النخبة وأزمة العقل العربي

الدكتور ساسي سفيان
جامعة الشاذلي بن جديد. الطارف/ الجزائر

مقدمة

يقترح الباحث مجموعة من المثقفين أدركوا حقيقة ما عرضنا إليه آنفا في عدة محطات متشعبة ومتأزمة فالعقل العربي الذي خبر كل التجارب والأقطعات والإصلاحات وإصلاح الإصلاحات، مطالب أن يعود هذا العقل إلى قراره المكين،إلى مأواه (داره) لكن هذه المرة دون عقد.

فتفكيك أزمة العقل العربي المسلم بالنبش في داخله، في لاوعيه بحثا عن أزمة التنمية العربية والتصورات الخاطئة التي وجهت مختلف الاختيارات التنموية العربية، وأوصلت الإنسان العربي إلى عتبة اليأس الحضاري، لاشك أنها عملية ترويضية مجهدة صعبة وقاسية على العقل العربي، حين يتوقف خلاصه على اعترافه بخطئه التاريخي ويتعاطى العلاج في عيادة الطب العقلي / النفساني(اعرف نفسك بنفسك)، فماذا فعل فرويد أكثر من الإصغاء إلى اعترافات مرضاه.

يرشح الباحث هؤلاء المثقفين لسببين: أنهم عايشوا بطريقة مباشرة ما حصل في البيئة العربية من عواصف وهزات واستوعبوا بشكل كلي التاريخ الحقيقي لأوطانهم، ثانيهما أنهم وبجرأة واضحة، تخطوا الكثير من العقبات التي تمنع من ولوج نافذة الحقيقة، عانوا في مشروعاتهم واقع الإنسان العربي وخضوعه لشتى صور المحاصرة والتهميش ودافعوا بجرأة عن دمقرطة الأنظمة العربية وقضايا أخرى إستراتيجية سوف يأتي عرضها بالتفصيل.

إذن العقل العربي،كيف من الممكن أن يتجه نحو بناء نفسه، بناء موضوعه(الواقع العربي)، دون أخطاء هذه المرة؟ لنسأل هذه المساءلة المشروعة، التاريخية والحضارية علنا نعثر على الجواب في دروس النخبة العربية من الرواد الأوائل.

أولا. محمد عابد الجابري

ينطلق محمد عابد الجابري من الإحساس بالحاجة الملحة إلى نقد العقل، الذي أنتج تراثنا والمسؤول على إخفاق نهضتنا" فلقد وضح الجابري في مؤلفه" الخطاب العربي المعاصر:" كانت مقولات الخطاب العربي الحديث والمعاصر، ولا زالت مقولات فارغة جوفاء، تعبر عن آمال أو مخاوف ليس غير، الشيء

الذي جعلها تعكس أحوالا نفسية وليس حقائق موضوعية[1]، موضحا خصائص هذا الخطاب الوثني في العناصر الآتية:

- توظيف الأيديولوجي في التغطية على جوانب النقص في المعرفي، جوانب النقص في المعرفة بالواقع .

- هيمنة النموذج (السلف) .

- رسوخ آلية القياس الفقهي.

- التعامل مع الممكنات الذهنية كمعطيات واقعية[2].

يعترف الجابري بأن:"الحاجة تدعو اليوم أكثر من أي وقت مضى، إلى تدشين عصر تدوين جديد، تكون نقطة البداية فيه، نقد السلاح، نقد العقل العربي"[3]، فغياب المسألة النقدية كان من أهم عوامل تعثر فكر النهضة العربية الحديثة وأن عملية النقد المطلوبة تتطلب التحرر من آسار القراءات السائدة"[4]، والكشف عن علامات اللاعقل في العقل العربي، كيف يتحقق ذلك يا ترى؟

. **المرحلة الأولى**: ضرورة القطيعة مع الفهم التراثي للتراث، القطيعة التي تحولنا من (كائنات تراثية) أي شخصيات يشكل التراث أحد مقوماتها، المقوم الجامع بينها في شخصية أعم، هي شخصية الأمة، صاحبة التراث" [5].

. **المرحلة الثانية**: فصل المقروء عن القارئ لتحري الموضوعية ذلك أن القارئ العربي مؤطر بتراثه، مثقل بحاضره ومن ثم وجب تحرير الذات من هيمنة النص التراثي، وهو ما يتحقق من خلال ثلاث مبادئ:

- . مبدأ المعالجة البنيوية: أي النظر إلى النص التراثي " ككل" ومن ثم حصر فكر صاحب النص حول إشكالية واضحة .

- مبدأ التحليل التاريخي: أي ربط النص بمجاله التاريخي، بكل أبعاده الثقافية والأيديولوجية والسياسية والاجتماعية .

