تاريخ الإرسال: 2016/03/05 - تاريخ القبول للنشر: 2016/05/19 تاريخ النشر: 2016/06/28

تموضع المثقف في التراث السوسيولوجي المعاصر

(بين التأملات الغربية والتوجهات العربية)

ساسي سفيان
جامعة الطارف

المقدمة

إن النخبة المثقفة والعقل العارف (المفكر) من خلالها، رغم تمظهراتها في البنى الاجتماعية المختلفة (غربي، عربي) بعدة سياقات، فإنه ليس من السهل تحديد طبيعتها بدقة وتقويم مضمونها في الحياة وسبر أعماقها وتوقع نتائجها ومخرجاتها –تنمويا– في هذه البنى الاجتماعية المختلفة والمتباينة، فحتى التنمية المستدامة التي يقول بها الغرب ويستنسخها العرب ظهر أنها تنمية جزئية فقط لم تلبي احتياجات الإنسان بشكل كافي (المادي، الروحي، الإنساني) ذلك أن العالم الغربي والعالم العربي على حد سواء في وضعية لا خير ولا شر بسب الأفكار (تغول التقنية سبب أزمة الغرب) و(تغول الإيديوجيا وتبنين الغرب، سبب أزمة العرب)، عن أي تنمية مستديمة نتحدث؟

يمكن التنبيه هنا إلى أن المسافة التي تصل لحظة التموقع بلحظة القيام بالدور، كانت متمفصلة وقاصرة على الوفاء، فقد وضحنا انحراف بوصلة المثقف العربي عن عالمه الخاص الذي رحل منه بدعوى التحرر والانفتاح، فحتى التأسيسات المحتملة لتكريس موجة التحرر والاستقلال العربي من النير الاستعمار الأوربي تحقق مرة أخرى، فرضية الكشف عن سلبية واعتدائية الاتصال الانهزامي بالآخر، المستمر في الإغراء بتأطيراته وتنظيراته، تحت تأثير الصدمة والغاوية، ومنه توزيع إشكالات وجودية عقيمة، وأسناد ثقافية غير مفهومة باسم الوعي والحضارة وأوضاع متلبسة أخرى، مما أوقع ثلة من المثقفين المشتغلين بقضايا التحرر والتحديث العربي في خدمة طموحات الخطاب الغربي الاستعلائي والعدائي من موقع الصدمة والترقب أبدا، وما أكثر الصدمات الفكرية التي يشحن بها الغرب عقول وأقلام مثقفينا وقاداتنا وجماهيرنا العربية، بإملاءات فكرية محكومة بمشروعه الأصولي: الغرب مصدر الحقيقة والحق والتنوير، ومنه التحول اليوم نحو أسلوب التشويش الداخلي في البيت العربي هذه المرة، عبر أشكال جديدة من الاختراق لم تعد وسيلته الحديد والنار، بل الأفكار (المثقف).

أولا.المثقف في التراث السوسيولوجي الغربي

إن المقتربات المعرفية التي يعرضها الباحثين من خلال هذه الدراسة، هي محاولة لكشف مظاهر الاقتراب السوسيولوجي المعاصر، من مسألة علاقة الفكر بالواقع، علاقة المعرفة والثقافة الشرعية بالمجتمع في تاريخ الفكر الاجتماعي، فقد ظهر أن المحاولات الأولى لفهم الواقع الاجتماعي الأوربي بإطاره الخاص ولدور المثقفين في تفسيره وتغييره، قد ظهرت مع عصر الأنوار، فإثر التغيرات التي طرأت على البنية الاجتماعية الإقطاعية وتجاوز مرحلة الفكر الديني المكنس، ثم طرح المشروع البورجوازي بديلا تاريخيا في القرن الثامن عشر، برزت الدعوة

لاستخدام العقل ونشر المعرفة ونجد ذلك واضحا في قول الفيلسوف الفرنسي بييربايل (Pierre Bayle) (1647–1706)»إن قدم الأخطاء لا يصحح من حالها، ولا يجعلها أفضل مما عليه، فلنقم بالأعمال العقلية الكافية للتخلص من فضلات الماضي وسخافاته الساذجة»[1].

إن في هذه الرؤيا تعبيرا واضحا عن الدرس التاريخي الذي اهتدى إليه العقل الغربي بعد مخاضات عسيرة توجت بمرحلة التنوير العقلانية التي نقلت مصير الإنسان الأوربي من السماء إلى الأرض وحددت شروط وجوده –الحي –بفعالتيه الثقافية والفكرية، كوندرسيه (Condorcet)(1743–1794) مثلا يرى أسبقية العقل على الوجود والمعرفة على المجتمع، فمعرفة الصيد أقامت مجتمعا قوامه الصيد، ومعرفة الزراعة أقامت مجتمعا زراعيا ومعرفة الصناعة أقامت مجتمعا صناعيا، «إن المعرفة عنده ظاهرة اجتماعية تكسب مصداقيتها من خلال ملاءمتها للتطور الاجتماعي»[2].

ولم تطرح قضية الوعي وأهميته في عملية التغير الاجتماعي في سياق البحث، وكذلك الأمر بالنسبة لدور المثقفين في تطوير البنية الاجتماعية بشكل حاسم إلا مع فلاسفة النهضة (التنوير) فقد أكدوا القضاء على إطلاقية العقل وتجرده عن المجتمع وتناقضاته، ووضعت بذلك العلاقة ما بين البنيتين الفكرية والاجتماعية موضع تساؤل ودراسة وتبلورت طبقات معرفية متعددة وفق اتجاهات مثالية، مادية وعقلانية، عبرت كل واحدة عن رؤيتها الخاصة لعلاقة الفكر بالواقع الاجتماعي وحول أسبقية أحدهما على الآخر وعن طبيعة هذه العلاقة بينهما،هل هي علاقة جدلية أم تكاملية؟ علاقة اتصال أم انفصال؟ علاقة مقلقة أم مثمرة؟

إن الجذر الأساسي للمشكلات التي كانت تعاني منها المجتمعات الأوربية المعاصرة،كما يراه الرواد من أهل الأعلمية، هو ذلك التقاطع أو التصادم العنيف بين الدين والعلم [3]، «حيث تعرض الدين إلى هزات عنيفة بسبب الإنجازات العلمية التي أدت إلى الحيرة والقلق والارتباك الذي كانت محصلته فقدان التماسك الاجتماعي الذي لا يمكن إيجاده إلا بالوقوف بوجه الضغوط الناتجة عن قوة العلم، وفي سبيل إعادة القوة والروح إلى المعتقدات الدينية بوصفها ضرورة للتماسك الاجتماعي المفقود»[4]، قدم سان سيمون(Saint Simon) (1760–1825) رؤيته التوافقية، بوجود توافق في كل العصور ولدى جميع الشعوب ما بين المؤسسة الاجتماعية والأفكار، وفي رأيه إن هناك تناغما ما بين النظام الاجتماعي والنسق المعرفي السائد في كل مرحلة تاريخية، ففي النظم الدينية مثلا تسود» المعرفة اللاهوتية أما في النظم الصناعية المتطورة فتسود المعرفة التقنية الوضعية»[5].

وتأثر أوغست كونت (August Count) (1798–1857) بسان سيمون، في ربط النسق الفكري والعقلي بالحراك الاجتماعي وارتأى أن الحركات الاجتماعية تقوم على الأفكار فهذه الأخيرة هي التي تحكم وتقلب العالم، «حيث أن الأزمة الكبيرة التي اجتاحت المجتمعات التي عاصرها هي أزمة عائدة بالدرجة الأولى إلى الفوضى الفكرية، وأقر أنه لو أمكن إتحاد العقول في وحدة مبادئ، فسوف ينجم عن ذلك بالضرورة مؤسسات ملائمة دون الحاجة إلى هزات خطيرة»[6].

إذن فتطور الإنسانية تابع لتطور المفاهيم العقلية وهذا هو «دور الفعلة الفكريين باعتبار أن لكل نظام اجتماعي منظريه»[7]، مقابل أولوية المعرفة عند أوغست كونت، يطرح ايميل دوركايم (Emile Durkheim) (1858–1917) أولوية الواقع الاجتماعي، فالمعرفة عنده معرفة اجتماعية والمجتمع عنده هو الكل، «إنه الضمير الجمعي الذي يفرض على الأفراد أساليب تفكيرهم وعملهم وممارساتهم وعلى هذا تقع الظاهرة الاجتماعية خارج الفرد وقد زودت بقوة قهر تمكنها من فرض نفسها عليه»[8]، إن الفروق الثقافية برأي دوركايم ناجمة عن ارتباط المواضيع الثقافية بأصولها الاجتماعية وإن قبول أو رفض فكرة ما تتم على أساس اتساقها مع قيم ومعتقدات الثقافة المجتمعية، «فالوعي المجتمعي مشروط بالبنى الاجتماعية وبتوزع الجماعات وبالعلاقات التي يفرضها

هذا التوزيع عليها وعلى أفراده»[9].

