

تحولات المثقف العربي في القرن العشرين:

ملاحظات عامة(*)

فيصل درّاج(**)

مفكر وناقد أدبي.

يدفع واقع المثقف العربي اليوم إلى شكلين من التقويم: يكتفي أحدهما بلغة مرنة معتدلة قائلاً بـ «انطفاء دور المثقف»، ويأخذ الثاني بلغة متهمة هجائية متحدثاً عن: «خيانة المثقفين». يحيل التقويم الأول على تحولات المجتمع العربي، التي أعقبت هزيمة حزيران/يونيو عام ١٩٦٧، وصعود «الفورة النفطية»، ويوجّه ثانيهما إلى المثقف اتهاماً أخلاقياً – وطنياً، ناظراً إلى مثقف تخلّى عن رسالته، وارتضى بما هو نقيض لها، كما لو كان قد خان واجباً، أوكل إليه القيام به والحفاظ عليه.

أولاً: حول تعريف المثقف

يُستهل موضوع المثقف، عربياً كان أو غير عربي، بمقدّمات ثلاث: تعريفه، زمن ولادته، وشرعية قوله.

١ – تعريفه

يعرّف المثقف، نظرياً، بموقفه من علاقة الثقافة بالمجتمع، فهو يرفض الثقافة كملكية خاصة بالمثقفين، ويعمل على تحويلها إلى ملكية جماعية، متطعاً إلى مجتمع مثقف مستنير، لأنّ فعل المثقف لا يستقيم إلّا في مجتمع أوتي من الثقافة حظوظاً معقولة. ولعلّ دعوى تثقيف المجتمع، أو الحلم بمجتمع مثقف، هي التي تدفع المثقف، دائماً، إلى اقتراح بديل اجتماعي، يستبدل باحتكار المعرفة والسلطة مجتمعاً ديمقراطياً، يوزّع حقوق الثقافة والسياسة على

(*) في الأصل ورقة قدمت إلى حلقة نقاشية عقدت في مركز دراسات الوحدة العربية بتاريخ ١٨/١٢/٢٠٠٧ تحت عنوان «تحولات المثقف العربي في القرن العشرين».

(**) من مؤلفاته: **بؤس الثقافة في المؤسسة الفلسطينية (١٩٩٦)**؛ **الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية (٢٠٠٠)**؛ **ذاكرة المغلوبين: الهزيمة والصهيونية في الخطاب الثقافي الفلسطيني (٢٠٠٢)**، **والرواية وتأويل التاريخ: نظرية الرواية والرواية العربية (٢٠٠٤)**.

المواطنين جميعاً. يوحد هذا التصور بين النقد ودور المثقف، ويعرّف الأخير بوظيفته الاجتماعية النقدية، ذلك أنّ «المثقف غير النقدي» استطالة للكاتب السلطوي القديم، الذي كان دوره، ولا يزال، تسويق الحاضر وإعاقعة المستقبل. يشكّل المستقبل المنشود، والحالة هذه، بعداً داخلياً ضرورياً في كل ممارسة ثقافية، رفض المثقف ماضيه، وهو موقف يفتقر إلى المعنى، ويرهّن بعض وجوهه، ذلك أنّ الترهين العقلاني للماضي يضعه في الحاضر والمستقبل في آن.

٢ - زمن ولادته

على الرغم من أنّ المجتمع الإنساني عرف أصواتاً إصلاحية في أزمنة مختلفة، فإنّ مقولة المثقف، التي توحد بين أخلاقية المعرفة والهواجس السياسية، حديثة بامتياز، ترتبط ارتباطاً وثيقاً بما عرف بـ «عصر التنوير الأوروبي». ولا يقصد بذلك تمييز المثقف ومنحه ماهية لا توجد في غيره، بل المقصود تلازم ولادة المثقف، كظاهرة اجتماعية، مع تبلور وتكون جملة من الظواهر الاجتماعية: ظاهرة الشعب المتمتع بحقوق وواجبات متساوية، التي أقصت ظاهرة الرعية، أو ذلك الجمع من البشر الذي يعرف الواجبات ولا يعرف الحقوق، وظاهرة المجتمع المدني المتمثلة بفضاء سياسي يعترف بحق النقد والتعبير والاختيار السياسي، وظاهرة التعليم الاجتماعي الموسّع، الذي ألغى «الثقافة الطبقية» المغلقة، التي كانت حكراً على الهيئة السلطوية المسيطرة. لا غرابة والحال هذه، أن يحتل المثقف مكان «رجل الدين الكهنوتي»، الذي أقام تحالفاً طويلاً مع السلطة الإقطاعية، التي تمسكت بثنائية الأعلى والأدنى، حيث الأعلى هو الحاكم وحاشيته، والأدنى ماهو خارج عنهما.

ولا غرابة أيضاً أن يصعد «المثقف الملتزم»، أو ما دعي بذلك لاحقاً، مع صعود البرجوازية القومية الفرنسية، التي استولدت «مثقفاً قومياً» دوره نشر ثقافة جديدة، تتيح توحيد المجتمع ومجانسته الثقافية، ذلك أنّ هذه البرجوازية لم تكن قادرة على ممارسة دورها، كقوة قائمة ومهيمنة، إلا في مجتمع موحد اللغة والقيم والطموح، وموحد في علاقته بالماضي والمستقبل معاً. يسمح الرجوع إلى التاريخ الذي أنتج ظاهرة المثقف بالحكم التالي: وُجد المثقف الحديث كعلاقة اجتماعية، لا تنفصل عن علاقات اجتماعية أخرى، مثل: الديمقراطية والفضاء السياسي الشعبي والمجتمع الحواري، والاعتراف بحقوق النقد والاقتراح والرفض والمبادرة، بعيداً عن العسف وثنائيات التحليل والتحريم.

٣ - شرعية قوله

تمسّ المقدّمة الثالثة سؤالاً صعباً: من أين تصدر شرعية أفكار المثقف واجتهاداته؟ يلتبس الجواب بالاحتمال، ذلك أنّ المثقف الحقيقي أوتي حظاً من المعرفة يحمله على الحلم بمجتمع فاضل نموذجي، على خلاف الإنسان العادي المنصرف إلى تأمين حوائجه اليومية. كان إدوارد سعيد قد تحدّث عن «المثقف المنفي»، وعن الإبداع كمنفى، معيناً المثقف منفياً أبدياً، يدافع عن الحق والقيم الأزلية. اشتق سعيد شرعية قوله من الدفاع عن «الحق» والالتزام بنصرة «الحقيقة»، مترجماً «قوله المتعالي» إلى نقد يومي ملموس، يندد بالصهيونية والظلم الإمبريالي، ويلتزم بتمثيل «غير الممثلين»، أي الجموع البشرية المغبونة، التي تحتاج إلى من يدافع عنها.

