أجيال ثقافية أم جيل مُكرَّر في الجزائر؟:

قراءة إبستيمو–سوسيولوجية في فكر "ناصر جابي".

Cultural generations or a repeated generation in Algeria?: An epistemo-sociological reading of the thought of «Nacer Djabi».

كمال صلاي[1]

[1] جامعة وهران2 محمد بن احمد (الجزائر)، Sallay.kamel@univ-oran2.dz

تاريخ الإرسال: 2025/11/24 تاريخ القبول: 2026/05/14 تاريخ النشر: 2026/07/09

ملخص:

طرح السوسيولوجي "ناصر جابي" عبر مقاربته "الصراعية الممكِنة" بين اللحظات الجيلية في الجزائر عدة مسائل معرفية، اندلقت إشكالياتها في ظل صعود موجات الحركات الاجتماعية الجديدة، التي ميّزت العالم منذ ميلاد الألفية الثالثة، حيث عرّج في مقدمتها على سؤال؛ مفاده: ماهي التحديات التي ظلت تواجه الجيل الثالث من أجل تحريك مجتمع اليوم؟ بَيد أن الإعتساف التفهُّمي الذي ما فتئ يُثبِّط ماكينات التفكير فيها، اقتصر على طبيعة المطلقيّات المنطقية، التي سلّمت بإحداثية "الإنتقال على الطريقة الجزائرية"، مما دفعنا إلى البحث في جينيالوجيا النظام المعرفي، الذي صاغ هاته الإبستيما هووياً.

وعليه؛ سيروم هذا المقال إلى قراءة نقدية، من شأنها أن تعيد النظر في مفهومية "الجيل الثقافي"؛ أولاً، وفي سردية "الصراع الجيلي"؛ أخيراً، وذلك بالاستناد إلى مناقشة الباحث في قضيتين رئيسيتين: هل يعكس التعدد الفئوي الديمغرافي بالجزائر تنوعاً ثقافياً يشي بوجود كتل تاريخية؟ وهل تمثل النزعة الشبانية للجامعيون الجُدُد جيلاً ثقافياً؟

الكلمات المفتاحية: الجيل الثقافي؛ الجامعيون الجُدُد؛ الصراع الجيلي؛ الجيل المكرَّر؛ الحراك الثقافي.

Abstract :

Through his "possible conflict" approach between generational moments in Algeria, sociologist “Nacer Djabi” raised several epistemological questions, the problems of which were discovered in light of the rise of waves of new social

movements that have characterized the world since the birth of the third millennium. At the forefront of these questions, he formulated a question: What are the challenges that the third generation continues to face in order to mobilize today's society? However, the arbitrary understanding that continued to hinder rational thinking about it was limited to the nature of the logical foundations, which acknowledged the coordinates of "transition in the Algerian manner," which prompted us to research the genealogy of the cognitive system that formulated this episteme identity-wise.

Accordingly, this article will aim to offer a critical reading that will re-examine the concept of the "cultural generation," first, and the narrative of the "generational conflict," finally, based on the researcher's discussion of two main issues: Does the demographic pluralism in Algeria reflect a cultural diversity that indicates the existence of historical blocs? And does the youthful tendency of new university graduates represent a cultural generation?

Keywords: Cultural Generation; New University Students; Generational Conflict; Repeat Generation; Cultural Movement.

المؤلف المرسل: كمال صلاي، **الإيميل**: Sallay.kamel@univ-oran2.dz

1. إستهلالاً وإستشكالاً:

ما انفك رهان التغيير في الجزائر، يركن إلى شرطية تقليدانية، يهتم العقل الفاعل فيها بسؤال؛ مفاده: من يقود [هذا و/أو إلى هذا] التغيير؟ ومن [سـ]يَحكُم في ظل واقعه الجديد؟ مما جعل فعل تحريك المجتمع، يفقد ميكانيزماته الإستراتيجية تحت طائلة التواطؤ الضدي، الذي أسفرت عنه مفارقة "الإرادة السياسية للسلطة"؛ من جهة، و"الشرعية الشعبية للمجتمع"؛ من جهة أخرى، بَيد أن مُهمة إعمال مسألة "الحاجة إلى التغيير" في ظل عالم تتأزم فيه التَّغيُّرات، ويتغيَّر بِمعوَل الأزمات، قد تبيَّن أنها لم تنتبه إلى جوهر الأسئلة القلقة، التي تُجيز مشروعية هذا الواقع في حدود حاله ومآله.

ولعل ما يجدر الإشارة إليه في هذا المضمار؛ وهو الكيفية التي انوجد على شاكلتها سؤال الحاجة إلى التغيير جزائرياً [إذ انبرى –أي هذا السؤال– في سياق مركزي، لم يبالي بحجم التعدديات الجماعاتية والمحلية، التي يستقر عليها الأنثروبوس الجزائري –عموماً– في تاريخ الزمن الراهن]، ذلك أن مهمة الولوج إلى هكذا انهمام [تعمقاً في هذا الإنوجاد]، لا مناص من أن تنبثق من عقلانيتنا الثاوية فيه، مسوغات دياليكتيكية قائمة على التفكُّر الحفري في فلسفة الحياة اليومية؛ بما مؤداه: هل طُرِح سؤال التفكير في إمكانية طرح سؤال الحاجة إلى التغيير محلياً وبيمحلياً؟ ولو جئنا إلى فعلنة هذه الفلسفة تطبيقياً، لأمكننا القول: كيف ينزع العقل المحلي إلى مسألة الحاجة إلى التغيير بشكل مغاير وبغائية مشتركة معاً؟ لاسيما وأن عملية تقريب {سؤال الحاجة} بمقتضيات {ماهو استهدافي–استراتيجي}، سيجرنا نحو طرح مزيد؛ مفاده: هل يمتلك المجتمع المحلي –عبر فردياته المتعددة وجماعاته المعقدة– العُدّة الثقافية التي تُمكِّنُه من العيش بـ"مأمولية التغيير" والتعايش معها؟

الحق أنه؛ في خضم الدخول إلى ممارسة "مجتمع السؤال" سوسيولوجياً، لا فكاك من تجسير هاته الجدليات مع العواضل البنيوية، التي تشهدها "اللحظة الجيلية" في الجزائر؛ أولاً، ومع حجم "المتخيَّلات الإجتماعية" و"السرديات الثقافية"، التي توذن بـ"عودة الذوات الفاعلة" في عصر الحركات الاجتماعية الجديدة؛ أخيراً، ومنه، يصبح نهج التمكين الثقافي للشباب [على هدي الديناميات الإجتماعية المستجدة] مرتكزاً أساسياً، يروم نحو فهم ما إذا كانت "الكتلة الديمغرافية للشباب"، تُشكِّل "كتلة تاريخية" قَابِلة ومُقبِلة [لِـ/على] التغيير أم لا؛ لاسيما وأن نشد التغيير [بِـ]الثقافة الشبانية، يعد –والواقع هنا– تحدياً ورهاناً تُؤشكِلُه الشخصية المفهوماتية، التي تنقُلُ "فكرة المعنى" الماثل في "نخبويّة الشباب" من التجريد إلى التجسيد؛ أو لنقول بتعبير آخر، بأن عملية تحريك المجتمع بنزعة تغييرية [تيمناً بالعقلانية الشبانية]، لا ضير من أن يُقتَرَن بـ"النولوجيا" التي تعيش بالزمكانية الجزائرية؛ وبالتالي، لنا أن نتساءل: هل يعتبر الشباب الجزائري [المفَكَّر فيه جامعياً] جيلاً ثقافياً؟ وهل يحمل بوادر فكر نخبوي في طور البزوغ؟

يقودنا التفكير الذي يشي بهكذا مسأليات؛ إلى الإتيان بالأطروحة الكبرى التي تأسس عليها فكر السوسيولوجي "ناصر جابي" من خلال معادلة: "الجيل الثالث" [أي: الجيل الشباني]، "الحركات الاجتماعية" [بمعنى: الأفعال المباشرة] و"سيناريوهات الإنتقال" [أو في مُمكِنات التغيير]، حيث أن المتَّكأ الفكرولوجي الذي حوّر هذه التوليفة النقدية، قد أدى به إلى الإنتهاء إلى مقولة "صراع الأجيال في الجزائر"؛ أولاً، وإلى مُسلَّمة "الإنتقال على الطريقة الجزائرية"؛ تالياً، ومن ثمة؛ يبقى حريٌ بنا أن نضطلع بالمهِمَّات الإبستيمية، التي خاضها الباحث من أجل التَّعرُّف على كائنية الجيل، المنزوع بشرطيات "ثقافة الغلبة" [في تصوره]؛ من جهة، وكذا التنقيب في اللبنات الأساسية للواقع [الذي فُكِّر في إمكانية تغييره صراعياً]؛ من جهة ثانية.

