

مجلة رهانك

عدد 57 . 2021

محتويات العدد

- 2 افتتاحية العدد
2 • المثقف في الزمان الرقمي
- 4 ملف العدد : المثقف في الزمان الرقمي
4 • المثقف والعالم الرقمي: أسئلة الهوية والسلطة والرأي - عبد الإله الكلكة
13 • أدوار المثقف الجديدة: الرؤية والوظيفة - حميد القلعي
22 • أزمة المثقف في المجتمع المغربي المعاصر الإيديولوجيا والسلطة والمجتمع - إبراهيم الهيباوي
37 • إعادة تحديد دور المثقف في المجتمع الرقمي: رؤية تأويلية - محمد البوبكري
44 • المثقف الرقمي: الماهية والأدوار - محمد المبطول
- 52 حوار العدد
52 • حوار حول "المثقف في عصر الثورة الرقمية" مع الباحث والناقد المغربي سعيد يقطين
- 57 دراسات
57 • قرار الاتحاد من اجل السلام : تعطيل احتكار الأقلية وتعزيز وظائف الجمعية العامة - هشام الحمداني
- 69 قراءة في كتاب
69 • ميلاد المثقف في المجتمع العربي : سؤال «العرب والفكر التاريخي» لعبدالله العروي - عبد الإله الكلكة
- 80 نافذة فكرية
80 • المصطلح وتسويق المعنى : المثقف وأزمة دلالة المصطلح - عبدالله العثماني
85 • إشكالية الوحي عند العروي - حسن الإدريسي
- 93 ترجمة
93 • المثقفون والإعلام: هل يتعلق الأمر بتفاعلات جديدة في العصر الرقمي؟ - عبد العالي صابر
- 100 إبداعات
100 • قصيدة : «ثقافة الموز» - عبدالله العثماني

مجلة رهانك

مجلة فكرية ثقافية فصلية جامعة تصدر عن
مركز الدراسات والأبحاث الإنسانية - مدى
ملف الصحافة: 45 ص 05
رقم الإيداع القانوني 142-2006

عنوان المراسلة:

مركز الدراسات والأبحاث الإنسانية
29 زنقة عمر السلاوي - الدار البيضاء
الهاتف: 05 22 22 42 27
rihanatmada98@gmail.com
www.madacenter.ma

المدير

المختار بنعبدلاوي

رئيس التحرير

زكرياء أضيض

أعضاء هيئة التحرير

محمد جليد

حياة الدرعي

محمد لهبوز

عبد الإله الكلكة

عبد العالي صابر

عبد اللطيف الحاجي

عبد الرزاق بلال

عبد النبي الحري

مراد الزوين

الغلاف والإخراج الفني

المهدي نجمي

محمد أمين نجمي

الطبع

VIVA PRINT

VIVA print

0522505696

التوزيع

سايريس - الدار البيضاء

شروط النشر في مجلة رهانك

1. المجلة لا تنشر بحثا سبق نشرها أو أنها معروضة للنشر في مكان آخر.
2. ضرورة اعتماد الأصول العلمية المتعارف عليها في كتابة الأبحاث وخاصة فيما يتعلق بالتوثيق والإشارة إلى المصادر والمراجع.
3. يجب ألا يتجاوز عدد كلمات الدراسة 3000 كلمة.
4. على الباحث أن يرفق ببحثه نبذة مختصرة عن سيرته العلمية، إلى جانب صورته الشخصية.
5. البحوث والدراسات التي تقترح هيئة التحرير إجراء تعديلات عليها أو إضافات إليها تعاد إلى أصحابها لإجراء التعديلات المطلوبة قبل نشرها.

جميع الآراء الواردة في هذه
المجلة تعبر عن وجهة
نظر أصحابها و لا تعكس
بالضرورة رأي المجلة

المثقف في الزمان الرقمي

د. المختار بنعبدلاوي

خطابه قابلا للتعليق (موضوع تحفظ)، وأخيرا لا قيمة لأي خطاب يبقى حبيس الغرف الضيقة، ولا يخرج إلى فضاء المقارعة الفكرية المفتوحة في المجال العمومي.

تطور فعل المثقف بشكل هائل، على مستوى الكم، منذ انبلاج العصر الرقمي؛ لقد أصبح هناك الكثير من اليسر في الولوج إلى المعلومة، ومناقشتها وتداولها... كما غدا بإمكانه أن يمتلك منصته أو أن يعتمد إلى وسائط التواصل الاجتماعي لكي ينشر أعماله رقميا دون أدنى كلفة، ودونما الحاجة إلى مطبعة ولا إلى ناشر أو موزع، وأصبحت نسبة المقرئية هي ما يحدد مكانة المثقف وأثره. ويمكن القول لية أن دور المثقف قد توسع بشكل غير مسبوق، خصوصا وأنه نجح أخيرا في التخلص من سيف الرقابة (ولو إلى حين) وأصبح بإمكانه أن يكتب ما يشاء، وأن ينشره في الزمان والمكان الذي يشاء، وأن يتخطى حواجز الحدود، وحتى اللغة (بفضل آلية الترجمة)، وأن يوثق أعماله سحابيا، بصورة أبدية أو في ملفاته الرقمية الشخصية...

مع ذلك؛ فإن وعد الحرية اللامحدودة الذي يعد به الزمن الرقمي ليس في الحقيقة إلا وعدا مضللا، يخفي فيه التحول الرقمي بين تلايبه رقابة دقيقة وصارمة على الأشخاص والقيم والآراء تتجاوز كل حدود، ما يجعل هذه الطفرة قاصرة عن إنجاز تحول كفي يمكنه أن يفضي بنا إلى نوع من المواطنة الكونية... فالشبكة العنكبوتية التي تتيح للمثقفاليوم حرية تكاد تبدو غير محدودة في التعبير

كان الأستاذ الراحل د. طيب تيزيني يحرص على التمييز باستمرار بين ثلاثة مستويات من الفاعلين؛ المتعلم؛ وهو الإنسان الحاصل على مستوى من المعرفة يؤهله لاكتساب وعي مطابق لمحيطه، وربما حتى درجة معينة من الإلمام تؤهله للقيام بمهام في حقل تربوي أو معرفي محدد... ثم المثقف؛ وهو المتعلم الذي يتمتع، بالإضافة إلى العمق النسبي لمعرفته، بتعدد حقولها وتشابكها في ذهنه، وقدرته على الكتابة والتفكير والنقد والمناقشة والتأثير داخل المجال العمومي... يأتي بعد ذلك المستوى الثالث؛ وهو العالم الذي لا يقتصر على المساهمة في النقاش العمومي بل يمكنه اقتراح نظريات جديدة، وابتداع مقتربات paradigms جديدة في التفكير بالاعتماد على كفاءته في التجريد والتحليل والتركيب والنقد...

تتقوّم ماهية المثقف بمعرفة متعددة الحقول والمشارب، وبالمشاركة الواعية في النقاش العمومي على قاعدة الحرية في التفكير والممارسة، من هنا فإن عددا من المدّاحين والمتملقين من جهة أو الحاقدين المتربصين من جهة أخرى، مهما تمّقوا فذلكاتهم الكلامية لا يمكن أن ننسبهم لزمرة المثقفين لأن المدّاح والحاقد يُسقطان شرط الحرية إذ يسخران خطابهما لخدمة المصلحة الخاصة، ولأنهما كذلك يُجلّان الانفعالات (الكراهية، التعصب...) محل العقل في بناء خطابهما... هذه الشروط الثلاثة حيوية لاستكمال عناصر هوية المثقف، فبدون قدر من المعرفة العميقة والموسوعية تنهار مصداقيته وبالتالي مشروعية خطابه الثقافي، وبدون شرط الحرية يصبح

على عمليات النشر الإلكتروني.

هكذا قد يكون النشر الرقمي قد أسهم فعليا في تمديد دائرة الكتابة والنشر، لكن واهم من يعتقد أنه خطوة نحو المواطنة العالمية المرجوة، وأنه قد يسهم في رفع منسوب الحرية، فبقدر ما تتوسع دائرة النشر تمتد مجسات الإنصات والتتبع والمراقبة لكي تلتقط الأنفاس وتحصيها. ■

واتساع دائرة النشر، تتيح في الوقت نفسه لعين الرقيب، وفي اتجاه معاكس تماما، قدرة لا محدودة على تحديد من وراء الكتابة ومصدر النشر، ومكانه وزمانه، وربما حتى صوت وصورة المؤلف وهو يحرق العمل، وحواره مع من يحيط به، ومصروفه اليوم، وأكالاته ومشروباته المفضلة ومكان شراء ملابسه، وهل يعيش حالة يسر أو إفلاس... بالصورة التي تجعل قدرته على ولوج المجال العمومي الافتراضي، ونشر أعماله فيه بحرية مرهونة بانكشاف عورة حياته الخاصة التي تفقد حميميتها، وتصيح في مرمى الرقيب، الذي يمكن أن يكون قرصانا محليا من داخل الحدود أو من خارجها، يمارس هذه الغواية أو المهمة بمهنية أو بدواعي تطفل يحده الفضول أو الرغبة في الابتزاز أو التشهير...

هكذا يفقد المثقف، المهتم بالشأن العام خصوصيته في الزمن الرقمي، ومن ورائها حرته في الرأي، لأن كل الأفكار والتصورات التي قد يطرحها في الفضاء العمومي قد تحسب عليه، وتضعه يوميا داخل سلسلة من الخيارات التي تحوله إلى موضوع للتقييمات والنمذجات، وترفع منسوب تحديد هويته وطباعه وميوله وأذواقه مع كل منشور، لكي تصنفه سياسيا واقتصاديا ونفسيا وتحوله إلى طريدة لكل أنماط الاستطلاع، وإلى هدف للشركات الإشهارية التي أصبحت لديها القدرة على التنبؤ بمشاريعه الخاصة ورحلاته وأسفاره، وأماكن عطله المفضلة، وحتى بأمراضه...

أخيرا، وحتى عندما يسلم المثقف الرقمي من ارتهان حياته الخاصة لكسب رهان حرية النشر، فسرعان ما يواجه تحديا آخر؛ فالإدارات العمومية والخاصة قد تحشر أنوفها في منشوراته على الوسائط لكي تحوله إلى سجل عدلي مُتاح للجميع، يمكن البناء عليه لاتخاذ قرارات بالترقية أو الحرمان أو حتى العزل من عمله، وكذلك الأمر بالنسبة للسفارات التي قد تستند إليه لكي تمنح تأشيرة السفر أو تمنعها، وقد يفضي المنشور الرقمي بصاحبه إلى السجن أخيرا، لا سيما بعد القيود التضييقية التي أصبحت عدد من الدول تفرضها

المثقف والعالم الرقمي: أسئلة الهوية والسلطة والرأي

عبد الإله الكلكة

باحث في أنثروبولوجيا الدين والسياسة

« تولد جميع الجماليات التي نستمتع بها عندما يختلط ما هو طبيعي بما هو ثقافي ». حنة أرندت.

« للسلطة القدرة على تحويل الجميل إلى سلعة ». بيير بورديو.

في معنى الثقافة

تهتم الأنثروبولوجيا الثقافية في جزء منها بتطور منسوب الوعي لدى المجتمعات القديمة، وتعتبر ذلك مقدمة لفهم تطور نظم القيم والجماليات في العالم الحديث والمعاصر. إن النظر في انتقال هذه المجتمعات من ثوابت القبيلة يعود في الأصل عند الانتروبولوجيين إلى تحديد بنية القرابة بالمصاهرة والنسب وتشخيصه كما فعل كلود ليفي ستراوس مع مراعاة ذلك في فهم التحول التاريخي من القبيلة إلى الدولة. هذا النظر هو في العمق تأمل واستقراء لنظم القيم والفكر، كما الفن والجماليات عموماً تلك التي تميز الفرد، وقد أصبح جماعة مؤسسة بالقوانين والتشريعات.

تتحكم قيم الخير والمروءة والجمال في الهويات وتكَلَّبَسُ بها غير أن للعصبية -القوة والمنعة- الأثر في تحيينها وإظهارها على مستوى الواقع في المجتمعات القديمة. أما في العصر الحديث فقد فرض النظام الليبرالي الجديد المشروط بقيم السوق والاستهلاك رجوع الهويات (منطق القبيلة) إلى الواجهة بعد أن تأثلت وتأصلت بمبدأ الصراع والتصادم، مثل هذا الصراع يقول عنه تودوروف: «لا يعني أن جميع القيم متعارضة أو قابلة للتبادل، فعزلة الثقافات وتقوقع المجتمعات سواء أفرض من الخارج أم تمت المطالبة به من الداخل، تبقى مواقف أكثر اقتراباً من البربرية، في حين يشكل الاعتراف المتبادل بين هذه الثقافات خطوة جادة نحو تأسيس الحضارة»¹.

داخل هذا النسق الفكري الثقافي والأيدولوجي العام والقائم في المبدأ والأساس على صراع الهويات يظهر المثقف وقد أصبح حاجة ملحة. فكره موجه بالسياق الثقافي الذي ينتجه بما أنه إفراز لمؤثرات العصر الذي ينتمي إليه، له الرغبة في التأثير في الرأي العام. غير أن مبدأ الصراع هذا يخاطب في المثقف ما هو ذاتي أولاً. وقد سمي إدوارد سعيد هذا الإحساس «بالقلق الهوياتي»²، بما أنه قائم بالأساس على رغبة المثقف في مشاركة أفكاره مع الآخرين، ويعني هذا أنه معني بصناعة الرأي الصحيح، أو «تصحيح الوعي» بتعبير بورديو³. سَدُّ هذا المثقف في الوجود، قيم الخير كما الجمال، والدعوة إلى الحق والفضيلة هي في المحصلة ما يحدد وجوده ويؤسس كينونته.

ملف العدد : المثقف في الزمان الرقمي

ومنطق القبيلة متأصل في الوجدان الجمعي. فالهوية لها امتداد في العرق كما في الدين، وعليه لابد لهذه الهوية أن تكون بيضاء، فالبياض رمز للنقاء والطهر والفضيلة، هو المقدس في كل الديانات السماوية. الاختلاف في العرق هو الأس في تعريف القبيلة كما يذهب إلى ذلك الأنثروبولوجي كلود ليفي ستراوس⁶.

2 - أما الحدث الثاني فكان هو عودة طالبان/القبيلة إلى السلطة (غشت 2021) ويعني هذا رجوع الدولة الهوياتية المتشعبة بالتقليد والسلف، انتصار للسلطة الأبوية، ما يعني أيضا عودة المقدس إلى الواجهة وقد احتل صفة الصدارة. فالمقدس باعتباره تمكلا للحقيقة الدينية يلغي الانفتاح على الثقافات وبرز الصراع الهوياتي والأيديولوجي ويجعله في الواجهة⁷.

هنا يبرز دور المثقف، إن مهمته تكمن في تفكيك نظم المعرفة السائد والمعيق لحرية الأفراد والجماعات. ولهذا السبب يفضل أنطونيو غرامشي المثقف العضوي على مثقف السلطة، هذا الأخير حارس لطائفة أو أيديولوجيا معينة، أما

هو الوجه الآخر لممارسة السياسة، وقد يتحقق ذلك بالفكر والأدب والفن. وهكذا كلما اتسم المجتمع بالصراع والتناقض الهوياتي كلما أصبح غارقا في تأصيل هوية ثقافية منغلقة ضدا عن الآخرين سيكون هذا المجتمع بدون شك أحوج إلى نخبة مثقفة تتفاعل معه بهدف تثوير هذا الوعي.

يتعلق الأمر عند السوسيولوجيين بالبحث في درجة الوعي لدى الجمهور بغاية تطويره أو تغييره في اتجاه الدفع بقدرة الأفراد على تحليل نظم الهيمنة وتفكيكها ثم السيطرة على تلك القيم التي ترسخت في الوعي الجمعي وأصبحت جزءا من ماهية الدولة.

الصراع الهوياتي

يمكن تحديد حدثان بارزان في مستهل القرن الواحد والعشرين لإظهار هذا الصراع الهوياتي وإبرازه:

1 - الأول كان هو اختناق جورج فلويد تحت أقدام رجل أبيض (ماي 2020).

يظهر هذا الحدث أن العصبية

في السابق كما في العصر الحديث يتوجه الكلام عند السوسيولوجيين إلى الحديث عن دور المثقف وتحديد مسؤولياته. ويحصرها شومسكي في «قول الحقيقة» و«فضح الأكاذيب»، فالمثقفون عنده في موقع يسمح لهم بفضح الحكومات، وتحليل أحداث ووقائع في المجتمع والبحث في خفاياها ودوافعها، ولنقل نحن أن هذا الأمر ملموس بل ومنتحقق في العالم الغربي، فللمثقفين هناك «القوة التي تأتي من الحرية السياسية ومن حرية التعبير كما تأتي من الحق في الوصول إلى المعلومة»⁴.

مهمة المثقف عند شومسكي دائما هي نقد للتراتبية وهيمنة السلطة تلك التي تفرغ الفرد من قيمته داخل المجتمع، هذه المهمة هي بشكل آخر تبيد للعنف وقد استحالت تسلطا. هذه الإرادة المشوبة بالقلق الهوياتي-كما مر مع إدوارد سعيد- هي نزوع عند المثقف نحوما تسميه حنة أرندت بـ «إزالة البربرية والتوحش عن العالم»⁵. فالتعبير عن الرأي، وتنوير وعي الجمهور بالمفكرة (IDIATION) والمثاقفة

الهوامش

1 - تودوروف نيفزفطان «التعابيش مع ثقافات مختلفة. تأملات في الحضارة والديمقراطية والغيرية» تر. محمد الجرطي. الدوحة 2014.

2 - إدوارد سعيد. المثقف والسلطة. تر. محمد عدنان. القاهرة للنشر والتوزيع 2006 .

3 - Les fait débat. Pierre bordieu. Le monde diplomatique. 2015.

4 - نعوم شومسكي. مسؤولية المثقف .

5 - حنة أرندت. بين الماضي والحاضر. بحوث في الفكر السياسي. تر. ع. الرحمان بوشناق. دار النهضة. مصر للطباعة والنشر 1974. ص. 272.

6 - C. I. Ivi-Strauss. Race et Histoire. Paris. UNESCO. 1952. Reedité. chez Gontier. Paris. 1967

7 - الكلخة ع. الإله. المقدس والسلطة. الفكرانية الدينية والحدثة. أفريقيا الشرق. 2019.

المثقف العضوي فهو بمعنى آخر محايد، لا ينتمي إلى أية مؤسسة سياسية أو دينية، وغير مدفوع بمصلحة ما، باختصار ثقافته وفكره غير مشروط ولا موجه. لنقله معنى آخر مستقل.

السياسي والمثقف

في حوار له مع مجلة لوفيغارو، صرح السيد فرونسا ميران (1916-1996 م) على أن السياسة هي القدرة على تحويل ما يبدو مستحيلا وإعطائه صفة الوجود ليصبح ممكنا، وهو ما يسهم في نظره في تطوير معنى الديمقراطية نفسه، فإدماج الإفريقي في المجتمع الفرنسي هو بشكل آخر تغيير لثقافته وهويته، ومع هذا التغيير تتأسس هوية جديدة تتبنى حس التعدد وتؤمن بالاختلاف وتحوله إلى قيمة حضارية. هي في الحقيقة هوية جديدة تتناسى القديمة. أما الهوية الدينية، يقول ميران «فمن اللازم النظر إليها بعين تؤمن بالحرية وتتمثل أخلاقيات التسامح. هذا على الأقل ما طرحته العلمانية زمن الثورة الفرنسية»⁸. التعقيب الذي جاء بعد هذا الكلام هو: «أنت رئيس مثقف» فكان جوابه: «لا أعتقد ذلك، فأنا تكون مثقفا يعني أن تكون مستقلا بالرأي ولا تلزم به أحدا»⁹.

لننتبه إلى عبارة (هوية جديدة تتناسى القديمة) أي في الأصل رغبة السياسي وفي الآن نفسه هي القضية

التعبير يجسد روح الجماعة، ويتمظهر هذا في اللغة واللباس والموسيقى وطقوس العبادات ومراسيم الدفن... الخ، ومع هذا يمكن تلمس الاختلاف في أشكال التعبير نفسها وبالخصوص في الجماليات والفن عموما، فطرق التعبير هذه تظهر تميز الفرد واختلافه داخل الجماعة نفسها، فعلاقة الفرد بالجماعة هنا لا تقوم على مجرد كونه جزءا من القبيلة بل مقوما في العمق على كونه فاعلا (ACTEUR) وصانعا ومبدعا، قل مثقفا.

لنفهم الآن مقاصد غرامشي وهو يتحدث عن المثقف العضوي، فغرامشي مثقف اليسار المتشعب بالفلسفة الماركسية كان يؤمن بمبدأ الصراع في المجتمع، مؤدى هذا الصراع هو تثوير الواقع بغية تغييره. لا تصالح بين المثقف والسلطة، فهذه الأخيرة في تعارض مطلق مع الفن والجمال، ولا تكتفي منه إلا بما يسهم في استمرارها ووجودها، الفن الذي لا يبرز الطبيعة المتناقضة للواقع هو في الأصل امتداد للطبقة المسيطرة، مقابل ذلك لا تسمح السلطة من الفن والجمال إلا ذاك الذي يسطح الوعي ويلغي خاصية الحس بالتغيير والثورة. يتناسب هذا الوعي الفني عند غرامشي مع درجة فهم الإنسان لماهيته باعتباره إرادة حرة ترفض الهيمنة والتسلط والاستبداد. بكلمة واحدة الفن يساوي الثورة والحرية. «لذا - وبحسب غرامشي دائما - يمكن القول إن كل واحد بقدر ما يغير ذاته ويبدلها بقدر ما يسهم في تبديل

الأساس عند أنتروبولوجي اليوم، فالهوية في العمق تكتل وجداني وتشكل تاريخي غير قابل للنسيان ولا حتى التفكيك، هي انطباع تحول بفعل التاريخ إلى طباع (HABITUS) بتعبير بورديو أقرب ما يكون إلى قوانين النفس التي لا تقبل جدلا ولا نقاشا، كما تبدي الذات من خلالها وعبرها تصلبا ومقاومة. فالتشبث بالهوية واستدعاؤها في الفعل السياسي صفة الإنسان البربري الحديث، لا تستمد هذه الهوية الثقافية قيمتها من المنافسة والتأثير بقدر ما تستحضر العنف وتدعو إلى القتال.

أن تكون مثقفا بحسب فرونسا ميران هو أن تكون مستقلا بالرأي، في هذه الحدود يتبدى هذا التفاعل الضروري بل والمشروط بين المثقف والجمهور. فالمثقف في الأصل لا يمكنه أن يكون معزولا عن المحيط الاجتماعي الذي ينتمي إليه وتأثيره بالرأي حتمي، والسؤال هو كيف يمكن رصد هذا التعارض القائم في هذا الوعي الشقي بين استقلال المثقف بالرأي مع المكافحة بغية إيصاله إلى الجمهور؟ الإشكال بكل دقة هو علاقة المثقف بالآخر كيف تكون؟

يرى غرامشي أن علاقة الأفراد بالآخرين هي في الأصل علاقة عضوية، ويعني ذلك عنده أن الفرد يتكامل بانضمامه إلى كائنات عضوية أخرى، وتتكون هذه العلاقة من أبسط الأشكال التعبيرية إلى أكثرها تعقيدا¹⁰.

في القديم مع المجتمعات البدائية كان

ملف العدد : المثقف في الزمان الرقمي



العلاقات المركبة التي تتشكل منها مراكز الارتباط بالسلطة، والفن وحده قادر على تبديدها»¹¹.

مراكز الارتباط بالسلطة-ولنفهم غرامشي-على أنها تلك الإيرادات الخفية التي تفرغ الوعي من قيمته وتحوله إلى أداة تابعة ومستهلكة للقيم. نقول هنا إن تغيير منسوب الوعي ودرجته عند الأفراد مع تحويل إرادتهم في اتجاه مواجهة إرادة أخرى سالبة لحقوقهم -وهي هنا إرادة السلطة-، معناه الدفع بالجمهور/الشعب نحو مطلب الحرية. فالهدف الأساس لطبقة المثقفين عند غرامشي هو فضح اليقينيّات والشعارات الزائفة والأفكار المتحجرة داخل المجتمع، وإبرازها ونقدها بعد ذلك بغية تغيير الواقع.

السياسة والثقافة

رسخ أرسطو تقليدا فلسفيا مفاده أن التفكير جزء من ماهية الإنسان بما أنه كائن عاقل، فيمكن هذا الإنسان أن يكتشف النظم والأنساق في الطبيعة ويحولها إلى معرفة؛ الثقافة عنده هي التفلسف وممارسة السياسة في الآن

الحظ، ألا يعني نفسه بهذه المهمة فوضها إلى قيم بيته وانصرف إلى السياسة أو الفلسفة»¹².

في كتاب «السياسات» هذا يتحدث أرسطو عن أنواعها فجعل أرقاها تلك التي تهتم بشؤون الفرد وتعلي من قيمة الدولة، فالإنسان مدني بالطبع بما أنه فكر في الاجتماع أولا، واهتم بتدبير شؤون المدينة ثانيا وأوكله إلى حاكم عادل ثالثا.

الحكم الجمهوري -نسبة إلى الجمهور- (L'assemble) هو بهذا الاعتبار ديمقراطي لأنه وجه الكل نحو المشاركة السياسية، لامكان لرأي العبيد ولا لساداتهم في هذه الجمهورية، ويعد

نفسه. وهي في العمق هذا الكل المتناغم الذي يشكل وعي الفرد وقد أصبح حرا ومستقلا عن الحاجة والضرورة.

كان من الطبيعي زمن أرسطو التفريق بين السياسة والفلسفة وعزلهما كنشاط ذهني عن العمل، لأن هذا الأخير يحتاج إلى جهد وطاعة، فالعبد عنده يفتقر إلى الاستقلال بالرأي، أما المسؤول عن تدبير أموره فيحتاج إلى تفرغ. علم السادة عند أرسطو هو علم توظيف العبيد» وهم أولئك الذين خضعوا لإرادة السيد، وقيمة هذا السيد تعود إلى الاستفادة من مواليه لا باقتنائهم. ولايدل هذا العلم عن شيء من الرفعة والاعتبار، ومفاده أن يعرف السيد تصريف عبيده فيما يجب عليهم صنعه، لذلك فمن أسعده

الهوامش

8 - Le figaro .entretien avec F .METERAN

9 - Ibid

10 - أنطونيو غرامشي. دراسات ومختارات. منشورات وزارة الثقافة دمشق 1972. ص: 126-

11 - نفسه ص: 127

12 - أرسطو. السياسات. نقله إلى العربية عن الأصل اليوناني وعلق عليه الأب أغسطين بربارة البولسي. بيروت 1957. ص: 21-

أرسطو- لأنه يريد الحق ويسعى إليه كما يطمح في العدالة ويتراجع من أجل تحقيقها وفي المقابل يريد كذلك تطوير ما يراه حقا لصالحه؛ هو نفعي بمعنى ما، بما أنه يسعى بكل الوسائل المتاحة إلى تزييف معنى الثقافة، وقد سبق التأكيد على أنها ارتفاع في الحس وإدراك للجمال وإعلاء من قيمة الفن. «فلا حق في الوجود إلا لما سيبقى على مدى قرون ليصبح موضوعا للثقافة» كما نصت على ذلك حنة أرندت.

إذا كان الأمر كذلك لزم وضع طبيعة المثقف داخل هذه الهرمية -هرمية الإبداع والخلق- وهي هرمية محكومة بالصراع، ستكون آراء المثقف موجهة نحو الإعلاء من قيمة التفكير نفسه وقد تعلق بالقضايا الحقيقية التي تهم المجتمع ومنها صياغة المفاهيم وتأطير نظم التفكير، سؤاله موجه بشروط النهضة والتطور. فهذه مقدمة لتبديد العنف وتعويضه بمبدأ الاتفاق والتعايش والاختلاف. التفكير في الحقيقة هو إنتاج المعرفة أما تحويله إلى سجل يخفي المتكلم باسمه حكما هو في العمق رغبة السلطة، بل وطموحها في إعطاء المعرفة طابعا احتفاليا (théâtrale) يوهم بالتنوع والاختلاف داخل المجتمع. يتوجه الصحفي كما السياسي المتحدث باسم المصلحة العامة نحو الجمهور، ما الذي يجب عليه أن يفعله أو هكذا عليه أن يفكر، أما المثقف -خلافا لذلك- فيوجه الجمهور نحو فعل التفكير ذاته، باختصار فهو معني بتشديد الأنساق المعرفية تلك التي تصنع متخيلا جديدا يسعف في فهم

حسب -شومسكي- للأقلية/النخبة ذات الامتياز «الوقت والتسهيلات والتدريب ليصلوا إلى الحقيقة الكاملة تحت قناع التشويه والتحريف والأيدولوجيا والمصلحة الطبقية»¹⁴ في هذه الحدود يبرز بالذات دور المثقف في الدفاع عن حقوق الفرد وقيمه قل إنسيته.

الدفاع عن حقوق الفرد ضد من؟ ضد تزييف الوعي ونقل أيضا الأيدولوجيا بما هي أفكار الطبقة المسيطرة والمهيمنة على الحقل الثقافي ولنقل بلغة المناطق، أشباه القضايا تلك التي تغذيها وسائل الإعلام المرئية والمسموعة.

في الآونة الأخيرة طفت على السطح موضوعات ساهم فيها المثقف وغيره، وقد تبدت هذه الموضوعات في الساحة السياسية المغربية ابتداء من سنة 2010 إلى الآن، بدأت بخطة إدماج المرأة في المجتمع (2002) ومدونة الأسرة (2004)، المناصفة في الإرث... تعدد الزوجات، الحق في الإجهاض، الجنوسة والنوع... ومع هذه الموضوعات يتبدى الصراع داخل المجتمع، وهو وهمي. لنتنبه! بين المتشبهين بالنص المقدس المدافعين عن الهوية الدينية (التقليديون) ومدعي التحديث الداعين إلى تجاوز النص الديني مع الموروث القديم. من يجتهد في هذه القضايا ينتقل بالوعي الجمعي من دائرة التأمل والمساءلة إلى دائرة الأحكام، ومن يقدم نفسه من خلالها يجتهد في ترسيخ قيم السيادة والسلطة ملخصه الإيهام بحراك فكري وثقافي.

فعلا الإنسان حيوان سياسي -كما قال

هذا الشكل الطبيعي لمفهوم المواطنة التي تعني عنده القدرة على المرافعة (الدفاع عن الحق) والخضوع للمحاكمة (القانون) «لذلك كانت المواطنة في حدودها المثلى هي كون المواطن «يشترك في القضاء والسلطة»¹³.

يعد التناوب التجلي الطبيعي للعدالة الاجتماعية» لذلك عندما تكون السياسة قائمة على المساواة بين المواطنين وتكافؤهم؛ يقبل أفراد الدولة أن يتولوا أحكامهم بالتناوب «لهذا الاعتبار يرى أرسطو أن الخير السياسي هو الوجه الآخر للعدل، و«العدل هو المصلحة العامة، لذلك كانت فضيلة العدل فضيلة اجتماعية». لنفهم النشاط السياسي عند أرسطو فقد جعله رهينا بالحرية، وعليه فالاستقلال بالرأي ومحبة الحكمة (فيلوصوفيا) كانتا تدلان في نطاق ممارسة الحرية كإرادة ذاتية وواعية. النخبة السياسية تجاور نخبة الفكر والفلسفة؛ قل المثقفة.

لا تسمح بعض الديمقراطيات الجديدة للنخبة المثقفة بممارسة حقها في تنوير الوعي، ولنسميها تسامحا بالديمقراطيات، مادام الكل بات مهينا لتمثلها كقيمة ولو من باب الادعاء فقط. بحسب تودوروف هناك أعداء حميميون للديمقراطية، فالتوجه الجديد، والمتوحش في الآن نفسه لليبرالية قائم بالأساس على تهديد الإرادة الفردية والحرية للإنسان. بل يمكن اعتبار هذه الليبرالية الجديدة تجاوزا مفرطا للإرادة الجماعية الواعية، بما أنها مسنودة بالأنانية المؤطرة بالاستهلاك وقيم السوق. ومع هذا يمكن أن نعثر على ديمقراطيات أخرى توفر

ملف العدد : المثقف في الزمان الرقمي

الواقع وتحليله وتفكيكه.

المثقف والعالم الرقمي/ الفضاء الجديد

الفضاء هو تشكل ذهني أولا به و معه يتحقق إدراك الفرد للمجال في أبعاده المعرفية والرمزية، مؤطر بالتدافع والتنافس مشدد برغبة هذا الفرد -الكائن السياسي- في الهيمنة والسيطرة. الفضاء الرقمي هو فضاء سياسي بامتياز يستدعي الكل، حتى لأن سلوك الفرد وعلاقاته واشتراكه وإشراكه للآخر في اليومي والمعيش، وصدقاته أصبحت كلها افتراضية.

لقد غيرت النظم التقنية والمعلوماتية من معنى العقل، فبعد أن كان هذا العقل مؤسسا للمعارف وموجها لطرق التفكير عند الإنسان أصبح بتعبير هابرماس عقلا أداتيا «هذا الأسلوب في العقلانية يعبر عن إرادة السيطرة التي تميز الإنسان ولا تنفصل عنه، فالتسلط التقني الذي ينظر إلى الطبيعة ويتعامل معها بوصفها مجالا للوسائط أو الوسائل الممكنة ومادة للتحكم والتنظيم هي في الأصل امتداد لسلطة الثقافة على العلاقات البشرية ليضعها تحت تصرفاته وسيطرته، بحيث لا يكون هذا العقل

في النهاية إلا طابعا أداتيا، وتصبح قيمته الإجرائية ودوره في إحكام السيطرة على البشر وعلى الطبيعة فهو المعيار الأوحد الذي يميزه»¹³. الأمر يتعلق بإحكام السيطرة على الأفراد بتوجيه الرأي والتحكم فيه، بل وتشتيت المعارف في الذهن أو حتى التشويش عليها، أو إيهام المتلقي بامتلاكها، تلك هي سلطة التقانة. باختصار العالم الرقمي دفع باللايقين عند الفرد إلى درجة الإرباك.

داخل هذه الدائرة المحكومة بالإرباك واللايقين التي يتسم بها متلقي الرسالة الرقمية تحدث إدوارد سعيد عن درجة القلق الذي يشعر به المثقف تجاه القضايا المصرية التي تهدد كينونة الفرد ووجوده.

قلق المثقف إزاء هذا الوضع بديهي مادام هذا الإنسان مهدهد في إنسانيته، فالحروب الأهلية التي عاشها العالم العربي بعد حدث الربيع العربي وحادثة جورج فلويد ورجوع طالبان/ القبيلة إلى السلطة، أعادت إلى الأذهان نوع السيطرة التي تميز مجتمع القبيلة، الهوية المحددة بالعرق واللون، لا ترى الاختلاف كما يقول تودوروف، بقدر ما تبحث عن التفوق والعزلة وإثبات الذات.

هدف المثقف الموجه بالرأي التأثير في

الوعي الجمعي لإخراج الإنسان من هذا المأزق، وهو مأزق تحالف فيه العقل مع السلطة مع نظم الواقع والمعيش بشكل عضوي، تحاصر فيه كينونة الإنسان وتقلص فيه الحريات. يصبح هذا الرأي كما مر مع إدوارد سعيد عند المثقف موجها بالقلق حكمه نابع من الوعي في ممارسة فعل التفكير.

لابد من التفريق بين الرأي والانطباع أولا والغاية هي تمييز المثقف عن غيره وليكن الصحافي مثلا. تحدد حنة أرندت في كتابها الموسوم بما معنى السياسة، ثلاثة دلالات لمعنى إصدار الحكم (Jugment).

1 -أولا القدرة على تفكيك الرأي الفردي والخاص وترتيبه ومقارنته بعد ذلك بما هو عام وشمولي وكوني، وهو ما يعني عندها ربط الجزء بالكل.

لكي يصبح الحكم الذاتي والخالص له قيمة في المجال السياسي والاجتماعي لا بد لهذا الحكم (رأي) أن يستدعي رؤى الآخرين وتصوراتهم وقناعاتهم، ليصبح بذلك الرأي قيمة معرفية موجها للنقاش في الفضاء العمومي/الرقمي.

2 -إتباع التعقيد لبناء معايير معرفية بغاية تحويل الرأي إلى المحسوس ليكتسب هذا الرأي صفة الشرعية.

الهوامش

13 - نفسه، ص: 22

14 - نعوم شومسكي. مسؤولية المثقف م.س

15 - يورغنها برماس. التقنية والعلم كأيدولوجيا. تر إلباس حاجوج. دمشق. وزارة الثقافة. 1991. ص: 30-29

وعليه فتراكم المعرفة وإخضاعها للتجريب صفة المثقف، فهو لا يحاور إلا داخل قناعات مفكر فيها، وهو بهذا يحول الفكر إلى لغة موجهة بمعارف سابقة، قل ذخيرة معرفية بتعبير إيمبرتو إيكو¹⁶.

3 - أما المعنى الآخر لإصدار الأحكام، فيقترب بإعطاء تأويلات لقضايا لم يسبق للمثقف رؤيتها أو مشاهدتها، ولا تتوفر لديه معطيات حولها.

المثقف في العالم الرقمي - ضدا عن التحكم في الرأي أوتشيتته، أو توجيهه - يدافع عن أطروحة، صحيح أننا لا ننتظر منه الحسم فيها كما هو شأن السياسي ستكون ثقافته مجالاً للمرافعة الموجهة بالمعرفة والحقائق العلمية - وقد قلنا سابقاً المثاقفة -، وعليه فلغته تسير في اتجاه تربية الذوق الفني، والارتقاء بالفكر ليكشف زيف الوعي.

الإبداع لا يمكن بحال أن يتماثل مع الفوضى كما لا يستدعيها أبداً، الإبداع خلق على غير منوال سابق وعبقريّة المبدع تكمن في تحويله للامعنى القائم في الطبيعة إلى معنى، وقد تحدث فلاسفة الأنوار عن نظام الكون فاعتبروه معياراً للخلق والإبداع والجمال وحده الإنسان بما يقبع فيه من شر بإمكانه تحويل هذا النظام إلى فوضى.

العالم الرقمي فضاء للمثاقفة، بات موجهاً بالتأفة والجاد والغث والسمين ومعه أصبح السؤال حول مسؤولية المثقف ووظيفته سؤالاً ضرورياً وملحاً.

مهنة المثقف

نتحدث هنا عن وظيفة المثقف وهي مشروطة بالحرية كما مر مع أرسطو وبتثوير الواقع كما تأكد مع غرامشي، هي المسافة الفاصلة بين المبتذل الذي اقتحم العالم الافتراضي، وأصبح جزءاً من المعيش واليومي، لذا ومن موقع الحديث عن المهنة/المهمة نستطيع التفريق داخل الفضاء الرقمي بين ثلاث سمات على الأقل في صناعة الرأي.

1 - هناك الوكيل الذي ينوب عن الكل (أكاديمي/جامعي/أستاذ/ناشط سياسي... إلخ)، يصنع الرأي ويحوّله إلى حكم ويجعل منه قضية في الحقل المعرفي السياسي أو الديني أو الأخلاقي، المتنافس بشأنه الوكيل هنا يوهم بإبداء الرأي ويعطيه صفة القبول بالمحاجة، قوام الحجاج عنده يسير في اتجاه التخليط، يوجه العواطف والانفعالات ويستدعيها، غايته تجييش الجمهور، في العادة يظهر هذا الأكاديمي، الأستاذ بصفة الخبير في الشأن السياسي، أو المدرب (Coach) في المجال النفسي والاجتماعي.

2 - حارس القيم/الفقيه، الداعية، من يتبنى الكلام في الدين غايته ضمان استمرار قيم المحافظة والتقليد، هو في العمق متحصن ضد الحداثة.

3 - المثقف المبتكر وكييل لحس كوني، فكره موجه نحو المفاهيم ونظم الفكر معارض للتقليد، يجابه المبتذل من الآراء

والمواقف.

تعد الرقمنة الفضاء الجديد لتداول الأفكار، فهي لا تلغي الدور - فضح الزيف والأكاذيب - بل إنها عودة للمشفاهة والتناظر بالصوت والصورة، سيكون مع هذا الوكيل كما حارس القيم مصدراً لإنتاج اليقينيّات، أما المثقف فيسعى بكل الوسائل إلى تفكيكها وإظهارها بمظهر الزيف والاختلال.

التسلط في الرأي ومهمة المثقف

في نقدها لأسس التوليتارية تذهب حنة أرندت فعلاً إلى التأكيد على أن المثقف في الأنظمة الشمولية - النازية والفاشية والستالينية - كان في تعارض كلي ومطلق، بل وحرب ضد الدولة، بما أن العنف المادي كان هو الأمر السائد، الاضطهاد تسبب في هروب الكثير من المثقفين من ألمانيا النازية نحو الخارج، أمريكا بالخصوص. ومن بين هؤلاء حنة أرندت، وجهت ديكتاتورية هتلر الكل نحو الفراغ القيمي لهذه الكليانية طريقة في التفكير وهي في العمق دوغمائية إلى حد بعيد «لعله من غير المجدي - يقول هتلر - أن نناقش مسألة العرق الذي ائتمنت عليه الحضارة منذ الأزل ويعود إليه الفضل في هذا الائتمان، إنه من غير الأيسر أن نطرح على أنفسنا السؤال عن علاقة هذا الائتمان بالحاضر، وعندها سيكون الجواب سهلاً وواضحاً، إن كل ما هو مائل أمامنا اليوم من حضارة إنسانية ومنتجات الفن والتقنية هو بالتقريب

ملف العدد : المثقف في الزمان الرقمي

حول قيمة الفرد ووجود الدولة». المغري في كتابة الأنوار- كما يقول بحق ع.العروي- الصراحة والجرأة والصدق»²⁰.

لغة المثقف تصب في هذه المعاني بالذات (كشف زيف الواقع-تثوير الوعي-تصحيح الوجدان)، مع فلاسفة الأنوار باتت العقلانية أولوية في تجربة الكتابة، يعمل المثقف داخل دائرة التفكير المستقل والممتع أيضا. في العالم الرقمي يمكن الحديث عن متعة الترافع الموجهة بمعرفة علمية ونظرية، المثقف لابد وأن يكون صاحب معرفة ورائي.

حاصل القول إن الحديث عن (فوضى خلاقة)، (الذباب الإلكتروني) تجييش للرأي بغاية صنع صورة، وهي استعارات تصب في المتخيل الجمعي قوامه الكثرة التي تزعج وقد تقهر، واللائق الذي يلغي النسق المعرفي ويضعف التركيز حول القضية الأساس التي تهم الجمهور، التجييش تشبث بالرأي، يلغي التفكير والإدراك عند الجمهور. هنا يظهر بحق دور المثقف التنويري. ■

على الذات كذات مفكرة قادرة غلى تحويل المرئي والمسموع إلى نظام من المعارف، فغاية الأفكار هي إنقاذ الآخرين من تفاهة الواقع وسذاجة تتبعه، فالكلمة «ولدت لإنقاذ الآخرين من الضعف الذي يحيط بهم، ومن أجل العيش، فالأطفال ينبهون الكبار بتصرفاتهم. الكلام حاجة وضرورة، بل وموتث للثقافة أيضا» يحمل في طياته قيما حضارية عامة.

دور المثقف في الفضاء الرقمي هو محاورة التعيين في اللغة ونقده عندما يستحيل إلى أيديولوجيا.¹⁹ وحضوره في العالم الرقمي رهين بمقاومة الابتذال ينتقد الآراء الموسومة بطابع البداهة.

لابد من استخلاص الرسالة من الأثر الفني بالأساس، فالنخبة المثقفة في العصر الأنواري كانت تشتترق قارئا مميزا، يستخلص الأسئلة «اجراً على استعمال عقلك» اعتبرها ميشيل فوكو سؤالا مركزيا لبناء وعي جمعي نقدي، كان المتلقي شخصية محورية، إن لم يكن هو المعني بالرسالة، لتأمل عناوين من مثل «رسالة في اللاهوت والسياسة» و«رسالة في التسامح» الأولى مرافعة قوية حول الحرية الدينية، والثانية دفاع مستميت

النشاط الخلاق للآريين»¹⁷. في هذا الرأي مقومات العنف وهو موجه بعقيدة تبرر القتل والوحشية.

يقم المثقف السياسة في فهمه للواقع، ولنقل إن أعمال العقل في تحليل الأنظمة الشمولية شرط في ظهور وعي المثقف، فالعقل هنا ليس أداة ولكنه نظام في تأسيس معرفة تنويرية، عند حنة أرندت «لا يمكن للعنف أن ينحدر من نقيضه الذي هو السلطة، وأنه يتعين علينا لكي نفهم العنف على حقيقته أن نتفحص جذوره وطبيعته»¹⁸ مهمة المثقف هي الكشف عن جذور الشر الحقيقية هذه المشكلة للسلطة باعتبارها مؤسسات غير مرئية، تدمج الأفراد في دائرة البداهات.

الرقمنة، في معنى النص

النصوص الورقية المكتوبة أو تلك التي تحولت إلى العالم الرقمي تعددية الإنجاز بين تلك القائمة على الإفهام وتبليغ الرسالة، أو تلك التي تتوخى المعرفة، قوامها هو التعيين والمقصود به بحسب السيد كبدي فاركا ابتكار المعرفة، وبما أن المعرفة هي التعرف

الهوامش

16 - Eco (E). semiotique et philosophie du langage. P. U. F. 1988.

17 - أدولف هتلر. كفاحي

18 - حنة أرندت. حوار الماضي والمستقبل. م. س. ص: 273

19 - Kibidi Varga. Discours-Recit-image. Pierre mardaga. 1989

20 - حوار مع العروي أجراه محمد داهي. المساء. 2015. 39

لائحة المراجع والمصادر

• بالعربية :

- 1- إدوارد سعيد. المثقف والسلطة. تر. محمد عدنان. القاهرة للنشر والتوزيع. 2006.
- 2- آرسطو. السياسات. نقله إلى العربية عن الأصل اليوناني وعلق عليه الأب أغسطين بربارة البولسي. بيروت. 1957.
- 3- أرندت حنة. بين الماضي والحاضر. بحوث في الفكر السياسي. تر. ع. الرحمان بوشناق. دار النهضة. مصر للطباعة والنشر. 1974.
- 4- تودوروفتيزفطان. التعايش مع ثقافات مختلفة. تأملات في الحضارة والديمقراطية والغربية. تر. محمد الجرطي. الدوحة. 2014.
- 5- غرامشي أنطونيو. دراسات ومختارات. منشورات وزارة الثقافة دمشق. 1972.
- 6- الكلخة ع. الإله. المقدس والسلطة. الفكرانية الدينية والحداثة. أفريقيا الشرق. 2019.
- 7- هابرماسيورغن. التقنية والعلم كأيدولوجيا. تر. إلياس حاجوج. دمشق. وزارة الثقافة. 1991.
- 8- هتلر أدولف. كفاحي. تر. لويس الحاج. بيسان. ط 2. 1995.

• بالأجنبية :

- 1-C.Livi-Strauss.Race et Histoire.Paris.UNESCO.1952.Reedite.chezGontier.Paris.1967.
- 2- Eco (E). semiotique et philosophie du langage. P. U. F. 1988.
- 2- Kibidi Varga.Discours-Recit-image. Pierre mardaga.1989.

• حوارات - مقالات :

- 1 - نعيم شومسكي. مسؤولية المثقف. حوار. قناة «الديموقراطية الآن». نيويورك. 2017.
- 2 - حوار مع العروي. أجراه محمد دا هي. المساء. 2015.
- 3- Le figaro.entretien avec F.METERAN. 1988.
- 4- Les faut débat. Pierre bordieu. Le monde diplomatique. 2015.

أدوار المثقف الجديدة : الرؤية والوظيفة

حميد القلعي

باحث في القانون العام، جامعة
القاضي عياض بمراكش.

مفاده: أي دور بات لهذا المثقف في ظل
الدولة الحديثة؟

لمواكبة تطور العصر في سياقه العام
الديمقراطي يتطلب هذا من المثقف
القيام بمسؤولياته التثقيفية داخل
المجتمع، لإعادة بناء الوعي الجذلي
والحواري والتواصلي عند المواطن
ليصبح مواطنا ناقدا لكل ما يقدم له من
خطابات ومعلومات موجهة بالرقمنة
لتعطيه صفة المواطن الواعي بحقوقه
وواجباته والقادر على ممارسة دوره
السياسي باستعمال الفضاء العمومي
الرقمي.

الكلمات المفتاح: الثقافة ، الثورة
الرقمية، المثقف الرقمي، الفضاء
العمومي الافتراضي، التفاعل الافتراضي،
الموضوعات الافتراضية، شبكات التواصل
الاجتماعي، السطوة الرقمية.

في معنى الثقافة

الثقافة هي الذاكرة الجمعية الخاصة
بكل مجتمع على حدة، هي أساس
هويته وانتمائه وتميزه، مثلما هي قاطرة

عن أفكارهم بأنفسهم وفقاً لأموذج
«التمثيل الذاتي».

إن فكرة تنميط الثقافة في الفضاء
الرقمي مع تحويلها إلى متون جاهزة
تُرى وتشاهد مقارنة مع الماضي حيث
كانت الصورة غائبة قد غيّرت مفهوم
المثقف، فلم يعد هوذاك الذي يمثّلها
كتابة، أو يحدد مقدار ثقافته بقراءة عدة
كتب ومصنفات، يظهر مع هذا المفهوم
العصري للمثقف، فهو يقاس اليوم بمدى
اطلاعه على مختلف العلوم والمعارف
وكل طارئ جديد في العالم، ويقاس
هذا بمدى خبرته الاجتماعية وتجاربه
الشخصية، كما يحدد بحجم تعامله
كمثقف مع الأجهزة الرقمية والأدوات
التكنولوجية والانترنت وإجاداته الاشتغال
بها، وبهذا أصبح الفضاء الرقمي الفلك
الوحيد للمعلومة التي تصنع المثقف
الحقيقي، وبه نقول إن الثقافة صناعة
بامتياز.

تأتي الثورة الرقمية وقد تصاعد
إيقاعها في العقود الأخيرة لتفرض على
المثقف الحالي مراجعة أدواره التي
كانت له في السابق، وبناء سؤال ثقافي

ملخص

يتحدد الفضاء الرقمي بتوظيفه
لمعلومات تتسم بالسرعة الفائقة،
ينصهر داخل هذا الفضاء كل المؤسسات
الاجتماعية والثقافية باختلاف أنواعها.
وقد اقتزن هذا الفضاء بمفاهيمه
السايبيرية المختلفة، لم يعد معها هذا
المثقف محصوراً بالجغرافيا، معه بدأ
الإبحار المعلوماتي في شتى الاتجاهات،
فلم يعد هناك إلا الزمن الإلكتروني
المتطابق مع تشعب التفكير البشري
المعاصر.

فعللاقة المثقف بالثورة الرقمية
ومكانته في المجتمع الحديث بدأ
يتسم بالتعقيد. بما أنه يعارض ويقابل
مفهوم المثقف الورقي/التقليدي أولاً،
كما أن دوره في المجال المعلوماتي نجح
في جعل المعرفة متاحة للجميع ثانياً
مما أضعف سلطته كما أثر على الدور
الذي كان يتمتع به سابقاً وهو دور تمثيل
الجمهور والتعبير عن أفكارهم بلسانه،
وبهذا تلاشى دور الوكالة الذي كان يقوم
به وصار الأفراد في هذه المواقع يُعبرون

نحو تنميته في شتى المجالات الفكرية والاقتصادية والسياسية، كما تنبع أهميتها في حفظ الذاكرة والتاريخ، وذلك باستدعاء مختلف المتغيرات التعبيرية والرمزية والخصوصيات الفكرية التي تميز الشعوب كما المجتمعات، لها دور في إبراز فرادة المجتمع، وحضارته. الثقافة بهذا المعنى سجل مفتوح يواكب تطور المجتمع وسيورته، ويخضع عبر مجريات التاريخ لتفاعلات عدة يؤثر عليها من حيث الوظيفة التي تؤديها هذه الثقافة في تعالق مع الأفراد والجماعات البشرية.

لكن مع العولمة التي هلت معززة بتكنولوجيات الإعلام والاتصال المتقدمة، وبنظام جديد في مجالات السياسة والاقتصاد والثقافة، وما رافق كل ذلك من تكريس هيمنة الرأسمالية المتوحشة تحت أولوية الليبرالية الجديدة، بتحويل العالم إلى سوق تجارية كبرى تحكمها الحاجيات الاستهلاكية المنمطة والموحدة، أصبح كل ما يبدهه الإنسان سلعا معلبة بما في ذلك منتجات الثقافة والفنون والإبداعات الأدبية.

أمام هذا النظام العولمي أمست الوظيفة الثقافية تواجه تحديًا كبيرًا، فرض عليها إعادة النظر في ميكانيزماتها وامتداداتها ومجالات اشتغالها، والتكيف مع معطى ظهور الأنترنت كاختراع ساهم في الانتقال من اعتماد الحوامل التقليدية في نشر وترويج الثقافة والفكر، إلى توظيف وسائل وتقنيات رقمية جديدة أكثر سرعة وأكثر قدرة على

تخزين المعارف وتداولها في زمن قياسي، تحول معها الإنسان من كائن واقعي إلى كائن افتراضي غير مرتهن لحدود الزمان والمكان.

