مراصد

كراسات علمية ٢٣

الحركة الإسلامية الجزائرية

إرهاصات النشأة والتشكل

تأليف

د. الطاهر سعود

BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الإسكندرية

مراصد ٢٣

كراسات علمية محكمة تعنى برصد أهم الظواهر الاجتماعية الجديدة لا سيما في الاجتماع الديني العربي والإسلامي، تصدر عن وحدة الدراسات المستقبلية بمكتبة الإسكندرية.

رئيس مجلس الإدارة
إسماعيل سراج الدين

المشرف العام
خالد عزب

سكرتارية التحرير
أمنية الجميل
محمد العربي

التدقيق اللغوي
عمر حاذق

الإخراج الفني
صفاء الديب

الآراء الواردة في «مراصد» تُعَبِّر عن رأي الكاتب فقط، ولا تعبر عن رأي مكتبة الإسكندرية.

الحركة الإسلامية الجزائرية

إرهاصات النشأة والتشكل

تأليف

د. الطاهر سعود

سعود، الطاهر.

الحركة الإسلامية الجزائرية: إرهاصات النشأة و التشكل / الطاهر سعود.– الإسكندرية، مصر : مكتبة الإسكندرية، وحدة الدراسات المستقبلية، ٢٠١٣.

ص. سم. (مراصد ؛ ٢٣)

تدمك 978–977–452–258–6

يشتمل على إرجاعات ببليوجرافية.

١. الإسلام و السياسة. ٢. الجزائر ––أحوال سياسية. ٣. الفرق الإسلامية –– الجزائر. أ. مكتبة الإسكندرية. وحدة الدراسات المستقبلية. ب. العنوان. ج. السلسلة.

ديوي – 965.05

6936422013

© 2013 مكتبة الإسكندرية.

الاستغلال غير التجاري

تم إنتاج المعلومات الواردة في هذه الكراسة؛ للاستخدام الشخصي والمنفعة العامة لأغراض غير تجارية، ويمكن إعادة إصدارها كلها أو جزء منها أو بأية طريقة أخرى، دون أي مقابل ودون تصاريح أخرى من مكتبة الإسكندرية. وإنما نطلب الآتي فقط:

- يجب على المستغلين مراعاة الدقة في إعادة إصدار المصنفات.
- الإشارة إلى مكتبة الإسكندرية بصفتها «مصدر» تلك المصنفات.
- لا يعتبر المصنف الناتج عن إعادة الإصدار نسخة رسمية من المواد الأصلية، ويجب ألا ينسب إلى مكتبة الإسكندرية، وألا يُشار إلى أنه تمَّ بدعمٍ منها.

الاستغلال التجاري

يحظر إنتاج نسخ متعددة من المواد الواردة في هذه الكراسة، كلها أو جزء منها، بغرض التوزيع أو الاستغلال التجاري، إلا بموجب إذن كتابي من مكتبة الإسكندرية، وللحصول على إذن لإعادة إنتاج المواد الواردة في هذه الكراسة، يُرجى الاتصال بمكتبة الإسكندرية، ص.ب. ١٣٨ الشاطبي ٢١٥٢٦، الإسكندرية، مصر. البريد الإلكتروني: secretariat@bibalex.org

طبع هذا الكتاب بدعمٍ من المنحة التي قدمتها مؤسسة كارنيجي بنيويورك لمكتبة الإسكندرية

المحتويات

تمهيد ٧

(١) السياق التاريخي لانبثاق وتشكل الدولة الوطنية الجزائرية..... ٨

(٢) نظام أحمد بن بلة وإرهاصات بروز معارضة إسلامية ٣١

(٣) نظام هواري بومدين: الاختيارات الكبرى، وسنوات التراكم

بالنسبة للحركة الإسلامية ٥٥

(٤) الحركة الإسلامية: أرضيات التعبئة، ومجالات النشاط ٧٣

(٥) الحركة الإسلامية الجزائرية: مراحل النشأة والتشكل..... ١٠٧

خلاصة ١٣٢

تمهيد

إذا كانت المرحلة السابقة على ١٩٦٢ قد توارت إلى حيز التاريخ وأصبحت شيئًا من الماضي، فإن حضور مفاعيلها في مستوى الأحداث التاريخية اللاحقة التي ميزت الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية الجزائرية أمر لا يمكن التغاضي عنه.

إنها المرحلة التي أقفل فيها المجتمع الجزائري فصولاً مهمة من تاريخه أدى فيها عديد الفاعلين أدوارًا مخصوصة، وانتشرت إبانها أفكار وأساليب في العمل والنضال، ثم تلاشت لتخلفها أفكار وأساليب جديدة إلى أن توّجتها فكرة الثورة والنضال المسلح التي قادت المجتمع الجزائري نحو الاستقلال. غير أن هناك عنصرًا بارزًا في هذه الساحة التاريخية كان له حضوره ودوره في معادلة الصراع، هو الإسلام؛ فقد لعب –كما يقول مايكل ويلس– دورًا مهمًّا على صعيدها؛ لأن المعركة مع الاستعمار كانت معركة للدفاع عن الهوية المسلوبة؛ ولأنها معركة لم تنته، **فسيُفتح لدور الإسلام فصل جديد في الساحة الجزائرية في مرحلة ما بعد الاستقلال**[1].

وفي مستوى موضوع بحثنا، فإن فهم وتتبع جذور نشأة الحركة الإسلامية في الجزائر– **بما هي حركة تسعى إلى ترميم الهوية والشخصية، واستعادة المرجعية الإسلامية لتنظيم شؤون الدولة والمجتمع**– وتقصّي أصول تشكلها (وهو مدار فصلنا هذا) على اعتبار أنها واحدة من الحركات الاجتماعية الفاعلة إلى جانب الحركات الأخرى الوطنية واليسارية واللبرالية والقومية البربرية... التي لعبت دورًا ما في التاريخ الجزائري، مشروطًا باستحضار صورة الواقع الجزائري إبان تلك المرحلة.

يمكننا القول إذن إنه بمجرد سقوط وانتهاء الحكم الاستعماري الفرنسي في الجزائر **دخلت مختلف مكونات الحركة الوطنية الجزائرية بزعاماتها وفصائلها وحساسياتها** بعد أن توحدت «ظرفيًّا» تحت مظلة جبهة التحرير **في مرحلة جديدة كأنما تستجمع قواها للعب دور على مسرح الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية في جزائر الاستقلال**. وقد كانت «الحركة الإسلامية» واحدة من تلك القوى، فما هي ملامحها العامة؟ من هم روادها؟ ما هي أهدافهم؟ ما هي السياقات التي تشكلت فيها؟ ما هي المراحل التي مرت بها؟... ذلك ما سيكون مجالاً للبحث والدرس في هذا الفصل.

(١) مايكل ويلس، **التحدي الإسلامي في الجزائر: الجذور التاريخية والسياسية لصعود الحركة الإسلامية**، ترجمة عادل خير الله (بيروت: شركة المطبوعات، ١٩٩٩): ٤٣.

(١) السياق التاريخي لانبثاق وتشكل الدولة الوطنية الجزائرية

عندما تم وقف إطلاق النار في ١٩ مارس ١٩٦٢ وأعلن الاستقلال في ٠٥ يوليو ١٩٦٢ باشرت مختلف شرائح المجتمع الجزائري، ونخباته السياسية عملية إعادة بناء الذات، والتأسيس لنواة دولة وطنية جديدة بهياكلها ومؤسساتها السياسية والاقتصادية والثقافية، محاولة استيحاء أنموذجها الخاص كما نصت عليه الوثائق والنصوص المرجعية للثورة التحريرية؛ أي بعيدًا عن نموذج الدولة التقليدية مثلما تجسدت في ظل الحكم العثماني، أو نموذج الدولة الكولونيالية كما جسدتها تجربة الحكم الاستعماري.

إلا أن تحقيق هذا الطموح لم يمر دون صعوبات، فمثل كثير من البلاد الأفروآسيوية الخارجة على التو من مرحلة الاستعمار بعدما خاضت ثوراتها لتصفيته تفجرت أزمة على مستوى قياداتها ونخبها السياسية والعسكرية. ولم تشذ الجزائر عن هذه «القاعدة»؛ حيث ولدت دولة الاستقلال في مناخ من التنافس الشديد بين مختلف المحاور والعصبيات ومراكز القوى التي قادت الثورة التحريرية، لأجل الاستيلاء على مقاليد الحكم، أو على الأقل للحصول على قدر من المغانم والامتيازات التي قد يتيحها الوصول إلى السلطة. تنافس كانت له امتداداته السابقة في التاريخ القريب للثورة، بدءًا بما شهدته داخل صفوفها حركة الانتصار للحريات الديمقراطية (M.T.L.D)؛ أي بين المركزيين والمصاليين، ثم بين السياسيين والعسكريين بعد اندلاع الثورة، ثم بين هيئة الأركان العامة للجيش والحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية (G.P.R.A) عشية الاستقلال.

لقد انفجرت –مثلما هو معلوم– حالة من التنافس بل الصراع الذي وصل إلى حد التصفية بين قادة الثورة، وتحولت تلك الوحدة «الظاهرية والقشرية» التي جمعت الفرقاء السياسيين أيام الثورة إلى حالة من الصدام كادت تقذف بالجزائر إلى حرب أهلية مدمرة، مما جعل الجماهير الشعبية المسحوقة تحت معاناة قرن وربع من الاستعمار تخرج في مظاهرات احتجاجية مرددة شعار «سبع سنين بركات».

على هذا المنوال إذن بدأ مسار التاريخ السياسي الجزائري المعاصر، **فالدولة الوطنية الناشئة** التي طالما حلم بها الجزائريون لم تكن –مثلما يقول المنصف وناس– **تلك المعجزة المنتظرة، بل ربما كانت أقل حتى من الطموح الشعبي**، وثمة تكمن الهوة الكبيرة بين التوقعات ومسارات تطور الأمور في الفترات اللاحقة[٢]. فبالنظر إلى نزعة الأسطرة (Mytification) التي أضفيت على الثورة التحريرية، كواحدة من كبرى الثورات المعاصرة، تبعًا للتضحيات الكبرى التي

(٢) المنصف وناس، **الدولة والمسألة الثقافية في المغرب العربي**، سلسلة آفاق مغاربية ١٥ (تونس: سراس، ١٩٩٥): ٨.

قدمهـا الشعب الجزائري، وهزيمتهـا لأقدم وأعتى قوة استعماريـة استيطانية لم تكن محصلة هذه الثورة ترقـى إلى مستوى جسامة تلك التضحيات، فنموذج الدولة التي تولدت عنها كان نموذجًا زهيدًا ومخيبًا للآمال بسبب ما صحبه من مسلكيات بالغة الفظاظة كادت تضع وحدة الأمـة الجزائرية في مهب حرب استنزافية جديدة، وتُوقِف عملية الاطراد الثوري عند منتصف الطريق، فقد حدثت هوة كبيرة بمجرد الانتقال من مرحلة الثورة إلى مرحلة ما بعد الثورة؛ أي إلـى المرحلة الأهم في سلم التدرج والاطراد الثوري، وهـي مرحلة بناء الدولة والحفاظ على الخط والنهج الثوريين.

وهكذا عندما دخـل المجتمع الجزائري إلى عهد الاستقلال لم تكن القضايا الكبرى التي ورثتها –في زحمة هذا الانتقال– نخبه السياسية قد وجدت لها حلاً، فمشكلة القيادة ومشكلة مشروع المجتمع المزمـع بناؤه في أبعاده السياسية والاقتصادية والثقافية بقيت مطروحة على طاولة الشد والجذب.

مشكلة القيادة والصراع على السلطة

أفضـت قرارات مؤتمر الصومام إلى تشكيـل هيئات وأجهزة قيادية عليا للثورة ومن أبرزها لجنة التنسيق والتنفيـذ (C.C.E) لتكون المشرف عليها[٣]، بيد أن حدة المعركة وتوسع الثورة وانغراسها بين شرائـح وحساسيات المجتمع الجزائري من جهة، وقوة رد الفعل الاستعماري من جهة ثانية، وضع هذه الهيئة القيادية أمام امتحان عسير؛ إذ تم القبض على أحد أبرز أعضائها (العربـي بن المهيدي) وأصبحت قدرة من تبقى مـن تشكيلتها على الحركة والمناورة ضعيفة مما اضطرهم إلى الخروج من التراب الوطني والالتحاق بالخارج. كما واجهت لجنة التنسيق والتنفيـذ قبل ذلك مشكلة توحيد جيش التحرير، لذلك **ستكون قراراتها المتخذة** في هذا الشأن والمتمثلة في إنشاء لجنة تنظيم عسكرية مزدوجة تقود الكفاح المسلح في الجزائر انطلاقا من الحدود الشرقية والغربية **مهمة ومؤثرة في مسار النزاع والحراك السياسي عشية الاستقلال**، فقد عهد باللجنة الأولى للعقيد محمدي السعيد وعهد بالثانية للعقيد هواري بومدين. وفي حين فشلت اللجنة الشرقية في التنظيم بسبب غياب التنسيق العسكري والنزاع حول الصلاحيات، حالف لجنة تنظيم الجيش الغربية نجاح كبير؛ حيث كانت تسود فيها روح الخضوع الكلي لقرارات السلطـات من جانب كل واحد من أعضائهـا، وهي روح ناتجة–كما يقول محمد حربي– لا عن تربية سياسية بل عن تربية انضباطية قاسية تهدف إلى تحطيم الأفراد وجعلهم منفذين. كما أمسـك بزمام الأمـور في الولاية الخامسة (الغرب الجزائري) جهـاز متراتب ومنظم وممركز

(٣) ستكون هذه اللجنة نواة الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية.

تنهض به بيروقراطية عسكرية وبوليسية تدعمها شبكة من عملاء الاستخبارات[٤]، وهذا **البناء العسكري والتنظيمي سيكون في ما بعد النواة الصلبة لقوة جديدة هي هيئة الأركان العامة وجيش الحدود.**

إن التطورات الميدانية اللاحقة على الصعيدين السياسي والعسكري قادت إلى تكييف جديد لمؤسسات وأجهزة الثورة، فإلى جانب المجلس الوطني للثورة الجزائرية (C.N.R.A) الذي جرى الاحتفاظ به وتوسيعه، تم الإعلان عن تشكيل الحكومة المؤقتة (G.P.R.A) في سبتمبر ١٩٥٨، كما تم الإعلان عن تشكيل لجنة مكونة من الثلاثي (كريم، بن طوبال، بوصوف) مهمتها الإشراف على جيش التحرير عبر جهاز وحّد القيادة العسكرية هو هيئة الأركان العامة التي عهد بالإشراف عليها للعقيد هواري بومدين.

هذه المؤسسات الثلاث سوف تصبح مستقبلاً ساحة للتنازع والاستقطاب بين مختلف القيادات والعصبيات العسكرية والسياسية الطامحة للتصدر والقيادة، **وستدشن عهد الصراعات والانقلابات داخل الأجهزة المشرفة على الدولة الجزائرية الحديثة.**

إن مشكلة التسابق على السلطة والتي أدت إلى بروز احتقان وعداء على مستوى قيادات الثورة لم تبدأ مع وقف إطلاق النار بل بدأت–كما يقول الزبيري– مع تشكيل الحكومة المؤقتة، وبلغت أوجها في عهد الحكومة الثالثة بقيادة بن يوسف بن خدة[٥]. وعندما دخلت هذه الأخيرة في مفاوضات مع الطرف الفرنسي برز الصراع إلى السطح وأصبح علنيًّا، ثم اتجه نحو الراديكالية والعنف في آخر المطاف بين كتلة السياسيين المتموقعين في الجهاز الحكومي وكتلة العسكريين في هيئة الأركان.

ولما احتدمت هذه الأزمة التقى الفرقاء السياسيون والعسكريون ضمن إطار المجلس الوطني للثورة في طرابلس الثانية في الفترة الممتدة من ٢٥ مايو إلى ٠٧ يونيو ١٩٦٢ لمناقشة سبل حل للقضية، وكان لكل طرف فيها رؤيته الخاصة.

أما هيئة الأركان فقد أصبحت القوة الضاربة بلا منازع، وقد وجدت في شخص القادة الموقوفين في «شاتو دولنوا»–انطلاقًا من أن بعضهم من الآباء المؤسسين للثورة– حلفاء تتوافر فيهم مواصفات تغليب الكفة لصالح مقاربتهم للأزمة. كان أحمد بن بلة أبرز هؤلاء فاتصل به مبعوث هيئة الأركان طارحًا رؤيتها الخاصة حول ضرورة «خلق مكتب سياسي لجبهة التحرير متمايز عن الحكومة المؤقتة ووضع برنامج»[٦]. وفي اجتماع طرابلس وصلت النقاشات إلى طريق مسدود، فالبعض اصطف إلى جانب رؤية كريم بلقاسم حول تشكيلة

(٤) محمد حربي، **جبهة التحرير الأسطورة والواقع الجزائر ١٩٥٤–١٩٦٢** (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٣): ١٨٢.
(٥) محمد العربي الزبيري، **تاريخ الجزائر المعاصر** (د.م.: منشورات اتحاد الكتاب العرب، ١٩٩٩): ٢٠٠.
(٦) حربي، **جبهة التحرير الأسطورة والواقع**: ٢٤٤.

المكتب السياسي، والبعض اصطف إلى جانب رؤية ابن بلة. وعندما لم تجد الحلول الوسط، وأخفق التقريب بين وجهات النظر غادر رئيس الحكومة المؤقتة ابن خدة إلى تونس، وهكذا «فإن المجلس الوطني للثورة الجزائرية لم يختتم أشغاله رسميًّا ولم ينتخب أية هيئة سياسية.. كما أنه لم يجدد ثقته للحكومة المؤقتة.. معنى ذلك أن الأزمة ازدادت حدة وأن الأمل في تسويتها بالطرق السلمية لم يعد واردًا»[٧].

وهكذا انفض الاجتماع وبقيت المشكلة مطروحة، بينما استمرت التجاذبات بين الأطراف المتنازعة؛ حيث مضى الجميع في تعنته، لكلٍّ استراتيجيته الخاصة وتكتيكاته في كيفية القفز إلى أعلى هرم السلطة والإطاحة بخصمه. بيد أن ما فجر القضية أكثر وزاد من تعقدها هو قرار الحكومة المؤقتة القاضي بإقالة هيئة الأركان وعزل قيادتها ممثلة في شخص بومدين ومساعديه، هنا فشل امتحان القوة الذي أرادت الحكومة المضعضعة فرضه كأمر واقع لأن جيش الحدود اصطف وراء قائده، وأعلن ضباطه أنهم لن يأتمروا إلا بأوامره[٨]. بهذه الكيفية انفرطت الوحدة الصورية للقيادة الثورية الجزائرية واصطفت في الداخل على شكل محورين أو مجموعتين متنازعتين هما: **مجموعة تيزي وزو** بزعامة كريم بلقاسم ومحمد بوضياف، متحالفة مع الحكومة المؤقتة والولايات التاريخية الثانية والثالثة والرابعة إلى جانب فدرالية جبهة التحرير في أوربا. أما المجموعة الثانية فقد أطلق عليها **مجموعة تلمسان** وعلى رأسها ابن بلة وهيئة الأركان المشرفة على جيش الحدود، منضمة إليها الولايات الأولى والسادسة ومتحالفة مع بعض السياسيين وخاصة القياديين السابقين في الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري(U.D.M.A) بزعامة فرحات عباس[٩].

لكن امتحان القوة كان في صالح المجموعة الثانية، وقد فرضت منطقها الخاص رغم محاولات التسوية الداخلية والخارجية[١٠]. وبعد مدة قصيرة شرع التكتل البنبلي في **تنفيذ حركته الانقلابية على المؤسسات الشرعية للدولة الجزائرية** (المجلس الوطني للثورة والحكومة المؤقتة)–**ليدشن عهد الانقلابات العسكرية في تاريخ الجزائر المستقلة، وليَسُنَّ مسلكًا وتقليدًا سياسيًّا سلبيًّا سيتحكم مستقبلاً في مسار وعمليات التغيير السياسي في الجزائر**–معلنًا عن تشكيلة المكتب السياسي ليخلف في مهامه حكومة ابن خدة. أما القوى المحتجة من الحكومة المؤقتة والولايات المساندة لها فوجدت نفسها أمام أمر واقع لا مناص من التسليم به رغم بعض ردود

(٧) الزبيري، **تاريخ الجزائر المعاصر**: ٢٠٤.

(٨) رياض الصيداوي، «صراعات النخب السياسية والعسكرية في الجزائر: الحزب، الجيش، الدولة»، **الحوار المتمدن**، العدد ١٨٥٢ (٢٠٠٧): ٣٩.

(٩) حربي، **جبهة التحرير الأسطورة والواقع**: ٢٧٧–٢٧٨؛ الصيداوي، «صراعات النخب السياسية والعسكرية في الجزائر»: ٤٠.

(١٠) جهود الحكومة المصرية، وجهود لجنة ما بين الولايات.

الفعل المسلحة والدموية التي سقط فيها عديد الجزائريين[١١] وشكلت جانبًا دراماتيكيًّا مما سمي فيما بعد بأزمة صائفة ١٩٦٢. ثم تسارعت وتيرة الأحداث لتصل الأطراف المتنازعة إلى شبه اتفاق في ٠٢ أوت يقضي بالتعجيل بانتخاب هيئات جديدة للجمهورية الجزائرية، وهكذا تولى المكتب السياسي إعداد قوائم الترشيحات وتوجه الجزائريون شهر سبتمبر للاقتراع؛ حيث تم انتخاب أول مجلس تأسيسي برئاسة فرحات عباس، وانبثقت عنه أول حكومة برئاسة أحمد بن بلة. **لكن هذه التسوية المرحلية التي فرضها منطق الغلبة والقهر لم تلغ إطلاقًا الاختلافات والتناقضات**، بل ستكون سببًا في اندلاع أزمة داخل الطبقة السياسية الجزائرية المهيكلة ضمن المؤسسات الوليدة؛ إذ لم تمض مدة قصيرة حتى نشب صراع جديد داخل الكتلة البنبلية نفسها؛ بين محمد خيضر أمين عام المكتب السياسي وابن بلة رئيس الحكومة، ثم بين العقيد شعباني وابن بلة، ووصل الشقاق السياسي ذروته بين رئيس الحكومة ورئيس الجمعية التأسيسية عباس فرحات الذي استقال هو الآخر في صائفة ١٩٦٣ من رئاسة الجمعية، أما محمد بوضياف فقد أسس حزب الثورة الاشتراكية (P.R.S) بعد استقالته من المكتب السياسي، وحذا حذوه حسين آيت أحمد؛ حيث أسس هو الآخر جبهة القوى الاشتراكية (F.F.S). وبينما كان مآل رموز هذه المعارضة السياسية السجن (عباس، بوضياف) أو الإعدام (شعباني)[١٢] أو الاغتيال (حالة خيضر الذي اغتيل في إسبانيا بعد خروجه من الجزائر) لجأ البعض إلى الخارج (آيت أحمد، كريم بلقاسم، بوضياف فيما بعد). في ظرف عام واحد، إذن استطاع أحمد بن بلة وتكتله المؤيد بالعسكر والمنقلب على الشرعية أن يصل إلى سدة السلطة وأن «يقضي على كل خصومه وأن ينفرد بالحكم، لكنه في الوقت نفسه أحدث حوله فراغًا سياسيًّا وأيديولوجيًّا مهولاً، وشتت الطاقات الحية في البلاد وأرغمها على اللجوء إلى تشكيل معارضات سياسية وأخرى مسلحة»[١٣].

أما جبهة التحرير التي كانت–بحسب محمد حربي– أشبه **بتجمع وطني عريض**، وإطارًا موسعًا جمع مختلف الطاقات السياسية الجزائرية من مختلف الحساسيات، فقد انتهت صلوحيتها لتتحول إلى أداة للحكم بين أيدي أقلية سياسية متنفذة، وغادرها اضطرارًا نخبة من مؤسسيها التاريخيين (بوضياف، آيت أحمد، كريم..). وتم تحويل هذه الجبهة إلى حزب استخدم فيما بعد كغطاء سياسي لشرعنة (Légitimation) وتبرير كل مسلكيات الحكم والسياسة ترتضيها الزمرة الحاكمة.

(١١) خاصة رد فعل الولاية الرابعة عشية الزحف على العاصمة فقد سقط نتيجة ذلك مئات القتلى، انظر: خضر بورقعة، شاهد على اغتيال الثورة، ط. ٢، مزيدة ومنقحة (الجزائر: دار الحكمة، ٢٠٠٠): ١٤٧ وما بعدها؛ حربي، **جبهة التحرير الأسطورة والواقع**: ٣٠٢–٣٠٤.

(١٢) انظر ملفًا حول قضية إعدام العقيد شعباني في: **جريدة الشروق اليومية**، العدد ٢٤٨٨ (٢٤ ديسمبر ٢٠٠٨): ١٩–٢١.

(١٣) الزبيري، **تاريخ الجزائر المعاصر**: ٢١٥.

ولم يكتف بتحزيب الجبهة (أي جعلها حزبًا) ووضع مبدأ الأحادية الحزبية موضع التنفيذ، بل اعتبر كل خروج عنها بتأسيس تجمعات سياسية مستقلة–بالرغم من أن جبهة التحرير أصبحت فضاءً سياسيًّا لا يستوعب كافة التوجهات والآراء في ظل التطورات اللاحقة التي عرفها المجتمع وعرفتها نخبه السياسية– أمرًا مرفوضًا لا تسمح به النصوص القانونية. فقد جاء في ديباجة دستور ١٩٦٣ التأكيد على **ضرورة قيام حزب الطليعة الواحد** بأن يضطلع بإعداد ومراقبة سياسة الأمة، وتعبئة وتنظيم الجماهير الشعبية، وتهذيبها لتحقيق الاشتراكية، فالحزب–كما ورد التنصيص على ذلك–**هو وحده الذي يستطيع**–باعتباره الجهاز المحرك الدافع الذي يستمد قوته من الشعب– أن يحطم أجهزة الماضي الاقتصادية، ويقيم مقامها نظمًا اقتصادية بصورة ديمقراطية، **وهذا الحزب الطلائعي الواحد** هو وحده الضامن للاستقرار بصورة فعالة. **ولمزيد التأكيد على مبدأ أحادية الحزب وحراسة هذا الاختيار** نص هذا الدستور في جملة من مواده على عدم جواز المس **بمبدأ وحدانية جبهة التحرير الوطني** (المادة ٢٢) رافعًا التعرض والإخلال بهذا المبدأ إلى نفس سقف ومستوى التعرض لاستقلال الأمة وسلامة الأراضي الوطنية والوحدة الوطنية ومؤسسات الجمهورية؛ **لأن جبهة التحرير هي حزب الطليعة الواحد في الجزائر** (المادة ٢٣)[١٤].

ويذهب عبد الحميد مهري في سياق تفسيره لهذا التوجه السياسي الأحادي إلى أن هناك جملة من المؤثرات التاريخية والثقافية التي دفعت باتجاه أن تكون جبهة التحرير الوطني الحزب الواحد بعد الاستقلال أولها: **المد القومي العربي الناصري** الذي كان يؤمن بأن الحزب والتنظيم الواحد هو الطريق إلى التنمية ومقاومة الإمبريالية، والتأثير الثاني هو تأثير **يساري ماركسي** يدعو إلى حزب واحد مصفى من العناصر المعادية التي تشكل البورجوازية الصغيرة، والتأثير الثالث **إسلامي** يرى أن التعددية (السياسية) هي مرادف للفتنة، وهي نقيض التوجه الإسلامي الذي لا يأخذ بالحسبان إلا حزبًا واحدًا هو حزب الله[١٥].

إن غلق المجال السياسي هو نزعة عرفتها كثير من بلدان العالم الثالث الخارجة من الاستعمار؛ حيث استأثرت حركات التحرير بالسلطة وبكيان الدولة وبكامل الحياة السياسية، **ومنعت بالتالي مختلف الحساسيات والفعاليات السياسية من المشاركة فيها. وحينها كان كل هذا مبررًا بالخوف على الوحدة والإجماع الوطنيين**؛ فالسماح بالتعددية هو مظنة للفرقة والتشظي؛ إذ من الممكن لتعددية مطلقة وفورية أن تعمق خطورة الوضع وتفجره. لكن ذلك لم يكن مانعًا من أن ينبثق جهد استدراكي لاحق، يعطي للتنوع والاختلاف الإيجابي قيمته داخل جبهة تعددية

(١٤) «الجمهورية الجزائرية: دستور ١٩٦٣»، **المجلس الشعبي الوطني**، http://www.apn-dz.org

(١٥) عبد الحميد مهري، «الأزمة الجزائرية: الواقع والآفاق»، **في الأزمة الجزائرية: الخلفيات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية**، سليمان الرياشي وآخرون (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩): ١٧٩–١٨٠.

أولاً، ثم خارجها في إطار أحزاب وجمعيات مستقلة ثانيًا[١٦]، وهو ما لم يحصل في غالبية هذه البلاد – ومن بينها الجزائر – إلا بعد انتفاضات شعبية وضعت حدًّا لنظم الحكم الشمولية[١٧].

نعود إلى القول إن المجتمع الجزائري ناضل طويلاً ضد مستعمره لأجل استرجاع حريته المسلوبة بأبعادها المختلفة (حرية التعبير، التفكير، التدبير)، ولكن بمجرد الانتقال إلى مرحلة الاستقلال، وتحت عديد التبريرات صودرت هذه الحرية من جديد **وخاصة في بعدها الأهم وهو الحرية السياسية**، وصودر تبعًا لذلك الاستقلال–مثلما عبّر عنه فرحات عباس (L'idépendance Confisquée)– فلم تر السلطة الناشئة ضرورة في استئناف تجربة التعددية–السابقة على مرحلة الثورة–لأنها في تحليلها **أحد الأوجه المزيفة للديمقراطية الاستعمارية**[١٨]. وهذا المسلك حرم النخب الجزائرية من ممارسة حق من حقوقها المشروعة، وهو الحق في الانتظام ضمن تجمعات سياسية وحزبية تتيح لهم التعبير عن آرائهم ومشاريعهم تجاه ما يرونه أكثر خدمة لمجتمعهم في إطار من المعارضة المشروعة. ولكي **يبقى النظام–من خلال جهازه السياسي(الجبهة)–المنفرد الوحيد بتأطير المجتمع وبتعبئته سياسيًّا**، ويضمن صرامة تنفيذ هذا الاختيار(الأحادية الحزبية) طوّر أجهزته الأمنية وأدواته القمعية ومؤسساته العقابية لإسكات كل الأصوات المعارضة، بل تحولت جبهة التحرير نفسها إلى راعية لهذا المناخ مثلما صرح بذلك حربي قائلاً «.. إن جبهة التحرير... كانت تحوز دفعة واحدة كل الملامح التي سيطورها تاريخها: مركزية سلطوية وتقديس للسرية، تشبثية، لجوء للإرهاب لتنمية الشعور بالتضامن الوطني، ولجم الأنانيات الطبقية والخصوصيات، دمج الدين في نظام السلطة، رفض قاعدة طبقية ثابتة وأولوية معطاة لحماية الجهاز حيال التطلعات الطبقية، عمالية كانت أو بورجوازية»[١٩]. وهو لا شك مناخ مَرَضي أحدث شروخًا نفسية كبيرة بين نخب تلك المرحلة وبين قادة ثورة التحرير أنفسهم، انضافت إلى التراكمات السابقة من الإقصاء والتهميش لا تزال بعض تداعياتها حاضرة إلى يومنا هذا، وهو ما يعد إهدارًا لطاقات البلاد وكفاءاتها السياسية في مرحلة كانت الدولة الوطنية في أمس الحاجة إلى خبراتها وجهودها لإعادة البناء الوطني.

أما وسائط النضال الأخرى كمنظمات المجتمع المدني(التجمعات الطالبية، والاتحادات النسوية، والنقابات العاملية..) أو ما اصطلح على تسميته في تلك المرحلة بالمنظمات الجماهيرية فقد جرى إلحاقها هي الأخرى لتكون شعبًا وفروعًا مدنية تابعة –بشكل أو بآخر–

(١٦) إسماعيل قيرة وآخرون، **مستقبل الديمقراطية في الجزائر** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢): ١٠٥–١٠٦.

(١٧) مثلما حصل في أكتوبر ١٩٨٨ بالجزائر، وأحداث جانفي ١٩٧٨ بتونس، وموجة الانتفاضات السياسية والنقابية التي عرفتها في العقدين الأخيرين من القرن الماضي دول المعسكر الشرقي (رومانيا، بولونيا...) احتجاجًا على الخيارات الأيديولوجية ومطالبة بفتح المجال السياسي.

(١٨) حربي، **جبهة التحرير الأسطورة والواقع**: ٢٤٨.

(١٩) المصدر السابق: ٢٤٦.

للحـزب، وهو الذي يسهـر على توجيهها في إطار برنامجه الشامـل[٢٠] واستخدامها للترويج لسياساته واختياراته.

أمـام هذا الوضع، وأمام إضعاف النخب السياسية والثقافية وتهرئتها (بالتضييق أو المراقبة أو السجـن أو النفـي..) برز الجيش والمؤسسـة العسكرية–بعد أن حـازت على المشروعية نتيجـة اشتراكهـا في حرب التحرير–الأكثر قـوة واقتدارًا في البلاد، وبمـرور الوقت تحولت إلـى المؤسسـة الراعية والمؤتمنـة (Dépositaire) على سيـادة البلاد؛ حيـث أصبح لها كامل الصلاحية في استبعاد أو تحييد أي منافس على مقاليد السلطة. بل إنها ستستبعد حتى الشخص الـذي أوصلته في صيـف ١٩٦٢ إلى سدة الحكم ليتولى مجلس ثـورة برئاسة وزير الدفاع– قائـد الجيش ومهندسه– مقاليد السلطة عشيـة ١٩ جوان ١٩٦٥ فيما سمي حينها بالتصحيح الثوري. ولتدخل الجزائر بعد ذلك مرحلة جديدة من تاريخها المعاصر.

هذه هي إذن الآليات والكيفيات التي تم بها التداول على السلطة و«حل» مشكلة القيادة في الجزائر الانتقاليـة؛ ليستقر الوضع السياسي وشكل الحكم–مؤقتًا– على الاختيار الجمهوري ذي الطابع الرئاسي، وحزب واحـد طليعي، ومؤسسة تشريعية يُصطفى أعضاؤها من مناضلي الحزب.

مشكلة الاختيارات الأيديولوجية

رغـم أن برنامج طرابلس الذي صادق عليه المجلس الوطنـي للثورة الجزائرية بإجماع قد ناقشـ قضية الاختيـارات الأساسية للدولـة الجزائرية حينما قرر أن هـدف الاستقلال هو بناء دولـة **ديمقراطية شعبية في إطار المبادئ الاشتراكية**، فإنـه ترك مكانًا لإمكانية مناقشة وتعميق هذه القضيـة مستقبلاً مثلما ورد في بعض نصوصه الدالة على ذلـك «إن الكفاح المسلح يجب أن يتـرك المكان للمعركة العقائدية»[٢١]. ولقد كانت هنـاك محطات مهمة بعد استقلال الجزائر جـرى فيها التوكيد على هـذه الاختيارات تثبيتًا وإثراءً بدءًا من نصـ دستور ١٩٦٣ إلى ميثاق الجزائـر ١٩٦٤، ثم ما توالى من نصوص مثبِتـة أو معدلة ومتممة كدستور وميثاق ١٩٧٦ ثم ميثاق ١٩٨٦. وينبغي التنبيه هنا إلى أن بعض هذه الاختيارات لم تكن–في رأينا– وليدة قناعة ذاتيـة مؤسسة علـى تحليل موضوعي للواقـع الجزائري إبان تلك المرحلـة، بقدر ما فرضتها عوامل خارجيـة تمثلت بالخصوص في الظروف الدولية والعالميـة التي قسّمت العالم حينها

(٢٠) ورد في برنامج طرابلس في الملحق الخاص بالحزب «إن تنوع احتياجات الوطن تعبر عنها المنظمات الجماهيرية ، والحزب يساعد على إحداث هذه المنظمات، والمطلوب أن ينعشها لضمان توجيهها في إطار برنامجه الشامل»، انظر: **النصوص الأساسية لثورة نوفمبر٥٤** (د.م.، ٢٠٠٥): ٨٦.

(٢١) **النصوص الأساسية لثورة نوفمبر** ٥٤: ٦٠.

إلى معسكرين متنافسين، المعسكر الرأسمالي والمعسكر الشيوعي؛ إذ نظرًا للدور الذي لعبته دول المحور الشيوعي (الاتحاد السوفيتي ودول أوربا الشرقية والصين) في تأييد ومناصرة حركات التحرر في العالم الثالث فإنها استطاعت جذب واستقطاب العديد من رموز تلك الحركات[٢٢]، كما «كان ينظر إلى الاشتراكية على أنها أكثر الوسائل ملاءمة لإنجاز تقدم اجتماعي واقتصادي»[٢٣]. إن المناخ الدولي الذي كان سائدًا قبل وعقب الاستقلال في الجزائر وفي كامل البلاد العربية اتسم–كما يقول المديني–بانتشار الأيديولوجية القومية واتساع رقعة الفكر والممارسة الاشتراكية الشعبوية[٢٤]، وقد كان للجزائر حظ من ذلك التأثير الأيديولوجي. وإذا كنا قد ناقشنا قضية الاختيارات الأيديولوجية للثورة بالرجوع إلى النصوص المرجعية كبيان أول نوفمبر وأرضية الصومام ثم برنامج طرابلس، فإن مناقشة النصوص المرجعية اللاحقة للدولة الجزائرية مهم لبيان مدى الثبات أو التراجع عن هذه الاختيارات عندما أصبحت الجزائر دولة مستقلة، وموقف المجتمع ونخبه من كل ذلك.

قراءة في دستور ١٩٦٣

تكشف القراءة المسحية لنص هذا الدستور على استمرارية واضحة في تبني الخط والنهج الاشتراكي في دولة الاستقلال مثلما نص عليه مشروع برنامج طرابلس، وتتوزع المفردات الدالة على هذا الاختيار في العديد من المواد التي احتوت عليها مسوّدته، كما أن الإحالات على الاشتراكية تتكرر في غير ما موضع منه. إن مقدمة الدستور وحدها أشارت إلى هذه القضية في مواضع عديدة، فالجزائر كجمهورية **ديمقراطية شعبية**–وهنا ينبغي ملاحظة الإطار الأيديولوجي الذي اشتقت منه هذه التسمية– ينبغي طبقًا للتوجيه الدستوري أن تسعى في اتجاه التشييد والبناء ولكن **طبقًا للمبادئ الاشتراكية** من أجل تحقيق هدف **الثورة الديمقراطية الشعبية**. أما تحقيق هذه الاختيارات وتجسيدها ميدانيًّا فلا بد أن ينهض بها إطار تنظيمي تناط به هذه المهمة، ولن يكون هذا الإطار سوى «**حزب واحد طليعي**» **يعبئ وينظم ويهذب** الشعب الذي يتشكل من شرائح **الفلاحين والجماهير الكادحة والمثقفين الثوريين لتحقيق الاشتراكية**. وتلح النصوص اللاحقة من هذا الدستور على أهمية عنصر الاستقرار السياسي كضرورة حيوية بالنسبة **لمهام التشييد الاشتراكي** التي تواجهها الجمهورية، وبالتالي تحقيق هدف **تشييد ديمقراطية اشتراكية**. وإذا تجاوزنا باب الأهداف المنوط بالجمهورية الجزائرية تحقيقها إلى باب الحريات فإن النص على عدم جواز المساس **بمطامح الشعب الاشتراكية، وكذا مبدأ وحدانية جبهة التحرير الوطني**؛ لأنها الإطار التنظيمي

(٢٢) لا بد أن نشير هنا أيضًا لبعض جوانب التأثر التي بقيت مسيطرة على بعض رموز وأجنحة الحركة الوطنية الجزائرية منذ لحظة تأسيسها، فمعلوم أنها نشأت في أحضان الوسط العمالي والحركة الشيوعية في فرنسا.

(٢٣) ويليس، **التحدي الإسلامي في الجزائر**: ٥٨؛ ميلود سفاري، «الصراع بين الدين والأيديولوجيا في الجزائر غداة الاستقلال»، **مجلة العلوم الإنسانية: قسنطينة**، العدد ١ (١٩٩٠): ٧٢–٧٣.

(٢٤) توفيق المديني، **الجزائر الحركة الإسلامية والدولة التسلطية** (الكويت: دار قرطاس، ١٩٩٨): ٧٨.

المنوط به **إنجاز أهداف الثورة الديمقراطية الشعبية، وتشييد الاشتراكية في الجزائر** قد جرى تأكيدها مـن جديد. ولـم يكتف الدستور بهذا بل نص أيضًا على دور ينبغـي أن تضطلع به مؤسسة من المؤسسـات المهمة في البلاد هـي مؤسسة القضاء حتى تلعب هي الأخـرى دورها الحمائي للاختيارات الكبرى للدولـة الجزائرية، فالقضاة كمجسدين للسلطة القضائية لا يخضعون في ممارستهم لوظائفهم إلا للقانون **ولمصالح الثورة الاشتراكية**. وفيما يلي جدول يلخص ما سبق:

جدول رقم (١) المفردات الدالة على الاختيار الاشتراكي في دستور ١٩٦٣

عنوان الفصل	عدد مواد الفصل	المفردات الدالة على الاختيار الأيديولوجي
– المقدمة	٠٠	– الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية – وطبقًا للمبادئ الاشتراكية والممارسة الفعلية للسلطة من طرف الشعب الذي يشكل طليعته الفلاحون والجماهير الكادحة، والمثقفون الثوريون – ثورة ديمقراطية شعبية – المطابقة للاتجاه السياسي الدولي الذي اختاره الشعب الجزائري – ضـرورة قيـام حزب الطليعة الواحد – تعبئ وتنظم الجماهير الشعبية، وتهذبها لتحقيق الاشتراكية – مهام التشييد الاشتراكي – الحزب الطلائعي الواحد
– المبادئ والأهداف الأساسية	١١	– ممارسة السلطة من طرف الشعب الذي يؤلف طليعته فلاحون وعمال ومثقفون ثوريون – تشييد ديمقراطية اشتراكية
– الحقوق الأساسية	١١	– مطامح الشعب الاشتراكية
– جبهة التحرير الوطني	٠٤	– جبهة التحرير الوطني هي حزب الطليعة الواحد في الجزائر – جبهة التحرير الوطني تنجز أهداف الثورة الديمقراطية الشعبية، وتشيد الاشتراكية في الجزائر
– المجلس الوطني	١٢	/
– السلطة التنفيذية	٢١	/
– العدالة	٠٣	– لا يخضع القضاة في ممارستهم لوظائفهم إلا للقانون ولمصالح الثورة الاشتراكية
– المجلس الدستوري	٠٢	/
– المجلس الأعلى	٠٦	/
– تعديل الدستور	٠٤	/
– أحكام انتقالية	٠٤	/

قراءة في ميثاق الجزائر ١٩٦٤

أمـا المحطـة الثانية التي جـرى فيها التأكيد الكلـي على الخيـارات الاشتراكية فهي ميثاق الجزائر المنبثق عن اجتماعات المؤتمر الأول لحزب جبهة التحرير الوطني والمنعقد في الفترة بيـن ١٦ إلى ٢١ أبريل ١٩٦٤. ومن هـذا التاريخ ستصبح هيمنة الخط الاشتراكي كأوضح ما يكون في الساحة الجزائرية.

يتضـح من جديد، وبعد مـرور ما يقارب السنتين مـن المصادقة على برنامـج طرابلس أن النخبـة المتأثرة بالنزعـة الاشتراكية لا تزال مهيمنة على الخط الفكري للجبهة، فمثلما كان لها دورها في كتابة وصياغة نصوص الصومام وطرابلس أعطيت لها الإشارة–كما يقول الزبيري– «لتكوين اللجنة الوطنية لتحضير المؤتمـر الأول لجبهة التحرير الوطني، **وأطلقت نفس الأيادي الماركسيـة لتعبـث من جديـد بالنصوص الأساسية للثـورة**. ومرة أخرى **تكونت لجنـة صياغة مشروع المجتمـع تحت إشراف أهـم العناصر الماركسية** التي كانت هي أساس الانحرافات الأيديولوجية الأولى»[٢٥].

ورغـم اعتـراف بعضهم بالمقاومـة التي شنتها بعض العناصر الوطنية مـن داخل المؤتمر بخصوص بعض المسلكيات التي تتجه نحوها الدولة الجزائرية[٢٦] إلا أن المؤتمر صادق على ما أصبح يسمى بـ«ميثاق الجزائر» **الذي اعتبر كمرجع أيديولوجي وحيد للثورة الجزائرية**[٢٧].

وتبرز القـراءة المسحية لهـذا المرجع الأيديولوجـي الأساسي المحـدد لملامح مشروع المجتمـع الذي ستضطلع الدولـة والحزب بوضعه موضع التنفيذ على أرض الواقع أنه عبارة عن نسخة معدّلة عن برنامج طرابلس، مقرونة–بالإضافة للصيغ النظرية الجاهزة المستمدة من التنظير الماركسي–ببعض التوجيهات النابعة من التجريب الميداني لبعض الخيارات (مشاكل التسييـر الذاتي..)، فالتبويـب والعرض–إذا تجاوزنا بعض التعديـلات والزيادات والإثراءات التـي فرضتها المستجدات الداخلية والخارجية، وحصيلة سنتين من الحكم– يكاد يتطابق مع ما ورد في مسوّدة برنامج طرابلس.

(٢٥) الزبيري، **تاريخ الجزائر المعاصر**: ٢١٩. (وقد تشكلت اللجنة من عضوية ٥٣ عضوًا أبرزهم الماركسيان محمد حربي وحسين زهوان، وتمت المصادقة على الميثاق من طرف المؤتمرين الذين بلغ عددهم ١٧٠٠ ممثل من بينهم ٢٠٠ ضابط).

(٢٦) يتحدث الرائد لخضر بورقعة مثلاً عن مناداة غالبية المؤتمرين–وكان عددهم حوالي ١٥٠٠ مندوب للحزب في قاعة سنما إفريقيا التي انعقد بها المؤتمر– بتطهير الجيش والإدارة الجزائرية من العناصر الموالية والعميلة، وكيف كان موقف بومدين حاسمًا عندما رد على الجميع «من الطاهر بن الطاهر الذي يريد أن يطهّر الجيش؟»؛ حيث يرى بورقعة أن هذا الموقف هو بمثابة صك تأمين على عملاء فرنسا، وأول قاعدة للانحراف والعمالة الجديدة في الجزائر المستقلة، أنظر: بورقعة، **شاهد على اغتيال الثورة**: ١٧٢.

(٢٧) الزبيري، **تاريخ الجزائر المعاصر**: ٢١٩.

أمـا الشـيء الأكثر حضـورًا ولفتًـا للانتباه في نصـ الميثاق فهـو تلـك **الإحالات–الكثيرة والمتكررة–على الاشتراكية**، والاستخدام المكثف للمفاهيم والمفردات والتعبيرات الماركسية (الصـراع الاجتماعي، الإمبريالية، الطبقة، الحكم الثوري، الحركة الواعية للقوى الاجتماعية القيادية...) بما يبين بحق مدى تأثر محرري هذه الوثيقة المرجعية بالأدبيات الشيوعية، بل إننا في بعض فقراتها (أي الوثيقة) نلحظ انزلاقًا كبيرًا في اتجاه الاستطراد في شرح بعض مفردات الفكر الماركسي بشكل يُفترض أن لا يكون في وثيقة توجيهية ومرجعية مثل هذه[٢٨].

ووصل الانزلاق الفكري إلى مداه حينما تم التأكيد على أن «**الكفاح من أجل تدعيم الاستقلال والكفـاح من أجـل انتصار الخيار الاشتراكـي لا انفصام بينهما**، والفصل بينهمـا يعد تشجيعًا لتنامي وضغط القوى المعادية للاشتراكية وتذويبًا للدور القيادي لجماهير العمال والفلاحين الكادحة في كتل بدون مبدأ»[٢٩]. بل حينما تم التأكيد–مثلما جاء في تقرير الأمين العام للحزب واللوائح الختامية– على أن هذا المؤتمر الأول لحزب جبهة التحرير الوطني يجب أن يكون «**أول نوفمبر جديد، أول نوفمبر الاشتراكية**»[٣٠].

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا الصدد لإبراز مدى هيمنة الطروحات الاشتراكية والشيوعية علـى بعض النخب المشاركة في أشغال المؤتمـر أن بعضهم وصلت به الدوغمائية اليسارية– أثنـاء المناقشات–إلى حد الجـدال حول **مدى أفضلية اتبـاع الستالينيـة أو التروتسكية**[٣١] كخيار أيديولوجـي للجزائر المستقلة، غير أن المؤتمر شهد–حسـب قنواتي وبورمان– **انتصار أنصار الخط اللينيني**[٣٢].

وهكـذا دخلـت الجزائـر الرسمية في الـرواق الشيوعي متبنيـة ما أصبح يسمـى فيما بعد بالاشتراكية الخصوصية أو الاشتراكية على الطريقة الجزائرية أو **الاشتراكية–الإسلامية**، فالجزائر غدت أحد النماذج الدولية التي لها تطبيقاتها وتجربتها الخاصة في تنزيل المذهب الاشتراكي لمعالجـة مشكلاتهـا الاجتماعية والاقتصادية والثقافية حتى أن الأميـن العام للحزب اعتبر في

(٢٨) نلحظ هذا بالخصوص في القسم الثاني من الميثاق في فصل «**من الرأسمالية إلى الاشتراكية**»، انظر: **جبهة التحرير الوطني، ميثاق الجزائر، مجموع النصوص المصادق عليها من طرف المؤتمر الأول لحزب جبهة التحرير الوطني** (قسنطينة: مطبعة جريدة النصر، د.ت.): ٤٧–٥١.

(٢٩) المصدر السابق: ٣٢.

(٣٠) المصدر السابق: ١٦٨، وهناك نصوص أخرى كثيرة تدعو إلى ضرورة العمل على الذهاب بالاشتراكية إلى أبعد مدى (خاصة مبحث الأسس العقائدية للثورة الجزائرية، ومبحث من أجل تنمية الفكر الاشتراكي)، بل فرض على المناضل المنخرط في الحزب مثلما نصت عليه المادتان ٦ و٧ «أن يتعمق في معرفة مبادئ الاشتراكية وفي تطبيقها في الجزائر وأن يستعمل كل الإمكانيات المتوفرة لديه ليرفع باستمرار من مستواه السياسي والأيديولوجي والثقافي، وأن يكافح من أجل انتصار أهداف الثورة الاشتراكية»، انظر: المصدر السابق: ١١٨.

(٣١) قيرة وآخرون، **مستقبل الديمقراطية في الجزائر**: ١٠٢.

(٣٢) C. Georges Anawati and Maurice Borrmans, **Tendances et courants de l'Islam arabe contemporain,** vol. 1, Egypte et Afrique du nord (Grunewald: Kaiser, 1982): 178.

تقريره أن ميثاق الجزائر يعد برنامجًا «نستطيع أن نكون فخورين به عن جدارة، وهو برنامج **اعتبر في إفريقيا وفي العالم مساهمة إيجابية في تنمية الفكر الاشتراكي**»[٣٣].

التوجهات والخيارات الكبرى للدولة الوطنية ومضاعفات التنزيل الميداني

نشير هنا إلى أنه بقطع النظر عن الاختيارات المذهبية التي كانت تريد الدفع بالجزائر في طريق بناء المجتمع الاشتراكي فإنه تم تحقيق بعض الإنجازات والنجاحات «النسبية» في الميدان الاجتماعي والاقتصادي رغم صعوبات المرحلة الانتقالية، وحصيلة التركة الثقيلة من التخلف والبطالة والأمية والفقر...إلخ، الموروثة عن الحقبة الاستعمارية. ففي ميدان الفلاحة باشرت جزائر ابن بلة عملية إصلاح زراعي قضى بمصادرة الملكيات الكبيرة للأراضي التي استحوذ عليها المعمرون الأوربيون، والإقطاعيون الجزائريون المتحالفون مع النظام الكولونيالي، وتم توزيعها على صغار الفلاحين والمعدمين، ولم يمس هذا الإجراء الملكيات الصغيرة. كما تم تبني أسلوب التسيير الذاتي العمالي بعد أن أثبت بعض النجاعة نتيجة استيلاء الفلاحين والعمال الجزائريين على الأراضي والوحدات الإنتاجية التي أصبحت مهجورة بفعل رحيل الفرنسيين، وأخذوا على عاتقهم مهمة إدارة الزراعة والصناعة في غياب اليد العاملة الفرنسية المؤهلة[٣٤]، وانعدام سلطة تشرف على تسيير العمل. وهو ما أنقذ في السنة الأولى من الاستقلال الاقتصاد الجزائري (خاصة موسم الحرث والبذر في خريف ١٩٦٢)، وهو ما جعل الحكومة–أيضًا–تتبناه (أي التسيير الذاتي) كواقع وتضمن تغطيته القانونية بإصدار مجموعة من المراسيم المنظمة بدءًا بقرارات أكتوبر ١٩٦٢، ثم مراسيم وقرارات مارس ١٩٦٣ التي قضت **باعتبار التسيير الذاتي الشكل الجزائري للتنظيم الاقتصادي.**

لقد حددت هذه القرارات (قرار ١٨ مارس) المعايير التي على أساسها تعتبر ملكية ما مهجورة (Les biens vacants)، أما قرار ٢٢ مارس فقد حدد أن كل المشروعات التعدينية والصناعية والزراعية التي تعلن مهجورة سيديرها العمال عن طريق مجالس عمومية[٣٥]. كما عمدت الدولة في مرحلة أولى إلى استعادة جميع البنوك والمناجم والموانئ والسكك الحديدية...إلخ، وبهذا تم التغلب مرحليًّا على بعض العوائق الاقتصادية والمالية. غير أن صعوبات جمّة ينبغي الإشارة إليها كانت قد وقفت حجر عثرة أمام الجهد التنموي الوطني، فالعيوب الأولى بدأت تظهر بعد مأسسة أسلوب التسيير الذاتي ومركزته سواء في القطاع

(٣٣) جبهة التحرير الوطني، **ميثاق الجزائر**: ١٣١.

(٣٤) كان عدد السكان الناشطين من الأوربيين عشية الاستقلال يقدر بـ: ٣٣٠٠٠ عمال منشآت، ١٥٠٠٠ من الإطارات السامية وذوي المهن الحرة، ١٠٠,٠٠٠ من الإطارات المتوسطة والموظفين، ٣٥٠٠٠ من العمال المختصين؛ أي حوالي ٢٠٠,٠٠٠ شخص يحتلون مناصب أو أعمالاً تتطلب خبرة فنية، انظر: جبهة التحرير الوطني، ميثاق الجزائر: ٩٦.

(٣٥) مغنية الأزرق، **نشوء الطبقات في الجزائر، دراسة في الاستعمار والتغيير الاجتماعي–السياسي**، ترجمة سمير كرم (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٠): ١٠٤.

الزراعـي أم الصناعي، وبدأ الفلاحون المحبطون بالنزوح نحو المدينة بحثًا عن أشكال أخرى مـن العمل. ولأن الريف سيصبح عنصرًا طـاردًا للساكنة، فستستقر أعداد كبيرة من هؤلاء على هوامش المدن لتخلق ظاهرة جديدة هي ظاهرة العشوائيات أو أحياء الأطراف الصفيحية. كما أن أعـداد البطالين في المدن –وأمام أفواج النازحين المتتالية، وأعداد الشباب الناشطين الذين يبلغـون سن العمل، وفرص العمالة المتضائلة– مـا انفكت تتزايد. لذلك عرفت الجزائر عودة الهجرة نحو أوربا من جديد لتشكل متنفسًا لأعداد أخرى من الباحثين[٣٦] عن العمل والاستقرار المهنـي، وعـن شروط حياة أفضل. أما في حقل التعليم فقـد كان التحدي أيضًا كبيرًا، وخلال الثـلاث سنـوات التي أعقبت الاستقلال قامـت حكومة ابن بلة في هـذا المجال بمجهودات كبيـرة؛ حيث وضعت سياسة إتاحة فرصة التعليم لـكل الأطفال الجزائريين–بصفة ديمقراطية ومجانية–حيز التطبيق رغم محدوديـة الإمكانات البشرية والمادية، ورصدت لها ما يزيد عن ثلـث الموازنة العامة للدولة. ونتيجة لذلك قفزت معدلات التمدرس في المستويات المختلفة إلى حدود كبيرة، فبينما كان عدد الأطفال المتمدرسين في المستوى الابتدائي لا يتجاوز عشية الاستقـلال الـ٧٨,٠٠٠ تلميذ وصل هذا العـدد عشية ١٩٦٥ إلى ما يقارب ١,٢٥٠,٠٠٠. كما تضاعفت أعداد التلاميـذ والطلبة في المستوى الثانوي والجامعي[٣٧]؛ بحيث سيشكلون في المستقبل دعائم مختلـف أجهزة الدولة؛ في ميدان التعليم والإدارة والاقتصاد؛ وبديلاً عن المتعاونيـن العرب والأجانـب الذين استقدمتهم حكومة ابن بلة لتغطيـة العجز في الاستخدام والعمالة المؤهلة غداة السنوات الأولى من الاستقلال.

