

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

قسم التاريخ

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ق-ط-ة

الرقم الترتيبي.....

رقم التسجيل.....

النخبة الوطنية الجزائرية ومشروع المجتمع (1900-1940)

بحث مقدم ليل شهادة الدكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر

تحت إشراف الأستاذ الدكتور: أحمد صاري

من إعداد الطالب: الطاهر عمري

الجامعة الأصلية	الرتبة	الأسم واللقب	أعضاء لجنة المناقشة:
جامعة الجزائر	أستاذ التعليم العالي	أ.د. أبو القاسم سعد الله	الرئيس
جامعة الأمير عبد القادر	أستاذ التعليم العالي	أ.د. أحمد صاري	المشرف والمقرر
جامعة متوري قسنطينة	أستاذ التعليم العالي	أ.د. عبد الكرم بوالصفاص	العضو:
جامعة الأمير عبد القادر	أستاذ محاضر	أ. الحميدة عمراوي	العضو:
جامعة متوري قسنطينة	أستاذة محاضرة	أ.فاطمة الزهراء قشي	العضو:

المناقشة يوم: 21 نوفمبر 2004

السنة الجامعية

1424-1425هـ / 2003-2004م

الإهانة الأملير
دعاء

إلى رفيقة الدرب...

زوجتي

إلى ولدي ..

تقسي الدين وأمي

القادر للعلوم الإسلامية

المقتصرات المتعلقة في البحث

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

O.P.U. : *Office des Publications Universitaires*

R.A. : *Revue Africaine*

A.O.M. : *Archives d'Outre-Mer*

E.N.A.L. : *Entreprise Nationale du Livre*

G.G.A. : *Gouvernement Général de l'Algérie*

A.N. : *Archives Nationales*

P.U.F. : *Publications Universitaires de France*

E.N.A. : *Ecole Nationale de l'Administration*

C.R.A.S.C. : *Centre de Recherche en Anthropologie Sociale et Culturelle*

مقدمة في التصور والمنهج

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وبعد:

تعريف الموضوع

حللتنا في أطروحتنا للماجستير حول دور بني المجتمع الجزائري في مقاومة الاستعمار الفرنسي¹، كيف أدت السياسات الاستعمارية الفرنسية وجشع المعمرين بالجزائر إلى محاولة تفكيك بني المجتمع الجزائري، التي تأثرت كلياً - تقريباً - بهذا الوضع، غير أن العائلة الجزائرية استمرت في المحافظة على بعض البنى الرمزية ونقلها إلى الأجيال اللاحقة. ويُعتبر بحثنا في مرحلة الدكتوراه استمراراً للموضوع الذي ناقشناه في الماجستير، إذ يتناول الجهود النظرية الذي بذلته النخبة الجزائرية، بمختلف مشاربها ومذاهبها واتجاهاتها، في تصور محاور مشروع مجتمع جزائري جديد، يكون بديلاً عن المجتمع الجزائري القلم الذي تمّ التأثير على بُناه خلال القرن التاسع عشر، أو - على الأقل - دراسة مدى تفاعل هذه النخبة مع المشاريع الاستعمارية الكثيرة المقترحة للمجتمع الجزائري الجديد، منذ بدايات القرن العشرين وإلى غاية نهايات الثلاثينيات منه. ولذا فقد رأينا تناول هذا الموضوع تحت عنوان:

«النخبة الوطنية الجزائرية ومشروع المجتمع بين 1900-1940»

وتقدّم فيما يلي التوضيحات المتعلقة بإشكالية البحث وأهمية الزاوية التي نتناول من خلالها هذا الموضوع وبعض الإشكاليات الجانبية التي يطرحها العنوان والمصطلحات الواردة في البحث، وكذا أهم المصادر التي اعتمدنا عليها في بحث هذا الموضوع:

¹ عمري (الظاهر) دور بني المجتمع الجزائري في مقاومة الاستعمار الفرنسي (1830-1900)، رسالة ماجستير غير منشورة في تاريخ الجزائر الحديث والمعاصر، جامعة الأمير عبد القادر لعلوم الإسلام، سطبة 1999

أولاً

إشكالية البحث

يمكن أن نسجّل في البداية قلة البحوث التي تتناول تاريخ المجتمع الجزائري عموماً وتاريخ النخبة الجزائرية على وجه الخصوص، سواء كان ذلك بين الباحثين الجزائريين أو الأجانب. فقد تساءلت الباحثة قولدزيغر Goldzeiguer : « بأيّ سلاح يفرض الاستعمار نفسه كسيد على المجتمع الجزائري المهزوم؟ » ثم أجابت : « إنّ استراتيجية الاستعمار زمن الرأسمالية الصاعدة، خلال القرن التاسع عشر ، قد تمّت دراستها من قبل كثير من الباحثين منذ الحرب العالمية الثانية، فقد سلط هؤلاء الباحثون الضوء على ما يُعرف في التاريخ بسياسة إدماج المجتمعات "المتخلّفة" في نظام يزعم كونه نظاماً كونياً(..) غير أن الوجه الثاني من هذه الإشكالية والمتعلق بالمجموعات الاجتماعية بقي غير مدروس. و منذ 1903 أثبتت هذه المسألة من طرف مؤرّخ له مكانته العلمية، وهو جوست فون فولن هوفن JOOST VON VOLLENHOVEN الذي يقول في كتابه تحت عنوان: (بحوث حول الفلاح الجزائري) : « لقد دُرست ملكية الفلاحين الجزائريين بإسهاب، ولكن الفلاح الجزائري لم يدرس أبداً »¹. وهذا ما يجعلنا نقدّر ضرورة العناية بالبحوث التي تتعلق بتاريخ المجتمع الجزائري عموماً وبالمجموعات التي كانت تشكّله على وجه الخصوص.

كما خرجت ندوة تكوين الأنتلجنسيا المغربية المعاصرة، التي نظّمها مركز البحوث في الأنتربولوجيا والعلوم الاجتماعية سنة 1983 بمعاينة هامة تتمثل في تأخر الدراسات التاريخية في مجال الموضوعات المتعلقة بالتاريخ الفكري والثقافي بالجزائر، مقارنة مع المغرب الأقصى وتونس مثلاً. وأرجع الأساتذة المتدخلون هذا التأخر إلى غياب مراكز التكوين التي تخرّج النخبة في الجزائر، على غرار ما هو موجود في الزيتونة بتونس والقرويين

¹ Goldzeiguer(Annie Rey), *Le Royaume Arabe : La politique algérienne de Napoléon III*, S.N.E.D, Alger 1977, . p.9

بالمغرب الأقصى. وهذا الوضع يفسّر لنا الصعوبة التي يواجهها الباحثون بالنسبة إلى إعادة "بناء" تصور نظري لهذه الحياة الرمزية للنخبة التي كانت في ذات الوقت موجودة في كل شيء وغير موجودة في شيء معين بذاته. هذه النخبة- تقول الباحثة كولونا- يمكن البحث عن تاريخها في تيارات الرأي المختلفة وفي المجموعات والمؤسسات بأنواعها وبيوتات العلم على اختلافها.

1. أهمية زاوية الدراسة

إن مفهوم النخبة، الذي ظلّ مستعملاً من طرف علماء الاجتماع، لم يدخل الدراسات التاريخية إلا حديثاً كعنصر للتفكير في الأحداث التاريخية وتفسيرها. وهكذا ظل الفكر التاريخي مدة طويلة يستعمل مفاهيم جامدة كان بعضها يحمل الطابع القانوني مثل مفهوم الأعيان والنبلاء والبرجوازية التي كانت تمثل طبقات اجتماعية متميزة ومعروفة بكل وضوح، ولا يلاحظ الباحث بين هذه الفئات، خلال تناول أحداث التاريخ، أي تداخل أو اشتراك في المصير أو العمل، بل كانت هذه الفئات تعرض في الغالب كفئات متصارعة وصار التاريخ يقدم للأجيال كنوع من الصّراع تقوم فيه الطبقة^(*) المسيطرة التي تمتلك قيماً موروثه من الماضي بالصّدام مع الفئات الصاعدة التي صارت تمتلك قيماً جديدة وتصل في النهاية إلى نفيها وأخذ مكانها. وبهذه الطريقة كانت تفسّر ثورة 1789 الفرنسية.

إن إدخال مفهوم النخبة كمصطلح إجرائي للتفكير في المجال التاريخي أدّى إلى إعادة النظر في التفسيرات التي تتميز بالتعميم، وأدّى من ناحية أخرى إلى عدم تناول الشخصيات

¹ Colonna(Fanny), *Savants paysans : éléments d'histoire sociale sur l'Algérie rurale*, O.P.U., Alger 1987, p.193

^(*) تستعمل فاني كولونا مفهوم "المركز" للتعبير بدل مفهوم "الطبقة" الذي ترى أنه مفهوم مبسط وعسير الاستعمال خصوصاً في مجال التشكيلات الاجتماعية قبل الاستعمار أو خلاله. هذا المركز يكون في غالب الأحيان مشكلاً من جزينات متبلدة التباين فيما يخص أصولها الاجتماعية ومكانتها في مجال الإنتاج وكلنا مشاريعها وهذا لا يمنع من وجود استراتيجيات موحدة في بعض الأحيان تصل أحياناً إلى حد التشابه التدريجي في الأطروحات، مثلما سلاحظ من خلال تقارب بعض فصائل النخبة في موضوعات معينة.

التاريخية " كأبطال " ، وإنما كجسم واحد ومجموعات اجتماعية تسيطر على المجتمع بتأثيراتها في مظهرها وتراثها وسلطانها السياسية والاقتصادية والأخلاقية و الفكرية. وهذه الطريقة التي تستعمل مفهوم النخبة في الدراسات التاريخية وظفت منذ أكثر من خمسين سنة، في أوروبا، من طرف المؤرخين الذين كانوا يبحثون عن سبل لتجديد مناهجهم في البحث، وتوسيع حقل أبحاثهم باستعمال المجالات البحثية الأخرى التي تربطها بالتاريخ وشائج القربى خصوصاً في ميدان العلوم الاجتماعية¹.

2. إطار البحث

إن الإطار النظري الذي نتاول داخله موضوع بحثنا هو تاريخ الذهنيات *histoire des mentalités*، إذ تركز أكثر على تطور الذهنيات الجزائرية، باعتبار هذا النوع من التناول يقدم للمؤرخ زوايا لرؤية جديدة ومثمرة لكثير من الموضوعات المرتبطة بتاريخ الجزائر الاجتماعي والثقافي والسياسي. وقد ظلّ تاريخ الذهنيات في أوروبا، منذ بداية الستينيات من القرن العشرين واحداً من حقول البحث الأكثر ثراء وأهمية من حيث قيمة النتائج التي يمكن أن يوصل إليها². وهذا التوجه في كتابة التاريخ يعدّ - في نظرنا - عنصراً

¹ CD - UNIVERSALIS Version : 6. 0 . 72

² إن الأعمال الكبرى الأوربية التي فتحت الطريق نحو تاريخ الذهنيات ترجع إلى عقود طويلة خلال الثلاثينيات من القرن العشرين، وتمثل في المقالات التي تعد برامج كاملة في هذا الميدان، وضعها كل من بلوخ *Bloch* ولوسيان لوفافر *Lucien Febvre* بين 1938-1941 انظر الدراسات الأوربية بهذا الصدد مثل:

- M. BLOCH, «Aspects de la mentalité médiévale», in *Mélanges historiques*, t. II, Paris, 1963

- L. FEBVRE, «Histoire et psychologie» et «La Sensibilité et l'histoire», in : *Combats pour l'histoire*, Paris, 1953

- M. CONFINO, *Société et mentalités collectives en Russie sous l'Ancien Régime*, Paris, 1991

- M. VOVELLE, *Idéologies et mentalités*, Maspero, Paris, 1982

- A. WAHL, *Cultures et mentalités en Allemagne: 1918-1960*, S.E.D.E.S., Paris, 1988.

ضروريا لكتابة جديدة لتاريخ الجزائر باعتباره نقطة تقاطع بين تخصصات متعددة كالأنثروبولوجية والتاريخ الاجتماعي والثقافي وكذا علم السلالات وعلم النفس. وبعبارة مختصرة فإن تاريخ الذهنيات يتغذى من المكتسبات المنهجية والمفاهيمية لعلوم الإنسان الجديدة.

إن التساؤل المركزي الذي تتأسس حوله إشكالية هذا النوع من البحوث التاريخية هو: كيف يمكن إعادة بناء تصور نظري لطريقة الناس في وقت معين في نظرهم إلى العالم والأشياء والتعامل معها وذلك دون وثائق مباشرة وإنما بإعادة قراءة وثائق التاريخ العام بواسطة شبكة جديدة للفهم. والذي دفعني إلى التوجه نحو هذا النوع من الدراسة هو البحث عن نقاط التماثل بين السلوكيات الشخصية والتاريخ الاجتماعي للجزائر، وهذا-في رأينا- له علاقة هامة بإعادة كتابة التاريخ العربي الإسلامي عموما وتاريخ الجزائر على وجه الخصوص بنظرة جديدة.

3. أهمية الحقبة (1900-1940)

لا يخفي على الباحث في تاريخ الجزائر الحديث أن بدايات القرن العشرين شهدت تحولات هامة في الإدارة العامة الاستعمارية وخصوصا بعد التوسيع في صلاحيات الحاكم العام في الجزائر وتأسيس الميزانية الخاصة إذ تطلب الأمر ضرورة إعادة تنظيم الإدارة المركزية. وتم اتخاذ عدة إجراءات تتمثل في الإدماج بين مديريات الأشغال العمومية ومديرية السكك الحديدية وتحولات في مديرية الفلاحة وتأسيس مديرية شؤون الأهالي وتأسيس مفتشية عامة للخدمات الإدارية. وكل هذه التغييرات التي كانت عموما في صالح المعمرين كان لها أثرها في المشروعات التي بلورها الاستعمار بالنسبة للمجتمع الجزائري. وتميزت الحياة الفكرية والسياسية في منطقة قسنطينة-كما في الجزائر كلها-خلال الثلاثينيات من القرن العشرين بتأثير حركة الدكتور محمد الصالح بن جلول، وتميز هذا التأثير بنوع جديد من المصادرات في مجال المطالب الأهلية بخصوص الإصلاح وكذا الوسائل المتبعة في هذا الميدان. وهذه المرحلة اختلفت نوعا ما عن مرحلة الأمير خالد والنخبة السابقة في العشرينيات التي كانت نشطة

خصوصاً في منطقة الجزائر العاصمة، فقد كانت هذه الوسائل التي استعملتها النخبة في نضالها مكثفة، كما أنها شملت مختلف نواحي الحياة.

لقد فرضت قدرالية المتخين المسلمين لعمالة قسنطينة نفسها كاتجاه تجوي معترف به حتى من السلطات الفرنسية باستعمالها الصحافة وبتأسيسها جمعيات اجتماعية وثقافية، وذلك بالتوازي مع جهود جمعية العلماء التي كانت أكثر تقليدية ومحافظة إذ ركزت أكثر على الجانب الديني وعلى التعليم بسبب النقص في المدارس العامة، كما كان تأثيرها يمتد أكثر في المناطق المحرومة كالجنوب القسنطيني وأوساط الخالية الجزائرية في فرنسا، أو تأسيس النوادي والجمعيات التي كانت سندا لنشاطها¹.

وأكّد مالك بن نبي² أن المجتمع الجزائري اكتسب خلال الثلاثينيات من القرن العشرين قيما أخلاقية واجتماعية، ولكن هذه القيم - يقول بن نبي - بيعت في مجال المزاييدات الديماغوجية التي أعلنتها اتحادية المتخين. وهذه الشهادة من " شاهد القرن العشرين " تفسّر جزءاً من المجال الزمني الذي اخترناه للدراسة في بحثنا، فهو يصرّح أنه كانت تتمّ بالجزائر عملية بناء للقيم الأخلاقية والاجتماعية خلال الثلاثينيات من القرن العشرين. فكيف تمّ ذلك البناء؟ ومن هي الأطراف التي ساهمت فيه؟ وفي أي اتجاه كان يتبلور؟ وهذه هي بعض التساؤلات التي تلور حولها إشكالية بحثنا.

ومن خلال هذه الشهادات مجتمعة نلاحظ أهمية الحقبة التي يتناولها بحثنا بداية سنة 1900 التي تمثل بداية عهد جديد تحت سيطرة المعمرين، وذلك بعد سبعة عقود من التأثير على نبي المجتمع الجزائري الأصلي خلال القرن التاسع عشر، وتخللها الحرب العالمية الأولى وما أعقبها في مجال تبلور اتجاهات النخبة الجزائرية وتبلور طروحاتها حول المجتمع بتراكم التجارب وكثرة الموضوعات ذات الصلة بالمجتمع. كما تعتبر مرحلة الثلاثينيات من القرن العشرين مرحلة محاض عسر بالنسبة إلى النخبة الجزائري بمختلف اتجاهاتها في تحديد اتجاه

¹ Haddad(M.), *L'émergence de l'Algérie moderne*, Impr. Guerfi-Batna2001, T.1 , p.1

² بن نبي (مالك)، مذكرات شاهد القرن: العقل - الطالب. الطبعة الثانية، دار الفكر، دمشق 1984، ص. 294

للمجتمع وبلورة قيمه الأساسية، وتفكير النخبة الجزائرية وخط سيرها بالنسبة إلى الشخصية الجزائرية والمحافظة عليها، ومواقفها بالنسبة إلى الحداثة في المجتمع الجزائري، وكذا الموقف الوطني الذي تتبناه هذه النخبة أولاً بالنسبة إلى الاستعمار لتحقيق هدفها النهائي الذي كان بالنسبة إلى البعض هو الاستقلال الروحي والديني، والاستقلال السياسي الذي رأى فيه البعض مخرجاً من جميع حالات اليأس والمعاناة الجزائرية. كما شهدت هذه المرحلة بروز حالات التقارب أو التباعد بين النخبة بمختلف اتجاهاتها بالنسبة إلى الأفكار التي تطرحها حول هذه الموضوعات المذكورة..

وتتزامن نهاية الحقبة التي يتناولها هذا البحث ببداية الحرب العالمية الثانية سنة 1939 ووفاة الشيخ عبد الحميد بن باديس سنة 1940. وتعد الحقبة التي تأتي بعدها- في نظرنا- مغايرة تماماً شهدت تبلوراً جديداً في طروحات النخبة وتركزاً حول العمل السياسي الحزبي أكثر من التركيز على التنظير للمجتمع.

ثانياً

مصطلحات البحث

1. النخبة؟

جاء في لسان العرب لابن منظور: « نَخَبْتُهُ، أُنخِبُهُ إِذَا نَزَعْتَهُ، وَالنَّخْبُ التَّرْعُ، وَالإِتِّخَابُ الإِنْتِزَاعُ، وَالإِتِّخَابُ الإِخْتِيَارُ وَالإِنْتِقَاءُ وَمِنْهُ النَّخْبَةُ وَهِيَ الْجَمَاعَةُ تَخْتَارُ مِنَ الرِّجَالِ فَتَنْتَرِعُ مِنْهُمْ »¹، فالنخبة بهذا المعنى هي انتقاء مجموعة متميزة من بين مجموعة كبيرة.

وجاء في مختار الصحاح: « الإِتِّخَابُ الإِخْتِيَارُ، وَالنَّخْبَةُ مِثْلُ النَّجْبَةِ، وَالْجَمْعُ نَخْبٌ كَرُطْبَةٍ وَرُطْبٌ يُقَالُ: جَاءَ فِي نَخْبٍ أَصْحَابُهُ أَيْ فِي خِيَارِهِمْ »²، فالنخبة بهذا التعريف

¹ ابن منظور، لسان العرب، دار صادر للنشر، الطبعة الأولى، بيروت (د-ت)، ج 1، ص: 752

² الرازي (محمد بن أبي بكر)، مختار الصحاح، تحقيق: محمود خاطر، بيروت 1995، ج 1، ص: 271

تحمل المعنى الأخلاقي بالدرجة الأولى، وفي موسوعة إنفرساليس، النخبة هي: أقلية تميز، أو يتم تمييزها، عن المجموعة التي تنتمي إليها، وذلك بالاعتراف لها بنوع من التفوق. فمن الناحية اللغوية البحتة نلاحظ الاتفاق بين القواميس العربية والأجنبية على كون الجذر نخبة يعني الانتقاء كما يعني التفوق والتميز عن العامة.

أما من الناحية التاريخية فقد واجهنا في ضبط هذا المفهوم تساؤل هام: ماذا نعني بالنخبة؟ هل هم المثقفون ثقافة عربية و فرنسية فحسب؟ وأين نصنف الشخصيات التي كان لها دور بارز في أحداث التاريخ وفي السياسة ولم يكن لها حظ معترف به من الثقافة مثل مصالي الحاج؟ ولذا فقد لجأنا-إضافة إلى المفهوم السوسيلوجي المتفق عليه - إلى إضافة العناصر الفاعلة والمؤثرة على المجتمع ولو كان زادا المعرفي لا يرقى إلى مستوى الفئات الأخرى.

إن أولى الأسئلة التي تطرح في هذا المجال هي تلك التي تتعلق بمعرفة كيفية ظهور التفاوت وكيفية تفسيره، فكيف نعرف مثلا إذا كان زيد ينتمي إلى هذه الطبقة لا إلى تلك؟ ولم ينتمي فرد أو أسرة إلى هذه الطبقة لا إلى تلك؟ وتعود الإجابة عن تلك الأسئلة إلى تظافر عناصر متعددة يحددها علماء الاجتماع¹ وبالنسبة إلى موضوعنا نحصرها في العناصر التالية:

أ. الانتماء الطبقي

ب. نمط التكوين

ج. طراز المعيشة

د. الدور الذي تلعبه في المجتمع

إنّ النخبة أو الصفوة أو السُّرّاتية^(*) بتعريف البعض هو مفهوم إجرائي (=أداة) لتحليل النظم السياسية المختلفة وكيفية عمل التنظيمات السياسية. كما أن مفهوم الصفوة

¹ ييار لاروك، الطبقات الاجتماعية، ترجمة يوسف عبود، ش.و.ن.ط. بيروت 1973

^(*) على حد قول الشاعر: لا يصلح الناس فوضى لا سُرة لهم .. ولا سُرة إذا جهّاهم سادوا

أو النخبة هو « تعبير عن أيديولوجية عامة تحكم أي مجتمع من المجتمعات الإنسانية»¹. وهناك مفهوم شاع استعماله بكثرة في الكتابات السوسيلوجية هو **نخبة القوة** والتي تمثل لها هنا جمعية العلماء- على الأقل قبل 1936 - وفدرالية المنتخبين مع بدايات الثلاثينيات ويقصد به النخبة المؤثرة على الرأي العام^(*). وهذا المفهوم ضروري، لدى كثير من علماء الاجتماع، لتفسير التاريخ الاجتماعي والسياسي المعاصر و التحولات التي تحدث في المجتمع.

2. الأهالي؟

كانت مصالغ الإدارة الاستعمارية وكذا المعمرون يستعملون تسمية الأهالي (وُتُوراً أخرى يقصد بها الانتقاص) ليدل على الجزائريين أصحاب الوطن الأصليين، وكانت النخبة الجزائرية بين الحريين العالميتين تستعمل تعبير الشعب العربي-البربري، ونحن نفضل في بحثنا هذا استعمال تسمية الجزائريين وتسمية النخبة الوطنية بالنسبة إلى أصحاب الوطن الأصليين واسم الاستعمار والمعمرين بالنسبة إلى الآخرين. أما لفظة الأهالي إذا وردت في سياق المصادر الاستعمارية فنستعملها بين قوسين للدلالة على تحفظنا في استعمالها. وهذا ما يدعونا إلى ضرورة تغيير المفاهيم المستعملة في تناول تاريخ الجزائر بالنسبة إلى الأجيال القادمة².

¹ *Busino(Giovani), Elites et élitisme : Approches, Casbah editions,Alger1998, pp. 3-5*

^(*) خصص موريس فيوليت فصلا كاملا في الكتيب الذي أصدره بمناسبة الاحتفالات المثوية للحديث عن تطور المثقفين الجزائريين "الأهالي" وتساءل عن إمكانية وجود وأي عام جزائري (بين الأهالي) ثم أكد أن ذلك لا يوجد سوى بين النخبة، ولكن بعض المطالب المتشابهة التي يتم عرضها في كل مناسبة من طرف كل شرائح المجتمع الجزائري بالنسبة إلى التعليم والعلاج والخدمة العسكرية الإجبارية ومشكلة المياه والنسبة لعلاقة الفلاح بالمعمرين كل هذه الموضوعات وغيرها تشكل - في نظر فيوليت- مادة لإجماع الرأي العام الجزائري. انظر:

Violette(Maurice), L'Algérie vivra-t-elle ? Notes d'un ancien gouverneur général de l'Algérie , Paris1931, p. 395

² انظر مقال سعد الله، «الاستعمار والثقافة الشعبية في الجزائر» في: أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، دار الغرب الإسلامي، 1996، ج.4، ص.47.

3. المجتمع؟

كان مصطلح المجتمع خلال الأربعينات من القرن التاسع عشر مصطلحا حديثا جداً قُصد به العلاقات الاجتماعية المتبادلة بين السكان. فالمجتمع في مفهومه البسيط، أي المعنى الأدبي الذي يعطيه القاموس هو: «تجمع أفراد ذوي عادات متحدة يعيشون في ظل قوانين واحدة وهم فيما بينهم مصالح مشتركة»¹، وكبي نعطي لموضوعنا تعريفاً منطقياً ينبغي أن نربطه بمعامل الزمن ربطاً نحدد معه لهذا المعامل - كما يقول بن نبي - دلالة النفسية والاجتماعية. ومن هنا الوجه يصبح المجتمع هو: «الجماعة التي تغير دائماً خصائصها الاجتماعية بإنتاج وسائل التغيير مع علمها بالهدف الذي تسعى إليه من وراء هذا التغيير»². والمجتمع - كما يقول بن نبي دائماً - ليس مجرد كمية من الأفراد « وإنما هو اشتراك هؤلاء الأفراد في اتجاه واحد من أجل القيام بوظيفة معينة ذات غاية»، ونضيف هنا كون مشروع المجتمع « ليس مجرد اتفاق عفوي بين الأشخاص والأفكار والأشياء، بل هو تركيب هذه العوالم الاجتماعية الثلاثة، التركيب الذي يحقق معه ناتج هذا التركيب في اتجاهه وفي مداه تغيير وجوه الحياة أو بمعنى أصح: تطور هذا المجتمع»³، ولكن هذا التطور يؤدي إما إلى نوع راق من أشكال الحياة الاجتماعية وإما يسوقها - عكس ذلك - إلى وضع متخلف⁴.

4. مشروع المجتمع؟

يمكن أن نبرز عناصر الإشكالية التي يدور حولها موضوع بحثنا من خلال التساؤلات التالية: هل كان هناك خطاب حول المجتمع في هذه المرحلة؟ يقول محمد حربي: « ليس هناك شك في أنه كانت هناك ملامح للمجال العام في الجزائر قبل ثورة التحرير.. أقول مجال عام

¹ بن نبي (مالك)، ميلاد مجتمع: شبكة العلاقات الاجتماعية، الطبعة الثالثة، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، الجزائر، 1986، ص. 15.

² نفسه، ص. 17.

³ نفسه، ص. 27.

⁴ نفسه، ص. 18.

متنوع ولا أقول مجتمع مدني، وهذا المجال العام¹ كان يتطور تبعا لمصالح المجموعات². لقد وُلدت الحركة المطالبة الأهلية أو حركة "الشبان الجزائريين" مع مطلع القرن العشرين، وهذا حسب المقاييس الأوربية في تحديد المعايير في تبلور الاتجاهات الوطنية بعد سقوط الإمبراطوريات وبروز قوميات جديدة تعتمد في وحدتها القومية على اللغة والثقافة والتراث المشترك. وجاءت العشرية اللاحقة من القرن العشرين لتشهد بروز معطيات اجتماعية واقتصادية جديدة مما سمح ببروز نخبة أو نخب جديدة متخرجة من المدارس التعليمية الفرنسية (***) ومتشعبة بثقافة كثرية. وهذه النخب كانت تبشر بعهد جديد وكانت تندد المشاريع الاستعمارية والوضع القائم المفروض من طرف الإدارة الاستعمارية في مجال الإصلاحات المقدمة للجزائريين. كما كانت هذه النخبة الحداثية المتخرجة من المدارس الاستعمارية ذات إحساس مرهف بمسائل العدالة وحقوق الإنسان، وكان مجرد مقال في الصحافة المعادية لتوجهاتها يثير الكثير من الجدل. فهل يمكننا - وهذا هو التساؤل المحوري في الإشكالية - من خلال هذا الجدل الذي كان قائما وكذا لعبة التحالفات والصدامات أن نتلمس ملامح لمشروع مجتمع جديد يخلف ذلك الذي انهار خلال القرن التاسع عشر، سواء كان هذا المشروع في ظل السيادة الاستعمارية أو في ظل الدولة الوطنية؟

¹ انظر: Addi (Lahouari), « Les expressions sociologiques de l'espace public en Algérie » In : Le Quotidien d'Oran, 22 Janvier 2004

² Le Quotidien d'Oran, 16 Janvier 2002

(***) يلاحظ عالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو أن الطبقات الاجتماعية يمكن أن تدخل في لعبة الخطاب المزدوج، وأن المسار الشخصي للأفراد والجماعات هو وحده الذي يمكن أن يحدد الخطاب الذي يتبناه هؤلاء من خلال حركة المجتمع. ولا يمكن هنا الصلح ربط الأصل الاجتماعي بنوعية المدرسة التي يتخرج منها الأفراد والمجموعات لأنه يمكن الرهنة على كون التعليم الاستعماري لم يكن مطلوبا ولم يكن ممنوحا بالدرجة التي تجعل منه تعليما شعبيا. كما لا يعني تخرج بعض النخبة من التعليم الاستعماري أنه يستبطن هذا النوع "القيم الليبرالية" لأنه قد تكون المصلحة العاجلة وراء التوجه نحو هذا النوع من التعليم. وفي المقابل لا يمكن ربط التعليم الأصلي بتكوين النخب التي تعارض الاندماج الثقافي والسياسي. ومن هنا فلا بد من الحذر عند الربط بين الانتماء الطبقي أو الفئوي وبين الأيديولوجيا التي يبلورها كل من هذه الأطراف. انظر:

Bourdieu(P.), « Conditions de classe et position de classe », In : Archives européennes de sociologie, VII , 1966, p.66

وكان جزء كبير من إنتاج النخبة في الصحافة وفي النشاط السياسي من ناحية أخرى يتمثل في جدال عنيف- أحياناً- بين دوائر تبدو في بعض الأحيان شديدة التقارب: العلماء الإصلاحيون ضد الطرفين، ورجال الدين التّابعون للإدارة الاستعمارية ضد رجال الدين الأحرار، و هؤلاء ضد المتجنسين وهكذا.. وكان الخطاب- في الغالب- يتناول موضوعات تدور حول المطالب الموجهة إلى الإدارة الاستعمارية. وليس من الصدفة أن نجد الخطاب الأكثر حدة يتناول قضايا داخلية تم المجتمع الجزائري كموضوع الاندماج الذي سيأخذ حيزاً معتبراً في هذا الحوار نظراً لطابع التطور في خطاب النخبة بالنسبة لهذا الموضوع، وكذا الموضوع المرتبط به والمتمثل في التخلي عن القانون الأساسي للأحوال الشخصية الإسلامي وإعادة "الإسلام النقي"، والسيطرة على الوظائف المتعلقة بالعبادة، وكل ذلك كان يتم صياغته تحت شعار استرجاع الهوية. وتؤكد كولونا أنه تحت هذا الحوار النظري كانت تختفي صراعات فئوية بين مجموعات متنافسة¹.

وهنا نصل إلى جوهر إشكالية موضوعنا التي تدور حول تساؤل مركزي هو: هل يمكن تناول مطالب النخبة الجزائرية- بتيارات الرأي المختلفة - ليس كمجرد سجل يومي مع الإدارة الاستعمارية، أو فيما بينها كأحزاب سياسية، ولكن بوصفها تصوراً لمشروع المجتمع يقوم أساساً على التنظير؟ غير أن هذا التصور يكون مشغولاً بالإجابات عن اهتمامات الساعة، ويقفز أحياناً إلى تصور المقاربات والحلول داخل الإطار الفرنسي أو خارجه. وهنا يواجهنا تساؤل آخر: هل كانت النخبة الجزائرية واعيةً بمكانتها ودورها في المجتمع الجزائري خلال هذه المرحلة؟

يقول الشريف بن حبيلس الذي يعد بدوره شاهداً على تلك المرحلة: «إننا نشعر بالعزاء عندما نفكر في التحولات الاجتماعية في هذه البلاد في مختلف المراحل التي مرّ بها ومرحلة الرخاء التي يبدو أنه يتجه نحوها في هذه المرحلة الجديدة «1914؟؟». وقدم لنا فاسي في صحيفة (صوت المستضعفين) وصفاً هاماً يعبر عن طموح النخبة في التنظير

¹ Colonna(Fanny). *Savants paysans*, p.216

لمشروع المجمع بقوله: « بما أن علاقتنا بالحضارة الغربية حديثة فإننا نبيهر بكل شيء وأحيانا بالشيء القليل.. وحماسنا للحضارة يُعتبر طفولياً بالنسبة إلى المتشبعين بالحضارة.. إننا جميعاً فخورون بالمعارف الضئيلة التي حصلنا عليها، كما أننا نظهر تعلقنا ببعض المذاهب الفلسفية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية. كما أن حوارنا يعكس حالتنا الروحية ويعكس أفكارنا وطموحاتنا ربما دون شعور منا.. إننا نمارس الدعاية لبعض الأفكار ونعرض بعض آرائنا حتى يظهر ذلك للبعض نوعاً من التعالم.. وحتى أولئك الأكثر تعلماً لا يحضون بالقبول من طرف المستمعين الأوربيين الذين يقولون بأنه ليس لديهم ما يتعلمونه من "الأهالي" ولو كانوا خريجي الجامعات.. إن المشكل بالنسبة لنا هو أننا لا نفهم كثيراً عادات المجتمعات الأوربية »¹.

فرغم قلة عدد النخبة المتخرجة من المدارس، وربما بسبب هذا العدد المحدود، كانت هذه النخبة تلعب دوراً معتبراً في الحياة الاجتماعية والسياسية في المدن، تميزه المبادرات الشخصية المتميزة وكذا أساليب ومضامين تعبيرية مختلفة. ونأخذ كمثال على ذلك الصحافة التي كانت مهنية و تعبر أيضاً عن رأي فنوي مثل (صوت المستضعفين) أو رأي ديني مثل (البصائر) و(الشهاب) ورأي حكومي مثل(الأخبار) وتعبر عن رأي شخصي مثل (الصوت الأهلي) التي كانت تسحب أكثر من 1000 نسخة وكانت تعبر عن رأي شخص واحد أساسي هو الزناتي. لقد كانت هذه النخبة مقسمة فكرياً وتعبر عن صراعات حول مواقف اجتماعية وسياسية معينة².

ونحن نجد مبررات هذا التساؤل الذي طرحناه سابقاً في أدبيات النخبة في تلك المرحلة ومنها فرحات عباس الذي يقول في كتابه (ليل الاستعمار): « ..نحن " أبناء البلد" كانت رؤوسنا مليئةً بالمشروعات وكنا نتحرق شوقاً لتغيير واقع الأشياء. كان بين الجزائر وأوروبا خندق مليء بالظلم والمخاطر وكان علينا نحن أن نحارب كل ذلك. لقد كنا واعين بالمهمة

¹ *La Voix des Humbles*, N°95, 15 Juin 1931

² *Colonna(Fanny), Savants paysans*, p.225

التي كان علينا إنجازها»¹. وفي كتابه المذكور خصّص فرحات عباس فصلا كاملا للحديث عن "الثقف المسلم في الجزائر". هذا عن الجزء الأول من التساؤل.

أما الشطر الثاني فيحاول الإجابة عن التساؤل التالي: هل يمكن تناول مثل هذا الموضوع ومن هذه الزاوية بالتحديد داخل الإطار الاستعماري الذي كانت تعيش داخله النخبة الجزائرية؟ تقول كولونا: «إنه بالنسبة إلى المجموعات داخل المجتمع المستعمر لا بد أن يكون هنالك عرض وطلب، أما الطلب فإن هذه المجموعات هي التي تقوم بصياغته، وهذا الطلب يخضع لطبيعة العلاقات بين هذه الفئات. أما العرض فهو المقدم من طرف المجتمع المسيطر في مجال التعاون أو الوساطة التي تقوم بها هذه المجموعات»²، ويعتقد ميلز^(*) أن قوة صنع التاريخ التي تتمتع بها الصفوة كافية لتغيير الوضع القائم، أي أن تضع العلاقات الاجتماعية القائمة في ظل الواقع الاستعماري موضع تساؤل وأن تقيم استناداً إلى ذلك بناء اجتماعيا من نوع جديد³.

إن مشروع المجتمع بهذا المعنى هو «الاختلاف على أنماط الحياة المقبولة، سواء كان هذا الاختلاف راجعا إلى التغير في الظروف الجغرافية، أو في الإمكانيات الثقافية، أو تكوين السكان، أو في الأيديولوجيا، أو نتيجة انتشار الاختراع داخل الجماعة. وبذلك يتضمن هذا المشروع الاجتماعي كل ما يحقق حاجات الأفراد داخل الجماعات، ويتضمن أيضا طريقة الحياة والأيديولوجيات والعقائد الدينية والطرق المختلفة لتنظيم الحياة العائلية، وطرق تربية الأطفال، والعلاقات بين أفراد المجتمع، وبينهم وبين غيرهم من الثقافات الأخرى. ويتضمن

¹ Abbas(Ferhat), *La nuit coloniale*, Julliard-Paris 1962, p.120

² Colonna(Fanny), *Savants paysans*, p.229

^(*) شارل رويت ميلز (1916-1962) يعد الاسم الأكثر شهرة في السوسيولوجيا النقدية الأمريكية، وهو يرى أن علم الاجتماع هو في أساسه ذو أهداف سياسية، وأنه ينبغي توظيف هذا العلم لمحاربة الأفكار المسبقة ولتغيير المجتمع. وبعد كتاب ملز حول سلطة النخبة *The power Elite* (1956) أهم ما كتب ملز، وبرهن في هذا المؤلف على كون النخبة ليست طبقة مستقلة بذاتها ولكن داخل الطبقة الواحدة قد توجد النخبة.

³ بوتومور، *الصفوة والمجتمع*، ترجمة: محمد الجوهري وآخرون، الطبعة الثانية، دار المعارف، القاهرة 1978، ص. 5.

أيضا الظروف الفنية لزراعة الأرض، وللصيد ولبناء المنازل وللمحافظة على المحاصيل المختلفة والانتفاع بالحيوانات وطرق حماية الناس من المرض. ويكون مشروع المجتمع هذا نتيجة ضمنية لانتشار عوامل ثقافية من ثقافة أخرى أو اختراع طرق جديدة للحياة من داخل الجماعة»¹.

وسينصب جهدنا في هذا البحث على عمل جوهري هو المقاومات الإيجابية أو السلبية، حسب الحالات والمواجهات ذات الأشكال العديدة، لأجل تخفيف وقع المشروعات الاستعمارية على المجتمع الجزائري، أو الانخراط في هذه المشاريع الاستعمارية، أو رفض التعاون مع الأجنبي والانكفاء على الذات والانزواء والتفوق على الدين ثم الحوار والمطالب من هذه الزاوية. كما نتناول مشاريع الاستعمار التي تعتمد الترغيب والترهيب، ومشاريع الكنيسة ومحاولاتها التنصير وكذا الاستشراق بطرقه المعرفية المستعملة بين الحقيقة والترغيب.

5. موقع الوطنية في إشكالية البحث

يوجد، بالنسبة إلى موضوعنا، إشكال يتعلق بالتساؤل عن العلاقات بين تطور الأيدلوجية الوطنية والتطور العام للمجتمع الذي يعبر داخله عن هذه الوطنية. وقد ظهر مفهوم الوطنية في بداياته -خصوصا في إفريقيا وآسيا- مرتبطا بظاهرة الاستعمار التي تعني استئصال الشخصية وانتزاعها من جذورها *Déracinement* بتعبير بورديو وصياد². وغالبا ما نجد أن المجموعات الاجتماعية الأكثر عرضة لمحاولات فصلها عن جذورها الاجتماعية والثقافية وعن أطرها التقليدية هي التي تعبر عن الوطنية وتجعلها إطارا لبلورة تصور لمستقبل المجتمع، وهذا ما نلمسه لدى النخبة المثقفة³ وكذا لدى العمال في الجزائر. إننا نعتد على متابعة تطور الوعي الوطني لدى النخبة الحديثة خصوصا كي نعرف الإطار السياسي الذي سيتبلور داخله مشروع المجتمع. ومن هنا نرى ضرورة متابعة الأفكار السياسية إلى جانب

¹ النجحي (محمد لبيب)، الأسس الاجتماعية للتربية، الطبعة السابعة، دار العلم، الكويت 1977، ص. 238

² Bourdieu(P.) & Sayad(M.), *Le déracinement*, Ed. de Minuit, Paris 1964

³ *Encyclopédie UNIVERSALIS*, « Nation- Nationalisme » - CD,

الأفكار الاجتماعية والاقتصادية. وتحليل الأدبيات التي أنتحتها تلك النخب لا بد أن تضع أنفسنا في الإطار التاريخي الذي هو "حاضر" تلك النخب وننظر - بناء على ذلك - كيف تحلل هذه النخب معطيات حاضرها وكيف يتنوع التحليل باختلاف نظرة كل منهم للمستقبل وأيضاً للماضي (=التاريخ). ولا يخفى أن النظرة إلى المستقبل هي في معظمها نظرة سياسية لأها- كما تقول كولونا- تخضع في كثير من جوانبها لما تُعدُّ به السلطة من خلال الخطاب الذي تبثه عبر المؤسسات المختلفة للثقافة الاستعمارية¹ ومن هنا تظهر لنا ثلاث محددات لا بد من أخذها بعين الاعتبار عند تناولنا لتصورات النخبة و تتمثل هذه المحددات في: النص *Texte* وفي السياق التاريخي للنص *Contexte* وكذا بواعث النص *Prétexte*.

إننا نستعمل الوعي الوطني كإطار للتفكير في مشروع المجتمع وذلك نظراً لكون فعالية الأفكار تخضع لشبكة العلاقات الاجتماعية أي إننا - كما يقول بن نبي - «لا يمكن أن تصور عملاً متجانساً من الأشخاص والأفكار والأشياء دون هذه العلاقات الضرورية وكلما كانت العلاقات أوثق كان العمل فعالاً ومؤثراً...»². وبما أن شبكة علاقات المجتمع الجزائري قد تم التأثير عليها بفعل توغل الاستعمار الرأسمالي فلا يمكن أن نتصور تجانساً في المواقف الفكرية والسياسية والأطروحات الاجتماعية للنخبة، ولذا رأينا من الضرورة إدخال مفهوم إجرائي يتمثل في الوعي الوطني نقيس به مدى اقتراب النخبة من الهدف أو ابتعادها عنه. ولا بد من مراعاة الخلل عند استعمال التحليل بالعنصر الوطني بالنسبة إلى حركة الأفكار في المجتمع الجزائري، فقد كتب مصطفى الأشرف نصاً عمره اليوم أكثر من أربعين سنة يقول فيه: إن «الثقافة هي اليوم حبيسة الأيديولوجية الوطنية»³. ولا يمكن فهم هذه الملاحظة من الناحية العملية فحسب ولكن من ناحية التحليل أيضاً، وذلك من خلال التحليلات التي قام بها مؤرخون أجنبون ومن خلال دراسة الأشرف نفسه. ومن هنا ظلت

Colonna(Fanny). Savants paysans.

pp. 79-80

¹ النظر :

² بن نبي، ميلاد مجتمع، ص. 38.

³ Lacheraj, « Réflexions sociologiques sur le nationalisme et la culture en Algérie », In : Les temps modernes, 1964

الكتابات التاريخية والاجتماعية تراوح بين الثنائيات: الخيرون/الأشرار، الوطنيون/الاندماجيون، السياسيون/رجال الدين، هذه الثنائيات هي التي صبغت عملية الفهم للحركة الأفكار في تاريخ الجزائر الحديث والمعاصر، وهذا ما نقترح نحن إعادة النظر فيه من خلال اقتراح إطار آخر للتحليل هو مشروع المجتمع.

6. موقع الإسلام في إشكالية البحث

يذهب أدونيس في كتابه (الثابت والمتحول) إلى القول إن البنية التأسيسية للمجتمع العربي هي بنية دينية، ويضيف قائلاً في نفس المرجع: «..وأردت أن أوضح، تبعاً لذلك، أن الثقافة العربية تصدر أساساً عن هذه البنية، وأنه لا يمكن فهمها في معزل عن البعد الديني. ولعل في انفجار اللحظة التاريخية الحاضرة بأسسها واستلهاها ما يؤكد وجهة النظر هذه وما يثبت بالتالي أن الرابطة السياسية-الاجتماعية في المجتمع العربي لا تزال تنهض في المقام الأول على أساس ديني. فالدين كان ولا يزال الطريقة التي يفكر بها المجتمع العربي الإسلامي نفسه ووضعه، حاضره ومستقبله. وبهذا المعنى يصح وصفه بأنه مجتمع تأسس برؤية دينية، وهذه الرؤية الدينية تشمل الجسم الاجتماعي كله اقتصادياً وثقافياً وسياسياً وأخلاقياً وفنياً»¹. ويقول بن نبي: «فنفسية الفرد، في المجتمعات التاريخية على الأقل، مفعمة بالترعة الدينية، تلك التي تعد جزءاً من طبيعته. وهو ما جعل علم الاجتماع يقول بأنه (حيوان ديني)، وهو بذلك يحدد جانباً من الأساس النفسي العام في أفراد النوع وكل فرد يبنى شخصيته الخاصة على هذا الأساس(..) فالعنصر الديني عامة، فضلاً عن أنه يغذي الجذور النفسية العامة على ما بينا، يدخل مباشرة في الشخصية التي تكون (الأنثى) الواعية في الفرد وفي تنظيم الطاقة الحيوية التي تضعها الغرائز في خدمة هذا (الأنثى)»².

وتساءلت كولونا عن هذا الموضوع المعقد الذي يتمثل في موقع الدين في المعادلة الاجتماعية، وذكرت موقف ماسكري الذي صار حائراً بين رأي فيستال الذي يعتبر المجتمع منتجاً للدين وبين دور كاي الذي يعتبر الدين منتجاً للمجتمع، ولذا فإن الفصل في هذا

¹ أدونيس (على أحمد سعيد)، الثابت والمتحول، ج 1- الأصول، الطبعة الرابعة، دار العودة، بيروت 1983، ص 63

² بن نبي، ميلاد مجتمع، ص ص 69-72

الموضوع ليس بالأمر السهل. ومع هذا تعترف كولونا أن إنكار دور الإسلام في المجتمع الجزائري يصعب عملية التحليل¹. وقد اعترف بذلك أحد الباحثين الغربيين قائلاً بأن « تاريخ إفريقيا هو تاريخ ديني بالدرجة الأولى»². ويقول بن نبي في هذا الصدد: «.. فقد كانت في روعي قوة منبهة تقود كل ما يقع أمام بصري إلى اهتمام مركزي عميق وكان الإسلام هو ذلك الاهتمام(..) فالأجيال تتناقل رسالة ذات طابع سرّي، لكنها لا تقرأ بطريقة واحدة لأن شبكة رموزها التي يعطيها التاريخ لكل جيل كيما يقرأ هذه الرسالة ليست هي ذاتها..»³.

ويشير إيرنست قانتز في عديد من كتاباته إلى هذا الحضور الدائم للموضوعات الدينية مع بدايات القرن العشرين في الإطار الحكومي (الاستعماري) كما في الإطار الشعبي⁴. وإذا رجعنا إلى المصادر نجد فرحات عباس يقول بهذا الصدد: «كان المجتمع الجزائري يحافظ على كل الفخر والقوة التي يوفرها له انتسابه للإسلام في مواجهة المجتمع الأوربي المعتدي»⁵. ويقول أيضاً: «كان الشعب الجزائري على وعي دائم بانتمائه إلى المشرق الإسلامي والعالم العربي..»⁶.

وإذا رجعنا إلى تحليل المجهودات البحثية في هذا المجال وبالنسبة لهذا الموضوع بالذات نجد أن التحليلات الاجتماعية والتاريخية لم تكن تحدث انزياحا كبيرا في الاهتمامات وطريقة العرض منذ أكثر من عشر سنوات على الأقل (بين 1972-1982)، وكل ما

¹ Colonna(Fanny), *Savants paysans*, p. 153

² « Coup d'œil sur l'histoire de l'Afrique septentrionale », In : Notices scientifiques, historiques et économiques sur Alger et l'Algérie, Alger Jordan, 1881

³ بن نبي، مذكرات شامد القرن، ص. 91

⁴ « The unknown Apollo of Biskra : The social base of Algerian Puritanism » Repris In: Muslim societies, Londres, Cambridge, U.P, 1981, pp. 149-174; Cf. Colonna(Fanny), *Savants paysans*, p. 197

⁵ Abbas(Ferhat), *La nuit coloniale*, p. 133

⁶ *Ibid.*, pp. 133-134

وجد في هذا المجال هو نوع من التراكمات التي لم تتوصل إلى الخروج بنظرة جديدة خصوصا بالنسبة إلى **الفعل الديني**، الذي كان هناك إحساس لدى الباحثين بدوره ومحاولة طرحه دون جدوى. والسبب راجع -في نظرنا- إلى كونه كانت هناك مفارقة عجيبة هي التي عرقلت عمل الباحثين في هذا المجال. فهناك من جهة الظروف الاجتماعية التي يعايشها الباحثون وينتجون داخلها و كذا العلمانية التي اعتقد الكثير أنها ترسخت في العالم إلى الأبد، وإذا بنا نعايش عودة **الفعل الديني** الذي ينبغي أخذه في التحليل بكل الجدية التي يستحقها. وهذا ما شكل الجهد الفردي والمتسرع-أحيانا- من طرف الباحثين من أجل تأسيس نظري يهدف إلى البحث في كيفية فهم ما لم يكن في الماضي، أي منذ قرن من الزمان، وبالنسبة إلى الكثير من الأنتلجنسيا، سوى قضية تم المتخصصين¹.

لقد وظف الباحث أحمد نذير الدين في التحليل التاريخي باعتباره قوة تحريك سياسي بالنسبة إلى جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في مقاله المعنون: (الحركة الإصلاحية الجزائرية وثورة التحرير الوطنية)، واستنكر هذا الباحث إهمال الصحافة اليسارية الفرنسية لهذا البعد الديني في المقاومة المسلحة بالجزائر وكل الانعكاسات السياسية التي تنجر عن ذلك².

ثالثا

صعوبات البحث

واجهتنا خلال هذا البحث جملة من الصعوبات تتمثل أهمها في:

1. صعوبة التصور:

كيف تقدم الطبقة المثقفة نفسها للمجتمع؟ وهل كانت النخبة المثقفة في هذه المرحلة تنظر إلى الشهادات العلمية التي تحصل عليها كقدر من التعليم الذي يسمح لها بالقيام

¹ Colonna(Fanny), *Savants paysans*,p.192

² Ahmed Nadir, « Le mouvement réformiste algérien et la guerre de libération nationale », Revue d'Histoire Maghrébine, Tunis, N°4

Juillet 1975

مسؤولياتها تجاه الجماهير الفقيرة وليس فرصة للثراء المادي فحسب؟ وما الذي يحملنا على القول بأنها كانت تقدم نفسها للمجتمع بهذه الطريقة وليس بتلك؟

إن الباحث لا يتوفر على الوسائل الموضوعية الكافية للإجابة عن هذا التساؤل، فمن ناحية نجد المثقفين المنحدرين من التعليم الفرنسي يقدمون أنفسهم على أنهم في خدمة الشعب وهذا الموضوع نجده بالخصوص في جريدة (صوت المستضعفين)، وفي السير الذاتية للمشتغلين بالتعليم. وهذا الموقف يمكن تفسيره بالأصل الاجتماعي المتوسط لهذه الفئة وأيضاً بمدى تمكُّنها من السيطرة على الرأي العام في المجتمع. ولكن بالنسبة إلى العلماء المنحدرين من التعليم العربي الإسلامي فنجد الاعتقاد في المهمة التي كلفوا بها تجاه المجتمع¹، ولكننا نجد من بين الشباب الجزائري من كان يشعر أنه يؤدي مهمة خيالية مثل الشريف بن حيبلس الذي يتحدث عن "التعالي فوق العامة"². ولكن فرحات عباس لم يكن يعتقد أن النظام الاستعماري يسمح بتكوين نخبة بالمعنى المتعارف عليه، يقول هذا الأخير: «إن النظام الاستعماري لا يكون نخبياً ولكن عبيدا خاضعين له»³.

2. صعوبة التصنيف

كانت النخبة في المجتمع الجزائري ما قبل الاستعماري والاستعماري تصنف كما يلي: أولاً- الحضر والبرجوازية. ثانياً- الأجواد وهم رجال السيف. ثالثاً- المرابطون ورجال الطرق الصوفية⁴. وهؤلاء يمثلون ما نطلق عليه في البحث النخبة التقليدية. ولكن بالنسبة إلى النخبة مع بدايات القرن العشرين فقد واجهنا خلال بحثنا إشكالات تتعلق بتصنيفها. فهل يمكن أن نصنف حسب معيار الثقافة: نخبة حداثة ونخبة إصلاحية تقليدية؟ أم نصنف بمعيار الموقف من الاستعمار: نخبة اندماجية ونخبة وطنية استقلالية وثورية؟ ولكن الإشكالات يظل مطروحة بهذا الصدد لأن هناك تداخلات كثيرة في هذا المجال قد تقود إلى الخطأ في التحليل.

¹ انظر خطاب ابن باديس بهذا الصدد في: النجاح: 8 جويلية 1932

² Benhabyles, Op.Cit.,p.

³ Abbas(Ferhat), *La nuit coloniale*, p. 106

⁴ Smati(Mahfoud), *Les élites algériennes sous la colonisation, T.1, Dahleb-Maisonnette et La Rose(s-d)*, p.3

وأعجبني بهذا الصدد كلام لمالك بن نبي جاء فيه: « لم أكن قد عرفت بعد أنها حالة مرضية تعترى غالبية حاملي الثقافة عندنا، فإن كانت ثقافتهم تقليدية فمثلهم الأعلى في المشرق وإن كانت عصرية فمثلهم في فرنسا»¹. ومما صعب الدراسة بالنسبة إلى النخبة في قسنطينة في بدايات القرن العشرين خصوصاً هو تكرار نفس الشخصيات مثل الشيخ المجاوي والشيخ لوني، وذلك مقارنة مع الدراسات التي تناول النخبة المتخرجة من الزيتونة في نفس المرحلة².

إن تصنيف الأحداث والأفكار، أي توزيعها بين مجموعات، محددة بدقة، بحيث تفرد كل منها بخصوصيات مميزة، هو عمل ينتمي إلى دائرة اهتمامات الفكر الغربي. ولكن هذه الطريقة إذا طبقت في وسط "هلامي" ومتحرك "ومطاطي" مثل المجتمع الجزائري خلال مرحلة الاستعمار الفرنسي في بدايات القرن العشرين، فإن المحاولة لا تخلو من خطر إحداث تقطيع أوصال المجتمع الجزائري أو تقسيمه بطريقة اصطناعية إلى مجموعات متباينة هي في الواقع مرتبطة فيما بينها بخيوط رفيعة من عناصر التواصل الاجتماعية والثقافية وحتى الرمزية وربما المصلحية أيضاً.

رابعاً

منهج الدراسة

يضع علم الاجتماع السياسي بين أيدينا ثلاثة ملحق في تناول موضوع النخبة: الاتجاه الأول: ينطلق من الواقع ويصل إلى بلورة النظرية، وهو اتجاه الدراسات التاريخية المقارنة التي تحاول الكشف عن الخصائص العامة للأنساق الاجتماعية والسياسية والتغيرات المختلفة التي تطرأ عليها.

¹ بن نبي، مذكرات شاهد القرن، ص. 267

² Abdel moula (Mahmud), *L'université zeytounienne et la société tunisienne*, Thèse 3^e cycle, Tunis 1971

أما الاتجاه الثاني فينطلق من النظرية إلى الواقع، وهو الاتجاه الذي تمثله الدراسات التي تنطلق من الفكر الماركسي المحدث وترفض المقولات الوظيفية التي يتبناها الاتجاه الأول، وقد نما هذا الاتجاه بفضل إسهامات جراهشي. وتستعمل الطريقة الثالثة المقارنة، فقد ذهب موسكا، وهو أحد علماء الاجتماع المهتمين بموضوع النخبة، إلى كون الواقع السياسي لا يمكن فهمه وتحليله إلا بالرجوع إلى تاريخ أمة عديدة ويرى أن علماء السياسة قد افتقدوا المعرفة التاريخية التي هي متاحة لنا الآن.

وكان لا بد بالنسبة لنا من البحث عن منهج ملائم لتناول موضوعنا، وإجراء مقارنات شاملة بين المجموعات وعدم إغفال التغيرات التي تحدث في المجتمع. وكان لا بد من تحليل اتجاهات نُخب بعينها مثل تخصيص الفصل الثاني لمناقشة اتجاهات النخبة عموماً دون أن نحدد نخبة بعينها وصلت إلى مستوى نخبة القوة، ثم تأتي في الفصول اللاحقة، أي الثالث والرابع، لتحلل محاور مشروع المجتمع عند كل نخبة من النخب الموجودة على الساحة السياسية الجزائرية بين 1900-1940. وركزنا في هذا المجال على الرأي الذي تبديه النخبة في مشاريع الاستعمار الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية، وركزنا - أيضاً - على أهم الملاحظات وأهم الإصلاحات المقترحة من جانب النخبة التي كانت تعمل "من خلال خُطة العدو" المتمثل في الاستعمار الفرنسي في الجزائر. وحاولنا أن نضع كل اقتراح من طرف النخبة داخل إطاره التاريخي بإبراز الظروف التاريخية المحيطة به، ثم حاولنا أن نبحث عن الميرر المباشر لهذا الاقتراح. ويمكن أن نستأنس هنا برأي أحد كبار المؤرخين الفرنسيين في مستهل القرن التاسع عشر وهو (جيزو)^(*) الذي يحلل الحركات التاريخية في أوروبا فيرد المشكلة إلى حدود علم الاجتماع وعلم النفس معاً. فهو يرى أن التاريخ بصفته (علم ما وقع فعلاً) يمكن أن يتناول موضوعه بطريقتين: فإما أن يجد مجال دراسته في الفرد نفسه في كل ما يؤثر في حياته ويغير من صفات إنسانيته وهو ما ركزنا عليه في بحثنا من

^(*) غرانسوا بير جيزو (1787-1874) رجل سياسي كان وزيراً للتعليم، أصدر قانوناً بالنسبة إلى إصلاح التعليم يعرف باسمه، وبعد جيزو أحد كبار المؤرخين في فرنسا خلال القرن التاسع عشر اشتغل أستاذاً للتاريخ بجامعة السوربون، نشر كثيراً من الأبحاث حول تاريخ فرنسا وإنجلترا.

خلال تناول الانتماء الطبقي الاجتماعي والثقافي لأفراد النخبة، وإما أن يجده في الوسط الذي يحيط بهذا الفرد، أعني في كل ما يؤثر في حياة المجتمع ويغير من صفاته. والتاريخ على أية حال - كما يقول بن نبي - «ليس سوى هذا التغير الذي تتعرض له الذات والمجال الذي يحوطها على السواء، أي إنه على ما ذهب إليه علم الاجتماع النشاط المشترك المستمر الذي تقوم به الكائنات والأفكار والأشياء مطبوعا على صفحة الزمان»¹.

وسنعمل على تجنب النظرة "الذرية" التي تتناول تاريخ النخب في الجزائر بناء على إعادة بناء نظري يقوم على التصنيف الحزبي الذي تؤسس له مصادرات أيديولوجية وطنية. بالنسبة إلينا نتبنى طريقة الباحث كاندت *W.B.Quandt*² الذي يربط انقسام النخبة الجزائرية بانخراطها الفعلي في النضال السياسي وبمكنتنا، بناء على هذا التصور، أن نفترض - دون محاذير كبيرة - أن النخب الجزائرية كانت قبل 1954 كتلة متجانسة تتميز داخليا بخطابها حول قضايا نسميها "مشروع المجتمع"³.

وسنشير خلال تحليلاتنا إلى ديناميكية المجتمع عبر المراحل الزمنية التي تتناولها الدراسة، وهذا هو المقياس الأساسي الذي يساعدنا على النفاذ إلى عمق التحولات التي طرأت على المجتمع الجزائري ودور نخبه في هذا التحول. وكما يقول مالك بن نبي فإن الجماعة الإنسانية تكتسب صفة (المجتمع) «عندما تشرع في الحركة أي عندما تبدأ في تغيير نفسها من أجل الوصول إلى غايتها وهذا يتفق من الوجهة التاريخية مع لحظة انبثاق حضارة معينة»⁴.

وكان علينا في بحثنا هذا أن نحلل بعمق الانتماءات الطبقية للنخب المختلفة وكيفية ارتباط هذه الأخيرة عموديا بالإدارة الاستعمارية وأفقيا مدى تأثيرها وتأثيرها في الجماهير وكفاحها من أجل الوصول إلى نخبة القوة في الاتجاهين. ولا يمكن، في الواقع، فهم الدور الذي تلعبه النخب في المجتمع دون الإلمام بمثل هذه المسائل النظرية. وفي هذا الإطار اعتمدنا

¹ بن نبي، ميلاد مجتمع، ص.26

² *W.B.Quandt, Revolution and political leadership In Algéria 1954-1968, Cambridge, London university Press 1969*

³ *Colonna(Fanny), Savants paysans, p.225*

⁴ بن نبي(مالك)، ميلاد مجتمع، ص.16

المجتمع الجزائري بينه الأصلية كمرجع ومقياس نقيس به مدى وفاء النخب لطموحات الجماهير أو العكس، ولذا ركزنا على التراث العربي الإسلامي والوعي العروبي والإسلامي لأن ذلك في رأينا هو المقياس لمدى اقتراب النخب أو ابتعادها عن طموحات القاعدة العريضة من الجماهير. وكان لابد من الكشف عن الأوهام أو إشكاليات الفهم التي كانت تحول دون فهم النخب للواقع الاجتماعي والسياسي ويمكن أن تشمل هذه الأوهام كل المثاليات التي كانت منتشرة بدايات القرن العشرين خصوصا ما تعلق منها بالمساواة وحكم القانون. وهذا الموقف سيقودنا إلى الحديث عن الإيديولوجيا والتبلور المذهبي لدى النخب التي كانت تنظر للمجتمع. يقول فرحات عباس بالنسبة إلى هذا الموضوع: « كان من العسير في زمن الأوهام أن لا تتأثر بالسراب، وكنت أنا شخصا أعتقد أن الجزائر كانت ستستيقظ على قيم ثورة 1789 »¹.

وكان لا بد من إبراز مدى رسوخ المعتقدات التقليدية ونفوذ الجماعات المحافظة (مثل الأمير خالد وجمعية العلماء.. الخ) التي كانت تطالب بنبذ الماركسية وتبني معتقدات وتصورات كالقومية والديمقراطية، وهي تصورات مرتبطة بتاريخ جميع البلدان العربية الباحثة عن استقلالها السياسي. ولذا لم نجد حرجاً من عقد مقارنات بين النخب في الوطن العربي خلال سنوات النضال القومي كالعراق ومصر وغيرهما، كما أنه كان لابد من تتبع الإجابات التقريبية أو الخاسمة التي قدمتها النخب في المسائل الاجتماعية حول التعليم والدين والمرأة والاقتصاد والتاريخ والديمقراطية، وتسليط الضوء على الجوانب الأيديولوجية التي تحكم تفكير النخب (=الإطار الذي تتم فيه الاقتراحات: وطني عربي إسلامي، أو اندماجي علماني...)، وهي الأطر التي حددت طبيعة الإجابات التي قدموها.

استعمال الثقافة الإسلامية لتفسير التاريخ

إن التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية جزء لا يتجزأ من الدراسات الإسلامية، وقد ظلت هذه الحقيقة مهملة في كتابة تاريخ الجزائر، الذي هو جزء لا يتجزأ من التاريخ العربي الإسلامي -قصداً أو سهواً- مما فتح الباب لكثير من قبلي البضاعة في الدراسات الإسلامية

¹ Abbas(Ferhat), *La nuit coloniale*, p.114

الشرعية أن يكتبوا في هذا المجال. وعلى هذا جاءت كتاباتهم تتسم بالضحالة العلمية ونقص التعمق في فهم الظواهر والأسباب. ولعل كثيراً من المستشرقين كانوا أكثر وعياً لهذه الحقيقة، فلم يكتبوا في التاريخ الإسلامي إلا بعد أن درسوا العلوم الإسلامية الشرعية في أكثر تخصصاتها، فاستطاعوا بذلك أن يصلوا إلى فهم غور الأشياء بدل الاكتفاء بتحليل الجوانب المادية الأكثر سطحية في أحداث التاريخ العربي، وكمثال على ذلك نجد أن الزناتي، وهو أحد النخبة الجزائرية المتأثرة بأفكار الاستشراق، قد فهم منذ وقت مبكر أن عبد الحميد بن باديس كان يصدر عن ثقافته الشرعية الدينية ويحلل الأحداث من هذا المنطلق وخصوصاً مشاركته في المؤتمر الإسلامي سنة 1936 التي سنحللها من هذه الزاوية في مكانها من البحث، ولكن بعض مؤرخينا يابون إلا أن يجعلوا من ابن باديس رجلاً سياسياً لا علاقة له بالدين أو متديناً لا علاقة له بالسياسة، بينما جمعية العلماء منذ تأسيسها كانت ترفض العلمانية. إن من يدرس تاريخ الجزائر- في رأينا- لا بد أن يكون ملماً بالقرآن الكريم وبالحدِيث والفقه والسياسة الشرعية وغيرهما من العلوم الإسلامية وبدون ذلك يقع المؤرخ في مزالق لا تخدم الحقيقة العلمية التي يسعى إليها.

خامساً

مصادر البحث

أطلعنا على جملة من المصادر منها الوثائق التي تتناول الجوانب الهامة في إشكالية بحثنا، خصوصاً الجوانب النظرية للمجتمع، والمتوفرة في الأرشيفات في داخل الجزائر وفي الخارج. كما وجدنا في بعض الكتابات التي ترجع إلى هذه الفترة مادة حيوية لبحثنا باعتبارها تمثل "روح" تلك الحقبة التي تناولها وكان منها الصحف والمذكرات والكتابات الاجتماعية والثقافية بأنواعها المختلفة، كما وجدنا في الكتابات المختلفة في العلوم الإنسانية والاجتماعية خصوصاً علم الاجتماع السياسي و الأنتروبولوجيا مادة خدمت البحث في جوانب كثيرة. وفيما يلي أهم المصادر والمراجع التي اعتمدناها في بحثنا:

- اطلعنا في أرشيف ما وراء البحار بفرنسا على السلسلة الفرعية **9H** التي تجمع تحت عنوان مراقبة الأهالي مجموعة هامة من المعلومات المتمثلة في تقارير صادرة من جهات ومصالح إدارية شديدة التنوع والاختلاف. فاطَّلنا على بعض التقارير الصادرة عن مكاتب مصالح الأهالي، وبعض التقارير الصادرة عن مختلف مصالح الشرطة والضباط العسكريين وهي كثيرة جداً، غير أن الفائدة التي خرجنا بها من هذه السلسلة تبقى نسيية. فباستثناء بعض التقارير ذات المضمون المحدد والدقيق المتعلق بموضوعات معينة مثل دعاية الجامعة الإسلامية والصحافة العربية، فإن أغلب الوثائق الواردة في هذا الملف تبقى ذات ترتيب كرونولوجي أكثر منه تحليلي، ولذا فإن فائدتها بالنسبة إلى بحثنا تبقى توثيقية أكثر منها تحليلية.

- كما اطلعنا على السلسلة الفرعية **12H** التي تحتوي على الملفات المتعلقة بما اصطلح على تسميته بالإصلاحات، وهي - في الواقع - تتعلق بالمشكلات المطروحة بسبب التعديلات التي أدخلت على القانون السياسي للأهالي، وهذه السلسلة تعكس لنا تطور المشكلة السياسية والتعديلات المقدمة بهذا الشأن بين الطرفين إلى غاية 1948.

- كما اطلعنا كذلك على السلسلة الفرعية **14H** التي تشمل الملفات المتعلقة بالقضايا الإدارية والتي كانت الأوضاع آنذاك تعطيها بعداً سياسياً، وهذه الوثائق صادرة عن مصلحة شؤون الأهالي، وخصوصاً ما تعلق منها بالحماية الاجتماعية والتعليم والمؤسسات الأهلية للاحتياط.

-وتمكنا- أيضاً- من الاطلاع على السلسلة الفرعية **16H** التي تتناول شؤون العبادة خصوصاً وأنّ التداخل في جزائر القرن التاسع عشر بين المجال السياسي والمجال الديني دفع الإدارة الاستعمارية إلى ممارسة الرقابة على الشخصيات الدينية ونشاطاتهم. واطلعنا في أرشيف ما وراء البحار- أيضاً - على بعض الصحف بالعربية والفرنسية، التي تمثل مختلف الآراء حول قضايا المجتمع الجزائري في تلك المرحلة.

- أما في أرشيف ولاية قسنطينة ومكتبها فاطلعنا على مصادر هامة، تتمثل في تقارير الحكومة العامة والتقارير الصادرة مختلف مصالح عمالة قسنطينة خلال الفترة المدروسة، واطعنا على بعض الأعمال الرسمية التي أمدتنا بمعلومات هامة في مجال الإحصائيات في قضايا التعليم والسكان وبعض القوانين المتعلقة بالأهالي.

- كما وجدنا بهذا الأرشيف عدداً من الطباعات الأولى لكتابات النخبة خلال

المرحلة المدروسة ومنها:

Benhabyles(Chérif), L'Algérie française vue par un indigène
,Imprimerie Fontana, Alger 1914

وتتمثل أهمية هذا المصدر في كونه يستعرض الجهود الأساسية في سبيل التقارب بين مختلف العناصر المكونة للمجتمع في الجزائر الفرنسية. كما يستعرض الحالة المزرية للفلاح ويشرح "الجروح الاجتماعية" التي يعاني منها. وقد حاول مؤلفه أن يسير أغوار الروح البرجوازية في تفاصيلها الحميمة وأن يتقن الأحكام المسبقة التي تخنقها منذ زمن طويل.. لقد أبدى المؤلف بكل استقلالية رأيه في عصره وفي هذا الجيل الجديد الذي يسمى النخبة. ويقول بن حيلس: « إن الأفكار التي أوردتها في هذا الكتاب نعت من قلب صادق، ولم نخضع في كتابتها لأي تأثير، أما بعض الأفكار التي تبلو متشددة بالنسبة إلى بعض الموضوعات فقد أملتها بعض المواقف المتشددة من بعض الأطراف، فاضطررنا إلى إسماع صوتنا بكل تواضع.. إن هذه الموضوعات التي تحدثنا عنها هي واسعة ومتشعبة وصعبة » (ص.38)، ولكن قوة كتاب بن حيلس تنبع من قوة حرصه على الانتماء إلى المجتمع الفرنسي و إصراره على تصور الحلول للمشكلات الاجتماعية والاقتصادية في ظل هذا المجتمع.

Soualah(Mohamed), La société indigène de l'Afrique du nord(Algérie, -
Tunisie, Maroc, Sahara), Alger 1937

استفدنا من الجزء الثالث منه، الذي يتناول التحولات التي طرأت بفعل الاستعمار بالنسبة إلى المؤسسات الأهلية وانعكاسات ذلك على الحياة الاجتماعية. إن

صوالح يدرس من هذه الزاوية الجوانب المتعلقة بالإدارة

وشؤون الدين والتعليم العربي والعدالة ووضعية الأهالي في الجيش والبحرية والحالة المدنية والأعمال الخيرية وشركات الادخار والتعليم العام والتكوين المهني والصحة وشؤون السكن، وكل هذه الموضوعات تم تحليلها في كتاب صوالح بناء على الإحصائيات المتوفرة آنذاك.

كما وجدنا عدداً من الصحف ذات الصلة بموضوعنا والصادرة في الفترة المدروسة

مثل جريدة الشهاب، والدفاع والمنتقد والنجاح والوقاف.. الخ

-*Abbas(Ferhat), Le jeune algérien, La jeune Parque-Paris 1931 ; réédition Garnier, 1981*

وهذا المصدر أمدنا بمادة قيمة حول تصور فرحات عباس ومعه النخبة الجزائرية الفرنسية في قمة حماسها للمشاركة الاستعمارية، مع نظرة انتقادية لمختلف قضايا المجتمع الجزائري.

ووجدنا في مذكرات مالك بن نبي . شهادة ضرورية على تلك المرحلة من تاريخ المجتمع الجزائري، وما يجعل هذا المصدر ذا أهمية بالغة بالنسبة إلى موضوعنا هو حرصه على تحليل التغيرات التي مرّ بها المجتمع الجزائري خلال العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين، مع رؤية وحماس إسلاميين بارزين. وتظهر قيمة مذكرات بن نبي في كونها تصور الواقع في انفعال صادق، وفي كونها كانت تنظر إلى المجتمع نظرة نقدية وتغييرية. يقول بن نبي: « وربما يعجب هنا أولئك المثقفون الذين أصبحوا لا يدركون لغة الشعب الجزائري المسلم، إنني لا أكتب هذه المذكرات من أجلهم ولكن للشعب عندما يستطيع قراءة تاريخه الصحيح »¹.

ويبرز بن نبي أهمية مذكراته بقوله: « كان مولدي في الجزائر عام 1905 أي في زمن كان يمكن فيه الاتصال بالماضي عن طريق آخر من بقي حيا من شهوده والأطلال على المستقبل عبر الأوائل من رواده.. »². هذا إضافة إلى كتابات فرحات عباس وابن باديس ومذكرات مصالي الحاج و المقالات الصحفية التي تمثل آراء النخبة في مختلف محاور المجتمع الاجتماعية والاقتصادية والدينية والسياسية.

¹ ابن نبي، مذكرات شاهد القرن، ص. 288.

² نفسه، ص. 15.

كما استعملنا في بحثنا دراسات هامة أنجزها باحثون اشتغلوا سنوات طويلة في

الأرشيف نذكر منها: *Morel(J.), L'école et la formation de l'élite en Algérie de 1919 à 1939 (Mémoire dactylographiée présentée en vue de l'obtention de la maîtrise en histoire sous la direction de J.L.Miège, Faculté des lettres et des sciences, Aix-en-Provence*

وهي مذكرة تخرج مقدمة من طرف الباحث موريل للحصول على دبلوم الدراسات المعمّقة في التاريخ تحت إشراف J.L. Miège، كلية الآداب والعلوم الإنسانية إكس أو بروفنس، وقدمت لبحثنا مادة تحليلية هامة خصوصا في موضوع التعليم الاستعماري وتكوين النخبة. فقد حاول الباحث، من خلال تتبع محاولات إدماج الجزائريين، أن يبرز دور المدرسة في تكوين النخبة متبعا في ذلك تطور الدّهنيات، وهذا زاوية هامة في تناول موضوعنا. كما حاول الباحث أن يتبع نمو قوى التقدم والجماهير المسلمة وهي تدخل عصر التقنية على الأقل بشكل بدائي، واعتبر موريل النخبة السياسية عبارة عن أقلية داخل المجتمع مستها المدرسة الفرنسية. فالنخبة التي يدرسها موريل تشبه تلك التي نجدها في أوروبا فهي -في نظره- ليست نخبة عصبية وثورية ونصف مثقفة بل هي نخبة تميزت بالشهادات التي حصلت عليها من المدرسة الفرنسية مثل فرحات عباس وبن جلول و الزناتي و فاسي. غير أن مصالي اخاج في نظر صاحب هذه الدراسة لا يمكن اعتباره من النخبة لأنه لم يظهر إلا بعد تسارع الأحداث على المستوى الوطني خلال الثلاثينيات. وهذا ما لا نوافق عليه موريل لأننا ميزنا النخبة بدورها في قيادة المجتمع، ولكن بالنسبة لموريل لا تكون النخبة سوى مثقفة بمعنى متخرجة من المدرسة الفرنسية، إما " الأنتلجنتسيا" التي تعني دورها تجاه الجماهير غير المثقفة، حسب هذا الأخير. وهناك بعض الدراسات الجديدة نسبياً وذات القيمة العلمية موضوعنا مثل:

Simon(Jaques), Messali Hadj: la passion de l'Algérie libre. Ed. Térésias 1998, p.35

وميزة هذا المرجع أن مؤلفه يهودي العقيدة وهذا الانتماء لا ينقص القيمة العلمية لبحثه لو أنه التزم الموضوعية العلمية والحياد، ولكنه - للأسف - ليس كذلك إذ

إذ أنه لا يذكر شيئاً عن لقاء مصالي الحاج مع شكيب أرسلان وتأثير ذلك في تكوينه القومي والعروبي. وهذا ما نراه يمثل نوعاً من التحيز وتزييف الحقيقة العلمية لدى هذا الباحث.

Abdelhamid(Chirane), Les formes et les forces de l'Islam contemporain en Algérie(1900-1954) : approche historique et sociologique de la culture originale et traditionnelle, Thèse Doctorat es-sciences sociales, Dir. J. Berque(2T), Université René Descartes- Paris V- Sorbonne, 1984

وقد حاول صاحب هذا البحث في البداية أن يحلل أشكال الإسلام، تصوراً وممارسة، في الجزائر أي إبراز طرق الاعتماد على الإسلام كنمط حياة وأسلوب في التمرتب الاجتماعي خلال المرحلة المذكورة، ثم ركز على تطور هاتين الظاهرتين وما غذت به الأيدلوجية والمذهبية العربية الإسلامية في الحياة الاجتماعية الثقافية للجزائر المعاصرة. وعبر هذا التحليل قام باستعراض تطور ممارسة الإسلام بالجزائر من 1900 إلى 1954 بالنسبة إلى بناء الأصلية وإلى فلسفة مفاهيمه الاجتماعية التربوية والثقافية. وخلال هذه الدراسة تم التركيز على الدور الإيجابي للشخصيات البارزة التي ترتبط بهذه الثقافة خلال النصف الأول من هذا القرن.

وما يمكننا ملاحظته بالنسبة لهذا البحث هو القيمة التوثيقية لاعتماده على الشهادات الحية بالنسبة إلى المرحلة التي يدرسها. ولكن ما يؤخذ على هذا البحث هو كثرة مباحثه وتشابكها وتشابهها، ويظهر أن الكاتب اختار البحث المذهبي للإسلام في الجزائر وهو مجال من اختصاص أصول الدين دون أن يغوص في الجانب الاجتماعي والتاريخي الذي هو المقاربة المفروض الاعتماد عليها في هذا المجال. كما لا حظنا أن هذا البحث لا يحترم المجال الزمني الذي حدده في الإشكالية، بل إنه يتجاوز ذلك بكثير سواء إلى ما قبل 1900 أو إلى ما بعد 1954.

Haddad(Mostéfa), L'émergence de l'Algérie moderne-Essai d'histoire sociale(2 tomes) économique et
الأرشيف في الجزائر وفرنسا تمتد على مدة زمنية تفوق ربع قرن. يركز على دراسة مخصصة للشرق الجزائري ونواحي قسنطينة (*Le Constantinois*) بين الحُرريين العالميتين،

ويركز على بروز أنتلجنسيا جزائرية متخرجة من المدارس الفرنسية. ويتناول المؤلف نشاطات هذه النخبة بواسطة المجلات والجرائد والكتب المنشورة وكذا شكاواها ضد الإدارة الاستعمارية. هذه التوجهات الأساسية في تبلور أيديولوجية وطنية كان يقودها- في رأي الكاتب- الزعيم القسنطيني الأصل محمد الصالح بن جلول رئيس فدرالية النواب المسلمين لعمالة قسنطينة. كما يتناول الجزء الأول من هذا الكتاب العلماء الإصلاحيين الدينيين كما يسميهم، ووسائلهم كالمدراس العربية التي كانت تملأ الفراغ الذي تركته المدرسة الرسمية الاستعمارية. هذا التأثير المزدوج من طرف النخبة من النواب والعلماء يمثل تاريخ الذهنيات والتاريخ الثقافي للجزائر منذ الثلاثينيات من القرن العشرين إلى يومنا هذا، ويرى الكاتب أن التاريخ الرسمي المدرّس في المدرسة الجزائرية يهمل الدور الذي قام به بن جلول ولهذا حرص المؤلف على رسم مساره التاريخي من خلال هذا الكتاب.

كما لمسنا خلال بداية بحثنا ضرورة الاستعانة بكتابات في تخصصات مساعدة، وفي ميادين شديدة الاختلاف في علم الاجتماع (علم الاجتماع السياسي خصوصاً)، وذلك لأجل تحليل النخب بأنواعها وأصنافها واتجاهاتها المختلفة واستعمال ذلك كأداة إجرائية في تفسير التغير الاجتماعي والسياسي. وصولاً إلى معالجة إشكالية بحثنا المتمثلة في النخبة وبلورتها لمشروع المجتمع أو موقفها من مشاريع الاستعمار. وفي المرحلة الثانية جمعنا مادة مصدرية تاريخية من السير الذاتية للنخبة وتراجمها وكذا أدياتها في الصحف ثم سلطنا الضوء عليها من تحليلات علماء الاجتماع السياسي وغيرهم.

ولا بد من الإشارة في هذا المجال بكتابات كل من جوزيف ديارمي وأوغستين بارك، ويمكن أن يتساءل القارئ في أي مجال تبرز خصوصية مثل هذه الكتابات التي يغلب عليها في كثير من الأحيان الطابع الاستعماري؟ إن أهمية مثل هذه الكتابات تبرز في كونها تشترك في طرح مشكلات جعلتها الدوائر العلمية في تلك المرحلة من "اللامفكر فيه" وخارج دائرة اهتمامها رغم كون هذه المشكلات كانت في صميم اهتمام الدوائر الاستعمارية خلال الواقع العملي، لكونها مرتبطة بمصير الاستعمار نفسه. فقد كان كل من أوغسطين ————— بـارك وجـوزيف ديارمـي يتتـاولان،

بطريقة علمية أو شبه علمية، مشكلات سياسية في غاية الأهمية ليس لها الطابع العلمي في تلك المرحلة وتتمثل هذه الموضوعات في المقاومة الثقافية عند ديارمي وفي العلاقات بين المجموعات المختلفة والطبقات الاجتماعية لدى الجزائريين عند بريك¹. وبالنسبة إلى تحليل دور الإسلام في المجتمع فإننا نلجأ إلى إعادة قراءة ما أنجزته الكتابات الاستعمارية التي نلاحظ قصورها - باستثناء كتابات بريك و ديارمي - منذ بدايات القرن العشرين مع إدموند دوتي²، أما قبل هذا التاريخ فإننا نستقي تحليلاتنا من كتابات الضباط الذي كانوا يجمعون شهادات قادة المقاومات المسلحة التي شهدها تاريخ الوجود الاستعماري في الجزائر إلى غاية السبعينيات من القرن التاسع عشر. كما شهدت السبعينيات من القرن العشرين نشر أعمال هامة ولكن قليلة مثل دراسة علي مراد حول حركة الإصلاح. وفي سنة 1972 نشرت دراسة إيفون تيران حول الأوضاع الدينية والثقافية للقبائل في القرن التاسع عشر، وذلك من خلال قراءة تحليلية في تقارير المكاتب العربية. ولكن هذه الدراسة كانت تتميز بكونها عامة بالنسبة إلى المجموعات الاجتماعية وبالنسبة إلى الجهات وتيارات الرأي التي تخرقها.

سادساً

أقسام البحث

قسماً بحثنا إلى فصل تمهيدي وأربعة فصول أساسية نبين مضمونها كما يلي:

الفصل التمهيدي

لمسنا في هذا الفصل ضرورة تحليل عميق للواقع الجزائري السياسي والاجتماعي والثقافي والديني مع نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، لأن ذلك - في رأينا - هو الإطار (الرَّحْم الاجتماعي) التي تمت داخلها جميع التحولات والذي تأثرت به النخب في تبلورها على سطح الأحداث أو انكماشها مثل النخبة التقليدية الموروثة عن القرن التاسع عشر

¹ Voir : Colonna(Fanny), *Savants paysans*, pp.122-123

² Douité(E.), *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger 1909, p.

والمنحدرة من العائلات القديمة التي اضمحلت بعد الحرب العالمية الأولى وحلت محلها نخبة حديثة تمثلت في المتخرجين من المدارس الفرنسية أو العربية-الإسلامية أو الذين درسوا في العواصم العربية.

الفصل الأول

رأينا أنه سيكون من المصادرة على المطلوب إذا تحدثنا عن مشروع المجتمع لدى النخبة الجزائرية في محاوره التشريعية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية دون التطرق إلى التحديات التي واجهت النخبة الجزائرية الناشئة في بدايات القرن العشرين وإلى غاية الحرب العالمية الأولى ، ثم التطرق بعد ذلك إلى نوعية النخبة التي كانت متواجدة خلال هذه المرحلة وكذا التأثيرات التي كانت توجه وعيها باتجاه اختيارات معينة بالنسبة إلى مشروع المجتمع في محاوره المختلفة. ومن هنا فإننا تعرضنا في البحث الأول إلى التحديات ثم انتقلنا بعد ذلك إلى الحديث عن المؤثرات القادمة من المشرق العربي ، بعد أن تناولنا دور المدرسة في تكوين النخبة خلال الفصل التمهيدي.

الفصل الثاني

انطلقنا من كون مشروع المجتمع هو عمل تنظيري يخضع إلى المرجعية الثقافية والأيدولوجية والسياسية للنخبة التي تتولى هذا النوع من التنظير. ولكن هذا التبلور في الاتجاه يخضع للواقع المحلي والدولي الذي يلغى النخبة إلى اتخاذ مواقف معينة من مشكلات وتحديات موجودة في الواقع، وهذه المواقف هي التي سيتبلور حولها مشروع المجتمع الجزائري الجديد كما نظرت إليه هذه النخبة الجزائرية بمختلف اتجاهاتها. ولذا نركز جهدنا في هذا الفصل على تتبع أهم الأحداث التي ميزت الواقع المحلي والدولي منذ بدايات القرن العشرين وتأثيراتها في بروز توجهات النخبة الجزائرية وبرز أهم نقاط الاتفاق وأهم الفروق بين فئات هذه النخبة.

الفصل الثالث

انطلاقاً من محددات منهجية لمفهوم الأيدولوجية في البلدان غير الأوربية، خصصنا عملنا في هذا الفصل لتتبع المرتكزات الفكرية والتاريخية والاجتماعية التي تبلورت على أساسها الأيدولوجية الوطنية، ثم تابعنا بعد ذلك

والتاريخية والاجتماعية التي تبلورت على أساسها الأيديولوجية الوطنية، ثم تابعنا بعد ذلك بدايات التنظيم السياسي في هذه المرحلة من تاريخ الجزائر المعاصرة ممثلة في جهودات الإصلاح الإسلامي، وكل ذلك في إطار الالتزام بإشكالية موضوعنا والمتمثلة في تتبع الجهود النظرية حول مشروع المجتمع الجزائري ومسعى النخبة الإصلاحية في البحث عن إطار سياسي لهذا المشروع في إطار السيادة الفرنسية أو في إطار الدولة الوطنية.

الفصل الرابع:

تناولنا في الفصل الأخير من هذا البحث نتائج المشاريع الاستعمارية خلال الثلاثينيات من القرن العشرين، ثم حاولنا الكشف عن المرجعيات الطبقية والثقافية لكل من النخبة الخدائية الانتمائية والاستقلالية، وفحصنا مقترحات كل اتجاه بالنسبة إلى مشروع المجتمع بين الحزبين العلميين في محاوره المختلفة، خصوصاً وأن الاستعمار كان يحتفل في هذه المرحلة بمرور قرن كامل من محاولات التحطيم المادي والمعنوي للمجتمع الجزائري.

سابعاً

شكر وامتنان

وفي ختام هذه المقدمة التي طالت رغم حرصنا على الاختصار، وذلك لضرورة وضع القارئ في الصورة بالنسبة إلى إشكالية هذا البحث وما يحتاج إليه من توضيحات، فإنني أتقدم بأسمى معاني الشكر لشيخ المؤرخين الدكتور أبو القاسم سعد الله، الذي ناقشني في بعض المسائل المتعلقة بدور الوطنية في تفسير تاريخ الجزائر وعلاقة ذلك بتصور النخبة الجزائرية، كما كان يتواضعه ودمائه خفقة واحترامه للباحثين الشباب مثلاً يحتذى في علاقة الأستاذ بطلبته. وأنوه ثانياً بالمساعدات والتوجيهات الهامة والقيمة التي حصلت عليها من المشرف الأستاذ الدكتور أحمد صاري الذي كان لي نعم الرفيق على تجاوز صعوبات هذا البحث، وكان لا يبخل عليّ بوقته الثمين لمناقشة الفصول الطويلة في هذا البحث، وذلك رغم المسؤولية الثقيلة التي يتحملها بإدارة في عمادة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، وكان يملني بما أحتاج إليه من مصادر ومراجع، ويصبر أحياناً كثيرة على قلة صوري. كما أشكر كل من قدم لي يد

الإرشاد إلى مكان وجوده، والدَّالُّ على الخير كفاعله، كما يقول سيّد المرسلين (صلى الله عليه وسلم). وأشكر جزيل الشكر السيد أندري بروشيه، وكل العاملين بأرشيف ما وراء البحار الذين لقيت منهم حرارة الاستقبال ودمائة الأخلاق وحسن التعاون عندما زرت أرشيف ما وراء البحار بأكس أون بروفنس بفرنسا. كما أشكر المجلس العلمي للمدرسة العليا للأساتذة الذي قدّم لي كلّ المساعدة ولقيت منه كل التفهم.

وفي الختام أسأل الله تعالى أن يتقبل منّي هذا العمل ويجعله خالصاً لوجهه وأن ينفع به كل من قرأه.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل التمهيدي

مصير المجتمع الجزائري في ظل المشاريع

الاستعمارية

إلى نهاية القرن التاسع عشر

جامعة القادريين للعلوم الإسلامية

الفصل التمهيدي

مصر المجتمع الجزائري في ظل المشاريع

الاستعمارية

إلى نهاية القرن التاسع عشر

تدعونا المقاربة المنهجية لأن نمهد لموضوعنا بالحديث عن المصير الذي آل إليه المجتمع الجزائري في المدن والأرياف، وذلك في ظل تحولات السياسة الاستعمارية إلى نهاية القرن التاسع عشر. وسنشرع بالحديث عن الوضع الذي آلت إليه المدن الجزائرية ومصر النخبة بها، ثم نتعرض بعد ذلك إلى الحديث عن الريف الجزائري وتحطم الإطار الاجتماعي والثقافي ممثلا في القبيلة والطرق الصوفية وما يعني ذلك من تحلل النخبة التقليدية ممثلة في الزعماء الدينيين و"رجال السيف".

ويقودنا الحديث عن مصير المجتمع الجزائري إلى الحديث عما آلت إليه مراكز التعليم الأصلي، وعن المشروعات الاستعمارية التي جاءت لتخلفها - جزئيا - في هذا المجال. وسنحاول أن نبرز علاقة كل ذلك بتكوين "النخبة الجديدة". ونظر لكون الزاوية التي نتناول منها موضوعنا هي ذات بعد ثقافي وأيديولوجي فسنحاول أن نبرز العناصر الثقافية والأيديولوجية التي كانت لها علاقة بتكوين "النخبة الجديدة".

مصر المجمع في المدن

لاحظ بعض الباحثين أنه، بداية من سنة 1890، تغيرت سياسة فرنسا تجاه الثقافة الإسلامية في الجزائر، وظهرت أكثر عطفًا في التعامل مع الشؤون المتعلقة بالإسلام، وذلك مقارنة مع كان عليه الوضع من قبل¹. و قبل الوصول إلى هذا الموقف، الذي يتسم بنوع من المرونة، فإن الاستعمار بقيادته السياسية و الدينية كان يسعى للتعامل مع العائق، المتمثل في الإسلام وما يرمز إليه من قيم ومؤسسات، بجميع الطرق الممكنة سياسيا وسلميا. وما دام حديثنا هنا سوف يقتصر على المدينة فإننا سوف نركز على الجوانب التي ترتبط بشؤون العبادة و التصير و الإدماج السياسي وعلاقة ذلك ببروز النخبة الجزائرية وتطورها.

1. شؤون العبادة

إن ما نلاحظه بالنسبة لمرحلة الإمبراطورية الثانية تحت حكم نابليون الثالث هو أن هذا الأخير أظهر احتراما جديا للإسلام و شؤون العبادة « و ظهر ذلك من خلال بناء المساجد الجديدة، وتنظيم رحلات الحج إلى البقاع المقدسة، و احترام علماء الإسلام، ومنع عمليات التصير»². لكن هذا التسامح لا يمكن أن يخفي الآثار التي خلفها قانون السيناتوس-كونسولت لسنة 1863 المتعلق بالأرض؛ الذي استولت بموجبه مصلحة أملاك الدولة على الأراضي التي كانت تابعة للأوقاف الإسلامية. وتؤكد المصادر المعاصرة لتلك المرحلة أنه في منطقة التل و الهضاب العليا « لم يعد هناك وجود للأوقاف أصلا، إذ تحولت كلها إلى أملاك الدولة»³. و يظهر -أيضا- أنه رغم تعاطف نابليون الثالث مع شؤون العبادة

¹Christellow (A), " Algerian Islam in the time of transition", In: The Maghreb review Vol.8,5-6,1930, p.126.

² Agéron (ch-R), Histoire de l'Algérie contemporaine, (que sais-je?), p.35

³ Dépont (O.) et Copolani (X.), Les confréries religieuses musulmanes, Impr. Jordan-(Alger)1897, p.235

فإن عداء المعمرين^(*) لهذه السياسة و عرقلة الإدارة المحلية لمشروعاتها لم تسمح لها بتحقيق النتائج التي كانت تطمح لها.

وبعد سقوط الإمبراطورية الثانية و مجيء الجمهورية الثالثة، سنة 1870، بدأت الإدارة الاستعمارية تعمل لفرض سيطرتها على مراكز شؤون العبادة ولم يعد بالإمكان تركها مستقلة. و في هذه المرحلة بالذات، عرفت شؤون العبادة نضوب موارد الأوقاف بسبب سيطرة المعمرين على الأملاك و الأراضي، مما جعل أمر الإشراف عليها يعرف صعوبات كبيرة¹.

كانت سياسة الجمهورية الثالثة تقوم على أساس فصل الدين عن الدولة، وكان المنتظر أن يشمل هذا الفصل جميع الأديان في جميع الأقطار التي تخضع للسلطة الفرنسية، وأن يوضع حد للنظام الخاص الذي يعامل به الإسلام في الجزائر. ولكن ذلك لم يحدث و بقيت شؤون الإسلام في الجزائر لا تحظى بأية عناية²، رغم سيطرة الاستعمار عليها. ويمكن تفسير حرص الجمهورية الثالثة على السيطرة على شؤون العبادة بالتجارب التي عرفها الاستعمار منذ 1871، أي منذ ثورة المقراني. فقد أدركت الحكومة الفرنسية بالتجارب المتوالية خطورة ترك أملاك الأوقاف بيد الجمعيات الدينية، التي يمكن أن توظفها لخدمة ما تسميه بالتعصب الديني³، و ذلك رغم تحذير الخبراء العسكريين من مثل هذه الإجراءات التي من شأنها أن تجرح المشاعر الدينية للجزائريين و تعرقل ممارسة الشعائر الدينية، و رغم توصيتهم على العمل بالطريقة الموجودة في تونس و المغرب الأقصى، في هذه المرحلة، بهذا الشأن⁴.

¹ أنظر: Thomas(A), *Considérations sur le colon en Algérie*, Alger 1870

¹ Agéron (Ch-R), *Histoire de l'Algérie contemporaine (1871-1954)*, 3^e ed, P.U.F, Paris 1969, pp. 168-169.

² خير الدين (محمد)، مذكرات، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر (د-ت)، ج.1، ص.ص. 133-134

³ Dépont (O.) et copolani (X), *Op. Cit.*, p.234

⁴ *Ibid.*, p.234

و لم تكثف الجمهورية الثالثة بإلغاء الامتيازات التي حصل عليها المجتمع الجزائري، فيما يخص شؤون العبادة على عهد الإمبراطورية الثانية، بل إنها واصلت من 1871 إلى غاية 1880، السياسة الاستعمارية القديمة في هذا الشأن. فقد أوصى الحاكم العام دي قيديون De Gueydone بعدم السماح برحلات الحج، لأن الحاج حسب رأيه «يعودون أكثر تعصبا، وتمردا على سيطرة الاستعمار»¹. و من هنا منع الحج سنة 1874 و سنة 1877. وأما في السنوات التي سمحت فيها السلطات الاستعمارية بالحج، فكان ذلك يخضع لطلب ترخيص من الإدارة الاستعمارية، التي كانت تصعب العملية متذرة بمبررات مختلفة. وتدخل البرلمان الفرنسي، سنة 1918، لوضع حد لهذه العوائق بشأن الحج². وينبغي أن لا نغفل-هنا-أمر المدارس القرآنية، التي وضع حد لتطورها تحت الجمهورية الثالثة، كما أن الباقي منها كان خاضعا للرقابة أو تعرض للإغلاق والعراقيل. وهذا ما أدى إلى نقص في عدد الفقهاء، وقراء القرآن الكريم الذين كانوا يمثلون جانبا من النخبة التقليدية الجزائرية^(*) كما أدى إلى انحطاط كبير في اللغة العربية، بسبب إهمال تدريسها، بل إن العبادات نفسها صارت خاضعة لرقابة الإدارة الاستعمارية.

¹ Agéron (Ch-R.), *Histoire de l'Algérie e contemporaine(1871-1954)*, p.171

² Agéron (Ch-R.), *Histoire de l'Algérie contemporaine, Que sais-je?*, P.U.F, Paris 1974 p.65

^(*) ترى المصادر الاستعمارية أنه في سنة 1830 لم يكن هناك أي وجود للنخبة في إيالة الجزائر بما أن الأتراك قد تم فتحهم إلى بلادهم الأصلية. فلم يكن هناك -حسب هذه المصادر- أي طبقة قيادية. وهكذا-يقول لورود- «كنا في مواجهة بمجموعات تختلف من حيث الأهمية ولم يكن هناك أي رباط فيما بينها. وكانت القيادة ترجع إلى شيوخها المحليين أو إلى المرابطين. لقد كان ذلك في مرحلة غزو الجزائر واستمر الوضع كذلك إلى سنة 1880. « انظر:

« Rapport de Mr. Leheureux 1923 », 27H23, AOM, Aix-En-Provence

وواضح أن المصادر الاستعمارية تعرض على ربط بدايات النخبة بالتعليم الفرنسي الذي أسسه جول فيري، ولكن إذا أخذنا النخبة بمعنى الفئة التي تمارس دور الريادة في المجتمع وإذا قارنا وزن هذه الفئة بالمستوى الذي كان عليه التعليم وتنظيم المجتمع الجزائري آنذاك فإنه لا يمكن تجاهل حضورها ودورها المميز مع بدايات الاحتلال.

ولكن رغم تشدد الاستعمار في معاملته للغة العربية فإننا نلاحظ، مع نهايات القرن التاسع عشر، اللجوء إلى سياسة فيها كثير من التفهم بالنسبة لمعاملة شؤون الإسلام، وممارسة الشعائر الدينية، وهي السياسة التي بدأ كمبون Cambon يروج لها في الجزائر و في الرأي العام الأوربي (***)، إذ كان هو الأول الذي اقترح تأسيس مسجد في باريس كرمز « لتعاطف فرنسا مع الإسلام »¹.

2. التنصير

اخترنا الحديث هنا عن التنصير لأنه كان يمثل من ناحية جانباً من السياسة الاستعمارية التي كانت تهدف إلى إضعاف مقاومة الجزائريين للاستعمار، كما أنه كان للتنصير دور في التأثير على فريق من النخبة الجزائرية (*)، وستظهر نتائج هذا التأثير في مراحل متقدمة من تاريخ المجتمع الجزائري.

لقد جاءت عمليات التنصير- في هذه المرحلة- لتدعم سياسة الاستعمار في القضاء على العائق المتمثل في المذهب السياسي للإسلام. و تؤكد هنا على العلاقة الوطيدة بين التنصير و الإدارة الاستعمارية من ناحية و بين مصالح المعمرين من ناحية أخرى، بحيث لا يمكن- في رأينا- الفصل بين الأهداف الإستراتيجية لأي من الأطراف الثلاثة، من حيث المبادئ العامة و الموقف من العائق المتمثل في الإسلام و مذهبه السياسي. و ما يجعل عمل

(**) يمكن قراءة هذا التغيير في السياسة الاستعمارية الفرنسية تجاه الإسلام، في ضوء تطور الأوضاع الدولية في هذه المرحلة و كنا التطور الرأسمالي للاستعمار. ذلك أن نهايات القرن التاسع عشر و بدايات القرن العشرين (من 1890 إلى 1914) كانت تمثل مرحلة التوسع الاستعماري الفرنسي في الصحراء في الجانب الغربي لإفريقيا، و في المغرب الأقصى. كما ظهرت منافسة قوية من طرف بريطانيا في الشرق الأوسط. و في ظل هذا التوسع و التنافس، كان على الجزائر أن تمثل دورين هامين: فهي من ناحية القاعدة الجغرافية التي يستند إليها الاستعمار في عملية التوسع، و من ناحية أخرى سوف تمثل " المرأة " التي تعكس معاملة فرنسا للإسلام، مما قد يضمن له تعاطف مسلمي السودان و المغرب

¹ Agéron (Ch-R.), *Histoire de l'Algérie contemporaine(1871-1954)*,p. 176

(*) سيان الحديث في الفصول اللاحقة عن النخبة الجزائرية ذات الاتجاه البربري المسيحي وهي عالما تلك التي تأثرت بالمجهودات التي قام بها المنصرون في منطقة القبائل.

التنصير في هذه المرحلة - في رأينا- أخطر من المرحلة الأولى هو أنه، هذه المرة، جاء في وقت شهد فيه المجتمع الجزائري التحطم الكامل أو الجزئي لبناه الأصلية، مما يجعل توغله إلى المجتمع أمرا ميسرا من الناحية العملية، خاصة بعد زوال سلطة العسكريين و مكاتب شؤون الأهالي. إننا ندخل التنصير هنا في بنية المدينة، لأن التنصير في هذه المرحلة يدخل أكثر - في نظرنا- في دائرة صراع الأفكار، بحيث تقف الكنيسة الكاثوليكية- خصوصا- في مواجهة الإسلام الذي صار التمسك به، كمذهب سياسي، عائقا أمام الإدماج كما يفهمه المعمرون^(١٤) والإدارة الاستعمارية، و يقصدون به أن تحل البنى الاستعمارية المسيحية محل البنى الأصلية للمجتمع الجزائري . وإذا كانت مرحلة الاهتمام ببلاد القبائل ما بين 1858-1860 تعد مرحلة تمهيد للتنصير ، فإن مرحلة ما بين 1860-1870 كانت - كما تؤكد إحدى الباحثات- مرحلة عملية أصبح فيها التنصير عملية ملموسة في واقع المجتمع الجزائري¹. فقد صرح الكاردينال لافيغري، سنة 1867، في مقدمة مشروعه التنصيري، قائلا : « علينا أن نجعل من الأرض الجزائرية مهدا للدولة مسيحية؛ أعني بذلك فرنسا أخرى يسودها الإنجيل دينا و عقيدة² ». واعترف الكاردينال نفسه، في مراسلة مؤرخة في 16 أفريل 1868، موجهة إلى مدير مؤسسة الشرق البرية نشرتها الصحافة الاستعمارية، بارتباط التنصير بأهداف المعمرين الرأسمالية، و ذلك في قوله : « سيكون لنا هنا [في الجزائر]، بعد بضع سنوات، مصدر من العمال المفيدين المتعاونين و أحباب تعميرنا الفرنسي و لنقل الكلمة، من العرب المسيحيين ..³ ». و في ختام رسالته يقول الكاردينال المذكور: « علينا أن نرفع هذا الشعب، و لنته من حصره في قرآنه، كما وقع ذلك وقتنا طويلا(..) »

^(١٤) انظر : Rouire, " Les colons de l'Algérie", Revue des deux Mondes, 1869, p.351

¹ بقطاش (خلجية)، الحركة التبشيرية الفرنسية بالجزائر (1830-1871)، مطبعة دحلب، الجزائر 1979، ص.

144

² ابن نعمان (احمد)، "العلاقة الجلية بين الاستعمار الثقافي والشخصية الجزائرية"، مجلة الثقافة-الجزائر: عدد 49

(فبراير)-1979، ص. 124

³ صاري (الجيلالي) و محفوظ (فلنث)، المقاومة السياسية (1900-1954): الطريق الإصلاحية والطريق

الثوري، ترجمة: عبد القادر حراث، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1987، ص. 232

(..) على فرنسا أن تعطيه الإنجيل و إلا فلتطرده إلى الصحاري، بعيدا عن العالم المتحضر، و خارج ذلك فكل شيء يصبح ناقصا وضعيفا..¹

و يظهر أن الكاردينال لا فيجري ، كان- كما تشهد بذلك المصادر- أكثر حماسا للتنصير من ناحية و أقدر على تحدي الإدارة الاستعمارية التي كانت تعرقل عمل سلفه ديوش من ناحية أخرى. ذلك أن لا فيجري « كانت له قدرة كبيرة على الصراع والمقاومة، و لذلك استطاع أن يضمن انتصار الكنيسة الكاثوليكية على مكاتب شؤون الأهالي التي كانت تحمي الجزائريين، كما كان في ذهنه مشروع واضح للتنصير، و ظهر تحديه للإدارة الاستعمارية في موقفه من المارشال ماكماهون الحاكم العام للجزائر سنة 1868»².

و الظاهر أن المتحمسين للتنصير الكاثوليك، في الجزائر-خلال هذه المرحلة- كانت لهم فكرة واضحة عن العائق المتمثل في المذهب السياسي للإسلام. فقد كان بعضهم يدعو الإدارة الاستعمارية إلى عدم التسامح مع الإسلام و المظاهر التي يمثلها في المجتمع و يلوم بعض الإداريين الذين يتساهلون في ذلك، « لأن الإسلام في الجزائر- يقول هؤلاء- لا يعترف بانتصار المسيحية عليه، و بالتالي فإن الجزائريين لا يعترفون بانتصار السلطة التي تمثل المسيحية. إذ أن المذهب السياسي للإسلام يعتبر أن الأمر لا يتعلق سوى بمرحلة انقطاع سوف يستعيد الإسلام بعدها قواه و يسترجع استقلاله السياسي »³. و ربط لا فيجري (*) نجاح حملته التصيرية بمصر المعمرين، و حاول أن يجند قضيته من خلال الصحافة الاستعمارية في الجزائر و الصحافة الكاثوليكية في فرنسا، فصار يتبنى مشاريع المعمرين،

¹ نفسه، ص. 232

² Tournier (j.), *La conquête religieuse de l'Algérie(1830-1845)*, Plan-Paris 1930, p. 234

³ *ibid.*, pp. 245-246

Montclos(Xavier de), *Lavigerie, le saint-*

(*) انظر:

Siège et l'église de l'avenement de Léon XIII, 1846-1878, Paris 1965

« وكان يعمل لإزالة جميع العوائق التي وضعتها الحكومة العامة ومكاتب شؤون الأهالي أمام التعمير وطالب بأن تقتصر الحقوق السياسية، في الجزائر، على المعمرين وحدهم »¹.

إننا نلاحظ هنا الترابط الجدلي بين التعمير و التنصير. فالتعمير كان يحطم البنى الأصلية للمجتمع الجزائري وكان يسهل بذلك توغل التنصير و يفتح أمامه الطريق للغزو الفكري و الروحي، والعكس صحيح. و الدليل على ذلك هو أن فكرة ضرب البنية الاجتماعية في الجزائر، قد دعا إليها المعمرون قبل بداية التنصير على يد لافيغري وسنلاحظ تأثير ذلك على تكوين فريق من النخبة الجزائرية بين الحريين العالميتين.

منطقة القبائل

لاحظ الباحثون أن الحملة التنصيرية، التي قادها الكاردينال لافيغري، بدأت في منطقة محددة هي منطقة القبائل^(*). و لم يكن المنصرون يخفون خصوصية هذا الاختيار، إذ يقول أحدهم : « ففي هذه المنطقة بالذات، أردنا أن نكشط مسحة الإسلام السطحية، التي غشيت الروح القبائلية(..) ونجلو جوهرها، قبل القرن السابع الميلادي »².

وفي ظل السيناتوس - كونسولت لسنة 1865 - نشط المنصرون في أداء رسالتهم، إذ شرعوا يركزون على تنصير الأطفال الصغار، وخاصة اليتامى و المشردين، وأبناء الأسر الفقيرة، و ذلك من خلال تجميعهم في ملاجئ أنشئت لهذا الغرض، كان من أهمها ملجأ بن عكنون وسان ميشال وبيت بوفاريك³. لكن إخفاق مهمة الكاردينال لافيغري في منطقة القبائل الكبرى، بين 1863 و 1870، خاصة بعد ثورة المقراني،

¹ Agéron (Ch-R), *Politiques coloniales au Maghreb*, P.U.F, Paris, 1972, p.76

^(*) Rénan(Ernest), "La société berbère," In : Revue des deux Mondes, 1^{er} Sept. 1873

² صاري (الجيلالي) و فلتش (محموظ) ، المرجع السابق، ص.232.

³ ابن نعمان (احمد)، المقال السابق ، ص.124.

التي قادتها الطريقة الرّحمانية سنة 1871، وضع نظرية "سطحية إسلام سكان منطقة القبائل" موضع الشك¹.

إن سكان منطقة القبائل، رغم فقرهم ورغم الكوارث الطبيعية التي توالى على رؤوسهم، رفضوا التنصير و حاربوه بطرق مختلفة، فمنهم من هجر البلاد و منهم من أعلن المظاهرات في الأسواق². كما كانت هناك ردود فعل سلمية- أحيانا- تتمثل في مغادرة المرضى للمستشفيات التي يشرف عليها المنصرون و أحيانا عنيفة، مثلما حدث في قريبي آيت بورار، حيث حدثت اضطرابات بسوق بني منقلات، في 12 جوان 1868، بسبب وجود أحد المنصرين المتعصين في المنطقة³.

و يظهر أن لافيجري لم يكن من النوع الذي يستسلم بسهولة، كما أن تطور الأوضاع في الجزائر، كان يعمل لصالحه. فبعد أن كان محاصرا من طرف الإمبراطورية الثانية، صار مدعما بطريقة سرية لمواصلة التنصير في منطقة القبائل، و ذلك من طرف الحكومة التي يسميها المعمرون الجمهوريون حكومة الأدميرال-الكاردينال قيدون Gueydon. إذ أعاد لافيجري مشروعه التنصيري، بمساعدة الآباء البيض. « لكن هذه المحاولة الثانية، التي كانت تهدف إلى إذابة العقيدة الإسلامية، و التي استمرت بين 1873 و 1879، فشلت باعتراف لافيجري نفسه⁴. و لكن عمليات التنصير-مع هذا الفشل الواضح- ظلت تحظى بدعم مادي و معنوي من طرف السلطات الرسمية⁵، ولذلك لم تكن هذه العمليات فاشلة تماما خصوصا على المدى البعيد، إذ أدت إلى تكوين نخبة تحمل في شخصيتها آثار هذه الحملات التنصيرية و ستعرض لذلك في الفصول القادمة من بحثنا.

¹ Agéron (ch-R.), *Histoire de l'Algérie contemporaine (1871-1954)*, p. 171

² صاري (الجيلالي)، "الإسلام عامل رئيسي لإنبات الشخصية الجزائرية أمام محاولات الإدماج خلال القرن الـ9" مجلة الأصاله-الجزائر، عدد: 75-76، (1980)، ص.ص. 334-335

³ صاري (الجيلالي)، وقلش (محموظ)، المرجع السابق، ص. 235.

⁴ Agéron (ch-R.), *Histoire de l'Algérie contemporaine (1871-1954)*, p. 171

⁵ *Ibid*, p. 169

جامعة الأمير
عبد القادر للعالم الإسلامي

و لم يكن من الغريب أن تصدر في هذه المرحلة تصريحات تتعلق بتصور منظري الاستعمار لمشروع المجتمع الجزائري الجديد وخصوصا ما تعلق منه بشخصية الجزائريين. فقد صرح أحد اليساريين المتطرفين، خلال حملته الانتخابية للبرلمان الفرنسي بقوله: «.. إن على فرنسا أن تقول للجزائريين أن نظامكم الاجتماعي و سلوككم و عاداتكم لا تسمح لكم بالحصول على حقوق الشعوب المتحضرة»¹. و بموجب قرار السيناتورس -كونسولت^(*)، المؤرخ في 14 جويلية 1865، فإن الجزائريين صاروا في وضعية متأرجحة بين المواطنة الفرنسية التي لا يخونها ثم هذا القانون ماداموا محتفظين بقانون أحوالهم الشخصية، و بين كونهم سلالة مهزومة باعتبارهم خضعوا للغزو و تم قهرهم بواسطة السلاح.

ونورد بهذه المناسبة تحليل عبد الله العروي، الذي يلخص - في نظرنا - الهدف من الإدماج في نهايات القرن التاسع عشر بقوله: « إن هدف الاستعمار، هذه المرة، لم يكن هو طرد الأهالي نحو الصحاري، و لكن هدفه كان هو قمع تراث تاريخي كامل، بما فيه من دين و لغة. و كان الهدف الأخير و الأساسي هو الوصول إلى الإنسان علم الثقافة الذي يمكن إدخاله في الإطار الأوربي..»².

أما بالنسبة لرد فعل المجتمع الجزائري في مواجهة مشروع الإدماج فإن الاستعمار و كما رأينا حاول إدماج الجزائري بالتأثير على بناء الأصلية أولا ثم بان يترك له الوقت للاقتناع بالحضارة الفرنسية من خلال الاحتكاك بالأوروبيين في الجزائر^(**)، و ولكن -

¹ Julien (Ch-A), *Histoire de l'Algérie contemporaine*, P. U. F, Paris 1964, p.345

^(*) نظر: *Revue* "nature juridique des sénatus-consultes", *Revue algerienne et tunisienne*, 1905, T.1, p.115

² Laroui (A), *L'histoire du Magreb*, Maspéro-Paris 1976, p.318

^(**) كانت فكرة الإدماج بواسطة الاحتكاك راجعة لدى بعض النخبة الجزائرية فقد كان حاج الشريف قاضي سنة 1917 يرى أنه بواسطة الاحتكاك بالأوروبيين و مرور كثير من الوقت يصير اليأس من الجزائريين أكثر اعتدالا و أكثر تخليا في العمل و أكثر ثقافة و براعة. و كان يمثل أطفال الجزائريين ينعون إلى جانب أبناء المعمرين، ويتكلمون

إيميريت - فإن محاولات الإدماج تحت الجمهورية الثانية وتحت حكم نابليون الثالث و *chasseloup-Lebat* لم يكن لها أي تأثير إيجابي على الجزائريين، رغم كونها صدمت أطماع المعمرين الذي كانوا يعارضونها¹.

وما يمكن قوله بالنسبة إلى وضع المدن مع نهايات القرن التاسع عشر هو انكماش دور النخب التقليدية بما نظرا لنضوب موارد الأوقاف وسيطرة الاستعمار على شؤون العبادة كما أنه كان هناك سياسة تهدف إلى تزييف وعي الإنسان الجزائري بإفراغه من عناصر تكوينه الأصلية وملئه بأفكار غريبة عنه، تحضيراً له للاندماج في الوسط الأوربي.

ع النعتين العربية والفرنسية كما تتعلم النساء الجزائريات -أيضا- عادات الأوربيات في اللباس والطبخ والحديث وكل هذا يؤثر - في رأيه - إيجاباً على نمط الحياة بالنسبة للطرفين. انظر:

Cadi(hadj chérif), Terre d'Islam, Impr. Hent Frères, Oran 1916, p.139

¹*Emérit (M) , " La thèse d'Annie Rey", In : Revue d'Histoire Maghrébine, N° 5, 1976p.77*

ثانياً

مصر المجتمع في الريف

إن ما ينبغي الإشارة إليه مع بداية هذا العنصر هو أن وتيرة التطور في الريف الجزائري ظلت تختلف عن وتيرة التطور بالمدينة. ذلك أن الريف الجزائري حافظ-بمشقة كبيرة- على بنياته الأساسية، كما كان التطور فيه ظل أقل عنفاً و أقل تعميماً عنه في المدن¹. كما أن الخروج من الجدل الدائر حول الأهداف الحقيقية لمشاريع الاستعمار ضروري - في نظرنا- لفهم جميع الآثار المترتبة على البنية الاجتماعية- الثقافية للمجتمع الجزائري عموماً و للريف على وجه الخصوص. ونؤيد هنا عبد الله العروي الذي يرى أن تصرفات الاستعمار بين 1830- 1870 كان لها وجه مصرح به ووجه آخر خفي، لعله هو الوجه الحقيقي «فالمعمرون الذين كانوا يزعمون نقل الحضارة إلى المجتمع الجزائري كانوا يسعون- في واقع الأمر- إلى إلحاق الجزائر بالقوانين الفرنسية (في المجال العقاري خصوصاً) ، أما العسكريون الذين كانوا يتظاهرون باحترام تقاليد المجتمع و أنماط الحياة الجزائرية، فكانوا يحرصون على حكم الجزائر بأقل التكاليف. و أما نابليون الثالث الذي رفع شعار المملكة العربية، فإن هدفه الحقيقي كان الوصول بالاقتصاد الفرنسي إلى مستوى نظيره الأمريكي...»².

إن هذه الأهداف الحقيقية لمشاريع الاستعمار تجعلنا نستخلص أن هدفه من إحداث التغيير في البنية الاجتماعية-الثقافية للمجتمع الجزائري، لم يكن هو نقل الحضارة إلى هذا المجتمع، بقدر ما كان يهدف إلى فرض السلطة على الجزائريين عن طريق « عملية تدوير بطيئة»³. و ينبغي أن لا يخرج التحليل-في نظرنا- عن هذا الإطار الذي يمثل واقع الاستعمار في هذه المرحلة. ولا يمكن فهم المصير الذي آلت إليه بنية الريف الجزائري إلا

¹ صاري (الجيلالي) وقلش (محموط)، المرجع السابق، ص. 226.

² Laroui (A.), Op.Cit, p.284

³ سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج1، ص.347.

الرأسمالية ويعتمد على الأرض و العمل الزراعي، و مندمج في بنية اجتماعية تستند إلى القيم المعيارية للدين الذي تستمد منه توازها¹.

1- ضعف الأرسقراطية التقليدية

إن المواجهة الحقيقية للاستعمار مع الريف الجزائري، بدأت - في نظرنا - مع انتهاء تجربة الأمير عبد القادر، وكان يجو هو صاحب فكرة فرض السيطرة على مجتمع الريف بواسطة الأرسقراطية^(*) المحلية التي كانت تمثل نوعا من النخبة لها نفوذ على سكان الريف الجزائري. ولم يكن باستطاعة يجو أن يلغي، خلال بضع سنوات، جميع البنى الأصلية في الريف أو أنه لم يكن يرى ضرورة ذلك، « و لذلك ترك زعماء القبائل يقومون بمهمة حكم سكان الريف و ضمان الأمن، مع التأثير عليهم تدريجيا لقبول الواقع الاستعماري »². و يذكر أن يجو قلده نظام الأمير عبد القادر في جعل إدارة^(*) السكان في الريف إدارة "صناعية" تنتهي بسيطرة السلطة العليا للاستعمار لأجل وصول الأوامر إلى النواحي وتنفيذها بسهولة³.

و لم يكن الهدف من هذا التنظيم الإداري الذي وضعه يجو هو المحافظة على بنية المجتمع في الريف، و إنما التدرج بها نحو التفكيك النهائي. وذلك هو ما صرح به الوزير نابليون جروم ، في 31 أوت 1858، حين أعلن أن الهدف الذي كان يعمل له هو

¹ عددي (الطواربي)، الاستعمار الفرنسي في الجزائر: سياسة التفكيك الاقتصادي والاجتماعي (1830-1960)

دار الحفافة، بيروت 1983، ص.7

^(*) يرى بعض الباحثين أنه لم يكن يوجد في المغرب خلال الاحتلال الفرنسي أرسقراطية بالمعنى الأوربي للكلمة لأن هذه الأخيرة هي ويلة مسار تاريخي خاص لما. أنظر:

Février et M. Haddad, Histoire du Maghreb, Base de données d'Histoire des pays d'Outre-mer (IHPOM)-GIS Méditerranée, Aix-en-Provence, 1983, 36 p.

² Germain (R.), *La politique indigène de Bugeaud*, ed. La Rose-Paris 1955, p VIII

^(*) لم يقتصر التغيير الإداري الذي حدث في الجزائر في عهد الإمبراطورية الثانية و إلى غاية 1860 و الجمهورية الثالثة على الشريط الساحلي و التند الكبرى و حداها بل تجاورها إلى المناطق الريفية في التل و شمال الصحراء.

³ سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج.1، ص.345.

نابليون - جيروم ، في 31 أوت 1858، حين أعلن أن الهدف الذي كان يعمل له هو تفتيت الشعب العربي و إذابته في المجتمع الفرنسي و كانت وسيلته إلى ذلك تتمثل في ضرب الأرستقراطية في الريف و إضعاف سلطة القياد. و ذلك من أجل الوصول إلى تفتيت القبيلة و تمزيق شبكة العلاقات الاجتماعية الأصلية¹.

وقد توصل منظرو الاستعمار^(**)، و منفذو سياسته - فيما بعد - إلى هذه النتيجة في الواقع العملي، « فالخلافة الواحدة كانت تجزأ إلى عدة أغوات و قيادات حتى لا يستقل صاحبها بالنفوذ، و العائلة الواحدة يجب إشراك عائلات أخرى منافسة لها فيما كان لها، حتى يحدث التوتر المطلوب بينها، و يتطلب الأمر تدخل العدو. و كلما حدثت ثورة، مثل ثورة الزعاطشة أو القبائل أو أولاد سيدي الشيخ، كانت العائلات الحاكمة في المنطقة تعاقب بتجزئة منطقة نفوذها أو بإبعاد رئيسها أو بتعيين منافس له من نفس العائلة أو من عائلة أخرى. و هكذا فلم يحن عقد السبعينيات حتى لم يبق من تلك العائلات الأرستقراطية المتسلطة في ظل الاستعمار إلا الهيكل العظمي² ».

و سوف نرى فيما بعد أن الأسباب المتمثلة في توغل الاستعمار في الأرياف والاستيلاء على الأرض و توسع مجال المعمرين و إلغاء مكاتب شؤون الأهالي، كل ذلك أدى إلى إضعاف هذه الأرستقراطية . و بعد أن أدت هذه الفئة مهمتها في تسهيل توغل الاستعمار في الريف الجزائري، بدأت الإدارة الاستعمارية تستغني عن خدماتها و جردتها من نفوذها و من مجالات قوتها، و لم تبق لها إلا على الظل. فالذي كان يحكم مجموعة قبائل صار لا يحكم إلا قبيلة، و الذي كان يحكم عرشا كاملا صار لا يحكم إلا فرقة³.

¹ Agéron (Ch-R), *Histoire de l'Algérie contemporaine ..(que sais-je?)*, pp.30-31

^(**) نستعمل لفظة "منظرو الاستعمار" للإشارة إلى أولئك الاختصاصيين الذين يعملون لحساب الاستعمار وهم - كما يصفهم بن نبي (ميلاد مجتمع، ص.84) أساتذة في هذا الفن المطبق على الشبكات الاجتماعية وعلى الطاقة الحيوية التي يملكها شعب مستعمر فعلا أو مهدد بمؤامرات الاستعمار.

² سعد الله، المرجع السابق، ص.347

³ نفسه، ص.254

ونورد بهذا الشأن تحليل فاني كولونا حول دور الاستعمار الرأسمالي في التأثير على التركيبة الاجتماعية والفئات المختلفة بقولها: « يجب أن نفهم أن كل تغير في توزيع رأس المال يقوم به الاستعمار، من خلال مصادرة الأرض، فإنه يقوم بتزع الملكية من أصحابها الأصليين، كما يقوم بالخطّ من المستوى العلمي للأهالي، وهو بذلك يحط من المكانة الاجتماعية لهم، وفي النهاية يقوم بعملية تحويل في بنية العلاقات الداخلية بين الجماعات، و يغير قواعد اللعبة و الوسائل الضرورية لها...»¹. و إذا كان التنظيم الإداري لمجتمع الريف قد حافظ -على الأقل- على المظهر الخارجي، فإن البنية الاجتماعية للقبيلة شهدت تغيرا كبيرا و ذلك بسبب توغل الاقتصاد الرأسمالي الذي كان يمثله المعمرون².

2. سيطرة المعمّرين

لقد دمرّ التيار الليبرالي البنية الأصلية لمجتمع الريف، و قطع نهائيا النظام الذي يضمن توازنه السابق على دخول الاستعمار، و كان لهذا الفعل الاقتصادي بعده السياسي³، إذ أنه كان يهدف-في النهاية- إلى فرض السلطة على مجتمع الريف. وأدى تطبيق القوانين العقارية، التي تحدثنا عنها سابقا، و توالي الكوارث الطبيعية، بداية من 1864، و الأزمات الاقتصادية لسنوات 1873-1896، كل هذا أدى إلى إحداث تحولات عميقة في المجتمع الجزائري. فقد « سقطت سلطة عائلات الشرفاء الكبيرة، في الصحراء، رغم أنها حافظت على نفوذها وقتا طويلا. و لم تعد الإدارة الاستعمارية تعترف بوجود عائلات كبيرة تستند إلى ملكية الأرض»⁴. ورغم أن السكان في الريف الجزائري حاولوا، مع نهايات القرن التاسع عشر، أن يسترجعوا الملكية الجماعية للأرض عن طريق تحمّل وطأة

¹ Colonna(Fanny), *Savants paysans*, p.214

² Agéron (Ch-R), *Les Algériens musulmans et la France(1871-1919)*, P.U.F, Paris 1968, T.2, p.737

³ عدي (المسوري)، المرجع السابق، ص ص. 63-64.

⁴ Agéron (Ch-R), *Les Algériens musulmans et la France*, p. 817

يكن له أي جدوى، خاصة مع توغل المعمرين في الريف الجزائري¹). ويشهد على ذلك أن تطور حركة التعمير الأوربي في الريف الجزائري كان يسير بوتيرة منتظمة، إذ سجل آجرون وجود مائة وتسعة عشر ألف (119000) معمر في سنة 1871، ووصل العدد إلى حوالي مائتي ألف (200000) معمر في سنة 1900. وكان أغلب هؤلاء المعمرين في البداية من الفرنسيين ثم و التحق بهم فلاحون أسبان و مالطيون. وكان هذا- حسب آجرون- مكمبا هاما للجمهورية الفرنسية، خصوصا و هي ترى استقرار طبقة من الفلاحين الأوربيين في الريف الجزائري².

لقد مرّت عملية التأثير على الريف الجزائري -حسب تقديرتنا- بمرحلتين، كانت الثانية منها نتيجة منطقية للأولى. فقد بدأت العملية التأثير على القبيلة، ثم وصلت في نهاية القرن التاسع عشر إلى ظهور "الفرد" مستقلا عن إطاره الجماعي، فكيف كان ذلك؟

3. الدوار والبلديات المخلطة

استهدف قرار السيناتورس-كونسولت لسنة 1863 أساسا تفكيك القبيلة إنشاء وجماعة محلية بديلة عنها، على غرار التنظيم البلدي المعمول به في فرنسا، تسمى "الدوار" وهذا الحرص على تفكيك القبيلة راجع -في رأينا- إلى إدراك الاستعمار للمدلول السياسي لهذا النوع من التنظيم الاجتماعي القبلي الذي كان سابقا على دخول الاستعمار. ولنا عمل على توزيع الأعراش بعد انتزاع الملكيات و تقسيم الأراضي الجماعية بين "الدواوير"³. ومنذ ذلك التاريخ عرفت البنية الاجتماعية الأصلية بالجزائر، وفي الريف خصوصا، تدهورا كبيرا، نظرا لغياب القاعدة المادية التي كانت ترتكز إليها و المتمثلة في الأرض.

صار "الدوار" عبارة عن بنية صناعية تتكون من بقايا الأعراش المتكسكة. و من مجموع هذه الدواوير كانت تشكل البلديات المخلطة *Communes mixtes*. فيذكر مثلا أن

¹ Rinn(L.), " Le séquestre et l'amende collective", In : *R-A*., 1889-1890, p.1 et stes

¹ عدلي (الفلوري) بالرجوع السابق، ص.ص. 63-64

² Agéron (Ch-R), *Histoire de l'Algérie contemporaine, (Que sais-je?)*, p.51

³ عدلي (الفلوري)، بالرجوع السابق، ص. 119

صار "الدوار" عبارة عن بنية صناعية تتكون من بقايا الأعراس المفككة. و من مجموع هذه الدواوير كانت تتشكل البلديات المختلطة *Communes mixtes*. فيذكر مثلا أن البلدية المسماة جندل *Djendel*، التي أنشئت بقرار حكومي في 25 أوت 1880، « كانت مكونة من مجموعات مختلطة من بقايا القبائل التي طبق عليها قرار السيناتوس - كونسولت 1863، مثل قبيلة بني أحمد و قبيلة بني فاطم و كذا قبيلة مطماطة، التي ألحق جزء آخر منها بالبلدية المختلطة لبلدية ثنية الحد. و هذه الدواوير انتزعت من بلدية مليانة، و أضيف إليها جزء من قبيلة الغريب التي انتزعت من بلدية المدية »¹.

و الملاحظ أن البلديات المختلطة التي كانت تضم -أيضا- المعمرين، سوف تساهم في تفتيت أكثر فعالية لشبكة العلاقات الاجتماعية، داخل هذه الفرق التي نسميها "بقايا" القبائل التي لم تكن من القوة بحيث تصمد أمام قوة الاستعمار في التدمير². و لا تنسى أن قبائل كاملة في منطقة قسنطينة هاجرت، سنة 1861، أو كان لديها مشروع للهجرة إلى "دار الإسلام" (تونس، سوريا)، من أجل تجنب المضايقة التي يسببها لها تطور الاستعمار و توغل المعمرين في الريف الجزائري³. و إذا كان "تفتيت" القبيلة و إحلال المعمرين مكانها يخدم هدفا اقتصاديا بالدرجة الأولى، فإن هناك نتيجة أخرى سوف تترتب عنه و هي خروج الفرد الجزائري من إطاره الاجتماعي الثقافي و هو ما سوف يكون له فيما بعد تأثير كبير على التطور التاريخي للمجتمع الجزائري وعلى مسار تطور النخبة الجزائرية خصوصا (*).

¹ *Revue Africaine*, 1909, p.313

² عدي (الحواري، المرجع السابق)، ص.129.

³ *Taliadoros (G-A), Op. Cit., p.47*

(*) يلخص العروبي تطور الإستراتيجية الاستعمارية قائلا: " لم يكن الأمر يتعلق، سنة 1830، سوى بتعويض السلطة العثمانية بسلطة سياسية فرنسية. و في سنة 1847 لم يكن الأمر يتعلق بتعطيم المجتمع و إنما تنظيمه. و في سنة 1870 لم يكن الاستعمار، الذي فتت القبائل بفكر في تزييف الفرد التقليدي، و لكن ذلك ما حدث في الواقع..".

و في الوقت الذي فقد فيه الريف الجزائري سلطته السياسية الممثلة في الأرسقراطية التقليدية، صارت الملكية الفردية تقوم بدورها في تحرير الفلاحين الجزائريين من العلاقات التي كانت تنسجها القبيلة. ولم تنشأ روابط أخرى من تلك العلاقات لتسد الفراغ. و بذلك انحصرت العلاقات الاجتماعية في حدود علاقات القرابة، و لم يعد المجتمع ذلك الكل المبني و الهرمي، بل مجموعات من الأفراد المضافين لبعضهم البعض¹.

لقد كان الاستعمار يدرك عن وعي أن سيطرته السياسية كانت تقتضي بالضرورة المرور عبر ما يسميه العروبي « اختزال الإنسان المغربي في بعده الشخصي »²، و فصله عن شبكة العلاقات داخل إطاره الأصلي. لقد كانت العائلة التي يشرف عليها الأب موروثا تاريخيا استمر عبر القرون لدى العرب³، و كانت تمثل المستوى الثالث بعد القبيلة و العرش، و كانت نشاطاتها و أدوارها تختلط مع نشاطات العرش، لأنها كانت مندمجة فيه⁴.

و بعد تحطم القبيلة و العرش، استمرت العائلة كبنية اجتماعية تصون القيم الأخلاقية و الدينية، إذ لم تستهدفها السياسة الاستعمارية مباشرة مثلما استهدفت القبيلة. كما أن العائلة تكيفت مع الظروف الجديدة و عززت سمها الدفاعية بعد تحطم القبيلة و العرش. يقول عددي الهواربي بهذا الشأن : « أصبحت العائلة الموسعة (=العيلة) بؤرة تتجمع فيها القيم الاجتماعية التقليدية^(*)، و صارت من جراء ذلك منقذا لمكونات الأخلاقية و الدينية في المجتمع.. »⁶.

و هذه العائلات هي التي- في رأينا - قاومت الغزو الفكري و الديني، رغم عمليات الفرنسة التي عرفتها الجزائر، خلال القرن التاسع عشر. " و من تلك العائلات

¹ عددي (الهواربي)، المرجع السابق، ص.69.

² Laroui (A.), Op.Cit, p. 304

³ Dépont (O) et copolani (X.), Op.Cit, p.184

⁴ عددي (الهواربي)، المرجع السابق، ص.120.

^(*) أشار إلى ذلك جاك بيوك في قوله: " إنه لأمر صحيح أن بعض الجوانب المقدمة أو الرمزية في العائلة قد ترسخت

أثناء الاستعمار".

⁶ نفسه، ص.123.

عائلات الطرق الصوفية^(**) أيضاً¹. وسرى في الفصول القادمة دور العائلة في معارضة سلوكيات النخبة الجزائرية والضغط عليها لتبني توجهات معينة.

أقد كان هذه الثغرات التي طرأت على البنية الاجتماعية للريف، و المتمثلة في تحطم القبيلة نتائج نفسية و مادية على الفرد الجزائري. فمن الناحية المادية بدأ بروز العمال في مجال الزراعة، و بدأ يقلب طابع المدن على الريف الجزائري، كما ظهر عنصر آخر سوف يكون له أهمية فيما بعد، و هو الهجرة نحو فرنسا². ومن الناحية النفسية فإن الإنسان الجزائري بدأ يشعر بالاغتراب داخل بلاده، « إذا أنه قد فقد أرضه و لغته و صار دينه مجرد طقموس لا معنى لها³ »، و بزيادة توغل الاستعمار كان الإنسان الجزائري يزداد شعوراً بالاغتراب داخل بلاده. و هذه هي النتائج الأولى لهذا التحول في البنية الاجتماعية المتأثرة بتوغل الرأسمالية، وهي التي تشكلت المحاور التي تناولها النخبة الجزائرية في مقارباتها لبلورة مشروع "مجتمع جديد".

4- ضعف دور الزعماء الدينيين

إن ثورة المقراني - كما تشهد بذلك الأبحاث - لم تكن حدثاً معزولاً و إنما ترتبط بما طرأ من تخريب لبنية المجتمع الجزائري. فالعروبي يرى أن أحداث هذه الثورة أثبتت أنه « إذا كان الاستعمار، سنة 1847، قد حطم البنى الفوقية للمجتمع الجزائري، فإن التشريعات و الاقتصاد، سنة 1871، قد فحرت البنى الوسيطة المتمثلة في إلغاء سلطة الأرستقراطية التقليدية⁴ ». و يبدو أن منظري الاستعمار، في هذه المرحلة التي تراكمت فيها الدراسات حول الطرق الصوفية، بدأ يفهم أن سلطة الطرق الصوفية التي تعارض سلطته كانت راجعة إلى ارتباطها ببنية القبيلة ذاتها و تأثيرها على أفرادها. و لذا نلاحظ أن ثورة

^(**) Anonyme, « Enquête sur les confréries et les notables », 16H30, AOM, Aix-en-Provence

¹ سعد الله، الحركة الشووية الجزائرية، ج.1، ص.254.

² Agéron (ch-R), Les Algériens musulmans et la France, T.2, p. 737

³ Laroui (A.), Op.Cit, p.318

⁴ Laroui (A.), Op.Cit, p.284

حول الطرق الصوفية، بدأ يفهم أن سلطة الطرق الصوفية التي تعارض سلطته كانت راجعة إلى ارتباط الراوية بينية القبيلة ذاتها و تأثيرها على أفرادها . و لذا نلاحظ أن ثورة 1871 قد أهمل فيها مشاركة الأرسقراطية التقليدية، وركز فيها الضباط الفرنسيون على العنصر الديني للثورة إذ لاحظوا فيها صعودا بارزا "للتعصب" تمثل في انخراط مكثف في الطرق الصوفية¹ . و لم يكن الجزائريون يخفون الدافع الديني في هذه الثورة، فقد جاء في الرسالة التي بعث بها بعض الزعماء الجزائريون إلى الصدر الأعظم العثماني محمد نديم باشا، و المؤرخة في 25 سبتمبر 1871 أن « أصل محاربتنا و عصياننا على أعداء ديننا»² . و هذه العاطفة الدينية المتمثلة في الإقبال المتزايد على الطرق الصوفية راجعة -في نظرنا- إلى الحنين الجماعي في بعث البنى الاجتماعية السابقة في ضمائر الناس، و ذلك أمر يستجيب إلى حاجة نفسية داخلية يثيرها الفراغ الاجتماعي³ الذي صار يحس به الجميع نتيجة توغل الاستعمار في بنى المجتمع الجزائري³ . و هذا الانتماء إلى حركة الطرق الصوفية و المرابطين، كان -في نظرنا- يضمن قدرا معتبرا من التوازن النفسي للسكان، الذين اعتادوا على نمط معين من العلاقات الاجتماعية « و هكذا ترسخ إرادة إحياء العلاقات السابقة، بالافتقار بنموذج اجتماعي يرجع إلى إطار معياري مثالي لا إلى واقع معيش »⁴ . غير أن هذا الأمل لدى الجزائريين لم يعد ممكنا خاصة بعد 1880 . و لكن قبل ذلك فإن فشل ثورة 1871، قد أثر على الطرق الصوفية تأثيرا عميقا. إذ كانت الطريقة الرحمانية قد

¹ Agéron (ch-R), *Histoire de l'Algérie. contemporaine (1871-1954)*, p170

² التميمي (عبد الجليل)، بحوث ووثائق في التاريخ المغربي (1816-1871)، الطبعة الأولى، الدار التونسية للنشر،

تونس 1972، ص. 108

³ (*تحدث مالك بن نبي في كتابه (ميلاد مجتمع، ص. 90) حول طرق الاستعمار المختلفة في مجال إحداث الفراغ

في المجتمع وذلك باستعمال جميع الوسائل الاقتصادية والسياسية والثقافية والنفسية.

³ عددي (المهاري)، المرجع السابق، ص. 128.

⁴ نفسه، ص. 128

ضربت ضربة قاضية من طرف الاستعمار، و تم تمزيقها إلى أكثر من عشرين زاوية فرعية، إلى درجة أن الملاحظ يعتقد أنها قد أهدمت تماماً¹.

وكان من النتائج المباشرة لقمع ثورة المقراني الأمر الصادر سنة 1871 بغلق جميع الزوايا التي كانت تعد مراكز "للتعصب" و مكانا لتجميع الثوار². وظلت عواطف الفرد الجزائري يُعبر عنها، بعد قمع ثورة المقراني، بواسطة المداح^(*) الذي كان يعمل على إحياء ذكريات الماضي و أحداث الصراع بين الإسلام و المسيحية خلال الحروب الصليبية. و كان للمداح تأثير واضح على السكان « إذ كانوا يستمعون إليه و عيونهم متندية بالدمع، وبالحدق على الاستعمار و اليأس من وضعهم الحالي، مما كان يدفعهم إلى الخروج من سلطة الاستعمار و الالتجاء إلى شيوخ الزوايا^(*) الذين كانوا يغذون لديهم الأمل ». ولكن هذا الإقبال على الزوايا لم يكن يعني شيئاً لأن ما نلاحظه منذ 1880 هو جمود الطرق الصوفية و ضعف روحها في مقاومة الاستعمار، فقد استطاعت السلطات المحلية للاستعمار أن تضمن ولاء عدد من النخبة الدينية الممثلة في مشايخ الزوايا^(**) مقابل حصول هؤلاء على

¹ Agéron (Ch-R), Hist. de l'Alg. cont. (1871-1954), p. 174

² Ibid., p. 173

^(*) تذكر المجلة الإفريقية عدد: 62 - 1921 ص. 77 أن " المداح شخصية ذات طابع ديني يهوم في الطرقات بنشد الأشعار و يروي الحكايات في الساحات العمومية. فهو لا يخشى المطر ولا حرارة الشمس ولا غبار المسافات الطويلة في الجنوب و الهضاب العليا و في التل هدفه الوحيد هو جمع القدر الكافي من المال لزيارة قبر الرسول (ص). وعندما يصل المداح إلى مكان معين فإنه يستقر في موضع معين من البلدة التي يقصدها خصوصا أيام الأسواق و يستطيع براعته أن يجمع حوله عدداً معتبراً من المتفرجين و المستمعين وذلك بالنقر على بنديره. و يذكر أن العرب هم من هواة سماع المديح الديني و القصص و لذا فهم يسارعون دائماً إلى سماع المداح".

^(**) كان هذا الإقبال على شيوخ الطرق الصوفية نتيجة عكسية لقمع ثورة المقراني. إذ أثبتت الإحصائيات، سنة

1882 أن عدد أتباع الزوايا كان قريبا 168974 منحرفا، بين سكان الجزائر الذين قدر عددهم آنذاك بـ

2842497 نسمة أي بحمل 94 . 5 منحرف من بين مائة نسمة.

^(**) منذ 1880 فقدت الطرق الصوفية و الزوايا دورها السياسي و الثوري في المجتمع الجزائري، و لم يعد بالإمكان الحديث عن الزاوية كملجأ للثوار و كمؤسسة ثقافية متحررة من كل ارتباط مع السلطة الرسمية الاستعمارية، و التي كان مجرد الانخراط فيها يمثل تنديلا بالاستعمار، و نوعا من المقاومة. مع هذا، فإن بعض الطرق الصوفية اختارت التوغل في الصحراء التي كانت، في هذه المرحلة، تحت سلطة العسكريين، و بعيدا عن سلطة المدنيين. و ذلك كملجأ

امتيازات و مصالح إقطاعية. و لكن هذه النخبة الدينية - في المقابل - خسرت قدرا كبيرا من مكانتها في المجتمع الجزائري كما صارت محل هجوم من العلماء المحافظين¹. وابتداء من هذا التاريخ دخلت الطرق الصوفية مرحلة جديدة، وصارت وسيلة للهيمنة النفسية على المجتمع الجزائري لصالح الاستعمار².

= لها. و هذا ما سمح بظهور ثورة أولاد سيدي الشيخ، التي استمرت إلى غاية سنة 1884 " . و لعل هذا هو ما جعل جول كومبون *M.Jules Combon* الحاكم العام للجزائر يلاحظ سنة 1891 سيطرة الطرق الصوفية في الصحراء . و يقرر-تبعاً لذلك- التوغل في هذه الناحية، و كان في ذهنه أن ينسج علاقات حميمة مع شيوخ الطرق الصوفية هناك. و لعل هذا الموقف من بقايا الطرق الصوفية و الزوايا، مع نهايات القرن التاسع عشر، هو الذي يفسر لنا بقاء بعض العائلات من المرابطين مثل زوايا، و ترتبط بأواصر القرابة مع العائلات الكبرى، التي حافظت على مكانتها، في هذه المرحلة، مثل عائلة ابن الشريف، و ابن شنوف و ابن قانة.

¹ *Dépoint (O.) et copolani (x.), Op.Cit, p.179*

² *Adala (M.), La place de la culture musulmane dans la vie socio-politique de l'Algérie, Thèse doc. D'état, Université Montpellier-1, 1992 - inédite) p. 256*

دور التعليم في تكوين النخبة الجزائرية

سوف يكون ضروريا من الناحية المنهجية والموضوعية الحديث هنا عن الوضع الـ آـل إليه التعليم الأصلي في الجزائر مع نهايات القرن التاسع عشر، و كيف توغلت الأيديولوجية الاستعمارية إلى المجتمع الجزائري بواسطة التعليم الفرنسي^(*)، و ما هي العناصر التي جددت على الصعيدين الأيديولوجي و السياسي لدى الجزائريين، و دور ذلك في بروز النخبة الجزائرية الجديدة، و ذلك بعد التحطم الجزئي أو الكلي للبنى الأصلية.

1- التعليم الأصلي

كُتبت المجلة الشرقية *La Revue Orientale* ، سنة 1852، في أسلوب عدائي، مقالا جاء فيه أن «التعليم يمنحنا وسيلة رائعة [نستعملها] ضد تأثير شيوخ الزوايا والمشعوذين من معلمي القرآن، الذين وقفوا دوما في وجه الطموحات الفرنسية»². وقد بدأت الصدمة الاستعمارية- بعد عقدين من الزمان- تتكشف عن توجه واضح نحو استلاب ثقافي عام . وقد كان هذا التوجه مرفقا بالتعليم في المدارس الاستعمارية الرسمية، التي كان عدد روادها قليلا إلى غاية الخمسينيات من القرن التاسع عشر . كما ظل تعليم اللغة العربية

^(*) يؤكد بوايه أن منظري الاستعمار، على مختلف مشاربهم، و في هذه المرحلة على الأقل، كانوا يتناولون ملف التعليم من زاوية أيديولوجية و سياسية. و معنى ذلك أنهم كانوا يهدفون إلى استعمال التعليم لمحاربة العائق المتمثل في بني المجتمع الأصلية، و بالتالي فرض السلطة على المجتمع الجزائري. يقول بوايه في هذا الموضوع: " إن مسألة التعليم بالجزائر ظلت تطرح من زاوية الإشكال الذهني، وذلك نظرا للأسئلة المطروحة والتي تجعل الأمر يفرق في العموم - فالأمر كان يتعلق بالتوجه الثقافي المستقبلي للجزائر : هل ستكون فرنسية تماما؟ أم متوجعا للانصهار العربي - الفرنسي؟ أم ستكون نصف عربية و نصف فرنسية؟ وبناء على هذا الخيار الذهني يأتي التوجه من طرف الدولة و سياستها التعليمية بالجزائر." انظر:

Boyer, *L'évolution de l'Algérie médiane*, Paris 1960, pp.349-350

² Angelani Delorme, *Revue orientale*, Oct. 1852, p.175,

cf. Turin (y), *Affrontements culturels dans l'Algérie coloniale*, (1830-1880), E.N.A.L., Alger 1983, p p .113-114.

هذه المدارس يواجه صعوبات كبيرة¹. و قد وصف آجرون التأخر الثقافي في الجزائر بين 1846 و 1848 وشبهه بعملية "الضم". وفي هذه الفترة ضاع التعليم العربي بالنسبة لجيل كامل تقريبا². وخاصة بعد ائثار النظام التعليمي المتمثل في المدارس القرآنية، التي كان يعوزها الدعم المادي بعد مصادرة لأوقاف من طرف الإدارة في الجزائر³. ويظهر أن منظري الاستعمار - من الجمهوريين خصوصا- اعتقدوا أن ضعف التعليم في الجزائر حجب عن الجزائريين محاسن الحضارة الغربية، و حسب بعض التقارير، فإن هذا الجهل هو الذي جعل الجزائريين ينخرطون في موجات من "التعصب الديني"، و أكد نفس التقرير أن وسيلة امتصاص "التعصب" و سوء الفهم هو نشر التعليم الفرنسي⁴.

إن هذه المعاناة -في نظرنا- تعتبر بالنسبة لمنظري الاستعمار مرحلة من مراحل الفهم حول مسألة تعليم الجزائريين. و قد بدأت تظهر في التقارير اللاحقة، سنة 1847، أي بعد نهاية تجربة الأمير عبد القادر، ملاحظات أقرب إلى تصوير الواقع، إذ ركزت جميعها على نقطة أساسية و هي ارتباط التعليم العربي في الجزائر بالقرآن الكريم من حيث محتواه و أهدافه. و حتى الذين كانوا من المتحمسين لفكرة علمنة التعليم في فرنسا تنبهوا إلى أهمية هذه المعاناة التي وقفوا عليها أخيرا و التي مفادها أن التعليم العربي في الجزائر مازال يقوم على قواعد دينية محضة؛ إذ أن البرامج الدراسية تتمحور حول القرآن. بحيث يعتقد المسلمون أنه ليس هناك "نور معرفي" إلا ما يصدر عن القرآن و تفسيره. و هذا ما يصعب - يقول هؤلاء المنظرون- وجود تعليم فرنسي في الجزائر، بعيدا عن الدين، و يجعل كل محاولة في هذا الاتجاه عملا فاشلا⁵.

إن هذه الملاحظة الواردة في كثير من التقارير الرسمية تحيلنا إلى إشكالية الفهم لدى منظري الاستعمار و صعوبة تصورهم للبنى التي كان يقوم عليها المجتمع الجزائري قبل

¹ صاري (الجيلالي) وقلنس (محموظ)، المرجع السابق، ص. 264

² نفسه، ص. 225-226

³ Laroui (A.), Op.Cit, p. 317

⁴ Turin (y), Op.Cit, p. 18

⁵ Ibid. , p p.116-117

الاحتلال. لقد ظن منظرو الاستعمار - في البداية - أن التعليم العربي غير موجود أصلا في الجزائر، و مما يؤكد وجود ذلك التصور لديهم هو مصادرهم للأوقاف التي كانت تشرف على هذا النوع من التعليم . و يركز ديما *Dumas* على الخطأ الأكبر لدى هؤلاء والمتمثل في تجاهل دور الدين في التعليم العربي حيث اعتبره بعض رجال السياسة أمرا ثانويا¹، على غرار ما عليه الحال في فرنسا خلال هذه المرحلة. و لكن بعد سنوات من توغل الاستعمار في البلاد، قدم رواد الغزو صورة أقرب إلى الواقع بالنسبة إلى التعليم العربي في الجزائر إذ لاحظ هؤلاء « أن التعليم الابتدائي في الجزائر كان أكثر انتشارا مما نعتقد. وقد أكدت علاقاتنا مع الأهالي في المقاطعات الثلاث أن متوسط الذكور الذين يعرفون القراءة و الكتابة كان -على أقل تقدير- مساويا لعدد المتعلمين في أريافنا بفرنسا»، أي تقريبا 40% كما كتب ديما *Dumas*. كما كانت عديد من الزوايا و المدارس التابعة لها توفر التعليم الثانوي و العالي أيضا، و كان المجتهدون من الطلبة يقصدون فاس و تونس و القاهرة لإكمال تعليمهم².

إن هذا الترابط بين العلم و الدين في المجتمع الجزائري كان يجعل كل تطور باتجاه ثقافة المستعمر أمرا صعبا إن لم يكن مستحيلا . و قد أكد على ذلك دوسال *Desalles*، الذي خلف بودو على قسنطينة إذ لاحظ « أن مجهودات التعليم الفرنسي بالجزائر لم تسجل أي نجاح. و أرجع ذلك إلى سبب واحد هو أن الدين و العلم في نظر الأهالي يشكلان شيئا واحدا»³.

ويظهر أنه كان من الصعب على العقلية الغربية -العلمانية خصوصا- للغزاة الفرنسيين أن تفهم هذا الارتباط بين الدين و الثقافة في الجزائر، ذلك أن هذه العقلية العلمانية لم تكن مهياة -في نظرنا- لاستيعاب نظرة دينية عن العالم، و القليل فقط -هم الذين تبهوا هذه النقطة، و كان منهم ريشارد *Richard*، المسؤول الأسبق لمكتب

¹ *Ibid.*, p.118

² *Pervillé (G.), Les étudiants algériens de l'université française, Casbah ed- Alger 1997, p.16.*

³ *Turin (Y.), Op. Cit, p.118*

أورليانس-فيل (الشلف)، الذي كتب سنة 1853 يقول: « إن الاختلاف في الدين والعادات و التقاليد هي عوامل أدت إلى ابتعاد الشعب العربي عنا، ووقوعه في الصف المعادي لنا »¹.

لقد كان على منظري الاستعمار أن يفكروا في ردم اهوة التي تفصل بين قرارات السلطة الاستعمارية وبين المجتمع الجزائري، و في هذا الإطار تقدم المكتب الخاص بشؤون الأهالي في مدينة القالة باقتراح، سنة 1846، يقضي بتكفل الاستعمار بمسألة "تأطير" المجتمع و تكوين الإنسان في الجزائر حتى يصل إلى المستوى الذي يؤهله لأن يعرفنا على غير أساس القرآن أو خطب الأئمة المتعصبين².

ورغم أن هذا الاكتشاف كان -في نظرنا- قليل الأهمية، إلا أنه كان يمثل بالنسبة لمنظري الاستعمار مرحلة من مراحل الفهم للواقع الجزائري. ذلك أنهم يكونون قد أدركوا أن قراراتهم لا تقع على أرض خالية، و إنما كانت هناك ثقافة أصلية تقاوم توغلهم في المجتمع، إذ ظل الجزائريون، إلى غاية 1850 على الأقل، مقتنعين أن أي اندماج في ثقافة المستعمر هو نوع من الخيانة³. وحتى سياسة نابليون الثالث التي تميزت بالتسامح مع التعليم العربي ينبغي أن لا تحجب عنا إدراك الفارق الكبير بين وضع المدارس القرآنية مع بدايات الاستعمار و ما آلت إليه هذه الأخيرة في الستينيات من القرن التاسع عشر. ذلك أن التعليم القرآني -مثلا- بدأ ينخفض بشكل محسوس، إذ تناقص عدد الكتابيب في الريف الجزائري، سنة 1863⁴. و قد سجل بليبييه دي رينو سنة 1861، استمرار النظام التعليمي القلم رغم الحالة السيئة التي وصل إليها وظل يعمل بالتوازي مع النظام التعليمي الاستعماري. و لعل السبب الذي أدى إلى استمرار التعليم العربي الإسلامي، إلى جانب المقاومة الثقافية للمساجد والزوايا، هو تخوف الاستعمار من الكلفة الاقتصادية لتعميم التعليم

¹ Ibid., pp140-141

² Ibid., p207

³ Ibid., p.250

⁴ صاري (الجيلالي) وقلش (محموظ)، المرجع السابق، ص.235

الفرنسي، و ما ينعكس من ذلك على الجانب السياسي. ذلك أن عداوة الجزائريين، في نظر الاستعمار، كانت تتناسب طرذا مع مستوى تعليمهم. وهذا ما أدى إلى المحافظة على التعليم العربي الإسلامي و استحالة تحطيمه بصورة كلية¹.

2. التعليم الفرنسي-الإسلامي

قام الاستعمار بإصدار جملة من القرارات، خلال الخمسينيات من القرن التاسع عشر، في إطار التعديلات التي كان يقوم بها بناء على اكتشافه الجديد، المتمثل في ارتباط العلم بالدين في الجزائر، وكانت هذه القرارات تقضي بتأسيس مدارس فرنسية-إسلامية في كل من قسنطينة و المدية أو البليدة بالنسبة لمنطقة الجزائر العاصمة، و تلمسان و مستغانم بالنسبة إلى منطقة وهران. وكانت هذه المدارس- بالنسبة للاستعمار- تحمل أملا واسعا يتمثل في منافسة الثقافة العربية الإسلامية التي تشرف عليها المساجد و الزوايا في الداخل و تروجها المؤسسات التعليمية الإسلامية في كل من المغرب و تونس، «و بذلك- يقول منظرو الاستعمار- يضعف تأثير الزوايا المعادية للاستعمار و تتهياً الأذهان لاستقبال الحضارة الغربية»².

غير أن مصالح الاستعمار، مع نهاية الخمسينيات من القرن التاسع عشر، وصلت إلى انسداد تام في مجال التعليم؛ إذ صار مؤكدا بعد خمس و عشرين سنة من الجهودات في هذا الميدان، أن كلا من الثقافة العربية الإسلامية و الثقافة الفرنسية الاستعمارية كانت ترفض كلاهما الأخرى، إذ أن الفرنسيين كانوا مقتنعين بعدم جدوى تجديد التعليم العربي و في المقابل كان الجزائريون يعتبرون كل تساهل مع التعليم الفرنسي نوعا من الخيانة³، كما سبق أن ذكرنا. وفي هذا الاتجاه ظهرت فكرة أخرى تدعو إلى إضعاف التعليم العربي بإفراغه من روحه المتمثلة في القرآن الكريم. فقد ورد، سنة 1860، تقرير لرئيس مكتب ذراع الميزان

¹ Djagloul (A.), « La formation des intellectuels Algériens modernes », In : *Lettrés, intellectuels et militaires en Algérie (1880-1930)*, pp.3-23.

² Ibid.,p.185

³ Ibid.,p.250

جاء فيه: « بما أن تعليم الأهالي يعتمد أساسا على القرآن الذي يغذي روح التعصب فإنه ليس من مصلحتنا أن ندخل هذا العنصر في تعليمنا »¹.

و بما أن عقد الستينيات من القرن التاسع عشر يتزامن مع وجود الإمبراطورية الثانية التي تميزت بتعاطفها مع الجزائريين، فإنه من المهم لموضوعنا أن نلقي نظرة حول سياسة نابليون الثالث التعليمية. فقد ظهر الاهتمام بموضوع التعليم لدى مستشاري نابليون الثالث من أنصار العرب، إذ جاء في تصريح أحد هؤلاء وهو إسماعيل عربان قوله: « ليس الملكية الفردية وحدها هي التي يجب خلقها في الجزائر وإنما الفرد أيضاً، والوسيلة إلى ذلك ليست الأرض وإنما التعليم أيضا »².

إن الدافع الذي حمل الإدارة الاستعمارية على فتح الباب للمدارس الرسمية-في نظرنا- هو دافع سياسي وليس دافعا ثقافيا، إذ كان الغرض من ذلك- بالدرجة الأولى- تخريج العدد الكافي من الإطارات في مناصب العبادة و المحاكم الشرعية. و لكن هذا النوع من التعليم الذي وضعت قواعده الإمبراطورية الثانية سجل، سنة 1865، قلة عدد المعلمين، و لذلك أنشئت مدارس خاصة لغرض تكوين هؤلاء المعلمين، ركزت أساسا على توفير شروط ضرورية لأجل إعداد إطارات تعرف الوسط الجزائري جيدا³. و قد جاء في الجريدة الرسمية لسنة 1865 في هذا الصدد ما يلي: « إن عيوب مناهج التعليم، و خاصة صعوبة توظيف معلمين قادرين هي عقبة في وجه تنمية نفوذه على الجيل الصاعد... »⁴. وقد أكد المشرفون على تكوين المعلمين على ضرورة تخريج معلمين يحيطون باستعمال اللغة العربية الدارجة و يتوفرون على معرفة كافية بعادات و تقاليد المجتمع الجزائري، و لديهم المهارة لتكييف محتويات البرامج الدراسية حسب العادات و الأفكار في الجزائر، و ذلك من أجل تسهيل التأثير عليهم. و قد سجل في هذه السنة (1865) تأسيس مدارس

¹ Ibid., p208

² Emérit, *Les Saint-Simoniens en Algérie, Paris 1941, p.19*

³ صاري (الجيلالي)، المرجع السابق، ص.332

⁴ صاري (الجيلالي) وقلناش (محفوظ)، المرجع السابق، ص.227

فرنسية- إسلامية جديدة، سواء في المراكز الإستراتيجية، مثل سعيدة و زمورة و ندرومة، أو في المراكز الريفية مثل أولاد فارس و مجاجة والأصنام¹.

وأما التعليم الثانوي الفرنسي -الإسلامي فقد واجه في بداياته -خصوصا- مشاكل كثيرة، و كان إلى سنة 1865 يقتصر على ثانوية واحدة بالجزائر العاصمة ثم افتتحت أخرى بقسنطينة، في نفس السنة، و أما الثانوية الثالثة التي تقرر إنشاؤها في وهران فلم تفتح إلا في سنة 1870².

وظلت هذه المدارس الاستعمارية- إلى وقت متأخر- تشكو قلة روادها من التلاميذ الجزائريين، والسبب في ذلك راجع - كما تذكر الشهادات- إلى تخوف العائلات الجزائرية من انحلال أخلاق أبنائها في الوسط الجديد. و قد عبر عن ذلك أحد القياد الجزائريين، سنة 1856، بقوله: « كيف تريدون أن نبعث نحن أهل وهران بأبنائنا إلى الجزائر العاصمة؟ فالمسافة طويلة و لا نستطيع أن نتصل بهم مرارا للإشراف على تربيتهم وليتمسكوا بمبادئ الشريعة، فكل متخرج يصبح منقطعاً عنا، فهو يتعاطى الخمر و الزنى وهذا يمس بشرفنا و تعاليمنا³». و يمكن أن نذكر -أيضا- من بين الأسباب التي جعلت الجزائريين يلزمون موقف الخذر من المدارس الفرنسية الاستعمارية- في هذه المرحلة- رغم ندرتها و اقتصارها على الصفوة المختارة من أبناء المقربين للإدارة الاستعمارية- أن هؤلاء كانوا يربطون بين هذا النوع من التعليم و بين عمليات التنصير التي كانت متزامنة مع هذه المرحلة⁴.

و حتى ما كان يتحصل عليه بعض الجزائريين من الوظائف التي تخولها لهم الشهادات المحصل عليها من المدارس الفرنسية، فإنها كانت وظائف تهدف أساسا إلى إدماجهم في النظام الاستعماري كمترحمين عسكريين وغيرهم. و تذكر التحليلات الاجتماعية أن الدفعة الأولى

¹ نفسه، ص.227

² صاري (الجيلالي)، المرجع السابق، ص.332

³ نفسه، ص.332

⁴ Lacheraf (M.), Op.Cit, p.314

من أصحاب الشهادات المتخرجة من التعليم العالي، مثلها مثل تلك المتخرجة من المدارس الفرنسية-الإسلامية خلال القرن التاسع عشر، كانت منحدره من عائلات ميسورة الحال لها ارتباطات بالإدارة الاستعمارية¹.

وكان الجزائريون الحاصلون على هذه الوظائف، المتمثلة- إلى غاية نهاية الإمبراطورية الثانية - في الجيش والإدارة، يشعرون بالتمزق بين انتمائهم للمجتمع الجزائري ووفائهم لمصالح النظام الذي يستعملهم. و قد عبر الملازم ابن علي الشريف سنة 1866 عن هذا الشعور بقوله: « كان مواطنونا ينظرون إلينا بنوع من الريبة و الحذر و كان الفرنسيون لا يقبلوننا. كانوا يرفضون ترقيتنا فوق رتبة الملازم، و كانت قلوبنا - بين الريبة و الاحتقار- تمتلئ بالحزن و المرارة »².

لقد ظل الجزائريون متخوفين من التعليم الفرنسي، لأنه - في نظرهم - كان استعماريًا من ناحية أهدافه و برامجهم أو من ناحية الآثار المترتبة على سلوك أبنائهم أو من ناحية الوظائف المحصل عليها بعد التخرج من هذه المدارس، لأنه - في جميع الحالات - كان يهدف إلى فرض سلطة " الكفار "، و قد لاحظنا استمرار هذه الفكرة زمنًا طويلًا بعد الإمبراطورية الثانية.

و لم يكن عداؤ المعمرين هو السبب الوحيد الذي أدى إلى فشل السياسة التعليمية لنابليون الثالث، ذلك أن الجزائريين أنفسهم كانوا يرون في هذه السياسة التعليمية محاولة لتوغل الثقافة الاستعمارية التي تهدف إلى انتزاعهم من محيطهم الثقافي و الاجتماعي^(*).