لقد جزمت الطارحة الجابية –حصراً–، بأن التاريخ الاجتماعي لجزائر اليوم، يشهد ثلاث أجيال متباينة ثقافياً، وفي غضون ذلك، تعيش على محك "الشَّوْمَلَة المركزية"، التي توذن بفعل استبعاد "الذوات الغيرية" براغماتياً؛ ولهذا، تستدعي محاكاتنا الثقافية ومحاكمتنا الفيلو-علمية لمثل هكذا مبادئ ومُطلقيّات منطقية، العود إلى تبيان؛ أولاً: "إنتظامات الأيديولوجيا" [التي تتأسس عليها الذوات العارفة داخل الجيل الواحد]؛ ثم ثانياً: "مساقات اليوتوبيا" [التي تتمثلها الذوات الفاعلة –بالمعرفة– داخل الجيل عينه]، فما تحصّل عن منظور "ناصر جابي"، يرجع خصيصاً إلى النسق المعرفي الذي فسّر الموضوعة العلمية في كنف واقعها، ناهيك عن التأسيسات المفهوماتية التي نظَّر بها ما عايشه بمعرفة الواقع نفسه [كونه حاملاً ثقافياً]؛ وعليه، حسبنا أن نسأل جابي: بأيَّة جذامير إبستيمية تم تأصيل المسألة الجيلية في الجزائر [على كتِفٍ من النَّمذَجة العابرة للثقافات والجماعات المحلية]؟

2. التقعيد الإبستيمي للمسألة الجيلية عند "ناصر جابي": بحثاً عن النزعة المانهايمية؟:

أساسيٌ؛ أن نندلق من المساقات التاريخية والاجتماعية، التي مهدت لها الأسئلة الحارقة عند "ناصر جابي" [ضمن حقل السوسيولوجيا السياسية]، لَمَّا استفهم عن براكسيسيّة التغيير [بِـ]الحركات

الاجتماعية، عبر كرونولوجيات زمنية مختلفة، شهدها المجتمع الجزائري منذ الاستقلال؛ لنا أن نوجزها في: {صائفة 1962، الحركة الأمازيغية 1980، أحداث أكتوبر 1988، الحركات الإسلاموية 1991، الحركات الثقافية 2001، أحداث جانفي 2011، حركات البطالين في الجنوب 2012، أحداث غرداية 2014، الحراك الشعبي 2019، وغيرها..}، أين تضمنت هاته الأسئلة؛ ما مفاده: إلى أي مدى كان للصراع التاريخي الماضوي حضوراً تأثيرياً في حجم المعتركات الجيلية الراهنة؟ هل تعتبر حركية المجتمع نحو التغيير ناتجة عن تغلغل صراعي جيلي تراكمي؟ كيف تولّدت اللحظة الجيلية جزائرياً في بدايات بداياتها؟ أي ميكانيزمات تشتغل عليها التنظيمات النخبوية في التاريخ الثقافي الجزائري المعاصر؟ وماهي الطرائق المساهمة في تحريك المجتمع من أجل التغيير في الجزائر حالاً ومآلاً؟ ..الخ.

فمما تحينا إليه هكذا فاتحة تساؤلية؛ هو الوقوف على المعادلة المركَّبة، التي ارتضتها الطارحة الجابية حول سؤال الحاجة إلى التغيير في الجزائر؛ مؤداها: "أن التغيير هو تغيير بالحركات الاجتماعية الجيلية"؛ أولاً، وأن "التغيير على الطريقة الجزائرية يقوم على صراع الأجيال"؛ ثانياً، ثم أن "الحركات الاجتماعية مقترنة بالجيل الثالث حصراً"؛ ثالثاً، وأخيراً، غير أن اللافت للنظر في هذا الثالوث الإستشكالي، يعود إلى مفهمتنا لقصدية "الجيل الجزائري" [أو "الجيل في الجزائر"]؟ الذي يبتغي تفسيره فكرولوجياً، لاسيما وأن مقولة الجيل –يقول جابي– من المقولات التي لا تحظى بإجماع كبير جداً، من حيث قيمتها التفسيرية سوسيولوجياً، ومع ذلك نعتقد بدورنا أنها تملك قوة تفسيرية كبيرة في الحالة الجزائرية، حتى وإن كانت تفسيريتها هذه تكاد تكون ضعيفة في مجتمعات أخرى، عرفت تطوراً تاريخياً مختلفاً عن التطور التاريخي الذي عرفه المجتمع الجزائري. (جابي ن.، مواطنة.. من دون إستئذان، 2006، صفحة 128)

إذن؛ ما معنى أن يكون هناك جيل في الجزائر خارج مبثوثه التفسيري ومكنونه الإبستيمي؟ ذلك أن إلزامية الإتكاء على خصيصة سوسيولوجيا تاريخ المجتمعات، بغية إقرانه –أي الجيل– باللَّبوس الثقافي الذي يُميِّز كائنيته الأناسية وكينونته الوجودية [كي يصبح لنا الحق في أهلنته هووياً؛ بالقول: جيل جزائري]، تستدعي الارتكان إلى تاريخ الأفكار بالدرجة الأولى؛ ومن ثمة، إبراز التيمة التي تعالقت من خلالها ثنائية

"الأيديولوجيا" و"اليوتوبيا" من أجل تشكيل بنية عقل جمعي تذاوتي، يفكر [داخل/وبِر] لحظته الجيلية، وَيْكأننا بهكذا منظور، نحن أمام عقلانية مُدرِكَة لذاتها العارفة؛ من جهة، ومُطَّلِعة على جملة التباينات والفروقات المعرفية، والثقافية مع غيرها من الذوات العارفة [التي توسم بفكرة "الآخر القريب"]؛ من جهة أخرى، بحيث أن الإلماحة التي أقرّها "جابي" بِمَيْسَم "..أنّ دِلالة الجيل تملك قوة تفسيرية كبيرة في الحالة الجزائرية"، تجعلنا نتصور بأن الجيل، ههنا، يتعدى نطاق توصيفه الديمغرافي [من حيث أنه كثافة سكانية]؛ ابتداءً، ولا يعكس إطلاقاً مُعطاه البيولوجي [كونه فئة عمرية]؛ انتهاءً، وبالتالي؛ هل يمثل الجيل عند "جابي" كتلة تاريخية؟

نستطيع أن نجيب عن السؤال بالقول بـ: "نعم" و"لا" في الآن نفسه [رغم ما تحمله القراءة من مفارقة]، فـ"جابي" الذي سيؤكد [بموشور كلياني مركزي] أنه لا يتحدث هنا عن مفهوم الجيل البيولوجي، الذي قد يختلف عن الجيل التاريخي، الذي يتميَّز بنفس القراءة التاريخية ونفس التعامل مع الحدث من جرَّاء مُعايشتِه نفس الأحداث التاريخية، التي تُميِّزُه كجيل تعرَّض لنفس التنشئة الاجتماعية، كما جاء عند كارل مانهايم (جابي ع.، الأسطورة، الجيل والحركات الاجتماعية في الجزائر: أو الأب "الفاشل" والإبن "القافز"، 2004، صفحة 44)، هو نفسه "جابي" الذي سيُلوِّح للجيل الصغير (أو الجيل الشباني/الجيل الثالث) [بموشور ذِرّي محلي] بأنه لا يملك بالضرورة مواصفات الجيل الأول نفسها ولا تجربته السياسية والاجتماعية. فهو جيل أكثر محلية، حيث زاول كل دراسته وبمختلف مراحلها في قريته، التي انتقلت إليها المدرسة بكثافة بعد الإستقلال. حتى الجامعة التي ينتقل إليها [..] انتقلت إليه هي الأخرى [..] فلم يَعُد بالتالي في مقدوره الاحتكاك الكثيف مع أبناء المناطق الأخرى. (جابي ن.، مواطنة.. من دون إستئذان، 2006، الصفحات 126-127)

فإذا كنا سنَضُم مدلول "الشريحة الشبانية" إلى مفهوم "الجيل"، فلأن إدعاءه سبب واحد، يرجعه "جابي" إلى مُتغيِّر "الحركات الإجتماعية"، التي يَعُدُّها تيمناً بالإبستيما المانهايمية، حدثاً مولداً لـ"وحدة

الجيل"، وقرينة جوهرية في إيضاح حجم الفروق المبسوطة بين بنية الجيل "المتوَلِّد"، وبين بنية الجيل "المتواجِد" [بفعل أحداث مُوَلِّدة في زمن سابق]، بَيد أن "جابي" وفق هكذا منظور تنظيري لـ"مانهايم"، لم يُوَضِّح –وهو يُؤجرِئ نسقيَّة المفاهيم– طبيعة الحالة، التي يَكون عليها الفاعلين في الحدث المولِّد قُبَيْلَ تشَكُّلِهم ككينونة جيلية، أو بالأحرى، يَصِحُّ أن نُسائِله: هل [من يقوم بِفَعْلَنَة الحدث المؤَلِّد] و [من يَتَمَخَّض عن الحدث المؤَلِّد] هو فاعل حراكي واحد؟ لاسيما وأن محاولة التَّعرُّف على ثنائية "وحدة الجيل" و"اللحظة الجيلية"، يدفعنا إلى إبراز العائق الإبستيمي لدى الفكرانية الجابية، في سياق أنطولوجي يُظهِر وَجاهة الجدل القائم بين مفهومه لِـ"الوِحدة" [كتركيبة بنيويَّة وكائنية مكانية]؛ هذا من جهة، وبين مفهومه لِـ"اللحظة" [ككينونة تاريخية وكائنية زمانية]؛ من جهة أخرى.

