سوسيولوجية المثقف في الوطن العربي

Sociology of the intellectual in the Arab world

حنطابلي يـوسف: أستاذ محاضر أ
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
جامعة البليدة 2

تاريخ إرسال المقال: 2018/10/12 **تاريخ قبول المقال:** 2018/12/11

الملخص

لقد أصبح المثقف من بين الفئات الاجتماعية التي يراهن عليها في تحديد ومعـرفة طبيـعة الأزمة التي يمر بها العالم العـربي باعتبـاره ناقلا وناقدا للواقع الذي هو أسـاس وجوده وانبثـاقه؛ فهو حامل الخـطاب حول الأزمة وفي نفس الوقت يقع على عاتق الخروج منها ، لذا يتناول هذا المقال بالمقاربة وضعية وتمـوضع المثقف العربي حيال خطـابه وحيال الواقع الذي تأسس من خلاله ذلك الخطاب. حيث لا يمكن فهم خطاب المثقف حول واقعه دون المرور بدراسـة نقدية للأطر الاجـتماعية التي انبـثق منها ذلك الخطاب ما يضفي طابع ديناميكي للإنتاج الفكري والثقافي لهذا الأخير. لهذا تطلب الأمر منا تناول الظروف التاريخية للمرحلة الراهنة ومن ثمة تشكل الفكر العربي وظهور المثقف العربي من خلال مقارنة بين مختلف المراحل لهذا الفكر والأزمة التي عرفها الواقع العربي الاجتماعي والسياسي، أصل أزمة الفكر العربي.

الكلمات المفتاحية: المثقف؛ الفكر العربي؛ الواقع العربي؛ الخطاب؛ النخبة.

المؤلف المرسل: يوسف حنطابلي، youcef1966@hotmail.com

Abstract

Nowadays there is an increase of discussion about the crisis that strikes the Arab world through its social and political repercussions. And perhaps the most prominent category that bears such difficulties is the intellectual because it is the only one on which socially we bet to specify the nature of the crisis that the Arab world bear as it is considered the only carrier and critics to the reality too. the reality which is the fundamental bases of its existence and emergence. So this category is carrying a speech and its reality. At the same time this category falls under the responsibility to get out the crisis. That why this passage undertakes the main idea by an approach either the position or the posture of the Arabs intellectuals speech and its structure. However it is impossible to understand this speech without understanding and deep critics of the social frame which gives its emergence as a speech and also a dynamic nature and cultural stamp to the intellect production. Therefore we have to face the actual historical circumstances of the Arabs thoughts. and then elaborate an Arab thought and the appearance of the Arab intellectual by a comparison to different steps of this thought and the reality of the social and politics crisis known by the Arabs which is in fact the origin of the Arabs thought..

Keywords: The intellectual; Arabs thought; Arab reality ; speech; The Elite.

1-المقدمة

يعتبر الحديث عن المثقف من القضايا التي أثارت ومازالت تثير أفعالا وردود أفعال وتحاليل، وذلك بجعله -أو أريد أن يكون- جزءا فاعلا في المجتمع، يلقى على كاهله وعلى مسؤوليته نقد وتحليل وتغيير الواقع أو تكريسه والدفع به إلى الأمام، لكن قد تتبادر إلى أذهاننا ونحن نتحدث على هذه الشريحة من المجتمع أسئلة أو حتى تساؤلات لا نعيها وإن وعيناها لا نفصح عنها. وهي عن أي مثقف نتحدث ونتكلم؟ من هو فعلا ذلك الشخص الذي ننعته بالمثقف؟ أهو مشخص لدينا بعينه نعرفه ويعرفنا نراه ويرانا؟ حيث نجده في المنابر؛ منابر الجامعات ووسائل الإعلام في المناسبات والمحافل العلمية كالمنتديات والملتقيات والمؤتمرات؟ أم نحن نتحدث عن المثقف الموجود في المقابر؟ الذي عاش وعرفناه ولم ندرك قيمته إلا عندما افتقدناه ونحن نريد أن نعيد إحياءه حيث نمتثله في تصرفاتنا وأفكارنا وأقوالنا بقدر ما ترك لنا من إرث وقدوة نريد سلوك طريقه علنا نتصف بما نحن وصفنا.

كما تتبادر إلى أذهاننا مسألة أخرى ولا تقل خطورة عن الأولى وهي، هل عندما نتحدث عن المثقف نستحضر في أذهاننا نماذج معينة وأمثلة احتفظت لنا بها تجربتنا التاريخية وعلى ضوء هذه النماذج نبدأ بنقد شريحة معينة من المجتمع نعتقد أنها هي الطبقة المثقفة نلومها ونبين عيبها وعزوفها عن أداء دورها الحضاري؟ فيختلط لدينا المفهوم مع الواقع وبالتالي نصبح نتحدث عن كائن آخر نريده أن يكون مثقفا بحكم أننا نحتفظ للمثقف بخصائص معينة لا نجدها في الواقع فنجد أنفسنا نتحدث عن كل شيء إلا عن المثقف.

إن القضية حقيقة فلسفية ووجودية في نفس الوقت. فدون الوقوف عند هذا النوع من الأسئلة، قد يجعلنا نسترسل في الكلام نلونه بالعبارات والكلمات الرنانة وبالمصطلحات البراقة وبالتركيبات المعرفية التي تزيد القضية تعقيدا لا يفهمها إلا شريحة من (المثقفين) علهم يجدون فيها حصنا منيعا لكل نقد يأتيهم من الخارج قد يعيد مركزهم ويسقطهم من برجهم العاجي حتى يظهر في الأخير زيف أقوالهم وتحاليلهم بحكم أنهم أصبحوا في واد والمجتمع في واد آخر.

إنها مقدمة وددت أن استفتح بها هذا المقال لكي تتضح في الأذهان حقيقة الرهانات وصعوبة القضية التي نحن بصدد التحدث عنها. فالوضعية المعرفية التي نحن بصدد تحليلها واقعة بين موقفين، الموقف العلمي الذي ينطلق من ما هو كائن وموقف عاطفي فكراني ذلك الموقف الذي يبحث عن ما يجب أن يكون.

فقد نجد حتما ذلك المثقف الذي كان والذي يجب أن يكون ولكن عندما نتحدث عن ما هو كائن يبدأ الإشكال ويبدأ الطرح الموضوعي يأخذ مجراه ومسلكه الصعب في تحديد هذا الكائن في جو -نجد فيه أنفسنا- مليء بالصراع والاحتدام بين التيارات الفاعلة في الحقل الثقافي في تحديد المثقف وموقعه بلحمه ودمه.

يكثر الحديث في الآونة الأخيرة عن المثقف ودوره في صناعة الحدث، على اعتبار أن ما يجري على الساحة السياسية والاجتماعية لا نجد للمثقف وقعا ولا صدى عليها ولا فيها. زد على ذلك فإن جل الكتابات في مجال الثقافة والفكر تتحدث عن عقم المثقف ونهايته وأزمته وكأن تاريخ العالم العربي منذ العقود الأخيرة كان فيها للمثقف الدور الفعال والمؤثر في الأحداث، بل بالعكس فإن من بين الإشكالات الأساسية التي تطرح على الثقافة والوعي العربيين هو البحث عن هذه الفئة الاجتماعية لتلعب دورا أساسيا، ينطلق من خصوصيتها الفكرية والمعرفية ويحمل هموم شعبها وواقعها، واعية بطبيعة الرهان الحضاري التي هي فيه وهي تعبر عن آلام وآمال مجتمعها وأمتها. وهذا هو الإشكال الذي وقع فيه الفكر العربي فهو يسقط التعريفات

السـائدة في المجتمعات الأخرى ذات التجربة الخاصة على واقـعه، باحثا عن المثـقف المشابه للمثقف الذي له دلالة سوسيولوجية في المجتمعات الغربية.

إذا كيف يعرف المثقف؟ وكيف نشأ خطابه؟ وكيف تحدد موقفه من واقعه الذي كان شرط وجوده؟ وما هي تجلياته في الواقع الاجتماعي الذي ينتمي إليه؟

إنها الأسئلة التي سوف تكون الخيط الهادي لهذا المقال والذي لا يزعم أنه سيجيب عنها ولكن قد يطرح عناصر تفكير تحيل إلى محاولة تحليلها في دراسات أكثر تعمقا في المستقبل.