¹ Colonna(Fanny), *Savants paysans : éléments d'histoire sociale sur l'Algérie rurale*, pp.219-220

² صاري (الجيلالي) وقلش (محموظ)، المرجع السابق، ص.227

^(*) أدت ثورة 1871 إلى إفراغ جل المدارس العربية-الفرنسية من روادها، و قد أخذ ذلك صورة المقاومة للتعليم الفرنسي التي استمرت إلى غاية 1880، و كان من نتائج المقاومة التي قادتها الإطارات الثقافية للمجتمع الجزائري، من القضاء و الأئمة و شيوخ الزوايا أن الرفض المدرسي قد عم في كل من المدينة و مستغانم و البليدة و تلمسان و قسنطينة و الأغواط و بوسعادة و الجلفة. و أدت هذه الثورة -أيضا- إلى معاقبة الاستعمار للمدارس المرتبطة بالزوايا بقلعها، و لم يسمح ببقاء سوى بعض منها بين القبائل. و زاد من حدة المشكل الثقافي في الجزائر، إضافة إلى تسلط

3. التعليم العلماني

بحلول سنة 1880 ظهر انعطاف واضح في السياسة التعليمية للاستعمار و في إقبال الجزائريين على هذا النوع من التعليم. فقد اكتشف منظرو الاستعمار و منفذو سياسته، في هذه المرحلة، أن محاولات إيصال التعليم الاستعماري إلى المجتمع الجزائري باءت بالفشل، وظهر أن مجهودات التبشير بالثقافة الغربية لم يكن له أثر في الوصول إلى عمق المجتمع الجزائري. « إنها المفاجأة الكبرى للمرحلة الأولى من الاستعمار، التي جعلت المستعمر يتساءل حول الجوانب البيداغوجية للتعليم الفرنسي »¹. و كما شرع الجزائريون يفكرون بجدية في تعليم أبنائهم في المدارس الفرنسية رغم أنهم ظلوا متمسكين بلغتهم العربية. و هنا يمكن أن نلاحظ نقطة الانعطاف بالنسبة للثقافة الجزائرية أيضا، إذ بدأ يظهر عليها التناقض - « وبرزت عند الجزائريين فكرة تعتبر الفرنسية لغة المصالح الدنيوية، أما اللغة العربية فكانت تعتبرها لغة الآخرة و السمو الروحي »²، و هذه الفكرة الدخيلة على المجتمع الجزائري، صارت - في رأينا- تفصل بوضوح بين الدين الذي كان مندجما في بني المجتمع الجزائري، وبين الجانب المادي الذي تمثله الثقافة الفرنسية العلمانية وما تفتح عليه من مكاسب مادية. ويؤكد بن حيليس على هذا الجانب المصلحي لدى الجزائريين في مطالبتهم بالتعليم

= المعمرين على شؤون التعليم، انعدام وجود مؤسسة علمية عربية إسلامية، مثل الزيتونة بتونس، و القرويين بالمغرب الأقصى، اللتين قامتا بدور التحصين الثقافي في هذين البلدين . وساعد هذا الفراغ في الجزائر إلى تعرض الثقافة العربية الإسلامية إلى خطر التشويه و الذوبان ذلك أن الاستعمار اعتبر هذه الثقافة أجنبية في الجزائر. ولاحظ المؤرخون في هذا الميدان أن الإدارة الاستعمارية بين 1875 و 1880 قد حاولت أن تمنح الثقافة الأوربية للمسلمين الجزائريين، و ذلك بالحاج كبير كما سجلوا صدور قرار 1880 القاضي بإنشاء المدارس العليا الفرنسية. و هي التي أصبحت بعد حوالي ثلاثين سنة ممثلة في جامعة الجزائر.

¹ Turin (y.), *Affrontements culturels*, p.414

² Ibid., p.324

الفرنسي بقوله: « إن الأهل لا يري في التعليم (الفرنسي) سوى جانبه العملي ولا يهتم إلا بجانبه المصلحي»¹.

لقد مدت السلطات العليا في باريس قانون 1883 ليشمل الجزائر بعد أن أرسى في فرنسا القواعد لنظام تعليمي ارتبط بإسم الوزير جول فيري⁽²⁾، و كان يحمل شعار: « علمنة - مجانية - إلزامية ». وكان هذا النظام التعليمي المطبق في الجزائر يهدف إلى أن يكون سلاحا ثقافيا ضد اللغة العربية و الدين الإسلامي. و يمثل بالنسبة للاستعمار وسيلة استكمال فرض السلطة على المجتمع الجزائري و استكمال التحدر عن طريق الغزو الفكري². كما يمكن الحديث عن تطلع لتكوين نخبة من العقول الأكثر قهذيا وتعلما والأحسن تفكيرا، وكان هذا هو رأي فئة على الأقل من المنظرين للسياسة الاستعمارية في الجزائر. يقول أحد المعاصرين هذه المرحلة: « كان بعض مخططي السياسة الاستعمارية يركزون كل مجهودهم التمديني على مجموعة معينة؛ يقومون شيئا فشيئا وبناء على مراحل بتكوين طبقة محدودة من العقول المؤهلة التي تحسن التفكير...»³.

و قد صارت المدرسة الفرنسية، منذ 1890، مفتوحة للعدد الأول من أبناء الجزائريين، « و لم يعد هؤلاء يخشون على أبنائهم أن يصبحوا ملحدين . و انتهى الوقت الذي كان فيه العلماء يصدرون فتاوى الردة بشأن من يعملون أبناعهم بالمدراس الفرنسية »⁴. و زاد من عدم تردد الجزائريين في الإقبال على التعليم الفرنسي أن حكومة ألبرت جريفني قد عاملت

¹ Benhabylès (Chérif), *L'Algérie française vue par un indigène*, Imprimerie Fontana, Alger 1914, p.24

⁽²⁾ جول فيري (1832-1893) رجل سياسي فرنسي اعتبر أحد المؤثرين على الشخصية الفرنسية، ولد في سان ديي في من عائلة من الأعيان ومارس المحاماة ثم دخل معترك السياسة. دافع أمام البرلمان الفرنسي سنة 1882 عن المدرسة المجانية والإلزامية والعلمانية المؤسسة بقوانين 1881-1882 التي كانت في رأيه كفيلة بتأسيس وعي جمهوري وتكوين المواطن الفرنسي.

² Djagloul (A.), "La formation des intellectuels Algériens modernes ", pp.3-23

³ Benhabylès (Chérif), *Op. Cit.*, pp. 30-31

⁴ Stora (B.) et Daoud (D.), *Ferhat Abbas : une autre Algérie*, Casbah ed - Alger 1995, p.23

شؤون الدين الإسلامي بقسوة إلى غاية 1891. إذ أمرت بخلق كثير من المدارس التابعة للزوايا تحت ضغط البرلمان الفرنسي و بإيعاز من المعمرين في الجزائر^(*). وكان على المدارس التي تسمح لها بالبقاء أن تغلق أبوابها خلال ساعات عمل المدارس الابتدائية الفرنسية، كما منعت الإدارة الاستعمارية في الجزائر جمع الإعانات لصالح المدارس القرآنية².

وقامت السلطات الاستعمارية في المدن التعليم بالمساجد و الزوايا و عوضته بالتعليم الرسمي، وأحدثت لذلك كما- ذكرنا- مدارس ثلاث بقسنطينة و المدية و تلمسان ثم حولت مدرسة المدية إلى العاصمة. و كان مجموع هذه المدارس الثلاث سنة 1872 ثمانمائة و اثنان و أربعون تلميذا (842) تخرج منهم في السنة نفسها أربعة عشر تلميذا. وهذه إحصائيات رسمية صرحت بها لجنة مجلس الشيوخ التي أوفدها الحكومة الفرنسية، سنة 1892، برئاسة الوزير جول فيري³. وأعيد تنظيم هذه المدارس سنة 1859 لتخريج الإطارات اللازمة لجهاز القضاء و الشؤون الإسلامية، التي سيطرت عليها الإدارة الاستعمارية. و بمرسوم صادر بتاريخ 18 أكتوبر 1892 تقرر بأن فتح المدارس العربية الحرة يخضع مباشرة لترخيص خاص من الإدارة الاستعمارية، وأنه يمكن إغلاقها إذا كانت

^(*) تذكر بعض الأبحاث أن رفض المجتمع الجزائري للمدارس الفرنسية ظهر غداة صدور قرار إجبارية التعليم سنة 1883، و ذلك في صورة تظاهرات قوية في مدينتي الجزائر و تلمسان خصوصا. وكانت العرائض تندد بالقرار الذي ظهر، و بقي هذا الموقف لدى الجزائريين ثابتا تقريبا إلى غاية سنة 1900 على الأقل ولكن موريل يذكر أن مقاومة الجزائريين للتعليم في المدارس الفرنسية استمر إلى ما بعد الحرب العالمية الأولى. و أورد آجرون تحقيقا أجرى في نفس السنة المذكورة بين 79 من الأعيان أعلنوا بالإجماع- تقريبا- رفضهم للمدارس الاستعمارية واقترح أغلبهم تعيين أساتذة عرب في هذه المدارس لتعليم اللغة و القرآن الكريم.

² Agéron (Ch-R), *Histoire de l'Algérie contemporaine (1871-1954)*,

pp. 171-172

⁽³⁾ البرعبدلي (المهدي)، « جوانب مجهولة من آثار زيارة محمد عبده إلى الجزائر »، الأصالة - الجزائر، عدد 54-

55 (1975)، ص. 73

تؤثر على النظام العام وأن هذه المدارس تبقى تحت رقابة وتفتيش السلطات التي حددها قانون 30 أكتوبر 1886¹.

إن المعاينة التي نقف عليها في نهاية هذا العنصر هي أن البنى التعليمية الأصلية قد تحطمت، و بدأت ترسخ مكانها بنى تعليمية استعمارية. كما أن الإدارة الاستعمارية ومنظريها - مع نهايات القرن التاسع عشر- بدأوا يشعرون بالخطر الذي يشكله تعليم الجزائريين على سلطة الاستعمار خصوصا. و هنا بدأ التحفظ من قبول الجزائريين في المدارس الفرنسية، و في الوقت ذاته بدأ الجزائريون يشعرون بضرورة تعليم أبنائهم في المدارس الرسمية². و سوف نلاحظ خلال بحثنا هذا أن بدايات نشاط النخبة الجزائرية، مع نهايات القرن التاسع عشر، كانت تتمحور حول موضوع التعليم، و حول عناصر أيديولوجية أخرى لها علاقة بالثقافة، و هو ما سوف نتناوله لاحقا.

¹ Haddad(M.), *L'émergence de l'Algérie moderne*, T.1, p.191

² Turin (Y.) *Op. Cit.*, p.167

رابعاً

دور الثقافة والأيدولوجيا في تكوين النخبة

1. معطيات ثقافية

إن « الثقافة، أية ثقافة، هي - كما يقول الجابري - في جوهرها عملية سياسية »¹. و لذا فإن الثقافة الاستعمارية، في الجزائر - في رأينا - لم تكن في يوم من الأيام مستقلة و لا متعالية عن الصراعات السياسية و الاجتماعية . بل كانت - دائما - الميدان الرئيس الذي تجري فيه هذه الصراعات و تعبر عن نفسها. ذلك أن «الهيمنة الثقافية كانت النقطة الأولى و أحيانا الوحيدة المسجلة على جدول أعمال كل حركة سياسية أو دينية، بل كل قوة اجتماعية تطمح إلى السيطرة السياسية، أو تريد الحفاظ عليها»². و من هنا فإن العلاقة بين التعليم في المدارس الفرنسية و بين الأيدولوجية^(*) الاستعمارية، التي سوف تستمر طويلا في تاريخ الجزائر المستعمرة، هي من الأمور التي ينبغي أن لا نغفلها في صراع البنى الاجتماعية و الثقافية و مدى تأثير ذلك في تكوين النخبة⁴ الجزائرية بمختلف اتجاهاتها و كذا تصورهما لمشروع مجتمع جديد.

و بما أن تكوين الأيدولوجيا، أية أيدولوجيا، لا يمكن أن يتم بمثل السرعة التي يتم بها إنشاء إمارة أو تأسيس دولة « إذ «إن التحول الأيدولوجي على مستوى الدولة،

¹ الجابري (محمد، عابد)، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1988، ص.6

² نفسه، ص.7

^(*) ينبغي الإشارة إلى أن الأيدولوجيا الاستعمارية كما نوظفها هنا ، هي كما عرفها ماركس « نوع من التقدم الوهمي عن الحقيقة » فإذا كان العلم و الثقافة يمثلان عناصر واقعية فإن الأيدولوجيا تمثل تعبير كل فئة عن مصالحها من خلال خطاب معين. و الأيدولوجيا بهذا المعنى تمثل وعيا زائفا ، أو ألما الصورة التي أرادت السلطة الاستعمارية أن تكونها عن وضعها كسلطة و عن المجتمع الجزائري بصورة عامة. . انظر لهذا الصدد:

ملحم (حسن)، التفكير العلمي و المنهجية، منشورات دحلب، الجزائر 1993، ص.421

⁴ انظر: Colonna(F.), « LES élites par la culture et les villes en Algérie de la réforme Ferry à la veille de la deuxième Guerre mondiale » In : Etudes Méditerranéennes, N°2

والمجتمع يتطلب وقتا أطوال فهو لا يتم إلا عبر أجيال»¹ ، فإننا سوف نتابع تبلور هذه الأيديولوجية الاستعمارية، و أشكال المقاومة أو التكيف التي عرفها المجتمع الجزائري خلال نهاية القرن التاسع عشر.

و بما أن البنية الاجتماعية لها وجود حقيقي، و ليس مجرد تصور نظري، فإن تفاعلها مع الأحداث يجعل منها « مصدرا لفهم العلاقات المشاهدة »² الناتجة عن هذه الجدلية بين تبلور الأيديولوجيا الاستعمارية و نفي البنى الأصلية للمجتمع الجزائري. و إذا كان توغل الاستعمار بجهازه التعليمي قد حمل إلى المجتمع الجزائري عناصر الحداثة⁽³⁾ ، التي سوف يكون لها دورها عندما تتوفر الظروف لتطورها، فإنه قد حطم المجتمع القديم مما أثر على التوازن الاجتماعي و الثقافي و كرامة الجزائريين³.

إن التعليم الاستعماري في الجزائر كان عليه أن يؤدي دورا هاما في الغزو الفكري والروحي، إذ كان عليه - من ناحية - أن يمنح الشرعية للغزو العسكري و يضمن - من ناحية أخرى - استمرار النتائج السياسية لهذا الغزو، و المتمثلة في فرض السلطة على المجتمع الجزائري. و كما قال أوغال فإن « افتتاح مدرسة وسط الأهالي هو أكثر جدوى في مهدة البلاد من فيلق كامل من الجيش »⁴.

2. تأثير المعلمين

كانت الدفعة الأولى من الأساتذة و المعلمين الذين استقدمهم جول فيري إلى الجزائر، يؤدون واجبهم التعليمي في الجزائر بحماس تبشيري كان له أثر لا يمكن إنكاره.

¹ الجابري، تكوين العقل العربي، ص. 298.

² Piaget(J.), *Le structuralisme, "Que-sais-je", P.U.F, Paris 1974, p.94*

⁽³⁾ يقول أدونيس بشأن الحداثة: « يمكن القول من ضمن نظرة العرب إلى "الإحداث" و "المحدث" ومن ضمن الشروط الاقتصادية-الاجتماعية الخاصة أن الحداثة في المجتمع العربي بدأت كموقف يتمثل الماضي ويفسره بمقتضى الحاضر؛ ومعنى ذلك أن الحداثة بدأت سياسيا = بتأسيس الدولة الأموية وبدأت فكريا بحركة التأويل وهكذا تولدت الحداثة تاريخيا من التفاعل أو التصادم بين موقفين أو عقليتين في مناخ من تغير الحياة ونشأة ظروف وأوضاع جديدة.. »
انظر: أدونيس، المرجع السابق، ج.3، ص.9

³ Harbi (M), *l'Algérie et son destin*, Arcantère Ed. , Paris 1982, p.26

⁴ Pervillé (G), *Op.Cit.*, p.16

وكان أبناء الأعيان من الجزائريين الذين يرتادون هذه المدارس الفرنسية « يعتبرون كأنهم رهائن الرأي » *Otages d'opinion*¹ لدى هؤلاء الأساتذة و المعلمين. لقد كان هؤلاء المعلمون يُحضرون خصيصاً لمواجهة وضعية تعليمية تختلف عن تلك التي عرفوها في فرنسا، وكان تكوينهم لمهنة التعليم يتم بمدارس المعلمين في المستعمرة، أين تمنح لهم برامج تكوينية خاصة، وتعطى لهم من الميدان طرق تدريس تماشى والواقع الاستعماري بالجزائر. وكان هؤلاء المعلمون هم أنفسهم يمثلون النخبة الفرنسية، وتصورهم لمهنة التعليم هو الذي يجعلنا نصنفهم كذلك، وكان لهم كل إيجابيات وسلبيات معلم الجمهورية الثالثة، كما كان لهم -خصوصاً- حماس ضروري لأداء رسالتهم خصوصاً بالنسبة إلى معلمي الأهالي. و من المفيد لنا أن نعرف التصور الذي كان يحمله هؤلاء الموظفون من المعلمين والأساتذة. فيذكر موريل، الذي بحث دور التعليم في تكوين النخبة الجزائرية، أن هؤلاء المعلمين والأساتذة كانوا مشبعين بالمثل الإنسانية، وكانوا يمجّدون الحرية والمساواة والأخوة بين الشعوب والعدالة. وباختصار فإنهم كانوا يرتكزون إلى قيم الثورة الفرنسية². وكان هؤلاء « ينقلون معطيات الثقافة الغربية التي كانت في تجدد مستمر؛ إذ كان العلمانيون والمتدينون منهم على السواء يؤمنون بالتقدم و أنوار الحضارة الغربية، التي كانت في نظرهم تمثل الحضارة الأرقى، كما أن كل ما هو خارج عنها كان يمثل لديهم ظلمات البربرية »³. ويظهر أن أغلب المعلمين و الأساتذة الفرنسيين - خصوصاً- كانوا يؤدون خدمة للاستعمار بطريقة مباشرة أو غير مباشرة تتمثل في « تحقيق الغزو الفكري و الروحي للجزائريين بواسطة المدرسة »⁴. يقول أحد المتحمسين من منظري السياسة التعليمية التابعين للحكومة العامة في الجزائر: « لقد حقق المعلمون العلمانيون في الجزائر تقدماً هاماً في مناهج التدريس.

¹ Sahli (M.C) Op.Cit, p p113-114

² Morel (J.), *L'école et la formation de l'élite en Algérie de 1919 à 1939* (Mémoire dactylographiée présentée en vue de l'obtention de la maîtrise en histoire sous la direction de J.L.Miège, Faculté des lettres et des sciences, Aix-En-Provence), p.105

³ Pervillé (G.), Op. cit. , p.16

⁴ Agéron (Ch-R), *Histoire de l'Algérie contemporaine*, p.21

فهؤلاء المعلمون يفهمون أنهم مطالبون، في الجزائر كما في فرنسا، أن يعلموا مبادئ الديمقراطية وأفكارا أكثر رحابة وأكثر عدالة وحباً للوطن الفرنسي ومؤسسات»¹.
ويذكر إسماعيل حامت بكل امتنان فضل المعلمين الذين كرسوا كثيرا من جهودهم ووقتهم لتعليم الشباب الجزائري المسلم، ويعتبرهم ذوي فضل كبير بالنسبة إلى الأهالي، ويذكر من بين هؤلاء المعلمين بيرون وشربونو الأب الذين كانا المديران الأولان للمدرسة العربية-الفرنسية بالعاصمة، وكانا مستشرقين لامعين وفين للمهمة التي أوكلت لهما، «كثير من هؤلاء المرين للشباب الجزائري -يقول حامت- لا يوجدون بيننا اليوم بأجسادهم، ولكن عملهم لا يزال ظاهرا في التلاميذ الذين قاموا بتكوينهم، والذين بدورهم صاروا معلمين للأطفال الجزائريين والأوروبيين في نفس الأقسام التعليمية، مثل المعلم بلقاسم بن سديرة والسادة إبراهيم بن فاتح و مجدوب بن خلفات و صوالح محمد و السعيد بوليفة وغيرهم..وهؤلاء كلهم يعطون لنا الإحساس بانصهار الأجناس..»². وشهد مالك بن نبي بكون الأساتذة الفرنسيين من جهة عامة كانوا يصبون في نفوس طلبتهم «محتوى ديكراتيا يبدد ذلك الضباب الذي تمت فيه العقلية الميتولوجية التي تتعاطف مع الخرافات النامية في الجزائر»³.

3. بواكير النخبة الجزائرية

تذكر المصادر الاستعمارية أنه منذ سنة 1880، وعندما تمكنت فرنسا من فرض الأمن على مجموع التراب الجزائري، شرعت في الغزو الروحي والفكري لرعاياها الجدد، وبدأت بتأسيس وتطوير المؤسسات التعليمية ودخول الطلبة الشباب إلى المؤسسات الثانوية والعالية. وهكذا شيئا فشيئا بدأت تظهر نوع من البرجوازية الفكرية تتغذى من ثقافة أوربية لا تستوعبها في غالب الأحيان، كما أنها كانت متعطشة إلى معاني الليبرالية ومتلهفة إلى لعب

¹ GGA, Exposé de la situation générale en Algérie, 1901, p.238

² Hamet (l.), Op.Cit., pp.260-261

³ بن نبي، مذكرات شاهد القرن، ص.65

دور في الحياة الاجتماعية، والتقدم أمام مجتمعها الأصلي كرواد لعهد جديد من الحرية والتقدم¹.

ويحلل موريل دور المدرسة الفرنسية فيقول: « تساهم المدرسة في تكوين النخبة من حيث أنها تقود كل واحد من تلاميذها إلى اكتشاف مواهبه الخاصة، وتدفع الأفضل من بين هؤلاء إلى فرض وجودهم والانخراط في مختلف الميادين الهامة(..) ويمكن التفريق بالنسبة إلى النخبة المكونة في المدرسة بين فئتين: العامة من التلاميذ الذين لم تسمح لهم أوضاعهم الاجتماعية من الاستفادة من الامتيازات المذكورة سابقا، ولكن هذه الفئة-يقول موريل- حسنت من ظروف عملها كما أن نظرتها إلى العالم صارت أكثر تطورا. وهناك فئة أخرى تمثل "نخبة النخبة" وهي منحدره خصوصا من التعليم الثانوي أو العالي، التي تحدث لها في بعض الأحيان أزمة ضمير وأحيانا أخرى تدخل العمل السياسي..»². ويصف فرحات عباس في كتابه (الشباب الجزائري) هذا التأثير الذي مارسه المدرسة على سلوكه وطريقة تفكيره في أبلغ عبارة بقوله: « حين كنت أبلغ من العمر اثني عشر سنة كنت أعدو في الحقل حافي القدمين دون أن أسمع كلمة واحدة من الفرنسية، لا فرق في ذلك بيني وبين راعي الماشية في قريتنا. واليوم بفضل المدرسة صرت قادرا على بناء أسرة وتربية أولادي، كما صرت قادرا على أن أعيش وأموت من أجل وطني..»³.

وإذا كان دخول الميدان السياسي بالنسبة للنخبة ما يزال أمرا بعيدا، فإن التعليم الفرنسي المفتوح للشباب الجزائريين- حسب إسماعيل حامت- « قد أنتج متعاونين مخلصين مع الإدارة الاستعمارية، أدوا دورا هاما في التأثير على الأهالي »⁴. و كان من هؤلاء مترجمون عسكريون ساعدوا الغزاة في اختراق المجتمع الجزائري، و « صار بعضهم- فيما بعد- من كبار ملاك الأراضي. وكان منهم الضباط أمثال ابن داود و قاضي، ومدرسون مثل فاتح الذي كان خلال ثورة 1871 يساعد أوامال في ميليشيات المعمرين

¹ « Rapport de Mr. Leheureux 1923 », 27H23. AOM, Aix-En-Provence

² Morel (J.), Op. Cit., p.88

³ Abbas(Ferhat), Le jeune algérien, p.91

⁴ Hamet (I.), Op.Cit., p.190

و كان منهم أيضا البروفيسور مجدوب بن خلفات، مؤلف كتاب (الإدماج و تعليم الأهالي)¹.

و لكن هذا الحكم - في نظرنا - مما لا يمكن تعميمه على سائر المجتمع الجزائري، ذلك أن ردود الفعل على توغل الاستعمار بواسطة التعليم اختلفت - في رأينا - باختلاف الفئات المكونة للمجتمع الجزائري واختلاف مشاربها الثقافية، ومصالحها المادية أيضا، وهو نفس ما حدث مع بدايات الغزو. فلم تكن هذه الفئات - في نظرنا - تستجيب بنفس الكيفية ولا بنفس القدر لتوغل التعليم الاستعماري. كما أننا نحتاج للإطلاع على المصادر التي كتبها الجزائريون بهذا الشأن، لكي نقيس مدى تأثير التعليم الاستعماري في هذه المرحلة، و هي نادرة في حدود إطلاعنا. وهناك معطيات تاريخية تجعلنا نعتقد أن نصف القرن الأول للاستعمار في الجزائر لم يكن فاشلا تماما في مجال التعليم؛ إذ يذكر إسماعيل حامت أن الوزير جول فيري تفاجأ عندما التقى في قسنطينة، سنة 1891، عضوا جزائريا بالمجلس البلدي يرتدي الزي الفرنسي، هو الدكتور مرسللي^(*). و لم يكن هو الوحيد من هذه النخبة المتخرجة من المدرسة الفرنسية، و الذين لم يكن يطلق عليهم بعد اسم "الشبان الجزائريين"² و هذه الشهادة هي التي تؤكد لنا كون الأيديولوجية الاستعمارية قد بدأت تتغلغل في "فراغ" المجتمع الجزائري بواسطة التعليم. فقد كانت المدرسة الجمهورية التي أسسها جول فيري تنشر بين الشباب الجزائريين القيم الوطنية و المدنية الفرنسية، التي سوف يؤدي تمثلها - حسب الأيديولوجية الاستعمارية الجمهورية - إلى الوصول بابن الشعب لأن يكون « عارفا بالقراءة و الكتابة، لكي يصير مواطنا يدافع عن حقوقه و مصالحه، و ليس مجرد عبد^(**) sujet للسلطة الحاكمة، و خاضعا للأقوياء »³.

¹ Sahli (M-C), Op.Cit., p.115

^(*) ولد الدكتور مرسللي سنة 1856 و عين عضوا بالمجلس البلدي منذ 1885

² Hamet (I.), Op.cit, pp.190-191

^(**) سوف نتبع خلال الفصول القادمة النضال الذي قادته النخبة الجزائرية من أجل التحرر من وضعية "العبد"

L'Entente :28-5-1936

و الوصول إلى وضعية "المواطن". انظر مثلا جريدة:

³ Pervillé (G.), Op.Cit, p23.

إن تكوين المواطن الذي يدافع عن مصالحه ويشعر بحريته كان له آثاره الإيجابية في أوروبا، و لكن تنفيذ هذا المشروع الطموح في مجتمع كالمجتمع الجزائري الذي يختلف عن أوروبا في الدين و الثقافة و اللغة و نمط الحياة، سيكون مظهرا من مظاهر تحطم بني المجتمع الأصلية لتحل مكانها الأيديولوجية الاستعمارية. و كان الوضع كما وصفه عبد الله العروي بأنه نوع من « التأثير على العلاقات بين المجال التاريخي المتمثل في الدولة و المدن و العدالة و التقاليد الإسلامية و الثقافية و الأخلاق العربية، و بين البنية التحتية للتاريخ المتمثلة في الزوايا بالريف و الحياة الخاصة للإفراد . ثم جاءت الأيديولوجية الاستعمارية لتضع نفسها بين الطرفين الأول و الثاني، و تفرض نفسها على التاريخ، إذ دفعت البنية الأولى إلى تحطيم والتلاشي و الثانية إلى التدهور و الموت...¹ . ويصف بورك التدهور الفكري للنتيجة الجزائرية وتغلغل الأيديولوجية الاستعمارية بينها، مع نهايات القرن التاسع عشر، بقوله: « إن هذا الجيل فقد صلته بوسطه الأصلي الذي كان قائما قبل 1830 ، و لم يعد لديه ما كان موجودا لدى أسلافه من الشعور المتقد بصلمة الاستعمار.. »².

و كان هجوم الاستعمار على التعليم العربي الإسلامي بالجزائر بمثابة التأثير على آخر البنى التي يقوم عليها المجتمع الجزائري، و من ثم « فإن هذه الأرضية المتمثلة في التعليم ستكون آخر جبهة لمقاومة المجتمع ضد توغل الاستعمار في هذه المرحلة، كما أنها كانت الجبهة الأولى التي ستظهر من خلالها الصيغ الجديدة للمقاومة، و التي سوف يتمحور عليها التضامن الوطني فيما بعد »³.

إن قبول الجزائريين بالتعليم الاستعماري، بعد 1871، كان راجعا - في رأينا - إلى القوة العسكرية للاستعمار و القوة السياسية للإدارة التابعة له. ذلك أن الجزائريين ظلوا إلى غاية هذا التاريخ يعتقدون أن سلطة الاستعمار في الجزائر لن تطول. و لكن بعد فشل ثورة المقراني، خضع الجزائريون للقوة في قبول هذا النوع من التعليم، إذ صرح بعضهم : « إنكم

¹ Laroui (A.), Op.Cit, p.320

² Berque(A.), "Les intellectuels algériens ",In: **Revue Africaine**,1947,p.143

³ Djeghloul (A.), "M'hamed Ben Rahal", Art. cité, p.74

أتم السادة، فإذا طلبتم أن نبعث بأولادنا إلى مدارسكم فإننا نفعل ذلك»¹. وهذا الموقف - برأينا - إذا استثنينا منه بعض الفئات الساعية وراء مصالحها الخاصة و امتيازاتها، فإنه لم يكن يعبر سوى عن خضوع مؤقت للقوة، و دليل ذلك أنه بعد هزيمة فرنسا أمام بروسيا، سنة 1870، سجل الملاحظون فراغ المدارس الاستعمارية من الجزائريين². و الأقرب إلى الواقع التاريخي - في نظرنا - هو أن الجزائريين كانوا يرون في تأسيس جهاز التعليم الاستعماري اعتداءً صارخاً على ثقافتهم الأصلية، و لكنه اعتداء غير مباشر. ذلك أن هذا الجهاز التعليمي الجديد لم يكن يحس، سنة 1889، سوى 2 ٪ من الجزائريين في سن التّمدرس، وهذا بسبب العقبات والعراقيل الموضوعّة أمامه. ثم إن المدرسة الاستعمارية^(*) كانت تستعمل كذريعة غير مباشرة، لغلّغ الزوايا، التي لم يكن يتم تعويضها - غالباً - بأي مدرسة فرنسية. و لم يكن كثير من الجزائريين، إلى غاية الحرب العالمية الأولى، يطالبون بالتعليم الفرنسي لأنهم - كما ذكرنا - كانوا يعتبرونه تهديداً خطيراً لقيمهم الثقافية التي استمروا في المحافظة عليها، ولأن هذا النوع من التعليم كان يظهر للكثير منهم دون جدوى، لأنه لم يكن يمنح لكثير منهم أي فرصة للترقية داخل الوسط الاستعماري³. كما كانت النخبة من الجزائريين إلى سنة 1913 ترفض التعليم المخصص للأهالي والذي يجعل الجزائريين في مرتبة دونية ويشكك في قدراتهم العقلية وقدرتهم على استيعاب البرامج الدراسية التي تعطى لزملائهم من أبناء المعمرين. وكان بن حبيلس يتساءل: «هل الشّاشية التي يحملها الجزائري فوق رأسه تعد رمزا للدونية؟ لقد أثبت كثير من زملائنا بتفوقهم على زملائهم خطأ هذه الفكرة...»⁴.

¹ Colonna (F.), *Les instituteurs algériens 1883-1939*, OPU-Alger 1975, pp.36-37; Cf. Pervillé (G.), *Op.Cit*, p 17

² Pervillé (G.), *Op.Cit*, p17

^(*) إن المدرسة الاستعمارية في الجزائر تستمد مقرراتها من المدرسة الفرنسية بباريس ولكنها تكيفها مع الواقع الاستعماري في الجزائر. أما الإدارة المدرسية فكانت تستسخ من النموذج في فرنسا وتكيف مع الواقع الاستعماري منذ 1919.

³ Djeghloul (A), "M'Hamed Ben Rahal", *Art. cité*, pp 80-81

⁴ Benhabyles, *Op.Cit.*, pp.31-32

إنه يمكن -أيضا- فهم دوافع رفض المجتمع الجزائري للمدرسة الاستعمارية- في هذه المرحلة- بالنظر إلى البرامج المقررة بها، و التي كانت تهدد دينهم ووطنيتهم . و رغم أن الدين لم يكن مهددا بصورة مباشرة بسبب ضعف المدارس التنصيرية، في هذه المرحلة، و لأن " الأفكار الحديثة التي كانت تنشرها المدرسة العلمانية"^(**)، تخفف دون شك من الأحكام المسبقة الدينية . و لكن الأخلاق اللائكية ليست في الواقع-سوى أخلاقا دينية قمت علمتها كما يقول برفي، و قد دعمت برامج 1898 هذا التوجه لصالح القيم الدينية المسيحية."¹

كما أن مدينة قسنطينة التي " حافظت عموما على نمط حياتها، و لم يؤثر فيها حضور المعمرين، في هذه المرحلة، مثل المدن الأخرى "² قد شهدت قيام نخبها بمبادرة سنة 1887 تتمثل في كتابة عريضة ممضاة من طرف ممثلي جميع الشرائح الاجتماعية بها، وهذه العريضة " تضمنت-يقول الأشرف- ما هو أفضل من الأيديولوجيا "³. ذلك أنها كانت تعبر عن مقاومة " بقايا " البنى الأصلية للأيديولوجية الاستعمارية." و لم يكن الموقعون على هذه العريضة يطالبون، لأجل مقاومة التدهور الثقافي و الاجتماعي، سوى بإعادة البنى التي كانت موجودة قبل دخول الاستعمار "⁴. وقد اعتمد بعض الباحثين على هذه العريضة (الممضاة في سنة 1887م والموجهة في مجلس الأمة الفرنسي من طرف أعيان قسنطينة) في التعرف

(**) من بين 2430 معلما في التعليم العام كان يوجد سنة 1900-1901 حوالي 2353 معلما ومعلمة من اللاتكيين و 77 من التابعين للمدارس الدينية المسيحية . وفي التعليم الخاص كان يوجد 53 معلما لاتكيا و 580 من التابعين للمدارس النصرانية وبناء على محاولات اللجنة لسنة 1900-1901 اختر عدد المعلمين النصرانيين في التعليم العام من 105 إلى 77. وقد نصحت مصالح التعليم في الحكومة العامة بالجزائر أن تستمر علمنة التعليم العام في الجزائر لأنه في رأيها " في وضع منسجم بوجود عدة أديان في الجزائر يجب المحافظة على حيادية التعليم العام كما هو عليه الحال في فرنسا" انظر بهذا الصدد :

GGA, Exposé de la situation générale de l'Algérie (1900-1938) , p.238

¹ Pervillé (G.), Op.cit. ,p.25

² Emérit (M.), *l'Algérie à l'époque d'Abd El Kader, La Rose-Paris*1951,p.237

³ Lacheraf (M.), Op.Cit, p185

⁴ Ibid. , p.188

على الفئات المكونة للنخبة داخل المجتمع الجزائري في هذه المرحلة. فقد ذكر محرروها أن عدد الموقعين عليها كان ألف وسبعمائة (1700) شخصية كان بعضهم ينتمي إلى المجلس البلدي للمدينة وبعضهم إلى المجالس العامة وللغرفة التجارية وبعضهم كانوا شيوخا أئمة ومعلمين ومدرسين بالمدارس العليا وأعيانا من المدينة وملاكا وتجارا وصناعيين.. الخ . ولاحظ نفس الباحث أنه لم يرد في هذه الوثيقة ذكر للنخبة المتخرجة المدارس الفرنسية فلم يرد بها ذكر للمعلمين ولا مدرسي الثانويات ولا ضباط الجيش ولا محامين ولا أطباء. ورغم أن عدد هؤلاء قليل في هذه المرحلة-يقول هذا الباحث- ولكن كان ممن الممكن في نظره- أن يرد ذكر لأسماء بعضهم في هذه العريضة. وتساءل إذا لم الأمر يتعلق في بروز مبكر للاختلافات في الرؤى، بين النخبة من الأعيان التي كانت متمسكة بالتقاليد الإسلامية ورفض كل ما لا يتماشى مع تعاليم الإسلام والنخبة "المتطورة" كما يسميها المعمران والمتشكلة من المتخرجين من المدارس الفرنسية، والذين كانت لهم رؤيا مختلفة خلال المذكرات التي كانت ترفع في هذه المرحلة إلى (لجنة الثمانية عشر) المشكلة من طرف مجلس الأمة الفرنسي برئاسة جول فيري مثل المذكرة التي أرسلها إلى هذه اللجنة المسمى لويس خوجة وكيل عدل بعناية ونلاحظ من خلالها طرحا مختلفا¹

غير أن الأيديولوجية الاستعمارية التي كانت تقوم على أساس نفي البنى الأصلية للمجتمع الجزائري لصالح الإدماج ، لن تستجيب- على الأقل في هذه المرحلة -لمطالب الجزائريين في المدن، ولذا فقد كان على هؤلاء أن يبحثوا عن إطار آخر لتحقيق طموحاتهم، وتقوية موقفهم في المطالبة السياسية.

* * * * *

عاجتنا في هذا الفصل التمهيدي مصر المجتمع الجزائري مع نهايات القرن التاسع عشر. فقد لاحظنا أنه، رغم تشدد الاستعمار في معاملته للغة العربية ، مع نهايات القرن التاسع عشر، فإن هذا الأخير كان يلجأ إلى سياسة فيها كثير من التفهم بالنسبة لمعاملته

¹ Ibid. p.19

شؤون الإسلام. كما لاحظنا الترابط الجدلي بين التعمير و التنصير، فالتعمير كان يحطم
البنى الأصلية للمجتمع الجزائري وكان يسهل، بذلك، توغل التنصير و يفتح أمامه الطريق
للغزو الفكري و الروحي والعكس صحيح، وسنلاحظ تأثير ذلك على تكوين فريق من
النخبة الجزائرية بين الحريين العالميتين.

وما يمكن قوله بالنسبة إلى وضع المدن مع فهايات القرن التاسع عشر هو انكماش
دور النخب التقليدية بما نظرا لنضوب موارد الأوقاف وسيطرة الاستعمار على شؤون
العبادة، كما أنه كان هناك سياسة تهدف إلى تزييف وعي الإنسان الجزائري بإفراغه من
عناصر تكوينه الأصلية وملئه بأفكار غريبة عنه، تحضيراً له للاندماج في الوسط الأوربي.

وإذا كان التنظيم الإداري لمجتمع الريف قد حافظ -على الأقل- على المظهر
الخارجي، فإن البنية الاجتماعية للقبيلة قد شهدت تغيراً كبيراً و ذلك بسبب توغل الاقتصاد
الرأسمالي الذي كان يمثل المعمرين. وقد مرت عملية تحطيم الريف الجزائري بمرحلتين،
كانت الثانية منها نتيجة منطقية للأولى. فقد بدأت العملية بتحطيم القبيلة، ثم وصلت في
نهاية القرن التاسع عشر إلى ظهور "الفرد" الجزائري مستقلاً عن إطاره الجماعي. و إذا
كان " تفتيت " القبيلة و إحلال المعمرين مكانها خدم هدفاً اقتصادياً بالدرجة الأولى، فإن
هناك نتيجة أخرى سوف ترتبت عن هذا التفتيت و هي خروج الفرد الجزائري من إطاره
الاجتماعي الثقافي الأمر الذي سوف يكون له فيما بعد تأثير كبير على التطور التاريخي
للمجتمع الجزائري وعلى مسار تطور النخبة الجزائرية خصوصاً.

كما خسرت النخبة الدينية في الريف قدراً كبيراً من مكانتها في المجتمع الجزائري
وصارت بذلك محل هجوم من العلماء المحافظين . وابتداءً من هذا التاريخ دخلت الطرق
الصوفية مرحلة جديدة، وصارت وسيلة للهيمنة النفسية على المجتمع الجزائري وصارت-في
معظمها - تعمل لصالح الاستعمار . وبالنسبة إلى مشاريع التعليم الاستعمارية فقد لاحظ
منظرو الاستعمار الترابط بين العلم و الدين في المجتمع الجزائري الأمر الذي كان يجعل كل
تطور للجزائريين باتجاه ثقافة المستعمر أمراً صعباً إن لم يكن مستحيل، ولذا كان الهدف
الأساسي للمدرسة الاستعمارية يتمثل في تكوين الإنسان في الجزائر حتى يصل إلى المستوى

الذي يؤهله- كما يقول منظرو الاستعمار- لأن "نعرفنا على غير أساس القرآن أو خطب الأئمة المتعصين".

ومن هنا كانت الدفعة الأولى من الأساتذة و المعلمين الذين استقدمهم جول فيري إلى الجزائر، يؤدون واجبهم التعليمي في الجزائر بحماس تبشيري كان له أثر لا يمكن إنكاره على النخبة الجزائرية فيما بعد. ولكن المدرسة الاستعمارية لم تكن وحدها تؤثر على النخبة الجزائرية فقد كان هناك تأثيرات من المشرق ومن أنحاء أخرى من العالم سنتناولها في الفصول القادمة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الأول

النخبة الجزائرية: تحديات وتأثيرات

مع بدايات القرن العشرين

جامعة الأهرام
عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الأول

النخبة الجزائرية: تحديات وتأثيرات

مع بدايات القرن العشرين

سيكون من المصادرة على المطلوب لو تحدثنا عن مشروع المجتمع لدى النخبة الجزائرية في محاوره التشريعية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية دون التطرق إلى التحديات التي واجهت النخبة الجزائرية الناشئة في بدايات القرن العشرين وإلى غاية الحرب العالمية الأولى، ثم التطرق بعد ذلك إلى نوعية النخبة التي كانت موجودة خلال هذه المرحلة، وكذا التأثيرات التي كانت توجه وبعيها نحو خيارات معينة، بالنسبة إلى مشروع المجتمع في محاوره المختلفة. ومن هنا فإننا سوف نتعرض في المبحث الأول إلى التحديات (*) ثم ننتقل بعد ذلك إلى الحديث عن المؤثرات القادمة من المشرق العربي، بعد أن تناولنا دور المدرسة في تكوين النخبة خلال نهايات القرن التاسع عشر. ولكن لا بد أن نشير هنا إلى كون نظريات النخبة بالنسبة إلى المحاور المتعلقة بمشروع المجتمع لم تبدأ في التبلور إلا بين الحريين العالميتين، أما قبل ذلك فإن الأمر في حدود اطلاعتنا - لم يتجاوز عملية إثبات الذات داخل المجتمع الاستعماري من ناحية، وإثبات

(*) طرح فيلسوف التاريخ البريطاني المشهور أرنولد توينبي في فلسفته للتاريخ مسألة نشوء الحضارات، ولكنه رفض التفسير بالحتميات العرقية والعوامل الطبيعية إلا باعتبارها محفزات للبشر. وبناء على نوع من التفسير فإن تطور الحضارات يمر - حسب توينبي - من حالة الثبات إلى حالة الحركة وفقاً لمبدأ التحدي والاستجابة بحيث تقوم أقلية مبدعة داخل مجموعة اجتماعية بإجادة على هذه التحديات الخارجية. وتتطور المجتمع فإن التحديات - حسب هذا الفيلسوف - لا تأتي من الخارج الفيزيائي أو البشري ولكن من الداخل بحيث تنخلص قيم المجتمع من المادية وتصبح أكثر روحانية وممكنة لا يقاس تطور مجتمع بالتوسع الجغرافي ولا بالقوة التكنولوجية ولكن بقدرته على السعي نحو الاستقلال. انظر بهذا الصدد:

*L'Histoire et ses interprétations. Entretiens autour de Arnold
Toynbee sous la direction de Raymond Aron, Paris-La Haye,
1961*

صفة التمثيل بالنسبة إلى المجتمع الجزائري، خصوصاً لدى النخبة التي كانت تؤمن بالدور الريادي المنوط بها ومسئوليتها تجاه المجتمع، من ناحية أخرى.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

إذا انطلقنا من شهادة إسماعيل حامت فإنه يمكننا أن نلاحظ بعض مظاهر التحديث التي مسّت جانباً من المجتمع الجزائري؛ فبرى هذا الأخير أن الجزائر تطورت بفضل العناصر التي أدخلتها الحكومة الفرنسية، والتي كانت تنقصها منذ زمن بعيد والمتمثلة في الأمن والرأسمال الأجنبي والتخبة المسيرة ذات الاتجاه التحديثي. وبهذا - في رأي حامت - «حلّ الرفاه محل الفاقة، وصار الادخار يجمي الأهالي من سنوات المجاعة، ومحت الرعاية الصحية أثر العدوى التي كانت تهدد المدن والقبائل بالفناء. وكان كل ذلك سبباً في زيادة عدد الأهالي الذين كانوا في سنة 1856 حوالي 2652072 فصاروا في سنة 1902 حوالي 4098514»¹.

ولا يخفى أن بدايات القرن العشرين شهدت تحولات هامة في الإدارة العامة الاستعمارية، خصوصاً بعد التوسيع في صلاحيات الحاكم العام في الجزائر، وتأسيس الميزانية الخاصة، إذ تطلب الأمر ضرورة إعادة تنظيم الإدارة المركزية. وقد تمّ اتخاذ عدة إجراءات تتمثل في الإدماج بين مديريات الأشغال العمومية ومديرية السكك الحديدية، وظهرت تغييرات في مديرية الفلاحة وتأسست مصلحة شؤون الأهالي، كما تأسست مفتشية عامة للخدمات الإدارية. ولاحظت المصالح الاستعمارية أن تشتت المصالح الخاصة بشؤون الأهالي كان له أثر سيئ في السيطرة على شؤونهم. ويرجع ذلك - في نظر هذه الجهات - إلى نقص النظرة الموحدة في اتخاذ القرارات الصادرة والتي كانت متناقضة أحياناً. وبناء على هذه المعطيات المذكورة، وفي 30 ديسمبر 1901 تأسست مديرية شؤون الأهالي التي كانت تدير جميع المصالح التي تهم إدارة ومراقبة الأهالي في القطاع المدني بالجزائر، وكانت هذه

¹ Hamet (I.), *Les Musulmans français du nord de l'Afrique*, Librairie Armand Colin, Paris 1906, , p.233

المديرية تحت سلطة أمانة الحكومة العامة¹. وكان لهذا الوضع تأثيره على المجتمع الجزائري. فقد وصف محمد حربي الجزائر مع نهايات القرن التاسع عشر أنها «دخلت تحت سلطة المعمرين في مشروع تحديث قهري، ولم يكن ذلك قد تم في إطار تطور طبيعي للمجتمع الجزائري»². ويهمننا في هذا البحث أن نتبع التحديات القانونية والثقافية والسياسية التي واجهت النخبة الجزائرية مع بدايات القرن العشرين، ثم نتناول بعد ذلك التأثيرات القادمة من المشرق العربي ومشاريع الاستعمار في مواجهتها، وكذا علاقة كل ذلك بتكوين النخبة وتحديد اتجاهاتها بالنسبة إلى مشروع المجتمع.

المطلب الأول

التحديات القانونية

1. قانون الأهالي

قام الاستعمار بعملية «تغيير نهائي في المجتمعات المغربية»³ وكان منها المجتمع الجزائري. ووصفت صحيفة الطان *Le Temps* هذا التحول النهائي بقولها: «إن النسيج العمراني من القرى الأوربية التي غطت شمال إفريقيا يعطي الانطباع بكون الاحتلال هو أمر نهائي، الأمر الذي يجعل الأهالي يخضعون لسلطتنا كأمر واقع غير قابل للطعن. إن هذا الوضع-تقول نفس الصحيفة- يعلم الأهالي أنه لا مستقبل لهم سوى داخل المجتمع الجديد الذي يرونه بكل يوم يتكون من حولهم»⁴. ويذكر مالك بن نبي أن الجالية الأوربية المتزايدة يوما بعد يوم، وزينة الناس وملابسهم ومظهر الشوارع الرئيسية وثكنة القصبة وأولى عربات (الطرولي باس) هذه كلها «مظاهر تطبع في النفس الوجود الاستعماري» سنة

¹ GGA, *Exposé de la situation générale de l'Algérie*, présenté par : Mr. Paul Révoil, 1902, pp.3-5

² Préface de Mohamed Harbi dans : Pervillé, *Op.Cit.*, p.2

³ Hermassi(B.), *Etat et société au Maghreb*, Paris 1953, p.98

⁴ « Comment organiser l'Afrique du Nord ? », *Le Temps*, Cité par : Benhabylès(Chérif), *L'Algérie française vue par un indigène*, Imprimerie Fontana-Alger 1914, pp. 17-18

1920¹. ولذا فإنه يمكننا أن نجزم أن نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين كانت من كل جوانبها-تقريبا- مرحلة حرجة للغاية بالنسبة للمجتمع الجزائري، ذلك أن عمليات التعمير المستقلة إلى التشريعات والقوانين أدت- كما ذكرنا- إلى التأثير على البنى الاجتماعية السابقة على دخول الاستعمار، وبالتالي فقد بدأ المجتمع الجزائري عاجزا عن المقاومة الفعالة للهيمنة التي تمارسها السلطة الاستعمارية الحاكمة².

وكانت الجزائر مع بدايات القرن العشرين قد منحت الحكم الذاتي وذلك بناء على قانون 19 ديسمبر 1900. وكان مضمون هذا القانون يقضي بمنح الصلاحيات المطلقة للمعمرين في إدارة شؤون البلاد الاقتصادية والاجتماعية³ إذ تم تنصيب « حاكم مدني يمثل فرنسا تابع في تصرفاته واختصاصاته إلى وزارة الداخلية بدل وزارة الحرية كما كان الحال قبل 1871 عندما كان الحاكم العام عسكريا، والحاكم العام كان يساعده مجلس الحكومة ومجالس مالية وكانت مهمة هذه المجالس استشارية لا تشريعية، وهي تناقش ميزانية الجزائر التي أصبحت منذ 1900 تتمتع بالحكم الذاتي في الشؤون المالية فقط »⁴. وذكرت صحيفة (التربية الاجتماعية)^(*)، التي كانت تمثل رأي المعمرين اللائكين الاشتراكيين، أن

² بين نجي (مالك)، مذكرات شاهد القرن: الطفل- الطالب، الطبعة الثانية، دار الفكر، دمشق 1984، ص ص 126-127

² حطول (عبد القادر)، الاستعمار والصراعات الثقافية في الجزائر، الطبعة الأولى، ترجمة: سليم فسطون، دار الحفلة، بيروت 1984، ص 39.

³ الأصفهاني (ب)، " تطور الحركة السياسية في المغرب " في: تلوة القومية العربية في الشكر والمعارضة، مركز دراسات لوجنة العربية، بيروت 1980، ص 32.

⁴ سعد القاسم (القاسم)، الحركة الوطنية الجزائرية، الطبعة الثانية، معهد للتحوث والدراسات العربية، مصر 1977، ج 3، ص 13.

(*) كان الخط الاتحادي هذه التجربة بعادي الكنيسة ورجال الدين وكانت تطلب بتأسيس جامعة شعبية في الجزائر، وتأسيس للدراس التي تعنى بشؤون الاقتصاد والمجتمع.

مسؤول الإدارة المدنية في الجزائر هو "ملك صغير" في بلديته المختلطة، تخضع لسلطته اللجنة البلدية التي تحيط به¹.

ومن ناحية أخرى فقد كان هناك قانون الأهالي^(*) وهو قانون يطبق على الجزائريين المسلمين وحدهم إذ في البلديات المختلطة^(**) كان الحاكم الإداري يصدر العقوبات القاسية على الأهالي دون محاكمة قضائية ودون تمييز بين الأسيان والأشرار². وقد تم تطبيق هذا القانون على السكان بكل قسوة خصوصا مند فشل ثورة 1871 وقد حرّمهم من كافة الحقوق الفردية، إضافة إلى عبء الضرائب المتعددة الثقيلة عليهم، كما كان هناك المحاكم الرادعة التي أقامتها السلطات الاستعمارية سنة 1902³. وهكذا فإنه بمطلع القرن العشرين حقق المستوطنون الكولون حلمهم الذي طالما ناضلوا من أجله، وهو إقامة حكم ذاتي شامل في الشؤون المالية والمدنية للجزائر. وبناء على قانون سيناتوس كونسولت 1865 فإن الجزائريين - كما يقول سعد الله - كانوا في وضع قانوني غير محدد إذ لم يكونوا في ظل النظام الجديد لا

¹ ***L'éducation Sociale* : 25 Mars 1900**

^(*) بدأ تطبيق قانون الأهالي (الأندجينا) على الجزائريين بتمتضي قانون 20 يونيو 1881. واستمرت الإدارة الاستعمارية تجلده كلما انتهت مدته. ولم تكن تكتفي بنصه الأصلي بل كانت في كل مرة تضيف إليه فيودا جديدة قصد تجريد الجزائريين من كل وسائل المقاومة. وما كادت تصل سنة 1897 حتى صار قانون الأندجينا يحتوي على قيود لا حصر لها جعلت من الجزائر بأكملها سجنًا كبيرًا يعيش فيه شعب بكامله ومن المخالفات التي تستوجب العقوبة في هذا القانون: الكلام في فرنسا بما لا يليق، التأخر عن دفع الضرائب، إيواء شخص من غير البلدية المختلطة، السكن المنعزل عن الدشرة أو الدوار بلون إذن خاص، الخروج من تراب البلدية دون إذن بالعبور... الخ

^(**) كان يوجد في كل ولاية من الولايات الثلاث (العاصمة، قسنطينة، وهران) نوعان من البلديات: بلديات كاملة الصلاحيات حيث يكثر المستوطنون الأوربيون، وبلديات غير كاملة الصلاحيات أو المختلطة وهي تكون حيث لا يوجد المستوطنون الأوربيون إلا بنسبة ضئيلة ويديرها حاكم إداري معين من السلطة العليا.

² ***Julien(Ch.A), Une pensée anti-coloniale, ed.***

Sindbad, Paris 1979, p.29

الأصفياني، الأصفياني(تبيه)، "تطور الحركة السياسية في المغرب" في: ندوة القومية العربية في الفكر

والمعارضة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1980، ص.32

مواطنين فرنسيين ولا جزائريين وطنيين. لقد كانوا في نظر القانون الفرنسي رعايا ، وكانوا في نظر المعمرين عبيدا^(*) أو سلاله مقهورة¹ . أما نظرة الجزائري البسيط إلى ما يحيط به من رموز المجتمع الاستعماري فإنه، إذا صدقنا بن حيلس، تتمثل في كون « الفلاح الجزائري كان ينظر بانبهار إلى الإنجازات المادية الهامة التي يقوم بها "الرومي" الذي يبني الأنفاق و ينقل الأخبار من بلد إلى آخر بواسطة خيط من نحاس، ويعطي المادة الحاملة حركة ونشاطا، والذي، بواسطة آلة حصاد حديثة، يمكنه أن ينتهي كل يوم من حصاد عشر هكتارات ! .. إن الجزائري "الأهلي" في بدايات القرن العشرين كان ينظر ببلاهة إلى التطور الذي يحدث، أما موقفه من الأجنبي فلم يكن غالبا عليه المودة ولا الكره، بل إن الجزائري كان يكفي بحالة الأمن التي يجدها في تلك اللحظة دون تفكير في المستقبل.. فهو لم يكن يعرف الماضي ليكفي على الأجداد الضائعة للإسلام، كما أنه لم يكن لديه وعي بالوطن لأن الوطن والأمة بالنسبة إليه هو-يقول بن حيلس- الكوخ الذي يسكنه والدوار والقبيلة التي ينتمي إليها ليس أكثر، كما أن الكره الذي يحمله "للكافر" هو نتاج الأحكام المسبقة التي يمكن تجاوزها ..»².

إن فرحات عباس، الذي ولد سنة 1899، يصف هذه المرحلة الحرجة بالنسبة إلى المجتمع الجزائري: « عندما ولدت كان تجريد الجزائريين من أملاكهم أمرا واقعا. كان النظام الاستعماري هو المهيمن على الجزائر وسط حالة من الفقر لدى الجزائريين الذين كانوا يحاولون تضמיד جراحهم والتخلص من حالة التقهقر المادي والمعنوي التي انحدرت عندهم. وقد انضاف إلى حالة السلم دون عدالة حالة من الوجود المفرغ من المعنى. وكان الأجيال تتابع كل ذلك دون أن يكون هناك بصيص من الأمل في المستقبل..»³.

(*) نجد في كتاب دوتي (الإسلام الجزائري سنة 1900، ص.136) ما يعبر عن هذا التوجه في اعتبار الجزائريين "عبيدا" إذ يقول هذا الأخير: « إن رعايانا من الجزائريين بدون لنا-مع بداية القرن العشرين- شعبا ضعيف الذكاء وطبع تغلب عليه المحافظة والارتباط بالتقاليد، ومحا لبلاد غير عابث في المؤثرات الخارجية.. » .

¹ سعد الله، المرجع السابق، ج.3، ص.27

² Benhabyles, Op. Cit., pp.58-59

³ Abbas(Ferhat), La nuit coloniale,

2. وضع الإسلام والعربية

أما بالنسبة إلى نظرة الجزائريين لأنفسهم فإن ما يمكن أن نجزم به هو أن المجتمع الجزائري «استمر متكفئا على نفسه من سنة 1871 إلى 1900¹. ولكن الجزائريين مع بدايات القرن العشرين كانوا واعين كما يقول أحدهم «أنا نحن جزائريون وهم فرنسيون، نحن مسلمون وهم كفار»². وهذا الشعور هو الذي ظل قائما في المجتمع الجزائري بعد تحطم البنى الأصلية وهو الذي سوف نتابع في هذا الفصل تفاعله مع التراث العربي الإسلامي وبقايا البنى الأصلية المحطمة وكذا التيارات الفكرية والسياسية القائمة و المؤثرة على الساحة الجزائرية مع بدايات القرن العشرين في الجوانب الثقافية والسياسية^(*).

إن ما يفسر هذا الانحطاط في الثقافة العربية الإسلامية هو ما ذكرناه سابقا من أن الجزائر «مع بدايات القرن العشرين لم تكن بيد العسكريين ولا بيد مكاتب شؤون الأهالي التي كان رؤساؤها على اطلاع كاف بالثقافة العربية وإنما كانت بيد المعمرين»³، وهؤلاء لم يكن من مصلحتهم أن يرعوا الثقافة العربية لأنهم كانوا يخشون خطرها على وجودهم، وهذا ما شرحناه سابقا. وفي مقابل الحصار الذي كان مضروبا على الثقافة العربية الإسلامية في هذه المرحلة فقد «بدأ المجتمع الجزائري يتفتح على الثقافة التقنية الحديثة وعلى حضارة الغرب غير أن هذا التوجه الثقافي لم يكن يتم دون المساس، ليس بالدين الإسلامي كعقيدة ولكن بالمظاهر والسلوكيات الخارجية»⁴. وبهذا الصدد نقل رحالة بلجيكي وصفا للأفكار التي أخذت تتسرب إلى المجتمع الجزائري مع بدايات القرن العشرين وخصوصا منهم العمال الذين كانوا يشتغلون على أرصفة ميناء العاصمة إذ يذكر هذا الرحالة أن هؤلاء صاروا لا يبالون بالإسلام وكل ما يهمهم هو الربح المادي ويعلق على ذلك بقوله: «لو كان في الجزائر أفكار مثل تلك

¹ Ihaddaden, Op.Cit.,p.12

² Benbella(A.),Itinéraire ,ed. Maintenant, Alger 1987,p.16

(*) انظر مقال: البوني، «مكانة التراث العربي الإسلامي لدى التيارات الفكرية العربية منذ عصر النهضة،

المجلة التاريخية المغربية، عدد: 17-18 جانفي 1980

³Stora et Daoud, Op.Cit.,pp.32-33

⁴ Bührer et André,Op.Cit.,p.282

التي في أوروبا في هذه المرحلة (*) لاحتفى الإسلام من تلك الديار المغربية اختفاء الكاثوليكية القديمة من ديارنا أمام تيار الصناعة وثورتها الكبرى»¹.

إن هذا الرحالة البلجيكي قد عمم الحكم في نظرنا انطلاقا من نظرة جزئية وذاتية على كامل المجتمع الجزائري ، والأقرب إلى واقع الحال في نظرنا دائما-هو الصورة التي قدمها لنا إسماعيل حامت عن واقع ممارسة الإسلام مع بدايات القرن إذ يذكر هذا الأخير أن «الإلحاد الغربي كان يمارس تأثيرا لا يستهان به على عدد من أفراد المجتمع، وإذا كان الظاهر قد ظل إسلاميا لدى هؤلاء الأفراد ، إذ إنهم لم يكونوا ينكرون عقيدة الإسلام، فإنهم صاروا غير مباليين بنشره والدعوة إليه بين غير المسلمين ، لأنه في نظرهم مقصور عليهم وعلى أحفادهم وأولادهم...»² . كما يذكر حامت نقلا عن السيد لوشاتولييه *LeChâtelier*³ أنه خصوصا في المدن الجزائرية كان المسلمون الذين لا يمارسون الشعائر أو غير المومنين إطلاقا في تزايد مستمر. وإذا كان السيد كاستريس *Castries*⁴ يؤكد أن ممارسة الشعائر الدينية كانت مهمة إلا أنه يشير إلى كون المسلم لا يمكن أن يصبح ملحدا فإن هذا الرأي لم يرق لإسماعيل حامت الذي كان يرى أن الإلحاد كان موجودا ومنتشرا فعلا بين المسلمين في الجزائر.

ويذكر سرفي أن تسعة أعشار الجزائريين مع بدايات القرن العشرين لم يكونوا يفهمون من الإسلام سوى "الأحكام المسبقة" التي توارثوها عبر الأجيال، وأن كثيرا منهم رغم كونهم لا يمارسون الشعائر الدينية إلا أنهم ظلوا محافظين على العقيدة الدينية حتى أولئك الذين انخرطوا منهم في الماسونية أو الذين يصرحون بإلحادهم لا يقبلون بالمساس في عقيدتهم⁵. وهذا التأثير

(*) ربما يقصد الأفكار المعادية لهيمنة الكنيسة.

¹ Hamet, Op.Cit.,p.299

² Hamet, Op.Cit.

³ *Le Châtelier, L'Islam au XIXe siècle ; Cf. Hamet (I.), Op.Cit., p.285*

⁴ *De Castries, L'Islam, p.227 Cf. Hamet (I.), Op.Cit., pp.285-286*

⁵ *Servier(A.), Le péril de l'Avenir : Le nationalisme musulman en Egypte, en Tunisie, en Algérie, 2^e ed., Constantine 1913, pp. 63-64*

الذي تمارسه الأفكار الإلحادية والذي صار يهدد المجال الحيوي للإسلام وللثقافة العربية الإسلامية بالجزائر، كان يجد مبررات نجاحه في الفراغ العلمي والتربوي الذي كان يشهده المجتمع الجزائري. فقد كانت نسبة المتعلمين بين الجزائريين إلى غاية 1901 تصل إلى 3% بينما وصلت نسبة المتعلمين بين المستوطنين الأوربيين 84% وهو فرق كبير دون شك¹. وهذه الإحصائيات^(*) تؤكد ما ذكره محمد فريد المثقف العربي عند زيارته للجزائر في أوائل هذا القرن بقوله: « هجرت ربوع العلم وخربت دور الكتب وصارت الديار مرتعا للجهل والجهلاء وكادت تدرس (تنطمس) معالم اللغة العربية الفصحى، وتطرفت إلى اللغة العربية الكلمات الأجنبية، بل أصبحت اللغة الفرنسية هي لغة التخاطب في العواصم مثل وهران والجزائر وقسنطينة و عنابة وغيرها...»². ولكن هناك ما يخالف هذا الرأي، فيذكر فرحات عباس أن اللغة العربية إلى غاية نهاية العشرينيات على الأقل ظلت هي لغة التخاطب في البيت وفي الشارع وفي فناء المدرسة، وهذا ما جعل النخبة المتفرنسة- كما يقول فرحات عباس- تشعر بصعوبة التمكن من الفرنسية. وهذا الرأي الذي أورده فرحات عباس هو الأقرب في نظرنا إلى واقع الحال في المجتمع الجزائري آنذاك. والظاهر أن ملاحظة محمد فريد كانت قاصرة على فئة معينة

1 ناصر(محمد)، المقالة الصحفية في الجزائرية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1978، المجلد الثاني، ص. 10

(*) تذكر مصادر الحكومة العامة في الجزائر أن التلاميذ من الأهالي في الجزائر سنة 1900-1901 كان يتم استقبالهم في كافة مؤسسات التعليم العام: في دور الحضنة والمدارس الابتدائية والإعدادية والعالية وفي الثانويات والتوسطات ومؤسسات التعليم العالي. هنا بالإضافة إلى أربع مؤسسات كانت خاصة بهم وهي الدرس الأهلي الملحق بمدرسة تخريج المعلمين ببوزريعة والمدارس الثلاث في الجزائر العاصمة وقسنطينة وتلمسان. وأخيرا هناك مدارس متخصصة للأهالي تجري فيها التعليم ببرامج خاصة. ويذكر هذا المصدر أن جميع هذه المؤسسات كانت تستوعب في السنة الدراسية 1900-1901 ما يقارب 25284 تلميذا من المسلمين الجزائريين بينهم 803 في الحضنة (433 طفل و370 طفلة) و24172 في المدارس الابتدائية (22763 طفل و370 بنتا) و 27 في مدارس المعلمين و 97 في الثانويات والتوسطات و185 في المدارس المتخصصة. انظر هنا المصدر:

GGA, Exposé de la situation générale de l'Algérie en 1900, p.241

2 ناصر(محمد)، المقالة الصحفية في الجزائرية، المجلد الثاني، ص. 10

وفي مدن بعينها. وهذا ما يوحي بكون الملاحظة التي قدمها محمد فريد بالنسبة إلى سيطرة الفرنسية على المجتمع الجزائري كانت خاصة بالفئات التي التقى بها هذا الأخير في مدن معينة وإلى غاية سنة 1934 ظلت عامة المجتمع الجزائري- كما تشهد بذلك التقارير الاستعمارية- تعاني من أزمة اقتصادية خطيرة ولكنها ظلت على الرغم من ذلك "أسيرة بإرادتها العنيدة للإسلام". وبجانب الفلاحين الذين كانوا مرتبطين بالأرض كان هناك كتلة غير متماسكة من العمال في المدن وهؤلاء كانوا غير مكترئين بالدين وكانوا أكثر التصاقا بالمادية التي تعني لديهم التطلع إلى حياة الرفاهية التي يتمتع بها "الرجل المتحضر". وهاتان الفئتان كانتا تحت رحمة الأفكار التي تأتي بها النخبة حسب قدرتها في السيطرة على هذه الكتلة الممثلة لعامة المجتمع الجزائري¹

لقد تحطمت مع نهاية القرن الماضي البنية الثقافية -الاجتماعية للمجتمع الجزائري، وقد أدى ذلك إلى « كسر القاعدة الثقافية والتأثير على انسجام عناصرها، كما أن مجال الثقافة الإسلامية واللغة العربية قد تقلص لصالح اللغة والثقافة الفرنسية »². ولذا فإن نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين تمثل حقبة هامة وعميقة الأثر بالنسبة إلى الفلك الثقافي الجزائري إذ « انهار النظام التربوي القديم انهياراً جزئياً وقام محله نظام تربوي استعماري »³ إن عمليات المصادرة والتشويه التي قامت بها مختلف المصالح الاستعمارية المعنية للمؤسسات الثقافية القديمة أدت بشكل سريع إلى تقلص الإشعاع الثقافي الذي وجد قبل الاحتلال وبلغ الاستلاب الثقافي المراكز الحضرية بصفة عامة مع استثناءات قليلة جدا⁴، مثل قسنطينة التي حافظت على بعض بناها الثقافية^(*). أما الأرياف فقد تنازلت -كرها- عن دورها التربوي ولم

¹ « Rapport du corps de l'armée-2^e Bureau -Confidentiel-Mars 1936 », 27H23, AOM, Aix-en-Provence

² Préface de Mohamed Harbi In : Pervillé, OP.Cit., p.7

³ جغلول، المرجع السابق، ص.6

⁴ نفسه، ص.49-50

(*) كانت قسنطينة خلال هذه المرحلة هي عاصمة الشرق الجزائري وكان بها عائلات قديمة. كان رئيس بلديتها أرمنت مرسي قد ذكرها في كتابه وخصوصا العائلات المتحالفة مع الاستعمار من المخازنية والعائلات الحضرية

يبقى بها سوى بعض الكتابات التي تعلم القرآن الكريم وبعض قواعد اللغة العربية. ومع دخول كثير من الزوايا في خدمة الاستعمار^(**) بدأ عدد المثقفين يتقلص وأخذ مستواهم ينحط وحتى المدارس التابعة لمساجد ندرومة وتلمسان والجزائر العاصمة صارت لا تضم سوى مستمعين أميين وطلبة ذوي مستوى ثقافي ضعيف، إذ كانوا عاجزين عن فهم آيات القرآن وربطها بواقعهم الاجتماعي والاقتصادي¹.

إن تفكيك البنى الاجتماعية الثقافية في الجزائر هو حدث بالغ الأهمية غير أن هذا التفكيك لم يكن كلياً « إذ أن هناك تجمعات ثقافية وعلمية تقليدية بقيت وبراعم من الثقافة الفرنسية انبثقت لتخلفه. وأخذ فلك ثقافي جديد في التشكل يتغذى من إعادة تحليل الماضي انطلاقاً من الوضع الاستعماري ومن تطور الوعي في ظل المقاومة»². ومن هنا فإننا سوف نأخذ في الاعتبار عند تتبعنا لتطور المجتمع الجزائري في جوانبه المختلفة ثلاثة عناصر هي: بقايا البنى الأصلية وتأثير الواقع الاستعماري وتطور الوعي من خلال المواجهة اليومية مع الاستعمار. ذلك أن حوار النخبة الجزائرية الناشئة كان يدور أساساً حول علاقة الإسلام بالغرب وعلاقة التقليد بالحدثة. وهذا الحوار كان في حقيقته يمثل « بحثاً عن مشروع اجتماعي جديد يعيد المبادرة للمجتمع الجزائري»³. ولكن هذا الطموح مع بدايات القرن العشرين كانت تحول دونه عوائق مختلفة، ذلك أن المدارس العربية الفرنسية التي تم تأسيسها في ظل الإمبراطورية

= المسماة البلدية التي كانت منحجرة في مدينة قسنطينة منذ القدم وكان أصلها من البربر أو البربر المستعربين أو منحجرة من زواج عربي- تركي. ولا ينبغي أن ننسى العائلات اليهودية التي كانت في المدينة وكان أصلها بربري ويمكن اعتبارها الأقدم في شمال إفريقيا. وهذه العائلات الحضرية كانت لها عاداتها المتميزة في طريقة التعبير واللباس.

^(**) يؤكد بين نهي على أن بعض الزوايا لم يقتحمها الاستعمار إلى سنة 1920، وما زالت تحافظ على القيم الأصلية التي عرفها المجتمع الجزائري. ومن هذه الزوايا يذكر زاوية آفلو التي يذكر أنه تعلم بها فضائل الشعب الجزائري الذي ما يزال بكراً قبل أن يجهز الاستعمار على سائر فضائله ويقوم بإفسادها.

¹ قلش وصاري، المرجع السابق، ص. 240.

² جفلول، المرجع السابق، ص. 17.

³ جفلول، المرجع السابق، ص. 6.

الفرنسية الثانية والتي كانت تدرج في برامجها تعليم اللغة العربية وبعض جوانب الثقافة الإسلامية، هذه المدارس تم إغلاقها مع الجمهورية الثانية وتعويضها بفتح ثلاث مدارس تسمى مدارس التعليم العالي^(١) الإسلامي. وقد أدت هذه السياسة الاستعمارية إلى ظهور النقص المعتبر في عدد المثقفين ثقافة عربية وضعف انتشار هذه الثقافة، كما أنه «مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين أخذت اللغة العربية وضعها القانوني كلغة أجنبية»^١. ويذكر بن حيلس أن عدد المثقفين الجزائريين بين 1877 إلى 1911 كان حوالي 150 مثقفا بين خمسة ملايين جزائري مسلم وبين هؤلاء المائة والخمسين لا بد من حساب المثقفين بالثقافة العربية الإسلامية التي ترجع إلى «العصور الوسطى»².

3. الآفات الاجتماعية

يذكر بن نبي أن تحولات اجتماعية كانت تتم في محيط مدينة قسنطينة التي ظلت إلى تلك المرحلة على الأقل «تحتفظ على المظاهر في الإطار الاستعماري إلا أن نظمها التقليدية وعادتها قد بدأ يعترها التغير: الاحتفالات والزواج ومراسم الدفن، والأعياد واجتماعات الرقية وطرده الجن وحلقات الذكر عند الخنصالية والرحمانية والتيجانية وخاصة العيساوية؛ كل ذلك كانت تقيمه عائلات المدينة في أمة وروعة، كما كان يجري في الماضي مع أن مواردها لم تعد تسمح بذلك (..) لقد شاع الخمر وشاربوه وبدت بوادر استغلال الثقة والمخالفة لتقاليد البلاد العريقة في الظهور (..) أما على الصعيد الاجتماعي فقد كان تدهور الإطار التقليدي أبلغ في الوضوح؛ فبعض النقابات المهنية كنقابة النساجين كانت قد اختفت من بعيد فيما ظلت أخرى

(١) كان التعليم العالي في الجزائر العاصمة يتم في المدارس الأربعة: الحقوق، الطب، الصيدلة، والعلوم والآداب. ولم تكن هذه المجموعة من التخصصات تشكل الجامعة كما نص عليها قانون 10 جويلية 1896، ولكن من وجهة النظام المعمول به والانضباط الموجود في هذه المؤسسات كانت تخضع لنفس الشروط مثل المعاهد الجامعية الموجودة في فرنسا. وكان المجلس العام للمدارس العليا بمثابة مجلس الجامعة انظر بهذا الصدد:

GGA, *Exposé de la situation générale de l'Algérie (1900-1938)*, p.205

¹ Ihaddaden, Op.Cit., p.59

² Benhabyles, Op.Cit., p.29

تقاوم قبل أن يدركها الأفول^(*). لقد ولت الواحدة تلو الأخرى لتخلي مكانها لما يستورد من السلع المصنوعة. لقد بدأ المجتمع القسنطيني يتصعلك من فوق ويسوده الفقر من تحت حتى ملابس الرجال شملها التطور المتدهور: ففي شوارع قسنطينة بدأت تختفي العمام والبرانس والملابس المصنوعة من الأقمشة المطرزة والمخازن التي كانت تصنع منها تلك السلع-كمخازن الصدّارين- بدأت تقفل الواحدة تلو الأخرى. أخذت تظهر أكثر فأكثر في هذه الشوارع البضائع الأوربية وأحيانا الأثواب المستعملة المستوردة من مرسيليا(..) ثم من ناحية أخرى فإن المجتمع الأوربي الذي بدأ يتكاثر شيئا فشيئا وأبناء الجالية اليهودية الذين أصبحوا فرنسيين دفعة واحدة، قد أدى ذلك كله إلى أن تكون لهؤلاء مقاهيهم ومتاجرهم ومطاعمهم ومصارفهم وكهرباؤهم ومخازنهم ذات الواجهات الجميلة. هذا كله أخذ يضيء على المدينة طابعا جديدا فحياة السكان أخذت تنقلص لتعزل في الشوارع الضيقة وزقاق سيدي راشد...¹ ويذكر إسماعيل حامت، سنة 1906، أن عادة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر التي عرفها المسلمون كانت قد ضعفت في الجزائر بحيث صار شرب الخمر في الطرقات من طرف الأهالي أو الاعتداء على حرمة رمضان، كان كل ذلك لا يثير أي سخط أو تدمر علني من المجتمع. وصار الشباب يطلقون شعورهم لتطول أكثر من المعتاد ويخلقون لحاهم ويرتدون القبعة دون أن يكون ذلك سببا في جرح مشاعر المجتمع. وكان تعاطي الخمر وأكل لحم الخنزير ولحوم الحيوانات التي لم تذبح على الطريقة الإسلامية من الانتشار بحيث لم تعد تثير الاستنكار². ويذكر فرحات عباس أن المعمرين هم الذين حملوا إلى الجزائر الأمراض البدنية وكذا الآفات الاجتماعية المتمثلة في الخمر والدعارة وأشياء أخرى³. وتناولت جريدة (النجاح) في موضوع لها "مسألة القمار في قسنطينة" ووصفت هذه الآفة الاجتماعية بكونها "داء سريع السريان في

(*) ركزت صحيفة "الوقاق" على ضرورة المحافظة على المهن التقليدية وخصوصا في المدن التي لا تزال توجد لها

L'Entente : 6-2-1936

بعض هذه المهن. انظر:

¹ بن نوي، مذكرات شاهد القرن، ص.ص. 16-18

² Hamet (I.), Op.Cit., p.287

³ Abbas(F.), Le jeune algérien, p.57

العقول فبمجرد إباحته يحدث في البلاد داء وبيل ويشرف به القوم على الإفلاس". كما حذرت الجريدة من انتشار بيوت البغاء وانتشار المقاهي في كل زاوية من قسنطينة وانتشار الخمر والمراقص¹.

المطلب الثاني

تحديات ثقافة

1. حركة الثقافة في المدن

في مواجهة هذا الوضع المتسم بالغزو الفكري وضحالة الثقافة العربية الإسلامية العالمة *savante* لاذ الجزائريون من جديد بالإسلام. وتعلق كولونا على هذا التمسك بالإسلام بقولها: «بين الأزمات التي شهدتها انتفاضات نهاية القرن التاسع عشر وتحويل بنية المجتمع باتجاه الحداثة، خلال هذه الفترة، قضى المجتمع الجزائري نحو نصف قرن من العمل الديني في صمت وقوة وفعالية وسط القبائل وفي المدن»². ولكن الأمر لا يتعلق "بالإسلام المجاهد" الذي عرفه القرن الماضي، ولكنه إسلام سكوبي تمثل في الانخراط في الطرق الصوفية، التي عرف أغلب زعمائها بالابتعاد عن الواقع والخروج عن الدين والولاء للاستعمار^(*).

¹ النجاح: عدد 4 سبتمبر 1929 و عدد: 11 سبتمبر 1929

² Colonna(Fanny), *Savants paysans*, p.197

^(**) نورد بهذا الصدد كلاماً لمحمد أركون يصب في نفس المصّب رغم الفارق الزمني بين الأحداث. فهو يرى في كتابه *تاريخية الفكر العربي*، ص. 115، أن ما نلاحظه اليوم في المجتمعات الإسلامية من كون الإسلام بصورة المختلفة - سواء كان خطاباً ثقافياً اجتماعياً أو سياسياً، أم منحزات فنية وأثرية، أم ممارسات دينية أم سلوكاً فردياً - يشهد اليوم ذيوماً وانتشاراً لم يعرفهما في ماضيه السابق كله. ويرى أركون أن الأمر لا يتعلق بنهضة وانبعث للإسلام واسترجاع هذا الأخير لمواقفه السابقة - وهذا هو محل الشاهد - بل يرجع ذلك - في رأيه - إلى استغلال الوسائل الحديثة للتوصيل السيكلولوجي ونتيجة لانتشار التعليم والأيدولوجيات، وهذا النوع من الإسلام هو ما يسميه الإسلام الملاذ أي إسلام المهروب من مواجهة المشكلات الملحة. إسلام التعنر والتعلل الذي حل تدريجياً محل الإسلام - الدين.

وإذا كان أغلب الجزائريين في هذه المرحلة قد أعلنوا القطيعة مع الاستعمار واعتصموا «بالإسلام ملاذهم ومرجعهم الوحيد»¹، فإن امتداد الاستعمار الرأسمالي مع بداية القرن العشرين إلى مجمل أطراف البلاد ووصوله حتى منطقة بني هيزاب لم يترك للجزائريين مجالاً لتجاهل الواقع أو الرفض الثقافي بالوسائل القديمة، بل جعل أفضل وسيلة للمقاومة تتمثل في استحداث وسائل جديدة «لتقوية العربية والإسلام ثم توجيهها ضد الاستعمار»². ومما يدخل في إطار هذا التوجه انخراط الجزائريين في هذه الفترة في جامعات العالم العربي كالزيتونة بتونس والقرويين بالمغرب الأقصى والأزهر الشريف بمصر^(*)، وذلك رغم العوائق التي كان الاستعمار يضعها في طريقهم، وكانوا بعد عودتهم يقومون بتأسيس مدارس حرة تدرس القرآن الكريم واللغة العربية، كما أنشأوا الصحف التي تروج لنهضة الثقافة العربية وكان هذا العمل في آن واحد «إصلاحاً دينياً وبعثاً أدبياً ومطلباً سياسياً، حيث الدعوة إلى الوحدة العربية والوحدة الوطنية ممتزجان»³.

إن هذه النخبة المحافظة التي بدأت تظهر أوائل هذا القرن كانت تعبر عن وجودها بتأسيس الجمعيات والنوادي، وقد كان منها جمعية (الراشدية) في العاصمة، والتي أسسها معلم فرنسي سنة 1902، ونادي (صالح باي)، في قسنطينة سنة 1907، أسسه ابن الموهوب ومصطفى باش ترزي ومحمد بن باديس، وكان هناك نوادي الشبيبة في تلمسان وجمعية بمعسكر، ونادي (التقدم) بعبانة⁴. كما عبرت النخبة البرعمية عن نفسها كذلك بتأسيس عناوين صحفية نذكر من بينها جرائد مثل «(المصباح) التي أسسها الإخوة فخار في وهران سنة 1904 و(الهلال) في الجزائر العاصمة سنة 1906 و(كواكب إفريقيا)

¹ Stora et daoud, Op.Cit.,p.32

² حقلول، المرجع السابق ص.15

^(*) انظر مقال: هلال (عمار)، «الطلبة الجزائريون في الأزهر عام 1916»، مجلة الثقافة-الجزائر،

عدد: 79، يناير-فبراير 1984

³ قلش وصاري، نفسه، ص.24

⁴ Kaddache, Op. Cit., T.1, p.75

سنة 1907، وجريدة (المسلم) في قسنطينة سنة 1909، وجريدة (الإسلام) التي بدأت في عنابة^(*) ثم انتقلت إلى العاصمة، وكانت بمثابة الناطق الرسمي باسم "الشبان الجزائريين". وفي سنة 1910 تأسست في عنابة جريدة (العلم الجزائري)، وفي سنة 1911 تأسست في جيجل صحيفة (الراشدي) وتأسست في وهران صحيفة (الحق)¹.

ولا يفوتنا أن نشير إلى أنه في هذه الفترة بالذات كان هناك بعض أفراد النخبة المثقفة اضطرتهم الأوضاع إلى الهجرة نحو العالم العربي والإسلامي، وكان منهم صحفيون وكتاب جزائريون يكتبون في الصحف المشرقية وكان كل ما يكتبونه يصل الجزائر. وكمثال على ذلك نذكر خوالدية صالح بن عمار^(**) الذي كان تكوينه عربيا إسلاميا «في زاويتي هزلين والناظور قبل أن يتكون تكوينا ثقافيا وعلميا بلغة المستعمر»، وقد نشر مقالا في مجلة *L'Egyptian Gazette* تحت عنوان "الإسلام" (2 أفريل 1906). يؤكد فيه «أن سياسة الدول الكبرى الأوربية لا تهدف إلا لفرقة المسلمين، وبالتالي إلى إضعافهم دينيا

^(*) كانت عنابة مدينة ذات تشكيل سكاني مختلط حيث كان يوجد بها العائلات القديمة وسكان من أصل حضري حتى قبل دخول الفرنسيين ولذا نجد النخبة المثقفة بما تأخذ مكانها التميز على مسرح الأحداث خصوصا خلال الانتخابات المحلية.

¹ Kaddache, Op. Cit., T. 1, p. 75

^(**) ولد في حدود سنة 1879 وهو أوراسي الأصل، كانت عائلته مستقرة في قرية أريس في قلب الأورلس قبل أن تترح إلى نواحي قاللة وكان المستوى الاجتماعي لعائلته وكنا والمكانة التي تحتلها في خدمة الإدارة الاستعمارية قد سمحا لخوالدية صالح بالالتحاق بالمدرسة الاستعمارية بقالة سنة 1886 حيث برز بين أقرانه واستطاع أن يحصل على منحة من الحكومة العامة فانتقل سنة 1895 إلى مدينة قسنطينة للدراسة الثانوية وحصل على البكالوريا سنة 1899. حاولت الإدارة الاستعمارية أن تكوينة لتجعل منه متعاوننا جديرا بالثقة ولكن خوالدية صالح استعمل التسهيلات التي حصل عليها في العمل ضد مصالح الاستعمار فصدر قرار بسجنه. وبعد خروجه من المعتقل سنة 1903 هاجر إلى تونس وكان له نشاط سياسي هناك ثم نقل نشاطه إلى مصر ثم ليبيا حيث كانت له علاقات في -الزاوية السنوسية، وبعدها انتقل إلى المغرب سنة 1906، قبل أن تعتقله الشرطة الاستعمارية الفرنسية وتنقله إلى وهران حيث تم اعتقاله، ويذكر بعض أعضاء أسرته -حسب عمار هلال- أنه تمت محاكمته ثم نفي إلى دمشق حيث توفي هناك.

تستغلان قوتهما ونفوذهما السياسي والعسكري لانتزاع الخلافة من الباب العالي وحصرها في أمير أو سلطان عربي يكون أداة طيعة في أيديهما..»¹. ونحن نلاحظ في هذا النص تأثير الأفكار المشرقية على فكر النخبة الجزائرية الموجودة بالمشرق الإسلامي، ويظهر أن هذه الأفكار ذاتها بدأت تخط لنفسها طريقا في أوساط النخبة والمجتمع الجزائريين مع بدايات القرن العشرين، إذ يذكر أن عبد الحميد بن باديس زعيم الإصلاح الإسلامي فيما بعد قد تأثر، عندما كان طالبا بتونس، بالنشاط الصحفي في كتابات عمر واسم^(*) وعمر بن قنور^(**) الجزائريين، والتي ملأت الصحافة التونسية بين 1907-1911 بشكل ملفت للنظر². وسوف نلاحظ تصاعد تأثيرات المشرق الإسلامي لدى النخبة الجزائرية المحافظة التي كان لها دور فاعل في بث الوعي الوطني بين الجزائريين وبلورة تصور للمجتمع الجزائري الجديد.

¹ ملال(عمار)، "مساهمة الخالدي صالح بن عمار في التعريف بالقضية الجزائرية"، الثقافة-الجزائر، عدد: 99 (1987)، ص.ص. 115-125

^(*) عمر واسم بن علي بن سعيد بن محمد البجاتي (1883-1959)، كاتب صحفي وخطاط كبير اشتهر بخطه العربي ومقلته في رسم التمنجات. من الرعيل الأول في الإصلاح والكفاح، ولد في مدينة الجزائر وتعلم بكتاتيبها ثم اعتمد على نفسه وتعلم العربية والفرنسية. عرف منذ صباه بأفكاره الإصلاحية وكان من أوائل الجزائريين المعتنقين لمذهب الأستاذ الإمام محمد عبده الإصلاحية والداعين إليه. أنشأ جريدة "الجزائر" في 17 أكتوبر 1908 ثم جريدة "فو الفقار" في 25 أكتوبر 1913 وكان اسمه المستعار "أبو المنصور الصنهاجي". سجنه الفرنسيون في الحرب العالمية الأولى فلاقى المحن الشديدة في سجنه. من آثاره "تفسير القرآن الكريم" كنه في السجن و"تراجم علماء الجزائر" ومقالات كثيرة في الاجتماع والسياسة والفن" توفي بمدينة الجزائر.

^(**) عمر بن قنور (1886-1932) صحفي كاتب وشاعر من رواد الصحافة العربية الوطنية في الجزائر، عرف باتباعه السلفي الإصلاحية. من أهل مدينة الجزائر ولما نشأ وتعلم. أنشأ جريدة (الفاروق) في 28 فبراير 1913 وعنى بالقضايا التي تم المسلمين في العالم العربي والإسلامي فنشر مقالات في صحف مصر والآستانة عاصمة الخلافة فأتخذ عليه الاستعمار نزعتة التركية الإسلامية وصادر جريدته (الفاروق) ونفاه إلى الأوغرط حيث ظل معتقلا إلى نهاية الحرب العالمية الأولى. وفي سنة 1920 حول جريدته (الفاروق) إلى مجلة وأصدر العدد الأول منها في 8 أكتوبر من نفس العام ثم اعتزل الصحافة وأوى إلى شبه عزلة صوفية.

² البخاري(محمد صالح)، النشاط العلمي والفكري للمهاجرين الجزائريين بتونس، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1983، ص.72

وكانت هذه الحركية الفكرية الناشئة تجمع حولها الشباب الجزائري في شكل جمعيات طلابية أو ثقافية أو جمعيات مساندة لمدرسة حرة أو نواد ثقافية حيث كانت تتم لقاءات التسلية وتناول اللين والشاي والتثقف حول محاضرات لتبسيط المعارف وتعميمها ومحاربة الآفات الاجتماعية كالإدمان وغيره¹. وإلى جانب ذلك كان هناك نشاط ثقافي تحركه المساجد تحت إدارة أو مشاركة أساتذة المدارس الفرنسية-الإسلامية^(*) الثلاث، أمثال الشيخ عبد الحليم بن سماية والمفتي ابن زكري وابن الموهوب^(٢) وأئمة المساجد الرسمية أمثال : مصطفى بن الخوجة وعمار بن أحمد الخطيب وغيرهم و«هؤلاء كانت لديهم دراية كبيرة بالعلوم الإسلامية وكانت حلقاتهم تغص بالحضور كما كان لدروسهم تأثير كبير خاصة في المدن الكبرى البعيدة عن تأثير النخبة المتفرنس، وكانت الدروس تتمحور أساسا حول تفسير القرآن والفقه والحديث

¹ نفسه، ص. 17

^(*) كان المؤثر البارز في تطور النخبة المتخرجة من المدارس الفرنسية-الإسلامية هو أحداث العالم الإسلامي، ذلك أنه إلى جانب سياسة عبد الحميد الثاني الإسلامية والتي كانت تصل الجزائر بواسطة الحجاج وغيرهم، ظهرت أواخر القرن الماضي حركة الجامعة الإسلامية بقيادة جمال الدين الأفغاني ورفيقه محمد عبده. وقبل أن نصل إلى تحليل هذا التأثير مع بدايات القرن العشرين يجب أن نشير إلى كون السلطات الاستعمارية على عهد الحاكم العام جوفار (الذي كان حاكماً عاماً على الجزائر من سنة 1900 إلى سنة 1911 باستثناء فترة مرضه مد سنتين) سمحت لمجلة (النار) لسان حال الحركة الإصلاحية لمحمد عبده بدخول الجزائر. كما أن هناك أحداثا إسلامية خلال بدايات القرن كان لها صلاها على هذه النخبة مثل احتلال تونس سنة 1881 و احتلال مصر سنة 1882 والحرب الطرابلسية-الإيطالية سنة 1911-1912 والانتقال العثماني سنة 1908. « فالعالم الإسلامي كان يعيش أحداثا حساما وكانت الجزائر تتابع بوعي هذه الأحداث وتتفاعل معها » كما يقول سعد الله، أفكار جامعة، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1988

ص. 80-82

^(٢) المولود بن محمد السعيد بن الشيخ المدني بن العربي بن مسعود ابن الموهوب (1866-1939) كاتب وخطيب وشاعر نشأ وتعلم بقسنطينة عين سنة 1895م أستاذا للفقه والعلوم الإسلامية بمدرسة سيدي الكنان بقسنطينة ثم مفتيا للمذهب المالكي بها سنة 1908 وفي نفس السنة أسهم في تأسيس نادي (صالح باي) الثقافي وفيه كان يلقي محاضراته الثقافية كما كان يلقي دروس الوعظ في الجامع الأخضر له شعر جيد في محاربة البدع وعدد من المقالات الاجتماعية والثقافية نشرت في (كواكب إفريقيا) و (الإقلام) و (الصديق) وكان يجسن الفرنسية ويتجادل المستشرقين والمستعمرين.

والعقيدة والنحو والبلاغة»¹. وخارج العاصمة نذكر تأثير الشيخ عبد القادر المجاوي^(**) الذي بدأ دعوته للإصلاح قبيل ظهور تأثير محمد عبده، وفي سنة 1877 نشر هذا المتقف كتباً صغيراً من ثلاثين صفحة بعنوان (إرشاد المتعلمين) وبقي هذا المؤلف لمدة طويلة موضوع مناقشة سواء بين الجزائريين أو بين المسؤولين في الحكومة العامة بالجزائر حول موضوعه الرئيسي وهو الإصلاح الاجتماعي للمجتمع الجزائري، إذ كان يدعو الجزائريين في هذا الكتاب إلى محاربة الجهل وإلى النهضة بواسطة تبني عناصر الحضارة الحديثة. وبما أن المجاوي كان يهتم أكثر بالجانب الديني-الاجتماعي أو بممارسة الدين في المجتمع^(*) فقد طرق عدة موضوعات في هذا الصدد. وبالإضافة إلى هذا المؤلف نجد له عدة مقالات في كواكب إفريقيا أو في جريدة المغرب التي كانت تلور كلها حول إصلاح المجتمع الجزائري. كان المجاوي يدعو الجزائريين صراحة إلى تعلم اللغتين: العربية والفرنسية، وإلى الاستفادة إلى أبعد حد من هذه الازدواجية اللغوية. وكان يدعو إلى الاحتكاك بالحضارة الغربية التي ليست بعيدة عنهم وبالبحث لدراسة الحضارات

¹ Ihaddaden, Op. Cit., p. 193

^(**) **عبد القادر بن محمد بن عبد الكرم بن عبد الرحمان المجاوي (1848-1913)** مصلح تقليدي سلفي، خطيب من كبار العلماء ولد بلمسان وتعلم بها وبطنجة ونطاوين أكمل دراسته بجامعة القرويين بفاس وعاد إلى الجزائر فعين مدرسا بجامع الكتاني بقسنطينة ثم بالمدرسة الكثانية وانتقل إلى مدينة الجزائر (1898م) وتولى التدريس بالمعهد العالي بالمدرسة العالية. خرج أفواجا من القضاة والمترجمين والمدرسين والأئمة والوعاظ. والمجاوي - كما يقول صاحب معجم أعلام الجزائر - نسبة إلى مجاوة وهي قبيلة في الشمال الغربي للمغرب الأقصى. توفي المجاوي بقسنطينة.

Cf. Tengour (Ouarda), « Un moderniste musulman à Constantine : Abd El Kader El Méjaoui », In: **La formation de l'intelligentsia moderne au Maghreb, Actes du colloque tenu à Oran les 31 Mai/2 juin 1983**

وتلاحظ هذه الباحثة أن البيليوغرافيا المتوفرة حول المجاوي ومرحلة نهاية القرن التاسع عشر تتميز بوضوح الثغرات الموجودة في الوثائق بالنسبة لتل هذه الموضوعات.

^(*) انظر: بوكوشة (حمزة)، « شيخ الجماعة عبد القادر المجاوي »، مجلة الثقافة-الجزائر، عدد: 10،

الأخرى البعيدة التي لا يستطيعون الاحتكاك بها مباشرة¹. وقد انتشرت دعوة المجاوي الإصلاحية في مدينة قسنطينة وتبناها تلميذه المولود بن الموهوب.

كان لابن الموهوب برنامج في الإصلاح يستحق التنويه، وقد حاز إعجاب بن حبيلس الذي يقول عنه بأنه كان بعيداً عن النظرة المبالغ في التفاؤل التي كان يتبناها بعض الممثلين الجزائريين في المجالس الرسمية، ولكنه - أيضاً - لم يكن من أولئك الذي يدعون إلى التغيير بالعنف. لقد علمته دروس التاريخ - يقول بن حبيلس - أن «تعليم شعب كامل لا يتم في يوم وليلة وأن التحول الفكري والاجتماعي لقوم وصل إلى الحضيض يجب أن يستغرق قروناً كثيرة من العمل. إن مسألة قانون الأهالي والمحاكم الردعية وتحسين أوضاع الأهالي وجمعيات الادخار والقرض الفلاحي والبنوك الشعبية والنقابات المهنية وغيرها ستحل مشاكلها في وقت قصير - في نظر ابن الموهوب - إذا استطعنا بناء المدارس»².

ثم ظهر تأثير المجاوي في عبد الحميد بن باديس فيما بعد³. ويعترف بن نبي بفضل بن الموهوب إذ يذكر أن دروسه استطاعت أن تنمي فيه نزعة التعلق بالشرق العربي هذه النزعة التي غرستها في نفس الشيخ دراسته على يد شيخه عبد القادر المجاوي⁴. ولكن مالك بن نبي يرى أن أفكار جيله في الإصلاح كانت تتأثر بابن باديس أكثر من تأثرها بابن الموهوب الذي كان أول من زرعه في نفوسهم»⁵ وربما كان ذلك لأن الشيخ بن باديس قد بدا في نظرنا خارج الإطار الاستعماري فقد قطع صلته بعائلته وخاصة والده وهو تاجر كبير وبشقيقه المحامي وزوجه البرجوازية المترفة هكذا بدا لنا أقرب إلى نفوسنا...⁵

¹ Hellal(Amar), *Le mouvement réformiste algérien(1831-1957)*, O.P.U., Alger 2002 .,p. 107

² Benhabylès, Op.Cit., p. 22

³ سعد الله الكار جامعة، ص. 84

⁴ بن نبي مذكرات شاهد القرن، ص. ص. 64-65

⁵ نفسه، ص. 130

2. التجربة الثقافية في وادي ميزاب

أما في الجنوب الجزائري وبالتحديد في منطقة وادي ميزاب-حين كان الشباب الجزائري في الشمال يبحث عن توجه جديد - ظل المجتمع الإباضي على رفضه لثقافة الاستعمار «محاوياً التجديد انطلاقاً من الرصيد العربي الإسلامي»¹. فقد كان الشيخ محمد اطفيش (1818-1914) زعيماً روحياً للإباضيين وإماماً لمسجد بني يزقن وكانت داره قبلة للطلبة من جميع مدن وادي ميزاب^(*)، ومن مختلف جهات العالم العربي والإسلامي حيث يوجد الإباضيون، وكانت دروسه تدور حول تفسير القرآن الكريم ودراسة الشريعة الإسلامية واللغة العربية². ويذكر إسماعيل حامت سنة 1906 أن الميزابيين كانوا من أكثر الجزائريين رفضاً للتوغل الاستعماري في منطقتهم، وإذا كان احتلال وادي ميزاب سنة 1882 قد حرر العلمانيين منهم، فإنه لم يؤثر شيئاً في عادات المنطقة، يقول حامت: «لم يكن لهم مرابطين ولا قديسين ولا أي ارتباط مع الطرق الصوفية ومع هذا ظلوا يحافظون بكل حزم على عاداتهم وحتى أولئك الذي سكنوا العاصمة منذ زمان كانوا يمتنعون عن الغناء والرقص والقمار والموسيقى والتبغ وعن دخول المقاهي العربية أو الأوربية. كانوا يراعون بكل حرفة تعاليم دينهم التي تنهاهم عن الأكل أو الشرب مع من يخالفهم في المذهب. إنهم لم يغيروا شيئاً من طريقة لباسهم ولم

¹ جفلول، المرجع السابق، ص. 12

^(*) كان من طلبته إبراهيم بن محمد اطفيش (1888-1965) العالم الإباضي والأديب الذي كان من كبار العاملين في سبيل وحدة المسلمين. وكان قد لازم محمد بن يوسف اطفيش وتعلم عنه إلى وفاته سنة 1914 فانتقل إلى تونس ودرس في جامع الزيتونة وشارك في حركتها الوطنية برعاية الشيخ عبد العزيز النعالي ولا سيما مقاومة الاستعمار الفرنسي فأبعده الجزائريون فلجأ إلى القاهرة في أواخر سنة 1923 وأنشأ فيها مجلة (المهاج) وعمل في دار الكتب المصرية وشارك في تحقيق بعض كتب التراث ثم كان ممثلاً للدولة إمامة عمان في جامعة الدول العربية ورئيساً لوفدها الرسمي في هيئة الأمم المتحدة (دورة 1960) وكان قبل ذلك سنة 1956 أسس أول مكتب سياسي للدولة عمان في القاهرة له مقالات سياسية واجتماعية كثيرة نشرت في الجلات والصحف المصرية. توفي في القاهرة. ويطلق اسم وادي ميزاب على مجموعة المدن السبع التي يتكون منها هذا الوادي الواقع في الجنوب الجزائري وهي: بني يزقن، القرارة، بريان، العطف، مليكة، بنوره.

² جفلول، المرجع السابق، ص. 13

يكونوا يترددون على المدارس الفرنسية ولا نشاهد أحدا منهم يبحث عن وظيفة لدى الدولة أو يتعاون في إحدى فروع التجارة أو الصناعة مع الأوربيين¹ بل كان الميزابيون يدعون الشباب إلى التربية الاجتماعية والفعالية في مجال التجارة التي تنافس تجارة المعمرين؛ ففي مقال بعنوان "تجارتنا وتجارهم" يرى كاتبه أن الفقر والبؤس والفشل في التجارة لدى الجزائريين يرجع إلى انعدام التربية الاجتماعية التي تحضر الفرد الجزائري للاستفادة من مواهبه² بل كانت جريدة (وادي ميزاب) تنتهي بالنظام الاجتماعي في وادي ميزاب، وتحدث هذه الجريدة عن مكانة النخب والزعماء داخل المجتمعات فتعتبرهم « كمنابة الأرواح للأبدان » ورأت أن واجب الأمة نحو هذه النخب من الزعماء أن تحترمهم وتجلهم وأن تمثل لأوامرهم وأن تعينهم. أما واجبات هذه النخب فتمثل في الكد في سبيل الوطن بتأسيس المدارس لتربية الشباب وتأسيس الجمعيات إلى غير ذلك من المشاريع الخيرية³. ولم تكن مقالات هذه الجريدة تخلو من النظرة نحو المستقبل فقد كتب عدون مقالا بعنوان: "نظرة في مستقبل الجزائر" تحدث فيه عن النهضة الناشئة القائمة على "العلم الصحيح" يقوم بها شباب تشبعوا بروح الإسلام وتعاليمه، لكن هذه النهضة - في رأيه - نهضة فردية سيرها ضئيل وأفرادها قلة قليلة وكأنه بذلك يشير إلى ضرورة العمل الجماعي على غرار ما قامت به جمعية العلماء المسلمين الجزائريين فيما بعد. وتلح جريدة (وادي ميزاب) بإصرار على القيام بالمشاريع الاجتماعية والثقافية وعدم الاستسلام لليأس بقولها: « قد يقول البعض مالنا ولأمثال هذه المشاريع وأين نحن من القيام بها (..) كفانا عارا وشناراً ما سلف منا من الانزواء والانكماش والتأخر والانحطاط.. »⁴ وظلت هذه الجريدة تدعو إلى الاستفادة من الطرق الحديثة في مجال التعليم بمنطقة ميزاب فقد جاء في بعض مقالاتها: « لقد ترقى فن التربية والتعليم وبلغ الغاية القصوى من الدقة والتنظيم والتهذيب (..) ومن الأسف حرمان المسلمين من هذه الثمرات واشتغافهم بقشورها عن لبها.. وكلما ألقيت نظرك

¹ Hamet (I.), Op.Cit., p.289

² وادي ميزاب (جريدة)، عدد: 1 أكتوبر 1926

³ وادي ميزاب (جريدة)، عدد: 19 أوت 1928

⁴ وادي ميزاب (جريدة)، عدد: 25 أوت 1928

في مجال تعليم المسلمين تجدها توجب القلق والكدر: تعليم ضئيل وأسلوب عقيم وكتب مسمومة، مدارس غير كافية لغتهم القومية العربية مفقودة مئات الآلاف من الشبان مشردين¹ وحذرت الجريدة المذكورة من تيار الإلحاد الذي بدأ يجرف الشباب ويجعلهم في «معترك بين عاملين متعاكسين : عامل الواجب الديني والمالي والوطني وعامل التيار الجارف الذي تدفق من أوروبا فغمر إفريقيا وآسيا...»².

3. الثقافة المكتوبة والشفوية

ومن مظاهر حركة الثقافة العربية نذكر أيضا مجال نشر الكتاب العربي إذ أصبحت مطبعة فونتانا Fontana تطبع الكتب العربية بتشجيع من الحاكم العام جونار، كما كانت المطبعة الثعالبية لصاحبها رودوسي تقوم بدورها بطبع الكتاب العربي «الذي يغلب عليه المضمون الديني وأحيانا الخرافي»³.

وينبغي أن نذكر هنا أن هذه الحركة الثقافية كانت تتركز داخل المدن الكبرى خصوصا، وكذا المراكز الكبيرة مثل جيجل وسكيكدة في الشمال القسنطيني أما بقية أنحاء التراب الجزائري فقد ظلت - كما ذكرنا منقذة على نفسها تعيش على هامش هذا النشاط وهذه الحركة الثقافية . ولم تظهر مساهمة هذا الجزء المعزول من المجتمع الجزائري «بطريقة شفوية تمثلت في ظهور الشعراء الشعبيين من حين إلى آخر مثل محمد أومحمد في منطقة القبائل ومصطفى بن كريو جنوب العاصمة ومصطفى بن إبراهيم بمنطقة وهران (بسيدي بلعباس)⁴. وقد ظلت هذه الأشعار التي تنشد في الأسواق تحمل أملا في التخلص من حكم «الكفار» الذين اغتصبوا بلاد الأجداد، ورغم أن هذه الأشعار ظلت غامضة في طموحات أصحابها فإننا نستشف من خلالها أشواقا حقيقية نحو استقلال الوطن. ويعلق آجرون على هذه الأشعار

¹ وادي ميزاب (جريدة)، عدد: 5 أكتوبر 1928

² وادي ميزاب (جريدة)، عدد: 12 أكتوبر 1928

³ سعد الله المرجع السابق، ج.3، ص.86

⁴ Ihaddaden, Op.Cit., p. 189

بكونها إذا «لم تكن تحمل أي إشارة إلى أفكار القومية العربية بالجزائر قبل الحرب العالمية الأولى فإنها كانت تعكس تراثاً أصلياً قائماً على التعلق بأرض الأجداد والرغبة في التخلص من المستعمر الأجنبي»، كما كانت موضوعات هذه الأشعار المشبعة بروح الفروسية والبطولة تشيد بأجداد الماضي وتحرض على استفزاز الخيال الشعبي لتفادي الوقوع في مخالب المستعمر⁽¹⁾. وكانت أشعار أخرى تمجد ماضي الإسلام وأخرى تسخر من الإدارة الاستعمارية. هذه الأشعار الشعبية التي كان ينشدها المداح في الأسواق تفصح عن طموحات أولئك الذين يرفضون الاستسلام واليأس، ومنها هذا النص الذي يقول فيه المداح: «إني أتطلع دون نتيجة إلى ساعة الخلاص التي لا تأتي». ولكنه يضيف: «ينبغي أن لا ننسى أن الأسد سوف يظهر في الساعة المناسبة..»¹.

غير أن هذه الحركة الثقافية، بوجهيها العالم والشفوي، ظلت تبحث عن طريقها في التجسد من خلال برنامج سياسي وقيادة طموحة وأيديولوجية متبلورة. ولكن كل هذا ظل، في هذه المرحلة، مطلباً بعيد المنال نظراً لأسباب متعلقة بالوعي السياسي العام ومستوى نضج النخبة المثقفة، وهو ما سوف نتناوله في العنصر اللاحق.

المطلب الثالث

تحديث سياسات سياسية

1. إشكالية الإطار السياسي

إنّ جزائر نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين لم تعد تشهد تجربة الأمير عبد القادر سوى كذكرى عابرة، كما أن فشل ثورة 1871 أثبت استحالة مواجهة النظام الاستعماري باستخدام الوسائل القديمة. أما الأسلحة الحديثة التي تستخدمها الحركات السياسية

⁽¹⁾ ذكر بن نبي أن جدته، التي عمرت مائة عام، قصت له قصة احتلال قسنطينة سنة 1837 ولاحظ هو نفسه تأثير هذه القصة على محبة أحفادها الصغار حين كانت تقصها عليهم في ليالي الشتاء الباردة. انظر:

مذكرات شاهد القرن، ص. 16

¹ Agéron, *Histoire de l'Algérie Contemporaine (1871-1954)*, p. 182

والأحزاب عبر العالم فلم يتم استحداثها بين الجزائريين بعد. وبالتالي فقد صار هناك انقطاع «بين المقاومة في القرن الماضي والحركة الوطنية التي سوف تظهر في صورة أحزاب سياسية»¹. ويؤكد سعد الله على هذه الملاحظة بقوله: «لقد كان من الممكن لو لم تقمع المقاومة في القرن الماضي ويطرد رجائها أن يمنح ذلك استمراراً للحركة الوطنية»²، ولكن هذا التعطيل قد أوجد فراغاً بين الوطنية الجزائرية الحديثة والمقاومة في القرن الماضي. غير أن هذا الانقطاع برأينا لم يكن راجعاً مباشرة إلى القمع العسكري وإنما كان ناتجاً عن تحطم البنى الأصلية التي جعلت استمرار الظاهرة أو تكرارها أمراً مستحيلاً كما ذكرنا عند الحديث عن تجربة الأمير عبد القادر^(*). وكل ما بقي واستمر إلى بداية القرن العشرين هو تراث ثقافي عربي إسلامي وتجربة قائمة على أساسه تحتاج إلى تفعيلها مع المعطيات الجديدة المتمثلة في ظهور نخبة جزائرية حديثة وظهور أيديولوجيات جديدة على المسرح الدولي «مثل دعاية الجامعة الإسلامية في الشرق الأدنى والاشتراكية في أوروبا وتنافس الدول الكبرى الأوربية»³. ويذكر أن الجزائر مع بدايات هذا القرن عاشت بعض «إرهاصات الصحوة الوطنية بعد أن منيت في أواخر القرن الماضي بشبه غيبوبة من اليأس والانطواء النفسي المعقد الذي تولد على مر الأيام من فشل الثورات المتلاحقة وتسلط الاستعمار»⁴. ومن هذه الإرهاصات نذكر بعض الانتفاضات المحلية ولصوصية الشرف والهجرات نحو المشرق العربي ثم ما يسميه جغلول المقاومة-الحوار التي تحاول رغم اعترافها مؤقتاً بالواقع الاستعماري، أن تجعل هذا الواقع أقل ضرراً على الجزائريين «كما كانت تحاول إنقاذ ما يمكن إنقاذه وخاصة ما يتعلق بالهوية الثقافية»⁵، كما كان هناك

¹ جغلول، المرجع السابق، ص. 17.

² سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج. 2، ص. 100.

^(*) انظر: عمري (الطاهر)، دور بني المجمع الجزائري في مقاومة الاستعمار الفرنسي، ص. 131 وما بعدها.

³ سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج. 2، ص. 100.

⁴ خرفي (صالح)، عمر بن قلدور الجزائري، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، ص. 26.

⁵ جغلول، المرجع السابق، ص. 39.

مقاومة ثقافية تمثلت في مولد الصحافة التي كانت تحاول إحياء التراث التاريخي للجزائر في إطاره العربي الإسلامي وخاصة العهد الذهبي الذي يوافق العصور الوسطى الإسلامية، ولم تكن هذه الصحافة تخلو من مضمون وطني¹ لم يتحدد محتواه الأيديولوجي بعد.

ومن هنا فإننا نؤكد على الفكرة التي ذكرناها سابقا من كون التراث العربي الإسلامي هو الذي شكل المعبر نحو أيديولوجية وطنية تبلورت طيلة مرحلة ما بين الحربين العالميتين ولكنها ظلت في بداية القرن العشرين عبارة عن «مقاومة ذاتية للثقافة العربية الإسلامية» على حد تعبير أحد المحللين² ذلك أن مفهوم الوطنية والقومية والجنسية لم تكن مطروحة بالنسبة على الجزائر وباقي البلدان العربية والإسلامية بنفس المضمون الذي عرفته أوروبا الغربية بل كانت تتدرج ضمن مفهوم خاص، وتصدر عن عامل مشترك «هو العقيدة الإسلامية والانتساب إلى الحضارة العربية الإسلامية»³. وقد ظل تفعيل هذا المضمون على المستوى الفكري والسياسي مرهونا بتطور النخبة الجزائرية وتوجهاتها منذ بدايات تكوينها.

2. إشكالية دور النخبة

ذكر تقرير المصالح الاستعمارية أن نشاطات النخبة التي سبقت الحرب العالمية الأولى كانت محدودة جدا ولم يكن لها أي امتداد جدي في الأوساط الأهلية. ولكنه يذكر أيضا-أنه كان هناك بعض ما يطلق عليه المثقفون الذي يصفهم "بالثمار العقيمة" للمدارس والذين يسميهم البعض "المعممون الجدد" في مقابلة "المُعَمِّين القدامى" *Les Vieux Turbans*. ويصف التقرير هذه النخبة الجديدة بالطموح والبحث عن الوظائف وتحقيق المصالح، كما يصف سعيها في الدفاع عن مصالح الجزائريين "بالأفلاطونية" التي لم تكن الجماهير تعبرها اهتماما إلا بعد مرور عشر سنوات عندما بدأت هذه الجماهير تشعر بقوةها وتلاحمها. ولكن منذ 1910

¹ الأصفهان، المرجع السابق، ص. 32.

² Taliadoros, Op.Cit., p. 10

³ سعيون (ناصر الدين)، دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1988، ج. 2، ص. 13.

بدأت الجزائر تشهد مرحلة قلقه ببروز توجه النخبه الجزائريه نحو خيارات فكرية وسياسية معينة خصوصا مع الثورة التركيه وما فتحه من أبواب النقاش والتعليقات¹.

قبل بروز الأنتلجنسيا الحداثية - كما يسميها حدّاد- لتلعب دورها في الساحة السياسية(في قسنطينة خصوصا) كان المنتخبون يختارون من بين زعماء الأهالي الذين يمثلون العائلات الكبيرة البرجوازية والتقليدية وكذا مقدمو الزوايا. وكانت الإدارة الاستعمارية هي التي تشرف على هذا التعيين واشتهرت هذه النخبه التقليديه بخضوعها وعدم اعتراضها-إلا نادرا- على تصرفات الإدارة الاستعمارية وذلك في رأي أحد ممثليها وهو م. بن باديس حتى لا تحدث اضطرابات في المدينة². وقد أظهر الشريف بن حبيلس سنة 1914 نقدا لاذعا لبرجوازية المدن التي يصفها بالجهل والتكبر خصوصا في مدينة قسنطينة³.

إن بعض المحللين يرجع بروز النخبه التقليديه على الساحة الثقافية والسياسية الجزائرية إلى الثمانينيات من القرن الماضي، إذ بعد مضي قرابة خمسين عاماً احتلال الجزائر تخرجت مجموعة من الجزائريين من المدارس⁽¹⁾ الفرنسية والمدارس الفرنسية-الإسلامية «هذه المجموعة

¹ *Rapport de Mr. Leheureux 1923, 27H23 AOM- AIX-EN-Provence*

² *Haddad(M.), Op. Cit. ,T.1, p.115*

³ *Benhabylès(Chérif), L'Algérie française vue par un indigène, Imprimerie Fontana, Alger 1914, pp.80-81*

(¹) تذكر مصادر الحكومة العامة الفرنسية " أن مدارس العاصمة وقسنطينة وتلمسان قد تحصل من سنة إلى أخرى على نتائج هامة ومشجعة إذ صار التحاق التلاميذ بها سهلا وكان يتم في ظروف أفضل وذلك بفضل تطور المدارس الابتدائية الأهلية التي كانت تحضر المترشحين لدخولها. فتذكر هذه المصادر أنه في السنة الدراسية 1900-1901 التحق بهذه المدارس 74 من التلاميذ الذين تتوفر فيهم الشروط اللازمة واجتازوا امتحانات الانتقاء وفي نهاية السنة الدراسية المذكورة تحصل ستة من تلاميذ السنة السادسة على دبلوم الدراسات العليا التي تعادل شهادة تأهيل ممارسة مهنة بلش عدل أو إمام أو مدرس في المساجد والمدارس الابتدائية. وتذكر هذه المصادر دائما أن تلاميذ هذه المدارس صاروا يحصلون على قدر هام من المعارف في المواد الشرعية الإسلامية ومستوى لا بأس به في المواد العلمية الفرنسية. بل إن تلاميذ المراحل العليا بهذه المدارس لهم الكفاءة يمكنهم أن ينجزوا أعمالا هامة في الفقه الإسلامي وفي العقيدة والأدب العربي وبعض يتابع دروسا في الحقوق الفرنسية والفلسفة العربية واللغات الأهلية في الجامعات الأمر الذي سيؤدي إلى توسيع أفكارهم وإعطاؤهم مناهج التفكير الحديثة" انظر بهذا الصدد :

أطلق عليها اسم النخبة لأنها كانت أقلية ضئيلة متشعبة بالثقافة العربية أو بثقافة مزدوجة»¹. واستهلت هذه النخبة الجزائرية بداياتها في جو عمل فيه بعمق توغل الاستعمار، إذ تحول إلى مجتمع مزروع الثقافة بفعل هدم وإخضاع الأجهزة الثقافية القديمة» التي ترجع إلى مرحلة ما قبل دخول الاستعمار. وداخل هذا الوسط الاجتماعي الثقافي، حيث كان المجتمع الجزائري يتلمس خطاه ويبحث عن مخرج للحال التي وصل إليها ظهرت العناصر الأولى من هذه النخبة التي تربت - جزئيا على الأقل - في الجهاز الثقافي الاستعماري، ولذا فقد كانت دون شك «نخبة صغيرة هشة تفتقر إلى القاعدة الاجتماعية التي تسندها»².

وإذا ضربنا صفحا عن الفئة التي حصلت على هذا اللقب باعتبار أنها «تتنمي إلى العائلات الكبيرة المدجّنة من قبل الإدارة الاستعمارية»³، فإننا نجد النخبة الجزائرية المثقفة قد استقلت بميزتين رئيسيتين: الأولى أنها نشأت في إحدى سلسلتي النظام المدرسي الاستعماري، سواء تمثل ذلك في المدرسة الفرنسية أو المعاهد الإسلامية العليا ونادرا في المدارس الحرة. وتذكر فاني كولونا أن المكانة التي عرفها التعليم وخصوصا التعليم العصري في الجزائر وحتى في تونس ارتبطت أساسا بالمصادرات وفقدان المكانة المادية التي كانت عليها الأسر قبل الاحتلال⁴. يقول محفوظ السمامي بصدد الحديث عن الظروف الاجتماعية التي أثرت في الإعداد لبروز النخبة الحديثة: «إن هذه النخبة التي كانت تتأرجح بين نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين كانت تمثل آخر حلقة من حلقات مجتمع تم محوه داخل التاريخ الاستعماري. ولكن هذه النخبة سمعت من أجدادها حكايات عن الماضي المجيد والمقاومات والمصادرات وعمليات طرد الأهالي والمجاعات والثورات وما أعقبها من قمع... إن الموروث الذي ترك لهذه

GGA, Exposé de la situation générale de l'Algérie, 1901, p.214

¹ سيف الإسلام (الزبير)، تاريخ الصحافة في الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1985، ج. 1، ص. 35.

² جفلول، المرجع السابق، ص. 61.

³ *Kaddache (Mahfoud), Histoire du nationalisme algérien, , p.207*

⁴ *Colonna (Fanny), Savants paysans, p.216*

النخبة هو قليل جدا بينما الصعوبات لا عد لها، وتمثل في مجتمعها المفكك وشخصيتها المحصورة وثقافتها المبعثرة ومؤسساتها التي حولت نهائيا أو صارت لا معنى لها.¹

أما الميزة الثانية فهي أن هذه النخبة احتلت مجموعة من الوظائف الضرورية لسير جهاز الدولة الاستعمارية، ويمكن تصنيفها إلى أربع فئات: فئة الأطباء مع الدكاترة ابن العربي وابن بريهمات^(*) ومرسلي ونقاش.. إلخ. وفئة الأساتذة مع ابن سديرة و ابن شنب و صوالح و مدرسي مدرسة بوزريعة، وكذا فئة العدالة والطقوس الإسلامية مع أبو بكر عبد السلام وابن شعيب وابن حيلس وابن تومي وغيرهم. ولا ننسى قطاع الجيش الذي كان يضم في صفوفه -كترجمين- بعض أفراد هذه النخبة التي سوف تكون عاملا محركاً للفلك الثقافي الجزائري².

وفي حوصلة للتعليم الفرنسي بالجزائر ذكر آجرون سنة 1914 وجود حوالي ألف متعلم من الذين حصلوا على وظائف تضمن لهم مستوى كريماً من العيش. وهذا الإحصاء يعني الموظفين الذي يتقاضون أجورهم من الإدارة الاستعمارية ولا يدخل فيه المثقفون العربون غير الموظفين، الذين كانوا يحظون بتقدير وسط المجتمع رغم حالتهم المادية المزرية³.

¹ Smati(Mahfoud), *Les élites algériennes sous la colonisation*, T.1, p.189

^(*) ابراهيم بن حسن بن بريهمات، ولد بالعاصمة سنة 1848 ودرس بها في مدرسة الجزائر الرسمية أو في المعهد السلطاني وأصبح من المترجمين وتولى مهمات عديدة للفرنسيين ثم ترك الشؤون الأهلية سنة 1875 .

² جفلول، المرجع السابق، ص. 99

³ Cf. Agéron(Ch. R), *Op. Cit.*, pp.848-962

حاولت فاني كولونا أن تعطي معنى لهذه الإحصائيات مقارنة مع تعداد الجزائريين الذي كان يقدر ب 4700000 سنة 1914 ومقارنة مع تعداد التلمرسين من الأهالي في النظام التعليمي الاستعماري الذين بلغ تعدادهم سنة 1940 حوالي 45000 أي نسبة أقل من 85 من الفئة القابلة للتلمرس.

كان انتشار التعليم الاستعماري يتم بوتيرة متناقلة^(*) ويمس شريحة محدودة جدا من المجتمع الجزائري إضافة إلى التسرب المدرسي الذي لا يمكن إغفال تأثيره. وكانت ميكانيزمات هذا التعليم تعمل على توجيه المجتهدين من أصحاب المدى الطويل نحو التخصصات التي تكون موظفي الإدارة الاستعمارية وليس نحو "المهن الشريفة" التي تقود نحو الثانوية والجامعة¹. أما النخبة المعربة أو غير الرسمية كما تسميها كولونا والمتمثلة في المتخرجين من المشرق وتونس أو من المدارس المحلية في الداخل فقد كان عددها قليلا نسبيا خصوصا إذا عرفنا أن مستوى التعليم بالداخل قد عرف تدهورا كبيرا²، بينما كان الأمر مختلفا بالنسبة إلى المغرب الأقصى وتونس حيث تم الحفاظ على نظام التعليم الأصلي، بل إن تونس خصوصا بإصلاحات عصرية خلال نهاية القرن التاسع عشر تشبه تلك التي حدثت في تركيا. فقد استمرت الزيتونة في تونس والقرويين في المغرب في تكوين النخبة التقليدية المعربة ذات مستوى مشرف^(*) بينما كانت المدرسة الصديقية تكون النخب ذات الثقافة المزدوجة وذات الكفاءة العالية، كما كانت

(*) سجل تقرير شونارد هنا التناقل في وتيرة سير التعليم في المرحلة الابتدائية خصوصا وذكر أنه في سنة 1902 كان هناك 25921 تلميذا موزعين على 235 مدرسة من 448 قسما. أما في سنة 1907 فكان العدد 32517 تلميذا موزعين على 375 مدرسة من 557 قسما. ورغم كون وتيرة تطور التعليم في هذه المرحلة ثابتة إلا أن المكسيات في هذا المجال كانت ضعيفة، إذ أن الزيادة بين 1899-1907 لم تتجاوز 8000 تلميذا خصوصا في المرحلة التي شرع الأهالي يطالبون بفتح مدارس جديدة. انظر لهذا الصدد:

Rapport Chenard, « Enseignement primaire des Musulmans algériens 1830-1944 », AOM. Aix-en-Provence

¹ Colonna(F.), *Instituteurs algériens 1883-1939*, p.92

² Colonna(Fanny), *Savants paysans*, p.223

(*) يذكر عمار هلال أن الزيتونة أو فروعها المختلفة في الجزائر وتونس هي التي كانت تمنح الجزائر أكبر عدد من المثقفين الذي صارت شهرتهم تنتشر شيئا فشيئا في الداخل وفي العالم العربي وكان عدد منهم ينشر أفكاره في مختلف الصحف التونسية. انظر:

Hellal(Amar), Le mouvement réformiste algérien (1931-1957), p. 89

المدارس الفرنسية في هذه البلدان تقبل أقلية من الأهالي محدودة ولكن فعالة نظرا لأصولها الاجتماعية¹.

ويمكننا القول مبدئيا ودون تفصيل أن النخبة الجزائرية من حيث التوجه الفكري كان يتنازعها تياران: تيار الغرب الأوربي الذي فرض نفسه على الساحة بنجاحاته المادية الباهرة، وتيار الفكر العربي الإسلامي «الذي لا زال يجتذب المثقفين كسلاح في مواجهة الاستعمار». وبفعل هذا الانتماء المزدوج صارت هذه الفئة تتأرجح بين وضعين قلقين: فهي كما ذكرنا دون قاعدة اجتماعية، توشك أن تنقطع عن المجتمع الجزائري عندما تنتقد الخطا المجتمعات الإسلامية نظرا لاصطدامها بالمثقفين التقليديين، وتوشك من ناحية أخرى أن تندمج في المجتمع الاستعماري بشكل فردي غير أن هذا المجتمع كان يضطهدا كلما تصورت نموذجا للتطور خارج الإطار الأوربي وكلما أقلقتم السلطات الاستعمارية»²، وأيضا كلما حاولت أن تخرج عن الدور المنوط بها^(*). لقد كان بعض المحللين الغربيين يطلق لقب "الشبان الجزائريين" *Jeunes Algériens* على هذه الفئة القليلة من المثقفين ذوي التكوين الفرنسي. وقد كانت هذه التسمية مسابرة للأحداث في ذلك الوقت، إذ كانت الأخبار تتحدث عن نشاطات "الشبان الأتراك" و"الشبان المصريين" و"الشبان التونسيين"^(*) و«بالتالي فقد أطلقوا نفس اللقب

¹ Colonna(Fanny), *Savants paysans*, p.223

² جفلول، *الاستعمار والصراعات الثقافية*، ص.61

^(*) كان الاستعمار يفضل أن تحافظ النخبة على بعض المظاهر الإسلامية لكي تبقى واسطة بين الإدارة الاستعمارية والمجتمع الجزائري. فقد صرح وليام مارسي خلال مؤتمر إفريقيا الشمالية سنة 1909 بقوله: "ينبغي أن لا نجردهم من الإسلام حتى لا ينظر إليه إخوانه في العقيدة كمرتد.. " (-) *sahli, Op.Cit., p.115*

^(*) انظر مقال: صمويت كرمال، «الاستعمار الرأسمالي الفرنسي وحركة الشباب التونسي 1881-

1914»، *المجلة التاريخية المغربية*، عدد: جانفي 1974.

على النخبة الجزائرية»¹، وهي «طبقة اجتماعية متوسطة أخذت تشق طريقها في الميادين الشعبية»².

وحتى نرفع الالتباس يجب أن نشير على أن الأمر هنا لا يتعلق بحزب سياسي ولكن بمبادرات فردية معزولة لجماعة من المثقفين تمتاز بقدر من الثقافة السياسية تحول لها الحق في مناقشة مسألة التجنيس وتمثيل المسلمين في المجالس النيابية داخل الجزائر وفي فرنسا³. غير أن هذا ليس هو الطابع العام لجميع أفراد النخبة المتفرنسة خصوصا إذ أن «الغالبية من ذوي الشهادات الفرنسية ظلت منظوية على نفسها تمارس الوظيفة اليومي ولا تهتم بشؤون المجتمع»⁴.

² قلناش و صلاوي، المرجع السابق، ص ص. 16-17

² Kaddache, Op.Cit., T.1, p.75

³ Ibid., m.p

⁴ Pervillé, Op.Cit., p.44

المبحث الثاني

تأثيرات المشرق

إن الرأي العام الجزائري ظل - رغم كل الحواجز التي وضعتها الإدارة الاستعمارية لعزله - يتتبع أحداث العالم الإسلامي وتطور حركة النهضة به. وكان هذا التواصل الإعلامي يتم بواسطة عدة معابر منها السياح القادمين إلى الجزائر وكذا رحلات الحج السنوية وقوافل التجارة. كما لعبت الصحف والمجلات المشرقية دورا هاما في هذا المجال رغم الرقابة وقرارات الحجز والمنع¹. إضافة إلى كل هذه المعابر كان هناك أيضا الطلاب الذين تخرجوا من كليات مصر وسوريا أو الذين تعرفوا في الحى اللاتيني^(***) بباريس بزملاتهم من المشرق الأدنى². كل هذه كانت معابر لوصول أنباء النهضة المشرقية إلى الجزائر، فكان في الجزائر خلال هذه المرحلة ما أطلق عليه تقارير المصالح الاستعمارية "روحانية المشرق"³.

المطلب الأول

أنباء النهضة في المشرق

1. مصر

يركز محمد علي دبور على نهضة مصر خصوصا بقوله: «إن نهضة مصر وصدى زعمائها مثل جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا وتلامذتهم ومصطفى كامل ومحمد فريد وعبد العزيز جاويش ومحمد علي الطاهر وأنصارهم، كل هؤلاء كان لهم أبلغ الأثر في نفوس

¹ سيف الإسلام (الزبير)، تاريخ الصحافة في الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1985، ج.4، ص.23
^(***) ظل الحى اللاتيني في باريس إلى سنة 1931 مهوى أفئدة المثقفين العرب والجزائريين على الخصوص فيذكر بن نبي قائلا: "وفي الحى اللاتيني بدأت تغدو وجوه جديدة.. وصل ساحلي و بومنجل وغيرهما وكأنا شيطان المعرفة بدأ يوسوس إلى المثقفين الجزائريين ويستدرجهم إلى آفاق جديدة بحثا عن العلم أو عن مركز مرموق فوصل بلوره كسوس..". انظر: مذكرات، ص.236-237

² جوليان (ش.أ.)، إفريقيا الشمالية تسير، ترجمة: المنجي سليم وآخرون، الدار التونسية للنشر، تونس 1976، ص.32.

³ Rapport de Mr. Leheureux 1923, 27H23 AOM- AIX-EN-Provence

الجزائريين وأهل المغرب عموماً ، إذ اعتبر هؤلاء هزيمة مصر هزيمة الإسلام كله وجهادا للعدو المشترك ¹ . كما يذكر نفس المصدر أن الجزائريين كانوا يقرعون في نشوة وحماس جرائد مصر ومجالاتها وكتبها «فيجدون فيها تعبيراً عن رغباتهم وإحساساتهم وتنفيساً عن صدورهم التي يأبى عليها الاستعمار أن تنفس بالكلام . لقد وجدوا في مقالات مصطفى كامل ومحمد فريد وعبد العزيز جاويش وغيرهم في جريدة اللواء وجرائد أخرى ما يعبر عن آلامهم وآمالهم . وكانت الجزائر في أوائل القرن العشرين تترقب بريد الشرق في شوق عظيم ، فإذا وصل سارع الناس إلى قراءته ² »

ويذكر بن نبي أنه تأثر بكتابات مشرقية ومنها كتابان عثر عليهما في مكتبة النجاح يعتبرهما الينابيع البعيدة المحددة لاتجاهه الفكري ويعني بذلك كتاب (الإفلاس الفكري للسياسة الغربية في الشرق) لأحمد رضا و (رسالة التوحيد) لمحمد عبده الذي تولى مصطفى عبد الرازق، ومستشرق آخر ترجمته إلى الفرنسية. « هذان الكتابان أثرا على ما أعتقد في أبناء جيلي من المدرسين وأنا مدين لهما على كل حال بذلك التحول في فكري منذ تلك الفترة (..) هذه القراءات شكلت بالنسبة لي قوة أخرى من التنبيه في المجال الفكري إذ حالت دون انخراطي إلى الرومانطيقية التي كانت شائعة في ذلك الجيل من المثقفين الجزائريين ³ . غير أن الجزائريين لم يكونوا يتلقون أبناء المشرق الإسلامي في سلبية تامة ، بل كانوا يساهمون على قدر ما يتاح لهم بين الحين والآخر من إمكانات في ظل الواقع الاستعماري ، في إفادة إخوانهم المسلمين في مختلف أقطار العالم الإسلامي ، إذ كان الشيخ محمد اطفيش مثلاً ، في هذه المرحلة ، ينشر مؤلفاته العلمية في كل من القاهرة وتونس وزنجبار بواسطة المجموعات الإباضية المنتشرة عبر العالم ⁴ . وقد كان هناك جزائريون يكتبون - كما ذكرنا سابقاً - في صحف مشرقية مثل صحيفة

¹ ديبوز (محمد علي)، هزيمة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة، الطبعة الأولى، الطبعة العربية، الجزائر 1971، ج.2

ص.ص. 27-28

² نفسه، ص. 28

³ بن نبي، مذكرات شاهد القرن، ص. 66

⁴ جفلول، المرجع السابق، ص. 14

(اللواء) القاهرية التي كان عمر بن قنور الجزائري يحرر بها مقالاته العديدة ، ومنها مقال حول الأوقاف الإسلامية بالجزائر في ظل الاستعمار، وقد كان القمع الاستعماري يقضي بتواري إنتاج هؤلاء الكتاب والأدباء خلف أسماء مستعارة «فكثيرا ما أمضيت هذه الأفكار مثلاً بـ(جزائري متظلم) أو (غريب في وطنه)»¹.

ويفسر عيد الله العروبي ظاهرة التواصل الإعلامي والمشاركة الوجدانية بين المشرق والمغرب العربيين بكونها ناتجة عن طبيعة الوحدة الثقافية بين البلدان العربية ، وكذا وتيرة تطورها غير المتساوية «بحيث أن أحد أشكال الوعي قد يتم تجاوزه في جزء من العالم العربي ويستمر مع ذلك في العيش لأنه يستجيب لواقع مجتمع لآخر ..» . إننا نزيد العروبي في كون تبادل التأثير بين أطراف العالم العربي الإسلامي ناتج عن الأراضية الاجتماعية الثقافية المهيأة ، بحيث أن أي فكرة تظهر في طرف من أطراف " دار الإسلام " كما هي في وعي المسلمين آنذاك، تجد أرضية مهيأة لنمو في مكان آخر من نفس الدائرة الثقافية ولو بعد مرور وقت طويل، وذلك متى تميأت الظروف التاريخية ولعل هذا ما جعل العروبي يؤكد على كون «تراث محمد عبده - مثلاً- قد أثمر في المغرب أثر مما أثمر في مصر»².

2. أفكار الأفغاني وعبده والكواكبي

إن الحركة الثقافية الجزائرية مع بدايات القرن قد وجدت مادتها في أفكار جمال الدين الأفغاني الذي دعا إلى نهضة إسلامية على مستوى الفكر والعمل وألح على ضرورة تحرير البلدان الإسلامية التي يسيطر عليها الأوربيون³ . كما كان هناك ميل شديد من رجال الإصلاح الجزائريين في هذا الوقت نحو (مجلة المنار) العبدوية⁴؛ ذلك أنهم كانوا يرون في هذه المجلة "لسان الإسلام" ويعتبرونها معينا لهم على الإصلاح. وكان رجال الإصلاح كلهم يقرؤون

¹ الحزني، المرجع السابق، ص. 97

² العروبي (عبد الله)، الأيديولوجية العربية المعاصرة، ترجمة: محمد عيتاني، دار الحقيقة ببيروت 1970، ص. ص.

63-64

³ قلندر وصاري، المرجع السابق، ص. 24

⁴ ناصر، "رشد الدعوة إلى التضامن"، مقال سابق، ص. 55-64

فصولا من مجلة المنار في نواديههم العامة ومجالسهم للجماهير. وكانوا يحمسون تلاميذهم وأتباعهم على قراءتها. وقد كان الشيخ عبد الحليم بن سماية والشيخ محمد بن مصطفى بن الخوجة والشيخ عبد القادر المجاوي يرجون من رشيد رضا أن لا يضمن مجلة المنار موضوعات تتحدث عن فضائع فرنسا في المغرب والشام كي لا تقوم هذه الأخيرة بقطع المجلة عنهم «وهم أحوج ما يكونون إليها»¹.

إننا نؤكد على ما يراه عبد الكريم بو الصفصاف² من كون الأسباب التي جعلت أفكار الشيخ محمد عبده الإصلاحية تمارس تأثيرا واضحا على النخبة الجزائرية بأنواعها مقارنة مع تأثير غيره من الإصلاحيين في العالم العربي الإسلامي، نؤكد على كون ذلك يرجع إلى ذبوع صيته خارج حدود مصر إذ لم يكن المشاركة وحدهم هم الذين اعترفوا بكون محمد عبده هو المعلم الروحي لجيله، بل إن المغرب العربي كله كان ميدانا لتفاعل أفكار هذا المصلح. كما يرجع هذا التأثير أيضا في رأينا- إلى كون محمد عبده أعاد إلى أذهان الجزائريين فضل الإسلام المعاصر في النهضة، وهو الإشكال الذي كانت النخبة الجزائرية تحاول أن تجد له مقاربات شافية. ثم إن الأوضاع المأساوية التي كانت تعانيها الجزائر، والنخبة المثقفة على وجه التحديد، هي التي جعلت- في رأينا- أفكار محمد عبده تجد صداها الكبير على الساحة الجزائرية.

ويذكر أن الشيخ محمد بن مصطفى بن الخوجة بين المصلحين كان من أكثر الأساتذة حرصا على ما يرد من المشرق الإسلامي من كتب وجرائد ومجلات خاصة مؤلفات محمد عبده ورسائله. ويذكر أنه عزل من منصبه كإمام رسمي بتهمة صلاته بمحمد عبده ومحمد فريد، وقد قال عنه عمر راسم أنه «هو الذي أوصل مذهب محمد عبده إلى الجزائر»³.

¹ ديبوز، نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة، ج.2، ص.29.

² بو الصفصاف (عبد الكريم)، جمعية العلماء المسلمين ودورها في تطور الحركة الوطنية، الطبعة الأولى، دار البعث، قسنطينة 1981، ص.55.

³ الطالبي، المرجع السابق، ج.1، ص.34.

ويذكر دبور أن عبد الرحمان الكواكبي، وهو أحد منظري القومية العربية، كانت له مكانة كبيرة بعد محمد عبده ورشيد رضا، إذ كان المثقفون الجزائريون متأثرين بكتايبه (أم القرى) و(طبائع الاستبداد). كما يذكر نفس المصدر أن المثقفين الجزائريين تأثروا بالشيخ مصطفى الغلاييني والشيخ طنطاوي جوهرى من خلال مؤلفاتهما وخاصة مؤلف هذا الأخير الموسوم (نهضة الأمة وحياتها)¹. ويذكر أيضا أنه في الجنوب الجزائري كان الشيخ إبراهيم مكى يعرف بقيمة كتب ابن تيمية، وكانت أعداد من (العروة الوثقى) تصل الشيخ علي بن ناجي الزاهري، وكان الطلبة يتداولونها وقت صدورها بباريس، في منطقة بسكرة².

إن أبناء النهضة المشرقية التي كانت النخبة الجزائرية المعربة خصوصا تجدها فيها مادما في بلورة أفكار في اتجاه مشروع ثقافي للنهضة يرفع تحديات الواقع الاستعماري، هذه الأفكار قد مهدت أيضا، وحضرت هذه النخبة بمختلف اتجاهاتها لاستقبال محمد عبده خلال زيارته للجزائر في صيف 1903م.

3. زيارة محمد عبده للجزائر

إن زيارة محمد عبده للجزائر في صيف 1903 كانت بشهادة أغلب من تناولها بالتحليل، من بين العوامل التي حركت الفضاء الثقافي الجزائري وحفزت مجهودات الإصلاح بالجزائر^(*). وقد ذكرنا أن الكتب والمجلات والجرائد المشرقية التي كانت تصل الجزائر ومنها مجلة المنار ومجلة العروة الوثقى التي كان الطلبة والشيوخ يتداولونها، كلها قد مهدت لهذه الزيارة. كما أن الأوضاع الاجتماعية الثقافية التي الجزائر في بدايات القرن العشرين، والأفكار السائدة بين النخبة البرعمية التي أخذت في الانبثاق، كلها كانت تعمل لصالح هذه الزيارة. ذلك أنه «كان هناك ترابط وثيق بين التوجهات التي جاء بها وبين ما كانت النخبة الجزائرية

¹ دبور، فضة الجزائر الحديثة، ج.2، ص.31-32

² الطالبي، المرجع السابق، ج.1، ص.27

(*) من المعارف لهذا الرأي محمد فنانش الذي يرى أن توجيهات محمد عبده للجزائريين كانت تسير في نفس

خطة الاستعمار انظر: فنانش، الحركة الاستقلالية في الجزائر، ص.23

تنتظره وتتوق إليه، وهو إيجاد عناصر للتمفصل بين الإسلام والحداثة، بين التقاليد والتجديد، بين التاريخ والأخلاق، كل هذا مع المحافظة على شخصية الفرد الجزائري.¹

أ.دوافع الزيارة

وصف رشيد رضا، تلميذ الإمام محمد عبده، بدايات هذه الزيارة بقوله: «كان الإمام الأستاذ-رحمه الله- قد أخبرنا عند إرادته السفر إلى أوربة (كذا) في صيف 1321 هجري/1903م أنه ينوي السفر منها إلى تونس والجزائر للوقوف على أحوال المسلمين في هذين القطرين وآثار الإسلام فيهما(..) كتمت عزم شيخنا على زيارة تونس والجزائر لثلاثين يادراً الأشرار إلى بث الدسائس لمنع فرنسة (كذا) إياه من دخول البلاد وللحيلولة دون ما يريدون منها بعد دخولها»²

وواضح أن الاستعمار الفرنسي كان يتوجس خيفة من هذه الزيارة التي يمكن في نظره كما يقول أحمد حماني «أن تكون لأجل تجديد العهد والاتصال بين أضاء جمعية العروة الوثقى في الجزائر». ويذكر نفس المرجع أن جواسيس الاستعمار قد كتبوا من القاهرة والإسكندرية رسالتين إلى الوالي العام بالجزائر عندما علما بعزم الشيخ على هذه الزيارة ذكروا فيهما أن «الشيخ لا يقصد بالسفر إلى الجزائر سوى تحريض المسلمين على الثورة والخروج عن طاعة الحكومة، وأنه قادر على ذلك فعلاً»³

غير أن رشيد رضا يذكر أن الشيخ محمد عبده «لم ير من الحكومة شيئاً يسوئه، بل قابله رجالها من القطرين (الجزائر وتونس) بالإجلال والاحترام، على ما بثوه حوله من

¹ Ben Cheneb(Rachid), " Le séjour de Mohamed Abdou en Algérie(1903)" In : Studia Islamica LIII, 1981, p.134

² رشيد رضا(محمد)، تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده، الطبعة الأولى، مطبعة المنار، مصر 1931، ج.1، ص.

870

³ حماني(أحمد)، دور الأفاضل في بقطعة الشرق ونهضة المسلمين، مجلة الثقافة-الجزائر، عدد:38 (أفريل-ماي

1977)، ص.100

الجواسيس السريين في كل مكان، وهو لم يكن يجهد هذا ولا كان يخاف منه لأنه كان يعرف مقام نفسه ومكانته التي تضطر الحكومة إلى إجلاله...»¹.

وحول الغرض من زيارة محمد عبده للجزائر فإن أحمد حماني يهب بعيدا ، إذ يذكر أن مجيء محمد عبده إلى الجزائر كان وراءه غرض سياسي يتفثل في إعادة تنظيم جماعة العروة الوثقى التي كان جمال الدين الأفغاني قد أسسها عند مجيئه إلى الجزائر. فالشيخ محمد عبده -يقول حماني- «يذكر أن جمال الدين الأفغاني قد زار الجزائر أثناء وجوده بباريس، ورأى بعينه ما يلاقه أهلها من ظلم الفرنسيين ، كما جاء في حديث صحفي نشرته جريدة المراسلة الباريسية *La correspondance Parisienne* وهي لسان الحزب الجمهوري المستقل. ويذكر أن جمال الدين الأفغاني صرح في جواب لصحفي أنجلو-سكسوني بأنه قد رأى الجزائر والحكومة الفرنسية ترتكب فيها أعمالا منكرا»².

ولكن إذا قمنا بمقابلة كلام أحمد حماني القائم على مجرد الاحتمال ، بما يقوله رشيد رضا من كون محمد عبده «لم يكن له أدنى غرض سياسي من زيارته وراء إرشاد المسلمين إلى حقيقة دينهم، والطريقة المثلى إلى إحيائه وإحياء لغته مع البعد عن السياسة، التي قال فيها: ما دخلت السياسة عملا إلا أفسدته»³، فإن الذي يغلب على رأينا بعد ذلك هو أن هذه التخمينات لا تستند إلى أساس علمي من الوثائق التاريخية ، ولا يوجد فيما استطعنا الاطلاع عليه فيما كتب عن هذه الزيارة^(*) ما يؤيد ذلك. والغالب في نظرنا أن هذا الإدعاء هو من

¹ رشيد رضا، المصدر السابق، ج.1، ص.872

² حماني، المقال السابق، ن.ص

³ رشيد رضا، المصدر السابق، ج.1، ص.872

(*) يمكن الرجوع بشأن هذه الزيارة إلى المراجع التالية:

1 . بالعربية:

- محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده، ج.1.

ترويج المخبرين «الذين كانوا يتابعون الشيخ محمد عبده في جميع تحركاته واتصالاته ويرفعون بذلك تقارير يغلب عليها الخيال وانعدام الدقة»¹.

إن هذه الزيارة - في نظرنا - رغم أن هدفها لم يكن سياسياً، إلا أنه كان لها، بحكم الأوضاع التي ذكرنا سابقاً، نتائج سياسية. وسوف يظهر ذلك على المدى المتوسط والبعيد من خلال تبلور أيديولوجية الحركة الوطنية. ويحتاج تتبع نتائج وآثار هذه الزيارة إلى معرفة أصناف النخبة الجزائرية التي اتصلت بالشيخ محمد عبده وحاورته.

ب. النخبة التي قابلت عبده

يذكر ابن شنب أن النخبة التي قابلت محمد عبده وحاورته كانت تتكون من ثلاثة اتجاهات مختلفة منها: «المحافظون وأصحاب العمائم الذين يراعون بدقة التقاليد العربية الإسلامية (...) وكان منهم محمد بن زكور ومحمد بوقندورة المفتيان المالكي والحنفي بالجزائر، وكان منهم عبد الحليم بن سماية وعبد القادر المجاوي ومحمد السعيد بن زكري، وثلاثتهم أساتذة بالمدرسة الرسمية بالعاصمة، وعلي بن الحاج موسى القائم على ضريح سيدي عبد الرحمان العتالبي...»². أما الاتجاه الثاني فقد مثله «بمجموعة من المثقفين الحدائين الذين كانوا يؤمنون بضرورة تجديد الإسلام باتجاه الحدائنة ومن خلال الاستفادة من محاسن الحضارة المعاصرة، وذلك دون التخلي عن معتقداتهم كمسلمين (...) وكان أهم أفراد هذه النخبة محمد بن مصطفى بن

- والنسبة لزيارة محمد عبده إلى مدينة قسنطينة انظر: صاري (أحمد)، «الجديد عن زيارة محمد عبده إلى الجزائر وقسنطينة»، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة، العدد الثاني - محرم 1424 هـ / مارس 2003، ص ص 7-21

2. بالفرنسية:

-Mérad(Ali), «L'enseignement de Mohamed Abduh aux algériens», In : **Orient**(28), 4^e trimestre 1963, pp.75-124

-Mérad(Ali), **Le réformisme musulman en Algérie(1925-1940 : essais d'histoire religieuse et sociale**, Mouton-Paris 1967

- Agéron(Ch-R), **Les Algériens musulmans et la France(1871-1919)**, P.U.F-Paris 1968 ? 2 Vol.

¹ Bencheneb, Op.Cit., p. 126

² Ibid., p. 127

الخوجة (الملقب بالمضربة) إمام بمسجد السفير بالجزائر ، وابن دالي امعمر بن الحاج كحول محرر بصحيفة المبشر الرسمية ومدرس بالمسجد الكبير بالعاصمة، و مصطفى الشرشالي أستاذ بالمدرسة ومكلف بالدروس بجامعة الجزائر^(*) فيما بعد»¹.

وكان هناك أيضا الاتجاه الثالث «الذي مثلته جماعة الأعيان التي كان بينها أفراد ذوي تكوين فرنسي كامل. وكان بعض هؤلاء يدعو إلى الإدماج الكامل في فرنسا وآخرون يطالبون بالحريات والوظائف. هذه الجماعة كانت تمثل التوجه الثقافي المتفرنس وكان معظمهم منخرطين في السياسة، وكان أشهرهم الطبيب أبو القاسم بن التهامي (ابن تامي)، والمحامي أحمد بوضربة والمترجم العسكري المتقاعد أحمد بن بريهمات وكان ثلاثتهم متجنسين بالجنسية الفرنسية»².

ولكن هذا الاختلاف في التوجهات لدى النخبة التي قابلت محمد عبده وحوارته غداة زيارته للجزائر لا يمكن أن يخفي عنا القاسم الفكري المشترك بينهما، ذلك أن «الجميع كان يلتقي حول أرضية الإسلام ، الذي كان ارتباطهم به لا يقبل المساومة. كما كان الجميع مجتمعين على كون اللغة العربية هي من العناصر الأساسية لمكونات الحضارة الإسلامية وهي الضامنة للأصالة والشخصية . وكان معظمهم على وعي بعراقه تراثهم الذي لا يمكن التنازل عنه دون فقدان شخصيتهم »³. أما مضمون التوجيهات التي قدمها محمد عبده لمستعميه من الجزائريين فتتمثل -حسب رشيد رضا- في: «1. الجدل في تحصيل العلوم الدينية والدنيوية من طرقها القريبة(..) 2. الجدل في الكسب وعمران البلاد من الطرق المشروعة الشريفة مع الاقتصاد في المعيشة. 3. مسألة الحكومة وترك الاشتغال بالسياسة (..) وهذا الإعراض عن السياسة لا ينافي مخاطبة الحكومة فيما يروونه ضارا بهم من القوانين والمعاملات ، فإذا لم تكشف ظلامتهم بعد

(*) كانت جامعة الجزائر تعمل على نشر تأثيرها بالجزائر والمستعمرات الفرنسية بتخصصها في المجالات

الإفريقية البحتة.

¹ Ibid., m.p

² Bencheneb, Op.Cit., p. 128

³ Ibid., m.p

الالتجاء إليها في كشفها كانوا معذورين إذا سخطوا وتربصوا بها الدوائر»¹. وقد ظل الجدل قائما حول مدلول نصيحة محمد عبده للجزائريين بعدم الاشتغال بالسياسة بل كانت له آثار- فيما رأينا- فيما بعد عندما بدأت تتبلور الأيديولوجية الوطنية، وصار كثير من المحللين يفصل فصلا واضحا بين الحركة الوطنية والحركة الإصلاحية، مع أن كليهما كانا يعملان في اتجاه واحد (خصوصا في حياة عبد الحميد بن باديس)، بل كان كل منهما يتبلور من خلال الاحتكاك بالآخر. وكل هذا مجاله في الفصول القادمة.

وبشأن هذا الجدل حول مدلول نصيحة محمد عبده للجزائريين جاء في مجلة (المنار الجزائرية)^(*) التي كان يصدرها محمود بوزوزو مقال تحت عنوان: «حول زيارة محمد عبده إلى الجزائر: رأي مخالف» يعاتب فيه كاتبه الشيخ محمد عبده بعد خمسين عاما من زيارته للجزائر ويستفسر عن السر من وراء وصيته بمسألة الحكومة وترك الاشتغال بالسياسة، كشعب قد اصطدم مع الاستعمار صدمات عنيفة، ويرى محرر المقال أن الشعب الجزائري كان ينتظر أن يأتيه زعيم شرقي لييث فيه روح المقاومة من جديد، «فجاءه في صورة مستعمر [كذا] يدعو إلى المسألة وترك الاشتغال بالسياسة»².

إننا نقدر أن محرر هذا المقال كان متأثرا بالروح الاستقلالية الثورية التي كانت في أوجها قبل إعلان الثورة التحريرية بسنة واحدة تقريبا^(**). ولكن الأوضاع الاجتماعية والثقافية والسياسية غداة زيارة محمد عبده للجزائر سنة 1903 كانت مختلفة تماما، إذ يذكر

¹ رشيد رضا، المصدر السابق، ج.1، ص.873

^(*) هي غير المنار التي كان يصدرها محمد عبده وتلميذه رشيد رضا

² المنار - الجزائر، عدد: 83 (الجمعة 5 يونيو 1953)، ص.3

^(**) لعله من المفارقات العجيبة أن نجد أحد المحللين الغربيين يفسر زيارة محمد عبده للجزائر سنة 1903 بكومها

« احتفالا بقيمة التفاهم بين الاستعمار والمؤسسات الدينية المثلة لسلطته في الجزائر»، انظر:

Christellow, "Algerian Islam", Art.Cité, p.128

رشيد رضا «أن الأستاذ الإمام أنس من الحكومة الفرنسية هناك الميل إلى هذه المعاملة (المسالمة) وأنس من أهالي الجزائر الرجاء الحسن بحاكمهم الجديد مسيو جوفار»¹.

وفي رأينا أن الشيخ محمد عبده نفسه لم يدرك من أوضاع الجزائر سوى الظاهر أو ما أرادت له السلطات الاستعمارية أن يدركه. ذلك أن الواقع الجزائري آنذاك كان يتميز بتحالف خطير بين الاستعمار وبين «الانحراف الديني» بوجهيه الوظيفي و الطرقي، الأمر الذي كان «يخلق في البلاد جوا ظاهره فيه الرحمة وباطنه من قبله العذاب. ولعله الجو الذي دعا فيه محمد عبده في زيارته للجزائر أن ينصح الجزائريين بمسالمة الحكومة الفرنسية وعدم الاشتغال بالسياسة(..) وهذا الهدوء الظاهري كان في نظر البصير أخطر على الأمة من العنف الدموي الذي يستهدف إبادة الشعب جسديا، ويستهدف التحالف الخطير إبادته روحيا ومعنويا. فقد أصبح الدين في يد الدولة تسخر به الشعب أين تشاء وكيف تشاء..»².

إن النخبة الجزائرية كانت- كما رأينا- تتابع مواقف الشيخ محمد عبده في موضوعات تتعلق بالإسلام والتعليم وذلك من خلال الصحافة المشرقية، ولكن هل كان محمد عبده على اطلاع كاف بالأوضاع السياسية والاقتصادية^(*) والاجتماعية والفكرية بالجزائر مع بدايات القرن العشرين؟ هل كان الشيخ محمد عبده يعلم أن شؤون الإسلام كانت بيد المعمرين الذين كان أغلبهم مشبعين بالأفكار المعادية للدين الذي تمثله الكنيسة في أوروبا. وكانوا

¹ رشيد رضا، المصدر السابق، ج.1، ص.873

² حرفي، المرجع السابق، ص.27-28

(*) كانت الأوضاع الاقتصادية في تريف الجزائري مع بدايات القرن تتسم بسيطرة نظام "الخماسة" الذي كان منتشرا من القالة إلى بني صاف والذي كان من العوامل الأساسية في فقر العامل. فرغم أن مبدأ هذا النظام هو أن يمنح الفلاح خمس الغلة للعامل في الحقل إلا أن هذا النظام مع انتشار وسائل الفلاحة الحديثة وكثرة اليد العاملة صار لا يؤمن للقوت اليومي لأصحابه هذا إضافة إلى العدد الكبير لأفراد عائلة الخملس. وهناك سبب آخر في فقر الخملس ويتمثل في كون هذا الأخير لا يحصل على مستحقات عمله إلا في نهاية السنة الفلاحية وهذا ما يجعله في بداية عمله يستلف من صاحب الحقل ما يحتاج إليه لمعايشه اليومي وذلك بأثمان مرتفعة.

يعارضون كل إصلاح لفائدة شؤون العبادة بالجزائر، وأن «عدد الموظفين الرسميين»^(*) في المساجد كان في تناقص مستمر، بما فيهم قراء القرآن والمدرسين بالمساجد، كما أن عدد المساجد التي تشرف عليها الدولة تناقص من 188 سنة 1898 إلى 174 سنة 1902 وان بعض المساجد القديمة جدا غير صالحة للترميم ومع هذا بقيت على حالها لأن المعمرين لم يكونوا يسمحون باعتمادات مالية لبناء المساجد»¹. هل كان محمد عبده على علم بأن «الإدارة الاستعمارية كانت تضع العوائق للحد من عدد الحجاج أو لمنع الحج نهائيا» (..) خصوصا في سنة 1902 و1903»².

إن محمد عبده الذي جاء الجزائر «للقوف على أحوال المسلمين وآثار الإسلام فيها» لم يكن يخفى عليه تماما دور الطريقة المنحرفة في ترسيخ قدم الاستعمار بالجزائر، ولعل أفراد النخبة التي التقت به وحاورته قد أطلعت على بعض تلك الجوانب. ويظهر ذلك من خلال توجيهاته لهذه النخبة والتي ركز فيها -حسب شهادة بعض المعاصرين أمثال محمد بن شنب وقلور رودوسي وعمر راسم- على «التنديد بالعمل الضار للطريقة المنحرفة إذ وصفها بنشر الجهل وترويح الخرافات والبدع»^(**). وطلب من ناحية أخرى توضيحات بشأن سير التعليم الإسلامي في المؤسسات الرسمية (المساجد والمدارس الحكومية) وتحدث بهذا الصدد عن جامعة الأزهر والنظام القضائي بمصر. وأكد مرارا على أن الإسلام دين حركي ومتفتح على الحياة الحديثة، وأن المسلم الذي يعيش في البلدان الغربية أو تحت سلطة مسيحية يستطيع أن يأخذ من

(*) في تقرير له حول وضع الإسلام مع بداية القرن العشرين قال دوق: "إن الموظفين الرسميين في المجال الديني ليس لهم أي تأثير في المجال الاجتماعي، ولكن سلوكهم المتسامح والملتزم لا يجعلنا على أي تخوف من المستقبل مهما كانت الأحداث..". انظر:

Doutté(Edmond), *L'islam algérien en l'an 1900, Alger 1900, p.136*

¹ Agéron, *Histoire de l'Algérie Contemporaine (1871-1954), p.177*

² Agéron, *Les algériens musulmans et la France, T.2, p.892 et stes*

(**) ذكر بن شعيب في مقال له بالمجلة الإفريقية حول "الخرافات في منطقة تلمسان سنة 1907" أن سكان

المدن صاروا بفضل تأثر العادات الأوربية يلجأون إلى الأطباء بدل طلب الشفاء من الأولياء

انظر : « *Les marabouts guérisseurs* » In : *Revue Africaine, 1907,*

pp.250-255

غير المسلمين طريقة الحياة العامة إذا لم تعارض تعاليم الإسلام»¹. ولكن رغم هذا الفهم المتفتح للإسلام فإن محمد عبده أنكر على المتجنسين خلال هذه الزيارة وأكد على كون «كل الذين تخلوا عن ذاتيتهم هم باحثون عن إدماج مستحيل. وأكد أن الجزائريين لا يمكن أن يكونوا مواطنين فرنسيين بأنهم معنى الكلمة حتى لو تخلوا عن قانون أحوالهم الشخصية»². وهذا الموقف من محمد عبده خلال زيارته للجزائر التي دامت أقل من أسبوعين (27 أوت-6 سبتمبر) له -في نظرنا- وجهه السياسي الصريح ضد التجنيس والإدماج وذلك رغم الرقابة الشديدة التي كان يخضع لها خلال هذه الزيارة.

غير أن الوسائل لم تكن تنقص محمد عبده لتبليغ موقفه السياسي ولو بطريقة غير مباشرة، إذ من خلال تفسير (سورة العصر) أعطى الجزائريين درسا في الشجاعة والصبر على تعاليم الإسلام «ذلك أن خلاص المؤمن ونجاته-يقول محمد عبده- في تمسكه بالحقيقة والصبر على العمل. وكان في ذلك يتوجه إلى الجزائريين الذين كان معظمهم في ذلك الوقت ينظر إلى الدين من الزاوية الأخلاقية فقط...»³

إننا نؤكد على كون محمد عبده خلال زيارته للجزائر قد ركز -في رأينا- على الأرضية المشتركة بين مختلف شرائح النخبة الجزائرية والمتمثلة في الإسلام كتراث ثقافي قابل للتفعيل من أجل مواجهة صعوبات الواقع الاستعماري، وسوف نرى فيما بعد أن هذا التوجيه لم يذهب سدى، بل كانت له آثاره على أكثر من صعيد.

ج. آثار الزيارة

إن هناك من نظر ببرودة إلى الآثار التي خلفتها زيارة محمد عبده إلى الجزائر، إذ يذكر جوليان أنه سنة 1904، أي بعد عام من الزيارة «لم يثر مرور محمد عبده انتباها خاصا، إذ أن مفتي القاهرة-يقول جوليان- تحدث أمام جمع صغير من المستمعين بمسجد متواضع في حي بلكور، ولم يخطر ببال أحد أن ذلك العالم المفسر كان باعنا للنهضة»، ويستثنى جوليان مدينة

¹ Bencheneb, Op. Cit., p. 129

² Ibid., p. 130

³ Ibid., p. 133

قسنطينة التي يرى أن بعض الأفكار النيرة فيها تفتحت لتأثيرات المشرق¹ غير أن رأي جوليان يعد- في نظرنا- شاذًا بين الآراء التي أكدت على الآثار العميقة لهذه الزيارة، ولعل جوليان يقصد التأثير على عموم المجتمع، وهذا التأثير لا يأتي في رأينا دائما- إلا بعد التأثير على النخبة المثقفة، وهنا كان وقع الزيارة بارزا.

إننا نجد بوالصفاصاف يرى أن هذه الزيارة عمقت أفكار الإصلاح في نفوس المثقفين الجزائريين، الذين صاروا «يذكر كون البعد الحقيقي للفكرة الإصلاحية الحديثة، كما أدركوا أن الإسلام في الجزائر أصبح يعيش بعيدا عن كل تأثير مجدد»² أما المهتمون بتاريخ الصحافة فيرون أن الزيارة أثرت على مصير الصحافة وتطورها في الجزائر «إذ جعل بعض الصحفيين (الجزائريين) من محمد عبده مديرا روحيا لجريدته»³. والأمر يتعلق هنا بعمر راسم صاحب جريدة (ذو الفقار) (1913) الذي يجسد مدى تعلق الجزائريين بأفكار محمد عبده وحركته الإصلاحية. إذ يؤكد (ذو الفقار عدد: 5 أكتوبر 1913) ذلك بقوله: «ذو الفقار جريدة (عبدوية) إصلاحية»⁴. كما يذكر أن جريدة (المغرب) التي كان لها رواج بالجزائر بين 1900-1914، كانت محل تقرير من الشيخ محمد عبده، الذي قال أنه رغم ما فيها من أخطاء فإنها «كانت مفيدة للجزائريين الذين جردوا من الصحف العربية الوطنية»⁵ وهذا التقرير كما هو واضح تشجيع للجزائريين وتحويل للمثقفين منهم على تأسيس الصحف ذات الاتجاه العربي الإسلامي، على غرار صحيفة (المغرب)، التي كان خطها الافتتاحي «قومية إسلاميا، رغم أن مصدرها حكومي»⁶.

¹ جوليان، إفريقيا الشمالية تسمى، ص. 125.

