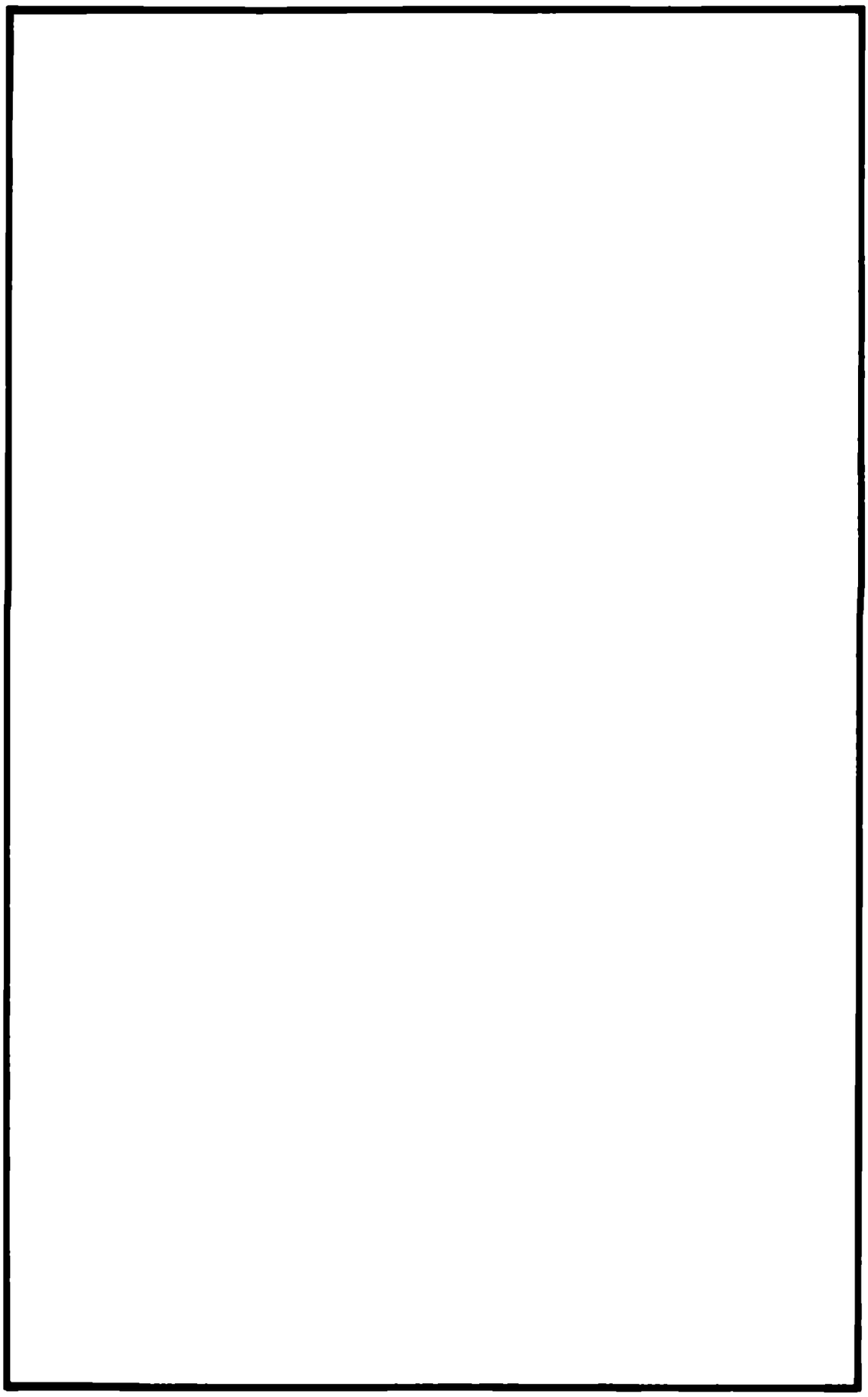
الأنتلجانسيا العربيّة

مَجمُوعَة من المُؤَلِفِين

تنسيق : الباحث Researcher

مُنتدَى مَكتبَة الإسْكندَريَة

www.ibtesama.com



www.ibtesama.com

الكتاب عبارة عن "ملف عدد" لأحد أهم المجلات العلمية المغربية التي تخصصت في وقت مبكر بمعالجة القضايا العربية بمنهج فكري تحليلي رصين. وقد صدر هذا العدد في كانون الثاني (يناير) 1988 متضمنا محورا هيمن على محتوياته تعرضا وتخصيصا، قدم فيه ثلة من المفكرين والباحثين إسهامات بحثية حول المثقف العربي كعامل مفجر لتناقضات المجتمع،منهمك في نقد أوضاعه، وكمسؤول عن حراسة وعي أفراده وتصريف حراكهم لما يبعث الأوطان من رماد الدمار إلى عُلا العمار!

نتمنى أن يكون لهذا الإسهام أثرا معرفيا خلاقا

على الأقل بإعادة هم الإلتزام من جديد إلى جبهة المعرفة

ليعود الخيال للشرفة!

www.ibtesama.com

المحتويات

- كلمة «الوحدة»: الانتلجنسيا العربية بين الريادة والاندماج 3

- المثقف العربي بين التغريب والأصالة ـ
محمد أحمد اسماعيل علي 6

- المثقف العربي والالتزام الايديولوجي ـ
د. أحمد مجدي حجازي 19

- تأثير الأوضاع المجتمعية على دور المثقف العربي ـ
جمال علي زهران 33

- نماذج من المثقفين في المجتمع العربي ـ
د. معن خليل عمر 48

- اشكالية التوصيف الاجتماعي للمثقف المصري ـ
أحمد صادق سعد 55

- من المثقفين.. الى الانتلجنسيا ـ جورج طرابيشي ... 62

- الوعي السياسي لدى الشباب العربي المثقف ـ
نزار ابراهيم 74

- الأطر الاجتماعية للثقافة الجماعية ـ
عدنان مبارك 91

- العالم والمثقف والانتلجنسيّ ـ د. الطاهر لبيب 99

- وظيفة الانتلجنسيا ـ للدكتور قسطنطين زريق 112

www.ibtesama.com

كلمة الوحدة

الانتلجنسيا العربية بين الريادة والاندماج

يسعفنا استعمال لفظ الانتلجنسيا ـ برنته الافرنجية ـ في الحديث عن المثقفين كفئة اجتماعية متميزة وفاعلة. ذلك أن المثقفين بحكم تشابه دورهم وتماثل وضعهم يشكلون فئة تتعالى على الافراد الطبيعيين. وهذا ما يبيح لنا التساؤل عن هذه الفئة، وعن سماتها والعينات التي تنتمي اليها وعن دورها في تسريع أو تبطيء الولادة الاجتماعية العسيرة في المسار التاريخي العربي، وما هي حدود هذا الدور، وما علاقة هذه الفئة بالسلطة والتاريخ والشعب والواقع والمثال الخ.

إن الفئة المثقفة الحقيقية هي الفئة غير المندمجة والحاملة لحلم التغيير وبناء المستقبل، وكلما تقبلت هذه الفئة الواقع على علاته، انتهازا أو زلفى، كلما خانت دورها كنبراس للامة تهتدي به في ليل التخلف الدامس.

إن من المعالم الاساسية للعصر الحديث وجود مسافة نقدية بين المجتمع وذاته، بين المجتمع وصورته عن نفسه، فكلما كانت هذه الصورة جميلة وأنيقة انثنى المجتمع على نفسه وتطابق مع ذاته معتبرا واقعه مثالا، وكلما كانت هذه الصورة ناقصة كلما تململت أحشاؤه وسعى إلى تكملة نقصه والرفع من مكانته. والوسيط الاجتماعي الذي أوكلت اليه الحداثة أمر إنشاء هذه الصورة وتقديمها للمجتمع هو فئة المثقفين من حيث هي فئة اختصاصها الفكر وهمها التساؤل والنقد البناء.. وهو دور رفيع وحاسم خاصة اذا أتاح لها المجتمع أن تلعب هذا الدور الريادي. أما إذا أغلق المجتمع أبواب النقد ونوافذ التساؤل وانطوى على نفسه يجتر صورته عن ذاته، فان دورها يتقلص ويدرك الخسوف مكانتها والذبول وظيفتها. اكيد انه كلما أطلقت القوى السياسية العنان للفكر النقدي كما يمثله المثقفون كان ذلك علامة صحة وسلامة، ودليلا على أن المجتمع يعيش على مسافة من ذاته يستشرف آفاق أحسن و إمكانيات أرفع، لينتج ذاته باستمرار. أما إذا ألجمت القيادات السياسية العقول وقيدت الالسن ووجهت الاقلام لتكيل المديح للقائمين أطنانا أطنانا، واستدمجت المثقفين في نظام امتيازاتها ومسؤولياتها كان ذلك دليلا على أن المجتمع آسن وعلى أن التاريخ راكد.

www.ibtesama.com

لقد استطاع المثقفون العرب بعد هزيمة 1967 ـ التي كانت بمثابة زلزال هز أركان الواقع العربي وخلخل المسلمات الاليفة للفكر العربي ـ ان ينتزعوا لانفسهم دورا ويفرضوا لانفسهم صوتا بعد الفجيعة، فقاموا بتشريح الكيان العربي لمعرفة وتشخيص أدوائه واقتراح ادويته. فمن محلل لعقلها ومقولاتها الفكرية، ومن محلل لصورتها عن نفسها، ومن محلل لعقائدها ومعتقداتها الدهرية والازلية، ومن محلل لبنيتها التقنية والاقتصادية، ومن محلل لانظمتها السياسية وأسس مشروعيتها ومن محلل لخيالها ومخيلتها ولمدى قدرتها على الابداع. ورغم الحصار والقمع والنفي والتهجير التي عانى منها أفراد هذه الفئة المتمردة فقد استطاعت الانتلجنسيا العربية، بدرجات متفاوتة، ان تضع أصبعها على الجرح، وأن تشخّص ادواء الامة كلها المتمثلة في لائحة التأخر التكنولوجي، والتبعية الاقتصادية، والاستبداد السياسي (المتمثل في تسلط المجتمع السياسي ـ العسكري على المجتمع المدني)، والتكلس الذهني، والدغمائية، وغياب الشعب، وغلبة الرأي الواحد والفكرة الواحدة والمؤسسة الواحدة. لقد كانت حصيلة هذا الجرد قاسية، وكان النقد عنيفا احيانا، فانبرت قوى المراوحة والتقليد لتطويق هذا النقد الجذري. وبتحالف بين هذه القوى والقوى السياسية التقليدية تم، قلب الحقائق و إلصاق التهمة بمن هو منها بريء. وذلك ليتم افساح المجال لقوى التقليد والتغييب أن تستولى على دفة الامور بحجة أن القوى التي تعاملت مع الغرب واستلهمت تفكيره ومقولاته وحلوله هي أصل الداء.

هكذا إذن يأخذ المثقف الحقيقي والجذري صورة مشاغب الجماعة وكبش فدائها الذي يتعين التخلص منه لدعم وحدة الجماعة لانه باحث في اركيولوجية الوعي، بينما يتحول المندمجون إلى ابطال تحتفي بهم الجماعة، وتقيم لهم طقوس الاعتراف والتبجيل، وتخلع عليهم المزيد من الالقاب والاوسمة.

وفي اعتقادنا ان على المثقف القومي الحقيقي الملتزم بقضايا الجماهير والمتملك للحس التاريخي رغم التكميم والتخريس أن ينهض بمسؤوليتين كبيرتين:

1) مسؤولية في المجال الثقافي، بالدعوة إلى مزيد من العقلنة والعقلانية، والكشف عن مظاهر اللاعقلانية في الثقافة، والاسهام في الكشف عن الاوهام والغشاوات التي تغطي العيون وتحول دون إدراك الواقع كما هو. وكذا بالدعوة إلى تحديث الفكر والذهن، و إلى التفتح على العطاءات العالمية دونما شعور بالنقص أو الدونية، والتمييز بين ما هو خصوصي وما هو عمومي. ذلك لان ثقافة تنغلق على نفسها وتكتفي باجترار نرجسي لاسهاماتها الماضية لابد وأنها ثقافة أصبحت تكتفي بترديد الحضور في الماضي تعويضا عن الغياب في الحاضر. فإذا أراد المثقفون لامتهم أن تتقدم فإنها لن تتقدم بالحنين والتفاخر بالماضي وعبادة الاجداد، بل تتقدم بتجاوزهم، وبالاسهام الفعلي في صناعة الحاضر. فإذا استطاعت الانتلجنسيا العربية أن تتحول إلى قوة تحديثية تقدمية فإنها تكون قد وفت برسالتها ولعبت أحسن أدوارها، واذا ما أصبحت قوة عطالة وتكرار فإنها تسيء لنفسها ولمجتمعها.

2) أما المسؤولية الثانية فهي مسؤولية اجتماعية وتتمثل في إذكاء روح العقلانية والنقد في الميدان الاجتماعي للدفع بالمزيد من الطاقات المجتمعية في صناعة القرار وفي تحقيق التقدم الاجتماعي، والعدالة والعمل على دمقرطة المجالات الاجتماعية والسياسية والثقافية.

إلا أن من المؤكد ان الصراع التقليدي بين المثقف ورجل السلطة سيظل عائقا أساسيا يحول بين المثقف وبين أداء دوره التنويري. ان صاحب السلطة والقرار، يقيس أهمية المثقف بقدر فعاليته وبقدر طواعيته ومثاليته، بل يتوجس خيفة من نزعته المثالية ويتهم ثقافته بأنها ثقافية كتبية لا تصبخ السمع

www.ibtesama.com

لذبذبات الواقع وتحولاته، وهو في نظره يعرف الافكار اكثر مما يحس بالنبضات بينما يعتبر المثقف السياسي رجل اللحظة وشخصاً قصير النظر وبراغماتيا في العمق. يريد أن يستعيض عن توتره الداخلي بالسيطرة على الناس.

إن المجتمع الحديث بتعدديته الضرورية وبخلقه لقوى ومجالات متعادلة الفاعلية قد جعل البنية الايديولوجية كيانا شبه مستقل ضمن الكلية المجتمعية. وهذا الشرط الموضوعي هو الذي هيأ للمثقفين مجالا ودورا ووظيفة، بحيث ان الجبهة الايديولوجية تصبح هي الاساس الموضوعي لدور المثقف سواء اضطلع به أم لم يضطلع.

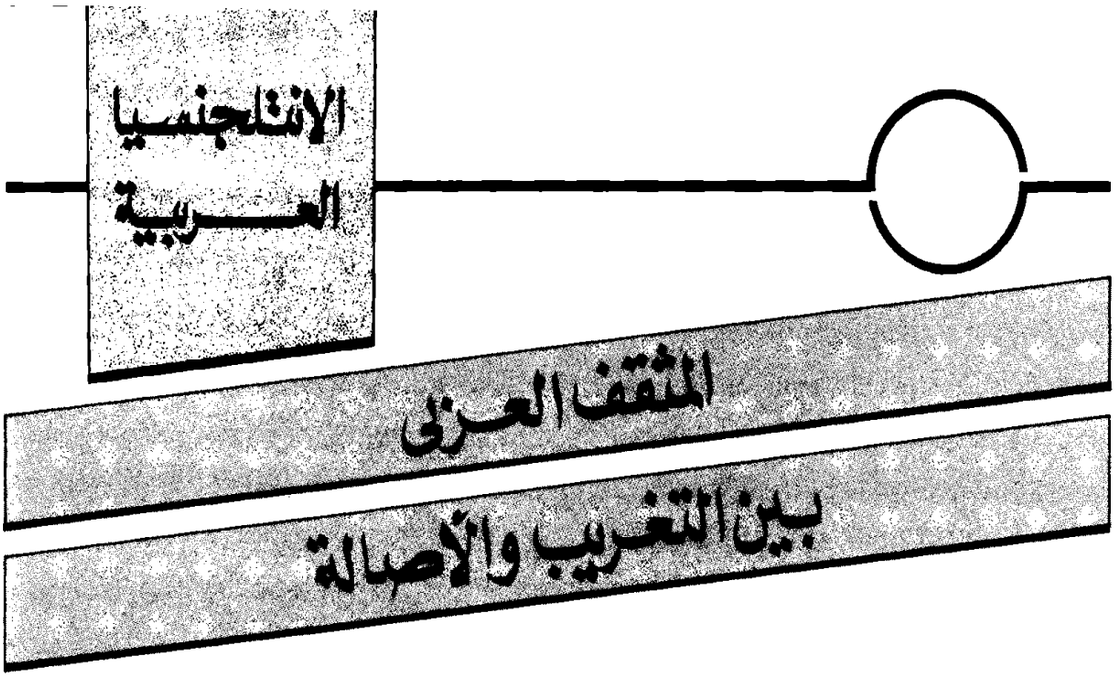
قد يقال أن دور المثقف الحر والمستقل قد ولى مع طغيان آليات الاعلام والتثقيف وصناعة الرأي بواسطة اجهزة التواصل، ولم يعد أمام الفرد المثقف، مهما كان بارزا أي دور تجاه هذا الاخطبوط الاعلامي. لكن هذه الاجهزة التي تحركها قوى ومصالح خفية أو معلنة لا تلغي دور المثقف الذي يستطيع ان ينضوي في هيئات ومنظمات ويسخر بدوره وسائل وآليات. فاذا كان دور الفرد المستنير قد تقلص بهذا القدر أو ذاك فان تنظيمات جديدة قد برزت إلى الوجود كالجمعيات والاحزاب والمنابر الثقافية التي يستطيع المثقف الملتزم ان يسخرها للتعبير عن فكره ومواقفه.

بل لعل الحاجة إلى المثقف العربي الملتزم قد برزت اليوم كأقوى ما تكون لتلعب فئة المثقفين التنويريين دورها في إرشاد المسار المجتمعي وتنوير الاختيارات الثقافية الفاعلة، وبلورة خط حضاري يرسم للامة مسار التحرر والانعتاق ويضعها على طريق الوحدة والتقدم. وفئة المثقفين لا يمكن ان تضطلع وحدها بهذا الدور التنويري بل عليها الارتكاز إلى الفئات والقوى الاجتماعية الحاملة لرسالة التقدم والطامحة إلى تحقيق مثل الوحدة والتقدم المجتمعي. بدون هذه اللُحمة بين الفئة المثقفة والقوى الاجتماعية الحاملة بالتقدم تظل الاصوات الثقافية مجرد صيحة في واد خلاء.

نعم، سيكون من الطوباوية استسهال العوائق والصعاب وأشكال الضغط والغواية التي تعترض الانتلجنسيا العربية، لكن سيكون من باب الخنوع والاستسلام كذلك تضخيمها وتحويلها إلى حواجز وتعلات للاندماج والانصهار.

وباعتقادنا ان تمتين الصلات بين كافة المثقفين العرب، ودعم المؤسسات القومية التي تعمل على لمّ شملهم وفتح الحوار بينهم، سيؤدي إلى تذليل الكثير من المصاعب لتوحيد وتنسيق العمل القومي في الجبهة الثقافية. وهذا هو الدور الذي تضطلع به هيئات نذرت نفسها لخدمة ثقافتنا القومية ومن ضمنها المجلس القومي للثقافة العربية ومجلة «الوحدة» بتنسيق وتعاون مع كل الهيئات التي تحمل نفس الهم والطموح. وذلك لبلورة الاختيارات القومية في المجال الثقافي خدمة لمصالح هذه الامة و إخراجا لها من ليلها الطويل.

www.ibtesama.com



محمد أحمد اسماعيل علي*

لاشك أن العوامل الثقافية تشكل أهمية حيوية في تحديد الدور الذي يمكن أن يلعبه المثقفون العرب في دفع التنمية الاجتماعية الذي أشار إليه دوب بقوله: «إن الثقافة هي المسؤولة عن حالتنا الراهنة إلى حد بعيد ولكنها هي وحدها التي تمتلك مفتاح مستقبل الجنس البشري، فبإمكانياتها غير المحدودة وبتقديمها القيادة الهادفة والتنظيم المؤثر يمكنها البرهنة على أنها على مستوى التحدي[1]، وانطلاقا من تلك الأهمية كان من الضروري تحديد شكل التكوين الثقافي الملائم للمثقف العربي لكي يقوم بدوره في التنمية الاجتماعية على النحو المطلوب، ولذلك فقد كانت علاقة المثقف بالغرب والثقافة الغربية تمثل عاملا أساسيا في تحديد دوره في مجتمعه العربي.

وبادىء ذي بدء يمكن القول أنه رغم ما يثيره البعض عن بروز آثار سلبية نتيجة الاتصال بالثقافة الغربية، ورغم أن هذه الآثار تنشأ حقيقة في الأجل القصير، إلا أن المحصلة النهائية لهذا الاتصال قد مثلت نتائج إيجابية، فقد نجم عن ذلك الاتصال على سبيل المثال بروز فئة المثقفين الجدد الذين يمثلون ظاهرة حديثة[2]، وهذه الفئة الجديدة تعتبر مركزا لأي تحرر إنساني محتمل في المستقبل المنظور[3]، فقد اتصل المثقفون العرب الجدد بمصادر الثقافة الليبرالية التي كانت سائدة في أوربا بصفة عامة فنهلوا منها وتأثروا بها تأثرا كبيرا وأصبحت الحرية الفردية بصورها المختلفة من حرية العقيدة أو حرية الكلمة أو حرية التملك.. إلخ تشكل مبدأ هاما وأساسيا في تكوينهم الثقافي[4]، وبالإضافة إلى ذلك فإنهم قد استوعبوا قيمة الحضارة الصناعية[5].

وفي الواقع فإنه بسبب ثقل وأهمية هذه العلاقة بين المثقف العربي والثقافة العربية فإن هذه العلاقة تأخذ أكثر من بعد واحد وتثير أكثر من تناقض واحد، وتنشأ عنها نتائج سلبية وأخرى إيجابية، وكل ذلك يدعو إلى التساؤل عن كيفية صياغة تلك العلاقة على نحو أكثر تلاؤما، وفي هذا المقام فإن تحديد تلك الصياغة ينطلق من منهاجية تقوم على بحث أثر العوامل المسببة للتوتر الفردي، وأثر الموارد المخففة

* باحث من القطر المصري.

www.ibtesama.com

ـ التوتر[6]، وفي إطار هذا البحث فان العامل المسبب للتوتر يتمثل في الثقافة الغربية، حيث تؤدي المعايير الجديدة والقيم الجديدة والمعتقدات والرموز الجديدة التي لا تنسجم في مضمونها الكلي مع النماذج الثقافية التي تم تعلمها من قبل إلى إحداث التوتر الفردي الأمر الذي قد يبعث على الاغتراب، أما المورد المخفف للتوتر فإنه يتمثل في أساسه في العودة إلى الذات أي العودة إلى التقاليد الإسلامية، ولا يعني ذلك بطبيعة الحال الانحصار في إطار تلك التقاليد ولكنه يعني المزاوجة بين الثقافات الوافدة وبين التقاليد والثقافات الإسلامية المحلية، وفي الواقع أن النتيجة النهائية للعلاقة بين العامل المسبب للتوتر والمورد المخفف للتوتر تتوقف على نمط وديمومة وقوة كل من هذين المتغيرين وعلى درجة التفاعل بينهما، وانطلاقا من هذه العجالة يمكن متابعة قضية هذه العلاقة بين المثقف العربي والثقافة الغربية:

أولاً: شكل العلاقة بين المثقف والغرب:

إن إحدى المسائل الأساسية التي يجب حلها من جانب المثقف العربي المسؤول اليوم هي علاقته بالغرب[7]. وقد تمثلت تلك العلاقة في بعدين أساسيين يتمثل أولهما في التنازع بين رفض الغرب على المستوى السياسي وتقبله على المستوى الحضاري، بينما يتمثل الآخر في التنازع بين تقبل فكرة التحديث وتعزيز القيم الوطنية، وهناك علاقة ترابط وثيقة بين كلا هذين البعدين، فالتنازع بين ما هو مهجور وما يتعلق بالمستقبل يمثل غموضا في إيديولوجيات الدول المتخلفة صناعيا يرتبط على نحو وثيق بالتنازع بين كراهية ورهبة الأجانب والولع بهم، لأن الغرب يعتبر هو الجديد بينما الثقافة المحلية تعتبر هي الشيء القديم في مستهل عملية الاتصال[8]، وتتضح هذه المضامين المختلفة في الآتي:

- التنازع بين رفض الغرب على المستوى السياسي وتقبله على المستوى الحضاري: يعزى الاختلاط الحالي في الأمور فيما يتعلق بالغرب، إلى حد كبير إلى ذلك التناقض الأساسي الذي خلقه الغرب بنفسه في العالم العربي نتيجة أنه قام بلعب دور حامل الثقافة بينما قام في نفس الوقت بتنفيذ سياسات تتعارض بشكل متأصل مع مصالح العرب وآمالهم الوطنية[9]، ومن جهة أخرى فلقد تمثل جوهر معتقدات وأهداف المحدثين في الاعتراف بتفوق الحضارة الغربية، كما تمثل في نفس الوقت في الدعوة للنضال من أجل الحفاظ على / أو استعادة الاستقلال الوطني والفكري والسياسي في مواجهة انتهاكات نفس تلك القوى الغربية.

  وعلى ذلك فإن أزمة النخبة المثقفة العربية في القرن العشرين تنبع من الصعوبة الناشئة عن أن هذه النخبة تدعو في وقت واحد إلى نضال وطني والى نوع من الاستيعاب لقيم وأسلوب حياة العدو، وبهذا فقد مثل العدو والنموذج شيئا واحدا[10]، وعلى حد تعبير شرابي فإن «مشكلة النخبة المثقفة العربية في علاقتها بالغرب تنبع من تلك الأزمة، المتضمنة في الموقف العربي، والتي تتمثل في اضطرارهم لمعارضة الغرب سياسيا، وأن يتقبلوا في نفس الوقت تقاليده الإنسانية وتكنولوجيته الحديثة[11].

ب ـ التنازع بين تقبل فكرة التحديث وتعزيز القيم الوطنية: يكمن في قلب النخبة المثقفة العربية شعور عميق بالتناقض الوجداني[12]، فالمعضلة التي تواجه الكثيرين من المثقفين المسلمين هي كيف

www.ibtesama.com

يمكن تأييد التحديث دون تشجيع الخضوع والتبعية للغرب ودون زعزعة الثقة في مصادر الثقافة الذاتية[13]، فالمثقف ممزق بين الرغبة في تعلم وتقليد ومحاكاة قيم وأسلوب حياة الأجانب وبين الرغبة في حماية ذاته في مواجهة المبادىء الأجنبية وتعزيز قيمه الوطنية، وتؤدي عملية الانجذاب والرفض هذه فيما يتعلق بالثقافة الغربية إلى بروز الاضطراب كما تسبب قلقا روحيا عميقا[14].

ثانياً: أسلوب المثقف لحل التناقض في علاقته مع الغرب:

تتمثل المشكلة الأولى بالنسبة للمثقف في أن يتخذ موقفا مُرضيا في مواجهة الغرب[15]، فالمثقف العربي المتغرب مضطر، قبل أن يصبح كلا منسجما ومتكاملا تماما، لأن يقوم بحل مشكلة كونه قوميا ومتغربا في نفس الوقت[16]، ففي نطاق الخبرة المصرية، على سبيل المثال، كإحدى الخبرات العربية التي اتصلت في وقت مبكر بالغرب والثقافة الغربية، تميزت فترة ما بين الحربين بكثير من القلق الفكري الناتج عن احساس المثقفين بضرورة الجمع بين طرفين كان لايزالان يبدوان وكأنهما نقيضان لا يجتمعان وهما: الثقافة التقليدية الموروثة من جهة والثقافة الأوروبية المنقولة من جهة أخرى، وكان السؤال الذي بدأ يطرح نفسه على رجال الفكر، هو: هل من سبيل إلى الجمع بين الثقافتين في وحدة عضوية واحدة، لا تتخلى عن الطابع المحلي المميز، ولا تقصر عن مسايرة العالم المعاصر؟[17]، وهنا يثور تساؤل آخر: ما هو الموقف الذي يتخذه المثقف لحل تلك المشكلة؟.

إن الموقف الذي يتخذه المثقف غالبا ما يكون غامضاً، حيث يتقبل الطرفين المتناقضين المتمثلين في الرهبة من الأجانب وكراهيتهم وكذلك الولع بهم، فالمثقف قد يصيبه الامتعاض من الغرب، ولكن حيث أنه يعتبر بالفعل متغربا ولو جزئيا على الأقل، فإن رفض الغرب كلية سوف يعني إنكار جزء من كيانه[18].

وحول نفس المعنى يقول باحث آخر: «إن إحدى السمات الأساسية للتقاليد الأصيلة للمثقفين العرب هي أنهم في الوقت الذي ينجذبون فيه للحضارة الأوروبية ويرغبون في محاكاتها، فإنهم لازالوا ينتقدونها بأنها حضارة مادية، ويمتدحون الحضارة العربية على أنها حضارة روحية»[19].

وفي الحقيقة أن هذه المواقف تجاه الغرب قد تبعث على الارتياح لدى المثقف، ولكنها سوف لا تكون باعثا على الحركة إلا إذا تم استنتاج قواعد معينة، وعلى سبيل المثال «وجوب تطهير الثقافة الوطنية من عوامل الفساد الغربية عنها والوعي بطابعنا الحقيقي المستكن هاجعا في داخلنا، كما أن جرعات من النقد الذاتي تعتبر عوامل حفازة هامة على الحركة بدرجة مساوية لأنها تجعل من المستحيل أن نتراخى انطلاقا من الإحساس بالرضا الذاتي»[20].

ومن جهة أخرى فحينما يقوم المثقف في الدول المتخلفة صناعيا بدراسة الحضارة الغربية الحديثة فإنه يواجه خمسة قرون من التطورات العلمية والفنية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية، فهو يرى فيضانا من عناصر الثقافة الغربية المتباينة بدءا من موسيقى الجاز إلى مصانع الصلب، تصب في بلاده. وحينئذ فإنه خوفا من أن يشتته هذا الفيضان ويفقد هويته، فإنه يحاول أن يضع ضوابط لتلك الواردات الثقافية، ولكي يقوم بذلك فإنه يحاول أن يجد معيارا يحدد به على وجه الدقة ما يجب اقتباسه

www.ibtesama.com

من الغرب، ويتمثل المعيار الذي يستخدمه المثقف في أن العنصر الذي يجب استيراده يجب أن يتمشى مع ثقافته الوطنية ويجب أن يخدم في تقوية أمته، ولكن هذه الصيغة تعتبر مرنة للغاية ويمكن أن تستخدم لتبرير اقتباس أو رفض أي شيء من الناحية العملية[21]، وبهذا الصدد يرى هشام شرابي، «أن السمة الأساسية هي عملية التوفيق التي يجريها المثقف بين عدائه المستمر للغرب على المستوى السياسي والعسكري والتسامح الضمني إزاء التأثير الغربي على المستوى الفكري والثقافي العام، ولكنها لم تكن عملية توفيق شاملة بدرجة كافية لأن تمنع بروز صراع عميق في البنية الثقافية والفكرية للجيل الجديد[22]، وهنا يبرز التساؤل المنطقي ماذا كان شكل تلك الصراعات؟ لقد تمثلت تلك الصراعات في حالة مصر في وجود ثلاث مدارس فكرية:

أ ـ مدرسة يتمسك أصحابها بالقديم الموروث فكرا وأسلوبا، ومن هؤلاء مصطفى صادق الرافعي.

ب ـ مدرسة يريد أصحابها بالقضاء الكامل على القديم الموروث والأخذ عن الثقافة الأوروبية علما وأدبا وأسلوب كتابة وطريقة حياة أخذا مطلقا غير مشروط بشرط ولا مقيد بقيود ومن هؤلاء سلامة موسى.

جـ ـ مدرسة يحاول أصحابها أن يجدوا موقعا وسطا يجمع بين الطرفين فهم إذا كتبوا جاءت عبارتهم ملتزمة قواعد الأسلوب العربي المتين، وهم إذا فكروا حاولوا المزج بين موضوعات القديم وموضوعات الجديد، وقد مثلت هذه المدرسة الغالبية العظمى من المثقفين أمثال طه حسين وعباس العقاد وتوفيق الحكيم[23].

ورغم جهود هذه المدرسة لإيجاد حل وسط يجمع بين الطرفين إلا أنها لم تستطع تخطي التناقضات وحسم الموقف ويستشهد أحد الباحثين مدللا على هذه الحقيقة بموقف توفيق الحكيم فيشير إلى أن الثقافة الغربية قد أثبتت أنها تحظى بجاذبية كبيرة لدى كثير من المثقفين العرب المحدثين وأن معرفتهم بها قد قادتهم إلى عدم الرضا بل وفي بعض الأحيان حتى رفض حضارتهم المحلية، وأن ذلك قد اتضح بصفة خاصة في الروايات ومثال ذلك كتاب زهرة العمر لتوفيق الحكيم، حيث يتحدث توفيق الحكيم في هذا الكتاب بشكل متواصل عن إعجابه بالثقافة الأوروبية وعن عدم قناعته بالبيئة المصرية والثقافة المصرية، فيقول: «إنني لأخشى أن يكون حبي للموسيقى الأوروبية نابعا من حقيقة أنها تمثل بالضرورة بناء فكريا بينما أن موسيقانا الشرقية التي تقوم على السرور الحسي والانطباع المادي لا تروقني على الإطلاق»، ولكن من جهة أخرى فني روايته عصفور من الشرق يستمع توفيق الحكيم وهو طالب في أوروبا إلى انتقادات حادة للحضارة الأوروبية[24].

ثالثاً: النتائج السلبية لعلاقة المثقف بالغرب:

لاشك أن ارتباط المثقفين العرب بالغرب فكرا وقيما وسلوكا، هو إحدى النقاط الأساسية التي يجب التركيز عليها في تحديد أسباب انحسار دور المثقفين[25]، حيث يؤدي ذلك الارتباط ولو في الأجل القصير إلى بروز بعض النتائج السلبية التي تؤدي إلى الإضعاف من دور المثقف في النهوض بقضايا التنمية الاجتماعية وبهذا الصدد فقد رأى بعض الباحثين أن الطريقة أو الظروف التي تكونت بها فئة المثقفين

www.ibtesama.com

المحدثين أورثتها بعض الأمراض التي قد يكون أخطرها مرض الانسحاق أمام الثقافة الغربية[26]، وأن الارتباط بالغرب فكرا وقيما وسلوكا يكاد أن يجعل من المثقف العربي مستشرقا[27].

ومما يزيد من الآثار السلبية لهذا الارتباط أنه قد يقتصر على ظواهر الأشياء دون جوهرها، الأمر الذي عبر عنه طه حسين بقوله: «وقد عاد هؤلاء جميعا من أوروبا وتولوا الأمور العامة في مصر وهم لا يعرفون من الحياة العقلية الأوروبية إلا ظواهرها وأشكالها»[28]، وهنا يثور التساؤل ما هي تلك الآثار السلبية لعلاقة الارتباط بالغرب؟، وانطلاقا من هذه العجالة السريعة يمكن تحديد أهم تلك الآثار السلبية فيما يلي:

أ ـ فقدان الارتباط بالتقاليد: يرى الكثير من الباحثين أن المثقف العربي نشأ فوق السطح بمعنى أن شخصيته لم تتكون، وتتطور تاريخيا، بالقدر الذي يجعل له تقاليد لا يتجاوزها، ويجعل من ورائه وأمامه تراثا، يدعم أدواره، ويحميها، ويوجد نظرة مجتمعية مواتية لحركته ومهامه[29].

ب ـ فقدان الارتباط بالواقع: لقد أدت عملية نقل الفكر من الخارج إلى عدم توفر التربة الخصبة لاختبار هذه الأفكار من ناحية أو لبروز أفكار وقضايا نوعية توضح خصوصيات المجتمع العربي في علاقاتها بالقوانين العامة لتطور المجتمع الإنساني[30].

جـ ـ بروز ظاهرة العقل الأسير: ويرتبط بالعاملين السابقين ما يطلق عليه البعض ظاهرة العقل الأسير الذي يتسم بالخصائص التالية:

- إنه نتاج المعاهد العالية الدراسية، داخل الوطن أو خارجه والتي تسيطر على طريقة تفكيرها الفكر الغربي بتقليده دون تمحيص.
- إنه عقل مبدع عاجز عن بحث المشكلات الأصلية.
- إنه عاجز عن استنباط طريقة تحليلية مستقلة للأنماط السائدة.
- إن نظرته للأمور إنما هي نظرة جزئية.
- إنه مغترب عن القضايا الأساسية للمجتمع.
- إنه مغترب عن معتقداته الوطنية إذا وجدت في مجال اهتمامه العقلي.
- إنه لا يشعر بأسره وأن عوامل الارتباط الشرطي هي التي جعلته على هذه الحالة[31].

د ـ فقدان الارتباط بالجماهير: لاشك أن الهوة الفكرية بين المثقف والجماهير تضع حاجزا أساسيا بينهما ويؤدي عدم ارتباط المثقف بالجماهير فكرا وسلوكا وتطلعات مستقبلية إلى الموقف الضعيف أمام السلطة[32].

هـ ـ سطحية التنمية الاجتماعية: بطبيعة الحال فإنه بالمقارنة مع عملية التنمية الاجتماعية التي تمت في الغرب وانطلاقا من عدم أصالة المثقف العربي المتغرب، فقد اتسمت عملية التنمية الاجتماعية في العالم العربي بالمحاكاة والتقليد الأمر الذي شكل عاملا أساسيا في ضعفها.

ويدلل الأستاذ ساطح الحصري على هذه الحقيقة من خلال عقد مقارنة بين جوهر وتأثير كل من الطهطاوي ودافنشي حيث يرى أن الطهطاوي يعتبر رجل نهضة نموذجي، فقد شملت دراساته جميع أنواع المعرفة كما كانت جميع أنواع المعارف جديدة بالنسبة له، ولكن على الرغم من

www.ibtesama.com

شمول معارف الطهطاوي الدراسية فإنه لا يعتبر صورة مطابقة لليوناردو دافنشي، فلم يقم ليوناردو دافنشي بوصف عربة تنثر المياه في الشارع حيث رآها في مدينة في بلد أجنبي ولكنه قام بتصميم هذه العربة ومن هنا يكمن الخلاف الكبير بين النهضة العربية في القرن التاسع عشر والنهضة الغربية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر[33].

وعلى حد تعبير السيد الحصري فإن «النهضة العربية تعتبر نهضة منقولة وتفتقر إلى الأصالة، وقد كانت كتابات الطهطاوي إلى حد كبير كتابات منقولة ومشتقة، ومن الواضح أن هذه النهضة لم تنشأ أو تتأصل في العقل العربي، ولكنها أثرت على هذا العقل نتيجة اتصاله بالغرب، ومن هنا كانت سطحية النهضة العربية...، ومع ذلك فقد قامت نهضة عربية، وإن كانت من نوع غير جيد»[34].

ومن جهة أخرى فقد اتجهت عملية التجديد المؤسسي في العالم العربي بصفة عامة إلى التعبير عن نفسها في سياسات رسمية ومتعمدة من النقل الثقافي، وعادة ما كانت نتيجة هذا النقل ـ في معظم المجالات ـ الإدارية والقضائية والتعليمية ـ نتيجة غير صحية ومختلة وناقصة، فالاصلاح المؤسسي قد فرض على نحو تعسفي من أعلى ومن الخارج، ولم يؤد هذا الأمر إلا إلى إعاقة عملية الخلق المحلي والإسراع بتآكل المؤسسات التقليدية، كما أنه قد عكس، كما كان بدوره انعكاسا لعدم الاستمرارية والاضطرابات التي ميزت عملية التحول الاجتماعي والفكري، ومن جهة أخرى فقد افتقرت عملية التجديد المؤسسي إلى توجه كلي واحد، وبذلك فإنها قد افتقرت إلى الترشيد الملائم[35].

و ـ الاضطراب الفكري: ربما كانت السمة الأساسية بالنسبة للمثقف العربي المعاصر هو أنه يعتبر بمثابة هجين ثقافي، ويقصد بذلك ليس فقط دور المؤثرات الثقافية المختلفة خلال جيله على نشأته واتجاهه الاجتماعي، ولكن أيضا وبصفة أساسية تعدد ثقافته الناجم عن اتصاله بالغرب بدرجة أكثر بعدا من أي مثقف بجيل سابق[36]، وقد عبر عن ذلك طه حسين بقوله: «إن القلة المتعلمة من المصريين وهي لا تعدو العشرين في المائة، وما أظنها تبلغها ـ قد خضعت لألوان مختلفة من التعليم ونظم متباينة، ومناهج وبرامج ينكر بعضها بعضا ويصدم بعضها بعضا، ونشأ عن ذلك اضطراب له آثاره الخطيرة في حياتنا المصرية على اختلاف فروعها وألوانها[37].

وحول نفس المعنى أشار السيد صبحي وحيدة إلى أن المفكرين المصريين بعد الاحتلال نقصت غالبهم الثقافة الشرقية الصحيحة بحكم التربية الجديدة التي أصابوها[38]، فقد انتقل هذا الجيل من المفكرين دفعة واحدة من الثقافة الراكدة التي كانت ظروفه القائمة تحمله عليها إلى آخر تطورات الفكر البشري، دون أن يلائم بين هذا الفكر وظروفه الفكرية، أو أن تقوم بينه وبين الحياة الاجتماعية القائمة تلك الصلة المباشرة التي ينبثق منها في الغرب، ومن هنا جهل غالب أبنائه بالتراث العلمي الشرقي وعدم تمثلهم الفكر الغربي تمثلا كاملا واضطراب إنتاجهم الفكري وما يصحب ذلك من إنكارهم للشرق وإعجابهم بالغرب إعجابا لا حد له.

ومن جهة أخرى فإن النشأة التغريبية للمثقفين والتي قد تمنعهم من أن يكون لهم ما يطمحون

www.ibtesama.com

إليه من المبالغة في تقدير أثرهم في التوجيه الفعلي لسياسة بلدهم، تجعلهم يثيرون مناقشات تقف عند حد الجدل الديالكتيكي، وذلك طلبا منهم للتغلب على معاناتهم لهذا الاختلال في التناسب بين مكانتهم الاجتماعية ودورهم في حكم بلادهم[39].

ز ـ الاضطراب السلوكي: في حقيقة الأمر أنه من غير الممكن أن يكون المثقف ذا لغتين وذا ثقافتين ويبقى في نفس الوقت على وحدة حقيقية لشخصيته، وبصفة أساسية حينما يكون رسوخ تلك الازدواجية اللغوية والثقافية ليس عميقا وقويا بدرجة كافية لأن تشكل أساسا لبلورة وجهة نظر سليمة ومستقلة، ولهذا السبب فإن السمات الأساسية للمثقف العربي المعاصر تتمثل في وجود نظرة مزدوجة وغير منسجمة تجاه الأشياء ووجود تعدد أخلاقي متضارب ونسبية ثقافية غامضة[40]، فالازدواجية اللغوية التي يعيشها الشعب العربي وكذلك الازدواجية الفكرية التي يعاني منها في حاضره أنتجتا ما يمكن أن يطلق عليه الازدواجية السلوكية أو الاجتماعية[41].

وحينما يصل المثقف إلى تلك الحالة، فإن المحصلة النهائية لتلك الحالة العقلية والروحية هي ذلك النمط الشرقي: قاطن المدن الكبرى المستهتر المتكلف، الساعي إلى الملاذ وجمع الأموال، والذي تتمثل اتجاهاته الحقيقية في الحياة بأنها ليست اجتماعية أو ثقافية ولكنها اتجاهات مادية[42]، كما يؤدي به هذا التمزق إلى أن يرفع من الشعارات مالا يحققه بسلوكه[43]، ومن جهة أخرى فإن هذا التوتر الفكري يؤدي به إلى حالة من التأكيد الصريح أو الرفض الصريح في مجتمع متقلب، كالمجتمع العربي المعاصر، فحينما لم تعد الإجابات الموروثة تؤدي إلى قناعة شخصية فإن الاعتقاد الكلي أو الرفض الكلي يصبحان هما البديلين الأكثر إغراء عن الاقتناع[44].

ح ـ ضعف الإرادة السياسية: تمثلت المحصلة النهائية لكل من الاضطراب الفكري والاضطراب السلوكي في ضعف الإرادة السياسية للمثقفين وبالتالي ضعف الإرادة السياسية لأمتهم، فقد أدى التناقض بين المفاهيم التحديثية العلمانية والمفاهيم الإسلامية إلى محاولات أليمة من جانب أعضاء النخبة المثقفة للدفاع عن اتجاههم، كما أدى إلى تناقض وجداني مؤلم، وهما الأمران اللذان أديا نتيجة لانخراط أعضاء هذه النخبة في مناقشات غير قاطعة وقرارات غير منسقة إلى التقليل من فاعليتهم، حيث يعتبر التناقض الوجداني أكثر العوامل المؤدية إلى سوء التوجه السياسي فالأمة المتناقضة وجدانيا تتجه لأن تتخذ سياسات مترددة، أو أن تعبر عن مظهر زائف للاقتناع على مستوى السياسة العليا، وقد اتضح ذلك خلال المقابلات التي تمت مع بعض المهنيين عام 1951، حيث كان هناك قدر ضئيل من الاتفاق حول ما اذا يجب عمله أو من يجب أن يقوم بهذا العمل ولكن بدلا من ذلك كان هناك نقص صارخ في الشعور بالثقة في الذات والاعتماد على الذات[45].

وبطبيعة الحال فإن ذلك الضعف يرجع إلى أنه لا يمكن للإرادة الذاتية أن تترسخ في المجتمع إذا كان مصدرها فقط منابع خارجة عن المجتمع، فالأخذ بالنظريات والمفاهيم الواردة من الخارج يؤدي إلى تعزيز التعمية والفوضى اللتين نعانيهما حاليا[46].

ط ـ ضعف فاعلية دور المثقف: لقد أدت العوامل السلبية السابقة والتي نجمت بصفة أساسية عن

www.ibtesama.com

تغريب المثقفين إلى التقليل من فاعلية دورهم في التنمية الاجتماعية بالمجتمع العربي وحول هذه المعاني يقول أحد الباحثين: «لسوء الحظ فإنهم يبدو أنهم غير مؤهلين روحيا لأن يتحملوا مسؤولية إعادة البناء السياسي والاقتصادي وحتى النفسي في بلادهم، وهنا يوجد تناقض ظاهري ملحوظ، فحركات الاستقلال قادها أساسا المثقفون، ولكنهم الآن يجدون أنفسهم وبشكل ملفت للنظر غير قادرين على أن يعالجوا المشاكل الجديدة التي ظهرت، بعد الاستقلال، ويمكن أن يوجد تفسير هذا التناقض الظاهري في التعليم والتدريب الغربيين اللذين تلقوهما»[47].

رابعاً: النتائج الإيجابية:

وفي حقيقة الأمر أنه رغم بروز بعض النتائج السلبية للعلاقات الثقافية مع الغرب وهي نتائج التي ترجع في غالبها لعامل الزمن أي لاعتبارات الأجل القصير، فإن المحصلة النهائية لهذه العلاقات في الأجل الطويل كانت غالبا محصلة إيجابية، الأمر الذي يتضح فيما يلي من النقاط:

- إثراء الرصيد الثقافي: إن ميدان الثقافة شديد التعقيد وهناك ظواهر تبدو في البداية أنها كانت تعبر عن تدهور أو انسحاق أو ما شابه ذلك، ولكنها في المدى الطويل، كما أشار الدكتور فؤاد زكريا، قد أفادت وأضافت وأثرت وتحولت إلى رصيد إيجابي[48]، ويتضح ذلك بصورة أكبر إذا أدركنا، كما أوضح الدكتور نجيب محفوظ، أن كيفية التعامل بين الثقافة الأكثر كفاءة والأخرى الأقل، يأخذ شكل المراحل المتتالية، في البداية يكون هناك الانبهار أو الانسحاق، يتبعه يقظة ثم تأتي مرحلة حسن الاختيار.

وربما أن ما قد ساعد على بروز تلك النتائج الإيجابية ما يراه البعض من أن الثقافة العربية قريبة أشد القرب من الثقافة الأوروبية، وذلك لأن كلاهما يقوم على أسس واحدة مشتركة تقريبا، فقد قامت الثقافة الأوروبية على المبادىء الأخلاقية المتضمنة في التوراة، وعلى العلم الحديث الموروث عن الإغريق، والثقافة العربية تقوم أيضا على نفس الأسس، ولا أهمية للاختلاف بين التوراة وبين القرآن ذلك أن القرآن يقول إنه يحوي التوراة والإنجيل معا، إذن فالقيم الأخلاقية واحدة، وكذلك فيما يتعلق بالإغريق، فإن العرب ترجموا الآثار الإغريقية وتربوا عليها، وهذان هما الأساسان اللذان تربى عليهما المثقفون العرب والواقع أن كلا الثقافة العربية والثقافة الغربية ينتميان إلى عائلة واحدة[49].

- بروز فئة المثقفين المحدثين: لقد برز المثقف العربي الحديث كرد فعل للتحدي الذي مثلته الحضارة الغربية أمام العرب، وقد جاء هذا التحدي كنتيجة للتفوق العسكري والسياسي الذي أظهرته القوى الأوروبية[50]، ويعبر عبد الله العروي عن ذلك بقوله: «لو كان في وسع الدولة القومية أن تقطع كل صلة بالأجنبي لصار بالفعل مستحيلا على هذا المثقف أن يرى النور»[51].
- الدفع إلى التغيير: لقد أدى التحدي الذي حمله الاستعمار ثم العلاقة غير المتكافئة بين العرب والغرب، كما يرى غسان سلامة، إلى استنهاض الهمم، والحث على التغيير[52]، فالمثقف يصيبه

www.ibtesama.com

الهلع من جراء الفوارق بين كل من مستوى المعيشة والثقافة في بلاده ومستوى المعيشة والثقافة في الدول الغربية الحديثة، ولذلك فإنه يشعر بأن شيئا ما يجب أن يتم عمله، وأن يتم عمله على وجه السرعة، فهو شخص في موقف دفاعي ويبحث عن أسلحة دفاعية جديدة[53].

ولقد تأثر المثقفون العرب الذين اتصلوا بالغرب منذ القرن التاسع عشر تأثرا عميقا بقوة ورخاء وتقدم الغرب، وأقاموا مقارنة بينه وبين مظاهر الضعف والفقر والتخلف التي تعانيها مجتمعاتهم، وقد كانت القوة الدافعة خلف كل اتجاهات الفكر السياسي العربي، منذ لحظة الاعتراف المؤلم بضعف المجتمع العربي في مواجهة الغرب، حتى الوقت الحاضر، تتمثل في المطالبة باستعادة قوة العرب، وبسبب الإسلام، وعلاقة العرب الخاصة به، فقد كان إلحاح العرب لاكتشاف سر التفوق الغربي أكبر من إلحاح الشعوب الأخرى[54].

وقد عبر محمد عبده عن دهشته من أن المسيحية الديانة السماوية المسالمة التي تأمر المسيحيين «بأن من يصفعك على خدك الأيمن فأدر له خدك الأيسر» هذه الديانة قد غزت العالم بعلومها العسكرية، بينما الإسلام من جهة أخرى، دين القوة الذي يأمر اتباعه بقوله: «وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة» قد تفوق عليه الأجانب في القوة والمخترعات العسكرية ونتيجة لذلك فقد وقع كثير من المسلمين تحت السيطرة الأجنبية، وبالنسبة لعبده فإن حل هذه المشكلة هو حل واضح فهو يحث المسلمين على أن يتبعوا تلك النصيحة التي قدمها الخليفة الأول إلى قائد جيشه خالد بن الوليد «حاربهم بما يحاربونك به، السيف بالسيف والرمح بالرمح»، ولكن عبده لم يشر فقط إلى مجرد الأسلحة المادية، فإن كل ما يستعمل، على حد تعبيره، في المنافسة السلمية أو الصراع الحربي يعتبر أسلحة، كالعلم والتجارة والصناعة والدين[55].

خامساً: ضرورة المزاوجة بين المصادر الخارجية والأصول المحلية:

لقد أبرزت خبرة العالم العربي مدى أهمية الأصول المحلية في دفع واستمرارية عملية التنمية الاجتماعية، حيث شكل الاعتماد بشكل أساسي على المصادر الخارجية للفكر أحد الأسباب الرئيسية وراء حالة الفشل التي منيت بها عملية التنمية الاجتماعية خلال تلك الفترة، ولا تشكل تلك الملاحظة دعوة إلى تجاهل المصادر الخارجية للفكر والثقافة ولكنها تمثل دعوة إلى الاستفادة من هذه المصادر والاستناد اليها وليس جعلها أساسا لتطوير الذات التي تعبر عن خصائص متميزة، وبهذا الصدد ففيما يتعلق بالخبرة المصرية خلال الفترة الليبرالية الممتدة من عام 1924–1952 أوضح العديد من الباحثين في معرض تحديدهم لأسباب إخفاق ذلك العصر في دفع التنمية الاجتماعية إلى أنه كان عصر تجديد في مجال الثقافة بل إنه كان عصر ثورة، ثورة تتم على السطح وتحاول أن تستمد من مستودع الثقافة الغربية ما يمكنها من الثبوت، ومع ذلك فهي ثورة لا تفاخر بشيء كما تفاخر بالتلمذة المباشرة للغرب ولا تعنف في إنكار شيء كما تعنف في إنكار قوانين التطور في الثقافة والأدب[56]، وعلى حد تعبير الدكتور شكري عياد «هي ـ باختصار ـ ثورة تجهل قانون الثورة، تجهل أن الثورة انفجار ولكنها أيضا استمرار، وأن الثورة قد تستطيع أن تستعير المبادىء المناسبة لها من الخارج ولكنها لا تعيش على هذه المبادىء ولا هي تعيش على عبقرية أفراد مهما كانوا»[57].

www.ibtesama.com

وحول نفس المعنى أشار فاتيكيوتس إلى أن اليساريين قد مُنوا خلال الفترة الليبرالية بنوع من الإخفاق ليس فقط بسبب أن قياداتهم كانوا ينتمون إلى القطاعات المتغربة من المجتمع، ولكن لأن آراءهم من أجل الإصلاح والتغيير كانت تقوم على إيديولوجية أجنبية[58].

وانطلاقا من هذه الحقيقة فإن «مهمة الأجيال التالية هي أن يجعلوا التغيير تأصيلا، أن يعيدوا بالطرق العلمية دراسة الأشكال المقتبسة باعتبارها وقائع متطورة لا حقائق مطلقة، ثم يعيدوا صياغتها ليجعلوها ممكنا لهذا الشعب العربي وافية بمقاصده»[59]، وحول هذا المعنى يقول الدكتور زكي نجيب محمود «ليس الذي أعيبه هو النقل في ذاته بل الذي أعيبه هو النقل المخطوف، والفهم السطحي للمنقول، وانتحال الأصالة فيما ننقله ورؤية الأصل المنقول من خلال الحجب المغلفة بالضباب»[60].

ومن جهة أخرى فقد أكد العديد من الباحثين على ضرورة التزاوج بين عملية التغريب والأصول المحلية وذلك لتلاشي سلبيات التركيز على أحد المتغيرين دون الآخر والاستفادة من إيجابيات كل منهما لدفع عملية التنمية الاجتماعية، وقد عبر شارلز عيساوي عن ذلك بقوله: «إنه لا يمكن تحقيق تقدم اقتصادي كبير بواسطة الدول النامية إن لم يصاحب ذلك قدر كبير من التغريب، في الوقت الذي يجب ألا يسمح فيه لهذا التغريب أن يدمر أو أن يقضي على الثقافات المحلية الأصلية»[61].

وقد صورت إحدى روايات الكاتب المصري يحي حقي شروط تقبل ذلك المثقف الحديث المغترب في مجتمعه مرة أخرى، حيث يوضح الكاتب أن المثقف قد استعاد الثقة بين الجماهير وثقته في نفسه ونجح في عمله نتيجة لمزاوجته بين العلم والإيمان، وهذه الرواية يجب أن تؤخذ كدرس موضوعي للقائمين على التحديث، فالتقنيات الحديثة يمكن إدخالها إلى المجتمع بنجاح إذا لم يتم تقديمها بشكل يتعارض مع المعتقدات التقليدية[62].

ولعل مما يشجع على إقامة عملية التزاوج بين التغريب والأصول المحلية هو أن الحضارة الإسلامية تعتبر من بين كل حضارات الشرق، هي أفضل الحضارات ملاءمة لمعالجة مسألتي التنمية الاقتصادية والتغريب الثقافي، فالإسلام في جوهره دين عقلاني وإيجابي وينادي بالمساواة ولا يؤمن بالطقوس، ومن الممكن على الأقل أن ينجح الإسلام أو القومية أو مزيج من الاثنين في تطوير روح تؤسس قوة دافعة مشابهة لروح الأخلاقيات البروتستانتينية التي لعبت مثل هذا الدور الهام في التنمية الاقتصادية في الغرب[63].

إن المجتمع العربي مكلف أيضا من الناحية المثالية بمهمة أخلاقية، كما أنه ذو طبيعة كفاحية حيث يقول القرآن: «وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس»[64]، وهناك الكثير من الآيات التي تحض المسلمين على العمل الفعال لتحسين أوضاعهم فيقول القرآن: «إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم»[65]، وهذه الآيات تبدد الأسطورة القائلة بأن عقيدة الجبر تمثل صفة للمجتمع الإسلامي ففيما يتعلق بالمسائل السياسية فإن هذه الآية تعتبر واضحة: الحث على بناء وتنمية المجتمع لتنفيذ المهمة التي أمر بها الله في الحياة الدنيا[66].

ومن جهة أخرى فإن التأكيد على أهمية العلم يمثل مسألة أساسية في التقاليد الأصيلة للمثقفين العرب المحدثين لأن العلم قد بدا على أنه مفتاح إحراز القوة العسكرية والسياسية، فقد أكد المثقفون

www.ibtesama.com

المحدثون على أن الإسلام هو دين العقل والعلم[67]، وللعمل مكانة عظمى في الإسلام، فقد قال تعالى: «هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون[68]»، وقال «يرفع الله الذين آمنوا والذين أوتوا العلم درجات»[69]، وقال الإمام البخاري رضي الله عنه في صحيحه «العلم واجب قبل القول والعمل» لقول الله تعالى: «فاعلم أنه لا إله إلا الله»[70]، فبدأ بالعلم[71]، ولتدعيم هذا الرأي، فقد ذكر المثقفون والمصلحون المحدثون مثل الأفغاني ومحمد عبده أحاديث مختلفة للنبي تمتدح العلم والمعرفة: «اطلبوا العلم ولو في الصين»، «طلب العلم فريضة على كل مسلم»[72].

الهوامش

1 ـ دوب، اس. سي، التغير الاجتماعي، ترجمة عبد الهادي الجوهري (د.) وآخرين، مكتبة نهضة الشرق، جامعة القاهرة، القاهرة، 1984، ص 143.

2 ـ Benda, Hary J., "Elites" In Tachaw, Frank (Ed.), The Developing Nations: What Path To Modernization, Dood, Mead Company, New York, 1974, p. 106.

3 ـ Gouldner, Alvin W., The Future Of Intellectuals And The Rise Of The New Class, Continuum, New York, 1979, p. 83.

4 ـ عاصم الدسوقي (د.)، كبار ملاك الاراضي الزراعية ودورهم في المجتمع المصري (1914–1952)، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ط 1، 1975، ص ص 292–293.

5 ـ Kautsky, John H., "Nationalism" In Kautsky, John H., Political Change In Underdeveloped Countries: Nationalism And Comunism, John Wiley And Sons, Inc., London, 1962, p. 46.

6 ـ Manderscheild, Ronald W., "Stress And Coping: A Biopsychosocial Perspective On Alienation" In Geyer, R. Felix And Schweitzer, David, Alienation, Routledge And Kegan Paul, London, 1981, pp. 181-184.

7 ـ Sharabi, H.B., "The Crisis Of The Intelligentsia In The Middle East", In Nolte, Richard H., The Modern Middle East, Atherton Press, New York, 1963, p. 147.

8 ـ Matossian, Mary, "Ideologies Of Delayed Industrialization: Some Tentions And Ambiguities", In Welch, Claude E., (Ed.), Political Modernization, Wadsworth Publishing, Company, Inc, California, 1967, p. 329.

9 ـ Sharabi, H.B., "The Crisis Of The Intelligentsia", Op. Cit, p. 47.

10 ـ Be'eri, Eliezer, "The Self-Image Of The Arab Officer Politician", In Perlmutter, Amos and Bennet, Valerie Plave, The Political Influence Of The Military, Yale University Press, London, 1980, p. 301.

11 ـ Sharabi, H.B., "The Crisis Of The Intelligentsia In The Middle East", Op. Cit., p. 147.

12 ـ Be'eri, Eliezer, Op. Cit, p. 301.

13 ـ Keddie, Nikki R., "Intellectuals In The Modern Middle East: A Brief Historical Consideration", Deadalus, Journal Of American Academy Of Arts And Sciences, U.S.A., Summer, 1972, p. 44.

14 ـ Be'eri, Eliezer, Op. Cit., pp. 301-302.

15 ـ Matossian, Mary, Op. Cit., p. 324.

16 ـ Sharabi, H.B., "The Crisis Of The Intelligentsia In The Middle East", Op. Cit., p. 48.

17 ـ زكي نجيب محمود (د.)، في حياتنا العقلية، دار الشروق، القاهرة، ج 2، 1981، ص ص 12–13.

18 ـ Matossian, Mary, Op. Cit., p. 324.

19 ـ Milson, Menahem, "Medieval And Modern Intellectual Traditions In The Arab World", Daedalus, Journal Of The American Academy Of Arts And Sciences, U.S.A., Summer, 1972, p. 31.

20 ـ Matossian, Mary, Op. Cit., p. 326.

21 ـ Ibid, p. 328.

22 ـ Sharabi, H.B., "The Crisis Of The Intelligentsia In The Middle East", Op. Cit., p. 143.

www.ibtesama.com

23 ـ زكي نجيب محمود (د.)، في حياتنا العقلية، م. س. ذ، ص 12.

24 ـ Milson, Menahem, Op. Cit., pp. 30-31.

25 ـ ابراهيم منصور وأخرون، الازدواج الثقافي وأزمة المعارضة المصرية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1981، ص 122.

26 ـ المرجع السابق، ص 10.

27 ـ المرجع السابق، ص 122.

28 ـ طه حسين (د.)، مستقبل الثقافة في مصر، دار المعارف، القاهرة، 1938، ص 283.

29 ـ عبد الباسط عبد المعطي (د.)، الوعي التنموي العربي، دار الموقف العربي، القاهرة، 1982، ص 132.

30 ـ المرجع السابق، ص 201.

31 ـ سيد حسين غطاس «العقل الاسير والتنمية الخلاقة» ترجمة عباس محمود عوض، المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية، مجلة رسالة اليونسكو، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، العدد الحادي والعشرون، السنة السادسة، اكتوبر / ديسمبر 1975، ص 20.

32 ـ ندوة المستقبل العربي، المثقف العربي ومهامه الراهنة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1983/3/30، المستقبل العربي عدد 51، مايو 1983، ص 122.

33 ـ Al-Husry Khaldun S., Three Reformers, Khayats, Bierut, 1966, p. 4.

34 ـ Ibid, p. 15.

35 ـ Sharabi, H.B., Arab Intellectuals And The West, The Johns Hopkins Press, London, 1970, p. 131.

36 ـ Sharabi, H.B., "The Crisis Of The Intelligentsia In The Middle East", Op. Cit., p. 144.

37 ـ طه حسين (د.)، م. س. ذ، ص 71.

38 ـ صبحي وحيدة، في أصول المسألة المصرية، مكتبة مدبولي، القاهرة، بدون تاريخ، ص 254.

39 ـ شارني، جان بول، «رجل الفكر في المجتمعات العربية بين مقاعد الحكم ومنابر الثقافة» ترجمة يحيى حقي، ديوجين، اليونسكو، القاهرة، العدد السادس والعشرون السنة الثامنة، أغسطس / أكتوبر 1974، ص 15.

40 ـ Sharabi, H., "The Crisis Of The Intelligentsia In The Middle East", Op. Cit., p. 144.

41 ـ فاروق خورشيد، هموم كاتب العصر، دار الشروق، القاهرة، 1981، ص 241.

42 ـ Sharabi, H., "The Crisis Of The Intelligentsia In The Middle East", Op. Cit., p. 145.

43 ـ فاروق خورشيد، م. س. ذ، ص 244.

44 ـ Sharabi, H., "The Crisis Of The Intelligentsia In The Middle East", Op. Cit., p. 145.

45 ـ Lerner, Daniel, The Passing Of Traditional Society, The Free Press Of Glencoe, U.S.A., 1962, p. 239.

46 ـ هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، الاهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1977، ص 71.

47 ـ Padhye, Prabhakar, "The Intellectual In Modern Asia", In Huszar, George B. (Ed.), Intellectuals, The Free Press Of Glencoe, Illinois, U.S.A., 1960, p. 430.

48 ـ ابراهيم منصور وآخرون، الازدواج الثقافي وأزمة المعارضة المصرية، م. س. ذ، ص 40.

49 ـ المرجع السابق، ص 91.

50 ـ Milson, Menahem, Op. Cit., p. 22.

51 ـ عبد الله العروي (د.)، أزمة المثقفين العرب، ترجمة ذوقان قرقوط (د.)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1978، ص ص 165–166.

52 ـ ندوة المستقبل العربي، المثقف العربي ومهامه الراهنة، م. س. ذ، ص 123.

53 ـ Matossian, Mary, Op. Cit., p. 324.

54 ـ Al-Husry-Khaldun S., Op. Cit. p. 133.

55 ـ Ibid, p. 118.

56 ـ شكري محمد عياد (د.)، الأدب في عالم متغير، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1971، ص 19.

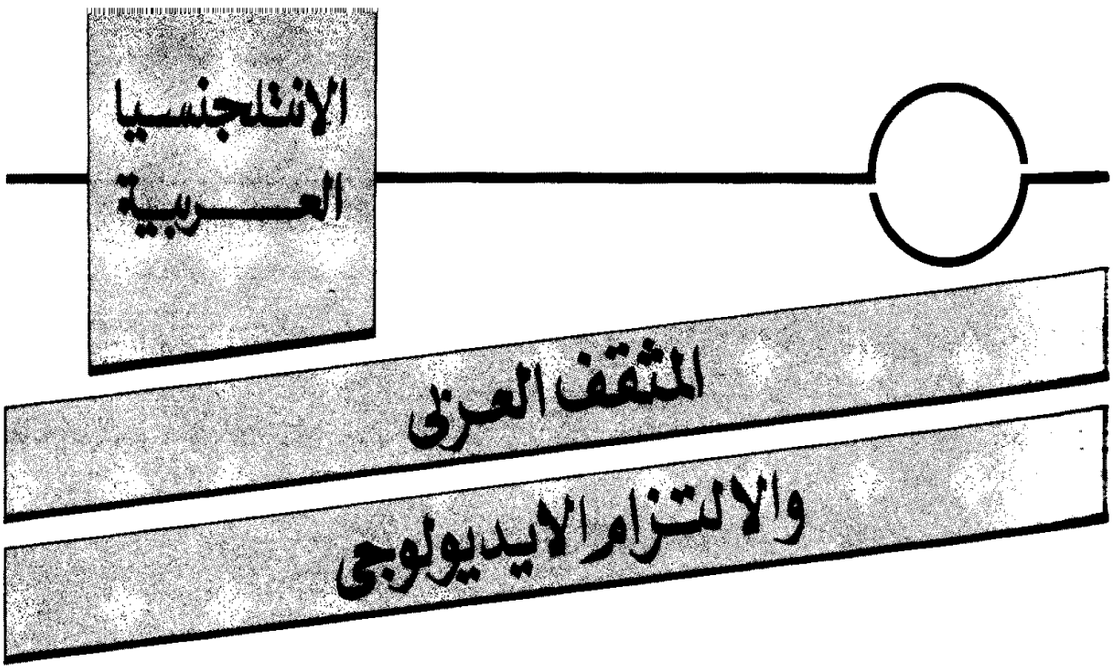
57 ـ المرجع السابق، ص ص 19–20.