فـي الميـدان الثقافي وتطبيقًا لنصوص طرابلس التي أعيد التأكيـد عليها في ميثاق الجزائر، أطلقت الدولة عديد المبادرات وحملات محو الأمية بعدما وصلت حدودها في تلك المرحلة إلـى ما يزيد عن ٨٥ ٪ أكثرها بين النساء، وهو ما كان يشكّل عائقًا كبيرًا أمام كل جهد تنموي يرمـي إلـى الفكاك من إسار التخلـف، ومحاولات إعادة البناء. كما بذلـت الدولة في غضون هذه الفترة بعض الجهود لمحاولة تثوير الفعل الثقافي، مرتكزة في ذلك على فلسفة تسعى إلى الارتقـاء بالثقافة الجزائرية إلى «ثقافة وطنية وثورية وعلمية»[٣٨] من خلال عملية التعريب التي

(٣٦) تجاوز عدد الجزائريين المهاجرين إلى فرنسا سقف ٤٥٠٠٠٠ مهاجر في ربيع ١٩٦٥، انظر:
Benjamin STORA, **Algerie histoire contemporaine 1930-1988** (Alger: Casbah Edition, 2004) :247.

(٣٧) صالح فيلالي، «إشكالية الثقافة في الجزائر: المبادئ الأساسية والأيديولوجيا الممارسة»، **في الأزمة الجزائرية: الخلفيات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية**، سليمان الرياشي وآخرون: ٣٤٨.

(٣٨) هكذا تصور برنامج طرابلس ملمح الثقافة الجزائرية؛ حيث أكد على أنها ستكون ثقافة وطنية: يتمثل دورها في إعطاء اللغة العربية كرامتها ونجاعتها ومحاربة الهيمنة الثقافية والتأثير الغربي؛ وستكون ثقافة ثورية: تسهم في تصفية مخلفات الإقطاع والنزعة الخرافية والعادات الفكرية التقليدية، وتسهم كذلك في تطوير الوعي الثوري للمجتمع؛ كما ستكون ثقافة علمية: في وسائلها وأبعادها بتكريسها للعقلانية ونشر روح البحث...، وتجدر الإشارة إلى أن هذه التوصيفات قد وردت حرفيًّا بنفس الصيغة في ميثاق الجزائر، انظر: **النصوص الأساسية لثورة نوفمبر** ٥٤: ٦٣–٦٦؛ جبهة التحرير الوطني، **ميثاق الجزائر**: ٣٩–٤٠.

انطلقت في البداية بالسنوات الأولى من التعليم الابتدائي، قبل أن يتم إدخالها فيما بعد كمادة إجبارية في مراحل التعليم الأخرى.

غير أن الفرنسية بقيت اللغة المهيمنة في عديد المجالات الحساسة كالإدارة والاقتصاد، ومختلف أجهزة ودواوين الدولة، والتعليم العالي الجامعي، لأسباب عديدة، لعل أهمها **قلة الحماسة الرسمية في اتجاه مباشرة عملية التعريب الجذري** خاصة على مستوى المبادرة الفعلية والتنزيل الميداني؛ لأن معظم الوثائق المرجعية للثورة والدولة الجزائرية تؤكد على أهمية وضرورة إعطاء اللغة العربية دورها الحقيقي في مجمل الجهد الوطني.

ورغم أن أول دستور للبلاد نص على أن اللغة العربية هي اللغة القومية والرسمية للدولة (المادة ٥) وعلى ضرورة تعميم استعمالها في أقرب وقت، إلا أنه عاد ليؤكد في المادة ٧٦ منه على جواز استعمال اللغة الفرنسية مؤقتًا إلى جانب اللغة العربية. **وهو ما فسح الباب للتردد في هذا الشأن**، وقد برز هذا التردد (والتخفي وراء ثوب الواقعية) بعد سنتين في ميثاق الجزائر الذي نص على أن «إدخال اللغة العربية في التعليم الابتدائي من بين إنجازات الاستقلال، **لكن تعريب التعليم عمل طويل المدى ومهمة من أدق المهام**؛ لأنها تتطلب وسائل ثقافية عصرية **ولا يمكن أن تتم في ظل التسرع**»[٣٩]. وهذه التبريرات رغم أنها تبدو في ظاهرها منطقية ومقبولة إلا أنها لا تعفي من مسؤولية التلكؤ الرسمي في مباشرة إعطاء اللغة العربية مكانتها في مجمل الجهد الوطني؛ فلو وضعنا النصوص التي أكدت مرارًا على أهمية وضرورة الخيار الاشتراكي، والجهود التي بذلت في هذا الصدد لوضع هذا الخيار موضع التنفيذ وحراسته، وقابلناها بالنصوص والجهود التي حظيت بها اللغة العربية كأحد مقومات الهوية الوطنية الجزائرية لتبين لنا الفارق بين الجهدين.

لذلك يمكننا القول بأن التوجه السياسي والتربوي والثقافي في دولة الاستقلال لم يمارس التصفية اللازمة والقطيعة المرجوة مع الموروث الاستعماري السلبي، **بل بالعكس وجدناه في عديد الحالات**–رغم الشعارات المرفوعة– **يؤكد استمرارية حضور هذا الموروث في الممارسات والتوجهات الرسمية**؛ ففي المجال السياسي مثلاً لم يكن خافيًا ذلك التأثر بالأطر المرجعية السياسية الكولونيالية؛ حيث حاكت دولة الاستقلال في نظمها ومؤسساتها وتشريعاتها... نظيرتها الفرنسية **بشكل يكاد يستنسخ بعض جوانب التجربة الفرنسية في إدارة شؤون الجزائر المستعمرة**. وهكذا تحولت النخب السياسية الحاكمة إلى نخب أقرب ما تكون إلى الوريث السياسي للنظام الاستعماري. أما في المجال الثقافي فإن القضية تبدو أكثر وضوحًا؛ إذ لم تكن ممارسات مجموعات عريضة من النخب الثقافية سوى امتداد – هي الأخرى– لفكر وثقافة

(٣٩) جبهة التحرير الوطني، **ميثاق الجزائر**: ٧٥.

الدولـة الاستعمارية الأم[٤٠]، مما يعزز الفكرة القائلة بأن **التأثيـر الثقافي في التغيرات الهيكلية التي أدخلهـا الاستعمار قد آتى أُكُلَه بعد الاستقلال**؛ حيث لم ينته الحضور الثقافي الاستعماري المهيمن رغـم انتهاء وجـوده العسكري على الأرض بفعـل الانفصال الجراحي الـذي جسدته تجربة الثورة المسلحة.

إن أبـرز جوانب هذا الحضـور يمكن تلمسها في الحقل اللغـوي؛ إذ استمرت الفرنسية– مثلما حاولنا إبرازه آنفًا– لغة الاستعمال في مختلف مناشط الحياة الجزائرية، وعزز حضورها القـوي ما بـات مستخدمًا من وسائط تربويـة وثقافية وإعلامية لتقوية هـذا الحضور، حتى أن دانيـال غيران كتب يصف هـذه الحالة مندهشًا «لـم تدرّس اللغة الفرنسية مـن قبل لمثل هذا العـدد الكبير من الجزائريين...، بفضل العديد مـن المدرسين القادمين في إطار التعاون أمكن فتـح الكثير من المدارس المتفرقة حتى فـي القرى النائية، **ومما يبعث علـى السرور، رؤية فصول تضـم مائة صبـي مشرقي الوجوه وفي أيديهـم الأردواز يترنمون معًا بكلمات من لغتنـا**.. إن التعريب.. رغـم التصريحات الرنانة أو صيحات نفر محدود مـن المتعصبين لم يزل أسطورة بعيدة، وفي الجمعية الوطنية تُجرى المداولات بلغتنا»[٤١]. بهذه الكيفية إذن اتسعت أعداد الناطقين باللغة الفرنسيـة من الجزائريين بشكل لم يتح حتى أثناء وجود الاستعمار؛ حيث سخّرت الإمكانات المالية والأدبية للدولة الفتية–تحت بنود التعاون الثقافي التي رسّمتها اتفاقيات إيفيان[٤٢]– في سبيل ترقية وتعزيز موقع الفرنسية لغة مستعمر الأمس.

على الأرض بقي الجزائريون يستخدمـون لهجاتهم المحلية البربرية والعربية الدارجة، أما الحظـوة التـي نالتها اللغـة الفرنسية فقد أدت إلى بـروز شكل من التمايز اللغـوي سيقود فيما بعـد إلى تكريس نوع من التمايز الاجتماعي داخل المجتمع الجزائري عندما أصبحت العربية لغـة المعربين المهمشين مـن خريجي المنظومـة التعليمية الذين لم تستوعبهـم سوق العمل، والفرنسيـة لغة الترقي الاجتماعي والاقتصادي لبعض الفئات والشرائح الاجتماعية التي بقيت وفية للغة المستعمر معتبرة إياها غنيمة حرب.

(٤٠) محمد صالح الهرماسي، **مقاربة في إشكالية الهوية، المغرب العربي المعاصر**، (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠١): ٧٣.

(٤١) رابح بلعيد، **تاريخ الجزائر الحديث**، العدد ١٦٨ (١٥–٢١ ديسمبر ١٩٩٧).

(٤٢) **اتفاقيات إيفيان** (ولاية قسنطينة: مطبعة جامعة الأمير عبد القادر، ١٩٩٦): ١١٦ وما بعدها. وخاصة الفصل المتعلق بمبادئ التعاون الثقافي.

موقع الإسلام في الدولة الجديدة

رغم صلة هـذا العنصر بالمبحث السابق موضوعيًّا إلا أننا اخترنا أن نفرده بمبحث مستقل لإبـراز الدور والأهمية التي لعبهـا الإسلام في ساحة الحراك والتدافـع السياسي والاجتماعي عشيـة الاستقلال، فالحديث عن الحركة الإسلامية فـي مرحلة ما بعد الاستقلال–وهو محور هذا الفصل– يسلتزم حديثًا عن الإسلام وموقعه ومكانته في خارطة الدولة الجديدة.

وإذا كنا قـد شرحنا آنفًا وضعية اللغة العربية–كرافد من روافد الهوية– في نصوص وبرامج دولـة الاستقـلال، فما هو موقع الدين الإسلامي كمكون أساسـي للهوية–هو الآخر– في هذه الدولة؟

بالمقارنة مع بعض جيران الجزائر يمكن القول بأن **موقع الدين في الدولة الجديدة وكذا موقفها منـه يعـد إيجابيًّا إلى حد ما**، على الأقل على الصعيـد الأفقي؛ فعندما كانت الجارة تونس تخوض بقيادة الرئيس بورقيبة في منتصف خمسينيات وبداية ستينيات القرن الماضي مواجهات عنيفة في سبيل محاولة تعصير الدين الإسلامي وتحديثه من خلال إجراءات تصفية المؤسسة الوقفية؛ وتوحيـد القضاء بإلغاء المحاكم الشرعية؛ واعتماد القانون الوضعي خاصة في مجال الأحوال الشخصية (إصدار مجلة الأحوال الشخصية التي تتضمن منع تعدد الزوجات، وبطلان الطلاق مـن طرف الزوج...)؛ وتصفية المؤسسة الزيتونية التقليدية باعتبارها قاعدة التفكير المحافظ؛ وغيرهـا من الإجراءات الأخـرى التي تدخل في سياق المواجهة مع مـا اعتبر رؤية كلاسيكية وسكونيـة للإسـلام تحتكرها نخبـة من رجال الديـن الزيتونيين[٤٣].. كانـت موضوعة الدين حاضـرة هي الأخرى بشكل أو بآخر في مستوى النقاش الدائر على الساحة السياسية والثقافية والاجتماعية في الجزائر التي استرجعت على التو استقلالها.

من زاوية أخرى فإن **تعامل النخبة الحاكمة في الجزائر عشية الاستقلال مع موضوعة الدين الإسلامي يبـدو أكثر تحفظًا وحـذرًا**، ذلك أننا **لم نشهد تلك الجرأة في التعاطي مع مفرداتها** مثلما هو الحال في الحالـة التونسية، إلا في حالة خاصـة هي حالة تعاملها مع الحركات المرابطية والطرقية –وقد كانـت وجهًا من أوجه الإسلام التقليدي الموروث–؛ حيـث كان الموقف إزاءها (أي موقف السلطة) معاديًا وعنيفًا.

إن زخـم الشرعية الثوريـة المكتسبة من حقبة النضال الثوري، وكـذا الدور السلبي لبعض الجمعيـات الطرقية والمرابطيـة إبان فترة السيطـرة الاستعمارية جعلا قـادة الثورة ينظرون– مثلمـا يؤكد جيل كيبـل– بلا تعاطف إلى الخرافات والخزعبلات التـي يؤمن بها رجال الدين

(٤٣) عبد اللطيف الهرماسي، **الحركة الإسلامية في تونس** (د.م.، د.ت.): ٣٠ وما بعدها.

الرجعيون، ويعتبرونها معيقة لمسيرة الجزائر المستقلة نحو الاشتراكية، لذا طالت التأميمات الزوايا والمرابطين وجماعاتهم، وتم الاستيلاء على ممتلكاتهم ووضعت في خدمة الإصلاح الزراعي، وبالتالي **اتخذت هذه الإجراءات شكل العملية الانتقامية من مواقفهم المهادنة للاستعمار**(٤٤). موقف كان قريبًا من موقف الحركة الإصلاحية التي أدانت –هي الأخرى– الطرقية والنزعة المرابطية منذ العشرينيات، وناضلت لأجل إسلام نقي بعيد عن الخرافة والدروشة(٤٥).

إذن بخلاف هذا المسلك الرسمي الصارم اتجاه الإسلام المرابطي بدا الموقف من الإسلام الإصلاحي حذرًا، فقد أعلن النظام الجديد تبنيه لثلاثية «الإسلام ديني والعربية لغتي والجزائر وطني» التي رفعتها الحركة الإصلاحية الباديسية منذ الثلاثينيات، **وهو ما كان يشير إلى نوع من الاعتراف بالدور الذي أسهمت به جمعية العلماء في مجمل الجهد الوطني التحرري للقضاء على الاستعمار**(٤٦).

على الصعيد السياسي والتشريعي سارت العديد من المبادرات في اتجاه تثمين المكون الديني الإسلامي للشخصية الجزائرية، فأول حكومة جزائرية (تشكلت في ٢٧ سبتمبر ١٩٦٢) جاءت محتوية على وزارة أُنيط بها الاضطلاع بالقضايا الدينية هي وزارة الحبوس التي عهد بها لعضو جمعية العلماء المسلمين الجزائريين أحمد توفيق المدني، **وكأنما أرادت الدولة الفتية بهذا المسلك** –مثلما يبرز قنواتي– **التعبير عن إرادتها في تطوير واستعادة شخصيتها العربية الإسلامية**(٤٧). كما أن أول دستور للبلاد (دستور ١٩٦٣) نص على أن الإسلام دين الدولة (المادة: ٠٤)، واشترط في من يتولى منصب رئاسة الجمهورية أن يكون مسلمًا (المادة: ٣٩)، وتم التأكيد– مثلما نصت عليه ديباجة الدستور–على الدور الذي لعبه الإسلام كقوة فعالة في الصمود ضد محاولات النظام الاستعماري تجريدَ الجزائريين من شخصيتهم(٤٨).

كما توالت إجراءات أخرى عديدة تدخل كلها في سياق العناية بموضوعة الدين والمعطى الديني في معادلة الدولة الجديدة؛ فحول موضوع مهم انطرح في تلك الفترة وهو موضوع الجنسية الجزائرية جاء التشريع الجزائري مؤكدًا على محورية البعد الإسلامي في تحديدها؛ حيث شدّد المشرّع في قانون الجنسية لسنة ١٩٦٣ على أن «**الجنسية الفعلية.. لا يمكنها أن**

(٤٤) جيل كيبل، **جهاد: انتشار وانحسار الإسلام السياسي**، ترجمة نبيل سعد، مراجعة أنور مغيث (القاهره: دار العالم الثالث، ٢٠٠٥): ٢٠٧؛ جيل كيبل، **يوم الله: الحركات الأصولية في الديانات الثلاث**، ترجمة مروة نصير (د.م.: دار قرطبة للنشر والتوثيق والابحاث، ١٩٩٢): ٦٦.

(٤٥) انظر في هذا الصدد مبحث النخبة الإصلاحية التركيبة والأفكار من الفصل الثالث من هذه الدراسة.

(٤٦) ورد في **ميثاق الجزائر**: ١٣ النص على أن جمعية العلماء قد قامت «بكفاح جبار لتحرير الشعب من الخرافات الدينية والطرقية وبذلت جهودًا محمودة في المساعدة على النهضة الثقافية ونشر التعليم العربي، وساهم رئيسها عبد الحميد بن باديس مساهمة فعالة في تأكيد وتعزيز الفكرة الوطنية».

(٤٧) Anawati and Borrmans, Tendances et courants de l'Islam arabe contemporain: 217.

(٤٨) «الجمهورية الجزائرية: دستور ١٩٦٣»، **المجلس الشعبي الوطني**، http://www.apn-dz.org

تكون سوى الانتماء إلى المجتمع الإسلامي»[٤٩]؛ لأن صفة «الجزائري» تشير تبعًا لهذا القانون إلى كل شخص ينحدر–في أصوله من جهة الأب– على الأقل من أبوين ولدا في الجزائر وخضعا للقانون الإسلامي[٥٠].

وسارت عديد المبادرات والإجرءات الأخرى في الاتجاه نفسه؛ ففي يناير ١٩٦٣ اعترفت الحكومة الجزائرية بالأعياد الدينية رسميًّا، وجعلت صيام شهر رمضان ودفع الزكاة من الواجبات الوطنية، ووضعت إجراءات منع بيع الكحول واستهلاكه موضع التنفيذ[٥١]، كما اضطلعت الوزارة الوصية على الشأن الديني بمهمة نشر الفكر الإسلامي، وفي هذا الصدد تم إصدار «مجلة المعرفة» بدءًا من شهر ماي ١٩٦٣ إلى غاية صيف ١٩٦٥، إلى جانب ذلك تم إدراج اللغة العربية في التدريس، وإدخال بعض البرامج الدينية في المنظومة التعليمية.

هل كانت هذه المبادرات والجهود–وغيرها– تنم عن قناعة رسمية بجدوى تثمين عناصر الهوية الجزائرية ومن بينها الإسلام؟ أم هي مناورات لتعضيد الشرعية في سياق مساجلات الصراع على السلطة بين الزمر المتنافسة في تلك المرحلة؟ ذلك ما كان مجالاً للنقاش بين عديد المهتمين والدارسين، وذهبت بهم التحليلات في هذا الصدد مذاهب شتى.

إن البعض يرى بأن هذه الرعاية الرسمية لموضوعة الدين والقضايا ذات الصلة بها لم تكن سوى **وسيلة لتحسين المظهر**[٥٢] **بغرض تدعيم النفوذ، والظهور أمام الجماهير بمظهر الراعي للدين والحارس له، أو على الأقل غير المصادم له**، لما كان لعبه هذا الأخير من دور بارز–طيلة فترة التواجد الاستعماري– في شحذ روح الممانعة والتصدي للغزوة الاستعمارية الفرنسية، ولما شكله ويشكله المخزون الرمزي والديني من حضور في الشعور واللاشعور الجزائري، «فقد كان **الإسلام في مرحلة التحرر الوطني هو الوطن والهوية واللغة والانتماء العميق إلى الجزائر**»[٥٣].

بيد أن هذا الإسلام الذي كان عامل وحدة وتوليف اجتماعيين **تحول بعد الاستقلال** وأمام حدة التنافس على السلطة بين النخب والقيادات التي قادت الثورة التحريرية والكفاح المسلح، إلى **حقل للاختلاف ومجال للتنازع، ووسيلة للاستخدام والتوظيف السياسيين**، على غير ما كان عليه الأمر في ظل التواجد الاستعماري الفرنسي.

---

(٤٩) أحمد رواجعية، **الإخوان والجامع، استطلاع للحركة الإسلامية في الجزائر**، ترجمة خليل أحمد خليل (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٣): ٦.

(٥٠) Anawati and Borrmans, **Tendances et courants de l'Islam arabe contemporain**: 208.

(٥١) Peter R. Knauss, "The Persistence of Patriarchy, Class, and Ideolgy in Twentieth Cetury Algeria", **World Wide Web Consortium (W3C)**, http://www.w3.org/TR/xhtml1/DTD/xhtml1-transitional.dtd

(٥٢) ويليس، **التحدي الإسلامي في الجزائر**: ٦٢.

(٥٣) وناس، **الدولة والمسألة الثقافية في المغرب العربي**: ١١٤.

وإذا كان الإسلام والعروبة–مثلما يبرز الباحث بلقاسم بن زنين– قد شكلا بالنسبة للحركة الوطنية الجزائرية نقاط ارتكاز لمقاومة المحتل الفرنسي، **فقد أصبحا منذ الاستقلال عناصر مسيسة ومحتكرة من طرف الدولة** des éléments politisés et monopolisés [٥٤]. وهكذا تميزت علاقة النخبة–التي سيطرت على زمام السلطة في صائفة ١٩٦٢–بالإسلام **بمحاولة توظيفه كعنصر مرجّح ومدعّم لشرعيتها**، منضافًا إلى غيره من العناصر والرموز الأخرى–كعامل الشرعية التاريخية والسبق الثوري– **التي جرى استدعاؤها وتوظيفها تعزيزًا لمشروعية السيطرة على جهاز الدولة ودوائر الحكم**، وخلق إجماع وطني وشعبي يلتف حول طروحاتها إزاء البناء والنهوض الوطنيين.

وفي نفس السياق المؤكد على **المسلك التوظيفي للدين من طرف النخبة الحاكمة لتدعيم مشروعية الحكم** يرى الباحث التونسي المنصف وناس أن الدولة الوطنية في السنوات الأولى للاستقلال اعتبرت الدين مصدرًا إضافيًّا من مصادر تحقيق الشرعية وتبرير وجودها السياسي والدفاع عنه، وكذا خلق وعي سياسي موال لها موجه ومقود لا يعارض إطلاقًا الدولة بل يعاضدها ويساندها[٥٥]. وهذا الاستدعاء والتوظيف للعنصر الديني قد نجح على ما يبدو في إعطاء الحكومة مظهرًا إسلاميًّا، في حين أن ذلك لم يكن في حقيقة الأمر –بحسب البعض– **إلا توظيفًا شكليًّا ومظهريًّا فقط هدفه العام–مثلما سبق الذكر– إضفاء بعض المشروعية على سلوكها السياسي.**

لكن **هذا الاستدعاء والتوظيف للمعطى الديني تحول إلى استحواذ ومصادرة**، ذلك أن النخبات الحاكمة في الجزائر صادرت كل جهد أو عمل أو مبادرة ترمي إلى توظيف المعطى الديني خاصة إذا كان في الاتجاه الذي يأباه التصور الرسمي. وقد حاولت هذه النخبات عبر نصوص ومواثيق الدولة من جهة، وعبر امتلاكها لمشروعية استخدام الآلة القانونية والقمعية من جهة ثانية منع أي استغلال للحقل الديني خارج الإطار الرسمي[٥٦]، وبذلك جرى مثلما يقول مايكل ويليس «احتواء الدين ومختلف المجموعات والميول التي تشير إلى المبادئ الإسلامية وترتكز عليها، وتم ضبطها من قبل السلطات في الدولة»[٥٧]، وبذلك أيضًا امتد التأميم (أو الدولنة) ليشمل بدل العناصر المادية (تأميم الأراضي والممتلكات...) تأميم العناصر الرمزية والمعنوية (الدين).

---

(٥٤) Belkacem Benzenine, **État et religion dans le monde Arabe: les représentations politiques de l'expérience Algérienne**. http://meria.idc.ac.il/journal_fr/2006/jv1no1a6.html

(٥٥) وناس، **الدولة والمسألة الثقافية في المغرب العربي**: ١٠٠–١٠١.

(٥٦) على غير ما فعلته الجارة تونس التي مارست نوعًا مما يسميه عبد اللطيف الهرماسي «العلمانية المكافحة»، فإن الجزائر سلكت سبيل التأميم ولكنها امتنعت عن اقتفاء النموذج التونسي في محاصرة التأثير الديني.

(٥٧) ويليس، **التحدي الإسلامي في الجزائر**: ٥٧.

ويصف الباحث بن زنين طبيعة السياسة التي اتبعتها دولة الاستقلال اتجاه الدين بأنها كانت **سياسة مزدوجة الاتجاه**، فهي من جهة تمنع نشاطات جميع الجمعيات ذات الطابع الديني، ومن جهة أخرى تراقب المساجد، وتلجأ إلى تسمية وتعيين حتى الشخصيات الدينية في المناصب الوزارية؛ حيث كان بعضهم أعضاء في جمعية العلماء التي أصبحت ممنوعة(٥٨).

إن هـذه المسلكيـة المزدوجة فـي التعامل مع الديـن **توظيفًا ومراقبـة وإخضاعًـا** تجد كامل مبدئهـا التفسيري ضمـن السياق التاريخي الذي زامل البدايات الأولـى لنشأة وتشكل الدولة الوطنية الحديثة، فقد انطرحت في ساحة النقاش الوطني إبان تلك الفترة مجموعة من القضايا الإشكاليـة، **وكان الموضوع السياسـي الرئيسي إبانها هو قضية علمنة المجتمـع**(٥٩) وموقع الدين في الدولة الجديدة.

فـي هذا الصدد يبرز من جديد تأثير الانقسام النخبـوي الموروث عن العهد الاستعماري؛ فمـن جهة طالبـت النخب المتأثـرة بالمـوروث الثقافي الغربـي (بعض المثقفيـن اليساريين والماركسيين، فدرالية جبهة التحرير في أوربا) بدستور أكثر اقترابًا من الشكل العلماني، وبدولة جزائرية علمانية يكون فيها الدين مسألة واختيارًا شخصيين لا علاقة لهما بالمعطى الاقتصادي والسياسي للمجتمـع. وهنا لا ينبغي أن ننسى ذلك السجال الذي جرى عشية مؤتمر طرابلس حين تصدى مصطفى الأشرف وهو واحد من ناشطي هذه النخبة لفكرة تبني الدين في برنامج الجبهـة محتجًا «بأن الإسلام يحمل في ذاته ثقل القيم الخاصـة بحضارة ريفية قديمة ويمكن أن يلعب دمجه في الأيديولوجية السياسية دور الكابح لتحديث البلد، و[أن القوى المحافظة] سـوف تستند... إلى الدين لتأييد عادات رجعية بما يخص العائلة ووضع المرأة والعلاقات في المجتمـع»(٦٠). في المقابل كان دعاة الإصلاح وبعض القـادة الدينيين يضغطون لصالح دولة جزائرية أكثر اقترابًا من مقومات هويتها.

هـذا المشهـد الانقسامـي جعل القادة الذيـن سيطروا علـى الساحة السياسيـة بعد صائفة ١٩٦٢ يسلكون حيال هذا الموضوع مسلكًا يضمن لهم الاحتكار السياسي للسلطة، مسلكًا أحسـن التعبير عنـه أحمد رواجعية قائلاً «...لم يكن في مستطـاع النظام... أن يتساهل بترك المجال مفتوحًا أمام مختلف الاتجاهات السياسية–الدينية المنتظمة أو المنفلتة دون أن يعرض احتـكاره السياسي للخطر. كما أنه سيتعين عليه... **أن يلحـق بخطابه موضوعتين متناقضتين تمامًا، إحداهما تقدمية، والأخرى عربية–إسلامية**؛ حيث يفترض بكل فرد أن يجد بغيته عمليًّا في مواجهة

(٥٨) Benzenine, **État et religion dans le monde Arabe**, http://meria.idc.ac.il/journal_fr/2006/jv1no1a6.html

(٥٩) Enhaili and Adda, **État & Islamisme au Maghreb**, http://meria.idc.ac.il/journal_f/>.

(٦٠) حربي، **جبهة التحرير الأسطورة والواقع**: ٢٧٣.

تنـوع التطلعـات والمطالب. لم يكن في مقـدور السلطة أن تحافظ علـى احتكارها السياسي والدينـي إلا من **خلال إنتاج خطاب مزدوج وبالغ الغموض لخلق نوع من التوازن بين الكتل الاجتماعية المتصارعة في سبيل مشاريع مجتمعية متباينة** لا يمكن للسلطة إلا أن تكون حكمًا بينها»[٦١].

بـرز هذا النـزوع الوسطي التوفيقـي في خطاب السلطـة والذي كان لا يـرى أي تعارض بيـن اشتراكية جرى التأكيـد عليها كاختيـار أيديولوجي يتم في نطاقه تنميـة وتحديث الدولة والمجتمـع، وهي اشتراكية كان يلح عليهـا عديد الفاعلين السياسييـن أو اليسار بصفة خاصة (علـى الرغم من اختلافات هذا اليسـار وتوزعه بين حساسيات عديدة؛ يسار ماركسي لينيني، وآخـر تروتسكـي...)، وبين إسـلام ينافح عنه الإصلاحيـون ويرون فيه مناقضًـا لا يلتقي مع الاشتراكية.

أمـام هذه الوضعيـة، وأمام ردود الفعل من الجانبين برز خطـاب السلطة اللاعب على وتر المتناقضـات الاجتماعية لينحت مفهومًا جديدًا هـو مفهوم **الاشتراكية الخصوصية أو الاشتراكية الإسلاميـة** التـي طرحـت كصيغة توفيقية بيـن ثنائيـة (الاشتراكية، الإسـلام). خطاب شكلت ملامحـه الحمـلات الإعلامية والدعائيـة للسلطة عبر وسائـل الإعلام الرسميـة، وعبر وزارة الأوقاف من خلال أحمد توفيق المدني الذي صرح بأن الإسلام دين اشتراكي وهو دين العدالة والإنصـاف[٦٢]؛ وكذا عبر تطمينات الرئيس أحمد بن بلـة –في عديد المناسبات– والمؤكدة هـي الأخرى على عـدم التعارض بين الاشتراكيـة التي تتبناها الجزائر، وبيـن الإسلام وإيماننا وعمقنا العربي الإسلامي.

فالرئيـس لم يمل من التأكيد فـي تصريحاته العديدة بأننا «نتبنى اتبـاع التحليل الاقتصادي الماركسي؛ لأننا نعتقد أنه النظام الأوحد الشرعي لتطوير اقتصاد بلادنا، **لكننا لا نتبنى الأيديولوجية الماركسية لأننا نحن الجزائريين مسلمون عرب**»، وبأن الاشتراكية الجزائرية «هي ذاتها الاشتراكية الماركسيـة في تحليلها الاقتصادي، لكن تختلف عنها جذريًّا فـي تحليلها النظري فيما يتعلق بالنظريـة المادية، [وهنا يضيـف الرئيس] إننا... عرب ومسلمون وإننـا مؤمنون... وفي هذه النقطة بالذات تختلف اشتراكيتنا عن غيرها من الاشتراكيات»[٦٣].

رغـم هذه التأكيـدات التي تأتي من أعلى مسـؤول في هرم السلطة فـإن البعض شكك في مصداقيتها على اعتبار أن الرئيس نفسه (أي ابن بلة) لم يكن يخفي في كثير من الأحيان تحمسه

(٦١) رواجعية، **الإخوان والجامع: استطلاع للحركة الإسلامية في الجزائر**: ١٧.

(٦٢) ويليس، **التحدي الإسلامي في الجزائر**: ٥٩. وينبغي أن ننبه هنا إلى أن بعض ما أنتجه الفكر الإسلامي في هذه المرحلة من كتابات كان يتجه إلى الاحتفال بالاشتراكية والتأكيد على جوانب قربها من الإسلام تبعًا لما ترفعه من مبادئ كالعدالة الاجتماعية، والمساواة... وقد برزت في هذا الصدد العديد من العناوين لكبار المفكرين والحركيين الإسلاميين مثل كتاب: اشتراكية الإسلام للمفكر السوري مصطفى السباعي.

(٦٣) المصدر السابق؛ سفاري، **الصراع بين الدين والأيديولوجيا في الجزائر غداة الاستقلال**: ٨٢.

وتأثره ببعض التجارب التي كانت سائدة في البلاد الاشتراكية والشيوعية، وخاصة في طبعاتها الكوبية واليوغسلافية، بل في اعتماده الكلي في استشاراته على مجموعة من المستشارين اليساريين أمثال التروتسكي اليوناني م.رابتيس، والمصري لطف الله سليمان، والجزائري محمد حربي، بل حينما أصبحت الجزائر على عهده مجالاً لاستقطاب بعض رموز الفكر اليساري العالمي أمثال راسبوتين «Rasbotine» سكرتير الدولية الرابعة للحركة التروتسكية(٦٤).

لقد استمرت التجاذبات حول موضوعة الدين، وبقي النقاش–حول موقع هذه الأخيرة في الدولة الجديدة، وكذا علاقتها بالاشتراكية– حادًّا حتى انعقاد مؤتمر الحزب في أبريل ١٩٦٤، عندها أخذت القضية مجرى آخر كانت له تداعياته الخاصة على كامل التطور التاريخي اللاحق للمجتمع والدولة. فإذا كان النظام قد حاول –مثلما يؤكد فرانسوا بورغا–أن يمنع أي فرد أو أية مجموعة من الاحتفاظ بمكانة ما على الساحة الدينية، أو حتى من الاحتفاظ بمجرد منفذ خاص إلى هذه الساحة خلال هذه الفترة، وطيلة الفترة اللاحقة التي امتدت على مدى زمني يقرب من العشرين عامًا(٦٥)؛ وأن يجد في بعض العناصر والقيادات السياسية والدينية من يتحالف معه، أو يتفهم بعض اختياراته، فإن التطورات التي زاملت انعقاد مؤتمر الحزب بيّنت أن **فاعلين آخرين في الساحة السياسية والدينية الجزائرية لم يلجأوا لإظهار الطاعة أو المهادنة إلا في انتظار ظروف ملائمة للاحتجاج** ضد هذا النظام ومعارضته.

(٦٤) الأزرق، **نشوء الطبقات في الجزائر**: ٩٣؛ عبد العالي دبلة، **الدولة الجزائرية الحديثة، الاقتصاد والمجتمع والسياسة** (القاهرة: دار الفجر، ٢٠٠٤): ١٧.

(٦٥) Burgat, **L'islamisme au Maghreb**: 144.

(٢) نظام أحمد بن بلة وإرهاصات بروز معارضة إسلامية

إن الظروف التي رافقت بدايات تشكل الدولة الجزائرية الحديثة–مثلما سبق أن بيّناه– تفسر بوضوح بعض التداعيات السياسية اللاحقة التي خبرتها الجزائر إبان تلك الفترة؛ بدءًا بالشروخ الحاصلة بين قادة الثورة، وانتهاء بالانفصال الجراحي الواقع (عبر تجربة الانقلاب العسكري أو ما سمي بالتصحيح الثوري في جوان ١٩٦٥) في مستوى تشكيلة النخبة الحاكمة نفسها التي تسلمت السلطة قهرًا وغلبةً عشية الاستقلال، وما صاحب ذلك من نشأة المعارضات السياسية والثقافية أو حتى المسلحة.

وفي الوقت الذي وجدت فيه بعض هذه المعارضات (السياسية أو الثقافية) ضالتها في الاشتراكية (بوضياف، آيت أحمد...) كأداة أيديولوجية لمقارعة النظام الحاكم الذي انحرف حسب تصوراتها عن الاشتراكية المثلى؛ حيث اتهمت اشتراكيته بأنها جماع لترقيعات ديماغوجية تعتمد على الاجتهاد والارتجال الشخصيين[٦٦]؛ **وجدت معارضة أخرى في الإسلام أداة أيديولوجية فعّالة للنضال والاحتجاج** ضد بعض مسلكيات هذا النظام واختياراته الكبرى حول الدولة والمجتمع؛ وضد مواقفه المتذبذبة من مكونات الهوية الوطنية الجزائرية. في هذا السياق تشير كثير من الكتابات والأدبيات التي عنيت بهذه الفترة من التاريخ الجزائري المعاصر إلى مواقف بعض رجالات جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وريثة التيار الإصلاحي، ودورهم في التصدي لهذه الاختيارات.

التيار الإصلاحي من محاولة استئناف النشاط إلى تدشين الاحتجاج

استمر التيار الإصلاحي المتجمع ضمن هيئة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين – منذ تأسيسها عشية الاحتفال بالذكرى المئوية الأولى لاحتلال الجزائر (ماي ١٩٣١) بقيادة ابن باديس ثم الإبراهيمي بعد ذلك–في الاضطلاع بدوره التثقيفي والتوعوي، وممارسة نشاطاته التربوية والتعليمية والدينية رغم العوائق والإكراهات الاستعمارية. وعندما دخل المجتمع الجزائري العقد الخامس من القرن العشرين كان العمل الإصلاحي قد بلغ مداه؛ حيث استطاع العلماء خلال العشرين سنة التي تلت تأسيس تنظيمهم الرسمي نشر الفكرة الإصلاحية عبر كامل التراب الوطني، وأصبحت لهم مؤسساتهم الإعلامية والتربوية ونواديهم الثقافية التي تنشر فكرهم وتعرّف ببرنامجهم وجدول أعمالهم. وحتى حدود ١٩٥٣؛ أي قبل

(٦٦) كان لكل واحد من قادة الثورة اشتراكيته وبحسب Jean Leca & Jean Claude Vatin فإن «كل واحد منهم كان يدعي أنه أكثر يسارية من زميله، فهناك يسار بوضياف يسار آيت أحمد، يسار بومعزة، يسار كريم...»، انظر: الصيداوي، «صراعات النخب السياسية والعسكرية في الجزائر»: ٧٣.

سنة واحدة من اندلاع الثورة التحريرية كانت جمعية العلماء تدير ما يقرب من ٣٠٠ مدرسة عربية حرة، يدرس بها حوالي ٧٠ ألف تلميذ[٦٧]، وتسيّر شبكة مهمة من المساجد الحرة والنوادي الثقافية.

لكن عمل الجمعية ونشاطها الإصلاحي شهد انحسارًا وتراجعًا بعد ذلك لعدة أسباب لعل أهمها الأوضاع الجديدة التي عرفها المجتمع الجزائري منتصف الخمسينيات، وانزلاقها نحو العمل السياسي وتورطها في بعض التحالفات والمواقف التي أبعدتها عن صميم عملها التربوي والتثقيفي مثلما تنص عليه نظريتها في العمل والتغيير. كما أن خروج بعض رموزها القيادية واستقرارهم خارج الجزائر منذ بداية الخمسينيات (١٩٥٢) (حالة الفضيل الورتيلاني، والشيخ البشير الإبراهيمي، وأحمد توفيق المدني) حرم الحركة الإصلاحية من بعض الحيوية التنظيمية لما عرف عن هؤلاء من الحنكة والخبرة الحركية. ولم تستطع القيادة الداخلية (العربي التبسي، محمد خير الدين..)–حتى وإن استمر عملها الروتيني في حقل التعليم والتثقيف الشعبي– أن توسع أفق نشاط الجمعية وعملها الإصلاحي إلى أكثر مما بلغه في فترة سابقة من تاريخه.

وعندما فجّر التيار الاستقلالي الثورة التحريرية انخرط الاتجاه الإصلاحي في الصراع الوطني من أجل الاستقلال، وأعلن احتضانه للثورة منذ ١٥ نوفمبر ١٩٥٤ [٦٨]، وتأكد انضمامه الرسمي إليها في عام ١٩٥٦؛ حيث التحق بها بعض قياديه ومناضليه والمتعاطفين معه[٦٩]. وهذا ما عجّل بصدور قرار حل هيكلهم التنظيمي الرسمي وهو الجمعية من طرف السلطات الاستعمارية في الجزائر منتصف عام ١٩٥٦.

إن دخول جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وانخراطها في الجهد الثوري التحرري بعد ١٩٥٦ يطرح جملة من الإشكالات كانت لها انعكاساتها فيما بعد على وجودها وكذا على مواقفها وعلاقاتها–كتنظيم سابق على الثورة–من بعض القضايا في مرحلة الاستقلال. فانخراطها في الثورة شكل ضربة قاصمة لشبكتها التنظيمية القاعدية وبنيتها التحتية التي ظلت تطوّرها منذ الثلاثينيات عبر كامل التراب الوطني؛ حيث جرفت ظروف الكفاح المسلح، ورد

(٦٧) فيصل دراج، وجمال باروت، محررون، **الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية**، ط. ٢، مج. ٢ (دمشق: المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، ٢٠٠٠): ٦٧٠.

(٦٨) انظر في ذلك البيان الذي حرره الشيخان الإبراهيمي والورتيلاني تحت عنوان: «نداء إلى **الشعب الجزائري المجاهد.. نعيذكم بالله أن تتراجعوا**»، في: محمد البشير الإبراهيمي، **في قلب المعركة**، تصدير أبو القاسم سعد الله (الجزائر: دار الأمة، ١٩٩٧): ١٥–١٩. والبيانات التأييدية الأخرى التي ضمها هذا الكتاب.

(٦٩) من بينهم نذكر: نائب رئيس الجمعية محمد خير الدين الذي أصبح ممثل جبهة التحرير بالمغرب الأقصى، وإبراهيم مزهودي الأستاذ بمعهد ابن باديس الذي أصبح ضابطًا بجيش التحرير في الولاية الثانية، وبعض الشباب الذين تخرجوا على أيدي العلماء وأصبحوا من الكوادر العسكرية للجبهة أمثال: العقيد شعباني، والعقيد محمد الصالح يحياوي، والرائد عمر ملاح وغيرهم.

الفعـل الاستعماري الانتقامي والعنيف كامل هـذه الشبكة ووضعتها تحت طائلة المصادرة أو الغلق والتجميد. وهو ما أدى مثلما يقول مايكل ويليس إلى القضاء «على وجود جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بشكلها الكامل والمميز والمستقل. كما أن موت العديد من شخصياتها البـارزة [العربي التبسي] أو تشتتها أثناء الحرب [الإبراهيمي، المدني، الورتيلاني، خير الدين] قد سرّع هذه العملية»(٧٠).

مـن جهة أخرى فـإن إحجام الجمعية عن الانخراط الرسمي فـي الثورة حتى العام ١٩٥٦ **فـوّت عليها إمكانية تصدر وقيـادة الثورة أو على الأقل المشاركة في هـذه القيادة؛** حيث بقيت الريادة فـي هذا الصـدد مقصورة علـى المنحدرين مـن حـزب الشعب–حركة الانتصـار للحريات الديمقراطيـة (M.T.L.D-P.P.A)، ولـم تستطع بعض العناصر القيادية فـي تنظيم العلماء بالرغم من بعض المبادرات التي سعت إلى مباشرتها مع مختلف القوى السياسية الجزائرية–كرعايتها لمبادرة تأسيس جبهة تحرير الجزائر بالقاهرة، ومشاركتها اللوجستية في دعم الثورة من خلال مـا كانت تحوزه من السمعة والعلاقات لـدى بعض البلدان والحكومات الإسلامية– أن تصل إلـى أعلى الهرم القيـادي. وإذا استثنينا **بعض الشخصيات القياديـة كالإبراهيمي والفضيل الورتيلاني اللـذان يمكن أن نتحدث عن تحييدهما بطريقـة أو بأخرى؛ إذ لم يبرزا كجزء من قيادة الخارج** التي كان مقرهـا القاهـرة، فإن العناصر القيادية الأخرى للجمعية ممـن بقيت في الداخل وانضمت هي الأخرى للثورة لم يرتق إلا قليل منها بعض المراتب القيادية الميدانية.

إن هذه الوضعية التي وُجدت فيها جمعية العلماء تستدعي بعض التأمل والمقارنة، فاستقراؤنا لتاريـخ الانضمام إلى الثورة يبرز لنـا أن هناك حساسيات سياسية وتنظيمية وأيديولوجية أخرى دخلـت على خط الثورة فـي نفس الفترة التي دخلـت فيها الجمعية، لكـن وجدنا بعض هذه الحساسيـات يصل إلى أعلى الهـرم القيادي، مثلما كان حال بعـض المركزيين والاندماجيين وحتـى الشيوعيين، وهـو ما لم يحصل مع العلمـاء، مما يستدعي التساؤل عـن **ضعف التموقع العلمائي في مجمل الهيكل التنظيمي والقيادي للثورة.**

الإجابـة على هذا السؤال نجدها في بعض القراءات والتحليلات التي ناقشت هذه القضية، فمايكل ويليس يرى بأن **الجمعية لم تقم بأي حركة منافسة لتولي القيادة السياسية للحركة الوطنية،** بل ويؤكد على **عدم إمكانية تحقيقها لذلك حتى ولو رغبت في هذه القيادة.** ويعزو ويليس هذه الوضعية، وكـذا السهولة التي تمكـن بها سياسيو جبهـة التحرير–الأكثر تنظيمًا–مـن إخضاع الجمعية لسيطرتهـم إلى **طبيعتها الدينية والثقافية، وإلى عدم ملاءمتهم للقيام بأنشطة سياسية**(٧١).

(٧٠) ويليس، **التحدي الإسلامي في الجزائر**: ٥٦.
(٧١) المصدر السابق: ٥٢، ٥٥.

إن بعض المواقف من التاريخ النضالي لجمعية العلماء تبرز بعض جوانب الصحة في هذا التحليل؛ فطبيعة الإعداد والتكوين الذي تلقاه كثير من أعضاء الفريق الباديسي هو تكوين تراثي كلاسيكي يعتمد على أحادية لغوية، وعلى مبدأ العلم المفيد القليل، ويحصر نفسه في مجال معرفي عتيق؛ فقهي وثيولوجي وأدبي وعلمي ماضٍ؛ إلى جانب ذلك فهو تكوين بعيد الصلة عن الاشتغال بالتنظير والتخطيط الاستراتيجي(٧٢)، وعن الإلمام بآليات الصراع الفكري التي تتقنها الحساسيات والفعاليات التنظيمية والحزبية المنفتحة على التيارات والخبرات الإنسانية في مجال إدارة شؤون وعمليات الصراع الفكري والسياسي.

وقد ذكر لنا مالك بن نبي في مجمل جهده النقدي لتيار العلماء بعض النماذج التي تبرز حقيقة ما كانت عليه بعض القيادات العلمائية من ضعف كبير في الإحاطة بآليات الصراع الفكري رغم أنها كانت نماذج على جانب خلقي عظيم(٧٣). من تلك المواقف ارتباطها الدائم ببعض القيادات السياسية الجزائرية كمحمد الصالح بن جلول في الثلاثينيات ثم فرحات عباس بعد ذلك؛ حيث كثيرًا ما كان العلماء يتنازلون ويرضون بدور التابع مثلما حصل في المؤتمر الإسلامي في ١٩٣٦ رغم مبادرتهم إلى الحشد والتعبئة الجماهيرية؛ وهو ما أدى أحيانًا إلى وقوع بعض قياداتهم ضحايا لبعض المؤامرات الحزبية والاستعمارية(٧٤).

لكل هذه الأسباب–وغيرها مما يمكن أن يكشف عنه الحفر التاريخي– وجد العلماء أنفسهم عشية الاستقلال مجردين من هيكلهم التنظيمي الجماعي الذي يتيح لهم مباشرة عملهم الإصلاحي؛ ومبعدين إلى الصف الأخير عن إدارة شؤون الدولة الجزائرية. وفي الوقت الذي حافظت فيه بعض الحساسيات الأيديولوجية والسياسية الأخرى على حيويتها التنظيمية، وبقيت تعمل بأساليبها الخاصة للنفاذ داخل أجهزة الدولة والتموقع في دواليبها، **توارى العلماء كجسم له ثقله ووزنه عن ساحة التأثير الفاعل في الجزائر المستقلة** على غير ما كان عليه حالهم أيام المد الاستعماري الفرنسي.

وإلى جانب **الحل الرسمي الذي تعرض له إطارهم التنظيمي إبان الثورة** (أي الجمعية)، **وكذا ذوبانه الاضطراري في إطار جبهة التحرير الوطني** كممثلة وحيدة للنضال الجزائري، **سرى قرار منع جديد أطلقه اللوبي المهيمن على السلطة** بقيادة ابن بلة–بومدين ليطال ما كان يمكن أن يشكل نواة

(٧٢) عمار بلحسن، «المشروعية والتوترات الثقافية حول الدولة والثقافة في الجزائر»، في **الأزمة الجزائرية: الخلفيات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية**، سليمان الرياشي وآخرون: ٤٦٨؛ مصطفى بن حموش، **جمعية العلماء المسلمين الجزائريين: هل كان مشروعًا ناقصًا؟** http://www.binbadis.net/Dirasat/lire_mostafa_benamouche.htm

(٧٣) مالك بن نبي، **الصراع الفكري في البلاد المستعمرة**، إشراف ندوة مالك بن نبي، ط. ٣ (الجزائر: دار الفكر، ١٩٨٨): ٨٢؛ محمد العبدة، **مالك بن نبي وجمعيّة العلماء المسلمين الجزائريين**، http://www.islamtoday.net/nawafeth/artshow-42-4257.htm

(٧٤) كمثال على ذلك اتهام الشيخ الطيب العقبي وعباس التركي بتدبير اغتيال المفتي ابن دالي (كحول)، وهو ما أحدث فيما بعد شرخًا داخل قيادة الجمعية نفسها (بين ابن باديس والعقبي)، انتهت بالأخير إلى استقالته الكلية منها.

جديدة تعيد لملمة شتات الجمعية لتعود إلى مباشرة عملها الإصلاحي من جديد، خاصة بعد عودة بعض رموزها وإطاراتها القيادية من المنفى. وقد تم التذرع لتبرير هذا المنع بأن السماح لجمعية العلماء بالنشاط يعني السماح لغيرها؛ زيادة على أن هناك وزارة للأوقاف يمكن أن تضطلع تحت رعاية وإشراف الدولة الكامل بالعمل على الجبهة الثقافية والدينية؛ هذا علاوة على أن اختيار شكل النظام السياسي وطريقة تسيير الدولة قد تم حسمها باعتماد الواحدية الحزبية التي تنفي كل تعدد تنظيمي، ثقافيًّا كان أم سياسيًّا.

لقد كانت نية الطاقم المتبقي من شيوخ الجمعية وإطاراتها الرجوع من جديد إلى ساحة النشاط الإصلاحي، خاصة وأن ظروف المجتمع الجزائري الخارج للتو من تجربة طويلة وعنيفة من التجهيل والمسخ الثقافي والإفراغ الهوياتي، توجب مضاعفة العمل وتكاتف الجهود الشعبية والرسمية للتخلص من آثار المشروع الاستعماري في مستوياته اللغوية والفكرية والثقافية والسلوكية. وقد عبر عن ذلك الشيخ أحمد حماني بقوله «في شتاء ١٩٦٢ **كنا نود الرجوع إلى نشاطاتنا المتمثلة في تربية الشعب لكن النظام لم يسمح بذلك**، وتجنبًا لجلب الخلافات قبلنا التعاون معه»[٧٥].

وتشير مطالعة مواقف العلماء إلى أنها اتجهت في البداية هذه الوجهة؛ **أي وجهة عدم مصادمة النظام، ومحاولة التعامل معه على قاعدة التعاون**، خاصة أن وجهة الدولة الجديدة لم تتضح كامل معالمها بعد. لذلك وجدنا الشيخ الإبراهيمي رئيس جمعية العلماء نفسه يدعو–بمجرد عودته من المنفى– في أول صلاة جمعة يوم ٠٢ نوفمبر ١٩٦٢ من منبر مسجد كتشاوة–الذي تم استرجاعه بعد أن حولته الإدارة الاستعمارية إلى كاتدرائية–إلى ضرورة أن يلتف الشعب الجزائري حول حكومته الفتية قائلاً «إن حكومتكم الفتية منكم، تلقت تركة مثقلة بالتكاليف والتبعات في وقت ضيق لم يجاوز أسابيع، **فأعينوها بقوة، وانصحوها** فيما يجب فيه النصح بالتي هي أحسن»[٧٦]، ويحمل على كل مسلك يدعو إلى الفرقة والنزاع «ونعوذ بالله ونبرأ إليه من كل داع يدعو إلى الفرقة والخلاف، وكل ساع يسعى إلى التفريق والتمزيق، وكل ناعق ينعق بالفتنة والفساد»[٧٧]، لكنه مع ذلك يضع حدودًا للنخبة الحاكمة داعيًا لها بضرورة أن تستلهم من تعاليم الإسلام وروحانيته؛ حيث يقول «وأسأله تعالى للقائمين بشؤون هذه الأمة، ألفة.. ووحدة.. وتعاونًا... **وحكمة مستمدة من تعاليم الإسلام** وروحانية الشرق وأمجاد العرب...»[٧٨].

(٧٥) مسعود بوجنون، **الحركة الإسلامية الجزائرية: سنوات المجد والشؤم**، ترجمة عزيزي عبد السلام (الجزائر: دار مدني، ٢٠٠٢): ١٧، والاستشهاد نقله الكاتب عن حوار للشيخ حماني أجرته معه يومية El-Watan بتاريخ ٦ و٧ ماي١٩٩١.

(٧٦) الإبراهيمي، **في قلب المعركة**: ٢٤٤.

(٧٧) المصدر السابق: ٢٤١.

(٧٨) المصدر السابق.

إذن على خلاف بعض الزعامات والحساسيات السياسية والتنظيمية الأخرى السابقة على الثورة التحريرية التي بدأت لاعتبارات كثيرة **آنية وتاريخية** تتجه نحو معارضة النظام والاحتجاج ضده، فضل بعض العلماء أسلاف **الإسلامية الجزائرية** (Les ancêtres de l›islamisme Algériènne) نتيجة للاعتبارات السابقة (فقدانهم لتنظيمهم الجماعي الرسمي، منع استئناف نشاطهم المنظم..) **التعاون الحذر معه**، كما اتجهت نخبة أخرى من الفريق البادیسي إلى أبعد من التأييد اللفظي؛ حيث تماهى بعضهم مع السلطة الجديدة مشكلين ظاهرة ما **أصبح يسمى فيما بعد بالإسلام الرسمي**، مثلما فعل أحمد توفيق المدني؛ حيث أصبح أول وزير للأوقاف في أول حكومة جزائرية؛ وموقف الشيخ حماني الذي سيتولى فيما بعد رئاسة المجلس الإسلامي الأعلى وهو هيئة حكومية رسمية تأسست سنة ١٩٦٦. وهذا المسار مهد الطريق أمام آخرين من الجيل الثاني لجمعية العلماء ليلتحقوا بالسلك الديني الرسمي ويتدرجوا في هيراركيته (Hiérarchie) كعبد الرحمن شيبان الذي أصبح وزيرًا للشؤون الدينية في ثمانينيات القرن الماضي.

وفي تلك الفترة لم يكن أمام من تبقى من رجالات الجمعية إلا أحد الخيارات الآتية: **إما المعارضة** وهو ما سيتحول إليه بعضهم لاعتبارات كثيرة؛ **أو الاعتزال** وهو مسلك نجده لدى واحد من نخبة الصف الأول للجمعية، ونقصد به نائب رئيس جمعية العلماء الشيخ محمد خير الدين الذي استقال من عضوية أول برلمان جزائري واعتزل السياسة(٧٩)؛ أو **الانخراط في بعض ميادين العمل الأخرى** التي تسمح بها المؤهلات العلمية للعلماء **كالوعظ والخطابة، أو التعليم، أو بعض الوظائف العدلية** وهو المسلك الذي سار عليه بعض الشيوخ أمثال عبد اللطيف سلطاني، وأحمد سحنون، وعمر العرباوي، ومصباح الحويذق، وحمزة بوكوشة وغيرهم. في حين اتجه آخرون من تلاميذ ورجالات الجمعية إلى الاشتغال بالتجارة وممارسة بعض الأعمال الحرة، والانصراف إلى إعادة تدبير وترتيب شؤون حياتهم الخاصة التي تأثرت بشكل كبير بالظرف الاستعماري.

غير أن مسارات تطور الأمور في الدولة الجديدة، جعلت بعض رموز الجمعية الذين بقوا أوفياء للخط البادیسي يخرجون عن صمتهم **ويخلعون رداء الطاعة والمهادنة، ويدشنون عهد النقد والاحتجاج** على مسلكيات النظام الحاكم، فيما رأوا أنه تهميش لدور الإسلام الذي «لم يحظ

(٧٩) تحول الشيخ خير الدين إلى المعارضة في ١٩٧٦ وأصدر بمعية فرحات عباس وبن يوسف بن خدة وحسين الأحول بيانًا ينتقدون فيه سياسة بومدين حيال المملكة المغربية وقضية الصحراء الغربية، وكانت هذه فرصة لانتقاد حكم بومدين الفردي واختياراته المذهبية وتغييب الشعب عن معادلة القرار السياسي. وكان خير الدين قد استقال قبل ذلك من عضوية أول مجلس نيابي بعد فشل مرافعته ودفاعه عن أحقية المغاربة الذين عاشوا في الجزائر أيام الثورة التحريرية في الحصول على الجنسية الجزائرية، وفي مناسبة أخرى كان الشيخ خير الدين قد وجه رسالة نصيحة للرئيس بومدين عام ١٩٦٩، انظر: **مذكرات الشيخ محمد خير الدين**، مج. ٢: ٢٦٩–٢٨٧.

سـوى بمكان ضيق في خطـاب التعبئة»[٨٠] الرسمي؛ بل ومن انحراف عـن الإسلام نتيجة ما بـدأ يشيع في المجتمـع الجزائري من الظواهـر المنافية للأخـلاق والآداب الإسلامية، ثم ما تترجمه توجهات النظام الحاكم واختياراته الكبرى من سير نحو وضع خيار مشروع المجتمع الاشتراكي موضع التنفيذ والنجوز.