إننا نُؤْثِرُ التشبُّث بما يفيد أن القاعدة أو الأساس، الذي تستند عليه عملية التَّغيُّر الإجتماعي [فيما يؤكده كارل مانهايم]، يرجع إلى الفكر أو العقيدة والمنطق، الذي يتناقض كل التنافض مع القاعدة أو الأساس المادي (محمد الحسن، 2015، صفحة 134)، ومن ثم؛ فإن ما نلمحه في تكوين "جنينية الجيل"، ههنا، ينسحب إلى طبيعة الذات التاريخية، المنبجِسة بالفرديات الطبيعية الواعية بمشتركها الثقافي ماضياً، حاضراً ومستقبلاً، ذلك أن الولادة التي تتسم بها هكذا ذات مُرتَسَمة في المتَخَيَّلات الجماعية لتُعبِّر عن "تعريفة الجيل وهوويته"، لا مناص من إخضاعها لسؤال الحضور، الذي نُجسِّده على واقعها المعيش؛ أولاً، وعلى خطابها السردي النموذجي؛ أخيراً؛ وبالتالي، نستطيع الإقرار بأن الجيل قد يتواجد بالطبيعة، باعتباره مُمكِناً فيزيقياً أو إحصاءً إجتماعياً، إلا أن مسألة وجوده بالثقافة، فهذا مردُّه إلى السياق الذي تولَّد عنه، وإلى النظام الفكري الأدلوجي والطوبائي الذي يتَّسم به، ثم إلى أثر الحضور الذي يُجسِّدُه عقلاً وفعلاً.

والحال أنه لما يتساءل "ناصر جابي" بلسان "كارل مانهايم": عما يؤسس لوحدة الجيل؟ ومن أين تأتي الكثافة الكبيرة في العلاقات التي تظهر بين أبناء نفس الجيل؟ فإن مانهايم ينفي التأثير الكثافي للحضور المادي للفاعلين الجُدُد، ليُجيب: "أول شيء يبرز عندما نتصوَّر وحدة جيل مُحدَّد هو ذلك التقارب العميق

للمكونات، التي تملأ وعي كل فرد. ومن وجهة نظر سوسيولوجية، فللمكونات أهميتها ليس بسبب معانيها ودلالاتها، ولكنها تُشكِّل من أفراد معزولين مجموعة، لأنها تملك قوة تنشئة إجتماعية" (جابي ن.، لماذا تأخر الربيع الجزائري، 2012، صفحة 13)، وأَوْكَد ما يلازم هذا الفهم، أن هاته الإلزامية تنقلنا إلى البحث مع "جابي" وضداً له، عن: ما هي طبيعة المخزون الفكري الذي يحمله الحامل الثقافي الفاعل في هكذا حركات [حتى نضفي عليه مُسمَّى الجيل]؟ ففي تصوُّرنا –على الأقل– أن معرفة النزعة الإجرائية التي تُبَلوِر {كَيِّفَ} هذا الجيل –عبر عرض توسيماته التَّشخيصية–، هو معرفة مُضافة بالتأويل العقلاني لمعرفة المعرفة التي تَعرَّفَ من خلالها "جابي" على النظام الإبستيمي الماغايمي، فبمجرَّد ما تهتم الإبستيمولوجيا المنفتحة –يقول إدغار موران– بنتائج ومشاكل العلوم المتعلِّقة بالمعرفة، تتعرّض لتأثير هذه النتائج والمشاكل؛ وبالتالي، تتعرّض للأثر الرجعي للمكونات التي تتحكم فيها، فتصير بذلك مُتحكَّم فيها بدورها. (موران، 2013، صفحة 35)

ومن هذا المحل بالذَّات؛ لو سلمنا بأن الجيل كذات طبيعية، لا شراك في أن ينزع إلى الصراع من أجل البقاء، فإننا نفتِّدُ نزوعه ذاك، حينما سيضفي على كائنيته البيولوجية حساً ثقافياً، يبحث في ضوئه على الموقع الاجتماعي، وبمعنى من المعاني، هو بحث عن السلطة التي تعكس قوة حضوره؛ ومن ثم، فإن الجيل يحيل –على نحو حاسم– إلى الانهمام الذاتي [ونقصد بالذاتي: النزعة النَّحْنِيَّة] بالإعتراف، بحيث أن مُبتغى الإعتراف مقترِنٌ بخاصية التمايُز، التي تُصبِغ جماعية المتَذَاوِتِينَ ثقافياً، استهدافاً لإضفاء بُعدٍ توصيفي أو تصنيفي لِـ"مَنْهَوِيَّة الجيل"؛ وعليه، إننا إزَّاء هذا المطرح الإبستيمولوجي، لا نرتضي –ونحن نُناكِف البرهنة الجابية– مدى قبول هذا الجيل داخل المجتمع من عدمه، وإنما يشغُلُنا الحِمل الثقافي والمعرفي، الذي يجعل من مُسمَّى "الجيل" حقيقة حضورية، فإنْ كُنَّا سنعتقد مع "كارل ماغايم" أنه لا تغيُّر بدون صراع ولا صراع بدون تصادم فكري ومبدئي بين الفئات والجماعات والقوى المتناقضة (محمد الحسن، 2015، صفحة 135)، فهذا يوحي بأن الصراع في أساسه هو نفي لوجودية الإعتراف.

3. هل يوجد صراع جيلي في الجزائر؟: بحثاً بالسوسيولوجية الجابية؟:

يُحسَن بنا العود إلى جينيالوجيا العقلانية البراديغمية المؤَسِّسة للطرح الجابي، لكي نعرف كفاية نقاط الاستباق التي جعلته يُرجِع ما يومئ إليه بـ"الصراع الجيلي" [الصاعد في إتساع الهوة بين الفئات والشرائح الاجتماعية بنمطيها التقليدي والحديث]، إلى ثنائية "المنطق القطاعي للدولة"؛ من جهة، وكذا إلى "تغلغل الثقافة الشعبوية"، المترتبة عن "الإنقسامية النخبوية" أيديولوجياً ولغوياً؛ من جهة أخرى (جابي و [آخ]، النخب الاجتماعية –حالة الجزائر ومصر–، 2004، صفحة 137)، ولعل هذا الانتباه الذي يؤشِّر عليه، قد تم إقرانه بالسياق التراكمي الذي مَيَّز [ولا يزال يُمَيِّز] التَّورحَة السياسية التي شهدتها الجزائر المستقِلة، حيث دفعه بمعية "علي الكنز" إلى القول بـ: أن الحالة الجزائرية التي كانت تتسم بشفافية مثالية، تحوّلت بسرعة إلى حالة غامضة وغير مفهومة، لابد من فتح "علبتها السوداء" لفك رموزها وقراءتها يوما ما [..] لأن العجز الملاحظ على التفسيرات (حسب ما يفترضان) يكمن في جزء كبير منه، في عدم أخذ متغيّر "الزمن" في دراستنا للواقع الاجتماعي" (الرياشي و [آخ]، 1999، صفحة 256)، وَيْكأننا بهكذا إشارة، نستنتج على نحو البدايات، بأن الصراع المتأزم الذي قد نجده ماثلاً في الراهن المعاش، هو تحصيل حاصل لنزاعات ثاوية في الذاكرة الجماعية، والتاريخ السياسي للمجتمع الجزائري المعاصر.