نتيجة لهذه المتغيرات التي هزّت أركان المعرفة، تغيرت "الحقيقة" في عالم الأفكار. فإذا كانت المعرفة في زمن أفلاطون وحتى هيجل تتجسد في إبراز مطابقتها للواقع، وإذا كان علم الكليات والمثل المجردة والأفكار المطلقة هو العالم الحقيقي، فإن الخيط الناظم للمعرفة في الزمن الرقمي يتجلى في العلامات الضوئية الصادرة من المنتجات الإلكترونية غير الملموسة؛ وبالتالي وقع انقلاب في جوهر الحقيقة التي لم تعد انعكاسا للواقع كما كان متداولًا في سوق القيم الثقافية، بل مرتبطة بما نبده من الواقع، ومن العالم الافتراضي الذي يدار به الآن، والذي هو أشد واقعية من الواقع؛ إنه ابتكار أو تصنيع أو تصريف في الأفكار، بما يثري المعرفة الإنسانية، أو هو بتعبير جان بودريار "واقع فائق"¹.

لا نحتاج للتذكير بأن الفضاء الإلكتروني الحالي يتسم بعدة سمات، ليس أقلها أن الحدود بين الدول والشعوب لم تعد لها قيمة تذكر؛ فالعالم أضحي قرية صغيرة، تنتشر فيه المعرفة بسرعة قياسية، وصارت فيه الممارسات الثقافية المرتبطة بالفضاء الرقمي كونية، مخلخلة مجموعة من القواعد، وهو ما حدا بالمتبعين والدارسين للشأن الثقافي، إلى اعتبار الأمر انقلابًا في المنظومة الرمزية والفكرية لمختلف شعوب العالم، وأن

التحولات الشاملة للثقافة في هذا العصر الرقمي، ليست فقط تحولات ثقافية، ولكنها تحولات حضارية أيضا.

ليس من المرغوب فيه تشكيل صورة عن المثقف باعتباره مجرد ذات مفكرة متعالية عن الحياة اليومية في ظل سياق رقمي محكوم بسلطة الصورة والتكنولوجيا والمعرفة الرقمية، وهذا يعني أن على المثقف خوض معركة التفكير في إعادة تشكيل دوره المعرفي. فلا يختلف اثنان على أن الحاجة إلى المثقف تزداد يوماً بعد آخر، لكي يواصل أداء الدور الذي أسند إليه، إذ بات لا مناص من ذلك، أمام حجم التطور الهائل الذي يشهده العالم، في ظل ثورة الاتصالات التي جعلت العالم مثل قرية صغيرة، والتي سهلت سرعة تناقل الأخبار عبر العالم².

إن مقارنة مسألة التحديات الجديدة المطروحة على أنظار الثقافة الرقمية، والمثقف في عصر الثورة الرقمية، الشرعية، الادوار والفاعلية، تطرح بداية، ضرورة أولى تتمثل في تحديد مفاهيمي لموضوع وظيفة المثقف التي تحولت إلى موضوع للمساءلة الفكرية في ظل اجتياح الرقمنة لمختلف مناحي الحياة، وتنامي الوعي بضرورة الاندماج العضوي للمثقف في العالم الافتراضي من أجل الاسهام في تلبية الحاجيات المعرفية، وملء الفراغات الرقمية التي فتحتها شبكات التواصل الاجتماعي.

قبل الانتقال إلى الحديث عن سؤال

ملف العدد : المثقف في الزمان الرقمي

جديدة، كان من أهم نتائجها تراجع الكلمة لصالح «ثقافة الصورة». مع هذا أصبح العالم يعيش «عصر الثقافة المرئية»، وقد أصبحت السطوة فيها لوسائل الدعاية والإعلام، وذلك على حساب الثقافة المكتوبة، كان لهذا آثاره السلبية على عملية القراءة، فإذا كانت الثورة الإلكترونية والرقمنة أعادت صياغة العالم من جديد وقلبت العديد من المفاهيم لعل أهمها مفهوم الفرد ومعنى المجتمع، بعد أن قامت هذه الوسائل باختزال المسافات كما أتاحت الوصول إلى المعلومة بسرعة كبيرة، ها هي ذي تُغيّر من مفهوم المثقف الذي كان مشروطاً بالكتاب الورقي بعد أن كان سمة ثقافية تميزه ككاتب ولطالما اعتبر الكتاب محور المعرفة الإنسانية قبل زمن الأنترنت بتعبير السيد إ.إيكو.

1 - الثورة الرقمية وإعادة

تشكيل العالم

يعيش العالم اليوم الثورة الثالثة في تاريخ البشرية بعد الثورتين الصناعيتين والزراعية، ويُطلق عليها «الثورة المعرفية» وأساسها التكنولوجيا، التي أصبحت ذات أهمية كبيرة بالنسبة للدولة سواء داخلية أو خارجية، حيث تجاوزت كل

في العصر الحديث-ولتحقيق هذه الغاية- يحتاج هذا المثقف إلى مجموعة من الوسائط لإيصال أفكاره إلى الجمهور، ولعل أهم تلك الوسائط وسائل الإعلام الرقمية، والسبب في ذلك أنها تُوفر سرعة انتشار المعلومة، كما أنها تضمن وصول الرسالة كاملة، الصوت فيها قرينا لصورة وقد تحقق تعبير شبكات الأنترنت. هذا التحقق -أو على الأصح- هذا التحسين أتاح لهذه الرسالة السمعية والبصرية في الآن نفسه، الخروج من نمطية الكتابة. هكذا أفسح المجال للمثقف الحدائثوتوسعت دائرة تأثيره، فأصبح بذلك شخصا فاعلا، بل ومساهما في صناعة الوعي في المجتمع الذي ينتمي إليه. هذا الأمر سيؤدي في إعطائه صفة المشروعية؛ فدوره كمثقف قائم على إنخراط الجمهور في القضايا الفكرية التي يثيرها، يكون لها الأثر بعد ذلك على عدد كبير من المتابعين، الغاية في ذلك تفعيل منجزاتها في المعيش والحياة اليومية.

الثورة الرقمية وتحول بنية

المعرفة

خلقت الثقافة الرقمية وسائط معرفية جديدة، الصورة مركزها، كما خلقت هذه الثقافة أبنية معرفية

المثقف وموقعه في عصر يتميز بتطور تكنولوجي رقمي متسارع، لم يستثن أي مجال بما فيه المسألة الثقافية، التي وجدت نفسها أمام تحدي مواجهة تداعيات «الرقمنة» وانعكاساتها على مجمل الحقل الثقافي الوطني في العالم العربي، إما بالسلب أو بالإيجاب.

الثورة الرقمية وحضور المثقف في الحقل الثقافي

يرتبط المثقف في العادة بمدى فاعليته وتأثيره في المجتمع الذي ينتمي إليه أولا، وهو بهذا الاعتبار يمتلك من المؤهلات المعرفية مع تراكم حقيقي من التجارب في المجال السياسي على الخصوص، ما يجعله صاحب رؤية نسقية دالة، تروم تحليلا دقيقا للمجتمع، قوامه إبداء الرأي ونقد الواقع بغير تصحيحه وتوجيهه أو تثويره إذا لزم الأمر ذلك. هو بمعنى آخر ضمير المجتمع وقوته في التعبير عن القيم الكونية ممثلة في النفع العام والعدالة الاجتماعية كما هو حال سقراط في العصر اليوناني وغرامشي في العصر الحديث. المثقف بهذا المعنى صاحب موقف مشفوع بمشروع فكري وفلسفي عميق.

الهوامش

1 - محمد سيلا/ مدارات الحداثة، ط1، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009، ص 208.

2 - آسيا بريغز، بيتر بورك/ التاريخ الاجتماعي للوسائط (من غتبرغ إلى الأنترنت)، ترجمة: مصطفى محمد قاسم، الكويت: عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2005، ص 23.1

الحدود الجغرافية بين الدول، وحطمت الكثير من الحواجز التي كانت تحد من الحركة والاتصال بين الناس في أي مكان وزمان.

كشف تقرير صدر سنة 2018 عن موقعي We Are Social و Hootsuite أن عدد مستخدمي الإنترنت عام 2018 بلغ حوالي 4.021 مليار بزيادة تبلغ 7 % سنوياً، وبلغ عدد مستخدمي وسائل التواصل الاجتماعي في نفس السنة 3.196 مليار، أي بزيادة 13 % سنوياً. ويضيف التقرير أن الوقت الذي يقضيه المستخدم على الشبكة هو الآخر في تزايد مستمر، حيث بلغ متوسط هذا الاستخدام حوالي 6 ساعات في كل يوم، أي ما يقارب ثلث فترة استيقاظهم³. وفي إحصائيات لأعلى معدل لاستخدام الانترنت في العالم لسنة 2017 جاءت قطر في المركز الأول تليها الإمارات العربية ثم الكويت⁴.

هكذا يساهم الإنترنت في نشوء مجتمعات جديدة مشروطة بعلاقات اجتماعية قائمة على علاقات افتراضية. ويتوقع العديد من المختصين أن الكمبيوتر وحده سوف يشكل سلاح المستقبل، إذ أن الحروب دائماً ترتدي شكلاً مميزاً في كل عصر، حيث تستعمل فيها أنواع جديدة من الأسلحة. ولهذا فقد حذر خبراء ومفكرون ومنهم بورديو وجورج لايكوف، من تأثير الرقمنة على سلوك الفرد خاصيته التعدد والتسارع، ما جعل دور المثقف اليوم يتوجه نحو وسائل الاتصال لنقد سلطة احتكار مصادر المعرفة وتفتيتها إلى أجزاء

لتسهيل وصول الأفراد إليها، دوره يكمن في تعميم المعرفة وتسهيل الوصول إليها.

عرف توزيع المعرفة تحوُّلاً كبيراً ومفصلياً إنتقل بمقتضاه المجال المعرفي من المحدودية المرتبطة بالنخبة المثقفة إلى الخطيئة الموجهة بالشبكة العنكبوتية ، فتحوّلت الأفكار من قوّة كانت حكرًا على النخب وأصبحت متاحة للجمهور، ليصبح المثقفي مشروطاً بمثقف له وظيفة جديدة؛ دوره ليس في تزويد الجمهور بالمعارف بل وفي تدقيقها والتحقق منها ونقدها. المثقف بهذا الاعتبار ناقد للأفكار وشريك في تصحيح البدايات التي تطلال المجتمع.

هكذا نجحت الثورة المعلوماتية في جعل المعرفة متاحة للجميع، كما غيرت من وظيفة المثقف، الذي أصبحت مهمته هي تمثيل الجماهير والتعبير عن أفكارهم ومواقفهم وتطلعاتهم. مع هذا التحول صار الأفراد في هذه المواقع يُعبرون هم أيضاً عن أفكارهم وبأنفسهم وفقاً لأتمودج «التمثيل الذاتي»، وبهذا أصبح وجود المثقف اليوم مشروطاً برضى الجمهور قوته في التخاطب والتأثير في المشهد العام⁵.

نشهد اليوم أزمة تراجع دور المثقف التي تتمثل في العزلة التي يعيشها بعيداً عن مجتمعه، كما أن خطابه أصبح غير مؤثر ولا يُشكل أي تغيير. فغياب المثقف اليوم هو تصحر مبرمج، نتج عنه ثقافات وهويات افتراضية وكذا مجتمعات تخيلية، غير أنها لمسؤولية لا تتحملها

التكنولوجيا وحدها ولا هذه التطورات والثورات الرقمية، بل يكمن الإشكال في الاستخدام السيئ لها أو عدم القدرة على التحكم فيها.

مع الثورة الرقمية تمّت إعادة تشكيل العالم معرفياً وثقافياً وذهنياً ليدخل فضاء جديداً تغيرت معه الأشياء، فضاء يتركب من وحدات لا لون لها ولا وزن لها ولا حجم، بل مجرد كائنات عددية حلت محل الأشياء المصنوعة والأشياء الطبيعية، لتتحوّل بسرعة الضوء، ولتتحدد على أساسها العلاقات بين البشر. وتمخض عن ذلك انتقال العالم من العصر الصناعي إلى العصر السبراني، ليصبح فضاء مركباً من ثلاثة عوامل: عالم الأفكار، العالم الفيزيائي، ثم العالم الافتراضي⁶.

نتيجة لهذه المتغيرات التي هزّت أركان المعرفة، تغيرت «الحقيقة» في عالم الأفكار. فإذا كانت المعرفة في زمن أفلاطون وحتى هيجل تعبيراً عن الواقع ، وإذا كان علم الكليات والمثل المجردة والأفكار المطلقة هو العالم الحقيقي، فإن الخيط الناظم للمعرفة في الزمن الرقمي يتجلى في العلامات الضوئية الصادرة من المنتجات الإلكترونية غير الملموسة؛ وبالتالي وقع انقلاب في جوهر الحقيقة التي لم تعد انعكاساً للواقع كما كان متداولاً في سوق القيم الثقافية، بل مرتبطة بما نبدعه من الواقع، ومن العالم الافتراضي الذي يدار به الآن، والذي هو أشد واقعية من الواقع؛ إنه ابتكار أو تصنيع أو تعريف في الأفكار، مما يثري المعرفة الإنسانية، أو هو بتعبير جان



بودريار«واقع فائق» .

في خضم هذا التحول الكوني، غدت الثقافة نفسها صنعة تكنولوجيا التواصل، ولا تزال إلى اليوم تحفر فيها مجاري عميقة لا يمكن تجاهل انعكاساتها على المثقف ودوره، وهو ما وقف عنده «كاسلرز»، وحلّله بعمق ليصل إلى الحسم بأن الحتمية التقنية أصبحت قدرا لا مفرّ منه. بل إن «هربرتشير» ذهب إلى حدّ القول بضرورة وضع إستراتيجياتنا الثقافية في المستقبل انطلاقا من النظام المعلوماتي المتدفق من الشبكات⁷.

تأسيسا على هذه التحولات التقنية تحوّلت المعرفة إلى العالم الافتراضي الذي تأسست فيه «حياة ثانية» تضمّ أروقة افتراضية متعددة كالجامعة الافتراضية، والمعاهد الإلكترونية، والتلميذ الرقمي، والمثقف الرقمي الذي لم يعد بحاجة لرضى الناشر، أو لسمعة علمية لنشر كتبه، بل صار بإمكانه أن ينشر مؤلفاته متى شاء. وإذا كان يمتلك بضاعة فكرية قيّمة، يمكن أن يزاحم بها المثقف الورقي المرموق، أو ربما يربو مكيال وزنه العلمي عليه⁸.

المجتمعات والأفراد إليها.

2-2 تغيير بنية توزيع المعرفة، إذ

عرف توزيع المعرفة تحولا انتقل بمقتضاه من الهرمية العمودية التي سادت في العصر الورقي، إلى الخطية الأفقية أو الشبكية في العصر الرقمي؛ ما يعني إلغاء التبعية الفكرية، وإلغاء وجود سيّد ومسود في نشر وتلقي المعرفة.

3-2 سرعة البث والانتشار، إذ غدت

الثقافة تتميز بانفتاحها الشمولي على مختلف المدارك البشرية، وبطوفانها المعلوماتي الممتد والمتوسع أفقيا وعموديا، وبطراوتها، إذ يمكن للمتلقي أن يحصل على الفكرة مباشرة، بدون

2 - تأثيرات الثورة الرقمية على بنية المعرفة

نتيجة لتأثيرات الثورة الرقمية تغيرت أيضا بنية المعرفة ومصادرها، وهو ما سيؤثر على دور المثقف. ويمكن تلمس ذلك من خلال ثلاثة مؤشرات على الأقل:

2-1 تكسير مبدأ احتكار المعرفة،

إذ أصبحت تكنولوجيا الاتصال تقوم على مبدأ تجزئة القوة التقليدية لمصدر المعرفة، وتفتيتها إلى أجزاء يسهل وصول الأفراد إليها، وتحول دون احتكارها من طرف المصدر القوي المحتكر لها، ما يعني تعميم المعرفة وتسهيل وصول

الهوامش

3 - بلقاسم الجطاري، العولمة والحقل الثقافي المغربي. تاريخ الزيارة <http://www.oujdacity.net/regional-article> 12.6.2021

4 - بوجمعة العوفي: «الرقمنة والمكان الرقمي-الكوني»، مجلة باحثون، المجلة المغربية للعلوم الاجتماعية والإنسانية، المغرب، العدد 01، يناير-مارس 2017، ص 105.

5 - مارك دوغان وكريستوف لاي، الإنسان العاري الدكتاتور الخفية للرقمية، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي للكتاب، الطبعة الأولى 2020، ص: 107.

6 - السلطة والمجتمع في مواجهة إرهابات العولمة. <https://anwalpress.com>. تاريخ الرفع والزيارة 12 يونيو / 2021

7 - سهيلة زوار: «إشكالية الهوية الثقافية في ظل الاعلام الجديد»، مجلة مقاربات، العدد 27، المجلد 14، 2017، ص 61.

8 - شما بنت محمد بن خالد آل نهيان، القراءة في عصر الثقافة الرقمية جريدة الاتحاد الاماراتية 3 يناير 2012 رابط المقال: <https://thevarsity.ca/2021/06/13/>

/the-new-reading

وسيط، وبسرعة قياسية لا تتطلب سوى كبسة زرّ واحدة، مع قدرة هائلة على التشبيك والاتصال. كما اغتنت تموضعات تلقي المعرفة بإضافة رفوف المكتبات الإلكترونية والخزانات الوسائطية الرقمية إلى رفوف المكتبات التقليدية؛ ما زاد من تعميم المعرفة وتيسير سبل الحصول على المعلومة⁹.

من الأكيد أن اكتساح الشبكة المعلوماتية لمجال الثقافة أثر سلبي على دور المثقف التقليدي، فلم يعد هو سيّد المعرفة كما كان من قبل، ولم يعد الفقيه الذي تضرب إليه الأكباد كما كان في عصر ولى، بل تقزّم دوره بعد أن أصبحت التقنية الرقمية تنتج حوامل جديدة للتخزين المعرفي قد يجهلها هو نفسه، وتحولت المعرفة من فضاء كان حكرًا على النخب الثقافية إلى عامة الناس، ليصبح المتلقي في غنى عن المثقف الذي كان مزوّده الرئيسي بالمعارف.

أفلحت الثورة المعلوماتية في جعل المعرفة في متناول الجميع، كما حلت محل الوسيط التقليدي -الكتاب الورقي- وجعلت خطابه المعرفي يترنح تحت ضربات معاول الشبكة العنكبوتية، وانتقلت بالمتلقي من مربع قبول سلطة المثقف إلى مربع المشاركة معه أو مع غيره في إنتاج المعرفة، بعد أن صار المتلقي نفسه قادرًا على تزويد شبكة المعارف بنصوص رقمية، أو وثائق، أو مذكرات شخصية أو إحصائية، أو كتب ومقالات يكتبها بلغة متحررة من المطلقات والمتعاليات، ومن هيمنة سلطة

دور النشر وخطها التحريري، ويتعامل مع الواقع بمفردات الخلق والابتكار والتركيب والتحويل والبناء¹⁰.

لم يعد المثقف المنظر القابع في برج العاجي هو الوحيد المتسيد كما كان في العصر الورقي، بل إن العصر الرقمي الذي نعيش على عتبه أفرز مسميات جديدة من قبيل المثقف الشبكي، والرقمي، والوسائطي، والمعلوماتي، والمثقف الناشط، والمثقف الافتراضي، والمثقف الجديد، والفاعل الجديد، وغيرها من المصطلحات الرديفة؛ وهم غالبًا من فئة الشباب الذين لم تكن أسماؤهم لامعة، فأصبحوا بفضل الفضاء الرقمي أكثر حضورًا، وأكثر تأثيرًا في الرأي العام.

إنهم من باتوا يعرفون باسم عمال المعرفة الذين يشتغلون بالمعطيات الرقمية وإدارتها، وتطوير وتخزين المعرفة، وتوليد الأفكار الخلاقة والمبتكرة، سواء تعلق الأمر بإدارة المشاريع أو إدارة الفكر الإستراتيجي ومراكز البحوث المستقبلية، أو معالجة إشكاليات الحرية والعدالة وتديير مشاكل الحكم والسلطة، وقضايا المرأة والفقير والتعليم والصحة، ويغوصون في قلب المجتمع المدني وقضايا التنمية بالفعل وليس بالقول فحسب، ويشاركون في بلورة المدن الذكية بالحضور المزدوج والدائم في شبكات التواصل الاجتماعي، وفي الميادين على شكل خلايا جماعية واعية تناقش طرائق تدبير الحراك الاجتماعي بيقظة مستمرة، وهي المهمات التي ظل

المثقف العربي يعتقد أنه القائد الوحيد الذي يتم إنجازها على يده؛ بيد أن فشل مشروعاته في التغيير من جهة لبعده عن واقع المجتمعات، وما تحقق من طفرة في مجال الوسائط التكنولوجية، وتكثيف عملية التشبيك وتكاثر «عمال المعرفة» من جهة أخرى، جعل دوره يخبو، ويفقد بريقه في منظور الرأي العام الذي بدأ يتجاوزه، ويرنو نحو مواقع التواصل الاجتماعي التي يلعب فيه النشطاء الرقميون دور المحرك الفاعل بتجميع الطاقات الشعبية، وتعبئة الرأي العام، وتوقيع العرائض، والنزول للميدان للتظاهر السلمي من أجل القضايا العادلة.

نحسب أن اندلاع انتفاضات الربيع العربي بعيدا عن عيون المثقف تعدّ قرينة دامغة على شيخوخة أدور المثقف التقليدي الذي لم يتجاوز سقف رد فعله تجاه تلك الانتفاضات الاندهاش والمتابعة جلوسا أمام شاشات التلفاز. والحاصل أن الثورة الرقمية أضعفت من سلطة المثقف التقليدي، وجعلته مجبرًا على الاختيار، إما بالانخراط بتجديد آليات اشتغاله، والانخراط في عالم الرقمنة، وإما أن تصبح أدواره متجاوزة، لا تقدّم أي إضافة، وغير قابلة للتطبيق، وهو ما سيتأكد لنا بالحجة والقرينة لاحقًا.

3 - مساحة حضور المثقف في الفضاء العمومي

قد ميورغن هابرماس طرحه محددًا

ملف العدد : المثقف في الزمان الرقمي

مقاهي القرن التاسع عشر مجالا مفتوحا أمام الجميع؛ فكل فرد يمكن أن يلج إليها؛ ويجول فيها و يقرأ ما يكتب داخلها؛ يقرأ ويناقش لأجل مواجهة الآخروفهمه. إنها ذلك المكان حيث يبنى و يخلق الرأي»¹³. بهذا الاعتبار نقول أن لكل زمان مفاهيمه التي تميزه.

كانت ثقافة القرن التاسع عشر مشروطة بالصالونات الأدبية التي استوعبت نقاش النخبة الدائر بين مثقفي تلك المرحلة، فإن «الفضاءات العمومية الرقمية اليوم ترسم حدودها بأسلاك إلكترونية. لقد أضحت المقاهي والنوادي أيضا بصيغة رقمية، أساسها روابط توجهها كائنات افتراضية تختزل الزمن، وتذيب المسافة، وتجعل الكل يتحرك في عالم افتراضي»¹⁴. فما هي، إذن، محددات الفضاء العمومي الرقمي؟ ما هي خصائصه التي تضيف عليه معناه الخاص؟ ما هي الأدوار التي أضحي يقوم بها؟ ومدى حضور المثقف الرقمي بها.

مجموعة من القضايا الخلافية الخاصة بالصالح العام»¹².

انطلاقا مما أثرنه سابقا من خصائص للاتصال الرقمي، وللفضاء الإلكتروني ومن خلال تأكيدنا على الآثار الثقافية والاجتماعية للتكنولوجيا يمكن القول إن الفضاءات الافتراضية أضحت اليوم تشكل فضاءات عمومية بالمفهوم الهابرماسي.

من هذا المنطلق الجدير بالذكر أن حقبة الفضاء العمومي البورجوازي العزيز على «هابرماس» قد راوحت مكانها و انتهت لتحل محلها حقبة الفضاء العمومي الرقمي الذي يشكل في الوقت نفسه امتدادا وتوسيعا للفضاء الأول، وتحويرا وتحويلا له. إذ أضحي يتحدد عبر الإحالة على أشخاص في فضاء خصوصي يستعملون عقلهم استعمالا عموميا، بل يستعملون كل شيء على نحو عمومي و مشاع. «لقد غدا الفضاء العمومي فضاء شاسعا، وأضحت الفضاءات الرقمية وعلى غرار

معنى الفضاء العمومي واعتبره معطى رمزي الايحدد بالضرورة في فضاء ملموس بل يوجد في شكل افتراضي ، يظهر إلى الوجود عبر كل حوار يتجمع فيه الأفراد الخصوصيون لتشكيل جماعة في شكل هيئة عامة تساعد في وضع وتحديد حاجات المجتمع مع الدولة»¹¹. وبذلك يكون هذا الفضاء عبارة عن شبكة لإيصال المعلومات والتواصل بين الآراء ووجهات النظر المختلفة التي تعبر عن حاجات الأفراد في تخليق الحياة العامة، و يتم ذلك من خلاله ترشيح الأفكار وتهذيب المواقف ومزج التيارات والمواقف المختلفة لتندمج داخل الرأي العام بخصوص الموضوع محل الاهتمام.

الفضاء العمومي بتعبير هابرماسهو «حيز من حياتنا الاجتماعية، يتشكل فيه الرأي العام، يعبر فيه المواطنون عن آرائهم بحرية كاملة. كما تدور بينهم حوارات وتفاعلات ومناقشات نقدية حول اهتمامات اجتماعية مشتركة، في

الهوامش

- 9 - جمال الزرن / «أنسنة الثقافي في تكنولوجيا الاتصال والفضاء العمومي»، ص ص 69-103، في: سالم لبيض وآخرون/ أنسنة التكنولوجيا، ط1، اللجنة الثقافية المحلية بجرجيس، 2006، ص 98.
- 10 - الثقافة البدائية، إدوارد برنيت تايلور Taylor، ص 44 نقلا عن دراسة الباحث عبد الرحمان المالكي: الثقافة والمجال، الطبعة الأولى 2015، ص 42، منشورات مختبر سوسولوجيا التنمية الاجتماعية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهرز-فاس.
- 11 - عبد الجليل حليم: «الثقافة والتنمية»، اعمال ندوة: «الثقافة والتحولت الاجتماعية»، كلية الآداب بالدار البيضاء، منشورات عكاظ، الرباط، 1990، ص: 77.
- 12 - إسلام حجازي/ الثقافة الافتراضية وتحولات المجال العام السياسي: ظاهرة الفاييسوبوك في مصر نموذجا، مرجع سبق ذكره، ص ص 6-7.
- 13 - حجيبة قاقو/ «الفضاء الإلكتروني والتعبئة السياسية الذكية»، مجلة الدراسات الإعلامية، برلين: المركز الديمقراطي العربي، ع1، يناير 2018، (ص ص 167-195)، ص 169.
- 14 - يشكك المحققون في سند النصوص التي يرتكز عليها المتمسكون بولاية الفقيه، كما يطعن أغلبهم في وجه الإستدلال بمقبولة عمر بن حنظلة والتي تخص القضاء، بحيث يتعذر حملها على الولاية العامة.

بعضهم البعض على اختلاف عرقهم، جنسهم، دينهم والطبقة الاجتماعية، كما أن هذا الفضاء الافتراضي غير محدد مكانيا إذ يمكن لأي شخص دخول المحادثة وإعطاء رأيه، وهو إعادة تشغيل الفكرة القديمة للفضاء العمومي أي التي جاء بها هابرماس¹⁷.

إنه يشكل انعكاسا للواقع السياسي الفعلي الذي ينهلمنه موارده على اختلاف أشكالها مؤرخا بذلك لأهم لحظاته التي يسجلها ضمن ذاكرت هالرقمية. «فمواطنوا هذا الفضاء يثبتون حضورهم عبر التفاعل والمشاركة فيالنقاش العمومي الالكتروني حول الموارد المنشورة»¹⁸. إنه بهذا المعنى فضاء للتعبير بلا قيود أو حدود بلا ضوابط ولا سلطة. ■

إن الاتصالات الرقمية تقدم نفسها كظواهر اجتماعية تتمثل في نقل واستقبال بث الأفكار والآراء والمعلومات التي تشغل بال المواطن في علاقته بقضايا الشأن العام، وهي بذلك فضاء ميدياتيكي¹⁶ (Espace médiatique) جزء من الفضاء العمومي (Espace Public) الذي فيه يتفاعل المواطن بشكل حر ومستقل عن أطر الدولة التي تنظم حياة الأفراد ككتلة ووحدة متماسكة. وحجة استقلالية الفضاء الاتصالي تأتي من كون هذا الفضاء يجب أن يكون متعددا. ولا بد من الإشارة في هذا السياق إلى أن الاتصالات الرقمية الحديثة تبدو منسجمة مع طبيعة الفرد التحررية وقاعدة المجتمع المتعدد عندما تقع هيكلتها وتنظيمها من خلال تقديم البعد الاتصالي الثقافي، وليس الاتصالي التقني الذي قد يقع إخضاعه إلى قواعد التسويق أو الاحتكار.

إن الفضاء العمومي الافتراضي هو فضاء الالكتروني يجمع الأشخاص مع

لأجل تبني أطروحة هابرماس حول الفضاء العمومي الموجه بالنخبة المثقفة، على الاتصال الرقمي وما يتيح من فضاءات افتراضية، الاعتراف بإمكانية هذا الاتصال في نقل المعلومة وتبادلها وتخزينها داخل سياق سياسي وثقافي يرتقي بمهية الاتصال الاجتماعي. ولبلوغ هذا، على الفضاء العمومي القائم على اقتصاد السوق أن يصحح مدارك الأفراد كما الجماعات بالاقناع والحجة والدليل، المركز في هذا هو إعمال العقل لإنتاج المعرفة.

يمكن ذلك عندما يستطيع الذكاء الجماعي لا الفردي في نسخته السياسية أو الاقتصادية أن يحقق وحدة الاتصال والإعلام بوصفها ظاهرة تطبق عليها التقنية والمعلومة كصيورة في التواصل الانساني هدفه إنارة الفعل الجماعي. وعلى العموم يظهر الأساس الاجتماعي والبعد الإنساني في التقنية الاتصالية انطلاقا من تنظيم وهيكلية الاتصال داخل المجتمع¹⁵.

الهوامش

14 - حجية قافو/ «الفضاء الالكتروني والتعبئة السياسية الذكية»، مجلة الدراسات الإعلامية، مرجع سابق، ص 170.

15 - رباب بن عياش/ رمزية الفضاء العمومي الافتراضي في الجزائر (دراسة تحليلية سيميولوجية لعينة من المدونات وصفحات موقع التواصل الاجتماعي «فيسبوك» خلال الانتخابات الرئاسية أبريل 2014 - من 1 جانفي 30 - ماي 2014)، رسالة ماجستير، قسم الاتصال، كلية علوم الإعلام والاتصال، جامعة الجزائر 3، 2014-2015، ص 101.

16 - جمال الزرن/ «أنسنة الثقافي في تكنولوجيا الاتصال والفضاء العمومي»، مرجع سبق ذكره، ص ص 71-72.

17 - رباب بن عياش/ رمزية الفضاء العمومي الافتراضي في الجزائر (دراسة تحليلية سيميولوجية لعينة من المدونات وصفحات موقع التواصل الاجتماعي «فيسبوك» خلال الانتخابات الرئاسية أبريل 2014 - من 1 جانفي 30 - ماي 2014)، مرجع سبق ذكره، ص 114.

18 - حجية قافو/ الفضاء الالكتروني والتعبئة السياسية الذكية، مرجع سبق ذكره، ص 179.

لائحة المراجع المعتمدة:

- شما بنت محمد بن خالد آل نهيان، القراءة في عصر الثقافة الرقمية جريدة الاتحاد الاماراتية 3 يناير 2012
- رابط المقال: <https://thevarsity.ca/2021/06/13/the-new-reading>
- مارك دوغان وكريستوف لاي، الإنسان العاري الدكتاتورية الخفية للرقمية، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي للكتاب، الطبعة الأولى 2020.

ملف العدد : المثقف في الزمان الرقمي

- إدوارد برنيت تايلور Taylor الثقافة البدائية، ص 44 نقلا عن دراسة الباحث عبد الرحمان المالكي: الثقافة والمجال، الطبعة الأولى 2015، ص 42، منشورات مختبر سوسولوجيا التنمية الاجتماعية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهرز-فاس.
- عبد الجليل حليم: «الثقافة والتنمية»، اعمال ندوة: «الثقافة والتحول الاجتماعي»، كلية الآداب بالدار البيضاء، منشورات عكاظ، الرباط، 1990. ديفيد إنغليز وجون هيوسون: - مدخل إلى سوسولوجية الثقافة، ترجمة لما نصير، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، بيروت، 2013.
- العربي بوعمامة وبلقاسم أمين: «وسائل الإعلام كفاعلات استراتيجية ضامنة لكسب رهانات التنمية الثقافية» أعمال المؤتمر الدولي لمختبر التواصل وتقنيات التعبير، الإعلام ورهان التنمية، منشورات مؤسسة مقاربات، فاس، الطبعة الأولى، 2016.
- عباس الجراري، الثقافة المغربية أصولها وخصوصيتها. <https://groups.google.com/forum/#!topic/fayad61/7P8WRlaSRIQ> تاريخ الرفع ماي 2021
- أحمد الشراك «سوسولوجية الربيع العربي»، دار النشر مقاربات، الطبعة الأولى 2017.
- بوجمعة العوفي: «الرقمنة والمكان الرقمي-الكويني»، مجلة باحثون، المجلة المغربية للعلوم الاجتماعية والإنسانية، المغرب، العدد 01، يناير-مارس 2017، ص 105.
- بلقاسم الجطاري، العولمة والحقل الثقافي المغربي. <http://www.oujdacity.net/regional-article-50337>
- RémyRieffel, Révolution Numérique, Révolution Culturelle, Edition Folio, 2014. محمد مرشد: «قراءة في كتاب ثورة رقمية ثورة ثقافية»، مجلة باحثون، العدد 01، 2017، ص 192
- سهيلة زوار: «إشكالية الهوية الثقافية في ظل الاعلام الجديد»، مجلة مقاربات، العدد 27، المجلد 14، 2017.
- (Richard peterson, culture studies through the production prespective: progress and prospects (Oxford Blackwell, 1994
- عبده حقي: «هل نسير نحو ثقافة افتراضية بلا مثقفين»، مجلة باحثون، المجلة المغربية للعلوم الاجتماعية والإنسانية، المغرب، العدد 01، يناير-مارس 2017.
- بوعزة بنعاش وعبدالله البلغيتي العلوي: «من أجل سياسة ثقافية عمومية ديمقراطية»، مجلة الأزمنة الحديثة، العدد الأول، أبريل، 2008.
- محمد مصطفى القباج، «المثقف العربي والتنوع الثقافي رؤية مستقبلية»، آفاق، دجنبر، 2007.
- محمد سبيلا/ مدارات الحدائق، ط 1، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009. - آسيا بريغز، بيتر بورك/ التاريخ الاجتماعي للوسائط (من غتبرغ إلى الانترنت)، ترجمة: مصطفى محمد قاسم، الكويت: عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2005.
- جمال الزرن/ «أنسنة الثقافي في تكنولوجيا الاتصال والفضاء العمومي»، ص ص 69-103، في: سالم لبيض وآخرون/ أنسنة التكنولوجيا، ط 1، اللجنة الثقافية المحلية بجرجيس، 2006.
- رباب بن عياش/ رمزية الفضاء العمومي الافتراضي في الجزائر (دراسة تحليلية سيميولوجية لعينة من المدونات وصفحات موقع التواصل الاجتماعي «فيسبوك» خلال الانتخابات الرئاسية أبريل 2014 - 1 جانفي 30- ماي 2014)، رسالة ماجستير، قسم الاتصال، كلية علوم الإعلام والاتصال، جامعة الجزائر 3، 2015-2014، ص 101.
- ريتشارد واطسون/ عقول المستقبل (كيف يغير العصر الرقمي عقولنا، ولماذا نكتث، وما الذي في وسعنا)، ط 1، ترجمة: عبد الحميد نحمد دابوه، القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2016، ص 14.
- حبيبة قاقو/ «الفضاء الالكتروني والتعبئة السياسية الذكية»، مجلة الدراسات الإعلامية، برلين: المركز الديمقراطي العربي، 1، يناير 2018.
- رشيد العلوي/ الفضاء العمومي من هابرماس إلى نانسي فريزر، الرباط: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2014، ص ص 8-9.
- إسلام حجازي/ الثقافة الافتراضية وتحولات المجال العام السياسي: ظاهرة الفايبوك في مصر نموذجا، سلسلة قضايا، المركز الدولي للدراسات المستقبلية والاستراتيجية، 2009، ص 7.
- محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 2، كانون الثاني / يناير 2000، ص 25.
- محمد عابد الجابري، مفهوم الثقافة... وقاموس الخطاب العربي المعاصر، 11-12-2007: مركز دمشق للدراسات النظرية وحقوق الإنسان: <http://www.mokarabat.com/s3011.htm>
- طارق مخان، أزمة غياب دور النخبة المثقفة الجزائرية في التغيير، أطروحة لنيل شهادة الماجستير في علم الاجتماع، جامعة قاصدي مرباح - ورقلة - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم العلوم الاجتماعية، مدرسة الدكتوراه، العام الجامعي 2011-2012، ص 20.
- نبيل البكري، أزمة «المثقف» العربي، الصوحة نت: 13 مايو - 2014:
- <http://www.alsahwa-yemen.net/print.aspx?id=40426>
- حسني محمد نصر/ «اتجاهات البحث والتنظير في وسائل الإعلام الجديدة (دراسة تحليلية للانتاج العلمي المنشور في دوريات محكمة)»، مؤتمر وسائل التواصل الاجتماعي: التطبيقات والإشكاليات المنهجية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض: 11-10 مارس 2015.

أزمة المثقف في المجتمع المغربي المعاصر الإيديولوجيا والسلطة والمجتمع

ابراهيم الهياوي
باحث في علم الاجتماع

ملخص:

تروم هذه الورقة تفكيك مفهوم المثقف ودوره في المجتمع اليوم، وتقويض أوجه المحنة والأزمة التي تعيشها صناعته وأسس هذه المحنة، وإمكانات انعناقه منها في سياق استحضر التزامه الإيديولوجي الذي يعد حافزا له، التزام يجلي صناعته الحاملة هموم التشكيلات المجتمعية من ناحية، ولكون التزامه الإيديولوجي حائلا أمام بناء مشروع علمي وفكري يواكب التحولات المجتمعية، لذلك فهو مدعو للالتفات إلى دوره الجوهرية المتمثل في الإبداع الفكري الخلاق، إبداع يروم به تحقيق العالمية، منتصرا على التبعية الثقافية وعلى اجترار وتكريس وإسقاط مقولات ماضوية أو غربية مجتثة من سياقها على واقع عربي بخصوصية أنثروبولوجية، والعمل على إنجاز نقد ذاتي ينتبه لمشكلات الحقل الثقافي والتحول الاجتماعي، وتفكيك المركزية الثقافية.

على هذا الأساس تحاول هذه الورقة -بنوع من التكثيف والإيجاز-

الكلمات المفتاحية: المثقف، الالتزام الإيديولوجي، المجتمع، المنتج الثقافي، الواقع.

تقديم

إن المتتبع للحقل الثقافي في المجتمعات العربية -في السنوات الأخيرة- يستطيع دون عناء كبير أن يدرك فصول الوضعية المأزومة التي يعيشها المثقف خاصة في عهد المجتمع الرقمي، وهي محنة وأزمة اتضحت مع الربيع العربي الفائت الذي ولد قضايا ومشاكل اجتماعية، كما أنه يستطيع رصد التيارات الثقافية الفكرية المتباينة والخجولة وتأثيرها في حركة المجتمع، فقدما كان المثقف يقود التغيير الاجتماعي، أما اليوم فهو يشكو هيمنة السلطة.

إن التباين بين المثقف التقليدي ومثقف عصر الثورة الرقمية، هو تباين بين أشكال متعددة من الخطاب يعكس محنة وأزمة الحقل الثقافي بسبب هيمنة الممارسة التقنية التي يفتحتها العصر الرقمي على فعل القراءة

تقديم قراءة لحضور المثقف وعلاقته بالسلطة كتعالق أقحمه في أزمة من ناحية أولى، وتفكيك مستويات حضور المثقف إيديولوجيا، وتأثيره ودوره الإبداعي والخلاق الدائم في بناء مشروع فكري ومجتمعي من خلال رصد علاقة المثقف بالسلطة والمجتمع، وتحليل ازدواجية أو تناقض مثقف تقليدي ومثقف عصري وقدرتهما على مواكبة المجتمع الرقمي الزاحف.

تتوجه الورقة البحثية إلى تقديم قراءة لواقع الثقافة المثقفين وموقفهم من القضايا الاجتماعية بتحليل إشكالية انبعاث أو انسحاب المثقف في سياق التغيير الاجتماعي الذي طرحه الربيع العربي الفائت، ومجتمع الثورة الرقمية، والتي خلقت مثقفا معولما، يتأرجح بين الخضوع للمركزية الثقافية، والاستقلال الذاتي، إضافة إلى تحليل المستوى التقدمي للوضع الثقافي، مساءلة المنحى الثوري للمثقف في سياق العصر الرقمي، وقدرته على تقديم قراءة للواقع الثقافي والمجتمعي.



أنثروبولوجية رصينة حال جاك بيرك وإرنيست كلنير وديل إيكلمان... وحظي باهتمام سوسيولوجيين مغاربة مثل رحمة بورقية وعبد السلام حيمر... ففي مقالات الباحثة رحمة بورقية حول قضايا المجتمع المغربي، ودراستها لقبائل زمر نبت لدور العلماء الثقافي والاجتماعي وعلاقتهم بالسلطة والمجتمع، وانتبعت للخطاب الديني والثقافي لهؤلاء العلماء وعلاقتهم بالسلطة في المغرب. وإذا كانت بعض الدراسات الأجنبية المنجزة حول العلماء والمعرفة الدينية بالمغرب قد مالت إلى توريثها وجعلها آلية مهدئة لفوران البنية الانقسامية، أو مدخلا يسهل غاية الإدارة الاستعمارية، ومنها من اتجه نحو المقارنة بين الولي والعالم، أي بين الزاوية والمسجد، وبين العرف

القيود الإيديولوجية والسياسية، وضمان عودة مؤثرة للمثقف في سياق مساءلته للأيديولوجيا والسلطة والمجتمع.

أولا: المعرفة والسلطة بالمغرب

• النخبة الدينية محط السؤال السوسيولوجي

اهتم علماء الاجتماع المغاربة بالثقافة؛ ليس فقط من منطلق النصوص والممارسات والعقائد؛ بل لقد تمت مساءلة الخطاب الذي ينتجه العلماء والفقهاء وتأثيراته في تشكيل وعي الناس من جهة، وعلاقتها بالسلطة من جهة ثانية، فلقد شكلت تيمة المعرفة الدينية محور اهتمام أصحاب أعمال سوسيو

والكتابة المختلط بممارسات متعددة تشوه حرفة المثقف، وهي أزمة مبنية على استهلاك ثقافي يوضح تراجع حس الالتزام الإيديولوجي بالمعنى الإيجابي؛ إيتراجع يفيد ابتعاد المثقف عن الهموم الاجتماعية، متوجها نحو تقديم قراءة للواقع وفق التزام إيديولوجي تحكمه هواجس أو أحكام مسبقة، أو تؤثر فيه السلطة.

يطرح الإنتاج الثقافي المغربي اليوم قضايا جديدة متصلة بمجتمع المعرفة والتواصل والرقمنة؛ وهي عملية تجسد نوعا من الكتابة المطالبة بتجاوز اجترار نفس القضايا، وتتحقق هذه الغاية بتكثيف المثقفين لمجهودهم من أجل تفكيك ملامح الأزمة والانعقاد من

والشرع، وبالمجمل بين البادية والمدنية لغاية إديو-استعمارية أو تبريرا لنموذج فكري ما، فإن اهتمام المغاربة لم يأخذ بعد المقارنة كاتجاه في التقييم والدراسة والتحليل، بقدر ما كان يهدف استفهام الأنساق المجتمعية كنسق المعرفة الدينية؛ وتأثيراتها وتعالقها الموجود بينها وبين السلطة.

يمكن تصنيف المعرفة الدينية والإنتاج الرمزي للفقهاء كنقطة التقاء بين سوسولوجيا الدين وسوسولوجيا الثقافة والسوسولوجيا السياسية، لكنها أقرب إلى الأولى التي تجعل من الفاعل الديني سواء في حقل الدين أو في المجتمع والسلطة محور اشتغالها، والمهم هو أن الباحثة رحمة بورقية عالجت؛ في مداخلة بكلية الآداب بالمحمدية سنة 2000؛ دور العلماء في المجتمعات الإسلامية في إطار حديثها عن المعرفة الدينية وفضاءات المعرفة، درست الموضوع في سياق ما «تفرضه التحولات العلمية والفكرية التي تعرفها المجتمعات الإسلامية المعاصرة»¹.

ويحتاج الحقل الديني والثقافي إلى تعميق البحث فيه عموديا وأفقيا، خاصة أمام التغيرات التي يشهدها العالم من عولمة وظواهر العنف والخراب، والتي أصبحت تمارس تحت غطاءه، وهو ما يجعل مساءلة تعالق المعرفة الدينية بالحقل الديني والثقافي، وبأشكال المعرفة الأخرى غاية في الضرورة؛ مع ما تقتضيه المعالجة منهجيا من فصل، أو على الأقل من تمييز بين مستويات الحقل الديني، أو بين أشكال الإسلام المغربي² في بنية

تبولوجية متباينة ومتداخلة العناصر يمكن رصدها وفق الآتي:

• الإسلام النصي المعياري -النقل الشريعة- المسجد في النصوص والأصول الدينية.

• إسلام العلماء والفقهاء القائم على التأويل الذي يمثل المعرفة الدينية.

• الإسلام السياسي المسجد في الحركات الإسلامية، وقد يتضمن الإسلام الراديكالي.

• ثم الإسلام اليومي كما هو معاش.

المستوى الأول والثاني من الإسلام يحضر في علم الكلام؛ وفي مشكلة الفلسفة الإسلامية المثلثة في جدلية العقل والنقل، ما يعني أنه حظي باهتمام علماء الكلام وفلاسفة الإسلام منذ الأشاعرة والمعتزلة وابن طفيل وابن رشد والغزالي؛ ومن قبلهما الفارابي وابن سينا، وصولا إلى مفكري النهضة، وأصحاب مشكلة الحدثة والتراث كمحمد عابد الجابري ومحمد أركون، وإذا كان المستوى الأول «قريب من العقيدة والإيمان»³ بكونه مجالا توقيفيا لا اجتهاديا، فالمحاولات الاجتهادية والتأويلية طرحت المستوى الثاني من مستويات الإسلام -إسلام العلماء- كمجال للنقاش الفكري في إطار مشكلات التراث، أو العودة إلى التراث ومشكلات النهضة والحدثة، أو قضايا الفتوى في سياق مستجدات العصر، خصوصا أن العالم الإسلامي يشهد تحولات عميقة في العهد

الراهن في مختلف الميادين.

تحولت ظاهرة العلماء والفقهاء إلى قضية سوسولوجية حينما لاحظ الباحثون أدوارهم الطلائعية والحاسمة في المجتمع وفي السلطة، وتنصيب السلطان، وإصدار الفتاوى حول المستجدات الوقتية... لقد كانت هذه الفئة مصدر إنتاج المعرفة الدينية حول مختلف القضايا؛ معرفة لا يمكنها أن تكون حيادية لأنها تتعد عنالمصدر الإلهي وتقترب من السلطة، فأثناء حديث رحمة بورقية عن العلماء والمخزن، جعلت من «هيئة العلماء الجهاز الإيديولوجي للمخزن»⁴، فالعلماء يشكلون مرجعا رمزيا للتدخل والسلطة المخزنيين في القبائل، فلقد وُجد في تاريخ المغرب علماء خاضعين لحركات السلطة المركزية، ومدافعين عنها أو مُثبِتين لشرعيتها، وبالتالي هم يشكلون أحد أوجه السلطة السياسية للسلطان تربط قاعدة النسيج الاجتماعي بالهرم، وتعزز التحكم المخزني، وهو المعطى الذي يضعنا أمام إشكاليتين:

الفقهاء وسياسة الدولة الدينية في مغرب ما قبل الاستعمار

إذا كانت فئة من العلماء جهازا إيديولوجيا للسلطة المخزنية؛ فإن هذا الوضع يدفع الباحث إلى استدعاء الوظائف التي تلعبها الإيديولوجيا: فهي «قلب للواقع وتشويه له وتبريره وإقناع الناس به»⁵ كما قال بول ريكور. مستندا في ذلك إلى كارل ماركس. فالعلماء هيئة تنتج المعرفة الدينية

ملف العدد : المثقف في الزمان الرقمي

ويقصد بالرعية هنا خاصة الناس، وهم علماء أهل فاس، يستشيرهم السلطان مولاي الحسن الأول في ما هو فاعله، وإن كان لهيئة العلماء موقف معارض لما يريده السلطان فيما لا يؤخذ بكلامهم، أو يجدون أنفسهم مضطرين إلى إعادة النظر في حكمهم على النوازل، وسلوك السلطة لا يقف «عند حدود عدم الأخذ برأي العلماء، وإنما تتجاوزته لتجبر العالم على مراجعة موقفه الأول»⁶، يقول الناصري: «فلما شاورهم أجابوا مشورته فقالوا ما نعطيهم إلا السيف، لكن لم يلتفت إليهم»⁷، على اعتبار أن النوازل وكما بين الناصري يكون النظر فيها من وجوه: «أحدها من وجهة الفقه والحكم الشرعي وهي الوجهة التي يركز عليها العلماء، وثانيهما من وجهة الرأي

«مسألة تنقيص الأعشار على الأجنب، والتي طرحت للسلطان الحسن الأول مشكلا أدى به إلى طلب الاستشارة من العلماء»⁶ من أجل النظر في هكذا نوازل، فجميع أعمال وتصرفات وحركات السلطان تأخذ بعدها الشرعي من ناحية باستشارة العلماء ولو شكليا، ومن ناحية تحولت استشارتهم إلى آلية إيديولوجية تزكي السلطة. يقول خالد الناصري في الاستقصا: «في هذه السنة اشتد حرص أجناس الفرنج على تنقيص صاكة الأعشار، وطلبوا من السلطان أيده الله أن يحط عنهم صاكة السلع الموسومة التي كانت مسرحة من قبل، وأن يسرح لهم ما كان مثقفا قبل ذلك ... فلما رأى السلطان أيده الله شدة حرصهم وتكالبهم كتب كتابا إلى الرعية يستشيرهم فيه»⁷،

التي تمثل من ناحية جزءا من مشروع متكامل للسلطة المخزنية، يستهدف احتضان الهوامش -مناطق السببية-، ومن ناحية يشكلا لعلماء حسب رحمة بورقية هيئة استشارية للسلطة المركزية من جهة طبيعة هذه الاستشارة وأبعادها، وهي بذلك تثير إشكالية الدين والثقافة والسلطة، إذ لا اختيار للهيئة العلمية سوى تزكية اختيارات السلطة المركزية، واستشارتها معهم إنما تكون في هذا المنحى، لأن تاريخ الدولة المغربية تاريخ هيمنة السياسي على الديني.

في هذا السياق قدمت الباحثة بورقية مثالا في تاريخ المغرب هو ظاهرة العلاقة التجارية والضريبية بين المغرب والأجنب، وما تقتضيه السلع من ضرائب، تتجلى الاستشارة في

الهوامش

1- رحمة بورقية: مواقف قضايا المجتمع المغربي في محك التحول، ط 1، جامعة الحسن الثاني منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالمحمدية، 2004، ص 61.

2- Voir: Sami Aoun : aujourd'hui L'islam fractures intégrisme et modernité ; Médiapaul ; Canada ; 2007.

-Mohamed EL AyadiHssanRachikMohmedTozy : L'islam auQuotidien enquête sur les valeurs et les pratiques religieuses au Maroc ; édition la Croise de la Chemins ; 2013.

أو يمكن العودة إلى مقالة رحمة بورقية المعرفة الدينية وفضاءات المعرفة، وأبحاث نور الدين الزاهي حول الزاوية والحزب، أو المقدس والمدنس، وأبحاث عبد السلام حيمر حول الإسلام السياسي.

3 - رحمة بورقية: مواقف قضايا المجتمع المغربي في محك التحول، م س، ص 62.

4 - رحمة بورقية: الدولة والسلطة والمجتمع، دراسة في الثابت والمتحول في علاقة الدولة بالقبائل في المغرب، ط 1، دار الطليعة بيروت، 1991، ص 74.

5 - بول ريكور: من النص إلى الفعل أبحاث في التأويل، ترجمة محمد برادة حسان بورقية، ط 1، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2001، صص 244-246 بتصرف.

6 - رحمة بورقية: الدولة والسلطة والمجتمع، م س، ص 74.

7 - أبو العباس أحمد بن خالد الناصري: كتاب الاستقصا لأخبار المغرب الأقصى الدولة العلوية، تحقيق وتعليق جعفر الناصري ومحمد الناصري، دار الكتاب الدار البيضاء، 1997، القسم الثالث، ج 9، ص 182.

8 - رحمة بورقية: الدولة والسلطة والمجتمع، م س، ص 75.

والسياسة، وثالثهما من جهة الفهم عن الله تعالى، والنظر في تصرفاته سبحانه في هذا الوجود بعين الاعتبار»¹⁰.

ولذلك فموقفهم إذا لم يأخذ بعين الاعتبار الدواعي السياسية فيما لا يُسمع، وإما يضطرون إلى إعادة النظر فيه، فيكون حسم النوازل للسلطان، لتبقى استشارة العلماء شكلية.

