الأنتلجنسيا الجزائرية بين الجماعة الوطنية و الكائن الثقافي

أ.بوزيدي الهواري
جامعة وهران–السانية (الجزائر)

Résumé en langue française :

Dans cet exposé, on s'attarde à partir d'une approche historique et analytique sur la diversité des modèles culturels arabes .On constate que la plupart des écrits et recherche en sciences sociales tournent autour de la crise de la culture et de l'intellectuel et aussi sur l'absence de paradigmes philosophiques, et l'incapacité des systèmes éducatifs à l'école et à l'université de mener l'action culturelle.

Ces études se sont axées essentiellement sur deux courants, le premier qui voit que la solution est de retourner aux premières sources de la civilisation musulmane, symbole de la renaissance.

Ce courant a été décrit comme position salafiste extrémiste.

Le deuxième est celui qui croit à l'ère des lumières européenne et la classe comme point de départ de l'histoire réelle. Cette position est toujours catégorise comme moderniste .sans oublier les autres tendances qui fusionnent les deux positions (courants).

Aussi on s'interroge sur : qui est l'acteur principal dans l'absence ou l'inexistence d'institutions culturelles est-ce l'intellectuel ou la culture elle-même ?

On a essayé de discuter les principales dimensions de la culture qui sont trois :

-dimension nationale

-dimension civilisationnelle

- dimension humanitaire

Ces trois dimensions s'inter actionnent et produisent ce qu'on appelle la genèse d'une élite.

يلاحظ المتتبع لما ينشر من أبحاث ودراسات في الوطن العربي أن الكثير منها يدور حول أزمة الثقافة والمثقف وندرة أو انعدام الأنساق الفلسفية وعجز المنظومات التربوية في المدرسة والجامعة عن قيادة الحركة الثقافية.

وتمحورت هذه الدراسات حول موقعين رئيسيين، يرى الأول أن طريق الخلاص يتمثل في الرجوع إلى المنابع الأولى للحضارة الإسلامية وأن ما كان هو أفضل من كل ما سيكون ففي الثقافة الإسلامية – دنيا وعلوم وتشريعا– أسس النهضة وغاياتها، وهذه الثقافة قائمة بذاتها مكتفية بتراثها، تنبذ كل عنصر دخيل اتصف هذا الموقف بالسلفية المتطرفة.

كما أن اقتراحات أخرى صيغت حول الموقف المتعصرن والذي يدعو إلى شطب التراث جملة وتفصيلا، وأن نقطة البداية في التاريخ الحي هي عصر التنوير والنهضة الأوروبية.

وهناك بين هذين الموقفين المتعارضين، مواقف أخرى كثيرة فهي تارة تنصح بمزج التراث بمعطيات العصر الحديث، وتارة أخرى تدعو إلى منهج انتقائي يغربل الماضي ويأخذ من ثقافة العصر.

ومهما كان المسعى سلفيا أو متعصرنا، اتفاقيا أو تلفيقيا، فإن كل أخذ يفترض العطاء، وكل موقف لا يكون موقفا حقا إلا إذا حور بالإضافة أو التجديد.

ويستحسن قبل التقديم في هذه المحاولة لنعرف نحو الثقافة الوطنية ومشروعها السياسي أن نزيح الجدل حول أزمة الثقافة حتى يتسنى لنا الحديث عن الوعي لدى الشرائح الاجتماعية للوصول إلى المؤسسات الثقافية.

وفي هذا السياق يبدو على أغلب الظن أنه لا فائدة في البحث عن الفاعل الرئيسي في غياب أو وجود مؤسسات ثقافية هل هو المثقف أم الثقافة أصلاها؟ فلم تكن الثقافة أبدا شيئا منفصلا عن منتجها و مستهلكها، ومن البديهي أيضا أن حالة اللاثقافة غير موجودة أصلا حتى عند من اصطلح على تسميتهم بالبدائيين من البشر، وبهذا المعنى فإن كل ثقافة ثلاثة أبعاد، بعد وطني، وأخر حضاري، وثالث إنساني، وقد يحدث أن تتفاعل هذه الأبعاد كما تحتك في دولاب ضخم فننتج الطاقة، مثلها مثل نشوء النخبة لتتجاوب مع الجمهور بألوان الفنون والعلوم والآداب.

وإذا اتفقنا على أن مناقشة الثقافة الوطنية والمثقف يعني أساسا القيام بتشريح حالة الوطنية كمصطلح منفرد، وتجيبنا الوثيقة الإيديولوجية التي أصدرها حزب الشعب سنة 1951 والمعنونة بـ (المبادئ الموجهة لنضال الحركة الوطنية). (الوطني هو من

يخوض غمار الكفاح داخل بلاده في سبيل حل المشاكل السياسية والاقتصادية والاجتماعية بطريقة تكفل للشعب وللوطنيين في البلد أكبر قدر من الحرية والرقي الروحي والأخلاقي ومن التنمية الثقافية والرخاء المادي)[1]

وتميز الوثيقة بين وطنيتين: عدواني وتحررية، فالأولى تتميز بكونها عنصرية المخبر، همها التوسع والاضطهاد وهي وطنية المستعمر، وأما الوطنية التحررية فهي وطنية حزب الشعب والحركات الوطنية التحررية في معظم البلدان المستعمرة.

والوطنية في هذا السياق معناها رد فعل منظم على سياسة الضم الاستعمارية ومحاولات المس بالوحدة الترابية والوطنية والثقافية وتأكيدا للقيم الوطنية.

ومن مظاهر الوطنية التحررية حسبما جاء في الوثيقة المذكورة:

1- المحتوى الديمقراطي

2- الهدف الثوري ومعناه العمل من أجل انعتاق الأمة انطلاقا من معطيات سليمة وتطلعات مشروعة مثل:

- أن يمارس الشعب سيادته كاملة
- أن يتحدث لغته بحرية
- أن يتمتع بحرية العقيدة
- أن يعيش من ثماره ويملك ثرواته[2]

هذه الوثيقة السياسية الإيديولوجية الهامة تعطينا فكرة واضحة عن مدى نضج الفكر الوطني الثوري في بداية الخمسينات حيث يبدو وقد استكمل أدواته السياسية وأعد مفاهيمه الإيديولوجية للمواجهة الحاسمة مع النظام الاستعماري القائم بالجزائر، فقد شرع المسؤولون يومئذ في تصور آفاق الاستقلال الوطني ومحتوى الدولة الجزائرية القادمة.

وبما أن الثقافة هي المقوم الأساسي للوطنية فمن الصعب تصور وطنية بدون ثقافة، وضمن ما ظهر في مبادئ الدولة الجزائرية المستقلة أول مرة سنة 1953.

- الديمقراطية: من الشعب وإلى الشعب باعتباره مصدر السيادة.
- ثقافة وطنية مرتبطة بالثقافة العربية الإسلامية.

إلا أنه بعد الاستقلال وخاصة في السنوات الأخيرة نرى أن مضامين ومبادئ الوطنية يشوبها التباسات عديدة.