إلا أنه خليق بأي باحث أن يتساءل ويُسائل هكذا طرح؛ بـ: هل كل صراع اجتماعي يعتبر صراعاً تاريخياً؟ ولماذا سيُسلِّم "جابي" بأن الصراع على الطريقة الجزائرية هو صراع جيلي بالأساس؟ مع العلم أن ذروة الحركات الاجتماعية التي يعنيها –نتاجاً لهكذا متغيرات ومؤشرات تَمَثُّلِيَّة وفِعْلَوِيَّة–، أدت به إلى حصر عقلانية الحراك الفرداني والجماعاتي –بشكليه العشوائي والمنظم– في ميزات أساسية كبرى، تقوم عليها الحركات الاجتماعية الاحتجاجية، وفق حتمية سببية غامرة في آلية المماثلة الإسقاطية بين جزائر الأمس وجزائر اليوم (يقضي بالشك المعرفي بخصوص السؤال الثاوي في المجتمع الجزائري، والذي مؤداه: هل حقيقة

الجزائر تتحرك!؟)*، مفادها؛ أولاً: أن الشباب هو المحور الرئيسي في تفعيلها؛ فثانياً، أنها تمثل حركة اجتماعية شبه خام (تتميّز بـ: ضعف التنظيم- هشاشة بعدها النقدي- وسريعة الظهور والاضمحلال)؛ ثم ثالثاً، أنها تتمركز في المدن الكبرى وأحيائها الشعبية.

فلو خضنا [مع الطارحة الجابية] في الحركات الاحتجاجية [تيمناً بتحقيبه الزمني لها، أي منذ ثمانينيات القرن الماضي على الأقل] على أنها منوالاً للصراع الاجتماعي بين الأجيال، بحكم أنها أقل ارتباطاً بمجال العمل والمطالبة الاقتصادية، فهي ؛إذن، دينية-أخلاقية في أشكالها التعبيرية [وبالتالي] هي حركات تمردية أكثر منها حركات تفاوضية (الرياشي و [آخ]، 1999، صفحة 258)، لحاكمناها إبستيمولوجياً بما مفاده، أولاً: ما معنى أن نعتبر مع "جابي" بأن الحركات المطلبية للفئة الشبانية أنها حركات إستراتيجية دالّة على وجود صراع جيلي؟ لأننا سنلتمس في تحليلاته أن مؤشرات النزوع الشباني إلى الحركة الاجتماعية، لم تستطع أن تتجاوز عناصر ثابتة من مثيل: {البطالة، التسرُّب المدرسي، البيئة المعيشية، الرتابة الاجتماعية، العنف، الخ..} ولا نكاد نلحظ منها ما يفي باستجلاء معالم القطيعة الفكرية، أو بالأحرى، ما يوشك على وجود موجة ثقافية في طور البزوغ، لاسيما وأن الصراع بين الأجيال [على ما يعتقد مانهايم] وبخاصة الصراع بين جيل الشباب وجيل متوسطي العمر، والصراع بين الجيل الأخير وجيل الكبار والمسنين، يرجع إلى الفوارق والاختلافات في الأفكار والمصالح والقيم والميول والاتجاهات بين هذه الأجيال (محمد الحسن، 2015، صفحة 137).

والمشكلة التي غَدت تُلاحَظ؛ هي تلك التي سيقول على هديِها –جابي-: بأن الحركات الاجتماعية في الجزائر ستظهر عليها تبدُّلات بِنيَويَّة في ظرف عقد من الزمن [من الثمانينات إلى التسعينات]، حينما ستنتقل من طابعها المطلبي المعيشي إلى توسيمها الأيديولوجي والهوياتي، حيث

*- أنظر كتاب: ناصر جابي، الجزائر تتحرك، دار الحكمة، 1994، الجزائر.

اتضحت سيطرة الطرح الثقافي الرمزي على غيره من الطروحات [..]؛ (ومنه) تم إفراز اختلاف حاد حول الثقافي، وشبه اجماع حول الإجتماعي، وسكوت كبير عن الإقتصادي (جابي و [آخ]، المجتمع والدولة في الوطن العربي في ظل السياسات الرأسمالية الجديدة، 1997، صفحة 46)، ورُبّما هذه الخصيصة هي التي سيرى أنها سبَّبت في دخول المجتمع الجزائري إلى نفق ما يسمى بـ"الحرب الأهلية"، والتي حالت دون قدرة مختلف الأطراف على التفاوض والذهاب إلى حلول توافقية (جابي ن.، الجزائر: النقابات المستقلة والإنتقال الديموقراطي المتعثِّر، 2021، صفحة 22)، وَيْكأنه بهكذا تسليم، يُؤكد على أن الصراع الاجتماعي، لا شراك في أن يحدث إلا على كيِّف اقتصادي طبقي محض، ما يجعلنا نتساءل —عبره–: عن ما خلفية النزوع إلى الطارحة الثقافوية أيّان التسعينيات؟ لاسيما وأن التداول الخطابي السائد – منذ ذلك الحين إلى يومنا هذا–، يجزم بأن الفترة الذهبية التي كان فيها العقل النُّخبوي وهَّاجاً، ونيِّراً بالمعرفة والمحاجَجات الفلسفية، والحوارات الاختلافية الأيديولوجية، يعود إلى فترة الثمانينات وما تلاها [حتى حدوث المنعرج بمسمى العُشريَّة السوداء].

لا شيء من هذا، طبعاً، يجعل الباحث الحصيف يُدرِك بإستدلال استنتاجي ماهية "الصراع الجيلي"، في حالة ما تم استبعاد أو تغييب تاريخ الذهنيات؛ أولاً، وإخضاع المناطَحات الفكرية والثقافية إلى العَدمِية؛ تالياً، فما جدوى أن نستَشِفَّ جيلية الصراع لدى الذوات الفاعلة في الحركات الاجتماعية دون الارتكان إلى الحمولة المعرفية [أكانت يوتوبيا أو أيديولوجيا] التي تُمايِزُها؟ لأننا لو ألحقنا "أَلْيَنَة الصراع" بـ"الموصوف الفكراني" [حسب فكر جابي]، فلا ضير من إحداث مفارقة إبستيمية؛ نصها: أن الأيديولوجيا بالمعنى الجزئي، تُشير إلى الأنانية المادية في الحياة السياسية، وإلى صراع الآراء والتَّحَيُّزات. فهو معنى ذو شُحنة سيكولوجية، ويتراوح بين التضليل المقصود والخطأ الراجع إلى قطيعة طبقية [..] والأمر غير ذلك فيما يتعلّق بالمفهوم الكُلِّي، فعندما ننسب لفترة تاريخية عالَماً ذِهنياً ولأنفسِنا عالَماً آخراً، أو عندما تُفكِّر فئة إجتماعية مُحَدّدة من خلال مقولات تَختلِف عن مقولاتنا، فإننا لا نرجع إلى حالات جُزئيّة لنُبيّن

مضمون الأفكار عندها، وإنّما إلى أنساق من التَّفكِير تتباين في الأُسس، وإلى أنماط من التّجارب تتمايَز أكبر التَّمايُز. (سبيلا، 1992، صفحة 44)

أمّا محاكمتنا التالية؛ فإنها تقول: وفق أيّة دائرة مسحية أمكن لـ"ناصر جابي" من أن يُسوّغ كل احتجاج فئوي داخل مجالية محلية من أن يكون صراعاً جيلياً؟ بحيث سنجدنا نضع فيصلاً قيمياً داخل الجيل الواحد [ونأخذ ههنا جيل الشباب تحديداً] على نحو تضادي، من مثيل: {بطالين/عمال، قرويين/حضريين، ساكنة شعبيين/ساكنة ترقويين، دينيين/علمانيين، الخ..}، مما سيروم بالباحث –ولا نستثني أنفسنا– إلى استقصاء الكتلة التاريخية، التي تجعل من مسمى "الشباب المنقسم حضورياً" وحدةً ولحظةً جيليتين [أو ككينونة وجودية]؟ ونفهم حينئذ؛ بأن التباين المؤشراتي المائز على الظروف المعيشية الشبانية بكبرى الحيّزات الجغرافية (المجتمع العاصمي أنموذجاً)، سيحيلنا إلى إبراز حجم التفكك الفكراني، الذي ستُعنى به الفئة أو الشريحة الشبابية عموماً [من حيث أن شرطِيّة التحليل تقتضي عبوراً محلياً من أجل المفْهَمة والنَّمذجة]؛ ولذلك، يصبح مدلول التعميم المركزي لمسمى "الصراع الجيلي"، منطوياً على نظرة اختزالية لمفهومية الجيل [التي أشرنا إليها سابقاً]، ومن ثم، حصول عملية {تجزيء المجزَّأ}، التي بمقدورها أن تسحب الشباب لأن لا يظهروا على كيّفٍ ثقافي مُركَّب.

