دور المثقف في فهم وتفسير الواقع في المجتمع

د / قرفي عبد الحميد
كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية
جامعة باجي مختار–عنابة–

الملخّص:

تعالج هذه المقالة قضية المثقف ومكانته ودوره في المجتمعات عموما وفي المجتمع الجزائري على وجه الخصوص. وقد تطلب ذلك التطرق إلى مسألة إنتاج الأفكار الصائبة التي تنتج المعنى ومنه خاصة المعنى السوسيولوجي، وتيسر ما يسعى إليه المثقف من فهم وتفسير الواقع بغية الوصول إلى إمكانية التأثير فيه و/أو إحداث التغير.

Résumé:

La présente communication tente d'aborder la question cruciale de la place et du rôle de l'intellectuel, en général, et dans la société Algérienne en particulier. Pour ce faire il était nécessaire de traiter de la question de la production des idées qui elles-mêmes produisent du sens, et, partant, le sens sociologique. L'objectif final étant de produire les idées qui permettent une bonne compréhension et explication de la réalité.

مقدمـــــة

إن مواضيع المثقّف والطبقة المثقفة وما يعرف كذلك بـــ "الأنتلجانتسيا" هي مواضيع شائكة، خطيرة المعالجة وعسيرة المقاربة لما تطرحه من تساؤلات بالغة الأهمّية وشديدة الخطورة، وما تثيره من انشغالات تتفرّع عن العديد من القضايا الجوهرية ذات الصلة بقيام المجتمع ووجوده وكيانه. ونخصّ بالذّكر من بين هذه القضايا تلك التي لها علاقة بالهوية والتاريخ والصيرورة والقيم السائدة في المجتمع، وغيرها.

كما أن الحديث عن المثقف يجرّنا حتما إلى معالجة مختلف المستويات التي لها ارتباط بميدان نشاط هذا المثقف وحركيته، وكذا الهيئات والمؤسسات التي تقيم علاقات عضوية معه، مثل السلطة، والمجتمع، من حيث علاقة المثقف بها وموقفه منهما من جهة، وفضاءات الإنتاج المعرفي والعلمي وصنع وكتابة التاريخ، وما يترتب عن كل هذا من إنتاجٍ للأفكار وصنعٍ للأحداث ومسايرتها، من جهة أخرى.

لذلك ارتأينا أن نعالج الموضوع من خلال المحاور والمراحل التي تحاول التعريف بالمثقف وما يعني به المفكرون بالطبقة المثقفة، وبدوره ومكانته في المجتمع، ثم بعلاقته بمجتمعه وبالسلطة القائمة في المجتمع. كما نحاول القيام بإطلالة على تاريخية فئة المثقفين في المجتمع الجزائري.

إشكالية المثقف

تحتاج كل المجتمعات المعاصرة إلى شخصيات وهيئات تتوفّر على مناهج ووسائل تضمن بها سيرا عاديا لشؤونها وتطوّرا مناسبا لحياتها، توفّر لها التبصرة والتفكير والاستشراف، وحسن قراءة الأفعال والأقوال، والأنشطة والتوجّهات الصّادرة عن مختلف الفاعلين الاجتماعيين. وإنْ كان للسّاسة، وذوي السلطان، دور في هذا المجال، إلا أن ما يحتاج إليه المجتمع في هذا السياق هو الثلّة من المفكرين والمبدعين والمحلّلين، الذين يمتلكون القدرات الذهنية والفكرية العالية الضرورية لإنتاج الأفكار والمفاهيم التي تعالج ما يدور داخل المجتمع وما يتعلق به وما له صلة بماضيه وحاضره، ومن ثمّ، و بالأخص، بمستقبله، وفهم القضايا الرّاهنة وتفسيرها تفسيرا دقيقا وصحيحا، ومعالجتها بما يخدم المجتمع في حركيته وتاريخيته، أي في ما يخدم تغيّر أحواله وتطوّرها وتوجّهها نحو

الأحسن، فضلا عن اجتنابه الانزلاق إلى الأوضاع التي تهدّد كيانه، وتمكينه من معالجة الأزمات بمنهجية إبداعية وخلاقة.

لقد وجدت إشكالية الإنتاج الفكري الصّائب الاهتمام الكبير عند العديد من العلماء والمثقّفين سواء منهم القدامى أو المعاصرون. وقد أسندت كلّ المجتمعات على مرّ التاريخ مكانة معينة للفكر والمفكّرين وللثقافة والمثقفين في صياغة المشاريع المجتمعية وإحداث التغيير.

إنتاج الأفكار وأدوات التفكير

إن إنتاج الأفكار والأدوات الفكرية والتجريدية التي يستعملها المثقّف لإنتاج أفكار لها أهمية بالغة. ويمكن أن نُرجع تبوّء فئة المفكّرين الصدارة في المجتمعات على مرّ التاريخ إلى قدرتها على صناعة الأفكار الملائمة وتحكّم المفكرين في سيرورة إنتاج هذه الأفكار وبراعتها، دون غيرهم، في العمل التحليلي.

ومن العلماء الذين اهتموا بهذه القضايا مالك بن نبي الذي عالج مكانة الأفكار "في المجتمع عند ولوجه في التاريخ"، كما يقول، بحيث كان يسند للأفكار دورا وظيفيا في المجتمع، إلى درجة أنه يحمّلها مسؤولية الأوضاع السيّئة في المجتمعات المتخلفة[1]. ويرى مالك بن نبي، في هذا السياق، أن التخلّف ليس بالضرورة ماديا ولا يكْمن، فقط، في نقص الوسائل المادية، بل هو في الواقع عجز في (إنتاج) الأفكار[2]. مثلما أنه يرى كذلك أن العالم الثقافي في هذه المجتمعات مشحون بأفكار ميّتة، أي أنها لا حركية لها ولمعانيها ودلالاتها وانعكاساتها على الحياة اليومية للمجتمع.