للإجابة عن هذه الأسئلة يمكن أن ننطلق من الافتراض العام ونقر مبدئيا ونعطي للوضعية الراهنة صورتها الحقيقة من خلال محاولة استشكال وضعية المثقف فنقول، إن المثقف العربي لم يخرج بعد من ذاته من خلال الاشتغال بها في محاولة بناءها ومن ثمة البحث عن المبررات الاجتماعية التي تسمح لهذه الذات أن تجد نفسها فيها. فلم يستطع إلى غاية الآن أن يخرج ويشتغل بمجتمعه على اعتبار أن هذا المجتمع هو أساس تكون ذاتيته وبالتالي يصبح هذا الأخير هو موضوع تشتغل به الذات العارفة (المثقفة) لفهم نفسها كونها جزء منه.

هذه الإشكالية والافتراض العام حيث من خلالهما يمكن أن نفهم أزمة المثقف ونفهم في نفس الوقت خطاب هذا الأخير حول نفسه وواقعه الذي ينتمي إليه.

2- مفهوم المثقف

يحدد لنا الجابري مفـهوم المثقـف كالآتي:"المثقـفون .....الذين يحـملون آراء خاصة بهم حول الإنسان والمجتمع ويقفون موقف احتجاج والتنديد إزاء ما يتعرض له الأفراد والجماعات من ظلم وتعسف من طرف السلطات أيا كانت سياسية أو دينية... فالمثقف يتحدد وضعه لا بنوع علاقته بالفكر والثـقافة ولا لكـونه يكـسب عيشه بالعمل بفكره وليس بيده، بل يتحدد وضعه بالدور الذي يقوم به في المجتمع كمشروع ومعترض ومبشر بمشروع أو على الأقل كصاحب رأي وقضية."[1] هذا التعريف يوحي أن المثقف لا يعرف من خلال محتوى أفكاره بالدرجة الأولى ولكن من خلال دوره وما يقوم به. كما يحدد برهان غليون فئة المثقفين على أنها " تلك المجموعة من الناس التي تتميز عن غيرها بأنها تجعل من التفكير في الواقع العربي، والشأن العام عموما، أحد همومها الرئيسية وتشارك في الصراع الاجتماعي والسياسي من أجل دفع هذا الواقع حسب الرؤى التي تراها، مشاركة قد تتخذ أشكالا مختلفة سياسية وفكرية."[2] فالمثقف من خلال ما تقدم لا يكون كذلك إلا إذا قام بممارسة منتظمة للتفكير في

الواقع الاجتماعي السياسي والمشاركة في تغييره. فبرهان غليون يختار "تعريفا للمثقف... باستحضار البعد الجمعي الذي يعطي للمثقف أهمية اجتماعية وسياسية، إذ يكتسب المثقف قدرته على التأثير ضمن المجتمع الحديث من انتمائه إلى نخبة واعية لمكانتها الاجتماعية ومتعاونة لتكريس قدرتها الجمعية وتوظيفها للتأثير في القرار السياسي والفعل الجماعي."[3] من خلال هذه الرؤية ليس المطلوب أساسا من المثقف أن ينتج خطابا، بل المطلوب منه أن يُفَعِّلَ الخطاب، سواء أكان منتجا أم مستهلكا له. كما يتحدد دور المثقف من خلال رفع الصراع داخل المجتمع من مستوى اللانقاش إلى مستوى النقاش، أي من مستوى الصراع بين المصالح الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي قد تتحول إلى صراعات دموية عنيفة، إلى مستوى النقاش الذي يكون فيه للأفكار المحدد الرئيسي لمستوى الصراع.

فهو مستوى معين من الواقع الاجتماعي لكي تكون كل أطرافه مفكرة "وبهذا المعنى فإن الدور الأكبر له هو أن يبلور الرؤى والأفكار والخطط والاستراتيجيات الممكنة لكل أطراف الصراع الاجتماعي معا، وأن يسمح بتجاوز هذه الرؤى الجزئية في الوقت نفسه وتوحيدها في تيارات قوية قابلة للحوار وللتفاهم فيما بينها ثم للتوصل إلى مواقف موحدة اجتماعية."[4] وهنا يحصل توازن في العمل الفكري والسياسي العام فتصبح الرؤى، من خلال المثقف، واضحة حول الخيارات السياسية والاجتماعية والتي قد تفقد فعاليتها من خلال العمل النظري المحض والتي ينتجها المفكر الناظر كما أنه من خلال عمل المثقف تتبلور الرؤى الاجتماعية الفاعلة في المجتمع والتي تكون غالبا مبعثرة لا تستطيع أن تفرز صياغة واضحة، يكون للمثقف الدور الفعال في صياغتها وجمعها وبنائها والتنسيق بينها. فمما تقدم استطعنا أن نحدد للمثقف، المهمة عليه القيام بها في المجتمع كعضو متفاعل وفَاعِلْ وفَعَّالْ.

لقد تميزت تعاريف المثقف من خلال مدارس مختلفة كانت تعبير لمراحل تاريخية مر بها العالم العربي عبر نهضته إلى اليوم حددها الدكتور لؤي صافي في ثلاث مدارس وهي مستقاة من المدارس الفكرية الرئيسية اليوم في ساحة الفكر الغربي:

أ. مدرسة الحداثة، التي تعتمد الرؤية الديكارتية لوظيفة الفكر، فترى المثقف ناقدا اجتماعيا، يسعى إلى نقد الممارسة الاجتماعية انطلاقا من مرجعية نظرية محددة.

ب. المدرسة الماركسية، التي ترى أن الفكر سلاح يستخدمه المفكر للدفاع عن مصالح الطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها ويمثلها.

ج. مدرسة بعد الحداثة التي تشدد على أن المثقف أسير هواجسه السلطوية، وأن مهمة الفكر تفكيك وإظهار التناقضات الداخلية والهاجس السياسي للمثقف."[5]

إن هذه الرؤى المختلفة نراها متمثلة في واقعنا المعاصر وخاصة منذ عصر النهضة وقد تجلت في تجربتنا الفكرية ثلاثة نماذج من المثقفين؛ **المثقف العامل والمثقف المناضل أو المطالب والمثقف الناظر أو الناقد**.

لو تتبعنا مسيرة المثقف أو العالم في حضارتنا العربية الإسلامية لوجدناه كان لصيقا بالفئات الاجتماعية العريضة من المجتمع خاصة إذا اعتبرنا أن المثقف والعالم كان يعمل في الحقل الديني الذي كان هو المجال التداولي للفكر العربي الإسلامي من خلال العلوم النقلية والعقلية. فكان لصيقا بالعامة والجمهور إن صح التعبير "فالتعاليم الدينية، كما كان يتلقاها العالم بها، تقوم على مبدأ عدم الفصل بينه وبين عامة الناس. إن وضيفته الأساسية، هي نشر هذه التعاليم والدعوة إلى تطبيقها،"[6] وذلك لارتباط الفكر العربي بعلوم النظر والعمل ولا يمكن أن يجد المثقف أو العالم مكانه ووضعيته إلا إذا اقترن علمه العملي بالحياة العملية وذلك بالاحتكاك بالعامة والتفاعل مع قضاياهم، زيادة إلى أن هؤلاء العلماء كانوا يمارسون نشاطا تجاريا ويدويا حافظ على علاقتهم بالأوساط الشعبية. فالعمل الفكري والعمل اليدوي لم ينفصلا في حياة هؤلاء "فلقد كان أمرا عاديا أن تكون للعالم مهنة يسترزق منها."[7] قد يقال أنه كانت فئة من المثقفين أو العلماء من كانت في ساحة السلطان تسترزق منه وتروج لأفكاره هنا نقول أن التاريخ لم يحتفظ بهؤلاء وإن وجد من يذكرهم فقد يذكر مما يذكر عنهم أن جل العلماء الذين كانوا في بلاط الملك سرعان ما يصطدمون بسياسته ولدينا مثال ابن خلدون خير شاهد على ذلك فقد عمل في بلاط الأمراء والولاة ولكن كل مرة سرعان ما ينتفض غاضبا منهم يبحث عن أمير أو والي آخر، عله يجد فيه أملا في تحقيق أهدافه.

