

تداعيات الخصومة مع التاريخ، تصور المثقف والمثقف المضاد لطبيعة الحراك في المجتمع المغاربي

د. عبد القادر راجحي

كلية الآداب و اللغات و العلوم الاجتماعية والإنسانية
جامعة مولاي الطاهر. سعيده

مختصر:

شكلت خصومة الإنسان المغاربي مع التاريخ في كل مراحلها عاملا أساسيا في التصالح مع ذاته الفاعلة، ومرجعية أساسية في استعادتها لدورها النافذ بوصفها إرادة باقية و متحدية لمسارات الأنموذج التحديثي السلطوي المسلط على واقع الممارسة الحياتية للإنسان المغاربي عبر العصور. وتحاول هذه الورقة أن تتقصى وقع الإنسان المغاربي على المخيال المعرفي للمثقف والمثقف المضاد في فترة تاريخية كان فيها الحضور الكولونيالي أمرا واقعا يحاول أن يضع اليد على المصير التاريخي للإنسان المغاربي من خلال تشويه المسار وتغيير أطروحاته الفكرية والإيديولوجية. كما تحاول هذه الورقة أن تقرأ مضمرة حاضر الحراك الاجتماعي في بداية القرن الواحد والعشرين ومدى تأثيره على المثقفين المغاربة في صياغاتهم المتعددة للمقولات الثقافية والإيديولوجية من خلال ما تتيحه سلطة الخطاب ما بعد الكولونيالي من إمكانيات عادة ما تجعل مسارات النقد الثقافي في صلب اهتماماتها المنهجية.

1- تبدأ الانتفاضات عادة بـ(ضجيج الأطفال)⁽¹⁾ وتنتهي -بطريقة شبه مؤكدة- بـ

(تغيير الخوف لموقعه)⁽²⁾ في لحظة يأس وجودية يصبح فيها الفعل رد فعل استباقياً يعتمد القراءة المركزية للحراك وكأنه أسطوانة قديمة لم تفصح عن كل أسرارها. كم مرة بأية طريقة بإمكاننا أن نستفيد من فيلم (معركة الجزائر)⁽³⁾ ونستخلص الدرس مما تحبئه القراءة السيميائية وهي تعلمنا مرة أخرى كيف يمكن للشباب اليافع أن يصبح كهلا بمجرد حمله لروحه على راحته والرمي بها في مهاوي الردى، تماما كما فعل جيل الثورة التحريرية في الجزائر وهو يحمل على عاتقه عبء إعادة نسج بياض التاريخ بالأحمر القاني من خلال تمزيق مترسحات الصفحة الكولونيالية في ذهن التصورات المهادنة التي تميزت بها خطابات العديد من المثقفين الجزائريين في مرحلة بالغة الحساسية من تاريخ الأمة الجزائرية.

ربما أخطأ هيرودوت في سبقه التاريخي وهو يسجل قبل العديد من المؤرخين حضورية الامتزاج (اللواتي، الكتامي، الهواري)⁽⁴⁾ ثم (العامري)⁽⁵⁾ بالأرض المتحركة تحت أقدام الداخلين والخارجين من الغزاة الذين استسهلوا كرم الأرض وتناسوا غضبها. وهو نفسه الامتزاج⁽⁶⁾ الذي ألح ابن خلدون على تسجيله في تاريخه، وربما كان السبب نفسه الذي جعله، وهو ابن هذه الأرض والخبير بخصوصية أهلها، يخرج عن مسار الرؤية العقلانية الصارمة المستمدة من المعاشية الدائمة لدوايب السلطة والحكم في الدويلات المتعاقبة التي شهدتها المغرب العربي في العصر الوسيط من خلال محاولته استخلاص نظرية متكاملة للعصبيّة والدولة، ويُبدله بمقاربة تحليلية أكثر انفتاحا على البصمة الإشرافية التي يتميز بها إنسان المغرب العربي في حراكه التاريخي المتجدد، مثلما يؤكد ذلك محمد عابد الجابري⁽⁷⁾. وذلك من خلال استفادة ابن خلدون في ذكر كل شاردة و واردة عن الإنسان المغاربي محاولا إدراج أيقونات الحراك التي ميزت مساره في مجمل تواجده الزمنية والمكانية والإنسانية⁽⁸⁾. وليس أدل على ذلك مما يوحى

به عنوان كتابه من (درس/عبرة) لعلنا لم نتوغل في عوالم سمائياته المتخفية في طوله الذي يحتوي على هذه البصمة (العبر، وديوان المبدأ و الخبر، في ذكر أخبار العرب والعجم والبربر، ومن جاورهم من ذوي السلطان الأكبر) (9).