إذن؛ هل يوجد حقيقة صراعاً جيلياً في الجزائر اليوم؟ [وهل وُجِد أصلاً جيل شباني –ومنه صراع شباب/شيوخ– وفق سيناريوهات الصراع الجابية؟] بحيث لا تكفي الإجابة السريعة عن السؤال، إلا بممارسة المساءلة التتابعية على طبيعة نشوء الحركات الاجتماعية بصور زمكانية مختلفة؛ تارة، ولدافعية غائية واحدة؛ تارة أخرى، ويظهر هذا باستفهامنا مع "جابي" الاستشكال العائد إلى لحظة التسعينيات المتَمَخِّضَة عن أحداث أكتوبر 1988؛ بالقول: هل تُمثِّل هذه الوثبة الحراكية امتداداً ثقافياً للحدث التغييري الذي فعّلته اللحظة الجيلية صيف 1962 بعد مضي 30 سنة؟ وفي ذلك، يأتي طرح جانبي يضيفه "جابي" إلى تساؤلاته الضمنية: كيف تشكلت الذاكرة الرمزية للصورة البطولية الخاصة بالشباب الحراكي اليوم؟ حيث

يستخلص ردوده حول المسألة في راهنيتها آنذاك، باعتبار الجيل الشبابي الحالي لا يقوم بعملية نقد أخلاقية للجيل السابق [وهذا تفنيد لما أشار إليه أعلاه]، وهو ما قوى فكرة الدفاع عن الغنيمة لدى الجيل الأول، والصراع من أجلها لدى الجيل الثالث، ناهيك على أن اشتداد النزاع في سبيل السلطة والنفوذ، قد أفرز بدايات ظهور قيم اللاإعتراف بشرعية الانقلابات السريعة، التي أحدثها المِلَّاك الجُدُد، كتجسيد لفعل السيطرة الجيلية الشبانية (باعتبارها شريحة خاصة دون غيرها) وأسطرة حضورها التاريخي بواقعها المعاش.

من هنا، صار من البَيِّن أن نقف على البراديغم "الصراعي المادي" عند "ناصر جابي"، حينما يؤكد أن العلاقة الانفصالية، التي باتت وما فتئت تحكم الأجيال في الجزائر، مَكْمَنُها سؤال طفح إلى العلن، بعد أن كان مسكوتاً عنه؛ وهو: "لماذا لم نستفد من الوضع الثوري بعد؟" –بلسان الجيل الثالث؛ طبعاً–، على الرغم من أن الميزة التي أصبح يشهدها ويعيشها الجيل الشبابي الحالي –الجيل الثالث بتعبيره–، والتي تحمل مؤشرات: انتمائه إلى الفئة الوسطى الحضرية، تعلمه العالي والحديث، منشؤه المديني، تحكمه التكنولوجي، استعماله القوي للغات الأجنبية، وامتلاكه لثقافة تعددية معاصرة، ..الخ، كلها قيم يراها كفيلة بأن تسحب متغيرات كـ: "السلطة والتسيير والكسب والموقع" إلى معادلته الواقعية (جابي ن.، الجزائر: الدولة والنخب – دراسات في النخب، الأحزاب السياسية والحركات الاجتماعية–، 2008).

إلا أن هاته المؤشرات المنتجة لخطاب الشرعية لدى الجيل الثالث؛ يقول "جابي": "سرعان ما اكتسى لبوس الخطاب الشعبوي الجديد، المتشبع بالخلفية الدينية–السياسية (في أول حضور له داخل المعتركات الأيديولوجية السلطوية)" (جابي ع.، مأزق الإنتقال الديمقراطي في الجزائر: ثلاث أجيال وسيناريوهان، شباط/فبراير 2012، صفحة 14) ، مما شكل فعلاً إنقلابياً جديداً على الجيل الشباني الأول، الذي كسب الشرعية بالمغالطة والقوة واللاتوافق، مع العلم أن مثل هكذا موقف تصارعي، تأتَّى في المبتدأ بعد محاولة مَحْو أثر الشرعية الثورية لدى الجيل السابق، والقضاء على فكرة التمايز الاجتماعي، بداعي التشارك في المصير التاريخي لـ 1962، أين سيستشهد "جابي" باللغة الجيلية السائدة حينذاك، والمنتشرة في عبارات من أمثلتها: {كلنا أولاد تسعة أشهر– كلنا لنا الحق في هذه البلاد}. (جابي ع.،

الأسطورة، الجيل والحركات الاجتماعية في الجزائر: أو الأب "الفاشل" والإبن "القافز"، 2004، صفحة (50

إن منتهى الطرح؛ -بخصوص تموضع كهذا- يقودنا إلى الاستفسار عن "نخبوية الشباب" الحامل لهاته اللغة الخطابية؟ من جهة، مثلما أدى بالباحث إلى التوكيد بأن الممارسة الإنقسامية، التي تبنتها الدولة الوطنية، أجهضت مشروع الإجماع الاجتماعي والثقافي داخل مجتمع النخبة، ونظام المؤسسات، أيضاً، من جهة أخرى؛ ذلك أن المجتمع تاريخياً —حسبه- كثيراً ما حمل قيم الشك والريبة والعدائية التقليدية، إزَّاء أبنائه من المتعلمين والمثقفين (جابي ن.، مواطنة.. من دون إستئذان، 2006، صفحة 119)؛ ولعل من معاني السابقية هذه، ما يحيل إلى فهم النمط والكيفية، التي تحدد الانتقال السياسي على الطريقة الجزائرية، حيث أشار الباحث في كتابه: "لماذا تأخر الربيع الجزائري؟"، إلى وجود مآزق لصراع جيلي تمثل في "ثلاث أجيال وسيناريوهان"، مؤكداً أن عملية الإنتقال السياسي لن تكون سياسية فقط، بل ديمغرافية كذلك، وهو ما يُدلِّلُ على حدوث طفرة نوعية جديدة، اضطلعت بها خاصية "الشباب" من عقد التسعينيات إلى زمن الألفية الثالثة، فماهي إذن؟ وعلى أي أساس تم الإقرار بأن حاملها يُمثِل جيلاً؟

رداً على هاته المساءلة؛ يخص الباحث "ناصر جابي" ما يسميه بـ "الجيل الثالث"، بعدة سمات؛ منها أنه: "جيل الفعل المباشر، جيل الحركات الاحتجاجية، الجيل المتمرد، الخ..."، كما يرى أن ميلاده السياسي، تصادف مع فترة تدهور مشاريع الدولة، واستفحال هشاشتها القاعدية مؤسساتياً، بدءً من ثمانينيات القرن الماضي، ولاسيما مع ما يسمى بمؤسسات التغيير الاجتماعي كالمدرسة والمؤسسة الصناعية، ليصبح -أي الجيل الشباني- على رأس ضحايا الانتكاسة في سير المشروع الوطني، علماً بأنه جيل مديني، مدجج بالأزمات البنيوية، التي انبنت عليها تلوينات المدينة بعد الاستقلال، ما جعله يبادر بالاحتجاج، من حيث أنه بعد رئيسي للتعبير عن نفسه وعن مطالبه، رافضاً الانخراط في المؤسسات الرسمية القائمة،

وحتى تلك التي كونتها المعارضة لاحقاً، كالحزب، الجمعية والنقابة. (جابي ن.، لماذا تأخر الربيع الجزائري، 2012، الصفحات 23-24)

ومما يجوز بيانه استشرافياً –جابياً–، أن ثمة انتقال سلس قد تشهده الجزائر؛ مما يعني: انتقال السلطة السياسية من جيل الثورة، الذي قاد ثورة التحرير وأنجز الاستقلال الوطني؛ أي: الجيل المولود بين العقدين الثاني والثالث من القرن الماضي، وهو ما يسميه في هذه الدراسة "بالجيل الأول"، حيث يراهن على إحداث انتقال سياسي لصالح "الجيل الثاني"، الذي ولد في السنوات الأخيرة من حرب التحرير وبدايات الاستقلال، والذي يرى فيه أنه أحسن تعلماً وأكثر تمدناً من الجيل الأول، فهذا السيناريو الهادئ في الإنتقال بالسلطة من الجيل الأول إلى الجيل الثاني، قد تمهد له تلك العلاقة الاتصالية والنظرة الإيجابية التي تربطهما، مما سيأخذ بالبلاد نحو الاتجاه الصحيح والأكثر انفتاحاً على العصر وقبولاً من المجتمع.