² بوالصفاصاف، المرجع السابق، ص. 55.

³ سيف الإسلام، المرجع السابق، ج. 4، ص. 97.

⁴ خروبي، المرجع السابق، ص. 34-35.

⁵ سيف الإسلام، المرجع السابق، ج. 4، ص. 160.

⁶ نفسه، نفس

والذي يجعل هذا التقريض من محمد عبده مفيدا هو أن الجزائريين، والمثقفين

خصوصا، عاشوا عزلة طويلة فرضها عليهم الاستعمار، شلت قواهم الإبداعية. ولذا فإن «زيارة محمد عبده (1903) وصحافة المشرق كانت عاملا خارجيا مساعدا بالنسبة لنشأة الصحافة الجزائرية»¹. لقد علق رشيد رضا على انطباعات محمد عبده، بعد زيارته إلى كل من تونس^(*) والجزائر، ذلك أن هذا الأخير قد «أثنى على حفاوة أهل الجزائر وتونس وحكومتيهما به. وقال إنه رأى روحا جديدا في العلماء وتوجها جديدا من فرنسا للمسلمين، وأنه يرجو بذلك للبلاد بين حياة علمية سعيدة ونهضة إسلامية قربية»². وقد أثبتت الأيام صحة نبوءة محمد عبده، ذلك أن أفكاره لم تلبث أن انتشرت بواسطة حماس أتباعه بالعاصمة، إذ كان إمام مسجد السفير بالعاصمة مصطفى بن الخوجة يدرس تفسير سورة العصر الذي تم نشره في مجلة المنار³. وأما بعد وفاة محمد عبده، سنة بعد هذه الزيارة، لأن تأثيره بالجزائر قد زاد. فقد وصف أحد الجزائريين الأثر الذي أحدثته وفاة بالجزائر بقوله: «... حتى كاد يقع لبعض الجزائريين ما وقع لسيدنا عمر بن الخطاب في موت خير الأنام حيث قال: من قال منكم مات محمد أضرب عنقه»⁴.

وإذا ربطنا هذه الزيارة بالزاوية التي نتناول منها موضوعنا وهو تأثيرها على الوعي الوطني الجزائري وبلورة تصور للمجتمع الجديد، فالظاهر أن محمد عبده كان سببا في إخراج النخبة الجزائرية بأصنافها من حالة اليأس والانكفاء على الذات ووجه أنظارهم نحو فكرة مركزية، تتمثل في إمكانية الدخول في الحداثة بواسطة الإسلام، إذ يذكر أن محمد عبده عند

¹ Ihaddaden, Op.Cit., p.22

^(*) بالنسبة لزيارة محمد عبده إلى تونس انظر مقال: كريم (مصطفى)، «حول نتائج زيارة محمد عبده

لتونس»، المجلة التاريخية المغربية، عدد: 3، جانفي 1974

² رشيد رضا، المصدر السابق، ص. 875.

³ Ben Cheneb(R), Art.Cité, p.134

⁴ رشيد رضا، المصدر السابق، ج.3، ص. 297-298

زيارته للجزائر» صرح عن تفاجئه بوجود نوع من التدين المتزمت»¹. وما دام الاستعمار المتحالف مع «الانحراف الديني» بوجهيه الوظيفي و الطرقي لتخدير المجتمع الجزائري فإن دور الإصلاح -أولاً وأساساً- هو تفعيل الدين ليمارس دوره. وسوف تظهر نتيجة ذلك غداة الحرب العالمية الأولى في «توجه النخبة المثقفة الجزائرية نحو الإسلام من أجل تجديده لكي يتماشى مع روح العصر»². ولكن قبل ذلك كانت هناك دعاية الجامعة الإسلامية التي سوف تمارس تأثيرها بواسطة الصحافة وغيرها.

¹ Ben Cheneb(R), Art.Cité,p. 134

² Agéron, *Histoire de l'Algérie contemporaine, "Que sais-je ?"*,p.71

المطلب الثاني

تأثير الصحافة ودعاية الجامعة الإسلامية

تأخّر بروز الصحافة ذات الاتجاه الوطني العربي الإسلامي إلى غاية بدايات القرن العشرين، ذلك أن محاولة تأسيس عناوين الصحفية كان في حد ذاته يصطدم بالواقع الذي تحدثنا عن جوانب منه. فمنذ سنة 1883 توقفت جميع المحاولات الرامية لتأسيس صحافة باللسان العربي في الجزائر، سواء كان ذلك من طرف المعمرين الأوربيين أو من طرف الجزائريين الذين يعانون من وطأة قانون الأهالي¹. وقد ذكرنا أن الجزائريين كانوا يعرضون الفراغ الإعلامي في الصحافة العربية بتبعهم الأحداث الدولية والتطور الحضاري وسير النهضة العربية الإسلامية في تونس والمشرق وذلك بواسطة الصحف العربية التي كانت تصدر آنذاك في كل من مصر وتركيا وتونس، رغم الرقابة المفروضة على دخول هذه الصحف إلى الجزائر. واستمر الوضع الإعلامي على هذه الحال إلى غاية 1893م، حين أسس جماعة من الجزائريين جريدة (الحق) في مدينة عنابة².

ولم تكن محاولة تأسيس عناوين بالفرنسية أكثر نجاحا من نظيرتها بالعربية، ذلك أن النخبة الجزائرية «كانت، إلى غاية 1900، مثقفة باللسان العربي»³. والظاهر أن هذا الوضع اللغوي لم يكن يشجع حتى المستوطنين الأوربيين على إصدار عناوين بالفرنسية نظرا لضعف المقروئية. يذكر سيف الإسلام أن السبب الذي جعل الإدارة الاستعمارية سنة 1900 تلجأ إلى إصدار عناوين معربة هو العمل على مقاومة أفكار النهضة العربية الإسلامية القادمة من المشرق، والتي كانت تحملها الصحف التركية والمصرية والتونسية المتسربة إلى الجزائر بطرق خاصة. وتمثلت أول محاولة استعمارية في هذا الاتجاه من خلال صحيفة بعنوان (الجزائر)، وكان مؤسسها دانيال لوسيان مدير شؤون الأهالي بالولاية العامة آنذاك غير أن هذه المبادرة باءت

¹ سيف الإسلام، المرجع السابق، ج.4، ص.61

² نفسه، ن.ص

³ Ihaddaden, Op.Cit., p. 61

بالفشل¹. وإذا بحثنا عن المضمون العربي الإسلامي في الصحافة المكتوبة منذ بدايات القرن العشرين فإننا نجد صحيفة (الحق) الوهرانية بمثابة أول جريدة ذات اتجاه وطني عربي إسلامي، وقد ظهر ذلك مبكراً من خلال مضمونها². وسنذكر نماذج من هذه الموضوعات التي كانت تناولها آنذاك في هذا الاتجاه.

أولاً

الصحافة واهتماماتها

1. الزواج المختلط

كان من بين النخبة التي طرحت هذه المسألة مع بدايات القرن العشرين إسماعيل حامت الذي لاحظ سنة 1906 أن هناك توجهها في الأوساط الأهلية إلى الزواج المختلط خصوصاً لدى النخبة، ورأى أنه إذا كان التحول في عادات الأهالي يتم بواسطة المدرسة فإن هذا التحول يستمر فيما بعد في ميدان العمل المشترك، ويصير جذرياً ونهائياً في حالة الزواج المختلط³.

كانت ظاهرة الزواج بالأوريبات من الموضوعات المؤرقة جداً بالنسبة إلى النخبة المتحسنة، ويذكر موريل الوضعية الشخصية "للتقدميين" من النخبة والتي كانت في كثير من الأحيان صعبة للغاية، وكان هناك شرح كبير في علاقات هؤلاء مع المجتمع، ويظهر ذلك خصوصاً بالنسبة إلى الزواج. وزاد من تأزم الوضع أن الرعيل الأول من النساء "التقدميات" لم يظهر إلا بعد الحرب العالمية الثانية، وبالنسبة إلى المرحلة التي يتناولها بحثنا فإن النخبة الجزائرية كان أمامها خياران لا ثالث لهما: إما الزواج من أوربية أو اختيار الزوجة من الأوساط الأهلية. فبالنسبة للزواج المختلط -يقول موريل- كان مصيره الفشل غالباً، أو في أقل الحالات ضرراً

² سيف الإسلام، المرجع السابق، ج.5، ص.61

² قلندر وصاري، المقاومة السياسية، ص.49

³ Hamet (I.), Op. Cit., p.248

يكون عبارة عن نصف نجاح، وأرجع ذلك إلى المفاهيم التقليدية بالنسبة إلى العائلة الجزائرية¹. وشرح الشريف بن حيلس ذلك بقوله إن «الرجل في العائلة الجزائرية لا يملك التصرف لوحده فهناك الأب والأعمام والعمات، وخصوصا بالنسبة إلى المسلمين بتصورهم للعائلة الموسعة، وعندما يكون في الأسرة زوجة الإبن اسمها (شارلوت) أو (مارغريت) تؤمن بالموضة وتمتلك قدرا من التعليم الضروري لزوجة متميزة، فإنها تجتهد في مواجعتها أم الزوج التي تسمى عائشة أو فاطمة والتي لا تمتلك سوى نظرة سطحية للأشياء، وتتحرك في وسط حيث القوانين المتعلقة بالمرأة معكوسة...»².

ووصف أحد المحررين في صحيفة (*Le Temps*) الفرنسية سنة 1913 الحالة المؤلمة لهؤلاء الشباب المرفوضين من كلا المجتمعين الجزائري والفرنسي. فقد ذكر حالة أحدهم من أصل قبائلي تزوج من فرنسية فلم يعد بإمكانه الرجوع إلى بلده الأصلية ومات والده دون أن يسمح له برؤيته، فاضطر بعد ذلك إلى أن يغادر الجزائر³. وتذكر صحيفة (صوت المستضعفين) قصة (علي) الذي «عاد إلى الجزائر بشهادة البكالوريا وبعقل متحرر. كان قد عاش على الطريقة الأوربية خلال سبع سنوات تقريبا، وقد ساهم التعليم إضافة إلى اختلاطه بالوسط الأوربي في تحويله تماما(..). كان في العشرين من عمره تقريبا صورة للشباب العصري الذي صاغته الحضارة قلبا وقالبا(..) عندما عاد (علي) إلى أسرته في منطقة القبائل كانت يشعر بغربة المجتمع الذي لم يستطع أن يستوعبه. وعندما وافته الشجاعة للمرة الأولى لعرض فكرته حول الزواج التي كان جده قد خطط لها سلفا(..) كان أمامه خياران : إما الزواج من الأوربية أو من مسلمة متطورة. كان الخيار الأول (المرفوض من جده) يمنحه الفرصة ليتمتع بحياة عصرية ولكن هل يمكن حصول التفاهم بين الزوجين في هذه الحالة؟ وهل يؤدي هذا الحل إلى القطيعة مع العائلة؟ وانتهى في الأخير إلى العودة إلى فرنسا والزواج من امرأة فرنسية

¹ Morel, Op. Cit., p.86

² Questions nord-africaines, 15 Avril 1936, Cf. Morel, Op.Cit., p.86

³ Ben habylès, Op. Cit., p113

الأصل، لأن الأوربية الموجودة في الجزائر كانت-حسب هذا المصدر- ترضع كره "الأهلي" مع حليب أمها...¹ .

ولكن رغم هذه التحديات الاجتماعية التي كانت تواجه النخبة، فإن الزواج من الأوربيات كثيرا ما كان عاملا مساعدا للنخبة المغتربة-خصوصا- في الاندماج في المجتمع الأوربي والتغلب على الشعور بالعزلة الذي يعاني منه كل غريب عن مجتمعه الأصلي في أوربا، مثل حالة احمد بومنجل الذي كانت زوجته الباريسية تساعد في "كفاحه" العلمي والسياسي² . وكان حاج الشريف قاضي يرى أن الجنس الغالي-يقصد الأوربيين-يمتلكون خاصية الامتصاص، ولذلك فإنه بعد وقت معين يصير الأهالي المتطورون مندمجين بطريقة محسوسة في المجتمع الأوربي؛ ويضرب مثلا على ذلك بكون عدد من المسلمين الذين تزوجوا من مسيحيات ويعيشون في بيوتهم حياة عادية. ولكن قاضي يشير إلى كون زواج الجزائريات بالمسيحيين كان قليلا جدا، ويرجع ذلك إلى الوضع المتدني بالنسبة إلى تعليم المرأة المسلمة وبكون الأوربيين غير مهئين لهذا النوع من الزواج. كما يذكر قاضي سنة 1917 أنه كان يعرف بعض النساء الجزائريات اللاتي تلقين نوعا من التعليم الفرنسي صرن يفخرن بما توصلن إليه من المستوى ولذا كن يأنفن من الزواج بالجزائري الذي لا يملك مستواهن التعليمي وبذلك يقين عانسات. وكان هذا سببا من بين الأسباب التي جعلت الآباء يترددون في تعليم بناتهم لكي لا يتعرضن لهذا المصير. ويرى قاضي أن الخروج من هذه الدائرة المغلقة تكون بالشروع في تعليم الرجل ذاته لأن "القوامة" على المرأة تظل له. وسنحلل هذه النقطة في رأي قاضي عندما نتعرض إلى مناقشة مسألة تحرير المرأة في نظر النخبة المتفرنسة³ . وكانت جريدة (الحق) ذات الاتجاه العربي الإسلامي تنصح الشباب بأن يظلوا بعيدين عن المشروعات الاستعمارية، كما كانت هذه الصحيفة تؤكد على ضرورة انبعاث الوحدة الإسلامية، وتوصي الجزائريين بالتمسك بقوميتهم. وكان

¹ *La Voix des Humbles*, N°67, Novembre 1928

² *Naroun(Amar), Ferhat Abbas ou les chemins de la souveraineté*, ed. Denoël, Paris 1961, p.135

³ *Cadi(hadj chérif), Terre d'Islam*, Impr. Hent: Frères, Oran 1916, p.134

أنصار جريدة (الحق) يعملون لكسب ثقة جميع المحافظين والشباب الجزائريين الذين يؤمنون بتفوق الإسلام ويرى البعض أن صحيفة (الحق) كانت تعبر عن رأي الأغلبية الساحقة من الجزائريين¹.

2. شروط النهضة

كان هناك صحف جزائرية أخرى جاءت مع بدايات القرن العشرين «تدعم تيار الجامعة الإسلامية² والقومية العربية، وتثري الوعي الوطني الإسلامي وتخدم اللغة العربية (دعائيا) وكان منها صحيفة (الفاروق)³». ومن بينها أيضا صحيفة (المغرب)، التي كان لها مقروئيتها وتأثيرها في أوساط الجزائريين، وقد صدرت سنة 1903 وكانت بدورها ذات توجه قومي إسلامي⁴، وكان هناك أيضا صحيفة (المصباح) التي صدرت في سنة 1904 وكانت تعطي صورة عن دور المثقف الجزائري في الوعي الوطني وحرارة المجتمع عموما⁵.

¹ قنلش وصاري، المقاومة السياسية، ص. 10

² كانت هناك فهم كثيرة بالنسبة للدعاية الجامعة الإسلامية فحسب مصادر الإدارة الاستعمارية في الجزائر فإنه يظهر من تحليل وتبني حالة الإسلام في العالم الإسلامي أن حركة الجامعة الإسلامية تميزت بتنوع اتجاهاتها وأنها أخذت أشكالاً حسب المجتمعات الإسلامية التي انتشرت بها، وذلك دون وجود نقاط اشتراك معينة وفي بعض الأحيان مع وجود مفاهيم متناقضة لهذه الفكرة. ولا يظهر من هذه الدعاية سوى التركيز على الوحدة الروحية تحت لواء الخلافة الإسلامية دون تعبد طبيعة وحدود هذه الوحدة. وهناك فكرة واحدة تقاطع حولها الأفكار وهي ضرورة بقظة العقول باتجاه الثقافة المعاصرة. إن أفكار الجامعة الإسلامية - مع نهايات القرن التاسع عشر - تكون قد فهمت في الجزائر - في رأينا - بكونها رد فعل ضد الهيمنة الأجنبية والسياسة الاستعمارية في الجزائر. ولم تكن - مثلما - أرادت لها الدولة العثمانية و سياسة عبد الحميد الثاني ضد صعود الحركات الوطنية السياسية في العالم العربي . وهذا الجانب من الجامعة الإسلامية هو الذي سوف يتطور مع بدايات القرن العشرين، وسوف يتداخل مع أيديولوجيات عالمية أخرى، وسوف يسفر عن ظهور الأيديولوجية الوطنية. ويرى بعض المحللين (قنلش وصاري، المقاومة السياسية، ص. 47) الإسلامية آنذاك كانت تعني الانتماء إلى العالم العربي الإسلامي كقوة سياسية «ومن فكرة الجامعة الإسلامية يمكن أن ينحدر إلى مفهوم دولة-أمة».

³ Kaddache, Op.Cit., T.1,p.VII

⁴ بوالصنصاف، المرجع السابق، ص. 5

⁵ حفلول، المرجع السابق، ص. 65-66

ومن الموضوعات التي تناولتها (المصباح) نجد موضوعا حول شروط نهضة الأمم الإسلامية بين محرره أن إبراز التراث العلمي والحضاري للمسلمين في العصور الوسطى هو من أهم عوامل النهضة. ورأى آخرون في موضوعات أخرى بنفس الصحيفة أن تخلف الأمة الإسلامية يرجع إلى عدم استفادتها من الحضارة الأوربية الحديثة، وودعا بعضهم إلى ضرورة استيقاظ الإسلام من نومه العميق¹. وكتب أحد المساهمين في هذه الصحيفة مقالا جاء فيه بلهجة حماسية: «أحيى بفرح اليقظة الفكرية للعرق العربي»². وتولت هذه الصحيفة منذ نشأتها الدعاية الإعلامية لصالح تطوير اللغة العربية³، بل كانت هذه الصحيفة نفسها عاملا من عوامل نمو اللغة العربية وانتشارها في أنحاء القطر الجزائري. وقد جاء في أحد مقالات صحيفة (المصباح) عنوان كالاتي: «حياة الأمة بحياة لغتها» ركز فيه صاحبه على كون اللغة العربية وسيلة لوحدة العربية والجامعة الإسلامية..»³.

¹ نفسه، ص.ص. 68-69

² نفسه، ص. 63

(*) كان تعليم العربية بين 1903-1904 إجباريا في المدارس الابتدائية للصبيان والبنات كما كانت برامج المتوسطات والثانويات بالنسبة للغة العربية قد تم نسجها على منوال اللغات الحية الأخرى. وجاء مرسوم 5 ماي 1904 ليعطي للغة العربية الفصحى مكانة اللغة الحية الأولى وبالنسبة للعربية اللارحة مكانة اللغة الحية الثانية، وهكذا كان تعليم العربية قبل الحرب الأولى يشهد تطورا ملحوظا في كل مؤسسات التعليم ولكن بعد ذلك التاريخ وبالضبط بعد رحيل مدير أكاديمية الجزائر العاصمة Jean-maire صار العناء للغة العربية صريحا مما أدى إلى تدهور تعليمها، وأدى إلى تقليص حجمها الساعي في بوزريعة مثلا إلى النصف ثم بعد ذلك بدأت اللجان المكلفة بانتخاب المترشحين في شهادة التحكم في العربية الشفوية والتي تم تأسيسها فس 13 جويلية 1906، لا تستدعي إلا بين الحين والآخر ثم اختفت نهائيا وعندما لاحظ المرشون اختفاء منحهم هجروا شيئا فشيئا تعلم كفايات تدريس العربية مما أثر على تدريسها في المدارس الابتدائية والمراحل اللاحقة. انظر بهذا الصدد:

Soualah(Mohamed), La société indigène de l'Afrique du nord(Algérie, Tunisie, Maroc, Sahara), Alger 1937, T.1, pp. 470-471

³ للمصباح (جريدة) عدد: 1904/09/30 ذكره: ناصر، المقالة الصحفية الجزائرية، ج.2، ص.ص. 38-

إن هذه المقالات في الصحف الجزائرية الناشئة مع بدايات القرن العشرين ليست حالات شاذة ومعزولة، بل إنها هي الطابع الغالب على مضمون الصحف الجزائرية آنذاك. وهذا دليل على كون الجزائريين كانوا سباقين إلى الدعوة للقومية العربية. وكانت هذه المقالات تجسد مادتها في الأحداث الجارية آنذاك بالعالم العربي عندما كانت التزعة الاستقلالية والتحرر العربي في عنفوانهما عندما بلغ الانسداد العثماني ذروته «أواخر عهد السلطان عبد الحميد وخصوصا في أيامه الأخيرة ويوم مني الدستور بالنكسة (..)» التي تقف وراءها التزعة العرقية التريكية وما آل إليه هذا الانسداد من تعليق الأحرار العرب في المشانق. وفي ذلك العهد كانت تلمع في سماء العالم العربي وفي أفق الحركة الاستقلالية شخصيات بارزة وزعامات رائدة وكانت تسند هذه الشخصيات أحزاب وصحف تبشر بدعوتها¹. ولم تكن الجزائر بعيدة إعلاميا آنذاك عن هذه الأحداث في العالم العربي والإسلامي ، بل إن الجزائريين شاركوا وجدانيا إخوانهم العرب في المحنة التي سببها الاستبداد العثماني ونزعته العرقية. وقد كانت لعمر بن قنور الجزائري مثلا صلات ودية نضالية مع حركة الاستقلال العربي وزعمائها وناهيك بصداقته الشخصية لعبد الحميد الزهراوي صاحب جريدة (الحضارة) ورئيس المؤتمر العربي الأول في باريس سنة 1913 وأحد شهداء الاستبداد العثماني².

3. صحف المشرق

لا يمكن- في رأينا- عزل التفاعل الوجداني للجزائريين مع أحداث العالم العربي والإسلامي عن التأثير الذي كانت تمارسه الصحافة المشرقية المكتوبة، ذلك أن جميع الكتابات التي تؤرخ للصحافة بالجزائر والتي أمكننا الاطلاع عليها تؤكد على هذا التأثير. وسوف نحاول أن نتعرض باختصار لبدايات هذا التأثير وخطوده وميادينه خلال نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين.

¹ الحزبي، المرجع السابق، ص. 35.

² نفسه، ص. 36.

يؤكد إحدادن أنه لم يكن للصحافة المشرقية قبل 1870 أي تأثير في الجزائر، ويفسر ذلك بكون «هذه الصحافة نفسها لم تتطور آنذاك ولم يكن لها انتشار واسع، كما أن السلطات الاستعمارية في الجزائر كانت تشدد عليها الرقابة»¹. ولعل الصحافة التركية وحدها هي التي كانت في نهايات القرن التاسع عشر الميلادي- تولي شيئاً من الاهتمام بالجزائر. وكانت الإمبراطورية الثانية الفرنسية تشن عليها حرباً شرسة، كما كانت الجمهورية الثانية التي خلفتها تنظر إلى هذه الصحافة بعين الحذر^(*). ولكن مع بدايات القرن العشرين بدأ الاتصال بين الجزائر ومختلف مناطق العالم العربي والإسلامي، فكانت المجلات والجرائد المشرقية تتسرب إلى الجزائر من مصر وغيرها من البلدان العربية الأخرى، وذلك عبر تونس التي كانت تتمتع بنوع من الحرية وكذلك عن طريق المغرب بالأقصى قبل وقوعه تحت الاحتلال، وأيضاً عن طريق أوروبا. كما كانت هذه الصحف تصل الجزائر بواسطة الحجاج الذين يرجعون بعد أدائهم فريضة الحج³.

وقد ذكر دبورز أن الشيخ بيوض كانت له صلات وثيقة في مصر آنذاك، وكانت صحفها الحرة ترد عليه كل أسبوع. وكان يقرأ على تلاميذه مقالات وطنية ناثرة من جريدة (الشعلة) وجريدة (مصر الفتاة) وجريدة (الشورى) وجريدة (الجهاد). كما قرأ لتلاميذه أيضاً مقالات من مجلة (الرسالة) ومجلة (المقتطف) و (الهلل)⁴. وقد كان مضمون هذه المجلات والصحف مليئاً بالدعاية للجامعة الإسلامية والقومية العربية.

¹ Ihaddaden, Op.Cit., p. 53

^(*) ذلك أنه بعد فشل ثورة المقراني (1870-1871) كان القمع الاستعماري للجزائريين عنيفاً، وبقيت آثاره إلى نهايات القرن التاسع عشر. ولذا فإن السلطات الاستعمارية طيلة هذه المرحلة لم تكن تسمح بالدعاية الأجنبية في الجزائر خوفاً من تجدد الثورة ولذلك مارست رقابة شديدة على الصحافة.

³ بوالصنصانف، للرجع السابق، ص. 63

⁴ دبورز، المصدر السابق، ج. 2، ص. 32

دعاية الجامعة الإسلامية

ستتناول في هذا العنصر الطرق التي وصلت بها دعاية الجامعة الإسلامية إلى الجزائر خصوصاً نقص وسائل الإعلام ومحاصرة الاستعمار لكل دعاية مضادة، ثم نتناول مضمون هذه الدعاية وكيف تفاعل معها كل فريق من النخبة الجزائرية وما هي الإضافات التي قدمتها هذه الدعاية للنخب الجزائرية في مقارباتها نحو بلورة مشروع المجتمع. ثم نتناول بعد ذلك المشروعات الاستعمارية التي كانت تعمل على قطع الطريق أمام الدعاية القادمة من المشرق العربي الإسلامي ومحاولة إيجاد أيديولوجية بديلة تمثل في طروحات المستشرقين حول مستقبل المجتمع الجزائري.

1. معابر الدعاية

إذا استثنينا العلاقات الشخصية لعلماء الجزائر مع السلطان عبد الحميد الثاني مثل مراسلات محمد اطفيش مع هذا الأخير¹، عندما أخذ يقرب إليه رجال الدين والعلماء على اختلاف قومياتهم². إذا استثنينا ذلك كحالة نادرة، فإن دعاية الجامعة الإسلامية تكون قد انتقلت إلى الجزائر عبر معابر ثلاثة:

المعبر الأول: يمثل الطلبة الجزائريون الذين كانوا يقصدون الزيتونة والأزهر للدراسة وذلك مع بدايات القرن العشرين وإلى غاية الحرب العالمية الثانية. وكان لهؤلاء الطلبة دور هام في الربط بين المشرق والمغرب الإسلاميين³. ويذكر جفلول أن هناك طلبة كانوا يأتون من منطقة اللّمان بمصر وكذلك من طرابلس باتجاه وادي ميزاب من أجل حضور دروس الشيخ محمد اطفيش بالجنوب الجزائري⁴. ولا نستبعد أن تكون دعاية الجامعة الإسلامية قد انتشرت

¹ جفلول، الاستعمار والصراعات الثقافية، ص. 14

² محمد سعيد (الأمير)، مذكراتي عن القضايا العربية والعالم الإسلامي، الطبعة الثانية، الشركة الجزائرية

للنشر، الجزائر 1968، ص. 21

³ وادي خورية، الفكر القومي العربي، ص.؟

⁴ جفلول، الاستعمار والصراعات الثقافية، ص. 14

بواسطتهم خصوصا إذا أخذنا في الاعتبار السهولة التي كان الجزائريون في هذه المنطقة يتنقلون بها نحو المشرق العربي وتونس.

أما المعبر الثاني لدعاية الجامعة الإسلامية فيتمثل في المهاجرين الجزائريين في المشرق العربي والذين ساهموا في حركة الجامعة الإسلامية والقومية العربية بالمشرق بحكم السمعة التي تمتعوا بها كمثل أعلى للمجاهدين¹. وقد ذكرت المصادر الاستعمارية في الستينيات من القرن الماضي أن الأمير عبد القادر الذي كان منفيًا مع أسرته وكثير من أتباعه بالمشرق (سوريا) سوف «يستغل ضعف الباب العالي بالقسطنطينية لمحاولة تشكيل القومية العربية والجامعة الإسلامية في آسيا بعد أن عجز عن ذلك في إفريقيا»². ويذكر سعد الله نقلا عن كتاب فرنسيين أن المهاجرين الجزائريين بالمشرق كانوا يضمون متمردين ومتعصبين وسياسيين، وأن كثيرا منهم كانوا يتجمعون حول محمد عبده وغيره من زعماء الجامعة الإسلامية³. كما يذكر نفس المؤرخ أنه أتيح للمهاجرين الجزائريين في المشرق الأدنى أن ينضموا إلى لجان الجامعة الإسلامية التي تمثل المسلمين الواقعين تحت الاحتلال الأوربي، وأن ديارمي قد عثر في منطقة متيجة سنة 1900 على منشورات موحى بها من الخارج تدعو إلى الجامعة الإسلامية⁴.

ويتمثل المعبر الثالث من معابر دعاية الجامعة الإسلامية في الزوايا وخاصة تلك التي كانت منتشرة في نواحي ليبيا، وهي التي كانت قاعدة الارتكاز لهذه الدعاية الإسلامية سواء في القرن الماضي أو في بداية القرن العشرين، ذلك لأن الطريقة السنوسية^(*) في ليبيا ازدادت قوة

¹ سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج.2، ص.136

² Revue Africaine, N°61, 1920, P.201

³ سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج.130، ص.2

⁴ نفسه، ص.117

^(*) يجدر بنا أن نذكر هنا أن الطريقة السنوسية هي من ألد أعداء الاستعمار وأيديولوجيته، إذ كانت - حسب بعض الكتاب الفرنسيين- تتميز بعلاقتها الشديد للأجنبي، وحرص على استرجاع الدور الريادي للإسلام، وكانت تمثلها بعض الزوايا في الجزائر. ولعبت السنوسية دورا كبيرا في محاربة التنصير الذي تزعمه

وانتشارا ولأن ولاية طرابلس العثمانية صار لها عين مفتوحة على الجزائر¹ وقد ذكرنا أن السلطان عبد الحميد الثاني أوصى سكان إفريقيا سنة 1905 بالإنصات لنصائح الشيخ السنوسي ، ولعل هذا النداء قد أتى بشماره إذ تذكر التقارير المفصلة التي يتناقلها القناصل الفرنسيون بطرابلس الغرب وبنغازي ويعثون بها إلى الحكومة الفرنسية بباريس وإلى الولاية العامة بالجزائر أن هذه الزوايا في هذه المنطقة «صارت شيئا فشيئا تأخذ طابع الجمعيات ذات التوجه السياسي الذي يعكس التوجهات العامة للمجتمع»².

الكاردينال لافيغري بعد مجاعة 1876. وقد صرح هذا الأخير وهو على فراش الموت بالجزائر بقوله " أن السنوسي قضى على محلولاته، إذ كان السنوسي يتعرض لقوافل بيع الرقيق بوق، فيشتري منهم الصغار و يرسلهم لمعاهده فيعلمون ثم يعتنقون مشروطا عليهم نشر الدعوة الإسلامية عند ذوبهم. وكانت السنوسية، بين 1880-1900 ، و هي سنوات استكمال التأثير على البنى الأصنية وتوغل الأيديولوجية الاستعمارية، من أكثر الطرق الصوفية نزعا نحو الإدلة الاستعمارية. فرغم قلة أتباعها في الجزائر فقد كان لسمعتها في العالم الإسلامي أثرها، إذ نسب إليها العديد من الثورات، ومنها ثورة بوعمامة سنة 1881 . وقد كان الاستعمار يتحلى عن زعيمها في الجزائر الشيخ تكوك بأنه صار مزعما " لأن طريقته تمثل - حسب الاستعمار - خطرا محققا بالجزائر" و خلال هذه الفترة كان أي مسلم يدخل الجزائر متحولا يقبض عليه، على أساس أنه عميل للسنوسية، و يعمل لصالح الجماعة الإسلامية العثمانية، و بالتالي فإنه كان يطرد مباشرة من الجزائر. و كان منطوق الاستعمار، سنة 1897 ، يجرسون الإدلة الاستعمارية على استعمال الطرق الصوفية المناهضة ضد السنوسية باعتبارها أحسن وسيلة لوقف الدعاية التي تقوم بها، ضد مصالح الاستعمار بالجزائر . و قد ربط هؤلاء المنظرون المتعصب التي تسيبها الدعاية القادمة من العالم الإسلامي بخصوصية " الإسلام الذي لا يعرف الحدود الجغرافية، و الطرق الصوفية التي لا تعترف بالحدود . لأن العالم الإسلامي - على حد قولهم - واحد، و في كل مكان يوجد من يحمل رسالة الإسلام . و حتى الأموال فلها تنقل من الجزائريين لدعم الزوايا في مناطق أخرى من العالم الإسلامي، أين يوجد أعدائنا الذين يهيمون على عقول للتصيين، الذين يرحلون في كل بلد يلتمع فيه لللال. و يذكر حس للصبر " أن معونين كانوا دائما يجوبون أرجاء الجزائر و يجمعون الأموال، ويشهرون المشكلات السياسية، و يخشون بين القبائل و يفتنون من الرقابة . و كانوا كما تذكر المصادر الاستعمارية - يأتون من الهند و مكة و بنغلاد و مصر و ليبيا و جيبوتي و السودان و السنغال و المغرب و تركيا. وكانت السلطات الاستعمارية سنة 1895 تقيض على الكثيرين منهم، و كان منهم معونون للزوايا السنوسية .

¹ سلفه، الحركة الوطنية الجزائرية، ج.1، ص.404

² Servier, *Le péril de l'avenir*, pp.48-49

وجاء في التقرير الذي بعث به السيد ألبير دوشان *Albert Duchêne* مساعد مدير شؤون إفريقيا في وزارة المستعمرات أن «الطريقة السنوسية التي يوجد مركزها في واحة الكفرة بليبيا تمارس تأثيرا كبيرا على كل الشمال الإفريقي من مصر في الشرق على المغرب الأقصى في الغرب»¹. وأضاف صاحب التقرير أن الذي يجعل الزاوية السنوسية تمارس كل هذا التأثير الإعلامي هو أنها ظلت تمارس الإسلام بشكل جيد وتتجاوب مع طموحات العالم الإسلامي»، وأن هدف هذه الزوايا هو العمل من أجل الوحدة بين جميع الوطنيين، وهذا هو الذي جعل السلطان عبد الحميد-حسب التقرير يدعم الطريقة السنوسية وهو ما «جعل الشباب الأتراك يواصلون رسالة الخلافة الإسلامية بعد سقوط السلطان عبد الحميد»².

وإذا أخذنا في الاعتبار ما ذكره أوغسطين بورك من كون الزوايا في الجزائر كانت تعترف بالسلطة الروحية للزوايا الرئيسية في بغداد وفاس وليبيا³، فإننا نفهم مدى الخطر الذي كان الاستعمار في الجزائر يحس به من جراء الدعاية الإسلامية في هذه المنطقة من العالم العربي الإسلامي. وقد حذر سرفي من خطر الدعاية الخارجية على مستقبل فرنسا في الجزائر، ذلك أن الجزائريين- في رأيه- «لا يرون أنفسهم سوى بكونهم شعبا مسلما يخضع مؤقتا لسلطة المسيحيين التي سوف يستبدلها بسلطة إسلامية تحت سلطة خليفة مسلم...»⁴. ويذكر سعد الله بهذا الصدد أن باخرة عثمانية زارت الجزائر سنة 1906 ورست بميناء العاصمة فصعد على متنها بعض الجزائريين وطلبوا قدوم السلطان العثماني لإنقاذ الجزائر. وبناء على بعض الأخبار - يقول نفس المؤرخ- فإن ممثلي كل الطبقات الجزائرية قاموا بزيارة الباخرة ويقال أن سقوط السلطان عبد الحميد سنة 1908 قد أدهش الجزائريين.

¹ *Ibid.*, p.51

² *Ibid.*, p.157

³ *Berque (Augustin), Notes sur les confréries musulmanes algériennes, Impr. Typographique, Oran 1959, p.78*

⁴ *Servir, Op.Cit.*, pp.147-148

2. مضمون الدعاية

كُتبت صحيفة اللواء المصرية في سنة 1906 تقول: «إن مسألة الخلافة تعد من المسائل الكبرى التي يهتم بها الكتاب في أوروبا» وتذكر نفس الصحيفة أن «الخلافة في هذه المرحلة قوية ومستقرة وأن كل مسلم على وجه الأرض يعرف أن القسطنطينية هي مركز العالم الإسلامي¹.

إن الباحث عن مظاهر الوعي لدى النخبة الجزائرية في هذه المرحلة لن يجده -في نظرنا- إذا كان ينظر إليه من زاوية العمل الحزبي أو الأيديولوجية المتبلورة. ذلك أن هذا الوعي الوطني ظل لفترة طويلة مع بدايات القرن العشرين كامنا في أشكال أخرى من الوعي، ومن بينها أفكار الجامعة الإسلامية والقومية العربية، التي جاءت كرد فعل على عمليات التتريك. كما أشار سرفي إلى الظاهر الذي لا يعبر عن حقيقة الوضع في الجزائر، إذ يذكر بأن الملاحظ المتسرع قد يحكم على الجزائريين بما فيهم «الموظفين والتجار والملاك والفلاحين والعلماء بأهم جميعا ودون استثناء يخضعون خضوعا تاما لسلطة الاستعمار». غير أن نفس الكاتب المعاصر للأحداث مع بدايات القرن العشرين يؤكد أن هذا الخضوع الظاهري هو نوع من المداراة المؤقتة، ذلك أن هذه النخبة الجزائرية -في نظره- ظلت في معظمها «محافظة على ارتباطها العميق بالإسلام وإيمانها اليقيني في المهدي الذي ينقذها من الاستعمار». إنهم كما يقول نفس الكاتب «يظهرون الخضوع للاستعمار، ذلك أن الإسلام يسمح لهم بالانحناء المؤقت أمام القوة الاستعماري². إن ما يجعل سرفي دقيقا في ملاحظته -في رأينا- هو أنه كان ينتمي إلى فئة المعمرين^(*) الذين كانوا ينظرون إلى كل دعاية أجنبية -وعربية خصوصا- على أنها

¹ اللواء المصرية، 10 أوت 1906، انظر أيضا:

Revue de la presse du monde musulman. Fond ministériel, Août 1906,
AOM, Aix-en-Provence

² Servier(A.), Op. Cit., pp.132-134

^(*) يرى بن حيليس أن سرفي ومن سار سيره كانوا ينتمون إلى فئة المعمرين الفاسدين الذي تمهمم الصحافة أكثر مما تمهمم فلاحه الأرض، كما وصفهم بكونهم يتهمون كل من يلاحظ على بعض النقايس بكونه مشاغبا

نوع من الوطنية الإسلامية *Nationalisme musulman* التي تهدد وجودهم وسلطتهم في الجزائر. ولذا فإن سرفي قد تتبع انبعاث الوعي الوطني الجزائري حتى عندما كان جنيناً في "رحم" دعاية الجامعة الإسلامية، ولذا فإننا سننعمد عليه في أحيان كثيرة باعتباره يمثل وجهة نظر الآخر، ممثلاً في المعمرين. إن سرفي يرى أن الجزائريين الذين كانوا ينتظرون المهدي (=المنقذ) لم يعلنوا الثورة مثلما كانوا في القرن الماضي، وإنما «أظهر معظمهم إعجاباً بحركة الجامعة الإسلامية واستعملوها في مقاومتهم للاستعمار..»¹. ويرى نفس الكاتب أن "الشبان الجزائريين" الذين، كانوا يشكلون قطاعاً كبيراً من النخبة الجزائرية مع بدايات القرن العشرين، قد ظلوا -رغم حماسهم للحضارة الأوربية- متمسكين بقوة بفكرة الخلافة الإسلامية «التي كان لها سند ديني في البداية، ثم صار هدفاً سياسياً على غرار ما يحدث لدى الشباب الأتراك والشباب التونسيين». ويرى نفس الكاتب أن «مضمون هذه الفكرة هو أن جميع المؤمنين بالإسلام يجب أن يشكلوا وطناً إسلامياً مثالياً وهي ذاتها -يقول سرفي- فكرة الوطنية الإسلامية»².

ولكن بعض أفراد النخبة كانوا يعتبرون هذا الحماس ضرباً من الوهم فقد قام الشريف بن حبيلس سنة 1914 بالرد على هذا الادعاء الموجه إلى النخبة من طرف سرفي وأكد أن «الأوهام والأحلام لا تعشش إلا في عقلية قروسطية لأنصاف المثقفين المتعلمين في الزوايا، والتي تتأثر بالأشعار والملاحم ولكنها لا يمكن أن تؤثر في العقل الوضعي

= أو ينتمي إلى الجامعة الإسلامية أو إلى فئة "الشباب الترك". ولم يكن التنبيه إلى خطورة الأفكار الواردة من المشرق الإسلامي قاصرة على منظري الاستعمار وحدهم، وإنما كانت راتجة حتى بين النخبة الجزائرية المثقفة. فقد حذر محمد بن رحال عند مطالبته بالتعليم الفرنسي للجزائريين من أن حرمان الأهالي من التعليم يشكل خطورة على المستوى السياسي. ذلك أنه يلحظهم للاتحاق بالجامعات العربية، و بالتالي فإنهم يرجعون إلى الجزائر أقوياء أخلاقياً وفكرياً، و متفوقين على =المتخرجين من المدارس الفرنسية. و باستقرارهم بين القبائل، فإنهم يمارسون سلطة معنوية كبيرة، و بالتالي فإن فرنسا سوف تخسر سلطتها على هذه القبائل.

¹ Servier(A.), Op. Cit., pp.132-134

² Ibid.,pp.124-125

للشباب الذي عرفه أستاذه الفرنسي في التاريخ والجغرافيا، اعتمادا على وثائق مادية، القوة السياسية والعسكرية لفرنسا..»¹ وهو يقصد ذلك الحماس للخلافة الإسلامية.

إن قراءة الوثائق التي تعود إلى هذه المرحلة تؤكد أن الشمال الإفريقي كله، بنخبه التقليدية أو الحدائنية، المتخرجة من المدارس الفرنسية، كان متأثرا بالدعاية القادمة من العاصمة العثمانية، أين كان يوجد العديد من المهاجرين الجزائريين والتونسيين. وعندما وجه السلطان عبد الحميد الثاني، في الثمانينيات من القرن الماضي، نداء لإقامة الجامعة الإسلامية كان لهذا النداء صدى واسع لدى الجزائريين واتجهت أنظارهم إلى تركيا ، ذلك أنه قد قوي لديهم الأمل في كون التحرر من الاستعمار يأتي على يد العثمانيين². وقد تعرضنا في الفصول السابقة من هذا البحث إلى الرسائل التي بعث بها الجزائريون في القرن الماضي إلى الصدر الأعظم العثماني يرجون تدخله لصالح الثورة سنة 1870. ولكن الأمر مع بدايات القرن العشرين أخذ منعطفا آخر، ذلك أن ظروفها قد جددت على الخلافة الإسلامية جعلت السلطان عبد الحميد يرجو من وراء فكرة الجامعة الإسلامية إلى « أن يستقطب نفوس العرب بخاصة والمسلمين بعامه. وقد رمى من وراء تمسكه بها إلى أهداف عديدة ، ذلك أن هذه السياسة توطن موقفه الداخلي ضد الأحرار المعارضين لحكمه، كما تعزز موقفه الخارجي وتكسبه ولاء المسلمين في كل أنحاء العالم بصفته خليفة لهم، وبما يستطيع أن يهدد نفوذ الدول الأجنبية في مستعمراتها التي يسكنها عشرات الملايين من المسلمين»³.

ولم يغيب عن السلطان العثماني أن يستعمل عنصر الأمل لدى المسلمين في المستعمرات في إفريقيا كلها من أجل إعادة مظلة التضامن الإسلامي، من منطلق أنه- كما تقول المصادر الفرنسية- «الرجل الوحيد الذي كان يرى بنظرة ثابتة مصير الإسلام في هذه المنطقة التي تبعثت فيها قواه، إذ جاء في نداء اللجنة المركزية للوحدة الإسلامية الذي مركزه في

¹ Cf. Benhabylès (Chérif), *Où va la France en Algérie ?* pp.43-44 ; Cité par : Haddad (M.), *Op.Cit.*, p.110-111

² الأصفهاني، المرجع السابق، ص.32

³ برو (توفيق)، العرب والترك في العهد الدستوري العثماني، الطبعة الأولى، دار طلاس، دمشق، 1991، ص.47

القسطنطينية هذا النداء الذي وزع في أنحاء إفريقيا كلها سنة 1905 دعوة صريحة إلى التمسك بأعتاب الخلافة الإسلامية وسماع نصائح العاملين باسمها ومنهم الشيخ السنوسي»¹. ورغم أن الوضع السياسي والعسكري للخلافة الإسلامية في إسطنبول في هذه المرحلة كان - كما تقول المصادر الاستعمارية - «أضعف من أن يقوم بدور المحرك لوحدة الكيانات التي كانت من قبل تشكل الخلافة الإسلامية»²؛ إلا أن السلطان عبد الحميد استغل لصالحه لقب الخليفة الذي ينصبه - كما يقول جوليان - رئيسا للملة الإسلامية، فحاول أن يجعل من القسطنطينية قاعدة دولة إسلامية كبرى «تنادي بتضامن جميع المسلمين»³. غير أن نوايا السلطان عبد الحميد - في نظرنا - كانت أقل طموحا إذ أنه في الحقيقة حسب المحللين «قد شعر بموجة الشعور الديني التي كانت تحتاج أرجاء العالم الإسلامي في أواخر القرن التاسع عشر كرد فعل للحركة الاستعمارية الأوروبية الطاغية وقد أذكى نار هذا الشعور أئمة أفاضل من العلماء أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده والشيخ مصطفى الغلاييني ورشيد رضا وغيرهم، فأراد استغلال هذا الشعور في سبيل توطيد سيطرته في الداخل وتعزيز مكانته الدولية في الخارج فقام ببرهن على تعلقه بهذه الفكرة وإخلاصه لها، وأخذ يستميل الشخصيات الدينية ووجهاء العالم الإسلامي إليه»⁴. وستعرض فيما يأتي من فصول هذا البحث إلى المواقف التي بلورتها النخبة في المحور السياسي بشأن إعادة مظلة الخلافة الإسلامية.

ومما لاشك فيه - في نظرنا - أن الواقع الجزائري مع بدايات القرن العشرين الذي تميز بتعسف الاستعمار والعزلة الإعلامية المفروضة على الجزائريين وكذا الحيرة التي كانت النخبة الجزائرية تعيشها بين احترامها للإسلام وتطلعها للتخلص من وضعها الراهن. هذه الأسباب

¹ *Afrique française* N°5, 1905, pp.164-167

² Binger (L-G), "Le péril de l'Islam", In : *Afrique Française*, N°2, 1906, pp.17-18

³ جوليان، إفريقيا الشمالية تسير، ص. 28.

⁴ برو (توفيق)، المرجع السابق، ص. 48.

مجتمعة أو متفرقة، هيأت- في نظرنا- أرضية خصبة للدعاية الجامعة الإسلامية كفكرة موجهة أساسا- كما رأينا- ضد الاستعمار الأوربي للعالم الإسلامي.

ولكي نربط تأثيرات دعاية الجامعة الإسلامية بتنامي وعي النخبة الجزائرية في هذه المرحلة ، أي بدايات القرن العشرين ، فإن الرأي الذي نذهب إليه هو أن هذا النوع من الدعاية كان له دور هام في إيقاظ الوعي الوطني وتوجيه أفكار النخبة الجزائرية في اتجاهات معينة وخصوصا النخبة المغربية، التي سوف يظل فكرها، وقتنا طويلا، مرتبطا بهذه الأفكار القادمة من المشرق العربي والإسلامي. إننا نؤيد الرأي الذي يعتبر الجامعة الإسلامية في بداياتها على الأقل كانت تمثل الصيغة الأولى للوطنية الجزائرية باعتبار أن الجزائريين كانوا حساسين لكل ما يمس الإسلام، وهذا الشعور الديني كان له بعده السياسي، إذ وجد الجزائريون أنفسهم مع بدايات القرن ضمن الحركة القوية لصحوة الشعوب الإسلامية¹.

إن بذور الوعي الوطني في هذه المرحلة بنجدها - كما يقول قداش- «في تمسك الجزائريين بالإسلام تمسكا دينيا له بعد سياسي، وبنجدها أيضا في ميلهم إلى الجامعة الإسلامية والقومية العربية ، وهي أيديولوجيات كان الجزائريون يعبرون بواسطتها عن طموحاتهم»². إن إرهاصات الوعي الوطني في بداياته- في نظرنا- كانت تعني تأكيد الجزائريين على انتمائهم للعالم العربي الإسلامي وإرادة بعث الإسلام. ونحن نؤكد على هذه العناصر لأن الاستعمار سوف يحاول أن يقاوم هذا التوجه لدى المجتمع الجزائري، والذي لا يمكن تجاهل خطورته على سلطته بالجزائر، خاصة وأن دعاية الجامعة الإسلامية «إلى غاية 1906 لم تقل كلمتها الأخيرة»³.

أما عن آثار هذه الدعاية في هذه المرحلة على وعي النخبة الجزائرية بأصنافها فليخصها سعد الله في كونها: منحت الجزائريين جبهة يتخذون فيها ضد الاستعمار ، كما ألما غدت الجزائريين بأفكار وتصورات جديدة للصراع بواسطة الكنب والصحافة التي كانت تصل الجزائر،

¹ نفسه، ص. 46

² Kaddache, *Histoire du nationalisme algérien*, T.1, p.VII

³ Binger, "Le péril de l'Islam", Op.Cit., p.179

ولعلها أيضا عملت على التعريف بالقضية الجزائرية بمهاجرتها للاستعمار الفرنسي وتحريض الجزائريين على رفض التجنيس وعلى الهجرة باتجاه المشرق الإسلامي¹.
غير أن الإدارة الاستعمارية الفرنسية بالجزائر لن تبقى مكتوفة اليدين أمام هذه الدعاية التي تهدد وجودها، خصوصا وأن فرنسا كان لها قدم راسخة بالشرق العربي وتعرف جيدا خطورة مثل هذه الدعاية الخارجية. ولذلك فسنحاول في المطلب القادم أن نتعرف على المشروعات الاستعمارية البديلة في مواجهة هذه الدعاية، خصوصا وأنه يمكن توظيفها من قبل أطراف استعمارية أخرى لها مصالح استعمارية منافسة لفرنسا في المغرب والشرق.

المطلب الثالث

مشروع الاستعمار لمواجهة تأثيرات المشرق

يوكد المؤرخون على ثلاثة عوامل فاعلة أثرت على مجرى الأحداث السياسية في الجزائر مع بدايات القرن العشرين وهي: العامل الاستعماري الفرنسي، والعامل الإمبريالي الدولي المنافس لفرنسا في المستعمرات، والعامل الإسلامي المتمثل آنذاك في دعاية الجامعة الإسلامية². وإذا اعتبرنا العامل الإمبريالي الدولي مجرد "محرض" فإن الصراع في هذه المرحلة -على الأقل- سوف يتركز بين قطبين هامين هما: فرنسا ودعاية الجامعة الإسلامية. وتتمثل هذه القطبية في الصراع في المشروع الذي يحمله كل قطب، فإذا كانت الدعاية الإسلامية التي روج لها السلطان عبد الحميد الثاني وأتباعه تدعو إلى ضرورة التفاف الجزائريين حول انتمائهم العربي الإسلامي، فإن مشروع الإدماج الفرنسي - كما فهمه المعمرون وطبقوه - كان يرمي إلى اعتبار الجزائر إقليما فرنسيا يتكون من مقاطعات تتجزأ بدورها إلى مديريات مثلها مثل جميع الأقاليم في فرنسا، ويعني بالتالي ضرورة إلغاء كل ما يفصل باريس عن المقاطعات الجزائرية أو ما يمكن أن يميز بينهما إذ أن «كل تمييز بين الجزائر وفرنسا كان يعد مظهرا قوميا غير مرغوب فيه»³.

¹ سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج.2، ص.124.

² الأصفهاني، المرجع السابق، ص.32.

³ ابن نعمان (أحمد)، "العلاقة الجبلية بين الاستعمار الثقافي والشخصية الجزائرية"، مقال سابق، ص.121.

أولاً

المحضر الإعلامي

بدأت الإدارة الاستعمارية في الجزائر، انطلاقاً من هذا الموقف المبدي، تتوجس خيفة من دعاية الجامعة الإسلامية^(*)، ومن هنا شرعت في إرسال البرقيات إلى قناصلها في ليبيا، مركز الدعاية العثمانية، لموافاتها بكل ما يتعلق بهذا الموضوع. وقد وقع في أيدينا وثيقة محررة أصلاً باللغة التركية ومترجمة إلى الفرنسية تحتوي على كثير من مراسلات القناصل الفرنسيين في الولايات العثمانية، ومن هذه المراسلات نذكر البرقية المؤرخة في 12 فيفري 1902 موجهة

(*) يمكن للباحث أن يتساءل عن الأسباب وراء تخوف سلطات الاستعمار من دعاية الجامعة الإسلامية بالجزائر؟ لقد كان "خطر المستقبل" بالنسبة لمنظري الاستعمار مع نهايات القرن التاسع عشر يمثل في دعاية الجامعة الإسلامية، التي كانت تروج في الجزائر بواسطة الطرق الصوفية. ورغم أن أفكار الجامعة الإسلامية- في هذه المرحلة- لم تكن مما يخيف الاستعمار، وذلك بفعل الانقسامات في العالم الإسلامي، وبين الطرق الصوفية نفسها. ولكن رغم ذلك فإن هؤلاء المنظرين كانوا يحسبون حساب المستقبل، "في حالة وقوع فرنسا في صراع مع دولة أوربية أخرى، إذ أن واحدة من هذه الزوايا في الجزائر، والمرتبطة بالخارج يمكن أن تكون- يقول منظرو الاستعمار- مركز انطلاق شرارة الثورة ضد مصالحنا في الدول الواقعة تحت حمايتنا. وما يسترعي النظر هنا هو أن تخوف الإدارة الاستعمارية من اتصالات الجزائريين وتحركاتهم ظل قائماً حتى بعد القضاء على الثورات المسلحة وتحطم البنى الأصلية، وقبل بداية العمل السياسي بصيغته الحزبية. وهذا ما تدل عليه تعليمات الحكومة العامة في الجزائر بمراقبة الأهالي، ومنع دخول العناصر الأجنبية. فقد جاء في قرار 25 جانفي 1895، أنه "تركز اهتمام الإدارة الجزائرية، على ضرورة المراقبة الدائمة للأهالي بواسطة الشرطة، وكذا مراقبة المسلمين الأجانب الذين يدخلون إلى ترابنا للإقامة أو السياحة". وقد ظلت الإدارة الاستعمارية ترى في رحلات الحج أكبر خطر على سلطتها، وذلك بسبب إمكانية انتقال دعاية الجامعة الإسلامية بواسطته. وبذلك فكثيراً ما كانت تمنعه لأنها "كانت- كما يقول آجرون- تريد صرف الجزائريين عن المشاركة في المهرجانات التي تنشر الحقد ضد المسيحيين". وفي نظر بعض منظري الاستعمار "فإن مكة المكرمة، بواسطة شريفها والطوفين بالحجاج وشيوخ الطرق، صارت تمثل المحور الذي تدور حوله، في الخفاء، الحركات الثورية في العالم الإسلامي. وعبر الحجاج تنتقل دعاية الجامعة الإسلامية التي يروج لها السلطان عبد الحميد (..) و تنتشر في الشمال الإفريقي بواسطة الزاوية المدنية في ليبيا وفروعها في تونس والجزائر.

إلى القنصل الفرنسي في ليبيا من السلطات العليا في فرنسا جاء فيها ما يلي: «الرجاء موافاتنا بمعلومات حول الأهمية التي تتمتع بها زوايا مصراقة وغريان ومسلانة وغدامس وكذا أماكن تركز دعاية الجامعة الإسلامية (..) وإذا ما كان زعماءها الدينيون والسياسيون يملكون إمكانات نشر هذا المذهب في تونس ومختلف الأقطار التابعة لسلطتنا..»¹. وقد ظهر تركيز بعض هذه البرقيات على الجزائر إذ جاء في بعضها: «هل يوجد اتصال بين شيخ زاوية سفاقص مع السلطان في القسطنطينية؟ وهل له أتباع في محميتنا (أي تونس) وهل يملك هؤلاء علاقات وأتباع بالجزائر؟..»².

وتحلل المراسلات التي حررها هؤلاء القناصل المعتمدون في الولايات العثمانية الدافع وراء التأثير الذي تمارسه دعاية الجامعة الإسلامية، إذ تنفي أن يكون تحمُّس أهل شمال إفريقيا لها نابعا من حب الأتراك، ذلك أن هؤلاء كانوا -حسب هؤلاء القناصل- أعداءهم في معظم الأحيان، وإنما يرجعون هذا الحماس إلى «التعبير التقليدي بفرح المؤمنين بالانتصار على العدو المسيحي..»³.

ورغم أن بعض خبراء الاستعمار حاولوا أن يخفوا تأثير الدافع الصليبي في اضطهاد الإدارة الفرنسية للجزائريين⁴ فإن البعض الآخر نظر إلى دعاية الجامعة الإسلامية على أنها -كما يقول ناصر- نذير بحرب صليبية «ولم يجد بعضهم حلا لهذه القضية سوى باقتراح إبادة المسلمين في مختلف أنحاء العالم ونيش قبر الرسول (ص) بالمدينة المنورة ونقل رفاته إلى متحف اللوفر بفرنسا»⁵. وهذه الأفكار المشبعة بالروح الدينية هي التي كانت -في نظرنا- سائدة ومسيطرة داخل المجتمع الجزائري، فقد أشار أحد القناصل في مراسلة له إلى نقطة الارتكاز وعنصر القوة في دعاية السلطان عبد الحميد والمتمثلة في اعتقاد أهل المغرب عموما «أن

¹ Sirma(Sureyya), *Bür Kaç Sahife Tarih, Konya-Turquie,s.d, pp.20-21*

² *Ibid.*,p.33

³ *Ibid.*, p.42

⁴ *Bührer et André, Op.,Cit.,p.283*

⁵ ناصر، "رائد الدعوة إلى التضامن الإسلامي"، مقال سابق، ص.58

السلطان يتمتع بنفوذ وقوة كبيرين وبذلك فهم يتطلعون إلى حمايته»¹. وذكر نفس التقرير أن أفضل وسيلة لمحاربة دعاية الجامعة الإسلامية تتمثل في «تخطيم هذه الصورة الرائعة التي يتمتع بها السلطان العثماني في منطقة المغرب..»¹. وليس هذا الموقف خاصا بفرنسا وحدها وإنما بجميع الدول الأوروبية التي شعرت في هذه المرحلة بخطر هذه السياسة على نفوذها «وانبرى رجال لهم شأن في تاريخ الاستعمار كالمسيو هانوتو واللورد كرومر واللورد غواي إلى مهاجمة الجامعة الإسلامية واعتبارها بؤرة للتعصب الديني وأن ليس القصد منها سوى تحدي قوات الدول المسيحية ودعوا الأمم الأوروبية إلى مراقبتها مراقبة دقيقة والحذر منها..»²

ثانياً. الدعاية المضادة

كان دور السلطات الاستعمارية الفرنسية في محاربة الدعاية العثمانية المعادية لسلطتها في الجزائر يتمثل في الدعاية المضادة، إذ صارت-يقول سعد الله-تصف السلطان عبد الحميد للجزائريين على أنه دمية في يد الألمان، كما كانت تركيا توصف بعدوة الإسلام وعدوة العرب واستمرت هذه الدعاية المضادة إلى حدود سنوات قليلة قبل الحرب العالمية الأولى، كما قامت فرنسا في هذا السبيل بمحاولات في الشرق الأدنى كانت تهدف إلى كسب بعض المهاجرين الجزائريين هناك إلى صفها ضد دعاية الجامعة الإسلامية³. وليس هذا بالأمر الغريب في تاريخ الدعاية الاستعمارية الفرنسية المضادة بالجزائر، إذ قامت السلطات الاستعمارية على رأس بدايات القرن العشرين بإصدار جريدة (التصحيح *Ennaçih*) باللغة العربية الداريجة وصدر أول عدد لها في 11 أكتوبر 1899 وكان هدفها-حسب إحدادن-«تحذير الجزائريين من أولئك الذين ينشرون القلاقل»، ذلك أن فرنسا في هذه المرحلة بالذات أحست بتصاعد الاضطرابات في كل مكان من الجزائر مثل ثورة عين التركي⁴ المعروفة بثورة مارغريت سنة 1901.

¹ Sirma, Op. Cit., p. 12

² برو، المرجع السابق، ص. 47

³ سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج. 2، ص. 261-262

⁴ Ihaddaden, Histoire de la presse indigène, p. 61

وقد رأى بعض الملاحظين الفرنسيين في هذه الثورة يدا للجامعة الإسلامية وأفكارها التعصية وأشار بعضهم-يقول سعد الله- إلى ابن الحاج الذي قاد هذه الثورة ، وذكروا أنه كان مرابطا متعصبا ولاحظوا أن الثوار الجزائريين قد أنقذوا حياة الجنود الفرنسيين الذين قبلوا اعتناق الإسلام، كما ذكروا أن السلطات الفرنسية ألقت القبض أثناء هذه الثورة على بعض الأشخاص الذين قدموا من بغداد والمغرب الأقصى للمشاركة في هذه الثورة¹. ويذكر سعد الله دائما أن الحاكم العام جوفار أصدر في هذه المرحلة منشورا أمر فيه حكام العمالات الجزائرية الثلاث بغلق المقاهي^(*) ونفي أو طرد أو سجن الجزائريين المشتبه في أمرهم. وكان الدافع من وراء هذه الإجراءات العميقة- يقول سعد الله- هو الخوف من خطر دعاية الجامعة الإسلامية، ويذكر نفس المرجع أن صحفيا معتمدا بالجزائر حرر مقالا إلى جريدة *Echo de Paris* حول تأثير الجامعة الإسلامية في الجزائر وفي المغرب الأقصى. ويذكر هذا الصحفي انه «كان في الجزائر غليان مصدره القسطنطينية والقاهرة ويمر عبر برلين». كما أن السلطات الاستعمارية ألقت القبض في هذه الثناء على وفد قبرصي بتهمة نشر دعاية الجامعة الإسلامية وكان هذا الوفد -حسب مراسل جريدة *Le Matin* يتنقل عبر أقصى الجنوب الجزائري بدعوى شراء الإبل. ويذكر هذا المراسل أن الجزائريين استقبلوا هذا الوفد بحفاوة، ويرى سعد الله أن «هذه الرواية إذا صحت فإن هؤلاء الدعاة يكونون مبشرين في كل مكان باقتراب حكم سلطان

¹ سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج.2، ص.ص. 104-105

(*) يلاحظ أن المقاهي في الجزائر كانت دائما سوقا للدعاية والمزايدات، ويؤكد مالك بين نبي في مذكراته أن عدد المقاهي في الجزائر خلال هذه المرحلة كان في تزايد مستمر وبلغ أوجه بعد 1936. كما يذكر فرحات عيسى أن للمقاهي كانت تمثل "التلغراف العربي" الذي كان يشتغل بطريقة جيدة وحتى أبسط مقهى في الجزائر كان يمثل مكان للقاء أين يأخذ الفلاح الأخبار ويعلق على الأحداث اليومية بشغف واهتمام لا يضاهيه اهتمام المناضلين الواعين داخل أحزابهم. انظر بهذا الصدد:

Abbas(Ferhat), La nuit coloniale ، Julliard-Paris 1962

وبين نبي(مالك)، مذكرات شاهد القرن، ص.294

إسطنبول»، ويذكر أن السلطات الفرنسية استحويت أعضاء هذا الوفد واحتفظت بمحضر السماع سرىا ثم حملتهم على مغادرة الجزائر¹.

والواقع أن السلطات الاستعمارية مع نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين كانت تشك في أي شخص يدخل الجزائر قادمًا إليها من البلدان الإسلامية الأخرى وكانت ترى فيه جاسوسًا للسلطان العثماني. وهذا وجه من وجوه الحصار الذي فرضته على الدعاية الإسلامية. أما الوجه الآخر فقد تمثل في سياسة السلطات الاستعمارية بداخل الجزائر من خلال معاملتها لشؤون الإسلام بما إن الذي نلاحظه هو أن الإدارة الاستعمارية الفرنسية في بدايات القرن العشرين ظهرت بسياسة ذات وجهين في معاملتها لشؤون الإسلام والثقافة العربية الإسلامية بما، وهذه السياسة راجعة أساسًا إلى الحاكم العام جونار الذي جاء إلى الحكم مع بدايات القرن العشرين وكان يسعى إلى أن تحافظ الجزائر على شخصيتها الثقافية، ولذلك فإنه - يقول سعد الله - قد شجع فن العمارة الإسلامي وبلغت العلاقات الودية بين الاستعمار وبين المثليين الدينيين (طرقية وموظفين) أوجها في هذه المرحلة خصوصا بين عامي 1903 - 1905²

وكان الاستعمار في هذه المرحلة «يياهي» أمام المسلمين الجزائريين باحترامه للإسلام وبالعلاقات الودية بين المجتمع الجزائري والمجتمع الأوربي في الجزائر»³. ويظهر - في رأينا أن هذه المعاملة تأخذ طابع الدعاية المضادة ضد أفكار الجامعة الإسلامية التي تحاول أن تستغل المشاعر الدينية لدى الجزائريين أكثر من كونها توجهها برينًا من الإدارة الاستعمارية في الجزائر. تذكر المصادر أن الحاكم العام جونار صرح سنة 1903 بقوله: «إن غزو تراب شمال إفريقيا لا يكون مطلقًا ولا نهائيًا إلا إذا بدأنا بغزو الأرواح»⁴، وواضح لمن اطلع على أفكار

¹ سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج.2، ص.104-105

² سعد الله، أفكار جامعة، ص.79-80

³ Cristellow, « Algerian Islam », Art. Cite, p.128

⁴ Znati(R.), « Le problème algérien vu par un indigène », In : Renseignements Coloniaux, N°5, 1938, p.100

جونار بهذا الشأن أنه لا يقصد بغزو الأرواح تحويلها إلى المسيحية، وإنما يقصد -في نظرنا- أن الجزائريين يقبلون بنفوسهم وقلوبهم وذن ضغط الوجود الفرنسي^(*). ولم تمض على هذا التصريح الشهر سنة واحدة حتى جاء قانون 27 سبتمبر 1904 الذي يضع العوائق في هذا السبيل، ذلك أن فصول هذا القانون جاءت صريحة في فصل الدين عن الحكومة الفرنسية، وأعطت الناس كامل حرياتهم في ممارسة دياناتهم المختلفة. وقد ذكر محمد خير الدين أن الجزائريين آنذاك فهموا أن هذا القانون يعينهم قبل غيرهم، لأنهم هم الذين كانوا محرومين من تلك الحرية في ممارسة دينهم. غير أن ذلك القانون لم يطبق منه شيء لصالح شؤون الدين الإسلامي، وظلت الإدارة الاستعمارية كما كانت من قبل تتصرف بالمساجد وأوقافها وموظفيها وتحتكر المناصب الدينية وتستعملها لأغراضها السياسية، وتستعمل الترغيب والترهيب مع الطالبين لتلك الوظائف دون مراعاة مؤهلاتهم العلمية أو اختيار الأمة لهم¹.

ثالثاً

الاستشراق كأيدولوجيا

إن تعاملنا لمدة معتبرة مع طُرُوحات منظري الاستعمار من خلال مصادرها الأولية جعلنا نلاحظ أن هؤلاء يفرقون بوضوح بين الأفكار الرائجة لدى العامة من الجمهور الجزائري و الأفكار العلمية التي تتداولها النخبة المثقفة خصوصاً. ولذا فإن جميع مبادرات الإدارة الاستعمارية في مقاومة الدعاية الخارجية المعادية كان لها وجهها الدعائي البسيط الموجه إلى عموم الجماهير كما كان لها أيضاً، وهذا هو الأخطر وجهها العالم *savant* الموجه إلى النخبة المثقفة. ولعل ما يدخل في هذا الإطار أفكار الاستشراق التي سوف تكون محكاً لأفكار

(*) كانت فكرة غزو الأرواح وكسبها إلى صف الاستعمار رائجة في بدايات القرن العشرين حتى بين النخبة الجزائرية؛ فنجد بن حيلس عند حديثه عن تعليم الأهالي يقول: (ص. 21) « يجب أن تعمل الإدارة بكل من على كسب تعاون الأهالي وذلك بغزو أرواحهم وعقولهم ».

¹ خير الدين (محمد)، المصدر السابق، ج. 1، ص. 134.

التحبة الجزائرية^(*) باتجاه الوطنية من خلال نفي هذه الأفكار الاستشراقية^(**). ولكن مجال ذلك يكون فيما بعد. أما الآن فيهمنا أن نتعرف على الاستشراق ومضمون أعمال مؤتمر المستشرقين الذي انعقد بالجزائر سنة 1905 ودوره في التصدي للدعاية الإسلامية بالجزائر .

يعرف إدوارد سعيد المستشرق بكونه كل من يدرس أو يكتب أو يبحث في موضوعات تتعلق بالشرق، وهي صفة تنسحب على عالم الإثنولوجيا والمؤرخ والفيلسوف، ويسمى التخصص الذي يمارسه الاستشراق¹. وهذا المفهوم المرتبط أساساً بالدراسات الجامعية، ارتبط -يقول نفس الباحث- مفهوم آخر للاستشراق يمثل نمطاً في التفكير قائماً على أساس التمييز بين الشرق والغرب . ومن هذا المفهوم نصل إلى معنى آخر للاستشراق ظهر تاريخياً وبصورة واضحة منذ القرن الثامن عشر الميلادي ونعني به « الاستشراق كوسيلة للهيمنة الاستعمارية على الشرق »² عموماً، والشرق الإسلامي على وجه الخصوص. وإذا كان بعض المستشرقين في فرنسا نفسها لهم نظرة واسعة للمجتمعات الإسلامية فإن المستشرقين في الجزائر كانوا مرتبطين بالإدارة الاستعمارية ارتباطاً سياسياً، وكانوا يحصلون على الدعم من طرف لجنة إفريقيا الفرنسية التي كان مقرها في باريس، ومن قبل زعماء المعمرين أمثال يوجين إتيان، ومن الجامعات الفرنسية ومن اللوبي الاستعماري عموماً³.

(*) انظر مقال: بن عيود (احمد) ، « الاستشراق والنخبة العربية »، المجلة التاريخية المغربية، عدد: 27-

28 ، ديسمبر 1982

(**) ظهر محمد بن رحال أمام مؤتمر المستشرقين سنة 1897 مدافعاً عن الإسلام وقلرته على التطور ونشر

سنة 1901 مقالة بالفرنسية عن (مستقبل الإسلام) في مجلة مشهورة اسمها المسائل الدبلوماسية

والاستعمارية Questions diplomatiques et coloniales n° 2 , 1901

¹ Said(Edward), *L'Orientalisme : l'orient crée par l'occident*, trad. : Catherine Malamoud, ed. du Seuil, Paris 1980, p.14

² Ibid., p.15

³ إدوموند يورك الثالث، « الأزمة الأولى للاستشراق: 1890-1914 »، في: كتاب معرفة المغرب

العربي ، إشراف: ج.ك.فانان، باريس 1984، ص.223

1. مؤتمر المستشرقين سنة 1905

في إطار هذا المفهوم الأخير يندرج تناولنا لفعاليات المؤتمر الاستشراقي العالمي الرابع عشر الذي انعقد في الجزائر عام 1905، والذي تذكر المصادر الفرنسية أن الحكومة العامة بالجزائر وفرت جميع التسهيلات اللازمة لنجاحه، وكانت طلبات المشاركة في هذا المؤتمر توجه إلى أمانة اللجنة المنظمة الملحقة بمصلحة شؤون الأهالي¹.

ويوضح أحد المحللين الغربيين النوايا السياسية الاستعمارية وراء دعوة مؤتمر الاستشراق العالمي للانعقاد بالجزائر، فيذكر أن «هذا المؤتمر جاء من أجل استعراض نجاح فرنسا في إدارة الشؤون الإسلامية في مستعمراتها، أمام دول العالم الأخرى وذلك في ذات الوقت عندما كانت فرنسا تسعى إلى إقناع الرأي العام الأوروبي أن هذه هي أفضل طريقة للحكم في المغرب الأقصى»².

ولم تحف الجهات الرسمية الاستعمارية في الجزائر نواياها السياسية من وراء دعوة هذا المؤتمر للانعقاد بالجزائر، إذ أكد بعض ممثلي الإدارة الاستعمارية أن هذا المؤتمر إذا كتب النجاح لأعماله فإنه سوف «يعطي دفعا للدراسات الإسلامية في الجزائر من ناحية، وسيضمن أيضا تعاطف الرأي العام مع السياسة الفرنسية المتبعة في إدارة الشؤون الإسلامية بالجزائر، والتي تهدف - حسب هذا المصدر - إلى إيقاظ المسلمين من غفلتهم وإعادة بناء الحضارة والفن العربيين، ورفع الأهالي إلى مستوانا»³.

وتتضح لنا من خلال الجملة الواقعة في نهاية هذا التصريح أن الأفكار الاستعمارية القائمة على مفاهيم الاستشراق لا تعتبر ثقافة الآخر - كما يقول إدوارد سعيد - نوعا مختلفا عن ثقافة الاستعمار وإنما «أقل مستوى من هذه الأخيرة»⁴. ويوجد في السياسة الاستعمارية تجاه الجزائريين ما يجعل التصريح السابق - في رأينا - نوعا من الدعاية السياسية. ذلك أن الاستشراق

¹ *Revue Africaine*, N°48, 1904, p.198

² *Cristellow*, « Algerian Islam », Art. Cité, p.128

³ *Afrique Francaise*, N°5, 1905, p.209

⁴ *Saïd*, Op.Cit., p.8

ليس في الجزائر وحسب ولكن في العالم العربي الإسلامي كله، كان يركز من بين أهدافه على « بثّ التخاذل الروحي في نفوس المسلمين والشرقيين عامة من أجل حملهم من هذا الطريق على الخضوع للتوجيهات الغربية»¹.

وقد ظهر هذا التوجه من خلال مداخلة السيد M. Royer نائب رئيس بلدية العاصمة والأستاذ بالثانوية، والتي تناولت موضوع التعليم بالجزائر. وقد استعار هذا الأخير مقولة المستشرق رينان بهذا الشأن عندما قال: «.. إن السبب الذي يجعلنا ندافع عن التعليم الابتدائي بالجزائر - كما يقول رينان - أن الشعب دون تعليم هو شعب متعصب يشكل دوما خطرا على العلم بل على الحرية والتقدم الاجتماعي» ثم أضاف قائلا أنه «من خلال المدرسة تنطفيء أحقاد الماضي لدى المهزومين (يقصد الجزائريين) كما أن المدرسة هي التي تشكل عاملا قويا في الإدماج..»².

وتبّه الحاكم العام جوناك في خطابه الافتتاحي بعد أن رحب بجميع المشاركين من العلماء و المثقفين عبر العالم والذين ساهم "الأصدقاء الجهوليين" تبه إلى أهمية اختيار الجزائر لاحتضان أعمال هذا المؤتمر باعتبارها «بوابة المشرق»³. وأشار إلى كون نتائج أعمال هذا المؤتمر سوف يكون لها تطبيقاتها في الميدان العملي إذ أنها تشكل «دروسا للسياسيين والإداريين وحتى المعمرين . إذ أنه بتوضيحها التقاليد وعادات الشعوب الإسلامية تساهم في حل المشكلات العويصة التي تفرضها الفروق العرقية والدينية..»⁴.

ولم يخف منظرو السياسة الاستعمارية في الجزائر خلال مؤتمر المستشرقين مسألة اللغة العربية، والظاهر أن ذلك لعلمهم أن الاستشراق - كما يقول محمد البهي - كان دائما «يعلن الحرب على اللّغة العربية ويفضل عليها العامية والدارجة..»⁵، وذلك في حال ما إذا فشل في

¹ البهي (محمد)، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، الطبعة السادسة، دار الفكر، بيروت

1973، ص. 534

² *Revue Africaine*, N°49, 1905, p.300

³ *Ibid.*, p.264

⁴ *Ibid.*, pp.265-266

⁵ البهي، المرجع السابق، ص. 520

فرنسة اللسان الجزائري تماما لتحرير الأفكار الغربية الاستعمارية . وقد جاء في خطاب وزير التربية الفرنسي آنذاك بتاريخ 29 أبريل 1905 عقب اختتام أشغال مؤتمر المستشرقين بالجزائر قوله: « .. إن المعلمين في الجزائر، أكثر من أي بقعة أخرى، قاموا بعمل جدهم في سبيل إدخال اللغة والتفكير الفرنسيين في كل مكان .. »¹.

2. صراع الأفكار

من المفيد لموضوعنا أن نتابع بعض جوانب صراع الأفكار العربية الإسلامية والاستشراقية داخل المؤتمر، لتؤكد على أن هذا الأخير لم يكن يخلو من التوتر السياسي نظرا في رأينا - لانعقاده في بلاد واقعة تحت الاستعمار من ناحية، وتحت تأثير الدعاية الإسلامية المعادية لوجوده بالجزائر من ناحية أخرى « وحضور بعض أقطاب العروبة مثل عبد العزيز جاويش »². ذلك أن وضع الجزائر كبلد ينتمي إلى العالم العربي الإسلامي جعل المناقشات داخل المؤتمر تمتاز بتوتر نفسي وكذا الخلفيات السياسية التي لا يمكن تجاهلها. وقد ظهر بجلاء خلال مداخلات بعض العلماء المسلمين من مصر الذين « أكدوا في اعتزاز وصرامة أن دراسة القرآن الكريم ولو من الناحية اللغوية المحضة ليس من صلاحيات المستشرقين »³. ويفصل سرفي ذلك بقوله أن « المداخلة بدأت بجديث عن التوراة والعهد القديم، ورغم الانتقادات القاسية الموجهة إلى هذين المرجعين الدينين - يقول سرفي - فإن المداخلة لم تحدث أي رد فعل داخل قاعة المؤتمر، ولكن عندما وجه صاحب المداخلة نقدا للقرآن أثار ذلك موجة عنيفة من الاستياء، وتعلت أصوات الاحتجاج من طرف علماء المسلمين، وكادت التدخلات تؤدي إلى صدام عنيف داخل المؤتمر، لولا تدخل الحكومة العامة، إذ قدمت هذه الأخيرة رجاء إلى اللجنة المنظمة للمؤتمر بعدم المغامرة في مثل هذه الموضوعات الحساسة »⁴.

¹ Revue Africaine, N°49, 1905, p.301

² العربي (إسماعيل)، الدراسات العربية في الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1986، ص.74

³ Afrique Française, N°5, 1905, p.209

⁴ Servier, Op.Cit., p.130

وهناك موقف آخر يؤكد استغلال الإدارة الاستعمارية لمؤتمر المستشرقين الدولي لأجل فرض سلطتها على الجزائريين ومقاومة الدعاية الإسلامية وتيار النهضة الذي تحمله الصحافة المكتوبة القادمة من الشرق العربي الإسلامي. ذلك أنه في مداخلة للسيد هيرانت، الذي سيصبح مديرا لشؤون الأهالي، والذي سوف يلعب دورا خطيرا في الولاية العامة ضد شؤون الدين الإسلامي في الثلاثينيات، حول موضوع الصحافة العربية. فقد أشاد هذا الأخير بالتقدم الذي أحرزته الصحافة المشرقية وتحرر هذه الأخيرة من القيود. ولكنه شرع في إلقاء اللوم على بعض محرريها بسبب انتقادهم أنظمة الحكم الفرنسية المسطرة على بلاد الإسلام. ولكي يفند هذه الاتهامات حاول السيد هيرانت الإشادة بالخدمات الإنسانية لفرنسا وشرع بمدح صحافة العربية قائلا: «إننا نحب الصحافة العربية ونثق في دورها الحضاري [لكننا] نأسفنا لما شاهدنا بعض الصحف [تشر] بعض المقالات المغرضة التي تخلد الشك والكراهية الدينية والعنصرية..» ودعا نفس المتدخل هذه الصحف الانتهاء عن هذه الدعاية وطلب منها أن تلعب دور المقرب بين الشرق والغرب¹.

إننا أردنا بهذا العرض حول مؤتمر المستشرقين الرابع عشر بالجزائر أن نبين أن هذا المؤتمر جاء في ظروف خاصة تميزت بانتشار دعاية الجامعة الإسلامية والمجهودات التي بذلتها فرنسا الاستعمارية لمقاومة تأثير هذه الدعاية في مستعمراتها. ورغم أن أعمال المستشرقين^(*)

¹ أعمال المؤتمر الرابع عشر للمستشرقين، الفصل الثالث، ص. 205؛ وانظر أيضا: سيف الإسلام، المرجع

السابق، ج.؟، ص. 24-25

(*) ظهرت بين 1880-1930، وهي الفترة التي تناولها بحثنا، دراسات استشراقية عن المدن والمجتمع «الأهلي»، في عهده المختلفة. فكتب ماسكوي أطروحته عن السكان الحضريين في الأوراس وجرجيرة وميزاب وعن طريقة تشكل المدن في هذه المناطق من الجزائر. ونشر مويلايسكي دراسة عن مدينة القوارق وملاحظات عن صوف و غدامس. وقام جولي بدراسة اجتماعية عن منطقة التطيري. وظهرت مونوغرافيات وكتب متخصصة عن مختلف السكان والمدن على يد مترجمين وإداريين، ذلك أن كل موظف إداري كان يجمع التقارير والإحصائيات والملاحظات والانطباعات أثناء عهده في الخدمة فإذا تقاعد نشرت في شكل كتب حول المنطقة أو البلدة التي عمل فيها. وكان هؤلاء الموظفين -غالباً- متأثرين بمحو الاستشراق والنظريات الاجتماعية

بالجزائر بدأت بدخول الاستعمار الفرنسي إلى الجزائر¹، إلا أن نضجها مع بدايات القرن العشرين جعلها - في رأينا - تصل إلى مستوى يسمح لها بتقدم خدمات مميزة لصالح الاستعمار بالجزائر.

* * * * *

واجهت النخبة الجزائرية الناشئة مع بدايات القرن العشرين وإلى غاية الحرب العالمية الأولى تحديات هامة صنفناها في: التحديات القانونية المتمثلة في قانون الأهالي والقانون الأساسي للإسلام واللغة العربية في ظل الواقع الاستعماري، وكان هناك تحديات ثقافية دعت النخبة إلى تفعيل دور الثقافة في المدن الجزائرية، كما كانت هناك تحديات سياسية تمثلت في تفعيل دور النخبة وفي البحث عن الإطار الذي سيتبلور داخله مشروع المجتمع الجزائري.

كما تعرّضت النخبة الجزائرية مع بدايات القرن العشرين لتأثيرات قادمة -خصوصاً- من المشرق العربي، وجاءت زيارة محمد عبده إلى الجزائر وقسنطينة لتعزز الاتجاه الإصلاحية، خصوصاً مع بروز دور الصحافة في الجزائر ومعها دعاية الجامعة الإسلامية، التي كانت تمثل خطراً جدياً بالنسبة للاستعمار، عمل منظّروه على مواجهته بالقمع والدعاية المضادة والاستشراق. وسوف تجد النخبة الجزائرية ذات التوجه الوطني نفسها وجهاً لوجه أمام طروحات المستشرقين، وتحتاج إلى نفيها أو تأكيدها من أجل بلورة تصوّرها لمشروع المجتمع، وهذا ما سنتناقه في الفصول القادمة.

= والأترولوجية الحديثة الجديدة. انظر هذا الصدد: سعد الله (أبو القاسم)، تاريخ الجزائر الثقافي، 1830-

1954، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1998، ج.6، ص.ص. 8-57

¹العربي (اسماعيل)، المرجع السابق، ص.7

الفصل الثاني

تبلور اتجاهات الفخبة من خلال

الواقع مع المبادئ والدولبي

إلى نمىاية العربى العالمىة الأولى

جامعة الأملا
قادر للعلوم الإسلامىة

الفصل الثاني

تبـلور اتـجاهـات النـخبـة من خـلال الـواقـع الـمحلـي والـدولـي إلى نـهاية الحـرب العالـمية الأولـى

تمثّل أسباب صعود نخبة جزائرية حديثة، وأسباب الوعي لدى الجزائريين عموماً، في عوامل أهمّها التعليم و التّجنيد الإلجباري والهجرة والصحافة. فقد كانت المدرسة اللائكية الجمهورية عاملاً أساسياً في تحريك الوعي لدى النخبة، كما أن قانون التّجنيد الإلجباري، سنة 1912، وضع الجزائريين ذوي الأصل الريفي مع عناصر أخرى من أصل حضري ذوي تكوين سياسي ونقابي. وكان تنقل الجنّدين في العواصم الأوربية بمثابة الصدمة النفسية لديهم، إذ سمح لهم ذلك بالتفكير في مصيرهم الاجتماعي. وكانت هناك حركة الهجرة التي بدأت مع نهايات القرن التاسع عشر، خصوصاً في المناطق المحرومة وذات الكثافة السكانية العالية. فمعد الحرب العالمية الأولى اكتشف كثير من الجزائريين العواصم الأوربية، وكانوا قادمين من الأوراس وتلمسان وندرومة خصوصاً وكان لهذه الهجرة فوائد كثيرة: منح فرصة الإنفاق على الأهل في الجزائر وتأمّل الصراعات النقيية الفعالة في أوروبا. أما الصحافة المرعّبة والمفرنسة فقد تميّزت بظهورها المضطرب وكان العنصر الجزائري المتعلم يهتم بالأفكار الجديدة وكان الجدل قائماً خصوصاً خلال الحملات الانتخابية¹.

إن مشروع المجتمع هو عمل تنظيري يخضع إلى المرجعية الثقافية والأيدلوجية والسياسية للنخبة التي تتولى هذا النوع من التنظير. ولكن هذا التبلور في الاتجاه يخضع للواقع المحلي والدولي الذي يدفع النخبة إلى اتخاذ مواقف معينة من مشكلات وتحديات موجودة في الواقع وهذه المواقف هي التي سيتبلور حولها مشروع المجتمع الجزائري الجديد، كما نظرت إليه النخبة الجزائرية بمختلف اتجاهاتها. ولذا فإنّ جهدنا في هذا الفصل سيتركز على تتبع أهمّ الأحداث

¹ Haddad(M.), *L'émergence de l'Algérie moderne*, p. 1

التي ميّزت الواقع المحلي والدولي، وتأثيراتها في بروز توجهات النخبة الجزائرية وبروز أهم نقاط الاتفاق وأهم الفروق بين فئات هذه النخبة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول

الوقائع المحمدي

ستعرض في المحور الأول إلى مشروعات الإدارة الاستعمارية في مرحلة حاسمة هي مرحلة الحرب العالمية الأولى وما سبقها وما أعقبها من أحداث. وهذا الجانب يمثل الواقع الاستعماري كما خطط له المعمرون ونفذته الإدارة، ثم نتعرض إلى تجربة الأمير خالد التي تركت بصماتها على الواقع الجزائري بين 1919-1923، والتي ستحدد بواسطتها اتجاهات النخبة حول موضوعات معينة في الجانب الثقافي والقانوني والسياسي:

المطلب الأول

مشاريع الإدارة الاستعمارية

كتب الضابط *Leheureux* سنة 1923 يقول بأن فرنسا «كانت منذ زمن طويل تتساءل كيف تحصل على ولاء "رعايها" من الجزائريين، وكانت تتردد بين الإدماج وبين سياسة المشاركة، ولكنها في النهاية لم تختار أيًا من السياستين^(*)، بل سلكت طريقاً بينهما يتمثل في البحث عن الوسائل التي تمكنها من الوصول إلى أهدافها، فعملت من ناحية على احترام مؤسسات «الأهالي». ولم يتم المساس بالمجتمع الجزائري - حسب صاحب التقرير - سوى بجذر شديد، مع الحرص على أن تدخل إليه مؤسساتنا وقوانيننا.

^(*) لقد اختارت الحكومة الفرنسية سياسة الإدماج في الجزائر دون أن تمضي فيها إلى النهاية ولم تحصل الشعوب المستعمرة على الحقوق التي تخولها هذه السياسة. ويشهد تطور القانون الأساسي للجزائر على هذا التذبذب فقد أدمجت الجزائر في فرنسا مرات عديدة ومع هذا ظل الجزائريون يعانون من قانون «الأهالي» الذي وضع في سنة 1881م والذي أدى إلى استعباد الأغلبية الساحقة من الجزائريين المحرومين من حقوقهم. والواقع أن سياسة الإدماج طبقت فقط بالنسبة إلى المستعمرات القديمة الموروثة عن النظام السابق، أما في البقاع الأخرى فقد كان «الأهالي» - كما ذكرنا - عبارة عن عيب يخضعون لسلطة الموظفين الذي يرسلون من باريس لحكم للمستعمرات. ومهما كان حملس اللدافعين عن الامبراطورية الاستعمارية الفرنسية بالنسبة إلى سياسة الإدماج أو سياسة المشاركة فإن هؤلاء كان لهم هدف واحد يتمثل في الاحتفاظ بسلطة فرنسا في المستعمرات التابعة لها.

وفي العموم أعطت هذه السياسة المرنة نتائج جيدة ولكنها لا بد من أن تثير بعض المقاومات وحالات من الاضطراب في أوساط «الأهالي»، وربما دفعت إلى بروز وعي جديد بينهم..»¹.

وما نستخلصه من هذا التقرير هو كون المشاريع الاستعمارية المقدمة للمجتمع الجزائري لم تكن توجهها استراتيجية معينة وإنما كانت تتعامل مع الواقع ومع "الممكن" كما يمكن "تبعاً لمصالح الجهات التي وضعتها. وهذه "السياسة" تؤكد على مشاريع الإدارة الاستعمارية في مختلف الميادين، وهي التي سوف يتبلور في الرد عليها مشروع المجتمع الجزائري في المحاور الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية.

أولاً

المحور الثاني

1. الشؤون الإسلامية

يذكر صالح خوفي أن الجزائر خلال السنوات العشر الأولى من القرن العشرين كانت تعيش «تتملاً أقرب إلى الغيبوبة منه إلى اليقظة وخطوة أقرب إلى الوقوف منها إلى الإقدام. فقد صاحبت رواسب اليأس من الماضي بوادر حكم يتسم بشيء من الالتفات إلى غير تثبيت قدم الاحتلال العسكري في عهد ولاية جوناواري على الجزائر. هذا المظهر السوري للديمقراطية استمال طبقة من العلماء استطاع المستعمر أن يؤلف منهم سدة الدين الإسلامي في الجزائر، ويتصّبهم أوصياء على المساجد وكراسي الإفتاء فيها» وهكذا «التقت الطريقة المتحرّفة بالدين الرسمي فضمنت له الطريقة الجماهير في القرى والأرياف»^(*) وضمن له المشايخ الموظفون عواصم البلاد بترتيبهم على كراسي الإفتاء والتعليم فيها»¹.

¹ Rapport de Mr. Leheureux 1923, 27H23 AOM- Aix-en-Provence

(*) يذكر مالك بن نبي أنه إلى غاية سنة 1927 كان الناس في الغرب الجزائري لا يزالون خاضعين للروح الرابطة ولذا فهم يقيمون الاحتفالات الحاشدة لمثلها حينما يأتون كل عام ليأخذوا حصتهم السنوية. فالرابطون يجمعون هكذا زكاة سائر المنطقة التي هي كثيرة الغنى والكرم معا ومن الطبيعي - كما يقول نفس المصدر - أن استفلال سلاحة الناس تفسح المجال أمام حيل تضحك اليوم الطفل لكتها في ذلك الوقت تركت أثرا بعيدا في بساطة أولئك القوم. "هكذا كان الناس يشهدون كل عام موكب القادرية المهيب يأتي إلى (أفلو)

أ. الطرح الاستعماري

والظاهر في رأينا أن هذه النتيجة التي وصل إليها الاستعمار فيما يخص الشؤون الإسلامية، والتي طالما تطلّع إليها منذ بدايات الاحتلال، لم تكن تعبر عن عطفه على الإسلام بقدر ما كانت دليلا على تخوّفه من يقظة هذا الأخير ووعي الجماهير بعناصر الحيوية فيه، والدليل على ذلك ما تشهد به المصادر الاستعمارية نفسها من كون الاستعمار الفرنسي بين 1906-1907 كان يقف موقف الحذر من الإسلام ليس في الجزائر وحدها ولكن في مستعمراته كلها في إفريقيا .

ذكر بنجر Binger، الذي كان يعمل مديراً لشؤون إفريقيا في وزارة المستعمرات، في مجلة (إفريقيا الفرنسية) أن الاستعمار في هذه المرحلة بدأ يطرح تساؤلات حول مستقبل الإسلام في إفريقيا، وذكر أن الاستعمار كان يعترف بكونه لا يصل من وراء تساؤلاته هذه سوى إلى إجابات متناقضة ، ولذلك كان يصرح مرة « أن قضية الإسلام قد خسرت إلى الأبد »²، وكان يصرح مرة أخرى -حسب مرجع آخر - أن الإسلام وحضارته وتعاليمه التي توحد بين المسلمين على اختلاف طبقاتهم وأماكنهم كانت تشكل خطراً سمواه "الخطر الإسلامي"³.

وفي الوقت الذي استمرت فيه فرنسا سنة 1906 في محاربة الخطر المتمثل آنذاك في دعاية الجامعة الإسلامية، حيث حاول منشور جوناو أن يضع حداً لمثل هذه النشاطات بمنح الصلاحيات الكاملة للإدارة الاستعمارية باتخاذ الإجراءات المناسبة ضد تلك الدعاية⁴، في هذا الوقت بالذات صرح الحاكم العام جوناو نفسه، عند استقباله لإطارات الحكومة العامة، سنة

- راية ترفرف وعلى رأسها ابن شيخ الطريقة (المقدم) يلبس الثياب الخضراء من رأسه إلى قدميه. إنفاثات أهل الجنة، وهو ذو ذكاء شيطاني يعرف كيف يبتز من السناجة العامة للناس كل ما يريد. لقد كان يملك في تلك الفترة في (ولاي سوف) بستانا للتخيل مولفاً من حوالي ألف نخلة وهو من هبات أولئك الذين يريدون أن يدخلوا الجنة في موكبه" انظر: مذكرات، ص.ص. 180-181

¹ خرفي، للمرجع السابق، ص. 26

² Binger, « Le péril de l'Islam », Art. cité, p.17

³ حسن (أحمد محمود)، الإسلام والثقافة العربية في إفريقيا، دار الفكر العربي، القاهرة 1986، ص. 20.

⁴ سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج. 2، ص. 123.

1907 قائلا: « إن فرنسا تُعدُّ من القوى الإسلامية الكبرى »¹. ولم تكن هذه التصريحات تلقى قبولا في أوساط المعتمّرين من الكاثوليك المتعصّين، إذ أنكر بعضهم على قادة الاستعمار بالجزائر افتخارهم بكون فرنسا تعد من القوى الإسلامية الكبرى «وكان فرنسا قد اعتنقت الإسلام»، على حدّ تعبير أحد رجال الدين المسيحيين الذي تساءل في مثل هذه الأوضاع السياسية عن «إمكانيات نشر التنصير الكاثوليكي بين الأهالي»².

ب. الطرح الليبرالي

أما داخل الأوساط الليبرالية فقد اقترح أحد منظري الاستعمار على الجزائريين أن يتركوا لفرنسا الحرية في فرض سلطتها المطلقة على شؤونهم الاجتماعية والسياسية وتلتزم هي - في المقابل - باحترام دينهم ومعتقداتهم. وقد جاء بهذا الصدد قوله: « ليس علينا أن نفرض على المسلمين ترك دينهم ولكن علينا أن نجعلهم يتطوّرون داخل حضارتهم مع إضافة كل ما يناسبها من حضارتنا»³. إن هدف منظري الاستعمار في هذه المرحلة من ترك الجزائريين يتطوّرون داخل حضارتهم الخاصة راجع- في رأينا- إلى حرصهم على استحداث "إسلام جزائري" مقطوع الصلة بالعالم العربي الإسلامي من ناحية وخال من الطموحات الوطنية الانفصالية من ناحية أخرى^(*). وأوضح أحد منظري الاستعمار هذه الفكرة في تساؤل جاء فيه: « هل يمكننا أن نبلور في الجزائر إسلاما حدثيا مع تجنّب التأثيرات العربية القادمة من المشرق »⁴.

¹ *Afrique Française*, N°1, 1907, p.22

² *Tournier, Op. Cit.*, p.284

³ *Binger, « Le péril de l'Islam », In : Renseignements Coloniaux*, N°6, 1907, p.199

(*) وصف محمد البشير الإبراهيمي هذا "الإسلام الجزائري" الذي كان الاستعمار يعمل على الترويج له في الجزائر بكونه: "إسلام محسوخ مقطوع الصلة بمنبعه في الشرق وبأهله من الشرقيين"، انظر: الإبراهيمي (محمد البشير)، في قلب المعركة، الطبعة الأولى، جمع: أبو القاسم سعد الله، دار الأمة، الجزائر 1994، ص.61

⁴ *Jacques Lorilleux, Traditionalisme et réformisme musulman en Algérie*, ENA , Janv.1949 , p.42, 29X2(?), AOM, Aix-en-Provence

وقد عملت الأوساط الليبرالية على نجاح سياسة تبني الإسلام وحضارته في هذه المرحلة ووفرت لها وسائل الدعاية، التي كان منها صحيفة (الهلال) التي أصدرتها سلطاته بتاريخ 22 أكتوبر 1906 بالجزائر العاصمة وكانت تحمل شعار "يقظة الإسلام بفرنسا" وشعار "مع فرنسا ولأجل فرنسا"¹. ولكن هذه الطموحات من طرف الجناح الليبرالي في الإدارة الاستعمارية ظلت بعيدة عن الواقع آنذاك، إذ اصطدمت بمشكلات جعلت استمرار التفاهم بين الاستعمار الفرنسي والحضارة الإسلامية أمراً مستحيلاً. ففي الوقت الذي وصلت فيه العلاقة بين فرنسا والإسلام (الجزائري؟) مستوى لا بأس به من التفاهم والتقبل المتبادل ظهرت مشكلة دينية سياسية «تمثلت في قانون فصل الكنيسة عن الدولة، الذي شرع بتطبيقه في الجزائر سنة 1907 مع بعض التعديلات»². وكانت الإهانة الموجهة للإسلام والتي لم يقبلها كثير من الجزائريين في هذا القانون تتمثل في «القرار الذي يقضي ببقاء المساجد تحت سلطة الإدارة الفرنسية ومراقبتها. كما أن هذه الأخيرة -حسب هذا القرار - لا تتكلف ببناء مساجد جديدة ولا بإصلاح المتهدمة منها أو الإنفاق على شؤونها. ومع هذا فإن الإدارة تحتفظ بصلاحيات تعيين القائمين على الشؤون الإسلامية دون تكفل بمرتبهم»³. ولا يخفى على الملاحظ ما يمثله هذا القرار في وعي الجزائريين من اعتداء على شؤون الإسلام واستفزاز لمشاعر المسلمين، الذين سيشكل الدفاع عن الشؤون الإسلامية أرضية مهيأة لبلورة طروحات بشأن هذا المحور من مشروع المجتمع.

2. قانون فصل الدين عن الدولة

إن قانون العلمنة *Laisation* الذي صدر في فرنسا بتاريخ 9 ديسمبر 1905 والذي كان يؤسس لفصل الدين عن الدولة^(*)، لم يتم تطبيقه في الجزائر بطريقة حاسمة رغم

¹ *Ihaddaden, Histoire de la presse indigène*, p.76

² *Cristellow, « Algerian Islam »:Art. Cité, p.128*

³ *Ibid., m.p*

^(*) نص البند الأول من قانون فصل الكنيسة عن الدولة في فرنسا على كون الجمهورية تضمن حرية المعتقد وتضمن حرية ممارسة العبادات بشرط المحافظة على النظام العام. كما نص البند الثاني من هذا القانون على كون الجمهورية لا تلتزم بأجور الموظفين لأي عبادة وأنه ابتداء من 1 جانفي الذي يلي صدور هذا القانون سيحذف من ميزانية الدولة والمقاطعات والبلديات كل ما يتعلق بتمويل العبادات. ونص هذا البند على أنه في

صدور قرار تنفيذي بشأنه في 27 سبتمبر 1907، خصوصا بالنسبة إلى شؤون الدين الإسلامي بالجزائر، إذ لم يرجع إلى المسلمين مساجدهم ولا أوقافهم التي كانت تدعم التعليم والمصالح الدينية والاجتماعية العامة. لقد نص البند الثاني من هذا القرار صراحة أن «الدولة لا تعترف ولا تدعم ولا تدفع أجور موظفي أي دين»، ولكن بعض الاستثناءات جعلت هذا القانون غير ذا جدوى بالنسبة إلى مصالح المجتمع الجزائري. فقد نص البند الحادي عشر على أنه في بعض الحالات وفي مناطق محددة بقرار خاص من مجلس الحكومة يقوم الحاكم العام انطلاقا من مبدأ المصلحة العامة والوطنية بمنح إعانات مؤقتة لتسيير الوزارات التي يعينها بنفسه وأن هذه الإعانات لا يمكن استمرارها أكثر من عشر سنوات. غير أن هذه الآجال تم تمديدتها عدة مرات بقرار 19 ماي 1941.

وذكر السيد كيتولي، الذي كان نائبا عن قسنطينة ضرورة إعطاء الجانب الديني كل الأهمية التي يستحقها¹. وفي جلسة علنية طالب السيد دوسي *Dussaix* بضرورة دعم المؤسسات الكنسية الكاثوليكية لمقاومة الدعاية الخارجية، وخصوصا في منطقة وهران التي قررت الإدارة أن تحدث بها ثمانية وأربعين مقاطعة دينية كاثوليكية². أما بالنسبة إلى شؤون الدين الإسلامي فقد ظلت الإدارة الاستعمارية تعني بالمساجد، وكانت تمنح صلاحيات تسييرها إلى الجمعيات الثقافية وموظفي الإدارة من الأئمة في هذا المجال الذين كان يتم تعيينهم من بقرار من الحاكم العام. وهكذا ظلت مصالح شؤون «الأهالي» تتصرف بالمساجد والمؤسسات الإسلامية³.

واستمرت السلطات الاستعمارية، عقب الحرب العالمية الأولى، في التصرف بالأوقاف الإسلامية وفق مصالحها وأهدافها، إذ أخذت تبيع بعض ممتلكات الوقف وتتنازل

خلال سنة من صدور هذا القانون تتحول أملاك المؤسسات الدينية إلى الجمعيات الحرة التي تشرف على شؤون العبادة والتي يتم اعتمادها وفق القانون. انظر:

Laran (Michel) et Willequet (Jacques), Recueils de textes historiques, tome 5, Epoque contemporaine (1871-1945), H. Dessain, 1960

¹ *La Dépêche de Constantine*, 27 Décembre 1921

² *La Dépêche de Constantine*, 22 Juin 1921

³ *Haddad(M.), Op.Cit., p.272-273*

عن بعضها الآخر للمعمّرين دون مراعاة الطابع الديني لهذه الأملاك كما خصصت الوظائف الدينية لقدماء المخارين¹. وقد تمت هذه الإجراءات- كما يقول محمد خير الدين- بطريقة لا يرضاها الإسلام ولا يرضاها المسلمون ولا يرضاها أحرار الفكر من الأوربيين» وإنما ترضي رغائب استعمارية ونزعات إدارية انتفاعية معروفة في تاريخ الإسلام في الجزائر².

أما الطرق الصوفية فقد كان معظمها- كما ذكرنا- قد دخلت سنة 1919 في خدمة الإدارة الاستعمارية، وكانت خلال الحرب العالمية الأولى قد أظهرت ولاء مطلقا لفرنسا. وقد بين ج. مليا ذلك في بيانات أوردتها مجلة العالم الإسلامي *Revue du monde musulman* أعرب فيها شيوخ الطرق الصوفية والمقدمون عن عزمهم على « العمل من أجل إنقاذ العلم الفرنسي»³. ويرى أوغسطين بيرك أن التطور الاجتماعي والاقتصادي والعلاقات اليومية مع الاستعمار هي كلها أسباب «أدت إلى دخول هذه الطرق الصوفية خلال هذه المرحلة في مرحلة الهلوع كما أدت إلى إضعاف تعصبها وإلى تأقلمها مع الأوضاع الجديدة»⁴.

لقد قامت الإدارة الاستعمارية سنة 1919 بإلغاء قرار فرض الرخصة على الراغبين في الحج واكتفت بحصول الحجاج على جواز السفر⁵، ولكن هذا لم يكن يعني أن تخوفها من "الخطر الإسلامي" قد زال تماما في هذه المرحلة. بل إن بعض الملاحظين الموالين للاستعمار ذكر بأن الأوضاع التي صنعتها الحرب العالمية الأولى جعلت بعض الجزائريين يفكر في «إعادة بناء مملكة الإسلام عن طريق نشر الدعاية التي تعتمد على التعصب الديني» وذكر أن بعضهم «صار يتغنى سنة 1920 بأناشيد تمجد العروبة وتدعو إلى بعثها من جديد»⁶.

¹ Kaddache, Op.Cit, T.1, p. 37

² خير الدين، المصدر السابق، ج.1، ص. 135

³ *Revue du Monde Musulman*, Mars 1913, vol. XII, pp. 179-220

⁴ Berque(A.), *Notes sur les confréries musulmanes algériennes*, p 76

⁵ Kaddache, Op.Cit, T.1, p.54

⁶ Ibid.,p.57

المحور الاقتصادي والاجتماعي

أعلن الحاكم العام ستيف سنة 1921 في خطابه التأسيسي عند توليه مهامه الرسمية عن إصلاحات اقتصادية لصالح المعمّرين خصوصاً تتمثل في «محو آثار الجفاف وتلف المحاصيل وهلاك قطعان الماشية و جاء في هذا الخطاب أن "المستعمرة" يجب أن تحظى ببرنامج اقتصادي يتم تحسينه باستمرار وأنه يجب تركيز الجهد على الوقاية الصحية وبناء المدارس»¹.
وغداة مناقشة مشروع ميزانية الجزائر وعرضه على المفوضيات المالية حدد خطاب الحاكم العام ستيف الأولويات فيما يلي²:

- ضمان الأمن للمعمّرين

- إنشاء مدارس للتعليم المهني لصالح «الأهالي»، وذلك بغرض توفير اليد العاملة للمعمّرين.

- توفير شبكة من طرق المواصلات لضمان نقل البضائع.

- مكافحة الفقر لدى «الأهالي» بالاعتماد على الادخار.

وعند زيارته لقسنطينة تحدّث الحاكم العام ستيف عن الوضع المأساوي المتخلف عن الحرب ونتائجها على المجتمع ووعده بالعمل للمستقبل³. وكانت المشكلات تتمثل في مراجعة القانون العقاري من طرف لجنة مجلس الشيوخ، وذلك من أجل ضمان استقرار الملكية وسهولة الحصول على القرض من طرف المعمّرين⁴. وطالب السيد كيتولي Cuttoli ممثل قسنطينة في مجلس الشيوخ بأن تعطى الأولوية لمطالب المعمّرين وأن تعطى المستعمرة الإفريقية- كما يسميها- ما وعدّها به المشرّع سنة 1900، أي مجلس واحد منتخب بواسطة الاقتراع العام⁵.

¹ La Dépêche de Constantine, 15 Septembre 1921

² La Dépêche de Constantine, 25 Juin 1921

³ La Dépêche de Constantine, 26 Novembre 1921

⁴ La Dépêche de Constantine, 11 Juin 1921

⁵ La Dépêche de Constantine, 26 Novembre 1921

وإذا كانت هذه المشاريع الاستعمارية قد وُجّهت في معظمها لخدمة مصالح المعمرين ، فإن الجزائريين عمروا عن رفضهم للواقع الاستعماري بواسطة الهجرة نحو البلدان الإسلامية¹ ، إذ شهدت جهات سطيف و برج بوعريويج سنة 1910 موجات هجرة قوية نحو سوريا^(*) كما شهدت مدينة تلمسان موجات أخرى من الهجرة نحو البلدان العربية² . وجاء في تقرير فارني سنة 1911 أن من دواعي هجرة سكان قرية عين تاقروت (مقاطعة سطيف، البلدية المختلطة للبيان) هو التلقيح الإجباري الذي كان أعيان المنطقة قد رفضوه وقالوا للرئيس الدائرة السيد هاسلو: « إننا لا نريد هذا التلقيح لأنه يؤثر على ذهنياتنا ويجعلنا فرنسيين، وكذلك لأنه يسبب العقم لنسائنا ويقطع نسلنا وبذلك تصير أراضينا إلى المعمرين ». وفي مدينة سطيف ذكر التقرير نفس الدواعي الدينية التي لم يكن السكان يصّرّحون بها كما ذكر الأسباب الاقتصادية التي لخصها في حالة البؤس الشديد في المنطقة. ولم يخف التقرير أن المعمرين كانوا يشجعون الهجرة لأجل الاستيلاء على الأراضي الفلاحية^(**)، كما أن السلطات البلدية كانت "تغمض العين" عن مثل هذه التصرفات³. و ذكر جوليان أن الدوافع التي حملت التلمسانيين على الهجرة نحو المشرق (سوريا) كان منها: صدور قانون الفصل بين الدين والدولة ومصادرة الأوقاف ومشروع تسجيل العقارات ووضعها تحت تصرف القانون العقاري الفرنسي خلافا لما جاءت به الشريعة الإسلامية الجاري بها العمل في هذا الشأن⁴.

¹ انظر : هلال (عمار) ، « الهجرة الجزائرية نحو الولايات العثمانية في المشرق العربي (1847-1847) -

(1918) ، « مجلة الثقافة - الجزائر ، عدد: 82 ، أغسطس 1984 .

^(*) طالب الشريف بن حيلم سنة 1913 بضرورة إيجاد الحلول لموجات الهجرة التي عرفتها مناطق سطيف المعروفة بأراضيها الخصبة وكأنه يشير هنا إلى دور المعمرين الذي كانوا يشجعون الهجرة للاستيلاء على أراضي الجزائريين.

² فلش وصاري، للقاومة السياسية، ص. 50-51.

^(**) نشرت النجاح في عدد: 12 أوت 1929 مقالا حول الأراضي العروشية وتمليكها، ودافعت فيه

عن أملاك «الأمال» ضد حشع المعمرين واستندت في ذلك إلى مرسوم 1873

³ Warnier, « Emigration en Syrie 1911 », 10H90. AOM, Aix-en-Provence

⁴ جوليان، إفريقيا الشمالية تسير، ص. 127.

وذكر وليام مارسي الذي كان أستاذاً بمدينة تلمسان وصار أحد كبار المستشرقين العلمانيين أن المجتمع التلمساني فقد الأمل في الحياة لأن الاستعمار قد قضى على الظروف التقليدية لحياته المادية والروحية¹. وأشار بعض المؤرخين أيضاً إلى التأثير الذي تمارسه دعاية الجامعة الإسلامية على سكان مدينة تلمسان بين 1910-1911 وذكر أن «مما يعزز هذا الرأي أن قائمة مكونة من 508 مهاجراً تلمسانياً كان أفرادها جميعاً من الكراغلة ذوي الأصول التركية ..»². وذكر أيضاً قانون التجنيد الإجباري «الذي كان من بين العوامل الأكثر تأثيراً في الهجرة المكثفة لسكان مدينة تلمسان»³. وقد اخترنا -منهجياً- تأجيل الحديث عن ردود الفعل لدى الجزائريين على قانون التجنيد الإجباري منذ بداياته ومحاولة الربط هنا-مثلما اعتدنا خلال هذا البحث- بين تحطم البنى الأصلية للمجتمع الجزائري وبين هجرة سكان مدينة تلمسان. وهذا العنصر الهام -في نظرنا- هو الذي يركز عليه التقرير المرفوع إلى الحكومة العامة للجزائر بتاريخ 1 ديسمبر 1911، إذ يرجع محرره إلى التاريخ لتحليل أسباب هذه الظاهرة المتعلقة بالهجرة الجماعية المكثفة لسكان مدينة تلمسان، فيذكر هذا التقرير أن «السكان هم من الحضرة ومن سلالة الأتراك والكراغلة، وقد عُرف هؤلاء بارتباطهم الشديد بالإسلام، وقد ظلت هذه المدينة مليئة بالعلماء وحفظة القرآن الذين كانوا موظفين في شؤون العبادة والعدالة الإسلامية. كما أن كثيراً من التلمسانيين كانوا يذهبون إلى الحج، وكان الكراغلة المعتزون بأصلهم يحافظون على علاقتهم بالمشرق. وقد عرفنا قبل ذلك أشخاصاً من تلمسان استقروا كتجار في مصر أو سوريا ولكنهم ظلوا على علاقات بأقاربهم الذين بقوا بالجزائر..». وبناء على هذه المعطيات المتمثلة في محافظة سكان مدينة تلمسان على بعض بناها السكانية والثقافية وارتباطها بالمشرق يصل محرر التقرير السابق إلى التأكيد على أن هجرة سنة 1911 كان الدافع من وراءها هو «قانون فصل الكنيسة عن الدولة الذي أحدث ضجة كبيرة في مدينة تلمسان، إذ بدأ السكان يتناقلون أخباراً مفادها أن الفرنسيين عازمون على افتكاك المساجد من المسلمين». وقد ظهرت إرهابات هذه الهجرة

² نفسه، ص. 128.

² Rager, Op.Cit., p. 46

³ Lacheraf, Op.Cit., p. 179

كما يذكر محرر هذا المقال «منذ 1904 إذ تقدم عدد من السكان دفعة واحدة إلى محافظة مدينة تلمسان يطلبون تراخيص للسفر نحو المشرق ، ورغم رفض الإدارة لطلبهم فقد هاجر بعضهم سرا»¹. غير أن الباعث الاقتصادي للهجرة كان هو الأقوى -في نظرنا- خلال هذه المرحلة التي سيطر فيها المعمرون على الحياة الاقتصادية.

ثالثاً

المحور السياسي

صرّحت صحيفة إفريقيا اللاتينية *L'Afrique Latine* مرات عديدة أنه لا وجود للأمة الجزائرية ولا للقومية العربية، لأنه -في رأيها- لا وجود للعرب بالجزائر أصلاً، وكل ما هنالك هو خليط من الغزاة القادمين من الجزيرة العربية ومن البربر والزنوج الذين يشكلون سكان البلاد الأصليين « وقالت نفس الصحيفة أنه « من حماقة الحديث عن اتفاق بين فرنسا والعرب في الجزائر»². ولم يكن الاستعمار إلى سنة 1922 يؤمن بفكرة وجود وطن للجزائريين الذين يتشكلون -حسب رأي منظريه- من عرب وبربر وميزابيين ومورسكيين وأتراك وشاوية وأعراب رحل. ولأجل تفسير وجود الوعي الوطني والمقاومة السياسية لدى الجزائريين يلجأ منظرو الاستعمار- في هذه المرحلة- إلى اتهام الجامعة الإسلامية، إذ أن الإسلام في نظرهم هو «الأصرة الوحيدة التي تربط بين «الأهالي» وتوجد لديهم نوعاً من التفكير الموحد». والخلاصة التي يخرجون بها تمثل في «ضرورة أخذ التعصب الديني بعين الاعتبار ووجوب مراقبة الزعماء الدينيين لأجل تفادي الانفجارات المفاجئة والنتائج الرخيمة»³. ولكن هذه المعايير من منظري الاستعمار تعتبر متأخرة بالنسبة إلى تطور وعي النخبة الجزائرية كما سنوضح ذلك لاحقاً.

¹ GGA, Gouvernement Général de l'Algérie, Rapport sur « l'exode de Tlemcen en 1911 », BEUGENCY, 1914

² Kaddache, Op.Cit , p.51

³ Berque(A.), *Notes sur les confréries musulmanes algériennes*, p. 76

إن من بين الإصلاحات السياسية التي قامت بها الإدارة الاستعمارية في الجزائر، بعد الحرب العالمية الأولى، والتي وفّرت الإطار لبروز تجربة الأمير خالد، القرار المتعلق بحرية التجمعات سنة 1919. فقد كانت التجمعات مسموحاً بها للمعمرين الأوربيين ولأولئك الذين يخرجهم قانون 5 جويلية من دائرة «الأهالي». أما بالنسبة للجزائريين فإن تجمعاتهم ظلت خاضعة لطلب الرخصة من السلطات الاستعمارية وكانوا معرضين للعقوبات المختلفة في حالة مخالفة هذه الإجراءات. ولم يكن يسمح للجزائريين في هذه الحالة حتى بتنظيم "زرده" في المناسبات الدينية أو استقبال الزوار بمناسبة الحج. أما الصحافة الجزائرية فقد ظلت خاضعة لقانون "الحرية تحت الرقابة"، رغم أنه من المفروض أن يكون قانون حرية الصحافة المؤرخ في 29 جويلية 1891 هو المعمول به بالنسبة إليها. ويذكر أن صحافة "الشبان الجزائريين" كانت هي الأكثر عرضة للقمع الاستعماري¹.

وكان من أهم القرارات التي صدرت بالجزائر مباشرة، بعد الحرب العالمية الأولى، أمر 4 فيفري 1919 القاضي بتوسيع الجنسية الفرنسية إلى بعض الفئات من الجزائريين مثل قداماء المحاربين وملاك الأراضي والأعيان الأثرياء وبعض الأعيان الذين عرفوا بولائهم المطلق لفرنسا². وكان هذا القانون يشترط على من يريد الحصول على الجنسية الفرنسية أن لا يكون متزوجاً بأكثر من واحدة. وقد فسر كثير من الجزائريين هذا الشرط على أنه دعوة إلى التخلي عن القانون الأساسي للأحوال الشخصية الخاضع للفقهاء الإسلاميين. وسوف نرى أن هذا النوع من تفسير قانون التجنيس من هذه الزاوية سيؤدي إلى تركيز الصراع السياسي بين النخبة الجزائرية والاتجاهات المعادية لها حول المحافظة على الأحوال الشخصية أو التخلي عنها³. وهذا ما سنتناوله خلال تحليل تجربة الأمير خالد، التي كانت وجهاً آخر للواقع المحلي بالجزائر.

¹ Kaddache(M.), Op.Cit., pp.36-38

² Stora(B.), Messali Hadj(1898-1974), Ed. Syncomore, (s.l)1982, p.32

³ Ihaddaden, Op. Cit., pp. 276-277

المطلب الثاني

تجربة الأمير خالد واتجاهات النخبة

ورد التفصيل بشأن شخصية الأمير خالد (*) وبداياته السياسية في التقرير الإداري والمالي والسياسي الذي رفعه م.ج.فاسي M.J. Vassé إلى السيد ج. كامبون حول مهمته كوكيل على أملاك الأمير الهاشمي بن الأمير عبد القادر من فاتح مارس 1893 إلى 5 أكتوبر 1895¹، وقد قام محفوظ قداش بتحليل هذه الوثيقة وخرج من ذلك بصورة عن «مشاعر الأمير واهتماماته السياسية»².

(*) خالد بن الهاشمي الملقب بالأمير خالد: هو حفيد الأمير عبد القادر بن محي الدين. ولد بدمشق في 20 فيفري عام 1875 حيث قضى شبابه هناك قريبا من عائلته اللاجئة إلى سوريا. تلقى تربية عربية إسلامية وفرنسية في متوسطة الإخوة العازارين ثم في ثانوية لويس لوجوران من 1885 إلى 1893 وعند عودتها إلى الجزائر استقرت عائلة الأمير خالد في الجزائر العاصمة. وبما أنها كانت تذكر بالأمير عبد القادر فإن الحكومة العامة لم تكن ترغب في وجودها بالجزائر العاصمة ولذا اتخذت قراراً بترحيلها إلى مدينة بوسعادة. التحق الأمير خالد- بناء على رغبة والده- بالمدرسة العسكرية الفرنسية سان سير في 1893 التي غادرها إلى الجزائر العاصمة حيث اتصل "بالشبان الجزائريين" وأثبت شخصيته القوية. ولكن بتدخل من والده الهاشمي استطاع الأمير خالد أن يكمل تكوينه ويتخرج برتبة ضابط في الجيش الفرنسي. كان خالد متأثرا على قانون التحسيس وظل محافظا على وضعه كضابط ينتمي إلى «الأهالي». تم تعيينه من 1897 إلى 1904 في سلك الصبائية بالمدينة وبعد الختمة في المغرب الأقصى حيث أثبت جدارته تحت ترقته إلى رتبة أعلى. غير أن مواقفه السياسية التي اتخذها لمساعدة عمه عبد المالك ضد السلطان مولاي حفيظ أثارت سخط السلطات المغربية التي حرمت عليه التراب المغربي. وبسبب الإهانات المتكررة قدم الأمير خالد استقالته إلى السلطات العسكرية الفرنسية في سنة 1910 التي أجلت النظر في قبولها. ولكن في 1912 تقدم الأمير خالد بطلب عطلة مؤقتة تم قبولها في 1913 وهي السنة التي ربط فيها علاقات مع "الشبان الجزائريين" كما كانوا يسمون آنذاك وانخرط في السياسة خصوصا بعد حصوله على التقاعد واستقراره بالعاصمة في سنة 1919.

¹ Vassé(J), « Compte-rendu administratif, financier et politique », Manuscrit de 520 pages

² تاملش (محفوظ)، " صور من حياة الأمير خالد في شبابه " ترجمة: حنفي بن عيسى، مجلة الثقافة-الجزائر،

عدد:13(1973)، ص. 11

يقول فاسي في وصف شخصية الأمير خالد «وباختصار فإن الحفيد الأكبر للأمير عبد القادر إن هو - في نظري- إلا بدوي هذبته الحضارة. ولاشك أن جده عندما توفي قد دفنت معه عظمته. ولذلك فمن المستبعد جداً أن يتوصل هذا الأمير إلى مثل ما توصل إليه جده من العظمة، ولا أحسبه إلا سيقضي بقية أيامه معذبا في غيظه وعجزه عن طرد "الرومي اللعين" من بلاده المحتلة، وعجزه كذلك عن إعلاء كلمة الرسول الأعظم الذي كان جده يصلي عليه ويسلم كلما فتك بالفرنسيين الواقعين في يده أسرى»¹.

أولاً

مرجعية الأمير خالد

إن الأمير خالد الذي كان له من العمر 18 ثمانية عشر سنة في عام 1893 كان يرفض رغبة والده في الدخول إلى كلية سان سير العسكرية ويقول بهذا الصدد: «إنني عربي وأريد أن أبقى عربياً وأن لا أتخلى أبداً عما أؤمن به وأعتقد من الآراء، ولذلك فأنا أرفض دائماً ما يطلبه مني أبي»² ولم يكن الأمير خالد في شبابه يخفي حقه على فرنسا واستخفافه بها، ولكنه وجد نفسه في آخر الأمر مضطراً تحت إلحاح والده بالدخول إلى الكلية العسكرية. وقد «أعطيت له غرفة لأداء فريضة الصلاة وخصص له طعام خاص (مراعاة لأحكام الإسلام)»، وكان الأمير خالد -حسب فاسي دائماً- يتجمل من الظهور أمام إخوانه من الجزائريين بالبزة العسكرية وكان «يتحاشى من الظهور أمام الكثير من العرب الذين كانوا ينظرون إليه باحتقار شديد»، وظل الأمير خالد يرتدي اللباس العربي^(*) الذي كان يفخر به. وكان يشترط عندما يتم تعيينه ضابطاً «أن لا يجبره أحد على محاربة العرب إذا

¹ نفسه، ص. 13.

² نفسه، ص. 13.

(*) بسبب الاحتكاك المستمر بين الأوربيين والجزائريين المسلمين صار كثير من الجزائريين يتبنون كثيراً من عادات اللباس الأوربية فصار يلبس القميص القطني والحذاء الجلدي تاركاً "القدورة" و"القاعة" التقليديتين، كما تغيرت عاداته الغذائية فصار يستهلك المنتجات الاستعمارية مثل القهوة والسكر والصابون التي منذ ثلاثين سنة كانت محتكرة من طرف العائلات الكبيرة انظر:

Benhabylès, Op.Cit., p.17

دعت الضرورة إلى ذلك في يوم من الأيام خاصة في الجزائر «». وقد استقال من كلية سان سير ووصل خير استقالته إلى الحكومة العامة بالجزائر في شهر يناير عام 1895¹.

ويذكر أنه كانت للأمير خالد اتصالات كثيرة بالشبان الجزائريين «وقد أشار فاسي مرات كثيرة إلى تنقلات الشاب وخاصة إلى سفرة قام بها في ولاية قسنطينة» وعندما قامت السلطات الاستعمارية بترحيل عائلة الأمير خالد إلى مدينة بوسعادة كان الجزائريون يتصلون بالأمير خالد خصوصا عند ترده على المسجد. يقول فاسي: «وقد كان العرب بعد مشاهدتهم لحرص الأمير على الصلاة يثنون على ما يتصف به الأمير وبنوه من ورع وتقوى. ويحكى أن الناس يتزاحمون عليهم لتقبيل أيديهم أو أطراف برانسهم»². ويذكر أن الأمير خالد في شبابه ظل «وفيا لمبادئه ومهتما بكل ما يجري في الجزائر وفي الأقطار الإسلامية وفي العالم العربي وفي القارة الإفريقية». كما يذكر فاسي أنه كان يؤمن إيمانا عميقا بمولى الساعة (أي المخلص)»³.

«إن صحيفة (الإسلام) التي كان يديرها الصادق دندن، والتي كان خطها الافتتاحي اندماجيا، أعلنت منذ 1913 بروز الأمير خالد كشخصية تنتمي إلى جماعة الشباب الجزائري. ورحبت نفس الصحيفة بدخول الأمير خالد إلى الساحة السياسية، إذ باعتباره «شخصية مرتبطة بالتقاليد الإسلامية ووفية لنموذج الأمير عبد القادر ومؤمنة بالمبادئ التحررية فإنه يمكن أن يعطي دفعة قوية لكل الشباب المثقف والمصاب بالإحباطات وخيبات الأمل»⁴. ولا يخفى أن الأمير خالد جاء إلى الساحة السياسية في مرحلة صار فيها تحطم البنى الأصلية للمجتمع الجزائري أمرا واقعا، بل إن «شمس المجتمع الجزائري الأصلي قد غربت، صار الاستعمار يضمن سلطته بواسطة الضغط»، ولذا فإن طموح الأمير خالد لن يكون - بناء على المعطيات الجديدة في المجتمع الجزائري - مثل طموح جده الأمير عبد القادر الذي كان في وقته يستند إلى بني اجتماعية قائمة. بل إنه سوف يكتفي - كما يقول الأشرف -

¹ نفسه، ص ص. 14-15

² نفسه، ص ص. 19-20

³ نفسه، ص ص. 21-22

⁴ Ihaddaden, Op. Cit., p.252

بالمطالبة ببعض العدالة لإنقاذ المجتمع من خطر أكبر هو خطر الذوبان النهائي للشخصية والهوية، ولا يخفى أيضاً أن الجزائر في هذه المرحلة «لا توجد بها حركة سياسية مما سيجعل مطالب الأمير خالد أكثر احتشاماً»¹ . ولكن الأمير خالد سيكون مهماً بالنسبة لموضوع بحثنا باعتباره سيحدد التوجهات الثقافية والأيدولوجية والسياسية لقطاع عريض من النخبة بالنسبة إلى مشروع المجتمع.

والملاحظ أن تجربة الأمير خالد ستكون- في نظرنا- "جسر" عبور بين التراث العربي-الإسلامي الذي تراكم منذ فهايات القرن التاسع عشر الميلادي وبين العمل الوطني المنظم والمهيكل والذي يطغى عليه - كما يقول مصطفى الأشرف- طابع المدن². وكانت هناك ظروف سياسية دولية شجعت على هذا الانتقال، ذلك أن إعلان مبادئ الرئيس ولسون^(*) بعد الحرب العالمية الأولى قد شجع العالم الإسلامي الخاضع للاستعمار على طلب الحرية والمساواة. غير أن هذه المطالب في هذه المرحلة صارت - كما يقول الملاحظون الاستعماريون- لا تأخذ مظهراً دينياً صريحاً وإنما أصبحت تطرح على المستوى السياسي، وهو الأمر الذي يقوي ويدعم تطورها الإسلامي. لقد صار هؤلاء الملاحظون يتخوفون من عودة الخلافة الإسلامية في صورتها الروحية فقط، وذلك باعتبار أن الشعوب الإسلامية بدأت تتطور باتجاه الوطنيات المختلفة التي- حسب رأيهم- يلعب فيها الدين دوراً محدوداً³.

¹ Lacheraf, Op.Cit., p.193

² Ibid., p.192

^(*) توماس وودرو ولسون رئيس الولايات المتحدة الأمريكية ألقى، بعد انتصار الحلفاء في الحرب، في يوم 8 جانفي 1918 خطاباً خلال دورة من دورات الكونغرس الأمريكي لخص في 14 نقطة منه السياسة اللازم اتباعها للرجوع إلى السلم الدائم وكان لهذا التوجه التالي لكلمات الرئيس ولسون صدى واسع في العالم خصوصاً لدى الشعوب المستعمرة. وخلال مؤتمر السلام المنعقد بباريس في جانفي 1919 أعيدت النقطة الرابعة عشر من هذا الخطاب وتم تجسيدها في تأسيس عصبة الأمم. انظر:

Rain (P.), *l'Europe de Versailles*, Paris, Payot 1945

³ Bühner & André, Op. Cit., p.306

قام الأمير خالد وسط هذه الأوضاع الدولية الناتجة عن نهاية الحرب العالمية الأولى بتحرير مذكرة، مع مجموعة صغيرة من أصحابه موجهة إلى الرئيس ويلسون^(*)، وذلك بمناسبة أعمال مؤتمر السلام الذي انعقد بباريس ابتداء من جانفي 1919. وقد جاء في هذه المذكرة عرض موضوعي يتناول أوضاع كل من الجزائريين والتونسيين، كما ندد بلجوء الاستعمار إلى القوة المادية ليفرض على هؤلاء سلطته التي كانوا يرفضونها دوما. إذ أنه- حسب مذكرة الأمير خالد- «لا يوجد أي اشتراك بين هذين الشعبين وبين الفرنسيين في مجال الحضارة» وطالب الأمير خالد باعتبار «الشعب الذي يملك لغته الخاصة وتقاليدته وتاريخه شخصية معنوية مستقلة وليس سلعة يملكها الأقوى»¹. وقد اعتبر جفلول المذكرة التي كتبت باسم الشعبين الجزائري والتونسي إثباتا للأسس الاجتماعية التي تقوم عليها الوحدة المغربية في تصور الأمير خالد وأصحابه، كما أنه كشف عن أهمية الماضي (= التاريخ) كمرجعية لدى هؤلاء، وعن إرادتهم الراهنة في الاستقلال الذي يعني في محتواه الاجتماعي- السياسي العودة إلى الوضع السابق على دخول الاستعمار².

إننا نستشف من مذكرة الأمير خالد إلى الرئيس ويلسون حيننا لإعادة البنى الأصلية للمجتمع الجزائري، ولكن هذا العمل كان ينبغي أن يبدأ من آخر خطوط الدفاع المتمثلة في الدفاع عن القانون الأساسي للأحوال الشخصية، وقد ظهر الجدل حول هذه المسألة قبل الانتخابات البلدية وذلك على صفحات الجرائد والصحف.

وقد لاحظ إحدادن أن صحيفة (الإقدام) التي كانت اللسان الناطق باسم النخبة الجزائرية المثقفة، منذ عددها الأول الصادر بتاريخ 7 مارس 1919، كانت لا تتناول في مقالاتها موضوع القانون الأساسي للأحوال الشخصية الإسلامي على الإطلاق، وذلك رغم أن هذا الموضوع كان هو محور الجدل في هذه المرحلة في صفوف النخبة السياسية الجزائرية

(*) انظر نص هذه المذكرة المأخوذة من الميكروفيلم المصور عن وثائق الرئيس الأمريكي ويلسون في: سعد

الله، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، ج.4، ص. 193

¹ Charles Collomb, *Vérités nord-africaines*, Alger, (s.d); Cf.

Kaddache, *Op.Cit*, T.1, p.112

² جفلول، الاستعمار والهراعات الثقافية، ص. 201

قبل 1914م وقد زاد هذا الجدل حدة بعد 1919 وصار سبباً في الانقسامات داخل هذه النخبة. وقد فسر إحدادن إهمال تناول هذا الموضوع في (الإقدام) إلى كون هذا البند كان يمثل مطالب النخبة السياسية المتجمعة حول صحيفتي (الإسلام) و (الراشدي)⁽¹⁾ واللتين كانت جريدة (الإقدام) تقف منهما موقف الحذر¹.

أما موقف الأمير خالد من القانون الأساسي للأحوال الشخصية الإسلامي فالظاهر أنه لم يكن مجرد دعاية سياسية، ذلك أن هذا الموقف ظهر جلياً قبل الانتخابات المزعمة إجراؤها في نوفمبر من سنة 1919. فقد صرح الأمير خالد في رده على ج. مليا في جريدة (الإقدام) الصادرة بتاريخ 18-21 جوان 1919 بضرورة المحافظة على القانون الأساسي للأحوال الشخصية الإسلامي وذلك بقوله: «إن القرآن يشكل قاعدة لقانوننا المدني والديني ومن هنا فإن هذا القانون غير قابل للتبديل»، وقد صرح الأمير خالد في نفس المناسبة أن الجزائريين سوف يظلون مرتبطين بهذا القانون الإسلامي، ولهذا السبب فإنهم - في رأيه - لن يقبلوا التحنيس. كما صرح أن فرنسا لن تسمح بالتحنيس الجماعي للجزائريين لأنها تخاف من تلاشي العنصر الأوربي وسط خمسة ملايين من الجزائريين، كما أنها - حسب الأمير خالد - لا تريد أن تخلف الوعد الذي أعطته للدين الإسلامي². وقد كشف الأمير خالد عن مطالب الجزائريين في هذه المرحلة والمتمثلة في «التعليم الإلزامي باللغتين الفرنسية والعربية وكذا إنشاء جامعة عربية في الجزائر وحصول «الأهالي» على المواطنة الفرنسية مع الاحتفاظ بقانون أحوالهم الشخصية»³.

وينبغي أن لا ننسى ونحن نتحدث عن المرجعية الثقافية والسياسية للأمير خالد أن نلاحظ أن هذا الأخير كان ينتمي فكرياً إلى «النخبة المثقفة التي تربت في المدارس الفرنسية على يد الأساتذة الذين علموها طاعة فرنسا، ولكن الأمير خالد كان من القلائل بين أفراد

(*) كانت (الإقدام) مسيرة من طرف الصادق دندن المدير السابق لجريدة (الإسلام) وحمود حاج عمار

للمدير السابق لصحيفة (الراشدي).

¹ Ihaddaden, Op. Cit., pp.112-313

² Ibid. p.316

³ Kaddache, Op.Cit, T.1, p.317

هذه النخبة الذين كانوا يتمتعون بنوع من الاستقلالية»¹، والذي لم يكن يخفي في مذكرته إلى الرئيس ويلسون في ماي 1919 «عداؤه للاستعمار وعواطفه الوطنية»². وهذا الموقف من الأمير خالد المطالب بالمواطنة مع الاحتفاظ بالقانون الأساسي للأحوال الشخصية الإسلامي صار يخيف منظري الاستعمار من المعمرين، إذ كان يذكرهم بفكرة الإمبراطورية العربية التي دعا إليها نابليون الثالث. ولذا قام هؤلاء بمحاربة هذه الفكرة وتجراً بعضهم على تعاليم الإسلام التي اعتبروها لا تتناسب مع المواطنة الفرنسية وذكروا خصوصاً مسألة تعدد الزوجات^(*) ووضع المرأة في المجتمع الجزائري. ورغم أن النخبة السياسية الجزائرية شعرت بمرح تجاه هذه المواقف الاستعمارية إلا أنها التزمت الصمت مؤقتاً³، ولم تعلن مواقفها السياسية إلا مع اقتراب الانتخابات البلدية.

ثانياً

تحليل مضمون دعاية الأمير خالد

أعلن حاج عمار، وهو أحد أنصار الأمير خالد، في عدد صحيفة (الإقدام) الصادر بتاريخ 27 نوفمبر 1919، عشية الانتخابات البلدية، عن جمع الأمير خالد في مشروعه بين الإسلام وتقدم المجتمع قائلاً: «إننا لا نتردد، في سعينا نحو التقدم، أن نحافظ على تقاليدنا الإسلامية العتيقة التي جعلت من الإسلام ديناً ينتزع إعجاب الناس واحترامهم. ولا ننسى - يقول صاحب المقال - أن الإسلام لم يجبس أرواح أتباعه في زنانات مظلمة وإنما دعاهم إلى سلوك جميع الطرق المشروعة للحصول على أفضل الأوضاع الممكنة». وختم حاج عمار مقاله بإعلان انطلاق الحملة الانتخابية تحت شعار "فرنسا والإسلام". وقد كان هذا هو

¹ Lacheraf, Op.Cit., p.193

² Pervillé (G), Op.Cit., p.234

^(*) يرى صوالح أن مسألة تعدد الزوجات سنة 1937 كانت في تناقص مستمر في المجتمع بسبب

صعوبات الحياة وتوقع أن تختفي في وقت قريب. انظر:

Soualah(Mohamed), *La société indigène de l'Afrique du nord(Algérie, Tunisie, Maroc, Sahara)*, Alger1937,p.184

³ Ihaddaden, Op. Cit., p.317

الشعار الذي تمحورت حوله الحملة الانتخابية، التي سارت بصورة عادية وأسفرت عن نجاح قائمة حاج موسى-الأمير خالد وجميع أنصار المحافظة على القانون الأساسي للأحوال الشخصية الإسلامي¹.

وقد لاحظ المعمرون الأوروبيون هذا الاتجاه المعادي -في رأيهم- لفرنسا باسم الإسلام من خلال حملة الأمير خالد الانتخابية، إذ نقلت صحيفة (صدى الجزائر) L'Echo d'Alger شهادات عن تصريحات هذا الأخير سنة 1919 والتي جاء في بعضها: «إنني أعرض أمامكم قائمة إسلامية، انتخبوا من أجلنا إذا أردتم أن يتولى شؤونكم المسلمون وليس طائفة "المطورني"^(*). إن قوائم الانتخابية وحدها هي التي يبارك الله فيها فإذا أردتم اللجنة فاختاروا قائمتنا لأننا مؤمنون وإذا أردتم جهنم فانتخبوا من أجل قائمة الكفار الذين يرتدون القبعة ولا تنسوا أن آباءكم استجابوا من قبل لإشارة من جدي..»². ولا يخفى على الملاحظ البسيط فضلا عن الباحث المتمرس توظيف الأمير خالد في حملته الانتخابية للشعور الديني والنخوة الإسلامية واستثارة الذكريات التاريخية والتي تعتبر آنذاك- في رأينا- أفضل دعاية لتحريك جماهير ظلت إلى هذه المرحلة على الأقل تحافظ على انتمائها إلى الإسلام وتوظفه -خصوصا- ضد الاستعمار ومسانديه.

ثالثاً

انتقاد الدعاية الدينية للأمير خالد

من المثير أن نجد (صوالح) أحد خصوم الأمير خالد ينتقد هذا التوجه الديني في السياسة، فيرى هذا الأخير أن الجماهير من «الأهالي» كانت تنقصها التجربة في ميدان السياسة وكانت تتلقى انعكاسات الحرب العالمية الأولى، كما كانت تقع تحت تأثير «المتعصبين ذي الطموح السياسي» الذي وظفوا الحماس الديني في اختيار الممثلين الذين من

¹ Ibid. m-p

^(*) بالفرنسية M' tourni هي صفة سلبية يطلقها الجزائريون على المتحسين وتعني الذي أدلر

ظهره عن الإسلام والمجتمع.

² Kaddache, Op.Cit, T.1, p.114

المفروض أنهم سيعالجون المشكلات الاقتصادية والمالية مما جعل هذه الجماهير تفرع أصدقاءها الأكثر إخلاصاً¹. و ذكر بوالصنصاف أنه كان من المتوقع لدى الملاحظين أن يكون الأمير خالد أقرب في مواقفه السياسية إلى النخبة المتفرنسة منه إلى المحافظين ، غير أن هذا الأخير- يقول نفس الباحث- انتهز الفرصة وتبنى موقف المحافظين في دفاعهم عن القانون الأساسي للأحوال الشخصية، فأدى به ذلك إلى النجاح في الانتخابات البلدية². وهذا الموقف من الأمير خالد وأنصاره-رغم أنه ينسجم مع المرجعية الثقافية والسياسية لهذا الصنف من النخبة حتى قبل الانتخابات البلدية - إلا أنه في رأينا لا يخلو من الحسابات "السياسوية". وقد أوضحت صحيفة (الإقدام) في عددها الصادر بتاريخ 14 ديسمبر 1919 هذا الموقف بعد انتصار قائمة الأمير خالد في الانتخابات، إذ ذكرت أن هذه التجربة السياسية بينت أنه « ليس من الحكمة أو السياسة مصادمة الأهالي في مشاعرهم الدينية أو فرض نظام لا يتوافق مع حياتهم الخاصة. وقد عبر الأهالي - تقول الإقدام- عن مشاعرهم بصراحة خلال الانتخابات: إنهم لا يريدون التخلي عن القانون الأساسي للأحوال الشخصية »³. لقد لعب العامل الديني - يقول قداش- دوراً هاماً في إدانة مرشحي الإدارة الاستعمارية، إذ صرح محافظ مدينة قسنطينة «أنه كان يكفي للمترشح أن يصرح بماضيه في خدمة الإدارة الاستعمارية لكي يضمن فشله في الانتخابات»⁴.

أما رد فعل المعمرين والرأي العام الأوربي على هذه الدعاية الانتخابية التي ضمنت نجاح قائمة الأمير خالد وأنصاره فقد جاءت معادية للإسلام، إذ كان هؤلاء يربطون في تحليلاتهم بين حملة الأمير خالد في الانتخابات بين 1919-1920 وبين "التعصب الديني" الذي يهدد في نظرهم قواعد المجتمع الاستعماري⁵. وأعربت صحيفة (العمل الفرنسية) *L'Action française* عن تفاجئها بالنجاح الذي أحرزته تجمعات الأمير خالد الذي كان خلالها يقرأ فاتحة القرآن أمام قرابة ألفي شخص من الحضور، واعتبرت هذه الصحيفة

¹ Soualah , *La société indigène* ,p. 462

² بوالصنصاف، المرجع السابق، ص.72

³ Ihaddaden, *Op. Cit.*, pp.317-318

⁴ Kaddache, *Op.Cit*, T.1, p.101

⁵ Meynier, « *Les Algériens en France* », *Art. Cité*, p.57

هذا التصرف من الأمير خالد إعلاناً للجهاد المقدس¹. وجاء في نص البيان الرسمي الذي ألغيت بموجبه نتائج الانتخابات البلدية سنة 1920 لوم موجه إلى الأمير خالد الذي يكون «وضع دعايته الانتخابية على أرضية دينية ووطنية»².

إن شعار الحملة الانتخابية الذي روج له الأمير خالد وأصحابه - كما ذكرنا سابقاً - كان هو «فرنسا-الإسلام». ولكننا نتساءل هنا: كيف يمكن للباحث المعاصر أن يحلل هذا الولاء المزدوج من الأمير خالد لفرنسا وللإسلام؟ يرى إحدادن أن ولاء الأمير خالد لفرنسا هو ولاء حقيقي وصادق إذ يعني «وفاءه لذكرى جده الأمير عبد القادر فهو يرفض أن يخون العهد الذي قطعه الأمير عبد القادر على نفسه بأنه لن يحمل السلاح ضد فرنسا. ولكن الأمير خالد عندما وجد في الأخير أن خطابه غير مفهوم من الإدارة الفرنسية وأنه أمام خيارين: إما خيانتة عهد جده لفرنسا وإما خيانة الشعب الجزائري فإنه في هذه الحالة فضل قبول قرار نفيه عن الجزائر..». أما عن ولاء الأمير خالد للإسلام فإن نفس الباحث يرى أن الأمير خالد «كان يريد أن يذكر فرنسا بوعدها باحترام الإسلام في الجزائر، وبالقدر الذي كان يريد أن يكون وفياً لفرنسا فإنه كان يريد أن تبقى هذه الأخيرة وفية لوعدها باحترام الإسلام». ولكن احترام الإسلام في فهم الأمير خالد - حسب نفس الباحث - كان له معنى سياسي إذ كان يعني «الدفاع عن شعب مغلوب على أمره وكان يريد تحريره بوسائله الخاصة، إذ أن عقيدته كانت تلمي عليه أن يحافظ للشعب الجزائري على دينه، ومن هذا المنطلق العقدي كان عداؤه للمتجنسين والنخبة السياسية الجزائرية المطالبة بالإدماج الكامل»³. وارتبطت تجربة الأمير خالد تاريخياً في وعي المجتمع الجزائري بمصير الإسلام، فيذكر بن نبي أنه «لو قيل لي إن مورينو انتصر على الأمير خالد لما ترك هذا المعنى في نفسي أثراً كالأثر الذي يتركه قولهم "انهمز الإسلام"»⁴.

¹ *L'Action française*, citée par IKDAM, 12-19 Mars 1920,

Cf. Kaddache, Op. Cit, T.1, p. 115

² Ibid. p. 100

³ Ihaddaden, Op. Cit., p. 328

⁴ بن نبي، مذكرات شامد القرن، ص. 95.

إن موقف الأمير خالد من فرنسا والإسلام كان يعبر- في رأينا- عن ثقافته و مرجعيته فقد تكون هذا الأخير في المدارس الفرنسية ولكنه ظل يعبر عن «الاستمرارية التاريخية في اعتمادها على التراث النضالي للأمير عبد القادر بن محي الدين وفي استثمارها مقوم الإسلام في الدفاع عن الشخصية الجزائرية..»¹. ثم إن الأوضاع التاريخية والتميزة بالتحالف الخطير بين الاستعمار والانحراف الديني بوجهيه: الطرقي والوظيفي، كان يهدف إلى « خنق الإسلام في الجزائر»²، وبالتالي تقويت أي فرصة لانبعث الوطنية والتفكير في مشروع للمجتمع من خلال توظيف الشعور الديني.

إن إعلان الأمير خالد خلال حملته الانتخابية الأولى عن وفائه لفرنسا قد « أثار رعب الإدارة الاستعمارية والممثلين المنتخبين من المعمرين »³. وهذا راجع إلى كون الأمير خالد كان يريد أن يقدم نفسه كمثل لإسلام بديل عن إسلام الانحراف الطرقي والوظيفي. أما إعلانه عن وفائه للإسلام فإنه جعله «يؤثر في أعماق الشعب الجزائري إذ أنه عقب استقالة اللجان المكونة من الممثلين المسلمين بتاريخ 22 أكتوبر 1920 كتب أحمد بن يونس في صحيفة (الإقدام) عدد: 15 أبريل 1921 مقالات نبه فيها الحكومة العامة بالجزائر بكون الأمير خالد يؤثر في أعماق الطبقات الشعبية المسلمة بالجزائر وذكر بأن الإدارة قد تحتاج إليه لتتقرب من الجزائريين »⁴. و كان تأثير الأمير خالد في أعماق الشعب الجزائري راجعاً - كما يذكر قداش- إلى حرصه على «الدعوة إلى وحدة الجزائريين في إطار العقيدة الإسلامية». وقد كان هذا التوجه يجسد مضمون الخطاب الذي ألقاه في مدينة (عبو) بمنطقة القبائل بمناسبة مساعيه في الصلح بين قبيلتين متخاصمتين⁵.

ولعل مما زاد في شعبية الأمير خالد بين الجزائريين هو إظهاره سنة 1922 احتقاراً ساخراً من أولئك المتجنسين مثل صواالح الذي كان «يعتقد أنه يمكن أن يكون فرنسيا بترك

¹ للملكي (محمد)، الحركات الوطنية والاستعمار في المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت

1993، ص. 244

² Ihaddaden, Op. Cit., p.329

³ Ibid., p. 328

⁴ Ibid., p.322

⁵ Kaddache, Op.Cit, T.1, p.110

دينه وأكل لحم الخنزير وليس القبعة». ويذكر إحدادن أن هذا النقد الساخر من الأمير خالد جعل صوالح عاجزا عن لعب أي دور فعال في الانتخابات¹.

غير أن الإدارة الاستعمارية زوّرت محاضر انتخابات المجالس العامة، وأسفر ذلك في أكتوبر سنة 1922 عن فشل قائمة الأمير خالد أمام مرشحي الإدارة الاستعمارية^(*)، وهو الأمر الذي وضع حداً للنشاط السياسي لهذا الأخير. وشرعت صحيفة (الإقدام) بعد تزوير الانتخابات في نشر بيانات قصيرة إلى الشعب الجزائري لأجل التعلب على مرارة اليأس الذي يكون أصابه بسبب هذا التزوير. فقد جاء في بعض أعداد (الإقدام) في عدد: 3 نوفمبر 1922 قولها: «إن الإسلام هو في حد ذاته قوة عظيمة، وهو القوة التي يمكنها أن تلعب شيئا فشيئا دورا في الحضارة. وإذا أهملنا هذه القوة وتركناها للفوضى فإنها يمكن أن تحدث أخطر النتائج»².

إن الأمير خالد الذي رأيناه خلال الانتخابات يحمل شعار "فرنسا-الإسلام" صار بعد تزوير الانتخابات سنة 1922 يحذر من تحول الإسلام من قوة عاملة لصالح فرنسا إلى قوة نافية لهذه الأخيرة ومحطمة لها. ولعل الأمير خالد في هذه المرحلة صار يميل أكثر- كما يقول جفلول- نحو الطرح الوطني الإسلامي³. إذ قام هذا الأخير بعد فشل الانتخابات بوضع الإطار لأيديولوجية وطنية تبلورت تدريجيا وقد تصور -حسب بعض المحللين- أن الكفاح الثوري هو الطريق الواحد الممكن وقد ظلت الوطنية لديه ترتبط دائما بالإسلام⁴. وهذا الرفض من الأمير خالد للتجنيس وتمسكه بالإسلام وحق تقرير المصير للجزائريين وتركيزه على وجود المجتمع الجزائري هو الذي جعله -كما صرح بذلك الحاكم العام

¹ Ihaddaden, Op. Cit., p.325

^(*) تتحدث موريس فيوليت مطولا في كتيبه "هل تعيش الجزائر؟" عن تصرفات الإدارة خلال الانتخابات إذ كانت هذه الأخيرة ترشح أشخاصا ذوي سوابق عدلية وتضمن نجاحهم في الانتخابات للمجالس العامة والبلدية، كما كان الولاة يحاولون التأثير على المجالس البلدية في المدن الصغيرة لصالح المرشح الذي يختارونه.

² Ibid., p. 327

³ جفلول، الاستعمار والصراعات الثقافية في الجزائر، ص.ص. 222-223

⁴ فلش وصاري، المقاومة السياسية، ص.53

ستيف-« الرئيس لحزب عربي مناهض لفرنسا» والذي شخص الاستقلال الإسلامي الجزائري¹.

وقد أثار تساؤل آجرون: «هل كان الأمير خالد أول الوطنيين الجزائريين؟» تضاربا في الآراء بين الباحثين الجزائريين. فقد ذكر جفلول أن الأمير خالد كان الرجل الوطني الأول غير أن الوطنية التي برزت معه «كانت لا تزال متلعثمة»². ولكن سعد الله أورد رأيا آخر وهو الراجح في رأينا- والذي يذكر أن إصلاحات سنة 1919 كانت فرصة ظهرت خلالها اتجاهات سياسية بين الجزائريين وكان من بينها الاتجاه الوطني الإسلامي الذي مثله الأمير خالد. فلا يمكن اعتباره -حسب سعد الله- قد أوجد الوطنية الجزائرية من العدم ولكن يمكن اعتباره فاتحة عهد جديد في الاتجاهات السياسية الوطنية. ذلك أن جرأته السياسية وهندامه وثقافته وبرنامجه، كلها كانت جديدة على المجتمع الجزائري³.

✳ إن التجربة السياسية للأمير خالد في الجزائر بين 1919-1923 كان لها نتائج بالنسبة إلى مسيرة المجتمع الجزائري ككل نوجزها فيما يلي: أولاً: لقد أوقدت هذه التجربة شعلة الحماس بالنسبة إلى قطاع عريض من النخبة الجزائرية^(*) وجعلتهم يؤمنون بلعب دور في الحياة الاجتماعية. ثانياً: هيأت هذه التجربة المجتمع الجزائري للخروج من حالة الانكفاء على الذات ومن عقدة النقص التي طبعها بها الاستعمار منذ هزيمة 1871. وإذا كان الوقت لم يسمح لجمعية (الأخوة الجزائرية)^(*) التي أسسها الأمير خالد لتصبح حزبا سياسيا فإن كل النشاطات بعد رحيل الأمير من الجزائر تركزت حول اسمه الذي كان يمثل في وعي

¹ نفسه، ص. 54.

² جفلول، الاستعمار والصراعات الثقافية، ص. 210.

³ سعد الله، أفكار جامحة، ص. 34.

^(*) سنجد بين رجال سنة 1922 بين النخبة الجزائرية التي بقيت ملتفة حول مشروع الأمير خالد وحاولت الوفاء للنخط الذي رسمه والذي يقضي بارتباط الجزائريين بفرنسا ولكن مع بقاء العلاقة بين الطرفين في الإطار العام للروابط بين الجزائر وفرنسا.

^(*) جمعية الأخوة الجزائرية تأسست بناي الترقمي بالعاصمة الجزائرية تحت رعاية الأمير خالد. ويذكر

جفلول (الاستعمار والصراعات الثقافية، ص. 211) أنها كانت تمثل الخطوة الأولى نحو تشكيل حزب

سياسي جزائري.

المجتمع الجزائري ذكريات مقاومة الأمير عبد القادر «وكان الأمير خالد -بناء على ذلك هو الفكرة والبرنامج في آن واحد»¹. وقد صار من الطبيعي أن مطالب الجزائريين بعد هذه التجربة سوف تتركز حول مشروع واضح في أبعاده الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ولكن حسب اتجاهات النخبة التي استلهمت من تجربة الأمير خالد أو كانت خصما له في يوم من الأيام.

رابعاً

المجتمع الجزائري سنة 1924 كما يراه الأمير خالد

ذكرت التقارير الصادرة عن مصالح مراقبة «الأهالي» أن المجتمع الجزائري سنة 1923 كان يعيش حالة أكثر بدائية مقارنة مع المجتمع التونسي أو المغربي، أين كان هناك -خلال هذه المرحلة- عدد كبير من المثقفين المسلمين، وأين توجد طبقة برجوازية متطورة. أما المجتمع الجزائري فكان خلال هذه المرحلة عبارة عن مجموعات من البدو الرحل والرعاة الذين لا يهتمون بالأحداث الخارجية. وذكرت أنه لم يكن هناك عدد كبير من الحضرة كما أن الفلاحين المقيمين كانوا فقراء ودون ثقافة وأنهم كانوا يميلون إلى الخرافات ويمارسون نوعا من التدين البسيط الذي يرتبط غالبا بالطرقية والمرابطين. كما ذكرت هذه التقارير أن الجزائر في هذه المرحلة كانت فرنسية منذ قرن من الزمان، كما أن العمرين كانوا متحذرين فيها بقوة وأنهم كانوا يمثلون -تقريبا- سلس العدد الإجمالي للسكان وانتهى هذا التقرير إلى القول بأن كل هذه العوامل لم تكن تسمح بانبثاق أفكار انفصالية أو وطنية².

وفي نفس هذه الأثناء نشر الأمير خالد مجموعة من المحاضرات سماها "وضعية المسلمين في الجزائر" وهي مجلة مفصلة حول الأوضاع المتعلقة بالحالة الاجتماعية والسياسية للجزائريين سنة 1924 تعطينا صورة من وجهة نظر جزائرية، وكان الأمير خالد يهدف من وراء ذلك إلى لفت انتباه المصالح الحكومية وتوجيه سياستها إلى ما ينبغي فعله بالنسبة إلى الجزائر.

¹ Kaddache, Op.Cit, T.1, p.121

² « Le nationalisme en Algérie », 27H23, AOM, Aix-En-Provence

لقد بين الأمير خالد في هذا المحاضرات عدم كفاءة مبادئ حقوق الإنسان التي يتغنى بها الفرنسيون. ورغم أن الأمير خالد أكد ولاءه لفرنسا فإنه ظل يذكر بالاعتداءات المتكررة على القوانين من طرف السلطات الاستعمارية، وخصوصا اتفاقية 5 جويلية 1830 التي كانت تعد بضمان احترام الدين والتقاليد الإسلامية وكذلك قانون 1851 المتعلق بحماية ملكية الأرض^(*). وكان الأمير خالد يقارن دوما بين الأغلبية من الجزائريين المصادرة أراضيهم والمستعبدون لنظام القهر من طرف الأقلية من المعمرين التي تتمتع بكافة الامتيازات الهامة. وكان الأمير خالد في محاضراته التي كان يلقيها في فرنسا سنة 1924، يستند إلى تصريحات كبار السياسيين والعسكريين الفرنسيين مثل تصريح دوزي DOISY الذي كان يلاحظ أن « شعار الحرية والأخوة والمساواة لم يكن يطبق على المسلمين الجزائريين » ، وكان يذكر أيضا تصريحات Wahl التي تشرح أن الاستعمار والمدنية الرومانية في الجزائر قامت على أساس مصادرة أراضي «الأهالي» واستغلال مجهودهم، وذلك بالتحالف مع العملاء المحليين من المعمرين. كما كان يستند إلى تصريحات Jean-maire مدير أكاديمية الجزائر العاصمة، الذي كان يشتكي من كون المدرسة الفرنسية مرفوضة من طرف 97% من أبناء «الأهالي». كما كان يستند إلى تصريحات Lacher أستاذ القانون الذي كان يندد بالقمع البربري من طرف الدولة "المتحضرة المزعومة".

كان الأمير خالد يركز دوما على تناقضات فرنسا الجمهورية التي كانت دائما تخلف وعودها السياسية للجزائريين، وكانت تنتكر دائما للإصلاحات المزعومة في الجزائر، كما أنها تشدق بالعدالة والمساواة، رغم السياسة القمعية الممارسة من طرف إدارة البلديات ذات الصلاحيات المطلقة والبلديات المختلطة وكذلك القوانين المتعلقة بالمياه والغابات^(*). وصرح

^(*) كان نصف المجتمع الريفي خلال سنة 1930 دون أرض وكانت أسباب هذا الوضع واضحة تمثل في: القوانين العقارية وإدخال الاقتصاد النقدي والتمدين السريع منذ 1918 وفي الأخير الحرب والمخضلات.

^(*) قدم لنا صوامح تحليلا نفسيا لعلاقة الجزائري بالغابة إذ أوضح أن القمع الجماعي الذي كان الاستعمار يلحقه بـ "الأهالي" بسبب إتلاف الغابات سبب نوعا من الكره تجاه الغابة وأعطى المسألة طابعا سياسيا معقدا. انظر:

Soualah(Mohamed), *La société indigène*, p.197

أن "المناطق العسكرية" هي ميدان لممارسة التجاوزات والتعسف، وذكر الأمير خالد بضرية الدم التي دفعها الشعب الجزائري دون أن يكون له في ذلك أي مقابل بالنسبة إلى مصيره ومستقبله.

وكان الأمير خالد في جميع مداخلاته، خلال جويلية 1924 بفرنسا، يدافع عن مبدأ التمثيل البرلماني للجزائريين الذي في رأيه هو الحل في طريق تحسين أوضاع الجزائريين وقد قرأ الأمير خالد رسالة وجهها إلى الرئيس الجديد للمجلس **E. Hériot** في عشرة نقاط تشهد على فشل المشاريع الاستعمارية في الجزائر. وقد وجد بعض المؤرخين في هذا النص بروزا لمشروع سياسي جزائري والتعبير عن المقاومة¹.

¹ *Khaled(L'Emir),La situation des Musulmans d'Algérie(1924),
Présentation : Nadia Bouzar, O.P.U., Alger 1987*

الواقع الدولي في وعي النخبة

صار العالم الإسلامي منذ 1908 ميدانا لنشاط التنظيمات السياسية ممثلة في جمعية الاتحاد والترقي بتركيا وحركة مصطفى كامل صاحب جريدة (اللواء) بمصر^(١)، وكذا حركة الشبان التونسيين بتونس. ثم جاءت الحرب الإيطالية-العثمانية سنة 1911 وشكلت ظرفا مناسباً لظهور نشاط النخبة الجزائرية. وقد تساءل سرفي عن سر تأخر ظهور الحركة الوطنية بالجزائر مقارنة مع مثيلاتها في تونس ومصر؟ ولم يرجع هذا التأخر إلى قبول الجزائريين بالواقع الاستعماري بل أرجعه إلى بعد الجزائريين عن تأثيرات المشرق الإسلامي^(*). وذكر نفس المصدر أن كثيرا من أفراد النخبة الجزائرية بدأوا قبل الحرب العالمية الأولى يفكرون في لعب دور سياسي في بلادهم أسوة بالوطنيين في العالم العربي الإسلامي وخصوصا جمعية الاتحاد والترقي التي سجلت انتصارها الكبير سنة 1908 في القسطنطينية وفتحت آفاقا رحبة لخيال النخبة الجزائرية. وقد بدأت هذه النخبة -حسب سرفي- تفكر في إمكانية يقظة الإسلام والتقريب بين النخبة التقليدية التي كانت تنتظر "هولي الساعة" وبين الأجيال الجديدة التي كانت تؤمن بأفكار الحداثة وتحلم بإعادة بناء الإمبراطورية الإسلامية

^(١) لقد اختلط بعض الجزائريين بالوطنيين المصريين في مصر وتأثروا بهم وكان منهم عمر بن قنور الذي ولد بالجزائر العاصمة وذهب في شبابه إلى المشرق لطلب العلم، فتعلم في تونس ثم في مصر ودخل مهنة الصحافة هناك وانضم إلى إدارة جريدة "اللواء" المصرية التي كان يرأسها الزعيم الوطني المصري الكبير مصطفى كامل وقد تعرف عمر بن قنور بهذا الأخير وربطت بينهما صلات المودة والوطنية والحس القومي. وعند وفاة مصطفى كامل رثاه عمر بن قنور ولم يلبث هذا الأخير أن رجع إلى الجزائر في سنة 1908.

^(٢٠٠) ظل المثقفون الجزائريون، بعد فشل المقاومة المسلحة، يهتمون بأحداث المشرق الإسلامي. فقد كتب أحد أوائل الصحفيين الجزائريين إلى جريدة (الصدى) رسالة نشرت في 20 فيفري 1876 يعبر عن أملة في "أن تساعد الجريدة الجزائريين في التواصل مع إخوانهم في المشرق والمغرب". و مع نهايات القرن التاسع عشر بدأ يظهر الدور الريادي للطريقة السنوسية في ربط الجزائريين بالعالم الإسلامي بعد أن حاول الاستعمار فصلها عن إطارها الطبيعي.

عن طريق استعارة الوسائل الحديثة من الحضارة الغربية¹. ولم تكن النخبة الجزائرية تنكر الآراء التي جاء بها سرفي؛ بل إن الشريف بن حبيلس أكد على وجود تأثير تركيا وجمعية الاتحاد والترقي في أوساط النخبة، وأكد على كون هذه الأخيرة كانت تحلم بلعب دور هام في الحياة العامة لبلادها في اتجاه يقظة الإسلام وتوحيد جهود المسلمين، والجمع بين الاتجاهات المحافظة والحداثية. ولكن بن حبيلس لم يقبل اتهام النخبة بالطموحات الاستقلالية عن فرنسا التي يوردها سرفي². وستتناول في هذا المبحث تأثيرات الواقع الدولي على وعي النخبة الجزائرية وأثر ذلك في بروز اتجاهات النخبة الجزائرية وأفكارها على مشروع المجتمع.

المطلب الأول

تركيا وفلسطين

ستتناول في هذا المطلب تأثير النخبة الجزائرية بأحداث الحرب العثمانية الإيطالية في ليبيا، ثم تتبع هذه النخبة لقضية فلسطين وأهم الأفكار التي تبلورت بالنسبة لهذه الأحداث التي كانت تعصف بالعالم العربي والإسلامي. وستتناول دور كل ذلك في بلورة اتجاهات النخبة.