إن المعرفة الدينية ليست معرفة عادية قابلة للتجاهل، إنها مؤثرة وأحيانا حاسمة في القضايا السوسيوسياسية والديبلوماسية وفي توجيه السلطة والمجتمع؛ ما يجعلها غير حيادية، لأنها غالبا ما تكون فضاء من فضاءات السلطة أو تبريرا أو تنصيبا لها، كل هذا يفيد أن دور العلماء يتجاوز «مستوى التنشئة الروحية للمجتمع المسلم بما هو دور للمراقبة الروحية»¹¹، ليتحول في المغرب إلى مستوى الفعل السياسي؛ إلى آلية من آليات توطيد وشرعنة السلطة، وتميرير وتسويخ القرارات حتى تصبح مقبولة من طرف العامة، وما يتداع عن هذا الأمر من مُحصلة؛ هي أن السلطان هو الأمر النهائي، إليه يرجع الأمر والحكم كما توضح في تاريخ الدولة المغربية، فما هو معروف عن السلطان درايته بالفقه والشريعة، يجعل نفسه حاميا للشريعة ولتعاليمها وللرعية، ما يعني أن «البعد الديني للسلطان يجعل العلماء في تبعية له»¹².

هناك اختلاط وتداخل بين مستويات الإسلام السابقة؛ بين الخطاب السياسي

الديني وبين المعرفة الدينية للعلماء وممارساتهم السياسية، فالعلماء فئة عاشت في «أحضان المخزن، ولم تكن عادة تملك ما يكفي من الاستقلالية اتجاه هذا المخزن لإفراز فكر قادر على التأثير في الحياة الاجتماعية»¹³. وهذه المقولة تجعلنا نعود بالمغرب إلى ما قبل الحماية؛ أي القرن 19 في إطار مسألة التوفيق بين الشرع والسياسة؛ بخاصة وأن شرعية السلطان عبر تاريخ الدولة المغربية كانت تستمد من اعتراف علماء فاس كما أشار إلى ذلك إدموند دوتي من قبل، أو من علماء مسجد مولاي يوسف بمراكش، كما ينبغي استقراء التغيرات السوسيوثقافية للمجتمع المغربي المعاصر، وانعكاساتها على المعرفة الدينية التي أصبحت معرفة ممأسسة، ستنطرح معها إشكاليات المعرفة الدينية والمعرفة العلمية، أو مشكلة المعرفة الدينية والحدثة.

المثقف في محك التغيير

تقتضي الضرورة المنهجية إقامة تمييز بين الخطاب الإسلامي والمعرفة الدينية في المجتمع المغربي حتى وإن كان كلاهما يجعلان من الوحي منهلا لهما، صحيح أن الخطاب قد يجعل من التأويل - المعرفة الدينية - مرجعا إيديولوجيا كما فعلت جماعة العدل والإحسان بالمغرب، أو الإخوان المسلمين في مصر وغيرها من الأقطار الإسلامية، لذلك وُضِعَ الفقهاء الذين مثلوا لفترات طويلة فئة النخبة بالمجتمع المغربي والإسلامي يختلف عن وضع رجال السياسة المتدينين المنتجين للخطاب، وهما يشكلان تقابلا

بين الخطاب السياسي الديني والخطاب الديني الفقهي، وإذا كان من متحفظ هذا القول بدعوى أن الفقيه قديما كان قاضيا ورجل عدل وسياسة وطب وفلسفة وعلم حيوان ونبات وغيره؛ كما هو حال ابن رشد وابن خلدون... فمن المجدي سوسيوولوجيا مساءلة من هو الفقيه في المجتمع المغربي المعاصر؟ خاصة أمام زحف التحولات الاجتماعية المحلية والعالمية، فالفقيه كما أسلفنا يمثل المثقفو النخبة عبر تاريخ المغرب، الأمر الذي جعل الكثير من الباحثين المغاربة يميلون إلى استقصاء المعرفة الدينية التي ينتجها الفقهاء والعلماء، وربطها ببيئتها وظروفها السوسيو اقتصادية والثقافية، واستشكال أدوارها السياسية والاجتماعية كما فعل كل من رحمة بورقية وعبد السلام حيمر، ومن قبلهما خالد الناصري وابن زيدان.

لكون هذا المثقف -الفقيه- غير مفصول عن المعرفة التي ينتجها؛ معرفة أخذت طابعا دينيا؛ لكونها الشكل المعرفي الأكثر شيوعا في العالم الإسلامي والمغربي، فهذه المعرفة لا تتعلق فقط «بالمجهود الفقهي المعتمد على مجموعة من الأسس، والضوابط الفقهية لاستنباط الأحكام من الإسلام المعيار»¹⁴ داخل المجتمع والتاريخ الذي تنتمي إليه، فما حرّمته بالتأويل والقياس (المستحدثات التقنية الغربية)؛ والذي لم يكن حوله إجماع؛ وجدت نفسها تعتمد على مكتسباته لإقناع الجمهور، أو لنقل المعرفة ذاتها، أو لتوضيح الحكم المتعلق

ملف العدد : المثقف في الزمان الرقمي

تبليغها ونشرها الإعلام حسب غايات وأهداف المتحكم فيها.

وذا كانت المعرفة الدينية بما هي تأويل للنص المقدس وجدت نفسها أمام مجتمع متغير ذهنيا وعمليا فإن إصدارها حكما حول الواقع جعلها مطالبة بتوظيف علوم وتقنيات وضعية شكتت في وقت غير بعيد في مشروعيتها وإباحتها، ووصلت حد تحريم كثير منها باعتبارها مستحدثات الغرب الكافر، التي بدت لكثير من الفقهاء متناقضة مع مقصد ومضمون الشرع، وهو ما جعلها بدع حتى وإن لم يكن هنالك إجماع حول التحريم والتبديع، لكنها كما تقول رحمة بورقية «يجب -على المعرفة الدينية- قبول مبدأ الاستعانة بالعلوم الأخرى لبلورة الأحكام والاجتهادات»¹⁷، وهو ما يدعو النخبة الدينية إلى التخلص من التصلب نحو الانفتاح على المحيط الاجتماعي والإنساني والعلمي والعلماني، ولربما كانت هذه هي دعوى المفكر محمد أركون في مشروع الفكرية

المعرفة الدينية يمكن إجمالها في ما هو داخلي وما هو خارجي.

على المستوى الداخلي نذكر التكوين المعرفي لمنتجها، فبعدها كانت مختلف مراحل تكوين العلماء والفقهاء يهيمن عليها الطابع الديني، وما يقتضيه ذلك من «إلمام بآليات استنباط الأحكام وبشؤون فهم وتأويل النص القرآني والأحاديث النبوية الشريفة»¹⁶، إضافة إلى علوم اللغة كالنحو وبعض العلوم كالطب والفلك... تؤهلهم لامتلاك القدرة على التأويل وإنتاج المعرفة المؤولة للنص المصدر، كل ذلك شهد تحولات جذرية؛ إذ لم يعد التكوين -التعليم التقليدي كما وضع ديل إيكلمان- يختزل في نقل واجترار المعلومات الدينية؛ بل أصبح منفتحا على علوم وضعية وإنسانية، أما التحول الخارجي فيبرز في كون المعرفة الدينية أصبحت جزءا من التعبئة السياسية والإيديولوجية، وأضحت أكثر ارتباطا بالظواهر الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في الحياة اليومية، يساهم في

بنوازل العصر المتغيرة، بل تعبير عن الوضعية الثقافية، وعن شرعية النوازل الجديدة في المجتمع الرقمي.

سواء تعلق الأمر بالمعرفة الدينية؛ أو بالإسلام السياسي فكلاهما شهدا نوعا من الدينامية والتغير، وتأثير الحركية السياسية والاجتماعية خاصة في ما يتعلق بتوظيف الإسلام والاشتغال عليه وفق مقتضيات التغير الاجتماعي، وهو ما فرض على الفقهاء وعلى الإسلام السياسي الخروج من الدوغمائية والانغلاق، بسبب انتشار مقولات تختزل كل أشكال التغير كالعلمانية والليبرالية والديموقراطية والعولمة والإرهاب ومجتمع العلم والتقنية...، وإذا كان لا مناص من تمييز الخطاب السياسي الديني عن المعرفة الدينية، حيث يقوم الأول على «البحث عن المصلحة السياسية (يكون فيه الديني آلية للتعبئة وأحيانا للإخضاع اللاواعي)، فالثانية مجالها المعرفة بأدواتها المعرفية ومناهجها»¹⁵؛ فإن أبرز التغيرات التي عاشها مجال

الهوامش

9 - أحمد بن خالد الناصري: كتاب الاستقصا لأخبار المغرب الأقصى الدولة العلوية، م س، ص 184.

10 - ن م، ص 184.

11 - رحمة بورقية: الدولة والسلطة والمجتمع، م س، ص 76.

12 - ن م، ن ص.

13 - رحمة بورقية: الدولة والسلطة والمجتمع، م س، ص 76.

14 - رحمة بورقية: قضايا المجتمع المغربي، م س، ص 63.

15 - رحمة بورقية: قضايا المجتمع المغربي، م س، ص 65.

16 - ن م، ن ص.

17 - ن م، ص 68.

الجدل الفكري، والتواصل وتبادل في الإنتاج الثقافي، وتجنبوا الإقصاء والتسفيه الرفض للاختلاف القاتل للتطور والإبداع وقبول الآخر، وهذا الأمر ممكن إن قبل المثقف الانسلاخ من جلده وأفكاره، وقبول إخضاعها للمحاسبة وتجديدها، حتى لا يكون المثقف هو نفسه منتوج الأزمات بما فيها أزمة حقله، فيفقد مصداقيته ورهانه الفعلي.

إذا عدنا إلى الغرب نجد المثقف المعاصر استلهم من التحولات المتسارعة التي عاشتها أوروبا منذ الإصلاح الديني، وإعلان ميلاد الفرد مع الثورة الفكرية، وعصر الأنوار المحافل للثورة السياسية، وبعدها الثورة الاشتراكية وقضايا الديمقراطية، كلها جعلت المثقف المعاصر يطمح نحو مجتمع العدالة والسلام وحقوق الإنسان والمعرفة، بل وأصبح يجمع في مشروعه ومنتوجه الثقافي بين منظورات متعددة ومتناقضة يوفق بينها لتقديم رؤية متكاملة عن الواقع، ولعل مشروع بيير بورديو مثال على ذلك، حيث جمع نقديا بين الماركسية والوظيفية الدوركايمية والفينومولوجيا الفيبرية من أجل تشخيص الواقع الفرنسي والأوروبي في إطار رؤية متعددة المداخل، معتمدا مفاهيم الرأسمال المادي والرأسمال الرمزي والحقل والهابيتوس...

إن عمل المثقف المبدع والخلاق قابل للتحقق شريطة انسلاخه من جلده مع محافظته على خصوصية حرفته، وهي مهمته المزدوجة خاصة في المجتمع

إنه تفكيك وهدم من أجل إعادة بناء وترتيب الوضع الثقافي، فتغدو صناعة المثقف من أجل إنتاج المعنى في زمن ضياعه.

الالتزام الإيديولوجي للمثقف بين الواقع وموت الواقع

عاش العالم منذ ثمانينات القرن المنصرم إلى الآن انهيارا في منظومة القيم والأفكار والعقائد والإيديولوجيات الكبرى ومآذج التفكير، وسارع العالم العربي منذ توالي حالات الاستقلال من الاستعمار، ومع حرب الخليج، إلى تسريع مسلسل تحقيق التنمية للتغلب على نتائج الاستعمار والكوارث الاجتماعية والسياسية التي خلفها، وحاول المثقف طرح العديد من الأسئلة الجوهرية الدافعة للتنمية في خط صحيح. غير أن طوباوية هذا المثقف وإيديولوجيته وتوتر علاقته مع السلطة أدى إلى مشكلة في علاقة المثقف بإيديولوجيته ومنتوجه الثقافي وأصبح مروجاً ومستهل كالعبارات أفرغت من سياقاتها.

يمتهن المثقف حرفة الإنتاج الرمزي القائمة على خلخلة الأفكار وتكثيف الواقع، غير أن مهمته لا يجب أن تتحول إلى مجرد إنتاج أفكار تحول الواقع إلى عقائد وأفكار متحجرة، أو الدفاع عن الأفكار المنسوجة حول الواقع كحقائق، بقدر ما أن منتوجه يجب أن يصنع الحياة لا الدعوة إلى الموت والفناء في الأفكار، وهذا الأمر قابل للتحقق إن حدث بين المثقفين العرب نوع من

حول العقل الإسلامي، ولذلك لا بد من التمييز «بين ثبات الدين وتحولات المعرفة الدينية»¹⁸ التي تجد نفسها أمام فضاءات سياسية وعلمية واجتماعية متغيرة تبرز في الانتقال من المجتمع التقليدي إلى مجتمع حالة الاستعمار، مروراً بمجتمع الاستقلال وتبعات ظاهرة الحماية، وصولاً إلى المجتمع المطالب بالديموقراطية والعدالة الاجتماعية... وكلها مراحل وضعت النخبة الدينية في مأزق نخزله في إشكالية الإسلام والحداثة والغرب، ولاسترجاع فعاليتها على هذه النخبة أن تنخرط بمعارفها في فهم ما يجري من تحولات في المجتمع المغربي.

ثانياً: أزمة المثقف بين الالتزام الإيديولوجي والتغير الاجتماعي

إن النقد الذي أزعج تقديمه يتوخى تشخيص الحقل الثقافي؛ ودفعه نحو الجمع بين النقد والإبداع والتعبير عن الهم الاجتماعي، إنني أنوي الدفع بمجهود المثقف نحو الواقعية والفعالية، ونحو اكتساب سمات المثقف العضوي المبدع والمنفتح على تجويد الحقل الحقل المعرفي الذي يشغله، لذلك؛ ما سأحدث عنه هو إيديولوجيا المثقف، أو المثقف بين واقع اجتماعي وآخر رمزي؛ وهي دعوة لفتح أفاق جديدة للتفكير، بالسلاح بأدوات الفحص النقدي، والحذر المنهجي، وتفكيك اللامفكر فيه والمسكوت عنه في خطاب المثقف وخطاب المجتمع،

ملف العدد : المثقف في الزمان الرقمي

العربي الإسقاطات المباشرة لنموذج فكري غربي على واقع ثقافي مختلف، نموذج مجتث من سياقه وخصوصيات الواقع المنزل عليه، والحكم على الواقع العربي بناء على النموذج الغربي، فهذا لا علاقة له بالالتزام الإيديولوجي بل بسوء تقدير واحترام وفهم الثقافة الأصلية، وهو ما قد يولد الجهل المركب لدى المثقف، وفي أحسن الأحوال اغترابه الذي قد يتجسد أيضا في إقحام مقولات بأسلوب تعسفي واختزالي على واقع متولد، بتبني نظرية أو مقولة معينة دون التحلي بقدرة بنائها من الواقع، والتخلي عن الإبداع وتوليد المبدعين، فعلى المثقف الوعي بأن التشكيلات المجتمعية والمقولات المرتبطة بها تُصنع بطريقة مختلفة عن الإسقاط والاجترار.

إن فئة من المثقفين اليوم لم يعد لهم مشروع فكري، ولا التزام سياسي أو إيديولوجي، بل إن البعض يجتر ثقافة الآخر، ما جعلهم يسقطون ضحية الإسقاط الثقافي، والبعض ظل حبيس الهوية داعيا إلى البعث والإحياء باسترجاع ثقافة وقيم الأجداد، فإذا أخذنا صورة السياسي بالمغرب المعاصر كحالة عن المثقف؛ بإيديولوجيته الإسلامية أو الماركسية أو اللبرالية؛ فإننا نسجل هنا بعض الملاحظات أبرزها: أن التعارض

طرح أسئلة مفارقة لسيرورة الواقع المادي، فظل حبيس أنساقه عاجزا عن التأثير في السلطة والمجتمع، وأصبح شبيها برجل شيد لنفسه قصرا لكنه ظل يسكن كوخا حقيرا إلى جواره كما قال سورين كيركجورد عن الفيلسوف الميتافيزيقي.

لذلك فالمثقف في هذا الباب مطالب بأن يكون همه ورهانه القدرة على تفسير الواقع والمساهمة في تغييره وتوقع نتائجه، وتوقع التشكيلة المجتمعية للمجتمع، واستطاعته الدائمة على إنتاج فكر متجدد مواكب لجدة المجتمع وتغير الواقع، فيعطي للتظير الذي يمارسه المفكر، والخطاب الذي ينسجه المثقف معنى. وهذا أمر غير ممكن إلا إذا استطاع المثقف بناء مدرسة فكرية بدلا من بناء أنساق جامدة أو إبداعات فردية، مدرسة لها أتباع ومريدون وورثة شرعيون يجددون الثقافة بتجدد الواقع، وهذا الأمر مفقود في الثقافة العربية على خلاف الوضعية الثقافية والفلسفية والعلمية الغربية، فالوجودية والفينومينولوجية والبنوية والوظيفية مستمرة بعد جون بول سارتر وإدموند هوسرل وكلود ليفي ستراوس وإميل دوركايم وتالكوتبارسونز... وهذه مهمة تأخذ من طلقاتها أولا بتفادي المثقف

المعاصر الذي انكسرت فيه نظم التفكير، انكسار يلزم المثقف بمساءلة التزامه الإيديولوجي وحسه النضالي، وتحليل مساهمته في تغيير المجتمع بمن توجه الرمز يوالإيديولوجي، حيث أن التعاطي مع القضايا الاجتماعية والسياسية بمنطق إيديولوجي مغلق يسقطه في هشاشة المعرفة، وفي ثقافة وأفكار مشوهة، وسيولد فشلا ذريعا في فهمه للعالم ما لم يعتمد منظورا متعدد المداخل، لأنه مكتفي بالترويج والاستهلاك لنفس المعاني والأسئلة والأجوبة حتى وإن اختلفت الظواهر، فيصبح داعية بالتبني، يدافع بضراوة على تأييد نفس الأفكار رغم تغير المجتمع إلى ما يسميه الآن تورين بالذات الفاعلة، ولذلك فالالتزام الإيديولوجي المفرط أحد أوج أزمة المثقف.

لعله أمر داعم للقول بأن المثقف فقد «فاعليته لأنه لم يعمل بخصوصيته»¹⁹، خصوصية تجسدها صناعته العقلية وحسه العلمي، ودوره الخلاق في إنتاج معرفة وخطاب رصين، وسلعة رمزية متصلة بالواقع المادي وبالهموم الاجتماعية، فلقد استهلك المثقف نفسه إما بالدخول في صراع خاسر مع السلطة التي همشته كلما نفى عنها الشرعية، أو سحب بساط الحقيقة منها، أو حينما

الهوامش

18 - رحمة بوقرية: قضايا المجتمع المغربي، م س، ص 70.

19 - علي حرب: أوام النخبة أو نقد المثقف، ط 4، المركز الثقافي العربي، 2008، ص 145.

الصراعي البعيد عن الجدل الفكري والحوار النقدي البناء بين المفكرين العرب، وعدم قدرة الماركسي والإسلامي والليبرالي إيجاد توافق حول مشروع فكري ومجتمعي برؤية متعددة المداخل.

لم يعد المثقف قادرا على مواكبة التغير الاجتماعي والثقافي والسياسي، فلم يتوقع ما شهده الوطن العربي من ربيع وحراك وانتفاضة وانقلاب وثورة، فتعددت المفهومات حول نفس الحراك؛ والحراك المفهومي ينم عن عدم قدرة المثقف على استيعاب ما حدث فجأة. لقد تفاجأ المثقف واندهش؛ خاصة وأنه كان يسجل في بعض مقالاته وتقاريره وإحصائياته النمو على مستوى التنمية في مصر وتونس البلدان اللذان انفجرا وتبعهما الشارع العربي، فكيف يمكن تفسير حراك في ظل تنمية ملحوظة حتى وإن اعتبرها البعض معطوبة وأسلوبا تنمويا معاقا؟.

ظهرت عبارة «الشعب يريد...» في كل الأوطان العربية، وحقيقة الأمر أنها «أوطان تشهد أزمة التنمية الأشد حدة»²⁰، هذا الانفجار لم يتوقعه المثقف ولم يتنبأ بنتائجه، لأنه افتقد لحس مواكبة الواقع وظل حبيس مقولات السلف، أو حبيس جدل الحداثة والتراث فظل مفكرا طوباويا، كما افتقد للأدوات المعرفية والآليات المنهجية تحليلا وتفكيكا ونقدا للواقع من أجل إعادة البناء بالاسترشاد بنصائح أصحاب حرفة عالم الاجتماع، حيث دراسة الواقع تكون

بأفعال منهجية تحترم الإبيستيمولوجيا الداعية للطبيعة، فالواقعة «تنتزع، تبنى وتثبت»²¹. ومن تم سبب دهشة المثقف هو غياب علامات الانفجار المجتمعي قبل ما سمي «الربيع العربي» الفأث بتلك الصيغة، متمظها مغربيا في حركة 20 فبراير، كحركة باغتت نشاطاتها المثقف المغربي الذي لم يستطع إنجاز تفكيك لمنطلقاتها، أو القيام بتشخيص للواقع بنزعه وبنائه وإثباته في مشروع واضح، ويصبح السؤال لماذا «تفاجأ أغلب المثقفين الكبار بهذه الهبات والثورات التي شهدتها المنطقة العربية؟»²². وهل عدم توقعه يعكس أزمة المثقف؟ وما مظهرات هذه الأزمة؟.

إن اشتغال المثقف العربي اليوم بالتنظير وانشغاله بالقضايا الفكرية جعله بعيدا عن هموم المجتمع، والترفع عن الواقع الإنساني في بؤسه أو في تطوره مغيبا مفهوم «البراكسيس» الماركسي، والهايتوس والحقل عند بيير بورديو، فلم يتمكن من تحويل الواقع الاجتماعي قبل الربيع العربي إلى قضية فكرية، بل جعل إنتاج المعرفة غايته، وليس تحليل الواقع هدفه، فلم تتمكن صناعته العقلية من فك شفرات الواقع نظرا لغلوه في الجدل الباطني والالتزام المفرط للهم الفكري الفلسفي والإيديولوجي البعيد عن قضايا وهموم الوجود الاجتماعي، فهذا الالتزام فرض عليه طرح سؤال متقادم في غياب تطوير آليات التحليل ومواكبة التحولات، وهو ما جعل الثقافة العربية عموما تمر بنوع من الركود، وكثير من

الانكسارات المرتبطة بمسلسل الهزائم التي لحقت بنا²³.

إن تحليل الإيديولوجيا العربية في سياق التاريخ الحديث والمعاصر؛ تجعلنا نقول بأن أزمة المثقف اليوم سلبية أزمة مجتمعه، فمادام هو حبيس مقولات طوباوية؛ ومعتقدا بأن مجتمعه راكد خانع لضعفه؛ ويعيد استهلاك همومه، فإنه سيفشل فشلا ذريعا في بناء نسق نظري، لأنه لم يستثمر درس العقلانية العلمية الذي ينصح بتطبيق منهج معقول يتجاوز التحديدات الميتافيزيقية والعبارات التحليلية بمنطق رادولفكارناب وهانس راشنباخغرض التفسير العلمي للظواهر والأفكار المتولدة، وسيعجز عن توقع الدينامية الاجتماعية في العقد الأخير، وإذا كانت تقارير التنمية البشرية الدولية والقارية حول المجتمعات العربية تقرر بدخول هذه المجتمعات في انكسارات وأزمات متلاحقة اجتماعيا وسياسيا واقتصاديا، وإذا سلم المثقف نفسه لهذه التقارير؛ فإنه سيفقد كل إمكانات تقديم تفسير وتحليل لما حدث في العقد الأخير، وكل هذه الاعتبارا تتسمح لنا بالقول بأن المثقف لم يعد قوة ضاغطة في مجتمعه، نظرا للمسافات التي تفصل بينه وبين هموم مجتمعه، وبينه وبين قرائه، وبينه وبين توقعاته، وبينه وبين السلطة حيث الإعراض والإقصاء المجتمعي والسياسي الذي يعيشه، فحتى دور الاستشارة والاقتراح الذي تمتعت به النخبة المقربة من السلطان في مغرب

فقد كل ملامح القداسة بتوالي سيرورة
نزع الطابع السحري عن العالم.

لذلك فقضايا المقدس والديوي،
واللاهوتي والسياسي... كان يطرح فيها
المثقف مفارق اتوروي راديكالية أو
تقليدية، غير أن المثقف اليوم مطالب
بتحليل واقع متولد عن تعالقات جديدة
بين الأنساق الاجتماعية والذوات
الفاعلة، وتواشجات لا حدود لها أفرزها
المجتمع الرقمي ومجتمع المعرفة
والتواصل، وثقافة الاحتجاج الجديدة
التي يعد المثقف جزءاً منها، إنها ترابط
الوجود والعدم بما هو وجود ثان بمنطق
الوجودية لمفهوم العدم، والذات والأخر
المفترض، وغرف الدردشة الفردية
والجماعية التي خلخلت مفهوم الطبقة
والكتلة الاجتماعية والجمهور المادي،
وبروز الافتراضي والرمزي والعالم المفرط...
ولعل هذا دافع لطرح إشكالية المثقف
ومعضلة منهج قراءة وتحليل الواقع،
والجواب على سؤال أي واقع سيدرسه
المثقف؟ وأي مجموعة ينتمي لها وأي
خطاب يطرح اليوم؟.

هنا نسائل ما طرحه جيرار لكرك
حينما قال بأن المثقفين يعتبرون أصحاب

الواقع وقضايا العولمة

أي واقع لأي مثقف؟

إن أي قراءة تحليلية لوظيفة المثقف
اليوم تنطلق من شخصية المثقف في
وسطه المجتمعي ستكون قراءة قائمة على
التوتر، حيث تجد نفسها أمام ازدواجية
تحضر تارة بقيم السلف المحافظة التي
تحمل تصورات تناوبية في نظام يحتوي
الحدث في زمن كان المثقف يقدم قراءة
لواقع إنساني ملموس برؤية يسارية أو
ليبرالية، قراءة نقدية مرتبطة بالدولة
والطبقة والمثقف، وتارة أخرى حضور
مبني على التجديد الخلاق. غير أن المثقف
اليوم لم يعد مرتبطاً مع وظيفة التحليل
والتفكيك والتقويض، أي الوظيفة التي
تحاول تفسير الواقع، نظراً لهروب الواقع
نفسه من المثقف المحافظ بسبب ولادة
مفاهيم متحركة؛ لم يتفهمها وعي النخبة
كالتكنولوجيا ووسائل الإعلام والمجتمع
الرقمي والأنترنت... التي التهم الواقع
المادي، خالقا مجرة افتراضية تاه فيها
الإنسان، فأى واقع سيرره المثقف رمزي
أم ملموس؟. فهذا السؤال يدور حول
قضايا العصر التي دفعت المثقف ضرورة
تجاوز أسلافه بسبب تغير الواقع الذي

ما قبل الحماية فقده، كما فقد تكتله
النقابي والحزبي، واعتزاله السياسة أفرغ
التزامه الإيديولوجي ونضاله من المعنى
والفعالية، فأصبح هذا الالتزام أزمة في
حد ذاته، وهو ما جعل النخبة تعيش
على تهميش وإقصاء متعدد الوجوه،
فلم تعد الأنتلجنسياتي تواصل مع
الجمهور بسبب هيمنة إعلام تجاري
وتسويقي وربحي، وأقول زمن الجرائد
والمجلات التي كان ينشط بها ويمارس
عبرها ضغطه، هذا إلى جانب طوباوية
كثير من الأنساق النظرية التي انكسرت
أمام تجدد الواقع، وكلها خلقت أزمة
خطاب الأنتلجنسيا الواضح في اتجاه
الثقافة نحو الاجترار والتكرار، وإحياء
وتحيين قضايا تراثية وأسئلة الماضي،
وتغيب أسئلة الحاضر والراهن، فبدل
اجترار التاريخ الماضي؛ يتعين توظيف
التاريخ كمنهج في قراءة الحاضر. وهذا
يعني أن المثقف مطالب البحث عن
بدائل تنطلق من نقد الذات، وقراءة
الواقع بالتسلح بأدوات منهجية واضحة
من أجل طرح إبدال معرفي يستوعب
الواقع.

ثالثاً: المثقف وتحولات

الهوامش

20 - جليبر الأشقر: الشعب يريد، بحث جذري في الانتفاضة العربية، ترجمة عمر الشافعي بالتعاون مع الكاتب ط 1، دار الساقبي، 2013، ص 21.

21 - بيير بورديو ج س باسرون ج س شامبرودن: حرفة عالم الاجتماع، ترجمة نظير جاهل ط 1، دار الحقيقة لبنان، 1993، ص 73.

22 - عبد الكريم جدي: تساؤلات حول نهاية دور المثقف؟، ضمن كتاب نخب مغاربية الخلفيات، المسارات والتأثير، أعمال المنتدى المغاربي الثاني، إعداد المختار بنعبدلوي: منشورات مركز الدراسات والأبحاث الإنسانية -مدى-، دار النشر سوماكرام، ص 97.

23 - عبد الكريم جدي: تساؤلات حول نهاية دور المثقف؟، م س، ص 99.

البلاغة، الذين يطلقون خطاباتهم في كل نوع، «إنهم بعد كل شيء من أناس الفضاء العام بالمعنى التاريخي الاجتماعي والرمزي الذي حدده هابرماس له، إنهم محترفو الكلام والكتابة والاستبطان والتحليل والعمل العقلي»²⁴، وهذه المساءلة تروم تجريح ارتباط العمل العقلي للمثقف بالواقع الرقمي ومنصات التفاعل الرمزي لمجتمع تختفي فيه ثقافة الجمعنة والروابط الاجتماعية المادية لصالح روابط افتراضية تثبت مقولة نهاية المجتمعات، وتساؤل تصور المثقف التحليلي. وبالتركيز على عالم اليوم؛ كعالم تسوده ثقافة الاستهلاك والسوق والربح السريع، وتهيمن عليه الروابط الافتراضية كواقع رمزي خلقته الثورة الرقمية التي تجاوزت إمكانات المثقف التحليلية، والذي لم يستوعب بشكل عميق هذه الثورة ولم يتفهم القيم المتولدة عنها، فسحبته خارج الواقع، وتركته غارقاً في مثالياته، وأصبحت مهمته قراءة واقعين؛ واقع اجتماعي مادي وواقع ثقافي رمزي.

لا مناص من توجه الصناعة العقلية للمثقف نحو الشأن العام والقيم الجديدة، وخلق تواشج تحليلي للقضايا الاجتماعية في سياق تحولات الواقع، وهي مهمة يجب أن تجمع بين النضال والتنظير، وليس التوقف عند التفسير والتفهم، أو تجاوز النضال للتنظير والتغيير استجابة للنداء الماركسي «ليس المهم دراسة العالم بل تغييره»، ولعل المشروع الذي انخرط فيه المثقف

الأنواري الذي طالب بالحرية وتجاوز كل أشكال الاستبداد والوصاية، آمن بفكرة الدفاع عن مشروع التقدم والحدثة، وهذه المهمة تتجاوز حدود مساهمة المثقف في التأويل، لصالح الإسهام في بناء مشروع مجتمعي متماسك بلغة رصينة قادرة على التعبير عن هموم التشكيلات والبنى الاجتماعية.

لعل المثقف العربي منذ النهضة وصولاً إلى زمن محمد عابد الجابري ومحمد أركون وعبد الله العروبي وطه عبد الرحمان؛ كصناع للثقافة؛ هؤلاء العباقرة اتجهوا نحو التنظير في حقول علمية أو وتوجهات فكرية محاكمة وملازمة ومواكبة لتحولات الواقع العربي، فلقد استندوا على ابن رشد وابن خلدون وهيجل وماركس، مثل استناد الفكر الغربي المعاصر إلى روني ديكارتر وكارل ماركس وسيغمون د فرويد... محاولين بناء مدرسة فكرية قادرة على تطوير الأدوات المفاهيمية والآليات المنهجية؛ من أجل ضمان استمرار تعالق المثقف بالواقع، تعالق مبني على السؤال والبحث والتحليل والتفهم. وهذا يعني أن المثقف العربي اليوم مدعو إلى تطوير مشروع العروبي وأركون والجابري وطه عبد الرحمان عبر الاستفادة من عبقريتهم في قراءة الواقع العربي، بإقامة ندوات ولقاءات فكرية تعرف بأفكارهم، بل وجعل مشروعهم أحد مجزئات المسالك الجامعية كعلم الاجتماع والتاريخ والفلسفة لتعريف الطلبة بهؤلاء وضمان سيرورة مشاريعهم عبر

تلامذة وورثة.

هذا يعني أننا أمام واقع ثقافي منفصل عن الواقع المادي الاجتماعي الذي يحتك به المثقف، فالواقع الثقافي حتى ولو كان خاطئاً يجب أن يكون قادراً على اختراق الخطاب، وإنتاج خطاب آخر شرحاً وتفسيراً وتحليلاً وتعليقاً ونقداً وتفكيكاً... وبهذا الأسلوب تتولد على الدوام فكرة جديدة وقراءة جديدة للعالم وللواقع، قراءة مبنية على تجديد الفكر لا على ثباته وركوده. والقصد من التجديد إنتاج خطاب ومدرسة ومشروع يجعل من فهم الواقع في سياق تغيره جوهر نسقه النظري عبر ضبط وإغناء المفهوم والمعنى المعطى للتشكيلات الاجتماعية، إغناء لا يعفي من تطوير آليات التفكير والتحليل والتشخيص، وهذا في اعتقادنا المنحى المزدوج الذي يجب أن تتجه فيه صناعة المثقف، حيث سيتمكن من تكسير قيود التبعية الثقافية والفكرية للمثقف الغربي، وسينفلت من الغزو الثقافي الغربي الذي بدأ مع الإمبريالية والاستعمار وكرسته الهجرة، وتطور مع العولمة والمجتمع الرقمي التي صنعت واقعا رمزياً سريع الحركة؛ تجاوزت قيمه ومكوناته المثقف التقليدي الذي ظل حبيس التقليد وخدمة السلف، ولذلك لا بد من التمكن من بناء ثقافة حية حول هذا الواقع المتغير تدعمه وسائط الإعلام من أجل بناء سوق ثقافي محلي متزن ومتوازن.

يمكن للمثقف توظيف العولمة التقنية لتفكيك مظاهر العولمة، وهذا



النهاية الروح لتعبر عن بداية جديدة، أينحو تجدد الواقع، وإذا انطلقنا من النهاية باعتبارها أحد محركات اللوحة الخماسية (أنماط الإنتاج) في المادية التاريخية عند كارل ماركس، يمكننا أن نستفهم: هل موت إيديولوجيا المثقف وعدم توقعه للانقلابات والتحولت المجتمعية، والاضطرابات السياسية التي شهدتها الأوطان العربية تعني أفول دور المثقف أم هي مخاض ولادته من جديد؟.

في العقود الأخيرة؛ ساد في المجتمعات العربية الحديث عن

الهم المجتمعي وأزمة المثقف انبعاث أم انسحاب؟

إذا انطلقنا من مفهوم النهاية بطريقة تتجاوز رؤية فريدريك هيغل التي تجعل النهاية بلوغا للمطلق واكتمال للروح، وتجاوز الفوكوياما حيث يتوقف التاريخ عن التطور بهيمنة النظام العالمي الجديد القائم على نموذج «الأمركة»؛ إذا انطلقنا من مفهوم النهاية فلسفيا الذي يدخل في جدل مع السيرورة ضمن مقولات متناقضة تحرك التاريخ بشكل دائم نحو التقدم والديمومة وفق المعنى الذي قدمه هنري برغسون، أي تتجاوز

المنحى المزدوج؛ الوعي بالواقع وتوظيف الواقع الافتراضي لنشر ثقافة تعبر عن الهموم الاجتماعية؛ منحى يسهل على المثقف العربي اليوم عمليات الإبداع في إنتاجه الثقافي في حقول علمية متعددة، وفي سياق نظريات ومدارس، تجعل المثقف صاحب حرفة إنتاج الأفكار حول الواقع، وتوليد الأفكار من الأفكار بمنهجية الاستنباط والفحص النقدي الذي يجعل المثقف مبدعا قادرا على جعل مفاهيمه تخرق النسق الثقافي، لأن المطلوب تجديد أسئلة الفكر وحقوله وأدواته وأنظمتها أيا كانت التجارب والمعطيات.

الهوامش

24 - جيرار لكرك: سوسولوجيا المثقفين، ترجمة جورج كتوره، ط 1، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2008، ص 15.

بالتحرر من المسبقات والإسقاطات، ومن الإرث الفكري الجامد، وسلك التحليل والنقد وفق منطوق سوسيولوجيا المعرفة كما حدد معالمها جورج غورفيتش، حيث ربط بين أطر المعرفة والتشكيلات والحالات الاجتماعية المتحكمة في إنتاجها، وفيها ميز الجماعات عن الجماهير والاتحادات مستندا على «علماء الاجتماع ومنهم الشخصانيون الفرنسيون في خطى المرحوم إيمانويل مونييه، حيث تعزى قيمة للجماعات أكبر من الجماهير والمتمحدين»²⁶، وحيث أن المثقف مدعو أثناء إنتاج المعرفة إلى الوعي بهذا الاختلاف، فهذه الغاية ستتحقق بنجاحة إذا تجاوز التحليل الإيديولوجي مضمونه الاجتماعي، وتفهم القضايا الاجتماعية والسياسية في سياق التحولات الكونية، وذلك باقتراح بدائل منهجية ملائمة للتحولات، قادرة على استيعاب تأثير بنيات تقليدية تتجه نحو الأفول في مجتمع يحكمه اقتصاد السوق الحرة، والفاعلية التكنولوجية الواضحة في عمليات الإنتاج والاستهلاك والتواصل.

ولذلك؛ فالتعاطي المجتمعي مع التحليل الثقافي للمثقف يخلق توجهها مزدوجا: أولا تمكين المثقف



وعلى حقوق الإنسان، ويدين العنصرية في الشرق والغرب، وهذا سيؤدي إلى انقلاب المثقف على الأنظمة الكولونيالية والكليانية والدكتاتوريات المحلية، ويدعو إلى تغيير الأوضاع وتفادي الأطماع خاصة في الأوطان النامية. غير أن المشكلة التي واجهت المثقف في هذه الأوطان تكمن في عدم القدرة على استيراد منظومة القيم؛ والبضاعة الحقوقية؛ من سوق القيم العالمية التي تتجاوز الحميميات والخصوصيات الثقافية، ولذلك فالمثقف اليوم مطالب بتفكيك الديمقراطية المزعومة بنفس حدة تفكيك الأنظمة الكليانية.

إن الأنتلجنسيا اليوم؛ مطالبة

نهاية المثقف، نهاية أو على الأقل أزمة تجلت في مثيرات؛ قبل توضيحها نذكر أن المثقف إن كان على وعي بذاته (أقصد صناعته ومنتوجه المعرفي) وبهموم وقضايا واحتياجات مجتمعه، فسيتحول إلى «كائن يحيا وسط الأزمة»²⁵ مستعينا بسلطة الخطاب التي يمتلكها، وقوة تأثير الكلمة والكتابة في توجيه الإنتاج الرمزي نحو تكثيف الواقع.

إن أول هذه المؤثرات؛ الأحداث الإرهابية المتتابة التي عصفت بالمدن العالمية منذ حدث 11 سبتمبر 2001، كحدث ولد دورا جديدا للمثقف، وبعثه من رقدته، وجعله ينبذ العنف والتطرف، ويدافع عن عالم السلام والديموقراطية،

ملف العدد : المثقف في الزمان الرقمي

الخصام ونهج الجدل الفكري القادر على بناء مشروع أساسه التواصل الثقافي. إن جوهر ما يمتلكه المثقف هو رأسماله الثقافي ومنتوجه المعرفي وإبداعه الفكري، ولكن ما قيمة هذا الإبداع إن لم يعبر عن قضايا وهموم اجتماعية أو طبقية؟. فمن الملاحظ أننا انتقلنا من عصر المثقف الورقي، إلى مرحلة خفوت مثقف عصر الالتهاب الإيديولوجي، إلى المثقف في عصر مجتمع الإعلام والتواصل والرقمنة. ■

التغيرات للدفع بالمشروع المجتمعي نحو الأمام، وهذا لا يعني أن نرى في المثقف رجلا مهدويا، إن مهمته ليس أن يكون رسوليا، فليست وظيفته هداية الناس أو نصحهم أو تبشيرهم، بل إن جوهر حرفته يتجسد في نقل وتكثيف وتحليل وتشخيص الواقع الاجتماعي والتعبير عليه في نسق فكري، من أجل الحفاظ على المكتسبات القيمة والحقوقية والثقافية، ولا نريد من المثقف أن يعتزل في برجه القصي، بل هو مضطر إلى الانخراط في النقاش العمومي، وفهم التغيير الاجتماعي خاصة المتعلق بالثورة الرقمية؛ انخراط يعزز تطور المجتمع والثقافة، ولا نريد منه الانعزال والانزواء والاستقلال عن المجتمع، إنه مطالب بالتوجه نحو المجتمع متسلحا بعدته المنهجية والمعرفية، فالمثقف مدعو أيضا إلى تجنب

من مادته الخام أي موضوعه، ومعرفته بأن حرفته العقلية ستجد مهتمين، وهذا سيخلص عمله من الإيديولوجيا، ويجعله قضية فكرية مجتمعية من ناحية، ومن جهة تؤهل المجتمع لتحقيق وعي بذاته من خلال وعي المثقف الذي يمر عبر العلاقة التفاعلية بينه وبين المجتمع، وفيها سيجد المثقف نفسه فعليا في عمق الوعي المجتمعي بينيته الفوقية والتحتية، أي تشخيص المثقف للأزمة الاجتماعية والفكرية.

خلاصة

من خلال ما سبق، يمكننا أن نخلص إلى أن المجتمع المغربي المعاصر؛ في ظل تحولاته الثقافية والسياسية والاجتماعية والرقمية محتاج إلى حقول ثقافية وأدوات منهجية قادرة على استثمار هذه

الهوامش

25 - علي حرب: أوهام النخبة، م س، ص 39.

26 - جورج غورفيتش: الأطر الاجتماعية للمعرفة، ترجمة خليل أحمد خليل، ط 3، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2008، ص 80.

بيبلوغرافيا

-أبو العباس أحمد بن خالد الناصري: (1997) كتاب الاستقصا لأخبار المغرب الأقصى الدولة العلوية، تحقيق وتعليق جعفر الناصري ومحمد الناصري، دار الكتاب الدار البيضاء، القسم الثالث، ج 9.

-بيير بورديو ج س باسرون ج س شامبرودن:(1993) حرفة عالم الاجتماع، ترجمة نظير جاهل ط 1، دار الحقيقة لبنان.
-جلبير الأشقر: (2013) الشعب يريد، بحث جذري في الانتفاضة العربية، ترجمة عمر الشافعي بالتعاون مع الكاتب ط 1، دار الساقي.
-جورج غورفيتش: (2008) الأطر الاجتماعية للمعرفة، ترجمة خليل أحمد خليل، ط 3، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
-جيرار لكيرك: (2008) سوسيولوجيا المثقفين، ترجمة جورج كتوره، ط 1، دار الكتاب الجديد المتحدة.
-رحمة بورقية: (1991) الدولة والسلطة والمجتمع، دراسة في الثابت والمتحول في علاقة الدولة بالقبائل في المغرب، ط 1، دار الطليعة بيروت.
-رحمة بورقية: (2004) مواقف قضايا المجتمع المغربي في محك التحول، جامعة الحسن الثاني منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالمحمدية، ط 1.
-عبد الكريم جدي: تساؤلات حول نهاية دور المثقف؟، ضمن كتاب نخب مغربية الخلفيات، المسارات والتأثير، أعمال المنتدى المغربي الثاني، إعداد المختار بنعبداوي: منشورات مركز الدراسات والأبحاث الإنسانية -مدى-، دار النشر سوماكرام.
-علي حرب: (2008) أوهام النخبة أو نقد المثقف، ط 4، المركز الثقافي العربي.

-AZZedineGuellouz : (2004) Le fait religieux sous la direction de Jean Delumeau ; L'islam ; tome 2 ; Fayard.

-Mohamed EL AyadiHssanRachikMohmedTozy :(2013)L' islam auQuotidien enquête sur les valeurs et lespratiques religieuses au Maroc ; édition la Croise de la Chemins.

-Sami Aoun :(2007) aujourd'hui L'islam fractures intégrisme et modernité ; Médiapaul ; Canada.

إعادة تحديد دور المثقف في المجتمع الرقمي: رؤية تأويلية

محمد البوبكري

أستاذ باحث- كلية الآداب والعلوم
الإنسانية بالجديدة

« إن الحداثة موجة. العوم ضدها مخاطرة»

عبد الله العروي، نقد المفاهيم، ص 134.

«حيثما يكون هناك خطر، تنمو بالتوازي سلطة للخلاص»
-هيدغر-

Abstract :

Contemplating into the “Era of digital Evolution” it has been noted that it has become a universal culture in its own right. No doubt, it has imposed itself on both the developed and underdeveloped societies. And since this culture has become a lifestyle for the majority of people, it is difficult to hold a negative attitude towards it, reject it or even ignore it. Moreover, because it is now more than a means of entertainment, the only way to fathom this digital evolution and networking is by associating it with its real-

بوضعه التقليدي داخل الأمة أو جماعة الانتماء. لماذا؟ لأن الثورة الرقمية تفرض أن طبيعة المعرفة التي على المثقف أن يقدمها يجب أن تمتلك قدرا من الإحالة على الكونية والتعددية والإيمان بوحدة العلم؛ لأن الثورة الرقمية قائمة في ماهيتها على أن الأفكار الكونية هي التي تأخذ طابع الاستمرارية والديمومة؛ مما يستلزم كذلك كونية المثقف وعضويته الكونية. من هذا المنطلق يشكل هذا البحث فرصة للاهتمام بالأبعاد الإيجابية التي سمحت هذه الثورة الرقمية بافرازها.

الكلمات المفتاحية : ثقافة-
تعددية- معنى- منفعة- شبكة- فضاء
عمومي- كونية- تكنولوجيا.

ملخص:

إن المتأمل في «عصر الثورة الرقمية» يسهل عليه اكتشاف أنها أصبحت «ثقافة» كونية قائمة بذاتها تفرض سلطتها على جميع المجتمعات متقدمة كانت أو متخلفة. وبما أنه يصعب اتخاذ موقف رفض وتجاهل إزاءها من حيث كونها أصبحت أسلوب حياة وتفكير لغالبية الناس، وبما أنها غدت أكثر من مجرد وسيلة للتوسط والترفيه، فإن السبيل الوحيد لفهم هذه الثورة الرقمية في علاقتها بمعيش الناس هو التفكير بمعيته؛ أعني وفق المنطق الذي يحكمها؛ وهذا المنطق ليس سوى كونيته¹. من هذا المنطلق تطرح إشكالية علاقة المثقف² بهذه الثورة الرقمية و تحديد الدور الذي يجب أن يقوم به في ضوء هذا التحول الرقمي إذا ما قورن

هذه السيرورة التي تنمو بشكل مستمر أنه في إطار التكون والنشأة؛ وذلك أن هذا المجال الذي نعه جزءاً لا يتجزأ من النسق التقني نشأ في أحضان العلم الذي من طبيعته أن جعل من هذا الميدان موضوع معرفة تخصصية. ولذلك فهو مستعمر بكيفية نسقية بأهداف ومقاصد العلماء المتخصصين.

يمكن اعتبار النقد الفلسفي لمظاهر التقنية مؤسسا، على الأقل من الجهة النظرية، وهو المنحى تقريبا الذي نجده مشهورا في مدرسة فرنكفورت النقدية وقبل ذلك عند مارتن هيدغر؛ فقد سبق لهذا الأخير أن وجه نقدا للتقنية من جهة ماهيتها لا من حيث كونها وسائل وأدوات. وبما هي كذلك فقد مثلت مرحلة انكشاف للانسان ويمكن أن تنقلب ضده إذا لم يجعلها الإنسان مجالاً لتحقيق العقلنة والمعنى. وبالجملة فإن هيدغر يرى في التقنية نمطا لبلوغ الحقيقة اذا نظرنا إليها في صلتها وتبعيتها لمجال الكينونة؛ أعني ك مجال لتحقيق إنسانية الإنسان. مثل هذا النقد لكل تجليات ومظاهر التقنية عائقا أمام مشاركة الفيلسوف والمثقف ومزاحمته لمختلف الفاعلين الذين استغلوا بشكل فعال هذه التقنية (الثورة الرقمية) لتحقيق مصالح معينة. ويمكن أن نعين هؤلاء الفاعلين في الأصناف التالية: الفنانين، الفقهاء، الخبراء والاقتصاديين، السياسيين؛ يضاف إلى هؤلاء الجمهور الذي توسعت سلطته وقوته بهذه الثورة

هابرماس أن عبر عن حنقه وقلقه من مسار تطور العلم والتقنية وهيمنتها في المجتمع المعاصر في ما سماه «بالتقنية والعلم كإيديولوجيا»؛ وهو يفهم هذه الهيمنة من حيث إن العلم والتقنية وقعا ضحية ما يسميه «استعمار نسقي» للعالم المعيش؛ أي استعمار والغاء لبنية هذا العالم بما هو فضاء أو مجال للتداول والحوار والحقيقة والمنفعة العامة والمعنى. ولعل تمييزه بين العقلانية الأداة النسقية والعقلانية التواصلية يفهم على أنه ليس رفضا جذريا للتقنية والعلم بما هما «علامتان من علامات الحداثة»، بل رفض للكيفية التي يتم وفقها توظيف التقنية والعلم التي غالبا ما تتجه نحو الاقتصاد والسياسة. إن الأمر لا يتعلق في نظره بإلغاء التفكير العلمي والتقني الذي أصبح شاملا للوجود الإنساني، بل إن الأمر يتعلق بالتفكير بمعيتهما، لا بالتباعد معهما، بل بجعلهما شرطين لتنمية الوجود الإنساني؛ ولذلك فنقدتهما هو نقد داخلي وليس خارجي، أعني أنه نمط من التفكير النقدي في صلته مع الشرط الإنساني.

نجد أن هذا الانشغال أساسي عند هابرماس خاصة في دعوته الشهيرة إلى إعادة تحديد دور الفلسفة في المجتمع وهو ما يستلزم، بالتبع، إعادة تحديد دور الفيلسوف والمثقف في هذا المجتمع الذي أصبح في ضوء الثورة العلمية والرقمية مجتمعا كونيا. يصح أن نعتبر في الحقيقة أن دور المثقف في نطاق

life context and understand its underlying principles. Thus, the question which arises here is the relation of the cultured people with the digital evolution and identification of the roles that they have got to play, as opposed to their classical ones, in the light of the digital transformation. This is because the digital evolution has made universality, pluralism and belief in the Unity of Science and knowledge a necessity. Simply put, this evolution is based on global ideas which are characterised by continuity and sustainability, which thereby necessitates the engagement of the educated people in this universal digital framework. Therefore, this research is an opportunity to find out more about the positive perspectives that have made this digital evolution possible.

Keywords: culture, pluralism, meaning, network, public place, universality, technology.

الثورة الرقمية بوصفها امتدادا للتقنية والعلم

سبق للمفكر الألماني يورغن

ملف العدد : المثقف في الزمان الرقمي

الرقمية.

لا شك أن فاعلية هؤلاء لا تكاد تقارن بفاعلية المثقف إذا ما اعتمدنا على مؤشرات كنسبة المشاهدة والمتابعة والاشتراك؛ على الأقل في إطار مجتمع لم يستوعب بشكل واع الأساس المعياري والقيمي للثورة الرقمية بما هي مكون من مكونات الوعي بالحدثة. تطرح هذه الثورة الرقمية إمكانات نحو الأفضل أو الأسوأ؛ بحيث ينبغي الانتباه إلى الإمكانية التي ينبغي تطويرها وتجويدها؛ وهنا يبرز دور المثقف الذي يقوم بهذه المهمة. وبما أن الثورة الرقمية أصبحت شكلا من أشكال الحقيقة مثلما اعتقد هيدغر، فإن على المثقف أن يرصد القدرة «التحويلية» للثورة الرقمية على صعيد القيم والأخلاق والتاريخ و«بنية الوعي» وعقلنة المجتمع وفق مبدأ «التناسب» بين ما كان وما سيكون. وبالتالي فما ينبغي أن يعنى به المثقف بشكل رئيس هو «مصلحة» المجتمع و«منفعته العامة» في إطار دلالتها البرغماتية³. هذه القدرة التحويلية التي تشكل، بدون شك، منطقتي التقنية والعلم والذات اعتبرهما هيدغر لا يقومان على

التفكير في الوجود الإنساني لأن قوامهما التطور والتقدم؛ تحتاج إلى المثقف الذي يقوم بثلاثة وظائف أساسية:

أ- الوظيفة النقدية في أفق بناء المعنى؛

ب- الوظيفة القيمية (قيمة الهوية، التعددية، التسامح، التعايش...)

ت- التأويل والمقارنة.