- مبدأ الطرح الأيديولوجي: أي الكشف والتصريح عن الوظيفة الأيديولوجية (الاجتماعية والسياسية التي أداها الفكر المعني الذي ينتمي إليه.

. **المرحلة الثالثة** :وصل القارئ بالمقروء، مشكلة الاستمرارية أي ضرورة الحدث الإستشرافي كحق للذات القارئة أو العارفة، فالذات القارئة تحاول أن تقرأ نفسها في الذات المقروءة حتى تبقى محتفظة بوعيها وبكامل شخصيتها[6].

إن تحليلا مقتضبا لمنهجية الجابري، ترشدنا إلى فعل منهجي صارم، يقول الجابري موضحا ذلك: "إننا لا نتقيد في توظيفنا لتلك المفاهيم بنفس الحدود والقيود التي تؤطرها في إطارها المرجعي الأصلي، بل كثيرا ما نتعامل معها بحرية واسعة ذلك لأننا لا نعتبر هذه المفاهيم قوالب نهائية بل فقط أدوات للعمل يجب استعمالها في كل موضوع بالكيفية التي تجعلها منتجة"[7].

لقد عمد الجابري في محاولته تجاوز عوائق الخطاب العربي المعاصر: اللاتاريخية، اللاموضوعية، الوعي الأسطوري، التاريخانية البحث عن آليات جديدة ترسم للعقل العربي الإسلامي أرضيته الجينالوجية، وتنقله من الوثن إلى التوبة، واضحا أزمة العقل العربي في المستويات التالية:

- **المستوى الأول**: "القراءة السلفية: وهي قراءة أيديولوجية متحيزة لا تاريخية وبالتالي فهي لا يمكن أن تنتج سوى نوع واحد من الفهم للتراث: هو الفهم التراثي للتراث من أجل إثبات الذات وتأكيدها"[8].

- **المستوى الثاني:** القراءة الليبرالية التي تنظر إلى التراث من خلال حاضر الغرب الأوربي إنها امتداد للقراءة الإستشراقية القائمة من الناحية المنهجية على معارضة الثقافات ، على قراءة تراث بتراث، ومن هنا يمكن تطبيق المنهج الفيلولوجي الذي يجتهد في رد "كل شيء إلى أصله وعندما يكون المقروء هو التراث العربي الإسلامي، فإن مهمة القراءة، تنحصر حينئذ في رده إلى أصوله(اليهودية والمسيحية والفارسية واليونانية والهندية)، التي تثريه[9].

-المستوى الثالث: القراءة اليسارية الماركسية، التي تتبنى المنهج الجدلي وترى في التاريخ العربي الإسلامي انعكاسا للصراع الطبقي من جهة وميدانا للصراع بين المادية والمثالية من جهة أخرى، ومن ثم تصبح مهمة القراءة اليسارية للتراث هي تعيين الأطراف وتحديد المواقع في هذا الصراع المتجدد"[10].

إن هذه القراءات أصبحت في قفص الاتهام، في رأي الجابري، تبحث عن حلول جاهزة للمشاكل المستجدة، واستمرار الأطراف فيها كموضوع للتاريخ وكلعبة في يد الأحداث مما عطل آخر حيزا كبيرا من تطلعات الإنسان (الواقع العربي).

و بالنظر إلى ما تتميز به المرحلة الحالية للنظام الرأسمالي العالمي (العولمة) الساعي إلى القضاء على الخصوصيات الحضارية والفكرية والثقافية (التراثية) للشعوب والأمم والمترافقة مع جملة أطروحات: نهاية المثقف، موت المؤلف، تشريد المفكرين، المنفى الفكري، نهاية المطبوع، سحق الكتاب، ينطلق الجابري في هذا الرهان من التحديد الإبستيمولوجي في تعريف العقل ليؤكد بأنه"جملة من القواعد مستخلصة من موضوع ما"[11]، ثم إن العقل يتشكل في فضاء ثقافي اجتماعي، يعين قدراته ومجال نشاطه فالعقل العربي هو"الفكر، بوصفه أداة للإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيتها، هي الثقافة العربية بالذات، الثقافة التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري العام وتعكس واقعهم أو تعبر عنه وعن طموحاتهم المستقبلية، كما تعبر في ذات الوقت عن عوائق تقدمهم وأسباب تخلفهم الراهن"[12].

إن كلا من الجابري وأركون، يؤكدان إذن استحالة الانفصال الكلي عن التراث، إذ كل

نهضة حقة تتم إلا بتواصل مع الماضي الثقافي وترتيب العلاقة معه بتحقيق الاستقلال التاريخي للذات الحضارية.