ويذهب مالك بن نبي إلى أبعد من ذلك حيث يرى، من جهة أخرى، أن هناك "أفكارا قاتلة، (وهي تلك الأفكار) المستعارة من حضارة أخرى"[3].

وهو جزم قطعي من بن نبي بالخطورة القاتلة للأفكار في ظروف معيّنة، هي ظروف التبعية، أي تبعية المجتمعات لأفكار أُنتجت أو تُنتج في مجتمعات أخرى.

يتوقّف تاريخ الفكرة ومسارها على ديناميتها وحركيتها، وعلى قوّتها وسلطتها داخل فضاء ثقافي معيّن وكذلك على ظروف معينة. ويرى مالك بن نبي، من جهة أخرى، أن الفكرة تأخذ وجهيْن وتتسم بسمتين ليستا بالضّرورة متلازمتين، بل ويمكن أن تكونا منفصلتين، وهما المصداقية authenticité والفعالية efficacité [4].

وتكمن مصداقية الفكرة في قدرتها على التعبير الدقيق عن الأوضاع التي يعيشها المجتمع وعن الآفاق التي تفتحها هذه الفكرة في سياق سعي المجتمع إلى الانتقال إلى الأحسن. ويمكن أن تكون الفكرة صحيحة دون أن تكون فاعلة، لمدة زمنية طويلة.

ويمكن، في هذا السياق، أن نأخذ مثال ابن خلدون وعلم العمران البشريّ الذي أسّس له قواعد ومنهجية وأعدّ له المفاهيم والمصطلحات للتمكّن من مقاربة وتحليل مجتمع المغرب العربي، في تنظيمه الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، وغير ذلك من المستويات التي مكنت ابن خلدون من مقاربة علمية مندمجة لمجتمعه. إلا أن هذه المقاربة لم تُجْدِ نفعا لحقبة زمنية لا يستهان بها، بسبب إنتاج مفاهيمها ومصطلحاتها الخاصة بها في ظروف تاريخية وجغرافية لم تمكّنها من اكتساب المصداقية الضرورية التي تسمح لها بأن تكون فاعلة.

وقد أدى كل هذا البناء الإبستيمولوجي، عندما توفّرت الشروط التاريخية، في الفضاء الأوروبي، إلى تأسيس ما أسماه الغرب "علم الاجتماع"، وذلك أكثر من ثلاثة قرون بعد ابن خلدون. لذلك أمكن القول أن أفكار ابن خلدون كانت صحيحة دون أن تكون فاعلة.

كما يضيف مالك بن نبي، في هذا السياق، أن التاريخ حافل بأفكار ولدت خاطئة ولا تملك أي مصداقية ومع ذلك فقد كانت لها فاعليتها المرعبة في شتّى الميادين[5].

ويضرب مثالا لذلك في أن الغرب، في القرن التاسع عشر، سلّم مصيره إلى ثلاث كلمات تعبّر عن ثلاثة مفاهيم هي: العلم والتقدّم والحضارة[6] ، وإلى كل ما يدور حولها من أفكار. وقد كانت، وما زالت هذه الأفكار ذات الصلة بالمفاهيم المذكورة فاعلة وناجعة، في حين أنه لم يكن مهمّا إن كانت صحيحة أم خاطئة.

وقد سيطرت، في هذا السياق، "العلموية" scientisme مع الموضوعية objectivité على كل إنتاج فكري أحدث قطيعة مع الفكر اللاهوتي.

كما أن التطورية évolutionnisme التي أسّستها النظرية الداروينية، سيطرت على الفكر الغربي، إلى يومنا هذا، دون أن تترك المجال للتفكير في البديل.

والوضعية تخضع كل شيء للعلوم الصلبة، أما العلموية scientisme فقد عرفها "غارودي" بأنها مجموعة من الخرافات superstitions [7] تفسّر باسم العلم والمناهج، وتنفي وجود كل بعد آخر للحياة كالفنّ والعقيدة والحبّ، أو حتى خصوصيات

(الإنسان) الآخر. لذلك تم اختزال كل شيء في "المفهوم" و"المنطق" و"القانون"، و كل ما لا يمكن اختزاله في هذه الفئات الثلاث ليس له حق في الوجود، ولا يحضى بالأهمية والعناية. ونجد العبرة في مواقف مدارس المنهجية العلمية لما بعد الحرب العالمية الثانية. وقد تولدت عن هذا الوضع نظرة أوروبية غربية اختزالية خاطئة فرضت على العالم برمته، شرقه وغربه، شماله وجنوبه، وأصبح يعتقدها ويدين بها على أنها الديانة الجديدة التي لا بديل لها. وهكذا يكون الغرب الأوروبي قد بسط نفوذه على عالم الإنتاج الفكري وغيره من الفضاءات والمجالات، نافيا أي منافسة من أي حضارة، كالحضارات الإسلامية والصينية والهندية والفارسية والإفريقية وغيرها، أو أي فضاء جغرافي كإفريقيا وآسيا.