وقبل ذلك؛ وعندما باشـرت السلطة الجديدة تسلم مقاليد الحكم صائفة ١٩٦٢، وبدأت بعضـ أصوات النخبـة الحداثية المنغرسـة في جبهة التحريـر تنادي بدستـور لائيكي للدولة الجزائريـة يكون الإسلام بموجبه دينًا للشعب وليس دينًا للدولة، وجدنا بعض أعضاء الجمعية ومعلميها يبادرون في شهر أوت ١٩٦٢–بقيادة الشيخين الشبوكي وعبد الرحمن شيبان– إلى توجيه نداء للشعب الجزائري يدعونه فيه إلى التمسك بدينه وإحباط هذه الدعوة.

إن التعـاون المتخذ–مـن بعض رموز جمعيـة العلماء–كخيار وقائي للتعامـل مع النظام لم يعمـر طويـلاً؛ فقد دشن الاحتجاجَ مبكرًا رمـز قيادي له وزنه التاريخـي وسمعته النضالية هو الشيخ البشير الإبراهيمي؛ حيث اختار توجيه نقد حاد لنظام أحمد بن بلة عشية انعقاد المؤتمر الحزبـي لجبهة التحرير الوطنـي الذي كان الاستعـداد فيه جاريًا للإعلان عـن ميثاق الجزائر كوثيقة أساسية ومرجعية تحدد معالم مشروع المجتمع والدولة الجزائرية ما بعد الكولونيالية.

ولأن المناسبـة صادفـت الذكـرى الرابعة والعشرين لوفـاة الشيخ عبد الحميـد بن باديس (١٨٨٩–١٩٤١) فقـد اختار الإبراهيمي نقد النظام والاحتجاج على خياراته الأيديولوجية، وكذا على الوضع العام الذي أصبح–حسبه–يهدد وحدة وكيان الأمة الجزائرية. ففي تصريحه لوكالـة رويتر يوم ١٦ أبريل ١٩٦٤ [٨١]، وهو اليوم المصادف لافتتاح جلسات مؤتمر الجبهة أدان الشيـخ الإبراهيمـي توجهات النظام وطريقته في ممارسة السلطـة، محذرًا مما يمكن أن تـؤول إليه البلاد من حرب أهلية بسبب ما يتخبط فيـه المجتمع من أزمات روحية واقتصادية، ومـن انحراف عـن الخط الأصيل، وسقـوط في المذاهـب الأجنبية بعيـدة الصلة عن جذور المجتمع الجزائري وانتمائه الحضاري العربي والإسلامي[٨٢].

(٨٠) François Burgat and François Gèze, **Les partis et mouvements islamistes en Algérie: quelles perspectives pour l'Union européenne ?** http://www.algeria-watch.org/

(٨١) انظر نص البيان كاملاً في ملحق الوثائق والمرفقات والصور: ٤٦٥.

(٨٢) إننا نتساءل هنا عن موقف الشيخ الإبراهيمي الذي تواقت مع أول يوم لانعقاد المؤتمر، هل اطلع الشيخ على مسوّدة الميثاق المعدة ليناقشها ويتبناها المؤتمر خاصة وأنه انعقد في الفترة من ١٦–٢١ أبريل، والمعروف أن البيان الاحتجاجي صدر في ١٦ أبريل؛ أي مع البدايات الأولى لانعقاد المؤتمر، وهو ما يدعونا إلى التساؤل أيضًا: هل تصريح الإبراهيمي مبني على اطلاع على مسوّدة الميثاق، وهو ما لا نرجحه لأن ابن بلة نفسه–كما نقلت ذلك مغنية الأزرق في كتابها نشوء الطبقات في الجزائر ص ٩٣– اطلع عليه لأول مرة عندما قدم إلى المؤتمر؟، أم أن بعض أصدائه وصلت إليه؟، أم أن الإبراهيمي يحتج على وضع عام، ووجد في هذه المناسبة الرسمية التي يحضرها أركان الدولة والحزب والجيش فرصة لأن تصل كلمته للجميع؟

لكـن النظام العازم على «حماية مكاسب الثـورة»، والحريص على عدم سماع أي صوت معارض مهمـا كان مصدره سارع إلى وضع الشيخ المسن تحـت الإقامة الجبرية المحروسة (Résidence surveillée)، وقطـع عنـه راتبـه الشهـري الرمـزي، وشنت ضـده صحافة بعض المنظمـات الجماهيرية التابعـة للحزب (الاتحاد العـام للعمال الجزائريين U.G.T.A) حملة إعلاميـة انتقدت فيهـا هذا المسلـك الاحتجاجي من طرف مـن سمتهم «علمـاء السوء Les oulémas du mal»[٨٣]. ورغم ما لقيه بيان الشيخ الإبراهيمي من ارتياح لدى شرائح عديدة من المجتمع الجزائري، ولدى بعض المؤتمرين مثلما صرح بذلك فرحات عباس[٨٤] إلا أن الأمر لـم يكن كذلك لدى نخبـة السلطة والحزب، ففي ختام المؤتمر وجدنـا الأمين العام للحزب حريصًـا على الرد بصيغـة سجالية على المزاعـم القائلة بالتعارض بين الإسـلام وبين الاختيار الاشتراكي، كأنما يشير بذلك إلى نقد مضمر لما ورد في خطاب رئيس جمعية العلماء المحلة؛ حيث ورد في تقريره الختامي أننا «..سنمضي قُدمًا إلى الأمام في نطاق احترام تقاليدنا العربية الإسلاميـة وسنبني الاشتراكية. **وليعلم الذين يريدون أن يدنسـوا الإسلام بمحاولة التذرع به في اتجاه معـاد للرقـي أنه لن يتأتى لهـم الاستمرار إلى ما لا نهاية له في هذا السلوك لأنهـم لم ينجحوا إلى هذا اليوم إلا بفضـل تسامـح مفرط منا**، وإلا من جراء غموض لا يزالـون يعملون على بقائه، **فالإسلام أبعد ما يكـون عن عرقلة اختيارنا**، بل معناه في أفـكار الجماهير مرادف لمعنى العدالة وبالتالي فهو يؤيد الاشتراكية ويدعو لها»[٨٥].

وإذا علمنا أن الشيخ الإبراهيمي بقي بدون راتب، وتحت الإقامة الجبرية إلى أن وافته المنية يـوم الجمعة ٢١ مايو ١٩٦٥ تأكد لنا عنف السلطة، ورفضهـا المبرم لكل معارضة يمكن أن تبـرز من المجتمع أو من نخبه السياسية والثقافية، حتـى وإن كان لهذه النخب سبقها النضالي والثـوري. بـل إن بعض توجهات السلطـة ستكون على حساب الحقيقـة التاريخية التي تنكر على بعض تلك الرموز هذا السبق الثوري، والتأمل في نص ميثاق الجزائر في تحليله المدخلي لتاريـخ الحركة الوطنية يبرز لنـا ذلك التحيز والانتقائية في مستوى تخليد دور الحركة الوطنية ورجالاتهـا، فقد تـم التنصيص على دور جمعيـة العلماء في مجمل الجهـد الوطني التحرري ودور الشيـخ ابن باديس، لكن مـن الملاحظ كما يقول ابن زنين أن «اسـم البشير الإبراهيمي الـذي ترأس الجمعية منـذ ١٩٤٠ إلى الاستقلال لـم يتم التنويه به، بـكل بساطة لأنه عارض توجهات النظام الجزائري تحت رئاسة ابن بلة»[٨٦].

(٨٣) Severine Labat, **Les islamistes algériens entre les urnes et les maquis** (Paris: Editions du Seuil, 1995): 21.

(٨٤) بوجنون، **الحركة الإسلامية الجزائرية**: ١٧.

(٨٥) جبهة التحرير الوطني، **ميثاق الجزائر**: ١٥٤.

(٨٦) Benzenine, **État et religion dans le monde Arabe**, http://meria.idc.ac.il/journal_fr/2006/jv1no1a6.html

إن هذا المنحى القمعي للسلطة لم يثن بعض شيوخ الجمعية الآخرين من تدشين احتجاجات لاحقة على ما كانوا يعتقدون أنه انحراف عن الدين وعن الموروث الثقافي والحضاري للمجتمع الجزائري. **ولكن هذا النقد والاحتجاج سينطلق هذه المرة من المسجد، المعقل الأول للعمل الإصلاحي، وفضاء العلماء الأكثر فعالية لصناعة وتوجيه الرأي العام**. فبعد ما يقرب من السنة عن بيان الإبراهيمي عارض عبد اللطيف سلطاني[٨٧]، في خطبة الجمعة ليوم ٢٦ مارس ١٩٦٥ من مسجد كتشاوة التاريخي دعوة الرئيس أحمد بن بلة المرأة إلى الخروج إلى الشارع؛ وقد عبّر عن ذلك بقوله «... عارضته في قضية خروج المرأة المسلمة الجزائرية إلى الشارع مع خروجها عن الآداب الإسلامية... فقد دعاها لذلك ورغبها فيه وحثها عليه في خطاب ألقاه من شرفة نادي الترقي في العاصمة يوم ٢٣ مارس ١٩٦٥، فأحدث بهذا ثلمة كبيرة في بناء الأسرة... فعارضته بخطبة يوم الجمعة.. كان موضوعها هو المرأة ومكانتها في الإسلام»[٨٨]. ولما كانت الخطبة مذاعة على أمواج الإذاعة فقد كان رد فعل النظام هو توقيف الشيخ سلطاني عن الإمامة والخطابة من خلال وزير الأوقاف آنذاك التيجاني هدام. وفي نفس السياق الاحتجاجي ندد رمز علمائي آخر هو الشيخ أحمد سحنون[٨٩] بالانحرافات السياسية والاعتداء على الحريات العامة، وتفكيك المجتمع الجزائري، وبرامج التشويه الثقافي التي كان ينفذها نظام ابن بلة، وهذا ما كلفه هو الآخر الطرد من المساجد في ١٩٦٤[٩٠].

هذا المسلك المتكرر مع خطباء الجمعية سيقود النظام وإدارة شؤونه الدينية إلى تطوير **استراتيجية جديدة تضيّق على المتبقين من العلماء وتخيّرهم بين الاستجابة لمهمة الدعاية لسياسته واختياراته الأيدولوجية وتزكيتها أثناء الخطب الجمعية**، وبالتالي الانخراط في اتجاهه الرسمي، **أو ترك الفضاء المسجدي للذين يحسنون القيام بذلك والمغادرة إلى فضاءات أخرى**. لذلك اتجه العديد منهم إلى السلك التعليمي ليحافظوا على استقلاليتهم، ولِما أصبح يمنحه هذا القطاع من ميزات لم يكن يحظى بها قطاع الأوقاف والشؤون الدينية حتى تلك الفترة[٩١].

بالتوازي مع العمل المسجدي إمامةً وخطابةً انسلك نخبة من رموز التنظيم الباديسي المنحل في عمل جمعوي كان قد تأسس منذ فبراير ١٩٦٣ بمبادرة من بعض الشباب المثقف، وقد

(٨٧) انظر بيوغرافيا مختصرة عنه في ملحق **مسرد أعلام الحركة الإسلامية في الجزائر**: ٤٥١.

(٨٨) أوصديق فوزي بن الهاشمي، **محطات في تاريخ الحركة الإسلامية بالجزائر ١٩٦٢-١٩٨٨** (الجزائر: دار الانتفاضة، ١٩٩٢): ٢٥-٢٦.

(٨٩) انظر بيوغرافيا مختصرة عنه في ملحق **مسرد أعلام الحركة الإسلامية في الجزائر**: ٤٥١.

(٩٠) Mostafa Brahami, "Cheikh Ahmed Sahnoun ou l'indépendance incarnée dans ses plus nobles dimensions", **Algeria-Watch**, http://www.algeria-watch.org/fr/article/analyse/brahami_sahnoun.htm

(٩١) صدر مرسوم رئاسي في ١٩٦٤ يقضي بإدماج المعلمين الأحرار في سلك التعليم الرسمي، ليصبحوا موظفين تابعين للوظيف العمومي، خلافًا لمن كانوا يعملون في السلك الديني بصفتهم أئمة، فهؤلاء ظلوا يتلقون منحًا زهيدة لا تتجاوز ٤٥ ألف سنتيم، إلى أن تم إلحاق قطاع الشؤون الدينية فيما بعد بالوظيف العمومي.

كان لهذا العمل المنظم دوره في الحفاظ على الجهد الإصلاحي مستمرًّا–وبنَفَسٍ جديد– بعد أن طرد بعض ممثليه التاريخيين من الفضاءات المسجدية وضيّق عليهم.

جمعية القيم الإسلامية وبداية نشأة العمل الإسلامي

مع جمعية القيـم–إذن– سيتوفر للعمل الإصلاحي التثقيفي والتربوي–الذي كان قد باشره مجموعـة من تلاميذ جمعية العلماء بشكل فردي بعد أن منعوا من استئناف نشاطهم المنظم– في إطاره القانوني الرسمي والمنظم، مع ما يتيحه العمل الجماعي المنظم من ضبط للأهداف، وتوحيد للأفكار، وفعالية في الأداء، ومراكمة تدريجية للجهود.

ففـي ١٥ رمضان ١٣٨٣هـ الموافق لـ٠٩ فبراير ١٩٦٣م بادر نخبة من الشباب الجزائري المثقف إلى تأسيس جمعية ذات طابع تربوي وثقافي تأخذ على عاتقها مهمة الدفاع عن القيم الإسلامية المهددة بقرن وربع من الاستعمار الاستيطاني[٩٢]، وإعادة الاعتبار للمبادئ والرموز والقيـم الحضارية الإسلامية؛ والمساهمة في تثوير الفعل الثقافي والتربوي بين مختلف شرائح المجتمع الجزائري، وخاصة بين نخبه المثقفة باللغتين العربية أو الفرنسية. لهذا السبب اختار المؤسسون أن تكون «القيم Les valeurs» اسمًا لجمعيتهم الجديدة لما يحيل إليه مسمى القيم من ارتباط ليس فقط بالشأن الديني والأخلاقي كما قد يفهمه البعض، ولكن بمعنى أكثر شمولية يتسـع فيه المجال للشـأن الفكري والثقافـي والاقتصادي والاجتماعي مثلمـا تبرزه المذهبية الإسلامية في تصورها الكلي لجوانب الحياة الإنسانية كما فهمها هؤلاء[٩٣].

وعـن الأهـداف التفصيليـة للجمعيـة يتحدث رئيسهـا الهاشمـي التيجانـي[٩٤] قائلاً «لم تبرز[جمعيـة القيم] للوجود لملء الفـراغ الذي تركته جمعية العلماء كما يظـن الكثير، وإنما لتحقيـق رغبة مؤسسيها في القيام بواجبهم الديني الذي يفرض عليهم الأمر بالمعروف والنهي عـن المنكر، في تنوير العوام بأركان دينهم وجلال أعمال سابقيهم، وبإيقاظ المثقفين من أبناء ملتنـا لحقيقة غاية الحياة التـي لا تنحصر في الحصول على العيش، وعلى الوسائل التي تضمنه مهما كانت صالحة ومشروعة... تلكم هي الأسباب المباشرة التي أهابت بأربعة من المثقفين الغيورين[٩٥] أن يؤسسوا جمعية تدافع عن قيمنا الإسلامية»[٩٦].

(٩٢) Labat, **Les Islamistes Algériens**: 64.

(٩٣) بن الهاشمي، **محطات في تاريخ الحركة الإسلامية بالجزائر ١٩٦٢–١٩٨٨**: ٤١.

(٩٤) انظر بيوغرافيا مختصرة عنه في **ملحق مسرد أعلام الحركة الإسلامية في الجزائر**: ٤٥٢.

(٩٥) هم على التوالي الأساتذة زهير إحدادن والشريف قصار وباعلي والهاشمي التجاني صاحب الفكرة.

(٩٦) الهاشمي التيجاني، «الإصلاح وجمعية القيم»، **مجلة الموافقات**، العدد ٢ (جوان ١٩٩٣): ١٦٩–١٧٠؛ وانظر أيضًا تفصيلاً حول أهداف الجمعية في: «جمعية القيم»، **مجلة التهذيب الإسلامي**، العدد ٨ (مارس ١٩٦٦): ٦٣–٦٥.

وللوصول إلى تكريس هذا المعنى الشمولي لمفهوم القيم الإسلامية بادر هؤلاء الشباب إلى ضبط أجندة عريضة من الأهداف الإجرائية متوسلين في تحقيقها بما هو متاح من الوسائل، **فامتدت جهودهم من تقديم الأعمال البحثية والدراسات النظرية الصرفة إلى العمل الجمعوي التوعوي الجواري.**

وفي هذا الصدد أصدروا مجلة باللغة العربية سميت «التهذيب الإسلامي»، ومجلة أخرى بالفرنسية «Humanisme Musulman» اهتموا فيها بالتنظير الفكري، وتقديم الدراسات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية على ضوء العقيدة الإسلامية. أما عن نشاطاتهم الميدانية والجوارية فقد تنوعت بين تلك الموجهة للفئات الشعبية كالمواظبة على إرسال الخطباء والوعاظ والمرشدين إلى بعض مساجد العاصمة والأندية القديمة، وعقد الاجتماعات والمحاضرات والندوات..؛ وبين تلك المخصصة للشرائح المثقفة من الأساتذة وطلبة الجامعات والثانويات والمهتمين بالشأن الثقافي عامة؛ حيث سطرت الجمعية في هذا الصدد برنامجًا ثقافيًّا تمثل–زيادة على ما تصدره من منشورات باللغتين– في ما يمكن أن نسميه السياحة التاريخية والثقافية، لجهة التعريف بالحواضر الجزائرية العلمية والتاريخية، فنظمت زيارات لسيدي عقبة، وتاهرت... باعتبارها عواصم للثقافة الإسلامية، ومعاقل أولى للحضارة الإسلامية في الجزائر، وقد كان الهدف من وراء ذلك هو معاودة التعرف على هذه الرموز الحضارية الشاهدة على أصالة المجتمع الجزائري، وانتمائه التاريخي والحضاري الذي حاول الاستعمار الفرنسي طيلة ١٣٠ سنة سلخه عنه.

أما عن تركيبتها البشرية فقد ضمت الجمعية تشكيلة بشرية متنوعة من حيث الانتماء المذهبي (السنيين والإباضيين)، والخلفية اللغوية (معربين، مفرنسين)، والفئات العمرية (شيوخ وشباب) والفئات السوسيومهنية؛ حيث يمكن أن نجد ضمن هذه التركيبة الأستاذ الجامعي والطالب والموظف والواعظ والإمام والتاجر والعامل البسيط، لذلك لا غرابة أن تنعت الجمعية في بعض الدراسات الاجتماعية بأنها «this new organization of teachers,.. businessmen, salaried workers, and imams» «منظمة معلمين، ورجال أعمال، وعمال يتقاضون رواتب، وأئمة»[٩٧]. والجدول الآتي يوضح القضية.

(٩٧) Knauss, "The persistence of Patriarchy", http://www.w3.org/TR/xhtml1/DTD/xhtml1-transitional. dtd>.

جدول رقم(٢) التركيبة السوسيومهنية لجمعية القيم

الاسم واللقب	الفئة السوسيومهنية	ملاحظة
د.الهاشمي التيجاني، د. أحمد بن جدو، عبد الرشيد مصطفاي، عمار طالبي، محمد الأكحل شرفاء، محمد الشريف قاهر.	أساتذة في التعليم الجامعي والثانوي	بعضهم أعضاء مؤسسون للجمعية
رشيد بن عيسى، عبد الوهاب حمودة، مدني عباسي، الساسي لعموري.	طلبة جامعيون	بعضهم كان من مؤسسي مسجد الطلبة بالجامعة المركزية في ١٩٦٨، ويحضر دروس مالك بن نبي. وبعضهم سيكون له دور مهم في الحياة السياسية والثقافية الرسمية والشعبية في الثمانينيات والتسعينيات.
محمد نسيب، مختار بولعروق.	معلمون	/
عمر كانوني، إبراهيم الماحي، سليمان جنان، صالحي الزبير، مختار عنيبة، د.رضا بن الفقيه.	موظفون، وموظفون سامون	/
أحمد سحنون، عبد اللطيف سلطاني، مصباح حويذق، عمر العرباوي.	أئمة وخطباء	بعضهم أعضاء سابقون في جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وسيشكلون فيما بعد قوة دفع للحركة الإسلامية في السبعينيات والثمانينيات.
عباس التركي، الحاج خليفي، عمر بوشارب، مصطفى خاوي، سليمان بن يوسف، الحاج أيوب إبراهيم، بوداود.	تجار ورجال أعمال	/
محمد آكلي تيغيلت	عمال	/

المصدر: إعداد شخصي بالاعتماد على: التيجاني، «الإصلاح وجمعية القيم»: ١٦٩-١٧٠؛

Humanisme Musulman, no.10 (11 Avril-Mai 1966).

وفي تركيبة آخر مجلس إداري مسيّر لجمعية القيم (تم تجديده في ١٦ جانفي ١٩٦٦) يمكن أن نحصي الفئات السوسيومهنية الممثلة فيه بالشكل الآتي(٩٨):

(٩٨) اعتمدنا في إعداد هذا الجدول على ما ورد في مجلة:
«Association AL-QIYAM», **Humanisme Musulman**, no.10 (11 Avril-Mai 1966): 83-85.

جدول رقم (٣) توزيع الفئات السوسيومهنية في آخر هيئة مسيرة لجمعية القيم

الفئة السوسيومهنية	ك	٪ النسبة المئوية
أساتذة ومعلمون	٠٩	٣٣,٣٤
موظفون، وموظفون سامون	٠٦	٢٢,٢٢
طلبة جامعيون	٠١	٠٣,٧٠
أئمة وخطباء	٠٣	١١,١١
تجار ورجال أعمال	٠٧	٢٥,٩٣
عمال	٠١	٠٣,٧٠
المجموع	٢٧	١٠٠

يتبين من هذا الجدول أن أعلى نسبة ممثلة في مكتب الجمعية مشكّلة من فئة الأساتذة والمعلمين الموزعين على مختلف المراحل التعليمية (مع ملاحظة أن بعض الأئمة والخطباء كانوا يجمعون إلى جانب الإمامة والخطابة وظيفة التعليم)، غير أن التمثيل الأكبر مثلما يبرزه تصفح تشكيلة المكتب يعود إلى فئة الأساتذة الجامعيين والأساتذة الثانويين، وهو تمثيل تبرّره طبيعة الجمعية وطبيعة جدول أعمالها الثقافي؛ إذ الاضطلاع بهذه المهمة الحضارية يفترض توفر موارد بشرية ذات نوعية من حيث الإعداد العلمي والثقافي، وهو ما غطته تشكيلة الجمعية بامتياز.

أما الفئة الأكثر تمثيلية بعد الأساتذة فهي فئة التجار ورجال الأعمال، ولا يخفى ما لهذه الأخيرة من دور تدعيمي فعال يرفد الجهد العام للجمعية، ويزودها بالقاعدة المادية التي تحتاجها في القيام بنشاطاتها الثقافية والتربوية، خاصة وأن طبيعة النشاطات المحددة في برنامج الجمعية (منشورات باللغتين، تنقلات بين الولايات...) تستلزم قاعدة مادية معتبرة.

أما الفئة الأخرى الأكثر تمثيلية بعد فئة الأساتذة والتجار فهي فئة الموظفين، مع التنبيه إلى أن بعضهم كان يشغل وظائف سامية في بعض الوزارات، بما يبرز تغلغل الجمعية في الجهاز الرسمي للدولة، وهو ما وفر لها نوعًا من الحماية لمباشرة أعمالها التثقيفية. وقد ذكر الهاشمي التيجاني في شهادته المدونة حول جمعية القيم كيف أن أحد أعضاء الجمعية (الدكتور رضا بن الفقيه المستشار بوزراة التربية) وبفضل نفوذه وعلاقاته مع أصدقائه في الجيش ضَمن صدور مجلة التهذيب منذ عددها الثالث إلى عددها العاشر وبمطبعة الجيش نفسها بعد أن

بقيت تحت الرقابة والاحتجاز لمدة طويلة، وكادت تمنع من الصدور نتيجة تحرش بعض المحسوبين على التيار اليساري من أعضاء المكتب السياسي للحزب[٩٩].

وإلى جانب عضوية بعض أعضائها في الحزب، والسبق النضالي لبعضهم في الثورة التحريرية، حظيت جمعية القيم ببعض الرعاية من مقربين من نظام أحمد بن بلة، يذكر منهم محمد حربي[١٠٠] الثلاثي أحمد محساس وصافي بوديسة ومحمد الصغير نقاش، وربما كان لهذه التغطية شبه الرسمية دور في حماية عمل الجمعية من بعض الاستفزازات والتحرشات التي ستشهدها عبر سنوات نشاطها الثلاث، كما لقيت الجمعية تشجيعًا من زعماء سياسيين وقياديين في الثورة مثل عباس فرحات والعقيد محمدي السعيد، وكذا أحمد بودة[١٠١].

لقد باشرت هذه النخبة الشبانية التي أسست جمعية القيم عملها مبكرًا في الجزائر المستقلة (بعد حوالي ٠٧ أشهر من الاستقلال)، وفي الوقت الذي كانت فيه جمعية العلماء تخوض عبر ما تبقى من نخبتها احتجاجاتها ضد توجهات الرئيس ابن بلة لم تكن جمعية القيم في حقيقة الأمر–مثلما يقول خلادي– طرفًا في هذا النقاش، بل انحصرت جهودها في تحقيق جملة من الأهداف البراغماتية كتنظيم بعض الأعمال التحسيسية حول موضوعات أخلاقية، أو الاحتجاج أحيانًا ضد بعض الانحرافات الناتجة عن عملية تغريب المجتمع الجزائري؛ وبفضل هذه البراغماتية استطاعت أن تجتذب أعدادًا غفيرة من المتعاطفين مع أفكارها وبرنامج عملها[١٠٢].

لكن ما أحدثته هذه الجمعية الناشئة من زخم وحركية ثقافية واضحة– في مجمل المشهد الثقافي الجزائري حينئذ، عبر سلسلة الإصدارات، والنشاطات، والفعاليات الثقافية التي رعتها ونظمتها، على تواضع وسائلها المادية من جهة، وحداثة تأسيسها من جهة ثانية، وقلة خبرتها من جهة ثالثة– شدت انتباه السلطة مبكرًا، وبالخصوص بعد اجتماع جماهيري حاشد نظمته بدار الشعب في ٠٥ يناير ١٩٦٤ (أي بعد حوالي سنة من تأسيسها) للتعريف بمشروع نشاطها الديني والثقافي، حضره ما يقارب ٣٠٠٠ شخص جاؤوا من مختلف أحياء العاصمة. ولما كان خطباء ومحاضرو الجمعية قد اتجهوا إلى شرح آرائهم وتأكيد مواقفهم حول ضرورة العودة إلى الأخلاق الإسلامية، والتمسك باللغة العربية والعمل على بعثها من جديد، وعلى ضرورة إقامة الشريعة الإسلامية في الأحكام والحدود، وعلى أهمية وضرورة تثقيف المرأة، وضرورة التكوين الروحي والأخلاقي والعقلي والبدني ليشمل مختلف أفراد وطبقات المجتمع..؛ ولما

(٩٩) التيجاني، «الإصلاح وجمعية القيم»: ١٧٢.

(١٠٠) Mohammed Harbi, **L'islamisme dans tous ses états** (n.p.: Arcantere, 1991): 133.

(١٠١) مقابلة مع الأستاذ الدكتور عمار طالبي أجريت يوم ٠٧ ماي ٢٠٠٩ بمقر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، حسين داي العاصمة من الساعة ٠٩:٣٠–١١:٣٠.

(١٠٢) Aïssa Khelladi, **Les islamistes Algériens face au pouvoir** (Alger: Alfa, 1992): 15-16.

كان قد حضر هذا الاجتماع –أيضًا– محمد خيضر الأمين العام للحزب، وكان حينها في بداية صراعه السياسي مع الرئيس أحمد بن بلة؛ فقد استغل خصوم جمعية القيم –من نخب اليسار الماركسي المعادي لخطها الفكري، ولطروحاتها حول الثقافة والتربية واللغة... – هذه المناسبة للتعريض بها عبر الصحافة، والتأثير بالتالي على موقف النظام حيالها. كما تشكلت على إثر هذا الاجتماع **مجموعة من ٢٤ شخصية مثقفة من نخبة اليسار** على رأسهم حسين زهوان عضو المكتب السياسي للحزب، ومراد بوربون رئيس لجنته الثقافية **ونشروا بيانًا شديد اللهجة في جريدة «Le Peuple» «الشعب» استنكروا فيه توجهات وأعمال جمعية القيم**، وأكدوا خلاله على أن التذرع بالدفاع عن القيم الإسلامية يخفي وراءه تهجمًا على الاشتراكية التقدمية التي تتجه نحوها، وتدافع عنها كل القوى التقدمية للأمة، وأن الحلم بدولة ثيوقراطية توضع في خدمة طبقة معينة أو طبقة محظوظة قد ولى. إن الهدف من هذا الاجتماع هو فقط وقف المسيرة التنموية للجزائر وتجميد نشاطها الثوري الذي انخرطت فيه(١٠٣).

وقبل ذلك وفي وقت سابق كان بعض أعضاء الجمعية وعلى رأسهم الهاشمي التيجاني رئيس الجمعية قد بدأوا ينخرطون شيئًا فشيئًا في سجالات ومجادلات عديدة مع اليساريين واللائكيين المنتشرين آنذاك بقوة في الأوساط النقابية والجامعية، كما أثارت نشاطاتهم وكتاباتهم ردود أفعال عديدة من لدن هؤلاء(١٠٤). **وقد جرّت دراستان كان قد نشرهما الهاشمي التيجاني في مجلة «Humanisme Musulman» حول موضوع الراحة الأسبوعية** التي دعا إلى ضرورة استبدالها بظهر الخميس ويوم الجمعة بدل ظهر السبت ويوم الأحد؛ **وبحثًا آخر حول ضرورة إلزامية التعريب**(١٠٥) التدريجي والكامل لكافة مستويات التدريس من الابتدائي إلى الجامعي بمختلف فروعه الأدبية والتقنية، سجالاً كبيرًا زاد من وطأته إقدام هذا الأخير (أي الهاشمي التيجاني) –وهو في منصب السكرتير العام لجامعة الجزائر– على مباشرة عملية تعريب اللوائح والإعلانات التي تصدرها إدارة الجامعة كمبادرة فردية منه، وخطوة عملية تضع بعض أطروحاته (وأطروحات جمعيته) الثقافية واللغوية موضع التنفيذ.

خطوة كهذه –إضافة إلى سابقاتها مما سجل على تحركات الجمعية ونشاطاتها– لم تمر دون ردة فعل؛ فقد عمدت السلطة عام ١٩٦٤ إلى إبعاد الهاشمي التيجاني نهائيًّا من منصب

(١٠٣) Knauss, **The persistence of Patriarchy**, http://www.w3.org/TR/xhtml1/DTD/xhtml1-transitional.dtd
التيجاني، «الإصلاح وجمعية القيم»: ١٧٥–١٧٦؛ توفيق الشاوي، **مذكرات نصف قرن من العمل الإسلامي** ١٩٤٥–١٩٩٥ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٨): ٣٦٤–٣٦٥.

(١٠٤) يذكر عمار طالبي من بين هذه النشاطات العمل الجواري الذي جمع متعاطفين كثيرين مع الجمعية في غابة باينام بالعاصمة ونشطه آنذاك إمام جامع الحراش بالعاصمة الشيخ مصباح الحويذق؛ حيث قرأ على المجتمعين رسالة في العقيدة كان قد ألفها. الشهادة السابقة.

(١٠٥) في مقال عنوانه: «Dimanche ou Vendredi» نشره في العدد السابع من مجلة التهذيب بالفرنسية، ومقال آخر: «De l'arabisation» نشره في العدد الرابع من المجلة نفسها.

الأمانــة العامــة لجامعــة الجزائر بعد حملة من الضغوطــات كان شنها ضــده اللوبي المتشكل مــن الشخصيــات الفرنسية، والمتجمع ضمــن هيئة التأطير الجامعي التــي اضطلعت في تلك الفترة بتأطير الجامعة الجزائرية تسييرًا وتدريسًا وبحثًا، والمتحالفة مع بعض الجزائريين الذين يتقاسمون معها الانتماء الأيديولوجي واللغوي(١٠٦).

لقــد رافعت جمعية القيم–وهذا ما جعلهــا تصطدم أحيانًا بالسلطــة– لأجل بعض القضايا ذات الصلــة بنظريتها في العمل التغييــري، كتشهيرها بإذاعة برامج منافية للأخلاق في التلفزة، أو التدريس المعمم للغة الفرنسية في مختلف المراحل التعليمية، وحصر اللغة العربية في وضع ثانــوي. كما اعترضت على النفــوذ المستمر للثقافة الفرنسية فــي الجزائر المستقلة، وطالبت الحكومــة باتخاذ خطوات جريئة لجهة تعزيز اللغة العربية واحتــرام القيم الإسلامية. ودافعت عن ضــرورة وأسبقية الجزائريين في التوظيف على الأقدام السوداء من الفرنسيين الذين فضلوا البقاء في الجزائر بعد الاستقلال، وحافظوا على امتيازاتهم بموجب نصوص اتفاقيات إيفيان.

إن جمعيــة القيــم لم يكــن مــن اهتماماتهــا التركيز–مثلما يؤكــد خلادي– علــى ما تركه الاستعمار من آثار سلبية في الميدان الزراعي والاقتصادي، أو صراع الزمر السياسية المتنافسة علــى السلطة، أو النزاع المسلح بيــن الجزائر والمغرب، أو التفكك الــذي مس الإدارة جراء مغادرة الأوربيين، ويفسر ذلك بقوله «**إن جمعية القيم أكدت دائمًا وبقوة على توجهها الثقافي وعلى مشروعهــا فــي إعادة الاعتبار للقيــم الإسلامية** في كامــل البلاد، لم نرها تتدخل فــي مسألة أخرى غيــر تلك التي تمس الإســلام وممارسته مباشرة، وإذا كان من الممكــن أن توجه انتقادات أو نصائــح... للنظام، فحول هذه المسألة الحضاريــة (cette question civilisationnelle)، وليس حول التسيير السياسي أو الاقتصادي للبلاد»(١٠٧).

علــى أن ذلك لا يمنعنا من القول بأن خطاب الجمعية ونضالها ورغم كونه متمحورًا حول المسألــة الثقافية والدينية–مثلما كان حــال سلفها جمعية العلماء المسلميــن الجزائريين وهي فــي هذه النقطة تتقاطع معهــا– فإنه لم يكن في عمقه بعيدًا أو منفصــلاً عن السياسي؛ ذلك أن نضالهــا على هذه الجبهــة؛ أي الجبهة الثقافية، كثيرًا ما اتجه في مســارات مناقضة لتصورات النظــام الحاكم، واختياراته حول كيفية إدارة الشأن الثقافي والديني في الجزائر المستقلة. وإذا علمنا تحالفات هذا النظام وميولاته الاشتراكية فإن هذا النظام لم يكن ليبارك إلا ما ينسجم مع قناعاتــه حول هذه المسألة، وكل رأي مناقض أو بديل يعد معاديًا للثورة، أو على الأقل معرقلاً لطموحات البلاد الثوريــة، ومعطلاً لمسيرتها التنموية، وبالتالي يعد تدخلاً في شأن السياسي، وهو ما تندرج فيه نضالات جمعية القيم بامتياز.

(١٠٦) التيجاني، «الإصلاح وجمعية القيم»: ١٧٢–١٧٤.

(١٠٧) Khelladi, **Les islamistes Algériens face au pouvoir**: 17-18.

إن جهد جمعية القيم الإسلامية **يشكل في بعض أبعاده قطيعة** مع الرؤية الرسمية للشأن الثقافي والديني، تلك الرؤية المؤطرة إجمالاً بتوجيهات خبراء الدعاية الماركسية المستقدمين في هذا الصدد لتقديم الخبرة اليسارية في ميدان التوجيه الثقافي. كما **يعكس جهد القيم من منظور آخر استمرارية**؛ فنضال هذه الأخيرة على الجبهة الثقافية ببرنامج عمل مبني على رؤية إصلاحية عصرية تستلهم مفرداتها من تراث ثقافي **موصول بتجربة الحركة الإصلاحية والنهضوية الإسلامية** من جهة، ومنفتح على التجربة الغربية من جهة ثانية؛ من حيث هي خبرة إنسانية يمكن الاستفادة منها فيما لا يتصادم مع الخصوصية الثقافية والحضارية دليل على هذه الاستمرارية.

لقد حرص الهاشمي التيجاني رئيس هذا التنظيم الجمعوي على إبراز هذا التواصل والاستمرارية في غير ما موضع[١٠٨] بتأكيده على أنه ينتمي إلى الإصلاحيين السلفيين أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، كما صرح أيضًا بأنه يجد نفسه في فكر شكيب أرسلان، وبعض رموز الأصولية الإسلامية المعاصرة كحسن البنا وسيد قطب ومحمد الغزالي وأبو الأعلى المودودي[١٠٩].

إن هذا التيار النيوإصلاحي (Néoréformiste) كما تسميه سيفرين لابات (Severine LABAT)[١١٠] قد تواصل من الناحية الفكرية والنضالية مع ميراث الإصلاحية الإسلامية في طبعتها الجزائرية، وحتى إن صرّح الهاشمي التيجاني بأن جمعيته لم تأتِ لملء الفراغ الناجم عن حل جمعية العلماء[١١١] فإن نضالات جمعيته وطريقتها ومنهجيتها في العمل، وتركيزها على العمل الثقافي والديني—مع مراعاة اختلاف الزمانين والظرفين اللذين ولدت فيهما كل واحدة منهما طبعًا— يبرز بوضوح مدى القرابة بين التجربتين الإصلاحيتين؛ أي بين إصلاحية جمعية العلماء التقليدية وإصلاحية جمعية القيم الجديدة. كما يبرز هذا التواصل على الصعيد الجيلي، فبعض المنتمين لجمعية القيم كانوا أعضاء سابقين في تنظيم العلماء، وبعضهم الآخر تتلمذ في مدارسها وعلى أيدي معلميها، بل إن بعضهم كان له دور خاص في إعادة إحياء تراث نخبة من رموزها[١١٢].

---

(١٠٨) في حوار أجرته معه مجلة «*Confluant*» الصادرة بباريس سنة ١٩٦٤.

(١٠٩) Burgat, **L'islamisme au Maghreb la voix du sud**: 150.

(١١٠) Labat, **Les Islamistes Algériens**: 65.

(١١١) وقفنا على نوع من الالتباس في هذا الصدد ففي الحوار الذي أجراه فوزي أوصديق مع الهاشمي التيجاني أكد هذا الأخير على أن تأسيس جمعية القيم جاء لملء الفراغ الناجم عن حل جمعية العلماء، لكنه في شهادته (أي الهاشمي التيجاني) حول جمعية القيم يؤكد بأن هذه الأخيرة لم تبرز للوجود لملء هذا الفراغ، انظر: بن الهاشمي، **محطات في تاريخ الحركة الإسلامية بالجزائر ١٩٦٢-١٩٨٨**: ٤٠؛ التيجاني، «الإصلاح وجمعية القيم»: ١٦٩.

(١١٢) نقصد هنا تحديدًا عمار طالبي فقد كان له دور مهم في وقت مبكر من الاستقلال في جمع وتحقيق أعمال الشيخ عبد الحميد بن باديس في كتاب ضخم (أربعة أجزاء) بعنوان آثار الشيخ عبد الحميد بن باديس، كما كان الهاشمي التيجاني قبل ذلك أحد كتاب جريدة البصائر، وكان والده أحمد التيجاني من مناضلي جمعية العلماء المرموقين رغم استقراره خارج الجزائر والتحاقه بالبلاط الملكي المغربي على عهد الملك محمد الخامس.

لكن هذه القرابة لا تعني تماهيًا واندغامًا كليًّا، فبعض أعضاء جمعية القيم كانوا يحرصون على تمييز أنفسهم عن النخبة التقليدية بحرصهم على إبراز معرفتهم للغة أخرى غير العربية ولقيم أخرى غير الإسلام؛ أي للغة الفرنسية وللقيم الغربية، وعلى هذا فهم من هذا المنظور يقتربون–مثلما يقول فرانسوا بورغا– من تيار الإسلام السياسي، فانفتاحهم على الفكر الغربي واستيعابهم له–بهدف نقده– يجعلهم أقرب إلى هذا التيار بالمعنى الذي يحدده أوليفييه روا[١١٣].

كما يميل بعض الباحثين إلى التأكيد على قرابة جمعية القيم من حيث مذهبها وعقيدتها من تيار الإخوان المسلمين، ذلك ما حاول لمشيشي بيانه بقوله «هذه الجمعية ذات الأهداف التربوية والثقافية **تستلهم مذهب وعقيدة الإخوان المسلمين المصريين**»[١١٤]، ويستند لمشيشي في تأكيده هذا على موقف الجمعية من قضية إعدام سيد قطب، إلا أننا نرى أن ربطها بالفكر الإخواني بالاستناد إلى موقفها من إعدام أحد أقطاب الفكر الإخواني لا يشكل في تصورنا دليلاً مقنعًا على ذلك. حقيقة لقد كان لقطب تأثيره الفكري على كثير من مثقفي تلك الفترة في كامل البلاد العربية والإسلامية، وعلى ذوي النزعة الإسلامية منهم بالخصوص، ومنهم نخبة من أعضاء جمعية القيم، ولكن يمكن النظر إلى تعاطف جمعية القيم مع سيد قطب من زاويته الإنسانية وزاوية الانتماء الإسلامي[١١٥]، وليس بالضرورة أن يكون الاحتجاج على إعدامه وهو الأديب والمفكر والحَرَكي المعروف مبنيًّا على أساس استلهام مذهب الإخوان أو عقيدتهم.

إن التأثير الإخواني حتى تلك المرحلة لم يزل محدودًا، وحتى إذا سلّمنا بأن الوفود الإخواني–المشرقي والمصري منه على وجه التحديد– إلى الجزائر قد مارس تأثيره المباشر مبكرا في بعض أفراد النخبة الإسلامية الجزائرية–من خلال أفواج المتعاونين العرب الذين استقدمتهم حكومة ابن بلة من مصر الناصرية في وقت متقدم بعد الاستقلال، وكان كثير منهم من المنتمين والمناضلين في تيار الإخوان– فليس بالشكل الذي يلهم حركة كاملة مذهبًا خاصًّا في التغيير.

(١١٣) Burgat, **L'islamisme au Maghreb la voix du sud**: 150-151.

(١١٤) Abderrahim Lamchichi, **Géopolitique de l'islamisme** (Paris: L'harmathan, 2001): 31-32.

(١١٥) ورد النص في البرقية التي وجهتها جمعية القيم للرئيس المصري جمال عبد الناصر على ما يلي «... وإنما هي التفاتة من **أجل علماء مسلمين إخوان لنا في الدين** كبقية رعايا دولتكم الكبيرة..»، انظر: نص البرقية كاملاً في فهرس الوثائق: ٤٦٦. ويتحدث المستشار توفيق الشاوي وهو واحد من قيادات الإخوان المصريين على طلبه من الهاشمي التيجاني إرسال برقية إلى الرئيس عبد الناصر؛ حيث يقول «..واكتفيت باتصال تليفوني من باريس بصديقي الدكتور الهاشمي التيجاني... واقترحت عليه أن يرسل برقية باسم جمعيته إلى عبد الناصر يطلب فيها الإفراج عن سيد قطب، وقد فعل وتوجه مع وفد عن جمعيته وسلموا البرقية للسفير المصري...»، انظر: الشاوي، **مذكرات نصف قرن من العمل الإسلامي ١٩٤٥-١٩٩٥**: ٤٠٥، ٣٢٣.

ومـع اعترافنا بإمكانية وجود بعض أوجه هذا التأثير على جمعية القيم، إلا أننا نرى أنه ليس بالشكل أو الحجم الذي يجعل نشاطها وحركتها مستلهمة في كليتها من مذهب حركة الإخوان المسلمين كحركة إسلامية قريبة من العمل السياسي، ولعل هذا ما حاول تأكيده بعض الباحثين عندمـا ذهبوا إلى أن جمعيـة القيم لم تكن سوى **حركة احتجاجية تفتقر إلـى عقيدة مرشدة واضحة وإطارات عضوية**(١١٦) بالمعنى الذي يمكن أن نجده في حركة–كحركة الإخوان المصرية–كان قـد مرّ على تأسيسها حتى تلك الفترة ما يقـارب الأربعة عقود. وبحسب ما أكده عمار طالبي فـإن **جمعية القيم كانت مـن الناحية الفكرية مستقلة عـن التيار الإخواني وتؤمـن بالخصوصية الجزائرية** «نحن فـي الحقيقة اتجاه مستقل ولسنا تابعين عضويًّا، لكـن بالنسبة للإخوان المسلمين فإننا نتعاطف معهم ونشترك معهم في الاتجاه العام، لكننا نؤكد على الخصوصية الجزائرية، ولسنا جزءًا أو تابعين، نحن حركة مستقلة وتتعاطف مع كل الحركات الإسلامية التي تتشابه وتشترك معها في حمل هم النهضة»(١١٧).

إن احتجـاج جمعية القيم على حكم الإعدام الصادر في حق سيد قطب وهي الجمعية التي لم تهتم قبل ذلك سوى بالشأن الجزائري جعل بعض الباحثين يتجهون إلى وصف خطابها بأنه منـذ تلك اللحظة بدأ ينزلق باتجاه خطـاب سياسي أكثر مباشرة، وهو ما يؤكد حسبهم **انزلاقها السريـع من الحساسية السلفية نحو الحساسية الإخوانيـة**(١١٨)، رغم ذلك يحرص عمار طالبي على التأكيد بأن هذا التعاطف مع قضية سيد قطب «ليس معناه أننا أعضاء منهم. فكريًّا نشترك معهم في أشياء كثيرة، ولكن ليست هناك تبعية»(١١٩).

وإلـى جانب محاولة ربطها بالتيار الإخواني، اتجـه باحثون آخرون إلى التأكيد على **الطابع الراديكالـي لجمعيـة القيم**، فبرينو إيتيان (Bruno Etienne) في دراسته التي شملت مجموعة كبيرة مـن الحركات الإسلامية يخلص إلـى أن جمعية القيم تعد الفرع الأكثر راديكالية (La branche la plus radicale)(١٢٠)، لمجرد أنها احتجت على بعض العادات والسلوكيات البعيدة عن القيم الجزائريـة الأصيلة ذات العلاقة بالانتماء الإسلامي. والخلاصة نفسها يصل إليها باحث غربي آخـر هو مايكل ويليـس (Michael Willis) حينما يؤكد هو أيضًا علـى راديكالية جمعية القيم،

(١١٦) Abdelhamid Boumezbar and Djamila Azine, **L'islamisme Algérien De la genèse au terrorisme** (Alger: Chihab, 2002): 18.

(١١٧) في مقابلة لنا معه سبق ذكرها.

(١١٨) Khelladi, Les islamistes Algériens face au pouvoir: 19; Boumezbar and Azine, **L'islamisme Algérien De la genèse au terrorisme**: 35-36.

(١١٩) المقابلة السابق ذكرها.

(١٢٠) Etienne, **L'islamisme radical**: 219.

وعلى **أنها ليست سوى أصولية متعصبة وغريبة تمامًا عن أفكار مؤسس جمعية العلماء**، الذي يدعي صراحة بأنها وريثة تراثه ووريثة مثاليات جمعيته؛ أي جمعية العلماء المسلمين الجزائريين[١٢١].

ولتأكيد ادعائه هذا يلجأ ويليس إلى استدعاء بعض المفردات التي انطوت عليها دعوة جمعية القيم، وتضمنها جدول أعمالها، كمطالبتها في مناسبات عديدة بضرورة تعميق الاستقلال الثقافي للجزائر، وتثمين مكونها الديني واللغوي ممثلاً في الإسلام واللغة العربية؛ ودعوتها لضرورة توسيع استخدام اللغة العربية في مختلف المجالات، وبأولوية الجزائريين في التوظيف، وبأهمية تغيير العطلة الأسبوعية إلى يوم الجمعة... كما يسجل اتهامه لأعضاء جمعية القيم بتورطهم في بعض الأعمال العنفية، كتحطيم تماثيل رومانية في مدينة قالمة، ومطاردة النساء اللواتي يرتدين ثيابًا غير محتشمة في شوارع الجزائر، وتهديد أصحاب الخَمّارات، إلى غير ذلك من التهم التي تُصنف الجمعية ضمن الاتجاهات الراديكالية البعيدة عن العمل التغييري السلمي كما تبرزه أهدافها.

إن الرجوع لبعض الشهادات المتوفرة في هذا الصدد[١٢٢] يجعلنا لا نثق في مثل هذه الدعاوى، بل ويتبين لنا مدى زيف كثير منها، بما يبرز نوعًا من التحامل من بعض هؤلاء الكتاب والباحثين؛ **فالعمل من أجل تحقيق وتعميق الاستقلال الثقافي كما كانت تفهمه وتدعو إليه جمعية القيم يصبح في تصور هؤلاء معاداة للحداثة الغربية ولقيمها المرجعية**، كما أن بعض الاستنتاجات التي توصل إليها هؤلاء حول جمعية القيم اعتمدت على تأويل مواقفها، وتقييمها بحسب ما تقتضيه نزعة التمركز الغربي ونظرته للآخر وموقفه المعرفي منه، فبدل تفهمه وإدراك خصوصياته يتم النظر إليه من منظور المخالف الذي تقف قيمه ومواقفه... نقيضًا لقيم الغرب التقدمية؛ كما اعتمدت هذه الاستنتاجات أحيانًا على مجرد الاستئناس بالخبر الصحفي، أو ما شاع في وسائل الإعلام، وهي في عمومها معادية لخط الجمعية الفكري ومذهبيتها في التغيير.

إن الهاشمي التيجاني يؤكد في شهادته مثلاً على زيف بعض المعلومات التي احتوى عليها بحث برينو إتيان فيما يتعلق بجمعية القيم، فهو ينفي أن يكون أحمد طالب الإبراهيمي أو مولود قاسم أو مالك بن نبي أعضاء لهم مسؤولية أو توجيه على الجمعية مثلما حاول برينو تأكيده في بحثه[١٢٣]. ويتحدث في مكان آخر عن ردود الأفعال القوية المنجرة عن بعض تصريحاته حول **رؤيته ورؤية جمعيته وموقفها من قضية المرأة**؛ مثلما برز في كتاب «المرأة الجزائرية» للكاتبة

(١٢١) ويليس، **التحدي الإسلامي في الجزائر**: ٩١. ونفس الأحكام تقريبًا نجدها لدى باحثين غربيين آخرين أمثال: برينو إتيان وجان كلود فاتان وجان لوكا.

(١٢٢) شهادة عمار طالبي، فقد أكد أن جمعية القيم هي حركة نخبوية تجمع نخبة من المثقفين، وأن ما يروج حولها هو مجرد أكاذيب وإشاعات لا تمت للحقيقة بصلة، بل هي من افتراءات الصحافة اليسارية المعادية للجمعية ولأهدافها وخطها الفكري.

(١٢٣) Etienne, **L'islamisme radical**: 219.

الجزائريــة المفرنسة فضيلة مرابط. ورغم أن موقــف الجمعية من المرأة هو في عمومه موقف إيجابي يتأسس على أهمية وضرورة «تثقيفها تثقيفًا يوصلها إلى أعلى الدرجات الدينية والعقلية والعلمية والأدبية والرياضية»[١٢٤]، إلا أن ذلك لم يكن حسب الكتّاب الغربيين وبعض الكتاب الجزائريــن –تبعًــا لتصورهم لــدور المرأة ومكانتهــا– موقفا إيجابيًّا، ويستنــدون في التدليل علــى ذلك على ما يعتبرونه رؤية ماضوية ورجعيــة وانتقاصية ودونية للمرأة تتشبث بها جمعية القيم[١٢٥].

أمــا فيما يتعلق بتورطهم في العنف فإن الكتابات الغربيــة –مثلما أشرنا آنفًا– تصور جمعية القيم **وكأنها تنظيم لمجموعة من المتطرفين الراديكاليين، لا تنظيمًا يغلب عليه الطابع النخبوي** لما ضمه من إطــارات جامعية وطالبية، وكوادر إدارية... يفترض من الناحيــة النظرية مسلكا في العمل ينسجــم مع طبيعة تكوينهــم ومستواهم الفكري، والصورة الآتية التــي يقدمها ويليس تعكس هــذه النظرة فقد كتب يقول «..وهذه العداوة وهــذه الراديكالية اللتان كانتا تدعوان إلى إقفال الحوانيــت في أوقات الصلاة، وإلــى استبعاد الموظفين غير المسلميــن، وتقييد حرية النساء، **لــم تكونــا موجودتين في كتابات قــادة المنظمة فحســب بل إنها انسحبــت على أعمال بعض أعضائها.** ولــم يكن أعضاء جمعية القيــم مسؤولين فقط عن مواصلة ملاحقة النســاء اللواتي يرتدين ثيابًا غيــر محتشمة في شوارع الجزائر، بــل وجهوا تهديدات إلى أصحاب البــارات الذين يبيعون المشروبــات الروحية في العاصمة»[١٢٦]، وإذا سلمنا جــدلاً بإمكانية وقوع مثل هذه الأعمال مــن بعض المتعاطفين مع الجمعيــة فإنها في تصورنا أفعال حماسيــة معزولة لا تعكس برنامج عمل الجمعية السلمي، ورؤيتها للفعل التغييري[١٢٧].

وإذا تجاوزنــا الانتقادات السابقة المسجلة على جهــد الجمعية وعلى جدول أعمالها فإننا يمكن أن نقول بأن القيم قد استمرت في ممارسة عملها التثقيفي والتربوي لمدة ثلاث سنوات كاملــة قبــل أن يتم منــع نشاطها وحلها النهائي فــي بداية حكم الرئيس هــواري بومدين[١٢٨]، وحتــى تلك الفترة **يمكن أن نلحظ الــدور البارز الذي مارسته على المستوى الثقافي والديني** في وقت

(١٢٤) التيجاني، «الإصلاح وجمعية القيم»: ١٧٥.

(١٢٥) بناءً على ما ورد في تصريح الهاشمي التيجاني في مجلة «*Confluant*» الصادرة في يوليو ١٩٦٤؛ عندما سئل عن نظرة القرآن لقضية المرأة، انظر مقاطع من إجابته في: Knauss, **The persistence of Patriarchy**, http://www.w3.org/TR/xhtml1/DTD/xhtml1-transitional.dtd
وانظر أيضًا تحليلاً حول بعض القضايا ذات الصلة بالمرأة وموقف جمعية القيم منها في:
Youcef Fates, «L›islamisme algérien et le sport: entre rhétorique et action», **Confluences Méditerranée**, no. 50 (Eté 2004), http://confluences.ifrance.com/textes/50fates.htm.

(١٢٦) ويليس، **التحدي الإسلامي في الجزائر**: ٩١.

(١٢٧) ينفي عمار طالبي في مقابلتنا معه هذه الادعاءات نفيًا قاطعًا.

(١٢٨) صدر قرار حل جمعية القيم من محافظ ولاية العاصمة في ١٢ سبتمبر ١٩٦٦، ثم صدر قرار الحل الشامل لجميع أقاليم الجزائر بأمر وزاري مؤرخ في ١٧ مارس ١٩٧٠.

حلت فيه الطرق والجمعيات الدينية، وتوارى فيه نجم العلماء بما أدى إلى خلق نوع من الفراغ المؤسسي في المجال الديني كما يرى كيبل(١٢٩).

لقد تحول الإطار التنظيمي الذي وفره الاعتماد القانوني لجمعية القيم –في وقت كان نظام ابن بلة حريصًا على الاستحواذ على الحقلين الثقافي والديني وتأميمهما– إلى ملجأ وفضاء يلجأ إليه الأئمة المطرودون من المساجد الرسمية (سحنون، سلطاني...)، ليسهموا في نشاط ليس مختلفًا كثيرًا عن نشاطهم المعهود، ولا عن الخط العام الذي ساروا عليه أيام كانت جمعية العلماء في أوج نشاطيتها. كما تحولت مجلتا «التهذيب الإسلامي»، و«إيمانيزم ميزيلمان» إلى منبر ثقافي وإعلامي للتعبير عن طروحات وأفكار النخبة الإسلامية حول عديد القضايا المطروحة في الساحة الفكرية والمجتمعية إبان تلك المرحلة.

بالرغم من هذه الجهود المبذولة والدور الذي لعبه هذا التنظيم الجمعوي الناشئ، قليل التجربة، وضعيف السمعة، فإن بعض الكتاب يحرصون على التأكيد بأن **الحديث عن دور لجمعية القيم في التمهيد لانبثاق حركة إسلامية في الجزائر أمر مضخم ومبالغ فيه**، ذلك ما حاول إبرازه بعضهم بقولهم **إن غياب عقيدة مرشدة واضحة، وإطارات عضوية** يجعل الحديث عن إسلام سياسي أمرًا سابقًا لأوانه، فجمعية القيم لم تكن –حسبهم– سوى «معترضة»؛ إذ إن هناك مبالغة في تقدير دورها في بروز وتطور الحركة الإسلامية(١٣٠). ويتقاطع مع هذا الرأي تصريح رشيد بن عيسى –وهو واحد من الطلبة الرواد الذين أسسوا مسجد الجامعة المركزية– في حوار مع فرانسوا بورغا؛ حيث قال محتجًا «**إنكم تضخمون إلى حد كبير قيمة جمعية القيم**... كل ذلك يرجع إلى حظرها»(١٣١).