بهذه النظرة يبدو أن الجابرية المناضلة في سلالة من الكتابات: الخطاب العربي المعاصر، بنية العقل العربي، نقد العقل العربي ، العقل السياسي العربي، حيث تمحورت إشكالية هذه الأدبيات في نهاية التحليل "كيف يمكن للفكر العربي المعاصر أن يستعيد ويستوعب الجوانب العقلانية في تراثه ويوفها توظيفا جديدا في نفس الاتجاه الذي وظفت فيه أول مرة، تجاه محاربة الإقطاعية والغنوصية والتواكلية وتشييد (مدينة العقل والعدل، مدينة العرب المحررة الديمقراطية"[13].

- تقييم المشروع الجابري (قراءة أولية)

إذن مع الجابري نلمس ذلك النحت العقلاني الذي يلقي مسؤولية النقد والتأويل ،في راهن العقل العربي المسحوق والغارق، في حمى اللاأدري، وبالتالي تأهيل العقل العربي بالرجوع إلى تراثه من دون عقد أو مركبات نقص، يبدو ذلك جليا في فكر عالم الإسلاميات المغربي محمد عابد الجابري من خلال تبشيره بالعلمانية الاستقرائية من منطلق قراءة سلفية للتاريخ والتراث الإسلاميين ومحاولة تجديده وبعثه، فمشروعه القومي الذي انساب ضمن منهجه الفكري بتوبة ليست صرفة اتجاه النحن (التراث) وتجاه الآخر (الغربي) فهو لم يعرفه ولم ينكره، لا أمر به ولا نهى عنه"، وإنما جعل المسألة في حدود العقل العربي ذاته، بعد مرحلة نسيان الكينونة بمفهوم مارتن هايدغر (1889-1976) Martin Heidegger التي عاشها مطوقا لموضوعه ومنهجه ورؤيته، وحتى لا يسترسل الجابري في قلب المستندات الخفية (موت العقل العربي)، فتح نافذة الاجتهاد واستحضر فيه مضمون الوعي الذي يبني الصلة بين الكائن والكينونة، "أفكر إذن أنا كنت موجود وسوف أكون" فالاجتهاد هو الزمن الحقيقي، الذي يمكن العقل العربي من تجاوز نسيان الكينونة ،إلى أن يصبح بحق أنطولوجيا أساسية، فالعلماء ورثة الأنبياء والاجتهاد طريق الوحي والعقل وريث النبوة"[14].

ذلك هو الرصيد التراثي والتاريخي الذي ينقل العقل العربي من الظلمات (الوثن) إلى التنوير في زمن كشوفات الحداثة البعدية من منظور الجابري، وتخلص الجابرية في نهاية المطاف بالتقرير الينبغياتي، ما ينبغي أن يكون عليه العقل العارف العربي تجاه تراثه، دون أن تظهر أمامنا اليوم صورة هذا المشروع في التطبيق الفعلي، خاصة أن صاحبه لم يظل على قيد الحياة يموت الرجال وتذهب أفكارهم يحدث هذا عندنا.

ثانيا. برهان غليون

يحلل برهان غليون، أزمة الفكر العربي المعاصر، انطلاقا من مرحلة النهضة التي تمتد من القرن التاسع عشر إلى غاية القرن

العشرين، تلك النهضة التي جاءت كرد فعل لظهور وصعود المدينة الغربية، ففي هذه المرحلة أدرك الفكر العربي المأزق التاريخي الذي عاشه ويعيشه في مقابل الآخر الغربي، وبدأ في طرح موضوعات جديدة "أو تعبير عن حاجة الفكر إلى أن يعيد فحص مفاهيمه كخطوة أولى على طريق إعادة تأسيس نفسه كفكر فاعل وإيجابي"[15].

ينطلق برهان غليون من المسألة الثقافية في الوطن العربي المعاصر باعتبارها حجر الزاوية في فهم مأزق وأزمة الفكر العربي المعاصر، باعتبار الثقافة السجل المشترك للجماعة الاجتماعية، والتي من خلالها يمكن تحليل وتفكيك ممارسته، إن الاهتمام بالثقافة لذاتها،أي ما تعبر عنه وما تمثله في النسق الاجتماعي بقي اهتماما ضعيفا في العالم العربي واعتبرت الثقافة بشكل عام أقل قيمة في إحداث التغير الاجتماعي من العوامل السياسية والاقتصادية "إن البحث العربي في الثقافة تمحور حول دور الثقافة في النهضة لا في وظيفتها الاجتماعية"[16].