58 ـ Vatikiotis, P. J., The History Of Egypt From Muhammad Ali To Sadat, Weidenfeld And Nielson, London, 1980, p. 360.

59 ـ شكري محمد عياد (د.)، م. س. ذ، ص 20.

60 ـ زكي نجيب محمود (د.)، هموم المثقفين، دار الشروق، القاهرة، ط 1، 1981، ص210.

www.ibtesama.com



د. أحمد مجدي حجازي *

ن المتتبع لتيارات الفكر الثقافي في المجتمعات العربية في الآونة الأخيرة يستطيع ـ دون جهد ـ رصد التيارات ـتبة في هذا الفكر. وبرغم هذا التباين الا أن هناك قاسما مشتركا يجمع بين تلك التيارات يكمن في وجود مظهر من مظاهر محنة أو شكل من أشكال الأزمة الفكرية التي تنتشر في الأوساط الثقافية العربية، حيث التشتت الواضح في ـــء الفكري العام خاصة بين مثقفي العالم العربي وما ينتج عن ذلك من أعمال ثقافية توضح وجود تباين «سفسطائي» لا حسي بين الفئات الاجتماعية المفكرة، ممايعني ـ على المستوى العملي ـ تفاقم حدة الأزمة.

والاقرار بالأزمة في الوطن العربي يعد الخطوة الأولى في سبيل تكثيف الجهد من جانب النخبة المثقفة الواعية للعمل على أسبابها الحقيقية وتغيير مسارها. ان أزمة من هذا النوع تفرض علينا طرحها على مستويين جوهريين:

المستوى الأول: يتمثل في التحليل الموضوعي ـ لا الايديولوجي فقط ـ لابعاد تخلف الثقافة العربية، وعوامل تخلف المثقف العربي ومروره بمرحلة الأزمة. وهذا الأمر يقتضي التعرف على مظاهر أزمة البناء الثقافي في المنطقة العربية.

ومن خلال الحصر المبدئي لهذه الظاهرة ـ الأزمة ـ تتضح لنا أبعاد جوهرية ثلاثة: **الأول: بعد المثقف ـ «الوالي»**. حيث نجد التناقض الموقفي للمثقف من نظام السلطة التقليدي في الوطن العربي فيلاحظ ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ تأرجح موقف الأيديولوجي للمثقف العربي تجاه النظام السياسي بين التأييد والمعارضة، بين الاقتراب من «الوالي» والابتعاد عنه، بين التبرير لسياسة النخبة السياسية والدعم الفكري لسياسات أخرى مغايرة.

ومن الجدير بالذكر أن هذا التناقض يعبر عن موقف طبيعي ـ في بعض المجتمعات ـ حين يكون شرطا ضروريا لاثراء والخلق الفكري خلال الحوار الجدلي البناء، الا أنه يصبح تعبيرا عن موقف غير طبيعي في مجتمعاتنا العربية لافتقاد شروط الحوار الجدلي وغيابها عن غالبية المثقفين العرب. بعبارة أخرى:

ـ هذا التناقض لا يعبر ـ في كثير من الحالات ـ عن تناقض في الاختيار الأيديولوجي الذي يتبناه المثقف عن وعي. بقدر مايعبر عن تناقض في المصالح التي تتأرجح بين الذاتية والموضوعية، بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة. والدليل على ذلك تغيير الموقف الايديولوجي للمثقف بتغيير نظم الحكم، بتغير الوالي، أو بتغيير مكان الاقامة من مجتمع عربي الى مجتمع عربي آخر.

والثاني: بعد المثقف ـ القضية الاجتماعية. حيث تتأرجح أيضا مواقف المثقفين العرب وتتباين بين الاعلان والتحليل والتعبير. أي التأرجح فيما يتعلق بردود الفعل تجاه قضايا المجتمع العربي، فنجد أنها اما تقف عند مستوى الاعلان عن أيديولوجية ذات مضمون اجتماعي لفهم القضايا الاجتماعية والسياسية، واما أنها تتخطى هذه المرحلة الى مستوى التحليل والتشريح للقضايا بصورة واعية معتمدة على تطابقها مع الواقع الفعلي للمجتمع العربي، أو أنها تصل الى

* باحث من القطر المصري.

www.ibtesama.com

القدرة على وضع المنهج الملائم للتغيير المجتمعي نحو الأفضل ـ أي نحو الانسانية ـ لتطوير الظروف الفعلية للقطاعات الرئيسية في المجتمع العربي.

وخير مثال على ذلك موقف المثقف العربي من قضايا التبعية والتخلف في المجتمع العربي، حيث تتأرجح مواقف المثقف بين السلبية والتقليدية، والليبرالية، والتقدمية، مما يشير ـ ليس فقط ـ الى التناقض بين المواقف الايديولوجية المختلفة للمثقفين، وانما يدل ـ في كثير من الحالات ـ الى أزمة التشتت والتجزؤ التي أصابت الفئات المثقفة في هذا الجزء المتخلف من العالم.

والثالث: يمكن أن نطلق عليه: **بعد الثقافة ـ المنحى التقدمي**[1]، اذ يلاحظ انصراف المثقف العربي اليوم عن المنحى الثوري في التفكير والممارسة، بمعنى غياب المثقف العربي عن الثقافة ذات المضمون الوطني التقدمي، ومن هنا نجد ضعف الفكر الاجتماعي وعدم قدرته على تشخيص الواقع الفعلي المعاش، وتباعد المثقف عن الجماهير العربية.

ان المتتبع للأعمال الفكرية والعلمية سواء على المستوى الأكاديمي أو خارج نطاقه، يلاحظ أن معظم هذه الأعمال تفتقر الى اتباع منحى جدلي في التحليل والتفسير، بالاضافة الى افتقارها الى الخلق والابداع، فاما انها تسلك المسار الفينومينولوجي أي تقتصر على وصف الوقائع دون الاقتراب من التفسير العلمي، أو أنها أعمال نظرية بحتة لم يختبر صدقها من خلال الممارسة الواقعية، تنطلق من رؤى غربية بعيدة عن واقع مجتمعاتنا العربية وخصوصياتها التاريخية مما يؤدي الى عجزها عن ربط واستخلاص نتائج ذات فائدة في فهم الواقع وتفسيره.

وأدُ تيارات الفكر الابداعي بالاضافة الى غياب المنهج الجدلي في التحليل ـ اذن ـ من أهم عوامل تشكيل الأزمة وتفاقمها، والمحصلة النهائية ـ كما سنرى فيما بعد ـ تتمثل في أزمة الثقافة العربية، أي ازدواجية وتشوه الفكري في المجتمع العربي المعاصر.

واذا كان المستوى التحليلي للازمة يقع في اطار تحليل البناء الثقافي، فان **المستوى الثاني** يتركز في تشريح أزمة البناء الاجتماعي، أي تفسير الأزمة في ضوء ظروف تشكل الهيكل الاجتماعي ـ الاقتصادي (socio-economic formation) للمجتمع العربي. وتجدر الاشارة هنا الى أن المستويين لا ينفصلان بل هما مترابطان أشد الترابط، فالأزمة ليست أزمة بناء ثقافي (فوقي) وانما هي في الأصل تابعة للأزمة الهيكلية داخل البناء الاجتماعي (أساسي).

ان اشكالية التخلف الثقافي ليست في واقع الأمر بعيدة عن اشكالية تخلف العناصر الهيكلية الاقتصادية ـ والاجتماعية والسياسية في الوطن العربي، بمعنى تخلف التشكيل الاقتصادي ـ الاجتماعي الذي يعاني منه أبناء المجتمعات العربية. وأقصد هنا معاناة القطاعات الدنيا من أبناء هذه البلدان والتي لا تجد صدى عند النخبة السياسية أو عند صفوة القوة في هذه المجتمعات، تلك الصفوة التي تقف على قمة الهرم الاجتماعي في المنطقة العربية.

ان دراسة تاريخ الحركة الثقافية في هذا الجزء من العالم ـ كجزء متخلف تابع اقتصاديا وثقافيا للغرب الرأسمالي (البؤرة أو المركز)[2] ـ يمكن أن ترصد التشتت الفكري لدى النخبة المثقفة العربية، وان تقف على التشتت الفكري لدى الفئات الاجتماعية من أبناء هذه الشعوب، وتكشف عن اغتراب المثقف وانعزاله عن قضايا الواقع الاجتماعي ـ السياسي. وهذا يعني عدم وجود تيارات نقدية سائدة بين فئات مثقفة في الوطن العربي، الا أن هذه التيارات ماتزال في كثير من الحالات قابعة وأسيرة مرحلة المراجعة النقدية للمثقفين أنفسهم قبل المراجعة النقدية للواقع الاجتماعي الشامل مما يساعد في تشوه صورة المثقف أمام الجماهير وتزيد من اغترابه وانعزاله عن قضايا التغيير الاجتماعي أو القيام بدور ايجابي فعال ومبدع وخلاق من أجل تطوير مجتمعه العربي.

تبقى من هذه المقدمة بديهيات جوهرية يجب اطلاق سراحها حتى لا تغيب عن أذهاننا ونحن نتتبع أصل الأزمة العربية وعوامل تفاقمها داخل المجتمع العربي، أي أزمة المثقف وأزمة المجتمع، أزمة الالتزام الايديولوجي والانتماء القومي.

www.ibtesama.com

بديهيات أساسية:

لعل **أولى** تلك البديهيات تكمن في العلاقة بين البنائين التحتي والفوقي (infra- and superstructure). ان ربط الثقافة العربية المعاصرة بأزمة البناء الاجتماعي ـ الاقتصادي في الدول العربية هو من أهم البديهيات التي يجب أن يوليها البحث اهتمامه. فليس هناك ـ كما سبق التنويه ـ فصل بين أزمة البناء الثقافي، بمعنى أزمة التشوه Distortion الثقافي، وأزمة الهيكل الاجتماعي، أي أزمة التخلف الاجتماعي ـ الاقتصادي (تشوه البناء التحتي). وفي ذلك يقول الكاتب المغربي:[3] «أنا لا أستطيع أن أفكر تفكيرا ايجابيا اذا لم أجد خبزا آكله. وسوف أفكر في معدتي أولا».

الثقافة بهذا المعنى تصبح انعكاسا للواقع، ويصبح المثقف في هذا الموضع نتاجا لهذا الواقع، لكنها وفي نفس الوقت حوار جدلي بين الثقافة (الفكر) والواقع (الوجود). هي اذن تعبير عن منهج جدلي. ومن ثم يجب طرح مفهوم أزمة الثقافة في اطار التعبير عن أزمة واقع عربي قائم على أسس مادية متخلفة ومشوهة.

ان العلاقة بين المثقف العربي والواقع الاجتماعي من الأمور الهامة في فهم أزمة الثقافة العربية، فالمثقف حين يدخل في حوار جدلي مع الواقع الاقتصادي والسياسي يصبح في أزمة مع «الوالي» (السلطة السياسية)، وحين يأخذ موقفاً غير جدلي يصبح في أزمة انعزال وتغريب عن الواقع، وحين يتخلى عن التحديث وينكص الى تراثه السلفي يصبح في أزمة عصرية، وحين يشكل ايديولوجية على حساب التراث يزداد تغريبا واغترابا.

وثانية هذه البديهيات تتمثل في العلاقة بين المثقف والتراث، أي موقف المثقف العربي من الموروث الأصيل لمجتمعه. ونقصد بذلك أن فصل الثقافة العربية المعاصرة عن التراث الحضاري العربي الاسلامي هو من الأمور التي يجب رفضها. فالتجديد لا يلغي الموروث، حيث ان الموقف من التراث هو الذي يوضح أيديولوجية المثقف. بناء على هذا الموقف تتحدد رؤيته وتصوره لقضايا مجتمعه. فهناك موقف سلفي محافظ يملي على المثقف الانغلاق في الماضي، بسببه القدرة على الابداع والتجدد، بل يجعله عاجزا عن مواجهة قضايا العصر. وهناك موقف آخر يعبر عن ايديولوجية مغتربة، تركز على رؤية الحاضر في ضوء المستقبل. وفي هذه الحالة ينعزل المثقف عن الواقع العربي وقضاياه الأساسية، ويصبح غير ملتزم ويفقد هويته الأصلية. وهناك أيديولوجية أخرى راديكالية تشير الى اتخاذ موقف ورؤية تقدمية تسعى الى تحرر التراث والتاريخ وغربلته من مظاهر الخرافة والتزيف، وتخليصه من القداسة والتوثن، وتؤكد على تبني منحى الجدلي السليم المرتبط بقضايا الواقع العربي المعاصر.[4]

وثالثة هذه البديهيات تتعلق برؤية الصراعات الفكرية في الوطن العربي، أي الصراع بين الاتجاهات الفكرية القائمة بين فئات النخبة المثقفة. فاذا كان الحوار أمرا طبيعيا في مجتمعات تتميز بالفكر الديمقراطي الحر الذي يقوم على منحى الجدل العلمي الجيد ـ كشرط أساسي لتراكم المعرفة ـ فانه على مستوى الواقع الثقافي العربي يقوم على خلاف ذلك مما يشكل جوانب اشكالية في البناء الثقافي تنقل المثقف من دائرة تحليل بؤرة قضايا الواقع الأساسية الى البحث في هامشية هذه القضايا. فغياب الحرية والديمقراطية الثقافية (وأقصد بها هنا عدم انتشار الفكر الثقافي بين جماهير الشعوب العربية واقتصاره على النخبة المثقفة وعدم تعبير الثقافة عن كل قطاعات هذه المجتمعات، بالاضافة الى عدم الارتباط بمشكلاتهم الحقيقية وافراز ثقافة «التبرير» للنخبة المسيطرة). مع غياب الحرية الفكرية (بمعنى عدم القدرة على الاستجابة لمنهج التطور التاريخي، وغياب الاستراتيجية القومية العربية كأساس لوحدة المثقفين العرب، الى جانب انعزال المثقف عن الجماهير). كل ذلك يشكل خطورة على الاتجاهات والقيم في هذه المجتمعات ليس فقط بالنسبة للمثقفين العرب، وانما أيضا بالنسبة للفئات الاجتماعية المختلفة، ويساعد على تشكيل جماهير ذات قيم سلبية تفرض على الثقافة المبدعة تغير مسارها أو اختفاءها أوكمونها لتحل محلها ثقافة استهلاكيةconsumer culture مغتربة تنتشر في المجتمع. ومن هنا يتضح أن أخطر صور تخلف المنطقة العربية ـ على عكس ما هو سائد ـ هو تخلف القيم الاجتماعية وتغير القيم الأصلية والايجابية الى قيم وافدة سلبية.

ولكي لا نتوه في خضم هذه البديهيات وما يتعلق بها من اشكاليات تواجه كلا من البنائين المادي والفكري في المجتمع العربي ـ والبالغ التعقيد ـ علينا أن نعرض في مناقشاتنا التالية لبعض القضايا الجوهرية، التي ربما لا تغطي

www.ibtesama.com

المجال برمته ـ وهذا أمر طبيعي ومنطقي ـ لكنها تحاول بتواضع تحليل العلاقة بين أزمة البناء الثقافي كجزء من أزمة البناء الاجتماعي ـ الاقتصادي للمجتمع العربي.

ماهية المثقف العربي:

شغلت مفاهيم الثقافة Culture والحضارة Civilization والمثقف Intellectual والانتلجنسيا intelligentsia اهتمام نفر غير قليل من مثقفي العالم شرقه وغربه، شماله وجنوبه. ودون الخوض في اختلاف الآراء بين المفكرين والعلماء في هذا الشأن. وما طرح خلال مناقشاتهم وأعمالهم حول هذا الموضوع من اشكاليات لغوية واجتماعية وسياسية ـ وهو ليس هدف المقال المطروح ويمكن الرجوع اليه في مصادره التراثية ـ يمكن رصد حد أدنى من الاتفاق حول تحديد مفهومي الثقافة والمثقف. فالثقافة تعني ذلك «النسق من المعرفة العامة والمتخصصة». ويصبح هنا المثقف هو «ذلك الشخص الذي نال قدرا من هذه المعرفة واهتم بأمورها في مجالات الفكر والعلم والأدب»..

وجدير بالذكر أن مصادر الثقافة ووسائلها تختلف من مجتمع الى مجتمع آخر، من مرحلة تاريخية الى مرحلة تاريخية أخرى. ومن هذه المصادر ماهو مكتوب ومدون، وما هو مسموع ومرئي، وهناك مصادر أخرى أهمها خبرة المعيشة ذاتها، أي تلك المعرفة التي تتشكل من خلال خبرة ممارسة الحياة اليومية وهو ما يمكن ترجمته بـ (Daily Experience) فمن المتوقع ـ على سبيل المثال ـ ان مجتمعا تنتشر فيه الأمية كظاهرة اجتماعية، يختلف (من حيث مصادر الثقافة والمعرفة) عن مجتمع آخر لم يخبر ـ في نفس الوقت ـ هذه الظاهرة.

ومن ثم فان مصادر الثقافة في هذه الحالة ليست هي فقط المؤسسات التعليمية أو عن طريق الاطلاع وانما تعتمد على مصادر أخرى ترتبط بطبيعة المجتمع ذاته وهو مايمكن أن نطلق عليه «ثقافة الخبرة» (culture - Experience). ولكي يمكن تبرير طرح هذه المفاهيم الجديدة والاعلان عن أهمية تطبيقها في واقع مجتمعاتنا العربية علينا أن نتتبع أهم المناقشات التي ثارت في الآونة الأخيرة، خاصة في الوطن العربي حول قضايا الثقافة والمثقف. وبادىء ذي بدء علينا أن نعترف بالجهود الجادة التي قدمها المفكرون العرب لتحديد مفهوم المثقف العربي خلال ندواتهم العلمية[5]. الا أن تتبع هذه المناقشات يعطينا انطباعا بأن هناك أزمة من نوع جديد وهو مايمكن وصفها بأزمة «التغريب» والتي ترجع أصولها ـ من وجهة نظري ـ الى اشكالية الوحدة بين الموضوع والذات، بمعنى أن المثقف في هذه الحالة هو الموضوع وهو الذات في آن واحد، مما يشكل عائقا أمامه في الابقاء على صورته المثلى أمام المجتمع لأن عليه أن يحدد هويته الشخصية وتاريخه الذاتي. وبالتالي يظل أسير التفكير في تاريخه الشخصي. ومن المتوقع أن نواجه برد، ربما كان صامتا من القارىء على اعتبار أن هذه القضية لا تشكل في واقع الأمر اشكالية، فالمسألة مألوفة وطبيعية. بل قد يصل الى أبعد من ذلك برفض ما لا يريد الافصاح عنه فيتساءل بتعجب: من الذي يملك تحديد تعريف وهوية المثقف عدا تلك النخبة «الشرعية» والمعترف بها أمام المجتمع! وربما نستطيع الرد على هذا التساؤل بتلقائية بعيدة عن الجدل السفسطائي من منظور الايمان بأهمية هذه القضية في المجتمع العربي والاهتمام بقيمة شعوب هذه المنطقة في التحليل النهائي على النحو التالي: اذا اتفقنا على أن معظم شعوب البلدان العربية تعيش في مستوى فكري واجتماعي متخلف، فمن المؤكد أن القلة من أبناء هذه البلدان يتاح لهم الانضمام أو الاقتراب من صفوف النخبة المثقفة، أو الدخول في عدادهم. وحتى اذا سلمنا بأن النخبة المثقفة قليلة العدد ـ وهذا واقع لا بد من الاعتراف به حتى لا نتهم بالمثالية ـ هي فقط القادرة على التنظير ووضع المفاهيم ـ دون ايماننا بذلك ـ فيجب أن نطرح على أنفسنا التساؤل التالي: هل يخطر ببال المثقفين وهم حول مائدتهم العلمية لمناقشة قضايا الثقافة والمثقف، هل يخطر ببالهم نمط متميز للمثقف يفرزه بالضرورة واقع عربي متخلف؟.

بكل تأكيد تكون الاجابة بالنفي، وهذا يخلق اشكالية أمام المثقف «المشروع» الذي عادة ما يعتمد في مصادره المعرفية على مصادر غربية. والثقافة الغربية بطبيعة نشأتها ظهرت لحل مشكلات واقعية اجتازتها تلك المجتمعات، فظهرت كفكر ايديولوجي تبريري لأوضاع غريبة عن مجتمعاتنا ولا تصلح للتطبيق في مجتمعات غيرها. ومن ثم نجد

www.ibtesama.com

فجوة بين النظرية والتطبيق. والأخطر من ذلك اللجوء الى وضع الواقع في «حضانة» مجهزة لهذا الغرض في محاولة تغيير هويته ومعالمها الأصلية لكي تتفق مع مقولات الثقافة الغربية التي شكلت المفكر وأفكاره الأيديولوجية. وهذا يستدعي ضرورة «تجسير»[6] الفجوة والبدء من تعريف المثقف العربي.

ماذا نعني بالمثقف العربي[7]؟ هل هو المفكر المتميز والمسلح بالبصيرة بمفهوم فيبر max weber ، أم هو المفكر المتخصص في أمور الثقافة والفكر المجرد البعيد عن أمور الحياة بمفهوم بارسونز Talcoh Parsons أم هو المثقف العضوي (organic) بمفهوم جرامشي Antonio Gramsci أم هو المتعلم بمفهوم الأفغاني[8].

ولا شك أن هذه المفاهيم تثير كثيرا من القضايا على جانب كبير من الأهمية، بعضها يتعلق بمصدر المعرفة، وأخرى تتعلق بنوعية الثقافة وأشكالها، وثالثة تثير قضية العلاقة بين المثقف والنخبة السياسية، ورابعة تركز على التخصص العلمي وغير ذلك.

ويقع الأمر أن المثقف ليس بالضرورة خريج التعليم العالي، أو الذي حصل على قسط «كاف» من التعليم، كما أنه ليس بمعنى المتخصص. فقد تكون هذه المحددات صالحة للتطبيق في مجتمعات أخرى غير مجتمعاتنا العربية، وبالتالي هي في حاجة الى تصنيفات أخرى في ضوء رؤية واقعنا العربي وظروفه الخاصة. اذ تشير الخبرة التاريخية بمجتمعاتنا العربية الى جانب الأنماط والشرائح المثقفة المتعلمة والمتخصصة الفنية، يوجد نمط آخر نشير اليه بنمط «المثقف بالخبرة» (Intellctual by experience)، ونعني به ذلك الشخص الذي «أوتي حظا» من المعرفة العامة تشكل وتطور من خلال خبرة الممارسة اليومية أو من خلال خبرة الصراع مع الحياة المعيشية. هذا القدر المعرفي الذي يتيح له توصيف واقع مجتمعه، يدفعه نحو إيجابية توظيف هذه المعرفة في تحليل المجتمع ونقده، وما يقابله من قضايا اجتماعية واقتصادية وسياسية. متخذا «ايديولوجية خاصة» أي موقفاً ملتزماً (engaged) مساهماً في وضع بدائل النظام القائم أو وضع حلول جزئية لرؤية مجتمعه. الا اننا مع ذلك يجب أن ننوه الى أن «المثقف بالخبرة» يظل ـ مع هذا وفي كثير من الحالات ـ ابن مجتمعه المحلي، مبدعا في اطاره، راغبا في نقده، مساهما في تغييره، واعيا ليس فقط بمصالح الفئة الاجتماعية التي ينتمي اليها. وانما أيضا بمصالح الفئات الأخرى المتناقضة مصلحيا معه. ومن أمثلة هذا النمط نجد مثقف القرية أو ما يمكن أن نطلق عليه المزارع المثقف (Peasant intellectual) التي تمثل مصادر معرفته خبرة الحياة وممارستها مما يؤهله لدور أساسي في التغيير الاجتماعي في داخل مجتمعه[9].

مما سبق تتضح لنا بعض الملاحظات الأساسية التي تلقي الضوء على فهم ماهية المثقف العربي من أهمها أنه يجب دراسة المثقف العربي في ضوء واقع المجتمع الذي ينتمي اليه من جوانبه المادية والمعنوية. مما يلقي الضوء على أهمية الانتماء العربي والالتزام الايديولوجي والقومي.

ومن هنا نطرح الفكرة الثانية والتي تتعلق بتصنيف المثقفين، فلا يجب اقتصار التصنيف لشرائح المثقفين على محكات تقليدية السائدة ـ مع ايماننا بأهمية بقائها في نفس الوقت ـ القائمة على محكات السلفية والمعاصرة، التقليدية والحداثة، التقليدية و«التاريخانية»[10] أو التصنيف القائم على المقابلة بين المبدع والعادي أو المحافظ والراديكالي... الى آخره. وانما يمكن النظر اليه في ضوء محك الالتزام. اذا كان موضوع اهتمامنا الرئيسي هو البحث عن هوية المثقف العربي. فلا يمكن اغفال اشكالية الانتماء والتي لم تحسم على المستوى الفكري بين النخبة المثقفة بتياراتها المختلفة.[11] فالمثقف العربي هو ذلك «المفكر الواعي بأهمية قضية الانتماء القومي، والواعي بأهمية دوره في احداث التغيير الاجتماعي القائم على الخلق والابداع لتنمية مجال الفكر الجدلي المستقل، الفكر الذاتي، القادر على مجابهة التبعية الخارجية بأشكالها المتعددة والمتطورة». وهنا تظهر اشكالية أخرى لا تقل أهمية عن الأولى وهي خاصة بنمط «المثقف بالخبرة» ففي كثير من الحالات نجد أن هذا النمط يظل أسير الواقع المحلي ـ كما عرضنا سابقا ـ لكنه مع ذلك يتسم بالالتزام. الالتزام بقضايا مجتمعه في الأساس، له موقف نقديّ منها، ومن ثم تظل قضية الالتزام العربي غير مطروحة لديه. بعيدة عن فكره. ومن هنا نرى أن هذه القضية تضيف عبئا جديدا على الشريحة الأولى من المثقفين، فاذا كنا نعلق على دورهم بالدور الطليعي والالتحام بالجماهير وتوعيتهم ونشر الثقافة الايجابية ومواجهة ثقافة الاستهلاك، فان عليهم

www.ibtesama.com

واجب بث الثقافة الملتزمة، وانتقاء تلك العناصر من «المثقفين بالخبرة» والعمل معهم ولهم، ومن ثم تنشر الثقافة الملتزمة بين أبناء هذه الشعوب مما يحل جانبا جوهريا من أزمة التناقض بين الفكر وبين الواقع.

أزمة ثقافة أم أزمة مجتمع:

يخطىء من يتصور أن أزمة الثقافة العربية وأزمة المثقف العربي كامنة في البناء المعرفي ذاته، ويتوهم ذلك الذي يدعو ـ منطلقا من المقولة السابقة ـ الى ضرورة اجراء تعديلات في البناء الثقافي أو في تطوير عناصره الداخلية. فاصلاح النظام التعليمي ـ على سبيل المثال ـ أو ادخال تكنولوجيا أو تقنية حديثة (كأجهزة الكمبيوتر)، أو تنظيم برامج تدريبية أو تعليمية في قطاعات الدولة أو تغيير مسار النظم التربوية.. الى آخر ذلك، يعد ـ من وجهة نظره ـ من أهم الوسائل لاصلاح حال الثقافة والمثقف العربي. كما أنه من الخطأ أن نتخيل أن أسباب تخلف الثقافة العربية في كونها بعيدة عن ممارسة «الاحتكاك الثقافي» بالثقافات الغربية المتقدمة. فمع ايماننا بأن هذه الوسائل من شأنها الحد من الأزمة الا أنها تمثل تأجيل الأزمة وليس القضاء عليها. انها قد تعد حلولا وقتية وليست نهائية. والدليل على ذلك كثرة التعديلات والمقترحات التي تصدر وتنفذ في هذا المجال والتي نسمع بها يوميا سواء من خلال الاطلاع على الصحف اليومية في الدول العربية أو من خلال تصريحات المسئولين في هذه الدول. ومع ذلك لا يختلف الا القليل على أن الثقافة العربية تمر بمرحلة الأزمة، كما أن المثقف العربي ما زال يعيش المحنة ذاتها. وهذا ما يدعونا الى طرح القضية ـ قضية أزمة الثقافة العربية ـ بشكل ربما لا يكون جديدا في هذا المجال وانما بشكل مغاير للطرح الكلاسيكي: ان أزمة الثقافة والفكر في الوطن العربي ترمز الى أزمة البناء الاجتماعي ـ الاقتصادي في هذه المنطقة. اذ أن الفكر يتشكل في اطار تاريخي جدلي مع الواقع الفعلي المعاش. ومن ثم يجب علينا أن نحلل طبيعة التفاعل الجدلي بين الفكر وبين الواقع في ضوء رؤية التاريخ المتميز الذي يشكل المجتمعات العربية.

ان المتتبع لتاريخ الحضارات الانسانية. يستطيع رصد العلاقة الجدلية بين المستويين، المادي والفكري، بين التطور في الأوضاع المادية (قوى وعلاقات الانتاج) والازدهار في العناصر الحضارية (البناء الفوقي). وهذا يقتضي البحث عن منشأ التخلف في الوطن العربي ومروره بمرحلة الأزمة، حتى يمكن فهم منشأ أزمة الثقافة العربية وتطورها، ومظاهر المحنة وانعكاسها على المثقف العربي في الوقت الراهن.

أزمة البناء الاجتماعي: التبعية ـ التشوه (Dependence - Distortion)

من الأمور المسلم بها أن الواقع العربي يعيش حالة من التخلف بأبعادها الاقتصادية الاجتماعية والسياسية والثقافية. اذ هي «حقيقة يسلم بها معظم المحللين للموضوع من العرب وغير العرب. بل ان البعض يذهب الى حد تصور الحال على أنه نوع من «الأزمة» يتوقف على حلها امكان تقدم الوطن العربي. وان الفشل في حلها يهدد الحضارة العربية كلها بفناء حقيقي. والذين ينكرون الأزمة، ويعتقدون اننا نعيش عصرا من العصور «الذهبية» لا يخدعون الا أنفسهم. والذين ينتظرون في كسل «معجزة» من خارجنا تجتاز الأزمة، وتتفادى ما يحيق بنا من أخطار سوف ينتظرون الى الأبد دون جدوى. فليس هذا عصر المعجزات ـ اذا كان قد وجد مثل هذا العصر على الاطلاق. أما أولئك الذين يرون في العمل العربي الراهن شيئا كثيرا من التخبط بدون هدف محدد، تهدر فيه الطاقات، وتقتل فيه الآمال والتطلعات، ويبحثون باخلاص وجدية عن مخرج، فليس أمامهم سوى العمل. ولقد صنع كثيرون غيرهم ما يشبه المعجزات، ونعتقد أن العرب ليسوا أقل قدرة على العطاء والانجاز[12].

وبرغم كثرة الكتابات التي طرحت في مجال التخلف ـ خاصة في السنوات الأخيرة ـ الا أن التعرض لها ولو بايجاز ضروري لفهم منشأ التخلف وتطوره في الوطن العربي وعلاقته الجدلية بأزمة التشوه في البناء الثقافي. وابتداء ـ كمقولة أساسية ننطلق منها ـ من الخطأ أن نتصور تخلف المنطقة العربية على أنه تخلف ترجع أصوله الى تخلف البناء الداخلي لهذه المنطقة أو بسبب عدم قدرة هذه المجتمعات ادخال أو استيراد ميكانزمات التحديث التي خبرته

www.ibtesama.com

مجتمعات الغربية المتقدمة (نظرية التحديث Modernization Theory)[13] كما أنه من الخطأ أيضا اعتبار أن التخلف في الوطن العربي ينحصر فقط في العوامل الخارجية بدءا من أساليب النهب الاستعماري spoiling بمفهوم مارلوف Marlove[14] ومرورا بأساليب التغلغل الرأسمالي ومراحل التكامل Integration مع السوق الرأسمالي العالمي تبعا لتقسيم العمل الدولي (نظرية التبعية Dependence theory)[15]. وواقع الأمر مازال الخلاف حادا بين العلماء حول طبيعة العلاقة بين العوامل الخارجية والعوامل الداخلية، أيهما أسبق من الآخر، مما يذكرنا بالخلافات التي قامت بين ماركس (ومجموعة الاشتراكيين) وماكس فيبر (والليبراليين) في بداية القرن التاسع عشر. تلك الخلافات التي قامت حول طبيعة العلاقة بين الفكر والوجود. وأيا كان الأمر فقد حسم على المستوى النظري وترتب عليه تباين الرؤى، وانقسمت الاتجاهات الى محافظة وأخرى نقدية أو راديكالية (بتفريعاتها الى مدارس ومذاهب شتى). الا أن هذا الأمر لم يحسم في الوطن العربي. فما زال الخلاف قائما حول المسميات دون الاهتمام بالماهية أو بالمضمون. والواقع أن مدرسة أمريكا اللاتينية قد تخطت هذه المرحلة حيث تم التوصل الى الاعتراف بوجود علاقة ديالكتيكية بين كل من العوامل الخارجية (التغلغل الرأسمالي في المجتمعات التابعة) والأخرى الداخلية (البناء الطبقي داخل المجتمع المتخلف)، بين الدخيل والأصيل، بين الوافد والموروث. لذا وجب علينا الا ندخل في متاهات الخلافات الجدلية السفسطائية في تحليل الواقع الاجتماعي طالما أن الممارسة تتيح الرؤية والمنحى السليم، لذا فان الأخذ بنظرية التبعية كرؤية تفيد في تحليل الواقع العربي وتشريحه، أي تفيد في تحليل ديناميات التخلف في المنطقة العربية وهو بيت القصيد. ان دارس خصائص الاقتصاديات العربية يلاحظ لأول وهلة التنوع الشديد من حيث هذه الخصائص، وهذا أمر طبيعي، اذ نجد أن هناك مجموعات متمايزة داخل المنطقة العربية، فهناك مجموعة البلاد النفطية التي تعتمد في اقتصادها على استخراج النفط وتصديره أي نمط تصدير السلع الأولية (Primary-product Export-Oriented Growth) وعلى المقابل نجد دولا أخرى تعتمد على نموذج احلال الواردات (Import - Substitution industrialization) مثل مصر وسوريا والعراق والجزائر[16]. ثم انتقلت بعض الدول الى نموذج آخر يقوم على التكامل في النسق الرأسمالي العالمي World-Integration in the capitalist economy

وما ترتب عليه بالأخذ بسياسات مثل سياسة الإنفتاح الاقتصادي (OPen- door policy) والتي تعتمد على تحالف شركات متعددة الجنسية مع الشركات الوطنية، العام منها والخاص مما دفعها نحو الاندماج والتبعية داخل اقتصاديات مركز الرأسمالي. وتصلح مصر كنموذج واضح على ذلك في خلال السبعينات من هذا القرن[17].

ان تنوع اقتصاديات الدول العربية، واختلاف السياسات والنماذج التي تطبقها كل دولة على حدة داخل هذه المنطقة لم يؤد فقط الى نمو التخلف أو ظهور «رأسمالية رثة» بمفاهيم فرانك Frank، وانما الى تكريس وتراكم التخلف، والتشويه الهيكلي[18] في الابنية الاجتماعية ـ الاقتصادية والسياسية والثقافية لهذا المجتمع، ناهيك عن تجزىء المجتمع العربي وتشتته مما يمثل الأزمة الحقيقية للتخلف.

يمر المجتمع العربي اليوم ـ شأنه شأن دول العالم الثالث ـ بمرحلة الأزمة، أزمة التغلغل الرأسمالي في داخل هذه البلدان حيث «اعاقة نمو نمط الانتاج القديم وتطوره الى نمط الانتاج الرأسمالي ـ الصناعي كما حدث في المجتمعات الغربية». وقد تمت هذه الاعاقة عن طريق استنزاف فائض الانتاج (وتصديره) الى الخارج وعدم السماح بتراكمه داخليا في تطوير تدمير الصناعات الوطنية التي يمكن أن تنافس المنتجات الصناعية للبلدان الاستعمارية في الأسواق المحلية والعالمية وأغراق الاسواق المحلية بالسلع المستوردة. ان آثار التغلغل الرأسمالي (...) لم تقتصر على هذه الاعاقة لنمو نمط الانتاج القديم وتطوره، بما يشتمل عليه من قوى انتاجية وعلاقات انتاجية، ذلك أنه قد خلق واقعا اجتماعيا ـ اقتصاديا شديد التعقيد يمكننا تسميته بالتكوين الاقتصادي ـ الاجتماعي المشوه (Distorted) أو غير المتوازن (Uneven) الذي يضم نمط أو أنماط الانتاج التقليدية المتخلفة من حيث القوى الانتاجية والعلاقات الانتاجية جنبا الى جنب مع نمط انتاج رأسمالي محدود ذي توجيه خارجي يضم قوى انتاجية متقدمة وعلاقات انتاجية تقوم على الفصل بين المنتجين ووسائل انتاجهم[19].

www.ibtesama.com

لقد أصبح من المسلم به أن اعادة انتاج الرأسمالية Reproduction of capitalism مرتبط بقدرة المجتمع الرأسمالي على احداث تغييرات هيكلية في أبنية الدول المحيطية في محاولة استمرارية اخضاع هذه الأبنية لخدمة المركز الرأسمالي، واستمرارية تعظيم الفائض الاقتصادي واستنزافه وتحوله الى المركز كشرط أساسي لاحداث تراكم استثماري في البؤرة الرأسمالية. لذا لم يقتصر الأمر على احداث تغييرات جوهرية في الابنية الاقتصادية لهذه الدول، وانما شمل أيضا الابنية الاجتماعية والثقافية والسياسية فيها. وأيا كان الأمر فمن أهم التغييرات ـ من وجهة نظرنا ـ تغيير الابنية الاجتماعية في هذه الدول ليس فقط في مجال القيم الاجتماعية وانما أيضا في مجال الاتجاهات السياسية. فالتبعية ـ كمحصلة التكامل في السوق العالمية ـ لا تعني فقط تكريس التخلف أو نموه، وانما تعني أيضا فقدان سيادة وحرية واستقلال الدول التابعة. وتطرح هذه القضية مقولة أخرى على جانب كبير من الأهمية وهي أن النظام الرأسمالي لعب وما يزال يلعب الدور المحوري في التاريخ الاجتماعي المتميز لمجتمعاتنا العربية، حيث الارتباط بين البناء الاقتصادي والسياسي في هذه البلدان بصورة لا تنفصل.

وانا لا أقصد هنا التحليل من منظور نظرية «النمط الاسيوي للانتاج» كحل لمشكلة الخصوصية التاريخية في المجتمعات الاسيوية، وانما أقصد أن التاريخ الاجتماعي للمنطقة العربية يشير الى أن التحول في هذه المجتمعات عادة ما يتخذ نقطة البدء من «الأمر العالي» (النظام السياسي) سواء كان مصدر هذا الأمر من خارج المنطقة أو من داخلها. وربما يعطينا هذا أفقا أوسع وحرية أكبر للتحليل، حيث أعتقد أن قوة «السلطة العالمية» (أو المسيطرة في مراكز العالم الرأسمالي) استفادت من هذه المقولة، بل رسخت ابحاثها، ونشرت أفكارها بين الفئات الحاكمة في هذه الدول لتصبح دولا تابعة «تلعب دور الوسيط أو دور «الوالي»Viz-Konig في الداخل. وهنا نجد «الوالي» يتقمص شخصية الغازي الذي يتحكم في مصادر كل من القوتين الاقتصادية (فائض القيمة) والسياسية (السلطة). وقد كرست دول المركز جهودها لسلب القوتين في آن واحد، مع ترك عناصر من تلك القوتين في يد «الوالي التابع» لكنها تظل أسيرة الحيز المحلي في داخل المجتمع، فتترك له ولاجهزته المتسلطة بقايا من الفائض، تلوح له به لكي يتخلى عن فكرة الاستقلال السياسي والاقتصادي[20] (لأنها تشكل خطرا على التراكم الاستثماري في النسق الرأسمالي الغربي) اذا ما تغيرت الأوضاع في صالح الدولة التابعة أو «الوالي» ذاته.

ولكي تدعم دول المركز الرأسمالي من سيطرتها على البلدان التابعة، ولضمان استمرارية استهلاكها لفائض القيمة وتصديره الى الخارج، تعمل على تشكيل قاعدة سياسية تقف على قمة المجتمع، وتتحول السلطة في داخل هذا المجتمع الى دولة تابعة Dependent State[21] للرأسمالية العالمية، أو مايمكن أن نصفها وظيفيا بأنها دولة «خادمة» Dependent State تقوم على خدمة مصالح الطبقة البرجوازية في المركز الرأسمالي لا لخدمة المجتمع الوطني. وفي هذه الحالة تصبح هناك علاقة وظيفية بين استمرارية بقاء الفئة الحاكمة (الدولة الخادمة) في السلطة وبين ما تقدمه لخدمة مصالح المركز الرأسمالي، بمعنى توقف استمرارية «الدولة الخادمة» كنظام سياسي يسيطر على مدى ما تساهم به من التمهيد لتغلغل الرأسمالية داخل المجتمع المحيطي Peripheral Society وتسهيل مهمة التكامل مع السوق الرأسمالي العالمي. كما يتوقف بقاؤها أيضا على قيامها بدور الوسيط بين المركز والمحيط، بين القوى المسيطرة عالميا وبين القطاعات الاساسية داخل المجتمع التابع ويتمثل دورها الأساسي في تعظيم الفائض ونقله الى المركز من جانب، وتنفيذ شروط المؤسسات الاقتصادية العالمية في داخل مجتمعاتها من جانب آخر، بالاضافة الى ضرب محاولات الخروج عن السياسة الموضوعة والمفروضة على المجتمع التابع.

ان المرحلة النهائية هي قيام تحالف عضوي لكنه غير متوازن(Uneven) بين المركز الرأسمالي وبين «الدولة الخادمة» في المجتمع التابع، فالتحالف تحالف مصلحي في الأساس لكنه لا يقوم على العلاقة المتكافئة، وهذا ما يشكل محور ضعف البناء الاجتماعي ـ السياسي في البلدان التابعة، ويؤدي الى اشكال من الاستغلال المفرط (Superexploitation) لقوى العمل وقوى الانتاج. فالاستغلال هنا ـ في هذه الحالات ـ يتم من أبعاد ثلاثة:

البعد الأول: يقوم على استغلال البؤرة (المركز الرأسمالي) للمحيطات المتخلفة. أما **البعد الثاني** فيشير الى بعد

www.ibtesama.com

ستغلال الدولة الخادمة بقوة أجهزتها في الداخل للفئات الدنيا من المجتمع التابع. **والبعد الثالث** يتركز في استغلال ات وسيطة تقف بين «الدولة الخادمة» و«الجماهير الشعبية» وهذا التشعب في الاستغلال الثلاثي الأبعاد لا يؤدي فقط ـ تعظمه وانما يخلق أيضا تزايد حدة الفوارق الاجتماعية بين الفئات المتخلفة داخل المجتمع، الى جانب خلق أزمات حدة تتعلق بجوانب الحياة المعيشية للأفراد ناهيك عن تغيير خريطة البناء القيمي في المجتمعات المحيطة.

يبقى من المفيد ـ بدلا من الخوض في جدليات النظريات المتعارضة حول قضايا التبعية والتشوه البنائي ـ وهو يشكل تراثا ثريا يمكن الرجوع اليه مباشرة ـ أن نشير الى أهم مظاهر التغيير الهيكلي الذي أحدثه التغلغل الرأسمالي في مجتمعات العربية، بتحويلها الى مجتمعات تابعة تؤدي وظيفة في التقسيم الدولي للعمل لصالح المركز الرأسمالي، تلك مظاهر التي تتمثل في تشوه البناء الهيكلي لهذه المجتمعات. وسوف نرى الى أي مدى حدث تشوه وازدواجية وتعايش متعدد في أنماط الحياة المادية والمعنوية خاصة في جوانب البناء الثقافي والقيمي، وتشوه أنماط الفكر العربي ووصول مثقفة والمثقف في هذه المنطقة الى مرحلة الأزمة.

مظاهر التشوه في المجتمع العربي:

أولا: الأوضاع المادية. التعايش المتفاوت (Differential coexistence)

ونعني به تعايش متناقضين أو أكثر جنبا الى جنب في آن واحد. فاذا تأملنا نظام الانتاج المادي في المنطقة العربية ستطعنا أن نلاحظ تعايش أنماط تقليدية متخلفة مع أنماط أخرى مستحدثة «شبه رأسمالية» أو «رأسمالية رثة» ذات توجه خارجي يضم قوى انتاجية متقدمة وعلاقات انتاجية تقوم على الفصل بين المنتجين ووسائل انتاجهم[22].

ويقترب المفهوم المقترح (التعايش المتفاوت) من مصطلح الإزدواجية الذي يعني «تهرؤ» (البنى) التقليدية للمجتمع نحو أن تزول تماما، وخلق (بنى) شبه حديثة دون أن تكتمل أو يسمح باكتمالها تماما[23].

ن المدقق في أحوال المجتمع العربي، يلاحظ تواجد وسائل انتاج تقليدية بجانب أحدث التقنيات المستوردة من غرب. فعلى سبيل المثال ـ على المستوى المادي ـ نجد اقتصاد الاعاشة أو نمط انتاج الكفاف Subsistance economy) يتعايش مع نمط آخر يطلق عليه اقتصاد السوق (Market economy). يقوم النمط الاول على ستخدام أدوات تقليدية بدائية، بينما يعتمد الثاني على أحدث الادوات التكنولوجية المستوردة بهدف الانتاج تصدير. وفي الوقت الذي تقوم فيه الورش الصغيرة والحرف اليدوية باستخدام الوسائل البدائية لانتاج السلع لاستهلاك الجماهيري (ويكون الناتج انتاجية محدودة كما ونوعا)، في نفس الوقت تتواجد أحدث المصانع التي تنتج سلع الفاخرة التفاخرية للطبقات الميسورة برؤوس أموال أجنبية تنتج أيضا السلع المعدة للتصدير معتمدة في ذلك على حدث الوسائل المتقدمة القادمة من الغرب «والخطر الأكبر ليس في تعايش التقليدي مع المستحدث» وانما في ـ فسة غير المتوازنة بين انتاجية الورش الصغيرة وانتاجية الشركات الحديثة، فانتاجية الأولى محدودة بحكم أنها على نوعة ذات امكانية محدودة أيضا، بينما تكون انتاجية الشركات الاستثمارية المستحدثة ذات امكانات هائلة تستطيع ـ غزو الأسواق بكميات كبيرة وبأسعار لا تقبل المنافسة مما يؤدي الى تحطيم النمط الانتاجي الأول. ولما كان الثاني معدا أساسا لغزو الأسواق والتصدير ولسد احتياجات الطبقات الميسورة في المجتمع التابع، فليس هناك امكانية لسد حتياجات الفئات الدنيا نظرا لتحطيم النمط الانتاجي الأول وعدم قدرته على اعادة انتاجه أمام المنافسة غير المتكافئة، مما يخلق أزمة تجد حلها باستغلال الشركات الاستثمارية للظروف الفعلية، حيث تعلن شعار «الانتاج للجميع» وتتبنى تحتكر) الانتاج لمعظم فئات المجتمع، فيتحول الاعتماد على المواد الأولية الوطنية في العملية الانتاجية الى الاعتماد على مواد مستوردة من الخارج بحجة تطوير الانتاج وتحسينه، ويتحطم انتاج البلد التابع، وتدخل الفئات الدنيا حلبة ـ فسة التفاخرية بالسلع ويصبح الاستهلاك تدريجيا هو المسيطر والمحدد للمكانة الاجتماعية (Social Status) داخل هذه فئات، ويدمن الافراد النمط الاستهلاكي ويصبح قيمة في حد ذاته يعبر عن ثقافة استهلاكية سائدة. ولما كان حدث هدفا قائما (تحويل ثقافة المجتمع من ثقافة انتاجية الى ثقافة استهلاكية) ـ وان كان غير معلن أو غير مخطط ـ فقد

www.ibtesama.com

بدأت المصانع الكبرى الخاصة (الاستثمارية) انتاج السلع الاستهلاكية والغذائية لمعظم فئات الشعب، بمواصفات متعددة، تتدرج من الجودة الى الأقل جودة لفتح أسواق تتسع تدريجيا، مما يؤدي الى تهميش قطاعات الانتاج، وعدم قدرة هذه القطاعات على اعادة الانتاج بالداخل، وهروب أو هجرة العمال المهرة اما الى تلك الشركات التي تتيح دخلا أكبر و إما الى الخارج بحثا عن رزق ووسائل عيش أفضل، واما البحث عن وسائل غير مشروعة لمواجهة تحديات الحياة والظروف المفتعلة. وفي ظل هذه الظروف تتعاظم قيم الاستهلاك على حساب قيم الانتاج، ويصبح ادمان الفئات الدنيا والفقيرة للاستهلاك أقوى من ادمان العقاقير. والمحصلة النهائية تشوه في البناء القيمي والثقافي داخل المجتمع المحيطي[24].

ان تعايش الأنماط التقليدية مع الأنماط المستحدثة يؤدي ليس فقط الى ازدواجية وتشوه الأبنية الاقتصادية والاجتماعية في الدولة التابعة، بل يعمل على نمو التخلف (Development of underdevelopment.) وظهور ما يسمى بالتمفصل (Disarticulation) والتداخل بين الأنماط المتباينة، وتصبح القطاعات الاقتصادية في هذه الحالة غير متكافئة وغير متجانسة ولا تقيم فيما بينها علاقات تبادلية كاملة، بل تقيم علاقات تبادلية هامشية. وفي نفس الوقت فالقسم الأساسي من التبادل بين الشركات الاستثمارية والخارج (المركز الرأسمالي). ومن ثم يتشكل «خليط غريب غير متناسق أو متناغم من المكونات تنتمي كل طائفة منه لعصر مختلف من عصور التاريخ ولقسم مختلف من أقسام البشرية. ومع هذا فالكل منفصل سويا في كيان واحد بحيث تتحقق الغاية النهائية: استمرارية نهب الثروات العربية ونزح أكبر قدر ممكن من فائض قيمة الجهد العربي ودوام اعادة انتاج التخلف والتبعية»[25].

هذا التشوه والازدواجية والتمفصل وعدم التوازن بين القطاعات الانتاجية المختلفة والمتعايشة جنبا الى جنب، ينشأ عنها بالضرورة تركيبة اجتماعية تختلف عن التركيبات الاجتماعية الطبيعية (النابعة من تطور الواقع ذاته وليست مستحدثة ومفروضة عليه). ان ذلك من شأنه خلق فئات اجتماعية حديثة لا تتسم بالرأسمالية وتحمل عناصر التقليدية، تتمسك بمظاهر الرأسمالية دون باطنها، انها ذات هوية مشوهة بعبارة أخرى انه في ظل التبعية والتخلف تخلق فئات اجتماعية جديدة يمكن أن نطلق عليها «جماعات استراتيجية» أو«جماعات المصلحة» تحدث خللا في البناء الاجتماعي، تثرى على حساب فئات أخرى «شبه برجوازية». وثالثة استثمارية طفيلية تستغل المراحل غير المستقرة للنظم الاقتصادية والسياسية، تعمل وفقا لقيمة الربح، تقضي على العمل المنتج، ويتركز نشاطها في مجالات السمسرة والاستيراد والتصدير والمضاربات في السوق السوداء، وتجارة العملة وأنشطة طفيلية واستثمارات استهلاكية أخرى لا تحقق في النهاية أية فائدة للمجتمع، وانما تعمل على تشويه القيم الانتاجية، تحقق أرباحا طائلة باستغلالها للقوانين والأوضاع غير المستقرة، ثم يصبح لها اليد الطولى في السيطرة واصدار أو تغيير القوانين تدريجيا في صالحها مما يستحيل معه الفكاك من سطوتها على اقتصاديات هذه المجتمعات. ان أمثلة ذلك كثيرة ومتنوعة في الوطن العربي وخير دليل على ذلك تلك التغيرات التي طرأت على واقع المجتمع المصري في ظل سياسة الانفتاح الاقتصادي في السبعينات من هذا القرن والتي ما زلنا نعاني منها حتى الآن ليس فقط في مجتمعنا المصري بل وأيضا في مجتمعنا العربي[26].

ويلخص سعد الدين ابراهيم أزمة المجتمع العربي في عبارته:.. هذه وغيرها من مظاهر التشوه في المجتمع العربي هي ما نقصده «بالجدلية المشوهة» التي بدأت بالاختراق الأوروبي؛ واستمرت في عهد «الاستغلال» وتعمقت في عهد النفط والتبعية الجديدة. وهي في مجملها تمثل أزمة المجتمع[27].

ثانيا: الأوضاع الفكرية.. التشوه الثقافي:

لا جدال في أن التشوه في الأوضاع المادية في المجتمع العربي بدءا من الازدواجية وعدم التكافؤ بين القطاعات الانتاجية، والناتج من نهب خارجي وسيطرة المركز الرأسمالي على تلك المجتمعات، ومرورا بتغير هيكل البناء الداخلي، ومظاهر التمايز في توزيع الثروة وظهور التناقضات الاجتماعية بين الفئات المتمايزة ليس فقط داخل البلدان العربية، ولكن أيضا بين البلدان ذاتها. اذ نجد دولا تملك مصادر الثروة وغيرها تفتقد هذه المصادر. الى جانب عدم وجود

www.ibtesama.com

تحطيمات مؤسسية للثقافة القومية، وتفتيت المثقفين العرب وظهور الصراعات بين الاتجاهات السياسية بين الدول العربية، وانتهاء بترسيخ التخلف والوقوع في أحضان التبعية. كل ذلك شكل بذور التشوه في الحضارة العربية، وأصبحت الثقافة تمر بمرحلة الأزمة. وانعكس ذلك على المثقف، وظهرت أزمة المثقف العربي. وكان محصلة ذلك تعايش أنماط ثقافية، وخلطا غريبا من التيارات الفكرية: فكر عقلاني بجانب فكر خرافي، سلفي تقليدي بجانب فكر معاصر، فكر محافظ بجانب فكر راديكالي، خليط ومركب من الأيديولوجيات غير محددة الهوية والمعالم، تفتقد الأصالة لكنها سلفية، تفتقد المعاصرة لكنها استهلاكية، تطرح قضايا الواقع بمنحى راديكالي وتنتهي بتفسيرات لاهوتية أو قدرية، تطلق شعارات التغيير لتدعيم النظام القائم، تبحث في الهوية والتراث وتتغافل عن الحاضر، تنقل عن الغرب وتتحدث عن الموروث.

وجدير بالذكر أن أزمة الثقافة العربية وتفاقمها في هذه المنطقة لم تحدث بسبب تجاوز هذه الأنماط الايديولوجية وتواجدها جنبا الى جنب ولكن الاشكالية تتمثل في غياب المنحى الأيديولوجي القومي، والمنحى الجدلي في التقليد، تعني غياب الالتزام القومي كهدف اساسي للوحدة العربية. ان المفكر التقليدي السلفي والمفكر المعاصر، كلاهما ـ في واقع الأمر ـ يهمل البعد التاريخي والمنحى الجدلي في التحليل مما يؤدي الى: أغفال الواقع وعدم رؤيته، واذا ترجمنا هذه الحقيقة بعبارة سياسية اجتماعية لقلنا أن كليهما يقع في حبائل التبعية[28].

ولا شك في أن أهم مظاهر التخلف والتشوه الثقافي يتمثل في اغتراب المثقف عن تاريخه وعن واقع مجتمعه.

المثقف هو نتاج للبيئة الاجتماعية التي يعيش فيها، نتاج للايديولوجيات السائدة في عصره. ولما كانت المنطقة العربية التي يحيا فيها المثقف تتسم بالتنوع والتشتت والتشوه وعدم التساوي، فان أزمة المثقف هنا تصبح تعبيراً عن أزمة مجتمع. فالازدواجية في مجالات الفكر والمعرفة ظلت قائمة تجمع أنماطاً فكرية غير متوازنة، تدور بينها معارك فكرية لكنها في النهاية لا تصل الى مرحلة الاتفاق حتى على المسلمات الأساسية والحقائق الواقعية.

الهدف ـ اذن ـ لم يكن قائما على أسلوب الحوار الجدلي العلمي. ولكي نوضح هذه المسألة نحيل القارىء الى ملاحظة اتجاهات ورؤى مثقفي البلدان العربية تجاه قضايا الاستعمار والتبعية في فترة النضال ضد الاستعمار. هنا تتضح نمط متمايزة من المفكرين، احداهما تقليدي يرفض اقامة علاقات مع الخارج كلية. ونمط آخر، وليكن ليبرالياً يرفض ـ وفقاً لفكر التقليدي ثم يطالب بمحاكاة الغرب من النواحي السياسية دون الاهتمام بقضايا الاقتصاد والمجتمع.

أما النوع الثالث أو النمط «الوضعي» في الجماعة الثقافية فقد قبل تقليد الغرب من حيث فكرة العقلانية الفيبرية (نسبة الى ماكس فيبر Weber) بدون الالتفات لليبرالية السياسية أو التنظيم الاجتماعي. أما النمط الاشتراكي ـ الركسي في الجماعة الثقافية العربية فقد انشغل بالنتائج السياسية لقوى التغير الرافض في الغرب الرأسمالي دون الاهتمام بتحليل النموذج الاشتراكي في موضعه.

باختصار انشغل المفكرون العرب بالفكر الغربي قبل الاهتمام بمشكلات مجتمعاتهم وبتراث حضاراتهم المتميز. والأخطر من ذلك فان الانشغال بالفكر الغربي لم يكن قائماً على هوية تاريخية مسبقة. لم يكن متخذا منحى جدلياً مع هذا الفكر «فالذي لا يهتم بماضيه موضوعيا لا يمكن أن يفهم حاضره، ولا يمكن أن يأخذ موقفا موضوعيا من مستقبل، لذلك نشأ إنفصام بين الجماعات المثقفة وبين الأغلبية العظمى من أبناء مجتمعهم وان تفاوتت درجات هذا الانفصام من فريق لآخر[29].

واذا كانت هذه تمثل مرحلة تاريخية مر بها المجتمع العربي في ظروف متباينة، فانها تغيرت بتغير الأوضاع الاجتماعية ـ الاقتصادية والسياسية. ففي مرحلة النضال الوطني من أجل الاستقلال توحد المثقفون العرب، والتحموا بجماهيرهم وكونوا أحزابا سياسية (حزب وطني وحزب الوفد في مصر، والاستقلال في المغرب، والدستور في تونس) وظهر مثقفون مثل جمال الافغاني ومحمد عبده، والثعالبي وأحمد لطفي السيد وبورقيبة.

وتغير الحال بعد الاستقلال وانقسم المفكرون العرب نتيجة الارتباط والتكامل مع الغرب ونتيجة اختراق المجتمع الغربي للمجتمعات العربية (في اطار استغلال العالم الثالث واستنزاف فائض قيمة هذه الدول) وظهرت مرة أخرى

www.ibtesama.com

مظاهر التشوه والتجزؤ وضعفت الشخصية العربية خاصة في ظل الأوضاع المستحدثة على الوطن العربي في الوقت الراهن.

لقد أصبح الفكر ـ اليوم ـ شتات تجمع بين هذا وذاك، تظهر هنا وهناك، تجمع بين المتناقضات، تعبر عن التجزؤ والتهرؤ الثقافي. وأصبح «الوالي» التابع هو المتحكم في مصادر الثقافة ونوعيتها ومسارها، وأصبحت الثقافة تابعة، مغتربة عن واقعنا العربي، مرتبطة بالخارج، والخارج بيده السلطة العليا والسيطرة يملك أدوات الانتاج الثقافي، يطوي، بل يلوي يد كل من «الوالي» والمثقف يحوله الى خادم تابع ويحول الازمة الى أزمة بناء داخلي، بناء نفسي. وأصبح الاغتراب والانفصال عن الواقع هو السمة المميزة للمثقف، وتركز البحث العلمي في مجال الفكر في الخيال الرومانسي وفي مجال الفن في الاستثمار الاستهلاكي، وتركت القضايا الجوهرية، قضايا الجماهير، قضايا السياسة والعلاقات الدولية. وساد بشكل عام ثقافة الاستهلاك، وأصبح الفكر الربحي هو المهيمن على مجالات الثقافة والمعرفة والفن والأدب. وتركت جماهير هذه الشعوب تعيش الأزمة الحقيقية، حائرة بين الرومانسية الفكرية، والواقعية المغتربة، تعيش في ظلم الواقع، وتحلق في أوهام الخيال.

ظهر اذن التشوه والتناقض والازدواجية والتعايش المتفاوت في مستويات الأبنية التحتية والفوقية، الاقتصادية والثقافية في الوطن العربي: تناقض في البناء الاجتماعي، وتناقض في البناء المعرفي الثقافي، تناقض ايديولوجي بعيد عن مسار التاريخ الاجتماعي والواقع الفعلي للشعوب العربية، تناقض بين البنائين الثقافي والسياسي. تناقض بين اعلان «الوالي» عن حرية الفكر وبين محاصرته له من جانب أجهزته التابعة، تناقض بين شعارات الالتزام وهجرة العقول، تناقض بين الانتاج المعرفي والثقافة الاستهلاكية.

لقد أصبح الفكر الاستهلاكي هو الفكر السائد والمسيطر على المنطقة العربية يحارب بأسلحته المادية الفكر المبدع الخلاق.

لقد أصبح من المسلم به هو العمل على تخطي أزمة التخلف، بأسلوب تغيير الواقع نحو الاستقلال الاقتصادي والسياسي والفكري. وهنا تأتي اشكالية الدور الذي ينبغي أن يقوم به المثقف العربي انه مطالب بالدعوة الى تكوين ثقافة ذات مضمون قومي وطني مرتبط بالحياة المعيشية للجماهير، يعكس هذه الحياة بصدق وبوعي يبرز عناصر الثقافة الانسانية القائمة على التكافؤ وفهم التراث الايجابي في ضوء العصرية. يجب أن يدعو الى المساهمة في ابداع نظرية قومية في الثقافة تعد الانسان العربي لمواجهة قضايا التغريب والاستهلاك الغازي، لمواجهة تزييف ثقافة «الوالي» أو «الخادم التابع»، ومؤسساته المتسلطة أي لمواجهة تزييف الوعي الاجتماعي لدى الجماهير. وقد يكون السبيل هو المشاركة في المؤسسات الجماهيرية والالتحام مع الجماهير. وبذل الجهد لتعليم أبناء هذه البلدان الأسلوب النقدي في التفكير الحر محللا قضايا المجتمع والواقع العربي، موضحا المزيف والحقيقي. وربما يكون ذلك كفيلا بقيام ثقافة واعية وواقعية. ليست مغتربة عن الجماهير، عن السياسة، ثقافة ملتزمة.

هل آن للمثقف العربي أن يقدم صياغة أيديولوجية قومية واضحة، تضع في اعتبارها أبعاد التاريخ العربي وظروف تشكله؟ ان ذلك أمر مرهون بحل الأزمة، أزمة التخلف، ويحتاج بلا شك الى نضال موحد، وتوجه أيديولوجي ملتزم، يجمع بين المثقف العضوي والمثقف بالخبرة، وجماهير هذه البلدان، يقف في مواجهة التحدي، في مواجهة التبعية.

المراجع

1 ـ ابن الهيثم، نقلا عن عصمت سيف الدولة (1971)، نظرية الثورة العربية، مؤسسة ناصر للثقافة، دار الوحدة، القاهرة، الجزء الأول.

2 ـ حول مفهوم الاقتصاد الرأسمالي العالمي أنظر أهم أعمال والرشتاين في: Wallerstein 1 (1980) the capitalist world Economy ,London,
وفي العلاقة بين المركز الرأسمالي والمحيطات التابعة أنظر:

www.ibtesama.com

Chase-Dunn, C. (1987); Core-Periphery, Relations, the Effects of core competition, in: Social change in the capitalist World Economy (ed.) by Barbara Hockey, Kaplan, sage Publications PP. 159-

٣ ـ محمد رفاف، المعرفة، ديسمبر 1977 ص 134، نقلا عن:

حبيب الجنحاني (1979)، الثقافة العربية المعاصرة ومصر الوطن العربي، مجلة المستقبل العربي، العدد العاشر، ص 28.

٤ ـ حبيب الجنحاني، نفس المرجع السابق، ص 25–31.

٥ ـ عقدت في هذا الشأن ندوات كثيرة اشترك فيها مفكرون وعلماء من الوطن العربي وقدموا دراسات قيمة حول ماهية المثقف العربي انظر أهم هذه الندوات في: ـ

ـ صقعبين زريق، سليم الحص، نادر فرجاني، غسان سلامة، خير الدين حسيب (1983)، المثقف العربي ومهامه الراهنة (ندوة)، المستقبل العربي العدد الواحد حسيب، مايو، ص 110–130.

ـ حبيب الجنحاني، الياس مرقص، طارق البشري، وداد القاضي، عادل حسين، (1981)،

تاريخ العربي: كيف نكتبه (ندوة)، المستقبل العربي، العدد الخامس والعشرون، مارس، ص 132–148.

ـ عبد الله السيد يس (1979)، المثقف المصري.. ناقدا ومبررا ومتفرجا، في أعمال الندوة الدولية (المثقفون والتغير الاجتماعي)، مركز بحوث الشرق الأوسط. المنعقدة 3–6 ديسمبر، مطبعة جامعة عين شمس.

٦ ـ تم استعارة هذا المصطلح من:

سعد الدين ابراهيم (1984)، تجسير الفجوة بين المفكرين وصانعي القرارات في الوطن العربي، مقال بمجلة المستقبل العربي العدد (64) يونيو ص 4–30.

٧ ـ عبد مناقشة أزمة المثقف العربي في: زكي نجيب محمود (1981)، هموم المثقفين، دار الشروق، بيروت ص 11

٨ ـ عبد سعد الدين أبراهيم (1984)، مرجع مشار اليه سابقا.

وحول مفهومي المثقف التقليدي والمثقف العضوي راجع مناقشة لآراء جرامشي في:

Simon, R. (1982); Gramsia's political thought, Great Britain, P P. 63-

٩ ـ عبد نموذج لذلك في حالة كمشيش في الدراسة التي قدمناها للحصول على درجة الدكتوراه من جامعة بيلفيلد في:

Hegazi, A. (1983); Bauernbeweg ungen in Agypten. Bielefeld Uni.

١٠ ـ عبد في مفهومي التقليدية والتاريخانيه في،

عبد الله العروي (1978)، أزمة المثقفين العرب، تقليدية أم تاريخانية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الترجمة العربية، بيروت.