2- يذكر التاريخ- تاريخ الفتح الإسلامي لبلاد المغرب- أن الصحابي الجليل عقبة بن نافع الفهري اضطر وهو على أبواب وادي القيروان لعقد سلم (لا عقلاني) (10) حتى مع الأفاعي والزواحف والأسود المتربصة بدخول الغريب إلى المجال الروحي المغاربي، والواقفة بالمرصاد لكل من تحول له نفسه العبث بقدسية المكان وبكرامة ساكنيه من أجل أن يحترم البعد الذي طالما لم يحترمه الرومان و الوندال في تعاقبهم على هذه الأرض قبل الفتح. ولم يحترمه الأتراك ولا الفرنسيون بعده . وقد كان له فيما بعد أن يكون سببا (عقلانيا) مباشرا أو غير مباشر في تخطي الإنسان المغاربي لعقبة استقبال الوافدين من ذوي النوايا الحضارية المختلفة، وفكّه لعقدة الخضوع التي طالما أرقت هاجس مثقف مثل محمد الشريف ساحلي (11)، من خلال الدّخول في مربع الفاتحين لأرض ما كانت لتُفتح لولا حيوية الحراك و خصوصيته اللتين يتميز بهما المجتمع المغاربي والتي أدت إلى تغيير جدلية التاريخ بصفة جذرية وقلب موازين معادلة (المستعمر/المستعمر) (الغازي/ الخاضع) في التجربة الأندلسية، و أفضت فيما أفضت إليه إلى تأسيس عقلانية رشدية أنارت الطريق فيما بعد لغرب غارق في بحر الظلمات و متأهب للعودة إلى تنويرية ديكارتية ستفتح له الطريق المعاكس في لعبة ذهاب و مجيء لحركية التاريخ كانت أرض المغرب الكبير ميدانا لها و الإنسان المغاربي عضوا فاعلا فيها. و قد "كان المغرب جزءا مكملا و مساعدا للعالم الإسلامي في مواجهة الغرب المسيحي. و القرن الثامن هو قرن الانتصار في اسبانيا. هذا الانتصار الذي كان معظم أبطاله من المغاربة" (12).

3- لقد شكلت التصورات النظرية للمثقفين الغربيين بمختلف اتجاهاتهم قاعدة أساسية للولوج إلى فهم طبيعة الحراك الاجتماعي في بلاد المغرب العربي، وذلك من أجل استخراج الآليات الضرورية التي تتحكم في هذا الحراك واستنباط القواعد العامة التي تسيّر نمط الإنتاج في هذه المجتمعات قبل الاستعمار الفرنسي، أي في العهد التركي في حالة الجزائر التي لا تختلف عن حالة تونس كثيرا. ومثلما قدم كتاب (العبر) لابن خلدون رؤية مستفيضة عن طبيعة هذا الحراك في ما يقارب الألف سنة من التقلبات السياسية والاجتماعية في بلاد المغرب العربي، ومكن الباحثين من تكوين تصور شامل عن هذا الحراك في مظاهره الفكرية والسياسية والاجتماعية، فإن كثيرا من الكتابات لمثقفين مغاربة معاصرين ستستند على هذا الخزان الهائل للذاكرة المغاربية لإيجاد مقاربة لا تعتمد بالضرورة على التصورات التحليلية للمثقفين الغربيين على الرغم من اختلاف اتجاهاتهم الأيديولوجية، وذلك من أجل خلق مسافة الفارق التي تفرضها طبيعة زاوية القراءة التي ينظر من خلالها هؤلاء الغربيون إلى بنية الحراك في المجتمعات المغاربية. وهي مسافة مكنت الباحثين المغاربة من إدراج العديد من الأيقونات الفكرية والحضارية المغيبة من طرف الغربيين بطريقة متعمدة لأسباب سياسية أو إيديولوجية، أو غير متعمدة بسبب عدم القدرة على الإمام بالصورة المكتملة للمعالجة النظرية "للسمات التي تميز بها التكوين الاجتماعي الجزائري ما قبل الاستعمار" (13) كما يقول عبد القادر جغلول.

إن طبيعة الحراك الاجتماعي في بلاد المغرب العربي التي شكلت محطة اهتمام بالغ من طرف باحثين مثل "نوشي ولاكوست ودوكوا وجاليسو وفالنسي وبرينان" (14) هي نفسها التي جعلت كارل ماركس ينتبه إلى طبيعة البنية الحركية للمجتمعات المغاربية وهو يعاين أسس تغيراتها فيما تبقى له من استشراف لمجاهيل نظرية الحراك من خلال تحليله وملاحظته لتطور نمط الإنتاج الأفرو-آسيوي في الجزائر خاصة (15)، وبحته عمّا يمكن أن يكشف من (فائض قيمة) يزرع به حراك الإنسان المغاربي وهو يزرع تحت نير الاستعمار الفرنسي الذي يعرفه ماركس جيدا من خلال معاينته الواعية لتطلعاته من الضفة الأخرى لبحر المانش.

وهو نفسه الحراك الذي أدى ب(بيار بورديو) وهو يحل مجندا للجيش الفرنسي في منطقة القبائل، إلى التخلي عن الفكرة الوهمية التي كان يحملها عن الفلسفة كممارسة نظرية وينتقل إلى المعاينة الميدانية للحالة الكولونيالية

وهي تحقق الشرط الاستعماري البائن بينونة كبرى في معاشية السلوكات الحياتية للإنسان البسيط في منطقة القبائل قبل الثورة التحريرية و أثناءها. ولعل هذا التحول هو ما حدا به إلى الاهتمام بهذا الشرط من خلال تخصيصه أولى كتاباته⁽¹⁶⁾ لتحليل المجتمع القبائلي. والأكد أن هذه المعايينة لم تنعكس على تصوّره للحراك الاجتماعي في المجتمعات المستعمرة في كتاباته في هذه الفترة من خلال ملاحظته للعوامل الذاتية المحددة للعنف الرمزي والقهر الجسدي فحسب⁽¹⁷⁾، بل تعدتها إلى كونه استطاع أن يعطي "للعلم الاجتماعي أحد مناهج التفكير الأكثر قوّة في هذا القرن، وبأنه استطاع أن يخلق تيارا حمل علماء الاجتماع إلى الاعتناء بملاحظة المجتمع"⁽¹⁸⁾ مما جعله أكثر ميلا إلى طبيعة الحراك من اتخاذ مواقف أكثر وعيا بخصوصية هذا الشرط الذي يبدو أنه فهمه جيدا في كتاباته اللاحقة كلما تعلق الأمر بتطورات متسارعة للتاريخ وهو يحاول أن يعطي (الدرس/العبرة) للسلط السياسية المتعاقبة على هذه البلاد في مراحل الدولة المابعدكولونيالية.