حقيقة إن الحديث عن حركة إسلامية جزائرية واضحة ومكتملة المعالم في هذه المرحلة الباكرة من الاستقلال أمر غير صحيح، كما أنه ليس في **وسعنا الحديث في غضون هذه المرحلة أيضا عن حركة منظمة ومهيكلة، أو عن انبعاث تنظيم حركي أو فكري واضح**، فعديد المواقف التي سجلها بعض العلماء –والمشار إليها آنفًا– لا تعدو –مثلما يقول بومزبر وآخرون– كونها ردود أفعال على توجهات رسمية رأوا فيها نزعة معادية للإسلام لأنها أبدت تسامحًا مع بعض السلوكات الاجتماعية كتناول الخمر، والاختلاط بين الجنسين في أماكن العمل، وبث برامج تلفزيونية لا أخلاقية..، **وليست خيارًا أيديولوجيًّا في إطار انبعاث تيار إسلامي واضح المعالم**(١٣٢). لكننا بالرغم من ذلك لا يمكن أن ننكر –وهذا ما تؤكده عديد الدراسات المهتمة بالحركة الإسلامية في

(١٢٩) كيبل، جهاد، **انتشار وانحسار الإسلام السياسي**: ٦٦.

(١٣٠) Boumezbar and Azine, **L'islamisme Algérien De la genèse au terrorisme**: 18-19.

(١٣١) Burgat, **L'islamisme au Maghreb la voix du sud**: 157.

(١٣٢) Boumezbar and Azine, **L'islamisme Algérien De la genèse au terrorisme**: 35.

الجزائر–**الدور التراكمي والبنائي الذي أحدثه جهد العلماء، وجهد جمعية القيم بالخصوص** في مسار التمهيد لتَشَكل هذه الحركة مستقبلاً، وتهيئة الأرضية التي ستنهض عليها جهود لاحقة لفاعلين آخرين سيسهمون في ميلاد هذه الظاهرة. وكما هو معلوم فإن أي حركة تمر في سيرورتها نحو النضج والاكتمال بإرهاصات ومخاضات تقود في الأخير إلى تبلورها كحركة ذات كيان ووجود، وإلى فعل جماعي ناضج، يبدأ تلقائيًّا ثم يتجه نحو النضج والاكتمال(١٣٣).

إن عبد الوهاب حمودة ورشيد بن عيسى مثلاً–وهما شخصيتان طالبيتان كان لهما دور بارز في رعاية ملتقى التعرف على الفكر الإسلامي، وفي فتح مسجد الطلبة بالجامعة المركزية كفضاء سيكون له لاحقًا دور في تطور الإسلامية الجزائرية–مرّا بجمعية القيم؛ إذ كانا عضوين من أعضائها، ولا شك في أن انخراطهما في نشاطها قد أثر في مستوى تكوينهما وإعدادهما الحركي. وإذا تأملنا القضية–فيما يخصهما–جيدًا فإنه يبرز أمامنا نوع من التواصل الجيلي بين أسلاف الحركة الإصلاحية (جمعية العلماء) والحركة الإصلاحية الجديدة (جمعية القيم) والإسلامية الجزائرية المعاصرة.

لقد كان للعمل المبذول من قبل فريق جمعية القيم طوال هذه الفترة أثر كبير في تحديد مستقبل الحركة الإسلامية، وإلى تاريخ حلها النهائي (أي جمعية القيم) تكون الحركة الإسلامية الجزائرية قد انتقلت من مرحلة إلى مرحلة أخرى ستشهد بعدها–وتحت تأثير مجموعة من الظروف–**بداية التأسيس الفكري والتنظيمي للحركة من خلال إنشاء العمل الجماعي المنظم**. وبالعودة إلى ما كتبه أحد المهتمين بالحركة الإسلامية الجزائرية فإن المرحلة الممتدة من ١٩٦٢ إلى ١٩٧٢ هي مرحلة محاولة استجماع الشروط الضرورية والموضوعية للانطلاق في تأسيس حركة مواجهة الانحراف وتصحيح مسار المجتمع ووجهته؛ حيث حاول فيها بعض رموز جمعية العلماء المسلمين الجزائريين والمتأثرين بمنهجها التغييري معاودة استئناف دورها الإصلاحي(١٣٤)، إلا أن ظروف المرحلة لم تسمح–كما بيّنا– بعودتها إلى ممارسة نشاطها بالكيفية التي مارستها قبل ١٩٥٤، وهو ما استدركته جمعية القيم بعد ذلك عندما استأنفت ما يسميه الباحث العمل المنظم إلى أن تم حلها.

وهكذا أصبحت الخيارات الممكنة أمام النخبة الإسلامية هي إما التوقف عن العمل بعد إقدام النظام الجديد على تعطيل مؤسسة جمعية القيم كإطار قانوني للنشاط، ومعاقبة بعض أعضائها بالسجن بسبب الأزمة الدبلوماسية التي تسببوا فيها جراء إرسالهم برقية احتجاج على حكم الإعدام الصادر بحق سيد قطب من قبل النظام المصري الناصري؛ أو الانخراط في النظام القائم ومحاولة إصلاحه من الداخل، وهذا كان مسلك قطاع عريض من إطارات

(١٣٣) انظر القسم الثاني من الدراسة، وخاصة الصفحات المتعلقة بالحركات الاجتماعية.

(١٣٤) الطيب برغوث، **مدخل تمهيدي إلى واقع العمل الإسلامي بالجزائر**، مطبوعة غير منشورة.

جمعيــة العلمــاء المسلمين الجزائريين الذيــن قبلوا التعاون معه واندمجوا فــي بعض مؤسساته وبالخصوص في قطــاع التربية والثقافة والشــؤون الدينية؛ أو العمل الســري بعيدًا عن مراقبة السلطة[١٣٥]، أو مواصلة معركة الاحتجاج السلمي ضد السلطة كتابة وخطابة مع تحمل تبعات هذا الاختيار.

إنهــا الخيــارات التي وضعت أمام ناشطي تلك المرحلة، وعلــى أساس ردة الفعل المنتظرة منهم سيتشكل مستقبل الظاهرة الإسلامية في جزائر السبعينيات.

(١٣٥) رياض حاوي، «الحركة الإسلامية في الجزائر والعمل السياسي: من المغالبة الشاملة إلى التحالف مع بوتفليقة»، **الشهاب**، http://www.chihab.net

(٣) نظام هواري بومدين: الاختيارات الكبرى، وسنوات التراكم بالنسبة للحركة الإسلامية

لـم يكن الفريـق البنبلي–الذي انتـزع الحكم عنوة فـي صائفـة ١٩٦٢–منسجمًا بما فيه الكفايـة، فقد انفرطت وحدتـه الصورية بعد حوالي ثلاث سنوات مـن استيلائه على السلطة، وأدت التناقضات الكامنة داخله إلى قطيعة بين الأجنحة المشكّلة له (السياسيون والعسكريون)؛ حيث انقلب العسكر على الرئيس ابن بلة–بعد أن وظّفوا رمزيته السياسية والنضالية، وتخلصوا بالاحتماء به من خصومهم السياسيين التاريخيين، وحصّنوا من مواقعهم داخل أجهزة الحكم– ليتولـى نائبه ووزيـره للدفاع إدارة شؤون الدولة الجزائرية، يسنـده في ذلك مجلس عسكري مستعار من التقليد الناصري هو مجلس قيادة الثورة. وقد جرى التذرع لتبرير هذا المسلك غير الديمقراطـي في التداول على السلطة–كما بيّنا فـي موضع سابق– بالشعار الذي طالما رفعوه (أي العسكر أو مؤسسة الجيش) في التاريخ الجزائري المعاصر، **وهو شعار حماية الوحدة الوطنية والمحافظة على خط الثورة من الانحراف.**

وعندمـا تسلم هـواري بومدين ومعـه الجيش، السلطـة تحت مسمـى التصحيح الثوري صائفة ١٩٦٥ (١٩ جوان ١٩٦٥) لم تكن الحركة الإسلامية الجزائرية–مثلما بيّنا سابقًا– قد توضحـت معالمها بعد؛ **حيث لم تزل حتى تلك اللحظة في طورهـا الجنيني، أو إذا استخدمنا لغة علم الإلهيـات في مرحلة الإرهاص،** لكن المتغيـرات الأيديولوجية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية التي سيَخبُرُها المجتمع الجزائري طيلة فترة السبعينيات ستعزز شرائط نمو وتطور هذه الظاهرة.

إذن عندمـا تسلم بومدين السلطة لم تكن هناك بـوادر تبين أن هذا الأخير سيعمد إلى نفس الأسلـوب الذي استخدمه نظيـره السابق في التعامل مع ما يمكـن أن نسميه في هذه المرحلة «أسلاف الإسلامية الجزائرية»؛ **فحتى يؤسس ويصنع لسلطته الجديدة قاعدة من المشروعية والقبول الشعبـي** بدا وكأنـه متعاطف مع جـدول الأعمال الإسلامـي؛ إذ عمد إلى إعـادة بعض وجوه العلماء وشيـوخ الجمعية إلى مباشـرة عملهم الوعظي والخطابي (عبـد اللطيف سلطاني...) بعـد أن استبعدهم نظام أحمد بـن بلة، وكاعتراف منه برمزية الشيخ الإبراهيمي منح ابنه أحمد طالـب وزارة التربيـة الوطنية، ثم الثقافة والإعـلام فيما بعد، وسمح لجماعـة الدعوة والتبليغ القيـام بنشاطها الدعوي، كما ترك جمعية القيم–إلى حيـن– تباشر عملها التربوي والتثقيفي، وأعاد تنظيم وزارة الحبوس والأوقاف وحوّلها بدءًا من سنة ١٩٧٠ إلى وزارة للتعليم الأصلي والشـؤون الدينية لتضطلع بدور متقدم علـى مسرح الحياة الدينية والثقافيـة الجزائرية بكيفية وديناميكية لم تشهدها من قبل... إلى غير ذلك من الإجراءات التي وضعها النظام الجديد حيز

النجوز الفعلي[١٣٦]. حتى أن بعض الدارسين–ونتيجة لهذه الإجراءات والمبادرات–فسّروا انقلاب ١٩ جوان بأنه مبني على جملة من المسوّغات من بينها الموقف من الإسلام في النظام البنبلي؛ **فالإسلام غالبًا ما قدم**–حسب هؤلاء– **على أنه السبب الرئيسي الثاني لانقلاب العام ١٩٦٥** إلى جانب بحث الجيش عن لعب دور سياسي بدل الاكتفاء بأداء مهامه التقليدية[١٣٧].

إن بومدين (ومعه الجيش) الذي رفع شعار«**تجاوز اشتراكية ابن بلة العشوائية والدعائية** Le Socialisme publicitaire»[١٣٨]، و«**إعادة السلطة إلى الذين يحسنون قيادة الرجال في ساحة المعركة**»، و«**بناء دولة لا تزول بزوال الرجال**» قد باشر مهمة وضع مشروعه على أرض الواقع، فالرجل كان مشغولاً منذ اليوم الأول لتوليه السلطة بوضع الأولويات الآتية موضع التنفيذ: فالجيش كمؤسسة، تنتظر استكمال مسار التعصير والرفع من أدائها لتصبح مؤسسة ريادية في المجتمع والدولة، وتنهض بمسؤولية الدفاع عن الثورة وحماية الوحدة الوطنية؛ كما أن القيام بإصلاح زراعي واسع ينهي عهد الطبقية، ويقضي على نفوذ البورجوازية، ويعيد للريف المفقّر والمستنزف مكانته كان همًّا بومدينيًّا خالصًا. إضافة لما سبق انشغل بومدين–كذلك– بالسعي لأجل إعطاء الجزائر مكانتها الدولية، وبناء هيبتها وسمعتها السياسية والدبلوماسية، وكسب صداقة القوى الدولية عبر مختلف الدوائر والمحاور، العربية والإسلامية والإقليمية والعالمية[١٣٩].

لذلك **فإن كل نشاط أو مجموعة أو حركة يمكن أن تخل بهذه الأولويات سينظر إليها**–من طرف النظام الجديد– **بأنها معادية للشعب، ومعادية لطموحه الثوري** في بناء وامتلاك دولة قوية تحقق هدف الثورة؛ وبالتالي **سيكون الموقف إزاءها قويًّا وعنيفًا**.

وهكذا فإن **نظام بومدين العازم والمصمم على بناء هذه الدولة الجزائرية المنشودة سيلجأ إلى تدعيم نفوذه وترسيخ حضور الدولة في جميع الميادين**، فالمرحلة التي اعتلى فيها هذا الأخير سدة الحكم كانت خطيرة بكل المقاييس؛ فعلى الصعيد الداخلي ورث النظام البومديني–كما النظام البنبلي–تركة ثقيلة من الإرث الاستعماري الفرنسي؛ حيث لم تزل الجزائر حتى تلك المرحلة ورشة مفتوحة تنتظر مباشرة الإنجاز على مختلف الصعد، وفي شتى الميادين الاقتصادية والاجتماعية والثقافية...، كما أن الحياة السياسية لا تزال تعيش تحت وطأة التحالفات

(١٣٦) توفيق المديني، **الجزائر الحركة الإسلامية والدولة التسلطية** (دمشق: دار قرطاس، ١٩٩٨): ٨٠.

(١٣٧) الأزرق، **نشوء الطبقات في الجزائر**: ١٥٣

(١٣٨) وصف بومدين في إحدى خطبه الفترة من ٦٢–٦٥ بأنها **مرحلة عدم الوضوح**؛ حيث يقول «وهكذا عاشت الجزائر في الفترة بين ١٩٦٢ إلى ١٩٦٥ **مرحلة تميزت بعدم الوضوح، فلا هي بالجزائر الاشتراكية ولا هي بالجزائر الرأسمالية** (على الأقل من ناحية الشعارات) ولا هي بالجزائر التي تريد أن تبني وتحل المشاكل المستعجلة والمشاكل الضرورية، ولا هي حددت أسبقياتها واختارت أولوياتها»، انظر: وزارة الإعلام والثقافة، **خطب الرئيس بومدين ٢ جويلية ١٩٧٣–٣ ديسمبر ١٩٧٤**، مج. ٥: ٣١٩.

(١٣٩) محمد بغداد، **من الفتنة إلى المصالحة: أزمة الحركة الإسلامية في الجزائر** (الجزائر: دار الحكمة، د.ت.): ٨٤.

والمعارضات؛ وبناء مركز سياسي قوي ومستقر لم يزل حلمًا بعيد المنال؛ إذ إن عديد الرموز السياسيين اختاروا الخارج لمعارضة النظام الجزائري والتعريض به، ومن بين هؤلاء وزراء سابقون وسياسيون وقادة عسكريون جاء بعضهم مع الانقلاب نفسه؛ بل إن بعضهم ممن كان سندًا لهذا الانقلاب قاد من الداخل محاولات انقلابية جديدة كادت تعصف بالنظام الوليد(١٤٠). أما على الصعيد الدولي فإن أزمة حدود الجزائر مع جيرانها المغاربيين بقيت ماثلة أمام الجميع، والصراع العربي الإسرائيلي كان في أوجه، وقطبا الحرب الباردة يسعيان إلى استمالة الدول حديثة الاستقلال ومحاولة إلحاقها بفضائهما الأيديولوجي والسياسي... **في ظل هذه المتغيرات–وغيرها–المحلية والدولية حددت السلطة أولوياتها وحسمت في اختياراتها وتوجهاتها الأيديولوجية والسياسية وقررت بكل صرامة عدم السماح لأي جهة أن تخل بجدول أعمالها واختياراتها**(١٤١).

إن تتبع فترة الحكم البومديني منذ جوان ١٩٦٥ إلى ديسمبر ١٩٧٨ يكشف لنا أن حرص هذا الأخير على تنزيل هذه الاختيارات ووضعها موضع النجوز الفعلي قد انجرّت عنه عديد ردود الفعل من أطراف كثيرة مكوّنة للمجتمع الجزائري، وعلى أساس هذه الأفعال وردود الأفعال تشكلت فصول من حياة هذا المجتمع خلال الفترة المذكورة.

إننا ملزمون لكي نفهم جوانب مما يخص موضوع بحثنا المتعلق بالحركة الإسلامية أن نتتبع بعض هذه الفصول سواء تعلق الأمر **بجوانبها الأيديولوجية أو الاقتصادية أو الثقافية**، فمحصلة ما انبثق في الساحة الجزائرية في تلك المرحلة التاريخية كان نتاجًا لما اعتمل فيها من تلك الأفعال وردود الأفعال؛ حيث كوّنت الأرضيات الصلبة للتعبئة والتعبئة المضادة ونمو الحركات الاجتماعية في الجزائر، ومنها على الخصوص الحركة الإسلامية.

الاختيارات الأيديولوجية

إذا كان النظام البنبلي قد ورث من بعض أدبيات الحركة الوطنية الجزائرية، ومن بعض أدبيات الثورة التحريرية (أرضية الصومام، برنامج طرابلس..) مطمح تحقيق الاشتراكية بما تحيل إليه من معاني التعاون والمشاركة والتكامل(١٤٢)، ومن قيم العدالة والمساواة، فإنه أصبح

(١٤٠) في ١٩٦٦ هرب البشير بومعزة وأحمد محساس وهما عضوان في مجلس قيادة الثورة إلى باريس وأعلنا معارضتهما لنظام بومدين، وبعد المحاولة الانقلابية للعقيد الطاهر الزبيري في ديسمبر ١٩٦٧، اختلف قايد أحمد الذي عين على رأس حزب جبهة التحرير مع بومدين وفرّ هو الآخر إلى المغرب لاجئًا، وقبل هؤلاء جميعًا استمر كريم بلقاسم في معارضة نظام بومدين بعدما عارض نظام ابن بلة حتى تم اغتياله في فرانكفورت الألمانية في أكتوبر ١٩٧٠، كما تمت تصفية محمد خيضر بمدريد شهر يناير ١٩٦٧، انظر: **Benjamin STORA**: 253-254

(١٤١) بغداد، **من الفتنة إلى المصالحة**: ٨٥.

(١٤٢) ميلود سفاري، «الصراع بين الدين والأيديولوجيا في الجزائر غداة الاستقلال»: ٧٧.

أكثر إصـرارًا على تطبيق بعض مدلولاتها كما تحيل إليها الأدبيات الماركسية. وإذا كان **تطبيق الاشتراكية قد اتخذ مع ابن بلة طابع التسيير الذاتي** فإنه مع بومدين سينطلق من شعار الثورات الثلاث (الصناعيـة والزراعية والثقافية) والتأميمات الكبرى أواخر الستينيات وبداية السبعينيات، ومن شعار تحقيق المجتمع الاشتراكي.

ولاستجـلاء الاختيارات الأيديولوجيـة الكبرى للدولة الجزائريـة وإدراك ملامح مشروع المجتمـع المزمع بناؤه في عهـد التصحيح الثوري فإنه ينبغي الرجـوع إلى النصوص الرسمية التـي أنتجها النظـام الحاكم بعد أن استقرت لـه شؤون الحكم. فمن المعلـوم أنه بعد وصول بومدين للسلطة ومن منطلق الشرعية الثورية الجديدة حل كل المؤسسات الدستورية (الجمعية الوطنيـة، المكتـب السياسي للحـزب) وألغى العمل بـكل المواثيق والنصوص السابقة بدءًا بدستـور ١٩٦٣ وميثـاق ١٩٦٤، لينتج بعد فترة من التجريـب السياسي–والبحث عن جسر للانتقال من مرحلة الشرعية الثورية والتاريخية إلى مرحلة الشرعية الشعبية المبنية على الاختيار الانتخابي[١٤٣]–نصوصه الخاصة وعلى رأسها ميثاق ١٩٧٦ ودستور ١٩٧٦ اللذان يلخصان التصور البومديني للدولة والمجتمع الجزائريين.

لقـد مضى بومدين في اتجاه الاختيار الاشتراكي تحت تأثير بعض الظروف والأفكار؛ فهو (أي بومديـن) مـن حيث أصولـه الاجتماعية متحدر من عائلة ريفية فقيـرة، لذلك لا غرابة أن تستهويـه الفكرة الاشتراكية التي تروّج لقيم العدالـة الاجتماعية والمساواة، وقد نقل عنه قوله «لقد اتفقنا إذا ما بقينا أحياءً على مواصلة الطريق، **فالمقاتلون لم يقوموا بالثورة حتى يصبحوا خماسة لـدى الملاّك الجزائريين**»[١٤٤]. وقد شجعه–أيضًا– للمضي في اتجاه الاختيار الاشتراكي المناخ الدولي المتميز–خلال الفترة الستينية والسبعينية– بالانتشار والرواج الواسع للفكر الاشتراكي والأيديولوجيـا اليساريـة. وهكذا مضى بومدين فـي تنفيذ قناعاته ورؤيتـه الخاصة حول بناء الدولة والمجتمع معتمدًا في ذلك على تحالف تكتيكي مع دول المعسكر الاشتراكي واليسار الماركسي الجزائري وبالخصوص بعد ١٩٧٢ [١٤٥].

(١٤٣) حتى ولو كان ذلك بطريقة شكلية ومظهرية، فقد باشرت السلطة الجديدة تنظيم مجموعة من الانتخابات بدءًا من الانتخابات البلدية (انتخابات ١٩٦٧ و١٩٧١ و١٩٧٣) والولائية (انتخابات ١٩٦٩ و١٩٧٤ و١٩٧٥) ثم الرئاسية (انتخابات ديسمبر ١٩٧٦) والتشريعية (انتخابات فبراير ١٩٧٧)، مع تنظيم استفتاء على الميثاق الوطني في ٢٧ جوان ١٩٧٦.

(١٤٤) الصيداوي، «صراعات النخب السياسية والعسكرية في الجزائر»: ٧١.

(١٤٥) إسماعيل قيرة وآخرون، **مستقبل الديمقراطية في الجزائر**: ١٠٨؛
Enhaili and Adda, **État & Islamisme au Maghreb**, http://meria.idc.ac.il/journal_fr/

قراءة في ميثاق ١٩٧٦

يعـد ميثـاق ١٩٧٦ –مثلما جـاء فـي مقدمته–الحلقة السادسـة ضمن سلسلـة النصوص والمواثيق التي أفرزتها عمليـة **التوضيح السياسي والبلورة الأيديولوجيـة** (Clarification politique et progrès idéologique) بـدءًا بنداء أول نوفمبر وأرضية الصومام، ثم برنامج طرابلس، وميثاق الجزائر، ووصولاً إلى بيان التصحيح الثوري(١٤٦).

والميثاق هو عبارة عن وثيقة توجيهية عدت–كما أشارت إلى ذلك المادة الثانية من القرار الرئاسي رقم ٥٧–٧٦ المؤرخ فـي ٥ جويلية ١٩٧٦–**مصدرًا أساسيًّا لسياسة الأمـة وقوانين الدولة**(١٤٧). وتبـرز أهميـة الميثاق في أنه جـاء بعد فترة من التجريـب السياسي استمرت مـن ١٩٦٥ إلى ١٩٧٥؛ فبعـد عقد من التغيير الحاصـل في مستوى قيادة الدولة الجزائرية أعلن بومدين عشية الاحتفـال بالذكرى العاشرة للتصحيـح الثوري في خطاب رسمي ما يمكـن أن نتأوله بأنه نية للنظـام الحاكم في الانتقال نحو مرحلة جديدة في تسيير شؤون الدولة والمجتمع، هي مرحلة المؤسسـات (ولو في صيغتها الشكلية كمـا أسلفنا)؛ حيث أعلن عن مشروع ميثاق وطني هو فـي طور الإعداد، وعن انتخابـات تشريعية ورئاسية. وفي ٢٦ أفريـل ١٩٧٦ نشر المشروع التمهيـدي للميثاق وانتظمت لإثرائه حملات واسعة مـن النقاشات العامة في الأحياء السكنية وأماكن العمل، وفي المدينة كما في الريف، ليتم اعتماده بعد استفتاء شعبي شهر جوان ١٩٧٦ بنسبة ٩٨,٥٠ ٪ من الأصوات المعبر عنها(١٤٨).

إن إرسـاء قواعد دولة تتميز بالاستقرار والقوة، والانتقال بالبلاد من حالة الفوضى إلى طور مـن التنظيـم المحكم للمجتمع–مثلما جاء فـي بيان التصحيح الثوري–يتطلـب إرادة سياسية قوية، ومفهومية (أيديولوجيا) واضحة تقود جهود الجزائريين للمضي في هذا الاتجاه، **وقد عُدَّ هذا الميثاق الوطني أساسًا لتحقيق ذلك.**

لقد تـم التأكيد في هذا الأخير علـى أهمية أن تتوحد الجهود لتدعيـم السيادة والاستقلال الوطنـي، والكفـاح ضد التخلـف وضـد استغلال الإنسـان للإنسـان، وبناء اقتصـاد وطني عصـري...، **غير أن كل ذلك لن يتحقق إلا في إطار مذهبي واضح هو إطار الاختيار الاشتراكي الذي تم التنصيـص على أنـه «اختيار لا رجعة فيه»**(١٤٩). ومن هذا المنطلق تـم النظر للاشتراكية في الجزائر

(١٤٦) République Algérienne Démocratique et Populaire, Front de libération nationale**, Charte Nationale 1976**: 7.

(١٤٧) Ibid: 6.

(١٤٨) **Benjamin STORA**: 257.

(١٤٩) مثلما تم النص عليه في المادة ١٠ من دستور ١٩٧٦، انظر:
République Algérienne Démocratique et Populaire, Front de libération nationale, **Constitution** 1976: 7, 14.

على أنها «حركة حتمية لا رجعة فيها» فمثلما «كللت الثورة المسلحة بالنصر فإن الاشتراكية ستتوج بالنجاح»[١٥٠].

إن تحقيق الاشتراكية ووضع الخيار الاشتراكي–الذي هو نتيجة طبيعية لكل ذلك الكفاح والمقاومة المسلحة ضد الاستعمار–موضع التنفيذ ضرورة ملحة، ولا يمكن أن تكون المرحلة التاريخية الراهنة–مثلما جاء في الميثاق دائمًا– **سوى مرحلة الدعم الاستراتيجي للاشتراكية والتمهيد لانتصارها النهائي. وإعطاؤها في بلادنا محتواها النظري والتطبيقي الملائم هو ما وضع من أجله الميثاق الوطني**[١٥١].

ويمضي محررو نص الميثاق في الدفاع عن الخيار الاشتراكي مستخدمين جهدهم الخطابي والبلاغي الكبير للتأكيد على أهمية هذا الخيار وضرورته، مؤكدين على أنه ليس اختيارًا تعسفيًّا، بل هو محصلة طبيعية للكفاح الوطني. ولا هو نظام مستورد ألصق بجسم الأمة، وإنما هو مسيرة حية تضرب بجذورها في أعماق الكفاح من أجل التحرير الوطني وترتبط ارتباطا وثيقا بالأمة الناهضة وبمصيرها[١٥٢].

أما عن الطموح الذي يهدف إليه الاختيار الاشتراكي في الجزائر فإنه لا يقف عند مستوى تحقيق تغيير قشري لبنية المجتمع الجزائري، بل يهدف إلى تغييرها (أي بنية المجتمع) تغييرًا جذريًّا يمس بالأساس الروابط والعلاقات والمبادئ الموروثة عن التنظيم الاجتماعي التقليدي لجهة تعميم وغرس مبادئ التنظيم الاشتراكي[١٥٣]، بمعنى السير بالمجتمع الجزائري نحو المبدأ الأعلى الاشتراكي، وإعادة تكييفه في اتجاه أن يتواءم مع أخلاقيات ومتطلبات المجتمع الاشتراكي مثلما نظّرت له الأدبيات اليسارية والاشتراكية. مجتمع يذوب فيه الفرد ويتلاشى لصالح مطالب المجموع الاجتماعي.

إذن، مثل غيره من نصوص الدولة الجزائرية الحديثة (برنامج طرابلس، ميثاق الجزائر..) لم تخرج نصوص ميثاق ١٩٧٦ عن إطار المذهبية الاشتراكية؛ فالشروحات العديدة والحديث المكثف عن الاشتراكية في مختلف فصول وأبواب الميثاق، والاستخدامات المتكررة للمفهومات والمصطلحات ذات الصلة بالأدبيات اليسارية تبرز إلى أي مدى وصل تأثير الموجة الاشتراكية إبان تلك المرحلة على النموذج الدولتي الجزائري.

(١٥٠) **Charte Nationale 1976**: 15.
(١٥١) Ibid: 29.
(١٥٢) Ibid: 24.
(١٥٣) Ibid: 53.

قراءة في دستور ١٩٧٦

لا يختلف نص دستور ١٩٧٦ في روحه ومضمونه عن نص الميثاق الوطني من حيث احتفاله بالاشتراكية كخيار للدولة الجزائرية المستقلة؛ حيث تبرز القراءة المسحية للمواد التي انطوى عليها تأكيده على ضرورة وأهمية هذا الاختيار. **وبدءًا من مقدمة الدستور إلى أبوابه الثلاثة بمختلف فصولها وموادها، تتكرر الإحالة على الاشتراكية في غير ما موضع.**

إن الدولة الجزائرية التي يرمي إلى بنائها النظام المنبثق عن «التصحيح الثوري» **هي دولة اشتراكية بالضرورة**، تتلخص غايتها في تطوير شخصية الفرد الجزائري ضمن إطار هذا الاختيار. اختيار يتيح له التعجيل بتخليصه من الاستغلال والتخلف، ويضعه مع كامل المجموعة الوطنية على طريق التقدم والرفاه من خلال المباشرة الميدانية لجملة من الإجراءات المجسدة لعمق الاختيار الاشتراكي **كالثورة الثقافية، والثورة الزراعية والثورة الصناعية، وسياسة التوازن الجهوي، والأساليب الاشتراكية للتسيير**. ولضمان استمرارية هذا الخيار وحراسته أكدت عديد المواد الدستورية الأخرى على جملة من الإجراءات الوقائية والردعية، فحتى تأخذ الاشتراكية مداها من الانغراس في الواقع الاجتماعي الجزائري ينبغي العمل على ترقية الإنسان الجزائري تعليمًا وتثقيفًا، وإكسابه وعيًا يتيح له تمثّل المبدأ الأعلى الاشتراكي والدفاع عنه.

وفي هذا الصدد يحدد الدستور للحزب دورًا رياديًّا يمكن أن يلعبه في التعبئة الدائمة للشعب المكون من العمال، والفلاحين والشباب والمثقفين الثوريين وذلك بتربيتهم عقائديًّا، وتنظيمهم وتأطيرهم من أجل تشييد المجتمع الاشتراكي. أما مؤسسات الدولة الأخرى كالقضاء والجيش.. فعليها هي كذلك واجب تدعيم هذا الاختيار وصيانته؛ فالجيش «هو أداة الثورة في تنمية البلاد وتشييد الاشتراكية»، ومؤسسة القضاء لها دورها البالغ «في الدفاع عن مكتسبات الثورة الاشتراكية وحماية مصالحها»، ولا حجة لأي طرف–سواء كان فردًا عاديًّا أم مسؤولاً في أعلى هرم الدولة– أن يمس بعد ذلك بهذه الاختيارات، كما لا يمكن التذرع بأي ذريعة لضرب أسس الثورة الاشتراكية مهما كانت المبررات. وفيما يلي جدول يلخص بعض مفردات الاختيار الاشتراكي في هذا الدستور.

جدول رقم (٤) المفردات الدالة على الاختيار الاشتراكي في دستور ١٩٧٦ [١٥٤]

عنوان الفصل	عدد المواد	المفردات الدالة على الاختيار الأيديولوجي
– تمهيد	/	– غاية الاستقلال ازدهار شخصية الفرد وترقية الجماهير، في إطار الاختيار الاشتراكي. – الثورة الجزائرية حددت مذهبها ورسمت استراتيجيتها على ضوء الاختيار الاشتراكي الذي لا رجعة فيه – تقوم دعائم الدولة الجزائرية .. على مشاركة الجماهير .. وخوضها النضال من أجل التنمية التي تستهدف خلق القاعدة المادية للاشتراكية.
– الباب الأول: المبادئ الأساسية لتنظيم المجتمع، الفصل الأول: الجمهورية	٠٩ مواد	– الدولة الجزائرية دولة اشتراكية. – الميثاق الوطني هو المصدر الأساسي لسياسة الأمة وقوانين الدولة وهو المصدر الأيديولوجي والسياسي المعتمد لمؤسسات الحزب والدولة.. وهو مرجع أساسي أيضًا لأي تأويل لأحكام الدستور.
الفصل الثاني: الاشتراكية	١٤ مادة	– الاشتراكية اختيار الشعب الذي لا رجعة فيه – تحدد الثورة الاشتراكية خطوط عملها.. للتعجيل بترقية الإنسان.. وتمكين الجزائر من إرساء قاعدة اجتماعية اقتصادية متحررة من الاستغلال والتخلف سيحظى النظام الاجتماعي والاقتصادي الذي ترتكز عليه الاشتراكية بالتطوير المستمر، بحيث يستفيد من مزايا الرقي العلمي والتقني. – تشكل الثورة الثقافية والثورة الزراعية والثورة الصناعية، والتوازن الجهوي، والأساليب الاشتراكية للتسيير، المحاور الأساسية لبناء الاشتراكية.

(١٥٤) عمدنا في أخذ هذه المقاطع النصية من النص الإلكتروني ١٩٧٦ المعدل في يناير ١٩٨٠، انظر: **الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، دستور ١٩٧٦**، http://www.apn-dz.org

عنوان الفصل	عدد المواد	المفردات الدالة على الاختيار الأيديولوجي
الفصل الثالث: الدولة	١٤ مادة	– هدف الدولة الاشتراكية الجزائرية هو التغيير الجذري للمجتمع، على أساس مبادئ التنظيم الاشتراكي.
الفصل الرابع: الحريات الأساسية وحقوق الإنسان والمواطن	٣٥ مادة	– حرية التعبير والاجتماع مضمونة، ولا يمكن التذرع بها لضرب أسس الثورة الاشتراكية. – يحدد القانون شروط إسقاط الحقوق و الحريات الأساسية لكل من يستعملها قصد المساس بالدستور أو... أو بالثورة الاشتراكية.
الفصل السادس: الجيش الوطني الشعبي	٠٤ مواد	– يساهم الجيش الوطني الشعبي، باعتباره أداة الثورة في تنمية البلاد و تشييد الاشتراكية.
الباب الثاني: السلطة وتنظيمها، الفصل الأول: الوظيفة السياسية	١٠ مواد	– جبهة التحرير الوطني هي الطليعة المؤلفة من المواطنين الأكثر وعيًا، الذين تحدوهم المثل العليا للوطنية والاشتراكية – مناضلو الحزب المختارون على الخصوص من بين العمال، والفلاحين والشباب، يصبون إلى تحقيق هدف واحد وإلى مواصلة عمل واحد غايته القصوى انتصار الاشتراكية – تشكل جبهة التحرير الوطني دليل الثورة الاشتراكية و القوة المسيرة للمجتمع وهي أداة الثورة الاشتراكية في مجالات القيادة والتخطيط والتنشيط – تسهر جبهة التحرير الوطني على التعبئة الدائمة للشعب، وذلك بالتربية العقائدية للجماهير وتنظيمها وتأطيرها من أجل تشييد المجتمع الاشتراكي.

عنوان الفصل	عدد المواد	المفردات الدالة على الاختيار الأيديولوجي
الفصل الثاني: الوظيفة التنفيذية	٢٢ مادة	يؤدي رئيس الجمهورية اليمين كما الآتي: «وفاء للتضحيات الكبرى ولأرواح شهداء ثورتنا المقدسة أقسم بالله العلي العظيم أن أحترم الدين الإسلامي وأمجده، وأن أحترم الميثاق الوطني والدستور، وكل قوانين الجمهورية وأحميها، وأن أحترم الاختيار الاشتراكي الذي لا رجعة فيه..
الفصل الرابع: الوظيفة القضائية	١٩ مادة	– يساهم القضاء في الدفاع عن مكتسبات الثورة الاشتراكية وحماية مصالحها.
الفصل السادس: الوظيفة التأسيسية	٠٦ مواد	– لا يمكن لأي مشروع لتعديل الدستور أن يمس... بالاختيار الاشتراكي.

الاختيارات الاقتصادية والاجتماعية (الثورة الزراعية والثورة الصناعية)

مع بومدين ستعرف الجزائر انطلاقة تنموية عبر مباشرة عديد المشاريع الإصلاحية في مجالات الصناعة والزراعة؛ إذ بعد ثلاث سنوات من تجربة التسيير الذاتي (١٩٦٢–١٩٦٥) عمد النظام المنبثق عن «التصحيح الثوري» إلى وضع جملة من الإجراءات العملية موضع التنفيذ، بدءا بخلق شكل جديد من التنظيم الاقتصادي الجزائري هو **المؤسسات الوطنية الكبرى** لتحل محل المؤسسات والمشاريع المسيرة ذاتيًّا، ثم مباشرة **عملية التأميم الواسع** للثروات الطبيعية المعدنية والبترولية، وتأميم المنشآت المصرفية والتأمينية، والنقل...، والعمل على خلق قطاع عام وطني[١٥٥]. وتدعمت هذه الخيارات في المجال الصناعي بمشروع الإصلاح الزراعي الذي أقره مرسوم ٧١–٧٣ الصادر في ٨ نوفمبر ١٩٧١ والهادف إلى الحد من الملكية الخاصة الموسعة للأرض والماشية، ومكافحة ظاهرة التغيب عن الأرض من خلال تأميم أراضي المُلاّك المتغيبين، وأملاك الحبوس والأوقاف، وتزويد صغار الفلاحين وبالخصوص المعدمين منهم بقطع مناسبة من الأرض، وتشجيع الفلاحين بتسليمهم قروضًا

(١٥٥) الأزرق، **نشوء الطبقات في الجزائر**: ١١٨ وما بعدها، وحول تشكل قطاع عام وطني؛ عبد اللطيف بن أشنهو، **التجربة الجزائرية في التنمية والتخطيط ١٩٦٢–١٩٨٠** (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ١٩٨٢): ١٤–٨١.

تمكنهـم من توفير معدات ولوازم الزراعة. وفي الجملـة تثوير وتحديث قطاع الفلاحة تحت شعار «الأرض لمن يخدمها»[١٥٦] لتحقيق الاكتفاء الذاتي والتحرر من التبعية الغذائية.

وتعـززت هذه الإجراءات (تأميم، إصلاح زراعي...) بصدور ميثاق ١٩٧٦ الذي نص في العديد من فقراته وتوجيهاته–باعتباره وثيقة مرجعية للسياسات التنموية في البلاد– على أهمية وضـرورة تعزيز ما اصطلـح عليه بالثورة الصناعية والثورة الزراعية، معتبـرًا أن «مسار التشييد الاشتراكي قد اجتاز مرحلته الحاسمة في سنة ١٩٧٢ بالشروع في تطبيق الثورة الزراعية»[١٥٧]. فالثـورة الزراعية من خـلال الإجـراءات السابقـة؛ أي «بتفكيكها للملكيـة العقارية الكبرى وتحديدها أيضًا للمساحـات الزراعية، وعدد أشجار النخيل، ورؤوس الماشية، استطاعت أن توزع على الفلاحين بدون أرض، وعلى الرعاة المستغَلين، وسائل الإنتاج التي كانوا في أمس الحاجـة إليها لكي يعيشوا حياة كريمة، وأن تعطي عملهـم معناه كاملاً، وأن تسهم بالتالي في ترقيتهـم كأناس أحرار»[١٥٨]. كما هدفت عمليـة الإصلاح الزراعي[١٥٩]إلى تحقيق تغيير على مستـوى العلاقات الاجتماعية وطرق الإنتاج في الوسط الريفـي، ومكافحة استغلال الإنسان للإنسان، وتحطيم قيود النظـام الاقتصادي القائم على الاستغلال، وجعل العمل المنتج قاعدة أساسية للنظام الاقتصادي والاجتماعي في الأرياف، وكذا محو الفوارق الاجتماعية بين الريف والمدينة. ولهذا الغرض وضع مخطط لبناء ألف قرية اشتراكية عبر كامل التراب الوطني موضع التنفيذ لترقية شروط حياة الفلاح الجزائري، وتمكينه بالتالي من الإسهام في التنمية الوطنية في حدود النشاط الذي يضطلع به.

فـي مقابل القطاع الزراعي تم إيلاء قطاع الصناعة اهتمامًا أكبر؛ إذ كان يُنظر إليها على أنها أولويـة الأولويـات؛ فالبلاد–مثلما تم تأكيـده– ليست في حاجة إلى سياسـة جريئة في ميدان التصنيـع فحسب، بل هي **في حاجـة إلى ثورة صناعية حقيقيـة تنجز ضمن منظـور اشتراكي** باعتباره طريقًا وحيدًا ممكنًا لتحقيق التنمية، يمكن أن يعطيها مدلولها العميق وأبعادها السياسية[١٦٠].

إن هـذه الثورة الصناعيـة تستهدف بالإضافة إلـى التنمية الاقتصادية للبـلاد تغيير الإنسان ورفع مستواه التقني والعلمي، وإعادة تشكيل بنية المجتمع الجزائري. كما تهدف إلى إدخال

(١٥٦) في بعض خطاباته يؤكد الرئيس بومدين على الفرق بين الإصلاح الزراعي والثورة الزراعية؛ حيث يرى أن الفرق بينهما جوهري «لأنه إذا كان الإصلاح الزراعي يرمي...إلى تحديد الملكية وتوزيع الأراضي على الذين ليس لهم أرض، فالثورة الزراعية ترمي إلى تغيير وضعية الريف تغييرًا جذريًّا، وخلق مجتمع جديد على أنقاض المجتمع القديم تسوده المساواة والعدل وخال من... الاستغلال؛ بحيث أن الأرض تصبح ملكًا لمن يعملون فيها مباشرة، وقد طرحنا شعارًا هو أن الأرض لمن يخدمها»، انظر: **خطب الرئيس بومدين**: ٥٨–٥٩.

(١٥٧) **Charte Nationale 1976**: 29.

(١٥٨) Ibid: 74.

(١٥٩) مثلما ورد النص على ذلك في المادة ٢٠ من دستور ١٩٧٦.

(١٦٠) «Constitution 1976», no. 21: 18; **Charte Nationale** 1976: 78-79.

تغييـرات عميقة على البنى الاقتصادية للبلاد للانتقال بها من اقتصاد تقليدي مبني على القطاع الخدمي والنشاطات الفلاحية إلى اقتصاد عصري متحرر من التبعية للخارج ومحقق للاستقلال الاقتصادي.

إن الثورة الصناعية التي كانت تطمح الجزائر إلى تحقيقها هي– مثلما تؤكد مغنية الأزرق– ثورة «**تهدف إلى مد الجزائر بصناعة ثقيلة تستخدم تكنولوجيا متقدمة، وتخلق وظائف، وتحوّل علاقات الإنتاج**»[١٦١]. على هذا الأساس انخرطت الجزائر منذ ١٩٦٧ وطيلة فترة السبعينيات في تطبيق نمـط الصناعات الثقيلة ذات التقنية المتطورة، أو مـا سمي بنموذج الصناعات التصنيعية (Les industries industrialisantes) المستلهم من أعمال الاقتصادي الفرنسي فرانسوا بيرو(François Perroux) وبالخصوص من أعمال دو برنيس (Gerard Destanne De Bernis)[١٦٢] معتمدة في ذلـك على استيراد التكنولوجيـات المتطورة من الولايات المتحدة وألمانيـا الغربية واليابان، وهو ما أهّل الجزائر لبناء قاعدة صناعية معتبرة، قبل أن تعترض هذا النموذج صعوبات ميدانية لاحقة كان لها تأثيرها الكبير على مجمل التجربة التنموية في الجزائر فيما بعد.

الاختيارات الثقافية (الثورة الثقافية)

هـي الحلقة الثالثة في المشـروع البومديني للنهوض بالمجتمع الجزائـري وتحقيق الوثبة التنمويـة؛ حيـث تم النظر للثورة الثقافيـة على أنها المحرك للثورات الأخـرى، وكما جاء في الميثـاق فـإن «تحقيق اشتراكية وسائل الإنتـاج هو الشرط المسبق لبنـاء الاشتراكية، **ولكن من الضروري أن تكون مرفوقة بتحول فكري وأخلاقي عميق... ولا يمكن أن تؤمّن مسيرة الثورة ما لم تكيف الأخلاقيات الاشتراكية الذهنيات والسلوك**»[١٦٣]، فالتغيير المادي الحاصل نتيجة الثورتين الصناعية والزراعيـة مشروط في نجاحه بتحقيق تغيير أعمق ينبغي أن يمس بالأساس وعي الأفراد، وكذا حفز وتعبئـة الطاقات الفكرية والأخلاقيـة للمجموع الاجتماعي لتتجه نحـو العمل من أجل التطوير الاجتماعي والاقتصادي للبلاد، والدفاع عن مكاسب الثورة الاشتراكية.

إن علـى «**الثورة الثقافية والأخلاقيات الاشتراكية** التي تنبثق منها –مثلما جاء في نص الميثاق– اجتثاث بقايا الفكر الإقطاعي والقضاء على بذور الأيديولوجية البورجوازية الجديدة»[١٦٤].

وعمومًـا فإن الاختيارات الثقافية تهدف إجمالاً إلى تكويـن إنسان جديد عبر التأكيد على أهمية تدعيـم الهوية الوطنية الجزائريـة، وتشجيع التنمية الثقافية بمختلـف أشكالها، والعمل

(١٦١) الأزرق، **نشوء الطبقات في الجزائر**: ١٤٩.

(١٦٢) بن أشنهو، **التجربة الجزائرية في التنمية والتخطيط** ١٩٦٢–١٩٨٠: ٤٦ وما بعدها؛ **Benjamin STORA:** 261-263.

(١٦٣) **Charte Nationale 1976**: 63-64.

(١٦٤) Ibid: 13.

على تطوير مستوى التمدرس والكفاءة التقنية، وكذا اعتماد أسلوب في الحياة منسجم مع مبادئ الثورة الاشتراكية. أما الوسائط المتوسل بها لتحقيق هذه الأهداف فقد أكد الميثاق على ضرورة وأهمية التربية والتعليم الذي ينبغي أن يكون جزائريًّا في برامجه واتجاهاته، وعلى أهمية تعميق التكوين العلمي والتكنولوجي بغرض التحكم في العلوم والتكنولوجيا. كما تمت الإشارة أيضًا إلى ضرورة العمل على تطوير برامج محو الأمية وتعليم الكبار، وعلى أهمية التجهيز الثقافي، وتكوين المنشطين الثقافيين، ومكافحة الانحرافات والآفات الاجتماعية والبيروقراطية والسلوك الإقطاعي والانحرافات المضادة للثورة، والعمل على ترقية المرأة(١٦٥).

إلا أن الملفت للانتباه هو تأكيد الميثاق على **قضية التعريب** وعلى أهمية اللغة العربية كلغة وطنية وكعنصر أساسي للهوية الثقافية للشعب الجزائري، وعلى ضرورة تعميم استعمالها، وهو الأمر الذي تم مباشرته فيما بعد وبكثافة خاصة بعد الإصلاحات التي عرفها قطاع التعليم الجامعي، والتعليم العام الذي نظمته أمرية ١٦ أفريل ١٩٧٦.

الرؤية الجديدة للعامل الديني وموقع الإسلام في منظومة الحكم البومديني

يعد البحث عن موقع الدين في معادلة الحكم البومديني مهمًا للغاية، ذلك أن لهذه الموضوعة ومسلكيات التعامل معها في هذه المرحلة تأثيرات بارزة على مسار تشكل وتبلور الحركة الإسلامية في الجزائر.

فهل تغيرت مع الرئيس بومدين النظرة للعامل الديني في بعديه القيمي–الثقافي، والطقوسي–العبادي، وبالتالي دوره وتأثيره في النسيج العام للمجتمع؛ ومسار حركة التنمية والتحديث اللتان تمت مباشرتهما؟ أم أن النظرة إليه في هذه الفترة لا تختلف كثيرًا عن النظرة نفسها التي تكرست على عهد الرئيس أحمد بن بلة؟

إن عملية الحفر التاريخي في تلك المرحلة حيال هذه الموضوعة تبين لنا أن موقف النظام البومديني والنخبة الحاكمة في الجزائر منها **يتميز بالتناقض وعدم الصراحة**؛ فمن جهة تعمد هذه النخبة إلى سن بعض الإجراءات التي تسير في اتجاه إثراء هذا المكون الهويتي الوطني (الدين الإسلامي)، ومن جهة ثانية تعمد إلى بعض الممارسات المناقضة للاتجاه الأول.

لقد تميزت المرحلة البومدينية–مثل سابقتها البنبلية–«بتوظيف الإسلام توظيفًا دائمًا [**ولكن بشكل أكثر كثافة**] بهدف خلق إجماع وطني وشعبي عارم حول اختيارات بومدين

(١٦٥) «المادة ١٩»، دستور ١٩٧٦؛ **Charte Nationale 1976**: 64-72.

الاشتراكيــة»[١٦٦]، وفــي هذا السياق يمكن أن نسجّل كيف **تم حشــد وتعبئة الرموز والمؤسسات والشخصيات الدينية لتحقيق الالتفاف اللازم حول مشروع تنمية البلاد في ظل الأنموذج الاشتراكي.**

إن الإســلام نظر إليه في هذا الصدد كعامــل منوطة بعهدة الدولة حراسته، لذلك فإن إلحاقه بأجهزتهــا كان خيارًا أساسيًّا يضمن سيطرتها على الحقــل الديني (Le champ religieux)كبعد هام من أبعاد الحقل الثقافي المراد هو الآخر السيطرة عليه وتوجيهه. وهكذا أصبحت الدولة– بمحاولتهــا مأسســة (Institutionnalisation) الدين مــن خلال تشكيل إســلام دولة يضطلع به رجــال دين (Clergé) رسميون يتم تكوينهم في المعاهد المعدة لهذا الغرض[١٦٧]؛ وبما أنشأته مــن مؤسسات لإدارة ورعاية الشأن الديني (المجلس الإسلامي الأعلى، وزارة التعليم الأصلي والشــؤون الدينية...)[١٦٨]– **تحتكــر تمثيلية الدين وتقدم قراءتها الخاصة لــه، بما يضمن نشر وتعميم اختياراتها الكبرى.**

وإذا كانــت الجــرأة لم تذهب بالنظام الحاكم إلى حد الفصل بيــن الدين والدولة، أو اعتبار الديــن مسألة شخصية فــإن بعض توجهاته كانــت تشي بأن له مقاربة خاصــة حيال موضوعة الدين؛ فقد اتجهت بعض جهوده–مثلما بيّنّا– إلى محاولة توظيف الإسلام بما يخدم تصوراته واختياراتــه ويضفي عليهــا نوعًا من المشروعية؛ حيــث تم إلحاق المؤسســات الدينية وعلى رأسهــا مؤسسة المسجد لتصبح قناة من قنواته السياسية والأيديولوجية. **كل ذلك من أجل الإبقاء علــى الدين داخــل مجال هيمنته، للظفر–فــي النهاية– بهيمنة كلية على المجتمع** علــى اعتبار ما يشغله الإحساس الديني، والتعلق بالإسلام من حيز هام في الضمير الشعبي.

لقــد حاول النظام الحاكم بهــذه المسلكية خلق توافق وانسجام بيــن مشروعه الاجتماعي ذي الطبيعــة الشعبويــة ومتطلبات استرجــاع الهوية الوطنية التي اعتبر الإســلام أحد مكوناتها الأساسية[١٦٩]، لذلك لا غرابة أن نلحظ من جهة تشديدًا على الانتماء الإسلامي للجزائر، ومن جهة ثانية اتجاهًا نحو تكريس الخيار الاشتراكي في المجال الاجتماعي والاقتصادي والثقافي.

إن تتبع هذا المسار عبر **ثنائية المبدأ النظري–التطبيق الميداني** يكشف لنا بوضوح الازدواجية التــي كانت تطبــع توجهات السلطة نحــو الشأن الدينــي؛ إذ بالرجوع إلــى النصوص النظرية

(١٦٦) وناس، **الدولة والمسألة الثقافية في المغرب العربي**: ١٠٤.

(١٦٧) Labat, **Les islamiste algériens**: 67.

(١٦٨) أُنشئ المجلس الإسلامي الأعلى في ١٨ فبراير ١٩٦٦ وترأسه الشيخ أحمد حماني العضو السابق في جمعية العلماء، وتم تحويل وزارة الحبوس إلى وزراة للتعليم الأصلي والشؤون الدينية بدءا من شهر جويلية ١٩٧٠ لتعمل وفق مقاربة جديدة: هي المساهمة في إعداد سياسة ثقافية وتحقيق ترقية الدين الإسلامي، وإصدار الفتاوى، وإدارة ومراقبة الأملاك الوقفية، وتأطير معاهد التعليم الأصلي إلى حين إنهاء هذا النوع من التعليم بعد عام ١٩٧٥ نتيجة ضغط اليسار الماركسي.

(١٦٩) عروس الزبير، «الدين والسياسة في الجزائر انتفاضة أكتوبر ١٩٨٨ نموذجًا»، **في الإسلام السياسي. الأسس الفكرية والأهداف العملية**، إشراف محمود أمين العالم (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٩): ١٨٨.

المرجعيــة المنتجة فــي مرحلة حكم الرئيس بومدين (ميثاق ودستــور ١٩٧٦) نكتشف ذلك الاحتفــال والتأكيد على محورية البعد الديني الإسلامــي كمكوّن تتعرف به الشخصية الوطنية الجزائريــة؛ فالشعــب الجزائري–مثلمــا نص عليــه الميثاق–شعب مسلــم، والإسلام هو دين الدولــة، وهو أحد المقومــات الأساسية للشخصيــة التاريخية للجزائــر[١٧٠]، إلا أن الممارسة العمليــة والتطبيق الميداني يبرز لنا نوعًا مــن الانتقائية والتوظيف الخاص للدين الإسلامي فيما يتوافق مع نظرة السلطة واختياراتها.

وبخصوص هذه القضية يميز أحد الباحثين من زاوية تحليلية[١٧١] بين: **تثمين النظام البومديني للمعطــى الدينــي الإسلامي في بعــده الثقافي الهوياتــي، وإهماله في بعــده الطقوسي–العبــادي**؛ فالنظرة إلــى الدين الإسلامي فــي هذه المرحلة اتجهت إلــى محاولة مزاوجتــه بالاشتراكية؛ حيث تم النظــر إليــه كمرجعيــة ثقافية للأمــة الجزائرية؛ لأنه شكّل فــي لحظة تاريخيــة مخصوصة هي اللحظــة الاستعمارية، عقيدة وثقافة مغايرة لتلك التــي كانت تعمل على تحقيقها الأيديولوجيا الاستعماريــة، وهــذا أهّله لكي ينظر إليه بعــد الاستقلال كقاعدة لتحقيــق الوحدة، ومحو أي تعددية أو انتماء إثني في نطاق المجتمع الجزائري.

علــى هــذا الأساس اتجه خطــاب السلطة إلى تزكيــة البعد الثقافي–الحضــاري والهوياتي للإسلام **أما النظر إليه كنظام عبادي–طقوسي ونسق قيمي معياري، فقد كان أقل اعتبارًا**؛ حيث تراجعت مظاهر التدين في هذه المرحلة، وبرزت إلى السطح عديد الظواهر المنافية لروح الإسلام[١٧٢]. ناهيــك عن تكريس تهميش الإسلام فــي مرجعية الدولة السياسية والاقتصادية، وعدم الاعتقاد في فعاليته وجدواه كنظام سياسي واقتصادي.

حقيقة لقد سارت بعض المبادرات اللاحقة في اتجاه الاستدراك على البعد القيمي المعياري للديــن الإسلامــي وإحداث مــا يسميه جيــل كيبــل (Gilles Kepel) وبعض الكتــاب الغربيين بالأسلمــة مــن فــوق (Islamisation par le haut)؛ حيث عمدت السلطة إلــى تدشين جملة من الإجراءات؛ كالحملة على انحطاط الأخلاق في صيف وخريف سنة ١٩٧٠، واستبدال عطلة نهايــة الأسبــوع بيوم الجمعة بدلاً من يــوم الأحد بدءًا مــن ١٦ أوت ١٩٧٦، وإلغاء المدارس

(١٧٠) ورد التنصيص في دستور ١٩٧٦ على أن: الإسلام دين الدولة (المادة: ٠٢)، والرئيس يمجد الدين الإسلامي ويحترمه (المادة: ١١٠)، اشتراط أن يكون رئيس الدولة مسلمًا (المادة: ١٠٧)، رفض المساس بدين الدولة في أي مشروع تعديل دستوري لاحق (المادة: ١٩٥).

