



فصلية محكمة يصدرها مركز حرمون للدراسات المعاصرة



جائزة ياسين الحافظ
في الفكر السياسي

ملف العدد

المثقف في المنطقة العربية: الدور والوظيفة في عالم اليوم

Kalamoon

for Cultural, Social and Political
Studies and Researches

مركز حرمون للدراسات المعاصرة

مركز حرمون للدراسات المعاصرة هو مؤسّسة بحثية وثقافية وإعلامية مستقلة، لا تستهدف الربح، تُعنى بشكل رئيس بإنتاج الدراسات والأبحاث المتعلقة بالمنطقة العربية، خصوصًا الواقع السوري، وتهتم بالتنمية الثقافية والتطوير الإعلامي وتعزيز أداء المجتمع المدني، ونشر الوعي الديمقراطي وتعميم قيم الحوار واحترام حقوق الإنسان، إلى جانب تقديم الاستشارات والتدريب في الميادين السياسية والإعلامية للجهات التي تحتاج إليها. يعمل مركز حرمون للدراسات المعاصرة لتحقيق أهدافه من خلال مجموعة من الوحدات التخصصية (وحدة دراسة السياسات، وحدة الأبحاث الاجتماعية، وحدة مراجعات الكتب، وحدة الترجمة والتعريب، وحدة المقاربات القانونية، وحدة النشر والإصدارات، وحدة الدراسات الاقتصادية)؛ وعدج من برامج العمل (برنامج المبادرات السياسية، برنامج الإعلام والصحافة، برنامج دعم الحوار وتنمية الثقافة، برنامج مستقبل سورية، برنامج الشهادات والتوثيق، برنامج التأهيل والتدريب، برنامج جوائز المركز). ويعتمد المركز آليات متعدّدة في إنجاز برامجهم، كالمحاضرات وورشات العمل والندوات والمؤتمرات والدورات التدريبية والنشر الورقي والإلكتروني. أُسس مركز حرمون للدراسات المعاصرة على أيدي أكاديميين ومثقفين وإعلاميين وفنانين سوريين يسعون لتقديم الفائدة في نواحي متنوعة؛ ويتألف مجلس أمناء المركز من أحد عشر عضوًا: الدكتور خضر زكريا، الدكتور يوسف سلامة، الدكتور يوسف بريك، الأستاذ باسل العودات، الأستاذ جاد الكريم الجباعي، الأستاذة واحة الراهب، الدكتور حازم نهار، الأستاذة ديمة عز الدين، الأستاذ حبيب عيسى، الأستاذ عبد الحكيم قطيفان، الأستاذ غسان الجباعي.



مجلة قلمون للدراسات والأبحاث

مجلة "قلمون" للأبحاث والدراسات الفكرية والاجتماعية والسياسية هي مجلة بحثية علمية محكمة فصلية تصدر كل ثلاثة أشهر عن مركز حرمون للدراسات المعاصرة، لها رقم دولي معياري (ISSN: 25481339). وتُعنى المجلة بنشر الأبحاث والدراسات الفكرية والاجتماعية والسياسية ومراجعات الكتب، ويتضمن كل عدد منها ملأً رئيسًا ومجموعة من الأبواب الثابتة. وتستند "قلمون" إلى أخلاقيات البحث العلمي وقواعد النشر المعتمدة عالميًا، وإلى نواظم واضحة في العلاقة مع الباحثين، كما تستند إلى لائحة داخلية تنظم عملية التحكيم. تطمح "قلمون" إلى طرق أبواب جديدة عبر إطلاق عملية فكرية بحثية معقّدة أساسها أعمال النقد والمراجعة وإثارة الأسئلة، وتفكيك القضايا، وبناء قضايا جديدة اعتمادًا على التجاوز والتخطي الدائمين. وتولي "قلمون" التفكير النقدي أهمية كبرى بوصفه أداة فاعلة لإعادة النظر في الأيديولوجيات والاتجاهات والمقاربات المنهجية المختلفة لقضايا الفكر والواقع، وتهتم المجلة ببناء حوار تجسيري بين المفكرين والباحثين السوريين والعرب، المعاصرين والسابقين.

ويشير اسم المجلة "قلمون" إلى التنوع والاختلاف؛ فكلمة "قلمون" في اللغة العربية تعني ثوبًا يترأى، إذا طلعت عليه الشمس، بألوان شتى، فضلًا عن إشارتها إلى منطقة جغرافية في سورية ولبنان.



فصلية محكمة يصدرها مركز حرمون للدراسات المعاصرة

العدد الخامس - نيسان / أبريل 2018

لا تعبر آراء الكتّاب بالضرورة عن اتجاهات يتبناها
«مركز حرمون للدراسات المعاصرة» أو «مجلة قلمون للدراسات والأبحاث»

Kalamoon

for Cultural, Social and Political
Studies and Researches

مدير مركز حرمون للدراسات المعاصرة

حازم نهار

رئيس التحرير

يوسف سلامة

سكرتير التحرير

حسام السعد

أعضاء الهيئة الاستشارية

أحمد برقايوي

أحمد حاجي صفر

جاء الكريم الجباعي

خضر زكريا

ريمون معلولي

عزيز العظمة

يوسف بريك

الإشراف اللغوي: سلاف علوش، سماح حكواتي، محمد عثمان

الإخراج الفني: مجدي داؤد

أعضاء هيئة التحرير

بدر الدين عرودكي

رشيد الحاج صالح

عبد الباسط سيدا

عبد الله تركماني

عزام أمين

سماح حكواتي

منير الخطيب

الناشر

مركز حرمون
للدراسات المعاصرة
HARMOON CENTER
FOR CONTEMPORARY STUDIES



هاتف

+974 44 885 996

الدوحة، قطر:

+90 342 326 5112

غازي عنتاب، تركيا:

صندوق البريد: 22663 الدوحة، قطر

27000 غازي عنتاب، تركيا

info@harmoon.org

البريد الإلكتروني:

www.harmoon.org

الموقع الإلكتروني:

جميع المراسلات باسم رئيس التحرير

على البريد الإلكتروني الآتي:

kalamoon@harmoon.org

Kalamoon dergisi

ISSN: 25481339

Publisher and Supervisory Scientific Institution: Çağdaş araştırma derneği

Turkey, Gaziantep



9 770254 813398

© جميع الحقوق محفوظة لمركز حرمون للدراسات المعاصرة

نيسان / أبريل 2018

كُتّاب العدد

بحسب ترتيب المشاركة



يوسف سلامة

- حائز على شهادة الدكتوراه في الفلسفة المعاصرة.
- عضو مجلس أمناء مركز حرمون للدراسات المعاصرة.
- مدير معهد الجمهورية لمنهجيات البحث العلمي في مركز حرمون.
- عمل أستاذاً للفلسفة الغربية في جامعة دمشق، وباحثاً وأستاذاً في المعهد الفرنسي لدراسات الشرق الأدنى سابقاً.
- له عدد من المؤلفات المنشورة.



فيصل دراج

- ناقد أدبي حاصل على دكتوراه في الفلسفة من فرنسا
- عمل في مركز الأبحاث الفلسطينية بيروت
- شغل منصب مدير معهد الدراسات العربية دمشق
- حائز على جائزة العويس 2009
- من المهتمين بنظرية الرواية والقضايا الثقافية العربية المعاصرة
- له العديد من الكتب والترجمات



عبد الباسط سيدا

- حائز على شهادة الدكتوراه في الفلسفة في جامعة دمشق 1991.
- حائز على شهادة الماجستير بإشراف الدكتور صادق جلال العظم.
- يعمل في مضماري التدريس والبحث.
- شارك في مؤتمرات عدة حول التاريخ القديم لسورية، وحاضرها، ومستقبلها.
- له عدد من الكتب والأبحاث المنشورة.

رشيد محمد الحاج صالح



- أستاذ جامعي في عدد من الجامعات العربية (اختصاص منطق ومناهج بحث).
- له عدد من الكتب والدراسات المنشورة في مجلات ومراكز البحوث عدة.
- عميد كلية الآداب في الرقة - سورية سابقاً.

أحمد نسيم برقايوي



- فيلسوف فلسطيني.
- حائز على شهادة الدكتوراه في الفلسفة المعاصرة.
- يشغل منصب مدير الشؤون العلمية في مركز الشرق للبحوث - دبي حالياً.
- أستاذ الفلسفة والفكر العربي الحديث والمعاصر، ورئيس قسم الفلسفة في جامعة دمشق سابقاً.
- له عدد من المؤلفات المنشورة.

عماد الدين ع شماوي



- رئيس مؤسسة بذور الثقافة. باحث في الشؤون السياسية والثقافية، ينجز حالياً رسالة ماجستير عن المشروع الحضاري المستقل في فكر عبد الوهاب المسيري، ومهتم بأسباب إخفاق العرب في النهوض، وكيفية إعادة بناء العرب المعاصر ثقافياً وسياسياً واجتماعياً ليكون مؤهلاً لإنجاز نهضته المأمولة.

خديجة حلفاوي



- باحثة في الشؤون الاقتصادية والسياسية العربية
- حاصلة على إجازة في العلوم الاقتصادية وماجستير في الاقتصاديات المالية.
- أستاذة في التعليم الخصوصي في المغرب

المحتويات

أولاً: كلمة العدد	يوسف سلامة	7
ثانياً: المقالات		
1- ما الثقافة؟ تأملات وأجوبة ناقصة	فيصل دراج	13
2- قوة سورية في قدرتها على احترام تنوعها واستثماره	عبد الباسط سيدا	26
ثالثاً: ملف العدد		
1- المثقف العربي بين النظام وبنية النظام	أحمد تاوتي	41
2- المثقف والوضع العربي الراهن، جدل الحضور والغياب	عمر التاور	75
3- كسر الأطواق وسؤال القيمة: المثقف بين هزيمة وتحول دراسة نقدية مقارنة	جمال حسين الشوفي	103
4- المثقف والسياسي في الأراضي الفلسطينية في ظل الانقسام هل استطاع المثقف أن يصنع الفارق؟	أحمد فايق سليمان دلول	143
5- المثقف العربي والتحول الاجتماعي قراءة في مسار أزمة المثقف في العالم العربي	أحمد القضيف	183
6- المثقف ودوره الاجتماعي: مقارنة نظرية المثقف العربي وتحديات المرحلة	نائر أبو صالح	207
7- المثقف في المنطقة العربيّة الدور والوظيفة في عالم اليوم	شوكت كمال غرز الدين	243
8- الراقم والرقيم: المثقف العربي الرقمي رائد الحراك الثقافي العربي الرقمي دراسة في السمات والأدوار	حفيظ هروس	282
9- تمثيلات المثقف المقاوم صورة المثقف في فكر إدوارد سعيد	محمد الهادي كشت	327
10- أدوار المثقفين في السياقات الثورية والانتقالية العربية تقييم ومراجعة	زكرياء السرتي	381
11- المثقف العربي مفكراً في الثورة قراءة في ماهية الثورة ودواعيها وتحدياتها من منظور عزمي بشار	أنور الجمعاوي	406

رابعاً: الدراسات

447	رشيد الحاج صالح	1- العشائر والثورة السورية، الأدوار والإمكانات
475	أحمد برقأوي	2- الأمن الوطني، دراسة نقدية للمفهوم

خامساً: ورشة عمل

483	ورشة الذكرى السابعة للثورة السورية (2011- 2018)
-----	---

سادساً: قراءة في كتاب

555	مراجعة عماد الدين عشمأوي	1- الرواية المفقودة
567	مراجعة خديجة حلفأوي	2- المسألة الشرقية الجديدة

573	سابعاً: إصدارات مركز حرمون للدراسات المعاصرة
-----	--

كلمة العدد

يوسف سلامة

يسر مجلة (قلمون للدراسات والأبحاث) - بوصفها إحدى مؤسسات مركز حرمون للدراسات المعاصرة - أن تعلن عن استهلال العام الثاني من نشاطها الأكاديمي بإصدار العدد الخامس الذي يتركز الاهتمام فيه حول شاغلين سورين جوهريين، يتداخل فيهما السياسي بالثقافي؛ الأول هو الثورة السورية في ذكراها السابعة، والثاني يتعلق بـ (جائزة ياسين الحافظ في الفكر السياسي). وقد يكون من المفيد أن نستهل هذه الافتتاحية بإلقاء نظرة عجل على مضمون الأعداد الأربعة التي صدرت في العام الأول ليتبين القارئ المنزلة الخاصة التي يحتلها الشأن السوري في صفحات "قلمون".

ويعلم المتابعون والمهتمون أن عدد "قلمون" الأول قد كُرس لذكرى الراحل (صادق جلال العظم). فقد تم إنتاج ملف فلسفي وفكري وسياسي لإبراز إسهامات مفكرنا السوري، وحرصنا على أن يغطي كثيراً من جوانب فكره وحياته.

ويمكن القول عن العدد الثاني من "قلمون" إنه قد احتوى على ملف فريد في التاريخ السوري الحديث حول (السوريون الكرد: التاريخ والثقافة). وقد أسهم في هذا الملف، بجهد الكتابة والتحليل والتأريخ، ما يزيد على عشرين كاتباً ومثقفاً سورياً كردياً. وقد شكل الملف بجملته مناسبة فريدة عبر السوريون الكرد من خلالها عن أنفسهم تعبيراً حرّاً، وصوّروا رؤيتهم إلى مستقبل الوطن السوري، على النحو الذي ارتضوه وشاؤوه من حيث هم جزء لا يتجزأ من هذا الوطن.

وأما العددان الثالث والرابع، فقد تم تخصيصهما لشخصيتين سوريتين بارزتين كل منهما في ميدانها الخاص. وهكذا خُصّص ملف العدد الرابع للبحث في الدور الإعلامي والصحافي الراحل حسين العودات، بينما خُصّص ملف العدد الثالث لذكرى الراحل ياسين الحافظ. ومن المفيد أن نوضح أن مركز حرمون للدراسات المعاصرة قد خصص جائزة لذكرى الراحل حسين العودات تقديرًا لجهد في ميدان الصحافة والإعلام. وهي جائزة سنوية، وأُعلن عن الفائزين بها في دورتها الأولى. كما أن مركز حرمون للدراسات المعاصرة خصص جائزة لذكرى ياسين الحافظ ودوره الراحل في ميدان التفكير السياسي تحت اسم

(جائزة ياسين الحافظ في الفكر السياسي). وهي جائزة سنوية، تم الإعلان عن الفائزين بها في دورتها الأولى بتاريخ 27 تشرين الثاني/ نوفمبر 2017. (انظر كل القرارات الإدارية المنظمة لهذه الجائزة) ⁽¹⁾.

ولكن لماذا خصص مركز حرمون للدراسات المعاصرة جائزة للفكر السياسي مقترنة باسم ياسين الحافظ؟ وللإجابة على ذلك نقول:

أول هذه الأسباب، وفي مقدمتها جميعاً، عدم وجود دولة سورية مُنصفة تعترف بالفضل لأهلها من أبنائها من المفكرين والمبدعين في شتى مجالات الحياة، وإنزالهم المنزلة التي يستحقونها، فيكون ذلك تشجيعاً لكل ذي موهبة على صقل موهبته، ما دام أن الجهد الذي يُقدم عليه ذوو الهمة من المبدعين سيلقى من الاعتراف ما يستحق من جانب المؤسسات الاجتماعية والسياسية.

الثاني تشجيع الشباب على الانخراط في العمل الفكري والإنتاج الذهني الذي سيحدد، في النهاية، المنزلة التي يشغلها كل شعب في سُلم الابداع والتحضر الإنساني. فلم تعد اليوم القوى العسكرية والثروة الاقتصادية إلا انعكاساً لمستويات الإضافة والإبداع التي يستطيع شعب ما تحقيقها في إنتاج المعرفة النظرية وتطبيقاتها التكنولوجية.

الثالث الدعوة إلى إحياء التفكير المستقل والنقدي الذي كاد أن يموت، إلا قليلاً، في ظل النظم الاستبدادية التي هيمنت على المنطقة ابتداء من منتصف القرن العشرين وحتى يوم الناس هذا.

الرابع التأكيد على أن الإنسان السوري، على الرغم من كل ما تعرض له من القهر والظلم، فإنه ما يزال قادراً على التفكير المستقل والحر والنقدي، وهو ما تجلّى في تفجيره الثورة السورية قبل سبعة أعوام. والشواهد كلها تدل على أن الثورة مستمرة، وأن فكرتها في تعمق مستمر في أرواح السوريين ووجدانهم، على الرغم من وحشية النظام والهمجية الروسية والبربرية الإيرانية، فضلاً على العنف غير المسبوق للمليشيات الشيعية والتنظيمات الجهادية السنية.

⁽¹⁾ يمكن العودة إلى الإجراءات الناطمة لهذه الجائزة، والمنشورة في موقع مركز حرمون للدراسات المعاصرة: النظام الأساسي لجائزة ياسين الحافظ في الفكر السياسي:

<https://harmoon.org/archives/2709>

تأليف الأمانة العامة لجائزة ياسين الحافظ في الفكر السياسي

<https://harmoon.org/archives/6757>

مركز حرمون يعلن أسماء الفائزين بجائزة ياسين الحافظ في الفكر السياسي بدورها الأولى لعام 2017

<https://harmoon.org/archives/7423>

الخامس التذكير بميراث ياسين الحافظ في مجال التفكير السياسي، والدعوة إلى قراءته ودرسه ونقده وتطويره في الاتجاهات الكونية والحضارية التي كانت الشغل الشاغل لياسين الحافظ طوال حياته القصيرة، ولكن الغنية بالإضافات الفكرية والمنهجية والنقدية.

ومع أنه قد مضى أربعون عامًا على وفاة ياسين الحافظ، فإن ملاحظاته حول الدولة العربية ما تزال محتفظة بكل صدقها ودقتها. فلأن العرب لم يتجاوزوا العصر المملوكي في تطورهم، ظلت دولهم سلطانية من الناحية السياسية، وريعية من الناحية الاقتصادية، ومن ثم ظلت دولة مهزومة أمام أعدائها في الخارج، ومنتصرة دومًا على شعوبها في الداخل⁽²⁾.

وتجنبًا للإطالة والتكرار سنكتفي بالإشارة المقتضبة إلى موقف ياسين الحافظ من السياسة والوعي الكوني للكشف عن راهنية رؤيته وفاعلية تحليلاتها وقوة حجته. فالخلل كله قائم - في نظر ياسين الحافظ - في السياسة، نظرًا وممارسة، ومن ثم فلا سبيل إلى النهوض والارتقاء بالحياة في هذه المنطقة إلى مستوى العصر إلا بضرب من الراديكالية السياسية التي تؤدي إلى قطيعة مع العالم القديم، والاندماج مع العالم الراهن. فمن شأن هذا الاندماج أن يسمح لمقولات الحداثة والعلمانية والمجتمع المدني والديمقراطية السياسية بإعادة إنتاج مجتمعات المنطقة وفقًا لهذه المقولات التي ينبغي النظر إليها على أنها ملك للإنسانية جمعاء، بدلًا من النظر إليها على أنها مقولات قومية تنتمي إلى أمم بعينها. فاعتناق البشر في هذه المنطقة من ربة التقليد - ممثلًا في الأيديولوجيات الدينية والسياسية - مشروط بالخروج من مستنقع النزاعات المحلية التقليدية، وبشتى صور القمع الروحي والمادي التي تمارسها السلطات مستندة إلى نصوص سماوية أو أرضية.

ويمكن لنا أن نورد كثيرًا من أفكار ياسين الحافظ التي ما تزال محتفظة بعصريتها وفاعليتها. من ذلك مثلاً ما ذهب إليه بأن (الوعي الكوني) قادر على أن يلعب دورًا حاسمًا في إنضاج الشروط الأيديولوجية والسياسية لنقل المجتمعات العربية التقليدية إلى نمط من الوجود يتصف بالحداثة والمعاصرة. كما أن أهمية هذا المفهوم ترجع إلى كونه شرطًا ضروريًا لامتلاك النخب السياسية والثقافية لنوع من الوعي يسمح بتخطي مجتمعاتنا ووعيها المحلي، وانفتاحها على العصر. فالأمم المفتوحة لا سبيل لها إلى الخروج مما هي فيه من الفوات إلا عبر كونه الوعي، الذي يسمح من ثم باستيعاب أيديولوجيا كونية، فتصبح بذلك قادرة على

(2) للمزيد انظر افتتاحية العدد الثالث وملف العدد نفسه.

الانتقال بوعياها إلى صميم العصر. وبذلك يتغير معنى القومية، فلا تعود تشير إلا إلى تصفية العلاقات ما قبل الوطنية.

لهذه الأسباب وغيرها استحق ياسين الحافظ أن تُخصص جائزة لاسمه. فبينما انفرد ياسين الحافظ بالتركيز على الحاضر والمستقبل، انشغل المفكرون القوميون معظمهم، السابقون عليه والمعاصرون له، بماضي الأمة ورسالتها الخالدة الموهومة.

وإذا ما عدنا إلى تقديم إشارات سريعة تتعلق بمضمون العدد الخامس من قلمون، لقلنا: إن الشاغل السوري الأول الذي توقفنا عنده طويلاً هو الثورة السورية في ذكراها السابعة. وقد خصصت دراستان مهمتان خارج الملف، عالجت إحداهما علاقة العشائر بالثورة السورية، بينما انصبّت الثانية على استكشاف مفهوم جديد للأمن الوطني.

وفي ما يتعلق بالثورة السورية في ذكراها السابعة، فقد أثرنا الحديث عنها باتباع طريقة مختلفة تمثلت في إعداد ورشة موسعة تتكون من اثني عشر محوراً، تم تبويبها في أربعة محاور متشعبة من خلال عدد من الأسئلة التي تغطي جوانب كثيرة من هموم الثورة ومازقها، نجاحها وإخفاقها، حاضرها ومستقبلها. وقد عرضت الأسئلة، بمحاورها المتعددة، على أكثر من ثلاثين شخصية سورية من مفكرين وسياسيين وخبراء استراتيجيين وكتاب وصحافيين وناطقين رسميين بلسان بعض الفصائل وبعض الأحزاب السياسية. وكانت الحصيلة ورشة زادت كلماتها عن 28000 كلمة. ومن شأن هذا الجهد أن يُمكن القارئ من الاطلاع على كثير من وجهات النظر التي قد لا يتيسر التعبير عنها في عدد محدود من المقالات والدراسات.

ومما وضعناه خارج الملف مقالين غير مُحكمين على قدر كبير من الأهمية افتتح بهما العدد، أولهما تحت عنوان (ما الثقافة: تأملات وأجوبة ناقصة) كتبه المفكر والناقد السوري الفلسطيني فيصل دراج، بينما كتب المقال الثاني المفكر السياسي السوري الكردي عبد الباسط سيدا تحت عنوان (قوة سورية).

أما الملف الرئيس للعدد الخامس، فمادته مأخوذة مما تقدم به المتسابقون من أبحاث إلى (جائزة ياسين الحافظ في الفكر السياسي) في دروتها الأولى، التي أُعلن عن الفائزين فيها بالمراتب الثلاث الأولى بتاريخ 27 تشرين الثاني/ نوفمبر 2017، وقد آثرت مجلة قلمون - تشجيعاً للشباب الباحثين - نشر البحوث العشرة الأولى بحسب الترتيب الذي انتهت إليه لجنة التحكيم التي اضطلعت بقراءة البحوث وتقييمها. ومن المهم الإشارة إلى أن لجنة التحكيم قد تكونت من سبعة من الأكاديميين البارزين ظلت أسماءهم طي الكتمان إلى

ما بعد الإعلان عن نتائج المسابقة على موقع مركز حرمون للدراسات المعاصرة وغيره من مواقع التواصل الاجتماعي. ولن نعرض مضمون هذه البحوث في هذه الافتتاحية، لأننا سنترك البحوث تتحدث عن نفسها.

وفي ختام هذه الافتتاحية تتقدم مجلة "قلمون" بالشكر إلى من أزرها وتعاون معها وسهّل لها السبيل إلى أداء رسالتها، وتدعو الباحثين الأكاديميين جميعهم إلى متابعة نشاطاتها والمشاركة والكتابة في ما يحظى باهتمامهم من مشكلات ومشروعات.

ومجلة قلمون تؤكد من جديد التزامها بالقضايا الوطنية وهموم المنطقة على اختلافها، وستظل تكرس الجهد الضروري لهذه الغاية وما يقترن بها من هموم وأولويات.

المقالات

ما الثقافة؟

تأملات وأجوبة ناقصة

فيصل دراج

المحتويات

14	تعريف مختلفة.....
16	بين الثقافة والتاريخ.....
20	الثقافة والحداثة وما بينهما.....
22	الهوية والثقافة والتراث.....

إذا كان البحث الظاهري في موضوع الثقافة يقضي بالوصول إلى تعريف محدد له، وهو موجود على أية حال في أدبيات كثيرة، فإن البحث المشخص يقود إلى اتجاه مغاير، ذلك أن الثقافة لا توجد إلا في صيغة: ثقافات، إذ لكل مجتمع محدد ثقافة خاصة به. وبقدر ما يعزّز "التعريف العام" اللبس اللصيق بهذا المفهوم، فإن علاقاته بمفاهيم مجاورة، مثل الحضارة والأيدولوجيا، تزيده لبساً، الأمر الذي يتجلّى في صيغ دارجة، مثل: حوار الثقافات، وحوار الحضارات، وحوار الأديان التي تدور حول موضوعات متصلة ومنفصلة في آن معاً، ذلك أن بين الثقافة والحضارة علاقة، وأن بين الثقافة والدين علاقة أخرى. ولن يتراجع اللبس حين تأكيد أن الحضارة هي القيم الثقافية في ترجمتها المادية، وأن الثقافة أزاحت الدين عن موقعه في الأزمنة الحديثة، واستبقت عناصر منه. وإذا كان الأمر كذلك، وهو كذلك نسبياً، فما وضع الثقافات "المستقرة" التي لا تتحوّل إلى علم أو صناعة، وما الفرق فيها بين الثقافة والحضارة؟ ومع الاعتراف بأن الثقافة، وهي تعبير حديث، قد احتلت موقع الدين في الأزمنة الحديثة، فهل في الثقافات الحديثة، الأوروبية والأميركية خاصة، ما تحرّر كلياً من المنظور الديني؟

يزيد مصطلح "التقدم الثقافي" الموضوع تعقيداً، بسبب تعددية المستويات التي تحاith التقدم وتعني، في التحديد الأخير، أن التقدم لا يشمل الظواهر الاجتماعية جميعاً، فالتقدم في العلم والتقنية لا يمس دائماً المعتقد الديني ولا يغيّر كثيراً قضايا اللباس والعادات وآداب الطعام والمائدة، حال بعض المجتمعات الآسيوية. واللبس في علاقته بالثقافة قائم في المحصلة النهائية في أبعاد ثلاثة: لا وجود لثقافة في صيغة المفرد، فالثقافة الإنسانية هي ثقافة المجتمعات الإنسانية، ولا وجود لكيان نقي مكتفٍ بذاته يدعى الثقافة، ما دام الدين عنصراً داخلياً في الثقافات جميعاً، وأن اللاوعي الإنساني، ثالثاً، قديم الجذور ولا يمكن التحرر منه، وليس التقدم إلا فعلاً إنسانياً لا متكافئ المستويات، يجعل الماضي وثقافته يباطنان الحاضر وثقافته في آن معاً.

ما الثقافة؟ تأملات وأجوبة ناقصة

تعريف مختلفة

يُوحى التعامل مع الثقافة بصيغة المفرد، وهو أمر مسوّغ منطقيًا، بوجود تعريف جامع مانع لها، يتيح الأخذ به إدراك الظاهر، بصورة شفافة وبعيدًا عن الخطأ. غير أن التحرر من التجريد النظري، وهو أمر تفرضه الوقائع المعاشة، يفتح سؤال الثقافة على المجال الذي يجب أن يقرأ فيه، وهو: المجتمع. فحال الانفتاح على هذا المجال تقع الثقافة على مسميات متعددة آتتها المصطلحات الآتية: الثقافة القومية، ذلك النعت المختلف المصائر الذي يحيل على "روح الأمة"، والثقافة الوطنية الذي أخذ به الراحل أنور عبد الملك، وهو يتحدث عن التحرر والاستعمار في كتابه (دراسات في الثقافة الوطنية)، محيلًا أساسًا على عملية التعليم في زمن السيطرة الإنجليزية على مصر. لقد أصدر محمود أمين العالم وعبد العظيم، في منتصف خمسينيات القرن الماضي، كتابهما (في الثقافة المصرية) الذي قرأ الأدب المصري في علاقته بالسياسة، وبالأثار الناتجة عن "ثقافة رجعية" لا تأتلف والتحرر الوطني. وظهرت في بيروت، في الفترة ذاتها، مجلة حظيت برواج في العالم العربي، وعنوانها (الثقافة الوطنية) التي هي تعريفًا: ثقافة نقدية بناء للعقول الصالحة. وكان طه حسين قد سبق الجميع إلى الموضوع في كتابه (مستقبل الثقافة في مصر) الذي عطف التعليم على الديمقراطية، وأوكل إلى التعليم الديمقراطي بناء مجتمع حديث، في انتظار النظام الناصري الذي مهّد لمصطلح "الثقافة العربية الوندالية"، حيث الثقافات القطرية ظاهرة مريضة عارضة. وواقع الأمر أن مرونة مفهوم الثقافة، أو استعصاءه على التحديد، بصورة أدق، ربط بينه وبين السياق التاريخي المحدد سياسيًا، مسوّغًا مصطلحات متعددة، بدءًا من الثقافة الشعبية التي ترجمتها نزعات معادية للقومية العربية، وصولًا إلى "ثقافة التبعية" التي قالت بها مدرسة التبعية في أمريكا اللاتينية، في سبعينيات القرن الماضي، وشهدت انتشارًا واسعًا خارجها.

فتح السياق التاريخي مفهوم الثقافة على استعمالات عدة، مانعًا عن المفهوم "الاستقلال الذاتي" المفترض، ومبرهّنًا أن الثقافة تقوم في أحوال البشر ونزعاتهم السياسية والأيدولوجية، كما لو كان في السياسة والأيدولوجيا معًا مرجعًا لا غنى عنه لتعريف الثقافة وتناول أشكالها. لا غرابة في أن يضاف إلى المسميات السابقة تعبير "الثقافة السياسية" الذي كانت تعنى به الأحزاب السياسية، ذات مرة، و"الثقافة الأيدولوجية" الذي كان، وربما ما يزال، اختصاص النظم الشمولية التي تحتفي بالمفرد وتعاقب المتعدد.

وإذا قرأنا سؤال الثقافة، في علاقته بالفئات والطبقات الاجتماعية، نقف على ثنائيات: ثقافة العوام وثقافة النخبة، حيث الأولى هي ثقافة "القاع الاجتماعي" الذي منعه فقره من التحصيل العلمي، وإذا الثانية هي "ثقافة عليّة القوم" المتصدّرة اجتماعيًا وثقافيًا وسياسيًا. ولقد اشتكى "رجال الدين" أو "المشايع"، في عام 1900، الأديب المصري محمد المولحي إلى أبيه، إثر نشره كتابه (حديث عيسى بن هشام)، وهو أول رواية عربية بالمعنى الحديث؛ لأن "الولد العاق" أخذ بثقافة العوام التي تبيح المبالغة و"الكذب" اللذين هما، وفق ما اعتقدوا، قوام الكتابة الروائية التي بقيت "منبوذة" في الأوساط الدينية حتى اليوم. وقياسًا على ثنائية ثقافة العوام/ثقافة النخبة، يمكن الحديث عن ثنائية أخرى، وهي: الثقافة الشعبية والثقافة الراقية، إذ الأولى ثقافة موروثية من نصيب الجميع، بينما الثانية مجال لفئة لها أشكال معينة من الموسيقى

والغناء والرقص والرسم والأدب، وهي اختصاص فئة تقف خارج "المجموع" ولا تقبل بمعاييره. ومع السطوة المتزايدة لوسائل الإعلام البصرية السمعية، صعدت الثقافة الجماهيرية التي تأخذ بمعيار النجاح والشهرة والاستهلاك الكمي، من دون أن تلتفت إلى المعايير الفنية الموضوعية، ذلك أنها تقيم رباطاً وثيقاً بين الثقافة والتجارة، مؤكدة الثقافة عملاً تجارياً والتجارة، ربما، فعلاً ثقافياً. والمنبوذ، في الحالين، "الثقافة النقدية" التي كان لها سياق معين ذات مرة في العالم العربي وخارجه.

تتعدد الثقافة وفقاً للوظائف الموكلة إليها التي تنوس بين تجديد "روح الأمة" والثورة الاجتماعية، وتتعدد اجتماعياً في علاقاتها بفئات اجتماعية غير متساوية تعتنق مبدأ: الأعلى والأسفل، أو: القمة والقاع الذي هو من اختصاص علم الاجتماعي الثقافي الذي يقرأ أشكال الثقافة في المرافق الاجتماعية. كان عالم الاجتماع الفرنسي الشهير بيير بورديو قد تحدث في كتابه (بؤس العالم) المترجم إلى العربية عن "المهمّشين الغرباء" في المجتمع الفرنسي/ من الذين تضعهم "هجرتهم" في وضع خارج عن القاعدة ويقصّبهم عن "المجتمع الذي جاؤوا منه"، ولا يدرجهم في المجتمع الذي وفدوا إليه، منتهين إلى "هجنة ثقافية" بالمعنى السلبي، تبعدهم عن لغتهم الأولى، ولا تقربهم من لغة "مجتمعهم الجديد".

إضافة إلى ما سبق، تتعدد الثقافة في المجال الخاص بها، قائلة بالثقافة الفنية التي تنصرف إليها فئات ميسورة، والثقافة الجمالية التي تميّز بين القبيح والجميل، والثقافة الفلسفية المشدودة إلى قضايا الزمن واللانهاية. وكان الألماني ألفرد فيبر قد رأى الثقافة خالصة في الفن والدين، بوصفهما عالمين مستقلين يرضيان العقل، ولا يرتبطان بمصالح مادية، خلافاً لعالم الاجتماع هنغاري الأصل كارل مانهايم الماركسي النقدي الذي ربط الثقافة بأغراض الطبقات الاجتماعية. واتكاءً على ما سبق، يمكن طرح سؤاليين: إذا كانت الثقافة، في تصوراتها المختلفة، مرتبطة بالقومي والوطني والسياسي والروحي والجمالي، فما الموقع الذي يؤمّن لها خصوصيتها؟ وإذا كان هناك من تعريف نسبي لها، فما هذا التعريف؟

يدور السؤالان في حقل النسبي والمجزوء؛ لأن للثقافة وجوهاً متعددة ولأن تعددية العقل تستنطق الثقافة بصور مختلفة، فللثقافة في العقل المتعدد، والعقل متعدد تعريفاً، كما للظواهر جميعاً، أبعادها المتعددة التي تتضمن التاريخي والقيمي والإشاري والطقوسي، ولهذا تختصر الثقافة، في بعض العقول، إلى شكل مدرسي مكتوب يساوي بين الثقافة والتحصيل المعرفي الرسمي، في حين تقرؤهما عقول أخرى في منظومة قيمية تحتفي بالحرية والذاتية الحرة والتفاعل الحوارية بين البشر وبالمساواة المعطاة طبيعياً وتتقول ببشر حظوا بأقسط متساوية من العقل والقدرة على التفكير.

كشف عن وجوه الثقافة المتعددة إ. ب. تايلور في كتابه (الثقافة البدائية) 1871، حين قال: "إن الثقافة، والحضارة، عندما تؤخذ بمعناها الأنتوغرافي الأوسع هي ذلك الكل المعقد الذي يشمل المعرفة والاعتقاد والفن والأخلاق والقانون والعادات، وأية إمكانيات أو عادات أخرى مكتسبة من قبل الإنسان، لكونه عضواً في المجتمع". ويتضمن التعريف، الذي عد رائداً في مجاله، ما يدعوه الماركسيون بالبنية الفوقية، من ناحية، والأعراف والعادات الاجتماعية، من ناحية ثانية. لكنه ينسى في الحالين الأزمنة الاجتماعية الخاصة بالعناصر التي أدرجها في تعريفه، كما لو كانت القيم والأعراف والمعارف لا زمن لها. لذا، تبدو الثقافة لا حيّز لها، فهي تشمل ممارسات عملية، مثل الأعراف والعادات، وقيماً وتصورات نظرية

ما الثقافة؟ تأملات وأجوبة ناقصة

آيتها المعرفة والاحتمال. وتقترب الثقافة، في تعريفها العام، من مفهوم الأيديولوجيا الذي يتوزع على التصورات النظرية والممارسات العملية المرتبطة بها، ويظل ناقص التحديد.

يتبقى السؤال الثاني: هل من تعريف مقنع للثقافة؟ وهل يمكن الانتقال من عمومية تايلور إلى تعريف أكثر تحديداً؟ لن يغادر الجواب النسبية الضرورية للصيقة به؛ لأن حال الثقافة من المعيش الاجتماعي وحدود تطوره مرتبط، لزوماً، بالأوضاع الاقتصادية والسياسية. وسواء كان النقد الذي يقع على تلك "العمومية" واسعاً أو ضيقاً، فإن إمكان تجاوزه يظل محدوداً. مع ذلك، يمكن التقدم بالتعريف: الثقافة هي التصورات والمعايير والقيم التي يأخذ بها مجتمع معين، في حياته اليومية، والاقتراحات العملية الصادرة عنها التي تعيد إنتاج العلاقات الاجتماعية، وتحدد آفاقها ونزوعاتها. والأساسي في هذا التعريف المفترض هو الجزء الثاني منه، ذلك أن جزأه الأول تقاسمه الشعوب جميعاً، في حين إن ما يميزها قائم في الوقائع العملية المتصلة بها، فبعض التصورات تحتفي بالعلوم، وترى في مسألة المجهولة "هرطقة"، إن لم تسبغ على الثبات أبعاداً مقدسة، مقرر أن الثابت الذي يستأنف ماضياً سبقه جوهرًا للحقيقة الخالصة، منتهية إلى تعيين الماضي زمنًا وحيداً، وهو امتداد لزمن مقدس سبقه، وإلى تسويغ "الزهد" أو "الكسل" الذي قد يعثر على ما يبرره في "فتوى دينية"، لا علاقة لها لزوماً بالدين.

كان الراحل الإنجليزي والناقد الثقافي والأدبي ريموند ويلمز قد عرّف الثقافة بـ: "منهج في الحياة يخترق الممارسات الإنسانية والعلاقات الاجتماعية جميعها". واستعاد في تعريفه المتأثر بماركسية الإيطالي أنطونيو غرامشي ما قال به تايلور، مع إضافة دالة ترى في "الثقافة" كلمة "ملعونة"، أي كلمة تتأني على التعريف، أو لا تتعرّف إلا إذا عطفت على "الأزمة الحديثة" التي شكّلت مرحلة حاسمة نوعية في التاريخ البشري. وإذا عدنا الثقافة معادلاً لطرائق الحياة في المجتمعات المختلفة، يمكن تأكيد أمرين: لا وجود للثقافة المجتمعية، إلا في إطار يؤمن لها التفاعل والمجانسة. ولا وجود للثقافة، إلا داخل تاريخ مجتمعي محدد يتأثر بغيره ويؤثر غيره فيه، من دون أن يفقد في الحالين خصوصيته بلغة عامة أو تميزه بلغة نظرية أكثر دقة.

بين الثقافة والتاريخ

إذا كانت الثقافة ترجمة لمعاش مجتمعي معيّن له تصورات ووقائعه العملية التي تحبل في التحديد الأخير على الإنتاج وإعادته، فإن كل تعريف للثقافة، بمعزل عن سياقها التاريخي، يباطنه خلل ضروري. ويجب التذكير، والحالة هذه، بأن كلمة الثقافة ظهرت في أوروبا في القرن الثامن عشر، من دون أن يعني هذا إمكان نقلها، ميكانيكياً، إلى مجتمعات مغايرة لم تعش تجربة "الزمن الأوروبي". ويجب التذكير بأن جذرها الأوروبي المشتق من "الزراعة" لا يعادل جذرها العربي الذي يستدعي أموراً لها علاقة بـ "الرمح" وصقله، لكي يكون أكثر فاعلية. لذلك، لم تظهر الكلمة، في اللغة العربية، إلا في

القرن العشرين، وكذلك كلمة المثقف التي جاءت لتقف، بقلق واضطراب، إلى جانب كلمة "الكاتب" المرتبطة تاريخياً عند العرب بالسلطة.

لم يعرف العرب إلا حديثاً كلمة الثقافة؛ لأن بلادهم لم تعرف السيرة التاريخية الأوروبية التي خلقت الكلمة وأعطتها دلالات محددة، ولم يعرفوا كلمة المثقف، بسبب سلطة متوارثة تسيطر على المجتمع وتقف خارجه، مؤكدة ذاتها مصدراً للحكمة والصواب والكتابة. عبّرت البلدان العربية، في الحالين، عن وجودها "خارج الأزمنة الحديثة" أو عن انبهار متوارث بـ "الماضي" يجمع التاريخ ويكاد أن يلغيه، لولا "التاريخ الكوني" الفاعل في المجتمعات جميعاً.

في مذكراته الذاتية (الأيام)، تحدّث طه حسين عن "ثقافة ريفية" متوارثة لا يختلف حالها في نهاية القرن التاسع عشر عنه في نهاية القرن السابع عشر، متوقفاً أمام "مشايخ الطريق" وهيمنة الشعوذة والقدرية والجهل، وسيرة عنتره والسيرة الهلالية. ومع أن ذلك السلوك انطوى، بالتأكيد، على شكل معين من الثقافة، فلا وجود لمجتمع من دون ثقافة تؤمن وحدته وأشكال التواصل فيه، فقد اتسمت تلك الثقافة بسيطرة "دين مشائخي"، من ناحية، وبوعي "تسليفي" - أولوية السلف على الخلف - من ناحية ثانية. تنوس الثقافة الريفية، بهذا المعنى، وفي الشكل الذي وصفه طه حسين، بين إجلال السلف، من دون معرفة تاريخهم، ووعي ديني بريء يؤمن ولا يسأل. ويتكشف "استبعاد التاريخ" مرتين: المرة الأولى في إلغاء مفهوم "السببية"؛ لأن الوعي الريفي يؤمن ولا يسأل، والمرة الثانية في "استبعاد الجديد"، بسبب هيمنة نسق ثقافي وطيد يعرف الكتابات لا المدرسة، ويعرف الشيخ لا "المعلّم"، ولا يعترف بالطبيب ويقرّ "حكاية عنتره"، ولا يدري عن "الرواية" شيئاً، ذلك أنها جنس أدبي حديث مرتبط بمجتمع مغاير. لقد اكتفى طه حسين بـ "التوصيف"، تاركاً "التحليل" لسلامة موسى الذي ميّز في كتابه (ما النهضة؟) بين المجتمع الزراعي والمجتمع الصناعي، إذ الأول يؤمن بالكلمة ولا يميل إلى الاختبار، ويكتفي بما ورثه ولا يميل إلى المقارنة، وإذ الثاني مشدود إلى الاختبار والمقارنة والمقايسة وتحويل "الكلمة" إلى معرفة متطورة والعلم إلى صناعة، مبرهنًا على نسبية المعرفة وفضائل الزمن المتغيّر والفكر الذي يغيّره ويتغيّر فيه. والسؤال هنا: هل المجتمع العربي زراعي أم صناعي؟

تأمل ريموند ويلمز، في مقدمة كتابه (الثقافة والمجتمع) سنة 1983، علاقة الثقافة بالتاريخ، متخذاً من الثورة الصناعية مرجعاً لها. والمقصود بالتاريخ أو بالتاريخي بصورة أدق، تحولات اجتماعية عميقة تستقدم ظواهر جديدة تعيد صوغ حياة البشر وطريقة تفكيرهم، ذلك أن الثورة الصناعية أعادت تنظيم علاقة الإنسان بالزمن، اعتماداً على معيار الإنتاج والإنتاجية وتنظيم علاقته بالمكان، انطلاقاً من دلالة "المصنع" والطرق التي تفضي إليه وسكن التجمعات العمالية ووسائل المواصلات التي تمدّه بالمواد الأولية وتستقبل منه المواد المصنعة. غير أن هذه المصانع، بمعنى اجتماعي جديد، هي التي جاءت بالنقابات وما صدر عنها من مطالب واحتجاجات أسهمت في توليد أشكال جديدة من الوعي السياسي والوعي الاجتماعي، وصولاً إلى الأحزاب والصحف العمالية، وإدب متميز الموضوع دعي بـ "الرواية البروليتارية".

عبّر جديد الثورة الصناعية عن ثقافة الفضول المعرفي التي تستولد من المعلوم مجهولاً (تطوير التقنية)، وعن ثقافة اقتصادية موازية مأخوذة باقتصاد الوقت وتطوير الإنتاج. وقد أفضت الثقافتان، داخل سيرة واحدة، إلى "ثقافة عمالية"

تحتج على الحاضر وتقترح تعديله. فبعد أن رأى العمال في بريطانيا، في بداية الثورة الصناعية، في الآلات عدوًا لهم وعملوا على تحطيمها، أدركوا من خلال الممارسة الجماعية أن فقر حياتهم يأتي من الذين يملكون الآلات وسياساتهم الاقتصادية. تتعّين الثقافة، في حدود المجتمع الصناعي، فعلاً مركباً متحولاً يتضمن توليد الأفكار واختبارها واكتشاف الطبيعة والربط بين الأفكار المختبرة والصناعة، الأمر الذي وحّد بين الثورتين العلمية والصناعية، وفتح آفاقاً جديدة للاقتصاد والدولة والقومية. لذا، يمكن القول: تعامل الإنسان ثقافياً مع حاجاته، وأمدّته حاجاته المتجددة بثقافة جديدة، وقادت وحدة الثقافة والحاجات، في تأثيرهما المتبادل، إلى ارتقاء الإنسان وتعميق تناقضاته في آن. وواقع الأمر أن الإنسان مزيج من الطبيعة والثقافة، ولكن ما يجعله إنساناً يقوم في ثقافته التي تحضّه في الشروط السوية على اقتحام الطبيعة وترويضها والتسيّد عليها، اتكاءً على وحدة الإرادة والمعرفة والفضول والعمل والتنظيم واقتصاد الوقت والطاقة الإنسانية. هكذا، يصبح التاريخ مرآة لارتقاء القيم، ويصبح "الإنسان" فاعلاً في التاريخ وصانعاً له، وصولاً إلى الزمن التاريخي الذي تفصح عنه آثار مادية غير مسبوقة.

مهما يكن تعريف الثقافة، فإن معناها الشخص يأتي من التغيّر الذي تضعه في المجتمع الذي يستدعي البشر ويغيّرهم، داخل عملية مفتوحة، تغيّر الثقافة والبشر والحاجات الإنسانية. ولعل تأمل العلاقة بين الآلة والطباعة والكتاب، وهو موضوع له أديباته الواسعة، يكشف عن معنى الثقافة "بما هي منهج شامل في الحياة"، في حدوده الأكثر اتساعاً. فبعد أن كان الكتاب، قبل زمن الاستنساخ الآلي، ملكية خاصة ضيقة من نصيب الميسورين والنخب الاجتماعية، جعلته آلات الطباعة ميسراً لـ "الجميع"، أي حوّله إلى سلعة قانونها البيع والشراء، وإلى مصدر سهل لنشر الثقافة والمعرفة.

انطوى الاستنساخ الآلي للكتاب، حال الظواهر الاجتماعية جميعاً، على تناقض خاص به اختلطت فيه الثقافة بالتسليع والمعرفة بالتجارة. غير أن الأمر لا يقوم في التسليع، وهو ظاهرة إنسانية عامة، بل في الدلالات الاجتماعية التي ينتجها وتعيد تعريف الثقافة وتفرض عليها اتجاهات مختلفة. فبعد صعود ما عرف باسم "الصحة الإسلامية" التي أعقبها مباشرة اتساع مجال الإعلام السمعي - البصري المتوّج بالقنوات الفضائية المتقاطعة، شهد العالم العربي ظاهرة "الدعاة الدينيين" الذين حوّلوا "الرسالة الدينية" إلى سلعة من بين سلع أخرى، فقبل حديث "الداعية" هناك إعلان لسلعة معينة وبعد الحديث إعلان تجاري آخر، الأمر الذي يعيّن "الحديث نفسه" إعلاناً تجارياً بدوره. ومهما تكن الأغراض المتصلة بالحديث الديني - الداعية، وبعضها تهذيبي ومفيد، فإن هذا الحديث - السلعة يتقاطع مع الكتاب - السلعة، بالمعنى الغربي، ويختلف عنه في آن: يتقاطع معه وهو يجعل المادة الدينية ميسورة سهلة التناول، فالكل يتعامل مع التلفزيون، ويختلف عنه لأن الكتاب - السلعة متعدد الأغراض والمواضيع، وينطوي على الديني ويتجاوزه إلى الأدبي والفلسفي والمعرفي، وغيرها من المعارف المتعددة القابلة للاختبار والتعيين، على خلاف "الحديث الديني" الذي لا يحتاج إلى الاختبار بالضرورة.

إن الفرق بين الكتاب - السلعة متعدد الموضوعات والحديث الديني المسيطر أحادي الموضوع هو الفرق بين ثقافة المجتمع الحديث الذي جاءت به الثورة الصناعية وثقافة المجتمع التقليدي الذي يأخذ الدين فيه موقع الثقافة، ويدين موضوعات تبدو "مستقلة" عن الدين، مثل الفن والاقتصاد والأدب، وصولاً إلى تلك الظاهرة التي أخذت مرة نعت

"أسلمة العلوم". هذا الفرق هو الذي أشار إليه عبد الله العروي وهو يتأمل نقدياً كلمة "العلماء" التي تعني في المجتمع العربي "علماء الدين"، كما لو كان الدين قوام المجتمع، حاله من حال السلطة، وهو أمر اشتكى منه، في بداية القرن العشرين، الناقد الأدبي السوري قسطنطين الحمصلي، حين أكد أن اللغة استعمالاً مختلفة تتجاوز تفسير النص الديني والرجوع إلى مصادره.

ما العلاقة بين الدين وثقافة السوق؟ وما العلاقة بين العمل الفني المستنسخ آلياً والسلعة؟ يأتي الجواب في المحصلة الأخيرة من درجة التطور الاجتماعي التي تعين الثقافة الدينية حاجة لها جمهورها الواسع، في شرط معين، وتعين الثقافة الفنية سلعة لها مستهلك واسع، في شرط آخر. تعود مرة أخرى كلمة "العلماء" في دلالتها المختلفتين، كما أشار العروي، مميزة بين العلم والتقنية من ناحية والدين والثقافة الشفهية من ناحية أخرى. ويتكشف التاريخ في الفرق بين الحاجات الثقافية المجتمعية، ذلك أن الثقافات المختلفة تعني اختلافاً تاريخياً. ومع أن اختلاف الثقافات يستدعي عناصر الدين والعرق والطبقة "الحاكمة المسيطرة"، فإنه يستدعي أولاً التطور العلمي - التقني الذي يغير منظور العالم ومنظومة الحاجات، بل أن هذا التطور هو الذي يفصل بين المجتمعات، في ثقافتها المختلفة. لهذا، يمكن الحديث عن ثقافة المجتمع الصناعي التي تحتفي بالزمن والإنتاجية والاكتشاف وتطور العلوم، وثقافة المجتمع ما بعد-الصناعي، حيث يخلي العمال المنتجون مواقعهم لـ "آليات" تتجاوز الأفراد.

يمكننا، اتكاءً على ما سبق، تأكيد فكرتين: إن التاريخ الإنساني محصلة لمشاريع ثقافية متنافسة، وإن للثقافة الحية دوراً في تأمين الحاجات المادية. ترمي هاتان الفكرتان إلى التحرر من التصور المدرسي للثقافة الذي يلغي الإنسان ويحشر الثقافة الصمّاء في حيز ضيق بين القراءة والكتابة، وإلى تأمل الثقافة في اقتراحاتها العملية التي تعترف بالثقافات الأخرى وترى في المقارنة بعداً بناءً ينقد الثقافة القائمة ويشق منها ثقافة جديدة. فلقد هزم الروس اليابانيين سنة 1905، كاشفين عن تفوق طرف وضعف طرف آخر. غير أن اليابانيين، بعد ثلاثة عقود، أنتجوا جيشاً جديداً لعب دوراً حاسماً في الحرب العالمية الثانية. ولم تكن "صين ماوتسي تونغ"، قبل سنة 1948، إلا دولة زراعية محاصرة بالإرادات الأجنبية، قبل أن ينقلها شعار "القفزة الكبرى إلى الأمام" بعد عقد من الزمن، إلا بداية مرحلة متطورة حاسمة. لا يعود التغير، في الحالين، إلا إلى قرار سلطوي، وإن كان فيه شيء من ذلك، إنما يعود إلى ثقافة مجتمعية متفاعلة تضمن اقتراحات تحويلية، وتلبي طموح المجتمع والسلطة معاً، أو إنها تلبي طموح سلطة مستنيرة؛ لأنها تلبي الحاجات المجتمعية.

على هذا، فإن الحديث عن الثقافة العربية المعاصرة لا معنى له، إلا في إسهاماتها النظرية المطالبة بالتحويل المجتمعي والقبالة للتطبيق معاً، وإن كان نسبياً. وثقافة كهذه تنقد الحاضر، وهي تتناول الماضي وتتعامل نقدياً مع التصورات الاجتماعية القائلة بـ "الثبات" وإبقاء الحاضر على ما هو عليه، وهي ثقافة ماضوية أو ماضوية - تلفيقية، لا تختلف عن ثقافة مثقفين مستقلين من الشأن العام. وينبغي التذكير بأن الثقافة النقدية، أي الثقافة الحديثة، تتناول المجزوء والمحدود والمشخص والقابل للتغيير، مثل: احترام الوقت، تأمين حقوق المواطن، معاقبة القفز فوق القانون، البعث بالمال العام، على خلاف ثقافة المقولات الكبرى التي هي ثقافة سلطوية بامتياز، حتى لو كان لها شعارات "صالحة"، مثل الوحدة

ما الثقافة؟ تأملات وأجوبة ناقصة

العربية وتحرير فلسطين، وذلك أن الثقافي النقدي يبدأ بالإنسان وينتهي به، ما دام الإنسان قيمة في ذاته، وإمكانية قابلة للتفتح والنمو والازدهار.

الثقافة والحداثة وما بينهما

مهما تكن الفروق بين ثقافات المجتمعات المختلفة، فهي تحيل، منذ عقود عدة، إلى ثلاثة مصطلحات شهيرة: الحداثة، ما بعد الحداثة، وما قبل الحداثة، من دون أن يعني هذا أبداً وجود فوارق باترة بين الحداثي وما بعد الحداثي، وبين الحداثي وما قبل الحداثي، لا بسبب مصطلح "الهجنة الثقافية" التي تضع سلع مجتمع متقدم في سوق مجتمع "معوّق التقدم"، بل بسبب السوق العالمية التي توحد المجتمعات جميعاً.

تنطوي الثقافة التقليدية، في أشكالها الواضحة البعيدة الجذور، على نسق من المفهومات، وعناوينه: الجماعة، التي تهتمش الفرد، والإجماع الذي يحاصر الاجتهاد الذاتي، والتراتبية الصارمة في "شكلها الأبوي"، و "اللواد بالأصول الذي ينقل التراتبية من مجال الفضول إلى مجال الأزمنة، إذ الزمن السابق أفضل من اللاحق، وإذ في تواتر الأزمنة شيء من الفساد.

وعلى خلاف هذه الثقافة التي تنقض الحداثة وتنقضها الحداثة، فإن لهذه الأخيرة نسقاً قيمياً ومفهوماً مختلفاً ينطوي على المقولات الآتية: الفرد قيمة إنسانية محددة الحقوق والواجبات، ولا يذوب في الجماعة ولا تذوب الجماعة فيه؛ لأن قدرته على التفكير تمنحه حق المساءلة والرفض والاقتراح. الفرد، والحالة هذه، قيمة إنسانية حدّها الحرية والمسؤولية، وإمكانية مبدعة بلغة معينة أو قوة منتجة بلغة أخرى. وقد كان هيجل قد اشتق معنى المدينة من إنسان يجمع بين الحرية وروح المنافسة، مقترباً من معنى الحرية المنتجة، حيث للفرد الحر أهداف يجب إنجازها، ومقترباً من "روح الأمة"، التي هي جمع من الأفراد الأحرار المقيدين، إلى أهداف يوسع إنجازها حريتهم. وبداهة فإن الإيمان بالإنسان قيمة حرة عاقلة الأهداف هو الذي جاء بفكرة التقدم التي تضع أصل الإنسان في مستقبله، وتعلن أن ما سيحيي به البشر خير من الذي جاء.

ومع أن الأساس في هذا المنطق مائل في كلمة المستقبل، فإن معناه الحقيقي ثاو في "نقد الأصل" وإعادة تقويمه؛ لأن حرية الانفتاح على الماضي تعني حرية الانفتاح على المستقبل، الأمر الذي كان مرجعاً في توليد فكرة "المدينة الفاضلة". إن شغف تقييم الماضي هو ما جاء بـ "علم التاريخ" في القرن الثامن عشر (في أوروبا). وبعيداً عن التخيلات المتعددة التي حملها "إنسان قرن التاريخ" واعتراها أكثر من خلل، فإن البعد الثقافي فيها تمثل (إضافة إلى أمور أخرى) في إطلاق المتخيّل الإنساني الذي جاء بالجنس الروائي وبالرواية العلمية ورفع العلم إلى مستوى عقيدة جديدة قصّرت، لاحقاً، المسافة بين الإنجاز العلمي والخيال العلمي، مثل ما دلّ جول فيرن في رواياته التي غزت الفضاء قبل غزوه، وبلغت قاع البحر قبل اختراع الغواصة والسفن العابرة للمحيطات.

مما لا شك فيه أن المنجز العلمي لا يأتلف مع "ثقافة الإجماع" التي تأتي بقيم تهذيبية صالحة، من دون أن تكون فاعلة في "التجارب العلمية"، ولا في توليد إنسان فاعل عامة.

تتضمن "ثقافة العلم" التي تأتي من نمط الحياة والمناهج المدرسية معاً على قيم المقارنة والتعلم والسير من المعلوم إلى المجهول، وصولاً إلى "ثقافة الحركة"، إن صح القول، أو ثقافة النقد والنقد الذاتي، ذلك أن المقارنة تعلم، بقدر ما أن التعلم إعادة اكتشاف مستمرة للذات وقدراتها. والتعلم، في منظور الإنسان الذي يعيش في مجتمع حديث، لا يختصر إلى المدرسة "والمربي" والكتب، بل ينطلق من عقل حر يؤمن بالاختبار والقياس والنظر والتطبيق، ولا يعنيه "العقل المغلق" في شيء. لذلك، فإن الكثير من الاختراعات العلمية، التي غيرت في مجريات الحرب العالمية الثانية، جاء بها "علماء" لم يذهبوا إلى الجامعة، ولم يكملوا تحصيلهم العلمي، كما أشار الأستاذ أنطوان زحلال في كتابه الأخير (العلم والسيادة) الذي أظهر قيمة العلم في قدرة المجتمعات الراهنة على البقاء، وأكد دور القيم الإنسانية الفاضلة في تخليق إنسان عاقل يعرف معنى العلم ويسهم في إنتاجه.

الثقافة، في المنظور الحدائي، قوة توسع المجال الثقافي بوسائل ومواضيع غير ثقافية، أي إنتاج مادي له آثار ثقافية، حال الفن السينمائي الذي هو مزيج إبداعي من التقنية وعلم الجمال. استولد هذا الفن ظواهر اجتماعية - فنية غير مسبقة: الجمهور السينمائي، الصالة، النقد السينمائي، المجالات السينمائية، المؤلفات بين الموسيقى والصورة، والتمثيل الذي تحول إلى مهنة مستقلة بذاتها، وتعيين الفن السينمائي، في النهاية، فناً ديمقراطياً يوائم الأزمنة الحديثة؛ لأنه يستدعي مفهوم الجمهور، لا مفهوم النخبة. تبدو الحداثة الثقافية، بهذا المعنى، علاقة اجتماعية فاعلة، بعيداً عن منظور رومانسي عربي يختزلها إلى كلمتين: الإبداع، والمبدع (مفهوم أدونيس للشعر وغيره).

إن الربط بين "قوة الثقافة" وآثارها الاجتماعية هو الذي يسمح بإعطاء الثقافة الحديثة تعريفاً واضحاً، نسبياً، لكي تصبح القدرة على التدخل الفاعل في المجالين الطبيعي والاجتماعي. فالتدخل في الطبيعة، أي ترويضها واستثمارها وفك ألغازها، هو السمة الأكثر وضوحاً للأزمنة الحديثة. ولم تكن "الأفكار الاشتراكية"، مهما يكن المآل الذي انتهت إليه، إلا صورة حديثة للتدخل في المجال الاجتماعي، انطلاقاً من مفهوم "المساواة" المرتبط بعصر التنوير الأوروبية. واتكاء على المفهوم الأخير ظهرت أشكال مختلفة من "الديمقراطية الحديثة"، ممثلة بـ: الأحزاب، التظاهرات، النقابات، ومظاهر إبداعية مختلفة في الرسم والشعر والموسيقى وغيرها.

الثقافة قوة، والقوة الثقافية تدخل إبداعاً في مجالي الطبيعة والمجتمع، وإرادة في تحويل المجتمع والطبيعة معاً. والثقافة الحديثة تحرير للمتلخي الإنساني من "المعطى المتوارث" واحتفال بالفضول المعرفي، وتوسيع للحجج الإنسانية، ذلك أن القول بأن "التاريخ ارتقاء في القيم" صحيح تماماً، علماً أن هذا الارتقاء يصدر عن ممارسات إنسانية مشخصة تنقد قيمًا قديمة وتأتي بقيم جديدة، مع الاحتفاظ بالقيم الكونية المحتملة التي تأمر بالاعتراف بالعدالة واحترام القانون وعدم العبث بحياة الإنسان ورغباته.

ومع أن استكمال تعيين مقولات الحداثة يفضي إلى القومية والدولة-الأمة والعقد الاجتماعي والمجتمع المدني، فإن المقولات الحداثيّة جميعاً لا توجد إلا بما هي علاقات اجتماعية مترابطة تقبل بتبادلية المواقع، فلا معنى للحديث عن "مدرسة حديثة"، إلا إذا أخذت بمناهج حديثة تفصل بين البلاغة والتجريب، وتفصل أكثر بين العلم والميتافيزيقا، ولا تنصّب "علم الدين" علماً للعلوم. ولا معنى للحديث عن القومية في مجتمع يحتفظ بـ "الكلمة" ويلغي الديمقراطية والقانون، ولا معنى للقومية، في الوعي الحديث، إلا بما هي علاقة تكتمل بالعلمانية والديمقراطية وحقوق المواطنة، وإلا اختصرت إلى شكل بلاغي يساوي بين الواقع والكلمات، من دون أن يعي فعلياً معنى الطرفين.

أمران ينبغي تأكيدهما مرة أخرى: لا تُختصر الثقافة إلى قضية الوعي ودرجاته؛ لأنها في التحديد الأخير قوة منتجة تختلف فاعليتها باختلاف الشروط التاريخية، ولا يُقرأ المثقف بمقولات الوعي والإلهام والإبداع، فهو كائن منتج بدوره، وفقاً للتطور الاجتماعي الذي يعين معنى المثقف والثقافة والإنتاج. ربما يكون في هذه الإشارة ما يدفع إلى التمييز بين الثقافة و"الفولكلور الثقافي"، وهذا الأخير لازم، في العقود الأخيرة، مساهمات ثقافية عربية "عالية الصوت"، ليس آخرها "مأثور" محمد عابد الجابري.

الهوية والثقافة والتراث

في الهوية ما يفصل، نسبياً، بين قومية وأخرى، على مستوى الأعراف والعادات واللغة والتاريخ، ذلك أن شروط تكون قومية معينة تختلف عن شروط قومية أخرى، متكوّنة كانت أو ناقصة التكوّن. ولما كانت الثقافة قائمة في تاريخ محدد، كانت الثقافة، وما تزال، مرجع الهوية الأساسي، شريطة النظر إليها طريقة شاملة في الحياة. إن هذا التعريف السكوني في عالم متغير محدود الفاعلية؛ لأنّ في التغيّر ما يعيد ترتيب العلاقات المندرجة في الهوية الممتدة من اللغة والوعي القومي إلى أشكال اللباس والممارسات الدينية. وواقع الأمر أن سؤال الهويات غير الغربية، والعربية منها، قد عرف في الزمن الحديث والمعاصر مرحلتين على الأقل: في المرحلة الأولى التي تميّزت بالاستعمار وحضوره المباشر بدا "الآخر" مهيداً، وأيقظ هوية مهذّدة عليها أن تدافع عن نفسها بجميع الوسائل المتاحة. لهذا، كان على "الأنا" أن تتفحص إمكاناتها، وأن تتمسك بما هو قديم وثابت فيها، كي تكون واثقة بنفسها وقادرة على تحدي "الآخر" والانتصار عليه.

ومع أن هذا التصور الذي واكب عصر التنوير العربي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، قد احتفى باللغة والدين وإمكانات الإنسان العربي "المستيقظة"، فإن مشروعه الوطني- التحرري جاء بيدايات هوية جديدة "قيد الإنجاز" تقرأ العلاقات جميعاً، بما فيها اللغة والدين، من وجهة نظر وظيفتها الوطنية-التحررية التي تحتفظ بالمرور وترهّنه. قال هذا المشروع المنفتح على المستقبل وعلى الفعل اللازم لصياغته: إن الهوية الفاعلة تصنع ولا تورث، ذلك أن الهوية الموروثة الثابتة انعكاس لزمناها الذي عاش مرة وانتهى. وإذا كان لكل زمن تاريخي حاجاته، فإن الحاجة المتجددة تقضي بهوية متجددة تليق وقائع المعاش، قبل أن تتصاع إلى ما جاء في كتب التراث. وبسبب

ذلك أخذ عصر النهضة بمفهوم ترهين التراث، وأطلق إمكانية القراءة والتأويل، بعيداً عن فكر سكوني يضيف التراث إلى المعيش، من دون أن يعي دلالة العلاقتين معاً.

والأكيد أن الثقافة، كما التراث، قوة، إذا تم التعامل معهما انطلاقاً من مفهوم الحاجات الإنسانية المتجددة. والأكيد أيضاً أنهما قوة مضادة تخذل الحاجات الفعلية ولا تلبّيها، إذا تم التعامل معهما بفعل بلاغي يحتفي بالكلمات ولا يكثرث بالوقائع، بل إن في الاحتفال بالكلمات وتهميش الفعل والواقع ما يخلق منظوراً وثوقياً قريباً من الاستبداد. لهذا، لا معنى لما يدعى المشروع الثقافي الهوياتي، إلا إن كان مشروعاً تنافسياً يقارن بين إمكاناته وعناصره وأحوال مشروعات مغايرة، ذلك أن غياب المقارنة يرضي أوهاماً ذاتية تحكم على "الهوية" بالموت، معتقدة أنها تستنهضها. وما مفهوم المقارنة، على صعيد الهوية، إلا وعي الأسباب التاريخية التي تنصر هوية وتهزم أخرى، حتى لو بدا مفهوم الهزيمة في علاقته بالهوية ملتبساً بشير الارتباك. بل يمكن القول، ومن دون الدخول في تفاصيل كثيرة: يفرض مفهوم "الإحياء"، مهما كان مجاله، على الهوية أن تعيد تنظيم عناصرها، أي أن تقوم بنقد ذاتي، وأن تأخذ من الهويات المختلفة عنها عناصر معينة مفيدة لها، ذلك أن قوة الهوية من تعددية العناصر المندرجة فيها، بقدر ما أن دليل قوتها اعتراف غيرها بها، واعترافها بأن الهويات الإنسانية المختلفة مزيج من الوحدة والاختلاف.

على هذا، فإن الافتراض القائل بوجود اختلافات شاملة بين الهويات المختلفة تعبير عن وعي لا تاريخي، بلغة مهذّبة، أو عن "عماء مرغوب" بلغة أخرى؛ لأنّ زعمًا كهذا يقول به "المنهزمون" الذين أخفقوا في امتلاك ما يميّز "الآخر" قوة عسكرية كانت أو ملبساً وسكنًا وتمتعًا بالحياة. وينتقل عندها تصوّر الهوية من "المقارنة" إلى الكراهية، ومن "موضوعية الاختلاف" الذي يفسّره التاريخ إلى هوس "الفرق الشامل" الصادر عن أيديولوجيا فقيرة منقطعة عن التاريخ. وقد يكون في "هوس الفرق" ما يبرّر التخلف، ويجعل من الجهل نعمة ومن الفقر فضيلة.

إذا كان السياق النهضوي العربي الباحث عن أفق منتصر قد ربط وعي الهوية بالتهديد الخارجي والرد الموضوعي عليه، فإن السياق العربي المهزوم، في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين، استعاض عن وعي التهديد بأوهام "الخصوصية المطلقة"، وفقاً لوعي شكلاني يلغي معنى الهوية والآخر والتاريخ. من هنا، جاء أنصار الخصوصية المطلقة برفض كل ما له علاقة بـ "الغرب المنتصر": رفض العلم والعقلانية والديمقراطية ورفض فكرة المستقبل. ولعل هوس الخصوصية المطلقة، وهو وهم أيديولوجي لا أكثر، هو في أساس الاستعادة الفولكلورية للماضي التي أقنعت "البعض" بأن العودة إلى "لباس المسلمين الأوائل" محاكاة لحياتهم وتأميناً لاستمرار الهوية، علماً أن المطلوب مائل في القدرة على الإنجاز المادي، وفي التنافس مع "الآخر المختلف" والتفوق عليه. إن اختصار التاريخ إلى هوية فولكلورية قوامها "اللباس والعبادات المجزوءة" يمثّل انسحاباً من التاريخ ولواذاً بماضي يختلف عن الحاضر اختلافاً كاملاً. الطريف أن غلاة الخصوصية المطلقة يطبقون، بلا دراية، المقولات الاستشراقية الكلاسيكية عن "العرب المسلمين" التي ساوت وتساوي بين الغرب والديمقراطية والاحتفال بالعلوم، وبين الإسلام والاستبداد واضطهاد المرأة والاعتراب الجوهري عن العلم والمحكمة العلمية.

إن الفرق بين الهوية الثقافية الماضوية والمغلقة التي لا ترى في "الآخر" إلا اختلافه، والهوية بما هي مشروع ثقافي تنافسي، هو الذي يربك معنى "التراث" إرباكًا كاملاً، ويجعله حاضراً وغير حاضراً على الإطلاق، فلا وجود للتراث بصيغة المفرد، ووجوده من التصور الثقافي الذي يأخذ به يرتقي ويصبح فاعلاً في تصوّر عقلائي يجيش بالحركة ويتخلف ويسوّغ التخلف في تصوّر نقيض، فكما أن الهوية لا تطلب لذاتها، فإن التراث لا يقصد لذاته. لماذا "اكتشف" عبد الرحمن الكواكبي، وهو الشيخ المسلم المثقف، هوية العرب في نهاية القرن التاسع عشر؟ ولماذا عزا حافظ إبراهيم، في كتابه (ليالي سطوح) سنة 1906، إلى اللغة العربية قوة هائلة منقذة؟ لمس الأول ضعف العرب قياساً بالأتراك وغيرهم، وقرأ الثاني هوان المصريين في زمن الاحتلال البريطاني.

دخل الطرفان إلى "عالم الهوية" من باب وعي الضعف الذاتي أمام "الآخر" وضرورة تجاوزه، بعيداً عن المنطق المتهافت الذي يختصر الهوية إلى "الفولكلور" واللواذ الوهمي بالماضي. فليس المطلوب سرد أمجاد الماضي، إنما المطلوب الوعي بمدى "هوان العرب" في الحاضر وأسبابه. يجعل هذا من "الحاضر" الزمن الفعلي لسؤال الهوية، فهو الزمن الذي انتهى إليه الماضي الذي لم يعد قائماً، وهو الزمن الذي يتم الانطلاق منه إلى المستقبل الذي هو حاضر وغائب في آن. يصبح التراث، في هذا التصور، موضوعاً من الحاضر، بل يصبح الحاضر مرجعاً لقراءة التراث، بدلاً من أن يكون التراث مرجعاً لقراءة الحاضر. فخالد بن الوليد، العبقرية العسكرية النادرة، جزء من التاريخ وحكاية معاً: يصبح جزءاً من التاريخ حين يكون له في الحاضر امتداد فعلي ينتسب إليه، ويتحوّل إلى مجرد حكاية، حين يصبح الرجوع المتكرر إليه تعويضاً "وهمياً" عن هزائم الحاضر.

وواقع الأمر أن الانشغال الشديد بالهوية من اختصاص المهزومين، حال تقديس الماضي والانبهار به. وبقدر ما أن الانتصار الذي يترجم ذاته في إخضاع خصومه يمثل هوية المنتصرين، فإن هوية المهزومين "الثابتة" من تجدد هزائمهم، بل يمكن القول من جديد: إن صنع الهوية مشروع ثقافي تنافسي قوامه "أنا" تقارن ذاتها بـ "آخر"، وتعرف نقدي فاعل على إمكانيات الطرفين، لمعرفة أسباب الاختلاف بينهما. هذا الفعل هو الذي يؤسس لمعنى الهوية ويمدّها بشرعية تاريخية، ونقف مرة أخرى على الفرق بين الثقافة بما هي قوة إبداعية محررة، والثقافة بما هي موروث سكوني لصيق باستبداد العادات.

نطرح في النهاية سؤالين: ما هويتنا بوصفنا عرباً وقد دخلنا إلى عوالم "الألفية الثالثة"؟ أليس عندنا مظاهر حديثة تبرهن أننا نعيش بوصفنا عرباً في زمن الحداثة وما بعد الحداثة أيضاً؟ السؤالان سعيدان ومشبعان بالخطأ معاً. تبرهن الوقائع المادية المعيشة، في مستوى العلم والتكنولوجيا والدولة والسلطة وحقوق التعبير والمواطنة، أن العرب يعيشون ظاهرياً في القرن الحادي والعشرين، وأنهم يعيشون، فعلياً، عند التخوم الأخيرة للعصور الوسطى. ولعل العودة إلى أحوال الفضول المعرفي والفلسفي والسياسي، الذي عاشه العالم الإنجليزي إسحق نيوتن والفيلسوف والفيزيائي الفرنسي رينيه ديكارت والفيلسوف الهولندي سبينوزا، تكشف عن اغتراب العرب عن التاريخ الكوني، ورفضهم التعامل النقدي الحر وقضايا طرحت منذ قرون. لا علاقة لهذا، طبعاً، بما يمكن أن يدعوه مستشرقون غربيون أو عرب بـ "العقل العربي"، ذلك أن

الأمر كله مرتبط بتاريخ تشكّل السلطات العربية في "الأزمة الحديثة"، وعلاقتها بالبنى السلطوية وآثار التبعية والفرق بين المعيش والمقال، وبين الأيديولوجيات الوهمية والوقائع المشخصة.

أما علاقتنا بالحدث وما بعد الحدث التي أعطى فيها بعض المفكرين العرب إسهامات نقدية لامعة، فيمكن أن تختصر إلى تعبير واضح وغامض في آن معاً، ويقول: إن العرب حدثيون بلا حدث: حدثيون في مستوى الاستهلاك والرغبات الاستهلاكية والخطاب المتعالم الفارغ، ومنقطعون عن الحدث، على صعيد الإنتاج وأشكال السلطات الحاكمة والمساهمة الفعلية في الحضارة الإنسانية، وعلى صعيد التحرر من الاغتراب الإنساني وإنجاز "التحقق الإنساني"، ولو بصورة مجزوءة.

إن سؤال "ما هويتنا؟"، مهما تكن مقاصده، شكلاني وإنشائي وضيق الأفق ويبعد عن السؤال الضروري: ما عناصر الهوية التي نحتاج إليها، لكي ندخل إلى القرن الحادي والعشرين والقرون التي سبقتها؟ ولماذا عاش العرب مظاهر الحدث الخارجية، ولم يعيشوا الحدث في علاقاتها المادية المعقدة التي تتضمن الاقتصاد والسياسة واللغة اليومية. وتعترف الهوية الثقافية القابلة للحياة، في زمن العولمة، بالآخر المختلف وتنافسه، مدركة أن الذي لا يعيش والآخرين وينافسهم، في عالم إنساني متعدد القيم، فلا هوية له؛ لأن الآخرين يشكلون علاقة داخلية في كل هوية باحثة عن أفق. وتجعل هذه العلاقة الثقافة الهوية في حالة اضطراب وسيولة وتغيّر، وتصير إعادة بنائهما إلى فعل مجتهد لا ينقصه الإبداع والتعقيد، الأمر الذي أطلق في الدراسات النظرية تعابير مختلفة: السياسة الهوية، سياسات صنع الهويات، الهويات المتقاتلة، والهويات الهجينة التي تؤكد أن الهوية الخالصة المشدودة إلى النقاء لا وجود لها، إن لم تكن تثير السخرية لا أكثر. إن الاختلاف الثقافي له قيمة أخلاقية وثقافية وتراثية، شريطة وعي نقدي حديث بالثقافة والأخلاق والتراث.

قوة سورية في قدرتها على احترام تنوعها واستثماره

قوة سورية في قدرتها على احترام تنوعها واستثماره

عبد الباسط سيدا

المحتويات

28	أولاً: مرحلة ما بعد الحرب العالمية الأولى.....
28	ثانياً: الكرد والدولة السورية الحديثة.....
30	ثالثاً: الثورة السورية واستراتيجية النظام.....
30	رابعاً: الكرد والثورة السورية.....
32	خامساً: المشروع الوطني السوري هو الملاذ.....
33	1. حيادية الدولة.....
33	2. إزالة الهواجس.....
34	3. اعتماد اللامركزية في إدارة الدولة.....
34	4. تعزيز إجراءات الثقة بممارسات واقعية على الأرض.....
34	5. الاتفاق على آلية لحل الخلافات.....
35	كلمة أخيرة لا بد منها.....

لا يُعد التنوع المجتمعي سمة طارئة على الهوية السورية، بل كان على مرّ العصور ركناً أساساً من أركان الهوية التي تبلورت عبر التمازج الحضاري بين مختلف الأقوام والمعتقدات التي شهدتها الأرض السورية منذ فجر التاريخ، مروراً بالمرحلة التاريخية المعروفة، ووصولاً إلى مرحلتنا المعاصرة. فمنذ أيام الآراميين والفينيقيين والحوريين والكنعانيين، كانت سورية ميداناً لتواصل الحضارات والثقافات، سواء تلك التي تخص الأقوام التي عاشت فيها أم التي تعرفت عليها من خلال المعارك التي دارت بين القوى الإقليمية القديمة على الأرض السورية. ويشار هنا بصورة خاصة إلى تلك المعارك التي كانت تنشب من حين إلى آخر بين الفراعنة والممالك الآرامية والكنعانية من جهة، وبين الحثيين ودول بلاد ما بين النهرين والفرس من جهة ثانية.

يُذكر هنا أيضاً دخول الرومان إلى سورية، حيث استمر وجودهم إلى ما قبل دخول العرب مبشرين بالدين الجديد الذي تفاعل معه السوريون إيجابياً، على الرغم من اعتناقهم أدياناً أخرى، لا سيما المسيحية واليهودية. سرعان ما أصبح الإسلام دين غالبية السوريين، وباتت دمشق عاصمة الدولة الأموية، فعرفت سورية مزيداً من التفاعل بين الأقوام التي كانت فيها وتلك التي وفدت إليها، مع حركة توسع نطاق الدولة العربية الإسلامية وتوزع جيوشها في مختلف الأنحاء. ومع انتقال العاصمة في ظل الخلافة العباسية إلى بغداد، ظلت سورية محتفظة بمنزلتها ودورها، ولعل اتخاذ هارون الرشيد منطقة الرقة مركزاً من مراكز إقامته يعكس جانباً من جوانب أهمية سورية ودورها في ظل الدولة الجديدة التي أسهمت بانفتاحها على مختلف الثقافات والحضارات، بتجديد ثقافة التنوع السوري وتطويرها.

لقد تمكّنت الدولة الأموية، ومن ثم العباسية، ولاحقاً الأيوبية والعثمانية التعامل مع المكونات المذهبية والعرقية/القومية المتنوعة، ضمن إطار الدولة وعلى قاعدة احترام الخصوصيات مقابل أداء الواجبات. وكانت تلك المكونات لا تشعر بصورة عامة بالاضطهاد أو الإبعاد، لأسباب دينية أو مذهبية أو قومية، إنما كان التعامل على أساس مدى التزامها بواجباتها تجاه الدولة، مقابل احترام خصوصياتها وترك أمر إدارة مناطقها لرعايائها المحليين.

أما تفسير الحملات التي كانت تُشن، من حين إلى آخر، من قبل المركز على المقاطعات والإمارات التي كانت تحظى بما يمكن تسميته وفق المصطلح الحديث بالحكم الذاتي، فهو يتمثل في بروز نزعة الاستقلال لديها ورغبتها في التحرّر من واجباتها المفروضة من قبل المركز. ومع انتشار الأيديولوجيات القومية في أوروبا، بدءاً من القرن الثامن عشر، تصاعدت حدة الخلافات والصراعات بين الدول الأوروبية التي كانت النزعة القومية بالنسبة إليها قوة الدفع التعبوية في مواجهة سلطة البابا وعمليات تشكيل الحدود وتثبيتها. بالتوازي مع هذا، كانت منطقتنا هي الأخرى تعيش تنامي الشعور القومي الذي سرعان ما تحوّل إلى نزوع أيديولوجي هيمن على الدولة العثمانية في مراحلها الأخيرة، الأمر الذي ولّد ردود أفعال لدى الشعوب التي كانت خاضعة للدولة المعنية، وتمثلت في سعيها من جانبها إلى بناء دولها القومية، وقد كانت شعوب البلقان هي السبّاقة في هذا الميدان. لكن سرعان ما شمل هذا التوجه الشعوب العربية والكردية والأرمنية، التي كانت قد خضعت للحكم العثماني على مدى قرون طويلة.

أولاً: مرحلة ما بعد الحرب العالمية الأولى

مع نهاية الحرب العالمية الأولى (1914-1918) تمكّن القوميون الأتراك بزعامة مصطفى كمال من التحكم بالدولة، وابت موضوع إلغاء الخلافة الإسلامية العثمانية محض مسألة وقت. واللافت في الأمر هو أن النزوع القومي المتشدد لدى مصطفى كمال لم يمنعه من مواجهة النزوع ذاته لدى الشعوب الأخرى، خاصة لدى الشعب الكردي الذي كان يتوق - شأنه في ذلك شأن الشعبين العربي والأرمني - إلى الاستقلال. وقد تمكّن ممثلو الكرد في مؤتمر الصلح بباريس عام 1919 من نقل مطالبهم إلى الدول المنتصرة في الحرب، فرنسا وبريطانيا، وحليفتهما الجديدة الولايات المتحدة الأمريكية.

نصّت معاهدة سيفر في عام 1920 على حق الكرد في الإدارة الذاتية، تمهيداً لاستفتاء عام تحدد نتيجته ما إذا كانوا سيحصلون على الاستقلال أم إنهم سيستمرّون في تبعيتهم للدولة التركية، إلا أن مصطفى كمال حاول بالسبل كلها تعطيل المعاهدة، واستند في ذلك إلى النجاح العسكري الذي حققه في حربه مع اليونان. واستغل واقع التباينات بين كل من فرنسا وبريطانيا، وخروج روسيا المرحلي من المشهد بعد الثورة الشيوعية في عام 1917. تلك العوامل كلها، وربما غيرها، مكّنت كمال الوصول إلى نص معاهدة جديدة تم التوافق عليها في لوزان عام 1923، وهي المعاهدة التي شكّلت تعديلاً لاتفاق سايكس بيكو الذي كان بين كل من فرنسا وبريطانيا وروسيا 1916. وبناء على تلك المعاهدة والاتفاقات الفرعية التي كانت بين فرنسا وتركيا، تم تقسيم المنطقة لتأخذ شكلها الحالي تقريباً، وهذا ما كان مؤداه إلحاق قسم من المناطق الكردية بالدولة السورية، الكيان السياسي الحديث الذي شهد النور بعد الحرب العالمية الأولى.

فوضت فرنسا نفسها عبر عصبة الأمم لتكون سلطة الانتداب على سورية، لتدير أمورها وتساعد ريثما تصبح جاهزة للاستقلال. هذا في المستوى النظري المعلن، ولكن في واقع الأمر كانت فرنسا تخطط للبقاء في سورية أطول فترة ممكنة. في موازاة ذلك تم إلحاق المناطق الكردية التي كانت تابعة لولاية الموصل بالعراق الحديث، تحت إشراف الاحتلال البريطاني الذي جاء بالملك فيصل بن الشريف حسين، وذلك بعد أن كانت فرنسا قد طردته من سورية.

ثانياً: الكرد والدولة السورية الحديثة

لم يعترف الكرد بداية بواقع التقسيم التعسفي الذي حدث لبلادهم، وظلوا يرون أن من حقهم أن يتمتعوا بدولة مستقلة تشكل كل كردستان. كان قسم من زعماء الكرد الذين نزحوا إلى الدولة السورية الحديثة، بعد انهيار الدولة العثمانية، وتشكل تركيا الحديثة، يسعون بإمكاناتهم كلها من أجل الإعداد لحركة مسلحة تكون نواة لثورة كردية عامة، من أجل تأمين حقوق الكرد التي لم تمنحها المصالح والحسابات والتوافقات أي اهتمام.

كان تفكير هؤلاء موجّهاً بالدرجة الأولى نحو كردستان تركيا، بوصفها تضم القسم الأكبر من الكرد. لكن من الواضح أن الأحوال الذاتية، لا سيما إمكانات الكرد ومستوى وعي المجتمع الكردي، وكذلك الأحوال الموضوعية التي

تجسدت في التوافقات الدولية على أساس المصالح، لم تكن تساعد على أي تحرّك عام يتجاوز الحدود السياسية الجديدة التي أقرّ بها الكرد في نهاية المطاف، واقعاً مفروضاً لا يستطيعون تغييره، حتى لو رغبوا في ذلك.

في المقابل، كان هناك تفاعل من جانب الكرد السوريين مع الحركة الوطنية السورية في سعيها من أجل الاستقلال. وقد برزت في هذا السياق أسماء كردية لافتة كانت لها إسهامات سياسية وميدانية. يشار هنا، على سبيل المثال لا الحصر، إلى إبراهيم هنانو في منطقة إدلب، وسعيد آغا الدقوري في منطقة عامودا. وجاءت مرحلة الاستقلال 1946 لتجسّد حلم السوريين بصرف النظر عن مكوناتهم الدينية والمذهبية والقومية في بناء دولة القانون والمواطنة، والتأسيس لثقافة وطنية تحترم الخصوصية والحقوق، على أساس وحدة الوطن والشعب وتساوي الفرص.

لكن سرعان ما هيمنت الأيديولوجيات عابرة الحدود على الإمكانات الواعدة للمشروع الوطني السوري الغض. من بين تلك الأيديولوجيات، الأيديولوجية القومية التي كانت تستمد قوتها من انتشار المد القومي في الدول العربية معظمها، خاصة في كل من مصر والعراق وسورية والجزائر. وتم الترويج لمشروع الوحدة العربية، وكانت الحجة بأنه الردّ الأمثل على المؤامرات التي تستهدف البلدان العربية بثرواتها الطبيعية ومواردها الاقتصادية وموقعها الجغرافي. وكانت قضية فلسطين تلهب مشاعر العرب في مكل مكان، الأمر الذي استخدمته السلطات الناشئة وسيلة لكسب الشعبية والتمكّن من الهيمنة.

في مقابل هذا المشروع القومي، كان هناك مشروع إسلامي يحنّ أصحابه إلى نظام الخلافة ويسعون من أجل بناء الدولة الإسلامية، ولو على مراحل، في حين إن اتجاهاً ثالثاً حاول أن يجعل من سورية محض أداة ضمن الماكينة السوفياتية الأممية، لذلك كان تركيز أنصاره على توجهات السياسة الخارجية ولم يهتموا جدّياً للوضع الداخلي، سواء في المستوى المعيشي أم مستوى معاناة مختلف المكونات المجتمعية ومطالبها. وكانت اهتماماتهم متمحورة حول البعد الطبقي، وذلك انسجاماً وتوجههم الأممي الشيوعي، وقد تمثّل (الحزب الشيوعي) الذي انقسم على ذاته أكثر من مرة تناقضات هذا الاتجاه بكل وضوح.

في الوقت الذي كان يتهم هذا الحزب الأحزاب القومية الكردية (تأسس أول حزب كردي في سورية عام 1957) بأنها متخلفة عن عصرها ورجعية لأنها تعطي الأولوية لما هو قومي، لم يعترض كما ينبغي على الاضطهاد المزدوج الذي كان الكرد يتعرضون له نتيجة تطبيق الأيديولوجية القومية البعثية. لقد كان (الحزب الشيوعي) ضمن جبهة سُميت "الجبهة الوطنية التقدمية" بقيادة (حزب البعث) القومي لا غيره. أما القاسم المشترك بين المشروعات الأيديولوجية الثلاثة، على الرغم من اختلافها، من جهة المنطلقات والمفاهيم والأهداف ونطاق التأثير، فهو يتمثّل في تجاهلها الواقع السوري المشخص والتزامها مشروعات تجاوزت القدرات والحاجات السورية. ما نعينه في هذا المجال هو غياب فكرة المشروع الوطني السوري الذي يستند إلى خصوصية واقع سورية ضمن إطار حدودها التي رسمتها الاتفاقات والمعاهدات ما بعد الحرب العالمية الأولى.

ثالثاً: الثورة السورية واستراتيجية النظام

مع بداية الثورة، رفع المتظاهرون في غالبية مناطق سورية شعارات تؤكد أهمية الوحدة الوطنية السورية، وتدعو إلى احترام التنوع السوري. وشاركت مختلف المكونات في النشاط السلمي المدني ضمن إطار الثورة في عامها الأول. وأكدت لقاءات السوريين التي تمت في الداخل والخارج أهمية الوحدة الوطنية السورية، على قاعدة احترام سائر الخصوصيات والحقوق. وقد عكست وثائق المجلس الوطني السوري هذا التوجه، وكذلك وثائق (ائتلاف قوى الثورة والمعارضة السورية) في بياناته الأولى.

لكن يبدو أن قسماً من النخب السورية التي تصدّرت المشهد السياسي في الثورة لم تتمكن، بكل أسف، من القطع مع المنظومة المفهومية التي كان (حزب البعث) قد رسخها في أذهانهم، عبر اللاشعور الجمعي على مدى عقود. إن قسماً آخر كان يحلم بمشروعه الإسلامي، منتشياً بأجواء فاعلية الحركات الإسلامية في بلدان الربيع العربي. وقد تكاملت هذه التوجهات، من دون توافق سابق بالتأكيد، مع استراتيجية النظام التي كانت تشدد على الربط بين الثورة السورية والتوجهات الإسلامية الجهادية المتطرفة، وذلك لتحقيق هدفين رئيسين: الأول، إبعاد المكونات السورية من خارج دائرة المكوّن العربي السني عن الثورة. وذلك بتسويق زعم تضليلي مفاده أن البديل القادم سيكون هو الإسلام المتشدّد المتعصّب مذهبياً وقومياً، وهذا فحواه أنه سيكون كارثة على الجميع. الثاني، هو وضع العالم أمام خيارين، إما النظام، بمساوئه وجرائمه كلها، أو الإرهاب والفوضى.

رابعاً: الكرد والثورة السورية

تفاعل الكرد مع الثورة السورية منذ بداياتها، وشاركوا عبر شبابهم بصورة خاصة في مختلف الفعاليات سواء في الداخل أم الخارج، وعمت التظاهرات المؤيدة للثورة في مختلف مناطقهم. ولمصادرة احتمالات تصاعد التأييد الكردي للثورة، الأمر الذي كان سيغيّر الموازين بصورة نوعية لصالح الثورة، عقد النظام منذ البداية اتفاقاً مع (حزب الاتحاد الديمقراطي)، وهو الفرع السوري لـ (حزب العمال الكردستاني)، مستنداً في ذلك إلى تاريخ طويل من العلاقة المشتركة التي استمرت بصورة علنية إلى حين إخراج عبد الله أوجلان من سورية بضغط تركي في عام 1998، ولكن العلاقات السرية الاستخباراتية لم تُقطع، وبتنسيق مباشر مع الجانب الإيراني.

كان الاتفاق المعني ينص على تحييد المناطق الكردية وإخراجها من دائرة الثورة، وذلك بعد أن عمّت التظاهرات والاحتجاجات والنشاط المؤيد للثورة في المدن والبلدات ذات الأغلبية الكردية معظمها. وما مكنّ الحزب المعني من تنفيذ المهمة التي كلّف بها، بناءً على المتفق عليه مع النظام، هو مواقف الأحزاب الكردية التي شكّلت لاحقاً (المجلس الوطني الكردي) والمترددة من الثورة، مع أن قواعدها شاركت إلى جانب التنسيقيات الشبابية الكردية، التي تأسست وانتشرت مع انطلاق الثورة في مختلف المدن والبلدات، في التظاهرات ومختلف الفعاليات. فقد رفع (حزب الاتحاد

الديمقراطي) شعار المحافظة على الخصوصية الكردية والدفاع عنها، وشدد على ضرورة حماية المناطق الكردية والعمل من أجل الحقوق الكردية، وكل ذلك كان يدخل في دائرة الكلام الحق الذي يُراد به الباطل. وقد تناغمت أحزاب كردية مع هذا التوجه، ولم تتخذ الموقف المناسب في الوقت المناسب، وتفسير ذلك يطول شرحه هنا، لذلك نتركه إلى مناسبة أخرى.

مع دخول الثورة السورية مرحلة العسكرية وبعد هيمنة الفصائل الإسلامية على العمل الميداني وحصول (حزب الاتحاد الديمقراطي) على المزيد من الدعم من جانب النظام، ذلك بموجب الاتفاق حول تقاسم الوظائف وتكامل الأدوار، اتخذ هذا الحزب من ورقة محاربة الإرهاب التكفيري يافطة ليسوّج بها سلوكياته التي وصفها أكثر من مرة بأنها تمثّل الخط الثالث المفارق كل من النظام والثورة. وجاءت معارك سري كانيي/رأس العين (2012-2013)، ومن ثم كوباني (2014-2015)، لتعزّز نفوذ الحزب المعني في الوسط الكردي الذي اعتمدت ماكينته الإعلامية على جملة مزاعم، وكان قاسمها المشترك أن بديل النظام هو النزوع الإسلامي المتطرف، والتوجه القومي المتشدد، تمامًا مثلما فعل النظام مع العلويين والمسيحيين، ليكونوا بعيدين عن الثورة ومصطفين مع النظام، مع بعض الاستثناءات هنا وهناك.

لكن في الحالة الكردية لم يتمكّن (حزب الاتحاد الديمقراطي) من الهيمنة الكاملة لأسباب عدة، ومنها ما يتصل بنهج (حزب العمال الكردستاني) وعلاقاته الوثيقة بالنظام في مرحلة حافظ الأسد، ومنها ما يخص وظيفته التي كلف بها في مرحلة الثورة، إلى جانب نزوعه المستمر إلى الاستبداد والتفرد وإبعاد الخصوم وكبت الرأي الآخر بكل الوسائل. أما الأحزاب الكردية السورية، سواء المنضوية تحت لواء (المجلس الوطني الكردي) أم تلك التي تركته أو التي لم تنضم إليه أصلاً، فهي في معظمها غير مؤثرة ميدانيًا، على الرغم من امتلاكها حاضنة شعبية لا بأس بها. فهي أحزاب فقدت أوراق الضغط الكافية، بعد أن بنى الأميريون (حزب الاتحاد الديمقراطي) الذي يمثل القوة الأساسية ضمن (قوات سوريا الديمقراطية) التي يعدها الأميريون اليوم حليفهم المحلي شبه الوحيد، فقد اعتمدوا على تلك القوات في معارك تل أبيض ومنبج والرقّة ودير الزور، وهي التي تشكل بالفعل القوة الميدانية التي يستندون إليها في منطقة نفوذهم الممتدة من شرقي الفرات وحتى الحدود العراقية شرقًا، ومن شمالي الفرات إلى الجنوب حتى الحدود التركية شمالًا.

لقد أدى ذلك كله بطبيعة الحال إلى توتر وتشنج عميقين في العلاقة بين العرب في المستوى الشعبي وحتى في مستوى النخب أحيانًا، وخاصة شعبية النزعة منها. وما أسهم في تعميق الهوة هو إصرار المؤسسات الإعلامية الأجنبية والعربية على الربط بين (حزب الاتحاد الديمقراطي) والكرد، على الرغم من أن الحزب المذكور ليس لديه أي برنامج خاص بكرد سورية، ولا يقدم نفسه بوصفه حزبًا كرديًا، وقواته تسمى (قوات حماية الشعب) وليس "قوات حماية الشعب الكردي" كما توصف في الإعلام، إضافة إلى أن الحزب المعني يمنع الأحزاب الكردية السورية من العمل، ولا يلتزم بأي ثابت من الثوابت الكردية المعروفة. هذا أمر يثير بحد ذاته أكثر من علامة استفهام واستغراب.

لكن مهما يكن، فإن الحصيلة قد تجسّدت في حالة غير سوية، حالة لا تخدم المشروع الوطني السوري الذي من المفروض أن يكون موضع تطمين واطمئنان بالنسبة إلى الجميع. ومن أجل تلافي مخاطر الأجواء الملبدة المشحونة

قوة سورية في قدرتها على احترام تنوعها واستثماره

بالعواطف المتناقضة التي تشهدها صفحات التواصل الاجتماعي، وحتى عبر الوسائل الإعلامية المرئية والمسموعة والمقروءة، لا بد من تحرك جاد من قبل المنظمات والنخب السياسية والمجتمعية السورية، لتأكيد أهمية المحافظة على السلم المجتمعي، وتقديم رؤية وطنية تمتلك القدرة على التعامل مع الجميع بنفس وطني منفتح مطمئن.

خامساً: المشروع الوطني السوري هو الملاذ

مرت سبعة أعوام على انطلاق الثورة السورية، وقد كلفت هذه المرحلة الطويلة الصعبة السوريين في المناطق جميعها كثيراً من القتل والتدمير والتهجير، وأدت إلى تهتك النسيج المجتمعي في مختلف المستويات. ولا نكشف سرّاً إذا قلنا إن الخوف وغياب الثقة هما العاملان اللذان يتحكمان في الرؤى والأحكام البينية الخاصة بالمكونات السورية، فكل طرف متوجّس مما سيحل به، حال سيطرة هذه الجهة أو تلك. إن الشعارات "المجاملاتية" الخاوية من أي مضمون واقعي لم تعد تمتلك أي صدقية.

الوضع الحالي الذي تمر به سورية مفتوح على الاحتمالات جميعها، بما في ذلك التقسيم. وفي ظل غياب الحامل الاجتماعي السياسي لمشروع وطني سوري جاد، لا تبدو في الأفق المنظور أي تباشير توحى بقرب نهاية النفق المظلم. وفق نرى ونتابع جميعاً، فقد دخلت القوى الدولية والإقليمية، بجيوشها وأجهزتها الأمنية، إلى الداخل السوري بصورة علنية أو سرية، لتؤسس مناطق نفوذ تنسجم مع مصالحها واستراتيجياتها، على حساب السوريين المتفوقين في جزرهم، في مستوى الانتماءات المذهبية والقومية، والمواقف السياسية والفكرية.

لكن مع ذلك كله، فإن إمكانيات تجاوز الواقع المعقّد السوداوي الذي يعيشه السوريون لم تنعدم بعد. هذه الإمكانيات باتت أكثر واقعية بعد إخفاق المشروع الإسلامي المتطرف الذي تمثّل في (داعش) و(جبهة النصرة) والقوى الدائرة في فلكيهما. إن اقتناع السوريين بضرورة القطع مع الأيديولوجية القومية، بأشكالها وصيغها المختلفة، باتت أكثر وضوحاً من أي وقت مضى، سواء في الوسط العربي أم الكردي. لهذا نتلمّس قبولاً ملحوظاً للمشروع الوطني الذي لا ينفي القوميات والأديان والمذاهب، بل يضعها ضمن إطار وطني يحترمها جميعها، ويقرّ بما لها من خصوصيات ويعترف بالحقوق المترتبة عليها، ولا يقطع الطريق أمام التواصل بينها وبين محيطها الإقليمي. لكن سورية تظل هي الأساس الذي يجسّد صلة الوصل بين شعوب المنطقة، بثقافتها المتنوعة المتكاملة.

ما نراه في هذا السياق هو أن مشروعاً كهذا الذي يعد الضامن لسورية موحدة فاعلة، في المستويين الداخلي والخارجي، يستوجب جملة ركائز لا استغناء عنها:

1. حيادية الدولة

الدولة في نهاية المطاف هي جهاز إداري مهمته إدارة المجتمع، والعمل على تأمين متطلبات المواطنين، وتهيئة المقدمات والشروط اللازمة لتطويره وتنميته، وتأمين مستقبل أفضل للأجيال القادمة. فالدولة، لا سيما بالنسبة إلى مجتمع مثل المجتمع السوري متعدد الأديان والمذاهب والقوميات، لا يمكن أن تكون دولة دينية أو قومية، إنما لا بد أن تكون دولة للجميع، وتحترم الأديان والمذاهب والقوميات كلها، وتتفهم عمق تواصل هذه المكونات مع محيطها الإقليمي، فتكون جسراً للتواصل بينها وعمقاً لها، ولكنها تكون في الوقت ذاته حريصة على إعطاء الأولوية للمشروع الوطني.

هذا فحواه أن تلك العلاقات ستستثمر لصالح سورية، وذلك بالقطع مع النهج الذي يضحي بسورية لصالح مشروعات حالمة أثبتت الوقائع والمعطيات فشلها وخوائها. وعلمنا أن نعطي الأولوية التامة للمشروع الوطني السوري، بعد أن بينت لنا المعطيات والبراهين عجز المشروعات عابرة الحدود عن حل مشكلات المجتمع السوري، بل عمقتها وأوصلتها إلى وضع كارثي يتجسد راهناً في مأساة تمزق سورية، على صعيد الأرض والنسيج المجتمعي.

2. إزالة الهواجس

المشكلة الرئيسة المحورية التي يعانيها السوريون، وربما شعوب دول منطقتنا بصورة عامة، هي مشكلة الخوف من الاستبداد والتغيب، وسعي كل جهة إلى إلغاء فاعلية الجهات الأخرى، من خلال تهميشها وإخراجها من دائرة الفعل المؤثر. لهذا، فإن ما نحتاج إليه قبل أي شيء هو التوافق على عقد وطني عام يطمئن الجميع، عبر الإفراج بالخصوصيات والحقوق. أما أن نكتفي بفكرة دولة الموطنة، من دون أي تحديد أو تشخيص، فهذا لن يحل المشكلة، ولن يطمئن أحداً؛ لأننا نقدم لهم في واقع الأمر دالة قضية مجردة، لا قضية واقعية مشخصة يمكن القبول بها أو رفضها ومناقشتها وإدخال التعديلات عليها، من أجل الوصول إلى توافق عام.

أما الخطوة الثانية في هذا المجال، فتكون بصياغة دستور عصري، بناءً على العقد الوطني المتوافق عليه. دستور يقوم على أساس الفصل بين السلطات بصورة واضحة، ويسدّ الطريق قدر الإمكان على أي تأويل، وهذا لن يتحقق من دون سلطة قضائية نزيهة وإخضاع الأجهزة الأمنية، بعد إعادة هيكلتها وتحديد مهماتها وربطها بالسلطة التنفيذية، للمساءلة والمحاسبة أمام السلطتين التشريعية والقضائية. ويمكننا في هذا المجال الاستفادة من الوثائق العديدة التي أنتجتها المعارضة السورية منذ بداية الثورة، ويشار في هذا المجال، على سبيل الذكر وليس الحصر، إلى الوثيقة الوطنية التي أصدرها المجلس الوطني السوري حول القضية الكردية في سورية، وإلى وثائق (مؤتمر القاهرة للمعارضة السورية) الذي عقد في صيف عام 2012، والوثيقة التي وقّع عليها (المجلس الوطني الكردي) مع (ائتلاف قوى الثورة والمعارضة السورية).

3. اعتماد اللامركزية في إدارة الدولة

لقد أثبت النظام المركزي فشله بالنسبة إلى الحالة السورية التي تستدعي إعطاء الصلاحيات لسلطات المناطق الإدارية. وقد تبين لنا جميعاً عقم هذا النظام وعدم قدرته على النهوض المتوازن بمختلف المناطق، وكان التركيز على مناطق أو مدن بعينها من دون المساحة الأوسع من البلاد. إن سنوات عدة من القتل والتدمير والتشريد قد جعلت من التفكير مجدداً في بناء سلطة مركزية قادرة على قيادة البلد استجابة واقعية. من هنا، تأتي أهمية اعتماد النظام اللامركزي الذي يبقى الحل الأفضل للتعامل مع التنوع السوري، ضمن إطار الوحدة الوطنية السياسية والمجتمعية العامة.

الأقاليم والمناطق لا بد أن تتمتع بقسط كبير من الاستقلالية الذاتية في ما يخص الأمور المحلية. أما قضايا الدفاع والنقد والسياسة الخارجية والاستراتيجيات العامة لمختلف الوزارات، فهي تكون من اختصاص السلطة المركزية التي لا بد أن تمثل هي من جانبها الجميع فعلاً، لا قولاً فحسب. ولدينا نماذج كثيرة في العالم يمكن الاستفادة منها، ولكن في نهاية المطاف تكون الخصوصية السورية هي التي توضع في الحسبان، فعلى ضوء حاجاتها يُعتمد أو يُؤلف النموذج المناسب.

4. تعزيز إجراءات الثقة بممارسات واقعية على الأرض

يكون ذلك بموجب استراتيجية وطنية متوازنة تقوم على أساس التوزيع العادل للثروة، وتأمين التعليم والعناية الصحية والعمل، ويتحقق ذلك عبر السعي المستمر من أجل النهوض بالمناطق التي تعرضت للتهديم والتدمير. ذلك لن يكون من دون مصالحة وطنية حقيقية تقوم على أساس محاسبة الجناة بعيداً من الأحقاد وروحية الانتقام.

ما نحتاج إليه في هذا المجال هو ترسيخ الثقافة الوطنية الجامعة عبر حوارات جادة بين السوريين: حوارات تشرف عليها هيئة وطنية للمصالحة الوطنية من الأطراف جميعها، وتضم المؤمنين بالمشروع الوطني السوري من أولئك الذين لم يفقدوا توازنهم الوطني، ولم ينساقوا وراء مشروعات انعزالية بأسماء مختلفة. إن إعادة النظر في المناهج الدراسية ضرورة لا بد منها في هذا المجال، وعلينا في هذا السياق ألا ننسى أيضاً حيوية الدور الذي يمكن أن تقوم به منظمات المجتمع المدني ووسائل الإعلام ومراكز الدراسات والأبحاث.

5. الاتفاق على آلية لحل الخلافات

الخلافات ستحدث، ومن الطبيعي أن تحدث. لذلك، لا بد من تحديد جهة تكون بمنزلة المرجعية -محكمة دستورية عليا مثلاً- تقوم بالفصل في ما قد يحصل من تباينات وخلافات حول تفسير مواد الدستور مثلاً أو علاقة السلطة المركزية بالأقاليم أو المناطق التي تحظى بصلاحيات لا مركزية، وذلك من أجل الوصول إلى حل مقبول عند مختلف

الأطراف. هذه الركائز تطمئن الجميع في سورية التي نريدها، وتتيح الفرصة لحالة من التفاعل الحقيقي بين المكونات السورية، وتكون مقدمة لنهوض استبشر به السوريون خيرًا بعد الاستقلال، ولكنه سرعان ما تعثر لأسباب عدة أتينا إلى ذكر بعضها أعلاه.

كلمة أخيرة لا بد منها

لقد ضحّى السوريون وتحملوا كثيرًا، ومن حقهم اليوم أن يعيشوا الحياة الحرة الكريمة المسالمة التي طالما تطلّعوا إليها. من واجب النخب السورية أن تضطلع بمسؤولياتها تجاه شعبها، إذا شاءت أن تقوم بدورها كما ينبغي وتسهم في فتح نافذة أمل على مستقبل يليق بهذا الشعب العزيز العظيم. هذا الشعب الذي عاش ويعيش معاناة غير مسبقة تتمرد قسوتها على أي تشخيص أو توصيف.