برهن دوركايم على الأصول الاجتماعية للأفكار واكتشف أنها تتغير تبعا للتغيرات التي تطرأ على التنظيم الاجتماعي وسلم في نهاية المطاف »بأن الأفراد متجهون بشكل أكثر مباشرة وكمالا نحو الجماعات التي ينتمون إليها أكثر منه نحو الطبيعة»[10].

في اتجاه آخر تظهر العلاقة فكر – واقع ضمن الرؤية التي قدمها الماركسيين، حين نظروا إلى نسق المعرفة،على أنها معرفة تاريخية أساسا، فلكل مرحلة من مراحل التطور أفكارها ومقولاتها التي تعكس هذا التطور، كما أنها معرفة اجتماعية –اقتصادية متعلقة بالعمل المنتج الذي يلبي احتياجات المجتمع.

يحتل العامل الاقتصادي مكان الأهمية في تناول البنية الاجتماعية الاقتصادية كأساس للأفكار، وأضحى معروفا التفسير الذي قدمه الاتجاه المادي التاريخي (الديالكتيكي)، لعلاقة الوجود الاجتماعي بالوعي الاجتماعي وأسبقية الأول على الثاني ومعروف كذلك تفسير هذا الاتجاه حول أن إنتاج الأفكار مرتبط بالنشاط المادي للبشر، فالوعي مشروط بدرجة تطور قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، حيث إن الوجود الاجتماعي للبشر مرتبط بتطوير حياتهم الواقعية، لذا لا يمكن للوعي أن يكون شيئا آخر سوى الوجود الواعي[11]، فالأيديولوجيا وهي أبرز أشكال الوعي الاجتماعي تعد عند الماركسيين مجموع آراء وأفكار تنعكس فيها جملة العلاقات الاجتماعية ومختلف مصالح الطبقات، ولا يمكن لها أن توجد في مجتمع لا طبقي، فالأيديولوجيا برأيهم هي بالضرورة، أيديولوجيا طبقية في مجتمع طبقي ومن ثم فالبناء الفوقي ليس إلا انعكاس مرآتي للبناء التحتي الذي يتحكم فيه العامل الاقتصادي، وهكذا أصبح علم الاجتماع الماركسي،محصلة للإبستيمولوجيا المادية التي تسلم بأن المعرفة ما هي إلا انعكاس للوجود المادي، فالعقل ذاته ليس سوى إيديولوجيا البورجوازية المنتصرة، كما يشير إليه فريديريك إنجلز (Friedrich Engels) (1820– 1895).

وقد أعلن كارل ماركس (Karl Marx) (1818–1883)، أننا لا نرسم مستقبل العالم على أساس عقائدي وإنما نحن نريد أن يتحقق هذا العالم الجديد من خلال نقد العالم القديم، ولذلك فإن الوعي عند ماركس قد أصبح نقدا مفصلا للاقتصاد السياسي السائد، هدفه أن يفتح آفاقا جديدة للبحث والتطبيق العملي للعلم، وأكد أنه لا يكفي أن ننقد العالم ولكنه من الضروري أن نكتشف وأن نخلق طرق ووسائل تغييره «من منطلق العالم(الوجود الحقيقي)»[12].

أما فلفريد بارتيو (Vilfredo Pareto) (1848–1923) فينتقد الماركسيين ويعترف بوجود العوامل غير الرشيدة (العوامل اللاعقلانية) التي تتحكم بالجماهير وتدفعها للثورة، «فهذه العوامل غير الرشيدة والغرائزية عوامل هامة في التغيير الاجتماعي الذي يجب أن لا يستند إلى الثورة الاقتصادية فقط»[13]، قدم باريتو حلا يجمع بين المنطقية والتجريبية ودعا إلى دين علمي وأخلاقيات علمية، مقررا «أن المجتمع يبقى في حالة توازن وتماسك طالما هناك العوامل الداخلية بما فيها العواطف أو الرواسب تفعل فعلها إزاء العوامل الضاغطة، وخلاص المجتمع حسب رأيه يكمن في الاعتماد على العلم والعواطف»[14].

ماكس فيبير (Max Weber)(1864– 1920) يرى أن حل إشكالية «علم– دين– تكمن في توجه المجتمع الأوربي نحو البيروقراطية، ذلك النظام العلمي العقلاني الذي يعتمد على مبدأ الشمولية والقانونية والأخلاقية والإلزامية والتنظيمية التي تتنافى مع الفردية والقبلية والعشائرية والمنسجم كل الانسجام مع طبيعة المجتمع الصناعي وروح العصر الحديث الذي يتميز بميزات التحديث والتنمية والتخصص في العمل»[15]، وهذا ما حدا بـ: فيبر إلى القول بوجود اتفاق كبير بين غايات كل من السلوك الديني والسلوك العلماني، فنشأة التوجيه الأخلاقي البروتستانتي كانت شرطا ضروريا لظهور الرأسمالية الحديثة، كذلك فإن الالتزام بالروح

الرأسمالية التي أفرزت نظاما بيروقراطيا سوف يؤدي بالضرورة إلى التزام أخلاقي ديني، ولعل ذلك ما دفعه إلى وضع كتابه الموسوم (الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية)، الذي أراد به التأكيد على دور العامل الديني أو الروحي والفكري في التخلف أو التقدم الاقتصادي الذي يشهده المجتمع، فالدين بالنسبة لـ: فيبر هو المحرك الأساس للأنشطة الاقتصادية والإنتاجية التي يمارسها المجتمع، وأن التنظيم البيروقراطي والعقلاني إنما هو قدر المجتمعات الحديثة.

ساهم الماركسيين المحدثين في تعميق أثر البنية الفوقية في البنية التحتية وأبرزهم جورجي بليخانوف (Georgi Plekhanov) (1856–1918)، إذ أقر أن تطور المجتمع لا يتم عبر الاقتصاد وحده بل يتم على مستوى البناء الفوقي،إذ أن الاقتصاد لا يصنع ذاته مطلقا بل يفعل دوما بتوسط البناء الفوقي– عالم الأفكار –ولكي يكون للفكرة دورها المجتمعي التغييري، فيجب أن تكون فكرة تمسك بالمجرى الواقعي للتاريخ وتعبر عنه وعندها تغدو الفكرة قوة لا تقهر، وإلا سوف تكون مصدر خيبة أمل وانحطاط عقلي، كما أن اعتبار الأفكار قوة لا تقهر هو فعل اجتماعي من مهمة المثقفين الذين يمارسون دورهم المجتمعي المرهون بجملة انتماءات منها انتماءاتهم الاجتماعية التي هي عند الماركسيين انتماءات طبقية محددة بالتغيرات الاقتصادية ويبرز ذلك جليا في استخدام لينين لمصطلحي الأيديولوجيا البورجوازية والأيديولوجيا البروليتارية.

زنانكى فلوريان (Znanieki Florian) (1882–1959) «عرض لأربعة أدوار اجتماعية لرجال المعرفة، الذين يكدحون بأدمغتهم:، أولها رجال المعرفة كمستشارين أو خبراء، ثانيهما هم منوطون بعملية التبرير الفعلي لأحزابهم ومذاهبهم وأيديولوجياتهم، وثالثها أعدهم محاربين من أجل الحقيقة ورابعها الدور الاستكشافي والإبداعي الذي يقومون به»[16].

روبرت ميرتون (Robert Merton) (1910–2003) في مقال له بعنوان (السياقات الاجتماعية والثقافية للعلم) أقر أن هناك تساوقا بين كل من النظام الاجتماعي والعلم مما يعني أن ثمة اعتمادية متبادلة بينهما، وأن البناء الثقافي للعلم يتضمن طاقما من المقومات والأخلاقيات تصاغ في مركب متزن من القيم والمعاني التي تمارس إلزامها على رجل العلم، وأن هذه المعايير تكتسب صفتها القانونية من خلال القيم النظامية والتي تفرض من خلال الجزاءات التي يستخدمها العالم وتدخل بالتالي كجزء من ضميره العلمي.