١١ ـ عبد على سبيل المثال تناقض مواقف المثقفين العرب في ندواتهم العلمية حول تحديد مفهوم المثقف العربي. وعدم وصولهم الى اتفاق في هذا الشأن مما دعاهم الى عقد من مناقشة واستكمال هذه القضية وتغيير مسار الندوة في اتجاه آخر.

راجع تلك المواقف في ندوة المثقف العربي ومهامه الراهنة، مرجع مشار اليه سابقا ص 114.

١٢ ـ راجع ذلك في، محمد عزت حجازي (1979)، نحو استراتيجية للتطور الحضاري في الوطن العربي، مجلة المستقبل العربي، العاشر، ص 6.

وتجدر الاشارة الى أن هذا الرأي يقف على النقيض من آراء كثير من المستشرقين ذوي النزعة الأيديولوجية العنصرية. انظر مثال واضح لتلك الآراء في: ـ

Patai. R.(1973, The Arab mind. N. Y

١٣ ـ تؤكد نظرية التحديث (Modernization theory) على أن القيم التقليدية هي العقبة الأساسية في تنمية وتحديث المجتمعات المتخلفة، وبالتالي فالخروج من هذه الدائرة لا بد أن يعتمد على الثقافات التقليدية عن طريق تبني قيم التحديث، أي القيم الغربية، وتمثل «الاحتكاك الثقافي» بالنموذج الغربي المتقدم المنحى الجوهري في تنمية مجتمع المتخلف وتحديثه. وتسعى نظرية التحديث الى اعادة انتاج التجربة الرأسمالية الغربية في العالم الثالث. ويرى أنصار هذه النظرية من الاقتصاديين أنه لا بد من محاكاة التحديث الأوروبي عن طريق تغيير العملية الاقتصادية التقليدية حتى تستطيع اللحاق بركب الدول المتقدمة (مراحل النمو للانطلاق من المرحلة التقليدية الى الاستهلاك الوفير من نظرية روستو Rostow، والتي انتشرت على غرارها نظريات أخرى مثل نظرية الحلقات المفرغة عند Liebnestein والتي ربطت بين التخلف والفقر وقلة الميل الى الادخار لدى الأفراد). وتدعو هذه النظرية الى ضرورة المحاكاة الثقافية والتكنولوجية (استيراد الوسائل الحديثة من الغرب). ولا يخفى على متتبع العالم الثالث أن ذلك من شأنه ربط المجتمعات المتخلفة بالنسق الرأسمالي وذلك عن طريق استيراد رأس المال والوسائل التكنولوجية الحديثة والاعتماد على المساعدات الأجنبية والقروض وما يتبعه من تغيرات هيكلية في داخل مجتمعات العالم الثالث.

انظر ذلك في: Liebenstein, N (1957), Economic Backwardness. and Economic Growth, N. Y.

انظر أيضا في الجانب الاجتماعي في سبيل تحويل المجتمع التقليدي الى مجتمع حديث في:

Lerner, D. (1958), The Passing of traditional society. N. Y.

١٤ ـ انظر في التأثير السلبي (التبعية أو نمو التخلف) على العالم الثالث في أهم أعمال فرانك في: Frank, A. G (1981); crisis in the third world. London

Marlove, J. (1974) Spoiling of the Egyptian, Great Britain

١٥ ـ تتمحور نظرية التبعية ـ خاصة مدرسة أفكار أمريكا اللاتينية ـ حول فكرة محورية مؤداها أن التخلف لا يمثل الحالة الأصلية للمجتمع في العالم الثالث. بل نشأ (تخلف) وتطور من خلال أساليب الخضوع للنفوذ الرأسمالي. بمعنى أنه نشأ تاريخيا وتطور مع نشأة وتطور التقدم في البؤرة أو المركز الرأسمالي المتقدم. التخلف والتقدم هما معنى وجهان لعملة تاريخية واحدة بدأت مع بداية ولادة النظام العالمي للرأسمالية. والواقع أن هذه النظرية حاولت تجاوز القصور في نظرية ماركس الكلاسيكية نظرا لعجزها عن فهم الواقع التاريخي المتميز لمجتمعات العالم الثالث. كما أنها حاولت تجاوز نظرية التحديث السابق ذكرها (في المتن 13) باعتبار أن تطبيق تجربة الرأسمالية لن يؤدي الى تراكم التقدم بل سوف يؤدي الى تنمية التخلف وترسيخه. ومن أهم اتباع هذه النظرية فرانك، والرشتاين، سميرأمين، سنكل (على الرغم من اختلافات الرؤى بين هؤلاء العلماء) للوقوف بمزيد من التفصيل حول هذه الآراء أنظر على سبيل المثال:

- Frank, A, G. (2891), Uber die sogenannte Ungleische Akkumulation, in Kapitalistische Weltokonomie, (ed.) by. D sengahaas Frankfurt a. m.

- Amin, S. (1981); Die tingleische Entwickling. Essay uber die Gesellschafts farmationen des peripheren kapitalismus Hamburg.

www.ibtesama.com

- Sunkel, O. (1972), Big Business and Dependencia, in Latin American view, foreign Affairs, Vol. 50 No. 3. April.

وعلى الرغم من شيوع أفكار هذه النظرية في معالجة قضايا التخلف والتبعية في العالم الثالث الا أنها لم تسلم من النقد على اعتبار أنها ركزت على العوامل الخارجية وأغفلت ـ الى حد كبير ـ العوامل الداخلية في التخلف. بمعنى أنها سلبت رد فعل تلك المجتمعات على التغلغل الرأسمالي. كما أنها افترضت أن اقتصاديات العالم الثالث كان بامكانها التطور لولا التغلغل الرأسمالي المفروض من الخارج، الى جانب بعض الانتقادات الأخرى مثل تشاؤمية هذه النظرية في مسألة الخروج، من أزمة التخلف وأنها طرحت في سبيل ذلك حلا يوطوبي قد لا يتحقق، الى جانب اغفالها للانساق الثقافية في العالم الثالث والتي تساعد على تكريس التخلف... الى آخر هذه الانتقادات.

أنظر بعض هذه الانتقادات في:

أحمد مجدي حجازي (1984)، أزمة النظام الرأسمالي وواقع البلدان التابعة، دراسة حالة المجتمع المصري. مجموعة أوراق الاقتصاديين الذي عقد في نوفمبر 1984، الجمعية المصرية للاقتصاد السياسي والاحصاء والتشريع. القاهرة.

16 ـ يعتمد هذا النموذج على محاولات التصنيع الداخلي لبعض السلع واحلالها محل الواردات. أنظر أكثر تفصيلا في:

نادية رمسيس (1984)، النظرية الغربية والتنمية العربية، مقال بمجلة المستقبل العربي، العدد 64، ص 42.

17 ـ حول تطبيق سياسة الانفتاح الاقتصادي في مصر وأثرها على أزمة مصر الاقتصادية يمكن الرجوع ـ على سبيل المثال ـ الى:

رمزي زكي (1982)، أزمة مصر الاقتصادية، مطبعة مدبولي، القاهرة.

18 ـ يختلف الاقتصاديون في النظر الى التخلف والتنمية الاقتصادية تبعا للمدارس الفكرية التي ينطلقون منها. وبالرغم من تعدد هذه المدارس الا أنها يمكن أن تنقسم الى اتجاهين رئيسيين، الأول نقدي ينظر الى حالة التخلف وأعراضه بالاستناد الى نظرية كمية النقود (أخطاء السياسة النقدية) أما الاتجاه الآخر فهو الاتجاه الذي تبلور من خلال دراسة ومناقشة قضايا التخلف والتبعية في دول أمريكا اللاتينية وهو ما يعرف بالمدرسة الهيكلية التي ترجع التخلف الى الاختلالات الهيكلية في بنية الاقتصاد. أنظر تفصيلات ذلك في رمزي زكي (1982) المرجع السابق ذكره، ص 148–151.

19 ـ راجع ذلك في: سمير نعيم أحمد (1983)، التكوين الاقتصادي ـ الاجتماعي وأنماط الشخصية في الوطن العربي، مجلة العلوم الاجتماعية، الكويت، العدد الرابع، ديسمبر ص 91–92.

20 ـ فكرة الاستقلال السياسي كانت دائما هي رد الفعل تجاه التغلغل الاستعماري والرأسمالي في البلدان العربية، ولا شك أن هناك أمثلة كثيرة يشير اليها التاريخ الاجتماعي للبلدان العربية مثل تجربة محمد علي، وعبد الناصر في مصر، ومحاورات خير الدين حسيب في تونس، وداود باشا بالعراق.

21 ـ آثرنا ترجمة (Dependent state) بمصطلح «دولة خادمة» للتعبير عن ماهية الوظيفة التي تقوم بها الدولة في تلك المجتمعات. اذ نعتقد أن الترجمة بدولة تابعة هي من قبيل التخفيف من حدة المعنى الضمني لدى أصحاب هذه النظرية بالإضافة الى أن المصطلح الذي نقترحه «دولة خادمة» يفيد في التفرقة بين الدولة التابعة بمعنى المجتمع التابع، والدولة الخادمة بمعنى الفئة الحاكمة.

22 ـ أنظر سمير نعيم أحمد (1983)، مرجع مشار اليه سابقا، ص 92.

23 ـ راجع ذلك في، سعد الدين ابراهيم (1984)، مرجع سابق الاشارة اليه ص 14–15.

24 ـ انظر سمير نعيم أحمد (1983)، مرجع مشار اليه سابقا، ص 92–93. في ادمان السلع الاستهلاكية أنظر: جلال أمين (1983)، تنمية أم تبعية اقتصادية وثقافية، مطبوعات القاهرة.

25 ـ راجع سمير نعيم أحمد (1983)، مرجع مشار اليه سابقا.

26 ـ كتب في هذا الصدد الكثير من العلماء والمفكرين وقدموا دراسات قيمة مدعمة بالبيانات التحليلية الكمية والكيفية، وفي المجالات الاقتصادية والمالية والاجتماعية والسياسية والثقافية وتعتبر من أهم الكتابات في هذا المجال من حيث الثراء الكمي والتحليلي الكيفي في هذه الفترة كتاب: عادل حسين (1981)، الاقتصاد المصري من الاستقلال الى التبعية، دار الكلمة للنشر، الدوحة، بيروت.

ولا بد هنا من التنويه الى أنه اذا تصور البعض أن السياسات الاقتصادية التي اتبعتها الدولة المصرية في السبعينات باتخاذها سياسة الانفتاح الاقتصادي لا تشكل أية خطورة على الوطن العربي أو لم تحدث تأثيرات عظيمة على أبنية المجتمعات العربية، فهو متوهم أو يخفي الحقيقة. ولا أدل على ذلك من التغير في العلاقات العربية المصرية بعد اتباع هذه السياسة ليس فقط في المجال الاقتصادي وانما أيضا في العلاقات السياسية. مما أثر على قضية الانتماء العربي التي هي من أهم الموضوعات المطروحة في الوقت الراهن.

27 ـ راجع سعد الدين ابراهيم، مرجع مشار اليه سابقا، ص 15.

28 ـ أنظر ذلك في عبد الله العروى، (1978) مرجع مشار اليه سابقا.

29 ـ سعد الدين ابراهيم، مرجع مشار اليه سابقا.

□ □ □

www.ibtesama.com

جمال علي زهران *

مقدمة:

بين فترة وأخرى تفرض قضية الثقافة ودور المثقفين وطبيعته بين التصور والواقع العملي ـ نفسها بإلحاح شديد على الأوساط الفكرية، وما إن تهدأ المناقشات إلا وسرعان ما تشتعل ثانية. والواقع أن هذا دليل حي على أهمية هذا الموضوع باعتبار أن الثقافة تشكل ـ في أوسع معانيها ـ المحيط الذي يتحرك في اطاره أفراد المجتمع في تفاعل مستمر وتأثير وتأثر متبادلين. وعموماً فان هذه المناقشات أو تلك قد تصل إلى نتيجة مؤداها أن المثقف العربي في محنة، وأن دوره في انحسار دائم، والأمر إذن يتطلب ضرورة الوقوف على طبيعة هذه المحنة التي يواجهها المثقف العربي.

وهذه الدراسة تنطلق من نتيجة خلصت إليها دراسات عدة، وهي أن دور المثقف العربي قد تدهور إلى الحد الذي يمكن من القول بأنه لم يعد له وجود في جسد المجتمع العربي.

ولذا فان هدف الدراسة يتجه إلى البحث في أسباب تدهور دور المثقف العربي. بعبارة أخرى يمكن صياغة تساؤل المحوري لهذه الدراسة على النحو التالي:

إلى أي مدى تأثر دور المثقف العربي بالظروف والأوضاع المجتمعية المحيطة به سواء أكانت سياسية أم إقتصادية أم اجتماعية؟ أي إلى أي مدى كانت مثل هذه الظروف معوقة لإنطلاق المثقفين في أداء دورهم و إلى أي مدى كانت معوقة لذلك؟

بعبارة ثالثة: إلى أي مدى ارتبط دور المثقف العربي بالظروف المحيطة به؟

وحتى نؤكد فرضية وجود ارتباط بين دور المثقف وبين الظروف المجتمعية المحيطة به فانه يمكن أن نورد القصة التالية مقتبسة من أحد كتب د. زكي نجيب محمود:

حيث ورد عند السهر وردي (في عوارف المعارف) عبارة يمكن استخدامها لتوضيح الفارق بين بيئة وأخرى في تنمية العقول وشحذها، يقول فيها ما معناه: أن رجلاً ملأ كفه ببذور القمح، وراح يبذرها في أماكن مختلفة، فوقع منه شيء على ظهر الطريق، فلم يلبث أن انحط عليه الطير فاختطفه ووقع منها شيء آخر على حجر أملس تغطيه طبقة من تراب، ويبلله قليل من الندى، فنبت الحب، إذا ما وصلت عروقه إلى سطح الحجر الأملس، لم تجد طريقاً لها، فيبس النبت ومات، ثم وقع من البذور شيء ثالث في أرض طيبة لكنها مليئة بالشوك، فنبتت البذور حتى إذا ما أراد الله أن يرتفع خنقه الشوك فأفسده، وأخيراً وقع من البذور شيء على أرض طيبة، ليست هي مما سبق ذكره فنبتت وتمت وأثمرت.

* باحث من القطر المصري.

www.ibtesama.com

ثم يقول أيضاً: ان البذر الذي وقع على ظهر الطريق فتخطفته الطير، مثله مثل رجل تقدم له الأفكار الجيدة، فيدير عنها أذنيه حتى لا يسمعها فما يلبث الشيطان أن يختطفها من قلبه ليتركه خاوياً. ومثل البذر الذي يقع على الحجر الأملس المغطى بقليل من التراب، كالرجل يستمع منك إلى الفكر الجيد فيستحسنه، لكنه لا يجد في قلبه عزماً صادقاً على العمل به، فيذهب ذلك الفكر الجيد هباء. ومثل البذر الذي وقع على أرض طيبة يكتنفها شوك، كالرجل يسمع منك كلامك المفيد، ويهم بالعمل على مقتضاه، لكنه يجد من الشهوات العمياء والاهواء القاتلة ما يصرفه عن ذلك العمل. وأخيراً: فان مثل البذور التي وقعت على أرض طيبة ليس فيها عوائق النمو، مثل الرجل يتلقى الفكرة الجيدة فيفهمها ويعمل بها، ولا يحول بينه وبين ذلك حائل.

ويعلق د. زكي نجيب محمود على الحالة التي تجود فيها طبيعة الأرض لكن الشوك يكتنفها فيفسد نباتها على أنها حالة ترمز بها إلى الأمة التي يرزق الله أبناءها وقدة الذكاء وطيب العنصر، ومع ذلك يقل انتاجها الفكري أو ينعدم بسبب الاشواك البشرية التي لا تنبت الثمار ولا يطيب لها أن تجيء الثمار من غيرها»[1].

☆ ☆ ☆

ولمعالجة هذا الموضوع .. فانه قد تم تقسيم الدراسة على النحو التالي:

الجزء الأول: «تحديد المفاهيم» خاصة ما يتعلق بتحديد مفهوم المثقف العربي، مع الاشارة إلى محاولة تأصيل هذا المفهوم وتوضيح تعريف له تأخذ به الدراسة.

الجزء الثاني: «طبيعة الأوضاع المجتمعية» التي تؤثر على دور المثقف العربي.

الجزء الثالث: رؤية مستقبلية لدور المثقف العربي .. وذلك بين تحديد المفهوم وبين العوامل التي تؤثر على دوره.

☆ ☆ ☆

ولنتناول كل جزء من هذه الأجزاء تفصيلاً كما يلي:

الجزء الأول: تحديد مفهوم المثقف العربي

يثير هذا المفهوم جدلاً كبيراً بين مختلف الأوساط الفكرية عند تحديده، مما يلقي حوله كثير من الغموض واللبس. ويصل عدد التعريفات على وجه التقريب إلى مائة تعريف وأغلب هذه التعريفات متشابهة المضمون ـ مختلفة التركيبات اللغوية ـ وهناك من المفكرين من له عدة تعريفات لهذا المفهوم اختلفت باختلاف مراحله الفكرية.

وليس الأمر مجالاً لأن نشير إلى التطور التاريخي لهذا المفهوم أو حتى مجرد كلمة «المثقف» ولكن يمكن الإشارة إلى بدايات استخدامه في الغرب في أواخر القرن 19 عندما صدرت جريدة «الأورور» الفرنسية بعنوان «اعلان المثقفين»، بمناسبة اعتراض أصحابه على الاعتداء على الإجراءات الشكلية المتعلقة بحماية المواطن أثناء محاكمته وذلك أثناء النظر في قضية «دريفوس» الشهيرة.

وهذا الاعلان ترجم اهتمام مجموعة متميزة ضمن نخبة من الكتاب والعلماء وأساتذة الجامعات فحسب.

و إزاء هذا برز رد فعل إزاء هذا المفهوم للمثقف ناقداً قصره على هذه المجموعة المتميزة وهو ما أشار إليه المفكر الفرنسي «برونيتيير» وأضاف بأنه لا يتردد بأن يضع مزارعاً أو تاجراً في مرتبة أعلى من عالم أو متخصص في الرياضيات[2].

كذلك فان هذا المفهوم عرف بمعناه ومضمونه بمصطلح آخر هو «طبقة العلماء» وذلك في التقاليد الإسلامية.

ومنذ ذلك الاستخدام الغربي الصريح لهذا المفهوم كثرت التعريفات، وتعددت .. متشابهة تارة ومتباينة تارة أخرى.

وفي هذا الجزء يمكن تناول نقطتين رئيسيتين كما يلي:

www.ibtesama.com

1 ـ نماذج مختارة من التعريفات للمثقف لدى الكتاب العرب:

يمكن تصنيف التعريفات المطروحة للمثقف وفقاً لعدة أسس:

أ ـ معيار التعليم: فهناك من يشترط التعليم للمثقف وهناك من لا يشترط ذلك.

ب ـ معيار الثقافة: فهناك من يربط تعريف المثقف بمفهوم الثقافة وهناك من لا يشترط ذلك.

جـ ـ معيار التغيير: فهناك من يرى أن المثقف هو الذي يسعى للتغيير، وهناك من لا يشترط ذلك، بل يطرح مفهوم حركة المثقف في اطار ما هو قائم وقدرته على التكيف.

د ـ معيار المشاركة: فهناك من يرى أن المثقف عليه أن يشارك في بناء المجتمع وهناك من لا يستلزم ذلك ويرى أنه يمكن للمثقف أن يكون ذاتياً أي علمه لنفسه لا للمجتمع.

هـ ـ معيار الدور أو الوظيفة للمثقف: فهناك من يرى أن للمثقف دوراً معيناً وهاماً ويتركز في ضرورة قيامه بنقد السلطة وأن يظل دائماً ناقداً لها وليس مبرراً لسلوكها، وهناك من لا يرى للمثقف ضرورة قيامه بهذا الدور.

تلك هي أهم خمسة معايير لتصنيف المحاولات المتعددة لتعريف المثقف، ولذلك فان الأمر يستلزم ضرورة الإشارة إلى نماذج معينة في اطار التصنيفات السابقة كما يلي:

ـ يحدد د. زكي نجيب محمود، تعريف المثقف ـ في فترة ما من حياته الفكرية ـ بأنه الشخص الذي يحمل في ذهنه فكاراً من ابداعه هو أو من ابداع سواه، ويعتقد أن تلك الافكار جديرة بأن تجد طريقها إلى التطبيق في حياة الناس فيكرس جهده لتحقيق هذا الأمل، وفي مرحلة أخرى يعرف المثقف بأنه: الشخص الذي يروج للقيم العليا ـ أخلاقية وجمالية ـ وفي هذا يكون الفرق بين المتخصص الذي وقف عند تخصصه في فرع من العلوم، والمثقف الذي ينشر الفكر ليس لمجرد أنه أي فكر وكفى ولكن لأنه في نظره هو الفكر الذي ينتج حياة أفضل أو أجمل. وفي تعريف ثالث:

فان المثقف هو: الذي يتميز بربطه بين الماضي والحاضر في تيار متصل. وفي تعريف رابع: فالمثقف هو الذي يختزل حقيقة الإنسان وحقيقة الكون في صيغة محكمة مترابطة وذلك كما نراه فيما تصنعه الفلسفة والفن والأدب. وفي تعريف خامس يقول ان المثقف هو الشخص المتميز عن عامة الناس لانه هو الذي يدرك الفوارق الدقيقة الكائنة بين ظلال الفكرة الواحدة[3].

وفي مرجع آخر يميز د. زكي نجيب محمود أيضاً بين المثقف فقط، والمثقف الثوري .. استناداً إلى حالة التصوف، والنبوة. فالمتصوف يرى الحق وتكفيه الرؤية فهي غاية يقف عندها، أما النبي فهو يرى الحق فلا يستريح له جنب حتى يغير الحياة وفق ما رأى، فيبدل قيماً بالية بقيم جديدة. وبهذا المعنى يفرق بين المثقف العادي الذي ينعم بثقافة ثم لا يغير من مجرى الحياة شيئاً، والمثقف الثوري الذي لا ينعم بثقافته إلا إذا استخدمها أداة لتغيير الحياة من حوله ولذلك يعرفه بأنه هو من أدرك مثلاً جديدة للحياة الإنسانية ثم لم يقف عند مجرد الادراك، بل حاول تغيير الحياة وفق ما أدركه، شريطة أن يجيء هذا التغيير في الاتجاه الذي يسير فيه التاريخ، من حيث توسيع الرقعة البشرية التي تتمتع بما كان مقصوراً على القلة من جوانب القوة والحرية والعلم وسائر أوجه الكمال كما ارتسمت في تصور الإنسان منذ أقدم عصوره[4].

مشيراً إلى نماذج هذا النوع متمثلة في سقراط، وأفلاطون، والغزالي، والافغاني، ومحمد عبده، وقاسم أمين، وعلي السيد. بينما نماذج المثقف العادي الجاحظ وأبو حيان التوحيدي.

وتعليقاً على تعدد تعريفاته للمثقف يقول: أن هذه التعريفات الكثيرة لا تتعارض ولا تتناقض بل ينضم بعضها إلى بعض في تغطية الرقعة الفسيحة المتعددة الجوانب والاركان[5].

ـ ويرى د. أحمد خليفة: أن المثقف هو من تشبع الثقافة في شخصه باعتباره حاملها، وتتشبع بها شخصيته وتتحول إلى قوة محركة تفضي إلى موقف و إلى رأي للإنسان في محيطه وفي غده، ثم تتجاوز المعرفة الشخصية بما يؤدي إلى تحول هذه المعرفة الواعية ذات المشاعر الفياضة المرهفة إلى اسلوب مثقف عن صحو وفهم وتقدير واحساس[6].

والدكتور سيد عويس: يرى أن مفهوم المثقف ينطوي على كل عضو في المجتمع، حتى لو كان المجتمع الأمي طالما

www.ibtesama.com

أنه يمارس العادات والتقاليد ويسلك في ضوء قيم المجتمع التي تكون أهدافها مشروعة أو غير مشروعة، وانماط سلوكه المشروعة وغير المشروعة.

ولذلك فهو يرفض اللفظ ويستبدله بآخر هو «القادة الثقافيين» على أساس أن هؤلاء هم القادة الذين يوكل المجتمع إليهم ترشيد المواطنين الذين يعيشون في المجتمع لخلق المواطن الصالح[7].

أما نجيب محفوظ فيرى أن المثقف هو الذي يقوم بالاطلاع على آثار الفكر والوجدان من فلسفة وفنون وآداب وتيارات سياسية وعلمية بحيث ينتهي معها إلى رؤية في الحياة وموقف خاص. ويرى أن صاحب رؤية الفن للفن، أو صاحب رؤية الفن للمجتمع. كلاهما عنده مثقف ويعتد برأيه[8].

ويرى د. محمد الرميحي أن المثقف العربي في أبسط تعريفاته هو: الشخص «رجل و إمرأة» الذي حصل على درجة معينة من العلم ويريد أن يوظف هذا العلم في هذا الشأن العام[9].

ويحدد د. قسطنطين زريق المثقف بأنه هو الذي أوتي حظاً من الثقافة التي يقصد بها المساهمة أو المشاركة في حقول الفكر أو الأدب أو العلم بما في ذلك الاختصاص المهني والتي تكتسب بطريق التعليم الجامعي أو الاطلاع الذاتي. ثم يميز بين المثقفين بأن هناك من يدرك ويفهم ويشارك في الأمور الفكرية وغيرها، وهناك المبدع، وهناك المثقف العادي المطلع والمتابع[10].

ويرى د. سليم الحُمص أن المثقف العربي هو المواطن الواعي. الوعي المبني على المعرفة والإدراك والتطلع إلى المستقبل، أي هو كل من اطلع عن كثب على الأوضاع الإجتماعية والإقتصادية والسياسية، أي على أوضاع مجتمعه عامة مدركاً كل الادراك ما يحيط به من معطيات حولها وكون لنفسه نوعاً من التطلع إلى المستقبل بالنسبة لها، بما يتوجب عليه نوع من العمل أو النشاط القيادي من أجل دفع مجتمعه إلى ما يرى هو[11].

أما د. زكريا ابراهيم فيقول: أن الإنسان المثقف هو الإنسان المتكامل، الذي اصبح يمتلك «وعياً» ناضجاً يستطيع معه أن يحكم على «الكل»، من جهة وأن يحدد موقفه الشخصي من هذا «الكل» من جهة أخرى[12].

ويرى عامر الخطيب ان المثقف العربي من كان عليه أن يطلع على العلوم والمذاهب شرقها وغربها ولكنه في الأول والأخير يعرف تماماً هويته ويحيط بعلوم أمته ولغتها وتاريخها وواقعها وآمالها وطموحها كل الاحاطة ولا يقصر في ذلك أبداً[13].

ـ على حين يرى ابراهيم خورشيد أن المثقف هو الشخص الذي يعي البيئة التي يعيش فيها بتراثها وعناصرها المختلفة، ويشترط فيه أن تكون له عقلية عملية متمشية مع التقدم الفكري والعلمي والفني في العالم[14].

ـ أما توفيق الحكيم فيرى أن المثقف من تنطبق عليه الصفة القديمة بأن يتسم بالإلمام والشمول لأوجه النشاط الإنساني، ومن يهتم بتخصصه فحسب ليس بالمثقف[15].

ويرى الكاتب فتحي رضوان أن هناك ربطاً بين الثقافة والمثقف .. ولذلك فان الثقافة تبعث من وجدان إنسان إلى وجدان آخر. أوله قد تثقف، والثاني قد تهيأ لتلقي الثقافة. وقد يكون تهيؤ الاخير في بدايته فلا يزال الأول يعالجه ويصقله، ويغير فيه ويحول في اتجاهاته حتى يكمل استعداده لتلقي الثقافة والانفعال بها والإفادة منها وبثها للغير من حيث لا يدري ولا يحتسب. فيتثقف ويصبح إنساناً جديداً[16].

أما الدكتور / حامد ربيع فيعرف المثقف ـ بأنه في أوسع معانيه هو كل من يملك القدرة على التقيم أي القادر على أن يربط واقعة معينة أو سلوكاً معيناً باطار معين من المعرفة والقيم ـ ابتداء من نظام تاريخي ذاتي للمثالية السياسية. وهو بهذا المعنى يصير كل من يشتغل بالفكر المجرد. ولكن هذا المفهوم في اطاره الإجتماعي يصير تلك المجموعة من الفئات التي تعيش على التأمل أو تجعل من التعامل مع الفكر وظيفتها وتقصر عليه اهتماماتها. في نفس الوقت تصير وظيفة المثقفين هي الرفض والسعي إلى التغيير من منطلق الإلتزام الفكري[17].

علاوة على هذه التعريفات السابقة .. فان هناك تعريفات عامة شائعة كتعريف «برتراند رسل» بأن المثقف هو

www.ibtesama.com

الشخص الذي يتجاوز باهتماماته حدود تخصصه الاكاديمي. وتعريفه بأنه من يأخذ من كل شيء بطرف. والتعريف بأنه يعرف كل شيء عن شيء ثم شيء عن كل شيء.

علاوة على تعريفات أخرى لدى الشرق تركز على محور التغيير كوظيفة للمثقف، يقابلها تعريفات له في الغرب تركز على الوظيفة النقدية في اطار النظام القائم، في نفس الوقت توجد تعريفات متباينة لدى الدول النامية[18].

2 ـ محاولة اجتهادية لتعريف المثقف العربي:

في اطار العرض السابق للتعريفات المختلفة للمثقف .. يمكن القول بأنه في الامكان طرح وجهة نظر من جانبنا متضمنة نظرة نقدية لما هو مطروح ثم الإضافة في التعريف.

فأما ما يتعلق بالمثقف .. فاننا نراه ذلك «الشخص المتعلم الواعي المشارك». بما يعني أنه من تلقى تعليماً منظماً في مدرسة وحتى الجامعة، أو تعلم ذاتياً لمن لم يتمكن من التعليم المنظم وذلك باعتبار أن التعليم المنظم هو الاصل والقاعدة، والذاتي هو الفرع والاستثناء.

ويقصد ببعد الوعي ذلك الذي تلقى تعليماً يمكنه من القدرة على الادراك واستيعاب كل ما يحيط به من أوضاع مجتمعية ويستطيع ملاحقة التطورات التي تحدث في مجتمعه ومتابعتها.

أما صفة المشارك فانه يقصد بها ذلك الشخص الذي تعلم وأدرك واستوعب وتفهم قضايا مجتمعه ثم نزل إلى ساحة الميدان للمشاركة التطوعية في العمل الوطني لبناء مجتمعه، أياً كان نمط مشاركته وطبيعتها ونوعها ومستواها ودرجاتها. بمعنى الا يقف منعزلاً .. عازفاً .. لا مبالياً إزاء ما يحدث في مجتمعه. وهذه المشاركة تحدث طواعية مدفوعاً إليها اندفاعاً ذاتياً.

ـ ويمكن القول بأن القاعدة أننا أمام نظام تعليمي يخرج عدداً هائلاً من المتعلمين، ولكن لكونه يقوم على نظام التلقين، لذلك فان تخريجه لمثقفين أمر مشكوك فيه، وأن الاستثناء هو أن يكون هناك عدداً من المثقفين محدوداً بين ذلك العدد الضخم من الخريجين من النظام التعليمي القائم وهؤلاء يكونون نتاجاً لروافد غير النظام التعليمي قد يتمثل في نشأة أسرية ممتدة لها صفة الابداع، وقد يكون احتكاكاً ببيئة ثقافية متحضرة، وقد يكون خريج المدارس الأجنبية التي تغرس التفكير والابداع وليس التلقين، أو لأسباب أخرى.

وعلى الجانب الآخر فانه توجد فئات مستثناة تتبلور في وجود «مثقفين» وان كان عددهم محدوداً، وان كانوا أيضاً في أدنى درجات سلم المثقفين ـ إذا تجاوزنا تقسيم المثقفين إلى مستويات وفقاً لقدراتهم، لا يحملون مؤهلات تعليمية نظامية، ولكن بالاختلاط معهم تجدهم مشاركين في المجتمع .. وتجدهم على درجة ـ و إن كانت محدودة ـ من القدرة على استيعاب قضايا المجتمع، ولكن الذي يفتقدوه هو الحركة وفق رؤية محددة، أو المشاركة وفق رؤية منسجمة متكاملة، وهذه الفئة المستثناة هي من الاستثناء العام لقاعدة الربط بين التعليم والمثقف. ونحن إذ ننحاز إلى أن المثقف لا بد وأن يكون متعلماً حتى تتوافر له القدرة على المشاركة وفق رؤية مترابطة لذلك فإن تفسيرنا لوجوده في الفئة المستثناة المحدودة من الاستثناء العام لقاعدة الربط بين التعليم والمثقف هو أن هذا نتيجة عدم قدرة النظام التعليمي على تخريج المثقفين لتصير هذه هي القاعدة وما عدا ذلك هو الاستثناء، لانه في وجود «متعلم» له رؤية مترابطة ضمن الاغلبية المتعلقة بما يشكل جماعة عريضة من المثقفين نتاجاً لنظام تعليمي قادر على ذلك، فان هؤلاء لن يكون لهم وجود حتى لو كان استثناء الاستثناء.

ـ في اطار هذا التعريف فانه يفهم أن هناك (مثقف، وغير مثقف)، كذلك يفهم مستويات المثقف من حيث طبيعة الشخص وقدراته الذاتية، ومدى ما تسمح به من قدرة على المشاركة في اطار معين.

فهناك حدود للتعليم وفقاً لقدرات الشخص، وهناك حدود للوعي والادراك وفقاً للقدرات الفعلية وطبيعة التنشئة، وهناك درجات للمشاركة حيث تتوافر قدرات معينة لشخص معين بالمشاركة على نطاق واسع وآخر لا تسمح

www.ibtesama.com

امكانياته الذاتية بالمشاركة على نطاق واسع بل مشاركة على نطاق أقل. وبين الحد الأدنى للمشاركة والحد الأقصى يمكن الحديث عن مستويات المثقفين.

ولذلك فاننا نرفض ـ من جانبنا ـ التصنيفات المتعددة للمثقفين بأن هذا مثقف عادي وهذا مثقف مناضل أو ثوري لأنه يشارك فحسب، وهذا مثقف عن بعد وذاك عن قرب. وهذا مثقف لتعلمه داخل الوطن فقط، وذاك لثقافته الاجنبية. وهذا مثقف لانه عالم ومفكر وذاك لانه أستاذ في الجامعة، وهذا مثقف تقليدي، وذاك تحديثي وكلها تسميات تقلل من المفهوم ولا تضيف له شيئاً، وبالتالي لا تدخل في نطاق تعريفنا.

ـ أما فيما يتعلق بمفهوم «العربي» كصفة لصيقة بالمثقف: فاننا أمام اتجاهين الأول يشير إلى ذلك المثقف الذي يدرك أهمية البعد العربي والملتزم بالاتجاه القومي العربي، واتجاه آخر يرى أنه الشخص الذي يعيش في منطقة جغرافية اصطلح على تسميتها بالمنطقة العربية.

وفي ضوء تعريفنا للمثقف بأنه الشخص الواعي الذي يدرك ما يحيط به ويستوعبه فان الأمر هنا لا بد وأن يقصد بالمثقف العربي ذلك الشخص الذي يؤمن بحتمية الاتجاه القومي والاطار الوحدوي وأن يدرك بوعي أن مستقبل المنطقة مرتبط بالقدرة على الاندماج بين وحداتها السياسية العربية، في نفس الوقت لا نستطيع انكار الرأي الآخر المتمثل في وجود أشخاص «مثقفين» لا يقتنعون بالاتجاه القومي رغم أنه مصيري ولكنهم يدركون الأمر على نطاق وطنهم الصغير وهو دولتهم العربية. وهؤلاء يمكن ادراجهم في مستوى ضمن مستويات المثقفين وفقاً لطبيعة الشخص وقدراته ونشأته.

باختصار فان المثقف العربي هو ذلك الشخص المتعلم ذو القدرة العالية على اكتساب المعرفة التي تؤهله لإدراك ما يحيط به من قضايا مجتمعه بما في ذلك ادراكه لضرورة الاتجاه القومي بما يقوده للمشاركة في تغيير الأوضاع في اطار مستوى ادراكه.

وبدون أن يكون المتعلم مدركاً لما يحيط به من أوضاع، وبدون أن يكون أيضاً مشاركاً فان الحديث عن وجود للمثقفين يصبح أمراً غير مقبول من جانبنا، فالمتعلم فقط لن يكون مثقفاً ولو أدرك أيضاً ـ بجانب التعليم ـ لن يكون مثقفاً، لكنه لو شارك وفقاً لادراكه وتعليمه، أي قد توافرت العناصر الثلاثة مجتمعة فانه يمكن الحديث عن وجود للمثقفين. وفي ضوء ذلك سنبحث في الجزء التالي عن الظروف المجتمعية التي تحول دون قيام المثقف بدوره الحقيقي.

الجزء الثاني: طبيعة الأوضاع المجتمعية التي تؤثر على دور المثقف العربي:

ـ الأمر الذي أضحى محل اجماع بين الاوساط الفكرية والعلمية أن المثقف العربي يعاني من أزمة متعددة الأبعاد، في نفس الوقت تتباين الآراء والاتجاهات حول تحديد طبيعة الأزمة وأسبابها. وبشكل محدد فانه يوجد اتجاهان رئيسيان في تحديد أسباب أزمة المثقف العربي. الاتجاه الأول: يرجع هذه الاسباب إلى طبيعة الواقع المجتمعي أو المناخ المحيط بالمثقفين أنفسهم والذي من المفترض أن يتحركوا في اطاره.

ولكن من جانبنا فان المسألة لا تنحصر بين هذا وذاك على ذلك النحو. فلسنا نميل إلى تغليب أي من هذه الأسباب أو تلك. ولكننا نرى أن اختفاء الوجود الحقيقي للمثقف العربي في الوقت الحاضر قد يرجع إلى طبيعة الظروف والأوضاع المجتمعية التي لا تساعد على ايجاد «الطبقة المثقفة» أو حتى المساعدة في تأهيل بعض الأفراد للقيام بدورهم كمثقفين. بل ان اختفاء هذه الطبقة هو تأكيد لوجود طبقة متعلمة لا تصل طبيعتها لان تلعب دور المثقف بما تستحق معه التحول من الطبقة المتعلمة إلى المثقفة. وطالما ان الظروف المجتمعية قد لا تهيء أفراد المجتمع، حتى لو مجموعة منهم، لان يقوموا بدور المثقف في المجتمع .. مما يخلع عليهم صفة المثقفين .. لذلك فان هذه الظروف هي وراء عدم وجود الطبقة المثقفة في الوقت الحاضر ومن ثم فان اغلب الحديث ـ ان ورد ـ عن دور المثقفين فهو حديث عن طبقة وجدت في مرحلة تاريخية استطاعت خلالها القيام بدور ما وهو ما يتفق بعض الشيء مع تعريفنا للمثقف، وأيضاً هو حديث عن استثناء القاعدة بوجود أفراد مثقفين وليست طبقة مثقفة نظراً لأن هذه الطبقة لا وجود لها في الوقت

www.ibtesama.com

الحاضر. وبشكل أكثر توضيحاً فان اختفاء دور المثقف العربي يرجع إلى مجموعتي العوامل معاً في علاقة تبادلية (تأثير وتأثر)، فإذا كانت طبيعة الشخص المتعلم لا تؤهله للقيام بدور المثقف نتيجة للظروف المجتمعية، ومن ناحية أخرى فانه حتى في حالة وجود المثقفين فانهم، لقلة عددهم، ومحدودية الدور الفردي مهما عظم شأنه، يصدمون بعوائق كبيرة في ظل المناخ السائد المعوق لحركة المثقفين. في نفس الوقت فان هذه الظروف تظل حائلاً أمام المثقف للاضطلاع بدوره ـ وفقاً لما هو مطلوب منه ـ دونما تغيير. وهذا يرجع إلى المثقف نفسه أيضاً وما اعتراه حيث تتأكد عدم قدرته على تغيير الأوضاع.

ـ ولذا فاننا امام مجموعتين متلاحمتين من الأسباب التي أعاقت المثقف وأدت إلى اختفاء دوره وهو ما يعني في النهاية وجود «أزمة في الدور» لمجموع المثقفين.

وفي ضوء ما سبق فانه يمكن تناول نقطتين رئيسيتين في هذا الجزء. **الأولى**: تتعلق بعرض لبعض وجهات النظر في اطار مجموعتي الأسباب المشار إليها، **والثانية**: تتعلق بتحديد للأسباب الحقيقية من وجهة نظرنا.

(1) عرض عام بالآراء المختلفة حول أسباب أزمة المثقف:

تباينت الآراء التي تفسر أسباب أزمة المثقف العربي ـ فمنها من أعلى من متغير ما كانتقاد مناخ الحرية مثلاً، ومنها من أعلى من متغير آخر كالأزمة الإقتصادية .. ومنها ما يجمع بين أكثر من عامل ـ وهنا نورد عدداً من الآراء كما يلي:

ـ فالدكتور زكي نجيب محمود: يحدد عدة أزمات وعدة عقبات تحول دون تمكين المثقف من نشر افكاره.

ـ **وأما الأزمات فهي ثلاث: الأولى**: تكمن في محاولة المثقف ان يجمع بين طرفين متضادين ثقافة موروثة، وثقافة معاصرة ـ في صيغة حياتية، ولكن لا زال حتى الآن لا يعرف كيف؟ **والثانية**: تتعلق بجانب الاخلاق. بما تعني طرائق السلوك وطرائق العيش ـ حيث تكمن الأزمة في التناقض بين المبادىء المعلنة ـ والسلوك المتبع وهو النفاق القبيح الذي يملأ حياتنا. فما هو إذن موقف المثقف من هذه الازدواجية المخيفة؟ **والثالثة**: تتعلق بمجال العلوم ومناهجها، حيث نشأت ازدواجية خطيرة بين الأخذ بالعلم عملياً دون ان ندري، ونظرياً نتشكك فيه، تحت دعوى التراث. والسؤال هل يأخذ المثقف في احكامه بالعلم وبالعصرية فيغضب الجمهور، و إذا ساير الجمهور في لا علميته فانه يتنكر للعصر، والعلم ابرز سماته؟!.

أما عن العوائق: فتتمثل في: انصراف صفوة المثقفين عن مشكلات الحياة الواقعية نظراً لأنهم يجدون أنفسهم في عزلة حيث يتحدثون بما لا يفهمه إلا القلة لإنسداد قنوات الاعلام أمامهم للوصول إلى قلوب الناس وعقولهم. وأيضاً فان المثقفين لا يتابعون الفكر الجديد، وحركتهم بطيئة في التفكير إزاء التغير العميق والاتساع الكبير في المجال الفكري وذلك نظراً لأن ظروف العيش لا تسعفهم، ولا المناخ الفكري يشجع المثقفين على أن يقولوا ما يريدون، علاوة على مشاكل النشر والترجمة ومناخ الأمية المنتشر بكافة أنواعها مما يجعل المثقف في تحدٍ .. لمن يكتب؟ وهل يكتب لغير قارىء؟!. علاوة على أن الجامعات تحولت إلى مدارس للحفظ ولم تخرج شباباً مؤمناً بالثقافة الرفيعة ولديه العزم على تغيير ما هو قائم؟.

«أما د. حامد ربيع .. فيشير إلى عدد من الأسباب وهي هروب المثقفين من وظيفتهم الحقيقية في التقييم والنقد والرفض ولعل أحد أسباب مأساة حرب الأيام الستة هو تقاعس الفكر المصري عن أن يؤدي وظيفته. وأيضاً الجهالة وعدم القدرة على التعمق في تحليل وفهم المشاكل، وكذلك الكذب والرياء حيث يندر تتبع فكر عربي في كتاباته فلا تجده يتلون تبعاً لكل عصر كنموذج الحكيم من ناصر اثناء حياته وبعد مماته. وأيضاً النقل الأجوف عن الفكر الغربي إلى حد السرقة بل ودون فهم حقيقي لهذا الفكر، وقد انتشر ذلك ليس في الاعلام الجماهيري بل بين أساتذة الجامعات. وفي نفس الوقت فانه يلاحظ ان الطبقة المثقفة على مدار الخمسين عاماً الأخيرة قد تحولت إلى أذناب للسلطة وظيفتها ان تنضم للزفة السياسية لتطبل وتزمر بمناسبة وبدون مناسبة، حتى وصلنا إلى السبعينات فإذا بنا في عالم من التعفن الذي لا يمكن ان يخلق إلا الديدان. بل لم نعد نستطيع أن نأمل في كلمة حق تصدر عن ايمان وثقة، وسمعنا أحد رجال

www.ibtesama.com

الثقافة يتغنى بأهل الثقة دون حياء. وعلى الجانب الآخر فان الطبقة المثقفة تجد نفسها مطحونة لا حماية لها، فالحاكم لا يعنيه في المنطقة العربية سوى نوعية معينة، لا تمثل حقيقة الوعي الثقافي؛ وهو ومعه أغنياء البترول ـ رغم الخلاف بينهما ـ يخافان من الطبقة المثقفة ولديهم الرغبة في اذلال ابنائها .. في الوقت الذي لا يدرك هؤلاء حقيقة التطور في المنطقة العربية[20]». ويلاحظ ان هذا الرأي يميل إلى تحديد الاسباب استناداً إلى المثقفين أنفسهم أي أنهم السبب في أزمتهم.

ـ وفي دراسة لعالم اجتماع لبناني (سمير خلف) ـ حدد فيها أسباب أزمة المثقفين في أربعة هي:

الأولى: توزع المثقفين وتفرقهم وتفتتهم لعدم وجود حوار حقيقي بينهم ولغياب تقاليد راسخة للاجتماع في حلقات ثقافية منتظمة، وهذا التفتت لا يخلق لهم جمهوراً يستمع إليهم وهذا ما يحد من دورهم. **والثانية**: تتعلق بوعي الطبقة عند المثقفين العرب ومكانتهم وقوتهم حيث أن المثقف العربي يشعر بالأمن والطمأنينة كلما كان أكثر ارتباطاً بتفكير الأجداد والمراكز التقليدية لانها تجعل له قيمة إجتماعية أكبر من أي منظمة جديدة ينشئها هو ويعمل على تنميتها. **والثالثة**: تتعلق بحرية التفكير حيث يفتقر المثقف العربي إلى أشياء عديدة فهو لا يتمتع بالأمن ولا بحرية البحث والتفكير. بل ان لغته وأسلوبه تكون مقيدة مما ينتج عنها فكراً مشوهاً، وهذا يفسر اختفاء الصراحة في التعبير للمثقف. **والرابعة**: وتتعلق بدور المثقفين في مواجهة التكنوقراطيين الذين هم مجموعة من الناس تلقوا تعليماً عصرياً، وقد لوحظ في العالم العربي زحف جماعات التكنوقراطيين على مواقع السلطة في المجتمع مما أدى إلى الضعف الشديد للتأثير الفعال لجماعات المثقفين[21].

ـ ويرجع د. خير الدين حسيب (مفكر عربي) انحسار دور المثقف العربي إلى أسباب داخلية وأسباب خارجية. فأما الداخلية التي تتعلق بالمثقف نفسه منها موضوع تغليب الخاص على العام بما في ذلك القيم الفردية والقيم الاستهلاكية التي انغمس فيها المثقف، وأيضاً علاقته بالسلطة والارتباط والتداعي أمامها ثم عامل التغريب والارتباط بالغرب الرأسمالي فكراً أو قيماً أو سلوكاً أما الأسباب الخارجية: والتي تتعلق بالظروف المحيطة بالمثقف فهي غياب الحريات..، والديموقراطية، والأوضاع العربية السيئة، والفئات الحاكمة، وتغليب المشاكل على القضايا[22].

«بينما يحدد د. سليم الحص أن أزمة المثقف تعود إلى أن المواطن العربي يعيش مشاكله اليومية ولا يعيش قضيته، وترتب على هذا تغليب المنظور القصير على المنظور البعيد في تفكير المثقف العربي وهذا ما يؤكد اهتمامه بالمشاكل اليومية التي تأتي حلولها في الأمد القصير وأيضاً افتقاد المؤسسة والمنبر أدى إلى غياب المثقف العربي، وكذلك فان غياب الحرية والديموقراطية تحد من دور المثقف كفرد وهذا عكس ما لو كان في مجموعة منظمة[23]».

ـ أما د. غسان سلامة .. فيؤكد على الدور السيء لبعض المثقفين الذين لعبوا دوراً في اسباغ شرعية مصطنعة على السلطة ـ في معظم البلدان العربية ـ ان لم يكن جميعها وذلك على حساب زملائهم، وقاموا بتشريع القمع والقهر، وأحياناً بالمشاركة فيه. وأيضاً القطيعة بين المثقف كفرد أو كمجموعة وسلم القيم القائم في المجتمع، وانعدام الصدق لدى المثقف بتعدد وجهات نظره في موضوع واحد وتناقضاته، وانعدام الشجاعة لديه، وتحويل الرقابة الخارجية عليه إلى رقابة ذاتية منه هو في ضوء المناخ التسلطي الذي يعمل فيه فتكيف معه رقابياً وانعكس في دوره[24].

ـ اما حافظ محمود ـ فيرى أن الأزمة حالياً تكمن في المثقفين لا الثقافة لانهم هم المسؤولون لا غيرهم عنها، فان تخلفت فهذه أزمة تعود لهم وان تقدمت فذلك نتيجة عملهم، وقد لاحظ ان الغالبية من الأساتذة والمثقفين يتكلمون وكأنهم يخاطبون انفسهم حيث لا توجد في احاديثهم ما يهم الناس بشكل لائق. وأصبحت حتى نشاطاتهم الادبية والفكرية شكلية وتتسم بالمظهرية ولا يستهدف منها نهضة ثقافية[25].

ـ ويشير د. علي الدين هلال ـ إلى ان الجماعة الثقافية تواجهها أربع مشاكل هي: مشكلة انفصام الجماعات الثقافية إلى جماعتين لان التعليم في مصر ينقسم إلى تعليم ديني وتعليم مدني. ومشكلة الانفصام بين الحاضر والماضي .. مما يؤدي إلى الاغتراب الفكري. ومشكلة العلاقات مع السلطة وأزمة التعبير ومشكلة العلاقة مع المجتمع حيث يكون الارتباط العضوي بين المثقف وطبقة اجتماعية ما يعبر عنها[26].

www.ibtesama.com

ـ ويرفض المفكر (محمود شاكر) ان لدينا مثقفين بل يوجد متعلمون، فان الاسماء حتى ما يتردد منها، هي اسماء ثقافية وليست لمثقفين، وهؤلاء باتت الثقافة لديهم تقليد الغرب سلوكياً وفكرياً وفصل الأمة عن ماضيها بل باتت هذه الاسماء تعكس اسماء عاجزة عما تدعى تقديمه تحت وهم (الابداع)، وهي في الحقيقة تنقل فلسفات الغرب وافكاره وأشكاله الأدبية[27].

ـ كذلك فان لويس عوض يرى ان ازدهار الحياة الثقافية وزيادة دور المثقفين مرتبط بما تسمح به السلطة والنظام الحاكم .. وهذا يفسر لنا معظم دور المثقفين في الستينات وانحساره في السبعينات[28].

ويركز كل من د. ابراهيم مدكور، وفتحي رضوان على الربط بين دور المثقف ومناخ الحرية وضرورتها له لكي يسبح الفكر كما يشاء[29].

ـ أما نجيب محفوظ فانه يرجع أزمة المثقفين إلى طبيعة الوضع الإقتصادي، واهتمام الناس (بلقمة العيش) أكثر من أي شيء آخر. ويشير إلى انه تأكيداً لذلك فان الثقافة ازدهرت في فترة ما قبل الثورة وبعدها حتى الستينات، ومع التغير الإقتصادي في السبعينات تدهورت الثقافة وانحسر دور المثقف بسبب الغلاء والتضخم وفي نفس الوقت يشير إلى أن دور المثقف رغم انه يتفق مع استعداده ومؤهلاته ـ إلا أنه يمارسه بفعالية ويشارك فيه إذا سمح نظام الحكم بذلك، أو لا يحدث ذلك بسبب النظام نفسه[30].

ـ بينما يرى د. احمد خليفة .. ان السبب الرئيسي لعدم قيام المثقفين بدورهم يرجع إلي انه لا يمكن الحديث عن مثقفين داخل مجتمع غير مثقف. ومن الصعوبة تخيل ما يقوم به مثقف في مجتمع غير مثقف، لان هؤلاء المثقفين في حاجة إلى صلة من الفهم والتفاهم تمكنهم من القيام بدورهم. كذلك فان التاريخ يؤكد ان ازدهار الثقافة ووجود المثقفين مرتبط بتوافر الحرية السياسية، ولذلك فان عدم توافرها هو من أهم اسباب تدهور هيبة المثقف وانحسار دوره[31].

ـ أما د. عبد العزيز نوار .. فيرى أن ابداع المثقف يتطلب بسطة في العيش وراحة في البال، وفي غياب هذا فان ظهور عمالقة في الفكر ودور هام للمثقفين يصبح أمراً مستحيلاً.

كذلك فان الدور الناقد للمثقف اختفى .. لان المثقف العربي لا يستطيع ان يعيش وينقد من تحت سيف مسلط على رقبته أي في غياب الحرية والديموقراطية[32].

ـ وتؤكد د. أميرة مطر على ان تدهور الثقافة يرجع إلى عدم وجود مواقف للمثقفين من أي قضية، فالمثقفون اصبحوا بلا قضايا، وكلمة الحق لم يعد لها مكان ولا وجود. بل وركزت على ان نظام التعليم كان وراء اختفاء دور المثقف[33].

ـ ويركز د. محمد الرميحي على ما سبقه البعض .. من أن الأزمة نتاج اختفاء مناخ الحرية .. ويرى ان الأزمة هي أزمة مناخ عام مستنير. وهذه هي أزمة المثقفين الحقيقية[34].

* والواقع أن هناك آراء أخرى متعددة تتشابه إلى حد كبير مع ما أوضحناه. وخلاصة الأمر أن اغلب هذه الآراء أو تلك تقف عند حد وصف الظاهرة دون محاولة التعمق وراء الأسباب الحقيقية.

(2) الاسباب الحقيقية وراء تدهور دور المثقف العربي:

تعددت التصنيفات المختلفة لتحديد أسباب أزمة المثقف فمنها من ميز بين مجموعة العوامل الداخلية أو الذاتية المتعلقة بالمثقف نفسه، ومجموعة العوامل الخارجية التي تتعلق بالمحيط الذي يتحرك فيه المثقف، ومنها من يميز بين عامل أو أكثر دون بقية العوامل ومنهم من يميز بين أزمة المثقف وأزمة المجتمع غير المثقف، ومنهم من يشير إلى جملة العوامل المسببة للأزمة دون تمييز أو تصنيف.

وعموماً فانه بالاستناد إلى تعريفنا للمثقف، وباستقراء الواقع الفعلي اتضح ان المثقف يعاني من أزمة حقيقية، وأن المجتمع يعاني من مجموعة أزمات محورها الاصيل ضعف دور المثقف. وفي تقديرنا اذن أنه لا يوجد تطابق بين الدور المتوقع والمأمول من المثقف العربي وبين الواقع الفعلي للمثقف في الوقت الحالي. وهذا ما يجعل السؤال المنطقي هو: ما

www.ibtesama.com

هي مسببات عدم التطابق؟ وما هي المعوقات التي تحول دون هذا التطابق .. بعبارة أخرى ما هي تلك الظروف المجتمعية التي تحد من الدور المنتظر للمثقف العربي؟.

* من جانبنا يمكن تحديد الأسباب الحقيقية بالتمييز بين ثلاثة ابعاد رئيسية (بعد سياسي، وبعد إقتصادي، وبعد إجتماعي)، وداخل كل بعد عدد من الأبعاد الفرعية بالتمييز أيضاً بين عوامل ذاتية بالمثقف، وعوامل خارجية ذات مستويين، ما يحيط بالمثقف داخل مجتمعه ثم عوامل خارجية من خارج مجتمعه. ونتناول هذا كما يلي:

أ ـ الأبعاد السياسية:

تتعدد الابعاد السياسية إلى عديد من الأبعاد الفرعية، يمكن تحديدها في:

* افتقاد مناخ الحرية لكل أبعادها وتشمل حرية التعبير، حرية البحث العلمي، حرية الكلام، وحرية التنقل، بل وحرية الصحافة بما يعني التعبير عن ضمير الأمة، وحرية وسائل الاعلام من اذاعة وتليفزيون وسينما ومسرح، وهذا يشمل أغلبية النظم العربية ان لم يكن جميعها ومن ناحية أخرى افتقار النظم العربية والمجتمعات ذاتها للطبيعة الديموقراطية سواء في علاقة الحاكم بالمحكوم أو حتى على مستوى معاملة الآباء لابنائهم حيث ان الجو الديمقراطي مفتقد، بل ان التقاليد الديموقراطية غير موجودة في النظم العربية وما يتم هو تحايلات على الديموقراطية تحت دعوى التخلف والتنمية والاستقرار وما إلى ذلك من مسميات ومن ناحية ثالثة: فان علاقة المثقف بالسلطة تتسم بقهر السلطة للمثقفين واضطهادهم بالسجن والتشريد والمطاردة بل وتهجيرهم من المجتمع ان لزم الأمر، أي أن مناخ الارهاب هو نمط التعامل بين المثقف والسلطة مع استثناءات طفيفة، ونماذج ذلك كثيرة في عدد من الأقطار العربية، خاصة في السبعينات على سبيل الاشارة. كذلك فان افضلية اهل الثقة على اهل الخبرة كانت حاجزاً أمام عطاء المثقف. ومن ناحية رابعة: يلاحظ انخفاض مستوى المشاركة بجميع اشكالها من جانب المواطنين نتيجة حقبتي الانفتاح الإقتصادي والبترول. وقد أثبتت دراسات عديدة ذلك[35].

* وهذه النواحي الأربع تأتي في اطار العوامل الخارجية على مستوى الداخل .. أما عن المستوى الخارجي .. فان الدول الكبرى تسعى دائماً لافساد الطبقة المثقفة والقيادات الثقافية بمحاولة التعمد لعزلهم عن مجتمعهم أو اغرائهم بأشكال مختلفة وضرب فكرة الاستقلال الوطني عند مثقفي دول العالم الثالث، والمنطقة العربية جزء من ذلك الكيان وظاهرة البحوث المشتركة تؤكد ذلك.

أما عن العوامل السياسية داخل المثقفين أنفسهم كعوامل داخلية فانه يلاحظ ان المثقفين يشعر أغلبية كبيرة منهم بدرجة عالية من الاحباط نتيجة عدم أخذ السلطة الحاكمة بآرائهم ونتائج الابحاث التي يقومون بها .. وهذا يتأتى في اطار علاقة العلم بالمجتمع والسلطة ومدى أخذ السلطة بالنتائج العلمية من عدمه .. وهذه قضية العالم الثالث وفي نفس الوقت فان كثيراً من المثقفين يتسمون بعدم الاخلاص للبحث العلمي والدور الفكري لهم .. حيث يعملون في البحث العلمي وأعينهم على المواقع السلطوية والرغبة في الاقتراب منها على حساب المهنة ذاتها أو الدور ذاته .. ولعل في النظر إلى اساتذة الجامعات العرب ودورهم ما يؤكد هذه الملاحظة.

وفي ضوء ما سبق فانه يمكن القول بأن طبيعة الدور للمثقفين مرتبط إلى حد كبير بالمناخ السياسي السائد ودرجته وطبيعته. وعلى هذا فان المناخ على النحو السابق قد قلص من دور المثقفين كثيراً.

ب ـ الأبعاد الإقتصادية:

لعل هذه الابعاد تشكل عائقاً كبيراً أمام المثقفين للاضطلاع بدورهم الحقيقي ـ ويلاحظ أن سوء الاوضاع الإقتصادية في اغلب البلدان العربية، أو رفاهية الوضع الإقتصادي عند الدول البترولية العربية .. كلاهما قد أثر على دور المثقف .. سوء الاوضاع الإقتصادية متمثلة في انخفاض دخل الفرد ومستوى معيشته ـ أدت إلى تعجيز المثقف عن أداء دوره بانشغاله في تحسين دخله لتلبية احتياجاته وأسرته وانعكس هذا على انتاج الكثيرين في مجالات الفكر

www.ibtesama.com

والثقافة والأدب وأصبح في مجمله هزيلاً سطحياً. وتفهم ظاهرة هجرة الاساتذة العرب وخاصة المصريين إلى دول الخليج في هذا الاطار، أي تحت وطأة سوء الإوضاع الإقتصادية.

وعلى الجانب الآخر فان رفاهية الوضع الإقتصادي في البلدان البترولية تمخض عنه ان انتشرت ظاهرة الميل إلى الاستهلاك الترفي بشكل كبير، وأصبحت الشهادات مطلوبة لاستكمال الواجهة والمكانة الإجتماعية إلى الحد الذي اطلق بعض المفكرين العرب على هذه الظاهرة «البترودكتوراه»[36].

ومن ناحية ثالثة فانه رغبة في تحسين الوضع الإقتصادي لبعض المثقفين .. لجأوا للانتاج السريع والمربح دون التحسين والتجويد .. بل خلا ذلك الانتاج من روح الوطنية وأصبح انتاجاً مغترباً هدفه الحصول على المال السريع .. مما ترتب عليه تزييف واقع المجتمع العربي، وكان لهذا تأثير كبير على دور المثقف .. حيث أصبحت ظاهرة الاخلاص والأمانة لدى المثقف لا وجود لها عنده.

وعلى المستوى الخارجي .. فانه يلاحظ ان القوى الكبرى تلعب دوراً كبيراً في استمرار الأزمات الإقتصادية في المجتمعات النامية حتى يكون المال وسيلة لجذب المثقفين لافساد هذه الطبقة وحتى يختفي دور المثقفين تحت وطأة الظروف الإقتصادية الصعبة. والشروط الصعبة التي يحاول البنك الدولي فرضها على دول العالم الثالث لاستمرار ازماتها الإقتصادية، ونموذج ذلك مصر وتونس، خير دليل، والمعروف ان المسيطر على هذا البنك هو الولايات المتحدة، وكذلك فان انتشار الابحاث الأجنبية والشركات الاستثمارية نموذج آخر يبين كيفية سعي الدول الغربية لتخريب العقول العربية المثقفة.

جـ ـ الأبعاد الإجتماعية:

ويندرج تحت هذا الجانب ما لم يندرج تحت البعدين السابقين (السياسي والإقتصادي). وتتبلور هذه الأبعاد في أهم قضية في تقديرنا وهي نمط التعليم السائد وطبيعته .. وطبقاً لدراسات كثيرة تمت في هذا المجال فان سوء اعداد الطفل في مراحله الأولى ثم نظام التعليم القائم على الحفظ والتلقين لا التفكير والابتكار يؤدي إلى تخريج متعلمين لا مثقفين.

ـ من ناحية أخرى لوحظ ضعف دور المثقف ـ ان وجد ـ في تغيير الاطار القيمي للمجتمع نحو ما يعتقده أنه الأفضل .. بل انه يفضل التكيف مع الأوضاع الموروثة لاختفاء النزعة النضالية عنده في تحمل أعباء المواجهة مع الموروث.

ـ كذلك فان غياب الوعي عند قطاعات الغالبية من الشعب العربي وأيضاً انتشار الامية التي تتراوح على مستوى الوطن العربي بين 70% و90% يصعب من مهمة المثقف والقيام بدوره في تطوير المجتمع .. وهو ما يؤدي إلى عزلة المثقفين واغترابهم.

ـ أيضاً فان الطبقة المثقفة تشهد فيما بينهامعارك طاحنة في غالبيتها مسائل شخصية، حتى لغة الحوار وتقاليده افتقدت بين المثقفين مما افقدهم الكثير من مكانتهم لدى الجماهير، وهذا مما اقام حاجزاً أمام انتشار افكارهم.

ـ من ناحية اخرى فان وجود أزمة اخلاقية تتمثل في عدم وطنية بعض الباحثين الذين يعملون في بحوث أجنبية مشتركة، خاصة المشبوهة منها، وأيضاً انتشار عدم الأمانة العلمية وانتشار السرقات العلمية بين اساتذة الجامعات.

إضافة إلى ذلك افتقاد وجود نموذج المثقف القدوة على نطاق واسع مما يجعل تأثير المثقفين في المجتمع ضعيفاً.

أما عن الأسباب الخارجية: فتتمثل في ذلك الغزو الثقافي للمجتمعات النامية من جانب الدول الكبرى ويتمثل في ايجاد مدارس اجنبية داخل هذه المجتمعات مما يوجد نظماً تعليمية متعددة ذات ثقافات متعددة داخل المجتمع الواحد، وأيضاً إغراء المثقفين العرب بالعمل في الابحاث الأجنبية تحت ستار أنها مشتركة، أو بجذبهم للعمل في الخارج تحت حجة عدم وجود المناخ الملائم وكل هذا يستهدف تحطيم الطبقة المثقفة في المجتمع لتظل هذه المجتمعات العربية دون قيادات ثقافية. كل هذه العوامل السابقة مجتمعة بابعادها المختلفة ومستوياتها المتعددة كانت وراء اضمحلال دور المثقف العربي في المجتمع ـ ان لم يكن اختفاء هذا الدور نسبياً في الوقت الحاضر.

www.ibtesama.com

الجزء الثالث: رؤية مستقبلية لدور المثقف العربي:

لا شك أن السؤال المنطقي بعد تبيان أسباب اخفاق المثقف العربي في أداء دوره في ضوء التعريف الذي أشرنا إليه في الجزء الأول ـ هو: ما هو الدور المطلوب إذن من المثقف في الوقت الحاضر؟ وللإجابة على هذا السؤال يستلزم الأمر الإشارة إلى بعض الآراء في هذا الصدد.

* فعلى حين يرى البعض ان المطلوب من المثقف أن يكون القدوة كإنسان في قلمه، وفي مواقفه وسلوكه[37]. ويرى آخرون أن على المجتمع المنظم (الدولة) والقوى الساعية للحكم ان تعمل على ايجاد المجتمع المثقف البريء من الأمية والجهل[38]. ويركز آخرون على ضرورة البدء من رياض الأطفال واصلاح التعليم[39]. كذلك يطالب البعض المثقفين بأن يكون دورهم في اطار المعادلة الصعبة (الخبز مع الكرامة) ولذلك فان أهم ما يعطيه المثقف اليوم هو عملية الصمود وعدم الانحدار إلى الهاوية تمهيداً لعمل جماعي للتغلب على التحديات الصعبة والضغوط الواقعة عليه، إضافة إلى ذلك ضرورة التركيز على: تطوير مؤسسة التعليم (الجامعة) لما لها من دور كبير في تزويد المجتمع بفريق كبير من المثقفين، والتركيز أيضاً على مؤسسة الجامعة العربية واستمرارها والسعي نحو فاعلية أكبر لها، وضرورة ايجاد مؤسسات جديدة تنقل المثقفين من افراد إلى فئة إجتماعية فاعلة، وضرورة ان يتسم البحث العلمي بالشجاعة والسعي نحو نشر الوعي بين قطاعات واسعة من الشعب وعلى المثقف أن يدير ظهره للسلطة ويكون المخاطب بعمله هو الجمهور لا السلطة[40].