أما على صعيد آخر؛ وعلى عكس هذا السيناريو الذي يراه إيجابياً، يشير الباحث إلى تصور سيناريو ثانٍ، لن يكون إلا أكثر اضطراباً وقطيعة من حيث اللحظة الجيلية، ويتعلق الأمر بسيناريو انتقال السلطة من الجيل الأول نحو الجيل الثالث، الأصغر سناً والمختلف من حيث تنشئته وخصائص لحظته السياسيتين، على اعتبار أنه "جيل الفعل المباشر"، الذي ولد وعاش وتربى في فترة ما بعد الاستقلال؛ ولا ضير من احتسابه جيلاً قاد الحركات الاحتجاجية مما سمحت له بابراز قيم "الأنا"، التي تكون كفيلة برجوعه إلى الفضاء العام، ليس ككتلة جماعية، فحسب، ولكن بخلفيات فردانية وذات طابع فردي في التعبير، بعد أن استفحل شعور بصعوبة التغيير الجماعي في الجزائر؛ ومن ثمّة، عبّر من خلال حراكه وديناميته المتفرّدة عن رفضه لأوضاعه [إعلاءً لكائنية ذاته أو جلداً لها]، ناهيك عن معارضته للفئات الحاكمة، لسلطتها السياسية، لمؤسساتها، ولخطابها السياسي؛ هو الآخر.

وعلى الأعم؛ بقي أن نوضّح نقطة أخيرة، تتعلق بالبعد العلائقي بين الأجيال الثلاثة [بزعم جابي نفسه]، لنستنتج وإياه هاته اللازمة الإستثنائية، التي أقرّها للطريقة الجزائرية في الإنتقال الديمقراطي، بحيث نستطيع القول: بأن الصلة الجيلية –ولاسيما صلة الجيل الثالث بالجيلين الأول والثاني– تتمثّل في؛ أولاً: أن

رابطة الجيل الثاني بالجيل الثالث، هي الأكثر موضوعية وقرباً؛ فحتّى وإن تميزت بالتوتر والنزاعية [في بعض تجلياتها]، لكنها ليست علاقات رفض أو بعد نفسي، بحكم أنها تشترك في المصير الاجتماعي والاقتصادي المتأزم نفسه، مع أن صراعها كان للإطار المجالي ذاته، والذي تمثل في المصالح الاقتصادية، التي يتهم فيها الجيل الثالث سابقه بأنه "جيل أناني"، ولكن لم يتعدى –أي الصراع– إلى الجوانب السياسية والفكرية؛ وأما ثانياً: فقد اتسمت علاقة الجيل الشبابي بالجيل الأول بالفتور والقطيعة الاستئصالية، فبقدر ما كان الجيل الثالث رافضاً التواصل والتماهي مع الجيل الأول، فكرياً وعملياً، فإن جيل الثورة وبناء الدولة الوطنية، ظل هو الآخر ينظر بعين الازدراء نحو الشباب، وبقي يُكَنّيه بـ: "الجيل العاق، الجيل المشوّش، الخ..". (جابي ن.، لماذا تأخر الربيع الجزائري، 2012، الصفحات 27-28)

من هذا المنطلق؛ نأتي لنتساءل: وفق أي تقارب فكرولوجي يمكننا مناقشة أطروحة الباحث "ناصر جابي" على بساط مَسْأَلِيَّتِنا المعرفية الباحثة عن كينونة الجيل الشبابي النخبوي بالمجتمع المحلي الجزائري اليوم؟

4. الشُّبَّانِيُّون الجُدُد على محك الجيل الثقافي: بحثاً في أزمة التَّشكُّل الهَوَوي؟:

من المشروع أن نُفنِّد، من الوهلة الأولى، مسألة جوهرية تعترض الطرح الجابي، حول ما يطلق عليه بـ"سيناريوهات الصراع المزدوج للثالوث الجيلي على الطريقة الجزائرية"، ولنفترض بالقول: أن ما عايشته وتشهده الشرائح الجماعاتية زمكانياً بالجزائر بُعَيد الإستقلال، لم يُعبِّر البتَّة عن وجود أجيال ثقافية، متمكِّنة [من/بـ]جذاميرها المعرفية ونوازعها الفِكرَوِيَّة، بل ظلت تَسْتَنْسِخ بالممارسة الفُرجَوِيّة حالات التَّموُّج الأيديولوجي، الذي طَبع رجاة الحداثة الغربية وتحولات العالَم السياسية، بحيث استمر العقل الثقافي داخل دائرته الفئوية، يستهلك السرديات الثقافوية ويُقَلْدِن الممارسات الاجتماعوية، التي أنتجتها دينامية مجتمعات المركز، أين انتهت به إلى حشر فكرة الإنسان المحلي [أُمثولةً وأسلوباً] في تناظرية تضادِّية، تجمع بين "فعل التَّحدِيث" و"فعل التَّجدِيث"، وإلى مثل ذلك، أُنتِج حول ناوِيَّة الشباب [بشتَّى إلماحاته] اعتساف أنطولوجي حيال عملية استقراء ذاته، إذ انكفأ على مقولة "التفكير بالآخر في الأنا"، بدلاً عن

انهمامه بـ"التفكير بالأنا في الآخر"، مما عجَّل بتغييب المِعوَل "النحني" الذي يكسِبُه قيمة الاعتراف بـ"كتلته التاريخية".

وبهذا المعنى؛ تبيّن لنا –إبستيموميتودولوجياً– بأن القراءة الجابية للفعل الثقافي الشبابي [على رأس كل عقد زمني]، لم تخرج عن موشورها التوصيفي [المعقود بالأحداثِية]، الذي أدى بتحيُّرات البحث في ليميَّة [أي الإنشغال بسؤال لماذا؟] التفكير العملي للفاعلين يسير بهذا الشكل أو ذاك؟ تترامى ضمن متون: "المسكوت عنه، اللامفكر فيه والمخبوء ثقافياً"، مما جعل ممارسة السَّسْلَجَة (Sociologisation)، تُهمِل الجوانب الأنثروبومعرفية للمَزاج الأهلي الجزائري، والتي تجعل –بدورها هي الأخرى– من الذات الفاعلة مجتمعياً مُعرَّفة بنقدياتها الفكرولوجية، على اعتبار أن قابلية الحفر في سَبَبِيَّة الحركة الاجتماعية، كان لابد من اشتراطِها –والواقع هنا– الإحاطة بحقل الإدراكيات*، التي تتقصّى الظاهرة المزاجِية في حدود نسقيَّتها الاجتماعُ–ثقافية وسياقيَّتِها التاريخية.

ومَقصَدُنا في ذلك؛ أنه من وراء كل إجراء سببي تَكمُنُ سردية ثقافية، حدث وأن نشأت اثنوغرافياً في المتخيَّل الفردي والجماعي للحَراكيين و/أو الحِراكيين، فإذا حَصَل وأن أُغفِلَت حيثِيَّات الاستقصاء النقدي للمُمارسَات الأحداثية للحركة الإجتماعية محلِياً، فإن مَزِيَّة ذلك ستضع عِلمِيَّة المحاكاة الاجتماعية للذوات الفاعلة في شِراك الشائع من الخطاب التداولي، مما يَلزَمُ عنه إقامة بَون إبستيمي، يقضي بفهم كل تشكُّلٍ هووي للحركة الجماعاتية على حدة؛ ومن ثُمَّ، مباشرة التمحيص في الروابط البَيْنِيَّة، التي تصنعُ من دلائلية الحركة [كحدثٍ مُولِّد لمزاجِيَّة التَّحَرُّك] شأناً جيلياً؛ أمّا عدا هذا الفحص، فلا نكاد نعثُر على أيّ

---

*- يقول آرثر لا فجري (1873–1962) –المنظِّر الأشهر في فلسفة تاريخ الأفكار في النصف الأول من القرن العشرين الميلادي– "إن الأفكار هي أكثر الأشياء هجرةً في العالم... مما يجعل ظهورَها الأول على المشهد في أحد مجالات التاريخ المتميزة بشكل تقليدي –وغالباً ما يكون ذلك في الفلسفة– يَعبُرُ إلى دسته مجالات أخرى". وفي الحقيقة فإنني أتصور أن مجال الإدراكيات هو أكثر مجال معرفي وعملي يصدُق فيه هذا القول. (أنظر كتاب: محي الدين محسب، الإدراكيات – أبعاد إبستيمولوجية وجهات تطبيقية–، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، ط1، 2017، عمان، ص ص9–10).