وإذا كان سعيد قد اتكأ على شرعية أخلاقية - كونية، تواجه ظلام السلطة بنور الحقيقة، فقد عرف التاريخ العربي الحديث ألواناً من مثقفين صادقين ركنوا إلى شرعيات مختلفة: انخرط عبد الله النديم في الثورة العربية، مطمئناً إلى شرعية الكفاح ضد الاحتلال الإنكليزي، ونصرطه حسين **المعذبين في الأرض**، وهو عنوان أحد كتبه، مستمداً شرعيته من حقوق الضعفاء في العلم والخبز والحرية، وندد اللبناني رثيف خوري بالطائفية مستنداً إلى «قوة الصواب»، ذلك أن المجتمع الطائفي يحمل داخله عوامل سقوطه، ونادى إلياس مرقص بـ «العقلانية في السياسة»، معتبراً هزيمة حزيران/يونيو التاريخية أثراً مأساوياً لسياسات عربية، اغتربت عن العقل والعقلانية.. ولم تكن الشرعية تنقص هؤلاء المثقفين الماركسيين الذين طالبوا بوحدة التحرر القومي والاجتماعي، مثل مهدي عامل، لأنهم أدركوا أن المجتمعات المعوقة، ثقافة وسياسة ونتاجاً واستهلاكاً، عاجزة عن الدفاع عن حقوقها الإنسانية والوطنية والقومية...

عثر المثقفون العرب، المشار إليهم، على شرعية أتاحت لهم إنتاج خطاب فكري والدفاع عنه والعمل على نشره وتوزيعه. بيد أن للموضوع وجهاً آخر: هل يعثر المثقف دائماً، مصيباً كان أم مخطئاً، على شرعية قوله؟ قد يطارد المثقف شرعية زائفة تهرب منه باستمرار، آية ذلك المثقفون الذين طالبوا، في النصف الأول من القرن

**لقد أوتي المثقف الحقيقي
حظاً من المعرفة يحمله على
الحلم بمجتمع فاضل نموذجي.**

الماضي، بالتخلي عن العربية الفصحى والانزياح إلى العامية، أو كتابة العربية بحروف لاتينية... مع ذلك، لا يرد غياب الشرعية دائماً إلى مثقفين عبثوا بالبديهيات القومية، فقد يرد، أيضاً، إلى سياق يتسم بالانهيار الثقافي وضبابية الرؤية واضطراب

الأهداف. ولعل السياق الأخير هو ما يدفع بمثقف عربي نوعي، مثل عبد الله العروبي، إلى التشاؤم الشديد. بل إن هذا السياق هو الذي وضع، ولا يزال، في أعمال الروائيين العرب، الذين لا ينقصهم حس المسؤولية القومية أبداً، مساحة هائلة من الإحباط والقنوط، مثل روايات بهاء طاهر وجمال الغيطاني وصنع الله إبراهيم وهدي بركات وإلياس خوري وعلوية صبح، وغيرهم. قد يكون في الواقع العربي ما يحض على الغضب والتمرد، دون أن يحجب هذا اغتراب المبدع الغاضب، الذي يكتب أحياناً لنخبة مثقفة لا تقل اغتراباً... وعلى هذا، فإن توزيع المثقف العربي على «الانطفاء» أو «الخيانة» وحدهما لا يكفي، فهناك الاغتراب الحقيقي، الذي همّش «المثقف النقدي» تهميشاً يتأخم المأساة.

ثانياً: المثقف العربي، أربع ملاحظات

يستلزم الحديث عن **المثقف العربي**، الذي بدأ تكوّنه في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، أربع ملاحظات. يمس أولها الفرق اللغوي بين جذر الكلمة، في شكلها الأوروبي، وجذرها في صيغتها العربية، ذلك أن الكلمة «أوروبياً»، تحيل على الذهن وعلى تقسيم العمل الحديث بين عمل يدوي وآخر ذهني، خلافاً لكلمة المثقف، بالعربية، التي ترجع إلى «تثقيف الرماح»، وتصف إنساناً ماهراً قوياً، لا ينقصه الحساب. تشاكل كلمة المثقف العربية، والحال هذه، كلمات جديدة كثيرة، مثل: الأيديولوجيا والاشتراكية والثورة والصراع الطبقي... وتقول الملاحظة

الثانية: لم ينشأ المثقف العربي في شرط اجتماعي، يمايز العمل اليدوي من العمل الذهني، إنما ولد في حقل «محاكاة» الآخر الأوروبي، كما لو كان «مختصاً وافداً»، حاله حال الرواية والمسرحية والقصة القصيرة. ومع أنه تمكن الإحالة، بعامّة، على نوع من رجال الدين، الذين كانوا يدعون إلى إصلاح المجتمع وتطهير الأرواح، فقد كان رجل الدين بعامّة يحض على العودة إلى الماضي، خلافاً للمثقف الذي يرى إلى المستقبل والاستفادة من النموذج الحضاري الأوروبي. تتوقف الملاحظة **الثالثة** أمام السياق الداخلي الذي كوّن المثقف في اشتباكه مع رجل الدين التقليدي، أو في سجّاله مع مثقف آخر، بغية تأكيد فكرة أو نقض أخرى.

فقد أدرج الشيخ حسين المرصفي في كتابه **رسالة الكلم الثمان**، الذي يفترض به دراسة في النقد الأدبي (١٨٨١) مجموعة من المفردات الحديثة: الحرية، الوطن، الأمة، الحكومة، العدل.. أراد في دراسته أن يردّ على رجل الدين التقليدي، الذي يحوّل النقد الأدبي إلى «قضية دينية»، ويختصر المعارف جميعاً إلى ملاحق لها. بعد ذلك بعشرين عاماً تقريباً انتقد الشيخ محمد عبده، في كتابه **الإسلام بين العلم والمدنية**، دور رجل الدين التقليدي في تكلس اللغة العربية وجفافها، بسبب الانصراف إلى شواغل شكلانية، بعيداً عن قضايا الحياة. صفّى طه حسين، بعد ذلك، حسابه مع العقلية الدينية التقليدية، في كتابه **الأيام**، حين ندّد بعقلية متوارثة، تعظم المراجع القديمة وتزهّد بعقل الإنسان. وإذا كان هذا اللون من المثقفين، الذي انتمى إليه أحمد فارس الشدياق وقاسم أمين وإسماعيل مظهر، قد تكوّن في سجّاله مع المحافظة الدينية المتعصبة، فقد كانت هناك خصومات فكرية كبرى بين المثقفين أنفسهم، حال المناظرة بين فرح أنطون ومحمد عبده، التي كان موضوعها: ابن رشد والإسلام والعلم والعلمانية، أو الخلاف بين العقّاد وطه حسين عن الفرق بين الثقافة اللاتينية والثقافة الأنغلو - سكسونية، وصولاً إلى نقد ساطع الحصري لكتاب طه حسين: **مستقبل الثقافة في مصر**، الذي دعا إلى «الثقافة المتوسطة»، كشف السجّال، بنسب مختلفة، عن التسامح وحيوية فكرية مدهشة، وعن سعي إلى بلورة أفكار حديثة، لم تتبلور واضحة، بعد.

تلامس الملاحظة **الرابعة** الحيّز التاريخي الذي استولد المثقف العربي والحيّز اللاحق الذي دشّن أسس تراجعه وانهيأ مشاريعه. تطوّر هذا المثقف، وبشكل لا تعوزه المفارقة، في زمن السيطرة الاستعمارية على العالم العربي، كان ذلك في الشمال الأفريقي أو في بلاد الشام. ليس المقصود بذلك قيام الاستعمار بإعداد نخبة متعلّمة تابعة له، إنما المقصود انبثاق الكفاح الشعبي وتطلّع المثقفين إلى استقلال وطني متوّج بالمعرفة والحداثة. ساعد على ذلك وجود سلطات تابعة ضعيفة غائبة الشرعية. أتاح هذا الشرط، الذي لازمته بشكل نسبي أحزاب سياسية وديمقراطية مبتورة، للمثقف الصاعد أن يلعب دوراً تنويرياً بعد أن قارن بين تخلف مجتمعه وتقدّم «الآخر» الأوروبي.