فمن خلال تبني المسألة الثقافية كمرجعية إيديولوجية ذات أهداف تبريرية، لدى المثقف العربي – انقسم حسب برهان غليون- المشهد الثقافي العربي إلى تيارين متصارعين: "التيار الأصولي السلفي والتيار المعاصر التبعي، فاختزل الحوار الثقافي بينهما وهكذا أصبح الصراع بين أنصار الحداثة وأنصار الأصالة محور التفكير العربي في العصر الحديث ومصدر حواراته الأساسية وأصبح تاريخ الثقافة العربية الحديثة، هو تاريخ تطور هذا الصراع وتبدل أشكاله وانبعاثه المتواتر"[17].

فالاختلاف بين التيارين، اختلاف جوهري يتعلق أساسا بتصور الماضي والحاضر وتوقع المستقبل، فالمنطلقات مختلفة والمشاريع متناقضة والأهداف متصارعة إنها حالة الأزمة الثقافية للعقل العربي، بين ماضي الأنا وحاضر الآخر، فأزمة المجتمع العربي عند الحداثيون مشكلة دينية يجب تجاوزها مثلما فعل الآخر لتحقيق القطيعة الثقافية، في المقابل يحدد الأصوليون مشكلة المجتمع العربي – الإسلامي في أزمة الاستعمار الأجنبي، سواء كان الغزو فكريا جالبا للإستيلاب والانحلال الروحي والأخلاقي، أم كان سياسيا اقتصاديا مدمرا للقاعدة الإنتاجية ومفككا للبنى الاجتماعية"[18].

رغم هذا الاختلاف الظاهر بين التيارين السلفي والتبعي، إلا أنهما يلتقيان في أسلوب المعالجة المنهجية للواقع العربي، فيتحدد عملها خارج هذا الواقع بكل مكوناته وخصوصياته الثقافية والتاريخية فإذا كان السلفي يأخذ من عصر التدوين واقعا ماديا لمعالجة الأزمات الحاضرة، فإن الحداثي يرى في تاريخ وحاضر الغرب (الآخر) واقعا ملائما ونموذجا مناسبا لفهم الواقع العربي بكل أبعاده الزمنية، المكانية، الثقافية. فهذا

الإتفاق المنهجي حول رفض الواقع الذاتي وتجاوزه يطلق عليه برهان غليون (المنهج السجالي)[19].

إن هذه التيارات، ليس لها وظيفة أخرى، سوى إعادة إنتاج الوعي الممزق وتعميق الشعور بالفصام والقطيعة فيه، أما عن هدف المنهج السجالي، فيتمثل في منع الذات المفكرة عن فهم الواقع العربي والحركات الاجتماعية فيه، فهما موضوعيا وسليما يساعده على التحكم بهما والسيطرة عليهما، فإنه يفرض عليه العيش في نزاع ذاتي دائم، لا مخرج منه ويحبس عليه دائرة الجدل المجهض والمسدود، لتصبح وظيفة السجال الإيديولوجي الأساسية هي إعادة إنتاج هذا الشقاق الشامل في الوعي والمجتمع وترجمته في الفكر أو عكسه عكسا أمينا، "بحيث يعطي لكل فريق من المتخاصمين الصورة العدائية والهمجية التي يرغب في امتلاكها عن الآخر، كي يستطيع شعوريا وعقليا الاستمرار في الحرب الباردة أو الساخنة"[20]، فتعيش الذات المفكرة العربية خارج واقعها في صراع لا نهائي وغير مجدي مع ذاتها، إنه الانتحار الفكري وفق منهج سجالي يتحدد بأربعة عناصر:

- الاختلاط المنهجي: استخدام مفاهيم دون تحديد، القفز من موضوع إلى موضوع، ومن منهج إلى منهج ومن علم إلى علم دون مقدمات وحسب الحاجة والعود بعملية المعرفة إلى نقطة سديمية بدائية.[21]

- العقلية السيكوليستيكية أو انفصال الفكر عن الواقع: "السيكوليستيكية تعني انغلاق الفكر داخل مجال أطروحات وقضايا تبلورت في فترة معينة، فأصبحت هي التي تتحكم برؤوية العقل وتصرفه أو تمنعه عن تجديد طرائقه وأدواته ومادته التفكيرية فيبني العقل فهمه للواقع بناءا على القضايا والأفكار المصاغة مسبقا"[22].

- تذرية الواقع (تجزئته واختصاره): هي أس العلاقة السلبية مع التاريخ، إذ النظرة التجزيئية ترى الكل في الجزء والخاص في العام، وتحاول أن تنقل من النتائج إلى النتائج دون بحث شمولي وتاريخي، فكما يرى السجالي الأصولي جزء من القديم هو الكل ويتحدد من خلاله بقية الأجزاء يرى الحداثي أن الغربي هو النموذج ويختصر به مصيره إنها حالة الانسداد.