ملف العدد

مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی

الجائزة الأولى: أحمد التاوتي عن بحثه (المثقف العربي بين النظام، وبين بنية النظام)



أحمد التاوتي: جزائري، من مواليد عام 1962، دبلوم دراسات في اللغة الفرنسية، مدير وكالة خاصة للاتصال والإشهار، عمل في قطاع الثقافة لولاية "غرداية" بالجزائر (من 1995 إلى 2014)، وعمل في إذاعة "غرداية" كمنتج متعاون (من 1999 إلى 2004)، وفي مؤسسات التعليم الثانوي، ناشط في ميدان العمل التطوعي (الجمعيات الثقافية والبيئية)، نشر العديد من المقالات في الصحف الجزائرية وفي المواقع العربية على الشبكة العنكبوتية، صدر له كتاب من منشورات أمازون في عام 2016، بعنوان: "حقوق العصر: تحقيقات في جريمة ازدراء العقل ومعاداة الإنسان".

يسعى هذا البحث إلى اقتراح مقارنة جديدة في معالجة مفهوم المثقف ودوره وموقفه من الأنظمة، مع تحديد معنى الأنظمة وأنواعها، بدءًا بالرسمي والشعبي فالتاريخي الكامن فيهما. وينطلق من براديغما الصراع وثنائية ضحية/ جلد، وإرادة تجاوز ذلك إلى انفراج معرفي جديد. يستخدم الباحث ما يميز المجتمع العربي بحقيقة موضوعية عيانية انطلاقًا من جدل العصور لا جدل الطبقات، ومن هنا يرى أن المرحلة تحتاج إلى نوعين من المثقفين؛ المثقف الكوني المستشرف لعلاقات المجتمع بالتاريخ، والمثقف الوسيط المنخرط في النشاط الجوّاري والتنمية والتصحيح المستمر، وما تضافر جهدهما إلا صورة من صور نفس براديغما الصراع.

الجائزة الثانية: عمر التاور عن بحثه (المثقف والوضع العربي الراهن: جدل الحضور والغياب)



عمر التاور: مغربي، من مواليد 1979، أستاذ الفلسفة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة ابن زهر بأغادير/ المغرب، دكتوراه في الفلسفة (جامعة محمد الخامس، أكادال، الرباط، 2013)، إجازة في اللغة العربية وآدابها (جامعة ابن زهر، أكادير 2005)، تحصّل على عدة جوائز منها "جائزة إدوارد سعيد في نقد الخطاب الاستشراقي، عام 2015" و"جائزة دبي الثقافية - فرع الحوار مع الغرب، 2015" و"جائزة الشباب العربي للأبحاث والدراسات الدينية، 2014" و"الجائزة الأولى لمؤسسة علال الفاسي، 2013" و"جائزة أحسن مقالة عن الحرية بالمهرجان

العربي الأول للحرية، 2015"، له كتاب منشور "الديمقراطية بالمغرب المعاصر: من وعي المفهوم إلى واقع الممارسة، منشورات مؤسسة علال الفاسي، الرباط (2014)"، وعدة كتب قيد النشر ("فكر الاختلاف: مدخل إلى قراءة جاك دريدا"، "المعرفة والسلطة: في الاقتراب من عوالم ميشيل فوكو")، له عدة أبحاث ودراسات منشورة في مجلات محكمة مثل "كتابات فلسفية" و"تبين" و"فكر ونقد" و"مجلة المدرسة المغربية"، ترجم كتاب ميشيل طوزي "penser par soi-même: initiation a la philosophie" في إطار بحث لنيل شهادة الأهلية التربوية في الفلسفة بالمدرسة العليا للأساتذة بمكناس، عضو مختبر البحث "الفلسفة في خدمة الإنسان" في كلية الآداب والعلوم الإنسانية/ جامعة محمد الخامس-

أكّدال- الرباط، عضو "الشبكة المغربية للتعليم والتكوين عن بعد"، شارك في العديد من المؤتمرات والندوات الفلسفية والتربوية.

يخرج المثقف من رحم المجتمع وينبغي أن يكون وعيه على صلة بهذا المجتمع، وبذلك يكون ملتزماً، ويكون وعيه وممارسته متطابقين. فالممارسة وعي والوعي ممارسة. وقد لا يستحق المثقف هذه الصفة إلا إذا نجح في الترجمة عن هذا التطابق بين وعيه الاجتماعي والدور الذي يمارسه تجاه القضايا المطروحة في حقبة ما.

والسؤال الرئيس المطروح هنا هو هل ثمة تطابق بين الوعي الاجتماعي للمثقف العربي والدور الاجتماعي له أم أن تاريخ هذا المثقف يكشف عن أن حضور أحدهما كان مقترناً على الأغلب بغياب الآخر؟

على صفحات هذا البحث يجد القارئ محاولة للإجابة عن هذا السؤال وغيره من الأسئلة المتعلقة بالثقافة والمثقف وعلاقتها بالواقع العربي بعامة والثورة السورية بخاصة.

الجائزة الثالثة: جمال الشوفي عن بحثه (كسر الأطواق وسؤال القيمة: "المثقف" بين هزيمة وتحول - دراسة نقدية مقارنة)



جمال الشوفي: سوري، من مواليد مدينة السويداء عام 1971، دكتوراه في الفيزياء النووية من جامعة القاهرة - مصر 2008، له العديد من الأبحاث العلمية حول الوقاية الإشعاعية والطب النووي نشرت في مجلات متخصصة مثل "النظائر والبحوث الإشعاعية" و"المجلة العالمية للطب النووي" و"المجلة العربية للعلوم والتطبيقات النووية" و"هيئة الطاقة الذرية في سورية"، شارك في ترجمة كتاب "التعليم والتدريب في مجال الوقاية الإشعاعية للإجراءات التشخيصية والتداخلية"، وأشرف على عدد من مشروعات التخرج العلمية، وله نشاطه أيضاً في الحقل الفكري السياسي، إذ نشر عدداً من الدراسات البحثية مثل "المعارضة السورية بين بذور الحرية وطعوم الاستبداد- دراسة نقدية بنبوية، المؤسسة السورية للدراسات وأبحاث الرأي العام، 2016" و"المجتمع المدني السوري بين الرؤية والواقع/ مخاض تجربة وهوية تتشكل، العدد الأول من مجلة قلمون للدراسات والأبحاث - أيار 2017"، وله العديد من المقالات المنشورة في صحف ومواقع عديدة مثل "شبكة جيون الإعلامية" و"ذوات" و"طلعتنا الحرية" و"الاتحاد"... إلخ.

لم يكن الربيع العربي والثورة السورية بخاصة حدثاً أرادته مجموعة من المثقفين أو المغامرين، بل كان لحظة فارقة بصرف النظر عن تجلياته الراهنة. فالثورة التي عبرت عن نفسها من خلال الربيع العربي هي في نظر الباحث روح أمة تبحث وتفكر في مقومات حضورها العصري. حدث ذلك كله في ظل عالم هو قرية كونية موحدة تقنياً، ولكنه متفاوت ومتفارق معرفياً، ما جعل القدرات التقنية المتاحة للثورة تلعب دوراً مزدوجاً: فهي أداة فعل وإنتاج تارة وأداة تدمير وتشتت تارة أخرى، مع غياب فاضح لقدرة نظريات المعرفة وتواضعاتها النسبية عن رسم الحدود الفاصلة وما يقترن بها من بدائل ممكنة. وهكذا بدا الربيع العربي للباحث لحظة تحول وانقطاع ولحظة استمرار أيضاً في معراج الروح البشري نحو وجوده المفارق والمختلف. يجهد الباحث في التوصل بالتحليل العلمي والتحليل الفلسفي، مازجاً بين الفيزياء والإبستمولوجيا لاستكشاف محتوى القيم المحركة لهذا المسار كله.

الترتيب	الأبحاث الفائزة بالمراتب من الرابعة حتى العاشرة
4	 أحمد فايق سليمان دلول فلسطيني، ماجستير دراسات شرق أوسطية (علوم سياسية) من جامعة الأزهر-غزة، بكالوريوس اقتصاد وعلوم سياسية من الجامعة الإسلامية - غزة، دبلوم دراسات في القضية الفلسطينية ودبلوم في دراسات اللاجئين وقانون دولي من أكاديمية دراسات اللاجئين في لندن. عنوان البحث المقدم المثقف والسياسي في الأراضي الفلسطينية في ظل الانقسام: هل استطاع المثقف أن يصنع الفارق؟
5	 أحمد القضيبي مغربي، متحصّل على الإجازة في القانون العام، تخصص علم الاجتماع السياسي، باحث في ماستر العلوم السياسية في جامعة ابن زهر. عنوان البحث المقدم التحولات الاجتماعية وأزمة المثقفين العرب.
6	 نائر أبو صالح سوري، دكتوراه (Ph. D) في العلاقات الدولية من مركز شفشينكو للقانون والعلاقات الدولية جامعة كييف في الاتحاد السوفياتي سابقاً، درجة الماجستير (M.A) في العلوم الاجتماعية قسم العلاقات الدولية في الجامعة العبرية في القدس، محاضر في مركز الجولان للتعليم الأكاديمي التابع للجامعة المفتوحة. عنوان البحث المقدم المثقف ودوره الاجتماعي: مقارنة نظرية.. المثقف العربي وتحديات المرحلة.
7	 شوكت كمال غزالدين سوري، إجازة من كلية الآداب قسم الفلسفة بجامعة دمشق عام 2002، شهادة دبلوم فلسفة من جامعة دمشق عام 2003، ماجستير في الفلسفة اختصاص إبستمولوجيا عن أطروحة "الفرضية في الفيزياء الكمومية" عام 2012 جامعة دمشق. عنوان البحث المقدم المثقف في المنطقة العربية: الدور والوظيفة في عالم اليوم.

حفيظ هروس مغربي، إجازة في الدراسات الإسلامية من جامعة عبد الملك السعدي-تطوان 1998، دبلوم الدراسات العليا المعمقة - دار الحديث الحسنية-الرباط 2002، الدكتوراه الوطنية في موضوع "التصوف الإسلامي في الدراسات الإسلامية في الغرب" 2014. عنوان البحث المقدم المثقف الرقمي العربي رائد الحراك الثقافي الافتراضي.		8
محمد الهادي كشت تونسي، الأستاذية في اللغة والآداب والحضارة العربية، ماجستير في اللغة والآداب والحضارة العربية اختصاص حضارة، باحث في مركز البحوث والدراسات الاقتصادية والاجتماعية بتونس. عنوان البحث المقدم تمثيلات المثقف المقاوم.. إدوارد سعيد نموذجًا.		8
زكرياء السرتي مغربي، دكتوراه ضمن وحدة البحث "اللسانيات القطاعية والنظام اللغوي القانوني" من كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة السلطان المولى سليمان 2012، دبلوم الدراسات المعمقة (ش 1 د)، تخصص التداوليات - كلية الآداب بجامعة محمد الخامس الرباط، إجازة في اللسانيات كلية الآداب - جامعة ابن طفيل. عنوان البحث المقدم أدوار المثقفين في السياقات الثورية والانتقالية العربية.. تقييم ومراجعة.		9
أنور الجمعاوي تونسي، دكتوراه في اللغة والآداب العربية (اختصاص: حضارة إسلامية)، باحث بمركز البحوث والدراسات في حوار الحضارات والأديان المقارنة بسوسة - الجمهورية التونسية، عضو في اتحاد المترجمين العرب وفي المنظمة العربية للترجمة بيروت - لبنان. عنوان البحث المقدم المثقف العربي مفكرًا في الثورة: قراءة في ماهية الثورة ودواعيها وتحدياتها من منظور عزمي بشارة.		10

المثقف العربي بين النظام وبنية النظام

أحمد تاويتي

المحتويات

42	الكلمات المفتاحية.....
42	استهلال.....
43	مدخل منهجي.....
46	أولاً: من المثقف؟.....
46	1. تحديد لغوي.....
47	2. تحديد مفهومي.....
52	3. تحديد إجرائي.....
54	أ. المثقف الوظيفي.....
56	ب. المثقف الطفري.....
60	ثانياً: المثقف والصراع.....
64	ثالثاً: المثقف والأنظمة.....
67	رابعاً: مجال المثقف ودوره.....
72	سؤال ختامي.....
73	مراجع البحث ومصادره.....

نسعى في هذه الورقة إلى اقتراح مقاربة جديدة في معالجة مفهوم المثقف ودوره ومجاليه وموقفه من الأنظمة، مع تحديد معنى الأنظمة وأنواعها؛ من الرسمي إلى الشعبي إلى التاريخي الكامن في كليهما. والداعي إلى هذا التفصيل هو براديجما الصراع التي تلفت عالمنا، وثنائية ضحية/جلاد التي تغذيها، وإرادتنا في تجاوزها إلى انفراج معرفي جديد، مستعملين لذلك تصوّرنا ما يميّزنا نحن بوصفنا مجتمعات عربية عبر حقيقة موضوعية عيانية بواقعا، وهي جدل العصور، لا جدل الطبقات. لقد دعانا إلى ذلك أيضاً استيرادنا كلمة مثقف، بمفهومها وسياقها وزرع بذورها، بصفقتها سماءاً نشأاً في تربة ما تزال في حاجة إلى الأديب والفيلسوف، حتى تقف على أبواب العصر أولاً.

منذ البداية، رسمنا إطارنا النظري، بوصفه حلاً مقترحاً لتلك العملية غير الموفقة، على نوعين من مثقفين تحتاج إليهما المرحلة، وهما المثقف الكوني، وفق ما يتصوره هادي العلوي المستشرف لعلاقات مجتمعه بالتاريخ والسياقات الحضارية الأخرى والمستقبل (العلاقات الخارجية)، والمثقف الوسيط، وفق ما يضبطه علي حرب المنخرط في النشاط الجوّاري وتأطير محيطه، وتقديم الخبرة في التنمية والتوعية والتصحيح المستمر (التنظيم الداخلي). ثم تتبعنا، في تصميم التحليل، مفاهيم المثقف والمثقف والصراع والأنظمة، ثم دور المثقف ومجاليه. لقد خلصنا إلى النتائج المؤيدة لفرضية زيف الثنائية المزعومة التي تكاد أن تكون طبيعية في مجتمعنا، وإلى ضرورة وجود هذين النوعين من المثقفين في

المثقف العربي بين النظام وبنية النظام

آن معاً، وتكاملهما في عملية تضافر جهدهما لمقاومة البراديجما الحالية ونسفها. ولأن الأمر يتعلق بالأساس المعرفي، فإن هذه الورقة لم تفتأ تناقش أحياناً كلاً من المفهوم والسياق في مجتمعات الغرب أيضاً وتحاورها.

الكلمات المفتاحية

دور الأديب، دور المثقف، براديجما الصراع، الأنظمة العرفية، السلطة السياسية، المؤسسات المعنوية الصامتة، الذاكرات الجماعية الكامنة، جدل العصور.

استهلال

بين ممارسة الحياة وقراءة الحياة فرق، مثل الفرق بين المواطن العادي والمثقف، فالإنسان العادي يمارس الحياة ويطوعها لأغراضه، بينما يمارس المثقف الحياة تماماً مثل بقية الناس، بما هو مواطن، ويزيد على ذلك بأن يقرأها لفهم آليات الحركة فيها. إن الفرق يكمن بين التقدم والتطور، فالهم العام للسياسيين والتقنيين والخبراء والمتعلمين وعموم المواطنين هو التقدم، والانشغال الرئيس للمثقف هو التطور، إذ قد نتقدم فنقطع أميالاً في العصر نفسه. لكن حينما نتطور، فإننا نتخطى عصوراً⁽¹⁾. يتعلق التقدم بسياق الإنسان في وسائله ومنجزاته، والتطور يتعلق بالإنسان نفسه؛ في تفكيره وسياساته. من هنا تأتي مشقة عمل المثقف؛ لأن موضوع تدخّله هو كائن عاقل عصبي على قبول الأحكام بحقه، مهما كانت دقيقة وصادقة. ونقصد بالمشقة هنا، مجهود الانسجام الذاتي، مجهود الخطاب، وظروف العلاقات العامة.

ويحدث أن يخوض المثقف في غمار السياسة، بهاجس المسؤولية، وهذا شيء جميل، إلا أننا نتساءل: هل يجوز له رسم رؤيته، بما هي نهاية للتاريخ؟ هل عليه أن يدرك أنه، في مرحلة معينة، قرر وقف التفكير المراقب للبنية، بوصفها كلاً، ومباشرة التفكير المؤسس على جزئيات التنفيذ، في حدود إدراكه تلك اللحظة؟ هل عليه أن يضع نفسه وتنفيذه، وتجاريه الحالية والمستقبلية، موضع تشريح مخابر زملائه الذين يواصلون التفكير في البنية؛ بدلاً من محاولات تدجينهم؟

لم يحدث، إلا نادراً، أن يضع المثقف نفسه خارج اللعبة، وهذه رتبة سامية قاربها مثقفون كبار، من أمثال ياسين الحافظ الذي ناهض ثقافة الأنظمة بدعوته إلى الديمقراطية، وناهض ثقافة الشعوب بدعوته إلى العلمانية، وناهض ثقافة العولمة الأولى في العصر الحديث (استعمار الشعوب) بدعوته إلى حقوق الإنسان. لقد قاربها أيضاً مناضلون كبار، من أمثال مانديلا الذي خرج عن براديجما الصراع كلياً، بدعوته إلى تآلف الضحية والجلاد وتصالحهما، وتقديم إصلاح الجميع على انتقام طبقة، وانسجام المستقبل على نزوات الحاضر.

(1) حول مصطلح (تطور) وبما يعزز استخدامنا إياه، انظر: طوبن بينيت ولورانس غروسبيرغ وميغان موريس (محررون)، **مفاتيح اصطلاحية جديدة: معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع**، سعيد الغامدي (مترجماً)، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2010)، ص 188.

فبين أن يكون المثقف داخل اللعبة، لعبة الجلال والضحية أو براديعما الصراع، وأن يكون خارجها، سوف نحاول في هذه الورقة معالجة دور المثقف العربي في المشهد الاجتماعي العام، من خلال تناول مفهوم دلالات الكلمة ووظائفها بشأن كل من المثقف، والصراع، والأنظمة، والمجال الذي يحضن عمل المثقف.

مدخل منهجي

1. مشكل الدراسة

تبحث هذه الدراسة في إشكالية وجودنا، منذ قرون، في براديعما صراع جرفت المثقف في دوامتها، وأصبح بفكره وتأثيره وقوداً لها، بدلاً من أن يكون مناهضاً لها، ومتطلعاً إلى عصر مختلف يجتّبها كليّة ويحررنا في براديعما جديدة.

2. هدف الدراسة

تهدف إلى إعادة مَوْضَعَة دور المثقف في محيطه وتراثه، والأنظمة النشيطة في مجتمعه، وكذلك التفصيل والمناقشة في تحديد معنى الأنظمة النشيطة، إذ منها الكامن الممتد إلينا من التاريخ والذاكرات الكامنة، ومنها الظاهر الممثل في المؤسسات العرفية، والمجتمع المدني والسلطة السياسية، وتبين مدى علاقة تلك الأنظمة وحيويّة براديعما الصراع التي تُلَفّ العصر.

3. أهمية الدراسة

تبرز أهميتها في محاولة إبراز ملامح أولى لفرضيات خاصة حصراً بواقعنا العربي الراهن، خصوصاً أنّ المثقف العربي، بعد ثورات الربيع، بدأ يجد نفسه في مواجهة ثقافة المجتمعات "المقهورة"، بعد ما كان في مواجهة ثقافة الأنظمة "المتسلطة"، وبدأ يعود إلى تفقّد مشروعات مروّة وأركون والجابري وحسن حنفي وأدونيس وجلال العظم، وقامات فكرية أخرى مجمعة، في تفاوت نسبي بينها، على البحث في فرضية عزو أسباب تخلفنا إلى عوامل ثقافية متجذرة في لاوعينا الكامن وتراثنا، بعد ما شردنا طويلاً مع فرضيات تعتمد الأسباب الاقتصادية أو السياسية، أو حتى قصورنا في العلوم الدقيقة والتكنولوجيا. إن مقاربتنا هذه نعلها جديدة، بصورة خاصة، من حيث اعتمادها جدل العصور، بدلاً من جدل الطبقات أو جدل الأنظمة والشعوب، ثم من حيث مساءلتها مصطلح المثقف وتحميل المسؤولية للمفهوم أولاً.

4. الفرضية

أجرينا فرضية البحث، تتبعًا واستقراءً للسبب الرئيس المسؤول عن غياب المثقف، كما نتصوره في فاعليته وإيجابيته، وذلك السبب هو براديجما الصراع التي جرفته في لعبتها، كما قدمنا. لقد كان من مهمة الفرضية الاستقصاء في تبين زيف الثنائية السياسية (أنظمة متسلطة/ شعوب مقهورة)، وتبين أنه توجد بنية واحدة تهيئ لنا أدوارًا مختلفة داخلها، والبنية هي النظام الحقيقي، لا الدور.

5. المنهج

باعتمادنا المنهج الاستدلالي، صغنا جملة من المصادر والتعريفات التي نظن بأنها توضح فكرة أن الإنسان، بخاصية "الوعي بالذات" التي تميزه، بوصفه لاعبًا حرًا بإرادة تامة، قبل أن يكون خاضعًا لتأثيرات خارجية، وأنه لا يمكنه الإبداع فقط، بل تطويع التاريخ وإعادة صياغة ما يراه مناسبًا لكرامته. هذا ليس دور السياسي، ولا هو دور العالم، لكنه دور المثقف العربي اليوم، إذا احترمت المسافة بينه وبين البنية/ القاعدة التي تحدت بها جميع أوضاعنا الراهنة. إنها أوضاع لم يسهم فيها النظام الحاكم، إلا بالنسبة التي خولته ضمانات القبول الشعبي العام، من خلال ثقافته وأعرافه وقيميته. على هذا، كان اعتمادنا، في كثير من ثنايا التحليل، على مبادئ عامة نصوغها بالاستدلال، ومنها نخلص إلى مفردات الواقع للتمثيل.

6. رسم الإطار مع علمين

استوقفني، في بعض الدراسات التي لمست بها سندًا لمسعانا، أمران على غاية الأهمية؛ الأول: انتشار جوهر ثقافتنا العربية من السلطات الثلاثة: الدين والمال والدولة، والقذف بها في أحضان مزيج من يسارنا المعاصر، تصوفنا الاجتماعي، و "التأو" الآسيوي العريق، ليصل بمفهوم المثقف إلى فضاء أعلى من مؤسساتنا وأرحب من أعرافنا؛ إلى "المثقف الكوني"⁽²⁾. لقد كان ذلك مع الراحل الخالد هادي العلوي⁽³⁾.

إن العلوي، سواء اتفقنا أم اختلفنا مع رؤيته التطبيقية الاجتماعية لتصوره المشاعي، قد نبّه، بتركيزه على المثقف الكوني، إلى ما نحتاج إليه، نحن العرب، في مرحلتنا المعرفية الراهنة. لقد كان يرفض مصطلحي القديم والحديث،

(2) هادي العلوي، حوار الحاضر والمستقبل، خالد سليمان حيدر جواد (معدًا)، (دمشق: دار الطليعة الجديدة، 1999)، ص158.

(3) انظر أيضًا: - هادي العلوي، مدارات صوفية: تراث الثورة المشاعية في الشرق (دمشق: مركز الدراسات والأبحاث الاشتراكية في العالم العربي، 1997). - العلوي، الأعمال الكاملة، ط2 (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 2003). - العلوي، فصول من تاريخ الإسلام السياسي، ط2، (نيقوسيا: مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، 1999).

ويفضل عليهما الماضي والحاضر، ومن ثمّ احتوى الماضي وطوّعه وفق مقتضيات الحاضر. هنا، نلاحظ أصالة متفردة في فكر العلوي، على خلاف سلفيّينا الذين احتوى الماضي حاضريهم وطوّعهُ وفق مقتضياتهِ، وتقدميينا الذين أوهموا أنفسهم بأنهم، بمجرد مباشرة الحاضر، يغور الماضي.

نحن لم نحسم بعد العلاقة بترائنا، ويكون من المغالطة أن نتقل من الفيلسوف أو الأديب، بالمفهوم الكلاسيكي، مباشرة وبحرق المرحلة، إلى المثقف العضوي، وهكذا بدافع اللحاق بالغرب أو محاكاته. هذا خطأ جرنّا، منذ التسعينيات، إلى مآل رجعي طائفي ظلامي بئس، على مرأى من العيون المتحسرة لمثقفينا العضويين، بأنظمتنا الوطنية الثورية قبل اليوم. كلّهم تساءل، وقد بلغوا من الهرم حالًا ما جعلهم عاجزين عن أيّ تدخّل: أين نشاطاتنا الثقافية ومؤتمراتنا ومنتدياتنا وكتاباتنا في "الزمن الجميل" وأين أثرها؟ هل نعاين اليوم نتائجها أم إنها "المؤامرة الامبريالية"؟ لوسألت أيّا منهم: لو عاد به الزمن إلى الوراء، فماذا سيصنع؟ لكان جوابه، بدون تلوّك: الحسم الفكري، بقوة ومن دون مدهنة ترائنا، وأوّلًا وقبل كلّ شيء، وقبل الثورة وقبل الدولة وقبل الحزب، وحتى قبل التنمية.

الثاني: العودة بالمثقف من النخبوية والطليلية إلى صفوف المجتمع، وفي الوقت نفسه انتشار المثقف من السراب الخادع لـ "صورة" المثقف الصالوني "الذي يصنعه المجتمع نفسه في نهاية الأمر"⁽⁴⁾، لنخلص من ذلك إلى "المثقف الوسيط". لقد كان هذا ما فصل فيه، بكلّ براعة، الدكتور علي حرب الذي يؤكّد، بحماسة وبساطة أسلوبه المعهود في كتابه (أوهام النخبة)⁽⁵⁾، أنه بقدر ما يتخلّى المثقفون عن نخبويّتهم يكونون فاعلين في مجتمعاتهم. وقد احترز من احتمال وقوعهم في مجازاة موضة الملمّح الثقافي النخبوي في أيامنا، بتقويض خمسة أوهام، وأبرزها في تقديرنا "وهم المطابقة"⁽⁶⁾، وإن لم يركّز على تمثيله، بصورة مكثفة، على التراث الذي يجري بنا ويسعى بيننا، بقدر ما كان تركيزه على العقلانية والفكر القومي المعاصر والماركسية، في حين أنّ المقولات الثلاث لها حظ ضعيف من خصائص مفهوم المطابقة (الثبات والتعالّي والمفارقة)، بالنظر إلى "مادية" الماركسية ونضالية القومية وواقعية العقلانية (في سياق ظهورها التاريخي)، مقارنةً بالفكر الغيبي الذي نقضته.

إننا نغامر، فلا نجاري أستاذنا الكبير، في نقده الموائم نخبويًا، وهو ما لا يعود ضرره، في الغالب، إلّا إلى محيط النخبة المثقفة التي لم يعد لها تأثير في بداهة الواقع وشهادته أيضًا⁽⁷⁾، وكذلك في عدم تقديره خطر الموائم شعبويًا الذي

(4) لو أُجِدَّ هذا الأمر بالحسبان، لكان تحليل الدكتور علي حرب -على عمقه- أشمل وأكثر عمقًا، فالأوهام الخمسة (النخبة، الحرية، الهوية، المطابقة، الحداثة)، والوهم السادس (الوهم التاريخي) الملحق معها أيضًا، موجودة -بما يقابلها طبعًا في ترائنا- في تمثل مجتمعاتنا ما درج أن يكون عليه، بالعادة، رموز المعنى، بما هم سدة الذات وأباطرة الصفات، وبنحو أكثر صلفًا. والأصل أدعى إلى الانتباه والمعالجة من الفرع، خصوصًا في المجال الثقافي.

(5) علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2004)، ص 95.

(6) حرب. أوهام النخبة، ص 108.

(7) حرب، أوهام النخبة، ص 96.

المثقف العربي بين النظام وبنية النظام

صنع النخبة بأوهامها، ونخر في الاجتماع كافة. نحن، مع شباب ثورات الربيع، لسنا في انتقال معرفي جديد وحقية فكرية جديدة⁽⁸⁾، كما يؤكد، ولكنه تشكّل جديد، بفعل تغير الوسائل، لا الزمن، لـ "بنائنا الأصلي ما قبل القومي" نفسه، بمرحلته: شبه الليبرالية والتقدمية.

إن الشباب، الذين لم يعودوا يفهمون الثقافة الأيديولوجية والسياسية⁽⁹⁾، نجدهم يفهمون جيّدًا ثقافة ترقيع الجزئيات والشبهات والتسطيح السلفي، بأنواعه ومن خلال الفضاء السراني الهادر، فهم لم يعودوا فاهمين الفكر القومي مثلاً، ولكنهم أصبحوا يفهمون الفكر العرقي ويتفاعلون معه، ولم يعودوا يفهمون خطاب الحضارة والأمة والدولة. لقد أضحوا يفهمون جيّدًا خطاب غوامض المماحكات الطائفية بتفاصيلها، وهكذا أمثلة لا حصر لها عن «الانتقال المعرفي» الذي نعدّه من جهتنا تطوُّراً «تكنو-ميدائي» عملاقاً في وسائل تكريس رداءتنا الأصلية، ليس إلّا.

هذه حال ألفناها، على كل حال، منذ النهضة قبل قرنين تقريباً: كلّما تمنّعت بنا طريق إلى العصر، نعود فنسقط في شبكة رداءتنا الأصلية، قانعين بغنيمة امتلاك تكنولوجيا جديدة (نحسبها تطوُّراً) وإتقانها واستخدامها. لقد حدث هذا مرّات ومرّات، ولا تقدم أو انتقال ولا فائدة في كلّ هذا، إلّا كوننا لا نتحطم كلّما سقطنا في الشبكة. تفاؤلاً، لا نريد سحب هذا الوصف على الأغلبية، مع أنّ مؤشرات الواقع، بأحداثه المتتالية، تؤكد شيئاً من ذلك. ولنفترض بأنها الأقلية الفاعلة، وهي في جانب المجتمع قبل أن تكون في جانب السلطة (سليّة المجتمع). إذًا، لنا أن نتفاعل في كثير مما يجب عمله مع الأغلبية التابعة، خصوصاً وأنّ الأحداث الراهنة لها أثرها في صياغة الأسئلة الجديدة لدى الجماهير.

أولاً: من المثقف؟

1. تحديد لغوي

جاء في (القاموس المحيط): "ثَقَفَ، كَكَرَّمٍ وَفَرَحَ، ثَقَفًا وَثَقَفًا وَثَقَافَةً: صار حاذقًا خفيًا فطنًا، فهو ثَقِفٌ"، و "ثَقَفَهُ تَثْقِيفًا: سَوَّاهُ. وَثَقَفَهُ فَثَقَفَهُ، كَنَصَرَهُ: غالبه فغلبه في الحذق"⁽¹⁰⁾. ونكتفي بـ (القاموس المحيط)، من بين عدد من المصنفات الأخرى؛ لأنه يفني مباشرة بالمعنى القريب من مصطلحنا الحالي، فالحذق والفتنة "جمباز عقلي مجرد" يجري في ذهن الإنسان، والمثقف يصف اصطلاحاً ما ينتج بتفكيره وتأمله.

(8) علي حرب، ثورات القوة الناعمة في العالم العربي: من المنظومة إلى الشبكة، ط2، (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2012)، ص170.

(9) علي حرب، ثورات القوة الناعمة، ص235.

(10) الفيروزآبادي، القاموس المحيط (القاهرة: دار الحديث، 2008)، ص218.

كنا سنسهب في الاشتقاق وأنواع المجاز، لو أن مصطلح "مثقّف" كان امتداداً طبيعياً لمعناه الوضعي بلغتنا، ولكن ما دام غير ذلك فلا طائل علمي أو منهجي من ورائه، بالنسبة إلى موضوع بحثنا المحدد، وهو مهم معرفياً في دراسة تفاعل الثقافات وتلاقح اللغات، ولكن هذا موضوع آخر.

2. تحديد مفهومي

لم ينتقل مدلول الكلمة من معناه الوضعي إلى المصطلح الدارج في أدبياتنا، إلا في بداية خمسينيات القرن الماضي، مع نهاية العصر الليبرالي العربي وبداية العصر الثوري الاشتراكي، فإلى ذلك الوقت، كانت لفظة "أديب" متداولة للإشارة إلى ما يمكن أن يقابل "الفيلسوف" أو "رجل الحرف" في أوروبا إلى نهاية عصر التنوير، مع انصرام القرن الثامن عشر وبداية روحه في القرن التاسع عشر.

حدث ذلك تعاطياً مع لفظ "Intellectual" ذي الأصل اللاتيني الذي غدا مقابله في العربية يراوح، منذ بداية خمسينيات القرن الماضي، بين المفكر والمثقف بوصفهما من المصطلحات العامة الفضفاضة التي تنضبط أحياناً في كلمات أخرى أكثر تحديداً، وتبقى هي أيضاً بدورها عائمة، من مثل: العالم، الداعية، المصلح، في سياقنا الاجتماعي المحافظ، أو في سياقنا المدني: الأديب، الفنان، الكاتب، الإعلامي، أو الناشط في أيامنا.. إلخ.

إن مفهوم كلمة "مثقّف" في السياق الغربي، وإن انبثق هناك بصورة مرنة عن تحولات موضوعية في الواقعين الاقتصادي والسياسي، قد خنق البعد التنبؤي والقفزات في المجهول والرؤية الكونية ومحاسبة العصر ومساءلة العلوم التي كان يتمتع بها فيلسوف عصر التنوير (القرن 18)، وعلى نحو أدنى في عصر الأيديولوجيا بعده (القرن 19)⁽¹¹⁾. هذا ما جعلهم، في ما بعد الحرب الثانية والاستواء على السلام الدولي، لا يشعرون في الوقت المناسب بالثغرات الخطرة التي تنسجها مجتمعات الرفاه وتغري العصر الوسيط للنفوذ منها والعودة مرة أخرى إلى نشاطه بهوية معرفية معاصرة مزوّرة.

ثم إنّ المفهوم إياه، مفهوم المثقف، ظهر عندهم في عصر الشموليات ذات النزعة نحو تصنيف الناس والأشياء جميعاً، وفق ضبط واحد (القرن العشرون). ولا غرو أن يكون توصيف المناضل هناك توصيفاً يعتمد "نمطية توالد المثقفين"، تبعاً للوعي الخاص بالطبقة والحاجات الجديدة الخاصة بوسائل الإنتاج الجديدة. ولولا أنّ غرامشي خرج عن هذا النمط وأضفى البعد الثقافي على النظرية، بصفته ثورياً حتى مع المفاهيم الأكاديمية الطليعية في عصره، ومهما كان تبلور فكر غرامشي بعده إلى قمة حيويته في الشارع الثقافي مع ثورة 1968، إلا أن الأنظمة السائدة كانت في مستوى

(11) عُرف القرن العشرون، لدى مصنفي الحقب، بعصر الحرب الشاملة. أما القرن الثامن عشر، فعرف بـ "عصر التنوير"، والتاسع عشر "عصر الأيديولوجيا". انظر: موسوعة كمبردج: الفكر السياسي في القرن العشرين (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2009)، ج 1، ص 253.

المثقف العربي بين النظام وبنية النظام

متقدم آنذاك، من حيث الحنكة في التعامل التّاعم مع "مجانين" الفكر. وسرعان ما استتبّ المثقفون في أدوار بهيئات أممية حكومية وغير حكومية، وتوهم المثقف بالاستقلال وتوقف "الصّداق" أيضاً⁽¹²⁾.

أما في سياقنا العربي، فإن مفهوم كلمة "مثقف" لم ينبثق بصورة مرنة عن تحولات موضوعية في الواقع، إنما كان استعارةً وإسقاطاً. ثم إنه، وإن بعث بعض الشيء، بما تيسر له من أدوات اليسار المعرفية، الوعي العربي إلى تشكّل حقوقي وسياسي جديد، فقد كسر مثال "الأديب"، بما هو مفهوم دال على الشخص التنويري الذي يسري نتاجه في الجماهير العريضة. منذ ذلك الوقت، أي منذ عصر الثورات الاشتراكية، بدأ المثقف ببناء برجه العاجي، أكاديمياً أو نظامياً أو نضالياً، في صالونات وميادين "يسار" تعج بمفردات ليست بالضرورة منبثقة من/متطوّرة عن مفردات الشارع الثقافي المحلي⁽¹³⁾.

هذه الثغرة، بطبيعة الحال، عجّلت انتقالنا من "مثقفي العصر الثوري الاشتراكي" إلى "دعاة العصر الثوري الإسلامي"، وكان الحال مختلفاً مع "أدباء النهضة العربية" الذين لم تفلح التيارات السلفية في حجبهم (طه حسين، جبران، العقاد، مارون عبود، وغيرهم)، وانتزاع الجمهور العربي الكبير من أحضانهم. فهل كان الأجدر بنا المواصلة مع الأديب، بدلاً من المثقف؟ نعم.

من الجاحظ وابن مسكويه والتوحيد (القافلة كبيرة في سجلات حضارتنا العربية) إلى ميخائيل نعيمة وتوفيق الحكيم، وامتداداتهم (أديباً) في العهد الثوري، من أمثال نجيب محفوظ ومحمود درويش ونزار قباني وأدونيس، وغيرهم ممن لم يحترفوا الشعر للشعر أو "الفن للفن"، ولم يقصر اهتمامهم على جماليات اللغة. لقد كانوا بواسطة أدبهم المبتوث محركين أساسيين وفاعلين رئيسيين في رهانات التحول المعرفي لمجتمعاتهم في المجالات شتى، لولا أن مجتمعاتهم بدأت تتحول عنهم، لدى تحوّلنا إلى "جبة المثقف"، وإلى بعث إحيائي سلفي جديد لم يكن أصحابه أبداً يقابلون ما يعرف في التصنيف الغربي بـ "المثقف التقليدي"، مثل الفقيه عندنا والقاضي والراوي، وغيرهم ممن يواصلون أداء مهماتهم عبر الأجيال من دون تنافس وطموح سياسيين.

لقد عدّ هذا خطأ مفاهيمياً تأسس على نقل المصطلحات من دون تروّ، (فالمصطلح مفهوم، والمفهوم فكرة، والفكرة تصنع الواقع)، وهذا الخطأ انعكس في مسارنا التاريخي، بصورة خسائر فادحة؛ لأنه تسبب، بخلاف المسار الطبيعي الذي حدث في الغرب، في تخطينا عصر التنوير (عصر الأدباء والفلاسفة) قبل أن ينضج ويشعّ، وقذفنا مباشرة في عصر الأيديولوجيا، ومنه إلى الأنظمة الشمولية (عصر المثقف الثوري)، أي ذهبنا معه مباشرة إلى جدل الأنظمة السياسية، قبل

(12) صدق هذا الإجراء علينا أيضاً، فيما بعد. انظر: عزمي بشارة، "عن المثقف والثورة"، بيّين، عدد 4 (ربيع 2013)، ص 18-19.

(13) نستثني هنا، نسيباً، المثقفين الذين واصلوا تفكيرهم وكتاباتهم بوصفهم أدباء أو ناقد أدب: محمود درويش، الطيب صالح، غسان كنفاني، ادوارد الخراط، السياب، البياتي، الماغوط، حجازي، وأمثالهم.

أن ننهي مما يخص أنظمتنا الثقافية التي تعد البنية الحاضنة لتلك الأنظمة السياسية⁽¹⁴⁾. لقد تسبب في استبعاد نتاج المثقف عن الرصيف، وحصره إما في الجامعة أو الحزب أو المنابر النخبويّة، وأعفى كثيرًا من المثقفين من الاهتمام باللغة. إن هذه نقطة قد تبدو شكلية، ولكنها بيت القصيد في كل ما نحن بصددّه؛ لأنّ اللغة وعاء الفكر، وتضاريسها في الذهن هي العامل الأول في توليد الفكر.

من النتائج الموضوعية لذلك الخطأ انفصال ما يسمى بالنقد الثقافي عما تركوه للنقد الأدبي، ثم قالوا (كما يعلق عبد القادر الرباعي): إن دراسة التلفاز والأفلام والبلاغات الحكومية والإعلانات والحكايات الشعبية، والجنسوية التي تعني بما تتعرض له المرأة من اضطهاد في بعض المجتمعات، وغيرها مما يندرج في أعمالها؛ أولى بكثير من دراسة الأدب⁽¹⁵⁾. كأنّ كل ذلك لا يدخل ضمن الأدب الواقعي، لو امتد بنا عصر الأديب إلى يومنا هذا أو كأن طه حسين لم يناقش، في نقده الأدبي وتناوله نصوص أدبية، قضايا الإعلام والأدب الشعبي والمسرح، وحتى الأزهر ومناهج التعليم. كأن العقاد لم يتناول مسائل الوظيفة والديمقراطية والمجتمع بالنقد والتحليل أو كأن إحسان عبد القدوس أو نزار قباني لم يثيرا مسائل اضطهاد المرأة والقضايا الجنسية التي نخرت في مجتمعاتنا المحافظة! ألم يقتحم حسين مروّة ورجاء النقاش وغالي شكري⁽¹⁶⁾ وغيرهم مجال المنهج الواقعي في النقد الأدبي؟

لم نكن في حاجة إلى استيراد نظرية "موت النقد الأدبي" التي حوّلت عبر مسار الألسنة السيّئة إلى "موت الأدب"، فسار ذلك على هوى بعض المتبرّمين منّا بالفصحى والداعين إلى اللهجات. فأدبنا الواقعي ومنهجنا الواقعي في نقده كانا سيمثلان خطوة وسيطة إلى النقد الثقافي المعرفي الخالص، بكل مرونة وبدون إراقة قطرة دم. ثم إنّ العمل المعرفي "المخبري" ضرورة، أما عمل المثقف (بحسب المتعارف عليه في سياقنا المعاصر)، فيتمثل في نقل الوعي بقضايانا الحيوية إلى المجتمع، كما كان يفعل أدباؤنا، قبل عصر المثقف العربي الذي أصبح كل همّه أن ينقل الوعي بتلك القضايا إلى السلطة السياسية أو المباركة الأكاديمية. بهذا، نازع الأديب موضوعه وقضاياه ومجاله، ثم أضاع الموضوع والقضية وانزلق عن المجال. لقد أدّى هذا، فيما بعد وإلى اليوم، إلى تجفيف قضايانا الحيوية التي كان يتفاعل معها الجمهور ويفهمها من خلال أدبائه، أي تجفيفها وتحويلها إلى مجرد إشكاليات معرفية وعمل مفيد لا بد منه. لكنه ليس مطلقاً دور المثقف، بمفهومه الغربي (لا غضاضة في المرجعية، ونحن نغرق في المفهوم) الذي لا يقابله، من جهتنا، إلا أديب عصر ما قبل الوطنيات الصاخبة، كما يمكن أن يقابله أيضاً، ناشطونا اليوم في الفضاء السبراني والفضائي أيضاً، وهم

(14) يتساءل عبد الله الغدّامي: هل هناك علاقة بين اختراع "الفحل الشعري" وصناعة "الطاغية"؟ انظر: عبد الله الغدّامي، **النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية**، ط 3، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005)، ص 7. "وحده الأديب، ولأنها جُرْفَتُهُ، كان يقدر على تجفيف ثقافتنا من "الفحل الشعري"، لولا أننا قتلناه، فاستمرّ الفحل يصنع طغاتنا ومتقفينا أيضاً".

(15) عبد القادر الرباعي، **تحولات النقد الثقافي** (عمان: دار جرير للنشر والتوزيع، 2007)، ص 10.

(16) انظر مثلاً: - حسين مروّة، **دراسات نقدية** (بيروت: مكتبة المعارف، 1988). - رجاء النقاش، **أدب وعروية وحرية** (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2008). - غالي شكري، **أزمة الجنس في القصة العربية** (بيروت: دار الشروق، 1991).

المثقف العربي بين النظام وبنية النظام

يتميّز بالخطاب المباشر الحيوي في تناول قضايانا مع الجمهور وتسطّيح في الفكر، مع الأسف، ما تسبب في قتل اللغة، ونفي الأديب من حياتنا.

هذا تحديد مفهومي للمثقف في عالَمنا العربي، وهو تحديد، على خلاف كلمة مثقف في العالم الغربي، يبقى في زُبْقية ظاهرة في تداوله، بسبب غياب المثقف. إن التحديد قرين الحضور، وهو عدم قيام تاريخنا المعاصر، منذ نهاية عصرنا الانتقالي شبه الليبرالي أو بالأصح منذ خنقه قبل أن يزهر معرفيًا وثقافيًا تمامًا، على فاعلية المثقف، بقدر قيامه على فاعلية المناضِل السياسي الجماهيري الشعبي. فلو كان حضور المثقف فاعلاً في مجتمعاتنا، لأصبح ظاهرة، كما كان حضور الأديب ظاهرة زمن النهضة حتى الستينيات، ولأتّضحت أدواره، وانبرى لها الدارسون والمؤرخون تصنيفًا وتأصيلًا وتعريفًا. هذا ما جعل الدراسات في المثقف تتكلم في أغلبها عما يجب أن يكون عليه المثقف في العالم العربي؛ أكثر من تشخيصها أصناف المثقفين الذين انفعَل بهم تاريخنا المعاصر.

لا يخرج من هذا التعميم إلا دورين. لكننا مع ذلك لا نكاد نميز بينهما وبين دور المناضِل السياسي الجماهيري:

- الداعية الإسلامي المناهض لما يُسمى بالغزو الثقافي.

- المثقف القومي أو الوطني المناهض للاستعمار، بأنواعه جميعها.

نحن نصنفهما معًا، تعميمًا على الأساسي، في خانة المناضِلين السياسيين؛ لأنهما معًا لم يُنْهيا إلى اليوم، لا ما يخص الغزو الثقافي ولا الاستعمار. من ثم، لم يفرغا بعدُ للنظر في مجتمعاتهما، والمثقف، على ما اقترحنا في البحث، هو المتفرغ أساسًا لتشخيص مجتمعه ومناهضة الأنساق الفكرية والثقافية الصامتة فيه، كما فعل "الأديب" في تاريخنا إلى عهد قريب⁽¹⁷⁾، أي مناهضة الاستعمار التاريخي الداخلي المتأصل فيه. ذلك الاستعمار الذي تسبب في القابلية للاستعمار الخارجي الذي يقاومونه.

أدى هذا الأمر إلى التباس في تعقُّلنا كلمة ثوري، فالمثقف الثوري هو الذي يقاوم الآخر: الغزو، الاستعمار الجديد، أعداء الأمة، الأيدي الخارجية، أو هو الذي يقاوم السلطة و"يقول كلمة الحق" أمام كائن من كان (بمعنى "رجل آلي" مُبرمج على "الحق"، وعديم الحس)، أو هو "بائعها لله وللوطن"، أي "فحل" آلي، مرّة أخرى (لا يلوي على شيء).

نحن، وإن كنا نحتاج حقيقة إلى من يسدّ هذه الثغرا، بتعقل ورويّة، وبقليل من مغازلة مركزيّتنا المتأبّطة غالبية أسباب تهافتها، إلا أنه من جهة أخرى أعفى المتعلمين والناخبين منا من مهمة تشرّيح الذات ثقيلة التكلفة بفعل الثالث

(17) قد يُؤخذ علينا هذا التمييز، على أساس أن الأديب صنف من المثقف في النظرة المتداولة. نكرّر هنا أننا، مع الأسف، لم نستعر لفظ "مثقف" فحسب، بل اجترنا معه المفهوم أيضًا، فأسقطنا نسقًا مختلفًا عن طبيعة القابلية العربية لقيادة المعنى. لقد كان أن أشاحت شعوبنا عن "المثقف الجديد"، بحثًا عن قيادة أخرى، فوقعت في المقترح المتاح بعد نكسة حزيران 1967. "الأديب الأريب" تعرفه مجتمعاتنا منذ القرن الرابع الهجري، وتأنس به وتطرب له، وإن هزّها في مسلّماتها و"تابوها". لا فكر بدون لغة وفقه لغة، والأمثلة كثيرة من نصر حامد أبو زيد وفوكو وتشومسكي وغيرهم. كان "المثقف"، أيام كنا نُعرِّفه بالأديب، يستحيل أن يكون جاهلاً باللغة. أما اليوم، فأضحت اللغة آخر اهتماماتنا (المهم إيصال الفكرة)، وبهذا ضاع الفكر بضائع اللغة.

المُحرّم الكامن في وضعية "البوليس" السري خلف عقولنا منذ زمن. فبدلاً من أن يشخصوا قابلياتنا للاستعمار، راحوا يوسعون في شرح أنواع الاستعمار، وبدلاً من أن يشخصوا تراثنا المقدس، راحوا يوسعون في تبيان مُحال المستشرقين، وبدلاً من أن يشخصوا تَشْطِطِي الإنسان الفرد داخل سادية الجماعة في مجتمعاتنا، راحوا يطنبون في الحديث عن تفجّر الأسرة في الغرب.

لا ننفي وجود دراسات عميقة حول تشخيص مجتمعاتنا⁽¹⁸⁾، ولكن لأن ورقتنا تتكلم عن دور المثقف، فهي تهتم بالدرجة الأولى بخطابه المباشر الموجه إلى المجتمع، من خلال الوسائط المبتذلة، على العموم، في شكل أعمال أدبية أو فنية أو حتى فكرية مبسّطة في لغة مفهومة؛ أي تهتم بما يمثل "دوراً في المجتمع"، لا دراساته، على جلالها، وهي ما لا يقرؤها عامة الناس، ولا تهتم بها السلطة في الغالب. أما إذا كان المثقف غير ملزم بالاتصال الجماهيري، فهذا يعني أننا لسنا بعد في مجال المثقف. هذا عودٌ على بدءٍ مع مفهوم واعظ السلطان وشاعر البلاط، فالمثقف هنا قد نال منزلة الأديب ووجاهته، لكنه لم يقيم بدور الأديب.

وبشيء من التأمل، نجد بأن الذي لعب دور المثقف ليس الخبير ولا النقابي ولا السياسي. هؤلاء كلهم وغيرهم لهم أدوار محددة واضحة، ثم إنهم "مثقّفون وظيفيون"، وفق مقترحنا الذي نشرح بعد قليل.

هل يكون هذا شبحاً؟ أميل إلى الظن بأنه مزيج من بين السياسيين، والخبراء، والمهندسين، والإداريين، والنقابيين، ورجال الأعمال وأمثالهم في المجالات الأخرى جميعهم، وهم ذخر ونخبة لا يستغني عنها أيّ مجتمع. والمثقف الحقيقي، كما نعرّفه بعد فقرات، يكون في الغالب من فئاتهم، ولكن الذين لا يتقنون منهم عملهم في اختصاصاتهم يقومون بعمليات السطو على قضايا الثقافة، وينتزعون جثتها قهراً أو مكرّاً، بما يتوفر لديهم من إمكانيات نظامية. إن سبب ذلك هو اهتراء قلاع الثقافة وذهاب هيبتها ومنعّتها، بانفصال النقد الثقافي عن النقد الأدبي، والحال أنه حدث انزلاق نرجو ألا يكون مقصوداً في استيعاب المفهوم من طرف كثير من مثقفينا الذين تحلّلوا من اللغة ومن الأدب. فالنقد الثقافي فرع من فروع النقد النصوي العام، كما يؤكد الغدّامي، فهو "أحد علوم اللغة وحقول الألسنية، ومعني بنقد الأنساق المضمرّة التي ينطوي عليها الخطاب الثقافي، بكل تجلياته وأنماطه وصيغته، ما هو غير رسمي وغير مؤسّساتي، وما هو كذلك سواء بسواء، من حيث دور كل منها في حساب المستهلك الثقافي الجمعي"⁽¹⁹⁾.

(18) منها مثلاً: (المجتمع العربي المعاصر)، (المجتمع العربي في القرن العشرين) لحليم بركات، (المجتمع والدولة في الوطن العربي) سلسلة بإشراف سمير أمين، (سوسيولوجيا الجنسانية العربية) للدكتور عبد الصمد الديالمي، ودراسات علي الوردي، علي الكثر، عمار بلحسن، خلدون النقيب وغيرهم.

(19) الغدّامي، **النقد الثقافي**، ص 83. لم يقل الغدّامي بانفصال الثقافي عن الأدبي، وهو الناقد النافذ المدقّق، وإن أعلن موت النقد الأدبي في نزوة "فحولية" منفلة. كان قد نبّه هو نفسه إلى خطورتها، ففي تطبيقاته يؤكد على توسعة النقد الأدبي، فنظر لتحويل الأداة النقدية، من اقتصارها على الجمالي الخالص إلى استغراق الخطاب الثقافي وأنساقه، و"الثقافي" الذي فرح به بعضنا. لم ينظروا إلى المسألة إلا على أنها تحلّل من "عبء" الأدب، وتحرّز (هناك في الغرب) في قوالب لغويّة متطورة مع الواقع والوعي والفكر، جنباً إلى جنب، انبثاقاً عن صيرورة أدبية فلسفية منذ الأنوار، إذ كيّفت نفسها والشروط الموضوعية للعصر

المثقف العربي بين النظام وبنية النظام

لبس آخر موجود، هو إمكان تصنيفنا المتعلمين المنخرطين في الخدمة العمومية، سواء كانت إدارية أم تقنية أم غيرها من الاختصاصات المرتبطة بالثقافة المكتوبة والنشاط الذهني، في خانة المثقفين العضويين. هذا جميل، لولا أن الخدمة تبقى هي الخدمة، والمثقف، وفق مقترحنا الذي يتضح في الفقرات والفصول التالية، قد يكون منخرطاً، بحكم وظيفته مواطناً في واحدة من الخدمات، ولكنه فوق ذلك، بحكم مهمته مثقفاً منخرطاً، بوصفه فاعلاً في نشاط فكري ينكب على البنية المجتمعية، بوصفها كلاً متكاملًا، تشخيصاً ودراسةً، أو في أقل العطاء، فإنه يعطي إضافات نوعية هنا وهناك في مهماته، بصفته مواطناً.

إن التصنيف الغربي يُغالطنا (أو نغالط أنفسنا به على الأصح)؛ لأنه يعتمد على بنية سبقتها ثورة فكرية حررت المواطن، في حقوقه الأساسية على الأقل. هذا ما قد يجعل المثقف مثقفاً هناك (أي مورداً نوعياً)، بمحض انخراطه في خدمة، أية خدمة، فبنية كهذه يكون من الممكن جداً أن:

- يبدع فيها الإداري مثلاً. وفي رواقنا الخدمة قد تكون بالكاد لسد لقمة العيش، أو ضمان كرامة شكلية.
- أن يحمل فيها المتعلم وعي «طبقة» بما يتناقض والنظام السائد. وفي رواقنا فرصة ثمينة متاحة له للانتقال من طبقة أدنى إلى طبقة أعلى.
- أن يصل إلى تحقيق إضافات نوعية في اختصاصه. وفي رواقنا، أحياناً كثيرة، يصل إلى تحقيق إضافات نوعية في علاقاته ومعارفه، وجيبه أيضاً.

لسنا في سياق الهجاء، فكل ما نريد التنبيه إليه هو أن مجتمعاتنا لم تنتقل بعد إلى عصر الحريات، ومن لم يتحرر فكرياً ويستمتع بكل مسؤوليته وكرامته لا يعرف كيف يأسي على كرامة الآخرين، ولو أراد.

3. تحديد إجرائي

سرى في أدبيات اليسار التقسيم الدارج للمثقف، بين تقليدي مرتبط بالنظام السائد أو الآيل إلى الزوال، ومثقف عضوي مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالنظام الصاعد. لقد اعتمدنا مضمون هذا التقسيم في بحثنا، واحترازاً من المغالطات المضمرة في ترجمة المفهومات والمقولات إلى واقعنا سنختلف وإياه في تحديد ماهية تلك الأنظمة، فهذا التقسيم يربط المثقف

وتفجر علاقاته وأروقه. هذا ليس موثقاً للأدب، وإن أعلنه بعضهم هناك، ولكنه صورة جديدة للأدب. هذه المرونة هي بالضبط ما أراد الغدامي -أو هكذا نتصور- للثقافي عندنا. هل يمكن أن نرى في ديوانيات دمشق ومقامات الحريري والهمداني ونواحيات بغداد وتواشيح قرطبة موثقاً للأدب وإعلان عصر الثقافة؟ مع أنها جميعاً كانت استغراقاً لـ "تلفاز وأفلام وبلاغات وإعلانات وحكايات وجنسيات" ذلك العصر.

بوضع الفئات ودورة الطبقات، ويبقى في النهاية ارتباطاً أيديولوجياً يأخذ حركيته من نمط الإنتاج الذي يحدد طبقة مثقفيه، حيث يقول غرامشي، المناضل والمفكر الشهيد ومؤسس اليسار الثقافي/الاجتماعي:

"إن كل فئة اجتماعية ترى النور، في بادئ الأمر، على أرضية وظيفة أساسية في عالم الإنتاج الاقتصادي تخلق عضواً في الوقت نفسه الذي ترى النور فيه شريحة أو عدة شرائح من المثقفين الذين يزودونها بتجانسها ووعي وظيفتها الخاصة، لا في المضمار الاقتصادي فحسب، إنما في المضمار السياسي والاجتماعي"⁽²⁰⁾.

نعمد الحقبة المعرفية، بدلاً من الفئة أو الطبقة، فنصوغ تحديدنا الخاص، مع المحافظة على شكل الصياغة لدى غرامشي، وفاءً له وتواصلًا بروحه الخالدة: إن كل حقبة معرفية ترى النور، في بادئ الأمر، على أرضية تفاعلات رمزية معينة في عالم علاقات إنسانية تخلق عضواً في الوقت نفسه الذي ترى النور فيه شريحة أو شرائح عدة من المثقفين الذين يزودونها بتجانسها ووعي وظيفتها الخاصة، لا في المضمار المعرفي فحسب، إنما في المضمار السياسي والاجتماعي أيضاً. فبعد أن كان المثقف يقاوم النظام السائد (وهو دور سياسي في نظرنا)، وصلنا اليوم، في سياقنا العربي وبصورة ملحة ومستعجلة، إلى "الدور الثقافي"، وهو أن يقاوم المثقف البنية السائدة، بنية تُغرق الطبقات والأنظمة جميعها؛ زائلةً وصاعدةً ونُخباً مترنحة وشعباً جامحاً، وفق منطقها.

إن أبنينا إلا أن نسمي هذا الدور دوراً سياسياً، فهو يدخل ضمن سياسة ما بين العصور، لا ما بين الأنظمة أو الدول أو الطبقات، وليس في هذا الأمر أية مثالية لا واقعية. ذلك لأن العصور كلها أضحت مكدسة اليوم في واقعنا السياسي والثقافي والاجتماعي، فالاشتغال يعكف على شيء موجود؛ لا وهمي. ومن أسباب الطبيعة الاستعجالية هذه:

- فشل التجارب الديمقراطية عندنا.
- فشل تعاطينا مع الهيئات الدولية، في مجال التشريع والحقوق الأساسية، خصوصاً في متعلقات ما يُسمى بخصوصيتنا الثقافية. والحال أن الدول المتقدمة؛ مجتمعةً ومُجمعةً إجمالاً على حقوق العصر، فكل واحدة منها خصوصيات ثقافية وبلغات مختلفة أيضاً.
- فشل انتقالنا من الثقافة التراثية (خارج عصرنا)، أو الاستهلاكية المحاكاتية (خارج ذاتنا)، إلى الثقافة المواطنة المدنية، خارج العصر والذات، فنحن في هذا الوضع نصول ونجول؛ ليس في اللاتاريخ فحسب، بل في اللاوجود أيضاً.
- الخيار الجماهيري الشعبوي العريض في سواد شعوبنا، بالانكفاء على الذات والانطوائية الثقافية، وعدم التجدد منذ ثلاثة عقود، وفق التقدير المتحفظ، وإن شئنا ومن دون تحفظ، منذ النكسة إلى اليوم.

(20) عمار بلحسن، إنتلجنسيا أم مثقفون في الجزائر (بيروت: دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، 1986)، ص 36.

المثقف العربي بين النظام وبنية النظام

إن اعتمادنا البنية، بدلاً من الطبقة، يجعل الصورة أعم وأشمل، فالبنية هي العصر كله، بتناقضاته المختلفة وطبقاته وفئاته المتناقضة في شروط وعيها الذي تفرزه كل أرضية اجتماعية، على حدة، وهي، على تناقضها الموقعي، تتفق جميعاً في طبيعة براديجما العصر، وهي الصراع والهوية والندرة والحرب والمنافسة. نزيد عليها، نحن العرب، في ما يخصنا، شيئاً من براديجما العصر المعرفي السابق، بوصفنا ما نزال نعقر «عنترياته» ونترنح في «سريالياته». هنا، يظهر لدينا، من اعتمادنا البنية بدلاً من الطبقة، صنفان من المثقفين تحتاج إليهما المرحلة، وهما: صنف وظيفي وآخر طفرّي.

أ. المثقف الوظيفي

هو قريب من وضع الموظف العضوي في الواقع الأوروبي، وهو موظف بالضرورة، وعى ذلك أم لم يعه، لواحدة من الأوضاع والمواقع الاجتماعية السياسية الثقافية. وقد تكون هذه طبقة، فئة، عشيرة، وطناً، قومية، مؤسسة رمزية صامتة، وذاكرة كامنة.. إلخ. هو موظف؛ لأنه -وهذا لا يدركه بالضرورة صلاحه وإيجابيته- يستفيد من نشاطه أجراً، سواء كان مادياً في حالة انخراطه في النظام "الثوري" السائد، أم معنوياً في حالة مرافقته عن الطبقات الدنيا. ذلك أن سياقنا العربي له من التميز، في مسألة ممارسة العنف، ما يجعلنا نُطَوِّر، مع ماكس فيبر، تحديده مصدر الحق في احتكار وسائل العنف⁽²¹⁾ ونراجع، مع بُكائياتنا الأزلّية، مدى جدّية ثنائية الشعوب والأنظمة.

ف "بداوتنا الطبقيّة"، وفق ما يصفها ياسين الحافظ، لم تنتج معرفة ووعياً اجتماعياً، ومن ثم ثقافةً ووعياً خاصاً، سواء كان ذلك لدى فئاتنا المحظوظة أو المتميزة أو الحاكمة، أم كان لدى فئاتنا الدنيا. لقد انتقلت تلك الفئات إلى الحظ والامتياز أو الحكم، من دون شروط معرفية موضوعية. من ثم، افتقدت إلى الوعي الجديد الموائم لوضعها الجديد، كما بقيت الطبقات الدنيا في ثقافتها الإرجائية، من دون أن تفكر بوعي في شروطها جديد.

وما دام لم يحصل وعي جديد في الجانبين معاً، إنما حصل في جانب الطبقة الحاكمة انتقال إلى نمط معيشي جديد تسبغه رطانة لغوية جديدة ليس إلا، فإن الجهاز المفاهيمي التراثي السائد الذي كان ولم يزل يوجه العقول ويشحذ المشاعر؛ بقي على حاله في الريادة يقود المجتمع كله، بجلاديه ومقهوريه.

ولأن الطبقة المحظوظة خرجت، في الشكل فقط، عن التراث، بنمطيتها الجديدة، فقد بقيت، بذلك، كل الدلائل والأمثال والحكم وكل رأسمال رمزي في صالح الطبقة المسحوقة. بهذا، يمكننا أن نلاحظ بسهولة -بدرجات متفاوتة طبقاً- دوامة الحرج التي يعيشها المحظوظون أو المتميزون أو المختلفون في مجتمعاتنا، سواء كانوا أم لم يكونوا ضمن الطبقة المستفيدة من النظام السائد. هذا ما يدفع بنا إلى الظن بأنه مثلما أن الدولة عندنا، وبصيغة محاكاة واستعارة، وجدت نفسها مصدرًا للحق في احتكار وسائل العنف المادي، فإن المجتمع، بحكم الركود وعدم التجدد، وجد نفسه

(21) ماكس فيبر، العلم والسياسة بوصفهما حرفة، جورج كتورة (مترجمًا)، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011)، ص 261 وما بعدها.

متفردًا تلقائيًا، بما هو مصدر للحق في استخدام وسائل العنف المعنوي. إن هذا -على علاته- ليس وضعًا بائسًا بالضرورة؛ لأنه من جهة أخرى خفف من حدة الصراع بين الأوضاع والوضعيات، على أساس أن وعيًا واحدًا يجمعها (لكن هذا أيضًا يفترس طول مدة استقرار الأنظمة المستبدّة عندنا).

من جهة أخرى أيضًا، جعل ذلك الأنظمة المستفيدة -في مستوى الترسانة المفاهيمية التقليدية النقيضة على الأقل- بلا وعي خاص وترسانة مفاهيمية خاصة تسندها وتشدها معنويًا. ولولا هذه الحقيقة، لما احتاج السياسيون يومًا إلى ما يسمى "الخطاب الشعبي"، ويصدق هذا الأمر حتى على الغرب بنسبة أقل، ولما كان مثل هذا الخطاب واردًا، حتى بوصفه مفهوم. كلّ هذا يدعنا نميل إلى الظن بأن المثقف الوظيفي إذا لم يكن، على الأقل، مع النظام السائد، فإنه يستفيد أحرًا معنويًا تترتب عنه، في بعض الحالات، منافع مادية تَقِلُّ أو تزيد. إن هذا لا يقلل من قيمته على كل حال، ولا يخرج عن المهمات النبيلة التي يقوم بها، سواء في التربية أم الإعلام أم الاستشارة، أم النشاط المدني والثقافي.

هو مثقف وظيفي؛ لأن المعرفة والوعي المنتجان من طرف الأوضاع جميعًا يجري بهما التاريخ، وأصبح ذلك آليًا بالضرورة، من دون حاجة إلى مثقفين يبدعون. إن أقصى صور الإبداع، في هذه الحالة، أن يبرزونه في حالة عدم انتباه عامة الناس إليه فقط، وهذا حال كثير من الفنانين والأدباء والسينمائيين، مثلهم مثل الخبراء في المجالات والتخصصات المختلفة أيضًا، وعموم مثقفينا اليوم في مجال إبراز المخفي واللامنتبه إليه، فشروطه المعرفية موجودة، وبما هو نتاج منعكس في المجتمع، وبما هو أثر موجود في الثقافة والسياسة، وكل ما على المثقف فعله هو أن ينبه إليه.

ولأن المثقف يدور في سياقه، فإنه ينهل في عملية التنبيه تلك من سياقه. لا يمكنه أن ينبه إلى وعي أو معرفة بسياق مختلف إلا من باب القراءة والاطلاع والحكاية عنه، ولطالما نبّهنا مثقفون إلى سياقات أخرى وإنجازات إنسانية شتى تعقلناها نظريًا بسهولة ودرسناها في جامعاتنا، ثم تمنّعت واقعيًا على أن تجري في سياقنا، على الرغم من المدد التكنولوجي والخبراتي المستجلب من هناك. إن لهذه المعضلة سبب رئيس هو عدم غمس وعي تلك المعارف وفلترتها، في سياقنا الاجتماعي المحلي، لتُبث من جديد في دمائه وأعصابه⁽²²⁾. كانت الأنساق الفكرية والمفاهيم في مجتمعاتنا ولا تزال تتعاش، بعقلية المضيايف الكريم، ولكن الحذر من قوم مُنكرون، مع الإدارة، مع الشركة والبنك، مع الملهى والمتحف، وباختصار مع العصر والقوانين "الوضعيّة" عامة.

يصدق هذا، إلى حد ما وربما إلى حد بعيد في العقدين الأخيرين المتوترين، حتى على جالياتنا المنظمة في أوروبا وأميركا، فذلك الارتباط العضوي والشرط الاجتماعي يجعلان المثقف موظفًا بالضرورة لوعي خاص بفتة أو طبقة داخل البنية العامة التي تضم الجميع، وهي بنية تتغالب بها الفئات والجماعات، ويجري بها الامتياز دولًا بينها؛ مخلفًا كل مرة

(22) يشير الجابري إلى مسألة نقل مفهوم المثقف بدون "تبيته" عربيًا. انظر: محمد عابد الجابري، *المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد* (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)، ص 14.

المثقف العربي بين النظام وبنية النظام

مآسي تطاحن وتنافس سياسيين، وقد تنحطّ أحياناً إلى مستوى حروب. ثم بعد ذلك تبقى البنية هي البنية، ويبقى التدافع عندنا أصلاً مقدساً من أصول الاجتماع البشري والدنيا دول، و "كل عام ونحن بخير"!

هو أخيراً مثقف وظيفي في دوائره العليا (في عدد من الملحقين بالأنظمة الحاكمة، خبراء وإعلاميين ومنظرين)؛ لأن الدولة عندنا "سقطت في براثن الأنظمة وأصبحت تتبع النظام، بدلاً من أن يتبعها النظام، سواء كان ملكياً أم جمهورياً. هذا عدا مسألة شرعية الدولة، والصراع بين الأمة والدولة الذي استقطب كثيراً من منظري الأمة (العربية والإسلامية)، في مقابل قليل من منظري الدولة. ومن هنا لم ينشأ منظرو دولة محافظون، بل منظرو أمة، في مقابل منظري أنظمة. والأنظمة هزيلة لا يلبث منظروها أن يكتشفوا أنهم في خدمة جهاز أمني، أو في خدمة سياسي أو حزب حاكم، أو حتى عند أحد أقارب السياسيين أو قادة الأجهزة الأمنية"⁽²³⁾. ولأنّ "الأمة" هزيلة هي الأخرى، في إطارها المعرفي المستهلك والمتجاوز، لا يلبث منظروها أن يكتشفوا أنهم في خدمة جهاز تَبْكِيّتي، أو في خدمة شيخ مُمُول أو حزب شعبي، أو حتى عند أحد أقارب المراجع أو قادة الأنظمة العشائرية.

ب. المثقف الطفري

نتنقل الآن من اللامنتبه إليه، الذي قد يرصده المثقف الوظيفي، إلى اللامفكر فيه واللاموجود أصلاً؛ لأنه يحتاج إلى جدل من خارج البنية/مع البنية، لإفراز وعي جديد خلاق. وهذه مهمة تحتاج، في رأينا، إلى ما يحسن تسميته بـ "المثقف الطفري"⁽²⁴⁾. هذا النوع من المثقف نعهه مفكراً ومبدعاً ومشتلّ إضافات نوعية في محيطه؛ لأن شروط إنتاج المعرفة، بالمفهوم الدارج، غير متوافرة في حالته، فلا السياق قائم بالتاريخ (في صورة فئة أو طبقة أو قبيلة أو حتى "أمة" .. إلخ)، ولا بالسياق النقيض (طبقة نقيضة .. إلخ).

المثقف هنا هو القضية والنقيض في آن معاً؛ يختزلهما في ذاته ويعاركهما ويقلبهما بعقله، ويتعاطف معهما ويعطيتهما المقدار نفسه من الاهتمام، فيهجر القبيلة ليعانق الإنسان، ويخرج عن الوضع الاجتماعي ليمتلي بنية العصر كله. هذا أمر لا يجعله خارج التاريخ، مثلما قد يتبادر إلى أذهاننا؛ لأن الإنسان موجود والبنية موجودة وهما، في واقع الأمر، القضية والنقيض، في غير ما جدل سياسي، حيث إن جدلهما السياسي ما يزال مُختَصِراً، بما هو إرهاب فكري خالص يعتلج في صدر المثقف الطفري، كما أسلفنا.

(23) بشارة، "عن المثقف والثورة"، ص 17-18.

(24) ورد في الصّحاح: "طَفَرُ: الطَّفَرَةُ: الوَثْبَةُ. وقد طَفَرُ يَطْفُرُ طَفُورًا". الجوهري، الصّحاح: تاج اللغة وصحاح العربية (القاهرة، دار الحديث، 2009)، ص 703.

لكن، بخلاف المثقف الوظيفي، فإن ذلك الأمر يجعله خارج المفكر فيه؛ لأن البنية النقيضة هنا ليست "واقعاً اجتماعياً مقهوراً أو شعب أو طبقة مسحوقة" تستشعر وعياً بها، وإن كان جينياً، إنما هي منظومة فكرية لا عرش ولا ملك ولا جيش لها، ولا حتى قوم أو طبقة محرومة في الواقع بعد⁽²⁵⁾. هي بدائل ثقافية ممكنة لبراديجما جديدة ليس لها سوى المثقف الطّفري راصداً، ومن ثمة مدافعاً ومرافعاً. فالمثقف الطّفري، يمتاز -على الأقل- بأربع خصائص مجتمعة، وإذا غابت واحدة منها، لم يعد مثقفاً طّفرياً.

- يشغل على تغيير الذهنيات والتحسين الحثيث لأساليب التفكير على المستوى المعرفي، فرفضه وثورته تكون على الواقع الفكري، أساساً وابتداءً، وحتى إن تحمل مسؤوليته السياسية مع رفاقه، فقد يرفض أحدنا وضعاً مادياً ما، لطبقة أو فئة أو عشيرة، ثم ينخرط مباشرة في الدعاية لدعم قوى صاعدة من أجل تغيير الوضع. هذا يجعله مناضلاً، لا مثقفاً بالضرورة. إنه لا يحقق بالضرورة الانفراج الحقيقي للقضايا والمطالب والمظالم التي ثار من أجلها؛ لأنه قد يعيد اجترارها، وإن نجح في إسقاط القوة التي واجهها. فالثوار هنا رفضوا حرمانهم امتيازات الطبقة المسيطرة، وهذا حقهم، لكنه رفض لا يسلم من تغيير في البنية، ويعيد تقسيم الأدوار، ليس إلّا. هو إذاً لا يرقى إلى رفض المثقف؛ الرفض المعرفي.

ساعد على هذا كون مجتمعاتنا، ما عدا الوعي بالقبيلة أو بالطائفة، لم تعرف الوعي الطبقي، بما هو حافز نضالي لقوة الحضور القومي العام مرة، أو الديني العام مرة أخرى. مما أخر زوال شماعة "دار الحرب" التي نعلق عليها جميع كوارثنا وأخطائنا، وهذا وهْمٌ ناعِمٌ على كل حال، لولا أن له جذر في التاريخ ويعود في أحد أسبابه، لا كلّها، إلى عدم تمتع مجتمعاتنا بالاستقلال الحقيقي الذي يتيح لها تفقد نفسها عراكاً مع واقعها هي. فمنذ النهضة ونحن نقاوم الاستعمار المُتَلَوّن مع الزمن، من الاحتلال السابق إلى الارتهان الحالي، وما يزال يضربنا في عمق سيادتنا. وأعد هذا سياقاً عربياً خاصاً يتطلب فرضيات ومقولات خاصة، غير تلك المنبثقة من الواقع الأوربي الذي عرفت أغلب دوله سيادتها كاملة، سواء في معالجتنا مفهوم المثقف أم مفهومات الاجتماع عامة.

- يستعمل الأدوات الفكرية والحقل الثقافي لتحقيق ذلك. فقد نباشر تغييراً إجرائياً مؤقتاً في حدود العهدة أو المخطط أو حتى الاستراتيجية بعيدة المدى، بالأدوات السياسية التي يوفرها لنا الدستور. وتلك مهمة السياسي، لا المثقف.
- ينتمي دائماً إلى آخر محطة حقوقية وصلت إليها مدارك الإنسان المعاصر، فلا يمكن أن نعد داعية إلى نظام مستعار من حقبة معرفية مُتجاوزة مثقفاً طّفرياً.
- ينظر إلى البنية العامة، لا إلى واحد من أنظمتها، سواء كان سائداً أم ناشئاً، محافظاً أم ثائراً، ويعيرها الاهتمام نفسه (والتعاطف أيضاً)، وهذا مرتبط بالخلاف بين المثقف الطّفري والمثقف العضوي "التقليدي"، ويتعامل معها بمنطق تحويلي، لا إلغائي. إن هذا مرتبط الاختلاف مرة أخرى -في ما يمكن أو تنصوره على الأقل- بين التنظير التقليدي

(25) إذا أبنّا إلا استخدام ذلك المفهوم، محاكاةً للنسق النظري التقليدي، فالمسحوق هنا هو الإنسان على الأرض.

المثقف العربي بين النظام وبنية النظام

الذي يعتمد جدل الطبقات ويقاوم الأنظمة السائدة، وبين التنظير المقترح الذي يعتمد جدل العصور ويقاوم البراديغما السائدة.

كم كان غياب العمل على هذا، في نضالنا القومي ضد التخلف، نقصاً فادحاً. ولقد نبه إلى ذلك المفكر ياسين الحافظ، بمفردات زمنه قبل عقود، عندما أشار إلى أن "النضال لتصفية البنى الفوقية المتخلفة والرجعية لا يمكن أن يؤتي ثماره بسرعة (كما هو الأمر في ما يتعلق بالبنى التحتية)، إلا أن الثورة لم تلتفت حتى الآن إلى هذه المشكلة. وهذا في رأينا- من أكثر الجوانب السلبية خطورة في تجربة ثورة 23 تموز/ يوليو، وهو القلق حول مستقبل هذه التجربة"⁽²⁶⁾. والمجتمع المقهور أو الطبقات الدنيا، في واقعنا العربي، تتموقع بثقافتها وتعوذاتها في البنية الفوقية، بمفرداتها. إن الأنظمة السائدة تباركها، وذلك هو الانسجام وطول الاستقرار على "نعمة الأمان" الذي لا تفسره إلا وجود بنية واحدة تختزل التناقض الطبقي، بالمفهوم الماركسي، إلى محض أدوار طبيعية. لقد كانت هكذا وما تزال منذ كان البشر، فواقعنا إذاً لم ينتقل بعد حتى إلى السياق التاريخي لتناقض الطبقات. لكننا نتفائل بوجود كثير مما يمكن عمله، مع إمكان تخطي المرحلة.

إن طبيعة اجتماعنا القبلي وثقافتنا الدينية حجبت عنا صراع الطبقات، لولا أنها -وفق توصيف الأسوأ الذي يحدث راهناً- أفرزت لنا صراع طوائف، وصراع الطوائف هذا هو صراع مداخل معرفية تنتمي كل منها إلى حقب تاريخية مختلفة؛ لم نجرؤ على الحسم بشأنها فلسفياً وطّيتها لقداستها أو قداسة مؤسسيها. ما جعل الفوضى عندنا تبدأ منذ التصوّر، لا عند التطبيق، والشيطان يسكن عندنا صلب المبدأ، لا في التفاصيل، وأما على تقدير الأفضل من الأسوأ غير المستبعد حدوثه، فإن طبيعة اجتماعنا هذه لا تعدو أن تكون مثل الغراب الذي فقد التوازن في مشيته. لقد فقدت عصبيتها القبلية ولم تلحق الوعي بالطبقة، فوقعت في شباك العدمية الغيبية، ولقد أشار إلى قريب من ذلك (الأفضل من الأسوأ) مفكرنا الفذ ياسين الحافظ في قوله: "إن البداوة الطبقيّة، التي يتميز بها المجتمع العربي، تجعل انتقال الأفراد من طبقة إلى أخرى أمراً سهلاً وممكنًا"، ما دام ذلك يمكن حدوثه من دون التحقق بالشروط الموضوعية لتكوّن وعي جديد للوضع الجديد. وعملية تكوّن الوعي الجديد شاقة ومضنية كما نعلم، فهي لا تقتصر على دراسة ومطالعات، وإنما هي معاركة أحوال وصروف. ثم يضيف مُثَبِّتاً على الجملة السابقة: "إن تحول الجيش إلى قوة سياسية يساعد على انتقال الضباط من الأدنى إلى الأعلى، على الصعيد الطبقي. إن الامتيازات المعنوية والمادية للبيروقراطية العسكرية تغير ساحتها الطبقيّة وتدفعها إلى التبرجز، مؤدية إلى ضرب من القطيعة مع الجماهير الكادحة"⁽²⁷⁾. وهذا في تقديري يمنحنا الفرصة لإمكان تخطي مرحلة الوعي الطبقي مباشرة إلى مرحلة الوعي بالذات في العلاقة مع الآخرين، أي التركيز على المواطن الفرد، بحقوقه الأساسية، كي يقف مترناً أولاً ويختبر مسؤوليته كاملة، ثم تجفيف منابع العقائد والأيديولوجيات التي غدت أهدافاً، فتناحرنا بسببها،

(26) ياسين الحافظ، الأعمال الكاملة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005)، ص 212.

(27) الحافظ، ص 312.

فلا هدف سوى تحرير الفرد، ولا عقيدة سوى كرامة الفرد، وما عداه من عقائد هي وسائل ووسائل لتحسين سياقه فقط، لا أهدافاً. إنها محض برامج خدمة؛ قد تصلح لزمن ولا تصلح في زمن آخر، وعليه يكون العمل، أمام هذا الوضع، هو تحويل البنية بأنظمتها جميعاً إلى مواجهة براديجما الصراع المتجذرة في وعينا السياسي الذي يكاد يكون وعياً وجودياً⁽²⁸⁾.

من نكران الذات إلى الوعي بالذات

لقد نبّه أحد ألمع الرواد في فكرنا القومي المعاصر الدكتور قسطنطين زريق إلى ما يأتي: "جهادنا القومي لا يبنى، إلا على أساس الجهاد النفسي، وإنه لا يبلغ هدفه إلا إذا تفاعلت قوانا الداخلية، فخلّفت فيها نفوساً منظمة، حرة، وشاعرة بمسؤوليتها"⁽²⁹⁾. الوضع الاجتماعي والوعي الناجم عنه ليس فطرة، والتعويل عليه برسم العقيدة أو أقل من ذلك، مثل الغاية السياسية، وهو يغدو مغامرة غير مضمونة الدوام. لذلك، كانت الغاية عند قسطنطين زريق هي تحرير الفرد، وبؤرة تركيزه المواطن العربي، قبل الأمة العربية. المواطن الفرد وحده جدير بأن يبقى، حينما تهتزُّ الأيديولوجيات والعقائد بتحوّل التاريخ عنها. كان يعد أنّ "تحقيق مصالح هذا الفرد يجب أن تكون غاية القومية المباشرة والرئيسة، فالهوية العربية المطلوبة في الحاضر والمستقبل لن تبقى كذلك حقيقة أزلية وأبدية، فقد تتغير إذا دعت الأحوال إلى ذلك، والتمسك بالعقيدة القومية أيضاً ليس أمراً حتمياً، فتعلق المواطنين بها يتعلق بمقدار ما تقدمه لهم من تقدم وحرّيات. إذا فشلت في ذلك، تفقد مبررها ويتخلى الناس عنها ويفضلون عليها عقائد أخرى، وكذلك المشاعر القومية، هي ليست انعكاساً لحالة فطرية، لكنها وسيلة يجري تبنيها لتحقيق وظائف اجتماعية إيجابية، مثل معالجة الانقسامات الأفقية والعمودية الحادة الناجمة عن الطائفية والقبلية والإقطاعية والإقليمية التي يعاني منها المجتمع العربي"⁽³⁰⁾.

هكذا إذا، تمثّل العقائد -إذا ما عنّت فيها مصلحة- برامج خدمة الفرد العربي المواطن. فليُتقلّب الصورة من خدمة الفرد للأمة والوطن والدولة (نكران الذات) إلى عد كل ذلك وسائل لخدمة الفرد (الوعي بالذات). كان هذا مثقف طفري من الرّواد⁽³¹⁾، وكان إرهاباً بآخر خط مستقيم نحو التحرر التام والدخول الحقيقي إلى العصر، لولا أن أحوالاً نعلمها جميعاً قد سلّمت.

(28) ليس غريباً أن يكون مبحث الإمامة أو الخلافة، في تراثنا التقليدي المتواصل إلى اليوم، مُدرجاً في مباحث العقائد لا في مباحث الشريعة.

(29) عبد الغني عماد، قسطنطين زريق: الداعية والمفكر القومي العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2012)، ص 16.

(30) عماد، قسطنطين زريق، ص 17.

(31) للمزيد عن زريق: قسطنطين زريق، الأعمال الفكرية العامة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996).

ثانيًا: المثقف والصراع

- يمثل الدكتور خلدون حسن النقيب بدورتين للصراع، ويراهما قريبتين من الديالكتيك الماركسي، إلا إنهما -يقول- أقرب إلى ظاهرة الدورة المغذية لذاتها، في بعض ظواهر الطبيعة⁽³²⁾، وهما:
- دورة الصراع الكبرى بين القبائل والإثنيات والقوميات.
 - دورة الصراع الصغرى بين النخب والشرائح والطبقات. نضيف هنا: إن واقعا العربي، بعد ثورات الربيع، أبرز دورة أخرى، وهي «صراع التوجهات»، فتكون هذه هي الصغرى، وترقى الصغرى الأولى إلى الوسطى.
 - صراع الإثنيات والقوميات (داخل البشرية، بين القبائل أو القوميات).
 - صراع الطبقات (داخل القومية أو الأمة، بين الشرائح والطبقات). صراع التوجهات (داخل الطبقات والشرائح، بين الأفراد في التوجه والسلوك والموقف والمثال).
 - مع صراع الإثنيات والقوميات، كان المثقف هنا هو حافظ أختام المرجعية الدينية أو الثقافية أو الرأسمال الرمزي للأمة أو للقبيلة.
 - صراع الطبقات والنخب والشرائح ساعد على تخفيف حدة الصراع الأول، وتفتتت قوالبه التي أضحت تقليدية، بحيث أصبحنا نجد بعض الشرائح وبعض الطبقات تمارس التضامن العابر للقوميات. ففي كل القوميات توجد طبقة عمال أو فلاحين أو فئات طلابية وغيرها، ويوجد استغلال ومتسلطين ومقهورين، ويوجد مستغلين ومستغلين. ساعد هذا على بروز ظاهرة عالمية الثورات، وهي نقلة نوعية دفعت بالمجتمع العالمي شوطاً كبيراً في التطور. إن المثقف هنا كان المناضل المفكر أو الأديب أو المسرحي أو السينمائي.. إلخ هو حامل وعي الطبقة.
 - ساعد صراع التوجهات على التخفيف من حدة الصراع الثاني، وتفتتت قوالبه التي أضحت تقليدية، بحيث انخرطت كل التوجهات في ممارسة تضامن جارف عابر للقارات، بفضل الإنترنت والفصائيات لمختلف الطبقات والشرائح، ففي كل الطبقات والشرائح العربية مثلاً، على اختلافها، يوجد لا دينيين أو إنسانيين أو علمانيين أو مثليين أو لبرتاريين أو نباتيين أو بيئيين.
- المثقف هنا هو الناشط أو الفاعل "الميداني"، وفق علي حرب، وقد يكون الفنان الشعبي أو المدون أو الـ "فيسبوكي" أو الـ "يوتيبي السبراني".. إلخ مثلاً لوعي التوجه أو السلوك. هنا، نكون قد انتهينا إلى هذا الصنف من المثقفين، "وهكذا أخذ يتشكل نمط جديد هو "الناشط" الذي حل محل "المناضل" أو "المجاهد" الذي أسدل الستار على عقله، وتخلي

(32) خلدون حسن النقيب، في البدء كان الصراع (بيروت: دار الساقي، 1997)، ص 9.

عن حريته وكرامته تجاه الزعيم والمرشد والوكيل والوصي والبطل، وسواهم من الصور التي تصدرت الواجهة في حقبة انتهت إلى مآلاتها البائسة؛ استبدادًا وفسادًا وخرابًا⁽³³⁾.

طبعًا، هذا تقسيم توضيحي، ولا يمكن أخذه على صرامته في الواقع، فهناك بقايا تداخل تتسع رقعته، كلما جنحنا بنظرنا نحو مجتمعات أكثر مراوحة في محاولات الخروج الفاشلة من العصر المعرفي السابق. ومجتمعنا العربي أبرز مثال على ذلك. هنا، يكون التداخل معضلة كبرى، وهو يشوش على العمل في السياسة والاقتصاد والاجتماع إجمالاً، فيسود سوء الفهم والتفاهم، وحوار الطرشان بين المشتغلين على الشأن العام.

هي معضلة مثلاً، وتشتمل على ركام مكسوس لعوالق العصور في سوق مشاكلنا الراهنة، فبالإضافة إلى توجهات العصر التي أفرزتها الحداثة وتطور التصور الإنساني المعاصر للكون والقيم والمثال، وهي توجهات تعمل بالكفاية مع صخب الشارع وهرج الديمغرافيا، يصبُّ علينا التاريخ العقائدي مباحكات السنة والشيعية وفروعهما، وتاريخ الفتوح يصفعنا بمخلفات شرح إثنى برز، على حين غرة، في العرقيات جميعاً، بما فيها العربية التي انصهرت ذات يوم في إنسية القرن الرابع الهجري⁽³⁴⁾.

هذه أدوار ثلاثة رصدنا بها ملمح المثقف، بتعريفه البسيط والمباشر أو التقليدي، من خلال تحليلنا الصراع. وهو تعريف أقرب إلى توصيف المعلم والمرشد أو المناضل أو المثقف العضوي، بالمفهوم الغرامشي المرتبط بأيدولوجيا الطبقة الواعدة أو بالمفهوم العضوي المكيف لدى الأنظمة الوطنية العربية في ما بعد. بالإضافة إلى أنه تعريف لا يخرج المثقف من طاحونة الصراع الأبدية، فمرشد الأمة يصارع ثقافات باقي الأمم ويدين ما يسميه بالغزو الثقافي، والمثقف العضوي في الأنظمة الوطنية يعيش هاجس حضور النظام السابق، فيصارع بقايا الرجعية ويدين ما يسميه الأيدي الخارجية وفلول الاستعمار.

المثقف العضوي، بالمفهوم الغرامشي، يصارع المثقف التقليدي وأيدولوجيات الطبقات المهيمنة وقواها المحافظة، والمثقف الحقوقي الذي يتبنى الدفاع عن توجه معين في سلوك الأفراد، بما هو معتقد أو سلوك اجتماعي ونحو ذلك، يصارع الثقافة السائدة الحاضرة على اعتاقه. ونحن اليوم نعيش بوادر الصراع مع الذات لدى الأفراد جميعاً، بتزايد ثقافة التنمية البشرية وتحقيق المواطن الكامل أو الإنسان الكامل، بتعبيرات فلاسفة التصوف. هذا الصراع الأخير يقتصر على الفرد الذي يعيش صراعه داخلياً، بين اتزانته في العلاقة مع الآخرين وبين جموحه، وصراعه بين طموحه وبين مشبطاته. أما في الخارج، في معاملته الأفراد الآخرين، فلا يعدو الأمر أن يكون اتساقاً وانسجاماً مع الوضع المجتمعي العام الذي يحدد الوظائف والاختصاصات. وحتى في حالة وجود تداخل يؤدي إلى سوء تفاهم، فإن تنظيم الشأن العام لا يهمل ترسيخ

(33) علي حرب، ثورات القوة الناعمة، ص228.

(34) بالنسبة إلى إنسية القرن الرابع الهجري التي أبرزها محمد أركون وفرضها بقوة في محيطه الاستشراقي، انظر: محمد أركون، نوعة الأنسنة في الفكر العربي، هشام صالح (مترجماً)، (بيروت: دار الساقي، 1997).

آليات قانونية لعدالةٍ تحمل عبء الصراع المباشر عن الأفراد، لتحوّله إلى تواضع على صيغة تفاهم وتسريح لمجرى ممارسة وجودنا المدني والسياسي.

هذا تغاؤل نظري اعتباري فقط، من أجل أن نفهم التطور التاريخي السابق للصراع الذي تنفتت كُتله مع الزمن، بحيث نجد في الطائفة المرغية المزبدة نفسها مثلاً، لا طائفيين (قد يكونوا إنسانيين أو غير ذلك من التوجهات المعاصرة) يتحالفون مع لا طائفيين من الطائفة النقيضة الأخرى، ولا يجارون ذويهم في صراهم، وقس على ذلك.

نلاحظ هنا أن الصراع تنقلص دائرته عمودياً، كلما تقدمنا في ممارسة الوعي بوجودنا السياسي، ويتخذ شكلاً أفقياً مطرداً، في كل المعمورة. وبأدوات ليست سياسية على الأغلب، بل حقوقية ثقافية، فماذا ستكون دورة الصراع القادم؟ هل تعد دورتنا الراهنة إرهاباً لاقتربنا من الصراع المتطابق مع الطبيعة؟

هو الجدول المرسوم للإلكترون، بما هو سحابة من احتمالات وجوده حول النواة، داخل الجوهر الواحد⁽³⁵⁾. أما الجواهر (أو الأفراد والشرائح والقبائل والقوميات، في سياقنا)، فيمكن معاينة دور كل منها في رواق مرسوم ومنضبط لها، تخصيصاً في هذا الكون. أجرام الكون مثلاً، وإن كانت جواهرها تتضمن كل منها إلكترونات في جدل أبدي حول النواة، فإنها لا تتصارع، وهناك جدل يجري داخلها، لا مع الخارج، فمع الخارج تتكامل في حركة معقدة ضمن نظام بديع، وهذه هي الطبيعة.

طبعاً، نحن هنا مع الرسم "الاعتباري" لتعقّل المثال، ولسنا في الواقع. ثم ألا نرى هذا في قريبٍ من العلاقة الغرامشية أيضاً؟: "علاقة الفرد بالآخرين ليست علاقة تجاور، وإنما هي علاقة عضوية، بمعنى أن الفرد يتكامل بانضمامه إلى كائنات عضوية تذهب من أبسط الأشكال إلى أكثرها تعقيداً"، مع التنبيه إلى أنه لا يُنمّط سلوك الإنسان، فهو وعيٌ فاعل: "وهكذا لا تقوم علاقة الإنسان بالطبيعة على مجرد كونه هو أيضاً طبيعة، بل تقوم على كونه فاعلاً وصانعاً"⁽³⁶⁾. فغرامشي هنا، يدفع الوعي بالذات الفردية إلى مزيد من التحقق "البراكسيي"، بجعلها وعياً بالعلاقة مع الآخرين، لا بالذات فحسب. فتكون الجواهر (الأفراد في سياقنا وفي تحليل غرامشي) على تحوّل دائم يضمن الانسجام مع الحركية الدائمة والأوضاع المتجددة أبداً، في هذا النظام الكوني البديع.

فالحداثة التي سنلجها إذاً مع هذا العصر الجديد هي حداثة الوعي بالذات في علاقتها مع الآخرين أو الوعي بعلاقة الذات مع الآخرين⁽³⁷⁾. بعدما مررنا بأنواع الوعي بالأمة، فتصارعنا مع باقي الأمم (حريّاً)، والوعي بالقبيلة، فتصارعنا مع باقي القبائل (داجيسياً)⁽³⁸⁾، قبل الاستقلال، وعقارياً بعده. كذلك الوعي بالقومية، إذ تصارعنا وباقي القوميات (عسكريّاً

(35) الذرة، بتعبير فلاسفة العرب.

(36) جاك تاكسيه، غرامشي: دراسة ومختارات، ميخائيل إبراهيم مخول (مترجماً)، (دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1972)، ص 185.

(37) لا يخلط الأمر هنا بوعي سحق الذات داخل الجماعة أو ما نطلق عليه "تهذيباً" ووعي الفرد ضمن الجماعة.

(38) نسبة إلى حرب داحس والغبراء بين عيس وذبيان.

وسياسيًا)، والوعي بالفئة -وفي مناطقنا المحافظة وعي بالعيشة أو العائلة- فتصارعنا مع باقي الفئات (إداريًا وقضائيًا)، والوعي بالتوجه، فتصارعنا مع باقي الأفراد (حقوقيًا وثقافيًا). هذا ما يشجعنا على القول -إذا ما جعلنا راهنا الطائفي بين قوسين-: إننا قد نكون في تقدم مطرد ولا يوجد تفهقر إلى الوراء، إلا بتجليات الصراع في آثاره ومضاعفاته على المجتمع، وهي تعد مفعولًا ثانويًا يُنغص بعض الشيء عملية التطور برمتها.

الوعي بالذات فطرة، لا اكتساب، ويدخل في البديهيات، وهو الذي يجعل من الناس مفكرين، بنحو أو آخر. لكن تحقيق اقترابنا النظري، على الأقل، من الوعي بالذات، بما هو ممارسة وجود سياسي (الوعي بعلاقة الذات بالآخرين)، هو في ضبطه النظري ليس أمرًا جديدًا، فلقد كان محور دعوة الفلاسفة منذ القديم، وبرز مفهومه بقوة مع هيكل في (ظاهريات الروح)، كما تحقق دينيًا في بعض زوايا الأديان ودورها؛ تأثرًا بالتصوف الفلسفي، خصوصًا مع ابن عربي في (فصوص الحكم). هنا يؤكد الدكتور حسن حنفي⁽³⁹⁾: إن ما يعادل ظاهريات الروح في الثقافة العربية هو (فصوص الحكم) لابن عربي، فهيجل يصف تطور الوعي الإنساني من لحظة الزمان والمكان والحس، مرورًا بالوعي، بالإدراك فالعقل فالدين فالمعرفة المطلقة، خطوة فخطوة. إنه وصف تطور الوعي، وفي الوقت نفسه وصف تطور التاريخ (التوحيد بين الوعي والتاريخ)، وهكذا يفعل ابن عربي أيضًا، لكن بلغتنا، بمعنى أنه يصف تطور النبوة من آدم حتى محمد عليهما السلام، وحتى الولي الذي يأتي بعد محمد، والقطب، البدل، وغيرهم، يستأنف تأويل النبوة، فابن عربي وصف تطور النبوة، ولكن بوصفه تجليات للوعي الذاتي، وللوجود أيضًا (التوحيد بين الوعي والوجود).

وتحقق أيضًا ثقافيًا في بعض التطبيقات والتدريبات المعزولة، لأهداف مهنية أو اقتصادية، أي اجتماعية على العموم، إلا إنه لم يتحقق سياسيًا في الحياة العامة، إلا بمفهوم الفردانية المنكفئ على إشباع الذات. لذلك، لم يُسلم إلى مجتمع سياسي، بقدر ما أسلم إلى وتيرة سياسية في مجتمع رفاه واستهلاك. ولعل غرامشي من أوائل من زجوا بذلك المفهوم، على نحو ما شرحنا آنفاً، في عالم السياسة، لولا أنه اقتصر به على توصيف الطبقات منعزلة عن بعضها؛ لأنه لم ينظر إليها في تفاعلها ضمن برادغما واحدة، أي ضمن وعي واحد في النهاية، وليس وعيًا ووعيًا نقيضًا. ويمكن أن نجزم اليوم بوجود إرهاصات ذلك المفهوم السياسي الخاص بالوعي بالذات في المزاج العام لشعوبنا. هذا أمر ليس واجب التحقق عندنا بالضرورة، خصوصًا مع الردة الحالية وظهور العصبية الطائفية من كل مشرب، ولكننا نؤكد فقط على اكتمال إرهاصه المعرفي سياسيًا اليوم، بنسبة أكبر مما مضى. قد نغتنم الفرصة، كما قد نفوتها.

(39) حسن حنفي، "ظاهريات الروح لهيجل: قراءة جديدة" (محاضرة بمكتبة الإسكندرية، الموسم الثقافي لمركز المخطوطات، 2007-2008: <https://www.youtube.com/watch?v=7YVqKtOglmA&t=25s>. انظر أيضًا: - هيجل، فنومينولوجيا الروح، ناجي العنولي (مترجمًا)، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2006). - ابن عربي، فصوص الحكم (القاهرة: دار آفاق للنشر والتوزيع، 2016).

ثالثاً: المثقف والأنظمة

لقد أنتجت تفرعات التنظيم العام وتعقيده المتنامي في التدبير المعاصر استغراقاً وشبه تحكُّم في الأدوار كلها. عليه، لم يبق في حياتنا الثقافية إلا السياسي، سواء كان في النظام أم في المعارضة، ولم يبق أيضاً، إلا المثقف الوظيفي، سواء كان أكاديمياً أم خبيراً أم فناناً، ضمن النظام القائم أو الشعبوية السائدة أو المؤسسات الرمزية الصامته التي يعتقد موظفوها بأنهم أحرار مستقلون، ما داموا لا ينشطون ضمن هيئات نظامية، وهم يغفلون عن أنهم ينخرطون في طريق مرسومة لهم سلفاً، بفعل مجموعة من الذاكرات الاجتماعية الكامنة.

الذاكرات الاجتماعية الكامنة هي كل القضايا الجماعية العالقة، عبر العقود والقرون التي كانت تحتاج في أوانها إلى إصلاح أو إنصاف أو عدالة، ولكن شيئاً من ذلك لم يحدث. هي أيضاً كل اللحظات الانفعالية الجماعية، حسنة كانت أم سيئة، التي تمر بها المجتمعات. وإذا أردنا أن نسهم هذه المرحلة السياسية الحرجة التي يمر بها عالمنا العربي، فليس هناك أدق من أن توصف بمرحلة ربيع الذاكرات الكامنة، وأما ربيع الشعوب، فلم نصل إليه بعد، إلا إذا تمثّلنا مجتمعاتنا نفسها على أنها «ذاكرات كامنة» وقنابل موقوتة. وهذا توصيف شائع نسبياً ومؤيد لدى كثير منّا، ونحن لا نؤيده تماماً؛ لأنه ينزع عنها الوعي والإرادة، ونربأ بها عنه ونتطلّع، في ثوراتها، إلى الوعي النافذ والإرادة المستقلة.

أرى أن المثقف الطّفري لا يستحق هذه الصفة، إلا إذا استقل تماماً عن تأثير تلك الذاكرات؛ لأنه مطالب بالوصول إلى أغوارها وتشريحها أيضاً، وتوجيهها إن أمكن، بدلاً من أن توجّهه. إنه مطالب -في عملية التفكير- بأن يتعود على استحضار مسافة بينه وبين كل الأنظمة، سياسية كانت، اجتماعية، عرقية، أم مؤسسات رمزية صامته. إن الاحتجاجات في الوطن العربي، التي اندلعت مطلع هذا العقد، كانت خاطفة وكانت مباغتة؛ لأنها واحدة من براكين تلك الذاكرات الكامنة، فكانت ثورات لا مؤسساتية، ويمكن استعارة تعبير مثقفنا الفذّ، ياسين الحافظ، بالقول إنها ثورات تجريبية، بلا نظرية⁽⁴⁰⁾.

لقد تمنعت، في انفجارها، عن أن يوطرها مثقفون تقليديون، ولكن بوصفها كانت ثورات لا مؤسساتية وبوصفها لم تفرز سلفاً مثقفين يؤسسون لها نظرياً، ويدمجوا ذلك عبر شحنات شعورية، من خلال الأدب الشعبي الخفيف في المزاج العام للمجتمع الثائر، لإفراز مناضلين سياسيين وقادة ميدانيين من قامّة آمال الثورة. لقد ساعد هذا على أن يركبها في ما بعد نافذون من الأنظمة السائدة، أي مثقفون تقليديون وسياسيون من فلول الأنظمة السابقة، سواء كانت تابعة الأنظمة القائمة أم مؤسسات المجتمع المدني.

هذا ليس أمراً سلبياً بالضرورة، ولكنه في ألطف حالاته قد يعيد بعض الاستقرار فقط، ولن يتجاوز أخطاء الماضي، إلا بوازع من عملية تصحيح يقوم بها النظام السائد نفسه، تأسيساً على ما تعلم من الثورة، كما قد يجتريها مجدداً ولن

(40) في معرض تحليله حول ثورة 23 تموز، طبعاً مع العبرة هنا لهذا الشبه. انظر: ياسين الحافظ، الأعمال الكاملة، ص212.

يدفع بها إلى الأمام، أي إنه لن يكون منسجماً تماماً، بالضرورة أيضاً، مع طموح تلك الثورات الثلقائية وآمالها، وهي ثورات "موظفة"؛ لأن مبلغ طموحها لا يتعدى مرمى ما تصبو إليه الذاكرات الكامنة، وهي ذاكرات -كيفما كانت قضاياها عادلة- ثأريّة على الأغلب، وهذا خارج عن إرادتها؛ لأن الجانب الانفعالي تضخم بها على امتداد الزمن الذي غابت فيه حلولها وأبطأ انفراجها. إنها مفتقرة إلى تفقد المثقف الطفري وتنقيحه وتهذيبه وتلطيفه لها، ثم إنها محكومة ببراديعها واحدة مع النظام السائد، كيفما اختلفت معه، وهي براديعها الجلال والضحية.

هل يعني هذا أن الدّوار العربي الراهن لم يفرز بعد مثقفين خاصين به؟ ما نزال تحت قيادة السياسي التقليدي، حاكماً ومعارضاً، وموجهين من المثقف الوظيفي، لحساب الأنظمة السائدة، ظاهرةً وكامنة. أما النظم الصاعدة أو الناشئة أو الثائرة أو الواعدة، أو البراديعها القادمة بمصطلح تحليلنا، فلم تفرز بعد مثقفينها. لا نملك نفي وجودهم متفرجين أو حتى محللين ضالعين، على استحياء وفي غير ما انخرط بالتاريخ، أو شباب متبرمين بالوضع العام يثبون قلقهم الاجتماعي والسياسي والثقافي، وليس المعرفي مع الأسف إلا نادراً، بالفضاء "السبراني" في جزئيات وملهيات نظرية وتاريخية وعلمية، على تراشق وتلاسن يزيد من شرخ الصراع ويؤجج حُمى الطائفية والجهوية والعرقية والمذهبية والتوجهية. هو صراع، كيفما انتقد الأنظمة السائدة وعارضها، يُعد دعماً وقوفاً رئيساً لمنطقها وأسلوبها نفسيهما في النهاية.

الصراع السياسي الذي أمثل به آخر دورة صراع نعيشها، ليس صراعاً، أو هو صراع بين الإنسان وأرضية ثقافية ونسق فكري عام، لا بين الإنسان والإنسان، في شكل طوائف أو طبقات أو فئات. ولا بد من طرح سؤال جوهري هنا، وهو: ألا تمثل الطبقات الوسطى، بوصفها الأكبر حجماً في مجتمعاتنا، حجر عثرة أمام هذه الخطوة العملاقة؟⁽⁴¹⁾ لعل هذه الخطوة تجري بمرونة أكبر في البلدان المتقدمة. ذلك أن الطبقة المتوسطة هناك تتركز تصنيفاً على نمط حياة معين (وهي حقوق مدنية سياسية)، في حين هي عندنا تتركز على نمط موقف وسلوك معين إزاء النظام السائد (وهي منحة مدنية سياسية).

لقد كان مفهوم الطبقة المتوسطة إفرازاً للجدل الذي دار بين الليبراليين الكلاسيكيين والماركسية⁽⁴²⁾، وإذا ساعد ذلك على استقرار الأنظمة الليبرالية وتطور مجتمع الرفاهية، لسبق ثورتهم الفكرية على ذلك، فإنه بالعالم العربي ساعد على استقرار الأنظمة السائدة وتمكنها، وتوسعة السند للطبقة المتسلطة والنظام المستبد ودعمهما. وبتهيئة الطبقات الوسطى في عالمنا العربي، فإن الطبقة الحاكمة ونخبها العسكرية والإدارية والاقتصادية لا تشعر بالعزلة، هي طبقة الـ "الياقات

(41) وفق تقديرات (مصرف التنمية الآسيوي)، فإن الطبقة الوسطى بالبلدان العربية سنة 2013 تشكل 76.6 في المئة من مجموع السكان. وقد يتقلص حجم الطبقة الوسطى في الأزمات التي تضرب بلدًا من البلدان، فقد حدث في سوريا (2013) أن انخفضت نسبتها إلى 26.1 في المئة، وارتفعت الوسطى الدنيا (أي المعرضة للفق) إلى 26 في المئة، كما ارتفعت نسبة الفقيرة إلى 43 في المئة: الأمم المتحدة، **الطبقة الوسطى في البلدان العربية: قياسها ودورها في التغيير** (بيروت: الإسكوا، 2014)، ص 28، 33.

(42) أحمد موسى بدوي، **تحولات الطبقة الوسطى في الوطن العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2013)، ص 49 وما بعدها.

المثقف العربي بين النظام وبنية النظام

البيضاء" وصوت "العقل والحكمة"، والعقل الماهوي الثابت والحكمة المستفيدة والآتياع، في واقع متخلف يحتاج إلى صوت المبادرة والحركة والإبداع.

ثم حتى باستخدامنا مصطلحنا التقليدي بدلاً من مصطلح الطبقة الوسطى وبعتمادنا المؤشر العقائدي الشعبي بدلاً من المؤشرين الاقتصادي والاجتماعي، نجد أن "سواد الأمة"، منذ استقرارنا على أديم الإرجاء⁽⁴³⁾ وفتوى قتل الخارج عن النظام السائد، سواء كان بصفة سياسية (المفرق للجماعة) أو بصفة ثقافية (المرتد)، كان سواداً ما يزال يستبطن هذا المفهوم في تفكيره، بما هو نسق متكامل ومتأصل، ولا داعي لنسبة هذا النسق إلى مذهب معين، ولا أن تبوء به دولة من الدول، ولا أغرب من ذلك، عرق من الأعراق، فهذا ما استقرّ عليه الجمهور، إجماعاً عبر القرون، وما استبطنته شعوبنا، بمختلف بلدانها ودولها منذ الرضاغة، بما فينا جالياتنا في الغرب (متمرسين وغير متمرسين). لا يزايد في ذلك اتجاه على اتجاه ولا مذهب على مذهب ولا طائفة على طائفة، إذا أردنا أن نواجه مشاكلنا الثقافية، برؤية غير رؤية النعامة⁽⁴⁴⁾.