اعتقد التنويريون الكلاسيكيون أنّ التحرّر الاجتماعي وجه آخر للتحرّر الوطني، وأنّ الفصل بينهما لا يفضي إلى شيء كثير. صدر عن هذا الاعتقاد موقف يتأمّل إمكانيات الإنسان، قبل أن يتأمّل معنى الوطن، ويتعامل مع التحرّر، في شكله، كسيرورة مفتوحة يحايثها تقدّم متعدد الوجوه. بيد أنّ مجيء دولة الاستقلال كسر هذه السيرورة وصادرها، وهنا المفارقة الثانية، إمكانيات تطوّر المثقف وتوسّع دوره، بقدر ما صادر إمكانيات تكوّن

الفضاء الشعبي المسيّس، الذي هو ضامن التحرر الاجتماعي والوطني معاً.

أسّس جمال عبد الناصر، الذي حمل معه مشروعاً حديثاً وطنياً، «دولة المخابرات»، التي انطوت علاقاتها على أحادية متعددة الأبعاد: الرأي الواحد والزعيم المخلص والحزب القائد... وإذا كان في أحادية الخطاب الاجتماعي - الوطني ما يستبدل بآراء المثقفين جميعاً رأياً سلطوياً واحداً، فقد كان في التجانس القسري ما يرفع الاختلاف إلى مستوى الرذيلة، وما يحول النقد إلى خيانة. أغلق الاحتكار السلطوي للحقيقة آفاق المشروع التنويري، ووأد كل محاولة نقدية جدية، وأفقر صورة المثقفين مرتين: مرّة أولى حين حولهم إلى امتداد إعلاني للسلطة الجديدة، ومرّة ثانية حين اختزل المثقف النقدي إلى «خائن» لا شرعية له. توالد النموذج الناصري في أشكال سلطوية عربية مختلفة، حافظت على فضائل عبد الناصر، وهي كثيرة، أو تخلّت عنها كلياً محتفظة بالسلب الذي لم يشأه بالضرورة. ومهما يكن السلب الذي انطوت عليه التجربة الناصرية، فقد مثّلت، في مجال الثقافة، المحاولة العربية التحررية الأكثر ارتقاء ونبلاً، بدءاً بمحاربة الأمية وتوسيع التعليم المجاني والنهوض بالثقافة في وجوهها المختلفة، وصولاً إلى بعث الموروث الثقافي الشعبي والاهتمام بالترجمة...

هزمت الناصرية المثقفين ونصرت الثقافة، وأعلت من شأن التعليم وهمّشت العقل النقدي، وكسرت الثنائية التقليدية الخاصة بوحدة الثروة والمعرفة وساوت بين الكفاءة العلمية والمالاة السياسية... ملي هذه التناقضات نقد السلب في الناصرية والتذكير بوجوهها الوطنية المشرقة المتعددة في آن، البعيدة البعد كلّ عن «تجارب» عربية لاحقة، لم تطوّر الإيجابي في الناصرية، ووسّعت ما هو سلبي فيها بشكل غير مسبوق.

والسؤال الآن: هل يمكن «تحقيب» المراحل المختلفة، التي أنتجت مثقفاً عربياً معيناً، في طور، واستبدلته بآخر، في طور لاحق؟ لا يمكن، بداهة، الفصل الباتر بين حقبة وأخرى، فهذا كلام ضعيف القوام، كما لا يمكن الربط الميكانيكي بين كل حقبة جديدة والمثقفين الذين يعيشون فيها. فالمثقف التنويري النقدي مستمر والمثقف القومي اليوم لم يفقد مواقعه كلياً، والفرق بين الحقب المختلفة قائم في اتجاهين: تحول المثقف المعني من ظاهرة تتجاوز الأفراد إلى أفراد محددين لا يشكّلون ظاهرة وانتقال المثقف من مركز فاعل، يوزّع صوته اجتماعياً، إلى هامش قلق، يقبل بأقسط من دعاوي المثقف ويرفض ما تبقى.

اتكأ على ما تقدّم يمكن، ربما، توزيع المثقف العربي، في القرن العشرين، على أربع حقب أمّدتّه، أو تمدّه، بنعوت متغيّرة: المثقف التنويري الكلاسيكي، المثقف العقائدي، المثقف السلطوي، مثقف السوق، المثقف العربي الجديد، والأخير مجرد افتراض.

ثالثاً: المثقف العربي في أطواره المختلفة

١ - المثقف التنويري الكلاسيكي

يمتد السياق التاريخي للمثقف التنويري الكلاسيكي من بدايات العقد الرابع، في القرن التاسع عشر، المعين نسبياً بعودة رفاعة الطهطاوي من فرنسا، إلى نهايات العقد الخامس من

القرن العشرين. احتقب هذا السياق جمهرة واسعة من المفكرين، الموزعين على مصر وبلاد الشام والمغرب العربي. وسواء انتمى هؤلاء إلى التراث، أو ابتعدوا عنه، فقد اطمأنوا، بنسب متفاوتة، إلى مراجع فكرية أوروبية: محمد عبده وتأثره بـ «سبنسر»، شبلي شميل ودارون، سلامة موسى والفابيون الإنكليز، طه حسين وديكارت، فرح أنطون وتأثره بنيتشه وماركس...

يُفسّر هذا التأثير، كما دعاه النهضويون العرب، بمقولات متعددة مترابطة أولها: أولوية المشخص المعيش على المجرد الذهني. كأن يُعجب الطهطاوي بتساوي المواطنين الفرنسيين أمام القانون، كما لو كانت الحكومة الفرنسية «إسلامية» أو قريبة من الإسلام، وباللغة الفرنسية السهلة الواضحة التي تصف الظواهر بلا حشو وتزيد بلاغي، وأن يرى أن مفردة «العلماء» تحيل على مختصين في مجالات العلوم الطبيعية، خلافاً لمعنى المفردة في مصر، التي تعني المشايخ والمختصين في شؤون الدين. وإذا كان في «المشخص الفرنسي» ما أيقظ لدى الطهطاوي أسئلة غير تقليدية، فإنَّ المشخص الأكثر اتساعاً هو الذي ترجمته القوة العسكرية، التي برهنت عن ضعف المجتمع العثماني وتداعيه. ومع أنَّ الطهطاوي، كما الشيخ محمد عبده وغيره، كان حريصاً الحرص كله على دينه الإسلامي، فقد كان مؤمناً بـ: وحدة العقل الإنساني، الذي ورّعه الله على البشر جميعاً بحفظ متساوية، وبأنَّ السؤال لا يقوم في العقل ذاته، غربياً كان أم شرقياً، بل في طريقة استعماله وفي المناهج التي تتعوقه أو تفعله. وهذا ما جعل محمد عبده يؤمن بـ «التطور»، الذي يستطيع منهجه أن يلبي «حاجات شرقية» مثلما لبي حاجات غربية، وهو ما دفع الأديب محمد المويلحي، صاحب الكتاب الشهير: **حديث عيسى بن هشام** أن ينظر إلى التاريخ كعملية مستمرة من التبدل والتحول.