ويرى آخرون ان الوظيفة النقدية للمثقف مسألة بالغة الأهمية ولا يستحق صفة المثقف من يسلم بالأوضاع الإجتماعية والثقافية السائدة في المجتمع، بل وعليه أيضاً السعي نحو تغيير هذه الأوضاع[41].

أما د. حامد ربيع .. فيرى أن الطبقة المثقفة تمثل الاستمرارية الحقيقية لتقاليد المجتمع العربي ومنذ الدعوة الإسلامية باعتبارها ورثة «طبقة العلماء» التي ينظر إليها على أنها أداة المجتمع في التعبير عن ارادته. ومن ثم فان وظيفة المثقف الحقيقية مزدوجة .. التعبير عن ضمير المجتمع، وقيادة حركات الرفض. أي عليه أن يعلن رأيه بصراحة ولو على حساب حياته. والأمثلة في التاريخ عامرة بذلك وعلى المثقف أيضاً ان ينتزع حقوقه بقوة صراعه، فالحرية لا توهب للمفكر. ولمواجهة الواقع الأليم والظروف التي تجتاح الأمة العربية حالياً يرى ان الأمر يستلزم ثورة ثقافية بما يعني ضرورة خلق الأمة المحاربة، وتعكس هذه الثورة الواقع العربي وتنهض على اكتافه. والطبقة المثقفة هي الجديرة بحمل هذه المسؤولية من خلال عناصرها المتمثلة في النقابات المهنية المستقلة التي اثبتت قدرتها على التصدي للحاكم، الاتحادات العربية المستقلة عن الحكومات، والجمعيات الفكرية المستقلة لتكتيل القوى المثقفة، وإنشاء مراكز البحوث الاستراتيجية المستقلة عليها ان تكون مدارس فكرية لبلورة الارادة القومية على مستوى الادراك والقصور. ويرى أيضاً ان محور التطور الحقيقي في الأعوام القادمة لن يكون سوى فئة أساتذة الجامعات وقد تكتلت حولهم قوى رجال الرداء الاسود (المحامين) من جانب ومن جانب آخر رجال القلم الحر النزيه[42].

ـ أما الدكتور زكي نجيب محمود فيرى أن الأمر يتطلب تغيير البنية الفكرية التي ألفناها والتي قوامها أصول محافظة. وهذا يتطلب ان نعكس الصيغة، فبدلاً من ان تكون (اني أومن أولاً ثم أفهم، لا بد وان تصبح «اني أفهم أولاً ثم أومن»)، وهذا هو السبيل لكي تزال عن المثقف أزمته[43].

* وفي اطار تلك الآراء السابقة .. التي يتسم بعضها بالعمومية، ويتسم البعض الآخر بالواقعية، وبعض ثالث يتسم بالمثالية. وهنا فان السؤال اين يقف الباحث؟

وهنا فاننا لن نقدم صيغة ثورية متكاملة .. ولكن يمكن أن نقدم تصوراً لما يجب ان يكون عليه المثقف. وكيف يتم البدء والمستهدف من وراء ذلك وكيف تستمر وظيفة المثقف. ومن ثم لا بد وان نشير إلى عدة ملاحظات تتلخص في انه في اطار تعريفنا للمثقف بأنه المتعلم المدرك المشارك فان الصفة الأخيرة (المشاركة) هي التي تحسم وتميز فئة المثقفين عن غيرها ولذلك فان المثقف إذا أوقف مشاركته برغبته أو اجباراً. فقد زالت عنه هذه الصفة، ومن ثم فقد يكون الإنسان مثقفاً في فترة، وغير مثقف في فترة أخرى. كذلك فان المهاجرين إلى الخارج من المثقفين هم مثقفون في حالة ماضية طالما انقطعوا عن أداء دورهم. من ناحية أخرى فان من يدخل السلطة ودوائرها المختلفة فان دورهم الوظيفي

www.ibtesama.com

كمثقف يتعطل ومن ثم يصبح غير مثقف .. لانه لا بد أن يقف وسيطاً بين الحاكم والمحكومين و إذا تخلى عن هذا فقد قدرته في التعبير عن رغبات المحكومين، وفقد وظيفته في تقييم السلطة. أيضاً فان المثقف إذا تولى وظيفة إعلامية هي بوق للسلطة .. فانه فقد وظيفته كمثقف .. لان وظيفته الجديدة تحتم عليه القيام بدور تعبئة الجماهير تجاه قضايا السلطة وقراراتها ومن الأوفق استخدام مصطلح «قادة التعبئة الجماهيرية» بدلاً من «قادة الرأي العام» لمن يشغلون مواقع إعلامية كرئيس تحرير لجريدة قومية مثلاً. كذلك فانه يلاحظ ان حقبة السبعينات اتسمت بطغيان الميل للحل الفردي على الحل الجماعي مما كان له تأثيره على المثقف ان اصبحت جهوده فردية .. لا جماعية، ونموذج ذلك مجهودات الدكتورة نعمات فؤاد لمواجهة بيع هضبة الاهرام، وكانت معركة مع السلطة وتراجعت الأخيرة أمام ضغوط الرأي العام الذي كتلته د. نعمات فؤاد.

وعموماً فانه يمكن طرح تصورنا على النحو التالي:

1 ـ النظام التعليمي لا بد وأن يكون محدد الهدف بالسعي نحو تخريج قاعدة ثقافية يبرز منها طليعة مثقفة تقود المجتمع. وهذا ما يستلزم إعادة النظر في النظام الحالي لتغيير مضمونه بما يتفق مع هذا الهدف.

2 ـ حرية الفكر والمناخ الديموقراطي مسألة نسبية .. فكما انهما ضروريان لكي يؤدي المثقف دوره فان المثقف نفسه عليه يقع عبء إيجاد هذا المناخ والضغط بكل الامكانيات المتاحة لتوفيره .. فالحرية لا توهب والديمقراطية لا ينكرها أي نظام. وتبقى الممارسة، وبدون المثقفين سيصبح الأمر مجرد هياكل لا روح فيها.

3 ـ المشاركة وان تعددت مستوياتها واختلفت صورها بين فئة تقوم بوظيفة الكلمة المكتوبة، وأخرى تقوم بوظيفتها من خلال الكلمة المسموعة منها المحامين، وفئة تجمع بينهما وهي اساتذة الجامعات تستلزم ضرورة تنميتها وتطوير اشكالها وزيادة قاعدتها الجماهيرية لخلق المجتمع المشارك. وكذا يفترض ضرورة التواصل في أداء الدور بالمشاركة ـ دون انقطاع ـ من المثقفين انفسهم. والرسالة الهامة الملقاة على عاتقهم في المشاركة تنمية الوعي الشامل وزيادة درجته لدى الجماهير.
ـ وعلى ان تكون (المشاركة) من خلال البعد الجماعي لا الفردي والحركة تصبح فعالة أكثر طالما كانت من خلال فئة أو طبقة بالمقارنة بالعمل كأفراد.

4 ـ العلاقة بين المثقف والسلطة لا بد وأن يحكمها طبيعة الدور الملقى على عاتق المثقف وهو أن يكون وسيطاً بينها وبين الجماهير المحكومة، وأن يستهدف الجماهير في عمله لا السلطة، وان يبتعد عن دائرة السلطة حتى يظل دائماً في حصنه يؤدي وظيفته ولا يجب ان ينخدع ببريق السلطة فيفقد وظيفته كمثقف، والصفة ذاتها. وفي نفس الوقت لا ييأس لمجرد هجمة سلطوية عليه بأساليب الارهاب ونموذج ذلك في محاربة الفكر بالارهاب السلطوي، موقف وزير الثقافة المصري (محمد رضوان) من المفكر يوسف ادريس.

5 ـ اساتذة الجامعات هم الطليعة المثقفة وعليهم يقع عبء كبير بحكم مسؤوليتهم عن غرس القيم في اجيال الشباب والتأثير فيهم، ولذلك فان عليهم ان يكونوا قدوة طيبة وأن يضطلعوا بمسؤوليتهم الحقيقية، خاصة وأن احوالهم قد تدهورت حيث تشهد اروقة الجامعات الاختلاسات العلمية في الرسائل والكتب، وعدم التدقيق من جانب الاساتذة لتعدد انشغالاتهم، وعدم الامانة العلمية وعدم المتابعة للانتاج الفكري أو التعمق في التراث وفوق هذا وذلك افتقاد الرؤية الشاملة في إدارة اقسام الدراسات العليا حيث لا توجد الخطة الشاملة لموضوعات قومية كبرى يتم توزيعها على الطلاب الراغبين في استكمال دراستهم العليا لتوظيف العلم في خدمة المجتمع، وتطوير حياتنا الفكرية بشكل متكامل الابعاد من منظور الرؤية الشاملة.

6 ـ السعي في الحركة استناداً إلى قناعة المثقفين بالفكر القومي على طريق الوحدة العربية الشاملة وان تعددت الوسائل، وحشد الجماهير تجاه هذا الهدف كاطار فكري متماسك يصبح بوصلة المثقفين في أداء دورهم.

www.ibtesama.com

*** وخلاصة الأمر:**

فان البداية الحقيقية تبدأ من اضطلاع المثقفين بمسؤولية غرس مفهوم التضحية ونكران الذات وعليهم ان يقدموا النموذج لما يجب ان يكون عليهم مجتمعهم من خلالهم كأفراد في اطار الظروف المتاحة والتي تيسر الأمر لكي يتحولوا من خلال الممارسة الفعالة والمكثفة من أفراد إلى جماعات أو فئات مثقفة. وعليهم ان يسعوا لقيادة المشاركة الفعالة في المجتمع وحث الجماهير على ذلك والضغط الجماعي على الحكومات العربية للأخذ بالمنهج العلمي في إدارة وحكم المجتمع العربي، وذلك لكسر حدة الضغوط المجتمعية على المثقف لأداء الوظيفة الحقيقية له.

ـ ولذلك فان التحدي الحقيقي الذي يواجه المثقف أن امامه خيارين: اما الخضوع للضغوط المجتمعية التي تستهدف اضعافه والحد من فاعليته وتحطيم وظيفته، واما ان يقاوم هذه الضغوط، ويسعى لأداء وظيفته مهما كان حجم وطبيعة هذه الضغوط. والخيار الحقيقي من جانبنا هو مقاومة هذه الضغوط ومواجهة التحدي مهما كان الثمن .. وعلى المثقف ان يؤدي وظيفته بشجاعة وقناعة ودون خوف أو تسلط. فالمثقف مطالب دائماً وعليه فوق ذلك اعلان رأيه في صراحة من النظام والسلطة وفي كل قضية مطروحة. وعليه دفع الثمن أيضاً لهذا الرأي في اطار المناخ الذي يحيط به وهذا جزء من أعباء وظيفة المثقف العلمية والبحثية. ولا بد ان نتذكر دائماً نماذج تاريخية قديمة (سقراط وافلاطون، وكانون، وشيشرون، وديموستين)، ونماذج حديثة يمثلون عمالقة التحرر القومي (كافور في ايطاليا، فيشت في المانيا، تشرشل في بريطانيا)، ونماذج عربية كثيرة (ابن تيمية، وابن رشد، وابن خلدون، والغزالي). والقرن الحالي شهد نماذج مثقفة بهذا المعنى منها الافغاني، ومحمد عبده، وقاسم أمين، ولطفي السيد، وطه حسين وغيرهم كثير.

كما يجب الا ننسى ان موسوليني لم يستطع بكل جبروته ان يفرض على الفيلسوف «كروتشي» الصمت. و إذا كان الأمر كذلك فهل ينتظر المثقف العربي من يعطيه الاشارة لأداء وظيفته خشية السلطة وجبروتها؟ أم يسعى جاهداً لأداء وظيفته الحقيقية؟

ـ ذلك هو التحدي .. وعلى المثقفين البدء فوراً بكسر سلسلة الضغوط المجتمعية مهما كان حجمها وطبيعتها. والتي لا تستهدف سوى اضعاف وتحطيم دور المثقف والسعي نحو الجماهير والا سيظل الأمر دون تغيير .. وهذا ما لا نبتغيه.

الهوامش

1 ـ نقلاً عن د. زكي نجيب محمود، مجتمع جديد أو الكارثة (فصل بعنوان: عقولنا المهاجرة)، القاهرة، بيروت، دار الشروق، 1978، ص 31، 32.

2 ـ انظر تفصيلاً لهذا التأصيل عند / د. حامد ربيع، الثقافة العربية بين الغزو الصهيوني وارادة التكامل القومي، القاهرة، دار الموقف العربي، 1983، ص143:145.

3 ـ وردت هذه التعريفات في كتاب: د. زكي نجيب محمود، مجتمع جديد أو الكارثة (فصل بعنوان جماعة المثقفين)، مرجع سابق، ص 326:323، وأيضاً له «هموم المثقفين» (طبعة أولى) دار الشروق، بيروت، 1981، ص 11، 12.

4 ـ د. زكي نجيب محمود، في حياتنا الفعلية (فصل بعنوان: من هو المثقف الثوري) القاهرة، بيروت، دار الشرق، طبعة أولى، 1979، ص 153:42.

5 ـ د. زكي نجيب محمود، مجتمع جديد أو الكارثة، مرجع سابق ص 326.

6 ـ د. أحمد خليفة، مقال بعنوان: «الثقافة السياسية»، الاهرام، القاهرة، 1984/8/20.

7 ـ د. سيد عويس، مقال بعنوان: مشكلة المثقفين «احتكار الوطنية»، الاهرام، القاهرة، 1984/4/10.

8 ـ نجيب محفوظ، في حوار مع الأهرام، 1984/5/15.

9 ـ د. محمد الرميحي مفكر عربي ـ رئيس تحرير مجلة العربي الكويتية، مقال بعنوان: المثقف العربي وأولويات الصراع، الأهرام، 1984/4/16.

10 ـ د. قسطنطين زريق، ندوة المستقبل العربي حول: المثقف العربي ومهامه الراهنة ص 135:110، مجلة المستقبل العربي، عدد 51، مايو 1983. ص 111.

11 ـ د. سليم الحص، المرجع السابق، ص 111، 112.

12 ـ د. زكريا ابراهيم، الثقافة ماذا تعني؟ مقال في مجلة: العربي، الكويت عدد أغسطس 1973، ص 23:20.

13 ـ عامر الخطيب، مقال بعنوان: «أزمة المثقف العربي / من أجل مجتمع عربي جديد»، مجلة «الثقافة العربية». ليبيا. ابريل 1975، ص 26:23.

14 ـ ابراهيم زكي خورشيد، في حديث للاهرام، 1980/12/19.

www.ibtesama.com

15 ـ توفيق الحكيم، هموم البحث عن الثقافة وكيفية الخلاص منها؟ الاهرام، 1981/1/13.

16 ـ فتحي رضوان، مقال بعنوان: من هو الإنسان المثقف؟ الاهرام، 1979/6/17.

17 ـ د. حامد ربيع، مرجع سابق، ص 141، 142.

18 ـ انظر مختلف هذه التعريفات لدى / عادل حمودة، سلسلة مقالات عن أزمة المثقفين وثورة يوليو الحلقة الأولى عن / من هو المثقف؟!، الإقتصادي، القاهرة، 12 مارس 1984، ص 38:35.

19 ـ أنظر / د. زكي نجيب محمود، هموم المثقفين، مرجع سابق، ص 28:12.

20 ـ أنظر / د. حامد ربيع، الثقافة العربية بين الغزو الصهيوني، مرجع سابق، ص 150، وما بعدها.

21 ـ نتائج دراسة / سمير خلف وردت في مقال / السيد يسن، «المثقف العربي: ناقداً ومبرراً ومتفرجاً ص 65:59، مجلة قضايا عربية، بيروت، فبراير 1980، ص 61.

22 ـ د. خير الدين حسيب، ندوة المستقبل العربي، مرجع سابق، ص 120، 121.

23 ـ د. سليم الحص، ندوة المستقبل العربي، مرجع سابق، ص 115، 116، 121، 122.

24 ـ د. غسان سلامة، ندوة المستقبل العربي، مرجع سابق، ص 123، 124.

25 ـ حافظ محمود، عجائز الفرح في أزمة المثقفين، الهلال، القاهرة، اكتوبر 1984، ص23:20.

26 ـ انظر: د. علي الدين هلال ـ تقرير عن / المثقفين والتغير الإجتماعي .. مقدم لمؤتمر الثقافة والمثقفون، جامعة عين شمس، نوفمبر 1979 ـ، حيث تم عرض تقرير شامل بمجلة روز اليوسف عن المؤتمر عدد 12/24، 1979/12/31.

27 ـ محمود شاكر ـ في حوار مع الاهرام، 1984/5/14.

28 ـ لويس عوض، تأملات في الثقافة المصرية، الاهرام، 1981/5/24، ص 12.

29 ـ انظر: د. ابراهيم مدكور / في حوار مع الاهرام 1981/6/6، ص 12، وفتحي رضوان «الثقافة والحرية» ـ الاهرام، 1979/5/16.

30 ـ نجيب محفوظ ـ في حوار مع الاهرام ـ 1984/9/10 ـ ص 11.

31 ـ د. أحمد خليفة، الثقافة السياسية، مرجع سابق.

32 ـ د. عبد العزيز نوار، قبل ان يصبح المثقف شهيداً .. الاهرام ـ 1984/6/27.

33 ـ د. أميرة مطر، مثقفون بلا قضايا، الاهرام 1984/5/7.

34 ـ د. محمد الرميحي، المثقف العربي وأولويات الصراع، مرجع سابق.

35 ـ أنظر / جمال علي زهران، انعكاسات الانفتاح الإقتصادي على توزيع القوة السياسية والمشاركة السياسية في المجتمع المصري، المجلد 1، المؤتمر الدولي التاسع للاحصاء والسكان والبحوث الإجتماعية، ابريل 1984، ص154:129.

36 ـ د. محمد غانم الرميحي، مقال: النفط والثقافة، الدوحة، قطر، عدد 66، يونية 1981، ص 13:11.

37 ـ انظر المناقشات حول الثقافة والمثقفين وبلورة لها: فاروق جويدة، لكي تعود للمثقفين مكانتهم، الاهرام، 1984/7/3.

38 ـ د. أحمد خليفة، الثقافة السياسية، مرجع سابق.

39 ـ نجيب محفوظ، حوار مع الاهرام، مرجع سابق.

40 ـ انظر ندوة المستقبل العربي، مرجع سابق (خلاصة لآراء المشتركين فيها).

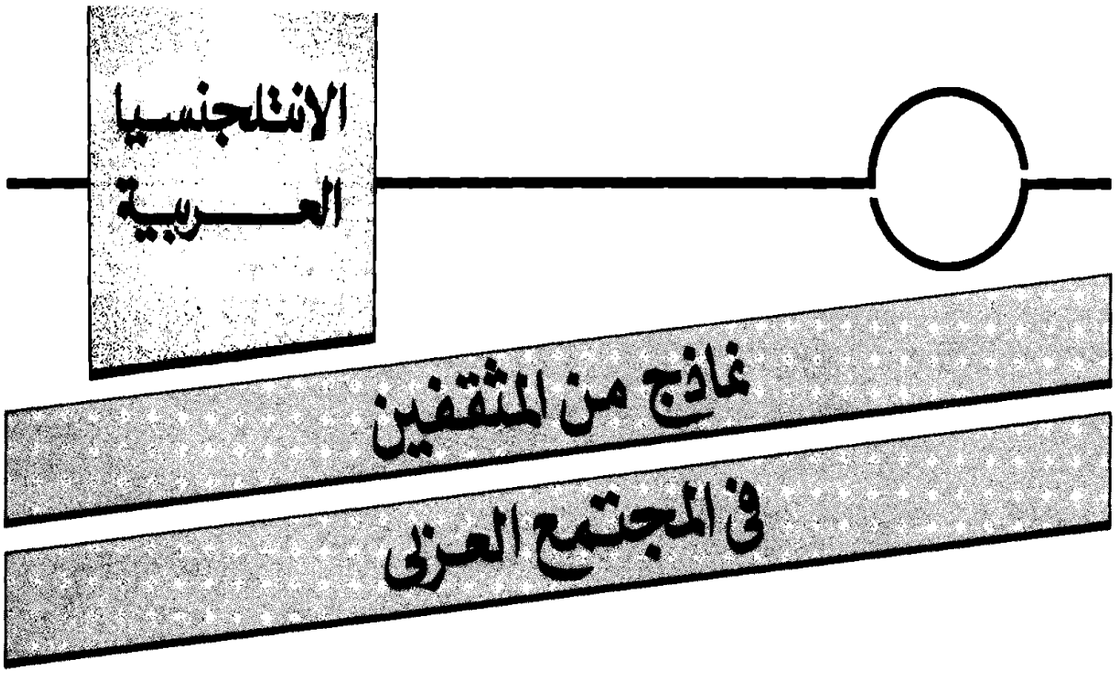
41 ـ السيد يسن، المثقف العربي ناقداً ومبرراً ومتفرجاً، مرجع سابق.

42 ـ د. حامد ربيع، الثقافة العربية بين الغزو الصهيوني ....، مرجع سابق، ص 180:150.

43 ـ د. زكي نجيب محمود، هموم المثقفين، مرجع سابق ص 27، 28.

□ □ □

www.ibtesama.com



د.معن خليل عمر*

جرت العادة بين الباحثين الاجتماعيين على تصنيف المجتمعات الانسانية الى ريفية وحضرية. يشير الاول الى العزلة الاجتماعية والثقافية والجغرافية، ويكون تفكير افراده تقليدياً يخافون من كل تغيير اجتماعي ولا يتقبلوا الافكار والابتكارات الجديدة المستحدثة بسهولة ومحافظين على نمط حياتهم اليومية وتكون مكانتهم الاجتماعية معتمدة على مكانة وسمعة اسرهم الممتدة داخل مجتمعاتهم المحلية. بينما تكون صفات المجتمع الحضري عكس تلك الصفات تماماً.

واذا سحبنا هذه الثنائية النمطية (ريفية ـ حضرية) لتصنيف وتوصيف المثقفين في المجتمع العربي يكون لدينا نوعان رئيسيان من المثقفين: الأول يسمى بأرياف المثقفين، والثاني يدعى حواضر المثقفين. يشير الأول الى التسطيح المعرفي والجمود الفكري والضيق في الرؤية الثقافية بسبب الإنعزال عن التطورات الحاصلة في الحقول المعرفية أو عدم مساهمته في التفاعل معها او متابعتها فيخاف من كل تغيير فلا يتبنى الافكار المتنورة والمبتكرة والمستحدثة بل يميل الى تبني الافكار التقليدية الجامدة ويحافظ على الالتزام بها، وتكون مكانته الثقافية معتمدة على الشهادة التي حصل عليها وليس على عطائه لانعدامه (اي انعدام العطاء الثقافي) ومعتمدة ايضاً على ارتباطاته الاسرية والقرابية وتكون شخصيته منسجمة جداً مع الاتجاه الثقافي المحافظ في المجتمع ومنسجمة مع مجتمعها ولا تعاني من الحرمان وملتزمة بالتعليمات الرسمية ولا تقبل الاثارة الفكرية وتميل لاستلام مواقع سلطوية او ادارية، ومرتبطة بمجتمعها المحلي عضوياً لا ميكانيكيا ـ اي يصعب عليها الابتعاد عن مجتمعها المحلي ويستحيل انفصالها عنه ـ لذا فإنها تكون متأثرة بتقاليد مجتمعها فلا تؤثر فيها لانها منفعلة بها لا فاعلة فيها، وتميل الى ان تكون ابنة مجتمعها وابنة زمانها ومعجبة بتوجيهات تنشئتها الاجتماعية الأولى (مرحلة الطفولة)

اما صفات حواضر المثقفين فتتصف بانها تملك الرؤية الواسعة للاحداث الفردية والاجتماعية وحاصلة على ثقافات متنوعة ومسايرة للتغيرات الاجتماعية السائدة في مجتمعها، وفي هذا المجال افادنا ليون ورشي الذي سجل صفاتها الفردية والاجتماعية حيث قال فيها ما يأتي «يكون ارتباط هذه الشريحة من المثقفين بمجتمعها شكلياً ورسمياً، اي من النوع السطحي والضعيف ولا تميل الى تقويتها او توسيعها لاسباب عديدة منها انها لا تحترم تقاليد مجتمعها الاجتماعية وتنتقدها في الكثير من الاحيان وتثير شعور مجتمعها العام في مواضيع اجتماعية او سياسية او دينية حساسة من خلال مناقشاتها ومناظراتها، لانها ـ وكما ذكرنا ـ مرتبطة بمجتمعها رسمياً وشكلياً فضلاً عن كونها منسحبة منه بشكل غير معلن، لذا فانها لا تنفذ او تطبق مطاليب او واجبات أو حقوق اسرتها ومجتمعها المحلي، وغالباً ما تحمل عادات اجتماعية تتعارض وتتقاطع مع عادات مجتمعها لانها غير مقتنعة بجدواها او بضرورة وجودها في النسيج الاجتماعي. هذه

* استاذ مساعد في علم الاجتماع. جامعة بغداد. من القطر العراقي.

www.ibtesama.com

الصفات جعلت شخصية هذه الشريحة الثقافية تكون غامضة ومبهمة وذات اطوار سلوكية غريبة وشاذة عما هو سائد ومألوف في مجتمعها، لذا لا تكون فعّالة في تأثيرها وتغييرها الاجتماعي وهي في هذه الوضعية الاجتماعية، انما تستطيع ان تؤثر وتغير مجتمعها المحلي من خلال انتمائها الى تنظيمات غير رسمية مثل الزمر الصداقية او الشلل المهنية او كتابة المقالات والدراسات النقدية والتقويمية. فضلا عما تقدم، تكون شخصية هذه الشريحة الاجتماعية غير ميالة للالتزام بالشروط المقيدة لسلوكها وتفكيرها وارتباطاتها بشكل مرسوم مسبقاً، وتكون ميالة للعلاقات الصريحة والعابرة غير المخطط لها، مطلقةً الاقوال والافكار العارية من المجاملة لانها لا تجاري أحداً، لكن علائقها الاجتماعية توضع للتصنيف العمري والجنسي والعرقي والسلوكي ـ اي انها تتعامل مع الناس كلٍ حسب صنفه مع الاحتفاظ بصراحتها وعدم مجاملتها ـ هذه الحرية وعدم الالتزام في التعامل الاجتماعي لا تجعل منها شخصية قيادية او محتلة موقعاً وظيفياً قيادياً.

وزبدة القول، أن هذه الشريحة لا تريد أن تكون ابنة زمانها ومالكة الاسس المشتركة مع باقي افراد مجتمعها تعكس تقاليدهم ومعتقداتهم وعلائقهم، لكن اذا حصل وتموقعت في مركز سلطوي مؤثر ـ وهذا نادر ما يحدث ـ فانها تقوم بعملية التأثير والتغيير من خلال موقعها وثقافتها وبالوقت ذاته تشعر بانها مرتبطة بمجتمعها اكثر مما سبق[1]

لقد لاحظنا أن ورشي اطلق على هذه الشريحة المثقفة بذات الرؤية الواسعة، وقد وجدنا «رايت ملز» استخدم مصطلح المثقف الجيد ليوضح صفات هذه الشريحة المثقفة التي اسميناها بحواضر المثقفين، وقد قال فيها مايأتي «انها ليست بديوانية (بيروقراطية) في تعاملها مع الاخرين ـ وهذا يقابل الصفة التي اطلقها ورشي بانها غير رسمية في علائقها مع الاخرين ـ لانها لا تلتزم بالشروط المهنية والاجتماعية المخطط لها ولانها لا تفصل عملها عن حياتها الخاصة، فهي تحاول ان تزاوج خبراتها الثقافية مع عملها المهني من اجل اثرائه واثماره وتوظف افكارها للصالح العام وليس للنظام الديواني.

اما عمل هذه الشريحة، فيكون منظم وبخاصة تسجيل خبرها وافكارها وطرحها باوقات مناسبة لانها لا تكتب حسب ظروف المصلحة الشخصية او الموقعية السلطوية بل ما تتطلبه المصلحة العامة لان معظم كتاباتها لا تعكس معاناة ومشكلات الظروف الراهنة فقط بل تطرح ايضاً الافكار والتوقعات المستقبلية المرتقبة.

ولا بد من الاشارة في هذا المقام الى أن هذه الشريحة تميل لرصد الاحداث السلبية داخل مجتمعها لتبني تصورات ايجابية مفيدة فضلاً عن كونها لا تخاف من طروحاتها المتطرفة لان شخصيتها تتصف بالصراحة والعلاقة المباشرة والوضوح والبساطة في طرح الافكار والعبارات[2]

نأتي الآن الى تحديد مفهوم المثقف في الوطن العربي الذي يشير الى: المفكر الواعي بأهمية قضية الانتماء القومي والواعي بأهمية دوره في إحداث التغيير الاجتماعي القائم على الخلق والابداع لتنمية مجال الفكر الجدلي المستقل، الفكر الذاتي القادر على مجابهة التبعية الخارجية باشكالها المتعددة والمتطورة فضلاً عن ذلك فللمثقف دور نبيل وانساني في المجتمع بحسب أي دور مهني يهدف الى خدمة الانسان والمجتمع وعطائهما، إلا ان دور المثقف يكون من النوع المعرفي ويساهم في اغناء البناء الثقافي المتمدن. وهناك المثقف المختص الذي يحمل ثقافة اختصاصية دقيقة في حقل من حقول المعرفة الاكاديمية في مؤسسة علمية (كالجامعة او الكلية او المعهد او المركز البحثي) نشأ فيها من جذورها ماراً بنسقها ومنتهياً بثمارها وعطائها، وغالباً ما يكون دور المثقف المختص متسماً في الاسهام البنائي المتفاعل مع التراث الاختصاصي وعطائه المعاصر لكي يغني المعرفة نوعاً وكماً.

وبالنسبة للاغتراب الثقافي، فإنها لا تحصل للمثقف المختص الواعي بانتمائه القومي والمدرك لاهمية دوره في إحداث التغيير الاجتماعي المبدع الذي ينطوي على تقديم فكر واقعي لا يهدف إلى الربح المادي.

ثمة نوع اخر من المثقفين وهو المثقف الشعبي او مثقف الخبرة الذي يملك المعرفة العامة المتضمنة خبراته وممارساته في الحياة اليومية فضلاً عن حفظه تراث مجتمعه الشعبي ـ الشفوي ـ موظِفاً معرفته العامة وتراث المجتمع الشعبي لقضايا مجتمعه وتقييمها او نقدها انما بالشكل المحدود.

www.ibtesama.com

هذا النوع من المثقفين لا يحصل له الاغتراب الثقافي ايضاً لانه عاش الاحداث الاجتماعية في مجتمعه وتفاعل معها واصبح جزءاً من القضية القومية والانتماء الاجتماعي لمجتمعه المحلي فأصبح مثقفاً بالخبرة لا بالهوية.

اخيراً، هناك المثقف بالهوية الذي يحمل شهادة (أولية أو معمقة) يستعملها كجواز مرور يدخل به في كل مناسبة ثقافية متخصصة لكي يعيش عليها كبضاعة جدواها العائد المالي السريع دون احترام الثقافة المختصة او الشعبية او افراد المجتمع الذي يتعامل معهم في المجتمع الكبير وهذا النوع من المثقفين لا يعول عليهم المجتمع العربي في الخلق والابتكار لانهم مقلدون ومنتفعون.

نأتي الآن لتوصيف وتحليل ارياف المثقفين، لقد ذكرنا انفاً ان للمثقف دورا نبيلا إلا أن هناك من يستغل ممارسة هذا الدور النبيل ليحرفه عن اهدافه المتطورة فيستثمره لصالحه الذاتي وليس المجتمعي او المعرفي وبخاصة اولئك الذين حصلوا على قدر معين من التحصيل الدراسي العالي الذي يؤهلهم ديوانياً وليس معرفياً لاستلام مواقع ديوانية ـ معرفية بممارسة دورية داخل المجتمع المحلي (اساتذة وباحثين وطلبة) والمجتمع العام عن طريق الاسهام في احد وسائل الاعلام الجماهيرية.

سنحاول الابانة في هذا المقام عن اربعة نماذج تمثل ارياف المثقفين في المجتمع وهي:

1 ـ نموذج ذو منطلق موقفي.

2 ـ نموذج ذو منطلق سطوى.

3 ـ نموذج ذو منطلق إدعائي.

4 ـ نموذج ذو منطلق موقعي.

على ان لا ننسى ان هذه النماذج الاربعة تنتعش كلما قل الوعي الثقافي في المجتمع وتنحسر كلما زاد الوعي الثقافي داخل المجتمع. اما الوعي الثقافي فيرتفع مستواه كلما زاد احتكاك المجتمع مع المجتمعات المغايره له في الثقافة المدنية والاكثر منه تقدماً وتطوراً، وان يتفاعل معها ايجاباً لا سلباً عبر وسائل الاعلام المرئية والسمعية والمكتوبة، علاوةً على مؤثرات التقنيات التكنولوجية المتطورة مضافاً اليها الممارسة الديمقراطية في طرح الافكار ومناقشتها واثرائها بين المثقفين والمتعلمين وبذا يكون نشاط المثقف المختص البناء ثمرة ازدهار الوعي الثقافي في المجتمع، ومخاطره الدورية تنطلق من غياب او ضعف متغيرات تنشيط الوعي الثقافي المذكور اعلاه.

ثمة حقيقة يعرفها المثقفون، وهي عدم تيسر ثقافة اجتماعية راكدة او مستقرة في أي مجتمع بشكل مستديم بل هي مركبة (دينامية) تأخذ المعلومات الجديدة والحية لتغذي بها عناصرها الفكرية واثرائها عن طريق الاستخدام اليومي في الحياة الاجتماعية. ومما لا شك فيه ان للمثقف دوراً لا بأس به في تنشيط حركة ثقافية مجتمعية، عن طريق العطاء المثمر من خلال كشف سلبيات الافكار والتجارب التي لا تخدم مجتمعه واظهار الجوانب الايجابية لوظائف الثقافة في مجتمعه.

واذا كان المثقف غير واع بسلبيات بعض افكار ثقافة مجتمعه او غير مدرك لايجابياتها فلا يستطيع ان يمارس دوره الحيوي في تنشيط الثقافة الاختصاصية او الاجتماعية علاوة على ذلك، فانه إذا قام بخلط او مزج ايجابيات الافكار والتجارب مع سلبياتها وتعامل معها بشكل عبثي فسيكون دوره عائقاً ومتخلفاً ويضحى دوره خطراً على انماء الثقافة الاجتماعية.

نأتي الآن الى توضيح النموذج ذي المنطلق الموقفي. ان للمثقف مواقف دقيقة تجاه ثقافة مجتمعه وتجاه الثقافات الاخرى، وهذا تصرف لا بد منه لكل مثقف، بيد أن اتجاه الموقف يحدد هدف المثقف ومركزه او موقعه السلمي الخاص بالمثقفين داخل مجتمعه. فاذا كان اتجاهه الثقافي استعلائياً على عناصر ثقافة مجتمعه بسبب (انحطاطية) اتجاهه الثقافي تجاه الثقافات الاخرى (الافضل من ثقافة مجتمعه) المنطلق من مشاعره الانبهارية الجاهلة، فانه سيقوم بطرح سلبيات ثقافة مجتمعه المحلي (المعرفي ـ الاكاديمي) والعام ويبالغ فيها فضلاً عن انتقاصه من مواقع مثقفي مجتمعه ودورهم النشط في ثقافتهم.

ان هذا الموقف لم يُتخذ عبثاً بل مقصوداً ومخطّطاً لذلك من اجل خلق القلق الثقافي في مجتمعه، لانه يعلم بماذا

www.ibtesama.com

يعمل وماذا يقصد، والخطورة تكمن في محاولته اعاقة النمو المعرفي داخل مجتمعه.

بيد ان فاعلية وديناميةهذا النموذج تتوقف على النقد الراصد البّناء من قِبل النقاد المتخصصين بالحقول المعرفية الدقيقة في تشخيص مثل هذه الحالة وتعريتها بدون مجاملة، وليس من قبل النقاد الهادفين للنقد من أجل النقد.

اما النموذج الثاني من ارياف المثقفين فهو ذو المنطلق السطوي الذي يشير الى الاستحواذ على اعمال وتجارب وافكار الاخرين، وتنسيبها لافراد لم يساهموا في طرحها ابداً واستعمالها دون الاشارة الى اسماء اصحابها. فبعض المثقفين المختصين يسطون على أعمال غيرهم دون ذكر اسمائهم او الاعتراف بجميل عملهم، وبخاصة الاعمال والافكار والتجارب التي ظهرت خارج مجتمعهم، أي في مجتمعات اجنبية وطرحها على انها من بنات افكارهم واعمالهم وهذا سطو معرفي رخيص يسمى في علم الاجتماع (بجريمة ذوي الياقات البيض)

وهناك حالة اخرى في هذا النموذج توضح تثبيت مراجع ومصادر اجنبية وهمية لم يرجع لها الباحث بل رجع اليها باحث اخر في تناول الموضوع نفسه فيذكرها الباحث الثاني مضللاً القراء بانه رجع اليها وطرحها باسلوبه واعتمد عليها في المناقشة والطرح وهو لم يعرف ماذا كُتب فيها من اراء وافكار وتجارب وهذا ابتزاز معرفي رخيص وجهالة بالمنهجية الملتزمة بالامانة العلمية.

ويكمن خطر هذا النموذج في المؤسسات الاكاديمية التي تسودها المنافسة العلمية في البحث والتقصي الا أن هذا النموذج ينكشف بسرعة وبسهولة بسبب رصد المتخصصين له وبسبب المنافسة العلمية الخلاقة لذا نجد هذا النموذج يحاول ان يحمي نفسه تحت مظلات لا علمية لحماية سطوه، لكن ذلك لا يستمر لفترة طويلة من الزمن.

اما النموذج الثالث، فهو ذو المنطلق الادعائي اي أن المثقف المختص يكون مختصاً بالمعرفة (ب) لكنه يدّعي أن معرفته الدقيقة هي (أ) لأن (أ) تمثل موقعاً حيوياً في البناء المعرفي، بينما تخصصه الحقيقي (ب) يمثل موقعاً هامشياً في البناء المعرفي فيتشبث بكل الوسائل الادعائية (كالكذب والتحايل والتزوير) من اجل اقناع الاخرين بان تخصصه هو (أ) وليس (ب). ان هذا النموذج لا يكون صادقاً وواضحاً في عطائه المعرفي فنجده يتقلب من نظرية معرفية الى اخرى ومن منهج الى اخر حسب قوتها وفاعليتها.

وتكون خطورة هذا النموذج في أن عطاءه المعرفي يكون سطحياً واولياً وغير معاصر بسبب عدم اختصاصه بذلك وتكون نتيجة عمله تجهيل طلبة المعرفة واعاقة انماء معرفتهم وابقاءهم على المعرفة التقليدية الأولية وهذه حالة ريفية معرفية.

وهناك حالة اخرى لهذا النموذج وهي ان المثقف المختص يداهن المواقع الديوانية ـ المعرفية لكي يصل الى مستويات معرفية رفيعة لا يستطيع ان يصل اليها ويعمل فيها بسبب قدرته المحدودة وعموميتها فيكون تابعاً ومنصاعاً لأوامر المواقع الديوانية دون ان يفيد المصلحة العامة او يثري المعرفة الدقيقة، بل يستغل هذه المواقع ويبتزها لكي يحقق اهدافاً لم يستطع تحقيقها وهو خارج حدود المواقع الديوانية، فهو اذاً موظف في المعرفة وليس مختصاً فيها علاوة على كونه غريباً معرفياً وهامشياً ديوانياً ومجهولاً اجتماعياً ومتكسباً مادياً.

وتكون خطورة هذا النموذج في أن عطاءه المعرفي لا يتناسب ـ كماً ونوعاً ـ مع المستوى الموقعي الذي حصل عليه عن طريق المداهنة وانه سوف يؤثر على المستويات المعرفية المتقدمة ويُهبّط مستوياتها او يعيق نموها وبالتالي يؤدي الى تسطيح المعرفة المتخصصة وليس الى تعميقها واغنائها.

أما النموذج الاخير فيوضح وصول المثقف الادعائي او المداهن او السطوي او الموقعي الى استلام موقع ديواني ـ معرفي لا تمت بصلة جوهرية باختصاصه الحقيقي او ان مستواه المعرفي لا يؤهله لاستلامه بل حصل عليه بالتعيين دون مراعاة شروط ومواصفات الموقع الاختصاصي.

ان هذا النوع من المثقف لا يستطيع تطوير الموقع الذي شغله ـ لانه غير مؤهل له ـ فيتشبث بجميع الوسائل المداهنة والادعائية لكي يحافظ على موقعه، ويعيش مادياً تحت مظلة هذا الموقع لا معرفياً وبالتالي لا يستطيع تطوير

www.ibtesama.com

معرفته ولا الموقع الذي شغله بدون كفاءة فيعيق نمو الموقع الديواني ـ المعرفي ونمو المعرفة الاختصاصية معاً ويبقى طفيلياً عليهما متكسباً مادياً منهما لكنه لا يكون مجهولاً أو غريباً في قلعة المعرفة الحضرية.

ان هذه النماذج الاربعة لا تمثل الحالات الابداعية الخلاقة بل تمثل حالات جامدة ومنعزلة ومحافظة وشخصية.

ننتقل بعد ذلك الى طرح ثلاثة اراء في تبرير واقع ارياف المثقفين والمثقف بالهوية، فقد ارجع سيد سعيد تبريره الى الاسباب التالية:

1 ـ نشأتهم في احضان الثقافة الغربية.

2 ـ الظروف الحضارية غير العادلة.

3 ـ غياب الروح الديمقراطية التي تصادر العقلية العربية

وبالنص قال سيد سعيد ما يأتي «لقد نشأ افراد النخبة المثقفة في اغلب البلدان العربية في احضان الثقافة الغربية. فهم بحكم نشأتهم، منعزلون وهم حين يتبنون قضايا التحرير يقعون تحت تأثير هذه الأزدواجية، فهم من ناحية يخوضون صراعاً ضد ثقافة تعلموها وتربوا في احضانها ومن الناحية الاخرى هم عاجزون عن اعطاء ثقافة بديلة. ذلك ان المثقف يلاحظ ان الثقافة التي يريد ان يتبناها لحرصه على الاصالة لا تملك من وجوه كثيرة أن تصمد للمقارنة بينها وبين الوجوه الكثيرة المتألقة للثقافة الأوروبية، وهكذا تظل المبادرات الابداعية متخلفة لان الحساسية الفنية والثقافية لهؤلاء المثقفين قد تربت على الانبهار بالانجازات الشكلية وتأتي انجازاتهم في هذا الوضع مفتقدة للاتجاه وغير قادرة على استثمار او ترجمة الظروف السياسية والاجتماعية التي يموج بها الوطن العربي. يضاف الى هذا ان خمول هذه المبادرات الابداعية يرجع الى تلك الظروف الحضارية غير العادلة وغياب الروح الديمقراطية التي تصادر العقلية العربية باستمرار عن الاستجابة والتحريض المبدعين. وهذا لا يعني بالطبع غياب تيارات هادئة وعميقة داخل الحياة الثقافية العربية إلا أن هذه التيارات لم تتحد تخومها بعد وتعترضها كثير من العراقيل والصعوبات التي تصادر باستمرار انبثاقها وتبلورها وحتى تتبلور هذه التيارات المبدعة سيظل الانتاج الثقافي العربي محض استيعاب وتلق منفعل وستظل حركة الثقافة العربية ذيلية للوارد الثقافي»[3]

جعل سيد سعيد المثقفين العرب الذين نشأوا في احضان الثقافة الغربية جميعهم بعيدين عن المبادرات الابداعية وان تقربوا منها فانها متخلفة. هذا الحكم المطلق فيه تعسف وجور لان من بين المثقفين العرب الذين نشأوا في احضان الثقافة الغربية من قدم عطاءً عربياً ممتازاً وساهم في التثقيف الابداعي وشخص مشاكل مجتمعه وطرح العلاج لها، ومجلاتنا العربية تتضمن العديد منهم وبالوقت ذاته، هناك من المثقفين الذين نشأوا في احضان الثقافة الغربية ـ وللاسف ـ بقوا ذيليين لها بعدما خرجوا من مرحلة التربية الحُضّنية ووصلوا الى المرحلة العمرية أو النظيرية Peer Stage (اي المرحلة التي يقوم الفرد فيها بالتفاعل والتعامل مع ابناء يمثلون نفس المرحلة العمرية او المهنية او الثقافية، وتكون هذه الشلة من الافراد ذات أثر كبير في تنشئته اجتماعياً اكثر من تنشئته في المرحلة الحضنية) لانهم عاجزين عن تقديم العطاء الثقافي القادر على التفاعل مع العقلية العربية والواقع العربي وقد ادرجنا هذا النوع من المثقفين تحت صنف ارياف المثقفين (وسوف نفصل هذا الصنف لاحقاً) ولا علاقة لغياب الروح الديمقراطية عن عجزهم في العطاء الثقافي.

اما حليم بركات فقد ارجع ذلك الى ما يلي:

1 ـ ان المؤسسات الثقافية العربية الراهنة مضادة للانسان العربي.

2 ـ عجز وانحلال القيم الاجتماعية العربية.

3 ـ السعي لتحقيق الغنى المادي بأقصر وقت ممكن.

وبالنص قال ما يأتي «إن المؤسسات والبنى الثقافية السائدة في المجتمع العربي في الوقت الحاضر مضادة للانسان، مضادة لصحته النفسية ونموه وتحقيق ذاته ومحاولاته لتجاوز تعاسته. ليس الانسان في مركز اهتماماته بل على الهامش يفكر انما ليس بنفسه ويحقق بعض المنجزات ولكنها لا تشمل صحته العقلية والنفسية ويتعامل انما تنقصه الحرية

www.ibtesama.com

للتعامل بشجاعة وعفوية مع نفسه وغيره. ويعيش الانسان العربي على الهامش حاساً باستمرار وقلق احتمالات السقوط فيما ينمو العالم حوله يزداد تقلصاً ضمن ذاته لدرجة التحول الى شيء لا قيمة له.

اننا نعيش في ظل مؤسسات وانظمة تحيل الانسان الى كائن منفعل بالواقع وغير فاعل فيه كائن يجد ان من اولى مهماته ان ينسجم ويرضخ ويتقولب ويرضى بحرمانه، انه كائن مقلد لا مبدع، مصغ لا محاور، تابع لا قائد، مستسلم لمصيره لا مسيطر عليه....

يعيش في ظل انظمة ومؤسسات تريد الانسان ان يقتنع بأنه لا يملك القدرة ولا حتى الامكانية لكي يستجيب لتحديات العصر وليس من اختيار امامه غير القبول بالوضع الراهن بل تريد ان تقنع الشعب ان القبول بالوضع الراهن هو التعقل وهو المنطق ويعاني المجتمع العربي بالاضافة الى العجز من انحلال القيم وما يرافق ذلك من تفكك اجتماعي وفساد في الادارات والحياة اليومية وعدم فعالية الانظمة والقيادات والسعي لتحقيق الغنى المادي بأقصر وقت ممكن وبأية وسيلة والانشغال بالاهداف الآنية ورموز المكانة الطبقية والركض وراء المقتبسات المعلبة الاستهلاكية اللامنتجة. ان المناخ العام مناخ تهالك على العيش وسعي للوصول على حساب الكرامة والصحة العقلية والنفسية»[4].

اذا تحرينا عن قادة المؤسسات والبنى الثقافية في الوطن العربي نجد معظمهم من ارياف المثقفين الذين يساهمون ويساعدون مؤسساتهم في جعل الانسان العربي منفعل بالواقع وغير فاعل فيه. لان المثقف الذي يركض وراء المواقع الوظيفية ينشغل عن الثقافة ومتابعتها ودعم مفكريها لانه مشغول بارضاء رموز الديوانية والركض وراء المقتبسات المعلبة الاستهلاكية اللامنتجة.

ان الاستاذ حليم لم يميز بين انواع المثقفين بل تكلم عن الجميع واعتبرهم كلاً واحداً وهذا غير ممكن لان للمثقف مواصفات خاصة به تجعله بعيداً عن الاستسلام والتبعية والاصغاء والتقليد واذا حصل ان اصبح قريباً او متمثلاً لهذه الصفات فلا يمكن ان نسميه مثقفاً، لان المثقف هو المبدع والمحاور والقائد الفكري والفاعل في واقعه.

اما فيصل دراج فقد ارجع معاناة المثقفين الى الاسباب الآتية:

1 ـ اتساع دور المثقفين.

2 ـ عدم تشكيلهم طبقة اجتماعية.

3 ـ منسحبين من الصراعات الاجتماعية.

وبالنص قال «ان اتساع دور المثقف الذي يشمل كلية المجتمع لا يخلق منهم مجموعة اجتماعية مستقلة او زمرة اجتماعية متجانسة واتساع هذا الدور ينفي امكانية تحديد صارم لطبيعة دور المثقف الاجتماعي فلا يشكل المثقفون طبقة اجتماعية ذات سمات اقتصادية محددة ولا وحدة ايديولوجية منسقة او زمرة ايديولوجية سياسية وذلك لسبب هو أن المثقف لا يمارس دوره كفرد بل كعلاقة اجتماعية واذا كان معيار (العمل الفكري) يمنح المثقفين سمعتهم العامة فان هذه السمة ما تلبث ان تتراجع في ساحة الصراع الاجتماعي المتعدد الابعاد»[5]

الغرابة في هذا الرأي هو أنه اذا كان دور المثقف واسع داخل المجتمع فان ذلك يعني بأنه قادر على الاسهام بالدخول في العمليات الصراعية وقيادتها عن طريق كتاباته وزمرة الصداقية والشللية وتوجيه نهاية الصراع للصالح العام وليس الخاص هذا اذا كان من نوع حواضر المثقفين، لكن اذا كان من ارياف المثقفين، فانه على الرغم من اتساع دوره فسوف لا يستطيع الاسهام بالدخول في العمليات الصراعية، لذا فان أطروحة فيصل دراج متناقضة ولم يميز بين اصناف المثقفين في الوطن العربي.

اخيراً نذكر نماذج حواضر المثقفين اصحاب المنطلقات الآتية:

1 ـ نموذج ذو منطلق موقفي: اي صاحب الموقف الواضح والصريح في مواجهة مشكلات وظواهر مجتمعه دون مبالغة فيها او تصغير شأنها، اي ملتزماً بالموضوعية في منطلقه وتوصيفه وتحليله وتقييمه وحكمه عليها بعيداً عن السعي وراء الغنى المادي السريع.

www.ibtesama.com

2 ـ نموذج ذو منطلق تفاعلي : أي المطلع على ثقافات غير ثقافة مجتمعه مقارناً ذلك مع ثقافة مجتمعه مبرزاً التباينات والتشابهات بينهما وحقق تفاعلاً بين خبراتهما واهدافهما.

3 ـ نموذج ذو منطلق نقدي: اي الذي رصد المشكلات والظواهر والوقائع الاجتماعية والسياسية والثقافية وثبت سلبياتها وقدم علاجات لها ثم قومها ولم يكتف بنقدها.

4 ـ نموذج ذو منطلق انساني: اي الكتّاب واصحاب الفكر والقلم والاساتذة وغيرهم من المثقفين الذين تحرروا من تعصباتهم الضيقة وتحيزاتهم الذاتية وخصوصياتهم الشخصية المحلية وعبّروا عن ضمير مجتمعهم وعن الهمّ العام وليس الانا والنحن وليس الانت.

5 ـ نموذج ذو منطلق إجرائي وليس ديواني: أي المثقف الذي خدم مصالح الناس من خلال موقعه دون تقديس المواقع الديوانية او تسخير مصالح الناس لخدمتها بل الذي ازال معوقات النظام الديواني لكي يتجه نحو اهداف وغايات ومصالح الناس بعيداً عن تحقيق الاهداف الانية وتقديس رموز المواقع الديوانية.

الهوامش:

1-Warshay, Leon, 1976 «Breadth of perspective, Social type and the dialectic of change, Zollscham, G. and Hirsch W. (eds.) Social change, John willey and sons, New York p p. 477-479

2-Mills,G. Wright, 1968 «The Sociologist in Anger Cuzzort, R.P.(ed.) Humanity and modern Sociological thought, Hott, Rinehart and Winston inc, New York p p. 150-151

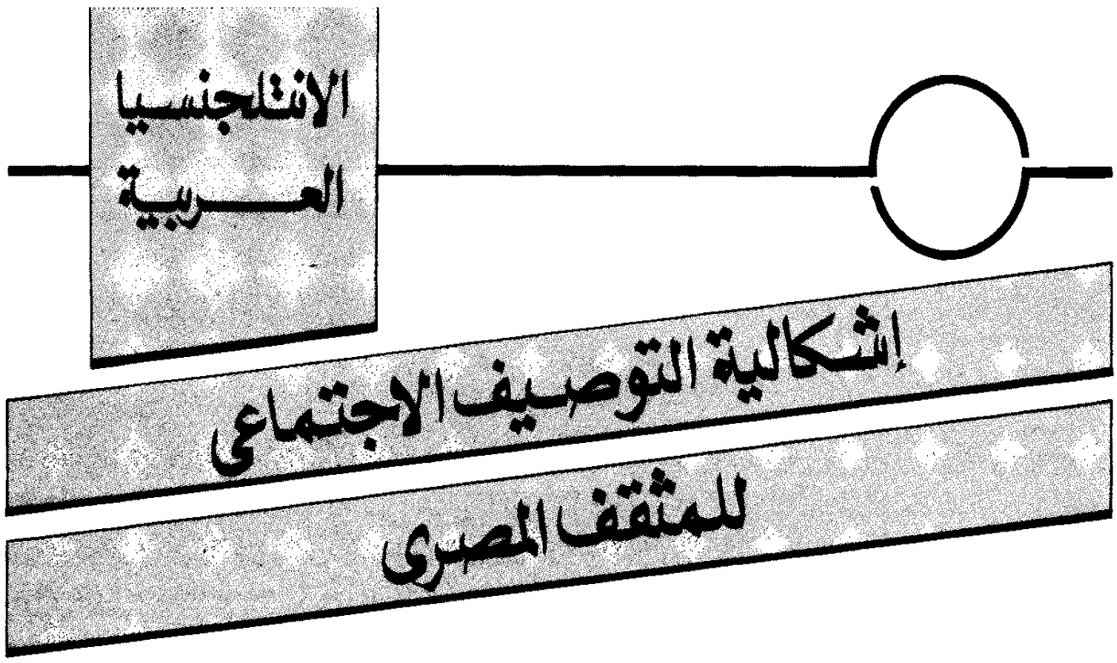
3 ـ سعيد، سيد 1979 «الثقافة العربية بين الوحدة والتكامل» مجلة المستقبل العربي العدد (1) ص 145

4 ـ بركات، حليم 1978 «اغتراب المثقف العربي» مجلة المستقبل العربي، العدد (7) ص 107–108

5 ـ دراج، فيصل 1978 «اغتراب المثقف العربي» مجلة المستقبل العربي العدد 7 ص 119

□ □ □

www.ibtesama.com



أحمد صادق سعد *

1 ـ مقدمة:

في عدد من الخطط السياسية العربية، يعتاد أن يقال عن الحلف الثوري أنه يضم مثلا البرجوازية الصغيرة والعمال والجنود والمثقفين الثوريين. وكأن المثقفين طبقة اجتماعية، مثلها مثل البرجوازية الصغيرة والطبقة العمالية.

غير أن التطورات التي جرت في السنوات الاخيرة في ميدان المثقفين المصريين تثير التساؤل حول مدى دقة هذا التصنيف. ذلك أن مصر تعاني منذ مدة من أزمة فكرية عميقة ومستحكمة ناتجة عن تجمع مجموعة من الأزمات في ميادين الاقتصاد والاجتماع والسياسة والفن والأدب، وفي ميادين العلم والثقافة بوجه عام.

وهناك حاجة إلى مواجهة نظرية عامة لهذه الأزمات، والمفروض ـ تقليدا ـ أن يتقدم بها المثقفون. وحيث أن هؤلاء لا يقومون بما ينتظر منهم، فالتساؤل مطروح بشأنهم بالتالي.

ولكن أزمة المثقفين المصريين ليست فقط نتيجة لأزمة الثقافة العامة، وانما هي أزمة ذات خصوصية تضاف إلى مجمل الأزمات الأخرى في ميدان خاص. بل هناك احتمال قوي أن تكون أزمة المثقفين أحد العناصر لأزمة الثقافة والمجتمع وسببا من أسبابها. وهذا ما يميل اليه كاتب هذه السطور، وما يحاول أن يوضحه في هذه الورقة.

ومع ذلك، نود الاشارة إلى أن ما نكتبه هنا ليس أكثر من اجتهاد مطروح للمناقشة، اذ لا ندعي بأننا نحل القضية. هذا بالاضافة إلى أنه، اذا كان حديثنا يجري في أمر المثقفين المصريين، فاعتقادنا أن جوانب كثيرة منه تنطبق أيضا على المثقفين العرب بوجه عام.

2 ـ حول التعريف:

المثقف هو الشخص المنشغل بشئون الثقافة المعنوية، بحيث تتوافر لديه المعلومات والمفاهيم النظرية والقدرة على التعامل مع الافكار المجردة عن الشئون العامة المكونة لثقافة المجتمع[1].

وقد استبعدنا من هذا التعريف الاشخاص المنشغلين بشئون الثقافة المادية، أي التقنين، رغم التأثير المعنوي والفكري الذي تمارسه الأوضاع التقنية وتغيراتها على المجتمع. وهذا يعني أن التقني في نظرنا يدخل في مجموعة المثقفين

(1) تعرف موسوعة العلوم الاجتماعية المثقفين INTELLECTUALS بأنهم أشخاص يملكون معرفة، أو بالمعنى الضيق للكلمة، يكون حكمهم ـ المؤسس على التأمل والمعرفة ـ ناجما بصورة أقل مباشرة واقتصارا عن الادراكات الحسية مما عليه الحال بالنسبة للذين ليسوا بمثقفين.

R. MICHELS, «INTELLECTUAL», ENCYCLOPEDIA OF SOCIAL SCIENCES, Maemillan, NEW YORK, 1949.

* باحث من القطر المصري.

www.ibtesama.com

بدرجة ما تتسع اهتماماته بالشئون الثقافية العامة. ومن جهة أخرى، فهناك عدد كبير من المثقفين يتعيشون من العمل، لا في ميدان الثقافة، ولكن في الاعمال التقنية التي قد تدخل في اختصاصاتهم التربوية. ويحدث هذا خاصة عندما يعمل المثقف موظفاً في أجهزة الدولة أو مؤسسة رأسمالية، اذ أن الخط الفكري لعمله ينبع من ارادة الآخرين ـ أصحاب العمل ـ وليس عليه الا التنفيذ. وفي هذه الحالة، يعمل المثقف كتقني جزئيا وكمثقف جزئيا، وان تداخل الأمران مع بعض.

يتعامل المثقف بالأفكار المجردة عن الشئون الثقافية العامة. ولكنه ليس بالضرورة رجل فعل، أو مشتركا في حركة اجتماعية منظمة، وفي رأينا أيضا، أنه ليس ضروريا لكي يكون الشخص مثقفا أن «يتولى القيادة الفكرية» في أحد المجالات كما يقول البعض (15: ص 13). وكذلك ليس ضروريا أن يكون فيلسوفا أو له «موقف ايديولوجي واضح» كما يقول البعض الآخر (12: ص 108). فان كنا لا ننكر وجود قادة فكريين أو ذوى موقف فكري مهيكل تام من بين المثقفين المصريين، الا أن هذه الصفات لا تنطبق على جمهرة المثقفين كلها. فالعادة في الاحاديث الجارية عن المثقفين ألا تشترط عليهم هذه الشروط، وان كانت تعطي لهم مكانة اجتماعية خاصة. وبالاضافة، ففي رأينا أن ثراء أوساط المثقفين بالقادة الفكريين والفلاسفة ورجال العمل الحركي أمر يتغير حسب الظروف العديدة. ومع ذلك يمكن القول منذ الآن أنه يبدو لنا أن المثقفين المصريين الكثيرين جدا ينفرون من ميادين الفعل المنظم الجماعي الاجتماعي والسياسي، وان كان الفعل عبارة عن التطبيق العملي للافكار التي يحملونها أو يتمسكون بها. وفي هذا فانهم يسيرون على خط تراثي طويل في بعض اتجاهات الفكر الاسلامي والمصري الشعبي حيث ينظر إلى النشاط في تلك الميادين باعتباره منطويا على حتمية الخروج على مبادىء الأخلاق القويمة. وفي الوقت نفسه، فالحقيقة أيضا أن المثقفين يشكلون من جانب آخر الأقسام الكبرى من الحركات السياسية المنظمة في مصر منذ القرن الماضي. فالواقع أن التيارين ـ الرافض والمقبل ـ متواجدان معا، وان كان تقديرنا أن الأول هو الأقوى عددا.

ويلاحظ أن ذلك التعريف بتفرعاته لم يشر إلى انتماء طبقي معين. ذلك لأن المثقفين، بكونهم يتعاملون مع الأفكار، فقد يتبنون آراء أوجه نظر شتى ليست بالحتم تلك التي تعبر أو تصدر عن الطبقة الاجتماعية التي ينتمون اليها بالمولد أو العمل أو المورد. هذا في حين أن الاستقلال الطبقي أمر أكثر ندرة بالنسبة للذين يتعاملون مع الثقافة المادية المرتبطة بصورة مباشرة بالمصالح الطبقية (انظر 6: ص ـ ص 64–65). ولذلك يبدو المثقفون «غير مرتبطين اجتماعيا» بالمقارنة مع الذين يساهمون في العملية الاقتصادية مساهمة مباشرة (مثل العمال أو المديرين)، وان كانت أفكارهم ومواقفهم الفكرية في حقيقتها نتاج المجتمع بمجمله وليست من ثمرات قرائحهم البحتة فقط.

قد يكون المثقفون اذن منتمين اجتماعيا إلى طبقات شتى، ويعبرون فكريا عن طبقات اجتماعية مختلفة. وتلقى هذه الخاصية ظلالا من الشك على اعتبارهم يشكلون وحدة طبقية. وذلك بأنه من الصعب اعتبار شخص معين منتميا إلى طبقة معينة من الناحية الموضوعية اذا لم يكن يعي هذا الانتماء من الناحية الذاتية أو يشعر بشكل من الاشكال ويعبر عنه. ومع ذلك، فثمة رابط اجتماعي مشترك بين المثقفين جميعا. فالاشتراك في ارضية تعليمية واحدة يعمل على التخفيف من الكثير من الفوارق بينهم.

وقد دعت هذه الاوضاع والسمات الخاصة «حمود العودي» إلى اعتبار المثقفين «فئة هامشية»، يشكلون نقط التماس وقنوات الاتصال بين هذه الطبقات وبعضها و «ان المثقفين ليسوا طبقة أو طليعة مستقلة كما يقال عنهم في أحسن الاحوال بقدر ما انهم تعبير هامشي عن كل الطبقات والمصالح المتعارضة أو المتناقضة في المجتمع » (14: ص 32). ونحن، اذا كنا أيضا نميل إلى اعتبار المثقفين كيانا اجتماعيا «عبر طبقي»، الا أننا لا نوافق على اعتباره هامشيا في المجتمع المصري. ففي هذا المجتمع العديد من الجماعات والطوائف ـ الدينية والمهنية والعشائرية والمحلية ـ «الرأسية» (باعتبارها مخالفة للتقسيم الطبقي «الافقي»)، تلعب أيضا دورا هاما في الآليات الاجتماعية، أي ليست بهامشية. والمثقفون من هذه الجماعات، وقد لعبوا في ظروف وأوقات تاريخية معينة دورا حاسما في الاحداث، وليس مستبعداً أن مجموعات منهم تعود وتلعب مرة أخرى أدوارا هامة.

www.ibtesama.com

3 ـ الازدواج الاجتماعي الفكري:

عليه، فهناك احتمال ـ منذ البداية ـ للانفصال بين المثقف كشخص منتم اجتماعيا أو طبقيا وبينه كمنتم فكريا وثقافيا. ويترتب عدد من الازدواجات والتعارضات على هذا الاحتمال الأول، حسب الزاوية التي ننظر منها والظروف المحيطة بالمثقفين والمجتمع.

- فثمة شرط أولي لكي يوجد مثقف وهو أن يكون متعلما أولا. وذلك لأن المثقفين الأميين نادرون جدا. وقد يوجد اميون أكثر اهتماما من آخرين بشئون الفكر، ولكنهم في هذه الحالة منشغلون بالحكمة وليست بالثقافة على الأغلب أو بالأفكار المجردة والنظرية عن الأمور العامة. فالحكمة استنتاج اختباري، وكثيرا ما يتعلق بالاخلاقيات، في حين أن التنظير مستوى أعلى ومهيكل من التفكير، ولا يتعلق بالأخلاقيات فقط(*).

وفي البلدان المتقدمة، الامية تكاد تكون غير موجودة. والتعليم الاساسي منتشر في جميع الطبقات، وان كانت المراحل العليا من التعليم أكثر تركزا لدى الطبقات الغنية عامة. ولذلك يمكن أن يوجد مثقفون في جميع طبقات المجتمع، وتوجد لجميع هذه الطبقات مؤسسات ثقافية ترتبط بها وتديرها بصورة مستقلة عن الدولة (مثل الجامعات والمعاهد العمالية وغيرها).

أما في البلاد النامية، فالأمية منتشرة بدرجة رهيبة، وبالتالي هناك بعض البلدان المتخلفة التي تفتقر إلى المثقفين افتقارا (1 : ص 9). والأوضاع في مصر أحسن نسبيا، اذ توجد فيها مجموعات عديدة من المثقفين ومع ذلك، فثلثا المصريين من الاميين تماما، وتزداد النسبة اذا راعينا وجود الأمية الثقافية الواسعة، أي وجود الذين يعرفون مبادىء القراءة والكتابة ولكن صلتهم بالثقافة مقطوعة قطعا شبه تام. وتكون النتيجة أن المثقفين لا يمكن أن يكونوا موجودين الا في الثلث الباقي من السكان، أي في الطبقات التي تعلو عن الشعبية عموما.

- في البلدان المتقدمة يوجد جمهور واسع يستطيع استيعاب اواستهلاك النتاج الثقافي، ويمكن للمثقفين أن يعتمدوا عليه بدرجة كبيرة في معيشتهم من الناحية المادية دون اللجوء إلى الدولة. وبالاضافة، فالهيئات المشتغلة بالثقافة (الجامعات، الصحافة، دور النشر) تتمتع باستقلال نسبي كبير عن الدولة والسلطة.

أما في مصر، فالجمهور الثقافي جد محدود، ولا يمكن الاعتماد عليه كمورد يتعيش منه المثقفون الا بشكل استثنائي. وكذلك لا توجد هيئات ثقافية مستقلة عن الدولة من الناحية المادية، الا القليل جدا. وأكبر استثناء لهذا الوضع العام يتعلق بطلبة الجامعة الذين لا يعتمدون على الدولة لمعيشتهم، بل على ذويهم. ولذلك فهم مستقلون نوعا عن الدولة. غير أن هذا الاستقلال مؤقت وانتقالي، إلى حين التخرج والالتحاق بعمل.