- القولبة والهروب من النقد، المكاشفة والمصارحة: إنها حالة التهرب من المسؤولية ورفض الإعتراف بالخطأ فالتهرب من المسؤولية التاريخية والاجتماعية أسلوب جيد، يعتمده العقل السجالي في اقترابات المختلفة إنها حالة الهروب من النقد والمكاشفة والمصارحة أين يجلس العقل العربي السجالي في ثقوب الحقيقة خشية النور؟

يخلص برهان غليون إلى حقيقة أن هؤلاء وأولائك، بدلا من أن ينخرطوا في ممارسة الفعل العلمي الحقيقي، استعملوا العلم (الحداثيين) واستعملوا التراث (الأصوليين) للبرهنة على معارفهم وطروحاتهم (الواقع المفتكر)، وبقي الواقع الحقيقي (المعيش) واقعا لا مقبولا ولا معقولا ورفضت هذه النخب التفكير فيه والانطلاق منه، وبذلك حرمنا أنفسنا من كل مقدرة على مناقشة الواقع ،إصلاحه والإضافة له.

- تقييم المشروع الغليوني

مع برهان غليون، يمكن الاستنتاج دون عناء أن العقل العربي، يعيش حالة أزمة فكرية، ثقافية وحضارية انعكست آليا على جميع ممارساته الحياتية، وأن هذا العقل اللا إبستسمي يعيد إنتاج أزمته في كل لحظة دون تسويف.هي إذن حالة من الضياع، وأن الخلاص منه ينطلق من النقد الذاتي للعقل العربي دون سواه، بيد أن غليون وضح مفتاح طريق توبة العقل العربي ولكنه لم يمشي بعد في هذا الطريق، لم يطلق عنانه في مشروعه

ثالثا.عبد الله العروي

تنفتح موضوعة العروي عند مساءلة مباشرة، حضور أم غياب المثقف الذي يختفي في تجاويف المطلق، المثقف الذي لا يتجاوز وعيه حدود البنية التي رسمها له المجتمع التقليدي المتآكل، فلم يعد قادرا على استعادة حضوره كفاعل، فظل أسير الإفقار والجذب، بعدما كان أحد أعمدة الإبداع والصدق أو هكذا خيل إلينا.

يسمي العروي هذا الفهم المعكوس: (الإيديولوجيا) وهي الفكر غير المطابق للواقع.بما يجعل الذات المأدلجة ذاتا يختلط ماضيها وحاضرها، لا تدرك موقعها داخل معالم التاريخ والفكر، إنها تعيش للآخر المجهول الذي يوجهها ويتحكم في أفكارها، وتصبح المسألة أكثر خطورة عندما تستخدم الإيديولوجيا سلاحا مهددا لحركة العلم، وبالتالي تركيع العلم لمبدأ المؤامرة والإسقاط، وبالتالي خدمة أهداف ومصالح مبهمة لا علمية، فتنخرط الذات المفكرة في مخطط مجهول بدون شعور (الذات اللاواعية أو التي تعيش الغيبوبة)[23].

داخل هذا الإطار يتحسس العروي عالم الإنتلجانسيا العربية ليعلن عن أزمتها ،غير أن هذه الأزمة تتجاوز حدود الإنتلجانسيا لتدرك المجتمع العربي، فتنكشف أزمة تأخر ثقافي وتاريخي رهيبين نتيجة تواصل المجتمع التقليدي وعدم القطع معه ومع ماضيه،فيظل المثقف في موقفه الثبوتي تجاه ذاك المجتمع فيحمل تناقضاته ويعكس تأزمه.

في خضم من التحولات السياسية والاقتصادية التي عرفها المجتمع العربي حاول العروي استنطاق هذه الأحداث، وكذلك استنطاق أعمال هذه الإنتلجانسيا التي لا تخلو من صدى لتلك الأحداث فهاله

الشلل الذي أصاب الإنتلجانسيا ليفصح أزمتها، إنها أزمة إبداع التاريخ، فمشكلات النمو والاستقلال الاقتصادي والعسكري والتأخر التقني لم تستطع التعامل معها بطريقة صحية ولم تحولها إلى رؤية ولم تحول هذه الرؤية إلى موقف ولم نرتق بهذا الموقف إلى أن يصير مسلكية تنسق بنية العقل العربي.