ما القول بوحدة العقل الإنساني إلا اعتراف بـ «جوهر إنساني كوني»، يتجاوز الأديان والعقائد، ويقرّ بتساوي البشر دون انغلاق ولا مفاضلة. ينطوي القول، بداهة، على مقولة لاحقة هي: كونية المعارف الإنسانية، التي أسهم فيها البشر جميعاً، وفقاً للشروط والأحوال. عثر طه حسين على برهانه في دور الحضارة الفرعونية في إخصاب الحضارة اليونانية والحفاظ عليها، وعثر المسلمون المستنبرون على ضالتهم في تاريخ الحضارة الإسلامية التي سطعت على الغرب، خلال فتراته المظلمة، وأخذت بيده إلى النور. والواضح الذي لا يمكن إنكاره هو: كونية التجربة الإنسانية ذات الشروط المختلفة، التي تسلم راية الحضارة إلى المسلمين طوراً، وإلى غير المسلمين طوراً آخر، دون اختزال الحضارة إلى دين معين أو معتقد محدد.

صدرت عن مقولات: وحدة العقل الإنساني، كونية المعارف الإنسانية، وكونية التجارب الحضارية الإنسانية، فكرة محاكاة الآخر، لا بمعنى النقل الأصم والتخلي عن الخصوصية، ولكن بمعنى التعلّم، الذي هو حق إنساني مشروع، طالما أنَّ الشعوب تبادلت المعارف في أزمنة مختلفة. وإذا كان هناك من شطط ومبالغة لدى بعض النهضويين، حال سلامة موسى أحياناً، فذلك عائد إلى شكل من رومانسية المعرفة، لا ينقصه فقر في الوعي التاريخي، بعيداً عن نعوت أيديولوجية لاحقة مثل: التبعية الثقافية. ذلك أنَّ التبعية، تفسّر بسياسات سلطوية، تبدأ من السياسة والاقتصاد، لا من اجتهادات مثقفين يحلمون أن يستبدلوا بالمجتمع المتخلف مجتمعاً حديثاً، قادراً على الاندراج في الحضارة العالمية. يلاحظ هنا أنَّ المثقف العربي المسيطر، قبل

هزيمة حزيران، رأى التبعية في حقل الاقتصاد والسياسة لا في حقل الثقافة، على خلاف كثير من المثقفين اليوم، الذين يصمتون عن التبعيتين السياسية والاقتصادية، ويكتفون بالحديث عن «التبعية الثقافية»، باسم «أصالة بلاغية» عصية على التحديد.

يُدرس الفكر الجديد بمقولاته النظرية، وبغاياته القريبة والبعيدة، لكنّه يدرس، أولاً، في معوّقاته الاجتماعية - التاريخية، التي قضت على مشروعه بالاضطراب والتراجع. تمثّلت المعوّقات التي واجهت المثقف النهضوي، في أربع ظواهر: الأمية الموروثة التي كانت تكتسح معظم المجتمع العربي والوعي الديني المشايخي المتكلس، الذي حوّل الثبات إلى عقيدة، متوّهماً إمكانية العودة إلى «زمن ذهبي» مضى، ومتوّهماً أكثر أنّ للمسلمين جوهرًا إنسانياً - عقائدياً، يغيّر ما تبقى من البشر. جاء المعوّق الثالث، لاحقاً، من قراءات قومية وماركسية مبتسرة، ساوت بين الحقبة التنويرية والسلطات السياسية المسيطرة المزامنة لها، مستبدلة بـ «البيئة الثقافية» أيديولوجيا شعاراتية، تتحدّث عن التاريخ وتجهل معناه. جاء العائق الرابع من فترة تاريخية إشكالية، عنوانها الأكبر حضور الاستعمار المباشر، شجّعت على مساواة ديكرات بالاستعمار الفرنسي وسبّس بالاستعمار الإنكليزي. وإضافة إلى هذه المقاييس الخاطئة، كانت هناك السياسة التعليمية الاستعمارية، التي كانت مشغولة بإعداد نخبة متعلّمة تقنية - إدارية، تنهص بالمهام الاستعمارية، وتعطلّ وتدمّر ما خارج ذلك، مدرّكة أنّ تعلّم الشعب مقدّمة لتحرّره.

السؤال الأخير الضروري هو التالي: ما هو شكل الشرعية التي قام عليها الخطاب الثقافي التنويري؟ جاءت الشرعية من: الوازع المعرفي - الأخلاقي، إن صح القول، الذي يأمر المثقف الأخلاقي بالتمرد على واقع اجتماعي ظالم، ينتج ويعيد إنتاج ثنائية المعرفة والسلطة، التي تقابلها ثنائية الجهل والخضوع. ولهذا ربط الكواكبي، بشكل وثيق، بين الاستبداد السياسي والاستبداد الديني، إذ الأخير معرفة من أجل الحاكم ومعرفة ضد الرعية. وتوسّع طه حسين، في كتابه **مستقبل الثقافة في مصر**، في شرح العلاقة بين التقدّم الاجتماعي والديمقراطية وتوسيع حقوق التعليم. وسواء كان هذا المثقف متديناً، حال الكواكبي، أو يرى في الدين مسألة شخصية، حال طه حسين، فقد افترق إلى قوّة اجتماعية يتكئ عليها. وحتى في حال وجود جماهير شعبية تتعاطف مع المثقف وتؤمّن له الحماية، وهو ما عرفه عبد الله النديم بعد هزيمة أحمد عرابي عام ١٨٨٢، فإنّ موقف هذه الجماهير كان يعتمد على الحس العام لا أكثر.

٢ - المثقف العقائدي

أعقب المثقف التنويري مثقّف آخر استأنف، شكلاً، مقاصد الأول، معرضاً عن أفكاره ومناهجه. تزامن صعود «المثقف العقائدي» مع صعود التيارات القومية والماركسية، التي واكبت تغيّرات سياسية عالمية، مثل هزيمة النازية، وانتصار الاتحاد السوفياتي ووضوح الخطر الصهيوني على فلسطين. وعلى خلاف المثقف الأول، الذي احتفظ باجتهاد طليق، تحرّب أولم يتحرّب، اتسم المثقف الثاني باندراجه في أحزاب عقائدية، ودعا إليها وعمل على تأسيسها، وكافح من أجل وصولها إلى السلطة. ربما كان في المقولات النظرية، التي صاغها المثقف العقائدي مدفوعاً بغيرة وطنية خالصة، ما مهّد، لاحقاً، لتقوُّص مشروعه، اشتراكياً كان أو قومياً أو مشروعاً غائماً ينتسب إلى العلاقتين معاً. أولها: الاعتقاد بالقدرة الحزبية على الخلق،

التي أوكلت إلى الحزب العقائدي إنجاز ما لم ينجزه التاريخ: كأن يبدو المجتمع العربي قومياً ومتجانساً في قوميته، قبل الوصول إلى السلطة وبعدها، أو أن يبدو «مجتمعاً حديثاً»، يماثل المجتمعات المتقدمة يتوزع على «بورجوازية» تابعة للاستعمار، و«طبقة عاملة» قادرة على إسقاط البرجوازية وتحقيق النظام الاشتراكي. لقد حجبت «العمومية النظرية»، التي هي انعكاس لفكر رومانسي متفائل، وقائع المجتمع المعيش بعموميات «القومية» و«الطبقة»، مبتعدة عن الشروط الموضوعية التي تنتج الوعي القومي، والوعي الطبقي. والمنسي في هذا الخطاب هو اشتقاق السياسة من الفرد الحر المستقل، واشتقاق الأخير من الفضاء السياسي المجتمعي، الذي يكون الديمقراطية المجتمعية وتتكون به، وصولاً إلى فرد يعرف ما يقبل ويعرف ما يرفض. حيث العمومية الأيديولوجية منظور اختزالي، يختزل المجتمع إلى الحزب، ويختزل الحزب إلى غاياته الكبرى، ويختزل العلاقات جميعاً إلى نخبة قائمة.