ومن جهة أخرى، فان تشديد القبضة الحكومية على الجامعات والمدارس العليا نجح في اخضاع الطلبة لارادة الدولة إلى درجة كبيرة، أو قل في امكانياتهم على الاقل. هذا بالاضافة إلى ظروف خاصة ـ سنعود اليها فيما بعد ـ جعلت حركات الطلبة لا تؤدي إلى نتائج مؤثرة في المرحلة التاريخية الاخيرة.

- في البلدان المتقدمة تمايز طبقي حاد. وتعي الطبقات المختلفة على العموم هذا التمايز وعيا واضحا، وان اختلف مع اختلاف الطبقة. ففي اطار الثقافة القومية، توجد ثقافة ويوجد مثقفون لكل طبقة من طبقات المجتمع.

وأما في مصر، فاذا استثنينا أقساما أكثر بلورة من البرجوازية الكبيرة ومن الطبقة العمالية، يكون التمايز الطبقي غير حاد. وانما التمايز الحاد الموجود هو بين الاغنياء والفقراء، أي الذي يكون فيه الوعي الطبقي في مستوياته الاولى. ولذلك، فالأغلب أن المثقفين مرتبطون اجتماعيا بكتلة من السكان عبارة عن الطبقات فوق الشعبية بفئاتها، أي بتلك التي ليست معدمة أو فقيرة.

- في البلدان المتقدمة وحدة قومية استكملت أشكالها مع الثورة البرجوازية (اذا وضعنا جانبا ببعض التكوينات الاقليمية الخاصة). ولا فرق جوهري في هذه البلاد بين لغة الكتابة ولغة الحديث. ويتعايش الفكر الديني كمكون ثقافي مع العلمانية كمكون ثقافي آخر. واذا حدث احتلال أجنبي منذ وقت قريب، فلم يترك اثرا منفردا

(*) ثقافة الامين مازالت ارضا لم تستكشف بعد.

www.ibtesama.com

ازاء ثقافة الغير. ففي هذه البلدان المتقدمة لا توجد ـ أو تكاد ـ مشكلة التراث أو التحديث.

أما في مصر فثمة من العوامل ما يهز كيانها القومي الموحد منذ زمن بعيد. ففيها ازدواج لغوي واضح بين الفصحى والدارجة. وازدواج ثقافي بين الاسلامية والعلمانية، أو بين الفكرين الشرقي والغربي. وقد أوجد الاحتلال والسيطرة الاجنبية تضادا بين الثقافتين هو محور قضية التراث والتحديث، كما تثار عادة لدينا. وفي بلدنا، فالعلمانية هي الثقافة الاساسية للسلطة وأجهزتها القاهرة والتربوية والاعلامية (رغم الألوان الشرقية والاسلامية التي تحاول ان تصبغ بعض تصرفاتها أمام الجمهور). والشرقية والاسلامية هي ثقافة الاغلبية الساحقة. ففي المجتمع المصري يوجد انشطار ثقافي رأسي إلى جانب التقسيم الطبقي. ويوجد نفس الانشطار الرأسي في كتلة المثقفين المصريين، بين الذين تبنوا بدرجات الثقافة الغربية والذين احتفظوا بالثقافة الشرقية أو عادوا اليها، وان وجدت مجموعات من المثقفين الذين يمزجون بين الاثنتين. ومن جهة أخرى، فالتقاليد الشرقية والمعتقدات الاسلامية مازالت قوية راسخة الجذور في الغالبية الساحقة من المثقفين، بما فيهم الذين «تغربوا» وتعلمنوا.

وحيث ان المثقفين المصريين يعملون ـ في غالبيتهم الكبرى ـ في أجهزة الدولة أو الملحقة بها أو تحت اشرافها، فهم يمارسون من الناحية الفعلية السياسة والاجراءات الحكومية ذات الاشكال والمضامين الغربية، ومنها خاصة تلك المتعلقة بقهر الجماهير الشعبية واستغلالها، واضعين تخصصاتهم وما اكتسبوه من تربية وعلوم من الناحية العملية والفعلية في خدمة السياسة الحكومية. انهم بهذا انما يعملون لا على تعميق الانفصام الداخلي فقط الذي فيهم، بل على تحويل البعد الثقافي الذي بينهم وبين الكتلة الشعبية إلى تضاد مصلحي[1] (سيطرة البيروقراطية).

- ولذلك، فلا توجد في البلدان المتقدمة مشكلة التوصيف الاجتماعي للمثقفين، أو تكاد لا توجد (وان وجدت مشكلة سياسية فكرية بشأنهم هي جذب مثقفي الطبقات المتوسطة إلى أحد التيارين اليميني أو اليساري).

أما في مصر، فبسبب تلك الاوضاع الخاصة، توجد هذه المشكلة. ومما يزيد الامر تعقيدا ان المثقفين ينظرون إلى أنفسهم ـ وتنظر هكذا اليهم أيضا تيارات اجتماعية وسياسية عديدة ـ على أنهم طبقة اجتماعية متمايزة وممتازة، اكتسبوا حقوقا خاصة لمجرد أنهم متعلمون ومثقفون[2].

4 ـ بعض العوامل الظرفية:

في الفترات الاخيرة، لعبت بعض العوامل الظرفية دورا اضافيا في جعل وضعية المثقفين غير محددة، أو غير مبلورة من الناحية الاجتماعية، ومن الزاويتين الموضوعية والذاتية على السواء.

- ان مجانية التعليم ـ وخاصة الجامعي ـ فتحت أبواب الثقافة أمام جماهير واسعة من أبناء الكتلة الشعبية، وتحولت أقسام منها إلى مثقفين حاملين معهم ضعف الوعي الطبقي الخاص بأصولهم الفلاحية أساسا، ولاعبين دورا في تقوية التيارات الشعبوية المتنوعة وسط المثقفين المصريين.

وبهذا، فاذا كانت مجانية التعليم من الاصلاحات التقدمية الهامة التي حصل عليها شعبنا، الا أن السياسة العامة التي أحاطتها من جهة، وسياسة التعليم خاصة من جهة أخرى، ساهمتا في تنويع الانتماء الطبقي لمجموعة

(1) يبدو أن الأمور قد وصلت في الهند إلى أبعد مما وصلت إليه مصر. فيكتب أحد المفكرين الهنود (3: ص ـ ص 36–37):

«ان الحركة الثقافية قد خلقت طبقة اجتماعية تختلف نظرتها وأفكارها وسلوكها ودورها الاجتماعي كل الاختلاف عما للقسم التقليدي ـ والاكبر عددا ـ من الطبقة الوسطى. ويعني هذا أن الحركة الثقافية الجديدة قد أضافت أقلية أخرى إلى الاقليات العديدة الموجودة بالفعل في المجتمع الهندي. وبدلا من أن تعمل على الانصهار الثقافي لشعب البلاد، قوت التراتب الثقافي الذي كان قد وصل إلى مدى بعيد. وبالاضافة، فالاغتراب بين المثقفين الجدد والطبقة الوسطى الهندية التقليدية صار كاملا من الناحية العملية (..) وفي هذه الظروف، فلا يمكن أن يأتي حل النزاع الا بخضوع جانب للآخر خضوعا كاملا. وفي هذه اللحظة، فرغم اختفاء الحكم البريطاني، قد انتقلت السلطة السياسية إلى أيدي المثقفين الجدد (..) ولكن، من خلال قيام الانتخاب العام والاجراءات الديمقراطية الاخرى في شأن الحكم، صار التقليديون يزدادون قوة، ومن المستطاع تماما أنهم يمسون سائدين في حياة الشعب الهندي في المستقبل القريب».

(2) انظر مثلاً التزام الحكومة بتشغيل خريجي الجامعات دون غيرهم من المتعطلين، والمطالبة بأن تكون معاملة المسجونين السياسيين (وأغلبهم من المثقفين) ممتازة عن معاملة غيرهم.. الخ.

www.ibtesama.com

المثقفين وفي اشاعة الغموض ونوع من الضبابية في مشاعرهم الطبقية، أي في تقوية العناصر الموضوعية والذاتية التي تجعل من الصعب ربط المثقفين بطبقة اجتماعية محددة.

ويلاحظ أن أغلب الاصلاحات التي تمت في ظل النظام الناصري (الاصلاح الزراعي وتقوية فئات الملاك الصغار، تمثيل العمال في مجلس ادارة الشركات، استيعاب النقابات العمالية في أجهزة الدولة) ضربت بهم أيضا في نفس الاتجاه. وهذا رغم ايجادها للارضية التي على أساسها نشأ تمايز طبقي جديد (نشوء البرجوازية الجديدة).

أما في ظل النظام الساداتي، فاذا كانت سياسة الانفتاح والرسملة الجزئية ترتب عليها اشتداد الصراع الطبقي من بعض النواحي (اضرابات العمال)، الا أن عوامل أخرى لعبت دورا جديدا في خلط الاوراق من هذه الناحية، ومنها تقوية المحسوبية والحلقية السياسية. وكانت للطائفية الدينية مساهمة خاصة في الاوساط الجامعية وبين صفوف المثقفين، الأمر الذي أكد على الانشطار الرأسي في جماعاتهم والذي سبقت الاشارة اليه.

- ثم كانت الهجرة إلى البلاد النفطية، وما ترتب عليها من رفع المستوى المعيشي والتطلعات المادية في أقسام ذات شأن من المجتمع المصري ومن المثقفين أيضا. ولا ننسى التأثيرات غير المادية لهذه الهجرة أيضا، وخاصة من تلك المجتمعات العربية التي لاتزال فيها قوية السمات القبائلية والعشائرية، ومافتىء ضعيفا التقسيم الطبقي النموذجي والشعور به. وانعكس هذا كله على وضعية المثقفين المصريين وعلى غموض احساسهم بانتماء طبقي معين.

وتحتل هجرة الطلبة إلى اوروبا، وكذلك هجرة العقول إلى البلدان الغربية المتقدمة، مكانة خاصة. فبمقتضى هاتين الهجرتين بعدت أقسام من المثقفين عن حياة مصر وعما يعانيه هذا البلد من مشاكل واضطراب، وفقدت تلك الاقسام مزيدا من تماسكها ووضوح كيانها.

- ومنذ منتصف القرن الحالي خاصة، طرأت على مصر تطورات سياسية وفكرية أثرت بالسلب على المثقفين، اذ جعلتهم في تيه من أمرهم ومن المهام التي يفترض عليهم القيام بها في المجتمع، وبالتالي أثرت على ادراكهم لمركزهم ومكانهم في هذا المجتمع. واننا هنا لا نتحدث عن أفراد معينين، وانما عن عامة جمهرتهم.

ففي العصر الليبرالي، كان المثقفون يشكلون الصفوة السياسية، وكثيرا ما لعبوا دورا طليعيا في الاحداث الوطنية، الأمر الذي كان يميز شأنهم ويزيد من تقديرهم واحترامهم لأنفسهم. ومن الأمور التي كانت تساعد على هذا وضوح الفلسفة السياسية التي كانت سائدة حينئذ في الحركة التحررية المصرية. غير أن الحال تغير بعد ذلك، وأحرزت الحركة الوطنية انجازات تحت مظلة من الفكر غير الليبرالي وعلى ايدي قيادات سياسية لم تكن من المثقفين بالمعنى الدقيق للكلمة، وسادت معها فلسفات سياسية مزجت بين اصول مختلفة، ووقفت من المعارضة الليبرالية التي شكلها المثقفون أساسا موقف العنف. وقد أسكت هذا الوضع الجديد البعض منهم، وألقى بأغلب الباقي في الحيرة والسلبية، وأرجع بالجماعة المثقفة إلى مؤخرة مسرح الأحداث (انظر 12 : ص 98).

واذا كانت السياسات التي أتت بعد ذلك عادت إلى الليبرالية بمعنى الانفتاح الاقتصادي، الا أن موقفها من المثقفين لم يتغير كثيرا من حيث الجوهر، بل لعله صار أشد امعانا من بعض النواحي.

وبصورة عامة، لم تعد النظرة الرسمية، وهي التي تتمتع بالسيادة والفعل ـ إلى المثقفين باعتبارهم الطليعة أو القيادة، بل ان وظيفتهم أن يكونوا أدوات للحكم في عملية التنظير للممارسة الفعلية التي تتم على أيدي الدولة. بهذا طالبهم محمد حسنين هيكل في الستينات (15 : ص 50 خاصة)، وبهذا طالبهم أنور السادات حينما جمع اساتذة الجامعة ليكلفهم بصنع نظرية الاشتراكية الديمقراطية المصرية.

ومما زاد من المتاهات التي دخلتها الجماعة المثقفة على ذلك، الانقلابات السياسية والفكرية السريعة التي طرأت على أفراد معروفين من المثقفين مسايرة للانقلابات الجارية في القمة والقاعدة الجماهيرية على السواء، الأمر الذي ضرب المثل على التخلي عن مبادىء معينة وتبني مبادىء مناقضة، وشارك في اشاعة مناخ من عدم الاستقرار الفكري وفي اصابة ما للفكر والاشتغال به من قيمة اجتماعية وأخلاقية، وربط بين هذه الأحوال الجديدة وبين ما يتعلق بالسلطة السياسية عادة من انكار للمبادىء أو قل بالمكيافيلية.

www.ibtesama.com

وكذلك فمن أهم ما أصاب القيمة الاجتماعية للثقافة ومركز المثقفين وتماسكهم في مصر، ما ترتب على شعارات الانفتاح وسياستها من اعلاء شأن الانتفاعية المباشرة والتجريبية الفظة والمعاداة للتأملات النظرية التي يقال أنها تجلب الاضرار والخسران لصاحبها. وفي حين أن الفترة السابقة شهدت محاولات لبناء نظرية رسمية (وان كانت تلفيقية من نواح كثيرة) اتجه التيار الاساسي للفكر الرسمي بعد قليل إلى التخلص من أي جهد تنظيري حتى ينتشر العمى الفكري في الصفوة المثقفة. واقترن هذا ببروز مدرسة امريكية تتبنى شعار «نهاية الفكر» (أو نظرية اللانظرية)، وسادت في الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية في الولايات المتحدة بعد أن عقد «مؤتمر الحرية الثقافية» ـ الذي تشجعه المخابرات المركزية الامريكية ـ اجتماعا في مدينة ميلانو بايطاليا عام 1955 (8: وخاصة ص 4).

وقد يبدو هنا أننا بعدنا عن موضوعنا الاساسي وهو التوصيف الاجتماعي للمثقف المصري. غير أن الحقيقة ان انتاج الثقافة والاشتغال بالأفكار المجردة هي وظيفة المثقف الاجتماعية. فما يطرأ بالتالي من تغيرات هامة في الثقافة يلمس المثقفين كجماعة خاصة في المجتمع. وقد لعبت الأحوال الظرفية الخاصة التي مرت بها مصر منذ الخمسينات دورا إلى جانب العوامل الاعمق جذورا في العمل على تذويب هوية المثقف وتشتيت صفوف الجماعة المثقفة المصرية، الأمر الذي يزيد من التساؤلات حول امكان توصيفها الاجتماعي. واذا استثنينا بعض التجمعات التي مازالت تقاوم هذه العمليات في شجاعة وفدائية (نقابة المحامين، منظمة حقوق الانسان، لجان الدفاع عن الثقافة القومية والحريات، ... الخ) فان قيام «اتحاد الكتاب المصريين» كمركز تابع للدولة لاشاعة السكون الثقافي دليل على ما وصلت اليه مصر في هذا الميدان.

وليس هناك أمل ـ للأسف ـ في حدوث تغيير لهذا التدهور اذا استمرت الاحوال كما هي، وخاصة في ميدان التعليم. فأكثر وأكثر يضرب عليه وعلى انتشاره حصار، اذ تفضل الدولة صرف ميزانيتها على سداد الديون للاجانب وبناء أجهزة الامن الداخلي في حين تضيق التعليم في حدود القادرين والاغنياء. وبهذا تخرب الأساس نفسه لانتشار الثقافة والشرط الضروري لقيام المثقفين بدورهم الاجتماعي المطلوب.

5 ـ تأملات نظرية:

اسمحوا لي بعد هذه الجولة أن أعود إلى مسألة أزمة المثقفين في مصر. فان التحليل السابق قد يثير نوعين من ردود الفعل. أحدهما أن يعتبر المرء أن تلك الاوضاع المليئة بالتناقض والعوامل المضادة، انما هي أوضاع «طبيعية»، علينا أن نقبلها كما هي، وأن نحسب لها حسابنا على هذا الاساس. ورد الفعل الثاني هو الذي يعتبر تلك الاوضاع ذاتها من ثمار المجتمع المصري الراهن، وان علاج الأولى يشترط بالتالي تغيير الثاني.

- وفي تقديرنا أن السبب القريب المدى للأزمة يعود إلى التغير السياسي الهام الذي جرى مع حصول مصر على الاستقلال وجلاء القوات البريطانية عن اراضيها في الخمسينات. فني الفترة السابقة، كان المثقفون يلعبون دورا سياسيا واجتماعيا طليعيا (وأحيانا قائدا، مثلما كان الحال مع لجنة العمال والطلبة عام 1946). ولكن بعد الخمسينات لم يعد لواء القيادة يعقد للمثقفين، بل لجماعات اجتماعية أخرى (ضباط الجيش، مجموعات الضغط الرأسمالية...).

وكان الدور القيادي للمثقفين في الفترة السابقة دورا وطنيا قوميا، بمعنى أنه تعلق أساسا بمصالح مشتركة للأمة كلها بمختلف طبقاتها (اذا استثنينا عن الأمة الشرائح الاجتماعية المرتبطة بالاستعمار) وكانت هذه المهمة تتفق مع ما سبقت الاشارة اليه بشأن تكوين الجماعة المثقفة من حيث أنه تكوين «عبر طبقي» أي يمكن أن يكون قوميا في جوهر وظيفته. وكانت الظروف ملائمة ايضا لكي تكون تلك الجماعة ذات مميزات وطنية بارزة ولكي تقف في طليعة التحدي للسلطة الاستعمارية (انظر 7). وحينذاك كانت الاساليب القيادية الرئيسية هي الخطابة والكتابة في الصحف، وهي أساليب يتقنها المثقفون وكانت ذات فعالية في تلك الفترة.

- أما بعد الخمسينات، فقد برز في مشاكل الحركة التحررية المصرية الوجه الطبقي بروزا اكبر من ذي قبل،

www.ibtesama.com

وبصورة كانت عنيفة أحيانا، وارتبط هذا بحركات جماهيرية كانت أساليبها الرئيسية الاضرابات والمظاهرات الصدامية (حريق القاهرة، احداث يناير 1977 وابريل 1986) وما يلزمها من قيادة تنظيمية «ميدانية». وأصبح المثقفون المصريون يواجهون مهامً عجزوا عن القيام بها (9: ص 430) من حيث المضمون والشكل معا، وشعروا بالاغتراب ازاءها. ففي هذه الفترة، صارت المصالح والمواقف الطبقية محددة بحدة أكبر وتستقي في قوتها من الفعل الجماهيري الذي لم يتمرس عليه المثقف المصري الا نادرا (عبد الله نديم من الامثلة القليلة)(*).

ففي هذا المجتمع لا يتمكن المثقفون من أن يصبحوا جزءاً لا يتجزأ من المحرومين الا اذا توافرت شروط سياسية وفكرية عامة غير عادية، وهي شروط التحول الثوري في حقيقة الأمر.

- غير أن وضعية المثقفين الحالية نتيجة تطور تاريخي أيضا، بدأت منذ مدة طويلة. فنتذكر أن عددا من المفكرين العرب ـ ومنهم ابن خلدون والمقريزي ـ اعتبروا المشتغلين بالعلم طبقة اجتماعية مثلهم مثل التجار والفلاحين والجنود في ذلك الوقت. وكانت توجد روابط مصلحية وأسرية وطائفية واقليمية تربط بين «العلماء» والتجار والحرفيين، بحيث استطاع مثقفو ذلك الزمن الماضي أن يلعبوا دور المعبرين عن العامة (دور الازهر في بعض الاحداث أيام المماليك والحملة الفرنسية وتولي محمد علي السلطة).

ومع اختفاء المؤسسات الاجتماعية القديمة، وانتشار التعليم العصري، ضعفت تلك العلائق بين المثقفين والطبقات الاجتماعية، وتغيرت وضعية الجماعة المثقفة من كونها طبقة من طبقات المجتمع القديم إلى مجموعة عبر طبقية. ومع ذلك، فهذه الوضعية لم تزل متمايزة. فمن اللحظة التي يتحول فيها ابن الشعب إلى مثقف يكتسب مميزات جديدة (اللغة الفصحى وليست الدارجة، العمل الذهني وليس اليدوي، الانشغال بالمجردات وليس بالمحسوسات، العمل لامثاله من المثقفين وليس للعامة). وبانضمامه إلى هذه الصفوة، يحدث في المثقف انفصام فكري ونوع من التغريب ازاء العامة واذا كان البعض يستنتج عادة حق المثقفين في قيادة «الشعوب التي ترزح في اغلال التخلف المرعب» (13: ص 184)، فقد رأينا أن الظروف لم تعد سانحة لهذه القيادة. وان الهوة بين التطلع إلى القيادة الاجتماعية وبين واقع المتطلبات الجديدة لهذه القيادة من اسباب أزمة المثقفين المصريين الحاضرة.

لقد تلاقت ظروف تاريخية واجتماعية وسياسية مع نتائج التطور الرأسمالي في جعل الجماعة المثقفة المصرية منعزلة ومشكلة تكوينا عبر طبقي. واذا كانت هذه الوضعية مسببة لأزمة المثقفين الحالية، فهي ايضا من عناصر أزمة المجتمع المصري المشوه الحالي.

(*) كان المثقفون بعيدين عن المظاهرات في هبة يناير 1977.

المراجع

1. Syed Hussein Alatas, Intellectuals in Developing Society, London, Frank Cass, 1977.
2. Nicholas Berdyaen, "The people Vs. The Intellectual", in George B. de Huszar, ed. The intellectuals, Illinois, The Free Press of Glencoe, 1960, pp. 190 - 112.
3. Nirad C. Chaudhuri, The Intellectual in India, New Delhi, Associated Publishing House, 1967.
4. Eric Hoffer, The Ordeal of change, New York, Harper, and Raw, 1963.
5. Seymour Martin Lipset, "The End of Ideology and the Ideology of the Intellectuals", in: Joseph BEN-DAVID and Terry Nichols CLARK, Culture and its Creators, Chicago, The University of Chicago Press, 1977.
6. Karl MANHEIM, "The Sociological Problem of the "Intelligentsia", in G.B. de HUSZAR, ed., Op cit, pp. 62-68.
7. Ali A. MAZRUI, Political Values and the educated Class in Africa, Univ. of California Press, Berkeley and Los Angles, 1978.
8. Conorcruise O'BRIEN and William Dean VANECH, Power and Consciousness, London, Univ. of London Press Ltd., 1969
9. Prabhakar PADHYE, "The Intellectual in Modern Asia", in G.B. de Huszar, ed., Op. cit., pp. 430 - 438.
10. Joseph A. Schumpeter, "The Sociology of the Intellectuals", in ditto., pp. 69 - 79.
11. Alfred SOHN-RETHEL, Lavoro intellettuale e lavoro manuale, Milano G. feltrinelli, 1977.

12 ـ داود، د. عزيز حنا، دراسات وقراءات نفسية تربوية، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، د. ت. (1980).

13 ـ صعب، د. حسن، الانسان العربي وتحدي الثورة العلمية التكنولوجية، بيروت، دار العلم للملايين، 1973.

14 ـ العودي، حمود، المثقفون في البلاد النامية، القاهرة عالم الكتب، 1980.

15 ـ محمد حسنين هيكل، أزمة المثقفين، القاهرة، الشركة العربية المتحدة للتوزيع، 1961.

www.ibtesama.com

الانتلجنسيا العربية

من المثقفين.. إلى الانتلجنسيا

جورج طرابيشي*

في مسعاه الى إنشاء علم اجتماع وحدوي واستخلاص القوانين، الرئيسية والفرعية، التي بمقتضاها أتيح لأمم شتى أن تنتقل من وضعية التجزئة الى وضعية الوحدة، يخطو د. نديم البيطار خطوة أخرى الى الأمام بمحاولته المستجدة لتعيين الطبقة أو الشريحة الاجتماعية التي تقود السيرورة الوحدوية وترقى بالأمة الى وضع دولة الأمة أو الدولة / الأمة.

محاولة نديم البيطار هذه، كما تتجسد في أحدث كتاب له: «**المثقفون والثورة**»[1]، تندرج في إطار ذلك الفرع من علم الاجتماع السياسي الذي كان يسعى وما يزال، منذ صدور كتاب ماركس وانغلز عن «**الايديولوجيا الألمانية**» في أواسط القرن الماضي، الى تعيين الطبقة الاجتماعية التي تقع على عاتقها مهمة الاضطلاع بدور «عامل الثورة».

ومحاولة نديم البيطار هذه يحكمها سياقان: عالمي وعربي.

فعلى الصعيد العالمي كان علم الاجتماع السياسي، ولا سيما في شقه الماركسي، قد مَحْوَرَ ما أسميناه «**الاستراتيجية الطبقية للثورة**»[2] حول البروليتاريا في طوره الأوروبي الصرف (ماركس، انغلز، كاوتسكي)، وحول البروليتاريا المتحالفة مع الفلاحين في طوره الأوروبي ـ الآسيوي (لينين)، وحول الطبقة الفلاحية في طوره الآسيوي الصرف (ماوتسي تونغ، هوشي منه)، وأخيرا حول «الخوارج» والفئات المهمشة في طوره الأمريكي (ماركوز).

أما في السياق العربي، حيث لم يقيَّض لعلم اجتماع الثورة أن يتطور، وحيث مازالت نائبته ـ الايديولوجيا ـ تتعاطى مع سديميات «الفقر والجهل والمرض» ومع معميات «الطبقات الكادحة»، فقد تمت أقنمة «الجماهير» باعتبارها عامل الثورة وذات التاريخ ومخرجا للتملص من كل تعيين سوسيولوجي.

وكما يستدل من عنوان محاولة نديم البيطار، «المثقفون والثورة»، فان الطبقة التي ترفع هنا الى مرتبة القوة الاجتماعية الأولى والأداة الرئيسية للعمل الثوري هي الانتلجانسيا.

وبدون دخول في تفاصيل الأصل الاشتقاقي أو الاستعمال التاريخي لكلمة انتلجانسيا[3]، فإن كل عناية مؤلف «**المثقفون والثورة**» تنصب على التمييز بين الانتلجانسيا والمثقفين. فالانتلجانسيا لا تعني، كما قد يتبادر الى الذهن للوهلة الأولى وكما يشير معناها القاموسي، «مجموع المثقفين في بلد من البلدان»[4]. فما أن الانتلجانسيا هي بالتعريف «حاملة الوعي الثوري» و«أداة العمل الثوري»، فإنها لا تضم في صفوفها سوى تلك الشريحة من المثقفين التي تمارس الوظيفة النقدية الى منتهاها، أي وصولا الى تغيير الوضع القائم غير المطابق للمثل العليا للمثقفين المنتمين الى الانتلجانسيا. فالمثقف لا ينضوي تحت لواء الانتلجانسيا الا عندما ينتهي الى مفاهيم وتصورات رافضة للوضع القائم وداعية الى تعديله جذريا. والمثقف الذي ينتمي الى الانتلجانسيا يتميز عن غيره من المثقفين بكونه لا يشكل، كما يقال في الأوساط الفكرية الفرنسية، «كلب حراسة» للوضع القائم. فليست مهمة الانتلجانسيا تبرير الوضع القائم و إضفاء

* مفكر وكاتب. له العديد من المؤلفات والكتب المترجمة. عضو هيئة تحرير مجلة الوحدة.

www.ibtesama.com

الشرعية الايديولوجية عليه، بل ممارسة النقد الجذري لما هو كائن التزاما بما ينبغي أن يكون. وبهذا المنطوق النقدي، أو حتى الثوري، لكلمة انتلجانسيا، فإنه يصعب الكلام عن انتلجانسيا صينية في الصين الكونفوشية القديمة، أو عن انتلجانسيا عربية في ظل دول الخلافة الاسلامية.

وحتى في الأحوال النادرة التي كانت تتواجد فيها في صفوف «أهل النظر» قوى معارضة تدعو الى التغيير، فان التغيير الذي كانت تطالب به كان ينصب على شخص الحاكم، لا على نظام الحكم[5]. والواقع أنه لم يقيض لانتلجانسيا عربية أن ترى النور الا في ما اصطلح على تسميته بـ «عصر النهضة». فابتداء من أواسط القرن التاسع عشر فحسب، بدأت وظيفة المثقفين العرب تتحول من التفسير والتأويل، وفي خاتمة المطاف التبرير، الى النقد والمراجعة و إعادة النظر وصولا الى التغيير الجزئي أو الكلي. وبحسب مفردات غرامشي، فإنما في عصر النهضة فحسب بدأ المثقف العربي التقليدي يخلي مكانه للمثقف العضوي[6].

والواقع أن الانتلجانسيا، كقوة اجتماعية وكمفهوم، ما كان لها أن ترى النور الا في العصور الحديثة. وكما يقول مؤلف «**المثقفون والثورة**» نقلا عن هنري دي مان في كتابه «**ما بعد الماركسية**»، فإن الانتلجانسيا «ظاهرة حديثة» و«نتاج مميز للعصر الصناعي، مثلها مثل البروليتاريا»، وذلك لأنه بظهور المجتمع الصناعي فحسب تولّد لدى الانسان الاقتناع بقدرته على صنع تاريخه بنفسه، وبالتالي بالثورة على المجتمع وبتغييره نحو الأحسن والأعدل فيما اذا كان هذا المجتمع ظالما ولا يلبي المطامح الانسانية.

إن هذه الواقعة لا يمكن البتة التقليل من أهميتها، و«قليلون هم الذين يتوقفون للتأمل فيها... وهي أن التفكير الثوري ذاته يمتد الى مائتي عام فقط. الاستبداد والتمرد كانا جزءا متأصلا في التاريخ الانساني، ولكن أثناء المائتي سنة السابقة فقط ساد الاعتقاد القائل بأن المظلومين لا يستطيعون التمرد على الظلم والظالمين فقط، بل الانتقال من ذلك الى خلق مجتمع جديد يتحرر من أشكال الظلم»[7]. فابتداء من القرن السابع عشر فحسب «أصبح التكوين الفكري الحديث يوجه نظرة الانسان الى المستقبل وليس الى الماضي، يحدد الحاضر في ضوء المستقبل لا العكس»[8]. وهذا الانقلاب الكوبرنيكي في الزمانية الانسانية، هذا التوجه نحو المستقبل لا نحو الماضي، تزامن مع التكوين التاريخي للانتلجانسيا كقوة اجتماعية «من طبيعة عملها إنتاج التصورات الايديولوجية الجامعة» التي تعيد تحديد الانسان والمجتمع من جديد وتكون بمثابة مرآة مثالية للحياة الجديدة التي ستتمخض عنها التحولات الثورية.

الانتلجانسيا هي منتجة إذن للتصورات المستقبلية. وبما أن الثورة هي فن صنع المستقبل، فلنا أن نقول مع جان باشلر، مؤلف «**ما الايديولوجيا؟**»، بأن «الثورة تتقدم محمولة بالانتلجانسيا، ومع جيمس باغس، مؤلف «**الثورة والتطور في القرن العشرين**»، بأن «الثورة تصنع من قبل تلك الكائنات الانسانية التي يكون خيالها قد اشتغل بتصور مثالي، بمثال حياة جديدة أحسن، مجتمع جديد أحسن، فتبدأ عندئذ بتنظيم قواها كي يمكن لها تعبئة آخرين للكفاح في سبيل هذا المجتمع أو هذه الحياة الجديدة».

وقد تغلو الانتلجانسيا في تعلقها بالتصورات المستقبلية الى حد الانقطاع عن الممارسة العملية والهيمان في عالم اليوطوبيا. والعجيب أن هذه السمة السلبية تنعكس إيجابيا على ثورية الانتلجانسيا. فكلما زاد ميل الانتلجانسيا الى التركيز على دور الأفكار، زاد إيمانها بقدرتها الذاتية وبفاعلية الوعي، وزاد بالتالي ميلها الى المواقف الدوغمائية والارادية، مما «يعني بدوره تعميقاً لثوريتها ولحدة هذه الثورية». ولا غرو في مثل هذه الأحوال أن يبدو المثقفون وكأنهم «سكارى بالايديولوجيا». فالايديولوجيا، كما يقول جيمس بيلنغتون، مؤلف «**أصول الإيمان الثوري**»، هي «دين المثقفين الجديد». وقد تأخذ هذه العبارة «للمفاهيم المطلقة» شكل طلاق بين المثقف وعالم الناس. وكما يلاحظ جيمس جول، مؤلف «**الفوضويون**»، فان ما قاله بيلنسكي، كبير منظّري الانتلجانسيا الروسية في القرن التاسع عشر، في وصف باكونين بأنه «يحب الأفكار وليس الناس» ينطبق على الكثير من الايديولوجيين والمفكرين.

ولكن هذه السمة السلبية أيضا هي التي تتيح للانتلجانسيا أن تتجاوز الظاهرات الآنية وأن تترفع عن العيش في الـ «الآن» والـ «هنا»، وأن تنذر نفسها للعمل النقدي والثوري الطويل النَفَس بكل ما يقتضيه من قدرة على الانفكاك

www.ibtesama.com

من إسار المشاغل اليومية وتجزيئية الأحداث وآنية الظواهر والحسية المباشرة، وبكل ما يستلزمه من قدرة على التعاطي مع المفاهيم الجامعة والتصورات الشاملة وعلى اختراق التجارب المباشرة والحسية في الواقع اليومي للنفاذ الى المعنى العام أو العقلانية العامة التي تحكم حركة المجتمعات التاريخية.

ولكن مجاوزة الانتلجانسيا للحدود الزمانية الضيقة وصولا الى الرؤية الكلية والى «التفكير الكلي» الذي هو التفكير الايديولوجي، يحكم عليها بأن تحيا في حالة اغتراب. ولكن هنا أيضا يتكشف ما هو في ظاهره سلب عن ايجاب. فحالة الاغتراب التي يعانيها كثير من المثقفين هي التي تعدّهم لدور الانتلجانسيا. فالمثقفون التقليديون، ممن عاشوا في ظل الحضارات القديمة، سواء في الشرق الأدنى أو الشرق الأقصى أو في أوروبا الجنوبية والغربية كانوا ـ فيما عدا نزر يسير منهم في أوضاع محدودة ـ يعيشون في ظل السلطة وفي ذيلها، وكانوا ينصّبون أنفسهم حماة للتقاليد وللعقائد الوثوقية، وكان عالمهم هو عالم الانسجام والاندماج. أما مثقف العصر الحديث بالمقابل فكثيرا ما يراوده الشعور بأنه كائن عائم يطفو فوق سطح المجتمع، وبأنه على غير وفاق معه، وبأن ما بينه وبينه انفصال لا اتصال، اغتراب لا اندماج. وعلى الرغم من أن حالة الاغتراب ليست بحد ذاتها وضعية ثورية، فإن ما يترتب عليها من موقف نقدي من المجتمع، ومن رغبة في التمرد عليه وفي تغييره سعيا وراء الاندماج المفقود، من شأنه أن يضع المثقف على سكة الثورة، أي أن يهيئه للانتقال الى مصاف الانتلجانسيا. ثم إن حالة الاغتراب هي بمثابة وقود للمثالية. فباستثناء الحالات التي يكون فيها الاغتراب نتيجة اضطرابات عقلية، فان المغترب عن الوضع القائم في المجتمع لا يتعقل نفسه بما هو كذلك الا بالاحالة الى مثل أعلى يرى أنه غير متحقق في المجتمع القائم. وهو يرهن عودته عن الاغتراب بتحقق هذا المثل الأعلى. وبما أن المثل الأعلى يخسر الكثير من مثاليته عندما يوضع موضع التحقيق العملي، فقد بات كثيرون من المثقفين يجنحون الى التمسك بحالة الاغتراب ويرون فيها قدرا خاصا للمثقف من حيث هو مثقف، لأن المثقف يخسر ذاته كمثقف عندما يصبح هو ومثله الأعلى جزءا من الواقع القائم ولا يعود لديه ما يكافح في سبيله كمشروع للمستقبل.

ولقد كان أحد أبطال رواية مالرو «**الفاتحون**» ـ ومالرو هو واحد من كبار مؤسسي عبارة الانتلجانسيا ـ يقول: «انني مع الثورة ما دامت الثورة غير ناجحة، ولكني أصبح ضدها عندما تنجح». وهذا الموقف هو ما يلخصه ألفنس غودنر، مؤلف «**مستقبل المثقفين**» بقوله: «ما يخافه المفكر أكثر من أي شيء آخر ليس الرفض أو العداء اللذين تعود عليهما وأصبح يرى فيهما قدره الخاص، ولكن خسارة حالة الاغتراب. فكثيرون يشعرون ان الاغتراب هو الموقف المشرف والملائم الوحيد الذي يجب عليهم اتخاذه. وما يثير خوف الكثيرين من هؤلاء المفكرين الشباب هو أن الاعتراف المتزايد بهم والاحتواء المستمر لهم واستخدامهم سيجعلهم منسجمين مع النظام القائم فلا يعود بإمكانهم أن يكونوا خلاقين، ونقديين، ونافعين حقا».

وبديهي أن المثقف المغترب يواجه مزلقين: فمن جهة أولى قد ينتهي الى ما انتهى اليه دون كيخوت من مثالية مطلقة مهوِّمة فوق كل واقع، وقد ينتهي من الجهة الثانية الى أن يكون ندا لهملت من حيث الشكوكية المطلقة والعجز بالتالي عن الانتقال الى الفعل. وقطعا للطريق على التهويم الدوكيخوتي وعلى الشك الهملتي معاً ـ وكلاهما يفضي بصاحبه الى العجز عن التأثير في الواقع ـ يجد المثقف المغترب نفسه مدفوعا الى البحث أولا عن «ايديولوجيا»، عن «فلسفة حياة جديدة توحد بينه وبين التاريخ وتعطي معنى لوضعه الانساني»، والى السعي ثانيا الى الانضواء في صفوف «حركة»، أو بالأحرى في صفوف «حزب يوفر له الانتماء الجماعي العضوي والحرارة الانسانية التي يولدها هذا الانتماء»، وذلك هو طريق «العمل الثوري الذي يغير وجه التاريخ» وينقذ المثقف المغترب في الوقت نفسه من لا فاعلية دون كيخوت ومن التدمير الهملتي للذات[9].

من البروليتاريا الى الانتلجانسيا

انطلاقا من هذا التحديد لعلم اجتماع ولعلم نفس الانتلجانسيا يتصدى نديم البيطار ـ وهذه هي أطروحته المركزية

www.ibtesama.com

ـ لتأسيس ما يمكن أن نسميه أيضاً بعلم وظائف الانتلجانسيا. وكما في كل مسعى تأسيسي، فإن لحظة النفي تتقدم في الترتيب على لحظة الإثبات. فما أن الفضاء النظري المتعلق بتعيين ماهية «القوة الاجتماعية الأولى»[10] مشغول بتمامه بالنظرية الماركسية التي تعطي هذه الأولوية للبروليتاريا، فإن المهمة التي يأخذها نديم البيطار على عاتقه يمكن وصفها بأنها تأسيس علم اجتماع مضاد للسوسيولوجيا الماركسية وبديل عنها. وهو في مسعاه هذا لا يحتاج الى تشريح كل بنية المجتمع الحديث، بل يكفيه أن يعيد قراءة بعض الوقائع التاريخية والثقافية ليصل الى نوع من «الإزاحة» بحيث تضطلع الانتلجانسيا بالدور الثوري الذي ما فتئت النظرية الماركسية تنسبه الى البروليتاريا. وهكذا فإن إعادة القراءة لا تنصبّ على «الرسالة الثورية» بما هي كذلك، بل على حاملها. وبما أن الدور الثوري لا يحتمل أكثر من ممثل واحد، فإن مشروع نديم البيطار لا يأخذ هنا شكل إحلال لطبقة محل طبقة فحسب، بل كذلك شكل مقابلة ضدية: فالدم الثوري لا يتدفق في عروق الانتلجانسيا الا بقدر ما ينسحب من عروق البروليتاريا (أو من بديل البروليتاريا في الايديولوجيا العربية: الجماهير).

هذا القلب للأدوار يختصره بإحكام تام الشاهد التالي الذي يأخذه مؤلف «**المثقفون والثورة**» عن د. شفارتز مؤلف «**الاغتراب السياسي والسلوك السياسي**»: «إن كنت تريد الثورة، انسَ العمال. إنهم ينشغلون بشرب البيرة، بقيادة سيارات راملرز، وهم في تخمة من الثروة. **ان عمال العقل هم العمال الوحيدون الذين يستطيعون تحقيق الثورة**»[11].

ومما يكسب «استراتيجية القلب» هذه قوة إقناعية كبيرة أنها ترتكز الى نوع من اللغة المجازية لتسند الى الانتلجانسيا لا دور البروليتاريا فحسب، بل كذلك بعضا من ماهيتها أو من منظومة الرموز الخاصة بها. وهكذا وجدنا الشاهد الأخير يصف المثقفين بأنهم «عمال العقل». وفي شواهد أخرى يأتي لا تعبير «العمال الفكريين» (ص 277) فحسب، بل كذلك تعبير «البروليتاريا الثقافية» (ص 207). وفي شواهد أخرى تتطرف هذه اللغة المجازية الى حد يتراءى لنا معه وكأن «**رأسمال**» ماركس كتب لا برسم البروليتاريا، بل برسم الانتلجانسيا. أفلا يوصف المثقفون أنهم «طبقة رأسمالي المعرفة» (ص 177)؟ بل ألا يدور كلام، في الفصل المكرس لبطالة المثقفين، عن «جيش ثقافي احتياطي» هو «أكثر نقمة وتمردا» و«أقل استسلاما للأوضاع القائمة» و«أكثر تحريكا للثورة» من «الجيش الصناعي الاحتياطي الذي تكلم عنه ماركس» (ص 206)؟

إذن فمؤلف «**المثقفون والثورة**» لا يطعن في مقولات ماركس، بل يقلبها ضده إن جاز التعبير. وهو لا يتردد في أن يوظف تاريخ الماركسية بالذات ضد الماركسية. فـ «تاريخ الماركسية قد وضع رأس نظرية ماركس تحتا» (ص 42). ومن ثم فلابد من قلب النظرية لإيقافها من جديد على قدميها[12]. وهذا القلب ليس له سوى مؤدى واحد، وهو أن الثورة هي من صنع الانتلجانسيا، لا البروليتاريا. فاذا كانت الماركسية هي نظرية الثورة البروليتارية، فان الماركسية نفسها ولدت في ألمانيا، حيث لم تكن الطبقة العاملة قد نمت وتطورت، ولم تولد في فرنسا أو في انكلترا حيث كانت البروليتاريا في أوج تطورها قياساً الى وضعها في البلدان الأخرى في ذلك العصر. واذا كان ماركس قد انطلق من مفهوم فلسفي ـ اقتصادي. هو مفهوم الاستلاب أو الاغتراب لينتهي الى حتمية الثورة البروليتارية من خلال فعل انفصال كلي عن المجتمع البورجوازي، فإن «انفصال البروليتاريا الذي أشار اليه ماركس لم يتحقق، ولكن انفصال الانتلجانسيا هو الذي تحقق» (ص 143). واذا كان «البحث عن القوة المحركة للتاريخ... يمثل جانبا أساسيا في التفكير الثوري، واذا كان ماركس قد وجد أن البروليتاريا هي التي تمثل هذه القوة، وأنها ستمارس دوراً ثورياً مستمراً ومتزايداً مع تقدم المجتمع الرأسمالي (ص 223)، فإن التجربة التاريخية، في إطار الممارسة الماركسية بالذات، قد أثبتت أن المبادرة الثورية تعود الى الانتلجانسيا وحدها، وأن «الثورات البروليتارية تحدث، عندما تحدث، باسم البروليتاريا وليس بالبروليتاريا، وتقود الى سلطة ثورية لا تمارسها البروليتاريا بل نخبة أو طبقة من المثقفين»[13].

خلاصة القول من هذا المنظور أن «سجل المائة عام التي مضت منذ وفاة ماركس لا يدعم المبدأ الماركسي القائل بأن البروليتاريا ستستولي على السلطة وستحقق ثورتها. انه يدل على العكس بأن طبقة العمال لا تملك الارادة أو القوة على ذلك، ولا على تثوير المجتمع. إنها، بعكس نظرية ماركس، ليست طبقة ثورية، وموقفها الاقتصادي والاجتماعي

www.ibtesama.com

كان ولا يزال اصلاحيا وليس ثوريا... فالعمال ينشغلون أولا وأخيرا بمقاصد اجتماعية مباشرة ومحدودة تعبر عن ذاتها في أحسن الأحوال بسياسة إصلاحية، وليس بفكرة نظام أو مجتمع جديد كما كانت تتوقع منهم الماركسية»[14].

وكما يوظف مؤلف «**المثقفون والثورة**» تاريخ الماركسية ضد الماركسية، كذلك فإنه يوظف الماركسيين ضد ماركس. «فمن لينين الى كوتسكي وبيرنشتين، الى المدرسة الألتوسيرية، والمدرسة الفرانكفورتية، الى لوكاش وغرامشي، ودوبريه وغيفارا، الخ... والأصوات التي تعبر عن هذا العجز (عجز طبقة العمال عن صياغة حركتها أو ترجمة وجودها في وعي ثوري) تتزايد مع الوقت» (ص 224 ـ 225).

كوتسكي، منظر الأممية الثانية، قال: «حامل العلم ليس البروليتاريا، بل المثقفون البورجوازيون. ففي دماغ بعض أفراد هذه الطبقة (أي البورجوازية) ولدت في الواقع الاشتراكية الحديثة.. الوعي الاشتراكي هو إذن عنصر مستورد من الخارج».

ولينين يتابع كوتسكي على هذا الطريق، فيؤكد أن «النظرية الاشتراكية نمت من النظريات الفلسفية والتاريخية التي صاغها مثقفون من... الانتلجانسيا البورجوازية». وبما أن البروليتاريا عاجزة في ذاتها عن إفراز الوعي الثوري، فقد أكد لينين «على ضرورة تثقيفها بهذا الوعي من الخارج، عن طريق الانتلجانسيا المنظمة في حزب ثوري». وقد كان لينين يستخدم عبارة «الوعي الثوري»، وذلك على نقيض ماركس الذي كان يستخدم عبارة «الوعي الطبقي»، لأنه لم يكن يرى أن «البروليتاريا قادرة في ذاتها على تحقيق هذا الوعي. فهي ان تركت بدون هذا العمل التثقيفي من الخارج والذي تقوم به الانتلجانسيا المعظمة، فسوف تفرز فقط الوعي النقابي وليس الوعي الثوري» (ص 226).

وقد مضى لوكاش الى أبعد مما مضى اليه لينين فأكد أن الحزب الطليعي «نفسه وليس البروليتاريا هو التجسيد التاريخي والفعال للوعي الطبقي». ومن ثم لم يتردد في القول بأن «قيام الحزب بواجباته يفرض عليه في بعض الأحيان تبني موقف معارض لموقف الجماهير. فعلى الحزب أن يدلها على الطريق حتى وان كان يعني ذلك رفض رغباتها المباشرة» (ص 229).

ومع أنه «ليس هناك بين قادة الشيوعية العالمية من أكد أكثر، أو حتى مثل ماوتسي تونغ، على قدسية الجماهير وارادتها»، فليس كمثل زعيم الثورة الصينية من أكد على دور الانتلجانسيا القيادي. فهو القائل إنه «بدون مشاركة المثقفين يكون النصر في الثورة مستحيلا» وإن «القوى الثورية لا تستطيع أن تُنظم بنجاح، والعمل الثوري لا يمكن أن يُحقق بنجاح، بدون مشاركة المثقفين الثوريين» (ص 230 ـ 231).

وكاسترو بدوره يعلن في خطاب له ألقاه في هافانا في كانون الثاني 1968 أمام المؤتمر الثقافي حول دور المثقفين في الثورة: «يجب علينا الاعتراف بصدق وصراحة أنه عندما تكون المسألة مسألة قضايا أساسية، كالاعتداءات والجرائم الامبريالية، فإن العمال الفكريين هم الذين دللوا على أعلى درجة من النضالية» (ص 277).

أما ألتوسير، ممثل ما يمكن أن يسمى بالماركسية الاورثوذكسية المحدثة، فقد اعطى زخما جديدا للأطروحة الكوتسكية: «لا يمكن إدراك التاريخ وصنعه الا بتوسط العلماء. الجماهير تصنع التاريخ بدون شك، لكن ليس أي نوع كان من الجماهير، بل تلك التي ننظمها ونثقفها. إنها تصنع التاريخ بشرط إدراكه، وبشرط ألا تفصل عنه بسماكة الايديولوجيا البورجوازية، حيث تكون مستعدة دائما[15]، حمقاء كما هي، لتصديق تلك الايديولوجيا ان لم نكن نعلمها التمييز بين الأطروحات الجيدة والأطروحات السيئة. خارج الحزب ليس من خلاص أبداً للجماهير، وخارج الفلسفة ليس من خلاص أبداً للحزب» (ص 232).

أما ورثة الماركسية أو ممثلوها في أكثر المجتمعات الصناعية تقدما، ونعني الولايات المتحدة الأمريكية، فقد انتهوا لا الى قلب المعادلة الماركسية التقليدية بين الانتلجانسيا والبروليتاريا فحسب، بل كذلك ـ وهذا على ضوء التجربة التاريخية الأمريكية ـ الى هجاء الطبقة العاملة. فماركوز مثلا أنكر لا ثورية طبقة العمال فحسب، بل كذلك تقدميتها وأهليتها لأن تكون أداة التغيير الاجتماعي، ووصمها بأنها «طبقة محافظة». وباران وسويزيتا، «وهما من أكبر مفكري الماركسية الكلاسيكية في أمريكا، اعترفا في كتابهما «**الرأسمالية الاحتكارية**» بزوال الطبقة العاملة كقوة ثورية في

www.ibtesama.com

المجتمع الأمريكي» (ص 233). ولكن الأكثر تطرفا في هذا السبيل كان، بلا شك، رايت ميلز، «المتكلم الأول باسم المثقفين المغتربين وباسم الماركسية المحدثة في أمريكا». فمع أنه كان مقتنعا بأهمية الماركسية في دراسة مشكلات العصر الحاضر، فقد حث الماركسيين على ضرورة التخلص مما أسماه «الميتافيزيقا العمالية». ففي رسالة مشهورة له الى وحول اليسار الجديد كتب يقول: «ما لا أستطيع إدراكه تماما حول بعض الكتاب اليساريين الجدد هو تمسكهم الشديد «بطبقة العمال» في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة باعتبارها الأداة التاريخية، أو حتى الأداة الأكثر أهمية، وذلك في وجه الدليل التاريخي الكبير الذي يقف الآن ضد هذا التوقع. ان ميتافيزيقا عمالية كهذه تشكل، كما أعتقد، تراثا من الماركسية الفيكتورية التي أصبحت الآن غير واقعية».

ولا يكتفي ميلز بدعوة اليساريين الى نسيان «الماركسية الفيكتورية»، بل يصوغ في شكل بالغ الحيوية والسداد معا فكرة أن الانتلجانسيا، وليس البروليتاريا، هي أداة التحول التاريخي في العصر الحاضر: «من الذي نفد صبره؟ من الذي أصبح مشمئزا مما أسماه ماركس «كل هذا الوسخ القديم»؟ من الذي يعمل ويفكر بطرق ثورية؟.. في جميع أنحاء العالم ـ في المعسكر الاشتراكي وخارجه وفي الوسط ـ الجواب واحد: انها الانتلجانسيا الشابة. من الذي أخذ يكسر طوق اللامبالاة في المنطقة السوفياتية؟.. إنهم الطلاب والكتاب والمدرسون الشباب. انها الانتلجانسيا الشابة في بولندا وهنغاريا وروسيا أيضا... لهذا يجب أن ندرس هذه الأجيال الجديدة من المثقفين في العالم كأدوات حية واقعية للتحول التاريخي. لننسى الماركسية الفيكتورية، اللهم الا عندما نحتاج اليها.. يجب الآن أن نتعلم من ممارسة هؤلاء المثقفين الشباب وأن نحقق معهم أشكال عمل جديدة» (ص 233 ـ 234).

أفعجب بعد هذا أن يتحدث ريجيس دوبريه عن «انتقام المثقفين»؟ فماركس، الذي يتلخص تعليمه الأساسي في إبراز دور البروليتاريا التاريخي كمؤسسة للمجتمع الاشتراكي، أهمل إهمالاً زرياً المثقفين الى حد إنكار أي دور لهم. غير أن هؤلاء الذين «أنكرهم رجعوا بقوة. ان نظريته حول التاريخ لم يدمج فيها الذين دمجوا هذه النظرية في التاريخ: المثقفون، وهؤلاء انتقموا انتقاماً جيداً».

الانتلجانسيا والتخلف

اذا كانت الانتلجانسيا هي القوة الثورية بامتياز، فإن فاعليتها الثورية هذه ليست ماهوية تحلق فوق التاريخ. وبالأصل، إن مؤلف «**المثقفون والثورة**» يحذر من منح الانتلجانسيا أو البروليتاريا أو أية طبقة أخرى «طبيعة ثورية ثابتة وخاصة بها» (ص 222). ففي التاريخ كل شيء نسبي. ولقد وجدت الثقافة ووجد المثقفون في جميع الحضارات وفي جميع عصور التاريخ، ولكن كان لابد من انتظار القرن الثامن عشر وبداية ظهور المجتمع الصناعي، كما رأينا، كما ترى الانتلجانسيا كقوة ثورية قيادية النور. ولكن ما يولد في التاريخ يموت أيضا في التاريخ. والحال أن الانتلجانسيا تموت بما تولد به، بمعنى أنه اذا كان بدء التصنيع هو الذي يهبها الحياة فإن فرط التصنيع يقتلها. وهذه الحقيقة الواقعة، التي يستقرئها مؤلف «**المثقفون والثورة**» من خلال تجارب تاريخية شتى، ترقى عنده الى منزلة القانون أو الناموس التاريخي. فما دامت الانتلجانسيا هي بالتعريف وعي ضرورة الثورة، وما دام تقدم المجتمعات يلغي حاجتها الى الثورة أو يثلمها بينما تخلفها يشحذها ويؤججها، فطبيعي إذن أن تكون المجتمعات المتخلفة، أو الواعية لتخلفها بالأحرى، هي التي تقدم التربة الأكثر خصوبة للفاعلية الثورية للانتلجانسيا. وهذه الواقعة ـ المحورية في كتاب «**المثقفون والثورة**» تجد تقنينها بأشكال وتلاوين شتى على امتداد صفحات الكتاب:

ـ «النظرية التي نقدمها في هذا البحث هي.. أن تخلف الأوضاع الموضوعية يعني اتجاها شديدا الى التركيز على الوعي الثوري، وأنه مع ازدياد هذا التخلف تزداد درجة هذاالتركيز» (ص 51).

ـ «بقدر ما يزيد تخلف الواقع الموضوعي... يزيد احتمال ظهور حركات ثورية جذرية تنظمها انتلجانسيا طليعية» (ص 79).

ـ «الانتلجانسيا لم تستطع تنظيم الثورة في البلدان الصناعية المتقدمة، ليس فقط لأن طبقات العمال ليست ثورية

www.ibtesama.com

فيها، بل لأنها لا تكشف عن التناقضات الحادة والتحديات الكبيرة التي نجدها في بلدان العالم الثالث. لهذا لم يكن من الغريب أن يكون هذا العالم المسرح الذي دلت فيه الانتلجانسيا على أكبر انتصاراتها» (ص 78).

ولكن بقدر ما تبدو هذه الأطروحة مطابقة للممارسة التاريخية الفعلية، فإنها تبدو مغلوطة أو على الأقل غير مطابقة عندما تقلب الى عكسها. فإن يكن كل انسان فانياً، فليس كل فانٍ إنساناً. واذا كان بمستطاعنا أن نساير مؤلف «**المثقفون والثورة**» عندما يقول إنه «بقدر ما يكون المجتمع مبعثرا، قليل التنظيم والتقدم الاقتصادي والتعليم، بقدر ما يكون سهلا على الانتلجانسيا أن تستلم السلطة باسم الاشتراكية أو البروليتاريا» (ص 78)، فاننا نشعر بصعوبة مسايرته عندما يقلب جواب الشرط الى فعل شرط، أو النتيجة الى مقدمة، ويصادر على أن «التقدم الاقتصادي والصناعي يفرز جماهير متخلفة سياسياً أو أن الوعي الثوري أو السياسي[16] يفترض تخلف الأوضاع الاقتصادية السياسية» (ص 45). فمنطق كهذا لا يؤدي الى عبادة الثورة فحسب، بل كذلك الى عبادة التخلف. وهذا المديح للتخلف هو ما تنطق به الشواهد التي يقتبسها مؤلف «**المثقفون والثورة**» عن ماوتسي تونغ أو لين بياو أو باكونين أو يواكيم مورين. فالقاسم المشترك بين ثورية الأولين المحسوبة على الماركسية وبين ثورية الأخيرين المحسوبة على الفوضوية هو ارتكازها على ما يصح وصفه بأنه «صوفية ثورية تخلفية». فماوتسي تونغ يشيد بفقر الشعب الصيني وبتجويفه الحضاري:

«ان شعب الصين يتميز، بالاضافة الى ميزاته الأخرى، بكونه، أولاً، شعباً فقيراً، وثانياً، بكونه شعبا أجوف. هذا قد يبدو شيئا سيئا، ولكنه في الواقع جيد. فالناس الفقراء يريدون التغيير، يرغبون في صنع أشياء كثيرة، يرغبون في الثورة. الورقة البيضاء لا تكون ملوثة، وبالتالي يمكن الكتابة عليها أجمل وأحدث الكلمات، ورسم أجمل وأحدث الصور» (ص 54). ومن وجهة النظر نفسها، أي الإشادة بمزايا التخلف، ينتصر ماوتسي تونغ للصناعة الصغرى على الصناعة الكبرى: «إن عددا كبيرا من الاكتشافات والاختراعات كان من صنع المعامل الصغيرة. المعامل الكبيرة تستخدم آلات ممتازة وتعتمد التقنية الحديثة. هذا يعني أنها تنطوي غالبا على روح مغرورة، تلتزم بالوضع الراهن ولا تحاول التقدم. ان روحها الخلاقة تكون غالبا أقل مما نجده في المعامل الصغيرة» (ص 55).

وبما أن إشكالية التقدم والتخلف قابلة للترجمة الى إشكالية المدينة والريف، فإن مديح التخلف يتخذ لدى لين بياو، الخليفة المرشح لماوتسي تونغ في عهد «الثورة الثقافية الكبرى»، شكل دعوة الى تثوير العالم عن طريق «تريفه». وذلك هو مؤدى تأويله لاستراتيجية ماو على أنها «إقامة قواعد ريفية ثورية تحاصر المدن... الفلاح يشكل القوة الأساسية للثورة ضد الامبرياليين... ان التناقض بين شعوب آسيا وافريقيا وأمريكا اللاتينية، وبين الإمبرياليين الذين تقودهم أمريكا، هو التناقض الأساسي في العالم المعاصر... ان كان من الممكن القول أن أمريكا الشمالية وأوروبا الغربية تمثل، عندما ننظر الى الكرة الأرضية ككل، مدن العالم، عندئذ تشكل آسيا وافريقيا وأمريكا اللاتينية مناطق العالم الريفية.. بهذا المعنى تمثل الثورة العالمية المعاصرة أيضا صورة مدن محاصرة بالمناطق الريفية» (ص 58).

واذا كان هذا التأويل «الريفي» للثورة يندرج في سياق ما أسميناه بـ «الصوفية التخلفية»، فإنه لا ينكص في تنكره للحضارة الى الحد الذي ينكص اليه التأويل الفوضوي للثورة. فالطور الريفي من تاريخ البشرية يبقى على كل حال طوراً حضارياً، بينما يتطرف باكونين ـ ومن سايره من الفوضويين ـ في اصطناع التناقض بين التقدم والثورة وصولا الى حد الاعتقاد بأن الثورة لن تكون الا من «صنع الشعوب والجماهير غير المتحضرة»، وتحديدا الشعوب والجماهير «غير الملوثة بعد بالحضارة الغربية»، وفي طليعتها بطبيعة الحال الشعوب والجماهير السلافية التي لا تزال «أمية» و«بريئة وغير فاسدة»، أي «غير متحضرة». وبالتضامن مع هذا النكوص نحو الطور ما قبل الحضاري، أو ما يمكن ان نسميه بعبارة أدق بـ «العدمية الحضارية»، كان لابد أن تتجلى هذه الصوفية البدائية في تأويل الثورة بالذات باعتبارها «فعلا غريزيا».

وبالفعل، ان باكونين لا يتحدث في هذا السياق عن الثورة بقدر ما يتحدث عن «غريزة الثورة». ومسألة الثورة تحسمها حدة هذه الغريزة. فليس التطور الصناعي، كما أعتقد ماركس، هو المحدِّد الرئيسي للثورة، بل هو على

www.ibtesama.com

العكس ما يثلّمها ويستنزفها. فـ «غريزة الثورة... التي تشكل واقعة أولية وحيوانية.. هي التي تصنع الثورة؛ عندما تكون ما تزال محافظة على حدتها. ولكن «هذه الغريزة الثورية تصبح ضعيفة بين الشعوب المتحضرة، إما بسبب استنزافها أثناء تطورها السابق، وإما لأنها كانت أصلا غير موهوبة كغيرها»[17] (ص 56).

وعند الفوضوي الاسباني يواكيم مورين تتضامن النزعة الثورية مع الصوفية التخلفية الى حد شجب كل تربية، بما فيها التربية الاشتراكية، لأن كل تربية هي تثليم للغريزة، بما فيها طبعا الغريزة الثورية. ومن هنا كان توكيده بأن «الفوضوية لن تستطيع المحافظة على ذاتها الا في بعض البلدان المتخلفة حيث تتمسك الجماهير بها لأنها تماما دون تربية اشتراكية». ومن هنا أيضا خلص الى القول بأن «أي فوضوي ينجح في تحسين ذاته، وفي التعلم، وفي الرؤية الواضحة، يتحول آلياً عن الفوضوية» (ص 59).

وإنما عندما تصل الأمور على هذا النحو الى نهاياتها المنطقية نجد أنفسنا على خلاف جذري مع مؤلف «**المثقفون والثورة**».

فالميزة الكبرى لكتابه هي تركيزه على دور العامل الذاتي، والوعي، وبالتالي الانتلجانسيا، في «حرق المراحل» وتسريع عجلة التاريخ في حال تخلف الواقع الموضوعي وعدم طواعيته الذاتية للتقدم.

ولكن كتاب «**المثقفون والثورة**» يطمح الى أكثر من ذلك. يطمح الى تقديم «نظرية جامعة لدور التخلف الموضوعي في الثورة، نظرية تدرك العلاقة الديالكتيكية العامة بينهما وتعتمد عليها في صنع الثورة أو في صياغة برنامج ثوري معين» (ص 59).

على هذا النحو يمسي التخلف شرطا مطلقا للثورة. وبما أن الثورة هي أيضا مطلب مطلق عند مؤلف «**المثقفون والثورة**»، فإن التخلف يصبح مطلوبا في ذاته كجسر الى الثورة. اذ «بقدر ما يكون البلد متخلفا بقدر ما يكون انتقاله الى الاشتراكية سهلا» (ص 52). وعلى هذا النحو لا يعود التخلف مجرد «عنصر ايجابي يساعد الثورة على تحقيق ذاتها» (ص 31)، بل يغدو وضع التخلف مفضلا على وضع التقدم لأنه أكثر مواءمة للفعالية الثورية. هذه المغالاة أو هذه النزعة الاطلاقية هي التي تفسر أن ترد بقلم مؤلف «**المثقفون والثورة**» عبارة كالعبارة التالية: «هذا يدعم، من زاوية سياسية، النظرية التي نقدمها هنا حول علاقة الوعي الثوري بالتخلف، لأنه يعني أن «التقدم»[18] السياسي أي وجود نظام ديموقراطي مستقر يسمح بحرية الرأي والتنظيم، وتشكيل الأحزاب والمناقشة الحرة، يشكل حاجزا منيعا أمام قيام العمل الثوري، وأن «التخلف» السياسي، أي غياب نظام من هذا النوع، يشجع على ذلك» (ص 30).

إن ما يسترعي الانتباه في هذا الشاهد ليس فقط «أقنمته» للعمل الثوري، أي تحويله الى معيار مطلق لكل ما عداه ولو كان هو النظام الديموقراطي، بل قلبه أيضا للعلاقة بين الديموقراطية والثورة. فهل صحيح أن النظام الديموقراطي المستقر «يشكل حاجزا منيعا أمام قيام العمل الثوري»، أم الأصح أن المجتمع الذي يكون قد وصل الى طور الديموقراطية المستقرة هو بالتحديد المجتمع الذي لم تعد به حاجة الى تغيير ذاته عن طريق «العمل الثوري»؟ وبعبارة أخرى: هل غياب الأفق الثوري عن المجتمعات الديموقراطية يعود الى الطبيعة الديموقراطية لهذه المجتمعات، أم أن هذه المجتمعات عرفت طريقها الى «النظام الديموقراطي المستقر» نتيجة لغياب الأفق الثوري، أي بطلان حاجتها الى سلوك طريق الثورة؟

ان مناقشتنا هذه قد تبدو أقرب الى مناقشة العلاقة بين الدجاجة والبيضة، ولكن ما أملاها علينا هو أن مؤلف «**المثقفون والثورة**» يعطي أولوية مطلقة للثورة، بحيث يبدو التخلف ـ لأنه شرطها الموجب ـ وكأنه مرغوب فيه، وبحيث يبدو التقدم والديمقراطية ـ لأنهما شرطها السالب ـ وكأنهما مرغوب عنهما.

اننا لا نماري في أن مؤلف «**المثقفون والثورة**» يجنّد معطيات تاريخية وسوسيولوجية وثقافية فائقة الغنى في تدعيم النتيجة التي يريد الوصول اليها، ولكن نقطة خلافنا المركزية معه تطول مقدماته بالذات، وليس استنتاجاته وحدها. فقبل أن يكون التخلف شرطا للثورة أو لا، فهل الثورة ضرورة مطلقة؟

www.ibtesama.com

ان مؤلف «**المثقفون والثورة**» يصادر على ضرورة الثورة ولا يبرهن عليها.

ثم انه لا يطرح اطلاقا مسألة جدواها.

فهل الثورة هي السبيل الأوحد والأجدى للتغيير الاجتماعي؟

إن تساؤلنا هذا لا يعني سلفا اننا نقول العكس. ولكننا نعتقد ان الممارسة التاريخية في العالم وفي الوطن العربي معا قد أثبتت بما فيه الكفاية ان الثورة لا يجوز أن تنزل منزلة «الاقنوم»، وأن لاهوت الثورة ليس بالضرورة كلي القداسة.

واذا أتينا بعد ذلك الى الاستنتاجات وجدنا أنفسنا أمام سلسلة من أسئلة لا تقل جوهرية.