بما أننا نميل إلى تحديد التقنية بوصفها مجموعة «علاقات» ووظائف و ليست «ماهية»، فإننا بذلك نتموقع في مجال المعرفة، أو لنقل «المعلومة»؛ ذلك أن المعلومة تشكل في هذا المجال المفهوم الأساس لفهم هذا العالم. وفيما يتعلق بالثورة الرقمية نلاحظ بداية توسع وانتشار تصور يرى في «التكنولوجيا» مسلكا لتطوير الاقتصاد وفي الثقافة الرقمية مسلكا لتطوير المجتمع من حيث تنظيم الإدارة وعقلنتها. هذه سمة أساسية لمهمة التكنولوجيا، غير أن ذلك كله لا يلغي القول بأهمية «القيم الثقافية» و «الاجتماعية» مادامت تشكل جزءا من بنية المجتمع إلى جانب الاقتصاد والسياسة⁵... ههنا يبرز المثقف

كناقد ومؤؤل ومقارن. إننا نميل إلى اعتبار هذه المفاهيم مفاهيم ملازمة «للتفكير العلمي» ولوحدة العلم» اللذان ينبغي أن يمتلكهما المفكر أو الفقيه أو العالم حتى يصبح مثقفا ومنخرطا في المشكلات الاجتماعية والثقافية؛ لأن هذه المفاهيم تشكل مسلكا لتحريك «معيارية قديمة» في أفق تشكيل «معيارية جديدة» تأخذ في الاعتبار أثر التحولات التقنية على المجتمع و على الثقافة. يتعلق الأمر، هكذا، بتحول transformation للثورة الرقمية أدى حسب المفكر الألماني يورغنبراس إلى تحول وتطور في مسألة العمومية؛ ففي أوروبا شهدنا تحولا من «الصحافة الأدبية» التي كانت تجري في الصالونات الأدبية في القرن الثامن عشر؛ صحافة للأشخاص الخصوصيين (النخبة)، إلى صحافة وسائل الإعلام المكتوبة واسعة الانتشار والتي ساهم في تثويرها وانتشارها اختراع الآلة الطباعة من طرف غوتنبرغواختراع التلغراف الذي ساهم هو أيضا في تنظيم شبكات التواصل. وعلى العموم فإن هذه الصحافة، في بدايتها، كانت تحركها بشكل بدئي بواعث اقتصادية؛ أي أنها كانت خاضعة لهاجس

الهوامش

1 - الكونية هنا لا تعني بأي شكل من الأشكال نفي سؤال الهوية والخصوصية، بل إذا شئنا تجديدها وجعلها راهنية براهنية الإنسان الفاعل.

2 - نميل إلى تعيين المثقف في علاقته بالجمهور الذي ينبغي أن يكون تابعا لوعي ونمط المعقولية التي يعينها الأول.

3 - البراغمتية le pragmatisme اتجاه فلسفي معاصر نشأ في الولايات المتحدة الأمريكية في القرن التاسع عشر. من أهم رواده شارل سندر بيرس، ووليم جيمس، وجون ديوي. القول بالمنفعة عند هؤلاء يلغي بالضرورة في منطقتهم الخوض في القضايا الميتافيزيقية.

4 - هناك شبه اتفاق على أن عصرنا هذا هو «عصر المعلومة».

5 - التصور الذي يقول بأن «الثورة الرقمية» تشكل تهديدا للثقافة لكونها تنتج نحو الشمولية والكونية تصور يصح لو نظرنا إلى الثقافة بمعنى هوية حضارية ثابتة؛ والحاصل أن الثورة الرقمية تشكل إمكانية لتوسيع وتجديد الثقافة المحلية لكي تصير كونية.



الانتاج والمصلحة التجارية⁶.

على أن تنامي دور وسائل الاعلام ساهم بأشكال مختلفة في توسيع قاعدة «العمومية» بحيث أدى تطور الصحافة إلى خلق تطور في مسألة العمومية؛ حيث أصبح بإمكان الأفراد التعبير عن آراءهم فيما يمكن أن نسميه بـ«صحافة الرأي» التي أصبحت تعبر عن مصلحة عمومية منفصلة، بشكل ما، عن نسق الانتاج والاقتصاد. شهدنا في هذا المستوى بالتحديد بداية لنوع من فك «المعلومة» عن دعائها والذي سيشكل فيما بعد ثورة بالغة الأهمية؛ خلافاً للتحديد التقليدي الذي لم يكن يتصور إمكانية وجود انفصال بين المعلومة والدعامة المادية؛ النص على الورق، الصوت على الأشرطة المغناطيسية. هذا الانفلات، إذا صح التعبير، يشكل مادة لاشتغال المثقف الذي ينبغي أن يرصد طبيعة العلاقة أو العلاقات الممكنة بين التقنية الرقمية والمجتمع. على الرغم من أن مدرسة فرنكفورت النقدية كانت

قد رصدت هذه العلاقة بين وسائل الاعلام ومجال «صناعة الثقافة»، إلا أنها حصرت جهودها في التأثيرات السلبية لوسائل الاعلام على ميدان الثقافة: «لقد سبق للباحثين في مدرسة فرنكفورت أدورنو و هوركهايمر و بنيمين وغيرهم أن تطرقوا إلى هذا الموضوع المتعلق بالصناعة الثقافية وتصنيع الثقافة، مع الأخذ بعين الاعتبار الثقل المتزايد للإنتاج المسترسل للمؤلفات... وترجيح منطق السوق بحكم تطور التكنولوجيات الجديدة للإعلام والتواصل، وتوسع حركات التمويل وتركز قطاع الثقافة. ويبدو من الضروري حالياً الأخذ بعين الاعتبار مايسمى بالتقارب بين عاملين؛ عالم الصناعة الثقافية من جهة، وعالم التواصل من جهة ثانية»⁷.

صحيح أن تطور التكنولوجيا الحديثة أحدثت على المستوى الثقافي نوعاً من الاضطراب وعدم الفهم، كما أن له تأثيرات على بعض جوانب الثقافة، غير أنه يتعين كذلك ملاحظة «تأثير

التكنولوجيات الرقمية على العالم الثقافي... السهولة في الوصول إلى المضامين الثقافية بكل أجناسها وانتشار المواقع الاخبارية، وتوسيع متابعة الموسوعات الجديدة عبر الويب، وتعدد المنابر لتداول المضامين... وأن ازدهار التكنولوجيات الرقمية وسع من مجال تصرف الأفراد...⁸. يقع على عاتق المثقف في ضوء توسع هذه الثورة الرقمية أن يجد أرضية للفعل والممارسة من خلال «تأويل» تاريخي وعقلاني لأدوار ووظائف هذه الثورة الرقمية ثقافياً واجتماعياً. على المستوى «الاجتماعي» ينبغي عليها أن ينتج فكرة جديدة (تركيبية) يستوعب التحولات التي طرأت على «الرابطه الاجتماعية» التي لم تعد كما هي في شكلها التقليدي فقط في إطار (الأمّة)، بل أصبحت تدخل في تكوينها عناصر لها صلة بما هو افتراضي؛ وما يستدعيه ذلك من مجهود لتنمية قدرات وكفايات نوعية لدى الأفراد الذين ينتظر منهم أن يعبروا عن موقفهم ومستقل ولكنهم مسؤولون، نوعاً ما،

ملف العدد : المثقف في الزمان الرقمي

الأزمة الصحية التي شهدها ويشهدها العالم تشكل مسوغاً أولاً لتوسيع مجال العمومية والفضاء العمومي الافتراضي الذي أصبح الملاذ الوحيد للإنسان، ثم ثانياً مثلت بالنسبة للمثقف والمفكر فرصة حقيقية للبروز والدفاع عن مشروعيتها في المشاركة والتأثير وثالثاً لأن هذه الأزمة أبانت على أن الأفكار التي تحظى بالاستمرارية وتكون فعالة، بغض النظر، عن المستوى الكمي للمشاهدات، هي الأفكار العلمية؛ أعني الأفكار التي تكون قوام **المنفعة العامة**¹¹ للمجتمع ككل. يتعلق الأمر إذن فيما يخص مجهود المثقف-المفكر «باستراتيجية» «نوعية» وليست كمية لكنها، على كل حال، تحتاج إلى مبدأ العمومية التي تسمح بها الثورة الرقمية بمختلف مظاهرها. وضعية تستلزم بالإضافة إلى شرط الفكر شرط «المناسبة» كما يتداولها الفقهاء. لنعقد مقارنة بسيطة بين «المثقف» وبين «الفنان الموسيقي». لنقارن بين وضعية هذا الأخير قبل عشرين سنة ووضعيته الحالية، لنقارن بين محدودية الوسائل (الأكسسوارات) في ذلك الوقت ووضعيته اليوم، لنقارن بين حسن استثماره للثورة الرقمية وبين تردد الأول

أو الذات)، فقد تهيأت لهذا الالتزام ممكنات «العمومية»¹⁰

في نطاق المجتمع الرقمي، فلم يبق للمفكر من سبيل غير العزم على خلق نوع من التوافق بين الخطاب الفلسفي في بنيته وخط مساءلته ومنهجه وأسلوبه حتى يتوافق مع بنية المجتمع المعيش الذي قوامه الأساس هو الاعتبارات اللغوية التي تشكل سبيل الاقناع والحقيقة والمعنى. والحق أن هذه الملاءمة أو المواءمة لا تشكل بأي حال طعنا في أمومية التفكير والمساءلة الفلسفية. هناك قصور ذاتي للمثقف، لا شك في ذلك، يعزى في الحقيقة إلى انهيار سؤال الحقيقة والمعنى اللذان يرتبطان بالتمحيص الفكري ليصبح هذا السؤال مرتبطاً بالفعالية والنجاح مما نتج عنه تقلص دور الفيلسوف والمثقف في المجال العام. هذا الوضع المرتبط باستعمار العالم المعيش من قبل الأنساق الكبرى (السياسة، الدين، الاقتصاد، الفن...) ساهم بشكل أساس بالتشكيك في مدى راهنية التفكير الفلسفي التأملي في استيعاب مشكلات الإنسان المعاصر من خلال طرح أسئلة جديدة. ويمكن القول بأن

في سياق يمكن أن «تعارض فيه قيم التحرر والانفتاح، واستراتيجيات المراقبة والهيمنة»⁹ أما ثقافياً فعلى المثقف أن «يؤؤل» معرفياً الوضع الثقافي الجديد الذي لا يملك أحد القدرة والاختيار على رفضه أو التباعد معه. يعتبر التأويل في هذا الإطار السمة المحورية للمثقف؛ وهو يكون مجدياً ومشروعاً لأنه يساهم، بشكل ما، في بلورة معيارية معاصرة تكون متناسبة مع التطور الرقمي. أهمية هذا التأويل تكمن أيضاً في كونه طاقة للتجديد والفهم تحاول تطويع معيارية خارجية مع معيارية داخلية (الثقافة المحلية).

نقد اللامعنى (التفاهة) في أفق المعنى

إن مفاهيم مثل «الحقيقة» و «المعنى» عزيزة على الفيلسوف والمثقف، غير أنها تستلزم قدراً من المشاركة من منطلق «استراتيجية» نوعية لفيلسوف غير مستقيل عن هموم المجتمع؛ إذ لا يكفي للمفكر ولا للمثقف أن يكون مثقفاً بموجب التزام داخلي كما رسخ في الفلسفة التقليدية (فلسفة الوعي

الهوامش

6 - Habermas, L'espace public, Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise, Tr par Marc B. de Launay, Payot, 1978.p.190.

7 - ريمي ريفيل، الثورة الرقمية، ثورة ثقافية، ترجمة: سعيد بلمبخوت، عالم المعرفة، عدد 462، يوليو 2018، ص 40.

8 - نفسه، ص. 13.

9 - ريمي ريفيل، الثورة الرقمية، ثورة ثقافية، م.س. ص 20.

10 - حول فكرة ومبدأ العمومية يمكن العودة إلى : Habermas, L'espace public, Op, cit.pp.192-193.

11 - مهمة الفيلسوف والمثقف هي ترتيب المنافع وليس شجاعة قول الحقيقة

السابقة، هو أن الوضعية الرقمية اليوم تطرح على المثقف، بشكل خاص، أن يمتلك «حكمة جديدة» une nouvelle sagesse و«ثقافة جديدة» une nouvelle culture يمتلكها من خلال الوعي بالذات في إطار واقع جديد كل الجدة ليس مضمنا بعد في «سجل الثقافة»¹³. هناك عالم للتعددية pluralité له بنيته الخاصة تعبر عنه الثورة الرقمية والذي ينبغي أن يجد له تمثلات تناسبه في مضمون الثقافة.

مفهوم الشبكة مثلًا réseau يستعمل في العادة للتعبير عن البنيات الترابطية مثلًا في الهواتف والطرق. إننا لا نأخذ في الاعتبار العلاقة الشرطية والسببية التي توجد في هذه الشبكات والتي تربطها بشكل وظيفي مع العالم الإنساني. يقع على عاتق المثقف، إذن، أن يبحث في «القيمة العملية» لهذا «الواقع الجديد»¹⁴. وقد سبق لهيدغر أن وسم عصر «التكنولوجيا» بأنه عصر «انكشاف» Dévoilement وهي وضعية تسمح للمثقف بأن يلاحق الكيفية التي تظهر بها المشكلات الاجتماعية، لا لكي يجد حلولًا لها، بل لكي يبرز التمايزات والاختلافات والعلاقات في طريقة العيش بوصفه مشاركًا في السيرورة التاريخية للمجتمع الذي ينتمي إليه انطلاقًا من «فضاء عمومي اشهاري» la sphère publique publicitaire بما هو فضاء عمومي تواصلية هو بالنسبة للمثقف في



التعدد والاختلاف؛ فهو بالتالي ينبغي أن يرفع شعار الانفتاح والتعددية. وبالتالي استثمار الثورة الرقمية للحفاظ على القيم الانسانية وهي مهمة أصيلة.

ب- الوظيفة النقدية la fonction critique لأن وظيفة المثقف هي أن يكون حارسًا للعقلانية و لقيم التعايش وهي وظيفة أخلاقية وليست معرفية.

ت- الإيمان بالفكر المركب أو الفكر التركيبي الذي يستلزم في المثقف أن يكون متملكًا لنظرة متعددة التخصصات حتى يمكنه أن يكون مثقفًا «عموميًا» في إطار فضاء عمومي اشهاري يساهم في توعية الرأي العام.

إعادة تحديد دور المثقف

في المجتمع الرقمي

ما يمكن أن نؤكد، تبعا للأفكار

في تجريب هذه المغامرة. لنقارن بين وضعية المثقف أو المفكر في نفس الفترة الزمنية ووضعيته الحالية. لا يفتأ هذا الأخير يؤمن باستمرارية الأفكار التقليدية (شجاعة الحقيقة كما في النموذج السقراطي) أو النقد الجذري الذي يمثل حاجزًا أمام المثقف في بلورة نظرية في الفعل أو نظرية نقدية في المجتمع. وما يقال هكذا عن الفيلسوف أو الفنان يقال كذلك على الفقيه. لا يعد في نظرنا المثقف مثقفًا إلا إذا كان متشربًا، نوعًا ما، أو بالأحرى مشاركًا في هذا العمل الذي نستعيره من مجال الفلاحة وهو «فلاحة وزراعة الأرض» وما يتطلبه هذا العمل من تهيئة وعناية ومعالجة¹². كما أن المثقف لا يكون مثقفًا حقًا إلا وفق الشروط الثلاثة التالية:

أ- الاستقلالية Autonomie لأن المثقف الحقيقي لا ينبغي أن يتموقع في مذهب أو عقيدة في عالم قوامه

ملف العدد : المثقف في الزمان الرقمي

«المثقف» في تهيئة أرضية مناسبة لبلورة الفعل الإنساني حتى لا يسقط الإنسان في ظل هذه التعددية في التيه و في اختيار أنماط للفعل والممارسة لا تنسجم مع القيم الإنسانية (التعايش). يبدو لنا، اليوم، مفهوم «التأويل و المصلحة» مفهومان ينبغي أن يكونا أساس دور المثقف في عصر الثورة الرقمية؛ لأننا نعتقد بأن هذه الثورة قد قلصت من إمكانية وضع أحكام جاهزة ونهائية من منطلق عقدي أو مذهبي. وفي المقابل وسعت من إمكانية بروز تأويل وفهم جديد لطبيعة المجتمع. ■

اتجاهات وتخصصات فلسفية جديدة نوعا ما كالفلسفة الدين وفلسفة التواصل والفلسفة البرغماتية والفلسفة التحليلية والهيرومينوطيقا¹⁷، ووفقه نفهم أيضا الأسباب التي تدفع اليوم المجتمعات الفقهية و علماء الدين إلى رفع شعار «تجديد الخطاب الديني» و«الإسلام المعتدل» وتأويل النص الديني وفق ما هو متاح اليوم في مجال علوم الإنسان. يعتبر، هكذا، دور المثقف جوهريا، سواء من منطلق فكري أو ديني، وغيابه يشكل خطرا على المجتمع لأنه لا إمكانية لوجود فراغ في المجتمع؛ أعني أن غياب المثقف قد يؤدي إلى إمكانية حدوث «استقطاب»¹⁸ من نوع خاص للجماهير. تكمن أهمية التأويل الذي يمارسه

طور التشكل نظرا لهيمنة «النسق» على العالم المعيش. ينحصر دور المثقف¹⁵، في الواقع، في إعادة بناء «نظرية» تصلح لفهم ومسايرة المعايير أو «المعيارية» الجديدة التي فرضتها هذه الثورة الرقمية؛ وهو لا يملك خيارا في ذلك، لأن هذا المسلك يمثل المخرج الوحيد، ربما، للانخراط في قضايا المجتمع المعاصر وإشكالاته. و سواء تعلق الأمر بالفيلسوف أو الفقيه، فإننا نشهد بشكل تدريجي بداية بروز «خطاب جديد» يتلاءم مع هذا البراديغم أو النموذج الجديد في مجال المعرفة. هذا الخطاب الجديد يأخذ بعين الاعتبار هذا «المنطق» الذي فرضته «الثورة الرقمية» وهو منطق قائم على التعددية وعلى الانفتاح¹⁶. من هنا نفهم سر بروز

الهوامش

12 - أنظر ما تدل عليه كلمة culture في المعجم الفرنسي.

13 - Jean-Marie Domenach, *Approches de la modernité*, Ecole polytechnique, ellipses, p.89. (بدون تاريخ)

14 - .ibid., p.89.

15 - انخراط المثقف في الثورة الرقمية هو انخراط في سؤال الحداثة، ما دام أن الثورة الرقمية علامة من علامات هذه الحداثة.

16 - نستحضر هنا مثلا تصور كارل بوبر حول «المجتمع المفتوح وأعداؤه» كمجتمع يتعارض مع المجتمع المنغلق.

17 - المثقف ينبغي أن يمارس التأويل والفهم للوصول إلى بناء الفعل والمعنى.

18 - يستعمل مفهوم «الاستقطاب» في الخطاب الأمني لتعيين الخطاب المتشدد لبعض الجماعات الدينية سواء على صعيد خطاب الإيديولوجيا أو خطاب العنف والتكفير كما تمثله اليوم «داعش».

لائحة المراجع:

- Habermas, *L'espace public*, *Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Tr par Marc B. de Launay, Payot, 1978.

- Jean-Marie Domenach, *Approches de la modernité*, Ecole polytechnique, ellipses. (بدون تاريخ)

- ريمي ريفيل، الثورة الرقمية، ثورة ثقافية، ترجمة: سعيد بلمبخوت، عالم المعرفة. عدد 462، يوليو 2018.

المثقف الرقمي: الماهية والأدوار

محمد المبطل

باحث في سلك الدكتوراه

جامعة محمد الخامس الرباط

كلية العلوم القانونية والاقتصادية

والاجتماعية سلا

طويلة من وجوده على وجه البسيطة، ولعل أكبر وأعظم هذه التطورات هي الثورة الرقمية التي غيرت وجه العالم، وبدلت في أسس الاجتماع والتواصل البشري، وطرحت تحديات جديدة ومعقدة في مجالات معرفية مختلفة ومتنوعة، كأن أبرزها المجال الثقافي، إذ نتيجة الاقتحام الرقمي المتزايد والمتسارع للحياة الثقافية تبدلت المفاهيم، واستجدت الخصائص، وتغيرت الأدوار، وكل هذه التغيرات كان لها قاسم مشترك تمثل في المثقف، حيث خرج هذا الأخير من إطاره التقليدي النمطي إلى إطار رقمي أو شبكي، وهو تحول انعكس على مفهومه كمثقف في حد ذاته، وكذا على سماته وأدواره، مما فتح أمامه الباب على مصراعيه لتجديد قدرته في تشكيل العقول وتوجيه الرأي العام.

نود على المستوى الإشكالي رصد تأثير الثورة الرقمية على المفهوم الدلالي للمثقف، وكذا الخصوصيات التي يتميز بها في إطار البيئة الرقمية، إضافة إلى

موجة من التغيرات مست الفئات التي كانت تمتلك بشكل يكاد يكون حصريا مهمة تشكيل العقول وتوجيه الرأي العام، فأصبح الجمهور العادي يساهم في صناعة الرأي في المجتمع بعدما كان حكرا على فئة المثقفين.

مما لا شك فيه أن سرعة الأحداث وتطورها في عالم اليوم فير مسبوقة، حيث استجدت في ظرفية زمنية وجيزة ما ساوى به الإنسان كل ما راكمه من معارف ومناهج ومبتكرات خلال عصور

مقدمة:

يعرف عالم اليوم تغيرات جذرية على جميع الأصعدة بدءا بالسياسية منها فالاجتماعية وكذا الاقتصادية وصولا إلى الثقافية، وهذا راجع بنسبة كبيرة إلى التطور التكنولوجي الذي أضحى يتحكم في جميع العلاقات بين البشر، معلنا بذلك عن ظهور وسائل جديدة للتواصل بين الناس تعرف بـ«ثقافة الميديا» التي زاحمت إن لم نقل حلت محل القلم والورقة، وهذا التغيير في الوسيلة صاحبه



ملف العدد : المثقف في الزمان الرقمي

والنقلات والمنعطفات المعرفية لمفهوم المثقف بعوامل سوسيو ثقافية، مثل الفتوحات العلمية في البحث العلمي، وكذا تطور مناهج الدراسة والتحليل، فضلا عن تعقد التنظيمات السياسية والاجتماعية.

فإذا كان التصور التقليدي للمثقف ينزاح عادة إلى التركيز على حيازة المعرفة والتبحر الموسوعي والإنتاج الواعي لكل ما هو ثقافي، استنادا إلى الأدوار التقليدية التي كان يؤديها المثقف في زمانه، الأمر الذي يحيلنا إلى ما يعرف بالمثقف العمومي، أي الذي يؤدي دورا في الشأن العام، انطلاقا من كونه مثقفا، سواء كان هذا المثقف محافظا لا يتخذ مواقف نقدية أو كان ثوريا ويستطيع دائما الحفاظ على مسافة نقدية مما حوله.

وهكذا، فغالبا ما ترتبط التطورات التي يشهدها الإنسان في ميادين العلم المختلفة بظهور المصطلحات والمفاهيم المعبرة عن هذه التطورات، ويستطيع من خلالها الإنسان التعبير عن حاجياته في هذا المجال، وكذلك القدرة على وصفها وتفسيرها، وبما أن الثورة التي يشهدها العالم اليوم هي ثورة رقمية بامتياز، فقد تم توليد المصطلحات الدالة على هذا التطور والمرتبطة بالمجالات العلمية وتقنية متعددة، وبخصوص موضوعنا، فقد تم تداول مصطلحات حاولت تقريب مفهوم المثقف العارج إلى عالم الرقمية، حيث تعددت واختلفت التعاريف التي أعطيت للمثقف في البيئة الرقمية، والتي

فعددت المحاضرات والندوات على المنصات الإلكترونية المفتوحة، وأديرت الاجتماعات، وأعيد تفعيل المعاملات عن طريق البرامج والأدوات الرقمية، وقد حقق هذا التحول مكاسب كبيرة للمؤسسات الثقافية، من حيث انفتاحها على جماهير أكبر، وتسهيل استضافة مختصين أكثر من بقاع بعيدة، وتخفيف تكاليف العمل المباشر، ولكن هذا لا يعني أن الثقافة في حد ذاتها (ترقمنت). ولكن، هل من الضروري رقمنة الثقافة؟

لم يعد هناك بد من اقتحام العالم الرقمي الذي سيصبح مع الوقت هو الأسلوب المهمين على التعليم والعمل والاستثمار، ومع الأهمية الخاصة للثقافة في حد ذاتها، فإنها ذات تأثير كبير في الدخل الوطني والاقتصاد العالمي، وهي ملهمة الأفكار والابتكارات والاختراعات، لذلك لا يجب أن تبقى هي أبعد المجالات عن الرقمنة، وإذا كان العمل الثقافي على مستوى المحاضرات والندوات قد تمكّن من تجاوز أزمة العزلة التي فرضها الوباء، فإن هناك على عكس قطاعات أخرى، مثل قطاع السياحة والفنادق والنشر، وإقامة معارض الكتاب والتراث.

مفهوم المثقف الرقمي

عرف مفهوم المثقف تطورا مستمرا واتخذ أشكالا متعددة، وظهر في قوالب متنوعة، حتى قبل أن يتحدد المصطلح نفسه، فالمسارات التطورية لهذا الفاعل الاجتماعي اتسمت بنوع من التعقيد، ولقد ارتبطت هذه المسارات التطورية

معرفة أدواره المستحدثة في العالم الافتراضي، والمعيقات التي تحد منها، وذلك من خلال الأسئلة الإشكالية التالية: إلى أي حد ساهمت الثورة الرقمية في إعادة تشكيل مفهوم المثقف وأدواره؟ ما هو مفهوم المثقف الرقمي؟ ما الخصائص والسمات المميزة للمثقف الرقمي؟ فيما تتمثل تجليات أدوار المثقف الرقمي في العالم الافتراضي؟ وتنطلق الرقبة البحثية للإجابة عن الإشكالات من فرضية مفادها أن الثورة الرقمية فاعل محوري في التغيير الدلالي لمفهوم المثقف، ومنطلق في الآن ذاته لتجديد أدوار المثقف ونقله من النمطية التقليدية المحدودة إلى الافتراضية الواسعة.

ماهية المثقف الرقمي

أصبح الحديث عن تأثير وباء كوفيد-19 في أي مجال من مجالات الحياة، حديثاً من الماضي القريب، وأصبح الحديث الأكثر واقعية هو عن إمكانية التأقلم مع التحولات التي فرضها الوباء على مناحي الحياة المتعددة، والتأثير الأكثر وضوحاً للوباء هو ترسيخ العصر الرقمي، الذي كان في الأصل يسير بخطى واثقة، فإعادة تفعيل أغلب المجالات افتراضياً، واستخدام مختلف الأدوات الرقمية التي كانت مجمدة أو مجهولة عن عامة الناس، جعل الرقمنة ركناً أساسياً من أركان الحياة اليومية.

على مستوى الثقافة كان واضحاً لجوء الكيانات الثقافية العامة والخاصة إلى تحويل أغلب أنشطتها القابلة للتحويل إلى التطبيقات الافتراضية،

يمكن إجمالها وتقسيمها إلى فئتين: الأول وظفت مصطلح رقمي، لكنها أضافت مصطلحات أخرى غير «المثقف»، مثل الكاتب الرقمي، والمؤلف الرقمي، في حين الفئة الثانية استعملت مصطلح المثقف لكنها أضافتها إلى غير كلمة رقمي، مثل المثقف الشبكي أو السيبراني أو اللادولتي وغيره.

فخصوص الفئة الأولى نجد الكاتب المغربي محمد أسليم الذي استعمل مصطلح الكاتب الرقمي، وراى به: «كل كاتب يستخدم، بدل الورق، تقنية الرقم في تدوين كتابته للقراء عن طريق الشبكة العنكبوتية. من هنا يكون مجموع كتاب الأترنت رقميين»¹. أما الناقد زهور كرم، فقد استعملت مصطلح المؤلف الرقمي، الذي تقصد به: «الذي يؤلف النص الرقمي، مستثمرا وسائط التكنولوجيا الحديثة، ومنشغلا بتقنية النص المترابط، وموظفا مختلف أشكال الوسائط المتعددة. إنه كاتب عالم بثقافة المعلومات ولغة البرمجة المعلوماتية والتقنية والرقمية»².

لكن هذه المصطلحات وعلى الرغم من إيفائها بالمعنى، من بعض الجوانب، من حيث التعبير عن طريقة الكتابة والنشر الرقميين، فإنها لم تستعمل مصطلح مثقف ولا تعبر عن معناه، لأنه ليس كل مفكر يتعاطى الرقمنة مثقف، إلا كان يهتم بمحيطه ويتعاطى مع قضاياها ويعي حيثياته السياسية والاجتماعية.

أما الفئة الثانية، نجد مصطلح المثقف الشبكي، وقد استعمله البعض³، ويقصدون به المثقف الذي يستعمل الشبكة/الأترنت لأداء أدواره، والشيء ذاته بخصوص المثقف السيبراني، وهو ذلك الذي يتصل يوميا بالشبكة، يجوب هذه القارة، لا ليستكشفها فحسب، بل وكذلك ليتكز فيها بصمات مروره⁴، ولكن هذا المصطلح يطرح إشكال استبعاد الأعمال الثقافية الرقمية التي يتم انتاجها خارج الشبكة، مثل الأقراص المدمجة وغيرها.

وإذا كان لنا أن نقول شيئا حول هذا المفهوم، فإننا نميل إلى استعمال مصطلح «المثقف الرقمي»، نظرا لإيفائه بالتعبير عن المعنى من الوجهين في الآن معا، فمن جهة، يتضمن مصطلح المثقف، ومن جهة ثانية، يشتمل على كلمة رقمي، ونستخدمه للدلالة على البيئة الرقمية التي يمارس فيها المثقف نشاطاته ووظيفته.

وعليه، فالمثقف الرقمي هو ذلك الفاعل الاجتماعي المنتج للمعرفة، والمنخرط بقصد ووعي، في قضايا مجتمعه فكرا وممارسة، وذلك عبر ترقيم نتاجه الفكري والمعرفي ضمن بيئة رقمية لها خصائصها.

أدوار المثقف الرقمي في عصر الثورة الرقمية

يعيش العالم حاليا على وقع التطور

الهائل في المجالين التكنولوجي والرقمي أحدثت متغيرات عميقة في منظومة القيم المجتمعية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية للمجتمعات المعاصرة التي أصبحت تعيش تحت هيمنة العولمة بأبعادها المختلفة. هذه التحولات الكبرى جعلت الجميع يسأل المثقف عن مسؤولياته ودوره في التحليل والتوجيه والتأطير لهذا العالم المتغير والمتطور بسرعة مذهلة في جميع المجالات سواء في الواقع الفعلي أو الافتراضي. إسهاما منه في نشر العلم والمعرفة وتنوير المجتمع بقيم جديدة تستشرف آفاق المستقبل عبر صياغة وعي مجتمعي جديد عقلاني وعلمي يساهم في بناء المواطن الصالح صاحب المبادرة والمحاسبة وخدمة المصلحة العامة.

نتيجة لتأثيرات الثورة الرقمية تغيرت أيضا بنية المعرفة ومصادرها، وهو ما سيؤثر على دور المثقف⁵.

ويمكن تلمس ذلك من خلال ثلاثة مؤشرات على الأقل:

1. تكسير مبدأ احتكار المعرفة، إذ أصبحت تكنولوجيا الاتصال تقوم على مبدأ تجزئة القوة التقليدية لمصدر المعرفة، وتفتيتها إلى أجزاء يسهل وصول الأفراد إليها، وتحول دون احتكارها من طرف المصدر القوي المحتكر لها، ما يعني تعميم المعرفة وتسهيل وصول المجتمعات والأفراد إليها.

2. تغيير بنية توزيع المعرفة، إذ

ملف العدد : المثقف في الزمان الرقمي

وإعادة تشكيل للخارطة السياسية التي بعثت أوراق الانتقال الديمقراطي، تشكل محكًا حقيقيا لامتحان قيمة الدور الذي يقوم به المثقف اليوم، وتشريحه في ضوء هذه المتغيرات الجديدة، ووضع الأصبع على مواطن العطب التي تكتنفه، وتعديل ما يستوجب الصواب، ثم تقديم البدائل والتصورات المحسوبة، لضخ بطاقة جديدة، وإعادة ترتيب آليات اشتغال المثقف بما يجعله أقدر على التكيف مع مستجدات الواقع ونوازل التطور المعرفي، وترويض أدواره بما يلائم التحولات التاريخية، وتدبير المرحلة الجديدة تدبيراً فكرياً ملائماً، وتأسيس قواعد جديدة في الفعل الثقافي العربي، واستنبات ثقافة جديدة تصبو إلى زحزحة المواقف والقناعات الراسخة، والثوابت، واليقينيات، والمطلقات السماوية منها والأرضية، وإعادة النظر في المقدمات والخيارات الناضجة للعمل الثقافي. ومن الفرضيات الأولية التي يؤسس

المثقف؟

سؤال نعتقد أنه راهني بامتياز، يفرض نفسه على لحظة تاريخية جديدة، يعاد فيها تشكيل دور المثقف بفعل التحولات السريعة التي يعرفها العالم المعاصر، إن على المستوى السياسي أو على مستوى الطفرة التكنولوجية وطفرة التشبيك وتقنيات التواصل أو على صعيد الانخراط في مجتمع المعرفة، وما يترتب عن ذلك من انقلاب في مفاهيم المثقف وأدواره المطلوبة⁶.

يستند هذا السؤال إلى قاعدة النقد الذاتي، التي ترى أن فكر المثقف وآليات اشتغاله ينبغي أن تخضع بين فينة وأخرى لعملية اختبار وفحص ومساءلة، لكسر الرتابة والقيم الجاهزة، ومواكبة تحولات المرحلة الجديدة. ونحسب أن مرحلة التحولات التاريخية الكبرى، ومن بينها الحالة الراهنة التي انتقلت فيها البشرية إلى عالم رقمي، وانتقل المجتمع العربي بعد زلزال 2011 المعبر عنه بالربيع العربي إلى عتبة زمن جديد،

عرف توزيع المعرفة تحولا انتقل بمقتضاه من الهرمية العمودية التي سادت في العصر الورقي، إلى الخطية الأفقية أو الشبكية في العصر الرقمي؛ ما يعني إلغاء التبعية الفكرية، وإلغاء وجود سيد ومسود في نشر وتلقي المعرفة.

3. سرعة البث والانتشار، إذ غدت الثقافة تتميز بانفتاحها الشمولي على مختلف المدارك البشرية، وبطوفانها المعلوماتي الممتد والمتوسع أفقياً وعمودياً، وبطراوتها، إذ يمكن للمتلقي أن يحصل على الفكرة مباشرة، بدون وسيط، وبسرعة قياسية لا تتطلب سوى كبسة زر واحدة، مع قدرة هائلة على التشبيك والاتصال. كما اغتنت تموضعات تلقي المعرفة بإضافة رفوف المكتبات الإلكترونية والخزانات الوسائطية الرقمية إلى رفوف المكتبات التقليدية؛ ما زاد من تعميم المعرفة وتيسير سبل الحصول على المعلومة.

وتبعاً لذلك، يمكننا التساؤل كيف يمكن أن تجدد الثورة الرقمية دور

الهوامش

1 - محمد أسليم، مفهوم الكاتب الرقمي، مقال منشور على الموقع التالي:

<http://www.minculture.gov.ma/index.php/2010-01-11-01-40-04/etudes-essaie/512-mohamed-aslim-ecrivain-numeriqueessai>.

2 - زهور كرام، الأدب الرقمي، أسئلة ثقافية وتأملات مفاهيمية، دار الأمان، الرباط، الطبعة الثانية، 2013، ص. 34.

3 - نديم منصوري، دور المثقف الشبكي في عصر المعلومات، ملاحظات وآفاق، مساهمة في مؤلف جماعي حول دور المثقف في التحولات التاريخية، المركز العربي للأبحاث والدراسات، الطبعة الأولى، 2017، ص. 537.

4 - محمد أسليم، المشهد الثقافي العربي في الإنترنت: قراءة أولية، مقال منشور على موقع:

<http://aslimnet.free.fr/articles/internet.ht>

5 - إبراهيم القادري بوتشيش، الثورة الرقمية، مقال منشور على الموقع التالي:

<http://www.ahfircommune.com/index.php/ar/2016-02-01-21-33-23/387-2018-03-20-15-47-06>

6 - إبراهيم القادري بوتشيش، تجديد دور المثقف في عصر رقمي وعالم متغير: أسئلة وفرضيات أولية، مقال منشور على موقع جريدة هيسبريس: www.hespress.com.

تم الإطلاع يوم 16/06/2021، على الساعة 16h30.

عليها النظر كذلك⁷، لتشرح دور المثقف في ظل التحولات التاريخية التي يشهدها العالم، أن مهمة المثقف لا تكمن في تغيير المجتمع؛ وهي الفكرة التي ظلت سائدة ردحا طويلا من الزمن في أوساط المثقفين، بل تتجسد مهمته في فهم كيفية تغييره. ومن ثمّ، فإن التحولات هي التي تحدد دور المثقف، وليس الأخير هو الذي يحدّد دوره فيها بناء على مقاسه الخاص. وتأسيسا على ذلك، نقترح بسط النظر في مسألة تجديد دور المثقف انطلاقا من عمق التحولات العالمية، وخاصة مجتمع المعرفة، من خلال مثلث إشكالي على النحو التالي:

(1) يتمثل الضلع الأول من المثلث الإشكالي في البحث عن تصورات لتجديد آليات اشتغال المثقف من خلال التواصل الشبكي المنفتح، بدل الاقتصار على الإنتاج الورقي، وهي الآليات التي تسمح له بالتواصل مع أكبر جمهور افتراضي، ليصبح متفاعلا معهم، وينتقل المتلقي من مرتبة المستهلك لمقولات المثقف إلى مشارك في إنتاج الفعل الثقافي؛

(2) مراجعة المشاريع الفكرية للمثقف بما يناسب القضايا المعرفية المستعجلة، من قبيل التفكير في تجاوز أعطاب الأطوار الانتقالية للمجتمعات العربية، وتخصيب أرضية الانتقال الديمقراطي، وآليات الإصلاح الديني، والمشاركة في إيجاد حلول للصراعات الإثنية والطائفية، وتطعيم كل هذه القضايا المستعجلة بأسئلة إبداعية تراعي

المتغيرات الدولية والإقليمية.

(3) يركز الضلع الثالث من سؤال تجديد دور المثقف العربي على تغيير "مكان" وجوده، من خلال توسيع مساحات حضوره، وتجاوز الحضور التقليدي داخل أسوار الجامعات ومقرات الأحزاب ومكاتب النقابات، إلى الميادين والساحات العمومية، للمشاركة في الحركات الاحتجاجية السلمية الحضارية، والحلقات النقاشية الفكرية، وإلقاء المحاضرات في قلب الميادين، على غرار ما قام بعض المثقفين الأمريكيين الذين انخرطوا في حركة Occupywallstreet من أمثال نعومي كلاين وجيفري ساكس، والروائية الكندية مارغريت أتوود، وعالم اللسانيات الكبير نعوم تشومسكي الذي ألقى محاضرة في ساحة الاحتجاج ببوسطن. لذلك أحسب أن تجديد دور المثقف محكوم بجملة أسئلة يمكن اختزال أهمها في ثلاثة أسئلة مركزية:

أ. إلى أي حد تشكّل المتغيرات العالمية، خاصة هيمنة مجتمع المعرفة والعصر الرقمي، موجهها ناظما جديدا لأدوار المثقف؟ وكيف ينعكس ذلك في إعادة مراجعة مفاهيمنا للمثقف ودوره؟

ب. كيف أثر الوضع الإقليمي بعد ثورات الربيع العربي في بناء ذهنية عربية جديدة تحتمّ مراجعة أسلوب أداء المثقف وآليات اشتغاله، وتأسيس مرجعية جديدة لتوجهاته وهو يقف

على عتبة تحولات كونية وإقليمية ما فتئ إيقاعها يتسارع منذ بداية الألفية الثالثة؟

ج. ما هي حدود القول بأدوار جديدة للمثقف العربي في سياق خيار استراتيجي له ملامحه وعناوينه المتجسدة في حضوره في مواقع التواصل الشبكي، ووجوده في الساحات والميادين للدفاع عن قيم الحرية والديمقراطية، وممارسة دوره التنويري حفاظا على مكاسب الثورات العربية؟

لا شك أن قدرة مثقف على التأثير وحياسة مزيد من السلطة، من خلال ممارسة أدواره الاجتماعية، قد تضاعفت وثيرتها في العصر الرقمي، خاصة بالنظر إلى الاتساع والعمق اللذين يتيحهما هذا البعد الجديد للمثقف في ممارسة وظائفه الاجتماعية، متى ما بادر إلى الانغماس في عالم الرقمية وما يتيح له من فرص المولوج إلى المنصات الحرة.

ونظرا لكون المثقف فاعلا اجتماعيا، يمكن إجمال وظائفه التي ساهمت الثورة الرقمية في اغنائها وتعزيزها في الآتي:

أولا: التنوير ونشر المعرفة:

يحيل مفهوم التنوير، في أغلب المجالات المعرفية المتداولة، إلى أمرين: الأول، هو الدفاع عن استقلال إرادة الإنسان في أعمال عقله وعدم الاتكال على غيره في هذا الباب، أما الثاني، فيعني

ملف العدد : المثقف في الزمان الرقمي

فاعلا اجتماعيا، يمتلك نوعا من السلطة الثقافية التي تؤهله ليروم تقويم السلطة السياسية والحد من هيمنتها وفضح خروقاتها، ويسعى في الوقت نفسه إلى انتقاد الجمهور وتقييم سلوكياته الخاطئة وعقليته السلبية¹⁰.

وتبعاً لذلك، فغياب الثقافة النقدية النوعية، عند ممارسة المثقف لوظيفته داخل البيئة الرقمية، ستبقى الثقافة الرقمية محض لغو أو ظاهرة صوتية، وحرى بنا في هذا السياق رصد الاختلافات الجوهرية بين النقد الرقمي والنقد التقليدي على النحو التالي:

• كون النقد الرقمي تفاعلي في جوهره، ذلك أن المثقف الرقمي لا يسعه أثناء إنتاجه للمحتوى الرقمي النقدي، استبعاد المتلقي، نظراً لاختلاف الطبيعة الرقمية للقارئ الرقمي التفاعلية عن طبيعة القارئ (المتلقي) التقليدية، إنما يسعى بوعي منه إلى بناء صور النقد المتعددة من خلال تفاعله مع جمهوره ومجتمعه، إضافة إلى الطبيعة التفاعلية لمواقع التواصل الاجتماعي التي تتيح للجمهور إمكانية تقويم نقد المثقف نفسه، إذ نكون إزاء نقد النقد الرقمي، وهو أمر يسمح للمثقف مراجعة مواقفه باستمرار، ومعرفة مواضع ضعف ويفته

أضفت صفات البساطة والسهولة على المشروعات التنويرية الكبرى والأفكار الفلسفية المعقدة التي يستعصي على الجمهور قراءتها وفهمها، حيث سمحت للمثقف تقديمها للجمهور في حلة قشبية يسهل عليه فهمها والاقتران بها والتفاعل وتبنيها.

ثانياً: النقد والقدرة

على اتخاذ المواقف

من نافلة القول أن ميلاد مفهوم المثقف في السياقات الحديثة قد ارتبط بممارسة النقد، فالوظيفة النقدية تشكل إحدى المنعرجات المهمة لتطور مفهوم المثقف.

وتتوزع وظيفة النقد عند المثقفين على محورين متوازيين، وهما: نقد السلطة السياسية، عن طريق تهميش الأساطير المؤسسة للهيمنة على المجتمع، ونقد المجتمع نفسه، عن طريق نسف الخرافات الاجتماعية والمقولات المكرسة للجهل والتخلف. وهذا ما يتيح للمثقف الحفاظ على مسافة نقدية مع الجميع، مؤسسات وفاعلين.⁹

وارتباطاً بالمثقف الرقمي، فعموماً يمكن القول، أن المثقف الرقمي بوصفه

تقديم تفسير أو تأويل جديد للخطاب الديني، وهذان الأمران يرتبطان بالأساس بانتشار المعرفة العلمية، التي هي مهمة المثقفين الموصوفين بالدرجة الأولى بالإنتاج المعرفي والرمزي، والذين يسعون من خلال هذا الإنتاج إلى بث حقائق تنويرية، فالمثقف الحقيقي هو المثقف المستنير المدافع عن القيم المذكورة، وليس فقط من يمتن عملاً فكرياً أو يبدع عملاً ثقافياً، إذ لا يكتمل دور المثقف إذا أغفل هذا الدور التنويري، لهذا نجد أن الثورة الرقمية قد ساهمة في هذا الجانب بجعل المثقف يتفاعل مع قضايا عصره ومجتمعه، بشكل آني، عبر تدوينات ومقالات في مقالات متنوعة، كما سمحت الثورة الرقمية للمثقف بالمتابعة الآنية والدائمة لقضايا الإصلاح الديني والتنوير الفكري.⁸

لهذا يمكن القول بأن ترقيم المثقف نشاطه التنويري قد أسهم، في إبراز هذا الدور وتطويره، فمن جهة، فإن العالم الرقمي قد دفع بثورة التنوير إلى الأمام وساهم في تسريعها، حيث ساهمت في ذلك الخصائص التي تتيحها الرقمية، مثل سرعة الانتشار وسعة الامتداد وسهولة الوصول إلى المتلقي والجمهور، ومن جهة أخرى، فإن الرقمنة

الهوامش

7 - إبراهيم القادري بوتشيش، تجديد دور المثقف في عصر رقمي وعالم متغير: أسئلة وفرضيات أولية، المرجع السابق.

8 - حفيظ هروس، الراقم والترقيم، المثقف العربي الرقمي رائد الحراك الثقافي العربي الرقمي، مقال منشور بمجلة قادمون للدراسات والأبحاث الفكرية والاجتماعية والسياسية، العدد الخامس، أبريل 2018، ص. 282.

9 - ايجيلتون تري، فكرة الثقافة، ترجمة شوقي جلال، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، 2012، ص. 24.

10 - حفيظ هروس، م، ص. 320.

إنتاج المعرفة، بعد أن صار المتلقي نفسه قادرا على تزويد شبكة المعارف بنصوص رقمية، أو وثائق، أو مذكرات شخصية أو إحصائية، أو كتب ومقالات يكتبها بلغة متحررة من المطلقات والمتعاليات، ومن هيمنة سلطة دور النشر وخطها التحريري، ويتعامل مع الواقع بمفردات الخلق والابتكار والتركيب والتحويل والبناء.

وبالمثل، لم يعد المثقف المنظر القابع في برج العاجي هو الوحيد المتسِّد كما كان في العصر الورقي، بل إن العصر الرقمي الذي نعيش على عتبه أفرز مسميات جديدة من قبيل المثقف الشبكي، والرقمي، والوسائطي، والمعلوماتي، والميديائي، والمثقف الناشط، والمثقف الافتراضي، و"المثقف الجديد"، و"الفاعل الجديد"، وغيرها من المصطلحات الرديفة؛ وهم غالبا من فئة الشباب الذين لم تكن أسماؤهم "لامعة"، فأصبحوا بفضل الفضاء الرقمي أكثر حضورا، وأكثر تأثيرا في الرأي العام.

إنهم من باتوا يعرفون باسم "عمال المعرفة" الذين يشتغلون بالمعطيات الرقمية وإدارتها، وتطوير وتخزين المعرفة، وتوليد الأفكار الخلاقة والمبتكرة، سواء تعلق الأمر بإدارة المشاريع أو إدارة الفكر الاستراتيجي ومراكز البحوث المستقبلية، أو معالجة إشكاليات الحرية والعدالة وتديير مشاكل الحكم والسلطة، وقضايا المرأة والفقر والتعليم

والإبداعي الذي ينتجه المثقف له وظيفة قصدية بالضرورة، يروم من خلالها تحقيق التأثير على مستويين: أولهما آني، حيث يهدف المثقف من خلال كتاباته التأثير في محيطه أولا ثم في العالم، بوصفه فاعلا حيا. وثانيهما، هو محاولة الإقناع، على المدى البعيد، وعيا منه بأن معركة التأثير الحقيقية تدور حول تغيير العقول وتشكيلها، وتضمن له مشروعه بعد وفاته، وليس مجرد التأطير اللحظي الذي يحوه التاريخ.

وهكذا، فمن الأكيد أن اكتساح الشبكة المعلوماتية لمجال الثقافة أثر سلبا في دور المثقف التقليدي، فلم يعد هو "سيّد" المعرفة كما كان من قبل، ولم يعد الفقيه "الذي تضرب إليه الأكباد" كما كان في عصر ولى، بل تقزّم دوره بعد أن أصبحت التقنية الرقمية تنتج حوامل جديدة للتخزين المعرفي قد يجهلها هو نفسه، وتحولت المعرفة من فضاء كان حكرا على النخب الثقافية إلى عامة الناس، ليصبح المتلقي في غنى عن المثقف الذي كان مزوّده الرئيسي بالمعارف.

لقد أفلحت الثورة المعلوماتية في جعل المعرفة في متناول الجميع، وأضعفت سلطة المثقف "التقليدي"، وجعلت "إقطاعه المعرفي" - حسب تعبير عبد الإله بلقزيز- يترنح تحت ضربات معاول الشبكة العنكبوتية، وانتقلت بالمتلقي من مربع قبول سلطة المثقف إلى مربع المشاركة معه أو مع غيره في

النقدية، من خلال التفاعل والمجالات المهمة التي تحتاج إلى العناية بالنقد والدراسة والتحليل، وهي أمور وقضايا جديدة لا يمكن للنقد التقليدي المنكفي على الأبعاد المادية للوجود أن يفتح عليها.

• كون النقد الرقمي نقد جماهيري بامتياز، ذلك أن الوسط الرقمي، مثل المواقع التواصل الاجتماعي، تتيح للمثقف جمهورا واسعا لمخاطبته، وإسماعه صوت النقد الذي لم يألّفه في حياته المادية، سواء كان النقد نقد للسلطة والمؤسسات، أو نقدا موجها للجمهور. أما صور النقد التقليدي المختلفة، فتبقى على العموم غارقة في النخوية.

• الانتقال من النقد إلى المبادرة، حيث جعلت التقنيات الرقمية الباب مفتوحا على مصراعيه أمام النقد، إلى درجة يمكن وصفها بالتخمة، مما جعل الفاعلين يدعون إلى الانتقال من النقد إلى الفعل، وذلك من خلال جدلية الواقعيين المادي والرقمي أو الافتراضي.

ثالثا: القدرة على التأثير وتوجيه الرأي العام

لقد جعلت الثورة الرقمية إنتاج وإبداع المثقف أوسع انتشارا، وأقدر على توجيه الرأي العام وصناعته، وأكثر تأثيرا في صناعة القرار مقارنة بنظيره التقليدي.

وغير خاف أن الإنتاج المعرفي والفكري

ملف العدد : المثقف في الزمان الرقمي

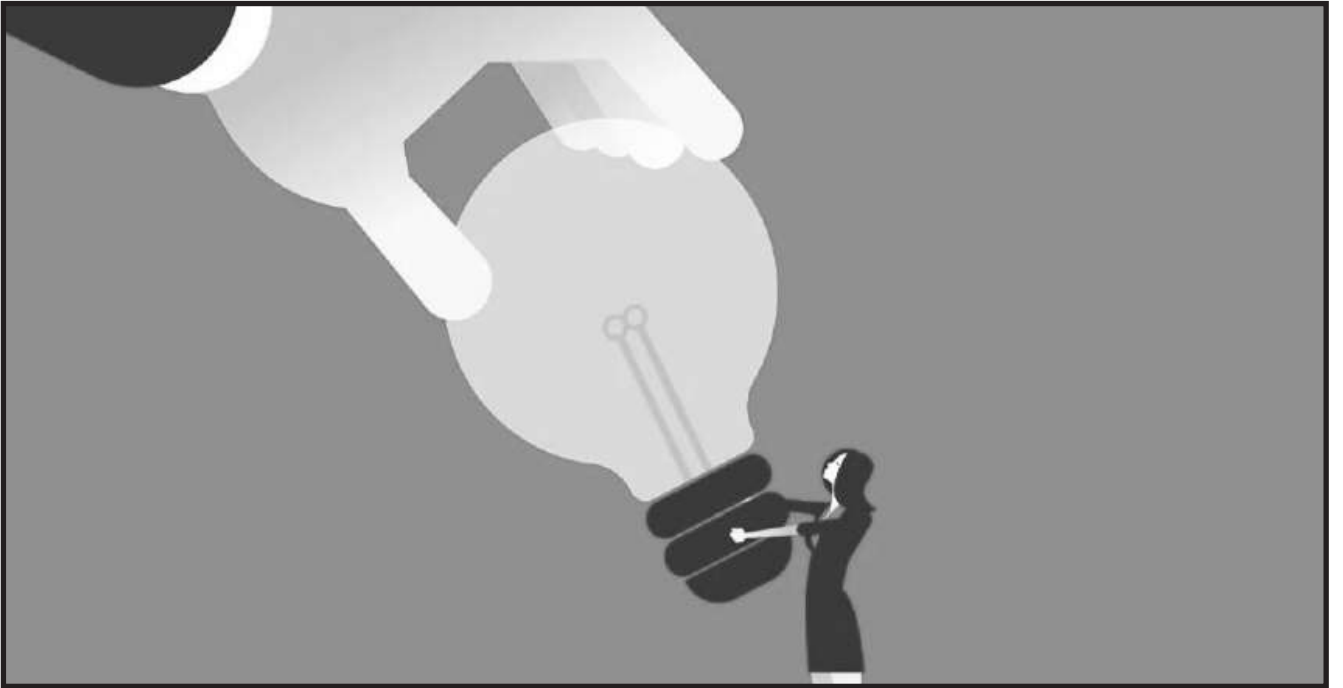
الرقمية كساحة عرض وبحث أكثر منها تفاعلاً واستيعاباً للغة الرقمية، مما جعله - المثقف التقليدي - مجبراً على الاختيار، إما بالانخراط بتجديد آليات اشتغاله، والانخراط في عالم الرقمنة، وإما أن تصبح أدواره متجاوزة لا تقدّم أي إضافة، وغير قابلة للتطبيق. ■

الاجتماعي التي يلعب فيه النشطاء الميديائيون دور المحرك الفاعل بتجميع الطاقات الشعبية، وتعبئة الرأي العام، وتوقيع العرائض، والنزول للميدان للتظاهر السلمي من أجل القضايا العادلة.