أما الوضع الراهن للمثقف العربي فيختلف جوهريا عن الحالة التي كانت تميز العلماء في القديم، حتما هناك ظروف اجتماعية وتاريخية مختلفة، ولكن الشيء الملفت للانتباه هو اختلاف تموقع المثقف عن ما كان عليه في القديم. فعندما اتخذ من علمه صناعة، حيث أصبحت صناعته لا تطلب لذاتها ولكن لشيء غيرها وهي البحث عن المنصب ولا يجد اعترافا من قبل الشعب إلا إذا كان بقنوات رسمية وخاصة وسائل الإعلام كما "لا يشارك في أنشطة الحياة اليومية الاجتماعية والثقافية، بل كثيرا ما تنقطع صلته بقريته وذويه. ولهذا يتحول انتماؤه الاجتماعي إلى انتماء عاطفي وإلى

رومانسية."[8] لقد انحصر المثقف العربي في خطابه المعرفي حتى أصبح رهينا له ولا يرى واقعه إلا من خلال المنظار الفكري الذي صاغه مسبقا عن طريق الانشغال بمرجعية معرفية اشتغل بها وانشغل عن واقعه بها، حتى أصبح يطوع الواقع لصالحها ولا يريد أو يعجز عن إنتاج مرجعية معرفية تعكس ذلك الواقع وبالتالي سرعان ما ثار الواقع على تلك المرجعية فيتجاوز، هذا الواقع، المثقف ويزيده غربة عن واقعه.

لقد عرف العالم العربي نهضته وعرف جمهرة من المفكرين والمصلحين تجلت في الانفصال عن المثقف الديني ليظهر مثقف آخر هو ذلك المثقف الذي درس تراثه ودينه وكذلك متشبع بالثقافة الغربية سواء قابلا أو ناقدا أو مروجا لها. ويمكن أن نذكر على سبيل المثال لا الحصر من خلال هذه الخصوصية؛ الطهطاوي، مدحت باشا، أمير علي، جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، رشيد رضا، خير الدين التونسي.... وغيرهم كثير. إن هؤلاء المثقفين كانوا أصحاب مشاريع عملية ويمارسون نشاطا مباشرا، من خلال التعامل مع الواقع. لكن الشيء الذي يعاب على هؤلاء المثقفين، زعماء الإصلاح والنهضة، هو ضعف نظرتم النقدية العلمية للواقع من خلال تحليل وفهم مكمن الخلل والعجز الذي أدى إلى انحطاط المسلمين. فيمكن أن نقول إنه كان لديهم مشروع عمل أكثر من مشروع نظر. ولكن مع مطلع القرن العشرين وخاصة مع تنامي الحركات الوطنية بدا يظهر (المثقف) الذي ينفصل عن عالم الدين وكان الانشغال الأساسي لهؤلاء المثقفين هو "كيف يمكن خلق هوية وطنية منفصلة عن الدين والثقافة الدينية، ومرتبطة بمبادئ الغرب؟ (الاشتراكي والليبرالي) كيف يمكن هيكلة المؤسسات بطريقة تسمح للقوى والنخب التحديثية بوضع مشروعها موضع التنفيذ؟ على اعتبار أن هذه النخبة هي وحدها قادرة على اختصار الطريق إلى الرقي؟"[9] إنه الانشغال الذي سيؤطر العمل السياسي ولا نجد فيه أية التفاتة إلى الواقع العيني بل هو انشغال يطمح إلى التغيير باحثا عن واقع مأمول يراد تحقيقه. لكن هذه النظرة تدرك محدوديتها عندما ينقلب الواقع وينفجر بحكم أن المثقف لم يأخذ خصوصية هذا ولا انشغالاته الحقيقة بل يراد منه أن يكون على صورة الآخر، الذي يستمد منه شرعيتنا المعرفية وبالتالي سينقلب لا محالة على السياسي وفي النهاية على المثقف. وهذا ما حصل في كل أقطار العالم العربي بداية من الثمانينيات حيث انفجر الواقع سواء الليبرالي أو الاشتراكي حيث أقحمت هذه النماذج بإيعاز من المثقف وأدى إلى ما أدى إليه. وقد لا حظنا كيف أن الانتهازية الفكرية كانت تلصق شعارا تحديثيا بشعار تراثي أو حتى ديني وكان ذلك من خلال استمالة الجماهير بمقاربات

أيديولوجية تبريرية وأريد تأويل الليبرالية والاشتراكية لتتماشى مع الإسلام وهذا كان عمل كل تيار أراد أن يتخذ من هذه المرجعيات أساسا لتأويل التراث الإسلامي لصالح ذلك الاختيار أو ذاك فبدأنا نسمع عن اشتراكية إسلامية ورأسمالية إسلامية كما نحن نسمع الآن عن ديمقراطية إسلامية أو أن الخيار الأيديولوجي لا يتعارض مع الإسلام. فكل حقبة زمنية إلا وكان الإسلام محل تأويل لصالح مفهوم تم صياغته مسبقا وهذا كون الإسلام يمثل قوة روحية واجتماعية متجذرة في الواقع وكل محاولة تستطيع أو توفق في إعطاء تفسير وتأويل عقلاني لأيديولوجيتها على أساس إسلامي فهي توفق إلى كسب الجماهير. إنها المرحلة التي تتميز بالمثقف المناضل الذي تشبع بالقيم والمعارف والعلوم الغربية دون نقدها ودون تحليلها على أرض الواقع، فقد جند هذا المثقف لخدمة مشاريع تنموية وتحديثية من حيث يشعر أو لا يشعر.

أما المرحلة المتأخرة وخاصة بداية من سنوات الثمانينيات فسوف يظهر لنا المثقف الناظر أو الناقد فهو سيحمل مشروعا نقديا للتجربة الفكرية والسياسة للعالم العربي طيلة مرحلة الدولة الوطنية والتي تسمى مرحلة الإخفاق العربي هذه المرحلة هي التي ستجعل المثقف يبحث عن جذورها. فمنهم من اكتفى بنقد المشروع النهضوي ومنهم من ذهب بعيدا باحثا في أركيولوجية الثقافة العربية عناصر الإخفاق التي يراها تأسست في حقبة زمنية من تاريخ العالم العربي وأثرت بدورها لاحقا على بنية الفكر العربي والتي مازالت تحكم مثقفينا ومفكرنا إلى حد الآن.

إن الأحداث التي تتسارع تستدعي منا وقفة تأملية نطرح من خلالها الآثار الفكرية والثقافية التي ستنجر عنها في المستقبل وضعية النخب المثقفة وموقفها حيال هذه الأحداث.

3.حول نشأة الخطاب

لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟

هو ذلك السؤال المحوري الذي قام بصياغته الأمير شكيب أرسلان من خلال كتاب يحمل عنوان السؤال نفسه.

إن طرح أي سؤال في الفكر يعني أن هذا الأخير سيقوم بالإجابة عنه من خلال منطلقات معرفية ونظرية هدفها هو البحث عن الأسباب والعلل التي تحدد هذه الوضعية المعبر عنها من خلال ذلك السؤال.

إلا أنه هناك علاقة وطيدة بين السؤال المطروح وأساليب ومناهج البحث التي نسعى من خلالها لتحليل السؤال أو الإشكال الذي تم طرحه؛ ويمكن أن نحدد في

هذا الإطار المنطلقات المعرفية التي سوف يأخذها هذا البحث من خلال طبيعة السؤال المطروح.

لذلك فقد حدد لنا هذا السؤال الإشكالية التي انطلق منها الفكر العربي المعاصر وقد صاغ هذه الإشكالية عبد الله العروي في كتابه **الأيديولوجية العربية المعاصرة** حيث حدد لنا تلك العناصر التي تحدد من خلالها كل الخطاب الفكري وهي تجمع كل تياراته وأصنافه وهي كالآتي:

- تعريف الذات من خلال الآخر وهو الغرب.
- علاقة العرب بماضيهم.
-البحث عن منهجية تمكنهم من التعريف بالذات وتحدد سلوكهم.
-البحث عن وسيلة تعبير مناسبة.

