-الشهيد زدور محمد إبراهيم القاسم-

قسم العلاقات الدولية

المثقّف العربي في الفضاء المفتوح: إشكاليّة الدور

مذكرة مقدّمة ضمن متطلبات نيل شهادة الماستر في العلوم السياسية

إعداد الطالبة سماح حنجار

إشراف الأستاذ الدكتور ياسين بولالوة

لجنة المناقشة

الأستاذ الدكتور ياسين بولالوة : مشرفاً ومقّررًا

الأستاذ الدكتور علي لوراري : رئيساً

الدكتور سامي كعبش : عضواً مناقشاً

السنة الجامعية: 2023-2024

نعاهدُكُم يا ضحايا الكِفاح

بأنّا على العَهد حتّى الفلاَح

ثِقوا يَا رفَاقي بأنّ النَجاح

سِنقطِفُ ثِمارهُ بَاسِمين

شُكرٌ وعِرفان

لِكُل مَن سَاهَم فِي إِحدَاثِ فتْحٍ عِلمِي

لِمسَارِي المعْرفِي

تَقْدِيراً وامْتِنَاناً

ملخص

لطالما طُرح مفهوم "المثقف" بإعتباره وحدة تحليل في المجال المعرفي لعديد التخصصات من العلوم الاجتماعية الى العلوم الإنسانية، وفي المجال المكاني لبيئات جغرافية مختلفة الأنساق امّا طرحا صريحا أو ضمنيا، مما يدلنا على أن مفهوم المثقف لم يتشكل بالاستناد على القاعدة المنهجية المتبعة – من طرف المثقف – بل اعتباراً للمعطى الإبستمولوجي وهو والحال هذه طرح " المادية التاريخية" على اختلاف رؤاها من منظور التماسك الى رؤية الصراع.

وبالتفكير ضمن نفس المنظور الذي تشكّل المثقف داخله نقول بأن اختلاف معطيات الواقع يُحتم تغيرا في الدور التاريخي للمثقف وبالتالي تغيراً في مفهومه.

وعلى هذا تتوخى هذه الدراسة رصد الدور المتبقي للمثقف في ظل اكتساح الفواعل الاقتصادية والتكنولوجية الفضاء العمومي لتخلق ثقافة جماهرية حصرت السلطة الرمزية التي استند عليها المثقف لسنوات طويلة وأعلنت عن موته.

الكلمات المفتاحية

المثقف، الدور التاريخي، الفاعل الاقتصادي، الفاعل التكنولوجي، الفضاء العمومي، موت المثقف.

RESUME

Le concept d'"intellectuel" a été largement exploré comme une unité d'analyse dans diverses disciplines, allant des sciences sociales aux sciences humaines. Dans le contexte de différents environnements géographiques, cette notion a émergé tant de manière explicite qu'implicite, soulignant que la compréhension de ce terme n'est pas uniquement façonnée par les approches méthodologiques adoptées par les intellectuels eux-mêmes, mais aussi par des facteurs épistémologiques significatifs. Cela se manifeste particulièrement à travers le prisme du "matérialisme historique", qui présente des perspectives variées, allant de la cohérence au conflit.

En considérant le cadre qui a façonné l'identité de l'intellectuel, il est évident que la diversité des réalités nécessite un changement dans son rôle historique, redéfinissant ainsi son concept même. Cette étude vise donc à examiner le rôle restant de l'intellectuel à la lumière de l'influence croissante des acteurs économiques et technologiques dans la sphère publique. Ces dynamiques ont donné naissance à une culture de masse qui a affaibli l'autorité symbolique dont les intellectuels disposaient, marquant ainsi leur déclin.

Mots-clés

Intellectuel, rôle historique, acteur économique, acteur technologique, sphère publique, déclin de l'intellectuel.

مقدمة

- أهمية الدراسة.
- دوافع اختيار الموضوع.
- أدبيات الدراسة.
- المشكلة البحثية والفرضيات.
- الإطار المنهجي والمقارباتي.

مقدمة:

يقوم تحديد دور المثقف العربي بناءاً على التحولات النسقية بعد نهاية الحرب الباردة وهيمنة الولايات المتحدة الأمريكية على النظام الدولي بأيديولوجيتها الليبرالية وقواعدها المؤسساتية القائمة على سياسة الاعتماد المتبادل والتي أفضت عن بروز ظاهرة العولمة كتعبير عن اتساع مجال أو فضاء الإنتاج والتجارة ليشمل السوق العالمية بأجمعها.

فكان اعتلاء الفاعل الاقتصادي للفضاء العمومي تعبيراً عن واقع عرفته المجتمعات الأوروبية بتركيبتها الثقافية ومنظومتها المادية للإنتاج المنتقلة من نظام القنانة الى النظام الاقطاعي فالمرحلة الرأسمالية والتي عبرت عن شكل جديد من التضامن الاجتماعي يعكس تحول البنية الاجتماعية الأوروبية الى مجتمعات صناعية في طريقها لبلوغ مرحلة الترشيد العقلاني كتعبير عن الانتقال من السلوك الى الفعل الاجتماعي ومن الفعل التقليدي الى الفعل العقلاني والذي يعمل وفق حسابات الرجل الاقتصادي القائمة على ثنائية مكاسب-خسائر.

وعلى هذا يقوم تحديد دور المثقف على فهم التحولات الحاصلة في النسق العالمي وأثر هذه التحولات على هوية المثقف في المجتمع والتي تكونت عن لحظة تاريخية تحقق فيها وعي الذات بنفسها ووعي المثقف بدوره في الفضاء المجتمعي والفضاء المفتوح بكونه فاعلا تاريخياً أي مرتبطا بنمط التفكير القائم وبطبيعة البنى المادية السائدة في المجتمع والمتفاعلة بدورها ضمن نسق عالمي من أهم سماته التسارع والزوالية.

وبربط دور المثقف بالأرضية التاريخية التي كونت المفهوم تصريحاً أو تلويحاً، تتنقل الدراسة من التحليل على مستوى الفاعل-المثقف-الى التحليل على مستوى البنية أي اخضاع الثاني للأول دون

تجاوزه اعتبارا للمحدد الثاني في هوية المثقف وهو امتلاكه وعيا نقديا يستطيع بواسطته تجاوز اكراهات النسق المهيمن.

وعلى هذا تعرض الدراسة إشكاليات عديدة تندرج ضمن بحث دور المثقف العربي في الفضاء المفتوح، لتضفي عليها قيمة في المنهج أي في محاولة اتباع خط ناظم في التفكير.

أهمية الدراسة:

يكتسي تحليل موضوع المثقف العربي محوريته في العلوم الاجتماعية والإنسانية من طبيعة الوِحدة المعالجة وهي المثقف كفاعل بشري في المقام الأول يتصف بالتعقيد في الرغبات والسلوكيات مما يجعل من التعسف الأنطولوجي والمنهجي تصنيفه ضمن عقائد سياسية مغلقة اعتباراً للمحدد السابق ذكره أولاً ولتجنب اندراج التحليل ضمن صف المخرجات دون الكشف عن أسباب الداء أي تفادي الانفعالية وجاهزية الآراء التي تسم المثقف العربي بالخيانة والتواطؤ مع السلطة السياسية دون البحث في أصل العطب الكامن في عوامل بنيوية ترتبط بعدم توافق بنية العقل السياسي العربي مع مفهوم الدولة-الأمة وفي فوضوية البيئة الدولية دون أن يدل هذا على تجاوز دور النخب التي حكمت الدول العربية بعد نهاية الاستعمار الغربي.

وعلى هذا تكمن أهمية الدراسة في تناول الموضوع من مستويات تحليلية متعددة للإحاطة بكل أبعاد الظاهرة وتحديد الأصول من الفروع.

دوافع اختيار الموضوع:

يصعب تحديد وحصر الأسباب الفعلية التي دفعت الباحثة لتناول موضوع "دور المثقف العربي في الفضاء المفتوح"، نظراً لتشابك العملية المعرفية وتداخل الفواعل والعوامل المساهمة في بناءها وفق مايعرف بجماعية المعاني.

والمؤكد هو أن ظروف الواقع قد كان لها دور في خلق انطباع وتشييد تصور أولي تكوّن لدى الباحثة عن فقدان المثقف لبوصلة طريقه في المجتمع نظراً لاعتماده على طرق جاهزة في التفكير قد تكون مستمدة عن طبيعة التحول في المجتمعات المعاصرة والذي يتسم بالتسارع واتجاه العلاقات البشرية لأن تكون أفقية، أقل استقراراً وأكثر تضميناً.

أما عن الأسباب المتعلقة بالموضوع، فإن الملاحظ هو تقاطع محوريه (المثقف، الفضاء المفتوح) للربط بين تخصص السياسات العامة وتخصص العلاقات الدولية بما يجعله موضوعاً مفصلياً، ومؤسِسا في الحقل السياسي لما يتطلبه من عودة لفحص تكون العقد الاجتماعي العربي.

ويبقى الهدف الأساسي من الدراسة تزويد المقبلين على تقديم دراساتهم الأكاديمية برؤية تحليلية عميقة تركز على مسار البحث وتتحاشى الوصول لإثباتات أو القطع في النتائج.

أدبيات الدراسة:

ان الإقرار بمحورية الموضوع يؤشر على كثرة الكتابات والمنظورات التحليلية المقدمة-وان كان هذا لا ينطبق بالضرورة مع كل المواضيع -من مجالات معرفية متعددة تساعد على تقديم فتح علمي للدراسة سواء من ناحية المادة العلمية المقدمة والتي تفيد البحث على نحو ضمني أو صريح أو من حيث امداد البحث بتصور منهجي.

وقد تم تصنيف هذه الأدبيات بناءاً على متغيري الدراسة، الى دراسات تحاول استنبات مفهوم المثقف في الأرضية العربية من خلال البحث عن تمثله الوظيفي في التراث العربي الإسلامي في إطار الثلاثية التي حكمت الأنساق العربية قديما وهي العالم، السلطان، الرعية مثلما عرضه "علي اومليل" في كتاب (السلطة الثقافية والسلطة السياسية) والذي حاول فيه تتبع العلاقة بين هذه الثلاثية والتي

استحكمت في أكثر الأحوال لمصلحة السلطان، خاصة اذا اعتبرت الرعية بضاعة العالم غريبة عن سلمها القيمي، فيتجه هذا الأخير لطرق باب السلطان أو يبتعد عن المفهوم العمومي للسياسة،

وقد تم اعتماد المنظور الذي استخدمه اومليل في معالجة موضوع المثقف انطلاقاً من فهم عالمي له يتجاوز المجالات الجغرافية والثقافية لقياس دور المثقف العربي في الأنساق العربية بناءاً على هذا الفهم، متفقا في ذلك مع تجربة التبيئة المفاهيمية عند محمد عابد الجابري،

وممّا يؤاخذ على هذا التصور أنه لم يستوعب التحولات التي يعرفها الفضاء العمومي العربي وظل يراهن على دورٍ للمثقف في مجتمع تماثُل سلطته أو تفوق السلطة الرمزية الذي يحوزها المثقف وفي المقابل اتجاه الدولة العربية نحو فقدان وظائفها بفعل هيمنة الفاعل الاقتصادي والتكنولوجي على الفضاء العربي.

ولمحاولة فهم أصل القطيعة بين الدولة العربية والمجتمع في الفضاء العمومي العربي، اعتمدت الدراسة على مستويات تحليلية متعددة منها ما يجد جذور هذه القطيعة في اتجاه النخب العربية للخيار الذي يربط الانتماء الثقافي بالانتماء السياسي مثلما قام عليه مفهوم الدولة - الأمة في أوروبا الوستفالية وهو ما ذهب اليه "برهان غليون" بأن قدّم في كتابه "المحنة العربية: الدولة في مواجهة الأمة" جرداً تاريخيا لسياق تكون الدولة العربية والذي عرف ضغوطات من المنظومة العالمية في مقابل عدم قدرة المخيال العربي المشترك على تجاوز الروابط الثقافية المشكلة لمفهوم الأمة العربية الاسلامية، ليقوم مشروع الدولة العربية في الأنساق العربية على أنقاض الأمة وفي مواجهاتها.

ويتفق منظور التحليل لدى برهان غليون مع المنظور الذي اعتمدته الدراسة من حيث اقراره بضرورة أن تواكب الدولة العربية معبراً عنها عبر نخبها حركية التاريخ والتي لا تعني الاستسلام للبنى القائمة بل القدرة على امساك هذه البنى وتكييفها مع البيئة الجديدة.

المشكلة البحثية

وكمحاولة للإحاطة بالدور المنوط بالمثقف العربي في الفضاء المفتوح، تستند الدراسة في بحثها على تتبع المسار التاريخي الذي مرت به الأنساق العربية لطرح السؤال النهضوي عليها مجددا بما يتوافق والتحولات التي تعرفها هذه الأنساق بعد تسجيل لحظة تاريخية جديدة تعرفت فيها الذات العربية على الآخر، هذه المرة باعتباره مبّشراً بالنموذج الرقمي والتكنولوجي ومهيمناً على الأدوات والتقنيات التكنولوجية.

لتطرح الدراسة الاستشكال المصوغ في الشكل الآتي

كيف يمكن للمثقف العربي أن يتفاعل ايجاباً مع تحولات النسق العالمي دون أن يفقد فاعليته النقدية؟

وتتفرع عن هذا الاستشكال البحثي عديد الأسئلة الفرعية على النحو الآتي

هل يمكن العثور على حضور دلالي لمفهوم المثقف في المرجعية العربية الإسلامية؟

ماهي الظروف المادية والثقافية التي ساعدت أوروبا على إطلاق مفهوم المثقف الى الوجود؟

هل يمكن رد أسباب القطيعة بين الدولة والمجتمع في الفضاء العمومي العربي الى مرتكزات بنيوية موجودة بمعزل عن النخب العربية؟

كيف ساهم الفضاء المسرحي بالجزائر في تأجيج خيارة الثورة المجتمعية نهاية الثمانينيات؟

الفرضيات

الفرضية الرئيسية

يمكن للمثقف العربي التفاعل الإيجابي مع التحولات النسقية بفضل امتلاكه لوعي نقدي.

الفرضيات الفرعية

استندت عديد الدراسات على مفهوم التبيئة لتشييد أرضية عربية إسلامية تستوعب مفهوم المثقف وتقيسه وفق بنيتها السوسيو ثقافية.

عرفت أوروبا في القرن التاسع عشر عديد التحولات في أنظمتها الإنتاجية والثقافية والتي طبعت هوية المثقف كفاعل اجتماعي.

لا يمكن تحليل الظواهر الاجتماعية اعتمادا على مستوى واحد من التحليل، بل ينبغي فهم هذه الظواهر في إطار تفاعلي.

ساهم المسرح الجزائري في تعزيز الوعي الجمعي لدى الجماهير بما قدمه من عروض مسرحية تعُبر نقدياً عن الواقع المجتمعي.

الإطار المنهجي والمقاربات:

يعبِّر المنهج في اللغة العربية عن الطريق الواضح المستقيم، والذي يفضي إذا صح السير فيه، الى غاية مقصودة أي أنه تعبير عن تجسيد أسلوب سديد منظم ومثمر، ملتزم بالانتقال من المشكلة الى حلِّها ومن المقدمات الى الغاية.

وعلى هذا كان استعمال المنهج في البحث والكتابة مضافاً للدراسة العلمية عبر تزويدها بمسار ناظم في التفكير يجنب الانزواء ضمن روئ مغلقة وفي المقابل يبعث على الانفتاح أمام تصورات جديدة.

ونظراً لهذه الأهمية المرتبطة بالمنهج، حاولت الدراسة الالتزام بمسار منهجي في التفكير والعمل ينظر الى الأشياء، المعاني والى المجتمع الإنساني والى الطبيعة في ترابطها بعضها بالبعض وما يقوم بينها من علاقة متبادلة، وتأثير كل منها على الآخر. وما ينتج عن ذلك من تغيير كما ينظر اليها عند ولادتها ونموها وانحطاطها.وهو ما يتوافق مع مدلول المنهج الجدلي(الديالكتيكي).

فقد حاولت الدراسة ربط دور المثقف بالصيرورة التاريخية (المكونة من تحولات كمية ونوعية) عبر تناول التحولات التي يشهدها السياق العالمي ومحاولة تكييف دور المثقف معها اعتباراً بأن

"الخروج من التاريخ لن ينتج الاّ مزيدا من التدهور والتهميش في العالم المعاصر ومزيدا من الهزائم القائمة".

مقاربة الفضاء العمومي:

تدل مقاربة الفضاء العمومي على تحليل العلاقة بين عالم الأنساق (السوق والدولة) والعالم المعيش (العالم التداولي) وترتبط عادة بإسهامات يورغن هابرماس في أطروحته التي حاول فيها تحليل دور الطبقة البورجوازية في ظهور فضاء عمومي نقدي يبني آراء عقلانية.

وقد حاولت الدراسة العودة للمحاولات والسياقات المؤسِسة للمقاربة في المنظومة الغربية، والعمل على إيجاد ما يقارب نموذج الفضاء العمومي البورجوازي الذي وضعه هابرماس في المنظومة التراثية العربية الإسلامية.

الفصل الأول:

التأصيل اللغوي والتاريخي لمفهوم المثقف

- التحليل على المستوى اللغوي.
- التحليل على المستوى التاريخي.
- مقاربة المفهوم مع المفاهيم المشابهة.

الفصل الأول: التأصيل اللغوي والتاريخي لمفهوم المثقف

تمهيد

ينبني تحديد دور المثقف في ظل التحولات التي شهدها ويشهدها النسق العالمي، على مجموعة من الخطوات المنهجية توضح المسار الذي سيسلكه البحث انطلاقا من البناء اللغوي والسياق التاريخي الذي تشكل ضمنه المفهوم ومن ثم بحث ثنائية السياق/ المفهوم من الجهتين بإخضاع المفهوم للسياق التاريخي وجعل المفهوم مُشكِّلا للسياق عبر عملية تأويلية.

وبربط المنهجية البحثية بمتغيرات البحث، نقول بأن المستوى الأول من التحليل يبحث في الظروف المصاحبة لولادة مفهوم "المثقف" كفاعل فكري واجتماعي، ومن ثم بحث هذه العلاقة مفكر/ مثقف، في إطار التحولات التاريخية التي تهيئ الأرضية لولادة المفهوم وتجاوزه عبر نفي بعض عناصره وتأسيس مفهوم جديد أو إعادة بعث العناصر الميتة في المفهوم السابق توافقاً مع تحولات السياق الذي يساعد حسب طرح مغاير في فهم مفهوم المثقف، أي اعتبار المثقف ظاهرة تاريخية ينطلق منها التحليل لبحث أسبابها.

وعلى هذا تطرح إشكالية البحث من زاوية التشكل التاريخي لمفهوم المثقف وقياسه على التحولات التاريخية موقفين، الأول يعتبر المثقف نتاج بيئة تفاعلية في زمن تاريخي معين، وبالتالي يصبح التعامل مع مفهوم المثقف على أنه نسبي ومرتبط بتحولات النسق العالمي الجديدة، أو اعتبار المثقف فاعلاً متسماً بقدر من الثبات يساهم في تشكيل هذه التحولات عبر منحها المعنى والدلالة، والتي يسعى لفك الرقابة عليها واحتكارها "فما يسمى رقابة اليوم ليس بالضرورة، قمعاً للفكر في ذاته ولكن قمع للدلالة التي يمكن أن تتبناها الفئات الاجتماعية فتحفزها على الفهم والتفسير والعمل"[1]

[1] انطوني غدنز، علم الاجتماع، ترجمة فايز الصُيّاغ (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط.4، 2004)، ص.81.

المبحث الأول: تحليل مفهوم "المثقف" على المستوى اللغوي

يشير البحث في مستويات التحليل الألسني المتداولة لدى اللغويين والدارسين المهتمين بتشريح بنى النص الداخلية والخارجية لإعادة ربطها وفحص اتساق وانسجام النص، الى زوايا (مستويات) من التحليل مترابطة تعمل بالتفاعل فيما بينها ووفق نظرتها للغة، انْ كانت نظام من البنى الصوتية فتكون مهمة التحليل الكشف عن الأصوات الأصلية من الكامنة والصائتة من الصامتة وفق ماهو معروف في فضاء التداول اللغوي، الى انتقال التحليل من البنية الصوتية الى بنية الكلمة في النص وفحص اشتقاقها، وزنها ومصادرها. الى البحث في المساهمات العربية ومساهمات المدارس التنظيرية الغربية في المستوى النحوي، الذي يرى في الجملة اطاراً محدداً لنظْم الكلمة وتحديد معناها ضمن سياق أعم وهو بنية الجملة، الى انتقال التحليل في المبحث اللغوي لما هو متجاوز للمعنى الظاهري لبحث المعنى الضِمني ودلالات الكلمة في سياق النص أو في السياق الثقافي الموجود داخل المجتمع والذي يضع لهذه الكلمات دلالة متفقة مع شرط التقدم التاريخي الذي لحقه والقوى الاجتماعية والمادية المحركة لهذا التقدم أو حسب درجة وعيه المجتمعي بهذا التقدم.

وعلى هذا ينتقل التحليل اللغوي من مستوى الأصوات الى مستوى البنية (المستوى الصرفي) فالتركيب النحوي ثم الدلالة التي تمثل قمة هذه العناصر وثمرتها على أن يُعنى التحليل بالبحث على كل المستويات نظراً للعلاقة التفاعلية بينها.[1]

ويأتي التحليل في هذا المبحث من الدراسة متوافقاً مع مستويات التحليل الألسني برصد حضور لفظة المثقف في اللسان العربي التداولي والنصي الكلاسيكي وعبر استنطاق المفهوم في اللسان الأجنبي

[1] ايمان إسماعيل علي الذوادي، "مستويات الخطاب: دراسة نحوية تطبيقية في الصحيح من الأحاديث القدسية"، رسالة مقدمة لنيل **درجة الدكتوراه** (جامعة القاهرة: كلية دار العلوم، 2017)، ص ص. 191_152

من أجل نقل اللفظ من مجال الحضور الى مجال الوجود ومن حضور مجرد محوط با"الأنا" الى وجود تدركه الأنا .[1]

المطلب الأول: مفهوم المثقف في اللسان العربي

يستدعي تحليل لفظ المثقف في اللسان العربي رصد حضور هذا اللفظ في الخطاب العربي سمعياً (تداوليا) كان أو نصياً، أو عبر تحليل اللفظ من زاوية تاريخية فاصلة بين مرحلة ما قبل نزول القرآن الى ما بعدها "فالظاهرة القرآنية وان كانت في جوهرها تجربة روحية، نبوة ورسالة، فهي في انتماءها اللغوي والاجتماعي والثقافي ظاهرة عربية."[2]

بمعنى أنها تحتل موقعا مؤسِّسا في التراث العربي دون أن يعني هذا أنّ حضورها التراثي كان حضوراً صريحا -أي كظاهرة تراثية-بقدر ما كان حضور موضوع ارتبط بأبعاد ثلاث سميت "دلائل النبوة" وهي، البعد اللا زمني، البعد الروحي والبعد الاجتماعي .[3]

فالعودة للآداة التاريخية في قراءة التداولي الشفهي توضح أن كلمة مثقف لم ترِد الا كإسم مفعول لفعل ثقّف بمعنى التسوية والصقل[4]، المرتبطة بعالم الأشياء (الصنائع المادية)، فيقال عن الرُمح المستوي رمح مثّقف أو مثقوف ويقال عن الرامي الماهر رجل ثقِف وهو نفس المعنى الذي أورده "ابن منظور" بأن أضاف في معجمه -لسان العرب-فعل ثقِف بكسر عينه والتي وردت في النص القرآني في ست مواضع مختلفة وسياقات متقاربة تشير لمعاني الظفر بالشخص وايجاده.

[1] مالك بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ترجمة عبد الصبور شاهين (دمشق: دار الفكر، ط.4،1984)، ص.22.

[2] محمد عابد الجابري، **مدخل الى القرآن الكريم**، ج.1: في التعريف بالقرآن (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط.2006)، ص.27.

[3] **المرجع نفسه**، ص.24.

[4] مجد الدين يعقوب الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، (القاهرة: دار الحديث،2008)، باب "الثاء"، ص.217.

﴿ وَٱقۡتُلُوهُمۡ حَيۡثُ ثَقِفۡتُمُوهُمۡ وَأَخۡرِجُوهُم مِّنۡ حَيۡثُ أَخۡرَجُوكُمۡۚ وَٱلۡفِتۡنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلۡقَتۡلِۚ وَلَا تُقَٰتِلُوهُمۡ عِندَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَٰتِلُوكُمۡ فِيهِۖ فَإِن قَٰتَلُوكُمۡ فَٱقۡتُلُوهُمۡۗ كَذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلۡكَٰفِرِينَ ١٩١ ﴾[1]

ويورد "الطبري" في تفسيره لمعنى الثقفِ بالحذِق والبصِر ويقال رجل "ثقِف لقِف"، أي من كان جيداً في القتال بصيراً بمواضع القتل.[2]

على أن معنى كلمة "ثقِفتم" الواردة في القرآن، وإن كانت تقارب معنى الإيجاد في سياقها في الآية فهي لا ترادفها في المعنى، فالثقِف في القرآن لم يرِد الاّ في سياق الأمر بالقتال والجهاد فيما يورد معنى الإيجاد بعمومية في بعض المواضع

﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَۚ وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا ٨٢ ﴾[3]

وحتى ان ورد في سياق القتال

﴿ وَدُّواْ لَوۡ تَكۡفُرُونَ كَمَا كَفَرُواْ فَتَكُونُونَ سَوَآءٗۖ فَلَا تَتَّخِذُواْ مِنۡهُمۡ أَوۡلِيَآءَ حَتَّىٰ يُهَاجِرُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِۚ فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَخُذُوهُمۡ وَٱقۡتُلُوهُمۡ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡۖ وَلَا تَتَّخِذُواْ مِنۡهُمۡ وَلِيّٗا وَلَا نَصِيرًا ٨٩ ﴾[4]

يبقى المخاطب في الآيتين مختلفاً، كما أن فعل "ثقِفت" الوارد في القرآن مرتبط بإستحضار مستوى من العمليات الذهنية للظفر بالشخص والتمكن منه.[5]

---

[1]. سورة **البقرة**، الآية(191)

[2] أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن** (القاهرة: مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية،2001)، ص.293

[3] سورة النساء، الآية(82)

[4] سورة النساء، الآية(89)

[5] جابر الشربيني، " الفرق بين ثقفتموهم ووجدتموهم"، في

وبالرجوع للوحدة المتخذة في التحليل اللغوي وهي كلمة "مثقف" فلا نسجل حضورها في الاستعمال اللغوي العربي الكلاسيكي ولا في الاستعمال الاجتماعي. الاّ ما أوردته المعاجم المعاصرة والتي أشارت لنفس المصدر المتداول في المعاجم الكلاسيكية، فنقرأ مثلاً تعريف المثقف في معجم اللغة العربية المعاصرة "بأنه المتوسع والمتبحر في الثقافة والمطالعة والطبقة المثقفة تعني أهل الفكر والثقافة الذين يشكلون نخبة سياسية أو اجتماعية أو فنية".[1]

نجد أن التعريف الذي تضّمنه المعجم يتماشى مع الفهم الشائع اليوم في "اللغة العادية" والذي صاغه توماس "هنري هكسلي" Thomas Henry Huxley "أن تعرف كل شيء عن شيء وشيئا عن كل شيء"[2].

وهو المعنى المتلائم مع سياق التطور التقني الذي بلغته المجتمعات خاصة مع الثورة الصناعية، والذي أفاض عن تقسيم في العمل (التخصص)،كما نلاحظ استعمال كلمة الطبقةClass الحاضرة في التراث الماركسي والذي عمل فاعلًا لنقل الكلمة(طبقة) من الحقل المعرفي الاقتصادي الى حقل الاقتصاد السياسي وعلم الاجتماع، كما حاول ربط وعي المثقف بدوره التاريخي، بالوعي المتشكل داخل الطبقة التي ينتمي اليها والتي يتحدد وعيها هي الأخرى حسب موقعها المادي، في مقابل الطرح الليبرالي المؤيد للوعي الفردي الذي يتحدد ضمنه دور المثقف (الهوية الاجتماعية في مقابل الهوية الذاتية).

ونقرأ في تعريف آخر للمثقف تضمنه "معجم الغني" "مثقف، بمعنى المتعلم من له معرفة بالمعارف أي ذو ثقافة"[3].

---

https://albayanalqurany.com/clause/%D8%A7%D9%84%D9%81%D8%B1%D9%82-%D8%A8%D9%8A%D9%86-%D8%AB%D9%82%D9%81%D8%AA%D9%85%D9%88%D9%87%D9%85-%D9%88%D8%AC%D8%AF%D8%AA%D9%85%D9%88%D9%87%D9%85/،

[1] معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عمر (القاهرة: عالم الكتب، 2008)، مادة "ثقف"، ص.319

[2] محمد يمان الصواف، حوار مع رجل الكهف في: ما المثقف (الجزائر: دار دروملين للنشر والتوزيع، 2018)، ص. 169

[3] معجم الغني، عبد الغني أبو العزم (الرباط: مؤسسة الغني للنشر والتوزيع،2013)، مادة "مثقف"، ص.3414

الملاحظ على هذا التعريف أنه لم يخالف كثيراً سابقه في ربطه وجود المثقف الاجتماعي بالوجود الوظيفي، أي بإعتباره فاعلاً في الميدان الفكري في مقابل الميدان اليدوي أو بتعبير عالم الاجتماع الفرنسي "بيير بورديو"Pierre Bourdieu،" أصحاب رأس المال الرمزي"، وهذا الرأسمال امّا أن يكون ممنوحاً من المجتمع في حال مثّلت بضاعة المثقف -وهي المعرفة والثقافة -"قيمة للقيم" في المجتمع فتهيء له معرفته اعترافاً من قبل "العوام" أو السواد الأعظم بالتعبير الإسلامي.

وتمنحه سلطة قد تصطدم بهيئة السلطان، وامّا أن يكون هذا الرأس مال بضاعة يسوقها المثقف عند حدوث "تمزق في وعيه الذاتي عن قيمته وبين التقدير الموضوعي لهذه القيمة في سلم القيم كما يرتبها ويعترف بها المجتمع"[1]، وهي حالة الوعي التي ساهمت تاريخيا في التراث الإسلامي، بتوجه أهل العلم لقرع باب السلطان أو الانقطاع عن الدنيا تعففاً عن الخلائق وبحثا عن الرضا في دار البقاء[2*]، "فهذه الدنيا دار خراب، وأخرب منها قلب من يعّمرها، والآخرة دار عمران، وأعمر منها قلب من يطلبها"[3]

هذا ما عبّر عنه الامام الواعظ "يحي بن معاذ الرازي" والمتوافق مع مطالب التجلي أو الوصول عند فئة الصوفية، وهي أولاً تخلية القلب عن العلائق في الدنيا وبعدها تحلية القلب بالحب الإلهي عن هوى في النفس فتنشغل الجوارح بذكر الله وحبا لله في ذاته فيبلغ المُريد بذلك مرتبة الشهود أو مرتبة الاحسان (أن تعبد الله كأنك تراه).

نُشير الى أن غياب مفهوم المثقف في معاجم اللغة الكلاسيكية المهتمة باللسان العربي يرتبط بغياب كلمة "الثقافة"، فحتى وان سجلنا حضوراً ضمنياً لهذا المفهوم منذ الحضارات البدائية تبقى

---

[1] علي اومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية،1996)، ص. 104

[2*] تناول موضوع العلاقة بين السلطان والعالم لا ينبغي أن يستند على روئ حدّية، فخيار التعفف عن مطالب الدنيا لا يعني خروجا من دائرة السلطة نقدا في أحسن الأحوال أو مهادنة في أفضحها وبالتالي يجب قراءة هذه العلاقة وفق تاريخيتها.

[3] محمد بن إبراهيم، "الكلام الأخاذ ليحي بن معاذ"، في

http://saaid.org/Minute/101.htm.

اللفظة غائبة عن المجال الحضوري وبالتالي غائبة عن مستوى الادراك ما جعلها ترتبط حتى القرن التاسع عشر بالكلمة الأجنبية cultureوالمتوافقة مع التطور التاريخي الذي مرت به الحضارة الأوربية [1] "كونها حضارة زراعية في الأصل"، ليغدو المفهوم متوافقاً مع المعاني التي ترافق فعل الزراعة من استنبات الأرض، حرثها وحصاد بذورها، ما يجعل نقل المفهوم دون خلق واقع اجتماعي مُدرك ودونما إضفاء لمشروعية النقل المفاهيمي واعتباراً لدورة الحضارة وللتباين بين الزمن الثقافي العربي والغربي عملية تعسفية على المفهوم وعلى المجتمع.

المطلب الثاني: مفهوم المثقف في اللسان الأجنبي

يُشير البحث في الاشتقاق اللغوي لكلمة مثقف Intellectuel في اللسان الأجنبي "للشخص الذي يملك ويعتقد أنه يملك قدرة ثقافية عالية"[2]، أي يستلزم توفر شرطين في الشخص الذي يحوز على تسمية "مثقف" وهما القدرة الثقافية العالية والوعي بهذه القدرة بمعنى أن يتعرف على نفسه استناداً على قدراته الذهنية والعقلية.

وهو نفس المعنى الذي نقرأه في قاموس le robertالصادر سنة 1975 والمتعلق بالتعرض لمفهوم المثقف بناءاً على ميدان اهتمامه، والواقع في عالم الأفكار، فالمثقف هو "من يتميز بميل بارز أو كبير للأشياء المتصلة بالثقافة، والمتعلقة بالذهن والعقل".[3]

وعلى هذا فالمصدر المشار اليه في تحديد مفهوم المثقف في اللسان الأجنبي لم يبتعد عن مخرجات التحليل اللغوي للمفهوم في المعاجم العربية، أي ظل مفهوم المثقف مرتبطاً بالقدرات الذهنية والعقلية التي يحوزها، وان ارتبط المفهوم عربياً بالثقافة في مستواها" العالِم"، قبل أن ينتقل للمستوى العضوي،

[1] بن نبي، مرجع سابق، ص.26

[2] يسعد شريف صحراوي، المثقف والسلطة في الجزائر: بين التبعية والاستقلالية 1989-2009، أطروحة دكتوراه (جامعة الجزائر3، كلية العلوم السياسية والعلاقات الدولية، 2020-2021)، ص.43

[3] المرجع نفسه، ص.41

أي الى البناءات المجتمعية من النمط الجماعي القديم (المجتمعات البدائية) الى الحضارات بإعتبارها الطور الأعلى للثقافة، وبالتالي صار المفهوم الدال على الثقافة خصوصاً عند علماء الاجتماع يستند لعلاقة التفاعل بين البنية النفسية للفرد والبنية المجتمعية. أي الى "العلاقة التي تحدد السلوك الاجتماعي لدى الفرد بأسلوب الحياة في المجتمع، كما تحدد أسلوب الحياة بأسلوب الفرد[1]."

فالفرد بهذا المعنى لم يعد مستقبِلاً سلبياً للفعل الاجتماعي فقط، بل مشاركاً في صنعه بفضل الدلالات التي يمنحها للفعل وهذا ما أشارت اليه نظرية الفعل الاجتماعي، المنسوبة لمنهج "ماكس فيبر" التفهمي وأعمال مدرسة التفاعلية الرمزية والتي اهتمت بتحليل دلالات الرمز في التفاعلات الاجتماعية .[2]

وبتحليل الثقافة استناداً على ثنائية الفرد المجتمع، نكون أمام منظورين لتحديد هذه العلاقة هما، المنظور الماركسي الذي يرى في الثقافة ثمرة مجتمعية تعكس البنى المادية، والطرح الليبرالي الذي يضفي على الثقافة بعداً كونياً مرتبطا بالإنسان العابر للانتماءات المحلية.

وبالرجوع للسياق الغربي في التحليل نجد أن لفظة "الثقافة"، قبل انتقالها للمجال المعرفي الاجتماعي والفلسفي قد ارتبطت بالعمليات المصاحبة للنمط الزراعي في التسيير من حرث، بذر وحصاد والمتوافقة مع النموذج الاقطاعي الذي انتهجته أوروبا في القرون الوسطى قبل أن تنتقل الكلمة الى معناها المجازي والذي يحيل على تقدم الفكر والعلوم المشابه لتنوع الثمار والمحاصيل، أو لتشير لمعاني الاستقرار وانشاء المستعمرات كبوادر أولى لعصر النهضة الأوربية، الذي نتج عن تركيب بين عالم الأشياء ممثلاً في حركة نشأة المدن الأوروبية، وعالم الأفكار عبر حركة الترجمة وإشاعة استعمال العقل[3]. وهي الأرضية التي ستشكل مفهوم المثقف وتحمل في الوقت نفسه بذور فناءه.

---

[1] بن نبي، مرجع سابق، ص. 51

[2] جان بيير دوران، روبرت ويل، علم الاجتماع المعاصر، ترجمة ميلود طواهري (الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع، 2019)، ص.81

[3] محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية (بيروت: مركز دارسات الوحدة العربية، ط.2،2000) ص. 25.

وبتتبع حضور كلمة مثقف في معاجم اللغة الفرنسية الكلاسيكية، نصِل لغياب الكلمة عن قاموس ليتريه الفرنسي وقاموس لاروس الشامل لسنة[1]1878، وهذا ما أشارت اليه دائرة المعارف الفرنسية ب " حداثة المفهوم" عن اللسان الفرنسي، وارتباطه بمفهوم الانتلجنسيا، [2]"والذي يعبر عن الطبقة الاجتماعية التنويرية اللامعة داخل المجتمع والتي تنهمك في العمل الفكري الدؤوب بهدف نشر الثقافة والمعرفة داخل المجتمع"[3]

وقد ارتبط مفهوم الانتلجنسيا تاريخيا، بفئة الأدباء والفنانين المناهضة لسياسة القيصر"بطرس الأول" والمطالبة بإجراء تغييرات اجتماعية في المجتمع الروسي كواجب أخلاقي لمساعدة الشعب الروسي على الخروج من حالة البؤس والجهل الذي يعيشه منذ قرون...وبعد الثورة البلشفية استمر استعمال الكلمة "انتلجنسيا"، لكن أصبح المثقفون السوفييت موظفين ورجال أجهزة، حتى ولو لم يفقدوا كل روحهم النقدية إلا أنهم اندمجوا في النظام وقواعده في خدمة الاشتراكية[4]"

وعلى هذا بِانفصال الثنائية السابقة ثقافة-مجتمع، يتشكل وعي الطبقة الجديدة فتنظر للمجتمع على أنه لا يتوافق مع مشاريعها الثقافية وتحاول اعادة توجيهه بما يتناسب ومنطقها، وبالتالي يعود معنى الثقافة للإرتباط بالتفكير الراقي والقدرات الذهنية الفائقة (الثقافة العالِمة) ويغترب المثقفون عن واقعهم الاجتماعي.[5]

---

[1] ريجيس دوبريه، المفكر في مواجهة القبائل، ترجمة غازي برو (بيروت: دار الفارابي، 2015)، ص.13.

[2] ***La Rousse, Dictionnaire encyclopédique,***

https://www.larousse.fr/encyclopedie/divers/intellectuel/61879,

[3] حمادة جمال ناجي، "الانتلجنسيا"، في

.https://arrafid.ae/Article-Preview?l=483X8geUcOE%3D&m=5U3QQE93T%2F0%3D

[4] صحراوي، مرجع سابق، ص.54.

[5] عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط.4،1997)، ص173.

المبحث الثاني: تحليل مفهوم المثقف على المستوى التاريخي

تناولت الدراسة في المستوى الأول من التحليل، وهو المستوى اللغوي كلمة مثقف في اللسان الأجنبي واللسان العربي الذي أبان البحث في المعاجم الكلاسيكية المشتغِلة عليه، عن غياب للكلمة بشكل صريح وحضور لمصادرها المتضّمنة لمعاني تقع في عالم الأشخاص وعالم الأشياء، ففي الأول يشير معنى الثقِف للشخص الحاذق، سريع البديهة أما في الثاني يرتبط فعل ثقّف بعالم الصنائع، تحديداً تسوية الرماح وصقلها عبر الثِقاف.