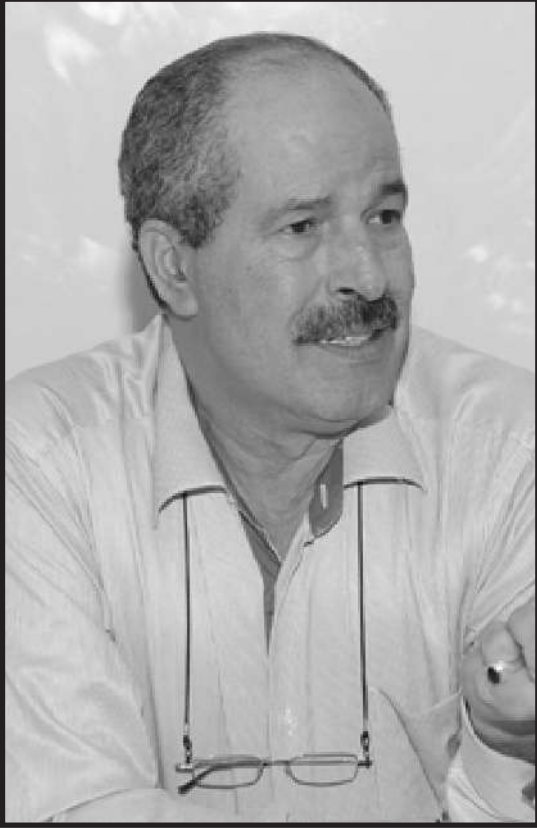
خاتمة:

الحاصل أن الثورة الرقمية أضعفت من سلطة المثقف التقليدي، وجعلت المثقف الورقي في حالة تراجع نسبي لصالح المثقف الرقمي، وخطاب التغريدات، ولغته الموجزة والمختصرة والتي يتداخل فيها الأرقام والحروف والأفكار المبسطة، وفي ذات الوقت ثمة مواقع ثقافية مهمة لكنها لا تزال في طور نقل ثقافة الورقي إلى الفضاءات

والصحة، ويغوصون في قلب المجتمع المدني وقضايا التنمية بالفعل وليس بالقول فحسب، ويشاركون في بلورة المدن الذكية بالحضور المزدوج والدائم في شبكات التواصل الاجتماعي وفي الميادين على شكل خلايا جماعية واعية تناقش طرائق تدبير الحراك الاجتماعي بيقظة مستمرة، وهي المهمات التي ظل المثقف العربي يعتقد أنه القائد الوحيد الذي يتم إنجازها على يده؛ بيد أن فشل مشروعاته في التغيير من جهة لبعده عن واقع المجتمعات، وما تحقق من طفرة في مجال الوسائط التكنولوجية، وتكثيف عملية التشبيك وتكاثر "عمال المعرفة" من جهة أخرى، جعل دوره يخبو، ويفقد بريقه في منظور الرأي العام الذي بدأ يتجاوزه، ويرنو نحو مواقع التواصل



الناقد والباحث المغربي سعيد يقطين



حاورت مجلة رهانات الناقد والباحث المغربي سعيد يقطين حول موضوع المثقف في عصر الثورة الرقمية من أجل مساءلة وضعية المثقف الفكرية، وإنتاجاته في سياق الثورة الرقمية، وكذا أدواره وفاعليته الرقمية في إغناء النقاش العمومي. ويعتبر سعيد يقطين من الأصوات النقدية البارزة في مجال الدراسات السردية والفكرية، وقد أغنى المكتبة العربية بالعديد من المؤلفات، منها «القراءة والتجربة»، و«تحليل الخطاب الروائي»، و«انفتاح النص الروائي»، و«الرواية والتراث السردية»، و«ذخيرة العجائب العربية»، و«الأدب والمؤسسة والسلطة»، و«قضايا الرواية العربية الجديدة»، و«الديمقراطية في قاعة الانتظار: اكرهات التحول الاجتماعي المغربي».

وغياب المعرفة، وقلة الفائدة. صحيح نجد الآن اهتماما متزايدا بأهمية الانخراط في الواقع الرقمي، تحت الضرورة التي بات يفرضها العصر مع تطور المنجزات التكنولوجية الرقمية، وأضحى استعمال الهواتف الذكية، واللوحات الإلكترونية، والحواسيب والشبكة العنكبوتية متاحا تقريبا لأغلبية المواطنين. لكن هذا الاستعمال ظل يقف على حدود بسيطة لا يتجاوزها بسبب غياب تربية رقمية تمكن التلميذ والطالب، بصفة خاصة، والمواطن، عامة، من التفاعل التام مع تلك المنجزات. كما أن التأخر الذي أشرنا إليه ساهم في تأخرنا في إنتاج برمجيات تمكننا من الإسهام في تطوير الثقافة الرقمية، والمشاركة في إبداعها كما هو سائد على الصعيد العالمي. وكان لهذا أثره في كوننا بقينا نستهلك البرمجيات التي ينتجها الآخرون بلغتنا دون

مجلة رهانات : قبل بضع سنوات، أقيمت محاضرة حول العلاقة بين الثقافة العربية والعصر الرقمي، تمحورت حول نموذج رقمنة 'لسان العرب'. انطلاقا من نتائج هذه المحاضرة، وبناء على متابعتكم لتطورات هذه العلاقة، هل ترون أن الثقافة العربية أضحت تستفيد من الثورة التكنولوجية عموما أم أنها باتت تتخلف بسببها عن الركب الحضاري المعاصر؟

د. سعيد يقطين: تأخر تعامل الثقافة العربية مع منجزات الثورة الرقمية، وما يزال هذا التأخر قائما لأن الوعي بأهميتها، والإقدام على التفاعل معها لم يتأسس، بعد، على وعي يتصل بصورة دقيقة معها. ولقد أبانت ضرورة التعليم عن بعد بسبب جائحة وباء كورونا ذلك بجلاء حيث بدا الارتباك والاضطراب،

إلى الآن بالكتاب الورقي بما هو وسيط بينه وبين المتلقي. وفي القرن الثالث الهجري احتفى الجاحظ بالكتاب وأعطاه قيمة في زمن انتقلنا فيه من المشافهة إلى الكتابة. ما هو في نظركم الدور الذي سيؤول إلى المثقف بعد أن تتغير العدة ويزيح الكتاب الإلكتروني الكتاب الورقي من الساحة الثقافية؟

د. سعيد يقطين: لا يمكن في رأبي أن يزح الكتاب الإلكتروني الكتاب الورقي. إني أومن بأن أي وسيط لا يمكن أن يحل محل وسيط آخر. إن لكل وسيط إمكاناته وحدوده، وشروط استعماله، وضرورته.

لم يكن احتفاء القدامى بالكتاب والكتابة يقف فقط على حدود التشديد على أهمية الكتاب، والدعوة إلى التعامل معه، والتركيز على الحرص على الحصول عليه لما له من فوائد في تربية الفرد، وتطوير الإنسان، ولكنه تعدى ذلك إلى الاهتمام بـ«تكنولوجيا» صناعة الكتاب. فكان الاهتمام كبيرا بصناعته وتطوير أدوات هذه الصناعة، وجعلها موضوعا للتعلم والابتكار والاجتهاد. فظهرت علوم تتصل بصناعة الأقلام، والخطوط، والورق، وتزيين الكتب، وتجليدها... وكان الإبداع كبيرا في هذه الصناعات. بكلمة، إنالصناعة، وأقصد التقنية، التي فرضتها الكتابة تطورت بصورة مهمة

نفهمها؟ إن الدراسة النقدية الأدبية العربية لم تسهم في تطوير النظرية الأدبية لأنها ظلت أسيرة التصور التقليدي للأدب، الذي يتأسس على رؤية الناقد للنص، وقراءته له في ضوء خلفية لا علاقة لها بالنظرية. إنا عندما نتحدث عن التحليل، والتفسير، والوصف والنظرية ندخل رحاب العلم، وعندما يهيمن على تصورنا وممارستنا للنص الأدبي التأويل، واجتهادات الناقد، واستخدام بعض

كوننا بقينا نستهلك البرمجيات التي ينتجها الآخرون بلغتنا دون أي يكون للرقميات أي تجل حقيقي في ممارستنا النظرية والعملية.

المصطلحات ذات الحمولة العلمية بدون ملاءمة، نظل بعبء عن الإيمان بالنظرية وبالعلم. إن عدم تطورنا النظري في المرحلة ما قبل المرحلة الرقمية لا يمكنه أن يجعلنا نطمئن إلى مستقبل الدراسات الأدبية في المرحلة الرقمية. إني أرى أن إقامة علاقة جديدة بالنظرية يمكن أن يكون مدخلا مهما للتعامل مع ما تقدمه الدراسات الرقمية التي تبني أساسا على التكنولوجيا. ويفرض التعامل مع التكنولوجيا الأخذ بأسباب العلم لأنها تأسست على أرضيته.

مجلة رهانات : ارتبط المثقف

أي يكون للرقميات أي تجل حقيقي في ممارستنا النظرية والعملية.

يمكننا ضرب مثال واحد على تأخرنا الرقمي بما ورد في سؤالك، من خلال إشارتك إلى «لسان العرب». لقد تم تحويل هذه الموسوعة الكبرى إلى الفضاء الشبكي، ويمكن لأي كان أن يحملها في حاسوبه أو هاتفه. لكن الاستفادة منها تظل محدودة جدا لأنها قدمت إلينا بصورة كما هي في الكتاب المصور بصيغة «بدف»، وحتى التي قدمت بصيغة شبه رقمية (الشاملة مثلا)، ظلت محدودة جدا لأنها لم توظف تقنية النص المترابط التي تتلاءم مع الوسيط الرقمي. وبذلك يصعب إلى حد كبير الاستفادة منها على النحو المطلوب، عكس ما نجد مع الموسوعات والقواميس الأجنبية.

مجلة رهانات : بصفتكم أحد الأصوات النقدية البارزة في مجال الدراسات السردية، وبما أنكم واكبت تحولات النظرية الأدبية المعاصرة. كيف تتظرون إلى مستقبل النظرية الأدبية في زمن الثورة الرقمية؟

د. سعيد يقطين: هذا سؤال هام لأن مستقبل النظرية الأدبية، بل والدراسات الأدبية بصورة عامة لا يمكنهما أن يتحققا بصورة فعلية إلا بتفاعلها مع منجزات الثورة الرقمية. لكن السؤال الذي يفرض نفسه هو: ما مدى إيماننا بالنظرية الأدبية؟ أو كيف

بالشاعر والكاتب والمثقف في المراحل ما قبل الرقمية، وهو المهندس الذي يسهم في إنتاج البرمجيات التي هي روح الوسيط الجديد إذا اعتبرنا العتاد التكنولوجي بمثابة الجسد. ويبدو لنا أن الدور الأساس لهذا الوسيط الثقافي يتمثل في كونه يخلق ما يمكن أن يسهم في جعل الوسيط الرقمي متاحا للجميع. أما الوسيط الثقافي الثاني فهو من يعمل على ترجمة تصوراته وإبداعاته وأفكاره وخواتمه باستثمار ما يقدمه له الوسيط الرقمي؛ إنه كل منخرط في استحداث مواقع أو استغلال منصات للترويج لما يراه أكثر جذبا للانتباه، وتأثيرا في النفوس. وهذا الوسيط متعدد بتعدد

المواهب والراغبين في فرض وجودهم على الآخرين. ونجد منبين هؤلاء المثقف التقليدي، والفنان، والعالم، والواعظ، والمشعور، وغيرهم، وكل واحد من هؤلاء يعمل في اختصاصات تمس مختلف جوانب الحياة: الصحة، والتغذية، والدين، والاقتصاد، والسياسة، والشعور، والثقافة... أي أن هذا الوسيط الثقافي الجديد أصبح يغطي مختلف الحقول والاختصاصات الرسمية والشعبية. وصار اجتذاب الجمهور، والتأثير فيه من أولى الأوليات، وبغض النظر عن الجدية أو تحقيق الفائدة التي تعم الجميع. لذلك اختلط الحابل بالنابل، وصار الفضاء الشبكي مرتعا للجميع. ومن ينجح في الترويج لبضاعته أكثر يصبح الأكثر تأثيرا

الجديدة من علوم ومعارف ارتبطت بالدولة والمجتمع الجديدين. كما أن الكاتب صار له موقع هام في السلطة، فهو الوزير، والحاجب، والمستشار، والسفير. مع الطباعة ظهر المثقف الذي يمتلك معرفة بالاجتماع والاقتصاد والسياسة إلى جانب امتلاكه للثقافة العاملة، واللغة الوطنية، فصار له دور هام في نشر القيم

ظل تعاملنا مع الرقميات، وما يتصل بها، لا يتجاوز حدود تمكيننا من وسيلة جديدة للاتصال والتواصل، ولم تتحول لتصبح أداة فعالة لإنتاج المعرفة، والمساهمة في استيعاب هذه الصناعة وتطويرها.

الاجتماعية والمعرفية الجديدة التي هي وليدة العصر الحديث. كل هذه الصور للمثقف التقليدي، أي التي تحققت قبل المرحلة الرقمية، ستعرف تغيرا ملحوظا. لقد ظل الدور الثقافي مقتصر على من يمتلك مهارات الكتابة والقراءة، والموهبة إلى جانب الاطلاع الواسع على مختلف مجالات الحياة. لكن مع الثقافة الرقمية، وتحت تأثير الإمكانيات التي يوفرها الوسيط الجديد، صار بإمكان أي فرد أن يلعب دورا في الاتصال والتواصل مع غيره، وفي أيمجال من المجالات، ومهما كانت علاقته بالثقافة العاملة، بل وحتى بمحاربة الأمية. وهنا يمكننا التمييز، بين نوعين من الوسطاء الثقافيين: الأول وهو رأس الحربة، والذي يمكننا مقارنته

جدا في التراث العربي. وهذا ما كنت أقصده حين تحدثت عن تأخرنا في التعامل مع الثورة الرقمية. إننا لم نكن في مستوى القدماء حين انتقلوا من المشاهدة إلى الكتابة. لقد وفروا للكتابة كل مستلزمات، وأبدعوا فيها أيما إبداع. وهذا ما لم نقم به إلى الآن، فظل تعاملنا مع الرقميات، وما يتصل بها، لا يتجاوز حدود تمكيننا من وسيلة جديدة للاتصال والتواصل، ولم تتحول لتصبح أداة فعالة لإنتاج المعرفة، والمساهمة في استيعاب هذه الصناعة وتطويرها.

مجلة رهانات: عَرَفْنَا المثقف التقليدي من خلال الكتاب، وهو مثقف له سلطته

التي كان يبنينا مبدئيا على احتكار تلقي المعرفة ثم احتكار إنتاجها، ألا تعتقدون أن هذا المثقف فقد سلطته بسبب مشاعية الولوج لفعل الكتابة (وفعل التعبير عموما) التي يتيحها العالم الرقمي؟

د. سعيد يقطين: كل وسيط جديد يخلق وسيطا ثقافيا جديدا. لقد هيمن الشاعر في المرحلة الشفاهية، فكان الشعر الأداة الفنية الأساسية والمهيمنة في إنتاج الخطاب المؤثر جماليا وفكريا في مجتمع ما قبل الدولة. ولما برزت الكتابة، في الثقافة العربية، ظهر الكاتب الذي يمتلك خصائص جديدة، فصار هو المنتج الأساسي للثقافة والمعرفة من خلال خوضه في مختلف المجالات المعرفة

حوار العدد : المثقف في عصر الثورة الرقمية

التعامل مع البرمجيات، ويطور ثقافته في هذا المضمار لتحقيق الاستفادة القصوى من عمله. إني للأسف الشديد أرى في بعض المؤتمرات من يوظف شرائح «الباور بوينت» لتقديم مداخلة، فأجد غياب القدرة على توظيف هذه الشرائح بالصورة الملائمة. ولهذا السبب أشدد على أهمية تكوين جديد، للفاعلين الثقافيين والمربين ليتمكنوا من الاستفادة القصوى مما توفره لهم الوظائف المختلفة للوسائط المترابطة والمتفاعلة.

مجلة رهانات : تشكلت بوادر حراك الربيع العربي في العالم الرقمي على مواقع التواصل الاجتماعي في غفلة من المثقف التقليدي، الذي ربما لم تكن مساهمته واضحة في هذا الإطار، ألا ترون في هذا الحدث مؤشرا على بداية سقوط المثقف التقليدي في المنطقة العربية والمغربية، وبزوغ نجم فاعلين آخرين حلوا محله؟

د. سعيد يقطين: أشرت في جواب سابق إلى بروز صور جديدة للوسيط الثقافي الذي استثمر الرقميات لفرض وجوده. لكن لهذا الوسيط الثقافي الجديد خصوصية تكمن في أنه يخاطب جمهورا خاصا به. فالواعظ لا يخاطب إلا من يتفاعل معه من جمهور معين. لكنه لا يمكن أن يؤثر في جمهور واسع لأن خطابه موجه لمتلق له مستوى ثقافي ومعرفي محدود. ويمكن قول الشيء

التي لا تعرض الأفكار فحسب، بل تعرض أيضا فيزيقية صاحبها، ونبرة صوته، ولغة جسده، وهندامه، إلخ، ما يتيح إمكانية أكبر للتأثير بمعناه الشامل، وبالتالي الانتقال من الحديث عن المثقفين إلى الحديث عن المؤثرين، فكيف تقيمون هذه الموضة الجديدة أو هذا الواقع الجديد؛ واقع المؤثرين في فضاء الأترنت؟

د. سعيد يقطين: فعلا أتاحت الوسائط الجديدة إمكانات هائلة لجعل الوسائط متعددة في وسيط واحد عكس الوسائط القديمة التي كانت أحادية.

ولهذا السبب أشدد على أهمية تكوين جديد، للفاعلين الثقافيين والمربين ليتمكنوا من الاستفادة القصوى مما توفره لهم الوظائف المختلفة للوسائط المترابطة والمتفاعلة.

إن الجمع بين النصي والصوتي والصوري يعطي فرصا كبرى للإبداع والإنتاج، ويسمح بخلق تلقى أكثر تكاملا. فالشاعر يمكنه أن يقدم لنا نصه كتابة، وصوتا، وصورة. ويمكن قول الشيء نفسه عن الباحث: فاستثمار النص إلى جانب الخطاطات والأشكال التوضيحية، ييسر عملية التواصل والتلقي، ويجعلها أكثر نجاعة. كما أنه يوفر الوقت، ويعطي إمكانات مهمة للتفاعل. لكن هذا العمل يستدعي من المبدع في أي مجال، والباحث في أي اختصاص أن يحسن

في الحياة العامة. لكن هذا لم يحل دون تمكن المثقف العالم من فرض وجوده في ذاك الفضاء. فالمواقع الجادة والهادفة إلى ديمقراطية الثقافة موجودة، لكن الإقبال عليها ضعيف بسبب كونها تخاطب الجمهور المختص. ويبدو لي أن من بين مسؤوليات المثقفين التقليديين لفرض وجودهم الاستفادة القصوى والإيجابية مما يوفرهم لهم الوسيط الجديد والفضاء الشبكي لتقديم عوامل مختلفة عما يروج، والعمل على تطوير المثقفين لأساليبهم، وأقصد، هنا بصورة خاصة، الفنانين والأدباء والنقاد والباحثين في العلوم الإنسانية والاجتماعية والأكاديميين مع ضرورة نسج هؤلاء لعلاقة جديدة معالثقافة الرقمية بصورة مختلفة عما هو قائم اليوم. وبدون عمل هؤلاء المثقفين على فتح نقاشات عميقة حول ضرورتها وإمكاناتها للعب دور حيوي في المجتمع، وربط علاقات وطيدة مع المشتغلين

بالمعلومات، وتعميق معرفتهم بما توفره من إمكانيات، سيظل الوسيط الثقافي «الجديد» المهمين في الفضاء الشبكي هو من يؤثر، ويروج لثقافة مبنية على تحقيق المنفعة المادية، على حساب تطوير الوعي الثقافي والاجتماعي.

مجلة رهانات : عالم الكتاب هو عالم الكتابة التي تتفاعل معها دون الحاجة لرؤية الكاتب فيزيقيا أو سماع صوته، لكن العالم الرقمي هو عالم وسائط الصوت والصورة

حوار العدد : المثقف في عصر الثورة الرقمية

النقاش حول الثقافة الرقمية، وانخراط المثقفين التقليديين في هذا النقاش، من منظور فلسفي ومعرفي وعلمي وتربوي، بهدف نشر ثقافة رقمية جديدة تسهم في تكوين الإنسان الرقمي الجديد، باعتباره تطويرا وامتدادا للإنسان الذي ساهم في تطوير الثقافة والحضارة الوطنية والإنسانية...■

أرى أن هذا الوسيط الجديد، وما يحمله من إمكانيات، يدفع في اتجاه ضرورة تجديد المثقف التقليدي لنفسه ولمعرفته وأدواته ليقدّم الصورة المثلى التي يمكن أن يجسدها من خلال تفاعله مع الوسائط الجديدة، وذلك بهدف توسيع دائرة المتفاعلين معه.

التقليدي الذي ارتبط بالكتاب، من جهة، ومن جهة أخرى، العمل على خلق جمهور جديد من التلاميذ والطلبة، ومحبّي المعرفة، والمتعطّشين للتطوير مواهبهم في مختلف المجالات والاختصاصات. ولتحقيق ذلك، لا بد من فتح وتعميق

نفسه عن المشعوذين، والمروجين للأعشاب أو الطبخ والنكت والنوادر، وما شاكل ذلك مما يزرع به الفضاء الشبكي. لكن هذا لا يعني نهاية المثقف التقليدي. بل على العكس، أرى أن هذا الوسيط الجديد، وما يحمله من إمكانيات، يدفع في اتجاه ضرورة تجديد المثقف التقليدي لنفسه ولمعرفته وأدواته ليقدّم الصورة المثلى التي يمكن أن يجسدها من خلال تفاعله مع الوسائط الجديدة، وذلك بهدف توسيع دائرة المتفاعلين معه، سواء من الجمهور



قرار الاتحاد من اجل السلام تعطيل احتكار الأقلية وتعزيز وظائف الجمعية العامة

هشام الحمداي

باحث في القانون الدولي و
العلوم السياسية
جامعة محمد الخامس-الرباط

المشكلة مع مرور الأيام، وازدادت حرارة الاحتكاك بين الشرق والغرب².

ففي خلال الفترة الممتدة بين سنتي 1946-1947 استعمل الاتحاد السوفييتي حق الاعتراض «الفيتو» في 22 حالة³، فاتهم الغرب بذلك الاتحاد السوفييتي بأنه أحدث بعض الأزمات بإصراره على توسيع نطاق حق الفيتو أكثر مما تريد الدول الكبرى الأخرى⁴، وهذا الأمر أدى إلى التشكيك في حقيقة وحدة موقف الدول الكبرى إزاء وشكل ومضمون «حق الفيتو»⁵.

لذا أصبحت الأمم المتحدة مهياة لاستقبال أول صراع رسمي بين المعسكرين الشرقي بقيادة الاتحاد

الدولي، وقد قيد الميثاق منذ البداية مجلس الأمن وعلق نجاحه في ممارسة سلطاته والاضطلاع بمهامه الرئيسية في حفظ السلم والأمن، على استمرار التوافق والانسجام بين الدول الخمس الكبرى الدائمة العضوية بالمجلس، وهو الأمر الذي لم يكن مضمونا، فقد لعبت ظروف الحرب الباردة بعد ذلك دورا بارزا في شل مجلس الأمن عن ممارسة سلطاته بسبب الاستخدام المتكرر لحق الاعتراض¹، فمجلس الأمن لم يستطع القيام بتلك المهمة، بسبب اختلاف المصالح بين الأعضاء الدائمين واستخدام حق الفيتو لوقف أي مشروع قرار يروونه لا يتلائم مع سياساتهم، رغم توافر الأغلبية لإصدارها، وتفاقت هذه

بعد فشل عصبة الأمم في المحافظة على السلم والأمن ومنع اندلاع الحرب العالمية الثانية، تم التفكير في إنشاء منظمة عالمية، فتم تأسيس منظمة الأمم المتحدة سنة 1945، وكان من الطبيعي أن تنعكس ظروف الحرب العالمية الثانية على أهدافها ومبادئها، ويعتبر مقصد حفظ السلم والأمن الدوليين في مقدمة المقاصد التي تسعى هذه الهيئة الجديدة لتحقيقها، وقد أوكلت مهمة حفظ السلم والأمن الدوليين لمجلس الأمن ومنح صلاحيات مهمة تمكنه من التحرك السريع والفعال في مواجهة المواقف التي تهدد السلم والأمن

الهوامش

- 1 - الدكتور خالد حساني: «سلطات مجلس الأمن في تطبيق الفصل السابع، بين أحكام الميثاق والممارسات الدولية المعاصرة»، منشورات الحلبي، بيروت-لبنان، طبعة 2015، ص 68.
- 2 - د: حامد سلطان -القانون الدولي العام- دار النهضة العربية المصرية، الطبعة الثالثة 1986 صفحة 839.
- 3 - حق النقض، المكتب الشعبي للاتصال الخارجي، إدارة الأمم المتحدة والمنظمات الدولية بالجمهورية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى، ص: 31.
- 4 - اينيس. ل. كلود: النظام الدولي والسلام العالمي، ترجمة الدكتور عبد الله العريان، دار النهضة العربية المصرية 1946، ص 107.
- 5 - محمد العالم الراجحي، حول نظرية حق الاعتراض في مجلس الأمن الدولي، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والاعلان، الطبعة الأولى سنة 1989، ص 126.

السوفييتي، والغربي بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية، والذي اعتبر كعائق مطلق لأعمال مجلس الأمن، فتزعمت الولايات المتحدة الأمريكية حركة لتعطيل هذا الحق، وضرورة إيجاد حل يكفل أعمال نصوص الميثاق وأداء جميع الوظائف الملقاة على عاتق الهيئة بعد عجز مجلس الأمن عن ذلك، لهذا استقر الرأي على تعزيز سلطات ووظائف الجمعية العامة لأنه الفرع الرئيسي الوحيد الذي يستطيع القيام بذلك، وذلك كنتيجة على استعمال اتحاد السوفييتي سلطة الفيتو لقهر السياسة الأمريكية في مجلس الأمن، وفي المقابل تم اعتبار نقل الوظائف السياسية من مجلس الأمن إلى الجمعية العامة، تعبير عن قدرة أمريكا على تحويل الأمم المتحدة إلى أداة طيعة تخدم غرضها في سياسات الحرب الباردة⁶. رغم كل هذا اعتبرت هذه الفرصة تعطيل احتكار الأقلية⁷ وعزز سلطات ووظائف الجمعية العامة، لتحل بذلك ديمقراطية الأغلبية، وكانت هذه هي الفرصة المواتية لانقاذ نظام الأمن الجماعي من الانهيار الكامل أو الشلل التام عن طريق البحث عن نظام بديل، وتمثل هذا النظام البديل في قرار الجمعية العامة رقم 377/5⁸، والذي يعرف باسم «قرار الاتحاد من أجل السلام» *Uniting For peace Resolution*، وهذا ما سنعمل على توضيحه في هذا المقال وذلك بتحديد مفهومه والتطرق إلى المبادئ التي يقوم عليها، وتحديد القيمة القانونية لهذا القرار.

ومن هنا تبرز إشكالية الدراسة والتي تتعلق بمحاولة تحديد القيمة القانونية لقرار «الاتحاد من أجل السلام»، في نقل سلطات مجلس الأمن في حالة عجزه إلى الجمعية العامة، واعتمادا على تحديد مشكلة الدراسة، فإنه يمكن صياغة أسئلتها على الشكل التالي: ما هي الأسباب التي ساعدت على إقرار «الاتحاد من أجل السلام»؟ والمبادئ التي يقوم عليها مفهوم الاتحاد من أجل السلام؟ وكذلك شروط وإجراءات تطبيق الاتحاد من أجل السلام؟ والقيمة القانونية للقرار 377/5؟.

تنطلق الدراسة من فرضية مفادها «إن قرار الاتحاد من أجل السلام سيعطل احتكار الأقلية ويعزز سلطات ووظائف الجمعية العامة، لتحل بذلك ديمقراطية الأغلبية». وقد سعت الدراسة إلى تحقيق الأهداف التالية: توضيح الأسباب التي ساعدت على إقرار «الاتحاد من أجل السلام» وتوضيح مفهومه، والتطرق إلى المبادئ التي يقوم عليها قرار «الاتحاد من أجل السلام»، والوقوف على شروط وإجراءات تطبيق قرار «الاتحاد من أجل السلام»، وتحديد القيمة القانونية لقرار «الاتحاد من أجل السلام» تعتمد الدراسة على المنهج التاريخي، وذلك عند دراسة ظهور مفهوم «الاتحاد من أجل السلام» سنة 1950، وتستند الدراسة البحثية على المنهج التحليلي، لتحليل مضمون القرار عدد 377/5، وخاصة عند دراسة وبحث بعض الوثائق الدولية، وكذا التقارير والتوصيات الصادرة في

إطار ما سمي بـ «الاتحاد من أجل السلام» (مشروع الأمم المتحدة لصيانة السلام). ولفحص فرضية الدراسة، وللإجابة على تساؤلاتها، سوف تقسم الدراسة على هذا النحو:

- السياق التاريخي لظهور قرار الاتحاد من أجل السلام
- القيمة القانونية لقرار الاتحاد من أجل السلام

السياق التاريخي لظهور قرار الاتحاد من أجل السلام

نظراً لأن ميثاق الأمم المتحدة في توزيعه للاختصاصات بين الجمعية العامة ومجلس الأمن اقتصر بالنسبة للجمعية العامة أن تنظر وتناقش وتقوم بالدراسات وتصدر التوصيات للمحافظة على السلم والأمن الدولي دون أن يخولها السلطة اللازمة لفرض هذه التوصيات، ولكن نظراً لعجز المجلس عن القيام بواجباته في كثير من الحالات، وذلك بسبب الإسراف في استخدام حق الاعتراض من قبل الدول دائمة العضوية في مجلس الأمن بدأ الاتجاه نحو توسع صلاحيات الجمعية العامة للأمم المتحدة، وهذا ما سنوضحه بتحديد تأثير الفيتو على فعالية مجلس الأمن، الأمر الذي سيدفع للبحث وإيجاد نظام بديل.

- 1 - تأثير حق الفيتو على فعالية مجلس الأمن.

دراسات : قرار الاتحاد من اجل السلام : تعطيل احتكار الأقلية وتعزيز وظائف الجمعية العامة

في سنة 1950 أعلنت الولايات المتحدة، أنها ستستعمل حق الاعتراض ضد أي مرشح خلاف مرشحها تريجفي لي كأمين عام للأمم المتحدة¹¹. فرد الاتحاد السوفييتي أن ذلك على ذلك في شهر أكتوبر من نفس العام بأن استعمال حق الاعتراض ضد إعادة انتخاب الأمين العام المذكور وبذلك استحال صدور توصية من مجلس الأمن طبقاً لحكم المادة 97 من الميثاق بشأن إعادة انتخاب تريجفي لي. ومع ذلك استبعد مفعول حق الاعتراض السوفيتي (السابق)، ومددت الجمعية العامة مدة خدمته، وشغل كرسي الأمين العام حتى عام 1953 حين استقال وخلفه داج همرشولد¹².

2-1 - التعسف في استعمال حق

الفيتو

استخدم حق الاعتراض، لأول مرة، من قبل الاتحاد السوفييتي في 16 فبراير سنة 1946، بشأن سحب كل من بريطانيا وفرنسا قواتهما من سوريا ولبنان، وقامت هاتان الدولتان بسحب

دون دعوة السلطات الصينية الشعبية لحضور مناقشات مسألة فورموزا، ولكنها انهزمت بمناورة أكثر تعقيداً حتى من حق الاعتراض المزدوج.

لقد صوتت الصين ضد الدعوة وطالبت باعتبار صوتها السلبي يشكل حق اعتراض على أساس أن هذه المسألة كانت مسألة موضوعية، وعندئذ عرضت مسألة الصفة الإجرائية للموضوع الأصلي على المجلس، وصوتت الصين وحدها ضده. وعند هذه النقطة زعم المندوب الصيني أنه أكمل مناورة حق الاعتراض المزدوج ولكن الرئيس -الذي كان وقتئذ المندوب البريطاني- قرر بان الصوت الثاني قد اقر بالطبيعة الإجرائية وغير القابلة لحق الاعتراض للقرار الأول. وخسرت الصين مفعول حق اعتراضها، حيث أن اللائحة الداخلية للمجلس تنص على أن قرار الرئيس لا يمكن نقضه إلا بواسطة سبعة أصوات معارضة. وكان من المستحيل على الصين أن تحصل على تأييد إيجابي لموقفها¹⁰.

قيد ميثاق الأمم المتحدة منذ البداية مجلس الأمن وعلق نجاحه في ممارسة سلطاته والاضطلاع بمهامه الرئيسية في حفظ السلم والأمن الدوليين، على استمرار التوافق والانسجام بين الدول الخمس الكبرى الدائمة العضوية بالمجلس، وهو الأمر الذي لم يكن مضموناً. فقد لعبت ظروف الحرب الباردة دوراً بارزاً في إقعاد مجلس الأمن عن ممارسة سلطاته بسبب الاستخدام المتكرر لحق الاعتراض من طرف الخمس الكبار، بشكل أثر سلبي على نظام الأمن الجماعي الذي وضعه الميثاق⁹.

1-1 - إخضاع الحكم القانوني

للحكم السياسي

هناك الكثير من حالات استخدام هذا الحق المحذوفة من قوائم مجلس الأمن بسبب استبعاد مفعولها نتيجة للمناورات السياسية والقانونية المحبطة لها من الناحية العملية. فعلى سبيل المثال، لجأت الصين في شهر فاتح شتنبر 1950 إلى حق الاعتراض المزدوج لكي تحول

الهوامش

6 - اينيس ل. كلود، مرجع سابق، ص 246.

7 - تم اعتماد الدول الخمس التالية: فرنسا، بريطانيا، الولايات المتحدة الأمريكية، الاتحاد السوفييتي (سابقاً)، والصين، أعضاء دائمين في مجلس الأمن، وهذه الدول الخمس فقط هي التي تتوفر على سلطة استخدام حق الاعتراض «الفيتو».

8 - للمزيد من التفاصيل أنظر موقع الأمم المتحدة على الرابط التالي : www.UN.org

9 - الدكتور خالد حساني: «سلطات مجلس الأمن في تطبيق الفصل السابع، بين أحكام الميثاق والممارسات الدولية المعاصرة»، منشورات الحلبي، بيروت-لبنان، طبعة 2015، ص 68.

10 - اينيس ل. كلزد : مرجع سابق، الصفحة: 216.

11 - محمد العالم الراجحي، مرجع سابق ص: 240.

12 - اينيس ل. كلزد : مرجع سابق، الصفحة: 220.

قواتهما على الرغم من عدم صدور القرار بسبب النقص السوفياتي¹³.

وفي نفس السنة استخدم الاتحاد السوفييتي حق النقض أربع مرات لمنع إصدار أي قرار من مجلس الأمن يتعلق باتخاذ تدابير تتعلق بإسبانيا (تحت حكم فرانكو)، وفي سنتي 1946 و1947 استخدم الاتحاد السوفييتي حق النقض 6 مرات تتعلق بقضية البلقان، واستمر استخدام حق النقض من جانب هذه الدولة، علماً أن أغلب المرات التي لجأ فيها الاتحاد السوفييتي لاستعمال حق النقض كانت لمنع قبول أعضاء جدد في المنظمة¹⁴، فقد حال كما أشرنا في الفرع الأول العناد السياسي، بين القوتين، دون قبول عدد كبير من الدول المطالبة بالانضمام إلى المنظمة، مستخدمة لذلك حقها في النقض والتستر بإدعاءات وراء مبررات قانونية كالشك في مدى تمتع الدولة طالبة الانضمام بالاستقلال أو الشك في محبتها للسلام أو رغبتها في تحمل التزامات الميثاق، لذا كانت طلبات الانضمام للدول ذات الميول الغربية يصادفها اعتراض توقيفي من الاتحاد السوفييتي، وطلبات الدول ذات الميول الشرقية يصادفها نقض من قبل الولايات المتحدة والمعسكر الغربي¹⁵.

يتضح مما سبق أن تصرفات أكبر دولتين في المجلس أساءت استعمال حق الاعتراض «الفيديو»، فأصبح النقض كالسيف المسلط على مجلس الأمن نفسه وتعطيله وكان من نتائج التعسف في استعمال هذا الحق تجريد النظام

اسم الجمعية الصغرى، والثاني مشروع الاتحاد من أجل السلام أي «مشروع الأمم المتحدة لصيانة السلام» هو المقصود بالتركيز عليه في هذه الدراسة، فما هو قرار الاتحاد من أجل السلام؟

1-2 - تعريف قرار الاتحاد من

أجل السلام

إن إحلال نظام مناطق النفوذ محل نظام الأمن الجماعي دفع الدول الضعيفة إلى البحث عن نظام بديل أو ما يسمي لا حقا «بالاتحاد من أجل السلام»¹⁶، وهو يقضي بإعطاء دور للجمعية العامة للأمم المتحدة كأحد أركان نظام الأمن الجماعي بسبب عجز العضو الرئيسي «مجلس الأمن»، عن القيام بدوره في حفظ السلام والأمن الدوليين وفقاً للميثاق، وذلك بسبب الاستعمال المسرف لحق النقض كما أشرنا أعلاه.

ظهر هذا النظام لأول مرة عند اندلاع الأزمة الكورية عام 1950¹⁷، فبدية استطاع نظام الأمن الجماعي أن يتخذ بعض القرار الدولية، وتم ترجمتها على أرض الواقع علماً أن هذه القرارات اتخذت في غياب الاتحاد السوفييتي عن جلسات مجلس الأمن بسبب اعتراضه على عدم إحلال ممثلي الصين الشعبية مكان حكومة تشانغ كاي تشك «الحكومة الوطنية»، وبعد عودته إلى الجلسات لم يستطع مجلس الأمن اتخاذ أي قرار، ما دفع بالولايات المتحدة من خلال الجمعية العامة إلى اللجوء

من المقومات التي قام عليها وعجزه عن حل المشكلات الدولية الصعبة كالصراع العربي- الإسرائيلي والصراع الباكستاني الهندي (جامو وكشمير) من خلال تجاوز قرارات مجلس الأمن وعدم الالتزام بها..إلخ، ونتيجة لذلك بادرت الولايات المتحدة للبحث عن سبيل للتخلص من تصرفات موسكو، فعملت على محاولة تحويل اختصاصات مجلس الأمن السياسية إلى الجمعية العامة التي تصدر قراراتها بالأغلبية، والتي كانت تتحكم بها الولايات المتحدة آنذاك مقابل الأقلية التي تتبع القيادة السوفياتية، وتحقيقاً لهذا الغرض أخذت واشنطن دور المبادرة أثناء غياب المندوب السوفياتي في إقرار «مشروع الاتحاد من أجل السلام» كنظام بديل.

2 - البحث عن نظام

بديل

كما سبقت الإشارة في مقدمة المقال أن الولايات المتحدة الأمريكية تزعمت حركة لتعطيل هذا الحق، وضرورة إيجاد حل يكفل أعمال نصوص الميثاق وأداء جميع الوظائف الملقاة على عاتق الهيئة بعد عجز مجلس الأمن عن ذلك، لهذا استقر الرأي على تعزيز سلطات ووظائف الجمعية العامة لأنه الفرع الرئيسي الوحيد الذي يستطيع القيام بذلك. فقد ازداد البحث عن البديل إلى اقتراح إنشاء جهازين جديدين، لا تعرفهما مؤسسات الأمم المتحدة من قبل لغرض تطبيق أفكار هذا الحركة، أولهما أطلق عليه

أ- وقد جاء هذا القرار متضمناً النقاط التالية:

• في حالة تهديد السلم أو الإخلال به أو وقوع عمل من أعمال العدوان، وعجز مجلس الأمن عن مواجهته بسبب تضارب آراء ومصالح الدول الكبرى، وعدم إجماعهم على إجراء معين، فإنه في هذه الحالة يتم عرض المسألة فوراً على الجمعية العامة لمناقشتها وإصدار التوصيات اللازمة للدول الأعضاء لاتخاذ تدابير قمع جماعية.

• أوصى الدول بأن تخصص عناصر من قواتها، لإمكان الاستفادة منها ضمن الوحدات العسكرية للأمم المتحدة، وهذا الإجراء كان يعد من اختصاص مجلس الأمن فحسب.

• إنشاء لجنة للإجراءات الجماعية، تختص باتخاذ التدابير اللازمة للمحافظة على السلم والأمن الدوليين، ومنها الإجراءات العسكرية بدلا من لجنة أركان الحرب التابعة لمجلس الأمن الدولي، بهدف مراقبة النزاعات في المناطق المضطربة، والتي تهدد السلم

للمحافظة على السلم والأمن الدوليين، إلا أن هذا المشروع لم يستطع أن يحقق نجاحا خاصة بعد تغيير الكتلة التصويتية في الجمعية العامة، وبالتالي لم يؤدي إلى إعادة إحياء نظام الأمن الجماعي. هذا كله يدل أن نظام الأمن الجماعي فشل كليا خلال الحرب الباردة بسبب عدم استكمال بناء أدوات النظام بسبب تجميد لجنة أركان الحرب والإسراف في استعمال حق النقض الفيتو، وبالتالي كان دور الأمم المتحدة ضعيفا في معظم الأزمات الدولية التي حصلت مع تسجيل تفاوت واختلاف في كيفية معالجة هذه الأزمات، فما هو مضمون قرار 377/5؟

2-2 - مضمون و أهمية قرار الاتحاد من أجل السلام.

لعل أهم هذه المشروعات - عند الدكتور حامد سلطان- ذلك الذي تقدمت به كندا والولايات المتحدة وفرنسا والفلبين والمملكة المتحدة وتركيا وأوروغواي، والذي تمت تسميته باسم العمل المشترك في سبيل صيانة السلام أو مشروع الاتحاد من أجل السلام.

إلى إقرار مشروع في 3 نونبر 1950 الذي عرف باسم «الاتحاد من أجل السلام» من طرف اللجنة السياسية الأولى (أحيل عليها من قبل الجمعية العامة بعد إدراجه من طرف الأمين العام لهيئة الأمم المتحدة بجدول أعمال الدورة الخامسة للجمعية العامة)، وقد تمت الموافقة على هذا المشروع المذكور بـ50 صوتا وامتنعت 3 دول عن التصويت من طرف هذه اللجنة، كما وافقت عليه الجمعية العامة بالأغلبية حينها بجلستها المنعقدة في 4 نونبر 1950¹⁸.

يشير هذا المشروع إلى حق الجمعية العامة في حال فشل مجلس الأمن في تحمل مسؤولياته بسبب عدم تحقق الإجماع بين الدول الخمس الدائمة العضوية، في أن تنظر في كل المسائل التي قد تشكل تهديدا للسلم أو خرقا له أو في حالة وقوع عدوان واقتراح توصيات بما فيها استخدام القوة المسلحة. كذلك نص القرار على حق الجمعية العامة أن تعقد جلسات طارئة للنظر في أي نزاع، بالإضافة إلى إنشاء لجنة الإجراءات الجماعية لكي توصي بالتدابير اللازمة

الهوامش

13 - سقيان لطفي علي، التعسف في استعمال حق النقض في مجلس الأمن الدولي، منشورات الحلبي الحقوقية، الطبعة الأولى 2013، ص 78.

14 - إينيس.ل. كلزد : مرجع سابق، الصفحة: 20.

15 - محمد طلعت الغنيمي، التنظيم الدولي: الأحكام العامة في قانون الأمم المتحدة والوكالات المتخصصة، منشأة المعارف، الاسكندرية، 1974، ص 545.

16 - جاء هذا القرار بناء على اقتراح من وزير الخارجية الأمريكية آنذاك، أتشيسون«Acheson»

17 - محمد عزيز شكري، التنظيم الدولي العلمي بين النظرية والتطبيق، دار الفكر، الكويت، 1973، ص: 463.

18 - الدكتور حامد سلطان، مرجع سابق، ص 931.

والأمن الدوليين.

• السماح بدعوة الجمعية العامة للأمم المتحدة، بعقد دوره استثنائية تعقد خلال 24 ساعة، وذلك للنظر في تطبيق رقم 377(5). وتتم دعوة الجمعية لعقد دوره استثنائية بناء على طلب 7 أعضاء من مجلس الأمن، أو بناء على طلب من أغلبية أعضاء الجمعية العامة للأمم المتحدة¹⁹.

ب - أهمية قرار الاتحاد من أجل السلام

• جاء قرار الاتحاد من أجل السلم في ذروة الحرب الباردة، وفي ظل عجز مجلس الأمن الدولي عن القيام بدوره في حفظ الأمن والسلم الدوليين، ويعتبر قرار الاتحاد من أجل السلم، من أهم القرارات الصادرة عن الأمم المتحدة، التي وسعت صلاحيات وسلطات الجمعية العامة للأمم المتحدة في ميدان حفظ الأمن السلم الدوليين، نظراً لتقاعس مجلس الأمن الدولي عن القيام بمسؤوليته وواجباته، وذلك في خمسينيات القرن الماضي بسبب اشتعال الحرب الباردة بين الكتلتين الكبريتين، وتأثر مجلس الأمن الدولي بتلك الظروف.

• تعود أهمية القرار كونه يعطي المجال للدول التي لا تمتلك حق الاعتراض الفيتو في مجلس الأمن من الحصول على قرارات من الجمعية العامة للأمم المتحدة لها ذات الصبغة الإلزامية التي لا تتوفر إلا في القرارات الصادرة عن مجلس الأمن

أو القرارات الصادرة عن الجمعية تحت قرار الاتحاد من أجل السلم.

• إتاحة الفرصة لحل العديد من القضايا العالقة تحت مسمى قرار الاتحاد من أجل السلام.

وتعود هذه الأهمية إلى تحديد ما مدى مشروعية قرار الاتحاد من أجل السلام، وهذا ما سنشرع في تحديده من خلال معرفة القيمة القانونية لقرار الاتحاد من أجل السلام و دراسة المادتين 11 و12 من ميثاق الأمم المتحدة.

القيمة القانونية لقرار الاتحاد من أجل السلام.

إن الفشل الذي اعترى مسيرة مجلس الأمن في معالجة المسألة الكورية، إثر استخدام الاتحاد السوفياتي حق النقض لمنع صدور المزيد من القرارات، أدى إلى ظهور توجه جديد، يعول على انخراط الجمعية بقدر أكبر في قضايا السلم والأمن الدوليين، تجلى هذا التوجه في إصدار الجمعية لقرارها رقم 377/5 والذي عرف كما سبق ذكره بقرار الاتحاد من أجل السلام، والذي شكل ثورة دستورية على نصوص الميثاق المحددة لاختصاصات أجهزته²⁰.

أما عن أحكام هذا القرار فقد تجلت في تذكيره مجلس الأمن بمهامه الرئيسية في حفظ السلم والأمن الدوليين، لكن في حال فشله في قيامه بهذه المهام بسبب إخفاق الأعضاء الدائمين في التوصل للإجماع بسبب استخدام

حق النقض «الفيتو»، لأن ذلك يؤدي إلى التحول إلى الجمعية، للتولي مهمة حفظ السلم والأمن الدوليين، وتصدر توصياتها الملائمة، بما في ذلك استخدام التدابير الجماعية المنطوية على القوة المسلحة²¹. وكانت القيمة القانونية لقرار الاتحاد من أجل السلام محل وجهات نظر فقهية مختلفة بين فريق معارض لها وآخر مؤيد²²، وهذا ما سندرسه في هذين المطالبين.

1 - التكييف القانوني لقرار

الاتحاد من أجل السلام.

إن الأساس القانوني لقرار الاتحاد من أجل السلام تقدمه نصوص الميثاق، حيث استند هذا الفريق على نص المادة 24 من الميثاق التي من شأنها تخويل المجلس المسؤولية الرئيسية لا الوحيدة عن حفظ السلم والأمن الدوليين، كما أن القرار لا يخول الجمعية أكثر مما تملكه من اختصاصات عامة بموجب المادة 10 والمادة 11 من الميثاق رغم تقييد المادة 12 .

1-1 - قرار الاتحاد من أجل

السلم والمادة 11 من ميثاق الأمم المتحدة

تنص المادة 11 في الفقرة الأولى أنه للجمعية العامة أن تنظر في المبادئ العامة للتعاون في حفظ السلم والأمن الدولي، ويدخل في ذلك المبادئ المتعلقة بنزع السلاح وتنظيم التسليح، كما أن لها أن تقدم توصياتها بصدده هذه المبادئ إلى الأعضاء أو مجلس الأمن أو

دراسات : قرار الاتحاد من اجل السلام : تعطيل احتكار الأقلية وتعزيز وظائف الجمعية العامة



كليهما، وفي الفقرة الثانية بأنه للجمعية العامة أن تناقش أية مسألة تكون لها صلة بحفظ السلم والأمن الدولي يرفعها إليها أي عضو من أعضائها وفقا لأحكام الفقرة الثانية من المادة 53، ولها- فيما عدا ما تنص عليه المادة 12، أن تقدم توصياتها بصدد هذا المسائل للدولة أو للدول صاحبة الشأن أو لمجلس الأمن أو لكليهما معا. وكل مسألة مما تقدم ذكره يكون من الضروري فيها القيام بعمل ما، ينبغي أن تحيلها الجمعية العامة على مجلس الأمن قبل بحثها أو بعده، والقرة الثالثة تنص على أن للجمعية العامة أن تسترعي نظر مجلس الأمن إلى الأحوال التي يحتمل أن تعرض السلم والأمن الدول للخطر. وفي فقرتها الرابعة تنص على أنه لا تحد سلطات الجمعية العامة المبينة في هذه المادة من عموم مدى المادة العاشرة²³. وتنص المادة 10 من ميثاق الأمم المتحدة: أن للجمعية العامة أن تناقش أية مسألة أو أمر يدخل في نطاق هذا الميثاق أو يتصل بسلطات

المتحدة بما فيها مسألة حفظ السلم والأمن الدوليين ، ولكن بما لا يتعارض مع ما جاء في المادة 12 والذي سنحاول التطرق إليه في الفرع الموالي، وجاء قرار الاتحاد من أجل السلام بجملة من الأحكام والقواعد كحلول الجمعية محل مجلس الأمن بوظيفة السلم والأمن الدوليين التي تعتبر الوظيفة الرئيسية لمجلس الأمن إذ تملك الجمعية العامة بموجب

فرع من الفروع المنصوص عليها فيه أو وظائفه، كما أن لها فيما عدا ما نص عليه في المادة 12 أن توصي أعضاء الهيئة أو مجلس الأمن أو كليهما بما تراه في تلك المسائل والأمور²⁴.

فوفقا لما جاء في المادتين 10 و 11 من ميثاق الأمم المتحدة أن تناقش أية مسألة أو الأمر مدرج في ميثاق الأمم

الهوامش

- 19 -- انظر الفقرة (A/1) من قرار الاتحاد من أجل السلام، د : محمد عزيز شكري ود: ماجد الحموي، الوسيط في المنظمات الدولية، جامعة دمشق، دمشق، 2000، ص:117.
- 20 - صدر هذا القرار بأغلبية 52 مقابل 5 أصوات وامتناع عضوين عن التصويت، أنظر: د ابراهيم شليبي «أصول التنظيم الدوليالدار الجامعية، 1985، ص 289»
- 21 - دة: خولة محي الدين يوسف، العقوبات الاقتصادية الدولية المتخذة من مجلس الأمن وانعكاسات تطبيقها على حقوق الانسان، منشورات الحلبي الحقوقية، الطبعة الأولى 2013، ص 251.
- 22 - لمزيد من التفاصيل حول الآراء المعارضة لقرار الاتحاد من أجل السلام أنظر كل من:
د: ابراهيم شليبي، «أصول التنظيم الدولي، مرجع سابق، ص 289» و د أحمد أبو العلاء، تطور دور مجلس الأمن في مجال حفظ السلم والأمن الدوليين، دار الكتب القانونية، مصر، 2005، ص 80 و د: عبد الله آل عيون، «نظام الأمن الجماعي في التنظيم الدولي الحديث»، دراسة تحليلية وتطبيقية، دار البشير، عمان، 1985، ص:175.
- 23 - المصدر : ميثاق الأمم المتحدة والنظام الأساسي لمحكمة العدل الدولية، منشورات الأمم المتحدة، طبعة 2015، ص 11.
- 24 - نفس المصدر، ص 10.

هذا القرار فحص إذا ما كان هناك حالة تهدد السلم والأمن الدوليين أو الإخلال بهما أو وقوع عمل من أعمال العدوان، هذه الصلاحيات من اختصاص مجلس الأمن وحده بموجب الفصل 7 من ميثاق الأمم المتحدة، وبالتالي فإن ذلك يعتبر توسيعاً واضحاً في صلاحيات الجمعية العامة وللأدوات التي تستخدمها لتنفيذ صلاحياتها في مجال حفظ السلم والأمن الدوليين، وبالتالي فإنه بموجب هذا القرار أصبح بمقدور الجمعية العامة اللجوء إلى استخدام الأدوات أو الوسائل التي يستخدمها مجلس الأمن بما فيها تدابير المنع أو تدابير القمع المنصوص عليها في الفصل 7 من الميثاق²⁵.

1-2 - قرار الاتحاد من أجل السلام والمادة 12 من ميثاق الأمم المتحدة

تنص المادة 12 من ميثاق الأمم المتحدة أنه عندما يباشر مجلس الأمن بصدد نزاع أو موقف ما الوظائف التي رسمت في الميثاق، فليس للجمعية العامة أن تقدم أية توصية في شأن هذا النزاع أو الموقف إلا إذا طلب ذلك منها مجلس الأمن، وفي الفقرة الثانية، يخطر الأمين العام - بموافقة مجلس الأمن - الجمعية العامة في كل دور من أدوار انعقادها بكل المسائل المتصلة بحفظ السلم والأمن الدولي التي تكون محل نظر مجلس الأمن، كذلك يخطر أعضاء «الأمم المتحدة» إذا لم تكن الجمعية العامة في دور انعقادها، بفرغ مجلس الأمن من نظر تلك المسائل

وذلك بمجرد انتهائه منها.