تحديد تنظيري ارتَكَز عليه الدّارِس "ناصر جابي" عند تسويغه لماهية "الشباب"، أين حُقَّ أن يُسأَل: هل بهذا الاجتناب الإبستيمي يُمكِنُنا اعتبار الباحث ذا اقتراب بورديزي –تعالقاً بالمَنظِر السوسيولوجي "بيير بورديو"– القائل بـ: "أن الشباب ليس سوى مجرد كلمة La jeunesse n'est qu'un mot"؟

نوجز هنا ما سنُفصِّلُه لاحقاً، ونقول: أن ما سيسميه "جابي" بـ"الثالوث الجيلي"، ما هو –في تصَوُّرِنا– إلّا "جيل مُكَرَّر" داخل نوابته الثقافية وأركيولوجية نظامه المعرفي، خصوصاً وأن الزمن الثقافي الذي يعتاش به الأنثروبوس الجزائري، قد غيَّب عنه مدلولين أساسيين من التخيُّل والفعل الاجتماعيَّيْن؛ أوَّلهما: "الاعتراف الذاتي بهويَّته الجيلية"، بحيث أن الحالة الإدراكية للذات العارفة، تنطلق من عمق حضوريَّتها داخل الحاضر الثقافي الذي تُشكِّلُه، وههنا، نفهم بأن إحداثية إبراز وجودية الكائنية الشبابية، عِمادها التاريخي متوقف على الإلمام الفكري بخاصيتي "التَّذْوِيت" و"التَّذَاوُت"، اللتَيْن تُعَقلِنهما النزعة المشتركة؛ حَيِّناً، ويُفَعلِنهما المصير المشترك؛ حَيِّناً آخراً، لاسيما وأن ظرفية انتساب كتلة اجتماعية ما إلى تاريخها الثقافي، هو ما سيُضفي عليها بُعد "اللحظة الجيلية" المبسوطة على "حَيِّزيّة اكتساحه للعمومي"؛ من جهة، وتأثيره الرمزي على السردية الثقافية كذاكرة مُستعمَلة (La mémoire manipulée) (عبد اللاوي و [آخ]، 2016، صفحة 23) ، وكحالة من "التجانس المرَكَّب"؛ من جهة تالية.

زائداً إليه؛ يكشف لنا المدلول الثاني عن الشباب؛ ما مفاده: تغييب "الاعتراف الغيري بهوِيَّتِه الجيلية"، نظراً لأن عمليَّتَيْ "التنشئة" و"التعبئة"، ظلَّتا تُميمِن فيهما "ثقافة النظام" على "ثقافة الحياة المعيشة"؛ ولهذا، بقي حال التدوير الثقافي للذوات المنتمية إلى الزمن الطبيعي، تُكرِّر كيفيات حضورها داخل المشكِلات البِنْيَوِيَّة؛ ابتداءً، وتُكرِّر معيارية مرجعيَّتها المشخصَنة [الأحادية الشعبوية]؛ انتهاءً، بحيث يكفينا أن نَلحَظ مع "بول بوريل Paul Borel": أن الأسلوب الأكثر نجاعة لمجتمع يسعى لجعل أعضائه يتصرّفون في الاتجاه المرغوب، هو ألاّ يُلقّنهم معرفة علمية، وإنما معرفة أيديولوجية (بولكعيبات، 2018، صفحة 225)، ناهيك أن عملية الظفر بلبوس "الأسطورة"، تأتَّت نتاجاً لـ"أسطرة اللحظة

الحضورية للوحدة الشبانية"، التي تراوحت بين قُطْبَين مُستَنفَرَين؛ أوّلهما: يَتوسَّل الاستِحضار؛ وثانيهما: يَتوسَّل المعَايَشَة.

وسبب أخذنا بهذا الإعتقاد، يكمن في خاصية إعمال "الثقافة الغيرية" داخل كل ذات عارفة/فاعلة، تستحدِث نفورها للآخر عبر قاعدة: {تَفَرُّدِيَّة الذَّات=تَمَلُّكِيَّة الآخر}، فواضح أن خلفية النزوع الإستبعادي للمُختَلِف، لا تُنبِئ بحتمِية وجود جيلين متصارِعَيْن [على الأقل]، وإنّما توحي بتكرار "الإبتغاء الشباني" لدى الطَّرف الأول داخل "المصير الشباني" لدى الطَّرف الثاني، مع العلم أن آلية التدافع بين البُنْيَتَين، قِوامُها إثبات مفهومية الشباب على أنه "كُتلة من الاحتياجات"؛ ومُذّاك، فإن مهمّة الأخذ بشامِلِيَّة "اللحظة الجيلية"، قد أوقع العقل الغنائِمي [المخبوء في كنف هاته الإحتياجِية] ضمن راهِن مُستَنفَر، يذهب في تشَكُّلِه إلى الإتيان بحوار خلافي مُزدوَج، يستنِد من خلاله "المنطق الشباني المستحضَر" إلى ترسيخ "ثقافة الإنتظار" لدى الآخر، فيما يعتمد فيه "المنطق الشباني المعاش" على مجابهة عقدة "ثقافة الإقلاع" تجاوُزاً للآخر؛ كذلك.

وعند هذا الحد؛ إذا كنا سنقول بوجود صراع اجتماعي في الجزائر، فهو صراع رمزي من أجل "العيش بالجيل الشباني"، وليس صراع بين أجيال ثقافية متباينة بيولوجياً وديموغرافياً، أين يقتصر جوهر الصراع –ههنا– على أُمثُولَتَيْن شُبّانِيَتَيْن مُنتمِيَّتين إلى زَمنَيْن مُختلِفَيْن؛ الأولى، تُمثِّل: "عقلانية شبانية بالذاكرة" –والتي تُكنّى عند "جابي" بالجيل الأول بعد الإستقلال–؛ وأما الثانية، فهي: "عقلانية شبانية بالواقع" –والتي يسميها "جابي" بالجيل الثالث–؛ ولعل هذا ما يدحَض طارحة "أوليفييه غالون Olivier Galland" التي تنظر إلى الشباب على أنه سوى "عبور من عمر إلى آخر، أو هو وقت في دورة الحياة" (دبلة، 2011، صفحة 83)، بل العكس هو الصحيح –في تقديرنا–، إذ نعتبر "اللحظة الشبانية زمناً ثقافياً نُخبَوِياً"، يتبلور بواسطته "مجد الكينونة" الحضورية للإنسان بشتى قراءاته البيولوجية، الديمغرافية، السياسية، الاقتصادية والاجتماعية، ومن ثمة، يمكننا توصيف الحاضر الشباني للذات الفاعلة محلياً؛ أيضاً، بالتاريخ الجوهري لهويتها الثقافية.

وعلى كيِّفٍ مخصوص؛ يُصبِح أكيداً أن نُقرِن "الشُّبَّانِيُّون الجُدُد" بفِكرة "الرَّاهنِية"، قبْل اشتِراط المسألة "النَّحْنِيَّة" التي تَخُصُّها، بحيث أن الواقع الحقيقي للزمن –برأي باشلار– هو اللحظة، وليست الديمومة إلا بناء ليس له أي واقع مطلق، لقد فرضتها الذاكرة من الخارج (خضراوي و بن بتقه، 2020، صفحة 858)؛ ففي هذا الشأن، لا غَروَ من الجَزْم –مع كارل ماهايم– بأن مأساة الفكر الاجتماعي والإنساني، تكمُن في أنه: إمّا أن يكون مُحتَّما من خلال الواقع الاجتماعي الذي "لم يعد يوجد"، حيث نتعامل مع الفكر الأيديولوجي، أو من خلال الواقع الاجتماعي الذي "لم يوجد بعد"، حيث نتعامل مع الفِكر اليوتوبي؛ أي أنَّ تشويه الواقع الاجتماعي وتفريغه، قائم في كل الحالات (الصالح، 2001–2002، صفحة 180)؛ وفعلياً، نقول: أنّ "الشُّبَّانِيَة المحْدَثَة" تُعَدُّ النُّسخَة المتَطوِّرة أو المتَخلِّفَة من الوعي بـ"الشُّبَّانِية الأَوَّالِية"، أين يجري تجسيرها وتجسيمها بِفِعل التَّراكم التُّراثي للثَّقافة، وبفعل الاستئناف الأطروحي لأسئلتها القلقة؛ أيضاً.

ولو طرحنا الحَلْحَلة بصورة أخرى؛ قلنا أنّ الكُتلة التاريخية التي تتأسس عليها "الشُّبانِيَّة المحْدَثَة"، تُشير إلى إنْكِبابِها على مِعْوَل "الإستقلال اللَّحظي" عن؛ أولاً: "الزَّيف الأيديولوجي"، وثانياً: "الإلتباس الطوبائي"، حيث أن هذين القَيْدَيْن المتَنَافِرَيْن داخل "الرّاهِنِيّة"، لا مِراءَ من نقدِهِما دون القَطع معهما في الآن نفسه، أين يُؤخذُ من الأيديولوجيا "رصيدها المعرفي"، ومن اليوتوبيا "نهجَها الإستراتيجي"؛ وعلى هذا النَّحو، صواباً أن نتعاطى مع فِكرَة "الشُّبَّانِيُّون الجُدُد" بمثابتها "مأمولاً ثقافياً" لدى الشريحة الشبابية [بوصفها كياناً بيولوجياً]، على اعتبار أن "رِهانُ البراكْسِسيّة" هو عَيْنُ ما تتوق إليه مسألة التَّشكُّل الهَوَوِي لِـ: "لَحْظِيَّة الجِيل الشُّبَّاني" جزائرياً؛ فَهُمْ، إذن، –أي الشُّبَّانِيُّون الجُدُد– "وعيٌ مُجرّد" يبحث عن الكَيْفِيّات الإجرائية، التي تُمَكِّنُه من "التَّجَسُّد" انطلاقاً من إحداث لحظة التَّحوُّل من "الكائنية الديمغرافية" إلى "الكائنية التاريخية".