(١٧١) بن عتو بن عون، «إشكالية الإسلام والاشتراكية في الخطاب الإيديولوجي في الجزائر بعد الاستقلال»، **مجلة علوم إنسانية**، العدد ٣٩ (خريف ٢٠٠٨)، www.ulum.nl

(١٧٢) هذا ما لمسناه في كل المقابلات التي جمعتنا بقياديين من مختلف تيارات الحركة الإسلامية؛ حيث اعتبروا أن من أكثر محفزات انطلاق حركة إسلامية في الجزائر في تلك المرحلة التاريخية هو ذلك الابتعاد عن الالتزام بتعاليم الإسلام كترك الصلاة والاستهزاء بالملتزمين بعباداتهم، وانتشار مظاهر التفسخ الاجتماعي والانحراف الأخلاقي، والنزعات المادية والعدمية والإلحادية... في المجتمع العام والمجتمع الجامعي على وجه الخصوص.

الأوروبيــة ذات التوجــه التبشيري، واقتلاع العرائش والكروم الموجهــة لصناعة الخمر[١٧٣]، ومنع تربية الخنزير عبر كامل التراب الوطني بمرسوم ٢٧ فبراير ١٩٧٥[١٧٤]، ورعاية عمليات بنــاء وتوسعة المساجد وأماكن الصلاة ...إلخ، **لكن الإطار العام الذي كان يحكمها هو إطار التنازل الشكلــي وتحسين المظهر** مثلما عبر عن ذلك مايــكل ويليس[١٧٥]، وامتصاص الغضب الشعبي، والظهــور بمظهر المؤتمــن على الدين والحافظ له، وبالتالي **قطع الطريــق أمام الحركة الاجتماعية الإسلاميــة التي بــدأت حينها تتبلــور متخذة من مثل هــذه الموضوعات أرضيــة للتعبئــة وأساسًا للنشاط والاحتجاج.**

إن التخريجــة التــي حــاول النظام صوغهــا والترويج لهــا ممثلة في الربــط والمزاوجة بين الاشتراكيــة والإســلام، وإبراز أوجه القرابــة بينهما، وتبرير توافقهما من حيــث إنهما يؤكدان علــى العدالــة الاجتماعية ونبذ الاستغلال... لــم تُجدِ نفعًا؛ حيث استمــرت كثير من العناصر اليسارية المتنفذة تشجب الدين الإسلامي وتتهمه بالرَجعية، وتعتبره عاملاً من عوامل التخلف والركــود الاجتماعي. بل إن بعض المسلكيات الأخرى للنظام الحاكم تبين بما لا يدع مجالاً للشك **اندراجه الواضح (أي النظام) في إطار أيديولوجي ماركسي يعطي للعناصر المادية الأولوية بامتياز، مستبعــدًا أن تكون القيــم الروحية**–التي يشكل الإسلام من حيث هو ديــن عمقًا لها– **صالحة لبناء المجتمــع اقتصاديًــا واجتماعيًا**[١٧٦]، متبنيًا في ذلك مقاربة خاصة في تفسير عوامل التخلف الذي تعانــي منه الجزائر كجزء من العالــم الإسلامي. فما أصاب هذا الأخيــر من انحطاط لا يمكن تفسيره بالأسباب الأخلاقية البحتة، بل **إن هناك عوامل أخرى ذات طابع مادي واقتصادي–اجتماعي، وهــي العوامــل ذات الشوكة والغلب.** المحصلة في النهاية هي **إن طريق التنمية لا يمكن مقاربته روحيًا أو دينيًــا بــل ماديًا**، وهو ما يفيــد أن الشعب الجزائري ومعه الشعــوب الإسلامية محكوم عليها بــأن تختار إمــا طريق التطور والتقدم من خلال تبنيها للاختيار الاشتراكي الحداثي، أو أن تبقى فريسة للتخلف مهما كان تمسكها بدينها[١٧٧].

(١٧٣) كانت حكومة بومدين قد صرحت لتجار الخمر عشية ١٩ جوان ١٩٦٥ وسمحت لهم بتسويق منتجاتهم بعد أن حصل تضييق عليهم في فترة حكم الرئيس ابن بلة، انظر: رابح بلعيد، «الجزائريون يفسدون باسم التعاون الثقافي».

(١٧٤) Voir: George Anawati and Maurice Borrmans: 221-222; **Benjamin Stora**: 286-287.

(١٧٥) ويليس، **التحدي الإسلامي في الجزائر**: ٦٨.

(١٧٦) سوف يتصدى لإثبات هشاشة هذه المقاربة مالك بن نبي في مجمل كتاباته وأطروحاته حول مشكلات الثقافة والحضارة، وشروط النهضة والبناء الحضاري.

(١٧٧) بن عتو بن عون، المرجع السابق. ولعل أبرز ما أكد على هذه القضية بعض النصوص الواردة في ميثاق ١٩٧٦، وكذا بعض خطب الرئيس بومدين، ومنها على الخصوص خطابه في المؤتمر الإسلامي الثاني بلاهور الباكستانية شهر فبراير ١٩٧٤ الذي أكد فيه على أن «الاقتصاد هو أساس الحياة في عالم اليوم، وإذا لم نتمكن من إعطاء روابطنا الروحية محتواها الاقتصادي فسنبقى محكومًا علينا بالتبعية.... لقد دلت التجارب البشرية في كل زمان ومكان على أن الروابط الدينية مسيحية كانت أم إسلامية أم غيرها انهارت تحت معاول الفقر والجهل...»، انظر: **خطب الرئيس بومدين**: ١٤٧ وما بعدها.

نعـود إلـى القول بأن هذه الازدواجية التي بدا النظام الحاكـم يصدر عنها في تلك المرحلة اتجاه المسألة الدينية تعكس بحسب بعض الدارسين[١٧٨] موقفًا تكتيكيًّا يضمن له واقعيًّا عملية احتكار السلطة، والتحكم بكفاءة في إدارة شؤون المجتمع؛ حيث يمكن أن تجد جميع الكتل الاجتماعية–مهما تباينت خلفياتها الفكرية والأيديولوجية–بغيتها.

فـي هـذا الصدد وتلخيصًا لما سبـق فإنه يمكننا التمييـز بين خطين متوازييـن أو متناقضين انتهجتهمـا سلطة بومدين في إدارة شؤون الدولة والمجتمع، **يتجسد الخط الأول في الاقتراب من اليسار، ويتمثل الخط الثاني في تدعيم النهج غير اللائيكي**[١٧٩].

وإذا كنا قد تحدثنا عن بعض الإجراءات التي باشرها النظام الحاكم والمندرجة ضمن أبعاد الخط الثاني؛ أي خط تدعيم النهج غير اللائيكي (النص على أن الإسلام هو دين الدولة، ودين من يتولى رئاستها،....) فإن تدعيم الخط الثاني؛ أي الاقتراب من اليسار الشيوعي أصبح أكثر وضوحًا منذ أوائل السبعينيات عندما بدأ بومدين يبحث له عن سند اجتماعي وسياسي لإنجاز مشروعه التحديثي.

إنـه من المعلوم أن الرئيس هواري بومدين بدا فـي أوائل عقد السبعينيات[١٨٠] أكثر انفتاحًا واقترابًـا من المعسكـر الشيوعي أيديولوجيًّـا وسياسيًّا؛ فقد أعلن عن انطـلاق المرحلة الثانية للثـورة الجزائرية مبـرزًا حاجة المجتمـع الجزائري إلى ضـرورة التغيير الجـذري للعلاقات الاجتماعيـة وملكيـة وسائل الإنتاج[١٨١]، مطلقًا بذلك ما سمي «بالثـورة الاشتراكية» بدءًا من نوفمبر ١٩٧١.

وبحثًـا عن توازن سياسـي جديد، وعن سند داخلـي لثورته الاشتراكيـة وسياساته التنموية حـاول الاقتراب من الانتلجنسيا التقدميـة، وبالخصوص من اليسار الماركسي الجزائري بدءًا من ١٩٧٢؛ حيث أطلق صراح المعتقلين السياسيين المحسوبين على منظمة المقاومة الشعبية (Organisation de Résistance Populaire O.R.P)[١٨٢] المشكّلـة من الأعضاء القدامى للحزب الشيوعي الجزائري (P.C.A) وبعـض الماركسيين المستقلين، وفتح أمامهم أبواب المنظمات

(١٧٨) رواجعية، **الإخوان والجامع: استطلاع للحركة الإسلامية في الجزائر**: ١٧–١٨.

(١٧٩) عياشي، **الإسلاميون الجزائريون بين السلطة والرصاص**: ٨٧–٨٨.

(١٨٠) يمكن تبعًا لذلك أن نقسم فترة حكم الرئيس بومدين إلى مرحلتين، المرحلة الأولى تبدأ من ١٩٦٥–١٩٧١، وكان حينها أقرب إلى الاتجاه العروبي؛ حيث أيد التعريب، لكن حدث المنعرج منذ أواخر ١٩٧١ حينما بدأ بومدين يتجه نحو اليسار ويميل إلى طروحاته.

(١٨١) ويليس، **التحدي الإسلامي في الجزائر**: ٧٢.

(١٨٢) تم تفكيكها من طرف البوليس السياسي للنظام الجديد، وكان على رأس هذه المنظمة المسلحة التي تشكلت بعد الانقلاب في سبتمبر ١٩٦٥ ماركسيون مقربون من أحمد بن بلة ومن بينهم حسين زهوان العضو السابق في المكتب السياسي لحزب جبهة التحرير الوطني، وبشير حاج علي، والصادق هجرس زعيم ما عرف فيما بعد بحزب الطليعة الاشتراكية (PAGS).

الجماهيرية (الاتحـاد العام للعمال الجزائريين U.G.T.A، والاتحـاد الوطني للشبيبة الجزائرية U.N.J.A) ليحتلوا فيها مراكز القيادة والتوجيه(١٨٣).

وهكـذا تحولت هـذه المنظمات إلى وسائط فعالـة للدعوة إلى الالتفـاف حول مكاسب الثـورة الاشتراكيـة وتعزيز القناعة بالاختيـار الاشتراكي، وتعبئة الشبـاب، والشباب الجامعي بالخصوص للتشبع بالمثـل العليا للاشتراكية، وحثهـم على المشاركة فـي حملات التطوع (Volontariat) والانتشـار في الأرياف لنشر والتعريف بأفكار الثـورة والتقدم والاشتراكية بين جموع الفلاحين الريفيين.

(١٨٣) عياشي، **الإسلاميون الجزائريون بين السلطة والرصاص**؛ بوجنون، **الحركة الإسلامية الجزائرية**: ٢٣ وما بعدها، **Benjamin Stora**: 253-256; Enhaili and Adda, **État & Islamisme au Maghreb**

(٤) الحركة الإسلامية: أرضيات التعبئة، ومجالات النشاط

سبق أن أكدنا في مكان سابق من هذا البحث بأننا ملزمون لكي نفهم جوانب مما يخص موضوع الحركة الإسلامية في الجزائر **أن نرافق فترة حكم الرئيس هواري بومدين ونتتبعها في جوانبها المختلفة**، بدءًا بالاختيارات الفكرية والأيديولوجية التي كان يصدر عنها، وانتهاء بمشروعه حول الثورة الاشتراكية في ميادين الزراعة والصناعة والثقافة. ذلك أن فترة حكم الرئيس أحمد بن بلة–وإن تخللتها بعض الجهود الحركية الإسلامية التي ألمعنا إليها، وكانت بمثابة الإرهاص لجهد حركي إسلامي لاحق سيستمر ويتكثف في مرحلة حكم الرئيس بومدين– لم تكن سوى فترة معترضة (Parenthèse) أو مرحلة ظرفية وانتقالية لم تتجاوز في مداها الزمني ثلاث سنوات، ولم يتح فيها للرجل الوقت الكافي لتنزيل كل رؤاه حول إدارة شؤون الدولة والمجتمع، علاوة على أنها كانت فترة انتقالية بين مرحلة تاريخية ثقيلة التركة هي مرحلة الاستعمار، ومرحلة لاحقة هي مرحلة استلام زمام إدارة شؤون دولة وليدة لم تتضح معالمها بعد، مع ما يصحب هذه المرحلة من اضطراب ومن تقلبات الانتقال بعد خروج المستعمر من البلاد.

على العكس من ذلك تبدو فترة حكم الرئيس بومدين–بما أتيح لها من مدى زمني (١٣ سنة)–حقبة مميزة، وتجربة مهمة لرجل أمكن له في هذا الحيز الزمني أن يضع جانبًا كبيرًا من مشروعه حول الدولة والمجتمع موضع التنفيذ. ففي غضون هذه الفترة استطاع بومدين أن يوفر بعض شروط الاستقرار السياسي، ويوجه المجتمع نحو الانخراط في عملية التنمية كهدف قومي، وأن يؤسس بالتالي لدعائم الدولة الجزائرية الحديثة، ويبني مؤسساتها وأجهزتها الرسمية، المدنية والعسكرية التي ستعطي للجزائر ملمحها العام كدولة مستقلة، بل وكدولة رائدة عالم ثالثي.

بالرغم من ذلك تبدو هذه الفترة –أيضًا– مرحلة خصبة لجهة ما برز فيها من معارضات وحركات وتنظيمات نمت في أعماق وتخوم المجتمع الجزائري–بشكل أو بآخر–كرد فعل على التوجهات والخيارات الأيديولوجية والتنموية، وعلى غياب المشاركة السياسية، والتضييق على الحريات الفردية والجماعية، والإكراه المادي والأمني، وتأكيد الأحادية الحزبية، وتكريس الاستبداد السياسي باسم الشرعية الثورية والتاريخية... وهي ملامح كانت تشكل الوجه الآخر للنظام البومديني.

إن محصلة ما انبثق في ساحة المجتمع الجزائري طيلة العقد والنيف الذي حكم فيه بومدين كان نتاجًا لما اعتمل فيه من صراع واحتكاك بين مختلف الفاعلين الاجتماعيين حول هذه

الموضوعـات وغيرها؛ كما أن المتغيـرات الأيديولوجية والثقافية...إلخ التي خبرها المجتمع الجزائـري طيلة هذه الفترة عززت شرائط نمو وتطور عديـد الظواهر، ومنها على الخصوص نمو ظاهرة الحركات الاجتماعية، وعلى رأسها الحركة الإسلامية.

غير أننا نذهب–وهذا يؤيده بعض الكتاب– إلى أن أكثر مسألتين جرّتا نقاشًا، وكانتا أساسًا صلبًا **نهضت عليه الحركة الإسلامية** منذ مرحلة حكم الرئيس ابن بلة، وازدادت حدة تأثيرهما في مرحلة حكم الرئيس بومدين هما: **المسألة الثقافية والمسألة الأيديولوجية.**

لقد شكلـت موضوعات مثل: اللغـة، والهوية، والأصالة، والتعريـب، وموقع الإسلام في الدولة، والاشتراكية، والثورة الزراعية، ...إلخ، الأساس الذي نهضت عليه وتغذت منه الحركة الإسلاميـة الجزائرية طيلة سيرورة تشكلها؛ حيث يمكننـا أن نحيل **كل الاحتجاجات السلمية أو العنيفـة التي باشرتها هذه الحركة بمختلـف أجنحتها وتياراتها طيلة فترة حكم الرئيس بومدين إلى أسباب ذات طابـع ثقافي وأيديولوجي**؛ فاحتجاج محفوظ نحنـاح وجماعة الموحدين سنة ١٩٧٦ مثلاً كان علـى الاختيارات الأيديولوجيـة للنظام، وتجمـع الحركة الإسلاميـة بالجامعة المركزية والبيـان الـذي صدر عنه في نوفمبـر ١٩٨٢ كان حول مجموعة من المطالـب الأيديولوجية والثقافية[١٨٤]، **أما العوامل الاقتصادية والتوترات الاجتماعية فلم تؤد دورًا ما إلا في مرحلة لاحقة** عندما بـدأت التجربة التنموية للنظـام الحاكم تعرف أولى عثراتها في أواخـر مرحلة حكم بومدين، وعندمـا انفسخـت هـذه التجربة انفساخًـا كليًّا على عهـد الرئيس الشاذلي بـن جديد تحت مسمى المراجعة وإعـادة الهيكلة والانفتاح أولا، وتحت ضربات أزمة المحروقات، والأزمة الاقتصادية الحادة في منتصف الثمانينيات.

الحركة الإسلامية: أرضيات التعبئة والتجنيد

تبـدو المسألتان الثقافيـة والأيديولوجية بمختلف تفرعاتهمـا إذًا الأرضيات الصلبة للتعبئة والتجنيـد حول الفكـرة الإسلامية، وسنحاول هنا بيان الكيفيـات والطرائق التي استثيرت بها هاتان المسألتان وكيف أثرتا حتى أدتا إلى ميلاد وتوسع ظاهرة الحركة الإسلامية في الجزائر.

المسألة الثقافية

تعتبـر الحالـة الجزائرية في هـذا الصدد أنموذجيـة، ذلك أن ما تعرضت لـه الجزائر طيلة ١٣٠ سنة من الاستعمار ترك جروحًا ثقافية غائرة في جسم الأمة الجزائرية، وقد بقي المعطى

(١٨٤) انظر البيانين الصادرين في المناسبتين في فهرس الوثائق: ٤٦٧–٤٧٠ وسيأتي تفصيل هذه القضايا في المبحث اللاحق من هذا الفصل.

الثقافي يؤثر بطرائق مختلفة في مرحلة ما بعد الاستقلال؛ حيث انطرحت عديد القضايا المتعلقة بـه وكان لهـا انعكاساتها فـي الساحة الجزائرية. مـن ذلك حضـور الإرث الاستعماري، في تعاملات الأفراد وفي سلوكهم وفي طريقة كلامهم، وأسلوب معيشتهم...إلخ، فالفترة الطويلة من الاستعمار الفرنسي بما هو مشروع اتجه نحو تفكيك البنيات الاجتماعية والثقافية والرمزية للمجتمـع الجزائـري، وبما هو محاولة لإحلال بنيات أخرى بديلـة عنها مستمدة من التقاليد الثقافيـة الفرنسية، أحدث تراكمات ثقافية بقيت–مثلمـا ذكرنا– حاضرة في الوعي الجماعي للجزائريـين وفي واقعهم المجتمعي. وقد كانت تصفية الاستعمار من النفوس والعقول خطوة أساسيـة كان مـن المأمول أن تقوم بها النخـب التي تولت إدارة شـؤون الدولة بعد الاستقلال بعـد أن تم تصفيته من الأرض، لكن واقـع الحال أن هذه النخب المنبثقة عن حركة الاستقلال الوطني–في الجزائر وفي غيرها من البلاد الإسلامية الخارجة من الاستعمار– كما يقول بورغا قد عبّرت عن القضايا الأساسية في مجال القومية في المرحلة التي أعقبت الاستقلال باستخدام مفـردات مستمـدة من الشفرات والـدلالات الغربية، كما أن وعودها فـي المجال الثقافي لم تتحقق؛ حيث انتشار الفرنكفونية (التحدث باللغة الفرنسية)، واستمرار المؤسسات السياسية والقضائية ذات الطابع الغربي يتبدى واضحًا للجميع(١٨٥).

لقـد **تحولت تشكيلة عريضـة من هذه النخب إبان مرحلة الاستقلال فـي الجزائر إلى وسيط «مثالي» يضمن ديمومة واستمرارية السيطرة الثقافية الفرنسية**، وكانت بمسلكيتها هذه تفتح المجال لسجال و/أو صـراع ثقافـي وأيديولوجي وسياسي سيستمر إلى اليوم بينهـا وبين النخب الأخرى التي تخالفها القناعة والرؤية حول كيفية إدارة شؤون المجتمع، وبالخصوص في جانبها الثقافي.

إن مرحلـة الاستقلال شهدت–مثلما يقـول الهرماسي–خلافًا عميقًا بين هذه النخب حول مسألـة الهوية (كعاكس هام للثقافة)؛ حيث حصل انقسام إزاءها بين متمسك بها (الهوية) كما هـي أو راغب فـي تجديدها، وبين متنكر لها. والمفارقة هي أن ما كان يعد في زمن الاستعمار انتهـاكًا لهذه الهوية، وبالخصوص في بعدها الديني واللغـوي، أصبح في زمن الاستقلال أمرًا عاديًّا يلقى التشجيع من الأنظمـة السياسية ذاتها(١٨٦). **واستحضار رد الفعل النخبوي الإسلامي في الجزائـر يبـرز بما لا يدع مجالاً للشك حضـور المسألة الثقافية بمختلف أبعادها فـي ساحة السجال** منذ الأيام الأولى من استرجاع الاستقلال.

لقـد جاء تشكيـل جمعية القيـم مندرجًا في سيـاق العمل الثقافـي، ومحاولـة إحياء القيم الإسلامية التي حاول الاستعمار طمسها ومصادرتها؛ وبالتالي لا يمكننا أن نموضع جهد القيم إلا ضمـن هـذا الإطار؛ بمعنى أن منطلق نشاطها هو منطلـق ثقافي؛ حيث اتخذت من الدفاع

(١٨٥) بورغا، **الإسلام السياسي صوت الجنوب**: ٨١، ٨٤.

(١٨٦) الهرماسي، **مقاربة في إشكالية الهوية**: ١٨.

عن الرموز والقيم الإسلامية والدعوة إلى التعريب، وإعادة وصل المجتمع الجزائري بجذوره الثقافية العربية والإسلامية مبررًا لنشاطها. وفي السياق نفسه يمكن أن نموضع جانبًا من جهود الشيوخ والتلاميذ المتبقين من جمعية العلماء المسلمين الجزائريين الذين عارضوا نظام أحمد بن بلة؛ إذ حول المسألة الثقافية في بعدها الديني بالخصوص تركزت ردود فعلهم.

وستستمر التجاذبات حول المسألة الثقافية بمختلف أبعادها وتمظهراتها بعد وصول الرئيس بومدين إلى الحكم رغم أنه حاول–تحقيقًا لبعض التوازنات وتركيزًا لثقل السلطة في يده، وبالتالي المحافظة على احتكار الساحة السياسية لصالحه– اتباع –ما سماه مايكل ويليس– **استراتيجية الدمج والإخضاع**؛ أي الوقوف على رأس كل حركة معارضة وإخضاعها من جهة (تدابير أمنية، ضغوط، قمع، سجن، حضر...)، ومحاولة دمج واستيعاب بعض مفردات برنامجها ومطالبها من جهة ثانية، وهذا الأسلوب استخدمه في بداية الأمر مع اليسار الماركسي كما استخدمه مع الإسلاميين في مرحلة لاحقة؛ حيث حاول دمج بعض ما كانت تنادي به النخبة الإسلامية في مشروعه السياسي (تدعيم وتوسيع نطاق عملية التعريب، تثمين المكون الهوياتي للشعب الجزائري..).

إن المسألة الثقافية ترتد في تفرعاتها واشتقاقاتها إلى مسألتين أخريين كانتا محل تجاذب وسجال، وأساسًا للتعبئة والنضال الإسلامي في مرحلة حكم الرئيس بومدين، وهاتان المسألتان مثلما يبرزهما الحفر التاريخي في تلك المرحلة هما: المسألة اللغوية والمسألة الدينية، وفي ما يلي تفصيلهما.

أ– **المسألة اللغوية، أو أرضية الصراع اللغوي**: لا بد من التنبيه في البداية إلى أن للمسألة اللغوية في الجزائر بعدها التاريخي؛ حيث يمكن طرحها من زاوية أنها مشكلة كان لها حضور سابق على مرحلة الاستقلال؛ وبالتحديد أثناء فترة الوجود الاستعماري، وبالتالي لا يمكن فهم بعض مواقف النخب الجزائرية اتجاهها بعد ١٩٦٢ إذا لم نستصحب في تحليلنا لها الرؤية التاريخية.

لقد كانت العربية كلغة وكثقافة ملمحًا هامًّا من ملامح الشخصية الجزائرية، ولذلك عمل الاستعمار الفرنسي عبر مشروعه التفكيكي للمجتمع الجزائري ثقافيًّا على محاصرتها، ومحاولة القضاء عليها من خلال سلسلة من الممارسات العنيفة، والتشريعات الجائرة التي **نزلت بالعربية إلى رتبة اللغة الأدنى أمام اللغة الفرنسية استعمالاً وتداولاً**؛ حيث أصبحت الفرنسية لغة الإدارة والاقتصاد والتعليم والثقافة. وهو ما أنتج بعد مدة–تبعًا لسيرورة التثقيف الاستعماري الذي باشرته الإدارة الفرنسية لصالح بعض المجموعات ذات الحظوة من الجزائريين– نخبة أو شريحة اجتماعية أكثر ولاءً للثقافة واللغة الفرنسية وأكثر تشبعًا بهما وتشيعًا لهما.

ولـم تقف نضالات الحركة الوطنية والإصلاحية المتجهة نحو الدفاع عن العربية والإسلام دون بـروز وتوسـع هـذه النخبة، بـل إن واقع الحال قـد أدى في الأخير إلـى تشكل نوع من الازدواجية النخبوية في المجتمع الجزائري، سيتكثف استقطابها بعد الاستقلال مباشرة عندما بـرزت في الساحة الثقافية الجزائرية ثنائية (المعربين–المفرنسين)، وهي ثنائية أنتجت صراعًا دائمًا تتقابل فيه–مثلما يقول غرانغيوم (G.Grandguillaume)– جماعتان «**جماعة المعربين تقابل منطقـة نفوذ تستعمل إيديولوجيـة** تعلن انتسابها في آن واحد للإسلام والوطنية، **في مواجهتها تتجذر جماعة الفرنكوفونيين في نخبة المجتمع** التي تلقت تكوينها في المدرسة الفرنسية»[١٨٧].

وإذا كان التعميـم غير صحيح دائمًا؛ إذ كانت بعض العناصر من النخبة المفرنسة خريجة المدرسـة الفرنسية أكثر غيرة على العربية كلغة، وكانتمـاء ثقافي وحضاري، وكمرجع للهوية الجزائريـة (مالك بن نبي، مالك حـداد، عبد العزيز الخالـدي...) إلا أن عناصر أخرى كثيرة مـن هؤلاء لـم تكن تنظر بعيـن الرضا إلـى العربية (مولود معمـري، كاتب ياسيـن، مصطفى لشرف...)، وبالخصوص عندما تحولت إلى فكرة ومشروع يراد تنزيله في الواقع الاجتماعي والثقافي الجزائري تحت مسمى «التعريب Arabisation».

ولأن التعريـب لم يكن يهـدف ببساطة إلى قول الشيء باللغة العربيـة كما يقال بلغة أجنبية كاللغـة الفرنسيـة؛ حيث يصبح التعريب بهـذا المعنى مرادفًا للترجمة، بـل كان يعني أكثر من ذلـك؛ أن تكون اللغة العربيـة أداة التثقيف والمعرفة والتوجيه السياسـي والتنظيم الاجتماعي والاقتصـادي[١٨٨]؛ أي أن يشكّل التعريب الوجه الثقافـي للاستقلال السياسي للجزائر لتصفية مخلفات ١٣٠ سنة مـن الاستعمار والتبعية الثقافية، فقد قاومته بضراوة النخبة الفرنكوفونية– التـي سرعان ما قفزت إلى مفاصل ودواليب الدولـة الوليدة ومؤسساتها الفاعلة– عندما طرح هذا المشروع بنوع من الجدية في مرحلة حكم الرئيس بومدين.

لقد وجـدت الدولة الجزائرية نفسها عشية الاستقلال بعد رحيـل الإطارات الفرنسية التي كانـت تضطلع بتسيير شـؤون الإدارة والتعليـم والاقتصاد... أمام مجموعـة من الاختيارات الصعبـة؛ حيث جنـدت المثقفيـن باللغة الفرنسية–نظـرًا لكفاءتهـم التقنية– لتسييـر الإدارة والاقتصـاد، واستخدمـت المثقفين بالعربيـة لأغراض التوجيـه الثقافـي والأيديولوجي؛ في التعليـم، وفي مؤسسة الحـزب، وفي الإعلام...، وكان هذا الوضـع المفروض بداية لمرحلة صراع حضاري بدأ ينمو بين الثقافة الوطنية والثقافة الأجنبية التي رغم رحيل أصحابها وجدت

(١٨٧) جلبير غرانغيوم، «المواجهة باللغات»، ترجمة محمد أسليم، **شبكة صوت العرب**، http://www.voiceofarabic.net/index.php?option=com_content&view=article&catid.

(١٨٨) أحمد، **التعريب والقومية العربية في المغرب العربي**: ٤٢.

منافـذ أوسـع للتمدد والانتشار[١٨٩]. **بل إن ما لم يتح للثقافة واللغـة الفرنسيتين من الانتشار إبان فترة الاستعمـار الفرنسـي أتيح لهما بعد الاستقـلال** وفي سنوات قليلة بشكل ملفـت للانتباه؛ **عن طريق الجهد التكويني الضخم الذي اضطلعت به–للمفارقة– الدولة الجزائرية نفسها.**

ولأن التعريب طرح ليشمل بالتدريج مختلف مجالات الحياة الاجتماعية، فقد لاقى بعض النجاحـات في مجال القضـاء والتعليم بمرحلتيـه الابتدائية والثانوية؛ لأنـه كان الفضاء الذي التحقـت به النخـب المعربة منذ البدايات الأولى للاستقلال، ثـم لقي بعض النجاح المحدود فـي بعض فروع التعليم الجامعي لاحقًا، وبخاصـة في الفروع الأدبية والإنسانية. إلا أن توسع هـذا التعريب في مجـالات الإدارة والاقتصـاد والصناعة... لم يلق النجـاح المطلوب لعديد الأسباب، لعل أهمها **ما لاقاه من مقاومة عنيفة من لدن العناصر المفرنسة** التي–مثلما ذكرنا– تغلغلت فـي صفوف هذه القطاعات الحساسة في مرحلة متقدمة، وأصبحت عنصر كبح وتعطيل لكل تقدم يمكن أن يطال هذه المجالات.

وللإشـارة فإن نفوذ هذه الفئة التـي سمتها إحدى الباحثات **الجالية–الطبقـة**[١٩٠] كان سابقًا على الاستقلال؛ حيث أنشأت فرنسا أثناء حرب التحرير–مثلما يقول جلبير غرانغيوم– جسدًا هامًّـا نسبيًّا مـن الموظفين في الجزائـر آملة أن تؤسس بـه قوة ثالثة، وقـد أصبحت هذه الفئة وريثـة للإدارة الاستعماريـة، لا تشتغل إلا باللغـة الفرنسية، كما أنها تجهل فـي غالبيتها اللغة العربيـة بسبب تكوينها الفرنسي[١٩١]. وهذه الفئـة البيروقراطية تسندها فئة أخرى من العناصر ذات التكوين المفرنس والتي انخرطـت في الثورة التحريرية، وحاربت ضد استمرار الوجود السياسي الاستعماري في الجزائر، غير أن مقاومتها لم تكن تمتد لتشمل البعد اللغوي والثقافي؛ ففكـر وثقافة ولسان بعض المنتمين إلى هذه النخبة لم يكن من هذه الزاوية سوى امتداد لفكر الدولة الاستعمارية ولسانها وثقافتها. وقد تعمق نفوذ هذه الفئة لاحقًا؛ حيث ت**حولت إلى أكبر جـدار يتصدى لعملية التعريـب لاعتبارات اجتماعية وثقافية وأيديولوجيـة** رغم القرارات الصادرة من أعلى هرم الدولة[١٩٢].

---

(١٨٩) Lahouari ADDI, «Les intellectuels Algériens et la crise de l'état indépendant», **HAL-SHS: Sciences de l'Homme et de la Société**, http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/39/79/13/HTML/;

(١٩٠) عبد الرحمن سلامة، **التعريب في الجزائر من خلال الوثائق الرسمية** (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٨١): ٣٢

(١٩١) نازلي معوض أحمد، **التعريب والقومية العربية في المغرب العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦): ١٥٨.

(١٩٢) جلبير غرانغيوم، «اللغة وأنظمة الحكم في المغرب العربي»، ترجمة محمد أسليم، **شبكة صوت العرب**، http://www.aslimnet.net/traductions/g_guillaume/l_pouvoir/pouv3.htm

(١٩٣) قرار مجلس الوزراء الصادر في أفريل ١٩٦٨ القاضي بوقف تعيين أي موظف جزائري اعتبارًا من بداية العام ١٩٧١ إذا لم تكن لديه معرفة كافية بالعربية، والمرسوم الرئاسي الصادر في ١٩٧١ القاضي بإجبارية معرفة اللغة العربية من طرف موظفي الإدارة الجزائرية بمختلف مستوياتها.

إن قبـول التعريـب والتسليم به معناه–برأي هذه النخبة–التخلـي عن الامتيازات والحظوة الاجتماعية التي أهّلها للوصول إليها انفتاحها على اللغة الفرنسية، لذلك سوف تنظر لكل توسع فـي استخدام اللغـة العربية على أنه تهديد لامتيازاتها ونفوذهـا ومكانتها الاجتماعية؛ لأن هذا التوسع لا يعني في الأخير سوى انتزاع وظائفها وتسليمها لعناصر معربة. كما لا يخفى أيضًا أن التخـوف المهني لدى هذه النخب المفرنسة والمتغربة كان يتغذى من خلفية ثقافية استعمارية لا تـرى فـي التعريب إلا نكوصًا وتقهقرًا في مستوى العمـل، وسقوطًا في اللافعالية، وهو أمر نلمسه في المقولات التي تم إشاعتها لتعكس هذا المخيال كمقولة «التعريب تخريب» أو «إذا عُرِّبَـتْ خُرِّبَتْ»؛ فهـذه الفئة مقتنعة بعدم قدرة اللغة العربية علـى التكيف مع المهام المطلوبة منهـا، يضـاف إلى هذا وجود رد فعل متعاظم لدى هؤلاء يعتبـر اللغة العربية بمثابة لغة متخلفة وغير عصرية[١٩٣].

فـي واقع بهذه المواصفـات، انطلقت عملية التعريـب بدءًا من نهاية الستينيـات إلى نهاية السبعينيـات متسارعة حينًا، ومتراجعـة حينًا آخر، تبعا لتوازن أو اختـلال ميزان القوى داخل النظـام الجزائـري لصالح هذا الطرف أو ذاك. وبدلاً من أن تقرّب هـذه المرحلة بين النخبتين وتمـزج بينهما في نخبة جديـدة، عمقت بينهمـا الانشقاق الثقافي. وحيـث يقف المعربون محاولين إحياء الإرث الثقافي ما قبل الكولونيالي، يقف في الطرف المقابل المفرنسون الأكثر انجذابًا إلى القيـم العالمية باحثين–كما يقول عدي الهواري– عن إحداث التطعيم الضروري مع الحداثة[١٩٤].

لقـد أثّرت عمليـة التعريب بكيفيات عديدة لتتحول في مرحلة لاحقـة إلى أرضية هامة من أرضيـات التعبئة للحركة الإسلامية الناشئة. وإذا كنا نسلم مع البعض بأن **عملية التعريب ساعدت على تغذية الحركة الإسلامية أكثر مما ساعدت على ولادتها**؛ حيث إن العلاقة بين التعريب والإسلامية لـم تكن في البداية علاقة صريحة كليًّـا[١٩٥]، فذلك لأن عناصر النخبـة الإسلامية الأولى التي باشـرت العمل الإسلامـي الحركي كانت في غالبيتهـا من المفرنسين، أو مـن ذوي التكوين اللغـوي المزدوج، بل حتى الثلاثي (عربي، فرنسي، إنجليزي) ولم تلتحق بها أفواج المعربين إلا في مرحلة لاحقة[١٩٦] عندما توسعت عملية التعريب، وبدأت سياسة ديمقراطية التعليم تؤتي نتائجها الأولـى بإتاحتها للشباب من أبناء الفئات الشعبية والوسطى والريفية الالتحاق بالتعليم

(١٩٣) غرانغيوم، «اللغة وأنظمة الحكم في المغرب العربي».

(١٩٤) ADDI, «Les intellectuels Algériens et la crise de l›état indépendant», http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/39/79/13/HTML

(١٩٥) ويليس، **التحدي الإسلامي في الجزائر**: ٧٧.

(١٩٦) سوف نناقش هذه القضية بتفصيل عند الحديث عن المراحل التي مرت بها الحركة الإسلامية في المبحث اللاحق.

بـكل مراحله وخاصة بالتعليم الجامعي بعـد أن كاد يكون في وقت سابق حكرًا على الشرائح البورجوازية.

أمـا **في أواسـط السبعينيات فقـد أصبح هناك ترابـط أوثق بيـن التعريب والإسلاميـة**؛ حيث أسهم التعريب في إيقاظ أو تدعيم الإسلامية بكيفيات عديدة نذكر منها:

– **الكيفيـة الأولـى**: إن سياسة التعريـب التي باشرتها الجزائر اتبعـت أساليب مختلفة، ومنها أسلـوب البعثات العلمية والتعليمية إلى المشرق العربـي؛ حيث أتيح لأعداد مهمة من التلاميذ والطلبـة الجزائريين الانفتاح على العربية كلغـة وإتقانها، وكذا الانفتاح على مختلف التيارات الفكريـة العربية، ومنها على الخصوص التيار الإسلامي بمدارسـه المختلفة؛ وقد عاد هؤلاء إلى أرض الوطن ليباشروا مهمـة التعليم والتثقيف ومعهم خلفيتهم الفكرية العروبية بمدارسها المختلفـة: الناصريـة أو البعثية أو الإخوانيـة...[١٩٧] لينشروها بطرقهـم الخاصة بين التلاميذ والطلبـة والنخـب المثقفة. وقبل ذلك كانـت جمعية العلماء سباقة إلى هـذا الأسلوب؛ حيث ابتعث العديد من تلاميذها إلى تونس ومصر والعراق وسوريا، وقد عاد هؤلاء إلى الجزائر ليتولوا بعض المناصب في قطاعات الثقافة والتعليم وليدعموا بدورهم جهود التعريب والأسلمة.

– **الكيفيـة الثانية**: كانت أوسع حجمًا وأكثر تأثيـرًا من الأولى وبدأت مع الرئيس ابن بلة، ثم توسعـت وتكثفت في مرحلة حكم الرئيس بومديـن؛ حيث لجأت السلطات الجزائرية تحت ضغط رحيل الإطارات الفرنسية، والنقص الحاد في الإطارات المحلية المؤهلة، وعدم كفايتها للحلول مكانها في مختلف القطاعات إلى طلب تعاون تقني من الدول العربية (مصر، سوريا، العراق..) ومن بلدان الكتلة الاشتراكية (الاتحاد السوفيتي، يوغسلافيا..). وهكذا تم استقدام متعاونين في عديد المجالات، ومدرسين لمختلف المراحل التعليمية وبخاصة للتعليم الثانوي والجامعـي ومعاهد التعليم الأصلـي. ونظرًا لأن الجزائر أطلقت مشـروع تعريب التعليم فقد وجدت نفسها مضطرة إلى الاستعانة بالخبرة العربية في هذا المجال، واستجابة لذلك وصلت أعداد هائلة من المتعاونين المشارقة (المصريون والسوريون منهم خاصة) إلى الجزائر ليتولوا الإشراف على الهيكل التعليمي المعرّب.

---

(١٩٧) Foued Laroussi, «Glottopolitique, Idéologies linguistiques et état-nation au Maghreb», **Glottopol Revue de sociolinguistique,** no. 1 (Janvier 2003): 39-150, http://www.univ-rouen.fr/dyalang/glottopol.

أبرزت لنا بعض المقابلات (مقابلة مع حسن كاتب) أهمية الابتعاث ودوره في ترسيخ التواصل الفكري والحركي، وقد أكد لنا حسن كاتب كناشط إسلامي في مرحلة السبعينيات على العلاقات الفكرية التي ربطته وبعض القياديين الإسلاميين من «جماعة الشرق الجزائرية» بمصر عندما ابتعثوا لاستكمال دراساتهم العليا؛ حيث أتاح لهم مكوثهم المطول هناك الاستفادة من النشاط الثقافي لمختلف التيارات الفكرية وعلى رأسها التيار الإخواني الذي كان كثير النشاط في تلك الفترة من حكم السادات. ويؤكد بأنهم اتصلوا مدة مكوثهم هناك ببعض القيادات الإخوانية أمثال: عمر التلمساني، توفيق الشاوي، زينب الغزالي... كما حضروا دروسًا ومحاضرات وفعاليات نشطتها رموز فكرية وحركية إخوانية أخرى، وقد كان لكل هذا –مثلما يؤكده كاتب– تأثيره على وعيهم وعلى نشاطهم وحركيتهم عند عودتهم إلى الجزائر بعد ذلك.

وإذا علمنا أن فترة الستينيات والسبعينيات كانت فترة حركية أيديولوجية وسياسية في مجمل البلاد العربية تحت زخم الفكرة الناصرية، ثم تحت زخم الفكرة الإخوانية الخارجة إلى العلن من جديد بعد وفاة الرئيس عبد الناصر، وسياسة الانفتاح على الإخوان التي جسدها خليفته أنور السادات بحثًا عن شرعية شعبية وعمق جماهيري لنظامه الجديد...، فإن كل ذلك سيتردد صداه لينعكس على الصعيد الثقافي والسياسي العربي والجزائري.

إن كثيرًا من هؤلاء المتعاونين إذا ما استثنينا بعض المنتمين منهم للتيار الناصري أو البعثي **كانوا من مشايعي الفكرة الإخوانية**، وقد أدت الاستعانة بهم بهذه الكيفية إلى **التعجيل بدخول أفكار حسن البنا وأساليب عمل سيد قطب وأقطاب المدرسة الإخوانية إلى الجزائر**، كما لعب هؤلاء فيما بعد دورًا مباشرًا في هيكلة بعض أجنحة الحركة الإسلامية الجزائرية من الناحية العقائدية(١٩٨).

أما عن الأسباب التي جعلت أعدادًا من هؤلاء المتعاونين المتعاطفين مع التيار الإخواني أو المنضوين فيه عضويًّا يتوافدون على الجزائر بهذه الأعداد الضخمة فإن بعض الباحثين(١٩٩) يرجع ذلك إلى سببين اثنين: يتعلق أحدهما بالنظام المصري؛ ويتعلق الثاني بجماعة الإخوان المسلمين نفسها. ففي محاولته التخلص من معارضة إسلامية متصاعدة نجحت في اختراق أجهزة الدولة، عمد النظام المصري إلى إرسال أعداد كبيرة منهم للجزائر كمدرسين بغرض إبعادهم مؤقتًا(٢٠٠). وحرصًا منها على تجنيب مناضليها قمع النظام المصري، وكسب فضاء جديد لترويج أفكارها اختارت جماعة الإخوان المسلمين إرسال مناضليها إلى الجزائر.

باستقرار هؤلاء أخذ تأثيرهم الفكري والتنظيمي يتزايد، فقد انتشروا عبر كامل التراب الوطني ليؤدوا إلى جانب مهمتهم التعليمية دورًا تعبويًّا ينشرون به الفكرة الإخوانية بين جموع الشبان الجزائريين. لذلك سيقترن التعريب في عقد السبعينيات–وتحت ضغط نشاط هؤلاء المتعاونين ومن تأثر بنهجهم من شباب الثانويات والجامعات ومعاهد التعليم الأصلي–بنزعة إسلامية واضحة ستتوسع يومًا بعد يوم لتتحول إلى تيار ضخم عند بداية عقد الثمانينيات. ولأن مشروع التعريب اتخذ منذ البداية طابع استرجاع الهوية العربية والإسلامية للجزائر؛ ولأن استرجاع اللغة العربية كان هدفًا للتعريب، واللغة العربية هي قرينة للإسلام، فسيصبح التعريب تبعًا لذلك مرادفًا صريحًا للأسلمة.

---

(١٩٨) Burgat, **l'islamisme au Maghreb**: 142.

(١٩٩) Boumezbar and Azine, **L'islamisme Algérien De la genèse au terrorisme**: 40; Khelladi, **Les islamistes Algériens face au pouvoir**: 23.

(٢٠٠) يذكرنا هذا المسلك بما فعله الفاطميون عندما استقروا بالقاهرة؛ حيث عقابًا لولاتهم على المغرب الذين أعلنوا الانفصال السياسي ورفضوا التشيع الإسماعيلي وأعلنوا التسنن واتباع المذهب المالكي، وتخلصًا من قبائل بني سليم وبني هلال النازحة من شبه الجزيرة العربية والمستقرة بمصر أغرى هؤلاء شيوخ هذه القبائل للنزوح إلى منطقة المغرب والاستقرار بها وكانوا بذلك يحققون هدفًا مزدوجًا؛ الأول هو التخلص من هذه القبائل البدوية والثاني: تأديب الخارجين على السلطان.

هـذا التصور الذي يخـرج التعريب من مضمونه اللسانـي إلى مضمونه الدينـي ستدعمه طروحات المتعاونيـن المشارقة من مشايعـي الحركة الإخوانية؛ **إذ لا معنى لتعريـب لا يكون هدفه الأسلمة.** وهـو الهدف الذي أصبـح حقيقة واقعة عندما أعلن النظام عشية ١٩٧٦ (بعد فترة من التجميد المقصـود لمشـروع التعريب حيـن تحالف بومدين مـع اليسار الماركسي فـي ١٩٧٢) عن إطـلاق مجموعة من الإجراءات مـن بينها: اعتبار الجمعة يومًا لعطلـة نهاية الأسبوع بدلاً من الأحـد، وتعريب السجـلات العامة، وأسمـاء المدن، ولافتات الحوانيـت... وهي إجراءات أعطـت لمشـروع التعريب نفسًا إسلاميًّـا. وتبرز بعض الشهـادات أن بعض الأنوية الطالبية الناشطة والمجموعات المشايعة لمشروع التعريب والتي كانت منتشرة في الجامعة الجزائرية (فـي الفروع المعرّبة حديثًا كفـرع الحقوق مثلاً) بدأت تقترب شيئًـا فشيئًا من المجموعات الإسلاميـة الناشئة حينذاك لتتحد كثير مـن عناصرها نهائيًّا مع الحساسية الإسلامية، بل لتصبح بعض عناصرهـا من قيادات الصـف الأول في التيـار الإسلامي، تلك هي مثـلاً حالة عبد الله جاب الله، ومصطفى بوقرة المنتميين لما عرف فيما بعد بجماعة الشرق[٢٠١].

– **الكيفيـة الثالثة**: تميل عديد الكتابات المهتمـة بموضوع الحركة الإسلامية إلى تبني فكرة التفسيـر الاقتصادي لبروز وانتشار هـذه الظاهرة، وتتخذ هذه الكتابات من موضوع التعريب وعلاقتـه بسوق التشغيل في الحالة الجزائرية أساسًا تفسر به ظاهرة توسع وامتداد هذه الحركة وقدرتها على المناورة.

إن عمليـة التعريب التي باشرتها الدولة الجزائرية–برغم كل العراقيل الموضوعة في طريقها مـن قبل النخب المفرنسـة– أدت إلى توسع كبير فـي أعداد الخريجين مـن الطلبة المعربين؛ بحيـث فاقت مخرجات النظام التعليمي القدرات الاستيعابية للإدارات وأماكن العمل المتاحة التي كانت تفضل غالبًا الطلبة ذوي التكوين الفرنكوفوني. وهذه المناقضة خلقت للحكومة– بحسـب مايكل ويليس– تعقيدات كبيرة، وكانـت سببًا في الإحباط الذي بـدأ يستولي على تلـك الجموع من المتخرجين، **وهو ما جعـل احتمال تعاطفهم مع الأنشطة والأفـكار الإسلامية قويًّا جدًّا**[٢٠٢].

لقـد بدأ هؤلاء الطلاب يشعرون أنهم ضحايا منظومة تعليمية قاصرة، فبدل أن تكون سوق العمـل مجالاً مبنيًّا علـى الكفاءة أصبح تقسيـم الوظائف فيه يتم على أساس لغوي يجعل من اللغـة الفرنسية جسـرًا لكل نجاح مأمول، ومـن اللغة العربية مطية للإخفـاق الاجتماعي. إن انعـدام التكافـؤ في فرص الحصول على العمل مرده إلى خصوصيـة هذه السوق التي أريد لها أن لا تستقطـب سوى الكفاءات ذات التكوين الفرنسي؛ حيـث إلمامها بالفرنسية يجعل هذه

(٢٠١) **مقابلة مع حسن كاتب** (بجامعة منتوري–قسنطينة ١٣، جويلية ٢٠٠٩).

(٢٠٢) ويليس، **التحدي الإسلامي في الجزائر**: ٧٥.

المناصب حكرًا عليها. ولأن كل أشكال النشاط الصناعي والإداري المتاحة بقيت تتعامل باللغة الفرنسية، وحيث إن الطلبة المعربين لا يتقنون هذه اللغة، و بما أن مناصب العمل المتوفرة محدودة، فإن هذه السوق تصبح بالمحصلة طاردة لهم. هكذا إذًا توقفت الجامعة الجزائرية عن أن تكون بالنسبة للعناصر الطالبية المعربة وسيلة للصعود والترقي الاجتماعي كما كانت في مرحلة سابقة، وبخاصة عندما بدأت سوق العمالة في الجزائر تعاني من بدايات تشبعها الأولى تحت ضغط الصعوبات التي بدأت تعترض النموذج التنموي الجزائري، وتحت ضغط الأعداد الهائلة من خريجي التكوين الجامعي في فروعه القانونية والأدبية والإنسانية، لتبرز إلى السطح ظاهرة بطالة الجامعيين.

سوف تؤدي سياسة تعليم وتشغيل مبنية على هذه المعايير (تقسيم العمل على أساس لغوي) إلى ردود فعل عنيفة على مسرح الجامعة الجزائرية، وستغذي هذه الصعوبات التي بدأت تحس بها العناصر الجامعية المعربة إلى مجموعة من التوترات تمثلت في شن سلسلة من الإضرابات للضغط من أجل تعريب الإدارة، وهو ما أتاح الجو مثلما يقول العبيدي «لانتعاش حركات سياسية ثقافية وإسلامية»[٢٠٣].

إن نضالية العناصر المعربة ضد الفرنسية **هي في الأصل مشكلة مترتبة عن سوق عمل وتوظيف أكثر مما هي مسألة ذات طابع أيديولوجي** مثلما يحرص على تأكيده بعض الباحثين، إلا أنها ستتحول إلى موضوع يخضع للاستخدام والتوظيف الأيديولوجي، وهنا ستدخل الحركة الإسلامية على الخط للاستثمار في هذا المجال. وإزاء هذا الموضوع نقرأ العديد من التفسيرات؛ ففرانسوا بورغا مثلاً يرى أن الطلبة الذين كانوا يزاولون دراساتهم في الكليات الناطقة بالعربية ثم وجدوا أنفسهم محرومين من فرص العمل التي تتناسب مع تكوينهم العلمي سوف ينضمون إلى المطالبة بإعادة تقييم الأصل العربي الإسلامي، لكنهم–برأيه– لم يتخذوا هذا الموقف **إلا لأنه يتوافق مع مصالحهم المهنية المباشرة**[٢٠٤]، بمعنى أن هذا التأييد ليس سلوكًا منطلقه القناعة الأيديولوجية بقدر ما هو منحى براغماتي تبرره دوافع المصلحة. أما جمال العبيدي فيقدم **تفسيرًا أقرب إلى المناولة السيكولوجية**؛ حيث يرى أن المثقفين المعربين وتحت ضغط إبعادهم من مجال النشاط الاقتصادي سيلتحقون بالميدان الأيديولوجي ليستثمروه، فالتمايزات التي يشعر هؤلاء بأنهم ضحاياها تظهر لهم في البدء على أنها تمايزات ثقافية، وينزعون تبعًا لذلك إلى نوع من التأويل الأيديو–ثقافي للعالم، وإلى البحث عن مصدر هذه التناقضات في الصراعات

(٢٠٣) العبيدي، «التعريب والتناقضات الاجتماعية في الجزائر»، سليمان الرياشي وآخرون: ٤٨٠.

(٢٠٤) Burgat, **l'islamisme au Maghreb**: 155.

الحضارية؛ حيث يصبح علاجها برأيهم مشروطًا بالتحصن الثقافي والعودة إلى الجذور والقيم الأصلية[٢٠٥]، وهو ما يدفعهم في الأخير إلى أحضان الحركات الاجتماعية الإسلامية.

وفي حين يسلك هؤلاء الباحثون هذا المنحى التفسيري نجد باحثًا آخر هو مايكل ويليس **يفسر انجذاب هذه الفئات الطالبية نحو الحساسية الإسلامية بإرجاعه إلى متغير الأصل الاجتماعي**؛ حيث يؤكد في هذا الصدد بأن هناك فئتين اثنتين كانتا أكثر قابلية للتعاطف مع الأنشطة والأفكار الإسلامية وانجذابًا لها، أولى هذه الفئات تتشكل من الطلاب المعربين المتحدرين من العائلات الفقيرة النازحة من الريف إلى المدن الكبرى، وهذه الفئة كعادة أصيلي الريف تعد أكثر محافظة من الناحية الدينية، لذلك يجد المنتمون إليها قابلية أكبر للانجذاب نحو تأويل ديني لأوضاعهم الاجتماعية، وبالتالي الاقتراب أكثر من الحركات الاجتماعية الإسلامية. أما الفئة الثانية فتنتمي إلى طبقات مدينية ميسورة وتتمتع بخلفية ثقافية أفضل، وقد اختار بعض الشباب المنحدرين منها دراسة اللغة العربية والآداب في الجامعة، وبالتالي أصبحوا هم الآخرين عرضة للبطالة بعد تخرجهم. لكن هذه الفئة بتدربها الفكري وإدراكها السياسي (تبعًا لخلفيتها الاجتماعية) وشعورها بالإحباط تصبح أكثر قابلية للتجند وراء الأفكار الإسلامية على أساس أن العودة لنوع من النظام الإسلامي–وهو ما تسعى إليه الحركة الإسلامية–سيصب في مصلحتها التي ضيق عليها نفوذ النخب العلمانية والنخب المفرنسة[٢٠٦].

أيًّا كان الرأي فإن التعريب سواء بمنطلقه أو بنتائجه كان أرضية ركبتها عديد الحساسيات الطالبية؛ فبعض هذه الحساسيات انضم للحركة الإسلامية الناشئة بدافع القناعة الأيديولوجية، وبعضها الآخر بدافع المصلحة، وبعضها بدافع الحاجة السيكولوجية التي يبحث فيها أصحابها عن فضاء يحسون فيه بالانتماء والتكافل، إزاء فقدان الهوية وضياع القيم وإحباطات الواقع. غير أن ما زاد قدرة هذه الحركة على تعبئة وتجنيد كل هؤلاء–على اختلاف دوافعهم وخلفياتهم– أنها استطاعت أن تجعل من هذا الموضوع أحد شعاراتها الرئيسية في دعايتها، فالإسلاميون–مثلما يقول فؤاد لعروسي– **بينوا قدرتهم على التعبير بمصطلحات دينية عن مشكلة هي في عمقها ذات طابع اجتماعي**[٢٠٧]، وبذلك اجتذبوا إلى صفوفهم جموعًا جديدة من الأعضاء والمناضلين والمتعاطفين.

(٢٠٥) العبيدي، «التعريب والتناقضات الاجتماعية في الجزائر»: ٤٨٠–٤٨١؛
Jean-robert Henry, «Université et projet d'Etat modernec en Algérie» , in: **Les intellectuels et le pouvoir Syrie, Egypte, Tunisie, Algérie**, T. Albichri (Caire: CEDEJ, 1985): 39.

(٢٠٦) ويليس، **التحدي الإسلامي في الجزائر**: ٧٥–٧٦.

(٢٠٧) Laroussi, «Glottopolitique, Idéologies linguistiques et état-nation au Maghreb»;. كيبل، يوم الله: **الحركات الأصولية المعاصرة في الديانات الثلاث**: ٥٤.

ب- المسألة الدينية: إلى جانب المسألة اللغوية تعد المسألة الدينية (في عمقها الإسلامي تحديدًا) أحد أبرز أبعاد المسألة الثقافية في الجزائر إن لم نقل بأنها أهمها، وقد اخترنا التركيز هنا **على المسألة الدينية في بعدها الممارسي والسلوكي لا في بعدها الأيديولوجي** (الذي سنتحدث عنه في مبحث المسألة الأيديولوجية) متبعين في ذلك نوعًا من الفصل التحليلي يسهّل علينا الإلمام ببعض جوانب القضية.

لقد ذكرنا في موضع سابق أن الإسلام **كنظام عبادي ونسق قيمي معياري، كان أقل اعتبارًا خلال فترة حكم الرئيس بومدين**؛ وهذه الوضعية ستدفع به في اتجاه أن يتحول إلى أرضية مهمة من أرضيات التعبئة الإسلامية خلال هذه الفترة المبكرة من عمر الدولة الوطنية. فقد استثمرته النخبة الإصلاحية (بعض العلماء، جمعية القيم) والنخبة الطالبية المحافظة ليصبح أحد أبرز مفردات النشاط الإسلامي الذي كان يتم في الفضاء الجامعي وفي فضاء المجتمع العام، وحققت بالاستثمار فيه عمليات تجنيد ما انفكت تتسع يومًا بعد يوم حتى تحولت في نهاية عقد السبعينيات وبداية عقد الثمانينيات إلى تيار صحوي إسلامي جارف.

إن الشهادات المتواترة عن تلك الفترة تؤكد كلها على حجم التراجع الذي مس الالتزام الديني ومظاهر التدين بالإسلام في المجتمع العام بفئاته المختلفة وبخاصة الشبانية منها؛ حيث انتشر الجهل بالدين، وبرزت إلى السطح عديد الظواهر المنافية لصميم الإسلام كالانحلال الخلقي، وانتشار تعاطي وبيع الخمر والمسكرات، والاختلاط وسفور المرأة... إلخ. وانتشرت موجات التقليد لأنماط الحياة الغربية في الفكر والسلوك، ونتيجة لذلك أصبح إظهار عدم الاحترام والالتزام بالشعائر الإسلامية كترك الصلاة والإفطار في رمضان والاستهزاء بالملتزمين بعباداتهم أمرًا عاديًّا.