أسست أيديولوجيا الاختزال لجملة من الشعارات: الحزب القائد، الحزب الطليعي، الحزب المخلص، الذي أعاد عملياً إنتاج احتكار السلطة والمعرفة، بعد أن وطّد الاحتكار بسلطة الأجهزة التعليمية والإعلامية والمخابراتية...

انطوى الاختزال، سياسياً وفكرياً، على مقولة: الإقصاء، التي بدأت بإقصاء «القوى الرجعية» وانتهت إلى إقصاء الفاعلية المجتمعية بنسب مختلفة. ومها تكن مقولات المثقف العقائدي، وهي تحتاج إلى تفصيل أكثر وضوحاً، فقد

انتهى «الحزب العقائدي» الذي أسسه المثقفون، إلى «سلطة» تتوجس من الثقافة والمثقفين.

جمعت بين بعدين متلاحمين: الفكر الرعبي، الذي يجعل الفكر قوَّاماً على الواقع، والممارسة غير الديمقراطية، على مقربة مما قاله الكواكبي عن وحدة الاستبدادين: السياسي والديني. من المحقّق أنّ هؤلاء المثقفين، كما الأحزاب التي انتسبوا إليها، لم يذهبوا بشكل واعٍ إلى الأخطاء التي وقعوا فيها. وإذا كانت هذه الأخطاء تبدو اليوم واضحة، فذلك لا يعود إلى «النظرية» أو إلى «التمكّن المعرفي»، بل إلى التجربة التي تفصل بين الصحيح والخطأ والواقعي والمتوهم. ولعلّ عنصر التجربة، أو «التجربة الموروثة»، بشكل أدق، هو الذي يجعل من «الاستخفاف بالماضي» موقفاً ماسخاً متداعياً، لا لأنّ في الماضي معرفة يحتاجها الحاضر فقط، بل لأنّ هؤلاء، الذين ناضلوا وانهزموا، كانت لهم أحلام صادقة رحبة وعادلة.

سؤالان لا بدّ منهما لمقاربة مآل المثقف العقائدي: ما هي الموقّات الداخلية التي عطّلت مشروعه، وما هو شكل الشرعية التي اتكأ عليها؟ جاءت الموقّات من فكر نظري رعبي خلط بين الإمكانات الفعلية والإمكانات المجردة، فالفقر لا يعني الوعي الطبقي مثلما أنّ النطق باللغة العربية لا يعدل الوعي القومي، ومن رومانسية ثورية أمنت بانتصار القضايا العادلة،... وأتت لاحقاً، من وهْم «حزب الحقيقة»، الذي يمنع الحوار داخله وخارجه معاً، معتبراً أنّ الحوار يعوّق الطريق إلى الغايات الكبرى الموعودة. وبما أنّ المثقف الحديث الولادة «تكوّن» في علاقات النقد والبدايل السياسية - الثقافية، وفي تعيين الثقافة شأنًا عاماً (كل هذا طبعاً بالمعنى النسبي) فقد أدّى احتكار الثقافة والسياسة، سلطوياً، إلى إلغاء المثقف، أو نبذه بتهم مختلفة.

انتهى «الحزب العقائدي»، الذي أسسه المثقفون، إلى «سلطة» تتوجّس من الثقافة

والمثقفين. لم تشفع محاربة الأميّة، أو الدعوة إليها، في شيء، لأنّها ارتكنت إلى مآثور فاضل فاسد التأويل، يقول: «من علّمني حرفاً كنت له عبداً»، ذلك أنّ التعليم الحقيقي دعوة إلى الحرية. وواقع الأمر أنّ الظلال الواسعة للأحلام الكبرى، مثل الوحدة والاشتراكية وتحرير فلسطين، حوّلت موضوع الديمقراطية لدى «الحزب العقائدي» إلى موضوع صغير «برجوازي الجذور»، بقدر ما حوّلت الشعارات الكبرى إلى عقيدة حاسمة، لا تقبل بالنقد والمساءلة. ربما كان «التلقين الفكري» التبشيري، الذي جمع بين اليقين ونبذ المساءلة، هو في أساس الخلط بين الكفاءة والموالة ونبذ المثقف النقدي والاكتفاء بـ «الحزبي المنضبط».

جاءت شرعية المثقف العقائدي، من اعتبارات منطقية قومية اجتماعية، ذلك أنّ «ال جماهير» المدفوعة بـ «الحس العام»، كانت تدرك، ولا تزال، أنّ التقدّم خير من التخلف، وأنّ الوحدة أفضل من التجزئة، وأنّ هزيمة المشروع الصهيوني واجب لا ينبغي التخلّي عنه. ولهذا انهارت الأحزاب القومية العربية، لأسباب مختلفة، وبقي النزوع القومي قائماً، بشكل مضمّر، في انتظار حركة قومية جديدة، تنقل النزوع من الإضمّار إلى الوضوح الفاعل. ولعلّ الواقع العربي الراهن، الذي اختلطت فيه الخيبة بالإفقار الثقافي الشامل وغياب الحريات هو الذي أعطى، في العقود الأخيرة، ما يمكن أن يدعى بـ: «الشكل الديني للوعي القومي»، الذي يتمسك بالإسلام، من حيث هو هوية عربية، وينتسب إلى العروبة، من حيث هي حاضنة للإسلام ومرجع له.

انتهى المثقف العقائدي، في شكله القومي، ولم ينتهِ: انتهى في طوره السابق، ولم ينتهِ، لأنّ الشرعية النظرية التي انطلق منها، لا تزال قائمة. وسواء كان هذا المثقف سلطوياً، بسبب إيمانيته النظرية، أو انتسابه إلى السلطة والعمل في أجهزتها، فهو مختلف الاختلاف كلّ عن «المثقف السلطوي».