4-غير أننا سنلاحظ هذا الوعي حتى عند المثقف/المنتوج لهذه الدولة و هو يحاول أن يخرج من عباءة المثقف/التابع التي فُرضت عليه في فترة الأحادية السلطوية المستمرة تحت عباءة التصور الشمولي للإيديولوجية اليسارية. وذلك من خلال محاولته درء المسافة الفاصلة بين أحادية السلطة الدائمة وأحادية الإيديولوجية المتغيرة بناء على المستجدات الظرفية التي عادة ما فرضت تغييرات جذرية في التصورات الفكرية والسياسية التي يحملها المثقف بصورة نظرية عن المجتمع في حركية تطوّره نحو المجهول كاحتمالٍ مستقبليٍّ وحيد لما يجب أن تكون عليه الشعوب في مراحل انبثاقها من قعر التاريخ الرسمي للأنظمة السياسية المتعاقبة.

ولعله نفسه الحراك الذي أراد أن يترصده عالم الاجتماع الجزائري عبد القادر جغلول، وهو يحاول أن يتلمس في كتاباته الخيط الرابط بين الرؤية الخلدونية والرؤية الماركسية⁽¹⁹⁾ من خلال قراءته لهذا الحراك وفي بدايات مراحل اشتغاله بالدرس الاجتماعي بعد الاستقلال، ومعانيته، من ثمة، لحركية المجتمعات المغاربية (الجزائري خاصة) في العصر الوسيط في كتابه (مقدمات في تاريخ المغرب العربي القديم والوسيط)⁽²⁰⁾. وعلى الرغم من اتسام كتاباته في هذه المرحلة بالتصور اليساري للدرس الاجتماعي عموما نظرا لقرب هذا التصور من (الإيديولوجية السبعينية) ذات التوجه اليساري، إلا أن هذا التوجه لم يمنعه من توسيع ميدان المعايينة السوسيولوجية ورفضه لـ"الثبوتية التصورية"⁽²¹⁾ من خلال إدراج أيقونات الحراك الذي يكون قد لاحظته وهو يقرأ ابن خلدون⁽²²⁾ من جهة، ويقرأ العديد من المقاربات الغربية بمختلف توجهاتها الإيديولوجية من جهة ثانية⁽²³⁾. وهو الإدراج الذي يمكنه من تنشيط هذه الأيقونات في شاشة الهاتف الاجتماعي النقال لصورة الإنسان المغاربي المتخاضع مع التاريخ بوصفه أداة رسمية لعبور الساسة المتغيّرين منزعجات الجغرافيا وتقلبات الأرض العصبية على التسطّيح، فكانت دراسته لتاريخ الجزائر الحديث في كتابه (تاريخ الجزائر الحديث، دراسة سوسيولوجية) عبارة عن تأكيد لما يجب أن يضعه الساسة المتغيّرون في أذهانهم وهم يصرون على الاعتقاد بأن حضورهم المحدود في آنية اللحظة التاريخية لا يمنح لهم أحقية الاعتقاد بالإقامة المستديمة في مركزه أو في ضواحيه. ولعل هذا ما مكّنه فيما بعد من استخلاص (الدرس/العبرة) من الحراك التسعيني في الجزائر، فكانت قراءته لهذا الحراك أكثر انفتاحا على المراكز المعرفية و الفكرية المعيّبة من شاشة المجتمع منذ تأسيس الدولة المابعدكولونيالية.

ولعل هذا ما نلاحظه في كتابات الباحث الهواري العددي وهو يرصد هذه الحركية في فترة التسعينيات وما قبلها في الجزائر خاصة، و التي نستنتج من خلالها أن ثمة خلافا جوهريا في المقاربة التي يحملها المثقف المغاربي عن الحراك الاجتماعي الذي يعايشه بصورة منفصلة عن الواقع⁽²⁴⁾ على الرغم من أنه جزء منه، ومفصلة عن مرجعياته المعرفية المتمثلة في غياب ثقل التجربة التاريخية التي مرّ بها المجتمع المغاربي عبر أكثر من ألف سنة من التحولات

الجذرية في البنيات السياسية والاقتصادية خلال العصر الوسيط، عن التصورات التبسيطية التي تحملها عادة المشاريع الآنية للدولة الوطنية عن التاريخ وثقل التجربة التي يحملها.