وإذا كانت هذه هي الحال في المجتمع العام فإن المجتمع الجامعي لم يخرج عن الوصف السابق، فقد أكدت لنا عديد المقابلات[٢٠٨] أن الجامعة الجزائرية كانت في تلك المرحلة فضاء يهيمن عليه التيار اليساري المتغرب بما كان يروجه من تصور سلبي ونمطي عن الدين، وما كان يظهره من معاداة وسخرية من المتدينين الذين يتهمهم بالرجعية والماضوية والتخلف والتشبث بأوهام البورجوازية، وبما كان يقوم به من نشاطات وفعاليات طالبية تروج للميوعة والانحلال على الصعيد الأخلاقي(إحياء أعياد، حفلات، خرجات...) وللمادية والإلحاد على الصعيد الفكري والمذهبي (محاضرات، ندوات..).

(٢٠٨) كل المقابلات التي أجريناها يتجه أصحابها إلى تأكيد هذا المعنى، وللاطلاع على بعض الكتابات التي تؤكد هذه القضية، انظر: بوجنون، الحركة الإسلامية الجزائرية: ١٨-٢٨، وأيضًا: برغوث، "مدخل تمهيدي لواقع العمل الإسلامي في الجزائر"؛ مالك بن نبي جسر، «التوازن بين المشرق والمغرب، وبين التراث والحداثة: حوار مع البروفسور محمد مولاي السعيد»، **موقع الأستاذ مالك بن نبي**، <http://www.binnabi.net/?p=74>

كما انتقل هذا الموقف «الثوري والتقدمي» من الإسلام والرموز الإسلامية –في مرحلة لاحقة– ليشمل مجال الكتابة والأدب والفن؛ حيث صدرت على أيدي بعض الكتاب «التقدميين» مجموعة من الأعمال الأدبية والفنية حاولت الحط من قيمة بعض الرموز الإسلامية ووضعتها موضع السخرية والاستهزاء. ولم تشذ عن هذا الخط العدائي للإسلام وللتقاليد الجزائرية المستمدة منه بعض الأقلام الصحفية المحسوبة على نفس التيار؛ حيث كانت تهيمن على مجموعة من الصحف المفرنسة وحتى المعربة، وتتخذ منها منابر لدعايتها ضد الدين والمتدينين.

ويكاد العديد من الإسلاميين الذين التقينا بهم يجمعون على وصف هذه الوضعية **بمفهوم «الغربة»**[٢٠٩]؛ بمعنى غربة الإسلام– بما هو ممارسة وسلوك وانفعال بالتعاليم والأوامر الإلهية وانقياد لها– في المجتمع العام وفي مجتمع الجامعة رغم ما كان يروج من دعاية حمايته وتثمينه في تلك الفترة. ويؤكدون على أن هذه الوضعية دفعت بالعديد ممن بقوا أوفياء للخط الباديسي، ومن النخبة المحافظة إلى التحرك في اتجاه التنبيه إلى خطورة الموقف، والقيام بعمل استدراكي يعيد للمجتمع الجزائري توازنه في التعامل مع ثوابته التي كافح لأجلها أعتى قوة استعمارية.

ولعله ضمن هذا السياق يمكن أن نفهم بعض ردود الفعل الإصلاحية اتجاه مثل هذه الممارسات المشينة في حق الثوابت الوطنية وعلى رأسها الإسلام، فقد شن الهاشمي التيجاني رئيس جمعية القيم نقدًا لاذعًا للكاتبة الجزائرية المفرنسة فضيلة مرابط، ودخل معها في سجال فكري حول موضوع المرأة عبر صفحات مجلة التهذيب الإسلامي. كما حمل عبد اللطيف سلطاني من موقعه كخطيب وعبر أمواج الإذاعة على سلطة ابن بلة في قضية خروج المرأة وسفورها، وكرر هذا الموقف النقدي مع نظام هواري بومدين–رغم أن هذا الأخير أعاده إلى منصبه كإمام بعد أن كان أُبعد منه في عهد ابن بلة–حول القضية نفسها؛ حيث يقول في هذا الصدد «وفي أول نوفمبر ١٩٦٥ [أي بعد ما يقارب خمسة أشهر من استلام بومدين للسلطة]...وقع الاحتفال كالعادة بمناسبة ذكرى اندلاع ثورة التحرير، فوقع من أجل هذا استعراض كبير أظهر فيه المشرفون عليه...**عدم اهتمامهم واكتراثهم بالأخلاق والآداب والتقاليد الإسلامية الجزائرية**، فقدموا للعرض فتيات جزائريات شبه عاريات أمام الوفود الأجنبية...والمصورون...الأجانب يصورون فأنكرت وقوع هذا الكشف المتعمد لجسد البنت المسلمة...وذلك في خطبة الجمعة في جامع كتشاوة..وكانت الخطبة مذاعة بواسطة الإذاعة الجزائرية»[٢١٠]. كما رفض فيما بعد قراءة الخطبة الرسمية التي ترسلها الوزارة الوصية

(٢٠٩) ذلك هو المفهوم الذي استخدمه كل من عبد الوهاب حمودة، وحسن كاتب، وجمال الدين لعمش في مساءلاتنا لهم حول تلك الفترة.

(٢١٠) بن الهاشمي، **محطات في تاريخ الحركة الإسلامية بالجزائر ١٩٦٢–١٩٨٨**: ٢٧.

على الشأن الديني إلى الأئمة كل جمعة لما تحفل به هذه الخطب من تمجيد للسلطة، ومن موضوعات بعيدة عن الميدان الديني، معتبرًا ذلك إهانة وحطًّا من قيمة الإمام. وقد قاده هذا الموقف في الأخير إلى التخلي نهائيًّا عن التدريس والخطابة في المساجد الرسمية.

وفي ١٩٧٧ يتدخل الشيخ عمر العرباوي[٢١١] لمنع عرض مسرحية «محمد خذ حقيبتك وارحل» لكاتب ياسين التي اعتبرها مسيئة للإسلام في الجزائر[٢١٢]، وغير بعيد عن هذه المواقف تتالى مجموعة أخرى من ردود الفعل العلمائية–كتابة وخطابة–من لدن شيوخ أمثال أحمد سحنون ومصباح الحويذق[٢١٣] رغم ما لحقهم من منع وتضييق من قبل نظام بومدين.

للإشارة فإن مواقف هؤلاء الشيوخ وإن طغى على بعضها أسلوب الحماسة والاحتجاج (موقف عبد اللطيف سلطاني ومصباح الحويذق) ضد بعض مظاهر الانفتاح على التأثيرات الثقافية الغربية كالاختلاط، والسفور... وبالتالي أصبحت مادتهم لنقد النظام ومعارضته، **فإنهم لم يتوانوا في المقابل عن مباشرة نوع من العمل الإعدادي والتربوي العام لتوجيه الشباب وغرس العقيدة الإسلامية الصحيحة** من خلال الوعظ، والإرشاد، والتدريس، في المساجد التي أسسوها لهذا الغرض ومكثوا يزاولون فيها نشاطهم وعملهم الدعوي.

بقيت موضوعات الدعوة إلى ضرورة التمسك بالإسلام؛ وكذا التأكيد على النواحي التعبدية والعقائدية إذًا الأساس الذي تتمحور حوله جهود هؤلاء الشيوخ والعلماء؛ بمعنى أن موضوعات خطابهم **لم تتجاوز**–في كثير من الأحيان–**البعد الأخلاقي والمعنوي**[٢١٤]. ولعل هذا ما حدا بفرانسوا بورغا إلى المقارنة بين خطاب السلطة في تلك المرحلة وخطاب أسلاف الحركة الإسلامية المعاصرة؛ حيث أكد على أنه في مقابل نزعة مساواتية نادى بها الخطاب الأول، **كان الخطاب الثاني يركز أساسًا على المجال الأخلاقي** (La sphère morale) الذي يحظى بمكانة هامة عند الأصوليين؛ فهو خطاب يشجب بوجه خاص تدهور الأخلاق التي تتجلى مظاهرها في شرب الخمر والاختلاط، وفي عدم الامتثال للأوامر الدينية بالقدر الكافي... ويدين أيضًا بعض الأصوات المشبوهة؛ ككتابات فضيلة مرابط حول المرأة الجزائرية، وكاتب ياسين بخصوص روح الفكاهة التي كان يستخدمها لنقد التقاليد الدينية[٢١٥].

---

(٢١١) انظر بيوغرافيا مختصرة عنه في ملحق **مسرد أعلام الحركة الإسلامية في الجزائر**: ٤٥٣.

(٢١٢) عياشي، الإسلاميون الجزائريون بين السلطة والرصاص: ١٤٤؛ Khelladi, **Les islamistes Algériens face au pouvoir**: 49.

(٢١٣) انظر بيوغرافيا مختصرة عنه في ملحق **مسرد أعلام الحركة الإسلامية في الجزائر**: ٤٥٣–٤٥٤.

(٢١٤) هناك بعد آخر تمحور حوله خطاب التيار الإسلامي في فترة حكم ابن بلة، ولكن سيتكثف بشكل أكبر في مرحلة حكم الرئيس بومدين هو البعد الأيديولوجي، وسيكون مناط حديثنا في المبحث اللاحق.

(٢١٥) Burgat, **l'islamisme au Maghreb** : 147.

ستستمر هذه الموضوعات مادة للنقد، وأساسًا للتعبئة، ومنطلقًا للنشاط الإسلامي الذي بدأ يظهر إلى الوجود في تلك الفترة، ولكن هذه المرة في وسط مخصوص هو الوسط الجامعي، وبين النخب الطالبية والمثقفة. فقد عمقت مظاهر التبعية الثقافية وأزمة القيم الإحساس بالغربة، وانطرحت مسألة الانتماء بشكل ملح لدى بعض النخب الشبانية المتعلمة التي كانت–بحكم أوضاعها الاجتماعية وتنشئتها العائلية المحافظة، وتكوينها القاعدي– أكثر شعورًا من غيرها بهذه المشكلة.

كانت هذه إذًا إحدى الدوافع التي حدت بنخبة من الطلبة إلى التحرك لأجل فتح مصلى بالجامعة يكون فضاءً دينيًّا وتربويًّا يلجأون إليه لإشباع حاجاتهم الروحية في وسط كان حتى تلك الفترة (أواخر الستينيات) أكثر عداء للفكرة الإسلامية وأكثر بعدًا عن مقتضياتها. يصف عبد الوهاب حمودة[٢١٦]–وهو واحد من أربع طلبة كان لهم دور في فتح هذا المصلى– هذه الوضعية قائلاً «كنا كطلبة نشعر بالفراغ الهائل في الجامعة، ونشعر حتى بالغربة. أنا أذكر أنني كنت أشعر بنفسي غريبًا، لأن الجامعة الجزائرية لم تكن مثلما هي عليه اليوم، كانت آثار الاستعمار لا تزال باقية، ولا يشعر الإنسان مطلقًا أنه في بلد مسلم عربي، لقد عانينا كثيرًا في هذا المناخ، ففي كامل المنطقة التي تتواجد بها الجامعة لا تسمع مطلقًا صوت الآذان، كان الطلبة بحق ضائعون»[٢١٧].

سوف يؤرخ نجاح هذه المبادرة لبداية التواجد الإسلامي في الجامعة الجزائرية، ولبداية انتشار مظاهر التدين في هذا المحيط الذي كان لا يزال حتى تلك الفترة حكرًا على التيارات اليسارية والفرنكوفونية، ومجالاً لنشاطها وترويج أفكارها بلا منازع. **وسوف تستمر نفس الموضوعات–إلى وقت لاحق– منطلقًا للنشاط الحركي الإسلامي، وأساسًا للتعبئة والتجنيد**، ذلك ما يخبرنا به ناشط إسلامي آخر هو عبد الله جاب الله[٢١٨]؛ حيث يقول «.. في تلك السنوات وخاصة في السبعينيات كانت [الجزائر] تعيش زمن الصعود السياسي وزمن الانتعاش الاقتصادي.. ولكن بالمقابل..كان الشعب يعيش انتكاسة كبيرة في ميدان الدين والقيم الأخلاقية، وكان عدوان السلطة ومنظماتها الجماهيرية على دين الأمة وأخلاقها...[لقد تميزت هذه الفترة بـ]: انتشار ظاهرة الجهل بالدين وموضة التفسخ والتحلل من الأحكام الشرعية... ومن القيم الأخلاقية، وتشجيع من يفعل ذلك وخاصة من فئة المجاهدين. [كما تميزت بـ] قلة المساجد والأئمة والمصلين، وانتشار ظاهرة السخرية من المتدينين، وخاصة من فئات الشباب والمثقفين... إلى غير ذلك من معالم السياسة المعتمدة التي جعلتنا نوقن

(٢١٦) انظر بيوغرافيا مختصرة عنه في ملحق **مسرد أعلام الحركة الإسلامية في الجزائر**: ٤٥٤.

(٢١٧) **مقابلة مع عبد الوهاب حمودة** (بمقر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، حسين داي، الجزائر العاصمة، ٠٧ جوان ٢٠٠٩).

(٢١٨) انظر بيوغرافيا مختصرة عنه في ملحق **مسرد أعلام الحركة الإسلامية في الجزائر**: ٤٥٥.

بـأن الدين في البلد مهـدد بالانتقاص والشعب مهدد بالردة والانحـلال... وأمام هذه النتائج الخطيـرة تساءلنا ونحن ثلة من الشباب الجامعي...ما هو الواجب؟..وبعد جلسات كثيرة... تقرر أن ننظم أنفسنا»(٢١٩).

وبالتـوازي بين الدعـوة والعمل على خط مؤسسة الجامعة مـن جهة، وعلى خط المجتمع العـام من جهـة ثانية بجهود هذه النخـب الإسلاميـة، التقليدية (المتبقين مـن شيوخ وتلاميذ الجمعيـة) والحديثة (الشباب الجامعي المتشبع بالفكـرة الإسلامية) معًا، وتحت ضغط النقد الـذي باشـروه اتجاه بعض الممارسـات المسيئة بحق الدين الإسلامي جـاء رد فعل السلطة– الحريصـة على الظهـور بمظهر **الراعي للدين والحارس له** كما أكدنا في موضـع سابق– سريعًا للاستدراك بطريقتها الخاصة، وإحداث التوازن المطلوب تبعًا **لاستراتيجية الدمج** والاستيعاب؛ حيـث أطلقـت سنة ١٩٧٠ تحت رعايـة وزارة الشؤون الدينية والتعليـم الأصلي **حملة واسعة علـى** ما سمي «**انحطاط الأخـلاق**» لتنبيه الرأي العام الجزائري إلى خطورة السلوكات الإباحية، والعـادات الفاسدة التي نفذت إلى المجتمع تحت وطـأة تقليد الغرب والانبهار بعاداته وقيمه الثقافيـة. استمـرت هـذه الحملة من ٢٩ سبتمبـر ١٩٧٠ إلى أواخر شهـر ديسمبر في صورة عمل توعـوي أطلقته التلفزة والإذاعـة وبعض وسائل الإعلام المكتوبـة (مقابلات، طاولات مستديـرة..)، وفي صورة عمل ميداني شنته شرطـة الآداب–باسم تطهير المحيط والمحافظة على سلامة البيئة الاجتماعية– ضد المستهترين بالقيم والمعاكسين للفتيات؛ حيث أحيل على المحاكمـة بين شهري جويلية وأكتوبر ١٩٧٠ عشرات من الشباب، بتهمة ارتكاب سلوكات مسيئة للآداب العامة(٢٢٠).

وفـي المقابـل وتبعًـا **لاستراتيجية الإخضـاع**، وحتى تحافـظ الدولة علـى احتكارها الكلي للحقل الديني، ستعمد إلى التضييق على هؤلاء الشيوخ، فعبد اللطيف سلطاني سيختار–تحت الضغـط– التخلي الطوعي عن الإمامـة والخطابة في مسجد ابن فارس سنة ١٩٧١. أما الشيخ مصبـاح الحويذق فإنه أصبـح محور استقطاب إسلامي، وتحـول المسجد الكبير بالحراش؛ حيـث يشرف على الخطابة والتدريس إلـى نقطة التقاء ونشاط مكثف. فالشيخ كان على صلة دائمـة بالحركات الإسلامية العالميـة، وعندما حكم على سيد قطب بالإعـدام كان من أوائل المحتجين على ذلك لدى السفارة المصرية. ونظرًا لما شكله من مرجعية، وقدرة على الجذب فقد كانت الوفود ترد على مسجده من الداخل ومن الخارج، وخاصة من المتعاونين المشارقة (مصـر، سوريا، العراق، باكستان). لكن جرأة الشيخ وخطابه النقدي لتوجهات السلطة كلفه في الأخير–بعد سلسلة من التهديدات والاستنطاقات– العزل والإبعاد عن الإمامة سنة ١٩٧٠،

(٢١٩) حركة النهضة الإسلامية، **المؤتمر التأسيسي معالم على طريق مسيرة الحركة ١٩٩٠–١٩٩٤**، الكلمة الافتتاحية لرئيس الحركة، نادي الصنوبر ٧–٩ سبتمبر ١٩٩٤: ٤–٥.

(٢٢٠) رواجعية، **الإخوان والجامع: استطلاع للحركة الإسلامية في الجزائر**: ١٨–٢٠.

ثـم النفي بأمر من وزارة الداخلية إلى الأغواط مع منعه من الخطابة ودخول المدن الكبرى في الشمال(٢٢١).

أيًّا كان الأمر فقد استمر للمسألة الدينية بأبعادها المختلفة تأثيرها في هذه المرحلة، وخلال كامل سنوات السبعينيات ستكون الجامعة الجزائرية–هي الأخرى–ساحة للصراع حول هذه الموضوعـة؛ حيث نشبت العديد مـن الصدامات العنيفة أحيانًا بين النخبـة الإسلامية والنخبة اليسارية.

وخـلال الفترة الممتدة بين ١٩٧٣– ١٩٧٨ عرفت الجامعة أشكالاً عديدة لهذا الصراع؛ ففـي ١٩٧٣ عمد بعض طلبة اليسار إلى حرق مسجـد الجامعة المركزية بالعاصمة، فكان رد فعـل الطلبة الإسلاميين هو القيـام بنشاط فكري– ديني تمثل في تنظيـم أسبوع للقرآن الكريم الـذي تحول فيما بعد إلـى نشاط ثقافي سنوي متنقل بين الجامعـات والأحياء الجامعية. وفي ١٩٧٥ وأثناء انعقاد ندوة حول قانون الأسرة نظمتها جامعة قسنطينة، وكان حضرها مجموعة مـن الأساتذة اليساريـين والمسيحيين تدخّل الطلبة الإسلاميون للتنديـد بمضمون الندوة التي كانـت ترمـي برأيهم إلـى محاولة استـزراع وتوطين النمـوذج الأسري الغربي فـي المجتمع الجزائـري(٢٢٢). كمـا عرفت الجامعـة نفسها في سنـة ١٩٧٦ اندلاع مواجهـات عنيفة بين اليساريـين وتحالف من الطلبة المعربين والإسلاميين، وإلى فترة لاحقة ستبقى جامعة قسنطينة فضـاء للصراع والعنـف المتبادل بين الطرفين حـول مسائل الاختلاط، والسفـور، واللغة... وسوف تنتهي هذه الصراعات–مثلما يقول رواجعية– سنة ١٩٧٨ بانتصار الإسلاميين؛ حيث تجسـد هذا الانتصار بتعليق رمز «الله أكبر» عند مدخل مبنى الآداب(٢٢٣). لكن موجة الصراع لن تخمد في الجامعة الجزائرية؛ إذ بعد خمس سنوات من هذا التاريخ نشب صراع عنيف في الأحيـاء الجامعية بالعاصمة ذهب ضحيته أحد الطلبة اليساريـين، مما اضطر قوات الأمن إلى التدخـل واعتقال عشرات الطلبة الإسلاميين الذين أصبحوا فـي هذه المرحلة أكثر قوة وعددًا وتنظيمًـا، وهو ما قـاد بعض شيوخ وزعماء الحركة الإسلامية إلـى اغتنام هذا الحدث وتنظيم أول وأكبـر تجمع احتجاجـي إسلامي في تاريخ الجزائر المعاصـرة بساحة الجامعة المركزية سنة ١٩٨٢.

(٢٢١) عياشي، **الإسلاميون الجزائريون بين السلطة والرصاص**: ١٤٦؛ Khelladi, **Les islamistes Algériens face au pouvoir**: 28.

(٢٢٢) حسن كاتب، المقابلة المشار إليها سابقًا، ويروي هذا الأخير أن الطلبة الإسلاميين وعلى رأسهم طالب طب من نشطاء مسجد الطلبة بنفس الجامعة تدخل معقبًا ومنتزعًا الكلمة من الأساتذة المحاضرين، فاضحًا الخلفية الفكرية والأيديولوجية التي يغطيها هذا النشاط مستخدمًا في نقده عبارات دينية قوية؛ حيث خاطبهم بقوله «قُلْ يَا أَيُهَا الكَافِرُون لاَ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُون».

(٢٢٣) رواجعية، **الإخوان والجامع: استطلاع للحركة الإسلامية في الجزائر**: ٣٠.

لـم تكد العشريـة السبعينية تنتهـي إذًا حتى أصبح الفضـاء الجامعي مجـالاً واسعًا للنشاط الإسلامـي، وبدأ نفـوذ اليسار الماركسي يخلـي مكانه شيئًا فشيئًا لمـد إسلامي هو في طريق التوسع والانتشار، ولم تخلُ هذه الفترة من نماذج موجبة للانتباه والملاحظة؛ فالتيار الإسلامي الـذي كان منفيًّا ومحاصرًا، ومجالاً للسخرية سنـوات الستينيات وشطرًا من عقد السبعينيات سـوف يكتسح تحت **ضغط نشاط منظم ومهيكل**–استعـارت نخبة من الإسلاميين بعض مفرداته من منهجية اليسار في العمل والنضال– مختلف الفضاءات الجامعية.

المسألة الأيديولوجية

رغـم أن الحديث حـول المسألة الدينية هو على علاقـة كبيرة بالمسألـة الأيديولوجية في سيـاق مناقشتنـا لموضوع الحركـة الإسلامية في الجزائـر؛ ذلك أن الدين مثلمـا هو ممارسة سلوكيـة (عبـادات، معاملات) هـو أيضًا منظومـة فكريـة وتصورية، ونسق مـن المعتقدات والمفاهيـم والأفكار التـي تحدد وتضبط هـذه الممارسـة السلوكية في أبعادهـا الاجتماعية والثقافيـة..، وتسبـغ عليها أو تنزع عنها صفة المشروعية. ومـن هذه الزاوية يقترب الدين من الأيديولوجيا.

إن أرضيـة الصراع الأيديولوجي مثّلت إحدى أهـم أرضيات التعبئة الإسلامية في الجزائر، ورغـم أننا حاولنا فـي المبحث السابق إحداث نـوع من الفصل التحليلي بيـن الاثنين (الدين كممارسة، والدين كنسق من الأفكار) بغرض بيان ما أثاره انتهاك وعدم اعتبار البعد الأول من رد فعـل إسلامـي، إلا أن واقع الحال يبين أن البعدين كانا يتجـاوران منذ البداية، وأن الموقف الإسلامـي كان يتزاوج فيه–ومنـذ البداية أيضًا–الاحتجاج على البعـد الأيديولوجي كما على البعـد الممارسي والسلوكي، مـع إمكانية رجحان أحدهما على الآخر فـي مرحلة تاريخية أو أخرى. ذلك ما نلمسه مثلاً في بيان الشيخ الإبراهيمي سنة ١٩٦٤؛ حيث احتج على الأساس النظـري والمذهبـي الذي بدا أن سلطة ابن بلة تمتح منه، كما احتـج أيضًا على ما سماه الأزمة الروحية والخلقية التي أمسى المجتمع الجزائري يتخبط فيها.

وفـي ضوء المسألـة الأيديولوجية يمكن أن نقرأ أيضًا بعض ردود أفعال الشيخ السلطاني، ولكـن فـي مرحلة لاحقـة عندما اكتسى طابـع معارضته لنظـام هواري بومديـن مسحة أكثر راديكاليـة، وانتقل من **المجال الأخلاقي الصرف** (انتقاد خـروج المرأة، السفور...) **إلى المجال الأيديولوجـي** (معارضـة الخيار الاشتراكـي)، ومن حماس الخطابة إلى العمـل الفكري بتأليفه

لكتابه النقدي «المزدكية هي أصل الاشتراكية»؛ حيث اتجه فيه إلى نقد مذهب الاشتراكية التي أعلنها بومدين خيارًا أيديولوجيًّا للدولة الجزائرية، وإطارًا موجهًا لمشروعه في تنمية المجتمع وتحديثه.

إن الصراع حول المسألة الأيديولوجية –بصرف النظر عن بيان الشيخ الإبراهيمي الذي أثار القضية منذ البداية في سياق انتقاده لخيارات ابن بلة المذهبية، وعلى هذا تعينت (أي المسألة الأيديولوجية) كجبهة للنضال والتعبئة الإسلامية منذ أول وهلة– ولم يتكثف ذلك بشكل كبير إلا في السنوات اللاحقة وخلال فترة حكم الرئيس بومدين تحديدًا. لذلك يشير بعض الكتاب إلى أن الفترة الممتدة بين ١٩٧٠–١٩٧١ ستساعد بما حملته من تطورات على تحريك المشاعر الإسلامية، وتنشيط النزعة الإسلامية في الجزائر؛ ففي هذه الفترة بالذات– مثلما يرى هيوروبرتس– أقدم بومدين بعد فترة ناجحة من ضبط النشاط الإسلامي على خوض مسار عملي **جعل إحياء الغليان الإسلامي ليس ممكنًا فحسب بل محتمًا**، وهذا المسار العملي تمثل تحديدًا في الانحراف جهة اليسار والتأكيد على الاشتراكية كاختيار لا رجعة فيه، وإعلان **بدء الثورة الاشتراكية في الجزائر**[٢٢٤] بمحاورها الثلاث الثورة الصناعية والزراعية والثقافية.

لقد مثّل الخيار الأيديولوجي الاشتراكي أحد الأسباب المباشرة في توفير شرائط نمو وتبلور تيار إسلامي معارض لهذا الخيار؛ لأنه عدّ منذ البداية مذهبًا ملحدًا غريبًا عن الإسلام لما يحيل إليه من نزعات مادية ولادينية. ومن هنا نظر كثير من الإسلاميين إلى أن الثورة الاشتراكية بعناصرها الثلاث ستقود الجزائر في حال تطبيقها إلى مرحلة الماركسية اللينينية على الطريقة الكوبية[٢٢٥].

ورغم حرص السلطة على محاولة إزاحة أي تأويل يضع الاشتراكية الجزائرية في تقابل تناقضي مع الإسلام، ونفي أن تكون دينًا بديلاً له «إن الاشتراكية في الجزائر لا تصدر عن أية فلسفة مادية، **ولا ترتبط بأي مفهوم دوغمائي غريب عن عبقريتنا الوطنية. إن بناء الاشتراكية يتماشى مع ازدهار القيم الإسلامية** التي تشكل عنصرًا أساسيًّا مكونًا لشخصية الشعب الجزائري... **إن الاشتراكية ليست دينًا**، إنها سلاح نظري واستراتيجي يأخذ في اعتباره واقع كل شعب ويستلزم في الوقت نفسه رفض كل نزعة دوغمائية»[٢٢٦]، فإن هذه الاشتراكية–برغم كل تلك التبريرات– لقيت معارضة واسعة من قبل النخبة الإسلامية.

(٢٢٤) ويليس، **التحدي الإسلامي في الجزائر**: ٧٢.

(٢٢٥) «الحركة الإسلامية في الجزائر»، في **الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية**، تحرير فيصل دراج، وجمال باروت، ط. ٢، مج. ٢ (دمشق: المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، ٢٠٠٠): ٦٧٦.

(٢٢٦) **Charte Nationale 1976**: 23.

ولا بـد من التنبيـه قبل ذلك إلى أن المسألـة الأيديولوجية، وإن كانـت حاضرة منذ البداية فإنهـا كانت أكثر بروزا فـي الوسط الطالبي الجامعي، بين النخبة الإسلامية التي بدأت تجد لها موطـئ قدم في الجامعة وبين النخبة الشيوعيـة التي كانت–مثلما ذكرنا سابقًا– مستفردة بجل الشأن الجامعي، وتحظى بالدعم الرسمي، وإن بطريقة غير معلنة. فالقضية الأيديولوجية –بما هي صـراع نوعي يتم على مستوى الأفكار والتصورات–تفترض شريحة مخصوصة، وهذه الشريحـة لن تكون في الأخير سـوى الشريحة المثقفة؛ أي شريحة الطلاب. وتفيد الشهادات المتوفـرة في هذا الصدد أن **نضـال التيار الإسلامي–الذي لم يزل حتى تلـك اللحظة تيارًا هامشيًّا– كان ينحصـر فـي إطار المناقشات مـع الماركسيين** مثلما يؤكده واحد من أوائـل الطلبة الإسلاميين هـو رشيد بن عيسى(٢٢٧)(٢٢٨)، لذلك يمكننا القـول إن الصراع في هذا المستوى كان صراعًا نخبويًّا.

لكـن المعركة الأيديولوجية انتقلـت فيما بعد خارج أسوار الجامعـة، وبالخصوص بعدما أطلق نظام هواري بومدين مشروع الثورة الزراعية بمراسيم ١٩٧١/١١/٠٨، وعمل من أجل ضمـان نجاحهـا على توظيف كل الوسائل المتاحة لذلك بدءًا مـن منبر المسجد إلى حملات التطوع الطالبية.

سيصبـح قانون الثورة الزراعية وما صاحبه من إجراءات تطبيقية ميدانًا فعليًّا للصراع؛ حيث لـم تبق المسألـة الأيديولوجية صراعًا على مستوى الأفكار المجـردة فحسب (كالموقف من الديـن، الممارسـة الدينية...)، بل تحولت إلى تطبيق عملي مجسـد على أرض الواقع يلامس هموم الجماهير الشعبية، ويمس أوضاعها الطبقية ومصالحها المادية المباشرة. في هذا الصدد يتفـق عديد الباحثين علـى أن اندفاع نظام بومدين فـي تطبيق الثورة الزراعيـة هو تحديدًا من دفـع بالحركة الإسلامية بقوة إلى مسرح الأحـداث في هذه المرحلة؛ **حيث «أصبح قانون الثورة الزراعية ميدانا للصراع يتراوح بين التأييد المشروط والمعارضة المطلقة»**(٢٢٩).

إن سياسة الثورة الزراعية الهادفة إلى **الحد من الملكية الخاصة** الموسعة للأرض، **وعملية تأميم أراضي** الملاّكين المتغيبين عن أراضيهم، وتأميم الأملاك الوقفية؛ والمبررة سياسيًّا وأيديولوجيًّا بمسوغـات إعادة توزيع الثـروة، وتحقيق سياسـة اجتماعية منحازة للمحاويـج من الطبقات الشعبيـة، وتحقيق اشتراكية وسائل الإنتاج، والقضاء على استغلال الإنسان للإنسان... فتحت المجـال واسعًا لردود فعل عديدة كان أكثرها رواجًا **ذلك الموقـف الذي يستند إلى تبريرات دينية تشجب هذه الثورة وتعتبرها مباينة للنصوص القرآنية الصريحة.**

(٢٢٧) انظر بيوغرافيا مختصرة عنه في ملحق **مسرد أعلام الحركة الإسلامية في الجزائر**: ٤٥٤.

(٢٢٨) Burgat, **l'islamisme au Maghreb**: 145.

(٢٢٩) الزبير، «الدين والسياسة في الجزائر»: ١٩٤.

ورغـم أن المنتمين للحركـة الإسلامية قد انقسموا إزاء الثورة الزراعية في هذه المرحلة إلى قسمين؛ حيـث رأى بعضهم–وأغلبيتهم من المنتمين إلى شرائح اجتماعية معدمة– أنها كانت تتطابـق مـع أهدافهم؛ فعملية إعادة توزيع الأرض لا يمكن–كمـا يصرح رشيد بن عيسى– أن نعارضهـا لأنـه لا يمكننا إلا أن نستفيد منها، لأجل ذلك كنا ندعـو إلى ضرورة **القيام بنقد تقني للثـورة الزراعية، ونقـد طريقة تسييرها، وعدم جعلهـا مذهبًا** رافعين شعار مع الثـورة الزراعية وضد الشيوعية[٢٣٠]. إلا أن الموقف الذي حظي بانتشار واسع هو ذلك الذي يشجب الثورة الزراعية ويتخذ حيالها موقفًا معاديًا، وقد استخدمت مجموعات واسعة من الإسلاميين عديد التبريرات لنقدها، وتعبئة الرأي العام اتجاهها. **وفي هذا السياق استخدم الإسلاميون سلاحًا نافذًا كان له أثره في الحـد مـن نجاحها هو سلاح الفتوى الدينية**؛ فقد أصدر الشيخ عبد اللطيف سلطاني وهو واحد من أبرز الممثلين لهذا الموقف **فتوى تقضي بفساد الصلاة المقامة على أرض مؤممة**[٢٣١]، كما انتشرت فتاوى أخرى تعد المستفيدين الذين يقبلون أخذ أراضي الغير وزراعتها بعذاب جهنم.

وخـلال كامل الفترة التـي كان نظام بومدين يؤكـد فيها على أنه ليس هنـاك من نص ديني يمنـع تطبيق الثـورة الزراعية، ويسعى بكل الطـرق الممكنة لنشر الحماسـة والوعي بأهميتها بين جمـوع الفلاحين الريفيين مستخدمًـا في ذلك وسائل دعايتـه (وسائل الإعلام، حملات التطـوع الطالبية، خطباء المساجد الرسميين..)كان الإسلاميون ينشرون دعايتهم التي مفادها «**إن الإسلام تهدده التدخلات والمكائد الشيوعية والملحدة التي تحملها الثورة الزراعية**، [ويخاطبون] ملاكـي الأراضـي المقيمين في المدينـة والفلاحين الذيـن لا يملكون أرضًا بلغـة واحدة: **إن القـرآن يحـرم نزع أملاك الغير**...[كمـا] يخاطبون كل فرد من أعلى السلـم الاجتماعي إلى أدناه بلغـة بسيطة معززة بشواهد قرآنية... ومما يجعل أحاديثهم موثوقة أنهم لا يتصرفون كممثلين لطبقة اجتماعية بل كمدافعين عن الكلام الإلهي. في هذا الأسلوب يكمن سر نجاحهم»[٢٣٢]. لكـن رد الفعل الإسلامي لم يتوقف عند مستـوى الإدانة الكلامية للثورة الزراعية ولاختيارات بومديـن الأيديولوجيـة، بل وصلت ذروة المعركـة الأيديولوجية والرفـض الإسلامي إلى حد الاحتجـاج العنيف؛ حيث برزت إلى الوجود عشية الاستفتاء على الميثاق الوطني الذي كرس الثورة الاشتراكية في الجزائر «جماعة الموحدين»، وهي جماعة إسلامية أعلنت رفضها الكلي لهـذه الاختيارات وأصدرت في هذا الصدد بيانًا تحريضيًّا ضد نظام بومدين[٢٣٣]، كما دشنت لإسمـاع صوتها المعارض مجموعة من الأعمال التخريبيـة الرمزية ضد بعض منشآت الدولة في منطقة المتيجة.

(٢٣٠) Burgat, l'islamisme au Maghreb: 153.

(٢٣١) Labat, Les islamistes Algériens: 85.

(٢٣٢) رواجعية، **الإخوان والجامع: استطلاع للحركة الإسلامية في الجزائر**: ٢٨.

(٢٣٣) انظر نص البيان في **ملحق الوثائق والمرفقات والصور**: ٤٦٧–٤٦٨.

إن رفض الإسلاميين للثورة الزراعية وعزم النظام السياسي على الذهاب بعيدًا في تطبيقها كانت له انعكاساته في مستوى الالتفاف حول هذه الحركة وانغراسها في الوسط الشعبي. يبرز ذلك من وجهتين: الأولى هي ما نشأ من تأييد أو شبه تحالف بين الحركة الإسلامية وبين ما يمكن تسميتهم «ضحايا التأميم» من البورجوازية العقارية المشكّلة من كبار التجار وملاكي الأرض. فقد أدت آليات تطبيق الثورة الزراعية إلى آثار سلبية على هؤلاء الملاك حينما صودرت أراضيهم باعتبارها ملكية استغلالية؛ وعلى التجار من بائعي الجملة الذين أممت مهنتهم. ففي مقابل موقف نقدي قدمته الحركة الإسلامية اتجاه مسألة التأميم، وهو موقف يصطف إلى جانب الملكية الخاصة والقطاع الخاص المتضرر من العملية، اتجهت هذه الشريحة الاجتماعية (الملاّك، التجار) صوب الحركة الإسلامية ووفرت لها الدعم المادي والمالي الذي تفتقده؛ حيث تعد حركة بناء المساجد الحرة وسط الأحياء الشعبية، وتدعيم الجمعيات الخيرية وشبكات المبرة المسيّرة من طرف الإسلاميين الصورة المادية للدعم الذي حظيت به الحركة الإسلامية من طرف هذه الشريحة(٢٣٤).

من جهة ثانية، وفي وقت كان الاهتمام الرسمي متجهًا إلى المناطق الريفية تحت زخم الثورة الزراعية التي جعلت من تنمية هذه المناطق إحدى أولوياتها، ظلت المدن طيلة الفترة الممتدة من ١٩٧٢ إلى ١٩٧٦ بعيدة عن الدعاية الاشتراكية؛ حيث عملت الحركة الإسلامية على تعزيز وجودها، وتعميق انغراسها في الأوساط المدينية، كما ستلعب المساجد الحرة التي تكثفت عملية بنائها في الأحياء الشعبية دورًا مركزيًّا في عملية التعبئة والتجنيد.

وحتى نهاية عقد السبعينيات، وبالخصوص في بداية الثمانينيات كان أبناء الفلاحين ضحايا الثورة الزراعية الذين حولتهم إلى مجرد أُجراء بأجور متدنية يغادرون صوب المدن ويستقرون في ضواحيها، تصطف إلى جانبهم شرائح مدينية أخرى من المستائين من أوضاعهم الاجتماعية ليتحولوا–تحت ضغط عمل إسلامي راح يتركز في هذه الأحياء الفقيرة وينشر أفكاره فيها– إلى أكثر الحاملين لألوان المعارضة الدينية(٢٣٥).

الحركة الإسلامية: مجالات النشاط ووسائل العمل

استخدمت الحركة الإسلامية في الجزائر–وهي تناضل على الجبهتين الثقافية والأيديولوجية خلال كامل الفترة الممتدة من ١٩٦٢–١٩٨٢ ومنذ إرهاصاتها الأولى إلى أن تحولت إلى

(٢٣٤) انظر في هذا الصدد: زهرة بن عروس وآخرون، **الإسلاموية السياسية المأساة الجزائرية**، ترجمة: غازي البيطار (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٢): ٤٠؛ ويليس، **التحدي الإسلامي في الجزائر**: ٧٢–٧٤؛ Labat, **Les islamistes Algériens**: 85.

(٢٣٥) المصدرين السابقين.

تيـار شعبي واسع حقق انغراسًا اجتماعيًّا هامًّا بين مختلف شرائح المجتمع الجزائري في بداية الثمانينيـات– مجموعة من وسائل العمل والنضـال والتعبئة، وتحركت على أرضيات عديدة، واستغلت مجالات مخصوصة للنشاط والحركة.

إن البحث التتبعي يكشف لنا أن الحركة الإسلامية عبر كامل مسيرتها التغييرية خلال هاتين العشريتين قد وظفت واستخدمت ما كان ممكنًا ومتاحًا من أساليب العمل ومن طرق الحركة والنشـاط، رغـم أن فعالية كل ذلـك كانت محكومة في كثيـر من الأحيان بمـا اضطرت إليه (أي الحركـة) من عمل سري مع ما يفرضه هـذا النوع من العمل من التخفي والصرامة الأمنية والانضباط الحركي.

إن الحديث عن هذه المجالات وهذه الوسائل لا يعني بحال تقديم عرض تفصيلي أو قائمة وصفية، بقدر مـا هو إلماع إلى أهم ما حددته هذه الحركة–بمختلف فصائلها وفعالياتها–من فضاءات للحركة وما توسلته من وسائل للعمل والنضال.

المساجد

يعد المسجد نقطة الانطلاق الأولى والفضاء الحيوي الذي يلجأ إليه الإسلاميون عادة، تبعًا لما انطبع في مخيالهم من مكانة ودور مركزي اضطلع به هذا الأخير منذ العصر النبوي؛ حيث لـم يكن فضاء للذكر والصلاة فحسب، بـل أيضًا مكانًا للدرس والفقه والشورى وقيادة الدولة وتوجيه المجتمع.

ومثل سلفها الحركة الإصلاحية البادیسية في ثلاثينيات القرن العشرين، بل مثل كل الحركات الإصلاحية والتجديدية التي عرفها العالم الإسلامي منذ حركة محمد بن عبد الوهاب النجدي، احتفظت الحركة الإسلامية الجزائرية للمسجد بهذا الدور والمكانة. فلا غرابة إذًا أن تستخدم منذ البداية هذا الفضاء الديني لنشر دعوتها وتوسيع قاعدة أتباعها.

سنجـد إذا تأملنا مسار الحركـة الإسلامية في الجزائر أن المسجد كان أحد أهم المجالات التـي **تؤرّخ من جهة لميلاد هذه الحركة، ومن جهـة أخرى لارتباطها به في سيرورة نموها وتطورها.** لقد كان المسجـد يمثل مثلما يقول بورغا «الإطـار الأول الذي يتم فيه تكوين الخطاب الإسلامي وأول وعـاء يستقبله، **كان المسجد يقوم بدور المخبـأ الذي يحميهم عندما كانت تتم صياغة الخطوات الأولـى فـي طريق النضـال**»[٢٣٦]. وإذا اعتبرنـا عمل جمعية القيـم إرهاصًا ونـواة أولى للحركة الإسلامية في الجزائر فإننا سنلحظ أن هذه الجمعية قد استخدمت منذ البداية المسجد كفضاء للعمـل والحركة في نشاطهـا الثقافي والديني؛ حيـث واظبت–كما بيّنا سابقًـا– على إرسال الخطباء والوعاظ والمرشدين إلى المساجد للنهوض بواجب التربية والدعوة والتثقيف الديني.

(٢٣٦) بورغا، **الإسلام السياسي صوت الجنوب**: ١٠٨–١٠٩.

كما كان بعض أعضائها (السلطاني، الحويذق، العرباوي، سحنون) أئمة وخطباء، وكانوا دعامة أساسية للنشاط الإسلامي في هذه المرحلة، وقد استخدم هؤلاء المسجد–مثلما بينا في موضع سابق أيضًا– ميدانًا لمواجهة النظام والاعتراض على بعض مسلكياته، ثم ميدانًا للإعداد التربوي والتكوين العقدي لجموع الأتباع.

وإذا كانت الدولة قد استفردت طيلة هذه الفترة بكل مؤسسات صناعة وتوجيه الرأي العام (حزب، صحافة ووسائل إعلام، منظمات جماهيرية، نقابات...) فإنه لم يبق إلا المسجد كفضاء يمكن أن يضطلع بهذا الدور. لذلك تشير العديد من الشواهد إلى **العلاقة الارتباطية والجدلية بين الحركة الإسلامية من جهة، وحركة التوسع في فتح وبناء المساجد من جهة ثانية؛** فقد أصبحت هذه العملية (فتح وبناء المساجد) **أحد المفردات الرئيسية لجدول أعمال الإسلاميين في مرحلة السبعينيات،** وباتساع مساحة انتشار المساجد وأماكن الصلاة ازدادت الحركة الإسلامية توسعًا وانغراسًا.

لكن حرص السلطة على استعادة الحقل الديني، ودمج موضوعة الدين في خطابها الاستيعابي وعدم ترك المجال مفتوحًا لقطب معارض قد يتشكل، جعلها تعمد–بعد سلسلة من الانتقادات التي وجهها العلماء، وبعد أن أدركت خطورة هذه الفضاءات إذا لم توضع تحت رقابتها الصارمة–إلى تبني استراتيجية مزدوجة تقضي من جهة **بالوضع التدريجي للآليات القانونية والعملية لبسط نفوذها على المسجد** وإلحاقه بسلطتها ليصبح أحد قنواتها السياسية والأيديولوجية مثل باقي المؤسسات؛ ومن جهة ثانية بإعادة استخدام الحقل الديني من خلال إعادة هيكلة المؤسسات التي تقوم بتكوين الأئمة، وبناء مساجد رسمية جديدة، ورقابة المساجد الأخرى، وأخيرًا وهذا هو الأهم تعبئة جهاز الأئمة بعدما أصبحوا عبارة عن موظفين[٢٣٧].

إن استدماج هذه المفردة المهمة من برنامج عمل الإسلاميين وتبني الدولة لعملية توسيع حركة بناء المساجد–وإن كان يبدو نوعًا من المزاحمة على أرضية نشاطهم–قد خلق بالعكس أفضل الشروط لعمل الحركة الإسلامية؛ ذلك أن كل مسجد ينضاف إلى شبكة المساجد الموجودة سيحتضن جمهورًا هو بالأساس مجال استثمار وعمل للحركة الإسلامية. فقد حرصت هذه الأخيرة من أجل نشر دعوتها على التفكير كما يقول محمد بوسليماني في «الانبثاث لإيجاد أئمة في المساجد، ودعاة يحاولون عملية الاتصال المباشر مع القاعدة الشعبية»[٢٣٨]؛ حيث ستتحول كثير من هذه المساجد إلى فضاءات لتنظيم الحلقات وعقد

(٢٣٧) المصدر السابق: ١٠٩.

(٢٣٨) محاضرة ألقاها الشيخ محمد بوسليماني صيف ١٩٩١ في ملتقى نظمه اتحاد المنظمات الإسلامية بفرنسا، انظر: «وقفات مع الحركة الإسلامية في الجزائر»، **الشهاب**، http://www.chihab.net

الدروس المجانية المخصصة للتلاميذ، واستيعاب الأفراد، وخلق شبكات التواصل بين المناضلين، وتشكيل إطار ديني منظم بعيد عن سلطة الدولة.

تبعًا لما سبق فإنه لا يمكن أبدًا فهم ذلك التوسع الذي عرفته الحركة الإسلامية عند مقدم عقد الثمانينيات إذا لم يتم ربطه بالحركة المكثفة التي عرفتها عملية فتح المصليات في المؤسسات التربوية والصناعية ومختلف أماكن العمل؛ وبناء المساجد عبر مختلف المدن والأحياء، سواء بمبادرات شعبية أم رسمية؛ وكذا التعرف إلى الأدوار التي لعبتها بعض هذه المساجد بالخصوص. كما ينبغي ملاحظة أن تاريخ معظم الوجوه القيادية المؤثرة في مسار الحركة الإسلامية في الجزائر قد امتزج بطريقة أو بأخرى بهذا المسجد أو ذاك.

إنه لا يمكننا –مثلما يقول خلادي– أن نتحدث عن مسجد الجامعة المركزية مثلاً دون أن نتحدث عن مالك بن نبي، أو عن مسجد دار الأرقم دون أن نتحدث عن سحنون وسلطاني ثم محمد السعيد[٢٣٩]، ولا عن مسجد الحراش دون أن يتداعى إلى أذهاننا شخص الشيخ مصباح الحويذق، ولا عن بعض مساجد قسنطينة دون الحديث عن عبد الله جاب الله[٢٤٠]. فالمسارات الحركية والنضالية لبعض هؤلاء الرجال ارتبطت بشكل أو بآخر بهذه الفضاءات الدينية، ومن هذه الفضاءات انطلق المد الصحوي والحركي الإسلامي.

إن مطالعة الإحصائيات المتوفرة في هذا الصدد تبرز لنا حجم ما بلغته حركة التوسع في فتح وبناء المساجد طيلة عشريتي الستينيات والسبعينيات، وهي إحصائية موجبة للملاحظة؛ ذلك أنه في أقل من ثلاثة عقود أعقبت الاستقلال تضاعف عدد المساجد بحوالي خمس مرات، كما أن الفترة التي عرفت حركية كبرى في هذا المجال هي تلك التي تمتد على طول عقد السبعينيات (انظر الجدول).

جدول رقم (٥) تطور عدد المساجد في الجزائر بعد الاستقلال

السنة	عدد المساجد	ملاحظات
قبل ١٩٦٢	حوالي ٢٢٠٠	/
١٩٦٨	٣٢٨٣	موزعة على مجموع ٦٧٦ بلدية، منها ٢٠٩٣ مسجدًا من دون إمام قيّم معين.
١٩٧٣	٥٢٧٨	١٩٩ منها كانت سابقًا عبارة عن كنائس ولم تعد مستعملة، و٤٩٩ مسجدًا بني بمبادرات من السكان المحليين.

(٢٣٩) انظر بيوغرافيا مختصرة عنه في ملحق **مسرد أعلام الحركة الإسلامية في الجزائر**: ٤٥٦.

(٢٤٠) Khelladi, Les islamistes Algériens face au pouvoir: 29.

السنة	عدد المساجد	ملاحظات
بعد ١٩٨٢	١١٢٢١	منهـا: حوالي ١٧٩٠ هي عبارة عن قاعـات للصلاة، و٥٣٢٧ مسجدًا تقام فيها الجمعة، و٢١٤٨ مسجدًا حرًّا (لا تتبع لوزارة الشؤون الدينية)، ١٠١٠ مساجد غيـر مكتملة البناء ولكن تقام فيهـا الصلاة، و٩٥٢ مسجدًا فـي طريق الإنجاز.

المصدر, **Khelladi, Les islamistes Algériens face au pouvoir**: 29; Anawati and Borrmans, **Tendances et courants de l'Islam arabe contemporain**: 218.

لكـن ينبغي التنبيـه هنا إلى أن عملية فتح أو بناء المساجد التـي اعتبرناها أحد أهم مفردات جـدول أعمـال الحركة الإسلاميـة في هـذه المرحلة، لم تكـن بالأمر السهـل، فالإجراءات البيروقراطيـة التي كانـت تتحكم في العملية جعلت كثيرًا من الإسلاميين يلجأون إلى طرقهم الخاصـة للتغلب على هذه العوائق والقيود. ويشرح لنا أحمـد رواجعية في بحثه الاستقصائي عن«الإخـوان والجامـع» الكيفيـات والمناورات التـي كان يلجـأ إليها هـؤلاء للوصول إلى أهدافهـم. لقد كان الإطار العام الموجه للحصول علـى رخصة بناء مسجد يمر بمجموعة من الإجـراءات البيروقراطية التي أقرها قانون ١٩٧١؛ وحيـث إن القانون المعدل بمرسوم صدر في ١٩٧٢ ينص على ضرورة تأسيس جمعية تضطلع بالعملية، وأن إنشاء هذه الجمعية يستلزم الحصـول علـى حزمة من الموافقات إحداهـا من وزارة الشؤون الدينيـة والأخرى من وزارة الداخلية والثالثة من ممثل هذه الوزارة على الصعيد المحلي، يتبين لنا المسار الإداري الصعب الـذي يمكن أن تسلكه كل مبادرة ترمي إلى تأسيس مسجـد أو مكان للصلاة. **لكن في المقابل كيـف نفسر الطفـرة الكبيرة في عدد المساجد التي عرفها عقـد السبعينيات؟** الإجابة على ذلك تكمن فـي القدرة على المنـاورة ومحاولة الالتفاف علـى القانون، فبدلاً من انتظـار تسوية محتملة لإرسـاء أسـس جامع ما وهـي تسوية قد تستغـرق سنوات، جرى اختيار مسـار معاكس يضع المسؤوليـن أمام الأمر الواقع؛ **ففـي المكان المعين للبناء تجري عملية البنـاء أولاً ثم يجري بعد ذلك طلـب التسوية**. ولتوضيح المسألة يسوق لنا رواجعية شهادة لأحد رواد عملية بناء المساجد في مدينة قسنطينة خلال تلك الفترة هو محمد صالح العابد يبين لنا من خلالها الكيفية التي كانت تحكـم سيرورة عملية البناء؛ حيث يقول «تبنى المساجد من الخردة، وتقام فيها الصلاة خلال وقت معين، بعد ذلك ينزع قسم من القصدير ويقام مقامه على الفور جدار من حجارة الزاوية، وبعد أربعين يومًا، وأحيانًا بعد مرور شهرين يزداد عدد المصلين.. عندها يزال جزء من الكوخ الصفيحـي، **ويستحسن إجراء ذلك عند حلول الليل، وفي الليلة ذاتها يقام مقامها مربع جداري كبير...** يكـون المحـراب منتصبًا في وسطه.. ويتم ذلـك كله بفضل **العمل الطوعـي والهبات والتبرعات المجمعـة** على شكل مواد بنـاء وسجاجيد... هكذا تجد السلطات نفسها أمام الجدار، فهي لا

تستطيع تدمير حرم كهذا اللهم إلا إذا نسفته، الأمر الذي يثير غضب المؤمنين. وبرأس مرفوع ستطلب منها الموافقة، وسواء رفضت أم وافقت تكون اللعبة قد تمت»[٢٤١].

عندما ظهرت فعالية هذه الطريقة–أو «اللعبة» كما سماها الشيخ العابد–جرى تناقلها والاقتداء بها وتعميمها من جانب كل الجمعيات بعد ١٩٧٣. وهكذا بدل الدخول في متاهات بيروقراطية وقانونية تستنفد الوقت وقد لا تنتهي بطائل، تم سلوك الطريق المختصر والأكثر مردودية؛ حيث لم يعودوا يكلفون أنفسهم مشقة الاتصال بالإدارة[٢٤٢].

بهذه الكيفية وبغيرها من الطرق التي فرضتها ظروف المرحلة، وطبيعة النظام السياسي الحاكم، استطاع الإسلاميون شيئًا فشيئًا تشكيل حقلهم الديني الخاص، فإلى جانب المساجد الرسمية التي اضطلعت الدولة ببنائها والإشراف عليها كانت تقام «المساجد الحرة» و«مساجد الشعب». وفي الوقت الذي كانت بعض المساجد الرسمية تسير في فلك السلطة، وتردد خطابها الرسمي نظرًا لتبعيتها الكلية بناءً وتجهيزًا وتسييرًا للوزارة الوصية على الشأن الديني، أصبحت «المساجد الحرة» ساحة التعبير الحر الوحيدة في البلاد، والميدان الرحب الذي ينشؤه الإسلاميون بمبادراتهم ليتحركوا فيه وينفذوا جدول أعمالهم.

وتتحدث الأدبيات الإسلامية على أنه من بين شبكة عريضة من المساجد التي كانت تدار من طرف مختلف فعاليات وتيارات الحركة الإسلامية كان لنخبة من هذه المساجد دلالة رمزية خاصة، كما أن بعضها يعد شاهدًا على تلك **العلاقة العضوية بين المسجد والحركة الإسلامية** عبر مراحل ولادتها ونموها وتطورها، نذكر من هذه المساجد:

- **مسجد الجامعة المركزية:** يعد أول مسجد يتم تأسيسه في حرم جامعي، كان ذلك في سنة ١٩٦٨ بمبادرة من بعض الشباب الجامعي، وقد لعب دورًا مركزيًّا في بلورة الحركة الإسلامية في الجزائر[٢٤٣].
- **مسجد دار الأرقم:** إذا كان مسجد الجامعة المركزية قد شكل في بداياته فضاء للنخبة الجامعية الإسلامية ذات التكوين الفرنكوفوني الحديث لأنه مسجد فتح بالأساس داخل مبنى الجامعة، فإن مسجد دار الأرقم وهو رمز آخر من رموز الحركة الإسلامية الجزائرية قد ضم في سنوات السبعينيات **أبرز الوجوه الدينية التقليدية غير الرسمية** ممثلة في الشيوخ سلطاني وسحنون. ونظرًا لما كان يحوز عليه هؤلاء الشيوخ من سمعة

(٢٤١) رواجعية، **الإخوان والجامع، استطلاع للحركة الإسلامية في الجزائر**: ٦٨.
(٢٤٢) المصدر السابق: ١٣.
(٢٤٣) لصلته العضوية بالمبحث اللاحق سنؤجل الحديث عنه.

وثقل تاريخي ومن رمزية العلماء سيتحول هذا المسجد إلى قطب مرجعي للعديد من حساسيات الحركة الإسلامية الناشئة.

انطلق مشروع بناء هذا المسجد الكائن بحي شوفالييه بالعاصمة سنة ١٩٧١ بالتعاون الوثيق بين الشيوخ عبد اللطيف سلطاني وأحمد سحنون ومحمد السعيد، **وقد كانت انطلاقة هذا المشروع الكبير**–مثلما يقول مصطفى براهمي– **فرصة تاريخية للالتقاء بين ممثلي جيلين كاملين من أجيال الصحوة والمجتمع** وهما الشيخ أحمد سحنون والشيخ محمد السعيد[٢٤٤]؛ أي بمعنى آخر بين جيل الشيوخ العلماء، وجيل الحركيين الإسلاميين الشباب أمثال عباسي مدني ومحفوظ نحناح ومحمد السعيد وغيرهم.