إن عناصر هذه الإشكالية هي التي أعطت للفكر العربي خصوصية معينة، جمعت كل تياراته في انشغال واحد، هذه الإشكالية ستكون بمثابة قلق معرفي انتاب كل المثقفين.

إن المتتبع لمسيرة الفكر العربي المعاصر منذ عصر النهضة أي على مدى القرنين الماضيين يجد أن هذا الفكر ومن خلال الكم المعارفي وكذا القضايا التي طرحها، حاول الإجابة عن هذا السؤال والإشكال الذي يتمحور حوله، بطرق عديدة تتحدد من خلال التيارات التي عرفها العالم العربي منذ عصر النهضة وكذا الاتجاهات التي أفرزتها تلك المحاولة التي أرادت الإجابة عن هذا السؤال.

إلا أنه وعلى رأي معظم النقاد الذين أخذوا على عاتقهم نقد الفكر العربي، يرون أن هذا الأخير لم يخرج عن الإطار الميتافيزيقي والفلسفي البعيد عن الواقع، على اعتبار أنه كان دائما مغتربا عن واقعه ولا يطرح إلا الإشكالات التي يراها تتناسب مع قناعاته ومنطلقاته وبعيدة عن الإشكالات الأساسية للواقع. فالسؤال النهضوي سؤال إيديولوجي "إنه ليس سؤالا علميا يحلل الواقع من أجل الوصول إلى قانون يعبر عن ثوابته، بل هو سؤال ينشد التغيير ويشرع له في إطار حلم إيديولوجي"[10] إن طرح أي تساؤل والطريقة التي يتم من خلالها صياغة هذا التساؤل هو الذي يحدد طبيعة الموقف والموقع الايبستيمي للفكر إزاء الواقع وهنا يرى ألكسندر كويري* -وهنا نجد ما يفسر عزوف المثقف العربي عن دراسة واقعه- أن التساؤل الميتافيزيقي الذي كان سائدا قبل الثورة العلمية حول ماهية الأشياء الذي كان يصاغ من خلال **لماذا الأشياء هي كما هي عليه؟** Le pourquoi des chooses قد تم استبدالها شيئا فشيئا بالسؤال

العلمي وهو **كيفية حدوث الأشياء** Le comment des choses، أي لا يبحث عن لماذا تحدث الأشياء بل كيف تحدث الأشياء وبعبارة أخرى لا يبحث عن جوهر الأشياء من خلال البحث عن أسباب وجودها في ذاتها ولكن البحث عن الأسباب وترابطها فيما بينها أي العلاقات السببية بين الظواهر. إن هذا التغير الذي حصل في الفكر الغربي مع النهضة هو الذي سمح بظهور الروح العلمية التي كانت القطيعة مع أدبيات الفلسفة القديمة والتي كانت تبحث عن جواهر الأشياء. إنها حال المثقف الذي لم يخرج عن السؤال، لماذا؟ لينتقل إلى السؤال، كيف؟.

ما هي مرحلة تشكل النخب المثقفة: إن غالبية الطروحات التي تهتم بالفكر العربي الحديث، تعتقد أن مرحلة "ما قبل الحرب العالمية الأولى تمثل مرحلة **اليقظة/النهضة/البعث/عصر التنوير العربي**، وإن كانت تختلف على بداية هذه الحقبة التاريخية (يؤرخها فاروق أبو زيد بـ 1828 الذي هو تاريخ نشأة الصحافة العربية، ويؤرخها حليم بركات بـ 1798 وهو تاريخ الثورة الفرنسية ويطلق عليها تسمية المرحلة التأسيسية، ويؤرخها البعض بظهور الوهابية على يد محمد بن عبد الوهاب[1703 ـ 1792] وشقيقتيها السنوسية والمهدية ،ويؤرخها البعض بتأسيس الجامعة الإسلامية على يد جمال الدين الأفغاني [1838-1897] ، ويبدؤها العديدون بدخول نابليون إلى مصر 1803، ويقرنها آخرون بظهور محمد علي باشا في مصر ...الخ "[11].

فأي مهتم ومتتبع لنشأة الفكر العربي المعاصر أو حتى أي فكر لأي أمة من الأمم لا يستطيع أن يحدد زمان نشأته بطريقة دقيقة، وإنما بروز فكر معين، أو طبقة مثقفة، يرجع إلى مرحلة معينة تمتد عبر زمن معين، لهذا يمكن أن نقول، إن الفكر العربي المعاصر عرف أول تشكل له مع نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، وأساسا في أول صدمة له مع الغرب انطلاقا من حملة نابليون على مصر والهجمات الاستعمارية على أقطار العالم العربي والإسلامي في المغرب العربي مع الاستعمار الفرنسي على الجزائر وما تبعها من سقوط الدول تلوى الأخرى تحت حماية الاستعمار الفرنسي والانجليزي أساسا. ولكن الاستعمار لم يكن العامل الوحيد الذي أيقظ وعي العالم العربي والإسلامي حيال رهاناته التي واجهها. بل سبق الاصطدام بالغرب كاستعمار، اصطدام من نوع آخر وهو اصطدام بالمدنية الغربية التي كانت قد بدأت أول تشكلها مع عصر النهضة ومتوجة بعصر الأنوار. وبالتالي كان في كنف الدولة العثمانية التي كانت الكيان السياسي الذي يمثل العالم العربي الإسلامي، الإحساس بتطور الغرب المادي والعلمي قبل الاصطدام به ككيان استعماري. ونحن بصدد تحديد مراحل تكوين الفكر العربي المعاصر يمكن أن

نقسمه إلى ثلاث مراحل، **المرحلة الأولى** وهي مرحلة التأسيس والتي تمتد منذ تقريبا منتصف القرن الثامن عشر إلى غاية بداية القرن العشرين، وأساسا مع سقوط الخلافة سنة 1924، وهناك **مرحلة ثانية** تمتد تقربا من سنة 1924 على غاية 1967. إلا أن كل مرحلة يمكن أن تعرف خصوصيات جزئية وخاصة المرحلة الأولى التي يمكن أن تنقسم إلى فترتين، فترة ما قبل الاستعمار وهي قبل حملة نابليون على مصر واستعمار الجزائر والفترة التي تلت ذلك إلى غاية سقوط الخلافة. إلا أن هناك تقسيمات عديدة في هذا الشأن لم نعتمد عليها حتى وإن هي تتقارب إلى حد ما مع هذا التقسيم.

وهناك **مرحلة ثالثة** هي مرحلة تمتد منذ بداية السبعينيات إلى غاية اليوم هي مرحلة تتميز بكونها مراجعة للفكر العربي لعصر النهضة وناقدة له. وبتالي هي مرحلة ذات خصوصية تختلف إشكالاتها عن إشكالية النهضة. وما تتميز به هذه المرحلة، كون المثقفين الذين يمثلونها انطووا على أنفسهم بحجة نقد التجربة الفكرية التي أدت إلى الهزيمة، ما أدى إلى عزوفهم عن ممارسة نشاطهم المباشر واحتكاكهم مع الأوساط الشعبية العريضة بدعوى أن ذلك قد يؤدي إلى الاحتراق من خلال الاصطدام بالسلطة السياسية مما أدى ذلك إلى اغتراب واستلاب، حتى أصبح، من كان يوضع في خانة المثقف الملتزم والناقد، يروج لسياسات وخيارات قد يكون ذلك نتيجة ظروف معينة ولكن أدى بهم إلى الاكتفاء بمشاركة في المؤتمرات والملتقيات والظهور في وسائل الإعلام. إنها حال كل المثقفين وكل انتماءاتهم الفكرية.

4.الموقف من الواقع

نتقدم شيئا فشيئا لكي نحدد من خلال ما سبق مضمون خطاب المثقف، فنتطرق الآن إلى مفاهيم باتت من المفاهيم الأكثر تداولا في أدبيات الفكر السياسي والاجتماعي. حتى أصبحت معاني هذه الكلمات تؤول إلى الصفر لكثرة استعمالها وكذا للمعنى الذي تأخذه حسب كل تيار وكل اتجاه، وننعت من خلالها المثقفين، بغض النظر عن محتوى أفكارهم.