لا بد إذاً من ثورة فكرية ثقافية تسبق تلك الخطوة العملاقة المأمولة، فأمام المثقف العربي الطفري:

- نظام الحكم، وهو السلطة السياسية المباشرة التي يسهل تقييمها، بمحض متابعة تقاريرها وأعمالها (ووقائعها راهناً)، وتقارير مختلف هيئات التحقيق والدراسة والإعلام الأخرى. ولكن أمامه أيضاً بنية ذلك النظام، ويصعب رصدها بدقة من الوهلة الأولى، وهي متكونة من مجموعة أنساق أو أنظمة قاعدية تحتية.
- نظام الأعراف السائدة في عشيرته أو عائلته (سياق الأسرة).
- إجماعيات الثقافة السائدة في طبقته أو فئته (سياق المهنة).
- أنساق اعتبارية لاستجابات سياسية ثقافية متأصلة في ذاكرات اجتماعية كامنة، قريية وبعيدة (الانفعال الجماعي في سياق التوتر السياسي العام)، ومن الصعب اتخاذ مسافة منه⁽⁴⁵⁾.
- مؤسسات معنوية صامتة تلهم الثقافة الشعبوية (سياق الشارع الكبير).

(43) نقصد الإرجاء السياسي (إرجاء الحسن بن محمد بن الحنفية ومن وافقه)، وهم المرجئة الأولى الحقيقيون الذين ينفون الكفر عن الصحابة المتورطين في الفتنة، وتوافقت معه السنة، ثم تطوّز معها -مع السنة- إلى إرجاء أمر الحاكم إلى الله وعدم جواز الحكم عليه، ومن ثم تكفير من خرج عليه. وهو غير الإرجاء العقائدي الذي ظهر بعده، والمختلف مع السنة في العقائد المحضة (إرجاء حمّاد بن أبي سليمان ومن وافقه) الذين رأوا بأن الأعمال ليست من الإيمان ولا يضر مع الإيمان معصية، ولا يجوز تكفير أحد من المسلمين بمعصية. انظر بخصوص المرجئة: آراء المرجئة في مصنفات شيخ الإسلام ابن تيمية، عبد الله بن محمد بن عبد العزيز السند (عرض ونقد)، (الرياض: دار التوحيد للنشر، 1427 هجري)، ص 93 وما بعدها.

(44) إذا كان من الضبط والحرم تحميل مسؤولية خطأ تقني محدّد إلى الجهة المعيّنة المسؤولة عنه، فإنه من غير المفيد تفاذنا مسؤولية أخطائنا الثقافية، فحدودنا القطرية، فضلاً عن كونها "سايسيكوكوية" لا عربية، هي سياسية لا ثقافية. ثم لأن مشاكلنا الثقافية تعود إلى الإطار المرجعي التراثي العام الذي يتحدّد به نسقنا المعرفي الراهن لنا جميعاً، لا لواحدة من دولنا أو طوائفنا.

(45) نقصد مسافة التحليل والقراءة، لا المسافة من مسؤولية المثقف، بما هو مواطن.

- رأسمال رمزي شامل يجمع بين كل ذلك (سياق الموائم سياسيًا).

ثم أمامه أيضًا، في الضفة المقابلة: نسق سياسي إجرائي غربي "مناق"، إزاء كل رأسمالنا الرمزي؛ يدعّمه وفق مصالحه معنا فقط، ويُصنّجِي بالمتشف العربي.

هذه كلها أنظمة، منها السياسي والثقافي والاجتماعي، والسلطة بما هي مفهوم وأداة، مُحَقَّقَةٌ فيها جميعًا، سواء كانت ردعًا نظاميًا أو قسرًا اجتماعيًا، وعلى المتشف أن يراقب مسافة النظر والفحص والمعالجة والحرية والاستقلال عنها. إن مثقفنا العربي الطّفرى إذا "ضمير شقي"، وفق تعبير سارتر؛ لأنه في مواجهة الشرق والغرب، على السواء، عصر بأكمله وبنية مؤسسة على براديجما صراع عمادها لعبة الجلاّد والضحية التي تكاد تكون قانونًا طبيعيًا، ثم ليس له -بعد ذلك- طبقة أو فئة أو طائفة، في الواقع الاجتماعي، يتكئ عليها أو تسنده، حيث ينتقل الصراع عنده من الشروط الاجتماعية والمرافعة عن قبيلة أو طبقة إلى الشروط المعرفية والمرافعة عن الإنسان وعصر واعد.

رابعًا: مجال المتشف ودوره

لو كُلف أحدنا بتدريب فريق كرة قدم، واستمرت المهمة على امتداد خمس سنوات لم تسفر عن نتيجة إيجابية، ولو ضئيلة، ثم أردنا أن نقيم العمل، فماذا نفعل مبدئيًا؟

- ننظر في منهجية التدريب المُتَوَخَّى وبرنامجهِ.

- نعيد النظر في كفاية المدرب.

- ننظر في مدى دقة اختيار اللاعبين ومهنيته.

- نوسع النظر في سياقات أخرى متفرعة.

وبالنسبة إلى تعاملنا مع نتائج تراثنا المقدس، سواء كان دينيًا أو قوميًا أو وطنيًا، كُنّا وما نزال نضع المدرب أو اللاعبين أو كلهم فقط موضع التهمة والمساءلة، ولا نجسر البتّة على مساءلة البرنامج، مع أن الإجراء العلمي السليم يقتضي منا النظر، أولاً وقبل كل شيء، في محتوى التدريب. وهذا يعود إلى غياب المتشف الطّفرى الذي لبس ثوبه ودوره وناب عنه، في الكتابة، السياسي والموظف الخبير:

- السياسي، بحافزه التنافسي، لا يلتفت إلا إلى المدرب.

- الموظف، بحافزه التنافسي أيضًا، لا يلتفت إلا إلى اللاعب.

لهذا السبب، فإن حياتنا الاجتماعية والسياسية أضحت مهرجانًا من الخلافات والصراعات حول الأجدر بتمثيل (مدرب أو لاعب) أخطائنا المقدسة (البرنامج). الخطر هنا أن الاهتزازات لا تكون قاصرة على ما يسميه بارييتو "دورة

المثقف العربي بين النظام وبنية النظام

الصفوة"⁽⁴⁶⁾، فالأمر يتعلق بحرب أهلية دائمة أبدية سلاحها ثقافة لا تاريخية وتناقض بعضها أبداً، وتغمر مجتمعاتنا لتعطّل التنمية والتقدم والتطور. إن أوضح ما يعبر عن هذا تعاملنا مع عقائدنا، دينية أو أيديولوجية، ومع سياساتنا وإصلاحاتها وإصلاح الإصلاح والمراجعات ومراجعة المراجعات.. إلخ.

في أثناء التناقض الصيوري المستدام والمسار الدائري المغلق، تمت التضحية بفلول متتالية من "المدرين واللاعبيين" الذين يلبسون أحياناً ثوب الإصلاح البروتستانتي، ويروغون أحياناً أخرى إلى ثوب القرار الأرثوذكسي⁽⁴⁷⁾. وقد حدثت صراعات عنيفة وأضاعت مجتمعاتنا عقوداً مع هذا العنت، ونحن نكابد نتأجه إلى اليوم. إنها حالٌ تشجع على الاعتقاد بأن الإصلاح السياسي/الثقافي العربي ما يزال عاثراً في الخطوة اللوثرية الأولى⁽⁴⁸⁾.

فالمثقف الحقيقي إذاً، لا يلتفت إلى المدرين واللاعبيين، إلا بوصفهما ضحايا غفلة مُحتملين بنيات حسنة، ويمكنه التعمق والبحث في الشبكة العضوية العامة التي تجمعهم بالشروط الموضوعية التي أفرزت هكذا إخفاق أو إفلاس أو تقهقر. ثم لا تكون بعد ذلك بؤرة تركيزه الرئيسة، إلا جوهر البرنامج.

لقد غدت الممارسة الواقعية (البراكسيس) للفلسفة عندنا، في ما عدا المشروعات الفكرية لأعلامنا⁽⁴⁹⁾، وقد حجبتها التيار الأصولي لما بعد النكسة وتبلور في أحضان العقل السائد، ممارسة نقدية على التراث المكتوب في أغلبها أو تقديم عروض بالوكالة لمدارس غربية (طبعاً هذا تعميم على الرواج). ولقد طال هذا العمل وامتد إلى أيامنا، وأصبح تقليداً معلوماً من التفلسف بالضرورة، ولقد حدث في بدايات القرن الماضي أن وجدت النهضة نفسها بين شرق جاهل متخلف وغرب مادي متوحش:

- تستشف، من خلال جهالة الشرق، بريق حضارتنا الأولى وتنسى الشرق الذي تكابده.
- تستشف، من خلال توحش الغرب، بريق عقل الأنوار وتنسى الغرب الذي تقاومه.

سرح العمل النهضوي مع تراثين يجهد فيهما فكره ويسلي بهما قلبه أيضاً، بعيداً عن الواقع، فالخط السلفي استأنف الواقع، بثقافة أضحت في عداد السرياليات، والخط الليبرالي استعار منظار مبادئ الثورة الفرنسية، ليستأنف تعاطيه مع سياسة غربية متوحشة لم تعد لها علاقة البتة مع أنوار الغرب. لا يعودون إلى الواقع إلا لضرورة التبرير، فالسلفيون يبررون

(46) بوتومور، **الصفوة والمجتمع: دراسة في علم الاجتماع السياسي**، محمد الجوهري وآخرون (مترجمًا) (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1988)، ص 65.

(47) بمعنى المحافظ، ولا نقصد الكنيسة، وإلا كنّا اعتمدنا عبارة "القرار الكاثوليكي".

(48) نسبة إلى مارتن لوثر: مصلح ديني مسيحي، ومؤسس المذهب البروتستانتي. للمزيد عن فلسفته، انظر: عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984)، ج 2، ص 363.

(49) منهم من ذكرنا في المدخل، إضافة إلى آخرين. انظر: **الفلسفة العربية المعاصرة: تحولات الخطاب من الجمود التاريخي إلى مآزق الثقافة والأيدولوجيا**، إسماعيل مهناة (مشرقاً) (بيروت: منشورات ضفاف، 2014). ومآزق الثقافة تُدرجُ طبيعيًا وتجربة في الطريق، لا مفرّ منها. هي، في كل الأحوال، تطوّر نوعي إزاء الجمود التاريخي.

رؤاهم بتوحش الغرب حينذاك، والليبراليون يبررون رؤاهم بجهالة الشرق آنئذ. ثم بقي هذا الأمر تقليدًا - باستثناء الفلتات طبعًا - إلى أن طفح الكيل، منذ مطلع الألفية، حيث بدأ العمل الفكري العربي يطرح أسئلته بقوة، ولكن بعمق وبعده أقل من سلفه⁽⁵⁰⁾، حول أثر التراث في حياتنا وواقع السياسة، من دون تورية أو مجاز.

هذا من الناحية الثقافية، وأما في الجانب السياسي، فالأمر مختلف، لوجود نقطة مهمة لا يجب إغفالها، وهي أن المثقف الثائر، في ذلك الوقت، كان جزءًا من التراث؛ لأن التراث كان ثورة آنئذ (أو هكذا بدا عند سواد مثقفينا آنذاك) في وجه الإمبريالية المتوحشة التي كانت لا تزال غربًا غازيًا للعالم أو «غربًا مسيحيًا بالنسبة إلى الإسلاميين منهم»، أكثر منها دولا أوروبية. كان جزءًا من الأنظمة؛ لأن الأنظمة في عمومها - مع حفظ الاستثناءات - كانت ثورة على الاستعمار، ومن الصعب آنذاك أن تتمثل الأمور كما نراها اليوم. على هذه اللوحة، نلاحظ التناقض المزودج للمثقف آنذاك، في تمثله مهمته بين المنطلقين الثقافي والسياسي. ولعل ذلك التناقض هو الذي أبقي جدل العصور في فوضانا القومية الصاخبة على تكافؤ بين قواها المتصارعة، فلم نتقدم ولم نتأخر.

من جهة أخرى، غدت الممارسة الواقعية للسياسة عندنا، وقراءة السياسة أيضًا، مراقبة بروتوكول سياسي يحاكي مؤسسات الدولة الحديثة فقط، وفي ما عدا ذلك، فمتابعة وتحليل بنيوي⁽⁵¹⁾، في مشهد إطلاق العنان لأجهزة المصالح من أجل تكييف - لا تسيير - الشأن العام الداخلي. وإذا أقنعنا "المثقف العضوي" بـ "أنظمتنا الثورية"، وأنه مفهوم - على تعسفه مع مبادئ المواطنة والديمقراطية وحقوق الإنسان - في بدايات تشكل دولنا الوطنية المستعجلة للحاق بالغرب والخارجة من استعمار ومؤامرات وتكتلات متباينة أو متصارعة، إلا أنه أصبح مع الزمن آلة مؤسساتية سلطوية عملاقة متعالية على الواقع وعلى شعوبها، فأضحت لا تاريخية، مثل فلسفتنا، وأصبح التحليل السياسي وقراءة الواقع محكومين بتبرير ذلك، استنادًا إلى وجود شماعة الآخر وتقليد لا واقعي تأويلي لظواهر المجريات. هذا ما دعا ياسين الحافظ إلى التساؤل، حتى قبل أن نصل إلى هذا المستوى المتقدم من التقهقر المؤسّس: "ما الذي يمكن أن تفرزه أدوات معرفية، مثل خيانة وعمالة ومؤامرة وانحراف، سوى "الشلف" التأويلي في النظرية والإرهاب الجسدي والفكري في الممارسة"⁽⁵²⁾.

عندنا اليوم فلسفة وسياسة لا تاريخيين، ودور المثقف العربي هو تقويم هذا "البراكسيس" المختل وإعادة توجيهه في سكة التاريخ. وإذا شئنا أن نعرفه، من خلال هذا الدور، فالمثقف إذ هو فيلسوف السياسة؛ السياسة بمفهوم الصيرورة التاريخية العامة للدولة والمجتمع، لا مفهوم عمل السلطة أو النظام أو الحزب أو الدين، بما هو سلطة معنوية؛ لأننا هنا أيضًا نلاحظ أن الالتزام في دور المثقف طالما ألّفناه، دفاعًا أو تبريرًا أو تلميعًا لهذا النظام أو تلك السلطة أو انخراطًا في

⁽⁵⁰⁾ يعود ذلك إلى شيوع الإشكاليات التي كانت قبل ذلك مطروحة في دوائر خاصة مع أكاديميين متمرسين، وجرانها في ساحات الجمهور العريض، بعامل الوسائط الجديدة والضجر الشعبي العام أيضًا من التجارب الفاشلة المتلاحقة، مما طبع تناولها بالنسطيع، بقدر تنامي رقعة شيوعها.

⁽⁵¹⁾ هو تحليل يعتمد على قراءة المتن في النظام السائد. ولا يقرب الهامش، بل لا يفكر في الاقتراب من جدل المتن المتنمي وبالغ التعقيد مع الهامش، إلا لدواعي تبرير القرار والسكون أو تخوين الحركة والإبداع.

⁽⁵²⁾ ياسين الحافظ، الأعمال الكاملة، ص 880.

المثقف العربي بين النظام وبنية النظام

الدعوة والدعاية إلى دين أو حزب أو معارضة. هذه الأدوار التي ألفناها هي أدوار على كل حال، وموجودة في حركية كل المجتمعات، وهي لا تحتل في وظيفتها أي حكم قيمي، وقد تدخل في جملة مهام المثقف الطفري، بصفته مواطن، لا مثقف طفري.

قصارى القول: إن هذا النوع من الممارسة قد يفيد في تنوير الرأي العام من جهة، ومن جهة أخرى يستفيد منه السياسيون في تقدير مواقفهم وقراراتهم وخططهم. هذا يدخل في النشاط الثقافي أو الدعوي أو التحسيس أو التربوي ببرامج النظام السائد، أو في يوميات السياسة والإعلام وروتين الممارسة، ولا علاقة له بالتغيير الطفري ولا بالمثقف الذي يحتاج إليه عالمنا العربي اليوم.

ولأن المثقف عليه أن يفلسف الأنظمة السياسية السائدة جميعاً بما فيها، كما شرحنا آنفاً، الأنظمة الكامنة في الشعوب المستغلة أو الثائرة، بات لزاماً عليه أن يكون على دراية عميقة بالتاريخ المحلي للمجتمع محل التدخل، ولكن أيضاً للمجتمعات الأخرى، من أجل المقارنة. ولكن هنا، يجب أن يكون الانطلاق من مشكلات الواقع الراهن. والواقع في عرف المثقف الطفري، هو مؤشرات البعث المعرفي الجديد، وليس ملهيات الثقافة السائدة كما حصل مع نهضتنا الفلسفية.

فالثقافة السائدة تشيع المقولات الفكرية اللاتاريخية (سواء كانت عروضا عن ماضينا السعيد أو عروضا عن الواقع الغربي المعاصر)، ليتلقفها المجتمع ومتعلموه، بما في ذلك فئاته الثائرة، بالتلف التحليلي في منتدياتهم ومطاراتهم وإعلامهم ومنابرهم. هكذا، يحصل الشرخ لدى المجتمع، بين تفكيره المسافر مع مقولات خارج التاريخ وانفعاله المغمور بهوموه الراهنة. إنه طلاق تام بين محل التفكير ومحل الانفعال، فنحن منفعلون بما يشغلنا ومتدبرون ما لا يشغلنا، وبهذا يضمن النظام المستبد الطبيعة الانفعالية اللاعاقلة والطبيعة اللاواقعية للانتفاضات المرتقبة جميعها، فيضمن بذلك سهولة توجيهها ضد نفسها.

إن اتحاد التفكير والانفعال، بشأن موضوع واحد، هو دور المثقف الطفري، إذ عليه تجفيف منابع قصور الأندلس⁽⁵³⁾ وقتال الملائكة⁽⁵⁴⁾ وتكييفات الأشعري⁽⁵⁵⁾ في ثقافتنا العربية، وإعادة بعثها في رهانات مستقبلنا، وتجفيف منابع ثقافتنا من الإشكاليات النظرية والملهيات السياسية الغربية التي لا نملك، أو لم نهتئ أرضية لها أو بناءً تحتياً خاصاً بها في الواقع⁽⁵⁶⁾.

(53) ملهيات قوميتنا العربية (رمزاً لا تعيياً).

(54) وعود صحتنا المباركة (رمزاً لا تعيياً).

(55) مُسَكِّنَات مراجعتنا الأخيرة في الثورة الوطنية والقومية (رمزاً لا تعيياً). هذه رموز ثلاثة لثقافة تضعنا عند حافة التاريخ. تُشجّع الأنظمة السائدة، وهذا ليس غريباً. تفكر بها الجموع الثائرة، وهذا في منتهى الغرابة.

(56) من أشهر تلك الملّهيات حق المشاركة في المهرجانات الانتخابية عندنا بأصنافها، ونحن لم نصنع المواطن بعد، حيث اللبنة الأولى في المشروع الديمقراطي هي تكريس الحقوق الأساسية والحريات الفردية، أولاً وابتداءً ومطلقاً. كيف نعطي عبيداً (مع التقدير) حقوقاً سياسية قبل أن نعتفهم؟

بهذا، يكون في مستوى ما تتطلبه المرحلة من مواجهة براديجما ابتلعت المستغلّين والمستغلّين في آن معاً، وعثرت بنا عند أبواب الدخول إلى العصر، فالمثقف ثوريّ بطبيعة وصفه، بحسب ما قدّمنا، والثورة ليست عنفاً أو قلباً للأوضاع رأساً، بالضرورة. المثقف الإصلاحي، كما يذهب الدكتور عزمي بشارة، يصل إلى طريق مسدود مع الاستبداد المطلق⁽⁵⁷⁾، فالثورة اندماج في النظام السائد -إذا لم يكن مستبدّاً- وتوجيهه وتغييره من الداخل، ولا مواجهة إلا مع استبداد أو احتلال.

إذا ما فحصنا تاريخنا، قبل أربعة آلاف سنة على أقل تقدير، نجد أن الصراع كان تقليدياً يحركه عنصر الندرة والتنافس على الموارد، ولم ينتقل من محض تقليد إلى براديجما طاغية، إلاّ لدى تغيير موضوع الصراع وانتقاله من الموارد إلى الإنسان. لقد كشفت النظرية النقدية المعاصرة⁽⁵⁸⁾ أنّ الدافعية التي تغذي دورات الصراع تتمثل بالهوية والاختلاف. هكذا، غزت تلك البراديجما في عقولنا وتمكنت منها، بعدما كان الإنسان لا يصارع الإنسان على الهوية، وإنما على أشياء⁽⁵⁹⁾، فهي احتلال إذاً "احتلال أصلي عريق"⁽⁶⁰⁾.

ثم نجد، من جهة أخرى، أنها خلّفت -وما تزال حبلية- حروباً ومجاعات وتهجيرات عاصفة باجتماعنا البشري، فهي استبداد أيضاً (استبداد أصلي عريق أيضاً)، ومواجهتها لا تعني مطلقاً التحليق في العموميات، فبين الحق الدستوري للسلطة، بما هي مصدر في استعمال العنف المادي الذي يحمي النظام العام، والحق التاريخي للمجتمع، بما هو مصدر في استعمال العنف المعنوي الذي يحمي البراديجما العامة؛ من ماذا يكون موقف المثقف الطفري، لكي نحكم على الدور الذي يقوم به بأنه واقعي، لا مثالي أو خيالي أو هرب من الواقع؟

هل نعد مناضلاً في نقابة طلاب يطالب بتغيير مدير مطعم مختلّس الخدمات الجامعية أكثر واقعية من مناضل في النقابة نفسها يطالب بتجفيف منابع العصر المعرفي الغابر في الوحدات الدراسية؟ كلاهما على حق، وكلاهما قد يكون مغامراً، إلا أن الأول قد يواجه مشكلات مع إدارته أو قد يصل إلى صيغة حلول معها، وبالإضافة إلى ذلك، قد يلقي أيضاً ترحاباً وتشجيعاً في محيطه. والثاني قد يواجه مشاكل مع إدارته أو قد توهمه -مراعاةً لثوّجه العصر- بأنها "تشكره" على الاهتمام وأنها "تدرس" الأمر، ولكنه قد يتلقّى -بخلاف زميله الأول- تثيرياً وتشويهاً في محيطه. يمكننا هنا وانسجماً مع مقترحنا، أن نُفضّل قياس الواقعية بحجم المقاومة المضادة، مع التنبيه إلى أننا ننظر إلى أصناف التدخل جميعها، بوصفها مبادرات واقعية ومطلوبة بالحاح في واقعنا.

(57) بشارة، ص 16.

(58) النقيب، ص 9.

(59) أصل الأشياء الطبيعية، وأصل الهوية الثقافية. الطبيعة أسبق، فالهوية مفهوم -أو أداة بيد براديجما الصراع- مكتسب طارئ. هذا ما يدعنا نميل إلى عد عنصر الهوية طارئاً على صراعاتنا، فزاد من تصلبها وأبديتها.

(60) مُبرّزنا لإعطاء الأولوية لمواجهته، قبل أي انسياق وتلهية، مع قضايا و "مستعجلات" أخرى.

سؤال ختامي

نصل بعد هذه الجولات إلى أنّ المثقف الطفري والمثقف الوظيفي يتكاملان، والحياة بوتيرتها الراهنة في سُلّم التقدم، ولا تتوقف لغياب المثقف الطفري، لكنها فقط تستحيل إلى مَسْخٍ من الاجتماع الراكد. هما مثقفان عموميان ينشغلان بالشأن العام، ويرتبطان وثيقاً بمسيرة التقدم والإنجاز (والتطور بالنسبة للطفري) في محيطهما، ولا يقدح في انشغالهما تخصص أو تركيز على جانب معين؛ لأن دورهما بوصفهما مثقفين لا "يسقط عنهما التكليف" بوصفهما مواطنين. عليه، قد يكون المثقف بنوعيه منخرطاً في حزب سياسي أو وزيراً في حكومة أو مدير مركز بحوث، أو رئيس مصنع يسهم في الاقتصاد وامتصاص البطالة، أو أستاذاً أو محامياً أو بيطرياً أو فلاّحاً أو إعلامياً.. إلخ.

دور المثقف الطفري لا يتحقق في الواقع، إلا بتفاعل مع دور المثقف الوظيفي، فالأول مثلاً يفكر في الخلل المعرفي الكامن وراء تمنع تجسيد الديمقراطية عندنا، ومن ثم يسلط ضوءاً على المشكل الأصلي السابق لإرادتنا ووجود جيلنا، فيصطلح الغرماء بعدما اكتشف أنهم تصارعوا على التناقض/الخطأ، والمشكل/الخطأ، ممّا يُسهِّل اجتماعهم على إرادة التغيير، إذا صحَّ لهم عزم. والثاني يَنْبِه إلى خلل الممارسة في تعاطينا مع الديمقراطية، ومن ثم يفتح انفراجاً في دراسة البدائل والحلول الممكنة. وبما أن المثقف الطفري مؤهل لاقتلاع جذور المشكل، والمثقف الوظيفي مؤهل إلى تعيد طريق الخروج من المشكل، فلا بد من العمل والتركيز ابتداءً على مجال الأول وقضيته، وهي نفس براديجما الصراع المحتلة لعقولنا، منذ أمد سحيق، ولا بد من تناسق جهد المثقفين كلهم في ذلك، فالمثقف الطفري همّة التطور، وله - على العموم- تطلعات وجودية تتعلق بالإنسان وخلل العصر في منطلقها، وقد تجد لها صخباً في المنابر والمنتديات، ولكنها لا تجري بالتاريخ وترجم إلى حقائق سياسية، إلا بانخراط المثقف الوظيفي في الموجة نفسها معه.

المثقف الوظيفي همّة التقدم، وله تطلعات حضارية تتعلق بسياق الإنسان في منطلقها، وقد تجد لها تجسيدا ضمن برامج تنمية مجتمعية محدودة، بحدود العهدة أو الدورة في تعاقب الزُمَر. لكنها بلا نسق معرفي، لتأصل في العصر وتتجذر في المجتمع، إلا بانخراط المثقف الطفري في موجته. إن حاجة مجتمعاتنا ماسّة إلى المثقفين في آن معاً، الطفري والوظيفي، وهما قريبان من مثقف هادي العلوي (الكوني) ومثقف علي حرب (الوسيط)، مع اختلاف مع الأول، في التركيز على "معرفة" المفهوم؛ أكثر من التركيز على "رؤيته"، من أجل مرونة تعقله وفهم حركته في أروقة الحياة المدنية، واختلاف مع الثاني، في تركيز المثقف الوسيط على نقض أوهام الجماهير، قبل أوهام ثمرتها الممثلة في النخبة.

لعل انفصال هذين الصنفين من المثقفين عن بعضهما، في واقعنا، يكون من نتائج براديجما الصراع القائمة في تفكيرنا منذ قرون، وقد رسّخت ثنائية المادي والمثالي "المُختلقة"، بما هي أداة نظرية بارعة في تحويل محض مفهومات وإجراءات تفكير محايدة ومتكاملة أيضاً إلى عقائد متناقضة، فهل تكون هي نفسها أيضاً قد رسّخت مفهومي التقديس والتدنيس، بما هي أداة بارعة في تحويل أوضاع وئني بشرية متميزة، جغرافياً أو تاريخياً أو ثقافياً، إلى طوائف متناحرة؟

مراجع البحث ومصادره

1. ابن عربي، فصوص الحكم (القاهرة: دار آفاق للنشر والتوزيع، 2016).
2. أركون. محمد، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، هشام صالح (مترجمًا)، (بيروت: دار الساق، 1997).
3. الجابري. محمد عابد، المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000).
4. الجوهري، الصّحاح: تاج اللغة وصحاح العربية (القاهرة، دار الحديث، 2009).
5. الحافظ. ياسين، الأعمال الكاملة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005).
6. الرباعي. عبد القادر، تحولات النقد الثقافي (عمان: دار جرير للنشر والتوزيع، 2007).
7. السند. عبد الله بن محمد بن عبد العزيز (عرض ونقد)، آراء المرجئة في مصنفات شيخ الإسلام ابن تيمية (الرياض: دار التوحيد للنشر، 1427 هجري).
8. العلوي. هادي، الأعمال الكاملة، ط2، (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 2003).
9. ----- حوار الحاضر والمستقبل، خالد سليمان حيدر جواد (معدًا)، (دمشق: دار الطليعة الجديدة، 1999).
10. ----- فصول من تاريخ الإسلام السياسي، ط2، (نيقوسيا: مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، 1999).
11. ----- مدارات صوفية: تراث الثورة المشاعية في الشرق (دمشق: مركز الدراسات والأبحاث الاشتراكية في العالم العربي، 1997).
12. الغدامي. عبد الله، النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية، ط3، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005).
13. الفيروزآبادي، القاموس المحيط (القاهرة: دار الحديث، 2008).
14. النقاش. رجاء، أدب وعروبة وحرية (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2008).
15. النقيب. خلدون حسن، في البدء كان الصراع (بيروت: دار الساق، 1997).
16. بدوي. أحمد موسى، تحولات الطبقة الوسطى في الوطن العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2013).
17. بدوي. عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984).
18. بلحسن. عمار، إنتلجنسيا أم مثقفون في الجزائر (بيروت: دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، 1986).
19. بوتومور، الصفوة والمجتمع: دراسة في علم الاجتماع السياسي، محمد الجوهري وآخرون (مترجمًا) (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1988).

20. بينيت. طونب ولورانس غروسبيرغ وميغان موريس (محررون)، مفاتيح اصطلاحية جديدة: معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، سعيد الغامدي (مترجمًا)، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2010).
21. تاكسيه. جاك، غرامشي: دراسة ومختارات، ميخائيل إبراهيم مخول (مترجمًا)، (دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1972).
22. حرب. علي، أوهام النخبة أو نقد المثقف (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2004).
23. ----- ثورات القوة الناعمة في العالم العربي: من المنظومة إلى الشبكة، ط2، (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2012).
24. زريق. قسطنطين، الأعمال الفكرية العامة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996).
25. شكري. غالي، أزمة الجنس في القصة العربية (بيروت: دار الشروق، 1991).
26. عماد. عبد الغني، قسطنطين زريق: الداعية والمفكر القومي العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2012).
27. فيبر. ماكس، العلم والسياسة بوصفهما حرفة، جورج كتورة (مترجمًا)، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011).
28. مجموعة مؤلفين، الطبقة الوسطى في البلدان العربية: قياسها ودورها في التغيير (بيروت: الإسكوا، 2014).
29. ----- الفلسفة العربية المعاصرة: تحولات الخطاب من الجمود التاريخي إلى مآزق الثقافة والأيدولوجيا، إسماعيل مهناة (مترجمًا) (بيروت: منشورات صفاف، 2014).
30. ----- موسوعة كميردج: الفكر السياسي في القرن العشرين (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2009).
31. مروة. حسين، دراسات نقدية (بيروت: مكتبة المعارف، 1988).
32. هيجل، فنومينولوجيا الروح، ناجي العونلي (مترجمًا)، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2006).

المثقف والوضع العربي الراهن

جدل الحضور والغياب

عمر التاور

المحتويات

ملخص.....	75
مقدمة.....	76
أولاً: الإطار النظري.....	76
ثانياً: المثقف والمجتمع.. جدل الوعي والدور.....	79
ثالثاً: المثقف والحراك العربي، جدل الحضور والغياب.....	87
خاتمة.....	99
مراجع البحث ومصادره.....	99

ملخص

يروم البحث الكشف عن مدى اضطلاع المثقف العربي، بوصفه فاعلاً اجتماعياً، بأدواره ووظائفه تجاه مجتمعه، سواء قبل الحراك العربي أم بعده، فيبرز في خطوة أولى أن دور المثقف العربي قبل الحراك العربي كان مفقوداً، فعلى الرغم من أن الوعي الاجتماعي بهذا المثقف تشكل تحت تأثير أحداث فائرة (الاستعمار الغربي، نكسة 1967، انهيار الاتحاد السوفياتي وبروز ظاهرة العولمة)، إلا أن هذا الوعي سرعان ما تحول إلى وعي مفارق، بسبب غياب المثقف العربي، على مستوى الاضطلاع بدوره في الالتحام بال جماهير، وحضوره على مستوى الانشغال بالمشروعات النظرية، والتنظير لمفاهيم الحرية والعدالة وحقوق الإنسان، وتأصيلها في ظل واقع عربي ديدنه الاستبداد والظلم والهوان. هذا ما جعل وضع المثقف العربي داخل المجتمع العربي، لما قبل الحراك العربي، يتسم بالمفارقة، بل جعله يحصد أصنافاً شتى من النعوت والأوصاف القدحية، من قبيل أنه «ظاهرة صوتية» و«صورة افتراضية».

يبرز البحث، في خطوة ثانية، أن حضور المثقف العربي على مستوى النظر، وغيابه على مستوى الممارسة؛ أديا إلى محدودية صيغ حضوره زمن الحراك العربي، وغيابه عن تأطيره والاضطلاع بدور فاعل في تقدير حركية المجتمع واستشراف إمكاناتها وآفاقها. يرد البحث هذا الغياب إلى أسباب عدة، منها: أولاً، إيمان المثقف بدور نخبوي أو انغزالي. ثانياً، ظهور مفارقة جديدة متمثلة في مناقضة المثقف خطابه عن العدالة والحرية، باصطفافه إلى جانب الأنظمة الاستبدادية. ثالثاً وأساساً، ظهور فاعلين جدد (وسائل الإعلام، مواقع التواصل الاجتماعي.. إلخ) يقاسمون المثقف بعضاً من مهماته ويحدون من هامش تدخله.

المثقف والوضع العربي الراهن
جدل الحضور والغياب

يخلص البحث إلى أنه لا سبيل أمام المثقف العربي اليوم، لاستعادة الكلمة التي فقدتها لصالح فاعلين جدد باتوا يحتلون مكانه في صناعة الرأي وتوجيه الجماهير، إلا بالاتصاف بعقلانية مطبقة تصل القول بالفعل والفكر بالممارسة، وبالخروج من وضع تقليدي، لم يعد يساير طبيعة المجتمع العربي وتحولاته الراهنة، إلى وضع جديد قوامه الانتباه إلى المخاض الذي تجتازه المجتمعات العربية، والاضطلاع بدور تاريخي في توجيهه وتعقله ووعي إمكاناته، واستشراف آفاقه في الفكر والممارسة.

الكلمات المفتاحية: المثقف، المجتمع العربي، الوعي، الدور، الحضور، الغياب.

مقدمة

تعيش المجتمعات العربية، بفعل الثورات الفائرة، مراحل انتقالية في تاريخها، وتحولات عميقة في بنيتها، مما يستدعي التفكير في الأدوار التاريخية التي يمكن أن يضطلع بها المثقف العربي، بوصفه فاعلاً ومنفعلاً بالأوضاع المجتمعية المحيطة به، ونتاجاً للثقافة العربية ومنتجاً إياها. عليه، فإن الغاية من هذا البحث هي: الوقوف أولاً على الوضعية الراهنة للمثقف العربي المطبوعة بثنائية الحضور على مستوى الإنتاج الفكري، والغياب على مستوى الاتصال بالميادين، والالتحام بالجماهير وتصويب أسئلة المرحلة. والتطرق ثانياً إلى مدى حاجة المثقف العربي إلى التنازل عن وضعه التقليدي، نظراً لظهور فاعلين آخرين يقاسمونه المهام نفسها، ورسم ملامح «وضع جديد» يسمح له بالاضطلاع بدور فاعل ومؤثر في الوضع العربي الراهن.

أولاً: الإطار النظري

1. فرضية البحث

تنطلق فرضية البحث من أن الوضع الذي تعيشه المجتمعات العربية يستدعي انخراط المثقف العربي فيه، بقصد تشريحه وتشخيص دائه واقتراح دوائه. يفترض البحث أن هذا الدور سيبقى محدوداً، نظراً لاتساع هامش تدخل القوى السياسية والمجتمعية من جهة، وظهور قوى فاعلة وبدائل أخرى بدأت تشغل موقعاً في الواقع العربي، وتحل تدريجياً محل المثقف العربي من جهة أخرى. نقصد هنا وسائل التواصل الاجتماعي، ووسائل الإعلام المرئية والمسموعة، والموارد الرقمية التي تسهم بصورة فاعلة في إنتاج الأفكار وتوجيه الرأي العام.

2. مشكلة البحث

يختبر البحث مدى قدرة المثقف العربي على التعايش مع التحولات الراهنة التي غيرت من ثوابت المجتمعات العربية ومركزاتها، ليس بوصفه منفعلاً بها فقط، بل فاعلاً فيها أيضاً. فهل يمكن الإفراج بأن المثقف العربي يمتلك اليوم القدرة العملية والإمكانية الفكرية التي تسمح له بالخروج من وضع تقليدي، لم يعد يساير طبيعة المجتمع العربي وتحولاته الراهنة، إلى وضع جديد قوامه الانتباه إلى المخاض الذي تجتازه المجتمعات العربية، والاضطلاع بدور تاريخي في توجيهه وتعقله ووعي إمكاناته، واستشراف آفاقه في الفكر والممارسة؟ إلى أي حد يمكن القول إن امتلاك المثقف للقدرة العملية والإمكانية الفكرية، التي تسمح له بالاضطلاع بدور تاريخي يساير التحولات التي طرأت على بنية المجتمع ويستشرف آفاقه المستقبلية، متوقف على إعادة بناء ذاته ووعي وظيفته، وإدراك مفاصل التفاعل بينه وبين مجتمعه، والانهام بهموم واقعه، والاسترشاد بما تراكم من تجارب تاريخية وخبرات فكرية، سواء في العالم العربي أو الغربي؟

3. منهج البحث

يستعين البحث بمنهج البنيوية التكوينية الذي يقوم على سوسيولوجيا الفكر، ويؤكد وجود تأثير للحياة الاجتماعية في الإنتاج الثقافي والإبداع الفكري، ويؤكد أن رؤية العالم ليست واقعة ذاتية/شخصية، بل واقعة اجتماعية تحولت إلى نسق من التفكير الذي يندرج ضمنه الأفراد الموجودين في وضعيات اجتماعية واقتصادية متشابهة. إن كل واقعة اجتماعية هي واقعة ووعي، وهي تمثل قطاعاً معيناً من الوقائع، على وجه التقريب⁽¹⁾. وإذا استعين بالبحث بمنهج البنيوية التكوينية، مع تعديل وتكييف يناسبان طبيعة البحث، فلأنه يساعد على النظر إلى المثقف العربي، بوصفه فاعلاً تاريخياً واجتماعياً، وبما هو منتج ونتاج للثقافة والوضع الاجتماعي العربي، مثلما يساعد على الوقوف على مفاصل التفاعل، وأواصر الصلة بين المثقف العربي وواقعه الاجتماعي، فيبرز تأثيره به وتأثيره فيه.

4. أهداف البحث وأهميته

يستهدف البحث، أولاً، تحليل بنية المجتمع العربي، والعمل على رصد أهم التحولات السياسية والاجتماعية التي هدمت أسسه ومقوماته، وأدت إما إلى غياب المثقف أو تغييره، أو إلى تحديد صيغ حضوره. ويستهدف، ثانياً، رصد الثابت والمتحول في موقع المثقف العربي وتمثله ذاته ودوره ووظيفته، والنظر في مدى إسهام هذا التمثيل في الحد من تأثير المثقف العربي في واقعه، قبل الحراك العربي وبعده، ويستهدف، ثالثاً وأخيراً، الكشف عن بعض الفاعلين الجدد الذين

(1) لوسيان غولدمان، "الوعي القائم والوعي الممكن"، ضمن: لوسيان غولدمان وآخرون، **البنيوية التكوينية والنقد الأدبي**، محمد برادة (مترجماً)، محمد سبيلا (مراجعة)، ط2، (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1986)، ص33-35.

المثقف والوضع العربي الراهن
جدل الحضور والغياب

يقاسمون المثقف بعضًا من مهماته، ويحدون من هامش تدخله، من قبيل وسائل الإعلام الحديثة ومواقع التواصل الاجتماعي وغيرها، والنظر في الإمكانيات المتاحة أمام المثقف، لتسخيرها وتكييفها بالصورة التي تخدم وظائفه التاريخية إزاء مجتمعه وقضاياها.

5. دراسات سابقة

أ. دراسة عزمي بشارة، بعنوان (عن المثقف والثورة، 2013)⁽²⁾

تعمل هذه الدراسة على التمييز المفاهيمي بين المثقف العضوي والمثقف الأكاديمي والمثقف العمومي والمثقف الثوري والمثقف المحافظ، وتحاول رسم الحدود الفاصلة، بين المثقف الأكاديمي الغارق في الاختصاص المعرفي المحض، والمثقف العمومي الذي يتجاوز اختصاصه المعرفي إلى التفاعل المباشر مع الفضاء العمومي وقضايا المجتمع والدولة، فيتحوّل بذلك إلى فاعل اجتماعي قادر على استثمار أدواته النظرية في اتخاذ المواقف من القضايا المجتمعية. تلقي هذه الدراسة الضوء كذلك على المثقف الثوري الذي يقيم مسافة نقدية مع النظام السياسي والثورة أيضًا، وهو ما يسمح له بالاضطلاع بدور مهم في صياغة البدائل الممكنة، قبل الثورة وبعدها.

ب. دراسة محمد نور الدين أفاية، بعنوان (ورقة العمل حول أداء المثقفين في معمة الأحداث: ملاحظات وتساؤلات، 2013)⁽³⁾

تبرز هذه الدراسة أن الموقع الاجتماعي للمثقف العربي يتميز بالمفارقة، بسبب مراوحته الخطو بين غايتين متناقضتين، فهو إما أن ينشد الحرية والعدل، فيدخل في علاقة صراعية مع السلطة، وإما أن يخضع للسلطة التي تلغي ذاته ودوره، وتصيره عضوًا ينطق بلسانها ورموزها، وهو في الحالتين كليهما يراكم أصناف شتى من النعوت، وتمارس عليه أنواع الحصار كلها. وتبرز هذه الدراسة، أيضًا، أن التحولات التي عرفها المشهد السياسي والاجتماعي، في العقدين الأخيرين وفي ظل الاحتجاجات الجارية، كشفت أوهام المثقف، وأخضعت أساطيره لامتحان عسير، وجعلته يتساءل عن صدقية تأليفه وقيمة كتاباته. تخلص هذه الدراسة إلى أن مفارقات المثقف العربي والتباس الأحداث أدت إلى التساؤل من جديد عن أدوار المثقف، وطرح أسئلة الخروج من الاستبداد وأهمية الفعل الثقافي في هذا الخروج، ولكنها أدت، أيضًا، إلى

(2) عزمي بشارة، "عن المثقف والثورة"، تبين، العدد 4 (ربيع 2013)، ص 127 - 142.

(3) محمد نور الدين أفاية، "ورقة العمل حول أداء المثقفين في معمة الأحداث: ملاحظات وتساؤلات"، المستقبل العربي، عدد 415 (أيلول/سبتمبر 2013)، ص 106 - 142.

جعل المثقف يكتشف تقادم أدواره التقليدية، وهو ما وضعه أمام نزوعين؛ الأول، يواجه فيه مقتضيات البحث والكشف عن المعرفة الموضوعية، والثاني، يقتضي منه الانخراط في حركية المجتمع والالتزام الثقافي أو السياسي بالقيم الكبرى.

في هاتين الدراستين اللتين لا تخلوان من أهمية وجدة، نلاحظ غياب تحليل الشروط المجتمعية التي حددت دور المثقف، وحدت من أثره وتأثيره في مجريات الأحداث الجارية، ونلاحظ لبساً في تحديد ملامح الأدوار التي يفترض في المثقف العربي الاضطلاع بها ورسمها، للتأثير في مجريات الأحداث وتقدير مآلاتها وانعكاساتها على حركية المجتمع والتاريخ.

ثانياً: المثقف والمجتمع.. جدل الوعي والدور

يذهب هشام شرابي في كتابه (مقدمات لدراسة المجتمع العربي) إلى أن ما يميز المثقف في أي مجتمع صفتان أساسيتان: الوعي الاجتماعي الذي يمكن الفرد من رؤية المجتمع وقضاياه من زاوية شاملة، وتحليل هذه القضايا على مستوى نظري متماسك، والدور الاجتماعي الذي يمكن لوعيه الاجتماعي أن يلعبه، بالإضافة إلى القدرات الخاصة التي يضيفها عليه اختصاصه المهني أو كفاياته الفكرية⁽⁴⁾. نستنتج من هذا أن فقد المثقف إحدى هاتين الصفتين يعني فقدته وظيفته الاجتماعية، وتحوله إلى محض تقني أو مهني (طبيب، محام، أستاذ... إلخ) يتموقع خارج الأحداث والقضايا الكبرى في مجتمعه، ولكنه يجعلنا كذلك نطرح سؤالاً مزدوجاً: هل يمكن الخوض في أدوار المثقفين وطبيعتها وحدودها، قبل معرفة نمط الوعي الذي يسند هذه الأدوار؟ وما طبيعة هذه الأدوار وحدودها وممكناتها؟

1. الوعي الاجتماعي للمثقف العربي

جلّ الدراسات التي عنيّت بدراسة أدوار المثقفين العرب غيبت دراسة أنماط الوعي التي ترسم حدود هذه الأدوار، مثلما غيبت السياقات والأصول الاجتماعية التي يصدر عنها هذا الوعي، فليس وعي المثقف العربي وعياً فارغاً أو مستقلاً عن أي تأثير اجتماعي، ولا هو مستقل عن رواسب الاستعمار ونكسة 1967 وانحياز الاتحاد السوفياتي وبروز ظاهرة العولمة، وأخيراً أحداث الربيع العربي. وبما أن المثقف ليس منتجاً للثقافة فحسب، بل هو نتاج لها أيضاً، ولما كانت الثقافة منتجاً اجتماعياً، وكان الوجود الاجتماعي هو الذي يحدد الوعي، كما يقرر كارل ماركس، فإنه يمكن القول: إن الوعي الاجتماعي الذي يحدد دور المثقف العربي ووظيفته لم يتشكل خارج المجتمع العربي، بل هو نتيجة مباشرة وانعكاس له.

(4) هشام شرابي، مقدمات لدراسة المجتمع العربي، ط4، (بيروت: الدار المتحدة للنشر، 1984)، ص129.

المثقف والوضع العربي الراهن
جدل الحضور والغياب

- من هنا تأتي ضرورة تحليل بنية المجتمع العربي المعاصر، ومعاينة تحولاته وأزماته، وأحداثه الفارقة التي أسهمت في تشكل الوعي الاجتماعي للمثقف العربي وطبعته بطابعها الخاص، بدءًا بالاستعمار الغربي الذي أحدث تمزقًا في بنية المجتمع العربي، عندما أسهم في تحوله وانتقاله من مجتمع أبوي تقليدي، ذي بنى اقتصادية واجتماعية وسياسية تقليدية، إلى مجتمع أبوي مستحدث (نيوبركري)، ذي بنى اقتصادية واجتماعية وسياسية هجينة، مرورًا بنكسة حزيران/يونيو 1967 التي «شكلت منعطفًا في حياة المجتمعات العربية وشعوبها، وتحولت إلى محطة أساسية ترمز إلى واحد من الأحداث الكبرى في العالم العربي، بحيث يؤرخ لمسيرة هذه المجتمعات، بما قبل الهزيمة وما بعدها. كانت صدمة للوجدان العربي، بكل معنى الكلمة، وبددت آمالًا، وكشفت أوهامًا، وعزّت الأنظمة القائمة، وكشفت زيف تقدميتها»⁽⁵⁾، انتهاءً بانتهاء الاتحاد السوفياتي وبروز ظاهرة العولمة. تلك كلها أحداث فارقة جعلت المجتمع العربي يدخل الألفية الثالثة، بأعطاب بنيوية كانت لها انعكاسات خطيرة في التنمية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية والحرية والكرامة الإنسانية وحقوق الإنسان والتماسك الاجتماعي والوحدة العربية. ومن جملة هذه الأعطاب البنيوية، على سبيل المثال لا الحصر، ما يأتي:
- تعلق الأنظمة الاستبدادية التي حولت الدولة إلى جهاز في خدمة مصالحها، فعطلت دورها ومنعتها من أن تتطور، دولةً حديثة ديمقراطية، بالمعنى البورجوازي للكلمة والتقدمي للتطور.
 - هشاشة المؤسسات، في ظل التخلف والتبعية للخارج، وسيادة العرف على حساب القانون، وانتهاك الحريات وحقوق الإنسان، والرغبة في الاحتواء والتوحيد القسري للمجتمع، وغياب العدالة والكرامة وحرية التعبير.
 - انتهاء الرهان على التنمية إلى وضع كارثي أدى إلى بعثرة كل المجهود الاجتماعي والاقتصادي: ثورة فلاحية مشوهة، تصنيع مكلف لكنه عقيم، بؤس وفقر، وبطالة دفعت بالشباب إلى ركوب المخاطر (قوارب الموت في المغرب وتونس وليبيا نموذجًا)، خدمات صحية هزيلة، تعليم ضعيف غير متصل بالتنمية، اللامساواة، وسوء توزيع الدخل والثروة الوطنية في كثير من البلدان العربية.
 - غياب الديمقراطية، وما يرتبط بهذا الغياب من تزييف للإرادة العامة، وسيادة الحزب الواحد والنظام الشمولي، وتعددية حزبية شكلية.. إلخ.
 - غياب المجتمع المدني، بعد أن ابتلعت الأنظمة الاستبدادية، عبر مؤسساتها الخاصة، فتم تغييب الإنسان، بوصفه مواطنًا، لغياب المؤسسات المدنية التي يتحقق من خلالها وجوده، بما هو مواطن، من الناحية العملية. وبدلاً من المجتمع المدني، الذي يسمح للقوى الاجتماعية بممارسة حياتها السياسية بحرية وفتح حوار جدي حول قضايا المجتمع وإمكانية تجاوز المعوقات التي تقف في طريق نهضته، أطلقت الأنظمة الاستبدادية العنان لآلة الدعاية والإعلام التي تعمل على تشويه وعي الجماهير وإفقادها الثقة بنفسها.
 - الانقسامات الطائفية والقومية والدينية التي أذكأها الاستعمار، بسياسة «فرق تسد»، وأججتها الأنظمة الاستبدادية التي تعاملت مع الأقليات القومية والدينية، بالتعسف والعنف والقمع والتكرار للحقوق، فعمقت، بسلوكها هذا،

(5) خالد غزال، البؤس النهضوي: مسائل ثقافية من زمن النهضة (بيروت: دار النهضة العربية، 2012)، ص 09.

المشكلة وعقدت حلها وأعطتها طابع المشكلة المهددة، على الدوام، لوحدة البلدان، بالحروب الأهلية أو تصدع الكيانات الوطنية.

في ظل هذه الأوضاع المأسوية والأعطاب البنيوية المميزة للمجتمع العربي في تسعينيات القرن الماضي وبداية الألفية الثالثة، والمؤشرة على غياب العدالة والديمقراطية والحرية وحقوق الإنسان والكرامة الإنسانية، وتأثير من الازدواجية التي خلفها الاستعمار، والاعترا ب والإحساس العميق بالتأخر التاريخي الذي أحدثته نكسة 1967، والتبعية للخارج التي زادت استفحالاً بعد انهيار الاتحاد السوفياتي، وبروز ظاهرة العولمة، وتحت وطأة «الإجماع الصامت المبني على الطاعة والقمع»⁽⁶⁾، تشكل الوعي الاجتماعي للمثقف العربي، وجعله يدرك حاجة المجتمع إلى التقدم والتطور، فتصور هذا التقدم وفق انتماءاته الأيديولوجية وميولاته الفكرية وتقديره حركة التاريخ ومآلات المجتمع العربي. والسؤال الذي نود طرحه بهذا الصدد، بقصد التفكير فيه هو: إذا كان الوعي الاجتماعي للمثقف العربي نتيجة لواقعه الاجتماعي، فهل عبّر هذا الوعي عن هذا الواقع وساهم في تغييره؟ هل أثر فيه أم كان مفارقاً له ومستقلاً عنه؟ هل ترتب عنه الاضطلاع بدور في التغيير، أم كان محض صورة أو مثال غير موصول بمادة واقعية؟

2. الوعي المفارق للدور؛ مفارقة المثقف العربي

لو جاز لنا استعارة عبارة بليغة للمناطق، لقلنا إن المثقف واحد بالذات متعدد بالعرض والصفات، فمن أعراضه وصفاته أنه مثقف تقليدي ومثقف عضوي (أنطونيو غرامشي)، ومثقف تقني (جان بول سارتر)، ومثقف مذهبي l'intellectuel doctrinaire ومثقف مدبر l'intellectuel gestionnaire (عبد الكبير الخطيبي)، ومثقف عمومي، ومثقف محافظ، ومثقف ثوري (عزمي بشارة)، ومثقف محترف، ومثقف هاوي (إدوارد سعيد)، ومثقف نموذجي (بنسالم حميش)... إلخ.

على الرغم من تعدد هذه الأعراض والصفات، إلا أن المثقف، مهما كان نوعه، لا بد له من دور اجتماعي يضطلع به في سياقه التداولي/الاجتماعي فـ «هو الشاهد على المجتمعات الممزقة التي تنتجها، لأنه يستبطن تمزقها بالذات، وهو بالتالي ناتج تاريخي. وبهذا المعنى لا يسع أي مجتمع أن يتدمر ويشتكي من مثقفيه، من دون أن يضع نفسه في قفص الاتهام، لأن مثقفي هذا المجتمع ما هم إلا من صنعه ونتاجه»⁽⁷⁾. وعلى الرغم من كل ما يقال عن الاختلاف حول تحديد دلالة المثقف وطبيعة دوره ووظيفته، وهو الاختلاف الذي يترد إلى تلك الصعوبات المرتبطة بخصوصية مفهوم المثقف نفسه، إذ يدرك الباحثون أنه كان سليل العلاقة المتوترة التي ربطت، في التجربة الغربية الحديثة، المعرفة بالسلطة،

⁽⁶⁾ هشام شرابي، البنية الطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1987)، ص 22.

⁽⁷⁾ جان بول سارتر، دفاع عن المثقفين، جورج طرايشي (مترجمًا)، (بيروت: دار الآداب، 1973)، ص 33-34.

المثقف والوضع العربي الراهن
جدل الحضور والغياب

وأن أوضاعاً سياسية مخصصة هي التي عجلت بطرح السؤال عن ماهية المثقف ودوره⁽⁸⁾، لا سيما بعد تصاعد فكرة الالتزام التي سرعان ما قررت وظيفة اجتماعية للمثقفين، على نحو ما لاحظ جان بول سارتر في هذا الباب⁽⁹⁾، إلا أننا نظن أن المثقف غير موجود خارج المجتمع، ولا يمكن تصور وجوده بلا دور أو وظيفة، فالأصل في المثقف أنه يخرج من رحم المجتمع ويحمل رسالة إنسانية نبيلة هي الالتزام بقضايا العامة.

هنا يبرز المثقفون الملتزمون، أي «أولئك الذين يتطابق عندهم الفكر والممارسة، بحيث لا يمكن التفريق بين حياتهم الخاصة وحياتهم العامة، وهؤلاء يقدمون حياتهم إلى قضية أو إلى هدف اجتماعي، فيصبح مصيرهم ومصير قضيتهم مصيراً واحداً. فالوعي هنا ممارسة كاملة والممارسة هنا هي وعي كامل»⁽¹⁰⁾. هذا دليل على أن المثقف لا يستحق اسمه، إلا عندما يتطابق وعيه الاجتماعي مع دوره الاجتماعي. أولاً، لأن الوعي الاجتماعي هو الذي يزود المثقف برؤية نقدية تمكنه من أداء دوره الاجتماعي تجاه القضايا المطروحة، وهو الذي يجعله مالِكاً القدرة الذهنية التي تمكنه توجيه رسالة أو طرح رأي أو تبني موقف، من خلال استهلاك المعارف والأفكار وإنتاجهما⁽¹¹⁾، وثانياً، لأن الدور الاجتماعي هو الذي يجعل الفكر النظري للمثقف موصولاً بالممارسة والفعل الميداني، فهل يتطابق الوعي الاجتماعي للمثقف العربي مع دوره الاجتماعي؟

يذهب إدموند هوسرل، في دراسته عن (أصل الهندسة)، إلى أن الهندسة كانت واقعاً يعيش وشكلاً شديد الارتباط بالتجربة اليومية وعالم العيش، ولكن الوعي الأوروبي ما لبث أن استقل بها في الذهن، وحولها إلى أشكال وقوالب صورية جامدة لم تعد تربطها بعالم العيش، والوعي الأصلي الذي أفرزها، أية صلة. هكذا، تحول عالم العيش إلى منسي ولا مفكر فيه، وتحول الوعي الأصلي، من وعي قصدي ومحايث لعالم العيش، إلى وعي مفارق ومتعال، وغريب عن عالم العيش وواقع التجربة اليومية⁽¹²⁾.

إن هذا الانفصال بين النظرية والواقع الذي رصد هوسرل في حقل الهندسة، استناداً إلى منهج الفينومينولوجيا، هو الانفصال ذاته الذي ميز علاقة المثقف العربي بمحيطه الاجتماعي، فوعي هذا المثقف، الذي قلنا إنه تشكل استناداً إلى وضعه وواقعه الاجتماعي، سرعان ما تحول إلى وعي مفارق لمجتمعه ولما يعتل فيه. وعلى الرغم من أن شهادة ميلاد المثقف اقترنت في الغرب بالاحتجاج والدفاع عن المجتمع ونصرة القضايا العادلة (قضية دريفوس نموذجاً)، فقد أصبح دور المثقف يتعدى، منذ تلك اللحظة، إنتاج المعرفة والفكر إلى التأثير في المجتمع وتوجيهه وإثارة الانتباه إلى معضلاته، ومراقبة حركاته ومآلاته، واستشراف آفاقه، فارتبط المثقف في أذهان الناس بصفات تجعله ضميراً للمجتمع وراعياً للحقيقة،

(8) محمد الشيخ، المثقف والسلطة: دراسة في الفكر الفرنسي المعاصر (بيروت: دار الطليعة، 1991)، ص 14.

(9) سارتر، ص 75-92.

(10) هشام شرابي، مقدمات للدراسة، ص 102.

(11) محمد حسن البرغثي، الثقافة العربية والعولمة: دراسة سوسيولوجية لآراء المثقفين العرب، ط3 (بيروت: المؤسسة العربية للطباعة والنشر، 2014)، ص 148.

(12) Edmond Husserl, *L'origine de la géométrie*, tr : Jacques Derrida (Paris: puf, 1962), p.42.

وصار دوره داخل المجتمع دورًا طلائعياً، فهو لا يكتفي فقط بإنتاج الأفكار والحقائق والمعارف، بل يتعدى ذلك إلى الاضطلاع بأدوار داخل المجتمع، وهي من صميم وجوده. على الرغم مما قاله المثقفون العرب أنفسهم عن أدوار المثقف، من قبيل ما ذهب إليه محمد عابد الجابري من أن المثقف «مسؤول عن نفسه».

القيام بهذه المسؤولية يتطلب منه أن يكون أخلاقياً طويّة وسلوكاً، لا مجال للانتهازية والأنانية والانحراف في تصرفاته وسلوكه. وهو مسؤول -بمعنى ما من المعاني- عن مجتمعه، وهذا يستلزم أن يعيش المثقف داخل المجتمع لا خارجه، يحيا آلامه وآماله، متحملاً النصيب الأوفر منها، شاعراً بها شعوراً عميقاً صادقاً فاعلاً. وهو مسؤول -بشكل ما من الأشكال- عن المستقبل. هذا يتطلب منه أن يكون عضواً فعالاً في صفوف الجماهير، وتتجلى فعاليته في كونه المحدد للهدف، الراسم لسيّله والدافع إليه. فالمثقف ليس إنسان الفوقية، بل هو للآخرين وللمستقبل في آن معاً بمقدار ما هو لنفسه: إنه مثل المصباح ينير ذاته وينير محيطه، فيتهدي بنوره هو والآخرين معه، في مسيرة يحتل مكان الطليعة فيها»⁽¹³⁾، إلا أن السائد هو انصراف المثقف العربي عن مجتمعه، وعن الانهماك بهوموم وقضاياه، إلى الانشغال بعالم الأفكار والمعاني. تلك هي المفارقة الكبرى التي وسمت وضع المثقف داخل المجتمع، قبل الحراك العربي، وستكون لها انعكاسات وخيمة على مستوى حضوره الاجتماعي، أثناء هذا الحراك وبعده. وتتجلى هذه المفارقة في مستويين:

- مستوى الانشغال بعالم الأفكار والمشاريع النظرية الكبرى، والجنوح نحو التنظير لما ينبغي أن يكون عليه المجتمع العربي، بدلاً من الانشغال بأوضاع هذا المجتمع، وفق ما هي عليه في الواقع، وتشخيص دائه، والإسهام على مستوى الممارسة في تغيير هذه الأوضاع، واقتراح دواء لهذا الداء.
- مستوى التنظير للقيم والتأصيل النظري لمفاهيم الحرية والعدالة وحقوق الإنسان، سواء بالبحث عن أصولها في التراث العربي الإسلامي أم محاولة تبيئتها عبر نقلها من سياقها الغربي إلى السياق العربي الإسلامي، وهذا كله في ظل واقع ديدنه الظلم والاستعباد والاستبداد والتغيب المطلق للحرية والعدالة وحقوق الإنسان.

المستويان كلاهما يدلان على نزوع اعتزالي للمثقف العربي، فلا المشروعات النظرية الكبرى كان لها مفعول في واقع متخلف، ولا التنظير للقيم الإنسانية كان له مدلول في واقع الظلم والهوان والاستبداد الذي تلغى فيه القيم، وتصادر فيه الحقوق، وتمارس فيه السياسة باسم العسكرة والقبيلة. الحقيقة أن لهذه المفارقة، الدالة على الانفصال بين الفكر والواقع، أصول في الحقبة الاستعمارية نفسها، فالتمزق الذي قلنا، قبل حين، إن الاستعمار الغربي أحدثه في بنية المجتمع العربي؛ صاحبته ازدواجية ثقافية. لقد «أيقظ التحدي الاستعماري الغربي الأمة العربية من غفوتها، فرأت في علوم الغرب وتقنياته ومؤسساته الاجتماعية والسياسية مثال التقدم ونموذجه، ولكنها رأت في ذات الوقت أن حامل هذا النموذج هو المستعمر ذاته، المستعمر الذي يسلبها حريتها وخياراتها ويطعن في هويتها وأصالتها ويهددها في وجودها».

⁽¹³⁾ محمد عابد الجابري، من أجل رؤية تقديمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية (الدار البيضاء: مطبعة دار النشر المغربية، 1977)، ص 23.

المثقف والوضع العربي الراهن
جدل الحضور والغياب

هنا انقسم الوعي العربي إلى نوعين من الوعي؛ الوعي المؤسس على الاغتراب الراض للتراث؛ نتيجة الاستلاب الثقافي والحضاري الذي رسخه الغرب المتقدم والمستعمر لمجتمعنا، والوعي المؤسس على الاعتراب الذي يقرأ في التراث العربي الإسلامي كل إيجابيات الحضارة الغربية الحديثة، من علوم وتقنيات ومؤسسات سياسية واجتماعية⁽¹⁴⁾. بخروج المجتمع العربي من رتبة الاستعمار وظهور الآمال العريضة في رؤية غد عربي أفضل، أخذ المثقفون العرب على عاتقهم التفكير في مستقبل المجتمع العربي، ولكن هؤلاء المثقفين سرعان ما اختلفوا حول هذا المستقبل الذي يريدونه له، فراه دعاة الأصالة في ماضيه، في ما رآه دعاة المعاصرة في النموذج الغربي. هكذا، أصبح موضوع تفكير المثقفين العرب هو «الأصالة والمعاصرة» و«الاعتراب والاغتراب»، والموقف من التراث ومن الغرب، بدلاً من التفكير في واقع التخلف، بتشخيص دائه واقتراح دوائه، أو التفكير في أسباب غياب العدالة والحرية وحقوق الإنسان.

وسواء تعلق الأمر بدعاة الموقف الأول أو بدعاة الموقف الثاني، فإن الحضور هنا لم يكن أكثر من حضور صوري لا واقعي. أقصد أن المثقف العربي لم يكن ينظر إلى الواقع العربي مثلما هو عليه، بل كان ينظر إلى هذا الواقع كما ينبغي أن يكون عليه، فافتقد تفكيره شروط الإمكان الواقعية، واتجه نحو اليوتوبيا، بما هي ابتعاد عن عالم الناس، ونحو الأيديولوجيا، بما هي خطاب منفصل عن الواقع، فصار المثقف العربي يتحدث عن نماذج التقدم وعن الحرية والعدالة وحقوق الإنسان، وفق النموذج الليبرالي أو الإسلامي أو الماركسي أو القومي، لا وفق ما هي عليه في الواقع. كان من تداعيات ذلك ابتعاد المثقف العربي عن واقعه، فأصبح وضعه شبيهاً بوضع «المتوحد الباجي» الذي يعيش بجسده داخل المجتمع وبفكره في عالم آخر، فانصرف نتيجة هذا الابتعاد إلى مجال الوعي الزائف بلغة ماركس أو الوعي المقلوب بلغة الجابري، وراح ينظر لمستقبل المجتمع العربي، وبينني قلاعاً نظرية وجمهريات أفلاطونية وأحلاماً طوباوية، بدلاً من الاضطلاع بدور اجتماعي على مستوى مواجهة الاستبداد ومنظومته واقعياً، وتشريح ما هو كائن وتفكيكه وتحليله ونقده.

لكن، كيف أمكن للمثقف العربي أن يتحدث عن الحرية والعدالة والديمقراطية، في ظل واقع يعلم علم اليقين أنه استبدادي وتغيب فيه الحرية والعدالة والديمقراطية؟ كيف يستقيم الحديث عن الحرية والعدالة والديمقراطية وحقوق الإنسان، في ظل واقع ديدنه الطغيان والظلم والجور والتعسف والهوان، وهي الأطراف المناقضة لكل ما يحفل به المثقف من حرية وعدالة وديمقراطية؟ لا شك في أن هذا الحديث، الذي اتخذ شكل بناء مدركات حول هذه القيم، هو حديث نظري لا يعكس ما يجري في الواقع. حديث معياري حول ما ينبغي أن يكون، وليس حديثاً إجرائياً حول ما هو كائن، أي حول غياب الديمقراطية والحرية والعدالة وحقوق الإنسان في الواقع العربي. هو، في النهاية، حديث يكشف عن مفارقة حضور المثقف العربي، على مستوى التنظير للقيم، وتخييل مستقبل المجتمع العربي وغيابه، على مستوى فهم معضلات هذا المجتمع وتشخيصها والاتصال بالميادين والالتحام بال جماهير.

(14) الجابري، "التاريخ والفلسفة"، أفلام، العدد 3 (كانون الثاني / ديسمبر 1976)، ص 13.

مهما يكن من محاولة بعض المفكرين تفسير هذه المفارقة وهذا الانفصال بين الفكر والممارسة وبين الوعي والدور الاجتماعي، بردها إلى الأصول والتربية الاجتماعية للمثقفين، أو ما يدعوه لوي ألتوسير بـ «الممارسة على مستوى النظرية»، أو بإرجاعها إلى نظرية الفن للفن والعلم للعلم، إلا أننا نظن أن هذه المفارقة تكشف عن أزمة المثقف العربي، وهي أزمة ناتجة إما عن اعتقاده في الدور النخبوي والرسولي والإرشادي للمثقف⁽¹⁵⁾، أو عن خدعه بالشعارات البراقة والشعبوية للأنظمة الديكتاتورية.

بسبب نكسة 1967 التي أيقظت المثقفين العرب من سباتهم الطوباوي، ستصبح هذه المفارقة مكشوفة لكثير من هؤلاء المثقفين، ممن اكتشفوا واقعة التأخر التاريخي، مثلما اكتشفوا أنهم مخدوعين بعالم الأفكار الذي صور لهم واقعاً غير معطى من الناحية الواقعية، فانتهى الأمر ببعضهم إلى المراجعة النقدية⁽¹⁶⁾ وبآخرين إلى الانتحار. علماً أن هذه المفارقة كانت لها أيضاً تداعيات على الواقع العربي، أهمها غياب تأثير ملموس للمثقف في واقعه ومجتمعه، فهو وإن كان حاضراً على مستوى الإنتاج وبناء مشروعات فكرية ونهضوية من ورق، إلا أنه كان غائباً، على مستوى التأثير وتغيير مجريات الأحداث أو توجيهها في الواقع، وهو ما تولد عنه الكثير من «الكليشيهات» التي ارتبطت بالمثقف العربي، من قبيل أن المثقفين العرب معلقون في الفراغ⁽¹⁷⁾، وأن المثقف العربي «ظاهرة صوتية» ولا تأثير له في مجتمعاته أو أنه «صورة افتراضية»⁽¹⁸⁾.

وسواء اتفقنا أو اختلفنا مع هذه «الكليشيهات» التي تطفو على السطح، كلما أحس الناس بابتعاد المثقف عن الاضطلاع بوظيفته ودوره الاجتماعي، فإنه يمكن القول إن المثقف العربي لما قبل الحراك العربي لم يكن يملك إمكانية التأثير في المجتمع، مثلما لم يكن يملك القدرة على الاحتجاج على السلطة، لفرض مطالبه على أرض الواقع، كما فعل المثقف الفرنسي، عندما فرض على السلطة إخلاء سبيل دريفوس. إن الأمثلة على هذا العجز عن التأثير في المجتمع والسلطة كثيرة، منها أن لطفي السيد وعلال الفاسي وعبد الله العروي وناصر وغيرهم كتبوا عن الحرية ونادوا بها،

(15) انظر بهذا الصدد: عبد الإله بلقزيز، **نهاية الداعية: الممكن والممتنع في أدوار المثقفين**، ط3 (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2010)، ص92-99.

(16) لم يعمل عبد الله العروي، في نظرنا، سوى على وصف هذه المفارقة، عندما تحدث عن أنماط الوعي في كتابه «الأيديولوجيا العربية المعاصرة»، وهي أنماط وعي لا تفارق الواقع فحسب، بل لا تملك تصوراً دقيقاً عن الأفكار الغربية أيضاً (انظر: عبد الله العروي، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1995). الظاهر عندنا أن الكثير من المثقفين العرب انتبهوا إلى هذا الانفصال القائم بين الفكر والممارسة بعد نكبة يونيو 1967 خاصة، وفي هذا الإطار يمكن أن نفهم السياق الذي جعل العروي يؤلف كتابه العمدة، والسياق الذي جعل ياسين الحافظ يقدم على المراجعة النقدية لبعض أفكاره وأطروحاته. انظر: جاد الكريم الجباعي، «ياسين الحافظ معاصراً: سيرة ذاتية فكرية سياسية»، **دراسات/ المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات** (ديسمبر 2014).

(17) محمد عابد الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**، ط2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)، ص9.

(18) أفاية، ص106.

المثقف والوضع العربي الراهن
جدل الحضور والغياب

ولا زلنا نتحدث اليوم، في عالمنا العربي، عن غياب الحرية ونطالب بها، وما خرج الناس إلى الساحات والميادين، إلا لأجلها وفي سبيلها، ومنها أن قاسم أمين نادى بتعليم المرأة وتحقيق المساواة بينها وبين الرجل، في الحقوق والواجبات، و«ها نحن، بعد ثلاثة أرباع القرن وبعد مسيرة ثلاثة أجيال، لا نزال ننادي بتحرير المرأة»⁽¹⁹⁾. صحيح أن الزمن الثقافي بطيء، مقارنةً بالزمن الاجتماعي؛ لأن «زمانية الفكر تختلف عن زمانية تطور المعطيات التاريخية المادية. وهذا ما يفسر البطء الواضح في الفروق القائمة بين تطور أشكال الحياة المادية، عندما نقارنها بالتحويلات التي تحصل في مجال المعطيات الفكرية والروحية على وجه العموم»⁽²⁰⁾. وصحيح، كذلك، أن الفاعل الثقافي ليس من واجبه الحلول محل الفاعل والمناضل السياسي، لكن المأمول من المثقف أن يسعى بعدته الفكرية والمعرفية، لإيقاظ الهمم والضمائر والالتحام بالجماهير، لفرض القيم والحقوق فرضاً واقعياً.

وإذا كان الالتحام بالجماهير، والتماهي الواعي مع حركية المجتمع وطموحه وآفاقه المستقبلية، هو أحد الأدوار الرئيسة للمثقف الحقيقي، فإن المثقف العربي لما قبل الحراك لم يتماشَ وحركية المجتمع العربي من جهة الواقع، بل من جهة المثال، أي من جهة إنتاج أفكار وتصورات نظرية يرى فيها سبيلاً إلى تقدم هذا المجتمع، من دون أن يتساءل عما إذا كانت هذه الأفكار محايدة ومعبرة عن واقع هذا المجتمع وبنيت، أم متعالية عليه، ولهذا كان من الطبيعي أن يظهر هذا المثقف، في صورة المثقف المفارق غير القادر على النزول إلى أرض الواقع، والعاجز عن استيعاب متغيراته. النتيجة هي «الانفصام الشنيع بين المثقف والمجتمع، فيلوم المثقف المجتمع على عدم تقديره له، ويلوم المجتمع المثقف على عدم اهتمامه بقضاياه الفعلية، لا تلك الإشكاليات المفترضة»⁽²¹⁾. ولئن كان من أدوار المثقف الحقيقي، أيضاً، الاحتفاظ بنوع من المسافة النقدية مع السلطة، فإن بعض مثقفي ما قبل الحراك افتقدوا لهذا الدور وانصهروا في السلطة، وبدل الدفاع عن المجتمع، أصبحوا يدافعون عن السلطة ويضفون على أفعالها وممارساتها صفة المشروعية.

لعل افتقاد مثقف ما قبل الحراك هذه الأدوار المميزة للمثقف الملتزم، وأقصد بها دور الالتحام بالجماهير وتوجيهها، ودور نقد السلطة وكشف عيوبها في الخطاب والممارسة؛ هو ما يفسر، في ظننا، غيابه عن تقدير ما يعمل في بنية مجتمعه من تحولات، واندراجه في نسق السلطة، وهو في الحالتين كليهما يؤدي وظيفة أيديولوجية، ويتعد عن المعنى الحقيقي للمثقف. بالجملة، فإن الدور الاجتماعي للمثقف العربي قبل الحراك العربي كان مفقوداً لأسباب متداخلة، فبعضها ذاتي ارتبط بتمثل هذا المثقف لذاته ودوره ووظيفته، وبعضها موضوعي أدى إلى تغييره عن التفاعل مع محيطه والانهماج بهوموم. والسؤال الذي يطرح نفسه بهذا الصدد هو: إذا كانت علاقة المثقف العربي بالمجتمع قائمة على جدلية الحضور والغياب، حضور الوعي وغياب الدور، فما تأثير أحداث الربيع العربي على هذه العلاقة، وعلى رؤية المثقف العربي حول ذاته ودوره ووظيفته؟ وإذا كانت نكسة 1967 قد دفعت بكثير من المثقفين العرب إلى مراجعة أفكارهم وقناعاتهم، فهل

(19) شرابي، مقدمات للدراسة، ص 14.

(20) كمال عبد اللطيف، "من الحريات إلى باب الحرية: المماثلة التاريخية والتأصيل النظري"، عالم الفكر، مجلد 33، عدد 3 (2005)، ص 90.

(21) تركي الحمد، الثقافة العربية في عصر العولمة (بيروت: دار الساقي، 1999)، ص 122.

حصل الشيء ذاته مع مثقفي اليوم؟ هل غير المثقف العربي اليوم تمثله ذاته ودوره، بعد هبوب رياح الربيع العربي؟ هل غادر برجه العاجي وأحلامه الطوباوية، ليتماهى مع حركية المجتمع العربي، ويلتحم بال جماهير التواقة للتغيير والحرية والعدالة، أم نقل البندقية من كتف إلى كتف، مفضلاً الدفاع عن الأنظمة الاستبدادية وطامعاً في مكاسب ومنازع آنية، بدلاً من التفاعل مع تطورات الجماهير ومطالبها؟

ثالثاً: المثقف والحراك العربي، جدل الحضور والغياب

لا يخفى أن أحداث الربيع العربي تكاد تشبه في انطلاقتها أحداث أيار/ مايو 1968 في فرنسا، وما يهمننا من ذكر هذا الشبه ليس فض الحكم في ما بين الحدثين من تشابه أو اختلاف، بل معاينة أشكال تأثير هذه الأحداث في أدوار المثقفين وقناعاتهم ومواقفهم، فمن المعلوم، في هذا الباب، أن جان بول سارتر غير كثيرًا من القناعات التي كان يحملها، بما هي بدايات تحت تأثير تلك الأحداث، وهذا ما أكدته سيمون دي بوفوار، بالقول: «إن أحداث مايو 1968 التي انخرط فيها، والتي مسته بعمق، كانت بالنسبة له فرصة لمراجعة جديدة. لقد أحس بتشكك من وجوده كمثقف، ومن ثمة اضطرب، في غضون السنتين اللاحقتين، إلى التساؤل حول دور المثقف، وإلى تغيير التصور الذي كان لديه عنه»⁽²²⁾، فهل جرى الأمر عند مثقفينا على المنوال نفسه؟

1. الحضور والغياب، المفارقة الجديدة

يقرر سماح إدريس، في كتابه (المثقف العربي والسلطة)، أن «ثورة 1952 لم تكن لتحقيق بعض أهدافها، إلا بفضل المشاركة الفعالة لمئات المثقفين، في مختلف مستويات العمل السياسي والاجتماعي والإعلامي والثقافي»⁽²³⁾، ويقرر نديم البيطار في مقاله (المثقف والمجتمع) أن «ثورات القرن العشرين نفسها لم تكن، في الواقع، ثورات بروليتارية، بل ثورات قادها ونظمها مثقفون يعتمدون على الجماهير ويتحالفون معها»⁽²⁴⁾. يحق لنا، استناداً إلى هذين القولين، التساؤل: هل كان المثقف العربي قوة دافعة ومؤطرة للحراك العربي، أم إنه كان غائباً عن الاضطلاع بدور رئيس في هذا الحراك؟ هل كان حاضراً أم كان غائباً؟ وإذا كان حاضراً، فما صيغ حضوره؟ وإن كان غائباً، فما عوامل غيابه؟

(22) محمد الشيخ، ص 109.

(23) سماح إدريس، المثقف العربي والسلطة (بيروت: دار الآداب، 1992)، ص 25.

(24) نديم البيطار، "المثقف والمجتمع"، في: مجموعة مؤلفين، المثقف العربي: دوره وعلاقته بالسلطة والمجتمع (الرباط: المجلس القومي للثقافة والآداب، 1985)، ص 74-75.

المثقف والوضع العربي الراهن
جدل الحضور والغياب

يذهب أحد الباحثين، في جوابه عن سؤال: أي دور للمثقف بعد الثورة؟، إلى القول: «جاءت الثورات يتيمة، بلا مثقفين يسهرون على التخطيط والتأطير لتحقيق التغيير المنشود، لا على صعيد تغيير الأنظمة فحسب، بل في كل الجوانب العلمية والأدبية والفنية التي تعيش انتكاسة، منذ قرون أضحى فيها حاضِر الشعوب ومستقبلها بأيدي غيرها، بعدما نفّض العالم يده من كل ما هو عربي»⁽²⁵⁾. وسواء اتفقنا أم اختلفنا مع هذا القول/الرأي، فإن المثقف العربي كان حاضراً في زمن الثورات، ولكن حضوره، في رؤيتنا، كان حضوراً زائفاً، وله تمظهرات عدة، منها الدفاع عن السلطة، بدلاً من المجتمع، وغياب الأثر، بسبب التمسك بدور قديم لا يناسب خصوصيات المرحلة ومتغيراتها. كذلك، منها ابتعاد المثقف العربي عن المجتمع وقضاياها، وهي تمظهرات تظهر المثقف العربي، لما بعد الحراك العربي، إما في صورة المثقف المصلحي/الانتهازي أو المثقف المنبري/النخبوي أو في المثقف المستقبل والمنعزل في برج عاجي. وبيان ذلك كما يأتي:

أ. المفارقة الجديدة

لم ينفك المثقف العربي يتحدث عن الحرية والعدالة والديمقراطية وحقوق الإنسان، وينشغل بها انشغال الراغب في تبيئتها وتنزيلها المنزلة الأساس في واقعه. وعلى الرغم من أن هذا الانشغال كان نظرياً، بدليل غياب أي أثر لهذه القيم في الواقع العربي، إلا أن المثقف العربي أسهب في بناء مدركات حولها، وإن لم يفلح في تحويلها إلى مبادئ عملية، لأسباب مرتبطة، إما بتمثله ذاته ووظيفته ودوره، أو مرتبطة بتغييبه. لكن، مع الحراك العربي وبزوغ فجر الربيع العربي، ستصبح الدعوة إلى العدالة والحرية وحقوق الإنسان مطلباً جماهيرياً تصدح به الحناجر في الساحات العمومية، ولم تعد حلماً تنظيرياً، وستصبح عنواناً لتظاهرات ومطالب الشعوب، بعد أن كانت عنواناً لمؤلفات المثقفين. هنا تبرز المفارقة الجديدة للمثقف العربي، ففي اللحظة التي هبت فيها الشعوب والجماهير، مطالبةً بالتغيير وإسقاط الاستبداد، وترسيخ قيم العدالة والحرية والمساواة وحقوق الإنسان؛ انقلب بعض المثقفين العرب على أعقابهم، وبدلاً من الالتحام بالجماهير لتحقيق القيم التي نظّروا لها على أرض الواقع، التحموا بالأنظمة الاستبدادية، ونفضوا أيديهم من الجماهير ومما كانوا يدعون إليه.

هنا «يسقط القناع عن القناع»، وتكشف الحقيقة، ويخرج المثقف الانتهازي/المصلحي من جبة المثقف الطلائعي الذي يتغنى بالقيم. هنا يفقد المثقف هويته الأخلاقية، بوصفه مدافعاً عن المجتمع ضد السلطة المستبدة وعن الحق ضد الظلم. هنا يفقد المثقف جوهره الديمقراطي وانتماءه إلى الناس وحركة التاريخ. وبفقد هويته الأخلاقية وجوهره الديمقراطي وانتماءه إلى الناس والعصر، يتحول إلى مثقف انتهازي، وبما أن السلطة في حاجة دائمة إلى مثقفين انتهازيين، و«تريد مثقفين يخدمون مصالحها وينشرون سياستها ويبررون تحالفاتها المتقلبة»⁽²⁶⁾، فإنها لا تتوانى في استخدام هؤلاء

(25) كمال علوي، "أي دور للمثقف بعد الثورة؟"، الصباح (الكويت)، 30 سبتمبر/أيلول 2013.

(26) حسين العودات، "آراء مثقفين بالمثقفين"، البيان (دبي)، 02 يوليو 2011.

المثقفين الانتهازيين المنقلبين على أعقابهم، بكيفية لا تقل انتهازية، فتحولهم إلى أدوات للتبرير، وقطع غيار وبيادق تضحي بها، في معركتها الخاسرة ضد قوى التغيير.

مهما يكن من أمر التفسيرات التي يمكن أن تبرر هذه المفارقة الجديدة، وهذا الانقلاب للأخلاقي في مواقف بعض المثقفين، من قبيل القول بأن الموقع الاجتماعي للمثقف يقتضي الانخراط في دعم المشروع السياسي للنظام الحاكم، بحجة المحافظة على الأمن الاجتماعي وتجنب الفتنة، وأن السلطة مهما جارت، فهي خير من لا سلطة، أو من قبيل القول إن المحافظة على الأمن والاستقرار، على الرغم من وجود الفساد والاستبداد، خير من الثورة التي تتطلب وقتاً لإعادة ترتيب الأمور⁽²⁷⁾، إلا أننا نظن أن هذه المفارقة/ الانقلاب تفضح دور المثقف العربي لما بعد الحراك العربي، وتكشف ارتباطه بالمصلحة والمنفعة والسلطة، وتظهر أنه لم يغادر مضمار الأيديولوجيا، فهو لم يعمل سوى أن انتقل من الأيديولوجيا بمعناها الماركسي إلى الأيديولوجيا بمعناها الفيسيري، أي من الأيديولوجيا، بما هي تزوير وتشويه للواقع وإنتاج صورة معكوسة وخطاب منفصل عنه، إلى الإيديولوجيا، بما هي تبرير وإضفاء للشرعية على ظاهرة الهيمنة، سياسية كانت أو دينية⁽²⁸⁾، ومن إنتاج خطاب منفصل عن الواقع ويتغنى بالقيم الإنسانية إلى نقض ذلك الخطاب نفسه، بالاصطفاف خلف أنظمة الاستبداد التي تنتهك العدالة والحرية وحقوق الإنسان. هنا يبرز السؤال المؤلم: كيف يدعو المثقف إلى الشيء ويفعل نقيضه؟ كيف ينتقد ظاهرة الهيمنة والاستبداد ويتحول إلى مبرر لظاهرة الهيمنة والاستبداد؟

نعلم أن الخطاب قد يحمل نقيضه، كما يقول جاك دريدا، ونعلم أن المثقف قد يفقد هويته الأخلاقية وجوهره الديمقراطي، وينسى رسالته الإنسانية، فيتحول إلى مثقف انتهازي يدافع عن أنظمة استبدادية مناقضة للحرية والكرامة والعدالة وحقوق الإنسان وكل القيم الإنسانية، تبعاً لمصالحه الخاصة أو توجهاته الأيديولوجية. لكن أن يتحول هذا المثقف الانتهازي إلى مبرر أفعال القتل والتشريد التي ترتكب ضد شعب أعزل، فإنه لا يفقد هويته الأخلاقية وجوهره الديمقراطي وانتماءه إلى الإنسانية فحسب، بل يتحول إلى شكل جديد لمثقف لم يعرف له مثيل، فيظهر حيناً في صيغة مثقف «الوسخ التاريخي» الذي «لم يخن ما يجب أن يكون عليه المثقف، من حيث ماهيته مدافعاً عن الحق والحقيقة وقيم الكائن الإنساني ووجوده الحر فحسب، بل خان صورة المثقف النقيض الذي لم يتخيل أحد أن يصل به الأمر إلى هذا المستوى من الانحطاط الأخلاقي، ولهذا فإن مثقف الوسخ التاريخي ظاهرة فريدة في صور المثقف غير معهودة»⁽²⁹⁾.

(27) نجد لهذه التبريرات أصولاً في مواقف فقهاء لم يجيزوا الخروج على السلطان الجائر، خوفاً من الفتنة. انظر: علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1985)، ص 14-15.

(28) Paul Ricoeur, *Du texte à l'action : essais d'herméneutique*, t. 2 (Paris : seuil, 1986), Pp. 419- 426.

(29) أحمد براقوي، "مثقف الوسخ التاريخي"، شبكة جيون الإعلامية (مايو 2017):

المثقف والوضع العربي الراهن
جدل الحضور والغياب

ويظهر حيناً آخر في صورة المثقف الرعاعي⁽³⁰⁾ أو المثقف الشبيح⁽³¹⁾، وفي كل هذه الحالات مجتمعة «ليس هناك سوى خيانة المثقفين والإفلاس الأخلاقي الكامل»⁽³²⁾.

ب. النخبوية

من البين بنفسه أن المثقفين العرب جلهم لم يتنبؤوا بالثورات العربية، أو على الأقل لم يتوقعوا أن تقوم بالنحو الذي قامت به. ولو استثمرنا الفكرة التي تقول إن التجربة تكشف عن مغالطات العقل النظري، لقلنا إن جل المثقفين العرب كانوا يعتقدون بالفكر والثقافة اللذين يغيران الواقع، أكثر من اعتقادهم بقوة الواقع التي تغير البراديجمات والأنساق النظرية. والواقع أن هذه النتيجة التي تكشف عن حضور المثقف على مستوى صناعة الأفكار النظرية والأحلام الطوباوية، وغيابه على مستوى الإنصات إلى نبض ما يعتمل في الواقع؛ إنما هي أحد أسباب محدودية دور المثقف العربي وغيابه تأثيره في زمن الحراك العربي. ولو تأملنا في ردود فعل المثقفين العرب تجاه الثورات العربية، لوجدناها تقع على طرف نقبض، وتتخذ مظهرات عدة تكشف من جديد عن جدل حضور تأثير المثقف وغيابه، في ما يجري من أحداث في واقعه.

لكن، هل غياب التأثير يعني غياب الأثر؟ قطعاً لا، فالمثقف الغائب، على مستوى الممارسة، كان حاضراً، مثل عاداته، على مستوى النظرية أو على الأقل على مستوى إبداء المواقف من الثورات وتقييمها. هنا انقسم المثقفون واختلفوا في تقديرهم الحراك العربي ومآلاته، وما يثير الانتباه هنا ليس الاختلاف في التقدير أو في زوايا النظر إلى الأحداث الفارقة ومرجعياتها، بل هو صيغ تعامل المثقفين مع هذه الأحداث، فهم وإن دعموها أو مدحوها أو عدوها علاجاً لأمراض السلطة والمجتمع، إلا أنهم ظلوا في مستوى الوصف، ولم يفكروا قط في الالتحاق بصفوف الجماهير، إلا نادراً. وإن دل هذا على شيء، فإنما يدل على أن المثقف العربي لم يرح قط وضعه القديم الذي يجعله يعد نفسه قائداً يخطط للمعركة ولا يشارك فيها، ناسياً أو متناسياً أن «المثقف ليس قائداً للأمة والمجتمع. إنه فاعل فكري يسهم في عقلنة السياسات والمعلومات والممارسات. المثقف وسيط للحد من الاستبداد والطغيان، بقدر ما ينجح في خلق وسط فكري، أو تشكيل مساحة للمعرفة، أو ابتكار شكل من أشكال العقلنة. وأما الدور القيادي والنخبوي، فقد أفضى بالمثقف إلى المؤخرة وآل به إلى طلب الحماية من السلطة»⁽³³⁾.

⁽³⁰⁾ انظر: أحمد برقاي، "المثقف الرعاعي"، صحيفة العرب (بيروت)، 26 يناير 2016.

⁽³¹⁾ انظر: شريف مراد، "المثقف الشبيح: كيف وضعت الثورات مصداقية المثقف على المحك"، شبكة الجزيرة الإعلامية (11 أبريل 2017):

<http://midan.aljazeera.net/intellect/sociology/2017/4/11>

⁽³²⁾ إدوارد سعيد، خيانة المثقفين، أسعد الحسين (مترجماً)، (دمشق: دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، 2011)، ص 89.

⁽³³⁾ علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف، ط 3 (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2004)، ص 149.

هنا أيضًا، يظهر أن المثقف العربي لم يتمثل وظيفته ودوره في التغيير، ودعم قواه نظرًا وممارسةً، فكان من البدهي أن يتحول بفعل عجزه المزمّن عن الفعل والانفعال إلى مثقف منبري، وسلاحه «اللغة المنبرية التي تستفز غرائز جمهور غاضب وخائف، ولكنها تعجز عن تسليحه برؤية سياسية متجانسة ومتكاملة، من شأنها تطوير وعيه بالعالم إيجابيًا، وتزويد سلوكه السياسي بالموقف المتناسك الفعال. إنها لا تفعل سوى إعادة إنتاج الوعي التجريبي العامي السطحي»⁽³⁴⁾. يكشف هذا الوجه النخبوي الذي ظهر به المثقف العربي، زمن الحراك العربي، عن محدودية دوره ووظيفته، كما يكشف عن ثباته على وضعه التقليدي الذي لم يبرحه قيد أنملة، فلم يدرك أن «المهام التقليدية التي يقوم بها المثقف من توعية للناس، وتنظير أيديولوجي، وتوجيههم إلى الطريق الصحيح، بغية الإصلاح، مهام عفا عنها الزمن، ولم يعد لها مردود يذكر. فاليوم ليس مطلوب من مثقفنا أن يكون مجرد داعية أو مثقف رسولي أو ناقد لأوضاع المجتمع»⁽³⁵⁾، فضلًا عن أنه لم يدرك أن مهمات المثقفين «تتطور مع الزمن، بفعل التحولات في البنى الاجتماعية، وأنه بمقدار ما يزداد حجم المجتمع وتعظم المهمات التي تواجه حكامه تتزايد الحاجة إلى المثقفين والمؤسسات الثقافية»⁽³⁶⁾، فعجز عن التفاعل مع الأحداث الفارقة، ولم يدرك طبيعة الحاجة إليه، في اللحظات الحاسمة.

هذا إن دل على شيء، فإنما يدل على أن المثقف النخبوي ظل حاضرًا في المنابر الإعلامية وصفحات الجرائد الورقية والإلكترونية، وغائبًا على أرض الواقع والمعركة، فلا هو استطاع أن يحول أفكاره إلى مشروع اجتماعي، ولا استطاع أن يعبر الهوة الفاصلة بين الفكر والممارسة، والقول والفعل، فاختصر دوره ووظيفته في الكلام، ومراقبة الأحداث، وانتظار ما يأتي أو ما لا يأتي، وفي ذلك غيابه عن الفعل والانفعال.

ج. الانعزالية

يعرف جوليان باندا المثقفين الحقيقيين بأنهم الذين «لا يتمثل جوهر نشاطهم في محاولة تحقيق أهداف عملية، أي جميع الذين ينشدون المتعة في ممارسة أحد الفنون أو العلوم أو التأمّلات الميتافيزيقية، وباختصار في الظفر بمزايا غير مادية، ومن ثم يستطيع كل منهم أن يقول: إن مملكتي لا تنتمي لهذه الدنيا»⁽³⁷⁾. وعلى الرغم من أن تصور جوليان باندا للمثقف جوبه بانتقادات كثيرة؛ لأنه يجعل المثقف يعيش في عزلة خاصة أو في عالم خاص ينأى به عن المحيط الاجتماعي، ويحرره من الالتزام بأية قضية مجتمعية أو رسالة إنسانية، عدا رسالة العلم للعلم والثقافة للثقافة، إلا أن هذا

⁽³⁴⁾ عبد الإله بلقزيز، في البدء كانت الثقافة: نحو وعي عربي متجدد بالمسألة الثقافية (الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 1998)، ص 96-97.

⁽³⁵⁾ رشيد الحاج صالح، الوجه السياسي للثقافة العربية المعاصرة (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2012)، ص 295.

⁽³⁶⁾ حليم بركات، غربة الكاتب العربي (بيروت: دار الساقي، 2011)، ص 195.

⁽³⁷⁾ إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، محمد عناني (مترجمًا) (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2006)، ص 35-36.

المثقف والوضع العربي الراهن
جدل الحضور والغياب

التصور وجد له هوى في نفوس الكثير من المثقفين العرب الذين اختاروا الاستقلالية والابتعاد عن المجتمع والنأي عن تناول قضاياها والانهماهم بهمومه، إما بداعي «التأكيد على الموضوعية، والابتعاد عن الانحياز الأيديولوجي». وهذا مبرر محصلته النهائية مثقف بلا دور⁽³⁸⁾، أو بداعي القول «إن الحديث عن التزام المثقف بقضايا السياسة والمجتمع، أو ارتباطه العضوي بقوى التغيير هو حديث تبسيطي وأيديولوجي؛ لأن المثقف يستحق جدارة تسميته مما يكتب، ويدع، ويفعل، وليس مما يدعي تمثيله. وإذا كان البعض يلهث وراء التوقعات والشهرة، فإن إنتاج المثقف، سواء كان شاعرًا أو روائيًّا أو رسامًا أو سينمائيًّا أو موسيقيًّا أو منظرًا، هو الأداة الأنجع التي يصوغ بها أسئلة الحدث والوجود، ومن خلالها يشق مسارات وآفاق الحياة»⁽³⁹⁾ أو بمبرر القول إنه «حري بالمثقف، وجدير به، أن يكشف اشتغاله في حقله، ويقوي قدراته في البحث والإبداع، وذلك حتى لا يؤول مبدأ الالتزام عنده إلى أفيون، ولا يسقط فجأة، أو بالتدريج، بين كتبة المرميات وأنصاف المثقفين»⁽⁴⁰⁾، أو بسبب «شعور المثقف بضعف التأثير وصولًا إلى الإحساس بالعجز المطلق عن أي فعل في مجريات الأمور التي تدور من حوله، مما يقوده إلى الانغلاق الكامل، والتوقع في دوائر ضيقة، والتحول إلى السلبية المطلقة المحفوفة بتشاؤمية مبالغ فيها، في نظرته إلى الأمور»⁽⁴¹⁾.

والواقع أن اختيار المثقف الانعزال عن المجتمع وقضاياها، باسم الموضوعية العلمية أو ضعف التأثير، وغيرهما من المبررات، غالبًا ما يخفي خلفه عدم القدرة على التعبير عن مواقف تجاه قضايا المجتمع وأحداثه الفارقة، إما لأسباب مرتبطة بإكراه وضغط السلطة المستبدة، خاصة وأن «العسكر حولوا المثقفين إلى موظفين أو اضطروهم إلى الصمت داخل البلاد أو النفي خارجها»⁽⁴²⁾، أو مرتبطة بالرقابة التي تفرضها المؤسسة الدينية على المثقفين، ف«منذ الهزيمة الكبرى في العام 1967 انتشرت موضة تكفير أصحاب الفكر والعلم والثقافة، في مجمل البلدان العربية.. فجوابًا على طرح قدمه صادق جلال العظم، تفسيرًا للهزيمة، في كتابه (نقد الفكر الديني)، تحركت المؤسسات الدينية والقضائية، فأحالته على المحاكمة ومنعت الكتاب من التوزيع.. وعلى امتداد العقود الماضية أصاب التكفير جملة من أعلام الفكر، أمثال: جابر عصفور، وحسن حنفي، وصلاح عبد الصبور، ومحمد الفيتوري، وغالي شكري، وحنا مينه، ومحمود أمين العالم، وبدر

(38) البرغثي، ص 153.

(39) أفاية، ص 107.

(40) بنسالم حميش، "عن المثقفين وتحولات الهيجمونيا"، في: المؤتمر السنوي الرابع للعلوم الإنسانية والاجتماعية/ المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات (مراكش، 19- 21 آذار/ مارس 2015، ص 5).

(41) بشور معن، "المثقف العربي إزاء التحولات فاعل أم منفعل"، في: مجموعة مؤلفين، ندوة الثقافة العربية وتحديات المستقبل (الشارقة: دائرة الثقافة والإعلام، 1996)، ص 11.

(42) بركات، ص 193.

شاكر السياب، وقاسم أمين، وخير الدين التونسي، ومحمد سعيد عشناوي، وخليل عبد الكريم، ونجيب محفوظ، ونوال السعداوي، ومحمد أركون، وعبد المجيد الشرفي وغيرهم من أهل الثقافة»⁽⁴³⁾.

ثم إن هذا الانعزال لا يكون دائماً اختيارياً، بل يكون في حالات كثيرة اضطرارياً، فبسبب المفارقة المزمنة، بين القول والفعل، يكتشف المثقف أنه عاجز عن إيجاد لغة اتصال بالمواطن العادي، يفرض عليه ذلك نوعاً من العزلة، ويغدو «منعزلاً عن واقعه أو متقوقعاً داخل ذاته يجتر ثقافته السلفية، أو يترجم ثقافة غيره، أو يحلق في تصورات طوباوية ليست متجذرة في مجتمعه، ومن ثم، فمن المتوقع ألا تتحول الثقافة في المجتمع العربي إلى جزء عضوي من الحياة الاجتماعية، بحيث يمكنها أن تتفاعل مع المشكلات اليومية للأحداث والقضايا، ما يمكن أن يخلق تلاحماً أساسياً بين الفكر والواقع، بين النظرية والتطبيق»⁽⁴⁴⁾.

وسواء أكان هذا الانعزال اختيارياً لأسباب مختلفة، أو كان اضطرارياً، بسبب المفارقة المزمنة بين القول والفعل، فإنه لا يفرز في النهاية، إلا مثقفاً مستقيلاً، ومثقفاً بلا دور، وبلا وظيفة، وبلا تأثير في واقعه الاجتماعي. وعلى الرغم مما ذهب إليه إدوارد سعيد، من حديث عن «الأثر الحاسم الذي يتركه الكتاب على الأفراد، وعلى الجسد الجمعي»⁽⁴⁵⁾، ومن قول بأن «المثقف الحقيقي غريب أو خارجي يفرض على ذاته المنفى، على هامش المجتمع»⁽⁴⁶⁾، أو ما ذهب إليه بنسالم حميش، من أن «من الجائز تفهم موقف هشام جعيط، وعبد الله العروي، وفاطمة المرنيسي، وعبد الفتاح كليطو، وطه عبد الرحمن، وغيرهم، ما داموا يرون أنهم يعيشون في مجتمع ينمي منسوب تلوث ذهني، وفي سقم ثقافي حاد وأمية متعددة الأشكال والأبعاد، فيكون الخلاص عندهم في الترتي بالفكر والوجدان إلى مراتع السعة، والهواء الطلق المطهر، والعزلة الذكية اليقظة؛ أي إلى مدارج الأحق والأجمل والأعدل. ففي خيارهم هذا، والحالة تلك، تكمن سبل اتقاء العيشت والغباوات الزاحفة، والتمثل بسابقهم الذين ذهبوا تاركين بصمات وآثاراً رائقة مؤثرة، تشهد أنهم أعطوا الحياة ما يرفعها ويقربها، فما ماتوا هباءً وسدى. وعطفاً على ذلك، ليس علينا أن نلوم فنناً، أو كاتباً، أو فيلسوفاً، على الاعتزال في برج عاجي»⁽⁴⁷⁾. على الرغم من ذلك كله، نرى أن دور المثقف يبقى هو الاضطلاع بمهمات في الواقع ولصالح مجتمعه، كما نرى أيضاً أن دور المثقف هو النقد، نقد السلطة والمجتمع في آن معاً. صحيح أن بعض المثقفين لجؤوا إلى النقد بالتلميح بدلاً من التصريح، لكن ذلك غير كاف؛ لأن الأصل في عمل المثقف هو الجهر بالحقيقة الواضحة في وجه السلطة، دفاعاً عن المجتمع وقضاياها العادلة.

(43) غزال، ص 93.

(44) أحمد حجازي، "أمية المثقف العربي: الإبداع وأزمة الفكر السوسولوجي"، في: مجموعة مؤلفين، ندوة الثقافة والمثقف في الوطن العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992)، ص 90.

(45) إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، كمال أبو ديب (مترجماً)، ط 7 (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 2005)، ص 56.

(46) بشارة، ص 136.

(47) حميش، ص 5-6.

المثقف والوضع العربي الراهن
جدل الحضور والغياب

نحن أمام مفارقة جديدة تدل على الحضور والغياب، حضور المثقف في داخل المجتمع وغيابه عن الأحداث الجارية، وعن التفاعل مع تطلعات الجماهير، إما بالدفاع عن السلطة، طلباً للمصلحة والمنفعة الذاتية، وإما باختيار الانزواء عن المجتمع وقضاياه. وسواء تعلق الأمر برسم الخطط، بدلاً من النزول إلى ميدان المعركة، أو بالنزوع الانعزالي وطلب العلم للعلم، فنحن في الحالتين كليهما أمام مثقف حاضر في صيغة الغياب، أو قل: إن حضوره زائف ويدل على الغياب، وهو ما يجعلنا نتساءل: كيف يمكن الانتقال من هذا الحضور الزائف الذي يدل على الغياب عن تطلعات الجماهير والتأثير فيها، إلى الحضور الحقيقي الدال على الانهماك بهموم الجماهير، والتأثير الفعلي في الواقع؟ كيف يمكن الخروج من وضع تقليدي لم يعد يساير طبيعة المجتمع العربي وتحولاته الراهنة إلى وضع جديد قوامه الانتباه إلى المخاض الذي تجتازه المجتمعات العربية، والاضطلاع بدور تاريخي في توجيهه وتقلعه، ووعي إمكاناته، واستشراف آفاقه في الفكر والممارسة؟

2. المثقف وصراع المواقع.. ملامح الدور الجديد

يمكن لنا الآن أن نفهم لماذا قال بعض الباحثين: إن أحداث الربيع العربي تجاوزت المثقفين الذين وقفوا أمامها مشدوهين ولا يلوون على شيء، وإن ما حصل ويحصل قد أظهر عجز المثقف وتقايسه عن التفاعل مع حركية الاحتجاجات، وفقده بوصلة التفكير الملائم لقراءة المرحلة، وإن «سرعة الأحداث جرفت المثقفين، وخصوصاً في بداية الاحتجاجات التي أدت إلى تغيير رؤوس الأنظمة في تونس ومصر، وزجت بالبعض في إطلاق إسقاطات وتمنيات حول الثورة والتغيير، والانتقال إلى مجتمع أكثر عدالة وحرية، وأكثر صونا لكرامة الكائن»⁽⁴⁸⁾.

الحق أن المثقف العربي، بتمظهراته الثلاثة الدالة على غيابه في حضوره، وبفعل عوامل غيابه وتغييبه، ما كان له إلا أن تتجاوز الأحداث، بل ما كان له إلا أن يقف عاجزاً حيالها. والسؤال المركب الذي يطرح نفسه الآن هو: كيف يمكن للمثقف العربي أن يخرج من جلاب وضعه التقليدي ويرسم ملامح وضع جديد؟ كيف يمكن للمثقف العربي أن يستعيد شروط زمام الكلمة في عالم اليوم، بعد أن فقد لها لصالح فاعلين جدد باتوا يحتلون مكانه؟ كيف يمكنه الاضطلاع بدور ووظيفة تتلاءم مع متغيرات العالم العربي، وتؤثر في مجريات أحداثه، قولاً وفعلًا؟ ما أدواته في العمل والتأثير؟ كيف يمكنه تحويل الأفكار النظرية إلى مشروعات عملية تؤثر في الواقع العربي المعاصر وتغير مجراه، فتضمن تقدمه وترسم آفاقه المستقبلية؟

تذهب إحدى الباحثات إلى أن أحداث الربيع العربي أظهرت «تخلي قطاع كبير من المثقفين العرب عن وظيفتهم التي تقوم على إنتاج الخطابات الضامنة لهوية الجماعة السائدة فيها، كما تخلوا عن دورهم المجتمعي، والمفترض أن

(48) أفاية، ص 106.

يكون متمثلاً في التصدي للقضايا المفصلية في حياة مجتمعهم، وأمتهم. نعم، فقد تخلى معظم المثقفين عن ذلك الدور المنوط بهم، والمأمول منهم»⁽⁴⁹⁾. وعلى الرغم مما يمكن أن يكون في هذا الرأي من راحة، إلا أننا نرى أن أحداث الربيع العربي تظهر، أيضاً وأساساً، تراجع دور ووظيفة المثقفين العرب ومحدوديتهم، لثلاثة أسباب على الأقل:

أولها، أن المثقف العربي، في زمن الأحداث، كان ما يزال يعمل ضمن دائرة الثقافة المكتوبة في اللحظة التي يعرف فيها المجتمع العربي اكتساحاً مهولاً في الأمية وتراجعاً في القراءة، ويتأثر أكثر بما يدعوه ريجيس دوبري «ثقافة الصورة المتحركة». ثانياً، أن وسائل الإعلام وسعت دائرة المثقفين، فحشرت فيها المتخصصين والصحافيين والإعلاميين والمستشارين والخبراء وغيرهم، وقدمتهم للمشاهدين بوصفهم مثقفين، فاختلط الحابل بالنابل، وتلاشى المفهوم القديم للمثقف العضوي، وحصل بس في تعيين دور المثقف وموقعه، فأصبح مفهوم المثقف ضبابياً وزئبقياً وهلامياً، بعد أن احتل المثقف الانتهازي والغوغائي والشبيح المنابر الإعلامية. ثالثاً، أن المثقف لم يعد وحده أداة التواصل ومصدر المعلومة، ومنتج المعرفة والحقيقة، بقدر ما هي عليه وسائل الاتصال والتواصل، مثل الإعلام وأدواته والإنترنت، وصولاً إلى مواقع التواصل الاجتماعي والشبكات الاجتماعية، مثل المدونات وفيسبوك وتويتر، وما شابهها.