فصحيح أن الثورة الاشتراكية ما قامت حتى الآن، وخلافا لتوقعات ماركس، الا في بلدان متخلفة. ولكن ألم تكن التجارب الاشتراكية التي قامت حتى الآن تجارب متخلفة؟ أو لم يبلغ بعضها من التخلف ما أفقد الايديولوجيا الثورية والاشتراكية مصداقيتها، وأتاح للمجتمعات الطبقية المتطورة أن تستعيد قدرتها على رفع ألوية المثل العليا والتغني ـ أو المتاجرة ـ بحقوق الانسان، بعد أن كان النقد الاشتراكي قد جرد هذه المجتمعات من كل هالة مثالية؟

واذا كان المؤدى الوظيفي للثورة هو القفز فوق شروط الواقع الموضوعي وحرق المراحل، أفلا يصح القول إن تخلف التطبيق الاشتراكي كان نتيجة حتمية لتخلف الواقع الموضوعي الذي أملى ضرورة الثورة؟ وبعبارة أخرى، ألم يكن تخلف التطبيق الاشتراكي هو ضريبة حرق المراحل وغرامة لا مهرب من دفعها عن كل مرحلة حرقت؟ وفي كثرة من حالات التطبيق الاشتراكي، هل كانت «المراحل» هي التي أحرقت أم المثل العليا الثورية والاشتراكية بالذات؟

أما الموضوعة التي تقول إنه «بقدر ما يكون البلد متخلفا يكون انتقاله الى الاشتراكية سهلا»، فينبغي تصحيحها، على ما يخيل الينا، على النحو التالي: «بقدر ما يكون البلد متخلفا يكون انتقاله الى الثورة الاشتراكية سهلا والى البناء الاشتراكي صعبا».

وما قلناه عن علاقة التخلف بالاشتراكية يصدق على علاقة الانتلجانسيا بها. فالاشتراكية التي تبنيها الانتلجانسيا نيابة عن البروليتاريا ونتيجة لقرار إرادي، وليس نتيجة لتطور موضوعي على صعيد قوى الانتاج وعلاقات الانتاج، لا تعدو في غالبية الأحوال أن تكون اشتراكية فوقية، عسفية، سلطوية. وهكذا تتضامن «اشتراكية التخلف» مع «اشتراكية الدولة» لتنتج مسخا ينتمي بايديولوجيته الى يوطوبيا نبيلة تحلم بفناء الدولة وبإحلال حكومة الأشياء محل حكومة البشر، وبواقعه الى تنظيم هرمي لدولة كلية القدرة تجمع، كأبي الهول، بين عراقة «الاستبداد الآسيوي» وحداثة تقنية القمع الأوروبي الذي عرف تطورا منقطع النظير في ظل «المسألة»[19] الكولونيالية والتجربة النازية.

والواقع أن «دولة الانتلجانسيا الاشتراكية»، التي ترقى على صعيد الممارسة العملية الى مصاف «محكمة تفتيش العصر»، تقوم من الناحية النظرية على صعوبة أو بل على تناقض لا حل له. فقد رأينا مؤلف «**المثقفون والثورة**» يجعل من اغتراب الانتلجانسيا واحدا من أهم شروطها التكوينية. ولكن اذا كان الاغتراب هو عامل تحول المثقفين الى انتلجانسيا، أفلا يستتبع استلام الانتلجانسيا للسلطة وممارستها إياها باسم البروليتاريا نكوصاً أو انحطاطاً من مستوى «الانتلجانسيا» الى مستوى «المثقفين»؟ واذا أضفنا الى ذلك ما تكشفت عنه الانتلجانسيا من نهم سلطوي ـ وكل سلطة تجنح أصلا الى مراكمة السلطة ـ فما هي الضمانات الموضوعية لعدم سقوط الانتلجانسيا من عالي المثالية التي كانت تميزها قبل استلام السلطة الى سافل الكلبية التي يبدو أنها قدر كل حكومة بشرية؟

وحسبنا هنا قرينة واحدة. فمؤلف «**المثقفون والثورة**» يحلل بخصوبة كما رأينا الوظيفة النقدية للانتلجانسيا. ولكن هل حدث في التاريخ قط أن نفيت وظيفة النقد كما نفيت في الدولة أو الدول التي تولت فيها الانتلجانسيا السلطة باسم الاشتراكية وباسم البروليتاريا وباسم الجماهير؟

الانتلجانسيا والوحدة

ان ما يميز كتابات د. نديم البيطار كعالم اجتماع وكمفكر متماسك المذهب هو توظيفه البارع للنزعة الوضعية السوسيولوجية بدون أن يقع أسيرا لها. فنديم البيطار ليس مجرد «عالم»، بل هو أيضا «داعية». فهو لا يحلل الا برسم

www.ibtesama.com

التركيب، ولا يعرف الا برسم التغيير. ولكن ما يميزه أيضا عن كثرة من الدعاة حذره الذي لا حد له من السقوط من مستوى «الدعوة» الى مستوى «التبشير». وضمانته ضد احتمال سقوط من هذا القبيل تأسيسه للدعوة على منهجية علمية صارمة.

وندیم البیطار، كما عرفناه في جميع كتبه السابقة، هو داعية «وحدة» بقدر ما هو داعية «ثورة». واذا شئنا التركيب قلنا إنه داعية «ثورة الوحدة».

ولكن المماهاة بين «الثورة» و«الوحدة» على صعيد الدعوة لابد لها من تأسيس أو تبرير نظري على صعيد المنهجية العلمية. والحال أن هذا بالتحديد ما نفتقده في كتابه «**المثقفون والثورة**».

فالكتاب، كما يشير عنوانه بالذات، يتناول موضوع المثقفين ودورهم في الثورة. وكل المقاييس أو العوامل التي تناولها بالتحليل السوسيولوجي المتماسك والمفصَّل (الوعي النقدي، التصورات المستقبلية، الرؤية الكلية المجاوزة للظواهر الآنية والجزئية، الاغتراب، عقدة هملت، الخ) كانت تدور، كما رأينا، حول سيرورة **تثوير** المثقفين وتحويلهم الى انتلجانسيا.. وكانت نقطة ارتكاز هذا التحليل على امتداد صفحات الكتاب هي تجارب التاريخ **الثورية**، وليس تجارب التاريخ **الوحدوية**. ولكن هل ثبوت ثورية الانتلجانسيا يعني ثبوت وحدويتها؟ وهل تتطابق سوسيولوجيا الوحدة مع سوسيولوجيا الثورة؟ ان مراجعة تجارب التاريخ الوحدوية ـ وندیم البیطار أعرف بها منا بكثير ـ تدل على أن الوحدات القومية جاءت في كثرة من الأحيان نتيجة حروب مثلا لا نتيجة ثورات، سواء أكانت القوى المنتصرة في هذه الحروب تقدمية (الحرب والوحدة الفيتنامية) أم رجعية (حرب 1870 والوحدة الألمانية البسماركية). كما أن بعض تجارب التوحيد الحديثة تم عن اتجاه سلمي وتعاقدي في تحقيق الوحدات السياسية بصرف النظر عن الطبيعة الطبقية للأنظمة أو للقوى المتحدة (الوحدة الأوروبية، مجلس التعاون الخليجي، الوحدة المصرية ـ السورية، الامارات العربية المتحدة، الخ).

ومع اننا نعتقد اعتقادا جازما مع د. ندیم البیطار أن الانتلجانسيا تلعب في السيرورات الثورية كما في السيرورات الوحدوية دورا طليعيا، ومع اننا نعتقد أيضا أن الوحدة قد تكون بحد ذاتها ثورة كبرى، ولكننا لا نستطيع أن نقيم معادلة تساوٍ وتماهٍ بين علاقة الانتلجانسيا بالثورة وعلاقتها بالوحدة. فحتى غير الثوريين من المثقفين يمكن أن يكونوا وحدويين، تماما كما أن بعض الفئات المثقفة الثورية يمكن أن تكون غير وحدوية.

ان الافتراض بأن الثورة والوحدة شيء واحد هو محض افتراض منطقي. ولكن عينيا وسوسيولوجيا لا يمكن المرور من تجارب التاريخ الثورية الى تجارب التاريخ الوحدوية، أو بالعكس، بدون حواجز أو موانع فاصلة، وان يكن أحيانا بين كلا النوعين من التجارب قنوات واصلة.

يقول مؤلف «**المثقفون والثورة**» في مقدمة كتابه: «هذه الدراسة تجيب على هذا السؤال وتدل، بالرجوع الى تجارب التاريخ الثورية وتحولاته الكبرى، ان العمل الوحدوي يجب أن يركز أساسيا جهده في هذه المرحلة، والى أن يتوفر الاقليم ـ القاعدة، على تنظيم المثقفين الوحدويين وذوي الاستعداد الوحدوي عبر الوطن العربي في انتلجانسيا وحدوية جديدة يمكن لها التصدي الفعال للتجزئة وما يترتب عليها من اقليمية فكرية ـ نفسية الى أن تتوفر تلك الوضعية الوحدوية الموضوعية. انها بكلمة أخرى تحدد في ضوء المنهج التاريخي المقارن الأوضاع التي تفرض الاعتماد على الانتلجانسيا كقوة اجتماعية أولى، أو بالأحرى كأداة للعمل الثوري» (ص 14).

ان ما يسترعي الانتباه في هذا النص ليس فقط المماهاة بين «العمل الوحدوي» و«العمل الثوري» بدون أي تعليل سوسيولوجي، بل كذلك التوكيد على أن الهدف من الدراسة هو الاجابة عن سؤال محدد، وهو ماذا في مستطاع العمل الوحدوي أن يفعله في انتظار قيام «الوضعية الوحدوية الموضوعية»؟ واذا أضفنا الى ذلك أن المنهج المعتمد في الدراسة والاجابة عن السؤال هو «المنهج التاريخي المقارن»، فإننا نتساءل: لماذا لم يجعل ندیم البیطار عنوان كتابه «**المثقفون والوحدة**»، وليس «**المثقفون والثورة**»؟ ولماذا استقرأ تجارب التاريخ الثورية ولم يستقرىء، كما كان يقتضي منهجه وموضوع دراسته، تجارب التاريخ الوحدوية؟

www.ibtesama.com

اننا نشاطر نديم البيطار يقينه بأن الملجأ الأخير للوحدة العربية، وهي تواجه مأزق «التقومن» القطري، هو الانتلجانسيا الوحدوية. ولكن هل هناك انتلجانسيا وحدوية؟ بل هل هناك انتلجانسيا عربية أصلا؟ لقد ذكرنا في مستهل هذا البحث أن الانتلجانسيا العربية لم تشرع بالتكوُّن الا ابتداء من عصر النهضة. والحال أن الانتلجانسيا العربية آخذة اليوم ـ على ما يخيل إلينا وبالتوازي مع كل مسار التردي في الوضع العربي ـ بالانحلال أو بالأحرى بالنكوص من مستوى الانتلجانسيا الى مستوى المثقفين بالمعنى التقليدي للكلمة، أو بتعبير أدق الى مستوى الكتبة. وباستثناء شريحة رقيقة للغاية، فإن الطبقة المثقفة العربية تبدو وكأنها نفضت يدها عمليا من أداء ثلاث من أهم وظائفها كانتلجانسيا:

1 ـ فعلى صعيد الوظيفة النقدية، نراها منصرفة الى عكس النقد، أي التبرير.

2 ـ وعلى صعيد التصورات المستقبلية نراها منشغلة أيضا بالعكس، أي بتأويل وإعادة تأويل الماضي في فعل تكراري قهري.

3 ـ أما من منظور الاغتراب أخيرا، فان الطبقة المثقفة العربية تبدو طالبة للعكس، أي للاندماج، وتحديدا الاندماج بالسلطة وبامتيازات السلطة. فأينما أجلنا الطرف وجدناها مبثوثة أو ممتصة بالأحرى في أجهزة الدولة القطرية وفي جامعاتها وأكاديمياتها وصحفها وبعثاتها الخارجية. وحتى عندما تمارس الاغتراب فعلا، فإنها تمارسه لا طلبا «للانفصال» أو «للرؤية الكلية» ولا صونا «للمثالية الفكرية»، بل بكل بساطة ـ وصفاقة ـ سعيا وراء الإثراء. وحسبنا هنا أن نستحضر في أذهاننا المشهد الشديد المرارة لآلاف المثقفين العرب الذين هجروا مواقعهم الحقيقية وزحفوا نحو منابع الجدب والعقم التي هي منابع المنّ النفطي. ومن هذا المنظور تحديدا نرانا نتبنى قولة نديم البيطار: «إن هجرة المثقفين من أي نظام قائم تمثل مؤشرا حاسما على قرب نهاية هذا النظام» (ص 118)، ولكن لنضيف: الا هجرة الانتلجانسيا العربية التي قد تمثل مؤشرا حاسما على قرب نهايتها هي كانتلجانسيا[20].

الهوامش

(1) نديم البيطار: «**المثقفون والثورة**»، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، 1987.

(2) أنظر كتابنا: «**الاستراتيجية الطبقية للثورة**»، دار الطليعة، الطبعة الثانية، بيروت 1979.

(3) «الكلمة هي كلمة روسية، ومن أصل بولندي كما يقول البعض. وقد استخدمت لأول مرة في روسيا في الستينات من القرن الماضي، وذلك للاشارة الى المثقفين الذين كانوا يمارسون النقد الفكري لزمانهم ومجتمعهم، ويرفضون النظام القائم ويدعون الى تغييره، ويقدمون تصورات ومفاهيم عامة جديدة أو نظريات نقدية حول المجتمع والتاريخ أو النظام الاجتماعي ـ السياسي ككل، ويلتزمون بالأفكار الثورية التي يقدمونها ويعيشون لها ويحيون بها» (ص 14).

(4) تعريف لاروس.

(5) ربما أمكننا أن نستثني من هذا الحكم بعض حركات الخوارج.

(6) من دواعي الاستغراب ألا يتوقف مؤلف «**المثقفون والثورة**» عند تمييز غرامشي بين المثقفين التقليديين والمثقفين العضويين، مع أن هذا التمييز يطابق الى حد بعيد تمييز نديم البيطار بين المثقفين والانتلجانسيا.

(7) **المثقفون والثورة**، ص 117.

(8) المصدر نفسه، ص 107.

(9) المصدر نفسه، ص 145 و153.

(10) إجمالا لا يستسيغ نديم البيطار الحديث عن «طبقات» ويؤثر أن يتكلم عن «قوى اجتماعية».

(11) التسويد منا. والشاهد على ما يبدو ليس لشفارتز نفسه، بل يورده هذا الأخير نقلا عن جول بفايفر.

(12) لا ننسى أن هذا القلب نفسه مأخوذة صورته من الماركسية (قلب ماركس لجدل هيغل الواقف على رأسه!).

(13) **المثقفون والثورة**، ص 224. وفي الواقع، ان هذا الحكم ليس لنديم البيطار، ولكن لميلوفان جيلاس. ولكن مؤلف «**المثقفون والثورة**» يمارس هنا أيضا نوعا من القلب. فجيلاس أصدر ذلك الحكم من موقع النقد «للطبقة الحاكمة الجديدة»، أي لتلك الطبقة من المثقفين وتقنوقراطي الاشتراكية التي تحكم باسم البروليتاريا ونيابة عن البروليتاريا. ولكن ما هو عند جيلاس موضع نقد واستهجان هو عند نديم البيطار موضع منافحة واستحسان.

وشبيه هذا القلب يطالعنا في تأويل مؤلف «**المثقفون والثورة**» لموقف المفكر الماركسي التروتسكي ارنست ماندل. فقد كان ماندل وجه النقد، في كتابه «**نقد الشيوعية الأوروبية**»، الى استراتيجية الأحزاب الشيوعية الغربية لأنها جميعها «تجد موقفها الأساسي في رفض امكانات طبقة العمال الثورية». والحال أن مؤلف

www.ibtesama.com

«المثقفون والثورة» يورد هذا الشاهد لماندل (ص 232) لا لما يتضمنه من نقد للشيوعية الغربية على نفيها لإمكانات طبقة العمال الثورية»، بل تثبيتا لنفي هذه الامكانات.

(14) «المثقفون والثورة»، ص 223.

(15) الأرجح أن الترجمة هنا غير دقيقة. فمن غير المعقول أن يطلق النوسير، وهو ممثل الارثوذكسية المحدثة كما قلنا، على الجماهير صفة «الحمق».

(16) هذه المماهاة بين «الثوري» و«السياسي» تبدو لنا بدورها غير مطابقة. فليس كل وعي سياسي ثوريا، كما أنه ليس كل وعي ثوري سياسيا. ففي ظل انعدام الحاجة التاريخية الى الثورة، كما الحال في بعض المجتمعات المتقدمة والديموقراطية، فإنه لا معنى لأن يكون الوعي السياسي ثوريا. كذلك فان الممارسة التاريخية الفعلية في كثرة من أقطار العالم الثالث تقدم لنا الدليل على أن «الوعي الثوري» قد لا يكون سياسيا، بالمعنى الحضاري العميق للكلمة، بل بمجرد «وعي ايديولوجي» بالمعنى المرذول لكلمة «ايديولوجيا»، أي «وعيا كاذبا».

(17) وبطبيعة الحال، فان السلافيين هم أكثر شعوب الأرض موهبة ثورية! وهذا الاعتقاد هو قاسم مشترك بين باكونين وبين جميع النزعات الشوفينية السافرة أو المضمرة التي تربط خلاص العالم بخصوصيات قومية خالدة.

(18) يضع مؤلف «المثقفون والثورة» كلمة «التقدم» هنا بين قوسين توكيدا منه، في أرجح الظن، بأن التقدم السياسي لا يكون تقدما الا اذا كان ثوريا. ولهذا أيضا سيضع في الشاهد نفسه كلمة «التخلف» بين قوسين اشارة منه الى أن وضع التخلف الموضوعي يفرز بالضرورة وعيا ثوريا، وبالتالي لا يمكن أن يفرز تخلفا سياسيا.

(19) نضع كلمة «مسألة» بين قوسين، وذلك كمقابل لكلمة QUESTION اللاتينية التي تعني في آن واحد «المسألة» و«الاستجواب بطريقة التعذيب» (أنظر بهذا الصدد كتاب سارتر عن التعذيب في حرب الجزائر المعروف باسم La question).

(20) اذا كنا ننهي مقالنا عند هذا الحد، فهذا ليس معناه أن كل نقاط اتفاقنا واختلافنا مع د. نديم البيطار تتوقف عند هذا الحد أيضا. فمن نقاط الاتفاق التي كان من الممكن أن نتوقف عندها توصيفه الأخاذ للانتلجانسيا بأنها مثالية حتى عندما تكون مادية المذهب (ص 87). ولكن من نقاط الاختلاف بالمقابل رميه الجماهير بالنزعة الاقتصادية أو المعاشية الصرفة وتوكيده بأن حركة الجماهير في الوطن العربي في الأعوام العشرة الأخيرة تقدم دليلا إضافيا على أن الجماهير لا تتحرك ـ عندما تتحرك ـ الا «لحوافز اقتصادية معاشية مباشرة» (ص 275). فصحيح أن الانتفاضات الجماهيرية التي شهدتها الساحة العربية في الحقبة الأخيرة كانت من نوع «ثورات الخبز». ولكننا لا نستطيع أن ننسى بالمقابل أن أعظم تحرك جماهيري شهدته الساحة العربية في التاريخ الحديث لم يكن يتصل بأسباب معاشية بل بأسباب «مثالية»: عرس الوحدة المصرية ـ السورية، يوم استقالة عبد الناصر، وليلة وفاته.

□ □ □

www.ibtesama.com

الانتلجنسيا العربية

الوعي السياسي لدى الشباب العربي المثقف

«دراسة اجتماعية ميدانية»

* نزار ابراهيم

ان دراستنا هذه، هي جزء من سلسلة دراسات اجتماعية ميدانية متكاملة، حاولت أن تشمل الوعي الشبابي العربي بمختلف أبنيته، وقد تعرضنا في عدد سابق لواحدة منها وهي «البنى الاعتقادية في الذهنية الشبابية العربية المثقفة»، وحددنا فيها تعريفنا الاجرائي لكل من مفهومي «الشباب» و«المثقف».

وسنعمل الآن على دراسة جانب أرى أنه على غاية كبيرة من الأهمية الا وهو «الوعي السياسي» عند هذه الفئة الشبابية المثقفة.

و إننا اذ ننطلق لدراسة هذه الفئة الاجتماعية، فذلك تقديراً لمدى أهمية هذه الفئة الشبابية، بمختلف تجليات فعالياتها وأنشطتها، ومكانتها في مجتمعنا من الناحيتين، الديمغرافية، والسوسيولوجية. حيث تبرز الضرورة العلمية لدراسة هذه الفئة الاجتماعية، والاقتراب من واقع حالها ببعديه الاقتصادي، والفكري، وذلك من خلال منهجية علمية، وأداة بحث علمية مضبوطة الى حد كبير.

الا أن العمل العلمي في بحث كهذا، لم يكن بالأمر السهل ـ ولو أن السهولة ليست مطلبا ـ وذلك لندرة الدراسات العلمية الاجتماعية حول الشبيبة العربية، بالمحتوى والهدف اللذين ينبغي التعرض لهما.

ان الدراسات الاجتماعية حول الشبيبة العربية مازالت ضئيلة، اضافة الى أنها مازالت بعيدة عن الاقتراب من جوهر المعاناة الشبابية. اذ أن غالبية الدراسات التي بين أيدينا رغم ندرتها[1]. تعرضت لظواهر هامشية، هي نتاجات لأسباب جوهرية تغافلتها مثل هذه الدراسات.

ان ما يجب الاشارة اليه، هو أن أغلب هذه الدراسات ظل أسير النزعة التجريبية في البحث السوسيولوجي، والذي يعزل الواقعة الاجتماعية عن الكل، ويفصل الخاص عن العام، لذا فاننا نجد أن أغلب هذه الدراسات انحصر في الجانب الوصفي للظاهرة، والعكس المباشر لواقعها، وابتعد عن تحديد السببية الأولية أو الجوهرية لهذه الظواهر، ولهذا فقد ظلت هذه الدراسات تدور في إطار البحث الترفي.

* باحث من القطر اللبناني.

(1) الدكتور محمد عثمان نجاتي ـ المدينة الحديثة وتسامح الوالدين ـ دار النهضة العربية بمصر ـ الطبعة الثانية ـ 1974.

الدكتور محمد علي محمد ـ الشباب والمجتمع ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ 1980.

الدكتور زهير حطب، والدكتور عباس مكي ـ السلطة الأبوية والشباب ـ معهد الانماء العربي ـ بلا تاريخ.

الدكتور زهير حطب، والدكتور عباس مكي ـ الطفرة والشباب ـ معهد الانماء العربي ـ 1980.

الدكتور عزت حجازي ـ الشباب العربي والمشكلات التي يواجهها ـ سلسلة عالم المعرفة ـ الكويت ـ 1978.

www.ibtesama.com

إن التعامل مع الظاهرة الاجتماعية بشكل تجريبي علمي، ومن خلال رؤية فلسفية وايديولوجية عامة، وفهم محدد لعلاقة الخاص بالعام بشكل جدلي، يُبْعِدُ التَرَفِيَّة عن الدراسات السوسيولوجية الأمبريقية، ويوظفها بشكل سليم في إطار العمل العلمي الهادف الى التحليل والتغيير، وهذا ما يشير اليه لينين في كتابه المادية والمذهب التجريبي النقدي (اذا أخذنا بالوقائع بكليتها وبصلاته، فهي ليست شيئا «عنيدا» فقط، بل بالتأكيد شيئا مقنعا أيضا. أما اذا أخذناها بشكل جزئي وناقص فهي لا تتعدى اللعبة أو ما يشابهها).

إن ما نرمي اليه في سلسلة دراساتنا هذه عن الشبيبة العربية، لا يدخل ضمن إطار الدراسات الاجتماعية ذات الغرض الترفي، بل إننا نحاول التعرض لأكثر المواضيع جوهرية في فهم حقيقة المسألة الشبابية من الزاوية الاجتماعية، متمسكين بالمنهج الطبقي، لأننا نجد في المناهج الأخرى ضعفا في امكانية فهم جوهرية الظاهرة السوسيولوجية، واضعين أمامنا هدفا، وهو أن دراستنا هذه لا نهدف منها الأكاديمية البحتة، رغم تمكسنا بعلميتها، بل هدفا علميا تطبيقيا، ـ وهذه واحدة من أهم أهداف الدراسات السوسيولوجية الأمبريقية ـ، يعمل على تحويل الدراسة الى أداة تعين على رسم الخطط، وتحديد شكل ومضمون التوجه الى هذه الفئة الاجتماعية الواسعة والهامة في مجتمعنا العربي، من قبل القوى والطلائع المعنية بالتغيير والتطوير وتحقيق النهضة القومية التقدمية، وبالتالي العمل بشكل علمي لتتراجع الى الوراء الأعمال والخطط المزاجية والتخمينية، ليتم العمل على أسس علمية محددة المقدمات، محسوبة النتائج، آخذة بعين الاعتبار كل المتغيرات المحيطة بالموضوع.

ان ما يجب لفت النظر اليه، هو أن مثل هذه الدراسات مازالت تخطو خطواتها الأولى في مجتمعنا العربي، و إننا نطالب كافة المهتمين بالبحث الاجتماعي، وخاصة القوى والطلائع المعنية بالعمل الجاد والدؤوب من أجل تحقيق النهضة القومية العربية التقدمية بالعمل على إغناء مثل هذه الدراسات والتوسع بها، ودعمها، واعطائها الأهمية الكافية، وتوظيفها التوظيف الفعال والسليم على الصعيدين المعرفي والتطبيقي. ان مثل هذه الدراسات تعني فهم هذه القوى والطلائع لواقعها، وللوسط الذي تعمل فيه، وترفد البحث العلمي بأبحاث ودراسات يستفاد منها.

ان قوى اليمين، خصوصا في بلدان الغرب المتقدم، تجيد استثمار الدراسات السوسيولوجية الأمبريقية وتوظيف نتائجه الرقمية، وذلك لتزوير حقائق الواقع أولا، ومعرفة سبل الالتفاف عليه وتشويهه ثانيا.

ان دراسات كهذه تتيح للقوى والطلائع المنوط بها التصدي لمهام النضال القومي التقدمي فرصة التعامل العلمي مع جيل الشباب، وفق واقع حالة المشخَّص، والواقع المطلوب إحداثه، ومن ثم معرفة موقعها بالتحديد، من خلال التعرف الدقيق على الشخصية الاجتماعية للشبيبة العربية، والمزاج العام لها، وجملة توجهاتها الفكرية الايديولوجية، بل وحتى جملة معاناتها النفسية. كما تضع بين أيدي هذه القوى والطلائع الامكانات الدقيقة للتعامل حتى مع كوادرها الشبابية، من حيث شكل ومضمون وسبل الاعداد العام لهذه الكوادر، ومن كافة النواحي، فكريا، سياسيا، نفسيا، بل وحتى جسديا.

منهج الدراسة الميدانية

1 ـ تعريفات اجرائية:

أشرنا في دراستنا السابقة الى أن «المثقف» في دراستنا هذه هو: كل متعلم حاز على شهادة الدراسة الثانوية وما فوق، ولا يعمل في مجال الانتاج المباشر، كالموظفين، المعلمين، الصحفيين، الأطباء، المهندسين، الصيادلة، ... الخ.

أما «الشاب»، فهو كل شخص بلغ من العمر الثامنة عشر، ولم يتجاوز الثلاثين من العمر.

2 ـ اختيار العينة:

من خلال فهمنا للشباب، واعتبارهم فئة اجتماعية غير متجانسة طبقيا، ولا تشكل طبقة اجتماعية واحدة، فقد قمنا بتشريح هذه الفئة الاجتماعية، محاولين قدر الإمكان مراعاة المحددات الاجتماعية الطبقية والفعاليات الانتاجية،

www.ibtesama.com

حيث قمنا بفرز ثلاث شرائح أساسية من هذه الفئة، نرى بأنها الشرائح الأكثر فعالية وجوهرية، والأكثر أهمية بالنسبة لعملية الصراع التي تحدثنا عنها، وهذه الشرائح الشبابية هي:

- المثقفون الشباب
- العمال الشباب
- الفلاحون الشباب

وسنتعرض هنا فقط لدراسة الشريحة الأولى من هذه الشرائح الثلاث التي شملتها الدراسة. معنى هذا أن عينتنا هي عينة طبقية أولا، ثم قمنا ثانيا بأخذ عينة عشوائية بسيطة من كل شريحة بحيث يكون لكل شاب من أفراد الشريحة نصيب من احتمال السؤال.

وهنا لن نتحدث الا عن نتائج الشريحة الأولى كما سبق وأشرت. (إن الطريقة المثلى في اختيار عينة من هذه الفئات، تتيح لنا تمثيلهم وتعميم النتائج التي نتوصل اليها، هو منهج (العينات الاحتمالية)، ان هذا المنهج يتميز بأنه يعطي أفراد المجتمع الذي ينبغي دراسته فرصة متساوية للظهور في العينة المختارة، وهذه العينات الاحتمالية ذات أنواع متعددة منها: العشوائية، المنتظمة، الطبقية، العنقودية، أو خليط من هذه الانواع جميعا مثل (العينة الطبقية العشوائية)، أو (الطبقية المنتظمة) أو (العنقودية العشوائية)[1].

ولقد اعتمدنا في دراستنا هذه العينة الطبقية العشوائية، وهذا يتطلب تحديدا وفرزا دقيقا للمجتمع المدروس، ولقد عملنا على أن تشمل عينتنا هذه امتدادا جغرافيا، وديمغرافيا، في محاولة للوصول الى عينة صادقة، وممثلة للمجتمع الشبابي العربي تمثيلاً ـ نرجو أن يكون الى حد كبير سليما ـ.

3 ـ وسائل جمع البيانات:

أداة القياس الرئيسية في أي مسح اجتماعي هي (الاستبيان) أو (الاستبار)، أو (الاستمارة)، وهي تعني أن يحصر الباحث العناصر الرئيسية التي يرى أنها تشكل محتوى دراسته، أي المتغيرات الأساسية لدراسته، ويعمل على صياغة عدد من الأسئلة المدروسة التي تغطي هذه المتغيرات

وقد تم تنظيم استبيان خاص استخدمت فيه كل أشكال الأسئلة من المغلقة، الى المفتوحة، الى المروحية، الى نصف المفتوحة. ولقد اعتمدت في جمع البيانات طريقتين أساسيتين:

- المقابلة الشخصية.
- الحوار.

عند تحليل الوعي الطبقي لدى شبيبتنا المثقفة ـ في دراسة أخرى ـ تبين لنا أن هناك تبايناً في مستويات نضوج هذا الوعي لدى أفراد عينتنا، الا أنه وبشكل عام مازال هذا الوعي في مراحل تكوينه الأولى، ولقد تبين لنا كيف تعمل الدعاية البورجوازية على توطيد عقلية استهلاكية، وذلك بغية تحويل انساننا الى شخص ذي نزعة مادية مبتذلة، لا يهمه سوى ممتلكاته الذاتية، والراحة الفردية، (ان التوجه الاستهلاكي للوعي الجماهيري في المجتمع البورجوازي هو في الواقع أحد المرتكزات الايديولوجية السائدة، ويتعين عليه القيام بوظائف هامة)[2].

أما الوعي السياسي فهو المستوى الأعلى في نضج الوعي الطبقي، اذ أن الوعي السياسي يشترط في الأساس نموا ونضجا في الوعي الطبقي، ذلك لأن نمو الوعي السياسي ينشأ على أرضية حدة الصراعات الاجتماعية (فبقدر ما ينتشر الصراع الطبقي، وخاصة في زمن الثورات الاجتماعية، بقدر ما تنمو الحاجة لدى الطبقات المتصارعة الى الوعي السياسي)[3]، ذلك أن الوعي السياسي يعكس بشكل مباشر المصالح الاقتصادية للطبقات المتصارعة، ويكشف الى حد كبير الصراع الاجتماعي في المجتمع، اذ تعتبر السياسة (أكثر التعابير تركيزاً عن الاقتصاد)[4] حسب تعريف لينين لها.

فحركة السياسة تحددها حركة الوضع الاقتصادي للطبقات (والنقطة المركزية في هذا المجال من الحياة الاجتماعية

www.ibtesama.com

التي تمنحها صفتها النوعية، وتجعلها أكثر التعابير تركيزا عن الاقتصاد فهي الدولة)[5].

ان مسألة الدولة، وبنائها، وقيادتها، ودستوريتها، والحفاظ عليها، أو إحلال نظام دولة أخرى مكانها، هي جزء أساسي للحركة السياسية التي تأتي استجابة انعكاسية مباشرة وملموسة للحركة الاقتصادية.

ان مسألة فهم السلطة السياسية، ومؤسسات القيادة والإكراه في المجتمعات الطبقية، كتعبير عن مصالح طبقات اجتماعية محددة، تحقق مصالحها عبر هيمنتها على الدولة، واستخدام وسائل الإكراه التي تتيحها لها هذه السلطة، ـ ان فهم هذه المسألة ـ هو جزء أساسي في نمو وتبلور وعي سياسي، فالسلطة في المجتمعات الطبقية، هي قوة إكراه وقهر بالنسبة للمضطهدين، وجهاز أمن ونظام، بالنسبة للأثرياء، ولهذا فان طبيعة السلطة السياسية، وطبيعة وبنية الأحزاب السياسية، وموضوعية وجودها، وبرامجها، وأيديولوجياتها، هو جزء أساسي من مكونات الوعي السياسي. كما أن معرفة حقيقة الأنظمة السياسية، والعلاقات السياسية المتبادلة بين الدول، ودوافع هذه العلاقات هي أيضا جزء هام من مكونات الوعي السياسي. كما أن عملية ممارسة الفعل السياسي كتجسيد للقطرية هو جزء أساسي جدا في تكوين وانضاج الوعي السياسي.

فالى أي حد نلمس وجود مثل هذا الوعي لدى شبيبتنا العربية المثقفة للطبقات المختلفة في مجتمعنا، وهل يصل مستوى نضوج هذا الوعي السياسي الى إدراك جوهر السلطة السياسية كمفهوم عام، وبنيتها الطبقية، وحقيقة أنها جهاز إكراه طبقة لطبقة في المجتمعات الطبقية، مما يسمح له بتحليل وفهم حقيقة السلطات السياسية الملموسة (ذلك لأن ممارسة السلطة تكون دائما لمصلحة فئة أو جماعة أو طبقة، والكفاح ضدها إنما تقوم به فئات أخرى أو جماعات أخرى أو طبقات أخرى تريد أن تحل محل الفئات أو الجماعات أو الطبقات السائدة)[6]. وبالتالي فان الفعل الكفاحي السياسي للطبقات ضد بعضها، هو جزء أساسي من الصراع السياسي الذي يعكس وعياً سياسياً ولهذا فأن (أي إبعاد عن السياسة ينفع النظام القائم ويشجّع ويقوّي نزعة المحافظة)[7]. لقد قلنا سابقا أن الوعي السياسي هو مستوى ناضج من نمو الوعي الطبقي، الا أنه كان قد تبين معنا في دراسة أجريت لقياس الوعي الطبقي لدى الشبيبة المثقفة أن هذا الوعي مازال هشا وجنينيا، فهل سيكون لدينا أيضا وعي سياسي متناسب من حيث الضعف مع الوعي الطبقي؟. أم أن هناك متغيرات أخرى مؤثرة تعدل من صيغة المعادلة التي حددناها قبل قليل؟

يبدو لي أن الوعي السياسي في مجتمعنا العربي ينمو ويتطور في وقتنا الحاضر بفعل جملة عوامل أهمها:

1 ـ تفاقم حدة الأزمة الوطنية في صراعنا مع العدو الصهيوني، وهذه نقطة على غاية الأهمية في تشكيل الوعي السياسي لشبيبتنا بشكل عام، ويجب أن لا يغيب عن بالنا بأن الوعي الوطني هو وعي طبقي بصورة ما.

2 ـ بداية تمظهر الصراع الاجتماعي بين الطبقات والفئات الاجتماعية في المجتمع العربي بعيدا الى حد ما عن تأثير المميعات الدخيلة.

3 ـ تطور مستوى العمل السياسي والايديولوجي للقوى والطلائع السياسية في المجتمع العربي.

4 ـ اشتداد حدة الصراعات السياسية المحيطة مباشرة بالمنطقة العربية، والتي تمس مباشرة أمن هذه المنطقة.

5 ـ اشتداد حدة الصراع الايديولوجي والسياسي العالمي، وبين قوى الثورة العالمية، وقوى الامبريالية العالمية.

ان ما نود استقراءه في دراستنا هذه، هو مستوى نضوج الوعي السياسي العام للشبيبة العربية المثقفة، وذلك من خلال معرفة آراء أفراد عينتنا واتجاهاتهم ومواقفهم تجاه العديد من المسائل السياسية الأساسية، معتمدين في ذلك على مؤشرين أساسيين:

أولا: تحديد مستوى المعرفة السياسية، أي الوعي السياسي النظري، أو ما سنسميه الإدراك السياسي، معتبرين أن تجسيد هذا الادراك سلوكا فاعلا هو لحظة الوعي السياسي، وذلك من خلال:

أ) نوعية المعرفة السياسية ومصادرها.

ب) موقف الشباب من الحياة السياسية العامة.

جـ) مستوى الإدراك السياسي للنظم السياسية كارتدادات اجتماعية اقتصادية:

www.ibtesama.com

1 ـ الموقف من النظم السياسية السائدة في المنطقة.
2 ـ الإدراك السياسي للصراع العربي ـ الصهيوني.
3 ـ الموقف من الصراع الكوني والدولتين العظميين.

ثانيا: القدرة على تجسيد الادراك السياسي فعلا كفاحيا في عملية الصراع الاجتماعي «السياسي» ليشكل وعيا سياسيا متبلوراً.

1 ـ المعرفة السياسية ومصادرها عند المثقفين الشباب:

ان ما نود معرفته الآن، هو مستوى المعرفة السياسية، ونوعيتها لدى شبيبتنا العربية المثقفة، وبالتالي اتجاهات هذه المعرفة السياسية، وذلك من خلال معطيات البيانات المطبقة.

ان ما يظهر لنا من خلال دراستنا هذه، هو أن مستوى نمو ونضج الادراك السياسي هو أعلى مما ظهر معنا في الإدراك الطبقي، الا أن خصوصية الحركة الاجتماعية لهذه المنطقة طمست وضوح الصراعات الاجتماعية تحت شعارات المسائل الوطنية، هذه المسائل التي ساهمت في خلق نوع من الرؤية السياسية الأكثر تبلورا من مسائل الصراع الطبقي.

إننا لا ننكر أن الوعي الوطني هو وعي وطني بصورة ما، لكن في ارتداده النهائي، اذ أننا نلمس أن هذا الوعي الوطني بأركانه الأساسية ينهض على مسائل الصراع السياسي الخارجي، الوطني، وعبر تطوره يتحول الى وعي لخصوصية الحركة الاجتماعية الداخلية وتأثيراتها على المسائل الوطنية، ومسائل الصراع الداخلي ـ الخارجي.

الا أنه على الرغم مما قلناه من أن هناك، وضوحا ونضجا أكبر في الوعي السياسي للشبيبة العربية المثقفة، الا أن هذا يبقى ضمن منطق نسبية القياس. اذ أن الصورة العامة لهذا الوعي السياسي، تشير الى أن هناك تكون أولي مستجد لوعي سياسي ممنهج لدى هذه الشبيبة، التي تتشكل في غالبيتها من أبناء الطبقتين الوسطى والفقيرة، وذلك حسب الخصوصية الاجتماعية ـ الثقافية لهذا القطر أو ذاك. حيث أن الغالبية العظمى من مثقفينا الشباب مازالوا بعيدين عن تكوين منهج سياسي مكتمل ومتبلور، إذ أن جملة معارفهم السياسية لا تتعدى حدود التجميع غير المتجانس لاتجاهات وأفكار بعيدة جدا عن أن تكون وحدة ثقافية سياسية ايديولوجية.

ان مصادر التثقيف السياسي النظري للعديد من أفراد العينة لم تكن بالمستوى الذي يساهم في تكوين ذهن مُسَيَّسْ، ويملك القدرة النظرية الايديولوجية على تحليل وفهم حركة الأحداث. ان الكثير من هذه المصادرتتسم بالتضليل النظري السياسي والفكري، وتصب في اتجاهاتها العامة في حركة الاتجاهات المعادية لفكر النهضة القومية التقدمية، والمعادية للمصالح الاجتماعية للكثيرين من أبناء هذه الفئة الشبابية.

لكن بالاضافة الى ذلك نلمس بوضوح وجود من هم نقيض ذلك من أفراد عينتنا، حيث نلمس نضوجا وتبلورا في الادراك السياسي، ويمكن أن يكون المصدر التثقيفي سياسيا وايديولوجيا مؤشرا لذلك، اذ أنها تتميز بالنهج السياسي والايديولوجي المتماسك والملتزم بايديولوجية القوى والطلائع المعنية بتحقيق المشروع النهضوي القومي التقدمي.

والجدول رقم (1) يوضح المضمون التثقيفي لهذه الشبيبة، من خلال رصد مصادر هذا التثقيف من حيث النوع، (صحف، مجلات).

ان ما ظهر لنا هو أن (33٪) من أفراد العينة هم ممن لا يقرأون الصحف والمجلات ولا أية دورية فكرية، وليس لديهم اهتمام بمثل هذه المسائل، وان (31٪) من أفراد هذه العينة هم ممن يهتمون بشكل أساسي بمتابعة الصحف والمجلات الفنية (الشبكة ـ الموعد ـ فوتوريما ـ سمر ـ فيروز ـ الشرقية...) وبنسب متفاوتة الترجيح لهذه أو لتلك من هذه المجلات، وكذلك الصحف والمجلات الرياضية. وهناك نسبة بلغت حوالي (11٪) أفادوا بأن مطالعاتهم لا تتعدى الثقافة الدينية المحضة. وبقي حوالي (25٪) من أفراد هذه العينة من المثقفين الذين يحرصون على متابعة الصحف والمجلات والدوريات الفكرية السياسية المؤدلجة باطار وطني أو تقدمي بمختلف أشكال وأنواع وتمذهب هذا الإطار.

ولو انتقلنا من مجال التثقيف الصحفي اليومي الذي يهتم بشكل أساسي بالحدث، الى مجال التثقيف الأكثر علمية والأكثر مسؤولية في تكوين النظرية المعمقة، والمعني أكثر بتكوين التوجه الفكري للشبيبة ألا وهو «الكتاب»،

www.ibtesama.com

لوجدنا أيضا نتائج مشابهة تماما للنتائج السابقة، وهذا ما يوضحه الجدول رقم (2).

ان المؤشرات الاحصائية لهذين الجدولين تشير الى أن جزءاً ليس قليل من شبيبتنا المثقفة مضلل حتى وطنيا، ويخضع بشكل كبير لتأثير منظري الاستهلاك والعدمية في الداخل والخارج، والذين يهدفون في المحصلة الى عزل الشبيبة عن الفهم السياسي السليم، حتى فيما يتعلق بأكبر المسائل وأهمها، ألا وهي المسألة الوطنية.

وكما سبق وقلنا (إن أي إبعاد عن السياسة، ينفع النظام القائم، ويشجع الجمود، ويقوي النزعة المحافظة)[8]، ولهذا فان الفئات والطبقات المستغِلة تعمل بجهود كبيرة على خلق شبيبة لاهثة خلف همومها الذاتية، بعيدة عن التسييس.

كنا قد أشرنا الى أنه في واحدة من هذه الدراسات الميدانية على شبيبتنا العربية المثقفة، كان قد تبين لنا أن هناك عدداً كبيراً من شبابنا المثقف مازال الأفق النظري السياسي الايديولوجي عندهم باهتا، الا أن هذا لا يضعنا في الصورة الشمولية لحقيقية الادراك السياسي لديهم، وبالتالي الامكانية النظرية على فهم واقع المجتمع العربي، وجملة متغيراته كمجتمع متخلف يطمح للسير سريعا نحو التقدم والتطور لتجاوز مظاهر التخلف والانحطاط، وبناء مجتمع العدالة والمساواة، خصوصا وأن أفراد هذه العينة هم المعنيون أكثر، بفهم هذا الواقع، والعمل كجزء من أدوات التغيير الأساسية، على إحداث التغيير والتقدم، والوصول الى النهضة القومية التقدمية العربية.

ففي سؤال لأفراد عينتنا عن رأيهم بأسباب تخلف مجتمعنا العربي من وجهة نظرهم، لاحظنا وجود عدد منهم مدركين لحقيقة هذا التخلف، وعدد آخر لم يستطيعوا ملامسة جوهر التخلف، بل ظلوا يدورون حوله، مبتعدين عنه، اضافة الى عدد آخر منهم ابتعدوا وتاهوا في غياهب الرؤى والتحليلات الميتافيزيقية والتضليلية للطبقات والفئات البورجوازية التابعة، والجدول رقم (3) يوضح ذلك. وأمام هذا الإقرار بحقيقة التخلف القائم، والرفض له، حاولنا استقراء آراء أفراد العينة بالاشتراكية كطريق لتجاوز هذا التخلف، والسير من خلاله باتجاه بناء مجتمع العدالة والمساواة، وبالتالي المجتمع العربي الحضاري، تبين لنا أن (59٪) من أفراد العينة يرون في الاشتركية طريقا وحيدا يؤدي الى تجاوز التخلف المهيمن على هذا الواقع العربي، بينما عارض ذلك (28٪)، وأعرب (13٪) عن جهلهم بهذه الأمور وعدم امكانية ابداء رأي بذلك.

ان هذه النسبة والتي بلغت (59٪) ممن يرون أن تجاوز تخلفنا لن يتم الا باتخاذ الاشتراكية نهجا اقتصاديا واجتماعيا، هي نسبة ليست ضئيلة، خصوصا اذا ما قورنت بمعطيات دراسة سابقة عن الوعي الطبقي لهذه الشبيبة، وأعتقد أن ارتفاع هذه النسبة مرتبط بجملة متغيرات سياسية واجتماعية محيطة بهذا المواطن العربي، تهز وعيه باستمرار، فالانتصارات المستمرة للثورات الاشتراكية في العالم، وبناء مجتمعاتها بوتائر سريعة من جهة، ومن جهة أخرى فإن التجربة التي خاضها هذا المواطن العربي مع العديد من النظم الاجتماعية السياسية فشلت في تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وكذلك مواقف الدول العالمية ذات النظام الاشتراكي أو الأنظمة الأخرى من قضايانا الوطنية والقومية الكبرى، وأولها القضية الفلسطينية.

أما بالنسبة لأولئك الذين رفضوا الاشتراكية نهجا لحل قضايا التخلف في المجتمع العربي، فقد تعددت آراؤهم واتجاهاتهم، عند محاولتنا معرفة الطريق البديل في رأيهم، والقادر على تجاوز التخلف العربي.

لقد أعرب (14٪) عن ضرورة العودة الى أسس العدالة والمساواة والتآخي الاسلامية، والتمسك بالنهج الاسلامي الصحيح، والكفيل بايجاد مجتمع العدالة والمساواة، بينما أعرب (11٪) عن ضرورة اتباع نهج الليبرالية الغربية لأنه يفتح المجال أمام كافة طاقات المجتمع للانطلاق والعمل والابداع، وبالتالي خلق المجتمع المتفوق، ويرى (7٪) أن طريق الوحدة العربية كغاية أولى وأساسية هو السبيل لتجاوز واقع التخلف القائم.

ان مثقفينا الشباب يشعرون بثقل التخلف الذي يعاني منه المجتمع العربي، ويشعرون بحجم المسؤوليات الملقاة على عاتق الجماهير الطامحة للتغيير، ويدركون حقيقة الغربة الكبيرة القائمة بين الأنظمة والجماهير، أو بين السياسة العربية، ومستقبل الوطن، فالجدول رقم (4) يعرفنا على آراء أفراد العينة بالسياسة العربية، حيث نلمس مدى اتساع

www.ibtesama.com

الفجوة التي تفصل بين هذا المثقف والسياسة السائدة، ثم نتعرف في الجدول رقم (5) على آرائهم بالسياسة السليمة من وجهة نظرهم التي يجب أن نسير عليها لنصل الى المجتمع العربي المتقدم، ولتحقيق سعادة الانسان في هذا المجتمع، ونلمس بوضوح مدى التصاق مثقفينا الشباب بمجتمعهم، ومواطنيهم، وقضايا الجماهير، رغم أن ادراك حقيقة المعاناة قد تكون غير ناضجة في ذهن الكثيرين منهم.

ان مثقفنا الشاب ينمو وعيه السياسي، أولا وقبل كل شيء بفعل المعاناة الوطنية، وليست الطبقية المباشرة، على الرغم من أن المعاناة الوطنية هي في جوهرها معاناة طبقية، خصوصا في ظروف النضال المستحدث، حيث التحم الاجتماعي بالوطني الى حد كبير. فالمسألة الوطنية التي شكلت وتشكل جزءا أساسيا من همومه ومعاناته، يتأثر بها المثقف ويحملها هموما في وجدانه، لتتحول وتتشكل مسائل وقضايا فكرية في ذهنه، وليدرك جيدا أن هذه المعاناة هي من صنع الإمبريالية العالمية التي تقودها حاليا الامبريالية الأمريكية، مما يولد لديه مشاعر الحقد والكراهية تجاه هذه الامبريالية، وتجاه السياسات الاستعمارية للدول الغربية. وهذا الشعور بالحقد على الامبريالية لدى عدد كبير من أفراد عينتنا، يولّد شعورا بوحدة الواقع، ووحدة المعاناة، ووحدة الآمال والأهداف مع الشعوب الأخرى المستعمرة والمتخلفة التي تعاني أيضا من التمزق والتبعية والخضوع للهيمنة الاستعمارية. وعند سؤال أفراد عينتنا عما اذا كانوا يوافقون على مساعدة دولة مثل فيتنام، عسكريا في حال تعرضها لعدوان أمريكي، وفي حال كانت بلادنا قوية، فقد وافق على تقديم هذه المساعدة (57٪)، بينما عارض (30٪)، وأعرب (13٪) عن جهلهم بهذه الأمور وأنها لا تعنيهم كثيرا.

لقد أشرت أنه نتيجة هذا الواقع الوطني المهدد، الذي يخلق لدى مثقفينا الشباب شعورا بالدونية الحضارية، لم يعد غائبا عن أذهانهم العلاقة الارتباطية، بين الواقع الوطني المهزوم، وبين القضايا الاجتماعية، وذلك بفعل التجارب العديدة التي خاضها هذا المواطن مع أنظمة اجتماعية عديدة عجزت عن تقديم أي حل للمسألة الوطنية. فعند سؤال أفراد عينتنا عن افضل الكلمات المحببة اليهم من الكلمات التالية:

أممية ـ وحدة ـ اشتراكية ـ قومية.

ان (37٪) من أفراد العينة وضعوا الاشتراكية أولا، بينما وضعها ثانيا (24٪)، واختارها ثالثا (19٪)، ورابعا (13٪)، وأعرب (7٪) عن عدم تحديدهم لأي شيء.

أما من اختار الوحدة للمرتبة الأولى فقد بلغت نسبتهم (33٪)، ووضعها ثانيا (34٪)، وثالثا (18٪)، ورابعا (8٪)، وأعرب (7٪) عن عدم تحديدهم لأي شيء نتيجة عدم اهتمامهم بهذه المسائل.

أما بالنسبة للقومية فقد وضعها أولا (19٪)، ووضعها ثانيا (30٪)، وثالثا (38٪)، بينما صنفها رابعا (6٪)، وأعرب (7٪) عن عدم تحديدهم لأي شيء.

أما الأممية فلم يضعها أحد في أي من الترتيبين الأول أو الثاني، ووضعها في الترتيب الثالث (9٪)، واختارها أخيرا (84٪)، وأعرب (7٪) عن عدم تحديدهم لأي شيء.

ان دلالات ذلك هو أن أفراد عينتنا المثقفة الشابة، تشكل لديهم ادراك للعلاقة المتبادلة بين المسألتين الوطنية والاجتماعية، واعتبار الاشتراكية كنظام اقتصادي ـ اجتماعي، البديل القادر على تجاوز تمزقات الوطن وتخلفه. بل حتى عندما تم حصر عملية التفضيل والاختيار بمفهومين فقط، وبالتالي بموقفين من مسألتين كبيرتين، وبالتالي تحديد الأولوية بين الاشتراكية أم الوحدة كان التقارب كبيرا جدا، اذ اختار الاشتراكية (46٪)، واختار الوحدة (44٪)، وأعرب (7٪) عن عدم اهتمامهم بذلك، ولم يعط أي رأي (3٪). يستشف من ذلك أن هناك رؤية فكرية ايديولوجية بدأت تتشكل في الذهن النظري الشبابي المثقف حول طريق تجاوز التمزق والتخلف، واعتبار ان الاشتراكية كنظام اجتماعي اقتصادي قادرة على تحقيق الوحدة القومية. واستنادا الى تلك الاختيارات أعرب (68٪) عن قناعتهم بأن الاشتراكية مازالت بعيدة عن التطبيق، ولم تطبق في أي من أقطار هذا الوطن، بينما يرى (9٪) عكس ذلك، ويعتبرون أن الاشتراكية مطبقة في بعض أقطار وطننا العربي، وأعرب (16٪) عن عدم مقدرتهم على

www.ibtesama.com

ابداء رأي في ذلك، وأعرب (7٪) عن جهلهم بهذه المسائل وعدم اهتمامهم بها.

ان المسألة الأهم، هي أن هذا الادراك للواقع الوطني والاجتماعي، ورغم المعاناة الكبيرة نتيجة للشعور بالقهر الداخلي والخارجي، الا أن وعي التطور، ووعي الأمن المستقبلي لهذا الوطن، مازال غائبا الى حد كبير عن الأذهان، وما تزال الفعاليات متدنية، ومقهورة، ومكبوحة، ولا يزال الضياع والتبعثر سمتين اساسيتين للعديد من مثقفينا، ففي سؤال لأفراد عينتنا عن مدلولات بعض المفاهيم لديهم مثل:

المستقبل ـ الضياع ـ الثورة ـ اليأس ـ الصراع الطبقي.

بدا لنا أن هناك عدم وضوح نظري، وغياب للمثال الايديولوجي بشموليته ومنهجيته، على الرغم مما أشرنا اليه من الادراك السياسي الذي ينهض على أرضية الاشكالية الوطني، هو أكثر نضجا من الوعي الطبقي لدى الشبيبة المثقفة، لكنه نضج مازال غير مؤطر نظريا وايديولوجيا، فالتخبط في الرؤى سمته العامة. والجدول رقم (6) يوضح ذلك.

2 ـ إدراك المثقفين الشبان لمعاناتهم السياسية كمواطنين:

كنت قد أشرت في دراسة سابقة، الى أن مثقفنا انسان مقهور، يلمس عجزه عن الفعل في التغيير بفعل الكوابح القوية التي تعيق حركته الفكرية والسياسية، وفي الجدول رقم (7) نتعرف الى آراء أفراد العينة بواقعهم الحياتي العام كمواطنين، وبالقضايا الأساسية التي يرون أنها معدومة لديهم، ونلمس بوضوح أن هناك إحساساً و إدراكاً لقهر قائم، الا أن امكانية الفعل فيه ضعيفة وهزيلة.

ان مثقفنا يتمنى كثيرا، ويحلم كثيرا، وهو مستلب، ومتردد، ومقهور، ومحبط، والجدول رقم (8) يوضح آراء افراد عينتنا بمستقبل وطنهم كما يفضلونه، حيث نلمس مدى الشعور بالقهر والدونية الحضاريين، والحلم بالمستقبل الافضل في مجتمع عصري مبني على أسس التوزيع العادل للانتاج القومي.

3 ـ الموقف من الأنظمة العربية:

أشرت سابقا الى أن معيار تقويم الأنظمة، والمواقف، والحكم عليها، هو الموقف من المسائل الوطنية، وهذا الموقف هو المحك الذي يكشف جوهر الأنظمة.

ومن خلال دراستنا هذه تبين لنا أن التعليلات الأساسية لأفراد العينة، في الاختيار والتفضيل بين الأنظمة، وبالتالي التقويم والحكم، تركزت في محورين اثنين:

أ) موقف أي من هذه الأنظمة من قضية العرب الكبرى، ألا وهي القضية الفلسطينية، وبالتالي مجمل اشكالية الصراع العربي ـ الصهيوني، وقضايا التحرر الوطني في الوطن العربي.

ب) موقف أي من هذه الأنظمة من التحولات الاجتماعية في بلاده، ومن قضايا التنمية والتطور الإقتصادي والاجتماعي والثقافي.

ولو تابعنا آراء أفراد العينة في الأسس والمعايير التي يعتمدونها في تقويم هذا النظام أو ذاك، لوجدنا أن (7٪) منهم اعتبروا أن الموقف من المسألة الفلسطينية، وصراعنا مع العدو الأساسي اسرائيل هو المعيار الأول في الحكم على أي من هذه الأنظمة، بينما كان المعيار الأساسي لدى (8٪) هو درجة ثراء هذا البلد أو ذاك وامكانيات العمل فيه، والحصول على المال، وعليه يتم التقويم سلبا أو إيجابا، وأعتبر (6٪) أن البنية الاجتماعية للنظام، وموقفه من قضايا الجماهير الاقتصادية والاجتماعية، وقضايا الوطن، هي النقطة الأهم في تقويمه وتحديد الموقف منه، ويرى (11٪) أن معيار كل شيء هو مدى اسلامية هذا النظام أو ذاك، ومدى تمسكه بالنهج الاسلامي ، على اعتبار أن الموقف من هذا النهج هو الذي يحدد كل شيء فيما بعد.

ان غالبية أفراد عينتنا حمّلوا الأنظمة العربية مسؤولية ضياع فلسطين، اذ بلغت نسبة هؤلاء حوالي (93٪)، وهذه النسبة تسير جنبا الى جنب مع نسبة تحميل الاستعمار المسؤولية أيضا. معنى ذلك أن درجة الشك والاتهام

www.ibtesama.com

للأنظمة العربية من قبل مثقفينا الشباب عالية جدا، بينما أعرب (7٪) من أفراد العينة بأن الشعب العربي هو المسؤول عن ضياع فلسطين، ويرى (10٪) منهم بأن الفلسطينيين هم المسؤولون عن هذا الضياع لأرضهم وبلادهم.

ومما يدعم وجهة نظرنا، من أن الصلة بين شبابنا المثقف، والأنظمة العربية، مهزوزة، وان الشق واسع بينهما، ان مثقفنا الشاب يحمِّل هذه الأنظمة مسؤولية هذا الواقع العربي المزري بكل جوانبه، ففي الجدول رقم (9) نتعرف الى آراء أفراد العينة بأسباب نكسة الخامس من حزيران، حيث بدا لنا أن نسبة من حمَّل الأنظمة العربية المسؤولية عن هذه النكسة حوالي (86٪) من مجموع أفراد العينة.

ان مسألة الأنظمة العربية لم تعد بعيدة عن متناول تفكير الشبيبة العربية المثقفة، حيث ساهم العديد من المتغيرات الداخلية، والخارجية في العمل على تكوين أفق سياسي جديد لهذه الشبيبة.

4 ـ الإدراك السياسي للصراع العربي الصهيوني:

سبق أن قلنا بأن القضية الفلسطينية شكلت المرتكز الأساسي الذي نهض عليه الادراك السياسي لأفراد عينتنا، ـ والقضية الفلسطينية هنا، تعني مجمل الصراع العربي ـ الصهيوني ـ، كرد فعل على السياسات التعسفية الاستفزازية للوجدان العربي التي مارسها ويمارسها الكيان الصهيوني، ولمجمل القيم العربية، حيث التوسع الصهيوني الاخطبوطي في الجسد العربي.

سنجد من خلال المعطيات الاحصائية أن هناك موقفا صلبا تجاه هذا الكيان الاستعماري الاستيطاني من قبل شبيبتنا المثقفة، اذ أن (89٪) من أفراد العينة يرفضون إقامة صلح مع اسرائيل، وأعتقد أن ذلك مرده، انعدام الثقة بالسياسة الاسرائيلية، على اعتبار أنها في جوهرها سياسة استعمارية توسعية لا يجوز أبدا أن يؤتمن جانبها، بينما وافق على قيام مثل هذا الصلح (5٪)، وأعرب (6٪) عن عدم امكانية ابداء رأي بهذا الأمر لجهلهم به وعدم اهتمامهم بهذا الأمر.

ان ما أعتقده، أن لمبادرة الرئيس المصري السابق أنور السادات، دورا في تشكيل هذه القناعات، اذ أن ما أصبح واضحا فيما بعد هو أن هذه المبادرة «السلمية؟!»، ليست الا شكلا من اشكال الهيمنة الأمريكية ـ الاسرائيلية على مصر، وابتعدت تماما عن أن تكون سلما متكافئا بين بلدين متنازعين. فعند محاولتنا التعرف على آراء أفراد عينتنا بزيارة السادات الى الكيان الصهيوني، وجدنا أن (90٪) من أفراد العينة عارضوا هذه الزيارة، وأعربوا عن عدم موافقتهم عليها، واقتصرت نسبة الموافقين على (6٪) ربما بلغت نسبة من لا رأي لهم بذلك (4٪).

ان موقف أفراد عينتنا من مسألة الصلح مع الكيان الصهيوني بدا واضحا من أنه مرفوض من قبل الغالبية العظمى، وأعتقد أن ذلك يعود للأسباب التالية:

1 ـ تبلور فهم ـ رغم تباين مستويات هذا التبلور ـ لحقيقة التركيبة السلطوية الاسرائيلية.

2 ـ تبلور فهم ـ أيضا رغم تباين مستويات هذا التبلور ـ بأن مثل هذه التركيبة السلطوية الاسرائيلية، وضمن الظروف القائمة (عربية ـ اسرائيلية ـ دولية)، لن تسمح بتحقيق سلام عادل للعرب. (هذا بالنسبة لقسم من أفراد العينة الذين رفضوا فكرة الصلح مع الكيان الصهيوني).

3 ـ الطبيعة السياسية للبلدان التي تم اجراء معظم الدراسة فيها، حيث أن المواقف الرسمية منها من مسألة الوجود الصهيوني في منطقتنا، والصلح معه، هي مواقف صلبة.

يبدو لنا أن هناك وضوحا يزداد يوماً إثر يوم لحقيقة الصراع العربي ـ الصهيوني، والاقتناع أكثر فأكثر بأن هذا الصراع هو صراع وطني اجتماعي، وساعد هذا الاقتناع، بفهم تواطؤ العديد من الأنظمة العربية مع المد الصهيوني واستفزازاته الوحشية، وأحداث لبنان، وحصار بيروت، ومذابح صبرا وشاتيلا. وتدمير الجنوب اللبناني في الوقت الراهن. و... و.. كلها تشهد على ذلك.

لقد فصل (73٪) من أفراد عينتنا بين الصهيونية كايديولوجية عنصرية استعمارية فاشية، وبين اليهودية كدين

www.ibtesama.com

سماوي، كما رفض (91٪) من أفراد العينة شعار رمي اليهود في البحر، وهذا يعني أن هناك انحسارا كبيرا لاتجاهين هما:

1 ـ انحسار للاتجاه الفكري السياسي الذي أعتبر الصراع العربي ـ الصهيوني، صراعا دينيا.

2 ـ انحسار للاتجاه الفكري السياسي الذي أعتبر الصراع العربي ـ الصهيوني مجرد صراع قومي محض.

فموقف أفراد العينة من اليهودية، ينم عن علمانية بدأت تتشكل في الذهن الشبابي المثقف، وادراك لحقيقة العلاقة القائمة بين اليهودية والصهيونية، والخبث الصهيوني في عملية تجيير هذه الديانة لصالح نزعات الصهيونية الاستعمارية التوسعية، هذا أولا، أما من الناحية الثانية فان هذا الموقف العلماني للشبيبة المثقفة العربية ينم عن فهم لحقيقة الصراع العربي ـ الصهيوني على أنه صراع اجتماعي، بين مجتمعات تطمح للتطور والنهوض من الكبوة التي طالت، لمتابعة السير في ركب الحضارة، والمساهمة في بنائها، وبين الامبريالية العالمية وتوابعها، المصرة على إبقاء المنطقة سوقا اقتصاديا لها، وثكنة عسكرية لقواتها، وبالتالي تابعا اقتصاديا وسياسيا وثقافيا.

ان هذا الفهم المتشكل في الذهن السياسي للشبيبة العربية المثقفة، تشكل فعل التجربة الطويلة عبر النضال ضد الكيان الصهيوني، ساهم في انضاجه شراسة ووقاحة السياسة الاسرائيلية، وغطرستها التي تجاوزت كثيرا حدود أي منطق انساني حضاري، مما دفع بالكثير من شبابنا العرب المثقفين وغيرهم من المواطنين العرب، للوقوف طويلا أمام هذه الحقائق معيدين التأمل والتفكير في العديد من المفاهيم التي كُرِّست خطأ في الأذهان خلال مسيرة هذا الصراع.

5 ـ الموقف من الصراع الكوني والدولتين العظميين:

ما هو موقف شبيبتنا المثقفة من بعض الدول العالمية؟ وما هو المعيار الأساسي في ذلك؟. سبق أن قلنا بأن مجمل الصراع العربي ـ الصهيوني، يشكل المسألة الوجدانية والفكرية الأولى في ذهن شبيبتنا المثقفة.

إن أي موقف فكري، وسياسي لأي اتجاه، أو نظام في العالم من هذا الصراع، هو الفعل الذي يتحدد من خلاله رد فعل مثقفينا الشباب كمواطنين عرب، تجاه هذه الأنظمة أو السياسات. فعند عرضنا لمجموعة من الدول ذات الأنظمة الاجتماعية المختلفة، والتي تختلف مواقفها أيضا من قضايا الشعوب، وحركات التحرر، ومنها الصراع العربي ـ الصهيوني. وهذه الدول هي: فرنسا ـ بريطانيا ـ الاتحاد السوفييتي ـ الولايات المتحدة الأمريكية ـ فيتنام.

وطلبنا من أفراد عينتنا ترتيب هذه الدول حسب أفضليتها في رأيهم، وكانت نتائج هذا الترتيب أن أعتبر الاتحاد السوفييتي أولا (40٪) من أفراد العينة، ووضعه آخرا (13٪)، وتوزعت باقي النسب بين هاتين النسبتين، بينما جاء تفضيل فيتنام ثانيا، اذ اختاره أولا (18٪)، وآخرا (5٪).

وجاءت فرنسا ثالثا اذ اختارها (13٪) لتكون أولا، وأيضا صنفها آخرا (13٪)، لكن من صنفها رابعا بلغ حوالي (60٪). ثم حلت الولايات المتحدة الأمريكية في الترتيب الرابع اذ اختارها أولا (6٪)، وصنفها آخرا (48٪). وحلت أخيرا بريطانيا اذ لم يصنفها أحد في الترتيب الأول، ووضعها آخرا (15٪)، بينما صنفها رابعا (76٪). وبقيت نسبة (6٪) من أفراد العينة رفضوا تحديد أي شيء معتبرين أنه لا علاقة لهم بهذه الأمور.