وتؤكد الشهادات المتوفرة على الدور الفاعل لهذا المسجد منذ تأسيسه حتى مطلع عقد التسعينيات؛ حيث يخبرنا داودي محمد الهادي أحد نشطاء تلك المرحلة متحدثًا عن بداية انطلاق الحركة الإسلامية قائلاً «في الفترة بين ١٩٧٦–١٩٧٧ بدأ ظهور قليل من النشاط الإسلامي، في المساجد بوجه عام، وفي مسجد بيت الأرقم بوجه خاص؛ حيث كان يقوم بالوعظ أحمد سحنون والشيخ عبد اللطيف سلطاني... كانت بداية النشاط هذه إذن في بيت الأرقم، وكذلك في هذه المساجد الأهلية التي كان يطلق عليها اسم المساجد الحرة.. بدأ الجامع يتطور، وفي ١٩٧٨ عرف النشاط فعلاً بداية هيكلته»[٢٤٥]. وبقي لهذا المسجد دوره الطليعي موصولاً طيلة عقد الثمانينيات، وعندما قدم عقد التسعينيات تحول إلى خلية عمل إسلامي فاعلة؛ حيث خرجت منه عديد المبادرات لتوحيد الصف الإسلامي كمشروع رابطة الدعوة الإسلامية سنة ١٩٨٩، كما احتضن بعض الفعاليات الدعوية كملتقى الدعوة الإسلامية الثاني الذي انعقد في صيف ١٩٩٠.

– **مسجد العاشور**: لهذا المسجد رمزية خاصة لدى جناح من الإسلاميين الجزائريين الذين تبنوا منذ البداية نظرية العمل التغييري الراديكالي والمسلح. وقد ارتبط هذا الجناح تاريخيًّا بشخص مصطفى بويعلي أحد خطباء مسجد العاشور ومؤسس جماعة جهادية هي الحركة الإسلامية المسلحة. وبحسب شهادة داودي محمد الهادي أحد الذين ألهموا هذه الجماعة عقائديًّا فقد لعب هذا المسجد دورًا مهمًا في نهاية عقد السبعينيات؛ حيث يؤكد على أنه ضم أول اجتماع هام في ١٩٧٩ حضره عدد ضخم من الخطباء والدعاة (أهل الدعوات) الذين

(٢٤٤) Brahami، "Cheikh Ahmed Sahnoun ou l'indépendance incarnée dans ses plus nobles dimensions"، http://www.algeria-watch.org/fr/article/analyse/brahami_sahnoun.htm

(٢٤٥) بورغا، **الإسلام السياسي صوت الجنوب**: ٢٦٦.

جـاؤوا من مختلف المناطق، وكان هدف هـذا اللقاء هو تحقيق شكل من أشكال الوحدة بين مختلف التوجهات(٢٤٦).

وقبـل أن تتطور الأمور ويتحول بويعلي باتجاه الراديكالية كان هذا المسجد منبره المفضل لتوصيـل قناعاتـه للأتبـاع؛ حيـث مكث منذ بدايـة ١٩٧٨ إلـى منتصف سنـة ١٩٨٢ يلقي خطبًـا ودروسًا دينية نقدية، ويحـث الشباب على الالتفاف حول مـا سمي بمجموعة تحريم الحرام(٢٤٧) إلى أن مال في الأخير للعمل المسلح بعد ١٩٨٢ حتى تمت تصفيته وإلقاء القبض على مجموعته منتصف سنة ١٩٨٧.

نشيـر في الأخير ونحن بصدد الحديث عـن دور المسجد كمؤسسة هامة حاولت الحركة الإسلاميـة التعويـل عليها من البداية إلى أنـه باتساع دائرة العمل الإسلامـي اتسعت معه دائرة المساجد ذات الثقل التوجيهي والتعبوي. وعندما بدأ عقد الثمانينيات أصبح لبعض المساجد وخاصـة في المدن الكبـرى (العاصمة، قسنطينة، البليدة، سيـدي بلعباس...) رمزيتها وثقلها المعنـوي؛ حيث ارتبـط كل مسجـد بشخصية حركية أو دعويـة اتخذت منه منبـرًا للخطابة والتوجيه، فهذا مسجد أسامة بن زيد يرتبط بشخص أحمد سحنون، وهذا مسجد السنة يرتبط بعلي بن حاج، وهذا مسجد الكوثر يرتبط بمحفوظ نحناح.. إلخ.

وعندما تعمق الانقسام التنظيمي والحركي منتصف الثمانينيات بين مختلف أجنحة الحركة الإسلاميـة أصبحت المساجد مرتبطة بهـذه الحساسية الحركية أو تلك، فهناك المساجد التي تعـد معقلاً للتيـار الإخواني، وتلك تابعة للتيـار المحلي، والأخرى للتيـار السلفي والوهابي، والأخـرى للتيار الجهادي، وهي **ظاهرة عكست في مرحلة تاريخية ما حالة الانقسامية والتشظي التي ميزت الحركة الإسلامية في الجزائر.**

الجامعات والفضاءات التعليمية والتربوية

إذا تأملنـا مسـار العمل الإسلامي فـي الجزائر بعد الاستقلال سنلحظ كيـف أنه اتجه نحو مؤسسـة هامة في تلك المرحلة هي مؤسسة الجامعـة، ففي وقت منعت فيه العناصر الإسلامية الأولـى من ممارسة نشاطها على صعيد المجتمع العام بشكل جماعي منظم نتيجة حل جمعية القيـم كواجهـة قانونية، كان اهتمام عناصر إسلامية أخرى قد بـدأ يتجه نحو فضاء آخر للعمل الإسلامـي هو فضاء الجامعة. وإذا كان العمل المسجدي العـام لم ينقطع واستمر يؤدي دوره بشـكل أو بآخر، فإن نوعًا من العمل المـوازي والمرافق سينطلق في الجامعة بمبادرة من تلك

(٢٤٦) المصدر السابق: ٢٦٥.

(٢٤٧) المصدر السابق: ٢٦٩ وما بعدها؛ عياشي، **الإسلاميون الجزائريون بين السلطة والرصاص**: ٢٢٤ وما بعدها.

العناصـر الإسلاميـة التي كان بعضها منخرطًا في عمل جمعية القيـم نفسها (رشيد بن عيسى، عبد الوهاب حمودة على سبيل المثال).

منذ تلك المرحلة تبـدو الحركة الإسلامية –وهذا ملمح عام تشترك فيه كثير من الحركات الإسلاميـة في العالم الإسلامي– **أكثر انجذابًا وتركيزًا على الحقل التعليمي والتربوي** ذلك ما صرح بـه أحد الحركيين الإسلاميين هو محمـد بوسليماني في حديثـه عن المراكـز الأساسية التي وضعتهـا الحركـة الإسلامية منذ البداية ضمـن سلم اهتماماتها «المراكـز التي اعتمدت عليها الحركة الإسلامية لنشـر دعوتها منابر ثلاث: المسجد على أساس أنه المنبر الأصيل والأساس الذي تنطلق منه كلمـة الحق... المنبر الثاني وهو **المحضن التربوي العلمي المتمثل في الجامعات، بل وفي سلك التعليم**»[٢٤٨].

إن الحركة الإسلامية كمجموعة تغييرية فضلت منذ البداية العمل على هذه الجبهة، ولم تشأ أن تكـون مثل المجموعات الأخرى القومية أو اليسارية التي كانت ترى في مؤسسات أخرى مـن مؤسسات الدولة الوطنية أداتهـا الأولى للتغيير وتوجيه المجتمع. فـإذا كان القوميون قد حددوا مؤسسة الجيش كمضغة اهتمام لإحداث التغيير المنشود، وانطلقوا يَنْفذون في أجهزته حتـى بلغوا فيه مراكز القيادة واستطاعـوا الوصول للسلطة وإحداث الانقلاب المطلوب؛ وإذا كان الشيوعيـون قد توجهوا نحو النقابات يجندون من خلالهـا الطبقة العاملة، فأصبحت في أيديهم قوة ضغـط واحتجاج استخدموها لتحقيق أهدافهم، **فإن الحركـة الإسلامية توجهت غالبًا نحـو الفضـاء الجامعي الطالبـي والفضاء التعليمـي** واستطاعت بعد سنوات مـن العمل والنضال أن تحوله إلى معقل يحتضن المشاعر والفكرة الاسلامية.

وعندمـا نؤكد على هذا المنحى العام فليس معنى ذلـك أن الحركة الإسلامية لم تكن تهتم بالمجـالات الأخـرى، أو أنها لم تحقق فيها بعض النفوذ، بل لأن الخـط العام يبرز أن تقدمها وانغراسهـا كان أكبر على صعيد المؤسسة الجامعية لِمَا هي مؤسسة أكثر انفتاحًا على مختلف طبقـات المجتمع وحساسياته الثقافية والفكرية، وأكثر قابليـة للتحرك فيها والنفاذ إليها. ولِمَا كان يرجـى منها من تحقيـق الانتشارية المطلوبة على صعيد المجتمـع العام؛ إذ إن الإطارات الجامعيـة ستشغل بعد تخرجهـا مختلف المسؤوليـات، وستتوزع على مختلـف مؤسسات المجتمـع. وذلك كلـه كفيل بأن تنتقـل الفكرة الإسلاميـة من خلالهم إلى أعمـاق المجتمع وتُحدِث الأسلمة من تحت، بدل أن تتم من فوق (par le haut Islamisation).

إن الحركـة الإسلاميـة في الجزائـر اتجهت منذ البداية نحـو الفضاء الجامعـي، وإذا كان المحترفـون في مجال النشاط الديني –كما يقول بورغا– قـد «قاموا بوضع خطط الاحتجاج

(٢٤٨) بوسليماني، **وقفات مع الحركة الإسلامية في الجزائر**، http://www.chihab.net

الأولى في المساجد، **فإن الكتائب الأولى للمناضلين قد انتشرت في الجامعات**»[٢٤٩]. ومما زاد من هـذه الانتشاريـة أن الجامعة لم تعد كمـا كانت عليه في المرحلة الاستعماريـة سياجًا مغلقًا لا تنفـذ إليـه إلا العناصر ذات الأصول الاجتماعية البورجوازية، بـل أصبحت فضاءً أكثر انفتاحًا على العناصـر المتحدرة من الشرائح ذات الأصول الاجتماعية الريفية أو ذات الانتماء الطبقي المتواضـع. حصـل هذا بفضل عملية إضفاء الطابع الديمقراطي علـى التعليم؛ إذ نظرًا لحرص السلطـة على تشجيـع سياسة تعليمية جماهيرية كانت تبدو ملحـة لتحقيق الإقلاع الاقتصادي فإنهـا يسرت للشبـاب الالتحاق بالتعليم ووصولهـم إلى الجامعة؛ حيث مسـت هذه العملية أعـدادًا متزايـدة منهم. وبدلاً من ٥٠٠ طالـب عشية الاستقلال تطور هذا العـدد بعد أقل من عقديـن إلى ما يقارب ٥٤٠٠٠ طالب. هذه الوضعية خلقـت أفضل الظروف لتحقق الحركة الإسلاميـة أهم اختراقاتها الاجتماعية في الجامعة؛ حيث أصبحت فضاءً مهمًّا للتعبئة والنضال الطالبي.

إن عمليـة إعـادة نشر الإسلام فـي الجامعة تمت–مثلمـا يقول بورغا–عندمـا وصل إليها الطـلاب البسطاء، مـن الفلاحين وأبناء الفلاحيـن[٢٥٠]، ذلك أن هـؤلاء بأصولهم الاجتماعية الريفية وبمحافظتهـم الثقافية يكونون أكثر قابلية للتعبئة باتجاه الطروحات الإسلامية. وعندما بـدأت العناصـر الإسلاميـة الأولى تباشر بعضـ تحركاتها في الجامعة كانت هـذه الأخيرة لا تزال–مثلمـا أكدنا في موضع سابق– فضاء يخضع كلية للتيـار اليساري. وبما أن الجامعة هي دائمًا بالنسبة للعنصر الطالبي مجال للتعبير والحركة ولمختلف أشكال النشاط العلمي والثقافي والنقابـي...؛ وحيث إن كل ذلك يتطلـب تأطيرًا وتنظيمًا، فإنه لم تكن هناك سوى التنظيمات اليساريـة تضطلـع بهذا الدور، كإشرافها علـى شؤون الطلبة، وعلى لجـان التطوع الجامعية، وعلـى تنظيم المحاضرات العامة، ومختلف النشاطات الثقافيـة الأخرى في الأحياء الجامعية كالأمسيـات الثقافية والرحلات الترفيهية، والدورات الرياضية..، وكل هذا كان يسبح في ظل توجيه أيديولوجي ماركسي.

سـوف تدخل الحركة الإسلامية الناشئة هذه المجالات تدريجيًّا وستناجز عليها اليسار بعد مدة، فالسيطرة المطلقة التي كانت للعناصر والمجموعات اليسارية على كامل الحياة الجامعية سوف تخلي مكانها بالتدريج–تحت ضغط إسلامي متنام تقوده العناصر المناضلة في صفوف الحركة الإسلامية بمختلف تنظيماتها– للعناصر الإسلاميّة.

لقـد كان التقاء التيار الإسلامي مع اليسار الطلابي في الجامعة مثمرًا لجهة ما اقتبسه منه من طرق في التنظيم والحركة والنشاط، بل إن بعض العناصر الإسلامية تسللت إلى بعض التنظيمات

(٢٤٩) بورغا، **الإسلام السياسي صوت الجنوب**: ١١٢.
(٢٥٠) المصدر السابق: ١١٣.

اليسارية وبقيت تعمل من داخلها، واستفادت كثيرًا من المهارات التي عادة ما تتوفر عليها تلك التنظيمات، كما أن البعض الآخر بدأ مشواره الطالبي في الجامعة مع مجموعات اليسار ثم التحق بالمجموعات الإسلامية[٢٥١]. وهكذا أصبحت هذه العناصر تستخدم الأساليب نفسها التي كانت تستخدمها المجموعات اليسارية. وعندما بدأت مجالات نفوذ اليساريين تنحسر وتتداعى أمام عمل حركي إسلامي يتوسع كانت الصراعات غالبًا ما تنشب وتأخذ طابعًا أكثر عنفًا، لكن اكتساح الجامعة أصبح واضحًا، فبعض مبانيها تحولت–مثلما عبّر عن ذلك بعض الباحثين–«إلى مصليات ومكتبات استخدمت... لنشر الأفكار الإسلامية في الأوساط الجامعية عن طريق الخطب والدروس وتوزيع أدبيات إسلامية الميول... وبعد الفوز الذي أحرزوه من أجل فتح مساجد داخل جامعات البلد بدأوا يخرجون من العزلة... ليشرعوا في عمل تحسيسي وتعبوي دؤوب، وبالتالي أوجدوا نشاطاتهم الثقافية والرياضية الخاصة»[٢٥٢].

وعندما تنتهي سنوات الجامعة ويتخرج هؤلاء «المناضلون» فإن التعليم كان أكثر القطاعات تهيؤًا لاستقبال مجموعات واسعة منهم لعدة أسباب، منها نقص التأطير الرسمي لمنظومة تعليمية كانت في تلك المرحلة تستقطب–تطبيقًا لمبدأ ديمقراطية التعليم– آلاف التلاميذ في مختلف الأطوار التعليمية، كما أن سياسة التعريب كان لها أثرها المباشر في هذا الصدد؛ حيث لعبت دورًا مهمًّا لدخول هؤلاء –وقد كان كثير منهم من العناصر المعربة–إلى مؤسسات التعليم بأطواره المختلفة، **وهناك سيعيدون إنتاج وتوظيف طروحات الحركة الإسلامية، وتعبئة قاعدة تلمذية من المتعاطفين والأتباع الذين يجري تحضيرهم ليستكملوا مسارهم النضالي في ساحات الجامعة.**

إذًا يمكننا القول تبعًا لما سبق بأن القطاع التعليمي الجامعي منه أو المدرسي قد شكلا النواة الأولى التي شهدت انبثاق الحركة الإسلامية الجزائرية، ومثّلا فيما بعد القاعدة التي انتشرت من خلالها إلى عمق المجتمع.

بقي أن نشير في الأخير إلى أنه إذا كان هذا الثالوث: **المدارس والجامعات والجوامع** قد شكل مجالات النشاط المفضلة لدى الحركة الإسلامية فإن وسائل العمل التي استخدمتها (أي الحركة الإسلامية) لإيصال الفكرة الإسلامية قد تنوعت بتنوع جمهور المخاطبين ومستقبلي الرسالة، فبعد الخطب والدروس المسجدية ابتدع واستخدم ناشطو الحركة الإسلامية مجموعة عريضة من وسائل الدعاية والتبليغ؛ حيث نظموا المحاضرات العامة، والملتقيات الفكرية (كملتقى الفكر الإسلامي)، ومعارض الكتاب الإسلامي، وأشرفوا على نشر بعض المطبوعات (مجلات حائطية، ومعلقات)، كما استخدموا وسائط التكنولوجيا المتوفرة حينذاك كأشرطة

(٢٥١) ذلك ما صرح لنا به في مقابلة معه أحد الناشطين الإسلاميين في تلك المرحلة هو جمال الدين لعمش، وانظر في هذا الصدد أيضًا: شهادة أنور هدام في: **حوار أجراه معه مسئول قسم التحرير في موقع الحوار**، http://www.chihab.net/modules.php?name=News&file=article&sid=1564

(٢٥٢) زهرة بن عروس وآخرون، **الإسلاموية السياسية المأساة الجزائرية**: ٥٢.

الأوديوكاسيت، وعلى رأسها أشرطة الشيخ عبد الحميد كشك التي انتشرت بشكل واسع منذ ١٩٧٦، وأشرطة بعض الدعاة والحركيين المحليين والمشارقة كالغزالي والقرضاوي وحسن أيوب وعبد الله ناصح علوان وغيرهم(٢٥٣). كما استخدموا في تعبئة مناضلين ومتعاطفين جدد أساليب العمل الاجتماعي والتربوي كالإشراف على الشباب في مجال الكشافة، أو في إطار خرجات ذات مغزى نضالي (المخيمات الصيفية)، وتولي مسؤولية الحفلات المدنية والدينية(٢٥٤).. وبهذه الوسائل وغيرها استطاعت الحركة الإسلامية الخروج إلى ما وراء أسوار الجامعة والتواصل أكثر مع الشرائح الشعبية الواسعة؛ وبالتالي كسب تعاطفها وتأييدها.

(٢٥٣) للاطلاع على تفصيل أكثر حول الوسائل التي استخدمتها الحركة الإسلامية، انظر: رواجعية، **الإخوان والجامع: استطلاع للحركة الإسلامية في الجزائر**: ١٢٩–١٤٣؛ فوزي سعد الله، «من المساجد إلى المؤسسات، كيف نجح التيار الإسلامي في الجزائر»، **العالم المعاصر**، العدد ١٣ (١٨–٢٥ ديسمبر، ١٩٩٣).

(٢٥٤) بورغا، **الإسلام السياسي صوت الجنوب**: ١١٤–١١٥.

(٥) الحركة الإسلامية الجزائرية: مراحل النشأة والتشكل

تعتبر عملية التأريخ أو التحقيب (Périodisation) للحركة الإسلامية الجزائرية عملية تكتنفها عديد الصعوبات، وبالخصوص لحركة بقيت سنوات طويلة في مرحلة إثبات وتأكيد الذات، ولم تخرج من أجواء العمل السري–الذي اضطرت إليه– إلا لفترة قصيرة (فترة نهاية الثمانينيات وبداية التسعينيات).

وفي وقت كان من الممكن ومن المنتظر أن تثمر فترة الانفتاح التي عرفها المجتمع الجزائري بعد ١٩٨٨ بروز حركة تأليف وكتابة تصوّر لنا حيثيات وملابسات نشأة هذه الحركة الإسلامية الجزائرية من بعض من صنعوها وأسهموا في التأسيس لها. وتكون كتاباتهم وشهاداتهم مادة علمية خامًّا توضع بين يدي الباحثين ليخضعوها للتحليل والنقد، وليعيدوا تشكيل الصورة بالأساليب العلمية المبنية على التوثيق والبحث التاريخي. في الوقت الذي كان من الممكن أن يحصل كل ذلك دخل المجتمع الجزائري فجأة ومعه الدولة والحركة الإسلامية في مرحلة من التدمير والاهتلاك الذاتي والعنف الدموي جعلت هذه المطامح لا تتأخر فحسب، وبالتالي تفوّت فرصة تاريخية هامة على البحث العلمي، وإنما تصبح–أكثر من ذلك– أبعد منالاً من ذي قبل نتيجة ما فقده المجتمع والحركة (بالموت أو الإبعاد أو الاضطرار للصمت..) من العديد من العناصر والنماذج القيادية الفاعلة التي كان لها دور مخصوص في صياغة وصناعة هذه الحركة منذ بداياتها الجنينية.

وإذا كانت قضية التأريخ والتحقيب لا تزال إشكالاً مطروحًا حتى لدى حركات قومية أو إسلامية عريقة في دول أخرى مضى على تأسيسها عقود طويلة كما هي حالة حركة الإخوان المسلمين في مصر مثلاً؛ حيث يسجل أحد الباحثين عنها قائلاً «وأول ما يلاحظ في تاريخ الإخوان **أن المكتوب منه أقل بكثير جدًّا من المفترض تدوينه** من تاريخ حركة كبيرة امتدت تاريخيًّا لأكثر من ثلاثة أرباع القرن العشرين، وجغرافيًّا باتساع العالم العربي والإسلامي، وكانت طرفًا في كثير من أحداثه ومحطاته التاريخية الفاصلة دون النظر إلى تقييم دورها. وواقعيًّا، لم **تكتب جماعة الإخوان تاريخًا رسميًّا لها** يمكن أن يُعد مرجعًا معتمدًا للباحثين... لذلك **ظلت الكتابات الإخوانية في هذا المجال أقرب للاجتهادات الشخصية** التي تأخذ–في الغالب– **طابع المذكرات وربما المقتطفات والذكريات والخواطر الذاتية** منها إلى الكتابة التاريخية المعتمدة»[٢٥٥]. إذا كانت قضية التأريخ هي على هذه الشاكلة بالنسبة لحركة بهذه المواصفات، فلا شك أنها في الحالة الجزائرية أصعب وأعقد، ذلك أننا لم نشهد حتى الآن–باستثناء بعض المحاولات

(٢٥٥) حسام تمام، «لماذا لا يكتب الإخوان تاريخهم»، http://www.islamismscope.com/index.php?art/id:25

المحتشمة– تلك الاجتهادات الشخصية حول الحركة الإسلامية في الجزائر كتلك التي يتحدث عنها الكاتب بخصوص حركة الإخوان المصرية[٢٥٦]، وهو ما يجعل الكتابة والبحث في هذا الميدان مغامرة علمية بامتياز.

رغم ذلك لا يُعدم وجود بعض الإسهامات التي حاول أصحابها–بطريقة أو بأخرى– الاقتراب من الظاهرة ومحاولة القيام بجهد تأريخي وتحقيبي حولها **في حدود ما توفر لهم من البيانات والشهادات، أو ما حصل لهم من المعايشة والمشاركة والمرافقة**. وسنقدم هنا أنموذجين تحقيبيين: الأول هو للكاتب عيسى خلادي وهو كاتب مهتم بشؤون الحركة الإسلامية الجزائرية وقدم حولها بعض الدراسات والإسهامات البحثية، والأنموذج التحقيبي الثاني هو لأحد القياديين الإسلاميين المتابعين لتطورات الحركة على الصعيدين الفكري والتنظيمي هو الطيب برغوث[٢٥٧].

يحصر عيسى خلادي المسار العام لتطور الحركة الإسلامية الجزائرية إلى حدود سنة ١٩٨٨ في أربع مراحل، تبدأ المرحلة الأولى بعد الاستقلال مباشرة وتنتهي مع بداية العقد السبعيني (١٩٦٢–١٩٧٠)، ويرى أنها شكلت مرحلة الوفاء للخط الذي أسست له جمعية العلماء قبل ١٩٥٤، تليها مباشرة مرحلة ثانية تستغرق عقدًا كاملاً (١٩٧٠–١٩٨٠)، وفيها بدأ تنظيم الحركة الإسلامية الجزائرية انطلاقًا من جامعة الجزائر. أما المرحلة الثالثة فتمتد بين سنوات (١٩٨٠–١٩٨٨)، وتميزت هذه المرحلة بنشأة الجماعات وتفتت الحركة وانقسامها على الصعيدين الفكري والتنظيمي، أما المرحلة الأخيرة فهي مرحلة ما بعد ١٩٨٨، ويرى خلادي أنها مرحلة العودة الظافرة للعلماء والدعوة، إزاء السياسة؛ بمعنى أنها مرحلة الانخراط الكلي في العمل السياسي. وبالطبع لم يشر خلادي إلى مرحلة أخرى ميزت الحركة الإسلامية، وهي مرحلة تبني بعض فصائلها للخيار المسلح لأن كتابه الذي احتوى هذا التقسيم صدر في ١٩٩٢؛ أي عندما دخلت الحركة الإسلامية مرحلة جديدة لم تكن معالمها قد توضحت حتى تلك اللحظة.

(٢٥٦) في غياب إسهامات (مذكرات، دراسات، شهادات..) من الآباء المؤسسين للحركة الإسلامية الجزائرية نزلت إلى سوق الصحافة كتابات من بعض من يدّعون الانتماء إلى الحركة الإسلامية، ولعل ما تنشره جريدة الشروق اليومية وبعض الجرائد اليومية والأسبوعية بين فترة وأخرى لبعض هؤلاء من الأسماء غير ذات الوزن في هذه الحركة يسهم في التعمية أكثر مما يسهم في تنوير القراء والمهتمين (مع عدم التعميم طبعًا)، نذكر على سبيل المثال حلقات كتاب: **الجماعات الإسلامية في الجزائر: تاريخ ودراسة** للتائب عبد الحفيظ بن علي المدعو عبد الخالق (عضو الهيئة الشرعية لمنطقة الوسط–المهاجرون) التي نشرتها جريدة الشروق في أعداد شهري مارس وإبريل ٢٠٠٩. وللاطلاع عليها كاملة انظر الموقع الإلكتروني للجريدة: http://www.echoroukonline.com/ara/index.php?news

(٢٥٧) Khelladi, **Les islamistes Algériens face au pouvoir**: 9؛ برغوث، **مدخل تمهيدي إلى واقع العمل الإسلامي بالجزائر**؛ الطيب برغوث، **الحركة الإسلامية: تمهيد في المنطلقات المنهجية**، محاضرة غير منشورة.

أما الطيب برغوث فيقدم في رصده لتطور مسار الحركة الإسلامية الجزائرية تحقيبًا يتوزع على أربع مراحل، الأولى منها هي ما سماه مرحلة محاولة استجماع الشروط الضرورية والموضوعية للانطلاق في تأسيس حركة مواجهة الانحراف وتصحيح مسار المجتمع ووجهته. ويقصد بالانحراف هنا ما بدا من توجهات نظام الحكم اتجاه الإسلام حين أصبح الحديث عن دوره في المشروع الوطني موضع لبس وخلاف، ويرى أن هذه المرحلة امتدت من ١٩٦٢-١٩٧٢، وتميزت من جهة طريقة العمل بالسرية والعلنية معًا. وتمتد المرحلة الثانية وهي مرحلة تأسيس الحركة من ١٩٧٢-١٩٨٢؛ حيث تميزت-برأيه- بالتأسيس الفكري والتنظيمي للحركة الإسلامية من خلال إنشاء العمل الجماعي المنظم. أما المرحلة الثالثة والتي تمتد من ١٩٨٢-١٩٨٨ فهي مرحلة الانفتاح على المجتمع وتوسيع نطاق الاستيعاب الحركي والتأطير الواسع لقاعدة المجتمع. هذا الانفتاح سيتكثف ويتوسع في المرحلة الرابعة عندما تلج الحركة الإسلامية بطريقة رسمية ميدان العمل السياسي.

وفي دراسة أخرى يقسم الطيب برغوث مسيرة الدعوة الإسلامية منذ الاستقلال حتى التسعينيات إلى مرحلتين كبيرتين هما: **مرحلة معاودة الانطلاق** وتمتد من ١٩٦٢ إلى ١٩٧٦، ومرحلة ما سماه **المخاض العسير**، وكلتا المرحلتين تنقسمان بدورهما إلى مراحل فرعية؛ فالمرحلة الأولى تنقسم إلى مراحل فرعية أربعة تمتد الأولى من سنة ١٩٦٢ إلى سنة ١٩٦٣ ويطلق عليها **مرحلة الفوضى والفردية** لما ميزها من تشتت في مجمل الجهد الإسلامي، تليها مباشرة مرحلة أخرى هي **عودة العمل الجماعي** مثلما كان عليه الحال أيام جمعية العلماء، وتمتد من ١٩٦٣ إلى ١٩٦٦؛ أي عندما ظهرت إلى الوجود جمعية القيم، وتوازى مع هذا العمل الجماعي في هذه الفترة عمل فردي تمثل في جهود بعض الأئمة والكتّاب بما فيهم الأساتذة الأزهريون الذين استقدمهم النظام للتدريس في المعاهد الإسلامية. وبحل جمعية القيم تدخل الحركة مرحلة ثالثة هي مرحلة ما سماه الباحث **عودة الفوضى والفردية والتيه**، وقد دامت هذه المرحلة من ١٩٦٦ إلى ١٩٦٨ وفيها شهد العمل الإسلامي ظروفًا صعبة بسبب موقف النظام من حركة الدعوة الإسلامية. يلي هذه المرحلة مباشرة **مرحلة ظهور العمل الطالبي** في جامعة الجزائر بمبادرة من نخبة من تلاميذ مالك بن نبي.

وعلى العموم فإنه رغم الاختلاف الذي يمكن أن نلمسه بين الإسهامين السابقين فإنهما يمثلان في الأخير عملاً تقريبيًّا واعتباريًّا يتم بموجبه إخضاع المعطيات التاريخية لشكل من أشكال النمذجة والتنميط؛ لهذا يمكن أن تتباين المحاولات التحقيبية بين باحث وآخر بحسب ما يعتمده كل واحد من المعطيات أو المؤشرات التي يؤسس عليها محاولته، فقد

يكـون التحقيـب مبنيا على طبيعـة العمل، إن كان سريًّـا أم علنيًّا؟ جماعيًّـا أم فرديًّا؟ منظمًا أم تلقائيًّـا؟ سلميًّـا أم عنفيًّا؟ نخبويًّا أم جماهيريًّا؟، وقد يتأسـس على تقسيمه مرحليا بحسب كل فتـرة حكـم، كتتبع الحركـة الإسلامية في مرحلة حكـم ابن بلة، ثم فـي مرحلة حكم هواري بومديـن، ثم في مرحلة حكم الشاذلي بن جديد... وقد تتأسس عملية التحقيب على ما يمكن أن يلحظه الباحث من تمفصلات أو تطورات أو تراجعات تطرأ على الظاهرة في هذه الفترة أو تلك (من الفوضى والتلقائية إلى التنظيم والتأطير مثلاً، أو التحولات الفكرية مثلاً...).

هذا من جهة **التحقيب العام للحركة الإسلامية ككل مجمل تندمج فيه مختلف التيارات والجماعات والاتجاهات**، أما التحقيب الذي يتناول **حركة أو جماعة بعينها** فربما يأخذ الحديث فيه مجرى آخر يضـع هذه الجماعة في سياق مجموع أكبر ثم يتجه إلى تخصيصها بالحديث؛ من حيث إبراز مبـررات نشأتها ومراحـل تطورها ورجالاتها وأيديولوجيتها ونظريتهـا في العمل والتغيير... وهـذا النـوع من التحقيب بدأ يجد لـه طريقًا إلى الكتابة والاهتمام، وبتطـوره يمكن أن يقدم –كمرحلة أولى، وفي غياب عمل تأريخي يتناول بالتفصيل تاريخ هذه الحركات والجماعات مـن وجهة نظرهـا الرسميـة– إسهامًا مهمًّـا لمكتبة الدراسـات المهتمة بالحركـة الإسلامية الجزائريـة[٢٥٨]، علـى الرغم مما يمكن أن يلقاه مـن الاعتراضات لماَ أنـه يعبّر في الأخير عن وجهة نظر أو رؤية شخصية تبقى مهما حاولت التحقق بأكبر قدر منَ الموضوعية رؤية جزئية.

ولأننـا ربطنا مجال بحثنا الزمني بالعشريتين اللتيـن أعقبتا مرحلة الاستقلال؛ أي ١٩٦٢– ١٩٨٢ فإننـا سنختار التركيز علـى المحطات الكبرى التي خبرتهـا الحركة الإسلامية خلال هـذه الفترة بالذات، على أن الحركـة الإسلامية برؤية شمولية قد مـرت خلال هذين العقدين بمرحلتيـن كبريين؛ حيث بدأت بطريقة تلقائية فرضتها مقتضيـات مرحلة ما بعد الاستقلال– مثلمـا أشرنا إليها في العناصر السابقة–ثم اتجهت تدريجيًّـا نحو التنظيم والتأطير والتكتل في مرحلة لاحقة، وفي ما يلي عرض لذلك:

في البدء كان الإسلام الإصلاحي

يـدرك المهتم بشؤون الحركـة الدينية في الجزائر أن النماذج الدينيـة التي ورثها المجتمع الجزائـري منذ زمـن الاستعمار الفرنسـي وشكلت جزءًا مـن معادلته الاجتماعيـة والثقافية، واستمـرت حتى عشية الاستقـلال هي: **الأنمـوذج الصوفي–الطرقي** وهو أقـدم رسوخًا وأعرق

(٢٥٨) يمكن أن نذكر كمثال على ذلك: الطيب برغوث، **أضواء على تجربة جماعة البناء الحضاري الإسلامية في الجزائر**، طبعة تجريبية؛ عبد الوهاب دربال، **الديمقراطية بين الادعاء والممارسة: تجربة حركة النهضة** (الجزائر: دار قرطبة، ٢٠٠٧)؛ إسهام يحيى بوكليخة وكتابته عن تجربة عضويته في الجبهة الإسلامية للإنقاذ، وقد نشرت جريدة الشروق اليومي حلقات مطولة من كتابه الذي لم ير النور بعد ...

وجـودًا؛ إذ يعـود تاريخيًّا إلى عصر مـا بعد الموحدين، ثـم ازداد انتشارًا وكثافـة إبان العهد العثمانـي، وبقي يؤدي دوره في المجتمـع الجزائري كشكل من أشكال التدين الشعبي خلال فتـرة التواجـد الاستعماري. أمـا الأنموذج الثانـي فهو **الأنمـوذج الإصلاحـي** (السلفي)، وهو أنمـوذج محدث ومناقض لـلأول؛ محدث لأنه يعـود تاريخيًّا إلى أواخر القـرن التاسع عشر وبدايـات القرن العشرين، ومناقض لأنه تأسس على إدانة النزعـة الطرقية والمرابطية ومحاربة كل ممارساتهمـا المنحرفة، وعلى الدعوة لفهم وممارسة دينية جديدة أقرب إلى صفاء العقيدة الإسلامية كما جسدها فهم السلف وتَمَثُّلهم لها(٢٥٩).

استمر هذا التنافس والعداء بين النموذجين منذ الثلاثينيات، وعندما دخل المجتمع الجزائري مرحلـة الاستقلال وجدنا النمـوذج الأول يتوارى وينحسر تحت ضغـط الإجراءات الرسمية الصارمـة (تضييق، مصادرة..) التي وقع تحـت طائلتها بسبب مواقفه المهادنة للاستعمار. أما الأنمـوذج الثاني الذي مثلته جمعية العلماء وكانت حارسه منذ ١٩٣١، وجهدت في ترسيخه فـي المعادلـة الاجتماعيـة والثقافية والدينية للمجتمـع الجزائري فقد نـال –إلى حين– بعض الاعتـراف (الحذر) من السلطـة الجديدة، لكن دون أن يصل هذا الاعتراف إلى السقف الذي كان يدفع باتجاهه ممثلو التيار الإصلاحي والمدافعون عنه.

لهذا سوف يتحرك هؤلاء لجهة الدفاع عن أطروحاتهم وتصوراتهم لما ينبغي أن يكون عليه المجتمـع الجزائري في مرحلـة ما بعد الاستقلال. وحتى لا نعيد تكرار ما أوردناه في مباحث سابقة من هذا الفصل عن دور النخبة الإصلاحية والإصلاحية الجديدة (جمعية العلماء، جمعية القيم) في هذا الصدد، ينبغي التنبيه إلى أن **هذا الجهد شكّل مرحلة مهمة من مراحل التطور الذي سيقود فيمـا بعد إلى تبلـور حركة إسلامية جزائرية**. كما شكل هـذا الجهد–أيضًا–**مرحلة أساسية وضرورية لحصـول التراكم المطلوب والدفـع بالجهد الإسلامي لجهة التجمع والتكثـف وإحداث النقلة المرجوة فـي المرحلـة اللاحقة**. فبفضل جهود بعض رجالات الحركة الإصلاحية أمثـال أحمد سحنون وعبـد اللطيف سلطاني وعمر العرباوي ومصباح الحويـذق وغيرهم، أمكن لخط الإصلاحية الإسلامية–رغم التضييق والمنع– أن يبقى موصولاً؛ حيث حاول هؤلاء إعادة إحياء واستئناف العمل الإصلاحي في الجزائر المستقلة، وإن كان ذلك بشكل فردي عندما تعذرت العودة إلى عمل جماعي مثلما كان عليه الحال زمن جمعية العلماء.

وإلـى جانب جهـود هؤلاء انضمت جهود ومبادرات أخرى لاحقـة كمبادرة جمعية القيم التـي تركزت أساسًا بالجزائر العاصمـة، وكان من الممكن أن تتحول إلى تجربة رائدة في هذا

(٢٥٩) انظر في هذا الصدد مبحث النخبة الإصلاحية: التركيبة والأفكار، وعنصر إيقاف الوظيفة الإيجابية للزوايا في الفصل الثالث من هذه الدراسة؛ الطاهر سعود، «واقع التدين في المجتمع الجزائري».

الميـدان لو أتيح لها الاستمـرار ولم يتم التعجيل بتجميدها ثم حلهـا مثلما حلت قبلها جمعية العلماء.

كما انطلقت وانتشرت بعض المبادرات هنا أو هناك وخاصة في بعض المدن ذات التقاليد الثقافيـة؛ ففي بدايـة الستينيات عرفـت مدينة قسنطينة نشاطًـا إسلاميًّا حثيثًا شـارك فيه بعض الأساتـذة الأزهريين الذين استقدموا للتدريس في المعاهد الإسلامية (معاهد التعليم الأصلي)، وكان بعضهم يتولى الخطابة في مساجدها (أي مساجد قسنطينة) ومن بينهم شخصية مرموقة كان لـه صدى كبير هو الشيخ العوضي المصري. وبالموازاة مع ذلك أنشأ مجموعة من أعيان مدينـة قسنطينة جمعية ذات طابع دينـي هي«جمعية القيم» كان لها صـدى واسع، وأسهمت بجهـد مهـم في بث الوعي الديني في المنطقة. ومما زاد مـن أهمية النشاط الإسلامي في هذه المدينـة التحاق أحد أعلام الزيتونة الشيخ محمد الصالح النيفـر[٢٦٠] بعد نفيه من تونس، وقد أسهم الشيخ مدة مكوثه بها في دعم هذه الجهود الإصلاحية، وترك فيها صدًى كبيرًا[٢٦١].

وخـلال هذه الفترة ستدخل على الخط جماعة الدعوة والتبليغ لتضطلع هي الأخرى بعمل دعـوي مهم عبر مختلـف مناطق الوطـن، مركزة–كما هي عادتها– علـى الجوانب الروحية والعقائدية والأخلاقيـة. وقد أسهمت–بذلك– إسهامًا كبيرًا فـي التوعية الدينية وبالخصوص لـدى فئة الشباب، بل إنها ستكـون أكثر من ذلك المحضن التربوي الـذي نشأ فيه العديد من قياديي تنظيمات الحركة الإسلامية الجزائرية اللاحقة[٢٦٢].

إذًا بفضـل كل تلـك الجهـود والمبـادرات التـي شهدتها هـذه الفترة الحساسـة من عمر الدعـوة الإسلاميـة أمكن للعمـل الإسلامـي (L'action islamique) أن يستمـر وأن يتطور في مرحلـة لاحقة–بإسهامات فاعلين آخرين–إلى حركة إسلاميـة منظمة ومهيكلة (Mouvement

(٢٦٠) ولد الشيخ محمد الصالح النيفر عام ١٩٠٣ في أسرة تونسية مشهورة بالعلم هي آل النيفر ذوو الأصول الأندلسية، اشتهر منها أعلام كثيرون أمثال محمد الشاذلي النيفر ومحمد البشير النيفر. عمل الشيخ مدرسًا بجامع الزيتونة ثم رحل إلى الجزائر في ما يشبه النفي القسري بعد اختلافه ومعارضته لنظام بورقيبة. عاد إلى تونس عام ١٩٧٢. أسس مع الشيخ عبد القادر سلامة مجلة المعرفة التي أصبحت المنبر الإعلامي للحركة الإسلامية في تونس، وعندما تم الإعلان عن تأسيس حركة الاتجاه الإسلامي التي تزعمها تلميذه راشد الغنوشي كان الشيخ النيفر رغم كبر سنه أحد أعضاء هيئتها التأسيسية، توفي في سنة ١٩٩٢. يعده البعض الأب والمرشد الروحي للصحوة والحركة الاسلامية التونسية المعاصرة.

(٢٦١) حسبما أفادنا به حسن كاتب في مقابلة معه أجريت يوم ١٣ جويلية ٢٠٠٩ بجامعة منتوري–قسنطينة. ويؤيد هذا الكلام ما أكده عباسي مدني في حديثه عن بدايات الحركة الإسلامية بقوله «كان العمل قد بدأ [في قسنطينة] مع بداية الستينيات مع ظهور جمعية إسلامية كان لها دورها الكبير في بذر بذور الخير.. وكان من أبرز رجالها وأكرمهم الشيخ الفاضل محمد الصالح النيفر»، انظر: عياشي، **الإسلاميون الجزائريون بين السلطة والرصاص**: ١٩٩.

(٢٦٢) نذكر من بينهم الشيخ بوجمعة عياد والشيخ محمد السعيد الذي وصل في مرحلة معينة إلى إمارة هذه الجماعة على مستوى الجزائر، وللإشارة فقد كانت جماعة الدعوة والتبليغ محضنًا أوليًّا للعديد من القياديين الإسلاميين في مناطق أخرى من العالم الإسلامي؛ حيث بدأوا مسارهم الحركي والنضالي في حلقات وجولات هذه الجماعة وكانت أحد أطر مرورهم نحو النضالية الحركية الإسلامية، كراشد الغنوشي زعيم حركة الاتجاه الإسلامي في تونس، والشيخ الغزالي في مصر وغيرهم.

Islamique organisé et structuré)، **نقلت الجهد الإسلامي من مرحلة التلقائية والفردية إلى مرحلة العمل الجماعي المنظم**. ثم ليتم تطوير هذا الجهد في مكان آخر وبوسائل عمل جديدة وبنظرة ورؤية أكثر جدة وواقعية.

إنه إذا كانت المرحلة السابقة (١٩٦٢-١٩٦٦) مرحلة العائدين من زمن جمعية العلماء، المحتجين على مسلكيات النظام ومواقفه إزاء المكوّن الديني للشخصية الوطنية، وإزاء بعض خياراته وتوجهاته الأيديولوجية، من دون أن ينهض هذا الاحتجاج على قاعدة تنظيمية أو نسيج تنظيمي وفكر حركي واضح، **فإن التطورات اللاحقة ستتيح البزوغ التدريجي لنواة حركة جديدة منظمة ومهيكلة**.

سوف تكون الجامعة والعنصر الطالبي الدعامة الأساسية لهذه الحركة، والفضاء الأكثر مواءمة لانطلاقة جديدة ستؤرخ لكامل التطورات التي ستعرفها هذه الحركة فيما بعد.

ولا بد من التنبيه هنا-أيضًا- إلى أنه إذا كان العمل الإسلامي في هذه الفترة قد تركز حول هؤلاء الشيوخ من ورثة جمعية العلماء وورثة خطها الفكري الإصلاحي، ملتفًّا حولهم مجموعة من المثقفين المعربين الذي تكونوا في مدارس الجمعية، أو من القريبين من خطها الفكري، وكان نضالهم متجهًا لأجل تحقيق بعض المطالب الأخلاقية والمعنوية العامة، كالدعوة إلى التطابق مع ما يدعو إليه الإسلام، والقيام بالواجبات التي يفرضها كدين، والالتزام بمنظومته القيمية والأخلاقية،... إلى غير ذلك من المفردات التي يلح عليها الفكر الإصلاحي. فإن هذا **العمل سيتجه مع عناصر من النخبة الجامعية التي تركزت في الجامعة للاهتمام بقضايا ذات أفق آخر، أوسع وأكبر**، ليس لأنها غير متفقة مع الطرح الإصلاحي، بل لأنها كانت تراه طرحًا جزئيًّا لا يأتي على المشكلة-التي ينبغي للعمل الإسلامي أن ينهض بحلها- من أساسها وجذورها وإنما يتفاعل مع مظاهرها وأعراضها.

ولم يكن صاحب هذا الطرح سوى المفكر مالك بن نبي؛ حيث كان لجهده في هذه المرحلة أهميته القصوى في إحداث نقلة نوعية على مستوى طبيعة الخطاب الإسلامي وعلى مستوى آليات العمل والحركة لاحقًا.

مالك بن نبي وظهور العمل الطالبي الجامعي

يتفق العديد من المتتبعين لمسار الحركة الإسلامية في الجزائر على محورية وأهمية الدور الطليعي الذي مارسه مالك بن نبي في اتجاه الدفع نحو تبلور تيار فكري إسلامي مميز، وتهيئة المناخ الثقافي والسيكولوجي الذي ستمتح منه عناصر عديدة من النخبة الجامعية الإسلامية

فـي تلك المرحلة، بما سينعكس إيجابًا على حركيتهـا (أي هذه النخبة) ويعمل على تحفيزها لتأسيس نواة حركة إسلامية منظمة في الجزائر.

لقد أسهـم مالك بن نبي[٢٦٣] بعد رجوعه من مصر سنة ١٩٦٣ واستقراره النهائي بالجزائر فـي تجميع الفعاليات الطالبية، وبـدأ نشاطه الثقافي والتنويري بيـن صفوفها، وكانت خطوته هـذه بداية لتحـول إسلامي كبير لم يتوقعه أحـد كما يقول الطيب برغـوث، فالتحديات التي كانـت مطروحة في تلـك المرحلة لم يكن ليقوى على مواجهتهـا سوى فكر ووعي وحماس وتضحية في مستواها وهو ما لا يقدر عليه إلا الشباب الجامعي المثقف[٢٦٤].

كان تكويـن وخطـاب مالك بن نبي مختلفًا تمامًا عن تكويـن وخطاب العلماء (أي شيوخ الجمعيـة)، فهـو وإن كان يشترك معهم في الأهداف التي يناضلون لأجلها (كالاشتراك في هم النهضـة، واعتبـار الإسلام مرجعية موجهة...) فإنه يختلف معهـم في مستوى منهجية الطرح وأسلوب المعالجة لكيفية تحقيق هذه الأهداف.

وإذا كان العلمـاء لا يزالـون حتى تلـك الفترة يطرحون المشكلة بطريقـة كلاسيكية؛ حين يؤكـدون على ضرورة العـودة إلى المنابع (السلـف الصالح) بتعليم القـرآن، وتطهير العقيدة والممارسـة الدينية مـن كل أشكال التلفيق والخرافـة والمعتقدات الباطلـة، واكتساب القدر الضـروري من المعرفة... فإن **مالك بن نبي كان يطرح المشكلة بمفاهيم الثقافة والفعالية** حين يؤكد علـى أنـه ليس المطلـوب أن نعلّم المسلم عقيدة هـو يمتلكها ولكن المطلـوب أن نعيد لهذه العقيدة فاعليتها في حياته[٢٦٥].

مـن هذا الأفق التحليلـي للمشكلة الإسلامية، ومـن منطلق قناعته بـأن تصفية الاستعمار– كطمـوح يسعى الجميع لتحقيقه في هذه المرحلة– مشروطة بتصفيته من العقول بعد أن تمت تصفيته من الأرض سيبدأ مالك بن نبي عمله التغييري مركزًا على النخبة الجامعية ومتخذًا منها محور جهده ونشاطه.

لقـد كان مالـك بن نبـي يؤمن بأن كل نقلة نوعيـة يمكن أن تحصل فـي المجتمع لا بد أن تمـر أساسًا من إصـلاح منظومته الفكرية والثقافية وشحذ فعاليتـه الروحية. وفي الوقت الذي كان بعض المثقفيـن الجزائريين يـرون بأن الإسلام فـي جزائر ما بعـد ١٩٦٢ هو في طريقه إلـى الأفـول، كان الأمر بالنسبة لمالك بن نبي غير ذلك. إن الإسـلام حاضر هنا، وهو يشكل قـوة الجزائر الرئيسة لتجاوز تخلفها التكنولوجي والوقوف في وجه المادية الغربية. فالمعركة

(٢٦٣) انظر بيوغرافيا مختصرة عنه في ملحق **مسرد أعلام الحركة الإسلامية في الجزائر**: ٤٥٦–٤٥٧.

(٢٦٤) برغوث، **مدخل تمهيدي إلى واقع العمل الإسلامي بالجزائر**.

(٢٦٥) Brahami, "Cheikh Ahmed Sahnoun ou l'indépendance incarnée dans ses plus nobles dimensions", http://www.algeria-watch.org/fr/article/analyse/brahami_sahnoun.htm

بالنسبة إليه هي معركة بين المادية والروحانية، والإسلام يمكن أن يمنح الإطار المثالي لمقاومة الأيديولوجيات المادية الغربية التي هيمنت في تلك الفترة، ليس على المستوى المحلي فحسب بل على الصعيد العالمي؛ فالإسلام برأيه هو الملاذ الروحي الأخير للعالم من أجل إنقاذ الإنسانية. من هنا تتأتى أهمية انخراطه وإدراجه (أي هذا الإسلام) في ديناميكية خلاقة وعمل منظم، **وعلى هذا الأساس فإنه من الطبيعي أن يفكر مالك بن نبي في الجامعة، وفي الطلبة الذين هم مدعوون لرفع هذا التحدي مستقبلاً**(٢٦٦).

لهذا وبمجرد رجوعه من مصر–مثلما ذكرنا–باشر مالك بن نبي عمله التثقيفي والتوعوي؛ حيث بدأ يلقي دروسًا في المسجد الكبير بالعاصمة، وأنشأ في الوقت نفسه حلقة فكرية تضم نخبة من الجامعيين والباحثين؛ كان يشرح فيها نظرياته حول الحضارة ومشكلاتها. ثم طور عمله هذا بعدما استقال من منصب مدير التعليم العالي بوزارة التربية، وتفرغ نهائيًا للعمل الفكري وتنظيم حلقات أسبوعية ببيته بدءًا من سنة ١٩٦٦ حتى وفاته سنة ١٩٧٣.

لقد ركّز مالك بن نبي على النخبة الجامعية لعديد الاعتبارات؛ فالسقف الفكري والمعرفي الذي ينطلق منه مشروعه التغييري هو سقف يتأسس على أن جوهر المشكلات كامن في الأفكار، وهو ما يتطلب للتفاعل مع مقتضياته–ولا شك– أناسًا بمواصفات خاصة لن يكونوا في الأخير سوى الصفوة المثقفة. كما ركز على هذه الفئة لما يمكن أن تمارسه من دور تغييري طليعي في المجتمع العام تبعًا لما تشغله من مراكز، وما تضطلع به من أدوار في مختلف أجهزة ومؤسسات الدولة والمجتمع بعد تخرجها، وبالخصوص إذا ربطنا القضية بمعطيات تلك المرحلة؛ حيث كانت الجزائر كبلد حديث الاستقلال بحاجة ماسة للإطارات الجامعية لتغطية العجز في شتى المجالات. لذلك كان مالك بن نبي–مثلما يؤكد بعض تلاميذه– حريصًا على أن يحضر حلقاته نخبة الشباب الجامعي والثانوي من ذوي المستوى. وعندما باشر عمله التثقيفي كان بعض أوائل تلاميذه ومنهم بالخصوص رشيد بن عيسى يضطلعون في بداية الأمر بعملية انتقاء هؤلاء الطلبة ممن يتوسمون فيهم النباهة والالتزام الإسلامي(٢٦٧).

أما عن طبيعة مضمون هذه الحلقات ونوعية ما يلقى فيها فيتحدث بن عيسى قائلاً «كان بن نبي معلمنا الكبير، وكان تكوينه فرنسيًّا... وكان قد أنشأ في منزله مركزًا أطلق عيه اسم مركز التوجيه الثقافي، وكنا نعقد فيه جلسات أسميناها جلسات الدرس، وكان مالك بن نبي يقول ينبغي أن نكتب على واجهة منزله (Nul n›entre ici s›il n›est ingénieur) لا يدخلن علينا إلا مهندس. كنا لا نريد الاعتماد على الإيمان بدلاً من العقل، كنا نريد–كما يقول إقبال– ليس

(٢٦٦) Khelladi, **Les islamistes Algériens face au pouvoir: 42-43; Labat, Les Islamistes Algériens:** 77-78.

(٢٦٧) هذا ما أكده لنا عبد الوهاب حمودة فيما يخص حالته هو شخصيًّا، والفكرة نفسها يتحدث عنها بعض تلاميذ مالك بن نبي الآخرين، انظر: «مالك بن نبي جسر التوازن بين المشرق والمغرب، وبين التراث والحداثة».

إعـادة بناء الفكر الدينـي فحسب، بل الفكر الشامل للمسلم. كان بـن نبي يكشف لنا عن كل هـذه الأشيـاء، ولكن كل الذين كانوا يأتون عنده كانوا ناضجيـن وعلى استعداد لتقبل ما يقوله لهـم»[٢٦٨]. شيئًا فشيئًا ستتوسع هذه الحلقات الأسبوعية لتتحول إلى نادٍ ثقافي رفيع المستوى ما انفـك يجتذب الطلبة والأساتذة من داخل الجزائر ومن خارجها (طلبة وأساتذة من تونس، سوريا، السعودية...)، بل توسع أحيانًا ليشمل حتى بعض المسؤولين في الدولة.

كما كان مالك بن نبي يركز في حلقاته إضافة لما ذكره بن عيسى«على تمرين الطلبة التحليل والمعالجة المنهجية للأفكار والأطروحات المعاصرة، ونقد مختلف التيارات التغريبية الزاحفة على المجتمع»[٢٦٩]. ونظرًا لتكوينه العلمي والرياضي المفرنس (مهندس كهرباء) فقد انعكس ذلـك على لغته وأسلوبـه ومنهجيته في بناء وتوصيل الأفكار؛ حيـث تتغلب العقلانية، ويسود الأسلـوب العلمي المتميز بالدقة والإيجاز والبعيد عن الحشو والإطناب. ولعل هذا ما انعكس على تشكيلة رواد تلك الحلقات؛ إذ كانوا يأتون في غالبيتهم من العناصر المفرنسة المتحدرة من الكليات العلمية.

هـذا الحضـور المكثف للعناصـر المفرنسـة ذات التكوين العلمي والتقنـي جعلت بعض الدارسيـن يستفسـرون عن سبب غياب بعض العناصر الإسلاميـة الرائدة في تلك المرحلة عن حلقـات مالك بن نبـي أمثال عباسي مدني، وأحمد سحنون وعبـد اللطيف سلطاني، ويجيب عيسـى خلادي بأنـه **لا المقاربة الفكرية** (وهو ما أشرنـا إليه سابقًا) **ولا اللغة كانـت مشتركة لتدفع هؤلاء لحضور تلك الندوات**[٢٧٠].

إن هذا المعطى (نوعية المقاربة للمشكلة الإسلامية، اللغة الفرنسية) سيؤرخ منذ هذه المرحلة لشكل مـن أشكال الانقسامية التي ستطبع التيار الإسلامي الجزائري، بين تيار فكري تمثله النخبة الإسلامية المفرنسـة (les intellectuels francisants)، وتيار فكري آخر تمثله النخبة الإصلاحية التقليدية المتجمعـة حول المتبقين مـن شيوخ جمعية العلماء المسلمين أمثـال سلطاني وسحنون[٢٧١]. قبـل أن يتغذى هذا الانقسام الفكري المزدوج بانقسام فكري آخر في بداية السبعينيات عندما يبـرز إلى الوجـود التيار الإخواني في المعادلة الجزائرية، ثم عندمـا تبلغ الانقسامية أوجها مع بداية الثمانينيـات بولادة التيار السلفي بمختلف طبعاته؛ السلفيـة الجهادية والسلفية الحركية والسلفيـة العلمية. وكذلك ببروز بعض المجموعات التـي تأثرت في تلك الفترة بزخم الثورة

(٢٦٨) بورغا، **الإسلام السياسي صوت الجنوب**: ٢٥٩.

(٢٦٩) عبد الناصر مختاري، «الاتجاه الحضاري في الجزائر هذه أخطاؤنا: قراءة في تبعات المواجهة مع السلطة»، **جريدة الشروق اليومية**، العدد ٦٢٧ (٢٠نوفمبر ٢٠٠٢).

(٢٧٠) Khelladi, **Les islamistes Algériens face au pouvoir:** 42.