بهذا المعنى، فإن تطور الأحداث الميدانية، مع تطور الشروط الاجتماعية والمعطيات التكنولوجية والإعلامية وغيرها، لم يظهر تخلي المثقف العربي عن دوره ووظيفته فحسب، بل أظهر، أيضاً، تراجع دور ووظيفة هذا المثقف ومحدوديتهم في المجتمع، بعد ظهور هؤلاء الفاعلين الجدد (وسائل الإعلام الحديثة ومواقع التواصل الاجتماعي وغيرها) الذين يقاسمون المثقف بعضاً من مهماته، ويحدون من هامش تدخله، وباتوا يحتلون موقعه ومكانه. وما كان هؤلاء الفاعلين الجدد إلا أن يحتلوا مكان المثقف، لأوهام كثيرة اعترت ذاته وأبعدته عما يعمل في المجتمع، وحدث من دوره ووظيفته، فتضاءل انفعاله بالتحولات، وانعدم فعله وتأثيره. وأول هذه الأوهام، اعتقاد المثقف بدور رسولي وتنبؤي وإرشادي، وثانيها، اعتقاده أنه وصي على الآخرين، وثالثها، إحساسه المبالغ فيه بأنه قادر بكلمة أو موقف أو إطلالة إعلامية أو قصيدة ملتبهة أن يغير مجرى التاريخ في بلده، وهو وهم ناشئ عن ابتعاد المثقف عن معايشة الواقع الحي بتعقيداته وتداخلاته⁽⁵⁰⁾.

إن استعادة المثقف العربي شروط زمام الكلمة التي فقدتها لصالح وسائل الإعلام ومواقع التواصل الاجتماعي التي باتت تصنع الرأي وتوجه الجماهير وتحكم فيها، وإن عودته إلى موقعه الطبيعي، في التنوير والاتصال بالمواطنين والالتحام بالجماهير وتوجيهها، متوقفة في نظرنا على نفض اليد من الأدوار والوظائف القديمة التي باتت متجاوزة، والاضطلاع في المقابل بأدوار ووظائف جديدة تقتضيها متطلبات المرحلة والوضع العربي الراهن. فليس دور المثقف هو محاربة السلطة ونقد المجتمع، ولا هو محاربة المجتمع ونقد السلطة، فلو تبنى الدور الأول، لكان انتهازياً ومزيفاً⁽⁵¹⁾، ولو تبنى الثاني،

(49) إسعاف حمد، "المثقف العربي: إشكالية الدور الفاعل"، مجلة جامعة دمشق، مجلد 30، عدد 4/3 (2014)، ص 347.

(50) بشور، ص 11.

(51) Pascal Boniface, *les intellectuels faussaires* (Paris: JC Gawsewitch, 2011), chapitre 8.

المثقف والوضع العربي الراهن
جدل الحضور والغيب

لكان شعبويًا «يرضي الشارع العربي ويجاري أحلام الناس السياسية وأوهامهم الأيديولوجية، عبر دغدغة مشاعرهم الدينية والقومية»⁽⁵²⁾. هذان دوران قبيحان ولا يليقان بالمثقف الحقيقي.

إن دور المثقف هو دور النقد والجهر بالحقيقة في وجه السلطة⁽⁵³⁾، وفي وجه المجتمع أيضًا. وبتفعيل دوره في النقد، وابتعاده عن الانتهازية بنقد السلطة، وعن الشعبوية بنقد المجتمع وكشف عيوبه؛ يتحول المثقف إلى ناقد اجتماعي يسهم، انطلاقًا من النقد، في إنتاج حيوية اجتماعية وفكرية. ليس دور المثقف، أيضًا، الخوض في السياسة، بغاية التلون بألوانها والانتفاع من مكاسبها، بل لأجل عقلنتها، فعلى الرغم من دعوة محمد عابد الجابري إلى تحرير الثقافة من السياسة، بداعي أن السياسة سادت على الثقافة، وأن السياسة سلطة والثقافة حرية، والسلطة تقتل الحرية وتكبلها وتلغيها⁽⁵⁴⁾، إلا أننا نتفاعل أكثر مع ما يدعو إليه إدوارد سعيد من ضرورة «تمريغ أنف الثقافة في وحل السياسة»⁽⁵⁵⁾، لظننا أن الفاعل الثقافي لا وجود له خارج السياق السياسي والاجتماعي، ولا انفصال له عن الاهتمام بقضايا الشأن العام، ومراقبة كفاءات تديرها. ذلك أولاً لأن المثقف يملك رأسمال رمزي، وثانيًا لأن «ارتباط السياسة بالثقافة هو ارتباط عضوي، وتعد الثقافة القاعدة والإطار اللذين يؤثران في إنتاج المنظومات الفكرية، وبناء الصيغ والمؤسسات السياسية، وبالإمكان القول إن السياسة شأن ثقافي، ومن هنا تظهر علاقة المثقف بالسلطة، وتظهر بذلك أبرز وظيفة للمثقف، وهي القيام بدور رئيس في الصراع من أجل فرض الرؤية الشرعية، فإحدى المهام المركزية للمثقف هي صياغة المثل، وتقديم الرموز، أي تشكيل الاستعدادات التعبيرية، وكذلك نسق معتقدات الرأي العام تجاه السلطة»⁽⁵⁶⁾.

من هنا، فإن من أدوار المثقف العربي اليوم الاهتمام بقضايا الشأن العام، والدفاع عن القيم العامة، والجمع في هذا الاهتمام بين النضال والتغيير والفهم والتفسير، ومن ثم تلافي أخطاء مثقف ما قبل الحراك العربي الذي «تغلبت عنده مهام النضال والتغيير على مشاغل الفهم والتفسير، فتحول إلى مناضل فاشل، بعد انهيار مشاريع التقدم والتنوير والوحدة والحدادة، أو بعد فشل محاولات الدفاع عن الحريات والحقوق وبناء المجتمع المدني أو إحداث التغيير الديمقراطي»⁽⁵⁷⁾. ونحسب أن اضطلاع مثقف اليوم بهذا الدور، واتصافه بخاصية الالتزام تجاه المجتمع وقضاياه، سيساعد على تحوله التدريجي من

⁽⁵²⁾ رشيد الحاج صالح، ص 296.

⁽⁵³⁾ يقول إدوارد سعيد "إن قول الحقيقة للسلطة ليس ضربًا من المثالية الخيالية، بل إنه يعني إجراء موازنة بين جميع البدائل المتاحة، واختيار البديل الصحيح، ثم تقديمه بذكاء في المكان الذي يكون من الأرجح فيه أن يعود بأكبر فائدة، وأن يحدث التغيير الصائب": **المثقف والسلطة**، ص 169.

⁽⁵⁴⁾ محمد عابد الجابري، **المسألة الثقافية في الوطن العربي**، ط 2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999)، ص 233-234.

⁽⁵⁵⁾ Shelley Walia, *Edward Said and the Writing of History*, (Cambridge: Icon Books, 2001), p. 6.

⁽⁵⁶⁾ محمد الهرماس، "المثقف والبحث عن النموذج"، في: مجموعة مؤلفين، **ندوة الثقافة والمثقف في الوطن العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992)، ص 35.

⁽⁵⁷⁾ حرب، ص 155.

أديب أو فيلسوف إلى «فاعل» يمتلك رأسمال رمزي يسمح له بتحريك المناقشة، وإحداث شقوق من أجل التغيير والتطوير.

إن دور المثقف الحقيقي هو دور تنويري عقلاني يقوم على «الكشف عن أدوات الهيمنة غير المباشرة وفضح آليات عملها، وتوجيه الرأي العام إليها، بغية تكوين إدراك عام بين الناس حول هذه الأدوات، لا سيما وأن النظام السياسي العربي يعد أكبر مستثمر لهذه الأدوات وسيد العارفين بمردودها في الهيمنة، ونتائجها في فرض السيطرة الأيديولوجية على الشارع العربي»⁽⁵⁸⁾، ولا يكتمل هذا الدور التنويري العقلاني، إلا بمقاومة السلطة وآلياتها في التدجين والإخضاع، وصناعة الأفكار والأجساد الطيعة، فكما أن السلطة تقاوم المثقف بإخضاعه، بحسب ميشيل فوكو، لقواعد الخطاب التي تحدد ما يجب قوله وما يجب السكوت عنه، وإلزامه بإرادة الحقيقة المرتبطة، دائرياً وبأنساق السلطة التي تنتجها وتدعمها، وبالأثار التي تولدها وتسوسها⁽⁵⁹⁾، فإن دور المثقف هو مقاومة السلطة، بإقامة مسافة نقدية بينه وبينها تركز على شجاعة قول الحقيقة في وجهها، كما تركز على تحقيق الالتحام القوي بين الإنتاج الثقافي والفكري وبين مطالب وحاجات المجتمع، إذ إن «من أهم العوامل التي تيسر للسلطة الحاكمة الضغط على المثقفين عجز هؤلاء عن تحقيق الالتحام العضوي بين عطائهم الثقافي وبين مطالب المجتمع العميقة، ذلك الالتحام الذي من شأنه، إذا توافر، أن يخفف أو يقضي على مقاومة السلطة للمثقفين، وأن يقرب بالتالي بين عوامل التغيير الثلاثة الكبرى: السلطة السياسية والمجتمع والمثقفين»⁽⁶⁰⁾.

إن اضطلاع المثقف بهذه الأدوار الجديدة التي تناط به، في إطار التحولات الجديدة التي مست بنية المجتمع العربي، من شأنه تغيير بنيته وصورته ووظيفته، ورسم حدود علاقته بالمجتمع والسلطة، وجعلها قائمة على رؤية نقدية وشمولية. رؤية نقدية تحوّل المثقف إلى ناقد اجتماعي يسهم في إنتاج حيوية اجتماعية وفكرية، ورؤية شمولية تميزه عن «المختص» الذي لا يستطيع تحويل الأفكار التقنية إلى مشروع اجتماعي. لكن هل اضطلاع المثقف العربي بهذه الأدوار الجديدة كاف لإحداث التغيير أو على الأقل إحداث شقوق في البنيات المهترئة؟

نظن أن رسم ملامح الدور والوظيفة غير كاف لإحداث التغيير المنشود، إذ لا بد من العمل ووصل القول بالفعل، وربط الوعي بالدور، والوظيفة بالممارسة، ففي غياب الممارسة والفعل يبقى أي حديث عن الدور والوظيفة محض حبر على ورق، وفي ذلك عودة إلى مفارقة المثقف العربي المزمّنة، مفارقة الدور والوعي أو مفارقة الانفصال بين الفكر والممارسة، فلا بد إذاً من ردم الهوة، بوصل الفكر النظري بالعمل الميداني. وبما أن دور مثقف اليوم لا يقاس بمقياس الحقيقة فحسب، بل بمقياس الفائدة والفاعلية أيضاً، فإن هذا الدور لا يمكنه أن يكون فاعلاً ومنتجاً ومسهماً في التغيير،

⁽⁵⁸⁾ الحاج صالح، ص 298.

⁽⁵⁹⁾ Michal Foucault, « vérité et pouvoir », entretien avec M. Fontana, *L'Arc*, n 70 (1977), Pp. 22- 24.

⁽⁶⁰⁾ عبد الله عبد الدائم، "عطاء المثقف العربي: المثقف العربي وضغوط المجتمع"، في: مجموعة مؤلفين، **المثقف العربي: همومه وعطاؤه** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1995)، ص 154.

المثقف والوضع العربي الراهن
جدل الحضور والغياب

إلا بإسهام المثقف عملياً في تغيير واقعه، وهو ما يقتضي، في رؤيتنا، ضرورة اقتران مهارات التفكير والتساؤل والحس النقدي والاستقلال الذاتي بخطوات عملية ثلاث، ليكون أثر المثقف والتزامه وتدخله الفكري والاجتماعي ملموساً.

أولى هذه الخطوات استثمار المثقف وسائل الإعلام الحديثة ومواقع التواصل الاجتماعي وغيرها، وتسخيرها وتكييفها بالشكل الذي يخدم أدواره وظائفه الجديدة، إزاء مجتمعه وقضاياها. ولا شك عندنا في أن ارتباط المثقف بوسائل الإعلام والاتصال والمعلوماتية ومواقع التواصل الاجتماعي من جهة، وارتباطه بالجماهير وحركاتها من جهة ثانية، سيجعله في قلب التحولات الاجتماعية والسياسية العربية الجديدة، وسيتيح له إمكان التفاعل والاحتكاك المباشر بالجماهير (خاصة الفئة الشابة منها)، فينتج لغة جديدة، ورؤية جديدة قائمة على وعي جديد بحقائق جديدة.

ثاني هذه الخطوات، إيمان المثقف بأهمية العمل الثقافي الجماعي، فبدلاً من الدخول في مناقشات وصدامات مع زملائه المثقفين بذرائع مختلفة، يتوجب عليه الانخراط في مؤسسات ثقافية مستقلة، خاصة وأنها أصبحت نعيش -بفعل التطورات التقنية الهائلة- في عصر المؤسسات، والمثقف مهما كانت قوة تأثيره فلن يستطيع في ظل هذه الأوضاع الراهنة صنع التغيير وحده، بل لا بد له من الاندراج ضمن مؤسسات ثقافية عربية مستقلة وقادرة على جمع مثقفي التغيير، وفق استراتيجيات تروم تفعيل أدوار المثقفين في الانخراط في حركية المجتمع، وتصويب مسارها، للخروج من دائرة الاستبداد أو على الأقل منع تجدد أزمة المجتمعات العربية، بمنع تجديد الأنظمة الاستبدادية ذاتها.

ثالث هذه الخطوات، إقامة مسافة نقدية مع السلطة، والتموقع داخل المجتمع المدني، لأسباب كثيرة، منها أن «المثقف النموذجي حري به، وأولى له، أن يتموقع في المجتمع المدني ويظهر، كما أكد ماكس فيبر وأنطونيو غرامشي، وابن خلدون قبلهما، في مقام نقدي، بإزاء سلطات التشريع والحكم مغاير للسياسي»⁽⁶¹⁾، ومنها أن المجتمع المدني يمنح المثقف فرصة الإنصات للشباب والعاطلين والفئات الاجتماعية الهشة، ومن ثم إحساسه بالآخرين، وتنمية روح التفكير النسبي لديه، عكس الانتماء الحزبي الذي يجعله سجين أيديولوجية الحزب، ومنها أخيراً أن المجتمع المدني كان دائماً عنواناً لمقاومة السلطة الغاشمة، ولهذا كان دوماً مجال تحرك المثقف المتصل بالمباديين، وحاضنة للمثقف الحقيقي الذي يجسد، بحسب إدوارد سعيد، ذلك الصوت الآخر الذي لا يشيد الإجماع، بل هو فرد يلزم وجوده ويخاطر به، انطلاقاً من حس نقدي مطرد، فرد يرفض -مهما كان الثمن- التعابير السهلة والأفكار الجاهزة والمواقف الملتبسة، إزاء خطابات رجال السلطة وأفعالهم وذوي العقول المتكلسة، وهو لا يرفضها فحسب، بل يجهر لهم برفضها أيضاً⁽⁶²⁾.

إن امتلاك المثقف القدرة العملية والإمكانية الفكرية (التي تسمح له بالاضطلاع بدور تاريخي يساير التحولات التي طرأت على بنية المجتمع العربي، ويستشرف آفاقه المستقبلية) متوقف على إعادة بناء ذاته، ووعي دوره ووظيفته، وإدراك مفصلات التفاعل بينه وبين مجتمعه، والانهمام بهموم واقعه، والاسترشاد بما تراكم من تجارب تاريخية وخبرات فكرية،

(61) حميش، ص 3.

(62) Edward Said, *Des intellectuels et du pouvoir* (Paris: le Seuil, 1996), p. 39.

سواء في العالم العربي أم الغربي . لكنه متوقف أيضًا على الممارسة والعمل، أي إنه متوقف في النهاية على ما يدعوه غاستون باشلار بـ «العقلانية المطبقة Le rationalisme appliqué» التي تجمع بين العقل والتجربة، وتسمح للمثقف لحظة الانصاف بها بتحويل الأفكار النظرية إلى مشروعات مجتمعية أو على الأقل إيقاظ الهمم والضمائر، وتحريك سواكن الغفلة والتلهي عن قضايا وأوضاع وأحداث خطيرة وجسيمة.

خاتمة

انتهى بنا الكلام، في الفقرة الأخيرة من هذا البحث إلى أن المثقف العربي مطالب اليوم بتدارك مفارقاته المزمنة، عبر الانصاف بعقلانية مطبقة تصل القول بالفعل والنظر بالممارسة، وبتفعيل أدواره الجديدة في الاتصال بالميادين، والالتحام بال جماهير، والنقد، والمساءلة، وتقدير حركية المجتمع والتاريخ. وبما أن صمت المثقف العربي يرهن مستقبل الحراك العربي ويهدده بالفشل؛ لأن قيام هذا الحراك من دون خلفية نظرية/فلسفية يفتحه على المجهول، ويحوّله إلى وديعة في يد القوى المتطرفة، وفي ذلك خطر على المثقف نفسه. وبما أن غياب المثقف عما يجري في الواقع العربي هو مقدمة للاستبداد، وديدن الاستبداد هو إسكات الأصوات الحرة، وقتل المبادرة الفردية بنشر ثقافة الرعب، ومنع إشاعة الحرية في المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية والحقوقية؛ فإن المثقف العربي مطالب باستعادة المبادرة والإسهام في تقدير الأحداث الفائرة وتوجيهها، ودعم مطالب التغيير والعدالة والمساواة والحرية وحقوق الإنسان التي يمور بها العالم العربي اليوم.

وبما أن صلاح حالنا مرتبط بصلاح أحوال مثقفينا، فإن الضرورة التاريخية والمرحلة الانتقالية، التي يعيشها العالم العربي اليوم، يقتضيان عودة المثقف الحقيقي، فهو القادر، متى اتصف بعقلانية مطبقة، على جعلنا نشرئب إلى أفق الكونية، وتلمس خطانا في درب الانخراط في حضارة العولمة، وهو القادر أيضًا على إضاءة وضعنا العربي الراهن، وجعله قابلاً للقراءة، وفك الارتباط بينه وبين تأويلات رجال الدين التي رهنت الديمقراطية بالمطلق، وبينه وبين الأيديولوجيات التي رهنتها بالتقدم الاقتصادي تارة، وبالاقتصادي تارة أخرى. ولعمري، إن المثقف العربي، باتصافه بعقلانية مطبقة تصل الفكر بالممارسة وامتلاكه الحس النقدي والتساؤلي، يكون قادرًا على تقدير حركية المجتمع والتأثير فيها، واستشراف إمكاناتها، ليضع نفسه في محك التحول، ويرسم صورة جديدة للأدوار التي ينبغي أن يضطلع بها المثقف. هذا الذي قال عنه هولدرلين، في قصيدة وهو على مشارف الجنون: إنه يؤسس بالكلمة لما يتبقى.

مراجع البحث ومصادره

بالعربية

المثقف والوضع العربي الراهن
جدل الحضور والغيب

1. أفاية. محمد نور الدين، "ورقة العمل حول أداء المثقفين في معمة الأحداث: ملاحظات وتساولات"، المستقبل العربي، عدد 415 (أيلول / سبتمبر 2013).
2. البرغثي. محمد حسن، الثقافة العربية والعولمة: دراسة سوسيولوجية لآراء المثقفين العرب، ط2، (بيروت: المؤسسة العربية للطباعة والنشر، 2014).
3. البيطار. نديم، "المثقف والمجتمع"، ضمن: مجموعة مؤلفين، المثقف العربي: دوره وعلاقته بالسلطة والمجتمع (الرباط: المجلس القومي للثقافة والآداب، 1985).
4. الجابري. محمد عابد، "التاريخ والفلسفة"، أقلام، عدد 03 (ديسمبر 1976).
5. ----- المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، ط2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000).
6. ----- المسألة الثقافية في الوطن العربي، ط2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999).
7. ----- من أجل رؤية تقديمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية (الدار البيضاء: مطبعة دار النشر المغربية، 1977).
8. الجباعي. جاد الكريم، "ياسين الحافظ معاصرًا: سيرة ذاتية فكرية سياسية"، سلسلة دراسات المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات (ديسمبر 2014).
9. الحاج صالح. رشيد، الوجه السياسي للثقافة العربية المعاصرة (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2012).
10. الحمد. تركي، الثقافة العربية في عصر العولمة (بيروت: دار الساق، 1999).
11. الشيخ. محمد، المثقف والسلطة: دراسة في الفكر الفرنسي المعاصر (بيروت: دار الطليعة، 1991).
12. العروي. عبد الله، الإيديولوجيا العربية المعاصرة (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1995).
13. الهرماس. محمد، "المثقف والبحث عن النموذج"، ضمن: مجموعة مؤلفين: ندوة الثقافة والمثقف في الوطن العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992).
14. أومليل. علي، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1985).
15. بركات. حليم، غربة الكاتب العربي (بيروت: دار الساق، 2011).
16. بشارة. عزمي، "عن المثقف والثورة"، تبين، عدد 4 (ربيع 2013).
17. بشور. معن، "المثقف العربي إزاء التحولات فاعل أم منفعل"، ضمن: مجموعة مؤلفين، ندوة الثقافة العربية وتحديات المستقبل (الشارقة، منشورات دائرة الثقافة والإعلام، 1996).
18. بلقزيز. عبد الإله، في البدء كانت الثقافة: نحو وعي عربي متجدد بالمسألة الثقافية (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 1998).
19. ----- نهاية الداعية: الممكن والممتنع في أدوار المثقفين، ط2، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2010).

20. حمد. إسعاف، "المثقف العربي: إشكالية الدور الفاعل"، مجلة جامعة دمشق، مجلد 30، عدد 3-4 (2014).
21. حميش. بنسالم، "عن المثقفين وتحولات الهيجمونيا"، ضمن: المؤتمر السنوي الرابع للعلوم الإنسانية والاجتماعية (المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات)، مراكش 19-21 آذار / مارس 2015.
22. حرب. علي، أوهام النخبة أو نقد المثقف، ط3، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2004).
23. سعيد. إدوارد، خيانة المثقفين، أسعد الحسين (مترجمًا)، (دمشق: دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، 2011).
24. ----- المثقف والسلطة، محمد عناني (مترجمًا)، (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2006).
25. ----- الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء، كمال أبو ديب (مترجمًا)، ط7، (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 2005).
26. سارتر. جان بول، دفاع عن المثقفين، ترجمة: جورج طرابيشي (مترجمًا)، (بيروت: دار الآداب، 1973).
27. سماح. إدريس، المثقف العربي والسلطة (بيروت: دار الآداب، 1992).
28. شرابي. هشام، البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1987).
29. ----- مقدمات لدراسة المجتمع العربي، ط4، (بيروت: الدار المتحدة للنشر، 1984).
30. عبد الدايم. عبد الله، "عطاء المثقف العربي: المثقف العربي وضغوط المجتمع"، ضمن: مجموعة مؤلفين، المثقف العربي همومه وعطاؤه (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1995).
31. عبد اللطيف. كمال، "من الحريات إلى باب الحرية، المماثلة التاريخية والتأصيل النظري"، عالم الفكر، مجلد 33، عدد 3 (2005).
32. غزال. خالد، البؤس النهضوي: مسائل ثقافية من زمن النهضة (بيروت: دار النهضة العربية، 2012).
33. غولدلمان. لوسيان، وآخرون، البنيوية التكوينية والنقد الأدبي، محمد براءة (مترجمًا)، محمد سبيلا (مراجعًا)، ط2، (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1986).

بلغة أجنبية

1. Boniface. Pascal, *Les intellectuels faussaires* (Paris : JC Gawsewitch, 2011)
2. Foucault. Michel, « vérité et pouvoir », entretien avec M. Fontana, *L'Arc*, N. 70 (1977)

المثقف والوضع العربي الراهن
جدل الحضور والغياب

3. Husserl. Edmond, *L'origine de la géométrie* (Paris : puf, 1962)
4. Ricœur. Paul, *Du texte à l'action : essais d'herméneutique*, t. 2 (Paris : seuil, 1986)
5. Said. Edward, *Des intellectuels et du pouvoir* (Paris : le Seuil, 1996)
6. Walia. Shelley, *Edward Said and the Writing of History* (Cambridge: Icon Books, 2001)

كسر الأطواق وسؤال القيمة: المثقف بين هزيمة وتحول

دراسة نقدية مقارنة

جمال حسين الشوفي

المحتويات

ملخص البحث.....	103
مقدمة.....	104
سؤال وإشكالية.....	105
منهجية ومفهومية.....	107
أولاً: في لحظة العالم اليوم وكونية الوعي.....	107
1. العولمة وثورة التكنولوجيا.....	109
2. الإستيمولوجيا والمعرفة.....	112
3. المنهجية وجدل المفهوم، بين الفرضية والبرهان.....	115
4. فرضية كل شيء، في مقابلة نظرية كل شيء.....	118
ثانياً: المثقف ودوره الزمني، بين الهزيمة والتحول.....	121
1. التراكمية واللحظية.....	123
2. في مؤشرات الانزياح الواقعي، معرفياً.....	127
3. النكوص المعرفي والفرضية الموجهة.....	130
خاتمة.....	139
مراجع البحث ومصادره.....	140

ملخص البحث

لم يكن الربيع العربي والثورة السورية، في سياقه خاصة، ضرباً من ترفٍ أرادته مجموعة من "النخب" أو "المتأمرين" أو "المغامرين"، بل كان لحظة فارقة، قصُر أم طال زمن انبساطها في الواقع وتحققه في تاريخ أمة تنازع موتها السريري، بتجلياته السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية كلها، ولم تكن الثقافة كذلك أيضاً.

فرضية البحث ومسائله تقف عند ثورات الربيع العربي والثورة السورية خاصة، في محددات إنتاجها الثقافي والمعرفي في ظل عالم هو قرية كونية موحدة تقنياً، ولكنه مفارق ومغاير معرفياً. فبين تحديات العولمة وأدوات تحكمها وهيمنتها التقنية ومنظومات التشدد الأيديولوجي الدينية والسياسية "المكتملة معرفياً"، كانت الثورة روح أمة تبحث في مقومات حضورها العصري في عالم اليوم، وكانت القدرات التقنية الحاضرة في وقائع الثورة متعددة الطرق، فمرة أداة فعل وإنتاج ومرة أخرى أداة تذرير وتشيت، مع غياب فاضح لقدرة النظريات المعرفية وتوضعاتها النسبية عن حدها.

سيخطئ العالم الذي يظن أن الخط المستقيم هو أقصر مسافة بين نقطتين، حيث مازال قابلاً في "إقليديته" المكتملة والمريحة، متناسلاً أو منسلخاً عن عصر الثورة التكنولوجية وعلومها المحدثة، ومسقطاً عامل الزمن (البعد الرابع)، حيث

كسر الأطواق وسؤال القيمة: المثقف بين هزيمة وتحول
دراسة نقدية مقارنة

المسافة هي قياس اللحظة مفهوماً، والزمن كمّاً. وسيخطئ الفكر ببعديه النظري/ المفهومي والسياسي/ الإجرائي في مقارنة معطيات الواقع وكمّاته وقراءتهما، باستعجاله أو غفلته عن نتائج ثورات الربيع العربي في مخاض تجاربها الوطنية، سواء أنتجت سياسياً في راهنّها المجتمعي والمدني والسياسي أم تأخرت فيه.

مقدمة

العام 2011 وما تلاه حتى اليوم، من زمن متراكم وملء بالأحداث والمتغيرات، كان لحظة تحول وانقطاع، ولحظة استمرار لم تتحدد ماهيتها أو صفاتها بعد، وربما لن تتحدد في القريب. الربيع العربي و"عروبه" ليست صفة نهائية التحديد ثقافياً أو سياسياً، وهو لحظة انقطاع وتحول في مسار أمة عن تاريخ هزيمتها المعلنة، منذ ارتضت الاكتفاء عن كل فضاءات الحرية ومناخاتها المتعددة، بلون واحد من ألوان الهيمنة والسيطرة والتحكم، سواء كان بشكله السياسي المكثف أم الاجتماعي والديني المتصالح مع عبودية الفرد وقبوده في نظام سياسي اقتصادي متكامل أو مغلق. وهو لحظة استمرار بأن في تقدم الروح البشرية وتوقها إلى الخلاص من شرقة وجودها المحتوم، وصولاً إلى وجودها المفارق والمختلف.

هذان الحدان، انقطاع/ استمرار، هما محتوى الحدث في 2011 وما تلاه لليوم، هما لحظة التعيين والنفي، الانبساط والتجلي، التقدم والارتقاء، جدل الوجود والعدم، وليس فقط، بل ثمة مخاض ضخم يجادل في الانتقال إلى ما بعد عسف المشنويات "المانوية" في سياق الصيرورة والتشكل. وأيضاً هي نفي المطلق، مطلق الاستبداد المتمثل بنسبية السلطة التي تحولت إلى مطلق من مرتبة الله «المطلق والنسبي ليسا شيئين، بل مفهومين وحدّين، ومن ليس عنده في روحه وفكره، المطلق، سيحول نسبيه إلى مطلق وذلكم هو الاستبداد»⁽¹⁾، وللفكر الناظر أن يقدم وصفته التفكيكية أو البنيوية أو النقدية أو المقارنة في التوصيف، وهذا مجال مفتوح حتى النهاية، في التفكير والمفهمة والاكتشاف، وحيث إن ما من قيمة لفكر أو فضل على آخر، سوى في قدرته على التقاط مجريات الحدث والمرحلة، وقدرته على الاستمرار بعده.

لن يستمر سوى ذاك الفكر الذي قرر أن على هذه البنية الآخذة في نقد ذاتها هدم موروثها الاستبدادي، في إذكاء روح الثورة، وفي الانتماء إلى إحساس البوعزيزي وهو يحرق نفسه، ونظرات عمران الطفل الحلبي المذهولة في تفسير هول ما يجري، وموت إيلان على شاطئ بحر اللجوء وحيداً، وإحساس الأطفال بالجوع نتيجة حصار المدن والإحساس بالقهر والعجز. إنه الفكر، بما هو اللغة، بوصفها محتوى رئيس للفكر والمكنون البشري باني جسور التواصل، بحسب هابرماس، وهو يلتقط كمات الحرية المتشكلة في عالم اليوم، ويأخذ من عمق المأساة البشرية ويحيلها خلاصة إنسانية عامة تستهدف سعادة الإنسان ووجوده، في عالم تكون وجوده الحر، وهو الفكر ذاته الذي قرر الانقطاع أو الخروج عن عبوديته، فلو سألت "مثقفاً" عن سبب تمسكه بالنظم السياسية القائمة (أدونيس مثلاً)، ومثقفاً آخر عن سبب رفضه وخروجه من دائرة

(1) إلياس مرقص، المذهب الجدلي والمذهب الوضعي (بلا مكان وبلا دار نشر، 1991)، ص 20.

هذه الأنظمة، وسبب انتمائه إلى الثورة، مثل المرحوم صادق جلال العظم، لوجدت لدى كل منهما الكثير من المبررات، سواء للاستمرار أم الانقطاع، وستبقى هذه المبررات والأسباب محض راهنية سياسية قابلة للتغير، في زمن قصير أو طويل، وستشابه والكثير من رؤى البشر في قبولها الانتماء إلى إحدى الحالتين، فما الفارق بينهما؟

فرضية البحث

مسار الثورات العربية وقعت في مفترق طرق، بين إمكان الوصول معرفيًا إلى إنتاج عالمي يحد نظرية العلوم من خارج منبتها، وقدرة التقانات الحديثة ونظمها النفعية على استحداث أدوات التحكم والهيمنة والسيطرة، مع تراجع النظرية المعرفة بقيمها الثقافية أمامها. إمكانيات العولمة وتغولها ودوامات تنازعها البيئي جعلت ثورات الربيع العربي محط استثمار عريض من جانب، ومن جانب آخر دائرة صراع عميقة ظاهرها سياسي ومضمونها ثقافي وفكري. وما كل المحاولات القائمة على قطع الربيع العربي ووأده في الثورة السورية، إلا صورة من تجليات هذا الصراع متعدد الأوجه.

وحيث لا يمكن البتّ في نتيجة هذه اللحظة التاريخية بصورة نهائية اليوم، فإنه يمكن طرح نقاط نقدية في اتجاهات متعددة، معرفية وعلمية وثقافية وسياسية، بغية التقاط نفاثات الثورات هذه وتعيين مساراتها وتحديداتها، بغية الوصول إلى مفهومات أولية تتلمس طريقها في مقارنة عقلية ممكنة ومقارعة نقدية واجبة تبحث في إمكانية إيجاد نقاط التقاء، بين القيم الثقافية بوصفها معرفة ومنتجات العصر الحديث، من تقنية وعوالم رقمية متكاثرة، وخلاصتها الأولى: المصلحة العامة في التغيير الممكن والمنشود، وهو ذو بعدين، ثقافي وتقني، إن لم يلتقيا معًا فستبقى عوامل التشظي والنزاع المنشوي هي المهيمنة والمسيطرة، إن لم تكن معطلة وقاهرة بآن.

هنا يكمن الدور المهم للمثقف العربي وأبعاد انتماءاته المتعددة والمتباينة، ليس فقط في قدرته النظرية والفكرية السابقة، بل في إمكان حضوره العميق في ساحة الحدث والغوص عميقًا فيه، حسًا وتفصيلًا. وحيث إن الفكر مازال قاصرًا حتى اليوم، فاللغة بما هي منتج فكري لن تقنع بالوصف، وربما لا تقنع الباحث في كثير من الأحيان، إلا أنه من الضروري البدء في وضع أساس يستطيع المقارنة، بغية النفاذ من الخاص إلى العام، ومن التفصيل والجزيئات إلى الهوية والكليات.

سؤال وإشكالية

لم يمض بعد وقت طويل على هزيمة العقل العربي، بما هو عقل متأخر تاريخيًا، وبالضرورة بما هو ثقافة وفكر أنتجتها نظم الاستبداد السياسي والعسف النفسي والثقافي، فبعد أن كانت مقدماته في منتصف القرن العشرين مقدمات تحرر وطني وبناء الدولة ونهضة أمة وأمم، استحال إلى أمة ارتضت هزيمتها في ذاتها وفي مقومات وجودها الذاتي، فحسب ياسين الحافظ: «امثالية الفكر والحركة التقدميين العربيين، وافتقارهما إلى وعي كوني أعجزهما عن نقد الواقع والمجتمع العربيين نقدًا جذريًا، وهذا التنكر للحقيقة الواقعية هو عملية إيهامية ثراوية يزعم أنها ضرورية للحفاظ على الروح المعنوية

كسر الأطواق وسؤال القيمة: المثقف بين هزيمة وتحول
دراسة نقدية مقارنة

للأمة، وتأكيد ثقافتها بنفسها وقدرتها على تجاوز الهزائم والمحن»⁽²⁾، لتسقط في غياهب الاستبداد و"الأدلجة" وحكم الطغم العسكرية وانعدام مقومات الحياة.

لم تتماوت بالتقادم التاريخي كتب النقد ومفهوماته المتضمنة موضوعة العقل، بما هي حامل الـ "كليات" ومجال عملها المسمى ثقافة، حتى حدثت الطفرة الجينية في مسار هذه الأمة المهزومة أمام نفسها أولاً، وبالضرورة أمام الآخر، فثورات الربيع العربي التي حطمت قيود الخوف والاستبداد، وفتحت المجال واسعاً للشغل فيها وتحقيق الأحلام والأفكار، ولاختبار الفرضيات الكامنة في الرأس، ردحاً من الزمن، في مقابلة واقع أمة تسعى إلى تحقيق وجودها بين الأمم.

المواقف المتباينة من ثورات الربيع العربي انعكست بطريقة و/أو بأخرى على "مثقفيه" و"نخبه"، مما شكل إطاراً متعددة للمقارنة والتقييم في ما بينها، وتجلت وظهرت بوضوح، في قدرة المثقف على تحقيق وجوده في ساحة العمل الشعبية والسياسية، وقبل هذا وذاك في ساحة اشتغاله الأولى في الفكر والثقافة والنقد. تلك الساحة التي لم يفتأ ينافس فيها الشيخ والزعيم السياسي والقائد العسكري حتى اليوم⁽³⁾، وهي ساحة لم تنجز بعد مشروعها الوطني وأدوات تموضعها على ذاتها معرفياً وسياسياً واقتصادياً، لتأتي إجابة المثقف عليها مواربة مرة، ومخالطة مرة أخرى، متشنجة متحمسة مرة وغير مبالية مرات أخرى، في فوضى من التناقضات الفكرية الكثيفة، وتغمس في الواقع كثيراً إلى درجة الإغراق في محليتها وهويتها الخاصة مرة، وتحلق بعيداً عن الواقع في فضاء سريالي رومانسي، فتسلخ عن الواقع وترجمه وتتخذ منه مواقف العداء أو التحجب، من دون البحث والتنقيب مرات أخرى.

بالضرورة، ثمة عدد من التساؤلات التي يتحتم علينا طرحها، والجدل في الإجابة عنها:

هل يكرر العقل مع العقلانية العربية هزيمته مجدداً؟ هذا سؤال محوري، وعلى الفكر والمثقف الوقوف في محرابه اليوم، في أوجه متعددة من الإجابات والتصورات. هل يمكن للـ "كليات" المعرفية الثقافية وحدها امتلاك قوة التغيير، بذاتها؟ ماذا عن المواجهة القائمة بين عالم المثل والقيمة في نظرية المعرفة (غنوزيولوجيا)، وعالم التقنية والرقمية والترميز في نظرية العلوم (إستمولوجيا)؟ هل يمكن إيجاد معادل موضوعي يحقق بينهما التعادل التاريخي، أي بين القيمة المعرفية و"تعيد" العلوم (اختصارها في قاعدة وقانون)، ورقميتها وسطوتها في ثقافة العولمة؟ هل الحياض موقف ثوري، أم على المثقف أن يغادر قوقعته الذهبية من عالم الكليات إلى عالم التفاصيل والجزيئات، ليعيد بناء لوحة الكل المجتمعي، عبر فكرة مضنية منوط به الدور الرئيس فيها؟ ماذا عن الموقف الأخلاقي للمثقف، من كلياته المعرفية إزاء الواقع الدموي الحاضر؟ ماذا عن الانزلاقات النفعية والمكاسب السياسية الآتية؟ هل الاكتفاء بحنين إلى الماضي الأيديولوجي، وهي المعادية لكل تغيير أو جديد نكوصاً كافية للمحافظة على هوية المثقف؟ ماذا عن موضوعة المثقف العضوي وفعله في الحدث الثوري، في عالم متغير سياسياً، بصورة رقمية وسريعة؟

(2) ياسين الحافظ، **الهزيمة والأيديولوجية المهزومة**، ط2، (دمشق: دار الحصاد، 1997)، ص 270-271.

(3) عبد الله العروي، **الأيديولوجية العربية المعاصرة** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1995)، ص 70-74.

منهجية ومفهومية

يزعم بعضهم، وربما يكونون محقين جزئياً، أن آينشتاين لولا من قبله من فيزيائيين ورياضيين لم يستطع الوصول إلى نسبيته العامة والخاصة، ولكن المزية الفارقة عند آينشتاين هي توحيد إطار المقارنة أو ما سمي بمبدأ تكافؤ جمل المقارنة (العطالة)⁽⁴⁾، فحيث يخفق سابقوه في رؤية الحدث، عند تطور سرعته، ويخضعونه لجمل مقارنة متناقضة تفتح المجال واسعاً للتبريرية والشككية، يرى الفكر النظري أن جملة المقارنة واحدة، إذا ما أنتجت مفهوماتها المستقاة من الواقع العملي ومعادة الصياغة فكرياً، في صورة كليات عامة، في جدلية المعرفة والحقيقة.

في هذه الدراسة، تم اعتماد التحليل النقدي منهجاً يستند إلى المقارنة والمقاربة الفكرية، في القراءة المعرفية والدلالية للمفهوم، وأثره في الواقع الاجتماعي والمعرفي، في قراءة عالم اليوم الثوري وتداخله وتعقيد مساراته محلياً وعالمياً، والاعتماد على التحديد المفهومي العام للتاريخ الفكري البشري، مع تعريف ثلاثة مفهومات أساسية يمكن الاستناد إليها في البحث، بصورة أولية:

أ. كمات ثقافية Cultural Quanta: الدفعات المفاهيمية المحدثة في الواقع وتشكل لحظة مفارقة نوعية، في مسار تشكل المجتمع وهويته الثقافية والفكرية. إن مهمة المثقف التقاط هذه المتغيرات والشغل عليها، بغية تحقيق قفزة نوعية، في رؤية الواقع، تؤدي إلى إنتاج قيم ثقافية تخص كلية المجموع الإنساني.

ب. النكوص المعرفي Epistemological Regression: انغماس الفكر وارتكاسه إلى زمن تشكله الأول الحميمي، متخذاً موقفاً دفاعياً تبريرياً معادياً كل جديد أو متشعب أو متعدد، ومتخلياً عن كلياته المعرفية، وموظفها شكلياً وذاتوياً وتفكيكياً في المجتمع.

ج. الغرضية الموجهة نفعياً Object-Oriented Pragmaticall: منظومة عمل تقوم على توجيه معطيات ووقائع الأحداث، لمصلحة جهة ما أو فرضية ما، وتستلزم لي عنق الواقع والأحداث للوصول إليها، وتتمتع بنزعة تبريرية وصفية للأحداث، بغية تمرير مشروعها الخاص.

أولاً: في لحظة العالم اليوم وكونية الوعي

إن كل تعيين هو نفي، وتعين الواقع ينفي فرض غيره أولياً، فالواقع يصبح حاضراً بكلية وجوده الحسي والعقلي، وهذا ليس تعسفاً بل انبساطاً وتفاعلاً وتواصلًا. إن حركة التاريخ المتقدمة تفضي إلى وجود متعين "واقعي"، وهو واقعي؛ لأنه أصبح حياة تعاش وذهنية تفاعلية تنفي غيرها من نظم الحياة، وهو نفي متعين وبسط في الواقع، وتتحقق عنده الأنا في جدل الخاص العام، وفي حضور المعنى والوجود في زمن واحد ومكان محدد. بحسب هيغل، الأنا هوية متعينة، عام

(4) حددت نسبية آينشتاين علميتان: إطلاقه سرعة الضوء وإطار متكافئ لجمل المقارنة، والفرضيتان ليستا فتحاً علمياً فقط، بل منهجية معرفية مقارنة في العلوم كافة، وهي تستند إلى جدلية المفهوم وانبساطه الواقعي.

كسر الأطواق وسؤال القيمة: المثقف بين هزيمة وتحول
دراسة نقدية مقارنة

وخاص في الوقت ذاته، والروح هي العلاقة الجدلية المنبثقة، بالضرورة وبالتحديد، بما هي كلية أخلاقية. هي روح الشعب وكيته المتعينة والمحددة بأخلاقه الكلية وذواته الفردية. إنه الخاص، وقد اكتسى بعداً عاماً في جدل الأنا والآخر، لتصبح الروح بما هي ثقافة ومعرفة فعلاً وحياة.

وفق المنطق الصوري في النقض، الـ "المتعين" هو الـ "النفى"، فغير المحدد في الواقع لا يمكنه نفى غيره من صور الوجود الأخرى، هنا يكمن الاحتمال والمستقبل، وانفتاح الزمن على إمكانات تتصارع في صيرورة الواقع على وجودها. اللاتعيين هو فكر لم يصل بعد إلى مرحلة الثقافة، بحضورها العام، وهو الأنا التي بقيت خاصاً في ذاتها، ولم تندرج بعد في صورة عام ثقافي في محيط وجودها. عدم النفى أو عدم السلب هنا ليس بحثاً في الأدوات فقط، بل بحث في الواقع المتعين وإمكانياته ومعطياته وسيرورة تعينه المقبلة، ويستلزم النقد في الفكر الحامل لحظة النفى تلك، وأيضاً كشف العلاقة الجدلية بينهما: بين الأنا بما هي ذات مفكرة والواقع (لنقل المجتمع واجتماع البشر) بما هو موضوع متعين.

الثقافة ليست علماً كلاسيكياً قابلاً للقنونة والتقييد مثل علوم الفيزياء وغيرها، بل هي علم مجال بحثه وساحة شغله: الإنسان وقضاياها الحياتية والمعرفية والمصيرية التي تشكل الأمة، بحسب عابد الجابري: «الثقافة ذلك المركب المتجانس من الذكريات والتصورات والقيم والرموز والتعبيرات والإبداعات والتطلعات التي تحتفظ لجماعة بشرية، تشكل أمة أو ما في معناها، بهويتها الحضارية»⁽⁵⁾، فثقافة عصر الأنوار الأوروبية ذات فضل وقيمة عليا في مسار تاريخ تطور البشرية، لا لأنها أوروبية الهوية والحضارة والتقدم اليومي الذي نتطلع إليه بشغف وترقب ورغبة، بل لأنها قدمت موضوعة الكليات العامة التي تمس الإنسان، وكل إنسان، لا في فلسفتها فقط، بل في محتواها المعرفي والوضعي الحقوقي والقانوني أيضاً. الحرية هي حرية الكل وكل فرد حر، والعدالة هي يد القانون العليا التي لا يعلو عليها متنفذ أو متسلط، والمساواة مساواة الكل المجتمعي من حيث القيمة والحقوق. هنا تعينت القيمة العليا للثقافة وانسبطت في المجتمع والدولة ومؤسساتها بصورة مفاهيمية، وباتت تشغل حيزاً حياتياً "متكاملاً" سماه المرحوم ياسين الحافظ "وعياً مقارباً" للواقع.

في مجال محدد من هذا البحث، ثمة مقولة يجب برهانها: هل يمكن للحضارة أن تنفي الثقافة جزئياً أو كلياً؟ وهل يمكن للمعايير التقنية الحديثة معايير حضارية توصف بعولمتها أن تفتت مقولة المثقف وتخرجه من دائرته المعرفية إلى دائرة الشروط التقنية فتنتفي الإبداع والفكر الحر وتكتفي بالأداتية والنفعية؟ أم ثمة تقارب مفهومي تستنبطه المعايير الحضارية في محاكاة القيم الثقافية لم تدركه العين النازرة إلا قليلاً؟

(5) محمد عابد الجابري، "العولمة والهوية الثقافية: عشر أطروحات"، المستقبل العربي، عدد 228 (1998).

1. العولمة وثورة التكنولوجيا

العولمة Globalization منظومة حديثة، في نمط المعاش والحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، بما هي نتيجة تعيشها دول التقدم العلمي والتكنولوجي التي أنجزت موضوعين محددين، في تاريخ البشرية: الأول، موضوع الانتقال من ترسيخ الدولة الوطنية، بمؤسساتها وقوانينها الوضعية والحقوقية، إلى كونية ثقافتها العلمية والمعرفية. والثاني، إنهاء صراع المثنويات المتفانية في تاريخ الفكر البشري، بين الأيديولوجيات الشمولية التي أنتجت حربين عالميتين كارثيتين، وفتحت المجال لعالم بلا حدود، أو كون يتجه إلى ثقافة كونية واحدة، ف «العولمة (عالم بلا حدود)، وهذا عنوان واحد من أوائل الكتب الصادرة في بداية التسعينات لكينيشي أوهاما Kenichi Ohama»⁽⁶⁾.

على الرغم من الانتشار العلمي التقني العام ووصوله إلى الكرة الأرضية كلها، إلا أن العولمة لم تشكل ثقافة كونية بعد، ولم تتعين في كلية كونية متساوية، ما جعل بوابات نقدها قائمة على الدوام، فحيث أن كل موضوعة متعينة واقعا هي "ذات" ثقافية عامة، لكنها بحكم حركة الواقع ومبادرة الأنا المفكرة تستوجب النفي الممكن، والنقد بما هو ضرورة حاضرة في التاريخ والكون والمعرفة أيضا. فالعولمة، التي شكلت بالنسبة إلى عصر الأنوار، عصر الحداثة والحريات وحقوق الانسان والتقدم العلمي، هي معطى حياتي وثقافي عام في دول العالم المتقدم. هي صيرورة التشكل والتقدم الفكري والعلمي في آن معاً، حيث ثقافة الحريات والقوانين الوضعية، ودولة المؤسسات المتشكلة وفق عقد اجتماعي عنوانه العريض: الدستورية وثقافة الليبرالية، مع تقدم علمي متقدم، منذ الآلة البخارية ووصولاً إلى ثورة التكنولوجيا.

مع هذا، فالعولمة من حيث المبدأ ليست مصطلحاً فقط، وليست منظومة مكتملة كلية، في نظام عالمي مكتمل ينهي التاريخ عنده، وفق ما أرادها فوكوياما، فالديمقراطية الليبرالية هي "أرض الميعاد"، مثل القوة التكنولوجية أيضاً، فـ «الأيديولوجيا التي يمكن أن يقتنع العالم كله بصلاحياتها هي الديمقراطية الليبرالية»⁽⁷⁾، وقد شكلت، في الوقت نفسه، حلقة مكتملة استلائية من شكل العلاقات المادية والرقمية، وباتت ترهق كاهل المواطن، ما دفع بالكثير من مفكري وفلاسفة العالم إلى نقدها معرفياً، والعمل على تشكيل تيارات فكرية تعمل على فك هيمنتها المادية والتقنية على الحياة، فإنسان هيرمان هيسه في ذئب البوادي (ذئب السهوب)، يسعى في اتجاه روحانيات الشرق إلى التغلب على أسره المادي: «لنختبر الآن روح ذئب السهوب، سوف نجد أنه يختلف عن البرجوازي في أعلى مراحل تكون فرديته؛ لأن كل امتدادات الفردية تدور حول الذات وتعمل على تدميرها»⁽⁸⁾، ووفق روجيه غارودي: فقد «جمعت النهضة الغربية، في بادئ نشأتها،

(6) عبد الغني عماد، "العولمة مقاربات متعددة":

<http://www.tourathtripoli.org/index.php/2009->

(7) فرانسيس فوكوياما، **نهاية التاريخ وخاتم البشر**، حسين أحمد أمين (مترجماً)، (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة، 1993)، ص 52.

(8) هيرمان هيسه، **ذئب السهوب**، أسامة منزلجي (مترجماً)، (دمشق: دار حوران، 1997)، ص 65.

كسر الأطواق وسؤال القيمة: المثقف بين هزيمة وتحول
دراسة نقدية مقارنة

بين الرأسمالية والاستعمار، تلك النهضة المقتّعة وراء الفلسفة المثوية اليونانية، بوصفهما مبدئين متعارضين: الخير والشر»⁽⁹⁾.

في سياق آخر، ذهب كثير من مفكري النظام العالمي للتحذير من خطر ثورة التكنولوجيا بذاتها، خطر يهدد البشرية جمعاء، لما له من قدرات تقنية عالية في مستوى صناعة السلاح، ف «القرن العشرين هذا أنتج أسلحة قادرة لأول مرة في التاريخ أن تبديد كل أثر للمدنية على وجه الأرض»⁽¹⁰⁾، وليس فقط في البحث عن قدرات إنتاج مادية متقدمة تقنيًا وعسكريًا تشكل أدوات سيطرة وهيمنة، بل في صناعة الرأي العام عبر الإعلام والترويج لأهدافها، عبر امتلاك القدرة على الوصول إعلاميًا إلى الكل البشري، و «هذا إن دل على شيء، فهو يدل على الطريقة التي يدار بها نظام جيد، لتصنيع الإجماع في نظام دعائي جيد»⁽¹¹⁾.

الفكر البشري الناقد للعلومة، من موقعها، قيد التكون في تشكيل نظرية معرفية تبلغ من القدرة على النفي المعرفي قدرًا واسعًا، وتتشكل معها تيارات فكرية وسياسية تسعى إلى الانسباط في الواقع بطريقة أكثر فعالية. الفكر الذي يبحث في أدوات الهيمنة العلمية ذاتها، ويحاول الوصول إلى نظريات تستطيع الجمع بين المعرفة الإنسانية والتقنية، بما هي أدوات لمصلحة الإنسان بوصفه ذات متعينة، وليست شيئًا أو رقمًا عليه امتلاك مقومات وجوده الانساني والعمل على فك هيمنة التقنية. والعلومة، بما هي نظام مكتمل «التناقض، بين الميل الوطني والميل الاتفاقي للتكيف مع التوسع الرأسمالي، هو تناقض داخلي لطبقة يتغلب فيها طابع الوحدة»⁽¹²⁾، بينما يذهب تيار الحداثة الغربي باتجاه التأسيس لعقل إنساني يقوم على فك أسوار التواصل الرقمي والمؤتمت المهيمن، والذهاب باتجاه التواصل الإنساني، بصورة مباشرة، عبر اللغة ومحتواها الإنساني والعقلي والمفهومي، حيث «تتكون القواعد التقنية أولاً، ضمن التواصلية اللغوية، ولكن ليس لديها ما هو مشترك مع القواعد التواصلية للتفاعل. ففي الأوامر المشروطة التي يخضع لها فعل أداتي، وتنتج من جانبها من مجال خبرة العقل الأداتي، تدخل فقط عليّة الطبيعة وليس عليّة القدر»⁽¹³⁾

الفارق المهم بين مفكري النخبة العربية وغيرهم هو بينما بقيت النخب العربية تشكل خطابًا منفردًا مع/ضد العولمة، بما هو موقف فكري نظري لم يندرج في تشكيل تيارات بذاتها، كانت ثورة التكنولوجيا تجتاح المجتمع بأكمله، لتشكل وعيًا شعبيًا في اتجاهين: اتجاه تقني، وآخر تواصلية وتفاعلية ظهر واضحًا في مقدمة ثورات الربيع العربي، والنقطة الثانية الواضحة هي النفعية المحضة من موضوعية العولمة والعلمانية التي تجلت بتعدد المنابر السياسية والمدنية وتشتتها بآن معًا، وسنأتي على هاتين النقطتين تفصيلًا في الفصل القادم. فللعولمة أثر بالغ في الموقف المعرفي للثقافات العربية والمثقف

⁽⁹⁾ روجيه غاردوي، الإرهاب الغربي، داليا الطوخي وآخرون (مترجمة)، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2004)، ج1، ص119.

⁽¹⁰⁾ أمين معلوف، اختلال العالم: حضارتنا المتهافة، ميشال كرم (مترجمًا)، (بيروت: دار الفارابي، 2009)، ص77.

⁽¹¹⁾ نعم تشومسكي، السيطرة على الإعلام، أميمة عبد اللطيف (مترجمًا)، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2003)، ص26-27.

⁽¹²⁾ سمير أمين، بعض قضايا المستقبل (بيروت: دار الفارابي، 1990)، ص69.

⁽¹³⁾ يورغن هارماس، العلم والتقنية كأيديولوجيا، حسن صقر (مترجمًا)، (كولونيا: منشورات الجمل، 2003)، ص29، 113-114.

العربي، وتتشترك جميعها في: - أنها موقف فكري نظري، مثلما هي المواقف المعرفية لمفكري العولمة ذاتهم، قبولاً أو رفضاً. - على الرغم من تبايناتها، إلا أنها بالمحصلة قلما أعطت محتوى العولمة وأساسياتها وشرط إنتاجها، في مستوى الدولة الوطنية، أولوية لازمة وما تستلزمه من شروط تشكل معرفية وعلمية بأن معاً، فحيث أنه لم تتشكل دولة المواطنة والحريات والقانون، يبقى موضوع العولمة وأثرها في المثقف العربي عامة وعصر الثورة خاصة، نقطة جدل واسعة يميزها بالمبدأ سؤال الهوية الذي تباينت حوله مواقع الفكر العربي ويمكن إيجازها في:

- دراسات أكاديمية نظرية، متخذةً منها موقف الحذر والبحث في خطرها على الهوية الثقافية العربية، ف «العولمة الثقافية بذلك فرض منهج وثقافة غربية أمريكية بالهيمنة على العالم وشعوبه وأفراده، هي مسخ لهم وإهدار لخصوصياتهم، إلى درجة أن لا يكون لأي مجتمع ثقافة ذاتية وهوية شخصية أو خصوصية»⁽¹⁴⁾.
- الرفض المطلق لما لها من تهشيم وتهميش للثقافة والهوية العربية، بمحتواها الإسلامي في المبدأ، إذ «تعمل العولمة على تهشيم الهوية وتدمير وتحطيم الثقافة الوطنية، وذلك بسبب محاولتها تحطيم وتدمير كل القوى الممكن أن تقف في وجهها، ومن أهمها الثقافة العربية والأيدولوجية الإسلامية»⁽¹⁵⁾.
- رفض العولمة ماركسيًا، وقد رأتها محاولة سيطرة على شعوب العالم وقضم ثقافتها. «العولمة هي حقبة التحول الرأسمالي العميق للإنسانية جمعاء، وهي ليست ظاهرة اقتصادية أو سياسية أو تقنية أو معلوماتية فحسب، بل هي أساسًا ظاهرة تاريخية مستمرة تعبر عن رغبة الشمال في السيطرة على الجنوب»⁽¹⁶⁾. هذا ما أكدته أيضًا عبد الوهاب المسيري: «العولمة هي النظرية الإمبريالية الاقتصادية، بعد أن تجملت قليلًا، فأصبحت تُدعى العولمة»⁽¹⁷⁾.
- التبنّي الكلي للعولمة، بمحتواها الليبرالي والتقني، وذلك سواء اقترنت بمشروع الدولة الوطنية أو لم تتحقق معه، وذلك تعبيرًا واضحًا عن شغف بثورة المعلوماتية وقدراتها الخلاقة، و «لا مبالغة في القول بأن عالمًا جديدًا يتشكل مع ظاهرة العولمة، ويتوافق مع ظهور فاعل بشري جديد، ويعمل عن بعد وبسرعة الضوء أو الفكر، بقدر ما يستخدم طرقات الإعلام السريعة والمتعددة، أو يتعامل مع شبكات الاتصال المعقدة والفائقة، والعمل على نحو كوكبي وبصورة عابرة للقارات والمجتمعات والثقافات»⁽¹⁸⁾.

(14) زغو محمد، أثر العولمة على الهوية الثقافية للأفراد والشعوب (الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، 2010)، ص 93-101.

(15) بوزغاية مرباح وبن داود العربي، "إشكالية الهوية والعولمة الثقافية"، مجلة الباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية، عدد 3 (2013)، ص 645-669.

(16) حسن حنفي وصادق جلال العظم، ما العولمة؟ (دمشق: دار الفكر، 2010)، ص 96-97.

(17) سوزان حرفي، العلمانية والحداثة والعولمة (دمشق: دار الفكر، 2009)، ص 292-294.

(18) علي حرب، حديث النهايات: فتوحات العولمة ومآزق الهوية، ط2، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2004)، ص 29.

كسر الأطواق وسؤال القيمة: المثقف بين هزيمة وتحول
دراسة نقدية مقارنة

2. الإستمولوجيا والمعرفة

«غني يا ربة الشعر غضبة آخيل، ابن بيليوس،
وعواقبها التي عادت بآلاف الولايات على الآخيين،
وتحقق وعد زيوس

منذ أن وقع النزاع بين ابن أترئوس، ملك البشر، وآخيل الرائع.
فأي رب إذا زج بهما في العراك المرير؟
نشر الوباء بين الجموع، ففني الناس»⁽¹⁹⁾

يطرح هوميروس إشكالية الإنسان، صراع الإنسان، في أسطورة آخيل وجدل الديمومة وبناء الحضارة وفنائها، وكل حضارة تشترط الديمومة والاستمرار في منتجها المعرفي، مثل المادي. التقدم الحضاري تقدم متساير في مساراته، فبقدر تقدمه العلمي يكون تقدمه والحقوق والقانوني، وبالضرورة المعرفي والثقافي والعكس أيضًا، وهذا خلاف ما درجت عليه نرعتا المثنوية الفكرية وتقابل الأضداد في الفكر، وتلك التي وضعت نظرية العلوم في مقابلة نظرية المعرفة، مثل القيم والمثل الثقافية، في مقابلة التقنية والتكنولوجيا وثورة المعلومات. كذلك نزعة النكوص المعرفي والاستلابي التي تحاكم، من بوابة التأويل والشعور بالنقص في مواجهة الواقع الحالي، فتنغمس في حنينية أيديولوجية إلى التمسك بالماضي ذي النزعة الغارقة في الأصل، لا الهوية.

في المكونات التاريخية، كان التقدم الحضاري لليونان مترافق مع تقدمهم في المنطق والثقافة، والتقدم العربي الإسلامي الحضاري متساوق مع تقدمه الثقافي والمعرفي حينها، فعلم البصريات عند الحسن بن الهيثم أو الخوارزمي في المنطق وابن سينا في الطب وغيرهم ترافق مع وجود ابن خلدون وابن رشد، وترافق مع تقدم الموسيقى والعمارة والنحت وعلوم الخط أيضًا، وكان التقدم التكنولوجي الذي شهدته أوروبا، بعد ثورتها البرجوازية، هو أيضًا في نفس النسق من التقدم المعرفي والثقافي. العالم المتقدم اليوم هو منتج للنظريات المعرفية والثقافية، بدءًا من مثلث الحقوق العالمية، في الحرية والعدالة والمساواة الليبرالية الفرنسية، إلى الشرعة الدولية لحقوق الإنسان، وما بينهما من العلمانية والحدثة والوجودية والعقل التواصل Communicational Reason وغيره، في مقابلة التقدم العلمي في علوم الذرة والفيزياء الكمومية والبيروكيماويات وغيره. إن «الحدثة فكر انتشر مع فلاسفة عصر النهضة في القرن الثامن عشر، خاصة ديكارت وكانط، بأبعادها: البعد التقني- البعد السياسي- والبعد السيكلوجي، فالحدثة وخطابها السياسي: مستقبل الديمقراطية- المواطنة وأولوية القومية- إضفاء الشرعي، بواسطة حقوق الإنسان، ما يوضح البعد السياسي للحدثة الذي يظهر بوضوح مرتبط، بشكل من الأشكال، بالجانب الأخلاقي»⁽²⁰⁾.

(19) هوميروس، الإلياذة، سليم البستاني (مترجمًا)، (القاهرة: كلمات عربية، 2011).

(20) أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورجين هابرماس: الأخلاق والتواصل (بيروت: دار التنوير، 2012)، ص 74- 77.

في الضفة الأخرى، بينما كان العرب الإسلامي في قمة السلم الحضاري، كان الأوروبيون في عصر الظلمات. واليوم، بينما ينعم الغرب بنظريات العلم الحديث والحقوق الإنسانية عامة، بما فيها حق الحيوان والمثليين، يغط العالم العربي والإسلامي في بوتقة الاستبداد والتأخر التاريخي والمتلقي نواتج الحضارة، بدهشة مرة وإنكار واستلاب في غالب الأحيان. ويرى إلى الحيز المعرفي، في هذا السياق، تلك المحاولات الفكرية التي حاولت توحيد الفكر العالمي بنظرية واحدة، مثل الماركسية مثلاً أو العولمة أو النظام العالمي الجديد، وتلك التي حاولت إيجاد نظرية مكتملة لتفسير الكون. لكن الملفت، في الواقع العياني والتجربة البشرية، حتى اليوم، هو تبادل الأدوار الحضارية بين شعوب المعمورة، بحيث تكون أحدها في مقدمة الركب المُنتج ثقافياً وعلمياً، وفق ما نظر لها سمي أمين، في أطروحته (التطور اللامتكافئ)⁽²¹⁾.

الثقافة هي عقل جماعي، بكلية المعرفة، سواء على مستوى النظرية والقيمة والمثل أم على المستوى الوضعي في القوانين والرفاهية والحقوق. هي انبساط مفهومي للقيمة الإنسانية والقانونية الحقوقية في المجتمع والدولة، وهي قابلة للعيش والتداول والانبساط، بحيث تصبح هوية (هوية المواطنة، بما هي صفة عامة، لا مفردة شخصية)، ولا يشعر الفرد/المواطن بوجود فرق لديه، بين حقه الانتخابي وممارسته الحياتية المادية، وبين دفع الضريبة المترتبة عليه وحرته في ممارسة نشاطاته الثقافية، من مسرح وأدب وشعر وحقه في ليلة الأحد وإجازة الأسبوع، فبالقدر الذي بإمكان المخرج الأمريكي مايكل مور نقد سياسة الولايات المتحدة الأمريكية، في استباحتها الهمجية للعراق، يستخدم كل تقانات التكنولوجيا الحديثة في إنتاج فيلمه السينمائي (فهرنهايت).

ثمة تفارق بين الإقرار بوجود تعارض بين نظرية العلوم (الإبستمولوجيا)، بما هي علوم تقنية وضعية، ونظرية المعرفة (الغنولوجيا)، وبين تفارقهما كلية ونفي إحداها الأخرى، فمنذ بروز الحركة الصناعية الكبرى، في عصر الأنوار الأوروبي وفي أثناء الثورة الفرنسية 1789 وما بعدها، ثمة توجه جديد في الفكر البشري، متجاوزاً مثنوية الخلاف بين المادية والجدلية، بما هي خلاصة معرفية بشرية عامة، يذهب إلى تنازع من نوع آخر بين العلم الوضعي ونظرية العلوم مع المعرفة ونظريتها. وقد تجلّى هذا بوضوح شديد في النصف الثاني من القرن العشرين، بعد ثورة التكنولوجيا والاتصالات المتوجّهة بالعولمة ورقمية الكون في قرية صغيرة.

فحيث بدأت العلوم التقنية بالتقدم وإثبات قدرتها الإنتاجية، على صعيد عالمي، ظهرت تيارات عدة ترفض هيمنتها على كافة أشكال حياة لا تناسب كل أنماط الحياة المعاشة، من حيث إنها عملت على أتمتة الحياة اليومية للبشر وتحويلهم إلى أدوات عمل، لا قوة تحرر، وفق ماركوز: «عندما أصبحت التكنولوجيا هي الشكل العالمي للإنتاج المادي، أي عندما أصبحت تلك القوة الكلية المحددة لحياة العصر وثقافته، أصبح منطقها الذي هو منطق سيطرة الإنسان على الطبيعة المنطق المحدد للعلاقات الاجتماعية أيضاً، أي علاقات الإنسان بالإنسان. وبدلاً من أن تكن قوة التكنولوجيا

(21) سمي أمين، التطور اللامتكافئ، برهان غليون (مترجمًا)، ط4، (بيروت: دار الطليعة، 1985).

كسر الأطواق وسؤال القيمة: المثقف بين هزيمة وتحول
دراسة نقدية مقارنة

قوة تحريرية، عن طريق تحويل الأشياء لأدوات، أمست عقبة في وجه التحرر عن طريق تحويل البشر إلى أدوات»⁽²²⁾، بينما في الضفة الأخرى كانت نظرية نهاية التاريخ تؤسس لعالم تصوري عن هيمنة مطلقة ونهائية، لا لمنظومة العولمة فقط، بل لقواها المادية والفكرية المتكاملة، بحل مشكلات الكوكب كلها، ف«التكنولوجيا تنتج إمكانيات تراكم الثروة، بغير حدود، وتتيح بالتالي إمكانية إشباع قدر متزايد دومًا من الرغبات الانسانية»⁽²³⁾.

بين نظرية العلوم ونظرية المعرفة، تشكل سؤال المصير الكوني، سواء من جراء التقدم التقني للعلوم أم من تراجع للقيمة المعرفية الذي بدأ هابرماس ملامسته: «من يتتبع سيورة انحلال نظرية المعرفة، التي تترك مكانها لنظرية العلم، يتخطى مراحل متروكة من التأمل، وحيث ننكر التأمل تكون الوضعية، والحال كان تطابق العلم الحديث مع المعرفة أقل نجاحًا، بصورة اجمالية»⁽²⁴⁾. وحيث تبدو محاولة هابرماس وفلاسفة الحداثة حتى اليوم محاولة معرفية في ثقب جدار الهيمنة العلمية، لا على مكونات الطبيعة بالمبدأ، بل مكونات الإنسان وروحه وإنسانيته وعقله، وبالضرورة ثقافته وأخلاقه، من خلال علوم الأنثروبولوجيا، في اللغة والتواصل وبناء علاقات تفاعلية بين البشر، في المجالات العلمية كافة، غير مكتفية بالاقتصاد فقط، والخروج من المثنوية العدائية (ماركسية أو غيرها) إلى موضوعة معرفية في العقل التواصلية، وهي لم تتحل عن مقومات الثورة التقنية، بما هي أعلى درجة في سلم الحضارة.

بين نظريتي المعرفة ونظرية العلوم، علاقة جدل وترباط، فالفيزياء الحديثة أنتجت نظرية الكم ووضعتها قيد الاستخدام، وبنيت أساسًا على سؤال الشك الذي يقود إلى الحقيقة عند ديكرات، وموضوعة الفرد الحر المنتج، في جماع وجوده الحر لمقولة الأمة، سواء أحببناها أم رفضناها، وعلى نسبية الزمن واختلافه وترباطه مع الأبعاد المكانية الثلاثة، في وحدة الفكر الكوني المتجاوز فيزيائيًا، وإطلاقيه نيوتن الزمنية: ف«المطلق يوحد المقولات، يقيم وحدة الضوء والمادة والفضاء والحركة، والزمان يؤكد الدائرية. الكون مليء بالمادة والمادة مليئة بالفراغ»⁽²⁵⁾. إن كلاً من النظريتين أخذت حيز وجودها العقلي والفعلي معًا في الواقع العام لنظم العالم المتقدم.

ما يمكن وضعه في سياق الملاحظات الأولى التي ستكون فاتحة نقدية مقارنة للمثقف العربي، هو عدم القدرة أو العجز، حتى اليوم، عن إنتاج لحظة اللقاء تلك بين نظرية المعرفة، بعمقها الفلسفي والأخلاقي، مع نظرية العلوم وتخصصاتها المتعددة. تلك الوصلة الفعلية التي دشنها ديبرولي وفيزيائيو القرن العشرين، في مثنوية الطبيعة المادية/الموجية، وتقابل معرفيًا جدلية المادة/الروح التي تحدث عنها إلياس مرقص في نقد العقلانية العربية. تلك هي العلاقة التي تشترط المعرفة العلمية بوجود حدين مشروطين معًا في شكل الوجود، وكل منهما يلجم الآخر من الشطط، فلا تصبح الحياة محض مادة فقط، ولا هي روح لاهوتية فقط، بل ثمة تبادل معرفي، جدل وصيرورة، وأيضًا هذان الحدان ليسا متناقضين

(22) هربرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، جورج طرابيشي (مترجمًا)، ط3، (بيروت: دار الآداب، 1988)، ص18.

(23) فوكوياما، ص11.

(24) يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، حسن صقر (مترجمًا)، (كولونيا: منشورات الجمل، 2001)، ص7.

(25) إلياس مرقص، نقد العقلانية العربية (دمشق: دار الحصاد، 1997)، ص659.

ومتفانين مثنيًا، بل يولدان في آن معًا جمل الحياة الأخرى في شروط الزمان والمكان. ولنظرية العلوم أيضًا قدرة مولدة بذاتها على إنتاج قيمها المعرفية، بحيث يمكنها في كل لحظة العمل على استخدام واستثمار غير محدود، سواء لقدرات البشر العقلية أم للطبيعة، مما جعل المسألة المعرفية المنتجة عنها مسألة وضعية تبحث في قوانين أخلاقية محدثة، بالقدر الذي تسمح فيه حركة الواقع والمجتمع بإنتاج قوانين وضعية تحكمه وتؤيده، مثلما هي الحال في اتفاق الحد من انتشار السلاح النووي والاحتباس الحراري.

3. المنهجية وجدل المفهوم، بين الفرضية والبرهان

ليست المرة الأولى في تاريخ البشرية التي يُطرح فيها سؤال الكون: من أنا؟ من أكون؟ والكون والتكوين فعل يحتمل السؤال في طياته، وذلك لاحتماله شروط الفرضية الأولى والبرهان عليها أو نفيها ومعاييرها. هنا، يبرز موضوع الاختلاف والتغاير، بما هو موضوع بدهي مسلم به فرضًا، ما لم تنفخ الحجة والبرهان، بالقياس العقلي أو الواقعي، وتحتمل أيضًا موضوع الكلية الأولى والمسلمة الكبرى غير القابلة للنقض، بحيث يمكن حل مشكلات الكون والتكون كلها في مفهوم واحد أعلى لا يجوز المساس به، ولا يأتيه العيب، لا من تحت ولا فوق.

في المضمار الأول، تتجلى مقولة الشغل والإبداع في حيز المفهوم وكنيته وقدرته على الانبساط والتحقق في الواقع، فكل تعيين هو نفي، وليس بالضرورة أن يكون كل نفي تعيين: «الإيجاب والنفي ونفي النفي، هذا ما تعنيه اللغة، وهي لغة العقل الخالص المنفصل عن الفرد»⁽²⁶⁾. في هذا المضمار، تأخذ القيمة شروطها المعيارية، لا من وجودها الأول فقط، بل من وجودها النسبي في الواقع والشغل والحسّ الإنساني. الحرية والعمل والحق والقيم الإنسانية هي مبدأ عام كليّ بمفهومه، ونسبيّ بتعيينه، وهي ليست عليّة، بقدر ما هي مسائل بحث وتكون وتشكل، وهذا افتراق. هنا، اشتغل ياسين الحافظ نقدًا، و عبد الله العروي تاريخيًا، وإلياس مرقص عقلائيًا، وسمير أمين بنيويًا، وغيرهم ممن أفردوا مساحة للعمل في النقد والنفي، بغية الوصول إلى تعيين هوية وثقافة عامة وتحديدتهما، وهو ليس يقيني بالمطلق، بل نسبي قابل للقياس والاحتمال ف «ما هو محتمل، وما هو ممكن، وما هو صحيح، هنا والآن. وأعتقد أنه يجب على الفيلسوف، والناس جميعًا، أن يكون واعيًا بالتوتر، بين تحقيقه والواقع الذي يجد نفسه فيه»⁽²⁷⁾.

في الضفة الأخرى، كان مضمار "الوجود الأعلى" المسلمات الكبرى النافية دومًا، وهي لا ترى حركة في الواقع خارج إطارها وملكيته وأحكامها على قوانينها ومبادئها، فالواقع صورة مكتملة ومنتهية، مهما تغير هذا أو تبدل. في الوجود، ما فوق البشر وفوق تاريخهم، "المسلمات الكبرى" ليست صناعة ميتافيزيقية أو ميثولوجية أسطورية ولا دينية محض، بل هي ذات تبريرية وصفية وشكلية تتخذ من مسائل الواقع جميعًا حالة هيوليه قابلة للانحلال في ذات عليا، هي

(26) كارل ماركس، **بؤس الفلسفة**، محمد مستجير مصطفى (مترجمًا)، ط4، (بيروت: دار التنوير، 2010)، ص160.

(27) هانز جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج**، حسن ناظم وعلى حاكم صالح (مترجمًا)، (طرابلس: دار أوبا، 2007)، ص46.

كسر الأطواق وسؤال القيمة: المثقف بين هزيمة وتحول
دراسة نقدية مقارنة

مصدر كل الواقع وأفكاره وحركاته، فتمتلك القدرة على تغييره، وتشويهه، وليّ عنقه، لثبّت كونها عصية عن التبدل. هي مرة قانونًا إلهيًا لاهوتيًا أو دينيًا أو نصًا مقدسًا ومرة علميًا، بصيغة وضعية وقانونية أو تقنية، ومرة موضوعة فلسفية أو فكرية وُجدت مرة واحدة، وفقط بصيغة مثالية أو مادية ماركسية أو قومية أو غيرها. الذات العليا ذات نافية وطاردة باستمرار، وفيها متطرف يتنكر لخلافه ويعمل على طرده من الواقع، مثل الرأس الفاكهة، مثلما هي تعيين دائم لا يقبل النفي أو النقد أبدًا، وتنفي نفيًا وجوديًا كل ما عداها، وهي موضوعة "كوني فكانت"، ولا تقبل الاحتمال ونسبته، بل تجسد الدكتاتورية، لا بصفتها السياسية فقط، بل بصيغتها الفكرية والذهنية والنفسية، مولدة القهر والعنف والاستبداد أيضًا.

مزية نظرية العلوم من النظرية المعرفية أنها حددت زمن ومكان اشتغالها من جانب، ومن جانب آخر كان موضوعها الأساس الطبيعة وكشف اللثام عن خباياها، لما فيه مصلحة الإنسان، فحيث استطاعت الفيزياء النسبية تحديد الفيزياء الكلاسيكية النيوتونية ونفيها، في سياق تحديدها الزماني والمكاني، فهي -أي النيوتونية- تفقد فعاليتها خارج إطار السرعات الأرضية، بالقدر الذي تبقى صحيحة عندها، إذاً هي مشروطة ومحكومة بزمن تحققها ومكانه، وليست مزية النسبية في كلية فرضياتها، فهي قابلة للتجاوز علميًا والمحاولات فيها مستمرة⁽²⁸⁾، بل بقدرتها على فهم مجمل التوضعات لسابقتها، والبرهان على نسبيتها وفق حدي المطلق والنسبي، وقدرتها على النفي ونفي النفي، وعلى الإثبات ووعي تحققه وشروطه الزمنية والمكانية، وامتلاكها القدرة الرياضية والمنطقية، مثل الواقعية والتجريبية في الإثبات، بحيث أصبحت مع الفيزياء الكمية أساسًا، بل نظرية ومبدأ في تحقيق الثورة التكنولوجية الحديثة. ولو توقفت البشرية عند التفسير النيوتوني الجسماني والمادي فقط للكون، لما شهدنا اليوم ثورة التكنولوجيا والمعلوماتية، ولا شهدنا اليوم عصر التواصل والتفاعل البشري الخلاق، ولا جدل العلوم وتقدمها المتواتر.

العلوم الفيزيائية والعلمية عامة قابلة للتفكيك والتجريب، وهذا ما يدركه المشتغلون فيها، ولكنها حين تصبح أداة معرفية في موضع تراجع النظرية المعرفية، بأبعادها القيمية والحقوقية والإنسانية، ستتحول إلى عقل براغماتي نفعي أو أداتي، لتتحول إلى شبه نظرية معرفية، في العلوم والثقافة، وتقوم على نزوة التجريب والبراغماتية، في جعل الإنسان حقل تجارب، والدول، خارج منظومة المعرفة، موضوع عزل أو تأكل، مولدة الانعزالية الحضارية، وبالضرورة العنف وسؤال الهوية⁽²⁹⁾.

المبادئ التي تعلم في المدارس، بما هي نتاج نظرية معرفية كبرى مثل الماركسية، أو محلية مثل القومية البعثية أو الناصرية؛ تحققت في شروط عمل سياسية واجتماعية ما، وهي ذاتها تستحيل إلى قوانين وأقفاص أيديولوجية يُرصد لها مناهج وضعية، في التعلم والتلقين، لتصبح شعارات مع الزمن وتقدمه، حين تتنافى مضامينها ومحاميلها مع حركة الواقع ومتغيراته، بحيث تصبح قوة استبداد واستلاب، مثلما هي شعار خال من المضمون، فالحرية في مبادئ حزب البعث، في

(28) هناك عدة محاولات فيزيائية لاكتشاف جسيمات بسرعة أكبر من سرعة الضوء، وثمة محاولات أخرى لإثبات أن للفوتون (كم الطاقة الأساسي) وزنًا.

(29) أماريتا صن، **الهوية والعنف**، سحر توفيق (مترجمة)، سلسلة عالم المعرفة، عدد 352 (2008)، ص 40، 55.

منهاج الوطنية الملحق لجبلين متعاقبين من السوريين، باتت ليست شعاراً أجوفاً فقط، بل أداة تكريس وهيمنة، وهي منافية لمضمونها الإنساني والتحرري فكرياً، عند الممارسات الأمنية وتمجيد الأفراد والأقوال الخالدة، وهي بذاتها تحمل في طياتها نزعة الإنسان في التفكير والمقارنة، على الهدم والتغيير. هذه "الحرية المقنونة"، ولنقل شبهة النظرية أو الفرضية القسرية، التي باتت مكتملة ومتعينة تعييناً مطلقاً، أصبحت أسلوب هيمنة واستبداد، بدلاً من أن تكون مسألة انطلاق وتغيير وحرية: «الواقع العياني، أو الوضع القائم بالفعل، كان أحد إمكانات الواقع واحتمالاته، أي إنه كان ممكناً بين إمكانات أخرى، والعمل الإنساني الذي يتضمن الحرية هو الذي يرجح هذا الاحتمال أو ذاك. ومن هنا أمكن القول إن التاريخ هو توقيع إمكانات على حساب إمكانات أخرى، وإن الممكّنات الأخرى التي لم تتعين، أو لم تتحقق، لا تنعدم ولا تتلاشى، بل تظل تفعل فعلها في الواقع»⁽³⁰⁾. وتلك الاشتراكية المحققة، في الاتحاد السوفياتي وسلطة البروليتاريا وديكتاتوريتها، انهارت بعد تمام توضعنها لسبعين عاماً خلت، وسلطات الشرق العسكرية قاب قوسين أو أدنى من الهدم، بفعل الربيع العربي، وإن تأخر ذلك سياسياً فقط.

في المبدأ والمنهجية الممكنة، يمكن لأي نظرية أن تصبح واقعاً، ولكنها تفقد وجودها المعرفي، حين تكتمل لا بوصفها منظومة سياسية فقط، بل معرفية وسلوكية، وحينها ستحمل أدوات هدمها، من تناقضاتها الداخلية أولاً، إن لم تحمل عوامل انحلالها وتغييرها، بفعل نمو منهجية مختلفة في مكان آخر وتطورها، فالنظام المعرفي المتكامل، بما هو نظام سياسي، ليس قانوناً علمياً أبدياً، فحتى هذا قابل للنقض والنفي، بل مشروط بزمن تحققه وشروطه، وأيضاً تكون بدائله الواقعية والمفاهيمات المعرفية الإنسانية ليست نظريات محكمة بذاتها، بل هي فرضيات يمكن البرهان عليها أو نفيها، في سياق حركة الواقع، بأبعاده السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ف«ليس هناك بشرية وحيدة أو عالم وحيد، بل تعدد عوالم، أي أعياد وانفجارات فريدة. إن العالم لم يخلق مرة واحدة، بل في كل مرة ظهر فجأة فنان أصيل»⁽³¹⁾.

تاريخ الصراع الفكري البشري تاريخ متحقق فعلياً، بحكم هذا التعدد والاختلاف والتنوع، ولكنه يفتقر عن النظرية العلمية، بما هي حالة معرفية، بإمكان البرهان على فرض خلاف غيره علمياً، مع بقاء باب البحث مفتوحاً، وفق منهجية علمية تشترط الملاحظة والتصور والبناء المتكامل، رياضياً وذهنياً، والقابل للقياس، تجريبياً. كل فرض لا يمتلك قوة البرهان، بما هو ممكن موضوعي لا ذاتوي محظ، سيسقط في سياق البرهنة والإثبات. هنا، تنبسط النظم المعرفية، في التاريخ البشري، على شاكلة نظم سياسية واجتماعية درجت معظم النظم المعرفية المعروفة حتى يومنا على تفسيرها، من المثالية إلى المادية والجدلية، بشقيها الماركسي والوجودي، والحدائث وما بعدها، والليبرالية بينهما، وما نتج عنها من تيارات توافقها و/أو تعارضها، فالتاريخ القديم يطرح مئات الأمثلة في ذلك، ف«الرومان ظلوا طويلاً لا يشعرون بالحاجة

(30) جاد الكريم الجباعي، المجتمع المدني: هوية الاختلاف (القاهرة: دار أطلس، 2003)، ص 18.

(31) جان فرانسوا ماركيه، مرايا الهوية، كميل داغر (مترجماً)، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005)، ص 269.

كسر الأطواق وسؤال القيمة: المثقف بين هزيمة وتحول
دراسة نقدية مقارنة

لمذهب سياسي قبل أن تبدل الظروف، تديلاً جذرياً، أساس الدولة»⁽³²⁾، والتاريخ الحديث أمثله متنوعة أحدها طرحها أعلاه في عالم اليوم والاختلاف حوله، وكذلك مفكرو وفلاسفة الحداثة وما بعدها. إن «ما بعد الحداثة تشكك في إستمولوجيا الحداثة -نظرية المعرفة للحداثة- القائمة على تمييز واضح بين الذات والموضوع، بمعنى أنه لا يوجد تفسير عالمي للسلوك يمكن التصديق به في عصر العقلانية القصديّة»⁽³³⁾.

التفارق القائم بين النظرية والفرض هو ذاته في المبدأ التفارق القائم بين الواقع المتعين وأدوات نفيه، فليست الفرضيات كلها قابلة على أن تشكل قاعدة نفي، في مقابل أن المتعين يكون نافيًا باستمرار. هنا، يمكن للانحياز المعرفي والأيدولوجي فقط أن يعد فرضاً ما قابلاً للوجود بخلاف غيره، وهو موقف الشيوعية السورية من الثورة ومثلها القومية أيضاً، حين لا ترى في عالم الثورة حالة تغيير ممكنة ضد نظام مستبد مكتمل، معرفياً وإنتاجياً، في صعد الحياة كلها، بقدر ما ترى فرضها المحمول في خلفية تاريخية أيدولوجية هي الممكن والممكن الوحيد. إذاً أي الفرضيات هي الممكنة؟ سؤال معرفي، بالمبدأ، ويمكن للسياسي الإجابة بسهولة عليه، لا سهولة الجواب، بل لانحيازه السياسي مع أو ضد، وإمكان تغيير مواقفه النفعية والغرضية لحظياً، وهذا لا ينتج في المعرفة سوى من إحدى بوابتين، وهما الغرضية النفعية الموجهة والنكوصية المعرفية التي سنأتي إليها لاحقاً.

4. فرضية كل شيء، في مقابلة نظرية كل شيء

ثمة اتجاهان متفارقان ومتغايران في المعرفة؛ اتجاه ينطلق من فرضية كلية أولى، يحاول أن يساويها بالواقع، بكلية وبقوة الفكرة وهيمنتها، فمرة يلوي عنقه ليتقبل المفهوم الكلي، ومرة يشطح به الخيال لتغيير الواقع بكلية، مثل سرير بروكست، حين يقطع أو يمدد طول البشر على مفاصله. بينما يعمل الاتجاه الآخر بالكليات، مدرّكاً أنها ليست الواقع، بل إحدى صوره، ويبنى فرضيته من معطيات الواقع وتغيراته اللحظية، ليعود بصياغة كليته مجدداً، في مفهوم أعلى قادر على اختبار تحققه في الواقع، وإن لم يكن، فيراجع فرضياته الأولى وينقدها، بل يدققها ويصوبها.

«الحقيقة كانت مرآة بيد الله، وقعت وتشظت، كل فرد أخذ قطعة منها، نظر إليها، وخال أنه يملكها كاملة»، وفق (جلال الدين الرومي)، فثمة من يذهب خلف منهج بعينه، مثل الجدلية الهيجلية أو الماركسية أو الليبرالية أو الإسلامية أو البراغماتية، وكل يظن امتلاكه الحقيقة الكونية كاملة، لكن حين يصبح الفرض أداة نفي قابلة للتحقق والبرهان، يمكن طرح السؤال والمشكل المعرفي، بالاستفادة من عالم النظرية العلمية ومزياتها العالمية اليوم، إذا ما حققت معايير عدة، وهي: استخدامها ثورة التكنولوجيا، بما هي قمة الهرم العلمي أدواتياً، وليس العكس. البحث عن المفردات، الكمّات الثقافية المحدثة في عالم اليوم، لا بصيغتها المقنونة والتماثلية والحلولية، بل بمبادئها ومضامينها المعرفية، وثالثاً لا آخراً،

(32) جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية، ناجي الدراوشة (مترجماً)، (دمشق: دار التكوين، 2010)، ص 98.

(33) جون ليشته، خمسون مفكراً أساسياً معاصراً، فاتن البستاني (مترجمة)، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008)، ص 463.

امتلاكها المنهجية القابلة للتفسير الكمي والمتحول طاقياً بلغة الفيزياء، وثقافياً بلغة المعرفة، أي ممارسةً ووعياً، مع الإدراك الدائم أن واقع البشر يتعين في التاريخ، لا من خلال وعيهم فقط، بل من خلال مصلحتهم الآنية والبعيدة معاً، والمنتجة معرفياً وثقافياً، ما بعد و/أو ما قبل، فـ «على النظرية النقدية أن تظل على وعي بكونها لا تمثل مذهباً خارج التطور الاجتماعي التاريخي، فهي لا تطرح نفسها باعتبارها مبدأً إطلاقياً، أو إنها تعكس أي مبدأً إطلاقي، خارج صيرورة الواقع»⁽³⁴⁾.

في الربيع العربي عامة والثورة السورية خاصة، حضرت كل طرق البرهان على المسلمات الأولى دفعة واحدة، مرة بدفعها الكلية ومسلّماتها المطلقة، ومرة بالتبريرية المراوغة، وأخرى بقوة الإكراه والعنف، فكان التحايز المعرفي سيد الموقف إلى اليوم، وقلما ونادراً ما تساءل مجموعنا: من أين نبدأ، من صورة مسيقة في "الرأس"، "نظرية مكتملة"، عن الواقع؟ من الواقع المتغير فجأة أماننا وبصورة مفارقة للتصورات والأيدولوجيات الأولى؟ لنقل عن هذا المفرط في التكاثر والنمو- زمن الثورة- إنه عصر الحريات الذي لم نعشه بعد، وعلى كل فرضياتنا الأولى أن تعيد التقاط كماته الثقافية المحدثة، في عالم وواقع يتغيران بصورة مذهلة.

حيث توجد النظرية المتكاملة، تتكاثر الفرضيات وطرق التجريب والبرهان، وهذا حق علمي وبحثي، لكن كل نظرية تدعي شمولها الكلي، في تفسير كل شيء، وتلغي ما عداها، وتستنفد ذاتها في بعدين: الزمن المتغير، والحركة المطلقة في الواقع والتاريخ، ففي تعليقه على التوجه المجرد للنظريات الحديثة، في إيجاد نظرية موحدة للكون، هي نظرية كل شيء، من دون تفحص الواقع التجريبي المتقدم، وبما تقدمه المعطيات العلمية الحديثة، من وقائع لم تُشمل في نظرية سابقة، كمومية كانت أم نسبية. يقول شلدون غلاوشو، أستاذ الفيزياء النظرية: «إن لاهوتبي القرون الوسطى اتبعوا النهج نفسه في أوروبا آنذاك، وكان هذا في حقيقة الأمر، السبب في أن أوروبا وحدها هي التي لم تشاهد المستعر الفائق Supernova⁽³⁵⁾ الذي حدث في عام 1554؛ لأنهم كانوا منشغلين بالبحث عن عدد الملائكة التي ترقص على رأس دبوس»⁽³⁶⁾.

لا توجد نظرية كاملة مطلقة، زماناً ومكاناً، سوى نظرية الله في الخلق والتكوين، وهذا جدل، فكل حقيقة يمكن التعبير عنها، بنظرية ترتبط بالزمان والمكان، حيث يمكن عندها القياس والمقارنة والاختبار. ليس هذا فقط، بل إمكان المحاكاة في التجربة الإنسانية، خاصة في المسائل المعقدة التي تحمل في طياتها تعددية الاحتمال وتشابكه، وكل نظرية

⁽³⁴⁾ توم بورتمور، المدرسة الفرائضية، سعد هجرس (مترجماً)، ط2، (طرابلس: دار أوبا، 2004)، ص206.

⁽³⁵⁾ السوبرنوا Supernova: حادثة انفجار نجم في إحدى مجرات الكون والتي تحدث كل عدة عقود مرة واحدة فقط، حيث تصل نفاثات من الأشعة الكونية ما تحت الذرية ناتجة عن تفكك النيوترونات والبروتونات تندرج في مجال القوة النووية الشديدة، وتلقي الضوء وبشدة على مكونات المادة الأولى أو المسماة العناصر الأولية Elementary Particles. ومن المفيد ذكره أن آخر انفجار كوني لنجم حدث في فضاء ماجلان عام 1987.

⁽³⁶⁾ Superstrings: A Theory of Everything (Cambridge University Press, 1992). Davies and Brown (eds),

كسر الأطواف وسؤال القيمة: المثقف بين هزيمة وتحول
دراسة نقدية مقارنة

تفترض امتدادها مع الزمن وتفترض عسفاً ثبات حركية المكان وإنكار أية متغيرات تجري فيه، وهذا ما يبدو واضحاً حتى اليوم، في ما سمي بالأيديولوجيات الكلاسيكية.

هل تكفي المعرفة فقط، لخوض تجربة الحرية، مثل تجربة تعلم السباحة؟ أم تكفي التجربة وحدها لصياغة نظرية المعرفة؟ أن ترمي نفسك بالنهر، يعني أنك أمام احتمالين: إما أن تتعلم السباحة متخبطاً أو أن يجرفك التيار وتغرق، و«الخوف من أن نخطئ هو ذاته الخطأ، في الواقع يشترط هذا الخوف شيئاً ما أو بعضاً، بما هو حقيقة تستند إليه وساوسه ونتائجه، وهو ما ينبغي أن يختبر مسبقاً إن كان حقيقة أم لا»⁽³⁷⁾. هل ثمة احتمال ثالث، وماذا لو تغادر المكان وتعود إلى التأمل في ما حدث، مقارنة ودارساً، وتعود لفعل التجربة مرة أخرى، وقد امتلكت قوتين: قوة المعرفة التأملية والفكرية (ولنقل تجاوزاً، هذه قوة الخيال، قوة التفكير والتأمل، إنها قوة الله)، وقوة التجربة البشرية (وهذه قوة الإنسان، بما هي محاولة دائمة، قوة الممكن والفعل البشري، هي قوة الإنسان).

هنا يمكن القول إن النظرية العلمية الحديثة قد حققت شرطين مهمين للمعرفة:

- الأول أنها نزعتهما من مشنوبتهما، وإطلاقية نفيها الواحدة للأخرى، وفتحت المجال للاحتمال المتعدد القابل للقياس والمقارنة، مثل تلك التي أحدثها ماركس في فضل القيمة الاقتصادي المنتج جدلياً بعداً ثالثاً مختلفاً عن بعدي الإنتاج الاقتصادي والاجتماعي، وهو البعد السياسي والفكري أيضاً.
- الثانية أنها ألغت كلية الشطط المتطرف، في الإغراق باللامنتهي، من فرضيات التبرير لنزعة من دون أخرى، فمن جانب أولي: حد الانغماس الكلي في المادية الجسمانية التي تفرض كمّاً نفعياً لا نهائياً من التجريبية، ف«كيف يكون بالإمكان إدراك توسيع دائرة معرفة العقل المجرد، من وجهة النظر العملية، بدون أن يتم في الوقت ذاته، توسيع دائرة معرفته، عقلاً تأملياً»⁽³⁸⁾، ومن جانب آخر عدم الغرق المفرط في فرضيات العقل والتأمل المتسامية، بحيث نصل إلى كم فوضوي من المعرفة غير قابل للصياغة والتشكل، وهذا ليس قانوناً بحد ذاته، بقدر ما هو روح العصر والثورة التكنولوجية، ومبدأ في الجدلية المشنوية في العلوم والحياة المنتجة لمستوى ثالث في المعرفة والعلوم، و«الاحتمية تعني في الواقع، عدم وجود اختيارات، كما تزعم الاحتمية أن العالم لا يمكن أن يكون شيئاً مختلفاً»⁽³⁹⁾.

بين النظرية المكتملة، لاهوتياً أو سياسياً أو أيديولوجياً، في شبهة المعرفة، والتجريبية الخالصة والتعددية الفرضية التي تكاد تخلو من النهجية العلمية والتغيب الفاضح للروح المعرفية، في جدلية الممكن والواقع، وما بينهما من عمل، تكاد تضيع أمة اسمها سورية، بعد أن كادت تضع قدمها الأولى على سلم الحضارة والثقافة العالمية، بدءاً من 2011/3/15، ليكتب التاريخ حينها: إن بين ما قبل الثورة السورية وما بعدها ثمة افتراق. هنا، كان السؤال ومازال عالماً في البحث

⁽³⁷⁾ فريدريك هيجل، *فينومينولوجيا الروح*، ناجي العونلي (مترجماً)، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2004)، ص 64-66.

⁽³⁸⁾ عمانوئيل كانت، *نقد العقل العملي*، أحمد الشيباني (مترجماً)، (بيروت: دار البقعة العربية، 1966)، ص 227.

⁽³⁹⁾ براين غرين، *الكون الأنقى*، فتح الله الشيخ (مترجماً)، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005)، ص 311.

والتقصي، فالثورة السورية، بما هي إحدى ثورات الربيع العربي، بمضمونها التحرري وقسوتها ومرارتها، غيرت في تصورات العالم نظريات المعرفة معظمها، وطرحت مفهومات جديدة أبحاث من خلالها موضوع أن الشعوب يمكنها أن تتحمل ما لا يتوقعه العالم من أفكار غريبة للتحويل والتناقض والاختلاف. إنها الثورة الأغرب والأصعب في تاريخ البشرية، على الأقل في العصر الحديث، بحجم إنتاجها وتداخلاتها المحلية والإقليمية والدولية، وكأن صراعاً أمميّاً، عسكريّاً وسياسيّاً وفكريّاً، يحدث في بقعة لا تتجاوز مساحتها 185000 كم².

ثانيًا: المثقف ودوره الزمني، بين الهزيمة والتحول

"عجبتُ لكليّ، كيف يحمله بعضي، ومن ثقل بعضي ليس تحملي أرضي"، هذا السيل المتقدم من زمن الثقافة العربية الذي أنشده الحلاج، قبل الألفية الأولى، بطريقته الصوفية، هي ليست صوفية، إلا لأن واقع السلطات المستبدّة والشمولية والمتداخلة مع الأديان، في الحكم والسيطرة، تجتث كل فكر وكل علم لا يخدمها، فكانت لدى الحلاج موقفًا عقليّاً متساميًا، لا بل محلّقًا في الكون الأنيق أيضًا. "الكلية"، مذهب العقل والمعرفة، مذهب المفهوم، وقد تقشّرت عنه الصفات الخاصة في جدلية العام والخاص في المحتوى، الكل المتضمن كل صفات الخصائص، وليس إحداها. كلية الانسان عند الحلاج كانت أكبر من بعضه، من قدميه، من أحلامه، من فكره، إنه فكرة الإنسان في جماع إنتاجه ووجوده العام، لا فكرة الشخص بذاته، هي نسبية آينشتاين في الطاقة والتحول المتبادل (كمي- طاق)، ونظرية العلوم، اليوم وقبل قرن من الآن، وهو موقف أحدث نظريات التعلم والتعليم الألمانية في المدرسة الجشتالتية Gestalt Psychology، حين تعد طاقات الفرد الذاتية وإمكاناته أكبر من وجوده الجسماني والحظي والمتعين، فتعمل على إطلاقها كاملة، وتحريرها من رقبة التقييد والتقنين، حيث الإنسان كلية أكبر من مكونات أجزائه، مما نتج عنها تحرير الطاقة الكلية من مواهب وقدرات فردية في المجتمع تعليميًا. أما سلطات الاستبداد الشرقي، فهي تقطع يدي الحلاج ورجليه، قبل أن تحرقه وتعدمه، بحيث لا تحتل الأرض ثقل التحرر والموقف العقلي والروحي والعلمي هذا.

هنا، كان سؤال الثورة في عالم اليوم، وهنا كانت جعبة الأسئلة المفتوحة على الاحتمالات كلها في الربيع العربي، منذ فجر حرق البوعزيزي نفسه في تونس، لتنتقل إرادة التحرر سريعاً إلى دول الاستبداد ونظم العسكر وريثة ميراث التحرر الوطني منذ منتصف القرن الماضي.

العام 2011 وما تلاه حتى اليوم عام مدهش، بل مذهل ومفاجئ. حارت الاستخبارات العالمية وترددت مفاعيل السياسات الدولية واحتار المثقفون في وصف ما يحدث في أصقاعه. وليس هذا فقط بل كان لحظة انعطاف كبير في تاريخ الاستبداد الشرقي، وربما يكون في تاريخ العالم، وهذا على الرغم من تأخر إثماره السياسي والثقافي إلى اليوم. الربيع العربي المزهر منذ أكثر من ستة أعوام، خاصة في سورية، وينتابه صقيع سياسي -بعد أن مر بخريف، ثم بشتاء معرفي قارس- وتعثر واختلاط فكري ومفهومي، إلى درجة التنافي المثنوي والتهافت الكلي في بؤرة التشّت والفوضى،

كسر الأطواق وسؤال القيمة: المثقف بين هزيمة وتحول
دراسة نقدية مقارنة

(معارضة/مولاة، حل سلمي/عسكري، سلمية/عسكرية، ثورة/إرهاب، أسلمة/مدنية وعلمانية، ومحاور إقليمية ودولية، قطبية واحدة/قطبان عالميان). هو بالجذر ليس حدثاً عابراً، وفق ما أرادته النظريات النسقية، ماركسية كانت أم قومية أم ليبرالية. وهو، أيضاً، ليس وصفة جاهزة في الحل السياسي والتغيير الديمقراطي السلس، مضافاً إليها عدد من المفاهيم الجاهزة للتداول الشعبي، بين ليلة وضحاها. عام 2011 وإلى اليوم، وربما إلى زمن أيضاً هو ثورة، والثورة فعل عاصف في جوانب الحياة كلها، ثورة في القيم ضد الفساد وقوى الشر، ثورة في الفكر ضد الأيديولوجيات الكاتمة على أنفاس الأفراد والجماعات، ثورة في الحريات وإطلاق مكنونات الإبداع البشري ضد الاحتكار والهيمنة والإقصاء، من قبل رجال النظم العسكرية وأجهزة أمنها، هو ثورة في ترسيخ القانون والعدالة والانتصار لمظالم البشر البسيطة، هي ثورة في التواصل البشري الخلاق ضد الخوف، في الاحتشاد والتوافد وكسر قوالب الخوف والقهر التاريخي، ثورة في قدرة الشباب وطموحهم بـ "أنه لا مستحيل" أمام قدراتهم، وأن علوم العصر وتقنياته هي أداة فعلهم، فهم بمصاف أندادهم، إن لم يكن أفضل منهم، في عالم آخر مكتمل الحضارة. هي لحظة المقارنة التاريخية، مثلما في التجربة الفيتنامية التي طالما قاربها الخط العقلائي العربي، وانتظر حدوثها وباتت تتحقق في عالم اليوم، «عندما نرى مقاومة شعب شجاع صبور ذو حضارة عريقة تنكسر بنقرات شعب آخر، يتعين التساؤل عن مغزى ذلك، لا الاكتفاء بالتحسر على الماضي، والعامل الحاسم في الهزيمة، افتقارها لوعي قومي، وإلى أيديولوجيا حديثة، وبالتالي منظورات مستقبلية مؤهلة»⁽⁴⁰⁾، فهل أثمرت مفاعيلها؟

ثورات الربيع العربي، في محاكاة علمية حديثة، هي نموذج محاكاة بشري لحادثة انفجار نجم في الكون "سوبرنوف" نادرة الحدوث، فكما على العلم العمل على التقاط جسيماتها الأولية وتحديث نظرياته في الفيزياء والعلوم، فإنه على المثقف العربي عامة والسوري خاصة أن يطرح سؤال الثورة، بتحدياته كلها على نفسه، ويبدأ بالإجابة، والاجابة لن تقف عند حد في كسب سياسي لسلطة، أو موقع إعلامي في مكان آخر، ولا عند جواب جاهز في البيلشفية أو الناصرية أو الإسلامية أو غيرها المدونة في كتب التاريخ، هو سؤال الهوية والحقوق والحريات ومظالم البشر، سؤال التشكل والتكون، سؤال الاحتمالات العلمية، مثلما القيم المعرفية أيضاً، وسؤال المقارنة والنقد أيضاً، هو سؤال التحديات الكبرى عن كل الأيديولوجيات والنظريات النسقية السابقة والنخب الفكرية والسياسية، من حيث قدرتها على التقاط نفائثاتها، و "كمّاتها" المحدثة في الواقع السياسي والاجتماعي والمعرفي، قبل قبولتها أو تصنيفها أو استثمارها قصير النظر، بل ربما هو سؤال في التغيير العالمي، على مستويات العالم الإنساني عامة.

رأى عبدالله العروي في كتابه (العرب والفكر التاريخي) أن مهمة المثقف تنصب على كسب الساحة المجتمعية، لا السياسية والسلطوية، «فالمثقف ليس عليه، بالدرجة الأولى، الاستيلاء على السلطة السياسية، بقدر التمكن المعرفي من الحقل الاجتماعي الشعبي»⁽⁴¹⁾، وهذا محط جدل واسع، وإحدى أهم النقاط الواجب مناقشتها، لا من الزاوية المعرفية المحض، بل من الإطار المنوط بالمثقف، بما هو مشتغل بالكليات الإنسانية والمفاهيمية، فهو ليس أمام نظرية للكون

(40) ياسين الحافظ، التجربة الفيتنامية، ط3، (دمشق: دار الحصاد، 1997)، ص57، 60-61.

(41) عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، ط5، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005)، ص72.

والمعرفة وفقط، بل أمام موقف من كلياته الذي عُرف، على أساسها، أنه "مثقف"، وهو موقف أخلاقي، بالمبدأ والتحديد، فالغريق لا يحتاج إلى شرح ميكانيك السوائل لإنقاذه، ويحتاج إلى قشة فقط أو بضع من نور.

دور المثقف سؤال بحثي مهم، سواء في حالة الاستقرار عامة أم في خضم الثورات خاصة، حيث تشكل اللحظة المغيرة في تاريخ الشعوب ومسيرة تشكلها وحيروته، هو سؤال المثقف وكلياته في مواجهة مرآة الواقع، هو الدور الهرمونيطيقي الذي حمله هرمس ذات يوم، في نقل المعرفة من كلية الله إلى البشر، عبر اللغة والكلمة والحوار: «وظيفة هرمس الاطلاع على الخفي عن الأعين والأبصار، واجتياز المسافة بين المرئي والمحجوب، بين عالم الألوهية وعالم البشر»⁽⁴²⁾.

1. التراكمية واللحظية

المحاولات النقدية المهمة للثقافة العربية والمثقف العربي في التاريخ الحديث، تتمثل في النهضة الأولى والثانية، الأولى التي كانت مقدمة للانفكاك عن الدولة العثمانية، نهايات القرن الثامن عشر وبدايات التاسع عشر، وحواملها الفكرية، وكانت بداية على يدي رفاة الطهطاوي وعبد الرحمن الكواكبي وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وقاسم أمين وهدى شعراوي، وغيرهم من رواد النهضة الفكرية هذه. بوابة هذه النهضة ورائزها هو نقل العلوم المعرفية الحديثة من مصدرها الأوروبي إلى الحاضنة العربية فكرياً، وقد رافقها تشكيل الجمعيات والأحزاب السياسية، مثل جمعية بيروت السرية، جمعية العهد (القحطانية سابقاً) والجمعية العربية الفتاة وغيرها، وقد حملت بالمبدأ فكرتين:

- التحرر من الاستبداد العام المتمثل، سياسياً وثقافياً، بالمنظومة العثمانية (الرجل المريض وفق ما كان يسمى)، ف"هي كلمة حق وصرخة في واد، إن ذهبت اليوم مع الريح فقد تذهب غداً بالأوتاد" (الكواكبي).
- بدء حوار فكري بين القيم المعرفية التي يعيشها إنسان المنطقة، بمحموله الثقافي والقيمي والاجتماعي، عشائرياً وقبلياً وأهلياً (ما قبل دولة)؛ وتلك القادمة من الحضارة الأوروبية، في موضوعة الدولة الأمة، وتجسيدها السياسي والثقافي المدني، ببعديه المعرفي والعلمي.

النهضة الثانية، تلك التي قامت على نقد حاضر الهزيمة العربية، عقلاً وتاريخياً وفكرياً، وفق ما أشرنا في مقدمة هذه الدراسة، بعد هزيمة نظم العسكر في حروبها مع إسرائيل، وفشلها الذريع في بناء الدولة الوطنية ومؤسساتها، وفق ما كان يرنو له الشارع الشعبي والثقافة العربية، فدولة التحرر الوطني من الاستعمار الأوروبي (ما سمي، وفقاً لعصبة الأمم المتحدة حينها، بالوصاية) والتي كانت امتداداً للنهضة الأولى، سياسياً واجتماعياً، عبرت عنها شعوب المنطقة، بانخراطها في مشروع بناء الدولة، وتعليق آمالها على نظم العسكر، في تحرير الأراضي العربية المحتلة والحرية والوحدة. تلك الدولة

⁽⁴²⁾ الطيب بوعزة ويوسف بن عدي، "الهرمونيطيكا وإشكالية النص"، موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود (2016/4/19)، ص 3.