وهذا بسبب ظهور عدة مواقف أهمها اثنين

الموقف الأول: يمثله مناضلون سابقين هي الحركة الوطنية الجزائرية يحاولون إعطاء الشرعية للثقافة واللغة الفرنسية بالجزائر بحجة أنهم وهم المتفرنسون كانوا أسبق إلى مقاومة الاحتلال الفرنسي من بعض دعاة العربية من أنصار جمعية العلماء وغيرهم.

الموقف الثاني: يتمثل في أنصار جمعية العلماء والذين يعتمدون في طرحهم على الانتماء العربي الإسلامي للجزائر والشعب الجزائري لم يكن أبدا محل نقاش وأن اللغة العربية كانت مطلبا جوهريا.

لذلك تأخذ الوطنية منحيين رئيسيين بسبب تشعب مثقفينا وخاصة عندما تطرح قضية العالمية التي يرى أصحاب الموقف الأول المنفذ الوحيد نحوها هو الفرنسي لا غير، فهل العربية أن تكون السبيل الثاني إلى لعالمية؟

قد يعدو سؤالا بل إشكالا لا بد من إيجاد أدواته المنهجية واستنباط فرضياته الصحيحة، لكن نحن لا نغوص بالدرجة التي يطلبها السؤال بل نريد من خلاله طرق واقعنا الثقافي وإيقاظ معشر المثقفين نحو الفجوة التي لم تسد بسبب غياب مسعى منهجي دقيق نتوصل عن طريقه إلى تحليل صائب.

وهل يمكننا أن نتجاهل أن الطابع الوطني للثقافة هو الذي يؤهلنا للانفتاح على الثقافة الأخرى، فالثقافة لا تكون ذات بعد إنساني وكوني إلا إذا كانت قبل ذلك وطنية معبرة عن عبقرية شعب يحتل حيزا جغرافيا ويتمتع بسيادة حقيقية أي يستطيع أن يقبل ويرفض ما يشاء من عناصر الثقافات الأخرى وتعني السيادة الوطنية فيما تعنيه ممارسة القيادات للتطلعات الطموحة وضربها المثل في الاعتزاز بالذاتية.

إن قضية العالمية يمكننا فهمها جيدا لو قمنا بمراجعة تاريخية لتراثنا نجد أن الفكر العربي الإسلامي إبان ازدهاره في القرون الأولى تمكن من ترك علامات بارزة في الثقافة العالمية نلمسها مثلا في مصنفات الجاحظ وابن خلدون ومحاولات ابن الهيثم في الفيزياء والبصريات والميكانيكا، مع العلم أن ابن خلدون وابن الهيثم كتبا عن قضايا المجتمع وارتقيا إلى مستوى العصر ولكن تراثهم كان خارج دائرة التأثير فمأساة المفر كما يقول مالك بن نبي هي أن يتأخر عن عصره الذهبي أو يتقدم عنه كثيرا فتكون أفكاره نكرة.

وبهذا المعنى فإن العالمية لا بد لها من موطئ قدم تنطلق منه وتكسب الكفاءة والاعتراف بواسطة التعامل مع ثقافة العصر والحصول على مكانة فيها ولاشك أن العلامة التي تخطئ في هذا المجال هي النقل أو الترجمة للفكر الإنساني.

ويدل تبع هذه الظاهرة الحضارية أن نشاط النقل والترجمة إنما يحدث ضمن حركة ثقافية شاملة وحيوية، فإذا ركدت الثقافة بدعم التأزم والتخلف وجد المثقفون من التراجمة جهودهم تمشي هدرا.

وفي ضوء هذه الملاحظات، يمكن أن نفهم تناقضات واقعنا الثقافي الراهن من ضعف دور المؤسسات الثقافية في تحصين المثقفين الناشئين، فالصراع الثقافي في الجزائر ما يزال معتد ما بين تطلع الثورة الجزائرية إلى استكمال بعدها الثقافي بإضفاء الطابع العربي الإسلامي على الاستقلال الوطني، وبين استمرارية الآثار الثقافية الفرنسية التي أصبحت بمثابة الدرع المتين للغزو الثقافي الأجنبي.

إن البيئة الثقافية التي خلفها الاستعمار المباشر والتي ما زالت تتغذى من واقعنا اليومي في الجزائر ستظل تتعرض الوطنية في سعيها لاستكمال بعدها الثقافي.

إن الإشكالية الثقافية في الجزائر ما بعد الاستقلال يصعب فهمها إذا تجاهلنا حقيقة تاريخية بارزة، ألا وهي أن الاستعمار الفرنسي بنى احتلاله للجزائر على إيديولوجية شاملة تناولت بالتفسير المعرض تاريخ الشعب ومكوناته.

وقد ترك البعد الثقافي الإيديولوجية الاستعمارية آثارا مستميتة في النخبة المثقفة من المجتمع التي استقت من اللغة الفرنسية وبالتالي استوعبت الرسالة. إن هذه الرواسب العميقة المؤثرة هي التي مازالت تعرقل إلى حد كبير عملية استكمال البعد الثقافي للوطنية والثورة الجزائرية.

إن ماهية المثقف حول الازدواجية الخطيرة التي تغمره وتطرحه أمام المجالين الثقافيين المجال الثقافي الأصلي السابق العهد الاستعماري والمجال الثقافي الموروث عن هذا العهد. هذا فضلا عن الاستلاب الذي يطبع تفكير هؤلاء المثقفين سواء المتفرنسين أو المتعربين.

والحال اليوم هو أن هذا الاستلاب المزدوج يتفرع عنه سوء تفاهم بين كلا الفريقين من المثقفين مما ينتج عنه العجز المزمن على مواجهة الفراغ الثقافي الموروث عن الحقبة الاستعمارية، والذي ازدادت حدته بفضل النتائج الهامة لديمقراطية التعليم والمعرفة منذ الاستقلال.

إثر مداخلة للدكتور علي الكنز في ندوة فكرية بعنوان المثقفون العرب: الأصول الاجتماعية للأنتلجنسيا العربية (بالقاهرة سنة 1987)[3] نجد أنه يذكرا بأبعاد هذه الإشكالية ويعتمد في مقاله: أن ما ميز الفئة المثقفة في الجزائر من تمزق واستلاب وسوء تفاهم. كما يمكننا من جراء هذا المقال مناقشة الكتاب في بعض مواقفه وآرائه:

أ- يقسم الكاتب الفئة المثقفة الجزائرية بدءا من الفترة الاستعمارية إلى نخبة تقليدية مكونة في المدارس والجامعات العربية ونخبة عصرية مكونة في المنظومة التقليدية الفرنسية بكل مستوياتها، ويضع الطائفتين في درجة واحدة من حيث العلاقة الضعيفة بل المفقودة بالمجتمع، ((فالبعض كان يعرف كتابة اللغة الفرنسية، والبعض الآخر يعرف كتابة اللغة العربية، إلا أنه لا هذا ولا ذاك كان يجيد التكلم أو الكتابة بلغة المجتمع. وإذا أردنا استخراج بعض الملاحظات من هذا الطرح فقد نوجزها في اثنتين:

الأولى: أن في موقف الدكتور هذا حكما على المجال الثقافي العربي الإسلامي بأنه تقليدي وحكما للمجال الثقافي الفرنسي بأنه عصري مع أن النزعتين التقليدية والعصرية متواجدتان في كلا المجالين، بل وفي كلا المجالات الثقافية، فالمجال الثقافي العربي الإسلامي شأن المجال الثقافي الفرنسي، يفرز التقليديين والمحدثين، وهذه ثابتة من ثوابت التطور الإنساني على مر العصور الحضارية.