أولاً

الحرب العثمانية الإيطالية

تذكر بعض المصادر أن الأفكار الثورية كانت تصل الجزائر بواسطة بعض الجزائريين الذين كانوا ينقلونها من تركيا، فقد ذكر محمد خير الدين في مذكراته أن خاله أخبره أنه في سنة 1908 رافق صديقه الحاج محمد الأوذيني لأداء فريضة الحج، وفي طريقهما إلى مكة مرًا بمدينة إسطنبول وتوجه ابن الأوذيني لزيارة شيخه المكي بن عزوز^(**)

¹ Servier, Op. Cit., p.109

² Benhabylès(Chérif), *L'Algérie française vue par un indigène*, p. 107

(**) محمد المكي بن مصطفى بن محمد بن عزوز(1854-1915) أديب شاعر، عالم بالفقه والحديث له اشتغال بالسياسة أصله من مدينة طولقة في الجنوب الشرقي للجزائر في شمال الصحراء. رحل والده إلى مدينة

الذي كان مهاجراً مقيماً بتركيا ، وعند الافتراق قال الشيخ المكي لتلميذه : «إن الحرب ستدلع قريبا بين فرنسا وألمانيا، وعليكم اغتنام الفرصة والاستعداد منذ الآن لإعلان الحرب على فرنسا وطردها من بلادكم». ويذكر خير الدين -دائما- أن ابن الأوزيني هذا أعلن الثورة في منطقة الأوراس سنة 1916، وشن هجومه على القوات الفرنسية بعين التوتة¹.

ولا يمكن أن تحمل بهذه المناسبة دور المهاجرين الجزائريين بالمشرق في إيصال الأفكار الوطنية إلى الجزائر، ونورد بهذا الصدد شهادة الأمير محمد سعيد أحد أحفاد الأمير عبد القادر، الذي يقول: « إذا عدنا بالذاكرة إلى العهد التركي وما قبل الحرب العالمية الأولى رأيتم إخلاصي للدولة العلية واهتمامي بشئى الحوادث التي تعرضت لها من انقلابات وحروب داخلية وخارجية (..) ولم يمنعني ذلك من أن أبقى معلق النظر بوطني الأول: الجزائر، ولم أقطع أملني في إمكان تحقيق حلم كل جزائري وهو الاستقلال (..) وكانت كتاباتي عن الجزائر وحال الجزائر وانتقادات اللاذعة للسياسة الإفريقية (كذا) شاغل الساسة الإفرنسيين»². وذكر محمد سعيد أنه كان يقوم « بتقوية الروح الوطنية بين الجالية الجزائرية » المهاجرة بالمشرق و وأنه كان يسعى « لإعادة ما أمكن منهم إلى الجزائر ». وذكر نفس المصدر الأناشيد الوطنية التي كان يعلمها للجزائريين المهاجرين منها هذا النص الذي جاء في مضمونه: « أيها المهاجرون في كل صقع! لا تترعوا إلى حياة اليأس فإن الأمل عظيم لديكم وأيديكم قوية وقلوبكم ثابتة . اذكروا في كل فجر وفي كل ليلة عظمة ذلك الوطن وكل عيد حافل لرجالكم العظام تحيون حياة الخلود »³.

نقطة تونس وولد هو بها. تعلم بجامع الزيتونة وولي الإفتاء بنقطة ثم قضاها. دعا إلى مقاطعة فرنسا اقتصاديا في الجزائر أثناء زيارته لها فأمرت سلطات الاحتلال بالقبض عليه وطاردته في الجزائر وتونس فرحل إلى الآستانة سنة 1313هـ - وعينه السلطان عبد الحميد مدرسا للحديث والفقہ في دار الفنون وكانت له شهرة كبيرة في العالم الإسلامي. توفي بالآستانة .

¹ خير الدين، مذكرات، ج.2، ص.13

² محمد سعيد، مذكراتي عن القضايا العربية والعالم الإسلامي، ص.292

³ نفسه، ص.296

ومن بين الأحداث الهامة التي هيأت الظروف التاريخية لبروز الوعي في أوساط النخبة الجزائرية الحرب العثمانية-الإيطالية بليبيا سنة 1911 ويذكر أن هذه الحرب بما رافقها من حماس لفكرة الجامعة الإسلامية منحت الجزائريين فرصة التعبير عن انتمائهم العربي الإسلامي بكل صراحة ووضوح . ولعل مما ساعد على ذلك هو تغافل فرنسا عنهم باعتبار إيطاليا لم تكن حليفة لها¹. وقد اعتبر الجزائريون احتلال ليبيا من طرف إيطاليا حاجزا يقطع روابطهم الثقافية الحضارية مع المشرق الإسلامي ويدعم الستار الحديدي الذي ضربته حولهم فرنسا لمنعهم من التواصل مع إخوانهم بأقطار العروبة. ويذكر أن عمر بن قنور عبر عن هذا الرأي بصراحة، إذ ندد بفكرة عقد صلح بين تركيا وإيطاليا على حساب استقلال ليبيا، وكتب سنة 1912 يقول : « كل أحد يعلم أن ضياع طرابلس الغرب وبرقة إذا أمضي عليه في عقد الصلح (..) فإن الشرق يضيع البتة وتضحى أبواب الرجاء قد ارتجت »².

وقد لاحظ سرفي أن هذه الحرب أيقظت الشعور الإسلامي لدى الجزائريين من خلال التضامن مع الشعب الليبي وهذا النوع من التضامن كان يمثل حسب سرفي «الوجه الآخر للشعور الديني الذي يصعب تحطيمه في وسط يمتزج فيه الروحي بالزميني وهو ما يجعل المشاعر الدينية تخدم الأهداف السياسية بفعالية كبيرة..»³. و أكد الصحفي أبو اليقظان^(*) تأثير هذه المشاعر بالجزائر، إذ ذكر أن من أول الموضوعات التي قرأها في جريدة (الزهرة) التونسية أحداث الحرب الطرابلسية، وذكر أن هذا هو السبب الذي عزز لديه الاهتمام بجرائد

¹ سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج.2، ص.122

² جريدة الحضارة، عدد: 132، 17 تشرين الأول 1912 نقلا عن: سعيدون(ناصر الدين)، دراسات

وأبحاث في تاريخ الجزائر، ج.2، ص.151

³ Servier, Op. Cit., pp.156-157

^(*) إبراهيم بن عيسى بن يحيى بن داود، أبو اليقظان (1888-1973) صحفي، كاتب، شاعر من رجال الإصلاح والتجديد له اشتغال بالتاريخ والتراجم والفقهاء ولد بمدينة القرارة جنوب الجزائر وتعلم بها وبين يرقن ثم التحق بجامعة الزيتونة بتونس سنة 1912 حيث كان رئيسا لأول بعثة علمية جزائرية لها حتى سنة 1925 أصدر ثماني جرائد عربية في الفترة بين 1926-1928 فأغلقتها السلطات الاستعمارية واحتلته تلو الأخرى وأولى هذه الجرائد (ولادي ميزاب) التي صدرت في 1926/10/1 وفي سنة 1957 أصيب بالشلل فاعتكف في بيته بالقرارة إلى أن توفي من آثاره كتاب حول(سليمان باشا الباروني) في جزأين.

الشرق الأخرى¹. ويذكر أيضا أن الشيخ محمد اطفيش دعا سنة 1912 جميع الجزائريين بمنطقة المزاب إلى مساندة المقاومة في طرابلس ماديا وعسكريا². وقد كان لدعوات التضامن هذه صدى كبير في أوساط الجزائريين^(**)، إذ يذكر سرفي أن حملة التضامن مع الليبيين «تت في جوّ من الحماس عززته الدعاية المثيرة لمشاعر التعصب الديني الأمر الذي جعل أبسط حمال في الجزائر على حد قول سرفي- يدفع جميع مدخراته الهزيلة (..) وفي محافظة قسنطينة وحدها جمعت مبالغ هائلة.»³. وقد ساهم كثير أفراد النخبة الجزائرية بالتبرع لصالح الليبيين والعثمانيين. أما الصحافة الجزائرية فقد شنت حملة إعلامية واسعة ضد إيطاليا، وكان كثير من الجزائريين يتجمعون حول نقاط بيع الصحف متلفعين ببرانسهم وعمائمهم ينظرون في الجرائد إلى الصور التي تبين انتصار العثمانيين على الإيطاليين، ثم يعلقون على الأخبار ويرجعون إلى منازلهم مفعمين بالرضى والفرح. وذكر سعد الله أن بعض الجزائريين - في هذه الأثناء- اشتبكوا مع الإيطاليين مرات عديدة خصوصا في الجزائر العاصمة ومدن بجاية وعنابة، وعلق بعضهم منشورات تدعو الجزائريين إلى مقاطعة الإيطاليين والمشاركة في المظاهرات أمام قنصلية إيطاليا بالجزائر⁴.

وإلى جانب المشاعر الإسلامية المساندة للعثمانيين فإنه على الباحث أن لا يهمل طموحات القومية العربية التي بدأت تتأكد في هذه المرحلة ضد سياسة التريك وذلك بواسطة المؤتمر العربي المنعقد بباريس سنة 1913، تحت إشراف شخصيات من سوريا ولبنان

¹ سيف الإسلام، المرجع السابق، ج.6، ص.151

² جفلول، الاستعمار والصراعات الثقافية، ص.13

(**) ذكرت المجلة الإفريقية أن عددا من الطرق الصوفية في الكاف (القادرية) وفي نفطة (قادرية) ورحمانية) نظمت حملة لجمع التبرعات لصالح الهلال الأحمر خلال الحرب الإيطالية-التركية وكانت مدينة تبسة تتأثر بهذه الحملة بواسطة مقلبي الزوايا وخصوصا القادرية في مدينة الكاف والرحمانية والقادرية في نفطة. انظر هذا الصدد:

*Cour, "Recherche sur l'état des confréries religieuses musulmanes",
In: Revue Africaine, N°62, 1921, p.85*

³ Servier, Op. Cit., pp.142-143

⁴ سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج.2، ص.122

كانت مقيمة في فرنسا¹. وقد كان لهذه الحركة القومية صدى في الجزائر، خصوصا وأن كثيرا من زعمائها كانوا جزائريين ومنهم الأمير سعيد الذي ذكر في مذكراته أن حاكم سوريا المدعو جمال السفاح كان أحد أعضاء جمعية الاتحاد والترقي، وكان هذا الأخير قد عرض على المهاجرين الجزائريين وأسرّة الأمير عبد القادر أن يتعاونوا معه، ولكن هؤلاء عارضوا سياسته الظالمة وكانوا يطالبونه بالتزام أحكام الدين والإنسانية مما جعل هذا الحاكم يقوم «بتحطيم قبر الجزائري الكبير الأمير عبد القادر الذي يقده الشعب الدمشقي(..) وأعدم خمسة من رجال أسرته قتلا وشنقا..»².

وذكر الأمير محمد سعيد أنه ظل على اتصال بكبار الجزائريين وعلمائهم و مشائخهم والعاملين في الحقل الوطني منهم والذين كانوا يدعون إلى العودة إلى الجزائر ولكنه كان - حسب قوله- ينتظر الوقت الملائم لذلك³. والظاهر -في نظرنا- أن هذه الأفكار القومية العربية سوف تبرز بوضوح لدى النخبة الجزائرية خلال الثلاثينيات من القرن العشرين، أما في هذه المرحلة فقد ظل تأثير الجامعة الإسلامية أقوى. ويذكر البشر الإبراهيمي أنه عندما كان مقيما بالمدينة المنورة، قبل الحرب العالمية الأولى، كان شديد التعلق بالدولة العثمانية وكان يشارك بآرائه في الشؤون المتصلة بعلاقاتها مع العرب، ولكنه تفاجأ- حسب قوله - بثورة شريف مكة الحسين بن علي والتي قاومها - كما يقول- بلسانه وقلمه⁴. كما كان للأمير خالد اهتمام خاص بالدولة العثمانية، ويذكر أنه تنبأ سنة 1914 عندما كان على الجبهة الأوربية أن العرب سوف يتورون ضد مضطهديهم من الأتراك. وكان يقصد -حسب سعد الله- العرب الذين لا يزالون آنذاك تحت الحكم العثماني، غير أن الأمير خالد اعتذر عن حضور المؤتمر العربي الذي دعي إليه سنة 1913 وبعث برسالة تأييد لأعمال هذا المؤتمر⁵.

¹ Kaddache, *Histoire du nationalisme algérien*, T.1, p.219

² محمد سعيد، المرجع السابق، ص.319

³ نفسه، ص.54-55

⁴ الإبراهيمي (محمد البشر)، في قلب المعركة، الطبعة الأولى، جمع: أبو القاسم سعد الله، دار الأمة، الجزائر

1994، ص.93

⁵ سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج.2، ص.390

ولعل اهتمام النخبة الجزائرية بالدولة العثمانية قبل الحرب العالمية الأولى هو رد فعل نفسي وله كذلك بعده السياسي على مستوى الوعي والتصور، فالدولة العثمانية كانت تمثل في نظرها "السلطة الإسلامية" التي طردها فرنسا من الجزائر، ولذا فإن الأخبار الواردة بشأنها - كما يقول إحدادن- « سوف تمارس دورها بسرعة في مجال الصراع السياسي بين الجزائريين والسلطة الاستعمارية واستمر الأمر كذلك إلى سنة 1925»¹، أي إلى ما بعد الإعلان عن إلغاء الخلافة الإسلامية على يد كمال أتاتورك.

ثانياً

فلسطين

إن الحروب التي اجتاحت في هذه المرحلة أجزاء من العالم الإسلامي تكون في رأينا - من الأسباب التي بلورت أبعادا هامة في وعي النخبة الوطنية الجزائرية . فقد كانت أرض البلقان مسرحا لصراع عنيف بين الدولة العثمانية والدول المسيحية، كما كانت الحرب على أشدها بين إيطاليا وليبيا، ثم جاءت الحرب العالمية الأولى ودخول الدولة العثمانية المحور ضد الحلفاء، في أكتوبر من سنة 1914، وهذا ما ألهب الحماس في قلوب الجزائريين الذين ظلوا، إلى هذه المرحلة على الأقل، متعلقين بشعار "الخلافة الإسلامية". ثم توالى أحداث أخرى اهتز لها العالم العربي وذلك مثل وقوع أجزاء من المشرق العربي في قبضة الاستعمار الإنجليزي أو الفرنسي، وكان هناك أيضا وعد بلفور الذي كان في تقدير الجزائريين مؤامرة تحالفت فيها اليهودية والمسيحية ضد الإسلام².

ويذكر أن عمر راسم كان أول كاتب عربي يكشف خطورة المشروع الصهيوني في فلسطين ويحذر المسلمين من شره. وقد علق هذا الأخير على مقال لرشيد رضا في مجلة (المنار) يدعو فيه زعماء العرب إما إلى إبرام اتفاق مع زعماء الصهيونية للتوفيق بين مصالح الفريقين في فلسطين وإما إلى مقاومة الصهيونية بجميع الطرق. فقد عارض عمر راسم الاقتراح الأول

¹ Ihaddaden, Op. Cit., p.84

² ناصر، "رائد الدعوة إلى التضامن"، مقال سابق، ص.55-64

يقوله: «إن اتفاق زعماء العرب أبناء الفاتحين وأهل البلاد مع زعماء اليهود مستحيل لأنه اعتراف بزعامة اليهود (..) فلا يحق لغير العرب وهم أبناء إبراهيم الأصفياء الأذكياء الموعودون بتلك البقعة الطاهرة أن يملك تلك الأرض، ولا لغير راية الإسلام أن تحقق عليها ما دام في عروق العرب دم وفي أجسام المسلمين روح». وقد جاء هذا الرد من عمر راسم سنة 1914 في وقت مبكر جدا، فحتى مصر، التي كانت قبلة المسلمين، ظلت في هذه المرحلة مشغولة بقضاياها الداخلية والخارجية وظلت ساكنة عن هذه القضية العربية إلى غاية 1930¹.

وقد تخطى عمر بن قلدور مرحلة التضامن الوجداني، ودعا الأمة الإسلامية سنة 1914 للتضامن الإسلامي وتساءل: «هل في الإمكان تأليف جماعة من مفكري مسلمي الجزائر وتونس والمغرب الأقصى تدعى جماعة التعارف الإسلامي؟»، وفتح لذلك دفترا لتسجيل أسماء المنخرطين في جماعته ليسهل -على حد قوله- العمل فيما بعد²، غير أن اندلاع الحرب العالمية الأولى لم يسمح له بإكمال مشروعه ولكن الفكرة تبنتها -على حد قول إحداده- جمعية العلماء المسلمين فيما بعد³.

وقد أظهر محمد السعيد الزاهري -أيضا- في هذه المرحلة اهتماما بقضية فلسطين، وكان موقفه من الصهيونية يشبه موقف عمر بن قلدور. وغير الزاهري عن موقفه من هذه القضية قبل صدور وعد بلفور سنة 1917 وكان لا يزال طالبا بتونس⁴. وكان بعض الجزائريين يسمعون بطريقتهم الخاصة إلى توحيد الكفاح على مستوى المغرب العربي خاصة مع بدايات صعود الوعي الوطني إذ نجد علي الحمامي^(١) واحداً من العاملين على هذا المستوى إذ

¹ ناصر(محمد)، " فلسطين وأعلام جزائرية"، مجلة الثقافة-الجزائر، عدد: 37(فبراير 1977)، ص.ص.

28-13

² ناصر، "رائد الدعوة إلى التضامن"، مقال سابق، ص.59

³ *Ihaddaden, Histoire de la presse indigène, p.239*

⁴ ناصر، "فلسطين وأعلام جزائرية"، مقال سابق، ص.ص. 28-13

^(١) علي الحمامي كاتب وقاص من تيارت وبها نشأ وتعلم. حج سنة 1922 مع أسرته وكان يكره الاستعمار ويرفض سياسته الفاشية فلم يعد إلى الجزائر وعمل على متن باخرة تجوب بحار العالم في هذه الفترة

كان بين 1915-1924 يجاهد إلى جانب الأمير عبد الكريم الخطابي والأمير عبد المالك ضد الهيمنة الفرنسية-الإسبانية في المغرب الأقصى¹. واعتقادنا أن هذه المبادرات من طرف الجزائريين سوف تساهم فيما بعد في بلورة أبعاد الوعي بالإطار السياسي لمشروع المجتمع وتوجهات العروبة والإسلام لدى النخبة الجزائرية المحافظة خصوصا، وذلك عندما تنهياً الظروف التاريخية لنمو هذه الأفكار بعد نهاية الحرب العالمية الأولى.

المطلب الثاني

الحرب العالمية الأولى

ساهمت الحرب العالمية الأولى -في رأينا- بفعالية كبيرة في بلورة وعي النخبة الجزائرية وفي تحديد توجهاتها في تصور مشروع المجتمع الجزائري الجديد، وذلك من ناحية كون هذه الحرب شهرت دوليا بالاستعمار في المغرب العربي. وزاد من فعالية هذه النتيجة أنها تزامنت مع أحداث أخرى في العالم العربي الإسلامي، ومنها حركة الجامعة الإسلامية ممثلة في المؤتمر الإسلامي الذي انعقد بالآستانة سنة 1915. وشارك في أعماله وفد من شمال إفريقيا ضم الشيخ العتايي من المغرب الأقصى و علي باش حامية من تونس و شكيب أرسلان الذي سوف يظهر دوره لاحقا في الحركة الوطنية بالمغرب العربي وفي الجزائر خصوصا. كما كان هناك أيضا مؤتمر القوميات المنعقد سنة 1916، والذي طرح فيه باش حامية قضية الجزائر

-اطلع على الأفكار والآراء الجديدة التي ينشرها كبار الكتاب والأدباء فزاد ذلك من ثقافته وهياه للعمل الوطني الذي ينتظره وكان الأمير عبد المالك الجزائري يعمل في المغرب ضد الاستعمار فشاركه العمل كما شارك في ثورة الريف التي قادها الأمير عبد الكريم الخطابي ثم انضم إلى جماعة الأمير خالد الجزائري في العاصمة الفرنسية وسافر إلى بعض العواصم الأوربية وتعرف إلى بعض الشخصيات العالمية. وفي سنة 1935 بدأ الاستعمار الفرنسي يلاحقه فلجأ إلى المشرق واستقر بالعراق مدرسا لمدة إحدى عشرة سنة، ولما أنشئ مكتب للمغرب العربي بالقاهرة سنة 1946 سافر الحمامي إليها وانظم للمكتب المذكور. توفي على إثر سقوط طائرة في باكستان وهو في مهمة رفقة بعض زعماء المغرب الأقصى وتونس ونقل جثمانه إلى الجزائر في أول يناير 1950 من مؤلفاته قصة "إدريس" باللغة الفرنسية نشرها بمصر سنة 1942.

¹ Belkodja(Ammar), Ali El Hammami et la montée du nationalisme algérien, Ed. Daghleb-Alger1991,p.12

وتونس وطالب لهما بالحكم الذاتي . كما ظهر التحرك التركي-الألماني لصالح القضية الوطنية بشمال إفريقيا أسفر سنة 1915 عن قيام باش حامية بتأسيس هيئة تطالب باستقلال شمال إفريقيا، وكان مقرها في برلين ، ثم جاءت ثورة شريف مكة الحسين بن علي سنة 1916 التي سجلت تراجع حكم الأتراك وطرده العديد من المهاجرين الجزائريين من مكة بسبب تأييدهم لتركيا، وأخيرا كان هناك الثورة البلشفية^(*) التي تأثر بها بعض أفراد النخبة الوطنية في منطقة المغرب العربي كله² غير أن تأثير الدولة العثمانية التي دخلت الحرب العالمية الأولى

^(*) من المفيد لفهم الإطار التاريخي الذي تمت داخله تجربة الأمير خالد الإشارة إلى اهتمام الحركة الشيوعية في هذه المرحلة بشؤون الإسلام . إذ تذكر المراجع أن اهتمام الأحزاب الشيوعية والاشتراكية بالحركات الوطنية في شمال إفريقيا نبع من المؤتمر الأول للكومنترون الذي انعقد بموسكو بين 2 إلى 19 مارس 1919 ثم ظهر ذلك بوضوح عندما أعلنت الحركة البلشفية رسميا سنة 1920 عن عزمها على تشجيع الثورة بالجزائر وأيضا من بيان اللجنة التنفيذية للكومنترون الصادر في 20 ماي 1920 والذي دعا نضاله إلى تحرير الجزائر وتونس وإلى اتحاد المناضلين الثوريين في هذين القطرين داخل الحزب الشيوعي الفرنسي . وقد عمل هذا الأخير لأجل تكوين حزب شيوعي جزائري وأجرى اتصالاته مع الأمير خالد لأجل إقامة تعاون شيوعي- إسلامي ولعل البحث عن مثل هذا التعاون هو الذي دفع الاشتراكيين سنة 1920 إلى محاولة فهم المجتمع الجزائري وفهم الإسلام وقد تفاعل بعضهم بكون هؤلاء «سوف يجلبون داخل الأوساط الإسلامية حقلا مثمرا باعتبار أنه يوجد في الإسلام إله واحد وتنظيم اجتماعي شيوعي». وكان أحدهم أيضا يطمئن الجزائريين بكون «الاشتراكيين لا يعملون لأخذ أملاكهم ولا لمحاربة الإسلام..»

وقد كانت طروحات لينين حول الوطنية سنة 1920 قائمة على أساس محاربة فكرة الجامعة الإسلامية ورجوازية القومية العربية لأنها في رأيه لا تتوافق مع الشعور الطبقي لدى البروليتاريا العربية . ولكن بعض الشيوعيين في منطقة المغرب العربي كان يرى أنه « يمكن اعتبار الجامعة الإسلامية في الجزائر قوة لا يمكن تجاهلها وقد أكد أحد كتاب البريطانيين سنة 1922 أن هناك أدلة على تعاون شيوعي- إسلامي في الجزائر .

ولعل سبب اهتمام الشيوعية بالإسلام في هذه المرحلة على وجه الخصوص راجع أساسا إلى بقية دول المشرق الإسلامي . فقد تأسست سنة 1918 رابطة لتحرير الإسلام في موسكو مثل تلك التي أنشأها الألمان في برلين . وفي سنة 1919 أقام لينين محافظة لشؤون الإسلام في موسكو . وأكاديمية إسلامية . كما انعقد في أوت 1919 مؤتمر شيوعي بمدينة كازان **Kazan** وأصدر «فتوى تدعو المسلمين إلى اعتبار جمهورية السوفييت حامية للإسلام» وذكرت المصادر أن منشورا يحمل هذه الفتوى كان يتناقل في الجزائر وذكرت الصحافة الفرنسية أن الجزائر سنة 1921 كانت تستمع إلى "ضحيج" هذه الأفكار وكانت تعلق عليها، وتساءلت هذه الصحيفة عن الوسائل التي يجب استعمالها لوضع حد لتأثيرات هذه الحرب الإعلامية الممنعة في "البلشفية الهدامة" وذلك- في رأيها- بدعم جزائر متمسكة بالولايات الجمهورية وتتوفر فيها العنلة الإدارية والاجتماعية .

² الأصفهان، المرجع السابق، ص.36

كحليف إلى جانب ألمانيا كان - في رأينا- أكثر العناصر المذكورة بروزا وأكثر تأثيرا في بلورة الوعي لدى النخبة الجزائرية وتحديد توجهاتها المستقبلية.

أولاً

الأمـل العثماني

انتعش الأمل العثماني لدى الجزائريين في أن يأتي خلاصهم من الوضع الاستعماري على يد قوات المحور التركي-الألماني. ويذكر أن المهاجرين الجزائريين الذين كانوا مقيمين بالآستانة حثوا الحكومة التركية على التحرك لصالح قضية بلادهم، وتمخضت هذه المحاولات من فتوى أصدرها شيخ الإسلام في أكتوبر 1914 دعت جميع المسلمين لمساندة العثمانيين في جهادهم المقدس ضد الاستعمار¹. وإذا كان بعض الباحثين قد رأى أن «هذه الفتوى لم يكن لها صدى مباشر لدى المغاربة، كما أنها لم تكن سببا مباشرا في التمردات التي عرفتها الجزائر منذ 1914»²، فإن آخرين رأوا أن مشاعر التعاطف مع تركيا^(*) كانت «أثرا للفتوى التي أصدرها السلطان العثماني بوجوب

¹ نفسه، نحر

² Meynier(G.), *Les Algériens en France(1914-1918)*, In : Revue d'Histoire Maghrébine, Tunis, N°5, Janvier 1976,p.52

^(*) إذا كان يوم الخميس الأول لدخول الفرنسيين إلى الجزائر، سنة 1830، قد شهد اجتماع مجلس مشايخ الإسلام لمناقشة مسألة إلغاء الدعاء للسلطان العثماني في صلاة الجمعة ، فإن ذلك -في رأينا- لا يمكن أن يفسر على أنه نخل من الجزائريين عن مشاعر التعاطف مع الدولة العثمانية، خاصة في الظروف الصعبة التي كانت تعصف بمركز الخلافة الإسلامية. و حتى إذا لم تسفر هذه الصلات مع العالم الإسلامي عن نتائج باهرة في مقاومة الغزو، فإنها، -في أقل الحالات- كانت تظهر في صورة تجاوب وحنان مع الأحداث التي تعصف بالعالم الإسلامي. وقد أخذ هنا التجاوب أشكالا متعددة في هذه المرحلة، منها الشعر الشعبي " الذي كان بصور الأحداث التي تصلم الخيال الشعبي، و عمس بخطورة مصالح الجزائريين، و لها وقع كبير على الجماهير غير المتعلمة، التي تستطيع حفظه بسهولة، نظرا للغة البسيطة"⁽³⁾. و من الأمثلة على ذلك نذكر تجاوب الجزائريين مع أحداث حرب القرم (1853-1856) التي يذكر أنه كانت لها أصداء قوية لدى الجزائريين، الذين " أنشعوا للمفتح لله وللخليفة حامي الإسلام في إسطنبول". وقد جمع محمد ابن أبي شنب مجموعة من أشعار

الجهد إلى جانب تركيا¹. والرّاجح لدينا هو الرأي الذي الثاني الذي يؤيده ما ذكرناه من تأثير أفكار الجامعة الإسلامية على الجزائريين منذ نهايات القرن التاسع عشر وما تذكره المصادر من كثرة المهاجرين الجزائريين إلى الشرق بعد 1914 «حتى وقعت الحكومة الفرنسية في ارتباك شديد وكادت البلاد تخلو من اليد العاملة (***)» وقد تلقت الدولة العثمانية هؤلاء المهاجرين «بالترحاب وأنزلتهم على الرحب والسعة في أماكن متعددة رغبة في أن تسعى في مستقبل الأيام في إسكانهم في بعض القرى الخالية من السكان»².

3 محمد بن إسماعيل في هذا الموضوع، نشرها المجلة الإفريقية. و قد ذكر أن كل ما كان بهم هذا الشاعر الشعبي هو "تضخيم أفضال الإسلام، دونما اهتمام بلور فرنسا وإنجلترا في هذا الانتصار.

إن انتصار السلطان عبد المجيد العثماني، كما فسره الجزائريون- آنذاك- يظهر أنه قد أعطى أملا جديدا في الانتصار على الاستعمار. و كان هذا الإحسان الذي تبص به قلوب الجزائريين نابعا من انتمائهم إلى العالم الإسلامي أولا و قبل كل شيء³). و لا يمكن -في نظرنا- فهم ترقب الجزائريين للدعم المادي و المعنوي من قوى إسلامية أخرى على أنّها انعدام للروح الوطنية، لأن الوطنية نفسها لم تتبلور بعد -كأيدولوجية، في هذه المرحلة. و إنما سوف تستند فيما بعد إلى هذا الإطار الواسع لكي تبلور طروحاتها مع بدايات القرن العشرين. و لكي لا يتعد عن الإطار التاريخي للنصوص فإننا ندخل مشاعر التضامن الإسلامي هنا - كما يقول قنان- في إطار تقاليد المجتمع الجزائري في هذه المرحلة خصوصا. و تؤكد الوثائق التاريخية أن عالي باشا الصدر الأعظم، الذي كان يقوم بمهام وزير الخارجية، في نفس الوقت " كان يفكر في إقامة شرق الجزائر ضد فرنسا، في حربها مع الألمان سنة 1870 (...). و لكن عندما سقط عالي باشا مريضا، و هو الذي كان وراء هذه المبادرة، و كف عن مباشرة مهامه، في شهر جوان 1871 إلى أن وافاه الأجل، في 7 ديسمبر 1871، أحبطت محاولة مساعدة الجزائريين و خابت الآمال ". و يبدو أن " عدم اكتراث الباب العالي المفاجئ قد ضرب في الصميم حماس الجزائريين، و عرضهم بالتالي إلى مشاكل خطيرة : الذخيرة الحربية و المال لتابعة الكفاح.

¹ Bessis(), « Chékib Arslan et les mouvements nationalistes au Maghreb », In : Revue Historique, N°625, Avril-Juin 1978, p.470

(**) كان أفراد النخبة الجزائرية يدركون أهمية اليد العاملة بالنسبة إلى ازدهار الجزائر ولذلك نجد الشريف بن حليس سنة 1914 يذم عن هذه " الفئة التي لا تملك سوى وسائل قليلة تدفع عن نفسها، هذه الفئة التي كثيرا ما تم تجاهلها بالنسبة إلى ازدهار المجتمع الجزائري والتي لم تكن تملك لا قوة المال التي يملكها الأعيان ولا جرأة الكلام التي يملكها النخبة المتقنة، ورغم ذلك فإن هذه الفئة من العامة هي الفئة الأكثر عددا والأكثر ضرورة لازدهار البلاد وقد أثبتت التجربة أنه لا يمكن أن نحكم بلدا بالاعتماد على الأقلية" انظر:

Benhabyles, Op. Cit., p.79

² محمد سعيد، الصدر السابق، ص.308

وكان هدف هؤلاء الجزائريين المهاجرين إلى المشرق «ليكثرُوا من سواد المسلمين وينظموا تحت لواء العثمانيين» لأنهم «يفتخرون بتضحية حياتهم تحت لواء دولة الإسلام»¹.

ثانياً

الدعاية الألمانية - العثمانية

ولعل مما عزز هذا التوجه لدى الجزائريين هو الدعاية الألمانية، ذلك أن الألمان عندما دخلوا الحرب إلى جانب تركيا كانوا يقومون بحملة دعائية واسعة النطاق وسط الفرقة العسكرية المغربية التي كانت آنذاك مشكلة أساساً من الجزائريين الذين يجارون في المغرب، وكان الألمان في الحرب يرفعون الأعلام الخضراء الموشاة بالهلال ويعثون نداءات إلى الجزائريين يدعوهم إلى الفرار من صفوف الجيش الفرنسي². ويذكر عمار هلال³ أن خمسة على سبعة من أعضاء لجنة استقلال تونس والجزائر التي مقرها في برلين كانوا من الجزائريين المتخرجين من الزيتونة بتونس والذي تم توظيفهم من طرف الأتراك وكانوا يشترطون عليهم حصولهم على لقب "عالم"، ولم يكن من حق غير الحاصلين على هذا اللقب ممارسة الدعاية التي كان يقوم بها الألمان والأتراك في المغرب خلال الحرب العالمية الأولى. ويمكن للباحث أن يلاحظ في هذا الشرط من الأتراك ما يتمتع به "العالم" من مصداقية في الأوساط الشعبية الأمر الذي يجعل تأثير الدعاية أمراً مؤكداً. وقد لعب "المخيال الجماعي" في أوساط الجزائريين دوراً هاماً في هذه المرحلة فظهرت الأغنيات الشعبية المعبرة عن الأمل في تحرير قريب بواسطة المحور الألماني-التركي، وكان منها أغنية "الحاج غليوم" التي نقل ديارمي مقاطع منها⁴، وهي - كما يرى جفلول - نوع من التعبير عن الشعور الوطني لأن مشاعر الجزائريين كانت مع الإمبراطور الألماني غليوم الثاني الذي أكد أنه صديق المسلمين وحليف للدولة

¹ نفسه، ص. 309

² Meynier, « Les Algériens en France », Art. Cité, p.52

³ Hellal(Amar), Op. Cit.,p.69

⁴ Desparmet(J.), « La chanson d'Alger pendant la Guerre », In : Revue Africaine, N°73, 1932, pp.54-83

العثمانية¹. ويمكن أن نلاحظ مع عمار هلال أن الدعاية الألمانية التركية حثت النخبة المعربة بطريقة أو بأخرى على التفكير وتبني نوع من الوعي السياسي وبدون هذه الدعاية كان من الممكن للنخبة المعربة أن تبقى على هامش الأحداث الاجتماعية والسياسية التي كانت تمس الجزائر بطريقة مباشرة أو غير مباشرة².

وكان بعض النخبة قد وجد في هذه الحرب التي اندلعت في 2 أوت 1914 فرصة لتجربة إمكانية التحرر من الوصاية الفرنسية، بل إن بعضهم «أخذ يتوجه بأماله صوب الأتراك³، الذين صاروا حلفاء الألمان في هذه الحرب، وكان من هؤلاء فرحات عباس الذي يكون قد بدأ في هذه المرحلة يهتم بالأتراك ويعجب بهم»⁴، فقد سجل في كتابه (الشباب الجزائري^(*)) يقول: «إن التاريخ سوف يحتفظ بأسماء مصطفى كمال و زغلول باشا، هذه الأسماء ستبقي في الذاكرة، ليس فقط بالنسبة إلى المسلمين في العالم بل بالنسبة إلى الشعوب التي تكافح من أجل حريتها...»⁵. ويعتقد فرحات عباس أن فكر الشيخ محمد عبده يلمع في سماء العالم الإسلامي كنجم جديد، كما أن الملك ابن سعود ومصطفى كمال قد وضعا الدعائم الأولى للمجتمع الإسلامي في المستقبل. وهكذا-يقول عباس- يستيقظ الإسلام بعد سبات دام خمسة قرون⁶. ويستغل فرحات عباس الفرصة ليوضح العلاقة بين فرنسا والإسلام بقوله: «إن العلاقة بين فرنسا والإسلام تركت منذ قرون للصدفة، ولكنها

¹ جفول، الاستعمار والصراعات الثقافية، ص. 189

² Hellal(Amar), Op. Cit., p.69

³ انظر هذا الصدد: Merad(Ali), " La trcophilie dans le débat national en

Algérie au début du siècle(1911-1918)" , In: Revue d'Histoire Maghébine, N°31-32, Décembre 1983

⁴ Sbtora et Daoud, Op. Cit.,p.26

(*) يعتبر موريل كتاب (الشباب الجزائري) -الذي قام بنشره فرحات عباس سنة 1931 واعتمد فيه على كراسات الاحتفال الثوري- أول مظاهر الوعي لدى النخبة الجزائرية ولكن يظهر أن هذا الرأي ليس مبررا إلا من ناحية واحدة وهي بروز نوع من النضال المستند إلى المكتسبات الثقافية التي حصلت لها النخبة الجزائرية من المدرسة الفرنسية.

⁵ Naroun, Op.Cit., p.42

⁶ Abbas(Ferhat), Le jeune algérien, p.94

اليوم أكثر من أي وقت مضى تحتاج إلى مذهب واضح يستلهم من الظروف المستجدة. إن الإسلام المضطهد من جميع الأطراف يشهد اليوم تحولا كبيرا، وإن المسألة بالنسبة إليه هي قضية حياة أو موت، ومن مصلحة فرنسا أن تأخذ في حسابها هذا التحول...¹. ويمكن للباحث أن يلاحظ هنا التطابق بين نظرة فرحات عباس ونظرة محمد بن رحال بالنسبة إلى الفكرة المطروحة حول "نهضة الإسلام بواسطة فرنسا" فيذكر هذا الأخير في كتابه (الشاب الجزائري) أن «الإسلام بتنظيمه الاجتماعي حطم الحواجز الحدود وصراع الطبقات، ولكن العالم المسيحي -يقول فرحات- تجاهل الحضارة الإسلامية، بل إن البعض كتب يقول بأنه لا يوجد حضارة أخرى خارج الفكر الإغريقي-اللاتيني. ورغم هذا يبقى الشرق "مخ الإنسانية" رغم أن أوروبا تظل جاهلة لحقيقة الإسلام ومتحفظة منه بسبب الأحقاد الدينية التي شوهت الحقيقة التاريخية»². ويركز فرحات في كتابه (الشاب الجزائري) على فكرة التعايش بين الإسلام والنصرانية إذ يذكر أن الروابط بينهما كانت موجودة منذ القلم، ولكن "التعصب الديني" الذي سببه الانتصارات والالتزامات على مر التاريخ هي التي أدت إلى بروز الأحقاد³. كما يؤكد فرحات عباس أن الإسلام في القرن العشرين يشهد يقظة بدأت بشاثرها تظهر في كل المجالات، وذلك رغم المسيحية المتحالفة ضده، ولكن التقدم المادي الذي شهده القرن العشرين يفزعه فتحاول قوى الخمول أن ترجع به إلى حالة الركود. ولكن فرحات عباس يعتقد أن رجلا جددا قد ولدوا وبأن الصراع بين المحافظين والمجددين قد بدأ فعلا مثلما كان عليه الوضع في أوروبا قبل ذلك. ولكن لا أحد يعرف كم يدوم هذا الصراع ولا من سيكون المنتصر فيه⁴.

ولكن فرحات عباس -رغم تأثيره ببعض زعماء الشرق فإنه كان في هذه المرحلة يأنف من ربط الجزائر بعالم الشرق لأنه -حسب نارون- لم يكن يرى جدوى من الثورات

¹ Naroun, Op.Cit., p.42

² Abbas(Ferhat), *Le jeune algérien*, p.67 et Stes

³ Ibid., p.83

⁴ Ibid., p.87

الكبرى¹. وهذه المواقف لدى أفراد النخبة الجزائرية توحى - في رأينا - بأن هذه الأخيرة - رغم ثقافتها المعتبرة - لا تزال متأثرة بالرأي العام في المجتمع الجزائري، ولم تتوصل بعد إلى بلورة أفكارها الخاصة. ويذكر سعد الله أن مشاركة الدولة العثمانية في الحرب العالمية الأولى أثرت على بعض الأحداث التي لها صلة بالاستعمار في الجزائر وذلك مثل الثورة التي انفجرت في نواحي المقار سنة 1916، ودامت أزيد من ثلاث سنوات وكادت تضع حدا لوجود الاستعمار الفرنسي في الصحراء الجزائرية وقد نسب بعض المحللين هذه الثورة إلى تأثير الأفكار الوطنية وأفكار الجامعة الإسلامية². ويذكر نفس المرجع أنه في السنة نفسها (1916) قام السلطان العثماني بتعيين سليمان الباروني خليفة له على ليبيا، وأن هذا الأخير قد قضى سنوات بالجزائر فرارا من حكم السلطان السابق عبد الحميد الثاني وأنه قد زار الجزائر عشية الحرب العالمية الأولى واجتمع إلى العديد من أهلها³.

وقد قامت فرنسا سنة 1916 بمنع رحلة الحج وأرسلت بعثة دبلوماسية إلى الشريف حسين بمكة، وكان هدفها هو كسب عطف العرب ضد الدولة العثمانية وهو ما سيؤدي - حسب سعد الله دائما - إلى التأثير على عواطف الجزائريين نحو السلطان العثماني لأن الكثير منهم كان يعتقد أنه زعيم الخلافة الإسلامية. ولم تطمئن السلطات الاستعمارية بالجزائر على الحاج من الدعاية المعادية لها إلا حين قامت الثورة العربية سنة 1916 على يد الشريف حسين وقامت بطرد العلماء الألمان والأتراك من مكة⁴.

وما نلاحظه هنا هو أنه إلى نهاية الحرب العالمية الأولى ظلت عناصر الوعي لدى النخبة الجزائرية موجودة داخل فكرة الجامعة الإسلامية، ولكن الجزائريين بدأوا ينتبهون شيئا فشيئا إلى ضعف الدولة العثمانية وعجزها عن تحقيق طموحاتهم في التحرر. وأكد بعض

¹ Naroun, Op.Cit., p.42

² سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج.2، ص.232

³ نفسه، ص.258

⁴ نفسه، ص.260

المحللين على كون «هزيمة الأتراك والألمان سنة 1918 جعلت الجزائريين يعتمدون على أنفسهم كما بدأت هذه الظروف تمهد لبروز وعي وطني على أسس جزائرية خالصة»¹.

ثالثاً

تأثير الحرب على المجنديين

نشرت صحيفة *La dépêche de Constantine* مقالا تحت عنوان: "المشكل الجزائري" حللت فيه حالة «الأهالي» بعد الحرب العالمية الأولى وذكرت أنه «باستثناء حالة الفوضى الذهنية والقلق الذي سببته الحرب ولواحقها وبعض حالات معزولة من الإجرام واللصوصية التي بدأت تظهر، يمكن القول أن الجزائر استطاعت أن تتحمل هزة الحرب العالمية الأولى وأن ولاء «الأهالي» لفرنسا صار أمراً مؤكداً»². غير أن هذه المعاينة الرسمية المتسمة بالتفاؤل بالنسبة إلى ولاء المجتمع الجزائري للاستعمار يوجد ما يفندها في تحليلات الاتجاه الموالي للمعمرين وكذا الاتجاه المعادي للإدارة الاستعمارية. فيذكر سرفي أن الجزائر قبل نهاية الحرب العالمية الأولى وصلت إلى «احتضان الفكرة الوطنية»³، ولاحظ بعض منظري الاستعمار في هذه الفترة بدايات انتشار الأفكار القومية بين الجزائريين، فقد كتب ديارمي سنة 1917 يقول أن مبدأ القومية دخل مرحلة جديدة في الجزائر. ولكن المشكل -حسب هذا الأخير - يكمن في مدى إمكانية اعتراف فرنسا بوجود القومية في شمال إفريقيا، مثلها في ذلك مثل قومية بولندا وتشكوسلوفاكيا، وتساءل ديارمي في حالة عدم اعتراف فرنسا بذلك «هل يمكن أن تمتح الجنسية الفرنسية لأهل إفريقيا الشمالية»⁴.

إن الملاحظ هو أن منظري الاستعمار من المعمرين كانوا ينظرون إلى الأوضاع السياسية بالجزائر من زاوية مصلحتهم الخاصة، ذلك أنهم كانوا يخشون أن يزامهم الجزائريون

¹ Meynier, « Les Algériens en France », Art. Cité, p.58

² La dépêche de Constantine, 19 Octobre 1921

³ Servier, Op. Cit., p.119

⁴ سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج.2، ص.221

في ميدان الامتيازات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية إذا ما منحت لهم الجنسية الفرنسية. وانطلاقاً من هذا الموقف المصلحي - في نظرنا - فقد ربطوا الحصول على هذه الجنسية بأمر مستحيل وذلك انطلاقاً من نظرة ترى بأن «العنصر العربي - البربري لن يتطور مادام متمسكاً بالإسلام الذي - في نظرهم - لا يقبل التطور، ومن هنا فإن هذا العنصر لا يستحق المواطنة الفرنسية»¹.

وإذا أخذنا هذه المسألة من وجهة نظر الجزائريين في هذه المرحلة فيظهر أن الحرب العالمية الأولى قد هزت ذهنياتهم هذا عنيفاً وأخرجتهم من حالة الانكفاء على الذات وجعلتهم «ينظرون إلى الأوضاع الجزائرية في ظل الاستعمار نظرة انتقادية»². فمن الملاحظ أن أغلب الشباب الجزائري قبل الحرب الأولى لم يكن له هم سوى «الاستقرار بقدر الإمكان في الإطار الاستعماري»³، ولكن الحرب وفرت ظروفاً موضوعية تمكن من الاعتراض على تصرفات الاستعمار⁴. ويذكر بن نبي أن أحداث الحرب التي دخلت فيها تركيا إلى جانب ألمانيا والنمسا كانت تجذب إليها أطراف الحديث «إذ أن هذا الحدث وضع موضوع الحرب على الصعيد الديني، لأن خليفة المسلمين في إسطنبول أصبح الآن طرفاً فيها، والخليفة لديه - بحسب اعتقادهم - سلاح رهيب، فإن سيدي (زرودي) معلم القرآن قال لهم: لو أن الخليفة لوح براءة النبي محمد (ص) التي لديه فالعالم سيلتهب»⁵.

وكتبت التقارير العسكرية تحت ختم "سري للغاية" تقريراً جاء فيه تحليل للوضعية التي انجرت عن مشاركة "الشبان الجزائريين" في الحرب يقول فيه كاتبه: «إن الخطر في الجزائر هو داخلي وذو طبيعة سياسية، ويرجع ذلك إلى كون تجنيد «الأهالي» في المدن والأرياف وحملهم إلى فرنسا خلّص المستعمرة مؤقتاً من العناصر الأكثر شغباً، ولكن عودتهم إلى الجزائر

¹ *L'Echo d'Alger*, 31 octobre 1924 ; Cf. Kaddache, Op. Cit., T.1, p.53

² *Stora et Daoud*, Op. Cit., p.34

³ بن نبي، مذكرات شاهد القرن، ص. 20

⁴ جفلول، الاستعمار والصراعات الثقافية في الجزائر، ص. 194

⁵ بن نبي، مذكرات شاهد القرن، ص. 24

كان لها نتائج أكثر وخامة. فالمقاهي الشعبية صار يرتادها بكثرة الشبان البطالون والفاضيون علينا والذين يطالبون بحقوقهم المترتبة على أداء واجباتهم العسكرية (..) وفي قسنطينة مثلا كان هناك اجتماع انتخابي انتهى بهتافات: تحيا تركيا..»¹.

وكان الجزائريون الذين هاجروا إلى الخارج ينتقدون سياسة الإدارة الاستعمارية في الجزائر انتقادا لاذعا؛ إذ نجد الملازم عبد الله بوكابوية، الذي ألف كتاباً سماه (الإسلام في الجيش الفرنسي) ونشره بالقسنطينية عام 1915، يتساءل فيه عن الجهة التي يمكن للجزائريين أن يحتتموا بها «وسط الطيور الكاسرة التي تسعى إلى اقتراس اللحم العربي»، كما انتقد الصحافة الاستعمارية في شمال إفريقيا والتي «كانت تعمل على إضعاف نموذج المجتمع العربي والدين الإسلامي وتقاليد المجتمع، والتي انتهت أخيراً إلى تحريض الأوربيين ضد الإسلام في الجزائر»². والظاهر أن ما كان يكتبه المهاجرون الجزائريون كان يؤثر مباشرة على السياسة الاستعمارية وعلى النخبة بالجزائر، إذ يذكر الأمير محمد سعيد أنه كان خلال الحرب العالمية الأولى ينتقد أعمال الفرنسيين في الجزائر بقوة وجرأة «لا يستطيعها الجزائريون التابعون لفرنسا، وكانت كتاباتي عن الجزائر وحال الجزائريين وانتقاداتي اللاذعة للسياسة الإفريقية (كذا) شاغل السياسة الإفريقية (كذا) لخوفهم من شدتها وقرتها. وقد اضطرت فرنسا تحت تأثير حملاتي الصحفية أن تعدل من سياستها في الجزائر وأن تترجم مقالاتي ليطلع عليها أولو الرأي في فرنسا ويتجنبوا الأخطاء التي كنت أندد بها»³.

¹ **Bulletin des renseignements des questions musulmanes, Ministère de la guerre, Paris 27 Avril 1920, AOM-Aix-en-Provence**

² **El Hadj Abdallâh (Lieutenant), L'islam dans l'armée française, Constantinople 1915, pp.38-39 ; Cf. Kaddache, Op. Cit., T.1, p.84**

³ محمد سعيد، المصدر السابق، ص. 292

نظرة جديدة

جعلت الحرب العالمية الأولى نظرة المجندين الجزائريين لأنفسهم وإلى الآخر المستعمر أكثر وضوحاً وأخرجتهم -نسبياً على الأقل- من إشكالية الفهم وذلك بما أتاحت لهم من فرصة الخروج من الطوق الذي فرضه عليهم الاستعمار⁽¹⁾ في الجزائر وكذلك بما أتاحت من فرص الاحتكاك بأفكار وتجارب إنسانية أخرى وبما أثر في وجدانهم من الدعاية الألمانية التركية خلال هذه المرحلة². يقول فرحات عباس في كتابه (الشباب الجزائري): «كان من نتائج الحرب أنها عرفت المجندين الجزائريين بالأرض الفرنسية التي صارت تشكل بالنسبة إليهم "أرض الميعاد"، ولذا صار أمامهم فكرة واحدة هي الهروب من الوضع المزري الذي يعيشونه في بلادهم. وهكذا هاجر حوالي خمسون ألفاً من العمال إلى فرنسا»³.

وإذا كان العمل التضالّي ضد الاستعمار في العالم العربي قد حدد لنفسه هدفاً واضحاً يتمثل -كما يقول أنور عبد المالك- في «استعادة سلطة القرار في كافة ميادين الحياة الوطنية بدءاً باستعادة الهوية العربية الإسلامية»⁴، فإن توجه المجندين الجزائريين لن يشذ عن هذه القاعدة. فقد سجل أحد الباحثين الغربيين اقتراب المجندين الجزائريين من الإسلام خلال الحرب العالمية الأولى عندما كانوا على جبهات القتال، إذ يذكر هذا الأخير أن «ارتباط المحاربين الجزائريين بالإسلام عندما كانوا في الخنادق ظل قوياً جداً. وإذا كان بعضهم شربوا

(*) يرى موريل أن بعض قداماء المحاربين تطورت ذهنياتهم في غير هذا الاتجاه، فإذا كانت النخبة قبل 1914 قد ظلت تغدّى على ذكريات الغزو الاستعماري للمجتمع الأصلي وتقاوم كل أشكال الاندماج فإن الحرب العالمية نتج عنها انقلاب كبير في ذهنية بعض الجزائريين وفي علاقتهم مع الإدارة الاستعمارية. قداماء المحاربين -يقول موريل- جلبوا معهم مشاعر الإخلاص للوطن الفرنسي ولكن ذلك -في نظرنا لم يكن له أثر سوى على جانب واحد يتمثل في إقبال الجزائريين على التعليم الفرنسي.

² Soualah(M.), « Impressions et chants de Guerre », In: Revue Africaine, N°60, 1919, p.44

³ Abbas(F.), Le jeune algérien, p p.31-32

⁴ أنور (عبد المالك)، الفكر العربي في معركة النهضة، الطبعة الثانية، دار الآداب، القاهرة 1981، ص.

الخمر فإن الإسلام ظل واضحاً في كثير من سلوكياتهم، إذ استمروا في أداء الصلوات الخمس، وسجل بعضهم في الرسائل التي بعثوا بها إلى عائلاتهم معاناتهم في تحديد القبلة إلى جانب معرفة هل الطعام الذي يتناولونه في الخنادق حلال أم حرام. ولم يكن أغلبهم - رغم الظروف القاسية في الحرب - يتناولون لحوماً مشبوهة «ويذكر نفس الباحث أن رسائل المجندين الجزائريين إلى عائلاتهم بالجزائر كانت دائماً تعبر عن «تعلقهم بالعقيدة والوطن، وكان هذا الشعور مشتركاً بين أغلب المجندين الشمال إفريقيين خلال الحرب العالمية الأولى»¹.

كما ذكر سعد الله أن الألمان كانوا أثناء الحرب العالمية الأولى يعاملون المجندين الجزائريين الفارين والمساجين معاملة خاصة إذ أبقوهم في معسكر الهلال في ووسدروف - زومن قرب مدينة برلين، ومنحوهم بذلات عسكرية تركية وفصلوهم عن المساجين من الفرنسيين، ووضعوهم تحت قيادة ضباط ألمان يحسنون اللغة العربية كما أعطوهم طعاماً حسب التقاليد الإسلامية. وافتتحت ألمانيا مسجداً لهؤلاء الجنود وسط احتفالات بهيجة وحظر الاحتفال كثير من الجزائريين الساخطين على فرنسا وكذا رجال من المغرب العربي والمستشرقون الألمان وشخصيات عثمانية. وبعد أن تمت "مذهبة" هؤلاء المجندين الجزائريين أرسلوا إلى الخنادق لمحاربة فرنسا. وكان من المساهمين في التأثير على هؤلاء المجندين - يقول سعد الله - بعض اللاجئين السياسيين الجزائريين وزعماء حركة الجامعة الإسلامية في الشرق الأدنى والمستشرقون الألمان. ويذكر الأمير علي بن الأمير عبد القادر، وكان آنذاك نائباً لرئيس المجلس الوطني العثماني وزعيم المهاجرين الجزائريين، أنه هو الذي تولى الإعداد الوطني لهؤلاء المجندين الجزائريين، كما تولى الشيخ أحمد الكزبري السوري الأصل "مذهبتهم" في مبادئ الجامعة الإسلامية ولما اكتمل إعدادهم أرسلوا إلى الجزائر أو إلى آسيا الصغرى لكي يحاربوا في الجيش العثماني².

¹ Meynier, « Les Algériens en France », Art. Cité, pp.49-50

² سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج.2، ص.256

ولا يمكن في رأينا الاقتصار على هذا الجانب الإيجابي المتمثل في اقتراب المجندين الجزائريين من الإسلام وبروز عناصر من الأيدلوجية الوطنية لديهم بسبب الاحتكاك والدعاية الموجهة، ذلك أن كثيرا من هؤلاء المجندين -يقول سعد الله - فتحوا عيونهم على مجتمع يختلف تماما عن مجتمعهم، وعاشوا حياة جديدة فرضتها ظروف الحرب، إذ ارتدوا ثيابا مختلفة وأكل بعضهم لحما غير مذبوح على الطريقة الإسلامية وشربوا الخمر وتزوجوا بأوريات^(*). وهذه الحياة كانت جد صعبة على الجزائريين خصوصا في البداية. ويرى سعد الله أن هذه التجربة النفسية القاسية ستؤدي إلى نتائج خطيرة على الحركة الوطنية الجزائرية بعد الحرب العالمية الثانية¹.

(*) كان للزواج بالأوريات جانب الإيجابي بالنسبة إلى بعض أفراد النخبة الجزائرية إذ يذكر مالك بن نبي أن وجوده بفرنسا ومعايشته لزوجته طورا إحساسه بالعناصر الجمالية التي كانت بالنسبة له استعدادات وراثية فصارت أفكارا اجتماعية واضحة الأمر الذي أدى إلى تطوره النفسي وجعله ينفر من كل ما يسيئ للنوع الجمال. ويذكر بن نبي خصال زوجته الفرنسية قائلا: " ولم تكن امرأة مثل خديجة تبذع في بينها وتتفنن إقامتها من ناحية النظافة والتجميل ، كان ترتيب الأشياء مميزة لها على الخصوص" انظر: مذكرات، ص. 272-

المبحث الثالث

بروز اتجاهات النخبة

إن نهاية الحرب العالمية الأولى هي الفترة التي ظهرت فيها توجهات النخبة الجزائرية بكل وضوح، وهذا ما أشارت إليه تقارير مراقبة «الأهالي»، التي لاحظت منذ نهاية الحرب العالمية الأولى «بروز اتجاهات جديدة تمثل خصائص متميزة في كل من الجزائر وتونس والمغرب»¹، إذ انقسمت هذه الأخيرة إلى فئتين: فئة مثقفة باللغة الفرنسية ومتخرجة من المدارس الحكومية وكان أغلب أفرادها معجيين بهذه اللغة وآدابها. أما الفئة الثانية فكانت مثقفة بالعربية ومتخرجة من الزيتونة بتونس والأزهر بمصر وغيرها من مراكز الثقافة العربية الإسلامية، وكانت هذه الفئة متحمسة للغة العربية وآدابها. وبينما كان فريق المتفرنسين يعمل ليحجّل من ثقافة المستعمر أداة تهضة ووسيلة للحصول على الحقوق، فقد راح فريق المعربين في هذه المرحلة يكافح في استماتة دفاعا عن الثقافة العربية الإسلامية واللغة التي اعتبروها حجر الزاوية في بناء الشخصية الجزائرية².

وإذا كان الشبان «الجزائريون» والمتخبون منهم خصوصا، سنة 1920، يتحاشون «الكلام في موضوع بعث الأمة الجزائرية لكي لا يتهموا بأنهم ضد السيادة الفرنسية»، فإن هناك شيئا لم يكونوا يخفونه وهو ارتباطهم الوجداني بالإسلام وحضارته والماضي العريق الذي يباهون به، وكذا ارتباطهم العاطفي باللغة العربية³. وقد نقلت جريدة (الأخبار) في عددها الصادر بتاريخ 20 أبريل 1920، أنه خلال وجبة غداء على شرف الطلبة المسلمين الذين قاموا بزيارة تلمسان، تقدم المستشار العام لمنظمة الطلبة المدعو طالب عبد السلام وعبر بألفاظ مؤثرة عن الإنجازات الرائعة للحضارة الإسلامية. وذكر قدّاش أن هذا التمجيد للحضارة العربية الإسلامية «كان يتردد كثيرا في الأوساط المثقفة

¹ «Nouvelles tendances dans l'Islam algerien», 27H23, AOM, Aix-En-Provence

² ناصر، المقالة الصحفية الجزائرية، ص ص 37-38

³ Kaddache, Op. Cit., T.1, pp.78-79

خلال تلك المرحلة من تاريخ الجزائر¹. وسنحلل في المطالب اللاحقة رد النخبة الجزائرية إلى سنة 1923 على التحديات والإشكاليات التي طرحناها في الفصل الأول، مع الإشارة إلى كون هذه الأدبيات هي مجرد مواقف فردية من النخبة تعبر عن بداية تبلور اتجاهاتها بالنسبة إلى مشروع المجتمع.

المطلب الأول

الوعي بالدور الاجتماعي

1. بروز النخبة الحديثة

ظل الجزائريون منذ بدايات القرن العشرين- كما ذكرنا- يتطلعون إلى الخروج من حالة الانكفاء على الذات ويطمحون إلى لعب دور في تقرير مصيرهم في الجانب الاجتماعي والثقافي والسياسي. ولكن إلى غاية 1906 لم تتجمع العوامل التاريخية وعناصر الوعي الكافية لتبلور مثل هذا الطموح في الواقع. ولكن بداية من سنة 1906 ظهرت روافد تغذي وعي النخبة الجزائرية من خلال المواجهة اليومية مع قانون الأهالي والتجنيد الإجباري والإدماج، كما ظهرت تأثيرات خارجية ساهمت بدورها في بلورة هذا الوعي لدى النخبة وفي بداية بروز خصوصيات لكل فريق منها. كما أن تجربة الأمير خالد جعلت فريقا من النخبة يختار موقفا معينا بالنسبة إلى مشروعات الاستعمار ويبلور مواقف معينة بالنسبة إلى التحديات التي ذكرناها في الفصل الأول من هذا البحث. ويذكر المهتمون بتاريخ المجتمع الجزائري أنه بعد الحرب العالمية الأولى ضعف تيار النخبة التقليدية المنحدرة من العائلات القديمة وظهرت معطيات اقتصادية واجتماعية جديدة؛ الأمر الذي أدى إلى قمع هذه النخبة القديمة، وبالتوازي ظهرت عناصر أخرى من النخبة منحدرة من عائلات متواضعة وصلت إلى هذه المكانة بواسطة التعليم^(*)، وبدأت شيئا فشيئا تأخذ مكانها تحت الشمس في

¹ Ibid., m-p

^(*) يلاحظ بعض الباحثين في علم الاجتماع أن انتشار التعليم في الجزائر في هذه المرحلة لم يكن يتم من أسفل للسلم الاجتماعي إلى أعلاه وإنما كانت النماذج التي استطاعت أن تتوصل بواسطة التعليم إلى درجة

الحياة السياسية والاجتماعية كتنخبة حدائيه أما العائلات القديمة في قسنطينة مثلا كعائلات بن وطاف وبوزقوطة و بن زكري وبلعطار و بن باديس فقد فقدت حيويتها وتفرقت وصار أبنائها لا يهتمون بالقضايا العامة للمجتمع ولم يعودوا يتميزون عن باقي المجتمع¹. ويمكن أن نعتمد في هذه النقطة على شهادة مالك بن نبي الذي يذكر أن الغلاء لف الحياة في المدينة « فهدم طبقة قديمة تعيش على موارد الأرض والحرف التقليدية ورفع على أنقاضها بفضل المضاربة طبقة من الأثرياء الجدد تعيش على التجارة. لقد آذن ذلك العصر بأفول نجم العائلات القديمة بقسنطينة وأضحى الخط الاقتصادي الجديد يفرض تحولا في العقلية وفي مظاهر الحياة»².

لقد كانت هناك ملامح ظهور طبقة وسطى بين البرجوازية التقليدية والأغلبية الساحقة من عامة أفراد المجتمع الجزائري. وكانت ميزة هذه الطبقة الوسطى هي أنها تضمن عيشها بواسطة الوظيفة والحرفة، وكانت تضم التجار والموظفين في الإدارة العامة والمعلمين^(**). الخ. يقول الشريف بن حيليس في تعريف هذا النوع الجديد من النخبة الجزائرية: « إن النخبة هي هذه المجموعة القليلة^(***) من الشباب الجزائري الذين تعلموا في الجامعات الفرنسية تعليما جيدا، والذين استطاعوا بواسطة الجهد والمثابرة أن يرتفعوا فوق

-راقية هي التي دفعت العائلات في أسفل السلم الاجتماعي إلى الاستثمار في ميدان التعليم. وتنطلق هذه المعايير من دراسة عينات في نواحي بني بغي مثلا(القبائل الكبرى) ومنطقة القرقور(نواحي سطيف) ودراسة عدد كبيرة من السير الشخصية والتاريخ المدرسي للعائلات ودراسة حالات في كل من تلمسان و مازونة وندرومة و تيمسة وقسنطينة.

¹ Haddad, Op. Cit., T.1, p.115

² بن نبي، مذكرات شاهد القرن، ص.34-35

^(**) لقد حصل خلال الفترة الأخيرة تطور باتجاه تزايد أهمية الطبقات الوسطى في المجتمع الحديث. فقد نمت تطور الأعمال في قطاع الخدمات وتقدم التقنية الصناعية التي أتاحت الاستعاضة عن الإنسان بالآلة هذه الزمرة الاجتماعية التي دعيت للقيام بدور متزايد في الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية. انظر بهذا

الصلد: بيار لاروك، الطبقات الاجتماعية، ترجمة يوسف عيود، ش.و.ن.ت.، ط1، بيروت 1973

^(***) يؤكد الشريف بن حيليس في مواضع كثيرة من كتابه على أن هذا النوع من هذا النخبة الواعية بدورها الاجتماعي والسياسي هي فئة قليلة جدا وهذا ما يجعل تأثيرها محدودا مقارنة مع تأثير النخبة التقليدية التي كانت في صراع دائم معها.

مستوى العامة وأن يفرضوا أنفسهم كدعاة للحضارة. هؤلاء الذين يطلق عليهم أحيانا لقب "الشبان الجزائريين" يوجدون اليوم في وظائف متنوعة كالطب والقضاء والتعليم»¹.

2. دورها

ويقدم لنا بن حيلس الذي كان عنصرا بارزا في النخبة الجزائرية وصفاً لحالة الوعي التي كانت صفة مميزة للشبان الجزائريين فيقول: «إن النخبة الجزائرية كانت واعية بتفوقها الفكري وهذا أمر ضروري من أجل أداء الدور المنوط بها. فأول خطوة في هذا الاتجاه هو أن تكون هذه النخبة واعية بذاتها وواجباتها الجديدة(..) إن هذه النخبة ظلت تحلم بلعب دور في الحياة العامة الجزائرية وأن تضع التعليم الذي حصلت عليه في خدمة القضية التي تؤمن بها.»² وكان فرحات عباس في بداياته السياسية يذكر النخبة المتخرجة من المدارس الفرنسية بواجباتها تجاه المجتمع إذ نجده يكتب في صحيفة (التلميذ) التي أصدرها بعد تخرجه من الجامعة يقول: «بقدر ما يكون الإنسان مستطيعا بقدر ما يجب عليه تجاه مجتمعه. إن الطلاب المسلمين يجب عليهم كثير من العمل لصالح مجتمعهم، خصوصا وأنهم تشرّبوا الثقافة الفرنسية فعليهم أن يعملوا كثيرا..»³

تحدث فرحات عباس عن نفسه كواحد من هذه النخبة المتفرنسة بقوله: «إني بصراحة لا أملك سوى قدرا محدودا من الثقافة العربية، وهذا الأمر يصدق أيضا على أغلب زملائي. فجيلنا ليس مدينا للثقافة العربية، وإنما للفكر الفرنسي الذي هو أساس حياتنا المعنوية. وإضافة إلى ما ورثناه من تقاليد آبائنا فإن روح الكتاب الفرنسيين حملت إلينا التفسير العلمي والعقلاني لهذه المعتقدات. ورغم كل هذا ظل الإسلام هو عقيدتنا الخالصة التي تعطي معنى للحياة كما ظل الإسلام هو وطننا الروحي..»⁴. وإلى جانب هذا الانتساب إلى الثقافة الفرنسية فإن النخبة المتفرنسة كانت تؤمن بالدور الاجتماعي المنوط بها؛ فيذكر موريل أن هذه الأخيرة كانت تعتبر نفسها طبقة قيادية بالنسبة للأهالي وأنها كانت تتوفر على المؤهلات

¹ Benhabylès(Chérif), Op. Cit., p.107

² Ibid.,pp.110-111

³ Naroun, Op.Cit., pp.34-35

⁴ Abbas(Ferhat), Le jeune algérien, p.89

التي تمنحها هذه المكانة باعتبارها النخبة الاجتماعية والاقتصادية التي تستحق هذا الوصف إذا استثنينا فئة التجار الموسرين¹.

وقد جاءت العشرية اللاحقة من القرن العشرين لتشهد بروز معطيات اجتماعية واقتصادية جديدة مما أعطى المجال لبروز هذه النخبة الجديدة المتخرجة من التعليم العام الاستعماري والمتشعبة بثقافة كونية، والتي كانت تبشر بعهد جديد فكانت تندد وتعرض على المشاريع الاستعمارية والوضع القائم المفروض من طرف الإدارة الاستعمارية في مجال الإصلاحات المقدمة للجزائريين. ومنذ 1912 بدأت تظهر، في نوع من الغموض، تصورات ومطالب النخبة الجزائرية حول موضوعات معينة مثل قانون «الأهالي» والخدمة العسكرية الإجبارية وحق التمثيل في المجالس المنتخبة².

كانت هذه النخبة التي نطلق عليها اسم النخبة الحداثية المتخرجة من المدارس الاستعمارية ذات إحساس مرهف بمسائل العدالة وحقوق الإنسان، وكان مجرد مقال في الصحافة المعادية لتوجهات هذه النخبة يثير الكثير من الجدل. فهل يمكننا من خلال هذا الجدل الذي كان قائما ولعبة التحالفات والصدامات أن نلمس ملامح لمشروع مجتمع جديد سواء في ظل السيادة الاستعمارية أو في ظل الدولة الوطنية؟

المطلب الثاني

الوعي بالمشكل الثقافي

1. توجهات ثقافية

مما يذكر أن النشاط الثقافي كان مكثفا في أوساط المثقفين الجزائريين بين 1919-1923 وكان من مظاهر هذا النشاط محاضرات تلقى بالمراكز المهمة بالثقافة الفرنسية-الإسلامية. وكان انتقاء مواضيع المحاضرات يعطي الباحث فكرة حول توجهات النخبة الجزائرية باتجاه الإدماج في الحداثة دون التنكر لآهوائها وقيمها وثقافتها الأصلية. وقد ذكر إحدادن أن المؤلفات التي تهتم بالجزائر أو بالإسلام كانت تحظى بمقروئية كبيرة داخل هذه

¹ Morel, Op. Cit., p.105

² Rapport de Mr. Leheureux 1923, 27H23 AOM- AIX-EN-Provence

الأوساط المثقفة، كما كانت تدار حول هذه المؤلفات مناقشات ثرية¹. ومما يدل على الحركية الثقافية بالجزائر في هذه المرحلة انتشار الطباعة؛ فبينما لم يكن بالجزائر قبل الحرب العالمية الأولى سوى مطبعة واحدة وهي - كما ذكرنا سابقا - مطبعة رودوسي مراد ظهرت بعد ذلك أربعة مطابع أخرى وهي: المطبعة الإسلامية وهي مطبعة الشهاب ومطبعة النجاح بقسنطينة والمطبعة العربية لأبي اليقظان بالعاصمة ومطبعة البلاغ الجزائري بالعاصمة أيضا. وإلى جانب هذه المطابع الجزائرية فقد كانت هناك مطابع تابعة للفرنسيين كمطبعة فونتانا Fontana الشرقية التي كانت تطبع بالعربية والفرنسية². كما كان هناك نوع من الثقافة المسرحية العربية تمثل سنة 1921 في زيارة جورج أبيض وفرقة المسرحية إلى الجزائر، ويذكر أن الجزائريين شاهدوا بعض عروض هذه الفرقة، ولكن بعض الكتاب رأى أنها لم تنجح في كسب جمهور المسرح خلال جولتها بالجزائر، وذكروا لذلك عدة أسباب منها: كون التمثيل كان بالعربية الفصحى التي لم تكن آنذاك معروفة إلا لدى النخبة المعربة، وكذلك لعمق موضوعها الذي تناول شخصية صلاح الدين الأيوبي وتراث العرب وهي موضوعات لم يكن يفهمها آنذاك إلا القليل « وإذا استثنينا بعض الأفراد من الطلبة لا نجد من الذين شاهدوا روايات جورج أبيض من فهم مغازيها ومقاصدها »³.

2. المظهر والسلوك

يذكر إسماعيل حامت سنة 1906 أنه في بعض الأوساط الجزائرية كان التحفظ من اللباس الأوربي قد زال أو يكاد، وذكر أنه كان من المعتاد أن نجد في العائلة الواحدة من يحافظ على اللباس التقليدي والبعض الآخر يرتدي اللباس الأوربي⁴. ولكن ما لاحظته المصادر الاستعمارية التي كانت تتخوف من "خطر المستقبل" المتمثل في التزعة الاستقلالية لدى النخبة، هو أن الفكر في بلاد الإسلام

¹ Ihaddaden, *Histoire de la presse indigène*, p.289

² الطالبي، المرجع السابق، ج.1، ص.59

³ المنار (الجزائرية)، عدد: 22 أكتوبر 1951، ص.4 وانظر أيضا: بن نبي، مذكرات شاهد القرن، ص.

186

⁴ Hamet (I.), *Op.Cit.*, p.286

عموما - وهو ما يصدق على الجزائر في هذه المرحلة بالذات - كان مرتببا ارتباطا كليا بالسلوك وتقاليد المجتمع والحياة اليومية، بحيث أن أي ابتداع في السلوك أو الأفكار لدى النخبة « كان يدفع الجماهير - التي كان أغلبها من غير المتعلمين - إلى الوقوف موقف الشك من أصحابه المبتدعين »¹، والدليل الذي يؤيد هذا التحليل ما ذكره عبد القادر جفلول من كون صحيفة (الحق) نشرت في هذه الفترة مقالا يقترح محرره المواصفات المطلوب توفرها في المندوبين المزمع سفرهم إلى باريس لتمثيل الجزائريين هناك، فيذكر - إلى جانب اشتراط إدراك مطالب الشعب الجزائري - أن يكون هؤلاء المندوبون من أبناء مدينة ندرومة الفخورين بالجلابة القصيرة «التي تلفت الانتباه أكثر من السترة الطويلة والسراويل الضيقة اللاصقة لبعض المندوبين، الذين ستحلب ربطات أعناقهم العصرية ابتسامات ساخرة على شفاه الباريسيات، أكثر مما ستوحى بالشفقة على أبناء ديننا البؤساء ..»². وإذا أخذنا بعين الاعتبار معطيات الواقع الجزائري مع بدايات القرن العشرين، إذ ما يزال الحنين إلى الماضي يحول دون الاستسلام النهائي لآخر خطوط الدفاع المتمثلة في الشخصية الفردية، فإن مثل هذا الاقتراح - في رأينا - سيجد له صدى عميقا، خصوصا في الأوساط الشعبية الجزائرية وذلك نظرا لطابعه النفسي الاستعلائي المؤثر في المخيال المشترك للجزائريين. وقد ذكرنا عند الحديث عن تجربة الأمير عبد القادر أن العناصر "الإغرافية" تؤثر سياسيا أكثر من التحليل المنطقي، خصوصا في واقع مثل الذي كان يعيشه المجتمع الجزائري آنذاك³. ولعل هذا الموقف المتمثل في إصدار "أحكام قيمة" بشأن المظهر الخارجي والسلوك هو الذي حمل كثيرا من الشباب الجزائري أن يحرص دائما على الظهور بمظهر المحافظة على التقاليد الإسلامية وذلك رغم انتسابهم إلى الحضارة الغربية. فيذكر سرفي بهذا الصدد أن جريدة (الراشدي) نشرت مقالا بتاريخ 22 مارس 1912 جاء فيه ما يلي: « إن احترام الإسلام هو القاعدة التي ينبغي أن تعمل بها

¹ Afrique Francaise, N°10, 1907, p.349

² جفلول، الاستعمار والصراعات الثقافية، ص.ص. 77-78

³ أنظر: عمري (الطاهر)، دور بنى المجتمع الجزائري في مقاومة الاستعمار، ص. 138

فرنسا والتي تمثل طموحات الجماهير المسلمة حتى أولئك الذين ينتمون إلى الماسونية.¹ وتذكر المراجع بهذا الصدد أن هذه النخبة كانت تقبل على لبس الزي الشرقي وتضع الطربوش العثماني^(*) وتجتمع في مدينة الجزائر -مثلاً- لقراءة المجلات الشرقية وسماع المحاضرات وحضور صلاة الجمعة². يذكر بن نبي حالات نموذجية مثل الدكتور موسى «الذي ابتدع طريقة في وضع الشاشية (الطربوش) اقتفى أثره فيها أبناء جيلي حتى عرفت هذه البدعة باسمه *La moussa*»³. ويذكر بن نبي أن سي البغدادي كان أول رجل من أبناء تبسة يضع الطربوش على رأسه ويرتدي القميص ذا الياقة المقنوة سنة 1912 في وقت كانت حمى الحماسة لتركيا تسيطر على الجزائر من أيام⁴.

وظل النقاش حول اللباس والمظهر يمثل مادة ثرية للتحليل في كتابات النخبة الجزائرية إلى غاية 1917، حين أصدر حاج الشريف قاضي كتابه (أرض الإسلام)، وتساءل هذا الكاتب في بعض فصوله حول إمكانية ارتداء الجزائريين للبدلة الأوربية والقبعة؟ وأجاب بأنه لا يوجد في نصوص الدين ما يفرض على المسلم الالتزام بنوع واحد من اللباس وذلك -في رأيه- يرجع إلى كون اللباس يخضع لمتغيرات كثيرة أولها المناخ السائدة في كل منطقة من الأرض «وبما أن الإسلام رسالة كونية فلا يمكن للمشرع في هذا الصدد أن يفرض على المسلمين في الجزيرة العربية الساخنة وأوروبا الباردة نفس اللباس. ولكن بما أن الدين صار عند الأتراك - كما يقول نفس الكاتب- وسيلة للهيمنة فإن الأتراك فرضوا مظهراً في اللباس يميز بين المسلمين وغيرهم. أما اليوم

¹ Servier, Op. Cit., pp.166-167

(*) يذكر أوزوتونا في كتابه "تاريخ الدولة العثمانية" أن الزي العثماني كان أصلاً في ظهور لباس الرجل الأوربي الحديث ذلك أن العثمانيين في رأيه هم الذين أثروا في أوروبا في هذا الجانب.

² حقلول، تاريخ الجزائر الحديث، ترجمة: فيصل عباس، دار الحداثة، بيروت، 1983، ص.115.

³ بن نبي، مذكرات شاهد القرن، ص.53.

⁴ نفسه، ص.120.

فإن الأمر لا يتعلق سوى بنوع من الأحكام المسبقة التي تحاول أن تعزل الكتلة المسلمة عن سائر العالم وتحرمها من فرص التطور. وحتى بالنسبة إلى بعض الموظفين الذين يعارضون تطور العادات في المجتمع الجزائري بالنسبة للباس-يقول قاضي- فإن ذلك هو لأجل مواصلة الهيمنة على عقول أتباعهم...»¹.

وما يسترعي الانتباه بالنسبة إلى هذا التحليل هو كونه سابق لما قام به كمال أتاتورك بالنسبة لموضوع اللباس في تركيا^(*)، فقد تساءل فرحات عباس في كتابه (الشباب الجزائري) : «هل من المصلحة دفع الجزائريين إلى تقليد الأوربيين حتى في تفاصيل حياتهم اليومية؟ هل من المصلحة "صناعة" أشخاص يرتدون سترة أوربية ويدخنون السيجارة على موائد الخمر؟ إن المشكلة تتمثل في اختلاف الحضارات بين الجزائريين والأوربيين؛ ذلك أن ما يمكن أن يمثل مصدرا للراحة في بعض المجتمعات يمكن أن لا يكون كذلك في مجتمعات أخرى(..) وإذا كانت الجزائر لم ترفض الإسلام فذلك لكون الإسلام يناسبها...»². وهذا المستوى من الطرح يمثل بالنسبة إلى النخبة الجزائرية نوعا من الريادة في طرق مثل هذه الموضوعات الدقيقة في العالم العربي والإسلامي.

ومن الملاحظ في هذا الصدد لدى بعض عناصر النخبة الجزائرية عندما تحلل الموضوعات المتفرعة من النصوص الدينية أو القرية منها أنها تفرق جيدا ما بين النص الدين والزيادات التي تتعلق به بواسطة التفسيرات والتأويلات المختلفة؛ ومن الأمثلة التي يوردها إسماعيل حاميت في هذا الصدد نذكر حركة الجامعة الإسلامية والقومية العربية.

¹ Cadi, Op. Cit., pp.140-141

^(*) مصطفى كمال أتاتورك هو مؤسس الدولة العلمانية الحديثة في العالم الإسلامي. استغل نفوذه ومكانته لدى الأتراك وقام بتطبيق برنامج كامل للإصلاحات فقام سنة 1924 بإسقاط الخلافة التي تمثل مظهرا لسلطة الدين للسلطين الأتراك، كما علق العمل بمختلف المؤسسات الإسلامية وفرض قانونا مدنيا على الطريقة الأوربية، كما فرض اللباس على الطريق الغربية واعتمد الحروف المحاطية اللاتينية سنة 1928 وأخيرا قام بتغيير الدستور الذي نص على كون الإسلام دين الدولة.

² Abbas(F.), *Le jeune algérien*, p.133

ويؤكد أنه لا يمكن أن يوجد هنالك انسجام ما بين هذه الأفكار والحالة الذهنية للجزائريين في تلك المرحلة، أي سنة 1906هـ ويؤكد أنه لا بد لأجل النفاذ إلى واقع تفكير «الأهالي» من تجنب محاكمتهم بناء على الأخلاقيات التي يتلقونها ولكن على أساس ما يمارسونه فعلا، لأن «الأهالي» - في رأيه - ظلوا منذ قدم الزمان يأخذون من النصوص والتأويلات ما يؤيد الممارسات التي هم عليها¹. ولا شك أن حامت يشير هنا إلى الكره الذي يحمله الجزائريون للاستعمار والذي كان يبحث في "النصوص والتأويلات" عن ما يساند نضالهم ضد الواقع الاستعماري.

3. الثقافة العربية-الإسلامية

ذكرنا فيما سبق أن هذه المرحلة شهدت تبلور اتجاهات النخبة بين تيار معرب وتيار متفرنس، غير أن هذين التيارين المعرب والمتفرنس كانا غالبا ما يشتركان في الدفاع عن الثقافة العربية الإسلامية والقيم التي تمثلها، إذ نجد مثلا محمد بن أبي شنب^(*) بين النخبة المزوجة الثقافة قد خدم اللغة العربية والثقافة الإسلامية في الجزائر². كما يمكن

¹ Hamet (I.), Op.Cit.,p.268

(*) محمد بن العربي بن محمد بن شنب، ولد يوم الثلاثاء 26 أكتوبر 1869 بعين الذهب بالمدينة ولما بلغ سن التمييز أُلحق والده بالملك القرآني وتعلم الفرنسية بالملك الابتدائي بالمدينة وانتقل بعد ذلك إلى الكوليج (المدرسة الثانوية). سافر من المدينة إلى العاصمة في سنة 1886 وانخرط في سلك مدرسة المعلمين ببوزريعة ولازم أساتذتها بالأخذ عنهم إلى أن أتقن كل ما يدرس فيها وتخرج أستاذا في اللغة الفرنسية وفي أكتوبر سنة 1888 عين معلما بالمدرسة الرسمية ودرس علوم البلاغة والمنطق والتوحيد على يد الشيخ عبد الحليم بن سماية. تقدم للامتحان بالجامعة الجزائرية الفرنسية فأحرز على دبلوم في اللغة العربية سنة 1894 وفي هذه السنة بالذات ناب عن الشيخ ابن سديرة في دروسه العربية بالجامعة. وفي سنة 1896 نال البكالوريا وشرع في تحضير دروس الفلسفة والمنطق. وفي سنة 1898 عينته الأكاديمية أستاذا بالمدرسة الكتانية بقسنطينة خلفا لشيخها عبد القادر المجاوي عندما انتقل منها إلى المدرسة التعاليمية بالجزائر وبقي هناك إلى 1901 حيث عين مدرسا بالمدرسة التعاليمية في مقام الشيخ عبد الرزاق الأشرف. وفي سنة 1920 انتخبه المجمع العلمي العربي بدمشق عضوا به. وفي سنة 1924 بعد حصوله على الدكتوراه في الآداب عين أستاذا رسميا بكلية الآداب الكبرى في العاصمة عوضا عن (مسيو موكلان). وفي هذه السنة انتخبه المجمع العلمي الاستعماري بباريس عضوا عاملا به. توفي بتاريخ 5 فيفري 1929

² الطالبي(عمار)، ابن باديس: حياته وآثاره، الطبعة الثانية، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1983، ج.1

ص ص.46-47

اعتبار عبد القادر المجاوي و حمدان لونيبي^(**) الذين يعدان من النخبة المعربة من أبرز العاملين لنهضة الثقافة العربية الإسلامية في هذه المرحلة.

ونجد محمد بن رحال الندرومي^(*)، الذي يمثل بين النخبة المزدوجة الثقافة، العنصر الأكثر تألقاً على حد تعبير قداش، إذ عرف ابن رحال كيف يجد عناصر التمازج بين الإسلام والحداثة وكيف يطرح مسألة مصير الجزائر. فابن رحال كان، منذ نهاية القرن التاسع عشر، يرى أن «التعليم الفرنسي في الجزائر لكي يكون ناجحاً لا بد أن يدعم بتعليم عربي إسلامي. وبالتالي فإنه كان يرى أن التمازج الناتج عن المدارس الفرنسية هو عنصر هام لتجديد الثقافة العربية الإسلامية، لأن قيم الثقافة الفرنسية تساعد على فهم القرآن الكريم»¹. كما يرى أن القيم التي تنشرها المدرسة الفرنسية كالديمقراطية و المساواة أمام القانون.. الخ يمكن أن تكون وسيلة مطالبة في يد الجزائريين، ضد قمع و تعسف السلطة الاستعمارية². وهذا ما حدث فعلاً بالنسبة للنخبة التي كانت تستند إلى قيم الثورة الفرنسية لمقاومة سياسة المعمرين بالجزائر. و يظهر أن ابن رحال الذي كان يمثل في هذه المرحلة، "الوسط" بين الاندماجين و المحافظين، وكان -بالفعل- شاهداً على المرحلة الحرجة لتحطم آخر البنى الأصلية للمجتمع الجزائري. و لذلك فإنه -كما يقول عبد القادر جفول- كان يقوم بإجراء حوار مع الاستعمار لصالح البنى الأصلية الاجتماعية- الثقافية، لا من أجل

() حمدان لونيبي (...-1912) عالم من زعماء الحركة القومية الإسلامية الجزائرية وأستاذ عبد الحميد بن باديس من أهل قسنطينة درس بها ثم هاجر إلى الديار المقدسة بعد إعلان الدستور العثماني سنة 1908 واستقر بالمدينة المنورة إلى أن توفي.**

(*) محمد بن رحال الندرومي (1856-1928) ولد في ندرومة بناحية القنطرة و يعتبر من أوائل الجزائريين ذوي الثقافة المزدوجة، إذ درس أولاً بالمدرسة القرآنية، ثم المدرسة الابتدائية الفرنسية، العربية ثم تابع دروسه الثانوية بالجزائر العاصمة من 1870 إلى 1874، كان متأثراً بقيم الثقافة الفرنسية، ومحافظاً على انتمائه للمجتمع الجزائري، كان عضواً في جمعية درقاوة، ثم صار مقدماً للزاوية السليمانية. انظر: جفول، الاستعمار والصراعات الثقافية، ص. 40

¹ Djeghloul (A), "M'Hamed Ben Rahal", Art. cité, p.119

² Ibid., p 79

تعريضها بيني استعمارية جديدة، و لكن من أجل تجديدها لتحافظ على بقاء المجتمع الجزائري و مقاومته ضد الفناء النهائي من خلال استفادته من قوة الخصم¹. وكان هذا الحوار نفسه يطرح إشكالية وجود الفوارق البنيوية بين مجتمعين مختلفين، و هو نوع من الرد على الأيديولوجية الاستعمارية التي كانت تحاول القفز فوق الحقائق. فقد نبه بن رحال فرنسا ومعها كامل أوروبا، سنة 1897، إلى ضرورة تعديل موقفها إزاء العالم الإسلامي الذي بإمكانه أن يأخذ بزمام الحضارة من جديد. كما أن من مصلحة أوروبا أن تكسب ود الإسلام لأن هذا الأخير - حسب قوله - إذا لم يتحضر بواسطتها وعن طريقها فإنه سوف يتحضر رغما عنها و ضدها².

إن هذا التوجه من بن رحال يفسر لنا تبلور مشروع المجتمع مع بدايات القرن العشرين حول الإسلام، و استعماله في خطاب النخبة الجزائرية سواء لصالح الاستعمار أو ضده. و هناك ملاحظة نوردتها بهذا الصدد تتمثل في كون المدن الجزائرية، التي حافظت - نوعاً ما - على بعض بناها الأصلية، و نجت - بعض الشيء - من توغل الاستعمار، هذه المدن هي التي سوف تكون معقلاً لمقاومة أيديولوجية الاستعمار. وبن رحال نفسه كان أصله من مدينة ندرومة التي «استطاعت أن تحافظ على شخصيتها، و ظلت زمناً طويلاً محضن الإسلام و لم تتأثر البنية التعليمية الأصلية بما سوى قليلا، و ذلك مقارنة مع مثيلاتها من المدن في الجزائر³. و في سنة 1901 أعلن بن رحال بوضوح أن الإسلام قابل لاستيعاب الحضارة الحديثة إذا هيمأت الظروف لذلك⁴. و كانت وجهة نظره حول هذا الموضوع، في سنة 1907، تتركز حول النقاط التالية⁵:

1. إعادة الاندماج في الثقافة العربية الإسلامية.

2. قبول الاستفادة من الثقافة الفرنسية.

¹ Ibid., p.22

² Agéron (ch-R), *histoire de l'Algérie contemporaine (1871 - 1954)*, p.

³ Djeghloul (A.), "M'Hamed Ben Rahal", *Art. Cité*, p.64

⁴ Kaddache, *Op.Cit.*, T.1, p.74

⁵ جفولول، المرجع السابق، ص.98-99

3. إمكانية نهضة الإسلام من خلال الثقافة الفرنسية.

إن ما يطرحه بن رحال هنا هو نوع من قبول التعايش مع الاستعمار الفرنسي، بحيث يأخذ هذا الأخير على عاتقه مسألة ترقية الإسلام بالجزائر، وفي المقابل يسمح له بدعم سيطرته السياسية على الجزائريين. ويظهر أن هذا الرأي كان في هذه المرحلة أمراً مقبولاً، بل محبباً نظراً لحالة القهر واليأس التي كان المجتمع الجزائري يعانيها، ونظراً لتحطيم أغلب البنى السابقة على دخول الاستعمار. ويذهب ابن رحال في هذا الاتجاه بعيداً إذ يقترح تأسيس جامعة إسلامية في مدينة الجزائر على غرار جامعات الأزهر و الزيتونة والقيروان، ويوضح أن الخداف من وراء ذلك هو وضع حد لحالة التوتر الناتجة عن عودة الطلبة الجزائريين من الجامعات الإسلامية المذكورة حاملين أفكار الوطنية المعادية للاستعمار¹. كما أن ابن رحال لم يكن يرى في الثقافة الفرنسية والثقافة العربية الإسلامية شكلين متناقضين يجب الاختيار بينهما بل يرى أن الاندماج في الثقافة الفرنسية يعتبر عاملاً لنهضة الثقافة العربية الإسلامية²، وهو يرى أن «الذي يعطل المجتمع الإسلامي اليوم هو جهله العميق، ليس فقط جهل العلوم والفنون، بل أيضاً جهل أشياء كثيرة من دينه»³. إن آراء بن رحال تشهد على الوضع الثقافي الجزائري المليء بالتحويلات والذي لم يصل الذي لم يصل بعد في هذه المرحلة- إلى درجة النضج والتبلور. « لقد كان محمد بن رحال يؤمن بقيمة الاستفادة من ثقافة الغرب، مع التأكيد على إعطاء الإسلام المكانة الأعلى، وهي أفكار جديدة على الجزائريين في ذلك الوقت، رغم أنها كانت رائجة في مصر منذ بدايات القرن التاسع عشر وفي تونس منذ 1850»⁴.

¹ نفسه، ن.ص

² نفسه، ص.ص. 112-113

³ جقلول، المرجع السابق، ن.ص عن مجلة: مستقبل الإسلام

⁴ "Djehloul," M'Hamed ben Rahal", art.cité, p.125

1. قانون التجنيس

أ. حصيلة التجنيس

لم تكن فكرة التجنيس تجد صدى بين الجزائريين خلال هذه المرحلة، إذ أن نتائجها منذ 1865 كانت هزيلة ولم يسجل خلال أكثر من خمسين سنة (أي بين 1865-1919) سوى 1123 حالة تجنيس بين رؤساء العائلات الكبيرة التي كانت لها مصالح مع الاستعمار، كما أنه لم يسجل بين 1919-1923 سوى 1049 حالة تجنيس¹، أي أن النسبة لم تتجاوز معدل عشرين حالة كل سنة^(*). وإذا أخذنا في الاعتبار أن كثيرا من الجزائريين كانوا قد أقبلوا على التجنيس تحقيقا لمصالح خاصة، مثل زيادة المرتب بمقدار الثلث بالنسبة للموظفين²، فإننا ندرك أن نسبة المقبلين على التجنيس عن قناعة هي أقل بكثير من النسبة المذكورة سابقا^(**). أما القاعدة العريضة من الجزائريين فقد أظهرت عداة صريحا

¹ Gouilly (A.), *L'Islam devant le monde moderne*, Paris 1945, p. 123

^(*) ذكرت مصادر الحكومة العامة في الجزائر أن طلبات التجنيس في سنة 1901 وصلت إلى 870 طلب. وكان عدد الأجانب الذي تجنسوا بالجنسية الفرنسية قد وصل إلى 485 حالة بينهم 437 رجل و 48 امرأة. و 23 امرأة أعطيت لمن صفة فرنسيات بناء على البند 18 من القانون المدني. ومن بين هذا العدد من المتجنسين بالجنسية الفرنسية كان يوجد 339 عسكري بينهم 320 من الليف الأجنبي و 19 من رجال الملقية الجزائريين. وهذا يكون عدد المدنيين المتجنسين 146 بينهم 98 رجل و 48 امرأة. ومن بين 437 رجل متجنس كان 24 قد تزوجوا بالفرنسيات من جنسية أصلية و 47 تزوجوا مع نساء من جنسية أجنبية و 2 أرامل و واحد مطلق و 363 عزاب منهم 339 عسكريين. أنظر بهذا الصدد:

GGA, Exposé de la situation générale en Algérie en 1901

² المدني، المصدر السابق، ص. 327

^(**) أكد فيوليت في كتابه هل تعيش الجزائر؟ أن التجنيس لم يحس النخبة باستثناء بعض المدرسين والضباط في الجيش الفرنسي. ولكن العدد الأكبر من المتجنسين لم يكن في هذه الفئة؛ فالتجنيس يمكن أن يوجد أكثر ما يوجد بين صغار الموظفين الذي كانوا يسعون للحصول على كل الامتيازات التي تمنح للحاتزين على الجنسية الفرنسية. وهكذا تجنس - حسب فيوليت - كثير من العمال بالسكك الحديدية وبعض صغار المزارعين وأيضا كثير من سكان منطقة القبائل الذين كانوا يحرصون على حرية التنقل مثل المتمتعين بكامل حقوق المواطنة الفرنسية، ويذكر فيوليت أن قرية كاملة في منطقة القبائل تسمى (ماكلة) أين تجد أكثر

لمشروع التحنيس وظهر هذا التوجه لدى الجزائريين في تصويتهم لصالح المشروع السياسي للأمير خالد وأصحابه في الانتخابات البلدية سنة 1919¹، إذ أن هذا المشروع كان قائما على أساس الحصول على جميع الحقوق المدنية والسياسية للجزائريين وذلك في إطار المحافظة على القانون الأساسي للأحوال الشخصية الإسلامي². وقد تساءلت صحيفة صوت المتواضعين *La voix des humbles* عن أسباب ضعف الإقبال على التحنيس لدى الجزائريين وذكرت لذلك سببا يتعلق بتأثير الأسرة الجزائرية والوسط الاجتماعي والأفكار الدينية، ولكنها ركزت على نقطة ذات دلالة اجتماعية-نفسية وهي كون المتحنس «قد اقتلع جذور انتمائه من الوسط الجزائري دون أن يكون مقبولا تماما في الوسط الأوربي، أي أنه صار في هذه الحالة دون وسط يحتضنه وأصبح ممزقا بين مجتمعه الأصلي الذي ينظر إليه على أنه "مرتد" عن الإسلام وبين المجتمع الأوربي الذي يرفض أن يرى فيه مساويا للأوروبيين في الحقوق»³. وقد ذكر أحمد توفيق المدني أنه كانت هناك امتيازات مادية تخصص للمعمرين الأوربيين دون المتحنسين الجزائريين ومنها المساهمة في شراء أرض الاستعمار التي لم يكن مسموحا بها سوى للأوربي⁴.

ولكن العامل الديني الذي كان يمثل القيم المعيارية للعائلة الجزائرية التي ورثت جزئيا دور القبيلة - كما ذكرنا سابقا - هو العامل الذي كان يدفع الجزائريين بعيدا عن التحنيس. ذلك أن أغلب الطبقات الاجتماعية للجزائريين - كما يذكر المدني - ظلت تنفر نفورا شديدا من المتحنس وتعتبره "امطورني" أي مارقا عن الدين. ويذكر نفس المؤرخ أنه وقعت حوادث حول هذه المشكلة في منطقة القبائل، إذ امتنع "الطلبة" - أي حفظة القرآن - في هذه

-المسجلين على القائمة الانتخابية من التحنسين. غير أن عدد التحنسين - كما يقول فيوليت دائما - لم يتجاوز أبدا المائة في كل سنة.

¹ *Ihaddaden, Op. Cit., p.277*

² المدني، المصدر السابق، ص 328

³ *La Voix des Humbles, N°54, Novembre 1927, pp.7-23*

⁴ المدني، المصدر السابق، ص. 328

المنطقة عن تلاوة القرآن وعن صلاة الجنازة على الأموات من المتجنسين^(*). كما أن بعض العائلات الكبيرة في الجزائر العاصمة التي تربط بينها صلات المصاهرة والقرابة كانت ترفض أن تزوج بناتها لأبناء المتجنسين¹.

ب. النخبة المفرنسة

وقد صار واضحا في هذه المرحلة أن مسألة التجنيس مرتبطة تماما بالقانون الأساسي للأحوال الشخصية الإسلامي، وقد صارت هذه المسألة موضوع توتر بالنسبة إلى المجتمع الجزائري عموما وبالنسبة للنخبة الجزائرية على وجه الخصوص. ذلك أن هذا الموضوع مرتبط أساسا بالإسلام، ولذلك فقد عرف جدلا كبيرا في أوساط النخبة الجزائرية القابلة للتجنيس والرافضة له. فوجد حاج قاضي الذي حصل على الجنسية الفرنسية، يتساءل: «هل يمكن أن نترك للمسلم أمر الاحتكام إلى القانون المدني الناتج عن القرآن وأن نعتبره في ذات الوقت مواطنا فرنسيا؟»، ثم أجاب بأنه من الممكن ذلك «بشرط اعتراف البرلمان بكون القانون الأساسي للأحوال الشخصية هو قانون فرنسي، وبأنه من الممكن تطبيقه على كل مواطن فرنسي يصرح أن دينه هو الإسلام»، واستدل على ذلك من التاريخ وبكون هذه الرضعية عولجت من طرف الرومان الذي كانوا كلما احتلوا بلدا أدخلوا آلهته في الكايتول مثله مثل الآلهة اللاتينية. وكان حاج قاضي، سنة 1917، من بين المتحمسين للتجنيس والإدماج بواسطة الثقافة⁽²⁾ ومن بين النخبة الذين يعتقدون أنه يمكن للجزائري أن يتمتع بكامل حقوق المواطنة الفرنسية مع المحافظة على ثقافته الأصلية. ولكن قاضي يرى المسألة من وجهة حضارية أكثر من الوجهة القانونية، فهو يعتقد أنه على الجزائري-لكي يصير مواطنا فرنسيا- أن يقترب من غط الحياة الأوربية وذلك بالتخلي عن ذهنيته الحالية، وبدراسته للعلوم والفنون يقول هذا الكاتب: «إننا نحن الفرنسيين لا نحرص على إخضاع المسلم لقوانيننا وعاداتنا

^(*) ينبغي للملاحظة أن هذه المواقف كانت نابعة من الفقه الإسلامي المالكي الذي يرى أن الكافر لا يُصلى

عليه ولا يُدفن في مقابر المسلمين ولا يرث من أيه المسلم ولا يتزوج من مسلمة.

¹ المدني، المصدر السابق، ص. 328.

⁽²⁾ يقول فرحات عباس في كتابه (الشباب الجزائري، ص. 52): «إن الفكر (الفرنسي) والمحرث» هما

الطريقة للفعالة التي تربط بيننا وبين فرنسا الكبرى، وترتفع بمستوى المجتمع الجزائري.

بمنطق الأقوى، وإنما نريد أن نجذبه إلينا بواسطة التعليم والعدل ليكون ذلك أكثر تأثيراً في حالته الروحية.. وللنجاح في هذه المهمة لا بد من إعطائه التربية الضرورية بلغتنا دون أن نجبره على التخلي عن اللغة العربية ولا عن دراسة الثقافة الإسلامية كما ينبغي أن لا نصدم معتقداته الدينية التي يستميت في التمسك بها..¹ وكانت المشكلة الوحيدة بالنسبة إلى النخبة المتحسنة لم تكن تتعلق بالمعتقدات أو بالتقاليد وإنما كانت هذه النخبة الحاصلة على شهادات جامعية تعلن غضبها على حرمانها من بعض الوظائف والتي تعطى في المقابل إلى المهاجرين الأوربيين من جنسيات مختلفة والذين تعج بهم البلاد. فقد تساءل بن احبيلس عن «مدى جدوى هذه الشهادات التي يحصل عليها الشباب الجزائريون إذا كان في الوطن الفرنسي وفي الأرض الجزائرية - التي هي أرضهم - يفضل عليهم الأجانب»².

2. قانون فصل الدين عن الدولة

أ. النخبة المحافظة

انفعل الجزائريون بقوة ضد قانون فصل الدين عن الدولة، وذكرت بعض المصادر أن سكان مدينة تلمسان تناقلوا أخباراً سنة 1904 مفادها أن السلطات الاستعمارية عزمت على الاستيلاء على المساجد، وسجل أحد المؤرخين أن «مئات من سكان المدينة المذكورة تقدموا بطلب تصاريح تسمح لهم بالهجرة نحو المشرق»³.

وكتب عبد الحميد بن باديس في صحيفة (المنتقد) في عددها الأول تحت عنوان "أهداف الجريدة" يقول: «إن الحكومة التي تتجاهل دين الشعب الجزائري لا يمكن سوى أن تجلب الشر لنفسها ولهذا الشعب. إن من حقنا أن نلاحظ بأسف أن الأمة الجزائرية قامت بكل الواجبات تجاه فرنسا خلال الشدائد ولكن دون أن تحصل على المقابل. أننا ندعو الحكومة الفرنسية إلى تنفيذ ما تمليه عليها مبادئها الخاصة»⁴. كان العلماء يطالبون، بناء على قانون فصل الدين، باستقلالية تسيير مؤسساتهم الدينية أي أنهم كانوا يطالبون بحرية الخطابة

¹ Cadi (hadj chérif), Op. Cit., pp.136-137

² Benhabylès, Op.Cit., p.111

³ Rager(M-J-J), *Les musulmans algériens en France et dans les pays islamiques*, Paris 1950, p.46

⁴ انظر: المنتقد(مستظنة)، 2 جويلية 1925

في المساجد التي "هي ملك لله" وعدم التدخل في نشاط الجمعيات الدينية¹. وكانوا يطالبون بحرية اختيار موظفي شؤون العبادة واسترجاع أملاك الأوقاف الإسلامية التي صادرتها الإدارة لصالح الاستعمار بما في ذلك المساجد التي وجهت للدين المسيحي^(**). كما طالبوا بحرية الذهاب إلى الحج^(*) وحرية السفر عموماً، وكان العلماء يستدلون على ذلك بالحريات الممنوحة في الجزائر لشؤون الديانات الأخرى وخصوصاً شؤون الدين الكاثوليكي. غير أن الإدارة الاستعمارية كانت تتهم العلماء بكرههم السبب في المصير الذي وصلت إليه شؤون الدين الإسلامي وذلك بعدائهم للإدارة الاستعمارية وبنصائحهم للدعاية القادمة من الحجاز بواسطة الحجاج².

لقد كان العلماء في الجزائر يمثلون النخبة المعربة، وكانوا يعتقدون أنهم مفوضون بواسطة الإرادة الشعبية لينقلوا إلى المؤمنين "الدين الصحيح" لأن الأمة - حسب تصريحاتهم - زكت مذهبهم في الإصلاح ومطالبتهم بحرية شؤون العبادة الإسلامية. وقد تأسس حول هذا الموضوع جدل كبير شهدت به الوثائق الكثيرة بين العلماء والإدارة الاستعمارية ورجال الزوايا الذين لم يكونوا يقبلون أن ينفرد العلماء بتسيير المساجد والأوقاف التي كانت تعتبر "غنيمة الحرب" بالنسبة إلى الإدارة الاستعمارية.

¹ كانت الجمعيات الدينية تسير من طرف مصلحة الشؤون الأهلية في الجزائر العاصمة وكانت تضم في صفوفها أعضاء من المسلمين واللامتكيين بل أحياناً بعض ممثلي شؤون الدين المسيحي وهو الأمر الذي كان العلماء يرفضونه. انظر هذا المصدر:

James (René), *Contribution à l'étude de la psychologie du nationalisme algérien (1830-1947)*, 1^{re} partie, Centre de haute étude d'administration musulmane, (s.l) 1956

^(**) حول تحويل المساجد لشؤون الدين المسيحي انظر دراسة دولفولكس في المجلة الإفريقية تحت عنوان:

Devoulx (A.), « Les édifices religieux de l'ancien Alger », In : Revue Africaine, N°8, 1864, pp.29-44

^(*) لعنت صحف النخبة للفرنسة أيضاً بموضوع الحج واستكرت العراقيل التي تضعها الإدارة الاستعمارية

في طريق الحجاج انظر : L'Entente : 30-1-1936

² Haddad, Op. Cit., p.274

3. الإسلام، الثقافة و الديمقراطية

أ. النخبة الفرنسية

يذكر أوغسطين بارك *A. Berque* ، الذي كان معاصرا لهذه المرحلة، أن الخطاب الثقافي في أوساط النخبة المتخرجة من المدارس الفرنسية، والتي كان من بين عناصرها- كما ذكرنا- أطباء ومعلمون وموظفون في المصالح الحكومية، هذا الخطاب كان موجها ضد الطريقة المسيطرة على المجتمع الجزائري¹. وكان السؤال الذي يلح على كثير من المثقفين الجزائريين في تلك المرحلة يدور حول الطريقة المثلى لتحقيق النهضة في المجتمع الجزائري، والتي لا يمكن أن تتحقق- في رأيهم- سوى « بإيجاد تجانس في الفلك الثقافي الجزائري على أساس نشر الثقافة القائمة على التركيب بين الحداثة الغربية والإسلام السلفي »²، وكانت كل هذه الظروف والاستعدادات النفسية والثقافية تمهد لعمل في هذا الاتجاه. وزاد من هذا التوجه خيبة أمل النخبة الجزائرية بعد الحرب العالمية الأولى في الإدارة الاستعمارية التي يسيطر عليها المعمرون، إذ لم تحصل منها سوى على بعض الإصلاحات القليلة وعلى زيادة لا معنى لها في عدد الناخبين الجزائريين «وبقيت وضعية عدم المساواة بين المعمرين الأوربيين وبين الجزائريين هي القاعدة الأساسية في تشريعات الإدارة الاستعمارية»³. فقد وصف موريس فيوليت العلاقة بين المعمرين الأوربيين وبين الجزائريين بقوله: « إن الغالبية العظمى من المعمرين تتجاهل الاحتكاك « بالأهالي »، وهي لا تنظر إليهم سوى من خلال كشوف رواتبهم، وهذه الفئة من المعمرين هي المسيطرة داخل اللجان المالية، ومن المؤسف أنها لا تستطيع أن تفهم « الأهالي » لأنها تظل بعيدة عن همومهم...»⁴. ووصف فيوليت أن كثيرا من المعمرين كانوا يعتقدون أن حقوق «الأهالي» لا تتعدى « القدر الضروري للمحافظة على رفق الحياة»⁵.

¹ Berque(A.), *Notes sur les confréries musulmanes algériennes*, p.81

² Djegloul (A.), "la formation des intellectuels algériens modernes",
Art. cité, pp.3-23

³ Kaddache, *Histoire du nationalisme algérien*, T.1, p.v

⁴ Violette(Maurice), *L'Algérie vivra-t-elle ?*, Paris 1931, p.387

⁵ Ibid., p.389

كما فتح في هذه المرحلة باب التجنيس أو-حسب تعبير الإدارة الاستعمارية باب «التمتع بالحقوق الفرنسية منذ قوانين 4 فيفري 1919 وصار للمسلم الجزائري الحق في طلب الإحراز على الحقوق السياسية بسهولة كاملة عندما يلتزم بالخروج عن أحكام الشرع الإسلامي»¹.

ويقدم لنا صوالح تحليلاً يجمع بين تطلع «الأهالي» إلى الديمقراطية والإصلاحات الإدارية وبين مصير البنى الأصلية للمجتمع الجزائري التي تشكل- في رأيه- عوائق في طريق التقدم؛ فيقول بهذا الصدد: «إنه من الصعوبة بمكان تدريب شعب على الحياة الديمقراطية إذا كان ممتكناً بالأفكار الدينية»، ويرى صوالح أنه رغم كون بعض المناطق الناطقة بالبربرية تسيروها القوانين الموضوعية من طرف «الجماعة»، التي يعتبرها مظهراً من مظاهر الديمقراطية، فإن هذه المنطقة تبقى خاضعة لسيطرة المرابطين. كما يذكر المناطق الناطقة بالعربية حيث نجد الملكية الجماعية على الأراضي الفلاحية، والتي يسيروها «جماعة» من الأعيان تحكم في التراعات ولكن هذا المظهر من الديمقراطية يخفي وراءه هيمنة توجهات السيد الإقطاعي أو شيخ الزاوية. ويرى صوالح أن الحكومة الفرنسية اعتقدت أنها بمحافظتها على هذا النمط في الحياة تكون احترمت تقاليد المجتمع خصوصاً عندما تضع الأعيان في المجالس المنتخبة.. وهذا ما كرسه- في رأيه- مرسوم 6 فيفري 1919 وقرار 5 مارس 1919 المطبق لقانون 1 أوت 1918 حول نظام الانتخابات وصلاحيات تسيير «الجماعات» في الدوار كبلديات كاملة الصلاحيات وبلدية مختلطة².

ويعتقد قاضي أنه لأجل التهورض بالشعب الجزائري لا بد قبل كل شيء من تهذيب الإنسان وذلك بواسطة التعليم المهني^(*) والإصلاحات الإدارية. ولكن قاضي يتميز في هذه الناحية برؤية خاصة، تتمثل في كون الجزائري «والمسلم في شمال إفريقيا عموماً لا بد أن

¹ للدين (أحمد توفيق)، كتاب الجزائر، دار الكتاب، البلدة-الجزائر 1963، ص. 327.

² Soualah (Mohamed), *La société indigène de l'Afrique du nord*, T.3, p.458

(*) دعا فرحات عباس في كتابه (الشباب الجزائري، ص. 140) إلى ضرورة تنظيم التعليم المهني الذي هو مكمل للتعليم العام، لأنه في رأيه لا بد من تعليم الإنسان الجزائري كيفية الاستفادة من عمل يده.

يقاد نحو الحضارة لأنه لا يمكن أن يتوجه بمفرده ..»، ويشير بول أزان إلى كون قاضي يكاد يصرّح بأن « القيم الديمقراطية لم توضع من أجل رجل شمال إفريقيا، وبأنه من الأفضل أن نتحدث له عن احترام السلطة بدل الحرية والمساواة، لا بد أن نحكمه بالعدل ولكن بكل الحزم المطلوب.. يجب أن نجلب له السعادة دون أن نطلب رأيه»¹.

4. التجنيد الإجباري

أ. النخبة المحافظة

إذا كان بعض أفراد النخبة المتفرنسة قد رأى سنة 1911 قبول قانون التجنيد الإجباري واستغلاله لطلب التمتع بالجنسية الفرنسية²، فإن النخبة المحافظة أظهرت معارضتها الجذرية لقانون التجنيد الإجباري وذلك استنادا لاعتبارات دينية محضة. ويذكر قناش أن من الشخصيات الجزائرية التي وقفت ضد هذا القانون الصحفي عمر راسم الذي كان يحرر المنشورات المعادية لهذا القانون بخط يده ويعلقها على الجدران في الأماكن العمومية الرئيسية. كما ذكر نفس المرجع أن الشيخ عبد الحليم بن سماية، الذي صرح أمام أعضاء المجلس البلدي، وبحضور رئيس هذا المجلس، ضد هذا القانون وذلك عندما طلب منه أن يتحدث باسم السكان الجزائريين. وقد استدل في هذا الصدد بآيات قرآنية على كون المسلمين إذا قبلوا التجنيد فإنهم لا يعتبرون مسلمين بآتم معنى الكلمة، وقال -أيضا- إنه إذا تم منح الحرية والحقوق السياسية للجزائريين مقابل قبولهم للتجنيد فإن ذلك يكون « ضربة قاضية على القومية الدينية والجنسية»³.

¹Préface de Paul Azan dans : Cadi(hadj chérif), Op. Cit.

² قناش(محمد)، الحركة الاستقلالية في الجزائر بين الحربين، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1982، ص.23

³ قناش(محمد) و قلش(محموط)، نجم الشمال الإفريقي(1926-1937)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1984، ص.

كما تذكر المصادر أن سكان مدينة المدية بعثوا سنة 1911 عريضة احتجاج إلى أعضاء الهيئة التشريعية بباريس جاء فيها « إن عدم قبول الخدمة العسكرية من طرفنا ليس مبعثه التعصب ولا العصيان لأوامر الحكومة ولكن [لأن ذلك] يعس بديننا^(*) للأسباب التي لا تجهلونها»، وذكروا -حسب نفس المصدر - من بين هذه الأسباب إمكانية إهمال الواجبات الدينية بسبب الخدمة العسكرية واحتمال اقتراف الأفعال المضرة بالعقيدة والشخصية الإسلامية، خصوصا عندما يكون المجدد بعيدا عن وسطه العائلي، كما ذكروا في العريضة أن الخدمة العسكرية تضطرهم إلى محاربة إخوانهم في الدين، والتمسوا من الحكومة الفرنسية - بناء على الاعتبارات الدينية المذكورة - أن تعفي أبناءهم من التجنيد¹. وفي منطقة المزاب عارضت "حلقة العزابة" قانون التجنيد الإلزامي انطلاقا من نفس الاعتبارات الدينية، وجاء في الرسالة التي بعث بها شيوخ العزابة إلى القائد العسكري الفرنسي بالمنطقة ما يلي: « إنكم فعلتم شيئا قبيحا، إذ ليس من حقكم أن تأخذوا أبناءنا كجنود(..) إن من يبيع دينه لا يرجى منه أي نفع². وذكر محفوظ قداش أنه إذا كان العمل الوطني في شكله الحزبي لم يظهر بعد إلى الوجود فإن مظاهر الوعي السياسي كانت تتبلور من خلال «تنظيم المظاهرات المنددة بقانون التجنيد في مدن نواحي وهران مثل سعيدة وندرومة ومعسكر»³. والملاحظ هو أن المدن التي حافظت على بعض بقايا بناها الاجتماعية هي التي ظهر بها الرد الشديد على قانون التجنيد الإلزامي مبكرا. إذ يذكر تقرير الحكومة العامة الذي تحدثنا عنه سابقا أنه « منذ سنة 1908 ظهر تدمير سكان مدينة تلمسان للخير الذي مفاده أنه بموجب قرار

(*) إذا كانت الأوساط المحافظة قد طالبت بإعفائها أبنائها من التجنيد لأسباب دينية فإن هناك نخبة من العلمانيين ظلت سنة 1928 تطالب بتعديل قانون التجنيد وأن يعفى منه أبناء العائلات الجزائرية التي يزيد عدد أولادها على الخمسة وأن يخفض بسنة مدة الخدمة بالنسبة إلى «الأهالي» الذين لديهم طفل أو أكثر. كما طالب بعض النخبة سنة بتوحيد البزة العسكرية بالنسبة لجميع المجندين حتى لا يتميز الجزائري المسلم بسروره الفضيض وغير العملي. انظر:

La voix des Humbles, N°95, 15 Janvier 1931

¹ قنان، المصدر السابق، ص ص. 278-279

² Taliadoros, Op.Cit., pp.47-48

³ kaddache, Op.Cit., T.1, p.75

17 جويلية من نفس السنة يقع إحصاء جميع الشباب البالغين من العمر 18 إلى 25 سنة وذلك تحضيرا للتجنيد الإجباري»، وذكر هذا التقرير أن السكان في مدينة تلمسان «لم يكونوا يقبلون أن ينتزع منهم أولادهم ليقع انخراطهم في الجيش الفرنسي حيث لا يوجد احترام لتعاليم الفقه الإسلامي بخصوص الصلاة والوضوء والصوم والامتناع عن أكل المحرّمات^(*) ولذا فإن هؤلاء السكان تظاهروا بتاريخ 19 ديسمبر 1908 أمام مقر محافظة المدينة ونددوا بقانون التجنيد الإجباري وفي نفس الوقت قدم 321 منهم طلب جوازات سفر لهم ولأسرهم باتجاه سوريا»¹ ويذكر نفس التقرير أنه بسبب هذا القانون «أعلن شلبي جلول، مفتي المسجد كبير بتلمسان، عن الخطر الذي يهدّد المسلمين ودعا إلى الهجرة وحذر من خطر بقاء السكان تحت سلطة "مشركين". وقد علق كاتب التقرير بقوله : «إننا نفهم التأثير الذي يكون لمثل هذه الخطبة في وسط متعصب ، لا يقبل إلا مرغما أو أسفا سلطة الكفار وخصوصا في الوقت الذي نتحدث فيه عن مشروع قانون التجنيد الإجباري»².

وذكر صوالح أن الحكومة العامة تحت ضغط «الأهالي» أعلنت قرار 3 فيفري 1912 ميثاقا لأجل تجنيد معتدل يتم بواسطة القرعة. وذكر أنه كانت هناك بعض المشكلات ولكن عندما لاحظ «الأهالي» أن وزارة الحرب كانت تحرص على احترام العادات الدينية وفرض النظام كان لذلك نتائج جيدة امتدت آثارها حتى إلى العمال المدنيين الذين جاءوا إلى فرنسا. كما كانت عائلات المجندين تتلقى المنح وتعودت على هذا النوع من التجنيد وصارت من العادات المألوفة خصوصا بعد صدور عدة قرارات تعديلية مثل قرار 7 سبتمبر 1926³. وفسّر بعض المحلّلين رفض الشبان الجزائريين قانون التجنيد الإجباري من زاوية الحسابات السياسية، ورأوا أن هذا الرفض يمثّل حرص هؤلاء الشباب على «التمتع

^(*) سناحظ، في الفصول القادمة، استمرار تناول مثل هذه الموضوعات في أوروبا خلال الحرب العالمية

الأولى.

¹ GGA, *Gouvernement Général de l'Algérie. Rapport sur « l'exode de Tlemcen en 1911 »*, BEUGENCY, 1914 , p.18

² Ibid., p.19

³ Soualah, *La société indigène*, pp.443-445

بالمصادقية لدى المجتمع الجزائري من ناحية، ومحاولة التمييز سياسيا عن البرجوازية الأوروبية من ناحية أخرى»¹. ولا يمكن للباحث - في رأينا - أن ينكر وجاهة هذا الرأي خصوصا إذا أخذنا في الاعتبار أن الأسرة الجزائرية ظلت تمارس ضغطا كبيرا على أفراد النخبة الجزائرية، وأن المجتمع الجزائري كان مع بدايات القرن العشرين يتطلع إلى لعب دور سياسي مستقل عن الدور الذي كان يلعبه المعمرون^(*). وكانت البدايات السياسية لهذه النخبة من الشبان الجزائريين إذ أخذت تعبير عن وضع عرقي - ثقافي وتحدث باسم المجموعة المسلمة المظهدة»². وهو الموضوع جذور الوعي الوطني.

ب. النخبة المفرنسة

اعتبر إسماعيل حامت، سنة 1906، الخدمة العسكرية المشتركة عاملا فعلا في اختراق عالم «الأهالي»، و اعتبر العادة التي تقضي بأن تمنح القبائل للمعمرين فرقا من الخيالة والعيون والمسبلين كانت موجودة منذ بدايات الغزو. ويؤكد نفس الكاتب أن «الأهالي» ملزمون اليوم بنفس الشيء، وذلك بناء على قرار 16 سبتمبر 1843 وقرار 11 ديسمبر 1872. كما يؤكد حامت أن هذا التجنيد المشترك له فوائد كثيرة وأنه «يؤثر على عقلية «الأهالي» كما يؤثر أيضا على عقلية المجندين الفرنسيين. ويضرب - كمثل على ذلك - الأجيال من الجزائريين الذين اشتغلوا في المدفعية والصبائحية والذين كانوا يعاملون كجنود فرنسيين يتلقون نفس التدريب ويؤدون نفس المهام ويخضعون لنفس النظام؛ هؤلاء - يقول حامت - احتفظوا من هذا الاحتكاك بانطباع لا يحى رجعوا به إلى أهاليهم. وهكذا تصير

¹ *Stora et Daoud, Ferhat Abbas, p.34*

^(*) كان المعمرون يفرون من النخبة الجزائرية بجميع أصنافها لأنهم كانوا - حسب بن حبيس - يرون فيها

منافسا كبيرا من ناحية المكانة الاقتصادية في المجتمع. لذلك كان يرى أن وراء أزمة الثقة وعدم التفاهم تكمن

Benhabylès, Op. Cit., p.1

مسألة المصالح المادية. انظر:

² *Ibid., m, p. 11*

الثكنة حيث يعيش الأهلي ويتعلم، بعد المدرسة، أحد الأوساط الأكثر ملاءمة لتنفيذ إلى الروحية والفكرية للجزائريين»¹.

وذكر صوالح^(*) أنه خلال أزيد من سبعين سنة كان تجنيد «الأهالي» يتم بواسطة المبادرات الحرة التي ينتج عنها الحصول على التقاعد؛ ففي بعض الجهات مثل ذراع الميزان بالنسبة للناطقين بالبربرية و(عمي موسى) بالنسبة للناطقين بالعربية، جعلت الحياة الرغيدة التي يحصل عليها المتقاعدون في الجيش كثيرا من «الأهالي» يقبلون على التجنيد وتشكلت لذلك ثكنات معروفة. غير أن قانون 11 جويلية 1903 الذي قلص مستحقات المجندين في المدفعية جعل عدد المنخرطين في الجيش قليلا في جميع الجهات تقريبا الأمر الذي أوجد نقصا في احتياجات الدفاع الوطني مما دفع الحكومة الفرنسية إلى التفكير مشروع إخضاع «الأهالي» إلى التجنيد الإجباري². وقد أثر هذا الخبر على جزء من المجتمع الجزائري. وكان من هؤلاء بعض المبالغين -يقول صوالح- الذين كانوا يروجون بكون السلطات الاستعمارية كانت تعمل لأخذ الشبان الجزائريين إلى الثكنات وإجبارهم على أكل لحم الخنزير وتناول الخمر ولذلك يفقدون عقيدتهم. بينما كان أفراد من النخبة الجزائرية المتخرجة من المدارس الفرنسية يؤيدون من خلال كتاباتهم في الجرائد مساعي الحكومة الرامية إلى التجنيد الإجباري، ولكنهم كانوا يطالبون في مقابل "ضريبة الدم" بإصلاحات اقتصاد وسياسية لمجتمعهم. وظهر جدل كبير في الصحافة الباريسية والجزائرية حول هذا المشروع الذي كان له نوعان من المعارضين: النخبة التقليدية من "أصحاب العمائم" والمعمرين الذين يخافون من انقلاب «الأهالي» عليهم عند أول صراع دولي عندما يعودون من الحرب مدريين على استعمال السلاح ومستوعبين للانضباط العسكري³.

¹ Ibid., p.262

^(*) محمد صوالح دكتور في الآداب معتمد في الجامعة وأستاذ بالثانوية وبالمدرسة العليا للتجارة وبالمعهد

الفلاحي بالجزائر.

² Soualah, *La société indigène*, p.443

³ Ibid., p.443

وذكر تقرير المصالح الاستعمارية أن النخبة المتفرنسة أظهرت، منذ إعلان التجنيد الإجباري سنة 1911 حماسا كبيرا، وتشهد على هذا الحماس قراءة الجرائد التي ظهرت في تلك المرحلة، مما يدل على كون النخبة الجزائرية كانت ترى في التجنيد فرصة لتحقيق مكاسب كبيرة ولذا قامت مصالح الحكومة العامة بتطبيق هذا القرار بكل ثقة. ولكن -يقول التقرير- بعد مدة بدأ هؤلاء الشبان يحاولون استغلال الفرصة للحصول على تعويضات وعلى الحقوق السياسية وخصوصا الحصول على المواطنة الفرنسية مع المحافظة على القانون الأساسي للأحوال الشخصية الإسلامي¹.

وقد استمرت حملات النخبة الجزائرية سنة 1912 ضد قانون التجنيد الإجباري واتهم بعضهم فرنسا بكونها تسعى إلى إبادة الشباب الجزائريين واستخدامهم كدرع لحماية الجنود الفرنسيين أثناء الحرب. ويذكر أن صحيفة الحق دعت الجزائريين إلى الهجرة لأجل الإفلات من التجنيد الإجباري².

المطلب الرابع

الاتجاهات السياسية

تشكلت الاتجاهات السياسية تبعاً لردّ النخبة الجزائرية على مشاريع الإدارة الاستعمارية، التي كانت تعمل على إدماج الجزائريين في المجتمع الاستعماري ودفعهم إلى التخلي عن كل ما يمثل شخصيتهم وتقاليدهم. وسيكون تناول هذا العنصر من الأهمية بمكان بالنسبة إلى موضوعنا، لأنه يحدّد الإطار السياسي الذي سيتبلور داخله مشروع المجتمع الجزائري الجديد بالنسبة إلى كل اتجاه من اتجاهات النخبة.

¹ « Rapport de Mr. Leheureux 1923 », 27H23, AOM, Aix-En-Provence

² قلش وصاري، المقاومة السياسية، ص. 48-49

أ. التجربة العربية

ظلّ كثير من الجزائريين - إن لم نقل أغلبهم - خلال هذه المرحلة يعارضون فكرة ذوبانهم في شخصية المستعمر» وهو الأمر الذي عبروا عنه من خلال تمسكهم بالقانون الأساسي للأحوال الشخصية الإسلامي، «¹ وسوف يظل هذا الموضوع محل جدل كبير إلى وقت طويل بعد هذا التاريخ. يقول فرحات عباس في هذا الصدد: « ظل الجزائريون على المستوى الاجتماعي والأخلاقي - فقراء وأغنياء - متمسكين بعزيمة بحضارة أجدادهم وبلغتهم الأم وبعاداتهم. وبغض النظر عن تخرجهم من المدرسة الفرنسية أو المدرسة العربية أو قادمين من عمق الدوار؛ كان كلهم يشعرون بضرورة المحافظة على تراث أجدادهم...»². والظاهر أن شرط التخلي عن القانون الأساسي للأحوال الشخصية الإسلامي مقابل الحصول على الجنسية الفرنسية هو - كما يقول سيف الإسلام - من وضع المعمرين، كي يكون عقبة أمام إلحاح النخبة الجزائرية في طلب الحصول على الحقوق السياسية³، ذلك أنهم اشترطوا - حسب قانون 1865 - على كل من يريد الحصول على الجنسية الفرنسية أن يتخلى عن الأحكام القانونية التي تسري عليه في شؤونه الشخصية كالزواج والطلاق والميراث^(*) .. الخ. وهي الجوانب الفقهية التي بقيت له بعد أن تحطمت البنى الأصلية للمجتمع الجزائري.

كان عمر بن قلدور الجزائري سنة 1911 يعارض فكرة إدماج الجزائريين في المجتمع الفرنسي، ورأى في ذلك تهديدا خطيرا للعروبة والإسلام بالجزائر. إذ جاء في مقال له

¹ Ibid., m.p

² Abbas(Ferhat), *La nuit coloniale*, p.112

³ سيف الإسلام، المرجع السابق، ج.4، ص.37

(*) يرى فرحات عباس في كتابه (الشباب الجزائري، ص.134) أن الحضارة التي ينادي بها المعمرين بالجزائر تظل قاصرة ما دامت تركز على موضوعات الزواج والطلاق وتفقر فوق المشكلات الحقيقية المتمثلة في محاربة الآفات الاجتماعية وضمان فرص العمل واحترام حقوق الآخرين أما العادات والتقاليد والقوانين فإنها تغمر لوحدها تبعاً لتغير المعطيات الاجتماعية والثقافية.

مجلة (الحضارة)، الصادرة بالآستانة (تركيا)، والتي كان ينشر بها مقالاته، قوله: «إننا قوم لنا قومية عروبتها متينة وملة قيمتها ثينة، فما لنا من رغبة في الإدماج بفرنسا ولا بغيرها من الأجناس»¹. وما نلاحظه هنا هو كون جميع المقاومات الاجتماعية والثقافية والسياسية خلال هذه المرحلة-التي نعتها معبرا بين تحطم البنى الأصلية وقيام العمل الحزبي المنظم - كل هذه المقاومات كانت تستند - كما يقول أحد المحللين الغربيين - إلى التراث «والتقاليد العربية الإسلامية التي كانت تستمد قوتها من الصدام مع قوة سياسية غير إسلامية ممثلة في فرنسا»². وكانت صحيفة (الحق) الوهرائية، التي صدرت سنتي 1911 و 1912، بما تنشره من مقالات دليلا على الأهمية التي كانت تمثلها المرجعية العربية الإسلامية بالنسبة للنخبة الجزائرية في حوارها السياسي مع الاستعمار. إن هذه الأخيرة كانت تريد المحافظة على تقاليدها وكان الشعار الذي رفعته يقول: «إن الذين يريدون هدم البيت القلم-مهما كان مترديا - قبل أن يبنى الجديد هم أعداء الشعب المسلم الناشئ»³. وهذا في رأينا هو الدليل على كون النخبة الجزائرية كانت تحمل مشروع مجتمع لم تتضح بعد ملامحه العامة واتجاهاته. كما أخذت هذه الصحيفة على عاتقها مهمة الرد على محاولات تهديد الجزائريين في تراثهم؛ ففي ردها على صحيفة *LE TEMPS* التي نشرت سلسلة مقالات في موضوع "التعصب الإسلامي" ومن خلال مقال لأحد محرريها في ديسمبر 1911 جاء فيه: «إننا نريد دليلاً علمياً واحداً على هذا التعصب الذي يتهموننا به في كل مرة دون إثبات»⁴. وظهر الاتجاه العروبي لصحيفة (الحق) على المستوى السياسي من خلال انتقادها للمطالب المقدمة للإدارة الفرنسية من أجل توسيع تمثيل النخبة الجزائرية في المؤسسات الرسمية، إذ لم تر الصحيفة المذكورة في هذا المسعى سوى محاولة لتذويب العرق العربي الذي كانت الصحيفة تعمل من أجل المحافظة عليه. وذكر جفلول أن هدف الصحيفة بهذا الشأن كان هو إيجاد

¹ خروبي، المرجع السابق، ص.ص. 114-115

² Taliadoros, Op.Cit., p.47

³ جفلول، الاستعمار والصراعات الثقافية، ص. 116

⁴ Ihaddaden, Op. Cit., p.221

تنظيم سياسي خاص بالجزائريين وليس مجرد المساهمة في الجهاز السياسي الاستعماري¹. وذكر نفس المرجع أن صحيفة (الحق) تصدت لأولئك الذين كانوا يطمحون إلى الاندماج الفردي في المجتمع الفرنسي، فبينت أنه ينبغي تطوير بذور الحداثة، ولكن ليس في اتجاه الإدماج في المجتمع الفرنسي بل باتجاه تحديث شامل للمجتمع الجزائري مع المحافظة على الشخصية العربية الإسلامية. وقد جاء في هذه الصحيفة (عدد 6، تموز - يوليو 1912) خطاب موجه إلى المستعمرين الأوروبيين ورد فيه ما يلي: « لا تحاولوا أن تعطوا أولادنا شعورا مسبقا عن حضارتكم التي اعتبرناها منذ زمن أدنى من حضارتنا.»² لقد دخلت صحيفة (الحق) بمجاهة قوية من أجل التأكيد على الانتماء العربي الإسلامي للجزائريين وذلك كمقاومة لأفكار الإدماج، وجاء في بعض أعدادها: «إن الجزائري هو من جنس عربي وبالتالي لا يمكن أن يكون فرنسيا. وإن محاولة إدماج العرب هو عمل غير معقول إذ إنه لا يخدم مصالح العرب ولا مصالح فرنسا»³.

إن صحيفة (الحق) كانت - في نظرنا - تعمل لفصل الشخصية العربية الإسلامية للجزائريين عن المجتمع الفرنسي، وذلك من أجل إبعاد الجزائريين عن الدخول في جدل سياسي بشأن الإدماج. فقد حرر عمر بن قدير، سنة 1912، مقالا في الصحيفة المذكورة دافع فيه عن العروبة والإسلام وذلك بمجته المعهودة في كتاباته الكثيرة، وقد جاء في هذا المقال قوله: « علينا أن لا نتكل على غيرنا وألا نهمل لغة أجدادنا وتعاليم ديننا وإلا نموت موتة جاهلية (..) نحن عرب ونحن مسلمون نموت عربا ونموت مسلمين .. ». وذكر محمد ناصر الذي أورد هذا النص أن هذه الصيحة التي أطلقها عمر بن قدير هي نوع من التحدي للمخططات الاندماجية للاستعمار وكشف لمكائده في محاولة القضاء على الأمة الجزائرية»⁴. والملاحظ هو أن هذه الأفكار الواردة في صحيفة (الحق) « هي نفسها التي

¹ حفلول، للمرجع السابق، ص.73

² نفسه، ن.ص

³ Ihaddaden, Op. Cit., p.218

⁴ ناصر، المقالة الصحفية الجزائرية، ج.2، ص.ص.41-42

سوف يوظفها رجال الإصلاح الديني والسياسي فيما بعد»¹، وهي التي ستأخذ بداية من 1919 بعداً سياسياً « وشكلاً أكثر تنظيماً»². و رأى إحدادن أن هذا التوظيف الإعلامي والدعائي للإسلام في هذه المرحلة هو محاولة لترع الطابع السياسي عن الموضوعات التي كانت تطرحها الصحافة الأهلية آنذاك «. ويذكر نفس الباحث أن هذا اللجوء إلى الإسلام كبديل عن الخطاب السياسي الصريح قد عرفتة الصحافة الطرقية العاملة لصالح الاستعمار، كما أن صحفاً أخرى كانت تحمل لواء الإسلام دون أن يكون لها أي محتوى إسلامي³. والظاهر في رأينا - أن استعمال الصحافة الجزائرية للإسلام بهذا الوضوح يمثل مرحلة من مراحل الوعي السياسي الوطني. فهذا الأسلوب يظهر أنه كان مقبولاً حتى من طرف السلطات الاستعمارية التي كانت تحاول في هذه المرحلة - كما ذكرنا - أن تتبنى الإسلام، وكانت تعد نفسها كقوة إسلامية كبرى، وهو الأمر الذي يجعل المطالبة السياسية من طرف الجزائريين - كما يقول إحدادن - شيئاً مقبولاً من السلطات الاستعمارية⁴. ما دام ذلك لم يأخذ معنى انفصالياً. ولا يمكن أن ننسى ضغط المدنية الغربية والأفكار الحديثة على المجتمع الجزائري، مما كان يفرض على النخبة الجزائرية المحافظة اتخاذ موقف لصالح انتمائها العربي الإسلامي، كما أن التكوين الإسلامي للأسماء الصحفية المشهورة مثل عمر راسم وعمر بن قلدور يفرض مثل هذا التوجه الذي يبرز في الخط الافتتاحي للصحف التي يصدرونها⁵. ولكن هذا الطرح من طرف الاتجاه الذي تمثله النخبة المعربة لا يمكن أن يخفي التوجهات الاندماجية لدعاة التقريب بين الأديان والحضارات مثل قاضي الذي نجده سنة 1917 يصف فرنسا "بأرض الإسلام"⁶.

¹ Ihaddaden, Op. Cit., p.222

² Ibid., p.225

³ Ibid., p.17

⁴ إحدادن(زهري)، " عمر بن قلدور الجزائري في صحيفة الأخبار"، الثقافة-الجزائر، عدد:56 - مارس-أفريل 1980، ص.72

⁵ Ihaddaden, Op.Cit., p.57

⁶ Cadi(hadj chérif), *Terre d'Islam*, .

ب. النخبة الفرنسية

نلاحظ في كتاب حاج الشريف قاضي الذي أصدره سنة 1917 وقدم له بول آزان توجهها واضحا نحو تصور مشروع للمجتمع يتم عبر الإدماج الثقافي للجزائريين الذين - مع مرور الوقت - سيشكلون النواة التي تضم العناصر ذات الذهنيات المتطورة على الطراز الفرنسي، وهذه النواة هي التي تمارس - حسب قاضي - تأثيرها على العناصر المتخلفة لإقناعها باعتماد العادات الأوربية « وبتنفيذ هذا البرنامج الذي استغرقت بلورته وقتا طويلا - يقول حاج قاضي - يمكن أن نصل إلى تكوين شعب متكون من عناصر منسجمة، لا تتجاوز الفروق بين أفرادها تلك التي توجد بفرنسا بين باريس وضواحيها»¹.

لقد كان توجه النخبة الفرنسية - تبعا لمرجعها الثقافية - تأخذ منحى العمل على توجيه المجتمع الجزائري نحو النموذج الأوربي، خصوصا بين الحربين العالميتين²، إذ كان موقف هذه الفئة قائما على أساس التمييز بين فرنسا الديمقراطية وفرنسا الاستعمارية. ومن هذا المنطلق عملوا على دعوة الليبراليين والجمهوريين الفرنسيين إلى معارضة المعمرين المستغلين في الجزائر. وكانت هذه النخبة - في هذه المرحلة - تعادي العلماء والأعيان والمرابطين وتسمهم بالرجعية ومعارضة التقدم، كما شنت حملات ضد التقاليد البالية والخرافات وتمثلت مطالبها السياسية في³:

1. المساواة السياسية في الحقوق مع الفرنسيين.
2. إلغاء قانون «الأهالي»^(*) وقوانين استثنائية أخرى.
3. التمثيل النيابي للجزائريين في البرلمان الفرنسي.

¹ Cadi, Op. Cit., p.135

² Morel, Op. Cit, p.1

³ الأصفهاني، المرجع السابق، ص.33

(*) يذكر تقرير المصالح الاستعمارية أن المتقنين الجزائريين منذ 1900 طالبوا بتحسين قانون «الأهالي» والمحاكم الخاصة ولكنهم لم يحصلوا أي نتيجة. ولكن الموجة الكبيرة من الاحتجاجات ضد سيطرة المعمرين على البلديات المختلطة وضد القوانين المذكورة ظهرت أكثر منذ إلى غاية الحرب العالمية الأولى. وكان على الجزائريين أن ينتظروا إلى غاية 4 جانفي 1919 ليروا إلغاء قانون «الأهالي». انظر: 1910

Rapport de Mr. Leheureux 1923, 27H23 AOM- Aix-en-Provence

4. المساواة في التعليم والضرائب وفرص العمل مع الفرنسيين.

يقول بن حيبلس سنة 1914 بأنه لا داعي إلى التغطية على برنامج الشباب الجزائريين^(**) لأنه قاموا ببلورته في مناسبات عديدة وفي آخر مرة عندما قام الدكتور بن تامي من العاصمة برئاسة وفد إلى باريس حيث التقى رئيس مجلس الوزراء الفرنسي وعرض عليه جملة من المطالب التي تحدد نظرتهم وتعطينا فكرة عن مشروعهم. لقد كان هناك نقطتان تحددان توجه هؤلاء الشباب الجزائريين:

أولاً: التأكيد على تعلق المسلمين الجزائريين بارتباطهم بالوطن الفرنسي، وبذلك فالإدارة الفرنسية في الجزائر على علم بهذه المسألة الحاسمة وعليها أن تمضي فيها إلى النهاية. ثانياً: لم يرد في مطالب النخبة أي مطلب في التخلي عن الأحوال الشخصية الإسلامية في سبيل التحسن...¹. وقد علفت مصالح مراقبة «الأهالي» على هذا المشروع في تقرير الضابط لورو Leheureux. الذي رأى أن الشبان الجزائريين، الذين بدأوا يدخلون الحلبة السياسية، كان يوجهه بعض العناصر ذات الطموحات الشخصية مثل بن رحال من ندرومة و بن تامي من العاصمة، إذ قام هؤلاء بوضع برنامج إصلاحات يتميز بالدقة و كلفوا لجنة لعرض هذا البرنامج مباشرة على الحكومة في باريس سنة 1912. وكان هذا البرنامج -حسب المصدر المذكور- يتناول المحاور التالية: إلغاء قانون «الأهالي» ونشر التعليم والمساواة في مجال الوظائف العامة و حق تمثيل «الأهالي» في المجالس العامة في الجزائر وفي باريس. ووصف نفس المصدر هذه المطالب بكونها كانت موجهة بالدرجة الأولى ضد الأساليب التي ينفذ بها المشروع الفرنسي في الجزائر ولم تكن أبدا موجهة ضد السيادة الفرنسية. غير أن هذا

^(**) ورد في كتاب بن حيبلس إلى جانب هذه الآراء حملة من المطالب تمثلت في تطوير الخدمات الاجتماعية والتعاضدية لمصالح «الأهالي» وإصلاح نظام الحماسة ونظام المحاكم الردعية ونظام التعليم ونظام القيادة كما طالب بتحسين وضع المرأة وصرح بكون هذه المشكلات حسب ترتيبها لها أهمية بالغة في تحسين الوضع الاقتصادي والسياسي والاجتماعي.

¹ *Bebhabyès(Chérif), Op. Cit., p.116*

البرنامج - يقول نفس المصدر - استغل فيما بعد من طرف شخصية مؤثرة هي الأمير خالد¹.

إن مشروع النخبة المتفرنسة ظهر في اتجاهين: فقد كانت هناك الفئة التي انتزعت جذورها من المجتمع الجزائري وصارت تنفي انتماءها إلى مجتمعها الأصلي وأحيانا تنفي صلتها بالإسلام (نموذج حسني لحق الذي سنتحدث عنه فيما بعد)، وكانت المدرسة الفرنسية قد قلبت حياتهم رأسا على عقب، وصاروا يعملون جاهدين على التكيف مع نمط الحياة الفرنسية، وأن يجروا معهم الجماهير الجزائرية المسلمة. لقد كان "التطوريون" من بين هذه النخبة يعملون على بناء مجتمع جزائري جديد وذلك برفض المنطق الاستعماري من ناحية ورفض منطق مجتمعهم الأصلي من ناحية أخرى كما وجد أفراد من النخبة الجزائرية المتفرنسة الأجواء مناسبة لترويج فكرة انفصال الجزائر عن العالم العربي الإسلامي وكان منهم إسماعيل حامت الذي أصدر سنة 1906 مؤلفه الموسوم بـ *مسلمو الشمال الإفريقي Les Musulmans de l'Afrique du Nord* الذي كان - حسب ديارمي - يدين فيه توجهات العروبة التي بدأت تظهر في الجزائر، ويدعو إلى وحدة البربر والأوربيين بالجزائر ويقترح استبدال الروابط الدينية الإسلامية برابطة الوحدة تحت مظلة الحضارة الفرنسية «² وهكذا صار هذا الفريق من النخبة المتفرنسة - كما يقول موريل - دعاة لفكرة وهمية، لم يكتب لها أن ترى النور في يوم من الأيام³.

وهناك فئة أخرى من النخبة المتفرنسة كانت تطالب بالإدماج وبتوحيد الجزائر مع فرنسا، ولكن مع التمسك بالقانون الأساسي للأحوال الشخصية الإسلامي أي أنها كانت تطالب بإلغاء قانون السيناتوس - كونسولت لسنة 1865 الذي نص - كما رأينا - على اشتراط تحلي الجزائري عن شخصيته الإسلامية لأجل التمتع بامتيازات الجنسية الفرنسية⁴.

¹ « Rapport de Mr. Leheureux 1923 », 27H23, AOM, Aix-En-Provence

² Desparmet(J.), « Le panarabisme et la Berbérie », In : Afrique Francaise, N°8, 1938, p.195

³ Morel, Op. Cit., p.105

⁴ الأصناف، للرجع السابق، ص.33

وكان يمثل هذا الفريق فرحات عباس الذي يقول في كتابه (الشباب الجزائري): « إن هناك وعيا لا شعوريا لدى الإنسان وهذا الوعي هو الذي يحدد لديه السلوك والذهنية والجنس الذي ينتمي إليه(..) ولذلك فإن «الأهالي» بموجب هذا الوعي يحرصون على المحافظة على شخصيتهم. وهل من التعصب-يقول عباس- أن نحافظ على شخصيتنا؟¹. وبالنسبة إلى موضوع التجنيس نجد فرحات عباس يعارض هذه الفكرة جملة وتفصيلا ويرى أن « الجزائر هي أرض فرنسية وأن الجزائريين هم فرنسيون مع الاحتفاظ بالقانون الأساسي للأحوال الشخصية الإسلامي الذي يقتصر على أحكام الزواج والميراث. أما بالنسبة إلى بقية الأحكام فإن القانون الفرنسي عوض الفقه الإسلامي بالنسبة إلى أحكام التجارة والأحكام الاجتماعية والاقتصادية والمدنية والعسكرية.. الخ.»، ومن هنا فمن حق الجزائري أن يحصل على كامل حقوق المواطنة الفرنسية، كما أنه -من هذا المنطلق أيضا- فإن التجنيس في نظر فرحات عباس «ليس له ما يبرره، إلا إذا كان الغرض منه هو خلق "طبقة" من المتجنسين داخل المجتمع الجزائري من أجل مزيد من الفوضى الاجتماعية وتقسيم البلاد من أجل فرض سيطرة الاستعمار»².

إن فرحات عباس، «الذي لم يتجنس أبدا»³ وكان يعتبر التجنيس هو "الباب الضيق" للحصول على الحقوق السياسية والدخول إلى البرلمان الفرنسي⁴، قد جسد بعد الحرب العالمية الأولى مفارقات كبيرة تتعلق بالرغبة في الاندماج في الجمهورية الفرنسية والإرادة الجادة في الانتساب إلى الإسلام⁵. ويذكر جوليان أن فرحات عباس كان بين الواحدة والعشرين والتاسعة والعشرين من عمره قد بدأ شغفا بالمعرفة وإدراك حقائق الأشياء؛ فقد قرأ (حديقة أبيقور) *Le jardin d'Epicure* (فوق الحجرة البيضاء) *Sur la pierre blanche*. وهما المرجعان المقدسان للمذهب الإنساني الاشتراكي كما أنه بحث عن المآثر الإسلامية عند لوثرروب ستودارد و غوستاف لوبون، ومن هنا تفتح عباس

¹ Abbas(Ferhat), *Le jeune algérien*, p.90

² Ibid., p.92

³ Stora & Daoud, *Op.Cit.*, p.9

⁴ Abbas(Ferhat), *Le Jeune algérien*, p.

⁵ Stora & Daoud, *Op.Cit.*, p.9

على ثقافة مزدوجة من التفكير الغربي وتجارب المشرق الإسلامي¹. إن هذا الشاب الذي وصفه ش.أ. جوليان بأنه «مسكون بروحانية غامضة وحماس قلق» كان يصرح بانتمائه إلى وطنين: الوطن الفكري المتمثل في فرنسا والوطن الروحي المتمثل في الإسلام وكان هذا الانتماء المزدوج-حسب بعض الباحثين- «صورة للمعاناة النفسية العميقة بالنسبة للنخبة المثقفة المخضومة»². ونجد في شهادة أحد معاصريه دليلاً على السلوك المحافظ لفرحات عباس «فهر-حسب هذا المصدر- لم يكن أبداً شغوفاً بالخمر ولم يأكل لحم الخنزير، وهذا سلوك خاص مرتبط لديه بالعناية بالصحة، كما أنه لم يكن يريد أن يجرح مشاعر الجماهير المسلمة التي كان يبحث لديها عن السند السياسي، وهذا خلاف بومنجل مثلاً الذي كان حراً في فكره ومستحلاً لكثير من المحرمات دينياً..»³.

ويؤكد قداش أن أغلب المثقفين الجزائريين ظلوا سنة 1921 مرتبطين ارتباطاً قوياً بانتمائهم الإسلامي «ولم يستطع الفرنسيون أن يفهموا كيف يدافع عن الإسلام رجل مثل فرحات عباس لا يعرف من لغة القرآن سوى مبادئ أولية»⁴. وقد كان هذا الأخير يدافع عن شخص الرسول(ص) ويستشهد بالأحاديث النبوية في مواضيع العلم والعمل والأخوة والمساواة في الإسلام، وهي القيم التي-في تصوره- قامت على أساسها الحضارة الإسلامية. ويرى عباس أن الفتح الإسلامي نجح بفضل التنظيم الاجتماعي للإسلام وأخلاقياته السامية⁵. وسنلاحظ-فيما بعد- أن فرحات عباس سوف يلقي بنفسه في الصراع(*) السياسي انطلاقاً من هذه الخلفية الثقافية وذلك بداية من سنة 1922 من خلال حركة الأمير خالد وسوف

¹ جوليان، إفريقيا الشمالية تسير، ص ص. 308-309

² Stora & Daoud, Op.Cit., p.17

³ Naroun, Op. Cit., p.139

⁴ Kaddache, , T.1, pp.79-80

⁵ Abbas(F.), Le Jeune algérien, p.55

(*)تذكر فاني كولونا أنه كان هناك تنافس حقيقي أو خيالي بين المجموعات التي تكون المجتمع المستعمر وذلك من أجل الوصول إلى لعب دور "المركز" وبعبارة أخرى فإن الصراع الخارجي مع المستعمر كان متوازياً مع صراع آخر داخلي يمكن أن يأخذ حسب الظروف- شكل تحالف بين العناصر الفاعلة على الساحة السياسية الجزائرية. انظر:

Colonna(Fanny), Savants paysans ,p.214

نجدّه يدافع عن الديمقراطية والجمهورية^(*) كما يدافع عن الإسلام¹. وبعد رحيل الأمير خالد عن الساحة السياسية وقيام حرب الريف المغربي كان فرحات عباس يبحث للمجتمع الجزائري عن «أفضل الطرق الممكنة لإخراجه من حالة الاستعباد المادي والمعنوي.. وكان في نظره وتوجهه نحو المستقبل يتروّد بين عدة طرق ممكنة..»²، ولكنه كان يؤمن أن أهم عمل في المشروع الفرنسي بالجزائر يتمثل في ترقية المجتمع الجزائري المسلم نحو "روح موحدة" في المستعمرة الأوربية أولاً، ثم مع فرنسا(المتروبول) في مرحلة لاحقة. وكان يؤمن أن هذا العمل لا بد أن يمر بمراحل، وأهم هذه المراحل- في رأيه- تتمثل في توفير المدرسة والطريق والمستشفى³.

لقد كان فرحات عباس يدرك إرادة الاستعمار ومشروعه الذي يقضي بجعل الجزائر مستعمرة استيطان، كما يشرح لنا فيما بعد الأخطاء الكبرى التي ارتكبتها الاستعمار بالنسبة إلى المجتمع الجزائري والمتمثلة فيما يلي:

أولاً: تحطيم الدولة الجزائرية والإطار السياسي الاجتماعي للمجتمع العربي .

ثانياً: تعويض الشعب الجزائري بالشعب الأوربي، وكان نتيجة ذلك أن خلق نظاماً اجتماعياً خطيراً فتح الطريق نحو العنصرية المزمّنة التي ساعدت قوانينه، عبر التاريخ، أن تمكن لها⁴.

كان فرحات عباس مقتنعاً أنه يكفي أن تكون هناك إرادة في إعادة تنظيم المجتمع، لدى السلطة التي تملك القوة، لكي يصبح المجتمع الجديد أمراً واقعاً⁵، ولذلك اقترح عدة سيناريوهات لمشروع المجتمع الجزائري تمثلت في سياستين يمكن لفرنسا أن تتبنى واحدة منهما:

(*) يشرح لنا فرحات عباس السر في توجه جيله نحو فرنسا الجمهورية والتحررية ضد فرنسا الاستعمارية؛ فيقول أنه كان مع زملائه يعتقد أنه يمكن بلفت انتباه الأولى (الجمهورية) إلى تناقضات الثانية (الاستعمارية) لتقوم الأولى بوضع حد لعنانة الشعب الجزائري.

¹ Stora & Daoud, Op.Cit., p.17

² Naroun, Op.Cit., p.32

³ Abbas(F.), Le jeune algérien, p.138

⁴ Abbas(Ferhat), La nuit coloniale, Paris 1962, pp.46-47

⁵ Abbas(Ferhat), Le jeune algérien, p.9

« سياسة التحرر بواسطة المدرسة^(*) والنظام الإداري الفرنسي في إطار الجنسية الفرنسية وسياسة الاستعمار الاستيطاني التقليدية(..) فبواسطة السياسة الأولى-يقول فرحات عباس- ستشهد الجزائر "زواجا سعيدا" بين الغرب والشرق، كما تشهد تصالحا بين فرنسا والإسلام، وبواسطة الثقافة الفرنسية-الإسلامية ستولد "فرنسا الشرقية"، وهذه هي معجزة العصور الحديثة. أما السياسة الثانية فهي تعني بعث الجزائر الرومانية القديمة (بكل مساوئها)»¹. وأشار فرحات عباس فيما بعد إلى كون السيناريو الثاني المتمثل في الاستعمار الاستيطاني هو الذي تم تطبيقه في الجزائر، بدليل أن «إفريقيا لا تزال بعيدة عن فرنسا، كما أن الجزائريين لا يزالون متميزين عن الأوربيين»¹.

ج. بروز الفروق السياسية

لعل الذي يميز- في نظرنا- بين توجهات النخبة المتفرنسة والنخبة المعربة، رغم التداخل الحاصل بينهما في كثير من المسائل، هو أن كثيرا من المثقفين ثقافة فرنسية، والمدرسين منهم خاصة، كانوا يطرحون المطالب السياسية بطريقة محتشمة وكأنهم- كما يقول قداش- لا يطمحون إلى أن يكونوا نخبة ممثلة للمجتمع الجزائري، وذلك «بخلاف الطموحات الوطنية المعلنة للنخبة المعربة»². ويحلل موريل هذا الاختلاف في خصوصيات كل من النخبة المعربة والمتفرنسة ويرجع سببه إلى المدرسة، إذ يذكر أن المتخرجين من المدرسة الفرنسية كانوا أقل عداء تجاه "الآخر" وأكثر تسامحا وذلك- في رأيه- بخلاف المتخرجين من المدارس العربية، وذلك لكون المدرسة الفرنسية- في رأيه- كانت تعمل على إخفاء الفروق بين العرقيات والأديان المختلفة أو على الأقل تجعلها ثانوية³.

ويؤكد بن نبي أن ظهور الفروق في التوجهات لدى النخبة الجزائرية بدأ مبكرا، فيذكر أنه عندما كان في المدرسة لم يكن يدرك «حقيقة الشعور الذي يشكله الخط الفاصل بين

(*) كان فرحات عباس يرى أن عدد الطلبة الجزائريين في الجامعة مع نهاية العشرينيات كان قليلا للغاية، إذ لم

يتجاوز الخمسين بجامعة الجزائر بين 2000 طالب من الأوربيين ويرى أن هذا إجحاف بالنسبة إلى سنة

Abbas, *Le jeune algérien*, p.49

ملايين من «الأهالي» الأمتين. انظر:

¹ Ibid, p.99

² Kaddache, *Op.Cit.*, T.1, p.207

³ Morel, *Op. Cit.*, p.88

التلاميذ الذين سيصبحون في المستقبل معلمين، والذين سيصبحون مساعدي أطباء وبين أولئك الذين يعدون أنفسهم ليصبحوا عدولا. بينما كان يدرك كل فريق من هؤلاء بوضوح ذلك الحظ الفاصل. وكان فريق المدرسين الذين يعدون أنفسهم لدراسة القضاء الشرعي - وكنت أحدهم - يشعرون بأنهم حملة رسالة قومية .

لقد كان للتثنية الاجتماعية دور في هذه الفروق؛ فمرئبو المستقبل كانوا لدى المسيو هارتان أمناء لروح العلمانية، عندما أسس طهرات صحيفة (صوت المساكين) تحدّثوا فيها عن فولتير وفضائل ثورة 1789 الفرنسية. لقد جعلوا عقليتهم وحتى تعابيرهم تسهم في تكوين فريق من التلاميذ الأطفال من أبناء الجزائريين الذين امتازوا عن سواهم بفضل ثرائهم أو اتصال آباؤهم بالإدارة وسهل عليهم أن يلتحقوا بالمدرسة الثانوية كعباس فرحات مثلا..¹ وينبغي أن نؤكد على كون بروز هذا التوجه الوطني عند النخبة المعربة راجع أساسا- في رأينا- إلى المرجعية الثقافية العربية الإسلامية، التي ترفض سلطة الاستعمار انطلاقاً من العقيدة ذاتها.

* * * * *

مارس الواقع المحلي والدولي دوره في صقل اتجاهات هذه النخبة في تنظيرها لمشروع المجتمع الجزائري الجديد. وتمثلت عناصر الواقع المحلي في مشاريع الإدارة الاستعمارية التي كانت تدور حول شؤون العبادة وقانون فصل الدين عن الدولة وحول موضوعات اجتماعية واقتصادية وسياسية. كما أن تجربة الأمير خالد كانت تمثل جزءاً من الواقع المحلي وقامت بصقل اتجاهات النخبة خلال هذه المرحلة. وأثر الواقع الدولي كذلك في توجيه النخبة الجزائرية نحو اهتمامات وشواغل معينة وذلك من خلال تأثيرات الحرب العثمانية-الإيطالية والتفاعل مع القضية الفلسطينية. ثم جاءت الحرب العالمية الأولى وأيقظت في النخبة الجزائرية الأمل في العثمانيين خصوصا مع وجود الدعاية الألمانية-العثمانية، كما كان للحرب تأثير في اتجاهات النخبة

¹ بن نبوي، مذكرات شاهد القرن، ص. 52-53

الجزائرية من خلال تفاعلها مع الواقع الدولي وشعورها بأهمية تراثها الاجتماعي والثقافي. وسيكون لكل هذه المؤثرات دور هام في بروز نظريات النخبة بمختلف اتجاهاتها حول محاور معينة تشكّل، إذا أخذت في سياقها الواحد، ملامح لمشروع المجتمع الجزائري الجديد، وهذا ما سنتناوله في الفصول القادمة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثالث

النخبة الإطارية ومشروع المجتهع

بين العربيين

جامعة الأئمة
عبد القادر للعلوم الإسلامية

النخبة الإصلاحية ومشروع المجتمع

بين الحربين

يورد المهتمون بتحليل الأيديولوجية (*) تعريفاً لهذه الأخيرة بكونها « منظومة من الأفكار تتبلور على شكل عقيدة سياسية أو اجتماعية تقوم عليها سياسة حكومة ما أو حزب معين »¹. وذكر نفس المرجع أن مفهوم الأيديولوجيا كمصطلح مهّد لظهور مفهوم الحزب بالمعنى الحديث للكلمة. فمع مطلع القرن التاسع عشر تبلور مفهوم الأيديولوجية، ومع منتصف القرن المذكور بدأت مرحلة تكوين الأحزاب السياسية الأيديولوجية « التي تعتبر هذا الوسيط بين الدين والفلسفة من جهة وبين المجتمع من جهة أخرى - أي الأيديولوجية - شرطاً اجتماعياً لأي نهضة »². ولعل ما ذكره هذا الباحث يصدق أكثر على أوروبا، أما العالم الثالث - كما يذكر هو نفسه - فإن أيديولوجيته جاءت - حسب رأيه - نتيجة لمعاناة فكرية ونضالية لمواجهة كل أشكال الظلم والتمزق الاجتماعي والتخلف الحضاري. وبالتالي فإن مفهوم الأيديولوجية في العالم الثالث يكون قد « أخذ محتوى أعمق وأكثر واقعية، وبذلك لم

(*) الأيديولوجيا مصطلح لاتيني استخدمه لأول مرة الفيلسوف الفرنسي دي تراسي في مطلع القرن التاسع عشر بمعنى علم الأفكار أو الأيديولوجية *Idéologie* كشيء مقابل للعالم المحسوس وربما مناقض له. وبعد حقبة طويلة من سوء الاستعمال أحيا كارل ماركس استخدام هذا المصطلح بمعنى الأفكار والمعتقدات التي تسود مجتمعاً ما بفعل الظروف الاقتصادية والسياسية القائمة (عبد الوهاب الكيلاني، موسوعة السياسة، الجزء الأول، بيروت 1990)

¹ فرح (فيلس)، تطور الأيديولوجية العربية الثورية، الطبعة الثالثة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1973، ص.9

² نفسه، ص.11

تعد الأيديولوجية أفكاراً مسبقة تشكل علماً من التصورات المغلقة، بل أصبحت صيغة لتبادل التأثير بين الفكر والممارسة وثمرّة للمعاناة النضالية الفكرية والعملية»¹.

وانطلاقاً من هذه المحدّات المنهجية لمفهوم الأيديولوجية في البلدان غير الأوربية فإن عملنا في هذا الفصل سوف يتركز حول تتبع المرتكزات الفكرية والتاريخية والاجتماعية التي تبلورت على أساسها الأيديولوجية الوطنية، ثم نتابع بعد ذلك بدايات التنظيم السياسي في هذه المرحلة من تاريخ الجزائر المعاصرة ممثلة في مجهودات الإصلاح الإسلامي، وكل ذلك في إطار الالتزام بإشكالية موضوعنا والمتمثلة في تتبع المجهود التنظيري حول مشروع المجتمع الجزائري ومسعى النخبة الإصلاحية في البحث عن إطار سياسي لهذا المشروع في إطار السيادة الفرنسية أو في إطار الدولة الوطنية.

¹ نفسه، ص. 12.

إنّ البحث عن العناصر الذاتية لإبراز الأيديولوجية الوطنية في المجتمع الجزائري يجعلنا نرجع إلى بدايات الغزو الاستعماري، إذ نجد أن هذه الأخيرة كانت آنذاك عبارة عن تركيب من مفهوم الجهاد ومفهوم الوطن تبلور من خلال الرد على الغزو الاستعماري، وظهر ذلك - في رأي بعض الباحثين - من خلال الرسالة التي بعث بها الأمير عبد القادر إلى علماء فاس، والتي جاء في بعض فصولها: «إنّ الوطن الجزائري قد أصبح جزرا لغربان الكفر»¹. وقد ذكرنا في الفصل الأول من رسالة الماجستير^(*) عند تناولنا لتجربة الأمير عبد القادر أن دولة هذا الأخير قامت على أساس البنى الاجتماعية الثقافية التي تمت المحافظة عليها إلى غاية ذلك التاريخ. كما ذكرنا أن تجربة الدولة لدى الأمير عبد القادر كانت - من الناحية الأيديولوجية - استمرارا لنظرية الإمامة كما عرفت في التاريخ العربي الإسلامي، ولم يكن الأمير عبد القادر - بسبب ذلك - يفرق بين وعي وطني ووعي ديني، خصوصا في مجتمع كان أغلب سكانه في الريف وكان بعيدا عن تأثير الأيديولوجية الوطنية. بمفهومها الأوربي^(**).

¹ *Revue algérienne des sciences juridiques, économiques et politiques*, Vol. XIV, N°2(1977), p.226

^(*) أنظر: عمري (الطاهر) ، دور بني المجتمع الجزائري في مقاومة الاستعمار الفرنسي 1830-

1900، الفصل الأول تحت عنوان: "دور البنى الأصلية في تجربة الأمير عبد القادر"، ص. 131

^(**) لا توجد في المصطلحات التاريخية والسياسية المعاصرة كلمة مشحونة بالغموض مثلما هو الأمر بالنسبة إلى مصطلح الوطنية، وهذا ليس فقط بسبب الاعتبارات الأخلاقية والأيديولوجية ولكن الصعوبة توجد في تعريف المفهوم ذاته أين نجد الجدل واضحا.