وواقع الأمر أن المفاهيم المنتجة مُشْبعة جلّها بالأفكار المسبقة والمسلّمات. وأكبر مثال نسوقه هو مثال نظرية "التنمية والتخلف" التي تطوّرت كتاباتها لسنوات من إنتاج أفكار معينة، تتعلق، في ميدان التطور الاقتصادي، بنموذج التطور الخطي للمجتمعات التي تؤدي حتما إلى اعتبار أن كل المجتمعات تمرّ، مثل المجتمعات الغربية، عبر نفس المراحل. وقد فرض النموذج نفسه من خلال كتابات الأمريكي "روستوف W.W. Rostow " وغيره من المفكرين الذين وضعوا نموذجا للتطور مرت عليه أوروبا وأمريكا وتم فرضه كنموذج اقتصادي صالح لكل المجتمعات. وهو ما جعل كل العالم يسلّم بأن هناك مجتمعات متطورة وأخرى متخلفة لا بدّ لها من "الالتحاق بركب التطور" عبر مراحل معينة معلومة في النموذج المذكور الذي لا بديل له. كما أن هيمنة هذا التوجه أعطى الفرصة لتطوير وفرض النموذج أو النماذج التنموية التي يفرضها صندوق النقد الدولي والبنك الدولي. وهو الأمر الذي يفسر، لا محالة، فشل كل الحلول التي تقدمها هاتين المؤسستين الدوليتين لكل الدول الإفريقية والآسيوية. مثلما يمكن أن نفسر بقاء الدول "المتخلفة" على حال تخلفها رغم كل الوصفات التنموية.

ذلك أن تقليد المجتمعات الأخرى للغرب الأوروبي في مختلف الميادين ومنه، على وجه الخصوص، ميدان تنظيم الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، غير مجد لا محالة، ولا بد من الاجتهاد لابتكار نموذج خاص بكل مجتمع يأخذ بالحسبان كل المعطيات الخاصة بالمجتمع المعني بما في ذلك القضايا المتعلقة بنمط العيش وبالعادات والتقاليد.

وقد جاءت محاولات عدة لتعزيز هذا الاتجاه، منها خاصة "المدرسة اللاتينوأمريكية" وعلى رأسها "غندر فرانك André Gunder Frank " التي رفضت النظريات المقدمة والتفسيرات التي كانت ترى أن المجتمعات التي تمّ نعتها بالمتخلفة يجب أن تمرّ على نفس مراحل المجتمعات التي نعتت "بالمتقدمة" حتى "تلتحق بالركب"، وهو أمر مستحيل تاريخيا، ومن حيث سيرورة التاريخ التي لا يمكن أن تكون نفسها أو حتى متشابهة لمجتمعيْن اثنين، ما بالك بين مجتمعات عديدة مختلفة ومتباينة السياقات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية.

هكذا نرى كم سنوات وعقود مرّت على العالم بأكمله وهو يعمل، ولا زال كذلك، بهذه النظرة وهذا المبدأ الخاطئيْن، وقد دفعت المجتمعات الغالي والنفيس من أموال وجهود وأرواح لبناء اقتصاد مبني على أسس خاطئة وسياسة خاطئة وثقافة ليست أبدا ثقافتها.

هذا مثال من الأفكار القاتلة، يمكن أن نظيف إليه أمثالا عديدة في مجالات أخرى. وقد وردت دراسة حول المجتمعات الشرقية تسعى إلى تطبيق النظام السياسي للدولة على النموذج الغربي، لتبين أنه أمر غير ممكن، إن لم نقل مستحيل.

ذلك أن أفكار الفلاسفة الاجتماعيين الذين ارتكز عليهم تنظيم المجتمع الأوروبي المعاصر تبيّن أن أصول الفكر لا تقلع عن الواقع وعن تاريخ هذا المجتمع وخاصة منه مجتمع أوروبا الغربية بالتحديد[8].

وقد بيّن برتران بادي، في مؤلفه "الدولتان" وكذا مؤلف " سوسيولوجية الدولة" مع بيار بيرنبوم، أن تنظيم الدولة على المنوال الغربي، خاص بأوروبا الغربية. ويكاد يجزم "بادي" أنه يمكن أن يكون غير فاعل كليا حتى في أوروبا الشرقية، التي لا تبعد إلا بأميال على الجانب الغربي، بل وهي مندمجة معه في ما يسمى اليوم بالاتحاد الأوروبي.

أما المجتمعات الشرقية فهي تعتمد على نظام اجتماعي مختلف، يرتكز، في علاقاته الاقتصادية، على "الإخوانية" كما ورد في دراسة أحمد هني، و"الأبوية التقليدية" حسب أركون.

ومجال إشكاليتنا الحالية لا يسمح بالإطالة في هذا الجزء الذي يمكن التعمق فيه في فرصة أخرى.

إن كل الأمثلة التي يمكن أن نصوغها تؤكد أن القيم والمبادئ والمفاهيم التي يفرضها الغرب عموما لا يمكن أن تكون فاعلة في المجتمعات غير الغربية ولن تستجيب أبدا لتطلعاتها، في حين تصر هذه المجتمعات على التمادي في نقلها وتحميلها وتطبيقها دون الوصول إلى أي نتيجة.

وهذا الأمر يؤكد ما توصّل إليه الفيلسوف والمفكّر الفرنسي ر. غارودي الذي يقرّ أن الغرب حادث تاريخي l' occident est un accident، بزعم هيمنته وفرضها على غيره بأبشع السبل. حيث حاول "غارودي" أن يبرز طيلة حياته وفي أعمال ومؤلفات عدة أن الحضارات الأخرى التي عرفها العالم على مر التاريخ، كالحضارات الإسلامية والصينية والهندية وغيرها، كان لها، ولا يزال، الإسهام الفعلي في تطور الحياة الإنسانية.