أما رايت ميلز (Charles Mills) (1916–1962) فكان يتصور «للمثقف الشرعي أدورا في المجتمع الحديث، فقد يستطيع أن يصبح فيلسوفا للحاكم يوجه نظرياته لخدمة السياسة ويدافع عنها، وقد يستطيع أن يصبح مستشارا للحاكم أو الدولة يوجه بحوثه لخدمة الإدارة وأساليب السيطرة، وبإمكان العالم أن يكون مستقلا عن الحاكم وعن الدولة يختار أبحاثه ومشكلات الدراسة، ولقد رفض ميلز الدور الأول والثاني وقبل دور الباحث المستقل عن الضغوط والقوى التي يفرضها البناء النظامي وعلى أن يلتزم بقيمة البحث عن الحقيقة وقيمة العقل وقيمة الحرية»[17].

عالم الاجتماع الفرنسي آلان تورين (Alain Touraine) (1925) ابتكر موضوع العلم المرتبط بالدولة وأسماه علم اجتماع القرار، وهو الذي يهتم بتحقيق التكيف والتوفيق بين الجماعات المتنازعة وضبط التوترات الاجتماعية بحيث يصبح علماء الاجتماع خبراء يساعدون في إصدار القرار السياسي، وآخر يطلق عليه علم اجتماع المعارضة وهو العلم الذي يربط نفسه بالحركات الاجتماعية التي تصارع البناء القديم ويدافع عنها ويتبنى أفكارها وأهدافها ويسعى إلى كشف الحقائق ومن خلال الصراع بين هذين العلمين تنكشف الكثير من الحقائق ويحقق الأفراد قدرا من الحرية.

عالم الاجتماع توم بوتومور (Tom Bottomore) (1920–1992)، يؤكد على أن يصبح عالم

الاجتماع ناقدا للمجتمع بدلا من قيامه بدور المهندس الاجتماعي، ويحاول أن يدافع عن وجهة نظر الحركات الاجتماعية التي تهدف إلى تغيير الواقع وضرورة سعيه نحو الكشف عن مظاهر الاستغلال والقهر في المجتمع الحديث.

جون بول سارتر (Jean-Paul Sartre) (1905-1980) في عمله المعروف (دفاع عن المثقفين)، يطرح مشروعه المبتكر (المثقف الملتزم) وعرفه «بأنه إنسان يتدخل ويدس أنفه في ما لا يعنيه «وأن المثقفين هم الذين قاموا بدور لم يكلفهم به أحد»[18]، فالذات المفكرة في نظر سارتر ذات فردية سابقة عن كل وجود جماعي، حيث تتمتع هذه الذات بكل القدرات العقلية والخلقية: معارف وأخلاق وقيم وخبرات، يفهم سارتر الالتزام حصرا على أنه التزام المثقف قضايا الشعب والطبقات الكادحة بما يتفرع عن ذلك من جدول عمل ثوري من أهم بنوده: تدمير كل التمثلات الإيديولوجية، استعمال الرأسمال المعرفي/الرمزي قصد الرفع من مستوى الثقافة الشعبية، تجذير الفعالية المتحركة، وفي نهاية المطاف يرفع سارتر حالة الآسار في وضعية المثقف، ويعانق الفكر/الثقافة بالحرية، فالثقافة عنده ليست هدف مجرد مطلوب لذاته فقط، بل لابد من تجنيدها في رسالة اجتماعية وسياسية ويضع بذلك تمييزا بين العلماء والمثقفين، حيث يرى أنه لن يسمى بـ : المثقف، العلماء الذين يشتغلون على تشطير الذرة لتحسين أسلحة الحرب الذرية، هؤلاء علماء، ولكن اذا اجتمع العلماء أنفسهم ووقعوا بيانا يحذر الرأي العام من استعمال القنبلة الذرية إذ ذاك يتحولون الى مثقفين.

يمكن أن نقارب أيضا في موضوعة الفكر ومنتجيه وعلاقته بالواقع أعمال ريموند آرون (Raymond Aron) (1905-1983) في مؤلفه الشهير (أفيون المثقفين) حيث عاين آرون مكانة المثقفين الفرنسيين ووصفهم بأنهم يتمتعون بهيبة اجتماعية، يرتبطون ارتباطا محدودا بالجوانب الإدارية والعملية للحياة السياسية، ويقدمون انتقادات راديكالية لمجتمعهم، وخلص آرون أن المثقفين في فرنسا تزعموا حركة النقاش السياسي في مجلس النواب خلال الجمهورية الرابعة والثالثة وهم يتصفون غالبا بالتعصب الشديد لأيديولوجياتهم السياسية، عقولهم متشابهة التكوين، لديهم ميل نحو طرح مشكلات مجردة وغالبا ما يوسعون نطاق المشكلات بمقدرة عالية، يقترحون حلول غير واقعية،يتمسكون بالفرعيات ويهملون المسائل الرئيسية وهكذا يعملون بلا جدوى على تعقيد وتفريع المناقشات البرلمانية، وعدم الاتفاق بينهم.

آراء عالم الاجتماع الألماني كارل مانهايم (Karl Mannheim) (1893-1947) الذي يعد من أبرز منظري علم الاجتماع المعرفة، وضح نسبية الفكر وتأثير الأيديولوجيا على البنية الاجتماعية والتاريخية، صاغ مانهايم نظرية خاصة به حول العلاقة الجدلية بين الواقع واليوتوبيا (الأيديولوجيا)، باعتبارهما نمطي تفكير مشوهين للواقع القائم، متأثرا بالظروف التاريخية التي مرت بها ألمانيا في فترة مابين الحربين العالميين، وتوصل من خلال نظريته إلى تبني مقولة المثقف اللامنتمي اجتماعيا، التي قال بها ألفريد فيبر (Alfred Weber) (1868-1958) فعمل على تطويرها إلى أطروحة فكرية،كان من أهم الاكتشافات التي أمدتها سوسيولوجيا المعرفة عند مانهايم هو كشفه موضوعة الوعي الزائف، والذي يعتبره تشويه أيديولوجي للتفكير، فالمعرفة تظهر لنا مشوهة أو أيديولوجية عندما لاستطيع الأخذ بالوقائع الجديدة التي تتطابق مع وضع معين وهي تحاول أن تتنكر لها عندما تريد أن تفكر فيها بنماذج غير مطابقة معها.

فالأيديولوجيا إذن وسيطا حيويا لإنتاج المعرفة، فهي تؤثر وتتأثر بالمعرفة قبل وبعد ظهورها وعليه تنبثق فهمنا للواقع الخارجي بتعدد الإيديولوجيات المسبقة، فكل فكرة يجب الحكم عليها انطلاقا من توافقها مع الواقع، وكل الجماعات والطبقات المتصارعة في المجتمع تبحث عن هذا الواقع في أفكارها وأفعالها ومن البديهي أساسا أن تعدد مفاهيم الواقع هي نتيجة تعدد أنماط الفكر، كما شدد مانهايم على الدور الإيجابي

لكثرة المنظورات المعرفية المنتشرة في عصره وعلى السمة التحريرية للعقل الذي يحلق بكل حرية ويتجسد أساسا في النخبة المثقفة .

أعمال جورج غرفيتش(Georges Gurvitch) (1894–1965) حول الأطر الاجتماعية للمعرفة شارحا العلاقة الواضحة والعضوية بين النسق المعرفي(السوسيولوجي) والنسق الأيديولوجي، مستجليا الخلاص في الرقيب الإبستيمولوجي الذي من شأنه أن يصفي المعرفة، لينتج معرفة طهرانية، فلابد من الاقتراب أكثر والتعاون أفضل بين الإبستيمولوجي والمعرفي، ضمن إطار مشترك يقوم على:

- « مسألة الفعلة الفكريين وصلاحية أعمالهم المعرفية وقيمتها بالنسبة الى المعارف الفردية،
- مسألة الرموز الاجتماعية والإشارات الاجتماعية ذات الصيغة المفهومية المتنوعة ومدى صحتها وفاعليتها»[19].

فمن خلال هذا الإطار المشترك يمكن للإبستيمولوجيا والسوسيولوجيا التعاون من أجل الإحاطة بالمعرفة الاجتماعية، ومن ثمة حمايتها وتحصينها، إلى هنا أصبحت الذات العارفة/المفكرة في تصور جورج غورفيتش، رهينة أطر معرفية صرفة: مناهج، تقنيات، نظرة نقدية، ترفض الدخيل: الأحكام التعسفية (القبلية) وتدرك إلى حد بعيد مخاطر المتطفل العلمي/الأيديولوجيا الذي من الممكن أن يخترق بكارتها.