وانطلاقاً من فكرة مالك بن نبي عن تفاعلية وتعاون العالمين، عالم الأشخاص وعالم الأشياء مشبهاً هذه العلاقة بآلية عمل الذراع والعجلة، دون أن يعني هذا نفي تسجيل لحظات تاريخية تفوقت فيها المباني(الأشياء) عن الأشخاص أو العكس، تحاول الدراسة نقل دلالة معنى ثقَّف المرتبطة بميدان الصنائع للحقل المعرفي الخاص بعالم الأشخاص، وهو ما يعرف في المجال التقني بعملية التوطين وما يعرف في المبحث الإيبستمولوجي بالاستنبات أو التبيئة بتعبير "محمد عابد الجابري" والتي تعني "ربط المفهوم بالحقل المنقول اليه ربطاً عضوياً، وذلك ببناء مرجعية له فيه تمنحه المشروعية والسلطة، سلطة المفهوم"[1].

وبالتالي يستدعي نقل المفاهيم من حقل معرفي الى حقل معرفي آخر توفير الظروف اللازمة لقراءة المصطلح الجديد ومحاولة تشييد "مخيال اجتماعي"، يربط بين المتخيَل والمصطلح المنقول، دون أن يعني هذا تخليه اطلاقاً عن دلالته التي اكتسبها في حقله الأصلي. ومثال ذلك ما أحدثه الحقل المعرفي لميدان التحليل النفسي والذي اِستقاه سغموند فرويد Sigmund Freud، عن العلوم الفيزيائية والاقتصادية من مفاهيم كالانتكاس، التصعيد، الاسقاط، التحويل والتثبيت.[2]

[1] الجابري، المثقفون، مرجع سابق، ص.14.

[2] المكان نفسه.

كما تستدي عملية التبيئة المفاهيمية إِحاطة بالتطور التاريخي للمجتمع الذي أنتج المفهوم وثقافة هذا المجتمع، وصولًا للكشف عن القوى الاجتماعية التي أبدعت المصطلح والسياق الفكري والمادي الذي تفاعلت في إطاره.

على هذا تحاول الدراسة في هذا المبحث ربط مفهوم المثقف بالمرجعية الثقافية العربية، عبر عملية تبيئة عمودية تنقل دلالة المفهوم من حقل معرفي الى حقل معرفي آخر، وأفقية تتفاعل مع الظروف التاريخية المشكِّلة للمفهوم في مرجعيته الغربية، "تفاعل الذوات الفاعلة وليس تفاعل الموضوعات المنفعلة المسيرة[1]"

ومن ثم العودة لرصد التحولات التاريخية المشكِّلة للمثقف كفاعل اجتماعي وليس فكري فحسب، أي بحث المثقف بإِعتباره مخرجاً لنمط التفكير في عصر النهضة وما بعدها ولنمط التقدم التقاني والاقتصادي في أوروبا.

المطلب الأول: المثقف في المرجعية العربية الإسلامية

يرتبط التحليل من مبحث "المفهوم" الذي يعتبره "جيل دولوز" -ويوافقه في ذلك محمد عابد الجابري-المبحث الوظيفي للفلسفة كونها تعنى بضبط وابتكار المفاهيم"[2]، برصد حضور المفهوم في إطار مرجعي معين اعتبارا "بأن التفكير هو دوما تفكير في شيء ما، وفي إطار مرجعية فكرية ما، أو استناداً عليها"،[3]ومن ثم التعرض للسياق التاريخي بتفاعلاته المختلفة التي تشكل ضمنها المفهوم تماشيا مع

[1] محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية في الوطن العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط.2،1999) ص. 42

[2] محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية،1997) ص. 10

[3] الجابري، المثقفون، مرجع سابق، ص. 8

ما أسماه "أمين معلوف" بالتبادلية، إن كانت تبادلية في الأشياء أو في الأفكار أو ما أطلق عليه الجابري" المنهج الارتدادي"، "وهو المنهج الذي ينطلق من الظاهرة كما هي الآن لبحث أصولها وعوامل تكونها[1]"

ويرتبط هذا المنهج بموقف تاريخي في البيئة العربية فترة "اليقظة" أو ما عُرف ب "التحديث العربي". الممتد من نهاية القرن التاسع عشر حتى تحرر العالم العربي من السيطرة السياسية للغرب ورفضهم قيم البورجوازية الغربية والنخب الوطنية الموالية لها.[2]

عُرف هذا الموقف "بالاستعارة"، أي استعارة أوروبا من المسلمين لإحداث نهضتها في القرن الثاني عشر (مع اختلاف في الرؤى في التحديد الفعلي لبداية النهضة بين القرن السادس عشر والثاني عشر) وحق المسلمين في الاسترداد عند حدوث "الصدمة الثقافية" في الوعي الاجتماعي العربي بين صورة أوروبا الامبريالية وأوروبا منبع العلوم والحضارة .[3]

وعلى هذا، كان من شأن هذا الموقف والذي تبنته فئة المصلحين من أمثال رفاعة الطهطاوي، محمد رشيد رضا وجمال الدين الأفغاني في إطار الحوار التقليدي بينها وبين فئة المحافظين في مقابل الحوار التحديثي بين المسيحيين العرب والمسلمين العلمانيين(القوميين) كان لموقف الاسترداد هذا على اختلاف الرؤى عن طبيعة البضائع المستردة (استرداد المعرفة العلمية "جاهزة"، نقل الروح العلمية-روح الحداثة-، نقل النظريات الاجتماعية) أن قوّض شعور النقص الذي إعترى المسلمين والعرب بعد التحدي الذي طرحه الغرب والذي تطلب استجابة تتعامل مع الآخر من موقع الندّية .[4]

---

[1] المرجع نفسه، ص. 33.

[2] هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب (بيروت: دار النهار للنشر، ط.1981،2) ص.

[3] المرجع نفسه، ص.111

[4] المرجع نفسه، ص. 120

وعلى هذا، يقتضي التحليل، وفق المنهج الارتدادي العودة للسياق التاريخي الذي أكسب مفهوم المثقف دلالته الحالية ومن ثم تتبع القوى المشكِلة لهذا السياق بما يتقارب مع القانون الجدلي(الدياليكتيكي) الذي يعتبر أن لكل ظاهرة مقدار تحديد كمي و نوعي وأن وصول التغير الكمي الى حده الأقصى(حد القطع) تنتج عنه كيفية جديدة على شكل قفزة بعكس التبدلات الكمية المتسمة بالحركة التدريجية بما يعني أن التغير النوعي يحدث عن قفزة في التغير الكمي، هذه القفزة بدورها تخلق شروط التغير الكمي وبالتالي تحوي على بذور الثورة القادمة[1]عوداً على بدء.

ويشرح "فريدريك انجلز" هذا القانون في المقولة التالية: "تقع حبة الشعير على الأرض وتفنى فيها، ثم هناك تخرج النبتة ومن نفيها تعود مجددا على مستوى أعلى اذ تتضاعف عددا[2].

بمعنى أن تركيبة حبة الشعير قد تضمنت مقولة الفناء ومقولة الوحدة بين العنصر القديم والعنصر الجديد الذي ينفي سابقه ويتمسك بما هو إيجابي فيه ليصبح شرطاً للتحول القادم بما أن للمتناقضات معنى واحد "فأنت تعيش موتك وتموت حياتك".[3]

وعلى هذا ترصد الدراسة مفهوم المثقف في المرجعية العربية الإسلامية انطلاقاً من الفهم المتداول ثم بحث المقدمات الكبرى التي عنها تشكل هذا الفهم ومقدمات هذه المقدمات، لقلب التحليل

[1] كمال بوناب "الماركسية والمادية الجدلية"، مجلة أبحاث قانونية وسياسية، م.5، ع.2 (ديسمبر2020)، ص ص.208_221

[2] نبيل عودة، " فلسفة مبسطة: قانون نفي النفي"، في

https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=451092

[3] حسن الحريري، " فلاسفة اليونان الأوائل ولغز الوجود"، في

https://aawsat.com/home/article/867271/%D8%A8%D8%B1%D9%88%D9%81%D8%A7%D9%8A%D9%84-***%D9%81%D9%84%D8%A7%D8%B3%D9%81%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%8A%D9%88%D9%86%D8%A7%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%88%D8%A7%D8%A6%D9%84-%D9%88%D9%84%D8%BA%D8%B2-%D8%A7%D9%84%D9%88%D8%AC%D9%88%D8%AF***

في المطلب القادم والانطلاق من هذه المقدمات-المقدمات الأولى-لجعل مفهوم المثقف نتيجة "حتمية " لها وليس ظاهرة كما تعرضه هذه الوحدة من الدراسة.

اِن التعرض بالبحث، في الدراسات المعنية بموضوع المثقف والمطروحة في الحقل المعرفي الخاص بالعلوم الاجتماعية والسياسية تحديداً، يكشف لنا بأن كثيراً من هذه الدراسات تناولت موضوع المثقف بالِارتباط مع إِحدى القوى الاجتماعية أو في إحدى المراحل التاريخية المؤثرة في المجتمع سواء أنْ كانت مرحلة بناء أو تغير اجتماعي.

بمعنى أن تعامل هذه الدراسات مع مفهوم المثقف لم يكن تعاملاً مع وحدة لها قدر من الزخم المعرفي أكسبها مكانة ومسؤولية في المجتمع، بل أن هذه المسؤولية الملقاة على عاتق المثقف لم ترتبط بميدان عمله الفكري ولا بنمط تفكيره بل عن اختيار حر قام به المثقفون في لحظة تاريخية تعود لنهاية القرن التاسع عشر في فرنسا على خلفية قضية دريفوس.[1*]

وعلى اختلاف زوايا النظر التي تعاملت مع الحادثة يبقى المتفق عليه بينها هو أنها قد مثلت المرجعية التاريخية لتحديد مفهوم المثقف كفاعل يتحدد وعيه عبر القيم والمبادئ العالمية والمطلقة التي يتَّمثلها والممجدة للنزعة الإنسانية وللملكية الفردية والمواطن بما يتفق مع التطور التاريخي لأوروبا الاقطاعية في القرن التاسع عشر (وهي الفترة التي تنطلق منها هذه الدراسات في تحديد مفهوم المثقف).

وبعيداً عن ما يطرحه هذا التحديد من إشكالية في وعي المثقف بنفسه، بين الطرح الغربي المتحدد عبر الوعي بمكانة الانسان العابر والمتجاوز للمجتمع وما أفرزه من مفاهيم متناسبة مع مساره التاريخي من صراعات اجتماعية أدّت لظهور الدولة الوطنية، المجتمع المدني، تقسيم العمل، وبين المثقف "الشرقي" الذي يتحدد وعيه بناءاً على انتماءه للطبقة الاجتماعية وتعرُّفه على هذا الانتماء بالنسبة

[1*] للاطلاع على تفاصيل القضية، أُنظر كتاب الجابري، المثقفون في الحضارة العربية.

للطرح الاشتراكي، أو عبر القبيلة باعتبارها قاعدة للبنية العميقة للمجتمع العربي الإسلامي[1] والتي لازالت محددا قوياً لوعي المثقف العربي خاصة عندما يتعرف الفرد على نفسه عبر المكون القبلي حصراً والنظر اليه لا كمكون بل كمحدد طبيعي وهو ما يولد رد فعل عنيف.[2]

" ان التحريض على العنف يحدث بفرض هويات مفردة، انعزالية وعدوانية"

بعيداً عما صار اليه هذا الموقف، في تحديد مفهوم المثقف انطلاقاً من ظروف الواقع، ينطلق موقف التبيئة الذي انتهجه "محمد عابد الجابري"، من اعتبار أن البنية الفكرية قد ساهمت في احداث نهضة أوروبا في القرن الثاني عشر، عبر معطى حضاري تمثل في نشأة المدن الأوروبية مستفيدة من الاتصال التجاري بالعرب والذي رافقه تحول في أنماط التفكير أي استكمال المعطى الحضاري بمعطى ثقافي تعزز أثره بفعل حركة الترجمة الأوروبية للتراث العربي الإسلامي وإعادة قراءة هذا التراث بما يتفق ومشروع مثقفي أوروبا في العصر الوسيط (توظيف ثنائية الاتصال والانفصال بين الشريعة والحكمة لابن رشد لاعلان عقيدة فصل الدين عن الدولة فيما عرف "اللاتينية الرشدية")[3] إضافة للمعطى الحضاري والثقافي، استفادت حركة أوروبا النهضوية من معطى مهني قوامه ظهور فئة تنطلق في عملها الفكري من المجتمع وليس داخل أسوار الجامعة توافقاً مع نموذج "الداعية المنتمي" عند المسلمين والمرتبط بدائرة المساجد والمجالس...[4]

وعلى هذا يقوم موقف التبيئة الذي طرحه "محمد عابد الجابري" أولًا ووافقه "عزمي بشارة" لاحقاً على مقولة تنطلق من النتيجة وتبحث عن أسبابها "فإذا كانت ظاهرة المثقفين في الوطن العربي

[1] الجابري، المثقفون، مرجع سابق، ص. 35

[2] امارتيا سن، الهوية والعنف: وهم المصير الحتمي، ترجمة سحر توفيق (الكويت: عالم المعرفة،2008) ص.63

[3] الجابري، المثقفون، مرجع سابق، ص. 31

[4] الجابري، المثقفون، مرجع سابق، ص. 30.

المعاصر ترجع الى الاحتكاك بالثقافة الأوروبية الحديثة. فإن الظاهرة نفسها نشأت في أوروبا الوسيطة نتيجة الاحتكاك بالثقافة العربية الإسلامية"[1]

وعلى هذا قام هذا الموقف على أولوية استعارة الحضارة الغربية من الموروث العربي الإسلامي ومن ثم إعادة طرح المفهوم بدلاته المكتسبة بما يتناسب والأنساق الثقافية العربية وما يتناسب والمراحل التاريخية التي قامت عليها دولة المسلمين من ملك طبيعي الى خلافة سياسية الى ملك سلطاني[2]، والذي حكم بحسب "عبد الله العروي" البلاد العربية لقرون عديدة "فالواقع أن نسمي النظام السياسي الذي عاش تحت ظله المسلمون في جل تاريخهم -دولة السلطنة-"[3]

كما يشير العروي لخلو الفكر السياسي الإسلامي من نظرية للدولة الإسلامية، بإعتبار أنها مثلت حالة عارِضة وخادِمة للحكم الطبيعي الذي بُني على تحقيق مقاصد الشريعة وهي "مكارم الأخلاق"، وبالتالي تصبح عبارة "الإسلام دين ودولة" تصف الواقع القائم منذ قرون أي سيطرة الحكم السلطاني المطلق الذي يحافظ و"لأسباب سياسية محضة" على قواعد الشرع، دون أن تتفق العبارة مع طبيعة الإسلام

"فهو دين الفطرة الذي يهدف لإحالة الدولة الى لا دولة"[4]

وعلى هذا يستكمل هذا الموقف تحليل مفهوم المثقف في الحضارة العربية الإسلامية عبر طرح نماذج ينطبق عليها هذا المفهوم من داخل هذه الحضارة، أو رصد فئة المثقفين في التراث العربي

[1] المرجع نفسه، ص. 33

[2] عبد الله العروي، مفهوم الدولة (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط.9، 2011) ص. 50

[3] المرجع نفسه، ص. 55

[4] المرجع نفسه، 57

والإسلامي ومن ثم قياس مدى انطباق سِيَرها مع مفهوم المثقف، "باعتباره مؤلف لغة تحاول أن تنطق بالصدق في وجه السلطة"[1]

فزيادة عن مهمة الإنتاج الفكري، على المثقف أن يكون شجاعاً ليعبر عما يعتبره صادقاً معتبراً أن لا سلطة "دنيوية" أكبر وأقوى من أن ينتقدها ويوجه اللوم لها.[2]

فقد ضمّت الحضارة العربية الإسلامية فئات اجتماعية في اطار ثلاثية السلطة العلمية التي بُنيت على أساس ديني ، بين "الحاكم" أو السلطان الذي عمل على احتكار الشرعية السياسية والدينية[3] في مقابل فئة "العلماء" من فقهاء، محدّثين، متكلمين، صوفية، فلاسفة، وتراوحت علاقتهم مع الفئة الأولى بين طلب الحماية والانزواء الى المجالس الرسمية(مجالس الأمراء والسلطان)، خاصة عندما تكون بضاعتهم العلمية بعيدة عن الذوق العام مثل فئة الفلاسفة والمتكلمين(المعتزلة وقضية خلق القرآن في عهد الخلفاء العباسيين الثلاث المأمون، المعتصم والواثق) وبين اِلتمام "العامة" على العلماء في العصر الإسلامي ما شكّل صدام بينهم وبين المؤسسة السلطانية.

وتُسجل آداب المِحن ما واجهه "أحمد بن حنبل" من اغراءات وإخراج عن الجمهور لمعارضته الرواية الرسمية وما تعرّض له "الحسين بن منصور الحلاج"، من تنكيل وصلب عندما تحول الى شخصية تحمل سلطة توازي وتنافس سلطة الحاكم الذي تتوافق في نظره مرتبة الفقه ومرتبة التصوف عندما يجد شريكاً له في المنزلة الأحادية فيتلون الشرك السياسي بالصبغة الدينية، "هو الشرك في السياسة الذي يرفضه الحاكم ويحاكم عليه باسم الشرك في الألوهية"[4]

---

[1] ادوارد سعيد، صور المثقف-محاضرات ريث لسنة1993، ترجمة غسّان غصن (بيروت: دار النهار للنشر،1996) ص.44

[2] المرجع نفسه، 45

[3] اومليل، مرجع سابق، ص. 37

[4] الجابري، المثقفون، مرجع سابق، ص. 153.

كما لا ننسى الدور الذي لعبته فئة "الكتّاب" -المنتسبة غالبيتها للموالي-، في ادخال الإرث الفارسي الساساني المرتكز حول شخصية الملك والداعي لصهر التعدد الاجتماعي لمصلحة المذهب الواحد "مذهب السلطان"، إضافة لما لعبته الكتب المنحولة عن الفلسفة اليونانية وخاصة ما عرف بالعهود "وهي توريث للسلطة وللعلم بالسلطة".[1]

ومنها كتاب "سر الأسرار" المنحول لأرسطو عن ترجمة "ليحي ابن البطريق" وهو يشتمل على قواعد توريث للحُكم وللعلم به بين أرسطو والاسكندر المقدوني، ما لعبته في نقل السياسة من الميدان العام الى ميدان الرمز والاشارة أي الى دولة العرفان.[2]

وفي خِتام هذا المطلب نقول أن المعنى الذي يكتسبه مفهوم المثقف عن عملية التبيئة العمودية، أي عن نقل فعل ثقّف المرتبط بعالم الأشياء لعالم الأشخاص، لا يختلف مع دلالة المفهوم المستخرجة عن عملية التبيئة انطلاقا من المعطى الحضاري، فالمثقف يعمل على تقوية وتقويم الآراء التي يراها متعارضة مع النسق القيمي الإنساني (بالنسبة للطرح الليبرالي) أو المجتمعي (الطرح الاشتراكي) بما قد يصطدم مع الرواية الرسمية.

المطلب الثاني: المثقف في المرجعية الغربية

إذا كانت الانطلاقة في تحديد مفهوم المثقف في إطار البنى التراثية العربية والإسلامية من المعنى المتداول لبحث الظروف المشكِّلة للمفهوم، فإن هذه الوحدة من البحث تنطلق من السياق التاريخي الأوروبي الذي أفرز مفهوم المثقف كبنية فوقية لمحددات تحتية تعود للنماذج المعرفية المنتشرة عصر

[1] اوملیل، مرجع سابق، ص. 48

[2] المرجع نفسه، ص. 49

النهضة الأوروبية وما بعدها وثورة أوروبا الصناعية وما ترافق معها من تحديثات تقنية كان لها الأثر في ظهور المثقف كنتاج تطور مادي.

تنطلق نهضة أوروبا من عملية تحديث مسَّت البناءات المادية والفكرية، فكان أن طرحت نموذج للإنسان الحداثي استخلف السلطة الدينية في مركز الكون وسعى لنزع "القداسة عن الوجود "- بما يسميه "ماكس فيبر"désenchantement du monde-، ومعاداة القصص الكبرى أي سرديات المعنى والغاية للبحث في الحدود الكيفية*[1]. فإحتل التفكير الآلي محل التفكير النقدي.[2]

ويُرجع "هاربرت ماركوز" Herbert Marcuse، سبب شيوع هذا النمط من التفكير لسيطرة التكنولوجيا على المجال الاجتماعي وخلقها مظاهر توحي بالفردية والتعددية لكنها، تسعى في النهاية لصهر الأفراد في نموذج أحادي عبر فرض حاجات كاذبة، تسوقها الإعلانات وأجهزة الاتصال التي أصبحت تمثل البنية المحددة لوعي الانسان بنفسه، ف"بواسطة التكنولوجيا تلتغم الثقافة، السياسة والاقتصاد في نظام كلي الحضور ينبذ كل الخيارات البديلة".[3]

ويُرجع ماركوز، سبب عدم قيام الثورة التي تنبئت بها الماركسية (الاشتراكية العلمية) والتي تنتمي هي الأخرى لمخرجات عصر التحديث لإيمانها بقدرة العقل البشري على تخليص الانسان من الظلم الدنيوي ومحاولتها ادخال المعطى التاريخي[4]، "للحيز المادي، فتتحدث عن الحتمية التاريخية وكأنها حتمية بيولوجية مادية"، لسيطرة الرأسمالية على التكنولوجيا وتحويلها العقلانية السياسية الى عقلانية

[1*] أي البحث في طرق تعزيز المعدات والتقنيات العربية، ويسمي عبد الوهاب المسيري هذا النمط من التفكير بالحوسلة أي تحويل العالم الى وسيلة في خدمة الانسان

[2] عبد الوهاب المسيري، العلمانية والحداثة والعولمة (بيروت: دار الفكر،2013)، ص.37

[3] هاربت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الآداب، ط .1988،3)، ص.18

[4] المسيري، مرجع سابق، ص. 39

تكنولوجية[1] (هي حسب المسيري عقلانية الوسيلة لا عقلانية الغاية) فيشعر العامل أن ثورته لا معنى لها مادام قد اكتسب جهاز تكنولوجي يماثل جهاز سيده في العمل.

" إن كل تحرر يستلزم وعيا بالعبودية وهذا الوعي تعرقله تلبية حاجات كاذبة جعل منها الفرد حاجاته وتلبياته الخاصة"، [2]وبالتالي تضع التكنولوجيا عراقيل أمام التغير الاجتماعي ليس فقط عبر الحاجات الكاذبة التي تطرحها بل أيضا عبر نجاحها في دمج قوى المعارضة في القضايا المركزية وحصر حيز الاختلاف في القضايا الهامشية، بما يشبه ما وصفه بيير بورديو Pierre Bourdieu عن "سيطرة التلفزيون على العقول" وتأثيره "السحري" على المشاهد بجعله يتجه لما يوجهه اليه فيبدو التعدد في الأخبار الجانبية، فيما تبقى المواضيع الرئيسية مشتركة .[3]

وهذا ما اعتبره الفرنسي" ريجيس دوبريه"Régis Debray ، واحداً من مخرجات "عالم الاحتراف الدولي" والذي أتاح صعود العديد من "باعة الوهم" مع انتشار عصر الصورة والوسائط الجديدة، ويشير دوبريه الى أن دور المثقف اليوم باعتباره وليد عصر الكتابة (من 1470الى1968) هو "ان دورنا كمثقفين نقديين اليوم، يتمثل بأن نحول دون تردي السياسة الى مجرد مسألة إدارة، وأن نحول دون أن يحل الخبراء محلنا، وأن نحافظ على حيز من المواطنية"[4]

وعلى هذا قامت الحداثة الغربية على محاولة لنزع السحر والقداسة عن العالم، وتحرير الانسان من سيطرة الكنيسة التي صرفت قوة العلم والفكر عن خدمة الحياة لتحتكرها لنفسها، وبالتالي لتقوم ايديولوجيتها بالتقابل مع ما عارضته الكنيسة أي على مادية العلم وقدرة الانسان على تطويع نظام

[1] كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر الى اكسل هونيث (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون،2010)، ص.52

[2] ماركوز، مرجع سابق، ص. 27

[3] بيير بورديو، التلفزيون وآليات التلاعب بالعقول، ترجمة درويش الحلوجي (دمشق: دار كنعان ،2004)، ص.132

[4] ريجيس دوبريه، جان زيجلر، كي لا نستسلم، ترجمة رينيه الحايك، بسام حجّار (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1995)، ص.160

الطبيعة لصالحه عبر المنظومة المعرفية التي يحتكرها فيندمج العلم بالقوة وفق مقولة "فرانسيس بيكون Francis Bacon" "المعرفة قوة".

أفرزت النزعة التقديسية للعقل باعتباره شرطاً خاصاً بالإنسان، عديد المذاهب الفلسفية التي امتدت حتى نهاية القرن التاسع عشر من النزعة الإنسانية والوجودية بشقيها المؤمن والملحد والتي ترفض الخيار المسبق للحياة والمفارق لوجود الانسان لتقوم على مسؤولية الانسان عن اختياراته لنفسه وللجميع.

"عندما نقول ان الانسان يختار لنفسه، لا نعني أن كلاّ منا يجب أن يختار لنفسه، بل نعني أنه يختار لنفسه وهو اذ يختار لنفسه يختار لكل الناس، لأن الانسان في الواقع وهو يمارس الاختيار كي يخلق نفسه كما يريد لنفسه، لا يوجد مما يمارسه فعل واحد غير خلاّق."[1]

وهو ما مهد للنموذج الذي طرحه "جون بول سارتر"Jean-Paul Sartre، عن "المثقف الملتزم "، والذي يبني اختياره الحر عن تصور مسبق بأن خياره يحدد اختيار الآخر وبالتالي عليه "أن يخضع دائما لمطالب مجتمعه"،[2] وهو ما يمنح الوجودية حسب سارتر طابعها الإنساني.

كما عبّرت فكرة تحرير الانسان عن نفسها، في الاقتصاد بالطرح المادي للتاريخ والذي يُحدَد عبره وعي الانسان، وبالتالي انتهت بتفسير للإنسان على أنه جزء من نظام الإنتاج المادي فأخضعته للبنية المادية -وهذا يرتبط بالرؤى التي حاولت تفسير الماركسية وأن تبني عليها طروحات-وبدى أن "كوجيتو ديكارت يحضر عليه الوصول الى هيئات عامة[3]."

[1] جون بول سارتر، الوجودية كمذهب انساني، ترجمة عبد المنعم الحفني (القاهرة: الدار المصرية، 1964)، ص.24

[2] سعيد، مرجع سابق، ص. 89

[3] ماركوز، مرجع سابق، ص. 25

أي أن العقل الذي بشرت به الحداثة تحول لوسيلة خدمتاً للهيئات العامة، بما عُرف في تقليد مدرسة فرانكفورت (في جيلها الأول خاصة) "بالعقل الآداتي" والذي عمل خادما للأنساق الشمولية (أو انه أنجب هذه الأنساق)، لتقوم هذه الأخيرة بإلغاء التعددية البشرية وخلق ما أطلقت عليه "حنة آرنت" Hannah Arendt، بالتقفّر la désolation واو يعني "عدم الانتماء المطلق للعالم وهو من التجارب الأكثر جذرية والأكثر تحطيما للإنسان ".[1]

وتنتج حالة عدم الانتماء حسب آرنت عن تغييب سؤال الانسان في عالم الأفكار والتخلي عن المعطيات الحسية له في عالم الأشياء وتعويضها بالأدوات(كالتلسكوب) والتخلي عن صورة الانسان الفاعل والمرتبط مع الآخرين عبر "الكلمة" دون وساطة الأدوات أو الضرورة المادية لصالح الانسان العامل المرتبط بالضرورات البيولوجية .[2]

ومع ايمانها بأهمية البعد التواصلي للإنسان تصِل آرنت، لنتيجة مفادها أن فقدان الانسان للتواصل يجعله يفقد قدرته على التفكير ما يؤدي لحالة الاغتراب والتشيؤ بتعبير الماركسيين ("جورج لوكاتش"György Lukács خاصة)، وبهذا يسهل دمج الانسان في المنظومة الشمولية.

ويلخص "سغموند فرويد"Sigmund Freud ، الضربات التي واجهت مسعى تأليه الانسان عبر التاريخ. في الضربة الكوسمولوجية التي وجهها "نيكولاس كوبرنيكوس" Nicolaus Copernicus ،على جبهة علم الفلك لتصبح الأرض التي ظن الانسان أنها مركز للكون ليست سوى نقطة دائرة تائهة في السماء، أما ثاني الضربات فكانت على مستوى علم الاحياء بعد أن اعتبر "تشارلز داروين" Charles Robert Darwin، أن الانسان ما هو الا سلسلة من النشوء والارتقاء عن كائنات حيوانية، أما ثالث الضربات و

[1] كارول فيدمايير، هل هي نهاية الفلسفة السياسية: حنة آرنت مقابل ليو شتراوس، ترجمة توفيق سخان، (بيروت: منشورات ضفاف،2018)

[2] عبد الله السيد ولد أباه،" التقليد والمجال العام في فكر حنة آرنت"، مجلة التفاهم، م.11، ع. 2 4 (سبتمبر2013)، ص ص.18-1

أقواها فهي التي وجهها "سغموند فرويد" نفسه في مجال التحليل النفسي عندما ماثل السلوكيات الإنسانية بجبل جليدي لا يظهر الا جانب محدود منه على السطح أمّا ما تبقى منه فيكمن في جوانب كامنة سماها فرويد باللاشعور.[1]

وعلى هذا كان ميلاد المثقف في المرجعية التراثية الغربية متوافقاً مع عملية التحديث الأوروبي والتي ولّدتها البنى المادية (الثورة الصناعية) والبنى الفكرية (المذاهب العقلية) والمتوافقة مع المشهد التاريخي الذي عرفته أوروبا في القرون الوسطى وبالتالي انطبعت هذه التحولات على الفاعل الجديد(المثقف وحدّدت تصوره لنفسه ولدوره التاريخي، بكونه خليفة لطبقة "الاكليروس"Clergé، ومعارض لها في مقابل دفاعه عن النزعة الذاتية والإنسانية، وتبنيه لبراديغم تقدمي نتج بحسب "عبد العزيز لبيب" عن تمثل مشترك للتاريخ بين المثقف والجماهير[2]، وعن نزعة تفاؤلية تبحث عن تحقيق خلاص أرضي للإنسان تختزلها مقولة "كارل ماركس"Karl Marx ، في أطروحات "فيورباخ": "لقد اقتصر عمل الفلاسفة حتى الآن على تفسير العالم بأشكال مختلفة؛ بينما المهم هو تغييره".[3]

غير أن رغبتها في تخليص الانسان تتوقف عند "الطريق الواحد" الذي يسلكه النموذج المادي (بحسب ريمون آرون)، وهو ما يعترف به الاشتراكي السابق "ريجيس دوبريه "Régis Debray بقوله "كنا نبحث عن طريقة للقيام بالثورة دون أن نعلم سببا لها."

فالنموذج المادي المبّشر بالمساواة والملكية العامة لوسائل الإنتاج، اصطدم بالطابع المركب و"الجماعي" للتاريخ-كما يطرح آرون -والذي يرفض العلاقة الأحادية بين المعرفة العلمية والمعرفة العملية

[1] فريدرل فاينرت، كوبرنيكوس وداروين وفرويد: ثورات في تاريخ وفلسفة العلم، ترجمة أحمد شكل (القاهرة: مؤسسة هنداوي،2019)،

[2] عبد العزيز لبيب،" مفهوم المفكر والمثقف والفرق بينهما"(ورقة بحثية قدّمت في المؤتمر السنوي الرابع للعلوم الاجتماعية والإنسانية، مراكش، مارس2020-2018،

https://www.youtube.com/watch?v=xHZUEpG6a7E

[3] علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط.2012،5)

("البراكسيس" praxis، في الفكر الماركسي) التي أدت لتحول خيار المساواة والملكية العامّة لوسائل الإنتاج بإطلاق وبدون اعتبار للطبيعة المتعددة والفردية للإنسان، الى خيار ظالم للفئات المنتجة

فحسب ريمون آرون" ان مكافأة المجتهد على حسن عمله ليست عدلاً فحسب بل انها ضرورة أيضا، إذا أُريد للإنتاج أن يظل في تقدم مستمر".[1]

وعلى هذا يرتبط تحديد دور المثقف اليوم بتحليل السياق التاريخي الذي أنتجه، عبر الانتقال من المفهوم الى السياق والعكس، لتأسيس رؤية تضع المثقف في سلمه الوظيفي وداخل نسقه الاجتماعي الذي قد لا يتناسب مع مجتمعات لم تعرف نفس المسار الصناعي والاقتصادي ومازالت تخضع لروابط عضوية في علاقاتها الاجتماعية، "ففي القضايا العلمية والفلسفية هناك قضايا صحيحة(صادقة) وباطلة بغض النظر عن الزمان والمكان. لكن في القضايا الاجتماعية هناك وسائط أخرى تتدخل وهي بيئة القضية، وزمن طرحها وعلّية طرحها"[2]

ويطرح المفكر الإيراني" علي شريعتي" فكرة العودة بالمجتمع لذاته المرجعية وموقعه الحالي من التاريخ بكل أبعاده الاقتصادية، الاجتماعية، السياسية، الدينية... كدور للمثقف "الأصيل" وينطلق هذا الدور من الإطار القومي والذي يحدده شريعتي في الثقافة، التاريخ والدين فالانتقال بَعدها للإنسانية المشتركة، مع أن يكتفي المثقف بإنارة الطريق للناس دون قيادتهم وهي حسبه مهمة الأئمة، الأنبياء، الرسل وأئمة المذاهب في المجتمعات القديمة.

[1] ريمون آرون، أفيون المثقفين، ترجمة قدري قلعجي (بيروت: دار الكاتب العربي للتأليف والترجمة والنشر، 1960)، ص. 123

[2] علي شريعتي، مسؤولية المثقف، ترجمة إبراهيم الدسوقي شتا (بيروت: دار الأمير للثقافة والعلوم، ط.2،2007)، ص.45

ويشرح شريعتي هذا بقوله "ان عودتي الى ثقافتي والفقه الذي أنتهجه، هي التي تمنحني شخصية إنسانية وتبدلني من محلي الى انسان، ومن همجي الى متحضر ومن مفتقر الى صاحب ثقافة، ومن مقلد الى مبتكر. والى انسان أصيل ثم تأتي مرحلة ما بعد القومية. الإنسانية"[1]

[1] المرجع نفسه، ص.49

المبحث الثالث: مقاربة مفهوم المثقف مع المفاهيم المشابهة

أشارت الدراسة حتى الآن لوجود مسارين متبعين في تحليل مفهوم المثقف، الأول يعتبره ظاهرة تاريخية ينطلق منها التحليل لبحث أسبابها وواقعها وبالتالي تصبح التصنيفات التي يطلقها دعاة هذا الطرح عن المثقف المحترف والمثقف الهاوي، المنتمي والهامشي، السلطوي والفوضوي مبررة ومرتبطة بمرجعية تحليلية تضع المثقف فاعلاً اجتماعياً خاضعاً لجملة من الاكراهات(المسؤوليات) المكتسبة عن مسار تاريخي أفرزه كظاهرة تاريخية، في حين ينطلق التحليل في المسار الثاني من بحث البيئة التفاعلية التي أنجبت مفهوم المثقف كنتاج تاريخي مرتبط بنمط التفكير وطبيعة البنى المادية في المجتمع، فوفق هذا الطرح على البحث أن ينطلق من التحولات الاجتماعية التي بعثت بمفهوم المثقف باعتباره مفهوم "نسبي" متغير بتغير الأنساق الاجتماعية وعلى هذا يغدو الطرح القائل اليوم ب"موت المثقف" طرحاً ينتمي لمنظومة أشمل وضعت كل ما هو كُلي ومطلق بين قوسين واحتفت بالنظرة النسبية وبالمفاهيم السائلة اذا جازت لنا الاستعارة عن "زيغمونت باومان".Zygmunt Bauman

وعلى هذا نستكمل مسار التحليل في هذا المبحث بالتعرض للمفاهيم المرتبطة بمفهوم المثقف عبر المسار التاريخي، بدءاً من مفهوم المفكر-الفيلسوف-، قبل أن تفرز التحولات التاريخية مفهوم المثقف المنتمي، المتكلم في الشأن العام و "صوت من لا صوت له" ليشهد هذا الأخير نهايته على يد التكنوقراطي "المختص". ثم لنوضح أن هذه المفاهيم قد شكلت جزءاً من تفاعل بنى مادية وبنى فكرية في احدى المراحل التاريخية.

المطلب الأول: مفهوم المفكر-الفيلسوف-

يرتبط تحديد فهم للمفكر-الفيلسوف-، بجملة من الالتباسات يحددها الطرح الذي قدمه "علي حرب" والمنتقد ل "عقائدية" المثقف في مقابل رحابة المفكر في تعامله مع بناه المعرفية، دون أن تعني هذه

الازدواجية تعارضاً بين المفهومين أو قابلية مفهوم لنفي كل عناصر المفهوم الآخر بما أن "كل انسان يساهم في خلق طرائق جديدة في التفكير[1]."

فالفكر اثبات للوجود الإنساني ككل وليس حكراً على جماعة مميزة وهو أول التباس يضعه علي حرب في كتابه "أوهام النخبة -أو نقد المثقف"- الذي وجّه فيه مِعول نقده صوب طريقة المثقف في التعاطي مع أفكار الحداثة، التقدم، العقلانية والمتسمة بالصبغة الأرثوذكسية و الدوغمائية، دونما قدرة على إنتاج المفاهيم أو إعادة مراجعتها وفق "منهج توليدي"-وهو منهج سقراط في المعرفة- يقوم على كشف ما امتُنع على الفكر الوصول اليه وبالتالي إعادة ترتيب علاقته بأفكاره وإنتاج مفاهيم جديدة تعيد ترتيب علاقته بالواقع وفق ثنائية ديكارت المحددة للوجود عبر الفكرة، ففي النهاية الفكرة "بنية تنبني بقدر ما تبني"[2].

ثاني التباس يحدده حرب يتعلق بعمومية التفكير في كل المستويات الوظيفية أي أن "حتى أكثر الأعمال تدنيا وآلية لابد أن يتوفر فيه حد أدنى من المؤهل الفني".[3]

فحتى وان سلمنا بوجود مهنة تتعامل مع الأفكار حصراً، ارتبطت حسب "حنة آرنت" بالتقليد اليوناني، وبالتحديد فلسفة أفلاطون المتعالية عن ميدان الفلسفة الأول وهو المدينة أي الفضاء العام في مقابل اهتمامها بالإنسان الفرد. وبذلك فشلت في فهم معنى السياسة، فحسب "حنة آرنت"، " الإنسان كائن لا سياسي، تنشأ السياسة في فضاء هو بين البشر، اذن في شيء هو بالأساس خارج عن الانسان، فلا يوجد اذن ماهية سياسية حقيقية، تنشأ السياسة في الفضاء الوسائطي وتتأسس كعلاقة وهذا ما كان قد فهمه هوبز".[4]

---

[1] حرب، مرجع سابق، ص. 55

[2] المرجع نفسه، ص. 58

[3] أنطونيو غرامشي، كراسات السجن، ترجمة عادل غنيم (القاهرة: دار المستقبل العربي، 1994)، ص.27

[4] حنة آرنت، ما السياسة، ترجمة زهير الخويلدي (الرباط: دار الأمان، 2014)، ص. 7.

دون أن ينفي هذا حضور ما يماثل هذه الفئة التي ركزت نشاطها على ميدان الفكر في المرجعية التراثية الإسلامية مثل فئة المتكلمين وجماعة اخوان الصفا.