استعمل مصطلح الوطنية في بريطانيا وفي فرنسا خلال القرن التاسع عشر الميلادي ولكنه اغتنى تدريجيا بالمللولات على امتداد الزمن. فتجد مفهوم الوطني ظهر في اللغة البريطانية منذ سنة 1715م ولكنها لم تظهر في فرنسا إلا في غاية القرن الثامن عشر ميلادي وقصد بها في البداية وصف التمسك الشديد لدى الحركة اليسارية المعتدلة (اليقويين) بالأرض خلال الثورة الفرنسية، ولكن هذا المفهوم شاع استعماله خلال نهايات القرن التاسع عشر. أما في اللغات الألمانية والإيطالية فإن هذا المصطلح تناول مفاهيم متعددة وفي المقابل نجد

وسنركز جهدهنا في هذا البحث على تحليل العناصر الداخلية والخارجية التي ارتكزت إليها النخبة في بلورة الأيديولوجية الوطنية، التي ستمثل الإطار السياسي لمشروع المجتمع بالنسبة إلى النخبة الإصلاحية.

المطلب الأول

مرتكزات الأيديولوجية الوطنية

سنتناول في هذا المطلب تحليل التراث المتراكم من عهد المقاومة العسكرية والسياسية في القرن التاسع عشر ودوره في بلورة الأيديولوجية الوطنية، وأهم رواد الوطنية ، ثم نتناول

==يدل في الإنجليزية على مختلف مظاهر الوعي =الوطني. وقد يوجد في بعض البلدان وفي مراحل معينة وطنية معلنة بوضوح تتسم بالتنظيم والهيكلة وتعتبر عنها الأحزاب السياسية والمنظمات المختلفة وهذا ما تعبر عنه موسوعة **UNIVERSALIS** بوطنية "الوطنيين"؛ ولكن يوجد في بعض الأحيان في نفس البلدان وفي نفس الظروف الاجتماعية والسياسية نوع من الوطنية الكامنة والفامضة وغير المنظمة تتجاوز استعمالها اللفظية حدود الأحزاب والمنظمات المختلفة التي تنادي بها. هذا النوع من الوطنية يطلق عليه **patriotisme** وهنا يصعب على مؤرخ الأيديولوجيات نفسه أن يعدد =الفروق بوضوح في دراسة الأيديولوجية الوطنية مع بدايات القرن العشرين بين الوطنية المعلنة من طرف مصالي الحاج وابن باديس مثلا والوطنية غير المعلنة لدى الأمير عبد القادر في القرن التاسع عشر.

وعندما نتجاوز تعقيدات المفهوم وصعوبات المقاربة يمكن لنا أن نصوغ تعريفا عاما للوطنية؛ ففي وضعية ما قبل ظهور الدولة الوطنية **Etat- Nation** المعلنة قانونيا يمكننا أن نعرف الوطنية بكونها «إرادة إيجاد وتطوير الدولة الوطنية من طرف مجموعة كان لها- نظرا لظروف مختلفة- وعي بخصوصياتها التاريخية» وحول هذا المفهوم المتعلق بالدولة الوطنية تركز البحوث التاريخية والسوسيولوجية خلال ربع قرن من دراستها للظاهرة الوطنية. انظر بهذا الصدد:

-E. GELLNER, *Nations and Nationalism*, Cornell Univ. Press, Ithaca (N. Y.), 1983 (*Nations et nationalisme*, Payot, Paris, 1989)

- J.-Y. GUIOMAR, *La Nation entre l'histoire et la raison*, La Découverte, Paris, 1990

الثاقف مع العناصر الأوربية في الجزائر في تحديد هذا التوجه، ثم نتساءل عن الوعي الوطني كإطار لمشروع المجتمع الجزائري.

1. التّراث الاجتماعي

إنّ عدم قبولنا تفسير مقاومة المجتمع الجزائري خلال القرن التاسع عشر بالعنصر الأيديولوجي الوطني لا يمكن إرجاعها-مثلما يفعل محمد حربي- إلى كون الجزائر « لم يكن لديها القاعدة لتكوين الأمة »¹، ذلك أن الأمة الجزائرية كانت موجودة وكان المجتمع الجزائري قائما بجميع بناه الاجتماعية والاقتصادية، وإنما يرجع ذلك إلى كون العناصر الموضوعية لتبلور الأيديولوجية الوطنية لم تبرز إلا مع بدايات القرن العشرين ومع انتشار الصحافة وهجرة العمال الجزائريين واختلاطهم بالحركات العمالية في أوروبا. كما أن جميع الاتجاهات السياسية و الأيديولوجية في الجزائر ترجع إلى بدايات القرن العشرين. غير أن رواد هذه الاتجاهات لم ينطلقوا فكريا ونظريا من الصفر بل كان وراءهم -كما يقول سعد الله- تراث كبير من عهد النهضة بين 1900-1914 ثم من تجربة غنية جاءت عن طريق محاولات كثيرة عرفت الخطأ والصواب. وكان كثير من رواد الوطنية يستمدون تجربتهم من حمدان خوجة و الأمير عبد القادر و المقراني و بوعمامة و النهضة وزخها الثقافي، وأخيراً حرب العصابات التي حدثت بين 1414-1918 وبذلك « فالأرض التي تقف عليها الحركة الوطنية كانت غنية جدا قادرة على أن توحى للزعماء الجدد أن يحددوا أهدافهم ويؤسسوا قاعدة ثابتة »². ولا شك أن تجربة الأمير خالد وتأسيس نادي الترقى بالعاصمة^(*) كان لهما كذلك أثر في تشكيل هذه الأيديولوجية الجديدة في الجزائر³. كما أن انبعاث المشاعر

¹ Harbi, L'Algérie et son destin, p.23

² سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج.2، ص.431

^(*) حثّد رئيس النادي محمد بن ونيس أهداف نادي الترقى وهي: "الاجتماع والعمل لصلحة الجزائر في

ميادين الاجتماع والعلم والاقتصاد حتى ترقى الجزائر بعمل أبنائها بما يكسبها سوددا ويكسب الوطن فخرا.."

انظر: النجاح 5 أوت 1929

³ سعد الله، أفكار جامعة، ص.28

الوطنية يرجع أيضا إلى الصحافة الإسلامية باللغتين العربية والفرنسية، التي كان انطلاقها بعد نهاية الحرب العالمية الأولى، فقد قامت هذه الأخيرة «بدور هام في تحريك الجماهير وساهمت في ترسيخ الرأي العام الإسلامي في هذا القطر»¹. وكان محررو المقالات في هذه الصحف الجزائرية يجعلون من اللغة العربية أساسا لبث الشخصية الجزائرية، وكانوا يعبرون عن المرارة التي يشعرون بها لأنهم حرّموا من لغة آبائهم وأجدادهم التي كانت «وسيلة الوحدة الوطنية»². ولم تعد الدعوة إلى اللغة العربية^(*) في هذه المرحلة مثلما كانت من قبل دعوة إلى نحو الأمية والمحافظة على القرآن الكريم وحسب، وإنما كانت نظرة محرري المقالات مثل الأمير خالد و الحافظي^(**) وأبي اليقظان و ابن باديس محاولة منهم لربط الجزائر بالأفق الشرقي «حيث العروبة الأصيلة والحضارة الإسلامية تحويلا لأبصارهم عن الأفق الغربي الذي يهز أنظار المثقفين المتفرنسين»³. ولكن جذور الوطنية برزت إلى الوجود قبل ذلك مع بدايات القرن العشرين وبالتحديد منذ سنة 1906، في صورة الدفاع عن شؤون العبادة ومقاومة سياسة الإدماج وقانون التجنيد الإجباري، كما كانت بواكير الأيديولوجية الوطنية تتبلور من خلال النصوص والمقالات الصحفية التي كان يحرّرها عمر بن قدير وعمر راسم، والتي

¹ بوالصنّاف، المرجع السابق، ص. 57

² ناصر، المقالة الصحفية الجزائرية، ج.2، ص.ص. 46-47

^(*) يذكر مالك بن نبي أن الجيل الجديد من الطلبة الجزائريين سنة 1932 بدأ يكتب ويتكلم اللغة العربية سواء أتقنها أم لم يتقنها على عكس الجيل السابق الذي كان لا يستعملها سواء كان يجيدها أو يتجاهلها " فلم يتكلم فرحات عبلس إلى الشعب الجزائري بلغة آباءه إلا يوم دقت ساعة المزاومة الانتخابية والمزايدة الديماغوجية بعد الحرب العالمية الثانية" انظر: مذكرات شاهد القرن، ص. 266

^(**) المولود بن الصديق الحافظي الأزهرى (1895-1948) كتب وصحفي ولد بقرية بوقاعة قرب مدينة سطيف وتعلم بها ثم بالأزهر بمصر. بدأ نشاطه الصحفي سنة 1925 كان من أنصار جمعية العلماء المسلمين ثم أسس (جمعية علماء السنة) سنة 1932 وتولى رئاسة تحرير جريدة (الإخلاص) لسان حال هذه الجمعية له مقالات كثيرة في العلم والمجتمع.

³ ناصر، المقالة الصحفية الجزائرية، ج.2، ص. 58

« مثل فيها الإسلام دور المركب الأساسي الذي تدخل تحت لوائه مختلف المجموعات السياسية »¹.

2. رواد الوطنية

ظهرت التوجهات الوطنية في الصحافة الجزائرية من خلال كتابات بعض الرواد²، وذلك من خلال مفاهيم مثل "الأمة الجزائرية" *Nation algérienne* والشعب الجزائري، هذه المفاهيم التي كانت واضحة تماما آنذاك في الصحافة الجزائرية المعربة بداية من سنة 1907 مع مقالات عمر بن قنور وعمر راسم وذلك بخلاف الصحافة الفرنسية التي لم تظهر فيها هذه المصطلحات سوى مع بدايات سنة 1926 من خلال صحيفة (الإقدام) الصادرة بباريس آنذاك³.

جاء في مقال لعمر راسم في صحيفة (الفاروق) الصادرة بتاريخ 19 ديسمبر 1913 قوله: « أيها الشعب كفى ! إنك تموت ، إنك في طريق التلاشي مثل جميع الشعوب التي أهلكها الله لأنها كفرت بكلامه ورفضت قيم دينه.. »، ويقول أيضا في مقال بنفس الصحيفة الصادر في نفس الشهر من نفس السنة «اجمع أيها الشعب بقايا وطنيتك وانفخ فيها روحا جديدة.. »⁴. ويذكر إحدادن أن عمر بن قنور يعتبر أول جزائري نطق بكلمة الوطنية وكان ذلك سنة 1908 وكان شعاره في مقالاته «مبدؤنا: بقوة الوطنية نتقدم»⁵. ويقصد بالوطنية هنا- حسب إحدادن - خدمة الجزائر واعتبارها تشكل أمة واحدة متميزة عن فرنسا. فقد جاء في بعض مقالاته قوله : «فالمبدأ الذي يجب علينا أن

¹ Revue algérienne des sciences juridiques, économiques et politiques, Op.Cit., pp.221-227

² *Ihaddaden, Op.Cit., pp.18-19*

³ *Ibid., p.12*

⁴ *Ibid., pp.238-239*

⁵ إحدادن(زمين)، " عمر بن قنور الجزائري في صحيفة الأخبار"، مقال سابق، ص.69

نحمله ونقوم بخدمته ونجعله أساساً متيناً لأعمالنا هو الوطنية، وكفى بها قوة إذ يمثلها تتقدم الأمم وتسددها المهمم». وهذا الكلام صريح في إثبات بروز عناصر الوعي الوطني لدى أفراد النخبة الجزائرية المعربة خصوصاً. وحتى لا يبقى للقارئ أي شك في وضوح هذا التوجه لدى النخبة الجزائرية المعربة يختم عمر بن قذور مقاله بصرخة قوية قائلاً: «فلتحيا الجزائر وليعيش كل حر». وقد استمر عمر بن قذور -حسب نفس المرجع- يتكلم عن الوطنية في صحيفة (الأخبار) الجزائرية^(*) وهذا ما أدى إلى إثارة اهتمام بعض قراء هذه الصحيفة، ذلك أن هذه الأفكار بدأت تشق طريقها في المجتمع الجزائري. وقد أشار عمر بن قذور إلى هذا الصدى الذي أحدثته مقالاته فكتب في نفس الصحيفة بتاريخ 2 أوت 1908 يقول: «من اليوم الذي قمنا فيه بتحرير القسم العربي من هذه الجريدة ونحن نتلقى من الكتاب والقراء عبارات الثناء على الخطة التي انتهجناها من تبجيل مقام الوطنية وهو الأمر الذي لم ينتبه إليه محور قبلنا»¹. وما نلاحظه هنا هو أن عمر بن قذور أدرك أنه اخترع عنصراً أيديولوجياً لم يكن موجوداً يمثل هذا الوضوح من قبل في المجتمع الجزائري، وهذا ما يجعلنا نبحث عن تاريخ تبلور هذا المفهوم نظراً لارتباطه الجدلي بمشروع المجتمع ولكونه يحمل مفاهيم الأمة والأرض والتاريخ التي لا يمكن الحديث عن مشروع المجتمع دون التطرق إلى تطورها في هذا الفصل.

وانطلاقاً من كلام عمر بن قذور الأخير فإننا لا نجد مبرراً للتساؤل الذي طرحه آجرون والذي ظل الباحثون يتناقلونه والذي يتساءل فيه صاحبه: «هل كان الأمير خالد رائد الوطنية الأول في الجزائر؟»²، فالطرح الوطني كان واضحاً في كتابات عمر بن قذور عشر سنوات على الأقل قبل سطوع نجم الأمير خالد. غير أن هذا الطرح الوطني الصريح

(*) هي من أقدم الصحف الصادرة في الجزائر صدرت في 12 جويلية 1839 كان توجهها استعماريًا، إلى سنة 1897 ثم أخذت طابعاً أهلياً بداية من 1902 إذ كان مديرها من المعمرين يدعى فيكتور باروكان.

¹ إجلاد (زهيم)، "عمر بن قذور الجزائري في صحيفة الأخبار"، مقال سابق، ن.ص

² Agéron(Ch-R), « L'Emir Khaled fut-il le premier nationaliste algérien ? », In : Revue de l'Occident musulman, 2^e semestre 1966, p.949

والمبكر بالنسبة للجزائر عند عمر بن قلدور لم يجد إطارا سياسيا وقانونيا يعبر عن نفسه في شكل مشروع للمجتمع، مثلما كان الأمر فيما بعد-جزئياً- بالنسبة للأمير خالد، بل إن الأفكار الوطنية لعمر بن قلدور اصطدمت - حسب إحدادن - بواقع استعماري عنيف ولذلك لم يقو على الاستمرار بنشر مقالاته في صحيفة (الأخبار) التي ظلت تعادي خطه الوطني، فاستقال منها في شهر أكتوبر من سنة 1908 ثم عاد إليها بعد ذلك سنة 1910 حيث صارت مواقفه الوطنية أقل صراحة، إذ صار يتحدث عن الأمة الجزائرية المسلمة وواقع انحطاطها وضرورة رجوعها إلى تعاليم الإسلام¹، أي أنه رجع إلى طروحات النخبة الجزائرية مثلما كان عليه الأمر في بدايات القرن العشرين دون أي تميز في بلورة الجانب الأيديولوجي. وهذا الموقف من عمر بن قلدور يؤكد المواقف التي ذكرناها سابقا من كون النخبة الجزائرية كانت تلجأ إلى الإسلام كقالب مهيا للتعبير عن انتمائها الوطني وهو أمر كان - كما ذكرنا - مقبولا من الإدارة الاستعمارية ومعها المعمرين الذين كانوا يتوجسون خيفة من كل توجه وطني معلن وصريح. كما أن هذا التحول "التكسيكي" في تناول عمر بن قلدور لموضوع الوطنية يعود - كما ذكرنا - إلى عدم وجود إطار يسمح ببروز حركة وطنية بالمفهوم الحزبي الذي كان موجودا في هذه المرحلة في مصر وتونس. وهذا الرأي هو الذي يؤكد عليه سرفي إذ يرى هنا الأخير أنه «بجلاف تونس التي أبقى لها الاستعمار الفرنسي على بنيتها الاجتماعية الأصلية فإن هنا الأخير فكك بنية المجتمع الجزائري المتمثلة في القبائل النائرة والأعيان^(*) الذين هجروا البلاد والعائلات الكبيرة التي لم يعد لها أي تأثير في المجتمع»²، وهذا التأثير العنيف - حسب سرفي - هو الذي ترك الجزائريين في وضعية الصراع من أجل لقمة العيش وجعل التعليم العربي يتأخر وهذا الوضع هو الذي «لم يسمح بتشكيل رأي

¹ إحدادن (زهوي)، "عمر بن قلدور الجزائري في صحيفة الأخبار"، مقال سابق، ص. 69-70

^(*) Goldzeiguer (A. Rey), Op. Cit., p. 493 et stes

² Servier, Op. Cit., pp. 138-139

عام (*) وطني ولا تنظيم محكم ولا رؤية موحدة للعمل، الأمر الذي أحر انبثاق حركة وطنية جزائرية². والخيط الوحيد بين تحطم البنى الأصلية للمجتمع الجزائري وانبثاق حركة وطنية بين الجزائريين كان - في رأينا - هو محافظة النخبة الجزائرية - حتى المتفرنسة منها - على ارتباطها بالثقافة والسلوك الإسلاميين، وهذا ما يجعلنا نختار الحديث عن مشروع المجتمع لدى النخبة التي تمثل الإصلاح الإسلامي.

3. تأثيرات الهجرة

لقد جذبت الرأسمالية الفرنسية، بعد الحرب العالمية الأولى، اليد العاملة الجزائرية إلى فرنسا إذ ارتفع عدد المهاجرين الجزائريين من خمسة آلاف مهاجر سنة 1912 إلى 92 مهاجر سنة 1923. وإذا أردنا ربط حركة الهجرة بما حدث للمجتمع الجزائري من تخريب فإننا نكتفي بالإشارة إلى كون معظم هؤلاء المهاجرين كانوا من الفلاحين الذين عانوا من انتزاع ملكية الأراضي كما عانوا من الغربة عن وطنهم وذقوا مرارة الاستغلال الرأسمالي بفرنسا³. كما كانت هناك هجرة في هذه المرحلة نحو المشرق العربي، إذ وجد المهاجرون هناك مناخاً ملائماً لاعتناق أفكار الإصلاح وساعدهم على ذلك - يقول بوالصفصاف - الوعي

(*) شهدت سنوات الثلاثينات من القرن العشرين ميلاد رأي عام جزائري بآتم معنى الكلمة، وكان سنده الأساسي هو الصحافة. وكان الرأي العام الجزائري يهتم حق بالقضايا العالمية كالغزو الإيطالي في ألبانيا ومسائل المشرق العربي. وكان على كل مرشح للانتخابات أن يدلي برأي في الإصلاحات التي ينوي القيام بها وإلا فإنه لن يحصل على أي مصداقية لدى الجماهير. وبعيدا عن الجدل الذي كان قائما خلال هذه المرحلة كانت صحافة النخبة الجزائرية منذ بداياتها تمارس تأثيرا معتبرا على المجتمع الجزائري واستطاعت أن توجد رأيا عاما جزائريا تستعمله كسند لمصادراتها السياسية والاقتصادية والفكرية والثقافية خصوصا خلال الحملات الانتخابية، رغم تظاهرها بنوع من الولاء الظاهري للإدارة الاستعمارية ومثلها الجمهورية. انظر:

Haddad, Op. Cit., p. 252

² Ibid., p. 113

³ نفسه، ص. 202

بضرورة التّحديد والطرح الإسلامي المعاصر، إذ كانت دعوة محمد عبده نقطة انطلاق لتفكيرهم الحديث، بل لقد كانت كما يصفها نفس الباحث « إبداعاً أيديولوجياً جسد الحياة الإسلامية بعد الحرب العالمية الأولى في صور متعددة .. »¹. ولكن كل هذه الجهود لا تثير في نظرنا ميل كثير من الكتاب إلى تصوير الحركة الوطنية بكونها - كما يقول الأشرف - دخيلةً على البلاد «والحقيقة أن هذه الحركة لها خصوصيات مختلفة عن الحركات القومية التي نشأت في الشرق الأوسط» والسبب راجع إلى كونها « نشأت كنتيجة لاستعمار استيطاني من نوع خاص»² وهي نابعة من عمق المجتمع الجزائري.

ولعل الذين عبروا عن الأفكار الوطنية التي كانت غامضة في هذه المرحلة هم العمال المهاجرون الجزائريون الذين كانوا مشبعين بطموحاتهم العمالية وأحلام القومية العربية والجامعة الإسلامية وهي الأفكار التي وجدوا فيها ما يربطهم بالوطن والتقاليد والحرية والإسلام³. لقد كان للمهاجرين الجزائريين في أرض الغربة في فرنسا رصيد إسلامي كبير يكون قد أُلّف بين قلوبهم وأثار فيهم مشاعر النخوة والكرامة وبقايا من العادات والتقاليد التي كانوا يعتزون بها، هي التي حفظتهم من الذوبان والتميع، ونفس متعطشة إلى العدالة وثائرة على الطغيان وحنين إلى الوطن الأم « كان يدفعهم إلى أن يقوموا بواجبهم بشأن غيرهم من المغتربين »⁴. وكان هناك - كما ذكرنا سابقاً - كثير من القوى السياسية التي كانت تنشط بالجزائر دعائياً خلال مرحلة العشرينيات من القرن العشرين ويمكن أن نذكر من بينها : القومية العربية والشيوعية^(*) والديمقراطية وحركة الجامعة الإسلامية وهذه القوى تكون -

¹ بوالصنّاف، المرجع السابق، ص.65-67

² Lacheraj, Op. Cit., p.69

³ Kaddache, Op.Cit, T.2, p.882

⁴ قنانش، الحركة الاستقلالية في الجزائر، ص.32

(*) للدراسة تأثير الحركات الشيوعية على النخبة من المعلمين الجزائريين الجزائرية انظر:

Sekfali(Abderrahim), « LE rôle des instituteurs dans la vie politique du département de Constantine », In : **EL Hiwar EL Fikri**, n°1, Juillet 2001, pp.10-21

حسب بعض المحللين - قد فتحت آفاقا جديدة أمام الحركة الوطنية الجزائرية وتكون قد ساهمت بطريقة مباشرة أو غير مباشرة في تحديد اتجاهها¹. ولعل الاختيار بين الاتجاهات الفكرية الموجودة بالجزائر لم يكن بالأمر السهل بالنسبة إلى رواد الحركة الوطنية الجزائرية الذين أخذ أغلبهم في هذه الأثناء «يبحث عن طريقه بكيفية مستعجلة، فلم يكن يدري ماذا يختار من المذاهب التي أمامه، خصوصا وأن أغلب الرواد في الحركة الوطنية في هذه المرحلة كانوا ذوي تكوين سياسي ضعيف وكان دورهم يتمثل في تحريك الجماهير ودفعها للنضال بإثارة العاطفة الوطنية لديها التي رغم كونها ساذجة وغير ناضجة إلا أنها على أية حال كانت وطنية صادقة تميل إلى إصلاح الأوضاع ومنتجهة في أكثر الأحيان نحو الإسلام المضطهد والبلدان العربية التي كانت تواجه الغزو الإمبريالي الإنجليزي-الفرنسي»².

وقد ظل تأثير الفكر الإسلامي لدى رواد الحركة الوطنية الجزائرية يستلهم من الحركة التي قادها جمال الدين الأفغاني والتي تكون أثرت في الفكر الجزائري الديني والسياسي، وبرز مفعول هذا التأثير في نتائج أهمها: تخلص العقلية الجزائرية من الخرافة والبدع كما شجع الجزائريين على الهجرة نحو المشرق وإثراء رصيدهم الفكري الوطني «وبذلك تمكن الجزائريون أن يتصوروا الأسس العقائدية للنضال» كما أعطى هذا الفكر للتيار الوطني «بعدا عربيا إسلاميا تمثل في رفض فكرة التجنيس والابتعاد عن الاتجاهات الأمية»³. وإلى جانب ما كان يعيشه المهاجرون الجزائريون بفرنسا سنة 1923 من تأثر بالأفكار والتنظيمات التي كانت تنشط هناك، تأثر هؤلاء بأحداث أخرى خارج فرنسا «كانت

¹ سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج.2، ص.371

² Lacheraf, Op. Cit., p.195

³ ابن عيسى (حنفي)، تأثير جمال الدين الأفغاني على الفكر الجزائري المعاصر، الثقافة-الجزائر، عدد: 38

(أفريل-ماي 1977)، ص.119

أخبارها تجد صداها في نفوسهم وكانوا يتبعونها باهتمام مثل أحداث شمال إفريقيا والمشرق العربي الإسلامي»¹.

4. الثقافة (*) مع المجتمع الاستعماري

إن الحكم الاستعماري بالجزائر، والذي كان يسيطر عليه المعمرون منذ بداية القرن العشرين، كان يسعى إلى الاستغلال وليس إلى الحضارة ولذلك فقد ظل المجتمع الجزائري معزولا عن المجتمع الفرنسي بإجراءات قانونية وحواجر اجتماعية وثقافية، كما ظل معزولا عن بقية العالم مدة طويلة. وبإستثناء أولئك الذين تلقوا بعض التعليم الغربي^(*) فإن معظم الجزائريين ظلوا معزولين ومحافظين، ولعل حضور المجتمع الفرنسي بينهم جعل كثيرا منهم يشعر «بالتهديد الذي يترصد ثقافتهم، لذلك أصبح شعار الأغلبية منهم هو المحافظة على التراث الثقافي»² العربي الإسلامي.

¹ زوزو (عبد الحميد)، الهجرة ودورها في الحركة الوطنية الجزائرية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1985، ص.17

^(*) الثقافة في تعريف الإثنولوجيين الأمريكيين الذين وضعوه في الثمانينيات من القرن التاسع عشر هو مصطلح يراد به التطور التدريجي الذي يؤدي بمجموعة اجتماعية معينة إلى اكتساب معتقدات وتقاليد جديدة بواسطة الاحتكاك بمجموعة أو مجموعات أخرى . ويأخذ الثقافة مفهوم التبادل الثقافي عندما يكون هناك تكافؤ بين الثقافتين ولكن الثقافة في الغالب يأخذ شكل المهمنة الثقافية عندما تكون هناك تفوق عدد أو تكنولوجي أو سياسي . انظر بهذا الصدد:

- R. REDFIELD, R. LINTON & M. J. HERSKOVITS, *Memorandum on the study of acculturation*», in: American antropologie ., n° 38, 1936

^(*) يرى صوالح أن المدرسة الفرنسية استطاعت أن تحدث تغييرا جذريا في الذهنيات داخل المجتمع الجزائري الأهلي. كما يرى أن الاحتكاك لفترة طويلة مع الأوربيين أنتج في حياة «الأهالي» تحولات هامة ويذكر أن هذه التحولات كانت تلاحظ أكثر في المدن وفي منطقة القبائل أين كان عدد المدارس الفرنسية أكثر بالنسبة إلى المناطق الأخرى وظهر هنا لتطور خصوصا بعد الحرب العالمية الأولى. انظر:

La société indigène, p.382et p.484

² سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج.2، ص.329

لكن احتكاك النخبة الجزائرية بالمجتمع الاستعماري كان - في رأينا - عاملا محرضا جعل الجزائريين ينتبهون إلى أهمية وقيمة تراثهم الخاص « الذي لم يقدر الاستعمار على تحطيمه بصورة نهائية، وقد ظهرت مرجعية الماضي من خلال التعبيرات الأيديولوجية للوطنية الجزائرية»¹ التي مستند في بلورتها إلى معطيات اجتماعية وثقافية نابعة من عمق المجتمع الجزائري وأخرى قادمة إليه من الخارج.

5. التأثيرات العالمية

تذكر مصادر الحكومة الفرنسية أن المسألة الأهلية يرجع تاريخها إلى ما بعد الحرب العالمية الأولى وتولدت من سببين: مبادئ الرئيس ويلسون حول حقوق الشعوب في الاستقلال وكلمة كليمنصو « إن لهم علينا حقوقا» والتي اتبعت في الجزائر بقانون يعترف بمجهود الجزائريين في الدفاع عن فرنسا وكذا - من الجانب الاقتصادي - الإصلاحات التي تم تحقيقها والتي كانت تهدف إلى التغيير العميق لمصير المجتمع المسلم². ويذكر محمد عباس³ من العوامل الخارجية التي ساعدت على إبراز الأيديولوجية الوطنية احتكاك الجزائريين « بنضالات الشعوب العربية في المشرق وكذلك بنضالات شعوب المغرب العربي التي أخذت تطالب برفع نظام الحماية الذي فرض على كل من تونس والمغرب» و كان توجه النخبة المعربة نحو العروبة والإسلام في هذه المرحلة يفرضه - في رأينا - التحدي الذي كان يواجههم. ففي العشرينيات من القرن العشرين كان هؤلاء - يقول سعد الله - يبحثون في كل مكان عن المساعدة لمقاومة سلطة الاستعمار الفرنسي لا سياسياً فقط بل ثقافياً أيضاً. وبذلك فإن الحركات الوطنية في مصر وفلسطين وسوريا كانت تجد صداها في الجزائر وكذلك الحركات الوطنية في المغرب وليبيا» إذ كان الجزائريون يتبعون باهتمام كبير التطورات التي كانت

¹ Revue algérienne des sciences juridiques, économiques et politiques, Op.Cit., pp.221-227

² « Historique de la question indigène », 12H14, AOM , Aix-en-Provence

³ عباس (محمد)، الإنعماجون المجلد، الكتاب الثالث، مطبعة دحلب، الجزائر 1993، ص ص 18-19

تحدث في تلك المناطق»¹، بواسطة الصحافة العربية المطبوعة في الشرق الأدنى والتي كانت تتسرب إلى الجزائر رغم العقبات التي وضعتها السلطات الاستعمارية أمامها، والتي تحدثنا عنها في الفصل الأول. ولما كانت هذه الصحافة عادة تحت إشراف المتمردين الجزائريين والمصلحين والمؤمنين بالقومية العربية فقد أبقّت الجزائريين على اطلاع بأحوال المشرق ولا سيما الوطن العربي « فأخبار الثورة السورية ضد فرنسا والضغط المصري على بريطانيا من أجل الاستقلال وإنشاء مملكة فيصل في العراق والأحداث في الحجاز كلها وصلت إلى الجزائر عن طريق هذه الصحافة هذا إضافة إلى طرق أخرى للاطلاع على أحداث الشرق الأدنى مثل الحج والمراسلات الخاصة والزوار وعودة بعض المهاجرين الجزائريين إلى وطنهم من الشرق الأدنى بعد الحرب. وبناء على رأي كاتب فرنسي -يقول سعد الله- فإن كل ما كانت تمر به فرنسا في سوريا يترجمه الجزائريون إلى أعمال وطنية»²

ويذكر أنه عندما قامت ثورة دمشق عام 1925 كان المفكرون العرب آنذاك قد توصلوا إلى تطوير أسس ومفاهيم الكفاح التحرري من خلال إدراج مفهوم وحدة الوطن العربي كهدف يجب أن يسبق وحدة العالم الإسلامي وكذلك ضرورة تحقيق الاستقلال الوطني لكل قطر عربي من أجل بلوغ هذا الهدف. وقد انعكست هذه الاستراتيجية الجديدة -حسب بعض المحللين - على الحركات الوطنية بالمغرب العربي « وعلى هذا النحو نما تضامن جديد بين الحركات الوطنية من منطلق قطري إلى منطلق إقليمي ثم عربي وهو المفهوم الذي تجلّى عند قيام ثورة الريف على يد الأمير عبد الكريم الخطابي»³، وكانت الجماهير الجزائرية والشباب المثقف بالجزائر يتابعون جهاد الأمير عبد الكريم الخطابي سنة 1925 ذلك أنهم « كانوا يعتبرونه رجلا وطنيا يكافح ضد قوة أوربية استعمارية. وقد كان تضامن الجزائريين مع عبد الكريم الخطابي يفسر من طرف سلطات الاستعمار على أنه

¹ سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج.2، ص.329

² نفسه، ص.334-335

³ الأصفهاني، المرجع السابق، ص.38

عداء صريح ضد الإدارة الفرنسية»¹. وكان الأمير عبد الكرم الخطابي نفسه يسعى إلى بث روح النضال في أوساط الجزائريين إذ ذكرت المصادر الاستعمارية الفرنسية أن الأمير بعث من أغادير في 15 أوت 1925 نداء إلى الأعيان الجزائريين قصد نشره بين الجزائريين يدعوهم فيه باسم الأمة الريفية التي تكافح من أجل انتصار المسلمين، كما يدعو الجزائريين الذين يحملون السلاح في صفوف الفرنسيين أن يوجهوه إلى صدور أعدائهم « وذلك - حسب هذا النداء هو ما يفرضه عليهم الإسلام وحب العنصر العربي » ثم ختم الأمير عبد الكرم الخطابي نداءه إلى الجزائريين والتونسيين ولجميع المسلمين في ليبيا ومصر وسوريا والعراق «بتحريضهم على كسر قيود العبودية»². ويذكر أن الأمير خالد الذي كان آنذاك بمصر يكون قد التقى رسل عبد الكرم الخطابي الذين طلبوا منه أن يعود إلى الجزائر لتحريض الجزائريين على الثورة³ ولكن الحديث عن هذا سيأتي لاحقا عند التطرق إلى الفكر السياسي لدى جمعية العلماء.

ويؤكد بن نبي أن الروح الاجتماعية بدأت سنة 1925 تتجلى في بعض نواحي المجتمع الجزائري بل يؤكد على أن المجتمع الجزائري الجديد قد ولد فعلا، ومن الخصائص التي تدل على هذا الميلاد الشعور الجماعي والذاتية في قراراته « ففي تبسة منذ عام 1925 بدأت الروح الاجتماعية في البروز في وقائع معينة محددة (..) ففي تلك الفترة لم تشغل تبسة بأمور الرعماء وانتخاباتهم بل بأمور الشعب وتوجيهه نحو بناء المجتمع الجزائري، فالشعب كان يعمل بنفسه على تأسيس نواديه وبناء المساجد والمدارس..»⁴.

¹ Kaddache, Op.Cit, T.1, p. 123

² « La propagande d'Abdelkrim dans l'Afrique du Nord », In : Afrique Francaise, N°1, pp.15-17

³ Kaddache, Op.Cit, T.1, p.117

⁴ بن نبي، مذكرات شاهد القرن، ص ص. 168-169

6. الوطنية إطار لمشروع المجتمع

إن ميلاد هذا المجتمع الجديد، الذي حسب شهادة بن نبي يجعلنا نتساءل عن مستوى الوعي الوطني فيه، فالنظر لظاهر الأشياء يجعلنا نحكم بكون عناصر الوعي الوطني، قبل ظهور نجم شمال إفريقيا، كانت مقصورة على بعض أفراد النخبة، غير أن الغوص إلى عمق المجتمع الجزائري يجعلنا نلاحظ أن الجزائر كانت- في عمومها- واعية بوجودها الجمعي. وقد سبق أن ذكرنا في الفصل التمهيدي من هذا البحث أن العقيدة المشتركة والانتماء الحضاري كانا يشكلان لحمة التضامن داخل المجتمع الجزائري، كما أن حساسية هذا المجتمع تجاه كل ما يمس الإسلام كانت تشكل الحد الأدنى من الوعي ب"الأنا" المشترك المهدهد من طرف "الآخر" المستعمر. والمقارنة مع ما ذكرته المصادر الاستعمارية بالنسبة للبدايات الوطنية في المجتمع المصري¹ تجعلنا نحكم على كون هذا الحد الأدنى من الوعي هو الذي سوف تنطلق منه الوطنية الجزائرية أيضاً، وستشكل بالنسبة إلى موضوعنا الإطار السياسي الذي ستبلور داخله أو خارجه طروحات النخبة الجزائرية باتجاهاتها المختلفة.

غير أن عناصر الضعف لدى النخبة الجزائرية كانت ترجع إلى كونها بعيدة عن القاعدة الاجتماعية الجزائرية التي كان أغلبها من غير المثقفين، إضافة عداء الإدارة الاستعمارية التي كان يقف وراءها المعمرون الذين كانوا ينظرون إلى النخبة نظرة الريبة بسبب سلوكها الاستعلائي²، وكانوا يتخوفون من تحالف محتمل بين هذه النخبة من الشبان الجزائريين وبين النخبة المحافظة التي ظلت-رغم تلاشي دورها- تمارس نفوذاً روحياً كبيراً على المجتمع الجزائري³. وهذا التحالف المحتمل كان من الممكن أن يشكل خطراً بالغ الأهمية على سلطة الاستعمار في الجزائر أكثر مما هو عليه الأمر في تونس آنذاك وذلك نظراً- كما يقول سرفي-

¹ *Afrique Française*, N°7, 1907, p.349

² *Servier, Op. Cit.*, pp.138-139

³ *Ibid.*, p.141

لكون « التعصب الديني بالجزائر كان أكثر انتشاراً^(*)، وأيضاً نظراً لتدني ثقافة الجماهير وللحدق الدفين الذي تكنه هذه الأخيرة للاستعمار، ونظراً - أيضاً - للوحدة والتلاحم بين مختلف العناصر العرقية في الجزائر التي ظلت تجتمع تحت راية الإسلام². وسنرى فيما بعد أن هذه الوحدة صارت موضوع تساؤل بالنسبة للاستعمار خصوصاً بعد الاحتفالات المثوية حين بدأ يروج لما يعرف في تاريخ الجزائر بالأطروحة البربرية.

إننا إذا أخذنا الوطنية - كما يقول جغلول - بمعناها الواسع المتمثل في حب الوطن والتطلع إلى الحرية والاستقلال أمكننا بذلك أن نعتبر جميع المجهودات التي سبقت الأمير خالد خلال القرن العشرين بمجهودات وطنية، كما يجعلنا ذلك نعد الأمير خالد رجلاً وطنياً. أما إذا أخذنا الوطنية بمعناها السياسي الأضيق المتمثل في مواجهة سلطة الاستعمار بصورة دائمة وفعالة من خلال مشروع مجتمع متماسك وقائم على التنظيم وتعبئة الطاقات وتنظيم الشرائح الاجتماعية في أطر جديدة كالأحزاب والنقابات والجمعيات³ فإن ذلك لم يصبح أمراً قائماً إلا في هذه المرحلة وصار بالإمكان هنا الحديث عن الوطنية " كإطار ممكن " يتبلور داخله مشروع المجتمع الجزائري الجديد.

إن كل هذه العناصر الداخلية والخارجية كانت بمثابة المرتكزات التي استندت إليها تجربة النخبة المعربة - والإصلاحية خصوصاً - في بلورة أيديولوجية وطنية يمكن أن تكون إطاراً لمشروع المجتمع الجديد. ولكن هذا العمل سوف يظل - من الناحية العملية - مستحيلًا إذا لم يسبقه تنظيم للماضي وإجابة عن أهم التساؤلات المتعلقة بالتاريخ وهذه هي المسألة التي نتناولها في المطلب القادم.

^(*) أشار حمدان بن عثمان خوجة في تقرير له إلى اللجنة الإفريقية مع بدايات الغزو الفرنسي للجزائر أن " الأفكار الدينية منتشرة في إفريقيا " انظر: الزبيري (محمد العربي)، مذكرات احمد باي و حمدان خوجة وبوضوية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1973، ص. 158.

² Ibid., p. 119

³ جغلول، الاستعمار والصراعات الثقافية في الجزائر، ص. 220.

المطلب الثاني

المرتكبات التاريخية

ذكر العروبي أن المغرب العربي عرف منذ القرن التاسع عشر جدلاً بين المدرسة التاريخية الاستعمارية والوطنية، إذ كانت طروحات كل منهما تتطور في الاتجاه المعاكس للأخرى على الأقل في الجانب المتعلق بطريقة عرضها للحقائق التاريخية¹. وستناقش في هذا المطلب الجدال بين المؤرخ الاستعماري والمؤرخ الجزائري، خلال هذه المرحلة، في مجال إثبات الشخصية الوطنية أو نفيها عن الجزائريين.

1. الأطروحة الاستعمارية

يذكر سعد الله أن المؤرخين الفرنسيين انطلقوا في كتابتهم لتاريخ الجزائر من معطيات يتمثل أهمها في « كوثهم تغلبوا على الجزائريين بالقوة وكوثهم شعباً متحضراً يحكم شعباً متخلفاً، وكوثهم مسيحيين قبضوا على زمام شعب مسلم »². وهذه المنطلقات هي التي حددت أهداف واتجاهات هذا النوع من الدراسات التاريخية التي كانت ترمي إلى «إضعاف الوعي القومي بالماضي وإبعاد الناشئة عن الاعتزاز بأحداثه والتأثر بماآثره والالتزام بقضاياها»³. وقد أتى هذا الجهد الاستعماري في مجال التاريخ بنتائجه الباهرة في أوساط النخبة المتعلمة في المدارس الفرنسية^(*) إذ نجد بن حيبلس سنة 1913 لا يرى في تاريخ الجزائر خلال عهد الأتراك سوى « الاضطراب والفوضى العامة في الحالة الاجتماعية للمسلمين في شمال إفريقيا

¹ Laroui, Op. Cit., p.16

² سعد الله، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، القسم الأول، ص.17

³ سعيدي، دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر، ج.2، ص.9

(*) يمكن أن نستقي قروحات عباس الذي كان ينفي في كتابه (الشباب الجزائري) التهم التي كانت توجه إلى الإسلام وتصف الفتح الإسلامي في شمال إفريقيا "بالتعصب الديني" ويرى أن الحروب الصليبية كان أكبر مظهر من مظاهر المحمية والتعصب بالنسبة للجانب المسيحي. انظر:

Abbas, *Le jeune algérien*, p.83

تحت الحكم "المحرم" للأتراك»¹ ، كما يرى أنه من الضروري عند دراسة المجتمع الجزائري أن ينطلق الباحث من مبدأ واحد أنه لا وجود لعنصر عربي بالمعنى الحقيقي في الجزائر² . إن تاريخ الجزائر منذ 1830 احتكرته الأقلام الاستعمارية الفرنسية إذ نجد أحيالا من المؤرخين محترفين وهواة قاموا يفتشون في تاريخ الجزائر متعلقين بفكرة الجزائر الفرنسية، والظاهر أن جميع تحليلاتهم توخت هدفا واحدا تمثل في تبرير وجود النظام الاستعماري وعدم جدوى أي عمل لتغيير الأوضاع الحالية³ فقد أكد ستيفان قزال *S. Gsell* في مقدمة كتابه (تاريخ ومؤرخو الجزائر) على أهدافه الأيديولوجية والسياسية بقوله : « إن التاريخ يحدد لنا واجباتنا أيضا، وهي تتمثل في إرادتنا المصممة على أن نكون أسيادا في كل مكان وإلى الأبد»⁴ . فالتاريخ بالنسبة للاستعمار مرتبط بضمان السلطة على المجتمع الجزائري. وأصدر نفس المؤرخ سنة 1913 كتابا تحت عنوان (التاريخ القديم لشمال إفريقيا) *L'Histoire ancienne de l'Afrique du nord* ذكر فيه أن « إفريقيا الشمالية لا تشكل مجموعة منسجمة ولم يكن لها من الأيام وحدة سياسية كما أن البربر في رأيه - لم يفلحوا يوما في تكوين أمة»⁵ .

لقد استعمل المؤرخون الاستعماريون جميع المصادر النابعة من العلم أو من الخيال في سبيل الحصول على أدلة تبرر مصادرهم الأيديولوجية المتمثلة في كون الجزائر بلدا تابعا لفرنسا بالفطرة. وقد لعب قوتيه *E.F. Gautier* و قزال *S. Gsell* دورا رائدا في هذا الميدان أحدهما بنظرياته المتعلقة بعدم تحول الطبيعة البربرية *L'immobilisme berbère*

¹ *Benhabyles, Op.Cit.,p.7*

² *Ibid.,p.63*

³ *Sahli, Décoloniser l'histoire, pp.11-12*

⁴ الميلي (محمد)، " المغرب العربي في منظور المؤرخين الاستعماريين"، الثقافة-الجزائر، عدد12 (جانفي

1973)، صص.9-27

⁵ *Revue du Monde Musulman, Décembre 1913, pp.404-406*

والآخر بطروحاته الجغرافية والاجتماعية. وجاء بعد هذين المؤرخين من بينى على طروحاتهما وبلغ فيها¹.

وقد صادف ميلاد المدارس تكوين المعلمين الفرنسية موجة استعمارية عنيفة بلغت أقصى مداها في الجزائر سنة 1930 مع الاحتفالات المتوية. والملاحظ - كما يقول سعد الله - أن الدراسات التاريخية التي ظهرت خلال هذه المرحلة كانت تعكس مدى ذاتية المؤرخ عندما يرتبط بمصالح وطنه « ذلك أن كتابات هذا العهد كانت تعمل على تبرير الاستعمار والتأريخ له وتعمل في النهاية على نجاحه واستمراره »² وبالتالي استمرار نموذج المجتمع القائم في الجزائر كما أراده المعمرون.

ويذكر أنه انعقد بين 14-16 أبريل عام 1930 المؤتمر الثاني للعلوم التاريخية وكان المؤتمر الأول قد انعقد بباريس سنة 1927³ وقد حضر هذا المؤتمر مؤرخون معروفون مثل أليزار Alazar وإسquer Esquer و ليسيس Lespes ومارسي Marçais وكلهم متخصصون في تاريخ الجزائر. وقد علق قداش على هذا المؤتمر بقوله: « إن التاريخ، في هذا المؤتمر، وضع في خدمة الاستعمار إذ كان المؤتمرون يتحدثون عن الجزائر ويربطونها بفرنسا ويقابلون بين روما وفرنسا (في شمال إفريقيا) »⁴. وكان تركيز المؤرخ الاستعماري على إلغاء كل ما يمكن أن يبعد الجزائر عن فرنسا، ولذا يلاحظ الباحث تهجم هذا الأخير على العروبة والإسلام وتاريخها في هذه البلاد، إذ يؤكد قزال في مقدمة كتابه (تاريخ ومؤرخو الجزائر) قائلاً بأن الجزائر هي « جزء اقتطع تعسفاً من إفريقيا الشمالية في العهد التركي حيث عرف حدوده الحالية تقريباً. إنها وحدة مزيفة - يقول قزال - جعلت منها فرنسا قدر المستطاع وحدة حقيقية »⁵.

¹ Sahli, Op. Cit., p.15

² سعد الله، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، ص. 23

³ نفسه، ن-ص

⁴ Kaddache, Op.Cit, T.1, p.243

⁵ الميلي (محمد)، " المغرب العربي في منظور المؤرخين الاستعماريين"، مقال سابق، ص. 9-27

ويرى ريمون أن مجيء العرب إلى بلاد البربر واستيلائهم على هذه البلاد صاحبه عملية أسلمة *Islamisation* وهي - بغض النظر عن مدى عمقها لدى البربر - قد حفرت بين إفريقيا القديمة (اللاتينية) وإفريقيا الجديدة (بعد مجيء العرب) "خندقاً" يصعب ردمه.. «. وأكد نفس المحلل على خطورة هذا الوضع وتساءل فيما إذا كان أحفاده في مستقبل الأيام « سوف يجلدون إفريقيا في صورتها الرومانية القديمة؟ » كما صرح أنه متخوف من المستقبل لأن روما - في رأيه - لم تكن تواجه سوى طموحات استقلالية مشروعة لدى البربر، بينما الأمر يختلف بالنسبة لفرنسا التي تواجه في القرن العشرين وضعاً أصعب بكثير يمثل حضور الإسلام والعروبة في الشمال الإفريقي¹.

لقد تجلّى عداء المؤرخ الاستعماري للعروبة والإسلام في وصف هذا الأخير للفتح الإسلامي "بالغزو العربي" وكذلك من خلال تركيزه على أحداث تاريخية معينة كحادثة الكاهنة مع حسان بن النعمان وحادثة كسيلة مع عقبة بن نافع، وعندما يصل هذا المؤرخ إلى الهجرة الهلالية فإنه يصفها - كما يقول سعد الله - كغارة ذئاب لأجل فرض دينهم ولغتهم على السكان². ويذكر برنار، وهو أحد المهتمين بدراسة نفسية الأهالي، أن منظري الاستعمار كانوا مع بدايات الغزو يعتقدون أن الجزائر مأهولة بالعنصر العربي فقط وذلك نظراً لما لاحظوه من هيمنة الإسلام واللغة العربية على السكان « ولكنهم عندما اكتشفوا العنصر البربري حاولوا أن يبنوا سياستهم كلها على أساس التمييز بين العنصر البربري المتميز بقابليته للإدماج والعنصر العربي المتعصب..». ولفت هذا المحلل نظر هؤلاء المنظرين إلى خلطهم بين مسألة العرق بالمفهوم البيولوجي ومسألة اللغة والحضارة وذكر أنه إذا كان الدم البربري يميل تدريجياً إلى محو آثار الغزاة المشاركة فإن اللغة العربية والدين الإسلامي ما زالا يحققان فتوحات كبيرة لدى البربر³.

¹ Peyronnet(A.), *Le problème nord-africain*, Paris 1924, T.1, p.36

² سعد الله، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، القسم الأول، ص. 27

³ Bernard(A.), « *Psychologie des Indigènes nord-africains* », In : *Afrique française* N°7 (Juillet 1933), pp.171-177

و يمكن للباحث أن يلاحظ أن المؤرخين ذوي التّرعّة الاستعمارية لم يبدو أي اعتراض على أعمال الإدارة الاستعمارية التي تمثلت في الاستيلاء على الأوقاف الإسلامية وتحويل المساجد إلى كنائس ولا على تهلّم بعضها ولو كان هذا الاعتراض باسم المحافظة على الآثار، بل إننا نجد في كتاباتهم عبارات " الإسلام الجزائري " وهم يعنون بذلك - كما يقول سعد الله - الإسلام كما يمارسه الجزائريون الذين هم - في نظرهم - لم يعتنقوه عن وعي وقناعة وإنما « هو عندهم نوع من العادات والتقاليد الموروثة »¹. كما حاول بعض المؤرخين الاستعماريين ربط الرموز التاريخية للمقاومة الجزائرية المسلحة بخدمة مصالح الاستعمار ومثال ذلك تناوهم لشخصية الأمير عبد القادر والمقراني والشيخ الحداد و حمدان خوجة . ويرى سعد الله أن الهدف من ذلك هو « تجريد الجزائريين من أبطالهم » إذ يقول جورج إيفر عن الأمير عبد القادر « إنه لم يكن بطل جنسية عربية في الجزائر » لأن هذه الجنسية في رأيه لم توجد أصلاً². وسرى في العنصر القادم رد النخبة الإصلاحية على الأطروحة الاستعمارية التي كانت تحرص على نسف الأسس التي يمكن أن يقوم عليها مشروع المجتمع الجزائري الجديد في غير الإطار الاستعماري.

2. الردّ الإصلاحي

إذا كان بُناة الأيديولوجية الاستعمارية بالجزائر « قد صاغوا نظرة عدمية عن تاريخ المغرب العربي وعن تراثه الوطني والحضاري وحكموا على النسيج الاجتماعي الثقافي والإثني لمجتمعاته بالتفكك والجمود»³ فإن النخبة الإصلاحية الجزائرية^(*) استجابت لهذا التحدي

¹ سعد الله، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، القسم الأول، ص. 29.

² نفسه، ص. 30-31.

³ لللكي، الحركات الوطنية والاستعمار، ص. 222.

(*) ذكر بن نهي (مذكرات، ص. 237-238) أن النخبة ذات التوجه العلماني كانت سنة 1931 تنظر إلى التاريخ نظرة احتقار ولم تكن ترى ضرورة إعادة كتابة التاريخ بل إن ما كان يهمها هو المستقبل دون الالتفات إلى الماضي خصوصاً العربي الإسلامي. وذكر من بين هؤلاء عمار نارون وكسوس. أما فرحات عباس في كتابه (الشاب الجزائري، ص. 55) فكان يعتز بالفتح الإسلامي ويفخر بعقبة بن نافع

بنظرة جديدة من أجل « دعم مقاومة الإسلام ضد الحضارة الأوربية » كما يقول ديارمي¹. وسنركز في هذا العنصر على تجربة كل من أحمد توفيق المدني^(*) ومبارك الميلي^(**) الذين يعتبرهما المحللون « من مؤسسي الكتابة التاريخية الحديثة في الجزائر »³.

أ. أحمد توفيق المدني

يذكر مرتاض أن أحمد توفيق المدني ظل منذ سنة 1925 يبحث في القضايا التاريخية التي تتصل بالشعب الجزائري وساعده في ذلك ما كان يترجم من النصوص التاريخية باللغة الأجنبية. وقد ألف كتابه (قرطاجنة في أربعة عصور) وأصدره سنة 1926، ثم أخرج مؤلفه الموسوم (كتاب الجزائر) والذي طبع سنة 1931⁴. ويذكر مرآد أن هذا المؤلف الأخير هو الذي « حظي باستقبال حماسي في الأوساط الإصلاحية »⁵، إذ صرح المؤلف نفسه أن ابن باديس هو الذي حثه سنة 1925 على كتابة تاريخ الجزائر بقوله : « سواء أطلت مقامك في الجزائر أو قصر وسواء اهتديت إلى كفاح سياسي أو أخفقت فهذا

= ويرى أنه لم يكن يهتم بزيتون منطقة القبائل أكثر من اهتمامه بنشر الدين والثقافة واللغة العربية، كما كان يرى أن الطريقة التي سلكها الفتح الإسلامي ينبغي أن تكون مثالا يحتذى بالنسبة إلى سياسة فرنسا في الجزائر.

¹ Desparmet(J.), « L'histoire de l'Algérie et les Oulémas d'Algérie », In : Afrique Française, N°5, 1934, p. 280

^(*) أحمد توفيق المدني جزائري الأصل وتونسي النشأة، كان أحد الأوائل الذين قاموا ببلورة مفهوم الوطنية الجزائرية خلال مرحلة ما بين الحربين. وكان صحفيا ومورخا باللغة العربية ولكنه منفتح على الثقافة الفرنسية. وقد اندمج في الحركة الثقافية والسياسية بتونس والجزائر.

^(**) مبارك بن محمد بن مبارك الهلالي الميلي (1898-1945) مؤرخ وكاتب من رجال الإصلاح ولد بالميلية (القبائل الصغرى) وتعلم بتونس فتخرج في جامع الزيتونة بشهادة التطويق سنة 1922 وعمل في حقلي التعليم والكتابة. ولما تأسست جمعية العلماء المسلمين سنة 1931 كان الميلي من أقطابها وألمع كتابها وكان أصحابه يطلقون عليه لقب "فيلسوف الحركة الإصلاحية".

³ Djeghloul, « La formation des intellectuels algériens », Art. Cité, pp.3-23

⁴ مرتاض (عبد المالك)، فضاء الأدب العربي المعاصر في الجزائر، الطبعة الثالثة، الشركة الوطنية للنشر

والتوزيع، الجزائر 1983، ص. 219.

⁵ Mérad(A.), Op. Cit., p. 117

واجب عيني وضعه القدر فوق عاتقك فابدأ كفاحك بهذا ريثما يسر الله لك أسباب كفاح آخر»¹.

وواضح أن النخبة الجزائرية عموما والإصلاحية منها على وجه الخصوص كانت تنظر إلى التاريخ على أنه نوع من الكفاح الأيديولوجي ضد الاستعمار وهذا ما نلاحظه من خلال تركيز المدني على جوانب معينة من تاريخ الجزائر؛ إذ نجد في مؤلفه (كتاب الجزائر) يذكر أن «المدنية الفينيقيّة الكنعانية هي أول مدينة طبعت بلاد الجزائر بطابعها وصادفت قلبا خاليا فتمكنت، لأنها مدينة دخلت عن طريق السلم والمبادلة الحرة ولم تدخل عن طريق السيف والنار»². وكأنه بهذه العبارات يشير إلى الاستعمار الفرنسي الذي دخل الجزائر «بالسيف والنار». وعندما يتحدث عن الرومان بالجزائر في كتابه المذكور فإننا نجد يذهب في اتجاه معاكس للأيديولوجية الاستعمارية إذ يقول عن تأثير الرومان بالجزائر: «.. وهكذا أتلفت النار الاستعمارية الرومانية أعظم مدنات البحر المتوسط في ذلك التاريخ (..) فكانت جناية الرومان بإحراق قرطاجنة من أعظم الجنايات التي عرفها التاريخ»³. ويقول أيضا بنفس الصدد: «فالعنصر البربري لم ينل من الاحتلال الروماني الطويل أي فائدة بل خسر أرضه وراحته وحرته ولم يربح أي شيء لامادي ولا أدبي ..»⁴. ولأجل أن «يحفر الخندق بين الجزائريين والاستعمار» كما يعبر أحد منظري الاستعمار نفسه فإن المدني - إلى جانب الصورة القائمة التي يقدمها عن الاستعمار الروماني بالجزائر - يقدم صورة مشرقة مليئة بالتمجيد للفتح الإسلامي والحضارة التي جاءت معه، إذ يقول هذا الأخير: «رأى البربر أن الفاتحين الجدد يختلفون كل الاختلاف عن الفاتحين الأقدمين ورأوا أنهم لأول مرة في تاريخهم اعتبروا سادة ولم يعتبروا عبيدا ورأوا أنهم بواسطة المساواة الإسلامية يمكنهم أن يحققوا رغبتهم

¹ المدني (أحمد توفيق)، حياة كفاح، الجزء الأول، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1988، ص. 18.

² المدني، كتاب الجزائر، ص. 12.

³ نفسه، ن. ص.

⁴ نفسه، ص. 13.

جامعة الأمير
عبد القادر للعالم الإسلامي

سرد للأحداث وإنما ربطه بموضوع الأمة والمجتمع والحضارة، إذ يصف التاريخ بأنه « مرآة الأمة ورقبها في الحاضر والشاهد على حياتها ووثائق تثبت ألقاب مجدها وذكرى عبقريتها وآصرة وحلقها ومرتقى تطورها»¹.

3. نقد التاريخ الأيديولوجي

تضطرنا الموضوعية العلمية أن نورد إلى جانب الإشادة بهذا التأسيس للتاريخ الجزائري نقد المحللين لهذا النوع من الكتابة التاريخية. إن جوليان يرى أن هؤلاء الرواد جازفوا بالنقد التاريخي لأهم في رأيه- أخضعوه للدين مثلما فعل رجال الدين المسيحيون في أوروبا الغربية خلال العصور الوسطى. ونصح هذا المؤرخ المثقفين الجزائريين بالتدرب على منهجية كتابة التاريخ بدل أن يعيدوا تكيف الماضي بطريقة دعائية². ويعيب نفس المؤرخ على رواد الكتابة التاريخية الجزائرية قوهم بأن « الانحطاط نبع من الاحتلال في كل بلد خضع للأجنبي.. »، ويعيب عليهم أيضا استنادهم « إلى وثائق منفردة يتغافلون عن نقلها وتمحيصها ليصفوا تونس الحسينية وجزائر الدايات والمغرب الأقصى العلوي بألوان يبالغون في بمائها، وتدفعهم قوة الإحساس الوطني إلى اعتبار فحول الجاهليين أمثلة تترجم سيرهم لفائدة الدعاية، وهكذا أصبح التاريخ-يقول جوليان- يستغل لتأييد المسلمين في افتخارهم بالماضي وثقتهم بالمستقبل»³. ويذكر المالكي أن مثل هذه الكتابات صيغت « بنظرة لا تاريخية لا تعمد بمقتضاها واقع الاستعمار ولكن ترفضه جملة وتفصيلا، دون أن ترقى فكريا إلى التمييز بين ما راكمته التجارب الأوربية من مكسبات وثورات والضرورات التي حتمت انتقالها إلى طور الاستعمار أولاً ثم الإمبريالية لاحقا»⁴.

¹ الميلي (مبارك)، تاريخ الجزائر في القديم والحديث، مكتبة النهضة، الجزائر (د-ت)، ج.1، ص. 6

² جوليان، إفريقيا الشمالية تسير، ص.ص. 322-323

³ نفسه، ص. 32

⁴ المالكي، الحركات الوطنية والاستعمار، ص. 222

لقد ذكرنا في مكان آخر من هذا البحث أن الأفكار السياسية لأنهم صحتها بقدر ما يهمننا فعاليتها في تحريك المقاومة ضد الاستعمار¹، وقد وجدنا هذا الرأي لدى منظري الاستعمار فنجد ديارمي قد حلل أبعاد تأسيس كتابة تاريخية جزائرية لتاريخ الجزائر وأبرز خطورة مثل هذه المبادرات على وجود الاستعمار بالجزائر وذكر بأن «الذين يكتبون هذا النوع من التاريخ إنما يسلحون أرواح الأهالي للمقاومة وينبغي أن نعتزف- يقول ديارمي- أنهم يعرفون وسطهم أكثر من غيرهم...»².

ويرى العروي أن تعريف الذات بالنسبة إلى العرب يكمن أساساً في تأكيد استمرارهم عبر التاريخ ويفسر هذه الطريقة للتعريف بالذات إذ يذكر أنها تبدأ في البروز عندما «لا يمكن الإمساك بالآنا بصورة مباشرة» فليجأ الناس إلى الماضي «لضمان هويتهم بطريقة قائمة على أساس الحنين»³. ولكن هذا الموقف المعرفي والأيدولوجي - في نظرنا- ليس خاصاً بالنخبة الجزائرية وحدها وإنما ينطبق على كثير من الشعوب خلال هذه المرحلة، إذ نجد أمثلة على ذلك في تونس والمغرب الأقصى القريتين من الجزائر. فنذكر بالنسبة إلى الجزائر كتابات حسن حسني عبد الوهاب وخصوصاً كتابه (خلاصة تاريخ تونس) الذي أعيد طبعه سنة 1925، وكتابات عثمان الكعاك وكان بعضها يخص الجزائر مثل (بلاغة العرب في الجزائر) الصادر سنة 1925. وبالنسبة إلى المغرب الأقصى نجد المؤرخ عبد الرحمان بن ريدان بمؤلفه (إنحاف أعلام الناس) حول تاريخ المملكة العلوية ومملكة مكناس، الذي صدر الجزء الأول منه سنة 1929 ولعل رواد الكتابة التاريخية الجزائرية يكونون قد «حفزوا المثقفين الجزائريين لكتابة تاريخ اللغة العربية» مثلما يقول مراد⁴. كما تذكر المصادر الاستعمارية أن الأتراك في وقت قريب من هذه المرحلة وضعوا مقررات دراسية تمجد

¹ انظر: الجابري، العقل السياسي العربي، ص. 201

² Desparmet(J.), « L'histoire de l'Algérie et les Oulémas d'Algérie », Art. Cit., pp.274-281

³ العروي(عبد الله)، الأيدولوجية العربية المعاصرة، ص. 115

⁴ Mèrad(A.),Op. Cit., p. 117

الجنس التركي وتعتبره ناقل الحضارة إلى كوكبنا»، كما أصدرت وزارة التربية في ألمانيا، سنة 1933، تعليمات إلى المعلمين تأمرهم أن يلتقوا تلامذتهم «بأن أجدادهم الجرمان هم صانعو الحضارة الحقيقيون في كل من آسيا الوسطى وأوروبا»¹.

إن المبادرات المسجلة في ميدان كتابة التاريخ من طرف النخبة الإصلاحية في الجزائر خلال هذه المرحلة، يجب أن توضع - كما يقول جفلول - في إطار حركة الوعي السياسي التي ظهرت في الجزائر مع نهايات العشرينيات والتي شملت الصحافة والتاريخ والأدب وركزت على مسألة إعادة بناء الفضاء الثقافي القائم على أساس إحياء عناصر العروبة والإسلام². وهذا الوعي النهضوي لدى النخبة الإصلاحية الجزائرية يجمع كأى نهضة في العالم - كما يقول أنور عبد المالك - بين عنصرين أساسيين هما: تكوين صورة شاملة للتاريخ والإنسان من ناحية ثم تأتي المرحلة اللاحقة وهي العمل على إيجاد جهاز القوة السياسية الفعال والقادر على تحقيق طموحات النهضة³. إن الملاحظ على رواد الكتابة التاريخية الجزائرية في هذه المرحلة كالملي والمدني و عبد الرحمان الجيلالي⁽⁴⁾ هو غلبة النزعة الدينية في معالجة الوقائع التاريخية

¹ Desparmet(J.), « L'histoire de l'Algérie et les Oulémas d'Algérie », Op. Cit., p.274

² جفلول، الاستعمار والصراعات الثقافية في الجزائر، ص.82

³ أنور(عبد المالك)، المرجع السابق، ص.17

⁽⁴⁾ إن عبد الرحمان الجيلالي الذي جاء في وقت متأخر عندما تحدث في كتابه (تاريخ الجزائر العام، شركة مرازة، الجزائر 1965، ج.1، ص.148-155) عن الجزائر العربية المسلمة نجد يتحدث أول الأمر عن الأمة العربية ثم عن أخلاقها وعاداتها ثم عن مجتمعها ثم عن معتقداتها وعقلها ثم عن ظهور الإسلام فيها ثم عن الفتوحات الإسلامية أحر الأمر ولم يصل الباحث إلى الحديث عن العرب في شمال إفريقيا إلا بعد أن كاد يذهل عن موضوعه الذي هو تاريخ الجزائر. ولعل الذي كان وراء هذا الاستطراد هو - في رأينا - الشواغل الأيديولوجية إذ كان الجيلالي يعمل قبل كل شيء، للفت انتباه الشبان إلى أعمال أجدادهم، وذلك بواسطة ربط تاريخ الجزائر بتاريخ العروبة والإسلام. يقول الملي في مقدمة كتابه (تاريخ الجزائر في القدم والحديث) مخاطبا الشباب الجزائري: «تذكر و لا تنس أن الجزائر لا تسعد إلا إذا عملت في دائرة دينها ولغتها وقوميتها».

شأنهم في ذلك شأن جميع رفاقهم في النهضة إذ يحاولون أن يصبوا « كل شيء يعزى إلى التاريخ في مصب الإسلام»¹

إن الباحث يستطيع أن يصل إلى كون هذا التركيز لدى رواد الكتابة التاريخية الجزائرية على العروبة والإسلام راجع إلى المكانة الهامة والمركزية التي كانت للعروبة والإسلام في بناء التجربة التاريخية للمغرب وفي إرساء روابطه التاريخية بالشرق العربي الإسلامي وفي تصور مشروع للمجتمع الجزائري داخل الفضاء العربي الإسلامي؛ لأنه لا يمكن - كما يقول المحللون - بناء فكرة صحيحة عن تاريخ المغرب السياسي والثقافي دون التأكيد على الأثر الحاسم للإسلام والعروبة². إن توفيق المدني قد ركز إلى جانب العروبة والإسلام على القومية المغربية وذلك في أسلوب جدلي مع المؤرخ الاستعماري. إذ يقول متحدثاً عن مؤلفه في التاريخ: « وعلى هذا المنوال (..) نسفت خرافة المغرب اللاتيني الروماني » واعتبر الناس ذلك - يقول نفس المؤرخ « فتحاً جديداً في ميدان القومية المغربية وجاءتني مئات الرسائل من ابن باديس و الميلي و ممن عرفت من رجال قسنطينة ويسكرة وتلمسان و عنابة و من فاس و مراكش والرباط وتونس..»³

4. دوائر الانتماء

إن هذا التوجه لدى النخبة الإصلاحية في الكتابة التاريخية الجزائرية يجعلنا نؤكد على كون هؤلاء « لم يكونوا ينسون فكرة أن الماضي الثقافي للجزائر يندمج كلياً مع تاريخ المغرب وتاريخ الدول الإسلامية الناطقة بالعربية كدائرة أوسع ولم يكونوا ينسون أيضاً أن الغزو الاستعماري الفرنسي وعمليات الفرنسية الجزئية الناتجة عنه ليست سوى صدمة تاريخية..»⁴. إننا نلاحظ في هذا المقام استمرار الأفكار السياسية الجزائرية منذ حمدان خوجة

¹ مرتاض، المرجع السابق، ص. 209

² بلقرين وآخرون، الحركة الوطنية المغربية والمسألة القومية، ص. 20.

³ المدني، حياة كفاح، ج. 2، ص. 107-108

⁴ Mèrad(A.), Op. Cit., p.335

مع بدايات الاحتلال إلى المنظرين من أفراد النخبة الجزائرية خلال هذه المرحلة، وذلك من خلال اعتبارهم الاستعمار مجرد صدمة في تاريخ الجزائر لن تلبث حتى تسترجع بعده شخصيتهم العربية الإسلامية بدءاً بانتمائهم إلى المغرب العربي. وعلق جوليان بأنه يستشف من خلال كتابات أحمد توفيق المدني محاولة لإبراز القومية التونسية وقومية المغرب الأقصى ومحاولة بعث القومية الجزائرية. ويستدل جوليان على ذلك بكون المدني في مؤلفه بمجد الخليفة الموحد عبد المؤمن بن علي الذي وحد المغرب العربي خلال القرن الثاني عشر الميلادي من برقة إلى المحيط الأطلسي¹. ويذكر المحللون أن هناك ثلاثة عوامل تحكمت في بلورة فكرة المغرب العربي لدى النخب المغربية عموماً والنخبة الإصلاحية الجزائرية خصوصاً، نذكر منها: أولاً فكرة الانتماء إلى الأمة وهي فكرة موجودة في قلب كل مسلم وهي التي تشكل - كما يقول الجابري- الجانب السياسي لعقيدة التوحيد في الإسلام. ثانياً: رد الفعل الوطني ضد الاستعمار الفرنسي في هذه المنطقة من العالم وضد المحاولات الهادفة إلى القضاء على الهوية العربية الإسلامية. ثالثاً: التطلع نحو نهضة عصرية ونحو التقدم على غرار إخوانهم في بقية أنحاء الوطن العربي².

وأكد ديارمي الذي درس هذه التجربة الجزائرية في الكتابة التاريخية أن هدف الاستناد إلى ذكريات الماضي لدى هذه النخبة من المؤرخين يتمثل في حمل الاستعمار على «احترام أمة كان لها ماض مجيد» وكذلك إحياء ثقة الجزائريين بذواتهم وإحياء مقاومة الإسلام ضد الحضارة الأوربية الغازية³. ولا يخفى على الباحث المتبصر أن هذه العناصر المتمثلة في مفهوم الأمة والشخصية والإسلام كانت هي الأساس للأيديولوجية الوطنية الجزائرية التي لم يكن رواد الكتابة التاريخية يخفونها في أدبياتهم التاريخية، وستكون الإطار الذي

¹ جوليان، إفريقيا الشمالية تسمى، ص.35

² الجابري (محمد عابد)، "فكرة المغرب العربي أثناء الكفاح من أجل الاستقلال" في: ندوة وحدة المغرب

العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1987، ص ص.17-23

³ Desparmet(J.), « L'histoire de l'Algérie et les Oulémas d'Algérie », Art. Cit., pp.274-281

يتبلور داخله مشروع المجتمع الجزائري الجديد. فالوطنية ربما تشغل أحياناً بالدفاع عن ثقافة بشكل أساسي وفي كثير من هذه الحالات يمكن دعم الوطنية أحياناً من خلال " النستولوجيا السياسية " أي إيجاد ذاكرة مثالية عن الماضي مع الرغبة في إحيائها، وأكثر وطنية نجحت على أساس النستولوجيا هي الحركة الصهيونية التي توصلت إلى بناء إسرائيل جديدة على أساس المثال التاريخي¹

5. التاريخ والمجتمع

جاء في مقدمة كتاب المدني الموسوم ب(كتاب الجزائر) نداء إلى الشباب الجزائري جاء فيه: «فكن أيها الشباب متّحداً متظافراً وكن عاملاً نشيطاً وكن وطنياً جسوراً...»²، ووصف مراد كتاب أحمد توفيق المدني بكونه أحد أهم المساهمات في مجال البعث الوطني سواء النخبة الإصلاحية أو اللاتكنية³. ويؤكد ديارمي أن النخبة من رواد الكتابة التاريخية بالجزائر كانوا مدفوعين في عملهم هذا بأفكار الجامعة الإسلامية. واستدل المحلل المذكور على رأيه هذا بكون هؤلاء المؤرخين يستعملون في كتاباتهم مرونة فكرية وتعبيراً رفيعاً تعلموه في المشرق العربي « وهم واعون تماماً إلى كونهم يخدمون تاريخ العرب الذي يعد بالنسبة إليهم معيناً لاستخدام مادة دفاعهم عن وطنيتهم »⁴.

إن التاريخ العربي الإسلامي بالنسبة إلى هذه المرحلة التي تميزها سيطرة الاستعمار صار يمثل شكلاً من أشكال المقاومة السياسية الجزائرية وشكلاً من أشكال التنظير لمشروع المجتمع، ذلك أن النخبة من رواد الكتابة التاريخية، في هذه الفترة، أعلنوا القطيعة المنهجية والمعرفية مع

¹ المزروعي (علي) ، « الوطنية العربية في القرن الواحد والعشرين » ، مجلة المعرفة، عدد: 56، ذو

القعدة 1420، فبراير 2000، ص. 89

² المدني، كتاب الجزائر، ص. 7

³ Mèrad(A.),Op. Cit., p.117

⁴ Desparmet(J.), « L'histoire de l'Algérie et les Oulémas d'Algérie », Art. Cit., pp.274-281

التقاليد الاستعمارية في مجال الكتابة التاريخية وصار التاريخ ينظر إليه نظرة شاملة وملتزمة¹. فإذا كان مؤرخو الاستعمار قد ركزوا على فكرة انعدام التجانس بين شعوب شمال إفريقيا وأولوا الفترة اللاتينية المسيحية عناية كبيرة في مؤلفاتهم فإن الكتابات التاريخية الوطنية- كما يقول محمد حربي- جاءت لتقلب المفاهيم إذ ركزت على استعمارية الأمة عبر التاريخ وتمجيد الروابط الاجتماعية التقليدية. « وبما أن فكرة الأمة -الدولة Etat-Nation قد استعملت من طرف الاستعمار كميرر لنفي وجود الأمة الجزائرية عبر التاريخ فإن النخبة من المؤرخين الجزائريين قاموا بالربط بين الوطنية والدين الإسلامي الذي يجمع تحت لوائه جميع الجزائريين كما أكدوا على عدم وجود الوطنية إلا تحت لواء الإسلام..»². كما حاولت هذه النخبة من المؤرخين أن تقنع قراءها من الشباب « بأن دعوة الإسلام حولت عبقرية البربر نهائياً نحو الإسلام»³. فقد أكد الميلي أن الأجيال الحاضرة في زمنه « ينبغي أن ترجع إلى قراءة تاريخها إذا أرادت أن تتحرر من سيطرة الاستعمار..»⁴. كما أكد نفس المؤرخ على كون التاريخ يعني الجنسية والوطنية إذ كتب يقول: «عندما يدرس أبناء أمة تاريخهم سيعرفون واقعهم وإذن سيعرفون أن القومية الفرنسية الموجودة سوف لا تبتلع قوميتهم»⁵. إن النخبة الإصلاحية و رواد الكتابة التاريخية في الجزائر خصوصاً يسلحون أرواح الشباب^(*) الجزائري ويوجهون أفكارهم وطموحاتهم الوطنية المستندة إلى الانتماء إلى الإسلام والعروبة،

¹ قلش وصاري، المقاومة السياسية، ص. 254

² Harbi, *L'Algérie et son destin*, p.22

³ Desparmet(J.), « *Le Panarabisme et la Berbérie* », In : **Afrique Francaise**, N°8, pp. 194-199

⁴ Kaddache, *Op. Cit.*, pp.227

⁵ الميلي، تاريخ الجزائر في القديم والحديث، ص. 5

(*) كان ابن باديس يحرص على بث الحماس في روح الشباب الجزائري؛ ففي مقال له بجريدة الشهاب: 23 جوان 1927 يقول: « والغريب في الأمر أنهم ينقطعون عن العمل بعد بلوغ سن معلومة هي بدء الكهولة التي يعتبرها الغربيون بدء العمل الحقيقي (..) إن الحياة الحقيقية للأعمال الكبيرة لا تقوم إلا في الثلاثين فما فوق.. ».

ويربطون كل ذلك بتطور المجتمع الجزائري داخل هذا الإطار، وذلك قبل بدايات العمل السياسي
مفهومه الحزبي.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

إنّ مما يساعد- في رأينا- على إدراك العمق السياسي في المشروع الإصلاحي الإسلامي هو هذا الربط بين عناصر الشخصية الجزائرية وبين القضية الوطنية، والذي كان يسير في الاتجاه المعاكس لأيديولوجية الاستعمار. فالأيديولوجية الاستعمارية في الجزائر ظلت تزعم أن الأمة الجزائرية لا وجود لها إذ أنّها- أي هذه الأيديولوجية- لم تكن تعترف «سوى بالشكل السياسي الأوربي للدولة- الأمة وكل بلد لا يوجد به هذا النموذج السياسي هو- في نظر الأيديولوجية الاستعمارية- أرض شاغرة يجب ملؤها. وبهذه الطريقة برر الاستعمار الفرنسي شرعيته بالجزائر...»¹. ولعلّ مما دعم هذا الزعم الاستعماري إلغاء الخلافة الإسلامية سنة 1924 والتي كانت عبارة عن مظلة يستظل بها المسلمون في مختلف أنحاء العالم العربي الإسلامي. فبينما ظهر كبديلٍ عن هذه المظلة في كل من تونس والمغرب انبعاث للوطنية التونسية والمغربية، فإن الاستعمار الفرنسي بالجزائر «ابتلع الوطنية الجزائرية وأعلن إلحاق التراب الجزائري بالتراب الفرنسي. وإكمال مشروعه فتح باب المواطنة الفرنسية للجزائريين، ولكن ظل هناك عائق يتعلّق بالاختلاف العميق حول مسألة الأحوال الشخصية الإسلامية وعلاقتها بالقانون المدني الفرنسي»². لقد كان هناك في هذه المرحلة والمراحل السابقة عائق أمام عملية الإدماج والذي عبر عنه الاشتراكيون الفرنسيون سنة 1930 بكونه يتمثل في «التعصب الديني للإسلام»³، كما عبّر عنه بن حيبلس بالأحكام المسبقة «التي تعوق نفاذ الأفكار الفرنسية إلى أذهان الجزائريين»⁴. ولكن العائق في هذه المرحلة كان يأخذ صورة

¹ Lahouari(Addi), *L'impasse du populisme*, E.N.A.L. , Alger1990, pp.24-25

² Bendeddouche(J.), *Notion de nationalité et nationalité algérienne*, S.N.E.D , Alger1982, p.131

³ Kaddache, *Op. Cit.*, T.1, p.248

⁴ Benhabyles, *Op.Cit.*,p.64

التمسك بالقانون الأساسي للأحوال الشخصية الإسلامي، فورقة التحنيس خصوصاً هي الورقة الرائجة التي صارت تطرح بها على الساحة السياسية مسألة وجود الأمة الجزائرية¹. ولذا فإن الرد السياسي للنخبة الإصلاحية الجزائرية سوف يأخذ منحى محاولة إبراز الاستمرار التاريخي لهذه الأمة، وهذا ما سنحلله في المطالب التالية.

المطلب الأول

الإصلاح والمجتمع

أولاً

الإصلاح قبل جمعية العلماء

1 . استراتيجية النخبة الإصلاحية

يرى منظرو الاستعمار أن الزمن كان من الممكن أن يمنح المجتمع الجزائري تكييفاً مع الوضع وقبولاً بالواقع الاستعماري لو لم يكن هناك ما يسمونه « العاطفة الخفية باتجاه الإسلام والتي ظلت تغذي طموحات الاستقلال لدى سكان شمال إفريقيا عموماً»². ذلك أنه - كما يقول الإبراهيمي - لا مجال لاستمرار سلطان الاستعمار « ما دام القرآن محفوظاً والعقائد الصحيحة ثابتة ولغة القرآن مهيمنة على الألسنة»³.

إن الكاثوليك الفرنسيين كانوا يعترفون سنة 1930 بخطورة وضع الإسلام في الجزائر، إذ أن هذا الأخير - في نظرهم - ظل رغم هزيمته العسكرية يرفض انتصار المسيحية ولذلك ظل ينتظر « الساعة التي يمنحها الله له لكي يستعيد استقلاله». ولاحظ رجال الدين

¹ Kaddache, Op. Cit., T.1, p.227

² Peyronnet, Op. Cit., p.36

³ الإبراهيمي، المصدر السابق، ص.61

الكاثوليك أن الإسلام ظل إلى هذه المرحلة هو السيد في كامل الشمال الإفريقي، وما دام الدين في الصراع هو- كما يقول هؤلاء- « أقوى من السياسة ومن المصالح المادية فإن الإدماج في رأيهم لن ينجح إلا إذا رسخت الفرنسية والدين المسيحي في البلاد.. »¹. كما لاحظت أوساط أوربية أنه توجد في هذه المرحلة ظروفٌ تسمح بتحالف الإسلام والشيوعية في الجزائر، وعادت مخاوف المعمرين الذين كانوا خلال حملة الأمير خالد يحدرون من يقظة الإسلام بواسطة الدعاية الشيوعية² التي كانت تهدف إلى « إثارة الإسلام ضد أوربا الإمبريالية مستعبدة الشعوب.. »³

إن جميع المعطيات التي ذكرنا سابقاً صعبت- في نظرنا- بلورة مشروع سياسي منظم ومهيكل في صورة حزب سياسي يعمل في اتجاه استقلال الشخصية الجزائرية، و كانت المرحلة التاريخية بين 1927-1935 تمثل معبراً صعباً للغاية بالنسبة لمشروع المجتمع الجزائري في إطار الوطنية، ذلك أن السلطة الاستعمارية، التي تمثل السلطة الفعلية للمعمرين في الجزائر، كانت هي سيدة الموقف ولم تعد مطالب الممثلين المنتخبين من طرف الجزائريين ولا أفراد النخبة الجزائرية تهدد في شئ السيادة الاستعمارية الفرنسية بالجزائر. ويرى قداش أن « نجم شمال إفريقيا والحزب الشيوعي وحدهما كانا في هذه المرحلة يهددان الوضع الاستعماري القائم، غير أن مشكلة هذين الحزبين كانت تكمن في ضعف السيطرة على الجماهير »⁴. والراجح أن سيطرة هذين التنظيمين السياسيين قبل بداية الثلاثينيات كانت في أوساط المهجرة في الخارج، كما أن احتكاك النخبة الممثلة لهما بالمجتمع الجزائري في الداخل كانت ضعيفة. والذين كانوا في نظرنا أقرب إلى فهم الواقع الجزائري والتعامل مع قضاياهم هم النخبة التي ظلت داخل الجزائر في هذه المرحلة ونقصد رجال الإصلاح الإسلامي

¹ Kaddache, Op. Cit., T.1, p.242

² Ibid., p.235

³ Ibid., p.259

⁴ Ibid., p.III

الذين بدأوا آنذاك يتحركون باتجاه مشروع تنظيم سياسي نابع من ثقافتهم الدينية الإصلاحية.

إن مما تنبغي الإشارة إليه في بداية هذا العنصر هو أنه، إلى غاية تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين سنة 1931، كان الرأي العام في العالم الإسلامي يعتبر الجزائر قد ضاعت إلى الأبد من حظيرة الإسلام» وكان المسلمون في العالم - حسب ديارمي - ييكونها كما ييكون أندلساً جديدة، واعتبرت الجزائر مع مالطة وصقلية من مكاسب المسيحية. وأهل هذه الفكرة - يقول ديارمي - هي التي كانت تراود السيد حسين الهندي في الحجاز عندما نصح ابن باديس بالعودة إلى الجزائر ليخدم الإسلام والعروبة هناك...¹

وكان الأمير خالد بين النخبة السياسية الجزائرية هو الذي أوجد هذا الربط بين الوطنية الجزائرية والإصلاح الإسلامي. فالأمير خالد صار غداة الانتخابات الإصلاحات السياسية سنة 1919 رمزاً لحركة وطنية وإصلاحية على الصعيد السياسي. وقد اصدر هذا الأخير صحيفة (الإقدام) باللغتين العربية والفرنسية، وظلت هذه الصحيفة في تلك المرحلة تنشر لجيل كامل من رواد الكتابة والشعراء الجزائريين ذوي الطموح الإصلاحي، وكان من هؤلاء - كما يذكر سعد الله - محمد العيد آل خليفة و أبو القاسم خمار و الطيب العقبي وابن باديس. كما دارت على صفحات هذه الجريدة معركة أيديولوجية بين الأمير خالد وخصومه من أنصار الإدماج، وهنا ظهر بالجزائر تيار نخبوي جديد لفت إليه أنظار الملاحظين في الداخل والخارج، ويذكر أن هذا الوضع هو الذي شجع ابن باديس فانطلق في مدينة قسنطينة في حركته التعليمية كما شجع الطيب العقبي انطلق في حركته الإصلاحية بمدينة بسكرة².

¹ Desparmet(J.), « Le Panarabisme et la Berbérie », Art. Cité, pp. 194-199

² سعد الله، أفكار جامعة، ص.90

ويذكر بعض الباحثين أنه كانت تروج في العالم الإسلامي خلال مرحلة العشرينيات من القرن العشرين فكرة تدعو إلى مشروع تكوين جمعية الأمم الإسلامية وأن مثل هذه الفكرة التي جاءت في فترة يقظة العالم الإسلامي أثرت على الفكر الإسلامي بالجزائر خلال هذه المرحلة¹.

وذكر محمد خير الدين في مذكراته أن ابن باديس كان قد خطا خطوات واسعة في مجال التعليم وذلك منذ أن حل بالجزائر عام 1913 وأنه تخرج على يديه، حسب نفس المصدر، عدد من الأسماء المعروفة كان من أشهرها مبارك الملي و السعيد الزاهري. ويذكر أنه في عام 1928 وجه ابن باديس دعوة إلى الطلبة العائدين من جامع الزيتونة والمشرق العربي وخصوصاً الذين لمس لديهم الاستعداد للعمل في سبيل الدين والوطن، وكان الهدف من وراء هذه الدعوة كما يقول محمد خير الدين « لكي ندرس جميعاً الحالة الراهنة ونتعاون على وضع خطة عمل لإنقاذ الشعب العربي المسلم بالجزائر قبل فوات الأوان.. »². فالمشروع الاجتماعي والسياسي واضح في هذه الدعوة الملحة من ابن باديس إلى النخبة الجزائرية ذات الثقافة العربية المشرقية. ويؤكد هذه الشهادة ما ذكره رحالة عراقي من كون تلاميذ ابن باديس أنشأوا سنة 1928 منظمين إحداهما تدعى (الجمعية الخيرية الإسلامية) والأخرى تدعى (جمعية النيابة العربية). وأضاف هذا الرحالة أنه زار بالجزائر نادياً عربياً بالعاصمة كانت تتعقد به المؤتمرات وكانت تتداول به الصحف العربية القادمة من الشرق الأدنى، ويرى سعد الله أن هذا النادي الذي ذكره هذا الرحالة العراقي هو (نادي الترقى) الذي أسسته النخبة الإصلاحية الإسلامية سنة 1927 وكان ابن باديس يعقد به المؤتمرات ويلقي المحاضرات كلما زار الجزائر العاصمة، كما كان هذا النادي مركزاً للقاءات بين أفراد النخبة الجزائرية بجميع اتجاهاتها والزوار الأجانب وخصوصاً القادمين من الشرق الأدنى³.

¹ بوالصنّاف، المرجع السابق، ص.

² خير الدين، مذكّرات، ج.1، ص.ص. 82-83

³ سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج.2، ص.423

إن الرأي الذي نتطرق منه هو أن مشروع الإصلاح الإسلامي بالجزائر لم يكن خطأً موازياً للحركة الوطنية بل كان - في نظرنا - تياراً حاملاً للشق الاجتماعي - الثقافي من مشروع المجتمع الجزائري الذي تناضل من أجله أفراد النخبة الوطنية بالطرق السياسية^(*). ومن هذا المنطلق فإن الضرورة المنهجية تدعونا إلى البحث عن عناصر الربط بين نهايات حركة الأمير خالد بالجزائر وبين بدايات العمل الإصلاحي الوطني مع نهاية العشرينيات من القرن العشرين. ويقدم لنا ديارمي في هذا الموضوع تحليلاً جديراً بالتأمل إذ يذكر هذا الأخير أن فشل الأمير خالد في مشروعه السياسي يعود إلى المبالغة في التحدي المباشر للسيادة الفرنسية، كما أنه أفرغ المسلمين الجزائريين الذين ظلوا آنذاك غارقين في سلوك محافظ تنقصه الشجاعة والإقدام. ولكن الأمير خالد بمشروعه هذا هزهم بقوة من وهدهم، ووضع في أيديهم سلاحاً لم يعرفوه من قبل، وأمرهم باستعمال حريات معقدة تركها لهم الفرنسيون، وكان الأمر يقتضي في -نظر ديارمي- الحصول على ثقة الفرنسيين ثم محاولة تربية الجزائريين تربية وطنية. وهذا النقص في مشروع الأمير خالد هو الذي تنبه إليه من جاء بعده من رجال الإصلاح الإسلامي الذين تأثروا مثله بالمشرق ورواد النهضة، إذ تبنا هدفه النهائي وهو - حسب ديارمي دائماً- التحرر النهائي وذلك بواسطة الوصول إلى السلطة السياسية...¹.

وقد ذكرنا أن الجزائريين كانوا ينظرون إلى الوجود الاستعماري وسيطرة المعمرين من زاوية السلطة السياسية، إذ أنهم ظلوا خلال جميع المراحل يرفضون "سلطة الكفار" وذلك انطلاقاً من مذهبهم الديني "لاسلطة لكافر على مسلم". ومن هذا المنطلق فإنه بإمكاننا أن

(*) يؤكد بن نبي هذا التواصل بين الوطنية والإصلاح كما كانت تفهمه بعض النخبة في تلك المرحلة بقوله: " هذا العنم ذو النفحة السياسية جاء مع بعض الباديسيين أمثال (حم العيد) والحلادي السنوسي مؤلف كتاب (مختارات من الشعر الجزائري) و(خبشات) وآخرين ليتصل في مقهى بن يمينة بالتيار الناشئ في المدرسة نفسها وأعتقد أن هذا اللقاء قد شكل تمهيداً تاريخياً إن لم يكن رسمياً للذي أضحت حركة تجديد من ناحية وحركة وطنية من ناحية أخرى. انظر: بن نبي، المصدر السابق، ص. 86

¹ Desparmet(J.), « La politique des Oulémas algériens », In : Afrique Française, Juillet 1937, pp.252-258

نفهم سياسة النخبة الإصلاحية التي كان مشروعها يحمل الصبغة السياسية منذ البداية، أي العمل من أجل الاستقلال من سلطة "الكفار" ولكن كما يقول ديارمي « كان عليهم أن يكونوا الشعب الجزائري المنقسم على نفسه في صورة حضر وريفين⁽¹⁾ وطرق صرفية وزوايا متصارعة، هذا المجتمع الذي ظل -حسب نفس المحلل- يمثل كتلة غير منسجمة»، ومن هنا كان هدف مشروع رجال الإصلاح الإسلامي هو « توحيد العقل والإرادة بواسطة تعليم الإسلام من مصادره الأصلية، وتعليم لغة واحدة هي لغة القرآن والأدب العربي القديم الذي تعمل لتشكيل عقليات متقاربة، وكذا تعليم السيرة النبوية حافظة تقاليد العروبة، وفي النهاية تعليم التاريخ الذي يمكن أن يشكل عنصر تضامن روحي في المستقبل وذلك استناداً إلى وحدة الماضي». ويلخص ديارمي الهدف النهائي من كل هذا المشروع والمتمثل في « بلورة وعي جماعي ونموذج متفق عليه وباختصار وطنية جزائرية حديثة في مقابل الوطنية الأوربية»¹.

إن المشروع الذي قام به الإصلاح الإسلامي في هذه المرحلة على الصعيد السياسي تمثل في إعادة اللحظة التاريخية الأولى للصدام بين الغزاة الفرنسيين والمجتمع الجزائري إذ أعادت النخبة الإصلاحية تعيين « الآخر العدو المتمثل في الاستعمار، وقاموا بتوحيد وجهة المجتمع ضد هذا الخصم ومن هنا فقد نجح في تكوين وعي وطني داخل المجتمع الجزائري»² قائم على أساس التطلع نحو الدولة-الأمة ونحو الأمة العربية ويعمل باتجاه «إحياء العروبة

(*) كانت في المجتمع الجزائري اختلافات محسوسة ناتجة عن تلقي الصدمة الاستعمارية في المجال الاقتصادي إذ يمكن أن نذكر- كما يقول بن نبي- التحولات النفسية التي تميز الرجل الذي يعيش على تربية الحيوان والآخر الذي يعيش على محراثه أي الواقع الرعوي والواقع الزراعي كما كان الأمر في الجزائر في عام 1927 فملكية الإنسان لأرض ما تخلق لديه غرائز اجتماعية لا توجد لدى الراعي.

¹ Ibid., m-p

² Lahouari, Op. Cit., p.43

والإسلام»¹، خصوصاً وأن الإسلام كان بالنسبة للبدايات الوطنية الجزائرية «سنداً أيديولوجياً أساسياً كما صارت اللغة العربية درعاً واقياً لها..»².

2. إشكالية الدين واللغة

ترى بعض التحليلات أن ظهور الإصلاح يعبر من التاحية السوسيلوجية عن إعادة المبادرة لبرجوازية المدن وأن أعداء مشروعه هم برجوازية الريف ممثلة في البرجوازية (*) الطرقية وبرجوازية القبيلة، ولكن المواجهة-حسب هذا الرأي- لم تظهر سوى في جانب محاربة الطرق الصوفية من طرف رجال الإصلاح لأن المجال الديني- في نظر هذا التحليل- هو الإطار الوحيد الذي يمكن أن تتشكل داخله المجاهدة في المجتمع الجزائري خلال هذه المرحلة⁴. ولكن هذا المنحى في تفسير الانتماء الطبقي للنخبة الإصلاحية لا يصمد أمام التحليل التاريخي، إذ نجد أن النخبة الإصلاحية كانت تهتم بالقضايا الدينية والنهضة السياسية والفكرية، وكانت تقوم بالحديث عن هذه القضايا في إطار وطني حيناً وبالحدِيث عن الوطنية من خلال هذه القضايا حيناً آخر⁵. وإذا كان بعض رجال الإصلاح يرفض الاشتغال بالسياسة وفاء لمنهج محمد عبده، فإن أغلب الإصلاحيين ظلوا منذ بداياتهم الأولى مهتمين

¹ Kaddache, Op. Cit., T.2, p.882

² Ibid., p.263

(*) تساءل مصطفى الأشرف في كتابه، الجزائر : الأمة والمجتمع، عن غياب حزب في الجزائر يعبر عن البرجوازية التقليدية ويشبه الحزب الدستوري القديم الذي أسسه الثعالبي في تونس؟ ورغم أن هذا التساؤل يقلل من الدور الذي قامت به حركة ابن باديس ولكن التساؤل الذي طرحته كولونا هو: لماذا انقسمت الحركة البرجوازية بعد 1887 إلى فريقين. ما نوع التخلف الذي يعكس استحالة قيام النخب في المدن بالتكفل بالمشاكل السياسية لمجتمعهم؟ ولماذا يكون النحوء إلى الصيغ الأجنبية من جهة أو المطالبة باستعادة كلية للثقافة الوطنية في الإطار والتعبير الديني.. كل هذا يحتاج إلى تمحيص بواسطة القراءة المتأنية للتاريخ..

⁴ Colonna(Fanny), Savants paysans, p. 170

⁵ سيف الإسلام، المرجع السابق، ج.6، ص.12

بالجوانب السياسية، فقد صرح الأمين العمودي^(*) في العدد الأول من صحيفة (النجاح) الصادر سنة 1929 بقوله: « إن مصير الإسلام لا يتفصل عن مصير الجزائر وسكانها، واليقظة لا تأتي سوى من الإسلام والوطنية..»¹. وكانت صحيفة (الشهاب) تحلل في مقالاتها « الفكرة الدينية وكيف يجب أن تتمثل » وتعتبر « الدين من أكبر عوامل بقاء المجتمع وتقدمه »².

ويذكر بن نبي أن مجهودات الإصلاح في مدينة الجزائر كانت نتائجها بادية للعيان فيذكر أنه وجد وجه المدينة قد تغير^(**) حتى لدى عامة الناس من الطبقة العاملة. يقول صاحب (مذكرات شاهد القرن): « فشعرت بذلك منذ الكلمات الأولى بيني وبين الحمال الذي تكلف بحقائبنا منذ نزولنا من الباخرة، لم يكن الحمال يتكلم لغة عربية يراعي فيها قواعد

^(*) محمد الأمين العمودي (1890-1958) محام وكاتب وصحفي من رجال الحركة الإصلاحية له شعر رقيق تطغى عليه نغمة حزن وبأس من الحياة. ولد في وادي سوف ، تعلم في بلدته ثم في قسنطينة فنال شهادة انجامة والترجمة . اشتغل بالمحاماة الشرعية وذاع صيته. شارك في الحياة السياسية واختير أمينا عاما لجمعية العلماء المسلمين نظر لمقدراته الكتابية بالعربية والفرنسية. قال عنه أحمد توفيق المدني: " لكنه ما عتم أن اصطدم بالشيخ العقبي الذي كان ينكر عليه سكره وعربدته فأقصى عن الأمانة العامة" فأنشأ جريدة للدفاع عن حقوق المسلمين الجزائريين فكانت مرآة مشرقة تصور الرأي العام الجزائري أصدق تصوير يقرأها أعداؤه فيعترفون له بالمهارة والألمعية. كما شارك العمودي في أكثر الصحف الإصلاحية. اغتالته "اليد الحمراء" في شهر أكتوبر وقد عثر عليه أشلاء في أبشع صورة. انظر حول العمودي: مقال بوكوشة (حمزة) ، « الأمين العمودي »، مجلة الثقافة- الجزائر، عدد: 6، جانفي 1972، ص. 46 وما بعدها.

¹ Kaddache, Op. Cit., T.1, p.224

² الشهاب: 4 أبريل 1927

^(**) كان لظهور وسائل المواصلات مع بدايات القرن العشرين تأثير كبير على العلاقة بين الريف والمدينة يقول بن نبي: " لقد وضعت هذه السيارات حدا لتلك الصيغ من صلات المودة التي نشأت بين الدوار والمدينة؛ إذ كان رجل الخيمة من أبناء الريف مضطرا أيام السوق إلى أن يقضي الليل تحت سقف ابن المدينة وكان هذا الأخير في الفصل الجميل يجب أن يقضي بضعة أيام تحت خيمة صديقه من أبناء الريف. فالمواصلات السريعة كان لها الأثر الذي عم العالم كله. لقد ضاعفت من الاتصالات لكنها جعلتها سطحية" انظر: بن نبي، مذكرات، ص. 87

الإعراب، ولكنها لغة سليمة من حيث المفردات واللهجة (..). ولم تكن ظاهرة التغير التي شاهدتها على وجه رجل الشارع وفي هيئته وكلامه وفي هذه اللافتة المكتوبة بالخط العريض لم تكن تعني إلا شيئاً واحداً هو أن موجة الإصلاح قد وصلت إلى هنا (الجزائر العاصمة)، وأيقنت أن هذا التغير البسيط ستلوه تغيرات جذرية لا محالة ولو لم أكن بعد أتصورها ولم تكن تتصورها في ذلك الحين الإدارة الاستعمارية ..»¹ ولكن الحال لم يكن هو نفسه في الغرب الجزائري إلى سنة 1927 إذ أن « الضحّة التي كانت تحرك الأفكار في قسنطينة لم تكن قد امتدت بعد إلى مدينة وهران؛ فهناك لا تسمع أحداً يتحدث لا عن الإصلاح ولا عن الأسطوانات المصرية ولم يكن الشيخ الإبراهيمي قد وصل بعد إلى تلمسان ». ويرى بن نبي أن هذا الأخير هو الذي أدخل العدد الأول من مجلة (الشهاب) إلى مدينة آفلو².

وإضافة إلى الدين ركز رجال الإصلاح منذ بدايات مشروعهم على عنصر اللغة العربية كدرع سياسي ذلك أن الصراع من أجل هذه اللغة ظل قائماً على أشده بين 1929-1931 أي قبيل تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وظهر ذلك جلياً، في هذه المرحلة، من خلال المقالات التي صارت تحذر المسلمين من الخطر اللاتيني- المسيحي الذي يهددهم. فقد نشرت صحيفة (النجاح³) سنة 1929 مقالا صور صاحبه الوضع الذي تعيشه اللغة العربية آنذاك ودعا الأمة الجزائرية إلى العمل من أجل إنقاذ لغتها التي يرتبط بها وجودها إذ جاء في هذا المقال: « إننا إذا لم نفن العظم واللحم في إحياء لغتنا والسهر على نشرها لا ترجع لنا حياة ولا يبقى - لا قدر الله - لا مجد ولا فخر..»³. وللتأكيد على

¹ بن نبي (مالك)، المصدر السابق، ص. 256.

² نفسه، ص. 180.

³ ذكر بن نبي أن صحيفة (النجاح) أنشأها سنة 1919 شاب قسنطيني يدعى مامي إسماعيل عاد من الزيتونة وكان يقدم فيها لعقول القراء زاده الأسبوعي ولكنه زاد هزبل بدون شك وما يميز هذه الصحيفة- في نظر بن نبي- هو كونها كانت في هذه المرحلة تكتب بأحرف عربية وذلك كان نوعاً من التحدي للإدارة الاستعمارية التي أرست سياستها على فرنسة البلاد. انظر: مذكرات شاهد القرن، ص. 51-52.

³ ناصر، المقالة الصحفية الجزائرية، ص. 51-52.

الطابع السياسي لهذا المشروع النضالي من أجل اللغة العربية فإن أحمد توفيق المدني أو (التصور) كما أمضى مقاله سنة 1930 قد أكد «أن القضية ليست قضية صراع بين لغة عربية وفرنسية ولكنه صراع بين شخصية عربية إسلامية تريد للأمة الحياة وشخصية مسيحية لاتينية تريد أن تسلب من الأمة الحياة»¹.

إن المشروع السياسي الذي بدأ مع السنوات الأولى للعشرينيات من القرن العشرين جعل الكتاب الإصلاحيين-حسب محمد ناصر- ينظرون إلى اللغة العربية على أنها لغة الدين ولغة الحضارة فاتخذوها أساساً لبعث وإحياء الشخصية العربية الإسلامية الجزائرية. وإذا كانت دعوة النخبة الإصلاحية، في سنة 1920، إلى المحافظة على اللغة العربية فالظاهر-حسب محمد ناصر دائماً- أن تلك النظرة كانت منهم حذراً وتقية ذلك أن «الأيام أنضجت أفكار كتاب الحركة الإصلاحية فإذا بالدعوة التي كانت تنطلق من الدافع الديني والقومي تصبح أيديولوجية وطنية تريد من تحمسها للغة العربية تحمساً للشخصية العربية الإسلامية الجزائرية التي يجب أن تبني من هذه العناصر لتقف أمام سياسات التحنيس والإدماج والفرنسة..»².

ثانياً

العلماء والإصلاح

1. سوسيلوجية الإسلام في الجزائر

إن تاريخية الإسلام فهماً وممارسة، وكذا سوسيلوجيته في الجزائر المستعمرة خلال هذه المرحلة كانت تظهر في مفهومين: مفهوم المرابطين ورجال الطرق الصوفية، في الريف خصوصاً، وهذا الاتجاه هو الذي تحالف مع الاستعمار. أما الإسلام بمفهوم النخبة الإصلاحية من العلماء فكان يهدف إلى تطهير الدين وهو ينتمي إلى المدن وبدأ قيادة المقاومة الثقافية ضد

¹ نفسه، ص.ص. 53-54

² نفسه، ص. 57

الاستعمار منذ 1925¹. ونحن نعتبر أخذ هذين المفهومين بعين الاعتبار ضرورة منهجية لفهم مظاهر الصراع الفكري التي سوف يعمل فيها الاستعمار بتوظيفه للإسلام "المكيف" دور القطب الثالث. ويظهر من خلال قراءتنا لأدبيات النخبة الإصلاحية الجزائرية خلال هذه المرحلة أن تبلور الأيدلوجية لدى النخبة الإصلاحية كان ناتجاً عن هذا الصراع والجدل التوفيقى والانتقائي بين هذه الأقطاب الثلاثة: العلماء، الطريقة، الاستعمار. إن ابن باديس خلال هذه المرحلة « وهو يواصل على النهج الفكري للأمير عبد القادر»² كان مثله مثل غيره من النخبة الإصلاحية يتوجه - كما يقول مصطفى الأشرف - « إلى ما هو مألوف لديه»³ في ثقافته العربية الإسلامية التي تشبع بها. ولعل هذا ما جعل شريط يلاحظ أن « الفكر الديني الوطني للأمير عبد القادر يتواصل عند جمعية العلماء من ناحية، وهو مقاومة الاحتلال الفرنسي للجزائر، ولكنه من ناحية أخرى فكر يخضع لمقتضيات عصره لا لمقتضيات عصر الأمير عبد القادر.. »⁴. ومن مقتضيات عصر عبد الحميد بن باديس، خلال الثلاثينيات من القرن العشرين خصوصاً، أن سكان المدن الذين كانوا يشكلون قاعدة شعبية للحركة الإصلاحية « كانوا على احتكاك مستمر بأفكار التقدم ومتأثرين بالتفوق المادي للحضارة الغربية. ولذا فإنهم كانوا يبحثون عن إسلام خال من الخرافات الريفية والممارسات القبلية والخضوع لشيخوخ الطرق الصوفية» وهذا خلاف تجربة الأمير عبد القادر التي كانت تعتمد على الريف خصوصاً. ولذا فإن العلماء خلال هذه المرحلة ركزوا جهودهم في تنظيراتهم لمشروع المجتمع الجزائري « على إبراز قدرة الإسلام على الانسجام مع الحداثة » وذلك لأجل « كسب الشباب إلى الدين ليحافظ على ثقافته ويحافظ على لغته وتقاليدته وشخصيته»⁵. فابن باديس كان يكشف عن عناصر الحداثة في الإسلام لمقاومة

¹ Cristellow, Op. Cit., p.124

² Nadir, « Les ordres religieux », Art. cité, p.868

³ Lacheraf, Op. Cit., p.191

⁴ شريط، المرجع السابق، ص ص. 110-109

⁵ Mérad, Op. Cit., p.311

موجة التأثير الغربي لدى الشباب المهور بالمدينة الغربية. ويمكن للقارئ أن يلاحظ نماذج من هذه التوجهات لدى الشباب الجزائري خلال مرحلة الثلاثينيات من خلال المقالات التي كانت تنشرها صحيفتا (صوت الأهالي *La voix Indigène*) و (صوت المستضعفين *La voix des humbles*).

لقد لاحظ ابن باديس أن عُصارة القيم الإنسانية موجودة في الإسلام، إذ جاء في تعقيبه على مقال "لمن أعيش؟" قوله: « ونحن لما نظرنا في الإسلام وجدناه الدين الذي يحترم الإنسانية في جميع أجناسها(..) فلما عرفنا هذا وأكثر من هذا في الإسلام(..) علمنا أنه دين الإنسانية الذي لا نجا لها ولا سعادة إلا به..¹ ». وإذا كان الاستعمار الفرنسي قد جرد الدين في الجزائر من كل مظاهر الحيوية والمقاومة وصيره تعبدياً فقط وكلف بهذا الجانب نخب من الموظفين لدى الإدارة؛ فإن الطيب العقبي وهو أحد العناصر البارزة في النخبة الإصلاحية قد ندد بالتدخل في شؤون الإسلام في الجزائر بواسطة رجال الدين قائلاً: « إنكم تعرفون أنه لا يوجد في الإسلام مفهوم رجال الدين، ذلك أن المسلم يتصل بربه مباشرة ودون واسطة..² ». وقد ظهر تأثير أفكار محمد عبده وتلميذه رشيد رضا في طروحات النخبة من رجال الإصلاح الإسلامي هذه الأفكار التي « كانت تدعو إلى العودة إلى نقاوة الإسلام.. ». ولكن يظهر أن النخبة الإصلاحية في الجزائر تجاوزت بعضاً من طروحات محمد عبده التي كانت تدعو المسلمين إلى عدم التدخل في السياسة^(*) ذلك أن هدفهم كان هو إحياء وعي الأمة الجزائرية بوجودها ومقوماتها ثم « استعمال الدين بعد تنقيته في القضاء على الوجود الاستعماري³ ».

¹ الطالبي، المصدر السابق، ج.3، ص.236

² *La Défense*, 19 Octobre 1938

^(*) انظر العنصر المتعلق بزيارة محمد عبده إلى الجزائر سنة 1903 في الفصل الأول من هذا البحث.

³ Chentouf(T.), « Remarques sur la naissance des partis politiques en Algérie », In : *Revue des sciences juridiques, économiques et politiques*, Vol. XIV, N°2, Juin 1977, pp.221-227

ومن هنا فإننا نلتقي مع المالكي الذي يؤكد أن الإصلاح في بداياته كان « منطلقاً للتفكير وموضوعاً للتعبئة من أجل التحسيس بالظاهرة الاستعمارية ووعي مخاطرها السياسية لا سيما في مجال المس بالهوية ومقومات الشخصية المغربية، وذلك قبل أن ترقى الإصلاحية إلى تيار فكري (=السلفية) فاعل ووازن في تأطير النضال الوطني وتوجيه نخبه وحركاته تحديداً مع الثلاثينيات من هذا القرن»¹. والملاحظ أن السلفية تحولت بعد ذلك من « دعوة إلى تطهير الدين من كل ما هو سلفي ومظلم إلى أيديولوجيا تغذي العمل الوطني وتصوغ شعاراته المركزية»².

إن الثلاثينيات من القرن العشرين كانت- في رأينا- تمثل المرحلة التاريخية التي اقترن فيها العمل الديني بالفعل الوطني أو كما عبر عن ذلك محمد المالكي بالانتقال « من سلفية دينية إلى سلفية وطنية مناضلة»³. وقد حذر ابن جلول الإدارة الاستعمارية ومعها المعمرين من تطور مشروع العلماء سنة 1936 بقوله: « إن جمعية تريد أن ترجع للإسلام نقاوته الأصلية وحيويته وسوف تصل بمرور الوقت إلى أهداف أخطر ومنها بعث الوطنية الإسلامية التي نعتبرها خطراً.. »⁴. ويظهر لنا هنا الوجه الآخر للإصلاح الإسلامي لدى النخبة المتمثلة له، ذلك أن الدين كعقيدة ومذهب لدى العلماء كان هو القاعدة للعمل السياسي أو كما قال أحد الكتاب الغربيين: « إن ما يميز جمعية العلماء هو أنه تحت عملها السياسي يوجد دائماً استلهام كبير من الدين»⁵. ومن هنا فإنه يبدو- في نظرنا- من غير الموضوعية محاكمة العلماء إلى اعتبارات سياسية محضة مع إهمال المذهب الديني الذي يمثل " قاعدة تحتية" لنضالهم السياسي. واعتقادنا أن العلماء لم يخترعوا ذلك وإنما هو استمرار للتراث العربي الإسلامي، فقد كان الأمير عبد القادر يستند في تجربته التاريخية إلى هذه المرجعية من أجل

¹ المالكي، المرجع السابق، ص.245

² نفسه، ص.248

³ نفسه، ص.266

⁴ *Afrique Francaise*, 1936, p.532

⁵ *Gouilly, Op. Cit., p.127*

إقامة الدولة. ولم يمنع سقوط هذا الأخير من أن تصير هذه المرجعية عبارة عن « قيم دفاعية بعد قرن من تجربته وذلك على يد النخبة الإصلاحية. وهكذا صار الإسلام خميرة للوطنية إلى درجة أن الأحزاب اللائكية ذاتها لم تكن تتجاهل هذا المحتوى في برامجها..»¹ وسنلاحظ ذلك عند الحديث عن المشروع اللائكي في الفصل الرابع من هذا البحث.

ويتجلى هذا التماهي بين العقيدة الإسلامية والوطنية في تفكير ابن باديس من خلال فتواه ضد التجنيس سنة 1938 إذ صرح أن المتجنس بالجنسية الفرنسية « لا تقبل توبته إلا بشروط صعبة (...) ولا يمكنه الإفلات من هذه الوضعية الحرجة إلا بالخروج عن هذه القوانين الفرنسية عن طريق الهجرة إلى البلاد الإسلامية »². ووجد في التقارير التي رفعها المختصون في شؤون «الأهالي» تقرير يقول فيه صاحبه: « إن العلماء الذين لم يكفوا عن تمجيد المشاعر العربية والعقيدة الإسلامية يعملون اليوم على مقاومة تيار "التأورين" وهذه الدعاية هي التي تنشر بنجاح كبير بذور المشاعر المعادية للتأثير الفرنسي.. »³.

وقد لخص جوليان هذا التوجه لدى النخبة الإصلاحية بقوله: « لقد اعتمد ابن باديس مثله مثل الثعالبي بتونس^(*) على قوى الإسلام دون سواه لإحياء بلاده والسير بها نحو الاستقلال.. »⁴. ولعل تحديد فكرة الوطن ودمجها بالدين « هو أدق ما توصل إليه

¹ Chentouf, « Remarques sur la naissance des partis politiques en Algérie », Art. cité, pp.221-227

² فلش وصاري، المرجع السابق، ص.ص. 251-250

³ **Rapport des Renseignements des questions indigènes, 16 Fvrier 1938, 27H23 AOM, Aix-en-Provence**

^(*) يرى مالك بن نبي أن الاستعمار بعقلية العلمية المطبقة في المجال السياسي لم يكن يلغي إمكانية استقلال تونس من حساباته. ولمواجهة هذا الاحتمال في الوقت المناسب أخذ يتساءل لمن يسلم "مفاتيح القلعة" بعد أن يستند ما بيده من وسائل القمع والضغط: " أمن الأليق بالنسبة لمصالحه أن تسلمها إلى بورقية أم إلى الشيخ الثعالبي هنا هو كل السؤال. فمن الواضح لمن يطرحه أن الثعالبي سيرفع على القلعة راية الإسلام أو ما يشبهها بينما الآخر سيجعل منها ما فعل بما فعلا بعد ذلك: قلعة علمانية" مذكرات شاهد القرن، ص. 335

⁴ جوليان، إفريقيا الشمالية تسير، ص. 135

الجزائريون في معركتهم النظرية الأولى مع الاستعمار الفرنسي، بل يعد اكتشافاً عند الكثيرين منهم ووعياً بشيء كان غامضاً عند البعض الآخر...»¹.

2. بدايات مشروع العلماء

يمكن من الناحية الاجتماعية أن نحدّد موقع الإصلاح الإسلامي قبل تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وذلك بواسطة التحليل الذي تورده كولونا بقولها: «عندما قام الاستعمار بتكسير البنية القبلية للمجتمع الجزائري وأقام في مقابل ذلك المدن أو أعاد بناءها ظهرت بسبب ذلك الطبقة في المجتمع، الأمر الذي جعل الطرق الصوفية عاجزة عن ممارسة أي دور في المجال السياسي أو الاجتماعي على غرار ما قامت به في القرن الماضي، كما أن العمل الجزئ الذي كانت الطرق تقوم به يصلح لمجتمع مجزأ قبلياً، هذا إضافة إلى الظروف الجديدة التي خلقها الاستعمار، كل هذه المعطيات جعلت من الضروري ومن الممكن القيام بعمل على مستوى الوطن، والقيام باحتواء الأشخاص المعزولين والمحرومين من الإطار القبلي، وذلك باستعمال الدين ورموزه المختلفة كما كانت العادة دائماً عند اختفاء السلطة المركزية في العالم الإسلامي...»².

إن النخبة المحافظة في الجزائر ظلت منذ بدايات القرن العشرين تبحث عن طريقها في النضال ووجدت، سنة 1925، طريق الإصلاح الذي يقود باتجاه القومية العربية³. غير أن المشروع الإصلاحية بالنسبة إلى هؤلاء كان له - كما ذكرنا - بعده السياسي⁴، ذلك أنه ارتبط بالصحوّة الثقافية والأدبية وحب الوطن⁵. ومما يذكر في هذا المجال أن الميزابيين المقيمين بتونس سنة 1925 كانوا يلعبون دوراً هاماً في النهضة السياسية والأدبية في الجزائر، فالأوساط الثقافية في مدينة القنطرة كانت ترسل بعثات علمية باتجاه تونس وكان

¹ شريط، المرجع السابق، ص. 114

² Colonna(Fanny), *Savants paysans*, p. 169

³ Haddad, *Op. Cit.*, p.221

⁴ *Ibid.*, p.220

⁵ قلش وصاري، المقاومة السياسية، ص. 24

ذلك تحت رئاسة محمد التميمي وكان ضمن أفراد هذه البعثات الشيوخ: إبراهيم اطفيش وأبو اليقظان وقاسم بن الحاج عيسى والطالب مفدي زكريا. وأسست هذه النخبة مكتبة الاستقامة التي كانت -حسب تصريح أبي اليقظان- « مؤسسة لتخريج العلماء والأدباء والكتاب والخطباء الذين كانوا يعملون من لأجل الوطن والنهضة الوطنية »¹.

وذكر أحمد توفيق المدني أن الطلبة الجزائريين بجامعة الزيتونة كان عددهم كبيرا سنة 1925، وذكّر أيضا أنه كان يتبادل معهم أطراف الحديث حول الكفاح الذي يقوم به الحزب الدستوري التونسي آنذاك، كما ذكر نفس المصدر التأثير الكبير لهذا الحزب بالناحية الشرقية للجزائر وذلك نظراً لقرها من تونس ولكثرة عدد الدارسين بجامعة الزيتونة². وذكّر المدني أنه حاول في بدايات اتصاله بالجزائر أن يوحد عمل الحزب الدستوري التونسي بالعمل الإصلاحي في الجزائر ولكن رجال الإصلاح الإسلامي اعتذروا عن ذلك بالقوانين الاستعمارية التي لم تكن تسمح بتكوين حركة سياسية واعية وهادفة، كما اعتذروا حسب هذا المصدر دائما بالخلاف في التوجهات السيامية بين النخبة من المتفرنسين وبين المثقفين ثقافة عربية ذلك أن غالبية الفئة الأولى كانت تؤمن بالتجنيس والإدماج في المجتمع الفرنسي أما الآخرون فكانوا يؤمنون بالإسلام والعروبة³.

وبين 1925-1930 ظهر المشروع الإصلاحي الإسلامي كنشاط يغطي كل ناحية وكل مدينة. ففي قسنطينة بدأ ابن باديس عمله وكان يقدم لأتباعه كما يقول مراد « الحياة الاجتماعية والثقافية تحت شعار الوفاء للانتماء العربي الإسلامي »⁴. وفي مدينة سطيف كان البشير الإبراهيمي يربط عملة الإصلاح بين المساجد الحرة وكان الشيخ مبارك الملي يشرف على شباب مدينة الأغواط وفي بسكرة كان الطيب العقبي بمساعدة محمد

¹ Kaddache, Op. Cit., T.1, p.220

² المدني، حياة كفاح، ج.2، ص.10

³ نفسه، ص.ص.14-15

⁴ Mèrad(A.), Op. Cit., p.85

العبد آل خليفة والأمين العمودي يعمل على نشر مذهب فسره البعض على أنه نوع من
الرهابية كما ظهر الطيب العقبي بالجزائر العاصمة كإصلاحى حر»¹.

لقد شرع ابن باديس مع زملائه من رجال الإصلاح الإسلامى يستعملون فى التبشير
عشروعهم دعاية عبروا عنها بمفاهيم القومية العربية والشخصية الوطنية. وقد أعلن ابن باديس
مبادئه السياسية منذ جويلية 1925 وذلك من خلال جريدة (المنتقد) التى جاء فيها: « إن
واجبنا كمسلمين يفرض علينا العمل للحفاظ على تقاليدنا الدينية التى تضم كل المحاسن
الإنسانية وتدعو إلى المحبة والسلام بين شعوب الإنسانية ومن خلال المحافظة على تقاليدنا
نحافظ على قوميتنا الوطنية.. »².

والملاحظ أنه خلال هذه المرحلة بدأت جريدة (المنتقد) تسترجع لصالحها بعض
طروحات مشروع الأمير خالد، ذلك أن مقالات هذا الأخير فى القسم العربى من
جريدة (الإقدام) بشأن أوضاع المسلمين الجزائريين وشروط النهضة ومبادئ الإسلام كانت
ذات تأثير كبير واضح على كتاب جريدة (المنتقد). وقد ذكرنا سابقاً أن هؤلاء كانوا يعملون
على أن يخلفوا الأمير خالد ويحاربوا الطريقة المتحالفة مع الاستعمار³. ومن المفيد هنا أن
نؤكد على الاستمرارية فى مشروع رجال الإصلاح الإسلامى من زاوية الوعي الوطنى ذلك
أن مفاهيم « الوطن والوطنية فى جريدة (المنتقد) كانت تعنى وجود الأمة المتميزة عن
فرنسا، وهى نفس المفاهيم التى كان عمر واسم يؤكد عليها فى صحيفة (الجزائر) سنة
1909 »⁴.

وقد علق قداش على السياسة المتبعة من طرف ابن باديس سنة 1925 وما بعدها
فى جريدة (المنتقد) و(الشهاب) إذ يذكر أن هذا الأخير « كان موزعاً بين الطابع السياسى
لمشروع النهضة فى المشرق العربى وأوامر الإسلام فى مواجهة السلطة الأجنبية، وكذا محاولة

¹ Kaddache, Op. Cit., T.1, pp.223-224

² Taliadoros, Op. Cit., p.50

³ Ihddaden, Op. Cit., p.369

⁴ Ibid., p.368

إنقاذ التقاليد الوطنية والمطالبة باحترام الوطن الجزائري من ناحية، وبين واقع استعماري يفرض عليه مهادنة السلطة وقد كان هذا التداخل والغموض في مشروع ابن باديس قد بدأ منذ العدد الأول من جريدة (المنتقد)..¹ . ولكن الغموض في طروحات هذا الأخير لم يكن -في نظرنا- سوى ظرفياً وسيزول تدريجياً بتطور الأيديولوجية الوطنية وباحتكاك الإصلاحيين بالتيارات الفكرية والسياسية الجزائرية الأخرى.

ونحب أن نؤكد بهذا الصدد أن (المنتقد) لم يكن يخفي مواقفه من القضايا العربية الإسلامية إذ نجده خلال حرب الريف في المغرب الأقصى يدعو إلى التفاوض مع الأمير عبد الكريم الخطابي ويطلب باستقلال الريف المغربي وفي رد على جريدة (الطان) Le Temps حول ادعائها عدم اعتراف الشمال الإفريقي بأفضال فرنسا عليه رد (المنتقد) بكون «المعمرين هم الذين استفادوا من الإنجازات الفرنسية وبأن الشعب الجزائري دفع الثمن من أرواح أبنائه..»² . ويذكر مؤرخو الصحافة في الجزائر أن هذا التوكيد من (المنتقد) على وجود الشعب الجزائري العربي لم يرق للاستعمار وهو الذي كان سبباً في توقيف (المنتقد) في 29 أكتوبر من سنة 1925³ . وتذكر بعض المصادر أن إشادة (المنتقد) بحرب الريف المغربي هي التي كانت سبباً في توقيفه عن الصدور من طرف السلطات الاستعمارية⁴ . ومن الممكن في ختام هذا العنصر الاستشهاد بالمعينة التي قدمتها تقارير مصلحة مراقبة «الأهالي» بخصوص مشروع العلماء، والتي جاء فيها تحليل لموقع الدين والوطنية في مشروع الإصلاحيين: «إن مسألة الدين هي أساسية بالنسبة إلى العلماء أما الوطنية فهي نتيجة منطقية لمحاولتهم إعادة مجد الإسلام. بينما الأمر مختلف بالنسبة إلى الاتجاهات الأخرى للنخبة الجزائرية التي كانت المشكلة الاجتماعية والسياسية تهيمن على اهتماماتها، كما أن فهمهم

¹ Kaddache, Op. Cit., T.1, pp.225

² Ihddaden, Op. Cit., p.369

³ Ibid., m-p

⁴ Stora & Daoud, Op. Cit., p.37

للدولة الحديثة المستلهمة من مرجعيات خارجية كانت تضعهم بعيدا عن اتجاه العلماء الإصلاحيين...»¹.

3. الجمعية، الإسلام والمجتمع

قبل أن نصل إلى تحليل محاور مشروع العلماء لا بد من البدء بتحليل ذهنية المجتمع الجزائري التي ظلت خلال هذه المرحلة على الأقل تسيطر عليها المشاعر الدينية، ولاحظت الدراسات الاستعمارية أن العلماء لم يحاولوا إخراج أتباعهم من هذا الإطار التقليدي للتفكير بل إنهم عملوا خلاف ذلك على تقويته وإعطائه روحاً². لقد نشأت أيديولوجية العلماء من خلال نفي أيديولوجية الاستعمار. وانطلاقاً من هذه الملاحظة فإن عملنا هنا سيكون هو مقابلة بين خطابين أيديولوجيين: «أحدهما مهاجم مبادر ينتمي إلى حقل أيديولوجي وثقافي مرتبط بالظاهرة الاستعمارية، وآخر مدافع مستجيب يستمد أسس نظريته ويستقي موضوعاته النضالية من أطر مرجعية ونظرية سلفية»³. ولكن قبل الخوض في هذا الموضوع لا بد من أن نقوم بتقريب الصورة ونحاول الربط بين تحطم البنى الأصلية للمجتمع الجزائري وتبلور أيديولوجية النخبة الإصلاحية. ذلك أن البنى الأصلية-في نظرنا- تشبه بناءً تحطمت جدرانها (القبيلة، الأرض، الأوقاف، القضاء، التعليم.. الخ) وتأثر أساسه المتمثل في الإسلام كثقافة وتنظيم للمجتمع دون أن يزول نهائياً. ويتناسب هذا الوصف مع ما قاله بن نبي بالنسبة إلى وصف المجتمع بعد تحطم بناه فهو يصف كل ذلك بقوله: «فقد يحدث في بعض الظروف التاريخية أن يفقد مجتمع ما شخصيته وينمحي من التاريخ، ومع ذلك فإن عدد أفراده قد لا يتغير في هذه الحالة بل يحتفظ كل فرد بغريزة العيش في جماعة، وهي الغريزة التي تحدد

¹ Luc de La Barre, "Ferhat Abbas et le mouvement revendicatif algérien", 29X2(?), AOM-Aix-en-Provence

² Jacques Lorilleux, "Traditionalisme et réformisme musulman en Algérie", ENA, Janv. 1949, p. 44, 29X2(?), AOM, Aix-en-Provence

³ المالكي، المرجع السابق، ص. 217

معالم الإنسان بوصفه كائنا اجتماعيا، وإنما الأفراد مجرد أنقاض لمجتمع بائد، أنقاض مهياة لأن تدخل في بناء جسد اجتماعي جديد»¹.

ويمكن أن نبي على قول بن نبي الصورة التي نقدمها هنا بكون النخبة الوطنية والأحزاب التي شكلتها خلال الثلاثينيات من القرن العشرين جاءت في صورة "مقاولات للبناء الأيديولوجي"، وكان كل اتجاه وكل حزب يأخذ من "أنقاض" هذا البناء القديم المتهدم ما يدعم بناءه الأيديولوجي الخاص^(*)، هذا البناء الذي لم يكن يخلو من عناصر أخرى مستوردة، وقليل من هذه الأحزاب من بحث عن أساس البناء المتهدم وأقام فوقه بناءة الجديد. واعتقادنا أن النخبة التي كانت تتبنى الاتجاه الإصلاحية خلال الثلاثينيات والمثلة في جمعية العلماء المسلمين الجزائريين هي التي انفردت بخصوصية البناء فوق الأساس المتمثل في الإسلام إذ كان «هدف أيديولوجيتها الإصلاحية هو البحث عن عناصر التجانس في المجتمع الجزائري»²، ووجدت ذلك- في رأينا- في الإسلام. وقد كان هذا الهدف واضحا لدى جمعية العلماء خصوصا بعد تحررها من التيار الرجعي^(*) إذ صرحت (الشهاب)، وهي لسان جمعية العلماء أن هدف الجمعية يتمثل في «إصلاح الشعب الجزائري العربي من

¹ بن نبي، ميلاد مجتمع، ص. 56

^(*) ورد مثل هذا الوصف في مقدمة كتاب محمد الخالدي حول "مشروع الإصلاحات في مجال العدالة" الذي كتبه في نهاية الثلاثينيات يقول فيه صاحب المقدمة: "إن نخب المجتمع ومفكره ومناضليه يقومون بالمساهمة في البناء الكبير وإعادة ترميمه، بواسطة الورشات التي افتتحوها إذ يقومون برفع الأنقاض لتمكين الأفكار المضيفة من تنوير المجتمع والارتفاع به من الناحية المادية والمعنوية، والبحث عن التوازن بين الحق والواجب. انظر:

Khalidi(Mohamed), Mémoire et projet de réformes judiciaires, Paris1944

² Taliadoros, Op. Cit., p.50

^(*) إن ميلاد جمعية العلماء المسلمين الجزائريين لم يكن ميلادا للإصلاح بل كان الغرض منها في بداياتها سنة 1931 هو ختمه الاتعاهاات الأخرى غير الإصلاحية ولكن التيار الإصلاحية بزعمامة ابن باديس تغلب بعد ذلك على التيار الرجعي الذي يمثله غير المصلحين من رجال الدين الجزائريين وهذا ما يؤكد سعيد الله في كتابه: الحركة الوطنية الجزائرية، ج.3، ص.89

الوجهة الدينية والوطنية والأدبية والعلمية..»¹ . إن عمل ابن باديس « لم يكن عملاً تقليدياً ولكنه كان يحاول بواسطة الاستلهام من القرآن أن يستخرج جملة من الأفكار المحددة التي يمكن استعمالها في إقامة المجتمع المسلم المنسجم مع روح العقيدة الأصلية»² . ولذلك ركز العلماء حول محورين هما: إصلاح الإسلام ديناً وثقافة وانتماء ثم ممارسة السياسة من خلال هذه المرجعية الثقافية الإصلاحية وهذا هو ما سنحلله في العناصر اللاحقة.

إن الحالة التي وصل إليها الإسلام كدين وثقافة وانتماء في الجزائر والمغرب عموماً هي- كما يقول العروبي- حصيللة سياسية وتجسيد لأيديولوجية استعمارية»³، ذلك أن الفرنسيين لم يكتفوا باستعمار الأرض والإنسان في الجزائر « بل استعمروا فيها الدين أيضاً بما فيه من أحوال شخصية ومعاملات وتصرفوا كما شاعوا لا كما تقضي التعاليم الدينية وأطلقوا على ذلك كله اسم "الإسلام الجزائري"»⁴ أي الإسلام كما أصبح في الجزائر على عهد الفرنسيين «⁴ . فالاستعمار بطريقته هذه تزع من الإسلام كدين وثقافة كل عناصر القوة والحياة والإبداع، ونسب إليه جميع عوامل التخلف والعتالة وحاول « أن يلحق باسمه كل أسباب الإهانة المادية والمعنوية»⁵ . وسنرى في المطلب القادم كيف عملت جمعية العلماء على ترقية الإسلام في الجزائر وعلى أن تجعل منه أساساً في بلورة مشروعها للمجتمع.

¹ الشهاب: 1934 ؛ وانظر: سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج.2، ص.420

² Cf. Merad(A.), *IbnBadis commentateur du Coran*, Geuthner-Paris 1971, p.12

³ Laroui, *Op. Cit.*, p.318

⁴ «ذكر دوتي في كتابه (الإسلام الجزائري، ص.137) أن إسلام الطرق الصوفية الذي عرفه القرن التاسع عشر الميلادي بالجزائر صار يشهد مع بدايات القرن العشرين تحولا نحو "الإسلام الخالص"، ودعا هذا الخير في شؤون الإسلام السلطات الفرنسية في الجزائر إلى تفضيل هذا النوع من الإسلام خصوصا إذا لم يظهر عداء لفرنسا، وبرر ذلك بكون الجزائريين إذا بقوا في "نصف-نور" الذي يمثله العلوم الدينية أفضل بالنسبة لهم من أفضل من أن يتعرضوا فجأة ودون تدرج إلى "نور" العلم والتقنية الأوربية الذي يمكن أن يعمي أبصارهم.

⁴ سعد الله (أبو القاسم)، "الاتجاه العربي في الحركة الوطنية الجزائرية بين الحربين"، الثقافة-الجزائر، عدد: 31 (1976)

⁵ Merad, *Op. Cit.*, p.31

المطلب الثاني

مشروع جمعية العلماء

أولاً

المحور الكبري

1. المحور الثقافي

إنّ المعطيات التاريخية جعلت بروز البعد الثقافي في إسلام العلماء أمراً ضرورياً، ذلك أن «ضرورة تحريك الحياة الثقافية وجعلها متجانسة أصبحت ماثلة أكثر في الثلاثينيات» إذ «بدت التناقضات في الفلك الثقافي وظهرت هشاشة الثقافة الأصلية التي صارت كأنها تجميد للتطور الاجتماعي»¹. غير أن المحور الثقافي في مشروع العلماء سبقته يقظة عامة في الجزائر إذ أنه «بين 1919 و 1931 غطت هذه اليقظة كل مظهر من مظاهر الحياة الثقافية الجزائرية»، ففي الميدان الثقافي كان هناك إنشاء النوادي والجمعيات بالإضافة إلى الهجرة للدراسة، وفي الميدان الديني كان هناك تأسيس المساجد الحرة بأموال الشعب في المدن والقرى². وقد مهدت هذه المبادرات الحرة لبدايات المشروع الثقافي للعلماء والذي يبرر وصفنا مجهود العلماء بالمشروع هو أنه «قام - كما يقول سعد الله - على خطة مرسومة للوصول إلى هدف محدد»³.

وليس من اليسر - في نظرنا - فهم جذور المحور الثقافي في مشروع العلماء وأبعاده دون ربطه بمصر البني الأصلية للمجتمع الجزائري والتطورات التي أعقبت تحطيم هذه البنى. ذلك أن "تأطير" المجتمع الجزائري كله - تقريباً - صار أوريبياً، إضافة إلى أن السلطة الاستعمارية في هذه المرحلة كانت تمارس هيمنة كاملة على الشؤون الثقافية والدينية

¹ جفلول، الاستعمار والصراعات الثقافية، ص.7.

² سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج.2، ص.413.

³ سعد الله، أفكار جامعة، ص.33.

الثقافي للعلماء والذي يبرر وصفنا مجهود العلماء بالمشروع هو أنه « قام- كما يقول سعد الله- على خطة مرسومة للوصول إلى هدف محدد»¹.

وليس من اليسر- في نظرنا- فهم جذور المحور الثقافي في مشروع العلماء وأبعاده دون ربطه بمصير البنى الأصلية للمجتمع الجزائري والتطورات التي أعقبت التأثير على هذه البنى. ذلك أن "تأطير" المجتمع الجزائري كله- تقريباً- صار أورياً، إضافة إلى أن السلطة الاستعمارية في هذه المرحلة كانت تمارس هيمنة كاملة على الشؤون الثقافية والدينية للمجتمع، وذلك من أجل "اقتلاع" الثقافة العربية والإسلام عن طريق الفرنسية². فالمجتمع الجزائري المدمج قسراً بالنظام الرأسمالي « بفعل السياسات التي أقرتها الاستراتيجية الاستعمارية منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر قد أصبح يعايش غداة الحرب العالمية الأولى أوضاعاً متردية سواء على صعيد بناء الاقتصادية³ والاجتماعية أو على مستوى نظمه التعليمية المعرفية والثقافية..»³. غير أن تعظيم البنى الأصلية لم يكن بنفس العمق أو الكيفية في جميع مناطق الجزائر⁴، فمدينة قسنطينة- مثلاً - حافظت على بعض بناها الثقافية، إذ أن «التقاليد السياسية الثقافية للمدن القديمة الجزائرية انتقلت عبر النخبة المثقفة القسنطينية المتواجدة آنذاك سنة 1887 ..»⁴. لنا فإن البعد الثقافي في مشروع

¹ سعد الله، أفكار جامعة، ص. 33

² Harbi(M.), *Le FLN : mirage et réalité*, NAQ-ENAL, Alger 1993, 7-10

³ لاحظ مالك بن نبي في شوارع قسنطينة بعد نهاية الحرب العالمية الأولى الانقسام الاقتصادي والاجتماعي الذي بدأ يظهر بوضوح بعد تفسخ النظام الاجتماعي القلم ففى ساحة (سوق العصور) بين "أكوام الملابس الرجعية التي تكون طبقة رجولية جيدة. أما الرجولية القديمة فكانت تعرض آخر ما تبقى لبقايا من مجوهرات وحنى لسبع كنما واجهتها مصاريف طارئة لمرض أو حادث غير مرتقب" انظر: مذكرات، ص. 111

³ اللالكى، المرجع السابق، ص. 250

⁴ بين مدينة تلموومة في الغرب الجزائري حافظت على بعض بناها وعلى هويتها، انظر:

Kaddache, Op. Cit., p.95

⁴ Lacheraf, Op. Cit., p.189

ودفاعه عنها، وإلا بماذا يمكن أن نفسر ترسخ التيار الإصلاحى الدينى بالجزائر؟¹ إن الجزائر لم تكن تملك جامعة إسلامية مثل تونس والمغرب الأقصى²، وهذه حقيقة لم تغب عن بال العلماء كما أنه لم يغيب عنهم « دور المستشرقين الفرنسيين فى الجزائر حيث كانوا دائماً ضد العربية والإسلام ومع التسلط الاستعماري والغزو الحضاري. »³ ومن هنا كان شعورهم بالمسؤولية يحملهم على الدفاع عن المجتمع المسلم ضد محاولة مسخ الشخصية وذلك بوضع قواعد لتربية إسلامية صحيحة لتحرير الشباب من الهيمنة الغربية..⁴

وقد جاء تركيز العلماء على إحياء الثقافة العربية والآداب الإسلامية لأن هدفهم كان هو المحافظة على الشخصية العربية الإسلامية بكل مقوماتها بل إتراؤها وتجديدها. ولذا فإننا نجد فى القانون الأساسى لجمعية التربية والتعليم الإسلامية التى أسسها ابن باديس سنة 1930 قوله: « إن غرضنا من الوجهة التربوية هو تربية أبناء المسلمين وبناتهم تربية إسلامية بالمحافظة على دينهم ولغتهم وشخصيتهم، ومن الوجهة التعليمية تثقيف أفكارهم بالعلم.. »⁵ لقد كان التحدي واضحاً أمام العلماء خاصة « فى فترة سادت فيها الحضارة الفرنسية وغطت فيها الدعوة إلى الإدماج كل مجالات الحياة فى الجزائر وأصبحت البلاد مهددة بفقدان شخصيتها وتاريخها ولغتها. »⁶ وبهذا ندرك لماذا ركز العلماء فى مشروعهم على مسألة التعليم وضرورات إصلاحه واستطاعوا « بين 1930 1945

¹ المالكي، المرجع السابق، ص. 243

² Bühner & André, Op. Cit., p.259

³ سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج.3، ص. 104

⁴ Mérad, Le réformisme musulman, p.46

⁵ الطالبي، المصدر السابق، ج.1، ص. 107

⁶ سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج.3، ص. 105

وفتح ما يقرب من سبعين مدرسة بمعدل قسمين لكل منها وتوسع في مجموعها لثلاثين ألف تلميذ»¹.

وكانت مطالب العلماء منذ تأسيس الجمعية تتمثل في التعليم العربي الحر، والفصل بين الدولة الفرنسية وشؤون العبادة، واسترجاع العدالة الإسلامية، وكان العلماء-يقول شتوف- أرادوا أن يفرضوا أنفسهم كمحتكرين لمجال محدد وهو مجال الثقافة العربية الإسلامية². وفي هذا المجال الثقافي قامت الجمعية بمجهودات هامة لإحياء التراث العربي الإسلامي وركزت خلال الثلاثينيات على بعدين هما: اللغة والتاريخ.

2. المشكلة اللغوية

أدركت النخبة الإصلاحية في جمعية العلماء تعقد المشكلة اللغوية في المجتمع الجزائري، فقد كان هناك تناقض واضح بين المطالبة بتعليم اللغة العربية وبين الأسباب المعاكسة التي تجعل المكانة الاجتماعية للمتعلم بالفرنسية تفوق مكانة المتعلم بالعربية. وقد أشار العقبي إلى هذه الإشكالية بقوله: «ومما زاد الطين بلة أن كثيراً طلب العربية بكل قواه رغما عن الأسباب المعاكسة لذلك، وبعد ذلك يرى تأخره وتقدم قرينه الذي هجر لغته وسعى في غيرها، والحال أن مدارسنا أصلها العربية بخلاف الكليات وغيرها. وهذا السبب الوحيد فُجر لغتنا في المدارس ولعل مشائخ مدارسنا بالقطر عموماً يصلحون بعد اليوم هذا الخلل»³.

وترى كولونا بصدد تحليل هذه الإشكالية أنه رغم كون العلماء أعادوا للعربية مكانتها في الأيديولوجية الوطنية وفي وعي أغلبية الجزائريين فإنهم لم يتمكنوا من التفوق على الفرنسية خلال المرحلة الاستعمارية وبعدها، وذلك من ناحية الأهمية الاجتماعية لهذه اللغة وباعتبار الفروع التعليمية التي كان يسيطر عليها العلماء والمكانة الاجتماعية التي تمنحها لم

¹ قلش وصاري، المرجع السابق، ص. 26.

² Chentouf, « Remarques sur la naissance des partis politiques en 221-227. Algérie », Art. cité, pp

³ صدى الصحراء (جريدة)، عدد: 11 جانفي 1926

تكن قادرة على المنافسة في هذا الميدان. كما أن الطبقات الاجتماعية الضعيفة والمتوسطة في المدن والتي كان يمسه التعليم الذي توفره مدارس العلماء وكذا فرص العمل التي كانت تمنحها المدرسة الاستعمارية كل ذلك كان يعمل لغير سيطرة التعليم العربي على المجتمع الجزائري¹.

غير أن المشكلة اللغوية لا يمكن- في رأينا- فصلها عن الصراع السياسي المتسم بمحاولات فرض السلطة وكذا الصراع الفكري الذي يمهّد للاستعمار. فحرمان الجزائريين من التعليم الفرنسي أدى إلى نتائج عكسية خطيرة على سلطة الاستعمار إذ أن الجزائريين الذين لم يتعلموا اللغة الفرنسية أو تعلموها إلى جانب تعلم العربية « ظلوا ينظرون إلى هذه اللغة (الفرنسية) نظرة حذرة فيها كثير من الخوف والإشفاق، فكان ذلك مما باعد الشقة بين الجانبين وعسر التفاهم»². بل إن النخبة الجزائرية كانت تشعر فيما بينها بهذه الهوة اللغوية مما جعل صحيفة (الشهاب) (ماي 1930) « تتأسف لمشكلة عدم التفاهم المتبادل بين المعريين والمتفرنسين من الجزائريين. »³. ونجد صوالح يذهب إلى حد المطالبة بتدريس العربية لغير المعريين لأن « المسلمين ينظرون نظرة تعاطف مع من يحاول الحديث بالعربية وخصوصا من يحاول كتابتها من الأجانب» ويرى أنه «مادام التعليم الفرنسي لم يصل إلى كل السكان من الجزائريين (الأهالي) فإن تعليم العربية يظل ضرورياً حتى بالنسبة للأوروبيين الذين يحاولون أن يقيموا علاقات مع «الأهالي» لأنه « كلما كان هناك فهم صار هناك تفاهم »⁴. كما ألح فرحات عباس على تعليم اللغة

¹ Colonna(Fanny), *Savants paysans*, p.174

² مرتاض، المرجع السابق، ص.26

³ الشهاب: ماي 1930 ؛ انظر أيضاً:

Mérad, *Le réformisme musulman*, pp.348-349

⁴ Soualah, *La société indigène*, T.3, p.468

العربية الفصحى من زاوية أنها تخلص الدين الإسلامي من الخرافات والتعصب التي سببت تخلفه¹.

ومشكلة التفاهم بين النخبة الجزائرية المعربة والمفرنسة ترجع في -رأينا- إلى ما أكدته دراسات حديثة من كون اللغة-أية لغة- « تساهم مساهمة أساسية في نظرة الإنسان إلى الكون وتصوره ككل وأجزاء» وإذا أخذنا في الاعتبار أن « اللغة العربية ربما كانت اللغة الحية الوحيدة في العالم التي ظلت هي هي في كلماتها ونحوها وتراكيبها منذ أربعة عشر قرناً أدركنا مدى ما يمكن أن يكون من تأثير لهذه اللغة على العقل العربي ونظراته إلى الأشياء»². وإذا أخذنا في الاعتبار أن « ثلاثة أرباع الجزائريين - تقريباً- كانوا سنة 1930 يتكلمون لغة عربية غريبة عن لغة القرآن وكان بعضهم يتكلم اللهجات البربرية» فإننا نحكم على اللغة العربية خلال الثلاثينيات أنها قد «فقدت دورها كحامل للثقافة»³. ولذلك فقد جاءت النخبة الإصلاحية في جمعية العلماء في هذه المرحلة بالذات لتعلن- كما يقول ديارمي- عن « مشروع تعريب الجزائر »⁴، وذلك انطلاقاً من كون العربية لغة الأغلبية من الجزائريين من ناحية⁵، ولكونها من ناحية أخرى لغة الإسلام « التي لا يفهم الدين فهماً سليماً إلا بها ولا تحفظ معانيه من الانحراف والتشويه إلا بها. فهي إذن مفتاح الدين وحارسه الأمين(..) فالدفاع إذن عن وجودها وحياتها إنما هو دفاع عن الدين نفسه.. »⁶.

¹ Abbas(F.), *Le jeune algérien*, p.139

² الحاربي: تكوين العقل العربي، 76

³ Pervillé, *Op. Cit.*, p.26

⁴ Desparmet(J.), « La politique des Oulémas algériens », In : *Afrique Française*, Juillet 1937, pp.252-258

⁵ الطالبي، المصدر السابق، ج.3، ص. 318

⁶ الورتلاوي، المصدر السابق، ص.ص. 136-137

3. الإسلام والحداثة

كان المعمّرون في المجالس المالية يحاولون أن يصوّروا نضال النخبة الجزائرية من أجل الحصول على الحقوق السياسية كرفض للحضارة الغربية و « رفض لكل جهود التمدين التي تقوم بها فرنسا »¹. وكان مجهود النخبة الإصلاحية في جمعية العلماء يعمل عكس مسعى المعمرين، فقد كان نشاطهم خصوصاً في بداياته دينياً محضاً، غير أن فهمهم للدين - كما يقول الورتلاي^(**) - « واسع نظيف، يتناول الحياة من جذورها ويرقى معها حتى يصل إلى أرقى أغصانها »². وقد لخص ابن باديس مبادئ الجمعية سنة 1935 فيما يلي:

« القرآن إمامنا، والسنة سبيلنا، والسلف الصالح قدوتنا، وخدمة الإسلام والمسلمين وإيصال الخير لجميع سكان الجزائر غايتنا.. »³. وفي أواخر حياته أخذ ابن باديس على نفسه عهداً بالمضي في خدمة الإسلام والعروبة بالجزائر بقوله سنة 1939: « .. وإني سأقصر حياتي على خدمة الإسلام والقرآن ولغة الإسلام والقرآن.. هذا عهدي لكم »⁴.

وفي الجزائر حيث كان المساس بالهوية ومقوماتها الدينية واللغوية أطول مدة وبالضرورة أعمق أثراً، سيتصدر الدفاع عن الشخصية الجزائرية وانتمائها العربي الإسلامي خطاب النخبة

¹ *La Défense*, 29 Juin 1934

^(**) **الفضيل الورتلاي** (... - 1959) خطيب من رجال السياسة كان عنيقا في خطابه وكتابه مندعما فيما يدعو إليه ويعمل له. ولد في قرية بني ورتلان من دائرة سطيف واستكمل دراسته على يد الشيخ عبد الحميد بن باديس في قسنطينة وأقام سنتين (1936-1938) في باريس يث روح الوطنية بين العمال الجزائريين ثم انتقل إلى القاهرة والحرب العالمية الثانية على الأبواب وأخذ يدعو إلى مقاومة الاستعمار الفرنسي في أقطار المغرب العربي وانتقل إلى اليمن في عمل تجاري، فاتصل بقيادة المقاومة ضد الإمام يحيى سنة 1947 وقضى على الثورة في 14 مارس من نفس السنة فطلبته حكومة الإمام أحمد ففر ولجأ إلى لبنان ثم سافر إلى تركيا فمات بإسطنبول.

² الورتلاي (الفضيل)، الجزائر الثائرة (وثائق مطبوعة)، دار الهدى، عين اميلة-الجزائر 1992، ص. 141

³ سجل جمعية العلماء المسلمين، ص. 76؛ انظر أيضا: سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج. 3، ص. 94

⁴ الطالبي، المصدر السابق، ج. 1، ص. 121

الإصلاحية خصوصاً مع هيكل جمعية العلماء المسلمين الجزائريين¹. ولذا فإننا نؤيد المعاينة التي يقدمها نوشي في اعتباره « العودة إلى الإسلام العالم *savant* هي بالتأكيد الحدث المركزي في حياة المجتمع الجزائري خلال سنوات 1930-1935². إن مذهب النخبة الإصلاحية كان يقوم- كما يقول شريط-«على إحياء العنصر الحركي في الدين³»، وذلك في أسلوب جدلي قائم على معارضة الأيديولوجية الاستعمارية ويهتم بإبراز عناصر الحداثة والحوية والتقدم في الإسلام. فإذا كانت الأيديولوجية الاستعمارية تصف الإسلام « بأنه تقيض الديمقراطية وأن المسلم لا يخضع إلا للقوة⁴»، فإن جمعية العلماء على غرار كل حركات الإصلاح في العالم الإسلامي أجمعت- كما يقول هشام جعيط- « على الحفاظ على الإسلام في كل عملية تحوير أو تغيير، وإثما في الأغلب اتجهت في مناهج توفيقية ولم تفكر أبداً في نبذ العقيدة الإسلامية أو الانتماء الإسلامي المدفوع بكل استرجاع للقوة المنشودة، وهذا بالرغم من الفكرة السائدة عندئذ في الأوساط الأوربية المهتمة بشؤون الإسلام⁵. ولذلك فإننا نلاحظ أن التزعة الدينية تهيمن على فكر ابن باديس وأديبات غيره من نخبة الحركة الإصلاحية في الجزائر مع ثقة كاملة في فعالية الإسلام وقدرته على الاستجابة لتحديات المستقبل.

لقد جاء في التقرير الأدبي الذي ألقاه عبد الحميد بن باديس بدار جمعية التربية والتعليم يوم اجتماعها العام صبيحة الأحد 28 ماي 1939 قوله: « ولم لا نثق بأنفسنا؟! وقد أعطانا الله عقولاً يدرك بها، ومواهب نستسخرها (كذا) لما يرضي الله

¹ المالكي، المرجع السابق، ص. 266

² Nouchi(A.), *La naissance du nationalisme algérien*, Paris 1962,

p.64

³ شريط (عبد الله)، مع الفكر السياسي الحديث و المجهود الأيديولوجي في الجزائر، المؤسسة الوطنية

للكتاب، الجزائر 1986

⁴ Laroui, *Op. Cit.*, p.316

⁵ ملاحظة هشام جعيط، في: خلف الله، المرجع السابق، ص. 124

ورسوله. لنا مواهب مثل ما لغيرنا(..) ولقد أعطانا الله من هذا الدين الإنساني من هذا الدين العقلي الروحي ما يكمل عقولنا ويهذب أرواحنا ¹، ومن هذا المنطلق فإن الفكر الإصلاحى، وخصوصاً الذي بلوره ابن باديس في حياته، لم يكن مقطوع الصلة باهتمامات المجتمع الجزائري آنذاك بل إن هذا المجتمع نفسه كان يفرض على النخبة الإصلاحية هذا التوجه. ذلك أن «كثيراً من مؤيدي الإصلاح والمتعاطفين مع ابن باديس كانوا ينتظرون من النخبة الإصلاحية دفعات حدائية وليس مجرد إصلاح ديني وأخلاقي» ²، بل إن إصلاح الدين نفسه «كان يعني في وعي النخب المغربية^(*) استرجاع قوة الإسلام واستحضار مكانته المدنية والحضارية. إنه الإصلاح الذي لن يرفع عن الذات المغربية حيف الاستعمار وصور إجهازه [على الهوية] وحسب، بل يسعف المغاربة على تنمية إدراكهم ضعفهم الفكري والثقافي..» ³، ومن هذا المطلق انتقدت النخبة الإصلاحية طرق تعليم العلوم الدينية. ففي مقال نشرته (الشهاب) يقول محرره: «بينما التلميذ الأوربي يتردد إلى المدارس والكليات متلقياً فيها فنونا نظرية وعملية بأبسط أسلوب وأقربه إذا بالتلميذ (الفاسي) عندنا يتردد ببلدته بين المجالس في بحر لحي من الخلافات والمناقشات المتراكمة في بطون الزمن (..) وهذان الداعان أبعدا الإسلام والعلوم الإسلامية عن يد المتناولين» ⁴.

وهذا الوعي بضرورة الاتجاه نحو الحدائة ممثلة في حرية التفكير وحرية الاجتماع وحرية النشر وتعليم العربية بالطرق الحديثة حتى لا يبقى غير المسلمين «تدار شؤونهم

¹ الطالبي، المصدر السابق، ج.3، ص.ص. 264-265

² Mérad, *Le réformisme musulman*, p.308

^(*) يذكر مالك بن نبي في مذكراته أن بعض النخب "التقدمية" في البلاد الإسلامية خلال الثلاثينيات

كانت ترى في لتحول الذي يعمل له رجال الإصلاح نوعاً من التفهقر. ولعل هذا أمر طبيعي في مجتمع يتميز

بتنوع نخبة. انظر: بن نبي، مذكرات شاهد القرن، ص.290

³ المالكي، المرجع السابق، ص.236

⁴ الشهاب: 6 ماي 1927

بأحدث نظام وترى عظم نتائجها في غير الأهلي رأي العين...»¹ . كما استنكرت النخبة الإصلاحية العقلية الخرافية التي لا تتماشى مع التطور العلمي فكتب بعضهم يقول: « بينما الأمم الحية تخدم الحديد بعقولها فتستخرج منه منافع للناس وتذيق الأمم الميتة به البأس الشديد إذا بنا نخدم الحديد ببطوننا فنأكل المسامير لإظهار كرامة شيوخنا...»² .

أما في مسألة تحرير المرأة فكانت النخبة الإصلاحية يتنازعها تياران: التيار السلفي المحافظ والتيار الذي يميل إلى الحداثة في إطار المبادئ الإسلامية. فقد قامت صحيفة(الشهاب) بقلم مديرها بالتنديد بكتاب الطاهر الحداد³ الذي يدعو إلى تحرير المرأة المسلمة. وقد كانت لعبد الحميد بن باديس عدة مناقشات مع هذا المؤلف^(*) الذي شرح له مخطّطه والخطوط العامة في طريق تحرير المرأة المسلمة، مع التركيز على أنه يدعو إلى تطور المرأة في إطار مبادئ الدين الإسلامي. غير أن ابن باديس كتب في (الشهاب) يعبر عن دهشته لكون المؤلف يشبه المرأة المسلمة بالمرأة الغربية، ويصل إلى حد الدعوة إلى تشبّهها بالرجل كما يدعو إلى إلغاء آيات من القرآن الكريم يعتبرها لا تتماشى مع الحياة المعاصرة. « ألا فيعلم أن القرآن يؤخذ جملة أو يترك جملة ويعتبر منكروه في هذه الحالة كافراً »⁴ .

¹ الشهاب: 3 ديسمبر 1925

² الشهاب: 3 ديسمبر 1925

³ الحداد(الطاهر)، امرأتنا بين الشريعة والمجتمع، تونس 1930

^(*) كانت للطاهر الحداد أفكار هامة أخرى بشأن التغيير الاجتماعي والسياسي في تونس فقد كتب في سنة 1927 يقول: " إن حزب الدستور التونسي حقق المرحلة الأولى من الوعي الشعبي التونسي ولكن الشعب منذ ذلك الوقت بدأ يتحقق أن العمل السياسي وحده لا يكفي في التأثير على الدولة وأنه لا بد من التوجه نحو التفكير في مشاريع للبناء الاقتصادي والتكنولوجي وهذا هو الشكل المطروح اليوم في تونس" وهذا ما يبين بوضوح نضج الحركة السياسية التونسية في وقت مبكر الأمر الذي جعلها تفكر في مشروع المجتمع حتى قبل

تأسيس جمعية العلماء المسلمين في الجزائر. انظر بهذا الصدد: Hermassi, Op.Cit., p.125

⁴ انظر: الشهاب، ديسمبر 1930

إن مسألة تحرير المرأة هي من الموضوعات التي كثير ما كانت تتردد في أدبيات النخبة بمختلف مشاربها وتوجهاتها ويتبعي هنا أن نقارن بين مواقف النخبة المحافظة بمختلف اتجاهاتها، إذ كان هناك حوار داخل النخبة الإصلاحية الدينية نفسها، فتحت عنوان "المرأة المسلمة الجزائرية" جاء رد على الشيخ أبو يعلى الزواوي في محاضرة له بنادي الترقى بالعاصمة تتعلق بالمرأة المسلمة الجزائرية ، ويبدو أن هذه المحاضرة لم ترق للمحافظين الذي رأوا فيها "إرخاء لعنان المرأة" وجاء في رد هؤلاء المحافظين بكون « المرأة لا تكون صالحة سوى للتربية والحضانة وتدبير المنزل لا أكثر ولا أقل» وحول مطالبة الزواوي بتزول المرأة المسلمة إلى معترك الحياة الاجتماعية جاء رد المحافظين « إن فكرة تحرير المرأة ليست من تعاليم الإسلام في شيء، ولم نسمع لها في تاريخ الإسلام ذكرا. إلى أن أصبحنا- كما قال الأستاذ محمد فريد وجدي- نندفع وراء المدنية الأوروبية بغير حساب بحكم قانون التقليد». وعن "اختلاط" الجنسين في المجالس والمحافل العامة وعن الحجاب قال صاحب الرد: « إن الزواوي مخطئ (..) وإذا شاع عندنا هذا غلبت مبادئ الفساق (..) وأصبحت بلادنا مسارح يمثل فيها الفجور..»¹. ولا يخفى على الباحث أن هذا الرد، بغض النظر عن مدى وجهة الآراء الواردة فيه، يمثل مرحلة هامة من نضج الحوار في أوساط النخبة الإصلاحية الدينية حول الموضوعات الاجتماعية الحساسة التي لا تزال إلى يومنا تثير جدلا بين المحافظين والتجديدين.

4. العلماء والأطروحة البربرية

انتقد محمد حربي جمعية العلماء المسلمين من حيث « إهمالها للتعدد العرقي والثقافي الذين يشكلان الشخصية الجزائرية.. »². غير أن ما يظهر من قراءة أدبيات العلماء أن تركيزهم على البعد الثقافي للإسلام أخذ بعداً إنسانياً شاملاً ومن ثم فإن انتماءهم للعروبة والإسلام لم يكن متغلقاً ولا عرقياً وإنما كان متفتحاً على جميع ثقافات العالم. وقد نادى بعض أعضاء جمعية العلماء سنة 1935 « بتقليد الأوربيين في مناهج

¹ النجاح: 30 أوت 1929

² Harbi(M.), *Le FLN : mirage et réalité*, p.29

التربية وبتريجة آثارهم لأنهم أيضاً ترجموا من العربية واستفادوا منها»¹. وقد ذكرنا أن أيديولوجية العلماء كانت تتبلور من خلال نفي الأطروحات الاستعمارية فإذا كان هذا الأخير قد حقر اللغة العربية وأعلنها أجنبية في الجزائر² بقرار مجلس الدولة سنة 1935 وكذا قرار 1938³ فإنه زعم من ناحية أخرى أن الجزائريين هم «من أصل البربر الذين ضرب المثل بشجاعتهم والذين من أسلافهم هانيبال وأنهم أرباب البلاد الأصليون أما العرب أتمج أبناء الصحراء رعاة البقر والغنم وأحلاس الإبل فإنهم أغراب طارئون»⁴. ولكن العلماء لم يتقبلوا هذه الأطروحة وخذوا على عاتقهم نفي ما أسموه الأحكام المسبقة والأساطير الاستعمارية وكانوا يحرصون في سبيل ذلك على إثبات شرف أصلهم العربي والافتخار بمميزات عرقهم ووصف الدور الذي لعبه العرب الفاتحون في تاريخ الإنسانية»⁵ وكان هذا التمجيد على المستوى الأيديولوجي للماضي العربي الإسلامي يعني في مفهوم العلماء أن «الإسلام وتاريخه هما وحدهما الكفيلان بالمحافظة على تماسك الشعب الجزائري باستقلاله(..) وفي ذلك أيضاً رفض للواقع الاستعماري وطموح إلى إعادة بناء الماضي ما قبل الاستعماري..»⁶.

¹ سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج.3، ص.105

² تذكر مصادر الحكومة العامة في الجزائر سنة 1901 ردا على من يزعمون أن اللغة العربية لا تدرس في الجزائر بقوله: «إنه في مدارس المعلمين وفي المدارس الابتدائية نجد اللغة العربية هي اللغة الأجنبية الوحيدة التي تدرس بها. وفي المدارس الابتدائية نجدها تدرس كلغة ثانوية خارج الدروس العادية(..) وفي الثانويات والمتوسطات كان الأولياء يختارون بين الألمانية والإنجليزية والعربية. وينبغي أن نلاحظ أن هناك إصلاحات تم إدخالها من طرف الوزارة المعنية تقضي بتعليم العربية كلغة الاستعمال العام (الدارجة)». انظر بهذا الصدد:

GGA, Exposé de la situation générale de l'Algérie en 1901, pp.223-224

³ Pervillé, Op. Cit., p.25

⁴ الورتلاني، المصدر السابق، ص.136-139

⁵ Desparmet(J.), « L'histoire et les Oulémas d'Algérie », Art. cité, p.275

⁶ Kaddache, Op. Cit., T.1, pp.262-263

ولم يكن للعلماء أي عقدة أمام الأطروحة البربرية التي روح لها منظرو الاستعمار بالجزائر غير أنهم لم يكونوا يخفون مرارتهم « وهم يرون عناصر متفرنسة من منطقة القبائل تمارس الدعاية لصالح فرنسة كاملة للجزائريين وتلقي خطاباً حماسية ضد الإسلام وثقافته بالجزائر»¹. وقد بينت جمعية العلماء منذ البداية ودافعت عن « الأطروحة التي تنطلق من الواقع وتعتبر ذوبان العنصرين البربري والعربي أمراً واقعاً وكاملاً منذ قرون وتعتبر المسألة محسومة ولا تحتاج إلى مناقشة»². وقد بين المدني هذا التوجه في الخطاب الذي ألقاه بنادي الترقى في صيف سنة 1929، ودعا فيه إلى « الأخذ بيد المشاريع التي ترمي إلى تحرير صغارنا من ربكة الجهل والتي تنهض بلادنا فهضة علمية واقتصادية واجتماعية(..) في المجتمع الجزائري(..) فعلينا أن نصم آذاننا أمام الذين يحاولون بكل قواهم أن يفرقوا بين العربي والقبائلي والميزابي(..) فليس يوجد عندنا في هذا الوطن عرب أو قبائل أو ميزابيون أو غيرهم، بل لا يوجد عندنا إلا الجزائري المسلم..»³.