5. ختاماً واستئنافاً:

لسنا نزعم أن مُطارحتنا لسؤال: أجيال ثقافية أم جيل مُكَرَّر في الجزائر؟ أوفى قدره الإبستيمولوجي من الإجابة أو المحاجَجَة، حينما وضعنا سوسيولوجية الباحث "ناصر جابي" على مشرحة النَّقد؛ بَيد أنه بانهمامنا المعرفي لما أنتج علمياً، أمكننا فهم مزايا المفارقَة التي جمعت بين مفهومات معقودة بالإلتباس اللفظي [تيَمُّناً بالترمينولوجية الأرسطية]؛ نذكر منها: {"الجِيل الشُّباني/الشُّبّانيون الجُدُد"، "الصراع الجيلي/الجيل المكرَّر"، "الحدث المولِّد/النزعة الأحداثِية"، "الجيل الأول–جيل شُبَّاني بالذّاكِرة/الجيل الثالث–جيل شُبَّاني بالواقِع"، "اللحظة الجيلية/الزمن الثقافي"، الخ..}، لاسيما وأنّ العائق الإبستيمولوجي الذي حال دون إلمامنا بالجُهد التنظيري للباحث، تمثَّل في عجزِنا عن فهم النسق الإبستيمي، الذي أصَّل من خلاله ثنائية "الحركة الاجتماعية" و"مسألة الشباب"، على كثِفٍ من التعدُّد التنويعي للثقافات الجماعاتية بالجزائر.

إن معرفةَ المعرفة المحلية لم تختبر أحقية التفكير في إمكانية طرح سؤال الحاجة إلى التغيير؛ فحسب، وإنما وضعت الفاعل المحوري في حركيّة التغيير على مِحك البحث في كينونته وحضوريَّته الثقافية؛ أيضاً، فحينما نُلزِم جابي بضرورة الانتباه إلى "دِقّة المفهوم" ومن ثمة "تبيئته أهلياً"، فإننا لا نتوخى تجريد نزعته السوسيولوجية من عِلمِيَّتها، ولكن، نحن إزّاء هذا النقد نحاوِل أن نعثر على العقل الفكرولوجي، الذي أشكل الحركة الشبابية وفق "مِنْوَالِيةٍ ماهايمية"؟ وبالأخص لما نُسائله بـ: هل يُعَدُّ الجيل الشبَّاني في الجزائر أداة تغييرية أم فاعلاً تغييرياً؟ فجابي ذاته لم يشر لنا إلى هذا الجيل: كيف يُفكِّر؟ ماهي اهتماماته الجوهرية؟ هل يحمل هماً ثقافياً وطنياً؟ كيف ينظر إلى عالَمَيْه الداخلي والخارجي؟ هل هو جيل نُخبَوِي؟ وما إلى ذلك..

فليس من الاستثنائية في شيء، عندما نصف الشباب الجزائري اليوم [مثل الأمس]، وكغيره من شباب العالم على أنه: يتسم بقيم: {الحماسية، العنفوانية والاندفاعية، ..وغيرها كثير}؛ في حين أن ما يحملنا على مقارعة "اللحظة الجيلية" بـ"التورخة الثقافية"، هو فعل التمحيص التأويلي لتاريخ الذهنيات وديناكرونيكية الأفكار، الذي يُجسِّر علائقية "بُنيَة الوعي" بـ"بنية الواقع"، وليس جُزافاً؛ كذلك، أن نستنتج

غياب المعنى الثقافي للجيل الشباني عند جابي في أثنائية الألفية الثالثة، بعد أن أرجع عِلّيَة "الفشل في التغيير" عند الجيل الثالث –كما يسميه– إلى الإستراتيجية التي اتّخذها في تعاطيه مع مُتغيّرات المعاش، بحيث انصبّ تركيزه –بالأساس– على الخلاص الفردي بدلاً من الحل الجماعي، لِتُعيدنا المناكفة النقدية إلى سؤالنا المستَهَل: ما معنى أن يوجد جيل فاقد للهوية الجماعية؟ أو بالأحرى: هل يُمكِن أن يتشكَّل كياناً جيلياً مُجرداً من تاريخانيته؟

نُجيب نحن؛ وبتفنيد جازم: لا يمكن ذلك؛ فمعلوم أنه حتى نثبُت على وجود "هُوية جيلية" أنطولوجياً، كرونولوجياً وسوسيولوجياً، حريٌّ بنا –كتيمة شرطية– أن نُقِرّ بوجود تراث ثقافي وفكري، بمستطاعه أن يحدِث حَرَكِيّة واعية، تُفكِّك حاضر الماضي لتؤسس لحاضر الراهن، ومن ثم تكون قابلة للتفكيك كونها حاضراً ماضوياً جديداً، بُغيَة بناء حاضر مستقبلي يُعنى بممارسته لـ" الاستقلال اللَّحظي"؛ وبالتالي، يُجمَل بنا القول: أن عملية تجسيد فكرة "الشُّبانيون الجُدد" كثقافة معيشية وليست نظامية، تقتضي الاضطلاع بثالوث استفهامي نقدي؛ مفاده: من أين نبدأ؟ كيف نمارس هذا المبتدأ؟ وإلى ماذا نريد أن نرمي كمنتهى لهكذا بداية؟

6. قائمة المراجع:

إحسان محمد الحسن. (2015). *النظريات الاجتماعية المتقدمة –دراسة تحليلية في النظريات الاجتماعية المعاصرة–*. عمان–الأردن: دار وائل للنشر.

إدريس بولكعيبات. (2018). *الطبقة الاجتماعية الوسطى: الصعود والانهيار –دراسة سوسيولوجية في بنية المجتمع الجزائري–*. الجزائر: دار ألفا للوثائق.

إدغار موران. (2013). *المنهج –معرفة المعرفة/الأفكار–*. (يوسف تبيس، المترجمون) الدار البيضاء: دار أفريقيا الشرق.

سليمان الرياشي، و [آخ]. (1999). *الأزمة الجزائرية: الخلفيات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية*. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

عبد الحميد الصالح. (2001-2002). *مبادئ الفلسفة*. دمشق: منشورات جامعة دمشق.

عبد العالي دبلة. (2011). *مدخل إلى التحليل السوسيولوجي*. الجزائر: دار الخلدونية.

عبد الله عبد اللاوي، و [آخ]. (2016). بول ريكور وهرمونيطيقا الوضع الإنساني. *سلسلة المخبر* .

عبد الناصر جابي. (جويلية-ديسمبر, 2004). الأسطورة، الجيل والحركات الاجتماعية في الجزائر: أو الأب "الفاشل" والإبن "القافز". *مجلة إنسانيات* (25-26)، صفحة 44.

عبد الناصر جابي. (شباط/فبراير 2012). *مأزق الإنتقال الديمقراطي في الجزائر: ثلاث أجيال وسيناريوهان*. الدوحة: المركز العربي لالأبحاث ودراسة السياسات.

محمد خضراوي، و مهدي بن بتقه. (2020). مفهوم الزمن بين المدة واللحظة: دراسة جدلية. *حوليات الجزائر1 ، 34* (04).

محمد سبيلا. (1992). *الايديولوجيا -نحو نظرة تكاملية-*. بيروت: المركز الثقافي العربي.

ناصر جابي. (2008). *الجزائر: الدولة والنخب -دراسات في النخب، الأحزاب السياسية والحركات الاجتماعية-*. الجزائر: منشورات الشهاب.

ناصر جابي. (2021). *الجزائر: النقابات المستقلة والإنتقال الديموقراطي المتعثّر*. د.م.ب: المؤسسة البحثية "مبادرة الإصلاح العربي".

ناصر جابي. (2012). *لماذا تأخر الربيع الجزائري*. الجزائر: منشورات الشهاب.

ناصر جابي. (2006). *مواطنة.. من دون إستئذان*. الجزائر: منشورات الشهاب.

ناصر جابي، و [آخ]. (1997). *المجتمع والدولة في الوطن العربي في ظل السياسات الرأسمالية الجديدة*. القاهرة: مركز البحوث العربية والأفريقية.

ناصر جابي، و [آخ]. (2004). *النخب الاجتماعية –حالة الجزائر ومصر–*. القاهرة: مركز البحوث العربية والأفريقية.