فحتى وان سلمنا بوجود فئة عابرة للجغرافيا الطبيعية والثقافية امتازت بالعمل الفكري لا ينفي علي حرب (مثله مثل غرامشي) وجود هذه الاهتمامات لدى كل الفواعل الاجتماعية خاصة مع انتشار ظاهرة التخصص المهني، والتي قلصت الهوة بين القادة والخبراء، بأن أتاحت لهؤلاء فرصة المشاركة في وضع القرارات بفضل الانتشار المتزايد والمتسارع للمعلومات والذي تطلب معرفة متخصصة قد لا تكون متاحة للقادة.[1]

يرتبط ثالث اشكال للمفكر -الفيلسوف-بميدان عمله أي بالقدرة على خلق لغة مفهومية مستوعبة لجميع فروع المعرفة فهو "صانع أفكار، مبتكر مفاهيم أو خالق بيئات مفهومية، وهو لا يتوقف عن التفكير والإنتاج سواء عن طريق وضع أفكاره موضع السؤال والفحص، أو بسعيه الى إعادة ترتيب علاقته بفكره في ضوء ما يحدث، مغيراً بذلك علاقته بذاته وبالغير، أو بالعالم والأشياء."[2]

وبهذا يختلف دور المفكر عن الدور الذي قام به المثقفون في البيئة العربية أو الغربية، والذين انفصلوا حسب علي حرب عن الإنتاج الرمزي وهذا يرجع لاعتمادهم طرق مغلقة في التعامل مع الأفكار والمفاهيم، وفهمهم لعلاقة الفكرة بالواقع على الطريقة الأحادية والتي أشاعها براديغم التقدم[3]-أو فهمهم له -

كما يتميز المفكر عن المثقف حسب علي حرب بتركيز عمل الأول النقدي على ميدان الممتنع أي على البنى الفكرية التي لا يستطيع الفكر الوصول اليها، فنراه يراجع نفسه بإستمرار معتبراً أنّ هذه

[1] الفين توفلر، صدمة المستقبل: المتغيرات في عالم الغد، ترجمة محمد علي ناصف (القاهرة، الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، ط.1990،2)، ص ص.146-141

[2] حرب، مرجع سابق، ص..89

[3] المرجع نفسه، ص.121-142

المراجعة تسهم في تغيير العالم وفق فهمه للتغيير والمختلف عن فهم المثقفين المشتغلين نقديا على جبهة "الممنوع" أي على ما تمنعه بيئتهم من قوى اجتماعية، دينية أو سياسية .[1]

وبالتالي فهو لا ينفك يصطدم بهذه البناءات مذكراً بمهمته الدعوية النضالية والتي تتوقف قدرتها النقدية عند البناءات الخارجة عن فكر المثقف أي أنها لا تغّطي آليته في التعاطي مع الأفكار ومع العالم وهو بهذا يحول بضاعته العلمية الى سلاح سياسي فيكون ضحية "تبسيط الأفكار على نحو يحجب الوقائع بقدر ما يؤدي الى تراكم المشكلات".[2]

وبعد أن ينهي علي حرب "اختباره الشاق" للمثقف، يقدم نموذجاً توافقياً بين مهنة المثقف ومهنة المفكر، أي بين بيئة عمل الأول وهي "الشأن العام" مع مرونة الثاني في التعامل مع المفاهيم وبحثه عن سبل للإنتاج الرمزي فمهنة المثقف "تتلازم مع صناعة الفكر أو تتوقف عليها أو تتغذى منها".[3]

وبعد عرض التحديد الذي وضعه علي حرب بين المفكر والمثقف تتضح العلاقة التبادلية بينهما، فالمثقف وان ارتبط حضوره بالميدان الاجتماعي يبقى فاعلاً فكري بالدرجة الأول أي أن دوره العضوي في المجتمع، لا يجب أن يشغله عن فحص بناءاته الفكرية عبر مساءلة طريقته في التفكير ودوره وآداءه التاريخي. فقد يقع المثقف ضحية لتصور متضخم عن نفسه ودوره الاجتماعي أو العالمي(وهم النخبوية حسب علي حرب، النرجسية الثقافية حسب عبد الإله بلقزيز)[4] وبالتالي يقف حارساً على أفكاره دونما تشريح(وهو المنهج الذي يستوعب التفكيك ويتجاوزه لإعادة البناء وفق طرح "عبد الله الغذامي"[5*]) لهذه الأفكار مما قد يجعله خادماً للقوى الواقعة خلف هذه الأفكار أو خادماً للبنى القائمة عبر طريقة تفكيره

[1] المرجع نفسه، ص. 88.

[2] المرجع نفسه، .202

[3] المرجع نفسه، ص. 87.

[4] عبد الإله بلقزيز، نهاية الداعية: الممكن والممتنع في أدوار المثقفين (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط2. ،2010)

[5*] أنظر كتاب، عبد الله الغذامي، "النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية"(بيروت: المركز الثقافي العربي، ط. ،2005

المتجاوزة لسببية وغائية المتداول، دون أن يعني هذا ركون المثقف لطريقة تفكيره الجديدة بل الكشف الدائم عن الامتناعات والاقصاءات التي مارسها في تفكيره وبالتالي مارسها في طريقة تعامله مع الواقع الناتج عن عملية انبناء (البينذاتيةIntersubjectivité) متواصلة بين الفاعل والبنية. بإختصار "أن يعيد رسم علاقات القوة بقدر ما يعيد تشكيل جغرافية العقل وخارطة المعنى"[1]

المطلب الثاني: مفهوم التكنوقراطي

تنطلق الدراسة في تحديد مفهوم "التكنوقراطي" وعلاقته بمفهوم المثقف من مقولة الفرنسي "ريجيس دوبريه"، الرابطة بين الحِقب التاريخية والنسق الفكري أي بين المعطى التاريخي ومعطى الأفكار، فإذا اِمتاز القرن التاسع عشر بمناهضة الأرستقراطية والجنوح للجماهير واِمتاز القرن العشرين بالفكر الثوري، فإن النزعة الاقتصادية تطغى على القرن الواحد والعشرين.[2]

تكمن أهمية مقولة دوبريه في منحنا آداة منهجية لتتبع الأحداث التاريخية عبر تتبع تاريخ الأفكار أو العكس، كما تتيح لنا أن نتوقف عند تحديده الأخير للنمط الفكري السائد في القرن الواحد والعشرين. فإذا أخذنا بعين الاعتبار أن المثقف فاعل فكري عدته مفهومية بالدرجة الأولى وإذا أخذنا بمقولة "أُنطونيو غرامشي" بأن "كل جماعة اجتماعية تظهر الى الوجود في عالم الإنتاج الاقتصادي، حيث تؤدي وظيفتها الجوهرية، تخلق معها عضويا شريحة أو أكثر من المثقفين تمنحها التجانس والوعي بوظيفتها".[3]

جاز لنا القول بأن كل حقبة تاريخية تحّدِد لمثقفيها أنماط تفكيرهم وأدوارهم ما يعني أنها تحّدد وجودهم الفكري والاجتماعي، فإنتقال المثقف من مجال الحضور الى مجال الوجود عبر إعلانه مفهوماً ذو دلالات ترجع للقرن التاسع عشر، حتى وان بدى تاريخ المثقف سابقاً له دائما من خلال الحضور

---

[1] حرب، مرجع سابق. ص.165 .

[2] حسونة المصباحي، "حوار بين المفكرين الفرنسيين: إدغار مورانو ريجيس دوبريه، في https://elaph.com/Web/Culture/2022/05/1475099.html.

[3] جرامشي، مرجع سابق، ص.22

الضمني لهذه الدلالات في مراحل زمنية وبنى حضارية متعددة، يبقى ارتباط المفهوم بالسياق التاريخي والاجتماعي الذي نقله من الفكرة الى المفهوم، بثورة أوروبا على أرستقراطية الكنيسة وتبنيها للفكر الجمهوري ثم بالنزعة العقلانية، الحداثية والتفاؤلية الداعية لخلاص الانسان وخاصة المؤمنة بالتقدم الثوري (والتي امتدت للمجال الجغرافي والثقافي العربي عبر حزب البعث العربي الاشتراكي).

لتسهم هذه البنى التي أفرزها النموذج الحداثي، في طرح أرضية الفاعل الجديد والمرتبط بنفي نموذج الترشيد العقلاني(البيروقراطية) الذي طرحه "ماكس فيبر" في الفترة الحداثية والذي احتل فيه الانسان حيزاً صارم التحديد داخل الإطار الرأسي (من أعلى الى أسفل) للمؤسسة المتسمة بقدر من الثبات، وهذا بخلاف النموذج الذي هيمن عليه التكنوقراط والمتسم بخاصية التسارع والزوالية.[1]

وبالرجوع للبنية اللغوية للمفهوم(التكنوقراط) نستنتج أن ارتباط المقطعين المكونة منهما اللفظة ينتج عبارة "حكم الفنيين "بمعنى الأخصائيين في الهندسة والتخطيط والاقتصاد تباينا مع رجال السياسة"[2].

وفي هذا التحديد اثبات لمقولة دوبريه، عن سيطرة النموذج الاقتصادي على القرن الواحد والعشرين، والمرتبط في تاريخ العلاقات الدولية بتفكك الاتحاد السوفياتي وايديولوجيته الاشتراكية في مقابل هيمنة الولايات المتحدة الأمريكية على المنظومة العالمية ومحاولتها تعميم نموذجها الليبرالي المؤسساتي تحديداً (الليبرالية الجديدة)، المبني على فكرة الاعتماد المتبادل بين الدول كداعمة لمشروع العولمة "التي ظهرت أول ما ظهرت في مجال الاقتصاد، للتعبير عن ظاهرة آخذة في التفشي في العقود الأخيرة، ظاهرة اتساع مجال أو فضاء الإنتاج والتجارة ليشمل السوق العالمية بأجمعها"[3].

---

[1] توفلر، مرجع سابق، ص.46

[2] رفيق جويجاتي، "التكنوقراطية"، في

https://arab-ency.com.sy/ency/details/2434/6

[3] الجابري، قضايا، مرجع سابق، ص. 139

كما أنّ العودة للظروف التاريخية المشكِّلة لمفهوم التكنوقراطي في ثلاثينيات القرن الماضي تبين أن ميلاد المفهوم جاء مرتبطا بطموح اقتصادي لإخضاع العمل السياسي وفق حسابات التكاليف والمكاسب بعد ثبات فشل السياسيين في إدارة الحرب العالمية الأولى وفي مواجهة الأزمات الاقتصادية[1] (أزمة الكساد العالمي 1929تحديدا) كما يشير معجم روبار الصغيرLe petite Rebert للتكنوقراط بأنهم "أولئك الذين يسعون الى تفضيل التصورات التقنية لمشكلة ما على حساب النتائج الاجتماعية والإنسانية"[2]

فحسب هذا الطرح، للتكنوقراط تصورهم عن المشكلات التي تعترضهم في البنية التنظيمية للمؤسسة أو للحكومة (الحكومة التكنوقراطية) وهذا التصور لا يتحدد بمجموع المبادئ العالمية أو المجتمعية التي يتبنونها كما هو الشأن بالنسبة للمثقف أو بناءاً على المنظمة التي يعملون في اطارها كما هو شأن البيروقراطي، بل بناءاً على المهنة المكلفين بها والتي تنزع نحو أن تكون أكثر تضمينا (أي أكثر قابلية للتنقل) وأقل هرمية[3]،

وبالتالي تمتاز هوية الفاعل الجديد بالنسبية، تجاوز الماضي والمستقبل وبالتالي الانفصال عن الأنساق المجتمعية والثقافية، كما أنها تتسم بقدر من العمومية (علاقات أفقية).

وبهذا نصِل الى أن ظهور الفاعل الاجتماعي الجديد(التكنوقراطي) كمفهوم قد ارتبط بالخطط الاقتصادية الأمريكية، وانْ كان حاضراً في السياق الأوروبي والفرنسي تحديداً (أفكار سان سيمون واوغست كونت)[4] الذي ساهم سابقا في تحويل فكرة المثقف الى مفهوم أطلقه رسميا في القرن التاسع

[1] فضيلة سيساوي،" التكنوقراطي والقدرة على رفع التحديات المستقبلية في الجامعة الجزائرية"، مجلة العلوم الإنسانية لجامعة أم البواقي"، م. 7، ع. 3(ديسمبر2020)، ص ص. 1103-1089

[2] المرجع نفسه

[3] توفلر، مرجع سابق، ص ص.148-127

[4] إيهاب محارمة،" صعود التكنوقراط وتحولات النظام العلمي: مراجعة نقدية لكتابَي –صعود التكنوقراط: حصان طروادة للتحول العالمي-و-التكنوقراط: الطريق الصعب الى النظام العالمي"، سياسات عربية، ع. 42(جانفي 2020)، ص ص. 231-218

عشر، ليكون ظهور الطبقة الجديدة (وان كانت مرتبطة في الغالب بالطبقات الموجودة حسب "آلان توران"Alain Touraine) مرتبطاً بمخرجات الثورة الصناعية في الفترة الحداثية وخاصة مفهوم البيروقراطية ومتجاوزاً لها الى فترة ما بعد التصنيع التي أنتجت مفهوم التكنوقراطي.

فقد ارتبط دور التكنوقراطي بنفي دور المثقف، عبر تجاوز مقولته التأسيسية وهي "التدخل في مالا يعنيه" الى "التدخل في حدود المهنة"، أو بخلق أرضية تحدد الدور الجديد الذي سيحمله المثقف ومن ثم نقله الى مجال الحضور عبر إطلاق تصنيفات مرتبطة بالأرضية القائمة ومتجاوزة لها تماشياً مع التحولات التي أعادت ترتيب العلاقة بين الفواعل الموجودة وأنتجت فواعل جديدة. كطرح مفهوم المثقف الشبكي، المثقف العابر، المثقف الرقمي.

خاتمة الفصل الأول

نصل في نهاية هذا الفصل، والذي حاولنا فيه الإحاطة بالظروف المصاحبة لولادة مفهوم "المثقف" وجعلها بِنية يتأسس عليها دوره ويتغير تبعاً لتغير محدداتها وفواعلها، فينتقل التحليل من بحث المثقف فاعلاً يتسم بقدر من الثبات والاستقلالية، للبحث في الظروف التاريخية والفواعل الاجتماعية التي أنجبت المثقف كفاعل فوقي لمحددات تحتية ينطلق منها التحليل.

كما حاولت الدراسة عرض منظور مغاير في التحليل يسِم المثقف بالمطلقية ويبني له دوراً مستقراً يقيس عليه آداءه التاريخي فيصنفه تارة هامشياً وتارة عضوياً أو محترفاً وتقليدي، وبالتالي فهو يجعل من المثقف ظاهرة ينطلق منها التحليل لبحث أسبابها ودورها التاريخي.

وعلى هذا فللمنظورين أهمية تكمن في تجنيبنا الانزواء لوصف أعراض الظاهرة الاجتماعية دون بحث أسبابها، وبالتالي التحليل ضمن الأُطر التي حددها المركز (بالنسبة للطرح الثاني)، والابتعاد عن عدمية المفاهيم النسبية التي تتلون هي الأخرى بما يخدم البنى القائمة (الطرح الأول).

وحول علاقة مفهوم المثقف بالمفاهيم التي جعلتها الدراسة متصلة عبر سلسلة تاريخية شكلت بيئة ظهور ونهاية مفهوم المثقف (أو على الأقل إعادة تأهيله) ، توصّلت الدراسة الى أن الأطر المحّددة لمفهوم المفكر-الفيلسوف- ساعدت على ظهور مفهوم المثقف الذي يبني دوره على مواقف وأفكار مطلقة وموجهة للفضاء العام بعكس مجال عمل الأول(المفكر) الموجه للحوار الذاتي-الذاتي والتفكير المنعزل(مثل نموذج الحاكم الفيلسوف عند أفلاطون، الفاضل حسب أبو نصر الفارابي، الانسان المتوحد عند ابن باجة) دون أن يكون ظهور الفاعل الجديد(المثقف) نفياً للمفهوم السابق بالضرورة.

ونصِل في الأخير لطرح الاستشكال عن تجاوز دور المثقف لصالح التكنوقراطي والقوى المساهمة في هذا التجاوز، سواء كانت بعيدة عن المثقف ان سلمنا بنسبية المفهوم وارتباطه بالتحولات النسقية أو أن المثقف قد ساهم في اغتيال نفسه ان تعاملنا معه بقدر من الثبات.

الفصل الثاني:

الفضاء العمومي: التأصيل والتحولات

- الفضاء العمومي: التأصيل الغربي
- الفضاء العمومي: التأصيل العربي
- المثقف العربي في الفضاء المفتوح

الفصل الثاني: الفضاء العمومي التأصيل والتحولات

تمهيد

ينتقل التحليل في هذا القسم من الدراسة لبحث البيئة التفاعلية التي يعمل المثقف ضمن قواعدها وبناءاً على الأنساق الفكرية التي تحددها لأجل التوصل لمنظور متعلق بدور المثقف تاريخياً انطلاقاً من علاقته ببيئته الخارجية اعتماداً على مبحث العلاقة بين الذات والآخر، باعتباره طرفاً في التواصل مع المثقف عبر البنى اللغوية المحددة تاريخيا في الكلمة أو في محراب الصورة التي

"أصبحت تمثل اللغة الكونية الجديدة"[1]

ومن ثم فحص المركب التواصلي بين الذوات المتفاعلة في تعريفها لنفسها، للآخر وللعالم الخارجي والتحولات التي طرأت عليه بفعل التطورات التقنية "انتقالًا من التمركز البشري الى التمركز التقني ومن عالم يحكي نفسه ويفكر فيه الى عالم ينظر اليه"[2].

ومن المشاريع والقصص الكبرى التي ارتبطت بظهور مفهوم المثقف الى العمل ضمن البيئة المهنية المتغيرة والمتسارعة التي أفرزت مفهوم التكنوقراطي ومفهوم المثقف الشبكي والرقمي الذي يعمل على الجمع بين الشتات دونما قدرة على التوحيد بين الأجزاء.

وعلى هذا يربط هذا الفصل من الدراسة دور المثقف بالمجال المادي والفكري الذي يعمل في اطاره انتقالاً بين المجالين في البيئة الحداثية الى مابعد الحداثية الغربية ولبحث جذور القطيعة بين الدولة والمجتمع في النسق الثقافي العربي وماخلفته من إشكاليات في وعي المثقف بنفسه وبالقيم التي يتمثلها و فحص العقد الاجتماعي العربي والبنى المحلية والدولية التي ساهمت في تشكيل مخرجاته بين

[1] الزا غودار، أنا أوسلفي إذن أنا موجود، ترجمة: سعيد بنكراد (بيروت: المركز الثقافي للكتاب، 2019)، ص.28.
[2] المرجع نفسه، ص.38.

دولة الحد الأدنى ودولة الرعاية للبحث في مآلات الدولة العربية راهناً باعتبارها ظاهرة تحليلية أو بربطها بجملة من الحتميات المادية أو الرمزية الثقافية التي خلقت أرضية البداية والتعطل لنموذج الدولة القطرية العربية. .

المبحث الأول: الفضاء العمومي: التأصيل الغربي

تُحلل الدراسة في هذا المبحث مفهوم الفضاء العمومي اعتماداً على المحدد التاريخي داخل الأنساق الثقافية والمادية الغربية بالتركيز على البنى المساهمة في التشكل ومنطلقات التفكير التي اعتمدها محللي الفضاء العمومية أي بالإسهامات الماركسية المركزة على البعد الاقتصادي والتناقضات البورجوازية كما نجدها في أطروحة "يورغن هابرماس"Jürgen Habermas أو اعتماده على مقاربة "ماكس فيبر"، عن النموذج المثالي الذي يماثل الظاهرة في شكلها التجريدي "النقي" والمكتسب عن مجموع الظواهر الفردية في التاريخ بما يجمع بين الحقل التحليلي للتاريخ والحقل التحليلي لعلم الاجتماع وفق ما يطرحه "ماكس فيبر".[1]

وعلى هذا تعمد الدراسة لبحث فكرة الفضاء العمومي عند هابرماس انطلاقًا من تحليل السياق الاجتماعي الذي قدم في اطاره أطروحته "أركيولوجية الدعاية: دور البورجوازية في تشكيل الفضاء العمومي"، فترة الستينيات من القرن الماضي قبل أن يفرض السياق تحولات تاريخية ساهمت في إعادة صياغة نموذجه المعرفي بعد أن حملت هذه التحولات فواعل جديدة تحَّدد دورها كوحدات يبنى عليها التحليل بعد أن كان ينظر لها ضمن جملة بنى متفاعلة في النسق مثل فئة السود والنساء، ومن ثم دراسة الوضع المادي والفكري الذي ساعدها على البروز بما يتفق مع المنظور التحليلي الذي اعتمده هابرماس لبلورة فكرة الفضاء العمومي عبر دراسة الوضع الاجتماعي في أوروبا خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر مع تركيزه على التحليل الطبقي.

[1] دوران، ويل، مرجع سابق، ص ص92-94

المطلب الأول: مرتكزات الفضاء العمومي البورجوازي

يندرج موضوع الفضاء العمومي ضمن قضايا التجاسر العلمي، وذلك لتعدد مقاربات التحليل التي يمكن اعتمادها لدراسة الظاهرة مع تركيز كل مقاربة على المحدد الذي تراه حاسما (وهنا نكون أمام براديغم الحتمية) في التحليل دون أن ينفي هذا حقيقة استفادتها من القاعدة المفاهيمية لباقي الحقول بشرط اِخضعها لعملية التبيئة الداخلية كما تعَّرضت له الدراسة سابقاً.

وعلى هذا تُطرح مقاربة الفضاء العمومي من البنية المعرفية لعلم الاقتصاد بالتركيز على دور قوى السوق غير المشخصنة في احداث التوازن الاقتصادي ومن ثم السياسي والمجتمعي توافقاً مع الطرح الذي تقدمه "مدرسة شيكاغو" الأمريكية في الاقتصاد والذي ينظر للحرية الاقتصادية على أنها وسيلة مهمة نحو تحقيق الحرية السياسية.[1]

وبالتالي فهي تنتهج النهج الرأسمالي التنافسي الذي يعمل وفق ثنائية ربح /خسارة ويتفادى الاحتكام لضوابط المسؤولية الجماعية وسياسات الضمان والرعاية الاجتماعية للفئات المهمشة، وهذا ما عبّرت عنه عملياً السياسات التاتشرية والريغنية (نسبة لمارغريت تاتشر ورونالد ريغن) في المملكة المتحدة والولايات المتحدة الأمريكية على التوالي.

ويمكن تحديد جملة من المبادئ الأساسية التي ترتكز عليها الليبرالية الجديدة في الاقتصاد رغم الاختلافات الممّثلة عمليا في أحزاب اليمين في المملكة المتحدة بين اليمين المحافظ الى يمين الوسط وأقصى اليمين، في "العداء للحكومة كبيرة الحجم" بمعنى الدعوة للحد من تدخل الحكومة في النشاط الاقتصادي كونه يمس بالمرتكز الليبرالي وهو حرية الفرد التي تتحقق في الإطار الاقتصادي عبر فتح المجال للآليات الضابطة للسوق (العرض والطلب) لتنظيم الانتاج حتى وان قادت لوضعية من اللامساواة

[1] ميلتون فريدمان، الرأسمالية والحرية، ترجمة: مروة عبد الفتاح شحاتة (القاهرة، مؤسسة هنداوي،2011)، ص ص41-17

تعتبرها ضرورية "فالإبداع لا يطيق المساواة، ويتطلب اللامساواة، يتطلب الترفع، ولا يطيق تلفتنا خشية العجز من أن يتجاوزنا الجيران"[1].

وعلى هذا لا يكتفي النهج الذي تطرحه مدرسة شيكاغو في الاقتصاد بالسماح بوضعية اللامساواة، بل تراها ضرورية للنمو الاقتصادي، وهذا بعكس الطرح الاشتراكي الذي يتبنى النموذج التقدمي وبالتالي يطرح نماذج عن شكل المجتمعات تشترك في معاداة الملكية الخاصة مثل (نموذج المدينة الفاضلة لتوماس مور) ويدعو لخلق حالة من الانسجام المجتمعي-المشاعية-.

يُمكن أن تقرأ من المنظور التحليلي الذي اعتمده منّظرو العقد الاجتماعي بين الحاكم والرعية بالعودة لحالة الطبيعة ولأصل الطبيعة البشرية بين نموذج الليفيتانLeviathain عند "توماس هوبز"Thomas Hobbes وبين حالة الطبيعة المتسمة بالفضيلة، السعادة، والصفاء والتي تتعرض للتشويه في حالة المدنية والحرية المدنية بفِعل النشاط الاجتماعي الذي يفرض على الانسان حب الذات Amour de soiبسبب التمدن والتكنولوجيا فينشغل بتقليد الآخرين ومجاراتهم في حب المال والنفس فبحسب "جون جاك روسو "Jean-Jacques Rousseau "يولد الانسان حرا ولكنه يجر سلاسل العبودية في كل مكان"[2]

وبهذا يمكن قراءة التعارض بين النهج الاشتراكي والرأسمالي من منظور وجودي (أنطولوجي)يبحث في ماهية الانسان بين نزعة ماركس "المؤمنة بالانعتاق الروحي وتحرير الانسان من قيود الحتمية

[1] نيكولاي برديابيف، فلسفة اللامساواة-رسائل الى قادة الثورة الروسية -، ترجمة: بسام مقداد (الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017)، ص.12

[2] كينيث والتز، الانسان، الدولة والحرب، ترجمة: عمر سليم التل (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، 2013)

الاقتصادية، لإعادة بناءه في كليته الانسانية، ولتمكينه من ايجاد الوحدة والتوافق بين أقرانه البشر ومع الطبيعة".[1]

وهذا ما يعني أن مادية ماركس تختلف عن الماديات المعاصرة ومن ضمنها مادية "فيورباخ" في كونها تعترف بالفعالية الإنسانية، وفي نفس الوقت تُعارض المذاهب المثالية المنطلقة في تفسيرها للتاريخ بناءاً على محددات فكرية وروحية (وان آمن ماركس بتاريخية الطبيعة البشرية فقد حدّد مجموعة صفات ثابتة في الانسان) وبالتالي فهي تنزع نحو تبني "المذهب الطبيعي، أو المذهب الإنساني المتّسق، المتغاير عن كل من المثالية والمادية معا، والمشكل لحقيقتهما الموحدة في الوقت نفسه"[2]

كما يمكن أن نقرأ أفكار ماركس المؤمنة بقدرة الانسان على تحرير ذاته وصنع التاريخ ضمن السياق الفكري في القرن التاسع عشر أين سادت النزعة الإنسانية (انظر الفصل الأول).

في حين تُقِر النزعة الرأسمالية في الاقتصاد، بالطبيعة الأنانية والمحبة للتملك المرافقة للمسار التاريخي للإنسان وبحالة اللامساواة الطبيعية التي يوجد عليها البشر بحكم نظام الطبيعة ما يعني أن الفوارق الاقتصادية في المجتمعات تمثل امتداداً للفوارق الطبيعية وبالتالي لا يمكن الفكاك عنها وعلى هذا تطرح الليبرالية مبدأ التنافس بين الأفراد كآلية لاستثمار حالة التفاضل بين البشر ، وهو ما تذهب اليه النظرية الواقعية الكلاسيكية والتي تندرج ضمن النظريات التفسيرية في تحليل العلاقات الدولية وهذا لمقاربتها الواقع المادي على أنه معطى مسبق بعكس النظريات التأويلية(التكونية) والتي ترى في

[1] اريك فروم، مفهوم الانسان عند ماركس، ترجمة: محمد سيد رصاص (دمشق: دار الحصاد للنشر والتوبع، 1998)، ص.21

[2] المرجع نفسه، ص. 26

الواقع على أنه عملية تفاعلية بين الذات والبنية فتتوافق السياسة عند الواقعيين مع القوانين الموضوعية الثابتة والمتجذرة مسبقا في الطبيعة الإنسانية.[1]

وعلى هذا فتحليل ظاهرة الفضاء العمومي من المنظور الاقتصادي يُركّز على أرضية التفاعل بين الدولة والمجتمع (وهو مجال عمل الفضاء العمومي) من خلال تحليل الآلية التي تضبط التوازن الاقتصادي كقاعدة تحليلية للعلاقات الاجتماعية أي بطرح الوضعية المثالية للتفاعل الاقتصادي بين الأفراد الأحرار أو المتساويين أو وفق نموذج ثالث يشترط تحقيق تكافؤ في الفرص لفتح السوق(أي يقر بفاعلية التنافس لكن يشترط المساواة في الانطلاق وليس في النتيجة النهائية)، وهذا بخلاف المنظور الاتصالي الذي ركّز عليه يورغن هابرماس والذي يبحث في العلاقة التفاعلية بين الذوات في النقاش أي يشترط وضعية مثالية للخطاب أولا من شأنها أن تأثر على باقي الأبنية.

ولأجل الإحاطة بأطروحة الفضاء العمومي التي قدمها هابرماس سنة 1961 ارتأت الدراسة العودة للسياقات الفكرية التي استفاد منها في تقديم نموذجه المعرفي أي النظر لفكرة الفضاء العمومي البورجوازي كمقاربة تحليلية تجريدية بما يتوافق وفكرة الفضاء العمومي عند هابرماس وكذا منهجه في عرض أفكاره والمنطلق من الطروحات التي استفاد منها قبل عرض طرحه المستجد.

وعلى هذا ينطلق التحليل من تفكيك دلالة مفهوم الفضاء العمومي كما يحددها يورغن هابرماس على أنه "مجال لمجموعة من الناس الخاصين المجتمعين في شكل جمهور، وهؤلاء الناس يطالبون بهذا المجال المّقنن والمنظم من طرف السلطة، ولكنهم يطالبون به مباشرة ضد السلطة نفسها لكي يتمكنوا من مناقشتها حول القواعد العامة للتبادل، وحول ميدان تبادل البضائع والعمل الاجتماعي،

[1] رضا كنان،" النظرية الواقعية في العلاقات الدولية: دراسة نقدية لتبعاتها على الأمن الوطني"، مجلة الناقد للدراسات السياسية، م(6)، ع(1) (أفريل 2022)، ص ص. 688-671

وهو ميدان يبقى خاصا بشكل أساسي ولكن أهميته أصبحت ذات طبيعة عمومية، ووسيط هذا المجال أصيل وغير مسبوق عبر التاريخ وهو الاستعمال العمومي للعقل"[1]

من هذا التحديد يمكن أن نستشف رؤية هابرماس للفضاء العمومي ومن ثم البحث في السياقات المعرفية المقاربة لطرحه مثل نموذج العدالة، كإنصاف الذي قدمه "جون رولز" John Rawls سبعينيات القرن الماضي (1971) والذي حاول في شقيه النظري والتأسيسي الإجابة عن سؤال متعلق بالمبادئ التي يتفق عليها أفراد متساويين في حالة الطبيعة فتلخصت مرتكزات تحليله في مبدأين وهما أولاً ،الحق المتساوي بين الأفراد في الحريات الأساسية، وثانياً تنظيم مظاهر التفاوت الاجتماعي والاقتصادي على أساس تكون فيه لصالح الأقل امتيازاً(مبدأ التباين) وأن تنظم الوظائف والمناصب بشكل يوحي بالتكافؤ في الفرص.[2]

وتقترب الأسس التي اعتمدها رولز مع القواعد التأسيسية لفكرة الفضاء العمومي عند هابرماس من حيث اعتماد الطرحين على مبدأ الحوار كدعامة لتحقيق التوافق في الآراء وهذا بخلاف المذاهب الحدسية والنفعية التي تقيس معيارية الأفعال بناءاً على مِقدار النفع الذي تحققه كما تطرحه معضلة القطارين*[3]، ويضع هابرماس الحجج العقلانية كقاعدة تحتية يُبنى عليها الحوار لصالح الحجة الأكثر عقلانية اقتداءاً بعقلانية "ايمانويل كانط" Immanuel Kant التي أسست لأرضية الفضاء العمومي من خلال دعوته لإشاعة استعمال العقل كشعار للأنوار.

---

[1] آمال علي الهادفي، آليات تشكل الفضاء العمومي "البديل" في الجزائر: دراسة نقدية لخطاب النقد والاحتجاج في تفاعلات الجزائريين على مواقع الشبكات الاجتماعية أطروحة دكتوراه (جامعةالجزائر3: كلية علوم الاعلام والاتصال، 2021-2022)

[2] رونالد دوركين،" نظرية العدالة: جون رولز وروبرت نوزيك"، (مقابلة رونالد دوركين مع بريان ماجي سنة 1978)
https://www.youtube.com/watch?v=DQkC2v-psoc

[3]* يتم توصيف معضلة القطارين عادة في المبحث الأخلاقي، وتنطوي على تمثيلية يكون فيها الفرد موجها لعربة القطار ليصادف مجموعة من الأشخاص الواقفين على سكة الطريق فيكون محتما عليه الاصطدام بهم ان واصل قيادة العربة الى وجهتها، قبل أن يبصر في الجهة المتقاطعة من السكة شخصا يقف بمفرده. لتطرح التمثيلية هنا معضلة الاختيار بين الحسابات النفعية وخيار الفعل الأخلاقي في ذاته

كما نلمس في اعتماد هابرماس لمقاربة الفضاء العمومي كبناء تجريدي يقيس عليه ظاهرة الديمقراطية التداولية (باعتبارها مثلت النموذج العملي المأسس للفضاء) ارهاصات ما عُرف بصراع المناهج الواقع أساساً حول موضوع علم الاجتماع في القرن التاسع عشر - وقد أسّس هذا الخلاف المنهجي للبنى الفكرية اللاحقة- بين الطرح النظري الذي يماثل منهج هذا العلم بالقواعد المنهجية للعلوم الفيزيائية وبالتالي يدعو لصياغة قوانين هذا العلم بعيداً عن معطيات السياق التاريخي بخلاف النزعة الإمبريقية التي تنفي إمكانية صياغة قوانين لدراسة الظواهر الاجتماعية في المقابل تدعو لأن يهتم العلم الاجتماعي في بحثه الإمبريقي بتنوع وتفرد الظواهر أي أن يهتم التاريخ برصد الفعل الاجتماعي للأفراد ليأتي بعدها دور علم الاجتماع لجمع هذه الأفعال[1].

أي بما أسماه "ماكس فيبر" النموذج المثاليType Idealالذي يمثل "لوحة فنية، ليست بالواقع التاريخي ولا بالواقع الحقيقي"،[2]

ومن هنا انبنى رفض فيبر التسليم بوجود علم خالٍ من الافتراضات المسبقة رغم تأكيده على ضرورة تحلي العالم بالصرامة وبمقاييس الحقيقة العلمية،

"ان اتخاذ موقف سياسي وعملي هو شيء. والقيام بتحليل علمي للبنيات السياسية ومواقف الأحزاب شيء آخر تماما، فالموقف السياسي من وقائع راهنة من مهام الداعية والغوغائي ولا مكان لذلك على المنبر الجامعي في قاعة المحاضرات فالمهمة الأولى للمعلم النافع هي تعليم طلابه الاعتراف بحقائق {غير ملائمة} والاقرار بوجودها.... ان الفضيلة الوحيدة داخل قاعات المحاضرات هي فضيلة الاستقامة الفكرية المجردة"[3].

---

[1] دوران، ويل، مرجع سابق، ص.86

[2] المرجع نفسه، ص.88

[3] ماكس فيبر، العلم والسياسة بوصفهما حرفة، ترجمة: جورج كتورة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011)، ص.17

ويستعمل فيبر هذا النموذج لمقاربة دور الأخلاق البروتستانتية "الكالفينية" تحديداً في ظهور الذهنية الرأسمالية حيث لاحظ وجود قرابة بين عزوف البروتستانت عن ملذات الدنيا وتخليهم عن الفكرة الكاثوليكية المؤمنة بدور الكنيسة" الضامنة "للغفران، وبالتالي لجؤهم للعمل الملتزم قد شكّلت الذهنية المتقشفة الرأسمالية حيث أضحى اكتساب العمل بتعبير ماكس فيبر "توجه وحرفة"[1].

ويمكن قراءة مقاربة فيبر لأخلاق الميل أو المآل (vocation)من مبحث آخر وهو مبحث اللسانيات وتحديداً العلاقة الاعتباطية التي تربط الدال بالمدلول (العلامة اللسانية) فبحسب "فردينان دوسوسير"Ferdinand de Saussure ترتبط الصورة السمعية(الدال) بالمفهوم الموجود مسبقاً في ذهن الانسان قبل أن تصله الصورة الصوتية وبالتالي تصبح الكلمة مشدودة بالمعنى الذي يوجد في ذهن الانسان[2] والذي اكتسبه بحسب فيبر خلال المسار التاريخي ومن هنا تكتسي سوسيولوجيا فيبر طابعها بإعتبارها "علم يقترح فهما بتأويل النشاط الاجتماعي والتفسير السببي لسيره ومخلفاته، يدل النشاط على سلوك بشري يعيطه الفاعل أو الفاعلون معنى ذاتيا. ونقصد بالنشاط الاجتماعي النشاط المتعلق بالمعنى الذي يستهدفه الفاعل أو الفاعلون بسلوك الآخر تجاهه"[3].

تجمع المقاربة المنهجية لعلم الاجتماع بحسب فيبر التحليل التفسيري(السببي) الذي يربط الفعل الاجتماعي بالنموذج المثالي والتحليل التأويلي المتجه نحو الفرد مانحاً للمعنى.

---

[1] دوران، ويل، مرجع سابق، ص.90

[2] جمال فزة، " في مفهوم النموذج المثالي لدى ماكس فيبر"(سلسلة في علم الاجتماع بعنوان –كلمات ليست كالكلمات -.24 أفريل2023، الحل قة6)

https://www.youtube.com/watch?v=20h6rddu2Aw

[3] حسام الدين الفياض، نظرية الفعل الاجتماعي عند ماكس فيبر: دراسة في علم الاجتماع التأويلي (مكتبة نحو علم اجتماع تنويري، 2018)، ص.17

و على هذا يندرج نموذج الفضاء العمومي البورجوازي كما طرحه هابرماس ضمن المدرسة التاريخانية Historicism، وهذا لاعتماده على البحث التاريخي لرصد مجالات التداول الجماعي ودور الطبقة البورجوازية في تجاوز النظام الاقطاعي في القرن الثامن عشر عبر احتكارها لأدوات الدعاية ليتحول الفضاء العمومي من مجال التبادل الاقتصادي الى القيام بدور الرقابة الجماعية على السلطة السياسية وهو ما ساعد على ظهور مجتمع مدني قوي سابق للدولة في أوروبا(شملت دراسة هابرماس تشكل الفضاء العمومي في فرنسا، ألماني وانجلترا) بخلاف المسار الذي سلكته ثنائية السلطة والمجتمع في البيئة العربية حيث قام مشروع الدولة العربية على "أنقاض الأمة وفي مواجهتها".[1]

ما شكّل لاحقاً جِدالات فكرية تتعلق بأزمة الشرعية في الدولة القطرية العربية، بين مجتمع لم يحدد بعد علاقته بماضيه وإرثه الثقافي وبين دولة زيادة عن عطالتها السياسية والتاريخية فرضت عليها ظروف الاندماج في النظام العالمي الحديث أن تتبنى قيماً لا تخضع للظروف نفسها التي تحكم نمو القيم والمطالب الحديثة في المجتمع[2].