5. الوطنية ومشروع العلماء

لقد صار واضحاً أن هناك روابط منطقية بين البعد الثقافي للنخبة الإصلاحية في جمعية العلماء وبين ميلاد وتطور الأيديولوجية الوطنية، إذ يمكن « أن نعتبر جهود العلماء في مجال التعريب والتعليم قد قامت بتقرير المصير على المستوى الأيديولوجي والثقافي وتحضير الميدان لثورة نوفمبر». وإذا كان أحمد بن بلة الذي وجه إليه سؤال - حديثاً - في هذا الصدد يرى أن جمعية العلماء هي مجرد تكرار لنموذج محمد عبده وأن « أول نوفمبر ليس له أية علاقة بمجهود العلماء في هذا المجال.. »⁴. فإن رأينا هو أن دعوة جمعية العلماء وعملها لإبراز عناصر القوة والحياة في الإسلام وإحياء الثقافة العربية الإسلامية

¹ Mérad, *Le réformisme musulman*, pp. 348-349

² Desparmet(J.), « *Le panarabisme et la Berbérie* », Art. cité, pp. 149-199

³ انظر مقال: " المجتمع ووحدة العنصر في الجزائر " النجاح: 15 أوت 1929

⁴ Benbella, *Op. Cit.*, p.74

تدرج في صميم الجهود الوطن^(*) ي إذ أن ذلك العمل « بإمكانه أن يبرز الوطن الجزائري على المستوى النظري على الأقل ويمنع إدماج الجزائريين في المجتمع الفرنسي»¹. تقول كولونا في هذا الصدد: «إن تأثير شبكة التعليم والثقافة والخطب في المساجد والصحافة الإصلاحية باللغة العربية كان لها صدى واسع ودور هام على المجتمع الجزائري خصوصا في مجال إنضاج الشعور الوطني وذلك بواسطة استنكار احتكار اللغة الفرنسية للمجال الثقافي و احتكار المساجد. وإذا لم يصل الأمر إلى غاية هزيمة الاستعمار فلأن علاقات القوى-تقول كولونا- لم يكن في المستوى الثقافي ولكن في المستوى السياسي والاقتصادي، مع هذا استطاعت جهود العلماء الإصلاحيين أن تساهم في التغيير الكلي للحقل الثقافي الجزائري خلال مرحلة ما بين الحربين العالميتين»².

إن البدايات الأيديولوجية للتيار الوطني-في نظرنا- صنعها العلماء وهم الذين « لم يفصلوا بين مفهوم الأمة ومفهوم الوطن»³ وقد كان رد عبد الحميد بن باديس على فرحات عباس سنة 1936 عبارة عن «مقاربة واضحة للمسألة الوطنية»⁴ ، وقد لاحظ خصوم الجمعية هذا التوجه الوطني لديها إذ كتب ديارمي سنة 1937 يقول: «إن مؤسسي الإصلاح قد تفرغوا لمشروعهم الكبير وهو تعريب الجزائر والتكوين العلمي والصبور لوطنية عربية بربرية تحت لواء العروبة.»⁵ وسنلاحظ في العنصر اللاحق أن بلورة الأيديولوجية الوطنية من طرف النخبة الإصلاحية في جمعية العلماء سيتضح أكثر من

(*) انظر مقال: الميلي (محمد) ، « الجزائر والمسألة الثقافية: صراعات البحث عن الذات الثقافية »،

مجلة المستقبل العربي، عدد: 46، ديسمبر 1982

¹ Kaddache, Op. Cit., T.1, p.V

² Colonna, Savants et paysans., p. 163

³ Hermassi, Op. Cit., p.109

⁴ Kaddache, Op. Cit., T.1, pp.423-424

⁵ Desparmet, « La politique des Oulémas algériens », Art. cité, pp.252-258

خلال ممارستهم للسياسة انطلاقاً من مرجعيتهم الثقافية وتصورهم لمشروع المجتمع داخل هذا الإطار الوطني.

ثانياً

الإسلام السياسي¹ في النظرية والممارسة

1. في النظرية

أ. ربط الجزائر بالإطار المغربي

إذا كان الاستعمار منذ دخوله إلى الجزائر قد عمل لفصل الجزائر عن الجسد العربي الإسلامي فإن الفكر السياسي لابن باديس ومعه جمعية العلماء المسلمين تطور خلال الثلاثينيات من القرن العشرين عكس ذلك، إذ « ازداد تعلقه بفكرة الوطن الجزائري والأمة الجزائرية (التي) وإن كانت أمة صغيرة إلا أنها أمة ذات انتماءات تتسع حلقاها أكثر فأكثر. الحلقة الأولى: المغرب العربي، الحلقة الأوسع منها هي حلقة الأمة العربية، ثم الأمة الإسلامية ثم الإنسانية عامة.. »². وربط الجزائر بالعالم العربي والإسلامي هو في-نظرنا- أول للبعد السياسي في إسلام العلماء^(*). ففي مقال لابن باديس طرح هذا الأخير سؤالاً: لمن أعيش؟ وأجاب: للإسلام والجزائر. وشرح الشطر الأول من الجواب. أما عن الجزائر فيستطرد قائلاً: « نعم! إن لنا وراء هذا الوطن الخاص أوطاناً أخرى عزيزة علينا هي دائماً منا على بال،

¹ انظر هذا العدد: عزّي (فريد)، « الإسلام والتّخلّات السياسية: دراسة ميدانية حول التدين والثقافة السياسية »، مجلة

إنسانيات، مركز البحث في الأنتروبولوجية الاجتماعية والثقافية، وهران، عدد: 11، ماي-أوت 2000، (مجلد

(2، IV

² شريط، المرجع السابق، ص. 134

(*) ظلّ التداخل في الاهتمامات بين أطراف العالم الإسلامي قائماً قبل الغزو الاستعماري و بعده، ومن الملاحظ أن هذا الشعور بالتضامن كان يزداد كلما كان الخطر يهدد جزاء من " دار الإسلام " و من الضروري الإشارة إلى كون هذا الترابط الوجداني كان قائماً على أسس الثقافة العربية الإسلامية و التقاليد المرتبطة بها ناتجاً عن ضرورة تاريخية تعبر عن المقاومة الذاتية للثقافة العربية الإسلامية.

ونحن فيما نعمل لوطننا الخاص نعتقد أنه لا بد أن نكون قد خدمناها وأوصلنا إليها النفع والخير من طريق خدمتنا لوطننا الخاص. وأقرب هذه الأوطان إلينا هو المغرب الأدنى والمغرب الأقصى اللذان ما هما والمغرب الأوسط إلا وطن واحد لغة وعقيدة وآداباً وأخلاقاً وتاريخاً ومصالحة ثم الوطن العربي والإسلامي ثم وطن الإنسانية العام. ¹ والظاهر أن هذا التنظير من ابن باديس كان يجد مجاله في العمل الميداني فقد ذكر الزفاتي بهذا الشأن أن الجزائريين قبل 1936 كانوا يقتفون آثار الحزب الدستوري التونسي في تنديدهم بالاستعمار، ورغم أنه لم يكن لهم موقف صريح مثل التونسيين في هذا المجال، ولكنهم استفادوا من وسائلهم في مجال المزايدات الديماغوجية واستثمار الجوانب الإغرابية للتعصب الديني ². ويؤكد بن نبي أن هذه المرحلة أي ما بعد الثلاثينيات عرفت « المزايدة في القيم الأخلاقية والاجتماعية التي اكتسبها الوطن خلال الثلاثينيات » ³. والظاهر أن هذا الكلام ينطبق أكثر في هذه المرحلة على جمعية العلماء لأنها هي التي كان لها نشاط سياسي بارز في الجزائر وكان ابن باديس خلال الثلاثينيات « يسعى إلى تجميع القوى السياسية والوطنية للوقوف في وجه الطرق الصوفية وتعسف الإدارة الفرنسية والدفاع عن الشخصية العربية الجزائرية كما كان يسعى إلى توحيد النضال بين أقطار المغرب العربي الثلاثة » ⁴.

أ- 1. تونس

ويرجع الملاحظون الاستعماريون جذور الصلات بين جمعية العلماء وأفكار السياسي التونسي باش حاهبة إلى زمن عودة ابن باديس إلى الجزائر بعد الحرب العالمية الأولى ⁵ بعدما كان طالباً بتونس. غير أنه يظهر أن تأثير تونس سياسياً على العلماء يرجع إلى زمن أبعد،

¹ الطائي، المصدر السابق، ج.3، ص.236

² Znati, « Le problème algérien vu par un indigène », Art. cité, pp.49-63

³ بن نبي (مالك)، المصدر السابق، ص.294

⁴ بوالصفا، المرجع السابق، ص.276

⁵ Desparmet, « La politique des Oulémas algériens », Art. cité, pp.252-258

وذلك» من خلال جامعة الزيتونة التي منذ نهايات القرن التاسع عشر أثرت بتيارها الإصلاحية على الطلبة الجزائريين، وقد كان عبد العزيز الثعالبي - زميل الدراسة لعبد الحميد بن باديس - هو الزعيم المستقبلي للحزب الدستوري التونسي..¹ كما كانت بركات التعاطف مع الإصلاحيين تصل الصحف الجزائرية منذ 1926 ومنها البرقية التي نشرتها (الشهاب) بخصوص التعاطف مع ابن باديس إثر نجاحه من محاولة الاغتيال من طرف "الجاني العلوي"². وعندما تأسست جمعية العلماء، وفي إطار تنظيم الطلبة الجزائريين المتسبين إلى جمعية العلماء في منظمات وهيأت خاصة سنة 1934 قام البشر الإبراهيمي نائب رئيس جمعية العلماء المسلمين بتأسيس الهيئة الإدارية «لجمعية الطلبة الجزائريين بتونس»³.

ذكرت مصادر تقارير الشرطة الاستعمارية، سنة 1937، أنه بالموازاة مع حركة الشيخ بن باديس في الجزائر قام الجابري الذي كان آنذاك عضوا بالحزب الدستوري الجديد بتونس بتكوين الشبيبة الموحدة لشمال إفريقيا وكان لهذا التنظيم نوع من التشابه مع نجم الشمال الإفريقي. وكان هناك تجمع آخر يحمل اسم إخوان الصفا، وكان - كما يصفه التقرير - عبارة عن جمعية من المفكرين الأحرار من الشباب «الأهالي» «المتحررين» من سيطرة الدين، وكان منهم الصحفيون والموظفون والأساتذة والعدول، وكان مشروعهم يتمثل الاستلها من تجربة تركيا ونشر مبادئ الحضارة الغربية في الأوساط التونسية وبمحاورة الأحزاب القديمة. وكان كاتب هذا التقرير قد أولى اهتماما بالغا بحركة هؤلاء الشباب⁴، وهذا التقرير يبين لنا بداية ظهور نشاط الجناح العلماني في الحركة الوطنية التونسية ولكن في هذه المرحلة كان حزب الدستور القديم لا يزال قائما ولكنه بالنسبة له وبالنسبة لجمعية العلماء في الجزائر كان يركز على التوجه العربي الإسلامي للمجتمعات

¹ Kaddache, Op. Cit., T.1, p.220

² الشهاب: 22 ديسمبر 1926

³ بوالصنصاف، المرجع السابق، ص.ص. 348-349

⁴ Bulletin des Renseignements des Questions Indigènes du 1^{er} au 31 Janvier 1937, 27H23 AOM, Aix-en-Provence

المغربية. وظهر ذلك في تضامن ابن باديس مع طلبة جامع الزيتونة سنة 1936 ضد قانون من هيئة التشريع التونسية الذي يقضي -حسب ابن باديس نفسه- أنه «لن يستطيع التوظيف من خريجي المعهد الزيتوني في أي إدارة تونسية إلا من كان محرزاً على مبادئ اللغة الفرنسية»¹. كما قام ابن باديس سنة 1937 بزيارة إلى تونس «كان لها صدى واسع النطاق في الصحف التونسية والفرنسية صاحبه قلق واسع في الأوساط الاستعمارية لا سيما وأن ابن باديس قد اجتمع بالقطر التونسي بالشيخ الثعالبي وألقى هناك خطبة حماسية حركت مشاعر التونسيين على اختلاف مشاربهم..». ولعل ما يعطي هذه الزيارة إلى تونس بعداً سياسياً أكثر هو أن جمعية العلماء «اتخذت قراراً في اجتماع المجلس الإداري في شهر سبتمبر 1937 يقضي بتقوية الدعاية ودفع العروبة والإسلام إلى الأمام»². وتذكر المصادر أن كلمة ابن باديس في تونس دعت إلى ضرورة «الاحتفاظ بالذاتية العربية الإسلامية في الشمال الإفريقي كله والإعلان بوحدة أقطاره الأربعة: طرابلس وتونس والجزائر ومراكش في الحاضر والمستقبل مثلما هي ثابتة في الماضي..»³.

إن هذه الأيديولوجية التوحيدية القائمة على التداخل بين العروبة والإسلام هي وحدها كانت- في نظرنا- «قادرة على ضمان لحمة التركيب الاجتماعي المغربي المتنوع»⁴. لقد ظلت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين تبث الوعي القومي العربي الإسلامي ليس في الجزائر وحدها (..) بل أيضاً في كل من تونس والمغرب وذلك من خلال مجلتها (الشهاب) ونشأتها الأخرى..»⁵. و كان لفتوى ابن باديس ضد التجنيس سنة 1938 صدى كبير في تونس⁶. ورغم أن بعض الأطراف الإصلاحية مثل الطيب العقبي كانت سنة

¹ الطالبي، المصدر السابق، ج.3، ص.

² بوالصفصاف، المرجع السابق، ص.276

³ الطالبي، المصدر السابق، ج.3، ص.

⁴ بلقرين وآخرون، المرجع السابق، ص.23-24

⁵ الجابري، "فكرة المغرب العربي أثناء الكفاح من أجل الاستقلال"، مرجع سابق، ص.17-23

⁶ Kaddache, Op. Cit., T.2, pp.288-289

1936 ترفض أن توصف بالدستورية فإن التداخل في الاهتمامات بين بلدان المغرب العربي وكذا الجوار الجغرافي قد جعل الاتصال وثيقة بين جمعية العلماء المسلمين والحزب الدستوري التونسي « فقي 20 نوفمبر 1937 نظم العمال التونسيون إضراباً بوحى من الحزب الدستوري التونسي تضامناً مع الجزائريين والأفارقة الشماليين قاطبة، وقد صرح قادة الحزب خلال هذا الإضراب بأن هذا الموقف كان الأول من نوعه لتأييد الشعب الجزائري خاصة والأفارقة الشماليين عامة. وقد وجه ابن باديس على إثر هذا الإضراب رسالة إلى زعماء الحزب الدستوري هنأهم فيها وشكرهم على هذه المبادرة الطيبة التي تتجلى فيها الروح العربية والأهداف القومية المحددة.. »¹.

أ- 2. ليبيا

أما بخصوص صلات جمعية العلماء بليبيا فإن الجزائر لم تكن مثل الأقطار العربية الأخرى التي سمحت لها أوضاعها السياسية، سنة 1931، أن تقيم المظاهرات وتنظم المسيرات وتعلن الحداد تخليداً لذكرى الشهيد عمر المختار، ومع هذا فإن الجزائر -رغم الظروف السياسية القاسية والمحنة الأليمة والهيمنة الاستعمارية التي بلغت أقصر مداها في هذه المرحلة- كانت تتابع عن كثب جهاد هذا الأخير «واعتبر رجال النخبة الإصلاحية في جمعية العلماء عمر المختار بطلاً قومياً، كما نظروا إلى رفاقه في الكفاح على أنهم أبطال الإسلام وحماة العروبة. وفي هذا الصدد سارعت صحيفة (الشهاب) إلى إعادة نشر مقال أمير البيان شكيب أرسلان الذي يحمل عنوان: عمر المختار لم يكن ثائراً على حكومة شرعية بل كان مجاهداً عن وطن مغضوب بالقوة.. »².

وعلى إثر صدور نداء علماء طرابلس سنة 1939 إلى علماء المسلمين يطالبون فيه بالوقوف إلى جانب الشعب الليبي إثر صدور قانون إيطالي يهدف إلى تجنيس الليبيين بالجنسية الإيطالية أعلنت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في الجزائر بهذا الصدد موقفها

¹ بوالمنصف، المرجع السابق، ص. 351

² سعيدوي، دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر، ج. 2، ص. 274.

المناهض للفاشية والنازية وتأييدها الكامل للشعب العربي في ذلك القطر ضد محاولة استعمارية تستهدف شخصيته القومية، كما حذرت في بيانها السلطات الإيطالية « بأن الضمير العربي قد استيقظ من نومه العميق فلن يضيع عنده خير ولا شر»¹.

ب. القومية العربية

وإذا تجاوزنا دائرة المغرب العربي إلى دائرة أوسع هي دائرة القومية العربية فإننا نجد مرحلة الثلاثينيات من القرن العشرين تمثل مرحلة المخاض بالنسبة للفكر القومي العربي إذ « كان رجال الفكر السياسي في المشرق العربي منهمكين في صياغة مفاهيم جديدة مثل العروبة والأمة العربية وفي وضع عقيدة جديدة للنضال قائمة على التضامن العربي وأكثر تجاوباً مع أفكار العصر... »². أما النخبة الإصلاحية في هذه المرحلة فكانت تواجه المشكلات يومياً في الساحة السياسية كالتجنيس والإجراءات السياسية ضد التعليم العربي، وكانت مضطرة « للترول إلى الخلبة السياسية، وكان ارتباطهم بالثقافة العربية والإسلام يعطي لعملهم بعداً أوسع نطاقاً وهو بعد القومية العربية»³.

ويتحدث أحد المخللين الغربيين عن انزلاق في أيديولوجية العلماء إذ نجدهم - يقول هذا الباحث - من الدفاع عن العروبة كموقف عاطفي وديني ينحدرون إلى القومية العربية كفعل سياسي⁴. كما أننا نجد منظري الاستعمار يتعجبون من إنكار جمعية العلماء للاتهامات الموجهة إليها من طرف جريدة *Le Temps* بتاريخ 20 فيفري 1936 حول وجود يد القومية العربية في العمل الإصلاحي أو السياسي⁵. والواقع أن الظروف السياسية التي كانت تعيشها الجزائر تحت سلطة الاستعمار لم تترك الوقت للعلماء لبلورة أيديولوجية

¹ البصائر: 11 فيفري 1939

² "القومية العربية في الفكر والممارسة"، ندوة مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1980، ص. 39.

³ Kaddache, Op. Cit., T.2, p.335

⁴ Taliadoros, Op. Cit., pp.51-52

⁵ Desparmet(J.), « Le panarabisme et l'Algérie », Art. cité, pp.312-317

في مسألة القومية العربية، ذلك أن مشاعر التعاطف مع الأمة العربية لدى ابن باديس وأصحابه لم تكن لتسيهم وضع الجزائر الخاص ووضع المغرب العربي» ولعل العلماء-يقول مرآد- «لم يكونوا يؤمنون بجدية وواقعية مشروع القومية العربية»¹، خصوصاً في مرحلة الثلاثينيات الموسومة بسيطرة الاستعمار. ففي مقال بعنوان "الوحدة العربية-هل بين العرب وحدة سياسية؟! " نشرته (الشهاب) يقول ابن باديس: إنه بالنسبة لشعوب الشمال الإفريقي المصابة بالاستعمار» فهذه لا وحدة سياسية بينها ولا بين غيرها ولا يتصور، ومن الخير أن تعمل كل واحدة منها في دائرة وضعيتها الخاصة على ما يناسبها من الخطط السياسية التي تستطيع تنفيذها بالطرق المعقولة، مع الشعور التام بالوحدة القومية والأدبية العامة والمحافظة عليها والمجاهرة بها².

ج. الخلافة الإسلامية

أما بالنسبة للدولة الإسلامية العالمية فإن ابن باديس، في هذه المرحلة، لم يكن يعترف بها كواقع بل يستكر ما آلت إليه من انحراف عن خصوصياتها الأساسية^(*)؛ ذلك أن الخلافة عنده «هي المنصب الإسلامي الذي يقوم على تنفيذ الشرع الإسلامي وإحاطته بواسطة الشورى من أهل الحل والعقد من ذوي العلم والخبرة والنظر والقوة من الجنود والقواد وسائر وسائل الدفاع. ولقد أمكن أن يتولى هذا المنصب شخص واحد صدر الإسلام وزمناً بعده على فرقة واضطراب. ثم قضت الضرورة بتعددده في الشرق والغرب ثم انسلخ عن معناه وبقي رمزاً ظاهرياً تقديسياً ليس من أوضاع الإسلام في شيء»³. وفي (الشهاب) وفي مقال بعنوان "الخلافة أم جماعة المسلمين؟" يرى ابن باديس أن الخلافة بقيت مجرد رمز تقديسي ليس له علاقة بأوضاع الإسلام» .. فيوم ألغى الأتراك الخلافة الإسلامية- ولسنا نبرر

¹ Mérad, *Le réformisme musulman*, p.371

² الشهاب: جانفي 1938؛ الطالبي، المصدر السابق، ج.3، ص.398-400

^(*) «يمكننا المقارنة هنا مع رأي علي عبد الرازق في الخلافة الإسلامية في كتابه: "الإسلام وأصول الحكم"

المصدر بمصر خلال نفس المرحلة التاريخية (1925).

³ الطالبي، المصدر السابق، ج.3، ص.410

كل أعمالهم- لم يلغوا الخلافة الإسلامية بمعناها الإسلامي وإنما ألغوا نظاما حكوميا خاصاً بهم، وأزالوا رمزاً خيالياً فتن به المسلمون لغير جدوى وحرابتهم لأجله الدول الغربية المتعصبة والمتخوفة من شبح الإسلام..». كما يرى ابن باديس أن الدول الأوربية استغلت تقديس المسلمين للخلافة كرمز، ويعيب على المسلمين اندفاعهم في هذا التيار «ومن هذا الاندفاع- يقول ابن باديس- ما يتحدث به في مصر فتردد صدها الصحف في الشرق والغرب وهتم له صحافة الإنجليز على الخصوص، يتحدثون في مصر وفي الأزهر عن الخلافة كأنهم لا يرون المعامل الإنجليزية الضاربة في ديارهم ولا يشاهدون دور الخمر والفجور المعترف بها في قانونهم..»، ويذكر ابن باديس في المقال نفسه أن للمسلمين ناحيتين: أدبية وسياسية، فالأخيرة خاصة بالدول المستقلة، أما الناحية الأدبية فتجب عليهم جميعاً.

ج.1- حول إلغاء الخلافة

أما عن موقف عبد الحميد بن باديس من هذه القضية المتعلقة بإلغاء الخلافة الإسلامية فنجد أنه قد أعجب بالكماليين وبالإنجازات التي قاموا بها في الجوانب التقنية ولكنه استنكر إلغاءهم الخلافة الإسلامية. وأكد في الوقت ذاته أن القرآن يمثل الرابطة التي تجمع جميع المسلمين ودعا إلى حضور ممثلين عن الأقطار المغربية إلى المؤتمر الإسلامي في القاهرة. وما دام هناك هيئة تمثلهم في الخارج ممثلة في أوقاف الحرمين الشريفين التي تجمع بين الأقطار الثلاثة: الجزائر والمغرب وتونس فقد طلب منها ضرورة تكوين وفد لحضور هذا المؤتمر الذي دعيت إليه كافة الأقطار الإسلامية فيقول في هذا الصدد: «ونحن نرى "الجمعية" أحق من يقوم به لصفاتها الدينية وحيثتها الشرعية، فتخاطب الحكومة ثم تنتقي وفداً من العلم والدين بالأقطار الثلاثة يكون ممثلاً لها بالمؤتمر ونائباً عن سكانها المسلمين»². ولكن لا يخفى أن هذه المواقف من ابن باديس لصالح قضية الخلافة ستغير بعد ذلك نظر المعطيات المحيطة بها خصوصاً محاولات الإنجليز تنصيب خلفاء موالين لهم مثل الشريف حسين أو الملك فؤاد؛ فنجد ابن

¹ الشهاب: ماي 1938

² الشهاب: 25 مارس 1926

باديس خلال الثلاثينيات من القرن العشرين يظهر علانية إعجابه بمصطفى كمال ويشيد بمواقفه إذ يعتبره "أعظم رجل عرفته البشرية في التاريخ الحديث".

ومن الذين تبعوا تطور قضية إلغاء الخلافة من بداياتها وأولوها العناية اللازمة نذكر أحمد توفيق المدني الذي كتب عن ذلك عدة مقالات في جريدة (الاتحاد) منها "الخلافة العظمى" (16 نوفمبر 1922) ومقال بعنوان "مبايعة الخليفة" (1 ديسمبر 1922)، ومقال بعنوان "الخلافة الإسلامية" في جريدة (الزهرة) التونسية. ولم يكن المدني في بداية الأمر يعارض فصل السلطنة عن الخلافة لكي يبقى الخليفة على اهتمام بشؤون العالم الإسلامي كله ويسمح في ذات الوقت لكل الدول الإسلامية ومن بينها تركيا باختيار نظامها السياسي في حين تبقى الشؤون السياسية من صلاحيات الخليفة¹ واقترح المدني تنظيم مؤتمر إسلامي عام يرأسه الخليفة ويتولى النظر في حقوق وواجبات الخليفة وقام المدني بتأسيس "لجنة الخلافة" في تونس وشرع في مراسلة الخليفة عبد المجيد في تركيا. غير أنه صدم بعد ذلك بخبر قرار إلغاء الخلافة في 3 مارس 1924 ولذلك أرسل، باسم اللجنة المذكورة، رسالة احتجاج إلى السفير التركي بباريس يعبر له فيها عن سخطه من « هذا العمل المشؤوم الصادر عن قلة تبصر من المجلس الملى التركي بعدما نكث عهده الذي التزم عندما نصب على عرش الخلافة جلالة الخليفة عبد المجيد وتعهد صراحة بحماية الخليفة الخلافة، قد أفقدكم المترلة التي كانت لكم في قلوب المسلمين وجعلها تطرح نفسها من خريطة بلاد الإسلام...»².

أما الأمير خالد فيظهر -حسب خورفي- أنه لم يعجب بمصطفى كمال بل بقي محافظا على ولائه للخلافة الإسلامية ولعل هذا التشبث بالخلافة حسب نفس الباحث ظهر مبكرا عندما دعي لحضور المؤتمر العربي الأول الذي عقد بباريس سنة 1913 ولكنه اعتذر عن هذا الحضور وبعث رسالة تليت على مسامع الحاضرين في الجلسة الختامية عبر فيها عن رغبته

¹ المدني، حياة كفاح، ص ص. 324-325

² نفسه، ص ص. 326-327

في التزام المؤتمرين بعدم الخروج عن سلطة الخلافة¹ أما بعد إلغاء الخلافة فيذكر أنه بادر إلى الدعوة إلى عقد مؤتمر إسلامي لمناقشة القضية واقترح أن تكون أفغانستان مقرا لهذا المؤتمر لأنها في رأيه البلد الإسلامي الوحيد المستقل آنذاك، غير أن المؤتمر عقد في الأخير في مصر ويذكر سعد الله أن الأمير خالد حضر شخصيا هذا المؤتمر² غير أن مصادر استعمارية لا تشير إلى وجود الأمير خالد في هذا المؤتمر وإن كانت قد أشارت إلى حضور شخصيات من تونس وليبيا في حين لم يحضره ممثلون من الجزائر³. وتساءل أحمد صاري عن السر الذي يمنع مثل هذه الحملة الاستعمارية المعادية بشدة للجزائريين « وخاصة لسياسة الأمير خالد من التشهير به لدى السلطات الاستعمارية والحكومة الفرنسية وإتهامه بالعمل لصالح الجامعة الإسلامية إن كان شارك فعلا في فعاليات هذا المؤتمر؟ »⁴.

ومن بين النخبة الإصلاحية الجزائرية التي اهتمت بمسألة الخلافة حتى قبل إلغائها عبد الحفيظ بن الهاشمي مدير جريدة (النجاح) التي كانت تصدر بمدينة قسنطينة منذ سنة 1919 ؛ فنجده قبل إلغاء الخلافة يعطف على مصطفى كمال وأنصاره ولكنه سرعان ما يثور عليهم بعد إلغائهم الخلافة في شهر مارس 1924. ونجده ينعتهم بمختلف النعوت حتى اعتبرهم " أعداء للدين " لأنهم «هدموا بأفكارهم الطائشة ركناً هاماً من الإسلام وقطعوا علاقة دينية مرت عليها القرون العديدة»⁵. ولكن طريقة هذه الجريدة في طرق الموضوعات المتعلقة في تتبع أخبار تركيا بدت أقل تشدداً مع حكام تركيا الذين خلفوا مصطفى كمال، وأرجع صاري ذلك إلى تجاوز النخبة الجزائرية لمرحلة الصدمة وتقبلهم للأمر الواقع خصوصاً

¹ خرفي (صالح)، الجزائر والأصالة الثورية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر (د-ت)، ص. 91

² سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج. 2، منشورات درا الآداب، بيروت 1969، ص. 422

³ *Afrique française*, N°6, Juin 1926, p. 324

⁴ : صاري (أحمد)، المقال السابق، ص. 68؛ وانظر: محمد الشعراوي، موقف البلدان المغاربية من مسألة

الخلافة 1914-1926، رسالة دكتوراه الحلقة الثالثة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم التاريخ،

تونس، 1992، ص. 171

⁵ النجاح، 1924/03/14

بعد أن واصل مصطفى كمال سياسته في القضاء على كل ما يرمز إلى الخلافة. ولذلك نقلت هذه الجريدة عن (الأهرام) موافقة المجلس الوطني الكبير على تعويض القانون المدني التركي المستمد من الشريعة الإسلامية بالقانون المدني السويسري دون أن تعلق على هذا الخبر¹، ولكنها انتقدت في أعداد لاحقة ازدياد نوادي وحفلات الرقص في تركيا² وتطرت مرة أخرى إلى النهضة الحديثة في تركيا ولكنها ذكرت أن هؤلاء المعارضين قلة، واستدللت على ذلك بعدم حدوث اضطرابات في تركيا³. ويظهر إعجاب الجريدة المذكورة بإنجازات "تركيا الحديثة" في المجال التقني والعسكري ولكنها انتقدت تقليد الأتراك للمجتمع الأوربي في الجوانب الأخرى مثل « ليس البرنيطة والعدول عن التقاليد الدينية، فذلك مما لا نرى فيه تقدما، وإن الاستمسك بالجنسية الدينية مع مجارة الأمم الغربية في الابتكارات الفنية لزيادة في احترامها وناموسها»⁴. ومن بين النخبة ذات التكوين العربي الإسلامي نجد الطيب العقبي ينشر في جريدته (صدى الصحراء) مقالا، سنة 1926، يمجّد فيه مصطفى كمال ويعتبره بطلا قوميا في مقال له تحت عنوان: "كيف أجاب بطل تركيا على تهديد بطل إيطاليا"⁵.

ج.2- وطنية أم أمية؟

تشهد المصادر الأدبية ونشاطات جمعية العلماء أن هذه الأخيرة كانت حركة نابعة من عمق المجتمع الجزائري، والظاهر أن منظري الاستعمار الذين كانوا يهتمون الجمعية بوجود يد أجنبية توجهها كالشيوعية والاتحاد الإسلامي والقومية العربية⁶ كانوا- في رأينا- يسعون إلى أن ينفوا عنها طابعها كحركة نابعة من صميم الجزائر ومحاولة منهم التأكيد على

¹ النجاج، 2 أبريل 1926

² النجاج، 9 أبريل 1926

³ النجاج، 20 أبريل 1926

⁴ النجاج، 21 أبريل 1926

⁵ صدى الصحراء، عدد: 24 جمادى الثانية 1353

⁶ Desparmet(J.), « Les Oulémas algériens et la propagande italienne », In : Afrique Francaise, N°5, 1938, pp.210-214

أن مجهود العلماء ليس نفعياً للواقع الاستعماري القائم، وإنما مؤامرة أجنبية ضد سلطة فرنسا "الشرعية" في الجزائر. غير أن البشير الإبراهيمي، وهو أحد مؤسسي الجمعية أكد أن «مشكلة العروبة في الجزائر سببها الأساسي هو الاستعمار»¹. وعن الأهم بتدخل القومية العربية^(*) و الاتحاد الإسلامي في جمعية العلماء يقول ابن باديس في (الشهاب): «إن الاتحاد الإسلامي والوحدة العربية بالمعنى الروحي والمعنى الأدبي هما موجودان تزول الجبال ولا يزولان، بل هما في ازدياد دائم بقدر ما يشاهد الناس من عمل في الغرب ضد العروبة والإسلام. وأما بالمعنى السياسي والمعنى العملي فلا وجود إلى اليوم لهما..»². وفي (البصائر) يقول عن الذين «يربطون الجمعية بحزب من الأحزاب الأجنبية، والجمعية لا تنتمي لحزب ولا تعادي حزباً إلا من حارب الإسلام والعروبة..»³.

غير أن هذا التحذّر في الواقع الجزائري لدى جمعية العلماء لم يكن يلغي اهتمامها بأحداث العالم العربي والإسلامي وخصوصاً قضية فلسطين، ففي «احتجاج جمعية العلماء المسلمين الجزائريين على تقسيم فلسطين» كتب ابن باديس كرئيس لجمعية العلماء سنة 1937 إلى وزير الخارجية الفرنسية واعتبر ذلك المشروع «اعتداء شنيعاً على جميع الشعوب العربية الإسلامية وانتهاكاً لحرمة الأماكن المقدسة عند مائر المسلمين..»⁴. ولا يمكن في هذا المجال إهمال تأثير شكيب أرسلان على جمعية العلماء خصوصاً على مجموعة (الشهاب)

¹ الإبراهيمي، في قلب المعركة، ص. 103

(*) كانت هناك بعض الدعوات إلى القومية العربية بالمعنى السياسي موجودة في بعض الجرائد الصادرة في الجزائر خلال الثلاثينات مثل المقال الذي نشرته صحيفته (الثبات: 28 سبتمبر 1934) التي يديرها محمد عباس، بعنوان "دعوة إلى الوحدة العربية" يشيد فيه صاحبه بالنهضة الأدبية في كل من فلسطين وسوريا ولبنان والعراق وتونس ولكنه يعتبرها نهضة في دائرة ضيقة لا تتعدى حدود بلادها. ولذا يدعو كاتب هذا المقال إلى توسيع نطاق التعارف في ميدان السياسة بين مختلف الأقطار العربية.

² الشهاب: نوفمبر 1937

³ البصائر: أوت 1937

⁴ الطالبي، المصدر السابق، ج. 3، ص. 452

إلى درجة أنه صار من غير الممكن-يقول مرآد- تحليل مذهب العلماء الإصلاحيين بالجزائر دون أن نأخذ في الاعتبار تأثير فكر شكيب أرسلان¹. وذكر مكتب الاستعلامات والدراسات الاستعمارية بقسنطينة سنة 1941 أن ابن باديس كان على اتصال بالأمر شكيب أرسلان المحرك والموجه للجمعية العربية بجنيف². ولا يفوتنا في آخر هذا العنصر أن نشير إلى كون تطور فكر جمعية العلماء كان في إطار أيديولوجية القومية العربية المستندة إلى الإسلام وليس القومية العلمانية التي لم تتطور بعد في العالم العربي إلى غاية الحرب العالمية الثانية³ وهذا الأمر هو الذي جعل العمل السياسي لدى الجمعية-في رأينا- أكثر وضوحاً في الأذهان وأكثر تقبلاً من طرف المجتمع الجزائري، ذلك أن فكرهم «تركزت حول الدعوة إلى الوحدة حول لواء الإسلام والوطنية والعروبة..»³. واستمر تطور مشروع النخبة الإصلاحية في جمعية العلماء في هذا الاتجاه إلى أن وصل غداة الحرب العالمية الثانية إلى تبلور فكرة الاستقلال لدى الشعب الجزائري وهي المرحلة التي نشر فيها ابن باديس سنة 1938 نشيده المشهور (شعب الجزائر مسلم) الذي أكد فيه الانتماء إلى الأمة العربية والتمسك بالأصالة ورفض الإدماج⁴..

2. في الممارسة

إذا كانت الطُروحات السياسية في أيامنا هذه تتساءل عن موقع الإسلام في الممارسة السياسية فإن ذلك -في رأينا- تجسد منذ أزيد من سبعين سنة من خلال الإصلاح الذي

¹ Mérad, *Le réformisme musulman*, p.365

² بوالصنصاف، المرجع السابق، ص.227

³ ينفي الإشارة هنا إلى كون الرؤية القومية العربية إلى نهاية الحرب العالمية الثانية لم تتخلص من الجنور الإسلامية ولم تصبح ذات توجه علماني خالص. انظر بهذا الصدد: السيد ياسين، تحليل مضمون الفكر القومي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1980، ص.63

³ Kaddache, *Op. Cit.*, T. I, p.341

⁴ Ihaddaden, *Histoire de la presse indigène*, p.372

قامت به جمعية العلماء وعمقته "أيديولوجيات الأحزاب السياسية الأخرى"¹. وبما أننا سنؤجل الحديث عن تأثير أيديولوجية العلماء على مرجعية الاتجاهات الأخرى في النخبة الجزائرية، فإننا سنقتصر في تحليلنا هنا على الجهود السياسي لجمعية العلماء المسلمين. ونعتقد مع على مرآد أنه من الخطأ الاعتقاد بأن أحداث سنة 1936^(*) هي التي دفعت جمعية العلماء إلى أن تصير ذات توجه قومي وطني، وإذا كان المؤتمر الإسلامي سنة 1936 مناسبة كبرى لشرح مواقف العلماء الثقافية والسياسية^(*) فإن ذلك كان نتيجة لجهود دام عشر سنوات في البحث والتساؤل والتبلور المذهبي بالنسبة إلى النخبة الإصلاحية، فمنذ سنة 1925 كانت الطموحات الثقافية والسياسية للنخبة الإصلاحية واضحة في الخط الافتتاحي لجريدة (المنتقد)².

أ. المؤتمر الإسلامي 1936: لحظة "الإجماع"

أرخ ابن باديس لموقفه من السياسة الاستعمارية منذ العشرينيات إلى غاية انعقاد المؤتمر الإسلامي سنة 1936 وأوضح أنها تقوم على فكرة جوهرية هي: «المساواة في الحقوق السياسية مع المحافظة التامة على جميع الذاتية»، وكانت جريدة (الشهاب) تتحدث دوماً عن «وجوب إبقاء الجزائريين على ما عندهم من مقومات أساسية

¹ Revue algérienne des sciences juridiques, économiques et politiques. Op. Cit., pp.221-227

^(*) انظر مقال، أجرون شارل روبر، "حول الأحداث السياسية الجزائرية لسنة 1936"، المجلة التاريخية

المغربية، عدد: 15-16، جويلية 1979

^(*) يعتبر مالك بن نبي أن المؤتمر الإسلامي سنة 1936 كان أكبر انتصار حققه الشعب الجزائري على نفسه أولاً ثم على كل القوى التي كانت تسعى لإبقائه في الوحل. ولكنه مع هذا يعتقد أن هذا المؤتمر جعل العلماء يتراجعون عن الأفكار التي بلوروها قبل ذلك لأنهم في رأيه لم يكونوا في المستوى العقلي الذي مكنتهم من المحافظة على هذا التوجه الإصلاحي وسلموه لمن وضعه تحت أقدامه لتكون سلماً يصعد به إلى الناصب السياسية ويرى أن هناك أسباباً جعلت العلماء أي الطائفة المتكونة في بوتقة ما نسميه (الثقافة التقليدية) لا يستطيعون القيام بالمهام الكبرى. انظر: مذكرات شاهد القرن، ص. 368

² Mérad, Le réformisme musulman, p.334

لشخصيتهم¹. والملاحظ أن التوجه العروبي للعلماء بدأ بعد الاحتفال المئوي يأخذ منحى سياسياً، وذلك أن المشكل الجزائري صار يطرح بعبارات سياسية كما يقول مرآد². ولعل مواقف الحذر في البداية هي التي كانت تدفع النخبة الإصلاحية من العلماء إلى مداراة حساسيات الإدارة الاستعمارية³، فوجهت نداءات عديدة لفرنسا حيث أظهرت أن جمعية العلماء جمعية دينية تدعو للوفاق والأخوة والمساواة بين الذين يعيشون في الجزائر. ولعل مقاومة الإجراءات التي اتخذتها الإدارة ضد تعليم العربية ومحاربة الشعوذة والمرابطة وإدانة التجنيس كانت سبباً في الالتزام السياسي للعلماء⁴. وعلى الرغم من اتفاق معظم الباحثين على أن العلماء كانوا بعيدين عن ممارسة السياسة، إلا أنهم يتفقون على كون الهدف البعيد للنخبة الإصلاحية من العلماء كان سياسياً، سواء أرادوا ذلك صراحة أو لم يريدوه، هذا إضافة إلى أنهم قد خضعوا خلال الثلاثينيات من القرن العشرين «إلى نفس المعاملة التي خضع لها السياسيون من جانب الإدارة الاستعمارية التي اعتبرتهم خطراً على الوجود الفرنسي كما اعتبرت أولئك ورمت بزعمائهم في السجون ووجهت إليهم مختلف الاتهامات وحكمت عليهم أحكاماً قاسية، وكانت مشاركة العلماء في المؤتمر الإسلامي الجزائري سنة 1936 قد جلبت عليهم نقمة الخصوم والإدارة معاً بدعوى أنهم قد انحرفوا عن هدفهم الديني»⁵. وقد أكد ديارمي على ضرورة التحلي بالحذر عند قراءة أدبيات

¹ سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج.3، ص.171

² Mérad, *Le réformisme musulman*, p.363

³ بالنسبة لتطور العلاقة بين جمعية العلماء المسلمين والإدارة الاستعمارية انظر:

Sari(Ahmed), *L'Association des Ulamas Musulmans et l'Administration Française en Algérie de 1931 à 1956*, Thèse Doctorat, S.direction :M.Emile Temime, Université d'Aix-en-Provence, 1990

⁴ فلان وصاري، المقاومة السياسية، ص.26

⁵ سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج.3، ص.91

العلماء ونصوصهم» «لأن هؤلاء يستعملون المداراة في تعاملهم مع الإدارة الاستعمارية»¹. ولا مانع -في رأينا- من وجود "التكتيك" لدى العلماء لأنها متضمنة داخل الثقافة الإسلامية.

إن الأفكار السياسية-في رأينا- لا تأتي من الفراغ و«القول بتولد الفكرة من أفكار الإنسان دون تأثير أساسي بالواقع لا يختلف عن القول بتولد الصُّوص من بيضة موضوعة بين مجموعة بيض في صندوق مقفل بعيد عن الشروط الضرورية للانتقال من مرحلة الوجود بالقوة إلى مرحلة الوجود بالفعل»²، ولعل ما كانت تتميز به النخبة الإصلاحية بالجزائر خصوصاً خلال الثلاثينيات من القرن العشرين هو «قدرتها على التعامل مع الواقع الاستعماري والاستفادة منه»³، وكذا تحيّن الفرص لإخراج مشروعها للمجتمع من حيز الوجود بالقوة-كما يقول الفلاسفة-إلى الوجود بالفعل. هذا المشروع الذي يتلخص-كما يقول المدني-في كون الجزائر «سواء أحرزت أو لم تحرز على الحقوق السياسية ستبقى-رغم كل شيء عربية مسلمة لن تترقى ولن تتقدم ولن تنهض من كبوتها إلا عن طريق الجزائرية والعروبة والإسلام»⁴.

إن هذا التطبيع للإسلام خلال القرن العشرين للتعامل مع معطيات الواقع والذي فرضه موقف الرد على الأيديولوجية الاستعمارية⁵، يكون جعل العلماء يتساءلون حول إمكانية عقد مؤتمر بالجزائر على غرار المؤتمرات الإسلامية التي تعقد في أطراف العالم الإسلامي

¹ Desparmet(J.), « La politique des Oulémas algériens », Art. cité, pp.252-258

² نمر(نسيب)، فلسفة الحركة الوطنية التحررية، دار الراشد العربي، بيروت(د-ت)، ص.31

³ Cristellow, Op. Cit., p.129

⁴ المدني(أحمد توفيق)، كتاب الجزائر، ص.329

⁵ Desparmet(J.), « Contribution à l'histoire contemporaine de l'Algérie(1911-1937) », In : Afrique Française, Juin-Août 1937, pp.423-428

في هذه المرحلة^(*). إننا نركز على المؤتمر الإسلامي الجزائري لسنة 1936، لأنه-حسب قراءتنا-هو الذي أسال كثيراً من الخير حول المواقف السياسية للعلماء، وأيضاً لارتباطه بإشكالية بحثنا. واعتقادنا أن الباحث الذي يهدف إلى قراءة موضوعية ومحيدة للمواقف السياسية للعلماء ينبغي أن يحاكمهم إلى مرجعيتهم الثقافية-الدينية وليس إلى اعتبارات سياسية ظرفية، ذلك أن رجال جمعية العلماء-بمحكم تكوينهم الديني-كانوا يحكمون إلى الدين أولاً وأخيراً. يقول الزناتي بهذا الشأن: « إن ابن باديس ينظر إلى الأشياء كرجل دين وهو نفسه من يقول هذا، ولذا فهو يحلل الأحداث من زاوية وضع الإسلام في شمال إفريقيا...»¹.

وإذا أردنا أن نبحث في التراث الإسلامي عن مواقف تشبه دعوة ابن باديس إلى انعقاد مؤتمر يجمع مختلف اتجاهات النخبة الجزائرية حتى تلك المعادية لمشروع العلماء فإنه يمكننا أن نقيس ذلك بمشاركة الرسول(ص) قبل البعثة ف (حلف الفضول)^(*)، ومما يؤيد الرأي الذي ذهبنا إليه أن ابن باديس نفسه عبر عن افتخاره بهذا المؤتمر بالأسلوب نفسه الذي عبر به الرسول(ص) عن حلف الفضول، ففي اجتماع اللجنة التنفيذية للمؤتمر في 5 يوليو 1936 خطب ابن باديس في زملائه قائلاً بأنه يعتز في حياته بعملين هما: جريدة (المنتقد) ومجلة (الشهاب) من جهة و جمعية العلماء من جهة أخرى، وقال أنه انضاف إليهما عمل

^(*) كان من هذه المؤتمرات مؤتمر الخلافة في القاهرة والمؤتمر الإسلامي في القلمس ومؤتمر مسلمي أوروبا المنعقد في جنيف.

¹ Znati (R.), « Les idées du cheikh Benbadis », In : La Voix Indigène, Janvier 1936, p.2

^(*) عمر للرسول(ص) بعد البعثة عن افتخاره بحضور مؤتمر حلف الفضول الذي كان يمثل اتفاقاً بين قبائل قريش على بعض القيم الإنسانية. فعن ابن هاشم الخفاف حدثنا أبو عبد الرحمن الأزدي حدثنا اسماعيل بن علي عن عبد الرحمن بن اسحاق عن الزهري عن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "شهدت مع عمومي حلف المطيبين فما أحب أن أنكته أو كلمة نحوها وإن لي حمر النعم"، وفي رواية أخرى: "لقد شهدت مع عمومي حلفاً في دار عبد الله بن جدعان ما أحب أن لي به حمر النعم ولو دعيت به في الإسلام لأجبت"؛ انظر: ابن كثير، البداية والنهاية (السيرة) ج: 2 ص: 291؛ الغزالي(محمد)، فقه السيرة، دار الشهاب، الجزائر(د-ت)، ص.75

ثالث (ونسبه لنفسه) وهو- في نظره أعظم فائدة منهما- وهو المؤتمر الإسلامي الجزائري، إذ يعتقد أن هذا المؤتمر هو «أعظم حدث وقع في تاريخ الجزائر الإسلامية في تاريخها الحديث..»¹.

لقد كان ابن باديس بدعوته المؤتمر الإسلامي الجزائري إلى الانعقاد يبحث عن الإجماع (كما يفهم هذا الإجماع في الثقافة الإسلامية) حول العناصر الأساسية لمشروع المجتمع. وهذا ما أكده أحد الحاضرين آنذاك إلى الاجتماع التحضيري للمؤتمر وهو محمد خير الدين، الذي يعتبر مصدراً لا غنى عنه لدراسة الحركة الإصلاحية، بقوله: «..وفي الاجتماع قال الشيخ الرئيس (ابن باديس): نظراً لتدهور الحالة العامة في الجزائر والبليلة السياسية السائدة واختلاف الأحزاب والهيئات الوطنية وتشتها رأيت أن أدعو إلى مؤتمر إسلامي جزائري عام يجمع الشمل ويوحد الصف ويحدد الهدف، لأن المرجع في أمور الأمة يعود إلى الأمة(..)والإجماع أصل من أصول تشريعنا الإسلامي، فلماذا العمل لا نعمل به في السياسة؟!»².

ويرى بن نبي أن الشعب الجزائري في مرحلة من مراحل تاريخه الحاسمة استطاع أن يجمع طاقاته الحيوية كلها لخدمة فكرة معينة «وتمثلت هذه الطاقة في شبكة علاقات اجتماعية هائلة تجلت في أحلى صورها عام 1936 في المؤتمر الشعبي الجزائري»³.

إنّ العلماء هم الذين دعوا المؤتمر الإسلامي الجزائري إلى الانعقاد ونشرت الدعوة جريدة (*La Défense*) في عددها الصادر بتاريخ في 3 جانفي 1936 وكانوا بذلك- قد وضعوا الأساس لإدخال الإسلام في العمل السياسي واعتباره شعاراً مشتركاً يحرز على إجماع آراء التشكيلات السياسية الموجودة آنذاك. وقد صور ديارمي الخلاف حول التسمية التي ينبغي إطلاقها على المؤتمر وذلك في الجلسة التمهيدية فكان المتطرفون- حسب ديارمي-

¹ سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج.3، ص.171

² خير الدين، المصدر السابق، ص.327-328

³ بن نبي، ميلاد مجتمع، ص.83

يريدون أن يحملوا المؤتمر توجهاً انفصالياً مثل «مجلس العرق العربي-البربري» أو «مجلس الإسلام المغربي» أو «مؤتمر العروبة أو الحضارة العربية»¹. ولكن يذكر محمد خير الدين أن جماعة من المفكرين كان من رأيها إلغاء تلك المقترحات كلها «لأنها وضعت في ظروف ضيقة وبنيت على اعتبارات فردية لا تتفق، وفي بعضها ما لا يتفق مع الرغائب الإسلامية ووضع برنامج مؤتمر إسلامي روحاً ومعنى واسماً..» فاجتمع الحاضرون في تلك الليلة التمهيدية على تسمية المؤتمر باسم المؤتمر الإسلامي الجزائري..²

فتسمية المؤتمر هي - بهذا المعنى - نوع من إجماع مختلف التيارات المشاركة حول الإسلام كإتفاء، وكر كيزة لمشروع المجتمع وذلك بغض النظر عن الأهداف السياسية والمصالح الخاصة للأحزاب المشاركة. ولم يكن وصف المؤتمر بالجزائري- حسب ديارمي- «بمجرد تحديد جغرافي»³، وإنما تميز له عن فرنسا ومطالبة باحترام الجزائري «وحقوقه في الحياة»⁴. وعندما عاب البعض على العلماء مشاركتهم في مؤتمر سياسي يطالب بالحقوق السياسية وتتحالف فيه الأحزاب وتتصارع دافع هؤلاء عن أنفسهم بكونهم لا يخافون هذا «القول الموهوم غول السياسة، لأن العلماء من الأمة في الواقع والحقيقة يمثلون الوصف الذي ما كانت الأمة أمة إلا به وهو الإسلام ولسانه..»⁵.

لقد صور البشر الإبراهيمي في (البصائر) المؤتمر الإسلامي بأنه إظهار لقوة الشعب واتحاده وتحذير لخصومه الذين يهدفون إلى فصله عن دينه ومحوه نهائياً⁶. وعبر ابن باديس عن خروج النخبة الإصلاحية حول الشخصية العربية الإسلامية للجزائر من الكمون إلى الفعل

¹ Desparmet(J.), « Contribution à l'histoire contemporaine de l'Algérie(1911-1937) », Art. cité, pp.423-428

² خير الدين، المصدر السابق، ج.1، ص.331

³ Desparmet(J.), « Contribution à l'histoire contemporaine de l'Algérie(1911-1937) », Art. cité, pp.423-428

⁴ خير الدين، المصدر السابق، ج.1، ص.330

⁵ سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج.3، ص.107

⁶ البصائر: 14 ماي 1937

بقوله: « لقد كانت عبارة بروحي (مشروع) فيوليت قبل المؤتمر الإسلامي الجزائري غير صريحة في المحافظة على الشخصية الإسلامية(..) فلما انعقد المؤتمر في 7 جوان 1936 كان عمل العلماء فيه المحافظة على تلك الشخصية حتى أعلن المؤتمر بالإجماع لزوم المحافظة عليها»¹.

ب. السياسة الشرعية

قدم لنا الزناتي خلاصة جهد النخبة الجزائرية في سعيها إلى صياغة مشروع المجتمع الجزائري وحدد لنا موقع تجربة النخبة الإصلاحية في المؤتمر الإسلامي بقوله² أن ابن باديس أراد من خلال المؤتمر الإسلامي أن يحدد توجهها معيّنًا للسياسة التي يمارسها «الأهالي» ذلك أن الجزائر ظلت، منذ بدايات القرن العشرين، تتطلع إلى حركة جماهيرية فجاءت حركة رد الفعل على التجنيد الإجماعي بين 1906-1914، لكنها لم تبلغ النضج الكافي من التنظيم وتحديد الرؤية وتنسيق الجهود، ثم جاءت حركة الأمير خالد التي تولدت عن وضع جديد يسمح به قانون 1919، ولكن السلطات الاستعمارية سرعان ما قضت عليها، بالإضافة إلى أنها كانت حركة محدودة في الزمان والمكان ومرتبطة بشخص الأمير خالد. وكانت ردود الفعل على الاحتفال المئوي سنة 1930 متنوعة ولكنها لم تؤد إلى تجمع شعبي واسع النطاق(..) ولكن تأسيس الجمعية كان حدثاً دينياً ثقافياً لا سياسياً وكان بالإضافة إلى ذلك محدود الهدف، كما كان لا يمثل جميع التيارات الاجتماعية والسياسية في البلاد. أما المؤتمر الإسلامي فقد كان يختلف عن جميع تلك المحاولات السابقة³.

¹ الطالبي، المصدر السابق، ج.3، ص.407

² Znati (R.), « Les idées du cheikh Benbadis », Art. cité, p.2

³ سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج.3، ص.160

وعندما زار وفد المؤتمر الإسلامي باريس تحدث ابن باديس عن نتائج هذه الزيارة سنة 1936 بقوله أن حكومة فرنسا وأحزابها وصحافتها عرفوا منذ ذلك الوقت «أن وراء البحر أمة جزائرية إسلامية تطالب فرنسا بحقوقها وتحافظ على شخصيتها ومقوماتها..»¹. والذي تؤكد عليه، وهو الذي يؤيد فرضياتنا السابقة، أن ابن باديس بصفته رئيساً لجمعية العلماء قدم مطالبه إلى مكتب المؤتمر وكان في هذه المطالب-في رأينا-خطوط عريضة لمشروع المجتمع كما أرادته النخبة الإصلاحية في جمعية العلماء، إذ نجد فيه توجهها نحو إعادة الاعتبار للبنى الأصلية للمجتمع الجزائري وذلك من خلال «اعتبار اللغة العربية لغة رسمية مثل اللغة الفرنسية..». وبخصوص المساجد فإنها تسلم «للمسلمين مع تعيين مقدار من ميزانية الجزائر تتناسب مع أوقافها وتولي أمرها جمعيات دينية»، وطالب بأن «ينظم القضاء بوضع مجلة أحكام شرعية على يد هيئة إسلامية يكون انتخابها تحت إشراف الجمعيات الدينية(..) وإدخال إصلاحات على المدارس التي يتخرج منها رجال المحاكم..»². إن ما جاء في عريضة مطالب العلماء المقدمة إلى مكتب المؤتمر الإسلامي كان يعني-في نظرنا-رفع سلطة الاستعمار عن المجتمع الجزائري وتمييز هذا الأخير عن فرنسا. ولعل هذا هو ما فهمه خير الدين الذي عايش فعاليات المؤتمر سنة 1936، وجعله يصرخ: «فليخرس المشدقون الذين لم تزل بقاياهم تقول بلا خجل ولا حياء إن جمعية العلماء طلبت الإدماج في فرنسا»³. وهذا الاتجاه الاستقلالي في طروحات النخبة الإصلاحية في جمعية العلماء هو الذي فهمه المتحمسون لمشاريع الاستعمار، إذ يذكر بعضهم أن أحد زعماء الإصلاح صرح أمام الملأ خلال المؤتمر الإسلامي سنة 1936 بقوله: «عندما يأتي اليوم الذي تبتعدون فيه عن المرابطين وعندما تملأون عقولكم بالمعارف؛ حينها يمكنكم أن تطالبوا بالاستقلال»⁴.

¹ الطالوي، المصدر السابق، ج.3، ص.339

² خير الدين، المصدر السابق، ج.1، ص.ص.334-335

³ نفسه، ص.335

⁴ Baroudi, « L'origine du nationalisme arabe », In : La Voix Indigène, Mars 1946, p.3

إن الرأي الذي نقف عليه في ختام هذا المبحث هو أن أيديولوجية النخبة الإصلاحية في جمعية العلماء، والتي «تبلور الجزء الأهم منها بين الحريين العالميتين في حياة ابن باديس»¹، كانت تصدر عن فهم جمعية العلماء للإسلام عقيدة وممارسة. لذا فإن موقفهم المسلم نسبياً للإدارة الاستعمارية كان- في نظرنا يصدر عن "السياسة الشرعية" التي تشكل جانباً هاماً من الثقافة الإسلامية للنخبة الإصلاحية. أما جوهر أيديولوجيتهم فقد كان يتمثل في العمل المتأني والصبور من أجل إقامة أركان البناء المتهدم والمتمثل في البنى الأصلية بعدما أعادوا الاعتبار للأساس المتمثل في الإسلام. ومما يؤيد رأينا هذا ما ذكره محمد خير الدين الذي يعد مصدراً لا غنى عنه بالنسبة لتاريخ الحركة الإصلاحية الجزائرية «أنه ذات يوم من عام 1933 التفّ نفر من الشباب المتحمس حول الإمام ابن باديس بنادي الترقّي وطلبوا منه أن يرفع صوته قوياً مدوياً عالياً مطالباً باستقلال الجزائر وحرّيتها»^(*)، فقال لهم ابن باديس: وهل رأيت أيها الأبناء إنساناً يقيم سقفاً دون أن يشيد الجدران؟! فقالوا كلا ولا يمكن. فقال: إن من أراد أن

¹ Chentouf(T.), Art. Cité, pp.221-227

^(*) ذكر عمار الطالبي أن اليأس من فرنسا وصل بابن باديس في أواخر حياته إلى التفكير في إعلان الثورة المسلحة، إذ تذكر الشهادات المعاصرة لتلك الفترة أنه في أوائل سنة 1940 صرح ابن باديس في اجتماع خاص مقسماً: «والله لو وجدت عشرة من عقلاء الأمة الجزائرية يوافقونني على إعلان الثورة لأعلنتها». وكان ذلك- كما يذكر عمار الطالبي- في سهرة في بيته بمبنى جمعية التربية والتعليم الإسلامية بحضور الأستاذ علي مرحوم و عبد الحفيظ جنان وكان يهدف من وراء ثورته- حسب نفس المصدر- إلى تحقيق الاستقلال. ومناسبة عودة مصالي الحاج رئيس حزب الشعب من باريس وإعلانه طلب الاستقلال التام عن فرنسا، سنة 1936، كان جماعة من أنصار حركته جالسين معه فقال: « وهل يمكن لمن شرع في تشييد منزل أن يتركه بدون سقف، وما غابتنا من عملنا إلا تحقيق الاستقلال. وقد روى هذه الكلمة رجل قريب من جمعية العلماء وهو علي مرحوم. وحينما انطلقت الحرب العالمية الثانية اجتمع إليه نخبة من أنصار حركته»⁽¹⁾ فقال: «عاهدي» فلما أعطوه العهد بالمصافحة قال: « إنني سأعلن الثورة على فرنسا عندما تشهر عليها إبطاليا الحرب» وذكر أحمد حماني وهو أحد تلاميذ ابن باديس أن هذا الأخير كان يريد الخروج على فرنسا لو وجد رجالاً يساعده. انظر: الطالبي، المصدر السابق، ج.3، ص.ص.88-90

يبني داره فعليه أن يبني الأسس ويقيم الجدران أولاً ثم يشيد السقف على تلك الجدران، ومن أراد أن يبني شعباً ويقيم أمة فإنه يبدأ من الأساس لا من السقف..»¹.

والظاهر أن أيديولوجية النخبة الإصلاحية من العلماء كانت تتبلور بناءً على الأحداث وتتجه شيئاً فشيئاً نحو المطالبة بالاستقلال السياسي وإعلان الثورة المسلحة² خصوصاً وأن ابن باديس ينس في الأخير من استجابة حكومة الجبهة الشعبية لمطالبه، لأن هذه الأخيرة كانت «تعتمد في بقائها- كما يقول ابن باديس- على الراديكاليين، وهؤلاء لا يزال فيهم من عرفنا سياستهم الاستعمارية في العهد القلم وهم ما يزالون عليها في العهد الجديد..»³. وهنا أكد ابن باديس مجدداً على ما يشكل محور أيديولوجية العلماء بقوله: «بالإسلام وحده تواصل الجمعية طريقها من أجل حياة الجزائر وسعادتها». وقد أصدر بياناً إلى الشعب الجزائري في أوائل سنة 1938 جاء فيه: «أيتها الأمة الجزائرية المسلمة! إن إسلامك اليوم في خطر. فاللجنة التي تنظر اليوم في مشروع فيوليت كبر عليها أن تعطيك الحقوق القليلة إلا بمحو شخصيتك الإسلامية(..) فاحذري من الوقوع في هذه المصيبة الكبرى التي تخرجين بها من حظيرة الإسلام..»⁴.

ج. مصير المشروع الإصلاحى

يؤكد بن نبي أنه عند وصوله إلى الجزائر بعد سنة 1936 كان يتحسس نتائج الأحداث التي أثرت في اختيار المؤتمر الإسلامى الجزائري بعد مقتل المفتى بن كحول واعتقال الشيخ الطيب العقبي، فيذكر في هذا الصدد أنه وجد الكساد مخيماً في ربوع الجزائر العاصمة خصوصاً نادي الترقى الذي كان معقل الإصلاح في العاصمة. ولكن المنظر الاجتماعى هو

¹ خير الدين، المصدر السابق، ج.1، ص.348

² Voir : Ahmed Nadir, « Le mouvement réformiste algérien et la guerre de libération nationale », Revue d'Histoire Maghrébine, Tunis, N°4 Juillet 1975

³ الطاهي، المصدر السابق، ج.3، ص.ص. 340-341

⁴ بوالصنصاف، المرجع السابق، ص.27

الذي بدا له أكثر فحطاً، حيث «لم تبق به تلك الرابطة التي كان المرء يشعر بها بين القلوب والعقول المجتمعة حول قضية في جوّ يُضفي عليه القداسة.. بل هذه القضية نفسها أصبحت كأنها ذابت وتبخّرت في طرفان من كلام إذ أصبح كل مقهى "سوق عكاظ" وكل مائدة فيها أصبحت منصة يُخطب من حولها بما شاء ولمن شاء وكيفما شاء. لقد فقدت الكلمة قيمتها بانتقالها من النادي أو المسجد إلى المقهى منذ سلمت القيادة (المعممة) زمام الأمر للقيادة (المُطربشة) حتى على رأس المؤتمر الجزائري الإسلامي، الذي ذهب أول ضحية لهذا التسليم. وبدأ ظهور الجبهة الشعبية بفرنسا^(*) يضيق مفعوله الخاص إلى الاقتران الذي حدث بالجزائر، فأصبح كل جزائري ذا اهتمام سياسي يعلن عضويته في الحزب الاشتراكي الفرنسي حتى بعض أركان حزب الإصلاح..»¹. إن هذه الملاحظات من بن نبي كانت تعلن عن يأس المجتمع الجزائري مع نهايات الثلاثينيات، ولكن هذا الأخير ظل "يثرثر" حول مشروع المجتمع الذي بلورته النخبة الإصلاحية.

وفي هذا الجو بدأ مصالي الحاج ينصبّ خلايا حزبه بمدينة الجزائر، وبدأ الوطن يهجر حلبة الواجبات ويتّجه إلى ميدان الحقوق - حسب تعبير بن نبي - الذي يؤكد أنّ «.. هذا الموقف يكشف عن ظاهرة الفرار من الواجب بالتظاهر والمظاهرات. تلك الظاهرة التي لم تكن بعد نتائجها واضحة في الميدان السياسي، ولكنها أصبحت في منتهى الوضوح في الحقل التقسي (..) كذلك أصبح ضمير الجمهور الجزائري لا يرتفع في لحظة موفّقة إلى مستوى المشكلات الحيوية دون أن يهوي مرة أخرى في الثرثرة والمظاهرات بتأثير جاذبية الظهور»².

^(*) الجبهة الشعبية تجمع كان يضم كل قوى اليسار وأقصى اليسار، وأعطى لنفسه سنة 1934 هدفاً يتمثل في الدفاع عن الحريات الديمقراطية، ضد تمديدات المجموعات الفاشية. وتأسست هذه الجبهة في فرنسا بتاريخ 14 جويلية 1935 وانتصرت في انتخابات خلال شهر فيفري وماي 1936.

¹ بن نبي، مذكرات شاهد القرن، ص. 163.

² نفسه، ن-ص.

ولاحظ بعض الباحثين أن نجاح العلماء في الميدان الديني وفي الميدان الثقافي والتعليمي لا يوجد لها ما يكافئها من النجاح في المجال الاقتصادي، وأرجع ذلك إلى وجود نخبة أخرى حديثة تكونت في المدارس الاستعمارية واحتكرت لنفسها الوظائف الليبرالية³، واستطاعت أن تسيطر على سير الأحداث في هذا المجال. وهذه المعاناة ستفقدنا إلى تلمس ملامح مشروع المجتمع لدى الاتجاهات الأخرى.

* * * * *

انطلقنا في هذا الفصل من كون الاتجاه الإصلاحية هو الذي يادر ببلورة مرتكزات فكرية وتاريخية للأيدولوجية الوطنية وزادت الهجرة نحو البلدان الأوربية في بلورتها بين العمال الجزائريين. ولعل الاختيار بين الاتجاهات الفكرية الموجودة بالجزائر لم يكن بالأمر السهل بالنسبة إلى رواد الوطنية الجزائرية الذين أخذ أغلبهم في هذه الأثناء يبحث عن طريقه بكيفية مستعجلة، فلم يكن يدري ماذا يختار من المذاهب التي أمامه، خصوصا وأن أغلب الرواد في الحركة الوطنية في هذه المرحلة كانوا ذوي تكوين سياسي ضعيف وكان دورهم يتمثل في تحريك الجماهير ودفعها للنضال بإثارة العاطفة الوطنية لديها، التي رغم كونها ساذجة وغير ناضجة إلا أنها على أية حال كانت وطنية صادقة تميل إلى إصلاح الأوضاع ومتجهة في أكثر الأحيان نحو الإسلام المضطهد والبلدان العربية التي كانت تواجه الغزو الإمبريالي الإنجليزي-الفرنسي.

وكان عمل رواد النخبة الإصلاحية يتمثل في "تسليح" عقول وأرواح الشباب الجزائري وتوجيه أفكارهم وطموحاتهم نحو الوطنية المستندة إلى الانتماء إلى الإسلام والعروبة، وربط كل ذلك بتطور المجتمع الجزائري داخل هذا الإطار، وذلك قبل بدايات العمل السياسي بمفهومه الحزبي.

³ Morel, Op.Cit. p.52

وتوصلنا خلال هذا الفصل إلى وجود روابط منطقية بين البعد الثقافي للنخبة الإصلاحية في جمعية العلماء وبين ميلاد وتطور الأيديولوجية الوطنية، إذ يمكن أن نعتبر جهود العلماء في مجال التعريب والتعليم قد قامت بتقرير مصير المجتمع الجزائري على المستوى الأيديولوجي والثقافي وتحضير الميدان لثورة نوفمبر. فقد عملت النخبة الإصلاحية على تفعيل الإسلام السياسي في النظرية والممارسة، فمن الناحية النظرية ركزت على ربط الجزائر بالإطار المغربي أولاً، وبالقوموية العربية كشعور بالانتماء ثانياً، أما بالنسبة إلى موضوع الخلافة الإسلامية فلم يكن ابن باديس بين الحريين يعترف بوجودها من الناحية العملية بل كان يستنكر ما آلت إليه من انحراف. أما استعمال الإسلام في الممارسة فتجلى في الدعوة إلى المؤتمر الإسلامي سنة 1936، هذا المؤتمر الذي شكل لحظة "إجماع" بالمعنى المعروف في الثقافة الشرعية التي كانت النخبة الإصلاحية تفكر بواسطتها.

و لكننا لاحظنا أن نجاح العلماء في التنظير للمحور الديني والثقافي والتعليمي لا يوجد له ما يكافئه من التنظير في المجال الاقتصادي، وأرجعنا ذلك - جزئياً - إلى طبيعة تكوين النخبة الإصلاحية من ناحية، وإلى وجود نخبة أخرى حدثية تكوّنت في المدارس الاستعمارية واحتكرت لنفسها الوظائف الليبرالية، واستطاعت أن تسيطر على سير الأحداث في هذا المجال، من ناحية أخرى. وهذه المعاينة الأخيرة هي التي تقودنا إلى تلمّس ملامح مشروع المجتمع الجزائري الجديد لدى هذه النخبة الحدثية.

الفصل الرابع

النخبة العداثية ومشروع المجتمع

بين العربيون

جامعة الأزهر
القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الرابع

النخبة الحداثية ومشروع المجتمع

بين الحربين

لا يمكن للمؤرخ أن يتجاهل كون المرحلة التي أعقبت نهاية الحرب العالمية الأولى شكّلت مرحلة انتصار بالنسبة للاستعمار، فقد كان التفوق الاقتصادي للمعمرين في أوجه، كما شهدت هذه المرحلة قمة الحماس الاستعماري، خصوصاً خلال احتفالات إحياء الذكرى المتوية لاحتلال الجزائر سنة 1930. غير أن هذه المرحلة ذاتها شكّلت بداية التّجديد بالنسبة للنخبة الجزائرية، فكانت هذه الاحتفالات بمثابة المحرّض الذي فتح المجال أمامها لانتقاد المشروعات الاستعمارية وبيان ثغراتها في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية¹.

وبذلك صار هناك عطفان متوازيان يخرقان المجتمع الجزائري: خطّ الاستعمار الذي أجهز على البنى الأصلية للمجتمع، وأخرج الفرد الجزائري من إطاره الاجتماعي (القبيلة، العرش، العائلة الموسعة.. الخ)، ثم واصل عمله، منذ نهاية القرن التاسع عشر، لتشويه شخصيته العربية الإسلامية. أما الخطّ الثاني فمثّله المقاومة السياسية والثقافية للجزائريين الذين كانوا كلما تحطّمت بنية من بنيات مجتمعهم تمسّكوا بالبنيات الأخرى، إلى أن يثسوا في الأخير من استرجاع أي منها، وهنا تحوّل سعيهم من استناد إلى واقع (بنية اجتماعية، بنية اقتصادية، بنية ثقافية.. الخ) إلى مجرد حنين وتنظير يميزه الطابع السّحالي مع الواقع الاستعماري. وهذا ما سيؤدّي تدريجياً إلى بلورة الأيديولوجية الخاصة بكل اتجاه من اتجاهات النخبة.

¹ Morel, Op. Cit., p.4

ولاحظ بين نبي أنه في هذه الفترة بدأ يستولي على نفوس الجزائريين شوق مبهم «في ذلك الجيل الذي لم يعد يقتنع بالحياة البسيطة والسعيدة التي كانت لآبائه، إذ بدأ يتكون في أعماق نفسه شعور جديد، شعور المأساة الذي لا تشبعه إلا التخيرات الحاسمة والكوارث الكبرى إنه شعور منعطفات التاريخ ساعة الرحيل»¹. واستناساً بهذه الشهادة فإننا سنعتبر بدايات الثلاثينات منعطفا حاسماً في حياة المجتمع الجزائري. فهل يمكن القيام داخل هذه الظروف بمشروع يقى أثره في المجتمع الجزائري؟ أم أن العوائق ستكون أقوى من الطموحات².

وستناول في الفصل الأخير من هذا البحث نتائج المشاريع الاستعمارية خلال الثلاثينيات من القرن العشرين، ثم نحاول الكشف عن المرجعيات الطبقيّة والثقافية لكل من النخبة الحداثيّة الاندماجية والاستقلالية، ونفحص مقترحات كل اتجاه بالنسبة لمجاور معيّنة لها صلة بمشروع المجتمع الجديد، خصوصاً وأن الاستعمار كان يحتفل في هذه المرحلة بمرور قرن كامل من التأثير المادي والمعنوي على المجتمع الجزائري.

¹ نبي نبي، الفصل السابق، ص. 294

^(*) ذكر مالك بن نبي أنه كان مع صديقه حمودة بن الساعى يقضيان الليالي الطويلة يفكران في مشروعات فكرية وسياسية يقى أثرها في المجتمع الجزائري، ولكن هذه المشروعات لم يكتب لها أن تروى للنور على يديهما. انظر: مذكرات، ص. 235

المبحث الأول

صلى المشاريع الاستعمارية

بدأت تظهر رسوخ قدم الاستعمار الفرنسي مع نهايات العشرينيات من القرن العشرين واستمرت نخبه الإيديولوجية في التنظير لهذا التفوق الذي يحاول أن يؤسس شرعيته¹ لدى الأجيال القادمة من الجزائريين، وستناول في هذا المبحث مشاريع الإدارة الاستعمارية في مرحلة التفوق والمتمثلة في إفرزات المدرسة الاستعمارية في هذه المرحلة، وكذا الاحتفالات المثوية ومحاولات التأثير على ما تبقى لدى الجزائريين من تميز في شخصيتهم الذاتية في مجال الفقه ومجالات الانتماء.

المطلب الأول

مشاريع الاستعمار

1. نتائج التعليم

وجد الاستعمار في النخبة الجزائرية المتخرجة من مدارسه أفضل من يتبنى مقولاته ويروج لها في الأوساط الشعبية^(*). فقد قام السيد حاج حمو، الذي كان يشتغل مدرساً سنة 1930، وتحدث في مجمع عام أمام الموظفين المدرسين بالمساجد ومجد الاستعمار الفرنسي قائلاً بأن أسلافه سنة 1830 « كانوا يكرهون فرنسا لأنهم كانوا يرون فيها خطراً على دينهم متمثلاً في إرادة تحويلهم إلى المسيحية، ولم يكونوا- في رأيه- يعرفون أن فرنسا هي أمة

² جفول، الاستعمار والصراعات الثقافية في الجزائر، ص. 23

^(*) وصف بن نهي هند النخبة المتعاونة مع الاستعمار "بالقوارض التي ربيت بعنائه في بؤره الثقافية لمهاجمة شبكة العلاقات الثقافية والأخلاقية في بلد معين وهم أنفسهم الذين يدعون أنهم يمثلون ثقافته. انظر: بن نهي، ميلاد مجتمع، ص. 85

الحرية الفكرية. ولذلك-يضيف حاج هو- عندما رأوا مساجدنا تحترم وسمح لنا أن نعلم إخواننا بأن الإسلام دين تسامح وتعاون وتقدم وليس دين تعصب، في هذه الحالة بدأ مستمعونا يعجبون بكلامنا و بدأوا يظهرون حبهم للجمهورية الفرنسية المقدسة» ثم أنهى حاج هو كلامه هاتفاً « اصرخوا جميعاً ودون ملل: المجد لفرنسا اللائكية مثال الإنسانية والمجد للإسلام المتسامح»¹.

والظاهر أن الاستعمار في هذه الفترة صار لا يرى في صمت الجزائريين الذين كانوا يشكلون أغلبية السكان سوى مظهراً للقبول بالأمر الواقع وانضماماً إلى الأيديولوجية الاستعمارية التي كانت ترى أن الاستعمار يساوي الحضارة². وتذكر بعض المصادر الفرنسية أن الاستعمار الذي كان سنة 1830 يعاني من إشكالية فهم بالنسبة للواقع الجزائري^(*) قد «أخذ شيئاً فشيئاً يكتسب الخبرة الكافية بالنسبة لشؤون الإسلام»³. وكان ذلك خصوصاً مع فهايات العشرينيات وبداية الثلاثينيات من القرن العشرين. وقد كانت الصحافة الفرنسية سنة 1930 تعلن «أن المسلمين قد خضعوا إلى الأبد ورضوا بالأمر الواقع»⁴.

إن التعليم الفرنسي الذي شرع فيه في الجزائر-كما رأينا- مع فهايات القرن التاسع عشر وتقوى مع بدايات القرن العشرين قد بدأت تظهر ثماره مع بدايات الحرب العالمية الأولى ومع بداية الثلاثينيات^(*). ويذكر المحللون أن الأوضاع الاجتماعية والسياسية

¹ Afrique Francaise, Juillet 1930, pp.415-416

² جفلول، الاستعمار والصراعات الثقافية، ص.90

^(*) عمري (الطاهر)، * إشكالية الفهم كزاوية لكتابة تاريخ الاستعمار الفرنسي في الجزائر" مجلة كلية

الآداب والعلوم الإنسانية: جامعة الأمير عبد القادر حسطنية، العدد الثاني محرم 1424هـ/مارس 2003م

³ Peyronnet, Op. Cit., p.228

⁴ Kaddache, Op. Cit., T.1, p.243

^(*) ذكر تقرير شونارد في هذه المرحلة أن المدرسة استمرت في لعب دورها الحضاري في كل المناطق التي أنشئت بها. كما ذكر أن المعلمين استمروا في أداء دورهم بكل تفان "لتمدن «الأهالي» " ولكنه لاحظ

قد أعطت وضعية الامتياز لصالح التعليم الاستعماري واللغة الفرنسية « وفي المقابل كان هناك خنق تدريجي للغة العربية(..) التي لم يعد لها وجود فعلي سوى بالجنوب القسنطيني حيث ظلت تحافظ على بعض الحياة..»¹

ويذكر مرتاض بأنه حتى إذا كان للاستعمار بالجزائر جوانبه الإيجابية من حيث إدخاله عناصر الحداثة إلى هذه البلاد فإن ذلك « كان على حساب محو التاريخ الوطني ومسح الشخصية الأصيلة وطمس الحضارة القومية ومحو أركانها..» ، وذلك ما كان يحدث للأطفال الجزائريين « الذين كانوا يتعلمون في المدارس الفرنسية. فإن هذه المدارس كانت تعلمهم مع الفرنسيين تعليماً فرنسياً محضاً يمجد الحضارة الفرنسية ويدرس التاريخ الفرنسي ويمقت كل ما هو عربي»². وكان هدف الاستعمار من وراء ذلك - حسب رواد الإصلاح في الجزائر - هو «محو الإسلام من الجزائر حتى تصفو له فتتسى دينها ولغتها وتاريخها وأمجادها وعروبته وشرقيتها وتصبح فرنسية الهوية والعاطفة واللسان والاتجاه فيتخذ منها امتداداً لوطنه ومدداً لتوسعه»³.

2. الاحتفالات المتوية

إن سنة 1930 تكسي أهمية بالغة بالنسبة لموضوعنا وذلك باعتبار أنها مثلت على حد تعبير البشير الإبراهيمي « حداً فاصلاً بين الماضي والحاضر.. »⁴. إذ يظهر أن تراكم التجارب الاستعمارية وتجارب المقاومة السياسية الجزائرية وآخرها مشروع الأمير خالد. كل هذه العناصر جعلت الاستعمار يخرج فئاتاً من إشكالية الفهم إذ جعل يركز على

-نقص الإمكانيات الممنوحة للتعليم. انظر: *Chenard, « Enseignement primaire des Musulmans algériens 1830-1944 », AOM, Aix-en-provence*

¹ *Ihaddaden, Op. Cit., p.67*

² مرتاض، المرجع السابق، ص.20

³ الإبراهيمي، في قلب المعركة، ص.61

⁴ نفسه، ص.94

محاولات مسح المجتمع الجزائري بالترغيب في الإدماج من ناحية والترهيب من خطر العروبة والإسلام من ناحية أخرى. ولم يكن المجتمع الجزائري عشية الاحتفالات المثوية يعيش على وقع الأفكار الوطنية التي بلورتها حركة الأمير خالد و نجم شمال إفريقيا في فرنسا. ذلك أن «السلطات الاستعمارية استعملت كل قوتها ووسائلها لمحور الفكرة الوطنية من أذهان الجزائريين» على حد تعبير سائح عراقي¹. ووصف محمد خير الدين الاحتفالات المثوية سنة 1930 بقوله: « فأقامت (فرنسا) بالجزائر احتفالاً صارخاً مستفزاً بمناسبة مرور مائة سنة على احتلال الجزائر. ودعت إلى ذلك الاحتفال وفود القساوسة وحشود المسيحيين من الأقطار المسيحية وأعلنتها صليبية من جديد وتوافدت الوفود ليشهدوا- في زعمهم- غروب شمس الإسلام في الجزائر كما غربت عن الأندلس في الماضي القريب..»².

والظاهر أن هذا الرصف الذي قدمه خير الدين ليس مجرد تعبير عن رأي جزائري متحمس للإسلام وإنما هو رصد واقعي لمرحلة الفهم التي استقر عليها كبار قادة السياسة الاستعمارية بالجزائر خلال هذه المرحلة إذ صرح أحدهم في خطبة ألقاها على ممثلي الوفود في المهرجانات التي أقيمت بهذه المناسبة قائلاً: « لا تظنوا أن هذه المهرجانات من بلوغنا مائة سنة في هذا الوطن فقد أقام قبلنا الرومان ثلاثة قرون ومع ذلك خرجوا منه. ألا فلتعلموا أن مغزى هذه المهرجانات هو تشييع جنازة الإسلام بهذه الديار..»³. وإذا تجاوزنا هذا الطابع السحالي للتصريحات وحاولنا أن ننفذ إلى ما كان يدور آنذاك في فكر منظري الاستعمار فإننا نجد أحدهم سنة 1933 يصرح أنه « ليس أصعب في هذه المرحلة من معرفة نفسية الأهالي الذين هم تحت سلطة فرنسا في شمال إفريقيا..» ، والظاهر أن منظري الاستعمار في هذه المرحلة كانوا يتلمسون الطريق نحو استحداث أسلوب جديد في إدماج الجزائريين غير

***EL IRAK(journal de Baghdad), cité par : Renseignements
Coloniaux, 1919, pp.163-166***

² خير الدين، مذكرات، ج.1، ص.324

³ الإبراهيمي، المصدر السابق، ص.224

أنهم كانوا يشعرون بوجود حواجز ترجع كما ذكر صاحب المقال السابق إلى « مؤثرات عرقية وأخرى تاريخية.. » واستند في قوله هذا إلى مقولة جول كومبون M.Jules Cambon الذي كان يرى أن « هذا الاختلاف في الانتماء الحضاري بين المستوطنين الأوربيين وبين الجزائريين يؤدي إلى صعوبة الإدماج؛ ذلك أنه كما أننا لا نفهم حضارة «الأهالي» - يقول كومبون- فإنهم بدورهم لا يفهمون حضارتنا، وبالتالي فإن بيننا وبينهم هوة كبيرة تتمثل في اختلاف النظرة إلى الأشياء.. »¹. وهذا التحليل هو الذي يحملنا على تأكيد فرضيتنا التي بدأنا بها هذا البحث وهي كون كل مرحلة انعطاف كبرى في تاريخ الاستعمار الفرنسي بالجزائر كانت تمر بإشكالية فهم وكانت تتم صياغة مقارباتها بمراعاة التجارب السابقة وأخذ العناصر الجديدة بعين الاعتبار. وإذا كان الاستعمار في مرحلة سابقة قد اصطدم بيني اجتماعية واقتصادية فإنه في هذه المرحلة سوف يصطدم- في نظرنا- بأيدولوجية كامنة في الإسلام كعقيدة وتنظيم اجتماعي وهذا ما يؤكد الزناتي بقوله: « ..لقد أهملنا في تحليلاتنا السياسية عنصرا هاما يتمثل في قوة الترابط الموجودة في الإسلام ومذهبه الذي يجمع بين البعدين العقدي والاجتماعي(..) وهو الآن يمثل أساس مقاومة الاستعمار بالجزائر »².

3 . تغيرات في الفقه الإسلامي

ذكرنا أن الإدماج بأشكاله التاريخية المختلفة ظل يشكل حاجساً لدى منظري الاستعمار بالجزائر، وكل ما كان يقف أمام هذا المسعى كان يعتبر عائقاً لا بد من إزالته، بواسطة العنف المادي أو التأثير الإعلامي. وبما أن المقاومة الجزائرية في هذه المرحلة لم تعد عسكرية بل أيدولوجية وسياسية، فإن محاربة العائق المتمثل في الإسلام سيكون باستعمال جميع

¹ Bernard, « Psychologie des indigènes nord-africains », Art. Cité, pp.371-377

² Znati, « Le problème algérien vu par un indigène », Art. Cité, pp.117-135

ما أنتجت المدرسة الاستعمارية قديماً وحديثاً من نظريات عرقية وبحوث ذات طابع أيديولوجي. وإذا كنا قد ذكرنا أن الاستعمار- في نظرنا- كان " صدمة " للجزائريين، ذلك أنه حطم جميع البنى الأصلية وقلب مجموع التوازنات القائمة آنذاك فإن أحد منظري الاستعمار وهو لويس بورتواند *Bertrand Louis* كان يرى عكس ذلك تماماً إذ قرر بعد مرور قرن من الاستعمار بالجزائر أن الإسلام ليس سوى " صدمة " *Accident* في تاريخ شعوب شمال إفريقيا..¹

إن السؤال الإشكالي الذي نطرحه بهذا الصدد هو الآتي: هل كان منظرو الاستعمار يعلنون الحرب على الإسلام بهذه الطريقة لو وجدوا فيه مسانداً لسياستهم الاستعمارية مثلما كان عليه الوضع خلال بدايات القرن العشرين مع الانحراف الطرقي والوظيفي اللذين تحدثنا عنهما سابقاً؟ والمقاربات التي تقدمها في الإجابة عن هذا السؤال هي التي تبرز لنا المعطيات الجديدة في الجزائر و الصعوبات التي تقف في وجه بلورة مشروع وطني للمجتمع الجزائري. إن الوضع الذي لا يجمله حتى أولئك الذين وقفوا ضد الإسلام في الجزائر هو- كما يقول المصدر السابق- كون المسلم « لا يفرق عند ممارسة الإسلام بين العقيدة والقانون المدني (=الفقه). كما أن جميع الواجبات حتى تلك التي لها طابع مدني محض ترجع في اعتقاد المسلم إلى تعاليم القرآن »² وبارتباط المجتمع الجزائري بالفقه الإسلامي، وجد الاستعمار صعوبة كبيرة في توجيهه باتجاه الحداثة كما كان يتصورها منظروه. فحول موضوع يتعلق بإصلاح قانون المرأة في بلاد القبائل كتب أحد المنظرين يقول: « ..إننا نعلم أن الجزائريين خاضعون بدرجات متفاوتة وحسب المناطق للفقه الإسلامي وللتقاليد المحلية. وقد يتعجب من ليس لهم اطلاع بهذا الشأن من استمرار مثل هذه التشريعات البالية بعد قرون من الاستعمار خصوصاً وأما تصطدم مع أخلاقياتنا ونظامنا المدني.. » . ولتفسير هذا الاستمرار يئنه

¹ Bernard, « *Psychologie des indigènes nord-africains* », Art. Cité, pp.171-177

² *Ibid.*, m-p

صاحب المقال إلى كون « الأخلاق والقانون (=الفقه) في نظر الإسلام هما شيان متمازان مع العقيدة الدينية »¹.

وإذا كان الإسلام-العائق مع بدايات الاحتلال الفرنسي كان يتمثل في البنى الأصلية التي كانت قائمة آنذاك ومع بدايات القرن العشرين كان يتمثل في دعاية الجامعة الإسلامية فإنه في هذه المرحلة وخصوصاً الثلاثينيات كان-في نظرنا- يتمثل بشكل واضح في الهوية والانتماء العربي الإسلامي كمعان مجردة وهذه-في نظرنا- كانت تمثل آخر خطوط الدفاع قبل التلاشي والزوال نهائياً.

5. الموقف من دوائر الانتماء

وبما أن الاستعمار الفرنسي في الجزائر « كان يحارب وجود شخصية جزائرية أو كيان جزائري ويحاول فصمها عن الأمة العربية لكي يتمكن من دمجها في الكيان الفرنسي »²، فإن جميع نظيراته في هذه المرحلة سوف تصب في هذا الاتجاه كما أن تعامله مع الأحداث في هذه المرحلة سوف يصلر عن هذه التوجهات المعادية للإسلام والعروبة سواء في صورتها التاريخية أو السياسية. وفي هذا الصدد صرح رئيس تحرير صحيفة إفريقيا الفرنسية L. De La Charrière أن الجزائر لم تكن لها أي شخصية تاريخية « ولم يكن لها تقريباً أي وجود مستقل »³. وتحت اسم مستعار يكتب أحد المتحمسين للإدماج سنة 1932 حول مسألة الوحدة العربية التي يتنادي بها شكيب أرسلان متسائلاً: « هل بالإمكان قيام الوحدة العربية اليوم؟ وهل بالإمكان تحقيق حلم شكيب أرسلان؟ ثم يجيب قائلاً: « لا نعتقد ذلك لأن مفهوم وحدة عربية لا يتوافق مع الواقع؛ ذلك أن الشعوب المسماة عربية أو الناطقة

¹ Millot(L.), « Une réforme du statut de la femme kabyle », In : Renseignements Coloniaux, Décembre 1931, p.681

² بوالصنصاف، المرجع السابق، ص.366

³ Kaddache, Op. Cit., T.1, p.371

بالعربية ليس لديها رابطة عرقية تسمح بقيام هذه الوحدة..¹ « ولا يجد محور المقال حرجاً في القفز فوق التناقض الذي وضع نفسه فيه باشرط وحدة الأصل في الوحدة العربية، ذلك أن إدماج الجزائريين في المجتمع الفرنسي بهذا المفهوم يصبح -أيضاً- أمراً مستحيلاً. ولكننا سوف نصل إلى محاولات النص الاستعماري تجاوز تناقضاته من خلال توكيده على الأصل الغالي والجرماني للجزائريين ومحاولته عزل البربر عن العرب.

إن هذا الموقف يفسر لنا حالة التردد والتناقض للنخبة المتحمسة للإدماج في موقفها من العروبة والإسلام، وقد وصف رابح الزناتي نفسه هذا التناقض سنة 1938 بقوله: «إن الأهالي صاروا لا يعرفون على أي رجل يرقصون ولا إلى أي جهة يذهبون. عندما تحدثهم عن التعاون مع فرنسا يقررون أن مستقبلهم هناك وعندما تحدثهم عن الإسلام والوطنية فإنهم يسارعون بإجابة الدعوة وهذا يمثل خطراً كبيراً على المستقبل²». أما ديارمي الذي كان يعمل على «مساعدة الإدارة الاستعمارية الفرنسية في الجزائر لكي تسيطر على مقاليد الجزائريين وبالطبع الدعاية للثقافة والوجود الفرنسي بين الجزائريين من جهة وبين الأجانب من جهة أخرى³ فإنه كان يرى أنه لا توجد أية علاقة بين الجزائريين وبين العرب، ذلك أنه إذا أردنا -يقول ديارمي- «أن نفهم عقلية رجل وهابي من نجد وآخر رحماني من جرجرة فإننا نلاحظ دون أدنى شك أن بينهما اختلافات لا يمكن تجاوزها وهذا العرقان المختلفان هما اللذان تسعى العروبة إلى دمجها معاً..⁴»

¹ Hassan, « L'unité arabe », In : La Voix Indigène, N°174, Novembre 1932, p.1

² Znati, « Le problème algérien vu par un indigène », Art. Cité, pp.81-104

³ سعد الله، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، ص.35

⁴ Desparmet, « Le panarabisme et la Berbérie », Art. Cité, pp.194-199

إن للباحث أن يتساءل عن دوافع كل هذا التخوف الاستعماري خلال الثلاثينيات من القرن العشرين من العروبة والإسلام؛ خاصة وأن المعمرين الأوربيين في هذه المرحلة كانوا - كما يقول قداش- « يمارسون بقوة عقدة التفوق وكانوا متأكدين من رسوخ الجزائر الفرنسية والجزائر المسيطر عليها من طرف المعمرين.. »¹. فلم التخوف إذن؟! إن هذا التساؤل هو وجه آخر من التساؤل الذي طرحناه قبل ذلك وبالتالي فإن الإجابة عن التساؤل ستكون واحدة. ذلك أن التخوف من الإسلام- في رأينا- في هذه المرحلة هو ذو طابع سياسي وأيدلوجي بالدرجة الأولى، إنه تخوف من «تعصب الإسلام خاصة بالنسبة للسياسيين الذين كانوا يعذرون تحالفه مع الشيوعية، واحتمال وجود استراتيجية مشتركة بينهما، خصوصاً وأن البلشفية في هذه المرحلة كانت تحرص على استعمال الإسلام ضد الغرب..»² ، وهذا التخوف هو ما يؤكد الزناتي بقوله: « إننا نلاحظ أن جميع أعداء فرنسا يستعملون الإسلام لتحقيق أهدافهم الخفية »³.

6. الأطروحة البربرية

كان الفرنسيون الكاثوليك خصوصاً « يؤمنون بهذه القوة التي يمثلها الإسلام، الذي رغم كونه مهزوماً فإنه لن يقبل بانتصار المسيحية، وسوف ينتظر بقوة قدرية ساعة الخلاص »⁴. ولا يفوتنا بهذا الصدد أن نشير إلى قوة ملاحظة الزناتي الذي كان يدرك قصور الاعتماد الكامل على التجربة الرومانية في التعامل مع الواقع الجزائري بالنسبة لمنظري

¹ Kaddache, Op. Cit., T.1, p.259

² Ibid., m-p

³ Znati, « Le problème algérien vu par un indigène », Renseignements Coloniaux, N°6, 1938, pp.117-135

⁴ Kaddache, Op. Cit., T.1, p.242

الاستعمار؛ ذلك أن بعض هذه الطرق-يقول الزناتي-« يمكن أن تكون غير صالحة لعصرنا ذلك أن الرومان لم يكن في مواجعتهم القوة الكبيرة للإسلام.. »¹.

ويهمنا بهذه المناسبة أن نفهم أبعاد تركيز الاستعمار في هذه المرحلة خصوصاً على المسألة البربرية؛ ذلك أن اعتقادنا هو أن طرح هذه المسألة في القرن الماضي يختلف تماماً عن طرحها خلال مرحلة الثلاثينيات المتسمة بسيطرة الاستعمار. وتتلخص النظريات التاريخية الاستعمارية بهذا الشأن في « التفرقة بين أهالي المناطق المختلفة وخاصة بين المتحدثين بالعربية والمتحدثين بلهجة بربرية»، وذلك « لإيهامهم بأنهم عنصر غير عربي وأنهم أصحاب البلد الأصليين(..) وقد استعمرهم العرب وفرضوا عليهم لغتهم العربية وإسلامهم وكثرت بعد ذلك الأبحاث والدراسات الأنثروبولوجية (بتوجيه من الإدارة الاستعمارية) لمحاولة إثبات الفوارق العرقية والثقافية بين البربر والعرب.. »².

ولم يكن تأسيس مثل هذه المعاهد المتخصصة في الأبحاث والدراسات الأنثروبولوجية محدوداً في منطقة معينة فقد «أسس الفرنسيون بالمغرب الأقصى معهد البحوث العليا المغربية للدراسات البربرية وخصصوا لذلك مجلة (هسبريس). والواقع أن هذه المحاولات لتمزيق الشعب الواحد لم تقتصر على المغرب الأقصى بل شملت الجزائر وتونس وطرابلس (من طرف إيطاليا) واكتست المحاولات طابعاً علمياً في ظاهرها.»³ . وهي في الواقع ذات أهداف سياسية سوف نحاول أن نكشف عنها فيما بعد من خلال بعض الكتابات لدى منظري الاستعمار.

إن قوتيه *Gautier* وهو من المؤرخين ذوي الترة الاستعمارية يؤكد على كون بلاد البربر ويقصد بها كل الشمال الإفريقي « لم تكن في يوم من الأيام تشكل شعباً ولم تكن

¹ Znati, « Le problème algérien vu par un indigène », Renseignements Coloniaux, Art. cité, pp.117-135

² ابن نعمان، المقال السابق، ص ص. 117-125

³ الطائي، المصدر السابق، ج.1، ص.51

تشعر بالحاجة إلى ذلك(..) كما أنها لم تكن في يوم من الأيام دولة مستقلة..»¹. ويستند منظر آخر إلى هذه الفرضية ليؤكد أن « البربر الذين اعتبرناهم غداة الغزو شعباً واحداً مع العرب نجدهم الآن يحصلون على حق المواطنة في هذا البلد الذي كان دائماً بلدهم الأصلي »². ويؤكد نفس المنظر على سطحية إسلام منطقة القبائل باعتبار الإسلام في نظره لم يكن يتلاءم مع عاداتهم وتقاليدهم ويفسر مقاومة منطقة القبائل للاستعمار بحسب البربري للحرية أكثر من تأثير العامل الديني في هذه المنطقة من الجزائر³. ولا يخفى على الباحث المطلع على صراع الأفكار السياسية في هذه المرحلة من التاريخ أن هذا التشكيك في إسلام منطقة القبائل كان مرتبطاً أساساً وخصوصاً بمسألة نفي العروبة عن هذه المنطقة. ولذلك نجد ديارمي يتعجب « كيف يستطيع البربر أن يدعوا لأنفسهم أمجاد العرب؟! » ثم يعلن: « إنه لا وجود للعرب في شمال إفريقيا بل ما هو موجود هم البربر على درجات متفاوتة من التعريب »⁴. وإلى غاية بدايات الحرب العالمية الثانية ظلت المفاهيم المرتبطة بفكرة عدم التحول البربري *L'immobilisme berbère* التي روج لها قزال تمارس تأثيرها في الأوساط الاستعمارية وكان هدفها هو كما يقول ساحلي « محاولة نفي التأثير العربي الإسلامي الذي غير الروح المغربية ومن أجل عزل هذه القطعة من الجزائر عن العالم العربي وحرمانها من التضامن مع مثيلاتها من المستعمرات في العالم العربي والإسلامي »⁵. ثم يأتي بعد ذلك دور إدماج هذه القطعة من الجزائر في فرنسا أو الاكتفاء بمجرد فصلها عن الجسم العربي. وقد وصف أحد المحللين هذه الجهودات بكونها نوعاً من البربرية الوهمية - *Pseudo-*

¹ Gautier (E-F), « Considérations sur l'histoire du Maghreb », In : Revue Africaine, 1927, p.67

² Peyronnet, Op. Cit., pp.95-96

³ Ibid., p.407

⁴ Desparmet, « L'histoire des Arabes et les Oulémas d'Algérie », Art. Cité, pp.275-276

⁵ Sahli, Op. Cit., p.65

bèrbèrisme ذلك أنها لم تعمل على الدفاع عن الثقافة البربرية^(*) بل حاولت فقط نفي التضامن العروبي الإسلامي عنها من أجل تسليم هذه المنطقة روحياً وجسماً لفرنسا». ويقرر هذا المحلل في النهاية أن « هذه البربرية الزائفة كانت عبارة عن أيديولوجية مصطنعة ومع هذا تبناها البعض بجدية كبيرة.. »¹.

وواضح من كل ما قلناه أن خطر الحاضر والمستقبل الذي كان منظرو الاستعمار ومنفذو سياسته في هذه المرحلة يحرصون على قطع الطريق أمامه هو تأثير القومية العربية والجامعة الإسلامية في أوساط النخبة الجزائرية. ففي تعليق حول مقال بعنوان " مستقبل القومية العربية " نشرته صحيفة (صوت الأهالي La Voix Indigène) يؤكد ديارمي سنة 1936 على كون « أفكار القومية العربية بدأت تنفذ شيئاً فشيئاً إلى شمال إفريقيا » وتساءل نفس المحلل عن مصير العناصر البربرية أمام هذا الخطر العروبي بقوله: « كيف سيكون مصير البربر في هذه البلاد؟ هل سيبتركون العربية التي يقتاتون بها لصالح أفكار العروبة أم سوف يكملون طريقهم للرقى في ظل فرنسا؟ »، ويؤكد نفس المحلل أن تخوفه هذا ناتج عن استشراف للمستقبل بقوله: « رغم أن هذا الموضوع لم يطرح بعد ولكننا لا يمكن أن نتجاهل الحرب المفتوحة بين التأثير الفرنسي والتأثير العروبي في الجزائر.. »².

(*) أشار بن حيليس سنة 1913 إلى جانب هام من الثقافة الاقتصادية لدى البربر والتي تتمثل في عناصر مهاجرة بفرنسا كانت ترسل نهاية كل شهر، كثيراً من مدحراتها إلى قرراها في الجزائر، في كل مناطق المرجرة وإلى المناطق العاوية في أكفادو في مناطق ساو. وهذا الجانب من الثقافة البربرية هو الذي تم تغييبه من طرف منظري الاستعمار وفي مقابل ذلك تم التركيز على عناصر إلى الوهم أقرب منها إلى الحقيقة العلمية.

¹ Pervillé, Op. Cit., p.214

² Desparmet(J.), « Le panarabisme et l'Algérie », In : **Afrique Française**, Juin 1936, pp.312-317

المطلب الثاني

صدى الأطروحة البربرية

سيكون من غير الموضوعية أن نُغفل في عرضنا عن النخبة المتأثرة بطروحات الاستعمار ما يعرف لدى مصالحي مراقبة «الأهالي» بالحركة البربرية الجديدة Le mouvement néo-berbère الذي كان خلال الثلاثينيات يمر بمرحلة "البحث عن الذات"، والذي لا زال في مرحلة البلورة المذهبية ولم يصل بعد إلى مرحلة العمل السياسي. كما نرى أنه من المجازفة العلمية أن نبالغ في تضخيم دور هذا الاتجاه خلال هذه المرحلة على الأقل، ولكن في المقابل لا ينبغي أن نتجاهل تسجيل ردود فعله بالنسبة إلى الموضوعات المتعلقة بمشروع المجتمع.

1. الإطار السوسيلوجي

وتذكر مصادر المصالح الاستعمارية أن الجذور السوسيلوجية لهذه الحركة تعود إلى العامل الديمغرافي الذي كان، خلال قرابة ثلاثين سنة، أي منذ بداية القرن العشرين، يدفع أبناء منطقة القبائل إلى الهجرة الداخلية والخارجية بحثاً عن فرص العمل. وبفضل العمل والاجتهاد تمكنت هذه الفئة المنحدرة من منطقة القبائل أن تحتل مكانة اجتماعية معتبرة وأن تفرض نفسها على حساب البرجوازية العربية التقليدية الأندلسية أو الكرغلية في كل من العاصمة وقسنطينة. وبفضل الخصوصيات التي تعتر بها هذه الفئة المنحدرة من منطقة القبائل -تقول المصادر الاستعمارية- وبفضل المكانة المادية التي حصلت عليها خلال الثلاثينيات، صارت تطمح إلى تحقيق طموحاتها الفكرية والأخلاقية، وصارت تعمل للتخلص من العروبة وارتباطها المشرقية. كما أن النظرية العرقية في شمال إفريقيا بدأت تدخل إلى ذهن هذه النخبة، وبدأ تبرز الاختلافات الإثنوغرافية التي كانت تغطيها معاني التضامن الديني¹. وكل

¹ « Les courants d'opinions dans l'Islam algérien », 10H87, AOM, Aix -En-Provence

هذه العناصر السوسيلوجية والفكرية كانت تعمل لصالح بروز هذا الاتجاه البربري. إن هذه الأطروحة المفتعلة - كما سبق أن بينا - كان لها بعض الصدى لدى فئة من النخبة الجزائرية التي كانت تعتبر الأفكار الدينية نوعاً من "فقااعات الهواء" أو "قصوراً من ورق" وكانت ترى أن المؤمنين (بالأفكار الدينية) عليهم أن يسمحوا - كما يقول من يرمز لاسمه براهب الجرجرة - بجرية التعبير عن الأفكار المضادة وأن « محاولة فرض الصمت على أولئك الذي لا يفكرون مثلنا هو نوع من التعصب الذي لا يمكن أن يؤثر في النخبة المثقفة.. فعلى هؤلاء أن يضموا جهودهم ويتضموا إلى غير المؤمنين للنضال جميعاً من أجل تقدم وتحرر الجماهير...»¹.

وتذكر المصادر التاريخية أن المجلس البلدي لمدينة تيزي وزو قد صادق بالإجماع على الطلب الذي المتعلق بتعديل إجراءات عقد الزواج الشرعي وجاء في نص هذا الطلب ما يلي: « نرجو من السيد الحاكم العام أن لا يشترط بشأن سكان منطقة القبائل، ووفقاً لقانون 2 ماي 1930، أي عقد ميرم من طرف القاضي الشرعي وأن يكفي بالإجراءات التي تتم لدى مصالح الحالة المدنية »²

2. الاتجاه البربري المسيحي

ظهرت تأثيرات الأطروحة البربرية بين أفراد النخبة الجزائرية، فقد أخرج المسمى بوليفة Boulifa ، الذي كان أستاذاً بجامعة الجزائر سنة 1927، كتاباً تحت عنوان (الجرجرة عبر التاريخ Le Djurdjura à travers l'histoire)، يباهي فيه بالخصائص المتميزة لسكان منطقة جبال منطقة زواوة وجهم للحرية وعاداتهم الاجتماعية المتميزة³، ويصور في هذا الكتاب مستقبل منطقة القبائل التي كان ينتمي إليها في إطار غير

¹ La Voix des Humbles, N°67, Novembre 1928, pp.6-8

² Kaddache, Op. Cit., T.1, p.260

³ Boulifa(M.), Le Djurdjura à travers l'histoire, In: La Voix des Humbles, Dec.1927, pp.24-26

الإطار العربي الإسلامي ، بل في إطار الفكر الغربي . إذ يقول: «إن البربري في أيامنا هذه يستطيع أن يجعل من الحضارة الفرنسية مشعلاً نحو الحق والعدالة»¹. كما صرح حسني لحمق^(*) في كتابه رسائل جزائرية *Lettres algériennes* أنه «يشعر أن انتماءه دمويًا إلى القديس أوغسطين هو أقرب من انتمائه إلى عقبة بن نافع وإلى العرب»². ويؤكد هذا الأخير أن منطقة القبائل «ليست هي المشرق ولكن الغرب، ولكنها قطعة من أوروبا»، ويستنكر لحمق ربط بعض الكتاب المعاصرين له مصير بلاد البربر بإفريقيا، ويرى أن «ما كان صادقاً في زمن سانت أوغسطين يظل صادقاً اليوم»، كما يرى أن الفتح الإسلامي لم يغير "حجارة الغرائب" في بلاد الجرجرة³. ويرى أن كل المشاكل التي تعاني منها الجزائر ينبغي البحث عنها في «إدخال عامل الموت المسمى الإسلام إلى إفريقيا، والذي لو لم يعتنقه البربر لكانوا اليوم -متدينين وغير متدينين- في وضع مختلف»، ويستدرك لحمق بكونه يقصد هنا "الإسلام المحرف" الذي «يشكل محذراً شديداً للفعالية لعقول العامة، ويستعبد الروح والخيال، كما أن قوانينه -رغم محاولات تأويلها- تتعارض تعارضاً تاماً مع قوانين الحياة العصرية..»⁴. وبالتسبب إلى موضوع التعليم فإن لحمق يرفض تعليم شباب منطقة القبائل في المدارس العليا الإسلامية، حتى وإن كانت مدرسة المعلمين لم

¹ Desparmet, « Le panarabisme et la Berbérie », Art. Cité, pp.194-199

^(*) ذكرت صحيفة (صوت المستضعفين) أن حنفي حسني لحمق خريج المدارس التي أسستها السلطات الاستعمارية وحاصل على دبلوم من المدرسة الوطنية للغات الشرقية وحاصل على ليسانس في الآداب ولسانس في الحقوق من جامعة باريس. وذكر بن نهي في مذكراته أن حسني لحمق كان سنة 1931 على صلة وثيقة بالمستشرق الكبير لويس ماسنيون إذ كان يزور هذا الأخير في داره ويجلس معه ساعات طويلة. انظر: مذكرات، ص.241

² Desparmet(J.), « L'histoire de l'Algérie et les Oulémas d'Algérie », Art. Cit., p.276

³ Lahmak(H.Hasnay), Op. Cit., p.28

⁴ Ibid.,p.48

تأخذ من القبائل الكبرى والصغرى، لأنهم يرون «هذا التعليم يسير على نمط العصور الوسطى وخصوصاً موضوع "العقيدة" الذي يشبه هذيان الحشاشين(كذا)..»¹.

وذكر بن نبي، الذي كان طالباً في فرنسا، أنه رأى كتاب حسني لحمق المذكور سابقاً، سنة 1930 في إحدى المعارض بباريس، ويذكر أن المؤلف الجزائري كان محامياً لدى المحاكم بباريس. وذكر بن نبي أن هذا الكتاب يتناول العادات والتقاليد الإسلامية «بنقد فيه التشويه والتشنيع كأنما هذا المحامي الجزائري لدى محاكم باريس أراد بكتابه تقديم مرافعة ضد الإسلام زلفى وقربى من الآباء البيض لينال على أيديهم الزبائن الذين لم يكن يكسبهم بمجرد موهبته، إذ لم تكن له أي موهبة في الفصاحة والبلاغة» وأكد نفس المصدر أن كتابه (رسائل الجزائرية) كان «بتدرج في تلك الملابس التي كانت فيها الإدارة الاستعمارية تسمى الظهر البربري كخطوة أولى لتنصير مراكش»².

وقد ظهر ولاء هذه النخبة ذات الاتجاه البربري المسيحي لصالح الإدماج الكامل، ولم يكن هذه النخبة وزن بكثرة أتباعها ولكن بقيمة ممثلها في الوظائف الرسمية. وقد كان المحامي بلقاسم إيعزيزن *Belkacem ibazizen* هو الوجه الممثل لهذا الاتجاه سنة 1930 ، وقد حلل هذا الأخير تطور الشباب في منطقة القبائل بقوله: «إن الشباب الجزائري يسعى إلى الفرنسية ويحرص عليها وذلك راجع لأسباب عرقية واضحة تتمثل في كونه ليس من جنس سامي بل ينتمي إلى شعوب البحر المتوسط وله حساسية أقرب إلى الشعوب اللاتينية»، ولذلك فإنه -حسب إيعزيزن دائماً- «فإن هذا الشباب لا يهتم بالماضي التاريخي الذي يهتم به العربي» ولا يتحدث «أن ماضيه يتصادم مع تاريخ فرنسا ثم إنه بكلمة واحدة لا يؤمن بالخضارة الإسلامية ولا يمجدها» ثم يطلب هذا الكاتب مساعدة فرنسا للنخبة في منطقة

¹ Ibid.p. 94

² من هنا من هنا ، ص.ص. 231-232

القبائل لأجل ضمان ارتباط الكتلة البربرية بالوطن الفرنسي على غرار كورسيكا « وحتى تحبط - على حد قوله - كل مساعي الوطنية الإسلامية التي تستمد توجيهاتها من المشرق...»¹.

3. الاتجاه البربري العلماني

أما النخبة ذات الاتجاه البربري العلماني فإنها عندما كانت تتناول موضوع الإدماج كانت تقترح التخفيف من أثر العائق المتمثل في الإسلام وذلك بواسطة عدم مبالغة فرنسا في إبراز روحها الدينية والتركيز على الطابع العلماني في جميع مشروعاتها². وكان من بين المشروعات الاستعمارية المقترحة في مجال الأسرة مشروع "إصلاح قانون المرأة في منطقة القبائل" الصادر عن مديرية شؤون «الأهالي» بالحكومة العامة. ويرى التقرير المتعلق بهذا المشروع أن «السكان في منطقة القبائل يخضعون لقوانين خاصة لا علاقة لها بالفقه الإسلامي. هذه القواعد الخاصة تجعل من المرأة سلعة...» ولذا فقد دعت مديرية شؤون «الأهالي» سكان المجرحة بأن يعملوا على تطوير "قانونهم العرفي" بحيث يتماشى مع "الحضارة الحديثة". ولكن هذا التطوير في -رأي كاتب التقرير- ينبغي أن لا يسير في طريق أسلمة وتعريب سكان هذه المنطقة³.

وإذا كانت مثل هذه المشروعات قد وجدت صدى لدى النخبة ذات النزعة البربرية المسيحية أو العلمانية، فالظاهر أن هذه التوجهات لم تكن تمثل الرأي العام رغم المنابر الإعلامية المفتوحة أمامها من طرف الإدارة الاستعمارية. ذلك أن رأي الكثير من سكان مدينة تيزي وزو كان مناقضا لرأي النخبة ذات الاتجاه البربري المسيحي أو العلماني إذ يذكر الأمين العمودي أن السكان في هذه المدينة أمضوا عريضة سنة 1939 نددوا فيها بقانون

¹ Pervillé, Op. Cit., p.214

² Ibid., m-p

³ « Réforme du statut de la femme kabyle 1926-1931 », 10H90,
AOM, Aix-en-Provence

ريسي (*) Ricci وأعلنوا تضامنهم مع العرب وطالبوا بتطبيق القانون الإسلامي على كامل منطقة القبائل. وقد جاء في نص هذه العريضة أن التقاليد البربرية المخالفة لنص الشريعة الإسلامية ليس لها مبرر البقاء وأكدوا أن العرب والبربر هم إخوة وأن «أي مناورة يراد بها التفريق بين بينهما ينبغي مقاومتها بكل قوة..»¹.

كما نجد صوايح من بين النخبة المتفرنسة ينحو منحى مخالفا لهذا للاتجاه البربري المسيحي والعلماني، فعند تناوله للمشكلة اللغوية في الجزائر تساءل: «ما هي الدوافع التي حثت بالسلطات الاستعمارية أن تساهم في تخلف تعليم اللغة العربية؟ وأرجع ذلك إلى الظروف ذات الاستلهاج السياسي والديني أحيانا والتي جاءت من باريس، ووجدت آذانا صاغية بين الأوربيين في شمال إفريقيا. لقد كان هناك -يقول صوايح- محاولة لفصل الجماهير البربرية عن الإسلام وعن الكتلة الإسلامية وذلك لأجل تنصيرهم أو لأجل وضعهم في مواجهة صريحة مع العرب. وحين فشلت هذه المحاولات صاروا يتهمون العربية، لغة القرآن، بالعجز وبكونها عائقا أمام تطوير «الأهالي» وأمام التقدم الحضاري. لقد كان الحقد على هذه اللغة دفينا إلى درجة أن بعضهم استنكر على الحكومة الفرنسية اعتمادها العربية في التعامل مع الأهالي..»².

ونجد هذه الثقة في مستقبل اللغة العربية لدى الشريف حاج قاضي الذي يحلل بطريقة علمية مزايا العربية ذات الأبعاد الكونية ولكنه لا يخفي تعاطفه مع اللغة الفرنسية التي يرى

(*) قانون ريسي الصادر في 19 ماي 1931 يتعلق بوضع المرأة في منطقة القبائل. ويعطي البند الأول من المرأة الحق في ضرب الطلاق في بعض الحالات، أما البند الثاني فإنه لم يكن يسمح للزوج بطلب تعويضات هذا الشأن وهذا ظاهر في مخالفته للقانون الأساسي للأحوال الشخصية الإسلامي خصوصا في مسألة الخلع.

¹ Lamoudi(L.), « Bravo frères berbères », In : La Défense, 10 Août 1939

² Soualah, *La société indigène*, p.472

قاضي أنه بفضل تناغمها ودقتها وعدوبة ألفاظها صارت لغة الدبلوماسية واللغة الحاملة لقيم التطور¹.

ولا يفوتنا هنا أن نشير إلى كون حالات الوعي هذه لصالح المحافظة على الشخصية العربية الإسلامية للجزائريين هي في نظرنا نتيجة للمجهود الذي بذلته النخبة الوطنية الجزائرية ومختلف التشكيلات السياسية الوطنية. كما أن هذه التركة البربرية المفتعلة من طرف السلطات الاستعمارية ستؤدي- كما يقول محمد حربي- إلى « تنامي الشعور الوطني الجزائري منذ 1930 وخصوصاً بعد صدور الظهير البربري في المغرب الأقصى »، وسوف نلاحظ فيما بعد أن أيديولوجية النخبة الوطنية الجزائرية خلال الثلاثينيات من القرن العشرين كانت تسير باتجاه التبلور حول الدفاع عن الشخصية العربية الإسلامية التي حاول الاستعمار التشكيك في مقوماتها، خصوصاً وأنه « بحلول سنة 1930 كان للجزائر كل أشكال وظلال الأحزاب السياسية تقريباً من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار »². والرأي الذي نميل إليه ونؤسس حوله تحليلاتنا هو أن جمعية العلماء هي التي تصدت لهذا الموضوع- أي الدفاع عن الشخصية العربية الإسلامية- وأولته الاهتمام اللائق به، وجعلته شغلها الشاغل خصوصاً في حياة ابن باديس، إذ استطاعت الإجابة عن أغلب التساؤلات في هذا المجال وبذلك « لعبت دوراً هاماً في إنضاج طروحات الحركة الوطنية الجزائرية »³، بمختلف فصائلها، وهذا ما سنحلله في المبحث القادم.

¹ Préface de Paul Azan dans : Cadi(hadj chérif), Op. Cit.

² Harbi, L'Algérie et son destin, p.75

³ سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية: ج.2، ص.312

المشروع الحدائبي الاندماجي

ظلّ المعنى التاريخي للحدائبة (*) مرتبطاً بمرحلة من مراحل تطور الكاثوليكية في أوروبا، فقد ظهر هذا المصطلح في بداية سنة 1904 بإيطاليا في صورته الثقافية، التي تعني العمل على جعل الكاثوليكية أكثر تنويراً مقارنة مع التعليم السكولاستيكي (= المدرسي). ثم شرعت الحدائبة في دخول مختلف الميادين بعد ذلك، وصارت تحمل مفهوم مراجعة الأفكار الجاهزة التي يتلقاها الفرد من محيطه الأول وإثراء التراث بالمكتسبات العلمية الحديثة¹.

إن دراسة الاتجاهات الحدائية بالنسبة إلى موضوعنا تركز على ثلاثة محاور: يتمثل الأول في تتبع الأحداث وسير الأشخاص الذين ساهموا في تطوير هذا الاتجاه وذلك من خلال مرجعياتهم الاجتماعية والثقافية. ويتمثل المحور الثاني في تحليل الخطاب المذهبي والأيدولوجي هذه الفئة. ويتمثل المحور الثالث في تحليل الظاهرة الاجتماعية الثقافية وعلاقتها بهذه الأطراف الفاعلة على الساحة الجزائرية.

إن هناك ملاحظة لا يمكن لأي مؤرخ إنكارها وتتمثل في التأخر النوعي للثقافة الدينية للجزائريين خلال هذه المرحلة مقارنة مع الثقافة اللاتينية التي كانت تبثها المدارس الاستعمارية، ومن هذا الإشكال كانت تنطلق التوجهات الحدائية بالنسبة إلى النخبة الجزائرية.

¹ ظلت كلمة الحدائبة تثير جدلاً كبيراً داخل الحقل النقابي العربي، إذ خلطت بينها وبين مفاهيم أخرى، كمفهوم الحديث والتحديث، ويرى أحد الباحثين « أنها تختلف جوهرياً عن كل ذلك، فهي ليست مفهوماً سوسيلوجياً، ولا سياسياً كما أنها ليست مفهوماً تاريخياً خالصاً.. وليس هناك قوانين للحدائبة بل هناك منطق الحدائبة، وأيدولوجية الحدائبة، فالحدائبة بهذا المفهوم هي نمط حضاري متميز، منطق يتعارض مع منطق الأنماط الثقافية التقليدية السابقة عليه.. » ، انظر: كرومي (احمد) : « الحدائبة، المواطنة والحقل النقابي الفقهي »، مجلة إنسانيات، مركز البحث في الأنثروبولوجية الاجتماعية والثقافية، وهران، عدد: 11، ماي-أوت 2000، (مجلد IV، 2)

¹ CD-Encyclopédie Universalis, terme "Modernité"

وينبغي الإشارة هنا لأجل رفع الالتباس أن هذه الحداثة لم تكن توجهها عاماً بين النخبة كلها وإنما كانت عبارة عن مبادرات فكرية تنظرية من بعض أفراد هذه النخبة، تعرضت بسببها هذه الأخيرة إلى مضايقات ومواقف الحذر وعدم التفهم من المجتمع. بينما ظلت شخصيات أخرى من هذه النخبة تعمل باتجاه الحداثة ولكن ليس بواسطة التنظير وإنما بنقل الأفكار التنويرية بواسطة التعليم والصحافة.

وقد حرصنا في الفصل السابق على إبراز الموضوعات التي دارت حولها تطورات النخبة الإصلاحية التي كانت في معظمها ذات توجه سلفي، وذلك كي تسهل لدينا المقارنة التاريخية مع الاتجاهات الحداثية وتساؤلاتها حول المحاور المتعلقة بمشروع المجتمع.

المطلب الأول

خصوصيات النخبة الحداثية الاندماجية

أولاً

مرجعياتها

1. المرجعية الاجتماعية

في تقديمه لكتاب بن حيبس قدم لنا جورج مارسى تعريفاً للنخبة الحداثية المتفرنسة^(*) متزامناً مع المفاهيم الاجتماعية المتداولة خلال العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين. يتوجه هذا الأخير بخطابه إلى جماعة النخبة بقوله: «.. إنكم أنتم المتحدرون في التراب الجزائري والمتخرجون من ثانوياتنا ومدارسنا الذين تقدمون رأيكم حول المسائل التي قمنا

^(*) يذكر موريل أن النخبة المتحررة من المدارس الفرنسية ظلت ما بين الحربين العالميتين في المرحلة الأولى من

تطورها السيكولوجي التمثل في الإعجاب بفرنسا ومحاولة تقليدها.

دون عاطفة ودون مواقف مسبقة(..) إنكم بثقافتكم أكثر منه بانتمائكم الاجتماعي تنتمون إلى ما يمكن أن نسميه بكل استحقاق "النخبة الأهلية"^(*) .. إنها هذه النخبة التي لها مكانتها بالنسبة للرأي العام الفرنسي لأن لها بعض مظاهر النخبة الأوربية، ولكنها لا وزن لها بالنسبة إلى الجماهير من «الأهالي»، وذلك للسبب نفسه أي مظهرها الأوربي.. هذه النخبة المكونة من بعض الأطباء الشرفاء وبعض المحامين الشطّار وبعض الصحفيين اللامعين وكذلك المعلمين الذين يعون تماماً دورهم في نشر الأنوار، والواجب الذي عليهم تجاه فرنسا التي صنعت منهم -بجاناً- ما هم عليه اليوم.. إن النخبة التي تنتمون إليها تبدو لي العنصر الأكثر فائدة للوحدة بين الشعوب لأنها تغذت من الثقافة العربية وأمكنها أن تتخلق بالآداب الفرنسية..¹ وقد رسم نفس الكاتب المرجعية الأيدلوجية لهذه النخبة بقوله: «إن نظرتكم وانتقاداتكم للمجتمع الجزائري صارت أكثر وضوحاً بسبب دراستكم للحضارات الأوربية وتعمقكم في تفحص المجتمع المسلم الذي يحيط بكم.. بفضل هذه المزاي-يقول مارسي- يمكنكم تصور المستقبل خارج شبح الجامعة الإسلامية..»².

ويرى سعد الله أن هذه الفئة من الشباب التي «يعبر عنها أحياناً بالنخبة وأحياناً بالشبان وتارة بالمتقنين. وهؤلاء كانوا أصلاً من أبناء الأثرياء، وقليل منهم من انحدر من أصل فقير، وقد تلقوا ثقافتهم في المدارس الفرنسية ونموا في أحضان الحضارة الغربية فتأثروا بتصوراتها ومبادئها»³. ولكن بن حيبس ينفي انتماء النخبة الحدائية الاندماجية إلى الطبقة البرجوازية، بل يعتبر النخبة منحدره من طبقة الفلاحين البسطاء لأن التجربة في الجزائر كما

^(*) يذكر محفوظ السماقي أن مفهوم "النخبة الأهلية" تعني النخبة المنحدرة من الوسط الأهلي، ويذكر أن هذه التسمية التي تحمل معنى الانتقاص انتهت النخبة الجزائرية بقبولها واستعمالها في أديانها للتمييز عن المجموعات الاجتماعية الأخرى.

¹ Préface de Georges Marçais dans : *bhabyles*, Op.Cit., pp. 1-11

² Ibid., p.IV

³ سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج.3، ص.43

في فرنسا خلال العصور الوسطى أثبتت « أنه لا يمكن الاعتماد على العائلات الكبيرة في نشر الحضارة والرقى في جبال القبائل أو في أعماق الصحراء...»¹. ويصرح أنه هو نفسه منحدر من عائلة من «الأهالي» وعاش وسط «الأهالي» تحت الكوخ في منطقة البابور أو تحت سقف الحضري في المذن². وجاء في تصريح فرحات عباس: "إننا في أغلبنا ننحدر من أصل فقير، نحن أبناء اللواوير نتسبب إلى العائلات المتواضعة صرنا بعد ذلك حاصلين على البكالوريا لا ندري كيف صار ذلك ممكنا..."³.

وانطلاقاً من هذه الشهادات فإنه- في نظرنا- لا يمكن الجزم بالأصل الموحد لجميع أفراد النخبة ولكن يجب التأكيد على أصلها وانتمائها إلى المجتمع الجزائري. يقول مالك بن نبي- في حديثه عن تجربته الخاصة- في شأن تأثير الأصل الاجتماعي في اعتناق النخبة للأفكار والمذاهب: « فأحكامي المسبقة ربما أورثتنيها طفولتي في عائلة فقيرة في قسنطينة زرعت لا شعوريا في نفسي نوعا من الغيرة والحسد نحو العائلات الكبيرة(..) فتبسة بسبب حياتها الخشنة منحتني نوعا من التعالي على كل شكل من الحياة المرفهة وكنت أعتقد أنني أكون أقرب إلى الإسلام بالبقاء قريبا من البدوي أكثر من البلدي الرجل الذي يحيط به وسط متحضر...»⁴. وهذا ما يجعلنا نلاحظ أن نظرة النخبة الفقيرة - وعامة الناس من باب أولى- كانوا يميلون فكريا ونفسيا إلى الشخصيات التي تعبر عن انتمائهم الطبقي وهذا ما يبرز عند الحديث عن مصالي الحاج وفرحات عباس وغيرهم.

¹ Bebhabyles, Op.Cit

² Ibid..p.5

³ Abbas(Ferhat), *Le Jeune algérien*,

.p.50

⁴ من نعي: مذكرات شاهد القرن، ص. 131

2. الثورة الكمالية

أ. صدها في الجزائر

يرى صاري أن النخبة الجزائرية لم تكن مطلعة على الصراع الذي كان يدور بين مصطفى كمال والخليفة في بداية الأمر، ولذلك فالشيء الذي استهواها-يقول الباحث- هو الانتصارات التي كان يحرزها أتاتورك ضد جيوش الدول الأوربية من إنجليز وفرنسيين ويونانيين. والظاهر- يقول الباحث - أن النخبة الجزائرية لم تجد تعارضاً بين الوفاء للخلافة الإسلامية والإعجاب بشخصية مصطفى كمال في نفس الوقت. ولذلك فإن الصراع الذي وقع بين الخليفة ومصطفى كمال والذي أدى إلى عزل هذا الأخير عن قيادة الجيش في 8 جويلية 1919 وخروجه بعد ذلك عن طاعة السلطان، ثم صدور فتوى من شيخ الإسلام تعتبره وأصحابه مارقين عن الدين وتحكم عليهم بالإعدام؛ كل هذا لم يكن يهم الجزائريين بقدر ما كان يهمهم انتصارات مصطفى كمال على جيوش القوى الأوربية المتحالفة ضد هذه القوة الإسلامية ممثلة في الخلافة العثمانية¹.

وتبغني الإشارة هنا إلى كون حركة الجامعة الإسلامية تلقت صدمة كبيرة بسقوط الخلافة الإسلامية سنة 1924، وكانت الخلافة الإسلامية، حتى ذلك التاريخ، ترمز إلى وحدة العالم الإسلامي. وإذا كان العرب في الشرق قد وجدوا بديلهم في القومية العربية كشعار جامع « فإن الجزائريين كان موقفهم مختلطاً، لأن قليلاً منهم كانوا مثقفين بالعربية بينما كانوا جميعاً مسلمين محافظين»². فهناك من النخبة الجزائرية من لم يستطع تحديد موقفه من الصراع الذي كان بين الخليفة و مصطفى كمال وبقي يتأرجح بين الوفاء للخليفة

¹ صاري(احمد)، «النخبة الجزائرية ما بين الوفاء للخلافة العثمانية والإعجاب بتركيا الكمالية» في: أعمال

المؤتمر الثاني للحوار العربي التركي حول: التحديث والحداثة في البلاد العربية وتركيا في القرن العشرين،

تقدم: عبد الجليل التميمي، منشورات مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات، زعوان. جوان/حزيران

2001، ص.66

² سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج.2، ص.30

والإعجاب ببطولات الغازي مصطفى كمال، وسوف نجد فيما بعد أن صورة كمال أتاتورك لم ترتبط في أذهان النخبة المتفرنسة خصوصا بإلغاء هذا الأخير للخلافة الإسلامية والاعتداء على الإسلام بقدر ما ارتبطت - كما يقول هشام جعيط - بصورة الغازي الذي تغلب على جيوش الغرب والمحرر من احتلال الكفار¹. فقد آلم الجزائريين هذا الفراغ المهول الذي تسبب فيه كمال أتاتورك وأصحابه في مسيرة الأمة الإسلامية وذلك خصوصا في الوقت الذي كانت أحوج ما تكون إلى راية تجمعها في مقاومة الاستعمار « غير أن مخاوف التشتت والضياع ما لبثت أن انقلبت عند الجزائريين بصفة خاصة إلى دعوة ملحة إلى التوادد والإخاء حول القرآن الكريم وإيمان بوجود التلاحم حول مقدسات الإسلام»². ولعل سقوط الخلافة الإسلامية هو الذي - في نظرنا - جعل الجزائريين يتجهون إلى ضرورة الاعتماد على أنفسهم ويلبسون أيديولوجيتهم الوطنية الجزائرية الخاصة. ومما يؤيد رأينا هذا ما يشهد به بعض الكتابات التي تذكر أنه « في الوقت الذي حرم فيه العالم الإسلامي من كل توجيه روحي وزمني ممثل في الخلافة الإسلامية بدأ ظهور الحركات الوطنية لتخلف المبادئ الكبرى للوحدة الإسلامية»³.

يذكر بن نبي أن أنباء مصطفى كمال الذي تحدى القوى الاستعمارية كانت من الأحاديث المتداولة سنة 1920 في الأوساط المثقفة «كما أن صورته أخذت تنتشر انتشار صور سيدنا علي أو كأنها تلك الرسائل التي كانت تأتي إلى الجزائر مع الحجاج العائدين من مكة كل عام والتي لا يعرف مؤلفوها. كانت مكتبة النجاح توزع هذه الصور فيأخذها بعض الطلاب ويضعونها فوق الأسرة داخل غرف المنامة في المدرسة.. لقد كانت

¹ مداخنة هشام جعيط في: خلف الله () وآخرون، " القومية العربية والإسلام"، ندوة مركز دراسات

الوحدة العربية، ص. 124

² ناصر، "رائد الدعوة إلى النضال الإسلامي"، مقال سابق، ص. 55-64

³ Gouilly, Op. Cit., p.69

أسطورة) الغازي وعصمت إينونو) في ضمائرنا مرادفة للخلاص والانتعاق وأصبح الميل لتركيا شائعا في البلاد كلها وخاصة طلبة المدرسة»¹.

ب. تفاعل النخبة الاندماجية

تناولنا في الفصل الثالث من هذا البحث مواقف النخبة الإصلاحية بالنسبة لإلغاء الخلافة، وتناول هنا موقف النخبة الحداثية ذات الاتجاه الاندماجي من هذا الموضوع المتعلق بمصطفى كمال وإنجازاته. ونجد بهذا الصدد موقف حسني لحق الذي كان يرى أن تجربة تركيا لم تكن لتنجح لولا تبنيها للمبادئ المخالفة تماماً لمبادئ القرآن التي رفضتها هذه النخبة جملة، ويرى هذا الكاتب صاحب التوجه البربري المسيحي أن هذه التجربة يمكن أن تكون مثالا يُحتذى بالنسبة إلى النخبة الجزائرية، كما يرى أن « النخبة التي تتولى مقاليد الأمور في تركيا تدرك جيدا أنها إذا سمحت للدولة والمجتمع باتباع توجيهات القرآن حرفيا، فإن بلادهم ستصبح "أرضا مخربة" بعد عشرين أو ثلاثين سنة..»².

أما ابن التهامي فكان يبرر إلغاء الخلافة الإسلامية بمواقف العرب المتخاذلة تجاه الدولة العثمانية، وبذلك صارت تركيا الكمالية - في نظره - بحيرة على التخلص من الخلافة حتى تنفادي عداوة الدول الأوروبية المسيحية³. ويعلق صاري على هذا الرأي الذي لم يجد فيه ما يقنع خصوصاً وأنّ الدول الأوروبية - في رأيه - كان من مصلحتها الإبقاء على الخلافة الإسلامية على ضعفها ولم يكن من مصلحتها ظهور دولة وطنية حديثة⁴. ونجد كاتباً آخر من هذه النخبة يحاول البحث عن المبررات التي جعلت مصطفى كمال يقدم على إلغاء الخلافة الإسلامية بقوله: « رأوا من الواجب أن يعدلوا عن تلك السياسة العقيمة التي أوردتهم مورد التهلكة وكادت توقد نار الفتنة وتقضي على وحدتهم بالانحلال وعلى مملكتهم

¹ ابن تيمي، مذكرات شاهد القرن، ص. 64

² Lahmak(H. Hasnay), Op. Cit., p.50

³ الغنم: 1924/3/15 عن: محمد ناصر، المقالة الصحفية، ص. 182

⁴ صاري(احمد)، المقال السابق، ص. 70

بالانصهار(كذا) ويطلوا هذا الخليفة الذي لم يفدهم في شيء ولم يغنموا منه إلا مناصبة الأعداء وتتابع الأرزاء فأخرجوه من بلادهم وسمحوا له بالذهاب لأي موضع يختار بعدما عينوا له إعانة سنوية كافية له ولعائلته»¹.

أما المدرّسون من أصل أهلي، الذين انتظموا في جمعية سنة 1922، وعبروا بواسطة جريدة (صوت المستضعفين) عن آرائهم فلم يخفوا إعجابهم الصارخ بتركيا الحديثة وبالمساعي التي يقوم بها مصطفى كمال يقول أحدهم «إن هذا الحدث هو ذو أهمية بالغة ويشكل الأطروحة المفضلة بالنسبة لنا وهي أن الإسلام قابل للتطور وأن المسلمين لن يصلوا إلى شيء من التقدم إذا لم يتمكنوا من الفصل بين السلطتين الروحية والزمنية.. إن التزعة التأويلية والتوفيقية بالنسبة إلى النصوص الدينية لن توصلهم سوى إلى حالة دونية بالنسبة إلى الأمم الأوربية، خصوصاً عندما يزعمون-يقول صاحب المقال- أن الشريعة قابلة للتكيف مع التغيرات التي لا تؤثر على أصول الإسلام.. إن الثورة التركية ليست جنونا مثلما يزعم البعض ولكن تبنياً لنظرة أكثر مرونة في التعامل مع متغيرات الواقع.. إن الذين ينتقدون مصطفى كمال وأصحابه في ما قام له من تحديث تركيا لا حق لهم في ذلك لأنهم ينظرون من خلال نظرهم المالكية(نسبة إلى المذهب المالكي) الضيقة.. إن مصطفى كمال لا يعد منقداً لبلاده وحسب ولكنه يطمح إلى تكوين شعب شاب ونشيط..»، ويربط هذا الكاتب بين الثورة الكمالية وبين ما يحدث في الجزائر ويركز على نقطتين لهما أهمية بالنسبة إلى الواقع الجزائري وهما: «مسألة تغيير اللباس ومسألة القانون الأساسي للأحوال الشخصية الإسلامي.. وتساءل إذا كان المسلم يمكن أن يحافظ على إسلامه إذا اختار التجنس بالجنسية الفرنسية؟ ويجب بكون العلماء الأتراك اختاروا القانون السويسري، ورأى بعضهم في ذلك تحديثاً للإسلام..»².

¹ القدم 1924/5/1 عن: محمد ناصر، المقالة الصحفية، ص. 182.

² La voix des humbles, N°59, Avril 1928

ويظهر نفس الإعجاب بمجهودات الشعب التركي في اتجاه الحداثة بقيادة مصطفى كمال بقوله: « فالحركة التركية هي نتيجة لعمل شغوف قام به رجال رفضوا أن يجرّدوا من شخصيتهم الذاتية»¹. ويظهر إعجاب الزناتي في هذا التغيير خصوصاً ما حققته المرأة التركية من تحرر ومن مساواة بين الجنسين ومنع تعدد الزوجات^(*) ولكن الزناتي تأسف لكون هذا التغيير لم يمس سوى المرأة التركية وكان يتمنى أن يمس هذا التحديث كل الشعوب الإسلامية. ولكن يوجد في القرآن - في رأي الزناتي - ما يلي رغبات الشعب التركي في التحرر لو تم الاعتماد عليها، الأمر الذي سيدفع بقية الشعوب الإسلامية إلى بحارة حركة الأتراك². وهكذا نجد النخبة الجزائرية ذات الاتجاه الاندماجي قد اهتمت بما يحدث في تركيا ولم تخفي إعجابها بما يحدث بالثورة الكمالية، كما حاولت أن تربط كل ذلك بواقعها الراهن تحت الاحتلال وبالتغيرات التي يمكن أن تحدث في المجتمع الجزائري، محاولة أن تستخلص من كل ذلك ما يفيد الجزائريين باتجاه الحداثة التي ما زالت تحافظ على ارتباطها بتقاليد المجتمع.

ثانياً

اتجاهاتنا

1. الإسلام والإدماج

زادت المواقف المتحيّزة للإدارة الاستعمارية تجاه فدرالية المنتخبين بعمالة قسنطينة من تعميق الفجوة بين هذه النخبة المتفرنسة وبين المجتمع الفرنسي، إذ يُذكر أن

¹ La voix des humbles, N°62, Septembre 1928

(*) يرى فيوليت في كيبه هل تعيش الجزائر؟ أن ما كان يجعل «الأهالي» يتمسكون بالقانون الأساسي للأحوال الشخصية الإسلامي ليس الحرص على تعدد الزوجات ولكن الحق في تطبيق الزوجة. وهذا في نظر فيوليت يمثل المفهوم الأبوي في العائلة لدى «الأهالي» أي أن رب الأسرة يبقى السيد المطلق السيادة وهذا هو المفهوم الذي كان «الأهالي» يتمسكون به بكل إصرار. انظر:

Violette,

Op. Cit., p.428

² La voix des humbles, N°66, Novembre 1928

مجلس الإدارة الاستعمارية رفض سنة 1934 انخراط المنتخبين المسلمين في صفوف الأحزاب الفرنسية قصد تكوين جبهة للدفاع عن حقوق الإنسان، وذلك بدعوى أنه «يصعب على المنتخب أن يكون له انتماءان(..) وهو اعتراف ضمني من الإدارة الاستعمارية بوجود اختلاف بين هذه النخبة والمجتمع الفرنسي»¹. والظاهر- في رأينا- أن هذه المواقف المعادية من الإدارة الاستعمارية، بسبب الانتماء، هي التي ستدفع بكثير من أفراد النخبة المتفرنسة إلى النظر في مشروعهم للمجتمع في اتجاه آخر غير فرنسا، ولن يكون ذلك سوى نحو الإسلام الذي كان يمثل في تصورهم، مثلما كان في تصور الأمير خالد «الانتماء إلى الجزائر، كما أنه رمز للمسلمين المنتمين إلى دائرة الأمة..»². ولعل أول مظهر من مظاهر هذا التوجه لدى النخبة الاندماجية هو التعلق بالقانون الأساسي للأحوال الشخصية وتقاليد الحضارة الإسلامية التي «كانت تمثل أول خطوة نحو تأكيدهم غير المباشر على وجود القضية الوطنية»³.

إن قدرالية المنتخبين «كانت تعترف بالشخصية الجزائرية وتفهم حاجاتها الاجتماعية والاقتصادية وتطورها التاريخي الخاص، ولكنها لم تكن تعترف بشخصيتها السياسية كدولة كانت لها في الماضي شرعية تاريخية(*)»، ولذا فإن هذه النخبة كانت تعتقد في فعالية المشروع السياسي الديمقراطي الذي يحترم الثقافة العربية الإسلامية في الجزائر»⁴. ولذلك فالظاهر أن بعض أعضاء النخبة المتفرنسة كانوا ينادون بالإدماج مع فرنسا باعتبارها مرحلة من مراحل تحرير الجزائر في آخر الأمر حسب مفهومهم السياسي. فقد كان من أهداف اتحادية النواب- حسب فرحات عباس- الذي يعد أحد أعضائها

¹ Stora & Daoud, Op. Cit., pp.68-69

² Ibid., pp.67-68

³ Kaddache, Op. Cit., T.1, p.300

(*) هذا هو الموقف الذي عبر عنه فرحات عباس بمقولته الشهيرة تحت عنوان: «فرنسا هي أنا».

⁴ Taliadoros, Op. Cit., p.56

البارزين هو «احترام الحضارة الإسلامية واللغة العربية»¹. وكان هذا الأخير يركز على نقطة احترام الإسلام باعتبارها مسألة جوهرية في مجال الترقية الاجتماعية بالجزائر، ويرى أن النموذج الياباني الذي يجمع بين الأصالة والتقدم العلمي هو خير مثال في هذا المجال. كما كان يرى أن أهم أسباب التخلف وتضييع الوقت تتمثل في معاكسة تقاليد الشعوب². غير أن تذبذب وعدم وضوح مطالب النخبة في فدرالية النواب خصوصاً لم تكن تقود- في رأينا- سوى إلى الغموض الذي لم يكن يسمح بتبلور أيديولوجية كاملة ومنسجمة وإنما كانت تفتح مجالاً واسعاً للجدل الإعلامي في الصحف الاستعمارية والصحف الأهلية لا أكثر. وكان هذا الجدل يدور في أروقة النوادي والجمعيات التي كانت تنظم محاضرات عامة، وكانت الموضوعات التاريخية هي المجال المفضل للنقاش في النوادي التي كان يرتادها النخبة الجزائرية المتفرنسة في مدينة قسنطينة وفي غيرها من المدن الجزائرية الأخرى المجاورة. ففي سبتمبر 1933 قدم كسوس الذي كان أستاذاً في ثانوية بعنابة^(*) محاضرة تحت عنوان (الوجه الحقيقي للاحتلال الروماني لشمال إفريقيا)، ويذكر تقرير محافظة مدينة قسنطينة حضور حوالي ستين عضواً خصوصاً من فدرالية

¹ بوالصفا، المرجع السابق، ص. 231-232

² Abbas (F.), *Le jeune algérien*, p. 132

^(*) يذكر مالك بن نبي أن مدينة عنابة لم تكن سنة 1932 تتأثر بأفكار الإصلاح الإسلامي بل ما زالت الطرق الصوفية منتشرة فيها وقد كانت الزاوية العليوية هي الثانية في القطر الجزائري بعد زاوية مستعالم. كما يذكر نفس المؤلف أن الاستعمار لم "يختص" مدينة مثلما امتص عنابة فقد أصبحت الأسرطان المسلمتان صاحبتا الاعتبار فيها لا هم لهما غير الإدماج في الوسط الأوربي للحفاظ على مكاتهما على النقيض من الأسر المسلمة الأخرى في القطاع القسنطيني التي بدأت تفكر في استعادة مكاتهما على أساس الوطنية والدين وتبعاً لهذا الوضع الخاص كانت عنابة مدينة تستهلك من الكحول ما لا يقدر خصوصاً في مناسبات الأعراس. ويوضح بن نبي بهذا الصدد أن الإسلام لم يفقد سلطانه الروحي في عنابة في تلك الفترة وإنما نراه كأنه هاجر إلى البيوت النواضعة التي كانت حياتها الروحية في فلك زاوية (بن عليوة) وهناك ينسار إليه بإصبع الرية من طرف المصلحين ولا تطمئن إليه السياسة الاستعمارية. انظر: مذكرات، ص. 283

المنتخبين، وكان من بين المستمعين ابن جلول و زركين و الحاج ادريس و الزناتي الأب والابن . وكان المحاضر يعقد المقارنات بين الاستعمار الفرنسي والاستعمار الروماني، ووصل إلى نتيجة مفادها أن « الاحتلال الروماني لم يتمكن من إدماج سكان نوميديا لأنه كانت لديه العقلية الإمبريالية التي توجد اليوم لدى فرنسا وإنجلترا وإيطاليا، إن الشعب النوميدي-يقول المحاضر- كان دائما يتكلم اللغة اللاتينية مثلما يتكلم اليوم الفرنسية، ولكنه كان دائما يفكر بالطريقة البونيقية »¹. لقد كان التلميح أقرب إلى التصريح في هذا المقام فالقصد من كلام كسوس^(*) وزملائه هو استعمال التاريخ للتصريح عن رأي النخبة المتفرنسة في الواقع المعيش والمستقبل المرتقب. وكان كثير من أفراد النخبة المتفرنسة يشعر بالنتائج السلبية للاحتفال المثوي الذي كان يكشف من الأكاذيب بخصوص التاريخ المغربي، الذي كان مجهولا في فرنسا، والذي تولت كتابته في الجزائر مدرسة استعمارية تستعمل لصالحها- كما يقول نارون- تقارير الشرطة غير الموثوقة والمكتوبة بأسلوب مشكوك فيه، وكان بومنجل من العناصر التي لعبت دورا معتبرا في فضح أكاذيب الاحتفال المثوي في باريس وفي الجزائر².

وإذا تتبعنا أفكار النخبة المتفرنسة وموقفها من الانتماء العربي الإسلامي فإن ديارمي يذكر أنها كانت بين سنوات 1934-1936، أي قبل تشكيل حكومة الجبهة الشعبية «تتميز بإعلان ولائها الصارخ لفرنسا، وذلك من خلال الأدبيات التي تنشر في صحفها»³. والملاحظ هو أن ولاء هذه النخبة لفرنسا كان يختلف- في رأينا- من حيث

¹ Rapport de préfecture de Constantine, 18 Septembre 1933 ;

Cf. Haddad, Op. Cit., p.48

(*) كان كسوس من الشخصيات التي كانت تفخر بالأمير خالد ونجهده في إحياء الوعي الجزائري ووي

L'Entente : 21-1-1936

حركة الأفكار داخل المجتمع. انظر :

² Naroun, Op. Cit., p.134

³ Desparmet(J.), « Contribution à l'histoire contemporaine de l'Algérie(1911-1937) », Art. cité, pp.423-428

اعتبارها أو إهمالها للبعد العربي الإسلامي في مشروع المجتمع الجزائري. فنجد حسني لحق سنة 1931 وهو أحد أفراد النخبة البربرية المسيحية يؤكد أن «الشباب العربي البربري ذا الاتجاه العلماني والمتشيع يقيم التقدم والنظام يحاول أن يكون متوافقا مع عصره ويؤكد هذا الأخير أن أحد الأسباب الأساسية لانهيار الإمبراطورية العربية (كذا) يتمثل في غياب العقلية العلمانية التي كان من المفروض أن تحمل إلى الإسلام نفس التغييرات التي حدثت بالنسبة إلى الكاثوليكية في أوروبا..»¹

ويذكر بن فني تأثير الأحداث في فرنسا على وعي النخبة الجزائرية وخصوصا المظاهرات الصاخبة في ميدان الباستيل يوم 14 يوليو 1936 التي كان لها أثر كبير في تحديد التوجه السياسي للجزائر بعد ظهور الجبهة الشعبية². فبالنسبة لجماعة صحيفة (صوت المستضعفين) مثلاً فإن «الحل الوحيد الذي يجمع بين المصالح العليا لفرنسا وطموحات المسلمين الجزائريين هو الإدماج الذي يعني ذوبان «الأهالي» في المجتمع الفرنسي(..) أما الجامعة الإسلامية فلا وجود لها في الجزائر..»³. ولم تكن هذه النخبة تخفي توجهها العلماني، فقد كتب أحدهم في صحيفة (صوت المستضعفين) يقول: «إننا لا يمكن أن ننسى أفضال فرنسا التي حررتنا من الأحكام المسبقة وعلمتنا أن الأديان يجب أن تظل مسألة روحية لا أكثر، كما علمتنا التفكير الحر وشغف المعرفة وسعة الأفق.. إن حلم المستقبل بالنسبة لنا هو أن لا يكون في الجزائر سوى شعب فرنسي بديانات وأفكار متنوعة»، وبالنسبة إلى إمكانية الإدماج في فرنسا تساءلت هذه الصحيفة: هل يمكن أن يكون الإسلام عائقا في وجه الإدماج في المجتمع الفرنسي وفندت الأقوال التي تزعم أن «الحضارة المحمدية» لا يمكن أن تتوافق مع الحضارة الفرنسية، وأضافت بأن

¹ Lahmak(H.H.), Op. Cit.,p.51

² بن فني، مذكرات، ص.358

³ Façi (S.), *L'Algérie sous l'égide de la France, Alger 1934, p.56* ;
Cf: Kaddache, Op. Cit., T.1, p.210

الإسلام إذا تحرر من الإضافات التي وضعها الجهلة والمتعصبون وإذا أخضعنا قوانينه الاجتماعية إلى تطور المجتمع- كما يفعل الشبان الأتراك- فإنه في هذه الحالة يمكن "للمسلم الجيد" أن يكون "فرنسيا جيدا". وذهب بعضهم إلى حد القول بأن « الإسلام يمكن أن يكون عاملاً لتطور المجتمع خصوصاً إذا وجدت الفئة المتعلمة التي تفهم لغة القرآن .. إن لغة القرآن هي من اللغات الميتة مثل الإغريقية واللاتينية.. إن الإسلام لا يمثل خطراً كما أنه لا يمثل منقذاً للمجتمع..»¹.

وحلل قاسي الأسباب التي جعلت الأوربيين في الجزائر ينفرون من «الأهالي» وذكر من بينها المظهر واللباس الذي طالب بأن يكون أوربياً لكي يستحق الجزائريون احترام الأوربيين² وحلل بوشامة محمد وهو قاض من البلدة في نفس الصحيفة الرأي الذي يقول: « إذا أردنا التقدم فعلينا التخلص من كل ما يذكرنا بالماضي: اللباس والشريعة» وانتقد هذا الرأي بقوله: « إن المظهر لا يغير شيئاً من الوضع المادي والمعنوي.. وإن التعليم الجاد هو الذي يقود نحو الحضارة.. أما اللباس فهو خاضع للظروف المناخية كما أننا نشاهد بعض الأوربيين في الصيف يلبس "القندورة" كما نجد بعض الجزائريين يظهر في اللباس الأوربي»³.

2. أيديولوجيتها

رغم تزايد عدد أفراد النخبة الاندماجية بالمقارنة مع عددها في بدايات القرن العشرين، فإن ذلك لم يصل إلى الحد الذي يعطي لوجودها وزناً كبيراً داخل المجتمع الجزائري. فيذكر برفي أن عدد أفراد هذه النخبة قبل 1939 «كان لا يتجاوز مائتي عضو فيهم 41 طبيباً و 22 صيدلياً و 9 جراحى أسنان و 70 محامياً و 10 أساتذة

¹ La Voix des Humbles, Avril 1928, pp.13-19

² La Voix des Humbles, 15 Janvier 1931

³ La Voix des Humbles, 15 Janvier 1931

بالتعليم الثانوي و3 مهندسين..»¹. ولكن موريس فيوليت قدم رقماً آخر، إذ ذكر سنة أنه بين خمسة ملايين من «الأهالي» يمكن أن تتوقع وجود عشرين ألفاً يمتلكون نوعاً من الثقافة المتطورة، ولكن هذا المصدر نفسه يعترف أن هذا التوقع مبالغ فيه² ويذكر جوليان أن أفراد هذه النخبة كانوا قادمين من آفاق فكرية شديدة التنوع، «فمنهم من كانوا من أتباع الإيجابية^(*) مثل زركين من قسنطينة، ومنهم من كانوا لا يقرون إلا ما يقبله العقل مثل الدكتور بن جلول، ومنهم من كانت تحذوهم روحانية غامضة وحماس حائر مثل فرحات عباس من سطيف، ومنهم من كانوا ملحدين ماسونيين مثل الدكتور لخداري من قلمة، ومنهم من كان يستهويهم الحماس الثوري لحزب الشعب مثل بومنجل، ومنهم من كانوا لا يكثرثون بالعقيدة الإسلامية، بل كانت عقيدتهم اشتراكية مثل المعلمين لشاني و«طاهرات»^(**)..»³. وكان بين هذه النخبة أيضاً أصحاب الاتجاه العلماني وكان يمثلهم «معلمون في المدارس الابتدائية وطلبة المدارس الفرنسية وموظفون لدى الحكومة الفرنسية ومن النواب وغيرهم ممن يجيدون اللغة الفرنسية ويستعملونها وسيلة لصحافتهم»⁴. وأشهر الصحف التي كانت يعبرون بواسطتها عن أفكارهم: الصوت الأهلي *La Voix Indigène* التي كانت تصدر بقسنطينة وكان يديرها ربيع الزناتي وصوت المتواضعين *La voix des humbles* التي كانت تصدر بالجزائر العاصمة وكان يديرها عمر

¹ Pervillé, Op. Cit., p.39

² Violette, Op. Cit., pp.419-420

^(*) ربما يقصد بها الوضعية التي هي نظام فلسفي ناتج عن العلوم الوضعية أسسه أوجست كوت ، وكان يستعمل هذا المصطلح في مقابل الفلسفة البيولوجية والفلسفة الميتافيزيقية.

^(**) يذكر أن طاهرات كان يناضل من أجل الحصول على الحقوق السياسية حتى لو اقتضى الأمر تعاونه مع

الشباب اليهودي في الجزائر. انظر: « Les Juifs et nous » In : L'Entente : 12-3-

1936

³ جوليان، إفريقيا الشمالية تسير، ص.ص. 149-150

⁴ الطائي، المصدر السابق، ج.1، ص.52

قندوز، وكان شعار هذه الصحيفة الأخيرة يعبر عن التوجه الأيدلوجي لأصحابها إذ جاء فيه: « بعيدون عن الأحزاب بعيدون عن العقائد، في سبيل تطور «الأهالي» عن طريق الثقافة الفرنسية» وهذا الشعار يبين أن هذه النخبة «هي أساساً منتوج المدرسة الفرنسية»¹. وعلى حد تعبير فرحات عباس فإن طموح أغلب أفراد هذه النخبة «لم يكن هو البحث عن وظيفة»^(*) بقدر ما كان هو تعديل سلوكهم وطريقة تفكيرهم»².

ويذكر المؤرخون أن هذه النخبة في هذه المرحلة تعلمت في المدارس الفرنسية وأخذت « من أساتذتها الفرنسيين حرية الفكر، ولكنها احتفظت بطريقتها الخاصة في نقد الأوضاع القائمة»^(*)؛ ذلك أنهم كانوا يقدرون الإنجازات الحضارية لفرنسا ولكنهم كانوا يتأسفون لثقافتها(..) وباسم الأفكار الفرنسية كانت هذه النخبة تحارب الظلم الذي يقع عليها والذي يتناقض مع مبادئ وقيم الثورة الفرنسية التي تعلموها في المدارس»³. إن أفراد هذه النخبة المتفرنسة كانوا يقدرون الحضارة الفرنسية وكان لهم تعلق خاص بأساتذتهم الذين يمثلون لديهم- كما يقول جوليان- أنبل ما في الروح الفرنسية، غير أن ذلك لم يكن يحول دون شعورهم بالخسرة ذلك أن «الإسلام - كما يقولون- بقي هو عقيدتنا الظاهر والإيمان الذي

¹ Znati(R.), « Le problème algérien vu par un indigène », Art. cité, pp.81-104

^(*) ذكر بن نبي أنه في سنة 1920 بدأ فكره ينشغل بالمستقبل "فسائر الدارسين الذي يبلغون السنة الرابعة لا يفكرون بغير ذلك: ما العمل بعد التخرج من المدرسة؟ وكان لدى المؤلف فرصة لأن يكون عدلا وترجمانا مساعدا وتساوش محام وبشيء من الوساطة ربما كان موظفا في الإدارة المختلطة. انظر: مذكرات، ص.129

² Pervillé, Op. Cit., p.36

^(**) يذكر بن نبي أن الدكتور خالد الذي كان سنة 1934 طالبا قبل أن يلتحق بجامعة تولوز تأثر ببعض أساتذته اليساريين ثانوية عنابة التي كان يدرس بها، ولكن المجتمع الجزائري- يقول بن نبي- كان في تلك الحقبة يمنع خصائمه، متيقضا على واجباته في المجال الأيدلوجي يدافع عن تقاليد " فتقرر أن نضيف خالد إلى الشبان الذين يجب إنقاذهم من التيه الفكري" انظر: مذكرات، ص.346

³ Ibid., p.74

جعل للحياة معنى ووطننا الروحي..»¹. وقد استنكر النائب البرلماني بن لبيض وضع اللغة العربية واعتبارها لغة أجنبية في الجزائر، وإذا كانت صحيفة (الوفاق) لم تطلب من المشرع الفرنسي أن يجعلها لغة رسمية في الجزائر، فإنها رأت أنه كان من المفروض على قانون 1895 أن لا يجعل منها لغة أجنبية خصوصا وأن كثيرا من العناوين الصحفية كانت تصدر بالعربية². وكان بعض الطلبة ذوي الثقافة الفرنسية «يتحسرون لانفصالهم عن ثقافة أجدادهم ويأسفون لتدني اللغة العربية»³. وإذا وصفنا النخبة ذات الثقافة الفرنسية بأنها كانت أميل إلى مولاة السياسة الاستعمارية في الجزائر، فإن هذا-في نظرنا- لم يكن في أغلب الأحيان ناتجا عن عدا «لمبادئ الإسلام والعربية والوطنية التي كان أغلبهم يجهلها، وإنما «لأن كل واحد منهم كان يميل إلى مألوفة وما يعرف» كما يقول مصطفى الأشرف⁴.

وقد ركز محمد حربي على دور اللغة وتأثيرها في شخصية ومواقف النخبة المتفرنسة ذلك أن اللغة-في نظره-«يظهر تأثيرها على مستوى المعتقدات والعادات ونظام الأفكار وتؤثر في الثقافة السياسية وتساهم في تشكيل تيارات الرأي المتأثرة بنموذج الدولة-الأمّة..»⁵. وإذا قارنا بين سعي النخبة الحداثيّة الاندماجية في مشروع المجتمع مع سعي جمعية العلماء فإننا نلاحظ أن جمعية العلماء المسلمين ركزت في مشروعها على بلورة مفهوم الأمة لتصل إلى تكوين الدولة فإن جماعة النخبة«كانت تسعى إلى تحقيق المشروع الحداثي بالتركيز على الجانب التقني مع إهمال استعمال الطرق الاجتماعية(..) ولذا صارت نظرهم السياسية عبارة عن خطاب حول الدولة التي تعد في نظرهم أساساً للتحويل الاجتماعي..»⁶. ووصف العروبي من يركز على الجانب التقني في محاولات التغيير مع إهمال العنصر الثقافي

¹ جوليان، إفريقيا الشمالية تسير، ص ص. 54-55

² « Suggestions » In : L'Entente : 20-2-1936

³ Pervillé, Op. Cit., p.27

⁴ Lacheraf, Op. Cit., p.191

⁵ Préface de Mohamed Harbi, In : Pervillé, Op. Cit., p.8

⁶ Ibid., m-p

والاجتماعي بقوله: «ينفي داعية التقنية جهازاً خاصيته هو نفسه، يقول: إن الغرب هو التقنية بدون عبارات وبدون مقتضيات سوسولوجية(..) ولا تطرح مسألة الطابع الخاص في أية لحظة..»¹.

3. وزها في المجتمع

تذكر تقارير وزارة الحربية الفرنسية سنة 1920 أن «النخبة المثقفة في الجزائر وخصوصاً تلك الموالية لنا لم يكن لها أي اتصال مع الجماهير ولا أي تأثير على هذه الأخيرة. لقد كانت هذه الجماهير المرتبطة بمعتقداتها وأحكامها المسبقة لم تكن تفهم طروحات هذه النخبة ولذا فهي تظل أسيرة "الأقلية المتلاعبة" التي تحسن الكلام من المرابطين و الطلبة، خصوصاً عندما تستعمل هذه الفئة شعارات الدين..»². إن الواقع - في نظرنا - هو أن أغلب أفراد هذه النخبة لم يكونوا ينظرون باتجاه المجتمع الجزائري أصلاً وإنما كانوا معتدين باتماتهم الطبقي البرجوازي باعتبارهم «طبقة جديدة مشككة في الأصل من الأفراد القادمين من التعليم الفرنسي والإدارة الاستعمارية»³، وأغلب أفراد النخبة المتفرنسة كانوا ينظرون إلى فرنسا لا إلى المجتمع الجزائري لأنهم - كما يقول سعد الله - «كانوا يعتقدون أنهم طبقة ممتازة تطفو على سطح الغرغاء والمشاعيين والمتعصبين والجهلة..»⁴. وسوف نلاحظ فيما بعد أن هذا الموقف الاستعلائي من النخبة المتفرنسة هو سبب ضعف أيديولوجيتها، وهو

¹ العروي، المرجع السابق، ص. 82

² Bulletin des renseignements des questions musulmanes Ministère de la guerre. Paris 27 Avril 1920, AOM-Aix-en-Provence

³ سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج. 3، ص. 65

⁴ Pervillé, Op. Cit., p.11

الذي كان سبباً في انصراف الجماهير عنهم، وهذا ما سيؤدي فيما بعد، أي بعد إدراك هذه النخبة لعزلتها وضعف تأثيرها ونظراً لحساباتها السياسية، إلى اقتراحها من النخبة الإصلاحية^(*). ولكن قبل أن نصل إلى تقارب طروحات هذه النخبة مع طروحات العلماء لا بد أن نربط -جرباً على الطريقة التي اخترناها منذ البداية- موقف هذه النخبة من المجتمع وارتباطها ببنية هذا المجتمع ذاته. فلم تعد النخبة المتفرنسة مندججة في المجتمع مثلما كانت مع بدايات الاحتلال مع حمدان بن عثمان مثلاً، وإنما كانت «نخبة وسط الشعب»¹. وكانت تعاني من الضغط الاجتماعي داخل وسطها العائلي، كما أدى تحطم البنى الاجتماعية على يد الاستعمار الشامل إلى اصطدام النخبة السياسية المتفرنسة بصعوبات كبيرة في فرض سلطتها على المجتمع الجزائري². غير أن القاسم الذي كانت تتقاسمه هذه النخبة المتفرنسة كان هو «الطموح الشخصي بين صفوف أفرادها»³، إذ كان كل طرف «يريد أن يلعب دوراً في السياسة وأن يلعبه بناء على مصالحه الخاصة..»⁴. والظاهر -في رأينا- أن مصالح هذه النخبة المتفرنسة لم تكن باتجاه تطوير الموروث العربي الإسلامي وإنما في اتجاه «الحدائثة الليبرالية المتأثرة بالتجربة الحضارية الأوربية»، إذ كانت تعمل على إحداث فئسة مجتمعاتها بأخذ الثورات البرجوازية الأوربية كنموذج. «⁵ أما الطابع الذي كان يميز سعي هذه النخبة باتجاه مشروع المجتمع فهو، كما يقول لوتورنو» غلبة الروح الرومانسية المزوجة

(*) كانت كل من حركة بن جلول والحركة الإصلاحية لعبد الحميد بن باديس قد استثمرت في طبقة الجماهير من العامة أو ما يسميه البعض بالبروليتاريا الجزائرية. انظر: *Op. Cit., M. Haddad, p.117*

¹ *Hermassi, Op. Cit, p.110*

² *Pervillé, Op. Cit., p.11*

³ *Hermassi, Op. Cit, p.110*

⁴ *Znati(R.), « Le problème algérien vu par un indigène », Art. cité, pp.81-104*

⁵ *Hermassi, Op. Cit, p.106*

بصراع شرس من أجل الحياة المادية^(*). وكانت طموحاتهم شخصية أكثر منها اجتماعية(..) ولم يكن من السهل عليهم تمرير أفكارهم وانتصارها في مجتمع لم يكن مستعداً لتلقيها على الإطلاق¹. ولعل ذلك ما جعل أفكار أغلبهم تعكس هذا التوجه وهذا الطموح.