وهي كذلك من الكلمات التي تتداخل معانيها مثل **المحافظة والإصلاح والثورة**، كل هذه الكلمات ترمز في محتواها إلى العلاقة التي يمكن أن تكون بين المثقف ومجتمعه والواقع الذي يتحرك فيه، حيث كما نعرف أن في عالم التيارات الفكرية والمذاهب السياسية نجد تصنيف كل التيارات حسب هذه الكلمات، فهناك التيارات الثورية والإصلاحية كما هناك التيارات المحافظة. وكل هذه التصنيفات مرتبطة أساسا بطبيعة الموقف الذي يتخذه كل مثقف حيال الواقع والذي

سيحدد أساسا تصور التيار الذي ينتمي إليه، لهذا الواقع وكيف يمثله في وعيه وفكره.

نأتي الآن إلى تبيين وجه الفارق بين هذه المفاهيم دون أن نرجعها إلى تيار معين ولا إلى نعت –انطلاقا من مثال- هذا التيار أو ذاك المثقف، بالمحافظ أو الثوري أو الإصلاحي.

النزعة المحافظة (Le Conservatisme): هو "اتجاه إيديولوجي في الآراء السياسية والاجتماعية يرى إبقاء الأمور على ما هي عليه واحترام التدابير الاجتماعية والسياسية القائمة...ولذلك يقاوم المحافظون التغير الاجتماعي..."[12] إلا أن هذا التعريف كان مقرونا دائما بتيارات معينة والتي كانت تقترن بالمحافظة على التقاليد والأعراف. لكن من منطلق موضوعي ومن نظرة تاريخية دينامكية يمكن أن نقول إن التيار أو المثقف المحافظ هو الذي يسعى إلى المحافظة على الوضع القائم بغض النظر عن المحتوى الفكري المسبق الذي قد يضعه في خانة التيارات الثورية أو الإصلاحية. بمعنى أن التيارات المحافظة قد تتحول في مرحلة تاريخية معينة إلى تيارات إصلاحية أو تيارات ثورية دون أن تغير من محتوى أفكارها بمعنى أن الموقف من الواقع والوضع القائم هو الذي يحدد طبيعة كل تيار، هل هو تيار محافظ أم لا.

النزعة الإصلاحية (Le Réformisme): "تحسين أحد الأنماط الاجتماعية مع التأكيد على الوظيفة لا على البنيان، وتهدف حركة الإصلاح إلى إزالة المساوئ وعدم التوافق بدون محاولة تغيير الأوضاع الأساسية للمجتمع نفسه"[13]. فيمكن أن نقول إن النزعة الإصلاحية هي نزعة تسعى إلى التغيير دون التثوير مع الإبقاء على الوضع القائم. أي المحافظة على البنيان العام ومحاولة إحداث تغييرات وظيفية على عناصر هذا البنيان. وبالتالي حق لنا أن نقول إن النزعة الإصلاحية هي طرح يسعى إلى تغيير بعض أجزاء الكل دون إعادة النظر في النظام العام للأفكار والأشياء.

النزعة الثورية (Le Révolutionnisme) : يستخدم تعبير الثورة والاتجاه الثوري للدلالة على "الحركة التي تؤدي إلى تغيير جذري في المجتمع كالتغيرات الصناعية والثقافية والعلمية وغيرها التي تتم فجأة وبعنف ولكنها تستغرق فترة زمنية نسبية لكي تعيد الاستقرار للوضع"[14]. ولو نحاول أن نلخص كلمة الثورة في عالم الفكر والسياسة يمكن أن نقول إن النزعة الثورية هي نزعة تحاول أن تعيد النظر في نظام الأفكار والأشياء من خلال إعادة النظر في الأسس التي يقوم عليها هذا النظام.

إن هذه المواقف من الواقع هي التي تجعل كل مثقف يتموضع من خلالها ويحدد لنفسه الزاوية التي ينطلق منها خطابه. وبالتالي لا يمكن أن نعتمد على القوالب الجاهزة التي تحدد مسبقا المثقف الثوري أو التقليدي المحافظ أو حتى الإصلاحي، فطبيعة الأفكار ليست هي دائما المحدد الأخير في تحديد ذلك، بل الموقف من الواقع الذي يتحرك فيه المثقف هو الذي يجعلنا نضعه في هذه الخانة أو تلك. نقول من خلال ما سبق أن وضع المثقفين في خانة الإصلاحيين أو ثوريين أو المحافظين، يعتبر من الأخطاء والقوالب الجاهزة التي تسعى إلى جعل طبيعة الأفكار هي التي تحدد الموقف من الواقع وبالتالي يظل المحافظ محافظا إلى الأبد ويظل الثوري ثوريا إلى الأبد. إن الأحداث التي عرفها العالم العربي منذ بداية الاستعمار إلى غاية اليوم، نجد فيها أن كل ظرف وكل مرحلة تعيد خريطة المثقفين وتغير من مركزهم الاجتماعي وبالتالي موقفهم من الواقع. ففي الوقت الذي كان فيه المثقف الماركسي ينعت بالثورية والراديكالية نجده في وقت من الأوقات يتحول إلى محافظ وإن رفض جانبا من الواقع يتحول إلى مصلح. ونفس الشيء بالنسبة إلى المثقف الديني الذي كان ينعت بالمحافظة وهنا لا ندخل في الاختلافات الفكرية بين رواد الحركة الإسلامية ولكن نأخذ المعنى في عموميته حيث نجد أن المثقف الديني يتحول إلى ثوري يرفض الواقع كلية، ويكون في مواجهته قوى محافظة تريد الحفاظ على نظام الأشياء وهي التي كانت تنعت بالتيارات الراديكالية. لكن قد يجمع كل هؤلاء المثقفين في خانة واحدة وهي الموقف غير العلمي حيال الواقع من خلال التعامل مع الممكنات الماضية عند الأنا أو الحاضرة عند الآخر. إنه الخطاب، الذي يجعل المواقف من الواقع تتوحد في نسق واحد وهو التعامل غير العلمي مع الواقع، بكونه مرفوض وهو ذلك الواقع الذي يراه ذلك المثقف أو ذاك، أنه واقع الأزمة والانحطاط يجب استبداله وتغييره بواقع مأمول ومرغوب.

إذا كانت طبيعة موقف المثقف حيال الواقع تتحدد من خلال الثورية والإصلاحية وفي بعض الأحيان بالمحافظة، فكيف يتحدد خطابه إذا؟

5. الأسئلة الممنوعة والممتنعة لدى المثقف

لقد طال نقد المثقف كل الأوضاع الاجتماعية والسياسية والثقافية لكنه امتنع عن نقد نفسه وهو لا يعلم أن ما يحدث في الواقع من إخفاقات وتعثرات ما هي إلا أفكار هي من إنتاج مثقفين ومفكرين طبقها الساسة متأثرين بهم أو قد تتلمذوا عليهم، لذا نقول إن مثقف الأمس هو سياسي اليوم والسياسي اليوم هو واقع الغد. لكن هذا التأثير والتأثر في عالم الفكر والفعل والواقع الملموس قد يكون تأثيرا سلبيا إذا كان الأصل غير واعيا بالواقع الذي انطلق منه.

فالمثقف الذي يولد الأفكار لتغيير الواقع قد يزيد الواقع تأزما إذا لم ينطلق من دراسة هذا الواقع نفسه. لكن لماذا لم يقم هذا المثقف بهذه الوظيفة منذ بروزه أي منذ عصر النهضة إلى اليوم؟

إن المثقف حسب علي حرب يعيش وهما وهذا الوهم يكمن في نخبته التي فصلته عن الواقع.

يطرح علي حرب أسئلة جوهرية لتوضيح هذا الوضع.

"لماذا لم يفلح المثقفون في ترجمة شعاراتهم؟ ولماذا يتحولون إلى مجرد باعة للأوهام*..ولماذا لم يتمكنوا من تجديد عالم الفكر؟ ولماذا لم يستطيعوا ابتكار تركيبات مفهومية يسهمون من خلالها في تشكيل العلم المعاصر انطلاقا من مجال عملهم ونطاق تأثيرهم."[15] وهذا رغم المساهمات التي كانت تنادي بتجديد الفكر العربي وتحديثه كما ارتفعت أصوات من بعض المفكرين الإسلاميين من خلال المناداة بتجديد الفقه الإسلامي والفكر الديني والفكر الإسلامي*.