كسر الأطواق وسؤال القيمة: المثقف بين هزيمة وتحول
دراسة نقدية مقارنة

التي تصارعت عليها المنظومات السياسية والعسكرية، وحسمت بالنتيجة لصالح النظم العسكرية في غالبيتها، بمضمونها الخطابي "القوموي" المزيف والمستبد، سياسياً ومجتمعياً.

النهضة الثانية تابعت ما بدأت به النهضة الأولى، في نقل النظرية المعرفية الحديثة، ثقافياً وفكرياً للمجتمع، ببعدين مهمين:

- الأول، متمثل بنقد القيم الثقافية للمجتمع العربي، مقارنة بتلك المتشكلة في منظومة الحداثة العالمية، سواء على مستوى الحريات وتجسدها في شكل الحكم الديموقراطي أو العدالة والقانون وحقوق الإنسان وانبساطها في علمانية الدولة، بحيث شكلت مفهومات نقدية تحذر من مآلات التدهور التي تقوده سلطات العسكر في المجتمع، ف«نحن ليس لدينا اشتراكية في العالم العربي، في حين أن التجربة الاشتراكية حققت أهدافها في البلدان الاشتراكية، بمعنى أنها نقلت دول أوروبا الشرقية من دول "عالم ثالثة" إلى مستوى قريب من الدول المتقدمة، علمياً وثقافياً وإنتاجياً، بالدرجة الأولى. العلمانية هي الحياد الإيجابي للدولة، إزاء الأديان والمذاهب والإثنيات التي يتألف منها المجتمع»⁽⁴³⁾، ومع هذا بقيت ذات بعد نظري في نظرية المعرفة، من حيث المبدأ، ومن دون الولوج الفعلي بصورة عميقة إلى نظريتها العلمية التقنية المتمثلة بالعولمة، مثلما أشرنا أعلاه.

- بدء تشكل تيارات سياسية وبذور مدنية مراكمة عملياً، في جوانب المجتمع العربي وثقافته، وبصورة مختلفة عن الأحزاب القومية والماركسية التي أنتجت السلطات العسكرية ضمناً، أو تحالفت معها، مثلما هو الحال في الجبهة الوطنية في سورية. هذه التيارات شكلت، للمرة الأولى في تاريخ الاستبداد الشرقي وسلطاته العسكرية، بذور تواضع مدني وفكري سياسي لمنظومة الحداثة والتحرر الثقافي، في صورة جنينية مخالفة لتاريخ هذه السلطات وأحزابها السياسية في الحكم، فتشكلت لها أدوات نقد ليست نظرية فقط، بل عملية أيضاً لسلطات الأنظمة العسكرية التي نزعّت السياسية عن المجتمع، وعملت على التأسيس لعمل سياسي وفكري يأخذ بعداً اجتماعياً، وإن كان محدوداً، فكانت، على سبيل المثال لا الحصر، حركة كفاية المصرية التي ضمت الطيف السياسي والفكري المصري في مواجهة توريث حكم مبارك لابنه، ولجنات إحياء المجتمع المدني السورية، وموضوعها الرئيس تلخص فكرياً وسياسياً في بيان الألف، حيث إن فكرة المجتمع المدني تقوم بالجوهر على حرية الأفراد، بوصفهم ذوات حرة "مستقلة" تمارس حقوقها الطبيعية في مجتمعاتها، بما يتناسب وتطلّعات كل منها، ضمن منظومة مؤسساتية ديمقراطية⁽⁴⁴⁾، وتلاها ربيع دمشق ومنندياته الثقافية، ومن بعدها

(43) صادق جلال العظم، "العلمانية هي البديل عن الحرب الأهلية في العالم العربي"، الحوار المتمدن، عدد 2012 (2007/8/19).

(44) عماد يوسف، "في تجربة لجان إحياء المجتمع المدني في سوريا"، الحوار المتمدن، عدد 1132 (2005/3/9).

إعلان دمشق الذي اتخذ لنفسه شعاراً في التغيير الديمقراطي التدريجي السلمي⁽⁴⁵⁾، ومثلها تم التأسيس لعدد من المنظمات الحقوقية، السرية منها والمعلنة⁽⁴⁶⁾.

التحول من الدولة السلطوية وحكم الأوتوقراطية، حسب خلدون حسن النقيب⁽⁴⁷⁾، إلى دولة المواطنة، من نظام الاستعباد والاستحواذ الكلي للأحزاب الشمولية التي تحكم دول المنطقة العربية إلى نظام الحريات والديموقراطية، من الديكتاتورية الفردية والاستيلاء على مفاصل الدولة ومؤسساتها إلى استرداد الدولة وحكم الشعب، وهي العنوان الأبرز لثورات الربيع العربي، وتكتفت في الشعار الذي التفت حوله الحشود والتوافدات الشعبية في إسقاط النظام، وفق ما عبر صادق العظم: «يعني الربيع في سوريا- ببساطة أيضاً- استرجاع الجمهورية من السلالة الحاكمة إلى الأبد، ومن مجمّعها العسكري-التجاري الاحتكاري لكل شيء مهم في البلد. وفي تجربة ميدان التحرير، انتقلت كاريزما اللحظة الثورية من التمرکز العربي التقليدي، على قائد أو زعيم واحد أوحد لا عدیل أو بديل له، إلى حراك جموع الميدان نفسها، وإلى تصميمها وإشعاعها وأثرها في الجموع نفسها، كما في محيطها الأوسع وعالمها الأكبر»⁽⁴⁸⁾، وبغض النظر عما آلت إليه ثورات الربيع العربي، سياسياً بصورة عامة حتى اليوم، وقبل الدخول في الأحكام القيمية المتسارعة حولها، إلا أن تاريخ المراكمة، في سياق الحركة الفكرية العربية، أتى مترافقاً، معرفياً وفكرياً، مع فورة الشباب العربي، في شعارات الوحدة الوطنية والتغيير الديمقراطي وسيادة القانون، واسترداد الدولة والسياسة من يد نظم العسكر، وكأن عالم الثورة يدق بوابات العصر والحداثة، في ثقافة تنفي الاستبداد التاريخي المتعين، وتنسبط في الواقع. إن المشهد العربي، في بدايات ربيع، يظهر ثلاث نقاط مهمة في نظرية المعرفة وكماتها الثقافية المحدثة، أولياً، وذلك في مقاربة تاريخية لثقافة الثورة والربيع العربي، في سياق بحثنا هذا وسياق الضرورات المعرفية والثقافية الممكنة، في التحقق والانبساط:

- تناغم ثقافي بين ثورات الربيع العربي وشعاراتها الأولى مع المفاهيم المعرفية والفكرية التي نظر لها طويلاً مفكرو النهضة الأولى والثانية، حتى باتت وكأن حلم الدولة مها بات قاب قوسين أو أدنى من التحقق، «فالصورة التي تكونت لي، كمثقف مستقل على مسافة واحدة من التيارات السياسية المتباعدة، هي ما وجه أنظار الناشطين، على الأرض، إلى إمكانية أن توكل لي مهمة ترؤس المجلس الوطني»⁽⁴⁹⁾. ولو أتمت الثورة توضعها الفعلي، لكانت ستشكل لحظة إدهاش فعلي لمفكري الحداثة وما بعدها من الغربيين، في تحقيق القدرة التفاعلية والتواصلية الكثيفة والمتحققة، في زمن قصير اسمه زمن التحول والانتصار للروح الجماعية، وقدرته على النمو والتكاثر باتجاه الديمقراطية الفعلية، لا الشكلية

(45) أكرم البني، «قراءة في تجربة لجان احياء المجتمع المدني السوري»، الأوان (2007/10/1).

(46) الشبكة العربية لمعلومات حقوق الإنسان:

<http://www.anhri.net/syria>

(47) خلدون حسن النقيب، الدولة السلطوية في المشرق العربي المعاصر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991).

(48) صادق جلال العظم، «العلمانية والمسألة الدينية»، الحوار المتمدن، عدد 5351 (2016/11/24).

(49) مجموعة الجمهورية، حوار مع برهان غليون (2013/2/18).

كسر الأطواق وسؤال القيمة: المثقف بين هزيمة وتحول
دراسة نقدية مقارنة

المزيفة، سواء بوضعيتها وماديتها المحضة الأوربية أو بشكلها السطحي والتبريري الذي تخفي خلفها نظم الدول التسلطية، العسكرية والأمنية، في دول الشرق العربي.

- أثبت الشباب العربي قدرة هائلة على استخدام أحدث وسائل التقنية، بما هي أدوات تواصلية فاعلة، حيث كان استخدام وسائل التواصل الاجتماعي ووسائطها المادية والتقنية حدثاً بارزاً، في نقل أصوات الشباب العربي إلى كل أنحاء العالم، وأخذت تنتقل بين دول العالم انتقال "العدوى في الثأوب"، مما جعلها منارة عالمية، في نموذج المحاكاة والقدرة وإثبات الوجود. هذا الاستخدام التقني والأدواتي لثورة المعلوماتية وتقنياتها الحديثة يضع الربيع العربي في سؤال الممكن والتحول والنفي الفعلي، وهو ممكن، بقدرة وإمكاناته الذهنية والعقلية، وقابل للتحويل، بإصراره وإنجازته مهمات مرحلة مهمة، وهو نفي للعجز والتأخر التاريخي الموصوف به نقداً، وظهرت نتائجه الواضحة والمهمة في الربيع العربي عامة، وبالثورة السورية خاصة، عندما استخدمت وسائل التواصل الاجتماعي المرئي والمكتوب واللحظي (شاهد العيان)، في نقل مجريات اللحظة الثورية إلى الرأي العام العالمي والشعبي، وتوثيق الانتهاكات والاعتقالات ونقلها إلى المنظمات الدولية والمجتمع، وأيضاً تشكيل التنسيقيات ولجان الإغاثة وفرق الإنقاذ، وأكثرها تأثيراً كانت القبعات البيضاء التي شكلت قلقاً حقيقياً لجميع الأطراف الفاعلة في الثورة، محلياً ودولياً. ها هو مذيع إحدى محطات التلفزة، بعدي تنحي حسني مبارك، يقول: إن لسان حال المصريين يقول لأي رئيس قادم: حذار، فإن 70 مليون مصري قد تبادلوا أرقام هواتفهم وتواعدوا على اللقاء في ميدان التحرير.

- النقطة الثالثة المهمة، في هذا السياق، هي تحرير القدرة الكامنة المخلقة للحدث، عبر اللغة، بوصفها مبدأ العقل والعقلانية، العقل في حالة فعل، حيث تشكل اللغة الأساس والمحتوى والأداة، ليس للفكر فقط، بل أيضاً للفعل الاجتماعي البشري في المجتمع الإنساني كله. لقد حررت ثورات الربيع العربي محتوى الثقافة من بعدها العلوي، من بعد التلقي والتلقين، من عليّة التنظير والتفكير القائمة على "الوعي"، وضرورات إحداثه النسق الأول للثورة، قبل حدوثها، مثلما هو الحال في النظرية "الماركسية" أو "القومية الممانعة" ومنطلقاتها النظرية المترهلة، لتبدو كأنها ثقافة الثورة وريبعها، وتحقق ثقافة الكل المجتمعي والأخلاق، بما هي مبدأ، مثل الحوار أيضاً، في أحدث نظريات الحداثة معرفياً، لدى مفكري الحداثة، إذ «تحتفظ الأخلاق بمهمتها التاريخية البدئية، وهي وضع المبادئ موضع التطبيق والممارسة، وبناء العالم المعاش»⁽⁵⁰⁾.

في خلاصة أولية، إن ثورات الربيع العربي استطاعت أن تحقق اللحظة الآتية والمفارقة للتاريخ ما قبلها، في لقاء نادر بين التراكم المعرفي الإنساني العام وبين تجسده الواقعي والشعبي، مع القدرة على استخدام الأدوات التقنية لمنظومة العولمة وثورة التكنولوجيا الحديثة، بصورة تثبت جدارة الإنسان العربي ومشروعه الثوري عامة، والسوري خاصة؛ وفي أحقيته في الولوج إلى التاريخ الإنساني من أوسع أبواب العصر، وربما باتجاه جديد في التاريخ الإنساني. وأيضاً وقفت على

⁽⁵⁰⁾ يورغن هابرماس، إتفا المناقشة ومسألة الحقيقة، عمر مهيل (مترجماً)، (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2010).

قمة الهرم، في النظريات المعرفية الحديثة، بما هي وعي كوني، وكان مقدر لها أن تجيب عن أسئلة كبرى، في لحظة عجز الحداثة ومفكرها عن تجاوز معيقاتهم ومعطلات حركتهم، في هيمنة العولمة وسطوتها التقنية، وتحويلها الإنسان إلى حالة شيئية مادية أداتية أو رقمية. وتجاوز -أيضاً- جدلياً وواقعياً نظرية الوعي مسبق التشكل أو الجاهز للاستخدام، بما هو وصفة طبية شافية، وتنتقل إلى الوعي المتشكل وحكم التراكم واللحظية معاً، ووعي الصيرورة وسؤال الكون، سؤال التشكل والعمل والهوية بالضرورة. إنها جدلية المعرفة وارتقاؤها وإنتاجها، مثلما كانت الماركسية لحظة الفرق والفضل أيضاً، في صورتها المعرفية، لا المقنونة والمحفوظة، مثل قانون تاريخي حتمي في صراع الطبقات والإنتاج الاقتصادي في العرف الاشتراكي، و«علينا أن نراجع إسقاطاتنا المسبقة باستمرار، في ضوء ما يمثل هناك أمامنا، وبإمكان كل مراجعة لإسقاط مسبق أن تضع أمامها إسقاطاً جديداً في المعنى»⁽⁵¹⁾. إنها نسبية الزمان الآنيشتاينية حين تفوق سرعة الحدث السرعات الأرضية المعتادة، فتصبح الثورة قفزة كمومية في واقع الزمان المحدث وتربطه المكاني الجمعي، إنها الزمكان وقد ارتدى لحظة الواقع الفارقة، ولنقل هي لحظة تاريخية في التقاء نظريتي المعرفة والعلوم معاً، في صورتها الكونية الأعلى والأنيقة. لكن، وهذه الـ "لكن" الاستدراكية ذات لعنة بعد فرح، فهي تفتح بوابة الألم والموت والنكوص، ولنقل هنا يبدأ السؤال المختلف، المشكلة في صورتها الأخرى، بالاتجاه المختلف، وينفتح سيل الألم غير المنقطع، حين تبدأ مأساة أمة، بصورة كارثية، خاصة في المسألة السورية وثورة شعبها.

2. في مؤشرات الانزياح الواقعي، معرفياً

المشهد الكلي للربيع العربي هو لحظة تعيين ونفي، وليس هذا فقط، بل هو نفي النفي أيضاً، فقد كان كاشفاً للمثقف، من حيث قدرته على إثبات وجوده في ساحة اشتغاله بالكيلات المعرفية، وتحقيق إجماع نسبي حول مقولاته الكلية، ومفاهيمه الثقافية والإنسانية في الشارع الشعبي والاجتماعي، حيث لم يكن مجرد فرضية يجب التحقق منها، ولا نظرية مكتملة يمكن البرهان عليها، ولم يكن بديلاً جاهزاً ومكتملاً لنظم العسكر والدولة الأمنية التسلطية، بقدر ما كان فعل هدم وتقويض لها، ويبحث عن تعيينه وتوضعه الجيني والنمائي بعدها. ما أدى إلى تعرضها لحالة كارثية إنسانية، من حيث مستوى الجريمة المنظمة والممنهجة، بحدي التسلط والتطرف، ف «المعاناة غير المسبوقة واللاإنسانية التي يعيشها السوريون، ومن ورائهم العرب الذين ينظرون إليهم، بخوف وهلع اليوم، تبين أن الثورات لا تحمل، في رحمها، نظاماً بديلاً جاهزاً، أو مشروع بناء، جينياً وواضحاً، إنما تشكل قوة هدم للنظم القديمة»⁽⁵²⁾.

⁽⁵¹⁾ عادل مصطفى، فهم الفهم: مدخل إلى الهرمونيكا (القاهرة: رؤية للنشر، 2007)، ص 17.

⁽⁵²⁾ برهان غليون، "تأملات في الثورة"، العربي الجديد (2014/4/22).

كسر الأطواق وسؤال القيمة: المثقف بين هزيمة وتحول
دراسة نقدية مقارنة

كانت نقطة تحول -أيضاً- تحتاج إلى صيرورة زمنية للتحقق والاستقرار والإنتاج، ومحك عملي للفكر النظري والشارع الشعبي بأن معاً، ولم تقتصر على ذلك، بل كانت نواة تجربة للثقافة العالمية، بقيمتها معاً: المعرفية والتقنية، ف «عريه وانكشاف بنيته يشكّلان جزءاً من عملية التعرية الشاملة التي أخذتها الثورة السورية على عاتقها، رغمًا عن أنف الجميع، النظام والمعارضة والمثقفين والمجتمع السوري»⁽⁵³⁾.

يذهب القول السياسي اليوم في اتجاهات مختلفة، بتوصيف ما يجري من انقلاب أو تغير في ثورات الربيع العربي، فبعضه يذهب إلى التحليل والتنقيب والبحث في مجريات الحدث الواقعي، وفي التحول من السلمية إلى العسكرية، وفي تشتت القوى السياسية المعارضة، في التباين والاختلاف حول المشروع الوطني وتنامي ظواهر العسكر غير المنضبطة وغير القابلة للتناغم، في صيغة واحدة، «في حين أن مساراً معكوساً حدث مع الثورة السورية في 2011، مع انتهاء السلمية والأطر التي شكلها النشطاء الديمقراطيون، كالتنسيقيات والهيئات الإعلامية والإغاثية وغيرها، وتراجع الفئات المدنية والوسطى، بفعل الخيار الأمني المتوحش الذي انتهجته السلطة. تولى في المرحلة التالية «المجتمع التقليدي» حمل الحركات الفصائلية الإسلامية، في مواجهة تلك السلطة»⁽⁵⁴⁾، بينما يذهب بعض الفكر السياسي إلى مقولة «أسلمة الثورات»، أي نمو الفكر الإسلامي ليكون باعثاً على تكوين كيان سياسي وثقافي مكتمل سياسياً بقلب ديني، وآخر يذهب إلى نظرية المؤامرة، ومنهم من يذهب إلى كونية المؤامرة أيضاً، وفريق آخر يلهث خلف مقولة القيادة وأحقية القيادة وصناعة الثورة.. إلخ، حيث يحلو لكثير من المحللين، و«المثقفين» و«السياسيين» استخدام أدواتهم الجراحية في الشق والخياطة قبل التشخيص.

انزياح الثورة السورية عن موضوعية المواطنة والحقوق المدنية ودولة القانون والعلمانية والحرية، في مقابلة الدولة الشمولية ومجتمع الإثنيات والأقليات وهدر الحقوق المدنية؛ هو هوية الثورة إلى اليوم، الثورة المستنزفة من عدة بوابات مشرعة على تصعيد العنف إلى اللانهاية، والقتل والتفجير الممنهجين، والتغيير الديمغرافي. ليس هذا فقط، بل ذهنية الالتجاء والاستخدام والاستثمار فيها، وما تبعها من شروخ عميقة في مكونات الشعب السوري، من «ترويب» الثورة، ودعاية حماية الأقليات والديمقراطية المزيفة. هذا أصل الحكاية، و«الحكاية حكاية بلد».

عندما تفقد كتلة ما مركز توازنها، لحدث أو صدمة، ينزاح عن مكانه، وهذا فعل فيزيائي طبيعي، ولكن أن تبدأ بالتشكل مراكز توازن جديدة، فهذا ما له من معنى، فوق التهشيم والصدمة؟ إن كانت مقارنة السياسة بالعلوم هي مقارنة جلفة وقاسية أحياناً، إلا أنها مقارنة ذات دلالة معرفية، في المعنى ونظرية العلوم الحديثة التي باتت تأخذ مكاناً وحيزاً كبيراً في نظرية المعرفة، فالمسارات المنعكسة أو المخالفة لمسيرة الربيع العربي والثورة السورية خاصة واستعصاء إنتاجها،

⁽⁵³⁾ حازم نهار، «طائفية طارئة وعلمانية طائفية في سوريا»، العربي الجديد (2014/10/12).

⁽⁵⁴⁾ منير الخطيب، «مبادئ: على اجتماع السوريين أن يستعيدوها»، الحياة (2017/7/3).

يصعب تفسيره بنظرية جاهزة مسبقاً، ولكن ثمة موضوعتان مهمتان، في سياق البحث والتفسير، ويمكن الإضاءة عليهما، سياسياً وفكرياً، من دون أن تستنفدا غيرهما:

- مستوى العنف الممارس على الشارع الشعبي، وحجم الولايات الموقعة بحقه، من امتهان للإنسان في كرامته ووجوده، في القتل والمجازر الجماعية التي تم توثيقها من قبل المنظمات العالمية المدنية والحقوقية (مثل منظمة العفو الدولية⁽⁵⁵⁾) والمفوضية السامية للأمم المتحدة لشؤون اللاجئين وأطباء بلا حدود ومراسلون بلا حدود)، وما رافقها من تأجيج نزعتي القتل والطائفية القابعة في الخيال الجمعي العام، واستدعاء العنف المضاد الذي قوض العمل السياسي والمدني الأول للثورة، وجعل دوامة العنف تطفو، لتتجاوز أية غاية لها في رد الفعل أو الدفاع عن النفس، إذ «لا بد من أن تركز مقارنة ثقافة الاختلاف، في المجتمعات العربية، على قراءة البنية الاجتماعية والسياسية لهذه المجتمعات، من دون إغفال الآليات التي لجأت إليها الأنظمة الحاكمة لتشويه مفهوم الاختلاف، وما نتج من ذلك من تعميق الخلاف، واخلخله بنية المصالح الوطنية الجامعة لعموم أفراد المجتمع»⁽⁵⁶⁾.

- تراجع المشروع الوطني العام وظهور الانقسامات السياسية والفكرية حوله، سواء بين ديموقراطية أو مدنية أو عسكرية أو إسلامية، والتنافس المتسرع في جني كسب سياسي سلطوي، بفعل الثورة، وعدم الأخذ، بجدية كبيرة، موضوعة الحيز السيكلوجي والاجتماعي لأي تراجع فيه، وأثره على مجريات الثورة، وانعكاسات مساراتها، ف«انقسام المعارضة ذاته لا ينبع من الاختلاف السياسي أو الأيديولوجي، إنما من علاقتها بقوى الثورة وأحداثها، ومن التنافس في ما بينها على إعطاء معنى لحدث الثورة الكبير، أو أحياناً كثيرة من استخدامها، لتأمين مواقع في حركة التغيير تضمن لها، في المستقبل، الحصول على مناصب قيادية»⁽⁵⁷⁾.

المجتمع السوري وثورته في هذه المقاربة لم يفتقد المقومات الفعلية الأولى لتشكيل ثورته، فمفاعيل الزمن واستدراج النزعة الثأرية وتأجيحها، والعنف المفرط متعدد الوجوه؛ كانت سبباً رئيساً في هذا الانزياح، وما التجاء الشارع الشعبي إلى مقومات وجوده الأولى، في الحالات الروحية والدينية، سوى مقومات دفاع سلبي عن وجوده، وتحولت، مع خذلان عام في مقومات المشروع الوطني السياسي، إلى مقومات دفاع إيجابي بدأت تتشكل له أطر ومؤسسات مع الزمن. ربما تحتاج هذه النقطة البحثية إلى الكثير من الدراسات السيكلوجية والاجتماعية والدينية والسياسية، قبل البت فيها فكرياً، وحتى لا تشكل عاملاً إضافياً، في قياس مستوى الكارثة السورية، وتزيد من مأساته، حين لا تُنصف مظالمه في المبدأ، ف

⁽⁵⁵⁾ تقرير منظمة العفو الدولية السنوي 2015-2016:

<https://www.amnesty.org/ar>

⁽⁵⁶⁾ بشرى المقطري، "العنف وثقافة الاختلاف في المجتمعات العربية"، شبكة جيون الإعلامية (2017/5/20).

⁽⁵⁷⁾ برهان غليون، "في منطق الثورة والمعارضة"، مركز أمة للبحوث والدراسات الاستراتيجية (2012/8/21).

كسر الأطواق وسؤال القيمة: المثقف بين هزيمة وتحول
دراسة نقدية مقارنة

«السلطة في سوريا وضعت حركة المجتمع المدني أمام خيارين، أحلاهما مرٌّ: فإما الأحكام العرفية للعسكر أو الأحكام العرفية للطلّابان والجهاديين الإسلاميين، ويسمونها شريعة إسلامية»⁽⁵⁸⁾.

هذه الصورة في التحليل والتوصيف لصداق جلال العظم، وتبدو مهمة في سياق سؤال: لماذا؟ في الحدث السوري، مع تسارعها في تحديد الخيارات الممكنة، ووضعها أمام متناقضتين فقط، فسؤال الهوية ومشروعية الثورة، وما جرى عليها من متغيرات هو مشكل المثقف والثقافة، مشكل الأسئلة والمنهجية، وأسئلة الفعل والعقل والإمكان، وهي لحظة التفكير والتأمل الجديدة اليوم، بعدما كانت فقط محض طرح نظري لمفكري النهضة الأولى والثانية، وامتداداتهما والانتقال إلى عالم متغير كثيف ومتسارع في آن معًا، ويلقى بظلاله المثقلة والمفعمة بالإحباط والخذلان مرة، والقدرة على طرح إشكال الوجود الأول، وإعادة سؤال التكون والتشكل والتكوين والضرورة مرة أخرى، ف«سؤال الهوية، في التاريخ العربي الحديث والمعاصر، لا يزال يطرح بصيغتين متباينتين، ويمكن التعبير عنهما مجازيًا بالصوت والصدى، أو الفعل ورد الفعل. الخطاب النهضوي العقلاني المتجه إلى المستقبل، والأيديولوجيا المهزومة، ومنطقها التقليدي، وهي أيديولوجيا التسويق والتبرير، واللوز بالماضي والدفاع الوهمي عن الذات»⁽⁵⁹⁾، ف«الوطنية عبارة عن أمور كثيرة جدًا، حيث من المفترض أن تحمل إشكاليات الهوية موجة الثقافة بأكملها، وكذلك موجة النشاط الإنساني»⁽⁶⁰⁾.

3. النكوص المعرفي والغرضية الموجهة

في المبدأ، كل قول في التوصيف يمتلك صفة الرأي والرأي الآخر أيضًا، النفي ونفي النفي. لكن، في سياق السؤال الرئيس، في مبحث الهوية وطريقتها، يبدو أن لسؤال النكوص المعرفي والغرضية الموجهة حيزين دلاليين، في التحليل اليوم، ففي خلفية اللوحة المعتمدة لتوافد ثورات الربيع العربي، ثمة "نظريتان" معوقتان، إن لم تكونا مشبھتين، في مساره:

- الأولى: التقنية، بوصفها نظرية "مكتملة" في نظرية العلوم، من حيث بعدها المنفعي والمصلحي وبحثها الدائم عن عناصر إحكام هيمنتها وسيطرتها على الأفراد والشعوب، بغية تحقيق مكاسبها النفعية والبراغماتية. وهي التي تتنازع مع النظرية المعرفية ولا تمتلك سوى القوة الناعمة، من خلال حقوق الإنسان والمنظمات الدولية غير القادرة على إحداث فرق في مسار الحدث، بقدر التعامل معه من جانب إنساني وتوثيقي محض، الأمر الذي يعد جليًا في التعامل مع الثورة السورية حتى اليوم في ملفات اللاجئين والمهجّرين والمدن المحاصرة وجرائم الإبادة وملفات المعتقلين والمعتقلات. ما أدى إلى تغول أداتي وغرضي للنفعية في استثمار موجات الربيع العربي، وشكلت نموذجًا عالميًا في بدايتها وكادت تعم دول العالم، ما جعل سياسيي العالم يبحثون عن أدوات سيطرتهم وتحكمهم في مساراتها، من خلال تعينات الواقع المسبقة

⁽⁵⁸⁾ صداق جلال العظم، الحوار المتمدن، عدد 2011 (2007/8/18).

⁽⁵⁹⁾ جاد الكريم الجباعي، حرية الآخر (دمشق: دار التنوير، 1995)، ص 13.

⁽⁶⁰⁾ إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، نائلة حجازي (مترجمة)، (بيروت: دار الآداب، 2008)، ص 152.

فيه، سواء تلك الأيديولوجيات الطامحة إلى السلطة أو بدائلها المختلفة، مدنية كانت أو علمانية أو عسكرية أو دينية أو مركب خليط منها معاً.

- الثانية: المنظومات النكوصية "المكتملة معرفياً"، بالماضي وقد تجاوزتها العصرية الحداثية وثقافة عصر التنوير وثورات الربيع العربي، وتخلت كلياً عن مواكبة العصر، فباتت عبئاً ومعوقاً أمام روح الشعب وحركته وثورته، وتريد إثبات هويتها وحضورها من جديد في عالم اليوم ومتغيراته، سواء كانت أيديولوجيا "ماركسوية" أم "قومية" أم "إسلاموية" أم إثنية متقوقعة على ذاتها. "الأقلوية" هي بالجزر ليست حالة متطرفة ذهنياً فقط، بل إرادوية محض تؤسس للعنف اللفظي والكلامي، مثل الفعل الإرهابي أيضاً، ف «كلّ وعي نكوصي عنفي متعصب، سواء أخذ تصورات من الدين أو من الأيديولوجيا القومية أو من الطائفية أو من أي أيديولوجيا أخرى، هو "داعشية"»⁽⁶¹⁾.

نماذج الأيديولوجيات "الماركسية" و"القومية" والإسلامية السياسية، مضافاً إليها نموذج "العلمانية" الجاهزة غربياً، ومفهوم «المدنية» الملتبس؛ التقت في مسار الثورة على استخدام نظرية المعرفة، بما هي نفعية غرضية موجهة في عقل وظيفي مكتمل الصورة، وذلك حين توقفت عن متابعة الحدث السوري تجريبياً، بالقياس والمحاكاة المعرفية لنموها وشكل توجهها، حينئذ انحازت المعيارية المصوبة للخطأ المعرفي، سواء كانت هذه المعيارية هي الصواب المنفعي أم الرؤية المعرفية المتتبعة لمتغيرات الواقع الفعلي، في اتجاهاتها المتعددة والمتناقضة: تضامن أيديولوجي ونسقي مع الثورة ومحكوم بغرضية سياسية، بما هو ضرورة أولى في التغيير، واتجاه معاد للثورة محكوم بغرضية نفعية أو نكوصية معرفية، في الالتجاء إلى المكون المحلي الأقلوي والنظريات الجاهزة للتوصيف، وكأن الثورة التي نظر لها دهرًا هي العنب، وقد غدا حصرماً في أسطورة إيسوب، فهي تخرج من رأس صاحبها قولاً فقط، وإلا فهي خطأ تاريخي وجب محاربته، وأقلها الحيادية، بما هي مخرج مصلحي أمام التشظي المجتمعي. هذه الحيادية، على عطلاتها السياسية والفكرية، صفة عمومية في الشارع الشعبي وستنحاز، حكماً وبفعل مصلحتها المباشرة، إلى المشروع الجاهز والمستقر.

بالمبدأ، موقع «المثقف» من الثورة تجلّي، بصورة مفصلية، في ثلاثة مواقف في الفكر السياسي:

أ. المثقف العضوي

وهو المتماهي مع مهمات الثورة، بمراحلها كلها، محققاً مقولة غرامشي، لكن الدخول كان سريعاً في الساحة السياسية، إلا نادراً، مثل تجربة الانتخابات المصرية والتونسية، والتسرع في تشكيل هياكل سياسية سورية انتقالية، مثل المجلس الوطني، في مشابهة سريعة وقراءة عجولة لإمكان سقوط النظام، مثلما هو الحال في مصر وتونس، فتبوء مركز القرار فيها كان عبئاً على المثقف والشارع في آن معاً، مع أنها كانت مطلباً شعبياً ثورياً، بدايةً. إن مهمة المثقف البعيدة

(61) أحمد برقاي، "الداعشية"، شبكة جيون الإعلامية (2017/7/9).

كسر الأطواق وسؤال القيمة: المثقف بين هزيمة وتحول
دراسة نقدية مقارنة

من الساحة السياسية والقريبة من ساحة الشارع الشعبي، بوجدانه وروحه، كانت في غالبيتها ترويجاً إعلامياً محققاً من جهة، ولكنه يضم مكملاً سياسياً، سواء كان واضحاً أو مضمراً، ما نتج عنه أخطاء مركبة، معرفياً ونفعياً، بمقوم سياسي قصير النظر، مثلما هو الحال في تلك المقولات التي ذهبت في الاتجاه الخاطئ، على هذا الأساس، والانتصار لأية بندقية تعمل لإسقاط النظام، مثل جبهة النصرة حاملة المشروع القاعدي المتطرف دينياً، في تبني فاضح لمقولة ماوتسي تونغ: «من فوهة البندقية تولد السلطة».

ولكن حينها تتماوت السياسة والعقلانية، وثقافة الحداثة والحريات التي قامت من أجلها الثورة، ف«ليس العنف هو الذي يقود المجتمع القديم إلى الزوال، بل التناقضات داخل المجتمع، فمن فوهة البندقية تنبع أكثر القيادات فاعلية، مسفرة عن أكثر أشكال الطاعة كمالاً. أما ما لا يمكنه أن ينبع من فوهة البندقية، فهو السلطة»⁽⁶²⁾، فلا وجود للسلطة، إلا وهي ممارسة، بحسب ميشيل فوكو⁽⁶³⁾، وهي تعكس فعلها القانوني والسياسي الوضعي، ما جعل موقف المثقف موقف سياسي غرضي، أكثر منه فكرياً ومصوباً ومدققاً وتمسكاً برمزية الثورة وتمكين حواملها. النتيجة المعضلة، في ذلك، هي خروج المثقف من ساحة شغله الفعلية، وهي معركة الحريات والمشروع الثقافي الحداثي، في مفاصل تحول مجريات الثورة وممراتها الإجبارية، وبالضرورة معه المشروع الثقافي العام والوطني، سياسياً، ما فتح المجال لمئات المشروعات المحلية البديلة والمشتتة للمجتمع والحركة الشعبية.

ب. النكوصية المعرفية

تجلت، بوضوح شديد، في انغماس عدد من المثقفين وارتكاسهم خلف أيديولوجياتهم الأولى (قومية كانت أم ماركسية أو حتى علمانية) إلى زمن تشكيلها الحميمي الأول، متخذاً موقفاً دفاعياً تبريراً معادياً كل جديد أو متشعب أو متعدد، وللثورة أيضاً، متخلياً عن "كلياته" المعرفية، وحلولها الشكلية والذاتوية والمفككة للمجتمع. هي البوابة التي لم تر، من حركة الشارع الشعبي، سوى "انتكاسة" عن جملة المكاسب التي جناها سابقاً "المثقف"، بما هو مثقف ذاتوي مرتبط فقط بأهوائه ورغباته ونزعاته الشخصية والنفسية المتعالية، بحواملها الأيديولوجية المتردية والمنهزمة أمام ثورة التقنية والمعلوماتية والحداثة. تلك ثقافة وصفها د. برقاي بـ "ثقافة الوسخ التاريخي"⁽⁶⁴⁾، وذلك عندما كانت حركة الشارع مغيبة عن الفعل سابقاً، حيث كان المجتمع يقبع في عبودية السلطة و"ستاتيكها" المقيت والقاتل، فكان شعره وبعض آدابه وبعض مقولاته المواربة شرط بقائه، "نجماً" ثقافياً حينها، وليست سوى أيديولوجية محضة سرعان ما تهاوت أمام

(62) حنة أرندت، في العنف، إبراهيم العريس (مترجماً)، ط2، (بيروت: دار الساقي، 2015)، ص12، 47.

(63) محمد أمين جليلاتي، "ميشيل فوكو وسؤال السلطة"، مؤسسة مؤمنون بلا حدود (2016/6/22).

(64) أحمد البرقاي، "مثقف الوسخ التاريخي"، شبكة جيون الإعلامية (2017/5/8).

انتكاسته المعرفية عن الانتصار لمظالم البشر ونزعتهم التحررية في الثورة، فكيف اليوم، وأمام حجم المظالم وتوسع رفعتها إلى مساحة عامة؟

في مواجهة سؤال: "أكون أو لا أكون، هذا هو السؤال؟"، يقع "المثقف" في نكوصه المعرفي، ليخرجه من عالم الكليات المعرفية، وأدوات تجسديها واقعياً، إلى حالة انغماسية ارتكاسية مغايرة في شبهة معرفية، وليس هذا فقط، بل في تمسكه بالقرب منه، عائلياً وطائفيًا وحتى سلطويًا، فكيف تستوي وتلتقي مقولة الثابت والمتحول و"الكلية المعرفية"، مثلاً عند أدونيس ومنظري القومية العربية في الحرية والاشتراكية وشيوعيتها، في كورس تحررهم الشخصي والجنسي ومقولات حرية المرأة، مع غرقهم في مقولة المؤامرة الكونية و"إرهاب الثورة وأسلمتها" من دون رؤية هول مظالمها وتهجير سكان مدنها واقتلاعهم من تاريخهم وأرضهم؟ مكتفين بالنضح من مقولات جاهزة، هي طوطم لغوي ليس إلا، في التوصيف والتحليل، متماهيةً مع القمع السلطوي والأمني والمفرط بالعنف، بما هي حالة عقابية سلطوية للمجتمع، سوى بارتباط هذه الأيديولوجيات مع السلطة في نموذجها القومي، وفق ما يصفه فوكو: «السلطة العقابية تندمج ضمن مجموعة من المؤسسات المحلية والجهوية والمادية، سواء في ما يتعلق بالتعذيب أو السجن»⁽⁶⁵⁾.

ارتباط "المثقف" الأعمى بالمقولات الثورية والعادات الثورية المحببة هو محض حنين إلى الماضي يحجب واقع اليوم ومتغيراته. وإن وجد مبرر لدى المثقف العضوي، المترع بأخلاقيات الكلمة وإشباعها الفكري والإنساني، لدخوله في عالم السياسة والصراع المستشري، في لحظة اليوم المتغيرة، بما هو موقف وطني بالمبدأ؛ فإن الموقف غير المستند إلى مشروعية الحقوق التي ولدت اضطراباً في المجتمع، حراكاً كان أم ثورة، أو فعل ضد العنف بالأساس، وقد استحال إلى عنف مضاد ومتبادل، من دون الأخذ بأسبابه ومولداته؛ هو فعل نكوصي معرفي وسياسي، يُقدم الماضي لمواجهة حركة الواقع، بمقولات جافة وصفية، ومبتعدة كلياً عن كلية المعرفة الأولى النظرية التي يرددها. حينها يسقط "المثقف" أمام متناقضتين: أولهما تنكره وحجبه وإقصاؤه أي فعل بشري خارج رأسه أو مقولاته التي يريدتها، في كل لحظة، هي الواقع الفعلي لأية حركة اجتماعية، والثانية في أنه يؤسس، من حيث لا يدري، لسلطة غير شرعية تتحالف مع السلطة القائمة فعلياً، في نموذج الاضطهاد وتكريس العنف، بصوره الثقافية والسيكولوجية والاجتماعية. إنه مثقف "النخبة المؤدلج" الذي يبرر القتل، دفاعاً فقط عن موات أيديولوجيته التي من الممكن تغييرها، بدلاً من إزهاق أرواح البشر.

ج. الغرضية الموجهة نفعياً

منظومة عمل تقوم على توجيه معطيات الأحداث ووقائعها، لمصلحة جهة ما أو فرضية ما، تستلزم ليّ عنق الواقع والأحداث، للوصول إليها وتتمتع بنزعة تبريرية وصفية للأحداث، بغية تمرير مشروعها الخاص. وربما يصعب محاكمة

(65) ميشيل فوكو، "فلسفة السلطة"، الزواوي بوغرة (مترجماً)، موقع الحكمة (2015/4/17).

كسر الأطواق وسؤال القيمة: المثقف بين هزيمة وتحول
دراسة نقدية مقارنة

النفعية هذه من بوابة معرفية واضحة، بقدر إمكانية نقدها في الفكر السياسي، فمقولة «الدولة المدنية» الفضفاضة ثقافيًا أتت، بوصفها شعارًا أوليًا غير مدقق، فكريًا وثقافيًا، وبدلًا من الدولة الأمنية التسلطية، وهي الصفة التي أتاحت المجال الواسع لاستثمار مفاعيل الثورة، قبل نضجها واكتمال توقعها السياسي، ما أظهر مسارين متعاكسين، في مسارات الثورة ومتغيرات حركتها:

الأول؛ طفو فكر الإسلام السياسي، لا في تعزيز الثقافة المدنية ومجتمع المدينة (في مشابهة تاريخية بالتآخي في المدينة المنورة، في فجر الدعوة الإسلامية)، بل في التوجه إلى قطف ثمار الثورة سلطويًا، كما في التجربة المصرية أو التجربة السورية غير المكتملة بعد، مما كسر العقد الاجتماعي الممكن للدولة المواطنة المنشودة، دولة الكل المجتمعي المتعينة في مقولة الدولة-الأمّة، فعلى الرغم من الانخراط السياسي والثوري لحركة الإخوان المسلمين في التجربة المصرية الأولى في ثورة يناير/ 2011، ومشاركة حركة الإخوان المسلمين السورية في وثيقة العهد في مؤتمر المعارضة السورية في القاهرة سنة 2012، وإصدارهم ميثاق العمل الوطني لرفض التقسيم في سورية في حزيران/ 2017، وهو ما يحدد «تمسكهم بالمجتمع المدني الموحد، المؤسس للدولة المدنية الحديثة، التي تعلي قيم المواطنة، بعيدًا عن تصنيفات الأثرة والأقلوية»، إلا أن العلمانية، بما هي عقد اجتماعي ممكن، ويضمن فصل السياسة عن الدين ويحقق دولة الكل السوري؛ كانت الغائب الدائم عن فكرها السياسي إلى اليوم، في مقابل حضور كثيف في كل مواقع الثورة السياسية، سلطويًا.

ثانيًا، "العلمانية" و"المدنية" الشكلية، وهي ليست علمانية الفكر وتوضعه، في لحظة الاستقرار السياسي، في الدولة، بل تلك الأدوات السياسية والمدنية التي تم توظيفها سياسيًا، بتبرع ذاتي أو بتوجه معلوم، للعمل على الحل السياسي، تحت شعار "الدولة المدنية" أيضًا، وبدلًا من أن تشارك فعليًا في إثمار الثورة وإنضاجها، ولعب دور الضاغطة الإعلامي على المنظمات الدولية الرسمية، لإنصاف قضايا الشعوب؛ عملت على تشتيت التوجه العام للثورة، في شبهة رومانسية للحل السياسي، وأيضًا في شبهة غرضية نفعية موجهة للحدث، سواء كانت شخصية أم جماعية، لتحقيق إحدى مصلحتين: بلوغ موقع للسلطة في المرحلة الانتقالية، وأو استثمار المساعدات المالية المقدمة من المنظمات الدولية المانحة، بحيث شكلت لها منصات مدنية وسياسية متعددة النكهات، بما هي مكونات سياسية تستخدم النفعية المحض في تشتيت موضوعة جنيف-1 في هيئة الحكم الانتقالي، وما تلاه من «جنيفات وآستانات»، لإجهاض عدالة الثورات والثورة السورية، خاصةً. وأيضًا منظمات مدنية تفوق الألف⁽⁶⁶⁾، وفيض مفرط من المؤتمرات والورشات في الديمقراطية والعلمانية، حتى إلى درجة التنافر بين مكون "ديموقراطي" وآخر.

(66) منظمة مواطنون لأجل سوريا، "نتائج المسح المعمق لمنظمات المجتمع المدني السوري":

http://citizensforsyria.org/OrgLiterature/Syrian_CSOS_Reality_and_challenges2017-CfS_AR.pdf

الملفت للنظر، في هذا السياق، تلك النزعة النفعية القائمة على تبني "العلمانية" الروسية ودستورها المقولب، والتحالف معها سياسيًا، عبر استثمار تقني وأدواتي نفعي للثورة ومظالمها، فالديمقراطية والعلمانية والمدنية في إفراط وتكاثر، بالنمو قبل الدولة وتشكلها واستقرار ثورتها. هذا سؤال ذو حدين: ضرورة العلمانية والديمقراطية والمدنية، بما هي رافعة لهوية الدولة المنشودة، في عقدها الاجتماعي اللاحق للثورة، وتشتيت الثورة وتمزيق بعدها السياسي، في شبهة تاريخية: الثورة وبحر دمها، وتلك "المدنية العلمانية" الكلامية النفعية الغرضية متعارضان ومتناقضان؟⁽⁶⁷⁾

في أثناء محاولته وضع محددات الليبرالية الجديدة، في الولايات المتحدة الأمريكية، في ظل العولمة، ومشابهتها شريحة واسعة من مثقفي العرب، أضاء العروي نقطة مهمة في هذا الجانب، ولكن لم يبرزها بوضوح مثل غيرها، وقد تجلت في نقاط أربع: الفوضوية التي تشخص كل القضايا، على قدر الفرد ورؤاه الذاتية، الفرويدية في التشخيص النفسي والتعالي الذاتي، الشكلية الصورية الكلامية، بلا مضامين أو هوية معرفية محددة، والسريالية الطوباوية في رؤية الواقع⁽⁶⁸⁾. لكنه لم يدرج معها موضوعاً خامسة تتعلق بالنفعية الغرضية المتصالحة مع مربع الذاتية الذي نقده. وعدد من حملة الفكر "المثقفين" ظهرت لديهم النقاط الخمسة هذه بوضوح في مواجهة مد الثورات، وأظهرت حالات من النكوص المعرفي والعصاب الذهني والنفعية، والامتثالية الفكرية "المقنونة" والتمترس خلف "أدلوجة" ماضوية في الفكر السياسي، في نزعة تبريرية لمعاداة الثورة التي طالما تغنى بها وبمفهوماتها التي نهل منها ذاتها، في فخ ذاتية مفرطة في اللاموضوعية المتعالية على الشارع الشعبي والمجتمعي، مستثمرة في كارثته.

هذا التعيين ليس حدًا نهائيًا في النقد، بل تحديد أولي يستهدف إلقاء الضوء على المسؤولية التاريخية والأمانة المعرفية والأخلاقية الملقاة على عاتق المثقف، في أن يشهد بأمانة على مواقع مجتمعه بين المجتمعات الأخرى، من دون تسامح أو تملق. فالساحة السياسية التي دخلها المثقف، في خضم دوامة الأحداث المتسارعة والمتغيرة بشدة، والصراع على السلطات، في عالم توجت به كونية "قريته التكنولوجية" في صراع عالمي في الساحة السورية وهو ما تتغير فيه المصالح يوميًا؛ رمت بالمثقف السياسي خارج دائرة الفعل الشعبي الحقيقية، ليخسر صراعه التاريخي مع التأخر المجتمعي أمام الزعيم السياسي أو الشعبي، وهذا ما يظهر جليًا وبوضوح في نمو المد المأزوم من التاريخ، في صراعات أثنية وعرقية يتصدر فيها المشهد زعامات دينية أو اجتماعية حيّدت المثقف ومشروعه الوطني معًا.

الغرضية الموجهة نفعيًا والنكوصية المعرفية استخدمتا النظرية العلمية، بما هي عقل تواصلية، حين استثمار معرفته التقنية والعلمية في إنشاء أهداف سياسية معينة ومحددة، مع أن هذا الاستثمار يبدو أكثر إنتاجًا من سابقه، لكونه اعتمد التواصل، نظرية معرفية تستند في جذرها إلى العلم والتقنية، بما هي نظرية معرفية مكتملة. لكنه ومع هذا تخارج مع النظرية المعرفية بذاتها، بما هي بيئة عمل للفعل والعقل التواصلية، ليقع في مستنقع العقل الأداتي والتوظيفي، لا العلم

⁽⁶⁷⁾ تمت دراسة هذا الموضوع تفصيليًا في: جمال الشوفي وجمال أبو الحسن، "المجتمع المدني السوري بين الرؤية والواقع"، قلمون، عددا 1 (أيار/مايو 2017).

⁽⁶⁸⁾ العروي، العرب والفكر التاريخي، ص 50.

كسر الأطواق وسؤال القيمة: المثقف بين هزيمة وتحول
دراسة نقدية مقارنة

والتقنية بوصفهما أداة، بل الثورة بوصفها أداة، والثورة فعل شعبي تواصل عريض، وهو أصل الحد والفارق الفاصل بين زمنين يفترض أن تمتلك أدواتهما، لا أن تصبح بذاتها أداة وشكلاً استثمارياً.

د. البعد المفقود وكسر الأطواق

القياس والمحاكاة والرمز، ليست مكونات ثلاثة ولا تأويلات ثلاثة، في المعرفة والفكر، هي ثلاثة كلمات كثيفة ووازنة، في تقدم نظريتي العلوم والمعرفة معاً:

- القياس **Measurement**: يكمن في الضرورات المعرفية، لكشف العماء عن مكونات الواقع وحركته وعوالمه الدقيقة، والبحث في ما لا يدركه العقل السليم، إلا في حيزه الطبيعي، فيبدو للفرد، "الإنسان الطبيعي" بعقله السليم، أن الواقع مكتمل، حين يرى سبعة ألوان من الطيف المرئي، ويتحسس بخمس حواس تكشف له المحيط الحيوي حوله، ويستطيع السماع، ضمن مجال ترددي محدود، موسيقاً باخ وموزارت وأغاني فيروز، وسيبدو الواقع حينئذ مكتملاً، ولن يستطيع تخيل وجود خارجه أو مختلف عنه، أما تلك الواقعة، خارج هذه الحدود الطبيعية والمكتشفة بحكم التقدم التقني والعلمي والمعرفي، فتدرك عقلياً ومعرفياً في وحدة الكون وعقلانيته، بما هي ثورة النانوتكنولوجي Nano-technology والفيمتوثانية Femtosecond، في عالم ما دون الذرية المدرك عقلياً، بالقياس العقلي معرفياً وعلمياً.
- المحاكاة **Simulation**: طريقة نمذجة المعطيات الواقعية بطريقة رقمية ومؤتمتة، بغية حل مسائلها المعقدة وتوظيفها لمصلحة الإنسان وغاياته (خوارزميات الذكاء الصناعي Artificial-Intelligence، وتوظيفها في تنظيم الحياة الإدارية الحديثة، مثل خوارزميات مملكة النحل والنمل والجينية).
- الترميز أو التعبير الرمزي **Symbolization**: المحتوى الفهمي والفكري الكثيف، والمتضمن المعنى والروح والهوية، على صورة مفهوم قابل لأن يصبح عنواناً زمانياً ومكانياً، ليس محلياً فقط، بل إنساني عام.

هي اللحظات الكونية الثلاث، في تاريخ التغيرات البشرية الكبرى: رمزية الحب والخلود في الأسطورة، كونية الله (المطلق) والأخلاق في الأديان، والحرية في فكر عصر الأنوار (تلك المسماة الانقلابات الكونية الكبرى في العقلانية العربية)، والرابعة اليوم هي كسر الأطواق في الربيع العربي والثورة السورية. هذا الإبحار في التخصص، ونماء فروع العلم المتعددة، واحتلالها مكان الصدارة في ثقافة الحداثة وما بعدها؛ كان ذا الأثر الأوضح في الانبساط والتوقع، بمنهجية حديثة، في نقطة التقاء قيمة الحرية الغربية وعلمانيته وديمقراطيتها السياسية، وحرية الفرد مع التوجهات العلمية الضخمة وتقدمها العلمي والمعرفي معاً: «استطاع فلاسفة العلمانية التوفيق بين الإيمان بوجود إله خالق للعالم وبين العلمانية التي ترى العالم مكتفياً بذاته، فتتصر تدابير الاجتماع البشري في سلطة البشر المتحررة من شريعة الله»⁽⁶⁹⁾.

(69) محمد عمارة، العلمانية بين الغرب والإسلام (القاهرة: دار الوفاء، 1996)، ص 7.

المكونات الثلاثة للمعرفة الحديثة ذاتها لم تتشكل لها مقومات حياة في ثقافة مجتمعنا بعد، ولم يأخذ الاختصاص موقعه الصحيح في ثقافتنا المجتمعية، بل بخلاف ذلك، إذ تمكنت النظم الحاكمة استثمارها بطريقة دقيقة جداً، وجعلتها أداة من أدوات سيطرتها الشعبية والاقتصادية والسياسية، فالتجربة المصرية، في استثمار العسكر ملايين حاشدة ضد حكم مرسي يوم 2013/6/30، أظهرت ضعف المكونات المدنية والسياسية المصرية، من امتلاكها هذه الأدوات الفعلية ولحظة تلاقيها المعرفي والعلمي، وحيث نجح الشارع المصري في استثمار القدرات التقنية، بما هي أداة تواصل، فإنه استثمر سياسياً مرتين: مرة من قبل الإسلام السياسي، ومرة من قبل العسكر ضدهم. والسلطة وكسبها هي العنوان الأبرز، ما يلقي بظلاله على التساؤل عن تشكل قيم الثورة المصرية الرائعة، بما هي حالات مؤسساتية تستطيع حمل كلفة التغيير، بينما تمكن العسكر المنظمين والمدركين جيداً كيفية الوصول إلى غرضهم السلطوي في توظيف الحشود الشعبية، ومن ثم استعادة السيطرة على الحكم، بعد فشل الإسلاميين الكبير، في تحقيق ردم الهوة العميقة في الشارع الشعبي، وفق ما وصفها د. عمارة أعلاه.

لقد شكلت القدرة الإعلامية المتناسكة وخطاب السلطة السورية المزيف "العلماني- الديمقراطي"، واستثمارها الموروث الإثني والطائفي القابل للنمو، عند القتل والثأرية، من طفو الكثير من خطابات البديل المعارض، بصورته التحريضية، خاصة بعد هول العنف الذي تعرض له المجموع الشعبي، وتمسكه بمقولات الله والأيدولوجية الخلاصية والثأرية، مع عطالة المشروع الوطني سياسياً ومؤسسياً، ما جعلها تتحول إلى مشروعات سياسة مشوهة ومشتتة، بين إسلامية و"علمانية-مدنية" شكلية ووصفية، ما ساعد على استثمار المقولة الأخطر في تاريخ الثورة: "أسلمة الثورة" و"إرهاب" حواضنها، في مقابلة حماية "الديمقراطية" و"الأقليات"، بحيث تستطيع كسب موقعة الثورة، وتحويلها من مسار في التغيير والتحول الديمقراطي إلى مسار في الفوضى والعشوائية والحرب الأهلية ومن ثم التطرف، ف«البديل الوحيد لهذا التغيير الديمقراطي، هو تعميم منطق الانقسامات الطائفية والإثنية، وحل التناقضات والتوترات من خلال الانفجارات العشوائية، والتجديد المستمر من وراء ذلك لنظم القهر والديكتاتورية»⁽⁷⁰⁾.

تحويل الثورة والبشر إلى أدوات قابلة للانتفاع البراغماتي، وشبهة المعرفة أو كليهما، وتحاجز مكوناتها وحواملها الفكرية والسياسية بصورة متفانية مثنويًا؛ هي النتيجة الأوضح لفقد البعد الحقيقي الذي ولد الثورة، في فورته الأولى، فالتباين بين مشروع "العلمانية" الشكلائية التي تبنتها التيارات السياسية "المقنونة" علمياً، والمتصالحة بصورة مثير للشبهة مع التيارات الكلاسيكية المعارضة، بما هي عقل أداتي؛ وبين الاستثمار الهش في عواطف البشر ومظالمهم، في طبيعة غرضية التوظيف والاستغلال في مشروعات ما قبل وطنية، مثل مشروعات محلية طائفية، أقلوية كانت أم أكثرية، لتجد الطلاق بين الفعلين كليهما، والمتنامي مع الزمن، من حدود فكرية وثقافية إلى أبعاد سيكولوجية واجتماعية معاً. لقد ارتكبنا الخطأ المتراكم، فبينما وجب أن تكون التقنية والعلوم التقنية أداة في القياس والمقارنة، استحوطت إلى نظرية في

(70) برهان غليون، "في أصل الخوف العربي من التغيير"، الحوار المتمدن، عدد 2117 (2017/2/12).

كسر الأطواق وسؤال القيمة: المثقف بين هزيمة وتحول
دراسة نقدية مقارنة

التواصل والمعرفة، وبدلاً من أن تكون النظرية المعرفية عقلاً تواصلياً، في الحيز المجتمعي والإنساني، تحولت إلى عقل أداتي تبريري، نتيجته الكارثية الحالية، في وقوع الثورات أسيرة الفوضى والتشتت ومحاولات الهيمنة والتحكم بها من داخلها.

المثقف، عربياً وسورياً، عليه أن يذهب مسرعاً ومن دون تردد إلى كسر الأطواق والخروج من شبهتي الزمن والسياسة، شبهتي الوجود المغلق في دائرة الاستبداد، وزمن المواقعة مع نظام تفكيره، إلى زمن الكونية والقيمة العليا، وكسر أطواق النظريات الجاهزة، ونقد قوينة المعرفة في قوانين طبيعية لحركة المجتمع ماركسياً، ونقد هيمنة الروح الأعلى غير المتعينة، إلا في المطلق مثاليًا، ف «تخطيط الأصنام هي حرفتي، فلن أؤيد أصناماً جديدة، ذلك أنه بمجرد أن ابتدعت أكلوبة عالم المثل، تم تجريد الواقع من قيمته ومن معناه ومن حقيقته»⁽⁷¹⁾، وتجاوزهما معاً، في الفعل البشري وجدل المعرفة والعمل، كسر أطواق التأخر الاجتماعي وهدم أصنامهم وانعكاساته، في سلوكنا التنافري، في حوارنا التحاجزي، في موضوعه قهرنا اليومي. كسر الأطواق إلى ما لا نهاية، هو النقد والنقد الكثيف المعمق، فقد نخطئ مرة، وقد نصيب أخرى، وربما يحالفنا الحظ إذا ما تأملنا حالنا الراهن.

نحن أمة لم نعتد بعد الخروج إلى مساحة الكون، متأملين سوى عبر الدين، واليوم وجب علينا الخروج إلى مساحة التأمل عبر كسر طوقه الوضعي بين مثنوية الجنة والنار، واستثماره في عواطف البشر، في إحدى الاتجاهين. إن كل فريق يظن أنه يذهب في الاتجاه الصحيح، وإن كسر أطواق نظم الاستبداد المعرفي وهيمنة الأيديولوجيا ولغتها "هبل" وهدم "متلازمة" السلطة والعنف، ما قادنا جميعاً إلى الذهاب في الاتجاه الخاطئ بصورة متسارعة، في التهافت الكلي والموت الجماعي لأمة، فكل معرفة تذهب إلى "الكمال" ستتحول من حيث لا تدري إلى عقل أداتي أو صنم وظيفي براغماتي، وإلا بتنا جميعاً أسرى نظريات نهاية التاريخ، ولجلسنا في منازلنا نستجم في كهنوت عبوديتنا، لعلية "اللاهوتية" أو قوانين العلم الوضعي والتقنية، وهي بذاتها تبحث عن ما يكسر أطواقها، لمعرفة أعلى وخير أعلى وقيمة أفضل.

المعرفة المطلقة عقل سليم "مكتمل" يقع في خلطة التوهم بين "العقل" الوظيفي، بما هو أداة راهنة مشروطة بالزمان والمكان، و"العقل"، بما هو فعل "دائر" خارج حضورهما، بوصفهما حدين، إلى بعد رابع أعلى يحمل القيمة والرؤية. هو فعل الخلق المتجدد في سيرورة التاريخ البشري، وقد ارتدى ردائي المعرفة والتجربة معاً، هو اللحظة المفارقة عند التقاء العقل في ذاته، بما هو عقل عارف تسكنه الفينومينولوجيا، ويدرك مسلماته الأولى ونفيها، والعقل الذي يستطيع الاشتغال بها تقنياً، ويمتلك القدرة أيضاً على جعلها معرفة كونية، حين يشكل العلاقة الجدلية بين: توضعات "العقل السليم"، في تجربة البشر الحسية، لكونها تجربة ومحاول في الحياة، ولحظة النفي والطفرة المولدة للحقوق والقيمة والمنفعة العامة، وقد تساكنا معاً في مقارنة الأضداد وإزالة العدمية عنها، باتجاه المجتمع الجديد والهوية القابلة للتحقق.

(71) فريديريك نيتشه، هذا هو الإنسان، علي مصباح (مترجمًا)، (كولونيا: منشورات الجمل، 2008)، ص 8.

هي ليست خيالاً ولا نسج وهم، بل رؤية للشكل والتشكل، وهي قادرة على صياغة المعرفة وتاريخ البشر من جديد. ولا نسق يسير قدماً بخط مستقيم، فالتقدم (ولنقل السير الحثيث إلى الأمام) هو ارتقاء ينتج عن فعل الدوران. في كل دورة عملاق: الأول رؤية مربع الأحداث من زواياه كلها، والثاني اشتغال في التأمل (البعد الرابع). هي عقلانية ياسين الحافظ ذاتها: أن تخرج رأسك من الواقع، لتراه بوعي كوني، وإنه التجرد وقد ارتدى حواس الواقع الخمسة، وهو العقل وقد أدرك ما لا تراه العين، أو تسمعه الأذن أو تدركه حواس اللمس والشم والذوق، بما هو ناتج لخبرتها أو تجربتها فقط.

خاتمة

لا يمكن للفكر النظري المحض أن يطفئ نار القنابل والطائرات التي تجتاح المدن السورية، وأصحاب القبعات البيضاء وأمثالهم كانوا على موعد مع إطفائها، في كل لحظة والموت دونها. أن تقف أمام فوهة النار ولا تستطيع الولوج إلى قلب "الحقيقة" والحدث، مكتفياً بمسلماتك أن الدخان سيعميك، هو ذاته الموقف أن مسلماتك هي التي تعميك، هو الموقف الذي اتخذ من الماركسية أو القومية مسلمات تعميه عن دم البشر المستباح، وعن مظالم الإنسان البسيط، الإنسان الجريء، وليته امتلاك خاصية الشجاعة، معترفاً بخطئه المعرفي أو النفعي، وكانت المجالات المعرفية ستبدأ عنده، بهدم مسلماته الأولى التي تعفنت وباتت عبثاً، وكان قد دخل بوابة الحياة من جديد، لكنه اختار، مثلما اختارت الديكتاتورية، الخروج من بوابة التاريخ.

إقليدس حدد للمكان بعدين في علوم الهندسة، وبعدها أُنتج البعد الثالث المكاني، وأضاف آينشتاين البعد الرابع في الزمن، والزمن ليس ساعة تدق الثانية، منذ بدء وجودها وإلى المستقبل، الزمن قراءات متقدمة وعكوسة وتكثيف لحظة، هي الفارق والمتغير، والطفرة التي تحد الخط المستقيم وتنظر إلى الكون، في انحناؤه ودورانه المرتقي إلى الأعلى، هي ثورة شهد العالم ولادتها مع بواكير حملها، وكذلك كان "الله"، وأيضاً كانت ثقافة "النفس الأمارة بالسوء" ذات غائية مفرطة في الذاتية، في جني نتائجها والتسرع إلى خطف شعلتها، بغية مكاسب سياسية آنية، وكان من الممكن الحصول عليها، بما هي حق عام، بعد أن تحقق الثورات نتائجها واستحقاقاتها، وكأنه قصر النظر المعرفي البشري.

يبقى الصراع موضوع البشر وحاضرهم الدائم، في صيرورة تشكيل هويتهم الثقافية والحضارية، وهي مخاض تجربة مثيرة، ومأسوية تحاول عكس تبار الهزيمة العربي بعامة، والسوري خاصة، ولن تقف أو تنتهي في ثورة واحدة، بل ثمة ثورات أخرى محركها فضاء الحرية العام، وإطلاق مكونات المجتمع المغيبة لعقود إلى ساحة الشغل والإبداع. هي قفزات زمنية كمومية ومفارقة تاريخية قابلة للقياس والمقارنة، في سياق التشكل والتطور والارتقاء.

عليه، فالمحددات والاستنتاجات الأولية للحظة الآن والزمن القريب:

كسر الأطواق وسؤال القيمة: المثقف بين هزيمة وتحول
دراسة نقدية مقارنة

1. تلاقي نظريتي المعرفة والعلوم في حقيقة تمس حياة الناس ومصالحهم، ليتحسسوا نتيجتها، مما يتطلب من المراكز والمؤسسات البحثية تكثيف دراساتها التخصصية العملية، في المواطنة والتحرر، لتحقيق وحدة المنفعة والمعرفة، بما هما قيمة معًا لا أحدهما فقط.
2. مالم يحقق الربيع العربي أحقية التغيير للدولة الوطنية، ستبقى كل من ثقافة الحرية وهيمنة العولمة موضوعتين متنافيتان وتستقطبان مزيداً من النفعية والنكوصية، وبالضرورة العنف والتطرف، ف «الحق المكتوم يظل في صدور المضطهدين، فيفسدهم أنفسهم، حين لا يستطيع أن ينطلق»⁽⁷²⁾.
3. كسر أطواق صنمية المقولات الجاهزة، والسعي إلى عمل وطني معرفي وثقافي يستخدم التقنية والدراسات الحديثة، لا العكس، بأذرع مدنية فعلية غير نفعية، وتحقيق لحظتي التواصل العقلي والفعل، بالأدوات العصرية، ف ما قبل الربيع العربي والثورة السورية تاريخ، وما بعدهما تاريخ آخر.

مراجع البحث ومصادره

1. أرندت. حنة، في العنف، ابراهيم العريس (مترجمًا)، ط2، (بيروت: دار الساقى، 2015).
2. أمين. سمير، بعض قضايا للمستقبل (بيروت: دار الفارابي، 1990).
3. ----- التطور اللامتكاف، برهان غليون (مترجمًا)، ط4، (بيروت: دار الطليعة، 1985).
4. برقاي. أحمد، "الداعشية"، شبكة جيون الإعلامية (2017/7/9).
5. ----- "مثقف الوسخ التاريخي"، شبكة جيون الإعلامية (2017/5/8).
6. البني. أكرم، "قراءة في تجربة لجان احياء المجتمع المدني السوري"، الأوان (2007/10/1).
7. تشومسكي. نعم، السيطرة على الإعلام، أميمة عبد اللطيف (مترجمًا)، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2003).
8. توشار. جان، تاريخ الأفكار السياسية، ناجي الدراوشة (مترجمًا)، (دمشق: دار التكوين، 2010).
9. بورتمور. توم، المدرسة الفرانكفونية، سعد هجرس (مترجمًا)، ط2، (طرابلس: دار أويا، 2004).
10. الجابري. محمد عابد، "العولمة والهوية الثقافية: عشر أطروحات"، المستقبل العربي، عدد 228 (1998).
11. الجباعي. جاد الكريم، حرية الآخر (دمشق: دار التنوير، 1995).
12. ----- المجتمع المدني: هوية الاختلاف (القاهرة: دار أطلس، 2003).
13. جليلاوي. محمد أمين، "ميشيل فوكو وسؤال السلطة"، مؤسسة مؤمنون بلا حدود (2016/6/22).
14. الحافظ. ياسين، التجربة الفيتنامية، ط3، (دمشق: دار الحصاد، 1997).

(72) فرانز فانون، معذبو الأرض، سامي الدروبي وجمال الأناسي (مترجمان)، (القاهرة: مدارات، 2015)، ص28.

15. ----- الهزيمة والأيدولوجية المهزومة، ط2، (دمشق: دار الحصاد، 1997).
16. حرب. علي، حديث النهايات: فتوحات العولمة ومآزق الهوية، ط2، الدار البيضاء المركز الثقافي العربي 2004.
17. حرفي. سوزان، العلمانية والحداثة والعولمة (دمشق: دار الفكر، 2009).
18. حسن. أبو النور حمدي، يورجين هابرماس: الأخلاق والتواصل (بيروت: دار التنوير، 2012).
19. حنفي. حسن وصادق جلال العظم، ما العولمة؟ (دمشق: دار الفكر، 2010).
20. الخطيب. منير، "مبادئ: على اجتماع السوريين أن يستعيدوها"، الحياة (2017/7/3).
21. سعيد. إدوارد، السلطة والسياسة والثقافة، نائلة حجازي (مترجمة)، (بيروت: دار الآداب، 2008).
22. الشوفي. جمال وجمال أبو الحسن، "المجتمع المدني السوري بين الرؤية والواقع"، قلمون، عدد1 (أيار/مايو 2017).
23. صن. أماريتا، الهوية والعنف، سحر توفيق (مترجمة)، سلسلة عالم المعرفة، عدد 352 (2008).
24. العروي. عبد الله، الأيدولوجية العربية المعاصرة (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1995).
25. ----- العرب والفكر التاريخي، ط5، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005).
26. العظم. صادق جلال، "العلمانية والمسألة الدينية"، الحوار المتمدن، عدد 5351 (2016/11/24).
27. ----- "العلمانية هي البديل عن الحرب الأهلية في العالم العربي"، الحوار المتمدن، عدد 2012 (2007/8/19).
28. عمارة. محمد، العلمانية بين الغرب والإسلام (القاهرة: دار الوفاء، 1996).
29. غادمير. هانز جورج، الحقيقة والمنهج، حسن ناظم وعلى حاكم صالح (مترجمًا)، (طرابلس-ليبيا: دار أويا، 2007).
30. غاردوي. روجيه، الإرهاب الغربي، داليا الطوخي وآخرون (مترجمة)، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2004).
31. غرين. براين، الكون الأنيق، فتح الله الشيخ (مترجمًا)، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005).
32. غليون. برهان، "تأملات في الثورة"، العربي الجديد (2014/4/22).
33. ----- "في أصل الخوف العربي من التغيير"، الحوار المتمدن، عدد 2117 (2017/2/12).
34. ----- "في منطق الثورة والمعارضة"، مركز أمية للبحوث والدراسات الاستراتيجية (2012/8/21).
35. فانون. فرانز، معذبو الأرض، سامي الدروبي وجمال الأتاسي (مترجمان)، (القاهرة: مدارات، 2015).
36. فوكو. ميشيل، "فلسفة السلطة"، الزواوي بوغرة (مترجمًا)، موقع الحكمة (2015/4/17).
37. فوكوياما. فرانسيس، نهاية التاريخ وخاتم البشر، حسين أحمد أمين (مترجمًا)، (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة، 1993).
38. كانت. عمانوئيل، نقد العقل العملي، أحمد الشيباني (مترجمًا)، (بيروت: دار البقعة العربية، 1966).
39. ليشته. جون، خمسون مفكرًا أساسيًا معاصرًا، فاتن البستاني (مترجمة)، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008).

كسر الأطواق وسؤال القيمة: المثقف بين هزيمة وتحول
دراسة نقدية مقارنة

40. ماركس. كارل، بؤس الفلسفة، محمد مستجير مصطفى (مترجمًا)، ط4، (بيروت: دار التنوير، 2010).
41. ماركوز. هريوت، الإنسان ذو البعد الواحد، جورج طرايشي (مترجمًا)، ط3، (بيروت: دار الآداب، 1988).
42. ماركيه. جان فرانسوا، مرايا الهوية، كميل داغر (مترجمًا)، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005).
43. محمد. زغو، أثر العولمة على الهوية الثقافية للأفراد والشعوب (الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، 2010).
44. مراح. بوزغاية وبن داود العربي، "إشكالية الهوية والعولمة الثقافية"، مجلة الباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية، عدد 3 (2013).
45. مرقص. إلياس، المذهب الجدلي والمذهب الوضعي (بلا مكان وبلا دار نشر، 1991).
46. ----- نقد العقلانية العربية (دمشق: دار الحصاد، 1997).
47. مصطفى. عادل، فهم الفهم: مدخل إلى الهرمونيوطيقا (القاهرة: رؤية للنشر، 2007).
48. معلوف. أمين، اختلال العالم: حضارتنا المتهافنة، ميشال كرم (مترجمًا)، (بيروت: دار الفارابي، 2009).
49. المقطري. بشرى، "العنف وثقافة الاختلاف في المجتمعات العربية"، شبكة جيون الإعلامية (2017/5/20).
50. النقيب. خلدون حسن، الدولة السلطوية في المشرق العربي المعاصر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991).
51. نهار. حازم، "طائفية طارئة وعلمانية طائفية في سوريا"، العربي الجديد (2014/10/12).
52. نيتشه. فريدريك، هذا هو الانسان، علي مصباح (مترجمًا)، (كولونيا: منشورات الجمل، 2008).
53. هابرماس. يورغن، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، عمر مهيل (مترجمًا)، (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2010).
54. ----- العلم والتقنية كأيديولوجيا، حسن صقر (مترجمًا)، (كولونيا: منشورات الجمل، 2003).
55. ----- المعرفة والمصلحة، حسن صقر (مترجمًا)، (كولونيا: منشورات الجمل، 2001).
56. هيجل، فينومينولوجيا الروح، ناجي العونلي (مترجمًا)، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2004).
57. هومبروس، الإلياذة، سليم البستاني (مترجمًا)، (القاهرة: كلمات عربية، 2011).
58. هيسه. هيرمان، ذئب السهوب، أسامة منزلجي (مترجمًا)، (دمشق: دار حوران، 1997).
59. يوسف. عماد، "في تجربة لجان إحياء المجتمع المدني في سوريا"، الحوار المتمدن، عدد 1132 (2005/3/9).

بلغة أجنبية

Superstrings: A Theory of Everything (Cambridge University Press, 1992). 59. Davies and Brown,

المثقف والسياسي في الأراضي الفلسطينية في ظل الانقسام

هل استطاع المثقف أن يصنع الفارق؟

أحمد فايق سليمان دلول

المحتويات

144	مقدمة.....
145	1. أهداف الدراسة.....
146	2. مشكلة الدراسة وتساؤلاتها.....
146	3. فرضيات الدراسة.....
146	4. منهج الدراسة.....
147	5. مصادر جمع البيانات.....
147	6. أدوات جمع البيانات.....
148	7. حدود الدراسة.....
148	المبحث الأول: مدخل إلى فهم الثقافة والمثقف.....
149	1. تعريف الثقافة.....
150	2. خصائص الثقافة.....
150	3. تعريف المثقف.....
153	4. وظيفة المثقف.....
154	5. سمات المثقف.....
154	6. أنواع المثقف.....
157	7. النخبة الثقافية/المثقفة أو الإنتلجنسوية.....
159	المبحث الثاني: واقع الثقافة والمثقف في الأراضي الفلسطينية.....
159	1. التجربة الثقافية الفلسطينية.....
161	2. واقع الثقافة الفلسطينية.....
163	3. واقع المثقف الفلسطيني.....
165	المبحث الثالث: العلاقة بين المثقف الفلسطيني والسياسي في سياقها التاريخي.....
165	1. في العلاقة بين المثقف والسياسي.....
167	2. العلاقة بين المثقف والسياسي الفلسطيني قبل اتفاق أوسلو.....
170	3. العلاقة بين المثقف والسياسي الفلسطيني بعد اتفاق أوسلو.....
172	المبحث الرابع: أثر المثقف في السياسي.....
179	خاتمة ونتائج.....
181	مصادر البحث ومراجعته.....

المثقف والسياسي في الأراضي الفلسطينية في ظل الانقسام
هل استطاع المثقف أن يصنع الفارق؟

مقدمة

يعد عام 2006 علامةً فارقةً في التاريخ الفلسطيني المعاصر، حيث شهد انتهاء انتفاضة الأقصى (الانتفاضة الثانية)، وطي صفحاتها، ودخول الفصائل الفلسطينية في هدنة طويلة الأمد مع الاحتلال الإسرائيلي، والأهم من ذلك هو مشاركة حركة المقاومة الإسلامية (حماس) في الحكم، وفوزها بـ 67 في المئة من مقاعد المجلس التشريعي الفلسطيني.

مع فوز حركة حماس في الانتخابات، وبداية فرض الحصار الإسرائيلي عليها، دخلت الأراضي الفلسطينية في حال من الفلتان الأمني المتعمد، واستمرت حتى قيام حماس بحسم الأمور عسكرياً، في قطاع غزة والسيطرة عليه منذ يوم 14 حزيران/ يونيو 2007. وفي زمن دخول حماس الانتخابات، شهدت الأراضي الفلسطينية حراكاً فكرياً وثقافياً كبيراً، لمجموعات من مختلفة من منظمات المجتمع المدني والقيادات المجتمعية، وهو ما لم نكن نسمع به، منذ مجيء منظمة التحرير الفلسطينية، وتشكيل السلطة الوطنية في عام 1994، وما أنبأ بعودة المثقفين إلى الساحة السياسية الفلسطينية.

في ظلّ تفرد حماس بالحكم في قطاع غزة وفتح في الضفة الغربية، شهدت الأراضي الفلسطينية عدداً كبيراً من الملتقيات والمؤتمرات الثقافية ذات الطابع السياسي، وأقصد هنا ملتقيات بالمفهوم التطبيقي وبصورة أقل بالمفهوم المؤسسي، إلى جانب بعض التحركات الميدانية لعناصر المقاومة الشعبية، بدعمٍ مباشرٍ وغير مباشرٍ من المثقفين، لأجل التأثير في السياسيين، وإنهاء حال الانقسام، والدخول في حال المصالحة الحقيقية، بعيداً عن تأثير الأطراف العربية والدولية في المشهد السياسي الفلسطيني.

كانت السلطانان الفلسطينيتان في قطاع غزة والضفة الغربية تنظران إلى التحركات الثقافية بنوع من الريبة والشك، وكان أغلب التعامل معها من المنظار الأمني المحض، على فرض أنّ الحراك الثقافي في قطاع غزة كان مدعوماً من السلطة في رام الله، لزراعة الأمن وتنفيذ برامج "مشبوهة" ضد "المقاومة". وعلى الجانب الآخر، كانت السلطة في رام الله تنظر، بعين الريبة أيضاً، إلى أيّ حراكٍ ثقافيّ في الضفة الغربية، وكانت تعمل على تقويضه ومحاصرته، حتى لو كان محض "منشور" في صفحات التواصل الاجتماعي، انطلاقاً من افتراض أنّ الحراك يجب أن يكون هناك في غزة التي تسيطر عليها حركة حماس، بقوة السلاح من ناحية، وتمهيداً لإعادة غزة إلى حضن السلطة الفلسطينية وعودة حماس إلى "بيت الطاعة" الفلسطيني، بقيادة الرئيس عباس، من ناحية أخرى.

حماس وفتح، من جانبهما ومعهما بقية الفصائل، صنعوا مثقفين ومفكرين ومحللين سياسيين، وصدّروهم إلى واجهة العمل الثقافي والفكري، في قطاع غزة والضفة الغربية، وهذا مأخذ على بعض "المثقفين"، فأصبح المثقف يغرّد بما يمليه عليه التنظيم أو على الأقل بما يُرضي التنظيم، وقامت الفصائل بتكوين مؤسساتٍ ثقافيةٍ وبحثيةٍ وفرضت لها موازنات مختلفة، وهذا أعطى مؤشراً جزئياً على "نفعية" أو "مصلحية" العلاقة بين المثقف والسياسي. واستفادت قيادة حركة فتح، بصورة أكبر من حماس في مسألة "صناعة" المثقف، حيث أدمجت عدداً كبيراً ممن كانوا موظفين في الأجهزة

الأمنية، قبل الانقسام، في المؤسسات الثقافية، فأضحى المثقف مثقفًا بالعلن، ورجل أمن في الخفاء، وأمسوا يتصدرون كثيرًا من الجراكات الثقافية المناهضة للانقسام، أو لإجراءات حركة حماس وسياساتها في قطاع غزة.

صحيح أنَّ عددًا من المثقفين، في الضفة وغزة، هم في الأصل إما مؤطَّرين أو صنعتهم الفصائل، لكن ثمة مثقفون آخرون لم يتم احتوائهم ضمن الأطر الفصائلية، وتمكنوا التأثير الفاعل في السياسي من خلال نشاطهم، إلى درجة أنَّ بعض الساسة أصبحوا يستقون مصادرههم ويتحدثون بأطروحات، هي في الأصل من بنات أفكار المثقف. وليس بخافٍ أنَّ بعض الساسة أصبحوا مثقفين، بسبب الاختلاط أو التماس المباشر مع المثقفين، وبعضهم كان مثقفًا وبات يُظهر البعد الثقافي لديه أكثر من البعد السياسي السلطوي الحزبي، وخاصة حينما انتهت أعماله في الحكومة التي كانت تديرها حركة حماس.

على النقيض تمامًا، فإن بعض المثقفين خضع لعملية التسييس، فأصبح أداة طيعة في يد السياسي، وربما كان كذلك من قبل، لكنه بات أكثر وضوحًا في الولاء، تمامًا مثلما هو الحال بالنسبة إلى الشريحة الكبيرة من المثقفين الذين يغردون لصالح قيادي في حزب أو نائب في المجلس التشريعي أو وزير سابق. وبتأثير مباشرٍ من المثقف، انضمَّ بعض الساسة إلى تكتلاتٍ ثقافيةٍ في غزة، مثل "مجموعة الحكماء المائة" لإنهاء الانقسام، و"وطنيون لإنهاء الانقسام"، وغيرهما من التجمعات، وأصبح السياسي جنبًا إلى جنب مع المثقف في الفعاليات الثقافية الداعية إلى إنهاء الانقسام.

1. أهداف الدراسة

نحاول من خلال البحث تحقيق جملة من الأهداف، ومنها:

- الكشف عن مفهوم المثقف الفلسطيني، والتعرف إلى سماته، وفهم وظائفه.
- الإحاطة بالعوامل التي ساعدت على ظهور المثقف في الساحة الفلسطينية.
- استعراض العوامل التي قادت إلى تراجع دور المثقف المستقل أمام تزايد دور المثقف الحزبي.
- تسليط الضوء على أساليب أدوات صناعة الفارق لدى المثقف الفلسطيني.
- استعراض مدى تأثير المثقف في طرفي الانقسام في قطاع غزة.
- الكشف عن العلاقة بين المثقف والسياسي.
- التعرف إلى أقصى شيء تمكن المثقف صناعته في ظل الانقسام.

المثقف والسياسي في الأراضي الفلسطينية في ظل الانقسام
هل استطاع المثقف أن يصنع الفارق؟

2. مشكلة الدراسة وتساؤلاتها

استطاع المثقف الفلسطيني في زمن الانقسام أن يترك بصمات واضحة وأثرًا بارزًا. عليه، تكمن مشكلة الدراسة في التساؤل الرئيس: ما أقصى فارق تمكن المثقف الفلسطيني صناعته في ظل الانقسام؟ ويتفرع من التساؤل الرئيس تساؤلات فرعية عدة، وهي:

- من المثقف الفلسطيني؟ وما سماته؟ وما وظائفه؟
- ما أساليب صناعة الفارق وأدواته لدى المثقف الفلسطيني؟
- هل استطاع المثقف أن يصنع فارقًا في ظل الانقسام؟
- إلى أي مدى تمكن المثقف التأثير في صانع القرار في ظل الانقسام؟
- هل تمكن المثقف تثقيف السياسي؟ أم تمكن السياسي تسييس المثقف؟

3. فرضيات الدراسة

- نجح المثقف الفلسطيني في تثقيف السياسي.
- تأثر المثقف الفلسطيني بالسياسي.
- استطاع المثقف الفلسطيني إحداث الفارق لدى السياسي الفلسطيني في ظل الانقسام.

4. منهج الدراسة

يعتمد الباحث:

- **المنهج الوصفي التحليلي:** هو استقصاء ينصبُّ على ظاهرة من الظواهر، كما هي قائمة في الحاضر، بهدف تشخيصها وكشف جوانبها وتحديد العلاقات بين عناصرها أو بينها وبين ظواهر أخرى. والمنهج الوصفي يحلل ويفسر ويقارن ويقيم، بقصد الوصول إلى التقييمات ذات المعنى، والتبصر بتلك الظاهرة. والمنهج الوصفي لا يقتصر على التنبؤ بالمستقبل، بل ينفذ من الحاضر إلى الماضي، لكي يزداد تبصرًا بالحاضر⁽¹⁾.

(1) رديم يونس العزاوي، مقدمة في منهج البحث العلمي (عمان: دار دجلة، 2008)، ص 97.

- **نظرية/منهج الاتصال:** هو منهج يركز على مكونات عملية الاتصال، ويبحث في العلاقة بين السلطات السياسية والشخص، بمختلف أشكاله (فرد، مؤسسة..). ويدرس عملية تبادل المعلومات بين الحكام والمحكومين ويحلل قنوات الاتصال وأنواع المعلومات التي تنساب فيها، والإجراءات المنظمة لها، وردود الأفعال المتوقعة إزاءها⁽²⁾.
- **منهج تحليل المضمون:** هو أحد الأساليب البحثية التي تستخدم في وصف المحتوى الظاهر أو المضمون الصريح للمادة الإعلامية، وصفاً موضوعياً منتظماً كمياً، وأسلوب البحث الذي يهدف إلى تحليل المحتوى الظاهري أو المضمون الصريح لمادة الاتصال ووصفها، وصفاً موضوعياً ومنهجياً وكمياً⁽³⁾.
- **اقترب الثقافة السياسية:** هو مدخل يتناول مجموعة القيم المستقرة التي تتعلق بنظرة المواطن إلى السلطة التي تعد مسؤولةً إلى حد بعيد عن درجة شرعية النظام القائم، فالسلطة السياسية تؤثر في علاقة المواطن بالسلطة، من حيث طبيعة الواجبات التي يتعين على المواطن القيام بها، كما إن الثقافة السياسية تتضمن التفاصيل الخاصة بهوية الفرد والجماعة⁽⁴⁾.

5. مصادر جمع البيانات

- اعتمد الباحث على المصادر الأولية لجمع البيانات، مثل الوثائق والمراسلات ومخرجات المؤتمرات وورشات العمل.
- واعتمد على المصادر الثانوية المتمثلة في الكتب والمقالات والدراسات والأبحاث ذات الصلة بالموضوع.

6. أدوات جمع البيانات

- اعتمد الباحث بعد مدة من التأصيل النظري على المقابلات الفردية والجماعية واجتماعات الإجابة، بالورقة والاستبيانات الشخصية ومجموعات العصف الذهني والمجموعات المركزة FOCUS GROUP، وقام من خلالها بجمع البيانات وتحليلها وتصنيفها.

(2) علي الدين هلال نفين مسعد، **النظم السياسية العربية: قضايا الاستمرار والتغيير** (جامعة القاهرة، بلا تاريخ)، ص 88.

(3) إحسان محمد الحسن، **مناهج البحث الاجتماعي** (عمان: دار وائل للنشر والتوزيع، 2005)، ص 162.

(4) انظر: - كمال المنوفي، "الثقافة السياسية وأزمة الديمقراطية في الوطن العربي"، **المستقبل العربي**، عدد 80 (تشرين أول/ أكتوبر 1985). - كمال المنوفي،

أصول النظم السياسية المقارنة (الكويت: دار الربيعان للنشر والتوزيع، 1987)، ص 149-152.

المثقف والسياسي في الأراضي الفلسطينية في ظل الانقسام
هل استطاع المثقف أن يصنع الفارق؟

7. حدود الدراسة

- جاءت الدراسة في الحدود الزمانية بين سنتي 2006 و2017، وهي المدة التي شهدت فوز حركة حماس في الانتخابات التشريعية الثانية سنة 2006، وحدث الانقسام الفلسطيني سنة 2007، العدوان الإسرائيلي سنة 2008 وسنة 2012، واتفاق المصالحة الفلسطينية سنة 2014، والعدوان الإسرائيلي الثالث سنة 2014، وانتفاضة القدس سنة 2015.
- جاءت الحدود المكانية ضمن قطاع غزة، مع الإشارة إلى بعض الجهد الذي تمّ في الضفة الغربية، بالشراكة مع قطاع غزة أو من دونها.

هيكل الدراسة

- المبحث الأول: مدخل إلى فهم الثقافة والمثقف
- المبحث الثاني: واقع الثقافة والمثقف في الأراضي الفلسطينية
- المبحث الثالث: العلاقة بين المثقف الفلسطيني والسياسي في سياقها التاريخي
- المبحث الرابع: أثر المثقف في السياسي
- خاتمة ونتائج وتوصيات

المبحث الأول: مدخل إلى فهم الثقافة والمثقف

فُطر الإنسان على دافع الفضول، محاولاً معرفة الحقيقة، وكان من الصعب عليه أن يعيش وسط بيئة، من دون أن يعرف عنها شيئاً، لهذه الأسباب وغيرها، كان وما يزال يطرح التساؤلات تلو الأخرى، ويحاول أن يجد إجابة عنها، الأمر الذي أدّى إلى زيادة حصيلته من المعارف التي أعانته بتراكمها على فهم ما يحيط به من ظواهر، وأشبعته في الوقت ذاته رغبته الفطرية في التعرف وحب الاستطلاع⁽⁵⁾.

هناك جانب آخر ومهم للثقافة، فهي تزوّد الأفراد بالآليات اللازمة لإنتاج سلوكهم وترشده، إضافة إلى قدرتها على ترسيخ القيم والصيغ التي تضمن التماسك الداخلي للبنى والمؤسسات والمنظمات التي يعمل الأفراد في إطارها، وهي في الوقت نفسه عنصرٌ مهمٌ في التأثير في العمليات السياسية المختلفة التي يتم من خلالها التعبير عن المطالب والمصالح السياسية والاستجابة لها، وكذلك في عملية حشد القطاعات الاجتماعية وتعبئتها، أو كسر المُرَكَّبَات القديمة من بنى

(5) عبد المعطي السيد، علم اجتماع المعرفة (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1997)، ص3.

الالتزام الاجتماعية والاقتصادية والنفسية وأنماطها، بهدف استبدالها ببنى وأنماط جديدة، من خلال تأثير الثقافة في عملية الحشد والتعبئة التي تسهل عملية الاتصال بين الحاكم والمحكوم⁽⁶⁾.

وقضية المثقف واحدة من القضايا الحساسة جداً، وهي على درجة عالية من الأهمية على الصعيدين الاجتماعي والشخصي، وقد طرحت هذه القضية في العالم بعد نهاية العصور الوسطى، ومنذ القرن السابع عشر⁽⁷⁾ تشكّلت في أوروبا طائفة تسمى شريحة المثقفين، وبعد القرن التاسع عشر أخذت هذه الشريحة تشق طريقها إلى الدول غير الأوروبية، من أفريقية وآسيوية وأميركية لاتينية، وذلك باسمها وخصائصها وسماتها التي تشكّلت بها في أوروبا⁽⁸⁾.

1. تعريف الثقافة

تُعرّف الثقافة بأنّها "جميع السمات الروحية، والمادية، والفكرية، والعاطفية التي تميز مجتمعاً بعينه، أو فئة اجتماعية بعينها، وتشمل الفنون والآداب وطرائق الحياة، والحقوق الأساسية للإنسان ونظم القيم والتقاليد والمعتقدات. والثقافة هي التي تمنح الإنسان قدرته على التفكير في ذاته، وتجعل منه كائنًا يميّز بالإنسانية المتمثلة بالعقلانية، والقدرة على النقد، والالتزام الأخلاقي، وعن طريقها يهتدي إلى القيم ويمارس الاختيار، وهي وسيلة الإنسان للتعبير عن نفسه، والتعرّف على ذاته، كمشروع غير مكتمل وإعادة النظر في إنجازاته، والبحث عن مدلولات جديدة، وإبداع أعمال يتفوق فيها على نفسه"⁽⁹⁾.

ومن الطبيعي أن تتضمن الثقافة مجموع المعارف والقيم، والالتزامات الأخلاقية المستقرة فيها، وطرائق الفكر والإبداع الجمالي والفني والمعرفي والتقني، وسبل السلوك والتصرف والتعبير وطرز الحياة، كما تشمل تطلعات الإنسان إلى المثلى العليا، ومحاولاته إعادة النظر في منجزاته، والبحث الدائب عن مدلولات جديدة في حياته وقيمه ومستقبله، وإبداع كل ما يتفوق به على ذاته⁽¹⁰⁾. والثقافة، لدى عالم الاجتماع روبرت بيرستد، هي "ذلك الكل المركّب الذي يتألف من كل ما نفكر فيه، أو نقوم بعمله، أو نملكه كأعضاء في مجتمع". ويصف الدكتور الفاروق زكي يونس التعريف الذي بأنه من

(6) محمود معاري، الثقافة السياسية في فلسطين: دراسة ميدانية (رام الله: مؤسسة الناشر للدعاية والإعلام، 2003)، ص 85.

(7) نَمّة مصادر تقول بأن مصطلح "المثقف" نشأ في فرنسا مع انفجار قضية دريفوس. للزيد من التفاصيل، انظر: محمد الشيخ، المثقف والسلطة: دراسة في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1991)، ص 14-23.

(8) علي شريعتي، مسؤولية المثقف، إبراهيم الدسوقي شتا (مترجمًا)، ط2، (بيروت: دار الأمير، 2007)، ص 47-48.

(9) هذا التعريف صادر عن (اليونسكو) في المؤتمر العالمي الخاص بالثقافة المنعقد في المكسيك 1982. انظر: عبد الرحمن بن زيد الزنيدي، المثقف العربي

بين المصرية والإسلامية (الرياض: دار كنوز إشبيلية للنشر والتوزيع، 2009)، ص 14.

(10) "الخطة الشاملة للثقافة العربية" الصادرة عن المنظمة العربية للعلوم والثقافة (الإسكو).

المثقف والسياسي في الأراضي الفلسطينية في ظل الانقسام
هل استطاع المثقف أن يصنع الفارق؟

أبسط تعريفات الثقافة، وأكثرها وضوحاً⁽¹¹⁾. في حين يرى ووالف لينتون أن الثقافة هي التشكيل الخاص بالسلوك المكتسب، ونتائج السلوك الذي يشترك أفراد مجتمع معين جميعهم في عناصره المكونة، ويتناقضونها.

تستند الثقافة في مفهومها إلى ركيزتين أساسيتين، وهما: تساوي البشر في الكرامة الإنسانية، على الصعيد العالمي، وتساوي المواطنين في الحقوق والواجبات على الصعيد الوطني. ومن الثابت أن الأولى أساس الثانية، وبهذا المعنى فهي الصيغة العملية للعدالة، وليس من ضمانة واقعية وأخلاقية لهذه وتلك، سوى الحرية، فنحن أحرار لأننا مختلفون. ولو كنا متشابهين ومتماثلين، لما كنا في حاجة إلى المساواة والعدالة والحرية⁽¹²⁾.

2. خصائص الثقافة

تتميز الثقافة بمزيات عدة، ومنها:

- أنها ظاهرة إنسانية، أي إنها فاصلٌ نوعي بين الإنسان والمخلوقات سائرهما؛ لأنها تعبيرٌ عن إنسانيته، مثلما أنها وسيلته المثلى للالتقاء بالآخرين.
- أنها تحديدٌ لذات الإنسان وعلاقاته بنظرائه والطبيعة وما وراء الطبيعة، من خلال تفاعله معها وعلاقاته بها، في مختلف مجالات الحياة.
- أنها قوام الحياة الاجتماعية، وظيفته وحركته، فليس من عمل اجتماعي أو فني جمالي أو فكري، يتم إنسانياً خارج دائرتها. وهي التي تيسر للإنسان سبل التفاعل مع محيطه، مادةً وبشراً ومؤسسات.
- أنها إنجازٌ كمي مستمرٌ تاريخياً، فهي بقدر ما تضيف من الجديد، تحافظ على التراث السابق، وتجدد قيمه الروحية والفكرية والمعنوية، وتوجد معه هوية الجديد روحاً ومساراً ومثلاً، وهذا هو أحد محركات الثقافة الأساس، مثلما أنه بُعدٌ أساس من أبعادها⁽¹³⁾.

3. تعريف المثقف

البحث عن تعريف كامل وشامل للمثقف هو أحد أكبر المشكلات التي يمكن أن تواجه أي باحث، بسبب تشعب المفهوم وتعدد التعريفات التي قيلت بحقه، ولكن ربما يشير مصطلح المثقف إلى شخص يتميز بنوع محدد من الخصائص

(11) مجموعة مؤلفين، نظرية الثقافة، سلسلة عالم المعرفة، تموز/ يوليو 1997، ص 9.

(12) عماد محسن، "دور المثقف في مواجهة الآثار السلبية للربيع العربي"، مجلة تسامح، عدد 56 (آذار/ مارس 2017)، ص 65- 73.

(13) "الخطة الشاملة للثقافة العربية"، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (تونس، 1996)، ص 16.

والسمات غير الموجودة لدى أي شخص آخر، عند تجاوز الجدل الذي دار طويلاً حول المثقف الإيجابي أو الملتزم أو الاحتجاجي أو الانقلابي، وفق ما يسمّيه إدوارد سعيد، في كتابه *Representations of the Intellectual*.

يشير المفكر الفلسطيني، غازي الصوراني، إلى أنّ المفهوم هو ملخص منظومة فكرية مكتملة تحققت تاريخياً، عبر الممارسة في مجتمع معين في مراحل تطوره المختلفة، وأسهمت في تغيير عدد من الأنماط والأنظمة السياسية، عبر دور فعّال في نشر مبادئ العقلانية والتنوير والحداثة والثورة إلخ، وهذا ما يتوجّب أن يمارسه المثقف الفلسطيني الملتزم بقضايا العقلانية والتقدم والعدالة الاجتماعية في بلادنا⁽¹⁴⁾.

مصطلح (المثقف) حديث الولادة والاستخدام، لذا قلّمنا نقع عليه في القواميس اللغوية، إلّا شذرات خاطفة. والمثقف في اللغة (ثَقِفَ وثَقِفَ وثَقْفٌ)، وتنقيف كلمة من أصل الفعل الثلاثي (ثَقَفَ)، بمعنى حاذق، فاهم، ضابط لما يحويه، ذو فطنة وذكاء⁽¹⁵⁾. وجاء في (القاموس المحيط) لمجد الدين الفيروزآبادي: "ثَقُفٌ وثَقِفَ ثقافةً: صار حاذقاً خفياً فطناً، وثَقَفَهُ تنقيفاً سواه وثاقفه فتثقفه كنصره فغلبه في الجدق. وامرأة ثقافت، كسحاب، فطنة، وثقاف ما تسوّى به الرماح". ونجد في القواميس العربية تقاطعاً في العلاقة بين "المثقف" والمعرفة والثقافة، فالمثقف رجل متعلم يمتلك معرفة وثقافة⁽¹⁶⁾.

المعنى الأوسع لمفهوم المثقف لغوياً يأتي في نقطتين: 1- التفوق الفكري الذي يؤهله للمعنى الثاني، وهو: 2- التقويم والتهذيب. ولعل هذا المعنى أدق في وصف هذه الفئة؛ لأنّ الجهد التهذيبي عنصر أساس في شخصية المثقف، ولفظة مثقف معربة عن ألفاظ غربية، وخلاصة ما تدل عليه هذه الكلمة: أصحاب الجهد الفكري، في مقابل أصحاب الجهد اليدوي⁽¹⁷⁾. أمّا الكلمة التي تقابل مصطلح "المثقف" في اللغات الأوروبية هي (intelligentsia) وهي اسم مصدر، والصفة منها هي (intellectual)، وأصل الكلمتين معاً هو: (intellect) أو (intelligence)، وكلمة (intellect) تعني الفطنة أو الذكاء أو القدرة والإدراك والفهم والاستنتاج، ومن ثم تعني الصفة منها: العاقل المتفهم. وتُطلق على الشخص الذي يُحسن التفكير، ومن ثم تطلق على أهل الفكر⁽¹⁸⁾.

(14) غازي الصوراني، "حول الثقافة ودور المثقف"، الحوار المتمدن، عدد 2393 (3/ 9/ 2008):

<https://goo.gl/tN96Mc>

(15) علي أسعد وطفة، "المثقفون العرب في زمن موحش: أين هو المثقف النقدي؟"، أنفاس نت من أجل الثقافة والإنسان (27/ 12/ 2010):

<https://goo.gl/ZJbqQu>

(16) وطفة، "المثقفون العرب في زمن موحش: أين هو المثقف النقدي؟":

<https://goo.gl/ZJbqQu>

(17) عبد الرحمن الزنيدى، المثقف العربي بين العصرية والإسلامية، رسالة ماجستير غير منشورة، (جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية، 2012)، ص 8.

(18) شريعتي، مسؤولية المثقف، ص 49- 50.

المثقف والسياسي في الأراضي الفلسطينية في ظل الانقسام
هل استطاع المثقف أن يصنع الفارق؟

كلمة (intellectual)، على وجه التحديد، هي أقرب في معناها إلى كلمة (المفكر)؛ لأنَّ كلمة (intellect) تعني الفكر⁽¹⁹⁾. وعليه، فإنَّ (intelligentsia) (ولفظها بالعربية: إنتلجنسيا) تُطلق على شريحة من المجتمع تكون من صفاتها المتميزة البارزة: الاستعداد الفكري والعقلي وذكائها⁽²⁰⁾. والمثقف، حسب علي شريعتي، هو: فرد من طبقة أو شريحة معينة تقوم بعمل عقلي⁽²¹⁾. ويذهب هشام شرابي إلى أنَّ المثقف هو "المستوعب للثقافة، ويتميز بصفتين، هما الوعي الاجتماعي الذي يمكن الفرد من رؤية المجتمع وقضاياه من زاوية شاملة، ثمَّ تحليل القضايا على مستوى نظري متماسك، والدور الاجتماعي الذي يمكن أن يؤديه وعيه الاجتماعي، فضلاً عن القدرات الخاصة التي سيضيفها عليه اختصاصه المهني أو كتاباته الفكرية"⁽²²⁾. بينما يرى عزمي بشارة أنَّ العِلَّة من وراء اكتساب صفة المثقف هي القدرة على اتخاذ المواقف، استناداً إلى قاعدة معرفية تُمكن التوصل إلى أحكام قيمية أو معيارية⁽²³⁾.

لا يختلف محمد عابد الجابري عن سابقيه في أنَّ المثقفين هم "هؤلاء الذين يعرفون ويتكلمون، يتكلمون ليقولوا ما يعرفون، وبالخصوص ليقوموا بالقيادة والتوجيه في عصرٍ صار فيه الحكم فنّاً في القول، قبل أن يكون شيئاً آخر". إنَّ المثقف، وفق رؤية الجابري، هو ذلك الشخص "الذي يلتصق بهموم وطنه وبهموم الطبقات "المقهورة" و "الكادحة"، وإنَّه "المثقف العضوي" الذي يضع نفسه في خدمة المجتمع ويواجه تحدياته المختلفة، دفاعاً عن الحق والحقيقة، ورفضاً لكل أشكال الظلم والقهر والتسلط في المجتمع"⁽²⁴⁾. ويرى تالكوت بارسونز أنَّ المثقف هو "الشخص المتخصص في أمور الثقافة ويضع اعتباراتها فوق الاعتبارات اليومية المعتادة"، في حين يرى إدوارد شيلز أنَّ المثقف السياسي هو "الشخص المتعلم الذي لديه طموح سياسي، إما مباشرة بالسعي إلى أن يكون حاكماً لمجتمعه، أو طموحات غير مباشرة للسعي إلى صياغة ضمير مجتمعه، والتأثير في السلطة السياسية في صياغة القرارات الكبرى"⁽²⁵⁾.

مما سبق، يمكن عد المثقف شخص يتمتع بمهارات شخصية مختلفة، ويرتكز إلى قاعدة معلوماتية ومعرفية كبيرة، من دون الاحتكام إلى التخصص، ويعيش حالة التواصل الدائم مع الشعب والسلطة السياسية، ويعبر عن هموم الشعب وتطلعاته، ويشترك على الدوام بالسلطة السياسية.

(19) طارق مخنا، أزمة غياب دور النخبة المثقفة الجزائرية في التغيير، رسالة ماجستير غير منشورة، (جامعة قاصدي مرباح، 2012)، ص 12.

(20) شريعتي، ص 49-50.

(21) شريعتي، ص 50.

(22) رهبة أسودي حسين، المثقف والسلطة في العراق (1921-1958) (دار الشؤون الثقافية العامة، 2003)، ص 22.

(23) عزمي بشارة، "عن المثقف والثورة"، تبين، عدد 4 (ربيع 2013)، ص 127-142. هذه الإشارة جاءت في ملخص الدراسة قبل ص 1.

(24) محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، ط3، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)، ص 25.

(25) مصطفى محمود، المثقف والسلطة (القاهرة: دار قباء للنشر والتوزيع، 1998)، ص 25.

4. وظيفة المثقف

لا يمكن لوظيفة المثقف ودوره التنويري في المجتمع أن يكونا فاعلين، إلا باستخدام المنهج النقدي العقلاني الذي يقف ضد الامتثال والوصاية والتبعية والتهميش. بمعنى آخر: من المتوقع على المثقف استخدام منهج نقدي يربط الفكر بالممارسة العملية، ربطاً جدلياً، داخلياً وليس سطحيّاً، وهي مهمة المثقف النوعي، مثلما هي مهمة المثقف التنويري المتحرر من الوصاية⁽²⁶⁾.

وقد يظن بعضهم أنَّ المثقف هو صاحب عصا سحرية، باستطاعته أن يغير حال المجتمع بحركة منها، أو أنه من يستطيع أن يفك السحر عن العالم، بتعبير ماكس فيبر، ولكن أدوات المثقف لا يمكن أن تعمل في غير مجالات اختصاص فعلها. ويقول الروائي سعد محمد رحيم عن هذه الحالة في كتابه (المثقف الذي يدس أنفه): المثقف لا يمتلك حلولاً جاهزة لمشكلات المجتمع، وأفكاره التي يطرحها ويتم تداولها واستهلاكها، ولا تنتظر منها تحقيق معجزاتٍ سريعة، فتكون مهمة المثقف الرئيسة هي طرح تلك المشكلات، وإخضاعها للسجال العام، وبيان أبعادها، إلى جانب الحلول التي يمكن الأخذ ببعضها، وهي بطبيعة الحال أيضاً خاضعة للنقاش والتحليل، والغرض منها تشكيل قوة مؤثرة في مجريات الأحداث⁽²⁷⁾.

أن تكون مثقفاً، وفق رؤية رحيم، يعني أن تتورط في الممارسة الجمالية الإبداعية، ما حييت، متمكناً من أدواتك التي لا بد منها، وهي العدة اللغوية والمعرفية. ويذهب روجيه دوبريه إلى تحميل المثقف مسؤولية تغيير الواقع، من خلال الوعي الثقافي. ويمكن عد وظيفة المثقف الأساس هي في النقد، وإذا ما تخلى المثقف عن وظيفته النقدية، تحول إلى شيء آخر، فإما سيَطْوَعُ إبداعه لخدمة جهة معينة، أو إنه سيحرق البخور، مستلطفاً حلقات دخانه. لهذا، يجب على المثقف أن لا يفرط بأدواته ولا يطوعها لحساب آخر⁽²⁸⁾.

تبدو وظيفة المثقف أكثر وضوحاً لدى غرامشي الذي قسّم المثقفين إلى قسمين: الأول؛ المثقفون الذين تكون لديهم وظيفة التفكير غير متجددة، حيث يقومون بوظيفة التفكير نفسها، يوماً بعد يوم وعاماً بعد عام. أما القسم الثاني؛ فهم المثقفون المنسقون الذين يرتبطون ارتباطاً مباشراً بالطبقات التي تستخدم المثقفين في تنظيم مصالحها، واكتساب مزيد من الرقابة والسلطة. وعلى المثقف الذي يريد تحرير ذاته من أسرها أن يمارس دوره التنويري بحرية فني نقده المركب:

(26) عاطف سلامة، "المثقف الفلسطيني بين الإدعان والحاجة إلى التمرد"، الحوار المتمدن، عدد 5137 (19/ 4/ 2019):

<https://goo.gl/6apCQC>

(27) حسن فالح، "وظيفة المثقف":

<http://www.alsabaah.iq/ArticleShow.aspx?ID=128518>

(28) حسن فالح، "وظيفة المثقف":

<http://www.alsabaah.iq/ArticleShow.aspx?ID=128518>

المثقف والسياسي في الأراضي الفلسطينية في ظل الانقسام
هل استطاع المثقف أن يصنع الفارق؟

نقد الموروث القديم وتفكيكه، نقد الوافد الجديد وفرزه، ونقد الواقع المعيشي وتحليله، بمعنى نقد الفكر والمجتمع والسلطة في آن معاً، على ألا يشكل النقد عنده سلطة تصدر أحكاماً أخلاقية مسبقة أو تعسفية مطلقة، وألا يكون أداة في يد أي سلطة⁽²⁹⁾.