وما نخلص إليه في هذا المستوى هو طبيعة العلاقة بين الفكر والواقع: كيف نفكر الواقع، وكيف نتعامل مع فئات مفهمية مستعارة أو مستقاة من مجتمعات أخرى. ونطرح أسئلة أخرى مثل: ما هي الأفكار المنتجة؟ بأي وسائل للتفكير و ما هي أدوات إنتاج الأفكار؟ وما قيمتها عند مجتمع معين وعند المجتمعات الأخرى؟ و ما هي سيرورة إنتاج الأفكار التي يمكن أن تؤدّي إلى الفهم والتفسير الصحيحيْن؟

كما أن هناك عامل ثالث يفرض نفسه على فلسفة ومنهجية الإنتاج الفكري، يتمثل في ادعاء حيادية العلم والمعرفة. وقد كنا نعتقد ونجزم بصحة الفكرة لفترة زمنية لا يستهان بها، في حين روّجت كل النظريات والتيارات الفكرية الأوروبية الأولى حتمية موضوعية الباحث في التعامل مع الظواهر، مثل ما كان يقر بذلك إيميل دوركايم في معالجة الأفعال الاجتماعية على أنها أشياء.

أما اليوم، فقد تحقق استحالة الموضوعية التامة، وقد أبرز المفكرون ذلك، تماما مثل ما فعله "يورجن هابرماس"، في كتابه "المعرفة والمنفعة" **Connaissance et intérêt** وهو العنوان ذي الدلالة الواضحة للعيان والأذهان.

يقوم هابرماس[9]، من خلال نقده "للوضعية" Positivisme، ببناء إبستمولوجيا للعلوم الإنسانية، ويفضي إلى أن هناك تحديد سياسي تضافري surdétermination une politique لهذه الإبستيملوجيا. ويرى بمثابة ذلك أن هناك الْتقاء وتقاطع بين الصراع الإيديولوجي والمجادلة العلمية. كما يرى هابرماس أن هناك علاقة وطيدة بين

المعرفة والمنفعة. وهو بذلك لا يبعد، في موقفه، عن المثقّفين الذين يموْقعون أنفسهم في ميدان إنتاج الأفكار حول المجتمع ومحاولة التأثير على الواقع من أجل تغييره.

وغير بعيد عن هذا الموقف يرى علي الكنز[10] أن المعرفة المتراكمة عليها أن تكون فاعلة في النسق الرمزي للمجتمع. ذلك أن المستوى التطبيقي أو مستوى الممارسة praxéologique له أهمية أكبر من المستوى المعرفي gnoséologique، ويقرّ، بذلك، بأسبقية الممارسة الميدانية والتطبيق على المستوى النظري والمعرفي، كما يشدد على فعالية وتأثير الأولى.

الدور والمكانة

يتكفل المثقف بإنتاج المعنى، ومنه كذلك بإنتاج "المعنى السوسيولوجي". ومؤدّى ذلك أن المثقف منوط به أن ينتج الأفكار الصائبة والفاعلة في المجتمع معتمدا في ذلك على الوسائل النظرية من نظريات ومفاهيم عملية opératoires، لها ارتباط وتجذّر في الواقع موضوع الدراسة، وذلك حتى يكون لما ينتجه "معنى" عاما ومعنى سوسيولوجيا [11]، أي أن تكون له مكانة ويكون له تأثير في الحركية التي يعيشها المجتمع.

كما أن دور المثقف يكمن في الفهم والتفسير الصحيحين، أو قل الصائبين، لما يدور في المجتمع وما يتمخّض عن حركيته الاقتصادية والاجتماعية والثقافية من توجّهات وأفعال. وهو ما يجعل المثقف "ينير" طريق المجتمع نحو أفضل سبل التغيير، أي السير بالمجتمع نحو الأحسن.

وإذا ما تمكن المثقف من أداء الدور الأول على أحسن وجه فإنه من المنتظر منه، ما أمكن، أن يقود التغيير ويوجّه الطاقات والأفعال نحوه. وهي مكانة ودور المثقف العضوي بالمفهوم الغرامشي Gramscien[12] أي أنّه من المحتوم عليه، إذْ لا يمكن أن يكون أمرا اختياريا، أن يكون في قيادة وريادة المجتمع، فيكون بذلك عينه التي يبصر بها ويده التي يبطش بها.

وقد ذهب تشومسكي، في معالجته لحرب الولايات المتحدة ضد الفييتنام، في نفس الاتجاه، حيث كان يرى أنه من واجب المثقفين قول الحق والكشف عن الأكاذيب والنوايا الخفية.[13]

وهو الأمر ذاته الذي جعل بورديو يرفض أن يعتمد التواضع الذي أُملي، أو قل فرض على المثقفين في فرنسا، حيث كان ذلك معناه أنه يتحتم على المثقف أن يقدّم تنازلات في ميدان الكفاءة والمعرفة. ويرى بورديو أن مهمة المثقف، وخاصة عالم الاجتماع، لا تكمن فقط في الاكتفاء بإعطاء صورة عما هو اجتماعي بمختلف جوانبه، مع تجنب الحكم عليه وصياغة تقديرات من شأنها أن تصدم أو تفاجئ. كما أن مهمة المثقف لا تقتصر فقط على "استنشاق ما هو اجتماعي "**renifler le social**"، بل عليه أن يكتسب معرفة الآليات التي تحكم هذا الاجتماعي. هذه المعرفة ضرورية حتى يكون للمثقف أمل في تغيير الاجتماعي المدروس.[14]بيّن بورديو، في سياق بناء نموذجه النظري البنائي constructiviste، مثل هابرماس، استحالة الموضوعية التامة، وعالج علاقة الترابط القائمة بين المثقف وموضوع بحثه الذي هو المجتمع.