ولعل هذه النظرة التبسيطية في قراءة التاريخ هي التي تعطي الحق للسياسيين، أبناء اللحظة وصنّاع ملحمة التحرير ومعبّدي طريق الاستقلال، في الاستيلاء على المجال الواقعي للممارسة السياسية الآنية بوصفها فعلاً وحيداً قادراً على إحداث التغيير في البنيات الراكدة، ومن ثمة تأكيد الأحقية المطلقة للسياسي المتغير في صياغة المشاريع التحديثية للمجتمعات بمخططات يشوبها كثير من التنميط المفاهيمي المتولد عن الاستغلال المفرط لأسبقية الرجل السياسي في صناعة الحراك المؤدي إلى تأسيس الدولة الوطنية المتحصلة على استقلالها بفضل تضحياته الخاصة وتضحيات عائلته (الثورية). ومن ثمة استبعاد القيمة اللازمنية المرتبطة بـ (الدرس/العبرة) الذي توقّف عنده العديد من المثقفين وهم يبحثون في بطون التراكم التاريخي عمّا يجعل هذا المجتمع حرّاً في عمق تصوّره لكيثونة وجوده و تحقيقه لشرطيّتها على الرغم مما يمكن أن يشوبه، بين حين وآخر، من (قابلية للاستعمار)⁽²⁵⁾ على حد تعبير مفكر جزائري آخر هو مالك بن نبي

5- لقد تمّ تحييد الحراك الاجتماعي من حضور مآدبة الاستقلال الوطني للمجتمعات المغاربية، لا بوصفه وجهاً حاملاً لأبعادٍ تثويرية لا تتلاءم مع استتباب مرحلة ما بعد الكولونيالية، ولكن بوصفه مُنْعَصاً مُزْمَناً لهذا الاستتباب في حالة ما إذا تم إشراكه في هذه المآدبة. ومن هنا، تحولت القيمة الفكرية لهذا الحراك بوصفه مشاركة، إلى قيمة حراك اجتماعي بوصفه مطالبة. وهو سينتقل بصورة منطقية من السير المتوازي مع خطى الرؤية الرسمية للدولة الوطنية إلى السير في الاتجاه المعاكس لهذه الرؤية التي أكدت له في غير ما مرّة تحييد حضوره في اللحظة الآنية لتقاسم الربيع (المشاركة)، ومن ثمة تأكيد عدم حُضورية لازمنية (الدرس/العبرة) في ذهن أصحاب المشاريع التحديثية والتنمية. وبناء عليه، فقد تم استبعاد عنصر القيمة اللازمنية للدرس الآني/المستقبلي في صياغة مشاريع بناء الدولة (الدول) الوطنية المستقلة، وتقنين سبل تحديث بنيتها النظرية والمادية بما يحقق نوعاً من التكافؤ في تنمية الإرث الروحي، وتوزيع سيولة (فائض القيمة) المادي من خلال وصول الربيع (أو المنتج عن طريق الجهد) إلى قنوات (الفُقارة⁽²⁶⁾ الوطنية) بطريقة عادلة تؤكد المشاركة الفعلية للطبقات (الأرضية) التي تتركز عليها آليات إنتاج المعرفة في ضماها لصيرورة هذه الدولة (الدول).

لقد شكلت المشاريع التحديثية في الكثير من جوانبها النظرية المقترحة على الدولة الوطنية المستقلة التي تستند إلى الاعتقاد بإمكانية إرضاء الإنسان القاصر بقليل من الخبز والماء، أداةً محوريةً في سلخ الشجرة الواقفة من قشور جذعها الحاملة لجينات هويته، والحامية لمناعته. وسرعان ما تحولت هذه المشاريع، عبر مراحل تطبيقها على الواقع الاجتماعي، إلى ما يشبه محاولة (الاعتداء على الأصول) الفكرية و المعرفة للمجتمع. وهو اعتداء ينم عن جهل مدقع لهذه المشاريع بتاريخية الحراك الاجتماعي في أرض المغرب وعنفوان حضوره في المكونات الوجودية للإنسان المغاربي.

ولم تمكّن هذه المشاريع التحديثية المجتمع المغاربي في حراكه المتجدد منذ التجربة الرومانية إلى التجربة الفرنسية، مع إضافة تجربة الدولة الوطنية المستقلة، من الانغراس الفعلي في مستقبل الحداثات الوهمية المشروطة في بنيتها التكوينية بشرط (الانبثاق) كآلية ضرورية لتحقيق شرعية الانغراس في آنية العصر التي تجر المترشح إلى المرور عبر (الكاشف/السكانير) الإيديولوجي أو السياسي أو الاقتصادي لـ (تعرية) الإنسان المغاربي من خصوصية شرطه التاريخي وتحييد جذوره التأصيلية من فاعلية المنظومة المفاهيمية التي أسست لوجوده عبر المراحل التاريخية، من أجل الفوز عندئذ بـ (التأشير النظرية) التي تؤهله للدخول في خضم المغامرة الحداثية المفروضة عبر المشاريع ذات

التصور الآني التي تضطلع الرؤية النظرية للدولة الوطنية بتسويقها كحل وحيد لرفع سقف التنمية، ومن ثمة رفع سقف الحريات ضمن ما يسمح به التصور العام للمشروع التحديثي السلطوي.