لقد حدد علي حرب ستة أوهام يعانيها المثقف؛

-**وهم النخبة:** هو ذلك الشعور الذي ينتاب المثقف واعتقاده أنه مكلف بمهمة الداعية الذي يكون موكلنا على الواقع. فهو دائما يسعى إلى تغيير الواقع من خلال الشعور بالوصاية عليه لكن دائما يفاجئ بالتغيير. إنها "نرجسية المثقف وتعامله مع نفسه على نحو نخبوي اصطفائي، أي اعتقاده بأنه يمثل عقل الأمة وضمير المجتمع أو حارس الوعي."[16] ولذلك يكون دائما في وضعية حرجة عندما تتغير الأوضاع فجأة، فتفاجئه لاعتقاده أنه هو المبادر في تغييرها وكأنه ورث الوعي الدعوي الذي يرى بأن التغيير لا يأتي إلا عندما يكون من قبل الداعية أي المثقف والمفكر.

-**وهم الحرية:** وهو الاعتقاد الذي صار عليه المثقف من خلال فكرة المخلّص والذي يأتي لتحرير الشعوب من العبودية والاستبداد. "لقد تعامل أهل الفكر مع أنفسهم كدعاة ومبشرين أو كمناضلين وثوريين يهمهم بالدرجة الأولى قلب الأوضاع وتغيير المجتمعات أو تحرير الشعوب."[17] لكن النتيجة هي عكس ما ينادي به هذا المثقف فساحة الاستبداد والاستعمار تزداد توسعا فهو يفاجئ بما يقع لأنه لا يهتم بمعرفة الواقع، ويفشل في مشاريعه حول التحديث، لأنه لا يحسن قراءة ما يحدث، ولا يبتدع أفكارا جديدة خصبة لأنه يتعامل مع الأفكار كغاية في ذاتها."[18] ولهذا كان النضال والتبشير على حساب النشاط المفهومي، وإرادة تغيير العالم كانت على حساب التعبير الصحيح لمشاكله.

-**وهم الهوية:** لقد كان هم المثقف أن يحافظ على قناعاته وخياراته في عالم يزداد بعدا عن هويته. لقد اقتنع بمشاريع التجديد والتحديث وهو يسوغ تلك المشاريع مسبقا. فبات التجديد في نهاية المطاف هو إخضاع الواقع للفكرة التي اقتنع بها المفكر. "وآية ذلك أنه إذا كانت مهمة المفكر، هي إنتاج الأفكار، فإن انتماءه ينبغي أن يكون، في المقام الأول، إلى مجال عمله الذي هو عالم الفكر، قبل انتمائه إلى معتقده أو قومه أو تراثه، بل لا يستحق المفكر الحقيقي صفته، ما لم يفكر في هويته وانتماءاته، أو يشتغل على معتقده وتراثه وإلا تحول إلى لاهوتي أو إلى مجرد داعية أو مبشر."[19] لذلك على المثقف أن يكف من الاشتغال بذاته لذاته وعليه أن يخرج من ذاته وعزلته ليشتغل بواقعه ليحدد ذاتيته من خلال هذا الواقع نفسه.

-**وهم المطابقة:** لقد حاول المثقف أن يمتحن الواقع على ضوء المفهوم لكي يطبق هذا الأخير على الواقع. لذلك فقد نعت كل المثقفين بأنهم أصوليون لاعتمادهم على أصل مسبق سواء في الماضي الأنا أو حاضر الآخر. وهذا الوهم هو الذي جعل جلهم يعيش في "وهم المماهاة بين الموجود والمفهوم، ثم بين المفهوم والمقول وأخير بين المقول والمفعول."[20] إنه الاشتغال على المفاهيم دون ردها إلى أصلها الواقعي، لامتحان مدى مصداقيتها للتعبير عن الواقع الملموس والمعيش.

-**وهم الحداثة**: إنه التعامل مع المنتجات الحداثية لا يعني أن المتعاطي معها قد أنتج حداثته. وهذا ما قد يخلق وهم الحداثة من خلال ترديد المفاهيم والنظريات الحداثية. "ويعتبر وهم الحداثة.من أشد الأوهام حجبا وأكثرها إعاقة للمفكر عن خلق الأفكار، إذ هو يحُول بينه وبين الاستقلال الفكري أو ممارسة التفكير النقدي."[21] وهذا يزيد وهم الحداثة تعلق المثقف بأفكار يعتقد أنها حديثة فلها الشرعية حسبه للتعبير عن راهنية الفكر وبالتالي يعتبرها نموذج التفكير العقلاني. وهذا يزيده غربة عن الواقع. لذلك فإن "تعثر العقلانية وتراجع الاستنارة وفشل العلمانية، كل ذلك إنما مرده أن أصحاب الشعارات الحديثة قد تعاملوا مع علمانيتهم بصورة لاهوتية، وتعلقوا بالعقل على نحو أسطوري، وتعاطوا مع عصر التنوير بطريقة تقليدية، أصولية وغير تنويرية."[22]

إن أوهام النخبة أعاقت المثقف عن طرح الأسئلة الجوهرية التي تعيد تموقع الفكر وتعيد النظر في علاقته مع واقعه وفكره وحقله وأدواته وأنظمته المعرفية. وهي التي تعطي للمفكر تلك المهنة المنوطة به وهي رصد وفهم وتحليل الواقع.

إنه لعب دورا أقعده عن هذه المهمة وتخيل نفسه أنه جاء ليخلص الناس ويغير الواقع. لكن حتى هذه المهمة فشل في أدائها لكونه لم يأت بأفكاره من الواقع ذاته وهنا

يقول علي أومليل في هذا الصدد: "إن مشكل كل إصلاحي، ومشكل المثقف عموما حين يكون البون شاسعا بين أفكاره وبين ما عليه واقعه، وهو-هذه عادة إنسانية- يريد تحقيق أفكاره في مدى عمره، لكن زمان التغير التاريخي هو عادة أوسع من زمان العمر الفردي. ولكن المثقف وهو يستعجل التغيير وهو يرى الواقع على حاله أو لا يتغير على النحو المأمول، فإنه قد يستعجل وسيلة التغيير بالقوة، فيدعو كما دعا الإصلاحيون إلى **مستبد عادل** ينقذ البلاد والعباد ويصلح الأحوال، أو يعول على ثورة أو انقلاب ويبشر بقدومهما. قد ينحاز هذا المثقف إلى الشعب، ويضفي عليه الصفات من كونه فاعلا تاريخيا، وطاقة كامنة للثورة تنتظر الفعل الوشيك، مهتديا بسليقته الشعبية إلى العدل والخير العام. لكن ومع مرور الوقت، يرى الشعب راكدا مستسلما بل منساقا ومصفقا للنظام القائم. آنذاك قد ينفض هذا المثقف يده من الشعب، ويعول على زعيم أو طليعة ثورية لإنجاز التغيير الجذري لصالح الشعب، وعلى الرغم منه، معتبرا هذا الشعب قاصرا لم يبلغ رشد الثوار والمثقفين الثوريين. والنتيجة قد خبرتها بلدان عربية وهي: الكوارث ومجيء استبداد جديد يحل محل استبداد قديم."[23] إنها الوصاية على الواقع التي تجعل المثقف يعيش بأفكاره واقعا لا يتطابق مع هذا الواقع ولذلك يحاول أن يبحث عن وجوده عندما يتحقق ذلك الواقع الذي ارتضاه لنفسه وبالتالي لا يرى ذاته إلا من خلال هذا الواقع الذي يريد أن يفرضه بإسم عناوين مختلفة يستقيها من ماضي الأنا أو من حاضر الآخر وهذا حسب وضعية كل مثقف وانتماءه الإيديولوجي.

6.المثقف المستقل أم المستقيل؟.