5. سمات المثقف

من أجل أن يصبح الشخص مثقفاً حقيقياً، فلا بد أن يتمتع بسمات تميزه من غيره، من حملة الشهادة والدرجات العلمية، فليس كل حامل شهادة جامعية يعد مثقفاً، ولعل أبرز سمات المثقف هي أن يكون واسع المعرفة؛ لأن المعرفة ذاتها سلطة، وأن يكون واسع التجربة في عدد من المجالات العامة، كي يتخذ موقفاً فاعلاً تجاه أي حدث ذي تأثير عام، ولا يتأخر عن المشاركة الفاعلة في الكفاح ضدّ الظلم. والمثقف يفقد صفته هذه، إذا كان سلوكه متناقضاً مع تعبيره، ومن هنا تتولد القناعة الصحيحة التي تقول إن أيّ مثقف فلسطيني، ما دام يتطلع إلى تحقيق العدالة لقضيته، لا بدّ من أن يكون ذا موقفٍ شديد الوضوح، في معارضة السلطة السياسية.

يتوجب على المثقف أن يرفض الخضوع لأيّ من شروط السلطة السياسية، أو أن يتقبل أيّاً من إغراءاتها، وأن يثبت على هذا الموقف، على الرغم من الضغوط التي يتعرض لها، ماديّة كانت أو معنويّة، ومن أيّ اتجاهٍ جاءت. عليه، فإنه على المثقف ألا يقف مكتوف اليدين تجاه غياب الديمقراطية عن مجتمعه، وإن كانت وجهته نظره في السلطة القائمة إيجابية، أو فرضت السلطة "مبررات" لتغيب الديمقراطية. ذلك لأن الديمقراطية تعني -في جانب مما تعنيه- أن يكون لكلّ مواطن رأيّ حرّ في السلطة التي تحكمه، وأن تتم، قبل ذلك، إتاحة الفرصة أمامه للمشاركة في عملية اختيار تلك السلطة⁽³⁰⁾.

6. أنواع المثقف

- **المثقف العضوي والمثقف التقليدي:** المثقف العضوي هو الذي يحمل هموم أمته وشعبه وقضاياهما، ويستمر في العطاء، جيلاً بعد جيل، والمثقف التقليدي هو الذي يجلس في برجه العاجي يظن بأنه فوق الجميع، بحسب رؤية غرامشي، مؤكداً أهمية المثقفين ودورهم الفعّال في التغير والتغيير الاجتماعي، إذا ما التزموا قضايا الشعب الأساسية، التزاماً

(29) إبراهيم الحيدري، "بين المثقف والسلطة"، جريدة الحياة (11/ 11/ 2014):

<https://goo.gl/1Y1obf>

(30) وليد أبو بكر، المثقف الفلسطيني والسلطات الضاغطة (منشورات حزب الشعب الفلسطيني، 2016)، ص2.

عضوياً⁽³¹⁾. وإدوارد سعيد من جهته تأثر بأفكار غرامشي، وقال: المثقف الحق هو من لديه أفكار يعبر عنها لغيره، وعليه أن يتمسك بقيم عالية، مثل الحرية والعدالة وعدم قبول الحلول الوسط، بوصفه مشاركاً في الحياة العامة، وعليه "تمثيل" العامة في معارضة أشكال السلطة جميعها، منطلقاً مما يؤمن به من قيم ومبادئ إنسانية عامة، بما هو محترف، لا هاوٍ.

- **المثقف الموالي للسلطة ("السجّيج")**: هو المثقف الذي يؤيد السلطة ويدافع عن النظام الحاكم، بمبالغة ومع تضخيم إنجازاته، بغضّ النظر عن مستوى النزاهة أو الفساد داخله⁽³²⁾. ويطلق الفلسطينيون لقب (السجّيج⁽³³⁾) على أولئك المثقفين الذي يأخذون على عاتقهم الدفاع عن السلطات السياسية، ويبررون سلوكياتها وتصرفاتها، علماً بأنّ المشهد السياسي-الثقافي يعجّ بمثل هؤلاء.

- **المثقف المعارض للسلطة**: يتصف هذا النوع بمعارضته الدائمة للسلطة واشتباكه المتواصل معها، سواء كانت المعارضة قائمة على أسباب منطقية لمصلحة المواطن أم لا، ويتبنّى مبدأ "أنا أعارض إذاً أنا موجود"، من دون النظر حتى في الإنجازات التي للسلطة السياسية تحقيقها، ويقوم على الدوام بتضخيم أخطاء النظام الحاكم وتآليب الرأي العام عليه⁽³⁴⁾.

- **المثقف المستقل (الحر/الهامشي)**: ليس بالضروري أن يكون متناهي الاستقلالية، إذ يوجد أيضاً أنواع من المثقفين المستقلين، ولكنهم يميلون إلى أحزاب سياسية معينة وأيديولوجيات خاصة، على الرغم من عدم الانتماء الرسمي لهؤلاء المستقلين إلى أي حزب⁽³⁵⁾. والمثقف المستقل يدرك أنّ السلطة السياسية محصلة السلطات الأخرى جميعها، فيخرج عليها جميعاً، بدءاً بسلطة المعرفة، ويحاول تحطيم القوالب الجامدة والأنماط الثابتة والتعميمات الاختزالية التي تفرض قيوداً شديدة على الفكر الإنساني، وعلى التواصل ما بين البشر⁽³⁶⁾.

(31) الحيدري، "بين المثقف والسلطة":

<https://goo.gl/1Y1obf>

(32) ربهام عودة، "طبيعة دور المثقفين العرب وجدلية علاقتهم مع السلطة"، **الحوار المتمدن**، عدد 5146 (28 / 4 / 2016):

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=514942>

(33) السّحجة: مصطلح بدأ استخدامه في ساحة الدّبكة والأعراس بمعنى "ترديد ما يقوله المغني، عن دراية أو غير دراية"، ومن ثم انتقل المصطلح إلى ساحة السياسة بمعنى "ترديد لغة السياسي وخطابه، عن دراية أو غير دراية، والتودد له لتحقيق مكسب شخصي ما". انظر: محمد حناوي، "كيف تصبح سحّيجاً؟"، وكالة وطن للأبناء:

<http://www.wattan.tv/news/172398.html>

(34) عودة، "طبيعة دور المثقفين العرب وجدلية علاقتهم مع السلطة":

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=514942>

(35) عودة، "طبيعة دور المثقفين العرب وجدلية علاقتهم مع السلطة":

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=514942>

(36) سلامة، "المثقف الفلسطيني بين الإذعان والحاجة إلى التمرد":

المثقف والسياسي في الأراضي الفلسطينية في ظل الانقسام
هل استطاع المثقف أن يصنع الفارق؟

- **المثقف الوطني الثائر:** يتصف، ولو ظاهرياً، بحبه الشديد للحرية وإيمانه العميق بالتضحية بالنفس، من أجل الوطن والدفاع عن حقوق شعبه. ويشترك المثقف الثائر في غالب الأحيان مع النظام الحاكم، حيث يتسم بثورته الغاضبة، لذا تتعامل بعض الأنظمة الحاكمة العربية معه إمّا باحتوائه أو اعتقاله⁽³⁷⁾.
- **المثقف المهني المتخصص:** يتميز بتخصصه الأكاديمي والمهني، وهو على الأغلب صاحب شهادات عليا في مجال علمي أو أدبي معين، وينتج أعمالاً ثقافية ذات علاقة مباشرة بتخصصه المهني والأكاديمي، ويلعب دور المستشار والخبير والمفكر، في المجالات المتعلقة بتخصصه.
- **المثقف التنويري المصلح:** يتسم بامتلاكه أفكار تنويرية منفتحة على العالم الخارجي، ويحاول، من خلال أعماله ونشاطه، توعية أفراد المجتمع وإرشادهم إلى تحمل مسؤولية حياتهم وتقييم أوضاعهم بطريقة عقلانية، من أجل إحداث تغيير اجتماعي إيجابي يقود إلى التنمية المستدامة والنهضة.
- **المثقف الديني:** يلعب دور الواعظ الديني، ويحاول تفسير الأحداث الجارية برؤية دينية بحتة، وغالباً ما ينتمي هذا المثقف في مجتمعنا العربي إلى الأحزاب السياسية الدينية التي تتبنى فكر الإسلام السياسي، مثل الإخوان المسلمين أو السلفيين أو الصوفيين وغيرهم. وثمة من يرى بأن المثقف الديني يقوم أحياناً بتوظيف الخطاب الديني لصالحه في دغدغة عواطف الجمهور، والأمثلة كثيرة على ذلك، وهذا ما حدث تماماً مع حركات الإسلام السياسي، في أثناء الدعاية للانتخابات البرلمانية الثانية في الأراضي الفلسطينية مطلع سنة 2006.
- **المثقف الحالم:** يتصف بالخيال الواسع والرغبة في العيش في المدينة الفاضلة "يوتوبيا"، وكثيراً ما يكون هذا المثقف متأثراً بتجارب فلسفية غربية أو شرقية قديمة ولا يمكن منطقياً تطبيقها في المجتمع العربي، وتُعبّر أعماله الثقافية عن رؤيته الحاملة لما يتمنى أن يكون عليه المجتمع والدولة، لكن رؤيته الحاملة لا تعطي بالفعل حلولاً واقعية لأزمات المجتمع ومعااناة الشعب.
- **المثقف الشعبي:** يتواصل مع الشعب بلغة شعبية بسيطة ومباشرة، ويعبر عن أعماله الثقافية البسيطة والشعبوية عن اهتمامات المواطن البسيط وتطلعاته، بعيداً عن التعقيد واستخدام العبارات المنمقة، ويمتاز بقربه وتواصله المباشر مع الشعب. لذلك، فهو موضع حب الناس، لبساطة أسلوبه وحسه الفكاهي المرح⁽³⁸⁾.

<https://goo.gl/6apCQC>

⁽³⁷⁾ عودة، "طبيعة دور المثقفين العرب وجدلية علاقتهم مع السلطة".

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=514942>

⁽³⁸⁾ عودة، "طبيعة دور المثقفين العرب وجدلية علاقتهم مع السلطة".

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=514942>

7. النخبة الثقافية/المتقفة أو الإنتلجنسوية

الحديث عن الثقافة والمتقف يستلزم الحديث عن النخبة الثقافية أو النخبة المتقفة. وللتعبير عن النخبة الثقافية، يستخدم المفكرون في العادة عدداً من المصطلحات، وأبرزها: مصطلح "الإنتلجنسيا"، بصيغته الماركسية، ومصطلح "المفكر العضوي"، وفقاً لنظرية غرامشي، ومصطلح "المفكر الرسولي"، وفقاً لإدوارد سعيد، ومصطلح "المفكر النقدي"، وفقاً لنييتشه وسارتر وغيرهما⁽³⁹⁾. ويعود اشتقاق كلمة (الإنتلجنسيا) في الأصل إلى اللاتينية التي كانت تستخدم كثيراً من قبل اللاهوتيين، أي رجال الكهنوت في روسيا. وثمة من يظن بأنَّ الروائي الروسي بوبوريكين Boborykin كان من أوائل من استخدم كلمة "الإنتلجنسيا" عام 1860، ثم استُخدمت لوصف النخب الثقافية الروسية الجديدة الصاعدة التي تلقت تعليمًا جامعيًا، على الطراز الأوروبي⁽⁴⁰⁾.

ربما لا يختلف مفهوم "المتقفون" عن مفهوم "الإنتلجنسيا" كثيراً، عندما نأخذ بالحسبان مفهوم "المتقف العضوي" عند "غرامشي"، حيث يتقارب مفهوم "المتقف" ويتجاذب مع مفهوم الإنتلجنسيا؛ لأنَّ المتقفين العضويين أيضاً يُسهمون في ابتكار الأفكار ونقد الأوضاع السياسية القائمة، ومواجهة التحديات الاجتماعية الكبرى، في الحياة السياسية والاجتماعية للأمة⁽⁴¹⁾. وينظر ويلفريدو باريتو إلى النخبة، بوصفها أولئك الأفراد الأكثر تميزاً وحضوراً وتأثيراً في مجال اختصاصاتهم، وعندها نستطيع أن نبني على هذه الرؤية، لتحديد مفهوم النخبة الثقافية⁽⁴²⁾. في حين ينظر جولييان بندا إلى النخبة من المتقفين "باعتبارهم نخبة ضئيلة من الملوك الفلاسفة من ذوي المواهب الفائقة والأخلاق الرفيعة الذين يشكلون ضمير

⁽³⁹⁾ وطفة، "المتقفون العرب في زمن موحش أين هو المتقف النقدي؟":

<https://goo.gl/ZJbqQu>

كذلك: عواد علي، "حوار المختلف والمتعدد"

<http://aljadeedmagazine.com/?id=717>

⁽⁴⁰⁾ محمد الدقس، "الإنتلجنسيا العربية: الواقع والطموح: ملاحظات أولية"، في: مجموعة مؤلفين، **الإنتلجنسيا العربية: المتقفون والسلطة**، سعد الدين إبراهيم (محرراً)، (عمان: منتدى الفكر العربي بالتعاون مع اتحاد المحامين العرب والجمعية العربية لعلم الاجتماع، 1988)، ص141.

⁽⁴¹⁾ انظر: - نديم البيطار، **المتقفون والثورة: الإنتلجنسيا كظاهرة تاريخية** (بيروت، 2001)، ص62. - وطفة، "المتقفون العرب في زمن موحش أين هو المتقف النقدي؟":

<https://goo.gl/ZJbqQu>

- فرح صابر، "رؤية نقدية في سوسيولوجية المتقف العربي والثقافة العربية المعاصرة":

<http://newsabah.com/newspaper/113463>

⁽⁴²⁾ وطفة، "في مفهوم النخب وتناظراته":

http://www.bsociology.com/2016/05/blog-post_76.html

المثقف والسياسي في الأراضي الفلسطينية في ظل الانقسام
هل استطاع المثقف أن يصنع الفارق؟

البشرية.. والمثقفون الحقيقيون يشكلون طبقة العلماء والمتعلمين بالغى الندرة؛ لأن ما ينادون به هو المعايير الخالدة للحق والعدل" (43).

بينما يُعرّف طارق مخنان النخبة المثقفة بأنها: "مجموعة من الأشخاص المتجانسين، يمتلكون رصيداً معرفياً ولهم تكوين عال، ويتمتعون بسلطة رمزية تخولهم التفكير في قضايا المجتمع.. ومفردة الثقافة تشمل قطاعات واسعة في الأدب والفلسفة والعلوم الاجتماعية وحتى التقنية والبحثية، فالمثقف هو من يتعدى حدود اختصاصه، للتكلم في قضايا تشملها، كعضو في مجتمع يرتبط مصيرياً بالانتماء إليه" (44). ويعرّف الجابري نخبة المثقفين "بأنهم الفئة الواعية التي اكتسبت، بحكم ثقافتها، موضوعية التفكير ووضوح الرؤية والقدرة على التحليل والمحاكمة المنطقية، مما يجعلهم في حصن من أن تنطلي عليهم أساليب البرجوازية أو يخيفهم تحكم المتسلطين"، ويرى "أن هؤلاء المثقفين هم وحدهم القادرون على تصحيح تلك الصورة في الوعي الجماهيري، ورسم الطريق الصحيح لتحقيقها في حيز الواقع الملموس" (45).

هذا يعني أن النخب الثقافية تشتمل، على الأغلب، هؤلاء الأكثر تأثيراً في مجال الإنتاج الثقافي والرمزي في المجتمع، ولا سيما الكتاب وأساتذة الجامعات والأدباء والشعراء والمفكرون والمنظرون والإعلاميون. ويتميز هؤلاء عملياً بطاقتهم الإنتاجية في مجال الفكر والثقافة، كما يتميزون بتأثيرهم الكبير في الروح المعنوية والثقافية لشعوبهم (46). وغالباً ما يميز الباحثون بين النخبة الثقافية والمثقفين، فالمثقفون يشكلون طبقة واسعة من العاملين في حقل الثقافة، ولكن النخبة منهم ترمز إلى أكثرهم تميزاً وتأثيراً وحضوراً في الحياة الاجتماعية والثقافية للمجتمع. وهذا يعني أن النخبة الثقافية تتشكل من كبار الأدباء والكتاب والمؤرخين والشعراء والفنانين الذي يلعبون دوراً مميزاً وحيوياً، في مجال اختصاصاتهم الفكرية والمعرفية (47).

على ما سبق، يمكن عد النخبة الثقافية مجموعة من كبار المثقفين المشتبكين المستقلين أو المفكرين الذين يتمتعون بقدرات ومهارات ويمتلكون معارف ومعلومات تفوق المثقفين العاديين، ويضعون قضايا المجتمع نصب أعينهم، ولهم قواسم مشتركة يتفقون عليها، وأهداف وتطلعات، ويؤثرون بصورة واضحة في السلطة السياسية في أي بلد، وهم أشبه بصانعي القرار، من خارج الجهاز الإداري/التنفيذي للدولة.

(43) سعيد، المثقف والسلطة، ص 34-35.

(44) مخنان، أزمة غياب دور النخبة، ص 20.

(45) محمد عابد الجابري، "مفهوم الثقافة وقاموس الخطاب العربي المعاصر":

<http://www.aljabriabed.net/culture1.htm>

(46) وطفة، "في مفهوم النخب وتناظراته":

http://www.bsociology.com/2016/05/blog-post_76.html

(47) وطفة، "في مفهوم النخب وتناظراته":

http://www.bsociology.com/2016/05/blog-post_76.html

المبحث الثاني: واقع الثقافة والمثقف في الأراضي الفلسطينية

1. التجربة الثقافية الفلسطينية

لقد عاش الفلسطينيون تجربة ثقافية مهمة وملهمة، في مختلف مراحل صراعهم الطويل مع المحتل، بل إن التجربة الثقافية الفلسطينية تسبق بكثير تجربة الكفاح الوطني، فقد كانت مدن يافا والقدس حاضرة في المشهد الثقافي العربي، حتى قبل نكبة 1948، وكان المثقفون العرب يتوافدون إليها، بوصفها عاصمة ثقافية وفكرية ومركز إشعاع حضاري وتنوير معرفي، وكان للمثقفين الفلسطينيين بصمتهم في المسيرة الوطنية الفلسطينية، بدءًا من معين بسيسو وجيل الخمسينيات، ثم تجربة غسان كنفاني، في ما يُعرف بالأدب المقاوم، وبعدها تجربة ناجي العلي. وعلى مدى تلك الحقبة وبعدها، كانت بصمة محمود درويش حاضرة، وتجلّت فيها بوضوح شديد علاقة المثقف الفلسطيني برجل السياسة، وتبينت المسافات التي تفصل عمل المثقف عن عمل السياسي، في ظلّ تجربة خصبة وغنية؛ اتضحت فيها دلالة وجود القلم بجوار البندقية في المشهد الكفاحي⁽⁴⁸⁾.

الثقافة الفلسطينية، وفق ما يرى بعضهم، هي الأوثق في الثقافات الشرقية القريبة، وبالأخص بلدان العالم العربي، فالإسهامات الثقافية الفلسطينية في مجالات الفن والأدب والموسيقى والملابس والمطبخ، أعربت عن تميز التجربة الفلسطينية، وهي ما زالت تزدهر، على الرغم من الفصل الجغرافي الذي حدث في فلسطين الانتدابية، بين الأراضي الفلسطينية وإسرائيل والشتات، وحتى ما بعد فصل الضفة الغربية عن قطاع غزة، بعد أحداث الانقسام في منتصف 2007⁽⁴⁹⁾. وتشهد الثقافة الفلسطينية اليوم حالة من التراجع الكبير والمستمر، نظرًا للأوضاع التي تعيشها الأراضي الفلسطينية في الوقت الراهن، وخاصة الانقسام السياسي والمؤسسي الذي ألقى بظلاله الثقيلة على المشهد الثقافي الفلسطيني، ما أدّى إلى زيادة الاهتمام بالجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي جاءت على حساب تعزيز الثقافة الفلسطينية.

من الصعب تشخيص أو دراسة الحالة الثقافية في رقعة من فلسطين، وفي أي وقت، بمعزل عن المجرى والسياق العام للحركة الوطنية الفلسطينية التي تكوّنت وتطوّرت في إطارها الحالة الثقافية. ولعله من العبث البحث عن مقدمات المشروع الثقافي في فترة ما قبل القرن العشرين؛ لأنّ الحدود والقضايا والأنظمة في الأقاليم العربية كانت وقتئذ متشابكة، إلى حدّ يصعب معه فرز النتاج الثقافي في أية رقعة منها عن بقيتها. وفي ذلك يقول الشاعر الفلسطيني الكبير أحمد دحبور: "من الضروري حسم المسألة التالية منذ البداية وبصورة بدائية: نحن عرب، لا لأننا نرغب في ذلك فحسب، بل

(48) محسن، "دور المثقف في مواجهة الآثار السلبية للربيع العربي".

(49) سلامة، "المثقف الفلسطيني بين الإذعان والحاجة إلى التمرد".

المثقف والسياسي في الأراضي الفلسطينية في ظل الانقسام
هل استطاع المثقف أن يصنع الفارق؟

أيضاً لأننا فعلاً كذلك، وإثارة موضوع المشروع الثقافي الفلسطيني ليست إلا لتسهيل الدراسة والتصنيف من جهة، ولتبيان الخصوصية التي نجمت عن تطورات سياسية وتاريخية، من جهة أخرى⁽⁵⁰⁾.

ومع الإقرار بوجود الأزمة الشمولية (السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والثقافية) واستمرارها، فإنّ تشخيص أزمة الثقافة الفلسطينية لا يعدو أن يكون توصيفاً أو تحديداً لوجه من وجوه تلك الأزمة، وهو وجه لم يكن طوال التاريخ الحديث والمعاصر قادراً -عبر شخصه- على تفعيل أدواته الثقافية أو المعرفية، تفعيلاً رائداً في السياق النهضوي العام؛ لأنّ الفجوة تزداد اتساعاً بين المثقف والواقع، بحيث أصبح المثقف في وادٍ والواقع في وادٍ آخر، فهذه الحالة دفعت الكاتب إحسان عباس إلى تأكيد أنّ غياب المثقف، في أدب غسان كنفاني، يعود إلى اطمئنان الأخير إلى قدرته على تصوير هذا العالم الواقعي الذي يعجُّ بالبؤساء، بالنظر إليه بريّة، وهذا راجع إلى دور المؤسسة الحاكمة العربية والفلسطينية في شعور المثقف بالغربة⁽⁵¹⁾.

ولم يكن خافياً أنّ الحقل السياسي الفلسطيني الذي شيدته وهيمت عليه منظمة التحرير الفلسطينية، بعد إنشاء السلطة الفلسطينية سنة 1994، ضمن اتفاق أوسلو؛ وضع تفكيك الحقل الثقافي الفلسطيني أمام تحديات كبرى. هنا، يجب التمييز بين الحقل السياسي والحقل الثقافي الذي يتمّ فيه إنتاج الثقافة وتجديدها، بأبعادها المختلفة، من آداب وفنون وفكر وتاريخ وتراث شعب. وثمة مؤشرات على إمكانية أن ينهض هذا الحقل بحيوية جديدة، بعد تفكك الحقل السياسي الفلسطيني إلى مكوناته الجيوسياسية (أراضي 1948، الضفة الغربية، قطاع غزة، الشتات). ونقصد هنا، الثقافة الموجهة لجمهور واسع، مثل الأفلام السينمائية والفيديو والأغاني والتراث الشعبي وقصص الأطفال والكتب المدرسية وما يجري تداوله في الوسائل الإلكترونية⁽⁵²⁾.

تجد الثقافة الفلسطينية اليوم نفسها في ورطة ثلاثية الأبعاد، فهي مطالبة أولاً بإثبات وجودها وتأكيد أبعادها. وهي مملوءة ثانياً بالخوف من أنّ هذا التأكيد قد يؤدي إلى جرح انتمائها إلى محيطها العربي. وهي مطالبة ثالثاً بأن تنتقد ضعفها وملزمة بأن تثبت وجودها الذي يتم التشكيك فيه عبر السؤال: هل هناك ثقافة فلسطينية؟ لأنّ الإجابة عليه تتعدى حدود الثقافة، فإذا فشلت الثقافة الفلسطينية في إثبات كونها وهويتها الخاصة، فهذا يعني مباشرة أنّ الحق الفلسطيني والشعب الفلسطيني موضع شك، وتجد الثقافة الفلسطينية نفسها مطالبة بتأكيد ذاتها، بكل ما تملك من طاقة، في كل لحظة وعبر الأشكال كلها⁽⁵³⁾. ولم يكن خافياً أنّ الشتات أثرى تجربة المثقف الفلسطيني، ومنحه قدرة كبيرة على التعدد والمعرفة بالأقطار العربية، وهيئاً لظهور جيلٍ روائيٍ شاب، مثلما هو الحال بالنسبة إلى يحيى يخلف في روايته

(50) أحمد دحبور، "واقع ومستقبل الثقافة الوطنية الفلسطينية"، طلال عوكل (عرض)، الدراسات الفلسطينية، مجلد 14، عدد 56 (2003)، ص 13.

(51) غازي الصوراني، "حول الثقافة الفلسطينية"، مجلة الحقيقة، عدد 9 (1998)، ص 6.

(52) جميل هلال، "تحديات أمام الثقافة الفلسطينية"، الدراسات الفلسطينية، مجلد 28، عدد 109 (2017)، ص 20.

(53) زكريا محمد، "في قضايا الثقافة الفلسطينية"، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية (مواطن) (2002)، ص 7-8.

(نجران تحت الصفر)، وجمال جنيد، في رواية (الأخدود)، وإبراهيم نصر الله، في رواية (براري الحمى)، بينما قدّم أحمد قبلاري وأكرم شريم (دمشق القديمة)، من خلال أعمالهما التلفزيونية والمسرحية الرائدة⁽⁵⁴⁾.

2. واقع الثقافة الفلسطينية

تعرض الثقافة الفلسطينية والخصوصية الفلسطينية، على مدار الساعة، لخطرٍ كبيرٍ من جرّاء ظاهرة العولمة الثقافية التي تعدّ أخطر التحديات المعاصرة أمام الهوية الثقافية العربية، وهذه الخطورة بالتأكيد تأتي من الهيمنة الثقافية التي تنطوي عليها العولمة، ومن الآليات والأدوات التي تستخدمها لفرضها، مثل الهيمنة الإعلامية. ولقد أصبحت وسائل الإعلام وسيلة للسيطرة الثقافية الغربية وهدم الخصوصيات الثقافية، فالهيمنة الإعلامية اليوم ليست مشكلة إعلامية فحسب، بل مشكلة ثقافية حضارية تؤدي إلى التشكيك في الثقافة العربية والهوية القومية⁽⁵⁵⁾.

على الرغم من وجود أعداد كبيرة من المراكز الثقافية العاملة في فلسطين، إلّا أنّها لا تقدم فعاليات حقيقية، وتنحصر أنشطتها في نطاقٍ ضيقٍ، إلى أبعد الحدود. ولعل هذا نابع من أنّها تحاول رفع تقاريرها إلى الجهات الممولة، إلى درجة أنّ الندوات والمحاضرات التي تعقدها لا يشارك فيها كثير من المثقفين، وربما لم يسمعوا بها من الأساس. هذا بالطبع ما دعا أستاذ الأدب بكلية الآداب (جامعة النجاح الوطنية) د. عادل الأسطة إلى تحميل المراكز الثقافية الفلسطينية المسؤولية عن حالة الانحدار في مستوى الوعي وواقع الثقافة العامة برمتها. وبحسب معطيات صادرة عن جهاز المركزي للإحصاء الفلسطيني، فإنّه في نهاية عام 2016 بلغ عدد المراكز الثقافية العاملة في فلسطين 612 مركزاً، منها 531 مركزاً في الضفة الغربية و81 مركزاً في قطاع غزة. وقدمت المراكز الثقافية مجتمعةً خلال عام 2016 حوالي 10 آلاف نشاط، بمشاركة 583 ألف فلسطيني، مقارنةً بنحو 9 آلاف نشاط ثقافي خلال العام الذي سبقه. وبلغ عدد المتاحف العاملة في الأراضي الفلسطينية في العام نفسه 31 متحفاً، 26 منها في الضفة الغربية و5 فقط في قطاع غزة⁽⁵⁶⁾.

والغريب في الأمر أنّ الأرقام المذكورة أعلاه، بخصوص الواقع الثقافي، لم تسهم فعلياً في تعزيز المشهد الثقافي بالأراضي الفلسطينية، وذلك راجع إلى أسباب عدة، ومنها:

- استمرار حالة الانقسام السياسي، بين غزة والضفة الغربية، وهي تسهم في تشتت الجهد وتحول دون وجود استراتيجية وطنية موحدة لتعزيز المشهد الثقافي، ليكون رافداً للمشهد السياسي.

(54) دحيور، "واقع ومستقبل الثقافة الوطنية الفلسطينية"، ص14.

(55) عبيد ثابت، محاضرات في الأمن القومي العربي (غزة: جامعة الأزهر، 2013)، ص94.

(56) <http://www.qudspress.com/index.php?page=show&id=29692>

المثقف والسياسي في الأراضي الفلسطينية في ظل الانقسام
هل استطاع المثقف أن يصنع الفارق؟

- تردي الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية التي تأخذ الاهتمام الأكبر لدى المواطن الفلسطيني؛ لأن من يفتقر إلى الأمن الاجتماعي والاقتصاد لن يولي الحالة الثقافية اهتماماً، فإنتاج الإبداع الثقافي، كما هو معلوم بالضرورة، يحتاج إلى استقرار نفسي واجتماعي واقتصادي، من أجل إنتاج إبداع ثقافي مميز، ويُقال "المال يولّد الفكر.. والمال يولّد الثقافة". ثمة محاولات يمكن عدها جادة، وهي ما تقوم بها مؤسسات بحثية وفكرية فلسطينية عدة، للنهوض بالثقافة الفلسطينية والمحافظة على الوعي الوطني والحقوق الفلسطينية، مثل مركز الأبحاث الفلسطيني، ومؤسسة الدراسات الفلسطينية، ومؤسسة السينما الفلسطينية، ومركز السكاكيني، ومتحف محمود درويش، ومؤسسة مواطن (المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية)، ومدار (المركز الفلسطيني للدراسات الفلسطينية)، ومركز مدى الكرمل، ومؤسسات أخرى عدة، بما في ذلك تلك التي تنشط إلكترونياً، لدحض الرواية الصهيونية (بما هي رواية استعمارية استيطانية تستند إلى الأسطورة والخرافة)، وإثراء الرواية الفلسطينية. وهذه مهمة تولّاها ويتولاها أفراد أيضاً، ولا تنحصر في مؤسسات ومراكز (57).

على المستوى الرسمي في الأراضي الفلسطينية، هناك غياب أو تغييب للحالة الثقافية، حيث قل ما يسمع الإنسان الفلسطيني بأيّ من النشاط الثقافي الخاص بدائرة الثقافة والإعلام⁽⁵⁸⁾ في منظمة التحرير، وهي الجهة المسؤولة عن النشاط الثقافي الخاص بفلسطيني الشتات، في حين إنّ وزارتي الثقافة المختصتين بالشأن الثقافي في مناطق السلطة (قطاع غزة والضفة الغربية) تعانيان شح الموارد المالية ونقص في الموارد البشرية المتخصصة. يقول وزير الثقافة الفلسطيني الأسبق، د. إبراهيم إبراش: "كان هناك توجه لإلغاء وزارة الثقافة نهائياً"⁽⁵⁹⁾، بينما لا تقوم مؤسسة الرئاسة الفلسطينية بما يجب من تكريم الأدباء والفنانين، لا في أثناء حياتهم ولا بعد مماتهم.

وتواجه الثقافة الفلسطينية تحديات كبيرة، في سبيل المحافظة على الهوية والمخزون الفكري والتراثي للشعب الفلسطيني، في ظل حالة من التشتت والانحسار، بسبب من الأزمات التي تتعلق بالوضع الراهن في المحيط العربي، أو

(57) هلال، "تحديات أمام الثقافة الفلسطينية"، ص 21.

(58) بالنظر إلى زاوية الأخبار المنشور على موقع (دائرة الثقافة والإعلام):

<http://dci.plo.ps>

نجد أن آخر خبر منشور يحمل عنوان "دائرة الثقافة والإعلام في م.ت.ف تنظم ورشة عمل حول رؤية الشباب والمجتمع المدني في تفعيل المنظمة"، وتم نشره بتاريخ 19 شباط/ فبراير 2013. وبالنظر إلى (خطة 2012- 2013 والموازنة التقديرية) المنشورة على الموقع، يتبين لنا أنّ مجموعة المبلغ المطلوب لـ (الإدارة العامة للإعلام) 147 ألف دولار أمريكي، بينما مجموع المبلغ المطلوب لـ (الإدارة العامة للثقافة) 94 ألف دولار أمريكي للعامين المذكورين. راجع خطة 2012 - 2013 والموازنة التقديرية لـ (دائرة الثقافة والإعلام)، في:

<http://soo.gd/zVHs>

(59) إبراهيم إبراش، "إشكالية الثقافة والمثقفين في فلسطين (1، 2)";

<https://goo.gl/HMtmYM>

بسبب استمرار حالة الانقسام التي تولّد عنها عدد من المشكلات السياسية والثقافية والفكرية، ما يستلزم إعادة إنتاج هذا المفهوم والحثّ على ممارسته. وهذه مهمة باتت ملحةً للغاية، نظرًا للحاجة إلى إعادة بناء حركة تحررٍ وطنيٍّ جديدةٍ تعزز المشهد الثقافي، أفقيًا وعموديًا، عبر الاهتمام بالعملية التعليمية، بمستوياتها المختلفة، لكونها المولد الرئيس للرأسمال الثقافي للأفراد وللمجتمع كله. لقد كان للانقسام أثرٌ بالغ السلبية في المشهد الثقافي الفلسطيني، حيث كان طرفا الانقسام ينفيان الآخر، وكانت السلطانان في غزة والضفة عامة تنظران بحذرٍ وشكٍّ كبيرين إلى المثقفين⁽⁶⁰⁾.

3. واقع المثقف الفلسطيني

درجت العادة، في الحالة الثقافية الفلسطينية، على أنه لا قيمة لإبداع المثقف الفلسطيني، ما لم يشترك إبداعه بالاحتلال الإسرائيلي، ويلاصق هموم الشعب الفلسطيني وتطلعاته. وللمثقف الفلسطيني دورٌ أساس في المحافظة على حضور القضية الفلسطينية واستمراريتها، بوصفها قضية تحررٍ وطنيٍّ، وعلى الثقافة والهوية الوطنية، حيث كان المثقفون يُنتجون حالةً ثقافيّةً راقيةً تفرض حضورها وطنيًا ودوليًا، وكان للحالة الثقافية الفلسطينية الريادة عرييًا⁽⁶¹⁾.

في إشارة سريعة إلى واقع المثقفين جغرافيًا؛ نجد أنّ المثقف المقدسي عايش حالةً من الإفصاء المتعمد والقسري عن مدينته في أحيان كثيرة، من قبل سلطات الاحتلال، بجانب مواجهته أحوالاً معيشيةً صعبةً حَشَرَتْه في خيارات مصيرية، ولم تتبنَ السلطة الفلسطينية دعمه وحمايته من اعتداءات الاحتلال، بينما خضع مثقفو أراضي 1948 لقوانين دولة الاحتلال، وتمّت محاصرة أفكارهم الوطنية التحررية، وفصلوا عن محيطهم الفلسطيني⁽⁶²⁾. وقد خضع مثقفو الأراضي الفلسطينية⁽⁶³⁾ (قطاع غزة والضفة الغربية) لسلطتي الأمر الواقع وحملات الاعتقال وتقويض حرياتهم، في ما بادرت السلطانان إلى استقطاب بعض منهم، ليحملوا شكلها السياسي، إلا أنه سرعان ما أوجد ذلك حالة "طلاق" أو "استقالة" المثقف من العمل السياسي والرجوع إلى عمله الفكري وإبداعه ذي الفضاء الحر، وحتى من لم يحالفه الحظ في الطلاق بينه وبين السلطة وارتبط بها بصورة أو أخرى، فقد خلق ذلك تناقضًا بين فكر المثقف ومبادئه التي يحملها، وانسياقًا إلى مربع مصالح السياسيين.

(60) ابراش، "إشكالية الثقافة والمثقفين في فلسطين (1، 2)".

(61) ابراش، "إشكالية الثقافة والمثقفين في فلسطين (1، 2)".

(62) حسام أبو النصر، "المثقف الفلسطيني بين سلطتين واحتلال"، الحوار المتمدن:

<https://goo.gl/NdAjXE>.

(63) يُطلق مصطلح "الأراضي الفلسطينية" على الأراضي الفلسطينية المحتلة 1967، أي الضفة الغربية وقطاع غزة، ومساحتها تشكّل حوالي 22 في المئة من مساحة فلسطين الانتدابية، أي 5940 كم² من أصل 27 ألف كم² (5575 كم² للضفة الغربية، 365 كم² لقطاع غزة).

المثقف والسياسي في الأراضي الفلسطينية في ظل الانقسام
هل استطاع المثقف أن يصنع الفارق؟

وربما خان المثقف بذلك منطلقاته، في ما خيَّب ظنَّ جمهورٍ كبيرٍ في المجتمع كان يرى فيه الرافعة والنهضة والثقة الكبيرة، في حين خضع المثقفون الفلسطينيون في الشتات لحالة من الاغتراب المتواصل والحنين إلى الوطن، والغربة الموحشة، وتصادمت حياته المشتتة بثقافته الوطنية ورسالته التي يحملها، وكان مطلوباً منه أن يحافظ عليها، وهو يعيش في كنف حضارات وثقافات أخرى⁽⁶⁴⁾. إن المثقف، بحكم هويته، يتأثر بجميع العوامل المحيطة به، ويحاول أن يؤثر في المجتمع، ولكن الوضع الاقتصادي السيئ انعكس سلباً في أداء المثقف الفلسطيني الذي جعله بين خيارات توفير متطلبات صموده الاجتماعية اليومية، واستمرار تدفق عطائه الوطني، ما جعله عرضةً للابتزاز السياسي، والحاجة الملحة لتزوجه بالسلطة لدافع اقتصادي، بينما فضّل آخرون الصمود والتمترس وراء أفكارهم التي بمجمل ما اكتسبها المثقف وحصيلتها تُجبر لخدمة الشعب لا لصالح السياسيين وسلطتهم. وقد يكون المثقف كادحاً، لكن مثقفي الطبقة الوسطى أو الأغنياء منهم، قد يكونوا الأوفر حظاً في نشر أفكارهم، وهذا مؤشّر على أن الحالة الاقتصادية تلعب دوراً في نشر الوعي، ولكن لا تؤثر بالمطلق في مبادئ المثقف الحقيقي، حتى لو كان فقيراً⁽⁶⁵⁾.

المثقف الفلسطيني في قطاع غزة، إن انتقد حماس، يصبح معرضاً لاستدعاء الأجهزة الأمنية، بحجة انتقاد المقاومة الفلسطينية، بينما إذا انتقد الرئيس محمود عباس أو السلطة والحكومة أو حركة فتح، يكون عرضةً لإمكانية قطع راتبه أو الحرمان من الترقيات الإدارية أو من السفر أو المتابعة القضائية، وربما يواجه تهمةً مفادها أنه ضد الرئيس والشرعية وعميل، إما لحماس أو لمحمد دحلان، إن لم يكن لإسرائيل، حتى وإن كان من حركة فتح نفسها. وإذا ما انتقد كاتبٌ فلسطينيٌ ما يتعرّض له الفلسطينيون من مضايقاتٍ في مصر وموانئها الجوية والبرية، يسمي معرضاً لمنعه من دخول مصر، وإن انتقد الأردن يتعرض للإجراء نفسه.. إلخ⁽⁶⁶⁾.

بعض المثقفين يعيشون حالةً من "نفي الآخر"، ولا يرى المثقف إلا نفسه، وتسيطر عليه الفوقية والأنفة والرجسية والغرور، وهي حالة تجعل كل منهم يرى نفسه محور العمل الثقافي والفكري وأنه أفضل من غيره من المثقفين، ومن ثم لا يقبل أن يكون جزءاً من الكلّ الثقافي الفلسطيني، ويرى أن على الآخرين الالتحاق به والدوران في فلكه. إنه نموذج المثقف الذي يسعى إلى أن تكون علاقته بالآخرين، بمن في ذلك زملاؤه من المثقفين، علاقة الشيخ بمريديه، لا علاقة أنداد متساوين. بعض المثقفين ينتمون إلى مدرسة ثقافية فكرية لا ترى علاقة حتمية أو ضرورية بين إبداع المثقفين وإنتاج

(64) حسام أبو النصر، "المثقف الفلسطيني بين سلطين واحتلال"، الحوار المتمدن:

<https://goo.gl/NdAjXE>

(65) حسام أبو النصر: مقابلة أجراها الباحث في 15 / 5 / 2017.

(66) ابراش، "إشكالية الثقافة والمثقفين في فلسطين (1، 2)".

حالة ثقافية وطنية، ويرى أنه ليس من الضروري أن يؤدي الإبداع الثقافي إلى إنتاج حالة ثقافية وطنية. لذا، فبعض المثقفين يضرب طوقاً على نفسه، ويعمل بصمتٍ ويعزل نفسه عن أيِّ عملٍ ثقافيٍّ جمعيٍّ⁽⁶⁷⁾.

ولعله من المفيد الإشارة إلى أنَّ غياب الكينونة الثقافية، أو ضعف الأطر والمؤسسات والاتحادات الجامعة والمنظمة لقطاعات المثقفين، جعل المثقفين أشبه بالأيتام الذين يعيشون تحت رهاب الخوف من الاعتقال أو قطع مصدر رزقهم، ولا يجدون من يدافع عنهم ويطالب بحقوقهم، وخصوصاً حق حرية الرأي والتعبير، في مواجهة السلطتين والحكومتين⁽⁶⁸⁾.

المبحث الثالث: العلاقة بين المثقف الفلسطيني والسياسي في سياقها التاريخي

1. في العلاقة بين المثقف والسياسي

من المعروف أنَّ العلاقة بين المثقف والسلطة ينتابها الشك والريبة، وحالة من المدّ والجزر وعدم الثقة. وقد شكَّلت صراعاً تاريخياً بينهما منذ أقدم العصور، ما انعكس في كتابات المفكرين والأدباء والمثقفين، لأنَّ السلطة الحاكمة تسعى إلى تقويض أفكار المثقف، وتقييدها، وضبطها واحتوائها، بما يخدم مشروعها السياسي، في ما المثقف يبحث عن ذاته واستقلاليتها التي تحمي فكره، للوصول إلى مرحلة التأثير والتغيير في المجتمع. هذه العلاقة تُنتج هاجس خوفٍ يستولي على المثقف من السلطة ومن الذات، وكذلك من الآخر، وحتى من الحرية نفسها، وذلك كله يعمل على تعويق المثقف عن تحقيق ذاته، خاصة إذا كان تابِعاً للسلطة؛ لأنَّ الدولة التي تحتكر كل شيءٍ توصل في وجهه الأبواب، لتجعل منه تابِعاً متحيزاً لها، أو مثقفاً نوعياً يقف في وجه السلطة، ويكون مستعداً للتحدي والتضحية، أو أن يهرب ويتنحَّى⁽⁶⁹⁾.

ثمَّة ترابط جدليٍّ بين الثقافة والسلطة في الأنظمة الشمولية، ولا يمكن فهم هذه العلاقة وتحليلها، إلا في حالة هيمنة الدولة على الثقافة وأدلتجتها وتوجيه العلاقات الفكرية والاجتماعية والسياسية حسب مصالحها، بحيث يتحوَّل النشاط الثقافي إلى ما يخدم مصالحها وتحقق أهدافها، عن طريق تشكيل مؤسساتٍ وأجهزةٍ إداريةٍ تستطيع توجيه "الرأي العام" نحو رؤية ذات بُعدٍ واحدٍ وتقوم على احتكار المعرفة والثقافة وتوجيهها، وهو ما يقود إلى نفي الآخر المختلف وإلغاء وجوده. هذا يستدعي منها تحويل "المثقف" إلى داعية وقولته، وفق سياسات السلطة الحاكمة التي تنتج الثقافة والمثقف

(67) ابراش، "إشكالية الثقافة والمثقفين في فلسطين (1، 2)".

(68) ابراش، "إشكالية الثقافة والمثقفين في فلسطين (1، 2)".

(69) سلامة، "المثقف الفلسطيني بين الإذعان والحاجة إلى التمرد".

المثقف والسياسي في الأراضي الفلسطينية في ظل الانقسام
هل استطاع المثقف أن يصنع الفارق؟

في آنٍ معاً، وحين تهيمن الدولة على الثقافة وتسلط على المثقف، يتحوّل المثقف إلى متسلطٍ من جهة، وإلى مقموعٍ مهزومٍ، من جهة أخرى (70).

يرى حسن حنفي أنّ الثقافة عمل النخبة، والسياسة حركة الجماهير، الثقافة للأقلية والسياسة للأغلبية، الثقافة نظراً وبحسبٍ عن الحقيقة، والسياسة عملٌ وتحقيقٌ للمصلحة، ولكن اللات في حركات التغيير الاجتماعي أنّها قدمت تصوراً أصبحت فيه الثقافة سياسة غير مباشرة، وأنّ السياسة ثقافة بلا جذور، والتمهيد للسياسة بالثقافة وتحقيق الثقافة في السياسة، ومن دونها تصبح الثقافة معزولةً عن الواقع الذي تعمل فيه، وتصبح السياسة محض غوغائية، ديماغوجية، نفعية وارتزاق، محض قوة وتسلط (71). ويدرك فريق من المثقفين أنّ السلطة السياسية محصلة السلطات الأخرى جميعها، فيخرجون عليها جميعاً، بدءاً بسلطة المعرفة وسلطة الأب، وفق ما وصفها سيغ蒙德 فرويد.

هذا النوع من المثقفين وصفه إدوارد سعيد بالمثقف المنفي أو الهامشي الذي يقوم بدور اللامنتمي، ويحاول تحطيم القوالب الجامدة والأنماط الثابتة، والتعميمات الاختزالية التي تفرض قيوداً شديدة على الفكر الإنساني والتواصل ما بين البشر. إن المثقف الحق هو من يقاوم أنواع السلطة وأشكالها جميعها، فما يمثل وعي المثقف أو المفكر هو روح المعارضة، لا القبول والتناغم، ما تتسم به الحياة الفكرية، من جاذبية وتحديات، تكمن في الخلاف والانشقاق والخروج على "الوضع الراهن"، وفكره وثقافته السائدة (72). لقد رأى إدوارد سعيد، متأثراً بأفكار غرامشي، ضرورة استقلال المثقف عن السلطة، وعد المثقف الحق هو من يمتلك أفكاراً يعبر عنها لغيره، وعليه أن يتمسك بقيمٍ عالية، مثل الحرية والعدالة، مع رفض الحلول الوسط، بوصفه مشاركاً في الحياة العامة. وعليه "تمثيل" العامة في معارضة أشكال السلطة جميعها، منطلقاً مما يؤمن به من قيم ومبادئ إنسانية عامة، مع ضرورة أن ينهض المثقف بدور الهاوي لا المحترف (73).

تتمظهر علاقة المثقف بالسلطة، في شكلها الأول، بالولاء الطبيعي، الفطري، أو الغريزي. نقصد هنا، الولاء للعشيرة والقبلية والعقيدة، وهو أقدم من الولاء العقلي الأخلاقي المقترن بالتحضر والتمدن. وما يزال الولاء الغريزي هو الأقوى في المجتمعات التقليدية، مثل مجتمعنا الفلسطيني، وليس مستهجناً والحال هذه أن تكون أقوال "الأب القائد" و"القائد الرمز" و"القائد الضرورة" و"الزعيم الملهم" و"القائد الرباني" مرجعاً لمثقفين يوالونه، ولاءً غريزياً أو نفعياً. لقد بدا هذا الأمر أكثر وضوحاً مع حال الانقسام التي عاشها الفلسطينيون في السنوات الأخيرة، حيث باتت القرارات والمواقف كلها تتخذ طابعاً أقرب، في تبريره، إلى انسياق "القطيع" منه إلى القناعة الإنسانية (74).

(70) سلامة، "المثقف الفلسطيني بين الإذعان والحاجة إلى التمرد":

<https://goo.gl/6apCQC>.

(71) حسن حنفي، في الثقافة السياسية (دمشق: دار علاء الدين، 1998)، ص 182-186.

(72) محسن، "دور المثقف في مواجهة الآثار السلبية للربيع العربي".

(73) حسام أبو النصر: مقابلة أجراها الباحث في 15/ 5/ 2017.

(74) محسن، "دور المثقف في مواجهة الآثار السلبية للربيع العربي".

إذا كانت تلك هي حقيقة العلاقة بين المثقف والسلطة، وفق ما شخّصها كبار المفكرين في العالم، فما بالنا بسلطتين نشأتا في أوضاع الانقسام السياسي، بجغرافيتين متباعدتين، ولكل سلطة خصوصيتها وسياستها التي تفرضها على الأرض، في كل من الضفة الغربية وقطاع غزة. لكل سلطة فكرها ومنهجها السياسي الذي ترّوج له، مما فرض على المثقف الفلسطيني أن يتعايش أو يواجه المتغير الجديد، ويصل الأمر به في أحيان كثيرة إلى التصادم بالأطراف السياسية وأجهزته الأمنية، بوصف ذلك دليلاً على فشل السياسة في احتواء المثقف وأفكاره، وتبني حالة التغيير التي يدعو إليها والأفكار الديمقراطية والقيم العامة التي تهدف إلى توحيد مكونات المجتمع الارتقاء به. وربما يكون الإعلام قد أسهم، بصورة كبيرة، في تغييب دور المثقف، بما يخدم السياسيين، في إظهار أفكارهم على حساب عقلانية الفكر الذي يخدم المجتمع، في مقابل فكر السلطة الذي يخدم سياسة الحاكم⁽⁷⁵⁾.

2. العلاقة بين المثقف والسياسي الفلسطيني قبل اتفاق أوسلو

لقد أسهمت الثورة الفلسطينية منذ ستينيات القرن الماضي في تطور الفكر الوطني، وهي امتداد للفكر الوطني الذي جاء به الانتداب البريطاني قبل ذلك. وقد غدّت كثيراً من جوانب الحياة الفلسطينية، وشكّلت ملامحها الثورية، وانعكست في كتابها ومفكرها ومبدعها في الداخل والشتات، وولّدت جيلاً ثورياً جديداً يكافح من أجل تحقيق التحرير. ومع نضج هذه الحالة، كان لا بد من ظهور المثقفين الثوريين الداعين إلى الأفكار التحررية، والداعمين بأفكارهم نضالات الثوار، حيث جسّدوا صورة ذلك، من خلال إبداعاتهم المختلفة التي وصلت إلى حضارات العالم الحر الذي كان يناهز بتلك الأفكار في زمن الاستعمار، وظلّ نشاط المثقفين الثوريين قائماً طوال مراحل النضال الوطني، وشكّل رديفاً أساسياً له، حتى يومنا هذا⁽⁷⁶⁾.

في مرحلة ما قبل توقيع اتفاق أوسلو، كان المثقف الفلسطيني على درجة كبيرة من الأهمية والفاعلية، وكان يشارك في عمليات صناعة القرار الفلسطيني، من خلال عمله مع أو ضمن دوائر منظمة التحرير الفلسطينية. لكن أخطر ما صنعه "مثقف منظمة التحرير" هو ضربه حراك المثقف الفلسطيني الآخر الخارج على الامتثالية والذرائعية. وثمة تاريخ من التهميش والتحريض مارسه التيار الرسمي في الثقافة الفلسطينية، أو تيار "مثقف منظمة التحرير" على معارضي سياسات المنظمة أو منتقديها⁽⁷⁷⁾. يقول ساري عرابي عن تلك المرحلة: يقارب السياسي الفلسطيني علاقته بالمثقف، بأدوات

(75) حسام أبو النصر: مقابلة أجراها الباحث في 15 / 5 / 2017.

(76) حسام أبو النصر: مقابلة أجراها الباحث في 15 / 5 / 2017.

(77) نجوان درويش، "أن تكون مثقفاً فلسطينياً بعد أوسلو".

المثقف والسياسي في الأراضي الفلسطينية في ظل الانقسام
هل استطاع المثقف أن يصنع الفارق؟

السلطة، ترغيباً وترهيباً، وعطاءً وحرماناً، وتقريباً وإقصاءً، وما يتصل بذلك من مراوغة ومخاتلة وتلفيق وخداع، حتى لو انتهى الأمر بالسياسي إلى تدمير مشاريع رائدة، ما دامت لم تعكس صورته ولم تعبّر عن نفوذه، بيد أن السؤال الأهم: كيف لو كانت تلك طريقة السياسي في إدارة الأمور كلها؟⁽⁷⁸⁾ ومن خلال تعامل رئيس (م.ت.ف)، الراحل ياسر عرفات، مع المثقفين الفلسطينيين نلاحظ أنها اختلفت بين العلاقات الحميمة ببعض المثقفين والعلاقات المشحونة بالعداء ببعضهم الآخر. وعلى الرغم من تعدد الحالات، لكننا هنا نود الحديث عن حالتين، هما: أنيس صايغ ومحمود درويش.

أ. أنيس صايغ

في تحليله علاقة السياسي الفلسطيني بالمثقف الفلسطيني، من خلال تجربة أنيس صايغ مع ياسر عرفات، يقول ساري عراي: كان أنيس صايغ، في تحليل متأخر لمذكراته التي كتبها تحت عنوان (أنيس صايغ عن أنيس صايغ)، قد أعلن أنه فهم سر خلاف ياسر عرفات معه شخصياً، ومع المشروعات التي وقف على رأسها، ولا سيما مركز الأبحاث الفلسطيني، ومجلته الصادرة عنه (شؤون فلسطينية)، والموسوعة الفلسطينية، وحتى مجلة (شؤون عربية)⁽⁷⁹⁾. ويروي فيصل دراج في كتابه (بؤس الثقافة في المؤسسة الفلسطينية)، عن صايغ قوله: إن عرفات عمل على تدمير تلك المشروعات، وخاصة المركز ومجلته والموسوعة؛ لأنها كانت عقبات في وجه المشروع السياسي لتلك القيادة المتنفذة، ويلخص ذلك بقوله: "لا بد من شطب النضال الثقافي، لتحقيق الاستسلام السياسي".

يتحدث أنيس صايغ عن علاقة المثقف بالسياسي، من خلال تعامله مع ثلاثة من قيادات الشعب الفلسطيني، حيث يعد أن أحمد الشقيري، أول رؤساء منظمة التحرير، قد رعى المركز وشجّعه وحماه وحافظ على استقلالته، بينما كانت علاقة خليفته، يحيى حمودة، بالمركز معقولة. أما ياسر عرفات، فقد عمل على تحطيمه بعد فشله في تحويله إلى دار إفتاء تُوقّع للسياسي كل ما يريد وتكون ظلاً لسلطته، إذ تكمن قدرة السياسي في داخل أحشاء المؤسسة الثقافية في كل شيء، من الموظفين إلى المستكئين وإلى المضمون، وحتى حجم خط مقالته وصورته على غلاف المجلة. وربما يظل تحليلاً محتملاً ما ذهب إليه أنيس صايغ في القول بأن عرفات لم يُسفر عن ودٍ له؛ لأنّ مشروعاته الثقافية كانت عقبة في وجه مشروعات التسوية التي بدأ عرفات بالولوج إليها مبكراً جداً، قبل انكشاف القناع -بحسب تعبير صايغ- في العام 1993. ويوجّه المثقف أنيس صايغ تهمةً إلى السياسي ياسر عرفات بأنّه لم يكن يقرأ، وكان ييدي ملاحظات غير دقيقة

(78) ساري عراي، "المثقف والسلطة: أنيس صايغ وياسر عرفات".

<https://goo.gl/wHrjBD>.

(79) تأسس مركز الأبحاث سنة 1965 تابعاً لمنظمة التحرير الفلسطينية التي كان يرأسها أحمد الشقيري، وتولى رئاسته فايز صايغ، ثم في 1966 تولاه شقيقه أنيس. أما المجلة (شؤون فلسطينية)، فقد صدرت عن المركز سنة 1971، بينما كان مشروع الموسوعة الفلسطينية ومجلة (شؤون عربية) يتبعان الجامعة العربية، باقتراحات من أنيس صايغ، بمعنى أنها لم تكن تابعة لمنظمة التحرير.

على موضوعات المجلة والموسوعة، وكأنه كان يسمع من غيره، ولا يقرأ بنفسه، وأن ملاحظاته لم تكن متعلقة بالمضمون، بقدر ما تعلقت بانتماءات الكتّاب، وتوزيع نسب الفصائل بين موظفي المركز وكتّابه.

ب. محمود درويش

تميّز محمود درويش من غيره من المثقفين في الساحة الفلسطينية بـ "قوة الثقافة في السياسة"، ويمكن القول إن كل مثقف سياسي، وليس كل سياسي مثقف. محمود درويش لم ينخرط تمامًا في العمل السياسي المباشر، ولكنه بوصفه مثقفًا كان سياسيًا بامتياز، بحسب ما يقول يحيى يخلف. لقد كانت أشعار درويش مرافقة كل محطات القضية الفلسطينية التي عاشها، فحمل القضية ولم يتكئ عليها وأوصلها إلى عمق الضمير الإنساني، وهو ما جعله مقربًا من دوائر صنع القرار، في كثير من اللحظات التاريخية، وقد أهدته هذه المنزلة ليسهم بصورة خلّاقة في رفع مستوى الأداء وراية القيم⁽⁸⁰⁾. لقد تميّزت العلاقة بين محمود درويش وياسر عرفات بأنها علاقة ود واحترام متبادل، على النقيض تمامًا من علاقة الأخير بصايغ. وكان درويش أحد أعضاء الفريق الذي أعدّ لذهاب ياسر عرفات عام 1974 إلى الأمم المتحدة، فوضع للمسات الأخيرة على خطابه التاريخي الذي ألقاه هناك، وهو من أسهم في صياغة الجملة الأهم في خطاب أبو عمار وأصبحت شعارًا: "أحمل إليكم سلاح الثائر في يد، وغصن الزيتون في اليد الأخرى، فلا تسقطوا الغصن الأخضر من يدي".

في أواخر سبعينيات القرن الماضي، تسلّم محمود درويش رئاسة مركز الأبحاث الفلسطيني، ورئاسة تحرير مجلة (شؤون فلسطينية)، وهي مجلة سياسية بالدرجة الأولى، فعمل في السياسة بروح المثقف والشاعر، واستطاع أن يؤكّد حضور الثقافة في السياسة. وكتب درويش نص إعلان الاستقلال (قيام دولة فلسطين) الذي ألقاه عرفات في المجلس الوطني عام 1988، في دورة المجلس في الجزائر، وهو النص الذي اتّسم بالبلاغة وبمضمون سياسي وحضاري وإنساني عبّر بلا لبس عن قوة الثقافة في السياسة. لقد حاول درويش أن يصنع الفارق، من خلال وضع لمسات المثقف في السياسة الفلسطينية وعندما أتيح له ذلك، ولم يكن مثقف سلطوي أو "سحيبًا"، بالمفهوم المتداول هذه الأيام على الساحة الفلسطينية، على الرغم من أن بعض رفاقه اتهموه بأنه "شاعر أو مثقف البلاط"، إذ اختلف مع ياسر عرفات، فاستقال من مركز الأبحاث، بسبب غضب عرفات لبعض ما نشر في (شؤون فلسطينية)، ثم اختلف معه بعد اتفاق أوسلو وعارضه واستقال من عضوية اللجنة التنفيذية.

صحيح أن علاقته بعرفات دخلت مرحلة من التوتر، ولكنها لم تصل إلى مرحلة الفجور، ولم يحوّل درويش الخلاف الشخصي إلى خصومة، بل دافع عن عرفات ووقف إلى جانبه، بعد الخروج من بيروت سنة 1982. وكان درويش يحاول أن يصنع حقائق ثقافية في السياسة، ويحلم بمشروع ثقافي، لكن حركة الحياة كانت أسرع من حركة السياسة، وحركة

(80) يحيى يخلف، "محمود درويش: قوة الثقافة في السياسة":

المثقف والسياسي في الأراضي الفلسطينية في ظل الانقسام
هل استطاع المثقف أن يصنع الفارق؟

الثقافة، وفسحة التأمل. يقول عمر شعبان: لم يعد محمود درويش يمثل المثقف المستقل والمشتبك، بل تحول إلى أداة في يد السلطة بعد الانقسام، وأخذ يهاجم حركة حماس، ولكنه سرعان ما أدرك أنه وقع في فخ السلطة، فعدل عن مواقفه ورجع إلى استقلاليته من جديد⁽⁸¹⁾.

3. العلاقة بين المثقف والسياسي الفلسطيني بعد اتفاق أوسلو

يعد التوقيع على اتفاق أوسلو منعطفًا خطيرًا، وقد ألقى بظلاله الثقيلة على السياسة والاجتماع والثقافة وغيرها، في الأراضي الفلسطينية، وقد عده مثقفون فلسطينيون، مثل إدوارد سعيد وهشام شرابي، كارثة ومأساة. لقد كان اتفاق أوسلو مرحلة تحول كبير في الثقافة الفلسطينية، وصورة المثقف الفلسطيني وشكل صراعه، وهو تأثير مستمر إلى يومنا هذا. بعدها ظهرت مصطلحات مثل "ثقافة أوسلو" و "مثقف أوسلوي"، فأصبحت أقرب إلى الشتائم، وشهدت الأراضي الفلسطينية، بعد تشكيل السلطة الفلسطينية ما يمكن تسميته بـ "صراع المثقفين المؤطرين" الذين خضعوا للتجاوزات السياسية بين الفصائل، مما انعكس سلبيًا في المثقفين الحقيقيين الذين لم يعد بالإمكان أن يقوموا بتسويق أفكارهم، في مجتمع أضحي مشحونًا بالثقافة الفصائلية الفئوية التي كانت تنفي الآخر وتقديس منتوجها الثقافي. لقد كان عدد كبير من المثقفين مجرد أدوات بيد السلطة السياسية واستخدمتهم لتبرير التوقيع على اتفاقية أوسلو أو سياسات القمع الموجهة إلى المعارضة، في ما بعد، ثم أصبحوا كوادري في هذه السلطة وتقلدوا مناصب من الفئة العليا. وعرف "مثقف م.ت.ف"، كما سُمّاه غالب هلسا، في دراسة مبكرة له بهذا العنوان، طورًا جديدًا أصبح فيه "مثقف السلطة"، في صيغة قريبة من نمط "مثقف السلطة" العربي التقليدي، في بلاطات الأنظمة الشقيقة⁽⁸²⁾.

بعدها غاب كثير من مثقفي الثورة الفلسطينية عن المشهد الثقافي، ولعلنا لا نستطيع القول بأنهم اندثروا، وربما يرجع ذلك إلى أسباب، ومنها اندماج بعضهم إلى السلطة وتحولهم، لظنهم الراسخ بأنهم مشاركون في مرحلة البناء لنظام سياسي فلسطيني جديد على الأراضي الفلسطينية التي انسحب الاحتلال الإسرائيلي منها، وأثر ذلك في عطائهم الثقافي والفكري، على أساس أنهم أصبحوا ذوي مهمات وظيفية مرتبطة بعلاقة وطيدة بالسلطة. أما السبب الثاني، فيتمثل في بقاء جزء كبير منهم في الشتات، ما أدى إلى ذوبانهم ولو جزئيًا في المجتمعات التي يقطنونها، إلى جانب متطلبات حياتهم الاجتماعية الصعبة التي يعيشونها مع أسرهم، في حين إن بعضهم حافظ على بقائه واستقلالية طرحه، على الرغم من التغيرات السياسية، وخاصة مع احتدام صراع الأيديولوجيات، حتى في فكر الثورة ونهجها، لا على الصعيد السياسي فقط، بل شكّلوا حالة

(81) عمر شعبان: مقابلة أجراها الباحث يوم 20 / 6 / 2017.

(82) نجوان درويش، "أن تكون مثقفًا فلسطينيًا بعد أوسلو":

فلسطينيةً مستقلةً بذاتها وتعمل وفق إمكانياتها المتاحة على نشر الوعي والفكر الحر الذي يصبُّ معظمه في مصلحة المحافظة على النسيج الوطني⁽⁸³⁾.

يمكننا أيضًا مراجعة ما واجهه المفكر الفلسطيني هشام شرابي عام 1996، حين حاول مع بعض المثقفين الفلسطينيين في أرض اللجوء الدعوة إلى عقد (مؤتمر اللاجئيين للعودة وتقرير المصير) الذي لم يقيض له الانعقاد، والمواجهة التي تعرضت لها فكرة المؤتمر وهشام شرابي شخصيًا، من قبل "مثقفي المنظمة"، وفق ما يوثقها كتاب (بيت بين البحر والنهر: محاورات حول فلسطين والعودة) لنوري الجراح، ويتضمن حوارات أجراها المؤلف مع عشرة مثقفين فلسطينيين (من بينهم هشام شرابي وإدوارد سعيد وشفيق الحوت ومحمود درويش، وثلاثة من المفاوضين في مؤتمر مدريد: حيدر عبد الشافي وحنان عشراوي وإلياس صنبر). الكتاب الذي يقدم صورة عن حالة المثقف الفلسطيني بعد أوسلو، تبدو محاوراته مرجعًا ممتازًا في كشف مواقف المثقفين الفلسطينيين من اتفاقية أوسلو، والهيمنة التي كانت تمارسها منظمة التحرير، من خلال "مثقفيها"، على المثقفين الفلسطينيين المستقلين⁽⁸⁴⁾.

لقد شنَّ المثقف السلطوي إلياس صنبر هجومًا حادًا على دعوة هشام شرابي إلى عقد المؤتمر، قائلاً: "ماذا يريد هشام شرابي؟ هل يريد تأسيس منظمة تحرير جديدة؟". ويقول شرابي بمرارة: "نحن من النخبة المؤلفة من مثقفين ورجال أعمال ومهنيين، كان دائمًا لدينا وقت عمل مزدوج: هناك أجندة خاصة وأجندة وطنية. وفي الظروف الصعبة، كانت الأجندة الشخصية تغلب على الوطنية. ومن هنا، تقصيرنا الواضح في العمل الوطني الفلسطيني والعربي، وعدم تمكّنا من تحمل مسؤولياتنا كاملة تجاه شعبنا"⁽⁸⁵⁾. لقد حدث أن حاولت السلطة الفلسطينية تجميل صورتها ذات المفهومات التسلطية التي يجب أن لا تخرج عن حكامها، وأن تصبَّ في مصلحة بقائهم، وذلك بتطعيم بعض حكوماتها بمثقفين بارزين يحملون أفكار واقعية استشرافية، وغيرها من المفهومات. ليس ذلك من باب التغيير في أدائها، بقدر ما هو لتحسين صورتها النمطية أمام العامة، وإيهام المجتمع بأنها أصبحت تؤمن بتلك الأفكار القريبة من الشعب، ولكن سرعان ما ظهرت الفجوة بين المثقف والسلطة، مع اصطدام فكر التغيير لدى المثقف بتصلُّب مواقف السلطة وتمترسها السياسي والضرب بعرض الحائط هذه الأفكار المتقدمة وعدم الاكتراث لها، بل تهميشها في بعض الأحيان، ما حدا بالمثقف، بعد أن وصل إلى منصب سيادي كبير في السلطة (وزير مثلاً) وبعد كل محاولات إغوائه، أن يستقيل من منصبه. ذلك لإيمانه

(83) حسام أبو النصر: مقابلة أجراها الباحث في 15 / 5 / 2017.

(84) انظر: - نجوان درويش، "أن تكون مثقفاً فلسطينياً بعد أوسلو".

<http://www.al-akhbar.com/node/65351>.

- سلامة، "المثقف الفلسطيني بين الإذعان والحاجة إلى التمرد".

<https://goo.gl/6apCQC>.

(85) نجوان درويش، "أن تكون مثقفاً فلسطينياً بعد أوسلو".

<http://www.al-akhbar.com/node/65351>

المثقف والسياسي في الأراضي الفلسطينية في ظل الانقسام
هل استطاع المثقف أن يصنع الفارق؟

العميق بأن السلطة السياسية تكبح أفكاره وتقيّد منهجه التنويري، مع غياب الإرادة الحقيقية لدى هذه السلطة على التغيير، وتذرعها بأزماتها الداخلية والسياسية⁽⁸⁶⁾.

في سياقٍ منفصلٍ، نضجت بعض المحاولات الخجولة من قبل السلطة، لتكريم بعض المثقفين والمفكرين، لكنها لم تُفض في النهاية إلى تصالح السلطة والمثقف، بل بقيت حالة الاشتباك بين المثقف والسلطة قائمةً باعتبار أن هذه السلطة غيّت قناعات ثقافية كبيرة على مدار سنواتٍ، لمحض تعارض أفكار الطرفين، وهمّشت دورهم، وقلّلت من أهمية حضورهم في المجتمع الفلسطيني، على الرغم من أنهم تركوا بصمةً واضحةً في الحياة الثقافية، وكرّسوا حياتهم من أجل الوطن، إلا أن الاختلاف السياسي حال دون التصالح معهم، وحتى المتصالحون، ولو ضمناً مع السلطة، جاء تكريمهم متأخراً، ولعل هذا راجع إلى غياب الاهتمام الرسمي بدور الثقافة الفلسطينية في حماية المشروع الوطني بالمجمل⁽⁸⁷⁾.

أما المؤسسات الرسمية التي تُعنى بشؤون المثقفين، خاصة وزارة الثقافة، فقد خضعت لحكم سلطتين مختلفتين في جغرافيتين مختلفتين، وأخذت على عاتقها نشر أدبيات كل منهما. إحداهما تدعو إلى نهج الإسلام السياسي، وأخرى ناهضت الإسلام السياسي وحاولت إخضاع المثقفين وتطويعهم، لتنفيذ أجنداتها السياسية⁽⁸⁸⁾. ومن بين مؤسسات السلطة الوطنية الفلسطينية، عانت وزارة الثقافة التهميش والإقصاء المتعمد الذي مارسه القيادة، مقارنةً بالمؤسسات الرسمية الأخرى، ولم يكن يتولّى قيادتها أحد كبار المبدعين والمثقفين الفلسطينيين، بقدر ما كانت تشكّل حالة إرضاء فصيل أو تيار سياسي، في مقابل التيارات الأخرى وتحت ذريعة التوافق الوطني، في ما لم تحظَ بقدر كافٍ من موازنات السلطة الفلسطينية، خلال السنوات العشرين الماضية⁽⁸⁹⁾، في حين لم تعمل الوزارة ذاتها على دعم المواهب الخلّقة والجديدة والجديرة بالاحترام، بل انغمست في التجاذبات الفكرية والسياسية، بين السلطتين في قطاع غزة والضفة الغربية، وانقسمت على منهجين في إدارة السياسة والثقافة والشؤون العامة. هذا، من دون شك، انعكس سلباً في الثقافة الفلسطينية، وضاعت الهوية بين فكر الإسلام السياسي والفكر العلماني واليساري والتيارات الأخرى⁽⁹⁰⁾.

المبحث الرابع: أثر المثقف في السياسي

كان الانقسام في الساحة الفلسطينية صدمةً بالغة الأثر، حيث لم يكن الجميع يتوقع أن يحدث الانقسام، ويؤدي إلى تعزيز الانفصال الجغرافي بين قطاع غزة والضفة الغربية، بانفصالٍ سياسي، على الرغم من حالة الفلتان الأمني المتعمد

(86) حسام أبو النصر: مقابلة أجراها الباحث في 15 / 5 / 2017.

(87) حسام أبو النصر: مقابلة أجراها الباحث في 15 / 5 / 2017.

(88) أبو النصر: مقابلة أجراها الباحث في 15 / 5 / 2017.

(89) أبو النصر: مقابلة أجراها الباحث في 15 / 5 / 2017.

(90) أبو النصر: مقابلة أجراها الباحث في 15 / 5 / 2017.

الذي عاشه قطاع غزة، منذ كانون الثاني/يناير 2006 وحتى منتصف 2007. لقد ظن بعضهم حينئذ أن ردم الانقسام بين شطري الوطن قد يستغرق مدةً طويلةً تصل إلى ستة أشهر، ولكن الحقيقة أنه استمر فعلياً حتى أيامنا هذه، وانتهى ظاهرياً بالتوقيع على اتفاق الشاطئ في 26 نيسان/أبريل 2014.

إذا كان الانقسام أمراً طارئاً على الشارع الفلسطيني، فإنه كان من الأهمية بمكان، عند الكل الفلسطيني، ليضطلع بدور في إنهائه، وهذا ما كان بالفعل لدى المثقف الفلسطيني، حيث حاول الأخير جاهداً إنهاء الانقسام، من خلال نشاطه المتواصل، مستخدماً في ذلك الورقة والقلم والمكثرون والمسيرات وحركات إنهاء الانقسام والتجمعات الشبابية والثقافية ومواقع التواصل الاجتماعي ووسائل الإعلام، بمختلف أشكالها. لقد جعلت حالة الانقسام أطرافه السياسية يسيطرون على المشهد، وشهد عهدهم عمليات قمع للحريات في الضفة الغربية وقطاع غزة، ما جعل المثقف الفلسطيني الموضوعي في حالة صدام دائمة بهم، وأصبح الشغل الشاغل هو المصالحة وإنهاء الانقسام، على حساب القضايا الرئيسية، مثل التحرير وإقامة الدولة وغيرها من الحقوق الثابتة، وكان على المثقفين أن يؤثروا في أصحاب القرار، للتراجع عن سلبياتهم التي عادت بالولايات على أبناء الشعب الفلسطيني.

من غير المعروف حجم النشاط الذي قام به المثقفون لإنهاء الانقسام، ولعل هذا راجع إلى ضعف عمليات التوثيق من ناحية، وحالة التأطير التي عاشها المثقفون من ناحية ثانية، وعدم جدية أغلب المثقفين من ناحية ثالثة. لقد خرج مثقفون لإنهاء الانقسام، لكن الغالبية العظمى منهم خرجوا، لثقل إنهم خرجوا، ولم يكن خافياً أن المثقفين أوجعوا السياسة وحركوا الشارع مراتٍ عدةٍ للتغيير الحقيقي، ما أدّى إلى اعتقال عدد كبير منهم، وهذا دليل على أن المثقف يؤثر في صناع القرار ويكون قادراً على إنهاء الانقسام، إذا توفرت الإرادة المشفوعة بالعمل والتحرك الميداني⁽⁹¹⁾. لقد اكتفى المثقفون معظمهم في قطاع غزة فقط بالتعبير عن شكواهم من متاعب الحصار والانقسام وآلام الشعب الفلسطيني، ولكن في حقيقة الأمر، لم يقدم هؤلاء المثقفون، إلا عدداً محدوداً من المبادرات السياسية الجدية، لفرض حلول عملية على القادة السياسيين بغزة، واكتفوا فقط بتقديم انتقادات وكتابة بعض المقالات التي تندد بالانقسام، من دون اقتراح حلول عملية تُقنع السياسي، في قطاع غزة، بضرورة اتخاذ خطوات فعلية لإنهاء الانقسام⁽⁹²⁾.

ويكاد يتفق المثقفون على أن دورهم كان محدود التأثير، وهذا ما يذهب إليه محمود القدرة، حيث يقول: "فعلياً لم يستطع المثقف، سواء بمجهود شخصي أو تحت مظلة المؤسسات التي يعمل لديها، الضغط على صانع القرار السياسي في تغيير الوضع القائم، حيث إن السلطوية والتسلطية التي يتمتع بها صانعو القرار في الوطن، كانت سيدة الموقف، ووقفت حجر عثرة أمام المثقفين وحَمَلَة الفكر التنويري، خاصة في ظل الانقسام الفلسطيني الذي كان وما يزال الحقة الأكثر

(91) أبو النصر: مقابلة أجراها الباحث في 15/5/2017.

(92) عودة، "طبيعة دور المثقفين العرب وجدلية علاقتهم مع السلطة".

المثقف والسياسي في الأراضي الفلسطينية في ظل الانقسام
هل استطاع المثقف أن يصنع الفارق؟

سواءً في تاريخ الشعب الفلسطيني⁽⁹³⁾. أمّا هاني أبو عكر، فهو الآخر يعترف بإخفاق المثقف في محاولات صناعة الفارق والتأثير في صانع القرار لإنهاء الانقسام، ويعد هذا نابغاً من سببين أساسيين؛ الأول هو قوة نفوذ المنقسمين، والثاني هو ثقافة الخوف من العقاب، ولكنهم استطاعوا تفهيم الشعب وتثقيفه سياسياً⁽⁹⁴⁾. وأيّاً ما كانت الأمور، فلعله من المفيد الإشارة إلى بعض المبادرات التي قدمها المثقفون لإنهاء الانقسام وتعزيز المصالحة الوطنية، ومنها مثلاً:

- مبادرة مجموعة الحوار الوطني من المثقفين والأكاديميين الفلسطينيين، بهدف: 1- الإسهام في تصويب المسيرة الوطنية، وإعادة توجيهها من جديد. 2- جسر هوة الخلاف والتباين بين أطراف الصراع الداخلي⁽⁹⁵⁾. لقد حاولت هذه المبادرة وضع أسس للإجماع الوطني مرتكزة إلى الثوابت الوطنية والسلم الأهلي والتوافق الوطني والحق في المشاركة السياسية، والتركيز على أن الشرعية كلّ متكامل، وأن المقاومة أحد مصادر الشرعية التي يجب الاعتماد عليها.

- مبادرة مؤسسة بال ثينك: تحمل هذه المبادرة أهدافاً سابقة لها نفسها، وتدعو إلى توفير الأجواء المناسبة لنجاح الحوار الوطني، وقد اقترحت أن يكون حل الأزمة على أساس وثيقة الوفاق الوطني وحوار القاهرة⁽⁹⁶⁾.

- مبادرة المركز الفلسطيني للديمقراطية وحل النزاعات⁽⁹⁷⁾: تتفق هذه المبادرة مع المبادرات السابقة، من حيث الأهداف، وكذلك من زاوية المطالبة بتوفير الأجواء المناسبة للحوار. لقد حاولت المبادرة إيجاد حلول عملية لكل المشاكل التي برزت في مسيرة العمل السياسي، منذ نجاح حركة حماس في الانتخابات. في هذا السياق، قدمت حلولاً لمشكل ازدواجية الصلاحيات بين المنظمة والسلطة، والرئيس والحكومة، وقدمت تصورات لتفكيك المشكلات، من الناحية الفنية.

- مسودة اقتراح للخروج من أزمة الانقسام الداخلي والعودة إلى الوحدة الوطنية، بهدف: 1- إنهاء حالة الانقسام. 2- رأب الصدع والعودة إلى الوحدة الوطنية⁽⁹⁸⁾. وهي تحاول السعي إلى تصويب الأوضاع، وإن احتوت على نص إعادة الأمور إلى ما كانت عليه، لكنها تضمنت قفراً على جوهر الأسباب وهربت إلى الأمام، عندما طالبت بتشكيل حكومة وحدة وطنية تتولّى معالجة المشكلات الأمنية والإدارية. وفي أغلب الأمر، تمّ تسييس غالبية المثقفين من قبل السياسيين، ولكن هؤلاء المثقفين الذي تمّ تسييسهم هم بالأصل ينتمون إلى فصائل سياسية أو يميلون إلى أيديولوجيات سياسية معينة،

(93) محمود القدرة: مقابلة أجراها الباحث، 17 نيسان/ أبريل 2017.

(94) هاني أبو عكر: مقابلة أجراها الباحث، 17 نيسان/ أبريل 2017.

(95) انظر: النص (مبادرة مجموعة الحوار الوطني من المثقفين والأكاديميين الفلسطينيين)، 9/ 9/ 2007.

(96) انظر: النص (مبادرة مؤسسة بال ثينك)، تشرين الأول/ أكتوبر 2007.

(97) انظر: النص (مبادرة المركز الفلسطيني للديمقراطية وحل النزاعات).

(98) المبادرة التي قدمتها شخصيات يقف على رأسها الدكتور إياد السراج، تحت عنوان "مسودة اقتراح للخروج من أزمة الانقسام الداخلي والعودة إلى الوحدة الوطنية".

سواء تتبع نظام الحكم أو المعارضة. لكن، ما زال هناك عدد محدود من المثقفين الذين يلتزمون الحياد ويحتفظون باستقلاليتهم، ونتيجة لذلك، فهم لا يتلقون الدعم الكافي من نظام الحكم أو المعارضة، وهو ما يجعل أدوارهم هامشية⁽⁹⁹⁾. وهناك عدد لا بأس به من المثقفين الذين تحولوا إلى ساسة وتقلدوا مناصب سياسية عُليا في الضفة الغربية وقطاع غزة، فأحدهم تقلد منصب وزير الثقافة، وآخر تقلد منصب وكيل وزارة، وثالث تقلد منصب ناطق باسم حكومة، ورابع تقلد منصب مستشار سياسي، وخامس تقلد منصب مستشار إعلامي، وسادس تقلد منصب مستشار لشؤون الشباب، وهكذا.

لقد استخدم المثقفون أدوات مختلفة ومتنوعة للتأثير في السياسي، وهي في معظمها أدوات مناصرة تقليدية، تتمثل بكتابة المقالات التي تعبر عن الألم الشعبي من تبعات الانقسام والحصار، إلى جانب المشاركة في بعض الندوات والمؤتمرات التي تناشد طرفي الانقسام لإنهاء الانقسام، إعلامياً أو بالمشاركة البسيطة في بعض الوقفات الجماهيرية. وعلى الرغم من ذلك، لم يملك المثقف أدوات إبداعية ومؤثرة وفعالة، بسبب شعوره بقلّة الحيلة واليأس وعدم قدرته على التغيير، ويعود ذلك لتبادل الاتهامات المستمر بين الطرفين، والشك في حسن النيات، وعدم توافر بيئة مريحة والافتقار إلى إيجابية الحوار الصريح الهادف أو النقد البناء بين المثقف والسياسي، بحيث يتمكن المثقف من تقديم اعتراضات رسمية وعلنية، ضد سياسة القائد السياسي في غزة ورام الله، من دون الخوف من أن تتم ملاحقته من السياسي الذي لا يتقبل، في بعض الأحيان، الاستماع إلى انتقادات صريحة من المثقفين، ضد طريقة تعامله مع ملف الانقسام⁽¹⁰⁰⁾. ومن دون موارد، فشلت محاولات المثقفين لإنهاء الانقسام، وحالت عوامل كثيرة دون أن يضطلع المثقف الغزّي بدوره الطبيعي في التأثير على صانع القرار في قطاع غزة وصناعة الفارق، ولعل أهم تلك العوامل:

- حالة التأطير الكبير الذي تشهده الأراضي الفلسطينية، وخاصة قطاع غزة، فأغلب المثقفين كانوا ينتمون إلى الفصائل، وكانوا يخرجون مدفوعين من الفصل نفسه، وكانت رسالتهم أحادية الاتجاه، وكانت حالة التأطير ظاهرة للعيان، وهو ما أفقدهم تعاطف شريحة كبيرة معهم، وهذه المسألة جعلت المثقفين يعيشون حالة يمكن تسميتها بـ "أزمة المثقفين".

- تكاد تفتقر الساحة الغزّية إلى المثقفين المستقلين، وهو ما يعني أنّ أغلب المثقفين هم في الأساس موظفين لدى الفصائل أو لدى أجهزة إدارية تقودها الفصائل أو لدى مؤسسات ترفض المشاركة في الشأن العام، وهذا يعني أن ممارسة أدوار المثقفين ربما تؤثر سلباً على الأمن الغذائي خاصتهم، حيث سيكونون معرضين للفصل والإقصاء.

- غياب الثقة المتبادلة بين السياسي والمثقف، أو ضعف العلاقة بين السياسي والمثقف الذي يكتفي، في معظم الوقت، بالتعبير عن رأيه حول الانقسام ضمن صفحات مواقع التواصل الاجتماعي وبعض المقالات المنشورة، من دون أن

(99) المبادرة ذاتها.

(100) المبادرة ذاتها.

المثقف والسياسي في الأراضي الفلسطينية في ظل الانقسام
هل استطاع المثقف أن يصنع الفارق؟

يقوم بالتواصل مباشرة مع السياسيين، من أجل إقناعهم بوجهة رأيه، لعله يؤثر في قراراتهم المتعلقة بإنهاء الانقسام (101).

- عدم وقوف الإعلام الرسمي أو الحزبي على مواقف المثقفين التي يعدها ضد أجندته أو أطروحاته السياسية، وهو ما يؤدي إلى حجب المعلومة عن صانع القرار، في ظل الفوضوية الكبيرة التي أحدثتها وسائل التواصل الاجتماعي غير المنظمة التي تتصف بالكم على حساب الكيف (102).
- الملاحظات الدائمة من قبل الأجهزة الأمنية، والاعتقالات والاستدعاءات، بقرارات مباشرة من أصحاب القرار السياسي الداعم للانقسام.
- لعل المعيق الأكبر يتمثل في وجود الاحتلال الإسرائيلي الذي غدّى الوضع الاستثنائي المتمثل في حالة الانقسام، وقيد تحركات المثقفين بين غزة ورام الله، ظلًا منه بأهمية دورهم، علمًا أن الجانب الثقافي يلعب دورًا بالغ الأهمية في الصراع العربي-الإسرائيلي. ومن المفيد الإشارة إلى أن هذا العامل يمثل الشماعة التي يعلق الفلسطينيون فشلهم عليها.
- على الرغم مما سبق، لا يمكن البتة إنكار أن ثمة جهد لإنهاء الانقسام كانت موضع تأثير وتقدير من الجميع، ولكن يجب القول إنَّ هناك مجموعة من المثقفين الفاعلين الذين بذلوا كثيرًا من الجهد في سبيل إنهاء الانقسام. وفي ما يأتي، قراءة موجزة في تجارب بعضهم:

- عمر شعبان (103)

مع شعوره باحتمال حدوث الانقسام في الأراضي الفلسطينية، أدرك عمر شعبان مسؤولياته، بصفته مثقفًا مشتبكًا ومستقلًا، فقدّم استقالته من أعماله كافة في المؤسسات الدولية التي من الممكن أن تكسب صداقته، ثم قام بتفعيل مؤسسته الخاصة (PALTHINK) (104)، ومع حدوث الانقسام في منتصف 2007 قام بجمع نخبة فكرية من طرفي الانقسام، بجانب نخبة فكرية من مؤسسات المجتمع المدني الفلسطيني والدولي، وانتهى به المطاف، بعد ست جلسات فكرية،

(101) عودة، "طبيعة دور المثقفين العرب وجدلية علاقتهم مع السلطة".

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=514942>

(102) كفاح الغصين، مقابلة أجراها الباحث يوم 19 نيسان/ أبريل 2017.

(103) عمر شعبان إسماعيل، خبير في التنمية والاقتصاد، ومرشح سابق للانتخابات البرلمانية الفلسطينية 1996، ومؤسسة منظمة العفو الدولية في قطاع غزة، ومدير مكتب منظمة Mercy Corps في قطاع غزة.

(104) تأسست مؤسسة (بال ثينك للدراسات الإستراتيجية) سنة 1996 بصفتها شركة غير ربحية، لتقديم الخدمات الاستشارية والبحثية، وتم تغيير اسمها وتفعيلها ابتداءً من مارس 2007، لتصبح مؤسسة Think-Tank، عاملة في الأراضي الفلسطينية، على غرار المؤسسات التي تعمل في المجتمع الأمريكي.

إلى إصدار وثيقة في أيلول/سبتمبر 2009 وهي تحمل عنوان (الخروج من الأزمة الفلسطينية الراهنة: ضرورة وطنية، لا تحتل التأجيل (مقترح إطار للحل)).

يعترف شعبان بصعوبة قياس أثر إنتاجه الثقافي في الساسة في قطاع غزة. من ثم، لا يتمكن من معرفة الفارق الأقصى الذي تمكن صناعته، لكنه في الوقت نفسه أصبح واحداً من أهم الشخصيات المثقفة التي يقرأ الساسة الفلسطينيون كتاباتها، وأضحت أفكاره موضع اهتمام الجميع، وشكلت أفكاره، إلى جانب دراساته ومقالاته وورشات العمل التي عقدها في المدة 2007-2017، أرضيةً صالحةً لكثير من الأطروحات والرؤى الفكرية في الساحة الفلسطينية، وهذا ما بدا واضحاً في أغلب اتفاقات المصالحة التي تلت عام 2007. لقد اكتسب شعبان درجةً كبيرةً من الموثوقية والثقة من قيادة الفصائل الفلسطينية، بحكم استقلاليته، وهذا ما جنّبه جرح شهادته من أحد الأطراف الفلسطينية، ومن هنا ظهرت إسهاماته في الوثيقة السياسية التي أصدرتها حركة حماس في 1 أيار/مايو 2017^(*)، ولكنه على الرغم من ذلك، لم يتمكن التأثير في صانع القرار، بصورة واضحة، في ما يتعلق بإنهاء الانقسام.

- أحمد يوسف⁽¹⁰⁵⁾

صحيح أنَّ حركة حماس لم تأخذ بكثيرٍ من الأفكار والرؤى التي طرحها أحمد يوسف، ولكن لم يكن خافياً على أحد أنَّ أفكاره كانت تُحدث أصداءً بالغة الأثر في المجتمع الفلسطيني عامة، وقطاع المثقفين خاصة، إلى درجة أنَّ حركة حماس طلبت غير مرة منه أن يتوقَّف عن "التغريد خارج السرب" (أو التفكير خارج الصندوق، على حد تعبير أحمد يوسف نفسه) أو إصدار أي من التصريحات التي تسبب إحراجاً للحركة. وأصدرت الحركة بياناً قالت فيه: "تستهجن حركة حماس استمرار بعض وسائل الإعلام في نسبة مواقف د. أحمد يوسف إلى الحركة، وتجدد تأكيدها أنَّه لا يمثل في مواقفه الحركة، من قريب أو بعيد، وإنما يعبر عن نفسه وآرائه الشخصية فقط والتصريحات الصادرة عنه"⁽¹⁰⁶⁾،

* لمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع، انظر: وائل الميخوح، "حماس بين الميثاق والوثيقة: قراءة في الثابت والمتغير"، مركز الزيتون للدراسات والاستشارات (يوليو 2017).

⁽¹⁰⁵⁾ أحمد يوسف صالح: المستشار السياسي لرئيس الحكومة الفلسطينية العاشرة 2006-2007، ووكيل وزارة الخارجية 2008-2010، وأمين عام (معهد بيت الحكمة للاستشارات وحل النزاعات)، ورئيس تحرير مجلة (شؤون الشرق الأوسط MEAJ) الصادرة عن (المؤسسة المتحدة للدراسات والبحوث) في واشنطن.

⁽¹⁰⁶⁾ حماس: "أحمد يوسف لا يمثل الا نفسه".

المثقف والسياسي في الأراضي الفلسطينية في ظل الانقسام
هل استطاع المثقف أن يصنع الفارق؟

وقبلها أصدرت بياناً جاء فيه: إنَّ "تصريحات ومواقف الدكتور "أحمد يوسف" لا تمثل إلا وجهة نظره الشخصية فقط، ولا تمثل مواقف حركة حماس"⁽¹⁰⁷⁾.

عُرف عن يوسف بأنَّه الشخص "الوطني" لا "الحمساوي"، وهو يلتزم بما يمليه عليه ضمير المثقف المشتبك، وليس المثقف المؤطر، على الرغم من أنَّه أحد كوادِر حركة حماس. ولعل هذا ما أثار فيه سلباً في بعض الأوقات، حيث لم توافق قيادة حكومة غزة على ترقيته إلى رتبة وزير الشؤون الخارجية، قبيل التقاعد من وظيفته في 27 كانون الأول/ديسمبر 2010، ومنذ اللحظة الأولى لتقاعده، أخذ على عاتقه تصحيح المسار السياسي، وهذا ما ظهر واضحاً في إنتاجه الثقافي والفكري، حيث أنتج في مدة الانقسام نحو 20 كتاباً أغلبها عن الحالة الفلسطينية، إلى جانب مئات المقالات واللقاءات الحوارية والتلفزيونية. لا يمكن إنكار أنَّ الساسة تمكَّنوا تسييس أحمد يوسف وإدخاله في أروقة مؤسسة الحكم، مستشاراً سياسياً لرئيس الحكومة العاشرة، بعد فوز حركة حماس في الانتخابات التشريعية الثانية في كانون الثاني/يناير 2006، لكن ما ميَّزه أنَّه كان أقل تأثيراً من أغلب المثقفين الذين خضعوا لعملية التسييس، وكانت أغلب أطروحاته تعبر عن قناعاته، بصفته مثقفاً سياسياً، لا سياسياً محضاً، وفي الوقت نفسه تمكَّن تثقيف بعض الساسة في قطاع غزة وجعل منهم عناصر فاعلة في الحقل السياسي-الثقافي.

- كفاح الغصين

استخدمت الأدب للتأثير في صانع القرار في قطاع غزة، وقدَّمت خلال سِنِّي حياتها كثيراً من المنتجات الأدبية والفكرية المؤثرة حقاً، وكان لها مواقف حول كل ما يتعلق بتفاصيل الوطن، في المواضيع والأحوال كلها، ولديها أكثر من 180 أغنية وطنية فاعلة، إلى جانب عشرات القصائد التي تشارك من خلالها في المناسبات والأمسيات الوطنية هنا وهناك، ولها حضور دائم على الشاشات الفلسطينية والعربية التي تتحدث فيها عن أوجاع الشعب الفلسطيني، من خلال النصوص النثرية والقصص القصيرة والكتابات المسرحية. وتعد الشاعرة كفاح الغصين أنَّ كل المخرجات الأدبية والفكرية هي مدخلات لرفع وعي الجمهور، وتعقيل صانع القرار والتأثير الإيجابي فيه لمصلحة الوطن، وتعد أنَّ تراكم الخبرات لدى الجمع المثقف الأديب والكاتب ستأتي أكلها ذات يوم، ولكن المهم بالنسبة إليها هو الاسترسال والمداومة والثبات على المواقف.

تؤمن الشاعرة بأهمية دورها في التأثير في صانع القرار في ظل الانقسام، وهو إيمان كبير، حتى وإن كان بطيء التأثير ومحدود الفاعلية، حيث إنَّ الكلمة الواعية الناضجة التي تبلور احتياجات الشعب، وتكون صدى لصوتهم الخافت، هي مثل الرصاصة المدوية التي، وإن لم تصب، فهي تُحدث خلخلة في الهواء، وتصم الآذان. وتعترف الشاعرة بمحدودية

(107) تصريح صحفي: "تصريحات ومواقف الدكتور أحمد يوسف لا تمثل مواقف حركة حماس":

دورها، مثلما هو الحال بالنسبة إلى الغالبية الساحقة من المثقفين في قطاع غزة، لكنها في الوقت ذاته تدرك أهمية التأثير التراكمي في صانع القرار، حينما تخاطب العامة بلغة بسيطة مُجسّدة في أشكال مختلفة من الفن والأدب، مثل الشعر بقصائده ولكنائاته المختلفة، والأغنية الوطنية الجماهيرية، وشارات المسلسلات، والكتابات المختلفة للمسرح والأوبريتات الدرامية، والقصة القصيرة، والمقالات السياسية المتنوعة، والكتابة الدرامية المختلفة، وحتى أدب الأطفال، والمقابلات المستمرة في وسائل الإعلام المحلية والعربية للحديث والتعبير والتوضيح، وكل هذه أدوات تعبيرية استخدمتها في عملية التأثير في صانع القرار (108).

- حسام أبو النصر

كان حسام أبو النصر أحد أهم المثقفين الشباب الذين مارسوا دورهم في التأثير في صانع القرار في قطاع غزة لإنهاء الانقسام، وكان حاضراً في أغلب الندوات والمؤتمرات والفعاليات الثقافية والفكرية، بغض النظر عن طبيعة الجهة المنظمة لها، وكان دائم الحضور في كل حركات إنهاء الانقسام (109). لقد مورست بعض المضايقات على أبو النصر من أطراف مختلفة، ومنعت الحكومة في غزة إقامة حفل توقيع كتابه الذي يحمل عنوان (كلام رصاص)، وذلك بسبب الانتقادات الكبيرة التي وجهها الكاتب لطرفي الانقسام في غزة ورام الله، ثم تدخلت وزارة الثقافة لحسم الموقف، وهذا دليل دامغ على أهمية المثقف في التأثير في صانع القرار لإنهاء الانقسام (110).

عمل أبو النصر، جنباً إلى جنب مع بعض المثقفين، على تشكيل مجموعة الحكماء المائة، وهي مجموعة نخبوية وطنية حاولت العمل على إنهاء الانقسام، وضمت في جنباتها التباينات الفكرية التي اجتمعت على قاسم مشترك واحد يتمثل في الرؤية الوطنية للملف الفلسطيني، ونظم ندوات فكرية وثقافية مختلفة ضمت أطياف العمل الوطني الفلسطيني وفصائله جميعها، لمناقشة القضايا الوطنية والحلول المطروحة (111).

خاتمة ونتائج

لقد بدت، واضحة، أهمية دور المثقف الفلسطيني في الحقل السياسي، بعد عام 1948، بغض النظر عن الجهة الحاكمة التي تصدرت المشهد السياسي، وكان المثقف الفلسطيني، جنباً إلى جنب مع السياسي، صانع قرار، وكان

(108) كفاح الغصين، مقابلة أجراها الباحث يوم 19 نيسان / أبريل 2017.

(109) حسام أبو النصر: مقابلة أجراها الباحث، 15 / 5 / 2017.

(110) أبو النصر: مقابلة أجراها الباحث، 15 / 5 / 2017.

(111) أبو النصر: مقابلة أجراها الباحث، 15 / 5 / 2017.

المثقف والسياسي في الأراضي الفلسطينية في ظل الانقسام
هل استطاع المثقف أن يصنع الفارق؟

مشاركاً فيه، وشارك في كتابة كل الخطابات التي تلاها الساسة على مدار عقود من الزمن، وتراوحت علاقة المثقف بالسياسي بين الاحتواء والود والاشتباك، ولكن كثيراً ما كان يُنظر إلى سياسي بعين الريبة.

لقد شكّل اتفاق أوسلو منعطفاً خطراً في المشهد الثقافي الفلسطيني، وقضى على إمكان تشكّل نخبة ثقافية (إنتلجنسيا)، وهذا ما كان يرنو إليه السياسي الذي يؤمن بخطر دور المثقف، خاصة بعد اعتراض عددٍ كبيرٍ من المثقفين على الاتفاق ذاته. ولقد حاول المثقف صناعة الفارق والتأثير في صانع القرار، من أجل إنهاء الانقسام السياسي بين الضفة الغربية وقطاع غزة، وأسهم إسهاماً ملحوظاً في ذلك، وقدم أكثر من مبادرة ورؤية لإنهاء الانقسام، لكن إسهاماته كانت محدودة جداً، بسبب حالة الإقصاء التي مارسها السياسي من ناحية، وضعف الأداء الإعلامي للمثقف نفسه، من ناحية أخرى.

وفي ما يأتي أهم النتائج التي توصّل إليها الباحث:

أ. لم يتمكن المثقفون في الأراضي الفلسطينية تكوين النخبة الثقافية (الإنتلجنسيا)، على الرغم من كل المحاولات التي بُذلت في سبيل ذلك، وهذا عائد إلى مجموعة من العوامل، وأبرزها الانقسام الفكري لدى هؤلاء المثقفين.

ب. أثر اتفاق أوسلو سلباً في الثقافة والمثقف الفلسطيني، وتحولت شريحة لا بأس بها من المثقفين إلى شريحة من "المسحجين" أو "المطبّلين" الذي كانوا يبررون سلوكيات السلطة السياسية وأخطائها، مهما كانت، وهو ما أضعف بقية المثقفين وأثر سلباً فيهم.

ت. تراوحت علاقة السياسي بالمثقف، بين الصداقة والعداء والاحتواء والهامشية، وتمكّن عدد من المثقفين تثقيف الساسة، ولكن بصورة محدودة. على النقيض، تمكّن الساسة تسييس بعض المثقفين، فوظفهم بصفة مستشار إعلامي أو سياسي أو وكيل وزارة أو وزير، وبقي مثقفون آخرون جالسين على قارعة الطريق.

ث. ما زال المثقفون المستقلون مشتبكون بالسلطة السياسية في قطاع غزة والضفة الغربية، ولم تتمكن أي من السلطتين احتواءهم أو كسب ودّهم.

ج. ثمة رأي مشترك بين شريحة كبيرة من المثقفين حول غياب المثقف المؤثر في الساحة الفلسطينية عامة، وقطاع غزة خاصة وجزئياً، في ظل حالة التأطير والتسييس والملاحقات التي يعانيها المثقفون المشتبكون والمحايدون.

ح. عاش المثقفون حالة من التجاذبات والاستقطابات في ما بينهم، وبدا الانقسام في آرائهم واضحاً، إلى درجة أنّ كثيراً من القضايا لم تكن موضع إجماع أغلب المثقفين، وحتى الانقسام السياسي، على الرغم من أن الجميع طالب بإنهائه، إلا أنّهم اختلفوا في كيفية إنهائه.

خ. ثمة غياب شبه كامل للمرأة المثقفة المؤثرة في الساحة الفلسطينية، وقل ما نجد مثقفة مؤثرة، مثل الشاعرة كفاح الغصين.

د. تأثرت السلطة الفلسطينية بأدوار المثقفين، وحسبت لهم ألف حساب في ظل وسائل التواصل الاجتماعي، وهذا ما جعلها تبحث عن وسائل عقابية تحد من أدوارهم وتقلص من قدراتهم، مثل قانون الجرائم الإلكترونية.

مصادر البحث ومراجعته

1. أبو بكر. وليد، المثقف الفلسطيني والسلطات الضاغطة (منشورات حزب الشعب الفلسطيني، 2016).
2. البيطار. نديم، المثقفون والثورة: الإنتلجنسيا كظاهرة تاريخية (بيروت، 2001).
3. الجابري. محمد عابد، المثقفون في الحضارة العربية، ط3، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000).
4. الحسن. إحسان محمد، مناهج البحث الاجتماعي (عمان: دار وائل للنشر والتوزيع، 2005).
5. الزبيدي. عبد الرحمن بن زيد، المثقف العربي بين العصرية والإسلامية (الرياض: دار كنوز إشبيلية للنشر والتوزيع، 2009).
6. السيد. عبد المعطي، علم اجتماع المعرفة (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1997).
7. الشيخ. محمد، المثقف والسلطة: دراسة في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1991).
8. العزاوي. رحيم يونس، مقدمة في منهج البحث العلمي (عمان: دار دجلة، 2008).
9. المنوفي. كمال، "الثقافة السياسية وأزمة الديمقراطية في الوطن العربي"، المستقبل العربي، عدد 80 (تشرين أول/ أكتوبر 1985).
10. ----- أصول النظم السياسية المقارنة (الكويت: دار الريعان للنشر والتوزيع، 1987).
11. ثابت. عبير، محاضرات في الأمن القومي العربي (غزة: جامعة الأزهر، 2013).
12. حسين. رهبة أسودي، المثقف والسلطة في العراق (1921-1958) (دار الشؤون الثقافية العامة، 2003).
13. حنفي. حسن، في الثقافة السياسية (دمشق: دار علاء الدين، 1998).
14. شريعتي. علي، مسؤولية المثقف، إبراهيم الدسوقي شتا (مترجماً)، ط2، (بيروت: دار الأمير، 2007).
15. مجموعة مؤلفين، الإنتلجنسيا العربية: المثقفون والسلطة، سعد الدين إبراهيم (محرراً)، (عمان: منتدى الفكر العربي بالتعاون مع اتحاد المحامين العرب والجمعية العربية لعلم الاجتماع، 1988).
16. مجموعة مؤلفين، نظرية الثقافة، علي الصاوي (مترجماً)، سلسلة عالم المعرفة، عدد 223 (تموز/ يوليو 1997).

المثقف والسياسي في الأراضي الفلسطينية في ظل الانقسام
هل استطاع المثقف أن يصنع الفارق؟

17. محمد. زكريا، "في قضايا الثقافة الفلسطينية"، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية (مواطن) (2002).
18. محمود. مصطفى، المثقف والسلطة (القاهرة: دار قباء للنشر والتوزيع، 1998).
19. معياري. محمود، الثقافة السياسية في فلسطين: دراسة ميدانية (رام الله: مؤسسة الناشر للدعاية والإعلام، 2003).
20. هلال. علي الدين ونفين مسعد، النظم السياسية العربية: قضايا الاستمرار والتغيير (جامعة القاهرة، بلا تاريخ).

المثقف العربي والتحول الاجتماعي

قراءة في مسار أزمة المثقف في العالم العربي

أحمد القضيف

المحتويات

184	ملخص تنفيذي.....
184	سياق الموضوع وأهميته.....
185	دراسات سابقة.....
189	مفاهيم الدراسة.....
191	مشكلة الدراسة.....
191	فرضية الدراسة.....
192	منهج الدراسة.....
192	خطة الدراسة.....
193	أولاً: العالم العربي والتحول الاجتماعي.....
193	ثانياً: العالم العربي قبل مخاض التحولات الاجتماعية.....
195	ثالثاً: العالم العربي ولحظة التحولات الاجتماعية.....
197	رابعاً: مستقبل المثقف؛ الممكن والممتنع في أدوار المثقفين.....
198	خامساً: المثقف والسلطة، بين الحياد والانحياز.....
200	سادساً: المثقف والأيديولوجيا.....
201	سابعاً: المثقف والثورة.....
202	ما دور المثقف وسط هذه المعمة من الأحداث؟.....
203	خلاصات.....
203	ما الذي تبقى من المثقف اليوم؟.....
204	مراجع البحث ومصادره.....

المثقف العربي والتحول الاجتماعي
قراءة في مسار أزمة المثقف في العالم العربي

ملخص تنفيذي

تتوخى هذه الدراسة مساءلة مشكل المثقف في العالم العربي، بعيداً عن الكتابات القديحية التي لا تسهم إلا في تعميق أزمته، بدلاً من الانكباب على استكشاف حلولها وتلمس تمفصلاتها. وتأتي هذه الدراسة في سياق تناحر الدول العربية، وتمزق وحدتها الوطنية، وسقوطها في دوامة من الحروب الأهلية والصراعات الدرامية. ووسط هذه المعمعة من الأحداث، يطرح موضوع المثقف بشدة ودوره في تجاوز الأزمة الحالية. وتحاول هذه الورقة، الدفاع عن تصور رئيس مفاده أن عثرات المثقف الحالية يرتبط جزء غير يسير منها بالتحولات الاجتماعية التي عمت العالم العربي، وعجز المثقف عن استيعاب أدواره الجديدة وتجديد عدته الفكرية. ولا تكفي هذه الدراسة بتشخيص أزمة المثقف ووصفها، بل تذهب أبعد من ذلك، إذ تسأل حتى الأدوار المستقبلية والآنية الممكن إنجازها.

سياق الموضوع وأهميته

لقد شكل المثقف العربي محور اهتمام عدد من الباحثين، بمختلف مشاربهم الفكرية في مجال العلوم الاجتماعية، وتكمن هذه الأهمية في ذلك الدور المركزي الذي لعبه المثقفون في بناء الحضارة الغربية، والتأصيل لمفاهيم أسهمت في تكريس الممارسة الديمقراطية والتأسيس للسيادة الشعبية، وتخليص السلطة من براثن الثيوقراطية، وتحرير المجتمع من الوثوقيات الغيبية، ونشر القيم العقلانية والحدائق السياسية. فهذا الدور الطلائعي الذي نهض به المثقفون الغربيون هو الذي تحكم في التصور الفكري لأدوار المثقفين العرب، في تجاوز تام للاعتبارات الاجتماعية والسياقات الاقتصادية والاختلافات البنيوية بين المجتمعات الغربية ونظيرتها العربية، ما أسهم في تعميق الأزمة، بدلاً من الإسهام في حلها.

تنخرط هذه الورقة، في سياق مجتمعي مشحون، وتهيمن عليه الصراعات القبلية والحروب الدموية وانتشار الأصولية الدينية وتشطي الهويات الوطنية، وتشتت الدول الشرق أوسطية، وتزايد الثورات الشعبية. وفي خضم هذه الأوضاع المزرية يطرح سؤال المثقف ودوره بشدة في تجاوز الوضعية الحالية، فأى تساؤل حول الأزمة التي تقض مضجع العرب هو تساؤل حول المثقف ودوره في توجيه المجتمع والإجابة عن تساؤلاته وإشكالاته. يقول غرامشي بأن "وظيفة المثقف في المجتمع لا يقوم بها كل الناس"⁽¹⁾، فالمثقف يجب أن يكون حاملاً مشروعاً مجتمعياً قادراً على أن يستوعب التناقضات التي تخترق المجتمع ذاته. وتتوخى هذه الورقة مساءلة العلاقة الملتبسة التي تجمع المثقف العربي بالسلطة، بوصفها أشد العلاقات بؤساً عندما يكون المثقف في خدمتها، مع علمه بفسادها واستبدادها وتغلغلها البنيوي في المجتمع، فهؤلاء

⁽¹⁾ Antonio Gramsci, *The Prison Notebooks: Selections*, Hoare and Nowell-Smit (trans), (New York: International Publishers, 1971), p.9.