يمكن التنويه أيضا إلى أعمال عالم الاجتماع الإيطالي أنطونيو غرامشي (Antonio Gramsci) (1891–1937) في مشروعه المبتكر (المثقف العضوي)، يقول غرامشي :إن المثقفين هم أولا (منظموا الوظيفة الاقتصادية للطبقة التي يرتبطون بها عضويا، وهم ثانيا حملة وظيفة الهيمنة التي تمارسها الطبقة السائدة في المجتمع المدني، بهدف قبول وإجماع الطبقات المسودة والخاضعة لقيادتها وذلك من خلال عملهم في مختلف الهيئات الثقافية والإعلامية»[20]، «وضح غرامشي من خلال أطروحة المثقف العضوي أن الطبقات الأساسية تنتج من نفسها مثقفيها العضويين القادرين على طرح المشروع المجتمعي المتكامل رأسماليا كان أو اشتراكيا، فهنا نجد المثقف العضوي البورجوازي الذي أنتج الإيديولوجيا البورجوازية وهي ليست فقط إيديولوجيا البورجوازية بل هي أيضا المهيمنة على صعيد المجتمع كله»[21]، إلى أن تنضج البروليتاريا لدرجة تصبح معها قادرة على طرح مشروع بديل لا يتناسب مع احتياجاتها الخاصة بها فقط بل يرتفع إلى أن يكون جوابا لمشكلات المجتمع بكليته.

المثقف الغرامشي يحقق وجوده – أي يجسد دوره –في ارتباطه العضوي بالطبقة عن طريق تنظيمها السياسي وهو الحزب ويطلق غرامشي على الحزب مصطلح (المثقف الجماعي) ولكن هذا الإرتباط العضوي بالطبقة الاجتماعية لا ينفي الاستقلالية النسبية للمثقف حيال هذه الطبقة، أي أن يظل المثقف دائما متسلحا بالوعي الذاتي النقدي للطبقة التي ارتبط بها، هذه الوظيفة النقدية هي بوصلته في الاتجاه الصحيح لإنجاز مهمته، فالمثقف العضوي ينفصل ليتصل بالطبقة اتصال البنية الفوقية بالبنية الاقتصادية (الإتصال والتمايز) وذهب به الرأي إلى ترسيخ فرضية عدم الفصل بين الإنسان العامل(homo faber) وبين الإنسان العارف (homo sapiens) محتسبا حضور كل منهما في الآخر شكلا ما من أشكال الحضور أمرا متقررا «لأن كل إنسان في النهاية يرى غرامشي أنه يمارس خارج مهنته فعالية ثقافية ما، فهو فيلسوف، فنان، صاحب رأي، انه يشارك في تصور للعالم، له سلوك واع، فإذن يساهم في تصور ما للعالم أو تعديله، أي يساهم في ميلاد أنماط جديدة للتفكير.

ويسهب غرامشي في دور المثقف ويتحدث على أنه لم يعد بالإمكان أن يتمحور نسق المثقف الجديد حول الفصاحة والإثارة السطحية والآنية للمشاعر والأهواء، بل صار لزاما عليه أن يشارك مباشرة في الحياة العملية كبان ومنظم مقنع دائما، لأنه ليس مجرد فارس منابر بل بات لزاما عليه أن يتغلب على التفكير الحسابي المجرد وألا يبقى اختصاصيا دون أن يصبح قائدا أي رجل سياسة، بالضرورة أن يعي المثقف دوره في مسيرة المجتمع وأن يثقف أبناء المجتمع في معظم أمور حياتهم، المثقف إذن منتج للإبداع وذو موقف وليس ثمة شك أن بعضهم

لهم دور في التوعية الاجتماعية لما يدور في المجتمع المحلي بصفة خاصة والمجتمع العالمي بصفة عامة، إن المثقف العضوي طبقا ل غرامشي، هو من يقوم بدوره كاملا عبر التحمل والآداء، ذلك أن قيمة المعلومات التي اختزنها والمعرفة التي أتيح له الإطلاع عليها لن تظهر إلا حين يؤدي دورا كبيرا في واقع الناس ودنياهم، لأن المثقف الذي جمع من المعلومات قسطا كبيرا ينبغي ألا يقتصر على الجمع والاستقصاء فحسب بل ينبغي أن يطمح إلى دور ريادي في إصلاح الواقع الذي يعايشه، وهكذا تعكس أراء غرامشي ومبادئه نهاية تجربته النضالية حين اعتقله النظام الفاشستي ليقضي نحو عشر سنوات في السجن قبل أن ينقل إلى المستشفى ويتوفى متأثرا بنزيف في المخ.

أرنولد توينبي (Arnold Toynbee) (1889–1975) وموضوعة (الأقلية المبدعة)، التي عرضها في مؤلفه الشهير (دراسة التاريخ) في رأيه أنه يمكن تعريف الأقلية المبدعة بأنها تلك الأقلية الحاكمة التي تجد لملكاتها الإبداعية فرصا للتعبير عن نفسها في شكل أعمال فعالة يكون من شأنها خدمة كل أفراد المجتمع .

آراء أنتوني غيدنز (Anthony Giddens) (1938) في كتابه الشهير (الطريق الثالث :تجديد الديمقراطية الاجتماعية)، مشروع لن يتحقق إلا إذا كان الديمقراطيون الاجتماعيون على استعداد لأن يراجعوا وجهات نظرهم المسبقة الأنساق الفكرية القديمة «بصورة أكثر تدقيقا وشمولا، إن عليهم أن يعثروا على طريق ثالث، ويرى غيدنيز أن طريق حي ومؤثر على الصعيدين الفكري والعملي، الطريق الثالث رؤية متكاملة لمشروع ثقافي متماسك، إنها فلسفة تسعى إلي تحقيق التواؤم بين بعض القيم التقدمية العريقة التي لازمت الإنسان وأرقته زمناً طويلاً من ناحية والتحديات الجديدة لعصر المعلوماتٍ وتراكم الثروة واللامساواة.

مشروع الطريق الثالث لا يبدأ من الصفر، باعتباره خلقاً جديداً، ليست له أي مقدمات أو إرهاصات ولكن بوصفه تجديدًا للديمقراطية الاجتماعية، بالتحقق في مفاهيم أنتجها المثقفون أنفسهم :الاستثمار الاجتماعي،الاستيعاب والاستبعاد، مجتمع الرفاهية الإيجابي، لكوزموبوليتانية (العالمية) والتعددية الثقافية.[22]

تتفق هذه الإقترابات الغربية على حقيقة أن أهل الفكر بما يشكلون – نخبة فكرية –هم عمال المعرفة، القادرين على إنتاج المعرفة وإعادة إنتاجها وبفضل مؤهلاتهم فإنهم منشغلون أساسا في أوجه نشاطات ثقافية وفكرية باعتبارها تتعارض مع النشاطات المنصرفة أساسا نحو تجميع الثروة، وهم يشغلون في الأصل مهن غير يدوية ووظائف تتفق وتعليمهم وتدريبهم ومكانتهم، قد يكون لديهم تطلعات مباشرة أو غير مباشرة للقوة السياسية، أينما كان ذلك مناسبا وهم يأخذون موقفا ضد القمع والفساد والحرمان، بغض النظر عن وضع المتسببين، وهم لا يرتبطون بطبقة واحدة معينة ولكنهم يتكونون من طبقات مختلفة ويطورون مصالح مغايرة لمصالح طبقاتهم الأصلية.

المتمعن في هذه الإقترابات، يكشف أن العقل الغربي هو المعلم الجيد الذي أنتج الدرس التاريخي الحضاري الجيد، عبر ملابسات تاريخية مجهدة وقاسية فمنذ أسطورة المفتاح الغامض (القرون الوسطى) إلى يومنا هذا، لم يكن خارج المعركة الاجتماعية، باحثا باستمرار عن الموديل الفكري الذي يفهم ويعالج به هذا الواقع، لم يكن ينتظر الإكراميات والصدقات لحل مشكلاته ولم تكن الجاهزية حلا سحريا لمنجزاته الحضارية بشكل من الأشكال، لقد ناضل منذ زمن من أجل المثاقفة، المساءلة والنقد، وأن المستقبل سيكون دائما أفضل من اليوم، لذا فإن الطرح الذي نقاربه(النخبة الفكرية والتنمية الاجتماعية في الخصوصية الغربية)، حاصل على جنسيته (هويته)، على منظومة معرفية تسنده وترعاه وتاريخ ولد فيه ومسار تطور فيه في الخصوصية الغربية، دون سواها، ترى كيف تتموقع المقولة في الخصوصية المجتمعية العربية؟

تموقعات الموضوع في الأرضية العربية، تظهر أول ما تظهر جهود الفيلسوف الأندلسي ابن رشد (1126–

1198) في مؤلفه الشهير (فصل المقال) الذي وضح فيه فرقا منهجيا بين نمطين من المعرفة، «المعرفة العقلية الفلسفية (الحكمة) والمعرفة النقلية الشرعية (الشريعة) باعتبارهما أداتا الاتصال أو الخطاب فخص الحكمة بجماعة الخاصة من الفلاسفة العارفين (النخبة) وخص الشريعة بجماهير العامة من الناس، أي أنه يربط طبيعة المعرفة وشكل الخطاب والاتصال المعرفي ووظيفته وفعاليته وتأثيره وجدواه بطبيعة الجماعة التي تحمله وموقعها الاجتماعي من جهة وطبيعة المخاطب أو المتلقي، باختصار لقد وضح ابن رشد عملية التثقيف والمثاقفة في زمن مبكر بين صانعي المعرفة ومتلقيها (مستخدميها)، وقد روى التاريخ أن كتبه انتهت بالحرق واتهامه بالكفر»[23].