إن الأحداث التي تسارعت في السنوات الأخيرة تستدعي منا وقفة تأملية نطرح من خلالها الآثار الفكرية والثقافية التي ستنجر عنها في المستقبل ووضعية النخب المثقفة وموقفها حيال هذه الأحداث. ونحن عندما نتكلم عن المثقف وموقفه من هذه الأحداث لا نقصد من خلال ذلك التحاليل التي تقدم بها من خلال تفاعله مع الحدث ولكن الوضعية التي سيحتلها المثقف بعد هذه الأحداث ومدى استعادته للمبادرة التاريخية التي طالما فقدها طيلة عقود من الزمن، حيث كان يلاحظ الأحداث والوقائع تحصل حوله دون أن يصنعها أو يكون فاعلا فيها، بل اقتصر دائما في أخذ الموقف التحليلي، هذا إذا سلمنا أنه كان يقرأ الواقع بطريقة موضوعية.

فكل النقاد والمفكرين الذين هم أنفسهم من الطبقة المثقفة تعتبر أن المثقف قد تجاوزه الزمن وانفصل عن الواقع ولم يعد يطرح إشكالات مرتبط به وما زاد الأزمة

عمقا فإن الأحداث تتسارع وتتراكم محدثة تغيرات عميقة وجذرية ونجد المثقف في زاويته يتأمل وجوده باحثا عن دوره ولسان حاله يعبر عن الاستقالة والمحنة والنهاية.

فكيف لنا أن ننتظر منه الدور الفعال وهو يعيش أزمة وجودية لم يخرج منها إلى حد الآن. إن الطرح الموضوعي والذي ينطلق من الواقع، قد يصطدم ببعض القوالب والتصورات الجاهزة والتي هي نتاج حقب زمنية معينة جعلت ذلك الإنسان أو الفاعل الاجتماعي مثقفا، ولقد ظهر في تلك المرحلة وهو يحمل مشروعا ويدافع عنه ويشارك في تشكيل الرأي العام، إلى غير ذلك من النشاطات التي جعلته ينتمي حقا إلى طبقة المثقفين. لكن المشكل الذي يطرح، هل كونك انتميت في مرحلة معينة من فئة المثقفين تجعلك دائما تحافظ على هذه المكانة؟ أي هل ميزة المثقف تظل دائما تميزه مهما بدا منه من تقاعس وعزوف عن أداء مهمته. وهنا نراه يحاول بشتى الوسائل المحافظة على تلك المكانة رغم أنه أصبح لا يستحقها. إنها **أوهام النخبة** حسب تعبير علي حرب الذي يرى أن المثقف تقوقع في أفكاره فإذا بالمتغيرات تفاجئه[24] حتى أصبح لا يفهم ما يحدث وهو الذي كان يزعم أنه حامل لسلطة المعرفة وسلطة الناطق الرسمي بإسم الواقع . إن الأحداث التي تسارعت وتوالت عبر سنوات الثمانينيات والتسعينيات، وخاصة مع تنامي الحركات الشعبية، جعلت المثقف تنتابه الحيرة مما يحصل، فحصر نفسه في أفكار بدعوى الاستقلالية وعدم الانخراط في العمل السياسي فأدت به إلى الاستقالة. لقد كان سعي المثقفين الدائم هو "مطابقة الواقع مع مقولاتهم المتحجرة ولقولبة المجتمع حسب أطرهم الضيقة أو تصنيفاتهم الجاهزة"[25].

إن حجية استقلالية الثقافة عن السياسة –ليس معنى السياسة هنا المشاركة في صنع القرار أو معارضة سياسة معينة ولكن الانخراط في هموم المجتمع من خلال صياغة مشروع مجتمعي يجد فيه السياسي ضالته- أدت ببعض المثقفين إلى عدم الانخراط في مشاكل المجتمع وهمومه بدعوى التجريد وكذا بدعوى الاستقلال عن الانتماء الحزبي. زد على ذلك فإن المثقف في جل تصريحاته ينطلق من نظرة تشاؤمية رافضة للواقع وهنا يعزف عن مهنة التحليل وقراءة الواقع. إن المثقف العربي الذي كان من المفروض أن يكون تعبيرا عن المجتمع لا يبحث عن وجوده في هذا المجتمع ذاته بل يتخذ من الأفكار التي استوعبها نتيجة تجارب خارج عن واقعه، مجالا وفضاء يتموضع فيه ويحدد لذاته وهويته. الشيء الذي أدى إلى الاستقالة بحجة الاستقلالية.

ولو نحاول إسقاط حالة المثقف في واقعنا الحالي –في الجزائر مثلا- نجد هذا الأخير لم يجد إلى حد الآن موقعه في خارطة الوظائف الاجتماعية، فكل شريحة من

المثقفين والتي لديها وظيفة تحدد من خلال تواجدها المؤسساتي نجدها تبحث عن قانونها الأساسي سواء فئة الفنانين أو الكتاب أو الأساتذة وغيرهم من الفئات التي هي مهد نشأة المثقف.

7.كيف يمكن لما يجري من أحداث التأثير في دور المثقف

إن حرب 67 والهزيمة التي مني بها العرب أفرزت لنا حركة فكرية مراجعة للأسس التي انبنت عليها النهضة وكل الأحداث التي تعاقبت زادت هذه الحركة اتساعا وتجدرا في الطرح. "فهناك شبه إجماع عند المثقفين العرب على أن الفكر النهضوي، بالإضافة إلى مرتكزاته وعملية التحديث التي رافقته، قد دخل في أزمة فكرية وأيديولوجية وسياسية ووجدانية منذ عام الهزيمة 1967"[26]، فظهر النقد ونقد النقد من خلال أعمال الجابري وأبو يعرب المرزوقي وجورج طرابيشي وبرهان غليون وطه عبد الرحمن ومحمد أركون والطيب التزيني وعلي حرب وغيرهم كثير.

فأصبحنا نسمع عن العقل المستقيل والعقل السجالي واغتيال العقل ونهاية المثقف، إلى غير ذلك من المفاهيم والعبارات التي توحي بتجذر الأزمة سواء أزمة الخطاب أو أزمة حامل الخطاب. هذه المفاهيم أفرزتها وضعية ما بعد 67. لقد ظهر من خلال هذه الحركة المثقف الناظر والناقد، ناقدا لكل شيء وحتى لذاته وخطابه إنها مرحلة التمادي والتناهي في نقد كل شيء. إنها أزمة وجودية رغم ثرائها المعرفي والنظري إلى أنها مرحلة النظر بدون عمل. لقد أفرزت لنا مرحلة الارتباك نقاشات عديدة بين المثقفين نذكر أهمها ما تنشره دار الفكر من حوارات بين المثقفين والمفكرين.*

الآن ومع ما يجري في العالم العربي من صراعات وما خلفته على المستوى السياسي في تعزيز روح المقاومة هناك من ينادي أن يحصل على صعيد الثقافة ما حصل مؤخرا على الصعيدين السياسي والعسكري. وأننا في حاجة إلى طفرة على الصعيد الثقافي ترد الروح وتخرج العقل من مساحته الفكرية لكي يمارس نقد الواقع من خلال عمل المقاومة والممانعة والمقاطعة. فالوضع العربي ليس حالكا إلى الحد الذي يتصوره بعضنا، فالأمة التي أفرزت المقاومة الفلسطينية والمقاومة اللبنانية، لا يمكن أن تكون أمة ميتة. وأن هناك روح وثابة في قلب هذه الأمة تتأهب للانطلاق على جميع الأصعدة. فلا يمكن عزل المستوى السياسي والعسكري عن المستوى الثقافي، فلا بد لهذه الروح من أن تشعل بنارها غابة الثقافة العربية. إننا نحتاج إلى منظري المقاومة الذين يعبرون عن آلام هذه الشعوب التي يئست الإصلاح والتغيير وشعار العيش الهنيء. فلم يعد الآن الخطاب الفكري هو السائد والمسموع بل أصبح الخطاب المقاوم

والخطاب الجهادي وتعبوي، الذي يجعل الشاب يدخل بجسده في قلب المعركة لا يكترث لتأثير الفكر والثقافة. إنه ذلك الشاب الذي لم يعد يهمه الجسد فيلقي بنفسه في العمل الاستشهادي. إنه الجسد الذي لم يعد له مبرر البقاء والعيش، فإذا تعذر تحقيق ذلك فقد يصلح لشيء آخر وهو الموت في سبيل قناعة وفكرة لم تتجسد. إذا كان هذا هو حال الجهادي الذي يريد التضحية بنفسه من أجل قضية اقتنع بها، فإن الحال هو بنفس الحدة لدى الشاب الذي اختار طريق آخر للانتحار وهو الانحراف الاجتماعي من خلال تعاطي المخدرات وحتى التفكير في المغامرة البحرية من خلال **قوارب الموت** التي يرى من خلالها -مضحيا بحياته- الخلاص لحياته. نريد للمثقف أن يقنع هؤلاء ويزرع الأمل فيهم وليس بإنتاج خطاب لا يفهمه إلا هو.