المطلب الثاني

المحاور الكبرى لمشروعها

أولاً

المحور الاجتماعي

1. وضع المرأة

أ. إسماعيل حامت

إذا أردنا التعرف على الآراء الواردة في موضوع المرأة بين مختلف الاتجاهات التي تشكل النخبة الجزائرية فإن أقدم ما نجد من النصوص لدى النخبة الجزائرية مع بدايات القرن العشرين بالنسبة لهذا الموضوع، هو رأي إسماعيل حامت الذي ينصّب نفسه سنة 1906 من مناضلي "الاتجاه النسوي" كما يصفه هو نفسه والذي كان في أوج نشاطه في أوروبا خلال هذه المرحلة. فيرى حامت أن المرأة في الجزائر تظل تحت سلطة الرجل لأنه - في رأيه - ليس لديها من الكفاءات ما يؤهلها للعب دور في الحياة العامة وليس لها أي حضور في مجال

^(*) كان بن حيليس سنة 1913 يلح على الإدارة الاستعمارية أن تعلن عن النتائج التي خرجت بها من البرنامج الذي وضعه لتحسين أحوال «الأهالي» وأن توضح بصراحة الوضع المادي الذي آلوا إليه. كما كان بن حيليس يطالب السلطات الاستعمارية بأن لا تترك المتخرج من المدارس والذي يرتفع بمستواه الفكري دون عمل، وهذا العمل سيضع في رأيه على الإقبال على المدارس الفرنسية.

¹ LeTourneau(R.), *Les villes musulmanes de l'Afrique du nord*, Alger 1954, p.124

الصناعة والفنون التي ظلت حكراً على الرجل. ويرى حامت -دائماً- أن للتعليم دوراً هاماً في مجال ترقية وضعية المرأة في المجتمع الجزائري « فبمرور بعض الوقت تحصل عدد من النساء الجزائريات على ثقافة فرنسية، ويمكن أن يشاركن في الحياة العامة الأوروبية ولكن ذلك سيكون طويلاً وحسب ترقّي الرجال من الوسط الأهلي»، ولكن حامت لا يعتقد أنه يمكن الاعتماد على جهد المرأة من أجل ترقية المجتمع الأهلي، لأن تجربة علماء الاجتماع -في رأيه- تثبت أنه « في تطور كل جنس لم يكن للمرأة أي دور فاعل...»¹.

ب. الشريف بن حيليس

كما نجد الشريف بن حيليس الذي كان رئيساً لودادية القضاة المسلمين الجزائريين (AMMA) وأميناً عاماً لاتحادية النواب لمقاطعة قسنطينة (FEMDC)، كان لبن حيليس موقف مغاير من موضوع تحرير المرأة المسلمة فهو يرى « أنه تكوّن في الجزائر نوع من النخبة الأهلية التي يسكنها حب الحضارة الفرنسية، هذه الأقلية المتفتحة على منجزات الحضارة الغربية وقيمها في العلم والعمل تصل إلى حد عبادة (كذا) المجتمع الفرنسي وخصوصاً في الجانب المتعلق بحرية المرأة (..) وإذا كانت هذه النخبة لا تزال مرتبطة بالعقيدة الدينية فإن تأثيرها بالخطب الدينية لا أثر له، كما أنها هجرت ممارسة الشعائر الدينية. إن هذه النخبة - يقول بن حيليس - هي التي تقبل يومياً القوانين الفرنسية وترفض قوانين أسلافها، وهي بذلك - في نظر عامة الشعب - لا تختلف عن المتجنسين؛ إن لهذه النخبة - يقول صاحب النص - هوماً أخرى غير الاهتمامات الدينية التي كانت تعتبرها مجرد أشباح لا وجود لها»². ويؤكد بن حيليس على ضرورة تحرير المرأة الجزائرية التي تعاني من وضع ثقيل ومحزن جعل منها "أمة"

¹ Hamet (l.), Op. Cit., p. 254

² Cf. Benhabylès (Chérif), *Où va la France en Algérie ?* pp.43-44 ;
Cité par : Haddad, Op.Cit., pp.276-277

تقوم بجميع الأعمال الشاقة من جلب الماء وجلب الحطب إضافة إلى نظام "الخماسة" التي تعتبر ضحية له أكثر من الرجل¹.

ج. الشريف حاج قاضي

ولا داعي إلى التأكيد هنا-بعد ما أوردناه من وصف بن حيلس لهذه الأقلية من النخبة الجزائرية- على أن الأتلاحتسيا^(*) من «الأهالي» المتخرجين من التعليم العام كانت تتقاسم مع الطاهر الحداد أفكاره بخصوص تحرير المرأة بل كذلك نظرتة الاجتماعية والفلسفية. ويربط حاج الشريف قاضي^(**) بين تكوّن المواطن الفرنسي الذين يدرك-بفضل التعليم- واجباته تجاه الأسرة² وبين وضعية المرأة إذ يرى أنه «بفضل الله وبفضل فرنسا يمكن أن يتحقق حلمنا في رؤية رجال مسلمين ومواطنين فرنسيين يمنحون نساءهم فرصة العيش في كنف الحرية والسعادة وأن يستلهم كل ذلك من القرآن الذي يأمر بحسن معاملة المرأة»^{هـ} والملاحظ لدى حاج الشريف قاضي أنه إلى جانب استلهامه قيم التحرر من القرآن ومن قيم الحضارة الغربية فإنه يركز على التدرج في تحرير المرأة بواسطة تعليم الرجل نفسه الذي «يتوصل هو نفسه تدريجياً إلى الاقتناع بضرورة تعليم زوجته وبناته وهذه-في رأي قاضي- هي المرحلة الأخيرة في الطريق الطويل والشاق الذي تتحول فيه المرأة من بدوية تعاني الشقاء إلى امرأة حرة تتقاسم مع شقيقاتها الأوريات الحياة العادية». ويعتقد قاضي أن تحسين وضع المرأة الحضاري هو أفضل وسيلة للتقريب بين العنصرين الجزائري والأوروبي. وبالنسبة للباس المرأة الجزائرية يرى قاضي أنه في البداية لا بد من احتفاظ المرأة بمجهاها خصوصاً في المدن

¹ Ibid., p.70

^(*) كلمة روسية تعني مجموعة المثقفين.

^(**) حاج الشريف قاضي، كما يعرفه بول أزان، هو مواطن فرنسي متحس متزوج من فرنسية مسيحية متخرج من المدرسة متعددة التقنيات كان يشغل رتبة عقيد في الجيش الفرنسي، كان يعمل على أن يجعل من الجزائريين مواطنين خاضعين للقوانين الفرنسية مع المحافظة على التقاليد الإسلامية.

² Cadi(hadj chérif), Op. Cit., p.140

الكبرى، وذلك لفترة قصيرة خصوصا وأن المرأة داخل القبيلة ليست متحجبة، ويرى نفس الكاتب أنه « باعتبار أن المقصود من حجاب المرأة هو حمايتها من إيذاء الأعراب، فإن هذا الرضع سوف يتغير عندما يتحلّى الرجال بمراعاة الأدب في معاملة النساء وبالتالي فإن "عادة" الحجاب^(١) سوف تختفي شيئا فشيئا عندما تختفي الأسباب التي أوجدتها. »^١.

د. جماعة صوت المستضعفين

وما يؤيد هذا الرأي هو النصوص التي كانت توردها صحف النخبة الجزائرية مثل (صوت المستضعفين)^(٢) التي كان بعض كتابها من الماسونيين خصوصا ليشاني الذي أصله من ليشانة، وهي قرية من نواحي بسكرة، وكذلك طاهرات من قسنطينة^٢. وقد جاء في بعض أعداد هذه الصحيفة ذات الاتجاه العلماني: « إنه في الجزائر نجد النساء الأوريات يمكن أن يتعلمن وكذلك اليهوديات، أما النساء المسلمات فإنهن يظلمن حييسات الأحكام الدينية المسيقة والرّتبة القاتلة إلى حد الجهل والاعتقاد في الخرافات. وهذا الرضع المتخلف هو الذي يدفع الرجال المثقفين في شمال إفريقيا إلى مسaire التقدم والحضارة التي ليست مسيحية ولا مسلمة ولا شرقية ولا غربية ولكن كونية»^٣. ونشرت صحيفة (صوت المستضعفين) مقالا، سنة 1928، يدعو فيه صاحبه إلى تعليم المرأة المسلمة « لأن ذلك -يقول صاحب المقال-

^(٢) طرحت جريدة النجاح في عدد: 5 أوت 1929 مسألة الحجاب وتقليد الأوريات من زاوية إصلاحية دينية. وطرحت في عدد: 16 سبتمبر 1929 موضوع تعليم البنات ورأى كاتب المقال أن "تعليمهن تعليما موافقا للدين وللعوائد الإسلامية يسهل تزويجهن بالأكفاء من المتورين الذين صاروا يميلون لغيرهن وإن كانوا يعلمون ضرر الغير".

^١ Cadi(hadj chérif), Op. Cit., p.140

^(*) يلاحظ ما يوجد في هذه التسمية من احتقار للذات وقد ذكر مالك بن نبي أنه كان يقرأ من حين لآخر جريدة صوت المستضعفين وكان يكره هذا العنوان كثيرا. انظر: مذكرات، ص. 189

^٢ Haddad, Op. Cit., p.277

^٣ La Voix des Humbles, 15 Octobre 1930

في مصلحتنا، إذ إن الأفكار التي نعلمها لها تتقاسمها مع زوجها وأولادها وكل من حولها.. وكل أمة تتذكر في تاريخها نماذج لنساء حولن مجرى الأحداث»¹.

هـ. فرحات عباس

وكان فرحات عباس شاهداً على هذه المرحلة، وهو الذي سجل في كتابه "الشباب الجزائري" قوله: «إن النساء المسلمات (في الجزائر) يلعبن الدور الأساسي في مقاومة تغلغل الحضارة الأوروبية، إنهن يعقن وصول كل ما يأتي من الخارج، إنهن بهذه الطريقة صرن الحارسات لنمط مجتمعتنا التقليدي. فبرعايتهن صقلت طفولتنا الأولى وصارت أكثر ارتباطاً بالماضي وبأبجد الإسلام المغربي القديم، وبواسطتهن انتشرت الأغاني الشعبية وتقديس الأولياء والصالحين والأماكن المقدسة، وكذا التعلق بقيم الإسلام وقيم شعبنا»². وبهذا الصدد لا بد من تسجيل إدراك فرحات عباس للبعد السوسيلوجي في الفجوة التي تفصل بين الريف والمدينة في الميدان المتعلق بحرية المرأة حيث يقول هذا الأخير: «كان بين المدينة والديوار قرون من التخلف»^(*) علينا أن نتجاوزها، ليس وحدنا، ولكن بمساعدة الجماهير المسلمة. هذا التأخر يمكن تداركه إذا بشرط أن يقوم الاستعمار بتغيير أهدافه ووسائله في هذا الاتجاه، على كل واحد منا أن يرسم الطريق الجديد الذي يقودنا نحو وضع اجتماعي أكثر عدلاً»³.

¹ *La Voix des Humbles*, Fevrier 1928, p.31

² *Abbas (Ferhat), Le Jeune algérien*, p. 14

(*) أكدت النخبة الفرنسية على ضرورة إصلاح أحوال "الدوار" بتوفير الرعاية الطبية والتعليم العام الذي يختلف عن التعليم المقترح من طرف العمرين والذي يركز على توفير اليد العاملة للفلاحة. وقدرت حاجة الريف إلى الأقسام الدراسية سنة 1936 بحوالي 22000 قسمًا حسب تقرير فيوليت واقترحت النخبة الجزائرية لتجاوز الصعوبات المالية التي يمر بها العمران غياب التعليم العام في الأرياف بالرجوع إلى تجربة مدارس "الأكواخ" التي بدأت نهاية القرن التاسع عشر والتي يمكن تحويلها تدريجياً إلى مدارس ابتدائية حقيقية. انظر:

« *L'enrichissement du pays par l'équipement national* »
In : *L'Entente* : 30-01-1936

³ *Abbas (Ferhat), La nuit coloniale*, pp.46-47

ونجد فرحات عباس في كتابه (الشباب الجزائري) يدعو إلى تعليم المرأة ويعتبر ذلك موضوعاً ذا أولوية كان ينبغي الانطلاق منه في مشروع المجتمع، لأن تعليم المرأة - في رأيه - له علاقة بموضوع الصحة في البيت وتربية الأولاد، إضافة إلى الدور الاجتماعي الذي تلعبه المرأة¹.

و. صوالح:

ونجد صوالح يورد مقارنة بين تونس والجزائر في مجال تطور العادات المتصلة بعلاقة الرجل بالمرأة فيقول: «حدثني أستاذ فرنسي أنه تناول الغداء في تونس مع أسرة عربية، وكان جالساً إلى الطاولة بين المرأة وابنتها، وكانت الأمور تسير تماماً كما في الوسط الفرنسي» ويشير صوالح أن هذا "التطور" هو نتيجة نشر التعليم في المجتمع مما أدى إلى تطور وضعية المرأة، التي بدورها تؤثر في تربية الأولاد وتساهم في تناعم النسيج الاجتماعي وطالب صوالح «بتهديب روح المرأة المسلمة وحمایتها من أنانية الرجل»². وركز صوالح في كتابه عن (المجتمع الأهلي) على ضرورة تعميم مدارس البنات على كل القطر الجزائري، هذه المدارس التي تقوم عليها معلمات لا يختلفن في تفانيهن عن المعلمين الأوربيين. وعدد صوالح النتائج الإيجابية لهذا التعليم بقوله: «عندما تتخرج البنت من المدرسة تقوم هي نفسها بممارسة تأثير داخل وسطها العائلي. ولا يخفى أنه لكي يحدث التطور الحقيقي والنهائي في ظروف المادية والمعنوية للحياة للمجتمع لا بد من قيام المرأة، مثلها مثل الرجل بدور الريادة، لأن المرأة في النهاية هي السيدة في المنزل، وطالما لم تقم المدرسة بتطوير عقل المرأة الأهلية ولم تقم بتهديب سلوكها وعواطفها فإن عملنا باتجاه الحضارة سيبقى في السطح وليس في الأعماق..»³. كما انتقد صوالح بعض العادات التي لا تسمح للخطيب برؤية خطيبته سوى ليلة الدُّخلة⁴.

¹ Abbas(F.), *Le jeune algérien*, p.139

² Soualah(Mohamed), *La société indigène*, p.

³ Soualah(Mohamed), *La société indigène*, p. 384

⁴ *Ibid.*, pp.171-172

2. مشكلات اجتماعية

كان بعض أفراد هذه النخبة يشعر بالتحولات التي عرفها المجتمع الجزائري منذ ثمانين سنة من الاحتلال ويفهم أن المجتمع الجزائري « لم يعد يمثل تلك الكتلة الهامدة وإنما نجده في بعض المناطق مليئا بالعزم على العمل وشغوقا إلى حياة جديدة وليس الأمر كذلك في بعض المناطق»، ونجد أن بعض أفراد النخبة المتفرنسة يعي أن الوقت يعمل في صالح الإدماج، يقول الشريف بن حبيلس: « وماذا تعني ثمانون سنة في عمر التطور الفكري لشعب من الشعوب. فالتطور باتجاه مملكة الفكر الفرنسي - حسب تعبيره - يتم بواسطة محاربة منظمة للجهل والإكثار من عدد المدارس المخصصة لتعليم الأهالي..¹ » وكان بن حبيلس يحاول أن يقنع الاستعمار بضرورة بناء المدارس نظرا للمصالح التي يحصل عليها لأسباب « أولها تكوين جهاز من الموظفين الأهالي الذي بدوهم يكون من الصعب جداً إدارة مصالح الجماهير من «الأهالي» التي لا يعرف عنها الأوروبيون سوى الشيء القليل، وثانياً لأن فرنسا دخلت الجزائر بدعوى نشر الحضارة فعليها أن توفى بتعهداتها بتعليم الجزائريين وهكذا تكون قد حافظت على الشرف الفرنسي..² ».

أ. تشرد الأطفال

وبالنسبة إلى ضرورة الاهتمام بمصير الأطفال الجزائريين وتحسين وضعيتهم الاجتماعية والاقتصادية نجد صوالح يتحدث عن تشرد الأطفال الذين يسمون "يا ولد" والذين يتنافسون لتلميع حذاء العمر الأوربي من أجل مقابل زهيد. ويربط صوالح بين مصير هؤلاء الأطفال ومصير البنى الاجتماعية، فهؤلاء الأطفال - في رأيه - في معظمهم هم من اليتامى المتشردين وهم منحدرين من أمهات أرامل أو مطلقات، وبما أن أمهاتهم لم يتعلمن أية حرفة واضطرهم التقاليد إلى البقاء في الأكواخ دون أي مدد من أجل العيش،

¹ Benhabyles, Op.Cit., p.26

² Ibid., pp.21-22

سوى ما يحصل عليه أولادهم من عملهم، وأحياناً لا يتمكن من الحفاظ على الرّمق سوى بمساعدة الجيران الذين لا يقلون عنهن فقراً. وبما أنه لا توجد مدارس لرعاية هؤلاء الأطفال المحرومين، فإنهم يتعلمون كل الآفات التي يوفرها العيش في الطرقات أين "يأكل القوي الضعيف"، وهنا يتكوّن اللصوص والمجرمون ويكون مصيرهم في النهاية السجن.. هؤلاء الأطفال الذين يعانون من سوء التغذية وسوء الملابس يتعرضون للأمراض الفتاكة ويموت منهم كل سنة عدد كبير. ويثني صوالح على المبادرات التي صدرت من بعض المحسنين ببناء دور متواضعة يجد فيها هؤلاء البؤساء الطعام ومبادئ القراءة والكتابة والحساب والأخلاق والأعمال اليدوية و الفلاحية وغيرها حسب خصوصيات الجهات التي تقام بها هذه الدور، وهنا يقترح أن تحور المبادرات الفردية وأن يركّز على الصدقات من المسلمين والمسيحيين وبمساعدة الخواص والبلديات المصالح العمومية. ويذكر كمثال على ذلك ما قام به الإيطاليون في هذا الاتجاه في إثيوبيا ويدعو فرنسا إلى السير على هذا المنوال وسيكون مثل هذا المجهود أقل تكلفة من توفير عدد كبير من المستشفيات ومن السجون. كما يذكر صوالح كمثال على ذلك «الفكرة التي أدت إلى تأسيس درا رعاية اليتامى في حي سيدي مبروك بقسنطينة، والتي يتضمن ثلاثة فروع للتعليم المهني: التجارة والسكافة والبستنة، وقد فتحت الإدارة الأكاديمية بها أربع قاعات للتعليم العام وطالب (صوالح) بضرورة الاقتداء بمثل هذا النموذج في كل شمال إفريقيا»¹.

ب. التعليم المهني

وكان "مشروع" التعليم المهني للأهالي يحتل حيزاً معتبراً في مقالات صحيفة "الرفاق" وركزت هذه الأخيرة على كون المشرفين على مثل هذا النوع من التعليم لا بد أن يكونوا ملمين بشيء من اللغة العربية، ليتمكنوا من توصيل المعارف بالنسبة إلى أبناء الريف خصوصاً. كما أُلحوا على ضرورة توفير المطعم المدرسي، وعلقوا على هذا المشروع

¹ Soualah, *La société indigène*, pp.365-367

آمالاً عريضة في التحويل الفكري والمادي للمجتمع الجزائري إذا تم تطبيقه بالعناية المطلوبة¹.

وبالنسبة لقاضي فإن التعليم الذي ينبغي منحه للجزائريين ليس النوع الذي يجعل منهم علماء أو موظفين، ولكن- على الأقل- إعطاؤهم المبادئ الأولية للقراءة والكتابة، والمفردات الضرورية للتعامل اليومي، وكذا تعلم مبادئ الفلاحة والمهن الأساسية وكذا التجارة والحداثة والبناء. وأن تتوفر المدارس التابعة للقبيلة أو للبلدية المختلطة إلى جانب قسم لتعليم القرآن على قسم للفرنسية وورشة للحداثة والتجارة والبناء. وفي رأي قاضي فإن « البلوي الذي يدخل هذه المدرسة في سن الثانية عشر سوف يتخرج بعد سنتين أو ثلاث وقد تعلم الفرنسية الأساسية وكذا الحرفة الضرورية لعيشه وبعد عشر سنوات يستطيع هؤلاء الشباب بناء مساكن واسعة ونظيفة ويتعلمون طرق الحياة العصرية ومن هنا ينشأ لديهم حب العمل والرفاهية والشرف. وبهذا تكون تلك المدرسة الصغيرة قد كونت رجالاً قادرين على أن يصبحوا مواطنين فرنسيين ويمكن للناجحين منهم أن يذهبوا بعيداً في ميدان العلم، وأن يصبحوا أطباء ومحامين ومهندسين ولكن هذا لن يكون سوى استثناء من القاعدة...»².

ولكن هذه المطالب بشأن التعليم كثيراً كانت تصطدم بمعارضة العمرين يقول فرحات عباس: « كلما طالبنا بالمدارس قيل لنا بأنها لم تبنى من أجلنا، وبأننا لم نكن قابلين للتربية والتعليم.. لقد حطم الاستعمار ثقافتنا العربية دون أن يعلمنا- في المقابل- ثقافته...»³.

¹ « L'enrichissement du pays par l'équipement national » In :
L'Entente : 30-01-1936

² Cadi(hadj chérif), *Op. Cit.*, p.138

³ Abbas(F.), *La nuit coloniale*, p.29

1. وضعية الفلاحين

قبل أن نصل إلى المقترحات التي صاغتها النخبة الاندماجية في المجال الاقتصادي لا بد من الوقوف على الحال التي وصل إليها المجتمع الجزائري في هذا المجال بتأثير المشاريع الاستعمارية. يقول بن نبي يصف دور الربا في تحطم البنى الاقتصادية للمجتمع الجزائري خلال العشرية الثانية من القرن العشرين: «..وأعمال يهود قسنطينة بدت في ازدهار كبير يدرُّ عليهم الذهب في تلك الظروف المضطربة، فكانوا يقرضون الأموال بفوائد تصل إلى 50 % أو 60 % سنوياً وكثيراً ما كان سيدي المسلم يُوقَّع على بياض السندات والأوراق التي يقدمها تجار شارع فرنسا. وفي الفترة بين عامي 1920 و 1925 تمت في تلك الحوانيت تصفية ما تبقى من ثروات لدى عائلات قسنطينة العريقة في برجوازيته. وفي تلك الحوانيت أيضاً كان الفلاحون يتخلون عن آخر قطعة من أراضيهم في مقاطعة سطيف أو قالمة أو عنابة، والطريقة كانت واحدة، إنها التوقيع على سندات بياض. وهذه الإجراءات فرضت حصاراً مخيفاً حول ملكية الجزائريين أبناء البلاد. وقد أصبحت حوانيت اليهود عبارة عن واسطة لانتقال الملكية من أيدي الجزائريين إلى أيدي المعمرين وكان ذلك سهلاً..»¹. ونشرت جريدة (النجاح) سنة 1929 مقالا بعنوان "كيف يستولي المرابون على أموال الأهالي يقول كاتب هذا المقال: «الربا وما أدراك ما الربا؟! داء عظيم هتك أموال الأهالي»².

¹ بن نبي، مذكرات شاهد القرن، ص. 112

² النجاح: 1929

وذكر لبيير في مذكرة رفعها إلى لجنة التحقيق التابعة لغرفة النواب حول الوضع العام للجزائر في سنة 1937 أنه كان هناك حالة من البؤس الشديد خصوصاً في منطقة الهضاب العليا حيث كان مردود القمح ضعيفاً. كما ذكر أن البطالة وصلت إلى المدن وطالت المعمرين و الأهالي ، ولم تعد الحكومة تهتم ببناء المدارس والمستشفيات، مما جعل كاتب التقرير يتحدث عن أزمة أخلاقية في الجزائر¹. ويهمنا هنا تتبع مقترحات النخبة الحدائية الاندماجية بالنسبة إلى هذه الموضوعات الاقتصادية لأنها تبرز الشق الاقتصادي في تصورهم لمشروع المجتمع.

2. نظام الخماسة

إن الشريف بن حبيلس يعتبر المجتمع الجزائري (الأهلي) يتكون من الأعيان ومن الفلاحين، ويرى أن الفئة الأخيرة هي الأكثر أهمية «نظراً لكونها الفئة العاملة التي يقوم على كاهلها نجاح المشروع الاستعماري في الجزائر»². كما نجد أن نفس الكاتب ينطلق من مصادرات معينة تمثل نظرتة للتطور الحاصل في المجتمع الجزائري، فهو يعتقد أن الجزائر خلال العشرية الأولى من القرن العشرين كانت تمر بمرحلة رخاء لم تعرفها من قبل، ورأى أن ذلك ناتج من تضافر جهود الموظفين والصناعيين والتجار والفلاحين، دون تفريق على أساس الجنس أو الدين. كما يرى أن الفلاح الجزائري^(*) استفاد من هذا التطور الحاصل رغم حرمانه من بعض الامتيازات³.

¹ L'abbé Gabriel, « Situation générale de l'Algérie en 1937 », 10H90. AOM, Aix-en-Provence

² Benhabylès, Op.Cit., p.64

(*) نشرت صحيفة (النبات: 24 نوفمبر 1933) التي يديرها محمد عباسة مقالا تحت عنوان: "الفلاح الجزائري يختصر" انتقد فيه صاحبه بشدة سياسة فرنسا التي تشجع المعمرين من الفلاحين بالخبرة والإرشادات والميزانية وتلغعه إلى النجاح، أما الفلاح الأهلي فإنه لا يزرع أرضه إلا بعد أن يقرضه المرابون مائة بالمائة ويتنظر المحصول ليأتي المرابي في النهاية ويستحوذ عليه، ويخرج الفلاح من فلاحته خالي الوفاض.

³ Ibid., p.67

وطالب بن حبيلس، سنة 1913، بإصلاح نظام "الخماسة" وطلب من الإدارة الفرنسية "حامية الجزائريين" اتخاذ إجراءات صارمة لمنع استغلال الفلاحين، وبأن لا يستعمل ملاك الأراضي سوى الأجراء اليوميين، وأن تفكر المصالح الفلاحية في تشكيل تعاونيات إنتاجية واستهلاكية من الفلاحين أنفسهم، ويكون هدفها تلبية حاجيات الفلاحين من الضروريات بأسعار معقولة، وبذلك يكون نظام الخماسة- في رأيه- قد تغير بفعل تغير علاقات الإنتاج¹.

وكان بن حبيلس، سنة 1914، من بين النخبة الجزائرية التي دعت إلى هجرة الفلاحين إلى أوروبا للقضاء على نظام "الخماسة"، وكان يدرك أن احتكاك الفلاحين الجزائريين بالأوساط العمالية في الخارج هو أكبر عامل من عوامل الوعي والتحرر من الأحكام المسبقة^(*)، وذلك ما يسمح لهم، عند العودة إلى الجزائر، بالمساهمة في التنمية بواسطة ما حصلوا عليه من تكوين. كما أنهم بواسطة الهجرة- يرى بن حبيلس- يمكن أن ينافسوا العمال القادمين من إسبانيا وإيطاليا وألمانيا وأن يحافظوا على العملة الفرنسية في فرنسا، كما يمكنهم ذلك من تحسين أوضاعهم المعاشية ويمكنهم أن يدخروا قدرا من المال². كما انتقد بن حبيلس الإدارة الاستعمارية التي كانت تحرم «الأهالي» من الأجور التي يستحقونها بسبب العمل المساوي لعمل المعمرين يرى أن هذا نوع من الجور الذي ينبغي رفعه عن الجزائريين وأن تكون القاعدة المعمول بها هي: « لكل حسب كفاءته في العمل»³.

¹ Ibid., 78

^(*) كان فرحات عباس مع ثلة من أصحابه يعمل على محاربة الأحكام المسبقة التي كانت تضع حاجزا بين الجزائريين والمجتمع الأوربي. كما كان يدافع عن حق الجزائريين في الهجرة إلى فرنسا لأجل التهرب من الضريبة المحيطة واستغلال المعمرين الذين كانوا يعارضون هذه الهجرة. انظر:

Abbas(F.), *Le jeune algérien*, p.57 ; *La nuit coloniale*, p.115

² Benhabylès , *Op. Cit.*, p.76

³ Ibid.,p.10

ولكن هذا التنظير من بن حبيلس لصالح ترقية الفلاحين لا يخفي عنا تحمسه لمشاريع العمرين، إذ نجده يقول بأن « التعمير أفضل وسيلة للتقارب بين الطبقتين العاملة والمالكة(..) إن التعمير جلب للبعض الثراء وللأغلبية حالة من الرخاء وللجميع كثيرا من الراحة ومزيذا من النظافة »¹. ويعدد بن حبيلس مزايا التعمير الذي طور- في رأيه- بصورة نهائية الوسائل التقنية المستعملة في الفلاحة، وزاد من عدد قطعان الماشية ومردودها، كما زاد في رواتب العمال في الحقول، واستصلح الأراضي، وزاد في الميزانية العامة، وهذا دون الحديث عن الطرقات والسكك الحديدية التي تم شقها والتي تعتبر لوحدها- في نظر بن حبيلس- عاملا حضاريا هاما..².

ودعا بن حبيلس إلى إصلاح الإدارة التي تشرف على شؤون «الأهالي» في البلديات المختلطة خصوصا بالحرص على حسن اختيار القياد^(*) من بين العائلات الكبيرة، والتي يمكنها بواسطة سمعتها وراثتها أن تمارس تأثيرا كبيرا على «الأهالي» مثلما كان عليه الأمر في وقت المكاتب العربية. وإذا تعذر تحقيق هذا الاقتراح- يقول بن حبيلس- فلا بد من الحرص على عدم منح رتبة القايده سوى للعناصر التي تستحق، بواسطة كفاءتها وولائها، ثقة السلطات العمومية³. ودعا بن حبيلس إلى محاربة آفة الرشوة التي القياد يتقاضونها من «الأهالي» من أجل الوصول إلى الثراء السريع، وطالب باستعمال جميع الإجراءات الإدارية ضد هؤلاء القياد الذي يساهمون في بؤس الشعب وشقائه.

ورأى فرحات عباس أن الحضارة تعني العمل للدفاع عن المجتمع ضد الآفات المتمثلة في الخمر والدعارة والمجاعات والأمراض. كما أنها تعني تنظيم العمل لأجل رفاهية

¹ Ibid., p.16

² Ibid., p.17

(*) إلى غاية 1915 كان من الممكن أن نجد "القياد" من حملة أهل الأدب والعلم ولكن النظام الاستعماري هو الذي وصل بهذه الرتبة إلى مستويات الانحطاط. انظر بن نبي، مذكرات شاهد القرن، ص.80

³ Ibid., p.52

الجميع¹. ودعا إلى تكوين اليد العاملة وضمان أجره للعامل تعتبر تشجيعا على العمل ومصدرا للأمن في البلاد². وبعد الاحتفالات المثوية صارت انتقادات فرحات عباس للنظام الاجتماعي وللإقطاع الذي يمثله المعمرون أكثر شراسة³. وكان فرحات عباس يؤمن أن العمل السياسي لا يعني فقط الصراع لانتزاع السلطة، ولكنه الصراع من أجل تحسين وتعديل العلاقات الاجتماعية، والتربية المدنية للجماهير وكذا ترقية العدالة الاجتماعية⁴. وكان يؤمن أن بناء "الجزائر الفرنسية" لا بد أن يمر عبر تعليم الجزائريين وربطهم اقتصاديا وإداريا مع فرنسا. كما أن قيادة الجزائر نحو الحضارة تمر بتمدين أهلها وتحضيرهم، وكان يرى أن أخطر ما فعله الاستعمار هو أنه خلق "مجتمعا مصطنعا" يمثله المعمرون الذي يقومون باستغلال أصحاب البلاد الأصليين⁵.

3. القرض الفلاحي

اعتبر بن حيبس "صندوق الادخار" الفلاحي من أهم المؤسسات التي تعمل لصالح الفلاحين «الأهالي» والتي يمكن أن تعقد عليها كثير من الآمال في حل مشكلات الفلاحين، ودعا إلى توسيع انتشار هذه المؤسسات على المستويات المحلية. ورأى بأن ذلك سيكون خطوة هامة في سبيل التعااضد بين الفلاحين⁶، الذين من المفروض أن يكونوا من أوائل المساندين لفكرة التعااضديات باعتبار الإسلام يدعو إلى هذه المبادئ الاشتراكية⁷.

¹ Abbas(F.), *Le jeune algérien*, p.134

² Ibid., p.141

³ Luc de La Barre, "*Ferhat Abbas et le mouvement revendicatif algérien*", Mars 1948, 29X2(4), AOM-Aix-en-Provence

⁴ Abbas(F.), *La nuit coloniale*, p.130

⁵ Abbas(F.), *Le jeune algérien*, p.104

⁶ Benhabylès, *Op.Cit.*, p.68

⁷ Ibid., p.69

ولم يكن بن حيبلس وحده هو الذي يعقد هذا التوازي بين اهتمامات الحاضر وُئى المجتمع في الماضي، فإننا نجد صوالح يتحدث عن تاريخ الشركات الأهلية للادخار والإغاثة والقرض التعاضدي، ويرى أن «جذور هذه المؤسسة كانت موجودة في الجزائر قبل دخول الفرنسيين؛ فبالنسبة إلى الزكاة (العشور) كانت القبائل تضع قدرا منها في المطامر لأجل مساعدة المحتاجين خلال سنوات المجاعات، خصوصا في بلد كالجزائر يتميز بمناخه المتقلب وبشعبه الذي لا يعرف الادخار». ولكن صوالح يرى أن هذه الكيفيات التقليدية لا تكفي لمواجهة احتياجات الفلاحين بدليل أن السلطات الفرنسية في عهد الحاكم العام تيرمان أنشأت مؤسسات أهلية للادخار بقرار 29 ماي 1884 ، وقام قانون 14 أفريل 1893 بالاعتراف بكون هذه المؤسسة ذات طابع عمومي. وعدد صوالح وظائف هذه المؤسسة التي تقدم المساعدة الظرفية للفلاحين المحتاجين من «الأهالي» الذين تصيبهم الجوائح والأمراض والحوادث، كما تسمح هذه المؤسسة، عن طريق القرض السنوي من الأموال والحبوب للفلاحين والخماسين، بالمحافظة على فلاحتهم وتعهدا وتطويرها بتطوير وسائلها وتطوير عدد المواشي. لقد كان صوالح يعقد آملا كبيرا على هذه المؤسسة التي «تهدف إلى مكافحة البؤس والربا وعدم الادخار..» ويرى أنها، رغم النقائص الناتجة عن جشع الإدارة، حققت كثيرا من الأهداف المرجوة منها من خلال مساعدتها لجمعيات الفلاحين التي كانت تهدف إلى الرفع من مستوى الفلاحين وربطهم بالأرض ومحاربة الفقر¹.

وكان المستشارون البلديون من هذه النخبة الأهلية في المدن قد فوضوا من قبل فدرالية المنتخبين للاهتمام بهذه المسائل ويذكر حداد أن هذا الدور في قسنطينة كان يقوم به المستشار البلدي توام شعبان بمساعدة توزان الطاهر و بن قلاي براهيم المسيران للشعبة المحلية لقدماء المحاررين المسلمين، التي كانت تعد في صفوفها أكثر من 500

¹ Soualah , *La société indigène*, pp.355-360

منخرط. وظهر اهتمام النخبة الحداثية في فدرالية المنتخبين بهذه النواحي الاقتصادية بمناسبة انتخاب الغرفة الفلاحية، إذ كان لهذه المنظمة ممثلوها في هذه الغرفة، وكانت قد عملت على تحديد نشاطات اقتصادية لصالح الفلاحين من الجزائريين وكذلك لأصحاب الحرف والنخبة.

وكانت وجهة نظر فدرالية المنتخبين أنه لا بد من العناية الجدية بالقروض الفلاحي، بحيث يتمكن الفلاح من الحصول على المساعدة المالية الضرورية لفلاحة حقله أو تعويض قطعان الماشية التي يهلكها الجفاف. وكانت الفدرالية تندد بقانون الغابات^(***) الذي كانت له نتائج جد سيئة على الفلاحين إذ كان يجرمهم من المراعي ويؤدي إلى هلاك مواشيهم. وذكرت صحيفة (صوت المستضعفين) أن طاهرات التقى، سنة 1936، الحاكم العام في باريس، و اقترح عليه أن تقوم حكومته بمشروع يقضي بثبيت السكان في المدن على أراضي الدومين التابعة للدولة، وعرف منه أن الحكومة تنوي تطبيق برنامج اشتراكي يقضي بتحويل بعض الدواوير إلى بلديات تسيرها الجماعات المحلية المنتخبة باقتراع عام وكان طاهرات يتمنى أن ينجح برنامج الجبهة الشعبية الذي قام هو نفسه-حسب قوله- بالتعاون مع لجنة شمال إفريقية بصياغته بمناسبة المؤتمر الاشتراكي المنعقد بين 30-31 و أول ماي 1936، والتي لم تكن وثيقة المؤتمر الإسلامي سوى اقتباساً من أهم محاورها فتكون بذلك «حكومة السيد ليون-بلوم استلهمت-حسب طاهرات- من الوثيقة التي أجمع عليها مؤتمر حزب S . F . I . O » وكان طموح هذا

(****) كان هدف الذين أشرفوا على بلورة قانون الغابات منذ 1892 هو إقامة حراسة كاملة على الغابات وفي 18 أوت 1900 صدر منشور يدعو كافة ممثلي الإدارة إلى " ممارسة كل السلطة التي لديهم على «الأهالي» لمنعهم من ارتكاب مخالفات في الغابات والإيعاز إلى القياد بفرض احترام القانون في هذا المجال وصدر الأمر في ذات الوقت إلى محافظات المياه والغابات بوضع إجراءات ردعية وغرامات مالية مناسبة في هذا المجال" انظر معنا المصدر:

Exposé de la situation générale de l'Algérie, Année 1901, p.205

المؤتمر أن تشهد سنة 1937 انخفاضا في نسبة البطالة وتعيد إصلاح الأوضاع الاقتصادية والأمن في البلاد وتؤدي إلى تجاوز جميع صعوبات المرحلة¹.

وكانت مدينة قسنطينة تعد بمثابة عاصمة للشرق الجزائري وقطبا اقتصادياً ومركزاً إدارياً وذلك بخلاف وهران والجزائر العاصمة^(*) التي اشتهرتا بكونهما مدينتين ذات موانئ. ولكن في مقاطعة قسنطينة توجد مدينة عنابة وهي مدينة صناعة وموانئ، تحيط بها أراض خصبة لا تقل غنى عن سهول المتيجة. وكانت الأغلبية من السكان تعيش من الفلاحة، ولذا فإن مشروع فدرالية المنتخبين المسلمين لم يهمل هذا الجانب المتعلق بعلاقة الفلاح بأرضه والأزمات المختلفة التي تحدث بسبب نقص الإنتاج الزراعي. وخلال شتاء 1938-1939 لم يكف المنتخبون عن التدخل لدى المصالح الفلاحية المعنية (SIP) للحصول على مساعدات لصالح الفلاحين لمواجهة الأزمة التي نتجت من نقص المردود الفلاحي². فقد ذكر بوكردنة من المجلس العام للعاصمة بمناسبة انتخابات 23 أبريل 1939 أن فدرالية المنتخبين للعاصمة نشرت في الصحافة مطالبها المتمثلة في: محاربة البطالة، وتحسين أجور العاملين في الفلاحة، وتحسين طرق توزيع المساعدات المالية على الفلاحين، وتجهيز الأرياف بوسائل العمل، وتطوير الصناعات الحرفية، ومنح قروض لفتح مدارس تعليم مهني وبناء منازل ذات كلفة مناسبة لعائلات العمال³.

¹ *La Voix des Humbles*, N°175, Decembre 1936, pp.3-4

^(*) لم تكن لأهل الجنوب القسنطيني حاجة في التوجه إلى العاصمة قبل الحرب العالمية الأولى خصوصا منهم التبسين الذين كانوا يقضون أمورهم الإدارية بقسنطينة ويتوجهون لطلب العلم إلى (توزر) أو (نقطة) في الجنوب التونسي إن لم تسمح لهم إمكاناتهم بالالتحاق بجامعة الزيتونة بتونس ومن كان به مرض كان يسافر إليها أيضا للمعالجة على يد الأطباء الإيطاليين. انظر بهذا الصدد: مذكرات شاهد القرن، ص. 255

² Haddad (M.), Op. Cit., pp. 11

³ *Rapport Préfecture de Constantine*, Octobre 1939 ; Cf. Hadad, Op. Cit., p. 11

4. السكن الاجتماعي

توصل محمد الصالح بن جلول (*) مع ثلة من أصحابه (***) أعضاء المجالس العامة و المفوضيات المالية إلى تأسيس جمعيات تدور كلها حول فدرالية المنتخبين لعمالة قسنطينة. وكان من هذه الجمعيات لجنة المساكن بقسنطينة و لجنة القرض الفلاحي (***) و لجنة الدفاع عن الفلاحين الأهالي وجمعية البيت العائلي بقسنطينة من أجل بناء منازل نظيفة وذات ثمن في متناول الأهالي، وكان هناك جمعيات أخرى تعمل في مناطق أخرى من عمالة قسنطينة². وبخصوص السكنات للفلاحين قامت فدرالية المنتخبين بمحاولات هامة في هذا المجال إذ كانت ترى أنه بتوفير السكن اللائق للأهالي « يمكن أن نمنحهم فرصة الانخراط في نمط الحياة الأوربية إذ يضطر إلى العمل أكثر وبالتالي إلى الاستهلاك أكثر والمساهمة بذلك في الحركية الاقتصادية وثروة البلاد.» وخلاصة القول فإن فدرالية المنتخبين كانت ترى أنه إذا أمكن تنظيم القرض الفلاحي بطريقة فعالة

(*) ولد محمد الصالح بن جلول في قسنطينة في 1894 وكان منحدرا من عائلة من الريحوازية الحضرية

الصغيرة.

(**) كان قد التحق بين جلول سنة 1934 زملاء له من نفس التكوين وهم: الأطباء سعدان من بسكرة ولخفاري من قالة وبن خليل من باتنة والصيدلي فرحات عباس من سطيف.

(***) كان يوجد في سنة 1901 ثلاثة صناديق جهوية للقرض الفلاحي التعاوني وذلك بناء على البند الخامس من قانون 8 جويلية 1901. وكان مقر هذه الصناديق الجهوية في كل من العاصمة وهران وتلمسان. وكان محيط صلاحيات الصندوق الأول يمتد إلى كل نواحي عمالة الجزائر وما جاورها أما الثاني فيشمل جميع نواحي عمالة وهران والثالث جميع نواحي تلمسان. وكانت المصالح الفلاحية تطمح في حالة نجاح هذه التجربة إلى قيام شركات الإدخار الأهلية باستيراد عدد من آلات الحصاد لاستعمالها في حني المحصول والخروج بمردود جيد. انظر بهذا الصدد:

Exposé de la situation générale de l'Algérie, Année 1901, p. 166

L'Entente, 20 Avril 1939

وإذا أمكن إصلاح قانون الغابات وتوفير برنامج للسكن الأهلي فإنه يمكن تحسين وضعية المجتمع الجزائري بطريقة محسوسة¹.

ويذكر صوالح تجربة ييجو الذي اهتم بمسألة السكن بالنسبة للأهالي ، إذ طلب بناء قرى عربية نموذجية واقترح الاعتماد على النمط المعماري الموريسكي الذي يتماشى مع عادات البلد وتكون أسعاره معقولة « وبما أن سكان الأرياف قد افتقرت نتيجة المصادرات والمتجارة في العقار وبسبب عدم ادخارها فقد حدثت هجرة كبيرة باتجاه المدن الكبيرة بحثاً عن العمل والحياة السهلة وبذلك تكونت التجمعات القصدية حيث تقوم النساء بجلب الماء بواسطة أواني قصدية الأمر الذي جعل من هذه السكنات موطناً للأمراض وملجأً للخارجين عن القانون. وبعد الحرب العالمية الأولى حدثت حركة في أوروبا باتجاه تحسين سكن العمال وانعكست هذه الحركة على الجزائر فلماذا لا يستفيد «الأهالي» من هذه الفرصة يقول صوالح : ألا يتعلق الأمر هنا بعمل إنساني وذي طابع اجتماعي؟ فيتجمع العرب والبربر في سكنات لائقة يؤدي بالضرورة إلى زيادة تفانيهم في العمل ونقص في نسبة الوفيات وزيادة الاستهلاك مما يساعد على تطوير التجارة. ويذكر صوالح بهذا الصدد تجربة بلدية (المقرة) التي تقع على بعد 35 كلم من سيدي بلعباس وتجربة سطيف و العفرون عند الآباء البيض التي تعد من النماذج المشجعة في هذا الاتجاه وكان من نتائجها: تحسين الظروف المعيشية للأهالي وفي العادات وتهذيب في الأرواح وعرفان تجاه القائمين بهذا الإنجاز وهم يطالبون بتوسيع هذه التجربة².

ويهمنا هنا أن نتابع صدى البرنامج الذي وضعته النخبة المتفرنسة لدى السلطات الاستعمارية، فتذكر المصادر بهذا الصدد أن البرنامج الاقتصادي الذي بلورته الحكومة العامة لصالح «الأهالي» أخذ في خطوطه العامة وفي بعض جوانبه في اعتباره مطالب

¹ Haddad(M.), Op. Cit., pp.13

² Soualah, La société indigène, T.3, p.473

المتخيين المسلمين؛ فبالنسبة إلى أجور الفلاحين مثلاً صدر في أكتوبر 1938 قرار يحدد سلم الأجور المفروض على ملاك الأراضي كما اتخذت قرارات بتخصيص حصص مالية وضعت تحت تصرف شيوخ البلديات المختلطة كما صدرت قرارات أخرى لإعادة إدماج الفلاحين الذين ليست لديهم أراض فلاحية في بعض النواحي من مقاطعة قسنطينة وخصوصاً في بلديات كاروبيير^(*) وعين امليلة¹. ولكن رغم الإرادة المعلنة من الحكومة العامة لتحقيق مطالب النخبة بالنسبة إلى النواحي الاقتصادية فإن إدارة شؤون الأهالي كانت تعرقل هذه المشروعات، وكانت تريد أن تستمر سيطرتها على الأهالي، إضافة إلى ذلك هناك ملاك الأراضي من العمرين و هناك المسيطرون على الشؤون المالية « وكل أولئك الذين ترتبط مصالحهم باستغلال الشعب»².

5. إصلاح قانون الغابات

اقترح حاج الشريف قاضي ، سنة 1917، برنامجاً من أجل التقدم في إطار الإدماج ركز فيه على العدل من طرف الإدارة المركزية وأعوامها في جميع المستويات في معاملة «الأهالي» وذلك لأجل تغيير ذهنيته، كما اقترح التخفيف قدر الإمكان من التعقيدات في مجال العدالة والإدارة لكي تتناسب مع طريقتهم التبسيطية في التعامل مع الأشياء. وبما أننا شعب يميل إلى الشيخوخة مقارنة مع الشعوب الإفريقية -يقول قاضي- فإن علينا أن نتجنب كل أسباب الصدام مع هذه الشعوب. وبالنسبة إلى تعديل قانون الغابات يرى قاضي ضرورة أن تجعل الإدارة من الغابة البلدية ملكية جماعية لكل قبيلة تكون هذه الأخيرة مسؤولة في المحافظة عليها، وبهذا تكون علاقة «الأهلي» مع الغابة

(*) من أم البواقي الحالية.

¹ Haddad(M.), Op. Cit., pp ., p.15

² Ibid. m-p

علاقة منفعة متبادلة بدل أن تكون عائقاً بالنسبة له عندما نحرمه من الاستعمال الحر بالنسبة لها¹.

وكانت فدرالية المنتخين تنادي بتطبيق "متفهم" لقانون الغابات، وإلغاء العقوبة الجماعية في هذا المجال، وإعطاء القضاة الذي يحكمون في مثل هذه القضايا حرية أكبر للحكم في القضايا المعروضة عليهم. وكانت هذه المساعي من فدرالية المنتخين تؤدي أحياناً إلى نتائج إيجابية لصالح الفلاحين، يجلبها المساعدات اللازمة لهم خلال سنوات الجفاف.

لقد كانت سنوات الثلاثينيات قد شهدت نشاطاً معتبراً من طرف النخبة الحداثية الاندماجية وعلى رأسها بن جلول وأصحابه حتى سماها حداد "عهد بن جلول"²، وتميز ذا الجهود بالنضال المقعم، رغم المحيط المعادي والمصالح المحلية للعائلات القديمة التي كانت تحافظ على ولائها للإدارة الاستعمارية. وإذا كان مشروع العلماء قد تركز أكثر في النوادي والمساجد وركز على الجوانب الثقافية وبعث الأمة، فإن أصحاب بن جلول كانوا ينتقلون إلى الأرياف والمناطق النائية في الأوراس وكانوا يتناولون في مشروعهم القضايا التي تمس الحياة اليومية وخصوصاً الجوانب الاقتصادية والاجتماعية للسكان.

ثالثاً

المحور السياسي

1. مشاريع الإدماج قبل فيولت

ذكرنا في الفصول السابقة من هذا البحث أن السلطات الاستعمارية وضعت نصب عينها مشروعاً يتمثل في محاولة «إدماج» (بمعنى فرض السلطة والتوجيه) وطن كان يختلف

¹ Cadi(hadj chérif), Op. Cit., pp.133-134

² Haddad(M.), Op. Cit., p.34

بشراً وطبيعياً عن مقاطعاتنا الأوربية. وقد بدأ هذا الإدماج بإلحاق التراب الجزائري بأمر 22 جويلية 1834 ولكن هذا القرار ظل شكلياً ما دام المجتمع الجزائري معادياً لسلطة الاستعمار»¹. ولم يأخذ مشروع الإدماج صورة واحدة وإنما تكيف تاريخياً حسب المعطيات وتبعاً لتصورات واضعیه. إننا نجد الجنرال بيجو في بدايات الاحتلال قد صور «الإدماج الكامل للشعب الجزائري بتلويبه في العنصر الأوربي الواحد». غير أن هذا المشروع لم يأت بشماره نظراً لمعارضة المعمرين كما سبق أن ذكرنا. ثم جاء نابليون الثالث بمشروع المملكة العرية² ولكنه بدوره لم يفلح. ثم جاءت الجمهورية الثالثة مع جول فيري Jules Ferry واقترحت الإدماج بواسطة المدرسة « باعتبارها أحسن طريقة لفرنسة البلاد، ولكن المعمرين عارضوا بشدة هذه السياسة وقرروا بعد عشر سنوات من ذلك التاريخ أن يتطور الأهالي في إطارهم الحضاري الخاص بهم»³. وظل قانون السيناتوس-كونسولت لسنة 1865 هو الذي يُطبق على الجزائريين إلى غاية 1919، وبالنسبة لمبادئه العامة إلى غاية 1944، وذلك من خلال بنده الأول الذي يقرر أن « الأهالي المسلمين هم رعايا فرنسيون ولكنهم يظلون يخضعون للقانون الإسلامي في قضايا الأحوال الشخصية(..) ويستطيع هؤلاء «الأهالي» -بطلب منهم- الحصول على جميع حقوق المواطنة الفرنسية ولكنهم في هذه الحالة يخضعون للقوانين المدنية والسياسية الفرنسية»⁴. لقد كان هدف هذا التشريع التاريخي -أي السيناتوس كونسولت- هو إدماج الجزائريين تدريجياً في المجتمع الفرنسي، ولكن يظهر أنه «لم يأخذ في اعتباره قضية بالغة الأهمية تتمثل في تمسك الجزائريين بدينهم وبالقانون الأساسي لأحوالهم الشخصية.»⁵ وكما يذكر المحللون في علم الاجتماع أن «التغيرات القانونية لا تنتقل إلى واقع من ليلة إلى ضحاها، إذ أن قابلية التحرك الاجتماعي مستقلة تماماً

¹ Pervillé, Op. Cit., p.75

² Voir : Goldzeiguer(Annie Rey),Op.Cit., p.

³ Znati, « Le problème algérien vu par un indigène », Art. Cité, pp.117

⁴ Pervillé, Op. Cit., p.75

⁵ Bendeddouche, Op. Cit., p.132

عن القوانين وهي تخضع لتأثير الأفكار الجماعية المسبقة والتصرفات والتقاليد والعادات المكتسبة..»¹.

ويظهر أن بعض عناصر الفهم تجمعت لدى منظري السياسة الاستعمارية في الجزائر في هذه المرحلة، ومن هذه العناصر ما أثبتته تجربة الأمير خالد من التحام الشعب الجزائري بنخبه السياسية^(*) المطالبة بالحقوق مع المحافظة على القانون الأساسي للأحوال الشخصية، الأمر الذي جعل بعض المنظرين يفكر في عزل هذه النخبة عن قاعدتها الشعبية التي كانت تساندها وذلك بواسطة منح بعض أفراد هذه النخبة حقوق المواطنة الفرنسية مع المحافظة على القانون الأساسي للأحوال الشخصية، وقد تجسدت هذه الفكرة من خلال مشروع بلوم-فيوليت^(**).

2. مشروع فيوليت

كان موريس فيوليت حاكماً عاماً على الجزائر خلال العشرينيات من القرن العشرين، وينتمي إلى الحزب الاشتراكي الفرنسي، وقد أصبح عضواً في مجلس الشيوخ وساهم في الحياة السياسية الفرنسية لا سيما فيما يتعلق بالمستعمرات وبالأخص الجزائر. وفيوليت هو الذي اضطلع بالحركة الوطنية الجزائرية أثناء عهد إدارته بالجزائر وطاردها ممثليها. لكن تجربته في الجزائر ومعاصرتة لذكرى الاحتلال وحرصه على ألا تضيق الجزائر من يد

¹ يار لاروك، الطبقات الاجتماعية، ترجمة يوسف عبود، ش.و.ن.ط.1، بيروت 1973، ص.26

^(*) يذكر بن نبي أنه كان مع أصحابه يذكرون بن رحال وأعماله الخارقة كما كانوا يتحدثون عن الدكتور موسى ولكن الذي كان يستأثر باهتمامهم على الأخص هو الأمير خالد ليس بصفته حفيد الأمير عبد القادر ولكن لكونه ينطق باسم الشعب الجزائري فكانت الألسنة تتناقل حكاياته. انظر بن نبي، مذكرات شاهد القرن، ص.63

^(**) يقول فيوليت في مقدمة كتيبه الذي أصدره عشية الاحتفالات الثوية: « خلال سنتين ونصف قضيتهما في ممارسة المهام الصعبة كحاكم عام بالجزائر، استطعت أن أخرج ملاحظات مفيدة حول الناس والأشياء، وأعتقد أنه جاءت الفرصة السائحة لقول كل ذلك..» انظر: Violette, Op. Cit.,

فرنسا جعلت منه خبيراً في الشؤون الأهلية. لذلك فإن الجبهة الشعبية في فرنسا عينته سنة 1936 عضواً في حكومتها مختصاً في الشؤون الجزائرية وكان مشروعه الذي سنتحدث عنه قد سيطر على الحياة السياسية الجزائرية خلال الثلاثينيات رغم فشله في النهاية.

ففي سنة 1931، أي عقب الاحتفال بذكرى الاحتلال ترأس موريس فيوليت لجنة من مجلس الشيوخ الفرنسي عهد إليها بدراسة الأوضاع الجزائرية وتقديم توصيات عن الإصلاحات التي يجب إدخالها. وفعلاً قدمت هذه اللجنة مشروع إصلاحات أصبح منذ ذلك الوقت يعرف بمشروع فيوليت، واحتوى هذا المشروع على ثمانية فصول وخمسين مادة. وأهم ما اقترحه هو إصلاح التعليم والقيام بإصلاح زراعي وتأمين نفس الحقوق والواجبات التي للفرنسيين لبعض الجزائريين، وإلغاء المحاكم الخاصة بالجزائريين، وزيادة حقوق الجزائريين لانتخاب ممثلين عنهم في مجلس الشيوخ، وزيادة تمثيلهم في المجالس المحلية. كما اقترح المشروع إنشاء مجلس استشاري في باريس يتكون من تسعة جزائريين (معدل ثلاثة عن كل ولاية) وإنشاء وزارة لشؤون إفريقيا يدخلها جزائريون. أما عن الجنوب الجزائري (المناطق العسكرية) فقد اقترح إعطاء بعض أجزائه الحالة المدنية في شكل بلديات مختلطة على غرار ما كان واقعاً في الشمال¹.

3. النخبة في مشروع فيوليت

كان الحاكم العام الفرنسي موريس فيوليت (1925-1927) عدواً لدوداً للاتجاه الوطني وللشيوعية ولكنه حاول أن يجلب إليه ولاء الشباب الجزائري بإعادة الأمل لديه في التطور داخل إطار المجتمع الفرنسي. وكان فيوليت يرى أن الحوار بين المجتمع الجزائري

¹ التاجز، جويلية، 1932؛ ذكره: سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج.3، ط.2، المنظمة العربية للتربية

والثقافة والعلوم، 1977،

ص.ص. 16-17

والمجتمع الأوربي في الجزائر منعدم ولذا فإن الإدماج في رأيه يعد عملية شاقة تشبه "الهجرة" من مجتمعه الأصلي إلى مجتمع لا يضمن حسن استقباله للمتجنس¹.

وكان فيوليت على علم بأن هذه النخبة «المتمكنة من ممارسة الحقوق السياسية لا بد أن تكون لها مصالح غير مصالح القاعدة الشعبية، وبالتالي فإن توجهها-حسب رأيه- سيكون باتجاه الإدماج بشرط أن لا توضع هذه النخبة في موقف حرج بمطالبتها بالتخلي عن عقيدتها وإحراجها أمام وسطها العائلي، خصوصاً وأنه لم يبق من القانون الأساسي للأحوال الشخصية الإسلامي سوى بعض المسائل الشكلية»². وكان الاستعمار، في مثل هذه الحالة، كان يطبق مبادئ الاجتماع التي تقرر أن الصراع يكون أحياناً عن خلاف بين المبادئ ومنظومة القيم التي يستند إليها التنظيم الاجتماعي، وقد يكون الصراع أيضاً «بين مصالح طبقتين تسعى كل منهما إلى إحراز مكاسب أوسع ضمن إطار البنية الاجتماعية»³.

تحدث موريس فيوليت في الكتيب الذي أصدره غداة الاحتفالات الثوبية حول العدد المعتر للنخبة والذي قدره بأكثر من عشرين ألفاً، ويرى بأن هذه الفئة التي حصلت على قدر من الثقافة العصرية تستحق الاحترام، خصوصاً وأن كثيراً من هذه النخبة استقروا في المدن وتبنوا المظهر الأوربي ولم يعد لهم أي تأثير على العامة. ولكن هذا الأخير، رغم اعترافه بكون أفكار النخبة لا تؤثر في العامة من المجتمع الجزائري، فإنه يؤكد أن المناقشات التي تظهر بين الجمهور الأكثر أمية حول قضية اللباس الأوربي الذي يتبناه البعض ولا يتبناه البعض الآخر، وحول التحنيس الذي يطلبه البعض ولا يطلبه البعض الآخر، كل ذلك له انعكاسات عميقة على المجتمع. ويذكر فيوليت كمثال على هذا الحوار المفيد الدائر في المجتمع الجزائري المقالات

¹ Violette, Op. Cit., p.427

² « Déclaration de Violette », In : Echo d'Alger, 25 Octobre 1936 ; Cf. Kaddache, Op. Cit., T.1, pp. 407-408

³ يار لاروك، المرجع السابق، ص.48

التي تنشرها (صوت المستضعفين) والتي كانت تسحب حوالي ألف نسخة ولها قراء يهتمون بطروحاتها¹.

وأكد فيوليت أنه بصفة عامة فإن «الأهالي» لا يطلبون التجنيس سوى لأجل تحقيق مصلحة مهنية أو لأجل الترقية في الوظيفة. أما أولئك الذي لا يطلبون الجنسية الفرنسية فلا يمكن الحكم عليهم بكونهم ضد فرنسا «ولكنهم يخشون من التخلي عن القانون الأساسي لأحوالهم الشخصية.. وأكبر عائق بالنسبة إلى هؤلاء هو العائلة، لأن الرأي العام بين «الأهالي» يعتبر التخلي عن الأحوال الشخصية بمثابة "الردة" خصوصا في الأوساط البرجوازية، أين نجد الأسرة أكثر تماسكاً ومقاومة التجنيس تشبه مقاومة الطلاق لدى العائلات الكاثوليكية في فرنسا..»².

كان فيوليت يندد بهذه التزعة في الإدارة الاستعمارية التي تحاول أن تحط من قدر المثقفين الجزائريين، إذ يقول بهذا الصدد: «إن عمليات الوخز المتكررة التي تجرح كرامة هذه النخبة تتراكم كل يوم بطريقة خطيرة. ولا نعجب إذا كان المثقفون الجزائريون الذين يجلبون كل الاحترام والتقدير في مرسيليا أو في باريس يستقلون الرجوع إلى الجزائر؛ ذلك أنهم في باريس، سواء كانوا في المقهى أو في المسرح أو حتى في مكتب الوزير، يشعرون بشخصيتهم الكاملة، ولكن بمجرد أن يعبروا البحر عائدين إلى الجزائر يشعرون أنهم لا يحظون سوى بمكانة ثانوية في بلادهم، وهذه الحال لا يمكن أن تستمر. ورغم كل ذلك فإنه لا يزال لم يوجد بعد في هذه المرحلة بالجزائر "حزب الشباب العربي" لأن دعاية الأمير خالد أثرت أكثر في العامة وحتى النخبة التي تبنت أفكاره تراجعت عن ذلك. وعندما ظهرت حركة الشباب التونسي كان لها صدى في الجزائر العاصمة ولكنه صدى ضعيف ولم يبق منه اليوم شيء، لأنه حتى النخبة التي تحس بسوء معاملتنا لها لا تزال تحافظ على نوع من الثقة في

¹ Violette, Op. Cit., p.420

² Ibid., pp.426-427

فرنسا.. ولكن لو استمرت فرنسا في عدم الاستماع لمطالب النخبة وعدم تفهمها سينجر هؤلاء النخبة-مثلما حدث في الهند الصينية- نحو الوطنية الغاضبة التي ستستعري بالتأكيد اهتمام السوفيات..»¹. ويرى فيوليت أن عدد المتجنسين سيكون كبيراً لو قامت الإدارة بتسهيل الإدماج، ولكن الإدارة-على حد قوله- تقوم بشييط هذه العملية. ويذكر كمثال على ذلك ما حدث بالنسبة إلى بلدية مأكلة، في منطقة القبائل، التي يتشكل أكثرية ناخبها من المتجنسين الذين من المفروض أن يكون لهم الحق في أن يصبحوا مستشارين بلديين مثل الأوربيين، ولكن قراراً صادراً من عمالة الجزائر خرق كل هذه البنود في القانون العام والقانون المدني نفسه، حيث طلب من الحاكم العام في ذلك الوقت إلغاء انتخاب شيخ البلدية ونائبه الذي تم انتخابهم بواسطة الاقتراع العام من طرف ناخبين متجنسين وغير متجنسين. وتوصل مجلس عمالة الجزائر إلى الإعلان عن كونه من غير الممكن أن يقوم المتجنسون المسلمون بالاقتراع بين الفرنسيين داخل مجلس بلدي، وكأن المتجنسين-يقول فيوليت- ليسوا فرنسيين دون أن يمنع هذا الحق للمتجنسين الإسبان و الإيطاليين و المالطيين الذين يوجدون بكثرة في بلديات الجزائر العاصمة².

وخلاصة القول بالنسبة إلى نظرة فيوليت فإن هذا الأخير كان يرى أن «عدد النخبة يتزايد يوماً بعد يوم ولكن الحقوق السياسية للأهالي والدور الاقتصادي للمرأة في الحياة العامة لم تتطور فعلياً»-يقول فيوليت- أن نبحث الوسائل الكفيلة بتحقيق مشاركة المسلمين الجزائريين في السيادة الفرنسية، وذلك مع حد أدنى من الصدمات، وهذا ما يقتضينا أن نترك جانباً الجدل القديم المتعلق بالقانون الأساسي للأحوال الشخصية، لأننا لم نطلب من مسلمي البلديات الأربع في السنغال أو لسكان الهند أن يتخلوا عن قانون أحوالهم الشخصية للحصول على صفة المواطنة الفرنسية»³.

¹ Ibid., p.424

² Ibid., pp. 429-430

³ Ibid., p.450

4. حوار النخبة حول مشروع فيولت

إن فدرالية المنتخبين، التي تحدثنا عن تأسيسها سابقاً، كانت تضم أفراد النخبة الجزائرية الممارسة للسياسة^(*) وقد ظلت هذه التشكيلة السياسية تطالب بالمساواة في الحقوق مع الفرنسيين. والملاحظ أن هذه النخبة بعد الثلاثينيات ظهرت- في نظيرها لمشروع المجتمع- بتوجهين مختلفين: فكان منها «تلك التي تعلقت بمبدأ المساواة مع الفرنسيين كما وصفه مشروع بلوم-فيوليت، وتلك التي تعلقت بمبدأ العروبة والإسلام كما وضعته جمعية العلماء المسلمين»¹. والظاهر أن جانب المصلحة⁽²⁾ في هذه المطالب كان هو الغالب على جماعة المنتخبين «ذلك أن الأمر بالنسبة إليهم لم يكن يتعلق بحب الفرنسيين أو بغضهم، لأن هؤلاء- في الغالب- لم يكونوا يمثلون قيم مجتمعهم، بل كانوا يطالبون بالإدماج والحصول على المواطنة الفرنسية التي كانوا يعتبرونها حلاً لجميع مشكلات الشعب الجزائري..»². فهذه النخبة كانت «ترحب بفكرة الإدماج عن طريق الحقوق لا عن طريق التجنيس. فالأول يجعل منهم فرنسيين مسلمين، أما الثاني

^(*) لم يكن النواب كلهم من النخبة؛ فقد كان هناك مجموعة من النواب التقليديين من أصحاب العائلات الكبيرة والتجارة والأرض وقدماء المحاربين في الجيش الفرنسي. وقد تأسست فدرالية المنتخبين لعمالة قسنطينة في 29 جوان 1930 وكانت أهدافها المعلنة تمثل في تنسيق جهود النواب المسلمين في المجالس البلدية والعامة والمفوضيات المالية وتسخير جهودها للدفاع عن مصالح الجزائريين وكذا التعاون مع السلطات العمومية لإبلاغها باحتياجات الجزائريين. وكان انتخاب بن جلول كمنششار عام على ممثلاً عن عمالة قسنطينة مؤذناً بعهد جديد في طريق تحول المجتمع الجزائري في عمومته في مجال المطالب .

² سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج.3، ص.61

^(*) يؤكد بن نهي على عنصر المصلحة والحسابات السياسية ودورها في تحديد الخيارات الأيديولوجية للنخبة قائلاً: "وللقتال أن يقول: لماذا لم يصبح عمار تارون قائد الانشاقين في الفترة السابقة هو الآخر وطنياً قومياً؟ ربما لأنه لم يكن يجيد العزف (السياسي) ولأنه كان يفقد حاسة الشم فلم يشتم من أين تأتي الريح السائخة" انظر: مذكرات، ص. 276

² Lacheraf, Op. Cit, pp.190-191

فيجعل منهم فرنسيين مسيحيين أو لا دين لهم. وهذا هو المأزق الذي وضعهم فيه القانون الفرنسي وهو الذي حاولوا أن يخرجوا منه عن طريق مشروع بلوم فيوليت..»¹.

إن ما تنبغي الإشارة إليه هنا هو أن هذه النخبة لم تكن تشكل حزباً سياسياً، ولم يكن لها تأثير كبير على الرأي العام الجزائري، وإنما كان أفرادها يتأثرون بالحوار الدائر في المجتمع الجزائري خلال الثلاثينيات من القرن العشرين². وقد وقعت هذه النخبة في المترلة بين المترلتين: بين انتمائها الأصلي وانتمائها إلى المجتمع الفرنسي. وإن كان «أغلبها يضع آماله في مشروع قانون فيوليت لسنة 1936 الذي كان يعدهم بالمواطنة الفرنسية مع الاحتفاظ بالقانون الأساسي للأحوال الشخصية الإسلامي على المستوى الفردي..»³.

إن مطالب فدالية المنتخبين تسمح للباحث باكتشاف تناقضات كبيرة لدى النظام الاستعماري «الذي لم يكن قادراً على أن يمنح النخبة الجزائرية المتفرنسة ما يعدها به، كما يكشف الفرق الشاسع بين المطالب الطموحة المقدمة من طرف هؤلاء والإجابات الشكلية من الإدارة الاستعمارية، وكل هذه كانت نتائج مخيبة لآمال هذه النخبة..»⁴. ومن هنا فإن هذه الأخيرة لم تكن تعرف أين تضع قدمها في ميدان السياسة، ووصلت مع نهاية سنة 1936 إلى طريق مسدود. فقد شعرت أن «الآمال العريضة المعلقة على

¹ سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج.3، ص.65

² عرفت سنوات الثلاثينيات في قسنطينة تزايد عدد الجمعيات ذات الأهداف الاجتماعية والثقافية فقد ظهرت في 23 جانفي 1930 جمعية أحباب التقدم التي كان تضم في صفوفها أساتذة العليم الثانوي والمعلمون خصوصاً. وبعد ثلاث سنوات من هذا التاريخ ظهرت في 4 مارس 1933 لجنة الدفاع عن الحريات الأهلية وكان ذلك بمبادرة من خمسة عشر من أعيان قسنطينة الذين تجمعوا في مقر جريدة (صوت الأهالي) برئاسة الدكتور موسى وقرروا الإعلان عن ميلاد الجمعية. وفي قسنطينة «دائماً أسس بن حلول ودادية مسلمي قسنطينة ضد الإدمان والدعارة والقمار. وفي جيجل تأسست برعاية نخبة من الشباب النشطين جمعية التربية الأخلاقية في بلايات سنة 1937 وكانت تضم في صفوفها أكثر من 200 منخرط.

³ Pervillé, Op. Cit., p.218

⁴ Chentouf(T.), « Remarques sur la naissance des partis politiques en Algérie », Art. Cité, pp.221-227

الجبهة الشعبية ومشروع بلوم- فيوليت قد تبعثت»¹. وبما أن المنتخبين لم يعد يجوزهم ما يقنع الإدارة الاستعمارية فقد بدأ بعضهم يترلق نحو أسلوب التهديد اللفظي^(*) بقولهم: «إما أن يتم التصويت لصالح مشروع فيوليت، وإما أن يقوم الشعب الجزائري بالدفاع عن نفسه كمجموعة وطنية مستعمرة». و الملاحظ هو أن الإدارة الاستعمارية إلى سنة 1939 كانت تقف من مطالب المنتخبين الجزائريين-وخصوصاً النخبة منهم-إمّا موقف عدم القدرة على الفهم أو عدم الرغبة في الفهم، وهذا الموقف المعادي لمطالب هذه النخبة جاء نتيجة لوقوع الإدارة تحت ضغط المعمرين، كما سنحلل ذلك فيما بعد، الأمر الذي وضع حداً لإمكانية عمل شيء من طرف هذه النخبة لصالح المجتمع الجزائري².

و حين كانت لجنة الإصلاحات تجتمع للنظر في إصلاح الأوضاع المادية والمعنوية للأهالي سنة 1934، سافر بعض المعمرين "أسياد المستعمرة" إلى فرنسا للحصول من الحكومة هناك، كما تقول جريدة (الدفاع)، على «معارضة مطالب النخبة التي لم يكن لها من ذنب سوى أنها أبلغت السلطات العليا في فرنسا بتجاوزات بعض الموظفين في الإدارة الاستعمارية بالجزائر...»³. ونظراً لهذا العداء الشرس لطموحات النخبة المتفرنسة

¹ سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج.3، ص.80

^(*) يرى مالك بن نبي أنه كان للجبهة الشعبية هيمنة كاملة على الحياة العامة الجزائرية في هذه المرحلة أي نهاية الثلاثينيات خاصة وأنه قد فتحت في الجزائر مجالس الكلام فاستولى على كل فرد "داء الكلام"، وهكذا صار المجتمع عبارة عن سفينة تائهة بعد إخفاق المؤتمر الإسلامي" كانت الأفكار قبل ذلك صافية والنوايا خالصة صادقة والقلوب رحيمة خيرة فاستحال كل ذلك إلى الخلط والخط والتباغض والانتهازية والثرثرة وأصبح كل فرد مهتما بمعروفته الشخصية في العزف العام ويسعى لمصلحته الخاصة باسم الإصلاح أو باسم الوطنية. وبدأت الخرافات التي طردت من الباب تعود من النافذة وبدأ الجمهور الذي هجر الزوايا الطرقية حتى أغلقت أبوابها يعود إليها لتفتح أبوابها من جديد" انظر: مذكرات، 289

² Ibid., p.599

³ La Défense, 29 Juin 1934

خصوصاً فإن ظهور التحولات في المواقف الأيديولوجية لهذه الأخيرة صار من الأمور الواردة.

5. أسباب فشل مشروع فيولت

أ. ضغط المجتمع

إن اندفاع بعض أفراد النخبة المتفرنسة باتجاه التجنيس لا يمكن أن يخفي المشكلات التي كانت تواجه المتجنسين في هذه المرحلة، وخصوصاً ما ذكرناه سابقاً من ضغط العائلة الجزائرية التي استمرت في المحافظة على القيم المعيارية الموروثة عن القبيلة والعرش كما سبق تحليله. لذلك فإنه يمكننا التأكيد على أن «التجنيس حتى وإن كان مقبولاً كمبدأ من طرف النخبة المتفرنسة فإن القليل من الجزائريين كان يطالب به...»¹.

يقول بن حيلس وهو أحد الأفراد البارزين في هذه النخبة: «إن التجنيس هو فعل مقبول من الناحية المبدئية من طرف جميع أفراد هذه النخبة التي لم تعد مسألة الدين بالنسبة إليها سوى قضية ضمير شخصي. إن هذا أمر لا ينبغي إخفاؤه ولا التعجب منه ولكن قليلاً من النخبة من يقبلون على التّجنّس لأن هناك عوائق من كل نوع تقف في طريقهم، ومنها خصوصاً الأسباب العائلية، وهذه العقبات بالنسبة للذين يحكمون بالعقل من الصعب جداً تجاوزها. ولذا فإنه على المجتمع الفرنسي أن يستقبل بحفاوة المتجنس الذي يمتلك الصلابة الكافية لتجاوز العقبات، لأنه في هذه الحالة يعتبر بطلاً بتصرفه هذا، خصوصاً عندما يكون من أبناء ما يعرف بالعائلات الكبيرة.. من ذا الذي يدرك الصّراعات العنيفة التي تختلج في روح بعض المتجنسين؟! من يمكنه أن يصف حالات التردد ومشاعر القلق التي تتناهم قبل الوصول إلى اتخاذ هذا القرار الذي يعدهم إلى الأبد من العائلة المسلمة الجزائرية، وأقول العائلة الجزائرية لأن ما يتعرض له المتجنس من الاضطهاد في هذا الوسط له طابع خاص. وكل هذا هو نتيجة الأحكام المسبقة وليس نتيجة الفقه

¹ Pervillé, Op. Cit., p.216

الإسلامي الذي تتغير فيه الفتوى بتغير الزمان. ولذا فإن المتجنس ينبغي أن لا يتعرض إلى رفض المجتمع الفرنسي لأنه في هذه الحالة يجد نفسه معزولاً من كلا المجتمعين ويصل أحياناً إلى التدم على القرار الذي اتخذته وهذا ما حصل لكثير من أفراد النخبة..»¹. كما نجد بن حيلس يلحُّ على موضوع التعليم كعنصر أساسي في سبيل إدماج «الأهالي» بقوله: «إنه بواسطة التعليم وحده يمكن للشعب أن يرتمي في أحضان أمه بالتبني (فرنسا) وبواسطة التعليم وحده يمكن لا يبقى للشعب الجزائري ما يأسف عليه من الماضي ولا من الحاضر، وبالتعليم وحده يترع من قلبه كره الغزاة..»².

وإلى جانب ضغط المجتمع الجزائري على المتجنسين واحتقار المجتمع الفرنسي لهم فهناك ما يسميه الزناتي الدعاية الدينية التي كانت تعمل ضد طموحات الفرنسية في الجزائر. وهذا ما صرحت به *L'Entente* الصحيفة الناطقة باسم فيدرالية المنتخبين المسلمين لعمالة قسنطينة التي أكدت أن «جميع الإصلاحات السياسية والاجتماعية أو الإدارية التي نطالب بها ينبغي منحها لنا مع احترام قانون أحوالنا الشخصية الإسلامي..» . ولاحظ الزناتي تناقض وتذبذب هذه النخبة التي يصفها بالعلمانية أو الديكارتية إذ «تعلن من ناحية عن ولائها لفرنسا وترفض -من ناحية أخرى- الإصلاحات التي تتم خارج إطار الإسلام والشعب الجزائري..»³.

ب. معارضة المعمرين

لو كُتب النجاح لمشروع بلوم- فيوليت لصار حوالي 21000 جزائرياً يتمتعون بالجنسية الفرنسية وهم نفس الحقوق مع الفرنسيين وعليهم نفس الواجبات «ويستمر الأمر كذلك كلما توفرت شروط إدماج هذه النخبة إلى أن تذوب تدريجياً في

¹ Benhabylès(Chérif), *L'Algérie française vue par un indigène*, p. 112

² Ibid., pp.79-80

³ Znati(R.), « Le problème algérien vu par un indigène », Art. cité, pp.81-104

المجتمع الفرنسي»¹، وذلك هو تصور المنظرين لهذا المشروع. غير أن هذا المشروع اصطدم بمعارضة شديدة من المعمرين الأوربيين الذين كانوا يتصرفون في الشؤون الجزائرية - كما يصفهم فيوليت نفسه - كأنهم يملكون "الحق الإلهي" على رقاب الجزائريين² وهكذا طالبوا بوضع حد لهذا المشروع؛ ذلك أن «الأهالي» - في نظرهم - سوف يحصلون بموجب هذا التشريع على جميع امتيازات المواطنة الفرنسية دون مطالبتهم بالتخلي عن القانون الأساسي لأحوالهم الشخصية واعتناق القانون المدني الفرنسي.

ولكن الدافع الخفي لهذه المعارضة - في نظرنا - هو أن المعمرين كانوا يتخوفون من تزايد عدد الجزائريين بالمجالس المحلية³، وكان المنتخبون الأوربيون يخشون أن يروا في يوم ما المنتخبين الجزائريين يقشون المجالس الانتخابية، حيث أن المواطنين الفرنسيين يصبحون في هذه الحالة «خاضعين لأصوات عدد كبير من "المتعصّين" المسلمين - على حد تعبيرهم - الذين يصرون على التمسك بقانون أحوالهم الشخصية الذي - في نظرهم دائما - يتجاوز إطاره الديني إلى البعد السياسي»⁴. ويرى فيوليت أن أولئك الذي عرقلوا مشروع الإدماج كانوا يتخوفون من أن يؤدي الإقبال على التجنيس ليس إلى مشاكل سياسية ولكن إلى مشكلات إدارية واقتصادية⁵.

وقد ظلّت الطّروحات الاندماجية إلى غاية 1938 «لا تحظى بأي اهتمام في الجزائر وذلك لأنها - كما أسلفنا - حوربت بشدة ولأسباب مختلفة من طرف المعمرين ومن طرف المسلمين أيضا»⁶، وحتى مشروع فيوليت، الذي كان نوعا "مُكَيَّفًا" من

¹ سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج.3، ص.31.

² Violette, Op. Cit., p. 393

³ Pervillé, Op. Cit., p.79

⁴ L'Echo d'Alger, 30 Mai 1936

⁵ Violette, Op. Cit., p.436

⁶ Znati, « Le problème algérien vu par un indigène », Art. Cité, pp.81-

الطروحات الاندماجية، كان محل انتقاد من طرق النخبة الجزائرية نظرا للنقائص الموجودة في نصه، ونظرا لكونه يركز على النخبة ويهمل بقية المجتمع.

6. تحولات النخبة بعد فيوليت

أ. خيبة النخبة

كتب عبد الحق في جريدة (الشهاب) مقالا تحت عنوان "مقابلة ديمقراطية الوالي م. فيوليت بأرستقراطية المعمرين" يقول فيه: «حقا إن م. فيوليت ناضل وناجح في مسألة النيابة عن الحق وأزاح النقاب عن السياسة الجزائرية التي ينبغي إفراغها في قالب يوافق الحالة المستجدة ومبادئ فرنسا السامية(..) إن عدد الأهالي بالجزائر خمسة ملايين يشبهون رجال القرن الحادي عشر و ثمانمائة ألف أكثر تمدنا أو تحضرا بقليل، ويمكن أن لا يفيد الإصلاح الانتخابي إلا ثلاثمائة ألف شخص، فهناك إهمال أربعة ملايين العائشين في القرن العشرين عيشة أناس القرون الوسطى(..) وفيوليت يريد توقيع هذا الإهمال قبل الاحتفال المتري أي مرور مائة عام على الشروع في تحضير الجزائر وتمدينها وهي أقصى غاية يتمدن فيها شعب ولو كان من أحط الشعوب استعدادا..»¹.

وكان لرفض مشروع فيوليت نتائج كثيرة منها تنامي المعارضة القوية لمشاريع الاستعمار من طرف النخبة الجزائرية، و بروز الأفكار الانفصالية لمصالي الحاج وكذا الاتجاه السلفي للعلماء وغيرها من التيارات الأخرى². وإذا كان التوجه نحو مشروع وطني للمجتمع الجزائري ناتجا عن فشل مشاريع الإدماج من ناحية، فقد كان هو نفسه سببا في هذا الفشل وذلك من خلال مقاومته لعمليات الإجهاز على مقومات الهوية العربية الإسلامية للمجتمع الجزائري.

¹ الشهاب: 24 مارس 1927

² Bührer & André, Op. Cit., p.285

إن مشروع فيوليت قد أحيأ لدى النخبة الجزائرية الأمل في رؤية الإصلاحات التي طالبت بها تتحقق في الميدان، ومن هنا شرعت هذه النخبة تتحرك من خلال تشكيل تجمع المؤتمر الإسلامي. فقد شكلت الثلاث فدراليات للمنتخبين على مستوى القطر الجزائري العديد من التجمعات التي أسفرت عن تعيين اللجنة التي سوف ترسل إلى باريس لتبلغ السلطات هناك بمطالب الجزائريين وتحديد موقفهم من مشروع بلوم-فيوليت وقرنوت وديروكس^(*). وكرّد على هذه النداءات الموجهة إلى المجتمع الجزائري عن طريق الصحافة العربية والفرنسية وعن طريق البيانات المطبوعة والموزعة من طرف فدرالية المنتخبين ، اجتمع أعيان ومنتخبو كل من الحامة وبرج بوعريريج وباتنة وخنشلة وقالة وعنابة وسانت آرنو وبجاية وسطيف وعين امليلة وعين البيضاء والقل وغيرهم وكونوا لجنّتهم المحلية. كما طالبت كل من لجان تبسة^(**) و الخروب و باتنة و عين امليلة بإلغاء منصب الحكومة العامة وربط المقاطعات الجزائرية الثلاث مباشرة بالوطن الأمّ (التربول) ، واقترحت لجنة عين امليلة إلغاء الضرائب المفروضة على الفلاحين ومنح قروض لهؤلاء. أما

(*) لم يكن مشروع فيوليت هو المشروع الفرنسي الوحيد الذي طرح لحل مشكلات المجتمع الجزائري خلال الثلاثينيات بل طرحت على الأقل ثلاثة مشاريع أخرى منها مشروع فيرنوت الذي - نوقش أيضا في مجلس الشيوخ و هناك مشروع كيطولي نائب ولاية قسنطينة في برلمان فرنسا غير أنه لم يلق في الأوساط الجزائرية أدنى اعتبار بالإضافة إلى مشروع دوروكس نائب ولاية العاصمة (الجزائر) ولكن كان حظه مثل حظه صاحبه.

(**) كانت مدينة تبسة خلال الثلاثينيات من القرن العشرين تتجه نحو الإصلاح وتم بناء مدرسة إصلاحية ومسجد بها وأسهم السكان في ذلك كل حسب مقدوره وانضم تحت لواء الإصلاح حتى عرابدة تبسة وملمنوها العاكفون على الحمر كما انضم كثير من الذين كانوا يعيشون في كنف الاستعمار. وبالتالي- كما يقول مالك بن نبي- كانت الملامح الاجتماعية كلها تتغير في المدينة بينما بقيت في سيرها الإصلاحية حيث تسربت إليها فكرة الإصلاح خلال العشرينيات وكان حتى الملاحظون الغربيون يلاحظون هذه التغيرات التي كان من شأنها أن تغير تلقائيا العلاقات النفسية بين المستعمرين وأهل البلاد. انظر: بن نبي، مذكرات شاهد القرن، ص. 262

لجنة جيغل فاختلف أعضاؤها في المشروع الذي ينبغي اقتراحه ولذا فضلوا الانضمام إلى مشروع العلماء وفدرالية المنتخبين. وفي سوق اهراس أعلنت اللجنة بالموافقة على مشروع بلوم-فيوليت بعد تعديله. و بقسنطينة اجتمعت فدرالية المنتخبين لهذه الناحية في الجامعة الشعبية(كلية الشعب فيما بعد) في 31 مارس 1936 وأعلنت موافقتها على مشروع فيوليت الموسع والمعدل، دون إدخال تغييرات على القانون الأساسي للأحوال الشخصية الإسلامي. وبعد عديد من المناقشات الساخنة بين مختلف التيارات المشكلة للرأي العام الجزائري حول هذا المشروع بدأ يتبلور تياران في هذا الشأن: التيار الحداثي اللاتكني والتيار الديني الإصلاحى. فقد كان التيار الإصلاحى يرفض المقترحات المقدمة في هذا الشأن ويطلب بمزيد من الإصلاحات في مجال التعليم الحر وشؤون العبادة¹. وبعد وقت قليل من اجتماع الجامعة الشعبية تشكل ما يعرف في هذه المرحلة بشيبيبة المؤتمر الإسلامى التي كانت الإدارة الاستعمارية تنظر إليها كتنظيم شيوعى وذلك بسبب وجود دبابش الذي كان عضواً أساسياً في الحزب الشيوعى في قسنطينة².

وخلال أحداث مدينة سطيف سنة 1935 زار وزير الدّاخلية مارسال رينيه الجزائر وكان مصحوباً بعالم من جامعة السوربون هو أوغسطين برنار الذي كان مستشاراً مسموعاً من جميع الحكام العامين. غير أن هذه الزيارة كانت محيية للآمال، خصوصاً عندما زار الوفد مدينة سطيف والتقوا فرحات عباس الذي يسميه أحد معاصريه "مّهم الزمان والمكان"، ودار الحديث حول تأثير أفكار مصالى التي كانت تشهد صعوداً معتبراً في تلك المرحلة، وقد كان الرأي الذي قدمه فرحات عباس للوفد في تلك المرحلة

¹ Haddad(M.), Op.Cit., p.

² كانت خلية الشباب المسلمين في قسنطينة كما يلي: الرئيس: طاهرات (معلم متحنس ومستشار بلدي سابق)، دبابش علي الدين مناضل في الحزب الشيوعى، زغليلش(مناضل اشتراكى) نويوية عبد العزيز(مناضل في الحزب الشيوعى وتاجر) م ساية العربى(مناضل في الحزب الشيوعى وعامل في البريد) بلالة محمد، بن الذيب عبد المجيد، بن ستي محمد، مناعى محمد، بن وزان علاوة، بن شريف محفوظ، بن مالك محمد رشيد.

انه لا يمكن في مثل هذه الظروف المحافظة على الموقف الفرنسي أمام الحملة التي يقودها مصالي وأتباعه، وطالب من الوزير أن تقوم باريس بتنفيذ مشروع فيوليت، الذي رغم نقائصه يبقى الوحيد الذي يمكن أن يعطي أملاً في المستقبل داخل الإطار الفرنسي. غير أن رينيه بعقلية الماسونية-يقول المصدر- رفض ذلك وتعذر بالقانون الأساسي للأحوال الشخصية الإسلامي. ولكن فرحات عباس لم يقتنع بردّ الوزير وأجاب بكون النائب في السنغال يتم اختياره من طرف السنغاليين المسلمين الذي حافظوا على القانون الأساسي للأحوال الشخصية الإسلامي وأنّ بعضهم كان له أكثر من زوجة واحدة^(*)، كما استدل بكون مؤتمر برلين فرض إعطاء الجنسية الرومانية(نسبة إلى رومانيا) ليهود ملداقيا وولاشيا في إطار المحافظة على قانون أحوالهم الشخصية؛ يقول فرحات عباس: «هل يمكن لفرنسا التي فرضت هذا الحق على بلد معروف بعوائه التقليدي للسامية أن ترفض منح هذا الحق للشعب الجزائري الذي تغطيه الجنسية الفرنسية التي لم تجد طريقها إلى التطبيق في الواقع منذ 1865»¹.

ب. البحث عن إطار جديد

يقول فرحات عباس: « كان الشعب الجزائري يحاول بطرق سلمية أن يقنع الاستعمار بجدوى مطالبه ولكن مع الأسف لم يكن النظام الاستعماري يفتح أمامه أي بصيص للأمل .. كان الأفق مسدودا أمام مطالبنا الاقتصادية والاجتماعية والسياسية..»².

(*) كان كثير من أفراد النخبة الجزائرية يرفض تعلل الاستعمار ومماطلته في منح الحقوق السياسية للجزائريين وتدرجه بالقانون الأساسي للأحوال الشخصية، مثل النائب عن مدينة(ميلة) المسمى بوالصوف الذي يرى أن الاستعمار لم يبق من القانون الأساسي للأحوال الشخصية الإسلامي سوى الواجبات التي تجعل من «الأهالي» عبيدا وليس "مواطنين". انظر:

L'Entente :28-5-1936

¹ Naroun, *Ferhat Abbas ou les chemins de la souveraineté*, pp.50-52

² Abbas(Ferhat), *La nuit coloniale*, 119

ويؤكد فرحات عباس أن هذا الفشل هو فشل النخبة من أبناء جيله¹ ونشرت جريدة (الوفاق) مقالاً يحلل هذا الفشل بكونه ناتجاً عن "الذهنية" المتخلقة للإدارة الاستعمارية التي كانت أسيرة لمصالح المعمرين، « ولذا قرر بعض المنتخبين من النخبة، سنة 1937، قطع كل تعاون مع الإدارة الاستعمارية»، وكان تبرير انسحاب هؤلاء المنتخبين "الأحرار" يتمثل في الاتهامات الموجهة للإدارة الاستعمارية والتي ذكرت الجريدة من بينها : عدم وفاء الحكومة والإدارة بالوعود التي قطعوها لهذه النخبة، وكذا عدم تطبيق الإصلاحات السياسية والإدارية التي ظلت في صيغة مشروعات تنتظر التنفيذ. أما الإصلاحات الاجتماعية فلم يتم تطبيقها سوى لصالح الفرنسيين في فرنسا، وزاد الأمر سوءاً أنه كان من النتائج لهذه الإصلاحات المطبقة في فرنسا غلاء المعيشة بالنسبة للأهالي في الجزائر. وذكرت الجريدة كذلك استمرار التجاوزات في "الدواوير" وعدم قبول «الأهالي» في الوظائف العامة، أما العمال منهم فاستمر احتقارهم وضعف الأجرة الممنوحة لهم، بل صار تُفضّل عليهم اليد العاملة الأجنبية، وذكرت الجريدة كذلك انعدام تمثيل «الأهالي» في المجالس العامة².

وبعد فشل مشروع بلوم-فيوليت لم يعد أمام النخبة سوى النظر إلى الحلول الأخرى الممكنة بالنسبة إلى مشروع المجتمع الجزائري والإطار الذي يندرج فيه تطوره التاريخي. فيذكر عمار نارون أنه منذ تحلل الجبهة الشعبية وإلى غاية 1939 ظل فرحات عباس يتولى عهده في اللجان المالية، وظهرت مساندته للفلاحين والحرفيين في منطقته وهذا كان واجبه كمسؤول محلي، ومع ذلك ظل على اتصال مع ممثلي الحكومة العامة يطالب بقروض للفلاحين مستعملاً علاقاته مع الموظفين الذين كان يرى فيهم أملاً في مستقبل جديد. وكان يقول: « إن الأفضل هو أن ننتظر أن يأتي رجال جدد بحلول

¹ Ibid., p. 106

² L'Entente : 12-8-1937

جديدة لإعطاء دفع جديد لمستقبل هذا البلد.. إن الجزائر تستحق أفضل من أن تكون مستعمرةً ومسرحاً للكوارث.. ولكن في البداية يجب أن نهزم الاستعمار لكي ينكشف لنا الوجه الحقيقي والجميل لفرنسا وللدول الأوربية..»¹.

ج. تطور أفكار النخبة

لقد شكّلت مقالات الربيع الزناتي، المحلل العلماني الذي لم يكن يخفي عداؤه للخط العروبي والإسلامي، مادة هامةً للتحليل في جريدة (إفريقيا الفرنسية) التي كانت تعبر عن رأي الإدارة الاستعمارية، ذلك أنها «تساعدنا على النفاذ إلى عمق الأجواء التي كانت تتم فيها التحولات السياسية والدينية للمجتمع الجزائري خلال العشرينيات والثلاثينيات^(*) من القرن العشرين»². فقد صوّرت هذه المقالات «إشكالية عدم الفهم التي طالما عانت منها الجزائر، والتي يضاف إليها في هذه المرحلة-يقول الزناتي- أزمة الثقة بين الإدارة الفرنسية والنخبة المتفرنسة، الأمر الذي كان يعقد الوضع». وإذا كنا شرحنا أسباب أزمة الثقة بين النخبة والإدارة فإن إشكالية الفهم هذه المرة-يقول الزناتي- تتعلق «بعجز النخبة عن توجيه الجماهير»³. وإذا كان الأصل في طبائع الأشياء يقضي بأن تقوم النخبة بقيادة الجماهير، فالظاهر أن ذلك لم يكن يصدق على النخبة المتفرنسة وخصوصاً فئة المنتخبين، الذين «رغم مهارتهم السياسية واعتدالهم ووطنيتهم الفرنسية لم يحصلوا على شيء من الحكومة الفرنسية». وكان الخطر الذي يهدد مكانتهم في الأوساط الشعبية

¹ Naroun(Amar), Op. Cit., pp.61-66

^(*) يذكر بن نهي أن الإدارة الاستعمارية لم تكن تفهم مغزى التحولات التي كان يشهدها المجتمع الجزائري مع نهاية العشرينيات وبداية الثلاثينيات فقد كانت الإدارة الاستعمارية "في مراقبتها للأمر ترى أنها ترك مستعمرها سكان البلاد لأعمالهم الصبانية هذه..". انظر: مذكرات، ص.186

² Merad, Op. Cit, p15

³ Znati(R.), « Le problème algérien vu par un indigène », Art. cité, pp.81-104

الجزائرية هو «أن يتجاوزهم من يذهبون أبعد منهم [في المطالب] أو يعبرون بلهجة أخرى أكثر احتجاجاً وأقل تأديباً [مع الإدارة الاستعمارية]..»¹.

وإذا قارنًا مواقف هذه النخبة المتفرنسة بمواقف جمعية العلماء، التي كانت حاضرة وفاعلة على الساحة السياسية بالنسبة إلى المرحلة ما بين 1930-1938، فإننا نجد أنه في الوقت الذي كانت جمعية العلماء تحت قيادة ابن باديس «تعمل لأجل نهضة ثقافية ذات أبعاد متعددة وثورة أخلاقية، في هذا الوقت كان المستشارون العامون والبلديون المجتمعون داخل فيدرالية المنتخبين بقسنطينة يضعون المشكل السياسي على أرضية مطالب كانت أبعد ما يكون عن اهتمامات القاعدة الشعبية»². إن المنتخبين الرجوازيين-في نظرنا-لم تكن لديهم أيديولوجيا متبلورة، إضافة إلى كون مطالبهم السياسية بدأت تتذبذب، وكان عليهم أن يختاروا التوجه إما إلى القاعدة الشعبية وإما إلى فرنسا. بل لقد مال بعضهم إلى التيار المصالي مثل بومنجل^(*) الذي كان محامياً لمصالي-وهذا لا يعني أنه كان تلميذاً له-

¹ فلان وصراري، المقاومة السياسية، ص. 23

² Lacheraf, Op. Cit., p.189

(*) و شخصية أحمد بومنجل كان لها تأثيرها على مسرح الأحداث السياسية، كان أصله من عائلة من الفلاحين الميسورين لها اعتبارها في ناحية ميشلي و fort national، كان والده مدرساً، ولذا منح أولاده قسراً متينا من التعليم الثانوي والعالى. حصل بومنجل على البكالوريا مرتين ودرس مدة في مدرسة ابتدائية ثم قرر أن يكمل دراسته بفرنسا، وكانت ظروف الفقر والشقاء السائدة في منطقة القبائل هي التي دفعته إلى كسب قوته رغم كونه من عائلة ميسورة. ويُذكر أن بومنجل «تأثر بأصوله الجبلية وطباعه المستمدة من عامة المجتمع الجزائري لأنه كان له شعور قوي بالشعب»، وقد وصل إلى باريس في صيف 1931 وواصل دراسته في كلية الحقوق. وخلافاً لفرحات عباس الذي لم ينخرط سوى في التنظيمات المسلمة فإن بومنجل خالط كل التنظيمات التي كانت تعجُّ بها العاصمة الفرنسية، خصوصاً تنظيمات اليسار التروتسكية، كما انخرط في الحركات المعادية للقناشية سنة 1936 التي كانت تدافع عن مشروع فيوليت في الجزائر.. كما ناضل خلال هذه السنوات داخل جمعية الطلبة الجزائريين التي تولى رئاستها سنة 1936 وأعطاهما نفساً قويا³. انظر:

Naroun, Op. Cit., p.132

وكان يندد بمشروع الجبهة الشعبية¹.

ولا يخفى أن الرأي العام الجزائري^(*) بدأ يتبلور بين 1933-1934 من خلال الانتفاضات لصالح حرية العبادة والتعليم العربي والصحافة العربية واستقلالية المساجد عن الإدارة الاستعمارية. وهنا بدأ-يقول قداش-«وعي الشعب الجزائري لذاته^(**) وبدأ يفهم ماذا يريد أن يكون»²، وذلك بعد قرن كامل من الدوران حول إشكالية الفهم للذات وللآخر المستمر³.

¹ Naroun, Op.Cit., p.136

^(*) تساءل موريس فيوليت في الكتيب الذي أصدره بمناسبة الاحتفالات الثوية عن إمكانية وجود رأي عام جزائري (بين «الأهالي») وأكد أن ذلك لا يوجد سوى بين النخبة ولكن بعض المطالب المتشابهة التي يتم عرضها في كل مناسبة من كل شرائح المجتمع الجزائري بالنسبة إلى التعليم والعلاج والخدمة العسكرية الإجبارية ومشكلة المياه وبالنسبة لعلاقة الفلاح بالمعمرين كل هذه الموضوعات وغيرها تشكل -في نظر فيوليت- مادة لإجماع الرأي العام الجزائري. انظر: *Violette, Op. Cit., p.395*

^(**) ذكر بن نهي رواية حدثت في مدينة تبسة تدل على هذا الوعي "فقد كانت امرأة فرنسية تتردد مع زوجها على قرى الناحية بمتنجر لهما يتاجران في قمار العجلة فوصلا إلى مدينة تبسة كعادتهما في ذلك الفصل. وكان كل الزبائن من الجزائريين الذين تعودت صاحبة القمار الإساءة إليهم بالكلمة اللاذعة في السنوات السابقة دون تحفظ فأساءت لهم تلك الليلة الافتتاحية كعادتهما وربما كان أحد الشبان التيسيين لم ترق له كلمة السوء فنقلها إلى النادي فأصبحت مع بعض الإضافات والتعليقات المحتملة في مثل هذه الظروف قضية وطنية تم الجميع فنعت على الفور عجلة القمار وصاحبيتها بما يراه شبان النادي مناسبا وتطوع بعضهم إذا رأوا أحدا وقف أمام المتجر المتهم أشير إليه أن يتعد فانفض كل من حول العجلة من أبناء العشائر وذهبوا يستمعون عيسى الجرموني في أحد مقاهي السوق ووقفت العجلة عن لا تلور..". مذكرات، ص.342

² Kaddache, Op. Cit., T.2, p. 302

³ « Origine de l'agitation panarabe, 16 Fevrier 1938 », 27H23
AOM Aix-en-Provence

كان هناك عدة عوامل أثرت على الرأي العام الجزائري وعلى سكان شمال إفريقيا عموما مع نهايات الثلاثينيات وهي: الدعاية القادمة من المغرب الأقصى المختل من أسبانيا والعمل العسكري في ليبيا والتراجمات في البحر المتوسط والدعاية القادمة من الشرق الأدنى وإيطاليا وألمانيا وتأثير الحركات الوطنية. كما كانت هناك

جاء في تقرير بعث به دوزير وهو أحد المترجمين العسكريين من مصلحة شؤون الأهالي رفعه إلى الحاكم العام سنة 1933 أن بعض «الأهالي» الجزائريين أثرت فيهم دعاية جمعية العلماء المسلمين في الداخل والوطنيين في الخارج إلى الحد الذي جعلهم يتحللون تدريجياً من الخضوع للإدارة الاستعمارية. وقال هذا التقرير بأن «جمعية العلماء تشكل بالنسبة للجزائريين "السرطان" الذي ينبغي الإسراع باستئصاله إذا أردنا قطع الطريق أما مشاريعها المستقبلية. ذلك أن جمعية العلماء مع الحزب الشيوعي، شي - في نظر كاتب التقرير - "الحزب" الأكثر تنظيماً والذي له القدرة الكاملة على التأثير في الجماهير لجعلها تتطور في اتجاه نظرياته، ووصف «الأهالي» بأنهم كانوا يخرجون من المحاضرات التي يلقيها بعض أعضاء جمعية العلماء وهم في غاية التأثر.. وقال كاتب هذا التقرير أن العرب، في التل وفي المدن الكبرى، صاروا واعين بكونهم شعباً بآتم معنى الكلمة، وأنهم يعتقدون أن من حقهم المساهمة في إدارة شؤون بلادهم إلى جانب الفرنسيين مثلما كتب العقبي في جريدة (النور: سبتمبر 1932)، ودعا هذا التقرير السلطات الفرنسية إلى التدخل لوضع حد لهذه الدعاية قبل أن تندم على ذلك في المستقبل¹.

والظاهر أن هذا التوجه الجماهيري نحو العروبة والإسلام أثر على مواقف النخبة المتفرنسة وتوجهاتها بالنسبة لمشروع المجتمع، سواء بطريق القناعة أو بطريق الحسابات السياسية. فيذكر عبد الحق، وهو أحد أفراد هذه النخبة سنة 1936، أن هذه الأخيرة «في الوقت الذي كان منتظراً أن تقوم بقيادة الجماهير صارت هي نفسها مقادة»، كما يؤكد على تحول المواقف السياسية لهذه النخبة بقوله أنه في الوقت الذي كان «من

عوامل اقتصادية مثل الجفاف وانخفاض قيمة العملة وغلاء المعيشة وهذا ما وفر جواً من القابلية للمزيدات السياسية.

¹ Rapport de M. Duzer « Ligue des intellectuels », 10H90 AOM -Aix-en-Provence, 1933

المفروض أن تضع المشكل الجزائري على قاعدة علمانية فرنسية فإنها قد تركته يتكسر على صخرة التعصب الديني..»¹

وقد حلّل Luc de La Barre في تقرير له وضعية الحركة المطلية للنخبة المتفرنسة، ورأى أنه من الضروري تحديد خصوصيتها بالنسبة إلى مطالب الاتجاهات الأخرى في الجزائر، يقول صاحب التقرير: «إن هذه النخبة المتطورة كانت متشعبة بالفكر العلماني والغربي، ولكنها كانت واعية بانتمائها إلى الإسلام ومقتنعة بعدم جدوى معارضة هذا الانتماء، لأنها بذلك تعرض نفسها إلى خطر الانقطاع الجماهير. وإذا كانت هذه النخبة ترفض فكرة الدولة اللاهوتية فإنها كانت مضطرة إلى أن تعطي للدين مكانة معتبرة في مشروعها، وهو تصرف مشروع بالنظر إلى اندماج الإسلام في العادات والتقاليد والأفكار. ولكن هذا الارتباط بالإسلام - يقول صاحب التقرير - لا يتعدى حدود الاحترام الظاهري والمشاعر العامة..»²

د. تقارب النخبة مع العلماء

كان بعض أعضاء النخبة المتفرنسة، في حملاتهم الانتخابية سنة 1934 «يلجئون إلى الإسلام للتأثير على الناخبين الجزائريين». وكان بوقلي حسن مدينة تلمسان، أحد المرشحين للانتخابات «بعد الجماهير بأن يضع الإسلام فوق أي اعتبار» وذلك بقوله: «إنني أريد حرية العبادة وحرية التعليم العربي والاحترام الكامل للعائلة المسلمة وكل ما يمس بالدين»، ذلك أن الإسلام - على حد قوله - «جزء لا يتجزأ يؤخذ كله أو يترك كله، إذ لا يمكن أن نكون نصف مسلمين»، وطالب، في ختام خطابه، بتمثيل عادل للعنصرين العربي والفرنسي في جميع المجالس الانتخابية.³

¹ *Afrique Francaise*, Octobre 1936, p.533

² Luc de La Barre, "Ferhat Abbas et le mouvement revendicatif algérien", 29X2(2), AOM-Aix-en-Provence

³ *La Défense*, 12 Octobre 1934

إن هذه المواقف ليست سوى عينات تشهد على تذبذب المواقف السياسية للنخبة
المتفرنسة وكذا تصورهم لمشروع المجتمع. وكانت هذه المواقف-في رأينا- صادرة عن
حسابات مصلحة لدى أغلب أفراد هذه النخبة المذكورة من ناحية، وعن ضغط الوسط
العائلي الجزائري من ناحية أخرى، وكذا عن رفض المجتمع الفرنسي لهم واحتقار الإدارة
الاستعمارية لمطالبهم من ناحية ثالثة. وقد كان تدخل الإدارة الاستعمارية في شؤون الدين
الإسلامي واللغة العربية بالجزائر وما نتج عن ذلك من جدل واسع، كان سبباً مباشراً في
دفع النخبة المتفرنسة نحو التقارب الأيديولوجي مع جمعية العلماء في طرق هذه القضايا التي
كانت محل نقاش^(*). ذلك أن قرار فبراير 1933 القاضي «بغلق المدارس الحرة
والمساجد في وجه العلماء المصلحين جعل النواب الجزائريين في مختلف المجالس المحلية
يتعاطفون مع العلماء(..) وظهرت منشورات في العاصمة تدعو إلى غلق الدكاكين ووقف
كل نشاط احتجاجاً على خنق حرية الصحافة الأهلية والتدخل في شؤون التعليم العربي
والدين الإسلامي(..) وفي قسنطينة طالب المجتمعون من العلماء والنواب بزعامه ابن
جلول [رئيس النواب في قسنطينة] وقدماء المحاربين الجزائريين باحترام الحرية الدينية»¹.
وذكرت جريدة (الوفاق) أن الجمعية العامة لفدرالية المنتخبين بقسنطينة بعد قراءة بن
جلول اللامحة المتعلقة بالوضع الاقتصادية ومجمل المطالب التي قدمتها النخبة باسم
«الأهالي»، خرجت بالتوصيات التالية²:

- رفع تمثيل «الأهالي» في المجالس المنتخبة إلى 5/2

^(*) ترى كولونا أنه من الخيال اعتبار التقارب بين المجموعات المختلفة من وجهة النظر الاجتماعية والسياسية
دليلاً على التقارب الفكري بل تدخل في ذلك العناصر السياسية والاقتصادية خصوصاً في المجال الديني
وخصوصاً بالنسبة إلى الرجوعية المشتغلة بالتجارة. انظر:

Colonna(Fanny), *Savants et paysans*, p.175

¹ سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج.3، ص.49

² L'Entente : 21-5-1936

- استحداث دوائر انتخابية جديدة بالنسبة للمفوضيات المالية في عمالة قسنطينة.
- حرية سفر العمال الجزائريين باتجاه فرنسا.
- إلغاء قرار رينييه وقانون «الأهالي».
- ضرورة تخصيص مقعد في المجلس الأعلى للمستشارين العامين من «الأهالي» في كل عمالة.
- إلغاء القرار الذي يعتبر العربية لغة أجنبية في الجزائر^(*).

غير أن مواقف بن جلول لا يمكن سحبها على جميع أفراد النخبة المتفرنسة، ذلك أن فرحات عباس-مثلاً- كان لا يزال سنة 1935 يعاني إشكالية فهم^(**) الواقع الجزائري إذ «اعتبر جميع الانتفاضات لصالح اللغة العربية والإسلام نهاية سراب تأثير الجامعة الإسلامية بالجزائر وبداية الوحدة مع فرنسا»². وحتى إذا كان فرحات عباس لم يقف ضد التعليم الديني للعلماء الإصلاحيين بل طالب بحرية التعليم، فإن ذلك-في رأينا- كان من منطلق المطالبة «بحرية التعبير عن جميع الأفكار بما فيها الدينية، وذلك انطلاقاً من مرجعية أفكاره الجمهورية»³. وهذا ما يتضح لنا في الشهادة التي قدمها عمار نارون إذ يذكر أن فرحات عباس تحدث إلى وزير الداخلية الفرنسي رينييه عند زيارته سطيف سنة 1935 وذكر له المجهود الذي تقوم به جمعية العلماء وعلى رأسها عبد الحميد بن

(*) كتب بن جلول مقالا في صحيفة (الوفاق) سنة 1936 دافع فيه عن حرية التعليم العربي وفي مقال

بعنوان "حكم عادل" تحدث عن القرار الصادر في شهر أكتوبر في حق المدرسة القرآنية التي يشرف عليها سعيد الزاهري في وهران، وتحدث عن الحركة الإصلاحية وإحياء اللغة العربية والعراقيل التي تضعها الإدارة

الاستعمارية في هذا السيل، وقال أن ذلك يمثل خرقا لاتفاقية 1830 انظر: *L'Entente*: 9-1-1936

(**) نورد في هذا الصدد كلام بن نوي (ميلاد مجتمع، ص. 78) في هذا المعنى إذ يقول: «إنه لكي يمكن التأثير في أسلوب الحياة في مجتمع ما وفي سلوك نموده الذي يتكون منه (...) ينبغي أن تكون لنا أفكار جد واضحة عن العلاقات والانعكاسات التي تنظم استخدام الطاقة الحيوية في مستوى الفرد وفي مستوى المجتمع...»

² Kaddache, Op. Cit., T.1, p. 347

³ Stora & Daoud, Op. Cit., p.58

باديس إذ شبه هذا الأخير بإيرازم^(*) في دفاعه عن اللغة العربية و بلوثر في دفاعه عن الدين الإسلامي ضد الطرقية وضد الإدارة الاستعمارية، التي تخلت عن واجباتها في تعليم الجماهير وهذا - في نظر عباس - سيؤدي إلى انتشار سريع للغة العربية التي ستملأ الفراغ الذي تتركه الثقافة الفرنسية. وذكر عباس الوزير الفرنسي بالشعار الذي رفعته جمعية العلماء « إن الجزائر ليست فرنسا، ولم تكن في يوم فرنسا، ولا يمكنها أن تكون فرنسا »¹. وما يفهم من كلام فرحات عباس أنه أراد تحذير الوزير الفرنسي من تطور مشروع المجتمع خارج الإطار السياسي والثقافي الفرنسي، الذي كان عباس يحرص عليه كثيراً، ولكن يظهر أن الوزير الفرنسي لم يكن يعبر هذا الكلام أدنى اعتبار كما يقول نارون².

والمؤكد - في رأينا - أن مواقف فرحات عباس^(**) التي كانت تتميز بالتناقضات الأيديولوجية والسياسية، لو وجدت آذاناً صاغية لدى الإدارة الاستعمارية أو وجدت

(*) إيرازم (1536-1466) كاتب هولندي إنساني الرعة ومتقف من الطراز العالمي، وهو يمثل تيارات النخبة خلال عصر النهضة في شمال أوروبا. اشتهر بنقله للفلسفة واستنكار عمزهم عن التأثير في الحياة العامة.

¹ Naroun, Op.Cit.,p.52

² Ibid.

(**) اشتهر فرحات عباس في تاريخ الجزائر المستعمرة بمقاله "فرنسا أنا" سنة 1936 وما جاء في رد ابن باديس هذا الصدد، ولكن ذلك في رأينا يدخل في إطار الجدل السياسي الذي لم يكن له موضوع حقيقي لأن فرحات عباس كان ينفي وجود تقاليد سياسية وطنية جزائرية وذلك انطلاقاً من ثقافته الشخصية طبعاً ولم يكن في رأينا ينفي وجود شخصية ثقافية للشعب الجزائري، وإنما كان ينكر وجود الدولة الجزائرية ويرد على المعمرين الذين كانوا يهتمون بالنخبة المتفرنسة بالوطنية التي تعني الانفصال عن فرنسا. وقد كان هناك رد فعل كبير في بعض الأوساط الطلابية الجزائرية في فرنسا فيذكر مالك بن نبي، أنه لم تحزه قضية مثل ما حزه هذا المقال وأن صلته كانت كبيرة وأنه كان على علم مع زملائه الطلبة بالمهزلة التي بدأت في الجزائر ومن الاختلاس الكبير الذي بدأت خيوطه تظهر على مسرح السياسة الجزائرية منذ ظهرت عليه (اتحادية النواب) وكان بن نبي وأصحابه ينظرون إلى الأمر على أساس أنه لم يكن صراع الأفكار وإنما صراع المصالح.

إصغاءً من طرف القاعدة الشعبية، فإنه كان سيستمر - كما يقول الزناتي - في «تفكيره الديكارتي الذي سيبعده عن صف المطالب التي لم يجد في نفسه أي حماس لها»¹. ولكن خذلان الإدارة الاستعمارية وانصراف الجماهير عن النخبة المتفرنسة جعل هذه الأخيرة تعود «إلى نفس الطريق التي سار عليها العلماء سواء عن اقتناع شخصي من طرف هذه النخبة أو عن تحالف مصلحي..»². وقد كانت لهم محاولات كثيرة في هذا الاتجاه^(**). ولكنه رغم فشل المطالب المعتدلة التي تقدمت بها النخبة المتخرجة من المدارس الفرنسية فإن هذه النخبة شكلت "جماعة ضغط" جعلت الإدارة الاستعمارية تأخذ هذه المطالب في اعتبارها كلما قررت إحداث مشروع في ميدان الشؤون الأهلية، كما عملت النخبة المتخرجة من المدارس الفرنسية على التأثير على الرأي العام الفرنسي حول الوضع في الجزائر وحملت المعمرين على أن يكونوا أكثر حذراً في التعامل مع شؤون الجزائريين³. يذكر سعد الله نقلاً عن جريدة (التايمز) أنه بعد توالي الاضطرابات التي تلت صدور منشور ميشال «اقترح ابن جلول في بداية سنة 1935 أن يتأسس وفداً إلى باريس ليطلع السلطات هناك عن كئيب الوضع السائد بالجزائر. ولكن وزير الداخلية

¹ Znati(R.), « Le problème algérien vu par un indigène », Art. cité, pp.117-135

² سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج.3، ص.71

^(**) ينسب مصطفى الأشرف وجهة مخالفة تماماً لتحليلنا هذا فهو يرى في كتابه (الجزائر: الأمة والمجتمع) أن حركة المتخيين والعلماء كانت تنطلق من قاعدة طبقية واحدة تتمثل في الرجوازية القسنطينية التي برز دورها منذ 1887 من خلال العريضة التي أمضاها 1700 من المثقفين في قسنطينة ضد التحنيس الجماعي للمسلمين الجزائريين من خلال مشروع قانون ميشلان و بوليه . لكنه يرى أن هذه النخبة الرجوازية في النهاية انقسمت اجتماعياً وأيدولوجياً إلى اتجاهين: اتجاه ديني قليل الاهتمام بالسياسة وآخر عكس ذلك تماماً وكان كل واحد - كما يقول لأشرف - كان يتجه نحو ما يعرف وهو بذلك يبرز دور التكوين الأصلي في الخيارات والبرامج والاستراتيجيات، ولكن الظاهر في رأينا أن التحليل هو عكس ذلك تماماً، إذ أن الأمر يتعلق في تحالف استراتيجي والتقاء في بعض الطروحات السياسية.

³ Morel, Op. Cit., p.105

رينيه رفض ذلك مما حزَّ في نفس بن جلول وجعله يقترب أكثر من العلماء ويزداد انتقاداً للإدارة الفرنسية في الجزائر»¹. وفي هذه الأثناء صارت بعض المصادر تتحدث عن تسليم جمعية العلماء المقاليد إلى تلك الفئة الحاملة للشهادات الجامعية وكل ما يعقب ذلك من التخوف على مصر الخط الإصلاحية في المعركة السياسية² ونتائجه على المجتمع الجزائري. ولكن التقارب بين جمعية العلماء والنواب ظهر أكثر وضوحاً «حين اختار ابن باديس الدكتور محمد الصالح بن جلول رئيساً للمؤتمر الإسلامي سنة 1936»³. وقد لجأ محمد حربي إلى التفسير الطبقي حين حلل ظاهرة اقتراب النواب من العلماء، وذلك- في رأيه- «باعتبار أن النواب والعلماء كانوا جميعاً من الطبقة البرجوازية»⁴. غير أنه ليس من المسلم به اعتبار العلماء الإصلاحيين كلهم من طبقة البرجوازية بل إن أغلبهم- كما يذكر سعد الله- كانوا من الطبقات المتوسطة والفقيرة⁵، ومن ثم فإن تبرير التقارب من هذه الوجهة يصبح غير مؤسس، إلا إذا أخذنا البرجوازية بمعناها الثقافي^(**). والراجح- في رأينا- هو أن النخبة في مجلس النواب شعرت بداية من سنة 1936، بمدى نفاذ كلمة العلماء وسط الطبقات الشعبية⁷، كما يظهر أن جمعية العلماء ظلت تعامل الأطراف السياسية الأخرى انطلاقاً من مرجعيتها الثقافية بأسلوب «خذلّ عنا ما استطعت

¹ التاييمز عدد: 19 فيفري 1935 نقلا عن: سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج.3، ص. 74

² بن نبي، المصدر السابق، ص.304

³ بوالصنصاف، المرجع السابق، ص.238

⁴ Harbi, *Le FLN mirage et réalité*, p.

⁵ سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج.3، ص.102

^(**) ترى بعض التحليلات الاجتماعية أن برجوازية المدن التي عبرت عن وجودها مع نهاية القرن

التاسع عشر قد انقسمت على نفسها وتنج عن ذلك خلال القرن العشرين ظهور الحركة الإصلاحية ممثلة في شخص عبد الحميد بن باديس وحركة النواب التي كانت تقود سياسة في الإطار الاستعماري. انظر:

Colonna, *Op.Cit.*, p.165

⁷ نفسه، ص.78-80

السياسية الأخرى انطلاقاً من مرجعيتها الثقافية بأسلوب « خذلّ عنا ما استطعت »^(*)،
ودليل ذلك أنها - إلى جانب تحذير النواب من الإدماج - كانت «تستنجد بهم ضد منع
الإدارة صحفها وعلماءها ومساجدها من ممارسة نشاطها ولا تتردد الجمعية - إذا اقتضت
الضرورة - أن تتحالف - كما زعم بعضهم - حتى مع الشيوعيين والفاشيين واليهود ضد
الإدارة الفرنسية بالجزائر..»¹. وواضح أن جمعية العلماء، وعلى رأسها عبد الحميد بن
باديس، كانت واعية تماماً بنقلها السياسي وتأثيرها على الجماهير. وواضح أيضاً أنها كانت
تعامل جميع الأطراف السياسية على الساحة الجزائرية من هذا المنطلق. فقد جاء في مقال
شهير لابن باديس تحت عنوان «كلمة صريحة» قوله: « قال بعض النواب المحليين ومن
الأعيان ومن كبار الموظفين بهذه البلاد أن الأمة الإسلامية الجزائرية مجمعة على اعتبار
نفسها أمة فرنسية بحتة لا وطن لها إلا الوطن الفرنسي، ولا غاية لها إلا الإدماج الفعلي
التام في فرنسا، ولا أمل لها إلا أن تمدّ فرنسا يدها بكل سرعة فتلغي جميع ما يحول دون
تحقيق هذا الإدماج التام(..) لا يا سادتي! نحن نتكلم باسم قسم عظيم من الأمة بل إننا
ندعي أننا نتكلم باسم أغلبية الأمة، فنقول لكم: إنكم من هذه الناحية لا تمثلوننا ولا
تتكلمون باسمنا ولا تعبرون عن شعورنا وإحساسنا..»².

(*) يعيد هذا الموقف من العلماء إلى أذهاننا ما حدث في غزوة الأحزاب سنة 630 كما يقول صاحب كتاب
زاد المعاد: « ثم إن الله عز وجل وله الحمد صنع أمراً من عنده خذل به العدو وهزم جموعهم وقل حدمهم
فكان مما هياً من ذلك أن رجلاً من غطفان يقال له نعيم بن مسعود بن عامر رضي الله عنه جاء إلى رسول الله
فقال يا رسول الله إني قد أسلمت فمرني بما شئت . فقال رسول الله : إنما أنت رجل واحد فخذل عنا ما
استطعت فإن الحرب خدعة » انظر: ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، الطبعة 14،
مؤسسة الرسالة، بيروت 1986، ج.3، ص.273

¹ سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج.3، ص.96

² الطالبي، المصدر السابق، ج.3، ص.307-310

وهكذا فإن جمعية العلماء ظلت «هي العقبة الكأداء في طريق الاندماجين الذين كانوا يحاولون إقناع الجماهير بأن فرنسا هي الوطن الأم وأن الجزائر فرنسية..»¹. وكان ينبغي الانتظار إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية لكي يتطور فكر بعض أفراد النخبة الجزائرية المتفرنسة-ومنهم فرحات عباس- في غير اتجاه فرنسا، وذلك حين كانت خيبتهم مع الفرنسيين مؤلمة²، وحين «بدأ الناس يطالبون بالهوية والحرية لا بمجرد اللغة وحدها»³ وإذا كنا لا نذهب إلى ما ذهب إليه بوالصفاص الذي يرى أن «العلماء قد جعلوا الزعيمين المذكورين [فرحات عباس و ابن جلول] يعتقدان مبدأ العروبة والإسلام»⁴ إلا في بعد واحد وهو البعد الثقافي للعروبة والإسلام، ولكن الراجح أن جمعية العلماء أخرجت بعض أفراد النخبة الجزائرية من إشكالية الفهم «إذ أتما عينت الآخر-العدو»⁵، المتمثل في الإدارة الاستعمارية، خصوصاً بعد أن صارت جمعية العلماء تسيطر تنظيمياً على قسم كبير من التراب الجزائري (*).

وما يمكن أن يقال في ختام هذا المطلب حول مصير مشروع النخبة الاندماجية هو أن هذه الأخيرة- كما يقول الزناتي- «قامت بكل ما طلب منها لأجل الخروج من المأزق

¹ بوالصفاص، المرجع السابق، ص. 238.

² المدني، حياة كجاج، ج. 2، ص. 65.

³ الركيبي (عبد الله)، الفرنكوفونية مشرقاً ومغرباً، دار الأمة، الجزائر 1993، ص. 60.

⁴ بوالصفاص، المرجع السابق، ص. 242.

⁵ Lahouari(A.), Op. Cit., p.43

(*) يذكر ديارمي أن الجزائر سنة 1937 كانت مقسمة من طرف العلماء الإصلاحيين إلى ثلاث مقاطعات على رأس كل منها زعيم محلي وهي: قسنطينة بزعامة ابن باديس والجزائر العاصمة بزعامة الطيب العقي و وهران بزعامة الزاهري وتلمسان بزعامة الإبراهيمي. وكان القطر الجزائري كله يتمتع بتغطية انتخابية تحمل اسم نوادي العلماء والمدارس والجمعيات الخيرية والجمعيات الرياضية والمسرحية التي كانت كلها تعمل ضد المرشحين الرسميين والمرابطين وغيرهم

الذي صارت بسببه ضعيفة وغير مقبولة لدى المجتمع الجزائري»¹، ولو كان ذلك باتجاه العروبة والإسلام- كبعد ثقافي- قائم على أساس الحسابات المصلحية، قبل أن تفتح بعد تجارب وإخفاقات كثيرة على الوطنية السياسية وأيديولوجيتها الثورية التي كان يلورها خلال الثلاثينيات من القرن العشرين نجم الشمال الإفريقي وخليفته حزب الشعب الجزائري.

¹ Znati(R.), « Le problème algérien vu par un indigène », Art. cité, pp.31-104

المشروع الحدائشي الاستقلالي

يذكر نارون أنّ فرحات عباس المتكوّن في المدارس الفرنسية كان يكافح بوجه مكشوف ويوشك أن يصدّم العقول "الظلامية"، ويبعدها عن خطه السياسي، ويجلب إليه - في ذات الوقت - عداء الإدارة الاستعمارية، التي كانت في هذه المرحلة تتخوف من النخبة المثقفة، التي تشهد حركتها تطوراً ملحوظاً أكثر من تخوفها من الجماهير التي كان من السهل التحكم في حركتها. وفي نفس هذا الوقت كان مصالي يمارس تأثيره على العمال في فرنسا مستعملاً في ذلك جميع الوسائل بما فيها عنصر الدين، إذ كان يمجّد الإسلام أمام مستمعيه الذين كان أغلبهم من الأميين. لقد أفادته ثقافته العمالية التي استفادها من تعاليم لينين فكان يحرص على أن يستعمل لصالحه جميع القوى المحافظة بما فيها الطرقية، وكان بذلك قد ربح نصف المعركة لأنه استطاع أن يواجه الاستعمار دون أن يتكشف»¹.

وفي هذا الوصف ما يساعدنا على تحديد موقع حركة مصالي من نضال النخبة الجزائرية المتفرنسة، فإذا كانت أيديولوجية جمعية العلماء قد تبلورت أساساً في مواجهة الأيديولوجية الاستعمارية؛ فإن قناعتنا أن أيديولوجية حزب الشعب - وريث نجم شمال إفريقيا - تبلورت أساساً من خلال نفي الأفكار الاندماجية للنخبة المتخرجة من المدارس الفرنسية. وقد ظهر هذا التوجه المعادي للنخبة المتفرنسة مبكراً لدى مصالي الحاج، وكان ذلك خلال الزيارة التي قام بها الأمير خالد إلى تلمسان، سنة 1923، حيث ألقى محاضرة هناك وتحدث خلال ساعة كاملة عن قانون «الأهالي» والبؤس الذي يعاني منه الجزائريون كما تحدث عن الانتخابات. ويُذكر أن مصالي انتقد الأمير خالد خلال هذه الزيارة في كونه كان قد استقبل فقط من طرف البرجوازية، وأنه تجاهل الطبقات الفقيرة والشباب، وبأنه لم

¹ Naroun, Op. Cit., p.4

يطلب بتشكيل تنظيم سياسي. ولذا فإن فشل الأمير خالد ومعه كل النخبة من "الشبان الجزائريين" لم يفاجئ مصالي الذي كان قد فقد كل أمل في النخبة المتفرنسة¹.

وسوف يؤدي احتكاك الطرفين (الاندماجي والاستقلالي) بالعلماء الإصلاحيين إلى بلورة مواقفهم من مشروع المجتمع القائم على أساس الانتماء العربي الإسلامي. وقد وجدنا في شهادة مالك بن نبي ما يصف هذا الوضع خير وصف، يقول هذا الأخير: «وقد بدأت الموسيقى الوطنية في البلاد العربية تعزف على النوطة القومية وبرهن مصالي حاج أنه كان يجيد العزف، وصارت فعلا بين يديه جمعية نجم شمال إفريقيا^(*) آلة تصغي الجماهير من عمالها الذين يعملون بين يديه في باريس. فقد بدأت السلطات الاستعمارية تهتم بشأنهم أكثر من ذي نبل، وبدأ أفراد النخبة الطلابية الجزائرية يفكرون في تحديد خط سيرهم حسب ما تجري به الرياح السائجة. أعتقد- يقول المؤلف- أنها السنة التي نشأت فيها فعلا الاتجاهات القومية (الوطنية) الأولى لطلابنا (..) ومهما يكن فقد بدأت في الجزائر نفسها تنشأ صورة أخرى للوطنية تلك الصورة التي تجسدت في مؤسس وحدة المرشحين بقسنطينة (فدرالية المتحيين) مع فرحات عباس والدكتور بومالي ومن لف لفهم (..) وهكذا بدأت تنشأ في صورة القومية الجزائرية بجناحيها: الجناح الراديكالي الطامح إلى البرجوازية في ذات قيادته المتواطئة مع الحركة اليسارية الفرنسية، والجناح البرجوازي المتواطئ مع الاستعمار. وبقي الإصلاح يسعى في شق طريقه بين الطرفين دون أن يشعر أنه سيقدم ذات يوم استقالته المعنوية

¹ Simon(Jaques), *Messali Hadj : la passion de l'Algérie libre*, Ed. Térésias 1998, p.35

(*) يذكر سعد الله أن مؤسسي وزعماء نجم شمال إفريقيا كانوا عموما من العمال الجزائريين والجنود المسرحين والعصامين الذين كانوا يعيشون في فرنسا وكانت اتصالاتهم بأوروبا أكثر تأثيرا على عقولهم وحركاتهم العملية من اتصالاتهم بوطنهم، ولم يهتم على اتصال بالحياة الاجتماعية الجزائرية سوى ماضيهم العائلي وذكريات طفولتهم التي كانت عادة مرة وسينة ولم تكن لهم تجربة مع الحياة العائلية المنتظمة والصحية ولا مع التربية الفعالة.

للجنح القومي البرجوازي الذي يتقبلها منه بكل سرور ثم يكون عرضة للجنح الكادح الذي يطحنه ويدوسه¹.

وقد ظلت الحركة الوطنية التحررية عشية الحرب العالمية الثانية «تستقطبها المصالية أيديولوجياً وسياسياً»². ولذا فإنه من المفيد منهجياً أن نتعرف على المرجعية الثقافية لمصالي الحاج والظروف الاجتماعية التي ساهمت في تكوينه، وذلك انطلاقاً من كون فكره هو الذي سوف يمارس تأثيره على نجم شمال إفريقيا و حزب الشعب الجزائري فيما بعد.

المطلب الأول

المرجعية الطبقية والثقافية

1. التأثير الطرقي

إن أحمد مصالي الحاج^(*)، كما يصفه المهتمون بالدراسات البيوغرافية هو تلمساني من أصل متواضع، ومتأثر بالجانب الديني الدرقاوي، وروح المعارضة التي تمتاز بها مدينته

¹ نفسه، ص. 276.

² Stora & Daoud, Op. Cit., p.95

(*) أحمد مصالي الذي يضيف إلى اسمه وصف الحاج دون أن يعرف قيامه بالحج، ولد- حسب مصلحة الحالة المدنية- بتاريخ 16 ماي 1898 بتلمسان التابعة لعمالة وهران وتنحدر أسرة مصالي منذ أجيال عديدة من عائلة قديمة ذات أصل كرغلي يرى البعض أن أصلها من الموصل بکردستان. وبدأت المغامرة الأولى لمصالي الذي كان عمره آنذاك سبع سنوات بالمدرسة إذ تذكر المصادر أنه كان على أسرته أن تختار بين المدرسة الفرنسية والمدرسة القرآنية قبل تعلم الحرفة وكان والده في النهاية قد اختار المدرسة الفرنسية لأسباب نفعية بحيث يفسرها بكون ابنه كان يحتاج إلى اللغة الفرنسية ليبلغ عن الأسرة وكان مصالي قد تعلم بعض مبادئ اللغة الفرنسية ولكن والده نظراً لظروف مادية قاهرة قرراً عدم استمراره في المدرسة. وهكذا تنقل مصالي من حرفة إلى أخرى (حلاق، إسكافي، حارس محل، عون تاجر، عامل في مصنع للتبغ أين كان يقوم بالصاق الطوايع على العلب..). أرسل مصالي إلى فرنسا لأداء الخدمة العسكرية ثم صار عاملاً في المصانع وانخرط في الحزب الشيوعي الذي كان يتقاسم معه معارضته لحرب الريف وفي نفس الوقت التحق مصالي بنجم شمال إفريقيا الذي كان يضم خصوصاً عمالاً من بلاد القبائل كانوا يقطنون ضواحي باريس. كان مصالي قليل

تلمسان. تكوّن في أوساط الهجرة خاصّة باريس، حيث مارس كل الحرف وتردد على دور العلم، وهكذا حصل مصالي على معرفة تفوق بكثير معرفة المهاجر المتوسط¹، وكان ذلك بطريقة عصامية.

وما يجب ملاحظته أولاً بالنسبة إلى شخصية مصالي هو أنه كان ينتمي إلى الطبقة الشعبية مثله في ذلك مثل بورقيية بتونس وابن بركة بالمغرب الأقصى، الذين جاءوا من طبقة اجتماعية فقيرة، أقل من الطبقة التي جاء منها الوطنيون المتعلمون². وهذه النقطة ينبغي أخذها بعين الاعتبار عند تحليل شخصية هذا الزعيم، لأنها سوف تحدد -جزئياً على الأقل- موقفه من النخبة المتفرنسة الاندماجية من ناحية، كما ستظهر فعاليتها في بروز تأثيره في تحريك الجماهير من ناحية أخرى، خصوصاً بعد وفاة ابن باديس.

يقول جاك سيمون متحدثاً عن مصالي الحاج أنه بعد ستة أشهر من وصوله إلى فرنسا سنة 1924 كان يبدو عليه الانسجام التام داخل المجتمع الفرنسي (الحرفة، السكن، الزوجة وعائلتها، اللغة، اللباس، السلوك)، ولكنه ظلّ -على الرغم من ذلك- «جزائرياً مسلماً واحداً من الجالية التلمسانية المهاجرة بفرنسا. فلم يكن هناك أي اختفاء لشخصيته أو أي اندماج بأدائه الخدمة العسكرية» لقد ظل مصالي «ذلك البروليتاري حسب موقعه في الإنتاج، وحسب خياراته الشخصية في المحافظة على جذوره وشخصيته الثقافية»³. كما أن انتساب مصالي إلى الطريقة الدرقاوية التابعة للطريقة الشاذلية التي

=الثقافة ولكن كان له باع طويل في الخطابة، واستطاع أن يجلب إليه كثيراً من الأتباع بتقديم نفسه كمدافع عن الجزائر المستقلة وأسس جريدة (الأمة) التي كانت تطالب بتكوين الدولة الجزائرية وبوحدة الشمال الإفريقي وبإصلاح زراعي. ولكن هنا - البرنامج أفلتت السلطات الاستعمارية فقامت بحل النجم سنة 1929 ونفت مصالي الذي استقر سنة 1935 في جنيف حيث التقى شكيب أرسلان.

¹ قلش وصاري، المقاومة السياسية، ص. 58

² Hermassi, Op. Cit., p. 106

³ Simon, Op. Cit., p. 37

عُرفت، منذ القدم، بعذاتها للأجنبي وهي التي ساندت عبد الكريم الخطابي في كفاحه¹، والتي كان مصالي واحداً من تلاميذ زاويتها في مدينة تلمسان؛ هذه الطريقة جعلته «يرى قوة الجزائريين في غناهم الروحي الذي يساهم في ترابط المجموعة الوطنية من أجل الاستقلال»². وهنا نرجع إلى ما قلناه سابقاً حول موقف الأطراف الوطنية في تعاملها مع بقايا البنى الاجتماعية المحطمة؛ ذلك أن احتكاك مصالي بالحدائث وبالتيارات الأيديولوجية النهضوية المعاصرة من سلفية وعلمانية وليبرالية وقومية واشتراكية كل هذا لم يُلغ المكبوت الاجتماعي والسياسي على حد تعبير الجابري³، المتمثل- في رأينا- في تراث الطريقة الصوفية التي كان يتردد عليها في صغره. وهذه الأيديولوجية الطرقية كانت تغذي الذاكرة الجماعية للشعب الجزائري وخياله الجمعي، وهي التي كانت وراء تجمع الجزائريين والشمال إفريقيين في جمعيات وصفها البعض بكونها تشبه البنى الطرقية في المغرب. وقد أكد مصالي، في حديث خاص مع قناش «أن العمال الجزائريين كانوا خاضعين للتأثير الروحي للزوايا»⁴ كما ذكر مصالي، وهو في فرنسا، أنه كان « يرأس أصحابه من أتباع الطريقة الدرقاوية الذين كانوا يعيشون له بنصائح دينية»⁵.

2. صورة الزعيم

ولا يمكن حصر تأثير الطريقة الدرقاوية لدى مصالي في الجوانب الروحية وحدها فهناك الجانب التنظيمي الذي يكون استفاده من تروده الدائم على الزاوية منذ صباه، الأمر الذي جعله- كما يقول جاك سيمون- "يسبح" في هذا الجو من الطهارة والجدية، وجعله يتعلم أداء الصلوات يوميا ويتعلم دور الشيخ في تعليم مبادئ الطريقة لتلاميذه وليصبحوا

¹ Bühner & André, Op. Cit., p.

² Stora, Messali Hadj, p.118

³ الجابري، العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1992، ص 373-374

⁴ Adala, Op. Cit., p.303

⁵ Stora, Messali Hadj, p.32

إخوانا والتضامن بين المرئيين والصرامة في سلوكهم واحترام القواعد الأخلاقية¹. وهذا هو "المكبوت" الذي - في رأينا - أثر على مصالي خلال ممارسته للسياسة.

وقد حاول كثير من الملاحظين أن يقدم تفسيرات مختلفة حول مظهر مصالي الحاج في لباسه بالجلابة والشاشية ولحيته الكثة وذلك «لأجل تفسير تعصُّبه الديني»². والواقع - في نظرنا - أن مصالي، القادم من عمق المجتمع الجزائري، وظف لصالحه صورة الزعيم، وهو العالم بالطبائع والعادات العقلية للطبقات الشعبية التي ينحدر منها. ومما يؤكد رأينا هذا ما ذكره بعض خبراء الاستعمار أن هذه الأوساط «كانت تنتقد زعماء الأحزاب السياسية حول سلوكهم المخالف للتعاليم الإسلامية الأمر الذي كان يؤدي إلى فشل محاولاتهم في التأثير على هذه الجماهير»³. ولكن ارتباط شخصية مصالي بالإسلام، كمرتكز أيديولوجي، لا يقف عند هذا الحد الشكلي المتمثل في اللحية الكثة والعباءة والطربوش، وإنما يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالهدف السياسي الذي كان يعمل لأجله، وقد ظهر ذلك بوضوح خلال مساره السياسي بين 1930-1933⁴.

3. مصالي: الخطاب والواقع

ويربط بنجامين مطورا بين تحطم بني المجتمع الجزائري وبين بروز التعبيرات الدينية في خطاب مصالي وذلك بقوله: «لأجل إعطاء قيمة للمرتكزات الدينية من حيث مكانتها ووظيفتها لا بد من ملاحظة الفوضى التي أحدثها الاستعمار في نظام المجتمع الجزائري والتي أدت إلى تمزيق النسيج العقدي للجزائري، كما أنها فككت نظام إنتاجهم ووصلت إلى حد تزييف وعيهم بذاتهم..»⁵. ويظهر أن هذا الواقع الاستعماري الذي بلغ قمته مع الاحتفال

¹ Simon, Op. Cit., pp.18-19

² Ibid., p.118

³ Bühner & André, Op. Cit., p.258

⁴ Stora, Messali Hadj, p.109

⁵ Ibid., p.111

الثوري وصدور الظهور البربري في المغرب « قد أثر تأثيراً بالغاً في شخصية مصالي الحاج»¹. وهكذا فقد «تشكلت أيديولوجيته من خلال احتكاكه بالواقع...»².

والظاهر أن مصالي الحاج- في سبيل بحثه عن فعالية الأفكار في مقاومة الواقع الاستعماري فإنه كان " يراوح " بين أكثر مصدر مرجعي وحقل أيديولوجي ثقافي: فهو مشدود إلى موروثه العربي الإسلامي، منبهر بمقومات الغرب، متفتح على الفكر الاشتراكي والآفاق التي فتحتها ثورة تشرين الأول \ أكتوبر 1917. وفي هذا الانتماء المتعدد يكمن سر التعوت التي وصفت بها المصالية. وفعلاً فإننا حين نقوم بتتبع تطور أيديولوجية مصالي الحاج نلمس تعدد الأطر المرجعية التي حكمت تفكير هذا الزعيم وحددت مسار حركته. فهو حريص على توظيف معنى الجهاد للدعوة إلى المقاومة، وفي ذلك لم يتقاعس عن استحضار كل مواطن القوة في التجربة العربية الإسلامية، كما لم يناقش قط معتقدات الناس حتى الأسطورية منها والخرافية. وهو أيضاً منطلق من وجود قيم مشرقة في الفكر الغربي لكنه مصرّ على أن تبقى قيم الحضارة العربية الإسلامية هي الأرقى(..)، وهو كذلك مدافع عن كرامة الضعفاء من الناس دون أن يعتمد في دفاعه لا مفهوم الطبقة ولا مقولة الصراع الاجتماعي، بالرغم من تفاعله مع الفكر الاشتراكي وانفعاله مع تجارب اليسار وحركاته...»³.

إن هذا الجمع، الذي لا يحمل همّ التناسق والانسجام، في شخصية مصالي وأفكاره بين الارتباط بالعروبة والإسلام، والمعرفة بالصراع الثوري في الحركة العمالية المنظمة، يجعلنا نحكم على كون مصالي كان يعطي استعماله للدين مضموناً سياسياً موجهاً ضد الاستعمار. غير أن هذا التمثل الجزئي الانتقائي للدين هو الذي كان- في نظرنا- يمنع أو -على الأقل- يؤخر ظهور أيديولوجية وطنية كاملة مثل تلك التي بلورها العلماء خلال الثلاثينيات من القرن العشرين. إن تعامل مصالي مع الدين في هذه الحالة يتعلق- كما يقول أنور عبد المالك

¹ Harbi, *L'Algérie et son destin*, p.75

² Benbella, *Op. Cit.*, p.76

³ المالك، المرجع السابق، ص ص. 284-285

في موضع آخر- بنوع من البراغماتية «غير أنها براغماتية تتموضع في إطار أرثوذكسية الإيمان، وهي قطعاً الأيديولوجية الوحيدة المقبولة كما هي عليه بالنسبة لمجموع الأمة(..) إن المصدر هنا هو الأساس الثقافي العام، ويشكل أساس عنصره المكون الديني..»¹.

4. المواجهة مع الاندماجين

ويجدر بنا هنا أن نؤكد أن المواجهة مع الاندماجين هي التي سوف تبلور-جزئياً على الأقل- أفكار مصالي، التي كان لها هيمنتها على النجم من قبل وعلى رجزب الشعب فيما بعد. وهذه الجزئية هامة بالنسبة لموضوعنا لأنها تحدد- كما ذكرنا- المنطلق الديني والاجتماعي لفكر مصالي الحاج، إذ نلاحظ أنه كان يهاجم بقوة الثواب دعاة الإدماج، في حين لا يهاجم المرابطين الموالين للإدارة الاستعمارية..»². وقد سجلت الأوساط الموالية للاستعمار أنه خلال سنة 1934 قامت جريدة (الأمة) تحت رئاسة مصالي الحاج بحملة ضد سياسة الإدماج، وارتكزت إلى الدين عندما اعتبرت المتجنس مرتدأ«وطالبت الجزائريين بعدم السماح لهؤلاء المتجنسين بدفن موتاهم في مقابر المسلمين، وطالبت بحرقهم من دخول المساجد»³.

والظاهر أن مصالي الحاج وأصحابه كانوا رجال عمل وحرارة بالدرجة الأولى وكانوا، في سعيهم لجلب الأنصار، يواجهون بنقد النخبة المثقفة بواسطة الأفكار الوضعية^(*)، وكان ذلك يؤثر-بالتأكيد-على نفسياتهم باعتبار مستواهم الطبقي والثقافي، ولذلك انتهى بهم

¹ أنور(عبد الملك)، المرجع السابق، ص.ص.26-27

² Stora, Messali Hadj, p. 116

³ Dulont(F.), « La citoyenneté et le statut indigène », In : La Voix Indigène, N°409, Juin 1937

(*) يلاحظ بن نهي أن النخبة الجزائرية سنة 1932 لم تكن تقبل نقد الحالة الاجتماعية والركود ومواطن المرض في الجسم الاجتماعي كأنهم- حسب قوله- "تخالفوا مع الاستعمار من أجل إبقاء الأمور على ما هي عليه في باطنها بعد مسحها و"تزويقها" من الخارج لتبقى تحت تصرفه كل ترهاتنا وكل انحرافاتنا الخلقية وكل نغراتنا العقلية"

الأمر- كما يقول حربي- إلى نوع من «احتقار العمل الثقافي وصارت أفكارهم التنظيمية تابعة من المثالية وليس من الواقع العملي وأخذ خطابهم يدمج الخطاب الديني في القناعات السياسية»¹. ولكي نربط المواقف السياسية لمصالي وأصحابه بينية المجتمع الجزائري، فإننا نورد هنا وصفاً للطبقة العمالية التي استثمر فيها حزب الشعب الجزائري، والتي تُعد إفرزاً جديداً في الواقع الجزائري، خصوصاً بعد تحطم البنى الأصلية المتمثلة في العرش والقيم التي يمثلها. يقول لوتورنو بهذا الصدد: «إن البروليتاريا^(*) الشمال إفريقية كانت بائسة لأن ظروفها المادية كانت قاسية ولأنها لم تجد بعد توازها(..) إن العمال الذين يشكلون هذه الطبقة لا ينظرون سوى إلى المصالح العاجلة والشخصية، ولم يكونوا مستعدين لعمل جماعي على المدى البعيد..»². فهل يسمع هذا المستوى من الثقافة ومن الوعي من بلورة نظرة حول مشروع المجتمع الجزائري الجديد؟

المطلب الثاني

صُعُود المصالية وميَـزاتها

1. عوامل نجاح المصالية

إذا انطلقنا من المعطيات التي ذكرنا سالفاً، فإن نجاح حزب الشعب في استقطاب الجماهير لا يرجع- في نظرنا - إلى كفاءة منظريه بقدر ما يرجع أساساً إلى «فشل المطالب

¹ Harbi, *L'Algérie et son destin*, pp.21-22

(*) إن تحطم بني المجتمع الجزائري القديمة سمحت على المستوى الاجتماعي بمرور فئة جديدة من الأشخاص الذي يعملون مواصفات البروليتاريا الحديثة. ويمكن أن نميز من بينها العمال من أصل ريفي الذين حللنا من قبل عوامل وصولهم إلى هذه الحال مع ثمانينات القرن العشرين، وكان هناك فئة أخرى من الأصل الحضري التي آثر فيها النمط الاقتصادي الليبرالي والتصنيع وبعض الحرفيين الذين تأثروا بانتشار المواد المصنعة آلياً. انظر:

Haddad, *Op. Cit.*, p.T.1, p.130

² LeTourneau, *Op. Cit.*, pp.221-222

الاندماجية التي عارضها اليسار الفرنسي»¹، كما أن الإهانة التي لحقت المؤتمر الإسلامي لسنة 1936 من طرف حكومة الجبهة الشعبية هي التي جعلت هذا الأخير يفقد مكانته بين الجزائريين، وجعلت الجماهير تستنكر تعثره وتختار مصالي مستشاراً عاماً للعاصمة سنة 1937. وقد نشرت (صوت المستضعفين) مقالاً يصف فيه كاتبه فرحات عباس وظاهرات وابن الحاج و العلماء بكونهم اختاروا «منطق الحدائث ودعوا إلى العدالة والحرية التي هي في الحقيقة-حسب كاتب المقال- شعارات لخداع الجماهير»². ومما يستحق الذكر هنا أن مصالي الحاج كان في جنيف عندما انعقد المؤتمر الإسلامي الذي جمع فدرالية المنتخبين و العلماء و الحزب الشيوعي. وعندما تبين هذا المؤتمر لائحة مطالب الشعب الجزائري وكانت هذه المطالب تمنح حيزاً كبيراً لمطالب العلماء في مجال ترسيم اللغة العربية والحصول على المواطنة الفرنسية في إطار القانون الأساسي للأحوال الشخصية الإسلامي.. الخ، هذا إضافة إلى تعبيرها عن مطالب النخبة المتفرنسة التي كانت تطالب بالارتباط المباشر مع فرنسا، وإلغاء المفوضيات المالية والبلديات المختلطة والحكومة العامة(البند.2). فماذا كان موقف مصالي بالنسبة إلى هذه اللائحة؟ لقد أرسل هذا الأخير من جنيف تليفارفا يوافق فيه على المطالب الديمقراطية الاجتماعية ولكنه أظهر تحفظاً بالنسبة إلى المستقبل السياسي للجزائر. وعندما قام وفد المؤتمر في 18 جويلية بزيارة باريس لتقدم مطالبه لحكومة الجبهة الشعبية، اتصل به مصالي على رأس وفد من نجم شمال إفريقيا واقترح الاكتفاء بالمطالب الاقتصادية والاجتماعية والثقافية دون تقرير المصير السياسي³.

¹ Benbella, Op. Cit., p. 164

² La Voix des Humbles, N°175, Décembre 1936, p.6

³ Simon, Op. Cit., pp.74-75

ومن هذا المنطلق بدأ صعود المصالية^(*) كأيديولوجية وطنية¹، وزاد اضطرار المصالح الاستعمارية لحزب الشعب في توجه الجماهير الجزائرية نحو هذا الأخير، إذ صرح أحد الشباب من مدينة بجاية سنة 1939 بقوله: « إن الاضطهاد يجعلنا نصير وطنين شيئاً فشيئاً؛ إن جميع الناس بدأوا يفهمون أن حزب الشعب الجزائري هو الوحيد الذي -بتعاونه مع ابن باديس- يمكن أن يعطي نتائج جيدة... »².

يقول عمار نارون الذي كان معاصراً لتلك المرحلة: « إن الغوغاء من الناس بدأت تصحو من غفوتها وكان انجذابها نحو مصالي الحاج، الذي كان يطالب باستقلال كامل ويعلن توجهه نحو العواصم الإسلامية.. كان مصالي الحاج يقود كفاحاً لعب حماس الجماهير التي تعاني من الفقر والاضطرار للجامعة الإسلامية دوراً بارزاً في استشارته، وحتى عندما كانت السلطات العليا تحيل مصالي على المحاكم في باريس والجزائر، وعندما كانت تقوم بحبسه، فإنها كانت توسع من دائرة شعبيته وتجعل منه بطلاً وطنياً يحترمه الجميع.. وكانت في الوقت نفسه تسعى إلى الخط من مصداقية فرحات عباس الذي كانت تخاف أسلوبه الأوربي ومطالبه المعتدلة ومحاولة عدم قطع صلته مع المسؤولين في باريس.. ولنا أن نتصور النتيجة في مجتمع جزائري حيث لا تتحمس الجماهير سوى للرجال الذي يقدمون أدلة على استقلاليتهم عن الإدارة الاستعمارية وشجاعتهم السياسية... »³.

(*) كانت الموجة المصالية منذ 1936 تكسح البلاد من أقصاها إلى أقصاها وتأسس الشعب والخلايا في كل قرية فتكونت في مدينة تيسة شعبة تجتمع بباب قسنطينة بعد الغروب للحفاظ على سريتها وبدأ الشيخ العربي التبسي زعيم الإصلاح في المنطقة يشعر أكثر فأكثر بقله الأتباع. انظر: بن نبي، مذكرات شامد القرن، ص. 419

¹ Harbi, *Le FLN mirage et réalité*, p.21

² *El Oumma*, Janvier 1939 ; Cf. Kaddache, *Op. Cit.*, T.2, p.598

³ Naroun, *Op.Cit.*, p.46

2. الموقف من الشيوعية

ذكر أحد المحللين المؤيدين للإدماج، والذين لم يكونوا يخفون عداوتهم للاتجاه الوطني سنة 1938 أن «الجزائر التي لم يكتمل تطورها داخل الإطار الفرنسي، صارت أسيرة لجدل سياسي بين أطراف ثلاثة: الوطنية القُطرية بزعامة ابن جلول ومصالي الحاج والوطنية الإسلامية بقيادة العلماء. غير أن ابن جلول -يقول صاحب المقال- وجد من الأسلم مهادنة الإدارة الفرنسية وانخرط في الجبهة الشعبية، أما مصالي فقد ظلّ يتلقّى التوجيهات من الدُّول الشمولية في جنيف، كما وجد العلماء مصلحتهم في التّعاون مع الشيوعيين. غير أن هذه الأطراف -يقول صاحب المقال- سوف تصل في آخر المطاف إلى التلاشي، وتبقى محاولة تشكيل الوطنية الجزائرية راسخة»¹.

إنّ هذا التحليل يمثل -في رأينا- إشكالية فهم الواقع السياسي الجزائري لدى التُّخبة الاندماجية المتفرنسة خلال الثلاثينيات من القرن العشرين. ولكن بغضّ النظر عن مدى واقعية هذا التحليل فإننا نحتفظ هنا بشهادة معاصرة للأحداث آنذاك، هذه الشهادة تؤكد أن أطرافاً سياسية جزائرية مختلفة المشارب والتوجهات وجدت نفسها مدفوعة إلى الخروج من عزلتها وصمتها و مدفوعةً إلى الاحتكاك بالأطراف الأخرى الموجودة على الساحة السياسية الجزائرية. كما أن المسألة الوطنية كموضوع صارت خلال الثلاثينيات، وبناء على هذه الشهادة المعاصرة، مألوفةً في النقاش السياسي كما «برزت شخصيات تتحدث نيس باسم قرية أو قبيلة ولا باسم مجموعة عرقية ولكن باسم مجموعة وطنية واسعة»² ممثلة في المجتمع الجزائري.

والظاهر -في رأينا- أنه حدثت خلال الثلاثينيات من القرن العشرين عمليات تفعيل لكل ما تراكم منذ بدايات القرن العشرين من إرهاصات الوعي الوطني القائم على أساس

¹ Hassan, « Le nationalisme musulman », In : *La Voix Indigène*, N°394, Janvier 1937

² Mèrad, *Le réformisme musulman*, p.42

التراث العربي الإسلامي، إذ تمّ في هذه المرحلة بالذات وضع هذا التراث على أرضية جديدة ذلك أن «تأثير الماضي وحرّية عناصر التراث والحداثة صارت تفرض نفسها بلورة المعطيات القديمة وميلاد أوضاع تاريخية جديدة» تتمثل - يقول شنتوف - في «تحرك الأطر التنظيمية والأيدولوجية القديمة لتشكيل الحركة الوطنية وبلورة أيديولوجيتها بطريقة مباشرة أو غير مباشرة»¹.

وللربط بين نصّ الشهادة التي صدرنا بها هذا العنصر وبين إشكالية موضوعنا التي تدور حول التفكير في مشروع المجتمع الجزائري وتبلور الأيدولوجية الوطنية الاستقلالية، فإنّه من المهمّ الإشارة إلى وجود أطراف ثلاثة قبل الحرب العالمية الثانية حملت لواء العروبة والإسلام لخدمة مصالح شديدة الاختلاف: فهناك الاتجاه التابع من عمق المجتمع الجزائري المعبر عن الهوية العربية الإسلامية، وهناك التيار الوافد من الشرق ومن أوروبا مع شكيب أرسلان^(*) ولجنة فلسطين وسوريا، ووجدت بالجزائر تجاوباً نابعاً من التضامن الإسلامي الذي تحدثنا عنه سابقاً². أما التيار الثالث فمثلته القوى غير الإسلامية كروسيا وألمانيا وإيطاليا، هذه القوى التي استعملت شعارات الإسلام والعروبة ضد فرنسا في شمال إفريقيا وهذه الدعاية تكون ساهمت - كما يقول سعد الله - في زرع مبادئ الديمقراطية وإيقاظ الروح القومية لدى شعوب شمال إفريقيا وآسيا المستعمرة»³.

¹ Chentouf (T.), « Remarques sur la naissance des partis politiques en Algérie », Art. Cité, pp.221-227

^(*) كان شكيب أرسلان في هذه المرحلة (1932) لاحقاً في جنيف وقد كان يواصل صراعه البطولي دون أن يكمل أو يبل ويصدم مع رفيق محنة من مصر حريصة (الأمة العربية) فتصل في بعض أعملاها إلى الجزائر حيث يذكر بن نبي أن قرأها. انظر معنا الصلدة: مذكرات، ص.49

² Hassan, « L'Islam méditerranéen », In : La Voix Indigène, N°394, Janvier 1937

³ سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج.3، ص.204

وبما أن حديثنا سيقصر هنا على أيديولوجية حزب الشعب الجزائري وريث نجم شمال إفريقيا، فإنه من المفيد لموضوعنا أن ننطلق من حيث توقفنا في الفصل المتعلق بمرتكبات أيديولوجية النجم إذ ذكرنا أن هذا الأخير كان يسير باتجاه التحرر من التوجيه الشيوعي، وقد ظهر ذلك بوضوح أكثر خلال الثلاثينيات من القرن العشرين. فقد كان الشيوعيون سنة 1934 «ينتقلون ديمقراطية النجميين واستلهاهم الأفكار الوطنية من شكيب أرسلان زعيم الوحدة العربية»¹. والواقع أن الشيوعيين كانوا يجدون صعوبة في الوصول بأفكارهم إلى المجتمع الجزائري، ذلك أن هذا الأخير لم يكن يستوعب طروحاتهم السياسية². ولهذا السبب- في رأينا- كان نجم شمال إفريقيا في هذه الأثناء «يحرص على الابتعاد عن الحزب الشيوعي الذي كان يسعى إلى استغلال مكانة النجم بين العمال الشمال إفريقيين» لتعزير مكانته لدى الجزائريين، كما تؤكد على ذلك المصادر الاستعمارية³.

وتبغى الإشارة هنا إلى كون الحزب الشيوعي كان هو نفسه يعاني من إشكالية فهم^(*) بالنسبة لتحليل القضية الوطنية الجزائرية، وذلك من خلال تركيزه على مسألة «تجميع الشعوب المستعمرة ضد مستعمرها بواسطة أفكار صراع الطبقات» إضافة إلى «تجاهل

¹ Kaddache, Op. Cit., T.1, p. 359

² Ibid., p. 331

³ Afrique Francaise, 1934, p.580

(*) تساءل بن نبي إذا ما كان الزعماء الجزائريون من أبناء جيله وأولئك المثقفون الذي يدعون (الالتزام) عرفوا حقا الشعب الجزائري وأدركوا عواطفه وأفكاره في أحاديثه المختلفة حتى في دقائق صمته " إنهم بالتأكيد - يقول بن نبي- يعرفون كيف يستخدمونه وهم يستغلونه بكلمات وأقوال كانت السلطة الفرنسية تعرف كيف تزيد من تأثيرها ومنفعولها في الناس بأساليب شيطانية يدركها أولئك الزعماء أنفسهم. لكن قليل منهم من التزم خدمنه وعلش مأساته بأكل خبزه الأسود بنوق = لسعات القمل الذي بعشش في أكواخه وبيوته المصنوعة من الصفيح. لقد كان أولئك الزعماء وأولئك (الملتزمون) يعيشون وهما صيغ بكلمات ملفقة بمفردات أجنبية بعضهم يقول أنه وارث فولتير والآخر يقول إنه وارث تروتسكي هذا الوهم كان هو الجزائر وهو الشعب الجزائري في أذهانهم.. انظر: مذكرات شاهد القرن ، ص. 152

القوى الكامنة في حركة النجم»¹ والتي تتمثل أساساً في كون النجم ظل مندمجاً وسط «الجماهير المسلمة التي كانت تنهل من ينابيع فكرية وطنية مشربة بالإسلام أكثر مما كانت مرتبطة بتحرير نابع من الماركسية، كما كانت تهتز أكثر للتلميح بالتضامن العربي منه بالأمية»².

ولاحظ الباحث الفرنسي سطورا أن مصالي الحاج زعيم النجم لم يكن يُعطي في مذكراته أهمية كبيرة للحركة العمالية الشيوعية «إن ثمة شيئاً غائباً في مذكراته-يقول سطورا- وهو ظهور الحركات العمالية بالجزائر وتأثير ثورة أكتوبر الشيوعية على الجماهير الجزائرية» وذلك رغم «توكيده على تأثير تركيا على جميع مناقشات الجزائريين سنة 1919..»³ وقد كانت أحداث قسنطينة سنة 1934 مناسبة سانحة « يعلن فيها النجم استقلاله أكثر فأكثر عن الحزب الشيوعي؛ حتى أن بعض الكتاب لاحظ أن النجم قد بدأ منذ 1934 حركة جديدة بمبادرته في شمال إفريقيا وفي باريس تقوم على الجهاد والوطنية..»⁴

إن الشيوعيين- كما ذكرنا سابقاً- ساعدوا النجم في مرحلة التأسيس، وشجعت العالمية الأمية ذلك « معتقدة أنه سيكون تحت رحمتها منظمة وطنية لا تخلو أن تكون- نظراً لديناميكية الهجرة الجزائرية إلى فرنسا- إلا سنداً قوياً للحزب الشيوعي الفرنسي(..) الأمر الذي أدى بالحزب الشيوعي إلى أن يعتبر نجم شمال إفريقيا كمنظمة متفرعة عنه»⁵. غير أن معارضة الشيوعيين لطموحات الحزب الشيوعي الفرنسي ترجع- كما يقول محمد حربي- إلى

¹ Kaddache, Op. Cit., T.1, p. 359

² فلش وصاري، المقاومة السياسية، ص. 28

³ Stora, Messali Hadj, pp.34-35

⁴ سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج. 3، ص. 139-140

⁵ فلش وصاري، المقاومة السياسية، ص. 28

«رفض هؤلاء لمعاملتهم كوسائل للحزب الشيوعي ولكن أيضاً إلى احتقار الشيوعيين الفرنسيين للجزائر وللإسلام..»¹.

ويذكر أحمد بن بلة أن مصالي الحاج «كان متأثراً بالثورة البلشفية وأيديولوجيتها القائمة على العالمية ومساعدة حركات التحرر عبر العالم وخاصة ثورة عبد الكريم الخطابي وهذا ما جعله يتخرط في الحزب الشيوعي لعدة سنوات، ولكنه غادر هذا الحزب بعد لقائه بشكيب أرسلان»². وسوف يأتي الحديث خلال هذا البحث عن التأثير الذي مارسه شكيب أرسلان في توجيه أفكار زعيم النجم فيما بعد. ولكننا نورد بهذا الصدد شهادة محمد حربي حول كون أفراد النجم كانوا يعانون «ضحالة من الناحية الفكرية، ولذا فإنهم كانوا يفكرون أكثر في موروثهم الثقافي، ولذا كان مصالي الحاج يستمد أفكاره الاجتماعية من الإسلام وكان أحد مرافقيه وهو عمار عيماش الأمين العام للنجم إلى غاية 1936، يستمدها من التقاليد البربرية وكان يؤمن بأهمية العرش والجماعة ويعتقد أن هذه المؤسسات يمكن أن تعطي الجزائر المستقلة طابعاً اجتماعياً ديمقراطياً»³.

لقد كانت أيديولوجية النجم تردد بين ثورية الحزب الشيوعي الفرنسي وبين حنينه إلى بقايا البنى الأصلية للمجتمع الجزائري، وسرعان ما يزول هذا التردد بمحاورة مصالي مع شكيب أرسلان بشأن موضوعات حول «الثقافة والحضارة والسياسة، مما جعله يتحرر من انتمائه الشيوعي ويقنع بضرورة البحث عن أشكال أكثر نجاعة في التعبير عن فكرة الاستقلال وتحضير الأرضية للثورة»⁴.