وانطلاقا من بداية التسعينات للقرن العشرين شرع بورديو في الفعل السياسي الإعلامي. ومن القضايا التي كانت مطروحة أمامه قضية الاختيار بين "العلموية" scientisme و"النخبوية" élitisme من جهة والديمقراطية والمساواة في ميدان المعرفة من جهة أخرى. إذ الديمقراطية تعني التعدديات والترددات والوجوه الجديدة المتتالية على الدوام، والمجابهات والخصوصيات التي يتعذر تبسيطها، وهو ما يعني تقبّل كلّ شيء.[15]

وهناك من كان يرى أن بورديو قد تقمّص دور المناضل مكان دور العالِم. إلا أن بورديو نفسه كان يرى أن مكانة المناضل لا يمكنها أن تحلّ محل مكانة العالم.
فهو يرى أن هناك، أولا، أشياء لا بد من معرفتها وفهمها، ثم ثانيا، هناك مواقف لابد من اتخاذها، ثم ثالثا، هناك احتجاجات لا بد من رفعها.

أما ميشال فوكو Michel Foucault فهو يتحدث عن المثقف المخصص أو الخاص. وقد كانت للمجتمع الفرنسي نظرة خاصة للمثقف، حيث كان الأعيان (والسلطة عموما) ينادون المثقفين كي "يكونوا في الخدمة" pour servir .[16] ثم بعد تطور النشاط الثقافي والحركية الثقافية أصبح يقال للمثقفين: "لا تبهرونا" أو "كفّوا عنا إساءتكم لنا" cessez de nous offusquer، ثم فرض عليهم سلوك معيّن مفاده " تواضعوا". وقد أصبح "المجمّع الفرنسي" Collège de France مجسداً لمذهب أو عقيدة التواضع،

وأصبح ينظر إلى المثقف على أنه جبان أمام القوي وقاسٍ على الضعيف، وطموح بلا أهداف.

إن هذه المعالجة للمثقف ودوره في إنتاج الأفكار حول مجتمعه، تحتم علينا، في دراسة حالة المجتمع الجزائري، أن نرسي أسس "سوسيولوجية" المثقف الجزائري، أو سوسيولوجية "الطبقة المثقفة" الجزائرية.

المثقف والمجتمع في الجزائر

تعترض المثقف على مستوى الأداء الحقيقي في المجتمع الجزائري عدة مشكلات وعراقيل، منها الموضوعية ومنها الذاتية، تحتم عليه التموّقع. ومن هذه العقبات أو المحدّدات التي سوف نحاول معالجتها بشيء من التفصيل:

أولا: يواجه الفضاء الثقافي في الجزائر، ظاهرة "سلعنة" marchandisation الإنتاج ا لثقافي التي طغت على العلاقات بين المنتج والمستهلك وغيّرت طبيعتها، مؤدية بذلك إلى اختزال الفضاء والحدّ من قدرات التأثير على المجتمع. وتتناغم، في هذا المجال، "السلعنة" مع المصطلح المصطنع كمفهوم مروّج له، في هذه المرحلة التاريخية المعينة، وهو "العولمة". وهو أمر تعاني منه كذلك المجتمعات الأوروبية بالنظر إلى الهيمنة الأمريكية على هذا الميدان.

ثانيا: ما فتئ المثقف الجزائري يواجه كذلك ظاهرة "تسييس" politisation الفضاء الثقافي من خلال "تجنيده" لصالح السياسات الاقتصادية والاجتماعية وغيرها التي تنتهجها السلطة القائمة، كرهان منه **لالتزامه** في "خدمة الشعب والوطن"، الذي كان يمثل الهدف الأسمى الذي تلتف حوله كل الفئات الاجتماعية الجزائرية دون استثناء. إلا أن الخطر في هذا مزدوج ويكمن في استمرار وضع التبعية واستحالة الاستقلالية في الرأي، بما يحدّ من تطور قدراته على الإبداع والتجديد والنقد البناء.

وقد أشار نصر حامد أبو زيد إلى صعوبة وتعقيد العلاقة بين المثقف والسلطة حيث أنه يجزم على العموم، وأن "العلاقة بين المثقف والسلطة (إنما هي) علاقة إشكالية بصفة عامة في تاريخ الفكر الإنساني" [17] و لا يمكن، في هذه المعادلة، إلقاء اللوم على طرف واحد. حيث أن العلاقة بين المثقف والسلطة القائمة جدلية. ويتحدث أبو زيد، في هذا السياق، عن "تأثير السلطة على الثقافة وسعي الفكر العربي لمحاباة السلطة وتبرير

أفعالها منذ الخلاف العلوي – الأموي حتى استخدام الدين في تأكيد أفكار الاشتراكية في الزمن المعاصر".[18]

ثالثا: ازدواجية اللغة (عربية / فرنسية) وكذلك ازدواجية المرجعية السوسيو- ثقافية (عربي- إسلامي / فرنسي- غربي) في فضاء الإنتاج الثقافي الجزائري. وهي الازدواجية التي لا تسمح ولم تسمح بتكوين مجموعة أو كتلة corpus من الأفكار والاتجاهات الفكرية المنسجمة تتبنّاها مجموعة منسجمة من المثقّفين. وقد أدت هذه الازدواجية، لحد الآن، دور التشتيت أكثر مما أدت دور التوحيد. في حين يرى عمار هلال أن الازدواجية في اللغة لم تكن أبدا تشكل عائقا أمام توحّد المثقفين الجزائريين وتوحيد جهودهم ومظافرتها خدمة للثقافة الجزائرية العربية الإسلامية. ويأخذ مثالا عن فيدرالية المنتخبين الجزائريين المثقفين بثقافة المدرسة الاستعمارية الفرنسية: "فسياسة هذه الفئة معروفة بموالاتها وسيرها في فلك السياسة الاستعمارية، ولكن ذلك لم يمنع أعضاءها من إيجاد نواد عربية إسلامية..." [19]