وبالتالي طرحت هذه السياقات الفكرية قضايا وجودية أعمق تتعلق بمدى تناسب محّددات العقل السياسي العربي مع نموذج المجتمع المدني، بين طروحات ترى في ضرورة البحث عن القوى الفاعلة في التراث العربي التي حملت الوظيفة الحديثة للمجتمع المدني وبين مواقف ترى خلو المسار التكويني العربي من مفهوم المدينة ومن وظيفتها التاريخية وبالتالي تطرح مفهوم المجتمع الأهلي[3] كونه لا يسعى لإحداث قطيعة بين البنى التراثية الفاعلة عربيا لصالح مشروع "الدولة الأمة" بل يعمل على خلق مسار

[1] برهان غليون، مجتمع النخبة، (بيروت: معهد الانماء العربي،1986)

[2] المرجع نفسه

[3] الجابري، المسألة، مرجع سابق

تدريجي متصالح مع تناقضاته الداخلية مبتعدا عن "المفهوم الخيالي للسياسة الواحدة الأحادية الموحدة"[1]

وبهذا فقد ترافق تكون الديمقراطية في البيئة الغربية تآلف بين الطبقة المنتجة والطبقة الصاعدة(البورجوازية) مع تحرير الإرادة الفردية وتكوين المواطنية الليبرالية[2]، فقد أتاح اتجاه البورجوازي لخدمة مصالحه الخاصة ظهور رأي عام نقدي يبني أفعاله بعيداً عن المواقف الانفعالية والعاطفية وغير مرتبط بعالم الأنساق أي بحسابات السلطة والاقتصاد بوساطة الفعل التواصلي الذي يبنى على اللغة بوظيفتها التفاعلية المستندة على ما سماه هابرماس ايتقيا النقاش والتي تشير الى " الجهد النظري المبذول لبلورة المبادئ التي تنظم علاقاتنا مع الآخرين."[3]

فقد انبنت نظرة هابرماس للإنسان على أنه كائن ايتقي تواصلي يستخدم اللغة كوسيط للتفاعل باعتبارها "أرقى أنواع التخاطب والتواصل".[4]

وعلى هذا يُقّدم هابرماس مشروعه استناداً للمسعى النقدي الذي حملته مدرسة فرانكفورت والذي تركّز على الكشف عن التجاوزات والاقصاءات التي مارسها مشروع الحداثة غير أن هابرماس يمضي بخلاف النهج القاعدي للمدرسة فحتى وان اعتبر أن التفكير الذي طبع الفترة الحداثية قد اتسم بالصفة الآداتية لم ينكر هابرماس الروح المشكلة للحداثة والمرتكزة على الطبيعة، العقل، الفرد، والحرية .[5]

---

[1] غليون، مرجع سابق

[2] المرجع نفسه

[3] يورغن هابرماس، ايتيقيا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة: عمر مهيبل (الجزائر العاصمة: منشورات الاختلاف، 2010)

[4] جلول مقورة، " الفعل التواصلي عند هابرماس: نظرية وتطبيق"، مجلة المعيار، م. 16، ع.)32 جوان2013)، ص ص. 381-355

[5] مصطفى الغرافي،" الحداثة والفكر التاريخي عند عبد الله العروي"، في

https://m-tajdid.com/article/%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%AF%D8%A7%D8%AB%D8%A9-%D9%88%D8%A7%D9%84%D9%81%D9%83%D8%B1-

و من ثم يعيد ترتيب قواعدها التأسيسية على أولوية الفعل التواصلي المنبني على تحقيق الوعي التذواتي بين الفواعل، وهنا نلمح أثر الفلسفة الماركسية التي بنى عليها هابرماس أطروحته عن الفضاء العمومي بتركيزه على المحدد الطبقي كما أسلفنا ،وعلى أهمية أن تحقق الذوات وعيها طِبقاً لوجودها المادي قبل أن تتمكن من تحقيق خلاصها الذاتي، كما تظهر النزعة الإنسانية للماركسية في نموذج هابرماس عبر اشادته بأهمية الاعتراف بالغيرية لتحقيق الذات وهي الفكرة التي تجد جذورها في الطرح الجدلي الذي قدمه "فريدريك هيغل"Friedrich Hegel بين ثنائية العبد والسيد.[1*]

كما نجد في القانون الجدلي المعروف بوحدة وصراع المتناقضات حضوراً في أمثولة هابرماس عن الفضاء العمومي البورجوازي بحيث لاحظ أن الطبقة البورجوازية المأسسة للفضاء تحمل في ذاتها تناقضات داخلية بين صورة البورجوازي في الاقتصاد كانتهازي وبين صورته الإنسانية[2] في المجتمع وهذه التناقضات بحسب هابرماس قد كان لها الأثر في انزياح الفضاء العمومي عن وظيفته النقدية ليتحول لآداة للهتاف والمناورة بعد الانتقال من نموذج الدولة الدستورية" الليبرالية" الى دولة اشتراكية والتي أدى تدخلها الكبير في جميع مجالات الحياة الى ما أسماه هابرماس بإعادة "الفيدرالية الى الفضاء العمومي".[3]

وعلى هذا فقد تناسبت الوظيفة التاريخية للفضاء العمومي مع الوظيفة التي حملها المثقف سواء اعتبرناه وحدة تحليل وبالتالي أقررنا بالطبيعة الثابتة لدوره ومسؤوليته التاريخية أو باعتباره بنية متفاعلة ضمن مسار تاريخي وبالتالي سلمنا باستناد دور المثقف على السياقات المادية والفكرية المتغيرة

[1*] أحمد برقاوي، "جدلية السيد والعبد-وعي السيادة ووعي العبودية-"، انظر في

https://www.aljadeedmagazine.com/%D8%AC%D8%AF%D9%84-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%AF-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%A8%D8%AF

[2] محمد العربي العياري، " الفضاء العمومي وسؤال الحرية: جدل هابرماس وهونيث وفريزر"، م. 11، ع.)44ربيع 2023)، ص ص. 35-66

[3] شعلان حسام الدين، مسعودي أحمد، " الفضاء العام وتطبيقاته الاجتماعية – مقاربة نظرية وتاريخية -، م. 13، ع. 1(جانفي 2021)، ص ص. 213-221

فينتقل البحث من تحديد تأثير التحولات النسقية على دور المثقف، الى البحث في دوره استناداً على البنى المهيمنة أي بوصفه خاضعا لإكراهاتها، تابعاً لدوائر التفكير التي تحددها ما يعني انتقالاً من بحث تعّطل دور المثقف في الأنساق العربية الى البحث في أزمة هذه الأنساق ذاتها وتحديد جذور هذه الأزمة سواء ارتبطت بطبيعة هذه الوحدات ذاتها أو بتحولات النسق العالمي.

وبالتالي تصل الدراسة لبحث أثر التحولات النسقية على الوظيفة التاريخية التي حملها الفضاء العمومي، ما يعني ارتباطها بسياق ثقافي ومادي معين يفرض تساؤلات عن مدى شرعية نقل النموذج دون خلق بيئة مناسبة له وعن صلاحية هذا النموذج ضمن الأطر التي أنتجته والتي تشهد مرحلة التصنيع والمتسمة أساسا بخاصيتي التسارع والزوالية.[1]

المطلب الثاني: تحولات الفضاء العمومي البورجوازي

إن الإطلاع على محّددات التحليل المعتمدة في نموذج الفضاء العمومي كما رسمه هابرماس يشير الى السمة التاريخية للمفهوم نظراً لارتباطه بالأيديولوجية التي حددها تطور النظام الرأسمالي في أوروبا خلال القرن الثامن عشر وبالتالي القول بنسبية المفهوم نظراً لأنه يفسر مرحلة تاريخية سيطرت فيها الطبقة البورجوازية على وسائل الإنتاج أي على فضاء التبادل التجاري، قبل التحول للمجال السياسي مع ظهور الصحف والجرائد[2]والتي تعرف اليوم نهايتها على يد الصورة.

فحتى و ان كانت هذه الأخيرة تُعبر عن جوانب آداتية"محايدة" فإنها تعكس في شقها الثاني أيديولوجية معينة هي الأيديولوجية التي أنتجتها وعبّرت عن واقعها وعن مستوى تطورها التقني والعلمي،ما يوجب على عملية النقل أن تكون شاملة من الجانبين(بيئة النقل والبيئة المحلية)، بما يتوافق

[1]توفلير، مرجع سابق

[2]بول باران، " هابرماس ومفهوم الفضاء العمومي"، ترجمة: نور الدين علوش، مجلة دراسات إنسانية واجتماعية، م. 3، ع. 4(جانفي 2014)، ص ص. 235-231

مع الطرح الذي قدمه "برهان غليون "والمتعلق بالحوار التاريخي في البيئة العربية و المتزامن مع لحظة اكتشاف الغرب "المتقدم" و"الامبريالي" بين فئة الإصلاحيين وفئة الحداثيين والذين خدموا بحسب غليون نموذج الرأسمالية العالمية بسبب النقل التعّسفي للقاعدة المعرفية الغربية التي سادت أوروبا في عصر النهضة. لتفرز ظهور بورجوازيات صغيرة فقيرة ومعدومة في المجال الاجتماعي العربي ظلت تعمل في خدمة قوى المركز أولاً، وابتعدت عن القيم التراثية التي عبّرت بحسبها عن طرح سلفي ورجعي مرتبط بفئة الإصلاحيين المنتمية للطبقة الاقطاعية ثانياً.

وعلى هذا خسِرت هذه النخب ثقة القوى الاجتماعية العربية، كونها لم تعبر حسبها عن واقع هذه المجتمعات وتاريخيتها لتعبر في المقابل عن الأيديولوجية الامبريالية وبالتالي ظلت تنظر اليها بتوجس خاصّة مع تمثل النخب الحاكمة لمعايير السوق كالأنانية، الانتهازية وتحقيق الربح والتي فشلت عن استيعاب مكونات المجتمعات العربية[1].

"فكما عجزت الرأسمالية بقدر ما جاءت معبرة في تغلغلها عن تسلط قومي خارجي عن تحديث المجتمع العربي، عجزت العلموية التي جاءت كوسيط لتسلط طبقة عميلة للرأسمالية ومرتبطة بها عن عقلنة الفكر العربي"

ومن هنا جاءت دعوة غليون لإحداث حداثة عربية متناسبة مع التحولات التاريخية لهذه المجتمعات وما شهدته من صراعات اجتماعية داخل بناها المحلية بينها وبين الحسابات الجيوسياسية العالمية" الحداثة مسألة صراع تاريخي بين قوى داخلية وخارجية لِامتلاك موارد مادية ولا مادية تشكل السيطرة عليها وسيلة لتعزيز القوة ودائرة نفوذها وانتشارها"[2]

[1] غليون، مرجع سابق

[2] إبراهيم العريس، " الحداثة الرثة أنتجت من الفهم أكثر مما أطلقت من الحريات"، في:
https://burhanghalioun.net/?speech=%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%AF%D8%A7%D8%AB%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%AB%D8%A9

وبالتالي فالحداثة عند غليون مفهوم يستدعي سياقات تاريخية محددة غير قابلة للتعميم حتى داخل نفس النسق الاجتماعي والمادي الذي أنتجها.

وعلى هذا يشير هابرماس لتحول العمومية النقدية في القرن الثامن عشر الى عمومية دعائية في القرن التاسع عشر بعد احتكار الدولة الهيمنة على وسائل الاعلام أو على ما يسميه أنطونيو غرامشي بالمجتمع المدني ،خلافاً للمجال السياسي ليوجه غرامشي أهمية بخلاف الماركسيين للبنى الفوقية أي لطبيعة الأفكار السائدة في المجال الواقع بين الدولة والمجتمع معززاً طرحه بنموذج الثورة البلشفية التي أتاح ضعف مجتمعها المدني وتركز حكمها تحققها عملياً (بخلاف ما كان تصور ماركس)دون أن يعني هذا القول تخلي غرامشي عن تغيير المجتمع السياسي، بل كانت دعوته للعمل المنسجم بين المجتمعين خوفاً من استيعاب الطبقة البروليتارية داخل النظام السائد قبل أن تفرض سيطرتها على الواقع الفكري وبالتالي العودة للسياق الذي أدى لفشل التنبؤ الماركسي ليطرح غرامشي ما سماه بحرب المواقع بإعتبارها "استراتيجية قتال وليس فعلا يفعله الثوار"[1].

كما يرتبط وصم الفضاء العمومي البورجوازي بالتاريخانية، بالتحولات التي يشهدها النظام الرأسمالي بعد أن أصبحت الحواجز التي فرضتها الدولة الاجتماعية سابقاً تشهد تآكلا أمام " القوى الخلاقة للرأسمالية" التي عرفت مرحلة الاحتكار بعد اندماج الرأس مال البنكي والرأس مال الصناعي ونشأة "الطغمة المالية" على أساس الرأس مال المالي وهي أعلى مراحل الرأسمالية حسب "فلاديمير لينين" Vladimir Lenin(الامبريالية)[2].

[1] أنطونيو غرامشي، الأمير الحديث: قضايا علم السياسة في الماركسية، ترجمة: زاهي شرفان، قيس الشامي، (بيروت، منشورات دار الجمل، 2017)

[2] وحدة الترجمة، مركز الدراسات الاشتراكية، " الامبريالية أعلى مراحل الرأسمالية – لينين -، ترجمة: عبير يحي، في https://revsoc.me/theory/lmbryly-l-mrhl-lrsmly-lynyn/

وتقدم "روزا لوكسمبورغ " Rosa Luxemburg تحليلاً للظاهرة الاستعمارية بناءاً على المنهج الديالكتيكي في التحليل والذي يفترض أن الظواهر الطبيعية والظواهر البشرية تخضع للتغير بناءاً على تركيبتها الداخلية فكما عبر قديماً "هيراقلطيس" قائلا "أن كل شيء الى زوال كل شيء الى نهاية وأنت لن تشرب من النهر مرتين"[1]

يعبر الجدليون عن الظواهر الاجتماعية بناءاً على الظروف التاريخية التي وجدت عليها والمتسمة بالتغير (خلافا للميتافيزيقيين) وهو ما تشرحه مقولة "فريدريك انجلز": " الطبيعة كلها من أصغر الأشياء الى أكبرها، من حبة الرمل الى الشمس، من البروليتاريا الى الانسان هي في حالة دائمة من النشوء والزوال، في حالة تغير متواصل في حالة حركة وتغير لا يتوقفان".[2]

فبِحسب انجلز فإن ماركس هو مكتشف قوانين تطور التاريخ مثلما يعزو لداروين الفضل في اكتشاف قانون الطبيعة.

وبالتالي تنظر روزا لوكسمبورغ مثلها في ذلك مثل غالبية الماركسيين الجدد، للنموذج الرأسمالي من منظور تطوري يعيد انتاج نفسه بإستمرار نظراً لاحتوائه على عناصر متصارعة في تركيبته بين فائض القيمة وإيجاد سوق جديدة ليدفع هذا التناقض بالنظام الرأسمالي للبحث عن أنماط قديمة للإنتاج لم تبلغ بعد مرحلة الرأسمالية حتى يستطيع تصريف فائض القيمة وبالتالي تعبر الظاهرة الاستعمارية عن دخول الرأسمالية في مرحلة أزمة مرتبطة بالتناقض في تركيبها البنيوي.[3]

---

[1] شوقي مسلماني،" الديالكتيك هو فن الحوار"، في
https://elaph.com/Web/opinion/2011/7/671229.html

[2] جوزيف ستالين، " المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية"، ترجمة: حسقيل قوجمان، في
https://www.marxists.org/arabic/reference/stalin/1938/dialectical_and_historical_materialism.htm

[3] عبد الله سليم، " الامبريالية النظرية الكلاسيكية من ماركس الى لينين"، في
https://www.marxists.org/arabic/reference/stalin/1938/dialectical_and_historical_materialism.htm

كما واجه الفضاء العمومي البورجوازي الذي قدمه يورغن هابرماس انتقادات من داخل البنى المؤسسة لمدرسة فرانكفورت خاصة في جيلها الثاني والثالث، وقد ظلت هذه الانتقادات مسايرة للنهج الجدلي الذي تعتمده المؤسسة فتوافقت الطروحات المنتقدة لفضاء هابرماس البورجوازي في ارتباط المفهوم بالسياقات التاريخية التي تستدعي إعادة تهيئته، واختلفت حول البدائل المقدمة ليطرح "اوسكار نيغت" OSKAR NEGTمفهوم "الفضاء العمومي البروليتاري" أو المعارض بإعادة قراءة مفهوم الفضاء العمومي البورجوازي توافقاً مع أحد المرتكزات في منهج المادية الجدلية وهو "الصراع" ،وبالتالي أعاد نيغت الاعتبار للظروف الصراعية الملازمة لظهور الفضاء العمومي ثم نفي تركيبته غير النشيطة وإعادة تركيبه من العناصر الإيجابية التي احتفظ بها وبالتالي فقد أفرزت التحولات التاريخية فئات اجتماعية لم تكن نشِطة فترة صياغة هابرماس فضاءه البورجوازي مثل فئة السود، النساء، الطلبة، العمال الأجراء ....[1]

وعلى هذا لم تحمل التحولات التاريخية فواعل جديدة للفضاء العمومي فحسب، بل أبانت عن ظهور مواضيع جديدة ارتبطت بالأزمة الطاقوية في السبعينيات (الصدمة النفطية) كطرح حدود تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي خاصة في السياق الاجتماعي الأمريكي تزامن ذلك مع تقديم جون رولز طرحه في العدالة، لترتفع الدعاوي المنادية بالديمقراطية الاجتماعية ودولة الرعاية[2] بحثاً عن تحقيق مطلب العدالة.

[1]توهامي آمال، "ايكوميديا البرونتاريا من الفضاء العمومي البرجوازي...الى الفضاء البروليتاري...فالفضاء البرونتاري"، المجلة الجزائرية للأبحاث والدراسات، م.5، ع. 2(أفريل2022)

[2]معافة هشام، " نانسي فريزر: معضلة العدالة الاجتماعية بين الاعتراف وإعادة التوزيع قراءة في كتاب "ما العدالة الاجتماعية؟"، م.12، ع.1، جانفي (2023، ص ص.46-29)

وتتأسس العدالة بحسب "نانسي فريزر" NANCY FRASER ،على محدد ثقافي تجده في فلسفة الاعتراف بالآخر، ومحدد اقتصادي يستهدف إعادة التوزيع على نحو يسعى لِاستيعاب جميع الفئات الاجتماعية من الفئات الأقل حظاً الى الفئات المنتجة وبإحقاق مطلب "العدالة التوزيعية" طرحت فريزر "نموذج الفضاء العمومي المابعد بورجوازي" والمرتبط بظروف الاعتماد المتبادل وزيادة نسبة الحساسية بين الدول مما يفرض عليها تجاوز النموذج الوستفالي الذي قدمه هابرماس لمعالجة القضايا المشتركة بعيداً عن الحسابات الجغرافية والثقافية[1]و التي تعرف نهايتها في عصر الميوعة العالمية" بتعبير "زيغمونت باومان".[2]

فبحسب الطرح الذي قدمه باومان صارت المقولات التقليدية المتسمة بدرجة من الصلابة والثبات قابلة للاستبدال بما يماثل بضاعة السوق لتغزو ظاهرة الاختزالية والزوال العلاقات الإنسانية التي صارت مشدودة لعالم الموجودات البعيدة أيضا عن متناول الانسان على الرغم من زيادة اخضاعه لها بما يقارب حالة الاغتراب التي يعيشها العامل في ظل النظام الرأسمالي، وهي الحالة التي حللها ماركس في مخطوطاته الفلسفية والاقتصادية قائلاً : " كلما زاد ما ينتجه العامل قل ما يستهلكه، وكلما زادت القيم التي ينتجها أصبح هو أكثر تفاهة وقلة شأن. وكلما تحسن ناتجه زاد العامل تشوها، وكلما زادت مدنية موضوعه أصبح أكثر وحشية وكلما زادت قدرة العمل أصبح العامل أكثر عجزا، وكلما زاد ابداع العمل أصبح العامل أكثر غباء، وازدادت عبوديته للطبيعة"[3]

[1]بوبكر الصديق بن شويخ، " الفضاء العمومي البورجوازي بين منظور هابرماس ومعايير آرنت ورؤية فريزر"، مجلة بحوث ودراسات في الميديا الجديدة، م.1، ع.4، (ديسمبر2020)، ص ص.93-77

[2]زيغمونت باومان، الحداثة السائلة، ترجمة: حجاج أبو جبر، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016)

[3]كارل ماركس، المخطوطات الاقتصادية والفلسفية ل سنة1844، ترجمة: محمد مستجير مصطفى، (القاهرة: دار الثقافة الجديدة للنشر والتوزيع، 1974)

وبهذا يغترب العامل عن ناتج عمله، وتجدر الإشارة الى أن مفهوم الاغترابAliénation ، يدل بلغة دينية لمفهوم الخطيئة في المسيحية بمعنى تخلي الانسان عن ذاته، وتخليه عن قبسه الإلهي داخل ذاته وهو ما يسميه ماركس ب "وثنية السلعة" وتشير الوثنية بالمفهوم الوارد في العهد القديم الى عبادة الانسان لآلهة من عمل يده فيتحول الانسان الى شيء مصنّع وبالمقابل ينقل خصائص حياته الى الأشياء التي خلقها من عمل يده فتكتسب خصائصه وبهذا فإنه "بدلًا من أنّ يمارس ذاته كفرد خالق، فإنه يكون في حالة تواصل مع ذاته فقط عبر عبادة الأوثان".[1]

أمّا حالة الاغتراب الثانية في مقولة ماركس هي علاقة العامل بنشاط عمله المادي كنشاط غريب لا ينتمي اليه وعندما يفقد الانسان نشاطه أي فعاليته الإنتاجية التي تعبر عن جوهره وسمته النوعية بتعبير ماركس فانه يغترب عن ذاته "ان الكائن الإنساني لا يمكن أن يعتبر نفسه مستقلا مالم يكن سيد نفسه الاّ عندما يدين بوجوده الى ذاته، فالإنسان الذي يعيش متطفلا يدرك ذاته ككائن تابع، الا أنني عندما أحيا تماماً على فضل شخص آخر فإنني لا أدين له بإستمرار حياتي وحدها، بل بخلقها عندئذ يكون هو مصدرها، ان حياتي يكون لها مصدر بالضرورة هذا المسبب الخارجي عندما لا أكون خالقها"[2]

وبهذا فقد استهدفت شيوعية ماركس تحقيق انعتاق الطبقة البروليتارية عبر تحرير سمتها النوعية ومن ثم تحرير الانسان بعد أن تصِل الطبيعة البشرية لتحقيق ذاتها.

أخيراً فقد طرحت الدراسة المقولات الماركسية لإجراء التماثل بين التناقضات التي تطبع حياة العامل في ظل النظام الرأسمالي، وبين تناقضات عالم اليوم الذي يعرف تصدر مواقع التواصل الاجتماعي الفضاء العمومي وتوسع شبكة التواصل الافتراضي مقابل زيادة المواضيع المتعلقة بهشاشة الروابط المجتمعية والشكل الجديد للتضامن في ظل تحول المجتمعات الغربية لمرحلة مابعد التصنيع المتسمة

[1] فروم، مرجع سابق

[2] ماركس، مرجع سابق، ص.225

بثقافة "العابر "و"المختزل" وهي الخصائص المميزة للفضاء العمومي الحالي فحتى وان أبقى الفضاء الافتراضي على خاصيتي العمومية والنقدية التي ميزت النموذج الذي طرحه هابرماس في الستينيات فإنها تعيد تشكيلها لتنطبع وفق البنى المادية والثقافية السائدة.

لتصِل الدراسة في نهاية هذا المبحث لإجراء التماثل بين مفهوم الفضاء العمومي ومفهوم المثقف، فإذا قلنا بالمسار التاريخي الذي يسلكه الأول بين نفي العناصر السلبية والإبقاء على العناصر الفاعلة لإعادة تأسيسه بالتوافق مع المعطيات التاريخية المتغيرة نقول بأن مفهوم المثقف حتى وإن استمد تركيبته الداخلية من الأنساق المادية والثقافية السائدة في القرن التاسع عشر فإن التحولات التي تعرفها هذه الأنساق لن تنفي بالضرورة كامل التركيبة الداخلية للمثقف بل ستعيد طبعها وهو ما يتقارب مع النهج القرآني المسير للكون "بإستخراج الميت من الحي والحي من الميت".

على هذا تسلك الدراسة طريقاً ثالث يسعى للتأليف بين الطرحين السابقين وتفادي اعتبار المثقف ظاهرة تحليلية مجردة عن الأنساق التاريخية وعن البيئة الخارجية وبالتالي تركُّز التحليل ضمن المخرجات، وتجاوز التحليل الوصفي الذي يطبع مقولة تاريخانية المفهوم وبالتالي جعل مفهوم المثقف مفهوما "تطوريا" متلازم مع طبيعة البنى السائدة وبهذا اخراج له عن دائرة التكليف.

المبحث الثاني: الفضاء العمومي في التأصيل العربي

ان الاقراربتاريخية نموذج "الفضاء العمومي" يستدعي اخضاع هذا النموذج للمراجعة المستمرة بما يتوافق مع السياقات الثقافية والجغرافية المختلفة والسياقات التاريخية المتغيرة، وذلك بتحليل البنى المشكّلة له بإعتبارها سلسلة متواصلة من التغير تبعاً لتغير عناصرها الداخلية أو لتغير البيئة الخارجية أي وضع السياق قاعدة للبنية.

وعلى هذا تبحث ثنائية الدولة والمجتمع في البيئة العربية في تكون هذه الوحدات عبر سلسلة تاريخية من البناء والتفكك انتهت بالتأسيس لنموذج الدولة القطرية العربية، وتعطل المشروع القومي ومن ثم معاينة الطروحات والنقاشات المتعددة والمقدمة من جيل الاصلاحيين الأول الى التحديثين ودعاة العلمنة دون احداث قطيعة في هذه الآراء أي بإعتبارها مؤسسة على وقائع اجتماعية ومادية متغيرة ومنطبعة بأقوالها وان اختلفت في مستوياتها التحليلية بين تركيز التحليل على المستوى الوظيفي للنخب العربية وبين تحليل اكراهات البيئة الدولية.

تطرح هذه النقاشات السؤال عن أسباب تعطل "النموذج النهضوي"، في البيئة العربية بعد نهاية الحكم العثماني وسيطرة الدول الغربية على الوحدات السياسية العربية ومن ثم اعتبار أن هذه الوحدات قد قامت على أنقاض الدولة الاستعمارية وبالتالي فإن ميلادها لن يجري على نفي كامل مرتكزات السياسة الاستعمارية.

بل إنها ستبقي على بعضها توافقاً مع قوانين الجدل الثلاث المنتهجة في الدراسة(نفي النفي، وحدة المتناقضات، تحول الكم الى كيف) ،وكذا مع الطروحات التي تبحث في علاقة المستعمِر بالمستعمَر من مدخل التحليل النفسي الى الممارسة السلطوية ومن ثم بحث مدى توافق نموذج الدولة القطرية العربية مع السلم التراتبي المجتمعي العربي أي مع نموذجه القيمي وبحث تناسب نموذج الدولة-الأمة -

nation stateبإعتباره محصلة مسار تكوين تاريخي غربي الانتماء يقيم تلازما بين المحدد الثقافي والمحدد السياسي.- مع شكل التضامن التقليدي الذي قامت عليه الأمة الإسلامية العربية.

لتصل الدراسة في الأخير لطرح الاستشكال عن تجاوز نموذج الدولة القطرية مع افراز التحولات التاريخية لفواعل تكنولوجية واقتصادية من شأنها إزاحة الدولة عن وضعها الوظيفي في الفضاء العمومي والذي احتلت فيه تاريخيا موقعا تفاعليا يرتبط بوعي الوجود التفاعلي بين الدولة والمجتمع.

المطلب الأول: الفضاء العمومي العربي: من المشروع الى العطالة

إرتكز نموذج الفضاء العمومي في التأصيل الغربي على تحديد العلاقة التفاعلية بين بنيتي الفضاء وهما الدولة والمجتمع أو ما يماثل طرفي العقد الاجتماعي، على اختلاف تراتبيتها في سلم الحقوق والمسؤوليات فقد اشتملت القاعدة التأسيسية للعقد على حاكم يحفظ الحقوق المدنية أو الطبيعة للرعية أو يتمثلها. وعلى خلاف هذا فإن الاخلال بهذه القاعدة والتخلي عن أحد طرفي هذا العقد يعني تكوناً مشوها للدولة بإعتبارها غاية العقد، وبالتماثل فإن الاعتقاد بتشكل فضاء عمومي متوفر على المحددات التي وضعها "يورغن هابرماس" في الفضاء العمومي البورجوازي يعني الإقرار بضرورة بلوغ درجة من التحديث السياسي والاجتماعي.

وهذا خِلافاً للطروحات" الفوضوية" التي ترى في غياب الدولة شرطاً لتعزيز حرية الأفراد متجاوزتاً التكوين التاريخي للدولة وللمجتمع المدني وللعلاقة التبادلية بين الاجتماعي والسياسي، فهي بإستبدالها المفهوم الوظيفي للدولة تطرح خيار انشاء منظمة متنافسة من الوكالات الاقتصادية وبالتالي يتناقض رفعها خيار التخفيف من يد الدولة في الاقتصاد أو ازاحتها مع رغبتها في إعادة تشكيل طبقة محتكرة للثروة الاقتصادية وبالتالي تحتكر القرار السياسي تفاعلاً بين البعدين على ما تطرحه هذه الفلسفة (الليبرالية الاقتصادية) ويزداد هذا التناقض حدة عندما تخرج هذه الطبقة الجديدة(المحتكرة للسلطة)من أحشاء الدولة وتناهضها فتخلق ما يشبه دولة داخل الدولة أو مايعرف في دراسات النظم السياسية المقارنة "الدولة العميقة "والتي تمثل " مركب من المصالح والتصورات والادراكات التي تتحرك على بنية عميقة من أجهزة

الدولة وخاصة الأمنية منها، وشبكة من النخب الثقافية والإعلامية، وطبقة من رجال الأعمال وتحالف اجتماعي عميق مع طبقات اجتماعية أو شرائح منها وخاصة بيروقراطي الدولة وأجهزة الحكم المحلي، ويمتد هذا المركب الى قطاع المجتمع المدني، وهذا المركب له امتداداته الإقليمية والدولية"[1]

ومن هذا التحديد لمفهوم الدولة العميقة يمكن استقراء أن نشأة المفهوم قد ارتبطت بالبعد العسكري والأمني خاصّة في الدول التي لها تقاليد الممارسة العسكرية(تركيا ومصر) ليوحي بوجود تنظيم جماعي موازي للتنظيم الرسمي للدولة بما يخل بمبدأ احتكار الدولة بقرارها السياسي للعنف الشرعي وبمبدأ الفصل بين السلطات على أن هذا التحديد لا يقتصر على السياق التاريخي الذي شكل المفهوم ليشمل نخب المال والاعلام[2*] أو ما يسميه عبد الاله بلقزيز "بالقوى الطفيلية" مشبها إياها بطبقة النومنكلاتورا الروسية التي منحها "جوزيف ستالين" حظوة وامتيازات على كامل المؤسسات الاجتماعية والثقافية لتستولي بعدها على القرار السياسي كما استولت قبلها على الثورة وأزاحت " الثوريين العقائديين".[3]

وتزيد هذه الوضعية ضبابية وتعقيداً عندما ترتبط بالدول التابعة للرأسمال المركزي فينتج عن هذه الوضعية طبقة بورجوازية كومبرادورية مرتبطة بالشركات الرأسمالية الكبرى ومنفصلة بالمقابل عن مشروع التنمية المحلية.

---

[1] عبد الاله بلقزيز، الدولة والمجتمع: جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر،2008)

[2*]تشير بعض الكتابات "للميوعة" التي صارت مرتبطة بمفهوم الدولة العميقة حد ربطها بالأنظمة الحائزة على قدر من الشرعية والشفافية في الحكم والتسيير، وهي ترفض هذا التصنيف لتعبر عن استحالة تحقق دلالة مفهوم " الدولة العميقة" في أنظمة تعتمد على "مبدأ الرقابة السياسية "، أُنظر، علي الجرباوي، "الدولة العميقة : محاولة لضبط المفهوم"، ة سياسات عربية، ع.34 (سبتمبر2018) ، ص ص.20-07

[3] المرجع نفسه

وعلى هذا تبحث الدراسة في الآراء القائلة بحدوث قطيعة بين الدولة والمجتمع في البيئة العربية بعد نهاية الحكم العثماني، عبر استحضار مستويات التحليل في العلاقات الدولية كما حددها "كينيث والتز " Kenneth Neal Waltz في كتابه "الإنسان، الدولة والحرب"[1] لفحص منطلقات التحليل التي اعتمدتها النظرية الواقعية الكلاسيكية على لسان "هانس مورغانثو"Hans Morgenthau والتي أكّدت التحليل من المستوى الأول(الفرد) تناسباً مع السياق الذي طرح فيه مورغانثو أفكاره((1948 ليأتي تحليله لأصل الطبيعة البشرية ا(لمتسمة بالأنانية) متناسباً مع قرار الرئيس الأمريكي "هاري ترومان " إلقاء قنبلتي نوويتين على هيروشيما وناغازاكي وليتناسب تحليل مورغانثو مع مرتكزات الفلسفة الوضعية في حقل العلاقات الدولية تسليما بوجود قوانين توجد بشكل مسبق عن الظاهرة الاجتماعية وتتحكم بها، بعكس الاتجاه المابعد وضعي الذي ينفي إمكانية تحليل الظاهرة بعيداً عن ادراكات الفاعل الاجتماعي مستلهما تحليلاته من السوسيولوجيا التأويلية لماكس فيبر، ثاني اتجاهات التحليل عند والتز هو الاتجاه الذي يعتبر أن السياسة الخارجية امتداد للوضع الداخلي أي أن تحليل سلوك الدولة يستند على دراسة البنى الاجتماعية والمادية المشكلة لها ومن ثم إصلاحها على اختلاف مضامين الصلاح والاصلاح(مثلا عند ماركس ملكية وسائل الإنتاج، كانط مبادئ الحق التجريدية، ودرو ويلسون تقرير المصير القومي).

أما ثالث الاتجاهات التي يركز عليها والتز تحليله في الكتاب ومن ثم يقيم عليها نظريته الجديدة (الواقعية البنيوية) هو النظام الدولي والمتسم بطابع الفوضوية وهذا لغياب سلطة عليا هيراركية Hierarchyيمكن أن تلجأ اليها الدولة في حالة التنازع بعكس ما تعرفه الدولة في سياقها المحلي لتدخل الدول في حالة من الشك والريبة(المعضلة الأمنية) لعدم قدرتها على معرفة نوايا الطرف الآخر وبالتالي تطرح خيارات التعاون(الليبرالية) أو الدخول في حرب أو الإبقاء على الوضع القائم status quo ولتُطبع هذه الخيارات عمليا، على بنية النظام الدولي بين القطبية الثنائية، الأحادية أو التعددية القطبية.

[1] والتز، مرجع سابق، ص156

وبالتالي يصل والتز لطرحٍ مخالفٍ لمقولة مورغانثو ،من حيث مستوى التحليل المرتكز عليه ومتوافقا معه في اتجاه التحليل نحو الوظيفة التفسيرية المميزة للاتجاه الوضعي فيصبح تحليل قرار الدولة خوض حروب مرتبطا بعوامل بنيوية بعيدا عن تأويلات صانع القرار للظاهرة الاجتماعية سواء اعتمدت على بيئته النفسية والاجتماعية أم برهاناته المصلحية ومبتعداً كذلك عن النزعة التنافسية التي تسِم عملية صنع القرار بين هياكل الدولة المختلفة(النموذج البيروقراطي لصنع القرار عند غراهم اليسون) لتقدم تحليلات والتز تفسيراً عملياً لقرارات وزارة الدفاع الأمريكية برفع التكاليف العسكرية لمتطلبات تعتبرها "أمنية".