عبد الرحمن ابن خلدون (1332– 1416 ه) في تناوله العلاقة بين العلم عموما وعلم الاجتماع بوجه خاص والسلطة، فكان يرى أن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها، وفي طرحه أيضا: «أعلم أن السيف والقلم كلاهما آلة لصاحب الدولة يستعين بها على أمره إلا أن الحاجة في أول الدولة إلى السيف، مادام أهلها في تمهيد أمرهم أشد من الحاجة إلى القلم لأن القلم في تلك الحال خادم فقط منفذ للحكم السلطاني والسيف شريك في المعونة كذلك في آخر الدولة حيث تضعف عصبيها وأما في وسط الدولة فيستغني صاحبها بعض الشيء عن السيف لأنه قد تمهد أمره ولم يبق همه إلا في تحصيل ثمرات الملك من الجباية والضبط ومباهاة الدولة وتنفيذ الأحكام والقلم هو المعين له ذلك فتعظم الحاجة إلى تصريفه ويكون السيف مهملة في مضاجع أغمادها إلا إذا أنابت نائبة أو دعيت إلى سد فرجة ومما سوى ذلك فلا حاجة إليها فيكون أرباب القلم في هذه الحالة أوسع جاها وأعلى رتبة وأعظم نعمة وثروة وأقرب من السلطان مجلسا وأكثر إليه ترددا وفي خلواته نجيا لأن حينئذ آلة بها يستظهر بها على ثمرات ملكه والنظر في أعطافه وتثقيف أطرافه والمباهاة بأحواله»[24]، معنى ذلك أن حاجة الدولة للمثقفين تتجسد مرتين في رؤية ابن خلدون: مرة في مرحلة انهيار الدولة ومرة في مرحلة بناء الدولة، فإلى أي مدى تتحقق الموضوعة الخلدونية في التجربة العربية التي سنقاربها في فصل لاحق؟

ثانيا.المثقف في التراث السوسيولوجي العربي المعاصر

بعد حالة غياب عن التاريخ زمن العثمنة، تظهر بوادر خميرة عقلانية حديثة، تهز الفكر العربي بقوة في بوادر القرن التاسع عشر، كانت المسمار الأخير الذي دق في نعش الفكر الصوفي الشعبوي الذي عمر منذ تغلغل العثمانيين، لقد نشأ في مقابل فكر الإقتداء والتسليم وروح الجبرية وانتظار الخلاص النهائي الوشيك، تيار الوهابية –الإصلاحي – المنسوب إلى محمد بن عبد الوهاب (1792 – 1703) المؤسس والداعية الأول، كان هذا التيار الجديد يؤمن بإمكانية التغيير وضرورته ويقوم على إحياء مفاهيم التنزيه وسلطة الشريعة ومبدأ الجهاد، وبالرغم مما تعرض له من مقاومة رسمية وشعبية، استمر هذا الفكر يفرض نفسه بقوة وعناد،[25] فكان بلا شك دفعة جديدة للجدلية الاجتماعية السياسية والفكرية التي كانت قد تجمدت منذ قرون،» لقد عكست الوهابية في الواقع رد فعل الإسلام العربي، وأعلنت الدعوة إلى إعادة الخلافة إلى العرب كشرط لا بد منه لنجاح الإصلاح»62، في أواخر القرن الثامن عشر كان الوهابيون قد سيطروا على أواسط الجزيرة والخليج الفارسي ثم ما لبثوا أن دمروا كربلاء في أطراف العراق واحتلوا الحجاز وأخذوا يهددون دمشق، في الوقت الذي يمتد فيه أخطبوط الوهابية ويتوسع كان (الرجل المريض) قد ساءت حالته، فكان لزاما على سلاطين الإمبراطورية الهرمة، أن ينطلقوا بإعادة بناء إستراتيجيتهم، كسروا التحالف مع زعماء الزوايا الصوفية والطرقية ومضوا في طريق الإصلاح.

انطلقت حركة الإصلاح منذ نهاية القرن الثامن عشر وعنيت بتقنيات التنظيم العسكري والاقتصادي والقانوني والاجتماعي، «فأخذت حبات العقد العثماني تتساقط منذ عهد السلطان سليم الثالث إلى خلفه محمود الثاني حتى عهد السلطان عبد المجيد الأول، وسوف يكون إعلان الدستور الجديد عام 1876 في عهد السلطان عبد الحميد الثاني (جلهانة) التتويج الأخير لهذه المنظومة الإصلاحية داخل البيت العربي»[27]، بيد أن نتائج الحملة

التاريخية الظافرة التي أوصلت الجيوش المصرية إلى عتبة الباب العالي ووضعت بين يديها مصير الإمبراطورية العثمانية،[28] بدأت تقيم الحسابات العكسية عند الدول الغربية، فأيقظت لديها الشعور الدفين بالخوف وعدم الثقة التقليديين تجاه القوى الإسلامية، وكانت النتيجة تحالف هذه الدول الغربية جميعها«من أجل إجهاض المشروع التحديثي المصري وتصفيته، وهكذا تحولت الملحمة الكبرى إلى مغامرة تعسة، كان من نتائجها دفع مصر الحديثة والعالم العربي من ورائها نحو الاستسلام الكامل، بحيث تم إلغاء الخلافة العثمانية 1924 ثم إعلان الجمهورية التركية مكانها (ملحق أوربي) ليتكرس انتصار أوربا وتأكيد هيمنتها في كل الأقطار العربية التي كانت تشكل أطراف الرجل المريض.

لقد أفاق العقل العربي فجأة بعد خلاصه من آسار التعثمن، على الصدام والقلق بين القديم والجديد ،التقليدي والمستحدث، فكان الوضع قاسيا عليه بفعل تأخر ثقافته وغيبوبته شبه الكاملة نظرا لغياب الفعل الحضاري المؤثر، فبينما راهن البعض على تعبئة القوى الدينية والقبلية للخلاص من خطر الغرب، راهن البعض الآخر على التماهي في الآخر(الحداثة الوافدة) بكل ما لديه للخلاص من النير العثماني، وخرج هؤلاء وهؤلاء محبطين ويائسين، إذ بعد فترة النشوة الأولى والأمل بالاستقلال، جاءت مرحلة التجزؤ والانقسام والتساؤل في أوساط الرأي العربي، عما إذا كانت الثورة ضد الأتراك صحيحة وصائبة سياسيا وتاريخيا، ثقافيا وحضاريا، وسوف تأتي الأحداث لتؤكد مخاوف الرأي العام العربي عندما يتحقق مد القوى الأجنبية في أطراف الرجل المريض «ويتم إخضاع الشرق الأدنى والوطن العربي بأكمله للاستعمار ويفرض عليه التقسيم والعبودية»[29].