وعندما أصدرت حكومة الجبهة الشعبية قراراً بحل النجم في 26 يناير 1937 ذكرت مصادر النجم أن هذا القرار «كان بالاتفاق مع الشيوعيين الذين حقدوا على النجم

¹ Harbi, *Le FLN mirage et réalité*, p.18

² Benbella, *Op. Cit.*, p.75

³ Harbi, *Le FLN mirage et réalité*, p.18

⁴ Benbella, *Op. Cit.*, p.75

لأنه رفض الموافقة على إرسال جزائريين إلى الحرب الأهلية الإسبانية بدون تعهد الحكومة الإسبانية بمنح الاستقلال للريف المغربي، وقد ذكر السيد مصالي سنة 1937 في حديث صحفي أن الشيوعيين قد حاربونا بقسوة واتخذوا ضد النجم اضطهاداً شديداً(..) وأضاف بأنه لا ثقة له في الشيوعيين..¹»

لقد بدأت مرحلة الدخول إلى الأيديولوجية الاستقلالية - في رأينا - بانفصال النجم عن الحزب الشيوعي الفرنسي. ونحن نؤكد على كون هذه الأيديولوجية التي مستبلور لدى حزب الشعب، وريث النجم، كانت تتضح شيئاً فشيئاً من خلال عدائه للشيوعيين والاندماجيين وإصغاته إلى أفكار العروبة والإسلام. ولكن الحديث عن ذلك سيأتي لاحقاً.

المطلب الثالث

محاوَر المشروع الحدائسي الاستقلالي

أولاً

المحاور النقضاني

1. الإسلام أم العلمانية؟

تساءلت إحدى التقارير الصادرة عن الملحق العسكري الفرنسي في تركيا سنة 1932 حول الانعكاسات التي يمكن أن تؤدي إليها الإصلاحات التي قام بها مصطفى كمال أتاتورك، وقال هذا التقرير أن ذلك سيؤدي بالنسبة إلى الشعوب المسلمة المستقلة إلى العمل على تطبيق الإصلاحات التي طبقت في تركيا ولكن النتيجة الأكثر أهمية بالنسبة لهذه الإصلاحات التي قام بها مصطفى كمال أتاتورك هي إعطاء ضربة قاضية لمحاولات إعادة

¹ سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج.3، ص.152

الخلافة الإسلامية التي أجهضت في مؤتمر القدس وأرجع هذا القرار تلك النتيجة المتوقعة إلى إلغاء العمل باللغة العربية التي تشكل عامل وحدة بين مختلف الشعوب الإسلامية. وهكذا يعد مصطفى كمال -في رأي الملحق العسكري الفرنسي- الشخص الذي بعثته العناية الإلهية لإحداث التحول الجذري في نفسية المسلمين»¹. ويُذكر أن مصالي الحاج وضع وطنيته وآمال شبابه -حسب بن جامين سطورا- في الخليفة محمد الخامس وأولى نفس الإعجاب للبطل العلماني مصطفى كمال². ولكن في أي اتجاه سيكون، هذا التحول النفسي ياترى؟

2. الفكر القومي العربي

لقد ظلت منطقة المغرب العربي منذ العشرينيات من القرن العشرين منفتحة على العالم السياسي الخارجي ومتفاعلة مع التيارات الفكرية والسياسية الصاعدة في ذلك الوقت «ومن أهم هذه التيارات الفكر القومي العربي في قلبه المعاصر على الصعيد الإقليمي. وكان الأمير شكيب أرسلان ورفاقه هم همزة الوصل بين المشرق والمغرب العربي»³. وكانت البدايات الفعلية لهذا التواصل بين سنتي 1930-1931 من خلال مؤتمر القدس⁴ الذي اعتبر في وقته بمثابة «برلمان روحي واجتماعي للتوجه الإسلامي»⁵. وتذكر المصادر الاستعمارية أن المبادرة في عقد هذا المؤتمر ترجع إلى «مفتي القدس الحاج أمين الحسيني ومولانا شوكت الهندي»⁶. وقد أعلن الميثاق العربي «الذي تمت المصادقة

¹ *Service de l'attaché militaire de France en Turquie, Stamboul 9 Fevrier 1932, N°48AM, AOM- Aix-en-Provence,*

² *Stora(Benjamin), Les mémoires de Messali Hadj : Aspects du manuscrit original, In : Réflexions, n° spécial Messali Hadj 1898-1998, Parcours et témoignages, p.80*

³ *القومية العربية في الفكر والممارسة، ندوة مركز دراسات الوحدة العربية، ص.37*

⁴ *Bührer & André, Op. Cit., p.307*

⁵ *Kaddache, Op. Cit., T.1, p. 342*

⁶ *Hassan, « Le congrès islamique de Jérusalem », In : La Voix Indigène, Décembre 1931, p.1*

عليه في مؤتمر القدس، سنة 1931، على وحدة البلاد العربية وحدة كاملة لا تتجزأ، كما أعلن واجب كل بلد عربي في العمل على تحقيق غاية واحدة هي الاستقلال التام وضرورة مقاومة الاستعمار بجميع ما أوتي من قوى»¹. وقد تساءلت الأوساط الإعلامية الاستعمارية والاندماجية عن مدى تأثير هذا المؤتمر، وحذرت صحيفة (صوت الأهالي)، التي كانت تمثل النخبة الحداثية الاندماجية، من «الوعي الإسلامي الصاعد من خلال المؤتمرات منذ سنة 1926»²، ودعا نفس المحرر إلى عدم تجاهل خطورة نتائج مثل هذا المؤتمر في حالة ما إذا «لم تقم القوى الغربية بعرقلة سيره»³، ولاحظ بعضهم أن المؤتمر كان يعمل على «التقريب بين الأمم الإسلامية من الناحية الروحية والسياسية»⁴. ولم تُخف الدوائر الاستعمارية تخوفها من «المؤتمرات الخطيرة التي يكون المؤتمرون قد دبروها في الكواليس»⁵. ولعل التخوف من التأثير السياسي للمؤتمر الإسلامي المنعقد بالقدس هو الذي جعل السلطات الاستعمارية الفرنسية تمنع المسلمين في مستعمراتها من المشاركة في هذا المؤتمر. غير أن «المسلمين بشمال إفريقيا نجحوا في تمثيل أنفسهم بواسطة الوطنيين المنفيين ومنهم عبد العزيز الثعالبي من تونس و الشيخ إبراهيم اطفيش من الجزائر»⁶.

وكانت أهم نتيجة عملية أسفرت عنها أعمال المؤتمر الإسلامي هو انتخاب لجنة تنفيذية ومكتب للمؤتمر بالقدس في 7 ديسمبر 1931، وكانت البلدان الممثلة فيه هي «مصر وإيران وتونس والمغرب الأقصى وروسيا وليبيا والعراق و جاوة واليمن والهند

¹ جوليان، إفريقيا الشمالية تسير، ص. 34

² Hassan, « La portée du congrès islamique », In : La Voix Indigène, Mai 1932, p. 1

³ Hassan, « Le congrès islamique de Jérusalem », Art. Cité, p. 1

⁴ Gouilly(A.), Op. Cit., p. 71

⁵ Hassan, « Le congrès islamique de Jérusalem », Art. Cité, p. 1

⁶ Kaddache, Op. Cit., T. 1, p. 342

وسوريا وفلسطين. كما جذب إليه تأييد المسلمين من مختلف أنحاء العالم»¹. وقد علق بعض المحللين السياسيين أنه منذ مؤتمر القدس «تطور الإسلام النظري وانقسم إلى تيارين: الإسلام الديني والإسلام السياسي»². غير أن ما وقع فعلاً خلال هذه المرحلة- في رأينا- هو تفعيل دور الإسلام والعروبة⁽³⁾ والاستفادة من كل المستجدات الحاصلة على الصعيدين العربي والإسلامي.

ويذكر أن «المكتب الدائم للمؤتمر الإسلامي بالقدس قام، تحت رئاسة شكيب أرسلان»^(*) بدور المعلم لجميع المسلمين الذين كانوا على علاقة به من مختلف مناطق العالم»³. كما يذكر الباحث الجزائري **حنفي بن عيسى** أنه كان لشكيب أرسلان أثرٌ قويٌّ في إبراز الفكر السياسي الجزائري، وهو الذي أدخل خلال الثلاثينيات مفاهيم جديدة أترى بها الأيديولوجية الاستقلالية في توجهاتها نحو تصور مشروع للمجتمع، وهذه المفاهيم هي أولاً: العروبة كشعار يرمز إلى مجموعة من القيم الثقافية والسياسية، ثانياً: الأمة العربية ككيان مستقل يجمع العرب أينما كانوا، ثالثاً: اللسان العربي كمقوم أساسي للأمة⁴.

¹ Hassan, « Le congrès islamique de Jérusalem », Art. Cité, p.1

² Bühner & André, Op. Cit., p.251

^(*) يذكر بن نبي أنه كان لصديقه حمودة بن الساعي نوع من التحفظ تجاه الإصلاح والوهابية إذ كان لا ينتظر منهما المعجزات ولكن مالك بن نبي كان يراهما معجزتين ولكن الاتفاق حول دور الإسلام في النهوض بالشعوب الإسلامية كان محل اتفاق بينهما. انظر: مذكرات، ص ص. 234-235

^(*) **الأمير شكيب أرسلان** مفكر لبناني ولد في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر وظل يعمل طيلة خمسين سنة في ميادين النشاط السياسي والفكري قضاها بين متقلا بين المشرق والمغرب وأوروبا وقد أخذ على عاتقه مساندة الحركات الوطنية التي ظهرت في المغرب العربي في القرن العشرين وكان داعية للوحدة العربية والتقريب بين مختلف التيارات الوطنية.

³ Hassan, « Le congrès d'Europe », In : **La Voix Indigène**, Septembre 1935, p.1

⁴ ابن عيسى (حنفي)، " تأثير جمال الدين الأفغاني على الفكر الجزائري المعاصر " مقال سابق، ص ص. 116-

ثانياً

المحور السياسي

1. الغموض

إن اتصال النخبة من الزعماء المغاربة بالحركة القومية يرجع إلى بدايات القرن العشرين ويستمر إلى قيام الحرب العالمية الثانية، وذلك عن طريق جامع الزيتونة بتونس والقرويين بالمغرب الأقصى، وكذا بواسطة الصحف والمجلات التي تصلها وكذا عن طريق القوميين أمثال شكيب أرسلان و ميشيل عفلق في باريس¹. والملاحظ هنا هو أن فكر الجامعة الإسلامية الذي تحدثنا عن تأثيره في بدايات القرن العشرين، بدأ في هذه المرحلة يفقد نفوذه على عقول النخبة، وأخذ مجاله الجغرافي يتقلص إذ صار يقتصر «على الحدود العربية»^(*) التي أخذ المغرب فيها موقعاً معتبراً وشكل شيئاً فشيئاً مجالاً للعمل الوطني الموجه ضد الهيمنة الفرنسية حيث كان لهذا النوع من الفكر حظوظ كبيرة من النجاح مقارنة مع سوريا². وتفيد مذكرات مصالي الحاج أن هذا الأخير كان يتابع باهتمام كبير التطورات السياسية بالشرق العربي خصوصاً بعد سقوط الخلافة الإسلامية وبداية الثورة الكمالية بتركيا. وتذكر تقارير الشرطة أنه كانت لمصالي مراسلات متقطعة، منذ 1932، كانت تستعمل فيها مصطلحات الوحدة الإسلامية. ولاحظ الباحث بنجامين سطورا أن ذلك كان يشكل في هذه المرحلة مظهراً «لعدم الوضوح لدى مصالي الحاج بين الإسلام والوحدة العربية، وبين المطالب السياسية المتعلقة بحقوق الشعوب في الاستقلال»³.

¹ وادي (حبرية)، الفكر القومي العربي، ص. 112

^(**) يذكر أن الثورة الكمالية هي التي جعلت أرسلان ينتقل فكرياً من الجامعة الإسلامية إلى القومية

العربية وذلك بداية من سنة 1921م.

² Bessis(J.), « Chékib Arslan et les mouvements nationalistes au Maghreb », Art. cité, pp.467-489

³ Stora, Messali Hadj, pp.109-110

لقد جاء دور شكيب أرسلان هنا- كما يقول بن بلة- من أجل « توضيح الرؤية للاستقلاليين»¹، ونحن نؤيد الباحثة التي ترى أن شكيب أرسلان هو الذي «استطاع أن يجعل لحركة الشباب الجزائري أساساً أيديولوجياً، وأن تقدم لها أطراً سهر بنفسه على تكوينها»². وقد تنبأ الزناتي سنة 1938 أن دعاية أرسلان سوف تؤثر بالجزائر، وذلك بالنظر أولاً إلى ذكاء أصحابها ووفرة الوسائل المادية لديهم، وثانياً « لأن المسلمين في شمال إفريقيا يعتقدون أن هذه الدعاية تمثل مقاومة الهلال ضد الصليب»³. وظهر تأثير أرسلان في التوجهات الفكرية والسياسية لمصالي الحاج الذي كان زعيماً للنجم «خلال المؤتمر الثالث لجمعية طلبة شمال إفريقيا الذي كان مقرراً عقده بفاس بين 11-12 ديسمبر 1933 ولكن منعه السلطات الفرنسية، وانهقد بباريس في 26 ديسمبر من نفس السنة. وكان ممن حضره من النخبة الجزائرية مصالي الحاج وفرحات عباس»، وقد كانت جمعية طلبة شمال إفريقيا^(*) على اتصال بشكيب أرسلان ولذلك فقد حصل الاتصال المباشر بين مصالي و أرسلان بواسطة هذه المنظمة الطلابية^(*).

¹ Benbella, Op. Cit., p.75

² وادي (خيرية)، الفكر القومي العربي، ص. 112

³ Znati(R.), « Le problème algérien vu par un indigène », In : Afrique Française, Avril 1938, pp.49-63

(*) كان الصراع الأيديولوجي على أشده في سنة 1930 بين صفوف طلبة شمال إفريقيا في الحى اللاتيني وكان يقود المعركة من الطرف التونسي (صالح بن يوسف) و (ناصر) و (سلمان بن سليمان) ومن الطرف المراكشي (يلفريج) و (محمد القاسي) اللذان كانا يهدغان مع التونسيين إلى توحيد الصف بين طلبة شمال إفريقيا المسلمين فأسسوا من أجل ذلك أول مركز يحمل هذا العنوان بشارع (لودرو رولان). وبطبيعة الحال كانت الإدارة الاستعمارية بالمرصاد تعمل على إخفاق المشروع وتسخر من أجل ذلك الانفصاليين من الطنية الجزائريين المتمسكين بالبربرية، وبعضهم- كما يقول بن نبي- تمسكوا بمسيحية جوفاء اتقادوا إليها نعبة الدنيا بدوافع انتهازية صرقة، فكانت على الصعيد الطلابي بذور المعركة بين الوجدويين والمشتقين الذين كانوا في

ومما يجعل هذا الاتصال المباشر ذا أهمية على التوجهات الأيديولوجية للاتجاه الاستقلالي - في رأينا- هو أنه إلى حين مجيء حكومة الجبهة الشعبية إلى الحكم كان نجم شمال إفريقيا هو المنظمة القوية الممثلة للجزائريين بفرنسا، فقد كان له -كما يقول قداش- «كل أوصاف الحزب السياسي»². ويذكر عبد الحميد زوزو أنه كان للنجم اتصالات وطيدة مع جميع الحركات الوطنية العاملة بفرنسا ومن بينها لجنة الدفاع عن الحريات بتونس والجمعية العربية السورية و لجنة الدفاع عن الحريات النقابية والصفية بسوريا، كما كانت له صلاتٌ ببعض الشخصيات العربية وغير العربية المعروفة بعوائدها للاستعمار، ومن بينها شكيب أرسلان و حاجي أنطوني عضو الجمعية التشريعية العالمية³.

وقد افتتح شكيب أرسلان مكتباً بجنيف سنة 1930 وذلك مباشرة بعد صدور الظهير البربري بالمغرب الأقصى، وصار هذا المكتب بعد سنوات قليلة «ملتقى للعرب القادمين من المشرق ومن المغرب العربي»⁴. ويذكر جوليان أن مكتب الاستعلامات الذي أسسه أرسلان بجنيف في الدار الكائنة بشارع أرنست هنتش E. Hentsh صار عبارة عن «سرة العالم الإسلامي»⁵. وعندما كان مصالي الحاج مطارداً من طرف الشرطة الاستعمارية سنة 1935 تقرر هروبه إلى جنيف واستقبل هنالك من طرف شكيب أرسلان. وقد وصف مصالي تأثير شكيب أرسلان بقوله: إن دعم شكيب أرسلان للنجم كان مصيرياً في تحديد توجهه وتطوره؛ إذ تجاوز هذا الأخير مساندة الحركة العمالية

-أغلبهم من الجزائريين المنظمين لوحدة إقليمية جزائرية تضم أيضا أبناء مستعمري البلاد" انظر: بن نوي، مذكرات شاهد القرن، ص. 226

¹ Bessis(J.), « Chékib Arslan et les mouvements nationalistes au Maghreb », Art. cité, pp.467-489

² Kaddache, Op. Cit., T.1, p. 359

³ زوزو(عبد الحميد)، المرجع السابق، ص. 148

⁴ وادي (خيرية)، الفكر القومي العربي، ص. 112

⁵ جوليان، إفريقيا الشمالية تسير، ص. 32-33

الفرنسية وصار يعتمد على دعم العالم العربي الإسلامي». وعلق سطوراً بكون هذا اللقاء لمصالي بشكيب أرسلان لم يكن سوى استمراراً وتوكيداً لتوجهه الديني في السياسة¹ وهو ما تحدثنا عنه خلال العرض لمرجعته الطبقية والثقافية.

وعندما انعقد مؤتمر مسلمي أوروبا بجنيف في سبتمبر 1935 تحت رئاسة شكيب أرسلان «حضره من النجم رئيسه مصالي الحاج الذي كان مقيماً بجنيف بأمر من إدارة النجم، وحضره أيضاً الكاتب العام عمار عيماش و بانون آكلي من باريس و محمد بديك والجزيري من فرع مدينة ليون الفرنسية. وقد دام المؤتمر من 12 إلى 17 سبتمبر، وتكلم أثناءه مصالي الحاج و عيماش عن حالة المسلمين في فرنسا وفي شمال إفريقيا»².

وللربط بين الأحداث ينبغي التذكير أن عام 1935 هو العام الذي صدر فيه قرار رينيه الذي ضيق الخناق على الحركات الوطنية. ولذا فالظاهر أن مصالي الحاج وجد خلال هذه المرحلة مساندة من طرف المحامين العرب ومنهم «السيد الحاج الذي كان من أصل سوري وكان داعية إسلامياً. وكذلك السيد محمود سالم باي الذي كان قاضياً دولياً في مصر(..) وكان سالم باي يعمل واسطة بين النجم والأمير شكيب أرسلان منذ 1932»³. ويذكر جوليان أن شكيب أرسلان هو الذي عمل لإبعاد النجم «عن الحزب الشيوعي وتوجيهه لمقاومة مشروع بلوم فيوليت، حسب تعليمات أعطيت كذلك إلى لجنة العمل المغربية وإلى الحزب الدستوري الجديد. وحاول بالعكس من ذلك تقريب الشقة بين نجم شمال إفريقيا وبين العلماء الإصلاحيين في الجزائر»⁴. وكان هذا

¹ Stora, Messali Hadj, pp.136-138

² قناش، الحركة الاستقلالية في الجزائر، ص.67

³ سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ج.3، ص.132

⁴ جوليان، إفريقيا الشمالية تسير، ص.ص. 33-34

أثناء قدوم وفد المؤتمر الإسلامي إلى باريس في المرة الثانية، خلال شهر مارس 1937 وقد بقي «حزب الشعب الجزائري يظهر تعاطفه للعلماء حتى أواخر 1939». وكان شكيب أرسلان يرأسل الوطنيين في المغرب العربي ويعرفهم بمصالي الحاج إذ يصفه بكونه ذلك «الشباب الوطني المقدم المتحمس الذي لو كان للإسلام مثله في مخلف الأوطان لتغير الحال غير الحال»¹. ويذكر أحمد توفيق المدني² أنه في فيفري سنة 1937 وزعت بالجزائر ثلاثة آلاف نسخة من بطاقة بريدية كانت تحمل صورة مصالي الحاج مع كلمة لشكيب أرسلان تدعو جميع الجزائريين إلى اتباع منج مصالي. كما يذكر تقرير صادر عن المصالح الاستعمارية أن مشروع وحدة سياسية بين سكان شمال إفريقيا كان يتردد بكثرة بين عناصر من النخبة المثقفة والوطنيين سنة 1937 وخصوصا بين تونس والجزائر وتكوين دولة وطنية واحدة مستقلة ويذكر هذا التقرير أن قادة حزب الدستور التونسي و نجم شمال إفريقيا و لجنة العمل المغربية كانت تتواعد للقاء في شهر فيفري من السنة المذكورة لوضع قواعد لتكوين دولة وطنية فدرالية في شمال إفريقيا³.

ثالثاً

النخبة الاستقلالية ومصير المجتمع

إن بعض الذين تناولوا أيولوجية نجم شمال إفريقيا رأوا أنه بالاستناد إلى برنامج هذا الحزب يمكن اعتباره منظمة إصلاحية مقبولة من طرف النخبة من "الشبان الجزائريين" وعلى رأسهم الأمير خالد. فنجم شمال إفريقيا في رأي البعض - كان يعمل لإلغاء تجاوزات النظام الاستعماري وتحسين الوضعية العامة للأهالي بواسطة تعميم التعليم العام

¹ المدني، حياة كفاح، ج.2، ص.137؛ وانظر أيضا: فنانش، نجم الشمال الإفريقي، ص.118

² نفسه، ص.137

³ « *Projet d'union politique entre nord-Africains 1937* », 27H23
AOM, Aix-en-Provence

وتطبيق القوانين الاجتماعية والعمالية الفرنسية على الجزائريين¹. كما وصف المالكي أيديولوجية النجم « بالاستقلالية في التوجه ومنطلقات النضال»². لكنه يتساءل: هل يمكن فصل تطور أيديولوجية النجم ووريثه حزب الشعب عن التحولات البنيوية التي مست المجتمعات المغربية؟ وهل يمكن عزلها عن التحولات التي برزت بالشرق العربي³، خصوصاً وأن هذه المرحلة شهدت تصاعد التيار القومي العربي كنتيجة مباشرة لتخلي الخلافة العثمانية عن قيادة العالم الإسلامي؟

إنّ ما نلاحظه في أيديولوجية نجم شمال إفريقيا من خلال الكتابات التي تناولت هذا الموضوع هو أنها أعادت توظيف الإسلام الذي كان يمثل روح البنى الأصلية للمجتمع الجزائري، ولكن بطريقة تختلف- في نظرنا- عن الطريقة التي سلكتها جمعية العلماء المسلمين الجزائريين. فإذا كان العلماء قد جعلوا الإسلام أساساً في البناء الفكري والأيدولوجي وذلك باعتبار مرجعيتهم الثقافية وفهمهم للواقع التاريخي الذي كانت تعيشه الجزائر؛ فإن جماعة النجم ووريثه حزب الشعب الجزائري وعلى رأسهم مصالي الحاج جعلت الإسلام أداة في خطابها السياسي. ويمكن أن نفسر ذلك بوضوح حالة التكوين الفكري والثقافي، على الأقل خلال هذه المرحلة، بالنسبة لأعضاء النجم وحزب الشعب، هذا الأخير الذي كان-على حد تعبير بن بلة- يستلهم أيديولوجيته الثورية «من روح الكفاح في الشعب الجزائري وشراسة المواجهة مع الاستعمار»⁴.

إن البحث المثبت يجعلنا نفهم أن أيديولوجية الاتجاه الاستقلالي كانت تتبلور تدريجياً حسب الواقع والتحديات خاصة وأن إطاراتها لم يكونوا- كما يقول- الأشرف «ذوي تكوين سياسي كاف، ولذا فإنهم كانوا يحركون الجماهير بواسطة

¹ Simon, Op. Cit., p.46

² المالكي، المرجع السابق، ص. 291

³ نفسه، ص. 292

⁴ Benbella, Op. Cit., p. 182

نوع من الوطنية العاطفية، التي كانت تميل أحياناً إلى الإصلاحية، ولكنها كانت متوجهة بصورة قطعية و متحمسة نحو الإسلام المضطهد والدول العربية المواجهة للإمبريالية البريطانية والفرنسية»¹. وقد استطاع حزب الشعب- في رأينا- أن يجلب إليه الجماهير باعتبار أن «أيدولوجيته كانت تعبر عن الطموحات العميقة للشعب الجزائري(..) كما أنها جمعت الخطاب الاجتماعي والروح الطرقية التي كانت تذكر بقوة الطرق الصوفية»²، خصوصاً وأن العلماء كانوا- حسب خير الدين- يتفادون الصدام مع حزب الشعب³، بل كانوا يعبرون عن ارتياحهم بالشعارات التي كان يرفعها مرشحو هذا الحزب سنة 1938 باسم «الإسلام والعروبة»⁴. ولكن يظهر أن أفكار الاتجاه الاستقلالي جاءت في مرحلة تشبع المجتمع الجزائري، فيلاحظ مالك بن نبي أن نفوس الجزائريين خلال هذه المرحلة بلغت درجة التشبع «بسبب ما خلفته حركة الإصلاح وبعدها موجة حركة اتحادية النواب^(*) وبعدها موجة الجبهة الشعبية وما بدأت تلقي فيها موجة حركة الشعب المصالية» فلم يعد للأفكار تأثير في

¹ Lacheraf, Op. Cit., p.195

² Harbi, *Le FLN mirage et réalité*, p.19

³ خير الدين، مذكرات، ج.1، ص.301

⁴ Kaddache, Op. Cit., T.1, p. 342

(*) يرى بن نبي أنه في سنة 1934 بدأت الديماغوجية "تأكل" المجتمع الجزائري فبعد أحداث فسنطينة والصدامات مع اليهود في 5 آب- أغسطس 1934 "بقيت المدينة تموج في الغد والأيام التالية من الأسبوع بأحداث كان لأحدها أثر في الحياة السياسية الجزائرية المقبلة. حدث أثناء الأسبوع أن الزعيم رئيس اتحادية النواب ناول رئيس الشرطة ضربة بالرأس(..) فكانت الضربة التي صعدها نجم الزعيم في السماء وانتشر صيته في الآفاق" ويذكر بن نبي أن هذا الزعيم - يقصد بن جلون- بدأ "بعث على الفور إذ بعد ما وصل من السيد أمين الحسيني مبلغ لمعاونة مكوبي فسنطينة من المسلمين لم ير(الزعيم) بدا من إرجاع ذلك المبلغ كي لا يظهر للسلطات الاستعمارية تواطؤ مع ما يشتم منه رائحة الحركة الإسلامية وهكذا بدأ الوطن- يقول بن نبي- يخرج رويدا رويدا من جادته إلى مسارب الديماغوجية" انظر: مذكرات شاهد القرن، ص319

المجتمع¹ كما يؤكد نفس الكاتب أن نهاية الثلاثينيات شهدت سلبية المجتمع الجزائري بقوله: « كنت أعجب من عبث هذه الشبيبة التي تقضي يومها بمقهى باهي تخطب. أليس من الأجدى أن تتحدّد للقيام بأيّ أمر إيجابيّ حتى تتكون عندها روح الخدمة والتضحية...»². كما أن المصالح المادية كانت هي المسيطرة على كثير من أفراد هذه الطبقة السياسية وخصوصاً الطلبة الذين يذكر مالك بن نبي أنهم «شرعوا في امتطاء الحزب المصالي من أجل الوصول إلى مآربهم أو إلى الزعامة» دون مراعاة لشروط التغيير النفسي والاجتماعي³.

* * * * *

إن التعليم الفرنسي، الذي شرع فيه الاستعمار الفرنسي بالجزائر مع نهايات القرن التاسع عشر وتقوى مع بدايات القرن العشرين، بدأت تظهر ثماره مع بدايات الحرب العالمية الأولى ومع بداية الثلاثينيات. ويذكر المحللون أن الأوضاع الاجتماعية والسياسية بين الحربين أعطت وضعية الامتياز لصالح التعليم الاستعماري واللغة الفرنسية وفي المقابل كان هناك خنق تدريجي للغة العربية التي لم يعد لها وجود فعلي سوى بالجنوب القسنطيني حيث ظلت تحافظ على بعض الحياة.

وكانت الاحتفالات المثوية مناسبة لإبراز مشاريع الاستعمار المتمثلة في محاولات مسح المجتمع الجزائري بالترغيب في الإدماع من ناحية والترهيب من خطر الإسلام والعروبة من ناحية أخرى. ولكن تمسك المجتمع الجزائري بالفقه الإسلامي جعل الاستعمار يجد صعوبة في توجيهه باتجاه الحداثة الغربية ولذا عمل على إحداث تغييرات

¹ بن نبي (مالك)، مذكرات شاهد القرن، ص. 420

² نفسه، ص. 389

³ نفسه، ص. 376

هامة في مدونة الفقه الإسلامي. كما ركز منظرو الاستعمار خلال هذه المرحلة على الأطروحة البربرية التي كان لها صدى من خلال بروز الاتجاه البربري بين النخبة بوجهيها المسيحي والعلماني.

كانت مرجعيات النخبة الحداثية الاندماجية تتمثل في انتمائها الاجتماعي وتأثيرات التجربة الكمالية في تركيا. وكان أغلب أفراد هذه النخبة ينظر إلى فرنسا لا إلى المجتمع الجزائري وكانوا يحلمون بأن يأتي يوم لا يكون فيه بالجزائر سوى شعب فرنسي واحد بديانات وأفكار مختلفة. ولعل هذا هو السبب الذي جعل هذه النخبة تعاني العزلة بالنسبة إلى مجتمعها الأصلي، خصوصا وأن مصالح هذه النخبة لم تكن باتجاه تطوير الموروث العربي الإسلامي وإنما باتجاه الحداثة الليبرالية المتأثرة بالتجربة الحضارية الأوروبية. ولكن هذه النخبة كانت تغلب عليها الروح الرومانسية في نظرتها إلى مستقبل المجتمع ولذا كان من الصعب عليها تمرير مشروعها للمجتمع.

وكانت المحاور الكبرى لمشروع النخبة الحداثية الاندماجية تدور حول تحرير المرأة وحول الموضوعات الاجتماعية كتشرد الأطفال والتعليم المهني، كما حظي المحور الاقتصادي باهتمام بالغ من خلال تركيز هذه النخبة على وضعية الفلاحين والسكن الاجتماعي وإصلاح قانون الغابات. أما المحور السياسي من مشروع هذه النخبة فكان يدور حول مناقشة مشروع بلوم-فيولت. وبفضل هذا المشروع الذي رفضه المجتمع الجزائري وعارضه المعمرون وحكومة الجبهة الشعبية ظهرت نخبة الحداثية الاندماجية وصارت تبحث عن إطار سياسي جديد لبلورة مشروعها وبدأت أفكارها تقترب من أطروحات جمعية العلماء المسلمين ولكن من زاوية الحسابات السياسية انخفضة غالباً.

أما بالنسبة إلى مشروع النخبة الحداثية الاستقلالية فتبلورت محاوره أساساً من خلال نفي الأفكار الاندماجية. وقد ظلت الحركة الوطنية عشية الحرب العالمية الثانية

تستقطبها المصالية أيديولوجياً وسياسياً. وتمثلت المرجعية الطبقية والثقافية لمصالي الحاج في التأثير الطرقي والصورة النفس-اجتماعية للزعيم وكذا المواجهة مع الاندماجين. ولم يكن نجاح الاتجاه الحدائي الاستقلالي خلال هذه المرحلة يتمثل في كفاءة منظرية بقدر ما يرجع إلى فشل المطالب الاندماجية التي عارضها اليسار الفرنسي والإهانة التي لحقت المؤتمر الإسلامي سنة 1936 من طرف حكومة الجبهة الشعبية.

أما بالنسبة إلى محاور المشروع الحدائي الاستقلالي فتمثلت من الناحية الثقافية في التردد في الاختيار بين الإسلام والعلمانية وفي الاتجاه عن قناعة نحو العروبة بعد التخلص من الشيوعية خصوصاً بعد تدخل شكيب أرسلان وتأثيره على مصالي الحاج وغيره من الوطنيين الجزائريين.

فئة أئمة البر

جامعة الأمير
عبد القادر للعلوم الإسلامية

يمكن في ختام هذا البحث أن نبسط أمام القارئ جملة من النتائج التي توصلنا إليها، ويتعلق الشرط الأول من هذه النتائج بالجانب المعرفي إذ يتولّى الإجابة عن تساؤلات وردت في التقديم الذي صدرنا به هذا البحث، حول مكانة التّخبة الوطنية في المجتمع الجزائري ومدى إدراكها للدور المنوط بها داخل الإطار الاستعماري وداخل الأوضاع الدولية التي شهدتها الساحة السياسية الجزائرية من بدايات القرن العشرين إلى نهاية الثلاثينيات منه. ويتعلق الشرط الثاني من هذه الخاتمة بملاحظات منهجية تُعتبر ثمرة لتعاملنا مع هذا الموضوع الاجتماعي الذي يميّزه الطابع الفكري.

أولاً: النتائج المعرفية

لقد توصلنا خلال فصول هذا البحث إلى تأكيد وجود التّخبة الجزائرية مع بدايات القرن العشرين، ولكننا أبرزنا أن تبلور الأبعاد الثقافية والسياسية في وعي هذه التّخبة تأخّر إلى مرحلة ما بين الحربين العالميتين. فبمنابعنا لتطور حركة "الشبان الجزائريين" خلال هذه المرحلة لاحظنا حماساً واضحاً باتجاه المشاركة في التنظير لموضوعات تتعلق بصيرورة المجتمع أو الرّد على المشاريع الاستعمارية، من خلال محاور اجتماعية واقتصادية وثقافية وسياسية تجعل من الممكن بالنسبة للباحث أن يتجدد عن ملامح مشروع مجتمع جزائري جديد متعدد العرقيات، داخل الإطار الاستعماري أو في إطار الدولة الوطنية. ولاحظنا بالنسبة إلى الفترة التي اختَرناها مجالاً لبحثنا، بين 1900-1940، وجود عناصر برّرت تصنيفنا لهذه الطبقة الاجتماعية، المسماة بالتّخبة، وتصوّراتها لمشروع المجتمع الجديد، نذكرها كما يلي:

1. الرأسمال الثقافي: وهو العنصر الأكثر بروزاً خلال مسار هذه التّخبة التي اشتركت في توفّرها على رأسمال مشترك يتمثل في الثقافة بمفهومها المدرسي العالم، خصوصاً بعد اختفاء الأشكال الأخرى للملكية مع نهايات القرن التاسع عشر

(الأرض، التجارة.. الخ)، أو بالأحرى مصادرها من طرف السلطات الاستعمارية¹. وبذلك صارت الأولوية للرصيد الثقافي في لعب الأدوار الاجتماعية، لأن هذا الرصيد الثقافي صار أقل مجازفة بالنسبة إلى النخبة الجزائرية، كما صار السلاح الأكثر نجاعة وفعالية بعد فشل المقاومة المسلحة. وكان لهذا الرصيد الثقافي تأثيره في العلاقات الاجتماعية، إذ لم يعد المعلمون والمحامون والصحفيون و"العلماء" يشكلون مجموعات متصادمة مثلما كانت القبائل والطرق الصوفية خلال القرن التاسع عشر، ولكن مجموعات متكاملة يبحث كل منها عن مركز القوة أو السلطة- بمفهومها العام- داخل المجتمع. لقد صار اهتمام أفراد هذه النخبة مركزاً حول مصالحهم الخاصة من ناحية، وحول مكائنتهم ووظيفتهم في المجتمع الجديد، من ناحية أخرى. واستطاعت هذه "الكتلة" من المثقفين، بمختلف مشاربها واتجاهاتها، أن تكسب في مراحل معينة من التاريخ نوعاً من المصداقية الثقافية والاجتماعية والسياسية داخل المجتمع الجزائري، حتى لدى الأوساط الرسمية في الإدارة الاستعمارية.

2. الرصيد الأيديولوجي: فإلى جانب الرأسمال الثقافي كان دور هذه النخبة مرتبطاً بتأثيرها الأيديولوجي ومكائنتها السياسية في مجتمع يتكوّن من فلاحين وعمّال لا يمتلكون-غالباً- أي تأهيل للتعبير عن وضعهم في هذه النواحي، فكانت النخبة تتولّى ذلك بالنيابة عنهم، وترسم بذلك "سيناريوهات" لمستقبل المجتمع الجزائري في ظل الواقع الاستعماري أو الدولة الوطنية، أو تتولّى الردّ على المشروعات الاستعمارية المتمثلة في قانون التجنيد والأحوال الشخصية والتعليم.. الخ. ومن هنا لاحظنا أن التطوير للوطنية الجزائرية كثيراً ما كان يخفي نظيراً آخر للامح مشروع المجتمع الجزائري الجديد والمختل، وكان ذلك يتمّ بواسطة الخطاب والخطاب المضادّ، الأمر الذي كان يجعل من السّاحة الجزائرية بين الحربين العالميتين ميداناً خصباً للرأي والرأي الآخر قلّ أن نجد مثيله داخل المجتمع الجزائري حتى في وقتنا الحالي !!

¹ كانت النشاطات المهنية الأخرى كالأرض والتجارة تضم أقل من 50000 شخص إلى سنة 1954 أي حوالي 2.5 بالمائة من المجتمع النشط.

أما فيما يخص إبراز المشروعات المقترحة للمجتمع فإننا، إلى جانب عرض المشاريع الاستعمارية في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، حاولنا أن نقوم بنوع من الفرز- لا يخلو من المجازفة- في تصنيف النخبة الجزائرية ومشاريعها المقترحة. فقد لاحظنا إنه بدأت تتضح، منذ رحيل الأمير خالد عن الجزائر في سنة 1923، اتجاهات هذه النخبة كما يلي:

الاتجاه الأول: المعربون الإصلاحيون وغيرهم، وهم المتخرجون من الجامعات الإسلامية كالأزهر والزيتونة والقرويين.. الخ، أو الذين درسوا في المشرق أو كانت لهم صلات معرفية وعائلية به عموماً. وهؤلاء عبروا عن أفكارهم من خلال الصحافة المعربة كالمتنقد والشهاب والتجاح وصدى الصحراء.. الخ. ويمكن تلخيص الاتجاه العام لمشروع المجتمع بالنسبة لهذا الاتجاه في تطور الجزائر داخل الإطار العربي الإسلامي، مع اختلافات جزئية داخل هذا الاتجاه في تفصيلات تتعلق بالخلافة الإسلامية ودور المرأة والسياسة.. الخ. وهذا التوجه في حد ذاته كان يشكل خطأً معادياً لمصالح الاستعمار الفرنسي في الجزائر. وقد لاحظنا، خلال الفصل الذي خصصناه لهذا الاتجاه، المكانة المتميزة للإسلام كأساس في بلورة ملامح هذا المشروع، الأمر الذي يجعلنا نقرر أن مسألة الدين هي أساسية بالنسبة إلى المعربين والإصلاحيين على وجه الخصوص، أما الوطنية فكانت نتيجة منطقية لمحاولتهم إعادة مجد الإسلام. ولاحظنا أن نجاح العلماء في التنظير الديني والثقافي والتعليمي وحتى الأيديولوجي الوطني كان واضحاً، بينما لم يكن هناك تنظير في المجال الاقتصادي. وبعد سنة 1936 سبب انهيار المؤتمر الإسلامي الجزائري بعد مقتل المفتي بن كحول واعتقال الطيب العقبي، كساد المشروع الإصلاحي في الجزائر، وصار المنظر الاجتماعي أكثر جدباً، ولم تبق به تلك الرابطة بين القلوب والعقول التي كانت قبل ذلك مجتمعة حول مشروع في جو يضيء عليه القداسة.. بل هذه القضية نفسها أصبحت كأنها ذابت وتبخرت في طوفان من كلام..

أما الاتجاه الثاني فمثله ما تعبّر عنه مصالح الشرطة الاستعمارية بالمتقنين "التأورين"¹ أو النخبة الديكارتية (نسبة إلى الفيلسوف الفرنسي ديكارت) على حد تعبير الزناتي²، وهم النخبة الفرنسية المتخرّجة من المدارس العلمانية التي أسّسها الاستعمار مع نهايات القرن التاسع عشر. ومثّل هذا الاتجاه خير تمثيل بعض أعضاء فدرالية المتخين المسلمين لعمالة قسنطينة، الذين عبروا، من خلال جريدة الوفاق خصوصاً، عن انتقادهم لسياسة المعمرين المسيطرين على مراكز المال والإدارة في الجزائر. وتحت هذا الاتجاه المتفرنس لاحظنا وجود اتجاه آخر تمثل في جماعة المدرّسين العلمانيين الذين كانوا يعتزّون بالمشروعات الاستعمارية في الجزائر، وعبروا عن ذلك من خلال جرائدهم صوت الأهالي وصوت المستضعفين. وكانت المشاكل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية تهيمن على تفكير هذا الاتجاه، الذي استلهم فهمه للدولة الحديثة من مرجعيات أوروبية غالباً، كانت تضعهم بعيداً عن اتجاه المعرّين عموماً والإصلاحين على وجه الخصوص.

وقد عانت النخبة المتخرّجة من المدارس الفرنسية أكثر ما عانت من جرّاء مطالبها "المعتدلة" بالنسبة إلى تصورها لمشروع مجتمع جزائري جديد. فهذا الذي يسميه موريل³ "الاعتدال" جعل نضال هذه النخبة ضعيفاً وغير حاسم في نظر الإدارة الاستعمارية، كما أنّ هذه المواقف نفسها جعلت النخبة المتفرنسة تنعزل عن المجتمع الجزائري دون أن تكسب ثقة المعمرين. ولاحظنا أنه كان للمدرسة الاستعمارية تأثيرٌ مصيري على نفسية النخبة الحداثيّة الاندماجية خصوصاً، وذلك بكون هذه المدرسة رسخت لديها الاعتقاد في كون فرنسا هي النموذج الذي ينبغي أن يمتدّى وأن يُقاد المجتمع الجزائري في طريقه، سواء بالمحافظة على قانون الأحوال الشخصية الذي ظلّ يمثّل - في نظرنا - آخر "أشلاء" المجتمع القلم، بالنسبة إلى فئة من هذه النخبة، أو

¹ *Rapport des Renseignements des questions indigènes, 16 Fvrier 1938, 27H23 AOM, Aix-en-Provence*

² Znati(R.), « Le problème algérien vu par un indigène », Art. cité, pp.81-104

³ Morel(J.), Op. Cit., p.105

بالخروج عن الدين والعادات المكتسبة عبر التاريخ حسب طائفة أخرى. ولكننا لاحظنا أن مستوى النضج النفسي الذي بلغته النخبة الخداثية الاندماجية مرّ بمرحلتين: مرحلة ما قبل سنة 1936، عندما كانت معجبة بفرنسا وسعت بكل ما أوتيت من قوة نظرية وسياسية إلى دفع المجتمع الجزائري باتجاه النموذج الخدائي الغربي. أما بعد سنة 1936 فقد بدأت المرحلة الثانية من تطورها، واستمرت كذلك إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية، فكان هناك اليأس من فرنسا وخيبة الأمل في النموذج الفرنسي ثم الثورة عليها بعد ذلك، وقد مثل فرحات عباس هذا التطور المؤلم خير تمثيل.

وكما أن هذا النموذج "المثالي" الذي رسّخته المدرسة الاستعمارية في أذهان هذه النخبة لم يصمد أمام مجتمع المعمرين، فإنه لم يلق قبولاً من المجتمع الجزائري. فقد كانت هذه النخبة المتفرنسة تعاني من توتر صلتها بالمجتمع الجزائري، مقارنة مع العلماء الإصلاحيين، ومع الوطنيين الاستقلاليين بعد ذلك، الذين لم يجدوا أيّ صعوبة في الوصول إلى قلوب الجماهير. وكانت هذه النخبة تستنكر هذا الضغط الاجتماعي، لأنها كانت ترى المستوى التعليمي والشهادات جعلتها لا تقل مرتبة عن المعمرين، بينما الأسرة الجزائرية لم تكن على استعداد لتقبلها بسبب هذا المنطق ذاته. وبذلك خاب مسعى المدرسة الاستعمارية قد أعدت هذه النخبة للقيام بدور قيادي وسط "الأهالي" لم تستطع هذه الأخيرة أن تلعبه في وسط يسيطر عليه المعمرون من ناحية المجتمع الفرنسي وتهمين فيه القيم الرمزية العربية الإسلامية من ناحية المجتمع الجزائري. ولذا فإن جهد هذه النخبة تركز أكثر ما تركز، خلال المرحلة التي قمنا بدراستها، في البحث عن اكتساب المكانة السياسية التي تعطيهم مشروعية التمثيل أمام المعمرين و أمام المجتمع الجزائري. وهذا هو التوتر الذي ظل يميّز مسعى هذا الاتجاه على الأقل إلى نهاية المرحلة التي قمنا بدراستها.

وكان هناك اتجاه ثالث وصفته مصالح الشرطة الاستعمارية "بالمطرفين" وهم أعضاء نجم شمال إفريقيا وخليفته حزب الشعب، الذين كان عداؤهم صريحاً بالنسبة لكل المشاريع المقدمة من الإدارة الاستعمارية أو من طرف النخبة الاندماجية، ولكن

مشروع هذا الاتجاه لم يكن بنفس البلورة والوضوح بالنسبة للموضوعات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية مقارنة مع الاتجاهين السابقين، وأرجعنا ذلك لكون أعضاء هذا الاتجاه- في معظمهم- كانوا من العمال الجزائريين والجنود المسرّحين والعصاميين الذي كانوا يعيشون في فرنسا، وكانت اتصالاتهم وتأثرهم بأوروبا أبرز في التأثير على عقولهم وحرّكاتهم من الناحية العملية، ولم يكن لهم تشبّع بالثقافة العربية الإسلامية، بمفهومها المدرسي العالم، ولا حتى بالثقافة الأوربية الرّصينة، وهذا الاتجاه الحدائثي في الأشواق والطموحات- وحده- هو الذي جعلنا نصنّف هذا الاتجاه ضمن النخبة الحدائثية الاستقلالية.

وهذه النخبة التي كان أغلبها يعيش في أوروبا -على الأقل خلال هذه المرحلة- لم يبقها على اتصال بالحياة الاجتماعية الجزائرية -كما يقول سعد الله - سوى الماضي العائلي وذكريات طفولتها التي كانت عادة مرّة وسيئة. وكانت حياتهم غالباً في أوروبا بعيداً عن جوّ الحياة العائلية المستقرة وعن التعليم والتربية الفعالة، ومن هنا فقد غلب على هذا الاتجاه الحماس نحو الثورة والاستقلال والتنظيم لمشروعات كبرى لا تتم سوى من خلال هذا الاستقلال ذاته، كما برز ذلك خلال المطالب التي قدّمها مصالي الحاج باسم النجم في مؤتمر بروكسل بين 10-15 فيفري 1927، وركّز على فكرة أساسية هي استقلال الجزائر وفكرة الاشتراكية بالدعوة إلى تأميم الأراضي والممتلكات الكبيرة وفكرة العروبة بالمناداة باسترجاع مكانة العربية في الجزائر. ومما يلاحظ أن الإسلام لم يكن أساسياً في مشروع الاتجاه الاستقلالي وإنما كان أداة لتحريك الجماهير ومواجهة الواقع الاستعماري. ولعلّ دراسات أخرى يقدّمها غيرنا من الباحثين تبرز أن هذا الاتجاه الحدائثي الاستقلالي هو الذي انتصر في الجزائر وكان امتداداً لثورة التحرير، فكان يحمل كلّ إيجابيات الرّوح الاستقلالية، ولكنه-بالنسبة إلى مشروع المجتمع- كان يحمل كلّ النقائص التي ارتبطت بنضاله وبمستوى تكوين رجاله خلال هذه المرحلة، وبالتالي غيّب كثيراً من المقترحات الثرية في مشاريع الاتجاهات الأخرى خصوصاً في المحاور الاجتماعية والثقافية والاقتصادية.

ولكن، هل كان المجتمع الجزائري، بكل المعطيات الموجودة في تلك المرحلة، في مستوى احتضان المشاريع التي اقترحتها النخبة الوطنية الجزائرية؟

لقد وصلنا في خاتمة هذا البحث، الذي استفرغنا فيه كل وسعنا دون الإحاطة بكل جوانبه، إلى ملاحظة ختامية تتمثل في كون المشاريع المقترحة من طرف النخبة بمختلف مشاربها واتجاهاتها بين الحريين العالميتين لم تجد آذانا صاغية داخل المجتمع، لأن نفوس الجزائريين خلال هذه المرحلة بلغت درجة التشبع بسبب ما خلفته حركة الإصلاح وبعدها موجة حركة اتحادية النواب وبعدها موجة الجبهة الشعبية وما بدأت تلقي فيها موجة حركة حزب الشعب. فلم يعد للأفكار تأثير على الناس، وبدأت الديماغوجية "تأكل" المجتمع الجزائري على حدّ تعبير بن نبي¹، وهكذا شهدت نهاية الثلاثينات سلبية المجتمع الجزائري خصوصاً بين الشباب الذين كانوا يقضون معظم الوقت يثرثرون في المقاهي بدل القيام بعمل إيجابي يحقق لديهم روح التضحية لتحقيق المشروعات التي حلمت بها أجيال قبلها خلال الثلاثينات. كما سيطرت المصالح المادية على كثير من أفراد الطبقة المشتغلة بالسياسية وخصوصاً الطلبة الذين شرعوا في امتطاء الحزب المصالي من أجل الوصول إلى مآربهم أو إلى الزعامة، دون مراعاة لشروط التغيير النفسي والاجتماعي، وكم تمنينا أن يكون بين الباحثين الشباب من يتصدى لبحث مدى استمرارية هذه الذهنيات في المجتمع الجزائري منذ بداية الحرب العالمية الثانية وإلى ما بعد الاستقلال، وعلاقة كل ذلك بمشكلات الجزائر في الحاضر.

النتيجة النهجية:

يمكن للباحث في ميدان التاريخ أن يستفيد من النتائج التي خرجت بها ندوة المنعقدة بمدينة تيممون بتاريخ 24-25 مارس 2002 حول موضوع التخب في العالم العربي². فقد فتحت توصيات هذه الندوة مسالك جديدة في بحث مثل

¹ بن نبي، مذكرات شاهد القرن، ص. 420.

² Nordine Grim, « De nouvelles pistes de recherche », In : EL WATAN: Dimanche 24 Mars 2002

الموضوعات المتعلقة بالنخبة، وأكدت أنه ينبغي تجنب الحديث عن نخبة مستقلة بذاتها، ولكن عن "حقل نخبوي" للتمكن من السيطرة على مثل هذه الموضوعات بإبراز علاقات القوة التي توجد، أو يمكن أن توجد، بين مختلف النخب التي تشكل المجتمع.

وقد حاولنا من خلال هذا البحث أن نقترح طريقة علمية نعتقد أنها جديدة في بحث موضوعات تاريخ الجزائر الاجتماعي، وذلك بابتعادنا عن الزاوية التي تفترض -سلفاً- الصراع بين "فصائل" متنازعة داخل الحركة الوطنية الجزائرية، من خلال التفكير بواسطة ما وقع فعلاً- أي الثورة التحريرية والاستقلال- وبالتالي حذف الاتجاهات التي لا تتماشى مع هذا الواقع مهما كان ثراء مقترحاتها في الميادين الاجتماعية والاقتصادية والثقافية. وتقتصر هذه الطريقة التي استعملناها افتراض التحانس في القلق الثقافي الجزائري، كما تفترض تكاتف النخبة حول موضوع واحد هو تصور نموذج لمجتمع جديد ومحمّل وقبول أو رفض نماذج مقترحة من الإدارة الاستعمارية أو من المعمرين، وكان هذا التصور يتبلور -جزئياً أو كلياً- في الخطاب المنتج في الصحافة و في الأدبيات المختلفة، وذلك مع ملاحظة اختلاف التوجهات بسبب اختلاف مسار التكوين بين المعمرين والمفرنسين. ومن هنا فإن هذه النخبة لا يمكن أن تُدرس باستقلالية الواحدة عن الأخرى ولكن من خلال كفاءات تواجهها وعلاقات التكامل و/أو السّجال فيما بينها، أو مع الواقع الاستعماري.

وإذا كان الموضوع المشترك بين اتجاهات هذه النخبة هو التفكير في مشروع للمجتمع أو انتقاد المشروعات الاستعمارية فإن عنصر التوتّر -الضروري لحركة التاريخ- كان يتمثل في البحث عن كيفية وصول هذه النخب إلى مركز القوة وتعايشها مع/ أو سيطرتها على النخب الأخرى. وهذا ما نخرجنا - جزئياً على الأقل من إشكالية التصنيف التقليدي بين الوطنيين (بالمفهوم الثوري الاستقلالي) وغير الوطنيين. فهذه الطريقة تساعدنا في التفكير حتى فيما لم يقع فعلاً، وفي الاتجاهات المخنوقة في تاريخ الجزائر، وربط كل ذلك بالتطور العام للمجتمع الجزائري الذي كان كل طرف فيه يبحث عن القوة والسلطة بواسطة التنظير لنموذج المجتمع المحتمل. ولعلنا نستعمل هذه الطريقة في بحوث قادمة للبحث عن المقترحات الاجتماعية والثقافية التي حُذفت رغم أنها كانت مفيدة لتطور

المجتمع الجزائري ولكنها لم تؤخذ بعين الاعتبار لأن الاتجاه الذي وصل إلى مركز القوة لم يكن هو بالضرورة الذي يحمل المشروع الاجتماعي الأفضل.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الملحق رقم 1
عدد المتجسّين حسب السنوات

1925	1924	1923	1922	1921	1920	1919	القوانين
31	26	54	56	22	127	30	السيناتورس كونسولت وقانون 5 أوت 1914
55	92	28	67	55	39	13	قانون 4 فيفري 1919
86	118	82	123	77	56	43	المجموع

ملاحظة: يلاحظ من خلال هذا الجدول أن متوسط عدد المتجسّين إلى غاية سنة 1925 لم يكن يتجاوز المائة كل سنة.

المصدر:

Violette(Maurice), L'Algérie vivra-t-elle ? Notes d'un ancien gouverneur général, Paris 1931

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الملاء

مطالب جماعة النخبة الحداثية الاندماجية من فرنسا عام 1912

هذا نص البيان الطويل الذي قدمه وفد النخبة إلى حكومة بوانكاري في يونيو عام 1912 مواضحا مطالب الجزائريين:

إنّ قرار 3 فبراير 1912 الخاص بتطبيق قانون التجنيد الإجباري على الأهالي الجزائريين قد أثار مشاعر سخط عظيمة في كل أنحاء البلاد إنها مشاعر تهدد بالاستمرار إذا لم يوضع حد سريع للقرار الذي كان سببا في إثارتها.

وأمام هذه الحالة فإن الأعيان الممضيين أسفله المعبرين عن رأي الأغلبية من مواطنيهم يعتقدون أنه من المفيد أن يتقدموا بتوضيح الوضع إلى الحكومة (الفرنسية) في باريس وذلك بإطلاعها على رغبات المسلمين (الجزائريين) الذين يشعرون أن هذا العمل الجديد (قانون التجنيد الإجباري) الذي أضيف إلى أعمال أخرى ثقيلة يجب أن يصحبه، بالمقابل، تحسين لأحوالهم.

وإن أعضاء الوفد، بوحي من عدد ضخم من العرائض التي كتبت في جميع أنحاء الجزائر، وباقتناع منهم بأن جميع أبناء فرنسا يجب أن يستجيبوا دائما لندائاتها، يعلنون أن أهالي الجزائر مستعدون للقيام بكل واجباتهم، كأبناء مخلصين، نحو أم الوطن.

ولكنهم من جهة أخرى يعتبرون الأمور التالية ضرورية:

أ. أن الخدمة العسكرية يجب أن تخفض إلى ستين (بدل ثلاث) على قدم المساواة مع الفرنسيين الآخرين.

ب. أن يكون سن التجنيد وحداً وعشرين سنة، بدل ثمانية عشر سنة، لأن المجندين في هذه السن لم يتكونوا جسماً بصفة كاملة.

ج. أن مقابل الخدمة يجب وقفه، لأن العائلات الجزائرية ستكون فخورة أن ترى أبناءها يعملون في صفوف الجيش الفرنسي دون مقابل مادي.

وهم من جهة أخرى يطالبون بالحصول على تعويض معنوي فعال ممثل في المطالب التالية:

أ. تغيير الإجراءات الاضطهادية الواقعة على الجزائريين.

ب. الحصول على تمثيل جاد في المجالس النيابية في الجزائر وباريس.

ج. تطبيق عادل للضرائب.

د. توزيع عادل لموارد الميزانية بين العناصر المختلفة من سكان الجزائر.

أولاً: الإجراءات الاضطهادية

إن الأهالي يخضعون بخصوص الجرائم والاعتداءات إلى قوانين استثنائية يبدو من الواضح أنها لا تراعي القانون العام وهكذا فإن المسمى بقانون الأهالي قد خاق بالنسبة إليهم مخالفات خاصة لا تحكم فيها التشريعات العادية ولكن يحكم فيها رجال من النظام الإداري المحلي وهي حالة تشكل خرقاً لمبدأ الفصل بين القوى.

ومن جهة أخرى فإن الأهالي يشكون من الحاكم المسماة بالرادعة ومحاكم الجنايات التي لا تضمن طريقتها التحقيقات العادية. ودعنا نلاحظ أن هذه القوانين والمحاكم الاستثنائية ليس لها أصل في عهد الاحتلال. لقد أنشئت فقط منذ سنة 1881 (قانون الأهالي) وسنة 1883 (المحاكم الرادعة والمحاكم الجنائية). وبالإضافة إلى ذلك هناك عقوبة خاصة يختص تطبيقها بالأهالي وهي الاحتجاز السري (ليتر دي كاشي) الذي لم ينص عليه أي قانون والذي تطبيقه أيه إجراءات قضائية عادية، بل إن مجرد أمر من الحاكم العام كاف لاعتقال أي إنسان حتى ولو كان من أكابر الأعيان وإبعاده عن عائلته دون تمكينه بشرح وضعه والدفاع عن نفسه. ثم يؤخذ لمدة غير محددة إلى معتقل خاص أو إلى جهة بعيدة عن مسكنه وعمله وتسلط عليه الإقامة الجبرية، ونظر لكل ذلك فإن الإهالي يطالبون بتغيير هذا الوضع.

ثانياً: التمثيل النيابي للأهالي

إن في الجزائر مجالس يفترض أن يكون للأهالي ممثلون فيها وهكذا فإن القانون يسمح لهم بالحصول على ربع المقاعد في المجالس البلدية (البلديات ذات الصلاحيات الكاملة) ولكن دون أن يتجاوز عدد ممثليهم ستة. أما في المجالس العامة (العمالية) فإن عدد ممثلي الأهالي قد حدد بستة دون استثناء. وأما بخصوص المجلس المالي (العام) الذي يبلغ أعضاؤه ستة وتسعين 96 عضواً فإن ممثلي الأهالي فيه يشغلون وحداً وعشرين مقعداً 21 فقط: منهم خمسة عشر 15 ينتخبون انتخاباً من العمالات الثلاث (الشمالية) وستة 06 عن منطقة الجنوب العسكرية يعينهم الحاكم تعييناً. أما فيما يخص المجلس الأعلى للحكومة الذي يضم تسعة وخمسين عضواً

منتخبين أو معينين فإنه يوجد فيه أكثر من سبعة 07 أعضاء من الأهالي من بينهم أربعة 04 ينتخبون من طرف المجلس المالي و ثلاثة 03 يعينهم الحاكم العام عن المنطقة العسكرية.

وواضح أن الأهالي لا يتمتعون بتمثيل فعال ومفيد في المجالس المحلية، فالعدد القليل لم يسمح لممثلي الأهالي المنتخبين أن يشكلوا في كل مجلس سوى أقلية صغيرة لا تستطيع أن تمارس أي تأثير عند التصويت وبإضافة إلى ذلك فإنه نظرا لكون هؤلاء النواب الجزائريين لا يسمح لهم القانون بانتخاب لا رؤساء البلديات ولا مساعديهم، فإنهم لا يستطيعون أن يقوموا بأي عمل في تسيير البلدية.

أما بخصوص طريقة الانتخاب فإن ممثلي الأهالي قد جاءوا من قسم انتخابي مقيد جدا لا يسمح لهم بأي ضمان في أن يكونوا مستقلين، والحق أن قانون الانتخابي الخاص بالأهالي قد تضمن الشروط التالية:

أ. بخصوص المجالس البلدية: الموظفون والمتقاعدون والملاكون لأملاك فلاحية ومالية والحاملون وسام الشرف أو لأي وسام تذكاري هؤلاء فقط هم الذي لهم الحق في الترشح للانتخابات، أما الأهالي فإنهم جميعا مستثنون من حق الترشح للانتخاب.

ب. أما بخصوص المجالس العامة فإن القانون الانتخابي قد حصر المنتخبين في أفراد الأهالي المستشارين والمساعدين في المجالس البلدية. ولكن نظراً إلى أن كل هؤلاء المساعدين موظفين مسؤولين مباشرة لعامل العمالة ونظر لأنهم يشكلون الأغلبية فيكل الدوائر الجزائرية الانتخابية فإنه لا يمكن لمرشح غير مؤيد من الإدارة أن يفوز. وهذا أيضا يفسر لماذا نجد تسعة من عشرة من ممثلي الأهالي في المجالس العامة وفي المجلس المالي مفوظين، ونتيجة لاعتمادهم الكامل على الإدارة. والحق أن ممثلي الأهالي في المجالس العامة ما زالوا كما كانوا في الماضي يعينون من الإدارة.

هذا هو واقع التمثيل النيابي بالنسبة للأهالي، لذلك فإن السكان المسلمين يطالبون بما يلي:

1. توسيع قانون الانتخاب الخاص بالأهالي لكي يضمن فعالية وصلاحيات التصويت.

2. زيادة عدد ممثلي الأهالي في المجالس الجزائرية بنسبة خمس عضويتهم.

3. توحيد قانون إجراء الانتخابات لك المجالس الجزائرية، وفي حالة ضرورة إجراء انتخاب من

الدرجة الثانية لا نتخاب المستشارين العامين وأعضاء المجلس المالي يجب في هذه الحالة إعطاء

التصويت إلى المستشارين المنتخبين في المجالس البلدية واستثناء المساعدين الأهلين.

4. يجب أن يكون للمستشارين الأهليين في البلديات حق انتخاب رؤساء المجالس البلدية ومساعدتهم.

5. يجب تمثيل الأهالي في المجلس الوطني الفرنسي أو في مجلس خاص يخلق في باريس حيث يمثل الأهالي نواب ينتخبونهم بأنفسهم.

6. يجب أن يكون لأولئك الأهالي الذين يقبلون الخدمة العسكرية إجبارياً أو بطريقة التجنيد أو التطوع الحق في اختيار الجنسية الفرنسية بناء على طلب بسيط، دون اللجوء إلى الطرق المعقدة.

رابعاً. توزيع الموارد المالية

إن المجموعة الفرنسية التي تتمتع وحدها في الوقت الحاضر بتمثيل نيابي جاد وفعال في المجالس المحلية في الجزائر وفي المجلس الوطني الفرنسي في فرنسا هي الوحيدة التي تستطيع أن تتصرف في الميزانية. وهكذا فإن معظم الموارد المالية تصرف بطريقة تكاد تكون تامة على مصالح العناصر الأوربية من المعمرين، بينما الأهالي لم يحصلوا على أكثر حاجاتهم إلحاحاً بل إن نفقات كبيرة خصصت لكثير من البلديات بينما أعمال في الدرجة الأولى من الأهمية بالنسبة للأهالي المسلمين تعاني الإهمال.

إن هذه الحالة غير عادية وذلك لأن الميزانية العامة بالإضافة إلى الميزانية البلدية وميزانية العمالات ثمول في أغلب الأحيان من الضرائب التي تفرض على الأهالي وأن إحداث نظام تمثيلي جاد للأهالي هو الذي سيسمح بخلق توازن في التعويضات من الموارد المالية.

هذه هي الرغبات التي صاغها أعضاء الوفد الأهلي المضين أسفله الذين بتمولهم الثقة في روح عدل وكرم حكومة الجمهورية. وتحقيق هذه المطالب يخدم عظمة وخير كل من فرنسا والجزائر.

باريس، جوان 1912

المصدر:

Benhabylès(Chérif), L'Algérie française vue par un indigène .Imprimerie Fontana, Alger 1914

إصلاح قانون المرأة في منطقة القبائل (1926-1930)

« إن السكان في منطقة القبائل يخضعون لقوانين عرفية تتناقض غالبا مع الفقه الإسلامي. هذه القوانين العرفية في تجعل من المرأة في العديد من القبائل سلعة (..) إن السلطات الفرنسية تدعو الزعماء في منطقة الجرجرة إلى أن يجعلوا قانونهم العرفي يتطور تدريجيا باتجاه قوانين الحضارة الحديثة. وقد بذلت جهودات معتبرة في هذا الاتجاه من طرف خصوصا بواسطة تشريعات المحاكم الجزائرية (..)»

ولكن ثمة خطر يجعل من هذه الإصلاحات عامل ضرر (لمصالح فرنسا في الجزائر) وينبغي تفاديه في هذا المسعى نحو إصلاح قانون المرأة في منطقة القبائل ويتمثل في إمكانية تعزيز مكانة الإسلام في هذه التشريعات أو تعريب سكان منطقة القبائل الذين لا تخضع قوانينهم لأحكام القرآن.

وقد تأسست لهذا الغرض لجنة برئاسة السيد موران *M. Moran* عميد كلية الحقوق بالجزائر، وتتكون هذه اللجنة من القضاة والمنتخبين من الأهالي وممثلي الإدارة . أما المسؤولية المسندة لهذه اللجنة فتمثل في عن الإجراءات التشريعية والإدارية التي يمكن اتخاذها لتحسين وضعية المرأة في منطقة القبائل في المسائل المتعلقة بالطلاق والميراث وكل الحقوق التي لا تحفظها القوانين العرفية.

وقد نتج عن أشغال هذه اللجنة تقديم مشروع قانون يضبط قواعد الخطبة في منطقة القبائل ومشروع قانون لتعديل قانون الميراث والزواج بالنسبة للمرأة القبائلية..»

المصدر:

الحكومة العامة بالجزائر - مصلحة شؤون الأهالي

10H90 , AOM , Aix-en-Provence

الملحق رقم 4 برنامج نجم إفريقيا الشمالية 1933

إن برنامجنا السياسي لنجم إفريقيا الشمالية، بعد أن درسته بعناية وحلته بعمق اللجنة الإدارية السابقة، قدم وقري وصادق عليه من كل الأعضاء المنضمين إلى منظماتنا الذين اجتمعوا في جلسة عمومية يوم 28 ماي 1933 على الساعة الرابعة، في 49 شارع دي بريتانو، باريس (3)

وإن محتوى مواده بسيط ومفهوم جداً وهو بالخصوص يستجيب كلية إلى آمال الشعب الجزائري. وإنه من المؤكد أن نوصي بأن يقرأه الشعب الجزائري بكل اهتمام وأن يفهمه وأن ينفذه ويجب أن نعتبره نحن حلفاء وطنياً ورابطاً جامعاً لكل الأهالي المسلمين الجزائريين عاملاً بإخلاص وتضحية من أجل الدفاع عن مصالحنا ومطالبنا العاجلة واستقلال بلادنا.

ومن أجل خلاصنا ومن أجل مستقبلنا ولكي يحتل مكاناً جديراً بسلالتنا في العالم، فلنقسم جميعاً على القرآن وبالإسلام أن نعمل حتى النهاية لتحقيقه (البرنامج) ولانتصاره في الأخير.

القسم الأول:

1. محو قانون الأهالي البغيض في الحال وإلغاء جميع القوانين الاستثنائية.
2. العفو العام عن كل أولئك الذين كانوا قد سجنوا أو وضعوا تحت الرقابة الخاصة، أو نفوا لارتكابهم شيئاً ضد قانون الأهالي أو قاموا بجرائم سياسية.
3. الحرية المطلقة في السفر إلى فرنسا أو إلى غيرها من البلاد الأجنبية.
4. حرية الصحافة والاجتماع والتجمع، وتوفير الحقوق السياسية والنقابية.
5. إحلال مجلس وطني جزائري منتخب عن طريق التصويت العام في المجلس المالي الذي لا ينتخب إلا عن طريق التصويت المخلود.
6. إلغاء البلديات المختلطة والمناطق العسكرية وإحلال محلها مجالس بلدية منتخبة عن طريق التصويت العام.
7. حق الجزائريين في تقلد جميع الوظائف العامة دون أي تمييز، مع المساواة في العمل وفي المعاملة للجميع.

8. التعليم الإيجاري للغة العربية، وحق (كل الجزائريين) في العلم على جميع المستويات وخلق مدارس عربية جديدة. كل الأعمال يجب نشرها بالعربية والفرنسية في نفس الوقت.
9. بخصوص الخدمة العسكرية (من الجزائريين في الجيش الفرنسي) يجب الاحترام الكامل للآية الكريمة " ومن يقتل مؤمنا متعمداً.. " الآية.
10. تطبق القوانين الاجتماعية وقوانين العمل على الجزائريين أيضا، وحق العائلات الجزائرية في الجزائر في الحصول على المساعدة من جراء البطالة وفي المنح العائلية. إلغاء التأمينات الاجتماعية.
11. زيادة القروض الفلاحية إلى الفلاحين الصغار، وتنظيم أكثر عقلانية لنظام الري وتطوير وسائل المواصلات والمساعدة الحكومية غير الموضوعة إلى ضحايا المجاعات الدورية.

القسم الثاني:

1. استقلال الجزائر الكامل
2. جلاء تام لجيش الاحتلال
3. تكوين جيش وطني.

حكومة وطنية ثورية:

1. مجلس تأسيسي منتخب عن طريق التصويت العام.
2. التصويت العام في كامل الدرجات وصلاحيه الترشح إلى كل المجالس العامة بالنسبة إلى كل سكان الجزائر.
3. ستكون اللغة العربية هي اللغة الرسمية.
4. تسليم جميع الممتلكات إلى الدولة الجزائرية بما في ذلك البنوك والمناجم والطرق الحديدية والموانئ والمؤسسات التي اغتصبها المحتلون.
5. تأميم الأملاك الكبيرة التي اغتصبها الإقطاعيون، حلفاء المحتلين والكولون، والشركات الرأسمالية وتسليم الأراضي المؤتممة إلى الفلاحين واحترام الأملاك المتوسطة والصغيرة وإعادة الأراضي والغابات التي أخذتها الدولة الفرنسية إلى الدولة الجزائرية.

6. حرية التعليم بالعربية وإجباريته على جميع المستويات.
7. تعترف الدولة الجزائرية بحق تشكيل الاتحادات والتحالفات وحق الإضراب وهي تتعهد بمناقشة القوانين الاجتماعية.
8. المساعدة العاجلة للفلاحين بتخصيص قروض للفلاحة دون فوائد من أجل شراء الآلات والبذار والسماد وتنظيم الري وتحسين وسائل المواصلات.. الخ

المصدر:

L.Mohendes, « *La conquête de l'Afrique du Nord* », In : **Afrique Française**, Oct. 1934, pp. 575-576

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

في السابع من شهر جوان (يونيو) 1936 انعقد في مدينة الجزائر المؤتمر الإسلامي الجزائري الذي كان أول تجمع من نوعه في البلاد وقد انتهى بالمطالب الآتية التي رفعها وفد عن المؤتمر إلى حكومة الجبهة الشعبية بباريس. وفيما يلي نص المطالب:

أولاً: إلغاء سائر القوانين الاستثنائية التي لا تنطبق إلا على المسلمين.

ثانياً: إلحاق الجزائر بفرنسا رأساً، وإلغاء الولاية العامة الجزائرية، ومجالس النيابات المالية ونظام البلديات المختلطة.

ثالثاً: المحافظة على الحالة الشخصية الإسلامية مع إصلاح هيئة المحاكم الشرعية بصفة حقيقية لروح القانون الإسلامي، وتحرير هذا القانون.

- فصل الدين عن الدولة بصفة تامة، وتنفيذ هذا القانون حسب مفهومه ومنطوقه.

- إرجاع سائر المعاهد الدينية إلى الجماعة الإسلامية لتصرف فيها بواسطة جمعيات دينية مؤسسة تأسيساً صحيحاً.

- إرجاع أموال الأوقاف لجماعة المسلمين ليتمكن بواسطتها القيام بأمر الساجد والمعاهد الدينية والذين يقومون بها.

- إلغاء كل ما اتخذ ضد اللغة العربية من وسائل استثنائية، وإلغاء اعتبارها لغة أجنبية.

- الحرية التامة في تعلم اللغة العربية، وحرية القول للصحافة العربية.

رابعاً: الإصلاحات الاجتماعية: التعليم الإجباري للبنين والبنات - الشروع بسرعة في بناء المدارس الكافية لتعميم التعليم الإجباري.

- جعل التعليم مشتركاً بين المسلمين والأوربيين.

- الزيادة في معاهد الصحة من مستشفيات ومستوصفات، وفي معاهد الإغاثة: كالمطاعم الشعبية، وإنشاء خزينة خاصة للعاملين من العمال.

خامساً: الإصلاحات الاقتصادية

تساوي الأجر إذا تساوى العمل - تساوي الرتبة إذا تساوت الكفاءة، توزيع إعانات الميزانية الجزائرية للفلاحة والصناعة والتجارة والاحتراف على الجميع وعلى مقتضى الاحتياج دون تمييز بين الأجناس.

- تكوين جمعيات تعاونية فلاحية، ومراكز لتعليم الفلاحين.

- الإقلاع عن انتزاع ملكية الأرض.

- توزيع الأراضي الشاسعة البور على صغار الفلاحين والعمال.

- إلغاء قانون الغاب.

سادساً: مطالب سياسية

- إعلان العفو السياسي العمومي - توحيد هيئة الناخبين في سائر الانتخابات - إعطاء الحق لكل ناخب في ترشيح نفسه - النيابة في مجلس الأمة.

المصدر:

الشهاب ، عدد: جويلية (يوليو) 1936 ، وهو عدد خاص بالمؤتمر الإسلامي الجزائري، ص ص. 236-

237

الملحق رقم 6

برنامج النخبة المتفرنسة

كان برنامج النخبة المتفرنسة يدور حول المحاور التالية: الإدماج التدريجي والتمثيل البرلماني للأهالي وفقا لما نص عليه مشروع فيوليت. أي الحصول على حقوق المواطنة مع المحافظة على قانون الأحوال الشخصية الإسلامي. وقد نشرت المصالح الاستعمارية "كراسة مطالب النخبة" التي في رأي هذه الجهة لم تحقق إجماع، فقد كان البعض يجدها مترددة ويراهما البعض الآخر جريئة، ولكنها -على حال- كانت تمثل القاسم المشترك بالنسبة إلى المتفرنسين ويتمثل هذه المطالب فيما يلي:

أولاً: المحور السياسي :

- تمثيل الأهالي في البرلمان (مشروع فيوليت)
- رفع تمثيل الأهالي في المجالس الجزائرية إذا تم الإبقاء عليها.

ثانياً: الخدمة العسكرية:

- المساواة في الخدمة العسكرية.
- المساواة بين الجزائريين والفرنسيين في الامتيازات المرتبطة بالخدمة العسكرية.
- إلغاء منحة الانخراط في الجيش الفرنسي.
- تعويض منحة الانخراط بمنحة الكفالة الأسرية.

ثالثاً: محور العدالة:

- إلغاء المحاكم الخاصة.
- تطبيق القانون المدني العام على الأهالي.
- تعيين قضاة من الأهالي في المحاكم الفرنسية بعدد مساو لعدد القضاة الفرنسيين.
- إعادة تنظيم القضاء الإسلامي.
- تعيين مجلس عاتلي للقصر من المسلمين الموضوعين تحت رئاسة قاض سلم.

رابعاً: قانون الغابات:

- إلغاء الغرامة المشتركة.
- إلغاء الخدمات المجانية المفروضة على الأهالي
- إلغاء عقوبة الحبس المرتبطة بالمخالفات المرتكبة في الغابات.
- تطبيق المادة 363 من قانون العقوبات على الأهالي.
- منح الأهالي حق المرور في الغابات التابعة للدولة خلال فترة الصيف.

خامساً: تعليم الأهالي

الإكثار من عدد المدارس

سادساً: الموظفون

المساواة مع الفرنسيين في الأجرة والمنح

سابعاً: الوضعية الاقتصادية

- منح الفلاحين الأهالي قروضا فلاحية هامة.
- تعريض مؤسسات الادخار الأهلي بصندوق القرض الفلاحي.
- وضع صناديق الادخار تحت رقابة الإدارة.
- منح الأهالي نفس فرص القروض الممنوحة للمعمرين.

ثامناً: شؤون العبادة والتعليم

- منح حرية العبادة أي فتح المساجد للخطابة الحرة.
- معاملة شؤون العبادة الإسلامية على قدم المساواة مع شؤون العبادات الأخرى.
- حرية التعليم الديني.

تاسعاً: التشغيل والحقوق الاجتماعية

رفع الأجور وتطبيق القوانين الاجتماعية الفرنسية بالنسبة إلى الجزائريين.

المصدر: 10H87, CAOM, « Les courants d'opinions dans l'Islam algérien »

LE PROJET VIOLETTE

--:--:--:--

Le projet Viollette n'est maintenant plus un projet de loi.

Le projet VIOLETTE est devenu chez beaucoup d'indigènes une MYSTIQUE.

Une telle propagande a été faite et avec une telle ardeur; de si grands espoirs sont nés de cette propagande que le réveil demain sera fatalement douloureux.

Du bulletin de vote donné à 20.000 indigènes on attend tout : le renouveau économique et social, le relèvement intellectuel et moral, la prospérité générale.

Le projet Viollette devient quelque chose comme un additif au Coran.

De ces quatre pages de texte, on fait la charte d'un monde nouveau qui rappellera le paradis terrestre et sera le prélude du Paradis des Croyants

Quiconque ne le vénère pas, quiconque a le malheur de ne pas entrer dans le chœur des thuriferaires et de ne pas brûler l'encens est taxé de mauvais musulman, de traître à Mahomet s'il est indigène et s'il est européen de fasciste, de négrier, d'exploiteur, de capitaliste etc...

Pour certains on n'a pas le droit de voir clair.

Il faut partager la mystique de la religion nouvelle; sinon on devient un "ennemi, un barbare,

مذكرة مقدمة من طرق رئيس بلدية وهران مقدمة إلى لجنة البرلمان للتحقيق في مشروع

فيولت

وهران 26 أبريل 1937

" لقد صار مشروع فيوليت بالنسبة للأهالي كأنه شيء مضاف إلى القرآن (..) أي ترضيات للأهالي يحملها هذا المشروع؟ هل غدا إذا صار 20000 من الأهالي يمارسون الانتخاب في الغرفة الفرنسية يكون هذا سببا في اختفاء اليوس، وهل يعطي هذا المشروع الخبز وهل يحسن المحصول الفلاحي؟ وهل يؤدي إلى بناء المدارس والمستشفيات؟ (..) وإذا قدر لهذا المشروع أن يحظى بموافقة البرلمان فسرى في الجزائر بعد تونس- ولكن في الجزائر مصحوبا بكثير من العنف- سوف ترى الأهالي الذي حصلوا على الجنسية الفرنسية يطالبون بقانون يسمح لهم باستعادة قانون أحوالهم الشخصية. وهل يقبل البرلمان الفرنسي باخطاط الحضارة في الجزائر بترسيمه لهذا القانون؟

إن ورقة الانتخاب وحدها لا تجعل من الأهالي مواطنا فرنسيا بل لابد من تطوير الذهنات والعادات لتصبح متوافقة مع الحضارة الفرنسية. ولا تأتي ورقة الانتخاب سوى كتويج لهذا الإدماج. ولا يمكن أن تعطى لمنع هذا الاندماج ونشر عادات (أهلية) ترفضها الحضارة..

إن مشروع فيوليت خطير بالنسبة إلى المبادئ الديمقراطية والعلمانية، كما أنه خطير بالنسبة إلى السيادة الفرنسية. لأن الأهالي يعتبرونه مرحلة أولى نحو الاقتراع العام للمسلمين في غرفة واحدة خاصة بهم.

(..) لأجل هذه الأسباب مجتمعة يجب رفض التصويت على مشروع فيوليت..

المصدر: CAOM, 10H90

الملحق رقم 8

التوصيات المصادق عليها من طرف المؤتمر العام لحزب الشعب الجزائري

المنعقد بتاريخ 23 و 24 أوت 1938

المصدر:

التوصيات المتعلقة بالتثقيف العام

1. الشروع الفوري في إنجاز برنامج واسع لبناء المؤسسات التعليمية، وتخصيص كل

الاعتمادات المالية المخصصة للمشاريع العمرانية الجزائرية، لإنجاز هذا البرنامج.

2. تحديد قسم هام من الميزانية العامة المخصصة للجزائر لتحقيق مخطط تعليمي على مستوى الولايات الثلاث.

أ. إنشاء مدرسة ابتدائية بكل دوار وبكل قرية بنسبة مدرسة واحدة لألف ساكن.

ب. تأسيس تكميلية وثانوية في كل منطقة بما مجموعة من عشر مدارس ابتدائية.

ج. تأسيس كلية للآداب العربية بجامعة الجزائر، تدرس فيها اللغة والآداب العربية إلى جانب التاريخ وعلم الاجتماع والفلسفة الإسلامية على غرار معهد الدراسات المغربية، والمدرسة العليا للغات والآداب العربية بتونس.

د. رفع مستوى الثانويات الإسلامية *Medersas* بتحويلها إلى جامعة إسلامية يقوم بتدريس العربية وآدابها فيها أساتذة مسلمون.

3. إصدار مرسوم يجعل تعلم اللغة العربية إجبارياً في جميع مستويات التعليم على غرار الوضع في تونس والمغرب، وفي المشرق العربي أيضاً.

4. إعطاء الأولوية لأبناء البلد في تولية الوظائف العمومية.

5. الحرية المطلقة للتعليم الحر.

6. الزيادة في مبالغ المنح للمسلمين، ومراعاة العدالة في توزيعها بحسب الاستحقاق.

7. حث المسلمين على الإقبال على التعليم الحر، وتشجيعه مادياً، لكونه يعوض نقص التعليم الرسمي في كثير من المراكز.

8. إلغاء مرسوم « رولان *Rollin* » الذي يقيد التوظيف بالنسبة لسكان المستعمرات. وإلغاء الدرجة الثانية الخاصة بمسلمي شمال إفريقيا في مسابقات الجامعة لنيل التيريز.

التوصيات الاقتصادية

1. توزيع الأراضي التابعة للدولة على الفلاحين في شكل الملكيات الجماعية غير القابلة للمصادرة والوراثة، ومعفاة الضرائب لمدة عشر سنوات.
2. التوسع في السلفيات الزراعية لملاك الأرض بدون مميّز، وجعل أساس التوزيع الاحتياج الحقيقي وحسن التية.
3. الزيادة في الأرصدة المخصصة للشركات الفلاحية طبقاً لحاجة الفلاحة الأهلية، وإسناد تسييرها إلى محافظين منتخبين من الفلاحين أنفسهم، وإسناد رئاستها إلى رئيس الجماعة.

توصيات لصالح التجار

1. تأسيس صناديق التضامن للتجارة على غرار الصناديق الخاصة بالفلاحة.
2. التسوية بين عدد المسلمين والأوروبيين في الهياكل القنصلية بإدخال المزيد من التجار المسلمين.
3. تخفيض الضريبة بالنسبة للتجارة الصغيرة في المدن والقرى.

توصيات لصالح الفلاحين

1. منح الحق النقابي للفلاحين.
2. مراجعة أجورهم فوراً، ومنحهم الأجر المقارب للأجر في فرنسا على الأعمال المتشابهة.
3. إحداث مجالس قضائية في المراكز الفلاحية للبت في الخلافات بين الفلاحين ومستحلميهم، والقضاء على طريقة المساومة في الأجور المعمول بها في الجزائر.

بخصوص تربية الماشية

1. التخفيف من قساوة قانون الغابات تجاه مرّبي الماشية.
2. حق الانتجاع في مناطق الأحراش التي اعتبرتها الدولة -جوراً- من المناطق الغاية.
3. تشجيع تربية الماشية بمنح، وبتنظيم مسابقات وإقامة معروضات دورية.
4. تخفيض الضريبة المفروضة على الماشية، وتعيين طبيب بيطري في كلّ مركز فلاحى، يكون من جملة مهامه نشر التوصيات الواقية للماشية من الأمراض.

مخصوص الصناعة التقليدية

1. مناقشة السلطة العامة منع مدارس الصناعة التقليدية من بيع منتوجاتها، لأن في بيعها ضرراً بالصناعة التقليدية الحرّة.
2. تخصيص منح وتنظيم مسابقات وعروض دائمة لتنعش [كذا] الصناعة التقليدية.
3. مناقشة الأهالي باستعمال الصناعة التقليدية وتنمية ذوق استخدامها بدل المصنوعات الأخرى، بقصد المحافظة على التقاليد والتراث الفني.

مطالب عامة

اشترك الأهالي من طريق السندات المالية والأسهم الإسمية في تسيير واستثمار المؤسسات الغايّة والمنحمية عن طريق مجموعة الاحتكارات الأجنبية أو الفرنسية. وإصدار في فائدة الأهالي سندات مالية تتبع شركات السكك الحديدية والملاحة وكلّ مؤسسات النقل الأخرى، وإشراكهم أيضاً بواسطة سندات حرّة موقّعة في تسيير واستثمار كلّ الهياكل المصرفية ومن بينها هيكل الإصدار: بنك الجزائر.

من الأصل بالفرنسية، من جريدة الأمة، عدد 66 [27 أوت 1938]. ترجمة سعد الله

الملحق رقم 9

رسالة المفتي المالكي والحنفي إلى الحاكم العام للتنديد بتدخل لجنة المؤتمر الإسلامي في

شؤون العبادة الإسلامية

الترجمة:

الجزائر: 22 جويلية 1936

السيد الحاكم العام بالجزائر

باسم شؤون العبادة الإسلامية، رأينا من الضروري أن نرفع إلى السيد وزير الداخلية هذا التلغراف الذي أرسلنا إليكم نسخة من نصه، للتنديد بما قامت لجنة من الأهالي، لا تملك كفاءة ولا تكليف، سافرت إلى باريس، للتدخل في القضايا التي تتعلق بالمساجد. ونحن نناشدكم بكل لطف لمساندتنا لدى الحكومة المركزية - في معارضة هذه اللجنة - وهذا خدمة للصالح العام للمؤسسات الدينية المحمدية وللحفاظ على الأمن العام. تقبلوا، سيدي الحاكم العام مشاعر الاحترام والإنخلاق

المفتي الحنفي

المفتي المالكي

الإمام الأكبر المالكي

الإمام الأكبر الحنفي

المصدر: CAOM, 12H14

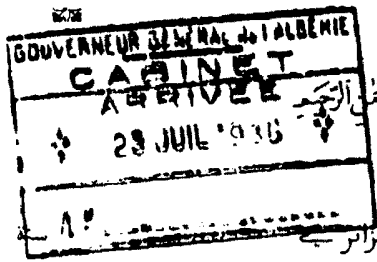
CABINET
Muphti Maléki

EL-DJAMA EL-KEBIR

ALGER

الديانة الاسلامية
Culte Musulman

مكتب
المفتي المالكي
الجامع الكبير
باجزائر



Alger, le 22 Juillet 1936

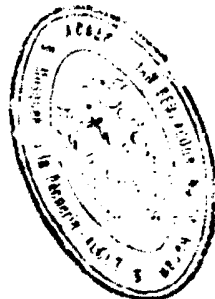
Monsieur le Gouverneur Général
de l'Algérie.

Monsieur le Gouverneur Général,
Au nom du culte musulman d'Alger,
nous avons jugé utile d'adresser à M. le
Ministre de l'Intérieur, le télégramme dont
copie ci-jointe pour protester contre l'immixtion,
sans qualité ni mandat, de la délégation
indigène partie sans Paris, dans les questions
concernant les mosquées.

Nous vous prions très respectueusement
de vouloir bien nous appuyer de toute votre
haute autorité auprès du gouvernement central
et ce, dans l'intérêt général des édifices
religieux mahométans et pour la
tranquillité publique.

Veillez agréer, Monsieur le Gouverneur
général, l'expression de nos sentiments dévoués
et dévoués.

Muphti malékite
Beniars
Grand Imam malékite
امين قنور



Muphti hanéfite
Ba Zakou
Grand Imam Hanéfite.
Babaamery

المحق رقم 09
CAOM, 12H14: المصنوع

ترجمة الملحق رقم 10
الدين عائق في طريق تقدمنا

ترجمة الملحق رقم 10

" إن الدين هو العائق الأساسي في طريق تقدمنا لأنه يعطل مسار تقدمنا البطيء. فهو يحارب الأفكار التقدمية ويوقف كل عملنا في هذا الاتجاه ويمنعنا من النظر نحو المستقبل. لقد تغلغل الدين في عاداتنا وتقاليدنا إلى درجة أنه صار يشكل جزءاً لا يتجزأ منا. واليوم إذا أردنا تغيير طريقنا في العيش وأن نحقق التقدم الذي يسمح لنا أن نقوم في قلب الحضارة المعاصرة وليس في هامشها، فلا بد أن نغير فلا بد أولاً أن نرفع عنا وصاية الدين التي نحس كل يوم بثقلها.."

المصدر:

La Voix Des Humbles , Decembre 1927, pp.13-19

respectant les convictions religieuses ou les systèmes philosophiques des autres, nous avons la liberté d'avoir les nôtres. Mais comme nous ne sommes pas de purs esprits et que nous vivons dans une société policée ayant des lois adaptées à sa mentalité, nous nous trompons de croire que nous pouvons pénétrer cette mentalité sans accepter les lois qui en sont l'expression.

Si notre culture ne crée pas en nous le besoin instinctif de nous libérer et de rechercher la satisfaction légitime des aspirations, comme à tous les hommes éclairés, vers un idéal de liberté, de justice et de bonté, nous convenons implicitement de notre incapacité évolutive et alors, nos hésitations seront interprétées comme des arrière-pensées.

A la nation qui a fait de nous ce que nous sommes, nous devons apporter une adhésion spontanée, entière et loyale. Ce sera le résultat logique de son effort à nous faire partager ses destinées. Aucun miracle ne nous conférera le droit de cité. La Rome antique l'accordait comme un certificat de civisme; n'attendons pas que la France nous l'apporte sur un plateau, avec des excuses et une charte de notre statut personnel.

SATOUFI.

L'Emancipation des Indigènes

Dans les commentaires du dernier article du colonel Cadi, le Camarade Charif écrit: « on doit admettre que le dogme musulman, par sa pureté et sa haute morale, est un instrument puissant de civilisation. » L'Ermite du Djurdjura n'est pas de son avis et prétend que :

La religion est un obstacle à notre émancipation

« Notre crédulité fait toute leur science »

-- Voltaire --

En consentant à parler d'un sujet aussi délicat qui tient encore à la quasi unanimité de nos semblables, je crains de froisser les croyants chatouilleux qui mettent de propos délibéré « la religion au-dessus de la mêlée. » Si la discussion sur ce grave problème est ouverte depuis longtemps dans les pays civilisés où le scepticisme gagne chaque jour du terrain, il n'est pas de même dans les sociétés islamiques ou même les plus incrédules gardent par devers eux leur impiété. Les croyants sincères — je parle de ceux — là et non de ceux qui sont intéressés de près ou de loin au maintien des vieilles croyances — qui gémissent comme nous sur l'état de stagnation où se trouvent

هكذا، دون تفريغ
في الإسلام لخصي وبين فرانس
الطريقه زكوة، عمر

ترجمة المحقق رقم 11

دائرة تلمسان

المراقبة السياسية للأهالي

تلمسان

الموضوع: تبليغ عن افتتاح سري لمدرسة

رئيس دائرة تلمسان

إلى رئاسة ديوان السيد الوالي - وهران

يشرفني أن أعلمكم أنه، بناء على أمر صادر عنا، قامت مصالح الشرطة باكتشاف مدرسة سرية لتعليم العربية الفصحى في تلمسان ويرجع تأسيس هذه المدرسة إلى حوالي شهرين، وتجمع حوالي عشرين تلميذاً. ويشرف على شؤونها السيد مرزوق محمد، وكيل عدل ومستشار بلدي، وهو شخص لا يوثق بمشاعره تجاهنا.

وما يميز هذه المدرسة أن تعليم العربية الفصحى بها تدرس كلغة استعمال يومي وذلك بهدف ترقيتها لتماشى مع مستلزمات الحياة المعاصرة. كما أن كتباً تستجيب لهذا الغرض وزعت على التلاميذ.

ورغم أن الوقائع تمثل مخالفة صريحة للقانون العام، وبما أن الأمر يتعلق بمسئول بلدي فقد رأيت، أنه لا بد من إعلامكم قبل اللجوء إلى العدالة.

SOUS PREFECTURE
DE TLEMCCEN

o o o o o

N° 7c

Surveillance poli-
tique des indigènes
-o-o-c-c-o-
TLEMCCEN

A/S. de l'ouverture
clandestine d'une
école.

Tlemcen, le 29 JANVIER 1932.

Le SOUS-PREFET de l'arrondissement de Tlemcen
Monsieur le PREFET (Cabinet)

O R A N

*avis d'urgence
des professeurs d'arabie*

J'ai l'honneur de vous rendre compte que, sur mes instructions, le service de la police vient de découvrir à Tlemcen une école clandestine d'enseignement de l'arabe littéraire.

L'ouverture de cette école remonte à deux mois environ. Elle groupait déjà une vingtaine d'élèves. Elle était tenue par un sieur MERZOUK Mohammed, oukil judiciaire et Conseiller municipal, dont les sentiments à notre égard sont quelque peu suspects.

Cette école avait ceci de notable que l'arabe régulier y était enseigné comme langue usuelle avec le souci de l'adapter aux besoins de la vie moderne. Des livres qui répondaient d'ailleurs à ce dernier but, avaient été mis entre les mains des élèves.

Bien que les faits constituent un délit de droit commun, comme il s'agit d'un Conseiller municipal, je n'ai pas voulu, Monsieur le PREFET, saisir la justice sans vous en avoir, au préalable, référé./.

الملف رقم 11

ترجمة الملحق رقم 12

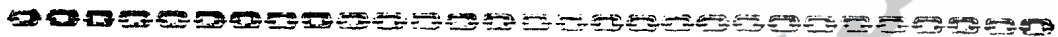
الثورة التركية والمرأة المسلمة

« إن إحدى أهم خصائص الثورة التركية هي تحريرها للمرأة المسلمة، وهذه المبادرة تحسب لتركيا بين دول الإسلام كلها.. فالفتيات التركيات من عائلات برجوازية تلقين تعليما وتربية في المدارس التركية و الفرنسية صرن يرفضن أن يبقين في بيوت مغلقة بعد أن تعلمن الاختلاط بالأوربيات وبعد أن قرأن الكتابات والروايات المعاصرة.. إن حركة الشباب الأتراك ذات الأسس الديمقراطية لا يمكن أن تحمل المرأة، بل كانت لها المكانة اللائقة بها.. وهذا التطور هو نتيجة حتمية لتبني الدستور السويسري.. »

المصدر: *La Voix des Humbles*, N°66, Novembre 1928, p.1

LA VOIX DES HUMBLÉS

Organe de l'Association des Instituteurs d'origine Indigène d'Algérie



PARTIE GÉNÉRALE

La Révolution turque et la femme musulmane

(voir les n° 59, 61, 62 et 64)

L'un des caractères essentiels de la Révolution turque est l'affranchissement de la femme musulmane. De tous les pays de l'Islam, la Turquie était le plus prêt à accomplir cette réforme. La dame ottomane a eu depuis une cinquantaine d'années des velléités d'émancipation que l'on ne trouvait nulle part chez ses sœurs musulmanes. Ce n'était pas tout à fait une fiction que les Aziadées et toute la série des Désanchantées de Pierre Loti. Cet écrivain a bâti ses romans sur une base solide, sur des aspirations réelles, sur le désir indéniable de la femme turque de s'émanciper, de sortir de sa condition inférieure pour vivre comme ses sœurs européennes qu'elle voyait évoluer à Péra ou sur les plages du Bosphore. Les petites bourgeoises de Constantinople, instruites et éduquées à l'école turque ou aux institutions françaises supportaient difficilement la claustration après avoir vécu avec les petites européennes avec qui elles faisaient des rêves et compulsaient les auteurs du XVII^e siècle et les romanciers contemporains. Une fois mariées et enfer-

mées, les piles de livres que leur procuraient leurs maris compatissants, les visites aux harems et aux cimetières ne faisaient qu'aviver leurs désirs et troubler davantage leur âme frémissante. Cette lutte sourde et tragique entre l'émancipée qui réclamait tout son droit à la vie et son mari qui n'osait pas enfreindre à son sujet les prescriptions dogmatiques et les coutumes ancestrales devait se terminer par la victoire de la première parce que sa cause était juste et légitime. Le hasard l'a servie. Le mouvement turc essentiellement démocratique ne pouvait pas délaisser la femme. Elle a eu la place d'honneur et a obtenu son entier affranchissement.

Ce bouleversement total, extraordinaire, est la suite naturelle de l'adoption du code civil helvétique. Une large part du nouveau Code a trait à la vie familiale. L'article 112 déclare : « Un mariage sera nul si l'un des contractants est déjà marié au moment de la célébration du mariage ». Ainsi est condamnée la polygamie sans l'avoir combattue au préalable, sans que sa suppression ait suscité des discussions et

ترجمة الملحق رقم 13

المساواة والتجنيس

« إن الجدل الحقيقي في الجزائر يدور هذه الأيام حول موضوع تجنيس الأهلالي.. فهناك اتجاه أيديولوجي يدافع عنه الكولونيل حاج قاضي ويتمثل في تجنيس الأهلالي بالجنسية الفرنسية مع المحافظة على القانون المدني المستمد من القرآن.. كما تدعو صحيفة صوت المستضعفين اللسان الناطق باسم جمعية المعلمين الأهلالي في الجزائر وعلى رأسها السيد زناقي إلى طلب الحصول على الجنسية الفرنسية مع التخلي عن قانون الأحوال الشخصية الأهلالي، والأمر لا يتعلق بالنسبة إلى هذا القانون سوى بالتخلي عن نظام تعدد الزوجات وعدم المساواة بين الرجل والمرأة ومن من المعلمين يرفض التخلي عن هذين الوضعين.. إن التجنيس ليس متناقضا مع الإسلام، فلا توجد آية في القرآن تعارض ذلك، ولم يقم أي مفسر أو فقيه مسلم بإصدار أي فتوى تمنع ذلك.. وحتى الشيخ محمد عبده صرح أنه لا يعارض تجنيس المسلمين في كل البلدان الإسلامية عندما تدعو الضرورة إلى ذلك، كما صرح أن الوطنية المدنية للفرد لا تؤثر على وطنيته الروحية.. لقد لاحظنا أن هناك ثلاثة تيارات مختلفة بين الأهلالي:

1. أولئك الذين ظلوا مرتبطين بالماضي وبالنسبة إليهم التجنيس يساوي الردة عن

الدين

2. الشباب الذي حصل في المدارس العربية - الفرنسية على قدر من الثقافة الأساسية

وليسوا في مستوى تقدير العبقرية الفرنسية ليتجهوا بذلك نحو التجنيس كتيار

قوي، ولكنهم يقدرون أن التجنيس سيحقق لهم بعض الفوائد ولذلك يريدون أن

يحصلوا عليه في إطار القانون الأساسي للأحوال الشخصية الإسلامي..

3. النخبة المتخرجة كل سنة من المدارس الفرنسية، وهم الشباب الذين يقدون تفوق

العبقرية الفرنسية ولذلك نجدهم العنصر الأكثر حرصاً على التجنيس.

المصدر: La Voix des Humbles, N°54, 1927, pp.7-23

الملحق رقم 13

—7—

Naturalisation des Indigènes

ENQUÊTE

Nous estimons que l'importante et délicate question de la naturalisation des Indigènes algériens n'a pas été étudiée, par la presse locale avec le calme et la réalité objective désirables. On n'a pas su, hélas ! se garder d'un parti-pris manifeste et d'une passion que nous aurions aimé voir moins violente chez ceux-là mêmes qui devraient servir les intérêts supérieurs de la France avant de songer à ceux de leur caste et à leurs chances électorales. La question de l'accession de l'élite indigène aux droits civiques et politiques reste posée dans toute son ampleur et il est de l'intérêt de tout le monde qu'elle soit résolue le plus tôt possible. Nous ouvrons donc une enquête à ce sujet et nous demandons à tous les hommes de bonne volonté, Européens et Musulmans, d'en rechercher la solution la plus équitable, la plus rationnelle qui soit susceptible de concilier les parties adverses.

Nous commençons par donner, cette fois, l'opinion de M. Kebaïli, avocat à Tunis, Président de la Ligue des Musulmans Français de Tunisie, qui est pour la naturalisation individuelle pure et simple ; celle d'un instituteur indigène, kabyle, qui opte pour la naturalisation forcée de l'élite seulement, par un acte semblable au Décret Crémieux, et enfin l'opinion d'un notable arabe « un bon Musulman » qui réclame la naturalisation des intellectuels dans leur statut personnel et cela provisoirement. Les colonnes de la Voix des Humbles sont ouvertes à tous ceux qui croient devoir éclairer la question ou apporter une solution susceptible d'être retenue.



Les Musulmans et la Naturalisation



La presse s'occupe de plus en plus de la « Naturalisation des indigènes ». Nous sommes heureux de voir cette question passer au premier rang de celles qui sollicitent l'opinion publique. Même lorsque les discussions ouvertes à ce sujet provoquent des thèses dont nous n'acceptons pas l'esprit et que nous tenons

فهرس الأعلام

470، 469، 467، 461

أزان: 240

إسكر: 280

الأشرف (مصطفى): 19، 184، 185،

270، 305، 394، 394

الأفغاني (جمال الدين): 121، 123،

127، 152، 271

ألازار: 280

أنور (عبد الملك): 217، 288

أوغسطين (القديس): 373

أوغسطين (برنار): 432

ابن الأوذيني: 199، 200

أومال: 79

ب

بن باديس (محمد): 103، 130

ابن باديس (عبد الحميد): 31، 105، 236،

108، 265، 283، 297، 305، 306، 308

، 311، 222، 289، 311، 312، 315،

323، 330، 333، 336، 341، 342، 343،

، 346، 347، 348، 349، 350، 351،

352، 441، 445

باش حامة: 206، 207، 331

بن بريهمات: 117

البغدادي (سي): 227

برتراند (لويس): 364

بن بله: 328، 463

يومالي: 449

بلعطار: 222

الإبراهيمي (البشير):

203، 303، 310

332، 341، 348

361

إبعزيرن (بلقاسم):

374

أبيض (جورج):

225

أتاتورك (مصطفى)

كمال): 204، 338

340، 382، 383

384، 464، 465

إتيان (يوجين): 161

آجرون (شارل رويير):

64، 111

إحدادن (زهير):

144، 186، 191

224، 249، 266

إدوارد (سعيد): 161

، 162

أدونيس: 20

أرسلان (شكيب): 33

206، 334، 341

342، 365، 460

الفهرس

جامعة الأمير
عبد القادر للعلوم الإسلامية

بلفور: 204
بلحاج (موسى):
128
بلوم (ليون): 412
بلوم-فيولت: 419،
431، 428، 426
434
بنجر: 172
برجو: 65
بوقلي (حسن): 439
بيليسيه: 66
بيرون: 78

ث

الثعالبي (عبد العزيز): 128، 308، 332،
466، 333

ج

جاويش (عبد العزيز): 121، 122، 164
الجابري (محمد عابد): 452
جريفي (ألبرت): 72
جرامشي: 25
جعيط (هشام): 323

جفلول (عبد القادر): 186، 226، 230،
247
جوهرى: 125

جوليان: 133، 134، 178، 253، 254،
286، 290، 308، 392، 470

بن جلول (محمد الصالح): 8، 32، 34، 59،
307، 389، 392، 414، 417، 441،
443، 444، 446

حول (فيري): 72، 73، 76، 80، 84، 418
جونار: 111، 131، 159، 160، 163،
171، 172

الجيلالي (عبد الرحمان): 288

434
بنجر: 172
برجو: 65
بوقلي (حسن): 439
بيليسيه: 66
بيرون: 78
باش ترزي (مصطفى):
103
برفي: 83، 391
بيحو: 53، 415، 418
بروشي، أندري: 38
بورديو: 18
بيوض (الشيخ): 144
الباروني (سليمان):
213
برنار: 281
بن بركة: 451
بارك (أوغسطين): 34،
35، 81، 148، 176،
238

ت

بن تامي: 251

حيزو: 25

حسني (عبد الوهاب): 287

الحسين (بن علي): 203، 207، 213،
337

الحمامي (علي): 205

حماني (احمد): 127

حربي (محمد): 13، 91، 326، 394، 456،
462،

حنفي (بن عيسى): 467

خوجة (لويس): 84

خير الدين (محمد): 176، 199، 298،
347، 348، 350، 351، 3692

ح

بن الخطاب (عمر): 135

الخطابي (عبد الكريم): 206، 274، 275،
312، 452

الخطيب (عمار بن احمد): 106

خرفي (صال)ح: 171، 338، 338،
396

بن خلفات (مجدوب): 78، 80

خالد (الأمير): 8، 182، 183، 184، 186،
187، 188، 190، 191، 193، 194، 195،

203، 221، 234، 254، 255، 264،
265، 267، 268، 275، 277، 297، 349،

362، 387، 419، 422، 448، 449،

آل خليفة (محمد العيد): 297

خمار (أبو القاسم): 297

خوالدية (صالح بن عمار): 104

خوجة (حمدان): 264، 282، 289

بن الخوجة (مصطفى): 106، 124،

ح

ابن الحاج: 158

حاج (موسى): 189

حاج (حمو): 359،
360

حاج (قاضي)

الشريف: 79، 140،

227، 235، 239، 249،

250، 399، 405، 416،

حات (إسماعيل):

78، 80، 90، 96، 101،

138، 225، 228، 229،

243، 252، 397،

حاج (عمار): 188

الحافظي: 265

بن حبيلس (الشريف):

15، 30،

71، 82، 94، 100، 108،

115، 117، 139، 150،

199، 223، 236، 251،

278، 294، 398، 403،

408، 409، 411، 427،

428، 428

حداد (مصطفى):

417

الحداد (الطاهر): 325،

399

الحداد (الشيخ): 282

الحسيني (أمين): 465

راسم (عمر): 105، 134، 230، 231،
232، 240، 251، 249، 266، 311
رضا (رشيد): 121، 126، 131، 152،
306
بورقية: 451

بن رحال (محمد): 230، 231، 232،
251

راسم عمر: 204، 265، 311
رضا رشيد: 126

رودوسي: 111، 225
ريسي: 376

ريشار: 65

ريمون: 281

بن ريدان (عبد الرحمان): 287

رينان: 163

رينيه: 441

ز

الزاهري (علي بن ناجي): 125

الزاهري (محمد سعيد): 205، 298

زرودي: 215

بوزقوطة: 222

بن زكري (السعيد): 106، 128

زكريا مفدي: 310

بن زكور (محمد): 128

زغلول (باشا): 211

بوزوزو (محمد): 130

زوزو (عبد الحميد): 470

زركين: 389، 392

129، 135

د

بن داود: 79

ديابش: 432

بن دالي معمر: 129

دندن (الصادق): 184

دور كاتم: 20

دوسال: 65

دوزي: 196

دوسي: 175

دوزير: 438

دوشان (البي): 148

دوتي: 35

ديما: 65

ديروكس: 431

ديوش: 46

ديارمي: 34، 35، 146،

214، 252، 283، 287،

290، 297، 299، 300،

329، 344، 347، 347،

366، 370، 389

ز

ابن سماية: 124، 106، 59، 128،
240
السماتي (محفوظ): 116
السنوسي (الشيخ): 147
209
سيمون (جاك): 451
سيف الإسلام (الزبير): 137، 246

ش

شارلوت: 139
شلي (جلول): 242
بوشامة (محمد): 391
شربونو: 78
الشرشالي (مصطفى): 129
شريط: 305، 323
بن شعيب: 117
شتتوف: 319، 460
بن شنب (محمد): 117، 128، 229
شوكت (الهندي): 465

ص

صاري (احمد): 37، 339، 339، 382
صالح (باي): 103
بوالصفصاف (عبد الكريم): 134،
190، 269، 446
صوالح (محمد): 30، 78، 31، 117، 192،
239، 242، 244، 402، 403، 404، 411،
415،
صياد (مالك): 18

الزناقي: 28، 32، 331،
346، 363، 367، 368،
386، 392، 428، 435،
443، 446، 469
الزهرراوي (عبد الحميد)
143 :
الزواوي (أبو يعلى):
326

س

ستيغ: 177
بن سديرة (بلقاسم):
78، 117
سطورا (بن جامي) ن:
453، 462
سرفني: 96، 148، 149،
150، 199، 201، 214،
226، 268، 276
سعد الله: 93، 37، 102،
113، 146، 148، 158،
202، 213، 218، 273،
274، 280، 282، 297،
316، 339، 380
ابن سعود: 211
سعيد (الأمير): 203
سعيد (محمد): 200،
216
الستفاح (جمال): 203

عبد الحميد (السلطان): 143، 148، 151،
152، 156، 157، 213،
عبد المؤمن (بن علي): 290
عبد القادر (الأمير): 53، 112، 113،
146، 182، 184، 191، 195، 200، 203،
264، 282، 305، 307، 313،
عبد (محمد): 107، 121،
126، 125، 124، 123، 122، 127، 129،
130، 131، 132، 133، 134، 135،
166، 211، 301، 306، 328،
العنابي (الشيخ): 206
علون: 110
عربان (إسماعيل): 68
بن العربي: 117
العروي: 52، 50، 58، 59، 81، 123، 278،
305، 315
بن عزوز (الملك): 199
عفلق (ميشيل): 468
عقبة (بن نافع): 281، 373
العقبي (الطيب): 297، 310، 319، 340،
438، 306، 333، 340، 352
بن علي (الشريف): 70
علي (بن الأمير عبد القادر): 218
علي: 139،
بوعمامة: 264
العمودي (الأمين): 302
عيماش (عمار): 463



الغريب: 57



الطاهر (محمد علي):

121

طاهرات: 257، 392،

400، 412،

اطقيش (محمد): 109،

122، 145، 202، 310،

466،



عائشة: 139

عباس (فرحات):

23، 21، 16، 27، 31،

79، 94، 211، 212،

217، 223، 228،

246، 253، 254، 255،

320، 329، 381، 392،

401، 402، 405، 409،

410، 432، 433، 434،

341، 446، 457، 458،

عباس (محمد): 273

عبد الحق: 430، 438،

عبد المجيد (الخليفة):

338

عبد المالك (الأمير):

206

عبد السلام (أبو بكر):

117

عبد السلام (طالب):

220

عبد الرزاق (مصطفى):

122

205، 246، 248، 265، 266، 267، 268

قنوت: 431

بن قلاي (ابراهيم): 411

قاسم (بن الحاج عيسى): 310

قلتر: 21

بوقندورة: 128

قنانش: 240

قندوز (عمر): 393

قرال: 369، 279

قوتيه: 368، 279

قولد زيغر: 5

قيدون: 43، 48

ك

بو كايوية: 216

كاستريس: 96

كامل (مصطفى): 122، 121، 211

كاندت: 26

كسوس: 388

بو كرددنة: 413

الكزيري (أحمد): 218

الكعاك (عثمان): 287

كليمنصور: 273

كمبون: 44، 363

الكواكي (عبد الرحمن): 125، 123

كامبون: 182

كحول: 352

كسيلة: 281

غوستاف (لوبون):

253

الغلايبي: 125، 152

غليوم (الثاني): 210

غراي (اللورد): 157

ف

بن فاتح: 78، 79

فارنبي: 178

فاسي: 32، 182،

183

فواد (الملك)، 337

فريد (محمد): 97، 98

، 122، 121، 326

فاطمة: 139

فولن (هوفن): 5

فونتانا: 111، 225

فيستال: 20

فيوليت (موريس):

238، 352، 392،

419، 420، 421،

422، 423، 429،

431، 432، 433

ق

قداش (محموظ): 182،

192، 241، 254، 280،

311، 311، 437

بن قلور عمر:

123، 105، 143، 201،

- كولونا(فاني):6،15،
 19،20،21،55،102،1
 329،319،118،16
 كيتولي: 175
ل
 لافيحري:45،
 48،46،47
 بن لبيض: 394
 لخداري: 392
 لحمق (حنفي حسني):
 390،384،373،252
 لمبير: 407
 لوتورنو: 456،396
 لوثر: 442
 لوثروب (ستودارد):
 253
 لورو: 251
 لوسيان (دانيال):
 137
 لوشاتليه: 96
 ليسيس: 280
 ليشاني: 400،392
 لوئيسي (حمدان):24،
 230
 بوليغة، (السعيد):78،
 372
م
 مارسي (وليام):179،
 379،280
 مارغريت: 139
 ماسكري:20
 ماسلو: 178
 ماكماهون:46
 المالكي: 307،286
 المجاوي: 230،24،107،124
 محي الدين: 192
 المختار (عمر):334،
 المدني (توفيق):285،284،283،234،
 289،291،304،310،328،338،345
 المقراني:47،61،59،81
 مرآد:35
 مرتاض: 361
 مرسلي(الدكتور):80،117
 مصالي (احمد):31،32،354،430،
 432،436،448،451،453،454،455،
 469،465،457،
 المقراني: 264
 مليا: 187،176
 بومنجل (احمد):140،254،389،
 436،392
 ابن منظور:10
 موسكا:25
 موسى (الدكتور):227
 المليي (مبارك):283،285،289،310
 موريل:32،79،77،138،223،252،
 256
 مورينو: 191
 ابن الموهوب:103،108،106

ميشال: 443

ميرانت: 165

بن الهاشمي (عبد الحفيظ): 339

هانوتو: 49، 157

هلال (عمار): 210، 211

الحواري (عدي): 58

ن

نابليون (الثالث): 41،

51، 52، 66، 68، 70

نابليون-جبروم: 54

نارون (عمار): 389،

441، 442، 458

ناصر (محمد): 248

بن نبي (مالك): 9،

19،

20، 21، 24، 26، 31، 78،

108، 122، 191، 215،

222، 256، 275، 302،

303، 313، 314، 347،

352، 353، 358، 374،

381، 383، 390، 393،

406، 449

نديم (محمد): 60

نقاش: 117

نذير: 22

و

الورتلاني: 322

بن وطاف: 222

ويلسون: 186، 188، 273

ي

أبو اليقظان: 201، 265، 310

بن يونس (احمد): 192

جامعة الأمير
عبد القادر للعالم الإسلامي

جامعة الأمير
عبد القادر للعالم الإسلامي

الآستانة: 206، 208

إسطنبول: 159، 215

آسيا الصغرى: 218

الأصنام: 69

أغادير: 275

أفغانستان: 339

إفريقيا: 172، 207، 239، 278، 280، 369،

469، 461، 373

إكس (أون بروفتس): 32، 38

ألمانيا: 215، 460

الأندلس: 297

أوروبا: 471

الأوراس: 168، 200

أورليانسفيل: 66

آفلو: 303

أولاد فارس: 69

أوربة: 126

آيت بورار: 48

إيرازم: 442

إيران: 466

إيطاليا: 201، 202، 204، 460

ب

الباستيل: 390

إتيويا: 404

باتنة: 431

باريس: 147، 202، 251

، 266، 338، 374

412، 422، 431، 469

بجاية: 431، 458

البلقان: 204

برج بوعريو: 178، 431

برقة: 201

برلين: 158، 207، 210

433

بسكرة: 125، 289، 297

400

البلدية: 67

بنغازي: 147

بوفاريك: 47

بغداد: 158

بوسعادة: 184

بوزريعة: 117

ت

تبسة: 431

تركيا: 118، 137، 151، 208، 209، 216، 228، 462

تلمسان: 67، 168، 178، 180، 242، 289، 448، 451

تونس: 5، 42، 126، 122، 118، 103، 57، 135، 137، 144

، 156، 210، 220، 276، 286، 289، 308، 309، 331

، 333، 466

تيزي وزو: 372، 375

ث

ثنية الحد: 57

ج

جاوة: 466

جرجرة: 366، 372، 375

الجزائر: 126، 125، 50، 49، 129، 134، 135، 137، 139

، 147، 156، 158، 159، 163، 161، 164، 166، 168

، 171، 174، 175، 200، 202، 210، 215، 216، 220

، 229، 251، 256، 266، 267، 268، 283، 286، 289

، 298، 311، 315، 330، 340، 344، 357، 360، 369

، 370، 380، 407، 422، 429، 441، 466، 469

جندل: 57

جنيف: 342، 457، 459

جيجل: 111، 432 غريان: 156

سفاقص: 156	ح
سطيف: 178، 310، 415، 431، 432	الحامة: 431
سعيدة: 69	خ
سكيكدة: 111	خنشلة: 431
السنغال: 423	الخروب: 431
سوق اهراس: 432	ذ
سوريا: 121، 57، 178، 202، 242، 273، 467	ذراع الميزان: 67
468 ،	ر
سيدي مبروك: 404	الرباط: 289
ض	روسيا: 466، 460
الشرق الأدنى: 274، 299	ز
ص	الزعاطشة: 54
الصحراء: 381	زنجبار: 122
الشلف: 66	زمورة: 69
ط	زواوة: 372
طرابلس الغرب: 145، 201، 202	الزيتونة (جامع): 5، 24
ع	م
عبّو: 192	سان ميشال: 47
العراق: 466	سانت آرنو: 431
بن عكنون: 47	سان سير: 183، 184
عمي (موسى): 244	
عنابة: 137، 289، 413، 431	
العفرون: 415	
عين تاقروت: 178	

القرويين (جامع): 5

القسطنطينية: 152، 156

القل: 431

ليون: 471

ليشانة: 400

ك

كاروبير: 416

ل

لبنان: 202

اللمان: 145

لييا: 146، 155، 201، 204، 213، 334،

466

م

مراكش: 289، 374

مستغانم: 67

المشرق العربي: 311

المحيط الأطلسي: 290

مرسيليا: 101، 422

مصراة: 156

مكة: 213

م

ماكلة: 423

ملدافيا: 433

عين امليلة: 416، 431

عين التوتة: 200

عين البيضاء: 431

غ

غدامس: 156

ف

بني فاطم: 57

فرنسا: 59، 126، 135، 156،

173، 203، 212، 214، 215،

216، 217، 242، 248، 249،

256، 266، 281، 359، 369،

370، 374، 375، 391، 395،

404، 428، 435، 446

فاس: 289

فلسطين: 273، 341،

460، 467

ق

القالا: 66

القاهرة: 122، 158

القبائل: 47، 48، 54،

369، 374، 381

القدس: 465، 466

متيجة: 413، 146

المدية: 241، 57، 67

مسلاطة: 156

مصر: 137، 103، 121،

144، 148، 164، 273

466،

مطماطة: 57

المغرب (الأدنى): 331

المغرب (الأقصى): 5، 6،

118، 103، 42، 144، 148،

158، 162، 206، 210، 220،

377، 466

المغرب اللاتيني: 289

مكناس: 287

مليانة: 57

بني منقلاط: 48

ميزاب: 109، 103، 145،

241

ن

نجد: 366

نلرومة: 158، 226،

231

التمسا: 215

نوميديا: 389

المقار: 213

الهند: 423، 466

و

ولأشيا: 433

وهران: 69، 67، 175، 413

ووسلروف-زوسن: 218

ي

اليمن: 466

فهرس المصار والمراجع

أولاً: الأرشيف

1. أرشيف ما وراء البحار-إكس أون بروفنس

27H23 - Bulletin des Renseignements

De Questions Musulmanes, Ministère de la guerre, Paris 27 Avril 1920

27H23 - Bulletin de Renseignements des Questions Indigènes du 1^{er} au 31 Janvier 1937

10H87 - « Les courants d'opinions dans l'Islam algérien »

10H 90 - M. Duzer,(Rapport de), « Ligue des intellectuels », 1933

16H30 - Enquête sur les confréries et les notables

29X2(?) - Lorilleux(Jacques), " Traditionalisme et réformisme musulman en Algérie », ENA , Janv.1949

27H23 - « Origine de l'agitation panarabe, 16 Fevrier 1938 »

27H23 - « Projet d'union politique entre nord-Africains1937 »

10H90 - « Réforme du statut de la femme kabyle 1926-1931 »

Fond ministériel , Revue de la presse du monde musulman, , Août 1905

AM, N°48 , Service de l'attaché militaire de France en Turquie , Stamboul 9 Fevrier 1932

Février et Haddad, Histoire du Maghreb, Base de données d'Histoire des pays d'Outre-mer(IHPOM)-GIS Méditerranée, Aix-en-Provence, 1983

2. أرشيف ولاية قسنطينة

Congrès des Orientalistes : 1875, 1905, 1906, Imprimerie orientale-Fontana-Paris(s.d)

GGA , *Exposé de la situation générale de l'Algérie(1900-1936)*,
présenté par Mr. Paul Révoil
GGA, *Rapport sur l'exode de Tlemcen en 1911* , BEUGENCY, 1914
Préfecture de Constantine, *Rapports* : Octobre 1939, 18 Septembre
1933

ثانياً: الصحف والدوريات

1. الصحف باللغة العربية

البصائر: أوت 1937

الثبات: 24 نوفمبر 1933؛ 28 سبتمبر 1934

الشهاب: 6 ماي 1927؛ 4 أبريل 1927؛ 3 ديسمبر 1925؛ 1938؛ 1938؛ 1938؛ 1938؛

نوفمبر 1937؛ 3 ديسمبر 1925؛ 25 مارس 1926؛ 1930؛ 25 مارس 1926

صدى الصحراء: 24 جمادى الثانية 1353؛ 11 جانفي 1926

اللواء المصرية: 10 أوت 1906

النار- الجزائرية: 22 أكتوبر 1951؛ الجمعة 5 يونيو 1953

المتقد: 2 جويلية 1925

النجاح: 2-9-20-21 أبريل 1926؛ 4-11 سبتمبر 1929؛ 5-15 أوت 1929

2. المقالات باللغة العربية:

آجرون، « لائحة الأمر خالد إلى الرئيس ولسون ماي 1919، المجلة التاريخية المغربية، عدد: 19-20،

أكتوبر 1980

آجرون شارل روبر ، حول الأحداث السياسية الجزائرية لسنة 1936 ، المجلة التاريخية المغربية ، عدد: 15

16-، جويلية 1979

آجرون (شارل روبر)، « مساهمة حول دراسة الدعاية الألمانية بالمغرب العربي أثناء الحرب العالمية الثانية»،

المجلة التاريخية المغربية، عدد: 7-8 ، جانفي 1977

إدموند (يورك الثالث)، « الأزمة الأولى للاستشراق: 1890-1914 »، في: كتاب معرفة المغرب العربي ،

إشراف: ج.ك.فانان، باريس 1984

الأصفهاني (نبيه)، " تطور الحركة السياسية في المغرب" في: ندوة القومية العربية في الفكر والممارسة، مركز

دراسات للوحدة العربية، بيروت 1980

إحدادن(زهير)، " عمر بن قلدور الجزائري في صحيفة الأخبار"، الثقافة-الجزائر، عدد:56- مارس-أفريل
1980

بوحوش (عمار)، « سياسة الإدماج ومصادرة الأراضي في الجزائر خلال فترة الاستعمار»، المجلة التاريخية
المغربية، عدد: 10-11، جانفي 1978

البوني، « مكانة التراث العربي الإسلامي لدى التيارات الفكرية العربية منذ عصر النهضة، المجلة التاريخية
المغربية، عدد: 17-18 جانفي 1980

البوعبدلي (المهدي)، " جوانب مجهولة من آثار زيارة محمد عبده إلى الجزائر"، الأصالة، الجزائر، عدد:54-
55 (1975)

إبن نعمان (احمد)، "العلاقة الجدلية بين الاستعمار الثقافي والشخصية الجزائرية"، مجلة الثقافة-الجزائر:عدد
49(فبراير)-1979، ص.124.

الجابري(محمد عابد)، "فكرة المغرب العربي أثناء الكفاح من أجل الاستقلال" في: ندوة وحدة المغرب العربي،
مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1987، ص ص.17-23

حماني (أحمد)، " دور الأفغاني في يقظة الشرق ونهضة المسلمين" مجلة الثقافة-الجزائر، عدد:38 (أفريل-ماي
1977)

كريم (مصطفى)، « حول نتائج زيارة محمد عبده لتونس»، المجلة التاريخية المغربية، عدد: 3 ، جانفي
1974

سعد الله (أبو القاسم)، « الاستيطان والاندماج في الجزائر»، مجلة الندوة الأردنية-الأردن، عدد: 2، جلد:
8، مايو 1997

سعد الله (أبو القاسم) ، « العلماء الجزائريون 1919-1931»، المجلة التاريخية المغربية، عدد: 2، جويلية
1974

سعد الله(أبو القاسم)، "الاتحاد العربي في الحركة الوطنية الجزائرية بين الحربين"، الثقافة-الجزائر، عدد:31،
1976

سعد الله (أبو القاسم)، «الاستعمار والثقافة الشعبية في الجزائر» في كتاب: أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر،
دار الغرب الإسلامي 1996، ج.4، ص.47 وما بعدها.

سليمان (موسى)، « منشور الأول للثورة العربية الكبرى وتوزيعه في شمال إفريقيا»، المجلة التاريخية المغربية،
عدد: 7-8، جانفي 1977

صاري (احمد)، «النسبة الجزائرية ما بين الوفاء للخلافة العثمانية والإعجاب بتركيا الكمالية» في: أعمال
المؤتمر الثاني للحوار العربي التركي حول: التحديث والحداثة في البلاد العربية وتركيا في القرن العشرين،

تقدم: عبد الجليل التميمي، منشورات مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات، زغوان. جوان/حزيران 2001، ص ص 57-71

صاري (الجيلالي)، "الإسلام عامل رئيسي لإثبات الشخصية الجزائرية أمام محاولات الاندماج خلال القرن الـ 19" مجلة الأصالة-الجزائر عدد: 75-76، (1980)، ص ص 334-335

بن عبود (محمد)، « الاستشراق والتخبة العربية »، المجلة التاريخية المغربية، عدد: 27-28، ديسمبر 1982

ابن عيسى (حنفي)، " تأثير جمال الدين الأفغاني على الفكر الجزائري المعاصر "، مجلة الثقافة-الجزائر، عدد: 38 (أفريل-ماي 1977)، ص 119

عمري (الطاهر)، " إشكالية الفهم كراوية لكتابة تاريخ الاستعمار الفرنسي في الجزائر " مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الأمير عبد القادر-قسنطينة، العدد الثاني محرم 1424هـ/مارس 2003م

عزّي (فريد)، « الإسلام والتمثلات السياسية: دراسة ميدانية حول التدين والثقافة السياسية »، مجلة إنسانيات، مركز البحث في الأنتروبولوجية الاجتماعية والثقافية، وهران، عدد: 11، ماي-أوت 2000، (مجلد IV، 2)

فيلاردو (جونسون)، « التحولات الجزائرية في منتصف القرن التاسع عشر »، المجلة التاريخية المغربية، عدد: 19-20، أكتوبر 1980

قداش (محموظ)، " صور من حياة الأمير خالد في شبابه " ترجمة: حنفي بن عيسى، مجلة الثقافة-الجزائر، عدد: 13 (1973)،

القومية العربية في الفكر والممارسة، ندوة مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1980

كرومي (احمد)، « الحدائق، المواطنة والحقل الثقافي الفقهي »، مجلة إنسانيات، مركز البحث في الأنتروبولوجية الاجتماعية والثقافية، وهران، عدد: 11، ماي-أوت 2000، (مجلد IV، 2)

بوكوشة (حمزة)، « شيخ الجماعة عبد القادر الجاوي »، مجلة الثقافة-الجزائر، عدد: 10، سبتمبر 1972

بوكوشة (حمزة)، « الأمين العمودي »، مجلة الثقافة-الجزائر، عدد: 6، جانفي 1972، ص ص 46 وما بعدها.

المنزوعي (علي)، الوطنية العربية في القرن الواحد والعشرين، مجلة المعرفة، عدد: 56، ذو القعدة 1420، -فبراير 2000، ص 89

الميلي (محمد)، " المغرب العربي في منظور المؤرخين الاستعماريين "، الثقافة-الجزائر، عدد 12 (جانفي 1973)، ص ص 9-27

الميلي (محمد) ، « الجزائر والمسألة الثقافية: صراعات البحث عن الذات الثقافية »، مجلة المستقبل العربي،

عدد: 46، ديسمبر 1982

ناصر(محمد)، " فلسطين وأقلام جزائرية"، مجلة الثقافة-الجزائر، عدد: 37(فبراير 1977)

ناصر (محمد)، "رائد الدعوة إلى التضامن الإسلامي عمر بن قنور الجزائري ، مجلة الأصالة، الجزائر، عدد 58
-59(1978)،

ناصر(محمد)، « المصلح الثائر عمر راسم »، مجلة الثقافة-الجزائر، عدد:30، ديسمبر-جانفي 1976

هلال (عمار)، « الطلبة الجزائريون في الأزهر عام 1916 »، مجلة الثقافة-الجزائر، عدد:79، يناير-فبراير
1984

هلال(عمار)، "مساهمة الخالدي صالح بن عمار في التعريف بالقضية الجزائرية"، مجلة الثقافة-الجزائر، عدد:99(ر)
1987، صص.115-125

هلال(عمار)، « افجرة الجزائرية نحو الولايات العثمانية في المشرق العربي (1847-1918) »، مجلة الثقافة-
الجزائر، عدد:82، أغسطس 1984

3. الصحف باللغة الأجنبية

Afrique Francaise(L'), N°5-1905, 1906, N°1-1907 , ,N°7-1907, N°10-
1907,1928, Juillet1930, 1933, 1934 , Octobre1936 , 1937,1938,

Défense(La) , 12 Octobre1934,19 Octobre1938, 10 Août 1939

Dépêche de Constantine(La) : 26 Novembre 1921, 11 Juin 1921, 26
Novembre 1921, 27 Décembre 1921, 22 Juin 1921, 25 Juin 1921, 19
Octobre 1921, 15 Septembre 1921,

Entente(L') , 9-1-1936, 30 -01-1936, 20-2-1936, 12-3-1936, 21-5-
1936, 28-5-1936, 12-8-1937, 20 -4-1939

Echo d'Alger(L') , 31 octobre1924 , 30 Mai 1936, , 25 Octobre 1936,

Education Sociale(L') : 25 Mars 1900

El Oumma, Janvier1939

Revue du Monde Musulman, Mars1913, vol. XII, Décembre1913

Renseignements Coloniaux, N°6-1907 , 1919 , Décembre 1931, N°6-
1938

Revue Africaine, N°8-1864, N°48-1904, N°49-1905, 1907, 1909,
1918, N°60-1919, N°61-1920, N°62-1921, 1927, N°73-1932, ,
1947

Revue orientale, oct. 1852

Revue de l'Occident musulman, 2^e semestre 1966, p.949

Voix Indigène(La), Décembre 1931, Mai 1932, Novembre 1932, Septembre 1935, Janvier 1936, Janvier 1937, N°409-Juin 1937, Mars 1946,

Voix des Humbles(La), Novembre 1927, Février 1928, Avril 1928, Novembre 1928, 15 Octobre 1930, 15 Janvier 1931, Decembre 1936

4. المقالات باللغة الأجنبية

Bessis(), « Chékib Arslan et les mouvements nationalistes au Maghreb », In : Revue Historique, N°625, Avril-Juin 1978, p.470

Ben Choïb, « Les marabouts guérisseurs » In : Revue Africaine, 1907, pp.250-255

Ben Cheneb(Rachid)," Le séjour de Mohamed Abdou en Algérie(1903) " In : Studia Islamica LIII, 1981

Chentouf(T.), « Remarques sur la naissance des partis politiques en Algérie », In : Revue des sciences juridiques, économiques et politiques, Vol. XIV, N°2, Juin 1977, pp.221-227

Christellow (A)," Algerian Islam in the time of transition", IN: The Maghreb review, Vol.8,5-6, 1930

Colonna(F.), « LES élites par la culture et les villes en Algérie de la réforme Ferry à la veille de la deuxième Guerre mondiale » In : Etudes Méditerranéennes, N°2.

Djeghloul (A.) "M'hamed Ben Rahal et la question de l'instruction des Algériens" In : Huit études sur l'Algérie, CRASC, Oran

Djaghloul (A.), "La formation des intellectuels Algériens modernes ", In : Lettrés, Intellectuels et Militants en Algérie(Cours photocopiés)

Dejeux(J.), dans « Hommes et Destins », ed. Académie d'Outre-Mer, Paris 1984

Emerit (M) , " La thèse d'Annie Rey", In : Revue d'Histoire Maghrébine, Tunis, N° 5- 1976

Meynier(G.), Les Algériens en France(1914-1918), In : Revue d'Histoire Maghrébine, Tunis, N°5-Janvier 1976

Mérad(Ali),« L'enseignement de Mohamed Abdùh aux algériens », In : Orient(28), 4^e trimestre 1963

Nadir(Ahmed), « Le mouvement réformiste algérien et la guerre de libération nationale »,

Revue d'Histoire Maghrébine, Tunis ,N°4- Juillet1975

Revue algérienne des sciences juridiques, économiques et politiques,

Vol. XIV, N°2(1977),

Nadir (A.), «Les ordres religieux et la conquête française” In: Revue des sciences juridiques, économiques et politiques, Vol. 09, N°4- Décembre1972

PIRENNE(H.), «Les Périodes de l'histoire sociale du capitalisme», in : Bulletin de l' Académie royale Belge, Mai 1914

Richet(D.), «Autour des origines idéologiques lointaines de la Révolution française: élites et despotisme», in : Annales E.S.C.I., 1969

Sekfali(Abderrahim), « LE Rôle des instituteurs dans la vie politique du département de Constantine », In : EL Hiwar El Fikri, n°1, Juillet 2001,10-21

Stora(Benjamin), «Les mémoires de Messali Hadj : Aspects du manuscrit original», In : Réflexions, n° spécial Messali Hadj 1898-1998, Parcours et témoignages, p.80

Tengour (Ouarda), « Un moderniste musulman à Constantine : Abd El Kader El Méjaoui », In : La formation de l'intelligentsia moderne au Maghreb, Actes du colloque tenu à Oran les 31 Mai/2 juin 1983

ثالثاً: المصادر المطبوعة

1. المصادر باللغة العربية

الإبراهيمي(محمد البشير)، في قلب المعركة، الطبعة الأولى، جمع: أبو القاسم سعد الله، دار الأمة، الجزائر 1944

بن نبي(مالك)، مذكرات شاهد القرن: الطفل - الطالب، الطبعة الثانية، دار الفكر، دمشق 1984

سجل جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، قسنطينة سنة 1935

التميمي (عبد الخليل)، بحوث ووثائق في التاريخ المغربي(1816-1871)، الطبعة الأولى،الدار التونسية للنشر،تونس1972

الجيلاني(عبد الرحمان)، تاريخ الجزائر العام، شركة مرازة، الجزائر1965

محمد بن لأبي شنب: حياته وآثاره، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر1983

” ” - جوانب من كفاح عبد الحليم بن سماية

الحمداد(الطاهر)، امرأتنا بين الشريعة والمجتمع، تونس 1930

خير الدين (محمد)، مذكرات، ج1، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر(د-ت)

ديبوز(محمد علي)، نهضة الجزائر الحديثة وثورها المباركة، ج.2، الطبعة الأولى، المطبعة العربية، الجزائر 1971

رشيد رضا(محمد)، تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده، الطبعة الأولى، مطبعة المنار، مصر 1931، ج.1

الزبيدي (محمد العربي)، مذكرات أحمد باي و حمدان خوجة وبوضربة، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع،

الجزائر 1973

سعيد (الأمير محمد)، مذكراتي عن القضايا العربية والعالم الإسلامي، الطبعة الثانية، الشركة الجزائرية

للنشر، الجزائر 1968

الطالبي(عمار)، ابن باديس: حياته وآثاره، جمع وتحقيق، ج.1، الطبعة الثانية، دار الغرب الإسلامي، بيروت

1983، ع

قنان (جمال)، نصوص سياسية في القرن التاسع عشر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1993

قناش(محمد)، الحركة الاستقلالية في الجزائر بين الحربين، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1982

قناش(محمد) و قداش(محمود)، نجم الشمال الإفريقي(1926-1937)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر

1984

المدني(أحمد توفيق)، كتاب الجزائر، دار الكتاب، البلدة-الجزائر 1963

المدني(أحمد توفيق)، حياة كفاح، الجزء الأول، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1988

الميلي(مبارك)، تاريخ الجزائر في القديم والحديث، مكتبة النهضة، الجزائر، ج.1، (د-ت)،

الورتلاني(الفضيل)، الجزائر النائرة(وثائق مطبوعة)، دار الهدى، عين امليلة-الجزائر 1992

2. المراجع باللغة العربية

أدونيس(علي أحمد سعيد)، الثابت والمتحول، ج.1-الأصول، الطبعة الرابعة، دار العودة، بيروت 1983

أنور (عبد المالك)، الفكر العربي في معركة النهضة، الطبعة الثانية، دار الآداب، القاهرة 1981

أركون(محمد)، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، الطبعة الثانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1998

بوتومور، الصفوة والمجتمع: دراسة في علم الاجتماع السياسي، ترجمة: محمد الجوهري وآخرون، الطبعة

الثانية، دار المعارف، القاهرة 1978

بقطاش(خديجة)، الحركة التبشيرية الفرنسية بالجزائر(1830-1871)، مطبعة دحلب، الجزائر 1979

بن نبي(مالك)، ميلاد مجتمع: شبكة العلاقات الاجتماعية ، ترجمة: عبد الصبور شاهين، الطبعة الثالثة، دار الفكر، بيروت 1986، ص.16

بو الصمصاف(عبد الكريم)، جمعية العلماء المسلمين ودورها في تطور الحركة الوطنية، الطبعة الأولى، دار البعث، قسنطينة 1981

برو(توفيق)، العرب والترك في العهد الدستوري العثماني، الطبعة الأولى، دار طلاس، دمشق 1991

البيهي(محمد)، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، الطبعة السادسة، دار الفكر، بيروت 1973

بلقزيز وآخرون، الحركة الوطنية المغربية والمسألة القومية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1982

الجابري(محمد، عابد)، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1988

الجابري، العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1992

(عبد القادر)، الاستعمار والصراعات الثقافية في الجزائر، الطبعة الأولى، ترجمة سليم قسطون، دار الحدائق، بيروت جفول 1984

جفول، تاريخ الجزائر الحديث، ترجمة: فيصل عباس، دار الحدائق، بيروت 1983

الجابري(محمد صالح)، النشاط العلمي والفكري للمهاجرين الجزائريين بتونس، الشركة الوطنية للنشر

والتوزيع، الجزائر 1983

حسن(أحمد محمود)، الإسلام والثقافة العربية في إفريقيا، دار الفكر العربي، القاهرة 1986

خرقي(صالح)، عمر بن قلدور الجزائري، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1984

خرقي(صالح)، الجزائر والأصالة الثورية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر(د-ت)

خلف الله (محمد أحمد) وآخرون، " القومية العربية والإسلام"، ندوة مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة

الثالثة، بيروت 1988

الركيبي(عبد الله)، الفرنكوفونية مشرقاً ومغرباً، دار الأمة، الجزائر 1993

زوزو(عبد الحميد)، الهجرة ودورها في الحركة الوطنية الجزائرية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1985

سعد الله (أبو القاسم)، تاريخ الجزائر الثقافي، 1830-1954، الطبعة الأولى، ج.6، دار العرب الإسلامي،

بيروت 1998

" " - أفكار جامعة، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1988

" " -الحركة الوطنية الجزائرية، الطبعة الثانية، معهد البحوث والدراسات العربية، مصر

1977

- " " - أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، الطبعة الثانية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1981
- " " - الحركة الوطنية الجزائرية، ج.2، منشورات درا الآداب، بيروت 1969، ص. 422
- " " - الحركة الوطنية الجزائرية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ج.1 سعيدي (ناصر الدين)، دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر، ج.2، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1988، سيف الإسلام (الزبير)، تاريخ الصحافة في الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1985 شريط (عبد الله)، مع الفكر السياسي الحديث و الجهود الأيديولوجية في الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1986
- صاري (الجيلالي) ومحفوظ (قداش)، المقاومة السياسية (1900-1954): الطريق الإصلاحي والطريق الثوري، ترجمة: عبد القادر حراث، م.و.ك، الجزائر 1987
- عباس (محمد)، الاندماجيون الجدد، الكتاب الثالث، مطبعة دحلب، الجزائر 1993
- عدي (المواري)، الاستعمار الفرنسي في الجزائر: سياسة التفكير الاقتصادي والاجتماعي (1830-1960)، دار الحدائق، بيروت 1983
- العروي (عبد الله)، الأيديولوجية العربية المعاصرة، ترجمة: محمد عيتاني، دار الحقيقة، بيروت 1970
- العربي (اسماعيل)، الدراسات العربية في الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1986
- فرح (إلياس)، تطور الأيديولوجية العربية الثورية، الطبعة الثالثة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1973
- ابن القيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، الطبعة 14، مؤسسة الرسالة، بيروت 1986، ج.3، ص. 273
- ابن كثير (الحافظ أبو الفداء)، البداية والنهاية، 14 جزءاً، مكتبة المعارف، بيروت (د-ت)
- المالكي (محمد)، الحركات الوطنية والاستعمار في المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1993
- ملحم (حسن)، التفكير العلمي والمنهجية، منشورات دحلب، الجزائر 1993

مرتاض(عبد المالك)، *مَهْضَةُ الأَدبِ العَرَبِيِّ المَعاصِرِ فِي الجَزائِرِ*، الطبعة الثالثة، الشركة الوطنية للنشر

والتوزيع، الجزائر 1983

لاروك(بيار)، *الطبقات الاجتماعية*، ترجمة: جوزيف عبود كبه، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الطبعة

الأولى، بيروت 1973

النحيجي(محمد لبيب)، *الأسس الاجتماعية للتربية*، الطبعة السابعة، دار العلم، الكويت 1977

ناصر(محمد)، *المقالة الصحفية في الجزائرية: نشأتها، تطورها، أعلامها من 1903 إلى 1931*، المجلد الثاني،

الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1978،

وادي خيرية، *الفكر القومي العربي*، دار الثقافة، بغداد(د.ت)

ياسين(السيد)، *تحليل مضمون الفكر القومي العربي*، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1980

3. المصادر باللغة الأجنبية

Abdallâh(Lieutenant, El Hadj), L'islam dans l'armée française, Constantinople 1915

Abbas(Ferhat), La nuit coloniale, Julliard-Paris 1962

Abbas(Ferhat), Le jeune algérien, La jeune Parque-Paris 1931 ; réédition Garnier, 1981

Benbella(A.), Itinéraire ,ed. Maintenant, Alger 1987

Boulifa(M.), Le Djurjura à travers l'histoire, In: La Vois des Humbles, Dec. 1927, pp.24-26

Benhabylès(Chérif), Oû va la France en Algérie ,

Benhabylès(Chérif), L'Algérie française vue par un indigène ,Imprimerie Fontana, Alger 1914

Berque(A.), Notes sur les confréries musulmanes algériennes, Impr. Typographique, Oran 1959

Boyer, L'évolution de l'Algérie médiane, Paris 1960

Bûhrer (J.) et André (P-J), Ce que devient l'Islam devant le monde moderne, Berget Lereault-Paris 1952

Cadi(Hadj, Chérif), Terre d'Islam, Impr. Hentz Frères, Oran 1916

Deneveu (E.), Les khouans:ordres religieux chez les musulmans d'Algérie, 3^e ed., Jordan-Alger 1897

Dépont (O.) et Copolani (X.), Les confréries religieuses musulmanes, Impr. Jordan-Alger 1897, p.235

- Doutté(Edmond), L'Islam algérien en l'an 1900, Alger 1900, p.136*
- Emérit ,Les Saint –Simoniens en Algérie, Paris 1941*
- Emerit (M.), l'Algérie à l'époque d'Abd El Kader, La Rose-Paris 1951*
- Façi (S.), L'Algérie sous l'égide de la France, Alger 1934*
- Germain (R.), La politique indigène de Bugeaud, ed. La Rose-Paris 1955*
- Gouilly(A.), L'Islam devant le monde moderne, Paris 1945*
- Hamet (I.), Les musulmans français du nord de l'Afrique, Librairie Armand Colin, Paris 1906*
- Khaldi(Mohamed), Mémoire et projet de réformes judiciaires, Paris 1944*
- Lahmak(H.Hasnay), Lettres algériennes, Paris 1931*
- Naroun(Amar), Ferhat Abbas ou les chemins de la souveraineté, ed. Denoël, Paris 1961*
- Peyronnet(A.), Le problème nord-africain, Paris 1924, T.1*
- Rager(M-J-J), Les musulmans algériens en France et dans les pays islamiques, Paris 1950*
- Roudout (R.), L'Islam et les musulmans d'aujourd'hui, , vol.1,, Paris 1958*
- Servier(A.), Le péril de l'Avenir :Le nationalisme musulman en Egypte, en Tunisie, en Algérie, 2^e ed., Constantine 1913, pp.132-134*
- Sirma(Süreyya), Būr Kaç Sahife Tarih, Konya-Turquie, (s.d)*
- Tourneau(Le, R.), Les villes musulmanes de l'Afrique du nord, Alger 1954*
- Tournier (j.), La conquête religieuse de l'Algérie(1830-1845), Plan-Paris 1930*
- Vassé(J), Compte-rendu administratif, financier et politique , Manuscrit de 520 pages*
- Violette(Maurice), L'Algérie vivra-t-elle ? Notes d'un ancien gouverneur général, Paris 1931*

- Agéron (ch-R), Histoire de l'Algérie contemporaine (1871-1954), 3^e ed., P.U.F, Paris 1969*
- Agéron (Ch-R), Histoire de l'Algérie contemporaine, Que sais-je?, P.U.F, Paris 1974*
- Agéron (Ch-R), Politiques coloniales au Maghreb, P.U.F, Paris, 1972*
- Agéron (Ch-R), Les Algériens musulmans et la France (1871-1919), P.U.F, Paris 1968, T.2*
- Aron (Raymond), L'Histoire et ses interprétations. Entretiens autour de Arnold Toynbee, Paris-La Haye, 1961*
- Barber (E. G.), The Bourgeoisie in the 18th Century, France, Princeton Univ. Press, 1955*
- Beau de Lomonie (E.), Les Responsabilités des dynasties bourgeoises, Denoël, Paris, 1943-1954*
- Belkoudja (Ammar), Ali El Hammami et la montée du nationalisme algérien, Ed. Daghleb-Alger 1991*
- Beneddouch (J.), Notion de nationalité et nationalité algérienne, S.N.E.D, Alger 1982*
- Bergeron (L.) & Chaussinand (G.) –Nogaret dir., Grands Notables du Premier Empire, éd. du C.N.R.S., 1978*
- Bergeron (L.), Les Capitalistes en France (1780-1914), Gallimard, Paris, 1978; réimpr., Libr. franç., Paris, 1977*
- Bourdieu (P.) & Sayad (M.), Le déracinement, Ed. de Minuit, Paris 1964*
- Les Bourgeois et la bourgeoisie en France depuis 1815, Flammarion, Paris, 1990*
- Busino (Giovani), Elites et élitisme : Approches, Casbah editions, Alger 1998*
- Chaussinand (G.), Une histoire des élites (1700-1848), textes présentés et commentés Chaussinand Nogaret (G.), La Noblesse au XVIII^e siècle. De la féodalité aux Lumières, Hachette, Paris. 1976; réimpr. éd. Complexe, Bruxelles, diffus. P.U.F., Paris, 1984*
- Colonna (F.), Instituteurs algériens 1883-1939, OPU-Alger 1975*
- Colonna (Fanny), Savants, Paysans : éléments d'histoire sociale sur l'Algérie rurale, O.P.U., Alger 1987*
- Daumard (A.), La Bourgeoisie parisienne de 1815 à 1848, S.E.V.P.E.N., Paris, 1963*

Goldzeiguer(Annie Rey), Le Royaume Arabe : La politique algérienne de Napoléon III, S.N.E.D, Alger 1977
Haddad(M.), L'émergence de l'Algérie moderne, Impr. Guerfi-Batna2001, T.1
Harbi (M), l'Algérie et son destin , Arcantère Ed. , Paris 1982
Harbi(M.), Le FLN : mirage et réalité, NAQ-ENAL, Alger 1993
Hellal(Amar), Le mouvement réformiste algérien : les hommes et l'histoire(1831-1957), O.P.U., Alger2002
Hermassi(B.), Etat et société au Maghreb, Paris1953
Ihaddaden (Z.), Histoire de la presse indigène. E.N.A.L, alger 1993
Julien(Ch.A), Une pensée anti-coloniale, ed. Sindbad-Paris1979
Julien (Ch-A), Histoire de l'Algérie contemporaine,P.U.F,Paris1964
Khaled(L'Emir),La situation des Musulmans d'Algérie(1924), Présentation : Nadia Kaddache(Mahfoud) , Histoire du nationalisme algérien, T.1-2, 2^e ed.,E.N.A.L. ,Alger1993
Lacheraf (M.), L'Algérie:nation et société, Maspéro-Paris1976
Lahouari(Addi), L'impasse du populisme, E.N.A.L. , Alger1990
Laoust(André),Schismes dans l'Islam
Laran (Michel) et Willequet (Jacques), Recueils de textes historiques, tome 5, Epoque
Laroui (A),L'histoire du Magreb,Maspéro-Paris1976
Merad(A.), Ibn Badis commentateur du Coran, Geuthner-Paris1971
Mérad(A.), Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940 : essais d'histoire religieuse et sociale, Mouton-Paris1967
Morel(J.), L'école et la formation de l'élite en Algérie de 1919 à 1939 (Mémoire dactylographiée présentée en vue de l'obtention de la maîtrise en histoire sous la direction de J.L.Miège, Faculté des lettres et des sciences, Aix-En-Provence
Nouchi(A.), La naissance du nationalisme algérien 1914-1954, Ed. de Minuit-Paris1962
Pervillé (G.), Les étudiants algériens de l'université française, Casbah Ed-Alger, 1997
Piaget (J.) , Le structuralisme, "Que-sais-je",P.U.F,Paris1974
Ponteil(F.), Les Classes bourgeoises et l'avènement de la démocratie, Albin Michel, Paris, 2^e éd. 1989
Rain (P.), l'Europe de Versailles, Paris, Payot, 1945

René James, Contribution à l'étude de la psychologie du nationalisme algérien(1830-1947), 1^e partie, Centre de haute étude d'administration musulmane 1956

Sahli (M-C), Décoloniser l'histoire, Maspéro-Paris 1967

Saïd(Edward), L'Orientalisme :l'orient crée par l'occident, trad. : Catherine Malamoud, ed. du Seuil, Paris 1980

Simon(Jaques), Messali Hadj : la passion de l'Algérie libre, Ed. Térésias 1998, p.35

Sleiman(E.), Les élites en France, Seuil, Paris, 1979

Smati(Mahfoud), Les élites algériennes sous la colonisation, T.1, Dahleb-Maisonneuve et La Rose(s.d)

Stora(B.), Messali Hadj(1898-1974), Ed. Syncomore, (s.l) 1982

Stora (B.) et Daoud (D.), Ferhat Abbas, Casbah ed. Alger. 1995

Taliadoros (Georges .A), La culture politique arabo-islamique et la naissance du nationalisme algérien , E.N. A. L. Alger 1985

Tudesq (J.) , Les Grands Notables en France sous la monarchie de Juillet, P.U.F., 1964

Turin (y), Affrontements culturels dans l'Algérie coloniale,(1830-1880), E.N.A.L , Alger 1983

رابعاً: القواميس، الموسوعات و الرسائل جامعية

1. القواميس

ابن منظور، لسان العرب، دار صادر للنشر، الطبعة الأولى، ج: 1 ، بيروت (د-ت) ،

2. الموسوعات

نويهض(عادل)، أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر، الطبعة الثانية، مؤسسة نويهض الثقافية، بيروت 1980

الكيلاقي (عبد الوهاب) ، موسوعة السياسة، الجزء الأول، بيروت 1990

Encyclopédie Microsoft® Encarta® 2002. © 1993-2001 Microsoft Corporation. Tous droits réservés.

Encyclopédie Microsoft® Universalis, 1993-2001 Microsoft Corporation. Tous droits réservés.

3. الرسائل الجامعية

عمري (الطاهر)، دور بني المجتمع الجزائري في مقاومة الاستعمار الفرنسي، رسالة ماجستير في التاريخ

الحديث والمعاصر - غير منشورة، جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة 1999

Abdel moula(Mahmud), L'université zeytounienne et la société tunisienne, Thèse 3^e cycle, Tunis 1971

Adala (M.), La place de la culture musulmane dans la vie socio-politique de l'Algérie :

Inspirations doctrinales et idéologiques(XVI-Xxe Siècles,(Thèse doc. D'état, Université Montpellier-1, 1992- inédite)

Sari(Ahmed),L'Association des Ulémas Musulmans et l'Administration Française en Algérie de 1931 à 1956, Thèse

Doctorat, S.direction : M.Emile temime, Université d'Aix-en-Provence, 1990

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوع
2	الإهداء
3	المختصرات المستعملة في البحث
4	مدخل عام: مقاربات في الصور والمنهج
39	الفصل التمهيدي مسير المجتمع الجزائري من ظل المطابع الاستعمارية إلى بداية القرن التاسع عشر
41	أولاً: مسار المجتمع في المشرق
41	1. شؤون العادة
44	2. التصحر
49	3. سياسة الإدماج
52	ثانياً: مسار المجتمع في الريف
53	1. ضعف الأرستقراطية التقليدية
55	2. سيطرة التعميرين
56	3. التواتر والتبدلات الخطاطة
59	4. ضعف دور الزعماء التقليديين
63	ثالثاً: دور التعليم في تكوين النخبة الجزائرية
63	1. التعليم الأممي
67	2. التعليم الفرنسي - الإسلامي
71	3. التعليم العمالي
75	رابعاً: دور الثقافة والأدب في تكوين النخبة
75	1. معطيات ثقافية
76	2. تأثر المعلمين
78	3. بواكير النخبة الجزائرية
87	الفصل الأول التربية الجزائرية تحت إشراف وبتأثيره
90	البحث الأول التحديات
91	المطلب الأول التحديات القانونية
91	1. قانون الأهل

95	2. وضع الإسلام والعريضة
100	3. الآفات الاجتماعية
102	المطلب الثاني تحليلات ثقافية
102	1. حركة الثقافة في المدن
109	2. التجربة الثقافية في المزاب
111	3. الثقافة المكتوبة والشفوية
112	المطلب الثالث تحليلات سياسية
112	1. إشكالية الإطار السياسي
114	2. إشكالية دور التجربة
121	المبحث الثاني تأثيرات المشرق
121	المطلب الأول أبناء النهضة المشرقية
121	1. مصر
123	2. أفكار الأضواء وعبد الكواكبي
125	3. زيارة محمد عبد الحجاز
126	أ. دوافع الزيارة
128	ب. النخبة التي قابلت عبده
133	ج. آثار الزيارة
137	المطلب الثاني تأثير الصحافة ودعاية الجامعة الإسلامية
138	أولاً الصحافة واهتماماتها
138	1. الزواج المختلط
141	2. شروط النهضة
143	3. صحف المشرق
145	ثانياً دعاية الجامعة الإسلامية
145	1. معايير الدعاية
149	2. مضمون الدعاية

154	المطلب الثالث مشروع الاستعمار لمواجهة تأثيرات المشرق
155	أولاً المخاض الإعلامي
157	ثانياً الدعاية المضادة
160	ثالثاً الاستشراق كأيدولوجيا
162	1. مؤتمر المشرق بين 1905
164	2. صراع الأفكار
168	الفصل الثاني تطور اهتمام الدولة من خلال الواقع المحلي والحوالي
170	المبحث الأول الواقع المحلي
170	المطلب الأول مشروع الإدارة الاستعمارية
171	أولاً المحور الديني
171	1. الشؤون الإسلامية
172	أ. الطرح الاستعماري
173	ب. الطرح الديني
174	2. قانون فصل الدين عن الدولة
177	ثانياً المحور الاقتصادي والاجتماعي
180	ثالثاً المحور السياسي
182	المطلب الثاني تجربة الأمير خالد واتجاهات النخبة
183	أولاً مرجعية الأمير خالد
188	ثانياً تعليل مضمون دعاية الأمير خالد

189	ثالثاً انتقاد الدعاية الدينية للأمم خالد
195	رابعاً المجتمع الجزائري سنة 1924 كما يراه الأمير خالد
198	المبحث الثاني الواقفــــــــــــــــع الدولي في وعسي النخبــــــــــــــــة
199	المطلب الأول تركــــــــــــــــيا وفلسطــــــــــــــــين
199	أولاً الحــــــــــــــــرب العثمانــــــــــــــــة-الإيطالية
204	ثانياً فلسطــــــــــــــــين
206	المطلب الثاني الحــــــــــــــــرب العالمية الأولى
208	أولاً الأمــــــــــــــــم العثمانــــــــــــــــة
210	ثانياً الدعــــــــــــــــاية الألمانية-العثمانــــــــــــــــة
214	ثالثاً تأثير الحــــــــــــــــرب على المجتمــــــــــــــــين
217	رابعاً نظــــــــــــــــرة جديدة
220	المبحث الثالث بــــــــــــــــروز اتجاهــــــــــــــــات النخبــــــــــــــــة
221	المطلب الأول الوعــــــــــــــــسي بالــــــــــــــــور الاجتماعــــــــــــــــي
221	أولاً بــــــــــــــــروز النخبــــــــــــــــة الحديثة
169	ثانياً دورــــــــــــــــها
223	المطلب الثاني الوعــــــــــــــــسي بالمشكل الثقافي
224	1. توجهات ثقافية

225	2. المظهر والسلوك
229	2. الثقافة العربية- الإسلامية
233	المطلب الثالث الوعي بالمشكل القانوني
233	1. قانون الترخيص
233	أ. حصة الترخيص
235	ب. النخبة الفرنسية
236	2. قانون فصل الدين عن الدولة
236	النخبة المحافظة
238	3. الإسلام، الثقافة والديمقراطية: النخبة الفرنسية
240	4. الترخيص الإجباري
240	أ. النخبة المحافظة
243	ب. النخبة الفرنسية
245	المطلب الرابع الاتجاهات السياسية
246	أولاً الإدماج السياسي
246	أ. النخبة العربية
250	ب. النخبة الفرنسية
256	ج. بروز الفروق السياسية
260	الفصل الثالث القومية الإسلامية ومفهوم المجتمع بين العربيين
262	المبحث الأول انحياز الأيديولوجي
263	المطلب الأول مرتكبات الأيديولوجيا
264	1. التراث الاجتماعي
266	2. رواد الوطنية
269	3. تأثيرات الحضارة
272	4. التوافق مع المجتمع الأوروبي
273	5. التأثيرات العالمية
276	6. الوطنية إطار لمشروع المجتمع

278	المطلب الثاني المرتكبات التاريخية
278	1. الأطروحة الاستعمارية
282	2. الرد الإصلاحي
283	أ. أحمد توفيق المدني
285	ب. مبارك اليانسي
286	3. نقد التاريخ الأيديولوجي
289	4. دوات الانتماء
291	5. التاريخ والمجتمع
294	المبحث الثاني الجهود السياسية
295	المطلب الأول الإصلاح والمجتمع
295	أولاً الإصلاح قبل جمعية العلماء
295	1. استراتيجية النخبة الإصلاحية
301	2. إشكالية الدين والفن
304	ثانياً العلماء والإصلاح
304	1. موسيولوجية الإسلام في الجزائر
309	2. بدايات مشروع العلماء
313	3. الجمعية الإسلامية والمجتمع
316	المطلب الثاني مشروع جمعية العلماء
316	أولاً انغماس الكورس
316	1. المحاور الثقافية
319	أ. المشكلة النوعية
322	ب. الإسلام والحداثة
326	ج. العلماء والأطروحة البربرية
328	د. الوظيفة ومشروع العلماء
330	ثانياً الإسلام السياسي في النظرية والممارسة

330	1. فسي النظرية
330	أ. ربط الجزائر بالإطار المغربي
331	أ-1- تونس
334	أ-2- ليبيا
335	ب. القومية العربية
336	ج. الخلافة الإسلامية
337	ج.1- حول إلغاء الخلافة
340	ج.2- وطنية أم أممية؟
342	2. في الممارسة
343	أ. المؤتمر الإسلامي: لحظة "الإجماع"
349	ب. السياسة الشرعية
352	ج. مصر المشروع الإصلاحي
357	الفصل الرابع النفوس العنانية ومفهوم المبتدع بين العربيين
359	المبحث الأول صمدى المشاريع الاستعمارية
359	المطلب الأول مشاريع الاستعمار
359	1. نتائج التعليم
361	2. الاحتفالات التوثيقية
363	3. تغييرات في الفقه الإسلامي
365	4. الموقف من دوائر الانتماء
367	5. الأطروحة البربرية
371	المطلب الثاني صمدى الأطروحة البربرية
371	1. الإطار الموسميولوجي
372	2. الأجداد البربري- المسيحي
375	3. الأجداد البربري- العلماني
378	المبحث الثاني المشروع الحدائسي الاندماجي
379	المطلب الأول خصوصيات النخبية الحدائية الاندماجية

379	أولاً مرجعيات
379	1. المرجعية الاجتماعية
382	2. الثورة الكمالية
382	أ. صلها في الجزائر
384	ب. تفاعل النخبة الاندماجية
386	ثانياً اتجاهات
386	1. الإسلام والإدماج
391	2. أيديولوجيته
395	3. وزنها في المجتمع
397	المطلب الثاني المحور الكبرى لمشروعها
397	أولاً المحور الاجتماعي
397	1. وضع المرأة
397	أ. إسماعيل حامت
398	ب. الشريف بن حيلس
399	ج. الشريف حاج قاضي
400	د. جماعة صوت المستضعفين
401	هـ. فرحات عباس
402	و. صوالح
403	2. مشكلات اجتماعية
403	أ. تشريد الأطفال
325	ب. التعليم المهني
	ثانياً المحور الاقتصادي
406	1. وضعيت الفلاحين
407	2. بطالة الحماسة
410	3. القرض الفلاحي
414	4. السكن الاجتماعي
416	5. إصلاح قانون العائلات

336	ثالثاً المحاور السياسية
417	1. مشاريع الإدماج قبل فيوليت
419	2. مشروع فيوليت
420	3. التجربة في مشروع فيوليت
424	4. حوار التجربة حول مشروع فيوليت
427	5. أسباب فشل مشروع فيوليت
427	أ. ضغط المجتمع
428	ب. معارضة العمريين
430	6. تحولات التجربة بعد فيوليت
430	أ. حياة التجربة
433	ب. البحث عن إطار جديد
435	ج. تطور أفكار التجربة
439	د. تقارب التجربة مع العلماء
448	المبحث الثالث المشروع الحدائسي الاستقلالي
450	المطلب الأول المرجعية التطبيقية والثقافية
450	1. التأسيس الطريقي
452	2. صمود الزعيم
453	3. مصالي: الخطاب والواقع
455	4. المواجزة مع الانتماءيين
456	المطلب الثاني صعود المصاليين وميزاتهم
456	1. عوامل نجاح المصالية
459	2. الموقف من الشيوعية
464	المطلب الثالث محاور المشروع الحدائسي الاستقلالي
464	أولاً المحاور الثقافية
464	1. الإسلام أم العنصرية؟

465	2. الفكر القومي العربي
468	ثانيا المحور السياسي
468	1. العمل
469	2. تأتير أرسولان
472	ثالثا النخبية الاستقلالية ومصير المجتمع
478	خاتمة البحوث
488	الملاحق
488	الملحق رقم 1
489	الملحق رقم 2
493	الملحق رقم 3
494	الملحق رقم 4
497	الملحق رقم 5
499	الملحق رقم 6
501	الملحق رقم 7
502	الملحق رقم 8
505	الملحق رقم 9
506	الملحق رقم 10
507	الملحق رقم 11
508	الملحق رقم 12
509	الملحق رقم 13
510	فهرس الاعلام
521	فهرس الامم