الثانية: أنه يضع المثقفين بالعربية والمثقفين بالفرنسية في درجة تباعد واحدة من المجتمع الجزائري مع العلم أن كلا الفئتين تربطهما الرابطة الثقافية المتينة، كما أن العلاقة الوثيقة بين الفصحى والعامية بما في ذلك اللهجات البربرية التي أخذت عن العربية الكثير تدل على المجال الثقافي الموروث من قبل الفترة الاستعمارية.

أما عندما يتطرق الكاتب إلى جمعية العلماء ودعاة الاندماج مع فرنسا نلحظ أنه يقر بالعلاقة غير مباشرة بينهما فقد كان فرحات عباس خاصة يستعين بالعلماء لمد حركته ونفوذه وكسب المعارك الانتخابية.

ب-إن الجماعة الوطنية سواء بالنسبة للمثقفين بالعربية أو المثقفين بالفرنسية بقيت تعبر عن كائن تقاضي داخلي لكن هل تعكس الشخصية الجزائرية هنا قد تتعدد الآراء حسب الأطروحات المقدمة من طرف المختصين فلدى الدكتور علي الكنز: أن التمسك بالعروبة والإسلام لا يعني التمسك بالشخصية الجزائرية أي أن هذه الشخصية يمكن أن تكون شيئا مختلفا عن أهم مقوماتها منذ أكثر من 13 قرنا، وهما العروبة والإسلام. إذن كيف يمكننا أن نرى مضمون الشخصية الجزائرية؟ وما هي مقوماتها؟

إن الإجابة على هذه التساؤلات الهامة تدعونا إلى الارتكان إلى مفهوم أكثر تجريدا وهو الجماعة الوطنية ككائن ثقافي، هذا المفهوم الذي تحاشاه مثقفون في الجزائر بمختلف مشاربهم ومقاصدهم.

فنجد غرار العلي الكنز أن الأستاذ محمد حربي: يرى أن النخبة السياسية لم تكن عشية الاستقلال مثقفة على مشروع ثقافي واحد هذا الحكم قابل للنقاش على أساس أن برنامج طرابلس تضمن مشروعا ثقافي واضحا ينطلق من الانتماء الغربي الإسلامي للجزائر، ويؤكد ضرورة العمل من أجل استعادة اللغة العربية لمكانتها كلغة حضارة. لكن هذا الثقافي لم يجد غداة الاستقلال قوة سياسية مؤثرة تتبناه وتناضل في سبيل ترجمته إلى واقع فاعل ومتفاعل يؤدي إلى بلورة وإبراز معالم ثقافتنا الجديدة.

يعتبر هذا المشروع في تقديرنا قراءة للبعد الثقافي للثورة الجزائرية، إلا أن ما يشكل العائق هو تضارب مشاريع أخرى تعددت بتعدد مشارب النخبة المثقفة وبالتالي طرح المشروع البديل فشعار "الجزائر الجزائرية" الذي نادى به فرحات عباس سنة 1955 عندما أرادت فرنسا إدماج الجزائر وطنا وشعبا في الجمهورية الفرنسية وكان هذا الشعار يعني لدى فرحات عباس أن الجزائر ليست عربية ولا فرنسية حتى لا يكون طرحنا خاطئ وغامض وحتى لا نغوص في تاريخية الوطنية الجزائرية ثم لا تصف نخبتنا السياسية آنذاك، لابد من حصر الموضوع المثار والمتمثل في إلزامية المثقف في العمل من أجل إبراز خصوصية الجزائر الثقافية التي هي أفضل طريق إلى إثراء مجالنا الثقافي وأقصر طريق إلى العالمية، وأن الوطنية في الثقافة هي تبني خصوصيتنا.

والمؤسف أن هذه الانشغالات كلها بعيدة كل البعد عن محتوى ((الجزائر جزائرية)) كما رآه فرحات عباس منذ 1955 ويراه منذ الاستقلال المثقفون الاندماجيين.

ج- ما يتناساه خاصة المثقفون باللغة الفرنسية عندما يتطرقون إلى الشخصية الجزائرية و الوطنية أو الثورة مثلا هو عنصر اللغة الذي بدونه لا تكمل الهوية الوطنية للبلد.

نحن نعلم أن الجزائر امتداد للعالم العربي باللغة العربية ولا بد أن تستفيد من المكاسب اللغوية التي حققتها هذه الأقطار، لكن المثقف في ثقافة المهيمن يجسد استسلاما للنخبة أمام حجة الاستعمار المادية والفكرية وخاصة لما أدان وتخلى عن أشكاله الثقافية وفي مقدمتها اللغة[4]. لكن تفاعل المثقف المستلب مع الأطروحات الوطنية يسلكه إلى طريق الوعي الوطني الذي يؤدي به إلى العمل المتمثل في إيقاظ الكتل الاجتماعية من الجماهير.

لذلك، ومن أجل وجود ثقافة وطنية لا بد من التخلص من شوائب الثقافات الدخيلة وخاصة ثقافة المستعمر الذي ترك مجالا واسعا لإيديولوجية بديلة عن خصوصيات الثقافة الوطنية.

هنا تطرح قضية الثورة لدى المثقف، فما يدفعنا بإبداء ملاحظة مثل هذه هو أن أكثر أشكال الوطنية بدائية وعنفا وشمولية في البلد المستعمر هي أكثرها حماس وفعالية في الدفاع عن الثقافة الوطنية.

لكن اليوم ونحن ننعم بالاستقلال كيف يتم استيعاب فكرة الثورة لدى المثقف؟ فقيمة هذه العملية تكمن في توفير أخصب مناخ لبعث الإبداع الثقافي وطرد التردد الثقافي.

إن الوعي بالذات كأحد مضامين الثقافة الوطنية الأصلية هو أضمن طريقة للتواصل مع الآخرين والوسيلة الوحيدة التي نحقق عبرها بعدنا الدولي على الصعيد الثقافي، ولعل بداية الوعي بالذات تكمن في وعي المثقف المستلب.

1-1- ثنائية الانتماء لدى المثقفين:

إذا عاينا التعاريف السابقة للمثقف، نجده إذن، ذلك الرجل الذي يعي التناقض القائم، داخله وداخل المجتمع، بين البحث عن الحقيقة العملية والإيديولوجيا السائدة.