يمكن قرار الاتحاد من أجل السلام الجمعية العامة من أداء وظيفة مجلس الأمن في المحافظة على السلم والأمن الدوليين في الحالة التي يثبت فيها عجز مجلس الأمن عن أداء وظيفته الرئيسية بسبب تفرق الرأي بين الدول العظمى ذوات المراكز الدائمة فيه، ويعتبر في هذه الحالة أنه قد توقف عنها بسبب الاخفاق الذي نص عليه القرار.

هذا لا يتناقض مع المواد 10 و 11 و 12 من ميثاق الأمم المتحدة، ولا يمكن اعتباره مجحفاً بحق مجلس الأمن، ولا يعد قراراً اعتباطياً، ولا يمكننا أن نعتبر أن التوصيات التي تصدر عن الجمعية توصيات غير ملزمة، فحتى لو اعتبرناها غير ملزمة، فهذا لا يعني أنها لا تتضمن قيمة قانونية، فهذه التوصيات في النهاية تمثل رأي الأغلبية، رغم أن الأمر يختلف في حالة التدخل في إطار قرار الاتحاد من أجل السلام، فما تصدره الجمعية يعتبر قرارات ملزمة وتواتر العمل به في التطبيقات التي أشرنا إليها أعلاه، لأنها بذلك تحل محل مجلس الأمن في حالة عجزه، وتقوم مقامه كمحكمة من الدرجة الثانية، وما يؤكد ذلك المادة 24 من ميثاق الأمم المتحدة والذي جاء في فقرتها الأولى أنه رغبة في أن يكون العمل الذي تقوم به «الأمم المتحدة» سريعاً وفعالاً، يعهد أعضاء تلك الهيئة إلى مجلس الأمن بالتبعات الرئيسية في أمر حفظ السلم والأمن الدولي ويوافقون على أن هذا المجلس يعمل نائباً عنهم

في قيامه بواجباته التي تفرضها عليه هذه التبعات... فكيف لمن عهد لمجلس الأمن وافق على أنه يعمل نائباً عنه أن يتحلل من هذا الشرط في حالة عدم القيام بواجباته وفي حالة عجزه وباعتبار أن أعضاء الأمم المتحدة جميعاً هم - الطرف الأصيل - وفوضوا مجلس الأمن كجهاز له شخصية اعتبارية - وهو النائب - فيجب أن تكون هناك رقابة الأصيل على النائب فالصلاحيات الممنوحة لمجلس الأمن ليست مقررّة لمصلحته، وإنما لمصلحة أعضاء الأمم المتحدة²⁶، وهو ما تم تداركه في إقرار قرار الاتحاد من أجل السلام، لكل هذا يعتبر القرار 377/5 قرار ملزماً ودائماً يجب الاحتكام إليه كلما دعت الضرورة لذلك وفق الشروط المنصوص عليها.

2 - القيمة القانونية للقرار

377/5

كانت القيمة القانونية لقرار الاتحاد من أجل السلام محل وجهات نظر فقهية مختلفة بين فريق معارض لها وآخر مؤيد²⁷.

1-2 - الطعن في الأسس القانونية

لقرار الاتحاد من أجل السلام

لم يدخر الاتحاد السوفييتي جهداً في مناهضة هذه الحركة ومحاولة إحباطها، وينطلق هذا الموقف من عدة اعتبارات كانت تحكم السياسة الخارجية السوفييتية في تلك الفترة وحتى منتصف الخمسينيات²⁸.

دراسات : قرار الاتحاد من اجل السلام : تعطيل احتكار الأقلية وتعزيز وظائف الجمعية العامة

الحرب التي وردت في المادة 47 من الميثاق.

- إن منطق الميثاق لا يستهجن حالة عجز المجلس عن إصدار قرار بسبب استخدام حق النقض، وما ذلك إلا نتيجة لاستخدام عضو دائم لحقه المضمون بالميثاق³⁴.

- إعطاء الجمعية وزنا فوق طاقتها، وذلك عندما أوكل لها مهمة النهوض بنظام الأمن الجماعي بينما لم يمنحها سلطة إصدار توصيات ملزمة³⁵.

2-2 - الأسس القانونية لقرار الاتحاد من أجل السلام.

نال قرار الاتحاد من أجل السلام تصويت الأغلبية من قبل الجمعية العامة، وأصبح هذا القرار بمثابة قاعدة عرفية نتيجة لتكرار تطبيقاته، وينبني

الاتفاق الإجرائي الذي تم الوصول إليه في سان فرانسيسكو³²، وجرى القول أيضا بأن مشروع قرار الاتحاد من أجل السلام يتعارض مع مبدأ فصل السلطات في أجهزة الأمم المتحدة³³.

اعتبر البعض أن هذا القرار ما هو إلا انقلاب على صيغة التوازن التي ابتكرها ميثاق الأمم المتحدة بين الجمعية ومجلس الأمن، فهو تعديل مباشر لنصوص الميثاق المتعلقة بتوزيع الاختصاصات قيما بينهما، تم بتجاهل للقواعد الخاصة بالتعديل والمنصوص عليها في الميثاق، وذلك وفق المبررات التالية :

- أن هذا القرار تسبب في إزدواجية الأساليب ووسائل العمل في المنظمة، فلجنة التدابير الجماعية التي نص على إنشائها، ما هي إلا تكرار للجنة أركان

رفض السوفييات فكرة الاتحاد من أجل السلام، واعتبر أن هذا القرار غير دستوري، وتمسك بحرفية نصوص الميثاق²⁹، وجعل على الوسائل والطرق الواردة في الميثاق قداسة دون غيرها. وأكدوا على مخالفتها لأحكام الميثاق، وأنها ترمي إلى سلب اختصاصات مجلس الأمن، ولجأت الكتلة الشرقية إلى سبيل مقاطعة حضور لجان بحث هذه المشاريع، واتخذت لنفسها مبدأ رفض التقليل من نفوذ مجلس الأمن³⁰.

في سنة 1954 أشاد المستر دالاس وزير خارجية الولايات المتحدة حين قال «إن قرار الاتحاد من أجل السلام قد أعطى الجمعية العامة سلطة بلا فيتو في مسائل الأمن»³¹، وتراجع الولايات المتحدة الأمريكية، ويرد القول بأنه «ليس ثمة شك في أن مشروع الاتحاد من أجل السلام بصفة خاصة، يمثل مخالفة لروح

الهوامش

25 - للمزيد من التفاصيل انظر نفس المرجع السابق، ص 27.

26 - انظر د: أحمد الرشدي، الوظيفة الافتائية لمحكمة العدل الدولية، الهيئة العامة المصرية للكتاب، مصر- القاهرة، سنة 1993، ص362.

27 - لمزيد من التفاصيل حول الآراء المعارضة لقرار الاتحاد من أجل السلام أنظر كل من:

د: إبراهيم شلبي، «أصول التنظيم الدولي، مرجع سابق، ص 289» و د أحمد أبو العلا، تطور دور مجلس الأمن في مجال حفظ السلم والأمن الدوليين، دار الكتب القانونية، مصر، 2005، ص 80 و د: عبد الله آل عيون، «نظام الأمن الجماعي في التنظيم الدولي الحديث»، دراسة تحليلية وتطبيقية، دار البشير، عمان، 1985، ص:175.

28 - محمد العالم الراجحي، مرجع سابق، ص 135.

29 - اينيس كلود، المرجع السابق، صفحة 246-243.

30 - الدكتور حامد سلطان، المرجع السابق، ص 930، اينيس.ل. كلود، المرجع السابق، ص، 248.

31 - اينيس.ل.كلود، مرجع سابق، ص:245.

32 - نفي المرجع، ص243.

33 - نفس المرجع، ص246.

34 - دة: خولة محي الدين يوسف، العقوبات الاقتصادية الدولية المتخذة من مجلس الأمن وانعكاسات تطبيقها على حقوق الانسان، مرجع سابق، ص 252.

35 - نفس المرجع، ص 253.

على ذلك إلزامية القرارات الصادرة عن الجمعية العامة بالاستناد إلى قرار الاتحاد من أجل السلام والمتضمنة إجراءات قمعية³⁶. فقد نال قرار الاتحاد من أجل السلام الأغلبية الساحقة عند تبنيه من قبل الجمعية، وأصبح بمثابة قاعدة عرفية نتيجة لتكرار تطبيقاته في الأحداث التالية :

العدوان الثلاثي على مصر سنة 1956³⁷، تدخل حلف وارسو في هنغاريا سنة 1958، المشكل التي حدثت في لبنان سنة 1958، أزمة الكونغو سنة 1960، أزمة الشرق الأوسط سنة 1967، أزمة تأسيس دولة بنغلاديش سنة 1971، مشكلة أفغانستان سنة 1980، مشكلة ناميبيا سنة 1981، طلب الرأي الاستشاري من محكمة العدل الدولية سنة 2003 بخصوص الجدار العنصري الفاصل في فلسطين، قرار القدس 2017.

رأي محكمة العدل الدولية في مسألة رفض العديد من الدول دفع مساهمتها المالية لدعم قوات الطوارئ التي شكلت في أزمته الشرق الأوسط سنة 1956 و أزمة الكونغو سنة 1960 وذلك بالاستناد إلى القرار عدد 377/5، أحالت الجمعية العامة هذا الأمر إلى المحكمة، وانتهت بشكل ضمني إلى إقرار شرعية قرار الاتحاد من أجل السلام، إذ جاء في فتواها بأن مجلس الأمن هو الجهاز المختص أساسا بحفظ السلم والأمن الدوليين ولكنه ليس الجهاز الوحيد المختص بذلك، وأن استئثار مجلس الأمن باتخاذ أعمال القمع وفقا لميثاق -

الأمم المتحدة لا يتعارض مع ما تصدره الجمعية العامة من توصيات تهدف إلى صيانة السلم والأمن الدوليين³⁸.

- كون مجلس الأمن نفسه طلب من الجمعية العامة تطبيق قرار الاتحاد من أجل السلام وعقدت دورات استثنائية طارئة وذلك في سنوات ما بين 1960-1956، من أجل النظر في أزمته السويس والكونغو.

- طلب مجلس الأمن في سنة 1982 بشأن الوضع في الأراضي العربية المحتلة، مشيرا إلى عجزه عن ممارسة سلطاته بسبب عدم إجماع الدول الدائمة العضوية والاستخدام المتكرر لحق الفيتو³⁹.

- الاتحاد السوفياتي عاد للموافقة على القرار -أي قرار الاتحاد من أجل السلام- واعتبره وسيلة جديدة للحد من سيطرة الكتلة الغربية على نشاطات الأمم المتحدة خاصة وان ظهور الدول الجديدة على الساحة الدولية قد غير موازين القوى داخل الجمعية العامة⁴⁰.

- يمكننا أن نقدم هذا القرار على الأمور المحكومة نصيا، لأن المبادئ الموضوعية والأغراض التي رسمت وأعلنت في ميثاق الأمم المتحدة أولى بالمراعاة من نصوص الميثاق نفسها التي تعتبر في مرتبة ثالثة لها.

- حتى ولو لم يكن هناك أساس قانوني لهذا القرار، فإن الظروف التي رافقت اتخاذه، والأغلبية التي

أقرته، أكسبته غطاء مشروعا بإرسائها قاعدة عرفية أناطت بالجمعية العامة الاختصاص الممنوح بموجبه، فالتطبيقات المتكررة لهذا القرار كما سبقت الإشارة لذلك أسقطت شبهة عدم الدستورية.

ويرى البعض أن عجز مجلس الأمن عن أداء وظيفته معناه تفويض الجمعية العامة في أداء هذه الوظيفة نيابة عنه⁴¹. وظاهر هذا الرأي يستند على فكرة التفويض الضمني وخاصة في الحالات التي سكت فيها النص عن حسم مشكلة عجز مجلس الأمن عن أداء وظيفته، مع وجود جهة من حيث المرتبة والاختصاص العام للجهة الأصلية⁴².

بغض النظر عن شرعية أو عدم شرعية قرار الاتحاد من أجل السلام، الذيقنته الممارسة وأضفت عليه قوة العرف المعدل للميثاق، إلا أنه لم يستطيع أن يشكل «نظاما بديلا وحقيقيا» له فاعلية نظام الأمن الجماعي وفقا للتصور الأصلي للميثاق، وذلك أن قرارات الجمعية العامة تعد مجرد توصيات غير ملزمة⁴³. ويسعى القرار لتحقيق المصلحة العامة للمنظمة، ففشل مجلس الأمن في النهوض بمسؤولياته نيابة عن الدول الأعضاء يجب ألا يعفي المنظمة منها، وبالتالي لا بد أن تبدأ الجمعية من حيث توقف مجلس الأمن.

الخاتمة :

عود أهمية قرار الاتحاد من اجل السلام من كونه يمنح المجال للدول

دراسات : قرار الاتحاد من اجل السلام : تعطيل احتكار الأقلية وتعزيز وظائف الجمعية العامة

القول أنه يبقى في متناول المجتمع الدولي وسيلة قانونية وعملية، سبق استخدامها واللجوء إليها عدة مرات. ■

رغم أن الظروف الخاصة التي ساعدت على إخراج هذا القرار أثناء الحرب الباردة، قد تغيرت هذه الأوضاع وزال التوازن الدولي بين الانفراد وتعدد القوى وعودة القطبية الثنائية من جديد وبشكل لم تتضح معالمه بعد، إن تنفيذ هذا القرار يحتاج إلى دعم ومساندة سياسية ومادية من طرف الدول الكبرى وبخاصة من الولايات المتحدة الأمريكية، وهي على أتم الاستعداد لتطبيق هذا القرار في كل ما يتعلق بسياساتها ومصالحها الذاتية.

تطرقنا في هذه الدراسة إلى تحديد أهمية وطبيعة القرار رقم 377/5، و قيمته القانونية في نقلسلطات مجلس الأمن في حالة عجزه إلىالجمعية العامة، لتتأكد لنا فرضية الدراسة بأن قرارالاتحاد من أجل السلام عطل احتكار الأقلية وعزز سلطات ووظائف الجمعية العامة، لتحل بذلك ديمقراطية الأغلبية.وخلاصة

التي لا تمتلك حق الاعتراض الفيتو في مجلس الأمن من الحصول على قرارات من الجمعية العامة للأمم المتحدة لها ذات الصبغة الإلزامية التي لا تتوفر إلا في القرارات الصادرة عن مجلس الأمن أو القرارات الصادرة عن الجمعية العامة تحت قرار الاتحاد من أجل السلام.

يمكن تصنيف قرار377/5 بأنه ليس كأى قرار عادي تتخذه الجمعية العامة لكونه يعتمد على قرار «الاتحاد من أجل السلام»، رغم أنه لا يصل إلى قوة قرار صادر عن مجلس الأمن بموجب الصلاحيات الممنوحة له في الميثاق، أما موضوع الإلزام من عدمه، فالقرار يتيح للدول إن أرادت الاستناد إليه وتحمل التبعات أن تستخدم القوى العسكرية، وهذا الأمر متوقف على الإرادة السياسية للدول، والتي هي في المنظور الحالي غير متوفرة.

الهوامش

- 36 - محمد سعيد الدقاق، التنظيم الدولي ، الاسكندرية، دار المطبوعات الجامعية، سنة 1994، ص 366.
- 37 - صدرت قرارات مهمة بهذا الصدد هي القرارات 997 و 998 و 1000 و 1001 وكلها صدرت في نونبر سنة 1956
- 38 - محمد سامي عبد الحميد، قانون المنظمات الدولية، الأمم المتحدة، الاسكندرية: منشأة المعارف، سنة 2000، ص 136-137.
- 39 - عبد العزيز قادري، الأداة في القانون الدولي العام(المصادر)، دار هومه للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2009، ص 540.
- 40 - حسن نافعة، إصلاح الأمم المتحدة في ضوء المسيرة المتعثرة للتنظيم الدولي، الطبعة الأولى، الدار العربية للعلوم ناشرون ومركز الجزيرة للدراسات، الدوحة، قطر، 2009، ص74.
- 41 - د: حامد سلطان، المرجع السابق، صفحة 935.
- 42 - اينيس. ل.كلود : المرجع السابق صفحة 241.
- 43 - حسن نافعة، دور الأمم المتحدة في تحقيق السلم والأمن الدوليين في ظل التحولات العالمية الراهنة، بحث منشور في كتاب «الأمم المتحدة (ضرورات الاصلاح بعد نصف قرن)»-وجهة نظر عربية-ن تحرير جميل مطر وعلي الدين هلال، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1996 ، ص120.

• الكتب :

- د محمد عزيز شكري ود: ماجد الحموي، الوسيط في المنظمات الدولية، جامعة دمشق، دمشق، 2000.
- محمد سعيد الدقاق، التنظيم الدولي، الإسكندرية، دار المطبوعات الجامعية، سنة 1994.
- د خالد حساني: «سلطات مجلس الأمن في تطبيق الفصل السابع، بين أحكام الميثاق والممارسات الدولية المعاصرة»، منشورات الحلبي، بيروت-لبنان، طبعة 2015.
- د أحمد الرشيد، الوظيفة الإفتائية لمحكمة العدل الدولية، الهيئة العامة المصرية للكتاب، مصر- القاهرة، سنة 1993.
- اينيس. ل. كلود: النظام الدولي والسلام العالمي، ترجمة الدكتور عبد الله العريان، دار النهضة العربية المصرية 1946.
- حسن نافعة، إصلاح الأمم المتحدة في ضوء المسيرة المتعثرة للتنظيم الدولي، الطبعة الأولى، الدار العربية للعلوم ناشرون ومركز الجزيرة للدراسات، الدوحة، قطر، 2009.
- د إبراهيم شلبي «أصول التنظيم الدولي الدار الجامعية، 1985.
- د أحمد أبو العلا، تطور دور مجلس الأمن في مجال حفظ السلم والأمن الدوليين، دار الكتب القانونية، مصر، 2005.
- د: حامد سلطان -القانون الدولي العام- دار النهضة العربية المصرية، الطبعة الثالثة 1986.
- د: عبد الله آل عيون، «نظام الأمن الجماعي في التنظيم الدولي الحديث»، دراسة تحليلية وتطبيقية، دار البشير، عمان، 1985.
- دة: خولة محي الدين يوسف، العقوبات الاقتصادية الدولية المتخذة من مجلس الأمن وانعكاسات تطبيقها على حقوق الإنسان، منشورات الحلبي الحقوقية، الطبعة الأولى 2013.
- سفيان لطفي علي، التعسف في استعمال حق النقض في مجلس الأمن الدولي، منشورات الحلبي الحقوقية، الطبعة الأولى 2013.
- عبد العزيز قادري، الأداة في القانون الدولي العام (المصادر)، دار هومه للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2009.
- محمد العام الراجيحي، حول نظرية حق الاعتراض في مجلس الأمن الدولي، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الأولى سنة 1989.
- محمد سامي عبد الحميد، قانون المنظمات الدولية، الأمم المتحدة، الإسكندرية: منشأة المعارف، سنة 2000.
- محمد طلعت الغنيمي، التنظيم الدولي: الأحكام العامة في قانون الأمم المتحدة والوكالات المتخصصة، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1974.
- محمد عزيز شكري، التنظيم الدولي العلمي بين النظرية والتطبيق، دار الفكر، الكويت، 1973.

• كتب مشتركة:

- حسن نافعة، دور الأمم المتحدة في تحقيق السلم والأمن الدوليين في ظل التحولات العالمية الراهنة، بحث منشور في كتاب «الأمم المتحدة (ضرورات الإصلاح بعد نصف قرن)»-وجهة نظر عربية-، تحرير جميل مطر وعلي الدين هلال، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1996.

وثائق الأمم المتحدة :

- ميثاق الأمم المتحدة والنظام الأساسي لمحكمة العدل الدولية، منشورات الأمم المتحدة، طبعة 2015.
- 377/5 بتاريخ 03/11/1950
- قرار الجمعية عدد 997 الصادر في نونبر 1956
- قرار الجمعية عدد 998 الصادر في نونبر 1956.
- قرار الجمعية عدد 1000 الصادر في نونبر 1956
- قرار الجمعية عدد: 1001 الصادر في نونبر 1956
- التقارير الدولية ومراكز الدراسات:
- حق النقض، المكتب الشعبي للاتصال الخارجي، إدارة الأمم المتحدة والمنظمات الدولية بالجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى.
- المواقع الالكترونية:

[http:// www.un.org](http://www.un.org)

ميلاد المثقف في المجتمع العربي سؤال «العرب والفكر التاريخي» لعبدالله العروي

عبدالإله الكلخة
باحث في انثروبولوجيا السياسة
والدين

«إذا سيطر الفكر التقليدي على مجتمع ما فإن صراع الفئات الاجتماعية تركزه، لأن المصلحة تدفع إلى استعمال هذا المنهج بالذات فالعمل السياسي في هذه الظروف لايعين على النقد بل يعمق حوافز التقليد» ع. الله العروي.

بين ذات تراغبة في الاندماج مع التأمل والمساءلة، قد يكون شرط في هذا هو عزلة المثقف والاستقلال بالذات. ولقد صرح سقراط بهذه المعضلة بالذات



المثقف، وبمعنى آخر كيف يمكن لهذه الصورة أن تصبح هي المعيار لنزع صفة المثقف عمن لا يستحقها. تضعنا هذه الإشكالية أمام شخصية المثقف يفترض فيها أنها تجمع بين الكوني والعالمي من جهة والإقليمي المحلي من جهة أخرى، فعبء مساره الطويل ظل هذا المثقف موزعا بين حس الانتماء إلى التفكير الحر المهيئ لبناء معرفة نسقية مع رغبة دفينية قائمة في الوجدان تروم مساءلة الواقع الذي يتشكل فيه تصوره لليومي الذي ينتمي إليه والكون الذي يحتضنه على السواء. الإشكال يكمن في استقلال المثقف بذاته أولا وانخراطه في الآن نفسه في عمق القضايا والمشاكل التي يعيشها مجتمعه، تلك هي القضية، بل والمعضلة؛ حيث التداخل

مقدمة:

في استشكال لقضية المثقف، مع رصد دقيق لصورته في المعيش الذي ينتمي إليه، جرت العادة أن تطرح هذه القضية عند مؤرخي الأفكار في العالم الغربي والعربي على السواء في تعالق هذا المثقف مع المجتمع الذي ينتمي إليه وفي ارتباطه بالرؤية السياسية التي توجهه لا فصل؛ بل ومنذ العصر اليوناني القديم مع سقراط وأرسطو وأفلاطون يظهر الفيلسوف وكأنه يحيا تحت عباءة المثقف يستوطنه ويتكلم بسمه، وهو في الغالب الأعم محصور بالزمن التاريخي الذي ينتمي إليه والمجتمع الذي يعيش فيه، غير أن الإشكال هو كيف يمكننا استحضار هذه الصورة في الفضاء العام الذي ينتمي إليه هذا الفيلسوف

حين خاطب الآثينيين قائلا: «هل كنتم تعتقدون أيها الآثينيون أنني كنت سأعمر طوال هذه السنين لو اشتغلت بالأمور السياسية؟!»¹.

ارتبطت محاورات سقراط، وأفلسفته -قل ثقافته- بالنظر إلى قضايا العدل والخير والجمال، هذه هي مؤولات الذات المفكرة في تفرداها أولا واستقلالها وتميزها ثانيا، وهذه القيم هي غايات الجمهور التي يتوخى تحقيقها في المدينة -الدولة. ولاتتحقق هذه القيم إلا باستدعاء العقل (logos). المواطنة أو الانتماء خير في ذاته والعدل فضيلة لذا فضل سقراط (470 ق.م-399 ق.م) الخضوع لمبدأ الحكم حتى ولو كان جائرا عوض الهروب والنجاة من المدينة، ففي الحكم ما يدل على تشبث الذات بالانتماء. نعم يمكن تصحيح الحكم لأن في ذلك اعتراف بالدولة كمؤسسات، لكن لا يمكن الابتعاد عن فضاء المدينة. هذه هي المفارقة التي يحيا بها المثقف عبر العصور والأزمات؛ حس الانتماء وعسرتة في تعارض مع وجهة الرأي و حجيتة.

شيء من التاريخ

المسار التاريخي الذي ظهر فيه مصطلح مثقف (intellect) أو الأنتلجينسيا في المجتمع الغربي الحديث مرتبط بقضية (دريفوس 1894)، فقد أدانت إحدى المحاكم الفرنسية ضابطا فرنسيا برتبة قبطان يدعى ألفريد دريفوس بتهمة تسريب معلومات عسكرية إلى ألمانيا عدوة فرنسا

التاريخية والأزلية، استحق معها المتهمة الإهانة أمام الجمهور والنفي إلى جزر غابرة، نزل الأدباء والمفكرون الفرنسيون إلى الساحة العمومية في مشاركة مكثفة، وبعد سجلات عنيفة امتدت إلى ساحة السوربون ظهر بيان يحمل اسم «بيان المثقفين»، تمت تبرئة دريفوس بعد ذلك من التهمة الموجهة إليه، بعد إدانة المتهمين الحقيقيين، وتمت ترقيته بعد ذلك، كان وراء هذا البيان مثقفون كبار من قيمة إميل زولا وأناطول فرانس ومارسيل بروس وليون بلوم².

«إن الواقع الذي فرضته قضية دريفوس على المثقف هو مساءلة الذات الفردية التي أصبحت مقنعة داخل ذاتها، والمقنعة من قبل الآخرين»³. اقترن المثقف في المجتمع الغربي بالدفاع عن الحق، كما أن فضيلة الرأي عنده كانت نابعة من تبرئة متهم بخيانة كانت موجهة إليه، أما ميلاده في الثقافة العربية فقد كان مشروطا بسؤال تحديث المجتمع كما الدولة. هذا هو رهان التاريخي ع. الله العروي في كتابه الموسوم بـ «العرب والفكر التاريخي».

ميلاد المثقف في الحضارة العربية. نموذج عبدالله العروي/العرب والفكر التاريخي.

عادة ما يحس المثقف بالاختلاف والتميز داخل النسق السياسي الذي ينتمي إليه؛ رغبته في الدفاع عن الحقيقة

والإنسان كقيمة هوالموروث الذي يشغله، لذا فلغة المثقف في تعارض طبيعي مع التفكير الشعبي، فكر العامة، وفي تقابل وتناف أيضا- وهذا يبدو حتميا مع السلطة- بما أنه يسعى إلى رصدها أولا وتصحيح أيديولوجيتها مع تفكيك نظم اشتغالها ثانيا كي يتسنى له بعد ذلك إخضاعها لمنطق التحديث ثالثا.

هذا هو بالذات سؤال عبدالله العروي (و.1933م) غير أن هذا السؤال قبل ذلك هو سؤال موجه بطبيعة المقارنة؛ سؤال سجالي. يقول: «إن الغرب الحالي يبدو في آن واحد استفحالا اقتصاديا وهيمنة سياسية، ومنهجيا فكريا وسلوكيا أخلاقيا، والمثقفون العرب الدين ينتهجون سلوكه ويستعملون منطقهم يعتبرون متحالفين معه حتى ولو كانوا لا ينتمون إلى الطبقة الوسطى، حتى ولو كانت هذه في بداية نشأتها»⁴.

إن المماثلة مع الآخر التي يدور في فلكها المثقف المعاصر هي اتهام وإدانة، لذا اصطدم شعار التحديث عند المثقف العربي عموما في بداية القرن التاسع عشر بالفكر السلفي، حتى ولو كانت وجهة النظر هذه تتسم بالعقلانية لها امتداد، بل وحضور قوي في الأنساق المعرفية الكبرى كالفلسفة والتاريخ وعلم الاجتماع والأنتروبولوجيا والأدب... إلخ.

المفارقة هي أن هذه العقلانية هي في الآن نفسه تنويرية واستعمارية؟! «ازداد رسوخ هذا الارتباط -يساجل العروي- في الأذهان ما أولته البحوث

قراءة في كتاب: ميلاد المثقف في المجتمع العربي

كلها كانت تصب في اتجاه الماضي - السلف-وهكذا ظل المتخيل العربي كما الفكر العلمي والتقني خارج المفكر فيه في الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة عند المثقف، جهده انتقائي، يدعي الأخذ من الحضارة الغربية ما يفيد في تطوره متناسيا أن الحضارة سلوك وتفكير وتمثل كلي للأنساق، والنهضة عند المثقف الحدائي تبدأ من هنا بالذات، تجديد الرؤية والمنهج، اهتمام المثقف التقليدي لم يمتد من الفكر إلى الواقع، وظل محصورا في الشكل، ما كان يشغله هو هرم السلطة السياسية /رأسها، تغييرها أو إصلاحها يمكن أن يؤدي إلى نتائج... (الكواكبي/محمد عبده/رشيد رضا / سيدقطب /قاسم أمين/شكيب أرسلان) نخبة تحتاج إلى تجديد، لا تسعى إلى تغير أفكارها لأنها امتدت ونمت في الواقع، لكن تسعى إلى تجديد النظر فيما نظرت إليه، فالدولة مع هذا بقيت تقليدية في الشكل حتى وأن اتخذت بعدا قوميا ليبراليا أو اشتراكيا مع عبدالناصر (1918م/1970م)، ذلك لأن التغير لم يمس البنيات الفكرية والثقافية للمجتمع بل بقي محصورا في رأس الهرم

الوراء هو شيخ وداعية وليس مثقفا. لذا فالمتقفون الذين ووجهت آراؤهم بمأزق التحديث كانوا في نظره ثوريين في أهدافهم تقليديون في تفكيرهم ومنطقهم، وبتعبيره «يهدفون إلى التحرر الاقتصادي بالإصلاح الزراعي، والتأميم والتصنيع ويظنون أن مضمون هذه الإصلاحات هي الاشتراكية، وبما أن الاشتراكية ليست إقطاعية ولا بورجوازية فإنهم يعتقدون أنهم ينجحون نهجا ثالثا يخالف في نفس الوقت فالمنهج التقليدي السائد في المجتمعات الرأسمالية والمنهج البرجوازي المتغلب اليوم في الغرب الرأسمالي»⁵.

إن مشكلة المثقف المعاصر هي مشكلة اختلاط أنساق التحديث في الذهن بين أهداف الاشتراكية السياسية والاجتماعية والأخلاقية والماركسية، الغاية في هذا هي تحليل الظواهر الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية فلأيها تعطى الأولوية؟ وكيف يمكن أن تصبح هذه الأنساق موجهة للسلطة نفسها والجمهور والفرد بعد ذلك؟

الانتصار كان دائما للتقليد والميول

الاجتماعية الغربية حول البلاد المتخلفة منة الاهتمام بتحديث النخبة وتقيدها بقيم الموضوعية العلمية والليبرالية السياسية كأقرب وسيلة لدفع المجتمع في طريق التطور البرجوازي الرأسمالي، فبدا داعية التحديث في الداخل كأنه يرجع صدى دعوة أنصار النظام الامبريالي»⁶.

البديهي عند التاريخاني عبد الله العروبي أن يتحكم في النخبة المثقفة نكوص؛ ولربما هروب من كل مشاريع التحديث؛ المثقف ممثلا في «الشيخ» معتمد على السلف ومطمئن إليه لذلك كان الرجوع إلى الوراء - ينباع الصافية-إلى السلف هو بشكل آخر تمثل للمناهج التقليدية في الفكر والثقافة أي تلك التي كانت قبل الغزو الأوروبي.

إن ميلاد المثقف في الثقافة العربية ارتبط عند العروبي بهذه الصيرورة (التحول)، هو تحول قسري في ثقافة يشكل التقليد أسها بل وماهيتها، كذا كان محمد عبده (1849م/1905م) عنده عبقرية وذكيا لكن سقف تفكيره كان موجهة بفكرة السلف، فكان مشدودا إلى

الهوامش

1 - أفلاطون . محاورات أفلاطون. الدفاع. تر. زكي نجيب محمود. القاهرة. ط. 1966.

2 - Foucault (M) . Pourquoi étudier le pouvoir : la question sujet . In Drayfus. P. Robinav, un parcours philosophique ; Paris gallimard

3 - Foucault (M) Le souci de soi Galimard . Paris. 1984

4 - العروبي عبد الله. العرب والفكر التاريخي. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. بيروت. ط. 1. 1977. ص 7

5 - العروبي عبد الله. العرب والفكر التاريخي م. س. ص 7

6 - نفسه ص 7

السياسي. بعد أن عمقت الهزائم هذا الإحساس. (1973-1967-1948).

دعوة عبد الله العروي هنا صريحة بضرورة تثقيف الفكر وتربية الوجدان. لقد ظل المقدس الديني ممثلاً في السلطة يتمظهر في الوعي الجمعي بل ويستعاد في كل لحظة. من أجل التحرر من الاستعمار أولاً ومن أجل تشييد الدولة الوطنية ثانياً، ومن أجل الاستقرار والأمن ثالثاً؛ بعد هذا بقي مشروع التحديث معطلاً، والإشكال هو كيف يستعيد هذا التوجه الديني التقليدي قوته في الواقع وكيف يتغذى به لتنمية رؤيته السياسية، بل وكيف شكل كينونته الأبدية في المجتمع العربي - الإسلامي ككل أثناء الاستقلال وبعده، فمن المحيط إلى الخليج كان التيار السلفي التقليدي دائماً هو أفق المجتمع في الممارسة السياسية.

كان التقليد دائماً هو الأفق الذي يصنع متخيل المجتمع في الفكر والسياسة على السواء، لذا ظل السلفي ثورياً في الشكل والمظهر يظهر برأيه وكأنه يروم التغيير والحال أن أفقه في التفكير هو نفسه الأفق الذي ينشده المجتمع ككل؛ دولة يوطوبية/ نموذج يمكن استرجاعها واستنباتها من جديد في الواقع ليتغير بعد ذلك، انتقال من الضعف إلى القوة، ومن السقوط إلى النهضة.

إن دور المثقف الحداثي عند العروي يمكن هنا بالذات في وضع الأسئلة الإستشكالية داخل هذه الدائرة (التفكير- الحداثة) والاقتراب من تخومها

يعني عنده مساءلة دوره كمثقف، فالنقد وحده غير كاف إذ لابد من تحديث في المنهج والرؤية، والتصوير؛ تثوير الوعي بالاقتراب من مقومات الثقافة الغربية ومحدداتها، ما أُصل فيها، ملخصه سؤال الأنوار: «أجرؤ على استعمال عقلك». فالعقل معيار في السلوك ومكون لرصد الوجدان وتقويمه، وأساس في بناء الدولة، الديمقراطية هي تجلية الطبيعي في السياسة، والضمير هو منطلقه في بناء الأخلاق، في هذا مجاوز لآليات تدبير الفرد داخل المجتمع الذي ينتمي إليه، في البيت والمدرسة، وداخل الدولة، ماهي حدود انتماء هذا الفرد أولاً، وكيف يصبح هذا الانتماء فعالاً بمعنى كيف يصبح الفرد شريكاً في الدولة بعد ذلك.

يهتم العروي بالدولة المفهوم أولاً والدولة الواقع ثانياً فالأولى لها علاقة بالوعي الفكري والفلسفي والثقافي أيضاً، والثانية لها ارتباط بالحدث - الواقعة هذه مساءلة المثقف كما تحققت مع هيجل في فينومينولوجيا الروح، وقبله مونتيسكيو وبعده ماركس، السؤال هنا هو كيف يمكن تحديث وعي الفرد وتأهيله ليصبح أداة فعالة ومشاركة في آلة الدولة، فتشريع القوانين لا يكون خارج الوعي الفردي، وهذا الوعي الفردي لن يكون أبداً مستقلاً بذاته - قل حراً - إلا إذا عرف هذا الفرد معنى الانتماء - المواطنة باعتبارها إشراكاً في الفعل السياسي بإرادة حرة عاقلة. لقد أخرج أفلاطون العبيد والنساء من جمهوريته، والسبب عنده كان وجيهاً، لا يتعلق الأمر بالإقصاء فمن لا يملك السلطة على رأيه لا يمكن

أن يدلي به في تدبير المدينة، لذلك فإبداء الرأي مشروط بالحرية.

عندما نقوم بدراسة للدولة العربية - الإسلامية في الماضي كما في الحاضر فإن الخطر الأكبر هو تمثل الدولة/ المعيار، تلك التي قام بوصفها الفقيه صاحب الآداب الشرعية أو تلك التي يُنظر لها من خلال الأحكام السلطانية وآداب المرابا، هي دولة سابقة في الذهن، دولة طوباوية بعيدة عن التحقق، لأنها افتراض فقط، هذا هو السياق الذي أعطى فيه العروي لابن خلدون صفة السوسيولوجي والفيلسوف قبل المؤرخ، فالتاريخ عنده استحضار لأحداث سبقت، لكنه في الآن نفسه مساءلة للحاضر الذي يحيا فيه الأرخ من أجل رصد المستقبل بمتغيراته المرتقبة. لكن كيف يتم ذلك؟

عندما أخرج ابن خلدون مفهوم المدينة الفاضلة كما سطر لها الفارابي وقبله أفلاطون من اعتباراته المنهجية، كان في الحقيقة يريد رصد خصوصيات هذه المدينة في الواقع فتوجه نحو العمران، لنقل الحضارة بتحفظ، فابن خلدون يضع المدنية في تقابل مع التوحش (ومعناه قابلية التحول في طبيعة الفرد وسلوكه)، الإشكال كيف نرصد هذه القابلية ونراها ممتدة في المجتمع ثم في الدولة؟ المدنية عنده واقعة تاريخية فهي حالة الفرد تعقبها حاجات الجماعة إلى الاجتماع - قل التمدن - وحاجة الجماعة في لحظة تاريخية إلى الدولة (العصبية) عوض تبني الإصلاح، يتحدث العروي عن تثوير الوعي، فالإصلاح يبقى على البناء، أما القطيعة فهي مساءلة

قراءة في كتاب: ميلاد المثقف في المجتمع العربي



المنهج - المنهج التفكير-إنه أنثروبولوجي بمعنى ما يقف عند الموقف (الرؤية) والمآل، الولاء للفكر والثقافة تتمظهر عبر فعل الكتابة، لأن المنهج يثور الفكر ويغير الأنساق الثابتة.

علينا في هذا الصدد أن نتجنب الوقوع في طوباوية الحديث عن مثقف متصلح مع الذات متعارض مع السلطة، المثقف عند العروبي ناقد للنظم والأنساق الثابتة سؤال عن ماهية الدولة والفرد الذي ينتمي إليها، هذه المنطقة الرمادية؛ التوقع في الوسط أي بين انتماء الفرد وسلطة الدولة هي فعلا ما يعطيه صفة مثقف العصر، فالتيار الحدائي يريد تحديث الدولة وبعدها الذهنيات مع تصحيح منطلقات الوعي السياسي عند الكل (فردا وجماعة)، (دولة و مجتمعا) ، املو جهبا لعلمانية - قل الديمقراطية-والعدالة الاجتماعية.

كانت هممة السلفي هي التوفيق

معنى العدل عند ابن خلدون فيستخلص أن هذا الأخير يراه أعم من الشريعة، فالدولة قد تكون عادلة خارج نظم الشرع وقوانينه، تدعو إلى مكارم الأخلاق (المعروف) أي المتداول المفهوم عند الناس غير المنكر، فالعدل إذن سابق عن الشريعة وإذا تحقق وظهرت به وبدت. تتعلل السلطة السياسية بتطبيق الشريعة، حجتها في الهيمنة والسيطرة والقوة، والحقيقة إن الدولة هي امتداد للعصبية هذا هو الواقع.

باستحضار ابن خلدون يعيد العروبي/ المثقف الوعي إلى ذاته، إلى أولآنياته لحظة بنائه العقلاني، فإذا كان ابن خلدون يفكر بهذه الطريقة، فلأنه غير المنهج، تجاوز المسعودي وابن حجر وابن كثير، الكل لم يكن يحسن استقراء الظاهرة/الحديث بسبب غياب فهمه لمعنى التاريخ.

دور المثقف اليوم هو تنمية حس الانفلات من السلطة مع تطوير

الماضي بأدوات منهجية جديدة، المنهج عند العروبي شكل وفكر وأسلوب وبناء، هذا المعنى تجده في اليوميات وفي الرواية، وفي كتاباته الفلسفية «العرب والفكر التاريخي» وكذا الترجمة.

لننتبه إن العروبي كتب التاريخ بكل هذه الأساليب المتاحة، إننا في موقع الحديث عن المثقف صاحب السؤال والقطيعة معا؛ يقطع مع التدين الشعبي كما الفولكلور لأنه محكوم بثقافة ماضوية وملتصبة بمتخيل جمعي منفعل غير فاعل في إنتاج المعرفة العامة، ف (الشیطان / النفس / الغيب / الشفاعة / البركة...) تلغي العقل وتستحضر الوجدان المهيب بالسلوك نحو الطقوس والاحتفالات، باختصار هذا الاسلام هو إسلام الزوايا الذي يجب القطع معه كنمط من التفكير، لذلك فالتحديث يجب أن يطال هذا الوعي.

يرصد التاريخاني عبد الله العروبي

بين حاضر متردي وسلف صالح يهتم بالرجوع إليه. أما المثقف الحدائي فقد كانت همته في تثوير الوعي وتقريب صورة الذات إلى تاريخها.

الاختلاف بين السلفي (التقليدي) والمثقف الحدائي لم يكن اختلافا سياسيا بل كان اختلافا في الرؤية والمذهب، الاستقلال بالرأي هو المعتبر عند الجابري كما العروي دون الاشتراك في السياسة باعتبارها خدمة أو قرارا أو سلطة، لذلك لم يكن الأمر اختلافا بين جيلين بل بين ثقافتين؛ جيل القدامى الذي دافع عن الهوية، والجيل الذي دافع عن قيم الحداثة (دمقرطة المجتمع). لذلك هيمن التاريخي على تمثل المثقف العروي، بل أصبح الهاجس هو تصحيح منظور المؤرخ للتاريخ الحاضر في الفكر قبل السياسة بمعنى التاريخية/المنهج التي هيمنت على تمثل المثقف العروي وأصبح الهاجس عنده هو تصحيح منظور المؤرخ للتاريخ نفسه، الذي يجب أن يكون حاضرا في الفكر والسياسة.

كان الجيل الأول جيل محمد عبده وقبله الأفغاني وعلال الفاسي محكوما بمبدأ الدولة الوطنية ذات الأصول الدينية في العمق (الخلافة الراشدة)، المثقف انبثق من هذا الحس المعبروطنيا، فكانت الإشكالية هي كيفية تصحيح الحاضر والخروج من النكوص والتخلف، فكان الجواب لاهو الرجوع إلى ثقافة السلف/النموذج والمعيار، ما لا يناقضه العروي هو هذا بالذات، فالمعيارية في النظر غيرت التاريخ كصراعات فكرية وسياسية

ومذهبة ولم تستحضر منه غير أفقه النموذج، فأصبح هذا النموذج في الوعي هو المنشود، قل الدولة اليوطوبية - عوض الدولة الواقع.

بين السلفي والمثقف الحدائي.

لم تحافظ السلفية الجديدة إلا على مبدأ واحد أحادي من العقيدة هو مبدأ الجهاد/الكفاح، وحصرت فيه المعتقد ككل، فأقدمت بذلك على تسطيح الواقع إذ أفرغته من مبدأ الصراع الفكري والثقافي، ومحورته حول الدين وحده، كما أنها سطحت العقيدة فحولتها إلى حرب مقدسة ضد الآخر/الكافر، والضال/الأنا على حد سواء.

كيف نسائل هذه الأدلوجة التي لا تعطي للدين رحابته التي كان يتمتع بها كتهذيب النفس ودفع الأذى عن الآخرين؟

تعدد المقاربات الخاصة بالإسلام، وتوزع بين تلك التي تهتم به كتاريخ، وتلك التي تتجه للاهتمام به كثقافة، هناك من يحصره في السلوك والعادات وأخيرا المقاربة التي تتوجه إلى فهمه كاعتقاد وإيمان يخص الفرد في تربية الوجدان فيه تعميق لعلاقة المخلوق بالخالق (الإلهي الخالص هنا أقرب إلى الصوفي في إدراكه للدين).

1 - يرى ع. الله العروي أن تحديد الإسلام بالتاريخ يجعل من كلمة الإسلام «غامضة جدا ولا تكاد تحمل إلا معنى جغرافيا قريبا من مفهوم «دار الإسلام» الذي لا يتضح إلا في نطاق العلاقات الدولية القديمة والحديثة. كل الجماعات

التي اعتبرت نفسها واعتبرها الغير مسلمة ندخلها في هذه الدراسة بدون أن نحمل فكرة مسبقة حول الإسلام الصحيح والإسلام الشاذ ونأخذ بعين الاعتبار كل المميزات والفوارق مهما دقت»⁷.

يتم حصر الجماعة المقدسة في سياقها التاريخي الخاص، يتوجه البحث لإبراز بنياتها التي تأسست عليها أدلوجتها الخاصة والخالصة، هذا العمل رصد معقلن للنظم الفكرانية التي قام عليه تَوَحُّدُها واثتلافها. كيف حولت العقيدة إلى مقدس تنتصر له؟ وكيف استحالت الدين عندها إلى مذهب أو تذهب؟⁸.

يُعْتَقَدُ أن التعصب للرأي أو المذهب أساسه تأويل مفترض للسنة* تتحول إلى إرادة سياسية، يمكن أن نذكر هنا الخوارج، المرجئة، الشيعة، الإباضية. فالعنف عندما يصبح مركزا يضعف كيان الدولة كما يلغي الإرادة الحرة والخيرة في الإنسان.

الإشكال هنا هو كيف تحول التأويل إلى رأي جماعة تتجه به نحو الكفاح لإثباته كحق، وللدفع به نحو ممارسة سياسية؟ أي كيف تقدمت به كمشروع دولة (الدولة الأموية، والدولة العباسية، الفاطميون في مصر... إلخ). في هذه الحدود يبدو «وكأننا - يوضح ع. الله العروي- نرفض وحدة الإسلام في حين أننا لا نبحث إلا في تاريخ وجماعات إسلامية حفاظا على صفاء المنهج»⁹.

2 - عندما ننظر إلى الإسلام كثقافة، نفكر في السنة وقد أصبحت تسنينا، أي فقها منظما استحالت معه إلى دعوة

قراءة في كتاب: ميلاد المثقف في المجتمع العربي

مبينا طبيعة التقليد الذي طال السنة، فانتفت معه سمة الاجتهاد والتطوير: «فكم من قول الإمام (يقصد الإمام المالک) ونظراته خالفه فيها أصحابه؟... وإن حدوث التمدد بمذهب الأئمة الأربعة إنما كان بعد انقراض الأئمة الأربعة. وإنهم كانوا على نمط من تقدمهم من السلف في هجر التقليد وفي عدم الاعتداد به، وإنما هذه المذاهب أحدثها عوام المقلدة لأنفسهم من دون أن يأخذ بها إمام من الأئمة المجتهدين»¹².

3 - نخرج من دائرة الإسلام باعتباره تاريخاً وثقافة (الاجتهاد في السنة) عندما ننظر إليه كسلوك وكنفسانية جماعية «في هذا المجال نفترض أن التربية، والنظام العائلي، والمثل العليا الجماعية وشروط العبادة، واللغة والرموز... إلخ، كل ذلك يُخَلَّف على مر الأيام شخصية لا نقول أزلية وإنما نقول إنها قارة نسبياً أي باعتبار نسق تطور النظم السياسية والأعمال الثقافية»¹³.

فيه لاجتهاد يوازي الاجتهادات السابقة ويضارعه في القيمة.

مع المالكية والحنبلية، والشافعية والأشعرية ألغى كل تفكر واجتهاد لاحق في السنة نفسها، الدين الحق مُفسَّر ومشرح في مؤلفات هذه المذاهب، خارجها الأمر كله ابتداء.

يشترط الوعي الديني في إدراكه للسنة والعمل بها استحضار هذه المذاهب الفقهية وحسب. ما يهم هنا ليس هو تحول المذهب/ السنة المتبعة إلى أدلوجة الدولة القائمة صاحبة السيادة، ما هو مركزي في نظر العروبي هو «الكشف عن الحدود التي كانت تحيط بالسنين أنفسهم والتي توضح أن تنظيم أنصار التقاليد لتقاليدهم هو أيضاً عمل اصطناعي»¹¹. أي خاضع للزمن والتاريخ، قابل للتأويل من جديد لأنه اجتهاد بشري، تحول بفعل الإتيان والتقليد إلى قواعد نهاية ثابتة.

يقول محمد الشوكاني (و/ 1760م)،

للإصلاح، ومعنى ذلك أننا انتقلنا من الإبداع إلى الإتيان والتقليد. فالدعوة إلى السنة دعوة إلى الدين نفسه، والمطابقة أصبحت بديهية مع ما كان في زمن الرسول والقرآن. الفعل والسلوك لم يتغير في اللاوعي الديني الفردي والجماعي، فيه استدعاء للصحة والجماعة، ويتسع هذا الإتيان ليتقيد بمنطق الجهاد لإعلاء كلمة الله، وقد يضيق لينعكس على لباس الفرد ونمط عيشه. «نتعالى هنا عن وصف المنتجات الثقافية لأن هذا من مجال التاريخ نفسه، نقبل مؤقتاً افتراض التراثيين، لكن نفترق عنهم... إنهم يخضعون لتعبير السنة عن ذاتها ولا يتعدون ذلك»¹⁰.

بفعل التحول الثقافي العام الذي عرفته المجتمعات العربية والإسلامية أُفرغت السنة في قوالب فقهية فوقع التتميط، ارتقت هذه المذاهب إلى النص المقدس نفسه، تضاهيه في القوة والنفوذ، نتحدث هنا عن وجدان الأمة لا مكان

الهوامش

- 7 - العروبي ع. الله. العرب والفكر التاريخي. م. س. ص: 140.
- 8 - يلزم التفريق بين المذهب والتمذهب، نقصد بالآخر تحويل الدين إلى أدلوجة تقتل ونقاتل من أجلها.
- (*)- التأويل المفترض للسنة، معناه حصر التأويل في منطوق الآية لا يتعداه. فيه أيضاً توظيف للنص المقدس بغاية تبرير فعل قتل الجنين في بطن أمه مثلاً، ف «الكافر لا يلد إلا كافراً». منطوق النص المقدس هو: « إنك إن تذرهم يضلوا عبادك ولا يلدوا إلا فاجراً كفاراً». نوح. الآية: 27.
- 9 - العروبي ع. الله. العرب والفكر التاريخي. م. س. ص: 141.
- 10 - نفسه. ص: 141.
- 11 - نفسه. ص: 141.
- 12 - الشوكاني محمد. القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد. القاهرة. 1374هـ (د. ت). ص: 17.
- 13 - العروبي ع. الله. العرب والفكر التاريخي. م. س. ص: 141.

يقع هنا الاهتمام بالجانب السيكولوجي للمسلم، علاقته بشخصيات إسلامية تَعَمَّقُ حضورها في التاريخ السياسي العربي (عمر بن الخطاب، علي بن أبي طالب، عمر بن عبد العزيز، صلاح الدين الأيوبي..)، بل وأصبحت تمثل نموذجاً في المحاكاة والتقليد، وجزءاً لا يتجزأ من المتخيل الشعبي الحاضر بثقله في وجدان الأمة ككل. يكفي التأكيد هنا على أن علياً عند الشيعة ليس هو نفسه علي عند السنة، المذهب الأول يعتبره إماماً وولياً، ولايته على الأمة منصوص عليها في القرآن، ومؤكدها في السنة النبوية.

المقدس الديني تعرض للتأويل بفعل الصراعات السياسية والمذهبية، فاستحالت السنة إلى أدلوجة جماعة تَدَيُّنُهَا شروط بفهمها الخالص والخاص لما صدر عن الرسول من أقوال أو أفعال.

وجدان الأمة مقيد بالمقدس هذا صحيح، لكن مع ذلك يجب أن يخضع للافتحاص، فالمثل العليا تتغير من جماعة متدينة إلى أخرى. هذه اللحظة التي أعقبت وفاة الرسول لها امتداد عميق في رؤية الحركات الإسلامية المعاصرة، جعل الارتباط بين الديني والسياسي حتمية تاريخية لا تقبل الفصل ولا حتى الجدل، لا تكمن المشكلة في هذا الترابط الذي أصبح قانوناً ونظاماً يتأسس عليه الوعي الديني الفردي، العائق هنا عندما يصبح الفعل السياسي نفسه مقدساً. «إن ارتباط الدين بالسياسة لا يمثل الخطر في حد ذاته سواء على الدين أو السياسة. ولكن الخطر يكمن في تحويل السياسة

إلى ممارسة مقدسة دينية وإلغاء الفعل العقلي والنقدي فيها سواء حصل ذلك بعد استلام السلطة باسم الدولة أو قبل ذلك داخل حزب الله»¹⁴.

في الداخل يتم رصد التنوع والاختلاف بين المسلم وغيره من المسلمين الذين يشتركون معه في المعتقد، ويختلفون معه في توظيف رموزه، وطقوس العبادة، كما يتم الانتباه إلى التنوع الذي طال الإسلام عبر انتقال مثله وقيمه إلى الآخر، كيف تأولت، وأصبحت هي ماهية الدين وطبيعته، المشترك القائم الآن هو تفعيل الوجدان في علاقته بالمقدس أما المتغير فهو كيفية تشكل هذا الوجدان نفسه. «لكن إذ نقر مشروعية البحث بمنهج خاص وراء هدف خاص، فإننا لا نتعمد القول أن تلك الشخصية الجماعية هي أساس التطور في التاريخ والثقافة الإسلاميين»¹⁵.

من هذا المنظور، هل يعتبر الإسلام واحداً نواته العنف المفكر فيه بفعل تأويل المقدس؟ هذا ما يفهمه المستشرق الدارس لميتولوجية العودة في اللاوعي العربي، وما يفهمه الغرب الآن على الأقل من كلمة إسلام.