المثقفون، وفق ما يقول أحد المفكرين، "خانوا دورهم الطبيعي، بوصفهم حملة معول النقد في وجه كل سلطة أو مؤسسة"⁽²⁾.

من هنا تنبع أهمية الدراسة التي تسعى إلى تعميق النقاش الأكاديمي حول موضوع يستمد راهنته من واقع العالم العربي والتحديات التي يطرحها سؤال الانتقال من السلطوية إلى الديمقراطية. وتهدف هذه الورقة أيضاً إلى تجاوز تلك الدراسات المكثفة الغارقة في العموميات والتأملات المفترقة إلى العمق الإبيستيمولوجي، أي لا تستند في بنائها العلمي إلى مكونات نظرية صلبة، ما يجعلها عاجزة عن الخروج من نطاق الوصف والتعميم، وغير قادرة على تقديم تحليل قادر على الدفع بعجلة المناقشة والتنظير إلى الأمام، حيث لا تسهم إلا في إخفاء صورة المثقف وجعلها أكثر ضبابية. هذا ما ذهب إليه إدوارد سعيد الذي تخوف من أن يختفي المثقف في خضم هذه التفصيلات والدراسات الكثيرة التي ناقشت بإفاضة الجوانب المتعلقة به كلها⁽³⁾.

دراسات سابقة

تنطوي عملية جرد الدراسات التي اتخذت من المثقف موضوعاً لها، وحصراً، على صعوبة بالغة، وتكمن هذه الصعوبة أساساً في تنوع الكتابات وزخمها، وتعدد الأطر النظرية التي تستند إليها، ما يستدعي معه الاكتفاء ببعض الدراسات الرئيسة والمؤسسة التي لا يمكن تجاهلها، إما لقيمتها الأكاديمية وإضافتها المعرفية أو لسبقها الفكري والعلمي. ولن نميز في هذه النقطة بين الدراسات المنتمية إلى مجالنا التداولي والدراسات الغربية، فالمثقف هو ظاهرة كونية تشترك فيه الحضارات كلها، على أن هذا لا يعني تجاهل الخصوصيات التي تجعل المثقف العربي متفرداً ومختلفاً عن باقي مثقفي العالم.

في هذا الصدد، نذكر إسهام المنظر الإيطالي أنطونيو غرامشي الذي ما زالت كتاباته تجد صدًى واسعاً في الأوساط الأكاديمية، وخصوصاً مفهومه حول المثقف العضوي. وينطلق هذا المفكر من مكونات نظرية تنهل من الأدبيات الماركسية، وتستمد مفهوماتها من مقولات الصراع الطبقي ونمط الإنتاج الرأسمالي، ويرتبط مفهوم المثقف العضوي عنده ارتباطاً وثيقاً بمفهوم الهيمنة⁽⁴⁾، حيث يرى أن المؤسسات المكونة للمجتمع، من أسرة ومدرسة وكنيسة، تعمل على إنتاج القيم السائدة والمحافظة على الوضع الاجتماعي والسياسي، عبر ضمان انخراط الأفراد وتبنيهم أيديولوجية النظام،

⁽²⁾ عبد الإله بلقزيز، **نهاية الداعية: الممكن والممتنع في أدوار المثقفين** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000)، ص 122.

⁽³⁾ إدوارد سعيد، **المثقف والسلطة**، محمد عناني (مترجماً) (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2006)، ص 43.

⁽⁴⁾ Denis Müller, "Le théologien, intellectuel organique et chercheur indépendant : quelle loyauté, quelles tensions, quelle liberté ?", **Théologiques**, 141-2 (2006), p. 61.

المثقف العربي والتحول الاجتماعي
قراءة في مسار أزمة المثقف في العالم العربي

فالطبقة المالكة وسائل الإنتاج المادي هي نفسها المالكة وسائل الإنتاج الفكري، أي إن الطبقة المهيمنة اقتصاديًا هي المهيمنة ثقافيًا، ولهذا فوظيفة المثقف هي نقد مجموع القيم والأيدولوجيات التي يعاد إنتاجها، عبر خلق وعي طبقي قادر على تجاوز الهيمنة الرأسمالية⁽⁵⁾، والتمييز بين المثقفين الكلاسيكيين، مثل المعلمين والإداريين وباقي المهن التي تتطلب مجهودًا فكريًا، ومثقفين منسقين يرتبطون بطبقات اجتماعية معينة أو تنظيمات سياسية، ويعملون على إنتاج الأفكار والثقافات والقيم.

غير أن غرامشي، على الرغم من انتقاده المثقفين الذين يوظفون أدواتهم الفكرية وسلطتهم المعرفية من أجل ممارسة نوع من الهيمنة، لم يمنعه ذلك من السيطرة على حزبه وأعضائه، حيث مارس عليهم وصاية أيديولوجية نابعة من تفوقه الفكري⁽⁶⁾، إضافةً إلى أن تصوره أدوار المثقفين قد يبدو متجاوزًا، خصوصًا إذا ما استحضرنا طبيعة المجتمعات الحديثة الغارقة في البيروقراطية، والقائمة على مستويات متقدمة من العقلنة، وما رافقها من تقسيم اقتصادي للعمل السياسي والاجتماعي، ما يدفعنا إلى التساؤل حول مدى راهنية كل النظريات التقليدية التي ترهن دور المثقف وفعاليته في استقلاليته وتموقعه خارج العلاقات الاجتماعية، لا فكر غرامشي فحسب.

إلى جانب غرامشي، لا نستطيع تناول موضوع المثقفين من دون الاطلاع على ما خطه جولياني بندا، في كتابه (خيانة المثقفين)، فقد حددهم بوصفهم حاملين ملكات خاصة ومواهب فائقة وأخلاق رفيعة، وهم يشكلون ما سماه بـ "ضمير البشرية"، ولا يتمثل جوهر نشاطهم في محاولة تحقيق أهداف عملية، فالمثقف الحقيقي لا يسعى وراء المزايا المادية والمكافآت التي تطوق عنقه وتخرس لسانه وتكبل يديه، فهو قريب من هموم المواطنين، يقتسم معهم آلامهم، ويعبر عن أمالهم ولا يتعالى عليهم، فهو ملتزم بقضايا الناس، ولن يتردد في المجازفة بحياته تحت تهديد الصلب (مثل المسيح) أو النبذ والقتل (مثل سقراط)⁽⁷⁾. ويرفض بندا، بصورة قاطعة، صورة المفكرين غير الملتزمين على الإطلاق، أي من ينصب اهتمامهم، وفق ما يقول إدوارد سعيد، على العالم الآخر أو يعيشون في أبراج عاجية⁽⁸⁾، فالمثقف يجب ألا يتنازل عن سلطته المعنوية لقاء الإغراءات المادية. ولم يسلم هذا الطرح من الانتقادات⁽⁹⁾ التي تنفق كلها في سقوطه في المثالية والطوباوية، بيد أن الصورة التي يرسمها لا تستقيم والشروط الموضوعية التي تتحكم في تحديد طبيعة المجتمعات الحالية.

⁽⁵⁾ Jean-Marc Pottier, *La pensée politique de Gramsci* (Montréal : Éditions Parti-Pris, 1970), p. 19.

⁽⁶⁾ Richard Bellamy, "A Crocean Critique of Gramsci on Historicism, Hegemony and Intellectuals", *Journal of Modern Italian Studies*, Vol. 6, No. 2 (3 January 2010), p. 223.

⁽⁷⁾ Julian Benda, *The Treason of the Intellectuals*, Richard Aldington (trans), (New York: Norton, 1969), p. 43.

⁽⁸⁾ سعيد، المثقف والسلطة، ص 36.

⁽⁹⁾ Ernest Gellner, "La trahison de la trahison des clercs" in: *The Political Responsibility of Intellectuals*, Ian Maclean, Alan Montefior and Peter Winch (eds), (Cambridge University Press, 1990), p. 27.

أما أيقونة الفلسفة الوجودية، فيعد المثقف هو من يقحم نفسه في ما لا يعنيه، ويتجاوز مجال تخصصه، ليتحدث في أمور المجتمع⁽¹⁰⁾، وهو بذلك يتشاطر التصور نفسه وجيرار ليكلرك الذي يرى بأن "المثقف يتجاوز حقل مهارته المهنية، ليتكلم في أمور ليس خبيراً فيها، بل يرى نفسه معنياً بها ومتورط فيها"⁽¹¹⁾، مثل ما أن المثقف، بحسب جون بول سارتر، لا يمكن أن يكون إلا يسارياً متشبعاً بالفكر الماركسي، فهو يؤسس لمفهوم المثقف الملتزم الذي يخرج عن دائرة نشاطه التقني. في هذا الاتجاه، أنهى سارتر التقليد الفلسفي المتبع آنذاك في فرنسا وألمانيا، وهو ما جعل المثقف محايداً، لا صانعاً للرأي والمواقف، فالمثقف يجب أن يكون ذا تطلع ثوري. أما ريمون أرون، فهو يقول بأن المثقف ليس محض منتج للأفكار، بل صوت المظلومين والمهمشين⁽¹²⁾، ويتوافر على حسن إنساني رفيع المستوى، يسمح له بأن يكون صوت الحقيقة لا صوتاً للسلطة وبوقاً لها. غير أن هذا التصور يرفضه ميشيل فوكو، فالمثقف لم يعد الوحيد المحتكر للحقيقة ويستطيع أن يصدع بها، ف"ما اكتشفه المثقفون، منذ العهد الجديد، هو أن الجماهير لم تعد تعتمد عليهم لكي تعرف، فهي تعرف جيداً وأفضل منهم بكثير، ولكن توجد نوع من السلطة تفرمل هذا الفهم وتعيقه، بل وتشوهه. ودور المثقف هو أن يناضل ضد تغلغل هذه السلطة المحايدة للعلاقات الاجتماعية ويكافح من أجل الحقيقة".

يتضح أن الدراسات الغربية التي تناولت المثقف هي دراسات وجدت تربتها في الأزمة التي اخترقت بنية المجتمعات الغربية، ما جعل التفكير حول المثقف يتخذ صيغة سؤال حول علاقته بالثورة والسلطة، قبل أن يكون تساؤلاً حول ماهيته ودوره، وهذا ما يحدث مع المجتمعات العربية، فكل المناقشات حول المثقف التي تستولي على ألباب المفكرين والعامّة، على حد سواء، ترجع بالأساس إلى الرّجات السياسية والاجتماعية التي شهدتها الوطن العربي، وما يزال يعيش تحت وطأتها، إذ كشفت تلك الأحداث عن فجوة عميقة بين واقع المثقف ووعيه، بين ما هو منتظر منه إنجازاً وما أنجزه بالفعل⁽¹³⁾.

ولم تخلُ الساحة الفكرية العربية من أسئلة المثقف، فنجد مثلاً محمد عابد الجابري يدعو إلى ضرورة تبني المفهوم الأوروبي للمثقف، بما يتوافق والخصوصيات السوسيو-سياسية للمجتمعات العربية، فالعرب "لم يكن لهم سابق عهد بشيء اسمه المثقف، فهو وافد عليهم"⁽¹⁴⁾، ويخلص الجابري إلى أن المثقف يجب أن يعكس بصدق، في سلوكه الاجتماعي والفكري، ما يظن بأنه الصواب⁽¹⁵⁾، أي يجب عليه أن يكون محايداً لمجتمعه وقضاياه المصرية، وألا يبقى صوته حبيس أسوار الجامعة وقاعات الندوات. وجدّير بالذكر أن الجابري طالما جسد هذا النوع من المثقفين، فقد استهل مشواره، صحافياً يعبر عن حاجيات مجتمعه، ثم مناضلاً ومنظراً في حزب يساري جعل مهمته الأساسية الدفاع عن

⁽¹⁰⁾ Jean Paul Sartre, *Plaidoyer pour les intellectuels* (Paris, Gallimard), p. 38.

⁽¹¹⁾ جيرار ليكلرك، *سوسيولوجيا المثقفين*، جورج كتوره (مترجماً)، (بنغازي: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2008)، ص 26.

ريموند أرون، *أفيون المثقفين*، عادل الزيتوني (مترجماً)، (بيروت: المكتبة الأهلية، 1962)، ص 77.

⁽¹²⁾ رشيد المشهور ويوسف حموش، "المثقف والسلطة: علاقة حياد أم انقياد"، *مؤمنون بلا حدود* (2017)، ص 3.

⁽¹⁴⁾ محمد عابد الجابري، *المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكية ابن رشد*، ط 2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)، ص 23.

⁽¹⁵⁾ محمد عابد الجابري، "الثقافة والسياسة والتطرف"، *سلسلة مواقف إضاءات وشهادات*، عدد 30، ص 96.

المثقف العربي والتحول الاجتماعي
قراءة في مسار أزمة المثقف في العالم العربي

المستضعفين في وجه جشع الرأسمالية والإمبريالية، ثم ابتعد عن العمل الحزبي، ليتفرغ للدراسات الأكاديمية والانخراط في تدشين سيرورة الحداثة، عبر رباعيته حول (نقد العقل العربي).

لقد شن علي حرب، في كتابه (أوهام النخبة أو نقد المثقف)، نقداً لاذعاً على المثقفين الذين يشتغلون على حراسة الأفكار، ومعنى الحراسة هنا هو "التعلق بالفكرة كما لو أنها أفنوم يقدس أو وثن يعبد، مثل هذا التعامل هو مقتل الفكرة بالذات، إذ هو الذي وقف حائلاً، دون تجديد العدة الفكرية واللغة المفهومية بقدر ما جعل المقولات تنقلب إلى أضدادها في ميادين الممارسة ومجالات العمل"⁽¹⁶⁾؛ لأن الأفكار ليست إلا أدوات نفهم بها الواقع وتعمل على تفسيره، مما يفرض ضرورة تجديد الأفكار للتلاءم والواقع المجتمعي. وقد وجه علي حرب نقداً راديكالياً للمفهوم النخبوي للمثقف، ذلك أن النخبوية آلت إلى العزلة والهامشية وفقدت اتصالها مع قاعدة المجتمع الجماهيرية، وهو ما عجل بما يسميه نهاية المثقف وسقوطه في العقم الفكري والفشل النضالي.

يمثل المشروع الفكري الذي أرسى أسسه المفكر عبد الله العروي لحظة متميزة، في سياق الثقافة العربية الحديثة، فقد اتسم جهده في كثير من الغنى النظري والتماسك المنهجي، الأمر الذي أهله للخوض في إشكالات الفكر العربي المعاصر، بكثير من الكفاية والفاعلية. وحدد العروي، في كتابه (الأيدولوجيا العربية المعاصرة)، النماذج الثلاثة الممثلة للثقافة العربية⁽¹⁷⁾، وهم: الشيخ الذي يربط الإصلاح المجتمعي بالإصلاح الديني، حيث إن أي تأخر في المجتمعات العربية، إنما مرده إلى زيغ الناس عن دينهم وتخليهم عن ممارسة شعائهم وافتقارهم شر ربهم. أما الشخص الثاني، فهو السياسي الليبرالي، وهو يرى أن مدخل الإصلاح والطريق نحو الحداثة هو مدخل سياسي يقوم على تبني المؤسسات السياسية والدستورية الغربية وميكانيزمات تقاسم السلطة وتداولها، وهذا من شأنه إرساء الديمقراطية وتجاوز سلبيات المرحلة الراهنة.

أخيراً، رجل التقنية الذي يرى أن جوهر الحداثة هو التقدم التقني والتفوق التكنولوجي، من ثم فاللحاق بالدول المتقدمة لن يتم من دون إرساء أسس صناعات ثقيلة وتشجيع البحث العلمي ومقارعة الابتكارات الأجنبية. غير أن العروي أعلن فشل هؤلاء في تحقيق الإقلاع المنشود، وأكد أن النهوض الثقافي هو المدخل الأساس لكل إصلاح تاريخي مرتقب: "إذا أردنا أن نعطي فعالية لعملنا الجماعي وإبداعية حقيقية لممارستنا السياسية والثقافية، فلا بد من ثورة ثقافية تعم المجتمع بجميع فئاته"⁽¹⁸⁾. لا يمكن إنجاز هذه الثورة الثقافية، في نظر العروي، إلا من خلال حرب أيديولوجية عنيفة، حيث يقع على عاتق المثقف "أن ينفذ إلى الجذور ويتصدى لحرب أيديولوجية لا هوادة فيها، كانت الواجهة الثقافية

(16) علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف، ط3، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2004)، ص11.

(17) عبد الله العروي، الأيدولوجيا العربية المعاصرة، ط4، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2011)، ص39.

عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1973)، ص43⁽¹⁸⁾

الأيدولوجية دائماً هادئة؛ لأنها ميدان تعايش على أساس عبادة المطلقات. هذا الهدوء يجب أن ينتهي ويخلفه صراع متواصل⁽¹⁹⁾، مع ضرورة القطع مع التقليد الذي يسعى إلى استعادة أمجاد الماضي والاقتداء بالسلف الصالح.

تبدو مقارنة محمد أركون للمثقف أكثر إقناعاً وملازمة للصواب، فهو ينطلق في تحليله مفهوم المثقف وأدواره من السياقات السوسيو-تاريخية التي تعود إلى البدايات الأولى للإسلام، ويقول بأن الذي يميز المثقف من باقي الفاعلين الاجتماعيين هو طرحه سؤال المعنى، ووفقاً لهذا الطرح تشكل فئة العلماء فئة المثقفين بامتياز، لكونهم يوجهون كل جهدهم ونشاطهم نحو تفسير الرسالة الإلهية واستخراج المعايير الأخلاقية والقانونية الكفيلة بتنظيم المجتمعات، غير أن هذه الوضعية لم تلبث أن تغيرت ابتداءً من القرن الثامن عشر، بعد التمييز الحاصل في النشاط الذهني بين العلوم العقلية والعلوم النقلية⁽²⁰⁾. لقد دشّن هذا التمييز صراعاً أيديولوجياً بين الفلاسفة المسلمين المتشبعين بروح المنطق الأرسطي والمتشربين المؤلفات الأفلاطونية من جهة، والعلماء المتسلحين بالنصوص الدينية والأحكام القرآنية من جهة أخرى، فهذا الصراع أرحى بظلاله على كل مسار المجتمعات العربية، وهو بمنزلة الشذرات التي تغذي الانقسامات الحالية.

إن استحضار الأطروحات والدراسات السابقة التي تناولت المثقف ليس من أجل الوقوف عند محدوديتها وانتقاداتها، بل لأن بناء دراسة علمية حول المثقف العربي لا يمكن أن يتم بمعزل عن الكتابات التي تبنت المشكل نفسه، مشكل التأخر العربي ودور المثقف في تجاوز هذا التأخر، ما يفسر الالتجاء إلى ما توصل إليه الغرب، والانطلاق منه، لكونه قطعاً أشواطاً طويلة، قبل أن يؤسس نموذجاً الخاص من المثقف. هذه المرحلة ليست ترفاً فكرياً، بقدر ما هي ضرورة أكاديمية تستوجبها طبيعة الوضع الحالي وهو مرحلة الأزمة بامتياز، وتتطلب التوصل بكل ما توفره العلوم الاجتماعية، من عدة منهجية وتقنيات بحثية وتصورات فكرية، فالمثقف هو نقطة التقاء الحقول المعرفية المختلفة، من الأنثروبولوجيا والسوسولوجيا وعلم الاقتصاد.

مفاهيم الدراسة

تقوم هذه الورقة على مجموعة من المفاهيم المركزية التي تتطلب تحديداً دقيقاً، لكونها تحتل دلالات عدة. وهنا، نتحدث عن مفهوم "المثقف" ومفهوم آخر يرتبط به، وهو مفهوم "التحولات الاجتماعية"، على أننا في هذه النقطة سنعطي تعريفنا لما نقصده بهذين المفهومين، وإذا كانت الدراسات معظمها تغيب هذه المرحلة، وتطرح المفاهيم من دون تحديد مسبق، فإننا لن نسلك مسلكهم الذي ينم على ضعف منهجي يعرقل التأسيس الصلب للموضوع.

(19) العروي، العرب والفكر التاريخي، ص 224

(20) Arkoun Mohammed, "Quelques tâches de l'intellectuel musulman aujourd'hui", *Cahiers de la Méditerranée*, n°37, 1 (1988), Intellectuels et militants dans le monde islamique (Actes du colloque de Grasse, mai 1986), pp.1-34.

المثقف العربي والتحول الاجتماعي
قراءة في مسار أزمة المثقف في العالم العربي

1. مفهوم المثقف

إننا لا نقصد بالمثقف، في هذه الورقة، ذلك المفهوم الذي قدمه غرامشي عن المثقف العضوي الذي ينخرط في الصراع الأيديولوجي للمجتمع، وإننا لا نقصد به تعريف جون بول سارتر الذي يقول بأن المثقف هو الذي يتدخل في ما لا يعنيه، ولا تعريف جوليان بندا الذي يحصره في فئات تتميز بخصال فوق بشرية نادرة. إن هذه التعريفات الشائعة تحتل وظائف المثقف في دائرة النشاط الفكري والذهني الموجه للإنتاج الأيديولوجي الذي قد يكون: إما لتبرير اختيارات النظام القائم والدفاع عنه وتدعيم شرعية وجوده وخلق قبول وإجماع لتبرير استبداده، وهذا ما يرى بول نيزان أنه وظيفة "كلاب الحراسة"⁽²¹⁾، أو لتسخير النشاط الذهني للدفاع عن المستضعفين والفئات التي لا مدافع عنها، وغالبًا ما يكون المثقف منتميًا مؤسسيًا، إما إلى الكنيسة، وهو حال المثقفين التقليديين الذين استثمروا مواردهم الفكرية للدفاع عن موقع الكنيسة في بنية السلطة والمجتمع، أو أن يكون منتميًا إلى الجامعة، ومن ثم يبقى صوته حبيس الكتب وأسوار المحاضرات والندوات، وأول نموذج للمثقف الجامعي هو هيغل، وفق جيرار ليكلرك.

المثقف الذي تحيل إليه هذه الورقة، هو ذلك الشخص الذي ينهض بإنتاج المعرفة الموجهة نحو تأسيس مشروع حدائثي تقدمي ينأى عن الصراعات الأيديولوجية الضيقة والمغذية للانقسامات الإثنية والعرقية، وهو ينخرط في الدفاع عن المجتمع ضد السلطة، ولكن لا يعني هذا أن يكون معارضًا راديكاليًا يستغل سلطته المعرفية لانتقاد النظام، بل يجب ألا يتردد في دعم القرارات التي قد تعود بالنفع على المجتمع، أي لا يعميه عداؤه للدولة عن تثمين الخيارات التي تستحق التشجيع، وإن المثقف هو الذي يسهم في تحرير المجتمع من الممارسات الغيبية والعدمية والتأسيس لفكر قائم على العقلانية والتفكير الحر، وهو أيضًا ذلك المسهم في بناء الدولة الحديثة، عبر الانخراط في كل مواقع السلطة لخدمة الشعب. إن هذا التعريف الذي قدمناه للمثقف لا يميز بين المثقف الجامعي والمثقف المنتمي إلى مؤسسة دينية، فالمثقف يتحدد انطلاقًا من الأدوار التي يقوم بها والطاقت التي يبذلها في سبيل إيصال رسالته، وليس بالموقع السياسي الذي يشغله ولا المنصب الأكاديمي ولا المهمة الدينية، فالمثقف تذوب ذاتيته واختياراته الدينية والسياسية في سبيل تحقيق وحدة المجتمع وتلاحمه.

2. التحولات الاجتماعية

تعني هذه الورقة بـ "التحولات الاجتماعية" مجمل التحولات التي زعزعت البنيات السياسية والاقتصادية والثقافية للمجتمعات العربية. هذه التحولات أرخت بظلالها على جوانب الحياة التقليدية كلها، وقد يمكننا الوقوف عند هذه التحولات، ورصدها، وربطها بذلك الجانب الأنطولوجي للمثقفين، وإبراز الأزمات الحالية، وتشخيصها، على أن هذا

⁽²¹⁾ Paul Nizan, *Les chiens de garde* (Paris, Maspero), p. 30.

التأثير المفترض ليس آلياً وتلقائياً، ولا هو بمستوى مكوناتها وبنياتها. ويعود هذا المعطى من جهة إلى طبيعة هذه التحولات ودينامية تمفصلها وتفاعلها، وإلى بنية هؤلاء المثقفين ومدى انفتاحهم أو انغلاقهم على المجتمع، من جهة أخرى. إن اصطدام نظامين اجتماعيين وثقافيين، في ظل موازين قوى مختلة وفي غير صالح العالم العربي من جراء ما تعرض له من ضغط، أفضى إلى تفكك المجتمع، وتدهور إيقاعه. لقد أفضت شدة هذا الضغط الذي امتزج فيه العسكري بالتجاري، إلى الانفتاح وتوفير الشروط القانونية والبشرية للتكيف مع النظام الرأسمالي، وانفجار وحدة المثقفين، وتفككها، وفصلها عن المجتمع وأدوارها التاريخية الطلائعية.

مشكلة الدراسة

ليس الدافع من هذه الورقة تقديم أجوبة، بقدر ما تهدف إلى إثارة أكبر قدر من الأسئلة المشكّلة، وفتح أرضية للمناقشة والتفاعل حول قضية حيوية تهم مستقبل الأمة العربية، فالمشكل المركزي الذي سننكب على تحليله ومناقشته هو علاقة التحولات الاجتماعية التي شهدتها المنطقة العربية بأزمة المثقف، وهذا ما تعبر عنه الأسئلة الآتية: ما التحولات الاجتماعية التي عرفتتها رقعة العالم العربي؟ كيف أثرت هذه التحولات في المثقف وعمقت أزمته؟ وما موقع المثقف من الوضع الحالي؟ وما الأدوار المستقبلية التي يمكن للمثقف أن يلعبها؟ إن هذه التساؤلات المشكّلة تسائل ثلاث حقب زمنية، تعكس كل واحدة منها سياقاً تاريخياً معيناً، مرحلة ما قبل الاستعمار، مرحلة الاستعمار ولحظة الاستقلال، ثم أخيراً المرحلة الحالية.

فرضية الدراسة

تقوم هذه الورقة البحثية في بنائها الفكري على فرضية مفادها أن أزمة المثقفين العرب الحالية ترتبط أساساً بالتحولات الاجتماعية التي شهدتها المجتمعات العربية، وهذه التحولات أرخت بظلالها على كل البنى الفكرية والاقتصادية والسياسية للعالم العربي، ما أسهم في تعميق أزمة المثقف وتحويله إلى محض موظف غارق في البيروقراطية ومنفصل عن المجتمع، وعاجز عن ممارسة وظائفه الاجتماعية، إضافة إلى أن المثقف العربي ما يزال مشدوداً إلى الماضي المجيد وعينه على المستقبل، وفي ذلك تجاهل تام للحاضر وأسئلته ومشكلاته.

المثقف العربي والتحول الاجتماعي
قراءة في مسار أزمة المثقف في العالم العربي

منهج الدراسة

تتطلب هذه الورقة، في تعريفها المنهج، من تصور كل من إدغار موران الذي يعدّه "رؤيا توجه الباحث"⁽²²⁾، ومادلين غرافيتز التي ترى بأنه مجموع العمليات الفكرية التي يسعى الاختصاص بها إلى بلوغ الحقائق التي يتابعها ويثبتها ويتحقق منها⁽²³⁾. وتتفق هذه التعريفات على أهمية المنهج في إنتاج المعرفة الأكاديمية، وتكمن هذه الأهمية في تلك القطيعة التي يحدثها مع المعرفة العامة، بتعبير دوركهيلم، والتلقائية، بحسب بيير بورديو، ويمكن أن تؤثر سلبيًا في الحياد القيمي للباحث. إن أهم تحدٍ يطرح، على مستوى تطبيق المناهج في العلوم الاجتماعية، هو ذلك المرتبط بفصله عن الأيديولوجيا التي تبلور في إطارها.

المنهج الذي تتبناه هذه الورقة هو المنهج البنوي الوظيفي، وهو منهج تفكير وتحليل يقوم على افتراض مبادئ مؤداها أن المجتمع تعبير عن نسق مؤلف من مجموعة نظم اجتماعية وأنماط محددة، فالأساس الفكري للتحليل الوظيفي هو مفهوم المنظومة أو النسق الذي يعني مجموعة متناسقة، وتسهم عناصرها سائرًا بأشكال مختلفة في الوصول إلى هدف واحد، ويتوقف بعضها على الآخر. إن مفهومات البنية والوظيفة والنسق تشكل عناصر رئيسة في منهج تحليلي واحد، وهو التحليل البنوي الوظيفي.

خطة الدراسة

إن الهدف من وراء هذه التوطئة الإستمولوجية التي أسسنا لها في هذا المدخل النظري، وقدمنا فيها الخطوط العريضة لهذه الورقة ومنطلقاتها المنهجية وأدواتها المفاهيمية، ليست ترفاً فكرياً بقدر ما هي ضرورة أكاديمية تفرضها طبيعة الموضوع المراد دراسته، فهو يتطلب الانطلاق من أرضية صلبة تتبنى العلمية وتناهى بنفسها عن أحكام القيمة والتحليلات الصحافية. سنحاول أن نجيب عن المشكلات التي طرحناها سابقاً، من خلال رصد التحولات الاجتماعية التي تفجرت في العالم العربي، ثم سنربط هذه التحولات بالمثقف وأزمته الحالية، لنحدث بعد ذلك عن المثقف وعلاقاته بالأنساق الأخرى المشكلة للمجتمع، من سلطة وثورة وأيديولوجيا.

(22) Edgar Morin, *La voie* (Paris : Fayard, 2011).

(23) مادلين غرافيتز، *مناهج البحث في العلوم الاجتماعية* (دمشق: المركز العربي للتعريب والترجمة والتأليف والنشر)، ص9.

أولاً: العالم العربي والتحول الاجتماعي

نحاول في هذا المحور رصد تلك التحولات الاجتماعية التي عمت العالم العربي، وغيّرت في ملامحه السياسية والاقتصادية والثقافية كثيراً، وإن كان رصد هذه التحولات ليس بالأمر اليسير، لكونها تستدعي الخوض في غمار أحداث تجاوزها الزمن الاجتماعي، ما يستلزم التسلح بعدة منهجية وفيرة، ومراكمة زادٍ معرفي غزير، بقصد إعادة بناء الوقائع وربطها بالمشكل قيد التحليل. إن إعادة رسم مسار هذه التحولات ودينامية تمفصلاتها واستعادة لحظات الاصطدام العنيفة بحضارة المستعمر لن تتم، إلا من خلال النظر في نماذج بعينها، وقد حددناها في كل من المغرب ومصر وسورية، فاختيار هذه النماذج حصراً لا يعني أن باقي العالم العربي غير معني بالتحولات الاجتماعية، بل لأن الضرورة المنهجية تقتضي الاتكال على عينة تمثيلية تتقاسم الشروط الموضوعية نفسها، وتسود فيها التوازنات السوسيو-سياسية نفسها المؤدية إلى توليد الاغتراب والتشيؤ والاستلاب والبؤس. فالدول المشكّلة للوطن العربي تتشاطر المحددات الثقافية واللغوية نفسها، وتشارك المشكلات نفسها، وتواجه التحديات نفسها، وهي تحديات الإقلاص الثقافي والإصلاح الاقتصادي والرقى الاجتماعي.

ثانياً: العالم العربي قبل مخاض التحولات الاجتماعية

احتفظت دول الشرق الأوسط، إلى غاية الحرب العالمية الأولى، ببنيات اقتصادية واجتماعية مهترئة ومنهارة وغير قادرة على الاستجابة لمتطلبات الاجتماع الإنساني، ففي سورية شكلت الزراعة وتربية المواشي أحد أهم النشاطات المدرة للدخل، غير أن هذا النشاط لم يكن ليسهم في تراكم الرأسمال، ومن ثم تجاوز دائرة الإنتاج المتكررة، ومرد ذلك إلى أن الأرض بما هي أساس النشاط الاقتصادي تحتكرها أقلية تجمع بين خصائص الأرستقراطية وطابع الفئودالية وما يرافقها من طغيان اقتصاد الكفاف، ما عمق الهوة بين العالم الحضري والقروي. من هنا، يستمد مطلب العدالة الاجتماعية أهميته ووزنه، لدى كل التنظيمات السياسية والاجتماعية. يسجل في هذه المرحلة الغياب التام للصناعات الثقيلة التي لم يتم إرساؤها، إلا مع دخول الانتداب الفرنسي سنة 1920 (سوريا)، ما يجعل التوسع الاقتصادي غير ممكن في ظل سيادة نمط إنتاج بدائي. أما في ما يخص العلاقات الاجتماعية، فإننا ننتقل من المعطى الذي كرسته الدراسات السوسولوجية التي تعد العائلة أصغر وحدة اجتماعية، وهي، وفق هذا الاتجاه، نسق اجتماعي فرعي مشكل للنسق السياسي، فالعائلة في سورية، مثل ما هو الحال في الشرق الأوسط، محكومة بمنطق التنظيم البطرياركي، فالأب هو رئيس العائلة وهو الأمر والناهي داخلها، وهو الضامن لاستمراريتها والمحافظ على مصالحها والقائم على تمويلها. هذا التنظيم البطرياركي هو انعكاس وإعادة إنتاج للباتريمونيالية على الصعيد المركزي، فالدولة وفق هذا البراديغم هي امتداد لشخص الحاكم وحاشيته، ونتاج لشخصنة السلطة ومأسسة الاستبداد.

المثقف العربي والتحول الاجتماعي
قراءة في مسار أزمة المثقف في العالم العربي

يصدق هذا القول حتى على دول المغرب العربي المنتظمة في إطار قبائل تتمرد على سلطة المخزن المركزية تارة، وتؤدي الضرائب والجبايات المستحقة، بما هي اعتراف بسلطة الدولة تارة أخرى، ويظهر أن القبيلة وحدة مفتوحة ومنغلقة أيضاً، عندما تقتضي الضرورة، وهي وحدة إنتاجية واستهلاكية تعتمد على الاكتفاء الذاتي من جهة، ومن جهة أخرى، على أنشطة اقتصادية أخرى تتجاوز اقتصاد الكفاف، فتقيم تبادلات تجارية، سواء مع القبائل المجاورة أو مع المدن⁽²⁴⁾. لقد اتجهت بعض الدراسات إلى عد نمط الإنتاج الذي كان سائداً في المغرب قبل الحماية هو نمط الإنتاج الآسيوي القائم على اقتصاد الكفاف، وفي ما يتعلق بمدى ملائمة هذه النمط الآسيوي للإنتاج الواقع المغربي، يرى الهادي الهروي أنه على الرغم من التشابهات، فإن هناك اختلافات جوهرية بين واقع المغرب وهذا المفهوم، ويتجلى ذلك في⁽²⁵⁾:

- غياب أعمال الريّ الكبرى، ووجود ملكية فردية للأرض، بجانب الملكية الجماعية.
- سيادة الاستقرار بالنسبة إلى السلطة المركزية، وضعف تأثيرها في قوى الإنتاج. وإذا كانت طبيعة هذه السلطة استبدادية، فإنها لم تعم المجتمع كله، وذلك لأن الجزء الأكبر لم يكن خاضعاً لها في مرحلة تاريخية معينة.

إن المجتمعات العربية، عشية الاستعمار، كان يحكمها نسق اقتصادي ما قبل رأسمالي، ما جعل التراتبية الاجتماعية تقسم إلى فئتين أساسيتين، وهما طبقة الفلاحين والطبقة الحاكمة. إن المقصود بالطبقة ليس ذلك المفهوم الذي يستمد شحنته من الأدبيات الماركسية المتسمة أساساً بالصراع، بل الطبقة بمعنى مجموعة من الناس غير المنظمين لا سياسياً ولا اقتصادياً، لكن يتقاسمون آليات الإنتاج نفسها. فهذا الوضع الاجتماعي والاقتصادي القائم تساعد على تكريسه وشرعنته مجموعة من البنى الفوقية، بحسب المقولات الماركسية، فتدعيم شرعية السلطة، وتبرير اختياراتها لا يتم بمعزل عن الاستثمار والتحكم في قنوات التنشئة الدينية، مثل المساجد والمدارس التقليدية التي لا تلقن إلا العلوم الدينية، غير أن هذه الوضعية لم تلبث وتغيرت، بعد دخول المستعمر وإرسائه أسس الرأسمالية وتراكم الرأسمال الاقتصادي، ما زرع البنيات الاجتماعية كلها للنسق السياسي.

إن هذه الوضعية المجتمعية التي يظهر أنها تتقاسم سمات ليست بالقليلة بينها وبين المجتمعات القروسطية، هي التي تفسر لنا هيمنة أنماط معينة من المثقفين الذين استمدوا أدواتهم الفكرية والنضالية من النصوص الدينية ذات الصبغة الوثوقية والإطلاقية، ومن ثم تحكمت الرؤية الشيوعية والشيوعية في تصوراتهم للإصلاح المجتمعي الذي تم اختزاله في محاربة البدع ومظاهر الشرك وغيرها من الممارسات الشاذة التي تتجانب منطوق العقيدة الإسلامية. إن مرد ذلك يعود إلى كون أفق التفكير العقلي لم يتجاوز العلوم الدينية، فسواء كان المثقف عالماً، أم فيلسوفاً أم روائياً، فإنه غير قادر على التفكير خارج المنظومة الفكرية الدينية. هذا ما جعل الدور الذي حاول المثقفون العرب القيام به آنذاك محصوراً في

(24) عبد الهادي الهروي، القبيلة، الإقطاع والمخزن: مقارنة سوسيولوجية للمجتمع المغربي الحديث (الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 2010)، ص 90.

(25) الهروي، القبيلة، الإقطاع والمخزن، ص 132-133.

إصلاح الرعية، بدلاً من إصلاح الراعي، وحفظ الدين قبل سياسة الدنيا، وإن شئت الدقة، فقل: أولوية الروحي على الزمني.

لقد أصبح هذا المطلب أكثر إلحاحاً، بحكم الاحتكاك والانفتاح على الحضارة الغربية وفرضته الضرورة، ما أدى إلى تعميق الوعي بأزمة الحضارة الإسلامية، واتساع الهوة بينها وبين أعدائها في المعتقد، وهنا منشأ ازدهار طبقة الخاصة المحتكرة للمعرفة العقلية والعقلية، غير أن وضعها الاجتماعي، المتميز ووجودها في قلب المجال الاقتصادي النابع من احتكارها القنوات التجارية الرئيسة، لم يمكنها إدراك نفسها، بما هي طبقة بورجوازية قادرة على لعب أدوار طلائعية في بناء الدولة والمجتمع، لكن ضرورة الانفتاح على الآخر الذي فرضته الإمبريالية زرع البنيات المشككة للمجتمعات العربية كلها، وأرسى توازنات جديدة قائمة على منظومة فكرية ليبرالية مناقضة للأسس الثقافية الدينية الإسلامية. من هنا، منشأ فشل المثقف التاريخي الذي لم ينجح في التكيف مع الوضعية الجديدة، حيث بقي مثقلاً بترسبات المرحلة التقليدية، وعجز عن الإدراك الأنطولوجي لذاته في مواجهة الآخر المختلف عنه والمتفوق عليه. هذا ما يقودنا إلى تناول المجتمعات العربية، لحظة التحولات الاجتماعية التي أرخت بظلالها، ليس على المثقف وحده بل على الأنساق الفكرية والأيدولوجية والثقافية التي كانت تضمن تلاحم المجتمع العربي ووحدته.

ثالثاً: العالم العربي ولحظة التحولات الاجتماعية

لا يهمنا، في هذه النقطة، الإطناب في وصف تلك التحولات التي تسربت إلى بنية المجتمعات العربية، ومن ثم تقمص دور المؤرخ الذي يرصد دينامية المجتمع، منطلقاً من مجموعة من المتغيرات الديمغرافية والجغرافية؛ بقدر ما نحاول إدراك فكرة المثقف داخل سياقها التاريخي، والتعامل مع الحقائق، لا بوصفها منتوجات العقل الخالص، بل بما هي منتوجات تاريخية تعكس التحرك الاجتماعي، فالحاضر يتأثر بالماضي ويؤثر في المستقبل. إننا هنا لا نعيد اجترار مقولات التاريخانية، وإن كنا لا ننفي التقاطع الإبستمولوجي معها في كثير من المبادئ والنظريات، فنحن نسلک طرق البرهان التحليلي، بقدر الإمكان، ونتمسك بما رأيناه صحيحاً بالبرهان.

ولا يخفى، على كل ذي بصيرة، أن الموقع الجغرافي لدول الشرق الأوسط جعلته يوجد في قلب المصالح الإستراتيجية للدول الكبرى، وتوفره على إمكانات وثروات طبيعية بإمكانها تغيير الخريطة الجيو-سياسية للعالم، ويشكل المدخل الاقتصادي منفذاً رئيساً يستطيع به تفسير الصراعات والتطاحنات التي تسود دول الشرق الأوسط، بعيداً عن الإعلام الذي يركز فقط على الصراع الديني، وأما دول المغرب العربي، فهي نقطة التقاء الحضارتين الغربية والعربية، وما يستتبع هذا الالتقاء من أزمت مرتبطة أساساً بالهوية، واصطدام القيم بين مجتمعات محافظة وأخرى قطعت أشواطاً مهمة في سياق الحداثة.

المثقف العربي والتحول الاجتماعي
قراءة في مسار أزمة المثقف في العالم العربي

إن الاستعمار كرس الفوارق البنيوية بين العالم الحضري والقروي، ما حفز موجات الهجرة، ومن ثم اختلال التوازنات السوسيو-اقتصادية، في غياب تام للبنيات المستقبلية، فالهجرة نحو المدن هي نتاج فصل الأرض عن الفرد وعن مورد رزقه الوحيد، ما يفسر الاتجاه نحو الاستقرار في المدن التي كانت تعرف آنذاك دينامية نوعية ناتجة عن إرساء المستعمر أسس الصناعات الثقيلة، ما أسهم في تبلور طبقة بروليتارية متمركزة في الضواحي والهوامش. ولقد فجرت هذه التحولات الاجتماعية تحديات جديدة، ارتبط جزء غير يسير منها بصراع القيم، بين الاتجاهات السلفية التي فشلت في استيعاب الحداثة، وتلك الداعية إلى التقليد والمحافظة على المجتمع، من الانحلال والفساد والانسلاخ عن تعاليم الإسلام، وبين اتجاهات تدعي تبني القيم التقدمية والحداثة وتسعى إلى توجيه ناصية المجتمع.

إن العالم العربي أصبح يواجه مشكلات تهدد وحدته الاجتماعية، وانبثاق الأقليات في المجتمع العربي، مثل ما هو الحال بالنسبة إلى سورية أو مصر أو المغرب العربي (الأمازيغ)، فانهيار الأسس الدينية التي كانت تضمن تلاحم الشعب وتذويب الاختلافات العرقية والإثنية والدينية هو الذي عجل بتنامي الخطابات الأقلية المناهضة للاضطهاد. إن منطقة الشرق الأوسط مثقلة بوعياها الجماعي وإرثها الديني والتاريخي، ما يجعل مشكل التأخر لا يستقيم واختزاله في جوانب سياسية ضيقة، بل تتجاوزها لتمتد إلى كل ما هو رمزي أيديولوجي. وصفوة القول: إن راهنية الاستفهام حول المثقف يستمد مشروعيته من تلك التحولات الاجتماعية التي عمقت أزمته، وفاقت عثراته، ما أفضى إلى انسلاخ النخب المثقفة عن المجتمع، فصدمة الاستعمار كشفت عن تلك الهوية العميقة بين الحضارة العربية ونظيرتها الغربية، فوجد المثقف السلفي نفسه أمام ضرورة الإجابة عن سؤال التأخر التاريخي الذي فرض نفسه أمام قوة الغرب اللامتناهية. هذا التفوق الحضاري تجسد على شكل تفوق ديني، وتمثلته الطبقات الشعبية على أنه تفوق على المسلمين وانتكاس وفشل روحي للإسلام.

تمخض عن هذه الأوضاع ولادة المثقف الماركسي، وانخرط الطبقات الشعبية في الأحزاب التي تدعي المرجعية الشيوعية والاشتراكية، ومن ثم تم توظيف المقولات الماركسية وتكييفها، من أجل النضال ليس ضد رب العمل بل ضد المستعمر. والمثقف السلفي، بعدما استنفد الأدوات الأيديولوجية كافة، وبعدما فشل في التعبئة باسم الجهاد، تراجع دوره وزخمه وسلطته، أمام المثقف الماركسي الذي وجد في الماركسية أدوات فكرية ومفاهيمية قادرة على تفسير المرحلة الراهنة، وقادرة على منح خطابه السياسي صدقية علمية، لكونه ينتقد الغرب ويحاربه بوسائله وأدواته التي أوجدها. فالمثقف الماركسي هو نتاج المنظومة التعليمية التي أرساها المستعمر، لحاجته إلى أطر محلية عصرية قادرة على إدارة الشؤون البيروقراطية، وهي استجابة لضرورة التحولات الاجتماعية، وعليه تم الانتقال من المثقف السلفي الذي ينهل من النصوص الدينية إلى مثقف ماركسي حداثي، وقد نتج عن هذه القطبية حرباً أيديولوجية لا هوادة فيها.

يعبر علي حرب عن هذا الطرح الذي يربط أزمة المثقف بالتحولات التي غيرت معالم المجتمعات العربية كثيراً، فهو يقر بأن الضرورة تفرض إعادة صوغ الأسئلة، في ضوء التحولات الجارية، "فلا يمكن أن تحدث كل هذه التغييرات في

جغرافية المفاهيم والقيم، أو في خارطة القوى والصراعات، ثم نتحدث عن الصراع الطبقي، بلغة القرن التاسع عشر، وكأن شيئاً لم يحدث⁽²⁶⁾. فالسؤال الذي يستدعي الجواب، ليس سؤال: ما العمل؟ بل سؤال: ماذا يحدث؟

خلاصة القول: تشكل التحولات الاجتماعية التي أرخت بظلالها على مختلف جوانب المجتمع، من سياسة واقتصاد، جزءاً كبيراً من أزمة المثقف، فأمام سرعة هذه التحولات وديناميتها الشديدة بقي المثقف عاجزاً عن استيعاب أدواره الجديدة، وهذا ما يتجلى واضحاً بعد حصول الدول العربية على استقلالها، حيث وجد المثقف نفسه تائهاً، كأن عقله قد عطل وقلبه قد سلب وصحفه قد طويت، فبعدما كان هاجسه الاستقلال وتكريس الوحدة أصبح من دون بوصلة توجه فكره وممارسته. إن طبيعة المجتمعات العربية التقليدية كرسّت نمطاً من المثقفين التقليديين المستندين إلى النصوص الدينية وما توفره من أدوات عقلية ونقلية، غير أن الانتقال مما هو تقليدي بدائي إلى مجتمع أكثر عقلانية وبيروقراطية أبرز لنا مثقفين يستمدون خطاباتهم وممارساتهم من الماركسية، حيث وجدوا في هذه الأخيرة أرضية صلبة يقفون عليها.

إن التساؤل أصبح يطرح نفسه بشدة، خصوصاً بعد انهيار جدار برلين، وتراجع المد اليساري، فأصبحنا نتحدث عن نهاية اليسار وأفوله، ولم يعد بتلك الجاذبية التي كان عليها سابقاً، ما يتطلب تجديد العدة النظرية والفكرية والتوسل بمفاهيم جديدة، مثل اقتصاد السوق والليبرالية الاجتماعية، وغير ذلك من المناقشات التي حلت محل اليسار. وعليه، فإن الدافع من هذه الورقة ليس تشخيص أزمة المثقف وتعداد عواملها وتبيان أسبابها، بقدر ما تحاول تسليط الضوء على الأدوار الجديدة التي يمكن أن ينهض بها المثقف، فالماضي قد يسعفنا في فهم الحاضر واستشراف المستقبل، لكن الاستغراق فيه قد يعمينا عن الحاضر ويبعدنا أكثر فأكثر عن المستقبل المنشود. لهذا، سنحاول في ما تبقى من الصفحات أن نرسم الأدوار الجديدة التي تفرضها الضرورة، ويمليها الواقع، وهذه الأدوار الجديدة تفرضها علاقة المثقف بباقي الأنساق المشكّلة للأنظمة السياسية العربية.

رابعاً: مستقبل المثقف؛ الممكن والممتنع في أدوار المثقفين

تشدد هذه الورقة على أن المثقف يجمع بين إنتاج المعرفة والالتزام الأخلاقي وواجب الجهر بالحق، فبول ريكور أدرج تحت هذه الفئة كل الذين يشعرون بأنهم مسؤولون عن التعبير أو التطور أو الثورة في بلدانهم، بواسطة فعل الفكر والقول والكتابة، وهؤلاء الناس يوجدون في النقابات والأحزاب والجمعيات الفكرية والكنائس⁽²⁷⁾. هذا ما عبر عنه إدوارد سعيد في كتابه (المثقف والسلطة)، حيث قال: "المثقف هو فرد يتمتع بموهبة خاصة تمكنه من حمل رسالة ما أو تمثيل وجهة نظر ما أو موقف ما أو فلسفة ما، وتجسيد ذلك والإفصاح عنه إلى مجتمع ما، وتمثيل ذلك باسم المجتمع"⁽²⁸⁾.

⁽²⁶⁾ علي حرب، **أوهام النخبة أو نقد المثقف**، ط3، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2004)، ص18.

⁽²⁷⁾ P. Ricoeur, *Lectures I : Autour du politique* (Paris : Édition du Seuil, 1991), p.241.

⁽²⁸⁾ إدوارد سعيد، **المثقف والسلطة**، محمد عناني (مترجماً)، (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2006)، ص43.

المثقف العربي والتحول الاجتماعي
قراءة في مسار أزمة المثقف في العالم العربي

تعتبر هذه التعريفات كلّها عن ذلك الجانب المعنوي الذي يجب أن يميز المثقف، فهو يشعر بأنه معني بالأحداث التي تؤرق مجتمعه، ويحس انطلاقاً من موقعه، سواء المعرفي أم المؤسساتي بأنه مسؤول، بصورة أو أخرى، عن سيرورة تقدم مجتمعه. وهذا الشعور الوجداني الذي يحمله المثقف بين ثنايا صدره هو الوقود الذي يحفره على العمل والحركة داخل أطر المجتمع التنظيمية، بعيداً عن الحسابات السياسية الضيقة، والاعتبارات الدينية الاقصائية والانتماءات الأيديولوجية المعمية.

نرمي، في هذه النقطة بالذات، إلى مسألة الأدوار الجديدة للمثقف والبحث في إمكانياتها التاريخية، على الرغم من تنامي بعض الكتابات العدمية التي تربط نهاية السرديات الكبرى بنهاية المثقف، وإن كنا نرى أن هذا الموقف قد يصلح وينطبق على المجتمعات الغربية التي تجاوزت الحداثة وتجلياتها إلى غاية ما بعد الحداثة أو ما فوق الحداثة. إننا نستغرب اجترار هذه المقولات من طرف الباحثين العرب، فإسقاط هذا الحكم على واقع العرب لا يستقيم منهجياً ولا حتى معرفياً، وهذا ما نسعى إلى نقده وتجاوزه والتأسيس، بعد ذلك، لرزمة من الأدوار التي ما تزال تقترب بالمثقف، في سياقه. وتتحدد أدوار المثقف، انطلاقاً من العلاقات التي تجمعها بكل من السلطة والأيدولوجيا والثورة، فهذه العناصر هي بمنزلة تحديد مجالي لها مش تحرك المثقف، على أساس أن هذه العناصر ترتبط عضوياً بقوى التغيير في المجتمع، ومن شأن التحكم في تلايبيها ومفاصلها توجيه دفة النهضة والتقدم والازدهار، على أننا سنقدم في هذه النقطة قراءات جديدة تفرضها ضرورة التحولات الاجتماعية التي أسرفنا في الحديث عنها أعلاه.

خامساً: المثقف والسلطة، بين الحياد والانحياز

لطالما اكتسب الحديث عن المثقف مناقشة في علاقته بالسلطة، فالكتابات الأولى التي تناولت دور الفقيه أو العالم، إنما تناولته من زاوية تقاطعه مع الحاكم والسلطان، في إطار العلاقة التي تفرضها النصوص الدينية، أي علاقة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. إن ظهور مفهوم المثقف، بالمعنى الذي فرضته الكتابات الغربية، إنما تولد في سياق التوتر الذي نتج عن التقاطع بين المفكرين والسلطة، حول قضية دريفوس، فهذا التقاطع هو الذي ولد تلك العلاقة المتوترة بين المثقف والسلطة وكرّسها.

أصبحت السلطة الآن مدار الكلام ومحور الاهتمام، فهي مفهوم زئقي يترفع عن أي إمكان يروم تحديده الدقيق، فأغلب الدراسات التي اتخذت من هذه العلاقة الجدلية بين المثقف والسلطة موضوعاً للتحليل، وقعت في خطأ منهجي مرده إلى السلطة، بحسب تعبير ميشيل فوكو، وممارسة محاينة للعلاقات الاجتماعية، وليست متعالية عليه أو مفارقة لها،

فالسطة موجودة وموزعة في ثنايا المجتمع، وتسري في مكوناته وبنياته كلها⁽²⁹⁾. فالبراديجم الاختزالي للسطة يبنى على تدعيم فكرة المركز السياسي، وذلك بالارتكاز على الرؤية المؤسسية القانونية والوصفية التي تدعم الهيكل والبناء الفوقي، وتنفي منطق العلاقات والتفاعلات التحتية⁽³⁰⁾.

أما براديجم التشظي والانعقاد مما هو سياسي، فمحوره مجاوزة التعيد النظري إلى التعيد الإستراتيجي للسطة داخل المجتمع، وهو الذي تتبناه هذه الورقة، في تحديدها مفهوم السطة. وينتج عن هذا التعريف عد المثقف ممارسًا دوره ووظيفته في إطار علاقته بالسطة، بخلاف القراءات المعاكسة التي ترى بأنه، إما أن يكون مساندًا السطة ومدافعًا شرًا عن اختياراتها، مستثمرًا رأسماله الرمزي، من أجل دعم مشروعية النظام، وإما أن يكون معارضًا شرًا ويصدع بالحق ضد القوى النكوصية، في سبيل التغيير والتقدم، فهي، أي السطة، إما موضوع دفاع ورغبة في المحافظة عليها، وإما موضع نقد ومطالبة بتغييرها.

غير أن التحديد الفوكوي للسطة يترتب عنه تجاوز تلك العلاقة التي تجمع المثقف بالمؤسسات السياسية، بيد أننا لا ننفي وجودها الحتمي وتأثيرها في المثقف، ولكنه يخضع في الوقت نفسه لعلاقات قوى أكثر عمقًا تعرق عمله ورسالته، فإلى جانب السطة الرسمية التي تتجلى في أجهزة الدولة، يواجه المثقف أنماطًا أخرى من السطة، مثل سلطة القيم والمجتمع التي تجعل توجيه سهام النقد والهدم إلى قيم المجتمع وممارساته المقدسة مهددًا منزلته، وحتى حياته، والمثقف يبقى خاضعًا لسطة المؤسسات الأكاديمية، من جامعات ومراكز أبحاث ودراسات، فالعمل الفردي أصبح غير ممكن أمام تعقد سيورة تقسيم العمل الفكري وتقديمها. إضافة إلى ذلك، فالمثقف يبقى عاجزًا وضعفًا أمام سطوة وسائل الإعلام وما تحركها، من مكونات اقتصادية وأيديولوجية تعمق من شدة المأزق الحضاري وتهدم البناء الثقافي الذي يستثمر فيه المثقف.

إن المثقف، بهذا المعنى، غير قادر على الانفلات من السطة، سواء كانت سلطة الدولة وأجهزتها القمعية، أم سلطة الإعلام وأذرعها الأيديولوجية، أو سلطة المجتمع وكوابحه القيمية، فأمام هذه الشبكة من العلاقات المعقدة التي تشتغل بمنطق موازين القوى، يتقلص هامش الحركة لدى المثقف ويصبح أمام خيارات تتأرجح بين الحياد، أي تجنب الأوتار الحساسة التي من شأنها أن تفتح عليه أبوابًا من النقد والنفي والإقصاء، وبين الانحياز إلى استقرار المجتمع وسلطاته والدفاع عنه، وتوجيه إنتاجاته نحو مسايرة المناخ العام، أو على النقيض من ذلك، أن يكشف عن أنيابه وألا يتخلى عن معول النقد، وفق ما يقول عبد الإله بلقزيز، فالمثقف يخون دوره إن عطل حاسته النقدية وسقط في التبريرية وانتهى إلى مشايعة السطة أو مملأة الجمهور، طمعًا في امتياز أو جاه أو مركز اجتماعي. إنه في هذه الحالة يزور معنى الثقافة ووظيفتها

⁽²⁹⁾ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 1 La volonté de savoir* (Paris : édition Gallimard, 1976), p. 121.

⁽³⁰⁾ محمد أمين بن جيلالي، "ميشيل فوكو وسؤال السطة من الاختزال إلى التشظي: نحو فينومينولوجية تأويلية للسطة"، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 22 حزيران/ يونيو 2016.

المثقف العربي والتحول الاجتماعي
قراءة في مسار أزمة المثقف في العالم العربي

في المجتمع، ويعيد تعريف فعاليته خارج نطاقها، ويحولها إلى سلعة تدير عليه ربحاً مادياً أو رمزياً⁽³¹⁾. إن حتمية اتصال المثقف بالسلطة لا تعني ضرورة اشتغاله بتعداد مناقبها وتكريس منابذتها، بل يجب أن يتمركز وسط معمعة الأحداث، ويعمل على استثمار رأسماله الفكري والثقافي، في سبيل تحويل رؤيته المبدئية والأخلاقية إلى ممارسة تستهدف العمل الاجتماعي والسياسي، والاستفادة من التراكمات التي انخرطت في الاتجاه نفسه.

سادساً: المثقف والأيدولوجيا

يجمع أغلب الباحثين على تعريف الأيدولوجيا، بوصفها نسقاً من الأفكار المؤسسة لنظام قيمي يعمل على تحديد تصرفات الأفراد ومواقفهم وتصوراتهم حول المجتمع والفرد وتقدمهما وازدهارهما⁽³²⁾، فهي بهذا المعنى إطار متكامل يوجه التفكير الجماعي. هل ينتج المثقفون الأيدولوجيا، أم إنهم نتاجها؟ يجيب جيرارد ليكلرك عن هذا السؤال، فيقول: "المثقف هو من ينتج الخطابات العامة والدينيوية الجماعية، وهي خطابات نعرفها تحت اسم الأيدولوجيا"، ويضيف: "لا يعتبر المثقفون، من مستعملي الأيدولوجيات أو من المروجين لها فحسب، بل من المنتجين والمبدعين لهذه الأنظمة من الأفكار"⁽³³⁾. ويؤكد جيرارد ليكلرك أن المثقف لا يمكن أن يكون بمعزل عن الأيدولوجيا، فنشاطه الذهني بأكمله لا يمكن أن يكون إلا نشاطاً أيدولوجياً. عليه، فالعلاقة بين المثقف والأيدولوجيا هي علاقة وطيدة، ومما يركي هذا الطرح أن المثقفين العرب كانوا إما مثقفين ماركسيين يتبنون الأيدولوجيا الماركسية ويستمدون منها أدواتهم الفكرية ومفهوماتهم النضالية لمحاربة النظام الرأسمالي أو الإمبريالي، أو مثقفين يتبنون نظريات الإسلام السياسي، وهم بذلك ينهلون من الإسلام، ليس بما هو عقيدة، بل أيدولوجيا معززة بالأدوات النصية التي تعمقت بفعل السجلات العنيفة المدعومة بالمقولات الدينية.

تستدعي الضرورة إعادة قراءة علاقة المثقف بالأيدولوجيا، في سياق جديد متمثل في انهيار المعسكر الاشتراكي وتفكك المنظومة الماركسية، واندحار الإسلام السياسي وفشله التاريخي في الاستجابة لمتطلبات التغيير، ما يطرح بالحاح شديد ضرورة إعادة بناء علاقة المثقف بالأيدولوجيا، إما في سبيل نفيها وإعدامها، أو في اتجاه تعزيزها واستعادتها، فالبدائيات الأولى لظهور المثقف استلزمت منه اتخاذ موقف التموقع ضمن الاتجاهات السائدة آنذاك، وكان من المستحيل تصور المثقف خارج الصراعات الأيدولوجية التي كانت تؤثت الساحة السياسية والاجتماعية، حيث إن ابتعاده عن السجلات الأيدولوجية من شأنه أن يجعل صفته، بما هو مثقف، محل شك ونزاع. أمام هذه التحولات التاريخية التي

⁽³¹⁾ محمد نور الدين أفاية، "ورقة عمل حول أداء المثقفين في معمعة الأحداث: ملاحظات وتساؤلات"، مركز دراسات الوحدة العربية (2013).

⁽³²⁾ Schaff Adam, "La définition fonctionnelle de l'idéologie et le problème de la fin du siècle de l'idéologie", *L'homme et la société*, N.4 (1967), Pp.50.

⁽³³⁾ جيرارد ليكلرك، *سوسيولوجيا المثقفين*، جورج كتوره (مترجماً)، (بنغازي: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2008)، ص 34.

وضعت الأيديولوجيا موضع تساؤل ومحل شك، وأمام تنامي الكتابات الأكاديمية التي تؤكد أزمتها وعمق تغلغلها في المجتمع؛ كان من اللازم إعادة تعريف الأيديولوجيا وموقعها ضمن السياق المتحول الذي يتحرك فيه المثقف العربي. إن تحرير المثقف العربي من الأزمة تستوجب إعادة قراءة مفهومات وتعريف المسبقات والبداهات التي توجه رؤيته لذاته ولغيره وللمجتمع، والتخلي عن الإطلاقة والثوقية، في التعامل مع مفهومات مثل الأيديولوجيا، وتجنب السقوط في الأفكار الشائعة الملتبسة.

بعيداً عن المعاني القدحية التي ارتبطت بالأيديولوجيا التي تعدّها وعياً زائفاً، وفكراً مظلماً، وقناعة لا تقبل المناقشة، ومسلمة لا تحتاج إلى التبرير، فإن المثقف، بحكم ارتباط نشاطه بصناعة الأفكار وصياغة التصورات وبناء المواقف وتشديد المعارف، لا يمكن إلا أن يكون أيديولوجياً، غير أن الضرورة تستدعي التمييز بين المثقف المؤدلج بالمعنى السلبي، أي الذي يفكر تحت الطلب، ويكتب تحت الطلب، ويبني قناعاته تحت الطلب، ويتعارك تحت الطلب، ويكون بكل بساطة ألعوبة العرض والطلب؛ وبين المثقف الذي يفكر من خلال إطار نظرية تنفرع من الاتجاهات الفلسفية والفكرية التي تتلاءم ومتطلبات المجتمع. فالمثقف المؤدلج لا يستمد خطابه ومشروعه من أحد التيارات النظرية، بل من يشتغل على حراسة الأفكار، ويتخلى عن معول النقد، ويستثمر رأسماله، لمشايعة السلطة واستلاب الناس، بدلاً من تحرير الإنسان والجهر بالحق والانخراط في السجال، وإرساء أسس الديمقراطية، والتأسيس للحريات والحقوق الضرورية.

سابعاً: المثقف والثورة

يحيل مفهوم الثورة في الفكر السياسي إلى ذلك التغيير الراديكالي الذي يطال الدولة ومؤسساتها السياسية، فهو تحول عميق في نظام الحكم ولا يتم إلا بالعنف المادي القسري. هذا التعريف الكلاسيكي للثورة تتم إعادة صياغته وتوسيع نطاقه من طرف النظريات الماركسية، فأصبح يعني كل تغيير نوعي في البنيات الاقتصادية والاجتماعية للنظام السياسي، إذ أصبحنا نتحدث عن الثورة الديمغرافية والثورة الاقتصادية والثورة الثقافية، عوضاً عن الثورة، بما هي انقلاب سياسي. وتفرض الضرورة المنهجية التمييز بين الثورة، بما هي تحول جذري يرمي إلى استبدال وضعه آنية بوضعية حالية، والتمرد الذي يعني الخروج عن النظام السياسي ورفض مشروعيته، من دون إرادة حقيقية في استبداله، وبين الإصلاح التدريجي أو ما يسميه بعضهم بالثورة البطيئة، وما يميزه هو افتقاره إلى العنف، بدعوى: "سلطان غشوم خير من فتنة تدوم".

إن راهنية الاستفهام حول العلاقة بين المثقف والثورة ليست وليدة اليوم فقط، بل هي مشكل تعود أصوله إلى الثورات الأولى التي تفجرت بعد عصر النهضة الأوروبية، مثل الثورات الإنكليزية والفرنسية الإيطالية، وما استتبعها من مناقشة مستفيضة حول حدود الأدوار التي يمكن للمثقف أن يلعبها وأفاقها، قبل أن يرتحل السؤال من الغرب إلى العرب، استجابة للضرورة التي فرضها سياق "الربيع العربي"، بغية تجاوز ترسبات السلطوية واكتناه مفهوم الثورة واستيعاب جوهره والنفوذ إلى عمقه. وتتفق الكتابات أغلبها التي اتخذت من الثورة موضوعاً لها على اختزال دور المثقف في وظيفتين تتراوحان بين

المثقف العربي والتحول الاجتماعي
قراءة في مسار أزمة المثقف في العالم العربي

وظيفة التنظير للثورة وقيادتها وتوجيه مسارها، ووظيفة التقويم النقدي، واتخاذ مسافة من الأحداث والابتعاد قدر الإمكان عن التفاعل التلقائي والآتي. ويلامس هذا التقسيم الثنائي جزءًا غير يسير من الصواب، إذ يعكس صراحة حال المثقفين العرب في تعاملهم مع الثورات، غير أن السؤال الذي يطرح نفسه بشدة هو: هل من الممكن أن تنجح الثورة في العالم العربي؟ أو بتعبير آخر: إلى أي حد يمكن أن تشكل الثورة في العالم العربي حلاً لمشكلات الشعوب ومعاناتها من تسلط السلطة، وشدة الاستبداد، وعمق البؤس والاستلاب؟ هذه هي الأسئلة التي يمكن أن تكشف لنا بوضوح عن دور المثقف.

لم تكن الثورة في العالم العربي نتيجة نضج شروط موضوعية، مثل ارتفاع نسبة الثقافة والوعي الجمعي، ووجود طبقة متوسطة صلبة ومتينة، بل كانت تعبيرًا عن التناقضات الداخلية وأزمة الفوارق الاجتماعية التي اختمرت طويلاً في جوف المجتمع، فهي لا تعكس إرادة التوجه نحو الديمقراطية، على الشاكلة الليبرالية، بقدر ما كانت رد فعل على الأوضاع المزرية، وغياب شروط العيش الكريم. تولد عن الثورة العربية، سواء في تونس أم في مصر وليبيا وسورية، صراع وانقسام بين توجّهين، أولهما محافظ والآخر ثوري، وهذا الصراع وما رافقه، من تغييب للغة العقل والحوار لحساب العنف والدمار، هو الذي أسقط الثورة العربية في مأزقها وجعل نجاحها موضع شك وتساؤل. هنا، نعود إلى الشروط الموضوعية التي لا محيد عنها لنجاح الثورة، فالشعوب العربية كانت قوة احتجاجية، أكثر منها قوة فكرية ومشروعاً مجتمعياً، ما يفسر تراجع هذه القوة الاحتجاجية أمام صناديق الاقتراع وركوب موجة الثورة ومجهودات الشباب، من طرف التيارات الإسلامية القوية تنظيمياً وأيديولوجياً، وهنا أيضاً تبرز ضرورة تحصين الثورة بالسيف مثل القلم، فالقلم هو دور المثقف. ولقد حاول برهان غليون مثلاً أن يقوم بهذا الدور، وأدى ما عليه ولم يتوان عن التنظير والانخراط بحماسة منقطعة النظر.

ما دور المثقف وسط هذه المعمة من الأحداث؟

على العكس من الدراسات السابقة، فإن دور المثقف ليس قيادة الثورة، بل بناء الثورة. والمقصود بالبناء هو تلك المرحلة السابقة قيام الثورة، فالمطلوب منه ليس مواجهة السلطة ومعارضتها، بقدر تثقيف المجتمع وتخليصه من برائن السلطوية وثقافة الاستبداد، فالمواطن هو نتاج النظام السائد وقيمه وممارساته، ولا يكفي إسقاط النظام لكي تسقط ثقافة الخضوع والسلطوية، فالثورة ليست الهدم، بل إعادة بناء المجتمع من جديد، إذ يجب على المثقف أن يعمل على نشر الوعي والفكر والثقافة في المجتمع، وأن يضع اللبنات الأساسية لنجاح الثورة، ويتجدد دوره مرة أخرى في أثناء سقوط النظام، حيث يجب أن ينخرط في إعادة بنائه، ليس فكرياً فقط، بل مؤسساتياً، واضعاً رهن إشارة الشعب خبرته وتمرسه ومعرفته وتجربته، في سبيل إرساء أسس دولة ديمقراطية تضع الإنسان نصب عينيه وفي صلب اهتماماتها، فالمثقف هو الوحيد القادر على بناء المجتمع في مرحلة أولى، ثم بناء الدولة في مرحلة ثانية، وهذا هو معنى الثورة الذي تتوخى هذه الدراسة التأصيل له.

خلاصات

لا تتوخى هذه الدراسة أن تكون بحثاً فكرياً متكاملًا، ولا تدعي الإحاطة بالجوانب المتعلقة بالمتثقف ومشكلات تأخره الراهنة، فهي محض محاولة لتوليد الأسئلة وتجديد الأفكار وإنتاج المعرفة. وقد دفعنا إلى إنجاز هذه الورقة هيمنة الكتابات التي تعلن نهاية المثقف وموته، وانقضاء عهده ودوره، وإن شئت الدقة: فشله وبؤسه، بفعل مشايعته السلطة وطمعه وانفصاله عن المجتمع وقضيته. إن هذه الأوصاف والنوعت القذحية لا تستقيم ومناهج العلوم الاجتماعية، وإن كانت تدعي العلمية، فهي لا تخرج عن نطاق الكتابات التأملية الغارقة في العمومية. إن هذا الانزياح الفكري لا يسهم إلا في تعميق أزمة المثقف، بدلًا من تقليصها، ما يستلزم التأسيس لاتجاه نظري جديد ينطلق من الوعي بأهمية المثقف ومركزية دوره في تحرير المجتمع من ترسبات الاستبداد، وإرساء أسس نهضة فكرية وإفلاح حضاري.

من جملة ما خلصت إليه هذه الدراسة، أن أزمة المثقف مرتبطة بفشله في استيعاب أدواره الجديدة التي فرضتها التحولات الاجتماعية وما لحقها من انتقال من التنظيمات التقليدية إلى تنظيمات أكثر عقلانية، فالمثقف العربي غارق في نزعة ماضوية تجعل استيعابه الحداثة ومفهوماتها ذا صعوبة بالغة، فالتعامل الدوغمائي مع الأفكار ومعاملتها على أنها عقائد جامدة هو جزء من أزمة المثقف الحالية، سواء كان مثقفًا سلفيًا يحصر ويحاصر أفق تفكيره في دولة الخلافة وما توصل إليه السلف الصالح، أم مثقفًا ماركسيًا يدعي التقدمية الرافض تجديد عدته النظرية والمفاهيمية المتهترئة، حيث يرفض الخروج من نطاق اجتهادات ماركس وأنغلز، على الرغم من تجاوزها، وعدم صلاحيتها، بوصفها أطرًا تحليلية للمجتمعات الحالية.

ما الذي تبقى من المثقف اليوم؟

من الصعب تقديم إجابة تشفي الغليل والفضول، وتقنع ذوي الألباب والعقول، غير أنه يمكن القول بأن المثقف وبعيدًا عن الكتابات التي لا تنفك تذكرنا بأنه قد خبر الفشل وعرف الإخفاق وعاش التمزق والانغلاق، ما زال قادرًا على أن يسهم في بناء مجتمعه وإرساء أسسه وإنشاء مؤسساته وتأسيس مفاهيمه، عبر المشاركة في صناعة القرار في مواقع السلطة كلها، ومنافذ الثقافة ومنابع الفكر ومسالك الحقيقة، شريطة أن يتسلح بمعول النقد والانتقاد، وينكب على اجتثاث منابع الفساد والاستبداد، فسؤال مستقبل المثقف ذو شجون، بين من يؤكد بتفاؤل شديد على أهمية المثقف العربي ومستقبله المشرق، ومن ينفي بتشائم عنيف استحالة خروجه من دوامة الأزمات والمشكلات التي تطيح به، واحدة تلو الأخرى. وتبقى نهضة المثقف والثقافة منوطة بالمثقف نفسه، وقدرته وقدراته على إعادة ربط علاقته بالسلطة والأيدولوجيا، وبالمجتمع والفرد، ومدى استعداداته لتجديد ميكانيزمات تفكيره وأدوات فهمه، وتكييفها مع تحولات عصره والاستجابة لدينامية وسطه.

المثقف العربي والتحول الاجتماعي
قراءة في مسار أزمة المثقف في العالم العربي

لن نبالغ إذا ما قلنا بأن أزمة الثقافة في المجتمعات العربية يعود جزء كبير منها إلى أزمة المثقف، فالعلم والمعرفة هما وقود المفكر ومحفز تفكيره وموجه انشغالاته ومواقفه. وقد يبدو الأمر لافتاً للأنظار ومريباً حول الأفكار، إذا ما ربطنا إصلاح المثقف بإصلاح البيئة التي يفكر فيها، وتحديدًا عن سلطة الدين ودوغمائيته، وتسلط الدولة وكوابحها، وهيمنة الإعلام وزيفه. إن المثقف أحوج ما يكون إلى توفير أجواء الحرية والاستقرار، وتمكينه أدوات الفكر والازدهار، وإعطائه القدر الكافي من الاحترام والوقار، وبعد ذلك كله يمكن أن نتحدث عن النهضة والارتقاء، عن التحرر والانعقاد، وعن تحديث المجتمع وإصلاح الفرد واللاحق بالركب، ركب الحضارات العريقة والمتقدمة التي أعطت وما تزال تعطي في سبيل الإنسانية كثيرًا.

مراجع البحث ومصادره

بالعربية

1. أرون. ريموند، **أفيون المثقفين**، عادل الزيتوني (مترجمًا)، (بيروت: المكتبة الأهلية، 1962).
2. أفاية. محمد نور الدين، "ورقة عمل حول أداء المثقفين في معمة الأحداث"، مركز دراسات الوحدة العربية (2013).
3. الجابري. محمد عابد، **المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**، ط2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000).
4. ----- "الثقافة والسياسة والتطرف"، سلسلة مواقف إضاءات وشهادات، عدد 30.
5. المشهور. رشيد ويوسف حموش، "المثقف والسلطة: علاقة حياد أم انقياد"، **مؤمنون بلا حدود** (2017).
6. الهروي. عبد الهادي، **القبيلة، الإقطاع والمخزن: مقارنة سوسيولوجية للمجتمع المغربي الحديث** (الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 2010).
7. بلقزيز. عبد الإله، **نهاية الداعية: الممكن والممتنع في أدوار المثقفين** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000).
8. حرب. علي، **أوهام النخبة أو نقد المثقف**، ط3، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2004).
9. ----- **العرب والفكر التاريخي** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1973).
10. سعيد. إدوارد، **المثقف والسلطة**، محمد عناني (مترجمًا) (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2006).
11. العروي. عبد الله، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، ط4، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2011).

12. غرافيتز. مادلين، **مناهج البحث في العلوم الاجتماعية** (دمشق: المركز العربي للتعريب والترجمة والتأليف والنشر).

13. ليكلرك. جيرار، **سوسيولوجيا المثقفين**، جورج كتوره (مترجمًا)، (بنغازي: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2008).

بلغة أجنبية

14. Arkoun. Mohammed, "Quelques tâches de l'intellectuel musulman aujourd'hui", **Cahiers de la Méditerranée**, n°37, 1 (1988), **Intellectuels et militants dans le monde islamique** (Actes du colloque de Grasse, mai 1986).
15. Bellamy. Richard, "A Crocean Critique of Gramsci on Historicism, Hegemony and Intellectuals", **Journal of Modern Italian Studies**, Vol. 6, No.2 (3 January 2010).
16. Benda. Julian, **The Treason of the Intellectuals**, Richard Aldington (trans), (New York: Norton, 1969).
17. Foucault. Michel, **Histoire de la sexualité 1 La volonté de savoir** (Paris: édition Gallimard, 1976).
18. Gellner. Ernest, "La trahison de la trahison des clercs", in: **The Political Responsibility of Intellectuals**, Ian Maclean, Alan Montefior and Peter Winch (eds), (Cambridge University Press, 1990).
19. Gramsci. Antonio, **The Prison Notebooks: Selections**, Hoare and Nowell-Smit (trans), (New York: International Publishers, 1971).
20. Pottle. Jean-Marc, **La pensée politique de Gramsci** (Montréal : Editions Parti Pris ; Paris, Anthropos, 1970).
21. Morin. Edgar, **La voie** (Paris : Fayard, 2011).
22. Müller. Denis, "Le théologien, intellectuel organique et chercheur indépendant : quelle loyauté, quelles tensions, quelle liberté ?", **Théologiques**, Vol. 14, No. 1-2 (automne 2006).

23. Nizan. Paul, *Les chiens de garde* (Paris, Maspero).
24. Ricoeur. P, *Lectures I : Autour du politique* (Paris : Édition du Seuil, 1991).
25. Sartre. Jean Paul, *Plaidoyer pour les intellectuels* (Paris, Gallimard).
26. Schaff. Adam, "La définition fonctionnelle de l'idéologie et le problème de la fin du siècle de l'idéologie", *L'homme et la société*, N.4 (1967).



المثقف ودوره الاجتماعي: مقارنة نظرية

المثقف العربي وتحديات المرحلة

ثائر أبو صالح

المحتويات

207	مقدمة.....
209	أولاً: التطور التاريخي لمفهوم الثقافة والمثقف.....
216	ثانياً: تطبيق النموذج.....
216	1. ابن رشد (1126-1198م).....
220	2. أحمد بن حنبل (780-855م).....
223	3. أبو العلاء المعري (973-1057م).....
227	4. مناقشة النتائج.....
228	ثالثاً: نهضة الغرب.....
231	رابعاً: نهضة العالم الإسلامي.....
232	1. الدكتور يوسف القرضاوي.....
233	2. الدكتور محمد شحرور.....
234	3. الأديب نجيب محفوظ.....
235	4. صادق جلال العظم.....
238	خلاصة واستنتاجات.....
240	مراجع البحث ومصادره.....

مقدمة

يقول ابن منظور في (لسان العرب) في مادة ثقف: المثقف والثقافة لغةً مشتقتان من مادة (ثقف) التي تدل، بحسب ما جاء في معاجم اللغة العربية وقواميسها، على معان عدة، منها: الحذق، وسرعة الفهم، والفتنة، والذكاء، وسرعة التعلم، وتسوية المعوج من الأشياء، والظفر بالشيء. وفلسفياً، عرفها مجمع اللغة العربية الثقافي في (المعجم الفلسفي) بأنها: "كل ما فيه استنارة للذهن، وتهذيب للذوق، وتنمية لملكة النقد والحكم لدى الفرد والمجتمع. ومصطلحاً، ثقافة ومثقف تقابلان في اللغة الإنكليزية لفظي intellectual و culture⁽¹⁾.

(1) انظر: أحمد زكي بدوب، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية (بيروت: مكتبة لبنان، 1982)، ص222.

طارق مخنن، أزمة غياب دور النخبة المثقفة الجزائرية في التغيير، أطروحة غير منشورة لنيل شهادة الماجستير، (جامعة قاصدي مرباح، 2011-2012)، ص12.

المثقف ودوره الاجتماعي: مقارنة نظرية
المثقف العربي وتحديات المرحلة

إن أدبيات الثقافة العربية تكاد تعكس المفهومات والتصنيفات الرائجة في الكتابات الغربية، ووردت عند المدارس المعروفة عالمياً في المجال الثقافي، فمدرسة الحداثة تعتمد الرؤية الديكارتية لوظيفة المفكر، حيث تركز بعض المفهومات على أن المثقف ناقد اجتماعي يسعى إلى نقد الممارسات الاجتماعية، انطلاقاً من مرجعية نظرية محددة. أما المدرسة الماركسية فتري أن الفكر سلاح يستخدمه المفكر للدفاع عن مصالح الطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها ويمثلها. أما مدرسة ما بعد الحداثة، فتؤكد على أن مهمة المفكر تفكيك التناقضات الداخلية وإظهارها⁽²⁾.

ويعود الفضل للجابري في أنه قدم لنا تصوراً واضحاً للمفكر الملتزم في الحضارة العربية الإسلامية، وهو الأسبق إذ استنبط صورة "المثقف" من التراث العربي، محاولاً تأصيل مفهوم "المثقف" باللغة العربية، بإحاطته إلى بيئته الأصلية التراثية العربية التي يمكن، من خلالها، الوقوف على أهم ملامح هذا المفهوم وتعيناته، في التراث العربي الإسلامي.

ولنا في التاريخ الإسلامي نماذج مختلفة ومتناقضة لعلاقة المثقف بالسلطة، فقد اتهم الخليفة العباسي المأمون الذي اعتنق مذهب المعتزلة ويعد متنوراً قياساً بعصره أحمد بن حنبل بالانحراف عن الدين الصحيح، وفي المقابل نرى نموذجاً آخر، فقد اتهم يعقوب المنصور الموحدي، ابن رشد وجماعته من العلماء بالانحراف عن الدين. وفي الحالين كانت سلطة الحاكم الخليفة هي القادرة على القهر والسجن وإحراق الكتب. كذلك اتهم أبو العلاء المعري بالكفر والزندقة، نتيجة موقفه من الأديان، ويرى الجابري أنه على الرغم من تعاقب القرون، فإن البيئة العربية الإسلامية ما زالت تواجه المثقفين بمثل هذا العنف الذي شهدناه في القرن الرابع عشر. وهناك العشرات من النماذج التي تجسد تضحيات العلماء العرب والمسلمين في التاريخ العربي الإسلامي، من الذين سطرّوا أروع المثل، في مدى تفانيهم إزاء القضايا والأفكار والمعتقدات والقيم التي آمنوا بها، وضحووا من أجلها، بغض النظر عن صحتها أو عدمها، بمنظور تاريخي، من أمثال الحلّاج، والجاحظ، وابن سينا، والرازي، وغيلان الدمشقي، وابن المقفع، وابن رشد، وأبي العلاء المعري، والجهم بن درهم، وغيرهم.

أما في عصرنا اليوم، عصر العولمة، عصر "نهاية التاريخ" بحسب ما كتب فوكوياما سنة 1992، عصر صراع الحضارات، كما يريد أن يسوق لنا الغرب، وعصر الثورات العربية؛ نجد أنفسنا أمام جملة من المثقفين: أولاً، المثقف السلفي الذي يريد أن يعيد أمجاد النهضة الإسلامية، بطريقة الاستنساخ الميكانيكي. ثانياً، المثقف الليبرالي الذي يريد أن يقلد التجربة الغربية، ويستنسخها في العالم العربي. ثالثاً، مثقف السلطة الذي برز بشدة في زمن الثورات العربية ويرر للأنظمة أعمالها، مهما بلغت من العنف والاستبداد. رابعاً، المثقف الأصيل الذي يحاول أن يربط بين الأصالة والحداثة،

(2) إدوارد سعيد، **المثقف والسلطة**، محمد عناني (مترجماً)، (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2006)، ص 34-35.

----- **صور المثقف**، غسان غصن (مترجماً)، (بيروت: النهار للنشر، 1996).

----- "تمثيلات المثقف":

فهو أمام تحديات جسام في عملية الحفر المعرفي، وهي تتجسد بجملة من المحظورات على الفكر، فتمنعه من تحدي القداسة في النص والنقل.

من هنا تسعى هذه الدراسة إلى استنباط إطار نظري لمفهوم المثقف ودوره الاجتماعي، من خلال استعراض هذا المفهوم وتطوره التاريخي ودراستهما، ومن ثم ستجري محاولة تطبيق هذا الإطار النظري على الواقع العربي، من خلال استعراض بعض النماذج التاريخية التي تجسد المثقف ودوره الاجتماعي، في التاريخ العربي الإسلامي. وقد تم اختيار ثلاثة مفكرين ينتمون إلى ثلاثة تيارات مختلفة، وهم: الإمام أحمد بن حنبل الذي اتبع المنهج الديني للوصول إلى المعرفة، وأبو العلاء المعري الذي رفض المنهج الديني واتباع المنهج العقلي، وابن رشد الذي عد الدين والعقل منهجين يوصلان إلى المعرفة، ولكنه دعا للفصل بينهما. أما في المرحلة المعاصرة، فقد تم اختيار الدكتور صادق جلال العظم، وهو أحد أهم ناقدتي الفكر الديني في العصر الحديث، والدكتور محمد شحرور الذي قدم قراءة جديدة للقرآن الكريم، بما يتناسب والحقائق العلمية، أي إنه حاول التوفيق بين العلم والدين، والدكتور يوسف القرضاوي الذي يتبنى المنهج الديني ويعد العلم والدين في الإسلام شيئاً واحداً. إضافة إلى استعراض رأي الأديب نجيب محفوظ في ما يتعلق بالعلاقة بين العلم والدين.

سيتم تطبيق النموذج في العصر الحديث فقط على الدكتور صادق جلال العظم، أما الدكتور يوسف القرضاوي والدكتور محمد شحرور والأديب نجيب محفوظ، فستتم مناقشة أفكارهم الرئيسة، في ما يتعلق بسؤال البحث، وذلك لتلافي التكرار، والتركيز على الأفكار الرئيسة التي تناولها هذه الدراسة. سيحاول هذا البحث تفكيك مفهوم المثقف وتحليله، وفهم علاقات مكوناته الفلسفية والاجتماعية، وصولاً إلى إعادة تركيبه نظرياً، بما يتلاءم وتحديات العصر الحديث، معتمدين أدبيات أهم المفكرين في هذا المجال. ثم الكشف عن السؤال الرئيس الذي أشغل المفكرين في العصور المختلفة، وما زال محط اهتمامهم في العصر الحديث، ويتعلق بالعلاقة بين العلم والدين، وهي ما تدعي هذه الدراسة أنها المشكلة الأساسية التي تشتت منها كل التحديات التي تواجه المجتمع العربي الإسلامي.

أولاً: التطور التاريخي لمفهوم المثقف والثقافة والمثقف

عندما نحاول تناول قضية المثقف، تعترضنا على الأقل خمس مشكلات أساسية، والأولى هي مشكلة تعريف المثقف لذاته، فالمثقف يعرف المثقف، لذلك لا يمكن فصل الذات عن الموضوع، فالذين يكتبون عن الثقافة والمثقف هم، على الأغلب، المثقفون. المشكلة الثانية تتعلق بالعلاقة بين المتعلم والمثقف، فهل كل متعلم هو بالضرورة مثقف؟ وهل كل مثقف هو بالضرورة متعلم؟ أما المعضلة الثالثة، فتعني بقضية التعريف المعياري الذي يصلح أن يكون تعريفاً خارجاً عن الزمان والمكان، في مواجهة التعريف الذي يلتزم الزمان والمكان، وبكلمات أخرى: ما يمكن أن نسميه التاريخانية، وهو التعريف الذي يعبر عن حالة ثقافية ما، في مكان وزمان معينين، ومرتبطة بهما، فهل يمكننا الوصول إلى تعريف يجمع

المثقف ودوره الاجتماعي: مقارنة نظرية
المثقف العربي وتحديات المرحلة

المعيارية بالتاريخانية والواقعية؟ المشكلة الرابعة تتعلق بمشكلة العلاقة بين المثقف والسلطة، الأمر الذي يقودنا إلى الخوض في سيكولوجية المثقف. خامساً وأخيراً، تتناول مشكلة العلاقة بين المثقف والمجتمع، فهل هناك فعل ثقافي خارج المجتمع، أم إن الفعل الثقافي لا يمكن له أن يحيا، إلا في حيز اجتماعي؟

سنتناول غالبية المشكلات التي ذكرت، من خلال المنظور التاريخي والاجتماعي والفلسفي لمفهوم المثقف، وسنبداً من آخرها الذي يتعلق بالبعد الاجتماعي. لقد تعددت آراء المفكرين حول تعريف المثقف، ولكن الغالبية أكدت دوره الاجتماعي، وقد وضع إدوارد سعيد مصطلح "المفكر الرسولي" أو صاحب الرسالة. أما نتشه وسارتر، فقد استعملوا اصطلاح "المفكر النقدي"، ويرى عالم الاجتماع الفرنسي إميل دوركهايم أن المعرفة، بما هي ظاهرة اجتماعية، لا يمكن تفسيرها إلا بظواهر جمعية، وإن كل حقيقة، في المنظور السوسيولوجي، يجب ربطها بواقع اجتماعي محدد. وإذا كان القرن التاسع عشر قد شكل بدايةً لمحاولة ربط الأفكار والقيم بالبناء الاجتماعي، فهذا لا ينفي عدم وجود إرهافات تلك البدايات لدى الفلاسفة العرب، وأبرزهم ابن رشد وابن خلدون، إذ ربط ابن رشد (1126-1198 م)، في مؤلفه الشهير (فصل المقال)، بين طبيعة المعرفة وشكل الخطاب والاتصال المعرفي، ووظيفته وفعاليته وتأثيره وجدواه، بطبيعة الجماعة التي تحمله وموقعها الاجتماعي من جهة، وطبيعة المخاطب من جهة أخرى⁽³⁾. ويمكن عد أفكار ابن خلدون (1332-1446م) أول محاولة منهجية لربط الثقافة، بما هي نمط حياة، بالوجود الاجتماعي، والنظر إليها من طبيعة هذا الوجود بين البداوة والحضارة، بصورة عامة⁽⁴⁾.

من هنا، نرى أن العلاقة بين المثقف والمجتمع هي علاقة عضوية، فيصبح العمل الثقافي خارج الفضاء الاجتماعي مثل الروح بلا جسد، والأفكار لا يمكنها أن تتحول إلى أفعال، إلا ضمن الواقع الاجتماعي، وأن الروح لا تستطيع أن تفعل ونشعر ونتأثر بها ونؤثر فيها، إلا إذا كانت داخل جسد، وعندها تصبح روحاً حيّة، وكذلك الأفكار لا تكون حية، إلا داخل الواقع الاجتماعي، وحينئذ فقط تستطيع أن تفعل وتنفع. ولقد أورد عالما الاجتماع تشارلز كورزمان ولين أوونز ثلاثة اتجاهات رئيسة تعنى بالعلاقة بين المثقفين ومجتمعاتهم. يرى الاتجاه الأول أن المثقفين يشكلون طبقة مستقلة بحد ذاتها، ويرى الاتجاه الثاني أن المثقفين مرتبطون بطبقة ما، وأما الاتجاه الثالث، فيرى أن المثقفين لا ينتمون إلى أي طبقة من الطبقات⁽⁵⁾.

لقد عبرت قضية دريفوس عن الاتجاه الأول، حيث وجدت طبقة وصفت نفسها بالمتقفة ودافعت عن قيم المجتمع، وترافقت ولادة مفهوم "المثقف" في الغرب بالتعبير عن الموقف الشجاع للروائي الفرنسي إميل زولا ونخبة من المثقفين الفرنسيين الذين دافعوا، في باريس، عن الضابط الفرنسي يهودي الأصل ألفريد دريفوس الذي اتهم بجريمة الخيانة

(3) إسعاف حمد، "المثقف العربي إشكالية الدور الفاعل"، مجلة جامعة دمشق، مجلد 30، عدد 3-4 (2014)، ص 346.

(4) ----- "المثقف العربي إشكالية الدور الفاعل"، ص 346.

(5) Charles Kurzman and Lynn Owens "The sociology of intellectuals", Annual Review of Sociology, vol. 28 (2002), Pp. 64-67.

العظمى، وحكم عليه، في 22 كانون الأول/ديسمبر 1894، بالنفي إلى غويانا، بتهمة التجسس لصالح ألمانيا. في هذه الأثناء كتب إميل زولا مقالته الشهيرة "إنني أتهم" التي دافع فيها عن دريفوس، ثم انبرى مجموعة من المثقفين الفرنسيين للتوقيع على بيان شهير عرف باسم "بيان المثقفين" الذي عبروا فيه عن رفضهم حكم المحكمة. وقد نشر هذا البيان في جريدة "لورور" الفرنسية في 14 كانون الثاني/يناير 1898. وتحت تأثير الضغط الثقافي للمفكرين الفرنسيين أعيدت المحاكمة، وخفض الحكم إلى 10 سنوات من السجن، ورفعت القضية إلى محكمة النقض التي ألغت الحكم، وأطلقت سراح دريفوس وتمت تبرئته⁽⁶⁾. وقد مثل أيضًا هذا الاتجاه كتاب الفيلسوف والمثقف الفرنسي جوليان بندا (خيانة المثقفين)، إذ عد أن المثقف لا يمكن أن يكون معبرًا عن مصالح مادية ضيقة، وإنما يدافع عن مثل عليا تخدم المجتمع كله، مثل العدل، حيث يرى جوليان بندا أن المثقفين يشكلون "نخبة ضئيلة من الملوك الفلاسفة، من ذوي المواهب الفائقة والأخلاق الرفيعة الذين يشكلون ضمير البشرية. إن المثقفين الحقيقيين يشكلون طبقة العلماء والمتعلمين بالغى الندرة؛ لأن ما ينادون به هو المعايير الخالدة للحق والعدل"⁽⁷⁾.

أما الاتجاه الثاني، فقد مثله أنطونيو غرامشي، والماركسيون عامة، ويرون أن أي طبقة تنشأ من خلال نشاط إنتاجي ما، وتنشأ معها بصورة عضوية طبقة المثقفين الخاصة بها، وهي الساعية إلى تكوين وعي هذه الطبقة الاجتماعية بدورها ووضعها الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، إضافة إلى تحقيق تماسكها والمحافظة عليه. وينحو غرامشي إلى التمييز بين نوعين من المثقفين، وهما المثقفون التقليديون والمثقفون العضويون. المثقفون التقليديون يملكون ثقافة مهنية، بحسب طبيعة عملهم، ويقومون بالعمل نفسه وينقلون ثقافة متواترة من جيل إلى جيل، مثل المعلمين ورجال الدين. أما المثقفون العضويون، فهم أولئك المثقفون المخضرمون المتمرسون بالمعرفة، إنتاجًا وإبداعًا، ويحملون في عقولهم وقلوبهم هموم الطبقات الكادحة في المجتمع، من العمال والفلاحين، ويضحون من أجل الدفاع عن قضايا الأمة وقضايا المضطهدين والمسحوقين، وهم في النهاية يمثلون ضمير الأمة والصوت المعبر عن طموحها وقيمها الاجتماعية⁽⁸⁾. كذلك، ترتبط المدرسة الماركسية بالتوجه نفسه، وتعد أن المثقف مرتبط بطبقة ويدافع عنها وعن مصالحها، فهناك مثقف تقدمي يدافع عن الطبقات المسحوقة ويدفع بعجلة التطور إلى الأمام، وهناك مثقف رجعي يدافع عن الاستغلال ويريد أن يحافظ على مكتسبات الطبقة الرأسمالية المستغلة التي يدافع عنها. ويرى كارل ماركس، مؤسس هذا الفكر، أن الوجود الاجتماعي هو الذي يحدد الوعي الاجتماعي، والطريقة التي نفكر بها تنبعث من الأحوال الاقتصادية والاجتماعية التي نعيشها،

(6) محمد الشيخ، المثقف والسلطة: دراسة في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر (بيروت: دار الطليعة، 1991)، ص 18.

(7) سعيد، المثقف والسلطة، ص 34-35.

(8) أنطونيو غرامشي، كراسات السجن، عادل غنيم (مترجمًا)، (بيروت: دار المستقبل العربي، 1994)، ص 24-25.

المثقف ودوره الاجتماعي: مقارنة نظرية
المثقف العربي وتحديات المرحلة

وتتعلق المعرفة بمسائل الوعي الطبقي والأيدولوجيات الطبقيّة المتنوعة، والبنية التحتية (قوى الإنتاج وعلاقاتها) هي التي تحدد البنى الفوقية (الأيدولوجيا، والأفكار، والقيم الاجتماعية والثقافية المختلفة)⁽⁹⁾.

لقد عبر أيضاً محمد عابد الجابري عن هذا التوجه، في كتابه (المثقفون في الحضارة العربية)، إذ يعرفهم بأنهم "هؤلاء الذين يعرفون ويتكلمون، يتكلمون ليقولوا ما يعرفون، وبالأخصيص ليقوموا بالقيادة والتوجيه في عصر صار فيه الحكم فناً في القول، قبل أن يكون شيئاً آخرًا". المثقف عند الجابري "هو ذلك الذي يلتصق بهموم وطنه وبهموم الطبقات المقهورة والكادحة"، إنه "المثقف العضوي" الذي يضع نفسه في خدمة المجتمع ويواجه تحدياته المختلفة، دفاعاً عن الحق والحقيقة ورفضاً لكل أشكال الظلم والقهر والتسلط في المجتمع⁽¹⁰⁾. ويعرّف الجابري نخبة المثقفين "بأنهم يشكلون الفئة الواعية التي اكتسبت، بحكم ثقافتها، موضوعية التفكير ووضوح الرؤية والقدرة على التحليل والمحاكمة المنطقية، مما يجعلهم في حصن من أن تنطلي عليهم أساليب البرجوازية، ومن أن يخيفهم تحكم المتسلطين"، ويرى أن هؤلاء قادرون وحدهم على تصحيح تلك الصورة في الوعي الجماهيري، ورسم الطريق الصحيحة، لتحقيقها في حيز الواقع الملموس⁽¹¹⁾.

أما الاتجاه الثالث، فيمثله المفكر كارل مانهايم الذي يتجاوز الطبقات، فهو يفسر الأفكار، بإرجاعها إلى الأصل الاجتماعي، حيث يتعرض المثقف، من خلال نشاطه الفكري، إلى رؤى مختلفة عن الواقع الاجتماعي، على عكس الآخرين المنخرطين مباشرة في عملية الإنتاج المادي والنظرة الكونية المرتبطة بها. وبعبارة أخرى: يسمح التعليم للمثقف أن يرتبط بطبقة غير تلك التي نشأ فيها أصلاً⁽¹²⁾. عليه، فالمثقف هو ليس فقط الذي يمتلك المعرفة، إنما هو من يحول هذه المعرفة إلى فعل، وهذا يقودنا إلى مشكلة العلاقة بين التعليم والثقافة، فالمتعلم هو حاصل على الشهادات العلمية، أما "المثقف" فهو ذلك الذي تمرّس بالفكر والثقافة، وأصبح فاعلاً ومنتجاً الثقافة ومؤثراً في المجتمع، وفق معايير الدفاع عن القضايا الكبرى. إن ربط الثقافة بالعلم هو ربط منطقي، ولكن هل كل متعلم، حتى إذا كان عالماً، يمكن أن نسميه مثقفاً؟

لقد أعطى جان بول سارتر أدق تمييز بين "العالم" و "المثقف"، إذ يرى أن كلمة "مثقف" لا تطلق على العلماء الذين يعملون في حقل انشطار الذرة لتطوير أسلحة الحرب وتحسينها؛ لأنهم في هذه الوضعية محض علماء، ولكن إذا

(9) انظر:

<https://en.wikipedia.org/wiki/Marxism>

(10) محمد عابد الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية**، ط2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)، ص25.

أيضاً: محمد عابد الجابري، "مفهوم الثقافة وقاموس الخطاب العربي المعاصر":

<http://www.mokarabat.com/s3011.htm>

(11) الجابري، "مفهوم الثقافة وقاموس الخطاب العربي المعاصر":

<http://www.mokarabat.com/s3011.htm>

(12) عمرو عثمان ومروة فكري، **المثقف العربي ومتلازمة ميدان تيانانمن** (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016).

شعر هؤلاء العلماء بالخوف والذعر لما تنطوي عليه هذه الأسلحة من طاقة تدميرية، فاجتمعوا ووقعوا بياناً يعارضون فيه استخدام الأسلحة النووية ضد البشر، غدوا من فورهم "مثقفين". وهذا يعني أن الثقافة موقف نقدي جريء ومسؤولية كبرى ورسالة، وليست مجرد معرفة وعلم في المخابر أو معرفة في رؤوس العارفين⁽¹³⁾. ويفرق عالم الاجتماع كارايل بين ثلاث طبقات من المثقفين، وهذه أيضاً محاولة لربط الثقافة بالعلم، عن طريق تقسيم المثقفين إلى طبقات: الطبقة الأولى التي تمثل جوهر طبقة المثقفين في هذا التعريف، وتقوم بـ "إنتاج الثقافة"، وتشمل العلماء والمؤلفين والفنانين وبعض الصحفيين. الطبقة الثانية التي تشمل من يقومون بنشر الثقافة، من مدرسين ورجال دين وصحافيين. ثم تأتي الطبقة الثالثة، وهي على أطراف طبقة المثقفين، وتشمل من يقومون بـ "تطبيق" الثقافة، مثل المهندسين والمحامين وعلماء الطبيعة وغيرهم⁽¹⁴⁾. ونرى هنا أن كارايل يدمج العلم بالثقافة، ولكنه يقوم في الوقت ذاته بفصلهما عن طريق التقسيم إلى طبقات: من ينتج الثقافة ومن يقوم بنشرها ومن يقوم بتطبيقها، فهنا يدمج المتعلمين بالمثقفين، ولكنه يفصلهما وظيفياً.

إن مشكل الربط بين المعيارية والتاريخانية شغل بعض علماء الاجتماع وأهمهم إدوارد شيلز الذي اهتم كثيراً بموضوع المثقفين ووضعهم في المجتمع وعلاقتهم بالسلطة، فيقول: "في كل مجتمع يوجد بعض الأشخاص الذين لديهم حساسية فوق عادية لما هو مقدس وتفكر فوق المعتاد في طبيعة الكون والقوانين التي تحكم المجتمع. وتوجد في كل مجتمع أقلية من الأشخاص الذين يتساءلون ويمتلكون الرغبة في أن يكونوا على اتصال دائم بالرموز التي هي أعم من مواقف الحياة اليومية الآنية والملموسة"، ويضيف أن الرغبة في التفكير في الرموز تصاحبها رغبة أخرى في التعبير عن تلك التساؤلات، سواء كان ذلك بصورة شفوية أم بصورة مكتوبة قد تأخذ أشكالاً أدبية أو طقوسية⁽¹⁵⁾. ثم ينتقل شيلز من المناقشة الموضوعية الرمزية إلى المناقشة التاريخية، فيؤكد أن المثقف أدى دوراً محورياً في مجتمعه، ولا يمكن لأي مجتمع أن يكتب له البقاء، بل لا يمكن أن يصبح مجتمعاً أصلاً، من دون وجود المثقف الذي هو، في النهاية، مصدر شرعية السلطة، وإذا كانت السلطة تستند إلى ما يعتقد الناس حيالها، فإن معتقدات الناس تلك لا تتشكل بناءً على خبرتهم المناسبة فحسب، بل أيضاً وبصورة كبيرة على النتائج المتراكمة لجهد المثقفين⁽¹⁶⁾.

إن طريقة فهم المثقف، عند شيلز، تتقاطع نوعاً ما مع تعريف عزمي بشارة للمثقف العمومي، وهو ذلك المثقف الذي يمارس دوراً في الشأن العام ويتفاعل مع قضايا المجتمع والدولة، اعتماداً على ثقافته العامة ومعارفه الشاملة⁽¹⁷⁾. وتكتسب تجربة عزمي بشارة أهمية خاصة، لكونه يعبر عن حالة مزدوجة، فمن جهة شكل نموذجاً للمثقف المقاوم للاحتلال، ومن جهة أخرى مثل المثقف الناقد للواقع الاجتماعي والسياسي العربي، وجعلهما مسارين متوازيين، فلم يؤجل

(13) جان بول سارتر، دفاع عن المثقفين، جورج طرايشي (مترجماً)، (بيروت: دار الآداب، 1973)، ص 13.

(14) Jerome karabel, "Towards A Theory of Intellectuals and Politics", theory and society, Vol. 25, no. 2 (1996), p.208.

(15) Shils, Edward. "The Intellectuals and The Power", comparative studies in society and history, vol. 1, No. 1 (1958), p.5-7.

(16) Ibid p.205.

(17) عزمي بشارة، في الثورة والقابلية للثورة، ط 2، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014)، ص 109.

المثقف ودوره الاجتماعي: مقارنة نظرية
المثقف العربي وتحديات المرحلة

أي منهما لمصلحة الآخر، وهذا تجسيد للجمع بين المعيارية والتاريخانية، فعبّر بأحسن ما يكون عن ما يريد أن يراه عربيًا معياريًا، وقاوم واقع الاحتلال فكريًا، وتعاطى بصفته مثقفًا مع الواقع المعاش داخل الأرض المحتلة. إن هذه الحالة تمثل حالة المثقفين العرب تحت الاحتلال وتشابه، إلى حد ما، حالة المثقفين في الأنظمة القمعية.

إن علاقة المثقف بالسلطة تشكل أيضًا إحدى المشكلات التي تواجه المثقفين، فمصطلح مثقف السلطة أصبح مرادفًا لمصطلح شاعر البلاط. ولقد عبر فاتسلاف هافل الكاتب المسرحي والرئيس التشيكي السابق عن هذا المشكل، بقوله: إن المثقف يجب أن يكون مصدر إزعاج على الدوام وأن يشهد مأساة العالم، ويجب أن يكون مستفزًا باستقلاله، وأن يتمرد على جميع الضغوط والألعاب الظاهرة والخفية، وأن يكون المتشكك الأكبر في الأنظمة والسلطة وأساطيرها، وأن يكون شاهدًا على كذبها⁽¹⁸⁾. لكن تبقى ظاهرة ما يمكن أن نسميه مثقف البلاط ظاهرة ذات أهمية كبيرة، حيث يتحول الفكر إلى سلعة تباع وتشترى، وإن مثقف البلاط يسخر ما يملكه، من علم ومنطق، ويستعمل الديماغوجية، في سبيل تطويع الفكر والتأثير في الجمهور، بما يخدم السيد، وفي الوقت نفسه هو مستعد ليقوم بفعل نقيض، ويسخر الفكرة نفسها لتخدم سيدًا آخر. إن هذا يقودنا إلى موضوع آخر يتعلق بسيكولوجيا المثقف، حيث يتحول بعض المثقفين إلى محامين يدافعون عن أي قضية، عندما يدفع لهم الأجر المناسب. فهل تحول التلاعب بمعايير الثقافة إلى مهنة يمتنعها المثقفون، وإن التلاعب بالقانون وتفسيراته المختلفة تحول إلى مهنة يمتنعها المحامون؟ إذا أردنا أن نجمل ما قيل عن المثقف حتى الآن، فيمكننا أن نلخصه بالخطوط العريضة الآتية:

1. المثقف هو شخص قادر فعليًا على إنتاج الأفكار المجردة وتحويلها إلى أفكار حية تسعى إلى تغيير القائم، سلبيًا أو إيجابيًا، أو تثبيته.
2. لا يمكن للفعل المجرد أن يتحول إلى فعل ثقافي، إلا إذا حدث في حيز اجتماعي وتفاعل معه، بطريقة الفعل والانفعال.
3. لا بد لأي فعل ثقافي أن يصطدم بسلطة، سواء كانت سياسية أم دينية أم اجتماعية أم ثقافية، والفعل الثقافي الذي لا يصطدم بسلطة قائمة لا يمكنه أن يتحول إلى رافعة تحول، إنما يصبح مثل الطلقة الطائشة التي لا تصيب أي هدف.
4. الفعل الثقافي يسعى إلى تجاوز الوضع القائم، من خلال التعامل معه وتحرير العقل من خطابات الثقافة السائدة والقوى المرتبطة بها. وقد يكون أيضًا هناك فعل ثقافي معاكس يسعى إلى العودة إلى الوراء أو المحافظة على الوضع القائم، من خلال التعامل معه، أي إن اتجاه التحولات هي التي تحدد هوية المثقف. من هنا، فإن للفعل الثقافي ثلاثة أنواع: دافع إلى التطور ويمكن أن نطلق عليه فعلًا تقدميًا، وفعل يدفع إلى

⁽¹⁸⁾ https://ar.wikipedia.org/wiki/فاتسلاف_هافل

الخلف ما يمكن أن نسميه رجعيًا أو سلفيًا، وفعل يسعى إلى المحافظة على القائم ويمكن أن نطلق عليه المحافظ أو البراغماتي.