ومثلما أن مفهوم ما بعد الكولونيالية قد تمخض في أوج تأزمه وجزء انتهاء مدّة صلاحيته، عن ميلاد مفهوم الدولة الوطنية (المستقلة)، فإن وصول مفهوم الدولة الوطنية إلى مأزق استنساخ المنهج التأسيسي لمشروعه المستقبلي من التجربة الكولونيالية نفسها، قد أدى به إلى توليد عودة هذه الأخيرة بوصفها فعلا تسلطيا إلى ساحة الممارسة السياسية الوطنية المغلقة. وذلك من خلال استيراد الرؤية التنموية الغائبة من الواقع المعاش في المجتمعات المتحررة من الاستعمار بوصفها بديلا حداثيا لا مفرّ منه، واتخاذها منهجا تنويريا لإطالة عمر المفارقة التاريخية المتولدة عن تحول الأنظمة الوطنية التي بنت مصداقيتها السلطوية على البعد الوطني التحرري واستمدتها منه، إلى مُعادلات موضوعية للأنظمة الاستعمارية في بنية تعاملها التاريخي مع طبيعة الحراك، مكرسةً بذلك انتقال الأنظمة السياسية المتعاقبة من مرحلة الدكتاتوريات الكولونيالية إلى مرحلة الدكتاتوريات الوطنية، إلى درجة أصبحت فيها الشعوب ترفع في وجه حكامها الوطنيين- الذين كانوا إما آباء للمدّ التحرري أو أبناء له- الشعاراتِ نفسها التي رفعتها في وجه الاستعمار (الكولون). وذلك من أجل تحيين آليات التحرر من القمع والتضييق والظلم وتحضيرها لمواجهة طبائع الاستبداد.

وقد اضطر التحويل المنهجي للممرور من مرحلة الدكتاتوريات الكولونيالية إلى مرحلة الدكتاتوريات الوطنية، إلى تحييد خصوصية الرؤية العقلانية التي تعامل معها ابن خلدون وغيره من المثقفين بلطف معرّي كبير، والتي عادة ما اتصف بها الخطاب الثقافي لأهل المغرب طيلة صياغتهم للمشاريع السياسية والاجتماعية التي ميزت العديد من تجارب الحكم في المغرب العربي (الدولة الرستميّة)⁽²⁷⁾ وفي الأندلس. وذلك من خلال الاعتماد على المقاربة المعرفية المتوازنة في جوهر تعاملها مع الحراك الاجتماعي في بلاد المغرب الكبير. كما تم هذا التحويل عن طريق التحديث لا بوصفه هدفا ولكن بوصفه وسيلة، لا بوصفه مسارا تنمويا طبيعيا ولكن بوصفه وصفةً تحييد عقلانية للقوى الحراكية في المجتمعات الخارجة لتوها من أسر الاستعمار، والباحثة لها عن مساحة واسعة للتعبير عن الحراك الاجتماعي بصورة طبيعية غير متشنجة جراء العوارض التاريخية، و غير آبهة بالجدران الإيديولوجية المحصنة.

-6 لقد شكلت خصومة الإنسان المغاربي مع التاريخ في كل مراحلها عاملا أساسيا في التصالح مع ذاته الفاعلة، و مرجعيةً أساسية في استعادتها لدورها النافذ بوصفها إرادة باقية ومتحدية لمسارات النموذج التحديثي السلطوي المسلط على واقع الممارسة الحياتية للإنسان المغاربي عبر العصور. وقد تحول النموذج المسلط في تعامله مع الإنسان المغاربي عبر هذه المراحل التاريخية إلى أداة عُثُوّ متجددة مكّنت الحراك الاجتماعي في أرض المغرب الكبير من التحول إلى قاعدة ثابتة تستمد مصداقية تجددتها من إصرار الحاكم في كل العصور على إعادة إنتاج أنماط القمع الفكري نفسها التي كثيرا ما أودت بهلاك أنظمة سياسية واقتصادية كانت تعتقد أنها خالدة، فيوفر بذلك الفرصة المثالية للتاريخ بإعادة نفسه بنفس مستوى حدّة التسلّط والقهر التي سلطت على المتخاصمين معه والمتصالحين مع ذواتهم.

لقد أكّد (الدرس/العبرة) الذي يحمله هذا الحراك الاجتماعي أنه بإمكان صانعي التاريخ أن يكونوا ضحاياهم المثاليين إذا ما اعتقدوا أنهم في منأى عن عواقبه لكونهم من صانعيه، وأنهم يمتلكون بذلك الحق في تغييره أو الالتفاف عليه أو تجاوزه. إنهم بهذا التصرف يتناسون عادةً أن الجغرافيا لا يمكن أن تبقى ثابتة إلى الأبد، وأن الحراك بإمكانه أن يجرّ كل الأيقونات المثبتة في شاشة الحقيقة التاريخية إلى منتهيات غير منتظرة تماما عندما يصل الزيد إلى الطوايق العليا من البناية الوطنية مترهلة الأركان. وهم بذلك يعطون فرصة للتاريخ للبرهنة المادية على أنه قادر أن يعيد نفسه عندما يتعلق الأمر بتوفر الشرط الاجتماعي للإطاحة بشئائيه (الضحية و الجلاد).