إن هاجس المثقف اليوم، لم يعد في المشاركة والمغالبة والتأثير، بل فقد فعاليته الواقعية والتأثيرية على الجماهير وهنا بدأ يظهر في الساحة المثقف الإعلامي. إن قبول هذه المهمة الجديدة حتمت عليه أن يكون خطابه يتماشى والإستراتجية الإعلامية للقنوات التي ما فتئت تمارس نوع من "الإرهاب الفكري" أو "الاعتداء الرمزي" على الذين كنا نحسبهم من المثقفين الذين يحملون آراء متعمقة حتى أصبح كلامهم لا يختلف عن الدعاية.....وإن حاولوا التشبث بمنطق خطابهم إلا كانوا موضوع مراقبة وقطع. إنها الوضعية التي تفطن إليه عالم الاجتماع بيار بوريدو الذي تفطن لدور وسائل الإعلام في ممارسة نوع من الرقابة الذاتية على المثقف وكيف تحور مداخلاته وتحليلاته والتي قد تؤول على غير معناها الحقيقي[27]. وما يلفت للانتباه كذلك أنه حتى الحركات الإسلامية التي كانت تمارس خطابها الدعوي والتي كانت من خلاله تحشد الجماهير في الخطب والدروس، قبلت بلعبة وسائل الإعلام والظهور فيها، بدعوى نشر الأفكار الدينية وغير ذلك وهنا بدأنا نسمع عن الدعاة الجدد وأنا أسميهم دعاة الإعلام. وأقول في هذا الإطار أن وسائل الإعلام عموما هي قنوات حوارية ولكن هي كذلك تفصل وتقولب الخطاب لكي يتماشى ورسالتها الإعلامية. وبالتالي ما أكثر الإحراجات التي تسببها للمثقفين خلال الحوارات مثل الوقت انتهى... ونظرا لضيق الوقت.....وهذا ليس من موضوع البرنامج....كل هذه العبارات تفقد المثقف هويته وشخصيته وبالتالي يتميع خطابهم ولا يصل إلى المتلقي وإن يصل فيصل مشوها.

إن الأحداث التي جرت ستفرز لنا حركة فكرية تتجاوز منطق النقد ونقد النقد إلى مستوى أخر وهو جيل العقل التاريخي حسب تعبير حسن حنفي "الذي سيتجاوز

توفيقات العقل الإصلاحي والعقل الليبرالي المستسلم والماركسي المهزوم وانعزالية العقل العلمي العلماني ليقوم بتحليل العقل من خلال الفكر وفي قلب التاريخ انطلاقا من الواقع"[28]. إنه الجيل الذي ينظر ويعمل ويناضل. إنه المثقف الذي لا يفتقد لسلاح النقد ولا لروح النضال ولا القدرة على العمل. يجمع كل النماذج التي ظهرت لتحريك التاريخ نحو وجهة التغيير المأمول إنا لحظة التفاعل التاريخي في إطار التجربة الفعالة مع الواقع لتغييره من خلال منطقه وخصوصيته وراهنيته.

الهوامش

1. محمد عابد الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بيروت، 2000، ص. 24.

2. برهان غليون، «الانتلجنسيا والسياسة والمجتمع»، **الاجتهاد**، عدد5 سنة 2، 1989، ص. 17.

3. أحمد موصللي، لؤي صافي، **جذور أزمة المثقف في الوطن العربي**، سلسلة حوارات لقرن جديد، دار الفكر، دمشق، 2002، ص. 89.

4. برهان غليون، «الانتلجنسيا والسياسة والمجتمع»، م**رجع سبق ذكره**، ص. 18.

5. أحمد موصللي، لؤي صافي، **مرجع سبق ذكره**، ص. 86.

6. الطاهر لبيب، «العالم والمثقف والأنتلنجنسي»، **الثقافة والمثقف في الوطن العربي**، سلسلة كتب المستقبل العربي (10)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992، ص، 19-20.

7. **نفس المرجع**، ص. 21.

8. **نفس المرجع**، ص. 29.

9. عبد الباقي الهرماسي، «المثقف والبحث عن النموذج»، **الثقافة والمثقف في الوطن العربي**، سلسلة كتب المستقبل العربي (10)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992، ص. 43.

10. محمد عابد الجابري، **إشكالية الفكر العربي المعاصر**، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، 1989، ص. 20.

* Alexandre Koyré**, Etudes d'histoire de la pensée scientifique**, Gallimard, Paris, 1973.

11. الزغبي محمد أحمد، «مدخل منهجي لدراسة الفكر الاجتماعي العربي الحديث»، **المستقبل العربي، العدد 346، ديسمبر، 2007**، ص.60.

12. أحمد زكي بدوي، **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية**، مكتبة لبنان، بيروت، 1978، ص.81.

13. **نفس المرجع**، ص.350.

14. **نفس المرجع**، ص. 359.

* هذه العبارة استقاها علي حرب من المفكر الفرنسي ريجيس دوبريه.

15. علي حرب، **أوهام النخبة أو نقد المثقف**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، الدار البيضاء، 2004، ص. 97.

* تجدر الإشارة هنا إلى أن فترة بداية النصف الثاني من القرن العشرين ارتفعت الأصوات لتجديد الفكر والعقل العربي والإسلامي ونذكر على سبيل المثال لا الحصر أشهرها: كتاب زكي نجي محمود، **تجديد الفكر العربي** الذي صدر عن دار الشروق في 1971، وكذا كتاب حسن صعب، تحديث العقل العربي: **دراسات حول الثورة الثقافية اللازمة للتقدم العربي في العصر الحديث**، دار

العلم للملايين، 1980. كما كانت بعض الكتب التي تصدر هنا وهناك تتكلم أن أزمة الفكر والعقل العربيين وكأنها كتابات تنطلق من نفس الموقف باعتبار الذي ينادي بالتجديد يعترف ضمنيا بوجود أزمة يجب تجاوزها.

16. علي حرب، **مرجع سبق ذكره**، ص. 98.

17. **نفس المرجع**، ص. 101.

18. **نفس المرجع**، ص.101.

19. **نفس المرجع**، ص. 104.

20. **نفس المرجع**، ص. 108.

21. **نفس المرجع**، ص. 111.

22. **نفس المرجع**، ص. 112.

23. علي أومليل، «في معنى التنوير»، **حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر**، مرجع سبق ذكره، ص. 155.

24. علي حرب، **مرجع سبق ذكره**، ص. 17.

25.**نفس المرجع**، ص. 43.

26. أحمد الموصللي، **نفس المرجع السابق**، ص. 133.

* نذكر هنا على سبيل المثال: **سلسلة حوارات لقرن جديد**، التي تنشرها دار الفكر، الحوار الذي دار بين أبو يعرب المرزوقي وحسن حنفي، تحت عنوان **النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن**، دار الفكر، دمشق، 2003. وحوار أحميدة النيفر ومحمد وقيدي، تحت عنوان **لماذا أخفقت النهضة العربية؟**، دار الفكر، دمشق، 2002. وحوار أحمد مصللي مع لؤي صافي، تحت عنوان **جذور أزمة المثقف في الوطن العربي**، دار الفكر، دمشق، 2002.

27. العودة إلى مقال:

PIERRE BOURDIEU, La Télévision peut- telle critiquer la Télévision ? Analyse d'un passage à l'antenne, **LE MONDE DIPLOMATIQUE** | AVRIL 1996 | Page 25.

28. حسن حنفي، " المصادر الفكرية للعقلانية في الفكر العربي المعاصر" **حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر**، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، نيسان/أبريل، 2005، ص.57.