إن المثقفين في نظر العروي غير قادرين على التمييز بين الخاص والعام، نتيجة عدم قطعهم مع مختلف المطلقات التي يعيشونها، مما دعم حضور الإيديولوجيا الغيبية المدعمة بحضور المطلق، كما دعم حضور الإيديولوجيا التلفيقية المدعمة بالعصرنة الساذجة التي تمنحها الثقافة الغربية، داخل حالة المسخ هذه تعيش الإنتلجانسيا العربية ممزقة بين الضارب في أعماق التاريخ والذي أصبح جزءا من مخيالها وبين أحدث التقنيات وأحدث المناهج الرياضية والتطبيقية والتعليمية التي انطوى عليها المشروع الغربي، "هذا التزاوج فعل فعله في مسلكية هذه الإنتلجانسيا فأزمها وأزم فعل الإبداع فيها وألغى بذلك دورها وعمقها الفعلي فانزاحت إلى مستوى تهويمي رومانسي ثان، يتظاهر بمعاداة التغريب، إلا أنه يسعى إلى تحيين الماضي في الحاضر في اطار تمجيدي لظاهرة اللغة مع إيهامنا بلا محدوديتها ولا نهائيتها، جاعلا منها قدرة هائلة وإمكانية من إمكانيات التقدم من خلال خطاب يقطر بلاغة، هكذا تنزاح الإيديولوجيا السلفية والتلفيقية وتختفي من سطح الممارسة لتظهر في لبوس تقليدوي دعمتها المشاعر ذات المظهر القومي"[24]، فهي لم تخرج عن ذاك الخطاب المطلقي الذي اعتقدت أنها تتجاوزه واكتفت بإضافة مسوحات حتى يزداد بريقا ولمعانا وبذلك تطول أنفاسه فتطول أزمتها .

معنى ذلك أن التوظيف التاريخي التبريري للمسألة الثقافية (الفكر) حيث استعمل كغطاء تمرر من تحته المشاريع غير العلمية وغير البريئة باستعمال الحجة العلمية المصقولة إيديولوجيا، الإيديولوجيا التي أعدها العروي سرطان تصدع المعسكر الثقافي الفكري العربي، كيف يمكن إذن الخروج من ذلك المأزق ؟

إن قراءة العروي لمأزق الإنتلجانسيا العربية وحصره إياها في إطار السلفية والتقليداوية والتلفيقية، يؤكد رغبته في إعادة الجسور التي انقطعت بين المثقف والتاريخ فكل مرة ينقطع فيها التواصل مع التاريخ وتنأى الشقة بينهما يغيب الإبداع وبالتالي تكون عملية تحديد دور وعمق المثقف بالتاريخ شاهد على قوة الإدراك والوعي بأسباب الأزمة،من أجل إعادة التواصل ولا يمكن أن نحين التواصل وأن نصل الأحين إلا من خلال تحقيق الفهم الصحيح بالتاريخ، "فطالما أننا مجتمع لا يحيا بمعزل عن الأمم الأخرى ذات الطابع الثري

والعميق والمجيد فإن فهم أحداث تاريخنا الخاص داخل منطق النسبية يعودنا على التخلص من المطلقية، عندما ترون واقعة يجب لكي يكون لها وزن الحقيقة ألا تكونوا البتة واثقين من قيمتها لا أن يكون لها معنى مطلق ولا هي مجردة منه إلى الأبد"[25]، هنا تزول إحدى العقبات أمام نمو الإبداع التاريخي، أما الثانية فهي تساعد على التمييز بين العام والخاص، فعقلنة البنى الاجتماعية تكون عقلنة عرجاء ما لم تتوازى وعقلنة البنى الفكرية، بذلك تستعيد العقلانية جوهرها الحقيقي، فهي ليست تفسيرا أو تحليلا للإنسان والعالم بقدر ماهي كفاح إيديولوجي يمنع المطلق من البقاء طليقا ويمكن بصورة عملية الإنتلجانسيا من الإندماج مع المجتمع فتكسر عزلتها وتخرج من زجاجة الأزمة وتكون بحق ما يقوله المجتمع عن نفسه، فالعقلانية هي التطبيق العملي لقيام البرنامج الثوري (الإصلاح السياسي الاقتصادي) ذلك هو الفارق بين الإنتلجانسيا العربية والإنتلجانسيا في أوربا، بالخصوص في ألمانيا ممثلة في شخص ماركس، لقد مارس ماركس كفاحه الأيديولوجي ضد المطلق لما قام بالقطع مع الفلسفة الألمانية حيث كانت تتقاطع أشكال متنوعة من الفكر والممارسة داخلها، فهي تتراوح بين تبرير سياسي للدولة البروسية وتمجيد مهول للغة الألمانية مرورا برومانسية ضاربة في العصور الوسطى، ولقد أقام ماركس الدليل على التأخر الثقافي لمجتمعه من خلال التعارض الموجود بين الإنتاج وعلاقات الإنتاج فكان مفكرا تاريخانيا.