مراجع وإحالات و تعليقات

1- هي العبارة التي وصف بها سفير الجزائر بباريس ما أصبح يعرف اليوم بأحداث أكتوبر 1988 في معرض رده على أسئلة الصحفيين (*Un simple chahut de gamins*)، و التي أدت إلى تغيير المسار التاريخي المعاصر للدولة الوطنية المستقلة جراء ما تبعها من تحولات جذرية في البنية السياسية والاجتماعية المغلقة التي سادت نظام الحكم في الجزائر طيلة فترة الاستقلال. وهي العبارة التي أصبحت لصيقة بالمنظومة السياسية الجزائرية في عجزها عن تقدير بنية الحراك الاجتماعي و مآلاته، على الرغم مما اكتنف هذا الحراك من تحريك لا زالت أياديه خفية إلى اليوم، و من استثمار للتوجهات السياسية المكبوتة في الآفاق التي كان يحملها. يقول مراد بن أشنهو:

On se souvient de la fameuse qualification de (simple chahut de gamins) collée a un événement qui devait jouer un rôle crucial dans l'évolution politique, économique et social du pays." BENACHENHOU, Mourad. L'émeute comme institution politique. Le Quotidien d'Oran. 20 Janvier 2011. p : 14.

2- عبارة مشهورة باللغة الفرنسية خاصة (*La peur doit changer de camps*) تعبر عن ضرورة قلب موازين الكفة بصفة جذرية لصالح الموقع الأكثر تعرضا للخوف بين الموقعين المتصارعين. وهي العبارة المشهورة التي ذُكرت على لسان العديد من السياسيين الجزائريين ذوي التوجه الحداثي في تسعينيات القرن الماضي ممن شاركوا في صناعة الصراع السياسي والإيديولوجي الذي أدى إلى تنامي ظاهرة العنف في أحلك لحظات التاريخ الجزائري المعاصر.

3- عنوان فيلم معركة الجزائر المشهور، للمخرج الإيطالي الذي صور فيه معركة الجزائر الواقعية التي خاض فيها المستعمر الفرنسي حربا شعواء على عناصر المقاومة الوطنية من خلال محاولته تفكيك بنية الحراك الثوري داخل مدينة الجزائر للتخلص النهائي من المقاومة. و هو الفيلم الذي اتخذته بعد أكثر من نصف قرن وزارة الدفاع الأمريكية درسا لها من أجل تفكيك بنية المقاومة في المدن العراقية المحتلة من الجيش الأمريكي بعد سقوط نظام الرئيس العراقي صدام حسين.

4- ينظر: BENRAMDANE . Farid. *Origine des noms de lieux en Algérie*. El-Watan- Art & Lettres. 24 /03/2012 . p : 14,15.

5- ينظر : ابن خلدون، عبد الرحمن. تاريخ العلامة ابن خلدون. ج:12. موفم للنشر، سلسلة الأنيس. الجزائر. 1995. ص:77.

6- ينظر: ابن خلدون، عبد الرحمن. المصدر نفسه. ج:13. ص:259.

7- ينظر بهذا الخصوص: الجابري. محمد عابد. معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي. دار الطليعة. بيروت. 1982. ص:119. كما ينظر: قربان، ملحم. خلدونيات، قوانين خلدونية. دراسة منهجية ناقدة في الاجتماع السياسي. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت. 1984. ص:231. وينظر: الحمري، بدر. درس 'نكبة' ابن خلدون!. القدس العربي. لندن. 2011/02/6.

8- يقول عبد الرحمن بن خلدون من ضمن ما يورد في كتابه و هو يتحدث عن متغيرات الحراك المتسارعة في بلاد المغرب: "و في سنة ست و ثمانين بعدها غدر النصارى بمرسى الخرز فاقتحموها بعد أن ثلموا أسوارها و اكتسحوا ما فيها، و احتملوا أهلها أسرى، و أضرموا بيوتها نارا. ثم مرّوا بمرسى تونس و انصرفوا إلى بلادهم، و فيها أو سنة تسع بعدها نازل أسطول العدو مدينة المهديّة، و كان فيهم الفرسان لقتالها فزحفوا إليها ثلاثا ظفر بهم المسلمون في كلها. ثم جاء مدد أهل الأجم

فأهزم العدو حتى اقتحموا عليه الأسطول، و انقلبوا خائبين و قمت النعمة". و لعل هذا أنموذج من ضمن الكثير من نماذج الحراك التي تزخر بها مجلدات تاريخ ابن خلدون خاصة. والأكد أنها لعبت دورا أساسيا في تأكيد ابن خلدون على حركية الأنموذج المغربي وقدرته غير العقلانية على تخطي الأسوار الفكرية والواقعية التي بإمكانها أن تُضرب في وجهه تواجهه الطبيعي على الأرض عند استنتاجه للدرس العبرة أثناء كتابته ل(المقدمة) بوصفها خلاصة نظرية لهذه الأحداث. ينظر: ابن خلدون، عبد الرحمن. تاريخ العلامة ابن خلدون. ج:13. موفم للنشر، سلسلة الأنيس. الجزائر. 1995. ص:211.

9- ينظر: ابن خلدون، عبد الرحمن. المصدر نفسه. ج:1. الصفحة الأولى.

10- يذكر العديد من المؤرخين ، و من بينهم ابن عذارى المراكشي في كتابه (البيان المغرب في حلى الأندلس و المغرب) حادثة محاولة الصحابي عقبة بن نافع للحيوانات الموجودة في الغابة ، غير أن تفسير العديد من الكتاب الذين يتبنون المقاربات الإيديولوجية الضد-عروبية يحاولون إضفاء البعد (العقلاني) لتفسير حادثة خروج الحيوانات و الزواحف جراء حرق الغابة . من ذلك ما يقوله الطيب آيت حمودة: "وتفسير الحادثة بالمنطق لا تزيد عن حرق أحراش الغابة المجاورة، وانتشار الدخان المؤدي بالضرورة إلى مغادرة الحيوانات البرية بأشكالها وأنواعها من الموقع خوفا من الهلاك". ينظر: آيت حمودة، الطيب. عقبة بن نافع الفهري (بين القيل و القال و الحقيقة والخيال). موقع الحوار المتمدن. ع:2876. 2010. 2/1.