يرد ع. العروى على الاستشراق الذي يحلل الأصولية في المجتمع العربي وخارجه يربطها بالوجدان وحسب فهو جماعي متآلف ومتوحد عندما يتعلق الأمر بالآخر الكافر والملحد، ومنشطر متشظي يقوم على الاختلاف والافتتال عندما تعود المسألة إلى الذات وتحصّر فيها.

تَشَكُّلُ الوجدان بالديني جزء من ماهية المقدس، وليس هو المقدس نفسه وقد استحال إلى أدلوجة تنقل الكراهية والعنف والإرهاب.

4- يُنظَرُ إلى الإسلام أخيراً كاعتقاد وإيمان، يقصد به «كل ما هو فكر (علم الكلام، مقالات الفرق، مرامي المتصوفة)، كل ما هو نُظْمٌ وقواعد، كل ما هو سلوك وآداب، يدرس حسب مواقفه في البحث التاريخي أو التنميط التراثي أو التحليل النفسي»¹⁶.

يتم ربط الإسلام هنا بالسياق التاريخي الخاص الذي أنتجه، ذلك كفيل بإبراز المقدس وكيفية تشكله كمعنى ديني. فمع الفرق الكلامية الدين كان وجهاً آخر للسياسة ويعني ذلك أن نشأة الدولة الإسلامية واندحارها، كان مقترناً بانتصار مذهب كلامي على الآخر. فالفكر الاعتزالي كان مركز الدولة العباسية مع المأمون*، بالموازاة مع ذلك رفعت «الشيعة فكرة الدولة الدينية والإمام المقدس في مواجهة الدولة الدنيوية التي أسسها الأمويون»¹⁷. الإسلام إذن سيرورة في الوعي الفردي والإدراك الجماعي، تحقق في سلوك الأفراد والجماعات تختزله الجماعات المقدسة المعاصرة في دولة إسلامية قادمة.

هل يلزم أن تتمثل رأي إتيان برونو في هذا الصدد بضرورة التفريق بين الدين باعتباره أيديولوجياً، وكذلك باعتباره يوطوبياً؟¹⁸

الرجوع إلى الجانب النفسي في تحديد ماهية المقدس مركزي عند السنة

قراءة في كتاب: ميلاد المثقف في المجتمع العربي

الجواب عند الجماعة المقدسة هو أن الإسلام هوية متداخلة ودينامية لا يفصل فيه بين التاريخ والثقافة والسلوك والإيمان، هذا التداخل في الوعي الديني الأرتودوكسي ناتج عن جهل محقق في التعامل مع التاريخ الخاص، وكذا التاريخ الكوني، إذ التاريخ هو إعادة بناء الأحداث لتصحيح الرؤية في الحاضر، فالماضي الماوراء هو دائماً غير مكتمل. لا ننسى بعد ذلك أن حامل شعار المقدس ينظر إلى التاريخ باعتباره زمناً دائرياً، ما يفتأ يعود إلى لحظاته الأولى الصافية والظاهرة، «تؤكد الحركة التاريخية أن الاشتغال الداخلي لمجتمع من المجتمعات يُفسَّرُ بالحركة التي تقود هذا المجتمع إلى الحداثة، كل مشكل اجتماعي هو في التحليل الأخير صراع بين الماضي والحاضر والمستقبل. إن معنى التاريخ يكمن في سيرورته وفي الدلالة معاً، ذلك أن التاريخ ينزع نحو انتصار الحداثة التي هي تعقيد وتركيب وفعالية تفاضلية،

فيه إبراز كيفية تبلور مفهوم السنة عند الجماعات المقدسة التي حولت الدين إلى تدين، ومعه ستهز خصيصة المقدس الديني باعتباره سلوكاً وعبادات وطقوساً (الإسلام الاحتفالي الشعبي عند السنة، والمناحات ذات المظهر الجنائزي عند الأرتودوكس الشيعة).

بهذه التراتبية الناقدة يرد التاريخاني ع. الله العروي على الاستشراق الذي «يرى في الإسلام فكرة تتجلى في السلوك وتتجسد في النظام»¹⁹. وعليه، فالعلاقة الوجدانية مع الماضي، «تدرس على نطاق الأديولوجيا في معناها البسيط، أي تلوين وتحوير الماضي من منظور مرتبط بهدف الحاضر»²⁰.

هذه السيرورة في إدراك المقدس الديني مقدمة لتفكيك آلياته، وكيفية اشتغاله، فهل يقصد به التاريخ (صراع الجماعات المقدسة حول الحقيقة الدينية)؟ هل يقصد به الثقافة؟ أم السلوك؟ أم الإيمان المحض والخالص؟

والشيعة على السواء، فقد تم تدوين الحديث والفقه والتفسير في عهد جعفر الصادق (ت. 148هـ). غير أن ذلك كان من وجهة نظر شيعية، جزء من هذه السنة ظل مغيباً أو غائباً عن أفق التوثيق السني، الإشكال كان موجهاً نحو قضية السلطة والإمامة، أي نحو من له الحق في تدبير شأن الأمة، فأصبح الرجوع إلى السلف حتمياً، غير أن الاختلاف سيظل مفهوم هذا السلف نفسه، يترتب عن هذا أن الأصولية الشيعية غير الأصولية السنية، كلاهما يؤول العقيدة لصالح أدلوجة الكفاح التي يتبناها. مواجهة الواقع إذن بالمقدس يفترض تبني الأصول والتقيدها، غير أن هذه الأصول مختلفة لأنها محكومة بالتدين.

سلمية الإدراك هذه ترصد المقدس الديني في تعالق مع التاريخ السياسي العربي والإسلامي، يظهر فيه كيفية تشكل الجماعات المسلمة وجدانياً في ترابط مع ما اصطلاح عليه بدار الإسلام»، كما يتم

الهوامش

14 - غليون برهان. نقد السياسة. الدولة والدين. م. س. ص: 385.

15 - العروي ع. الله. العرب والفكر التاريخي. م. س. ص: 141.

16 - نفسه. ص: 142.

(*) - المأمون يحلم بأرسطو يدعو إلى استحسان ما استحسن العقل وما حسن في الشرع وعند الجمهور. كان هذا مقدمة لتأسيس دولة دعامتها الأديولوجية تقوم على المذهب الاعتزالي (أصحاب العدل والتوحيد). انظر كتاب «تكوين العقل العربي» ج1. ص 222. محمد عابد الجابري. دار الطليعة بيروت لبنان. ط2. 1985. (تولى الخلافة ما بين 198 و218هـ).

17 - نصر حامد أبو زيد. الاتجاه العقلي في التفسير. دراسة في قضية المجاز عند المعتزلة. ط1. 1992. دار التنوير ص: 26.

18 - BRONO Etienne. L'islamisme radical. Op,cit, p: 133.

19 - العروي ع. الله. العرب والفكر التاريخي. م. س. ص: 142.

20 - نفسه. ص: 142.

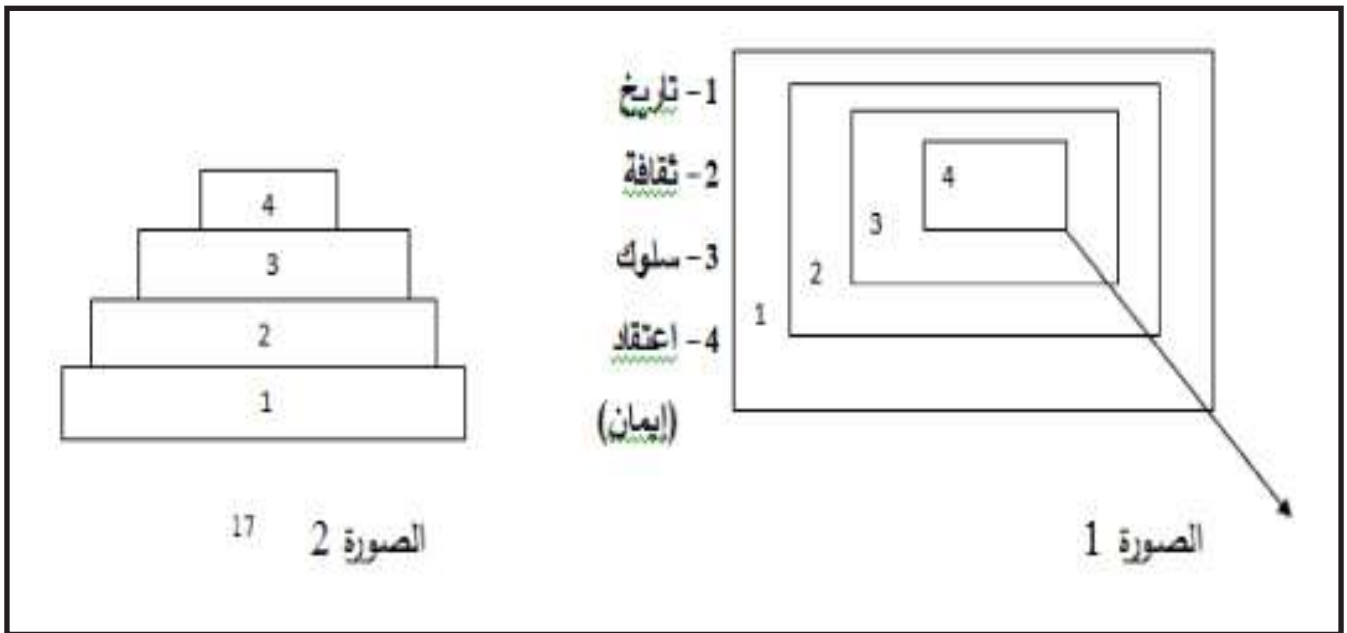
حاصل القول إن التاريخاني ع. الله العروي ينظر إلى الحداثة السياسية والدينية على السواء مدخلا لتأسيس هوية جديدة تعيد طرح الأسئلة على الذات من منظور العقل والحرية والأدلوجة لتشييد وعي ديني نقدي متصالح مع التاريخ والوجدان الخاص، هو جوهر الدولة الوطنية. لا يعني هذا تحييد العقيدة ولا تهميشها بقدر ما يعني عقلنتها بعد إفراغها من كل أدلوجة ممكنة ومحتملة، الغاية القصوى وراء هذا نبذ الاقتتال باسم المقدس، أو الدعوة السياسية من خلاله. فالاختبار المنهجي الذي التزم به يرى كل مستوى من المستويات المحللة والمنتقدة في

الخالص، الذي أصبح ادعاء امتلاكه جزءا من هوية الجماعة المقدسة. الدين خضع للتأويل بفعل الاختلاف حول الشأن السياسي، ما بقي منه هو الامتداد في الاختلاف والصراع حول السيادة. وما وسم به الأشعري (ت/324هـ) الفترة التي أعقبت وفاة الرسول كاف للتدليل على ما نقول: «وكل الاختلاف بعد الرسول (ص) في الإمامة. ولم يحدث خلاف غيره في حياة أبي بكر رضوان الله عليه وأيام عمر إلى أن ولي عثمان بن عفان - رضوان الله عليه- وأنكر قوم عليه في آخر أيامه أفعالا «فصار ما أنكروه عليه اختلافا إلى اليوم، ثم قتل رضوان الله عليه، وكانوا في مقتله مختلفين، فأما أهل السنة

أي عقلانية، وفي نفس الوقت ارتقاء لوعي هو ذاته عقل وإرادة تحل محل الخضوع للنظام القائم وللتركات المحصل عليها»²¹.

الحدث التاريخي صالح في حدود السياق الخاص الذي أنتجه، نقصد بذلك تأويل الدين في لحظة زمنية بعينها من تاريخ الأمة الإسلامية والعربية. وهذا يتنافى مع صلاحيته لكل زمان ومكان، إذ المقصود بهذا المبدأ هو دين الفطرة وحسب كما هو الحال عند سبينوزا.

هذا التعارض بين الإسلام الأورتودوكسي وإسلام الدعوة النبوية الآن هو تعارض أدلوجي محض، فماذا بقي من الدين غير القوة والعزة التي



تراتب تام ومفصول أيضا. يوضحه كالاتي: «في الصورة الأولى- يوضح العروي - نرى أن الإيمان يعادل العقيدة والفقهاء والسلوك في آن واحد يكون العامل الفعال

والاستقامة، فإنهم قالوا: كان رضوان الله عليه مصيبا في أفعاله، قتله قاتلوه ظلما وعدوانا، وقال قائلون بخلاف ذلك، وهذا اختلاف بين الناس إلى اليوم»²².

انفلتت، والإيمان المفعم اليوم الموسوم بالصحة الإسلامية!؟

يلزم نقد متيولوجية الأصل السامي

قراءة في كتاب: ميلاد المثقف في المجتمع العربي

وليس تلك المستلبة بمتيولوجية الأصل. تلك كانت القضية التي وجهت التاريخاني عبدالله العروي في كتابه «العرب والفكر التاريخي».

بهذا يتم التأكيد على أن المقدس الديني المتعدد، الذي أسس الهوية العربية الإسلامية كان محط تأمل ومساءلة، السؤال كان وسيبقى هو كيف يمكن تحديث المجتمع المسلم مع الحفاظ على الهوية، الهوية الناقدة

في التطورات على جميع المستويات التي هي في الحقيقة مواقع التجلي للإيمان. أما في الصورة الثانية رسمنا عدم تطابق المستويات هروبا من الإسقاط. كل مجال يحدد الذي يتلوه بمعنى أن العلة توجد خارج المستوى المدروس»²⁴.



لائحة المراجع والمصادر

• بالعربية

- 1 - الأشعري أبو الحسن. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. تح. ع. الحميد. القاهرة 1950. ج 1.
- 2 - العروي عبدالله. العرب والفكر التاريخي. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. بيروت. ط1. 1977.
- 3 - أفلاطون. محاورات أفلاطون. الدفاع. تر. زكي نجيب محمود. القاهرة. ط1966.

• بالأجنبية

- 1-Foucault (M). Pourquoi étudier le pouvoir: la question sujet. In Drayfus. P. Robinav, un parcours philosophique; Paris gallimard.
- 2- Foucault(M). Le souci de soi Galimard .Paris.1984.

المصطلح وتسويق المعنى : المثقف وأزمة دلالة المصطلح

عبدالله العثماني

باحث في مقارنة الاديان

« تتعرض فكرة الثقافة للأدلجة دائما وأبدا
لكن المرء لا يستطيع أن يعمل من دونها»
كليفورديغريتر

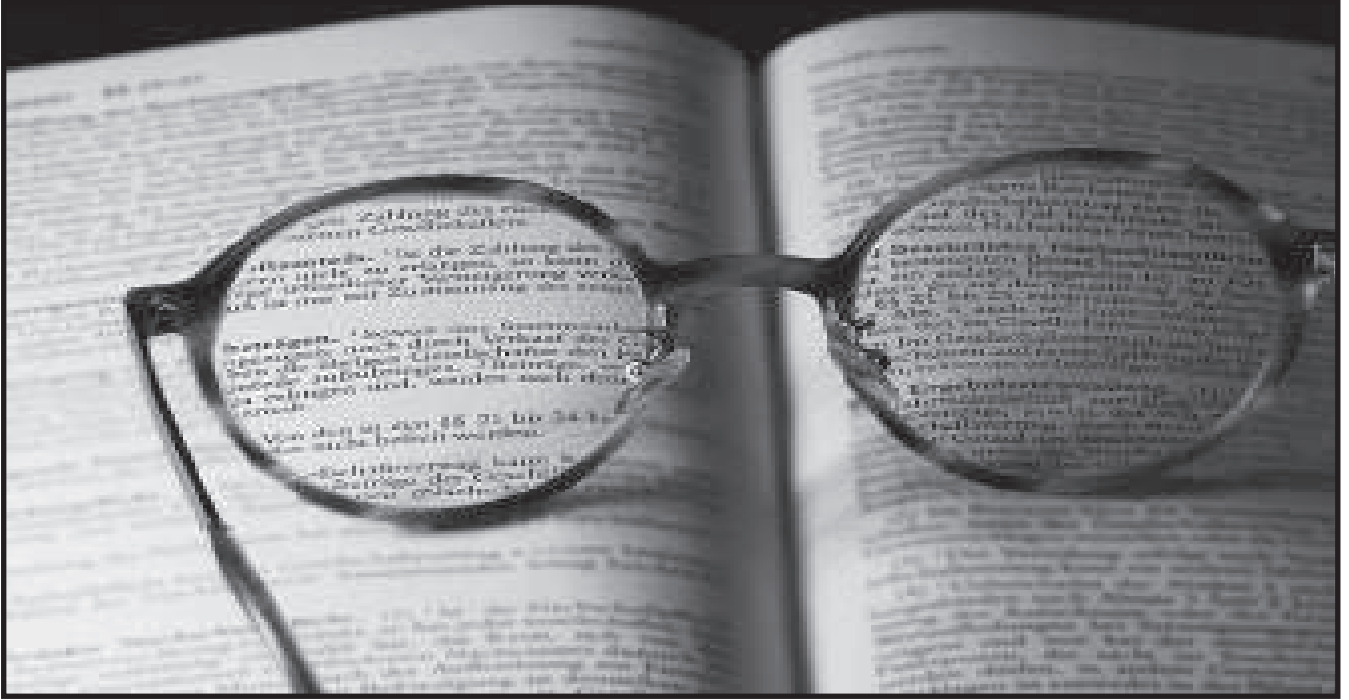
بكل مستجد وإعطائه صبغته بتحديد خصائص معجمه، فهناك نماذج إسلامية كان لها شرف بداية مشروع عربي وإسلامي يهتم بالمصطلح ويعطيه ما يستحق من عناية ليكون دالا على مادته، فهذا سيبويه ذو أصل فارسي يهتم بالنحو ويضع للعرب كتابه (الكتاب) ويضمنه مصطلحات لم يسبق إليها، بل إن الكثير منها لا يزال متداولاً ومقبولاً وهو إلى الآن مرجع لغوي ومعجم مصطلحي، وهذا الإمام محمد بن إدريس الشافعي واضح علم أصول الفقه ومؤسسه، وهو عمل فريد لم يسبق إليه من حيث مادته ومصطلحاته، فجدة العلم اضطرتته إلى البحث عن الألفاظ التي تناسب كل باب من أبواب الفقه وتفرعاته، ولا يزال المهتمون بهذا الفن يحافظون على كل ما نحتته الشافعي من مصطلحات، ولا يرون غضاضة في استعمالها لأنها لم تفقد قوتها الدلالية، ولأنهم ليسوا من دعاة القطيعة مع التراث وان كانت في حدود المصطلحات.

القارئ بالإحاطة والمعاصرة، وهو عند تتبع عباراته أثناء استعمالها في مواطن متفرقة تلمس عدم وضوح المفهوم لديه مما يجعله يتعثر في صياغة عبارات دالة على مراده. ولو كان الأمر خاصاً به لهان الوضع والموقف ولكن تأثير ذلك يتسرب إلى أذهان القراء فيلتبس الأمر عندهم وربما يتهمون أنفسهم بالعجز وقلة الحيلة فينصرفون لغير رجعة إلى الطرفة والاحتفالية والغرائبية. وهذا وضع غير سوي .

ليست إشكالية المصطلح وليدة الساعة، فمنذ القرن الثاني الهجري والعرب تنحت مصطلحاتها ولم يكن ذلك بدافع الترف الفكري، فالحاجة إلى التأصيل ووضع الفروق هي التي أملت عليهم البحث المضني والدقيق لانتقاء ما يناسب من الألفاظ، ليكون مصطلحا خاصا بفن من الفنون أو علم من العلوم ودالا على مادته ولعل تصانيفهم في كل الأبواب دليل على حرصهم وعنايتهم

يستسهل البعض عند تناول أي موضوع استعمال بعض المصطلحات دون تردد فيكفي نفسه صعوبة البحث عن دلالاتها، منتشيا بالاستخدام. يغريه بريق المصطلح ثم لا يلبث أن يألفه فلا يلقي بالا إن وضع قي سياقه أو لم يوضع. إن كثرة الاستعمال تلغي حس الاستشكال مما يفقد المصطلح أصالته ويغرقه في متاهات التأويل وتعدد أبعاده واضطرابه. وهذا لا يؤثر على المعنى الذي من أجله صيغت العبارة فحسب بل يجعل العبارة قلقة مسفة. هناك العديد من الكتابات يناقض أولها آخرها وليس ذلك إلا لأمر الاستسهال أو الاستسلام للتباهي دون إحاطة. وهذا ليس خاصا بمصطلح دون مصطلح بل هو عام لاتكاد تعثر على استثناء. ومن المصطلحات الرائجة والمنتشرة العوملة والحدائثة والعلمانية والثقافة... ولا تجد كاتباً إلا وضمن كتاباته هذه المصطلحات موهما

نافذة فكرية : المصطلح وتسويق المعنى : المثقف وأزمة دلالة المصطلح



،فأساء من حيث أراد الإجابة.

التعريب والاقتراض والترجمة

التواصل بين الشعوب ضرورة حضارية،ومن أهم موارده التبادل اللغويوتتجلى بعض مظاهره فيما يسمى الاقتراض اللغوي . فهل التبادل اللغوي مرده إلى انقراض ألفاظ في لغة ما أو عقم في نفس اللغة، مما يصعب معه توليد الفاظ جديدة تغني عن الاقتراض؟ أم السبب راجع إلى نفسية المهتم أوالباحثالذي تغيبَّ عنده الوعي بضرورة البحث عن اللفظ المناسب للدلالة على المعنى المراد تحقيقه باللفظ؟فالاقتراض

مفهومه. أما غير هذا السبيل فهو تجن غايته النيل من التراث.وهذا دأب من يخذل نفسه قبل أمته فيركن إلى السهل بغاية ادعاء المسيرة والمتابعة والدخول إلى عصره بأدوات غيره.

يدعونا سلامة موسى -وهو من رجالات النهضة- إلى إهمال الكثير من الألفاظ العربية، «وفي اللغات أحافير(لم تعد متداولة) من الكلمات التي تجري على لسان أوقلم، ولكن المعاجم تحتفظ بها للدراسة، كما تحتفظ المتاحف بأحافير الديناصورات...»¹.ولا شك أن هذا المذهب متسرع في الحكم،وموقف متشجح ينتصر لآرائه المغرقة بالتأثر بقضايا أنزلها على واقعنا بوعي انفصامي

لا يترك القديم لقدمه والجديد لا يقبل لجدته، فالمبتغى قوة الدلالة وان لبست القديم. ولا يعنى أن نبقي جامدين عند ما خلفه السابقون فباب الاجتهاد مفتوح لكل من أراد الإسهام في التجديد والتطوير والإبداع من غير أن يكون طريق ذلك الإقلال من دور الرواد أو تجريح اجتهاداتهم،ودون تقديم الدلائل على قصور مصطلحاتهم،وأنها أصبحت متجاوزةاو فقط لأنها تراثيةمقيدة بزمانها. القبول أو الرفض لا يكون منطلقه التشهي أو التصعب المذهبي،بل سبيله إستفراغ الوسع في البحث عن البديل الأقوى دلالة وشمولا وإحاطة،مما يبدو معه المصطلح المستعمل والمتداول أقل إحاطة بدلالة

الهوامش

1 - البلاغة العصرية واللغة العربية. سلامة موسى. مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة. 2012. ص: 41

يوحي بصورة ما أن المقترض إما حدث عند عوز أُلجأه إلى ذلك. أو أن خزينة اللغة مغلقة بإحكام فصار إلى الاقتراض دون البحث عن مفتاح القفل. وهذا هو الغالب للمطرّد، ولعل السبب في ذلك راجع إلى الاستسلام للمتغلب، والتأثر المبالغ فيه إلى حد الاستلاب.

رغم ان دعاء التجديد والتحديث والعصرنة لم يألوا جهدا في تقديم أنفسهم بصورة توحى اندماجهم الكلي في عصرهم وعالمهم إلا أن استعمالاتهم ذات المنحى اللغوي تفضح مكنون توجههم، فيحكمون على لغتهم بالقصور، وانه قصور بنيوي اضطرهم إلى الاقتراض الذي يلبي حاجاتهم في التعبير عن مضمون ومحتوى المادة التي يشتغلون عليها، والذي يجعل أيضا القارئ والمتتبع مستأنسا بما اقترض دون الحاجة إلى أن يرهق بلفظ قد يحمل مفهوما تراثيا، مما لا يمكنه من الاستيعاب والفهم السديد. فبني ادعاء القصور على افتراض مزعوم وموهوم.

إن التقيد بالمصطلح التراثي ليس أمرا ملزما بذاته، تمليه الرغبة في المحافظة على التراث وتقديسه، وكذا لا يلزم أن تتسرع تسرع الملهوف إلى الاقتراض دون موجب أو وجه حق بدعوى ان المصطلح يفقد سلطته الدلالية بترجمته مع ما تقتضيه الترجمة من خيانة المعنى بتعدد الكلمات التي تتزاحم على تحقيق مراد المصطلح المترجم، إذ الغاية ليست البحث عن المرادف أو ما يقاربه، بل الإبقاء على

رمزية ودلالة المصطلح، لهذا ترى الكثير من الاضطراب الذي ينشأ عند الترجمة، فتتضارب الأفكار نتيجة اختيار غير موفق للكلمة، فتنعكس الغاية فيصبح المصطلح عائقا مشوبا بغموض يؤثر على القارئ او المتتبع، فلا يدرك من دلالة المصطلح إلا القليل مما تحمله عبارات المترجم.

الترجمة والتعريب مع عظم شأنهما ينبغي أن يوكلين إلى جهة علمية متخصصة تراقب عن كثب كل ما يصدر بهذا الشأن، وهذا أمر يحد من كل عبثية أو مزاجية أو تطفل، وليس فيه حجر أو تقييد، بل هو سعي إلى مأسسة العمل، لأننا لا نستطيع توحيد المصطلحات المعربة او المترجمة إلا عبر قنوات ذات مصداقية تنتمي إلى مؤسسة علمية متخصصة، وبذلك نقضي على فوضى التراشق بالمصطلحات، فالأمر ليس انتصارا للترجمة أو التعريب، بل الغاية أن يكون الاختيار بضوابط معينة، فما يصلح للترجمة يترجم وما لا يصلح إلا للتعريب يعرب .

إذا كانت العربية تقبل استيراد المصطلحات فقد قبلتها لغات أخرى، وهذا لا يعيب العربية ولا يقلل من شأنها، وهي لغة -وإن كانت قديمة- فليس لها القدرة فقط على الاشتقاق، بل أيضا على خلق صيغ جديدة على غير قياس، مما يسهل معه إدراج مصطلحات أجنبية بسلاسة في أسلوب العربية»، وإذا ثبت أن العربية اشتقاقية فهي قادرة

بواسطة اللفظ المفرد أي اسم الفاعل .. والصفة المشبهة .. والمصدر الصناعي... إلى خلق كلمات جديدة واستيعاب مختلف المصطلحات مهما دقت دون الحاجة إلى النحت...»، وهذا ما يميز اللغة العربية عن غيرها، إلا أنه لا يلزم من رفض النحت الاستهانة بقيمته خاصة إذا علم أن لكل لغة خصائصها، وإذا كان الشدياق رفض النحت فغيره من المهتمين بالعربية لم ير به بأسا، بل اعتبره ناموسا فاعلا يتم به تسهيل الجمع بين كلمتين اختصارا واقتصادا، وهو ليس تليفقا كما ذهب جرجي زيدان بل هو اقتصاد لساني. فهل تأبى الجذور العربية النحت؟ يقول عبد السلام المسدي في كتابه «قاموس اللسانيات»: «وظل النحت أسلوبا ناشزا، وقلما وفق اللاجئون إليه، ولو في ضرورات المصطلح العلمي». وهذا باب واسع له مظانه، وليس هذا مجاله، بل سنتطرق الى بعض المصطلحات التي دأب الناس على تداولها في كتاباتهم أو منتدياتهم.

الحاجة إلى الرقمنة

غزت الرقمنة كل المجالات، وأصبح مصير التطور العلمي والمعرفي مرتبطا بها، ولم يعد مستساغا في مجتمع يتطلع إلى المستقبل، وفي الآن نفسه يحافظ على تراثه وخصوصياته، دون أن يفتتح على هذا العالم الجديد، والذي بفضل التكنولوجيات الرقمية استطاع الوصول إلى مختلف مصادر المعلومات بل واستغلالها. نحن الآن نجد أنفسنا

نافذة فكرية : المصطلح وتسويق المعنى : المثقف وأزمة دلالة المصطلح

في حاجة ماسة إلى هذه التقنية، لكن مفهومها لا يزال ملتبسا عند البعض، بحيث توظف توظيفات تبعدها عن مدلولها الحقيقي. لهذا دعت الضرورة إلى تقديم هذا المصطلح بصورة تقرا إلى الأذهان حقيقته .

الرقمنة

تعتبر الرقمنة «هي عملية تحويل مصادر المعلومات على اختلاف أشكالها - الكتب والدوريات والتسجيلات الصوتية، والصور، والصور الحركية..- إلى شكل مقروء بواسطة تقنيات الحاسبات الآلية عبر النظام الثنائي (البتات bit)، والذي يعتبر وحدة المعلومات الأساسية لنظام معلومات يستند إلى الحاسبة الآلية، وتحويل المعلومات إلى مجموعة من الأرقام الثنائية، ويتم القيام بهذه العملية بفضل الاستناد إلى مجموعة من التقنيات والأجهزة المتخصصة». فالرقمنة ليست موقفاً أو توجهاً، ولا صفة تمنح تميزاً، ولا تخصصاً يمكن نسبته إلى المستعمل، إنها فقط وسيلة أنشأها مختصون بتكنولوجيا المعلومات من أجل خدمة كل الفئات للوصول إلى المصادر دون عناء. وتبعاً لذلك لا يوصف المستعمل أنه رقمي لمجرد دخوله إلى

العالم الرقمي.

الثقافة

1 - نستأنس هنا برأي محمد عابد الجابري. يقول بصدد تعريف الثقافة: «إن استعمال -أو على الأقل- انتشار هذه المقولة، في الخطاب العربي، قد تجاوز نصف قرن من الزمان نوهي بصيغتها المعاصرة: «المثقفون» كلمة مولدة، إذ هي ترجمة للكلمة الفرنسية intellectuel التي لا يرجع تاريخ استعمالها كاسم إلى أزيد من قرن (...). ومع أن الترجمة موفقة، في مضمونها العام، إلا أنها تسجل حدثاً لغوياً/فكرياً لا يخلو من مفارقة: فلفظ intellectuel مشتق من intellect الذي معناه العقل أو الفكر، وبالتالي فهو يدل، عندما يستعمل وصفاً لشيء على انتماء أو ارتباط هذا الشيء بالعقل كملكة للمعرفة... أو بالروح - في مقابل المادة...- أما عندما يستعمل اسماً، وهو ما يهمننا هنا... فهو يحيل إلى الشخص الذي لديه «ميل قوي إلى شؤون الفكر، إلى شؤون الروح»².

2 - هذا في اللغة الفرنسية، أما اللفظ العربي: «مثقف» الذي وضع ترجمة intellectuel فهو لا يحيل إلى الفكر أو الروح، بل إلى لفظ «الثقافة» الذي هو

ترجمة لكلمة culture الفرنسية التي تدل في معناها الحقيقي الأصلي على «فلاحة الأرض»... أما معناها المجازي فتدل أولاً على «تنمية بعض الملكات العقلية بواسطة تداريب وممارسات، كما تدل ثانياً على «مجموع المعارف المكتسبة التي تمكن من تنمية ملكة النقد والذوق والحكم»... وهذا المعنى لا يتطابق مع مفهوم intellectuel وإذن ف«الثقافة» التي يحيل إليها لفظ «مثقف» في خطابنا المعاصر ليست هي «الثقافة» كما تفهم من هذا اللفظ في الخطاب العربي القديم، وليست هي «الثقافة» بمعناها في اللغات الأوروبية والفرنسية خاصة...³.

3 - تنصرف مقولة «المثقفين» في معناها الأعم الأغلب «إلى المهنة «القوي» الذي اكتسبته من مناسبة ميلادها (قضية دريفوس)، خصوصاً عندما تستعمل من منظور سياسي أيديولوجي يهتم بالدور الذي يقوم به هؤلاء المثقفون في حياة المجتمع»⁴.

4 - المثقف بهذا المعنى «القوي» يتحدد وضعه لا بنوع علاقته بالفكر والثقافة، ولا لكونه يكسب عيشه بالعمل بفكره وليس بيده، بل يتحدد وضعه بالدور الذي يقوم به في المجتمع

الهوامش

2 - المثقفون في الحضارة العربية. محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد. مركز دراسات الوحدة العربية. ط2. يناير 2000. ص: 21

3 - المرجع نفسه. ص: 21 و 22.

4 - نفسه.



كمشرع ومعتز ومبشر بمشروع، أو على الأقل كصاحب رأي»⁵.

من خلال هذا العرض المفصل لرأي الجابري، والذي قدم فيه جرداً تاريخياً يبيّن فيه عدم دقة استعمال مصطلح (ثقافة)، والذي أصبح مترهلاً من كثرة التداول، فكلمة «المثقف» العربية لا تحيل إلى الفكر أو العقل، بل هي أقرب دلالة على الممارسة والدربة، ونظراً لانشغال الجابري الشديد بتحديد مفهوم الثقافة كشف من خلال «قضية درايفوس» التقارب بين المعنى العربي للفظ مثقف وموقف المدافعين عن الضابط اليهودي الذي لفقت له تهمة الخيانة، ف«بيان المثقفين» كان حدثاً فارقاً بين الداعمين للسلطة الظالمة والمدافعين عن الحقوق. فالسمة المميزة للمثقف هي الحرية أولاً والاستقلالية في الرأي ثانياً، ثم تسجيل موقف إيجابي من كل الأحداث التي يعيشها في المجتمع الذي ينتمي إليه. فما دور «المثقف» العربي الآن؟ بعد أن أصبحت لغته موجهة في عالم تهيمن عليه التقنية والرقمنة.

نقول إن المثقف ليس آلة تدمج في جهاز، بل هو كيان تتنازع داخله المشاعر والأحاسيس كما تتنازع الأفكار والمواقف، دخوله إلى العالم الرقمي - مع ضرورته - لا يكسبه صفة تميزه عن غيره إلا بالقدر الذي يكون فيه ذا

القيمة العلمية والمعرفية.

في الأخير، لا بد أن نضع حداً لهذه الفوضى في توظيف المصطلح، كما نقترح أن يشارك المثقف الحقيقي الموسوم بالورقي باقتحام العالم الرقمي لسد الطريق أمام اللاغطين الذين أصيبوا بجنون العظمة لمجرد استعمالهم لآلة لم يكن لهم فضل اختراعها. ■

موقف وصاحب قضية مع علم ومعرفة وإحاطة يستطيع من خلالها لممة شعث المتضارب وتكوين رأي منضبط أقرب إلى السداد، ناضج بخبرة. والحاصل من هذا الكلام، هل يمكن الحديث عن مثقف رقمي وآخر ورقي؟ هل يجوز التفريق بين مثقف ومثقف بالوسيلة المستعملة والموظفة؟

نعم هناك الكثير من المثقفين الذين لم يدخلوا إلى هذا العالم الرقمي، فهل معنى ذلك أن الزمان تجاوزهم وإن أنتجوا معرفة ولم يغادروا الساحة الثقافية؟ في المقابل تجد الحاضرين في العالم الرقمي لا يغادرون عالمه ساعة من نهار أوليل ثم بعد ذلك لا يمدنا برأي أو رؤية، بل عند المتابعة لا تعثر إلا على الغث والفارغ من

الهوامش

5 - نفسه، ص: 24

إشكالية الوحي عند العروي

حسن الإدريسي

باحث في الفلسفة
كلية الآداب والعلوم
الإنسانية أكادال
جامعة محمد الخامس

« إن معرفة الوحي انطلاقاً من مبادئ العقل النظري
مستحيلة، لكنها ممكنة انطلاقاً من قوى الشوق، أي
الإيمان بعقيدة ما »
فيخته، مقالة في نقد كل أنواع الوحي

« كل شيء يبدأ مع إبراهيم، وكل شيء ينتهي إليه »
العروي «السنة والإصلاح»

الوحي (Oracle) في جزائره وأحكامه
الجازمة ومفارقاته التي تند عن العقل.
إن القدرة على الإدهاش تقتضي نضجاً
فكرياً ووجدانياً ولغوياً كبيراً، نضجاً يُمْكِنُ
صاحبه من الجمع بين الكثافة والرشاقة،
وكأني به يُدشّن أسلوباً جديداً في الكتابة
العربية المعاصرة»¹.

كتاب «السنة والإصلاح»² الصادر عن
المركز الثقافي العربي سنة 2008، هو
في الحقيقة عبارة عن مراسلة وأجوبة
عن تساؤلات سيدة أجنبية مسلمة،
متخصصة في البيولوجيا البحرية، تقضي
نصف السنة على ظهر سفينة في

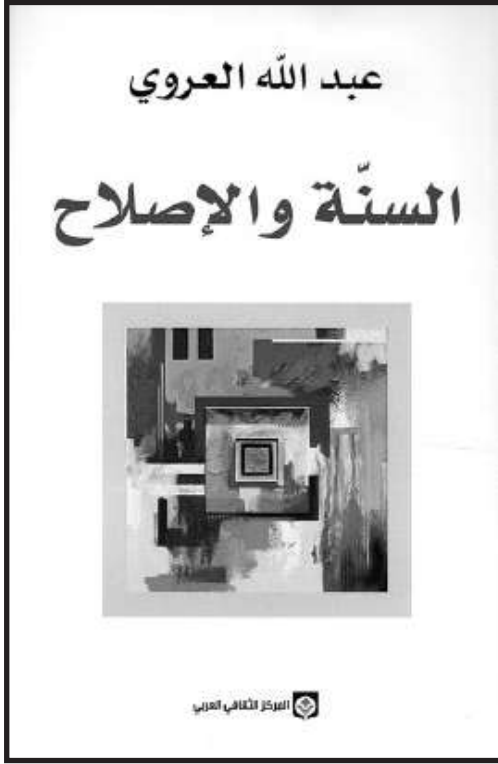
والتلميحات، بين اللطائف والشوارد،
وبين مستويات وشبكات متداخلة من
التحليل والتركيب، مبتعداً بذلك عن
الكتابة الاستدلالية التحليلية التي تدعيها
الفلسفة. وقد تُعطي هذه الكتابة
لأول وهلة الانطباع بأنها كتابة بسيطة
فطرية، لا تحفل بالتناقضات العقلية ولا
بالمتضادات الواقعية، لاسيما أنها سلكت
طريق الحكّم والأمثلة، طريق الجزالة
في الأحكام المفاجئة والصادمة للفهم،
لكنها في الواقع أبعد ما تكون عن ذلك،
فهي كتابة كثيفة متأملة عميقة واعية
بذاتها وبصعوباتها، غنية بلفظها موحية
بدلالاتها. وهذا ما يجعلها شبيهة بلغة

لعل خير ما نستهل به هذه القراءة
التحليلية-النقدية بخصوص «السنة
والإصلاح» شهادة في حق الكتاب أدلى
بها أحد أعمدة الفكر العربي المعاصر،
يتعلق الأمر بالمفكر المغربي محمد
المصباحي، يقول فيها: « يُجمع الذين
قرأوا كتاب السنة والإصلاح لعبد الله
العروي على أنه كتاب مُدهش. ولعل
ذلك يعود، علاوة على أفكاره الطريفة
وملاحظاته اللاذعة وإشاراته الشخصية
والأصيلة، إلى طريقة كتابته التي تجمع
بين المفارقات والمتضادات، بين الإشارات

الهوامش

1 - المصباحي محمد، صراع الحدث والسنة في كتاب السنة والإصلاح لعبد الله العروي، مجلة مؤمنون بلا حدود، 18 نوفمبر 2014 ص: 1 .

2 - العروي عبد الله، السنة والإصلاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 2008.



رحبة للنقاش الفلسفي والديني.

وسنحاول في هذه الورقة تسليط الضوء على أهم الأفكار التي يمكن اعتبارها بمثابة مفاتيح راهن عليها العروي من خلال تجربته الفكرية، وسنركز بالخصوص على الإجابة عن أسئلة الوحي والدعوة والنُبوّة الإبراهيمية والمحمدية على حد سواء في ارتباطها بالزمن والهوية والذاكرة.

ولعل السؤال الأولي الذي يتبادر إلى الذهن هنا هو كيف فهم العروي ظاهرة الوحي في الإسلام؟ وكيف تأمل السنة؟ وما الداعي إلى الإصلاح؟ وكيف نظر إلى الوحي في ظل التجربة الإبراهيمية؟ وبأي معنى يمكن الحديث عن التجربة المحمدية بوصفها صدى أصيل للتجربة الإبراهيمية؟ وبماذا نفسر عودة العروي إلى التراث وهو الذي دعا دوماً إلى ضرورة القطع مع التراث وتجاوزه؟ تلك أسئلة، إلى جانب أخرى، سنجيب عنها في قراءتنا هاته بالاعتماد على الكتاب الأصلي " السنة والإصلاح " كمرجع رئيس في تقديم قراءة نقدية لإشكالية الوحي في الإسلام منظوراً إليها من زاوية العروي، واستناداً كذلك إلى مؤلف " فلسفة الدينين التجربة الباطنية و التأمل النظري " لصاحبه الأستاذ محمد مزور الذي نظر بشكل منهجي في موضوع الدين بما هو نظر فلسفي، مؤكداً أنه " لا فرق بينه وبين سائر موضوعات الفلسفة الأخرى.

مختبر بحري فحوصاً وتجارب دقيقة في عمق جنوب المحيط الهادي، تلقت تعليماً علمانياً صرفاً، مطلقة من رجل شرقي حسب تعريفها له، وتعيش في محيط متعدد الأديان، كما أن لها ابناً يقارب التاسعة تحبه كثيراً وتشفق على مستقبله³. والغرض من هذا المراسلة التي منحها الكاتب ما تستحق من الوقت والاهتمام، هو أن تستعدّ سائلته لقراءة كتابنا العزيز- القرآن- قراءة متمنّعة، ويُلحُّ عليها المؤلف بقوله: « لا بدّ أن تستعدي بعناية تليق بما استغرق من وقت تنزيه وجمعه⁴ ».

كما أنه (" السنة والإصلاح ") كتاب فريد، لا يشبه كتاباً آخر، إذ يختار المرء فعلاً في تصنيفه ضمن تاكسينومية محددة، لكونه متعدد المداخل ومتنوع المقاربات، ويتمثل ذلك في كونه يتناول ظاهرة الوحي من زوايا متعددة (الميثولوجيا والفلسفة والشيولوجيا وعلم الكلام) تبدو للوهلة الأولى متباعدة، مُقللاً من الفوارق بينها. كما يمتح هذا العمل خصوصيته أيضاً من خلال عدم انغلاقه على غائية نظرية موجهة للبحث، وهذا ما يتبدى لنا من خلال توسله بآليات ميتودولوجية مختلفة في تناوله للظاهرة الدينية، وكذا التسليم بأهميتها في الحياة الإنسانية دون ازدراء أو استهزاء أو تنقيص. إنه، بهذا المعنى، محاولة جادة للربط بين اختصاصات ومجالات معرفية ومنهجية متنوعة ومختلفة، واجتهادا هيرمينوطيقياً عميقاً يفتح أبواباً وأفاقاً

وبذلك يكون هذا الموضوع مشتركاً إنسانياً⁵ وليس حكراً على ثقافة بعينها. ونقترح للإجابة عن التساؤلات السالفة الذكر ومعالجة هذا الإشكالا لمحاور الثلاثة التالية:

أولاً: إشكالية الوحي عند العروي

ثانياً: مفهوم الوحي في التجربة الإبراهيمية

ثالثاً: التجربة المحمدية بما هي صدى أصيل للتجربة الإبراهيمية

أولاً : إشكالية الوحي عند العروي

لفهم إشكالية الوحي عند العروي لابد من التمييز بين نظرتين متناقضتين: الأولى

نافذة فكرية : إشكالية الوحي عند العروي

الوقت، ما هي سوابقه، مبادئه، عقائده، تلك الأفكار التي تجري في ذهنه مجرى الدم في عروقه، والتي من خلالها سمع ما سمع؟⁷.

إذا استطاع المؤرخ الإجابة عن هذا السؤال استطعنا، حسب العروي، فهم الوحي، فالظروف الاقتصادية عاشها الكل بنفس النمط في تلك المرحلة، فلماذا نجح النبي وحده في أن يكون نبياً؟ وفي النظرة الثانية، لماذا الله لم يختار إلا هذا الشخص بالذات لكي يكون نبياً ولماذا ليس غيره؟ إن تصور العروي، وبهذا المعنى، يتجاوز النظرتين معاً؛ المادية التاريخية والفقهية التقليدية.

لكن، إذا كان النبي قد سمع الوحي بأذنيه، وترجم ذلك إلى لغة مفهومة لمعاصريه فكيف نتأكد نحن اليوم من وقوع هذه الحادثة؟ يجيبنا صاحب " السنة والإصلاح " عن هذا السؤال قائلاً: " على أساس المعلومات التي يزودني بها المؤرخ، بعد أن يكون قد أجمع على تصحيحها الباحثون، اليوم أو غداً، أوّل لنفسي ما جاءت به الرسالة، هكذا أفعل تلقائياً مع من أحب من الغائبين . وهذا النبي العربي، الذي أصبح

حصل للنبي، هو فقط آمن بما وصل إليه. وبنفس المنطق يرفض العروي النظرة الأولى ويقول: لماذا لم تظهر الديانة الإسلامية إلا في مكة؟ ألم تكن الشروط الاقتصادية في مكان ما غير مكة؟ ما يعني أن الشروط الاقتصادية لا تُفسر ظهور الوحي. فكيف إذن، يمكن فهم ظاهرة الوحي حسب العروي؟

مفتاح الجواب هو سؤال طرحه العروي للمؤرخ النقدي سائلاً إياه عن الوضعية النفسية التي عاشها النبي في تلك اللحظة وهو يتلقى الوحي، على المؤرخ أن يضع نفسه موضع النبي حينما كان يسمع ما سمع، ويُلقى عليه ما تلقاه، مُعيداً إحياء تلك التجربة ومُحاولاً فهمها " بلا واسطة، بلا فكرة مسبقة"⁸، والاجتماعية والثقافية التي كان يعيش فيها النبي عندما تلقى الوحي وصرح بأنه حامل لرسالة إلهية يسعى لتبليغها للناس؟

يقول العروي في هذا الصدد: " هذا الإنسان المولود عام كذا، في المكان كذا، الرهيف الإحساس، الثاقب الذهن، الواسع الخيال، البليغ اللسان، العالي الهمة، الراشد قبل السن، المؤمن قبل

تُفسر ظاهرة الوحي بوصفها ظاهرة ثقافية مشروطة بعوامل سوسيو تاريخية كغيرها من الظواهر الأخرى (النظرة المادية الماركسية)، والثانية تُفسر الوحي من خلال العلاقة بين الإله من جهة والنبي من جهة أخرى، أي بوصفه رسالة سماوية من الخالق إلى المخلوق.

لا يتبنّى العروي كلا النظرتين، بل يقدم تصوراً بديلاً، فالنظرة الأولى حضرت، بالنسبة إليه، بقوة عند بعض المستشرقين وسادت خلال سبعينيات القرن الماضي (وعلى الخصوص لدى طيب تيزيني وحسين مروة ومفكرين آخرين)، حيث تفسر الوحي انطلاقاً من عوامل وشروط تاريخية واقتصادية. أما النظرة الثانية فهي فقهية تقليدية تنظر إلى الوحي باعتباره رسالة سماوية جاء بها جبريل وتم نقلها إلى النبي الذي حفظها عن ظهر قلب، وفي الإبراهيمية هي علاقة مباشرة بين الله والرسول، وتجسّد في المسيحية في صورة المسيح.

يعتبر العروي الأولى موعلة في الراديكالية بينما الثانية ميتافيزيقية، وكلاهما لا يمكن أن يكونا جوهر الوحي وبين النبي وثقافة عصره، فالؤمن لم ير ما

الهوامش

3 - عن الصفات الثماني للسائلة الأمريكية، أنظر: السنة والإصلاح، م س، ص: 5.

4 - المصدر نفسه، ص: 89.

5 - مزوز محمد، فلسفة الدين بين التجربة الباطنية والتأمل النظري، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، الرباط، الطبعة الأولى، 2018، ص: 10.

6 - العروي عبد الله، السنة والإصلاح، م س، ص: 103.

7 - نفسه، ص: 201، 200.

بتوافق الأحداث نبوي أنا، أحبُّ إلى قلبي من أولئك الغائبين جميعاً، ينيرهم كما ينورونه، يَغْنِيهم كما يُغْنونه، أمثال معه الآن لأني أرتاح إلى كل ما اختاره لنفسه. في إطار دعاء ابراهيم، في هذه البقعة التي يحدها السد شرقاً والمحيط غرباً، رفض النبي العربي سنة اليهود وسنة النصارى، فعل ذلك بحزم وإن بوقار واحترام. واليوم في قرارة قلبي أرفض بالحزم نفسه ما رفض "ويضيف" أما ما وراء السد، فلا قول لي فيه. كل احتمال وارد، القبول أو الرفض، على أساس القاعدة ذاتها التي طبقت في حق اليهود والنصارى وهي: إنزال الخالق منزلة الإنسان تنقيص للإنسان، سجنه إلى الأبد في أهوائه وأوهامه⁹.

إن مشكلة العروى تتمثل بالأساس في اختلاف المناهج المعتمدة في مقارب تهل ظاهرة الوحي، فمنهجه يقف على طرفي نقيض، فإذا كان المنهج الأول تاريخياً يرى في الوحي ظاهرة ثقافية مثلها مثل باقي الظواهر الاجتماعية والاقتصادية الأخرى، وكان المنهج الثاني غيبياً، إيمانياً يرى في الوحي ظاهرة تتعالى على الأنظار بوصفها رسالة ربانية سماوية، ففي جميع الأحوال نحن أمام أمر إلهي، وبين هذين الطرفين يريد العروى أن يُقدم بديلاً يتلاءم قدر الإمكان مع الوحي بكونه ظاهرة تاريخية. ولكي يتسنى له ذلك، أعاد العروى استحضار التجربة الإبراهيمية وتمعَّن فيها من حيث دلالاتها الرمزية، باعتبارها أصل ومبدأ كل التجارب اللاحقة، ف"ابراهيم هو

الدعامة، هو الأصل، هو الضمان. وتجربة محمد صادقة مادامت إحياءً، تجديداً وتصديقا لنداء ابراهيم"¹⁰.

فكيف أعاد العروى إحياء التجربة الإبراهيمية؟ وما دلالاتها ورمزيتها؟

ثانياً : مفهوم الوحي في التجربة الإبراهيمية

يلعب النبي ابراهيم دور المبدأ والغاية بالنسبة لكل شيء، ف " كل شيء يبدأ مع ابراهيم، وكل شيء ينتهي إليه. قصته مؤثرة، لاسيما فينا أبناء اسماعيل، لأننا أعزناها صيغة أكثر صفاء وبداهة. نزعنا عنها كل الزوائد"¹¹، بل حتى اسم ابراهيم في اشتقاقه اللغوي يحمل هذه الثنائية "الحد الفاصل بين المعلوم والمجهول، اليأس والأمل، إنه وبكلمة واحدة الذاكرة إذ تنهض وتسطو"¹²، فمعها، وكما يقول الأستاذ مزوز، ستعرف الحضارة تحولا جذريا في مسارها، لأنه الوحيد من بين قومه الذي " اختار الدخول في تجربة " التيه "، بحثاً عن إله (آلهة) لإنقاذ مستقبل البشرية من الضلال (ضلال الخضوع). إن تجربة التيه تعني الهروب من سلطان المعبد والكهنوت إلى فضاء الصحراء اللامتناهي وإلى أعالي الجبال، من أجل استدرار الوحي من ملكوت المدى عبر الانصات إلى الصدى القادم من بعيد"¹³.

لقد أقام ابراهيم قطيعة كبرى، مع الكون ومع الكواكب، مع الجماعة ومع

الأسرة، مع الحضارة ومع الاستبداد، ومع تعدد الآلهة وعبادة الأصنام، مفضلاً الدخول في تجربة التيه والترحال، مُلغياً الماضي الإنساني برمته. والماضي ما هو؟ " هو الحضارة، هو ما أنجزه الإنسان على ضفاف الأنهار التي تحيي الأرض وتطعم الناس ". ولهذا فإن العروى يراهن على أن سر التجربة الإبراهيمية يكمن في " لغز الذاكرة"¹⁵. فكيف ذلك؟

إن القطيعة التي أقامها ابراهيم مع الكون خولت له أن يصبح هو من يهدم ويبني من جديد، فإبراهيم هو نقطة البداية، والحضارة السابقة عليه تؤول إلى الصفر، هذا ما جعل العروى يُشدد على ضرورة التركيز على هذه التجربة ليس من حيث مضمونها وإنما من حيث دلالاتها ورمزيتها، إذ " لا يهمنا مضمون القصة بقدر ما تهمننا كخطاب، كذكر، كإنتاج لقوة الذاكرة"¹⁶، كخطاب يركز على الوحدة والتوحيد، فعندما يتحدث العروى عن النبي ابراهيم فما يهمه ليس هو ابراهيم التاريخي وإنما ابراهيم " الراموز" الذي يرفض التعدد (تعدد الآلهة) وينشد الوحدة والتوحيد، " فهو المؤسس الروحي لديانة التوحيد التي تنتسب إليها ليس فقط اليهودية بل المسيحية والإسلام كذلك"¹⁷.