مادامت التاريخانية آداة وليست قبولا سلبيا للمطلقات وللماضي فهي اختيار ارادي يحقق وحدة الاتجاه التاريخي، فعلى الإنتلجانسيا العربية أن تكتشف دورها التاريخي أو بكلمة أخرى عليها أن تكون أنتلجانسيا تاريخانية، هذا الدور الذي لا يمكن ان يقوم به السلفيون ولا التلفيقيون ولا القوميون ولا حتى الماركسيون المدفوعين بالبحث عن العدالة الاجتماعية والمطلبية الاقتصادية أي المهمومين بالثورة الاجتماعية رافضين لكل صراع أيديولوجي[26]، بل تقوم به تلك النخبة التي آمنت أن منتجات الحضارة الغربية تعنيها باعتبارها فكرا انسانيا والتي تؤمن أيضا أنها تعيش عالما خاصا بها يسمى العالم الثالث، مما يجعل دورها ينشد بين قطبي: العام (الفكر الإنساني)و الخاص (الانتماء للعالم الثالث) بهذا تحقق ثوريتها من خلال برنامج يقدم تحليلا عقلانيا لماضي وحاضر ومستقبل العرب المتوقع، بهذا وحده نقضي على السلفية والتلفيقية[27].

إن العروي كان مدفوع لتحديد دور الإنتلجانسيا من موقعها كشريحة مفكرة تقوم أساسا على اختراق أسس المجتمع، فقوض بذلك الخطاب الرتيب الذي يحاول المثقف إغراق نفسه فيه، فلا يخلو خطاب المثقف من لغة التشكي، التظلم من

السلطة، حتى أضحى الخطاب عبارة عن لغة ذاتية تدور حول جدلية الإقصاء والإعتراف، لذا حاول العروي تكسير هذا الخطاب من خلال تكسير اللغة الذاتية التي يغرقنا فيها المثقفين، وذلك بتحديد دورهم من خلال تحديد وضعهم التاريخي لا وضعهم الخصوصي، هكذا يكون خطاب العروي حداثيا لأنه يسعى في زحمة الخطابات اللاهوتية والتلفيقية واللاتاريخية إلى التنوير حتى لا تسقط الإنتلجانسيا في اللبس والتماهي، حيث تعتقد أنها فاعلة، هكذا تحدث نقلتها أو زحزحتها نحو التاريخانية فتخلق ما يلائمها من أنماط الفعل والتفكير .عند هذا الحد يتحول العروي لمحاورة الماركسيين الذين حاولوا استنساخ ماركس لا استلهامه فقلصوا دور الإنتلجانسيا من خلال منعها من نحت ماركس خاص بها ،ولم ينتهوا إلى أن لوي بيير ألتوسير (1918-1990) Louis Pierre Althusser أنطونيو غرامشي (1891- 1937)antonio gramsci . كارل كاوتسكي (1854-1938) Karl Kautsky ماوتسي تونغ (1893-1976) Máo Zhǔxí ؛ليسوا مفسرين أو شراح لماركس بقدر ماهم باعثين لماركس يتلاءم ومخيال وطبيعة مجتمعاتهم، فتقلص إشعاع الماركسيين ولم يتمكنوا من التغلغل في نسيج المجتمع وذلك يعود لرفضهم منطق، أن ليس هناك ماركس ينطبق على كل شعوب العالم، بل على كل شعوب العالم أن تبدع ماركس خاص بها، كما أن الإنتلجانسيا تتحرر من الموانع وتبدع ماركس عربي كما أبدع ألتوسير ماركس العلمي وغرامشي ماركس الإنساني وكاوتسكي ماركس الاقتصادوي وماوتسي تونغ ماركس الإيديولوجي

إن المشروع الثقافي العربي لا يمكنه الوصول إلى هدفه التنويري إلا من خلال هذه الإنتلجانسيا الثورية التي يؤمن العروي بفعاليتها رغم قلة عددها فهي القادرة الوحيدة على قيادة العقول نحو طرق المستقبل[28]، لأنها ستعيد مصالحتنا مع التاريخ (النسبية) ومصالحتنا مع المنهج (العقلانية).

إن حرص العروي على دفع الإنتلجانسيا لقراءة ماركس قراءة عربية كان بدافع ميتودولوجي (Méthodologie) لا بدافع عرقي سياسي، إن أسماء مثل: ماركس وانجلز ولينين وآخرين كانت كافية لديه لتشرع له مثل هذه القراءة لما تمثله من إبداع وجدة واختلاف، غير أن شيوعها وانتشارها لدى أنصاف المثقفين وأنصاف الثوريين أحالها إلى عوائق مانعة في وجه التقدم والإبداع وأضحت ترفع كأعمدة مرجعية تضمن العقول وأحالوها إلى نصوص باهتة ممنوع قراءتها خارج دائرة تأويلهم، وأخيرا يعترف العروي أنه بإمكاننا الخروج من المأزق التاريخي بمجرد استبدال سلطة مرجعية بسلطة أخرى حتى ولو كانت ماركس ذاته.