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=197715>

11- ينظر: SAHLI , Mohamed chérif. Décoloniser l'histoire. Entreprise Algérienne de Presse. 1986. p : 164.

12- جغلول ، عبد القادر. مقدمات في تاريخ المغرب العربي القديم و الوسيط. تر: فضيلة الحكيم. دار الحداثة. بيروت. 1982. ص:45.

13- جغلول، عبد القادر. تاريخ الجزائر الحديث. دراسة سوسيوولوجية. دار الحداثة. تر: فيصل عباس. بيروت/ديوان المطبوعات الجامعية. الجزائر. ط:3. 1983. ص:26.

14- جغلول، عبد القادر. المرجع نفسه. ص:25.

15- مما هو معروف تاريخيا أن ماركس زار الجزائر في سنة 1881- لدواعي صحية بعد أن نصحه الأطباء بذلك. و قد كتب ماركس كثيرا من الملاحظات عن الجزائر و غط الإنتاج السائد فيها مع اهتمامه بنمط الإنتاج في الهند خاصة، وتبادل له لرسائل مع صديقه أنجلس، أو اهتمام أنجلس نفسه بنمط الإنتاج الآسيوي وبالهند خاصة في كثير من رسائله. ينظر: أنجلس. رسائل حول المادية التاريخية. ترجمة: إلياس شاهين. ت دار التقدم. موسكو. 1980. ص: 9 وما بعدها . كما ينظر: Ben HOUNET ; Yazid. Des tributs en Algérie ? A propos de la déstructuration tribale durant la période coloniale. Cahiers de la méditerranée. Centre de la méditerranée moderne et contemporaine(CMMC)/ Nice. 75/2007. P : 150-171.

16- يجمع العديد من الدارسين بهذا الخصوص على أهمية كتابه الذي جمع فيه الدراسات الثلاث حول منطقة القبائل (مدخل إلى نظرية الممارسة مسبق بثلاث دراسات إثنولوجية حول منطقة القبائل) كانت من أهم ما كتب حول منطقة القبائل. ينظر: BOURDIEU , Pierre. Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédé de trois études d'ethnologie kabyle. Paris. Seuil. 2000. كما ينظر بهذا الخصوص الكتاب الذي خصصه عالم الاجتماع الجزائري الهواري عدي لبيار بورديو

ومقارنته السوسيوولوجية لمنطقة القبائل: ADDI ; Lahouari. Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu. Le paradigme anthropologique kabyle et ses conséquences théoriques. Paris, Ed. de la Découverte. 2002.

17- ينظر بهذا الخصوص كتاب عدي الهواري (السوسيوولوجيا و الأنثروبولوجيا عند بيير بورديو. القياس الأنثروبولوجي القبائلي ونتائجه النظرية)، وخاصة ما يتعلق بالفصل السابع المعنون ب(العنف الرمزي والحقل السياسي): ADDI ; Lahouari. Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu. Le paradigme anthropologique kabyle et ses conséquences théoriques. Paris, Ed. de la Découverte. 2002.

18- COSTEY ; Paul. Pierre Bourdieu, penseur de la pratique. Tracés. Revue des sciences Humaines . no :7. Hivers 2004/2005. Editions . p :23. الفقرة المترجمة:

['il faut néanmoins reconnaître que Bourdieu a offert aux sciences sociales l'une des pensées les plus fortes de ce siècle, qu'il a su créer un appel d'air portant les sociologues vers l'observation du monde social.] "

19- ربما كان هذا التوجه سائدا بكثرة في كتابات العديد من المهتمين بالتحليل الاجتماعي في الفترة السبعينية الموصوفة بازدهار المقاربة اليسارية للتحليل الاجتماعي. و لعله من هنا كان ربط الصلة بالتحليل الخلدوني سائدا في هذه الكتابات من أجل إضفاء صبغة يسارية ما أو إيجاد ركائز اجتماعية في التحليل الخلدوني و التي عادة ما استعملت كتبرير إيديولوجي لمقولات لا تتلاءم

بالضرورة مع الطرح الفكري التي بإمكاننا أن نستنتجها من قراءتنا لـ(تاريخ) ابن خلدون. و لعل اشتغال عبد القادر جغلول على المقاربتين فيه نوع من هذا التوجه.

20- جغلول ، عبد القادر. مقدمات في تاريخ المغرب العربي القديم و الوسيط. تر: فضيلة الحكيم. دار الحداثة. بيروت. 1982.

21- جغلول، عبد القادر. تاريخ الجزائر الحديث. دراسة سوسيولوجية. تر: فيصل عباس. دار الحداثة. بيروت/ديوان المطبوعات الجامعية. الجزائر. ط: 3. 1983. ص: 18.

22- ينظر: DJEGHLOUL. Abdelkader. Trois études sur Ibn Khaldoun. Enal. Alger. 1984.