وعلى هذا تستحضر الدراسة هذه المستويات لتحليل أصل القطيعة بين الدولة والمجتمع، عبر فحص تكّون الدولة القطرية العربية بين اعتبارها امتداد للدولة السلطانية وبالتالي اكتسابها السلوك الاستبدادي من التقاليد المملوكية ومن الإرث الفارسي الساساني، المرتكز حول شخصية الملك الذي ساهمت فئة الكتّاب في إدخاله للثقافة العربية بإعتبار أن علم السياسة والذي يهتم حسبها بدراسة تقاليد الاستبداد[1]،منفصل عن التقاليد العربية وبالتالي يجب أن يظل مرتهنا بالإرث الفارسي في الحكم، وعلى عكس هذا الاتجاه يقدم الاتجاه المحافظ والاصلاحي تحليلا يتوافق مع مستوى التحليل البنيوي ويتعارض معه في تحديد أصل الدولة العربية ليعتبرها هذا الاتجاه امتداد لدولة "الخلافة العثمانية" والتي تقوم على "حمل الكافّة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الآخروية والدنيوية"[2]

وقد جمعت الخلافة كنموذج للحكم بين المُلك الطبيعي القائِم على الوازع الديني أو ما عرف وفق التعبير الخلدوني ب "العمران البدوي" وهو النموذج الأول الذي عرفه المسلمون منذ تأسيس وثيقة

[1] اوملیل، مرجع سابق

[2] العروي، الدولة

المدينة قبل تحول الحكم الى العمران المدني فترة الخلافة، التي تشير دلالتها للوظيفة الظرفية المرتبطة بها وهي تطبيق القانون الذي تأسس عليه الحكم الإسلامي أي مقاصد الشرع والمتمثلة في مكارم الأخلاق.[1]

وعلى هذا يقوم هذا الاتجاه الذي مثلته فئة المحافظين والاصلاحيين -ونقصد حركة الإصلاح الديني-[2*] من أمثال أحمد خان، محمد عبده، على تفسير حالة الانحطاط التي عاشها المسلمون بعد نهاية الحكم العثماني، بإبتعاد دولة المسلمين عن المنابع الأصلية للدين(الإسلام الأول) واندماجها بالمفاهيم الغربية العلمانية مع اختلاف في الآراء بين سعي التيار المحافظ إحداث قطيعة مع ميراث أوروبا الفكري(العقائدي) والمادي وبين محاولة الإصلاحيين البحث عن دلالات مفاهيم التحديث المنتشرة غربيا في التراث الديني الإسلامي(مثل ربط مطلب تحقيق العدالة الذي تأسست عليه الديمقراطية بوسائل تحقيق هذا المطلب الحاضرة في الإرث الإسلامي وهي مبدأ الشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) أو ربطها بالمنهج الارتدادي كما سبقت الإشارة لذلك في الدراسة أو تحديد الاستعارة في المعرفة العلمية دون الأيديولوجيات المرتبطة بها فأساس تفوق الغرب يرجع حسبها لاطلاعه على المعرفة العلمية وذاك هو موقف المسلمين العلمانيين.[3]

وتجدر الإشارة أنّ تعبير العلمانية المشار اليه يدل في هذا الموضع كما هو عليه في سياق تشكله التاريخي الى الارتهان للبنى الدنيوية بعيدا عن التأصيل الديني[4*] ارتبطت هذه البنى بالدعوة الى الإصلاح

---

[1] المرجع نفسه، ص.156

[2*] تفرق الكتابات في تصنيف حركة الإصلاح التي عرفها المسلمون قبل نهاية الحكم العثماني ، بناءا على المرتكزات المتخذة بين حركة الإصلاح الديني(محمد بن عبد الوهاب، محمد عبده، أحمد خان) والإصلاح السياسي(مدحت باشا، عبد الله النديم، خير الدين التونسي) وبين الإصلاح الثقافي والذي يقوم على اصلاح الثقافة ثم اصلاح الحكم ليصلح الدين أي على الجمع بين السياسي والديني(جمال الدين الأفغاني)، أو بناءا على البنية السوسيو ثقافية لكل مدرسة كالمدرسة المصرية(محمد عبده والأفغاني)،التركية(مدحت باشا)، الشامية(الكواكبي)، وهناك من يضيف اسهامات المدرسة الهندية ممثلتا في شخص "محمد اقبال"، وحتى المدرسة الليبرالية المتأخرة(طه حسين، علي عبد الرزاق، العقاد)، يمكن العودة لكتاب حسن حنفي، "حوار الأجيال"، للتفصيل في الموضوع

[3] شرابي، مرجع سابق

[4*]تختلف تصنيفات هذه الفئة بين ربطها بحركة الإصلاح، وبين تصنيفها كحركة علمانية (مثل تصنيف اليه هشام شرابي)

السياسي ونبذ الاستبداد بتجلياته المتعددة، ويتحدد معنى الاستبداد برأي أحد أبرز ممثلي هذا التيار وهو " عبد الرحمان الكواكبي"، بكونه "إدارة الشؤون المشتركة بمقتضى الهوى"[1]

ويستهدف هذا الاستبداد بحسب الكواكبي مجالات اجتماعية عدّة فيفسدها كالدين، العلم، المال، المجد، الأخلاق غير أنه يسنِد كل هذه المجالات للإستبداد السياسي، ولِرفع هذا الاستبداد بحسب الكواكبي ينبغي بناء وعي ذاتي للأُمة الإسلامية يتعرف فيه على وضعية الاستبداد ومن ثم يهيئ المرتكز الذي سيبنى عليه وعي الأمة ومصيرها وِفق مبدأ "الشورى الدستورية"[2]، وبِذلك يمضي عبد الكواكبي برأي مخالف لزعماء الاصلاح[3*] والمحافظين ليعتبر أن المحدد الديني يُمّثل واجهة للاستبداد السياسي والذي يتمثل في صور عديدة " فلا يذل الله أمة على قلة، انما هو الاستبداد سبب كل علة"[4]

مَثَّل فشل مشروع العودة للتقاليد الدينية وتقوّض دعائم حركة الإصلاح الديني في مطلع القرن العشرين بسبب ما عرفته هذه الحركة من تناقضات بين أهدافها التاريخية التقليدية وبرنامجها الاجتماعي المتمحور حول ادخال تقنيات ونُظم حديثة للتسيير قادت لإدارة التنظيم الفوقي للمجتمع فقط دون إعادة هيكلة بنى هذا المجتمع.[5]

أو بسبب عجز الحركة عن بِناء مذهب مرتبط بأهداف سياسية واكتفاءها بالطروحات الإصلاحية المرتكزة على المستوى الفكري والتربوي وبالأسلوب المهادن للوضع القائم[6] وبذلك مثلت كل هذه الأسباب إضافة الى التعرف على الغرب " المتقدم" و "المتحضر" مرتكزا لظهور حركة القومية العربية بإعتبارها

---

[1] عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد (القاهرة، دار الكتاب المصري، 2011) ص.34

[2] المرجع نفسه

[3*] خلافا لأصحاب دعوى "اصلاح الزعماء" (رواد الإصلاح السياسي)

[4] الكواكبي، -بتصرف-، مرجع سابق

[5] برهان غليون، المحنة العربية: الدولة ضد الأمة، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط.3، 2003)

[6] شرابي، مرجع سابق، ص.26

"حركة تاريخية انصهرت فيها من أجل مشروع واحد وفي الوقت نفسه جهد مجموعة من النخبات، مع الاعتقاد العميق أن العرب ينتمون الى أمة واحدة لابد لهم من أن يكونوا دولة واحدة أو متحدة لافِرَق"[1]

إنّ الحركة القومية العربية قد نشأت عن تمثُّل مُشترك بين العرب للانتماء لأمة واحدة مع اِسناد مفهوم الأمة للسياق التاريخي المنتمي للبيئة الغربية والذي يربط بين الاِنصهار الثقافي والاِنصهار السياسي، بعكس معنى الأمة الذي قامت عليه وثيقة المدينة(أمة من دون الناس) وخلافاً لمعنى الأمة كما حددته الحركة القومية(النهضوية) التقليدية والمشكّل من محددات فكرية ترتكز على إيضاح الروابط المشتركة بين العرب والعمل على تعزيز التضامن قبل التحول الى بحث المشاريع الوحدوية المشتركة والقائمة على أساس الدولة الموجَّهة للمشروع القومي والتي جسدتها مصر عبر الحركة الناصرية ،وبحسب "برهان غليون" استمدت هذه الحركة شعبيتها من العوامل الذاتية المكونة لشخصية "جمال عبد الناصر" أكثر من ارتباطها بالظروف الموضوعية والتنظيم الهيكلي وعن ارتباط فكرة الانتماء العربي بالفكرة الثورية وخاصة لارتباط الدول العربية بقيادة مصر الناصرية بالاتحاد السوفياتي بعد أحداث العدوان الثلاثي على مصر سنة 1956.[2]

وعلى هذا تميز المشروع القومي على اختلاف الدول التي حملته بعد فشل المشروع السياسي الذي استحدثته الحركة الناصرية والبعثية -لتتجه الدول القطرية في مشاريعها على تحقيق التنمية الاقتصادية المرتكزة على نظام الخطة-، تميز هذا المشروع بالاِنتشار الواسع في صفوف النخبة والطبقات الوسطى والشعبية والتي تبنت الأفكار والشِعارات التحديثية والتقدمية بالمعنى الاشتراكي والليبرالي، وتبني النخب الحاكمة للطروحات الحيادية (حركة عدم الانحياز) والمعادية للإمبريالية.[3]

[1] غليون، المحنة، مرجع سابق، ص.47

[2] غليون، المحنة، مرجع سابق، ص.49

[3] المرجع نفسه، ص.59

لتنتهي حقبة الدولة القومية بطرح المشاريع المبنية على سياسيات التصحيح الاقتصادي والتكييف الهيكلي، تناسبا مع نظام السوق الذي انتهجته من الفترة الممتدة لبداية الستينيات الى بداية الثمانينيات وتتكون الدولة العربية التحديثية على أنقاضها. ليستمد "مشروع بناء الدولة الوطنية من الفكرة العربية قوته المعنوية والسياسية، أكثر مما استمدها من أي فكرة قطرية أخرى"[1]

ويعود فشل الفكرة القومية في تقليص الهوة بين الدولة والمجتمع العربيين، حسب برهان غليون لقيامها على قيم التقدم كغاية للاجتماع السياسي والتي تتيح احتكار الدولة من قبل "طليعة" تستمد شرعيتها من المعنى الذي تضفيه على المفهوم. لتنفي وجود المجتمع كشخصية تاريخية أو تقلص حضوره في أحسن الأحوال الى محاسبة الدولة على المشروع التقدمي الذي رسمته لنفسها -وفق "تأويلاتها"-بعيداً عن القيم الديمقراطية والحريات السياسية والفكرية، وبهذا يُجمل برهان غليون علاقة الدولة العربية على اختلاف النماذج التي تمثلتها تاريخيا من الدولة الإصلاحية الى الوطنية والقومية وأخيرا الى الدولة العربية التحديثية بالقوى المجتمعية بالارتكاز على النزعة الأبوية، فقد" كان احتكار السلطة يبرر نفسه في الدولة الإصلاحية باسم النظام، وفي الدولة القومية باسم الشعب العامل، وهو يبرر نفسه في الدولة التحديثية باسم المدنية والاندماج في الحضارة العالمية"[2]

وعلى هذا ارتكز التحليل في هذا المستوى على جعل الدولة العربية وحدة أساسية لتحديد أصل القطيعة بين الدولة والمجتمع امّا بإعتبارها بنية قاعدية في التراث الإسلامي، وبالتالي فحالة الانحطاط التي عاشها المسلمون تتناسب طرديا مع ابتعادهم عن هذا النموذج أو بإعتبارها بنية تاريخية ترتبط بالصراعات الداخلية التي تعيشها أو بطبيعة النظام الدولي ، وهو الاتجاه الذي ستبني عليه الدراسة التحليل انطلاقا من الانتقادات الموجهة للمشروع القومي بوضع متغيري النخبة والنظام الدولي وحدتين

[1] المرجع نفسه، ص.76

[2] غليون، المحنة، مرجع سابق، ص.87

ينطلق منهما التحليل لتحديد النماذج التي عرفتها الدولة العربية ومن ثم اعتبارها قوة قابضة على القوى المجتمعية ومنفصلة عنها في نفس الوقت.

يستند التحليل من المستوي النخبوي على نفي اعتبار الدولة تقنية وجهاز للحكم يستند على هياكل تعمل على آداء وظائف إدارية وتنظيمية متخصصة، ومستقلة عن بعضها وفق مايعرف بالنموذج البيروقراطي، الذي ينزع بتحديد فيبر الى التسلسل الرأسي والتنظيم والثبات كما ارتكز عليه التحليل السابق، الى اعتبار علاقات الصراع بين النخب العربية محددا أساسيا لتغير الأجهزة الإدارية والمشاريع الفكرية التي حملتها الدولة العربية ومن ثم الانتقال من التحليل الذي يجعل من خيارات التغيير حتمية تاريخية الى التحليل الذي يربط هذه الخيارات بمصالح الفاعل الاجتماعي.

فالتحليل الفكرة القومية حسب هذا المستوى ينبغي النظر الى القوى الاجتماعية التي تقف خلف المشروع العربي بأنها تسعى لتحقيق مكاسب تهيئ لها الوصول الى السلطة خاصة ان كانت تعاني من أزمات وجودية متعلقة بتحديد الانتماء اما للإرث العربي أو الغربي، وهو ما تمثله عملياً وضعية "المسيحيين العرب" والذين أثروا بشكل كبير في ظهور الحركة القومية العربية كتعبير عن اتجاه لاديني[1]، لا يعادي المبادئ الدينية التي ظلت مضمرة في المخيال العربي وبالمقابل يدعو لتبني خيار التحديث الغربي، وعموما فقد ظلت الحركة القومية خاصة مع تحولها الى مذهب سياسي تستعمل ثنائية الدين والعلمنة استنادا على الفئة التي يوجه اليها الخطاب وظرفية ذاك الخطاب وغايته[2]، أو تضمن لها البقاء ان كانت بضاعتها العلمية تلقى قبول لدى العوام وهذا ما مثلته فئة المحافظين وبدرجة أقل الإصلاحيين بإعتبار أن برنامجهم قد استند على توظيف أجهزة تنظيمية وتقنية عقلانية امتدت من اعلان الدستور العثماني في عهد سليم الأول سنة 1876 الذي جاء كرد فعل على نمو التيارات الوطنية "فكان التحديث

[1] شرابي، مرجع سابق، ص.37

[2] غليون، المحنة، مرجع سابق، ص.90

وسيلة الانتقال من نظام الاستبداد الشرقي بالمعنى التقليدي أي تركيز السلطة بصرف النظر عن الأهداف التي يخدمها هذا التركيز، نحو نظام الاستبداد الحديث أي الدكتاتورية والذي يقوم على خنق الحريات الفردية والسياسية وعلى التدخل المباشر في انتماءات الأفراد واجبارهم على اعلان ولائهم للسلطة وبرنامجها السياسي"[1]

فخلافا لغائية هذا التحديث لدى الدول الغربية المرتبطة بتحقيق فكرة المواطنية والمساواة أمام القانون مما سمح بظهور نخب تتنافس على تحقيق التقدم للمجتمع بدل المنافسة على السلطة، فإن ادخال هذه القيم التنظيمية والتقنية في البيئة العربية مع الحفاظ على التقاليد والقيم التقليدية لم يرتبط بالغاية الوطنية بقدر ارتباطه بالغاية السلطانية "فالواقع أن تعميم هذا الأنموذج الحديث لتقنية الدولة والحكم لم يكن مجرد من أي مضمون سياسي وأخلاقي وطني بالمعنى الحقيقي فحسب، لكنه كان يهدف الى تدعيم قيم الممارسة السياسية التقليدية، وكان له في عدد من الميادين آثار سلبية جدا في هذا المستوى، حيث كانت نتيجته الرئيسية تشديد قبضة السلطة المركزية وتدعيم وسائل حماية نظام الاضطهاد الذي بدأ ينمو بموازاة نمو التفكك الاجتماعي"[2]

فبحسب هذا الرأي الذي مثله "عبد الله العروي"، يرتبط الطابع الاستبدادي للدولة العربية بالإرث السلطاني التقليدي من جهة وبالتجهيزات التقنية والإدارية الحديثة من الجهة الأخرى.

كما يربط التحليل النخبوي، المشروع التحديثي الذي حملته النخب العلمانية بالهيمنة الرأسمالية التي تقوم على خلق برجوازيات محلية إقليمية فقيرة ومعدومة الأفق تضمن استمرار هذه الهيمنة وهذا ما عملت عليه هذه النخب عبر نقلها للإيديولوجية الغربية" الوضعية" والتي عملت عبر

[1] المرجع نفسه، ص.96

[2] غليون، المحنة، مرجع سابق

تياراتها العقلانية على استبدال القانون الإلهي بالقانون الطبيعي ما يتيح استمرار هيمنة الطبقة البورجوازية.[1]

وعلى هذا يدعوا برهان غليون للكشف عن العلاقات الايديولوجية التي تكمن وراء النزعة العلموية والقوى الاجتماعية المستفيدة من هذه النزعة لجعل القيم العلمية مرتكزاً للعقل العربي.

أما ثالث هذه المستويات، فيرتكز على دور البيئة الخارجية في فرض الخيارات التي تنتهجها الدولة بناءاً على موقعها من سلم النظام الدولي والذي يتيح للدول المهيمنة(المانحة) فرض شروطها على الدول الصغرى الراغبة في الحصول على قروض مالية من مؤسسات برودن وودز(صندوق النقد، البنك الدولي) وفق مايعرف "بالسياسة المشروطية"، وعبر الشركات متعددة الجنسيات والشركات الاستثمارية التي يمتد دورها ليس فقط على احتكار الثروات الاقتصادية المحلية بل بالتدخل في القرار السياسي للدول صاحبة الأرض.

ويقدم "سمير أمين" تحليلا في هذا المستوى يربط بين طابع الاستبداد الذي رافق ولادة وتطور الدولة العربية وثنائية التركيز والتبعية التي يقوم عليها النظام الرأسمالي، فإذا كان الخيار الديمقراطي معبّدا أمام الرأسمالية الأوروبية لأنها لا تخشى من التدخلات الخارجية، فإن الرأسمالية التابعة تجد نفسها محشورة بين ضغط التوسع والعدوان الاستعماري من جهة والمعارضة القوية والدائمة من الجمهور، وبالتالي تصبح عاجزة عن تحقيق التنمية الذاتية أو الانخراط في السوق العالمية، فتختار عبودية السوق وتبتعد عن مجتمعها.[2]

[1] غليون، مجتمع، مرجع سابق، ص.65

[2] غليون، المحنة، مرجع سابق

ويربط هذا المستوى من التحليل فشل المشروع القومي بالضغوطات التي مارستها الدول الغربية والرافضة لبناء تكتل ومشروع وحدوي عربي مشترك لا يخضع لمحددات مفهوم" الأمة" بضرورة التوفيق بين التركيبة الثقافية والحدود السياسية دون مراعاة للبنية الاجتماعية والثقافية المتعددة للكيانات العربية، بل والعمل على تعزيز هذه التركيبة التعددية سواء عبر الحدود الموروثة عن الاستعمار أو عبر السياسة الإدارية المركزية للاستعمار التي ركزت على الطبيعة التعددية للنسيج العربي وهو ما ورثته الدولة العربية التحديثية في مرحلتها الراهنة" فليست الدولة العربية الراهنة عقيدة ذاتية في الواقع، لا قومية ولا قطرية، ان عقيدتها الحقيقية هي ايمانها بنفسها ووجودها وأجهزتها، أي بفعاليتها كآداة تنظيم وضبط وسيطرة، فهي

ليست دولة وطنية، أي دولة-أمة بأي معنى من معاني هذه الكلمة، انها دولة وحسب وفي هذه الحالة من الطبيعي أن يتحول خطاب الهوية الوطنية الى آداة من أدوات الدولة العديدة الأخرى وتقنية من تقنيات السلطة"[1]

وعلى هذا يصل التحليل من المستويات الثلاث(الدولة، النخبة، النظام الدولي) التي اعتمدتها الدراسة لبحث أصل القطيعة بين الدولة والمجتمع بعد سقوط الخلافة العثمانية وتعطل نموذج الفضاء العمومي في البيئة العربية -رغم أن الإسلام قد طرح مفهوم " الشأن العام" والذي يتفق مع دلالات الفضاء العمومي الى حد ما- لعطالة تكون الأنساق العربية ذاتها سواء بسبب عدم تناسب التركيبة الثقافية والجغرافية للعرب مع نموذج الدولة القطرية، أو بسبب النزعة البراغماتية للنخب الحاكمة أو نظرا للإرث الاستعماري وضغوطات النظام الدولي وهو ما سيتيح المجال لتكون فضاءات عمومية بديلة تقلب المعادلة التي أخضعت المجتمع للدولة العربية ليصبح الأول طرفا فاعلا في الفضاء العمومي الافتراضي، والذي يفرض التسليم بحضوره في البيئة العربية طرح الاستشكال عن شروط تناسبه مع

[1] غليون، المحنة، مرجع سابق

دول لم تعرف تكون فضاء عمومي تقليدي(واقعي) يبدي آراء عقلانية في السياسات التي تتخذها الدولة دون أن ينفي دورها كسلطة ضابطة ومنظمة للمجتمع.

المطلب الثاني: الفضاء العمومي الافتراضي العربي

تصل الدراسة لبحث التحولات التي طرأت على نموذج الفضاء العمومي البورجوازي كما طرحه هابرماس في ستينيات القرن الماضي، والذي أدت تناقضاته الداخلية لظهور فضاءات بديلة ارتبطت بعصر مابعد التصنيع وما بعد الثقافة الاستهلاكية، التي حولت العقلانية النقدية في نموذج هابرماس لعقلانية استراتيجية، على أن مقولة الما بعدية بحسب "محمد عابد الجابري"

"لا يعني قطيعة مع الما قبل، بل يعني الاستمرار فيه بصورة جديدة"[1]

وعلى هذا سار التحول في الفضاء العمومي البورجوازي، على نحو يستوعب مرتكزات هذا الفضاء ويعيد بعث العناصر المتجاوزة وإطلاق النموذج الجديد تبعا للتحولات في عالم الأنساق أي في المحددات السياسية والاقتصادية لأن التحول في المجال الاجتماعي لا يستند على ثورات انقلابية تستبدل نظاما ناجزاً بنظام آخر" فلا يمكن للجديد الا أن يولد في رحم القديم وانطلاقا منه، وبإستخدام تناقضاته لبناء نفسه واشادة بنيانه"[2]

ليرتبط حضور الفضاءات العمومية البديلة بالتحديدات التي وضعها هابرماس للفضاء العمومي البورجوازي والتي مثلت لحظات ومراحل تاريخية ارتبطت بالسياقات الغربية (ونركز هنا على هذا المعطى)، وتتعلق هذه التحديدات بمدى قدرة الأفراد على الوصول للفضاء العمومي أي أن يكون متضمنا

[1] الجابري، قضايا، مرجع سابق، ص. 137

[2] برهان غليون، سمير أمين، عولمة الثقافة وثقافة العولمة (بيروت: دار الفكر المعاصر، ط.3، 2013)، ص. 72

لنوع من التمثيلية الاجتماعية[1]-وان كان الفضاء العمومي البورجوازي متضمناً لهيمنة ذكورية-تتيح النقاش المبني على المحاججة العقلانية.

وقد عرِف هذا الفضاء تحولات أبقت على التحديدات التي وضعها هابرماس وغيرت من طبيعتها، تبعاً لطبيعة البنى المهيمنة عليه ليتحول الفضاء العمومي البورجوازي بحلول القرن التاسع عشر الى فضاء موسمي، بعد أن تحولت الدعاية من الوظيفة النقدية الى الوظيفة التعبوية فترات الانتخابات[2]، ويذكر أن أطروحة هابرماس عن الفضاء العمومي البورجوازي تمثل امتدادا للتقليد الآرندتي الذي يربط مدلول السياسة بالحرية والتفكير الخارجي، بعكس التفكير الجواني الذي انتقدته "حنة آرنت"، فالسياسة حسبها تبحث في المجتمع، وفي تبادل الاختلافات الكائنة بين الأشخاص بما أنهم يتواجدون في فضاء مطلق"[3]

وعلى هذا مثّلت الثورة التقنية والإكتشافات التكنولوجية بما حملته من وسائط تفاعلية متعددة قاعدة تحتية أتاحت ظهور فضاء عمومي بدى مستوعِباً لتحديدات هابرماس ومتجاوزاً لمكامن التقصير فيها، كأن شمل هذا الفضاء الرقمي أو الافتراضي فواعل وموضوعات تتجاوز التحديد الوستفالي الذي استند عليه هابرماس في صياغة فضاءه العمومي سواء في القدرة على ولوج الفضاء التي أضحت متاحة لجميع الفواعل الاجتماعية على "قِدم المساواة" ،أو في مدى انتشار النقاشات على نطاقات جغرافية وثقافية تتجاوز حدود الدولة الوطنية لتطرح إشكالية نقل واستيعاب هذه النقاشات دون اعتبار للسياقات التي ساعدت على طرحها أو القوى المستفيدة من هذه الطروحات سواء في البيئة الأصلية أو من إعادة طرح هذه النقاشات كمخرجات في البيئة المنقول اليها، وجهات نظر متعددة تراوحت

[1] الصادق حمامي، محاضرة الفضاء العمومي الرقمي (محاضرة " عن بعد"، مقدمة لمصلحة طلبة الدراسات العليا، كلية الحقوق والعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة محمد بوضياف –المسيلة-، الجزائر، 14 أفريل2021) في https://www.youtube.com/watch?v=lHD4J2MArb0

[2] بن شويخ، مرجع سابق، ص ص.81-71

[3] آرنت، مرجع سابق، ص.6

بين تبني خطاب مراعاة الخصوصية الثقافية في نقل المعارف الفكرية والتقنيات من البيئة الغربية بالنسبة للأطروحات التي ترتكز على أهمية المحدد الثقافي أو في بيئة الهيمنة المركزية بالنسبة للطروحات التي تعتبر هذه التحولات التكنولوجية التي أبانت عن ظهور الفضاء الافتراضي امتدادا للتوسع الرأسمالي وبالمقابل تبدي رفضا للخطابات المرتكزة على الخصوصية الثقافية.

ويعتبِر "سمير أمين" أنّ هذا النوع من الخطابات يخدِم التوسع الرأسمالي والذي أفضى عن ظهور "العولمة" بإعتبارها تمثل موجة ثالثة من التوسع الاستعماري ظهرت ملامحها في أعقاب انهيار النظم السوفياتية والوطنية الشعبوية في العالم الثالث وهي تمثل امتداداً للسيطرة والهيمنة الدولية مع تسجيل تغيرات في شروطها كشكل الخطاب الذي أصبح يمثل دعوة للديمقراطية واحترام حقوق الشعب[1]، فالعولمة عند سمير أمين

" ليست ظاهرة حديثة في تاريخ الرأسمالية، بيد أنها دخلت بالفعل في مرحلة جديدة

من تطورها وتعمقها خلال العقدين الأخيرين"[2]

فالخطابات "المحافظة" التي تسلم بواقعية قانون السوق وتدعو للنأي بنفسها دون التدخل في قوانين التاريخ، تعمل حسب "سمير أمين" كطبقة كومبرادورية لمصلحة قوى المركز والتي لا تُعادي هذه الخطابات فحسب بل تدعم وجودها مادامت تبقي على هيمنتها مثلما دعّمت الولايات المتحدة الأمريكية حركة طالبان في أفغانستان سابقاً " فلا مانع للاستعمار من أن يحكم نظام إسلامي أو غيره قطرا ما، طالما أن هذه السلطة

[1] غليون، أمين، مرجع سابق، ص.37

[2] المرجع نفسه

تقبل وضعها المرؤوس في التراتبية الرأسمالية العالمية"[1]

وبالمقابل يعتبِر سمير أمين، أنّ المحاولة الوحيدة لقراءة الدين في اتجاه التحرر (أو مايعرف بالإسلام الحركي) كانت تلك التي طرحها المفكر السوداني "محمود محمد طه" الذي أعدمه نظام جعفر النمري في السودان بتهمة الرِدّة، دون أن تحاول أي حركة نهضوية أن تتبنى أفكاره[2]، وبذلك تأسس رفض سمير أمين للنزعة" الثقافوية" -كما يسميها-بأنها تُمثل الوجه الآخر للاستعمار مؤكدا أنّ أصل التباين بين المركز والأطراف يرجع لمحددات اقتصادية دون أن ينفي هذا أهمية العامل الثقافي، لكن كعامل تعبوي تستخدمه القوى المهيمنة.[3]

فيما يدعو برهان غليون لإعتبار خطاب الخصوصية الثقافية لا ينبع عن تصور سلفي مستلهم من نصوص دينية، بل بإعتباره خاضعاً للظُروف التاريخية والتحولات المجتمعية التي ولَّدها المشروع الحداثي، وهذا يرجع لتبني هذه الخطابات للمبدأ الذي يرى في الانسان فاعلًا وصانعاً لتاريخه-وهو مبدأ حداثي-خِلافا للتفكير الذي ينفي دور الانسان في التاريخ لصالح قوى وجدت بشكل مسبق ومستقل عنه ويسمي سمير أمين هذا النمط من التفكير بالميتافيزيقي.

وقد ارتبط هذا النمط من التفكير حسبه، بأنظمة الإنتاج الخراجية قبل أنّ يحدث تحول كيفي في نظام الإنتاج استبدل هذه الأنظمة بالنظام الرأسمالي دون أن ينفي هذا التحول التفكير الميتافيزيقي ليصبح محدداً قويا في الأزمات الكبرى ويعتبر سمير أمين خطاب "السلفية الإسلامية"-والتي لا تمت بأي صلة لجوهر الإسلام حسبه- ضمن هذا النمط من التفكير، وبالتالي كانت دعوة هذا الخطاب لإقامة نظم اجتماعية تستمد شرعيتها من التعاليم الدينية مثلما يستمدها الاشتراكيون من الكشف عن

[1] سمير أمين، "الإسلام السياسي، الوجه الآخر للرأسمالية المتوحشة"، في
https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=178734#google_vignette

[2] أمين، مرجع سابق

[3] غليون، أمين، مرجع سابق، ص.52

تناقضات النظام الرأسمالي، وهذا ما يدل على أن كلا الاتجاهين وعلى ما يبدو بينهما من اختلاف في التصور الذي ستبنى عليه الدولة والمجتمع ينتميان كلاهما الى نمط التفكير الحداثي. [1]

وعلى هذا يعتبر برهان غليون أن خطاب الخصوصية الثقافية-وهو حسبه خطاب سياسي بامتياز وليس ديني -لا يمكن أن يُفهم خارج حاصل دمج معطيات الثورة العلمية والتقنية واستراتيجية إعادة الهيكلة الرأسمالية الذي أفرز عن ظهور العولمة بإعتبارها "طريقة جديدة ومختلفة في الهيمنة الدولية، تختلف في استراتيجيتها وأهدافها ووسائل عملها عن الطرق القديمة، فتخلق لذلك حقبة جديدة أي تاريخا خاصا بها"[2]

وبهذا عمدت الدراسة لاستعراض موقفي "سمير أمين" و"برهان غليون" من العولمة لربطها بالردود التي خلّفها تشكل الفضاء العمومي الافتراضي في الأنساق العربية وهذا كون كلا الظاهرتين ارتبطتا بهيمنة المنظومة العالمية على البنى المحلية وعلى الثنائية التي تخلفها(مركز-هامش)،

فعلى الرغم من أن كلا الموقفين يربطان هذه الظاهرة بمجموعة من الوقائع المادية والفكرية أبرزها انتصار النظام الرأسمالي بزعامة الولايات المتحدة الأمريكية و عقيدتها العسكرية ممثلتاً في حلف الشمال اطلسي(الناتو) وهيمنة ايديولوجيتها الليبرالية الجديدة ممثلتاً في المؤسسات العبروطنية وتنامي ظاهرة الاعتماد المتبادل بين الدول، مع تسجيل صعود الفاعل التكنولوجي الذي عمل خادما للدول المهيمنة(الصناعية) منذ بروزه ،وبالمقابل ساهم في زيادة الاستقطاب الدولي، كما أنه قوّض المعارضة والمنهج النقدي وهذا لقدرته على خلق حالة من الانسجام على مختلف الأصعدة الاجتماعية كالمجال السياسي فتبدوا الاختلافات في البرامج السياسية على نحو عرضي وهامشي، مقابل تنميط الحياة السياسية في بعد واحد(انظر المطلب الثاني، الفصل الأول" المثقف في المرجعية الغربية")، ليغدو النقد

[1] المرجع نفسه، ص ص.61-56

[2] غليون، أمين، مرجع سابق، ص.63

في ظل هذه السمات المميزة للمجتمع الصناعي-وهو لا يرتبط بوجود مصانع بل بقياس العمل-فعلاً لا عقلانياً

" ان المجتمع الصناعي المعاصر يميل بحكم طريقة تنظيمه لقاعدته التكنولوجية، الى النزعة الكلية الاستبدادية.... ولا يمكن في مثل هذه الشروط قيام معارضة فعّالة للنظام. فالنزعة الكلية الاستبدادية ليست مجرد شكل حكومي أو حزبي نوعي، وانما تنبثق بالأحرى عن نظام نوعي

للإنتاج والتوزيع متوافق تمام التوافق مع تعدد الأحزاب والصحف، ومع انفصال السلطات"[1]

يمكن استقراء موقفين في التعامل مع هذه التحولات التكنولوجية بالنسبة للدول التي لم تعرف الثورة الصناعية خلال مسارها التاريخي، ولم ترتبط بالنظام الرأسمالي الاّ خدمة له عبر النخب العميلة أو بإعتبارها مركزا لتصريف أزماته الداخلية، يستند الموقف الأول في تحليله على ضرورة بناء نظام عالمي أقل استقطابا أي الانطلاق من النظام المعولم -الذي لا يفهم الا باعتباره مرحلة من التوسع الرأسمالي- ثم جعل الخطاب الثقافي مستوعبا داخل هذا النظام المبني على ثنائية مركز وأطراف(هوامش)، أو على ضرورة الانطلاق من البعد الثقافي سواء في تبني استراتيجية محلية وإقليمية أو بالنظر للبعد الثقافي في العولمة، والتي يسميها "محمد عابد الجابري" بثقافة الاختراق لاستهدافها الدولة، الأمة والوطن، على أن نفي الدولة سيفضي منطقيا لنفي السياسة كونها تهتم بتدبير شؤون الدولة الحديثة مثلما يدل معناها لغويا وتاريخيا على تدبير شؤون المدينة . polis[2]

[1] ماركوز، مرجع سابق، ص.39

[2] الجابري، قضايا، مرجع سابق، ص ص154-147

وبنفي السياسة تصبح الانتماءات الجهوية والولاءات الطائفية المحدد الأساسي لهوية الأفراد في هذا الفضاء الافتراضي خاصة ان توافقت هذه الولاءات مع مجموعة من الظروف التاريخية سواء الموضوعية أو الذاتية(النخب).

وعلى هذا يُبنى دور المثقف العربي إما عن تفكيك بنية الفضاء الجديد لإعادة بعثه وفق شروط أقل استقطابا وأكثر عدلا في توزيع مقومات القوة، التكنولوجيا والوسائل التقنية (مستوى عالمي) أو من تعزيز الاستراتيجيات الوطنية والإقليمية (جغرافيا أو ثقافيا) بالتسليم بأن لا وجود لنظام عالمي خالٍ من الهيمنة وبالتالي إعادة تفعيل الوظائف التي تُسند للدولة الحديثة (وهي حسب نموذج "جورج مودلسكي" وظيفة: الولاء، السلطة، توزيع الموارد، نشر القيم الثقافية[1]) في الفضاء العمومي العربي لمواجهة التشتت والتفتت المجتمعي، لأن "تحييد الأطر الوطنية والتقليل من سيطرتها على عمليات الإنتاج والتوزيع يؤدي الى زوال علاقات التضامن الداخلية الأساسية لخلق لحمة وطنية وبالتالي بروز التناقضات الأهلية"[2]

المبحث الثالث: دور المثقف العربي في الفضاء المفتوح

أحدث ظهور الفاعل التكنولوجي في الفضاء العمومي العربي بتمظهراته المختلفة من وسائط إعلامية وتواصلية جديدة، نُظما وأنماط تفكير ارتكزت عليها نقاشات في مجالات معرفية متعددة، شملت البحث في الظروف المادية والذاتية التي أسهمت في ظهور هذا الفاعل، سواء ارتبط ظهوره بتحولات تدريجية(كيفية) بين نفي وبناء أم على شكل طفرة (تحول نوعي)، ومن ثم دراسة وقْع هذا التحول على مختلف الأنساق الاجتماعية والمجتمعية، لتحديد قدرة كل نسق اجتماعي على التكيف امّا في المجالات

[1] دورتي جيمس، بالتسغراف روبرت، النظريات المتضاربة في العلاقات الدولية، ترجمة: وليد عبد الحي (الكويت: مكتبة شركة كاظمة للنشر والترجمة والتوزيع، 1995) ص.152

[2] غليون، أمين، مرجع سابق، ص.10

المادية والثقافية للدول المتقدمة تكنولوجيا أم بتحديد استجابة الدول التي لم يبلغ فيها التحول التكنولوجي مستويات متقدمة بين قدرة التكنولوجيا على تقليص فجوة امتلاك المعرفة ونشرها وبالتالي اندماجها في منظومة عالمية أقل استقطابا، أم بعجز الدول عن مسايرة سرعة هذه التحولات وانزواءها على نفسها متجاهلتا بذلك أن "الخروج من التاريخ لن ينتج إلاّ مزيداً من التدهور والتهميش في العالم المعاصر ومزيدا من الهزائم القادمة"

ومن هذا "القلق المعرفي" تطرح اشكالية تحديد مفهوم وظيفي للمثقف العربي بالتماثل مع إشكالية تحديد استجابة الأنساق العربية للتحولات التكنولوجية بين القدرة على مواكبة صيرورة التاريخ Processوبين ضرورة الحفاظ على الفعالية النقدية في مواجهة البنى المهيمنة عليه في الوقت نفسه.

المطلب الأول: دور المثقف العربي في الفضاء العمومي

أشار البحث عن حضور لفظ ودلالة مفهوم المثقف في المنظومة اللغوية والاجتماعية العربية الى غياب صريح للأول وحضور ضمني لدلالته عبر تمثلها من طرف فئات اجتماعية ارتبطت بتحول الحكم الإسلامي الى مُلك ونفي نظام "البيعة" لصالح التوريث مع الأمويين، دون أن يعني هذا القول بغياب هذه الفئات الاجتماعية (الفقهاء، المحدثين، المتكلمين، الصوفية، الأصوليين....) قبل هذا التحول.

يرتبط هذا التحديد بعوامل ذاتية تتعلق بالأخلاقية الدينية الاستثنائية للجيل الإسلامي الأول وتاريخية تشمل اجتماع السلطتين العلمية والدينية في شخص "الخليفة الراشد"، استمراراً لاجتماعهما في شخص الرسول (ص)[1]، وأخذاً بالرواية المدعّمة بالنصوص القرآنية وبعض الأحاديث النبوية وبالتجربة المحمدية وتجربة الخلافة التي تشير لغياب الهياكل والأجهزة المادية والوظائف السياسية والاجتماعية للدولة الحديثة أو للحكم الحديث وبالتالي انتفاء الطرف المقابل للمثقف والذي تأسس عليه وجوده اللفظي والاجتماعي، قبل أن تفرز التحولات التاريخية في الأنساق العربية فواعل جديدة ستتمثل مفهوم المثقف وتبعث فيه روح ذلك العصر.

ارتبطت هذه التحولات كما أشارت الدراسة سابقا بالتعرف على النموذج الغربي" الآخر[2] " والذي مثَّل يوتيوبياUtopia وديستوبيا Dystopiaالمثقفين العرب، فتعددت الآراء والمشاريع المقدمة قبل نهاية الحكم العثماني (مثل حركة محمد باشا في مصر) بين الرغبة في الانفصال خاصة لدى القوميات العربية وبين الدعوة لضرورة العودة للمنابع الأصلية للدين (الجيل القرآني الأول) بعد أن صارت نهاية الإمبراطورية العثمانية أمراً واقعا وهو التحول الذي رفضته فئة المسيحين والعلمانيين العرب –وحتى

[1] اومليل، مرجع سابق

[2] المرجع نفسه

المحافظين الذين استقروا على واجب الإبقاء على الحكم العثماني -لكونه تهديدا للوجود وللمصالح بالنسبة للأولى وتجمد حضاري يسعى للعودة بالمسلمين لتقاليد الاستبداد السياسي بالنسبة للثانية.

فسار التحول للفكرة القومية ثم للدولة القومية تناسباً مع فرص واكراهات النظام الدولي(انظر مطلب الفضاء العمومي العربي) وليتناسب المشروع العلماني (المسلمين العلمانيين) مع مشروع القوميين العرب ويجرى نفي فئة المصلحين لتتقارب دعوتها حول العودة لمنبع القرآن (الجيل القرآني الأول) مع دعوى التيار الذي سيحمل لاحقاً اسم "الإسلام الحركي" والذي يبنى على مبدأ "الحاكمية لله" كما أرسى دعائمه الداعية الباكستاني "أبو الأعلى المودودي" ، وتتحول هذه الفئة –الأخيرة- لمناهضة حكم القوميين (سيد قطب في عهد جمال عبد الناصر) دون أن ينفي هذا غياب مثقفين مناوئين للحكم الناصري من القوميين العرب بعد تحول المشروع النهضوي الفكري الى مشروع سياسي(أحمد فؤاد نجم، محمود أمين العالم، الفريد فرج، فؤاد حداد) .[1]

لتُشكل واقعة تفكك الاتحاد السوفياتي وانتصار النموذج النيو ليبرالي بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية بداعمته الممثلة في المؤسسات العالمية والمنظمات الدولية والإقليمية والتي تبنى على الاندماج العالمي وفق حسابات الرجل الاقتصادي (ثنائية مكاسب تكاليف)، وبعد تحول مفهوم الأمة ليشير لضرورة الانصهار بين المحدد السياسي والثقافي -توافقا مع المسار الغربي[2] -وهو ما عجز عن تحقيقه العرب بعد اعلان فشل مشروع الوحدة السورية المصرية سنة 1961.

وبعد استتاب الصراعات بين النخب العربية على قيادة المشروع القومي (بين الحركة البومدينية والناصرية) إضافة الى إقرار ميثاق الأمم المتحدة سنة1945 مبدأ المساواة في السيادة بين الدول بما ينفي

[1] صلاح عيسى، "من هم المثقفين الذين لحقهم ظلم عبد الناصر؟"، تاريخ الاطلاع ((2024-06-04
https://www.alayam.com/Article/courts-article/377448/Index.html

[2] غليون، المحنة، مرجع سابق

فكرة "الإقليم القاعدة" والذي مثلته مصر الناصرية. وبضرورة أن تحظى الدولة بالشرعية السياسية، والتي تقوم على" تقبل غالبية أفراد المجتمع للنظام السياسي وخضوعهم له طواعية لاعتقادهم بأنه يسعى

لتحقيق أهداف الجماعة ويعبر عن قيمها وتوقعاتها ويتفق مع تصورها عن السلطة وممارستها"[1]

ومن تحديد مفهوم الشرعية، يبرز فاعل جديد في النسق السياسي العربي-وهنا نستعمل كلمة البروز للإشارة أن الدور كان متضمنا -وهو المجتمع الذي يُأسس قبوله للسلطة بناءا على المشاريع وآليات الحكم التي تطرحها في الواقع دعامة للدولة في السياق المحلي والدولي.