- تقييم المشروع العروي (قراءة أولية)

هكذا تكشف الإنتلجانسيا عن ذاتها وتستعيد مبادرتها وهكذا تكون صاحبة فكر جديد هو فكر القطيعة فتكون حملتها على المعارف والأوهام والمطلقات حملة من أجل التنوير، من هنا نفهم ميل العروي لعصر الأنوار الأوربي وهو ميل مثقف لفضائه حيث تتجسد فعاليته وتتحدد خارطته وأن كل اتهام له باسم التغريب يعد في نظرنا ابتذال أيديولوجي يغلق دائرة السؤال، في المشروع الثقافي ومشروع الثورة الثقافية "فالفكر العربي الذي يعكس موقع المجتمع العربي في عالم اليوم لن يتجاوز حالة الغيبوبة أو اللاوعي إلا بقفزة كوبرنيكية (قطيعة معرفية) تخرجه من الذات إلى الموضوع"[29].

الخاتمة

إن دراسة ظاهرة المثقف العربي وتموضعه في المجتمع (مشروعه ومشكلاته)، يبين لنا أن الفكر ليس مجرد جداليات حامية بين الفعلة الفكريين، تظاهرا بالمنجز، ليس لعبة ورقية بالعبارات المتذاكية والمنطوقات الرنانة، يمتهنها عمال الثقافة. إن الفكر منظومة خاصة تعلو عن كل ذلك، ومن هذا المنطلق أدرجت هذه التأملات البحثية، لأكشف عن جوانب كثيرة في هذا العالم الداخلي الخاص (عالم الأفكار) لم أتناوله تناولا أكاديميا صرفا في العرضي والوقائعي، بل تناولته في بنية الوجود وفي معناه الإنساني (الفكر) كحقيقة حية مشتغلة بالهم الاجتماعي (الإنساني)، والأهم من ذلك هو أن نقيم نوع الفكر الممارس ومحتواه وتوجهاته الاجتماعية والتاريخية والحضارية وحركة التجديد الفكري البشري والمؤسسي فيه ومدى إرساء خريطة واضحة للطاقات الفكرية الناعمة ومدى موقعتها في الحياة الاجتماعية بتعبير أكاديمي، فإن انسراب الفكر في الحياة، يعني اقتراح نماذج للحياة الاجتماعية بمختلف قطاعاتها يكون موصولا برؤية أهل العلم والأعلمية، واقتحام قضايا- مجتمع المدينة - انطلاقا من منهج عقلي يتصل بالمعيشي اليومي والهامشي.

المراجع والهوامش:

1- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر – دراسة تحليليه نقدية، ط4، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1992، ص 33.

2- محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1990، ص 26.

3- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر – دراسة تحليليه نقدية، مرجع سبق ذكره، ص 46.

4- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي- نقد العقل العربي، ط3، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1988، ص 12.

5- محمد عابد الجابري، نحن والتراث - قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي-، ط5، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1986، ص 21.

6- محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مرجع سبق ذكره، ص 25.

7- نفس المرجع، ص 16.

8- محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، مرجع سبق ذكره، ص 13.

9- محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، مرجع سبق ذكره، ص 14.
10- نفس المرجع، ص 15.
11- عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مرجع سبق ذكره، ص 25.
12- محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، مرجع سبق ذكره، ص 13.
13- محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، مرجع سبق ذكره، ص 52.
14- حنفي حسن، الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر، علي الدين هلال وآخرون، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، سلسلة المستقبل العربي ،ع4، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1983، ص 25.
15- برهان غليون، اغتيال العقل، موفم للنشر، الجزائر، 1990، ص 20.
16- برهان غليون، اغتيال العقل، مرجع سبق ذكره، ص 20.
17- نفس المرجع، ص 20.
18- نفس المرجع، ص 25.
19- برهان غليون، اغتيال العقل، مرجع سبق ذكره، ص 27.
20- نفس المرجع، ص 51.
21- نفس المرجع، ص 53.
22- نفس المرجع، ص 57.
23- برهان غليون، اغتيال العقل، مرجع سبق ذكره، ص 125.
24- عبد الله العروي، أزمة المثقفين العرب، ترجمة: ذوقان قرقوط، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1978، ص 28.
25- عبد الله العروي، أزمة المثقفين العرب، مرجع سبق ذكره، ص 31.
26 - نفس المرجع، ص 150.
27- نفس المرجع، ص 176.
28- عبد الله العروي، أزمة المثقفين العرب، مرجع سبق ذكره، ص 122.
29- عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، ط3، دار الحقيقة، بيروت، لبنان، 1980، ص 21.