23- يقول نور الدين زمام: "لقد نذر عبد القادر جغلول جهوده للكشف عن طبيعة مجتمعات المغرب العربي التي رحبت بطريقتها الخاصة بالاندماج الثقافي والسياسي والاقتصادي في العالم الإسلامي مع محافظتها الحازمة على استقلالها؛ وعلى نحو فريد مكنها من تمثل الدين الإسلامي في أبهى صوره، ولعب أدوار بارزة في نشر تعاليم هذا الدين في ربوع أوروبا. بل أنها استطاعت، كما يقول جغلول، تأسيس نظام سياسي قادر على تجاوز إطار القبيلة، مكذبا بذلك الكتابات التاريخية المعادية، التي تنكر وجود نظام *Ordre*، وتتحدث عن فوضى *Désordre*، فهي ترى في التاريخ السياسي للمغرب مجرد "تعاقب طويل لصراعات غامضة بين القبائل التي أعاققت إقامة حكم سياسي تابع للدولة" متغافلة بذلك عن حقيقة ظهور مملكات وإمبراطوريات خلال هذه الحقبة، ووجود إقليم متجانس؛ فوجود قبائل متمردة ورافضة لدفع الضرائب لا يمكن أن يحجب حقيقة ظهور تنظيم سياسي راسخ. ينظر: زمام، نور الدين. عبد القادر جغلول، المرابط على ثغر الهوية. جريدة الجزائر نيوز. الجزائر. 07 جوان 2010.

24- يقول الهواري عدي في معرض حديثه عن هذه المسألة في ندوة له عقدت مؤخرا: فإن النخبة الجزائرية مسؤولة بقدر مسؤولية السلطة التي تقيدهم. لقد كرر المثقفون الجزائريون نفس خطأ أحداث أكتوبر 88 ببقائهم بعيدا عن الأحداث: "إن النخبة المثقفة أو الجامعيين تحديدا قد فوجئت بظهور وتقدم الموجة الإسلامية في سنوات الثمانينيات لأن هذه النخب المثقفة لم تكن تعرف مجتمعا قدر المعرفة. لم تكمل مهمتنا في البحث الاجتماعي في المجتمع على أحسن وجه. بل كنا نتجادل في الشخصيات المثيرة للجدل. كنا نتباحث في الوجوه المثيرة للجدل. لم نكن نعرف مجتمعا، لذلك كنا نتحدث عن - كنا ننتهج لغة الأقدام السوداء حيال الأحداث، لأننا لم نكن نعرف مجتمعا. لم يكن يسمح لنا بدراسته". ينظر: دراز. ك. عدي الهواري. أكتوبر 88 أو جانفي 2011/لهجة الأقدام السوداء. الجزائر نيوز. الجزائر. 17 جانفي 2011.

25- ينظر في هذا الصدد الفصل ما قبل الأخير المعنون بـ(معامل القابلية للاستعمار) من كتاب(شروط النهضة) حيث يتحدث مالك بن نبي عن كون "أن القضية عندنا منوطة أولا بتخلصنا مما يستغله الاستعمار في أنفسنا من استعداد لخدمته، من حيث نشعر أو لا نشعر، و ما دام له سلطة خفية على توجيه الطاقة الاجتماعية عندنا، و تبديدها تشتيتها على أيدينا، فلا رجاء من استقلال". بن نبي، مالك. شروط النهضة. تر: عمر كامل مسقاوي/ عبد الصبور شاهين. دار الفكر. دمشق. 1986. ص: 154. كما ينظر: بناسي، أحمد. المدخل إلى فكر مالك بن نبي. منشورات الجاحظية. الجزائر. 2006. ص: 70. و ينظر كذلك: حسين، يوسف. نقد مالك بن نبي للفكر السياسي الغربي. دار التنوير. الجزائر. 2004. ص: 77.

26- (الفقارة) بضم الفاء و تفخيم القاف، نظام سقي تقليدي سائد في الجنوب الجزائري يتم بموجبه توزيع المياه على الحقول و البساتين بطريقة يتوخى فيها التوزيع العادل بحسب مساحة الأرض و بحسب ما يتوفر عليه المستفيد من خصائص تحدد كمية الماء التي يتحصل عليها لسقي بساتينه انطلاقا من قنوات مختلفة الأحجام.

27- تطرح إشكالية تجارب أهل المغرب في تسيير الشأن الاجتماعي و السياسي منظورا متميزا بخصوصية انغراسه في البيئة المغاربية من خلال تثبيت الخصوصيات المطلوبة التي عادة ما كانت سببا مباشرا أو غير مباشر في استقرار الدول المتعاقبة أو في عدم استقرارها. و قد شكل أنموذج الدولة الرستمية، على الرغم من مشرقية التأسيس، بهذه الخصوصية التي جعلت منه أول دولة إسلامية مغاربية مستقلة عن المركزية المشرقية مع الحفاظ على الخط الحضاري و الإثنيائي للدائرة الإسلامية ، و أول دولة تبقى أطول مدّة ممكنة من الناحية الزمنية (160/296هـ- 777/909م) بالنظر إلى الدول المتعاقبة التي جاءت بعدها. ينظر بخصوص التأسيس و المدة : بكير بحاز، إبراهيم. الدولة الرستمية. دراسة في الأوضاع الاقتصادية و الحياة الفكرية. ط: 1. لافوميك. 1985. ص: 44.