٣ - المثقف السلطوي

بدأ المثقف السلطوي في الصعود بعد إخفاق المشاريع القومية. فقد انبهر هذا المثقف الجديد بدلالة السلطة في وجوها المحتملة، إذ الاقتراب من السلطة كسب ومنفعة، وإذ المعرفة في ذاتها سلطة تجسّر الطريق إلى السلطة، وإذ الحياد الزائف سلطة بين سلطات أخرى. ولهذا بدا «مثقفاً مهنياً»، أو «احترافياً»، دوره إنتاج «خطاب معرفي محايد»، مدركاً أنّ في التخلي عن دور الثقافة التحريضي تبريراً للقاءات وتسويغاً له، ومدركاً أكثر أنّ «تغيب الشأن العام» مطلب سلطوي مرجّب به. وما حديث «الاختصاص»، الذي شاع في منتصف سبعينيات القرن الماضي وما تلاها، إلّا فصل واع بين الكتابة ودورها الاجتماعي، وعودة أنيقة إلى محراب «الكاتب القديم»، الذي يرفعه اختصاصه فوق «العامة» ويديره، بشكل مواز، في مقام الصفوة الاجتماعية. بل إنّ هذا التصرّو هو الذي دعا بعض المثقفين والعرب إلى الفصل بين «العلم» و«الأيديولوجيا»، وبين المثقف والمفكر، إذ العلم، كما المفكر، إحالة على المعرفة الراقية، التي تبدأ بالعلم وتنتهي به، وإذ المثقف والأيديولوجيا كلمتان مبتذلتان مرجعهما الحياة الاجتماعية اليومية. ومع أنّ العلم لا يصبح ما هو إلّا بالاختصاص، أي بإنتاج مقولات موضوعية تطبّق على ظواهر مختلفة، فقد رأى بعض هؤلاء المثقفين المختصين «الاستبداد كاملاً» في المشاريع العربية التحرّرية المخففة، قومية كانت أو تنويرية بعامة، دون أن يلمس وجوه الاستبداد في

البنى السلطوية المسيطرة الراهنة، كما لو كان الماضي العربي القريب هو الاستبداد والظلام، وكان ما تلاه هو الديمقراطية والنور. تحول المنظور الجديد إلى «أيديولوجيا بلا فضائل»، فالأيديولوجيا العقائدية دافعت عن قضايا عادلة وتحزبت لها.

تميّز المثقف السلطوي، بعد انهيار المشاريع الوطنية، بممارساته الكتابية لا بقوله الأيديولوجي المباشر، ذلك أنّ ممارساته انتهت إلى نتيجتين أساسيتين: التلفيق النظري الصريح الذي تخالطه انتقائية صارخة: كأن يحتفي بالبنوية والتفكيكية، اللتين ازدهرتا في أوروبا والولايات المتحدة، وأن يصم الفكر النهضوي بـ «التبعية الثقافية»، قاصداً الدور النقدي للثقافة، أو أن يوحد بين القومية العربية و«أيديولوجيا الكهوف»، وأن يعتبر، في اللحظة عينها، «الليبرالية الجديدة» فكراً ما بعد حداشي، أو أنّ يتحزّب لأفكار ما بعد الحداثة في مجتمع عربي لم يعيش شروط الحداثة... تزاوج التلفيق بـ «الاجتهاد الموسمي»، الذي هو ضرب من ضروب الانتهازية المبتذلة: الترحيب بـ «النظام الدولي الجديد»، الإيمان بسعي إسرائيل إلى السلام ورجم القائلين بعدوانيتها المستمرة، المصالحة بين «العروبة»، و«المشاريع الشرق - أوسطية»، تضخيم «الخصوصيات القطرية» وتبخيس الفكرين القومي والاشتراكي، أو الإسهاب في شجب «التبعية الثقافية»، والصمت عن التبعية الاقتصادية والسياسية. وعلى الرغم من بلاغة متوالدة شجبت «سلطوية الفكر الملتزم» فإنّ المثقف التلفيقي سلطوي بامتياز، ذلك أنّه قيّد إلى «فكر محايد»، لا يضير السلطات المستبدة السياسية في شيء، إن لم يكن عدوه الفكري هو الفكر الذي حاصرته السلطات بأشكال متعددة.

٤ - مثقف السوق

انفتح «المثقف الاحترافي» على السوق وهو يفتح على السلطة، أو انفتح على السلطة وهو يندرج في قانون السوق، مرتهنًا، في الحالين، إلى مصلحته الخاصة. ومن دون استدعاء كتابات المديح السلطوي، والعتور على شواهدا أمر ميسور، فقد التقى «مثقف السوق» بالسلطة، لتقاسمهما منظوراً واحداً وممارسات متماثلة: فالسلطة العربية المسيطرة كانت، وما زالت، تلفيقية المنظور، جمعت، بأقساط لامتكافئة، بين القومية والدين والحداثة، دون أن تلتزم، فعلياً، إلّا بمصلحتها الخاصة. بل إنّ ليبرالية مثقف السوق، التي تقول شيئاً وتنفيه، من ليبرالية السلطة التي يحاذر المساس بها، فهذه السلطة ليبرالية في الاقتصاد، بمعنى ما، ومستبدة في السياسة. دفعت هاتان المفارقتان مثقف السوق إلى «حلول نظرية مريحة»، عنوانها: «العمومية الفكرية» التي تنقد الجميع ولا تنقد أحداً، طالما أنّ التعميم تجهيل وأنّ التجهيل فضيلة من لا فضائل له. وواقع الأمر أنّ أيديولوجيا السوق، هي أيديولوجيا المشرفين عليه، الباحثين عن «الفكر العام»، الذي ينشر الثقافة ويلغيها في آن: يتزاوج الاحتفال الظاهري بالثقافة، المتمثل بالندوات والجوائز ومديح الترجمة، بالفصل الشامل بين مواضيع الثقافة المسيطرة وحاجات الواقع العربي الملموسة والمباشرة وبمراقبة الفكر النقدي واستبعاده.

أكثر من ذلك: إنّ احتواء السوق الثقافية للمثقفين أنتج رقابة ذاتية راضية وصارمة، لأنّ «الربيع الثقافي الموسّع»، أو رشوة المثقفين، بلغة أكثر تحديداً، شكّل أداة لتزوير الثقافة وإلغائها. فبعد أن كانت «السلطات الوطنية» تقمع المثقف برقابة واضحة، جاءت ثقافة السوق، التي

جمعت بين المصلحة الذاتية والإعلان، لتنتشر رقابة واسعة مريحة، يمارسها المثقفون بتواطؤ مع الذات، وبتواطؤ أكبر مع السلطات.

٥ - المثقف العربي الجديد

أفضت سطوة السوق الإعلامية، بعد توسّع الإعلام السمعي - البصري، إلى «المثقف الجماهيري»، الذي هو متحدّث بين إعلانين، إن لم يكن إعلاناً بين إعلانات أخرى، أو سلعة ناطقة، تسبق الإعلان أو تتلوه. وبسبب الريع المنتظر من الإعلان، يكون على المثقف أن يحافظ على ريعه، وأن لا ينطق إلا بما يبرهن عن فاعلية الإعلان وجدواه. والمنتظر، بداهة، من المثقف الإعلان، هو القول الذي لا يؤرق «الجمهور»، والاجتهاد الذي يرضي «الجمهور المتعدد»، بما يؤكد الواقع العربي الراهن واقعاً عادياً، يسير نحو الأفضل، على الرغم من هنات صغيرة قابلة للإصلاح المفقود. والمفقود في الحال هذه هو: دور النخبة الثقافية، التي لعبت، ذات مرّة، دوراً تربوياً واستنهاضياً واسعاً.