ولو حاولنا تفسير دلالات ما بقي من تصنيف يمكننا أن نرى بأنها انقسمت الى قسمين:

قسم الدول الاشتراكية، وقسم الدول الرأسمالية، كما نلاحظ أن الفوارق، في نسب التفضيل كانت متباينة جدا، اذ أن نسبة من صنَّفوا الاتحاد السوفييتي أولا بلغت (40٪)، بينما بلغت نسبتهم في تصنيف الولايات المتحدة الأمريكية (6٪)، ونسبة من صنَّف الاتحاد السوفييتي آخرا (13٪)، بينما بلغت نسبتهم (48٪) في تصنيف الولايات المتحدة الأمريكية.

الا أن السؤال المطروح هو لماذا هذا الاختيار، وما هي أسسه؟ لقد بدا لنا واضحا أن المحدد الأول للاختيار والتفضيل كان موقف كل من هذه الدول من الصراع العربي ـ الصهيوني، خصوصا وأن بحثنا هذا تم في ظروف سياسية انكشفت فيها أوراق عدد كبير من الدول من هذا الصراع، حيث أصبحت رؤية العدو من الصديق أكثر وضوحا، بدءا من زيارة السادات، واتفاقيات كامب ديفيد، مرورا بحصار بيروت، وانتهاء بالقصف الأمريكي

www.ibtesama.com

للجماهيرية العربية الليبية. لكن هناك اعتبارات أخرى اعتمدت من قبل بعض أفراد عينتنا، كطبيعة النظام الاجتماعي، ودرجة الحرية بمفهومها الليبرالي الغربي، أو امكانات العمل وتأمين الأموال، أي امكانات العمل بالنسبة لهم كمواطنين من العالم الثالث يبحثون عن العمل خارج أوطانهم.

ان الجدول رقم (10) يبين لنا آراء أفراد عينتنا الشابة المثقفة بالأسباب التي اعتمدوها في تحديدهم هذا، ومنه يتضح أن هناك ادراكا عاليا لدى نسبة غير قليلة من أفراد العينة لسياسات دول العالم، محددين ذلك استنادا الى:

1 ـ الموقف من صراعنا مع العدو الصهيوني.
2 ـ طبيعة النظام الاجتماعي في تلك البلاد، ذلك لأنه بفعل التجربة التاريخية في التعامل مع تلك الدول، وبالتالي مع أنظمتها، تشكّل إدراكاً محدداً لدى مثقفينا الشباب يربط بين الطبيعة الاجتماعية لهذه الأنظمة، ومواقفها من الصراع العربي الصهيوني، ومجمل نضال حركات التحرر في العالم.

فعلى الرغم من أن نسبة كبيرة من أفراد عينتنا يرون بأن الدول الكبرى تبني سياساتها العالمية على أساس تقسيم هذا العالم فيما بينها، حيث أن (53٪) منهم يرون ذلك، بينما عارض ذلك (30٪)، وأعرب (17٪) عن عدم معرفتهم بذلك، الا أن التعامل مع الواقع الوطني الملموس وضع مثقفنا الشاب أمام ضرورات التحديد والفرز وفق الحقائق الملموسة والمعاشة، بغية امكانية تحديد الموقف. فعلى الرغم من أن (53٪) كما أشرت من أفراد العينة يعتبرون أن هناك سياسة تقسيم لهذا العالم تمارسها الدول الكبرى، الا أنه في الوقت ذاته نجد أن (86٪) من أفراد العينة يرون في الولايات المتحدة الأمريكية دولة عدوة للشعب العربي وللقضايا العربية، بينما يرى عكس ذلك (7٪) حيث يعتبرونها دولة صديقة، واعتبرها (7٪) دولة محايدة. بينما أعتبر (75٪) الاتحاد السوفييتي دولة صديقة للشعب العربي ولحركة التحرر العربية، واعتبره (18٪) عكس ذلك اذ يرى فيه دولة معادية ومتآمرة على هذا الشعب وآفاق تطوره واعتبره (7٪) دولة محايدة.

ان أهم ما يمكن استنتاجه من هذه المعطيات الاحصائية الميدانية، هو ان الاتجاهات العامة للشباب العربي المثقف تجاه السياسات العالمية، هو اتجاه العداء للسياسات الاستعمارية وخصوصا الأمريكية منها والبريطانية، وأنها سياسات معادية لتطور الشعب العربي، وتقف في وجه تحقيق المشروع القومي النهضوي التقدمي.

6 ـ مقدرة المثقفين الشباب على تجسيد ادراكهم السياسي فعلا كفاحيا في عملية الصراع السياسي ليتجسد وعيا سياسيا:

تبين لنا مما سبق أن هناك نهوضا في الادراك السياسي لهذه الشبيبة، ينمو في الأساس على مسألة الوطن، ومن ثم فان مسألة الوطن واشكالاته بتعقيداتها وصيرورتها تتقاطع كثيرا مع ما هو اجتماعي أيضا لترتد تأثيرا فاعلا في تشكيل هذا الادراك.

لكن الى أي حد يتجسد هذا الادراك السياسي فعلا ممارسا وموقفا نضاليا في عملية الصراع الاجتماعي السياسي، لتتحد الشخصية مع نفسها» ولتتكون لحظة الوعي، على اعتبار أن الوعي هو تقاطع النظرية بالممارسة.

وبالتالي الى أي حد يملك أفراد عينتنا القدرة على اتخاذ الموقف السياسي؟ وهذا يعني بصيغة أخرى الى أي حد تبرز المعرفة السياسية من إطار القناعات الذاتية المنغلقة على نفسها، الى حيز الفعل السياسي الجماهيري المحدد الغاية؟ وبالتالي الى أي حد يستطيع مثقفنا الشاب أن يكون متماسكا مع نفسه، منسجما مع قناعاته سلوكا وفعلا؟
بدا لنا أن هذه المقدرة ضعيفة، وأن مثقفنا كما لاحظناه في دراسة سابقة لم يتغير، فهو عاجز، لا يملك ارادة

www.ibtesama.com

الفعل، مستلب، مقهور، اتكالي، سلبي، وانتهازي في أحيان كثيرة، بل غالبا ما يكون هو أكثر الفئات انتهازية لأنه يعرف كيف ينتهز، ولحاجة الآخرين اليه.

ان (46٪) من أفراد العينة المثقفة الشابة لم يوافقوا على اتخاذ موقف من الصراع السياسي الاجتماعي الجاري في المجتمع، وضرورة المشاركة فيه بفعالية، وأعرب (19٪) عن عدم علاقتهم بهذه الأمور واقتصرت نسبة الموافقين على ضرورة اتخاذ الموقف السياسي على (35٪). ونلاحظ هنا كيف ارتفعت نسبة من لا علاقة لهم الى (19٪)، وهذا يعني في المحصلة أن (65٪) أعربوا عن رفض المشاركة والفعل في حركة الصراع السياسي الاجتماعي الذي يجري في المجتمع.

وفي الحقيقة ان هذه السلبية هي موقف وفعل في المحصلة، اذ أن اللافعالية هي فعل لمصلحة طرف من أطراف الصراع، وهو الطرف المحافظ الذي تتعارض مصالحه مع أي تقدم نحو تحقيق المشروع القومي النهضوي.

ان نسبة من رحب بالعمل السياسي، والحزبي كان قليلا، ولم تتعد نسبتهم (23٪) من مجموع أفراد هذه العينة المثقفة أولا، والشابة ثانية، في الوقت الذي كان فيه نصيب الشعور بالضياع أكبر من ذلك، وذلك عندما طلبنا من أفراد العينة اختيار الكلمات المفضلة والمحببة لديهم من بين هذه الكلمات: اليأس ـ التنظيم السياسي ـ القلق ـ الثورة ـ الضياع ـ الانتحار.

لقد كان النصيب الأكبر للثورة، هذا الأمل الحلم بالنسبة للعديد من هؤلاء المثقفين الشباب، والجدول رقم (11) يوضح ذلك.

ان (69٪) من أفراد عينتنا أعربوا عن اهتمامهم فقط بأمورهم الذاتية، ولا علاقة لهم بقضايا الايديولوجيا والسياسة والأحزاب، بينما عارض ذلك (24٪)، معتبرين انهم معنيون بكل أمور المجتمع والوطن، وأن قضاياهم الذاتية هي جزء من تلك القضايا، وأعرب (7٪) عن عدم علاقتهم بكل هذه الأمور وعدم اهتمامهم بها.

أعتقد أن هناك وضوحا في مدى حدة السلبية، والارتداد عن الفعالية، وبروزا للقضايا الذاتية والأنانية لهذه الشبيبة، خصوصا وأنها شبيبة مثقفة.

ان مقولة (دع السياسة للسياسيين)، هذه المقولة التضليلية المكشوفة الغايات، والتي كانت مرفوضة حتى من قبل أولاد المدارس الاعدادية والثانوية، حيث كان يتم شرحها على أنها مقولة استعمارية روج لها المستعمر، لعزل أبناء البلاد عن السياسة والنضال ضد وجوده على أرضنا، ان (45٪) من أفراد العينة وافقوا عليها، وأي عينة؟ أنها العينة المثقفة. هذه العينة التي يقع على عاتقها أعباء حمل مشاكل الحاضر واستيعابه، وبناء الغد والمستقبل.

انه لا يغيب عن بالنا بأن الديمقراطية هي الأساس في ذلك، وفي وجود مثل هذه المعطيات السلبية، حيث أن غيابها يؤدي الى اللافعالية، والقهر، والاحباط، حيث أن السياسة في العالم الثالث تتحول الى ما يشبه لعبة الموت.

ان غياب الديمقراطية هنا أو هناك يؤدي الى الانهزامية، والتردد، واللامبالاة، والاستسلام للواقع كيفما تبدّى وتجلّى، وغيابها هو الذي يؤدي الى أن يعرب (42٪) من أفراد عينة مثقفة وشابة أن يوافقوا على مضمون المثل الذي يقول (من أخذ أمي صار عمي).

ان هذه اللامسؤولية، وهذا التراخي في تحديد المواقف، والعمل لأجلها، يسير ولو ببطء نحو الانكسار موضوعيا، بفعل ضغط الواقع الحياتي والوطني على هذه الشبيبة المثقفة كمواطنين طليعة.

ان ما قدمناه في هذه الدراسة الاجتماعية الميدانية، أعتقد أنه رغم تكثيفه على غاية من الأهمية النظرية والعملية، اذ أن القطاع الشبابي هو قطاع على غاية الأهمية بالنسبة للجميع.

www.ibtesama.com

الجدول رقم (1)

نوع الصحيفة أو المجلة	العدد من مجموع أفراد العينة	النسبة المئوية
صحف سياسية يومية	25	٪25
الصحف والمجلات الرياضية	26	٪26
صحف ومجلات سياسية تقدمية معارضة وسرية	11	٪11
مجلات الهدف ـ الحرية ـ الكفاح العربي	25	٪25
مجلات المستقبل ـ المختار ـ النهار العربي والدولي	9	٪9
مجلات الفيصل ـ العربي ـ الدوحة	10	٪10
مجلات الشبكة ـ فوتوريما ـ سمر ـ الموعد		
الشرقية ـ فيروز ـ ريما كولور	31	٪31
دوريات فكرية	9	٪9
مجلات دينية	11	٪11
مجلات علمية	8	٪8
لا أقرأ	33	٪33

الجدول رقم (2)

نوعية الكتاب المقروء	العدد من مجموع أفراد العينة	النسبة المئوية
الكتب الأدبية	28	٪28
الكتب العلمية	16	٪16
الكتب الدينية	16	٪16
الكتب الجامعية	18	٪18
الكتب السياسية	12	٪12
الكتب الايديولوجية التقدمية الاتجاه	11	٪11
لا أقرأ	26	٪26

الجدول رقم (3)

أسباب تخلف المجتمع العربي برأي أفراد العينة	العدد من مجموع أفراد العينة	النسبة المئوية
الاستعمار والتجزئة المفروضة عليه	7	٪7
سيطرة الطائفية والعشائرية	5	٪5
الأنظمة العربية	10	٪10
عدم وجود أنظمة تقدمية اشتراكية	10	٪10
سيطرة الفئات الرجعية	5	٪5
عدم تطبيق الاشتراكية	13	٪13
ضعف الأحزاب التقدمية العربية	8	٪8
عدم التخطيط العلمي الصحيح لتنمية مجتمعنا	7	٪7

www.ibtesama.com

أسباب تخلف المجتمع العربي برأي أفراد العينة	العدد من مجموع أفراد العينة	النسبة المئوية
الارتباط بالاستعمار	6	٪6
أنانية الأنظمة	5	٪5
الانحلال الخلقي	4	٪4
وجود اسرائيل في قلب الوطن العربي	14	٪14
لا أفهم بهذه الأمور	6	٪6
المجمـــوع	100	٪100

الجدول رقم (4)

رأي أفراد عينتنا بالسياسة العربية	العدد من مجموع أفراد العينة	النسبة المئوية
فاشلة ومتناقضة وغير علمية	10	٪10
لا تعبر عن مصالح وطموحات الشعب	21	٪21
ضعيفة	13	٪13
سيئة	11	٪11
ليس لها حضور عالمي	8	٪8
مرتبطة بالخارج	28	٪28
لا أفهم بهذه الأمور	9	٪9
المجمـــوع	٪100	٪100

الجدول رقم (5)

رأي أفراد عينتنا المثقفة بالسياسة السليمة التي يجب أن تتبع	العدد من مجموع أفراد العينة	النسبة المئوية
أن تعمل من أجل الوحدة العربية	12	٪12
أن لا تستغل الشعب وتعمل من أجل الحرية	6	٪6
أن تهتم بمصالح الجماهير	7	٪7
أن تعتمد على الجماهير الشعبية	9	٪9
أن تكون الديمقراطية أساسها	6	٪6
أن تبتعد عن الطائفية والعشائرية	5	٪5
أن تعمل على تطبيق الاشتراكية	13	٪13
أن تتمسك بتعاليم الاسلام	11	٪11
أن تحترم الانسان وتعمل من أجل سعادته	6	٪6
أن تعادي الاستعمار والامبريالية واسرائيل	16	٪16
لا أفهم بهذه الأمور	9	٪9
المجمـــوع	100	٪100

www.ibtesama.com

الجدول رقم (6)

ضياع			يأس			مستقبل			ثورة			صراع طبقي		
المدلول	العدد	النسبة المئوية	المدلول	العدد	النسبة المئوية	المدلول	العدد	النسبة المئوية	المدلول	العدد	النسبة المئوية	المدلول	العدد	النسبة المئوية
نسيان حتمية الحياة	10	٪10	انهيار وفشل	8	٪8	حتمية انتصار الشعوب	9	٪9	لابد آتية	12	٪12	مجتمع الاستغلال	23	٪23
عدم معرفة الخلاص	12	٪12	فقدان الأمل	14	٪14	حركة التاريخ الموضوعية	8	٪8	مستقبل	18	٪18	الاقطاع والرأسمالية	17	٪17
عدم الثقة بالنفس	8	٪8	العجز	10	٪10	الاشتراكية	10	٪10	اشتراكية	13	٪13	الملكية الخاصة	8	٪8
عدم المسؤولية	9	٪9	واقعنا	11	٪11	حياة أفضل	7	٪7	العدالة	9	٪9			
وطننا العربي	5	٪5	الانسان في بلادنا	12	٪12	تفاؤل	8	٪8	كذب ودجل	10	٪10	استغلال	12	٪12
حالة نعيشها دائما	6	٪6	ضعف	15	٪15	العدالة والحرية	7	٪7						
أنا	10	٪10	أرفضه وأحاربه	11	٪11	حياة جديدة	9	٪9	حكمة ألفتها الآذان	15	٪15	سيزول حتما	11	٪11
بلادي	11	٪11	عدم رؤية الشمس	5	٪5	الأمل	5	٪5	خرافة غير مفهومة	6	٪6	لا أفهمه	29	٪29
وجودنا	12	٪12	حالة سنصل اليها	9	٪9	ضباب ووهم	8	٪8	حلم	17	٪17			
واقعنا الحالي	15	٪15	لا وجود له في الحياة	5	٪5	خرافة	9	٪9						
						لا أفهمه	11	٪11						
						أسطورة	4	٪4						
						أكذوبة	5	٪5						

www.ibtesama.com

الجدول رقم (7)

رأي أفراد العينة بالقضايا الحياتية الأساسية التي يرون أنها تنقصهم	العدد من مجموع أفراد العينة	النسبة المئوية
الديمقراطية	70	٪70
الحياة الكريمة	61	٪61
الحرية	63	٪63
الحياة المعيشية الكريمة	79	٪79
احترام الانسان	43	٪43
كل شيء	15	٪15

الجدول رقم (8)

رأي أفراد عينتنا بالمستقبل الذي يفضلونه لوطنهم	العدد من مجموع أفراد العينة	النسبة المئوية
اشتراكي	49	٪49
متحرر من الاستعمار	79	٪79
متحرر من كل أشكال التخلف	59	٪59
أن يكون متطورا صناعيا وعلميا	48	٪48
أن يكون تقدميا	30	٪30
أن يسوده الاسلام	18	٪18
أن يكون قويا ومحترما في كافة أرجاء العالم	23	٪23
أن يكون موحدا	69	٪69

الجدول رقم (9)

رأي أفراد العينة بأسباب نكسة الخامس من حزيران	العدد من مجموع أفراد العينة	النسبة المئوية
الأنظمة العربية	86	٪86
عدم الاستعداد للحرب	68	٪68
غياب العسكريين الجيدين	78	٪78
تفشي الأخلاق السيئة والابتعاد عن جوهر الدين الاسلامي	12	٪12
عدم دعم الاتحاد السوفييتي لنا بالشكل المطلوب	28	٪28
الدعم الأمريكي لاسرائيل	71	٪71

www.ibtesama.com

الجدول رقم (10)

رأي افراد العينة بالأسس التي اعتمدوها في تصنيف بعض الدول العالمية	العدد من مجموع أفراد العينة	النسبة المئوية
الموقف من قضايا العرب المصيرية	89	٪89
الموقف من قضايا الشعوب وحركات التحرر	63	٪63
احترام المشاعر والعقائد الدينية	18	٪18
الحرية في تلك البلاد	30	٪30
توفر العمل والمال في تلك البلاد	21	٪21
التطور الصناعي والعلمي في تلك البلاد	18	٪18
طبيعة نظام الحكم في تلك البلاد	31	٪31

الجدول رقم (11)

الكلمات المفضلة بالنسبة لأفراد العينة	العدد من مجموع أفراد العينة	النسبة المئوية
الضياع	34	٪34
القلق	16	٪16
الثورة	29	٪29
الإنتحار	2	٪2
اليأس	16	٪16
التنظيم السياسي	28	٪28

الهوامش

(1) سعد الدين ابراهيم ـ اتجاهات الرأي العام العربي نحو مسألة الوحدة العربية (دراسة ميدانية) ـ مركز دراسات الوحدة العربية ـ الطبعة الأولى ـ ص 45–46 ـ 1980.

(2) مجلة الثقافة الجديدة ـ العدد 126 ـ حوار علمي ـ ص 68.

(3) أ. ك. أوليدوف ـ الوعي الاجتماعي ـ الطبعة العربية ـ دار ابن خلدون ـ ص 74.

(4) المصدر السابق ـ ص 73.

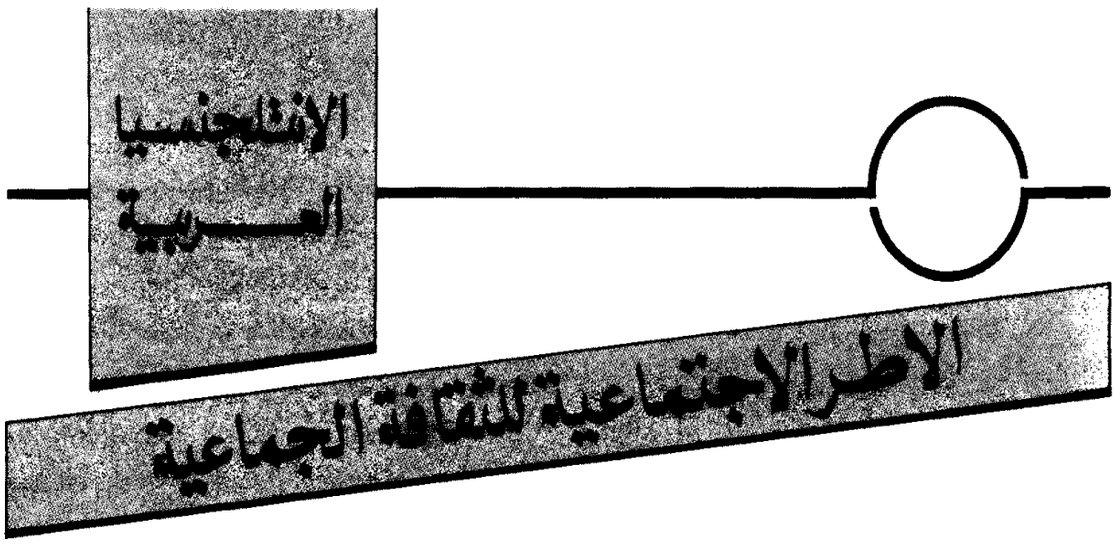
(5) المصدر السابق ـ ص 73.

(6) موريس دوفرجيه ـ مدخل إلى علم السياسة ـ دار دمشق ـ ص 17 ـ بلا تاريخ.

(7) المصدر السابق ـ ص 17.

(8) موريس دوفرجيه ـ مدخل إلى علم السياسة ـ دار دمشق ـ ص 17 ـ بلا تاريخ.

www.ibtesama.com



عدنان المبارك*

لا شك ان ظاهرة الثقافة الجماعية Mass culture ليست من الظواهر اللصيقة بالقرن العشرين فقط. فهي قد ولدت ونشأت في البلدان المصنَّعة منذ أكثر من قرنين، ولم تلق الانتشار السريع والواسع إلا في سني ما بعد الحرب العالمية الثانية. وهذه الثقافة جاءت نتاجاً هامشياً للثورة الصناعية وما اعقبها من توسع عمراني وكثافة سكانية في المدن. ويندر ان نعثر في الادبيات الكثيرة المكرسة لهذه الثقافة على تعاريف لها. وبعض الاسباب ترجع إلى ان المقصود بها ثقافة عادية وسوقية، تمثِّل مستويات واطئة ومعزل عن النظم الإجتماعية والتقاليد القومية. و إذا أردنا الأخذ بتعريف عام يمكن القول ان هذه الثقافة مجموعة مترابطة من الاعراف والنماذج السلوكية التي تملك نطاق استخدام بالغ السعة. وفي هذا السياق يمكن القول ان كل عادة تمارسها الملايين هي من عناصر الثقافة الجماعية. ووفق المفهوم الشائع أكثر من غيره ترتبط هذه الثقافة بظواهر التقديم المعاصر لذات المضامين أو المتشابهة فيما بينها، والآتية من مصادر ليست بالكثيرة، كذلك ترتبط بالاشكال التسلوية الموحَّدة والاخرى الترفيهية للجموع الكبيرة. وهذا التعريف له ثغراته الكثيرة أيضاً. فهو يشمل حقولاً كثيرة للغاية كالرياضة والرقص والسياحة إلخ. إلا أن ما يُتفَق عليه اليوم ترابطات هذه الثقافة بتأثير وسائل الايصال الجماعي Mass-media أي بالمضامين التي تشيعها هذه الوسائل. وهنا يتوفر معياران اساسيان لتقييم هذه الثقافة وهما الكم والقياسية Standardization. وهما بالطبع ليسا بمعيارين مستقلين.

وفي بداية هذا القرن عرّف غابرييل تارد G. Tarde الجمهور The public بكونه ناشئاً نتيجة التأثير الذهني الذي يسبّب نوعاً من التوحيد النفسي للناس وبدون تقارب فيزيقي شبيه بالذي يحصل عندما يتكون الحشد Crowd[1]. وفي التعاريف المعاصرة يكون الجمهور تجمعاً بلا رابطة عدا الاهتمامات والمعرفة والحاجات والتقدير المشترك[2]. إلا أنه كلما كبر الجمهور عددياً صار متنوعاً لدرجة أكبر. وجمهور الثقافة الجماعية متوزع مكانياً على الغالب. وهو بالأحرى جمهور **غير مباشر** تتشكل شخصياته وكل ما يميِّزه نتيجة تأثير المحفِّزات ذات النطاق الواسع كالصحافة والاذاعة والتلفزيون وليس نتيجة التقارب الفيزيقي الذي يميِّز الجمهور الاخر، **المباشر مكانياً** والذي يتلقى جماعياً المضمون ذاته ويتعرض لتأثيرات الاتصال المتبادل في الوقت نفسه. وطبيعي ان الجموع الغفيرة للجمهور المباشر كانت توجد في العصور السابقة للثقافة الجماعية كجمهور المسرح أو الالعاب الرياضية أو الاحتفالات الدينية إلا أن نشوء هذا الجمهور المباشر مشروط بالوسائل التقنية ـ سمة الازمان الحديثة. فالمضامين الرمزية (وفق مصطلح علم الدلالات وما يربط الفكر باللغة) المقدَّمة، اليوم، لجمهور موزَّع مكانياً عليها ان تكون مُضاعَفة بالصورة المناسبة التي تتحقق بطريقتين: اما الاستنساخ الكمي للمضمون واما نقله بواسطة أجهزة بث واستقبال لذات الصوت والصورة والإشارة أي لكل ما يُرسَل من مصدر واحد. والطراز الأول لاشاعة المضامين القياسية Standardized يتمثل بالطباعة والنسخ

* باحث من القطر العراقي.

www.ibtesama.com

الفوتوغرافية والفلمية والتسجيلات الموسيقية، والثاني بالإذاعة والتلفزيون. وهي كلها وسائل ايصال جماعي أو اشاعة جماعية، ووظائفيتها مرتبطة بشكل وثيق بنشوء الثقافة الجماعية، فهي تقدِّم نسخاً قياسية تضمن لهذه الثقافة نطاقاً واسعاً. كما انها تضمن تواقتية الاستقبال وعلى الأقل آنيته.

ويتطلب الأخذ بمعياري الكم والقياسية اللذين يحددان هيكل الثقافة الجماعية، وجود الشرط الاساسي للايصال السريع وذي النطاق الواسع. وهذا توفره الوسائل التقنية للاتصال التي تعود إلى الثقافة المباشرة، والأجهزة الموظفة في الاتصال الرمزي كالطباعة والإذاعة والتلفزيون. وهكذا يتم نقل المضامين لآلاف الكيلومترات، اما الاطار الجغرافي للجمهور فصار واسعاً يشمل اطراف القارات كلها.

وتترتب على اسلوب الثقافة الجماعية في ايصال المضامين خصائص تعد معايير تالية لتحديد سماتها. فهذه الثقافة تتميز بقولبة Formalisation وتشييىء سبل التقديم. فقبلها كان الايصال يتم على خط النطق ـ السمع، والاتصال الشخصي المباشر بين الخالق، أو مُعيد الخلق، والجمهور كان شرط الفعل الثقافي. وعداه لم تكن هناك حاجة لأي أجهزة تقنية أو تنظيم ما. واستبدال الجمهور المباشر بآخر جماعي يتطلب استخدام جهاز وتنظيم معقدين، وكلاهما يؤثر على طبيعة الصلة الإجتماعية الناشئة بين الطارح والمتلقي في الميدان الثقافي.

ويتميز المجتمع الذي يخلق شروط الثقافة الجماعية بصفات معينة في ميدان الصلات الإجتماعية. ومعلوم ان هذه الثقافة كشكل مهيمن من بين اشكال تنظيم الثقافة الرمزية قد نشأت في المجتمعات الصناعية والعمرانية Urbanized إلا أنها اليوم باتت ظاهرة شاملة بحكم خصائصها الصالحة للإنتشار والانصهار في اشكال الثقافات الاخرى. ومن ناحية اخرى يكون أمراً صحيحاً القول ان نشوء الثقافة الجماعية ثم تطورها يفترض طرازاً آخر من المجتمعات وليس القائم في المجتمعات الضعيفة إقتصادياً والتي تكون فيها بالغة القوة والرسوخ العلاقات الإجتماعية التقليدية. مثلاً الأميّة تحول دون الانتشار الدينامي لكثير من وسائل الثقافة الجماعية كالصحافة أو الإذاعة أو التلفزيون لحد ملموس. هكذا فالتربة الطبيعية هي المجتمع المعمَّر. وليس المقصود هنا المجتمع الذي تقطن اغلبية سكانه المدن بل الاخر الذي يمثل الهيمنة الإجتماعية ـ الإقتصادية للمراكز المدنية الكبيرة على كامل حياة البلاد كذلك تصفية عزلة المجتمعات المحلية ورفع كافة السدود التي تحول دون انتشار ثقافة المدن الكبرى. وفي الواقع لا يمكن تناول الشروط التقنية لتطور الثقافة الجماعية بمعزل عن الشروط الإجتماعية. فتطور الطباعة يكون عبثاً في حالة عدم توفر الدوافع لمثل هذا الإنتاج الكبير لمضامين الثقافة الرمزية، كأن تكون هناك صحافة كبيرة في مجتمع أمي؟. والثقافة الرمزية، الجماعية تطورت أولاً كثقافة الكلمة المطبوعة والتي يكون شرطها الاساسي إشاعة التعليم الابتدائي الذي جاء مع عملية الدمقرطة النسبية للمجتمعات. وتنميط المضامين لم يتطلب فقط شروطاً تقنية معينة بل إعداد طراز من (المتلقي الجماعي) تكون مؤهلاته، في نطاق معين، قياسية أيضاً. ونشوء مثل هذا السوق (الجماعية) للتلقي الثقافي تطلب أيضاً، توفير وقت الفراغ لأكبر الفئات الإجتماعية، أي الوقت المخصص للاستفادة من نتاجات الثقافة الرمزية. ولا شك ان التقدم التقني والإجتماعي ـ الإقتصادي الذي عمل على خفض ساعات العمل وفَّر من ناحية اخرى، الطلب الجماعي على الثقافة.

ولقد تحققت جميع شروط نشوء وتطور هذه الثقافة في عصر تاريخي محدَّد، صادف في اوربا وامريكا الشمالية بدايات الثورة الصناعية في القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر. وبمعزل عن مستواها وطابعها صارت هذه الثقافة احدى أدوات التكامل الإجتماعي الجديد. فهي تمثل طرازاً للثقافة خلقه عصر معين، وسواء أكان تقييمنا إيجابياً أم سلبياً نجدها ظاهرة تاريخية ذات أهمية جوهرية. وأهميتها نمت مع نطاقها. وجماعيتها ذات طابع تدرّجي أيضاً. فمع دمقرطة الثقافة في منعطف القرنين المذكورين ظهرت عقدٌ واشكال معينة للتعبير، كانت صالحة للإشاعة الجماعية وفيما بعد صارت مميَّزة للثقافة الجماعية بالمعنى الكمي.

ويبقى تعريف هذه الثقافة مرتبطاً بمراعاة حقيقة تباين تأثيرها على المجتمعات التي تختلف فيما بينها بالنظام الإجتماعي وتقاليد الثقافة القومية إلا أن مفهوم هذه الثقافة يخص بالدرجة الأولى بلدان الشمال كما انه يصلح عند تحليل ابعاد معينة لثقافة المناطق الاخرى في العالم.

www.ibtesama.com

وكانت ثقافة بدايات التصنيع والتوسع المدني ذاتها في كل مكان. و إلى جانب العواقب الإجتماعية والسياسية لعمليات التصنيع كانت هناك التبدلات الثقافية العنيفة. فالتصنيع دمَّر الثقافة الشعبية كشكل اساسي للثقافة الرمزية التي تخص فئات مثلّت الأكثرية في المجتمع. ولم تسمح ظروف المجتمع المصنَّع بتطور الاشكال القديمة للخلق الثقافي إلا أنها فتحت الطريق أمام طراز جديد للثقافة. فالإنتاج الميكانيكي ذاته طرح طرازاً للخلق الجماعي (النمطي) والقياسي الذي اشاعته في كل مكان وسائل النقل والإتصال الحديثة. وفي ذات الوقت بدأت العواقب النفسية لمكننة العمل تشكّلُ شخصية متلقي الثقافة الجماعية المقبل. فالايقاع السريع الذي تفرضه الماكنة ورتابة عملها وجزئية المهام الإنتاجية للعامل الواحد كانت السبب في الاجهاد العصبي وانعدام القناعة المهنية ونشوء ما اسماه هيغل بالاغتراب Alienation. وفي الابعاد البسيكولوجية لحالة الاغتراب يمكن العثور على نشوء للمواقف التقليدية عند تقبل الثقافة الجماعية وهي الانقياد السلبي للحوافز الخارجية وتفادي الجهد الذهني والتجاوب مع المؤثرات السطحية أو المصدمة كذلك الميل إلى الفعل المعطّل للمخيلة.

ومن أسباب نشوء هذه الثقافة كانت التحولات التي طرأت على الصلات الإجتماعية. فتطورت تقنيات الإنتاج الميكانيكي وكامل النظام الإقتصادي عَمِل، و إلى جانب التوسع الديموغرافي، على تبدل طابع العلاقات الإجتماعية. فمجتمعات الصناعة الكبيرة خلقت نموذجاً لهذه العلاقات يختلف جذرياً عن نموذج المجتمعات الزراعية السابقة. والمجتمعات الجديدة صارت تسمى بمجتمعات الجموع Masses أي الجماعية. وجوهر العلاقات الإجتماعية يعتمد على ما يسمى بالتفاعل Interaction الذي يحمل صفات شتى كالإتصال المباشر بين الأفراد أو الاخر العابر والسطحي أو الإتصال غير المباشر بين الأفراد الذين يتبادلون التأثير بواسطة المؤسسات الإجتماعية أو وسائط نقل المضامين الرمزية. وقد انتبه علماء الإجتماع منذ أمد بعيد إلى الفوارق بين المجتمعات المعتمدة على الطراز الأول أو على الثاني قبل كل شيء، والاخرى المعتمدة على الثالث. ووفق تصنيف احد أوائل علماء الإجتماع الالمان ف. تينيز F. Tönnies فهناك المنظومة Gemeinschaft = Conumunity والمجتمع Gesellschaft = Society. كذلك كان تينيز أول من انتبه إلى تأثيراتها على صياغة اشكال الثقافة الرمزية. وكان قد قام بتحديد احوال التعارض الثقافي، على الضوء السوسيولوجي، بين القرية والمدينة. وبرأيه فقد اعتمدت المنظومة كشكل أساسي للمجتمع المحلي على ثلاثة طرز من العلاقات وهي العائلية والجوارية والمعتمدة على روابط كالصداقة القائمة على عامل الاهتمامات المشتركة أو العمل المهني المشترك. وما يميز المنظومة ان الإتصال مباشر واساسه الصداقة أو القرابة في حين أن المجتمع يرسي علاقاته على اساس نفعي كما يزيل التدرج الإجتماعي التقليدي وتتم فيه علمنة الآراء وعقلنة المواقف ثم النزعة الفردية لدى الناس الذين اقتلعوا من جذورهم المتمثلة بالمؤسسات الإجتماعية التقليدية. فالآن تعتمد جميع العلاقات بين الناس على ميكانزم النقود أي الوسيلة البالغة القوة في المجتمع العمومي. كذلك تتعرض الثقافة إلى الصيرورة سلعة[3]. وبرأي عالم النفس الأمريكي ج. كولي Ch. Cooley فان العامل الأساسي لشتى العلاقات الإجتماعية هو الاتصال بين الناس والذي يتم من خلال ميكانزم التفاهم، ويشمل مختلف الرموز ووسائط التعبير عنها كالمواقف والحركات والكلمة المنطوقة والمكتوبة والتلغراف والسكك الحديد وجميع الوسائل التقنية الجديدة والمستخدمة لنقل المضامين الرمزية. ويجد كولي ان تطور اساليب الاتصال ارتبطت بالتحولات التي طرأت على العلاقات الإجتماعية. فالإتصال المباشر كان المميِّز للجماعات كالعائلة والجيران وأعضاء المجتمع المحلي والذين شكلوا ما اسماه بالشخصية الإجتماعية العامة التي صارت المصدر الرئيسي للمشاعر الاخلاقية. وطيلة قرون كثيرة من تاريخ البشرية كانت الشكل الرئيسي للعلاقات الإجتماعية[4]. إلا أن كولي لم ير وسائل الإيصال الجماعي عامل هدم فقط بل جهازاً قوياً لإشاعة القيم الأخلاقية لتلك المجتمعات المحلية أيضاً. وهذه الآراء طرحت في أوائل القرن أي قبل فترة التطور والإنتشار الكبيرين لتقنيات الإيصال الجماعي والتي جلبت، بدورها، شتى النظريات عن (المجتمع الجماعي). وابرزها قد صيغ وفق أورتيغا ي خاسيت O. Y. Gasset وك. مانهايم و د. ماكدونالد وغيرهم. وكلها تلتقي في نقاط معينة يخص بعضها الصياغات التعريفية لهذا المجتمع وتمايزه عن الآخر المحلي، ودور وسائل الإيصال الجماعي في كلا المجتمعين. ففي المجتمع المحلي يكون دورها

www.ibtesama.com

ثانوياً نظرا لوجود نظام التفاهم المباشر أما في الجماعي فتلعب دوراً جوهرياً في عملية التفاهم وتنميط المجتمع. وهكذا فالمجتمع الجماعي يخلق صعيداً للمعاني والقيم المشتركة وعليه تنمو الثقافة الجماعية التي تكون بمثابة حاصل عمليات التنوع في المجتمع الجماعي.

نقد مفاهيم المجتمع الجماعي

كما يقول م. فيبير M. Weber فالمجتمع الجماعي شأن الآخر الصغير والمحلي لا يعدو كونه هيكلاً نظرياً. ومثل هذه المجتمعات اسماها بالنماذج المثالية Ideal types والنموذج المثالي ليس بذلك التحديد أو الوصف الدقيق للظواهر الفعلية وليس بالفكرة العامة التي تناسب تلك الظواهر. فهو مشيَّد لاغراض بحثية ونظرية من خلال إبراز وتعميق خصائص معينة تتوائم ووجهة النظر المقبولة في البحث ومع استثناء الظواهر الاخرى التي تعتبر غير هامة. وهذا النموذج المثالي قد يكون أداة نافعة تعين في عزل مجموعة من الظواهر والتعرف على طبيعتها[5]. وفي الواقع فأي مجتمع معاصر لا ينطبق عليه مفهوم المجتمع الجماعي تماماً، كذلك فمفهوم النموذج المذكور لا يصلح لايضاح وتفسير جميع ظواهر الثقافة المعاصرة. فالواقع الإجتماعي معقد لدرجة لا تسمح بحشره في اطار نظري واحد. كذلك فعناصر المجتمع الجماعي لا تملأ الواقع المعاصر كله رغم انها قائمة فيه وتحدد طابع شتى حقوله. وعدد هذه العناصر يتفاوت تبعاً لهياكل الثقافة واشكال النظم القائمة.

ومعلوم ان الافكار حول سطوة وسائل الايصال الجماعي وتأثيرها الطاغي والاوتوماتيكي على جموع المتلقين العزل قد تكونت في العقدين الثاني والثالث من هذا القرن وحين توطّد موقع الراديو والفلم خاصة. إلا أن المختبر السوسيولوجي الحديث المعتمد على الأبحاث التجريبية وسبل المراقبة التي يوفرها علم النفس الإجتماعي وتقنيات علم الإجتماع عامة، أزاح جانباً بعض العناصر الهيكلية في المفاهيم السابقة عن المجتمع الجماعي.

وتعود اصول نقد الثقافة الجماعية إلى نهاية القرن الثامن عشر وحين اسميت بالثقافة العادية أو السوقية. وجاء النقد من اوساط المثقفين بسبب التبدل الذي لحق بدورهم وموقعهم الإجتماعيين نتيجة انتقال المجتمع من نظام الولايات إلى الآخر المتمثل بمركزية السلطة وتصاعد قوة الرأسمالية. وقبلها كان الفنان الاوربي تحت رعاية الارستقراطية إلا أن الدمقراطية التي رافقت نشوء الرأسمالية ونسفت مبدأ اللامساواة الطبيعية بين الناس، كانت قد وفرت في الوقت نفسه حافز البحث عن مبادىء جديدة لما يسمى بسلّم القيم Hierarchy. فالنظام الجديد لم يحرر المثقفين من ضغط القوى الإقتصادية ـ السياسية إلا أنه ابقى هامشاً كبيراً لنقد السلطة التي صارت (مجهولة) وغير محدَّدة بل وذات طبيعة تعددية أيضاً. ومع ولادة الدمقراطية نشأ لدى الفنان الإحساس بالرابطة مع المرتبة الإجتماعية الجديدة Category المسماة بالأمة Nation. وهكذا نشأت طوبائية جديدة اسمها الزعامة الروحية للفنانين ـ المثقفين (الانتلجنسيا) في المجتمع والتي كانت بمثابة تعديل معين لطوبائية افلاطون عن الفيلسوف ملكاً. وكامل جيل الشعراء الانجليز، من بليك ووردزوورث عبر شيللي وبايرون، حرَّض على نقد الحضارة الصناعية. وفي المانيا كانت تلك الفترة تحمل اسم «العاصفة والاندفاع». وفي فرنسا أرهصت بعد خيبة الآمال، شعار (الفن للفن) الذي يدعو، في الأساس، الفن إلى ان يدير ظهره إلى العالم العادي باناسه وقيمه. ومن أسباب نقد الثقافة الجماعية كان الاحساس بالتقهقر الإجتماعي والعجز والإحباط لدى المثقف المعاصر. وخلفية السخط لم تكن المواجهة بين موقع المثقفين المعاصر وعصرهم الذهبي السابق بل الطوبائية التي خلقها كتّاب ومفكرو القرن الماضي أمثال كارليل حول دور المثقفين في المجتمع.

وكانت أجيال القرن التاسع عشر ترى في الثقافة الجماعية أداة جديدة بيد السلطة للتحكم بالجموع من خلال إرضاء ذوقها الوضيع. وفي الواقع ليس كل نقدٍ في ذلك القرن مصدره التعارض بين الواقع والنماذج الطوبائية بل الموقف الشمولي من الحضارة الصناعية بكل ابعادها. فرسكن Ruskin عارض الحضارة القائمة على الصناعة والتوسع المدني اللذين دمرا جمال الطبيعة وصارا نقضاً لقيم الفن القديمة. وكما يقول فالرأسمالية ادخلت مبادىء زائفة للتصنيف الإجتماعي حين خلقت التعارض بين طبقة المرفهين وطبقة العمال، بين التسلية والعمل، والإستهلاك والإنتاج، والمعنى

www.ibtesama.com

والعبث[6]. وكان البديل لدى رسكن نموذج العصر الوسيط في حقل النظام الإجتماعي والإنتاج والفن. ومضى و. موريس W. Morris في اتجاه مشابه قاده إلى الاشتراكية الفوضوية. اما اشتراكية رسكن فاسماها كارل ماركس بـ(الاشتراكية الاقطاعية الرجعية)[7] .. ومعلوم ان رسكن ربط بين الانحطاط الفني والآخر الأخلاقي في الحضارة الصناعية. وذات الطابع نجده في كتابات ف. شيللر وفيما بعد في نظرية الفن لدى ل. تولستوي أو نقد الثقافة المدنية (البورجوازية) لدى ت. جوتيه T. Gauter والبارناسيين والانطباعيين في الحقل التشكيلي والذين كان برنامجهم قبول الفن الذي يخلق المعادل للثقافة الجماعية ووفقاً لمقولة موريس (فن خلقه القلائل للقلائل)[8].

والتيار الآخر لنقد الثقافة الجماعية هو الماركسي الذي وجد أن المجتمع الرأسمالي خلق في التنظيم الثقافي سلطات جديدة متمثلة بالمدراء ومنظمي الحياة الثقافية الذين غالباً ما يكونوا وسطاء بين الفنان وجمهور المتلقين. وبرأي ماركس فهذا النوع من العلاقات يكسب الخلق الفكري طابع العمل الإنتاجي الذي يأتي بفائض القيمة. ويقول ان (الممثل يعامله الجمهور كفنان إلا أنه عامل منتج بالنسبة لمديره)[9]. ومن الطبيعي أن هذا التعريف محدود للغاية خاصة إذا توفرت امكانيات استبدال هذا المدير بجهات اخرى كالدولة أو حين يصعب تحديد العلاقة الفعلية بين طرفي التعامل أي الفنان والمدير.

وفي القرن التاسع عشر كله كانت الوسيطة الوحيدة للإيصال الجماعي هي الصحافة ومن هنا تركز الهجوم عليها .. مثلاً كان غيته Goethe يرى الصحافة مفسداً للذوق العام بسبب سطحيتها وفجاجتها وفرضها لدكتاتورية فعلية على القرّاء. ومعروفة أيضاً مواقف المثقفين أمثال آرنولد وتينيز ونيتشه من الصحافة التي ابعدت، بنظرهم، الجمهور عن الثقافة الحقيقية. وقد وجد آرنولد الثقافة دافعاً غير نفعي، من دوافع التعرف وتطور الشخصية. وهنا اقترب من مواقف كارليل ورسكن اللذين افزعهما تغلغل الحضارة الميكانيكية في مناطق الخلق الاصيل. وكان ارنولد يخشى من أن يزيد تطور الإنتاج الصناعي القائم على تحقيق الربح، من البؤس والجهل ويدفع الجموع صوب الفوضى. كذلك رأى عجز هذه الحضارة في أن توفر للجموع، الثقافة الحقيقية التي كان مؤمناً بانتصارها في النهاية. وقد انعدم هذا التفاؤل الطوبائي في التيار الآخر لنقد الثقافة الجماعية والذي مثلّه آراء هازلت Hazlitt ورينان ونيتشه وفيما بعد شبنغلر. وهازلت لم يكن يملك مفهوماً متبلوراً عن هذه الثقافة عدا رؤيته لطابعها التنميطي. أما رينان فكان موقناً بأن انتصار الجموع يعني اندحار الفن الرفيع و إزالة كل ما هو إنساني وكريم في القيم الثقافية. فواقعية الجموع لا تخضع للشعر مثلاً. وما كان يروعه، شأن معاصره نيتشه، عالم الخواء الفكري لحضارة التقنية والذي يأتي بديلاً لعالم النخبة الفكرية، ومن هنا دعوته إلى تقسيم الثقافة إلى حقلين ـ ثقافة النخبة والتي تمثّل أرفع القيم العلمية والأخرى الاستيتيكية. وثقافة الجموع التي اساسها توفير التعليم الإبتدائي والحماية الأخلاقية من جانب الكهنوت .. وبرأيه فإن العامة التي افسدتها الرفاهية المادية لن تقدر على مقاومة إغراء (المتع الرخيصة) وانه لا محالة من خضوع الثقافة القومية إلى اسلوب معتمد على أولوية التسلية التي تؤدي إلى العادية.

وذات الموقف نجده عند ف. نيتشه الذي يدين الثقافة الجماعية لأنها جماعية وميكانيكية وتجارية ودمقراطية في حالتي الخلق والتلقي. انها ثقافة اللهو المخصصة لعالم الرفاهية وتلبية الرغائب. وغالب ما يتجه نقد نيتشه إلى الأسس التقنية لهذه الثقافة. فعامل السقوط يجده في العمل الممكنن الذي يسبب الرتابة والبلادة ـ السمتين الاساسيتين لمجتمع الماكنة. وكان على يقين بأن (الثقافة المعاصرة مهددة من جانب وسائطها)[10] وان توسع نطاق وقت الفراغ ومع تصاعد مكان ودور الطبقات المتوسطة يعنيان تدهور الثقافة العليا وانتصار الإنسان العادي لا محالة .. ولم يجد نيتشه أي امكانيات لانبعاث الثقافة وتوسع نطاق تأثيرها بل وجد في الهبوط الثقافي المظهر الرئيسي لفساد العصر الناتج من إشاعة الثقافة وجعلها جماعية. وفي (هكذا تكلم زرادشت) يكتب طويلاً عن الجموع التي تنصرف عن كلمات الحكيم ولا يدهشها شيء غير حركات بهلوان السيرك.

والواقع ان نقد القرن الماضي يندرج في الموقف السلبي العام من الحضارة الصناعية والذي نجد فيه موقفين متعارضين تماماً ـ موقف الإدانة لهذه الحضارة لكونها نتاجاً للرأسمالية التي تتوفر فرص العثور على بديل لها وذلك في

www.ibtesama.com

شتى نظريات الاشتراكية، وموقف الرفض المطلق لهذه الحضارة كحضارة تقنية ومع توفر فرص البديل الطوبائي.

وفي (سقوط الغرب) يطرح شبنغلر نظرية متكاملة عن تدهور الثقافة إلا أن خصائص مفهوم الثقافة الجماعية لدى شبنغلر نابع من نظريته (العضوية) عن الكلّيات الثقافية التي تولد وتتطور ثم تموت حين تصل مرحلة الحضارة. وشأن مورغان وجد شبنغلر في الحضارة المرحلة النهائية لتطور الثقافة إلا أنّ مورغان (التطوري Enolutionist) اعتبرها هدفاً عاماً لعملية التطور التقدمية بينما صاغ شبنغلر مفهوم التطور الدوري للثقافة الذي تكون فيه الحضارة مرحلة محتومة لسقوط الثقافة. وما يميّز نظرية شبنغلر عن بقية المواقف النقدية، رؤيتها الحضارة كظاهرة أساسها التوسع المدني وليس، بالضرورة، التصنيع رغم انه يُبرز السمات الصناعية للحضارة المعاصرة حين يتكلم عن دور الماكنة في عزل الصفات الإنسانية ودحر النزعة الفاوستية في روح الإنسان الحديث. كذلك كان قد عثر على مبدأ التحولات الثقافية في التعارض بين المدينة والريف، وبالطبعة الهيغلية. ووفقه تكون الجموع مرتبطة بالمدينة، وليس الشعب. ففي المدينة هناك (طراز جديد من الإنسان له طبيعة القبائل الرحل، طفيلي وعنصر من عناصر كتلة مضطربة لا شكل لها، وهذا النتاج البشري للحضارة، رعاع المدن الكبرى هو قارىء الصحف ذلك (الإنسان المتعلم)، والنتاج المصطنع للتربية المدنية والعبودية والذي صنعته المدرسة ومجتمع المدينة. (انه المتفرج المسرحي الانتيكي والغربي، وجمهور الحفلات الترفيهية والرياضية وأدب اليوم)[11]. وفي هذه الصورة الفكرية والأخلاقية والجمالية لحياة الحضارة تكون ملموسة عوامل كالمركزية والقياسية. وقد طرح شبنغلر حججاً كثيرة كي يدين المجتمع الجماعي وحضارته. ونقد القرن العشرين تبناها كلها على وجه التقريب. وطبيعي ان التعارض الاساسي لدى شبنغلر، بين إنسان الثقافة و إنسان الحضارة كان العتلة الفعلية لكثير من مفاهيم نقد الثقافة الجماعية في هذا القرن، والذي تكون سمته الرئيسية الافتراق عن النقد الطوبائي المميّز للقرن السابق. وكانت الطوبائية في قرننا قد استخدمت كأداة للسخرية من الواقع وكما هو الحال لدى أ. هكسلي في كتابيه المعروفين (عالم جديد ورائع) و(العودة إلى العالم الجديد الرائع).

وفي فترة ما بين الحربين تتشكل عدة طرز للتعامل مع الثقافة الجماعية وفي مقدمتها ما طرحه اورتيغاي خاسيت الذي صاغ مفاهيمه وتحت تأثير نظرية نيتشه لحد ملموس كذلك هناك تأثيرات واضحة من شبنغلر. وجاءت البحوث الامريكية عاملاً حيوياً ومُنشِّطاً. ومعلوم أن هذه البحوث السوسيولوجية تناولت ظواهراً وحقولاً معينة من هذه الثقافة إلا أنها لم تعمل على صياغة نظرية عامة.

في عام 1930 ظهر كتاب خاسيت (تمرد الجموع) باللغة الاسبانية. وطرح فيه نظريته عن الثقافة الجماعية التي يعني واقعها زوال التفرد ومن ثم النخبة الفكرية[12]. اما موقف ك. مانهايم فيتميز عن اتجاهات النقد الرئيسية المتمثلة بمفاهيم شبنغلر وخاسيت. فرغم نقده لمفهوم المادية التاريخية كجبرية إقتصادية بحتة وجد الذنب في هبوط مستوى الثقافة وليس في الجموع بل منظّمي التحولات الذين لا يقدرون على دفع الطبقات السفلى القديمة إلى الاسهام في الميراث الثقافي[13]. اما الاديب الفرنسي المعروف ج. ديهاميل G. Duhamel فوجد ان أكبر تهديد موجّه ضد الشخصية الإنسانية والثقافة، مصدره قوى التقدم التقني غير المسيطر عليها[14]. وفي منتصف الخمسينات وصف أ. فروم E. Fromm الوضع المعاصر في الثقافة بأنه نتيجة عمل نظام (ضغط الازرار) والذي أفرزه النظام الآخر، الممكنن والمؤتمت لتلبية الحاجات وحين يصنع المواقف السلبية إزاء العالم كما أنه يفرز تلك المادية السوقية والتعامل الاستهلاكي مع القيم الروحية[15].

وتتميز المواقف النقدية من العقود الأخيرة بالنطاق المحدود للتحليل كذلك يندر ان نلقي تفسيرات ذات أُسس فلسفية عريضة كالتي امتلكتها نظريات مانهايم وخاسيت. وما يستحق الذكر بينها مقولات أ. فروم وهـ. ليفبفر. وفروم أخذ من ماركس مفهوم الاغتراب في نقده للثقافة الجماعية. ونظرية فرويد (الارثوذكسية) عن الثقافة كوسيلة قمع للدوافع الطبيعية في الحياة لم تفتح السبل أمام التحليل الخصب للظواهر الثقافية لذلك ابتعد فروم عنها كثيراً خاصة عند

www.ibtesama.com

نقده للإغتراب فيما اسماه بثقافة الرأسمالية. وقد اقترح إزالة هذا الاغتراب من خلال عملية توحيد للبشرية تأخذ شكلاً جديداً للعبادة والمعتقدات الإنسانية واللادينية. وهذا الشيء يقرّب فروم من مفهوم مانهايم عن الإصلاح التربوي للمجتمع الجماعي.

أما ليفيبفر فيجد ان وظيفة الثقافة الجماعية تعتمد على الإنتاج المتواصل للصور التي تخدم مسألة إعادة تغيير الوجه الحقيقي لليومي. ففي مرآة هذه الثقافة يصبح القبح جمالاً والفراغ اكتنازاً والبؤس عظمة. وبهذه الصورة يُخلَق عالم التسلية والاستراحة الوهمي تماماً والمُركّب خارج الحياة اليومية. وجوهر موقف هذا المفكر الفرنسي هو أن ظاهرة هذه الثقافة قد نشأت على أساس حاجات فعلية وهامة ناتجة من عمليات التطور الإجتماعي ـ الإقتصادي إلا أن هذه الثقافة تقترح سداً لهذه الحاجات وهمياً وغير كاف. فعالم الثقافة الجماعية حين يلحق بالواقع انما يحوّله إلى وهم[16].

ونجد نقداً مشابهاً لحد ملموس لدى أ. مورين E. Morin وحين يتكلم عن المخيلة التي يعتبرها طبقة خاصة وهامة في الحياة الإنسانية. ويذكر هنا أن هذه الثقافة وظيفة مزدوجة تعتمد على التطابق والتثبت من الهوية Identification والاسقاط Projection.ففي العملية الأولى يهضم المتلقي النماذج التي تشيعها الثقافة الجماعية متطابقاً مع البطل والأوضاع التي تطرحها الفنون الشائعة. والعملية الثانية تعتمد على اقتلاع المتلقي من الذات ونقله إلى عالم الخيال. ويرى مورين في الايديولوجيا الخاصة بالثقافة الجماعية نوعاً جديداً من الدين الارضي والتي تعارض الفن المعاصر الذي يكشف عن عبث الحياة بتأكيدها على الخاتمة السعيدة والايمان الساذج بالسعادة وقبول مبدأ تسامي الإنسان من خلال الحب والرفاهية والإلتزام بالقضايا الشخصية إلخ[17].

ومن المواقف النقدية المتميزة هناك موقف جـ. ديمازديه J. Dumazedier الذي تكون نقطة انطلاقه، عند نقد هذه الثقافة، هي المقولة الامبيرية عن ازدياد درجة التناسب بين وقت الفراغ في المجتمعات المصنَّعة ووظيفة شتى اشكال الاسهام الثقافي لملىء هذا الوقت. وعلى العكس من ليفبفر لا يبحث ديمازديه عن أُسس فلسفية لنقده. إلا أنه ينطلق من مبادىء عامة بينها الاعتراف بدمقرطة القيم الثقافية العليا مما يكون نزعة قائمة ومستمرة في المجتمعات المعاصرة، إلا أن هذا الشيء لا يمنع قبول مبدأ التسلية والاستراحة كوظائف مشروعة لوقت الفراغ[18].

اما د. ماكدونالد فيرى الجموع، شأن الحشد، قزماً غير قادر على الخلق، وأفراده لا يجتمعون لدوافع كالود أو التقاليد أو حتى المصالح بل هم مجذوبون شأن ذرات الحديد المتباينة الحجم التي تغطي سطح قطعة المغناطيس وتجتمع هناك بصورة ميكانيكية ولسبب واحد هو انها تملك خاصية مشتركة. كذلك فهذه الثقافة تحتاج إلى قاسم مشترك يشجع على تلقيها واستهلاكها[19]. ويقترح جـ. ويب G. Wiebe الأخذ بالمعيار الكمي لفهم هذه الثقافة. وهناك، في نظريته، ثلاث مراتب للثقافة الجماعية (الأمريكية عنده) تخص الكم في مجال التلقي وهو يجد ان الثقافة الجماعية الحقيقية هي التي تملك عشرات الملايين من المتلقين، أما في الاخرى فيصل عددهم إلى الملايين فقط وهي ثقافة الحد المتوسط، والمرتبة الثالثة اسماها بثقافة الاهتمامات الخاصة والتي تصل إلى أقل عدد من المتلقين[20].

ويرى عدد من الباحثين الامريكان، أمثال فان دين هاغ Van den Haag وس. ي. هايمن S. E. Hymen وهـ. هيوجز H. Hughes ان ذلك القاسم المشترك ليس من الضروري ان يمثل الحد الأدنى وان التوفيقية الثقافية أمر لا بد منه فهي ثمن دمقرطة الثقافة.

وفي الواقع لم يتغير موقف الانتلجنسيا من الثقافة الجماعية إلا انها صارت تبتعد عن موقف الرفض التام والعجز مقتربة من الحلول الوسط كاخضاع هذه الثقافة إلى المراقبة الإجتماعية الدقيقة أو تلقيحها بنتاجات الثقافة العليا، أي نبذ مقولة ماكدونالد عن ان لا مكان في الثقافة الجماعية للقيم الفنية والثقافية الرفيعة. فبرأيه ان مبدأ غريشام T. Gresham الإقتصادي هو مُلزِم في حقل الثقافة الجماعية أيضاً، أي أن الفن الرديء يطرد الفن الجيد[21].

www.ibtesama.com

الهوامش

(1) الطبعة لكتاب (الحشد والرأي) G. Tarde, Opiniaitlum, Warszawa, 1903.

(2) R.K. Merton, Social Theory and Social Structure, Glencoe 1957.

(3) الطبعة البولندية لكتاب (المنظومة والمجتمع) F. Tönnies, WospóLnota e SpoLcezestwo, Warszawa, 1960.

(4) Ch. H. CooLey, Human Nature and the Social Order, New York, 1902.

(5) مجلة (دراسات فلسفية Studia Filosoficzne) الفصلية البولندية من عام 1958، العدد الرابع.

(6) J Ruskin, The Grown of Wild Olive, London, 1866.

(7) K. Marks, Teoria Wartosci dodatkowej, Warszawa, 1961. الطبعة البولندية لكتاب (نظريات فائض القيمة)، وجاء مواصلة لاطروحات ماركس من مؤلفه (مقدمة إلى نقد الإقتصاد السياسي).

(8) R. Williams, Culture and Society, New York, 1960.

(9) راجع الهامش رقم (7).

(10) F. Nietzsche, MenschLiches, ALLzumenschLiches, Leipzig, 1930.

(11) O. SpengLer, The Decline of the West, London, 1926.

(12) Ortega Y Gasset, The Revolt of The Masses, New York, 1932.

(13) K. Manheim, Diagnosis of our Time, London, 1947.

(14) G. Duhamel, Scienes de La vie future, Paris, 1930.

(15) E. Fromm, Ucieczka z WoLnosci, Warszawa, 1970 الطبعة البولندية لكتاب (الهروب من الحرية).

(16) H. Lefebvre, Critigne de la vie quotidienne, Paris, 1958.

(17) E.morin Kino i Wyobraznia, Warszawa, 1975 الطبعة البولندية لكتاب (السينما والمخيلة).

(18) J. Dumazedier, Vers une civilisation da Loisir?, Paris, 1962.

(19) D. Macdonald, Masscut and Midcut, Partisan Review, 1960, nr.6.

(20) G.D. Weibe, Mass Communication - Fundamentals of Social PsychoLogy, New York, 1961.

(21) مبدأ الإقتصادي الانجليزي ت. غريشام (1519-1579).

□ □ □

www.ibtesama.com

العالم والمثقف والانتلجنسى

د. الطاهر لبيب *

يقول ابن خلدون: « من الصعب الاجادة في الربانيات والنبويات لأن معانيها متداولة بين الجمهور»[1]. وما نقترحه هنا كفرضية أساسية هو أن صعوبة الاجادة، اليوم ـ في ما أصبح حسا مشتركا بين المثقف والجمهور ـ هي من صعوبات تبلور انتلجنسيا عربية حديثة. هذه الفرضية تنطلق من معاينة ما كان من علاقة التداخل بين أهل المعرفة وعامة الناس في مراحل المد المعرفي العربي الاسلامي، ومن معاينة انفصام هذه العلاقة حديثا، مع الاستعمار، فلم يبق منها الا نمط من الثقافة هو أقرب ما يكون إلى الحس المشترك، تتحرك فيه أو تتصرف فيه أو تصوغه أوسع فئات المثقفين العرب اليوم. ليس الموضوع، اذا هنا تحديد مراحل الانتلجنسيا أو محطاتها واشكالها التاريخية، بل ابراز صعوبة من صعوبات تطورها، تتصل بطبيعة المعرفة ذاتها.

والفرضية هنا تكميلية وليست تعويضية. التركيز في المقاربة السوسيولوجية عادة ما يكون على العلاقة التجريبية أو الممكنة بين فئات المثقفين والبنية الاجتماعية. وهو ما أدى إلى ابراز عوامل اقتصادية واجتماعية وسياسية حالت دون تطور انتلجنسيا عربية ودون أن تكون لها الادوار التي اسندتها إلى نفسها. وما يقترح هنا ليس أكثر من لفت النظر إلى ما آلت اليه المعرفة الرابطة بين المثقف والجمهور والى ما تحمله من عوامل الانفصام بينهما، بعد أن فقدت مركز ثقلها الاجتماعي ونواتها المعرفية الاصلية.

ولا يفيد الاستطراد هنا في تحديدات منهجية ومفاهيمية بعضها طال تكراره وبعضها لايزال محل نظر ونقاش. ما قد يدفع منحى هذه المحاولة إلى ذكره بوجه خاص هو ما يلي:

1 ـ المثقف ليس هو خطاب المثقف. اعتماد الخطاب شرط ضروري غير كاف لتحديد وضع المثقف وموقعه، بل وايضا غير كاف لتحديد فكره ذاته. والاعمال الكبيرة التي انجزت حول تكوين العقل العربي أو الفكر العربي يجب أن لا تفهم على أنها أعمال حول تكوين المثقف العربي. المثقف ككائن اجتماعي غائب أو مطرود منها لان حضوره ليس من صلب اهتماماتها.

2 ـ الثقافة العربية ليست ثقافة خاصة الخاصة، بل هي ثقافة العامة وعامة الخاصة أيضا. لذلك فالمثقف غير محصور في «كبار» المثقفين الذين حفظتهم نصوص التاريخ المعتمدة. ان اختلاف الباحثين في الفهم والتفسير لا ينفي أن قائمتهم تشترك في أغلب الاسماء والآثار من بين العلماء والفلاسفة والفقهاء. وليس ثابتا أن هؤلاء كانوا أكثر انتشارا وتأثيرا ممن ورد ذكرهم عرضا. كما أن النص «الاساسي» ليس بالضرورة أكثر انتشارا وتأثيرا من نص «ثانوي» لمؤلف قد يشير إلى أنه كتبه لعامة الناس فأهملته خاصة العلماء.

ان ثقافة الخاصة دون ثقافة العامة (وهذه رأي وموقف وسلوك أيضا) غير قابلة للفهم والتفسير في مساحتها

* باحث اجتماعي من القطر التونسي. رئيس الجمعية العربية لعلم الاجتماع.

www.ibtesama.com

الاجتماعية. هناك تتبع لعلاقة ما بين نصيّة: (من التهافت إلى تهافت التهافت، مثلا) لا تمر محطاتها بالعامة وبما كان لها من رأي فيما امتد اليها (معرفيا أو جتماعيا) من نصوص. والمحاولات الجادة في كتابة تاريخ العامة توضح إلى أي حد كان هاما تدخلها في تطوير انماط من الثقافة والمعرفة في تاريخ المجتمع العربي. ان «العقول مرتبطة على الدوام بخيوط غير مرئية مع جسم الشعب» كما قال ماركس في مكان ما. هذه الخيوط الخفية مازالت تحتاج إلى تتبع وراء النصوص وفيما هو متروك بينها من بياض عبر تاريخ الفكر العربي.

3 ـ التداخل الاجتماعي والثقافي بين أهل المعرفة والعامة في تاريخ المجتمع العربي الاسلامي يدعو إلى كثير من الحذر في استعمال مبدأ التطابق التاريخي بين الخاصة كفئات اجتماعية سياسية والخاصة كحامل أو كمنتج لنمط من المعرفة والثقافة. ومهما تكن مصادر هذه التطابقية فقد أساءت كثيرا ـ فيما نعتقد ـ إلى فهم الظواهر الثقافية، لما فيها من تشويه أو تبسيط تطبيقي لقوانين عامة قد لا تصح الا باعتبار التحولات الكبرى في التاريخ. ولعله يتضح فيما يلي أن ثقافة الخاصة كانت مفتوحة على العامة وللعامة وأن ثقافة العامة ليست ـ كما يقال اليوم ـ هي: «من الشعب والى الشعب» وانما هي واضحة التأثير بثقافة الخاصة ومتجهة اليها في أحيان كثيرة.

العالم والعامة:

معلوم أنه ينقصنا البحث في ظروف الحياة المباشرة التي كان يظهر فيها النص والرأي. ولو تصورنا استعمال العقل الالكتروني في استخراج عناصر الحياة اليومية وظروف العلماء والكتاب المعيشية من بطون الكتب ـ بعد أن فات العمل الميداني ـ لتغيرت مسلمات وانطباعات كثيرة حول انتماء هؤلاء إلى خاصة مجتمعاتهم. وبما أن هذا العمل غير متيسر لنا الآن فنكتفي بفرضيات أوحت بها مطالعة لعلها كافية حجما واتساعا في الزمن، ولكنها غير منظمة. لذلك فهي لا تجرؤ على الحسم في نتائجها التي تحتاج، ولاشك، إلى ادراج تعديلات واستثناءات حسب الحالة، وانما تبقى في مستوى التوجهات الكبرى للظواهر وتهدف إلى استثارة المراجعة التي قد تساعد على تحديد أدق وأعمق للبعد التاريخي الاجتماعي للانتلجنسيا العربية.