وبالرغم من أن هذا الوعي، لكي يكون حقيقيا يجب أن يتحقق لدى المثقف أولا على مستوى نشاطاته المهنية والوظيفية، وهو يعكس تناقضات المجتمع الأساسية.

إن المثقف الحديث في الغرب ينحدر من وظيفة اجتماعية معرفة في القدم ولها جذورها في بنية المجتمع الإقطاعي القديم، وهي وظيفة الاكليروس المرتبطة هي الأخرى بالبنية المثلثة للنسق الهندو-أوربي الذي درسه جورج دوميزيل Georges Dumézil بإسهاب ((الأكليروس، الفرسان النبلاء، والفلاحون))[5].

ففي القرن الرابع عشر، كان رجال الكنيسة يحتكرون المعرفة، إذ لم يكن لا النبلاء ولا الفلاحون يجيدون القراءة والكتابة، وكانت القراءة وفقا على الاكليروس.

ولما كانت الكنيسة في الغرب تتمتع بسلطة اقتصادية (ملكية الأراضي) وسلطة سياسية (مستمدة من الله)، فإنها كانت تلعب دور الحارس والمدافع عن أيديولوجيا محددة (المسيحية) وتقوم بتلقينها لبقية الطبقات[6].

وهناك تاريخ لأنساق الكتابة، ولكن هل هناك تاريخ لفعل الكتابة؟

يتساءل " **ريجيس دوبريه**" هناك تاريخ للدولة لا للقدرة كقدرة، وتاريخ للذوق لا للجمال، وتاريخ للحب لا للرغبة، وتاريخ للمعرفة لا للخرافات. وإذا كتبنا تاريخا للاوعي فسيكون تكراريا بطبيعته. إن "تاريخ الإيديولوجيات" هذه الإضافة ((التي لا مجموع لها، لا يدفعنا هو أيضا إلى الأمام ولا إلى الأفضل....)) إن أشعار الرغبة لا تشيخ، كما وأن تواريخ السلطة ليست أبدا خارجية عن الزمن. إن التعرض المقام بين البدائي والحديث

إنما هو تعارض غريب على العلم السياسي الأساسي. لذلك نجد بهذا المعنى أن المثقف لا عمر له. ليس لأنه كهلا أو خارج التاريخ ولكنه يبدو وكأن تاريخه كان دائما يسبقه أو يستمر بعده...."[7]

وبالرغم من هذا الوصف البنيوي الذي يقدمه **ريجيس دوبريه** للمثقف في الغرب، فإن البديل التاريخ للاكليروس بدأ يظهر مع نمو البرجوازية متخذا شكل ((المختص بالمعرفة العملية)) ذلك أن طبقة التجار دخلت، منذ تشكلها، في تناقض مع الكنيسة التي كانت مبادئها (السعر العادل، منع الربا) تعيق نمو الرأسمالية التجارية[8].

في الحقيقة أن أي تأقلم من قبل الإيديولوجيا المقدسة لم يكن ليرضي البرجوازية التي لم تكن تجد مصلحتها إلا في نزع الطابع القدسي عن كل القطاعات العملية. وهذا ما كان يقوم به عن غير وعي – بغض النظر عن الصراعات القائمة بين رجال الاكليروس وتقنيو المعرفة العملية، بإلقائهم الضوء على ممارسة البرجوازية نفسها وبتحديدهم للمكان والزمان، الذين يجري فيهما انتقال السلع.

إن هؤلاء المثقفين أخذ دورهم ينحصر في إعطاء البرجوازية سلاحا تستعمله في وجه الإقطاع لتأكيد وعيها لذاتها كطبقة مستقلة. من خنا برزت مفاهيم جديدة كمفهوم "القانون الطبيعي" الذي خرج من العلوم الطبيعية ليطبق على الاقتصاد.

ومفهوم " الفردنة" الذي استعملته البرجوازية للتأكيد على الملكية الفعلية بدون وساطة في وجه الملكية الإقطاعية القائمة على العلاقات التبعية بين الأشخاص.

وبهذا الإسهام الفعلي، صنعوا الإيديولوجية الإنسانوية البرجوازية، ولطالما كانت البرجوازية تعتبر نفسها مرادفة للإنسان، وبأنها كطبقة مرادفة للمجتمع إن مجمل هؤلاء الاختصاصيين ليسوا مثقفين بالمعنى الدقيق، لكن المثقفين كانوا يخرجون من صفوفهم من خلال نظام انتقاء دقيق يحدد مواصفاتهم كفئة جديدة تنتمي إلى الطبقة الوسطى بعد أن أصبحت البورجوازية الكبيرة في السلطة:

1- إن المختص بالمعرفة العملية يتم انتقاؤه من فوق. فهو لم يعد ينتمي "عضويا" إلى الطبقة الحاكمة، بل إن هذه الأخيرة هي التي تحدد وجوده حين تفتح باب الوظائف التي هي بحاجة إليها.[9]

2- إن التكوين الإيديولوجي والتقني للمختص بالمعرفة العلمية العملية يتم تحديده هو أيضا من فوق بواسطة نظام تعليمي انتقائي (ابتدائي، ثانوي، عالي) أنهم بهذا المعنى "موظفون في البنى الفوقية"[10]

3- إن انتقاء تقنيي المعرفة أصبح يتم على قاعدة طبقية واضحة في المجتمع الصناعي الغربي.

من صوف هذه الفئة الجديدة ولد المثقف الحديث في الغرب على قاعدة وعيه لتناقض الإيديولوجيا الإنسانوية البرجوازية نفسها، فاضطر للخروج عن اختصاصه في المعرفة ليزج نفسه في ما لا يعنيه من مسائل تتعدى وضعه كمثقف لتطول المسائل الكبرى في المجتمع.

أما اليوم، فإن الإيديولوجيا البورجوازية، التي كانت في البداية تلقن تقني المعرفة العملية التعاليم الانسانية، تقع في تناقض مع وظيفة البحث التي يضطلع بها هؤلاء التقنيين، أي أنها تقع في تناقض مع معارفهم و منهاجهم: فلو حاولوا تطبيق مناهجهم على البرجوازية و إيديولوجيتها – وهي إيديولوجيتهم- لاكتشفوا خصوصية هذه البرجوازية وهذه الإيديولوجيا. وبذلك يكتشفون، من خلال أبحاثهم بالذات، أنهم أدوات لغايات غريبة عنهم ولا يسمح لهم بإعادة النظر فيها دون الإخلال بدورهم داخل النظام المعرفي[11].

إن المثقف بما هو نتاج للمجتمعات الممزقة، هو شاهد عليها نظرا لأنه استوعب في داخله تمزقها. فهو إذن نتاج تاريخي. بهذا المعنى لا يمكن لأي مجتمع أن يشتكي من مثقفيه دون أن يتهم نفسه لأن المجتمع لديه الأشخاص الذين يصنعهم[12].