والسؤال الآن: ما وُضِعَ المثقف النقدي العربي اليوم؟ يقوم الجواب في جدل المركز والهامش الذي يعني، تاريخياً، أنّ المركز قابل للتهميش، دون أن ينطفئ، فلا وجود لمركز ينتصر انتصاراً نهائياً، وأنّ المهمّش، الذي كان مركزاً، لا يبقى على حاله، شريطة أن يتعرّف على الأسباب التي تنتج هامشاً ومركزاً متحوّلين، أي أن ينجز: نقده الذاتي. يعيد الاعتراف بجدل التقدّم والتقهر الاعتبار إلى مفهوم: «الصحيح»، الذي يقرّر أن الدفاع عن القضايا الصحيحة يظل صحيحاً، هُزمت هذه القضايا أم تكلّلت بالانتصار. فلا أحد يماري في صحة الدفاع عن العدالة الاجتماعية، ولا أحد يماري في ضرورة الحفاظ على الهوية القومية، ولا وجود لحس عربي سليم يفرط بالحق الفلسطيني. ولا ينسى عروبة العراق التاريخية إلا الذي يعتبر «الاحتلال الخارجي» ضرورة للبناء والازدهار. فالقضايا الصحيحة التي لم تعثر على حلولها تظل قائمة وصحيحة، دون النظر إلى السياق، الذي لا يظل ثابتاً على أيّة حال. بل إنّ التمسك بالمبادئ النظرية الصحيحة شرط للنهوض الثقافي من ناحية، ومنهج ضروري لإعادة بناء المشروع الوطني - القومي على قاعدة جديدة، من ناحية ثانية.

اتكاء على ما سبق، تتكشف فكرة «المثقف العربي الجديد» مشروعاً مفتوحاً واحتمالاً في آن: فهو مشروع مفتوح لأنّ الدفاع عن الهوية القومية، في الأزمنة الحديثة، عُرف ضروري قامت به الدول الشرعية الحديثة، التي أدركت أنّه لا دولة، مهما كانت قضاياها، بلا قومية، وأنّ الانتماء القومي شرط تماسك المجتمع وقوّته. وهو أيضاً احتمال مرهون بقدرة المثقف العربي على إعادة بناء ذاته، من وجهة نظر التجربة التاريخية، وإعادة بناء المشروع القومي في آن.

تستدعي فكرة «المثقف العربي الجديد» ثلاثة أبعاد لصيقة بمشروع أولها: اعتبار التجربة الحداثية العربية المخففة عنصراً داخلياً أساسياً في كل مشروع مستقبلي، فكما أنّ المقترح الجديد هو القديم الذي تم نقده وتصحيحه وترهينه، فإنّ القديم المرهّن قادر على تلبية الحاضر والاندراج فيه. ويمس البعد الثاني استمرارية صحة الأفكار القومية الجوهرية (المجتمع الوطني الحر، الوحدة العربية، تحرير فلسطين، المجتمع القومي المتطور ثقافياً وقيماً)

و«حقوقياً»)، لأنّ المهام الصحيحة، التي لم تتحقق، تظل صحيحة، تطالب بحلول صحيحة. فمثلاً أنّ المثقف الحقيقي يدافع عن القيم الإيجابية بشكل ثابت، ملتصقاً أشكال دفاع متغيرة، فمن المفترض أنّ المثقف العربي الجديد يدافع بأساليب جديدة عن ضرورات قومية ثابتة لم تفقد راهنيتها. لا تكون القومية في هذه الحدود، وهنا البعد الثالث، معطى موروثاً ساكناً، فهي علاقة حيّة، تتقدّم وتراجع وفقاً لسياسات الدولة وحدود المجال السياسي المجتمعي وإمكانات المجتمع الحوارية. ولأنّها علاقة تُبنى فقد ارتبطت، في الأزمنة الحديثة، ببرجوازيات القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، التي وُحّدت بين توليد القومية وبناء الدولة الحديثة. وهي فيما كانت، وفيما ستكونه دائماً، علاقة مجتمعية مرتبطة بجملة من العلاقات الاجتماعية، بدءاً من شكل الدولة وصولاً إلى حقوق المواطنة. فلا وجود للقومية كعلاقة ثابتة مكتفية بذاتها، فحالها حال الإنسان، الذي هو محصّلة للعلاقات الاجتماعية.

يفرض تعددية العلاقة القومية هوية قومية متعددة الأبعاد، تحتضن العقلاني والديمقراطي والحدائي والحواري، وكل ما يتيح توحيد المجتمع، على مستوى الحقوق والواجبات، وما يهمّش، بشكل متصاعد، الفرق بين الأغلبية والأقلية، بالمعنى الإثني والمذهبي، ذلك أنّ المجتمع القومي المرغوب فيه هو المجتمع الذي لا «أقلية» فيه. وواقع الأمر أنّ الهوية العروبية المنشودة تحتشد، نظرياً، بعناصرها الموروثة وبتلك التي أتاحتها قراءة التجربة القومية الحديثة المخففة (ضرورة وحدة الوعي القومي والوعي الحدائي)، وبعناصر قادمة من تجربة الصراع مع إسرائيل والقوى الإمبريالية. تصدر قوة أيّة هوية، عربية كانت أو غير عربية، من تعددية العناصر التي تكوّنها، التي تحيل على الماضي القريب والبعيد، وعلى «الأنا» و«الآخر»، وعلى الحاضر والمستقبل، فالمستقبل من صورة الحاضر الذي أفضى إليه.

استولد المثقف التنويري، في وجوهه المختلفة، شرعيته من الحلم بمجتمع عربي يؤمّن للناس حقوقهم وجزءاً من طموحاتهم، وأخذ المثقف التلفيقي المسيطر، الذي تلاه، بقيم ومعايير سلطة سياسية فقيرة، تحجب بالتلفيق شرعية مفقودة. إضافة إلى ذلك فإنّ المثقف التنويري اندرج في فضاء سياسي، ودعا له وعمل على توسيعه واصطدم بما يكبحه ويعوّقه، مدركاً أنّ العمل الثقافي لا يستوي إلّا في مجتمع يتمتّع بحقوق التعبير والنقد والمساءلة. وما انطفاء المثقف العربي النقدي، أو تهميشه، إلّا أثر لإمحاء الفضاء السياسي، أو محاصرته بأشكال مختلفة. ولهذا تشكّل الدعوة إلى إعادة الاعتبار للفضاء السياسي المجتمعي مقدّمة أولى لنهوض المثقف العربي ونهوضه بمسؤولياته، فالسياسة والثقافة والقومية والحداثة الاجتماعية وجوه لعملية واحدة.

رابعاً: ملاحظة أخيرة: المثقف العربي وإشكالية «التحقيب»

يطرح التحقيب السابق قضيتين: تحيل الأولى منهما على توزيع المثقف على جملة مقولات لا متجانسة: التنويري، العقائدي، مثقف السوق... استقى الأول مرجعه من ذاته، ذلك أنّ التنوير يقضي بالاعتراف بالعقل مرجعاً للمثقف ومرشداً له، وبالمقارنة بين طرفين لا متكافئين ومحاولة ردم الهوة بينهما. يبدو العقل، من حيث هو مرجع يقضي بالقياس والمقارنة، منهجاً لازماً، يتجاوز العقائد والمجتمعات والعادات. على خلاف ذلك فإنّ في نعت «العقائدي» ما

يشجب، ضمناً، «الهوى العقائدي»، الذي يوحد بين «الإرادة الحاملة» والغاية، كما لو كان «المثقف العقائدي» يستبدل بالعقل الرغبة، متقهراً عن مثقف مغاير، يحتفي بالعقل وبمنجزات «العقلانيين». يتوزّع المثقف، والحال هذه، على إرادة ذاتية وعلى عنصر غير إرادي، ذلك أنّ «الحلم» يتوزّع على ألوان مختلفة من البشر. أمّا «مثقف السوق» فهو من لا ذات له، إلّا بالمعنى الاقتصادي الفقير، لأنّ مشروعه من مشروع السوق الذي يمليه عليه.