"وقد التقى هؤلاء (...) في كثير من الأحيان بالعلماء المصلحين الجزائريين، والمثال على ذلك هو التقاء الدكتور سعدان بالشيخ محمد خيرالدين في بسكرة، حيث جمعت بينهما كثير من القضايا ذات الاهتمام العام. وبخاصة القضية الثقافية التي لم تكن محل خلاف بينهما، في أي وقت من الأوقات. ويتحدث هلال، في الوقت ذاته، عن قرب الشيخ عبد الحميد بن باديس من الأمين العمودي، ولم ير مانعا أنه كان ضالعا في اللغة الفرنسية، بل حبّذ ذلك ...". [20] أما على الكنز فهو يرى أن هناك فئتين من المثقفين: فئة التقليديين وفئة المحدثين، لهما مرجعيْن اجتماعيين وثقافيّين وفكريّين مختلفيْن. وبذلك لا يمكن إلا أن يكون لهما مشروعان مختلفان للمجتمع. ومن ثم هناك هويتان تنتجان خطابين مختلفين إن لم يكونا متناقضين. وما يزيد الأمر تعقيدا هو أنه ليس هناك اتفاق ولا وفاق حول مشروع موحّد، مشروع مكتوب، للمجتمع الواحد، المجتمع الجزائري.

فالإشكالية تكمن، إذن، في قيام المرجعيتين والهويتين: ازدواجية اللغة وازدواجية الخطاب وازدواجية المشروع. ثمّ إن عدم تكوُّن وتكوين نموذج ثقافي موحّد جعل "الثقافة" تختزل في "الثقافة الشعبية". وهي الثقافة التي لا يرقى بها المثقفون، على العموم، إلى ريادة المجتمع وقيادته نحو الأحسن.

أما الجامعة الجزائرية فتعتبر أنها تنتج "أصحاب شهادات" يتمتّعون بـــ"عقار الموقع" rente de situation. ويرى الكنز أن الجامعة قامت بإمداد المحيط (الاقتصادي والسياسي) بـــ" إطارات" أصبحت تلعب على المستويْن المحلي والمركزي دور " مستشار الأمير"، [21] ومن ثم فإنّ المثقفين، خرّيجو الجامعة، أصبحوا غير قادرين على "إنتاج المعنى"، وتقلّصت هيمنتهم الفكرية على الفضاء الثقافي. [22] كما يركز الكنز على "العضوانية الضعيفة" faible organicité [23] لهذه الفئة في الجزائر، وذلك خلافا للدور الذي حدّده غرامشي. ثم إن المعاني المنتجة من طرف الجزائريين لم تتحوّل إلى "معاني اجتماعية".

وبمكن الرجوع إلى الجذور التاريخية لهذا الوضع، بالرجوع إلى مكانة المثقفين في الحركة الوطنية عموما وفي الثورة التحريرية، حيث يلاحظ غياب، أو بالأحرى، عدم هيمنة المثقفين على الساحة في الثورة الجزائرية. والمفترض أن يكون لهم دور الأوائل في إنارة درب الثورة. لذلك نلاحظ عدم تأثيرهم على الأفكار وغيابهم عن القيادات داخل الأحزاب والحركة الثورية. فقد تطورت الحركة الوطنية دون المثقفين الجزائريين، أو بالأحرى دون دور مهيمن وقيادي للمثقفين، بل تطورت في صفوف البروليتاريا في فرنسا ومن بين الفلاحين الذين كانوا يشكلون الأغلبية الساحقة في البلاد.

لكن الذين فجّروا الثورة لم يكونوا من المثقّفين ولا أصحاب الشهادات (بن بولعيد، بوضياف، ديدوش، زيغود،.... وكل مجموعة الاثنين والعشرين). أما الذين التحقوا بهم من رعيل المثقفين، فقد كان عددهم محدودا، أمثال فرحات عباس، بن يوسف بن خدة و بعض العلماء المسلمين.

ويرى عبد القادر جغلول، في سياق معالجته لدور المثقفين في فترة ما بعد الاستقلال، أن هناك عجزا في "إنتاج خلاصة ثقافية قادرة على تأسيس فضاء جديد منسجم". [24] وهو ما عجزت عنه كل الفئات المثقفة الجزائرية بمختلف مشاربها ومآربها. وهو ما يمكن أن يجعلنا، من جهة أخرى، نجزم بـــ"غياب المثقف الجماعي" intellectuel collectif القادر على صياغة قيم مركزية جديدة يجد فيها المجتمع نفسه و يفكر بها وينشط بها. وقد كان هناك من المثقفين الجزائريين المحدثين الأوائل الذين كانوا يرون أن النهضة التاريخية في الجزائر لا يمكنها أن تكون إلا بفعل إحداث هذا

الانسجام في الفضاء الثقافي، على أساس إشاعة ثقافة جديدة في كامل البناء الاجتماعي، مؤسسة على خلاصة الحداثة الغربية والإسلام السلفي. ولإبراز الجذور التاريخية التي تمتد إليها الثقافة الجزائرية وأدوار المثقفين الجزائريين في الجزائر وخارجها، ارتأينا أن نشير إلى بعض سمات الثقافة الجزائرية التي نعيشها اليوم كالهجرة وغيرها.

التاريخية:

عالج هلال وأبو القاسم سعد الله، من وجهة نظرهما، قضية مكانة المثقفين والعلماء الجزائريين في التاريخ الجزائري. فقد ورد عن الونشريسي، في علاقة "العلماء بالأمراء" أن القاضي الجزائري محمد المقري "العالم المجتهد وأستاذ ابن خلدون" قال بأن " شرّ العلماء علماء السلاطين" [25].