ضمن هذا السياق لمسار المثقف في الغرب حاول الفكر الماركسي حل هذا الإشكال في وضع المثقف، انطلاقا من إمكانية خيانته لطبقته و الانخراط في صفوف الطبقات الكادحة. ولكن عملية الانخراط هذه مازالت تطرح معها مسألة العلاقة بين المثقف الطليعي والجماهير، بين التنظيم والعفوية، ويتمحور هذا النقاش حول طرحين:

1- طرح لينين في نظريته في الحزب الواردة في كتابه: ما العمل؟ حيث يعتبر أن الوعي الثوري هو حصيلة لقاء بين النضال الاقتصادي للطبقة العاملة وهو نضال بحد ذاته وملازم للنظام، ونضال المثقفين الماركسيين الخائنين لطبقتهم البرجوازية. إن الوعي الثوري يأتي إلى الطبقة العاملة من خارج الحزب، تنظيم الثوريين الذين يملكون أدوات تحليل ماركسي، هو الذي يجسد الوعي الثوري للكادحين[13].

2- الطرح المادي، الذي تبناه اليسار الجديد في أوروبا. إذ يعتبر أنه يوجد في التراث المعادي للينينية بحجة يجدر رد الاعتبار لها: البيروقراطية الملازمة للمفهوم اللينيني. مع الاعتراف أن تاريخ الحزب البولشفي هو تاريخ عشرات السنين من النضال

العمالي العفوي على أنه بجوهره اقتصادي، لا يقنع اليسار الجديد الأوروبي الذي لا يرى مسألة العلاقة بالطبقة العاملة "كغزو إيديولوجي" وكإدخال "من الخارج" للوعي السياسي.

1-2- المثقف المتفردن و ذهاب الوساطة:

إذا كان ظهور المثقف في الغرب هو حصيلة تطور تاريخي لبنية المجتمع الاقطاعي الذي أفرز مع نمو البرجوازية الانسان المفرد كشرط تاريخي لظهور المثقف الفرد والمتفردن، فإن هذه الفردنة هي التي ميزت المجتمع الغربي الرأسمالي على كافة المستويات ومهدت لقيام الدولة الديمقراطية الغربية:

- فعلى المستوى الاقتصادي برزت الملكية الفردية من داخل المجتمع الاقطاعي، وواكب نمو التجارة الخارجية عبر البحار إقلاع الفلاح عن وسيلة انتاجه ونزوحه إلى المدينة ليبيع قوة عمله بدل أن يبيع انتاجه من الأرض.
- وعلى المستوى السياسي برز المواطن الفرد Citoyen الذي أصبح في علاقة مباشرة مع الدولة الجديدة، بدون وساطة العائلة والعشيرة والطائفة، وهو مواطن يتمتع بحقوق الإنسان الفردية ويلتزم بواجبات المواطنة التي تفرضها الدولة والتي تقف عند حدود حرية الآخر وعن حدود مصلحة العامة.
- وعلى المستوى الفكري والفلسفي، برزت الإنسانوية كمذهب يحتل فيه الانسان المفرد مكان القوة الغيبية التي كانت مسيطرة في الفلسفات السابقة. فالإنسان هو الذي يصنع التاريخ بدل العناية الإلهية، وهذا ما عبرت عنه الفلسفة العقلانية الجديدة، انطلاقا من **كوجتو ديكارت** وصولا إلى فلسفة التنوير التي مهدت للثورة الفرنسية.
- خلاصة القول إن الشروط التاريخية لنشوء نمط الإنتاج الرأسمالي في أوروبا ارتبطت بمعطى بنيوي داخلي، تمثل هذا المعطى بظاهرة الفردنة وولادة الإنسان المفرد على أنقاض التجمعات والعصبيات السابقة. وبذلك حل المثقف الغربي الحديث مكان الاكليروس في مجتمع تسوده التقنية المتخصصة. إن ظاهرة الفردنة هذه كانت غائبة عن بنية مجتمعنا العربي، بسبب التركيبة العصبية التي تميز بها مجتمعنا العربي، بسبب التركيبة التي تميز بها مجتمعنا الشرقي غبر التاريخ، والتي كانت تحول دون ولادة الإنسان المفرد على قاعدة التطور الداخلي للمجتمع العربي بمعزل عن الاحتكاك بالغرب.

ضمن هذا النظام السياسي والاقتصادي والفكري، انحصر دور المعرفة والثقافة برجل الدين، أن على صعيد أجهزة الدولة أو على صعيد المجتمع الأهلي حيث تشكل تجمعات الملل متحدات فكرية يحتل رجل الدين داخلها موقعا ثقافيا مميز خاصة أن

محتوى المعرفة يتفرع من النص الديني نفسه أنه المثقف التقليدي الملتصق بانتمائه البدائي العصبي، ولم يخرج بتكونه الفكري عن إطار الموروث من المعارف المتداولة ضمن بيته. أنه بهذا المعنى مثقف لا يحتاج في تكونه كمثقف إلى قطيعة سوسيولوجية مع عصبيته لكي يتفردن، فهو من جهاز إيديولوجي ديني ممتد الجذور داخل ملته يعيد إنتاج عقيدتها الفكرية وتماسكها الداخلي انطلاقا من نص دينها المؤسس. إن عضوية هذا المثقف التقليدي تكسبه سلطة مستمدة من التحام الإيديولوجية العملية المعيشة الدينية داخل ملته، الإيديولوجيا النظرية التي يملكها هذا المثقف كممثل للنص الديني.

أما موقعه كمثقف من سلطة الدولة فإنه يتحدد انطلاقا من حاجة الدولة إلى عصبيته في زمن الحرب، وإلى معارفه في زمن السلم. يقول ابن خلدون بهذا الصدد في " التفاوت بين مراتب السيف والقلم والدولة":

((اعلم أن السيف والقلم كلاهما آلة لصاحب الدولة يستعين بهما على أمره. إلا أن الحاجة في أول الدولة إلى السيف، ما دام أهلها في تمهيد أمرهم أشد من الحاجة إلى القلم. لأن القلم في تلك الحال خادم فقط منفذ للحكم السلطاني، والسيف شريك في المعونة))[14]

ويمكننا استنتاج، القول بأن دور المثقف التقليدي إنما تحدده علاقة السلطة بالعصبيات، فلا وجود له خارج عصبيته زمن الحرب، ولا وجود له إلا من خلال السلطة في زمن السلم.