كان ذلك بمثابة الانقلاب في قوانين الطبيعة والتحول في نظام الأشياء»[30]،إذ بعد فترة الغلق والانطواء الطويلة على الذات– زمن العثمنة– وجد العقل العربي نفسه في عالم جديد غريب، لم يكن العرب قد عرفوه من قبل وليس لديهم أي دليل يساعدهم على التحكم به والسيطرة عليه، فحتى خطاب المدرسة الإسلامية (المحافظ) المسبوك بطهرانية مزعومة (المحرمات والمحللات)، لم يقدر هو الآخر على الصمود في مناطات التنويع والتحديث، فقد بدأ يفقد اتساقه الداخلي ويدخل في تناقض متزايد مع هذا الواقع الجديد، وقد كان جمال الدين الأفغاني على هذا الخط، عندما صرخ في وجه فقهاء عصره قائلا : «حتى لو كانت أكثر عددا لا تقدم مؤلفات علماء المسلمين، الوسائل اللازمة لمساعدة الإنسان على الوصول إلى الكمال والسبب في ذلك أنها مليئة بالنواقص والعيوب، أليس من علامات الإهمال والإخفاق أن لا يندفع الفكر نحو البحث؟ أليس عيبا على العالم والحكيم أن يرى ما يزخر به العالم من العلوم الجديدة والمكتشفات والمؤلفات الحديثة ولا يسعى إلى التعرف عليها ومعرفة علل هذه المستجدات وآثارها؟ أليس من العيب أن يطرأ على العالم هذا التحول الشامل بينما هو في غفلة تامة» [31]، كما تنكر لما اتفق عليه رجال الدين من رؤى ومعارف منبها الناس بالتخلي عما جاءوا به من شريعة وهمية لا تمت إلى حقائق الدين بصلة، إذ يقول وهو يخاطب الإيرانيين «إن وطننا العزيز يسير في سياسته في طريق معوج وفي ديانته في طريق معوج، أيها الناس تمسكوا بحقائق الدين المحمدي، إن الذي تتمسكون به الآن هو شريعة الملالي وهي غلط فقد كتب كل ملا – أي رجل دين – كتابا على مقدار تفكيره وليس ذلك الملا مقصرا فيما كتب، إذ أن مقدار تفكيره ومعلوماته كانت محدودة إلى هذه الدرجة ولو أننا جمعنا كل هذه الكتابات وأضفناها إلى بعضها لما تمكنت أن تزيد في عظمة الإسلام بل العكس تصغره.

وحتى المفكر(المصلح المصري) محمد عبده، أصبح من اتجاه المسلك التقليدي، حتى أنه هوجم لمعارضته لنظام الأزهر القديم وقيل له، بأنه قد تعلم ووصل عن طريقه إلى أرقى الدرجات فأجاب: «إن كان لي حظ من العلم الصحيح فإنني لم أحصّله إلا بعد أن مكثت عشر سنين أكنس من دماغي ما علق فيه من وساخة الأزهر، وهو إلى الآن لم يبلغ ما أريد له من النظافة»[23]، أما في المشرق(سوريا ولبنان) تشكلت نخبة قومية علمانية،مدعومة

من الغرب، انعتقت عن الذات العربية ونظرت لمسألة التراث على أنها تضليل للوعي العربي، فسعت إلى إيجاد البديل وتدشينه وحملت جينات الثقافة الاستعمارية، بما تمخض عنه كائن مهجن اسمه (الهلال الخصيب)، وأعلنت هذه النخبة الناشئة الانفراج عن نفسها في صورة معقولة باعتناقها (البروتستانتية المسيحية) وكان التعليم الحديث، ساعدها في أن تخترق أجهزة الدولة وتتحكم في كثير من مراكز القرار الحساسة في أوطانها.

وعلى مسار هذا الدرس الذي عني بأن النص الديني أو التراثي، لا يتسع صدره لتشخيص أحوال عربية، فتغيأ خدش جمود النص بدعاوي إسعافه بحيوية إضافية، تشكلت نخبة مثقفة موازية من جيل المخضرمين،[33] خشيت الضياع والطمس خاصة في ظل التغيرات والمفاهيم التي أدخلت في الفكر العربي تيار التجديد العقلي.

وضعت هذه النخبة مسألة تجديد الدولة في صلب انشغالاتها، وعنيت بنقل مركز الخلافة مرة ثانية إلى العرب، فهي لم تعقل تجربة الاستعمار في أفقها وحدودها، فنشطت للخلاص منه وارتهنت المقاومة، [34] وعولت على دورها في إعادة تشكيل العقد العربي الإسلامي مرة أخرى.

إن هذه اللوحة الفسيفسائية التي سبكت الفكر العربي، كانت ومازالت إلى اليوم تشكل المشهد الحقيقي للواقع العربي، لم يدخل العقل العربي من ورائها غرفة الراحة والهدوء؟ فبعدما عاش حالة الغيبوبة أو اللاوعي، تجاه ذاته وعالمه(زمن العثمنة) وبمجرد أن عادت إليه حالة الوعي، وجد نفسه في أحضان الاستعمار الحديث، والعذاب لقرون،فلقد تحقق تقسيم المنطقة العربية على اثر إنهيار الرجل المريض، ووجد الظهير العربي نفسه قانعا بحالة البعثرة والتجزؤ والانقلاع والفرقة والتشتت، وانتهى المشروع الوهم – الانبعاث والتمدين –بهذه النهاية اليائسة في الفكر العربي الإسلامي الذي دأب مرة أخرى، باحثا عن ذلك المفقود التاريخي.

قد يفترض أنه في هذه اللحظة التاريخية النازفة (حالة التكسر الداخلي)لابد أن تتخلق وتتشكل الذات العربية الأخرى (الذات المفكرة/ الواعية)،أن تنخرط وتبدي برأيها ونظرها جراء ما حدث وما سيحدث؟ لم يحدث هذا عندنا فمن النقيض إلى النقيض وجد المثقف العربي نفسه ذاتا شكلية هو الآخر يتجتر الأزمة –محنة الدولة ضد الأمة– في متون مركزية استعمارية، تركت الميدان فسيحا لإنزلاقات كثيفة تنتج التشتتية والتبعثر والتيه وتدعو إلى الفوضى واللامعقول العربي، الذي يتضخم جرحه مع كل«فعل ثقافي، غافل (غائب أو مغيب) عن الحضور.

* دراسة سعد الدين ابراهيم تحت عنوان (تجسير الفجوة بين المفكرين وصانعي القرارات في الوطن العربي)، فقد عاين ابراهيم بأن صانع القرار هو على الصعيد العربي الآمر بالقرار وأن الفجوة بين المفكر والأمير هي أولا فجوة بين صناعتين :بين فن الممكن وفن ما ينبغي أن يكون، وإن جوهر دورهما مختلف في وظائفه ووسائله، الأمير يتعامل مع النسبيات والملموسات والمفكر يتعامل مع المثال والمجرد والمطلق، وهذا الاختلاف هو مصدر التوتر، وظيفة الحاكم تتطلب الاستقرار والاستمرار ووظيفة المفكر تنطوي على سعي دائب للتغيير والتحويل،هناك اختلاف وهناك توتر وهناك فجوة والتساؤل هل يمكن تجسير الفجوة بينهم؟ ذهب صاحب الدراسة إلى أن هناك أرضية ثالثة تصلح لأن تكون الجسر بين المفكر والأمير، هي المجتمع ويتحول الوضع ليصبح مثلثا متشابك الأضلاع، واستمر الباحث في تحليله إلى أن انتهى إلى أن أنماط العلاقة بين المفكر والأمير خلال العقدين الأخيرين تتجلى في نمطين : الأول العميل أو الداعية أو الدعائي الذي يبرر الشرعية لدرجة التلقن والنمط الثاني هو الخبير الذي يدعي الحيادية وهو صاحب المعرفة التقنية المتخصصة، فهل يمكن إقامة جسر بين المثقف والأمير، وكانت الإجابة أن هناك جسر ذهبي وآخر فضي وثالث خشبي يمكن من خلالها إصلاح الفجوة بين الاثنين: المفكر والأمير.

* عاطف فؤاد دراسته (الوعي بالعلم – تحليل نظري وبحث ميداني)، فقد حاول كشف الوعي بالعلم لدى مجموعة من باحثي العلم الطبيعي والعلم الاجتماعي وعني على وجه الدقة، بتلك القوى السياسية وهامش

الحرية المسموح به وطبيعة النظام السياسي والاقتصادي الذي يسود المجتمع ودوره في تعيين ماهية العلم إما بدفعه إلى الأمام كي يتخذ وضعا رائدا أو جذبه إلى الخلف حيث ينحصر دوره ويصبح علما موجها، ولذلك اهتم بثنائية العلم والسلطة، متنبئا باختفاء الدور الاجتماعي لرجل المعرفة وفي ظل البحث عن هذا الدور الاجتماعي تبرز قضايا الموضوعية والالتزام والإبداع وأهمها جميعا قضية الحرية التي تعتبر عمدة الحوار بين الباحث والمجتمع والعلم، وانتهى الباحث في دراسته الحقلية، إلى أنه فيما يتعلق بفكرة الوظيفة الاجتماعية للعلم، أكد المبحوثين على ضرورة أن يكون للعلم وظيفة الارتقاء بمستوى الحياة من زواياها المختلفة، كما أشاروا في غالبيتهم إلى أن ثمة صراعا قائما تاريخيا بين السلطة والعلم يمكن تجسيده في عبارتي الاستبداد وغياب الحرية.