ويضيف سعد الله: "وقد أوضح الونشريسي، فيما نقل، عن تطور هذه العلاقة بين العلماء والسلاطين خلال العصور. فلخصها كما يلي: كان العلماء في صدر الإسلام يفرّون من السلاطين، ثم جاء أهل العصر الثاني فطمحت نفوسهم إلى الدنيا فكانوا لا يأتون إليهم فإذا دعاهم السلاطين أجابوهم إلا القليل، ثم كان فيمن بعدهم مَن بلا دعوى، وأكثرهم إن دُعي، أجاب. فكانت قيمة العلماء، في نظره تنقص بالتدرّج بقدر ما كانوا يتقرّبون من السّلاطين، حتى لقد أصبح هؤلاء يسخّرون العلماء لأغراضهم الخاصة إلا القليل منهم. [26]

أما محمد السنوسي: فكان يرى أن "الابتعاد عن الحكام الظلمة شيمة كبار العلماء".

وقد ورد اقتراح تصنيف العلماء الجزائريين إلى ثلاثة أصناف بثلاثة توجهات في النشاط الفكري (سعد الله):

1. الصنف الأول الذي يأخذ على عاتقه تغيير الأوضاع. مثلما هو حال محمد بن عبد الكريم المغيلي، الذي عاتب الأمراء المغاربة (الجزائريين) على موقفهم (السلبي) "أمام الغارات الأجنبية و على انحلالهم داخليا". وقد شبّهه سعد الله بالأفغاني.

ألف المغيلي رسالة في الإمارة وشروطها، فقال: "إن الإمارة خلافة من الله ونيابة عن رسول الله. فما أعظم فضلها وأثقل حملها. إن عدل الأمير ذبحته التقوى فقطع أوداج الهوى وإن جارَ ذبحه الهوى فقطع أوداج التقوى." [27]

2. أما الصنف الثاني فيتمثل في ذلك الذي يعتزل الدنيا والناس: مثل عبد الرحمن الثعالبي وكذا تلميذه محمد بن يوسف السنوسي الذي "أشاد بالذين لا يعرفون الأمراء ولا يخالطونهم".
3. أما الصنف الثالث فهو ذلك الذي يلجأ إلى مدح الأمراء والسلاطين. كابن القنفذ القسنطيني الذي كتب "الفارسية" وأهداها إلى السلطان الحفصي، بينما محمد التنسي كتب "نظْم الدّر والعقيان" هدية إلى سلطان بني زيان.

ويضيف سعد الله أن العلماء في الجزائر "لم يكونوا يشكون من ظلم الحكام فقط بل كانوا يشكون من ظلم الناس أيضا. فقد اشتهر الجزائريون منذ القديم بأنهم لا يقيمون وزنا لعلمائهم ولا يعترفون لهم بحرمة أو عهد، وهي ظاهرة كانت أقصى على هؤلاء العلماء من ظلم الحكام." [28]

أما محمد بن يوسف السنوسي فيرى "إن أهل المغرب، خصوصا أهل بلادنا، اقل عناية بمشايخهم". ويضيف "لا يجد أكثرنا اعتناء بمشايخنا، ولا يحسن الأدب معهم". لذلك نجد أن هناك الكثير من العلماء من هاجر. وأن يمكن الحديث عن الهجرة في التاريخ القديم مثلما نتحدث عن الهجرة في التاريخ المعاصر.

والهجرة هي أهم الخصائص التي تميّز بها المثقفون الجزائريون في قديم العهد وفي حديثه. ففي القديم كان العلماء الجزائريون يرحلون إلى المغرب: ومنه الأندلس والمغرب الأقصى، خاصة منه إلى جامعة القرويين بفاس. فـــ"في فترة متأخرة نسبيا أضحت فاس محطة أخرى لعلماء الجزائر وطلابها، فقصدها البعض منهم للتفقه في دينه ودنياه..."..[29] كما كانت الهجرة إلى الشرق، إلى تونس، لجامعة الزيتونة، وكذلك إلى المشرق، في مصر، بالإسكندرية والقاهرة، وإلى القدس والحجاز، بمكة والمدينة، وببغداد، وكذلك دمشق.

أما في الزمن المعاصر فنجد آثار الهجرة عند الشيخ محمد العيد آل خليفة، حيث يكشف لنا في قصيدة من ديوانه، وفي سياق "تهنئة جامعة الأزهر بشيخها الجديد"، الذي هو الشيخ محمد الخضر بن الحسين، والذي هاجر أبوه من طولقة، بعد سنوات من الاحتلال الفرنسي، إلى الجنوب التونسي (نفطة)، أين ولد هو سنة 1875 وترعرع ثم هاجر إلى مصر ليصبح رئيسا للأزهر، فيقول:

بارق من بوارق الرشد لاحا جر للشرق غبطة وفـــلاحا
وحبا الأزهر الشريف رئيسا عبقريا ومصلحا مـــسماحا
وإماما مجددا مـــــــغربيا رفع المغرب المهيض جناحا
هنئ الأزهر الشريف بشيخ طاب أنسا به وزاد انــشراحا
....

حاز آل الحسين بـــ(الخضر) الحـــ رّ مدى فخرهم وفازوا قداحا
أورث الله (طولقة) العـــــــر ق و أورى بنفطة المــصباحا

كما يضيف الشاعر في نفس القصيدة متحدثا عن العلماء الجزائريين الذين التحقوا بالمشرق:

قد بعثنا البعوث في فتية القطـــ ـــر إلى الشرق رادة نزاحا
وبعثنا البعوث من ساسة القطـــ ـــر ينيرون حقه إيـــضاحا
وبعثنا الفضيل أجرأنا قلـــــــ ـــبا وأقوى دعاتنا إفصاحا
...
وبعثنا (البشير) مدرهنا الند ـــب وسحباننا لكم سواحا
سافرا عن منى البلاد سفيرا بخفيّاتنا لكم قد بـــاحا

وترجع الهجرة، في العصور الأولى، إلى أسباب عدة منها على وجه الخصوص حالة اللاأمن والتوترات التي عاشها المجتمع الجزائري في العديد من الحقب التاريخية. وهو الوضع الناتج عن عدم استقرار السلطة ونظام الحكم. كما ترجع كذلك إلى الانهيار الاقتصادي.