ب- تقني المعرفة والمثقف الحديث:

ت- إذا كان أوجست كونت قد وصل إلى مأزق نظري في تأسيس علم الاجتماع على أساس مفهوم مركزي هو مفهوم التضامن أو اللحمة الاجتماعية Consensus Social الذي لم يجد مرادفا له في الواقع الأوروبي في القرن التاسع عشر الذي تميز بعملية فردنة تبلورت سياسيا مع الثورة الفرنسية واستكملت ضرب أشكال اللحمة التي كانت سائدة في أوروبا الاقطاعية دون أن تؤدي أي لمحة جديدة كان يتوخاها أوجست كونت، هذه الفردنة التي وصفها ماركس بدقة وحاول تفسيرها علميا دون أن تحقق مشاريعه الأوروبية في إقامة اللحمة المستقبلية على قاعدة ديكتاتورية البروليتاريا فإن إيميل دوركايم قد حاول فيما بعد الخروج من هذا المأزق النظري بالتحلي عن تأسيس علم المجتمعات، إذ قسم موضوع هذا العلم أي مفهوم التضامن أو اللحمة إلى نوعين يقابلهما نوعان من المجتمعات:

– التضامن الآلي:Solidarité mécanique: أي اللحمة التي تربط عناصر المجتمع التقليدي ما قبل الصناعي، المتجانس في قيمه وسلوكه، والطاغي في تآزره على عناصره المكونة. فالفرد في هذه المجتمعات يستمد قيمته ودوره من انتمائه إلى عصبية بدائية آلية تشكل واسطة علاقته بالدول أو بالأفراد الآخرين من ضمن عصبياتهم ولا يستمد قيمته من تكونه ومعارفه الذاتية.

– التضامن العضوي:Solidarité Organique : أي اللحمة التي تربط طوعا أفراد المجتمع الصناعي الذي يقوم على أساس تقسيم العمل، والأفراد هنا يشكلون قيمة بحد ذاتهم على أساس المعرفة التي اكتسبوها في مسار فردنتهم عبر الخروج من الانتماء البدائي الآلي، وتوافقوا مع أفراد آخرين، تطوروا ضمن نفس السياق، على التآزر ضمن إطار معارفهم المشتركة: أطباء، مهندسين، محامين، إلخ.[15]

لا يهمنا هنا حل مشكلة دوركايم في خروجه أو عدم خروجه من مأزق أسلافه، بقدر ما يهمنا متابعة هذا المفهوم المزدوج على صعيد مجتمعنا العربي ضمن مسار تفتت العصبيات القديمة – رغم ممانعتها للتفتت– وبروز الفردية على هامش الكتل الفاعلة وذلك لرصد مسار تكون المثقف العربي الحديث بين حدي الفردنة والعصبية، الفرد والمجتمع.

إن مسألة اصطدام المجتمع العربي بالغرب هي الأساس في ولادة المثقف العربي الحديث من بين صفوف تقني المعرفة. فإذا كان كل المجتمع العربي لم يبق على عصبيته، بل تم خرقه من قبل الغرب، فإنه يمكننا القول أيضا ’ن كل المجتمع العربي لم يتفردن، وحتى الشرائح التي تفردنت لم تنجح في تأسيس تكتلات جديدة بديلة للعصبيات القديمة (عائلة، عشيرة، طائفة)، بل تعايش في سياق منطقها، وبهذا المعنى لا يمكن حصر دراسة مجتمعنا بجهاز الدولة الذي يتميز بتراتبية بالنسبة للعلاقة بين المثقف والسلطة بسلطة الدولة فقط.

من هنا يمكن رصد لحظتين في مسار تكون المثقف العربي:

1– لحظة الخروج على العصبية البدائية وتكون المثقف المفرد في قطيعة مع الإيديولوجيا العملية السائدة ومع مضامين الثقافة التقليدية الدينية.

2– لحظة الانخراط في المجتمع مجددا، إما لاحتلال موقع العصبية البدائية في السلطة أو لتغيير بنية السلطة نفسها على قاعدة مشروع تغيير في المجتمع وفي الدولة.

فمع تغلغل العلاقات الرأسمالية الأوروبية في جسم المجتمع العربي، بدأ يطغى النظام التعليمي الغربي فارضا مؤسسة المدرسة الحديثة والجامعة، على قاعدة مضامين معرفية

وعلمية بحتة واجتماعية متعارضة في معظم الأحيان مع النظام التعليمي التقليدي ذي الطابع الديني ومع نمو فئات تجارية محلية مرتبطة بشبكة العلاقات الأوروبية الوافدة، بدأت تتدرج في شبكة هذه العلاقات فئات من تقنيي المعرفة الحديثة مرتبطة باحتياجات نشوى نماذج جديدة من الدول يتزاوج فيها النص المؤسسي الغربي والبنية العصبية المحلية. وبذلك ولد تقني المعرفة العلمية والعملية يشكل فئة النخبة الحديثة: طبيب، مهندس، محامي،إلخ... ومن خلال منطق النظام التعليمي الغربي الجديد، كان لابد من سلوك دروب المعرفة الجديدة على قاعدة عملية فردنة تشكل شرط إنتاج تقني المعرفة الحديث، وهذه الفردنة تفترض قطيعة "المتعلم" الجديد مع مجتمعه:

1- على صعيد عصبيته البدائية، إذ إن اكتساب المعارف التقنية الغربية تفترض خروجه من دون عصبيته إلى شبكة علاقات مختلفة نوعا ومتميزة بفر دنتها.

2- على صعيد مضمون المعارف التقليدية وكل ما يدخل في إطار التراث الشعبي المعيش أو الإيديولوجيا العملية، فتقني المعرفة الحديثة يجد نفسه في قطيعة مع جذوره التراثية.

ومع مضامين الإيديولوجيا الشعبية العملية، وذلك من ضمن سياق تكونه كمثقف مفرد. بهذا المعنى يكون نشوى المثقف الحديث ملازما لخروجه من مجتمع المغلوبين لكي يقدم نفسه بعد بلورة معارفه الجديدة كتقني في خدمة السلطة الجديدة.

إن هذه الحركة الأولى التي ترسم خروج التقني المعرفة من المجتمع التقليدي في تكونه كمثقف مفرد، تضعه بعد تكونه في قطيعة مع المجتمع التقليدي وكتل العصبيات من جهة، كما تضعه على طريق تسلق معابر السلطان الحديث الذي يحتاج لأمثاله.

ولكن حجابة السلطان الحديث بابها ضيق فلا يتسع لجميع المثقفين والتقنيين ولا يتسع لطموحاتهم في السلطة، فيجد هذا التقني نفسه أمام خيارات جديدة:

1- إعادة الانخراط في العصبية البدائية والتخلي عن مرحلة الفردنة كنزوة شباب كان لابد من المرور على ضفافها في سياق التحصل العلمي، ذلك أن السلطان الحديث في بلادنا لم يتحول إلى سلطة حديثة، بل بقي يتعامل مع كتل العصبيات التي لاوجود سياسي للتقني خارجها. وهذا ما نشهده من رصد حركة "المتعلمين" الذين بدلوا أسماءهم وأقنعتهم على امتداد الحرب الأهلية ليستقروا كل داخل طائفته وعشيرته وعائلته كتقنيين "ناضجين" سياسيا اكتشفوا طريق السلطة الواقعية وتركوا جانبا مغامرات التغيير.