ومن هذا التحديد أيضا تبرز إشكالية العلاقة بين الدولة العربية والمجتمع في الفضاء العمومي العربي، لارتباط الدولة في المخيال العربي بالمرحلة الاستعمارية بعد أن تأسست الدولة القطرية العربية على نظامها التحديثي من الأدوات البيروقراطية الى أشكال التضامن المجتمعي ،والتي مازالت تشهد تعارضاً بين ارتباط الأفراد بالانتماءات القبلية والعشائرية وبين تبني الدولة للنموذج الكوربوراتي (التسلطي) والذي نتج بحسب "برهان غليون" لافتقار الدولة العربية الى الشرعية السياسية(تأثير ارتدادي) الناتجة عن قبول المواطنين للنظام السياسي وخضوعهم له طواعية وهذا لاعتقادهم بأنه يسعى لتحقيق أهداف الجماعة ويعبر عن قيمها ويتفق مع تصورها عن السلطة وممارستها.[2]

وبالتالي تلجأ الدولة بحسب برهان غليون لممارسة العنف واستظهار وظائفها السياسية لتأكيد امتلاكها الشرعية (التعويض بشرعية القوة) ونفي تصور المجتمع المبني على اعتبار أن الدولة العربية الحديثة

[1] محمد بن أحمد، "الشرعية السياسية في ظل الأنظمة السياسية العربية –الواقع والمأمول –"، م(6)، ع(17)، (ديسمبر 2017)، ص ص.184-163

[2] غليون، المحنة، مرجع سابق

"جهاز خارجي يحكم من فوق شعبا يريد أن يحقق هويته ويؤكد ذاته ماديا ومعنويا، فرديا وجماعيا بعيدا عن الدولة كعُقدة مواصلات اجبارية وتماه جماعي طوعي وفي معظم الأوقات في مواجهتها"[1]

وبهذا يمكن ملاحظة ارتباط دور المثقف[2*] بالتحولات التي عرفتها الأنساق العربية من طرح السؤال النهضوي (التجاوز النهضوي) على الذات وعلى الآخر بعد التعرف عليه وما تضمنه الأول من خيار مساءلة التراث والتعامل مع الماضي والحاضر من أجل امتلاكهما و اللحاق بالمستقبل الذي مثله "الآخر"، الغرب "العدو" و"النموذج" في الوقت نفسه وما يتطلبه هذا اللحاق من نقل للمعارف العلمية أو التقنيات و الأيديولوجيات المرتبطة بها، وبالتالي طرح إشكالية النقل واستنبات المعارف والأدوات المنقولة لتتناسب مع البنية العميقة المشكلة للمجتمع العربي الإسلامي المكونة من القبيلة، الغنيمة والعقيدة.[3]

كما يمكن قراءة الخيارات التي طرحها المثقفون العرب بناءا على وضعهم السوسيوثقافي والاقتصادي في المجتمع العربي والذي نتج عن طبيعة التكوين الديني بالنسبة للعلماء (محافظين واصلاحيين) والمستند على محاور أربعة شملت القرآن الكريم، الحديث، الشريعة والتمرس بقواعد اللغة العربية، ما أكسبهم مكانة وحظوة اجتماعية فأصبحت فئة العلماء الى جانب الجيش وموظفي الدولة من أكثر التنظيمات الهرمية(أي تمثل قاعدة الهرم) في المجتمع[4] وبالتالي تركزت أدوارهم على الحفاظ على هذه المكانة(بالنسبة للمحافظين) ليمثلوا بذلك قوة الاستقرار والحفاظ على الوضع الراهن،

من الناحية الاقتصادية، ارتبط العلماء بالطبقات الدنيا والنمط العمراني والثقافي القروي في مصر أما في الهلال الخصيب فقد انتسب البعض من هذه الفئة الى عائلات مشهورة وعريقة.[5*]

---

[1] المرجع نفسه

[2*] تستعمل الدراسة مفهوم المثقف، للإشارة لكل الفئات التي حملت مشروع مرتبط بمجال عمله تاريخيا أي "الفضاء العمومي"

[3] الجابري، المثقفون، مرجع سابق، ص.79

[4] شرابي، مرجع سابق

[5*] كانت البيئة الاجتماعية والاقتصادية لمثقفي الجيل الأول من النهضة) (1870-1914 وليدة مجتمع زراعي تقليدي غير حديث مع بعض الاستثناءات في المدن (هشام شرابي، ص. 15)

فيما مثلت واقعة التعرف على الغرب ونهاية الحكم العثماني فرصة لاكتساب مكانة اقتصادية واجتماعية بالنسبة للمسيحي العربي الذي ظل مشدودا للبورجوازية الناشئة في أوروبا سواء بالهجرة أو بمزج التعليم الديني التقليدي(المسيحي) بالمناهج العقلانية، أو عن طريق التجمعات الأدبية والأندية والعمل في نشر الصحف والجرائد بالتعاون مع المسلمين العلمانيين وانْ كانت وضعية هؤلاء في المجتمع أقل اغترابا وتناقضا[1]، فحتى وان حمل هؤلاء مشاريع إصلاحية أدت بهم للاصطدام بدائرة السلطان العثماني(الكواكبي) أحس المسلم العلماني بالأمن والاستقرار في وضعه الاجتماعي الذي كان في الغالب ميسوراً (مرتبط بالطبقة الوسطى) وبالتالي لم تعني اليقظة العربية عنده استئصال النظام من جذوره والوقوف خارج النظام الاجتماعي أو تحدي المسائل العقدية والدينية.[2]

وبعد انتصار الفكرة القومية أصبح المثقف الإصلاحي يمارس دوره بالتقابل مع المثقف العلماني والذي مَثّل فئة اليسار العربي أو القوميين العرب وان لم تتعارض البرامج الاجتماعية والثقافية للفئتين بالنسبة لدائرة السلطة.[3*]

لتسجل هزيمة العرب سنة 1967 (النكسة العربية) واقعة لنهاية المشروع السياسي للوحدة العربية، لتبدوا الدول العربية متمسكة بكيانها القطري الذي تدعّم بفعل الحركات الوطنية فترة الاستعمار الغربي، ولإستمرار الآداة الاقتصادية للاستعمار في الكيانات المستقلة حديثا التي ورثت بنى تحتية هشة، مما فرض عليها التخلي عن مشروع الوحدة العربية وتعزيز المشاريع التنموية، بعيداً عن فكرة " الإقليم القاعدة" التي يعتبرها "محمد عابد الجابري" فكرة غير علمية وغير إجرائية، فلا يمكن تصور قبول أو تحمس الأقطار العربية لوحدة مسنودة على زعامة مركزية طبيعية، دون سابق تجربة ولا

[1] شرابي، مرجع سابق

[2] المرجع نفسه

[3*] أثارت إشكالية العلاقة بين المثقف ونظام جمال عبد الناصر في مصر نقاشات ومؤلفات عديدة، يمكن العودة لكتاب، أحمد بهاء الدين شعبان، "جمال عبد الناصر ...مثقفا، للاطلاع على الموضوع

سابق انتخاب ولا سابق تراضٍ[1] وهو ما يبنى عليه مطلب الديمقراطية التي غابت عن أدبيات الأحزاب القومية وإيديولوجي الأنظمة العربية القومية غيابها عن الوحدات السياسية العربية وغيابها عن الواقع العربي.[2]

وهو ما يستدعي التعامل مع حادثة الوحدة العربية بفرادتها، ظروفها وملابساتها أي بكلمة واحدة بتاريخيتها، فعلى الفكر القومي أن ينطلق بحسب الجابري من تحليل معطيات الواقع القائم واستثمار ماهو قابل للاستثمار فيه والعمل على تغيير ما يجب تغييره.[3]

وهو ما يتناسب مع ما طرحته الدراسة سابقاً، عن اسناد مفهوم المثقف للسياق التاريخي، ليصير ناقدا مدنيا مشدوداً للنقد الدنيوي والذي يعمل على مقاومة الممارسات النقدية التي تعزل النصوص عن ظروفها باسم سلطة النظريات والمناهج، "انه النقد الذي يقف في الجهة المقابلة للمعرفة المطمئنة والمهادنة التي تتحول الى آداة لتسويغ واقع ثقافي تقبع فوقه سلطة المؤسسات والمرجعيات...فالدنيوية تعني التدخل في علاقة عدائية مع العزلة الأكاديمية والمهنية"[4]

ويقصد ادوارد سعيد بالنقد المنعزل، ذلك النقد الذي مارسته النظريات البنيوية، السيمائيات والتفكيكية والذي " يرفض أن يرى وشائجه مع العالم السياسي الذي يعمل في خدمته، ربما عن قصد وربما عن غير قصد"[5]

وهو من جملة ما تفسره مقولة "جاك دريدا" بأن لا شيء خارج النص، تعبيراً عن تغلغل روح النصية في وعي النقاد ويطلق سعيد على هذا النقد اسم "النقد الديني"-يربطه سعيد بالكهنوت-اعتباراً

[1] محمد عابد الجابري،" مسألة الهوية العروبة والإسلام...والغرب"(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط.4،2012) ص. 76

[2] الجابري، مرجع سابق، ص.77

[3] المرجع نفسه، ص.79

[4] لونيس ين علي، " ادوارد سعيد من نقد خطاب الاستشراق الى نقد الرواية الكولونيالية (كيف نؤسس للوعي النقدي)"(الجزائر: دار ميم للنشر، 2018)، ص.206

[5] المرجع نفسه، ص.198

لطابعه الباطني والمنغلق على نفسه والذي بُني عليه الخطاب الاستشراقي باعتباره قائماً "على نزعة طهرانية وجوهرانية تميز بين غرب متسامي عقلاني وبين شرق مختلق روحاني وكلاهما يمثلان رؤيتين مركزيتين راسختين بعيدا عن التاريخانية.[1]"

لا يقوم النقد الدنيوي حسب سعيد على عزل النصوص عن الواقع فقط، بل بعزل النقاد والباحثين عن مجال تخصصهم وهو ما تعبر عنه الحياة الأكاديمية في مراكز الأبحاث والجامعة في أمريكا خاصة في عهد الرئيس الأمريكي (رونالد ريغن) عند رفض تدخل المفكر الأمريكي "نعوم تشومسكي" Noam Chomsky، لنقد سياسة أمريكا الخارجية بدعوى أن هذا النقد بعيد عن مجال تخصصه(اللسانيات).

وعلى هذا يقدم ادوارد سعيد تصورا للمثقف بعيداً عن " عالم الاحتراف المهني" مشدودا بطابع الهواية (روح الهواية) وتعني "ذلك النشاط المدفوع بنزعة الحرص والحب لا بالربح والتخصص الأناني الضيق"[2]

لتنتهي الدراسة بطرح الاستشكال، عن قدرة المثقف الهاوي على التفاعل الإيجابي مع المجتمع والذي صار طرفا فاعلًا في الفضاء الرقمي والقدرة على مواجهة البنى المهيمنة في الفضاء دون أن يفقد وعيه النقدي ودون أن ينسحب من الصيرورة التاريخية، أي أن يتضمن دور المثقف مقولة الحياة ومقولة الموت.

[1] المرجع نفسه، ص. 201

[2] سعيد، مرجع سابق، ص.167

المطلب الثاني: دور المثقف العربي في الفضاء المفتوح

ينبني ربط دور المثقف بالدنيوية على نفي المقولة الوضعية التي تُسّلم بالواقع الموجود مسبقاً بمعزل عن التفاعلات الإنسانية وبالتالي يتحدد التحليل بناءاً على القاعدة المادية والمعرفية القائمة دون النظر لعوامل تكونها أو للقوى الاجتماعية التي أنتجتها واستفادت من وضعها الحالي.

كما يتيح الطرح الدنيوي، الابتعاد عن النزعة الدوغمائية والأرثوذكسية المرتبطة بالمؤسسة الأكاديمية التي انتقدها ادوارد سعيد منتقلاً من نقد نصِّية الرواية الغربية المتمركزة حول نفسها الى نقد المنظومة الثقافية الغربية والواقع السياسي الذي استفاد من انزواء الكاتب على تأويل لا متناهي لبنيته النصية[1]ومن نقد خطاب المؤسسة الأمريكية الى نقد النسق المؤسسي مستفيدا من طروحات "ميشال فوكو "حول قدرة السلطة على تدجين الأفراد عبر ممارسات "مقبولة" وبالتالي تصبح هذه الممارسات خارج دائرة النقد كالثقافة الغربية الحاملة لثنائيتي الاحتواء والاقصاء[2].

ويقوم هذا الاحتواء الذي تنادي به الثقافة الغربية في إطار منظور يُقلص الآخر الى صورة أحادية مرتهنة لواقع "الهنا والآن" أي بتجاهل الدورة التاريخية التي تمر بها الحضارات - وعُمر الحضارة- ، ولقوانين التحدي والاستجابة والارتهان للنماذج التحليلية الراهنة، والمتأرجحة بين السببية الصلبة التي تربط السبب بالنتيجة وفق علاقة عضوية والنموذج الذري الذي ينظر الى العالم على أنه عبارة عن أجزاء لا علاقة للواحد منها بالآخر ولا تمركز لأحدها على الآخر وهو نموذج ما بعد الحداثة والذي يسميه "عبد الوهاب المسيري" بالإمبريالية الجديدة[3].

[1] لونيس، مرجع سابق، ص. 199

[2] المرجع نفسه، 203

[3] المسيري، مرجع سابق

وفي المقابل يدعو المسيري لإقامة وِحدة فضفاضة في العالم في إطار من الإنسانية المشتركة التي تخترق الإنسانية الواحدة وتتجاوزها ويقوم نموذج المسيري على الانطلاق من قاعدة إسلامية تقوم على مقولة "أن لا فضل لعربي على أعجمي الا بالتقوى"، فيقوم هذا النموذج على ضرورة تطبيق المساواة مع الآخر وعلى الاعتراف بالاختلاف المحّدد وفق قاعدة التقوى[1].

وعلى هذا يُقّدم سعيد تعديلاً للدلالة المقترنة بلفظة "الدنيوية" على أنها تعني المدّنسprofum لتدل حسب سعيد على الاعتراف بما هو انساني وبقدرة الانسان على صنع عالمه الخاص بما هو كائن عاقل[2]، فالدنيوية، تسعى لنقد بنية النقد الذي ارتبط بالنظرية الأدبية الفرنسية the french theoryتحديداً لينتقل بعدها للحياة الثقافية الأمريكية من مقولات كالنسق، البنية، النظام، العلاقة الاعتباطية بين الكلمات والأشياء عند رواد الاتجاه البنيوي وما بعد البنيوي والمرتبط بالتيار الفلسفي-أو المقولة التاريخية حسب فوكو- المابعد حداثي[3].

ويصف "فرانسوا ليوتار" تيار ما بعد الحداثة في الأدب بأنه تحول من "الأقاصيص الكبرى الى الأوضاع المحلية والمباريات اللغوية"[4] التي أتاحت لكاتب النصوص وقارئها فتح باب التأويل على مصراعيه-الإحالة اللامتناهية للنصوص-، في مقابل نفي مقولة الدلالة المركزية والعلاقة العمودية بين المؤلف والقارئ والى تخلخل العلاقة بين النظرية والواقع وبين الأدب والعالم أو ما يسميه سعيد "تيه الدلالة[5]".

[1] المرجع نفسه

[2] بن علي، مرجع سابق، 208

[3] المرجع نفسه، ص. 161-168

[4] المسيري، مرجع سابق

[5] بن علي، مرجع سابق، ص.182-183

ليبني سعيد تصوره للنقد من جعل الظروف التاريخية والاجتماعية قاعدة تحتية تحدد علاقة الكاتب بنصه وعلاقة المثقف ببيئته، "وهو النقد الذي يعمل على إزاحة المركز النصي لينسبه الى جل الوقائع الى وقائع السلطة التي بسببها تنشأ النصوص"[1]

يتحدد دور المثقف وفق هذا الرأي على مساءلة غائية المتداول بعيداً عن القوالب الجاهزة (الكليشيهيات) والنظريات التي تحاول اختزال العالم في رؤية واحدة متمركزة على ذاتها بعيداً عن العالم الاجتماعي وعن الوقائع التاريخية.

وبالتالي، يبني سعيد تصوره لدور المثقف انتقالاً من الفضاء الخصوصي الذي تمثله الجامعة ويمثله التخصص الى الفضاء العمومي، أين يمكنه أن يمارس مهنته مدفوعاً بروح الهواية بعيداً عن الاحتراف المهني الذي يكون أساسه الولاء وتوقير النصوص العظيمة ومناهج القدماء والاغلاق على أي محاولة لتجاوز الرؤى التقليدية بحكم البعد عن التخصص وضعف الخبرة الميدانية أو بحكم ارتباط هذه النصوص بالرؤى التقديسية للروح الغربية أي على ما يسميه سعيد ظاهرتي البنوة والتبني[2].

ويستعمل سعيد ثنائيتي البنوة والتبني لشرح علاقة الفرد بالثقافة التي تتحدد على بعدين، يرتبط الأول بقرابة الدم، الميراث والنسب السائدة في المجتمعات التقليدية المحتكمة لنوع من التضامن العضوي ليُستبدل بعد التحول من النسق البيولوجي الى النسق المؤسساتي، الى علاقة التبني الأفقي Horizontal Affiliation بين المثقف والمؤسسة.

ليطرح سعيد مفهوم الوعي النقدي كأسلوب مقاومة ينتهجه المثقف بعيداً عن علاقات البنوة والتبني، تولده المسافة التأملية بين المثقف كفاعل دنيوي وبين ثقافته التي يعتبرها سعيد "بيئة عملية وهيمنة تعمل على قمع الأفراد وبذلك قمع وعيهم النقدي، فيصعب عليهم في ظروف الانتماء الى قومية

[1] المرجع نفسه، ص. 245

[2] المرجع نفسه، ص ص247-258

ما القيام بمهام نقدية اتجاه تراثهم الثقافي"[1] فقد رأى سعيد أن الثقافة القومية تعمل على تدجين الأفراد وحجزهم داخل المنظومة الرسمية للثقافة، فالوعي النقدي عند سعيد "هو وعي منفي أي وعي معارض، يقف في الجهة الأخرى للمجتمع تحركه الأسئلة وتغذيه الحاجة الى قول "لا" في وجه السلطة، سواء كانت سياسية أو دينية أو اجتماعية[2]".

وينبع تصور سعيد للوعي المنفي من تصوره للمنفى المحّدد بدلالة مجازية تشير لاتخاذ مسافة نقدية بين المثقف ومجتمعه، بعيداً عن الانفعال الجماهيري وعن الأصوات الممجدة للإرث المشترك ودلالة ميتافيزيقية تشير لحالة القلق والحركة المتواصلة التي يعيشها المثقف المنفي[3] فهو قادر على تفادي القديم والتملص من الجديد بالبراعة نفسها وبصفة مستمرة وهو الذي يقر بوجود[4] " الشيء حي وميت، نائم ومستيقظ، صغير وكبير، أن كل شيء يغير مكانه ويصير شيئا آخر، وبأننا نخطو ولا نخطو في نفس النهر، وبأننا نكون ولا نكون".[5]

وبالتالي يتحّدد دور المثقف العربي في الفضاء المفتوح بكونه حاملاً وعياً نقدياً اكتسبه منذ لحظة ولادته الأولى التي بدت دائماً سابقة له فهو الفقيه، المحّدِث، المتكلم، الأصولي، الصوفي عندما يشتد وقع الخطاب الديني في المجتمع وهو داعية الإصلاح الديني، القومي، الوطني، الليبرالي، العلماني عند تسجيل تحولات في الأنساق العربية، فلا يمكن تقديم تصور لدور المثقف في التحولات الاجتماعية بالقفز على ظرفية تكون الأنساق العربية ذاتها وعن واقع حضورها في الإرث الإسلامي و في المخيال العربي المشترك، ومن ثم تحديد دور المثقف بناءًا على هذه الأنساق والسياقات التي تحكمها، لينتقل التحليل من توصيف الأعراض الى الكشف عن أسباب هشاشة الدولة العربية وحالة القطيعة بينها وبين المجتمع العربي، ولعل

[1] بن علي، مرجع سابق، ص.254

[2] سعيد، مرجع سابق، ص.54

[3] بن علي، مرجع سابق، ص. 241-246

[4] سعيد مرجع سابق، ص.120

[5] سعيد، مرجع سابق، ص.152

ما يجعل من البحث عن دور للمثقف في فترة التحولات الاجتماعية مستوى من المستويات التي تُعنى بالتحليل هو قدرته على تجاوز هذه الأنساق عبر امتلاكه وعي نقدي.

خاتمة الفصل الثاني

حاولت الدراسة في هذا الفصل التعرض لمقاربة الفضاء العمومي وفق التأصيل الذي وضعه هابرماس والمنطلق من تحديد دور الطبقة البورجوازية في ظهور فضاء تجريدي يناقش السياسات التي تنتهجها الدولة بناءاً على محددات للتحاور أبرزها العقلانية والنقدية، وقد استفاد هابرماس في أطروحته من سياقات معرفية وتاريخية متعددة تفرض على الباحث الإحاطة بها قبل انتهاج مقاربة الفضاء العمومي.

وعلى هذا ناقشت الدراسة إشكالية العلاقة بين الدولة والمجتمع في الأنساق العربية من مستويات تحليلية ثلاث هي الدولة، النخب، النظام الدولي وربطها بالأرضية التاريخية التي كونت هذه الأنساق والمرتبطة بمحددات ثقافية وجغرافية معينة استلزمت ظهور أنماط من التضامن الاجتماعي تختلف عن العلاقات المجتمعية المشكلة للدولة الأمة والمجتمع المدني في الأنساق الغربية وبالتالي فنقل العرب للنموذج الذي يربط بين الشرط السياسي والثقافي كمفهوم للأمة عنى تكونا تعسفيا للدولة العربية في المخيال الجمعي المشترك، دون أن يدل هذا على تحديد أصل القطيعة بين الدولة والمجتمع في عوامل بنيوية حصرا بل على التحليل أن يفحص دور النخب العربية ورصد سلوكياتها وأفعالها ضمن مركب من المصالح .

لتصل الدراسة في الأخير لربط سؤال دور المثقف بالأسئلة المطروحة في الفضاء العمومي العربي بداية من السؤال النهضوي الذي استلزم التعرف على الذات وعلاقتها بالآخر الى ضرورة اللحاق بالثورة الرقمية والتكنولوجية المتسمة بالتسارع والزوالية لتفرض على المثقف التعاطي معها دون فقدان الفاعلية النقدية.

الفصل الثالث:

دور المثقف المسرحي في صناعة الوعي الجمعي

- انتفاضة أكتوبر 1988 نموذجا -

- المسرح الجزائري تاريخياً
- رمزيات التغيير في الثمانيات عبر التمثيليات المسرحية

الفصل الثالث: دور المثقف المسرحي في صناعة الوعي الجمعي

تمهيد:

انتهت الدراسة في الفصل السابق، الى تحديد دور المثقف العربي في الفضاء المفتوح وفق اعتبارين اثنين، الأول يضع المثقف كفاعل تاريخي يتفاعل ضمن الأطُر والبنى المهيمنة ويقيس آداءه وفق تكيفه مع التحولات المجتمعية والعالمية اقتناعاً منه بأن الخروج من التاريخ لن ينتج الا مزيداً من التدهور والتهميش والهزائم في العالم المعاصر وبالتالي يبني دوره على استيعاب البنى المهيمنة وتجاوزها بفضل امتلاكه وعياً نقدياً يضعه ضمن أصناف من المشاركة وأصناف من الانفصال دون أن يكون قادراً على تحقيق تواؤم كامل مع التحولات الجديدة ودون أن يتحرر من مسؤوليته التاريخية أي أن يعيش "منفيا".

ويتحدد مفهوم المنفى كما عرضته الدراسة وفق الدلالة الميتافيزيقية والمجازية فقد وضعه ادوارد سعيد كهوية للمثقف جامعة بين واجب تمثيل المهمشين (صوت من لا صوت لهم) وضرورة الحفاظ على الفاعلية النقدية. وبالتالي يقترب مفهوم سعيد للوعي النقدي مع مفهوم الوعي الفردي الذي يميز صورة الفنان تناسبا مع مفهوم ووظيفة الفن حسب "ثيودور ادورنو".

و"الفن حسب ادورنو يتحدد وفق منهج جدلي يناهض الواقع ويكشف المكبوت والمقموع فيه عبر إدخاله في علاقات جديدة مختلفة عن تلك العلاقات التي يقوم عليها الواقع الفعلي"[1] أي أنه تمثيل للواقع عبر امتلاكه ومن هنا يتحدد دور الفن باعتباره قوة احتجاجية ضد القمع، الهيمنة والاستبداد الذي تمارسه مختلف المؤسسات في المجتمع المعاصر.

[1] عماري أبو بكر الصديق، "النزعة النقدية للفن والجمال عند ثيودور ادورنو"، مجلة مقاربات فلسفية، م.11، ع.1 (أفريل 2024)، ص ص.307-321

وعلى هذا يصل هذا القسم من الدراسة لتحديد دور المثقف المسرحي كفاعل تاريخي متأثر بالأنساق المحلية والعالمية وقادر على الفكاك عنها لبناء وعي جمعي يسعى لتفكيك الواقع عبر ادخاله في علاقات جديدة بفضل امتلاكه لنزعة فنية.

المبحث الأول: تطور الفن المسرحي في الجزائر

تصل الدراسة لبحث تطور الفن المسرحي في الجزائر كفضاء عمومي يلعب دور الوساطة بين حاجات المجتمع والدولة عبر تداول المعلومات(الانتشار) وإشاعة استعمار العقل لمناقشة واقع السياسات التي تنتهجها السلطة على الميدان الاجتماعي. بدءاً من المسرح التقليدي والعادات الاحتفالية الى مرحلة الاستعمار الفرنسي واغتراف نخبة الجيل المسرحي الأول دلالات الفن المسرحي من المحددات التي قامت عليها الحركة الوطنية والتيار الوطني الى تبني قضايا التنمية الاقتصادية والاختيار الاشتراكي بعد الاستقلال للتركيز أخيراً على بحث دور مسرح الثمانينات في صناعة الوعي الجمعي والتعبير عنه عبر انتفاضة السادس من أكتوبر 1988.

مع الانطلاق في التحليل من المستوى النخبوي بتحديد المثقف المسرحي وحدة يبنى عليها التحليل دون نفي تأثير باقي المستويات (المستوى النظمي والنسقي) أخذاً بالاعتبار ما توصلت اليه الدراسة عن تاريخية المثقف.

المطلب الأول: علاقة الفن المسرحي في الجزائر بالحركة الوطنية(1954-1962)

تنطلق الدراسة في استعراض السِجالات النظرية المعنية بتحديد تطور الفن المسرحي بالجزائر كأسلوب تبادلي يجمع بين مرسل ومتلقي يعالج مشكلات الانسان في ذاته ويفسر سلوكه بحقائق النفس الإنسانية (أو بإرادة الآلهة في الديانات الشرقية والميثولوجيا الاغريقية) بما فيها من غرائز ومشاعر وعواطف وانفعالات[1]

ارتبط قديماً المسرح بفضاءات التداول الدينية كالمعابد، الكنائس والزوايا بدءاً من الأشكال التقليدية (مسرح خيال الظل)، والأشكال التعبيرية التداولية في التراث الشعبي الجزائري (المداح، القوال، الحلقة) الى الأشكال الاحتفالية الدينية والاجتماعية التي عرفها الجزائريون قبل دخول العثمانيين كإحتفالات يوم عاشوراء والتقرب لدى المرابطين وأهل التصريف من الصوفية في المغرب العربي[2] كأب الحسن الشاذلي، ابن مشيش، أحمد زروق، عبد الرحمان الثعالبي، محمد بن يوسف السنوسي الذين عُرِفوا وتكونوا قبل العهد العثماني مما يدل على "أن الحركة الصوفية سواء كانت على مستوى العالم الإسلامي أو على مستوى المغرب العربي قد ازدهرت قبل قدوم العثمانيين الى الجزائر"[3].

ويذكر "أبو القاسم سعد الله" في موسوعته "تاريخ الجزائر الثقافي" أن العلاقة بين المرابطين وأهل التصوف في الجزائر وبين العثمانيين كانت وِدية في بداية عهدها قبل أن يستشعر العثمانيون حالة النفور من الحكم العثماني لدى بعض شيوخ الزوايا الصوفية، وقبل "أن يدرك الحكام العثمانيين أن لا الطريقة القادرية ولا الدرقاوية ولا التيجانية ولا غيرها كانت ستقف معه"[4].

[1] محمد مندور، "الثقافة وأجهزتها"(القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2019)، ص.35.

[2] أبو القاسم سعد الله، "تاريخ الجزائر الثقافي"، ج.1(1500-1830)، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998)، ص.494.

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها

[4] المرجع نفسه، ص.470.

ويعرض سـعد الله دور الحكم العثماني في ابعاد التصـوف عن مغزاه الحقيقي ليرتبط بتبادل الرشى والهدايا بين شيوخ الزوايا وبين الحكام العثمانيين الذين سكتوا عن المرض الذي أصاب المجتمع الجزائري آنذاك دينياً، سـياسـياً وأخلاقياً حتى وان لم يسـاهموا حصـراً في ظهور هذا المرض (ابتعاد التصوف عن مقصده).

دون أن يعني هذا تبني سـعد الله لأحكام قطعية وتعميمية حول فترة الحكم العثماني في الجزائر نافياً مقولة اسـقاط فكرة ما في عصـر معين على عصـر آخر قبلها او بعدها، أخذاً بالسـياق التاريخي والظرف الحضـاري الـذي كانـت تمر بـه الجزائر كجزء من الأمـة العربيـة الإسـلاميـة في تلـك الفترة بموضـوعية متوازنة بلا تشـنج ولا تطرف مُتفادياً الترويج للطرح الاسـتعماري الذي يضـع التواجد الفرنسـي في الجزائر ضـمن سـلسـلة الاسـتعمارات التي سـبقتها ومن بينها الاحتلال التركي وبالتالي يماثل بينهما[1].

فحسـب سـعد الله، وعلى الرغم من "كل مثالب ومخلفات التركة العثمانية لا يمكن موازاتها مع ما ألحقه الاسـتعمار الفرنسـي بالجزائر فهناك بعض التصـرفات التي قد يتفق فيها العثمانيون مع الفرنسيين، ومنها الحاق الجزائر بالدولة العثمانية ثم بالدولة الفرنسية في العهد الفرنسي ، وتولي حكم البلاد في كلتا المرحلتين من قبل حكام غرباء عنها بِاسـتثناء قلة من الباشـوات و البايات في العهد العثماني، والتعالي على أهل البلاد ولكن العثمانيين لم ينتزعوا الأراضي من أصحابها ولم يقوموا بحركة توطين على حساب أهل البلد ،ولم يفرضوا على السكان مذهباً ولا لغة ولا ثقافة معينة بل أسهموا مع

[1] أحمد بن يعزر، "فترة الحكم العثماني بالجزائر في كتابات أبو القاسم سعد الله"، مجلة البحوث التاريخية.3 (جانفي2018)، ص ص.-86 82

أهل البلاد في بناء المدارس والمساجد والزوايا وتوفير الأوقاف للشؤون العلمية والدينية والاجتماعية وقد تركوا اللغة العربية هي السائدة في التعليم والتأليف والثقافة العامة."[1]

واعتباراً من المعطى الذي اعتمده أبو القاسم سعد الله في دراسة التواجد العثماني بالجزائر والمبتعد عن الآراء الجاهزة والحدية تسعى الدراسة لتتبع نشأة الفن المسرحي بالجزائر عبر عرض طرحين يقومان على محددات مختلفة ومن ثم التأسيس لطرح ثالث يبحث في القوى الاجتماعية المستفيدة من الطرحين بتجاوز النظرة الأحادية للتاريخ والتي تربط نشأة المسرح بوقائع تاريخية محددة، الى تبني النظرة الجماعية والتي تنظر للظواهر الاجتماعية كبنى متفاعلة ضمن نسق تاريخي يتسم بالتراكم في الأحداث لتتأسس عليها اتجاهات ، وبالتالي ربط الحدث الثقافي-ظهور الفن المسرحي- بالاتجاه الإصلاحي في الجزائر سنة 1919 الى ما بعدها.

تربط بعض الكتابات نشأة المسرح الجزائري بالسياق العربي الذي لم يعرف الفن المسرحي بمعناه الحديث أي باعتباره نوعا أدبياً وفناً له أصوله وقواعده المتعارف عليها حديثاً الاّ مع القرن العشرين[2] امتداداً لفنون المسرح الشعبية والمتداولة في الفضاءات العمومية العربية (خيال الظل، الأراجوز، صندوق الدنيا) وفنون الأدب التقليدية كالشعر العربي مروراً بالأثر الثقافي الذي أحدثته حملة نابليون على مصر في الفترة الممتدة من 1798 الى1801، بأن أقام الفرنسيون عروض مخصصة للترويح عن جنودهم دون أن يظهر أثر للتمثيل باللغة العربية في مصر أو في غيرها من البلاد العربية حتى منتصف القرن التاسع عشر بفضل الفرق المسرحية التي تكونت أساساً من الممثلين السوريين المنتقلين الى مصر بما أنها كانت قد بدأت تشهد نوعاً من التخلخل للحكم المركزي العثماني[3].

[1] المرجع نفسه

[2] بدور، مرجع سابق، ص.39

[3] المرجع نفسه

ومن بين هذه الفرق المسرحية العربية التي زارت الجزائر ضمن جولاتها الثقافية فرقة القرداحي (1908) فرقة التمثيل المسرحي لجورج أبيض(1921)، فرقة عز الدين المصرية وفرقة فاطمة رشدي(1932) والتي أسست للمسرح الجزائري بفضل طرحها لمجموعة من العروض تقع ضمن الميراث الثقافي والأدبي العربي المشترك مثل مسرحية مجنون ليلى، ثارات العرب، صلاح الدين الأيوبي[1].

حتى وان لم تلق عروضها اقبالاً الاّ من الفئة النخبوية فقد ساهمت في ربط الجيل المسرحي الجزائري الأول من أمثال علي سلالي* المعروف ب "علالو"، محي الدين بشطارزي*، جلول باش جراح*، عزيز الأكحل، إبراهيم الأكحل بأحداث النهضة العربية الإسلامية وبالاعتزاز بالتراث العربي الإسلامي المشترك[2].

وبالتالي يربط هذا الطرح ظهور الفن المسرحي في الجزائر بالعروض المسرحية العربية المقامة في عشرينيات القرن العشرين والتي ساهمت بحسب "مالك بن نبي" في احياء اللغة العربية وبعث أمجاد

---

[1] أحمد بن داود، " نشأة وتأسيس المسرح الجزائري"، مجلة القرطاس، ع.2(جانفي2015) ، ص ص.269-281

* ولد علي سلالي المعروف ب "علالو سنة1902، بحي القصبة العريق، شرع في احياء سهرات فنية لفائدة جرحى الحروب وهو في سن الخامسة عشرة، انضم الى الفرقة المطربية تحت قيادة اليهودي" يافيل"، أسس بعدها لفرقته "الزاهية" وقدم خلالها عدة مسرحيات ذات طابع هزلي موجه للجمهور، من أعماله (مسرحية جحا1926، مسرحية زواج بوعقلين1926، الصياد والعفريت1928، حلاق غرناطة1931)، يعزى له الفضل في رعاية واستقطاب جيل كامل من المسرحيين

* ولد محي الدين بشطارزي سنة 1897، بحي القصبة العريق، برع في تجويد القرآن الكريم في الوشائج والمدائح النبوية، لينضم بعدها الى المجالس الغنائية للفن الأندلسي و لآداء الأنشودة الوطنية لصالح ودادية الطلبة المسلمين بعد تأسيسها سنة1919،ترأس فرقة المطربية بعد وفاة اليهودي" يافيل" والتحق بفرقة" رشيد القسنطيني" فكانت بدايته كممثل في فرقة المطربية بكتابة و آداء عرض مسرحي حمل عنوان "البو زريعي في العسكرية"، تميز مسرحه: بإدراج الوصلات الغنائية، تكثيف الجولات الثقافية والارتباط بالقضايا الشعبية والاجتماعية، عين كمدير في الموسم العربي للمسرح سنة 1947 توفي سنة 1986 تاركا أكثر من مائة مسرحية وعديد الأفلام السينمائية التي شارك فيها كممثل.

* ولد جلول باش جراح سنة1908 منحدرا من عائلة محسوبة على بايلك الجزائر العاصمة، فر من صفوف الجيش الفرنسي للالتحاق بجمعية الصداقة التي أسسها الأمير خالد سنة1924 فتبلورت في ذهنه فكرة المسرح الملتزم رفقة علي سلالي، بشطارزي، ورشيد بالخضر(القسنطيني) والذي عمل معه في "فرقة الهلال" ليتعرضا لمضايقات متكررة من طرف إدارة الاستعمار الفرنسي، من أعماله المسرحية كتاباتاً (مسرحية الشيب والعيب 1950، موني راجل1950، شارك في فيلمي "الليل يخاف من الشمس" و"الأفيون والعصا"، توفي سنة1971

[2] سعد الله، مرجع سابق، ج.5(1830-1954) ص ص.316-330

الماضي[1] وبالتالي فقد حمل المسرح وظيفة الإصلاح الديني والاجتماعي للمجتمع وكأسلوب تحصين ومقاومة لمرتكزات البنية الثقافية الجزائرية ومن بينها اللغة العربية التي كانت تشهد تضييقاً وانحصاراً شديداً في أوساط الشعب الجزائري والنخب الفرنكفونية[2].

ويربط سعد الله السردية الفرنسية المعادية للعرب المطبقة من خلال سياسة فرق تسد (معاداة العرب والبربر) بالطرح الثاني في التحليل والذي يضع أول مسرحية تعرض بالعامية كمرجعية للتأريخ لبدايات المسرح الجزائري.

وعلى هذا ينطلق الطرح التحليلي الثاني في بحث نشأة الفن المسرحي بالجزائر من التركيز على السياسة الفرنسية للتأسيس لطرح ثالث يربط نشأة المسرح بجملة من الإصلاحات التي تجمع بين التيار السياسي والثقافي، وبنشاط الجمعيات والنوادي لمحاربة الظواهر الاجتماعية الرديئة التي أشاعها الاستعمار وظهور الصحافة ذات الاتجاهات المختلفة وشخصية الأمير خالد وشخصيات أخرى غير علمية عادت من الشرق مثل: الطيب العقبي، البشير الابراهيمي و أبو يعلى الزواوي[3]، أي انتقال التحليل من المسرح الجزائري كأسلوب مقاومة ثقافية وكفاح ضد الاستعمار الى تحليل نشاط الحركة الوطنية الجزائرية التي نشأ المسرح في أحضانها وتشبع بقيمها التحررية. وبالتالي الانتقال من وظيفة الإصلاح الثقافي الى الانطلاق من الإصلاح السياسي.

يربط الطرح الثاني ممثلاً في مجموعة من المختصين في المجال الثقافي والفني، الإعلاميين والكتاب الصحفيين في مقدمتهم "أحمد بيوض" نشأة الفن المسرحي بالجزائر بعرض أول مسرحية بالعامية في ديسمبر 1926 بعنوان "جحا" لعلي سلالي المندرجة ضمن نوع الملهاة(الكوميديا) الموجهة للجماهير سواء من حيث لغة الكتابة والالقاء أو من حيث المواضيع المعروضة والقريبة من عامة

[1] المرجع نفسه، ج.10 1954-1962)، ص ص. 326-356

[2] سعد الله، ج.5

[3] سعد الله، ج.5

الشعب حتى مع تمثيل وقائع وأحداث تاريخية بتناولها في جانب هزلي للتسلية والضحك أو للسخرية والتهكم وهو الأسلوب الذي ميز أعمال أحد رواد الجيل المسرحي الأول وهو "رشيد بالخضر" والمعروف برشيد القسنطيني*، والذي استعمل فنه دفاعاً عن الهوية الوطنية ولفضح السياسات الاستعمارية بهدف التأثير على الشعب الجزائري بأسلوب كوميدي تناسباً مع الظرفية التاريخية التي لم تكن تسمح بعد بالتعامل الصِدامي مع المستعمر.

ويرى أبو القاسم سعد الله أن هذا الطرح المشيد بالمسرح العامي (يستخدم اللغة العامية) يخدم السياسة الاستعمارية التي انتهجتها فرنسا منذ أن أرست سفنها على ميناء الجزائر سنة 1830 وتكييفها مع كل تحدي خارجي واستجابة أهلية، وتمتد هذه السياسة منذ ظهور الحروب كظاهرة ملازمة للوجود الإنساني حتى تطور فن الاستراتيجيا الى مجموع الخطط التنظيمية والقواعد العلمية حتى وان ظلت مرتبطة بالبيئة النفسية والعقائدية للقائد (أي كفن) وتستهدف هذه السياسة البناء المجتمعي والعتاد المادي للخصم وتعرف بسياسة "فرق تسد".

فانطلقت في ترويج سياستها التفريقية بين أهل الحضر وهم البورجوازية المتسيسة والراغبة في الحكم قياساً على المجتمعات الأوروبية التي تريد اعانة الأهالي على التخلص من ربقة الاستعمار العثماني "المستبد" ثم انهاء الاتفاق بينها وبين الحضر، وبعد نجاح الاتفاق وتوغل الجيوش الفرنسية في البادية والأرياف بجبالها، سهولها وصحاريها وجدت هذه السياسة مكونات هوياتية مختلفة تتمتع بها الجزائر كالتعدد المذهبي والطرقية الصوفية[1]. قبل أن يجد الفرنسيون ضالتهم في تقنيات الأنثروبولوجيا، اللسانيات والأنساب والدراسات العرقية لاعلان " النتيجة الباهرة في نظرهم وهي أن

* ولد رشيد بالخضر المعروف برشيد القسنطيني سنة1887، بحي القصبة العريق، انضم رفقة علالو الى فرقة الزاهية لآداء دور في مسرحية" بوعقلين"، أسس فرقته سنة 1927 رفقة "جلول باش جراح"، ظلت أعماله المسرحية البالغة عشرين عمل شفوية أو مسجلة على أسطوانات ومن أهم هذه الأعمال (مسرحية زواج بوبرمة)

[1] سعد الله، مرجع سابق، ج.6، ص ص.399-415

هناك أكثر من شعب يسكن الجزائر، وأن هناك اختلاف بين هذه الشعوب وأن الإسلام بينهم ليس على درجة واحدة من الرسوخ وأن اللغة العربية قوية هنا وضعيفة هناك، بل منعدمة في بعض الجهات"[1].