تقول القضية الثانية: إذا كان انتقال المثقف العربي من حقبة إلى أخرى مرتبطاً بعوامل خارجية، مثل وصول الاستقلال الوطني وإنهياره، فما هو دور تحصيله المعرفي في بناء تصوّراته الذاتية؟ يتهم السؤال مفهوم «الانعكاس»، بلغة قديمة، الذي يختصر المثقف إلى «مرآة فقيرة» تعكس ما خارجها ولا تعكس من إمكانيات المثقف المعرفية شيئاً؛ والسؤال صحيح وغير صحيح في آن: فهو صحيح في شكله النظري، ذلك أنّه لا معرفة بلا تراكم، ولا تراكم دون قطع معرفي، ينقل المفكر من سؤال إلى آخر. الأمر الذي يقضي بأن تستبدل بالمراجع الخارجية، مثل العقيدة والسوق والسلطة، معايير صادرة عن السيورة المعرفية الخاصة بكل «مفكر» على حدة.

والسؤال غير صحيح، نسبياً، لسببين: أولهما

**إن التمسك بالبادئ النظرية
الصحيحة شرط للنهوض
الثقافي ومنهج ضروري لإعادة
بناء المشروع الوطني –
القومي.**

أولوية الهدف الاجتماعي – الوطني على «التقصي النظري»، وهو ما يمزج، غالباً، بين عنصرين غير متجانسين هما: المعرفة والتحرير، ويجبر المثقف الوطني على الإيمان بـ «فلسفة التقدّم» وإشاعة التفاؤل، لأنّ الأمل وجد لهؤلاء الذين لا أمل لهم. ولعلّ ذلك اللقاء القلق بين الأمل والمعرفة هو الذي يأمر المثقف المنتمي إلى شعب مضطهد بأن يؤمن

بـ «غائية التاريخ»، وبأنّ يؤمن بـ «صناعة التاريخ»، التي تعني التحرّر من الاستبداد والاستعباد والذهاب إلى زمن جديد. أما ثاني السببين فيعود إلى حصار شروط الإنتاج المعرفي والثقافي الذي جعل من كثير من المثقفين العرب مشروعاً محبطاً أو مجهضاً. فمثلاً أنّ قراءة اللوحة الفنية بمفاهيم فنية تحتاج إلى تربية مطابقة، فإنّ الإنتاج المعرفي المتمتع بالاستقلال الذاتي بحاجة إلى شروط ثقافية – سياسية ملائمة. لا غرابة أن يأتي التصويب النظري، الصادر من داخل الحقل المعرفي لا من خارجه، من مفكرين عرب لامعين ومهمّشين، حال جمال حمدان، الجغرافي المصري الراحل الذي عاش في عزلة كاملة، أو الأستاذ عبد الله العروبي، الغريب كلياً عن الخطاب العربي المسيطر.

ما علاقة المثقف العربي الجديد المحتمل بـ «العولمة»، وهل عليه أن يظل «مثقفاً أيديولوجياً» على الرغم من التحوّلات العالمية التي وضعت الأيديولوجيا «جانبا»؟ والسؤال، في شكله العربي، قديم جديد، أو مراوح في مكانه. فقد طالب سلامة موسى، منذ قرن من الزمن تقريباً، بالانتقال من المجتمع الزراعي إلى المجتمع الصناعي، وبشّر بنهاية «الأديب» وانتصار «المهندس». وكان الطهطاوي قد تساءل قبله عن الفرق بين معنى كلمة «العلماء» في المجتمع المصري وفي المجتمع الفرنسي، واستعاد عبد الله العروبي ملاحظة الطهطاوي أكثر من مرّة. وواقع الأمر أنّ الجوهر لا يقوم في الأيديولوجيا التبشيرية، أو في استمرارية خطاب نهضوي

عربي، لأنّه قائم، أولاً وأخيراً، في واقع عربي لم يتحرّر، أو في واقع عربي مفكّ متخلّف، لم ينجز ما أنجزته الشعوب المتقدّمة شيئاً. ولهذا يظل موضوع المثقف النقدي قائماً وصحيحاً، مهما كانت أحلامه وأخطاؤه لأنّ الفصل بين الثقافة وأسئلة التحرّر الإنساني يلغي معنى الثقافة. وعلى هذا فإنّ سؤال: «وضع المثقف العربي في زمن الثورة المعلوماتية» لا يقترح شيئاً كثيراً، طالما أنّ «الفوات العربي» المتجدّد أخطأ الثورات الصناعية والعلمية والتقنية، وأخطأ من بينها أيضاً الثورة القومية. ولا يختلف الأمر كثيراً حين الحديث عن «ثقافة العولمة»، التي هي ثقافة الأطراف المنتصرة التي حققت العولمة، أو الحديث عن «عولمة الثقافة»، التي تشير إلى ثقافة جديدة تقترحها القوى العالمية المناهضة للعولمة القائمة، طالما أنّ صورة العرب من صورة منجزاتهم العلمية والتقنية، وأنّ هذه المنجزات لا تقول شيئاً.

يدور إشكال المثقف العربي، منذ نهايات القرن التاسع عشر حتّى اليوم، حول سؤال جوهري: لماذا سقط العرب ونهض غيرهم؟ كان السؤال صحيحاً في الماضي القريب، ولا يزال صحيحاً حتى اليوم □

مراجع عامة

- بلقرين، عبد الإله. **نهاية الداعية: الممكن والممتنع في أدوار المثقفين**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢.
- سعيد، إدوارد. **صور المثقف: محاضرات ريث سنة ١٩٩٣**. نقله إلى العربية غسان غصن؛ راجعه منى أنيس. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٩٦.
- شرابي، هشام. **المثقفون العرب والغرب: عصر النهضة، ١٨٧٥ - ١٩١٤**. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧١.
- الشريف، ماهر. **رهانات النهضة في الفكر العربي**. دمشق: دار المدى، ٢٠٠٠.
- عبد اللطيف، كمال. **أسئلة النهضة العربية: التاريخ - الحداثة - التواصل**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣.
- العروي، عبد الله. **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦.
- عصفور، جابر أحمد. **هوامش على دفتر التنوير**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤.
- عيد، عبد الرزاق. **أزمة التنوير: شرعة الفوات الحضاري**. دمشق: الأهالي للنشر، ١٩٩٧.
- الوقيدي، محمد وأحميدة النيفر. **لماذا أخفقت النهضة العربية؟** دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٢.
- (حوارات لقرن جديد)

Abdel-Malek, Anouar. *Idéologie et renaissance nationale, l'Egypte moderne*. Paris: Editions Anthropos, 1969.

Le Goff, Jacques. *Les Intellectuels au Moyen Age*. Paris: Seuil, 1985. (Le Temps qui court; 3)

Nordmann, Charlotte. *Bourdieu, Rancière: La Politique entre sociologie et philosophie*. Paris: Amsterdam, 2006.