لقد ابتداء ابراهيم بالشك أولاً، حيث أنه ساوره الشك عندما رأى قومه منهمكين بتعبد أصنام من صنعهم، ثم حاور قومه والكواكب الواحد بعد الآخر، ولما يئس ولم يفتنع بكل هذا قرر

نافذة فكرية : إشكالية الوحي عند العروي



الترحال والاعتزال، ترحاله إذن " اختياري مُتعمد "18. وفي هذه العلاقة الوطيدة بين الترحال والذاكرة يكمن سر ابراهيم. لذلك فسر تجربة الوحي يكمن خصيصا، وكما ينبه العروي، في فهم العلاقة بين الترحال والذاكرة (أو الحافظة كما ورد على لسانه). فضّل ابراهيم الترحال مثله مثل سائر الأنبياء، فجميع الأنبياء رحلوا.

إن ما جعل إبراهيم " ابن الحضارة العاق "19 وما جعله ينزع نحو التوحيد هو عدم قدرة الحضارة في هذه المرحلة على تحقيق شيء للإنسان في ظل استمرار المآسي والحزن والقلق، حيث خاب ظنه من تعبدته لآلهة كثيرة، يقول العروي في هذا السياق: " الواقع أن الحضارة لم تَفِ بأي من وعودها : ماذا أنجزت وماذا خلفت؟ ماذا بقي من سلطان

الملوك وعزة العظماء؟ الحزن والأسى. لماذا القلق والريبة والعنف والبطالة؟ لا الأغنياء أقل شقاء من الفقراء ولا الأسياد أكثر طمأنينة من العبيد. ظن الإنسان أنه إذا تقرب من آلهة كثيرة، ضاعف حظه

من السعادة والأمن. لم يصدق حدسه، ولم يتحقق أمله "20.

ومن هنا خلاص ابراهيم إلى أن فكرة الآلهة المتعددة لا تنفع، فاستنتج ضرورة

الهوامش

- 8 - نفسه، ص: 201.
- 9 - نفسه، ص: 201.
- 10 - نفسه، ص: 110.
- 11 - نفسه، ص: 51.
- 12 - نفسه، ص: 51-52.
- 13 - مزوز محمد، فلسفة الدين بين التجربة الباطنية والتأمل النظري، م س، 152-153.
- 14 - العروي عبد الله، السنة والإصلاح، م س، 53.
- 15 - نفسه، ص: 53.
- 16 - نفسه، ص: 52.
- 17 - مزوز محمد، فلسفة الدين بين التجربة الباطنية والتأمل النظري، م س، 142.
- 18 - العروي عبد الله، السنة والإصلاح، م س، 53.
- 19 - نفسه، ص: 54.
- 20 - نفسه، ص: 54.

للجوء إلى الوحدة والتوحيد. التوحيد بالنسبة إليه، مسألة استدلال، خلاصة تجربة فاشلة، التوحيد مصادرة، مبدأ حياة، فكرة تزيل القلق والتهيب وتُذهب الحيرة والشك أو بعبارة العروي " كل غامض يُشرح، كل عُقدة تُحل، كل لغز ينفك بقصة مواتية"²¹.

إن كل تصور ينطلق من هذا المنحى هو دين إبراهيمي الوجهة²²، بمعنى أن فكرة الله الواحد الأحد هي فكرة إبراهيمية خالصة ما دام الباحثون، في نظر العروي، لم يكتشفوا إلى حد الساعة تجربة مماثلة للتجربة الإبراهيمية، وهنا يشير إلى أن انحصار معارف العالم القديم في منطقة السد يجعلنا نعتد التجربة الإبراهيمية كمنطلق، لكن هذا لا يعني أنه لم تكن هنالك تجارب مماثلة لكنها ظلت مجهولة.

لقد مارس صاحب " السنة والإصلاح" نوعاً من الحفر الأركيولوجي لما أكد أن التوحيد في السيرة الإبراهيمية هو اختزال لكل شيء، للزمان والمكان في كلمة واحدة هي " الله" التي صارت منطلقاً لبناء تصورات جديدة عن العالم والإنسان والحياة والحضارة بصفة عامة. الله الواحد الأحد انكشف لإبراهيم، خليل الله، وكلمة " خليل" تؤدي، حسب العروي، معنى الصحبة وكذلك معنى المداخلة والملاصقة²³، وكأن العروي هنا يشير إلى أن الأمر يشبه التجسيد، لكنه طبعاً في حدود المعقول بحيث يقول " الواحد الدائم، من لا اسم له لأنه

صاحب الأسماء كلها. انكشف لإبراهيم وفي إبراهيم، في إبراهيم وفي ذريته المتكاثرة"²⁴.

توالت التجارب بعد التجربة الإبراهيمية إلى حدود التجربة المسيحية التي أعطت للأمر بعداً تجسدياً حسيماً، إلا أنها ليست كالتجربة الإبراهيمية لأنها تغالي في التجسيد والإثبات وتسعى للإقناع، وهذه المغالاة في محاولة الإثبات تؤدي إلى الفتور والحيرة. لذلك فليس هناك حل سوى الرجوع إلى التجربة الإبراهيمية، لأن إله إبراهيم لا يحتاج للإثبات ولا يُستهلك، فالأساس في هذه التجربة هو السمع والاستماع وليس الشعور والخيال والتجسيد، " إله إبراهيم كلمة، لكن حصراً، بلا تأويل ولا تمثيل"²⁵.

لذلك فالأديان السماوية في نظر العروي تشكل نسقاً متداخلاً، إلا أن الإسلام لكونه آخر الأديان يتجاوزها و" يتحمل التطور"²⁶. فالإسلام يعترف باليهودية والنصرانية إلا أنه ينظر إليها باعتبارها أديانا محرفة ينبغي إصلاحها، وإصلاحها لا يكون إلا بتجاوزها، وتجاوزها يقتضي الرجوع إلى التجربة الأصل وهي التجربة الإبراهيمية، ف" الإسلام لا يكون إسلاماً حقاً إلا إذا وضع نفسه في خاتمة المسيرة الإبراهيمية"²⁶. إن ما فعله الإسلام بالنسبة لكل من الديانة اليهودية والمسيحية هو شبيه تماماً بما فعله إبراهيم مع الحضارة السابقة عليه.

يعود العروي إلى " النداء الإبراهيمي" ليثبت أن الرسالة الإسلامية هي التي فهمت فهماً حقاً نداء إبراهيم الخليل، والتجربة المحمدية هي صدى أصيل لهذا النداء ولهذه التجربة، " هذا الانتساب هو أقوى حجة على صدق الرؤيا"²⁸. فكيف جدد النبي محمد تجربة إبراهيم الخليل؟ وكيف كان يتعامل مع العادات المنسوبة إلى الخليل؟

ثالثاً : التجربة المحمدية بما هي صدى أصيل للتجربة الإبراهيمية

يصرّح العروي في متنه أن النبي العربي محمد أعاد إحياء التجربة الإبراهيمية، فقد " بدا واضحاً أن الدعوة المحمدية في الفترة المكية هي إعلان صريح على العودة إلى دين إبراهيم، أي الدعوة إلى عبادة إله واحد (لا يقبل التجسيد). كما تم ربط مصير المسلمين بعلاقة الأبوة مع هذا الجد العريق، حيث تم تقديم شخص إبراهيم بوصفه الأب الأول الذي أطلق على معتنقي الدين الجديد اسم المسلمين"²⁹. لذلك يتوجب تقديم أوجه التشابه بين ما بشر به النبي إبراهيم وما دعا إليه النبي محمد من خلال سرد بعض الأحداث المهمة في تجربة إبراهيم، والتي أعادها محمد من قبيل أنه لم يكن يحفل بعبادة الأصنام وبيانات التعدد، ولم يقتنع بعقائد قومه، بل قرر أن يجتثها من جذورها وذلك بأن يلغي ما ألفت جماعته على تقديسه وأن يستبدل قيمهم المتوارثة بقيم جديدة. لقد ساوره

نافذة فكرية : إشكالية الوحي عند العروي

وقع التصديق بنبوءته. من جهة أخرى، كشف العروي كيف أن النبي محمد دعا أيضاً إلى التوحيد وبالتالي فقد أحيا نداء جده وكرر تجربته، ذلك أنه بالإضافة إلى ما تمت الإشارة إليه من أوجه التشابه بينهما يلزم الحديث أن النبي ابراهيم قد جاء مذكراً بالدين الذي على الإنسان تجاه حياته واعتقاده، إلا أن الإنسان لا يُخوله حسه المتعالي وكبرياؤه وأنانيته من الخضوع إلى سلطان الدين الذي عليه، لذلك يسعى جاهداً إلى عصيانه ونسيانه، فيقبل النبي مذكراً وداعياً إلى التوبة ليحظى الإنسان بالصفح والغفران عن طريق الصلاة والصدقة وذلك قصد التذكير بالدين وتهذيب الأخلاق؛ أي باستبدال الأخلاق المتوارثة والتي لا تفيد الأفراد ولا تحقق التضامن والرحمة

أبدى على أرض كنعان، وأنه سيمنحه نسله من اسماعيل أمة كبيرة تمتلك الأرض من النيل إلى الفرات³¹.

بالإضافة إلى واقعة الختان نجد "تقديس البيت الحرام" ³²، ذلك أن النبي ابراهيم قام برفقة ابنه اسماعيل برفع قواعد البيت الحرام ليحج الناس إليه مؤمنين بوحداية الله. نجد أيضاً عادة "التبرك بماء البئر" التي اكتشفت بفضل ابنه اسماعيل، وكذلك "الاحتفال بواقعة الذبح"³³ حيث كاد أن يهيم النبي ابراهيم بذبح ولده اسماعيل لو لم يفتديه الله بكبش.

هكذا يعتبر العروي أنه لو تجاهل النبي محمد عادات قومه، أي لو جاء بغير المعهود ولو قرر نبذ المألوف لما

الشك عندما رأى قومه منهمكين بتعبُّد أصنام من صنعهم، وأنكر أيضاً عبادتهم للكواكب والنجوم فأقبل على تأملها، إلا أنه بعد أن لاحظ أفولها تيقن أن الكون من صنع إله واحد لا شريك له، فترأى من الشرك ودعا قومه إلى التوحيد وهي دعوة مجددة تنفي كل ما ألفوا الإيمان والاعتقاد به.

يشير العروي في هذا الصدد أن شعب النبي محمد كان على دراية بالعادات التي وردت لديه والتي أسسها ابراهيم والمتماثلة في الختان، فقد ورد في سفر التكوين أن الله أبرم عهداً مع ابراهيم يتمثل في طقس الختان³⁰، حيث ختن ابراهيم واسماعيل في اليوم نفسه، وقد وعده الله بأنه سيهبه مع ذريته ملكاً

الهوامش

21 - نفسه، ص: 62.

22 - يقول: العروي " في هذا المنظور لا دين إلا وهو إبراهيمي المنحى "السنة والإصلاح، ص: 63.

23 - نفسه، ص: 66.

24 - نفسه، ص: 66.

25 - نفسه، ص: 69.

26 - نفسه، ص: 71.

27 - نفسه، ص: 72.

28 - نفسه، ص: 109.

29 - مزوز محمد، فلسفة الدين بين التجربة الباطنية والتأمل النظري، م س، 173.

30 - ورد في الاصحاح السابع عشر في الآية السابعة: "واقيم عهداً أبدياً بيني وبينك وبين نسلك من بعدك، جيل بعد جيل، فأكون لك إلهاً ولنسلك من بعدك" وتضيف الآية العاشرة: "وهذا هو عهدي الذي تحفظونه بيني وبينكم وبين نسلك من بعدك: أن يختن كل ذكر منكم". الكتاب المقدس، "سفر التكوين". العهد القديم، لبنان: جمعية الكتاب المقدس 1995 ص: 20.

31 - يقول ميرفي - وهو أحد المختصين في فلسفة الدين-: "ومن المهم جداً أيضاً أن ابراهيم تبنى لنفسه ولجميع أحفاده عادة الختان المصرية، بأمر من الله العظيم نفسه كما يقال. والختان، رغم أنه كان إلزامياً لدى العائلة المالكة والكهنة وطبقة النبلاء الوراثية منذ عام (4000) قبل الميلاد، كان من أكثر الممارسات غير المعتادة بين المجموعات أو الأديان أو الأمم الأخرى"، أنظر، مزوز محمد، فلسفة الدين بين التجربة الباطنية والتأمل النظري، م س، 146.

32 - العروي عبد الله، السنة والإصلاح، م س، 101.

33 - نفسه، ص: 101.

والتضحية والعدل. لهذا تركز دعوة النبي على اليوم الآخر أي الحساب الذي يكون من الله تجاه من خلف دينه، ويحاول النبي جاهداً أن يقنع قومه بوجود إله واحد هو خالق الكون ويتبرأ من الأوثان التي ابتدعتها الإنسان الجاهل، وهذا ما دعا إليه أيضاً النبي إبراهيم من خلال تجربته وهو نفس ما أعلن عنه النبي محمد الذي أحيانا تجربته بلسان عربي مبين.

على سبيل الختم:

حقاً، ما كان للعروي أن يفكر في الوحي لولا تساؤلات السيدة الأجنبية المسلمة التي سألته عن منظوره للإسلام وعن صيغة أو بالأحرى "صفة علاجية" للحفاظ على هويتها وانتمائها الإسلامي دون مس بثوابت حداثتها التي لا تقبل النقاش فيها كالإيمان بالعلم والديمقراطية وحقوق المرأة³⁴.

أمام هذا الإحراج، لم يجد العروي بُدّاً من العودة إلى التراث، لكن ليس لأجل إثارة إشكالات فقهية، سُنّية كلامية، بل كتجربة ومحطة تاريخية (التجربة الإبراهيمية والمحمدية).

وإذن، عودة العروي إلى التراث لها ما يبررها، إذ لا وجود لتناقض في حديثه عن السنة، فالوحي بالنسبة إليه ظاهرة تاريخية. لأجل ذلك، قام بتجربة شبه مستحيلة تنطلق من قراءة القرآن رأساً لرأس بلا واسطة، بلا فكرة مسبقة، وبلا عقيدة خفية أو كما يقول الأستاذ مزوز "قرأ الكتاب بالكتاب" من غير إرشاد أو توجيه من لدن الشراح والمفسرين. وقد تحقق له هذا المسعى من خلال استحضاره للتجربة الإبراهيمية بوصفها تجربة تاريخية، ليثبت أن الرسالة الإسلامية في نبينا محمد هي التي فهمت فهما حقاً "النداء الإبراهيمي".

لقد ظل العروي وفيما لمنهجه وانتمائه "التاريخاني" لأنه يشكل بالنسبة إليه جواباً على التحدي الذي ترفعه السنة؛ تحدي معاداة التعدد والاختلاف، التقدم والاجتهاد، التطور والنسبية، والحرية والعقل، فالتاريخانية هي جواب العروي على تحدي العقل السني الذي يُفكر "مثل حصان يحرك ناعورة" والذي يكتفي بالنظر في كلام الله، بدل النظر في كلام الإنسان. من هنا نفهم جيداً لماذا أصراً العروي على التشبث بالتاريخانية رغم الانتقادات الموجهة لها. وبما أن الكتاب في مجمله يدور حول مفهوم "السنة" أو بالأحرى ينشد "النيو" والبوست سنة، "ألا يحق لنا أن ندرجه ضمن كتب المفاهيم المؤسسة للحدثة كمفهوم: الحرية، والعقل، والدولة، والإيديولوجيا، والتاريخ؟ ■

الهوامش

- 34 - يقول العروي "لقد حذرتني، أيتها المسائلة الكريمة. قلت وأدّدت: كلمني في أي شيء، حدثني بما تشاء، لكن لا تحاول أبداً إقناعي بأن العلم سراب، الديمقراطية مهزلة، والمرأة أخت الشيطان، في هذه الموضوعات الثلاثة لا أقبل أي نقاش" السنة والإصلاح، ص: 189.
- 35 - أو كما يدعو الأستاذ مزوز ب "القراءة من الداخل"، أنظر، فلسفة الدين بين التجربة الباطنية والتأمل النظري، م س، 151-152.
- 36 - العروي عبد الله، السنة والإصلاح، م س، ص: 173.

المراجع المعتمدة:

- العروي عبد الله، السنة والإصلاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 2008.
- مزوز محمد، فلسفة الدين بين التجربة الباطنية والتأمل النظري، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، الرباط، الطبعة الأولى، 2018.
- المصباحي محمد، صراع الحدث والسنة في كتاب السنة والإصلاح لعبد الله العروي، مجلة مؤمنون بلا حدود، 18 نوفمبر 2014 .

المثقفون والإعلام: هل يتعلق الأمر بتفاعلات جديدة في العصر الرقمي؟

ترجمة: عبد العالي صابر¹
باحث في علم الاجتماع

تهميشهم واستبدالهم بشخصيات ذات إشعاع إعلامي كبير تصدرت المشهد، ويُخشى أن تحجب العمل المؤسس الذي أنجزه مثقفون لا يحظون بنفس الإشعاع.

موضوع بحث مثير، لكن لم يُدرس إلا قليلا

كانت الدراسات في فرنسا حول التحولات الحديثة لعالم الثقافة نتاج أقلام مؤرخين وسوسيولوجيين بشكل خاص، ونادرا ما كانت صادرة عن باحثين في علوم المعلومات والاتصال. وقد اهتم المؤرخون خصوصا بعدد من الأحداث الرئيسية، وبمسار بعض الشخصيات الكبرى في الحياة الثقافية، ونشروا عددا من الأعمال التي تندرج في إطار التاريخ الثقافي. ولأسباب مختلفة انجذب أيضا عدد من السوسيولوجيين لدراسة خصائص تعبيرهم عن مواقف معينة، وكذا دراسة الخصوصيات التي تميز قنوات الانتشار الجديدة. وفي

تم إصدار المؤلف من طرف دار النشر L'Harmattan بتاريخ 02/06/2021.

نص الترجمة:

لم نتوقف منذ الثمانينيات عن الإشارة إلى واقع التراجع القوي لصورة المثقف كما تم تمجيدها، خاصة في فرنسا، منذ قضية دريفوس l'affaire Dreyfus. وأدى سقوط حائط برلين سنة 1989 وانهار الأيديولوجيا الشيوعية إلى تعجيل وتيرة فقدان المثقفين للهالة التي كانوا يتمتعون بها، إلى حد أن عددا من الملاحظين تنبؤوا بالنهاية الوشيكة للمثقفين. لكن بالرغم من ذلك كان يبدو تشخيص هذا الواقع تبسيطا نوعا ما؛ فعلى الرغم من فقدان صورة المثقف/النبوي (كما جسدها جون بول سارتر) رونقها، فإن المثقفين لم يهتفوا برمتهم من المشهد بشكل نهائي، ولكنهم بالأحرى تواروا عن مشهد الحياة السياسية والثقافية على مدار الأربعين سنة الأخيرة، بل ويمكن القول إنه تم

هذا النص هو أحد ثلاث مقالات تمهيدية تم التمهيد بها لمؤلف جماعي يحمل عنوان: «المثقفون والإعلام في العصر الرقمي» et Intellectuels من médias à l'ère numérique. تنسيق كاميليا كوزنير CameliaCuşnir (جامعة بوخارست برومانيا)، ونيكولا بيليسيبي NicolasPélissier (جامعة كوت دازور Côte d'Azur بفرنسا)، وريمي ريفول RémyRieffel (المعهد الفرنسي للصحافة، جامعة باريس II بانتيون أساس Panthéon-Assas)، وهؤلاء أنفسهم هم من اضطلع بتحرير هذا المقال التمهيدي الأول. والمؤلف الجماعي المذكور هو نتاج مشاركات باحثين في المنتدى الثنائي الفرنسي-الروماني في نسخته الرابعة والعشرين حول موضوع: علوم المعلومات والاتصال، والمنعقد من 31 أكتوبر إلى 2 نونبر 2019 في بوخارست برومانيا. وقد

الهوامش

1 - عبد العالي صابر، جامعة شعيب الدكالي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالجديدة، مختبر «المجتمع المغربي: الديناميات والقيم».

الباحثين في علوم المعلومات والاتصال لم يستكشفوا هذا الميدان إلا قليلا، على عكس ما فعله باحثون آخرون يندحدرون من حقول معرفية مختلفة. ومنذ مطلع القرن الواحد والعشرين يمكننا أن نَعُدَّ على رؤوس الأصابع الدراسات المنشورة في مجال علوم المعلومات والاتصال حول مسألة العلاقات بين المثقفين ووسائل الإعلام.

تبدو أهمية وراهنية هذه المسألة شيئا بديهيا، فمع نشأة الأنترنت وشبكات التواصل الاجتماعي يبدو مشروعا أن نبدأ من الصفر فحس دور وتأثير المثقفين في مجتمعاتنا الديمقراطية. ومن المعلوم أن هؤلاء المثقفين كثيرا ما نشروا أفكارهم باستخدام مختلف الوسائط الإعلامية. وخلال فترة طويلة جدا (إلى حدود الستينيات والسبعينيات) شكلت الكتب والجرائد بالدرجة الأولى (بسبب نشرها للأعمدة وللعرائض) الأدوات الأساسية التي بُنيت عليها شهرة وسمعة المثقفين. لكن الطفرة التي شهدتها الإعلام السمعي البصري غيرت الوضع بشكل تدريجي؛ فمنذ السبعينيات والثمانينيات -وبالنسبة لعدد من المثقفين- أصبحت بعض برامج الراديو -وبشكل خاص التلفزيون- أدوات لتعزيز مواقف معينة، ووسائل لتحقيق البروز. وهكذا عاينا النفوذ المتنامي للشاشة الصغيرة في النقاش العمومي، والتأثير الحاسم لبعض الصحفيين/المنشطين، والذين -من خلال قدرتهم على انتقاء الضيوف- امتلكوا سلطة لا يستهان بها لتكريس مواقف

فقدان المثقفين للهالة التي كانوا يتمتعون بها، إلى حد أن عددا من الملاحظين تنبؤوا بالنهاية الوشيكة للمثقفين. لكن بالرغم من ذلك كان يبدو تشخيص هذا الواقع تبسيطيا نوعا ما؛ فعلى الرغم من فقدان صورة المثقف/النبى (كما جسدها جون بول سارتر) رونقها، فإن المثقفين لم يهتفوا برمتهم من المشهد بشكل نهائي، ولكنهم بالأحرى تواروا عن مشهد الحياة السياسية والثقافية على مدار الأربعين سنة الأخيرة، بل ويمكن القول إنه تم تهميشهم واستبدالهم بشخصيات ذات إشعاع إعلامي كبير تصدرت المشهد، ويُخشى أن تحجب العمل المؤسس الذي أنجزه مثقفون لا يحظون بنفس الإشعاع.

موضوع بحث مثير، لكن لم يُدرس إلا قليلا

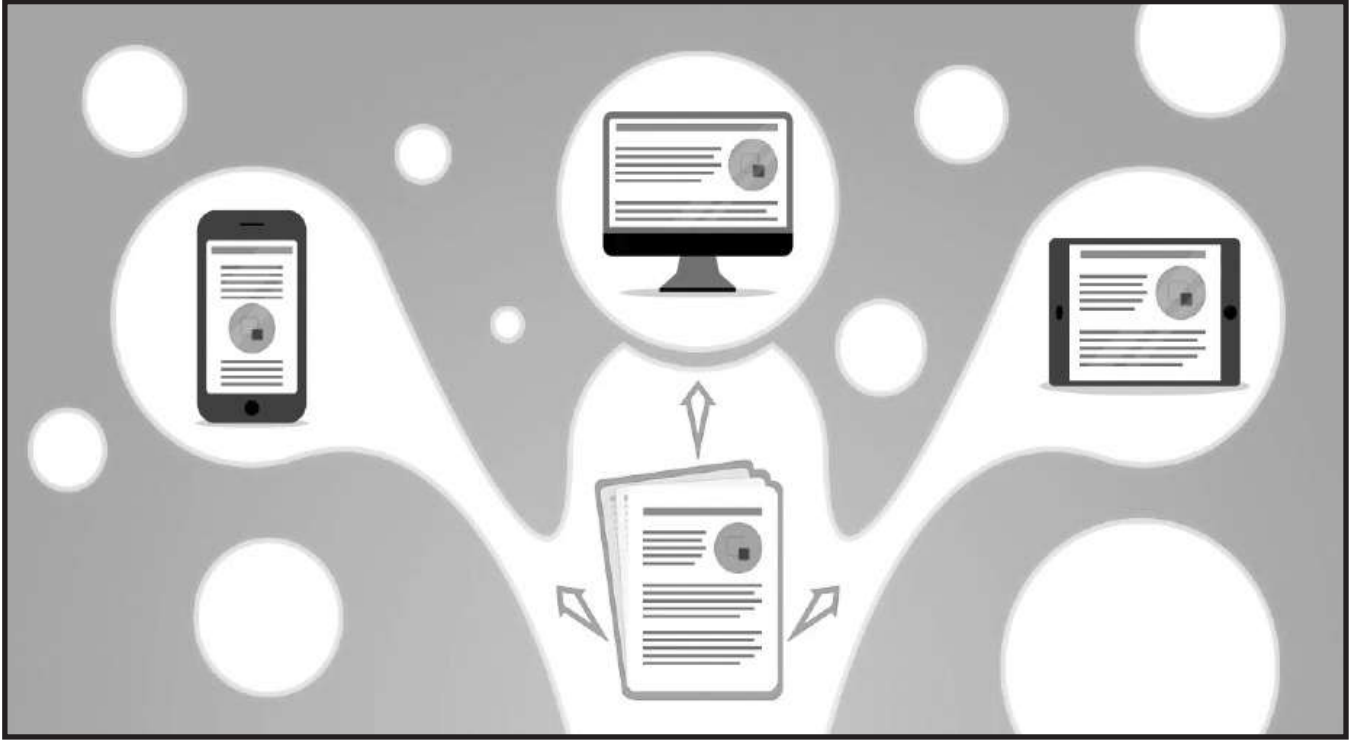
كانت الدراسات في فرنسا حول التحولات الحديثة لعالم الثقافة نتاج أقلام مؤرخين وسوسيولوجيين بشكل خاص، ونادرا ما كانت صادرة عن باحثين في علوم المعلومات والاتصال. وقد اهتم المؤرخون خصوصا بعدد من الأحداث الرئيسية، وبمسار بعض الشخصيات الكبرى في الحياة الثقافية، ونشروا عددا من الأعمال التي تندرج في إطار التاريخ الثقافي. ولأسباب مختلفة انجذب أيضا عدد من السوسيولوجيين لدراسة خصائص تعبيرهم عن مواقف معينة، وكذا دراسة الخصوصيات التي تميز قنوات الانتشار الجديدة. وفي المقابل، فإن

هذا النص هو أحد ثلاث مقالات تمهيدية تم التمهيد بها لمؤلف جماعي يحمل عنوان: «المثقفون والإعلام في العصر الرقمي» Intellectuels et médias à l'ère numérique من تنسيق كاميليا كوزنير CameliaCuşnir (جامعة بوخارست برومانيا)، ونيكولا بيليسي NicolasPélissier (جامعة كوت دازور Côte d'Azur بفرنسا)، وريمي ريفول RémyRieffel (المعهد الفرنسي للصحافة، جامعة باريس II بانتيون أساس Panthéon-Assas)، وهؤلاء أنفسهم هم من اضطلع بتحرير هذا المقال التمهيدي الأول. والمؤلف الجماعي المذكور هو نتاج مشاركات باحثين في المنتدى الثنائي الفرنسي-الروماني في نسخته الرابعة والعشرين حول موضوع: علوم المعلومات والاتصال، والمنعقد من 31 أكتوبر إلى 2 نونبر 2019 في بوخارست برومانيا. وقد تم إصدار المؤلف من طرف دار النشر L'Harmattan بتاريخ 02/06/2021.

نص الترجمة:

لم نتوقف منذ الثمانينيات عن الإشارة إلى واقع التراجع القوي لصورة المثقف كما تم تمجيدها، خاصة في فرنسا، منذ قضية دريفوس l'affaire Dreyfus. وأدى سقوط حائط برلين سنة 1989 وانهايار الأيديولوجيا الشيوعية إلى تعجيل وتيرة

ترجمة : المثقفون والإعلام: هل يتعلق الأمر بتفاعلات جديدة في العصر الرقمي؟



معينة. وبالإضافة إلى ذلك، فمنذ الألفية الثالثة تغير بشكل عميق جو النقاشات على التلفزيون، بحيث كرس البرامج الحوارية منطق الإبهار الذي ما فتأ يتقوى للحصول على أكبر حجم من المتابعة، وهو ما عزز «ثقافة صدام» unecultureduclash استفادت منها شبكات التواصل الاجتماعي فيما بعد.

الأكاديمي الأنجلوساكسوني-إلى تعدد أشكال وفرص التعبير المرتبطة بشبكة الأنترنت وبشبكات التواصل الاجتماعي، وهو ما أدى إلى نوع من ديمقراطية وضع المثقف، وبالتالي أصبح هناك عدد كبير من المواطنين يساهمون في النقاشات، ويستطيعون التعبير عن آراء مخالفة إزاء المشاكل العامة الراهنة. وهكذا تعرض تأثير المثقفين لهزة؛ إذ لم يعودوا هم الوحيدون الذين يملكون بشكل حصري القدرة على التعبير المسموح به، شأنهم في ذلك شأن الخبراء والفاعلين السياسيين. وبلا شك فإن ضعف الوسائط التقليدية شجع عموم الناس على التعبير عن آرائهم إزاء قضايا الشأن العام. وبعبارة أخرى، فإن إحدى الأسئلة الرئيسية التي كانت مطروحة تتعلق بمعرفة هل نشهد

المنابر الإلكترونية كفضاء جديد للنقاش وللبروز، سيكون من المهم تقدير حجم التحولات الجارية، وإبراز خصائص الاستمراريات (les permanences) (ما يستمر على حاله) وكذا التغيرات الملحوظة على مستوى العلاقات بين المثقفين ووسائل الإعلام، ويدخل ضمن ذلك تأثير التكنولوجيا الرقمية على أشكال الالتزام وعلى صيغ النقاش العمومي، وإعادة تحديد الحدود بين المثقفين وبين الصحفيين وعموم الناس، وبروز فاعلين جدد يتكلمون في القضايا العامة (هواة ومؤثرون على منصة يوتيوب وغيرها من المنصات) وكل هذه أمثلة على جوانب في المسألة تستحق أن تخضع للتحليل. وقد أشار عدد من الكتاب -ينحدرون بشكل خاص من المجال

النظام الإيكولوجي الرقمي: هل يتعلق الأمر بأشكال جديدة من الفعل ومن المشروعية؟

في سياق تحضُّر فيه مدونات النقاش وشبكات التواصل الاجتماعي ومختلف



في رومانيا، وخلال النصف الثاني من القرن العشرين، كان تطور صورة المثقف مطبوعاً بقمع حرية التعبير في ظل حكم النظام الشيوعي. وكان نادراً جداً أن نجد مثقفين رومانيين يتمتعون بالجرأة للتصريح بنقد السلطة السياسية، وإدانة الخروقات المتكررة لحقوق الإنسان. فأغلب هؤلاء المثقفين فضلوا الانسحاب إلى برجهم العاجي، بل وحتى عقد صفقة مع النظام الشيوعي. ومع انهيار هذا النظام سنة 1989، عاش المثقفون الرومانيون -يايقاع سريع- ما عاشه نظراؤهم في أوروبا الغربية طيلة أزيد من نصف قرن: لقد عاشوا «عصرًا ذهبيًا» شبيهاً بذلك الذي شهدته فرنسا خلال الخمسينيات والستينيات، ثم تلا ذلك فترة من خيبة الأمل، ثم فترة أخرى شهدت اصطفاً للمثقفين في صف السلطة السياسية، ثم فترة التأقلم مع

إذاعتها، وعلى الإجراءات التقليدية لفعل الالتزام، وعلى المسالك الجديدة لتحقيق البروز وبناء سمعة، وعلى نشوء عدد من النقاشات المحترمة، إلخ. إن مقاربات البحث بخصوص هذه المسائل تبدو متعددة ومحفزة، لكن ما واقع هذه المسائل في دول تغطي فيها ثقافات سياسية مختلفة، سواء كانت دولاً بعيدة عنا أو قريبة منا كل القرب؟ إن حالة رومانيا تبدو جديدة بالدراسة على هذا المستوى من منظور مُقَارِنَاتِي، فهي عضو نشِطٌ في الاتحاد الأوروبي، لكنها ظلت تترجح تحت نظام جد سلطوي خلال فترة طويلة من الزمن، وحديثة في نفس الوقت.

المثقفون في المجتمعات ما بعد الشيوعية: بين البروز المفرط وخبية الأمل

نزعا فعليا للقداسة عن المثقفين؟ وهل نشهد -بالموازاة مع المثقفين الإعلاميين- تشكل فئة جديدة من المثقفين يمكن تسميتهم بـ «المثقفين الرقميين»؟ وهناك سؤال تظهر أهميته بشكل واضح، ويمكن صياغته كالتالي: أليس الباحثون في علوم المعلومات والاتصال في موقع يسمح لهم بمقاربة ودراسة التغيرات التي تطرأ على مستوى أنماط نشر الفكر وعلى مستوى الصيغ التي يتم بها النقاش العمومي؟ بتعدد زوايا التحليل، وبتعبئة المقاربات متعددة التخصصات، سيكون بوسع الباحثين في علوم المعلومات والاتصال فهم النظام الإيكولوجي الإعلامي المعاصر بدقة، وبالتالي تحقيق فهم أفضل للكيفية التي أثرت بها قنوات الاتصال الجديدة على عملية إخراج وعرض تدخلات المثقفين، وكذا تأثيرها على محتوى أفكارهم، وعلى طريقة

ترجمة : المثقفون والإعلام: هل يتعلق الأمر بتفاعلات جديدة في العصر الرقمي؟

للبحث في الفنون والدراسات الإنسانية في المنابر الإلكترونية، وبشكل خاص في شبكات التواصل الاجتماعي، فإن وجود مثقفين ينحدرون حصريا من بيئة رقمية لا يبدو مؤكدا. وفي الواقع، لا تمثل التكنولوجيا الرقمية بعد فضاء جديدا للمشروعية بالنسبة لفئة جديدة من المثقفين العموميين، ولكنها أداة لنشر وإذاعة أفكار أُتِّجَتْ وطُوِّرَتْ داخل الوسائط الإعلامية التقليدية.

أنت إذن هذه النسخة الرابعة والعشرون من المنتدى لتشغل فراغا موجودا، وضمت حوالي أربعين باحثا وطالبا في الدكتوراه فرونكوفونيين، والذين أُنتخبُوا وراقهم من طرف لجنة علمية دولية نشكرها بحرارة، كما نشكر كل المساهمين في هذا المنتدى. ويسلط المؤلف الجماعي الحالي الضوء على غنى وتنوع المساهمات والإنتاجات انطلاقا من انتقاء رصين للنصوص، ومُؤَبَّنٍ حسب جزئين: يتناول الجزء الأول إعادة تشكل العلاقات بين الإبداع الفني والمجال الثقافي، ويسائل الجزء الثاني بشكل مباشر تأثير وسائط الإعلام الرقمي على إعادة التشكل هذه.

من الإبداع الفني إلى البروز الرقمي: الطرق القصيرة

في مقاله الافتتاحي المعنون بـ «تحولات الحياة الثقافية بفرنسا في العصر الرقمي (1989-2019)»، يقترح

في المنابر الإلكترونية، وبشكل خاص في شبكات التواصل الاجتماعي، فإن وجود مثقفين ينحدرون حصريا من بيئة رقمية لا يبدو مؤكدا. وفي الواقع، لا تمثل التكنولوجيا الرقمية بعد فضاء جديدا للمشروعية بالنسبة لفئة جديدة من المثقفين العموميين، ولكنها أداة لنشر وإذاعة أفكار أُتِّجَتْ وطُوِّرَتْ داخل الوسائط الإعلامية التقليدية.

مبادرة فرنسية رومانية في علوم المعلومات والاتصال

إن الملاحظة السابقة في انطباقها على شرق أوروبا وغربها ألهمت بعض الفاعلين لتنظيم المنتدى الثنائي الفرنسي-الروماني في نسخته الرابعة والعشرين حول موضوع علوم المعلومات والاتصال، وكان عنوانه كالتالي: «المثقفون والإعلام: أثر رقمنة أشكال الالتزام والنقاش العمومي». وكان هذا المنتدى قد انعقد من 31 أكتوبر إلى 2 نونبر 2019 بمبادرة من كلية الصحافة وعلوم الاتصال بجامعة بوخارست، وبشراكة مع مختبرات مركز التحليل والبحث متعدد التخصصات حول الإعلام CARISM (جامعة باريس II بانتيون أساس Panthéon-Assas، والمعهد الفرنسي للصحافة)، ومختبر الأبحاث في علوم المعلومات والاتصال المتوسطي SIC.LabMéditerranée (جامعة كوت دازور Côté d'Azur، والمدرسة الجامعية

العصر السمعي البصري، وبعدها الاندماج في النظام الإيكولوجي الرقمي، وحدث كل هذا دون أن يكون هناك بالضرورة تتابع في هذه المراحل.

وبعد خمسين سنة من غياب حرية الصحافة، وغياب أية إمكانية أمام المثقفين الرومانيين للتعبير الحر عن آرائهم بخصوص القرارات السياسية، قرر هؤلاء الدخول بحماس في مغامرة استعادة الزمن الضائع؛ فما ميز سنوات التسعينيات هو حضورهم الكبير في بنيات السلطة السياسية، وفي الصفحات الأولى للجرائد، وفي القنوات التلفزيونية المتكاثرة. لقد تخلى المثقفون ما بعد الشيوعية عن دورهم كهيئة ناقدة موضوعية، وذلك لكسب عدد من الامتيازات، كأن يصبحوا مستشارين رئاسيين، ورؤساء لبعثات دبلوماسية، ونواب في البرلمان الأوروبي، ووزراء، إلخ. فحماسهم في الالتزام حَقَّقَتْ حدته مع الزمن، لكن وَلَعَهُمْ بالوسائط الإعلامية بقي كما هو حتى خلال العقد الأول من القرن الواحد والعشرين، حيث لا نزال نجد بعض المثقفين «الإعلاميين» يهيمنون على النقاش العمومي.

وكما هو الحال في فرنسا، ففي رومانيا نجد أن أكثر من كرس نفسه لدراسة العالم الثقافي في الفضاء العمومي هم الباحثون في التاريخ، وفي السوسيولوجيا، وفي العلوم السياسية، وليس الباحثون في علوم المعلومات والاتصال. وعلى الرغم من وجود مثقفين لديهم حضور نشط

للفنان-المواطن». وتتعلق دراسة الحالة هذه بفنان تخطيطي روماني ذي سمعة وصيت عالميين، وهو دان بيرجوفشي DanPerjovschi. وتقتراح الكاتبة تحليلاً موضوعاتياً لمحتوى الرسوم السياسية باعتبارها نواقل للمعنى، ووحدات تركيبية للخطاب. ومن منطلق المنظور المقترح من طرف الكاتبة، نجد أن الفنانين المعاصرين يصبحون هم الزعماء والمؤثرون الجدد الذين يستخدمون الأعمال الفنية كأدوات هجينة للاحتجاج وللتواصل.

وفي دراسة من نفس النوع مخصصة للمخرج السينمائي جون لوك كودار Jean-Luc Godard بعنوان: «الانشقاقات الاستيطانية، والاضطرابات الإعلامية، وإعادة التشكلات الرقمية»، تحلل صوفي ريمون Sophie Raimond بعناية استراتيجيات التدخل والمساءلة التي يتبعها هذا المخرج في المجال العمومي، وهي استراتيجيات متعددة الوسائط موجهة لخدمة فكر نقدي. وتسمح لنا دراسة الكاتبة باكتشاف ثلاثة أقطاب: رجل الدين المثقف، والحقل الإعلامي، ثم التكنولوجيا الرقمية، وذلك من خلال مقترحات تجريبية تتم داخل استوديو التصوير أو في قاعة المونتاج أو في الفضاء العمومي.

أما الباحثة فلور دي شيلو Flore Di Sciullo، فقد عملت على تحليل خطابات عن التكنولوجيا الرقمية عبرت عنها مجلة متخصصة في الفن المعاصر، وحملت دراسة الكاتبة عنوان:

المثقفين أنفسهم. ومع ظهور المدونات، والمجلات الرقمية، وشبكات التواصل الاجتماعي، تم التأسيس لشكل جديد من ديمقراطية التعبير والنقاش نحو ما هو أفضل وأيضاً نحو ما هو أسوأ. لكن أصبح من المعقد جداً أن يتمكن الشخص من إسماع صوته وسط هذا الصخب المعمم الذي خلقه تضخم العرض.

بعد هذه التمهيدات السوسيو-تاريخية، تفتتح لوسي ألكسيس Lucie Alexis الجزء الأول من المؤلف، والمخصص لدراسة العلاقات المركبة بين الفنانين والمثقفين. وفي نصها المعنون بـ «الإنتاج السمعي البصري للفنان وتحويله إلى مثقف»، توضح الكاتبة كيف تعمل المجلة الثقافية التلفزيونية: «كلمات منتصف الليل» Des Mots de Minuit على إظهار الفنان بصورة المثقف من خلال عملية دمج لعوامل ترتبط بالخطاب، وبالصناعة السمعية البصرية. وبحسب الكاتبة، فإن إجراءات وتدابير البرنامج التلفزيوني تتشكل وتتركب حول وعد بالتفكير في الحقبة المعاصرة وفيما هو سياسي، واستجابة لهذا الوعد يتم تقديم الفنانين على أنهم فاعلون ملتزمون ومناضلون.

ومن جهتها، تُعَبِّأُ ماريا سيزونوفها نارو Ana-Maria Sezonov Hanaru نظرية الفاعل-الشبكة l'acteur-réseau لإنجاز دراسة حالة بعنوان: «الهجنة hybridité الجديدة الفنية والتواصلية داخل شبكة الاتصال وخارجها offlineonline بوصفها خطاباً

ريمي ريفول Rémy Rieffel تحليلاً للخصائص الرئيسية لحياة الأفكار وللنقاش الثقافي بفرنسا على مدار الثلاثين سنة الأخيرة. ويلاحظ الباحث أنه مع انطلاق الوسائط الرقمية ظهرت أممات جديدة لقياس القيمة الاجتماعية، كما ظهرت فضاءات جديدة للنشر، وهو ما زاد من فقدان المثقفين لاستقلاليتهم إزاء الوسائط الإعلامية. وفي نفس الوقت يتم الدفع باقتصاد الانتباه (أو جذب الانتباه) l'économie de l'attention إلى حدوده القصوى في الأنترنت وفي شبكات التواصل الاجتماعي؛ وهكذا يغطي صدى الحروب الكلامية شيئاً فشيئاً على الخلافات الثقافية والفكرية الحقيقية، وتشكل هوة كبيرة بين عالمين يتباعداً أكثر فأكثر: عالم البروز الإعلامي المفرط لبعض الأشخاص، في مقابل عدم بروز معظم الآخرين أو بالأحرى تغييبهم بشكل تدريجي.

في المقال الثاني التمهيدي («من زولا Zola إلى زمور Zemmour: صعود وتقهقر المثقفين في النظام الإعلامي للقرن العشرين»)، يستعرض لورون مارتان Laurent Martin العلاقات بين المثقفين والإعلام على امتداد قرن من الزمن، وهي علاقات ظلت إلى ستينيات القرن العشرين محكومة بحضارة الطباعة، ثم حملت فيما بعد أثر الصعود القوي للمجلات الجديدة وللتلفزيون. وقد غيرت هذه الوسائط الجديدة العلاقات بين الإعلام وبين المثقفين، بل غيرت العلاقات فيما بين

ترجمة : المثقفون والإعلام: هل يتعلق الأمر بتفاعلات جديدة في العصر الرقمي؟

تتبع تطور مختلف تعريفات مفهوم المثقف. وللتدليل على تعقد قيم البيئة الرقمية في عالم اليوم، أجرت الكاتبة تحليلًا للخلاف الذي دار في العالم الرقمي بسبب ظهور الفيلسوف الروماني ميهاي سورا Mihai Sora (بعمر الـ 104 سنة) سنة 2019 في إعلان دعائي لشركة E-mag الرائدة في المبيعات على الإنترنت.

أما الكاتبة ديليا أوبري Delia Oprea، ففي مساهمتها بعنوان: «مثقف أم صحفي أم مدون؟ تغير وتطور الممارسات المهنية في العصر الرقمي»، تقترح تصورا عن الطريقة التي كَيَّف بها الصحفيون الرومانيون كتاب المدونات كتابتهم وطرقهم في التعبير وفي التمثيل مع بيئة الإنترنت. وعززت الكاتبة عملها بدراسة حالة تناولت شخصيتين من عالم المدونات الروماني، وهما: دراغوس باترارو Dragos Patraru ومواز غوران Moise Guran.

في النهاية، وفي نصها الختامي: «البناء الرقمي للصورة الثقافية للمعارض المخلص في فيتنام»، عملت الباحثة الفيتنامية تي تان فونغغوينبوهان Thi Thanh Phuong Nguyen - Pochan على مساءلة البناء الرقمي لصورة ثقافية تلعب دورا متناميا في إعادة تشكيل الفضاء العمومي في فيتنام. ويأخذ تحليل الباحثة بعين الاعتبار الموقع الإلكتروني Bauxite Vietnam الذي يساهم في إبراز المعارضين، وتعزيز سلطتهم لدى الشعب. ■

Vanessa Landaverde-Kastberg أن مثقف القرن الواحد والعشرين لم يعد يكتب بكتابة أعمدة صحفية في جرائد ذات انتشار محلي أو تأليف كتب أو تحرير مقالات لمعالجة مشكلة معينة. وفي مقالهما بعنوان: «التزام المثقف في الفضاءات العمومية لدعم اللاجئين: حالة المنطقة الحدودية الآلب-ماريتيم Les Alpes-Maritimes»، نجد أن الكاتبتين يخلصان إلأن المثقف في زمن «المجتمع المتصل (بالإنترنت)» يجب أن يبرهن على قدرته على فهم ظاهرة معينة بخلق تقاطع بين مناهجه في التحقيق وأفعاله البراجماتية أو بالأحرى النضالية، وذلك بالاصطفاف في صف الفاعلين المعنيين بالظواهر التي يستهدف تحليلها.

وفي نص آخر بعنوان: «المثقفون العموميون والأشكال الجديدة للتعبير على الإنترنت: دراسة مقارنة بين رومانيا وفرنسا»، تتساءل كاميليا كوزنير Camelia Cuşnir عن الطريقة التي كَيَّف بها المثقفون العموميون وسائلهم في التعبير والتواصل داخل المجال العام الرقمي. وتوضح الكاتبة في نصها كيف تمت إعادة تحديد جدال الأفكار في هذا السياق الجديد، وذلك انطلاقا من منظور مقارنة عن هذا التحول كما تم في فرنسا وفي رومانيا.

وفي مقالها بعنوان: «مشروعية المثقف الافتراضي»، عملت الكاتبة استيفانيا بيجون Stefania Bejan على

«آر بريس Artpress: المجلة ومثقفوها في مواجهة التكنولوجيا الرقمية». وبحسب الكاتبة، ففيما عدا بعض الاستثناءات، فإن المقاربة التي تقترحها مجلة آر بريس لمقاربة التكنولوجيا الرقمية تركز بشكل أساسي على الجوانب الفنية، حيث يتعلق الأمر بمدخل لفحص إعادة التشكل التي تفرضها التكنولوجيا الرقمية على العلاقات بين المثقفين والإعلام. وفي المقابل، تبدو المجلة مترددة في اعتماد الإجراءات الخاصة بها فيما يتعلق بالرقمنة، وذلك خشية أن تبدو متناقضة على مستوى طموحات خطها التحريري.

اختتم فانسون لومبير Vincent Lambert ولورا غيني Laura Ghinea الجزء الأول باستعراض بانوراما تاريخية عن صور الفنان المثقف، وصور الفنان الملتزم أو المناضل، ليقترحا في النهاية صورة هجينة ظهرت منذ نهاية القرن العشرين، وهي صورة مثقف الثقافة P'intellectuel de la culture، وهذه الصورة هي نتاج تحليل أساليب فنانيين مناضلين رومانيين، وأيضا تحليل أشكال فنية للالتزام ضمن شبكات مناضلة لأجل مساعدة اللاجئين في أوروبا.

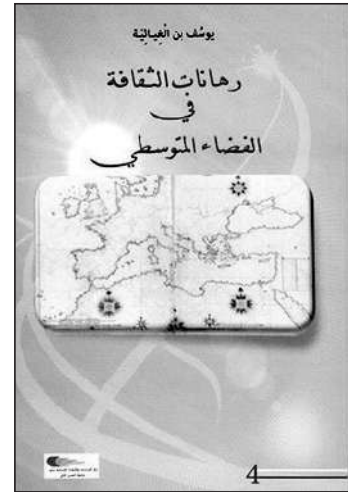
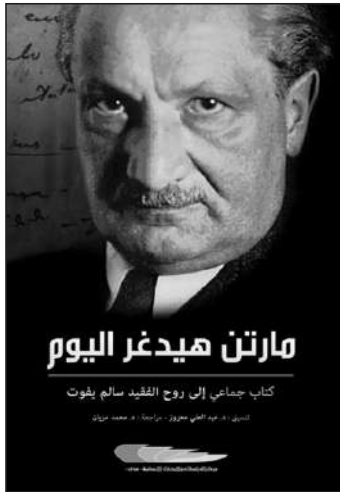
في النص التقديمي للجزء الثاني من المؤلف، والمخصص لتحويلات الإعلام والفضاء العمومي في العصر الرقمي، يلاحظ بول راس Paul Rasse وفانيسالوندا فيرد-كاتسبيرغ

ثقافة الموز

عبدالله العثماني

حطمت أيها الرفيق كل الأرقام
كل الشركات الكبيرة تحتفل بمجدك
نشراتك وإبداعاتك تملأ الأبواق
وتحط الرحال في قلب الأوهام
تسكن في جنبات الطموح المشروط
وتسقط كأوراق كانت تحلم بدوام الاخضرار
سقطت وهي تشكو مُدّاحها
أيها الرفيق حطمت كل الأرقام
وسكنت بروج اللقالق
وهتفت بأعلى صوتك
أريد مجدا... أريد جائزة...
لأريد فتاتا... وبضع لقيمات...
أتسمعون؟
سأترك تاريخي الحافل
أقدم نفسي للأبواق تائباً
أتعبني التراشق والتهافت
صرت لقمة تافهة
تَحَطَّمْتُ وتلاشت الأرقام عبر الفقاعات...

منشورات مدى



أفر أعداد مجلة رهانات

العدد 54

مجلة فكرية ثقافية فصلية تصدر عن مركز الدراسات والأبحاث الإنسانية - مدي

العدد 54
2020

مجلة رهانات



حوار العدد
حوار مترجم للفيلسوف الفرنسي
إتيان باليار
«ماثلت النظر أكثر في القصة الفيلسوفية» هو، بالطبع، الأثر الذي خلفه، وكذا الاستجواب الذي يطرحه على مشكلة الصانع التي تفرق جميع الحواجز الوطنية أو الاجتماعية.

ملف العدد
فاطمة المرزوقية
التسوية بين التراث والحداثة

افتتاحية العدد
تطورات لفكرة المرزوقية من الإجماع الدولي الذي نصها حول قضية المرأة في الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي، في إيران مقارنةً «بموج الاجتماعي».

العدد 53

مجلة فكرية ثقافية فصلية تصدر عن مركز الدراسات والأبحاث الإنسانية - مدي

العدد 53
2020

مجلة رهانات



حوار العدد
الباحث في علم الاجتماع السياسي
محسن الأحادي
في حوار لعميقة بالذات

ملف العدد
الإسلاميون المغاربة
هل بدأ زلزل المنحدر؟


افتتاحية العدد
إن التغيير الذي يحدث حيز الثقافة والتربية في مسيرته الطويلة الذي بدأ في حركة 14 فبراير، وفي الموجة الثانية في إطار أزمة تعطلت على أعضاء هيئة التدريس، إضافة إلى هذا الأزمة الأولى، تفرغ من نوع من الشباب غير المتزوج.

العدد 56

مجلة فكرية ثقافية فصلية تصدر عن مركز الدراسات والأبحاث الإنسانية - مدي

العدد 56
2021

مجلة رهانات



حوار العدد
مع الكاتب والباحث والمترجم
حميد لشهب
في حوار للمجلة رهانات

كانت قدراتية اليسار بارقة أمل لاح في سماء الأحزاب المغربية، لكنه لم يتجاوز مرحلة البرق ليصبح كوكبا يضيء الساحة السياسية المغربية، فبماذا أصبح ثورة فخر حقيقي يسار تعب وألمك داخل وخارجها.

ملف العدد
سؤال المشاركة السياسية
في استحقاقات انتخابات 2021

افتتاحية العدد
يرتبط هذا التنازع حول نية وإلية عمل النظام الانتخابي منذ عقود طويلة أن الأمر لا يتعلق باختيار أداة، من بين مجموعة من الأدوات المقترحة لإدارة الانتخابات، ولكن بهندسة انتخابية حاسمة، تترك بصمتها على النتائج النهائية.

العدد 55

مجلة فكرية ثقافية فصلية تصدر عن مركز الدراسات والأبحاث الإنسانية - مدي

العدد 55
2020

مجلة رهانات



حوار العدد
مع الباحث والناقد المغربي
مراد الخطيبي
في حوار للمجلة رهانات

«كان الخطيبي يذهب إلى تأسيس سيولوجيا نقدية في خدمة الرأي العام كي تتمكن السيولوجيا من ممارسة وظيفتها بعد تخلصها من التبعة الاستعمارية ومن الأيديولوجيا».

ملف العدد
عبد الكبير الخطيبي
المثقف المستعصي على التدجين

افتتاحية العدد
وعند الشعوب المغربية كانت حاضرة باستمرار في قلب وفي ذهن الخطيبي، كان يرى أن هذه الشعوب يصنعها الفكر، وأنها قادرة على توفير شروط تنمية حقيقية في حال وحدتها.