وبناءاً على هذه النتيجة التي توصل لها الخبراء والمستشرقون الفرنسيون بنت فرنسا سياستها في الجزائر على منع نشر وتعليم اللغة العربية الفصحى، والاعتراف بثلاث لغات هي البربرية للبربر الخلص والجزائرية للبربر المتعربين والعربية الدارجة للعرب، دون أن يعني الاعتراف بالعنصر البربري وتفضيله في المجالس النيابية وفي الاعفاء من الضرائب تفضيلاً له في توزيع الأراضي أو الاستجابة لمطالب الاستقلال، "ذلك أن المدح للبربر والقدح في العرب، وأحياناً العكس لا يقصدون-الفرنسيين-من ورائه خدمة البربر أو العرب ولا خدمة العلم والحقيقة، وانما خدمة الإدارة الاستعمارية وتمكين الحضارة الفرنسية على حساب حضارة البربر والعرب معاً"[2]

وعلى هذا يؤسس أبو القاسم سعد الله لمنظور تحليلي يعتمده في قراءة تكون المسرح الجزائري بإعتباره يرجع الى تطور الأحداث السياسية في ظل الحركة الوطنية ما بين سنة 1919الى 1954كونها "مجموعة من المنظمات السياسية والإصلاحية التي ظهرت بعد الحرب العالمية الأولى وعملت على ترقية وتوعية الشعب الجزائري سياسياً ودينياً واجتماعياً والدفاع عن مصالحه والنضال في سبيل تحقيق الاستقلال بالطرق السلمية"[3]

على اختلاف تيارات هذه الحركة من التيار الاندماجي الى التيار الشيوعي والى دعاة المساواة والإصلاح التربوي والثقافي ممثلاً في جمعية العلماء المسلمين الجزائريين.

[1] المرجع نفسه

[2] المرجع نفسه

[3] الطيب لباز، " الحركة الوطنية الجزائرية: نشأتها وأهم اتجاهاتها"، مجلة آفاق للعلوم، م. 6، ع.3(2021)، ص ص. 13-32

ليضع سعد الله تكون الفن المسرحي في الجزائر ضمن الاتجاهات الإصلاحية التي ظهرت في إطار الحركة الوطنية أو ما سمي ب "مرحلة النهضة" والتي أفرزت ظهور النوادي، الصحف، المدارس والمساجد الحرة، الأحزاب والجمعيات والتآليف وعلى ذلك "اندرج المسرح الجزائري ضمن السبل المنتهجة في المقاومة فهو مسرح ملتزم، مسرح شعب في حرب، مسرح جبهة التحرير"[1]

انتقل المسرح الجزائري من الإصلاح الاجتماعي والتربوي الى الإصلاح السياسي عن طريق التعرض لوقائع الثورة في الجولات المسرحية المقامة محلياً أو في المحافل الدولية كالعرض الذي قدمه الجناح الفني من جبهة التحرير الوطني في الصين والاتحاد السوفياتي بعنوان "الخالدون*" لعبد الحليم رايس**بحضور الوزير الأول للصين "شوان لاي"[2] بعد تأسيس الفرقة الفنية لجبهة التحرير

[1] سعد الله، مرجع سابق، ج.10

[*] مسرحية الخالدون من كتابة " عبد الحليم رايس" وإخراج" مصطفى كاتب"، عرضت المسرحية سنة 1966 وتناولت الثورة الجزائرية في بعدها الإنساني، فصورت علاقات الحب والصراع حول الزعامة بين مناضلي الثورة والتشكيك في الولاءات وبذلك كانت أول مسرحية تضع النزعة التقديسية للثورة جانباً

[*] ولد عبد الحليم رايس واسمه الحقيقي" بوعلام رايس" سنة 1924، بالجزائر العاصمة وعمل كممثل في الفرقة العربية للمسرح ثم قدم مجموعة من التمثيليات البوليسية، كان عضوا مؤسسا للفرقة الفنية لجبهة التحرير الوطني ثم أمينا عاما، وبعد الاستقلال أصبح مديرا للفنون لكنه ترك المسرح سنة 1968 وتفرغ للعمل في مصلحة الإنتاج بالإذاعة والتلفزيون فأنتج "اليتيم"، "القناع الحديدي"، مسرحية "الرجل الذي يضحك" اقتباسا عن فيكتور هيغو)، توفي سنة 1979

[*] تأسست الفرقة الفنية لجبهة التحرير الوطني عن نداء وجهته الجبهة لكل الفنانين الجزائريين وذوي الكفاءة في الميدان الفني سواء تواجدوا في الجزائر أو في الخارج لتكوين فرقة فنية تكون قادرة على الرد على المزاعم الفرنسية وللبرهنة على الشخصية الجزائرية المستقلة أمام العرب وجميع الشعوب المحبة للسلام، وقد تكونت هذه الفرقة بتونس خلال مشاورات امتدت من 1956-1957 وضمت مجموعة للمسرح ومجموعة للرقص الشعبي والغناء، من بين الأعضاء المؤسسين للفرقة: مصطفى كاتب، عبد الحليم رايس، يحي بن مبروك، طه العامري...ومن بين الأعمال المسرحية التي قدمتها(مسرحية نحو النور 1958 من كتابة وإخراج "مصطفى كاتب"، مسرحية أبناء القصبة 1959 من كتابة " عبد الحليم رايس" وإخراج " مصطفى كاتب"، مسرحية دم الأحرار1961 من كتابة "عبد الحليم رايس" وإخراج" مصطفى كاتب"

[2] المرجع نفسه.

الوطني[1]* في تونس سنة 1958والمساهمة المالية في صندوق الحركة الوطنية الجزائرية وجمع التبرعات لمصلحة المساجين والمعتقلين[2].

على المستوى النخبوي إذا كان الفضل في التزام المسرح الجزائري بالقضايا الاجتماعية والتعبئة الشعبوية لغتاً وموضوعاً يعزى للجيل المسرحي الأول ممثلا في علي سلالي، محي الدين بشطارزي ورشيد بالخضر فإن أدلجت المسرح أي إدخاله في عالم الفكر الالتزام والعقيدة السياسية يرجع لشخص "مصطفى كاتب*"[3]، والذي سيرتبط اسمه بالتحديات الجديدة فترة مابعد الاستقلال لتتناسب مع الاتجاه الوطني والواقعي الثوري الذي نشأ في أحضانه المسرح الجزائري.

وبذلك يمكن استخلاص أن دراسة التكون المسرحي في الجزائر لابد أن تحيط بالظروف التاريخية التي مرت بها في عشرينيات القرن العشرين داخل الأنساق المحلية، العربية وبالتفاعل مع السياسات الفرنسية، والبحث عن القوى المستفيدة من التيار الذي يربط نشأة المسرح باستعمال اللغة العامية في العرض متجاوزاً بذلك مساهمات الفرق المسرحية العربية ونشاطات الجمعيات والنوادي الجزائرية قبل سنة1919. فحتى وان قلنا بأن لغة المسرح لا تعتمد على ما يقال حصراً (اللغة

[1]مخلوف بوكروح، "البعد الثوري للمسرح الجزائري"، مجلة المصادر، ع.8(ماي2003)، ص ص. 115-139

* ولد مصطفى كاتب سنة 1920، بسوق أهراس، انضم لفرقة المطربية ثم شكل نواة مسرحية رفقة " علال المحب"، "عبد الله نقلي" و"سيد علي فرناديل"، شارك رفقة بشطارزي في فرقة المسرح العربي التي شاركت في المهرجان العالمي للشباب ببرلين، بوخاريست، موسكو، قاد الجبهة الفنية لجبهة التحرير الوطني وبعد الاستقلال عين كاتب مديرا عاماً للمسرح الوطني في جانفي 1963 فشارك فيه تمثيلا، إخراجا وتدريسا بتأسيس مجلة "الحلقة" لينتقل بعدها للعمل في النشاطات الثقافية التي تنظمها وزارة التعليم العالي. ومن أهم أعماله تمثيلا واخراجا (مسرحية أبناء القصبة، حسان طيرو، الحياة حلم، البوابون) وفي السينما كان مخرجا لفيلم " اللي فات مات"، كما شارك في السينما تمثيلا عبر عدة أعمال من بينها "ريح الأوراس لمحمد لخضر حمينة"، "حسان طيرو"، "حسان نية"

[3] سعد الله، ج.10، مرجع سابق

المحكية) ذلك أن الصمت، الرقص، الإضاءة، الملابس كلها لغات لها دلالاتها في المسرح[1] وحتى وان كان الفصل في علاقة اللغة بالمسرح لا ينبغي له أن يتجاوز طبيعة الموضوع والفئة الاجتماعية الموجه لها دون أن يشير بالضرورة لخدمة أيديولوجية معينة، تبقى أهمية التعرض لمنظور "أبو القاسم سعد الله" في تحليل تكون الفن المسرحي بالجزائر في تزويدنا بمنهج أي خط ناظم لقراءة الأحداث الثقافية عن طريق ربطها بالاتجاهات التاريخية.

[1] أحسن تليلاني، "حول قضية اللغة في المسرح"(سلسلة فيديوهات معروضة على المباشر للتعريف بالفن الرابع)، 4' جانفي 2020 https://www.youtube.com/watch?v=ZypWnss5vBo

المطلب الثاني: تطور الفن المسرحي الجزائري

توصلت الدراسة سابقا الى أن ولادة فن المسرح في الجزائر، "لم تكن ولادة اعتباطية استدعتها أهواء بعض المسرحيين، لكنها قد نشأت عن حاجات ثقافية وحضارية في اطار انسجام كلي مع تفاعلات الحركة الوطنية الجزائرية"[21]، فنسجل تمظهرات هذا الانسجام في مزاوجة التيار السياسي والثقافي من طرف الأمير خالد بعد أن بعث للمسرحين العرب يطلب تمثيل بعض المسرحيات في الجزائر وفي توظيف جمعية العلماء المسلمين الجزائريين "للمسرح الفصيح" بالتماثل مع مقوماتها التأسيسية (مثل مسرحية حنبعل لتوفيق المدني* و مســـرحية بلال بن رباح لمحمد العيد آل خليفة*)[3] أو عن طريق انخراط بعض

[1] أحسن ثليلاني، "المسرح الجزائري والثورة التحريرية"(الجزائر: وزارة الثقافة الوطنية 2007)، 73

* ولد حسن الحسني، المعروف ب "بوبقرة" سنة1916، بمنطقة بوغار في ولاية المدية، عمل رفقة بشطارزي في المسرح البلدي وساهم في تأسيس جمعية "شمس" بمدينة البرواقية مارس السياسة كممثل عن طريق تمرير رسائل ومارس السياسة واقعيا بمشاركته في حزب الشعب الجزائري ولاحقا حركة انتصار الحريات الديمقراطية وعمل كنائب في المجلس الشعبي البلدي في السبعينات. تنوعت أعماله بين التلفزيونية والسينمائية ومن بينها (فيلم" المشعوذة، "ريح الجنوب"، "الأفيون والعصا"، "وقائع سنين الجمر")، توفي سنة 1987

* ولد الممثل والكاتب" محمد توري" سنة 1914، بالبليدة، التحق بفرقة التمثيل التابعة للإذاعة ثم تحول الى فرقة المسرح العربي بقاعة" الأوبرا، أُلقي عليه القبض لمساندته الثورة في أعماله فسجن وعذب بوحشية في سجن سركاجي سنة1959، من بين أعماله نجد (مسرحية "معروف الاسكافي"، مسرحية" أنا مليت"، مسرحية" فلوس فلوس").

* الطيب أبو الأحسن واسمه الحقيقي" الطيب معروف"، ولد في ولاية المدية وشارك في مساره رفقة صديقه ورفيق دربه "حسن الحسني" سجنه الاحتلال لخمس سنوات في سركاجي وبعد الاستقلال أسس رفقة صديقه المسرح الشعبي من بين أعماله المسرحية" الراشدية"،" عدو المجتمع" والسينمائية" حسان طيرو"، الخارجون عن القانون"، "وقائع سنين الجمر لمحمد لخضر حمينة.

[3] المرجع نفسه، ص ص.62-66

الممثلين المسـرحيين في العمل الثوري مثل "حسـن الحسـني*"، "محمد التوري* "الطيب أبو الحسـن*" و"أحمد رضا حوحو*"[1].

لم تكن الثورة بالنسـبة للمسـرحيين الجزائريين مجرد موضـوع للتحليل بل فقد مثلت الأرضـية التأسـيسـية للفن المسـرحي بالجزائر والتي سـيبني عليها هويته كمسـرح تاريخاني أو مرحلي أي مرتبط بالتحولات المجتمعية.

* ولد حسن الحسني، المعروف ب "بوبقرة" سنة1916، بمنطقة بوغار في ولاية المدية، عمل رفقة بشطارزي في المسرح البلدي وساهم في تأسيس جمعية "شمس" بمدينة البرواقية مارس السياسة كممثل عن طريق تمرير رسائل ومارس السياسة واقعيا بمشاركته في حزب الشعب الجزائري ولاحقا حركة انتصار الحريات الديمقراطية وعمل كنائب في المجلس الشعبي البلدي في السبعينات. تنوعت أعماله بين التلفزيونية والسينمائية ومن بينها (فيلم" المشعوذة، "ريح الجنوب"، "الأفيون والعصا"، "وقائع سنين الجمر")، توفي سنة 1987

* ولد الممثل والكاتب" محمد توري" سنة 1914، بالبليدة، التحق بفرقة التمثيل التابعة للإذاعة ثم تحول الى فرقة المسرح العربي بقاعة" الأوبرا، أُلقي عليه القبض لمساندته الثورة في أعماله فسجن وعذب بوحشية في سجن سركاجي سنة1959، من بين أعماله نجد (مسرحية "معروف الاسكافي"، مسرحية" أنا مليت"، مسرحية" فلوس فلوس").

* الطيب أبو الأحسن واسمه الحقيقي" الطيب معروف"، ولد في ولاية المدية وشارك في مساره رفقة صديقه ورفيق دربه "حسن الحسني" سجنه الاحتلال لخمس سنوات في سركاجي وبعد الاستقلال أسس رفقة صديقه المسرح الشعبي من بين أعماله المسرحية" الراشدية"،" عدو المجتمع" والسينمائية" حسان طيرو"، الخارجون عن القانون"، "وقائع سنين الجمر لمحمد لخضر حمينة.

* ولد أحمد رضا حوحو سنة 1910 بقرية سيدي عقبة التابعة لولاية بسكرة، انتخل كعضو للمجلس الإداري لجمعية العلماء المسلمين وقام بإنشاء جمعية " المزهر القسنطيني للمسرح والموسيقى أصدر مجلة الشعلة واعتقل سنة 1956 ليعمده الاستعمار بتاريخ 29 مارس1956 من بين أعماله المسرحية (مسرحية "ملكة غرناطة"، مسرحية "بائعة الورد، البخيل"، مسرحية "عنبسة").

قبل أن يصل لمحلة اللاانتماء (التجريب) فترة التسعينيات[1] لأسباب قد ترتبط بالسياق العالمي بعد تفكك الاتحاد السوفياتي بأيديولوجيته الشيوعية، وهيمنة الفاعل الاقتصادي المنبني على حسابات عقلانية صبغت الفن المسرحي بالنزعة التجارية والمركنتيلية Mercantilism وأخضعته للقواعد الحاكمة للسوق بعيداً عن دائرة الالتزام، أو لتغير الظرفية التي تأسس عليها المسرح الجزائري والتي فرضت على الجماهير والنخب الالتفاف حول حزب جبهة التحرير الوطني الحامل "للشرعية التاريخية والثورية" والذي ساهم في تشكيل البنية السوسيو ثقافية للدولة الجزائرية وللجزائريين وبالتالي صارت الخيارات السياسية والبرامج الحزبية مرتبطة في المخيال الجمعي الجزائري بالنموذج الثوري والنضالي الذي انتهجته جبهة التحرير الوطني دون اعتبار للصيرورة التاريخية (بما تتضمنه من تحولات كمية وكيفية) أو لظرفية المرحلة.

" لقد حظيت جبهة التحرير الوطني بالرِضا الشعبي الذي كان مبنياً أساساً على عنصر الثقة، وتعود جذور هذه الثقة الى حرب التحرير، فكانت هذه الجبهة تحمل معاني ودلالات خاصة في مخيلة الشعب على أنها تمثل الثقافة الوطنية التي تعني الإسلام، العروبة ووحدة الوطن والأمة ومساندة حق الشعوب في تقرير مصيرها ودعم الحركات التحررية"[2]

كان لتزعزع جذور هذه الثقة أن أحدث قطيعة بين النظام السياسي والمجتمع عبّرت عنها احتجاجات سنة 1988(ثورة الزيت والسكر)، بعد أن مهدت لها عديد التحولات الكمية بدءاً من أزمة صيف 1962 والتأسيس لميثاق ودستور 1976 الذي حصر مهمة جبهة التحرير الوطني في المجال

---

[1] عبد الكريم قادري، " المسرح الجزائري ومؤشر المراحل التاريخية"، في-https://diffah.alaraby.co.uk/diffah/arts/2022/3/18/%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B3%D8%B1%D8%AD%D8%A7%D9%84%D8%AC%D8%B2%D8%A7%D8%A6%D8%B1%D9%8A-%D9%88%D9%85%D8%A4%D8%B4%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B1%D8%A7%D8%AD%D9%84-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%A7%D8%B1%D9%8A%D8%AE%D9%8A%D8%A9?fbclid=IwAR11B75Bjo7rj88SgrY63FbRE3WPwBBiY6sCdSBbfar7wVXzTHuYUTkp6-8

[2] خيرة بشيخ، "المصادر التاريخية والسياسية لبناء الشرعية السياسية في النظام السياسي الجزائري"(19622000-)، مجلة دراسات إنسانية واجتماعية، م11. ع.1(جانفي2022)، ص ص. 505-518

التعبوي السياسي والاجتماعي لدعم شرعية النظام السياسي[1] الى أن أصبح الحزب "وسيلة لاحتكار السلطة السياسية وخنق الحريات العامة والفردية ومن ثم التعسف في استعمال السلطة ما أدى لإخفاق الجهاز البيروقراطي"[2] الذي يُبنى على خاصية التنظيم الرأسي والتسلسل في آداء الوظائف وهو ما غاب عن الأجهزة الإدارية في الثمانينيات.

وما أظهرته التمثيليات المسرحية بتعبيرها عن انتشار مظاهر الزبونية السياسية، هشاشة البنية التحتية، تعطل وظائف الدولة في مقدمتها "الولاء" وظهور فئة الأقلية الساحقة بتعبير شيخ المسرح الجزائري" امحمد بن قطاف*" التي تحتكر السلطة السياسية والمالية الّا دليل على تزعزع الثقة بين الحزب وأشياعه السابقين الذين صاروا ينظرون له كوسيلة للتكّسب والاحتماء بالشرعية مثلما تعرضه المسرحية التي اقتبسها بن قطاف عن الروائي الجزائري "الطاهر وطار"والمعنونة ب "الشهداء يعودون هذا الأسبوع" والتي تطرح استشكالاً رئيسي يتعلق بالمكاسب المادية والرمزية التي استفاد منها أهالي ورفقاء شهداء الثورة الجزائرية بما يجعل عودة هؤلاء للحياة تثير لدى ذويهم مشاعر تتراوح بين اظهار الرفض والتخوف على المكاسب المحققة وبين تحفظ صغار المسؤولين عن مواقفهم المساندة للشهداء.

---

[1] المرجع نفسه

* ولد محمد بن قطاف في 20 ديسمبر 1939 بالجزائر العاصمة، أحد أعلام الفن المسرحي بالجزائر استفاد من صوته الجهوري للانخراط في المسرح الإذاعي ثم المسرح الوطني وهو في باكورة شبابه، تميزت تجربته المسرحية بالاقتباس من كبار المسرحيين المحليين، العرب والعالميين وبتجربة التأليف والإخراج لاحقا، عين مديرا للمسرح الوطني في الفترة الممتدة من 2004-2014 ارتبطت أعماله بالواقع الاجتماعي والمادي الذي يعيشه المجتمع، ومن أهم أعماله المسرحية (" مسرحية قف"1979، "جحا والناس"1980، "يا ستار وارفع الستار 1982، "جيلالي زين الهدات" 1986، "العيطة" 1989، موقف مستقر1995)، توفي سنة2014

لقد كانت مرحلة الثمانينيات مرحلة لإنتعاش الفن المسرحي بالجزائر بإنشاء تعاونيات مسرحية[1] بعيداً عن المسرح الوطني أهمها مسرح القلعة، المسرح الجديد برئاسة "زياني شريف عياد*"، تعاونية أول ماي في وهران برئاسة "عبد القادر علولة"* سنة1988 ليتوافق تأسيس هذه التعاونيات مع المرحلة القادمة التي ستعرفها الجزائر بعد اعلان دستور فيفري 1989 الذي أقّر "حق انشاء الجمعيات ذات الطابع السياسي دون التذرع بهذا الحق لضرب الحريات الأساسية والوحدة الوطنية"[2] فأشار هذا الحق ضمنياً لتكريس مظاهر التعددية و منطلقاتها مثل حرية الرأي، التعبير والاختيار مثلما عبّر انشاء التعاونيات المسرحية عن تشظي العلاقة بين الدولة والمجتمع ممثلاً في المسرح.

وعلى هذا يمكن أن نحّدد أهم سِمة تُميز المسرح الجزائري منذ حمله لوظيفة الإصلاح التربوي الاجتماعي ارتباطاً بالجمعيات، الصحف والنوادي، الى اكتسابه المد الأيديولوجي فترة الاستقلال تناسباً مع خيار الجزائر تبني النظام الاشتراكي معّبراً عنه في سياسة التأميم التي انطلقت من تأميم المسرح الوطني الجزائري سنة1964، وربط الفضاء المسرحي بوزارة التربية.

---

[1] قادري، مرجع سابق

* ولد زياني شريف عيادي سنة 1948 بتلمسان، عمل ممثلا مسرحيا في الفترة الممتدة ما بين 1971-1980، أخرج عدة عروض سينمائية من بينها "قالو العرب قالو" 1983، "عقد الجوهر1984، "الحافلة تسير" 1985، "الشهداء يعودون هذا الأسبوع1987، استحدث مسرح القلعة المستقل وانفصل عن المسرح الجزائري سنة 1989، نصب مديرا عاما للمسرح الوطني الجزائري سنة 2001 فأعاد اخراج عديد المسرحيات المقدمة سابقا وأخرج مسرحيات حديثة مثل "مقهى السعادة" سنة ،2010 "ارث الأسطورة "سنة2012.

* ولد عبد القادر علولة سنة 1939 بتلمسان، أحد مؤسسي المسرح الوطني الجزائري رفقة" مصطفى كاتب" و"ولد عبد الرحمان كاكي" "عبد الحليم رايس" و"أحمد عياد"، انتقل من تجربة المنطق الأرسطي الى كسر الجدار الرابع بجعل الجمهور مشاركا في العرض المسرحي باستحداث معالم التراث الشعبي كالقوال، الحلقة، عين مديرا عام للمسرح الجهوي بوهران والحامل لاسمه حاليا وأسس لتجربة المسرح المستقل عبر تعاونية الفاتح ماي، من أهم أعماله المسرحية ("حمق سليم" 1972، ثلاثية "القوال"1980،"الأجواد"1985،"اللثام" (1989 أُغتيل سنة 1994.

[2] كريمة جباري،" دراسة تحليلية للسياسة التنموية الجزائرية وإعادة تنظيم مسارها في إطار التحول من النظام الاشتراكي الى النظام الرأسمالي(1962-2019)"، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه (جامعة الجزائر 3: كلية العلوم السياسية والعلاقات الدول ية2021-2020) ص ص. 37-100

فكان تجاوب المسرح نقداً ضمنياً لواقع هذه السياسات على المجتمع كالتعرض لتفشي ظاهرة البيروقراطية واللصوصية غداة الاستقلال مثل ما ناقشته مسرحية(الغولة)* المعروضة سنة1963 من تأليف "أحمد عياد*" (المعروف برويشد) وإخراج المسرحي الجزائري "عبد القادر علولة " تناسباً مع ما عُرف بمرحلة التسيير الذاتي في الاقتصاد وفق مراسيم 1963ليشهد المسرح حالة من الفتور في المرحلة الممتدة من 1972-1982 بعد أن بلغت ديونه حوالي مليار سنتيم سنة1972[1]

بالتوازي مع ما عرفته هذه المرحلة من توزيع أكثر من 650 مليار هكتار من الأراضي الخاصة على 60ألف مزارع لا يملكون أرضاً زراعية وانشاء 370 تعاونية فلاحية و740 تجمع لاستصلاح الأراضي الزراعية[2].

وبدون أن تتابع الدولة مدى الالتزام بالسياسة الزراعية المنتهجة وفق الشعار الاشتراكي "الأرض لمن يخدمها" ما أدى الى تفشي اللامبالاة، الإهمال والاستهلاك الذاتي للأراضي وربط وحدات الإنتاج بالبنوك[3] بما يطرح أزمة تسيير وإدارة المديونية والمعتمدة على الإيرادات الريعية المحققة في السوق الدولية -تداعيات الأزمة النفطية الثانية على التحول الاجتماعي والسياسي في الجزائر سنة1989-

* تناقش مسرحية "الغولة" المعروضة أول مرة سنة 1964 من تأليف "أحمد عياد"، اخراج وديكور "عبد القادر علولة"، موضوع البحث عن المصلحة الخاصة على حساب المصلحة العامة بما يؤدي لانتشار البيروقراطية.

* ولد أحمد عياد والمعروف فنيا ب"رويشد" سنة 1921،ابجي القصبة العريق، التحق بالمسرح العربي الذي ترأسه بشطارزي ومثل الى جانب حسن الحسني عدة مسرحيات ك"بوزيد والجن"، قدم بعض الأعمال الفكاهية القصيرة وأدار حصصا إذاعية(حصة الدرواشي، و حصة" اشرب واهرب")، لاتخاذه مواقف معادية للاستعمار زج به في سجن سركاجي ما بين عامي1957-1959 انضم الى فرقة المسرح الوطني الجزائري فنال شهرة واسعة عبر تقديمه أعمال معروفة لدى الجيل القديم والجديد مثل مسرحية" حسان طيرو"1963، البوابون1970، اهتم بطرح مواضيع من عمق الواقع الاجتماعي بأسلوب ساخر اقتداءا برائد الفن المسرحي بالجزائر "رشيد القسنطيني" والذي استمد منه الأسوب والاسم الفني، توفي سنة1999

[1] قاسمي كهينة، " المسرح الجزائري: النشأة والتطور"، *مجلة الابراهيمي للآداب والعلوم الإنسانية*، ع.1 (ديسمبر2019)، ص ص.-285 264

[2] جباري، مرجع سابق

[3] بدر الدين طالبي، " واقع التنمية الزراعية في الجزائر ومؤشرات قياسها"، مجلة علوم الاقتصاد والتسيير والتجارة، ع. 31(2015)، ص ص. 211-236

ولتشـــهد فترة الانفتاح الســـياســـي والحزبي في الثمانينات انفتاحاً في العروض المســـرحية التي عالجت مخرجات مرحلة التخطيط المركزي بمنهج نقدي.

المبحث الثاني: رمزيات التغيير في الثمانينيات عبر التمثيليات المسرحية

-مسرحية الشهداء يعودون هذا الأسبوع-

تصِـل الدراسـة لمحاولة فهم تجربة الجزائر في التحول الديمقراطي نهاية الثمانينيات من القرن الماضي بما أطلق عليه "صامويل هنتغتون" سابقاً الموجة الثالثة من التحول الديمقراطي، والممتدة من نهاية الاسـتعمار الأوروبي في افريقيا حتى احتكار الحكم من طرف نخب شـمولية اسـتخلفت القوى الاسـتعمارية في طرق التسـيير والسـياسـات العامة ورغم أن اعتماد نظام الموجات في تفسـير التحولات الديمقراطية يشـير حسـب هنتغتون لوقوع أحداث متكررة في النظام الدولي سـاهمت في إعادة بعث الاتجاه الديمقراطي بعد حدوث موجات مضادة تعيد الممارسات اللاديمقراطية السابقة فتوحي بوجود نمط خطوتين الى الأمام وخطوة الى الوراء[1]. بما ينفي نزوع التحليل التاريخي نحو الاتجاه الأحادي ويؤكد على "أن كل حادثة أو نص واحد في معاهدة تاريخية تكون ذات معاني متشـعبة"[2]، أي أنها تنطوي على جماعية لا أول لها ولا آخر.

وعلى هذا، فعلى الرغم من أهمية تحليل التحول الديمقراطي من مسـتوى النظام الدولي كما طرحه هنتغتون فإن هذا لا ينبغي له أن ينفي أهمية باقي المستويات في التحليل وفي مقدمتها مايعرف في الدراسـات المنتقدة للتحليل البنيوي و"للمقاربة التحديثية"، بالفاعل البشـري Human Agency والذي يرتكز على مقولة "أن الانسـان صـانع لتاريخيه" وأن عليه الوعي بهذا الدور أي أن يغير فهمه وعلاقته بالتاريخ أولاً وبعدها تغيير موقعه التاريخي بناءاً على الوعي المكتسـب والذي يكون للمثقف دور بارز في صنعه وتعزيزه.

[1] صامويل هنتغتون، " الموجة الثالثة –التحول الديمقراطي في أواخر القرن العشرين"(الكويت: دار سعاد الصباح، 1993)، ص.73

[2] آرون، مرجع سابق

وعلى هذا تحلل الدراسة تجربة الجزائر في التحول الديمقراطي عبر تقديم قراءة لإحدى المسرحيات الجزائرية المعروضة نهاية الثمانينيات اعتبارا لإندراج المسرح ضمن الفضاءات العمومية الواقعة في العالم المعيش والمتسم بالتواصل المبني على أخلاقية النقاش بهدف تقديم رأي مجتمعي نقدي لما يجري في عالم الأنساق أي حول الآراء السياسية والاقتصادية (الدولة ورجال المال) بما يساهم في احداث تحول قاعدي.

المطلب الأول: مسرحية الشهداء يعودون هذا الأسبوع: قراءة في الدلالة السياسية

تطرح الدراسة في هذا المقام الدلالات المستخرجة عن قراءة تحليلية للرواية-القصيرة-المسرحية المقتبسة عن الكاتب الجزائري" الطاهر وطار" والمعنونة بالشهداء يعودون هذا الأسبوع لربطها بتجربة الجزائر في التحول الديمقراطي مستغلين التقارب الزمني بين تاريخ عرض المسرحية 1987 واحتجاجات سنة 1989 لتحديد اتجاه قاعدي كانت تعيشه الجزائر نهاية الثمانينيات ساهم في بناء وعي جمعي عبّر عن نفسه من خلال حركية اجتماعية مثلما عبّر ظهور الفن المسرحي عموماً بالجزائر عن مرحلة نشِطة عرفتها الحركة الوطنية.

ومن جملة هذه الدلالات علاقة الماضي بالحاضر، وعلاقة الحاضر بالذاكرة الوطنية أي تحديد المنهج المناسب لقراءة الأحداث التاريخية بين الطرح "الرسمي" الذي يمتاز بالمهادنة، وما يعتبره تغليباً للمصلحة العامّة وتفادي كل ما قد يزعزع قدسية الذاكرة الوطنية وبين مقولة نفض الغبار أي قراءة الخطاب التاريخي ضمن الأنساق السياسية القائمة على غائية كامنة في الطرح تبحث عن تعزيز المكاسب السلطوية.

"لأن الأخبار إذا أُعتمد فيها على مجرد النقل ولم تحكّم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني ولا قيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذّاهب فربما لم يؤّمن فيها من العثور ومزلة القِدم والحيد عن جادة الصدق"[1]

وبين طرح ثالث يرفض حصر الثورة ضمن قراءة أحادية خادمة للوضع القائم وبالمقابل ينكر تصنيف مناضلي الثورة الى وطنيين وخونة فالظاهرة التاريخية تمتاز بتعدد مداخلها التحليلية وبالتالي

[1] عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون أبو زيد ولي الدين الحضرمي الاشبيلي، " مقدمة ابن خلدون"(البليدة: دار الامام مالك، 2022) ص.12.

على المؤرخ أن يكتب عما يوّحد لا على ما يفرّق، في انتظار نضج الرأي العام الوطني[1]، أي أنه يستهدف بناء وعي تاريخي قبل رد الوقائع التاريخية على الأصول وعرضها على القواعد.

وعلى هذا تناقش المسرحية المنتجة من طرف "امحمد بن قطاف" استشكالاً يتعلق بالرمزية التي تمثلها عودة الشهداء للحياة بالنسبة لأجيال عايشت الثورة وأخرى لم تعايشها، لتتجه الردود لاتجاه أحادي يستنكر هذه العودة لما تنم عليه من إجراءات إدارية تشير للوضع القائم في جزائر الاستقلال والتي تراوح الحكم فيها بين نخب بيروقراطية مشوشة الذاكرة تنظر لماضيها كنصوص قانونية وبالتالي تنزع مبتعدة عنه للتعامل معه بعِلية لترتبط عودة الشهداء حسب تصورها للتاريخ الوطني بمشاهد تنظيمية واحتفالية روتينية تشير لتمثل سطحي للماضي في الحاضر ووجود هوة تفصل الإرث التاريخي عن واقع السياسات المنتهجة أو أنها تدل على اخضاع الأول لمصلحة الثاني من طرف نخب انتهازية سيطرت على الرواية التاريخية لتوجهها حيثما وجدت مصالحها[2].

عملياً، يمكن ربط هذا الطرح-الطرح الثاني- باحتكار جهة التحرير الوطني للسلطة والرواية التاريخية لوقائع الثورة في الفترة الممتدة بين 1954-1962 وهي الفترة التي برز فيها اسم جبهة التحرير الوطني ككيان موّحد ضم المنخرطين في صفوف حزب الشعب-الحركة من أجل انتصار الحريات الديمقراطية - بإيديولوجيته الثورية والتي نضجت و تكونت عن اجتماعات العمال الجزائريين في فرنسا نهاية العشرينيات من القرن العشرين[3] فقد كانت لشخصية مصالي الحاج والحركة المصالية لاحقا(الحركة

[1] بلقاسم لبوخ، "أبو القاسم سعد الله ورؤيته في كتابة تاريخ الثورة الجزائرية"، في
https://arrabiaa.net/%D8%A3%D8%A8%D9%88-%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%A7%D8%B3%D9%85-%D8%B3%D8%B9%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D9%84%D9%91%D9%80%D9%87-%D9%88%D8%B1%D8%A4%D9%8A%D8%AA%D9%87-%D9%81%D9%80%D9%8A-%D9%83%D8%AA%D8%A7%D8%A8%D8%A9/

[2] الطاهر وطار، "الشهداء يعودون هذا الأسبوع" (الجزائر: المؤسسة الوطنية للفون المطبعية، 2012)

[3] رابح لونيسي، "الصراع السياسي داخل جبهة التحرير الوطني خلال الثورة التحريرية 1954-1962"(الجزائر: دار هومة للطباعة، النشر والتوزيع، 2015) ص ص. 23-27

الوطنية الجزائرية USTA) تمركز قوي وسط العمال الجزائريين خاصة في الشمال والشمال الشرقي لفرنسا[1].

قبل أن يتحول الحزب لإئتلاف أو جبهة سنة 1956 بعد أن جمع تيارات الحركة الوطنية على اختلاف ايديولوجياتها لصهرها في تكتل جماهيري رفع قضية الاستقلال والعمل الى الميدان[2] وعمل على "اقامة الدولة الجزائرية الديمقراطية الاجتماعية ذات السيادة ضمن إطار المبادئ الإسلامية"[3] مثلما جاء في بيان الفاتح من نوفمبر1954 فحظيت بالالتفاف الجماهيري.

فبجمع جبهة التحرير الوطني لمختلف التناقضات السياسية والاجتماعية والثقافية، كان من المبرر التاريخي والسياسي أن تمثل هذه التناقضات أرضية لصراع سينشب بين مكونات الجبهة يتخذ واجهة عرفت ب "الشرعية التاريخية" والتي تدل على الأسبقية أو الدور المؤسس لإشعال فتيل الثورة للمطالبة بأحقية الزعامة السياسية فتطرح بذلك إشكالية تؤكد على النوازع السلطوية الكامنة في الثورة كحدث واتجاه يفوق بحسب برهان غليون أسس السياسة المعهودة لكن والمؤكد أنه لا ينفي الرهانات التي تقوم عليها اللعبة السياسية.

عُرفت هذه الإشكالية عملياً بعد عقد مؤتمر الصومام سنة1956 بأسبقية السياسي على العسكري[4] فأثارت حفيظة التاريخين (أنصار التيار الوطني) على الرغم من أن القضية قد طُرحت ضمنيا في بيان أول نوفمبر1954، بأن أقّر التفاوض السياسي مع فرنسا كوسيلة من وسائل الكفاح نظراً للفصل المرن بين العمل السياسي والعمل العسكري في ظرفية الثورة، خاصة إذا ارتبطت هذه

[1] العرافي براهيمي، صالح حيمر، "الصراع بين جبهة التحرير الوطني والحركة الوطنية الجزائرية في مجال العمل النقابي 1956-1962"، مجلة المواقف للبحوث والدراسات في المجتمع ***والتاريخ***، م.17، ع.1(جويلية2021) ص ص. 1021-1044

[2] لونيسي، مرجع سابق

[3] المرجع نفسه

[4] المرجع نفسه، ص ص. 52-61

الأخيرة بأهداف تحقيق الاستقلال الى بناء الدولة العصرية على أساس من العدالة الاجتماعية مثلما جاء في البيان التأسيسي للدولة الجزائرية.

لترتبط ثنائية السياسي والعسكري في سياق الثورة التحريرية بتحقيق ولاءات ومكاسب سلطوية أنتجت رؤى حدِّية واقصائية كان ينبغي على المحلل التاريخي أن يتناولها في ظرفيتها التاريخية لأن نقل هذه الرؤى فترة مابعد الاستقلال سيضر بصدقية التاريخيين وينادي برواية الثوريين لسرد الوقائع وتخطيط الاتجاهات بعد استبدال الشرعية التاريخية بالشرعية الثورية من طرف ما عرف "بمجموعة وجدة"* والتي استنجدت بالرئيس أحمد بن بلة للوصول الى الحكم والاحتماء بالشرعية التاريخية التي يمتلكها بصفته من التسع التاريخيين، وبِاعتبارها وجدت التعويض عن تخلفها في الالتحاق بالثورة في اقصاء موضوع الصراعات بين الزعامات السياسية وداخل المؤسسات الانتقالية للثورة[1].

فمِن الواجب الانتقال في تحليل الظاهرة التاريخية من دائرة الممنوع الى دائرة الممتنع أي الى الكشف عن العوائق المعرفية التي تعيق المحلل على التفكير النقدي في التاريخ والكشف عن العوائق القابعة في نمط التفكير السائد لتكشف القوى الاجتماعية المستفيدة عن نفسها، دونما تبني روئ تستهدف الاصطدام المباشر بدائرة السلطان، بشرط توفُر أرضية مجتمعية وسياسية مهيأة لاستقبال الروئ الجديدة تجنباً استثارة العقلية المستقيلة الضاربة في المجتمع الجزائري.

وهو ما يتفق ومنهج "أبو القاسم سعد الله" في استقراء الوقائع التاريخية والذي يقوم على رصد ظرفية وتشاركية هذه الوقائع قبل إطلاق تصورات حولها تراعي مستوى الوعي المجتمعي وهو ما عبّر

* من جُملة من ضّمت: عبد العزيز بوتفليقة، علي كافي، عبد الحفيظ بوصوف، بودغين بن علي المدعو سي لطفي، مصطفى بن عودة المدعو عكار، سفير لعلا...