1 ـ أول تمييز ضروري هو بين أكثر العلماء كعلماء(*) وبين قلة العلماء النسبية كموظفين في أجهزة الدولة ومؤسساتها. وهي قلة تزايد عددها حسب الحاجة اليها، لاسيما في العصر العباسي ومع الاتراك بوجه خاص، لكنها بقيت ضئيلة بالنسبة لمنتجي المعرفة وناشريها في المؤسسات الاهلية والطوعية أو خارجها بين الناس. فمن كانوا يجلسون في المساجد للتعليم أو الفتيا أو يقصون الاخبار في الشوارع أو ينشرون الدعوة في أقاصي البلاد لا يقارن عددهم ـ وان صعب تقديره ـ بمن كانت لهم المناصب بتعيين من السلطة كالقضاء وعمل الدواوين والحسبة وغيرها.

2 ـ هناك تركيز قوي على علاقة العلماء بالسلطة السياسية. ويبدو أن اسقاطا ايديولوجيا، بالدرجة الاولى، غالبا ما يدفع إلى اعتبار علماء الدين جزءا من السلطة والى أنهم كانوا مستشاري الامير في معنى ماكيافيلي أو «وعاظ السلاطين» كما عرضهم علي الوردي[2]. لا نناقش المقولة العامة حول التطابق بين السلطة السياسية والايديولوجيا المهيمنة، وانما نشير إلى أن الدين كان يحمل اضفاء الشرعية على السلطة السياسية ومقاومتها في الوقت نفسه. لذلك وجب الحذر في تناول المعرفة الدينية كايديولوجيا مرتبطة بنشوء وتطور طبقات اجتماعية محددة. ليس من شك في أن وجوها معروفة وأخرى مجهولة قد احتوتها السلطة السياسية ووظفتها ضد قناعاتها ولقمع المحكومين. ولكن ليس من شك أيضا فان هؤلاء قلة بالنسبة لعلماء الدين الذين لم يرتبطوا بالسلطة مؤسسيا، فكان لهم من الرأي والموقف ما يباعد بينهم وبينها إلى حد المصادمة. هنا أيضا يجدر التمييز بين الخطاب الديني ورجل الدين في مجمل العلاقات الاجتماعية.

(*) تحاشيا للبس والتكرار ـ وما لم نتعمد التحديد ـ تشير لفظة العلماء الى كل أصناف أهل المعرفة: علماء وفقهاء وفلاسفة وغيرهم في العصر الوسيط.

www.ibtesama.com

ولعل الصفة الغالبة هي الوساطة بين السلطة والعامة. هذه الوساطة كانت ناجعة في استدراج العامة وناجعة أيضا كقوة ضغط على السلطة. من الصعب فهم وضعية العالم النموذجي ودوره خارج مسيرته في اكتساب العامة والسلطان معا. ما يهم في سياق موضوعنا هو أن التعاليم الدينية كما كان يتلقاها العالم بها تقوم على مبدأ عدم الفصل بينه وبين عامة الناس. أن وظيفته الاساسية هي نشر هذه التعاليم والدعوة إلى تطبيقها. واذا كان هناك صراع في كسب السلطان فقد كان هناك صراع في كسب العامة أيضا. وقد لا يحتاج إلى التذكير أن من بين علماء الدين من امتحنوا واضطهدوا وبعضهم صمد أو مات. وقد وجدوا في كل ذلك سندا قويا من لدن العامة[3].

3 ـ من المفيد معرفة الظروف المعيشية لهؤلاء العلماء. ومن حسن الحظ أن العرب ابدعوا في الاشارة اليها، وخاصة في كتب الطبقات والسير. وبقدر ما تتسع العينة وتمتد في الزمن نلاحظ أن العلماء ينتمون معيشيا إلى الفئات «الوسطى» فما دونها من فئات شعبية. هناك هامش الخطأ الذي قد يوسعه نهج البلاغة واسلوب الرواية فيتنقل ـ في النص ـ بعض الافراد من فئة إلى اخرى، ولكن الغالب في أوضاع العلماء أنهم ـ وان تنقلوا حسب الروايات ـ يتنقلون (اجتماعيا) في حدود العامة دون الخاصة. لذلك فالمقولة السائدة حول «النخبة الاقطاعية» والتي تتصل بتطور المجتمع الغربي وبما كان فيه من دور لرجال الكنيسة، هذه المقولة تصبح مجرد نقل للنصوص بعيدا عن واقع العلماء في المجتمع العربي الاسلامي في العصر الوسيط[4].

واذا كانت الخاصة، في معناها الاولى «تعني الخليفة وأصحابه من بني العباس والعرب وكبار رجال الدولة»[5] وتشمل في معناها الواسع كل المشاركين في السلطة وأصحاب النفوذ، فان ما قد يربط بعض العلماء بها هو الجاه وما قد يجدون من تكريم السلطان لهم. أما نفوذ الثروة فاستثناء لا يقاس عليه. ومما يلاحظ أن الفصل بين العمل الفكري والعمل اليدوي لم يكن ظاهرة عامة. فلقد كان أمرا عاديا أن تكون للعالم مهنة يرتزق منها. هذا بقطع النظر عمن لا يرتزقون من علم ولا عمل فساءت حال بعضهم إلى حد الكدية. وهم مع ذلك يمتنعون عن الكسب من مال السلطان. واذا كان شائعا احتقار العامة والخاصة لبعض ناقلي المعرفة كما هو حال معلمي الصبيان (وان وجدوا بعض الانصار كالجاحظ) فان أصنافا أخرى لا تكاد تقل سوءا عن وضع هؤلاء. ولعل المحدِّثين كانوا، هم أيضا، من أضعف العلماء حالا وكانت صنعتهم «صنعة المفاليس» لذلك «لم يعتمدوا على دخلهم من هذه المهنة، فكان بعضهم يعمل في اللؤلؤ، ومنهم من يعمل حدادا، وكانت مهنة أحدهم الرقص في الاعراس ويحدث في غير أوقات العمل، وكان آخر يعمل شاهدا ويغسل الموتى...»[6] وكثير كانوا من أصحاب الحرف أو التجار الصغار، وهو وسط يبدو واسع القدرة على افراز بعض التيارات الفكرية والدينية، لاسيما بدءا من القرن التاسع. فأغلب مشاهير أصحاب الاعتزال، مثلا، هم من هذه الشرائح[7]. ومعلوم أن العلماء أسندوا للانبياء حرفا وصنائع تشجيعا وتبريرا للاقبال عليها. ومعلوم كذلك أن الاجر وان ارتفع بالنسبة لبعض المحظوظين من العلماء[8]، فالغالب هو انعدام الاجر الا ما تأتى من قبل الجاه الذي للعالم عند العامة، «اذ نجد كثيرا من الفقهاء وأهل الدين والعبادة، اذا اشتهروا حسن الظن بهم واعتقد الجمهور معاملة الله في ارفادهم، فاخلص الناس في اعانتهم على أحوال دنياهم والاعتمال في مصالحهم اسرعت اليهم الثروة وأصبحوا مياسير من غير مال مقتنى الا ما يحصل لهم من قيم الاعمال التي وقعت المعونة بها من الناس لهم»[9].

وابن خلدون الذي يرى أن «العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها» بطبيعة معرفتهم (أما عملا فابن خلدون هو نفسه من أقرب البشر للسياسة) رأى كذلك أن العلم صار «ملكة تحتاج إلى التعليم فأصبح من جملة الصنائع والحرف واشتغل أهل العصبية بالقيام بالملك والسلطان، فدفع للعلم من قام به من سواهم، وأصبح حرفة للمعاش وشمخت أنوف المترفين وأهل السلطان عن التصدي للتعليم واختص انتحاله بالمستضعفين وصار منتحله محتقرا عند أهل العصبية والملك»[10]. وقد عقد في المقدمة فصلا «في أن القائمين

www.ibtesama.com

بأمور الدين من القضاء والفتيا والتدريس والامامة والخطابة والآذان ونحو ذلك لا تعظم ثروتهم في الغالب»[11].

عموما يبدو، اذا، أن «انتماء» العلماء إلى الخاصة هو أولا من وجهة الجاه الذي قد يكون للبعض منهم. واذا كان هذا الجاه «يفيد المال لما يحصل لصاحبه من تقرب الناس اليه بأعمالهم وأموالهم في دفع المضار وجلب المنافع»[12]، فان الجاه المؤدي إلى الثروة كان أيسر على فئات أخرى من العلماء، لاستنكاف هؤلاء عما فيه من مذلة وخضوع «ومن هذا اشتهر بين الناس أن الكامل في المعرفة محروم من الحظ وأنه قد حوسب بما رزق من المعرفة واقتطع ذلك له من الحظ»[13].

ان الاعتبار التالي قابل للنقاش ولكنه أساسي: التعود على ادراج العلماء ضمن الخاصة لا يمكن أن يتضمن ادراجهم ضمن فئات اجتماعية هي من الخاصة اقتصاديا وسياسيا على وجه التحديد. واذا كانت بعض الاراء قد استندت إلى ما اتخذ شكل المأثور من الاقوال فلا ينسى ان فيه تقييما ذاتيا من ناحية العلماء والسلطة وفيه ابراز لوجاهة المعرفة التي قد لا تساندها الثروة. من ذلك، مثلا، ما نسب لعلي بن أبي طالب من أن «الناس ثلاثة: فعالم رباني ومتعلم على سبيل نجاة، وهمج رعاع اتباع كل ناعق، يميلون مع كل ريح، لم يستضيئوا بنور العلم ولم يلجأوا إلى ركن وثيق» أو ما جاء عند ابن عبد ربه من أن «الناس ثلاث طبقات: طبقة علماء وطبقة خطباء وطبقة أدباء ورجرجة بين ذلك يغلون الاسعار ويضيقون الاسواق ويكدرون المياه» أو ما جاء عند البيهقي ـ على لسان المأمون ـ من أن «السوق سفل والصناع أنذال والتجار بخلاء والكتاب ملوك على الناس» إلى غير ذلك من أقوال. على أن التصنيف إلى «طبقات» يقوم على المفاضلة بين الناس في قدراتهم المعرفية والعقلية تصنيف معهود في التراث الاسلامي[14].

يفيد أيضا في هذا الباب معرفة «المناقب» التي كانت للعلماء أو كانت تسند اليهم. ولعل مقارنتها بخصائص الخاصة (ولربما ـ ولم لا؟ ـ بما يدرجه مثقف اليوم في تعريفه) قد تمدنا بمؤشرات اضافية. من هذه المناقشة الشائعة في كتب السير: التواضع ورفض المناصب والعلم والتقوى والتقشف والفقر والبراعة في الشعر والبلاغة والخط...[15] وما يهم هنا أن الثروة ليست مطلوبة، فضلا عن أنها ليست في الغالب مما يدركه العلماء.

4 ـ عند المرور من الوضع الاجتماعي إلى الوضع المعرفي يصبح التصنيف أقل يسرا وأكثر تعقيدا. فاذا كانت أغلبية العلماء تنتمي اجتماعيا إلى فئات من العامة إلى ما دون الخاصة، فهذا لا يعني أن أصناف المعرفة المتباينة التي كانت تمثلها هذه الاغلبية لها نفس العلاقة أو المسافة بمعارف العامة أو بتجاربها ونمط حياتها. لاشك أن تصنيفا سوسيولوجيا للعلوم يبحث في امتداداتها وفي صلتها بالممارسة الاجتماعية يفيد كثيرا في تحديد العلاقة المعرفية بين العلماء والعامة.

ان تلبية العلوم عموما (بما فيها العلوم «الصحيحة») لحاجات اجتماعية وسياسية ودينية أمر مفروغ منه. أن يلبي الفلك، مثلا، حاجة المسلمين إلى معرفة الهلال وأوقات الصلاة والاعياد أو الطالع وطرق المواصلات أو أن يساعد العلم بالنحو على قراءة القرآن وفهمه أو أن يكون العلم بسير الانبياء والعلماء «مكملا للاسلام» وعلم الانساب فرض كفاية يجنب المحرم من النكاح ويثبت المواريث والاحكام، كل هذا وما يشابهه معلوم[16]. الا أن المسألة المطروحة ليست من هذه الوجهة وانما من وجهة انفتاح العلوم للعامة وعليها.

ان تصنيف العلوم من هذه الوجهة صعب لانه يحتاج إلى دراسات عينية. لذلك لامناص من اعتماد التصانيف الواردة في الكتب وتقييم أصحابها لدرجة اليسر والعسر في طلبها وفهمها، بالتالي لدرجة استيعاب العامة لها. والتصانيف متنوعة كثيرة، بدءا بالتصنيف الاسلامي العام إلى علوم عقلية وعلوم نقلية وانتهاء بتصانيف حديثة بعضها اجتهد كثيرا في اعادة التركيب والتأليف[17]. وبما أن الحديث هنا عن صلة هذه العلوم بعامة الناس فيمكن أن يستفيد مما ورد في بعض النصوص من اشارة العلماء إلى أنهم كتبوا لاهل العلم وكتبوا لغير أهله من العامة. وهو أمر متوقع منهم باعتبار أهمية الدعوة في الدين والسياسة وفي الفلسفة أيضا.

www.ibtesama.com

ولا نجازف بتقديم ترتيب لهذه العلوم حسب المسافة المعرفية والاجتماعية التي نحتمل أنها كانت بينها وبين فئات العامة في كل عصر. الا أن الانطباع الحاصل من تطويق الاشارات هو انتشار كثير من العلوم التي مصدرها الوحي كعلوم القرآن والتفسير والقراءات وعلوم الحديث والفقه والفرائض، وكذلك قصص الانبياء والتصوف، تضاف اليها «علوم» أخرى كتعبير الرؤيا والسحر والطلسمات وأسرار الحروف وغير ذلك من «أصناف العلوم الواقعة في العمران لهذا العهد»، عهد ابن خلدون. هذه العلوم كانت لها مؤسساتها وكان لها معلّموها وناشروها. والاهم من هذا أن هذه العلوم هي التي أثّرت في العامة ومازالت تؤثر في أوسع الشرائح الشعبية حتى اليوم. أن تكون تعبيرا عن «اللامعقول» دون المعقول في الفكر الاسلامي، فهذه مسألة ثانية. اذا كانت هناك قطيعة معرفية فهي في مجال العلوم العقلية عموما وفي المعرفة العلمية الطبيعية، والفلسفية بوجه خاص. واذا اعتبرنا أن عالم الطبيعة أقرب إلى «التخصص» فلعل النمط الاول للمثقف في معناه الحديث يمكن البحث عنه من بين الفلاسفة، وان انقطعت الصلة بين هؤلاء وذاك لاسباب تاريخية.

هناك ظاهرتان متكاملتان: الاولى في اتجاه العلماء نحو احتواء معارف العامة، والثانية في اتجاهها نحو تقنين أو تحويل معرفتهم إلى «علوم» تنتحلها العامة:

الظاهرة الاولى قديمة جعلت من الاعرابي «أستاذ العلماء» و «بطل عصر التدوين» على حد تعبير الجابري. ولقد كان «الأمي» ـ الذي لا يعرف المكتوب ـ مرجعا للمعرفة وتثبيتا لها وحجة فيها. وكان ما يحمله في صدره مساهمة كبرى في منعطف التدوين فعلا. ولم يكن هذا في الشعر وفي علوم اللسان والبلاغة فحسب، بل كان في كل ما يعتمد النقل وحفظه الاعرابي (أو غيره من عامة المدن) فتسرب إلى نصوص التاريخ والسير والتفسير والحديث وغيرها. هذا «التدخل» في علم العلماء كان حاسما في تكوين الثقافة العربية وتطورها وفي استمرار بعض مقوماتها حتى الآن[18].

والملاحظ أن العامة دافعت عن أميتها[19] التي كانت تعلم ما قد لا تعلم الخاصة، بل وسخرت من علم خاصةٍ لم تجد بدا ـ في مواقع كثيرة ـ من الاعتراف بما للعامة من فضل في تثبيت معارفها. ومهما كان ذم العامة واشباه العامة عند البعض قويا فانها وجدت عند آخرين كالجاحظ وابن خلدون مثلا بعض الاعجاب بما كان لها من حسّ، بل وبما انتجت واستنبطت[20].

الظاهرة الثانية متأخرة نسبيا كظاهرة. ولاشك أن النزعات الصوفية وطرقها قد دفعتها ونشرتها، لاسيما مع التدخل التركي والعودة إلى سيطرة السنّة. ان الرغبة في «تبسيط» العلوم للعامة قائمة في تجاوز التخصص الاصلي عند المؤلف وفي تنويع مؤلفاته ومستويات كتابته. وليس هذا محصورا في مؤلفين «شعبيين» بل كثيرا ما يفرد الفيلسوف أو العالم الكبير بالدين بعض ما يكتب لسائر الناس ممن يطلبون ولا يفهمون ما خصّ به خاصة الخاصة من أهل معرفته.

الامثلة لا تحصى ولا يكاد يكون معنى للاستشهاد بها. ابن سينا أعطى العامة «في كتاب الشفاء ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم» على حد تعبيره. والعامة هنا، ولاشك، عامة أهل المعرفة لا عامة الناس، أي من هم دون التخصص لا يدركونه. المهم أن الرغبة في الكتابة لغير خاصة المعرفة كانت قائمة عند فيلسوف كابن سينا. وابن الجوزية الحنبلي، المعروف عنه قوله «بالصبر واليقين تنال الامامة في الدين» كتب روضة المحبين ونزهة المشتاقين، وقال ان «هذا الكتاب يصلح لسائر طبقات الناس»، ولعل جلال الدين السيوطي (المتوفي سنة 1505) أقرب الانماط إلى بحثنا. كتب ونقل في كل شيء تقريبا، فضرب الرقم القياسي بحوالي 561 تأليفا. هذا «الامام العالم العلامة شيخ الاسلام» الف كتاب الرحمة في الطب والحكمة الذائعة الصيت والاستعمال في الاوساط الشعبية والريفية حتى اليوم. ومعلوم أن ما ورد فيه وصفات «نافعة مجربة صحيحة» تجمع بين غريب المواد والعقاقير وبين القرآن والحديث والشعر[21].

وعموما، فكما تم احتواء معرفة العامة من قبل المعرفة العالمة فان معارف دينية وعلمية قد توجهت إلى العامة مع ما لحقها، بالضرورة، من تبسيط وتشويه ومن اضفاء الغيبية في استخراج الغيب بما لا غيب فيه، كالحساب مثلا. وقد تعرض ابن خلدون في المقدمة إلى هذا طويلا. «وقد انتحل هذه الصناعة (استخراج الغيب) كثير من البطالين للمعاش

www.ibtesama.com

في المدن وصنفوا فيها التصانيف المحصلة لقواعدها وأصولها»[22]. وأغلب الظن أن انتشارهم وتأثيرهم يفوتان ما نتصوره لقلة ما نعرف عنهم.

ولم يكن يتيسر التداخل المعرفي لو لم تكن «وسائل اتصال جماهيري» واسعة. فالمؤسسات الاجتماعية والدينية والتربوية التي كانت تنقل المعرفة في المجتمع العربي لم تنقطع وان عرفت فترات ازدهار وخمول. واذا كنا نعرف بيوت الحكمة وما أباحته «لسائر الناس على طبقاتهم»، كما ذكر المقريزي في الخطط[23] فان مؤسسات أخرى كثيرة مازالت تحتاج إلى رصد: يكفي ان ننظر في اصناف المدرسين[24] وفي مهام الجلوس في المساجد للتدريس والفتيا أو في الشارع[25] وفي الخيريات وفي منح الطلاب وتعليمهم واطعامهم[26] وفي عدد المدارس والمعلمين[27]، ثم فيمن جابوا القرى والارياف من نقلة الاخبار وحملة القرآن ومن «أرباب الاحوال» وأصحاب الطرق، ومنهم «قوم بهاليل معتوهون أشبه بالمجانين من العقلاء، وهم مع ذلك قد صحت لهم مقامات الولاية وأحوال الصديقين» وكذلك أصناف العرافين والناظرين التي يرى المفكر ابن خلدون أنه «لا يسع أحد جحدها ولا انكارها»[28].

المثقف والشعب:

الملاحظات السابقة كانت لفت نظر إلى تلك القوة التي كانت للعالم والعامة معا على التواصل والتفاعل المعرفي. وما نضيفه الآن ليس مقارنة تامة بوضع المثقف الحديث، بقدر ما هي تساؤل عما آل اليه وضع هذا الاخير من قطيعة مع العامة أو الشعب.

عندما تبلور مفهوما المثقف والشعب[29] خلال مواجهة التحدي الغربي كانت هذه المواجهة تفرز نخبا جديدة «فوق شعبية» ان صح التعبير، بمعنى أن فكرها التنويري الاصلاحي أو الليبرالي ثم الراديكالي جعلها خارج الوضع الذي كان للعالم «في» العامة. تحدي السلطة الاستعمارية واللجوء، في الوقت نفسه، إلى استعمال سلاحها الفكري حدد وضع المثقف العربي الذي ولد حديثا وبقي خارج السلطة والشعب معا، والذي بقي يحن للعودة اليهما معا. هذا في حين استمر العالم كامنا في عامته، رغم التحولات والاجراءات، يطفو هنا وهناك، ولربما حيث لا يتوقع أنه مازال متربعا أو متربّصا.

لا نبحث عن أسباب «العضوية» المفقودة أو التي صعب ربطها بالفئات الشعبية. أغلب التحاليل والآراء تردها إلى طبيعة التمايز الطبقي وعدم قدرته على افراز المثقف العضوي والى طبيعة السلطة السياسية وضيق المجتمع المدني في مواجهة الدولة ومؤسساتها الرسمية، بما في ذلك من خنق لحرية الفكر والتعبير. ولاشك في أن لهذه الاسباب مجتمعة دورا أساسيًا في الحد من قدرة المثقف الجديد على توثيق الصلة بالفئات الشعبية التي يتحدث خطابه عنها وباسمها وعوضا عنها، ويعتقد أحيانا أنها تسمعه أو أن له تأثيرا فيها وعليها.

ومع ذلك تفيد اثارة مسألة الاصول الاجتماعية والانتماء الاجتماعي والتساؤل عن حدود أهميتها في تفسير ظاهرة المثقفين العرب: الاتجاه العام انحداري تقريبا: الفئات المثقفة الاولى كانت عموما من فئات اجتماعية محظوظة نسبيا وباستطاعتها توجيه أبنائها إلى المدارس الحديثة والى اوروبا. الا أن حركات التحرير وسّعت قاعدة الانتماء وأتاحت لشرائح وسطى أن تفرز قياديين هم أكثر صلة بالفئات الشعبية وأيسر تعبئة لها. وقد خلق الاستقلال الجديد فرصا واسعة للحراك الاجتماعي الذي كان فيه التعليم محددا أساسيا وكان يفضي إلى سد الفراغ البيروقراطي والى تلبية حاجة المؤسسات المستحدثة وبناء الدولة الوطنية. الا أن الاختيارات التي اتبعها أغلب الانظمة العربية سرعان ما حالت دون استثمار الكفاءات الفكرية والعلمية. وقد بدأت الظاهرة تستفحل منذ السبعينات إلى حد البطالة. لقد تضاءل دور المثقف في أنظمة أقامت سلطتها على «شرعية داخلية» تعتمد الدعاية لا الصياغة، وبالتالي لا ترى مبررا لوساطة المثقفين في نشر هيمنتها الايديولوجية[30].

الاصول والانتماءات الاجتماعية ـ خصوصا اذا نظر اليها في مستواها المعيشي ـ ليست فيها مؤشرات «البرجزة» التي يرد الحديث عنها بالرجوع إلى حالات فردية أو خاصة. لذلك فان رد الانتماء الاجتماعي للمثقف العربي عموما إلى

www.ibtesama.com

البورجوازية الصغيرة ـ كما هو متداول في الفكر والادبيات الغربية ـ رد قد تنقصه الدقة. هذا المفهوم يحتاج إلى اعادة نظر في الاستعمال العربي لانه متأثر بتضخيم غير واقعي للطبقات الاساسية حجما ودورا (وخاصة البروليتاريا). وهو ما أدى إلى «تطبيق» مبدأ الاستقطاب على المثقفين العرب والى نظرة سلبية تجاه ذلك. ولعل الاكتفاء بمفهوم الشرائح الوسطى، رغم كل التهم الموجهة اليه أضمن، ولو مؤقتا، إلى أن يتعمق البحث في هذا المسألة.

واذا كانت، الاصول والظروف الحياتية تقرّب المثقف العربي «موضوعيا» من الفئات الشعبية فان حواجز أخرى كثيرة تباعد بينه وبينها. فهو ـ ولو عاش وسط هذه الفئات ـ معزول عنها باهتمامات ومشاغل حياتية وبالفراغ المؤسسي، ولا يشارك في أنشطة الحياة اليومية الاجتماعية والثقافية (الا عبر لقاءات بين زملاء)، بل وكثيرا ما تنقطع صلته بقريته وذويه. لهذا يتحول انتماؤه الاجتماعي إلى انتماء عاطفي والى رومنسية. ان حياة الناس أصبحت عنده «موضوع» عمل أو تحليل، ولم تتواصل نسيجا علائقيا حيّا يتحرك فيه. وأكثر من ذلك أنه لم تعد له سلطة العلم التي كانت لغيره في مستوى الحياة اليومية. ثم هو، مع ذلك كله، قد يكون معزولا بما يرسمه لنفسه من طموحات شخصية أو فئوية يكون فيها الشعب ممرا نحو تحقيقها[31] وسواء كانت اقامته «في» الشعب اقامة جبرية أو بحثا عن بديل خارج الوضع المرفوض، فانه لم يعد طرفا في التفاعل كما كان العالم قبله. قد يكون هاديا في صلب فئات شعبية، ولكنه يوجه اليها خطابا من بعيد، وغير مضمون الوصول. ويبقى الامل من جهة المبدعين لانهم أكثر انصاتا وتعلما من هذه الفئات، وأكثر تناولا للمادة الشعبية[32].

على أن المقاربة المتبعة هنا لا تتوقف عند هذه الحواجز «المادية» بقدر ما تركز على الحواجز الفكرية والايديولوجية التي ساهمت وتساهم في المباعدة بين المثقف والفئات الشعبية. من هذه الوجهة، اذا كان الانتماء الاجتماعي يتدخل ـ ولاشك ـ في انتقاء المثقفين فان ادراجه في تفسير فكرهم وموقفهم أمر محير حقا: ان التباعد بين الانتماءات المتقاربة اجتماعية وبين الرؤى والمواقف المتناقضة في أوساط المثقفين العرب لا يكاد يوجد له تفسير مقبول في مستوى الربط بين البنية الاجتماعية والبنى الفوقية الا جملة وتعميما، أي باعتبار مجموع التباينات والتناقضات الفكرية والايديولوجية، كلها «انعكاس» كما يقال، لواقع الاجتماعي. من هنا كانت ضرورة التسليم بأن افرازات فوق بنيوية مستقلة نسبيا (لكي يقال مستقلة بصورة عبثية) هي بصدد «المجادلة» فيما بينها. بل ولعل من قوانين نشوئها واستمرارها أن لا ترتبط جدليا بواقع اصحابها. نعلم جيدا أن هذا ينافي مقولات أساسية نتداولها. لكن ما الحل؟ أما اننا لم نفهم المقولات وأما أننا لم نفهم الواقع!

الانشطارات والتفرعات الفكرية ليس لها ايقاع التمايز الاجتماعي. المثقف العربي المصدوم أو المضطرب بحث عن الافكار أينما كانت منها ما طلبه للمعرفة ومنها ما طلبه للفهم أو العمل ومنها ما كان حلا لعقدة المثقف الذي يجب أن لا يجهل الافكار الكبيرة! ومع مرور الزمن يتفطن المثقف إلى أن ما اكتسبه من معارف لم يزده ادراكا للواقع أو عمقا في تحليله ولا قدرة على التغيير. والكتابات الكثيرة جدا حول «الاصالة والمعاصرة» تمركلها بنقد هذا الوضع أو تبريره: ازدواجية الفكر بما فيه الجمع بين تراث ولّى وحاضر هو حاضر آخرين ومستقبل لا يأتي، تلفيقية تقوم على الجمع بين متناقضات فكرية بل ونظم معرفية، لا تُجمع بحكم طبيعتها، اقتراح قيم وأنماط سلوكية تكذبها الممارسة، بدءا بصاحبها، إلى غير ذلك. مما لا تتوقف الكتابات العربية على تكراره. النتيجة الاساسية هي أن المثقف ليس محاصرا فحسب، بل يحاصر نفسه أيضا بمعرفته وانتاجه.

وعلاقة المثقف بالشعب علاقة مجاملة. ولعل الشعب العربي من أكثر الشعوب حصولا على الالقاب من قبل مثقفيه. فالجماهير العربية أصيلة وثورية وتحمل (في وجدانها) الوحدة العربية والمغربية والخليجية وتميز بين الصديق والعدو... إلى غير ذلك مما يندر أن يجتمع في شعب واحد. وبما أن هناك تحولا من الامة / الشعب إلى الطبقات الشعبية (كالعمال والفلاحين) فان الخطاب نقل الالقاب اليها. هذا في حين أن الدراسات المعروفة عن هذه الفئات في البلاد تعد على الاصابع.

وسواء كان اللجوء إلى «الشعب» أو «الجماهير» ككائنات غير متمايزة داخليا ـ وهذا خط سائد في الخطاب القومي

www.ibtesama.com

وخطاب «الوحدة الوطنية» ـ أو إلى الطبقات الحاملة للتغيير فان النزعة الشعبوية مسيطرة في الغالب. حركات التحرير والمد الوطني والقومي ثم تحديات الاستعمار الجديد والامبريالية قوت ولاشك هذه النزعة الشعبوية في البلاد العربية، رغم أن دوافعها وآفاقها كانت ولاتزال شعبية. ان الخطاب الذي صاغها أكسبها طابعا وجدانيا وتخجيليا في الوقت نفسه. ولقد أصبح نقدها عملا صعبا لا من الوجهة العلمية، بل من الوجهة النفسية. ذلك أن المثقف العربي لا يقبل أو لا يجرؤ على أن يقول للشعب ما يفكر فيه بالضبط أي أن يقول شيئا، «غير شعبي» ولو كان من قناعاته وحقيقه.

لذلك تبقى الحاجة إلى اعادة تأسيس العلاقة بالشعب حاجة أولية. ان المعادلة التي يجهد المثقف نفسه في حلها بين المثقف والسلطة قد تكون تجسيرا للفجوة بينهما ولكنها في الوقت نفسه اعتراف بانقطاع الجسور مع الشعب. كثيرا ما يقارن المثقف الجديد بالعالم الفقيه في علاقتهما بالسلطة. ولو تم النظر إلى علاقتهما بعامة الناس لاتضح ـ من هذه الوجهة ـ أن المثقف فقيه فاشل!

الانتلجنسيا والحسّ المشترك:

1 ـ ما سبق حول المثقفين له طابع التعميم عمدا. ان الصعوبات التي أشرنا اليها في مستوى العلاقة بالفئات الشعبية تهم أو تهدد كل المثقفين مهما اختلفت مستوياتهم الفكرية وتخصصاتهم ووظائفهم المهنية والاجتماعية. ان مسار المثقف في المجتمع العربي لا يخضع لـ «قانون» يحدد «المحل الهندسي» لفكره ومواقفه، بحيث يمكن الجزم بأن صنفا ما «لا يمكن ألّا» ان يكون مرتبطا أو موازيا أو معارضا للشعب أو السلطة، كما كان يقتضي التصنيف والتحليل. سيكون من المجدي حقا تتبع مسارات المثقفين العرب في هذا العصر! ومن المتوقع أن يكون تبدل الآراء والمواقف والمواقع ظاهرة جماعية تستحق أكثر مما تفرده لها أحاديث الزوايا والقدح.

التعميم معناه أيضا أننا لا نتعرض للمثقف الذي اتخذ من السياسة مهنة ثانية. العمل السياسي حصانة نسبية ولكن ليست لعموم المثقفين. هناك مثقفون ماتوا حيث ولدوا فكريا وسياسيا: ماتوا على المبدأ، كما يقال. لكن لماذا لا يكون العمل الفكري وحده كافيا لضمان الاستقرار؟ هنا فقط تبرز مسألة الانتلجنسيا في أقصى حدتها. اذا عرفت اثباتا كان حدها الادنى القدرة على أن تصوغ المعرفة علميا في رؤية بديل، مع توق جماعي نحو التماسك. هذا التعريف يبعد تلقائيا عموم المثقفين ممن يباشرون «التخصص» في المعرفة كمهنة (وهم الاغلبية) ويبعد عموم «السياسيين» ممن يقف عملهم عند العمل السياسي (وهؤلاء أيضا أغلبية في الحركات والاحزاب السياسية). ولا يحتاج إلى الذكر أن هذا الاقصاء لا يتضمن أي تقليل من قيمة التخصص في المعرفة والسياسة. المشكل أن مفهوم المثقف مرن، متعدد المعاني، قابل لكل استعمال. وبما أنه أصبح ساري المفعول يصعب سحبه من التداول فنقترح لمن ينتمي إلى الانتلجنسيا اشتقاقا يبدو غريبا ولاشك: الانتلجنسي. وهو ليس أكثر غرابة من صيغ الايديولوجي والديمقراطي والليبرالي والامبريالي وغير ذلك مما دخل الاستعمال العربي.

الانتلجنسيّ ذو المعرفة أولا والقادر على صياغتها علميا في رؤية للعالم والانسان، تحمل بديلا لوضع قائم هو بالضرورة، وبسبب هذه القدرة، من الاقلية في كل مجتمع وفي كل مرحلة من مراحله. والانتماء إلى الاقلية ليس أيسر من الانتماء إلى الشعب أو الأمة. ذلك أن ظروف تكوّن الاقلية صعب في المستوى المعرفي أولا، وكذلك اجتماعيا وسياسيا. ويمكن القول بأن الانتماء يجب أن يكون صعبا لان سهولة الانتماء إلى أقليات (سياسية بالخصوص) لا تجعل من المثقف انتلجنسيا.

ومما يحتاج إلى تدليل أوسع ولكنه يبدو قابلا لذلك هو أن ظهور الانتلجنسيات في التاريخ العربي مرتبط بوضع الاقليات الاجتماعية ولربما الاثنية أيضا. الفيلسوف الذي نرى فيه أول انتلجنسيّ عربي (ان لم يكن بدءا بالمعتزلة فبدءا بصياغة العقلانية) هذا الفيلسوف لم يكن من الاقلية معرفيا ودينيا فقط، بل هو أيضا وقبل غيره ممن عناهم ابن خلدون في «ان حملة العلم في الاسلام أكثرهم العجم»[32]. كذلك بعض المحطات الهامة منذ النهضة العربية فيها للاقليات (المسيحية) دور بارز، كما هو الحال في الحركة العلمانية والى حد ما في الحركة القومية نفسها. أما انتلجنسيا

www.ibtesama.com

التحرير فوضعها أقرب إلى الاقلية الوطنية في بلد مستعمر. ومع شيء من التجاوز يمكن اعتبار الحركة الفكرية التي قامت حول المسألة الفلسطينية لا ردا على التحدي الخارجي فقط بل كذلك نضال أقلية عربية في المجتمع العربي.

الانتلجنسيّ مؤهل ـ بحكم قبوله لوضع الاقلية ولعمله فيها من أجل اشعاعها ـ لان يتخلص من شعبوية عموم المثقفين. وهو لذلك «نخبوي» أو لا يكون. نضاله الاجتماعي والسياسي من أجل المضطهدين والمحرومين لا يعني أنه مستعد للتنازل عن رقي معرفته العلمية. هو يعرف أن «الحقيقة وحدها ثورية» وان هذه الحقيقة ليست، بالضرورة، ما تراه الجماهير وما تراكم في أذهانها ومعتقداتها. لذلك حكم على الانتلجنسيّ بأن لا يكون «شعبيا» حتى يحافظ على فعالية الفكر والدور. الانتلجنسيّ العربي اليوم يعلم أن نقد «النخبوية» هو تشهير بمرحلة لم يصل اليها المثقف العربي وأن في نقدها الكثير من تعويض العجز بالايديولوجيا، وذلك عندما تصبح هذه الايديولوجيا نفيا للمعرفة عوض أن تكون حاملا لها وبعدا من أبعادها.

واذا كان العالم مستقرا في علم ليس من صنعه وفي أمة ضمه اليها الوحي، (فهو اذا لا يعود إلى تراثه لانه لم يخرج منه)، واذا كان المثقف في بحث مستمر عن موقع، فان الانتلجنسي لا حل له في تثبيت موقعه غير المعرفة أولا: منها يرى ويتحرك. عليه أن يتقبل تهمة المعرفة في الوضع العربي الراهن. انقاذ المعرفة بالنسبة اليه مهمة ذات اولوية مطلقة. وهو يعلم لن يقوم بها أهل الصنائع والحرف ممن يرون فيها مصدر رزق ومعاش. اختصارا، لا يقبل التدني المعرفي ولا أن يحيا في حس مشترك أغلبه وعي زائف وصياغة متخلفة.

عندما نطالع ما يكتبه اليوم مفكرون انتلجنسيون عرب (كأفراد فرادى) نتبين إلى أي حد نحن «متصرفو» الحس المشترك، والى أي حد يصعب على الانتلجنسيا (كفئة) أن تشق طريقها نحو الخروج من هذا الحس لبناء المعرفة والعقل. السلفية القائمة الممتدة ليست نصا. هي رؤى وسلوك أيضا. ولو كان بالامكان الحصول على «اعترافات» المثقفين فأغلب الظن أن أغلب «العقلانيين» منهم يمرون في حياتهم الخاصة بـ (ايمان العجائز) الذي طلبه الغزالي. هم يروون دائما «عن غيرهم» انه يجمع بين المعرفة العلمية وبين الغيبيات وزيارة الاولياء وجس «العين حق والسحر باطل». من منا يمكن أن يدعي أنه تخلص من هذا الحس المشترك في مستواه الاجتماعي الثقافي؟ ثم إلى أي حد يتدخل هذا الحس لا في السلوك فحسب، بل في التأثير على الفكر والعبارة؟ أذكر ـ وللتوضيح فقط ـ أن صديقا شيوعا مناضلا قال لي ذات مرة عندما سألته عن موقفه من الدين: أخاف الدين من واجهتين فأحاربه على الاولى باعتباري شيوعيا وأسأله على الثانية باعتباري شخصا من ثقافته وحسه الاسلام. فأنا عندما أركب الطائرة لا أنسى أن أقرأ: «بسم الله مجراها ومرساها». وعلمت أنه أغتيل في بلاده بالمشرق في حين كتب آخرون من أهل اليسار «ومشيناها خطى: صفحات من ذكريات شيوعي اهتدى»[34]. وبديهي أن لكل الشعوب والجماعات حسها المشترك. لكن كيف ولماذ بقيت للحس المشترك في المجتمع العربي قوة الجاذبية التي له على الفكر والمعرفة، فلا هما يقدران على الصعود به ولا هما يجرؤان على التصريح بالنزول اليه أو البقاء فيه؟

نشوء الانتلجنسيا العربية الحديثة وتطورها مرتبطان بالقدرة على احداث قطيعة معرفية أساسا. وهي في ذلك تعاني من أزمة متواصلة في تاريخ الفكر العربي الذي لم تخترقه المعرفة العلمية ولم يرتبط بتقدم العلم. وقد أثار الجابري هذه المسألة: «أين يقع العلم العربي من حركة الثقافة العربية وتموجاتها، وبالتالي من تطور العقل الذي ينتمي إلى هذه الثقافة: العقل العربي؟... لماذا لم تتطور ادوات المعرفة (مفاهيم، مناهج، رؤية...) في الثقافة العربية خلال نهضتنا في القرون الوسطى إلى ما يجعلها قادرة على انجاز نهضة فكرية وعلمية مطردة التقدم على غرار ما حدث في اوربا ابتداء من القرن الخامس عشر؟». وهو يرى ـ بعد أن أشاد بنضج الممارسة العلمية العربية ـ ان العلم العربي «قد بقي من أول الامر حتى نهايته خارج مسرح الصراع في الثقافة العربية، وبالتالي فهو لم يدخل في أية علاقة مع أي طرف من الاطراف المتصارعة فيها، لا مع الدين ولا مع الفلسفة... فقد بقي على هامش المنظومات الفكرية والايديولوجية المتصارعة، وبالتالي فلم تتح له الفرصة ليساهم في تكوين العقل العربي ككل»[35].

ان معارف الحس المشترك لاتزال في المجتمع العربي مادة للتدريس في الجامعات وللخطب في اللقاءات «العلمية»

www.ibtesama.com

فضلا عن وسائل الاعلام والدعاية. لذلك فالمثقف العربي لن يمر إلى مرحلة الانتلجنسي دون مرور بصرامة المعرفة. أن خليطا من معرفة الحس المشترك التراثي والغربي أو من «الاصيل» و «المعاصر» لا يمكن ـ مهما كان جهد التوفيق والتلفيق ـ أن يخلق انتلجنسيا عربية حديثة.

الهوامش

(1) ابن خلدون، المقدمة، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984، ص 746.

(2) علي الوردي، وعاظ السلاطين: بحث صريح في طبيعة الانسان من غير نفاق، مطبعة دار المعارف، بغداد، 1954.

(3) من الامثلة المعروفة ما حدث لاحمد بن حنبل والعديد معه من رجال الدين في بغداد أثناء سلسلة المحاكمات التي عرفت بالمحنة بعد تبني المأمون للقول بخلق القرآن.

تعرض ابن حنبل لضغوط وتهديدات ثم إلى الحبس ثلاثين شهرا، ولكنه لم يقبل برأي الخليفة الذي أفرج عنه استسلاما أمام ضغط العامة التي هددت بالثورة عليه ان لم يفعل.

(4) انتشار الدعوة الاسلامية وموقف الطبقات والشرائح الاجتماعية منها ثم تكون الفئات الدينية لا يشبه ما حدث في المجتمع الغربي عموما. «في بداية القرن الرابع انتشرت المسيحية بالخصوص في الطبقات الحضرية الوسطى والدنيا. أما الجماهير الفلاحية وكذلك الارستقراطية فان ملامسة المسيحية لها كانت طفيفة»، لمزيد من التفصيل أنظر المقالات الجيدة في التأليف الجماعي:

Niveaux de culture et groupes sociaux, mouton, Paris 1967.

والاستشهاد هنا من مقال جاك لوقوف (ص23).

(5) فهمي عبد الرزاق سعد، العامة في بغداد في القرنين الثالث والرابع الهجريين، الاهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1983، ص 65.

واذا كان العلماء وسطاء بين العامة والسلطة وكانوا يستدرجون العامة أو ينضمون اليها في بعض الظروف فلان هذه العامة كان لها دور ووزن، ومن المفيد الاهتمام بشرائح منها «مهمّشة» أقرب ما يكون لما يسمى اليوم «بروليتاريا رثة».

انظر مثلا، محمد رجب النجار: حكايات الشطار والعيارين في التراث العربي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1981.

وانظر كذلك، محمد نور فرحات، العنف السياسي والجماعات الهامشية: بحث في التاريخ الاجتماعي لجماعات الجعيدية والزعر، نموذج مصر، ورقة مقدمة لندوة العنف والسياسة في الوطن العربي، منتدى الفكر العربي، القاهرة 27-1987/2/28.

(6) فهمي عبد الرزاق سعد، العامة في بغداد، مصدر سابق الذكر، ص 154.

(7) طريف الخالدي، دراسات في تاريخ الفكر العربي الاسلامي، دار الطليعة، طبعة 2، بيروت 1979. انظر قائمة المهن، ص 32: نساج، خياط، نقاش، وراق، بياع قصب، نخاس في الرقيق، الخ.

(8) اذا كان لبعض الفقهاء موقف سلبي من أجر التعليم كالحنفية جميعهم وأحمد بن حنبل ورفضوا أن يتقاضى المعلم أجرا عن تعليمه القرآن والحديث واذا «لم يكن التدريس مهنة تدر المال على صاحبها، وكان معلمو الكتاب على قناعة شديدة بحيث يعيش معظمهم على الكفاف، وكان فقرهم يبدو على ملابسهم وهيئتهم الخارجية» فان «بعض المعلمين كانوا يتقاضون أجورا عالية من طلاب الدروس الخصوصية» كالكسائي وأبي بكر العسكري، فهمي عبد الرزاق سعد، العامة في بغداد، مصدر سابق الذكر، ص 157.

(9) ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق الذكر، ص 469.

والملاحظ أن انعدام الاجر المحدد والثابت ظاهرة مازالت متواصلة حتى الآن في مناطق عربية حضرية وريفية كثيرة، لاسيما في أصناف من أهل الدين كمن يجلسون في المساجد للقرآن والحديث والسير ومعلمي القرآن للصبيان وأئمة المساجد.

انظر مثلا، مقال فاني كولونا: مثقفو الاطراف، في (الانتلجنسيا في المغرب العربي) جماعي، دار الحداثة، بيروت، 1984. والمقال (رغم رداءة الترجمة) مفيد في تناوله لتكوّن الانتلجنسيا المغربية الحديثة انطلاقا من الاطراف الريفية.

(10) ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 60-61.

(11) المصدر نفسه، ص 474.

والجانب التوثيقي عند ابن خلدون جدير بالاعجاب. فبعد أن عرض هذه الفكرة يقول: «ولقد باحثت بعض الفضلاء فأنكر ذلك علي، فوقع بيدي أوراق مخرقة من حسابات الدواوين بدار المأمون تشتمل على كثير من الدخل والخرج يومئذ. وكان فيما طالعت فيه أرزاق القضاة والائمة والمؤذنين فوقفته عليه. وعلم منه صحة ما قلته ورجع اليه»، ص 474-475.

(12) المصدر نفسه، ص 470.

(13) المصدر نفسه، ص 473.

www.ibtesama.com

(14) من هذه التصنيفات، مثلا، ما للفارابي واخوان الصفا فيها وهي ذات دلالة خاصة لارتباطها بما يطرحونه من بديل أو بمشروع «طوباوي».

(15) هذه المناقب مأخوذة عن طريف الخالدي، دراسات في تاريخ الفكر العربي الاسلامي، مصدر سابق الذكر، ص 97.

(16) تبرير العلوم بالحاجة اليها ملفت للانتباه. ابن خلدون الذي يفسر الحديث (تعلموا من انسابكم ما تصلون به ارحامكم) بفائدة الالتحام ووقوع المناصرة والنعرة، يرى أن «ما فوق ذلك مستغنى عنه، اذ النسب أمر وهمي ولا حقيقة له ونفعه انما هو في هذه الوصلة والالتحام (...) ومن هذا الاعتبار قولهم: النسب علم لا ينفع وجهالة لا تضر، بمعنى أن النسب اذا خرج عن الوضوح وصار من قبيل العلوم ذهبت فائدة الوهم فيه من النفس وانتفعت النعرة التي تحمل عليها العصبية، فلا منفعة حينئذ فيه» المقدمة، ص 175.

وفي العلاقة بين المعرفة الاسلامية وبين الحاجة والممارسة، انظر ما اختصره رشدي راشد، تاريخ العلم والعطاء العلمي في الوطن العربي، المستقبل العربي، عدد 11، بيروت، 1985.

(17) من ذلك تمييز محمد عابد الجابري بين أنظمة معرفية ثلاثة: البيان والعرفان والبرهان في كتابه: بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة من الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1986.

(18) أبرز هذا محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، دار الطليعة، بيروت 1984.

أنظر خاصة، الفصل الرابع: الاعرابي «صانع» العالم العربي. «ومع تزايد الاقبال على الاعرابي والتنافس عليه والاجتهاد في استرضائه أخذ يكتسب وعيا بأهمية وبقيمة نطقه وأصبح يشعر أنه يملك شيئا قابلا لان يطلب له الثمن. ذلك ما حدث فعلا، فالتاريخ يحدثنا أن بعض الاعراب قد احترفوا بيع بضاعتهم من الكلام وأن بعضهم الآخر رحلوا إلى البصرة أو إلى الكوفة للاقامة فيها كرواة للغة، كـ «باثعين» للكلام» (ص 84)، و «كان السماع من الاعرابي قد رسم حدود العالم الذي تنقله اللغة العربية الفصحى لاهلها، فان صناعة اللغويين والنحاة قد قولبت بدورها العقل الذي يمارس فعاليته في هذه اللغة وبواسطتها، العقل العربي الذي تغرسه الثقافة العربية في المنتمين اليها واليها وحدها» (ص 89)، «ويجب الا يعترض علينا بأن ذلك كان خاصة بفترة من فترات تاريخ ثقافتنا. كلا أن تحكم القديم وهيمنة العالم الاعرابي على الذوق الادبي، بل على الفكر العربي عموما، مازالا سائدين» ص 93.

(19) يطول الاستشهاد بأمثلة ظاهرها هزل وباطنها جد حول ردود العامة في هذا الموضوع. من ذلك ما ذكر ابن عبد ربه من «نوادر» كثيرة منها، مثلا، «قال المأمون لابن علي المعروف بابن يعلي المنقري: بلغني أنك أمي وأنك لا تقيم الشعر وأنك تلحن في كلامك. فقال: يا أمير المؤمنين أما اللحن فربما سبقني لساني بالشيء منه، وأما الامية وكسر الشعر فقد كان النبي ﷺ أميا وكان لا ينشد الشعر» العقد الفريد، دار المسيرة، طبعة ثانية، بيروت 1981، جزء 2، ص 72. ومنه ما نقل عن أعرابي سمع أبا المكنون النحوي يبالغ في دعاء الاستسقاء فقال له: «يا خليفة نوح: هذا الطوفان ورب الكعبة، دعني حتى آوي إلى جبل يعصمني من الماء» المصدر نفسه ص 19.

(20) الامثلة هنا كثيرة منتشرة في أدب الرواة وعند الجاحظ وغيره. نكتفي بما رواه صاحب المثل السائر من أن الخشاب البغدادي «وكان إماما في علم العربية أنه كثيرا ما كان يقف على حلق القصاص والمشعوذين فأتاه طلبة العلم لا يجدونه في أكثر أوقاته الا هناك وقد لام على ذلك وقيل له: انت إمام الناس في العلم وما الذي يبعثك على الوقوف بهذه المواقف الرذيلة؟ فقال لو علمتم ما لمتم. ولطالما استفدت من هؤلاء الجهال فوائد كثيرة تجري في ضمن هذيانهم معان غريبة لطيفة. ولو أردت أنا وغيري أن نأتي بمثلها ما استطعنا ذلك»، عن عبد العزيز المقالح مصدر سابق الذكر ص27.

أما ابن خلدون فله رأي شهير حول شعر العامة الذي لم يعد في عهده يخضع لمقاييس الشعر الفصيح. وهو يرى أن بعض فنونه قد شاع «وأخذ به الجمهور (...) ونسجت العامة من أهل الامصار على منواله (...) واستظرفه جملة الخاصة والكافة».

يقول ابن خلدون: «ولهؤلاء العرب في هذا الشعر بلاغة فائقة، فهم الفحول والماخرون والكثير من المتحلين للعلوم لهذا العهد وخصوصا علم اللسان يستنكر هذه الفنون التي اذا سمعها أو يمج نظمهم اذا أنشد، ويعتقد أن ذوقه انما نبا عنها لاستهجانها وفقدان الاعراب منها وهذا انما أتى من فقدان الملكة من لغتهم. فلو حصلت له ملكة من ملكاتهم لشهد له طبعه وذوقه ببلاغتها أن كان سليما من الآفات في فطرته ونظره. والا فالاعراب لا مدخل له في البلاغة. انما البلاغة مطابقة الكلام المقصود لمقتضى الحال من الوجود فيه سواء كان الرفع دالا على الفاعل والنصب دالا على المفعول أو بالعكس...» المقدمة، مصدر سابق الذكر، ص 436. وقريب من هذا المعنى ما بالصفحة 417، ولابن الاثير في المثل السائر رأي شبيه به: «ان الجهل بالنحو لا يقدح في فصاحة ولا بلاغة... وانه ليس الغرض من نظم الشعر اضافة اعراب كلماته، وانما الغرض امر وراء ذلك» عن عبد العزيز المقالح، مصدر سابق الذكر، ص 27.

(21) جلال الدين السيوطي، الرحمة في الطب والحكمة، طبع التيجاني المحمدي، تونس، بدون تاريخ. ما يجب أن يقرأ من القرآن والحديث أو «يشرب ماؤه» كثير. وهناك كلام أصبح الاستشهاد به محرجا!... نكتفي ببيتين من حفظها لم يصبه الرمد أبدا:

يا ناظريّ بيعقوب أعيذكما ... مما استعاذ به اذ مسه الرمد

قميص يوسف اذ جاء البشير به ... بحق يعقوب اذهب أيها الرمد

(22) ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق الذكر، ص 155.

(23) يقول المقريزي عن دار الحكمة بالقاهرة في العهد الفاطمي: «ودخل الناس اليها ونسخ كل من القمس نسخ شيء مما فيها ما القمسه وكذلك من رأى قراءة شيء مما فيها. وجلس فيها القراء والمنجمون وأصحاب النحو واللغة والاطباء (...) وأباح (الحاكم بأمر الله) ذلك كله لسائر الناس على طبقاتهم ممن يؤثر قراءة الكتب والنظر فيها (...) وحضرها الناس على طبقاتهم فمنهم من يحضر لقراءة الكتب ومنهم من يحضر للنسخ ومنهم من يحضر للتعلم وجعل فيها ما

www.ibtesama.com

يحتاج الناس اليه من الحبر والاقلام والورق» عن ابراهيم النجار والبشير الزريبي، الفكر التربوي عند العرب، مختارات من أمهات الآثار، تونس 1973 ص 28.

(24) من الوظائف التي يذكرها تاج الدين السبكي في «معيد النعم ومبيد النقم»: المدرس والمعيد والمفيد والمنشد وكاتب الغيبة على الفقهاء وخازن الكتب وكاتب غيبة السامعين والقاص (وهذا الاخير يجلس في الطرقات يذكر شيئا من الآيات والاحاديث وأخبار السلف وينبغي له الا يذكر الا ما يفهم العامة ويشتركون فيه: من الترغيب في الصلاة والصوم واخراج الزكاة والصدقة ونحو ذلك ولا يذكر عليهم شيئا من أصول الدين وفنون العقائد وأحاديث الصفات فان ذلك يجرهم إلى ما لا ينبغي) وقارىء الكرسي (وهو من يجلس على كرسي يقرأ على العامة شيئا من الرقائق والحديث والتفسير فيشترك هو والقاص في ذلك ويفترقان في أن القاص يقرأ من صدره وحفظه ويقف وربما جلس لكن جلوسه ووقوفه في الطرقات، وأما قارىء الكرسي فيجلس على كرسي في جامع أو مسجد أو مدرسة أو خانقاه ولا يقرأ الا من كتاب. وينبغي له أيضا مثل ما ينبغي للقاص من قراءة ما تفهمه العامة ولا يخشى عليه منها) ويضاف إلى هؤلاء معلم الكتاب.

وممن يذكرهم القلقشندي في صبح الاعشى اضافة لهؤلاء: الخطيب وهو يخطب الناس ويذكرهم في الجمع والاعياد ونحوهما... والمقرىء والمحدث. عن المصدر السابق، ص 31-37. وقد ذكر المقريزي أن الأمير عز الدين أيبك (من القرن السابع الهجري) كان قد «قرر في القبة خمسين مقرئا يتناوبون قراءة القرآن ليلا ونهارا (...) ورتب بمكتب السبيل معلمين يقرئان الايتام ورتب للايتام رطلين من الخبز في كل يوم لكل يتيم مع كسوة الشتاء والصيف» عن المصدر السابق، ص 43.

(25) خصص الماوردي فصلا لجلوس العلماء والفقهاء في الجوامع والمساجد والتصدي للتدريس والفتيا وما للسلطان فيهم من نظر. وقد رأى أنه «يمنع الناس في الجوامع والمساجد من استطراق حلق الفقهاء والقراء صيانة لحرمتها»، الاحكام السلطانية، طبع شركة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة الطبعة الثانية، 1966، ص 189.

ورغم هذه «التضييقات» فقد أعطيت أرقام شبه خيالية عن عدد الطلاب والمستمعين مثلا: «بلغ عددهم في مجلس سليمان بن حرب أربعين ألف رجل بينهم المأمون وقواده وبلغ عدد طلاب الحديث في جامع الرصافة اكثر من مائة الف شخص، وكان المحدِّث عاصم بن علي (توفي سنة 221هـ) يجلس على سطح المسقطات ويجلس الناس في رحبة النخل التي في الجامع، في ما كان أحد المستمعين يركب نخلة معوجة ويستملي عليها»، الخ.

فهمي عبد الرزاق سعد، العامة في بغداد، مصدر سابق الذكر، ص 153.

(26) من ذلك مثلا ما ذكره ابن جبير في رحلته عند حديثه عن جامع دمشق:

ومرافق هذا الجامع المكرم للغرباء وأهل الطلب كثيرة واسعة (...) وللصبيان أيضا على قراءتهم جراية معلومة، فأهل الجدة من أبائهم يتزهون أبناءهم عن أخذها وسائرهم يأخذها، وهذا من المفاخر الاسلامية. وللايتام من الصبيان محضرة كبيرة بالبلد لها وقف كبير يأخذ منه المعلم لهم ما يقوم به وينفق منه على الصبيان ما يقوم بهم وبكسوتهم، وهذا أيضا من أغرب ما يحدث به من مفاخر هذه البلاد»، عن الفكر التربوي عند العرب، مصدر سابق الذكر، ص 38.

(27) ذكر ابن جبير انه كان ببغداد (في النصف الثاني من القرن السادس الهجري) نحو ثلاثين مدرسة وانه كان «لهذه المدارس أوقاف عظيمة وعقارات محبسة تتصير إلى الفقهاء المدرسين بها، ويجرون بها على الطلبة ما يقوم بهم، ولهذه البلاد في أمر هذه المدارس والمارستانات شرف عظيم وفخر مخلد» عن المصدر نفسه، ص 30.

(28) ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق الذكر، ص 153 ثم 147.

(29) استعمال (المثقف) و (الشعب) في معناهما المتعارف الآن استعمال حديث في العربية، ولا نعرف مثالا له قبل النهضة. ففي القرآن ولسان العرب وعند ابن خلدون يدل (الشعب) على القبيلة أو القبائل وفصائلها. و (المثقف) غير وارد وان وردت (الثقافة) بمعنى الحذق وما قاربه.

(30) الطاهر لبيب، تساؤلات حول المثقف العربي والسلطة، مجلة الوحدة، عدد 10، يوليو 1985.

(31) الطريق «الشعبية» نحو سلطة المثقفين كانت لاتزال موضوع كتابات كثيرة. أنظر مثلا، من بين الكتابات المثيرة:

- J. W. Makhaiski, le socialisme des intellectuels, textes choisis, tradutits et présentés par A. Skirda, seuil, Paris 1979.
- Konarad et szelényi, la marche au pouvoit des intellectuels, Seuil, Paris 1979.
- Rudolf Bahro, l'alternative, stock, Paris 1979.

(32) من الظواهر الغريبة ان هؤلاء المبدعين (من شعراء وقصاصين ومسرحيين وسينمائيين الخ...) ليسوا ـ في العادة ـ ممثلين تمثيلا مناسبا في قائمة المثقفين المدعوين لابداء الرأي في القضايا «المصيرية» عربيا. والواقع أن تعبيرهم عن الوعي الممكن في المجتمع العربي غالبا ما يكون أكثر تقدما من نتائج المحللين.

(33) يقول ابن خلدون «من الغريب الواقع أن حملة العلم في الملة الاسلامية أكثرهم العجم. وليس العرب حملة علم، لا في العلوم الشرعية ولا في العلوم العقلية، الا في القليل النادر (...) وقد قدمنا أن الصنائع من منتحل الحضر، وأن العرب أبعد الناس عنها فصارت العلوم لذلك حضرية وبعد العرب عنها وعن سوقها. والحضر لذلك العهد هم العجم أو من في معناهم من الموالي وأهل الحواضر (...) فكان صاحب صناعة النحو سيبويه والفارسي من بعده

www.ibtesama.com

والزجاج (...) وكان علماء أصول الفقه كلهم عجما كما نعرف، وكذا حملة علم الكلام وكذا أكثر المفسرين، ولم يقم بحفظ العلم وتدوينه الا الاعاجم (...) وأما العلوم العقلية أيضا فلم تظهر في الملة الا بعد تميز حملة العلم ومؤلفيه واستقر العلم كله صناعة، فاختصت بالعجم وتركها العرب وانصرفوا عن انتحالها فلم يحملها الا المعربون من العجم» المقدمة، مصدر سابق الذكر، ص 708.

(34) أحمد سليمان، كتاب صادر عن الفكر، الخرطوم، 1983، ذكره حيدر ابراهيم الانتلجنسيا السودانية بين واقع التقليدية وطموح الحداثة، ورقة مقدمة لندوة الانتلجنسيا العربية، القاهرة 28-87/3/31. ص 51. لم نطلع بعد على هذا الكتاب ولكن اغرانا في ذكره عنوانه.

(35) محمد عابد الجابري تكوين العقل العربي، مصدر سابق الذكر، صفحات 335 و 338 و 345.

من محاورنا القادمة
أزمة الفكر السياسي العربي

محور مفاهيمي

- القومية والشوفينية

أ ـ التيار القومي

1 ـ مكونات الفكر القومي: النشأة والتطور
2 ـ الايديولوجيا القومية: دورها وآفاقها
3 ـ حدود المسألة الاجتماعية في الفكر القومي
4 ـ الوحدوي والقومي
5 ـ الدولة الوطنية والدولة القومية

ب ـ التيار الماركسي

1 ـ هل يشكل الخطاب الماركسي العربي منظومة ثابتة أم متغيرة؟
2 ـ الحضور القومي العربي في الفكر الماركسي
3 ـ الانعكاسات الاقليمية على الطروحات الماركسية العربية (المتحدة، العراق، سوريا، لبنان.. الخ).
4 ـ جدلية القومي والاجتماعي في الفكر الماركسي

جـ ـ التيار الأصولي

1 ـ مكونات الفكر الأصولي: النشأة والتطور
2 ـ الحلول التي يطرحها للمشكلات الاجتماعية والقومية
3 ـ مدى الحضور القومي في الفكر الأصولي

د ـ الاشكالية والجدل

1 ـ هل التزامن في صعود التيارات الثلاثة دليل صيرورة وتفاعل أم شكل قطعا مع مشروع عصر النهضة؟
2 ـ أثر الماركسية والأصولية على الفكرة القومية في مستوى الفكر والسياسة.
3 ـ الدولة والشعب والأمة عند كل من هذه التيارات
4 ـ الليبرالية والمسألة الديمقراطية في هذه التيارات
5 ـ الفكر السياسي العربي بين التبعية والابداع..

www.ibtesama.com

وظيفة الانتلجنسيا

«الانتلجنسيا العربية في الوقت الحاضر تعكس شرذمة المجتمع العربي وترديه، تنفعل به ولا تقوده. وذلك لاسباب، منها ما يرجع إلى البيئات التي تعيش فيها، ومنها ما يرجع اليها بالذات.

ان البيئات التي تعيش فيها الانتلجنسيا العربية لا تشجعها على القيام بهذا الدور الرائد، بل على العكس فهذه البيئات تسطو على الفكر سواء بالترغيب أو بالترهيب. اما الترغيب فهو بتوفير المغانم بمن يسير في الركاب ولمن يقتصر على التبرير. وأما الترهيب فبتقييد الحرية وبالقمع الشديد من مختلف وجوهه.

فإذا ما استعانت النظم القائمة بالانتلجنسيا فلمساعدتها على بلوغ أغراضها، ولكنها لا تسمح لها بالبحث في هذه الاغراض ومناقشتها والكشف عن مظاهر الضعف والضلال والخطأ فيها. وأكثر ما تقدمه هذه النظم هو أن تكون الانتلجنسيا أداة تقنية لها في ما تقيمه من نظم. ولكن ان تنتقد الانتلجنسيا هذه النظم أو تحاول تعديلها، فهذا محظور عليها. ومن هنا ما نراه من هجرة الكثير من الانتلجنسيا من بيئاتها العربية إلى البيئات الاجنبية. وفي نهاية الامر فان قدراتها وامكاناتها غير مستغلة سواء بهجرتها إلى الخارج أو بهجرتها في الداخل ـ أي أنها تعيش في بيئاتها على هامش الواقع والاحداث، وتحت ضغط الاحباط والشعور بالعجز.

هذا الواقع لاشك قائم، ولكن لا يسوغ لرجل الفكر ان يكون عاكسا للاوضاع التي يعيش فيها ومنفعلا بها فحسب انما ينبغي ان يكون فاعلا ومؤثرا. وهذا يتطلب مجابهة مكلفة قد تفرض عليه معاناة شديدة، بل قد تؤدي به أحيانا إلى بذل حياته ذاتها.

ولكني اعتقد ان مهمتها الاساسية (اي الانتلجنسيا) هي المهمة النابعة من جوهرها وتكوينها، وهي ان تكون الرائدة في اطلاق الثورة الفكرية والعقلية التي يتطلبها المجتمع العربي في الوقت الحاضر، والتي ترمي إلى جعله مجتمعا علميا في ما يرسم لنفسه من غايات وما يتوسل من وسائل. اذ عندما ننشىء المواطن الذي ينظر إلى قضاياه نظرة قائمة على المعرفة القويمة عندئذ يحصل ذلك الانقلاب في الوضع العربي الذي هو اساس كل انقلاب آخر. ولا ضير من أن نؤكد ان مظاهر العجز العربي تعود كلها إلى اصل واحد وهو التخلف العربي. ولهذا التخلف اصول عدة ولكن اهمها التخلف في طرق التفكير والسلوك. تصحيح الاوضاع لا يقوم بالانقلابات الخارجية فحسب وإنما بالانقلابات الصميمية في فكر المواطن العربي ونفسه. ولذلك فعلى الانتلجنسيا، بحكم وظيفتها، ان تنصرف إلى هذه العملية الاساسية اولا فتكون باعثة للفكر الصحيح وحامية له. ان لها هاتين الوظيفتين المتماسكتين، تدعيم الفكر الصحيح وصيانته من التعديات الداخلية والخارجية. وكل هذا يتطلب رؤيا صحيحة، وأزعم، غير متجن، ان هذه الرؤيا لما تتكون بعد عند الانتلجنسيا أو رجال الفكر في الوطن العربي، أو على الاقل لم تتكون إلى الحد الذي يجعلهم فاعلين مبدعين في مجتمعهم أو حتى في اختصاصاتهم، وغير مكتفين بان يكونوا ادوات لسواهم أو ان يعيشوا على هوامش مجتمعاتهم».

* قسطنطين زريق. من حوار مع مجلة «الوحدة» نشر في العدد العاشر.

www.ibtesama.com