* دراسة محمد ابن عبد الحي (المثقف المنزلة والدور) حيث وضح وظيفة المثقف من خلال المشاركة المباشرة في الحياة العامة، وبنائها وتنظيمها وبدونها يتحول إلى مثقف اختصاصي فقط، يعيش حياته كفارس منابر، لذا يجب على المثقف أن يحول الكلام إلى فعل والنظرية إلى ممارسة ليتمكن من تحقيق الغاية البعيدة المنوطة به، ألا وهي تغيير عقلية المجتمع وتوعيته وغرس قيم العقلانية والرشادة.

تكاد تتفق هذه الإقترابات العربية على أن العلاقة بين المثقفين والسياسة، هي علاقة بين نسقين متصارعتين، علاقة غير متكافئة بين طرف في الداخل(السلطة) يملك كل مقومات القوة وأدوات التأثير والتوجيه والقهر والتدخل في عمليات الإبداع العلمي للطرف الآخر(المنتج للفكر) ويحاصر نشاطه أبدا وآخر من الخارج (الغرب) الذي يزيد من تعطل فعالية الثقافة وإخضاعها للتهويم والغربة والإسقاط هكذا هو الحال، وقد يظهر هناك على الطرف الآخر من العلماء من كان خاضعا عن طواعية لهذا القهر (الداخلي/الخارجي) ويظل متلقيا فاقدا لإرادته ومستسلما ويصبح مروجا لأيديولوجية بعينها أو متحدثا رسميا لهؤلاء الذين يملكون القوة، وقد يظهر من بينهم من يتلهفون على استغلال الفرصة للإبداع العلمي، وباستطاعة هؤلاء المثقفين أن يكون لهم موقفا مستقلا ذا وعي نقدي يسهم بدوره في إحياء الديمقراطية الاجتماعية.

ربما تشكل هذه الإقترابات العربية وغيرها، نقطة انطلاق لتجاوز ما يشهده المثقف والثقافة العربية بصورة عامة من خسوف الاتجاهات العقلانية وتعثر المشروع التنويري العربي في استيعاب، تفسير، تغيير ما يحدث في الحظيرة العربية من أقصاها إلى أقصاها، تحت وطأة ضغوط شديدة تقيد قدرات المثقف على النقد والإبداع والتواصل مع الآخر الحضاري.

نظرا لهذه الاهتمامات التي يوليها الفكر السوسيولوجي الغربي والعربي لقضية علاقة الفكر بالواقع شاءت الباحث، مزيد إمعان النظر في هذه المسألة في إطار مساءلة المجتمع العربي بشكل خاص، نظرا لما يتمتع به هذا المجتمع من خصوصية تاريخية، ثقافية وحضارية، فقد خلق الاختراق الأوروبي للمجتمع العربي ككل في القرن التاسع عشر، جملة تشوهات بنيوية أفرزت جملة تشوهات فكرية وثقافية، وبما أننا نفترض أن الأنساق المعرفية المختلفة، مرتبطة بالبنية الاجتماعية التي تنشأ وتنمو في ظلها وبما أن الانتماء الثقافي للفرد يتمايز بتمايز انتماءه الطبقي، فكيف يمكن النظر في التكوين الاجتماعي – الطبقي – للمثقف العربي، ضمن الخصوصية العربية؟ وما هي طبيعة التشوهات الفكرية التي رافقت هذا التكوين منذ بداية ظهور المفكر العربي المعاصر: (مفكر الثورة، مفكر الاستقلال، مفكر التنمية والتحديث) إلى غاية الدور الذي اصطلح عليه في هذا الربيع العربي اليوم، حيث المجتمع العربي يتحرك بنيويا نحو الثقافة المضادة والعنف الجمعي المشروع :الثورات الدموية والثورات الوردية، هل استطاع المثقفين العرب في كل ذلك من الظفر بتشكيل –إنتلجانسيا– أو نخبة طلائعية بالمعنى الدقيق للكلمة كتشكل ذا فعالية اجتماعية أم هم مجرد مجموعة مفكرين، لا يتمتعون

بميزة الفعالية الاجتماعية وبالتالي منشغلين لا مشتغلين بالهم المجتمعي العربي الراهن؟ وفي اتجاه محدد من البحث هل يمكن الحديث عن مثقف عربي منتمي في البنية الاجتماعية العربية اليوم؟ فإذا كان كذلك فما هو الشكل الذي يتخذه الانتماء؟ هل هو انتماء أيديولوجي أم طبقي أم مصلحي أم مجتمعي؟ خصوصا في هذه المرحلة الراهنة، مرحلة العولمة وتداعياتها الضاغطة على المجتمعات العربية التابعة للنظام العالمي الجديد، نظرا لما تحدثه من تغيير في طبيعة علاقة الفكر بالواقع في المنظومة القيمية تجاه الكثير من المسائل الهامة في هذه المجتمعات ومنها الخصوصية الحضارية والهوية القومية ودور ومكانة المثقف العربي وموقفه من القضايا الخصوصية:الأنا التراثية والقضايا العالمية الأنا الوافدة (المستأجرة).

في سياق آخر حري بنا أن نتساءل حول وعي النخبة المثقفة في الخصوصية العربية مدى وعيها والتزامها في فهم بنية المجتمع العربي خارجيا وفق ما تشعر به داخليا –الوعي الإبستيمي– من خلال إنتاج نسق علمي يساهم وبفاعلية في تشكيل وتوجيه مختلف أنساق المجتمع العربي تنمويا فيكون المثقف العربي هو– المثقف الملتزم– الذي قال به سارتر، وإن هذه المساءلة لها مشروعيتها التاريخية والواقعية،خاصة عندما نعلم أن البنية الاجتماعية العربية اليوم تمر بمرحلة توثب – إصلاحي –واسع النطاق، نتيجة للاختراق الغربي، وتأثيرات العولمة الاتصالية الغربية بشكل عام على البنى الاجتماعية العربية، التي تفرقعت من أقصاها إلى أقصاها في ثورات وانتفاضات، فهل يؤثر هذا الشكل الجديد من الاختراق في مسألة الارتباط العضوي والاجتماعي للنخبة المثقفة العربية (المثقف العضوي) الذي قال به عالم الاجتماع الإيطالي أنطونيو غرامشي، في البنية الاجتماعية العربية بشكل خاص؟

صحيح إن هذه تشويشات فكرية، لا تدعي هذه الدراسة المغامرة باختراقها والإجابة عليها في كلياتها وجزئياتها، لكنها بالتأكيد تفتح في نفسية الباحثين مزيدا من قوة الدفع وتواصل الجهد في طلب المعرفة.

الخاتمة

في الأخير يتوجب علينا أن نلقي نظرة أخيرة لشرح هذا الانطباع العلمي وتحليل تصيراته، التي كانت تزحف ببطء من أجل تخريج مشروع ناضج للتصحيح، باتجاه الظاهرة الثقافية الإنسانية بوجه عام، التي تعقل في رؤيتها الغربي، العربي، حتى يترسخ في أذهاننا أننا في عصر يلح علينا أن نفكر في إيجاد براديغم جديد يتجاوز هذا البراديغم الأعرج الذي يصنف الشعوب والمجتمعات في غرف خصوصية، قد تسمو أو تدنو، إن الحضارة الإنسانية انفتاح فكري غامر ينزع فيه المتفوق عن نفسه وَهْمٌ كونه هو الأفضل، فالظاهرة الثقافية المرجوة في اليوم والغد لابد أن نهرب من متناقضات مدينة الأقطاب: بين الأنا والآخر، بين مجتمعي والمجتمعات الأخرى، لأن الغاية القصوى من وراء المشروع هي الإنسانية، ولنأخذ الدرس من فيلسوف التنوير جان جاك روسو: ازرع وتدا مكلل بالزهور في وسط إحدى الساحات واجمع الناس معا هناك فستحصل على مهرجان، إفعل ذلك كي يرى كل مشاهد نفسه في الآخرين ويحبها من خلالهم حتى يصبح الجميع أكثر اتحادا.

الدراسة السوسيولوجية لظاهرة المثقف (الغربي أو العربي)، تؤكد لنا أن الفكر ليس مجرد جداليات حامية بين الفَعَلة الفكريين، تظاهرا بالمنجز، ليس لعبة ورقية بالعبارات المتذاكية والمنطوقات الرنانة، يمتهنها عمال الثقافة، إن الفكر منظومة خاصة تعلو عن كل ذلك من هذا المنطلق أدرج الباحث في رحلتها البحثية، تأملات سوسيولوجية سعيدة وقلقة في الآن نفسه، تكشف عن جوانب كثيرة في هذا العالم الداخلي الخاص (عالم الأفكار) لم نتناوله تناولا أكاديميا صرفا في العرضي والوقائعي، بل نتناوله في بنية الوجود وفي معناه الإنساني (الفكر) كحقيقة حية مشتغلة بالهم الاجتماعي والإنساني (مكانة المثقف العربي اليوم).