[1] رابح لونيسي، " الصراعات الداخلية للثورة الجزائرية في الخطاب التاريخي الجزائري" ***مجلة انسانيات***، ع.25-26(جويلية، ديسمبر2004)، ص ص.27-42

عنه عملياً سعد الله عندما تحفّظ عن كتابة الثورة الجزائرية في واقع لازالت شاخصة فيه بقادتها وصناعها لعدم القدرة على استشراف الردود الاجتماعية أو تمثلات وقائع الثورة بتقاطعاتها وصدماتها على وعي الجماهير.

اعتباراً أن "التاريخ يجب أن يُكتب من مسافة زمنية معقولة أي بعد انقراض الجيل الذي صنع أحداثه، فكلما ابتعدت المسافة كلما توّفر التفسير الموضوعي ومعالجة الأحداث ببرودة علمية، أمّا إذا اقتربت المسافة فإن حرارة العاطفة هي التي ستطغى وتعطي للأحداث تفسيراً غير موضوعي يكون عادة خاضعا لنزوات الأشخاص الذين صنعوا الأحداث، فهم جميعاً يعتقدون أنهم صانعوا الحدث وأنّ الآخرين غائبون عنه أو ثانويون فيه"[1].

وعلى هذا حاولت الدراسة عرض واقع الخطاب التاريخي الجزائري بتوجهاته الثلاث (المهادن، الانفعالي والعقلاني أي الذي يقترح تشييد قاعدة مجتمعية سليمة قبل استعراض الحساسيات التاريخية) لربطه بالواقع السياسي بين مرحلة الأحادية الحزبية والتي أتاحت ظهور الرواية الأحادية والمبنية على الشرعية التاريخية والثورية-والتي تطعن في سابقتها -فترة الرئيسين السابقين "أحمد بن بلة" و"هواري بومدين" على التوالي.

وبين مرحلة الانفتاح الحزبي والتعددية السياسية التي أقرها رسمياً دستور فيفري1989 لتعرف هذه المرحلة اهتزازاً للرواية الرسمية للثورة بعد كشف الكتابات التاريخية التي ظلت سابقا ممنوعة عن النشر ككتاب محمد حربي "جبهة التحرير الوطني بين الأسطورة والواقع" وكتب "فرحات عباس"

[1] سمير مزرعي، "الكتابة التاريخية عند المؤرخ –أبي القاسم سعد الله-بين المنهج التأملي والمنهج التحليلي النقدي"، مجلة عصور الجديدة، م.9، ع.3(نوفمبر2019) ص ص. 347-368

و"محمد لبجاوي"[1] عن واقع صـراع الزعامة السـياسـية في الثورة والذي بلغ حد الاغتيال وخطاب التخوين.

وليشـهد الفن المسـرحي بالجزائر فتحاً على مسـتوى الطرح تعزز بإنشـاء التعاونيات المسـرحية نهاية الثمانينيات، ليواصل المسرح حمل رسالة الالتزام التاريخي التي اكتسبها عن تيارات الحركة الوطنية على اختلاف توجهاتها ومن بعدها جبهة التحرير الوطني التي حتّمت عليها ظرفية الثورة صـهر هذه التوجهات تحت راية تحقيق الاسـتقلال فقد يكون للخطاب الاقصـائي في هذه الفترة –فترة الثورة-له من المبررات البنيوية والذاتية أي المتعلقة بحداثة عهد مفجري الثورة بالترتيبات الثورية وبرهانات المصـالح الكامنة في كل الثورات.

غير أن تغير هذه الظرفية سـيجعل من هذه المبررات عدمية وغير مشـروعة، فكان للسـرديات المفكِكَة للثورة وقعُها القوي على أرضية سياسية واجتماعية بدأت في التشـظي لتسجيل لحظة تتعدى الفعل السـياسـي دون نفيه ليعبر عن نفسـه عند حدوث التحول المجتمعي وهي لحظة الثورة (والمسـماة بثورة الزيت والسكر).

وهذا ما تكرر فترة الحركية الاجتماعية الأخيرة 2019 التي عرفتها الجزائر، عندما رُفعت ميدانياً شـعـارات تنـادي بـالكشـف عن قضـايـا تـاريخيـة ظلـت في عـداد المسـكوت عنـه فترات الثبـات والاستقرار(الاستاتيكا) التي عرفها النظام السياسي والمجتمعي وهذا ما يدل على عدم تمثل ماضي الأمة في حاضرها كتمثل الذات في الموضوع ويدفع لإعادة مراجعة وقائع الثورة ضمن تاريخيتها لربط الأحداث بالاتجاهات والتأسـيس لرواية تاريخية تمسـك بالمكونات الجامعة للأمة وتؤكد على بناء وعي نقدي

[1] لونيسي، الصراعات، مرجع سابق

متصـالح مع تناقضـاته الذاتية أولاً ومع الطابع المركب والجماعي للتاريخ ثانياً فتتقاطع وظيفة المؤرخ مع الدور التاريخي الذي حمله المثقف بين جمع السرديات ومنع جاهزية ورتابة الرأي.

المطلب الثاني: دور المثقف المسرحي في صناعة الوعي الجمعي

نصـل في نهاية هذا الفصـل، والذي حاولنا فيه الإحاطة بالظروف التاريخية المصـاحبة لولادة الفن المسـرحي بالجزائر لربط الدور المنوط والمؤدى من قبل هذا الفضـاء بالدلالة الأولى التي اكتسـبها لحظة التأسـيس ومن ثم تقييم فعاليته قياسـاً على تمثيله النقدي للأنسـاق القائمة بالتماثل مع ولادة فن المسـرح بالجزائر من رحم الحركة الوطنية والتيار الاسـتقلالي لاحقاً وبالتالي حمله لرسـالة الالتزام استجابة للظرفية التاريخية التي كانت تعرفها الجزائر.

وبتغير هذه الظرفية كان لِزاما على الفضاء المسرحي أن يكيف دوره الجديد على نحو يستوعب الأرضية القديمة ويعيد تكييفها استجابة للنهج السياسي والتربوي المتبّع بعد الاستقلال والذي استمد شرعيته في إقرار القرارات واحتكار الرواية التاريخية عن مساهمته في المرحلة السابقة أي مرحلة الثورة التحريرية، قبل أن يتدخل المثقف المسرحي بفعل امتلاكه لوعي نقدي جعله يطرح عروضا تمثيلية تهيئ أرضية قاعدية مؤثثة ومتأهبة لتحول اجتماعي أفضى عن مرحلة من التعددية سواء أن كانت تعددية في البنى السياسية أو تعددية في السردية التاريخية.

وعلى هذا تعالج الدراسـة دور المثقف المسـرحي في صـناعة الوعي الجمعي عبر اسـتعراض منهج الواقعية الاشتراكية كأسلوب من أساليب النقد الاجتماعي اعتمده الروائي الجزائري والكاتب المسرحي" الطاهر وطار"[1]، والذي ينتقل من النقد الأدبي الى النقد السياسي عبر تمثله للواقع الاجتماعي بتمظهراته المتعددة في النصـوص الأدبية الواقعة ضـمن التفاعلات السـياسـية والمجتمعية التي تشـهد هيمنة

[1] بعيو نورة، روايات الطاهر وطار بين قيود الأدلجة وحداثية الكتابة، مجلة الأثر، ع.15(فيفري2011) ص ص.101-113

الخطابات الحدّية والرؤى الانفعالية والمحتجِزة للفضـــاء العمومي بما يوجه المثقف نحو وظيفة الجمع والمنع أو الدنيوية والنقدية بتعبير ادوارد سعيد.

يرتبط منهج الواقعية الاشتراكية بتمظهرات المنظور المادي الجدلي المؤسِس للطرح الماركسي على ميدان الفن والأدب[1] لتماثلهما أنطولوجيا في التصـــور التفاؤلي للطبيعة البشـــرية والذي يســـتهدف تحقيق انعتاق الوجود الإنســـاني عبر إعادة الفعالية اللامُغربّة وبالتالي الحرة للبشـــر وبالمقابل "تدمير الأوثان"[2] لأجل مجتمع يحقق فيه البشر وعيهم التاريخي والذي تم تغيبه بحسب الماركسيين الجدد بسبب سيطرة الطبقة البورجوازية على التكنولوجيا-أفكار هاربرت ماركيوز- وخلقها أنماط فعلٍ أحادية تعبر عن شيوع مظاهر من المســـاواة المجتمعية دون أن يدل هذا على وجود هذه المظاهر بالضـــرورة في البنية القاعدية للمجتمع ليغدوا النقد في هذه المجتمعات "التكنولوجية" سلوكا غير عقلاني.

ولأجل تحقيق هذه الغاية، يقوم منهج الواقعية الاشتراكية على تمثيل واقع الطبقية والاستغلال في المجتمع والالتزام بالأفكار البروليتارية-اعتبارا لظهور هذا المنهج في الأدب الروســـي-كونها تمثل الطبقة النشِـــطة في المجتمع الصـــناعي والتي اســـتخلفت نظام القنانة والنظام الاقطاعي ســـابقاً. وبالتالي مثلت البروليتاريا قاعدة لتحقيق الانعتاق في المجتمع عبر تحقيق وعيها بظروف الاســـتغلال كما تختزله مقولة ماركس ذائعة الصـــيت والتي تعبر عن مفهوم المادية التاريخية، " ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم، انما وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم".

عملياً، عبّر الفن المســـرحي بالجزائر منذ لحظة تكونه الأولى عن اتجاه إصـــلاحي كانت تســـلكه الجزائر، تجســـد في شـــكل مجموعة من الجهود الفردية والجماعية انتهت بتأســـيس الفرقة الفنية لجبهة

[1] سنوس سعيد، فارسي حسين، " الشعر الواقعي الاشتراكي الملتزم في الأدب الغربي-مایاكوفسكي وبرتولت بريخت أنموذجا-"، مجلة علوم اللغة العربية وآدابها، م.12، ع.2(سبتمبر2020) ص ص.902-887

[2] آرون، مرجع سابق

التحرير الوطني والتي عملت على جمع مساهمات الفرق المسرحية العربية وجهود الجيل المسرحي الجزائري الأول. ليندرج المسرح الجزائري ضمن دائرة الالتزام معبراً عنه بشكل رئيسي في شخص "مصطفى كاتب" والذي يعزى له دور أدلجة المسرح الجزائري وربطه بالعقيدة السياسية[1].

لقد كان للنخب المسرحية اللاحقة للجيل التأسيسي أن حاولت الحفاظ على رسالة الالتزام بالواقع التاريخي مع الحفاظ على مسافة للتعامل معه بنقدية، وهذا ما عبّرت عنه تجربة الروائي الجزائري "الطاهر وطار" عملياً بإاعتماده على خطاب نقدي للمؤسسة التي انتسب اليها حتى مرحلة منتصف الثمانينيات وهي " جبهة التحرير الوطني" بعد تحولها من تكتل استوعب كل التناقضات السياسية والمجتمعية الى حزب أحادي الخلية بتعبير وطار بعد الانقلاب العسكري الذي عرفته الجزائر سنة 1965 لتجسد تجربة الطاهر وطار الأدبية مقولتي الدنيوية والنقدية كمحددين لمفهوم ودور المثقف الهاوي حسب الناقد الأدبي الفلسطيني ادوارد سعيد.

[1] سعد الله، ج.10

خاتمة الفصل الثالث

حاولت الدراسة في هذا الفصل تتبع سياق تكون الفن المسرحي بالجزائر كحدث عبر عن اتجاه إصلاحي عرفته الحركة الوطنية الجزائرية في الفترة الممتدة من1954-1962، ليتعزز هذا الاتجاه ويتحول الى المنزع العقدي والايديولوجي بفعل اسهامات الفرقة الفنية لجبهة التحرير الوطني التي تأسست رسميا سنة1958 بعد مشاورات دامت ثلاث سنوات في تونس.

وقد ظهر التزام المسرح بتمثيل قضايا الواقع نقدياً من خلال العروض المسرحية المقدمة نهاية الثمانينيات والتي عبّرت عن تكون أرضية للتحول السياسي تنتقل من أحادية الرواية الى تعدد السرديات التاريخية.

وفي الأخير أشارت الدراسة لتجربة الروائي والمسرحي الجزائري" الطاهر وطار" في الكتابة الأدبية والمسرحية كأسلوب من أساليب الاندراج في الواقع ومناهضته.

استنتاجات

في نهاية هذه الدراسة والتي ركزت على تزويد القارئ بمنهج في التفكير وبناء التصورات والآراء أكثر من تركيزها على بلوغ نتائج واثباتات يقينية اعتبارا للمادة التي يتعامل معها ميدان التخصص والتي تتسم بصعوبة رصدها وضبط سلوكياتها هذا من جهة.

ومن جهة ثانية فقد تم التركيز على اعتماد خط ناظم في تناول الموضوع كمحاولة للانتقال من التفكير الجاهز الذي ينزع مباشرة نحو مراكمة المعارف دون تمحيصها ودون وضع البحث ضمن شروطه التاريخية الى التفكير النقدي والذي يسائل غائية المتداول ويبحث في القوى الاجتماعية المستفيدة منه.

وقد حاولت الدراسة أن تطرح إشكالية دور المثقف العربي في الفضاء المفتوح من زوايا تحليلية عديدة قد تفيد الباحث المقبل على تقديم مذكرات وأطروحات أكاديمية في تجنب الركون ضمن تحليل المخرجات دون التعرض الى جذور العطب بما يستدعيه ذلك من عودة للسياق التاريخي الذي أنتجها.

واجمالاً نُجمل الاستنتاجات المستخرجة من الدراسة في جملة من النقاط:

أشار البحث في مفهوم المثقف عن وجود طرحين تحليلين الأول ينطلق من تقديم طرح عالمي تعبيراً عن التبادلية والجماعية في الإنتاج الحضاري وهو ما عرف في عصر النهضة العربية بحق الاسترداد.

في حين يركز التحليل الثاني على تتبع الظرفية التاريخية لظهور مفهوم المثقف لتشييد دوره بناءاً على الأنساق القائمة متأثراً بالتحول الحاصل في النظام الدولي.

حاولت الدراسة تناول النموذج المعرفي الذي قدمه يورغن هابرماس ستينيات القرن الماضي من خلال بحث السياقات المعرفية والتاريخية المشابهة لمنهج هابرماس في تحليل تكون الفضاء العمومي البورجوازي.

طرحت الدراسة مستويات تحليلية ثلاث (الدولة، النخبة، النظام الدولي) لبحث مكامن القطيعة بين الدولة والمجتمع في الفضاء العمومي العربي، وقد توصلت لضرورة أن يشتمل التحليل المستويات الثلاث كونها تفاعلت في لحظة تاريخية فرضت فيها الظروف الدولية على البنية الاستبدادية للدولة العربية أن تنتهج خيار الدولة-الأمة وبالتالي فشلت النخب العربية أيضا عن إيجاد شكل جديد من التضامن بعد نهاية الحكم العثماني.

وكمحاولة لملاحظة دور المثقف العربي في الفضاء العمومي ميدانيا، تناولت الدراسة تكون الفن المسرحي بالجزائر من زاوية نظر تاريخية تعود لحركة الإصلاح التربوي التي قادتها جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وللاتجاه الثوري والعملي الذي مثلته جبهة التحرير الوطني لاحقا بعد صهرها لاتجاهات الحركة الوطنية.

وفي الأخير، نؤكد القول على أن أهمية البحث تكمن في محاولة تطبيقه للمنهج العلمي الذي أفاد البحث برؤية واضحة ومحددة المعالم في تناول موضوع المثقف في الفضاء المفتوح.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

أولًا المعاجم والقواميس

1. آبادي، جد الدين يعقوب الفيروز، **القاموس المحيط**. القاهرة: دار الحديث،2008
2. أبو العزم، عبد الغني، **معجم الغني**. الرباط: مؤسسة الغني للنشر والتوزيع،2013
3. أحمد، مختار عمر، **معجم اللغة العربية المعاصرة**. القاهرة: عالم الكتب، 2008
4. الطبري أبو جعفر محمد بن جرير، **تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن**. القاهرة: مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية،2001

ثانياً الكتب باللغة العربية

5. ابن خلدون أبو زيد ولي الدين الحضرمي الاشبيلي، عبد الرحمن بن محمد، ***مقدمة ابن خلدون***. البليدة: دار الامام مالك، 2022
6. أبو القاسم سعد الله، ***تاريخ الجزائر الثقافي، ج.1(1500-1830)***. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998
7. أبو القاسم سعد الله، ***تاريخ الجزائر الثقافي، ج.10(1954-1962)***. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998
8. أبو القاسم سعد الله، **تاريخ الجزائر الثقافي، ج.5(1830-1954)**. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998
9. أبو القاسم سعد الله، ***تاريخ الجزائر الثقافي***، ج6.(1830-1954) بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998
10. اومليل، علي، ***السلطة الثقافية والسلطة السياسية***. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية،1996

11. بلقزيز، عبد الاله، ***الدولة والمجتمع: جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر***. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر،2008)

12. بلقزيز، عبد الإله، ***نهاية الداعية: الممكن والممتنع في أدوار المثقفين***. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط2. ،2010

13. بن علي لونيس، ***ادوارد سعيد من نقد خطاب الاستشراق الى نقد الرواية الكولونيالية (كيف نؤسس للوعي النقدي)***. الجزائر: دار ميم للنشر، 2018

14. بومنير، كمال، ***النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر الى اكسل هونيث*** بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون،2010

15. ثليلاني، أحسن، ***المسرح الجزائري والثورة التحريرية***. الجزائر: وزارة الثقافة الوطنية، 2007

16. الجابري، محمد عابد. ***مدخل الى القرآن الكريم، ج.1: في التعريف بالقرآن***. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط.2006

17. الجابري، محمد عابد، ***المثقفون في الحضارة العربية***. بيروت: مركز دارسات الوحدة العربية، ط2. 2000،

18. الجابري، محمد عابد، ***المسألة الثقافية في الوطن العربي***. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط2. 1999

19. الجابري، محمد عابد، ***قضايا في الفكر المعاصر***. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية،1997

20. الجابري، محمد عابد، ***مسألة الهوية العروبة والإسلام...والغرب***. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط4. ،2012

21. حرب، علي، ***أوهام النخبة أو نقد المثقف***. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط5. 2012

22. شرابي، هشام، ***المثقفون العرب والغرب***. بيروت: دار النهار للنشر، ط2. ،1981

23. الصواف، محمد يمان، ***حوار مع رجل الكهف في: ما المثقف***. الجزائر: دار دروملين للنشر والتوزيع، 2018

24. العروي، عبد الله، ***ثقافتنا في ضوء التاريخ***. بيروت: المركز الثقافي العربي، ط4. 1997

25. العروي، عبد الله، ***مفهوم الدولة***. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط9، 2011

26. الغذامي، عبد الله، ***النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية***. بيروت: المركز الثقافي العربي، ط. ،2005.

27. غليون، برهان، ***المحنة العربية: الدولة ضد الأمة***. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط.3، 2003

28. غليون، برهان، سمير أمين، ***عولمة الثقافة وثقافة العولمة***. بيروت: دار الفكر المعاصر، ط.3، 2013

29. غليون، برهان، ***مجتمع النخبة***، بيروت: معهد الانماء العربي،1986

30. الفياض، حسام الدين، ***نظرية الفعل الاجتماعي عند ماكس فيبر: دراسة في علم الاجتماع التأويلي***. مكتبة نحو علم اجتماع تنويري، 2018

31. الكواكبي، عبد الرحمن، ***طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد***. القاهرة، دار الكتاب المصري، 2011

32. لونيسي، رابح ***الصراع السياسي داخل جبهة التحرير الوطني خلال الثورة التحريرية 1962-1954***.الجزائر: دار هومة للطباعة، النشر والتوزيع، 2015

33. المسيري، عبد الوهاب، ***العلمانية والحداثة والعولمة***. بيروت: دار الفكر،2013

34. مندور، محمد، ***الثقافة وأجهزتها***. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2019

35. وطار، الطاهر، ***الشهداء يعودون هذا الأسبوع***. الجزائر: المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، 2012

ثالثاً الكتب المترجمة

36. آرنت، حنة، ***ما السياسة***، ترجمة زهير الخويلدي. الرباط: دار الأمان، 2014

37. آرون، ريمون، ***أفيون المثقفين***، ترجمة قدري قلعجي. بيروت: دار الكاتب العربي للتأليف والترجمة والنشر، 1960

38. امارتيا سن، ***الهوية والعنف: وهم المصير الحتمي***، ترجمة سحر توفيق. الكويت: عالم المعرفة،2008

39. باومان، زيغمونت، ***الحداثة السائلة***، ترجمة: حجاج أبو جبر. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016

40. برديابيف، نيكولاي، ***فلسفة اللامساواة-رسائل الى قادة الثورة الروسية*** -، ترجمة: بسام مقداد. الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017

41. بن نبي، مالك، ***مشكلة الثقافة***، ترجمة عبد الصبور شاهين. دمشق: دار الفكر، ط4. 1984

42. بورديو، بيير، ***التلفزيون وآليات التلاعب بالعقول***، ترجمة درويش الحلوجي. دمشق: دار كنعان ،2004

43. توفلر، الفين، ***صدمة المستقبل: المتغيرات في عالم الغد***، ترجمة محمد علي ناصف. القاهرة، الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، ط2. ،1990

44. دوبريه، ريجيس، ***المفكر في مواجهة القبائل***، ترجمة غازي برو. بيروت: دار الفارابي، 2015

45. دوبريه، ريجيس، جان زيجلر، ***كي لا نستسلم***، ترجمة رينيه الحايك، بسام حجّار. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1995

46. دوران، جان بيير، روبرت ويل، ***علم الاجتماع المعاصر***، ترجمة ميلود طواهري. الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع، 2019

47. دورتي جيمس، بالتسـغراف روبرت، ***النظريات المتضـاربة في العلاقات الدولية***، ترجمة: وليد عبد الحي. الكويت: مكتبة شركة كاظمة للنشر والترجمة والتوزيع، 1995

48. سـارتر، جون بول، ***الوجودية كمذهب انساني***، ترجمة عبد المنعم الحفني. القاهرة: الدار المصرية، 1964

49. سـعيد، ادوارد، ***صور المثقف-محاضرات ريث لسنة1993***، ترجمة غسّان غصن. بيروت: دار النهار للنشر،1996

50. شـريعتي، علي، ***مسؤولية المثقف***، ترجمة إبراهيم الدسـوقي شتا. بيروت: دار الأمير للثقافة والعلوم، ط2. ،2007

51. غدنز، انطوني، ***علم الاجتماع***، ترجمة فايز الصُيّاغ. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط.4، 2004

52. غرامشـي، أنطونيو، ***الأمير الحديث: قضـايا علم السـياسـة في الماركسـية***، ترجمة: زاهي شـرفان، قيس الشامي. بيروت، منشورات دار الجمل، 2017

53. غرامشي، أنطونيو، ***كراسات السجن***، ترجمة عادل غنيم. القاهرة: دار المستقبل العربي، 1994

54. غودار، الزا، ***أنا أوسـلفي إذن أنا موجود***، ترجمة: سـعيد بنكراد. بيروت: المركز الثقافي للكتاب، 2019

55. فـاينرت فريـدرل، ***كوبرنيكوس وداروين وفرويـد: ثورات في تـاريخ وفلسـفـة العلم***، ترجمـة أحمـد شكل. القاهرة: مؤسسة هنداوي،2019

56. فروم، أريك، ***مفهوم الانسـان عند ماركس***، ترجمة: محمد سـيد رصـاص. دمشـق: دار الحصـاد للنشر والتويع، 1998

57. فريدمان، ميلتون، ***الرأسـمالية والحرية***، ترجمة: مروة عبد الفتاح شـحاتة. القاهرة، مؤسـسـة هنداوي،2011

58. فيبر، ماكس، ***العلم والسياسة بوصفهما حرفة***، ترجمة: جورج كتورة. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011

59. فيدمايير، كارول، ***هل هي نهاية الفلسفة السياسية: حنة آرنت مقابل ليو شتراوس***، ترجمة توفيق سخان. بيروت: منشورات ضفاف،2018

60. ماركس، كارل، ***المخطوطات الاقتصادية والفلسفية ل سنة1844***، ترجمة: محمد مستجير مصطفى. القاهرة: دار الثقافة الجديدة للنشر والتوزيع، 1974

61. ماركوز، هاربت، ***الإنسان ذو البعد الواحد***، ترجمة جورج طرابيشي. بيروت: دار الآداب، ط. ،1988

62. هابرماس، يورغن، ***ايتيقيا المناقشة ومسألة الحقيقة***، ترجمة: عمر مهيبل. الجزائر العاصمة: منشورات الاختلاف، 2010

63. هنتغتون، صاموبل، ***الموجة الثالثة –التحول الديمقراطي في أواخر القرن العشرين***. الكويت: دار سعاد الصباح، 1993

64. والتز، كينيث، ***الانسان، الدولة والحرب***، ترجمة: عمر سليم التل. أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، 2013

رابعاً المقالات في مجلة

65. إيهاب محارمة،" صعود التكنوقراط وتحولات النظام العلمي: مراجعة نقدية لكتابَي –صعود التكنوقراط: حصان طروادة للتحول العالمي-و-التكنوقراط: الطريق الصعب الى النظام العالمي"، سياسات عربية، ع. 42(جانفي 2020)، ص ص. 231-218

66. باران بول، " هابرماس ومفهوم الفضاء العمومي"، ترجمة: نور الدين علوش، مجلة دراسات إنسانية واجتماعية، م. 3، ع. 4(جانفي 2014)، ص ص. 235-231

67. بشـيخ، خيرة، "المصـادر التاريخية والسـياسـية لبناء الشـرعية السـياسـية في النظام السـياسـي الجزائري"(1962-2000)، مجلة دراسـات إنسـانية واجتماعية، م11. ع.1(جانفي2022)، ص. 518-505

68. بعيو نورة، روايات الطاهر وطار بين قيود الأدلجة وحداثية الكتابة، مجلة الأثر، ع.15(فيفري2011) ص ص.101-113

69. بن أحمد، محمد، "الشـرعية السـياسـية في ظل الأنظمة السـياسـية العربية –الواقع والمأمول" – م(6)، ع(17)، (ديسمبر 2017)، ص ص.163-184

70. بن داود، أحمد، " نشـأة وتأسـيس المسـرح الجزائري"، مجلة القرطاس، ع.2(جانفي2015) ، ص ص.269-281

71. بن شويخ، بوبكر الصديق، " الفضاء العمومي البورجوازي بين منظور هابرماس ومعايير آرنت ورؤية فريزر"، مجلة بحوث ودراسات في الميديا الجديدة، م.1، ع.4، (ديسمبر2020)، ص ص.77-93

72. بن يعزر، أحمد، "فترة الحكم العثماني بالجزائر في كتابات أبو القاسـم سـعد الله"، مجلة البحوث التاريخية.3 (جانفي2018)، ص ص.82-86

73. بوكروح، مخلوف، "البعد الثوري للمسـرح الجزائري"، مجلة المصـادر، ع.8(ماي2003)، ص ص. 115-139

74. بوناب، كمال، "الماركسية والمادية الجدلية"، أبحاث قانونية وسياسية، م.5، ع.2 (ديسمبر2020)، ص ص.208_221

75. توهامي آمال، "ايكوميديا البرونتاريا من الفضـاء العمومي البرجوازي...الى الفضـاء البروليتاري...فالفضاء البرونتاري"، المجلة الجزائرية للأبحاث والدراسات، م.5، ع.2 (أفريل2022)

76. الجرباوي، علي، "الدولة العميقة: محاولة لضبط المفهوم"، سياسات عربية، ع.34 (سبتمبر2018)، ص ص.07-20

77. رابح لونيسي، " الصراعات الداخلية للثورة الجزائرية في الخطاب التاريخي الجزائري" مجلة انسانيات، ع.25-26(جويلية، ديسمبر2004)، ص ص.27-42

78. سنوس سعيد، فارسي حسين، " الشعر الواقعي الاشتراكي الملتزم في الأدب الغربي-مایاكوفسكي وبرتولت بريخت أنموذجا-"، مجلة علوم اللغة العربية وآدابها، م.12، ع.2(سبتمبر2020) ص ص.887-902

79. شعلان حسام الدين، مسعودي أحمد، " الفضاء العام وتطبيقاته الاجتماعية – مقاربة نظرية وتاريخية -، م. 13، ع. 1(جانفي 2021)، ص ص. 213-221

80. طالبي، بدر الدين، " واقع التنمية الزراعية في الجزائر ومؤشرات قياسها"، مجلة علوم الاقتصاد والتسيير والتجارة، ع. 31(2015)، ص. 211-236

81. عبد الله السيد ولد أباه،" التقليد والمجال العام في فكر حنة آرنت"، التفاهم، م.11، ع. 2 4 (سبتمبر2013)، ص ص.18-1

82. العرافي براهيمي، صالح حيمر، "الصراع بين جبهة التحرير الوطني والحركة الوطنية الجزائرية في مجال العمل النقابي 1956-1962"، مجلة المواقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ، م.17، ع.1(جويلية2021) ص ص. 1021-1044

83. عماري أبو بكر الصديق، "النزعة النقدية للفن والجمال عند ثيودور ادورنو"، مجلة مقاربات فلسفية، م.11، ع.1 (أفريل 2024)، ص ص.307-321

84. العياري محمد العربي، " الفضاء العمومي وسؤال الحرية: جدل هابرماس وهونيث وفريزر"، م.11، ع. 44 (ربيع 2023)، ص ص. 35-66

85. فضيلة سيساوي،" التكنوقراطي والقدرة على رفع التحديات المستقبلية في الجامعة الجزائرية"، مجلة العلوم الإنسانية لجامعة أم البواقي"، م. 7، ع. 3(ديسمبر2020)، ص ص. 1103-1089

86. قاسـمي كهينة، " المسـرح الجزائري: النشـأة والتطور"، مجلة الابراهيمي للآداب والعلوم الإنسـانية، ع.1 (ديسمبر2019)، ص.264-285

87. كنان رضا،" النظرية الواقعية في العلاقات الدولية: دراسة نقدية لتبعاتها على الأمن الوطني"، مجلة الناقد للدراسات السياسية، م(6)، ع(1) (أفريل 2022)، ص ص. 688-671

88. لباز، الطيب، " الحركة الوطنية الجزائرية: نشـأتها وأهم اتجاهاتها"، مجلة آفاق للعلوم، م. 6، ع.3(2021)، ص ص. 13-32

89. مزرعي، سـمير، "الكتابة التاريخية عند المؤرخ –أبي القاسـم سـعد الله-بين المنهج التأملي والمنهج التحليلي النقدي"، مجلة عصور الجديدة، م.9، ع.3(نوفمبر2019) ص ص. 347-368

90. معافة هشـام، " نانسـي فريزر: معضـلة العدالة الاجتماعية بين الاعتراف وإعادة التوزيع قراءة في كتاب "ما العدالة الاجتماعية؟"، م.12، ع.1، (جانفي 2023)، ص ص.46-29

91. مقورة، جلول، " الفعل التواصـلي عند هابرماس: نظرية وتطبيق"، مجلة المعيار، م. 16، ع. 32 (جوان2013)، ص ص. 381-355

خامساً الرسائل الجامعية

92. جباري، كريمة، ***دراسـة تحليلية للسـياسـة التنموية الجزائرية وإعادة تنظيم مسـارها في إطار التحول من النظام الاشـتراكي الى النظام الرأسـمالي(1962-2019)***، أطروحة مقدمة لنيل شـهادة الدكتوراه. جامعة الجزائر 3: كلية العلوم السياسية والعلاقات الدولية2021 -2020

93. الذوادي، ايمان إسـماعيل علي، ***مسـتويات الخطاب: دراسـة نحوية تطبيقية في الصـحيح من الأحاديث القدسية***، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه. جامعة القاهرة: كلية دار العلوم، 2017

94. صحراوي، يسـعد شـريف، ***المثقف والسـلطة في الجزائر: بين التبعية والاسـتقلالية 1989-2009***، أطروحة دكتوراه. جامعة الجزائر3: كلية العلوم السياسية والعلاقات الدولية، 2021-2020

95. الهادفي، آمال علي، ***آليات تشكل الفضاء العمومي "البديل" في الجزائر: دراسة نقدية لخطاب النقد والاحتجاج في تفاعلات الجزائريين على مواقع الشبكات الاجتماعية***، أطروحة دكتوراه. جامعةالجزائر3: كلية علوم الاعلام والاتصال، 2022-2021

سادساً المواقع الالكترونية

96. الشربيني، جابر، "الفرق بين ثقفتموهم ووجدتموهم"، في https://albayanalqurany.com/clause/%D8%A7%D9%84%D9%81%D8%B1%D9%82-%D8%A8%D9%8A%D9%86-%D8%AB%D9%82%D9%81%D8%AA%D9%85%D9%88%D9%87%D9%85-%D9%88%D9%88%D8%AC%D8%AF%D8%AA%D9%85%D9%88%D9%87%D9%85/.

97. بن إبراهيم، محمد، " الكلام الأخاذ ليحي بن معاذ"، في http://saaid.org/Minute/101.htm

98. ناجي، حمادة جمال، "الانتلجنسيا"، في https://arrafid.ae/Article-Preview?I=483X8geUcOE%3D&m=5U3QQE93T%2F0%3D

99. عودة، نبيل، "فلسفة مبسطة: قانون نفي النفي"، في https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=451092

100. لحريري، حسن، "فلاسفة اليونان الأوائل ولغز الوجود"، في https://aawsat.com/home/article/867271/%D8%A8%D8%B1%D9%88%D9%81%D8%A7%D9%8A%D9%84-%D9%81%D9%84%D8%A7%D8%B3%D9%81%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%8A%D9%88%D9%86%D8%A7%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%88%D8%A7%D8%A6%D9%84https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=451092

101. المصباحي، حسونة،" حوار بين المفكرين الفرنسيين ريجيس دوبريه وادغار موران" في https://elaph.com/Web/Culture/2022/05/1475099.html

102. جويجاتي رفيق، "التكنوقراطية "، في https://arab-ency.com.sy/ency/details/2434/6

103. الغرفاوي، مصطفى، "الحداثة والفكر التاريخي عند عبد الله العروي" في https://m
tajdid.com/article/%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%AF%D8%A7%D8%AB%D8%A9-
%D9%88%D8%A7%D9%84%D9%81%D9%83%D8%B1-

104. برقاوي، أحمد، "جدلية العبد والسيد -وعي السيادة ووعي العبودية-"، في
https://www.aljadeedmagazine.com/%D8%AC%D8%AF%D9%84-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%AF-
%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%A8%D8%AF

105. العريس، إبراهيم، "الحداثة الرثة أنتجت من الفهم أكثر مما أطلقت من الحريات"، في
https://burhanghalioun.net/?speech=%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%AF%D8%A7%D8%AB%D8%A9-
%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%AB%D8%A9

106. وحدة الترجمة، مركز الدراسات الاشتراكية، " الامبريالية أعلى مراحل الرأسمالية – لينين" -، ترجمة: عبير يحي، في
https://revsoc.me/theory/lmbryly-l-mrhl-lrsmly-lynyn/

107. مسلماني، شوقي، " الديالكتيك هو فن الحوار" في
https://elaph.com/Web/opinion/2011/7/671229.html

108. ستالين، جوزيف، " المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية"، ترجمة: حوسقيل قوجمان، في
https://www.marxists.org/arabic/reference/stalin/1938/dialectical_and_historical_materialism.htm

109. سليم، عبد الله، "الامبريالية: النظرية الكلاسيكية من ماركس الى لينين"، في
https://www.marxists.org/arabic/reference/stalin/1938/dialectical_and_historical_materialism.htm

110. أمين، سمير، " الإسلام السياسي الوجه الآخر للرأسمالية المتوحشة"، في
https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=178734#google_vignette

111. عيسى، صلاح، " من هم المثقفين الذين لحقهم ظلم عبد الناصر"، في
https://www.alayam.com/Article/courts-article/377448/Index.html

112. قادري، عبد الكريم، " المسرح الجزائري ومؤشر المراحل التاريخية"
في-https://diffah.alaraby.co.uk/diffah/arts/2022/3/18/%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B3%D8%B1%D8%AD
%D8%A7%D9%84%D8%AC%D8%B2%D8%A7%D8%A6%D8%B1%D9%8A-
%D9%88%D9%85%D8%A4%D8%B4%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B1%D8%A7%D8%AD%D9%84-
%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%A7%D8%B1%D9%8A%D8%AE%D9%8A%D8%A9?fbclid=IwAR11B75Bjo7rj88SgrY63
FbRE3WPwBBiY6sCdSBbfar7wVXzTHuYUTkp6-8

113. لبوخ، بلقاسم، " أبو القاسم سعد الله ورؤيته في كتابة الثورة الجزائرية"، في

https://arrabiaa.net/%D8%A3%D8%A8%D9%88-%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%A7%D8%B3%D9%85-%D8%B3%D8%B9%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D9%84%D9%91%D9%80%D9%87-%D9%88%D8%B1%D8%A4%D9%8A%D8%AA%D9%87-%D9%81%D9%80%D9%8A-%D9%83%D8%AA%D8%A7%D8%A8%D8%A9

114. لبيب، عبد العزيز، " مفهوم المفكر والمثقف والفرق بينهما"، في https://www.youtube.com/watch?v=xHZUEpG6a7E

115. دوركين، رونالد، " نظرية العدالة: جون رولز وروبرت نوزيك" https://www.youtube.com/watch?v=DQkC2v-psoc

116. فزة، جمال، "في مفهوم النموذج المثالي لدى ماكس فيبر"، https://www.youtube.com/watch?v=20h6rddu2Aw

117. حمامي، الصادق، " محاضرة الفضاء العمومي الرقمي"، https://www.youtube.com/watch?v=lHD4J2MArb0

118. تليلاتي، أحسن، " حول قضية اللغة في المسرح، في https://www.youtube.com/watch?v=ZypWnss5vBo

فهرس المحتويات

مقدمة:.....ب
الفصل الأول: التأصيل اللغوي والتاريخي لمفهوم المثقف.....2
تمهيد.....2
المبحث الأول: تحليل مفهوم "المثقف" على المستوى اللغوي.....3
المطلب الأول: مفهوم المثقف في اللسان العربي.....4
المطلب الثاني: مفهوم المثقف في اللسان الأجنبي.....8
المبحث الثاني: تحليل مفهوم المثقف على المستوى التاريخي.....11
المطلب الأول: المثقف في المرجعية العربية الإسلامية.....12
المطلب الثاني: المثقف في المرجعية الغربية.....19
المبحث الثالث: مقاربة مفهوم المثقف مع المفاهيم المشابهة.....27
المطلب الأول: مفهوم المفكر-الفيلسوف-.....27
المطلب الثاني: مفهوم التكنوقراطي.....31
خاتمة الفصل الأول.....35
الفصل الثاني: الفضاء العمومي التأصيل والتحولات.....38
تمهيد.....38
المبحث الأول: الفضاء العمومي: التأصيل الغربي.....40
المطلب الأول: مرتكزات الفضاء العمومي البورجوازي.....41
المطلب الثاني: تحولات الفضاء العمومي البورجوازي.....51
المبحث الثاني: الفضاء العمومي في التأصيل العربي.....59
المطلب الأول: الفضاء العمومي العربي: من المشروع الى العطالة.....61
المطلب الثاني: الفضاء العمومي الافتراضي العربي.....73
المبحث الثالث: دور المثقف العربي في الفضاء المفتوح.....79
المطلب الأول: دور المثقف العربي في الفضاء العمومي.....81
المطلب الثاني: دور المثقف العربي في الفضاء المفتوح.....88
خاتمة الفصل الثاني.....92
الفصل الثالث: دور المثقف المسرحي في صناعة الوعي الجمعي.....94

فهرس المحتويات

تمهيد: 94

المبحث الأول: تطور الفن المسرحي في الجزائر 96

المطلب الأول: علاقة الفن المسرحي في الجزائر بالحركة الوطنية(1954-1962) 97

المطلب الثاني: تطور الفن المسرحي الجزائري..... 107

المبحث الثاني: رمزيات التغيير في الثمانينيات عبر التمثيليات المسرحية- 114

المطلب الأول: مسرحية الشهداء يعودون هذا الأسبوع: قراءة في الدلالة السياسية..... 116

المطلب الثاني: دور المثقف المسرحي في صناعة الوعي الجمعي..... 122

خاتمة الفصل الثالث 125

استنتاجات 126

قائمة المصادر والمراجع..... 128