إن كل هذه العوامل تبيّن كيف أن إشكالية المثقف غير هيّنة، تطرح على المجتمع قضايا ذات أهمية بالغة إن على مستوى إنتاج الأفكار والمفاهيم وكل ما له علاقة بفهم وتحليل حركية المجتمع ككل، أو على مستوى الممارسة الفعلية الهادفة إلى إحداث التغيير. وقد عمدنا إلى الإشارة إلى قضية هجرة العلماء الجزائريين إلى مختلف بقاع العالم، حتى ندرك أن الأمر ليس وليد اليوم ولا ظرفيا وإنما يكاد يكون ذا صلة بطبيعة المجتمع في طبقته المثقفة التي لا تتوانى في الحل والترحال في سبيل طلب العلم.

المراجع:

محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2000، الطبعة الرابعة.

محمد العيد محمد علي خليفة، الديوان الشعري، المؤسسة الوطنية للكتاب، الطبعة الثالثة، الجزائر، 1992.

أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي من القرن العاشر على الرابع عشر الهجري، (16-20م)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981.

نصر حامد أبو زيد، "الخطاب والتأويل"، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، بيروت، 2008

عمار هلال، أبحاث ودراسات في تاريخ الجزائر المعاصرة، 1830-1962، ديولن المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1995.

عمار هلال، العلماء الجزائريون في البلدان العربية الإسلامية في مل بين القرنين التاسع والعشرين الميلاديين، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1995.

المراجع بالفرنسية:

Bennabi, Malek Le problème des Idées dans le monde musulman, Ed. El Bayyinate, Alger, 1990.

Bouveresse, Jacques Les Média, les intellectuels et Pierre Bourdieu, in Le monde Diplomatique, Février 2004, p28/29, www.ihtp.cnrs.fr/trebisch/grhi, 06/05/04.

Djeghloul, Abdelkader La formation des intellectuels algériens modernes,1830-1930, in Lettrés, intellectuels et militants en Algérie, 1850-anthropologie sociale et culturelle, OPU, '1950, Laboratoire d' histoire et d Alger, 1988.

Algérie et le monde 'El Kenz, Ali Au fil de la crise, Quatre études sur l arabe, Editions Bouchène, Alger, 1989.

Garaudy, Roger, Appel aux vivants, Editions du Seuil, Paris, 1979.

Habermas, Jurgen connaissance et Intérêt, Editions gallimard, Paris, 1976.

Macciochi, Maria Antoinetta Pour Gramsci, Editions du Seuil, Paris, 1974

Pinto, Louis des intellectuels pour prophète, Le Monde Diplomatique, Septembre 1987, Edition Imprimée 1997, p 32.

Sprengel, Anna Le pouvoir des intellectuels, La vie de intellectuels en France, (4), 10/06/03, www.larevuedesressources.org/article.pdf

Noam Chomsky, The Responsibility of Intellectuals, in The New York Review of Books, February 23, 1967.

[1]Bennabi, Malek Le problème des idées dans le monde musulman, Editions El Bayyinate, Alger, 1990. p29
[2]Idem p 24
[3] Idem p 56

[4] نفس المرجع، ص 85
[5] نفس المرجع، ص 86
[6] نفس المرجع
[7] Garaudy, Roger, Appel aux vivants, Editions du Seuil, 1979, p 44

[8] عبد الحميد قرفي، الإدارة الجزائرية من منظور سوسيولوجي، ص 135
[9] Habermas, Jurgen, Connaissance et Intérêt, Editions Gallimard, Paris, 1976.
[10] El Kenz, Ali Au fil de la crise, Quatre études sur l'Algérie et le monde arabe, Editions Bouchène, Alger, 1989. P 17.
[11] Idem, p 19.
[12] غرامشي: أبرز الماركسيين الذين درسوا دور ومكانة المثقف في المجتمع.

[13] Noam Chomsky, The Responsibility of Intellectuals, in The New York Review of Books, February 23, 1967.
[14] Bouveresse, Jacques Les Média, les intellectuels et Pierre Bourdieu, in Le monde Diplomatique, Février 2004, p28/29, www.ihtp.cnrs.fr/trebisch/grhi, 06/05/04.

[15] Idem
[16] idem
[17]نصر حامد أبو زيد، "الخطاب والتأويل"، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، بيروت، 2008، ص15
[18] نفس المرجع، ص 12
[19]عمار هلال، أبحاث ودراسات في تاريخ الجزائر المعاصرة، 1830-1962، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1995، ص 262

[20] نفس المرجع

[21] El Kenz, Ali, op. cit. , p23
[22] Idem, p 24
[23] Idem, p 32
[24] Djeghloul, Abdelkader, La formation des intellectuels algériens modernes, 1830-1930, in Lettrés, intellectuels et militants en Algérie, 1850-1950, Laboratoire d'histoire et d'anthropologie sociale et culturelle, OPU, Alger, 1988. P 5.

[25] عمار هلال، العلماء الجزائريون في البلدان العربية الإسلامية في مل بين القرنين التاسع والعشرين الميلاديين، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1995. ص46/45

[26] نفس المرجع

[27] أبو القاسم سعدالله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، ص 47

[28] نفس المرجع، ص 49

[29] عمار هلال، نفس المرجع، ص 380