المراجع والهوامش

1– ستروميرج رونالد، تاريخ الفكر الأوربي الحديث، ترجمة أحمد الشيبان، القاهرة: دار القارئ العربي، ط3، 1994، ص 288.
2– جورج غورفيتش، الأطر الاجتماعية للمعرفة، ترجمة خليل أحمد، بيروت: الدار الجامعية للنشر،1981، ص 56
3– محمد عاطف غيث، دراسات في تاريخ التفكير واتجاهات النظرية في علم الاجتماع، بيروت: دار النهضة العربية للطباعة، 1975، ص 149.
4– نيقولا تيماشيف، نظرية علم الاجتماع: طبيعتها وتطورها، ترجمة محمود عودة وآخرون، القاهرة: دار المعارف، 1983، ص 239.
5– نبيل علي، العرب وعصر المعلومات، سلسلة عالم المعرفة، ع184،الكويت : منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1994، ص 186.
6– ميشيل فادية، الأيديولوجيا – وثائق في الأصول الفلسفية– ترجمة أمينة رشيد وسيد البحراوي، بيروت: دار التنوير، 1982، ص 109.
7– نبيل رمزي، علم الاجتماع المعرفة، الجزء الأول، الإسكندرية: دار الفكر الجامعي، ط1، 1993، ص 38.
8– إيميل دوركايم، قواعد المنهج في علم الاجتماع، ترجمة محمود قاسم، القاهرة : مكتبة النهضة المصرية، 1950،ص4.
9– بيار أنسار، الأيديولوجيا، المنازعات والسلطة، ترجمة احسان الحصيني، دمشق: وزارة الثقافة، 1984، ص 72.
10–Merton robert 'THE SOCIOLOGY OF KNAWLEDGE; SMAYA PUBLICATION ; PVT; LTD;1976. ،p389
11– كارل ماركس وفريديريك انجلز، الأيديولوجيا الألمانية، ترجمة فؤاد أيوب، دمشق: دار دمشق، 1976، ص 30.
12– كارديلي ادوارد، في النقد الإجتماعي، ترجمة أحمد فؤاد بلبع، مصر: دار المعارف، 1968، ص42.
13– جورج ريتزر، رواد علم الإجتماع، ترجمة مصطفى خلف عبد الجواد وآخرون، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ط1، 1993، ص 78.
14– قيس النوري و عبد المنعم الحسني، النظريات الاجتماعية، الموصل: مطابع جامعة الموصل، 1983، ص 123.
15– احسان محمد الحسن، النظريات الاجتماعية المتقدمة، عمان: دار وائل للنشر والتوزيع، 2005، ص، 284.
16– عاطف أحمد فؤاد، الوعي بالعلم –تحليل نظري وبحث ميداني – القاهرة دار الكتاب للنشر والتوزيع، مطبعة التجارة الحديثة،1986، 40.
17– أحمد زايد، علم الإجتماع بين الإتجاهات الكلاسيكية والنقدية، مصر: دار المعارف، 1984، ص87.
18– جون بول سارتر، دفاع عن المثقفين، الترجمة العربية، بيروت: دار الآداب، 1973، ص 11.
19– جورج غورفيتش،مرجع سابق، ص 85.
20– جان مارك بيوتي، في فكر غرامشي السياسي، الترجمة العربية، بيروت: دار الطليعة، 1975، ص–ص 18– 19.
21– نوير عبد السلام، المثقف والسلطة: دراسة في طبيعة العلاقة ومحدداتها، كرسات التنمية، جامعة القاهرة: مركز دراسات وبحوث الدول التنمية، عدد 22، ديسمبر 2010، ص 10.
22– أنتوني غيدنز، الطريق الثالث: تجديد الديمقراطية الإجتماعية، ترجمة أحمد زايد ومحي الدين، الهيئة المصرية العامة للكتاب،2010، ص 230.
23– سمير ابراهيم حسن، الثقافة والمجتمع، دمشق: دار الفكر، ط1، 2007، ص 152.
24– عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون أبو زيد، مقدمة ابن خلدون، تونس: الدار التونسية للنشر، 1984، ص257.
25 – لقد جدد محمد بن عبد الوهاب الدعوة الإسلامية إلى التوحيد وهي الدعوة المرتبطة في الفلسفة الدينية الإسلامية، بتنزيه الخالق مركز القداسة ومصدرها الوحيد وتنقية مفهوم الألوهة من كل ما يمكن أن يسيء إلى الوحدانية المطلقة وتجريده عن أي تجسيد أو تشبيه بالرمز والصورة الذي تعرض له في القرون الماضية* ، فكانت الوهابية ردة فعل قوية أعادت الحياة إلى الفكر الشرعي الكلاسيكي الأصلي بعد أن ترهلت منابع الإيمان بالله سواء كان ذلك بسبب النسيان أو الجهل أو النية السيئة

وترجع جذور الحركة الوهابية إلى مذهب الإمام تقي الدين أحمد عبد الحليم ابن تيمية728– 661– الذي استلهم هو نفسه أفكاره من المذهب الحنبلي.الوهابية ليست مذهبا أو طريقة جديدة أضيفت إلى الطرق القديمة القائمة في الجزيرة العربية وبلاد المغرب والعالم الإسلامي لكنها على غرار الطرق الأخرى لا تقبل التعايش ولا المساومة مع غيرها، استهدفت القضاء على جميع الطرقيات والتيارات الأخرى وفي ما وراء ذلك محو الصوفية الشعبية ذاتها كتجربة دينية صارت رديفة التسيب الأخلاقي والتفكير الخرافي والسحري والشعوذي.

26– عبد الرحمن الكواكبي، الأعمال الكاملة – طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد – تحقيق محمد اعمارة، القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 1970، ص 83.

27– غليون برهان، المحنة العربية– الدولة ضد الأمة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1993، ص 134.

28 – فقد أعلن خير الدين تطبيق ما أسماه عهد الأمان في تونس وتم تطبيق النموذج نفسه في سوريا والعراق تحت ولاية حكمت باشا وسليمان باشا اللذين كانا من كبار المتحمسين للثورة الفرنسية وأفكارها وامتدت الحركة الإصلاحية إلى المغرب الأقصى وتم تعميمها .وفي مصر شرع محمد علي في حركته التحديثية التغريبية الواسعة وقد بدأ حكمه كما لو كان يريد أن يعلن بأقصى ما يمكن من الاستعراضية قدوم النظام الاجتماعي الجديد .

29– وجيه كوثراني، بلاد الشام: السكان، الاقتصاد والسياسية الفرنسية في مطلع القرن 20، بيروت: معهد الإنماء العربي، 1980، ص58.

30– بن حسن عبد الرحمن الجبرتي، عجائب الآثار في التراجم والأخبار، بيروت: د ن، 1978، ص2.

31– غليون برهان، مرجع سابق، ص29.

32– محمد عبده، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، ج3، حققها وقدم لها محمد عمارة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ع1987،10، ص 179.

33 – نذكر: علي مبارك، رفاعة الطهطاوي، خير الدين التونسي، عبد الرحمن الكواكبي، بطرس البستاني، ناصيف اليازجي، إبراهيم اليازجي، أحمد فارس الشدياق، أديب إسحاق جرجي، جميل الزهاوي، معروف الرصافي، عبد الله النديم، أنطوان فرح وآخرون.

34 – نذكر في المغرب العربي، مقاومة عمر مكرم وعلماء الأزهر في مصر1805 ، وبعدها مقاومة أحمد عرابي –1882 1881، مقاومة الأمير عبد القادر 1847 – 1832 التي ترافق نداءها مع صوت جمعية العلماء ولجنة الدفاع عن المسلمين في الجزائر، حركة المقاومة التونسية بقيادة حماد السنوسي، ثم علي أبو شوشة مؤسس جريدة الحضارة، ومن بعده علي باشا حامبة الذي يعد أول من دعى إلى توحيد المغرب العربي وهوما يزال تحت وطأة العثمانيين، مقاومة ماء العينين في الصحراء المغربية، امتد نشاطها حتى وفاة علال الفاسي مرورا بالشيخ العتابي، مقاومة المهدي محمد بن عبد الله في السودان 1884 – 1844 بالإضافة إلى العديد من الطرق التجديدية المقاومة التي انتشرت، ساعية إلى تجسير الطريق بين المغرب والمشرق العربيين الوحدة العربية الإسلامية.