2- أو تمرد إيديولوجي ثقافي سلبي يقذف بالتقني الحاجب على طريق نقد وفضح قوانين السلطة وقيم المجتمع التقليدي ضمن حركة تهميش جديدة تضعه بمعزل عن قوانين

المجتمع وفي طلاق مع الإيديولوجيا الشعبية العملية التي لم تلحظها كتبه ومعارفه الطليعية[16].

3- وأخيرا، تمرد سياسي إيجابي يحاول أن يتخطى النقد الفكري السلبي ضمن حركة عكسية للتواصل مجددا مع الإيديولوجيا العلمية السائدة في مجتمع المغلوبين ومجتمع الحركة الجماهيرية المناوئة للسلطة، إن هذا التمرد الإيجابي يكتسب بعده السياسي الفاعل من تمرد آخر يقع خارجه ويحتويه، وهو تمرد الجماهير، وهذا الانخراط الجديد لإعادة اللمحة المفقودة بين الإيديولوجيا الشعبية العلمية والمعارف النظرية التي يحملها المثقف المتمرد، تعكس مشكلة هذا المثقف في إيجاد صيغ هذا التواصل، وليس مشكلة هذا المثقف في إيجاد صيغ هذا التواصل،وليس مشكلة الجماهير التي بقي مثقفوها وسطها.

1-3- أثر الصراعات المجتمعية على المثقف:

إن ما هو واضح أن هذه التناقضات لا تأخذ حتما طابع الصراع في المرحلة الحالية على الأقل، أما التناقضات غير الموضوعية داخل أوساط الجماعات فهي كثيرة النوع وناتجة عن تطور وتحول الوسط الاجتماعي الذي لم يزل بعد كل البنيات القديمة أو يتبنى بنيات جديدة ان هذا النوع من التناقضات الموجودة داخل المجتمع يظهر بنا، إذا كانت هناك حاجة للتأكيد على ذلك، وهي أن حدوث الظاهرة يسبق الوعي بها، وهنا يتجلى دور المثقف إذا حاولنا عزله بطريقة نظرية عن كليته الاجتماعية وأسقطنا عمله بمثابة لتبيان التناقض الحاصل.

ونرى بصفة عامة، أن في المجتمعات العربية السائرة في النمو، أن النخبة بالمعنى الواسع للكلمة، وهي التي جعلتها الأحداث تمسك بمراكز القيادة في الأجهزة الاقتصادية والإدارية والاجتماعية، ولكن نحن نعلم أن هذه النخبة تلقت غذاءها الفكري من منابع ثقافة الدولة التي كانت تستعمرها، ولذا فإنه من المنطقي أن نراها تتصرف حسب هذه المصادر وليس حسب التراث الثقافي لشعوبها.

وفي بعض الحالات فإن هذه النخبة تتخلى عن مفاهيم الواضحة والتي أثبتت التجربة صحتها، وتلجأ إلى نظريات عملية كاذبة.

وذلك لأسباب تكتيكية، أو عن سطحية في التفكير هو حتى عن جهل مستمر بواقع بلادها، ونتيجة هذا الهروب، وهي عدم التمييز بين الثورات الشعبية الحقيقية التي تحدث في سير التاريخ وبين مجرد قلب النظام إذا لم يكن مجرد ثورة القصور، إن السير الثوري الحقيقي، والإصلاح ذو الطابع الوصائي لا يتجاوز مرحلة الكلمات.

إن هذا التعقيد وهذه الصعوبات لا يمكن أن تصد الإنسان الناقد بل يجب أن تكون له حافزا على البحث والتفكير، إذ أن تقدير طبيعة التناقضات ومميزاتها ودرجة حدتها، لا يهدف إلى أن يكون موضوعا لنقاش أكاديمي أو لمجرد إرضاء الفضول العقلي، بل أنها مهمة ضرورية يهدف المثقف من ورائها إلى عميل بالدرجة الأولى.

ترمي المسألة من وراء التحليل النظري الصحيح للظواهر الاجتماعية إلى استخلاص إستراتيجية صحيحة للحركة النقدية الثورية في كل مرحلة من مراحلها.

إنه لمن السهل جدا، أن نأتي بأمثلة عديدة عن الحالات التي أدى فيها التقدير النظري الخاطئ إلى وضع إستراتيجية خاطئة كان مصيرها الحتمي هو الفشل.

هل يجب أن نذكر بالمصير الذي خص الشعب الجزائري نظرية "الأمة في طريق التكوين" وذلك عندما كان يحمل السلاح لتحرير نفسه، أو أخطأ الفترة التي تلت الاستقلال حيث لم يقبل أي إنسان أن تدمج القوات الخاصة في صفوف جيش التحرير من أجل الثورة الاجتماعية. وذلك بعد أن كانت رأس حربه القوات الاستعمارية.

ففي كلتا الحالتين كان الخطأ ناتجا عن تقدير نظري سيء ولنتفاهم على أن حكمها هذا لا يضع موضع شك المفاهيم المنهجية بل استعمالها غير صحيح.

من المعلوم الواضح أنه لا يوجد عمل إنساني مهما كانت عبقريته يمكن اعتباره كاملا وذا قيمة مطلقة عبر الزمان والمكان، ومن يعتقد ذلك يقع في الدوغماتية العميقة.

ولذلك فإن أكثر الأفكار دقة والأكثر ثورية يمكن أن تزحزح أحيانا أمام بعض ردود الفعل التابعة من الأنانية القومية.

إن أي محاولة لتعريف المثقف ستغوص بنا في شبكة لا متناهية من مئات التعريفات التي تعبر كل منها عن موقف فكري معين.

فهناك من يعرف المثقف بأنه الحاصل على شهادة العليا الجامعية، وهناك من يعرف بأنه المتخصص في شؤون الثقافة، والذي يتعامل مع الأفكار المجردة والتي يضع باعتباراتها فوق مختلف الاعتبارات الاجتماعية اليومية، أو بأنه المفكر المرتبط بقضايا عامة أكبر من حدود تخصصه أو صاحب الرؤية النقدية للمجتمع، أو هو العالم القلق، أو هو المبدع في مجال الآداب والفنون والعلوم والفكر، أو هو المتعلم ذو الطموح السياسي أو هو أحد من صفوة متعلمة ذات فاعلية على المستوى الاجتماعي العام إلى غير ذلك.

كل هذه التعريفات تحصر المثقف لتضعه في حيز ثقافي معين أو حيز اجتماعي معين، إلا أن أبسط تعريف يقدم لنا المثقف في صفاء معري هو ذلك الذي

يميز بين العمل اليدوي. وهو في الحقيقة تعريف دقيق في إطلاقه. فكل عمل يدوي مهما كانت بساطته الآلية يحتوي بالضرورة على قدر من الجهد الذهني، وقد يظهر "كل إنسان مثقف وإن لم تكن الثقافة مهنة له، ذلك أن لكل إنسان رؤية معينة للعالم، وخطا للسلوك الأخلاقي والاجتماعي، ومستوى معينا من المعرفة والانتاج الفكري. كل إنسان مثقف إذن وإن اختلفت مستوياته ووظائفه ودلالاته الثقافية. وهكذا يتسع مفهوم المثقف يشمل المفكرين والعلماء والكتاب والمبدعين والفنيين ورجال الدين والأطباء والمهندسين والمديرين ورجال القانون والموظفين والموجهين والاعلاميين و الصحفيين و رجال الأعمال و الطلبة[17]

كما يدرج **غرامشي** في نفس التعريف قوى الإنتاج اليدوي من فلاحين و عمال.