(٢٧١) Chris Kutschera, «Algérie: Le mouvement islamique, une nébuleuse en mal de stratégie», **Chris Kutschera**. http://www.Chris-Kutschera.com.

الإيرانيــة وتبنت تبعًــا لذلك الفكرة والمذهبيــة الشيعية. أيًّا كان الأمر فــإن تلك الندوات التي استمــرت من ١٩٦٦ إلى ١٩٧٣، شكلت ظرفًا فكريًّــا ونفسيًّا مواتيًا انعكس بالإيجاب على الفعاليــات الطالبيــة المتجمعة حول مالك بن نبــي؛ حيث أتاح لها هذا الجــو فرصة التعارف فيمــا بينها وتبصيرها بواجباتها الإسلامية. كما قامت هذه الندوات بوظيفة ترشيد وإيناع لعقل الشباب الطالبي (Un rôle de maturation)، وكان من نتائجها كما يؤكد ذلك أحد تلامذته[٢٧٢]: فتــح أول مسجد بجامعة جزائريــة والعالم الإسلامي في سبتمبر ١٩٦٨، وظهور الحجاب في الجامعــة الجزائرية في عــام ١٩٦٩، وبداية ملتقــى التعرف على الفكــر الإسلامي، وانطلاقة دعوية جديدة.

وقبــل أن نفصّــل الحديث حول هــذه المتغيرات الهامة فــي ساحة الحركــة الإسلامية في لحظــات نشأتها الأولى **ينبغــي أن نشير إلى أن مالك بن نبي** لم يكن–مثلما وصفه الخالدي– كاتبًا محترفًا أو عاملاً مكبًّا على أشياء خامدة من الورق والكلمات كما هي عادة الكثير من الكتاب والمفكريــن، بــل كان رجل الفكرة التي تلد عملاً وتتحول بالجهد إلى نشاط حي على مسرح الواقع الاجتماعي. لذلك حاول أن يوصل ويحوّل هم وقلق النهضة الذي يسكنه إلى الآخرين ممن يتصدى لتكوينهم في حلقاته الأسبوعية وفي محاضراته ونشاطاته الفكرية التي كان يقوم بهــا عبر جولاته في مختلــف أرجاء الوطن، بل وفي العالم الإسلامــي ككل (القاهرة، دمشق، الجزائر).

وعندمــا نؤكــد على هذا فليس معنى ذلك أن مالك بن نبي أسس جماعة أو حركة أو تنظيمًا كما يتصور ذلــك كثيــر من الكتــاب، بل كان لجهوده تلك أثــر في بعض تلامذته من الذيــن كانوا يحضرون دروسه وحلقاته الفكرية، ليتبنوا فيما بعد فكرة إنشاء نواة تنظيمية للعمل الحركي الإسلامي في الجزائــر. ففتح مسجد الجامعة ومــا لحقه من مبادرات (ملتقى التعرف على الفكر الإسلامي، معرض الكتاب..) كانت محفزًا كبيرًا لبعض هؤلاء التلاميذ لتطوير التجربة في شكل من العمل الحركي المنظم.

مالك بن نبي وتأسيس مسجد الجامعة المركزية

يعــد تأسيس مسجــد الجامعــة المركزية–وقد كانــت الجامعة الوحيدة فــي الجزائر حتى ذلــك الوقت– محطــة تاريخية مهمة في مسيــرة الحركة الإسلامية في الجزائــر؛ لأنه لم يكن مجــرد مــكان للذكر أو الصلاة فحسب، بــل كان أكثر من ذلك فضاء التقــت فيه أجيال كاملة من مناضلــي الحركة الإسلامية الجزائرية المعاصرة، ومنــه انتشرت هذه الحركة إلى مختلف المراكز الجامعية الأخرى التي بدأت تفتح تباعا. لقد كان انتصارًا كبيرًا؛ إذ تم فتح هذه القاعة

(٢٧٢) محمد مصطفى، «رجوع التذكير أو تاريخ مرحلة دعوية حاسمة»، **مجلة التذكير**، العدد ٦ (فبراير ١٩٩٠): ٣٧–٣٨.

للصلاة في تلك الفترة من شهر سبتمبر سنة ١٩٦٨؛ حيث كانت الجامعة الجزائرية حينئذ ميدانًا للأيديولوجيا والنضالية اليسارية بلا منازع.

إن فتح هذا المسجد يعد بداية لمسار موفق كانت خطوته الأولى تلك الندوات التي أشرف على تأطيرها مالك بن نبي. وبعد مسيرة سنتين من هذه الحلقات بين صفوف الطلاب بدأت النتائج الأولى تظهر متتالية في الوسط الجامعي؛ حيث سينتزع الإسلاميون موضع قدم لهم بالجامعة ويفرضون أنفسهم واقعيًّا بعد عقد ونيف من العمل، ليتحولوا إلى قوة ضغط منظمة إزاء المجموعات اليسارية.

لقد كان مسجد الطلبة–كما يقول خلادي– المركز الفعلي للالتقاء بين الإسلاميين الجزائريين خلال العقد ١٩٧٠–١٩٨٠. وفي هذا المكان نمت الحركة الإسلامية وانتظمت[٢٧٣]. وعلى هذا الأساس تحرص العديد من الكتابات والشهادات على **ربط النشأة الرمزية للحركة الإسلامية الجزائرية بلحظة تأسيس هذا الفضاء الثقافي–الديني**، نظرًا لما لعبه من دور ديناميكي، وحجم ما مارسه من تأثير في هذا الصدد. فقد اجتذب منذ البداية ليس أعدادًا غفيرة من الطلبة فحسب، بل أيضًا أناسًا آخرين (أساتذة، مثقفين...)؛ لأنه كان يعد –بحسب ما يرى ذلك أحد رواده الأوائل– أحد الأماكن الرفيعة للتفكير ولإعداد الشباب المسلم المنجذب نحو مشروع المجتمع الإسلامي. لقد كان مكانًا للالتقاء بين الجامعيين، وفضاء لتمثّل الفكر البنابوي؛ حيث كان يتم تبادل النقاش والحوار حول أفكار النهضة[٢٧٤].

إن هذا المسجد الذي أصبح يؤدي كل هذا الدور كان عبارة عن فكرة تولدت –مثلما يؤكد ذلك عبد الوهاب حمودة–في الندوات التي كانوا يعقدونها مع مالك بن نبي؛ حيث يقول «إننا طرحنا الموضوع على الأستاذ مالك بن نبي في الاجتماعات الأسبوعية التي نلقاه فيها في داره. يقينًا أننا طرحنا ذلك، وساهم بقوة وبتوجيهه للحصول على هذا المصلى»[٢٧٥]. وبمبادرة مجموعة مشكلة من أربعة طلبة ممن كانوا يحضرون هذه الندوات تم افتتاح هذا المكان ليكون قاعة للصلاة خاصة بالأساتذة والطلبة.

ويروي عبد الوهاب حمودة أن هذا الرباعي اتجه إلى وزير التربية –آنذاك– أحمد طالب الإبراهيمي وقدموا له طلبًا لفتح مصلى[٢٧٦]، فرحب بالفكرة وأعطى تعليماته للسلطات

(٢٧٣) Khelladi, **Les islamistes Algériens face au pouvoir:** 33.

(٢٧٤) Brahami, "Cheikh Ahmed Sahnoun ou l'indépendance incarnée dans ses plus nobles dimensions", http://www.algeria-watch.org/fr/article/analyse/brahami_sahnoun.htm

(٢٧٥) عبد الوهاب حمودة، المقابلة المشار إليها سابقًا.

(٢٧٦) انظر نسخة من الرسالة في فهرس الوثائق المرفقات والصور: ٤٧١–٤٧٢.

الجامعيــة لتجتهد وتجد مكانًا، فاقترحوا علينا–يقــول حمودة–مكانًا خارج الجامعة. ورغم قربــه من الحرم الجامعي (مــكان مبنى كلية الصيدلة لاحقًا)، إلا أننا بمجرد ما أخبرنا مالك بن نبــي –وهو الذي كان يفهم مغزى وجود مصلى داخل الجامعة– قــال لنا **إذا اقترح عليكم قصر خارج الجامعة فارفضوه، وإذا اقترح عليكم جحر داخلها فاقبلوه**[٢٧٧]. بعد هذا التوجيه، وبعد إلحاح من الطلبة نتيجة بعض التلكؤ من قبل إدارة الجامعة تم التنازل في الأخير عن جزء من مبنى كان يشغــل في وقت سابق مخبرًا للجثث (La morgue) يتبع كلية الطب، وهناك افتتح المصلى بعد عملية تكييف وإصلاح تولى شؤونها وبإمكاناتهم الخاصة الطلبة أنفسهم.

لكــن هؤلاء الإسلاميين العازميــن لم يكتفوا بهذه الخطوة، بل طوروا فكرة المصلى (Salle de prière) إلــى مسجــد تــؤدى فيه صلاة الجمعة، لِمــا كانوا يرونه مــن دور للجمعة في تبليغ الدعــوة ونشر الوعي بالفكــرة الإسلامية إلى أكبــر عدد من الطلبة ومــن رواد المسجد، رغم اعتراضــات بعض الأطراف، وعلــى رأسها الشيخ أحمــد حماني الذي كان حينــذاك رئيسًا للمجلــس الإسلامي الأعلــى؛ وكان لا يرى جواز الجمعة في مكان بتلك المواصفات؛ لأنه لا يتوفر برأيه على الشروط الشرعية المطلوبة[٢٧٨].

إذا تجاوزنــا هــذا العرض التأريخي ونظرنــا للقضية من زاوية تحليلية فإننــا يمكن أن نعتبر تأسيــس مسجد الطلبة بدايــة لولوج الحركة إلى الوسط الجامعي ثــم انغراسها فيه، بعدما كان نشاطها متركزًا في البداية–مع العلماء وجمعية القيم–في نطاق المجتمع العام. إن الشيء الذي يمكــن أن نعده **بداية تحول في طبيعة هذه الحركة هو تمركزها منذ الآن داخل الجامعة، واعتمادها على عنصــر جديد هو العنصر الطالبي بصفة عامة، والمفرنس منه بصفــة أخص**[٢٧٩]. ولعل التأمل في طبيعة التخصص ولغــة التكوين للرباعي الذي بــادر إلى فتح هذا المسجــد –بالإضافة إلى الرجوع لبعض الشهادات المتوفرة في هذا الصدد– يكشف لنا عن بعض خصائص هذه الحركة الناشئة في بداياتها الأولى.

جدول رقم (٦) بعض خصائص المجموعة التي أسست مسجد الطلبة

الاسم واللقب	التخصص	الأصل الجغرافي	لغة التكوين
عبد الوهاب حمودة	آداب ولغة عربية	بني يعلى، قنزات– سطيف	مزدوج اللغة متحصل على بكالوريا الرياضيات.

(٢٧٧) عبد الوهاب حمودة، المقابلة السابقة.

(٢٧٨) المقابلة نفسها.

(٢٧٩) الزبير، «الدين والسياسة في الجزائر»: ١٩٤.

الاسم واللقب	التخصص	الأصل الجغرافي	لغة التكوين
عبد القادر حميتو	مهندس	لبيض سيدي الشيخ–البيّض	الفرنسية
عبد العزيز بوليفة	صيدلة	تقرت	الفرنسية
محمد جاب الله	طب	وادي سوف	الفرنسية

يبين هذا الجدول أن غالبية الطلبة يأتون من الفروع العلمية، فمن بين أربعة طلبة يتحدر ثلاثة منهم من الكليات العلمية، مع ملاحظة أن رابعهم تابع في مساره الدراسي السابق على الجامعة تكوينًا علميًّا في اختصاص الرياضيات، وهو ما يجعلنا نؤكد على أن للتخصص العلمي الغلبة بامتياز. أما ما يخص لغة التكوين فيتبين من الجدول أن جميعهم مفرنسون، عدا واحد منهم فإنه يجمع إلى جانب إتقان اللغة الفرنسية إتقان اللغة العربية الأم. وبينما يتوزع هؤلاء على الجهات الثلاث للبلد (شرق، وسط غربي، جنوب) فإن الغلبة تبدو للعنصر المتحدر من الجنوب.

إن معطى لغة التكوين والتخصص؛ (اللغة الفرنسية، التخصص العلمي والتقني) على ما يبرزه هذا الجدول تبين غلبة العنصر المفرنس على العنصر المعرب، وتفوّق التخصص العلمي على التخصص في مجال الآداب والعلوم الإنسانية، وهذه الملاحظة التي يكشف عنها هذا الجدول تدعمها بقوة بعض الشهادات، فرشيد بن عيسى يؤكد على أن عملية التعبئة والاستيعاب بدأت بين صفوف الطلبة المفرنسين؛ حيث يقول «إن العملية **بدأت بين الناطقين باللغة الفرنسية**،... ولمدة عدة سنوات كان المستمعون إلينا ينتمون إلى هذه الفئة، وكنت أتحدث باللغة الفرنسية عندما كنت أقوم بالوعظ... **ولم يأت الناطقون باللغة العربية إلا بعد ذلك**، ولمدة أربع أو خمس سنوات **كان معظم المؤمنين بقضيتنا من بين طلبة كلية العلوم؛ أي من الناطقين باللغة الفرنسية**»[٢٨٠]. ويبدو أن هذا المعطى بقي مسيطرًا لسنوات لاحقة؛ وحيث بقيت أقسام الآداب والعلوم الإنسانية لفترة طويلة الحصون المغلقة للنضالية اليسارية، فإن الأقسام العلمية والتقنية (وبالخصوص كلية الطب، والمدرسة المتعددة التقنيات l›école polytechnique بالحراش) كانت تشكل المخزون الذي تستمد منه الحركة الإسلامية عنصرها البشري. وهذا المعطى سيؤثر في مستوى طبيعة ونوعية النخب القيادية التي ستتولى تأطير هذه الحركة في هذه المرحلة؛ حيث سينحدر كثير منها من هذه التخصصات[٢٨١]. وإذا كانت البداية بمسجد الطلبة بالجامعة المركزية فإن حركة فتح المساجد ستغدو منذ هذه اللحظة أحد أبرز مفردات جدول أعمال هؤلاء المناضلين، فمنذ أن أسسوا مسجدهم في الجامعة المركزية سنة ١٩٦٨ راح المشرفون على هذا المسجد وكذا المتأثرون بنهجهم يناضلون لجهة فتح مساجد

(٢٨٠) بورغا، **الإسلام السياسي صوت الجنوب**: ٢٦٠.

(٢٨١) انظر مناقشة لهذه القضية في مبحث اجتماعيات الحركة الإسلامية في الفصل الثاني من هذه الدراسة.

ومصليات في مختلف الفضاءات الجامعية، وأصبح شعارهم في ذلك هو «**مسجد في كل جامعة، مسجد في كل حي ومكان عمل**»؛ حيث فتحت العديد من قاعات الصلاة والمساجد عبر مختلف المراكز والأحياء الجامعية. ففي سنة ١٩٧٢ بادرت نخبة من طلبة جامعة قسنطينة إلى الاتصال بمدير الجامعة مقدمة عريضة ممضاة بأسماء الطلبة تطالب فيها بفتح قاعة للصلاة، وهو ما تم لهم بالفعل، ليفتتح المسجد بالجامعة التي لم تزل حتى ذلك الوقت في طور البناء[٢٨٢]. وفي الفترة نفسها تقريبًا فتح مسجد بجامعة السانيا بوهران، وهكذا لم يكن ينشأ مركز جامعي أو معهد إلا ويفتتح به مكان للصلاة لتنطلق منه الدعوة إلى الفكرة الإسلامية. لكن مسجد الجامعة المركزية بقي–لفترة طويلة–رائدًا في حركيته ونشاطاته؛ حيث توسع دوره كمًّا بحجم العناصر الطالبية التي ما انفك يستقطبها، وكيفًا بنوع وحجم النشاطات التي أصبح يضطلع بها بطريقة مباشرة أو غير مباشرة.

تنظيم ملتقى التعرف على الفكر الإسلامي

تبدو الحماسة والديناميكية التي أحدثتها في الوسط الجامعي ندوات مالك بن نبي الأسبوعية واضحة في هذا الصدد؛ فرغم أن التيار الإسلامي لم يزل–إذا استثنينا بعض النجاحات المحققة–هامشيًّا إلا أنه كان أكثر نشاطًا وفعالية؛ إذ لم تمض سوى أشهر قليلة على افتتاح مسجد الجامعة حتى باشر الطلبة في التحضير لنشاط جديد سيكون له انعكاس كبير على مسار الحركة والصحوة الإسلامية في الجزائر لعقدين لاحقين. ففي شهر ديسمبر ١٩٦٨ نُظم الملتقى الأول للتعرف على الفكر الإسلامي (Séminaire pour la Connaissance de la Pensée Islamique) في ثانوية عمارة رشيد بن عكنون، بسعي من رشيد بن عيسى وعبد الوهاب حمودة ومشاركة مالك بن نبي. ثم تبعه بعد فترة وجيزة الملتقى الثاني الذي نظم بمفتاح (البليدة) في أواخر جويلية وبداية أوت سنة ١٩٦٩، ثم الملتقى الثالث المنعقد في بوزريعة في نهاية سنة ١٩٦٩؛ وقد شارك في هذه الملتقيات الثلاث نخبة من الأساتذة الذين استجابوا لدعوة مالك بن نبي، لكن عددهم كان محدودًا تبعًا لمحدودية الإمكانات المادية المتاحة. ونظرًا للزخم الذي أحدثته هذه الملتقيات، ونظرًا لحرص الدولة الدائم على الهيمنة على الحقلين الثقافي والديني ومنع أي منافسة عليهما فسيتم تأميمها من طرف الدولة بحجة التطوير والتحسين؛ حيث ستتولى وزارة الشؤون الدينية والتعليم الأصلي الإشراف على تنظيمها وتعميمها بدءًا من سنة ١٩٧١، فبعد الملتقى المنظم بقسنطينة سنة ١٩٧٠ ستتكفل

(٢٨٢) صرح لنا حسن كاتب وهو أحد الطلاب الثلاثة الذين بادروا بفتح هذا المسجد بأن لجماعة مسجد الجامعة المركزية تأثير على مسار النشاط الإسلامي في جامعة قسنطينة عبر العربي كشاط (وكان مدرسًا بقسم الأدب) ولو من بعيد، وكان واحدًا من الطلبة الثلاث الذين فتحوا مسجد جامعة قسنطينة –وهو طالب في كلية الطب وناشط بجمعية القيم القسنطينية، وهو أيضًا صاحب فكرة فتح المسجد– على علاقة وطيدة بكشاط، وربما يكون هو من أوحى له بالفكرة، كما انضم إلى هذه المجموعة طلبة آخرون كانت لهم علاقة صريحة مع نخبة مسجد الجامعة المركزية بالعاصمة.

الوزارة بجميع الملتقيات التي أصبحت تنعقد مرة كل سنة في مدينة من المدن الكبرى، وتدوم لفتـرة تتجاوز الأسبوع يجتمع خلالها ما يقارب ٢٠٠٠ مـن الأساتذة والطلبة يتدارسون فيها موضوعًا من الموضوعات الكبرى(٢٨٣).

جدول رقم (٧) بيانات توضيحية حول ملتقيات الفكر الإسلامي المنعقدة حتى سنة ١٩٨٢

ترتيب الملتقى	فترة انعقاده	مكان انعقاده
الملتقى الأول للتعرف على الفكر الإسلامي	من ١٩٦٩/١٢/٢٤ إلى ١٩٦٩/٠١/٠١	ابن عكنون–العاصمة
الملتقى الثاني للتعرف على الفكر الإسلامي	من ١٩٦٩/٠٧/٠٧ إلى ١٩٦٩/٠٨/٠٢	مفتاح–البليدة
الملتقى الثالث للتعرف على الفكر الإسلامي	نهاية سنة ١٩٦٩	بوزريعة–العاصمة
الملتقى الرابع للفكر الإسلامي	من ١٠ إلى ١٩٧٠/٠٨/١٩	قسنطينة
الملتقى الخامس للفكر الإسلامي	من ١٩٧١/٠٧/٢٠ إلى ١٩٧١/٠٨/٠١	وهران
الملتقى السادس للفكر الإسلامي	من ١٩٧٢/٠٧/٢٤ إلى ١٩٧٢/٠٨/١٠	الجزائر العاصمة
الملتقى السابع للفكر الإسلامي	من ١٠ إلى ١٩٧٣/٠٧/٢٣	تيزي وزو
الملتقى الثامن للفكر الإسلامي	من ١٩٧٤/٠٣/٢٥ إلى ١٩٧٤/٠٤/٠٥	بجاية
الملتقى التاسع للفكر الإسلامي	من ١٠ إلى ١٩٧٥/٠٧/١٩	تلمسان
الملتقى العاشر للفكر الإسلامي	من ١٠ إلى ١٩٧٦/٠٧/١٩	عنابة
الملتقى الحادي عشر للفكر الإسلامي	من ٠٦ إلى ١٩٧٧/٠٢/١٥	ورقلة
الملتقى الثاني عشر للفكر الإسلامي	من ٠٧ إلى ١٩٧٨/٠٩/١٥	باتنة
الملتقى الثالث عشر للفكر الإسلامي	من ١٩٧٩/٠٨/٣٠ إلى ١٩٧٩/٠٩/٠٨	تمنراست
الملتقى الرابع عشر للفكر الإسلامي	من ١٩٨٠/٠٨/٣١ إلى ١٩٨٠/٠٩/٠٧	الجزائر العاصمة
الملتقى الخامس عشر للفكر الإسلامي	من ٠١ إلى ١٩٨١/٠٩/٠٧	الجزائر العاصمة
الملتقى السادس عشر للفكر الإسلامي	من ١٩٨٢/٠٧/٢٧ إلى ١٩٨٢/٠٨/٠٣	الجزائر العاصمة

المصدر: إعداد شخصي بالاعتماد على:

Anawati and Borrmans, **Tendances et courants de l'Islam arabe contemporain**: 219-220؛ بن الهاشمي، **محطات في تاريخ الحركة الإسلامية بالجزائر**: ١٢٩–١٣٠.

لقـد تحول هذا الملتقى بعـد أن كان مبادرة محدودة أطلقتهـا إرادة طلبة مسجد الجامعة المركزيـة إلى تجمع علمي وفكري هام ميّز المشهد الثقافي الجزائري حتى بداية التسعينيات.

(٢٨٣) Anawati and Borrmans, **Tendances et courants de l'Islam arabe contemporain**: 218.

فالملتقى أصبح مثلما يقول قنواتي **أشبه بجامعة شعبية متنقلة**[٢٨٤]؛ حيث إن أهم المدن في الجهات الأربع من الوطن قد احتضنت أشغاله على الأقل مرة واحدة. ولأن هذا الملتقى لم يكن محصورًا في النشاط الرسمي البحت فقد كانت تتزامن معه نشاطات موازية ليلية في الأحياء الجامعية والثانويات والمساجد والقاعات العامة، وهو ما أتاح فرصة أكبر لأن يحتك الجمهور الجزائري مثقفين وعامة مع رموز الفكر الإسلامي[٢٨٥]، ويتعرف إليهم، ومن خلالهم، إلى كبرى القضايا التي كان يطرحها الفكر الإسلامي في تلك المرحلة على ساحة البحث والمدارسة.

كما أسهم المناخ الثقافي المنبثق من هذا الملتقى الذي عادة ما يحضره إلى جانب رموز الفكر في العالم الإسلامي كثير من المفكرين، والمستشرقين، وقادة الفكر، ورجال الدين من مذاهب وأديان أخرى غير الإسلام، في توسيع الأفق الفكري للنخب الإسلامية، وفتح المجال واسعًا أمام مناضلي الحركة الإسلامية للتعرف أكثر وعن قرب لأطروحات هؤلاء وكتاباتهم. وهو ما غطى ولا شك بعض النقص الذي كان ملاحظًا في ما يتعلق بالأدبيات والكتابات الإسلامية في الجزائر. كما انعكست عملية النشر الواسعة لأعمال الملتقى مطبوعة ومبثوثة عبر التلفزة بشكل إيجابي على الجمهور الأوسع الذي لم يكن بمقدوره حضور هذه الملتقيات، وهو ما أسهم في إنضاج الصحوة الإسلامية وتحويلها من حالة نخبوية إلى حالة جماهيرية عامة.

تنظيم معرض الكتاب الإسلامي

إضافة إلى مؤسسة ملتقى التعرف على الفكر الإسلامي، حاول الناشطون والمناضلون المنضوون تحت لواء هذه الحركة الناشئة استحداث وسائل عمل جديدة أو توظيف وسائل عمل يستخدمها الخصوم اليساريون، كالعمل النقابي الجامعي، ومعارض الكتاب، وإنشاء المجلات لتبليغ الفكرة، لذلك كان من بين أفعل الوسائط الأخرى التي كان لها أثر كبير في توسيع أيديولوجية الحركة، معرض الكتاب الإسلامي.

ففي سنة ١٩٧١ ينظم تلاميذ مالك بن نبي لأول مرة معرضًا للكتاب الإسلامي في المدرسة العليا للأساتذة بالقبة بتنشيط أحد الوجوه المناضلة آنذاك هو سليم كلالشة[٢٨٦]. وحرصًا على الظهور بمظهر التيار المتكامل مع الجهد الوطني الرسمي كاختيار استراتيجي اختارته النخبة الجامعية الإسلامية في تلك المرحلة، استدعي لافتتاح هذا المعرض القيادي في الحزب محمد الشريف مساعدية. ولم يكن هذا النشاط الثقافي إلا فاتحة لمعارض أخرى

(٢٨٤) Georges C. Anawati & Maurice Borrmans, Op, Cit, p 220.

(٢٨٥) يوسف بوعجيلة، **مالك بن نبي والصحوة الإسلامية المعاصرة في الجزائر**، http://www.chihab.net

(٢٨٦) انظر بيوغرافيا مختصرة عنه في ملحق **مسرد أعلام الحركة الإسلامية في الجزائر**: ٤٥٧.

لاحقـة؛ ففي ديسمبر ١٩٧٢ نظـم المعرض الثاني بالحي الجامعي ابـن عكنون، وكان ذلك إيذانًـا ببداية انتشار الثقافة الإسلامية وتعرف الشباب على الخطاب الإسلامي[٢٨٧]. ثم انتقلت تجربـة المعرض إلى قسنطينة؛ حيث نظم مسجد الطلبة–حديث التأسيس– هناك أول معرض للكتـاب الإسلامي في سنـة ١٩٧٤، ثم معرضًـا ثانيًا في ١٩٧٥. وهكـذا استمر تنظيم هذه المعارض سنويًّا حتى أصبحت تقليـدًا ثقافيًّا دوريًّا وسّع من حجم ونـوع الكتاب الإسلامي المباع، وبالتالي نشر فكرة الصحوة والحركة الإسلامية بين جموع الشباب الجامعي، خاصة إذا علمنـا أن هذه المعارض تصحبها عادة نشاطات أخـرى كعرض معلقات (تتناول مختلف المواضيـع التي تعرض مفاهيم الإسلام ونظمه، وأحـوال المسلمين..)، وبيع للأشرطة الدينية وتنظيم للمحاضرات..، وهو ما خلق –بلا شك– حيوية ثقافية انعكست بالإيجاب على هؤلاء الشباب العازمين.

وعندما دخل عقـد الثمانينيات تحول معرض الكتاب إلـى تقليد وطني؛ حيث استحدثت الدولة فكرة تنظيم الصالون الدولي للكتاب، فانعقد أول معرض دولي لهذا الغرض سنة ١٩٨١ وعـرف إقبالاً جماهيريًّا مثيـرًا للانتباه. لكن فكرة المعرض لم تدم طويلاً؛ حيث تم إلغاؤه بعد طبعته الرابعة ولم يستأنف من جديد إلا بعد نهاية عقد التسعينيات وبداية الألفية الجديدة.

إلـى جانـب هذه النشاطـات الكبرى لم يتوان نشطـاء ندوة مالك بن نبـي ومسجد الطلبة في ابتـداع وسائل عمل أخرى كتنظيـم المخيمات، والورشات الثقافيـة والعلمية أثناء العطل الجامعية[٢٨٨]. كما لم يهمل هؤلاء الطلبة الجانب الإعلامي–الثقافي فأنشأوا–لتوسيع خطابهم للشرائـح الجامعيـة– **أول مجلة إسلامية حرة حينـذاك هي مجلة «ماذا أعرف عـن الإسلام؟»** «Que? sais-je de l'Islam»؛ حيـث أصبحت منبرًا للأقلام الشابة مـن ناشطي الحركة، كما كتب فيها رشيد بن عيسى ومالك بن نبي وغيرهم، واستمر صدورها باللغة الفرنسية من سنة ١٩٦٩ إلى سنـة ١٩٨٠، ثم صـدرت بالعربية بعد ذلك تحت عنوان «مجلة التذكير» إلى أن تم منعها بعد تجمع الجامعة المركزية سنة ١٩٨٢[٢٨٩].

وما ميز هذه المرحلة أيضًا بداية انتشار بعض مظاهر الصحوة الإسلامية في الوسط الجامعي؛ إذ لأول مرة يظهر الحجاب في الجامعة الجزائرية بمبادرة من أربع طالبات من رائدات الندوة الفكرية لمالك بن نبي[٢٩٠]. وهو ما يبرز **بداية انغراس الحركة الإسلامية في الوسط النسوي**، بمعنى

(٢٨٧) مختاري، «الاتجاه الحضاري في الجزائر هذه أخطاؤنا»؛ بن الهاشمي، **محطات في تاريخ الحركة الإسلامية بالجزائر**: ٦٧.

(٢٨٨) المصدر السابق.

(٢٨٩) محمد مصطفى، «رجوع التذكير أو تاريخ مجلة رائدة»، **مجلة التذكير**، العدد ٥ (ديسمبر ١٩٩٠): ٤–٧.

(٢٩٠) من أوائل من ارتدين الحجاب الشرعي داخل الجامعة الجزائرية أختا الناشط الإسلامي أنور هدام وقد التحقتا بكلية الطب بالجامعة المركزية سنة ١٩٧٠ وهما من منطقة تلمسان، أما الأخريات فواحدة من باتنة وواحدة من منطقة القبائل الصغرى والأخيرة من القبائل الكبرى. انظر: **مجلة التذكير**، العدد ٦؛ «حوار مع أنور هدام»، **جريدة الشروق اليومي**، العدد ١٥٢١ (٢٩ أكتوبر ٢٠٠٥).

أن حركة التعبئة الإسلامية لم تكن حكرًا على العنصر الرجالي بل شملت أيضًا العنصر النسوي وإن لـم يكن ذلك بالكثافة نفسها. ومـا يدل على الاهتمام بالعنصر النسوي هو احتواء مسجد الطلبة نفسه–قاعدة انطلاق الحركة في تلك المرحلة– على جناح مخصص للنساء.

إن الديناميكيـة التي أحدثتها ندوات مالك بن نبي وأحدثهـا في مدة يسيرة تأسيس مسجد الطلبـة بعد ذلك، لـم تمر مـن دون ردود فعل من المعسكـر الطالبي المقابـل؛ فالإسلاميون المنكفئـون في مرحلة سابقة أصبحوا الآن نتيجة ما زرعته ندوات بن نبي في نفوسهم من فكر إسلامـي حضاري يلح على التناغم بين الإسـلام والعلم، ويحرص على إثبات تفوقه (الإسلام) إزاء الفلسفـات الوضعيـة والمادية «لا يجـدون أي عقدة تحرجهم اتجـاه أولئك الذين كانوا يعتبـرون أنفسهم تقدميين وماركسيين»[٢٩١]. إن المناقشـات والمسجالات–التي كانت أحد أساليـب العمل والنضـال الإسلامي في هذه المرحلة–مع التيـار الماركسي، كانت تتطور في بعض الأحيان إلى نوع من الصراع العنيف بين الطرف الإسلامي والطرف الماركسي، خاصة بعدما بدأ هذا الأخير يستشعر تقدم الإسلاميين وتوسع نفوذهم في الأوساط الطالبية. وقد شهد حـرم الجامعة العديد من تلك الصراعـات كان أبرزها ما أعقب محاولة حرق مسجد الجامعة المركزية في مستهل سنة ١٩٧٣ من طرف بعض العناصر اليسارية المتطرفة. وهي الحادثة التي جعلـت الطلبة يبتكرون نشاطًا جديدًا هو «أسبوع القرآن الكريم»، فبعد ما تعرض له المسجد مـن تدنيس، قابل الطلبة ذلـك بتنظيم أسبوع للقرآن الكريم في الحـي الجامعي بالقبة (ENS) ابتـدأ بصلاة الجمعة بالجامعة، صـلاة جمعت عددًا غفيرًا لم ير قبل هـذا الحدث مثلما أشار إلى ذلك مالك بن نبي نفسه في افتتاحية العدد التاسع من مجلة ماذا أعرف عن الإسلام؟[٢٩٢]. وهـذا النشاط جرى تعميمه فيما بعـد وأصبح تقليدًا سنويًّا، وانتقل إلى بعض المراكز الجامعية المؤسسة حديثًا حينذاك.

ولكن رغم هذا الزخم والحركية التي طبعـت النشاط الإسلامي–بشكل غير مسبوق–منذ انطلاق ندوات مالك بن نبي الأسبوعية، ثم تأسيس مسجد الجامعة المركزية، ودفعت بالحركة الإسلامية–التي كانت لا تزال حتى ذلك الوقت في مرحلة طفولتها– لتثبت وجودها، وتتحول إلـى معطـى واقعي في الساحـة الجامعية على الأقـل. رغم هذا فإن بعضـ الكتابات تعتبر كل ذلـك تضخيمًا ومبالغة. هذا ما يبرزه موقف بعض الكتاب الجزائريين عندما كتبوا يقولون بأن **هنـاك مبالغة في تقدير الدور الذي لعبه مالك بن نبي في بـروز الحركة الإسلامية وتطورها**؛ حيث أصبح «فجأة في طليعة الحركة الإسلامية الجزائرية لمجرد أنه فتح قاعة صلاة في كلية الجزائر، ونظم

(٢٩١) بوجنون، **الحركة الإسلامية الجزائرية**: ٣١.

(٢٩٢) محمد مصطفى، «رجوع التذكير أو تاريخ مرحلة دعوية حاسمة»: ٣٨.

اجتماعـات ومحاضرات حول مشكلات لا تهم مستقبل المسلمين فحسب، بل تهم مستقبل البشرية جمعاء، أو على الأقل شطرًا منها»[٢٩٣].

هـذا التقييم نفسـه يسحبه هؤلاء الكتّاب ليسـ على مالك بن نبي فحسـب، بل حتى على الفعاليـات الإسلامية الأخـرى كجمعية العلماء المسلمين وجمعيـة القيم. وهو موقف يسلب الظاهـرة–ولا شـك– مـن كل خصوصية محليـة، وينفي عنهـا معطى التراكميـة في الجهود والنضالات التي تؤكدها سيرورة الأحداث إذا قاربناها من زاويتها التاريخية.

فـي مقابـل ذلك يحرص هؤلاء على إثبـات الدور كاملاً للمعطى الخارجـي ممثلاً في تيار الإخوان المسلمين؛ فولادة الحركـة الإسلامية في الجزائر–برأيهم– مثلها «**مثل إنضاجها، تبقى مدينـة... بالخصوص لما بذله أقدم التيارات السياسية الإسلاميـة؛ تيار الإخوان المسلمين**»[٢٩٤]. وهذا التيـار الأفضـل تنظيمًا–بحسب هـؤلاء الكتّاب– هو مـن سيضع بفضل مساعـدة المتعاونين المشارقـة الأطـر التنظيمية القاعدية التي ستسمـح للحركة الإسلامية بالتطـور، وكسب تأييد قطاعات واسعة من المجتمع الجزائري.

إن إنـكار التأثيـر الإخواني على الحركـة الإسلامية في الجزائر أمـر لا يستقيم مع الموقف الـذي ينظر للظاهرة بمنطـق الموضوعية، فهذا التأثير حاصل مـن دون أدنى شك. لكن حتى لـو سلمنـا جدلاً بهذا الدور ونفينا كل الجهـود الداخلية التي تبنتها فعاليـات إسلامية جزائرية كثيـرة، فإن هـذا النمو البارز للحركـة الإسلامية في الجزائـر ما كان ليتم لـولا وجود أرضية مهيـأة مسبقًا كان لهؤلاء الفاعلين سبق في تهيئتها قبل الوفود الإخواني المكثف على الجزائر. وهو ما حرص على إبـرازه الباحث الفرنسي المختص في شؤون الحركات الإسلامية بشمال إفريقيا فرانسوا بورغـا، في حديثه عن سياسة التعريب التي اتبعتها بعض دول المغرب العربي، وعلاقة هذه السياسة بدخول أفكار مدرسة الإخوان المسلمين من خلال المتعاونين المصريين والسورييـن؛ حيث يقول «**لا ينبغي أن نبالغ في تقدير الدور الـذي قامت به المساهمات الخارجية** في نشـر الإسـلام السياسي...[فـ] نمو مثل هـذه التيارات كان مستحيلاً فـي حالة عدم توفر تربة محلية ملائمة»[٢٩٥].

يجـدر بنـا أن نشير هنا أيضًا إلـى أن بعض الأدبيات (تصريحـات، مقابلات، شهادات..) المتوافـرة حول الحركـة الإسلامية فـي الجزائر، وخاصة تلـك الصادرة من بعض الفاعلين الإسلامييـن أنفسهـم تتصـف أحيانًـا بمـا يمكـن أن نسميـه نزعـة التمركـز حـول الذات

(٢٩٣) Boumezbar and Azine, **L'islamisme Algérien De la genèse au terrorisme**: 18.

(٢٩٤) Ibid: 19.

(٢٩٥) بورغا، **الإسلام السياسي صوت الجنوب**: ١٧٣.

(Egocentrism)، أو «نزعة التمركز الحركي أو الجماعتي»؛ حيث يصبح تاريخ الحركة الإسلامية ككل– من منظور هؤلاء– هو تاريخ الجماعة التي ينتمي إليها هذا الطرف أو ذاك؛ وحيث تصبح مصادرة التاريخ، وربما تزييفه، وسيلة لإثبات الريادة والأسبقية، أو الأحقية في الحقل الحركي الإسلامي. بل قد يصل الأمر إلى تناقض الرؤى التأريخية حتى داخل الجماعة الواحدة عندما يغلب منطق المصلحة، أو حب الوجاهة والظهور، أو النزعة الزعامتية، على منطق إبراز الحقيقة التاريخية كما هي، لا كما يرجوها هذا الطرف أو ذاك أن تكون.

إن ما سبق يحيلنا إلى الحديث عن التشققات والتجزؤ الذي سيطرأ في مستوى الحركة الإسلامية الجزائرية عندما تصل هذه الأخيرة إلى محطة منتصف السبعينيات، وهو ما سيكون مجالاً للمناقشة في ما يأتي.

التوسع والانقسام الفكري والحركي، أو بداية نشأة المدارس الحركية والتنظيمية في الجزائر

إذا كانت تلك المناشط الإسلامية (ملتقيات، ندوات، معارض...) التي انطلقت من مسجد الطلبة بالجامعة المركزية قد بدأت عفوية وتلقائية تحكمها روح المبادرة الحرة لنخبة من الشباب الجامعي العازم والمتحمس، فإن توسع دائرة العمل وتعقد تلك المناشط، جعل التفكير في إنشاء هيئة تضطلع بتنظيم وتأطير هذا العمل والنشاط أمرًا لا مناص منه. وهذه النقلة في مسار جهود تسيير وتأطير وتطوير هذا الفضاء الديني–الثقافي ليضطلع بدور أكثر ريادة في محيط الجامعة ستكون إرهاصًا لبروز شكل من أشكال التنظيم الحركي الواعي بنفسه الذي سيأخذ مداه في المرحلة اللاحقة.

في هذا الصدد تتحدث بعض الأدبيات عن هيئة تنظيمية أنشأها رواد المسجد للاضطلاع بتلك المهام؛ فالمسجد الذي دأب على تنظيم الفعاليات الثقافية والدينية، وأصبح يتوفر على مكتبة، ويعبئ أفواج الطلبة الوافدين...إلخ، كان من الطبيعي أن تتشكل فيه هيئة أو تنظيم يتولى إدارة شؤونه، وهذه الهيئة هي ما أصبح يعرف بمجلس الشورى (Le Conseil Consultatif). وبحسب البعض فإن هذه الهيئة السرية والنخبوية تشكلت تحديدًا بعد حادثة حرق المسجد في مستهل سنة ١٩٧٣[٢٩٦]، لكن تأثيرها في هذه المرحلة لم يتوقف عند محيط هذا المسجد وعند حدود تسيير شؤونه، بل امتد إلى غيرها من المساجد والمصليات التي بدأت تفتح تباعًا في المعاهد والمراكز الجامعية بمبادرة وتوجيه من عناصر مسجد الجامعة المركزية أنفسهم، أو بمبادرة ناشطين إسلاميين لهم صلات فكرية وروابط حركية بنخبة هذا المسجد.

(٢٩٦) Khelladi, **Les islamistes Algériens face au pouvoir**: 33, 54.

فـي هـذه المرحلة الباكرة (منتصـف الستينيات) من عمر الحركـة الإسلامية لم يكن هناك تنظيمـات أو حركات بالمعنى الـذي سنلحظه في الفترة اللاحقة. غاية مـا هنالك تيار فكري يستلهـم أفكار المدرسة الإصلاحية ممثلة في نخبة جمعيـة العلماء المسلمين ومن بقي ملتزمًا بخطها الفكري (Les héritiers de l'Association des Oulémas)، وتيار فكري آخر بدأ يتواجد أكثـر داخل الجامعة، وهو مـا يسميه البعض بتيـار الإسلاميين المفرنسيـن (Lesintellectuels francisants) الذين كانوا متحلقين حول مالك بن نبي.

هـذا ما تؤيـده بعض الشهادات التي تتحدث عـن **خلو حركة الدعوة الإسلاميـة في تلك الفترة مـن أي نزعـة انتمـاء حزبـي أو حركي أو جماعتـي**؛ لأنها كانت عبـارة عن هبّـة إسلامية محكومة بمنطـق القوانين والسنن التـي تحكم كل حركة اجتماعية في لحظـة انبثاقها. أما الانقسامات والتشققـات التي عرفتها هذه الحركـة فلم تحصل إلا في مرحلة لاحقـة عندما توسعت دائرة العمل الإسلامـي، وامتدت إلى مدن وجامعات أخرى (قسنطينـة، عنابة، وهران..)؛ وعندما دخلـت إلى الجزائر أفكار مدرسة الإخوان المسلميـن عبر الوسائط المختلفة، وبدأت تتغلغل وتتوطن بين صفوف النخب الجامعية المثقفة.

ولعل هذا ما سجله عباسي مدني[٢٩٧] وهو واحد من الناشطين الإسلاميين المستقلين عندما تحـدث عن خلفيات الصراع بين أجنحة الحركة الإسلاميـة التي ميزت فترة نهاية السبعينيات وبدايـة الثمانينيات؛ حين قال «إن مما تميزت به الدعـوة الإسلامية في مسيرتها هو الانسجام والتفاهم وهذا منذ ١٩٦٢ إلى أوائل الثمانينيات... **ظهرت في البداية حركة واحدة في الجامعات– كل الجامعـات–، وأول مـا ظهرت فـي الجامعة الوحيدة جامعـة الجزائر**؛ حيث تأسـس فيها مسجد وتكونـت بها حركة خالية مـن التحزب والتكتل والتحجر.. كانت حركـة في مواجهة أعداء الإسـلام ولم تعرف شيئًا من مواجهـة غيرهم... إلى أن وصلت آثـار الشرق عن طريق الطلبة الوافدين، وبدأت تظهر بعض النزعات التكتلية والتحزبية لكنها في البداية كانت طفيفة»[٢٩٨].

فالجهد الإسلامي في هذه الفترة كان جهدًا موحدًا تحت عنوان واحد هو–**كما تبرزه أدبيات الحركـة الإسلامية**– عنوان التصدي للانحراف، وتصحيح مسار المجتمع الجزائري ووجهته– التي جرى تحويرها ومصادرتها من طرف ائتلاف من الشيوعيين بعدما حققه الإسلام من نصر علـى الفرنسيين[٢٩٩]– لكي ينسجم مع انتمائه الحضـاري العربي الإسلامي، ويضطلع بالدور المنوط به كمجتمع مسلم له دور ورسالة.

(٢٩٧) انظر بيوغرافيا مختصرة عنه في ملحق **مسرد أعلام الحركة الإسلامية في الجزائر**: ٤٥٨.

(٢٩٨) عيسى جرادي، **الحركة الإسلامية في الجزائر من الدعوة إلى الدولة: قراءة في العمل السياسي والحزبي الإسلامي من ١٩٨٩ إلى ٢٠٠٥** (الجزائر: دار قرطبة، ٢٠٠٥): ٤٧.

(٢٩٩) رواجعية، **الإخوان والجامع، استطلاع للحركة الإسلامية في الجزائر**: ١٢٠.

لكـن حركـة الدعوة الإسلاميـة ستعرف نوعًا مـن الاستقطاب والتشقق بـدءًا من منتصف السبعينيـات، وهي المرحلة التي ستشهد **البـروز الفعلي للحركة الإسلامية في الجزائر على أرضيات تنظيرية متعددة المصادر**، محلية جزائرية متمثلة في ميراث العلماء ومالك بن نبي، وخارجية غير جزائرية مجسدة في الامتدادات الفكرية لمدرسة الإخوان المسلمين.

فـي هذه المرحلة سينتهي عهد الأحادية القطبيـة التي كان يمارسها مسجد الطلبة بالجامعة المركزيـة على حركة الدعـوة الإسلامية المنتشـرة بالخصوص في الوسـط الجامعي، فنفوذه المعنوي بدأ يخلي مكانه في العديد من المراكز الجامعية لأقطاب أخرى ما انفكت تتشكل هنا وهنـاك، وتمارس هي الأخرى نفوذًا جديدًا على مجموعات من الأتباع، وتستقل بمساحات للحركـة والنشاط وتضطلع فيهـا بعملية التغيير والدعوة على طريقتهـا الخاصة ووفق نظريتها فـي التغيير. لكننا عندما نتحدث عن هذه التعددية القطبية فليس معنى ذلك أن مسجد الجامعة المركزية بالعاصمة فقد كامل إشعاعه وتأثيره، بل بالعكس فقد استمر يؤدي دوره مع المساجد المنتشـرة فـي الجامعات والأحيـاء الجامعية عبر الوطـن والتي تتقاسم معـه الأرضية الفكرية والتنظيمية نفسها.

أمـا عن أسباب هـذا الاستقطاب، فبالإضافـة إلى ما ذكرناه منذ حيـن يتحدث البعض عن عوامـل أخـرى جعلت النفوذ الفكري والمعنـوي لمسجد الجامعـة المركزية–الذي تستلهم نخبتـه مثلما ذكرنا سابقًـا أفكار مالك بن نبي– ينحسر ويضيق. فمايـكل ويليس مثلاً يرى أن «التوجـه الفرنكوفوني لبن نبي وأتباعه[ولّد] نفورًا لدى دارسي العربية والجماعات الإسلامية فـي حـرم الجامعة. فكانوا هم أيضًا ممن وجهوا الانتقادات إلى بن نبي لخلافاته العلنية مع ابن باديس وغيره من المفكريـن الناشطين والسلفيين المحترمين. فالارتياب في السلفية وكتابات جماعـات السلفيين المعاصرين كالإخوان المسلمين في مصر تسبب في فصل بن نبي وأتباعه عن معظم الجماعات الإسلامية التي كانت تستمد غالبية أفكارها من هذه المصادر»[٣٠٠].

إن مقاربة مالك بن نبي للمشكلة الإسلامية وتصور حلها في الإطار الحضاري جعل طرحه يختلف عن طروحات العديد من رجالات المدارس السلفية والإصلاحية بدءًا بابن عبد الوهاب والأفغانـي ثم محمد عبـده ورشيد رضا وابن باديـس وانتهاء بحسن البنـا. وهذا الطرح كما هـو معلوم هو الذي تَصْدُرُ عنـه نخبة مسجد الجامعة المركزية وشبكـة المساجد التابعة لها. إذًا فطبيعـة المقاربـة جعلت العديد من الإسلامييـن المتأثرين بمدارس فكريـة إسلامية أخرى يتبنون أطروحة التغيير غير البنابوية، وهذا ساهم في إحداث أولى التشققات في جسم الحركة الإسلامية في الجزائر.

(٣٠٠) ويليس، **التحدي الإسلامي في الجزائر**: ٨٥.

ويتحدث واحد من الحركيين الإسلاميين الذين كانوا روادًا للعمل المنفصل عن إلهام وتوجيه نخبة مسجد الجامعة المركزية (رغم إقراره بوجود هذا التأثير في البداية) مفسّرًا ومبررًا أسباب هذه التشققات والشروخ بعوامل ثلاث: **أولها هو عامل اللغة، وثانيها طبيعة المشارب الثقافية والخلفية الفكرية أو التكوين الثقافي، أما ثالثها فمتعلق باستراتيجية العمل المتبعة.** هذه العوامل الثلاث تلخص بحسب حسن كاتب أساس المشكلة؛ فنخبة مسجد الجامعة المركزية بخلفيتهم العلمية والتقنية؛ إذ ينحدرون في غالبيتهم من كليات العلوم؛ وبخلفيتهم اللغوية المفرنسة؛ وبمنهجيتهم في العمل المتأثرة بصرامة وجفاف المنهج البنابوي والتي تعتمد على السرية المفرطة، والانتقائية المتشددة، والعقلانية الصارمة... جعلت الكثير من الطلبة ينفرون من طبيعة خطابهم ومسلكيتهم في العمل، ومن نزعتهم النخبوية (تركيزهم على استقطاب نخبة النخبة)، ويميلون إلى أطروحات أخرى كانت قد بدأت تجد طريقها إلى الساحة الجزائرية، وعلى رأسها الأطروحة الإخوانية.

ذلك ما يفسر برأي حسن كاتب أسباب الصدام والشرخ الذي حصل بين محفوظ نحناح مثلاً، وبين نخبة مسجد الجامعة المركزية رغم أنه قضى شطرًا من نشاطه الحركي قريبًا من صفوفهم. وذلك ما حصل أيضًا مع ما سمي فيما بعد بجماعة الشرق التي ولدت بجامعة قسنطينة ثم انداحت وانتشرت إلى مختلف المراكز الجامعية في كامل منطقة الشرق الجزائري.

لكن حسن كاتب يعود ويشدّد على معطى استراتيجية العمل المتبعة من طرف نخبة مسجد الجامعة المركزية؛ إذ يعتبره أحد الأسباب الرئيسية في ظهور الجماعات الإسلامية الأخرى؛ حيث يقول «هناك شيء ينبغي أن نقوله، إن جماعة مسجد الجامعة المركزية كانوا حذرين جدًا، وكان عندهم ما يشبه الجماعة المنغلقة؛ حيث لا ينفتحون على الإنسان إلا بصعوبة كبيرة، وهذا ما سبب الانشقاق ونشأة الجماعات المنفصلة عنهم. إن هذا كان أحد أسباب نشأة جماعة قسنطينة مثلاً»[٣٠١].

نفس هذه الأسباب تقريبًا يؤكدها ناشط إسلامي آخر هو جمال الدين لعمش؛ حيث لخصها في عاملين اثنين يتعلق الأول بتوسع حجم المتعاطفين مع الفكرة الإسلامية في الوسط الجامعي، الشيء الذي استدعى تصدي بعض العناصر الطالبية الناشطة لتكوين إطار يوحّد الجهود وينظمها (غير الإطار الذي كان موجودًا وهو إطار مسجد الطلبة بالجامعة). أما الثاني فيتعلق باستبعاد بعض تلك العناصر الناشطة رغم ما كانت تتوفر عليه من قدرة خطابية وتكوين ديني وأدبي واضح، ومن قدرة على الحركة (ذكر من بينهم حسن كاتب[٣٠٢] وعبد الله جاب الله) من المشاركة في العمل؛ حيث كانوا غير مرحب بهم من طرف مجموعة مسجد

(٣٠١) حسن كاتب، مقابلة سابقة.

(٣٠٢) انظر بيوغرافيا مختصرة عنه في ملحق **مسرد أعلام الحركة الإسلامية في الجزائر**: ٤٥٨-٤٥٩.

الطلبـة بقسنطينة القريبة فكريًّا وحركيًّا من مجموعة مسجد الجامعة المركزية بالعاصمة، نظرًا لمـا كانوا يعتبرونه مواقف عاطفية وحماسية واندفاعيـة تصدر عن هؤلاء. وهي على كل حال مواقـف بعيـدة عن طريقة عمل نخبـة المسجد التي تفضـل برودة الخطـاب، والعمل البنائي الهـادئ والهادف غير المصادم للنظام السياسـي، بالإضافة إلى ميلها لكل ما هو جزائري، بل وتشددها في هذا المجال. ويضيف لعمش–مستدركًا– إلى ما سبق من العوامل طبيعة الخلفية الفكريـة والثقافيـة واللغوية لنخبة مسجد الطلبـة، وطبيعة قراءاتهم ومصـادر تلقيهم التي كان يغلب عليها اللغة والكتاب المفرنس(٣٠٣).

تبعًـا لما أشار إليه هؤلاء يمكننـا أن نتحدث إذًا عن عامليـن أساسيين–برأيهم– يفسران لنا بـروز تلك التعدديـة القطبية في مستـوى الحركة الإسلاميـة في الجزائر إبـان تلك المرحلة: العامل الأول ذو طابع فكري يتعلق بنوع المقاربة والتصور الذي يتبناه كل طرف حول العملية التغييرية، والعامل الثاني تنظيمي–إداري يتعلق بالصيغ الإجرائية والتنظيمية التي يمكن التوسل بهـا لإنجاز هذه العملية. فبين مفضل للعمل النخبـوي الانتقائي المركّز، والمنطلق من مقاربة خاصـة للعمليـة التغييرية، وبين مفضل للعمـل التعبوي العام، والمنطلق هـو الآخر من مقاربة ومنظور مخالف للعملية نفسها، تكمن بعض أسباب ذلك الاستقطاب.

علـى أنه لا ينبغـي أن ننفي وجود عوامل أخـرى تحكمت هي كذلك فـي معادلة الحركة الإسلاميـة فـي هذه الفترة وجعلتهـا تتجه نحو التشظـي والانقسام، كطبيعة النظـام السياسي وخصوصيـة المرحلـة. فالنظام الشمولي المهيمن على مختلف جوانـب حياة المجتمع أغلق بـاب الحريات، وجعل الحركة الإسلامية تتطور–مجبرة لا مخيرة– في مناخ التضييق وأجواء السريـة والتخفـي، وتختار هذا المسلـك منهجًا للعمـل والحركة. ولا شـك أن أجواء بهذه المواصفـات؛ حيث يسود الشك والخوف والارتيـاب، وقلة مساحات الاحتكاك والاتصال المفضي للتعارف بيـن الفاعلين الإسلاميين، لا بد أن تنعكس نتائجها بالسلب على كل حركة أو عمل–مهما كان يتصف بصفات المنهجية والنخبوية والانضباط–وتحدث فيه الشروخ.

(٣٠٣) جمال الدين لعمش، مقابلة سابقة.

خلاصة

يحيلنا هذا البحث على جملة من القضايا بالغة الأهمية حول الظاهرة الإسلامية في الجزائر قبل عقدين من تاريخ الانفتاح السياسي. وتحديدًا منذ الاستقلال إلى بداية عقد الثمانينيات؛ حيث حاولنا أن نقتفي ونتتبع فيه وبشكل متدرج ظاهرة نشأة وتطور الحركة الإسلامية في الجزائر منذ إرهاصاتها الأولى عندما كانت عبارة عن محض دعوة عامة أو عمل تلقائي باشرته بعض النخب ذات الميول الإسلامية منذ فجر مرحلة الاستقلال إلى أن تبلور في شكل من العمل الحركي الجماعي والمنظم بأهداف وبرنامج عمل أكثر وضوحًا.

وإذ كان الهدف هو إعطاء صورة واضحة ومركزة عن إرهاصات نشأة وتطور الحركة الإسلامية الجزائرية فإنه كان من المحتم التطرق إلى السياقات الفكرية والسياسية والاجتماعية... التي تطورت ضمنها هذه الحركة طيلة هذه الفترة؛ إذ إنه من نافلة القول التأكيد على أن ظاهرة الحركة الإسلامية ليست ظاهرة تشكلت في عالم المثل أو اليوتوبيات، بل هي–مثلما أكده الكثيرون– **ظاهرة متولدة عن واقع اجتماعي وسياسي وثقافي مركب ومعقد.**

فالحركة الإسلامية الجزائرية مثلما حاولنا إبرازه في هذا البحث **ظاهرة انبثقت ونمت في صيرورة المجتمع الجزائري** بدءًا من لحظة خضوعه للاستعمار، ثم لحظات نضاله ضد الوجود الاستعماري، ثم–وهو الأهم وهو ما ركزنا عليه في هذا الفصل–مع ميلاد الدولة الوطنية وما حملته عملية ميلادها من هموم ومشكلات.

وعندما برزت هذه الحركة إلى الوجود كان هدفها التأثير على الممارسات الاجتماعية والثقافية للمجتمع انطلاقًا من بحثها عن التغيير ورفضها للواقع والنظام الاجتماعي القائم، مقدمة في هذا الصدد رؤاها ومشروعها البديل ككل حركة اجتماعية تصبو إلى التغيير.