و بهذا المعنى يتسع المعنى للمثقف لينقسم إلى قسمين: مثقف عام و مثقف متخصص، و لا يشكل المثقفون طبقة اجتماعية محددة، بل ينتسبون إلى مختلف الطبقات و الفئات الاجتماعية.

و هناك من الباحثين منن يذهب إلى أن المثقفون ينتمون إلى الفئات الاجتماعية الوسطى. و قد يبدو هذا صحيحا و خاصة في مجتمعاتنا العربية و مجتمعات البلاد النامية عامة التي تكاثرت فيها الفئات الاجتماعية الوسطى بعد حصولها على الاستقلال و نتيجة للتوسع في التعليم تلبية للاحتياجات الاجتماعية الجديدة. كذلك لا بد من التطرق إلى شيء بارز في قضية انتماء هذا النوع من المثقفين هو غياب التجانس من حيث المصالح و بالتالي من حيث الأفكار.

و يمكننا كذلك من خلال ثلاث أمثلة سياق آخر طرح المسألة العصرية لهيكل المثقف. هناك في البداية، في القرن الخامس ق.م رجال ذوي صيت مشهور يدعون المعرفة الموسوعية و فن الخطابة، يتموقعون في أثينا، المدينة الديمقراطية بامتياز، لكي يعلمون و يلقنون ما يجب للمواطن معرفته نظريا و علميا، إذا أراد أن يلعب حقيقة دوره في قطاعه الخاص كما في الممارسة العامة، فتحوا مدارس تكثف فيها أبناء النبلاء الذين لا يعتقدون في مستقبل غير ديمقراطي، و أبناء الأغنياء الجدد كالحرفيين الكبار و التجار و التقنيين ذوي المعارف الخبراتية و الذين يريدون فعلا اعطاء أولادهم إمكانية المساهمة سياسيا.

هؤلاء المعلمين السفسطائيون هكذا يسميهم أفلاطون فهل كلمة سوفوس sophos تعني مثقفون؟ في المثال الثاني، نورد القرن الثامن عشر و بالضبط في باريس، و بصفة أكثر رسمية نظريا إذا أردنا القول في انجلترا، مفكرون يعتبرون فلاسفة

قد نقموا على التقاليد، و ضد المؤسسة المعلمة التي هي الكنيسة، ضد الميتافيزيقياو الدين و المقنن، لم يكن لديهم قاسم مشترك سوى كرههم لماضي يخنق الحاضر

و ارتباطهم للأشكال الجديدة للعلوم التجريبية و تطبيقاتها التقنية، أرادوا لهذه الحضارة الجديدة التي ظهرت مع نيوتن و المجهودات التكنولوجية أن تجيب على تنظيم مختلف للمجتمع. إن تاريخ الفكر يضعهم ككتاب أحيانا و فلاسفة أحيانا أخرى، أليس هم بمثقفين؟

أخيرا، و كمثال ثالث تظهر فترتنا الحالية تمحور للمثاليين الأولين، في ضل الديمقراطية المزعومة، رجال يضعون أنفسهم مثقفين يشكلون جماعة يصدرون مسؤولية خاصة بهم، و يتكلفون بمقاومة الأنظمة القامعة للعلماء، ثم يدخلون في لعبة القوى السياسية.

و لهذا فإن الإنتاج و الإبداع الفكري و العلمي و التقني و المنجزات المعرفية عامة، تتضمن بالضرورة إمكانيات تغييرية بل تثويرية، لأنها إضافة إلى قوى الإنتاج الاجتماعي و البشري بشكل عام التي تسهم بتطورها و تقدمها في تحقيق التفجيرات الاجتماعية التقدمية.

فغاليليو لم يتعرض لمسألة و المحاكمة لمجرد قوله لدوران الأرض حول الشمسو لخروجه عن نسق فكري لعلاقات بنية فلكية مستقرة تتبناها الكنيسة، و إنما لأنه بهذا النسق الفلكي الجديد يقول به يخلخل نسق البنية الاجتماعية الطبقية السائدة آنذاك.

و كذلك لا مانع إن أدرجنا و استشهدنا بالمثقفين الفرنسيين مثل: **أندري جيد**، أو **أندري ملرو**، كلهن ساهموا بشكل غير مباشر في الجبهة الشعبية. أيضا فلاسفة مثل: **ب. روسل و ج.ب. سارتر** و الفزيائيين مثل: **أ. أينشتاين** و الرياضيين مثل: **ل. وارتز** الذين يعتبرون أنفسهم مثقفين، كانت لهم أجرة إن امتثلوا أمام المحاكم.

إذن، من خلال هذه الأمثلة النموذجية و المثالية إن صح التعبير، يبقى السؤال: لمن توجه و توظف كامل هذه المنجزات المعرفية، و من يسيطر عليها؟ و لعل هذا ما يسم الثقافة و المثقفين عامة بالطابع الإشكالي الناجم عن الازدواج بين المعرفة و الإيديولوجية، و من هنا تبرز قضية السلطة و علاقتها بالمعرفة و الثقافة بشكل عام.

الهوامش:

1- كلود كولو و.ج.ب. أنري، نصوص الحركة الوطنية الجزائرية (1912-1954) ص 52-53.

2- كلود كلو، المرجع السابق،نفس الصفحة.

3- المستقبل العربي سنة 1990 (عدد أكتوبر)

4- أبو القاسم سعد الله ، تاريخ الجزائر الثقافي، بيروت ، دار الغرب الإسلامي ، 1997 ، ص 13.

Debray Régis, le Scribe genèse du politique, Paris, Ed Grasset, 1980, p 14. -5

Sartre Jean Paul, Plaidoyer pour les intellectuels, in Situations 8, Paris, Ed NRF, 1972, p381.-6

Debary Regis, Op.cit, p 14.-7

Weber Max, L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme, Paris, Plon,-8

Althusser Louis, Idéologie et appareils idéologiques de l'Etat in La Pensée n°50-9

Gramsci Antonio, Œuvres complètes, Paris, Ed, NRF,-10

Sartre Jean Paul, op cit, p.383.-11

Sartre Jean Paul, op cit, p.400.-12

Lénine Vladimir Ilitch, Que faire ?,-13

14- ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة.

15- القش سهيل ، الفرد و اللحمة في استحالة علم الاجتماع ، مجلة الفكر العربي ، العدد 78، ص38.

16- القش سهيل ، في البدء كانت الممانعة ، بيروت ، دار الحداثة ، 1980.

Gramsci Antonio, Gramsci dans les textes, Paris, édition sociale, 1975, p.602.-17