5. الفعل الثقافي لأي مثقف كفيل بتحديد موقفه من الأيدولوجيات السائدة وطريقة التفاعل معها.

6. الفعل الثقافي يجب أن يكون علنيًا، لكي يستطيع التأثير في صناعة الرأي العام.

7. تسهم وسائل الاتصال في تعميم الثقافة، حيث وفرت إمكانات التأثير، وذلك من خلال نسخ الكتب والترجمة والمناظرات والخطب والتعليم في المساجد، واليوم تطورت لتضم شبكات التواصل الاجتماعي، باختلاف أنواعها، المرئية منها والمكتوبة والمسموعة، حيث تسهم وسائل الإعلام في إمكان صناعة المثقفين إعلاميًا.

الفعل الثقافي



ثانيًا: تطبيق النموذج

1. ابن رشد (1126-1198م)

- شخص يمتلك المعرفة التي تخوله إنتاج الأفكار المجردة: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد الذي يسميه الإفرنج Averroes واشتهر باسم ابن رشد الحفيد⁽¹⁹⁾. ولد في قرطبة وتوفي في مراكش، هو فيلسوف وطبيب وفقه وقاض وفلكي وفيزيائي عربي مسلم أندلسي. نشأ في أسرة من أكثر الأسر وجاهة في الأندلس، وقد عرفت بالمذهب المالكي. حفظ (موطأ مالك) وديوان المتنبي ودرس الفقه على المذهب المالكي والعقيدة على المذهب الأشعري⁽²⁰⁾. يعد من أهم فلاسفة الإسلام، إذ دافع عن الفلسفة وصحح لعلماء وفلاسفة سابقين، مثل ابن سينا والفارابي، فهمهم بعض نظريات أفلاطون وأرسطو. قدمه ابن طفيل إلى أبي يعقوب، خليفة الموحدين، فعينه طبيباً له ثم قاضياً في قرطبة⁽²¹⁾. تولى منصب القضاء في أشبيلية، وأقبل على تفسير آثار أرسطو، تلبيةً لرغبة الخليفة أبي يعقوب، فامتلك كل الأدوات اللازمة لإنتاج المعرفة والأفكار المجردة والقادرة على التحول إلى فعل في الحيز الاجتماعي، خصوصاً في الأندلس وشمال إفريقيا.

- تعمل الأفكار المجردة في حيز اجتماعي، فتتحول إلى أفكار حية قادرة على التأثير: إن أهم أفكار ابن رشد تتعلق بفهمه غياب التعارض بين الدين والفلسفة، ولكن هناك برأيه طرقاً أخرى يمكن من خلالها الوصول إلى الحقيقة المنشودة نفسها. ويدعي ابن رشد أن لديه نوعين من معرفة الحقيقة، فالأول هو معرفة الحقيقة، استناداً إلى الدين المعتمد على العقيدة، ولا يمكن إخضاعها للتمحيص والتدقيق والفهم الشامل، وبمفهوم عصرنا: لا يمكن وضعها تحت المقاييس العلمية؛ لأنها غير قابلة للنقض، فهي تستند إلى معارف مقدسة متصلة بالإيمان أكثر من العقل. الثاني هو المعرفة بالفلسفة التي تعتمد المنهج العقلي، وهنا نرى محاولة جديّة للفصل بين ما هو علمي يمكن إجراء الدراسات عليه، وما هو غير علمي ولكنه يبقى طريقاً للمعرفة⁽²²⁾. لقد كان ابن رشد يؤمن بسمودية الكون ويقول بأن الروح منقسمة إلى قسمين: القسم الأول شخصي يتعلق بالشخص والقسم الثاني فيه من الإلهية ما فيه، وبما أن الروح الشخصية قابلة للفناء، فإن الناس على مستوى واحد يتقاسمون هذه الروح وروح إلهية مشابهة. لقد كان ابن رشد أيضاً فلكياً واكتشف نجماً لم يكتشفه الفلكيون الأوائل⁽²³⁾، وكان يتمتع بملكة عقلية باهرة، فكان يناقش نظريات بطليموس، فنبذها من أصلها وقدم

⁽¹⁹⁾ <http://islamspedia.com/ابنرشد-الحفيد>

⁽²⁰⁾ محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، ج 21 (2001)، ص 307. أيضاً: أرنست رينان، *ابن رشد والرشدية*، عادل زعيتر (مترجماً)، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1957)، ص 33.

⁽²¹⁾ ابن أبي أصيبعة، *عيون الأنباء في طبقات الأطباء*، ص 407.

<http://www.almaten.info/ebooks/arabic-lecture/a029.pdf>

⁽²²⁾ فرح أنطون، *فلسفة ابن رشد*:

<http://www.goodreads.com/book/show/9857958>

⁽²³⁾ Nash, Elizabeth Seville, Cordoba and Granada: *A Cultural History* (Oxford University Press, 2005), p.202.

نماذج جديدة تعطي تفسيرات أفضل لحقيقة الكون، وقدم للعالم تفسيراً جديداً لنظرية سميت بـ "اتحاد الكون النموذجي". ثم انطلق يقدم الانتقادات الحصيفة، حيال بعض الفرضيات التي قدمها الفلكيون في عصره، وقام بالمشاركة في وصف القمر، بغير الواضح والغامض، وقال بأنه يحمل طبقات سميكة وأخرى أقل سماكة، وتجذب السميكة نور الشمس أكثر من تلك الأقل سمكاً، وقدم للعالم وللغرب أول التفسيرات القرينة علمياً إلى أشكال البقع الشمسية.

أما في الأخلاق، فانطلق ابن رشد في آرائه من مذهبي أرسطو وأفلاطون، وقد اتفق مع أفلاطون أن الفضائل الأساسية الأربع هي: الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة، لكنه اختلف عنه بتأكيد أن فضيلتي العفة والعدالة عامتان لكافة أجزاء الدولة: الحكماء والحراس والصناع، وهذه الفضائل كلها توجد من أجل السعادة النظرية التي هي المعرفة العلمية الفلسفية المقصورة على "الخاصة". وقد قصر الخلود على عقل البشرية الجمعي الذي يغني ويتطور من جيل إلى آخر، فكان لهذا القول دور كبير في تطور الفكر المتحرر في أوروبا، في العصرين الوسيط والحديث. وأكد ابن رشد على أن الفضيلة لا تتم إلا في المجتمع، وشدد على دور التربية الخلقية، وقد بسط أهم آرائه الأخلاقية، من خلال شروحه على (الأخلاق النيقوماخية) لأرسطو و (جوامع السياسة) لأفلاطون⁽²⁴⁾، وأناط بالمرأة دوراً حاسماً في رسم ملامح الأجيال القادمة، فألح على ضرورة إصلاح دورها الاجتماعي في إنجاب الأطفال والخدمة المنزلية. وقد قال بعض الباحثين: "لقد تساءل الفيلسوف ابن رشد، في القرن الثاني عشر الميلادي، وهو يعاين انطفاء آخر أنوار الحضارة العربية التي سمت في الشرق الأوسط وإسبانيا إلى ذرى شاهقة، عما إذا لم يكن هذا الانحطاط يرجع، جزئياً على الأقل، إلى الوضع الذي حبست فيه المرأة، وإلى انتباذها خارج الحياة الاجتماعية"⁽²⁵⁾.

من هنا، نستطيع أن ندعي أن ابن رشد قد تكلم عن طريقين لمعرفة الحقيقة، وهما العلم والفلسفة، ولكنه فصل بينهما، فكل منهما. الفلسفة هي إحدى طرق المعرفة وتلميح واضح للعقل وقدرته على استنباط الحقائق، بعيداً من الإيمان الذي تركه لوقاره، من دون أن يمس به، ولكن اعترف به طريقاً آخرًا للوصول إلى الحقيقة. كذلك تكلم عن الروح، بقسميها الشخصي والإلهي، وتطرق إلى سرمدية الكون، فتحدى بذلك أفكاراً دينية سائدة. وكذلك انتقد نظرية بطليموس وأسس لفكر علمي جديد، في ما يتعلق بعلم الفلك، فكان مجدداً بامتياز، ولذلك كان لا بد له أن يصطدم بمن يعارضونه من أفراد وسلطات.

- **الفعل الثقافي يصطدم بسلطة قائمة لها مصالح، وقد تكون السلطة سياسية، دينية، اجتماعية، أو ثقافية:** تعرض ابن رشد في آخر حياته لمحنة، حيث اتهمه علماء الأندلس والمعارضون له بالكفر والإلحاد، ثم أبعد أبو يوسف يعقوب إلى مراکش وتوفي فيها. من ناحية أخرى، كان عدد من اللاهوتيين المسيحيين يخشون فلسفته، حتى إنهم اتهموه

(24) معجم علم الأخلاق، توفيق سلوم (مترجماً)، (موسكو: دار التقدم، 1984).

(25) محمد منصور (معداً)، موسوعة أعلام الفلسفة (عمان: دار أسامة للنشر والتوزيع، 2001)، ص 13.

المثقف ودوره الاجتماعي: مقارنة نظرية
المثقف العربي وتحديات المرحلة

بالدعوة إلى "الحقيقة المزدوجة"، ورفضه المذاهب التقليدية التي تؤمن بالخلود الفردي، وبدأت تنشأ أقاويل وأساطير، واصفةً إياه بالكفر والإلحاد في نهاية المطاف، واستندت هذه الاتهامات إلى حد كبير إلى التأويل الخاطئ لأعماله⁽²⁶⁾. ولم يسلم ابن رشد أيضاً من ألسنة رجال الكنيسة، فقد ذمُّوه وطعنوا عليه أقيح طعن، وقال عنه بترارك: "إنه ذلك الكلب الكلب الذي هاجه غيظ ممقوت، فأخذ ينبج على سيده ومولاه المسيح والديانة الكاثوليكية"، وأما دانتي فقد جعله في هدوء ووقار يتبوأ مقعده في الجحيم، جزاءً على كفره واعتزاله⁽²⁷⁾.

- اتجاه الفعل الثقافي (إلى الأمام - تقديمي، إلى الوراء - رجعي أو سلفي، المراوحة - محافظ براغماتي): عُرف ابن رشد في الغرب بتعليقاته وشروحه على فلسفة أرسطو وكتاباته التي لم تكن متاحة لأوروبا اللاتينية في العصور الوسطى المبكرة. وقد أسهمت شروح ابن رشد في ازدياد تأثير أرسطو في الغرب، في العصور الوسطى، وأثرت مدرسته المعروفة بـ "الرشدية اللاتينية" تأثيراً قوياً، ففي العالم المسيحي أثرت في سيجار البرابنتي وتوما الأكويني وغيرهم (خصوصاً في جامعة باريس) في المجالس المسيحية التي قدرت المنطق الأرسطي. وقد كان لابن رشد تأثير في الفلاسفة اليهود، من أمثال موسى بن ميمون وجرسونيدوس، فالترجمات العبرية لأعماله كان لها حضور واضح، خصوصاً عند جرسونيدس الذي كتب شروحاً فرعية على العديد من أعمال ابن رشد⁽²⁸⁾. أما عن علاقته بأفلاطون، فقد لعب شرحه على كتاب أفلاطون (الجمهورية) دوراً رئيساً في نقل التراث الأفلاطوني وتبنيه في الغرب، وكان المصدر الرئيس للفلسفة السياسية في العصور الوسطى. ولا شك في أن فكر ابن رشد كان فكراً تقدمياً قياساً بعصره، ما دفع بعجلة التطور إلى الأمام، خصوصاً في أوروبا التي استفادت من شروحه وأفكاره، وقد دفع الثمن غالباً، عند اتهامه بالكفر والإلحاد، من قبل الفكر الديني عامة، سواء كان إسلامياً أم مسيحياً أم يهودياً. لقد وجد الفكر الديني في ابن رشد خطراً وتحدياً؛ لأنه فكك الأفكار المقدسة ووضعها تحت المنظار العقلي.

- تحوّل وسائل الاتصال الفعل الثقافي إلى فكر علني ومتاح: إن طريقة نقل المعرفة، في ذلك العصر، كانت مبنية على حركة الترجمة، فكلما كانت حركة الترجمة أقوى، تجعل من الفكر متاحاً للجميع، وخصوصاً المهتمين. لقد أثرت أعمال ابن رشد الفكرية التي ترجمت إلى اللاتينية في الفكر الغربي وأسهمت في نهضته، أكثر من تأثيرها في الفكر الإسلامي، بينما أعماله، على وجه التحديد في موضوعات الفقه الإسلامي التي لم تترجم إلى اللاتينية، فقد أثرت بالطبع في العالم الإسلامي، بدلاً من التأثير في الغرب. ولا شك في أن التحريض على ابن رشد، من قبل السلطات التي اصطدم بها، أسهمت في نشر فكره، فعملية التشهير وحرق الكتب تثير الفضول عند العامة للتعرف إلى هذا الفكر. لكن تحريم تداول هذا الفكر واتهام صاحبه بالكفر والإلحاد يحدان من انتشاره العلني، وهو فكر تحدى من دون شك المسلمات التي كانت سائدة في ذلك العصر. إن محاولة الحد من فكر ابن رشد في العالم الإسلامي جعلته ينتشر في العالم المسيحي

(26) محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب (مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2014)، ص 223.

(27) جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب، ص 223.

(28) https://ar.wikipedia.org/wiki/ابن_رشد

واليهودي، بصورة كبرى، حيث أثار فضولهم هذا الصد الإسلامي عنه، على الرغم من أنه حاول أن يعطي الفلسفة منزلتها، من دون المساس بالدين والشريعة.

- تحول الأفكار إلى فعل اجتماعي: لا شك في أن أفكار ابن رشد أثرت في نهضة أوروبا، أكثر من تأثيرها في العالم الإسلامي، ففي حين إن الفكر في العالم الإسلامي بدأ بالأفول، كان الفكر الأوروبي قد بدأ ينفض عنه الغبار، مستفيداً من الفكر العربي الإسلامي وفلاسفته، وعلى رأسهم فكر ابن رشد. وعلى الرغم من ردود الفعل السلبية من رجال الدين اليهود والمسيحيين، إلا أن كتابات ابن رشد كانت تدرس في جامعة باريس وجامعات العصور الوسطى الأخرى، وظلت المدرسة الرشدية ممثلة الفكر المهيمن، في أوروبا حتى القرن السادس عشر الميلادي. وقد قدم كتاب (فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) محاولة متقدمة لتحرير العلم والفلسفة من اللاهوت الأشعري، من ثم عدت الرشدية تمهيداً للعلمانية الحديثة⁽²⁹⁾. لقد ظن بعض الفلاسفة، مثل توما الأكويني، أن ابن رشد بلغ منزلة من الأهمية إلى درجة أنهم لم يشيروا إليه باسمه، بل دعوه ببساطة بـ "المعلق" أو "الشارح"، وكانوا يطلقون على أرسطو "الفيلسوف"، ولقد أسس الفيلسوف الإيطالي بيترو بمبوناتسي Pietro Pomponazzi مدرسة عرفت باسم (المدرسة الأرسطية الرشدية)، متأثراً بفلسفة ابن رشد. وقد كتب جورج سارتون، وهو أبو تاريخ العلوم: "ترجع عظمة ابن رشد إلى الضجة الهائلة التي أحدثها في عقول الرجال لعدة قرون. وقد يصل تاريخ الرشدية إلى نهاية القرن السادس عشر الميلادي، وهي فترة من أربعة قرون تستحق أن يطلق عليها العصور الوسطى، حيث إنها كانت تعد بمثابة مرحلة انتقالية حقيقية، بين الأساليب القديمة والحديثة"⁽³⁰⁾.

لا شك في أن ابن رشد كان شخصية متفردة، بإنتاجه الأفكار المجردة التي تستطيع أن تتحول إلى أفكار حية، في الحيز الاجتماعي الذي عاش فيه، في شمال إفريقيا والأندلس، وقد اصطدمت أفكاره بالسلطتين السياسية والدينية، الإسلامية والمسيحية واليهودية، ودفع ثمن ذلك غالباً، فاتهم بالكفر والإلحاد، ولكن كان لأفكاره فعل تقدمي أثر ليس فقط على العالم الإسلامي، إنما أيضاً على العالم المسيحي الذي بدأ ينهض من كبوته، فكان لانتشار ترجمات كتب ابن رشد التأثير الكبير في نهضة العلم في أوروبا، وبقي تأثيره لقرون، ما جعله يتفرد بموقع خاص في دور العلم والجامعات، ما أدى إلى انتشار أفكاره وتأثيرها في حاضر الأندلس وشمال إفريقيا وأوروبا ومستقبلها. لقد حاول أن يتعامل مع العلاقة بين الفلسفة والدين بحذر شديد، ففصلهما وجعلهما طريقين إلى المعرفة، ولذلك حاول أن يستبعد الدين وتأثيراته في العقل وإبداعاته، ليطلق سراح العقل الإسلامي من قيود الدين.

⁽²⁹⁾ Abdel Wahab El Messeri, "Episode 21: Ibn Rushd: Everything you wanted to know about Islam but was afraid to ask", *Philosophia Islamica*. - Fauzi M. Najjar. The Debate on Islam and Secularism in Egypt, *Arab Studies Quarterly (ASQ)*. (Spring 1996).

⁽³⁰⁾ El Messeri, "Episode 21: Ibn Rushd: Everything you wanted to know about Islam but was afraid to ask".

2. أحمد بن حنبل (780-855م)

- شخص يمتلك المعرفة التي تخوله إنتاج الأفكار المجردة: هو أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني الذهلي. فقيه ومحدث مسلم، ورابع الأئمة الأربعة عند أهل السنة والجماعة، وصاحب المذهب الحنبلي في الفقه الإسلامي، وقد اشتهر بعلمه الغزير وحفظه القوي. وُلد في بغداد ونشأ فيها يتيمًا، وقد كانت في ذلك العصر حاضرة العالم الإسلامي. أقبل على أنواع المعارف والفنون المختلفة، وكانت أسرته توجهه إلى طلب العلم. اتجه إلى الحديث النبوي، فبدأ يطلبه في بغداد عند شيخه هُشَيْم بن بشير الواسطي حتى توفي، فظل في بغداد يطلب الحديث، ثم بدأ برحلاته في طلب الحديث، فرحل إلى العراق والحجاز وتهامة واليمن، وأخذ عن كثير من العلماء والمحدثين. عندما بلغ أربعين عامًا، جلس للحديث والإفتاء في بغداد، وكان الناس يجتمعون على درسه، حتى يبلغ عددهم حوالي خمسة آلاف⁽³¹⁾. لذلك امتلك الإمام المعرفة التي تخوله إنتاج الأفكار المجردة، وقد أثنى عليه كثير من العلماء، ومنهم الإمام الشافعي، بقوله: "خرجت من بغداد وما خلفتُ بها أحدًا أروع ولا أتقى ولا أفقه من أحمد بن حنبل"، ويُعدُّ كتابه (المسند) من أشهر كتب الحديث وأوسعها⁽³²⁾.

- تعمل الأفكار المجردة في حيز اجتماعي، فتتحول إلى أفكار حية قادرة على التأثير: إن أصول الاستنباط التي اتبعها أحمد بن حنبل وبنى فتاويه عليها، ثم صارت أصولًا للمذهب الحنبلي وأصحابه من بعده، هي: القرآن الكريم، والسنة النبوية، وفتاوى الصحابة والإجماع والقياس، والاستصحاب، والمصالح، والذرائع. وقد ذكر ابن القيم أن الأصول التي بنى عليها الإمام أحمد فتاويه خمسة، وهي: أولاً، النصوص، فإذا وجد النص أفْتى بموجبه، ولم يلتفت إلى ما خالفه، ولذلك قدم النص على فتاوى الصحابة. ثانيًا، ما أفْتى به الصحابة ولا يُعلم مخالف فيه، فإذا وجد لبعضهم فتوى ولم يعرف مخالفاً لها، لم يتركها إلى غيرها ولم يقل إن في ذلك إجماعًا، بل يقول من ورعه: "لا أعلم شيئاً يدفعه". ثالثًا، إذا اختلف الصحابة تخير من أقوالهم ما كان أقربها إلى الكتاب والسنة، ولم يخرج عن أقوالهم، فإن لم يتبين له موافقة أحد الأقوال، حكى الخلاف ولم يجزم بقول. رابعًا، الأخذ بالحديث المرسل والحديث الضعيف، إذا لم يكن في الباب شيء يدفعه، وهو الذي رجحه على القياس، وليس المراد بالضعيف عنده الباطل ولا المنكر ولا ما في روايته متهم، بحيث لا يسوغ الذهاب إليه. خامسًا، القياس، فإذا لم يكن عنده في المسألة نص ولا قول الصحابة أو واحد منهم ولا أثر مرسل أو ضعيف، ذهب إلى القياس، فاستعمله للضرورة، وفق ما قال ابن القيم. وقد رُوي عن الإمام أحمد أنه قال: "سألت الشافعي عن القياس فقال: إنما يُصار إليه عند الضرورة"⁽³³⁾. من هنا، نستطيع القول إن أحمد بن حنبل أنتج أفكارًا، وفقًا لمنهجه المستنبط من مصادر التشريع المعروفة، وأثرت أفكاره هذه في الحيز الاجتماعي الذي كان يعيش فيه، من خلال

(31) مصطفى الشكعة، الأئمة الأربعة، ط3، (بيروت: ودار الكتاب اللبناني، 1999)، ج4، ص7.

(32) الشكعة، الأئمة الأربعة، ج4، ص7.

(33) عبد الله بن عبد المحسن التركي، أصول مذهب الإمام أحمد: دراسة أصولية مقارنة (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1990)، ص434. أيضًا: "أصول مذهب الإمام أحمد بن حنبل":

دروسه للخاصة والعامة في البيت والمسجد، فتحوّلت أفكاره المجردة إلى أفكار حية دخلت إلى عقول الكثيرين وقلوبهم، من أصحابه ومريديه. لذلك، عدّ أحمد بن حنبل الإمام الرابع لأهل السنة.

- **الفعل الثقافي يصطدم بسلطة قائمة لها مصالح، وقد تكون السلطة سياسية، دينية، اجتماعية، أو ثقافية:** على الرغم من أن المأمون بقي متسامحاً، في ما يتعلق بقضية الفكر، إلا أنه في سنة 218هـ، وهي السنة التي توفي فيها، بدا له أن يدعو الناس، بقوة السلطة، إلى اعتناق فكرة خلق القرآن، فأراد أن يحملهم على ذلك قهراً، فابتدأ ذلك بإرسال كتبه، وهو بالرفقة، إلى نائبه في بغداد، إسحاق بن إبراهيم، يأمره بامتحان الفقهاء والمحدثين، ليحملهم على أن يقولوا إن القرآن مخلوق، وقد جاء في أول كتاب أرسله إلى نائبه في بغداد: "فاجمع من بحضرتك من القضاة، واقرأ عليهم كتاب أمير المؤمنين إليك، فابدأ بامتحانهم في ما يقولون، وتكشيفهم عما يعتقدون في خلق القرآن وإحداثه، وأعلمهم أن أمير المؤمنين غير مستعين في عمله ولا واثق في من قلده واستحفظه من رعيته بمن لا يوثق بدينه، وخلوص توحيدة وبقينه، فإذا أقروا بذلك ووافقوا أمير المؤمنين فيه، وكانوا على سبيل الهدى والنجاة، فمرهم بنص من يحضرهم من الشهود على الناس، ومسألهم عن علمهم في القرآن، وترك شهادة من لم يقر أنه مخلوق محدث ولم يره، والامتناع عن توقيعها عنده، واكتب إلى أمير المؤمنين بما يأتيك عن قضاة أهل عملك في مسألتهم، والأمر لهم بمثل ذلك"⁽³⁴⁾.

لقد اصطدمت أفكار أحمد بن حنبل بالسلطة السياسية، في عصر الخليفة العباسي المأمون، على الرغم من أنه يعد متنبؤاً. وقد كان سبب المحنة التي وقعت بأحمد بن حنبل، وفق ما تبين سابقاً، هو أن الخليفة المأمون دعا الفقهاء والمحدثين إلى أن يقولوا مقالته في خلق القرآن، أي إنه مخلوق محدث، كما يقول أصحابه من المعتزلة الذين اختار منهم وزراء وصفوته. لكن أحمد بن حنبل لم يوافق المأمون في رأيه، ولم ينطق بمثل مقالته، بل كان يقول إن القرآن كلام الله، وقد أدى ذلك إلى نزول الأذى الشديد به، الأمر الذي ابتدأ في عصر المأمون ثم المعتصم والواثق، بوصية من الأول واتباعاً لمسلكه، فاستمر حبسه لثمانية وعشرين شهراً⁽³⁵⁾. وعلى الرغم من أن المأمون يعد من أهم الخلفاء العباسيين الذين أسهموا في نهضة الدولة الإسلامية العلمية من خلال تشجيعه العلم والعلماء، فقد نشطت في زمنه حركة الترجمة عن الحضارات الأخرى، وكان يزن ذهباً كل كتاب يترجم ويمنحه لمت ترجمه، ما شجع العلم والعلماء وقد أقام مجالس لهم. وعلى الرغم من ذلك كله، لم يكن متسامحاً في آخر حياته مع من خالفه في الرأي، فقد تعرض الإمام أحمد بن حنبل للإهانة والسجن، ولكنه لم يتراجع عن معارضته نهج المعتزلة في قضية خلق القرآن.

إن مذهب المعتزلة اعتمد العقل والتحليل المنطقي، وحاول أن يفهم القرآن والإسلام، بصورة عامة، بطريقة أكثر علمية وتقدمية، ومن الطبيعي أن يصطدم بالتيارات المحافظة، وعلى رأسها الإمام أحمد بن حنبل. لكن المشكلة أن هذا

(34) ويكيبيديا.

(35) أبو الفرج ابن الجوزي، مناقب الإمام أحمد بن حنبل، الباب 66: في ذكر ابتداء المحنة وسببها، ص 416-418:

المثقف ودوره الاجتماعي: مقارنة نظرية
المثقف العربي وتحديات المرحلة

الفكر، عندما تحول إلى فكر السلطة، لم يكن متسامحاً، وتعامل بصورة تتناقض ووظيفته التاريخية. وكى لا نطم هذا الفكر، فقد تكون المشكلة في السلطة السياسية التي مثلها المؤمن، أكثر من كون المشكلة في فكر المعتزلة نفسه.

- اتجاه الفعل الثقافي (إلى الأمام - تقديمي، إلى الوراء - رجعي أو سلفي، المراجعة - براغماتي): لا شك في أن الحالة المدروسة، حالة الإمام أحمد بن حنبل، تضع أمامنا تساؤلات عدة تتعلق بعلاقة الفكر بالسلطة، فعادة ما يصطدم المفكرون المبدعون بالسلطات المحافظة التي ترفض الجديد وتعدّه تهديداً لنفوذها. إن المفكر هو صاحب فكرة التغيير، بينما السلطة هي الرفض لهذا الشكل من التغيير. لكن في حالتنا يكون الأمر معكوساً، فالسلطة هي صاحبة فكر التغيير، والمفكر هو الرفض أو المحافظ، وسلوك السلطة واحد، فهو القمع الفكري، سواءً كانت السلطة محافظة أم متتورة. أما في ما يتعلق بفكر الإمام أحمد بن حنبل، فهو فكر محافظ يرفض التجديد الذي كان يقتضيه عصر نهضة الفكر الإسلامي أو العصر الذهبي للدولة العباسية، فرفض الفلسفة، وخصوصاً تلك التي تقدم آليات جديدة للتعاطي مع النصوص المقدسة، وأراد أن يتابع نهج من سبقوه من الأئمة مع بعض التعديلات، ولكنه اعتمد المنهجية الفكرية نفسها لمن سبقوه في طريقة التعاطي مع مصادر التشريع، رافضاً أي تجديد فكري في فهم القرآن والحديث. لذلك، فهو مفكر محافظ واجه قمع سلطة متتورة، فأساءت السلطة للفكر، وأسهمت في نشر الفكر المحافظ، ولكن يبقى الإمام أحمد بن حنبل مفكراً محافظاً.

- تحويل وسائل الاتصال الفعل الثقافي إلى فكر علني ومتاح:

لقد كانت عملية انتشار الفكر، في ذلك الزمان، تعتمد على المساجد والمجالس والرواة، ولقد ذاع علم أحمد بن حنبل واشتهر وهو حي يزق، بل إن علمه بالحديث والأثر قد ذاع وهو ما يزال شاباً يتلقى العلم ويأخذ عن الشيوخ. لقد كان للإمام أحمد مجلسان للدرس والتحديث: أحدهما في منزله يُحَدِّث فيه خاصة تلاميذه وأولاده، والثاني في المسجد يحضر إليه العامة والتلاميذ، وقد كان وقت درسه في المسجد بعد العصر، وكان يسود مجلسه الوقار والسكينة، مع تواضع واطمئنان نفسي. كانت دروس أحمد بن حنبل، من حيث موضوعها، على قسمين: أحدهما رواية الحديث ونقله، وهذه يملئها على تلاميذه من كتاب ولا يعتمد على حفظه إلا نادراً، وثانيهما فتاويه الفقهية التي كان يضطر إلى استنباطها، وهذه لا يسمح لتلاميذه أن يدونوها⁽³⁶⁾.

- تحول الأفكار إلى فعل اجتماعي: على الرغم من المحنة التي مر بها أحمد بن حنبل ومن المفروض أن تثير الفضول عند الخاصة والعامة، للتعرف على هذا الفكر الذي تحدى الخليفة المؤمن ولم يرضخ له، إلا أنه لم يكن للإمام أحمد بن حنبل الانتشار والتأثير نفسيهما للمذاهب السنية التي سبقتها، فقد جاء آخر المذاهب الأربعة وجوداً، وكان الإمام أحمد وأتباعه من بعده لا يتقربون من السلطة ولا يحبون الولاية ولا يسعون إليها ولا يريدونها، تقليداً لإمامهم واتباعاً لمسلكه، فإذا كان سلطان القضاة له أثره في نشر المذهب الحنفي عند أهل العراق، والمذهب المالكي في الأندلس والمغرب، فإن

⁽³⁶⁾https://ar.wikipedia.org/wiki/أحمد_بن_حنبل

عدم تولي الحنابلة القضاء قد كان سبباً في قلة ذبوع المذهب الحنبلي لدى العامة، وإن كان له علماء اجتهدوا فيه، وأخلصوا النية في اجتهاده. وقد لاحظ هذا المعنى ابن عقيل الحنبلي، فقال: "هذا المذهب إنما ظلمه أصحابه، لأن أصحاب أبي حنيفة والشافعي إذا برع أحد منهم في العلم تولى القضاء وغيره من الولايات، فكانت الولاية سبباً لتدريسه واشتغاله بالعلم، فأما أصحاب أحمد فإنه قل منهم من تعلق بطرف من العلم، إلا يخرج ذلك إلى التعبد والزهد، لغلبة الخير على القوم، فينقطعون عن التشاغل بالعلم"⁽³⁷⁾.

كان أتباع المذهب من العامة قليلين، حتى أنهم لم يكونوا سواد شعب من الشعوب في وقت من الأوقات، إلا ما كان من أمرهم في نجد في القرن التاسع عشر، ثم في الحجاز كلها في القرن العشرين، منذ تأسيس المملكة العربية السعودية التي اعتمدته مذهباً رسمياً لها⁽³⁸⁾. ومن الأسباب أيضاً في عدم انتشار المذهب الحنبلي أن البلاد الإسلامية، عندما أخذ ذلك المذهب يذيع وينمو، قد اعتنقت مذاهب مختلفة، فالمذهب الحنفي كان في العراق، والشافعي كان في الحجاز والشام ومصر، والمالكي كان في المغرب وغيره. وقد جاء الإمام أحمد بعد هؤلاء الأئمة، فجاء مذهبه بعد مذاهبهم، ولكي يسود كان يجب أن يزيلها من طريقه أو يُضعف شأنها، ولم يكن في معتنقيه تلك القوة، ومن الدولة عون، بل كانت أحوال معتنقيه تُنفّر الناس والدولة، فاجتمع له ضعف من العامة الذين اعتنقوه، ومحاربة من الناس والسلطان، وعدم وجود فراغ ليملاؤه⁽³⁹⁾.

لقد كان الإمام أحمد بن حنبل غزير العلم وأنتج أفكاراً مجردة، وفقاً للمنهج الديني، ورفض المنهج الفلسفي للوصول إلى الحقائق، حيث تحولت أفكاره إلى أفكار حية، في الحيز الاجتماعي الذي عاش فيه، واصطدم بالسلطة السياسية في زمن الخليفة المأمون ومن بعده الخليفة المعتصم، حيث سجن بسبب رفضه مقولة "خلق القرآن" التي تبنتها المعتزلة. لقد كان فكر الإمام أحمد بن حنبل محافظاً يقتدي بالسلف الصالح ورفض الانفتاح على الفكر الجديد الذي ساد في تلك المدة، بسبب الترجمات وخصوصاً عن الفلسفة اليونانية. لم يلق مذهبه انتشاراً كبيراً بين الناس، ولكنه شكل ظاهرة فكرية مميزة أثرت في الحيز الاجتماعي الذي عاش فيه.

3. أبو العلاء المعري (973-1057م)

- شخص يمتلك المعرفة التي تخوله إنتاج الأفكار المجردة: أبو العلاء المعري، شاعراً وفيلسوفاً ومفكراً، وهو أحمد بن عبد الله بن سليمان القضاعي التنوخي المعري. عاش في عصر الدولة العباسية، ولد وتوفي في مرة النعمان في الشمال السوري وإليها يُنسب. لُقّب برهين المحبسين، أي محبس العمى ومحبس البيت، وذلك لأنه قد اعتزل الناس، بعد عودته من بغداد وحتى وفاته. بدأ يقرأ الشعر في سن مبكرة، حوالى الحادية عشرة أو الثانية عشرة من عمره، في بلدته مرة

⁽³⁷⁾ محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد والمذهب الفقهية، ص 452-453:

<http://ia801408.us.archive.org/6/items/frq06/057.pdf>

⁽³⁸⁾ أبو زهرة، تاريخ المذاهب، ص 453-454.

⁽³⁹⁾ أبو زهرة، تاريخ المذاهب، ص 454-461.

المثقف ودوره الاجتماعي: مقارنة نظرية
المثقف العربي وتحديات المرحلة

النعمان، ثم رحل للدراسة في حلب وأنطاكية، وغيرها من المدن السورية. درس علوم اللغة والأدب والحديث والتفسير والفقه والشعر على نفر من أهله، وفيهم القضاة والفقهاء والشعراء، وقرأ النحو في حلب على أصحاب ابن خالويه، ويدل شعره ونثره على أنه كان عالمًا بالأديان والمذاهب وعقائد الفرق، وكان آية في معرفة التاريخ والأخبار. أخذ النحو وشعر المتنبي عن محمد بن عبد الله بن سعد النحوي. سافر المعري إلى وسط بغداد لمدة، حيث جمع عددًا كبيرًا من التلاميذ الذكور والإناث، للاستماع إلى محاضراته عن الشعر والنحو والعقلانية، وإحدى الموضوعات المتكررة في فلسفته كانت حقوق العقل (المنطق)، في مواجهة ادعاءات العادات والتقاليد والسلطة⁽⁴⁰⁾.

كان على جانب عظيم من الذكاء والفهم وحدة الذهن والحفظ وتوقد الخاطر، وقد شرع في التأليف والتصنيف، ملازمًا بيته، وكان كاتبه علي بن عبد الله بن أبي هاشم. عاش المعري بعد اعتزاله زاهدًا في الدنيا، معرضًا عن لذاتها، حتى توفي عن عمر ناهز ستة وثمانين عامًا، ودفن في منزله بمعرة النعمان⁽⁴¹⁾. من هنا، نرى أن أبا العلاء كان قامة شعرية وفكرية وفلسفية كبيرة، حيث امتلك المعرفة التي خولته إنتاج الأفكار المجردة. لقد كتبت عنه دراسات تناولت شعره وفلسفته، خصوصًا آراءه الجريئة في ما يتعلق بالأمور الدينية، ولقد تعرض في حياته، نتيجة لأفكاره، إلى الإهانة، حتى إنه قرر أن يعتزل الناس إلى أن وافته المنية في معرة النعمان.

- تعمل الأفكار المجردة في حيز اجتماعي، فتتحول إلى أفكار حية قادرة على التأثير:

لقد عبر المعري، من خلال شعره، عن آرائه الفلسفية، ولم يقبل كل ما تناقض مع العقل، وعدّ أن عقل الإنسان هو إمامه، ولذلك رفض الكثير من المعتقدات الدينية وشكك فيها؛ لأنها تتعارض مع العقل والمنطق، فكفره بعضهم وعده ملحدًا وزنديقًا، وقد وردت بعض من أقوال العلماء المسلمين في ذم المعري، من الذين نسبوه إلى الزندقة، مثل ابن كثير وابن قيم الجوزية، وأبو الفرج بن الجوزي الذي قال فيه: "زَنَادَقَةُ الْإِسْلَامِ ثَلَاثَةٌ: ابْنُ الرَوَانْدِيِّ، وَأَبُو حَيَّانَ التَّوَجِيدِيِّ، وَأَبُو الْعَلَاءِ الْمَعْرِيُّ، وَأَشَدُّهُمْ عَلَى الْإِسْلَامِ أَبُو حَيَّانَ، لِأَنَّهُمَا صَرَّحَا، وَهُوَ مَحْجَمٌ وَلَمْ يُصَرِّحْ"⁽⁴²⁾.

لكن أبا العلاء كان إيمانه بالله راسخًا، ويقول الدكتور طه حسين في ذلك: "إن أبا العلاء قد هداه عقله إلى أن لهذا العالم خالقًا، وإلى أن هذا الخالق حكيم. لا يشك في ذلك، أو على الأقل لا يظهر فيه شكًا. وهو إذا تحدث عن هذا الخالق الحكيم، تحدث عنه في لهجة صادق يظهر فيها الإخلاص، واضعًا جليًا. ولكنه عاجز عن فهم هذه الحكمة التي يمتاز بها هذا الخالق الحكيم. وعجزه عن فهم هذه الحكمة هو الذي يضنيه ويعنّيه ويعذبه في نفسه أشد العذاب. خالق

⁽⁴⁰⁾ https://ar.wikipedia.org/wiki/أبو_العلاء_المعري

⁽⁴¹⁾ Philip Khuri Hitti, *Islam: A Way of Life* (University of Minnesota Press, 1970) p. 147.

⁽⁴²⁾ الذهبي، سير أعلام النبلاء (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001):

حكيم، خلق هذا العالم ورتبه على هذا النحو الذي رتبته عليه. ولكن لماذا، وما بال هذا الخالق الحكيم، الذي منحنا هذا العقل وهدانا إلى التفكير، لم يكشف لنا القناع كله أو بعضه عن وجه هذه الحكمة التي لا نشك فيها ولا نرتاب؟⁽⁴³⁾.

وعلى الرغم من إيمانه بالله، كما يقول طه حسين، إلا أن المعري كان من المشككين في معتقداته، وندد بالخرافات في الأديان. من ثم، فقد وصف بأنه مفكر متشائم، وقد يكون أفضل وصف له هو كونه يؤمن بالربوبية، حيث كان يؤمن بأن الدين "خرافة ابتدعها القدماء" ولا قيمة لها إلا عند أولئك الذين يستغلون السذج من الجماهير. وقد رفض المعري ادعاءات الإسلام وغيره من الأديان الأخرى مصرحاً:

أفيقوا أفيقوا يا غواة، فإنما دياناتكم مكرّ من القدماء

فلا تحسب مقال الرسل حقاً، ولكن قول زور سطرّوه

وكان الناس في يمين رغيد، فجاءوا بالمحال، فكدرّوه

دين وكفر وأنباء تقص وفرقان وتورا وإنجيل⁽⁴⁴⁾

لقد كانت أفكار أبي العلاء المعري موضع خلاف بين الباحثين، ولكن لا شك أبداً في أنها كانت تحدياً للمنطق السائد وخروجاً عن المألوف، فشكل ظاهرة فكرية نادرة، في عصر انقسام الدولة الإسلامية، فهو يتحدى المسلمات، ويشك في المقدسات، ويضع العقل في المقدمة، ويرفض كل ما لا يستقيم مع هذا العقل، فكان فعله كبيراً وتأثيره عظيماً، ما اضطره إلى أن يعزل نفسه عن الناس، ولكن شعره وفكره انتشرا وشاعا، وشهرته طافت أنحاء الدولة الإسلامية.

- الفعل الثقافي يصطدم بسلطة قائمة لها مصالح، وقد تكون السلطة: سياسية، دينية، اجتماعية، أو ثقافية:

لا شك في أن أفكار أبي العلاء المعري، خصوصاً تلك المتعلقة بفهمه الأديان، اصطدمت بالسلطة الدينية والفكر الديني السائد، ولذلك اتهم أبو العلاء المعري بالزندقة والكفر. ويرى بعض الباحثين أن المعري قد انتقد عدداً من عقائد الإسلام، مثل الحج الذي وصفه بأنه "رحلة الوثن"، كما ينقل أن المعري قد أعرب عن اعتقاده بأن طقوس تقبيل الحجر الأسود في مكة المكرمة من خرافات الأديان، حيث قال:

هفت الحنيفة والنصارى ما اهتمدت ويهود حارت والمجوس مضلله

(43) طه حسين. مع أبي العلاء في سجنه، ص 44-45:

http://www.books4arab.com/2016/01/pdf_522.html

(44) Reynolds Alleyne Nicholson, *A Literary History of the Arabs* (Rutledge, 1962), p. 317.

أيضاً:

<https://www.alsh3r.com/poets/view/218>

اثنان أهل الأرض، ذو عقل، بلا دين، وآخر دين لا عقل له⁽⁴⁵⁾

ويزعم بعض المستشرقين أن المعري رفض "الوحي الإلهي"، ولكن عقيدته كانت عقيدة الفيلسوف والزاهد الذي يتخذ العقل دليلاً أخلاقياً، والفضيلة هي مكافأته الوحيدة. لذلك، كان لا بد له أن يصطدم بالسلطة الدينية ويتهم بالكفر والزندقة. ويصفه الذهبي بـ "الشيخ العلامة، شيخ الآداب أبو العلاء، صاحب التصانيف السائرة، والمتهم في نحلته". ويروي حديث عن غرس النعمة: "حدثنا الوزير أبو نصر بن جهير، حدثنا المنازي الشاعر قال: اجتمعت بأبي العلاء، فقلت: ما هذا الذي يروى عنك؟ قال: حسدوني، وكذبوا علي. فقلت: على ماذا حسدوك وقد تركت لهم الدنيا والآخرة؟ فقال: والآخرة! قلت: إي والله". ويختم الذهبي قوله بـ: "والله أعلم بما ختم له"⁽⁴⁶⁾.

- اتجاه الفعل الثقافي (إلى الأمام- تقديمي، إلى الوراء- رجعي أو سلفي، المراوحة- براغماتي): لقد اعتكف أبو العلاء المعري وبقي ملازمًا بيته حتى موته، وذلك نتيجة أفكاره التي أدت إلى تكفيره، ولكن لا يختلف عاقلان أن أبا العلاء المعري شاعر ترك علامة فارقة في الشعر، وفيلسوف ومفكر ترك علامة فارقة في الفكر. إن هذه الجرأة في الطرح وتحدي القوالب الفكرية الجاهزة وتفكيكها والتشكيك في مضامينها، إنما تنم على فكر منفتح وقدرة على تناول الأشياء بالطريقة غير المعتادة في ذلك العصر، من خلال كسر القوالب وتجاوز الممنوع وتحدي المقدس. إن هذه الصفات جعلته يتبوأ مركزًا عاليًا في التاريخ الإسلامي، بغض النظر عن إذا كنا نخالفه الرأي أو نوافقه، فهذا لن يقلل من أهمية "فيلسوف الشعراء وشاعر الفلاسفة". ولا شك في أن فكر أبي العلاء المعري واضح وجلي، وهو يتحدى المسلمات والنصوص المقدسة، ويقترح استعمال المنهج العقلي، لاستقراء الأحداث، فبالنسبة إليه العقل هو الدليل والإمام، وكل ما لا يستقيم والعقل مشكوك فيه، ولذلك نستطيع أن نصنف أبا العلاء المعري مفكرًا وشاعرًا أراد أن يدفع بالفعل الثقافي إلى الأمام، فهو بلا شك يسبق عصره، بطريقة تفكيره، ويعد شاعرًا ومفكرًا تقدميًا، قياسًا بذلك العصر.

- تحويل وسائل الاتصال الفعل الثقافي إلى فكر علني ومتاح: إن انتشار الفعل الثقافي في ذلك العصر يحصل بسبب الرواة وخصوصًا في الشعر، فينقل هذا الشعر ويصبح متاحًا لمن يرغب بسماعة، إضافة إلى انتقال المفكر أو الشاعر إلى مركز الفعل الثقافي، مثل بغداد في ذلك العصر، والتقاء الشعراء والمفكرين وأصحاب العلم، ما يؤدي إلى ذبوع الصيت ليصبح معروفًا، ومما يزيد من الانتشار مخالفة الشاعر أو المفكر الفكر السائد في عصره واصطدامه بسلطة من السلطات، بحيث يصبح الأمر محط اهتمام الناس، ليتعرفوا إلى الشخص الذي يتحدى المسلمات. إضافة إلى أن وجود تلاميذ للمفكر أو الشاعر يساهم في انتشار الفكر، حيث درس على أبي العلاء كثير من طلاب العلم، ممن علا شأنهم في

⁽⁴⁵⁾ Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, p.323.

⁽⁴⁶⁾ الذهبي، سهر أعلام النبلاء.

العلم والأدب، ومنهم: أبو القاسم علي بن المحسن التنوخي، أبو الخطاب العلاء بن حزم الأندلسي، أبو الطاهر محمد بن أبي الصقر الأنباري، أبو زكريا يحيى بن علي الخطيب التبريزي⁽⁴⁷⁾. ولقد شهد شعراء عصر المعري بفطنته وحكمته وعلمه، وعندما توفي ودفن في مدينته، معرة النعمان، اجتمع حشد كبير من الشعراء والأدباء لتكريمه. ولقد ألف نفر من معاصريه ومن بعدهم كتبًا ودراسات حول آراء المعري وفلسفته، مثل (مع أبي العلاء المعري) لطلح حسين، (رجعة أبي العلاء) لعباس محمود العقاد، وغيرهم. ولقد ترجم كثير من شعر المعري إلى لغات كثيرة.

- تحول الأفكار إلى فعل اجتماعي: لا شك في أن أفكار أبي العلاء المعري كانت خارجة عن النسق العام المتعارف عليه، ولذلك عد ملحدًا وزنديقًا، مع أنه، بحسب ما أورد طه حسين، كان مؤمنًا بالله، لكنه يشكك في الأديان. إن أفكار أبي العلاء المعري تحولت إلى نوع من التحدي للفكر الديني، ووضعت أمامه أسئلة كان لا بد من التصدي لها، ولذلك تأتي أهمية أبي العلاء المعري، من خلال تشكيله النقيض للفكر السائد المسلم بالفرضيات الدينية، ومن خلال تشكيكه في كل ما هو مطروح دينيًا، حتى في أركان الإسلام والوحي. إن وجود الفكر المناقض للفكر السائد والمتصارع معه يشكل رافعة للتطور الفكري، وقد لا يتأتى أكل ذلك في المرحلة نفسها، لكنها تأتي لاحقًا في نسق التطور الفكري.

إن أبا العلاء المعري حالة فريدة في التاريخ الإسلامي، فقد امتلك إمكانات فكرية مميزة، لإنتاج الأفكار عن طريق المنهج العقلي، رافضًا وبصورة قاطعة المنهج الديني وكل ما يتعارض مع العقل، وقد استعمل الشعر والنثر لينقل أفكاره إلى الناس، مما حولها إلى أفكار حية ومؤثرة، فاصطدم بالسلطة الدينية واتهم بالكفر والزندق؛ لأنه هاجم الأديان جميعًا وعدها أسلوبًا للسيطرة على البسطاء من الناس، فذاع صيته في أنحاء الدولة الإسلامية، وطلبه العديد من الخلفاء، لكنه أبقى. يعد المعري من الشعراء والفلاسفة الذين دفعوا بعجلة الفكر الإسلامي إلى الأمام، بغض النظر عن موقف أي فرد منا من أفكاره التي شكلت في عصره جرأة، ما بعدها جرأة، واعتكف في بيته حتى مات، ودمج الشعر بالفلسفة، حتى أضحى "شاعر الفلاسفة وفيلسوف الشعراء".

4. مناقشة النتائج

إذا تأملنا جيدًا نقاط الخلاف بين الحالات الثلاث المدروسة، وفقًا للنموذج الذي تبنته هذه الدراسة، حول المثقف ودوره، نجد أن المسألة الخلافية الأساسية تتمحور حول علاقة العلم أو الفلسفة، في حينه، مع الدين. الإمام أحمد بن حنبل رفض المنهج الفلسفي قطعًا، وعده خروجًا عن الدين والشرعية، أما أبو العلاء المعري، فرفض المنهج الديني، وهاجمه، وعد العقل هو الإمام والهادي، ولا يمكن أن نقبل أي نوع من المعارف إذا ما تعارضت مع العقل، وأما ابن

(47) الموسوعة الحرة.

المثقف ودوره الاجتماعي: مقارنة نظرية
المثقف العربي وتحديات المرحلة

رشد، فتوسط بينهما وعد أن للمعرفة طريقين، وهما الدين والفلسفة. من هنا، فإن المناقشة الأساسية بين المثقفين في ذلك العصر تمحورت حول العلاقة بين الدين والعلم، وكانت الشغل الشاغل لهم.

لقد خرجت، في التاريخ الإسلامي كثير من المدارس التي تبنت إحدى المناهج الثلاثة، ونقصد هنا: المنهج العقلي العلمي، أو المنهج الديني، أو الجمع بينهما، فتشكلت حركات ومجموعات تركت أثراً كبيراً، مثل حركة إخوان الصفا والقرامطة والمعتزلة والأشعرية وغيرها. لكن هذه المناقشة لم تحسم وتم قطعها، بسبب انهيار الدولة الإسلامية ودخول العالم الإسلامي في حالة من التراجع، في حين إن الغرب بدأ ينهض؛ لأنه أخذ عن مثقفي الأندلس، وبالذات المدرسة الرشدية، واستكمل الحوار، وحسمه أخيراً لمصلحة العلم، أما العالم الإسلامي فترك هذه المهمة التي لو أعطيت له الفرصة لاستكمالها، وكان حتماً واقعه يختلف عن ما هو عليه اليوم. ومن أجل الإضاءة على هذا الموضوع، سنحاول بعجالة تتبع أهم المحطات الفكرية التي أدت إلى تطور الفكر العلمي في الغرب، من خلال تتبع الصراع بين العلم والدين الممثل في الكنيسة، ثم سنحاول الإضاءة على بعض المحاولات الفكرية في المشروع النهضوي العربي الإسلامي في العصر الحديث، لنكشف اللثام عن الموضوعات الفكرية التي ناقشها المفكرون.

ثالثاً: نهضة الغرب

يقول برتراند راسل في كتابه (العلم والدين): "إن العقيدة الدينية تختلف عن النظرية العلمية، في أنها تزعم أنها تجسد الحقيقة الخالدة واليقينية، بصورة مطلقة، في حين أن العلم غير نهائي على الدوام، ويتوقع ضرورة إدخال التعديلات على النظريات الحالية، عاجلاً أم آجلاً"⁽⁴⁸⁾، فالعلم يعتمد على الشك والملاحظة والتدقيق، ولا يتعامل مع المعايير المطلقة التي لا يمكن وضعها تحت المجهر العلمي. وعلى الرغم من محاولات التوفيق بين العلم والدين، إلا أن الصراع احتدم بينهما؛ لأن أية محاولة من هذا النوع ستكون على حساب إما الدين أو العلم، وهما منهجان مختلفان في الأصل. ويرى توماس الأكويني "أن بعض حقائق الدين المسيحي الجوهرية يمكن إثباتها، عن طريق استخدام العقل وحده وبدون الاستعانة بالوحي أو التنزيل، ومن بين هذه الحقائق وجود خالق قادر على كل شيء وتسع رحمته كل شيء، ونستنتج من قدرته ورحمته أنه لن يترك مخلوقاته تجهل أوامره ونواهيه، بما يحول بينه وبين طاعة إرادته"⁽⁴⁹⁾.

لا شك في أن ما رمى إليه توماس الأكويني هو أن المنهج العقلي يستطيع وحده أن يصل إلى الحقيقة المطلقة، من دون الاستعانة بالمنهج الديني، وينطلق من فرضية أن الله لن يترك مخلوقاته في ضلالة. لكن العلم في الحقيقة يشجع على التخلي عن البحث عن الحقيقة المطلقة، ويستبدلها بما يمكن أن نسميه "الحقيقة التقنية" لأية نظرية يمكن استخدامها

(48) برتراند راسل، الدين والعلم، ص 10:

<https://docs.google.com/file/d/0B4tdKbWs3AxXaHdBRThiaHFnbUE/edit?pli=1>

(49) راسل، الدين والعلم، ص 7-8.

بنجاح في الاختراعات أو التنبؤات في المستقبل. أما بالنسبة إلى علماء اللاهوت، فالمرجعية في العصور الوسطى كانت (الكتاب المقدس) ومسلمات العقيدة الكاثوليكية وتعاليم أرسطو. إن أول مواجهة علنية بين العلم والدين في أوروبا حصلت عندما وضع كوبرنيكوس (1473-1543م) نظريته وقال إن الأرض تدور حول الشمس وحول نفسها، نافيًا بذلك نظرية بطليموس حول كون الأرض مركز الكون وأن الشمس والقمر والكواكب تدور حولها⁽⁵⁰⁾. لقد هاجمه الكاثوليك والبروتستانت، فقال لوثر: "إن الناس يستمعون إلى فلكي نصاب يحاول أن يبين أن الأرض هي التي تدور، لا السماوات والشمس والقمر، ولكن الكتاب المقدس يخبرنا أن هوشع أمر الشمس، لا الأرض، أن تقف في مكانها"⁽⁵¹⁾.

ثم جاء جاليليو جاليلي (1564-1643م)، ليؤكد أيضًا صحة نظرية كوبرنيكوس، ولكن محاكم التفتيش أدانته، حيث عدت أنه من السخف والعبث والزيف، في مجال اللاهوت، ومن الهرطقة أيضًا، القول إن الشمس هي المركز وأنها لا تدور حول الأرض؛ لأن هذا القول يتعارض تمامًا مع نصوص الكتاب المقدس. الافتراض الثاني القائل إن الأرض ليست المركز وإنها تدور حول الشمس هو افتراض ينطوي على العبث والزيف في مجال الفلسفة، وإنه من الناحية اللاهوتية، على أقل تقدير، يتعارض والإيمان الحقيقي. لهذا، استدعي جاليليو للمثول أمام محاكم التفتيش التي أملت عليه نبذ أخطائه، ففعل في 26 شباط/فبراير 1616م⁽⁵²⁾، ولم تكف الكنيسة بذلك، بل منعت تدريس نظرية كوبرنيكوس، واستمرت على هذا النهج حتى عام 1835م، حيث بدأت هذه النظرية تفرض نفسها على الواقع العلمي الفلكي.

إن أول خطوة جادة، في بناء نظرية عن نمو الشمس والكواكب والنجوم، هي تلك المحاولة التي ضمنها كانط عام 1755م في كتاب (الكتاب الطبيعي العام ونظرية السماوات). لكن كانط كان فيلسوفًا، لا عالم رياضيات أو فيزياء، ولذلك عجز عن لفت الأنظار إليه في تلك المدة. ثم جاء لابلاس 1796م ورأى أن المجموعة الشمسية ونظام الكواكب كانا في الأصل سديمًا واحدًا موزعًا، وأن هذا السديم انكمش تدريجيًا، الأمر الذي زاد في سرعة دورانه، وأن القوة الطاردة عن المركز تسببت في قذف بعض الكتل التي تحولت إلى كواكب، وأن تكرار هذه العملية أدى إلى ظهور الأقمار والكواكب⁽⁵³⁾. كذلك بدأ العلم يشكك في قصة الخلق التي حددها علماء اللاهوت المسيحي في سنة 4004 ق.م، وفقًا لسفر التكوين⁽⁵⁴⁾، فقد اعتقد العلماء أن مدة ستة آلاف عام وقت أقصر من أن يكفي لخلق الكون، ولذلك هوجموا من قبل رجال الدين وعلماء اللاهوت. وقد شكك العلم أيضًا في رواية سفينة نوح والطوفان ووجود أزواج من الحيوانات على السفينة، خصوصًا بعد اكتشاف أميركا ووجود الأصناف نفسها من الحيوانات عليها، وثارت مشكلة أخرى، بسبب عدد

⁽⁵⁰⁾ <https://ar.wikipedia.org/wiki/كوبرنيكوس> نيكولاس-كوبرنيكوس

⁽⁵¹⁾ راسل، الدين والعلم. أيضًا:

https://ar.wikipedia.org/wiki/غاليليو_غاليلي

⁽⁵²⁾ راسل، العلم والدين، ص 32.

⁽⁵³⁾ راسل، العلم والدين، ص 51.

⁽⁵⁴⁾ راسل، العلم والدين، ص 45.

المثقف ودوره الاجتماعي: مقارنة نظرية
المثقف العربي وتحديات المرحلة

الأنواع المعروفة الآن وهي تحصى بالملايين، فلو أن زوجًا من كل هذه الحيوانات كان موجودًا على سفينة نوح لضاقت هذه السفينة بها⁽⁵⁵⁾.

لقد سدد مذهب داروين إلى علم اللاهوت ضربة قاسية، تمامًا مثلما فعل كوبرنيكوس في علم الفلك، فالداروينية لم تجعل من الضروري فقط التخلي عن الإيمان بثبات الأنواع والتخلي عن فكرة إتيان الله بأفعال الخلق المنفصلة التي يبدو أن سفر التكوين في الكتاب المقدس يؤكد لها، بل جعلت من الضروري أن نفترض انقضاء حقبة سحيقة من التطور منذ بداية الحياة، الأمر الذي صدم مشاعر المؤمنين. وترجع أهمية داروين الأساسية من الناحية التاريخية إلى أنه اقترح، في كتابه (أصل الأنواع)، آلية للتطور في الانتخاب الطبيعي، وهي التي جعلت التطور يبدو أكثر احتمالاً⁽⁵⁶⁾. لكن على الرغم من كل ما ذكر، فقد كان ثمة عدد من العلماء الذين ساهموا في النهضة العلمية من المؤمنين، على الأقل علناً، مثل فارادي وآينشتاين ونيوتن، فنيوتن مثلاً كان يعد نفسه نبياً، وأمضى ساعات طويلة في فهم أسرار الطبيعة من داخل الكتاب المقدس، ويرى آينشتاين أن حاجة الناس إلى الدين تماثل حاجتهم إلى العلم، وينظر إلى الرجل المتدين على أنه "تقي وورع، بمعنى أنه لا يشك في مغزى القوى فوق الطبيعة، وأنه لا يمكن وجود تضاد بين الدين والعلم، فالعلم بلا دين أعرج والدين بلا علم أعمى"⁽⁵⁷⁾.

بالمقابل، شهد القرن التاسع عشر بداية نشوء ما يسميه جواد بشارة "دين العلم"، وانتشر إيمان ساذج بقدرة العلم الكلية في تقديم الأجوبة، يوماً ما، على التساؤلات الوجودية والفلسفية التي تقلق النفس البشرية جميعها. وقد بالغ بعضهم في هذه النزعة المادية والإلحادية، حتى أصبحت عقيدة راسخة لا تختلف عن العقائد الدينية الغيبية السلفية، وكان تفوق المجتمعات التي تستخدم العلم الحديث، على نطاق واسع، في كافة مجالات الحياة، قد أثار، في آن معاً، إعجاب وحنق المجتمعات التي ما زالت مقيدة بالمنطق الديني السلفي، وصارت تطرح المسألة على أنها صدام حضارات، وهي الأطروحة التي قدمها صموئيل هينتنغتون، وتلقفتها العقول الدينية المتحجرة هديةً من السماء، لتعمل بموجبها. فالنخبة العلمية في الحضارة الغربية تتحدث عن "أسطورة الله أو خرافة الإله الديني"، بينما تقدس النخبة والقاعدة الشعبية، في المجتمعات المتدنية، فكرة الله الواحد العلي المتسامي فوق كل الموجودات، ومن هنا نشأ الصراع الأيديولوجي بين الدهنيتين.

أشاع الغرب فكرة موت الله أو إنه اختفى وتخلي عن البشر، قبل الانتهاء من مشروعه في الخلق المطلق، وبات الخالق المتعالي صانع الساعة الكونية الدقيقة التي تعمل وحدها، وفق آلية ذاتية معقدة ودائمة، بحيث لم تعد في حاجة إلى تدخل صانعها، بينما يريد السلفيون والأصوليون في الأديان كلها فرض الاعتقاد بالله، بقوة السيف والعنف لإخضاع البشرية

(55) راسل، العلم والدين.

(56) https://ar.wikipedia.org/wiki/تشارلز_داروين

(57) <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=214755>

لرؤيتهم الاعتقادية⁽⁵⁸⁾. من خلال هذا الاستعراض السريع لبعض محطات الصراع بين العلم والدين، في أوروبا التي أخذت شرارة انطلاق حركتها من الأندلس الإسلامية، يمكننا الادعاء أن هناك من يعد أن علاقة العلم بالدين هي علاقة تبادلية يوجه فيها الدين العلم نحو الأخلاق والجمال، في ما يمنع العلم الدين من النزوع نحو عالم البدع والأساطير والوثنية. وهناك من يرى أن لا علاقة بينهما، وكل محاولة لفرض هذه العلاقة إنما تضر بالاثنيين في آن معاً، أي العلم والدين. لكن ومع كل هذا المناقشة، استطاع الأوروبيون بالتدرج فرض المنهج العلمي، طريقةً للتطور، وفصله عن المنهج الديني، واستبعاده من دائرة التأثير في التطور العلمي.

فعلى الرغم من انحيازات بعض العلماء أمام الكنيسة، إلا أنهم حافظوا على نهج التطور، حتى وصلوا إلى ما وصلوا إليه اليوم؛ لأنهم، باختصار شديد، حسموا قضية الصراع بين العلم والدين لصالح العلم. طبعاً هذا لا يعني القضاء على الدين، إنما استبعاده من الدوائر والساحات العلمية، ما حرر العلم من تأثيرات الدين السلبية وقيوده وجعله ينطلق نحو الأمام. أما الدين فتحول مع الزمن إلى علاقة فردية بين الإنسان وربه ليمارسها بحريته، من دون أن يفرض نهجها أو مضمونها على الآخرين أو على الأجندة العلمية.

رابعاً: نهضة العالم الإسلامي

لقد دخل العالم الإسلامي في سبات عميق وتوقف عن الإنتاج العلمي، بعد أن أضاع أوروبا بغزارة ما أنتجه من علوم، فبنى الأوروبيون عليه وانطلقوا نحو الأمام، محققين انجازات عظيمة لهم وللإنسانية جمعاء، أما العالم الإسلامي، وبسبب الحروب الداخلية والانقسامات التي أدت إلى سقوط الدولة العباسية وظهور الإمارات المتصارعة التي أدت أخيراً إلى سيطرة العثمانيين على البلاد الإسلامية معظمها، فقد دخل في أتون مظلم لم يخرج منه حتى الآن، على الرغم من المحاولات الجدية لأعلام فكر تركوا بصمة لا تنسى في تاريخ الفكر العربي الحديث. ولكي نؤكد أن المسألة الرئيسة التي أشغلت المثقفين العرب المسلمين، وما زالت حتى عصرنا هذا تشغلهم، هي علاقة العلم بالدين، سنقوم باستعراض سريع لرؤية ثلاثة مفكرين بارزين، هم: الدكتور يوسف القرضاوي والدكتور المهندس محمد شحرور والمفكر المعروف صادق جلال العظم الذي سنعالج فكره منفرداً، نظراً لأهميته، من خلال النموذج الذي تبنته هذه الدراسة لتعريف المثقف والفعل الثقافي، ومن ثم سنحاول فهم رؤية الأديب اللامع نجيب محفوظ، الذي حصل على جائزة نوبل للآداب، حول قضية العلاقة بين العلم والدين.

لقد تبني الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي المنهج الديني في مسألة العلاقة بين العلم والدين، وبالمقابل حاول المفكر الدكتور المهندس محمد شحرور أن يقرأ القرآن بطريقة معاصرة في كتابه (الكتاب والقرآن)، بهدف التوفيق بين العلم

⁽⁵⁸⁾ <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=217387>

والدين، فرأى أنها من المحاولات الجريئة والجديّة في تاريخ الفكر العربي الإسلامي، ولكن للأسف لم تستحوذ على الهامش الذي كان حريّاً بها أن تستأثر به، نظراً لأهمية الطرح وعمقه ومحاولة تحديث ال مفهومات الدينية لتنسجم مع العصر الحديث. أما الدكتور صادق جلال العظم، فقد حاول أن يعالج الكثير من ال مفهومات الدينية، بمنظور علمي نقدي، متحدّياً قداسة النص، وأما الأديب نجيب محفوظ، فقد تناول المسألة أدبياً رمزياً، ولكنه كان منحازاً بوضوح إلى حسم المناقشة لمصلحة العلم.

1. الدكتور يوسف القرضاوي

إن المشكلة الأساسية في العالم الإسلامي تمثلت بانكفاء العلم لمصلحة الدين، بعد أن نهض نهضة كبرى في العصر العباسي الأول، وبدأت ال مفهومات الدينية تتراجع أمام إعمال العقل في النصوص المقدسة، وأهم دليل على ذلك قضية "خلق القرآن". لقد تجسّد أوج هذا التراجع عندما ذهب بعضهم بعيداً في تصوراتهم، إلى حد عد القرآن المصدر الوحيد للمعرفة، وأن كل ما أنتجه البشر من نظريات وقوانين ومبادئ علمية عبر صيرورة وجودهم التاريخية، متأطر في سياق الآيات القرآنية على شكل رموز وإشارات، وما على الذين أوتوا الحكمة إلا فك تلك الشيفرات والحصول من خلالها على "مجاميع علم الأولين والآخرين"⁽⁵⁹⁾.

يقول الدكتور يوسف القرضاوي: إن العلم والدين في حضارتنا يتعانقان ولا يتصارعان، ويتفقان ولا يختلفان، فالدين عندنا علم والعلم عندنا دين. لهذا، لم يُقْم عندنا ما قام عند أمم أخرى، مثل الأمم الأوربية في عصورها الوسطى، من صراع تأجّجت ناره بين العلم والدين، أو بين الفكر والعقيدة، أو بين الشريعة والحكمة⁽⁶⁰⁾. هنا، يتفق القرضاوي ومن سبقوه وبعض معاصريه، وخصوصاً أصحاب الإعجاز العلمي، مثل زغلول النجار، ومن هو على طريقته⁽⁶¹⁾. لقد انتقد ابن رشد قديماً هذه النظرة ودعا إلى ضرورة استقلال العلم عن العقيدة الإسلامية وجعلهما طريقيين للمعرفة، ورفض الدخول في حوارات علمية حول المعجزات، على أساس أنها أمور تتخطى حدود الوعي والتجربة الإنسانية. أما اليوم وبعد مئات السنين، يعود بنا القرضاوي والنجار بطروحاتهم إلى ما قبل ابن رشد.

يجب أن نعتز أن الفكر العربي الإسلامي لم يستطع أن يحدث ثغرة في جدار التخلف، بسبب عدم احتدام المعركة بين العلم والدين، ويجب أن لا نتباهى، كما يفعل القرضاوي، بأنه لم يحتدم الصراع بين العلم والدين، فهذا دليل على احتواء أحدهما الآخر والحجر عليه وعدم اعطائه الفرصة لكي يتطور، ففي الحالة العربية الإسلامية ظل العلم حبيس الدين. إن المشكلة الأساسية التي يجب على العلماء والمفكرين والمثقفين العرب والمسلمين التصدي لها بشجاعة

⁽⁵⁹⁾ <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=290864>

⁽⁶⁰⁾ <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=290864>

⁽⁶¹⁾ <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=290864>

هي: كيف يمكن فك هذا الارتباط بين العلم والدين في العالم الإسلامي؟ خصوصًا أن حالة الارتباط بينهما تقوم على سيطرة ال مفهومات الدينية على ال مفهومات العلمية، حيث لا يمكن أن تنهض هذه الأمة، من دون أن يتصدى علماءها ومفكروها ومثقفوها إلى هذه المعضلة.

2. الدكتور محمد شحرور

أما المفكر الدكتور محمد شحرور في كتابه القيم (الكتاب والقرآن: دراسة معاصرة)، فيحاول أن يوفق فكريًا بين ما جاء في الدين ليتلاءم مع العلم. وقد فرق الدكتور شحرور بين القرآن والكتاب وعد أن القرآن الأزلي الذي هو كلام الله المنزل جزء من الكتاب، لا كله، وهو متداخل به وهو المقدس، أما باقي أجزاء الكتاب، فأخذت قدسيته من كونها متداخلة بالقرآن. ورأى أن الكتاب يحتوي على آيات متشابهات تحتوي على شكل ثابت ومضمون متحرك يمكن تفسيره بما يتلاءم وأفهامنا وتقدمنا العلمي، وآيات محكمات يدل اسمها عليها، وآيات لا متشابهات ولا محكمات. وقد فرق محمد شحرور بين القرآن والسبع المثاني (مفاتيح القرآن) وعددهما شيئين مختلفين في الكتاب، وقام بتفسير الوحي عن طريق ما سماه "الإنزال والتنزيل". كذلك وفي سابقة خطيرة في الفكر الإسلامي، أكد الدكتور شحرور أن نظرية داروين لا تتناقض والفهم الصحيح للقرآن، وأطلق على الإنسان القديم لفظة "بشري"، وعده غير قادر على حمل الرسالة الدينية، ولكن عندما نفخ الله فيه الروح تحول البشري إلى إنسان وأصبح قادرًا على حمل الرسالات السماوية.

في معرض تفريقه بين البشري والإنسان، قال الدكتور محمد شحرور: البشر يعبر عن الوجود الفيزيولوجي لكائن حي له صفة الحياة مثل بقية المخلوقات الحية⁽⁶²⁾، ويضيف: عندما بلغ البشر مرحلة متقدمة من التطور العضوي ونضج، أصبح مؤهلًا لنفحة الروح (الأنسنة)، وهذا التأجيل كان في ظاهرتين رئيسيتين، هما: انتصاب الإنسان على قدميه وتحرير اليدين ونضوج جهاز صوتي خاص به، وهذا الجهاز قادر على إصدار نغمات مختلفة، بعكس بقية المخلوقات التي تصدر نغمة صوتية واحدة⁽⁶³⁾. إن الآية الكريمة "وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة، قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك، قال إني أعلم ما لا تعلمون" (البقرة/30) تعبر عن احتياج الملائكة على الله عز وجل، وهو ما جاء على أساس معلومات مشاهدة، أي إنه عندما كان البشر ما يزال في مملكة الحيوان قبل الأنسنة، ولكنه قائم على رجليه وله جهاز صوتي قادر على التنغيم المختلف، وكان تصرفه مثل البهائم، أي يأكل اللحوم وله أنياب، وربما كان يأكل بعضه بعضًا⁽⁶⁴⁾.

(62) محمد شحرور، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، ط9 (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، 2000)، ص280.

(63) شحرور، الكتاب والقرآن، ص286-287.

(64) شحرور، الكتاب والقرآن، ص288.

لقد عالج الدكتور محمد شحرور، في كتابه أيضًا، قضية الأحوال الشخصية عند المسلمين، من فتاوى وقضاء والزواج والطلاق، بطريقة عصرية تستحق التوقف والتمعن جيدًا، فهي تشكل مدخلًا لإعادة قراءة النصوص المقدسة، بطريقة عصرية ومن دون المساس بقدسيته. لكن يبقى مثلما لاحظنا أن فكر الدكتور الشحرور يتمحور عمليًا في محاولة مناقشة العلاقة بين العلم والدين، محاولًا الربط بينهما بطريقة رائعة، وكان يجب أن تلقى صدًى بين المفكرين المعاصرين.

3. الأديب نجيب محفوظ

لقد حاول نجيب محفوظ أن يناقش هذه المعضلة، أي علاقة العلم بالدين، في رائعته (أولاد حارتنا)، حيث قام بعرض فلسفي للمسيرة البشرية، من منظور ديني، منذ آدم وحتى النبي محمد، وقد أطلق أسماء رمزية على أبطال حارته، حتى لا يتهم بالزندقة، لكن حيلته لم تنطل على رجال الأزهر، فمنعت الرواية. لقد أطلق نجيب محفوظ على آدم اسم أدهم وعلى حواء اسم أميمة (نسبة إلى الأم) وعلى موسى اسم جبل وعلى عيسى رفاعة (نظرًا إلى أن الله رفعه إليه) وعلى النبي محمد قاسم وهكذا. وقد شهدت حارته أحداثًا جسامًا، وتعرض أهلها لمظالم شديدة وصراعات عنيفة، وعلى الرغم من لجوئهم إلى الدعاء والاستنجاد بصاحب البيت الكبير في الحارة (الجبلاوي ويرمز إلى الله)، إلا أنه لم يعرهم أدنى انتباه ولم يخرج إليهم من بيته العالي مرة واحدة. أخيرًا أتى الحارة شخص اسمه عرفة (نسبة إلى العلم والمعرفة)، واستخدم علمه للتهوؤ بأحوال الحارة وتحسين أحوال قاطنيها، على نحو غير مسبوق، بل إنه سعى إلى تخليصهم من الأوهام والشعوذات، حتى إنه اقتحم البيت الكبير ذات مرة، كي يرى بنفسه الجبلاوي الذي دارت حوله كثير من الأساطير الممزوجة بالرعب والخوف بين أهل الحارة، من دون أن يراه أحد، فكانت المفاجأة الكبرى في أنه لم يجد أثرًا للجبلاوي⁽⁶⁵⁾.

هذا عرض مقتضب جدًا لرواية (أولاد حارتنا) التي تنبأ فيها نجيب محفوظ بانتصار العلم على الدين في النهاية، وهو يرى أن في هذا سعادة البشرية. لكن وبمنظرة سريعة، يمكن الادعاء أن هذه المعركة قد حسمت في معظم أرجاء العالم المتقدم لصالح العلم، أما العالم الإسلامي فيشهد حاليًا معركة شرسة مع الأصوليات الدينية المدعومة بحجافل من الفقراء والعاطلين والمظلومين والبائسين، من الذين لم يعد لهم أي أمل أو رجاء في هذه الحياة الدنيا، بسبب الفساد والاستبداد والظلم السائد في دولهم، لكن أملهم كبير في الحياة الآخرة التي لا يفضي العلم إليها ولا يتكلم عنها، ولكنه الدين حسب رأي معظم الفقهاء المسلمين. ومن ثم فإنه ليست هناك مشكلة في تبني أي خطاب ديني جهادي أو انتحاري، ما دام سيؤدي في النهاية إلى جنة الخلد.

(65) نجيب محفوظ، أولاد حارتنا:

4. صادق جلال العظم

- شخص يمتلك المعرفة التي تخوله إنتاج الأفكار المجردة

مفكر سوري علماني، من مواليد دمشق وأستاذ الفلسفة الأوروبية الحديثة بجامعة دمشق. كان أستاذاً زائراً في قسم دراسات الشرق الأدنى بجامعة برنستون حتى سنة 2007. كتب العظم في الفلسفة ولديه دراسات ومؤلفات عن المجتمع والفكر العربي المعاصرين، وهو عضو في مجلس الإدارة في المنظمة السورية لحقوق الإنسان. له عدد من المؤلفات من أهمها: (النقد الذاتي بعد الهزيمة)، (نقد الفكر الديني)، (الاستشراق والاستشراق معكوساً)، (ما بعد ذهنية التحريم)، (دفاعاً عن المادية والتاريخ)، (في الحب والحب العذري)⁽⁶⁶⁾. يعد صادق جلال العظم من أهم المفكرين الذين يمتلكون القدرة على إنتاج الأفكار النظرية القادرة على الفعل في الواقع الاجتماعي.

- تعمل الأفكار المجردة في حيز اجتماعي، فتتحول إلى أفكار حية قادرة على التأثير

يعد صادق جلال العظم من أهم المفكرين العرب الذين تابعوا مهمة مناقشة العلاقة بين العلم والدين التي توقفت بعد انهيار الدولة الإسلامية، وتنوعت كتاباته التي اعتمدت المنطق العلمي التجريبي بين النقد السياسي والديني، وفض الاشتباك بين الديني والدنيوي، وقطع الحبل السري بينهما، وتحريض الوعي العربي على التفكير، وفحص كل يقينياته ومسلماته. لقد وجه العظم، في كتابه (نقد الفكر الديني)، أحد أسلحته العلمية ضد شيوع الخرافة والتلفيق ومحاولات دمج الدين بالأنطولوجيات العلمية والفكرية والسياسية الحديثة قسرياً، وهذا غايته النهائية إيجاد نزعة إيمانية ذات قداسة وعصمة، بدفاعات تبريرية تحميها من النقد، في حال ثبوت فشلها وهزيمتها. ويؤكد العظم على ضرورة الفصل بين الديني والدنيوي، وتصفية الأفكار الملتبسة حول وجود تصور ديني للكون ومرجعية دينية للأفكار العلمية والفلسفية، وتجاسر على تحليل بعض القصص الدينية ووضعها في إطار ميثولوجي أعاد تقديمه، بصورة مجازية. وانتقد موقف الشيخ نديم الجسر الذي يربط بين التقدم بمعرفة أمواج الضوء والإيمان بالجن والملائكة⁽⁶⁷⁾.

وأوضح، في كتابه (نقد الفكر الديني): "نحن نجد مثل هذه الملاحظات البديهية جداً عن البرق والرعد والسحاب والليل والنهار في أساطير حضارة ما بين النهرين، ملحمة جلجامش مثلاً، وفي التوراة والإلياذة والكتب المقدسة الصينية والهندية، كما نجدها في القرآن"⁽⁶⁸⁾. وقد تصدى، في "مأساة إبليس"، لأحد أهم الأفكار المقدسة، في ما يتعلق بقضية الخلق ورفض سجود إبليس لآدم، فعد أن إبليس كان بين خيارين أحلاهما مر، فإما

⁽⁶⁶⁾ صادق_جلال_العظم/wiki/ar.wikipedia.org/https://

للتذكّر-معاً-بعض-أبرز-أفكار-صادق-جلال-1/28/2016/http://raseef22.com/culture/

للتذكّر-معاً-بعض-أبرز-أفكار-صادق-جلال-1/28/2016/http://raseef22.com/culture/

المتكف ودوره الاجتماعي: مقارنة نظرية
المتكف العربي وتحديات المرحلة

أن يرفض الأمر الإلهي ويقبل بمشيئة الله التي تقتضي وجود الشر في هذا الكون ويرفض السجود لأدم، أو أن يقبل الأمر الإلهي ويرفض المشيئة الإلهية ويقبل السجود لأدم. اختار إبليس الخيار الأول؛ لأن رفض الأمر الإلهي أمر ممكن وجائز، أما رفض المشيئة فهو أمر لا قدرة للمخلوقين عليه، أيًا كان مركزهم، فنحن لا نستطيع أن نرفض ظاهرة الموت؛ لأنها مشيئة الله في خلقه، ولكننا نستطيع أن نرفض الأمر الإلهي إذا أردنا، فهناك من يقتل ويذبح ويسرق، مع أن الله أمرنا بأن لا نقدم على هكذا أفعال. من هنا، يصل صادق جلال العظم إلى نتيجة مفادها أننا سنكتشف في آخر الزمان أن إبليس كان ملاكًا أنيط به دور الشرير، لتكتمل مشيئة الله في خلقه⁽⁶⁹⁾.

نرى أن صادق جلال العظم قد ناقش المسلمات، وتعامل مع البدهيات تشكيكيًا، وأبدع في طريقة طرحه الأمور، خصوصًا المقدسة منها، فامتلك الجرأة إلى حد عد إبليس ملاكًا، فناقض بذلك الأسس الدينية التي يقوم عليها، ليس فقط الدين الإسلامي، إنما باقي الأديان السماوية، ورفض كل الأساطير الدينية التي سيطرت وما زالت تسيطر على عقول الكثيرين من المسلمين، وذلك بطريقة علمية تعتمد النقد العقلي للمعطيات، وهذا بلا شك يعد استكمالًا لما وصل إليه الفكر الإسلامي النقدي من تطور وتوقف، بعد انهيار الدولة العباسية.

- **الفعل الثقافي يصطدم بسلطة قائمة لها مصالح، وقد تكون السلطة سياسية، دينية، اجتماعية، أو ثقافية:** لقد اصطدم صادق جلال العظم بالسلطتين الدينية والسياسية، فالسلطة الدينية عدته ملحدًا وخارجًا عن أصول الدين، فتعرض للشتيم والإهانة. أما السلطة السياسية، فعدته معاديًا للنظام وضيق عليه وعلى فكره، بطرق مختلفة. وكان موقفه من الثورة السورية التي اندلعت شرارتها في ربيع 2011 محط نقد من قبل الكثيرين من الكتاب والسياسيين، فقد أيد الثورة السورية، مع أن طابعها بدأ يغلب عليه الطابع الإسلامي، وطرح مصطلح ما سماه بـ "العلوية السياسية". بالمقابل، انتقد صادق جلال العظم الثورة السورية ووضع إصبعه على جوهر المشكلة، ففي الحوار الذي أجرته معه (جريدة المدن)، في شهر آذار/مارس 2014، عندما سُئل عن "البعد الطائفي" للصراع في سورية، من جهة النظام والمعارضة، قال: "توجد أبعاد طائفية متعددة لما يحصل في سورية اليوم، على الرغم من المحاولات الكثيرة لإنكار ذلك. وجميع الاجتماعات والمؤتمرات التي شاركت فيها، خلال السنوات الماضية، كانت تتهرّب عمدًا من الاعتراف، بوضوح، بالأبعاد الطائفية للصراع في البلد، وكأن ذكر الشيء يجلبه، وعدم ذكره يبعده"، مشيرًا إلى أنه "من الأفضل للثورة أن تعي نفسها جيدًا بلا تورية، وأن تُصارع نفسها علنًا، فالثورة رفعت غطاء الطنجرة (كما نقول باللغة الدارجة)، فظهرت التشققات المجتمعية، وظهر العفن الطائفي الذي خلفه النظام، بعد حكم نصف قرن"، وأكد أنه "لا يمكن للصراع أن يصل إلى خاتمته، من

⁽⁶⁹⁾ صادق جلال العظم، مأساة إبليس:

<http://www.bahzani.net/book/iples.pdf>

أيضًا:

<https://www.harmon.org/wp-content/uploads/2017/04/The-psychology-of-evil-between-theory-and-practice.pdf>

دون سقوط العلوية السياسية تمامًا، كما أن الحرب في لبنان ما كان يمكن أن تصل إلى خاتمتها، من دون سقوط المارونية السياسية (وليس الموارنة) في لبنان⁽⁷⁰⁾. من هنا، نرى أن صادق جلال العظم وجه سهام النقد، ليس فقط باتجاه النظام السياسي في سورية، إنما أيضًا باتجاه المعارضة الإسلامية التي ناصبته أيضًا العداوة. لذلك، نستطيع القول إن الفعل الثقافي النقدي لصادق جلال العظم كان له تأثيره في الكثير من المثقفين الذين انقسموا بين مؤيدين ومعارضين لطروحاته.

- اتجاه الفعل الثقافي (إلى الأمام- تقديمي، إلى الوراء- رجعي أو سلفي، المراجعة- براغماتي):

لا شك في أن فكر صادق جلال العظم يعد فكرًا تقدميًا، إذ أراد أن يدفع باتجاه فصل الدين عن الدولة والنهوض بمشروع فكري تحرري، مع أنه ومن خلال اهتمامه بمستقبل الأمة، تساءل عمدًا إذا كان العرب قادرين على إنجاز مشروع ديمقراطي علماني، فهذا السؤال الذي يفرض نفسه على جدول أعمال الفكر العربي الحديث: هل الإسلام ينسجم مع العلمانية والتكنولوجيا الحديثة؟ وهو يطرح هذه الأفكار التي تشكل، في رايها، تحديًا كبيرًا أمام تحقيق مشروع التقدم في مجتمعاتنا والتخلص من انسداداته التاريخية. لقد دافع العظم علميًا عن رؤيته الواقع العربي ولم يتوان في توجيه النقد إلى الأنظمة التي كانت تعد نفسها تقدمية وتحررية، كما فعل من خلال كتابه (النقد الذاتي بعد الهزيمة) الذي تناول فيه استخدام النظام في مصر واقعة ظهور مريم العذراء، وحلل الشخصية العربية "الفهلوية" التي تحاول دائمًا تبرير الهزائم، من خلال رمي المسؤولية على الأقدار وقوى ما وراء الطبيعة، فعد أن تسمية العرب هزيمة عام 1948 وقيام إسرائيل بـ "النكبة"، وهزيمة حزيران 1967 بـ "النكسة"، ما هي إلا محاولة للهرب من الواقع وإحالة المسؤولية على قوى خارجية.

- تحويل وسائل الاتصال الثقافي إلى فكر علني ومتاح: لا شك في أن العصر الذي عاش فيه صادق جلال العظم يختلف جذريًا عن العصور التي عاش فيها المفكرون الذين تناولتهم هذه الدراسة، من نواح كثيرة، وخصوصًا وسائل الاتصال. ففي العصر الحديث شكلت الصحافة والراديو والتلفزيون، وحدثًا الفضائيات والإنترنت ووسائل التواصل الاجتماعي، نقلة نوعية في نقل المعارف، حيث أصبحت متاحة في كل مكان في العالم وسريعة الانتشار، ولذلك أصبح الناس أكثر تفاعلًا والفعل الثقافي، وزاد أيضًا حجم التأثير ومساحته. وعلى الرغم من محاولات التضييق على المفكرين، من أمثال صادق جلال العظم، ومنع انتشار بعض كتبهم، إلا أن وسائل الاتصال الحديثة تجاوزت هذا التضييق، وأصبح الفكر متاحًا مهما كان نوعه لكل من أراد الوصول إليه. لذلك، يمكن أن ندعي أن وسائل الاتصال الحديثة جعلت من فكر صادق جلال العظم ومفكرين آخرين متاحًا ومنتشرًا وسهل التناول، ما سهل على المفكرين إمكان التأثير والنشر.

- تحول الأفكار إلى فعل اجتماعي: لقد كان لفكر صادق جلال العظم تأثير كبير في المجتمع العربي، وخصوصًا جيل الشباب، فقد شكل نموذجًا وقودة، بوصفه مفكرًا ناقداً تناول أهم القضايا العربية والإسلامية، بالدرس والتحليل، وقدم أفكارًا نيرة جذبت جيل الشباب وأثرت فيهم، بينما صد عنه أصحاب الفكر الديني الذين رأوا فيه تهديدًا لمنظومة

(70) مقابلة مع صادق جلال العظم:

المثقف ودوره الاجتماعي: مقارنة نظرية
المثقف العربي وتحديات المرحلة

الأفكار الدينية التي يطرحونها، فقد تناولها صادق جلال العظم في الصميم، وحاول أن ينزع عنها ثوب القداسة، ويصورها مثلما هي في الحقيقة، بأسلوب فلسفي يتبنى العقل منهجاً، ليصل إلى الحقائق، كما فعل أبو العلاء المعري من قبله وآخرون، وذلك بهدف تحرير العقل العربي من الخرافات التي شوهته وجعلته غير قادر على التطور ومجاراة الآخرين، بعد أن كان في الماضي بالمقدمة. لذلك، كان صادق جلال العظم صاحب مشروع فكري تقدمي نهضوي يهدف إلى نزع الغبار عن العقل العربي وتحريره من رواسب الماضي والدفع به قدماً، لبناء دولة المواطنة والقانون.

يعد صادق جلال العظم من أهم المفكرين العرب المسلمين الذين أسهموا في إنتاج أفكار مجردة قادرة على التحول إلى أفكار حية وفاعلة، فقد تصدى بفكره الثاقب لكل الهرطقات والشعوذات الدينية، وحاول أن يناقش الفكر الديني من جذوره، واضعاً إياه تحت المنظور العقلي العلمي، ما نزع عنه القداسة، وجعله مادة للتحليل والتمحيص العلمي، وأثار حفيظة أصحاب الفكر الديني فقاموا بالتحريض عليه. كذلك، ناقش أحوال العرب السياسية، وانتقد تجارب الأنظمة التقدمية، وحلل منطق الدفاع عن الهزائم في الفكر العربي، ودعا إلى نفخ الغبار عن العقل العربي، ليؤسس لنهضة حقيقية تقدمية، بعيداً عن الأوهام والخرافة. لقد انتشر فكر صادق العظم بين أوساط الشباب، وكان له تأثير كبير في تشكيل وعي الجيل العربي الجديد.

خلاصة واستنتاجات

لقد حاولت هذه الدراسة أن تعطي تعريفاً معيارياً شاملاً عن المثقف والفعل الثقافي، ليصلح لكل زمان ومكان، وذلك بهدف فهم وظيفة المثقف والفعل الثقافي في الأزمنة المختلفة، فقد عرفت هذه الدراسة المثقف على أنه: ذلك الشخص الذي يمتلك القدرة الفكرية على إنتاج الأفكار المجردة التي من الممكن أن تتحول إلى أفكار حية، في حيز اجتماعي ما، من خلال تفاعلها مع الواقع الاجتماعي، فيؤدي ذلك إلى اصطدام هذه الأفكار مع السلطة، سواء كانت سياسية أم اجتماعية أم دينية أم ثقافية، فيتحول فعلها إلى تقدمي أو سلفي رجعي أو براغماتي محافظ، حيث تسهم وسائل الإتصال في تحويل الفكر إلى أمر متاح للناس، ما يؤدي إلى تحول هذا الفكر إلى فعل اجتماعي يؤثر في حاضرهم ومستقبلهم.

وقد تبنت هذه الدراسة نموذجاً نظرياً للفعل الثقافي تم استباطه، من خلال استعراض أهم أفكار الفلاسفة والمفكرين الذين عالجوا موضوع الثقافة والمثقفين، وتحليلها. من ثم تم تطبيق هذا النموذج على ثلاثة أعلام فكر مختلفين، وهم: الإمام أحمد بن حنبل الذي اتبع المنهج الديني في الوصول إلى المعرفة ورفض المنهج الفلسفي، وأبو العلاء المعري الذي استعمل المنهج العقلي ورفض المنهج الديني، وابن رشد الذي عد أن الوصول إلى الحقيقة يمكن أن يتم عن طريق المنهج الديني أو المنهج الفلسفي، ولكنه فصل بينهما. وقد استنتجت هذه الدراسة، من خلال الحفر المعرفي في فكر الأعلام الذين ذكروا سابقاً، أن الموضوع الأساسي الذي كان محط خلاف المفكرين في ذلك العصر هو العلاقة بين

العلم والدين أو بين الفلسفة والدين، وهو السؤال الذي لم يتم حسمه إسلاميًا، على الرغم من التطور العلمي الهائل الذي وصلت إليه الدولة العباسية، قياسًا بذلك العصر.

من ثم، تم استعراض نهضة الغرب، من خلال الاعتماد على الأفكار التي وصلت إليها الفلسفة الإسلامية في الأندلس، وخصوصًا أفكار ابن رشد التي بنوا عليها وتابعوا عملية التطور، من خلال نقاش حاد بين الفكر الديني والفكر العلمي، ورغم الانتكاسات التي حصلت في أوروبا، إلا أنهم استطاعوا أخيرًا أن ينجزوا مهمة حسم المعركة لصالح العلم. أما العالم الإسلامي، فعندما بدأ ينهض من جديد بعد الخلاص من السيطرة العثمانية وإنجاز الثورات التحريرية، عاد لي طرح مجددًا وبقوة، السؤال حول العلاقة بين العلم والدين، وحاول بعض المفكرين الإسهام في حسم هذه المعركة لصالح العلم أو الدين. لقد استعرضت الدراسة أفكار أعلام من المفكرين المعاصرين، لتثبت أننا ما زلنا ندور حول السؤال الذي توقف المفكرون المسلمون عن الحديث عنه، بعد انهيار الدولة العباسية. وتم استعراض أهم أفكار الدكتور يوسف القرضاوي الذي يتبنى المنهج الديني، في الوصول إلى المعرفة. بالمقابل، تم استعراض فكر صادق جلال العظم الذي تبنى المنهج العلمي، وكذلك عرضت أهم أفكار الدكتور محمد شحرور الذي حاول أن يوفق بين العلم والدين. أخيرًا، تم تناول ما طرحه الأديب نجيب محفوظ، في روايته (أولاد حارتنا) التي تعد محاولة للانتصار للعلم على حساب الفكر الديني.

لكن الواقع العربي كان مخيبًا للآمال؛ لأن الفكر الديني طغى على الفكر العلمي وسجنه في قفص، لصالح العودة إلى الأصوليات و "السلف الصالح"، وذلك نتيجة انسداد الأفق أمام الإنسان العربي، ما جعله يهرب باتجاه الدين، ليجد لنفسه ملجأ يعطيه على الأقل الأمل في الآخرة، بعد أن خسر دنياه. لقد أسهمت الأنظمة القمعية العربية مساهمة كبرى في وصول المواطن العربي إلى ما وصل إليه من إحباط، ما دفعه باتجاه الدين والتطرف. إن مشكلة علاقة العلم بالدين، وما ينتج عنها، يؤثران تأثيرًا كبيرًا في مستوى الحياة الفكرية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية لحياة الإنسان العربي اليومية، وفي المؤسسات التي أنتجها، بدءًا من مؤسسة الأسرة وصولًا إلى مؤسسة الدولة. إن سيطرة الفكر الديني على مختلف المستويات الحياتية عند المواطن العربي، وعدم قدرة العقل العربي على التخلص من هذا الأسر والتبعية، هي الحاجز الذي يمنعه من التطور، ولهذا فإن عمل المثقفين ومهمتهم الأساسية، في العصر الحديث، يجب أن يتمحور حول كيفية تخليص العقل العربي من الإرث والفكر الديني اللذين جلبا إلى هذه الأمة الويلات والحروب والدمار.

إن أي مناقشة فكرية في مشكلات العصر، من بناء الدولة ومؤسساتها إلى الاقتصاد والوضع الاجتماعي والوضع السياسي، ستقودنا حتمًا إلى المكان نفسه، وهو علاقة الدين بالعلم. ولا يمكننا معالجة أي موضوع من هذه الموضوعات من دون حسم المعركة في هذا الحقل لمصلحة العلم، والخلاص من الإرث الذي أوصلنا إلى ما وصلنا إليه اليوم. ولكي نوضح هذا الموضوع، سنخوض قليلًا في التأثيرات الدينية في سلوكنا وحياتنا الاجتماعية، حتى نستطيع أن نعي أننا مأسورون في سجن الأفكار القديمة التي تؤسس لها أفكار مقدسة يصعب التعامل معها؛ لأنها غير قابلة للنقض أو حتى النقد؛ لأنها ببساطة مقدسة ومحرم على العقل العربي أن يتعاطى معها.

المثقف ودوره الاجتماعي: مقارنة نظرية
المثقف العربي وتحديات المرحلة

إن المجتمعات العربية، مهما تنوعت وتباينت، يغلب عليها الطابع الديني الإسلامي، فغالبية العادات والتقاليد ومنهج الحياة تنسجم مع روح الإسلام. وتؤثر المعتقدات الإسلامية في سلوك العرب المسلمين، حيث يشكلون الأغلبية الساحقة في المجتمع العربي، في مشرقه ومغرب، وعلى سبيل المثال لا الحصر، نورد بعضاً منها: الإيمان بالجن والشعوذات الناتجة عنها، حوريات الجنة والوصيفات، تعدد الزوجات والنظرة إلى المرأة ودورها وما ينتج عنه من عادات وتقاليد، وتدخل الدين في الاقتصاد، بمفهوم الحلال والحرام، وغيرها من المعتقدات التي لها ركائز دينية تؤثر في سلوك الناس. أما في المجال السياسي، فمفهوم الديمقراطية والحريات يعاد إلى مفهوم الشورى ويحصر فيها، ويمنع الخروج على الحاكم الظالم، ويعد أصحاب الفكر الديني ما وصل إليه الغرب، من تبني للحريات وحقوق الإنسان، هرطقات غريبة عن الدين.

أما المشكلة الثانية، فتتلخص برؤية الإسلام حول غير المسلمين، وإمكان تقبلهم والعيش معهم بسلام، فالإسلام بما هو دين تبشيري، يسعى إلى الانتشار والتوسع، وهذا يؤدي حتماً إلى صدام مع الآخرين، عدا تكفير غير المسلمين والمذاهب الباطنية الإسلامية التي تعدّها بدعاً يجب التخلص منها ومن أفكارها، ما يؤدي إلى نبذ جزء مهم من النسيج المجتمعي العربي، على أسس دينية. إن الحلول لهذه المشكلات كلها تبدأ من خلال تبني عقل الإنسان العربي المنهج العلمي، والابتعاد عن الأفكار المعلبة المتوارثة منذ مئات السنين، ونزع القدسية عنها، وهذا لا يمكن أن يحصل من دون حسم الصراع بين العلم والدين لمصلحة الأول، أي العلم، وهذه هي مهمة المثقفين الأولى في العالم العربي، ومن دونها لا يمكن الحديث عن أية نهضة عربية.

أخيراً، مهما تعددت التسميات التي تطلق على المثقفين، مثل المثقف الرسولي عند إدوارد سعيد، والمثقف العضوي عند غرامشي، ومثقف السلطة وغيرها؛ يبقى هناك، مهما حاولنا التفنن في التسميات، فقط ثلاثة أنواع من المثقفين، وهم: أولاً، المثقف الذي يريد أن يدفع بعجلة التطور إلى الأمام، وهو المثقف الأصل الذي يقرأ التاريخ والتراث، ليستفيد من ذلك في بناء حاضر ومستقبل أفضل للمواطن العربي. ثانياً، المثقف الرجعي الذي يريد أن يعيدنا إلى أمجاد الماضي، من خلال تبني الهياكل التي عفا عليها الزمن، وطرحها حلاً للواقع العربي المتردي، بمثل ما يفعل منظرو الفكر الديني المتشدد، مثل داعش وجبهة النصرة. ثالثاً، المثقف المحافظ الذي يدافع عن الوضع الراهن؛ لأنه مستفيد منه أو لأنه يدافع عن جهة مستفيدة منه، مثل مثقفي السلطة أو أصحاب المصالح الطبقية الذين يدافعون عن واقع اقتصادي اجتماعي سياسي معين.

مراجع البحث ومصادره

بالعربية

1. بدوب. أحمد زكي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية (بيروت: مكتبة لبنان، 1982).

2. بشارة. عزمي، في الثورة والقابلية للثورة، ط 2، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014).
3. التركي. عبد الله بن عبد المحسن، أصول مذهب الإمام أحمد: دراسة أصولية مقارنة (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1990).
4. الجابري. محمد عابد، المثقفون في الحضارة العربية، ط2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000).
5. جمعة. محمد لطفي، تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب (مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2014).
6. حمد. إسعاف، "المثقف العربي إشكالية الدور الفاعل"، مجلة جامعة دمشق، مجلد 30، عدد 3- 4 (2014).
7. الذهبي، سير أعلام النبلاء (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001).
8. رينان. أرنست، ابن رشد والرشدية، عادل زعيتر (مترجمًا)، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1957).
9. سارتر. جان بول، دفاع عن المثقفين، جورج طرابيشي (مترجمًا)، (بيروت: دار الآداب، 1973).
10. سعيد. إدوارد، المثقف والسلطة، محمد عناني (مترجمًا)، (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2006).
11. صور المثقف، غسان غصن (مترجمًا)، (بيروت: النهار للنشر، 1996).
12. شحرور. محمد، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، ط9 (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، 2000).
13. الشكعة. مصطفى، الأئمة الأربعة، ط3، (بيروت: ودار الكتاب اللبناني، 1999).
14. الشيخ. محمد، المثقف والسلطة: دراسة في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر (بيروت: دار الطليعة، 1991).
15. عثمان. عمرو ومروة فكري، المثقف العربي ومتلازمة ميدان تيانانمن (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016).
16. غرامشي. أنطونيو، كراسات السجن، عادل غنيم (مترجمًا)، (بيروت: دار المستقبل العربي، 1994).
17. مجموعة مؤلفين، معجم علم الأخلاق، توفيق سلوم (مترجمًا)، (موسكو: دار التقدم، 1984).
18. مخنان. طارق، أزمة غياب دور النخبة المثقفة الجزائرية في التغيير، أطروحة غير منشورة لنيل شهادة الماجستير، (جامعة قاصدي مرباح، 2011- 2012).
19. منصور. محمد (معدًا)، موسوعة أعلام الفلسفة (عمان: دار أسامة للنشر والتوزيع، 2001).

بلغة أجنبية

1. Karabel. Jerome, "Towards A Theory of Intellectuals and Politics", **theory and society**, Vol. 25, no. 2 (1996).
2. Kurzman. Charles and Lynn Owens "The Sociology of Intellectuals", **Annual Review of Sociology**, vol. 28 (2002).
3. Hitti. Philip Khuri, **Islam: A Way of Life** (University of Minnesota Press 1970)
4. Najjar. Fauzi, "The Debate on Islam and Secularism in Egypt", **Arab Studies Quarterly (ASQ)** (Spring 1996).
5. Nash. Elizabeth Seville, Cordoba and Granada: **A Cultural History** (Oxford University Press, 2005).
6. Nicholson. Reynolds Alleyne, **A Literary History of the Arabs** (Rutledge, 1962).
7. Said. Edward. "The Intellectuals and The Power", **comparative studies in society and history**, vol. 1, No. 1 (1958).

المثقف في المنطقة العربية

الدور والوظيفة في عالم اليوم

شوكت كمال غرز الدين

المحتويات

244	المُلخَص التَّنْفِيذِي
244	مقدمة
246	فرضية البحث
246	قضايا البحث وأهدافه وأهميته
247	إشكاليات البحث الرئيسة
248	منهج البحث
248	الفصل الأول: تحديد أولي وتمييز إجرائي
249	1. ما المثقف؟
250	2. دلالة عملية "انبثاق" المثقف في فرنسا
252	3. عملية "توطين" المثقف في ثقافة المنطقة العربية
256	4. ما المنطقة العربية؟
258	5. ما عالم اليوم؟
260	6. في الفرق بين دور المثقف ووظيفته
262	7. المثقف بما هو أداة والمثقف بما هو محتوى
262	8. النخبة المثقفة Intelligentsia ومحتوى وعيها "المطابق" عند ياسين الحافظ
266	الفصل الثاني: عالم المثقف
266	أولاً: ثلاثة عوالم (ما قبل الحداثة، الحداثة، ما بعد الحداثة)
267	ثانياً: سمات عالم ما بعد الحداثة في المنطقة العربية الآن وهنالك
268	ثالثاً: في المثقف بما هو اسم، والمثقف بما هو صفة، والمثقف العضوي
270	الفصل الثالث: علاقة المثقف بالسلطة
270	أولاً: المثقف سلطة
272	ثانياً: علاقة المثقف بالسلطة هي علاقة سلطة بسلطة
273	ثالثاً: التوظيف السياسي للمثقف من قبل السلطة
273	الفصل الرابع: في أنواع المثقف في المنطقة العربية
274	1. المثقف المتموضع
275	2. المثقفة
278	خاتمة
280	مراجع البحث ومصادره

المتقّف في المنطقة العربيّة الدور والوظيفة في عالم اليوم

الملخص التنفيذي

يتلخص تنفيذ البحث في "المتقّف" في خطوات متداخلة، وهي:

1. خطوة التمييز، وتتناول تمييز المتقّف من سواه، وتمييز دور المتقّف من وظيفته، وتمييز المتقّف اسمًا من المتقّف صفةً، وتمييز المتقّف محتوىً معرفيًا وقيميًا من المتقّف أداةً عملية.
2. خطوة المقارنة، وتقرّن بين وضعيّة المتقّف قبل "ثورات الربيع العربي" ووضعيته الحاليّة.
3. خطوة المراجعة، وتراجع بعض الأفكار التي اهتمت بالمتقّف ونقدها.
4. خطوة لم شمل النتائج المبعثرة في البحث.

لعلنا بهذه الخطوات نعيد تحديد المتقّف، بما يتناسب والمحرز العلميّ والعالميّ والمحليّ. ولعلنا نجيب عن سؤال: هل يُحدِث المتقّف فرقًا في واقع المنطقة، أم لا؟ ويلتزم البحث في المتقّف، بوصفه فاعليّةً محايدةً أو ملازمةً واقعه المعرفيّ والاجتماعيّ والسياسيّ، لا بوصفه كائنًا مفارقًا أو متساميًا عن الواقع، فالمتقّف هنا لا يتحدد بإطلاق، بل بمكانٍ وزمانٍ محدّدين، وهما: المكان العربيّ والزمان الحاليّ، ضمن علاقات العالم الراهنة. وبعد معرفة المتقّف، ننتقل إلى فاعليّته الذاتية من جهة، والموضوعيّة من جهة أخرى. هنا، سنلاحظ الفروق والإشكاليّات بين "انثاق" المفهوم في فرنسا و"توطينه" في ثقافة المنطقة العربيّة. ثم ننتقل إلى معرفة صفاته وأنواعه ونقاشها، فالصفة تتبع الموصوف ولا تسبقه ولا تستنفده. هكذا، يهدف البحث إلى تحديد المتقّف وأنواعه، بواسطة التمييز بين دوره الذاتيّ ووظيفته الموضوعيّة في المنطقة العربيّة، في ضوء المتغيرات العالميّة والعلميّة والإقليميّة والمحليّة. هذا معناه أن يأخذ البحث في الحسبان ما أحدثته "ثورات الربيع العربيّ" و"ثورة الاتصال والمعلومات" والتطبيقات العلميّة في السياسة من تغيّرات أساسيّة في دور المتقّف ووظيفته الآن.

الكلمات المفتاحيّة

المتقّف، الدور، الوظيفة، التطبيع، المتقّف الفراكطاليّ، المتقّف المتموضع، المتقّف الجهاديّ، المتقّفّة، النخبة المتقّفّة، المتقّف أداةً، المتقّف محتوىً، التغذية الخلفيّة المراجعة.

مقدمة

لهذا البحث دواعٍ ولّدته، وتكمن في مبادرة التّكريم التي قام بها مشكورًا (مركز حرمون للدراسات المعاصرة) للمتقّف ياسين الحافظ، من خلال جائزة سنويّة تسمى باسمه، وهي (جائزة ياسين الحافظ في الفكر السياسيّ). ولكوني من المتتلمذين سياسيًا على فكر الحافظ، قررت المشاركة في مسابقة المركز هذه، ردًّا لجميل الحافظ وفضله في تكويني

المعرفي، وعسى أن أكون تلميذاً نجيباً في تمثّل فكر هذا المثقّف الذي كان في عصره مثل فيلسوف يونانيّ بين رعيّل من عسكر الرومان.

المثقّف في المنطقة العربيّة مفهومٌ "ضبابيّ"، ولم يتحدّد معناه ووظيفته بعد. وتهدف استراتيجية البحث إلى حصار المفهوم والقبض عليه فكريّاً. لذلك، علينا: أولاً تحديد مفهوم المثقّف بما هو اسم موصوف، والتمييز بين كونه اسماً وكونه صفةً. ثانياً، مناقشة الصفات التي تلحق به، عملاً بالقاعدة النحويّة التي تقول: الصفة تتبع الموصوف، فقبل أن يكون المثقّف ملتزماً أو مسؤولاً أو عضويّاً، يكون مثقّفًا، وبهذا التحديد لا تعود الصفة تمارس سلطتها على الاسم الموصوف لابتلاع الموصوف، ولا نعود إلى الغوص في بحر الصفات قبل معرفة الموصوف. وإذا ما فحصنا كلمة مثقّف بما هي كلمة أولاً، ثم فحصنا حداثتها في ثقافة المنطقة العربيّة ثانياً، ثم تساءلنا عن معناها وتغيّره ووظيفتها ثالثاً؛ نكون قد أدركنا المثقّف المفرد في منطقتنا وقبضنا عليه وحدّدناه، وعندها فقط نخرج من الضبابيّة التي تكتنفه.

سيتناول البحث موضوعاً متجدّداً، يستفيد من الأعمال السابقة، ويتعلم منها، ويتجنب تكرار أخطائها نقدياً، ويحتهد في إضافة فكرة جديدة إليها، ويقطع مع بعضها معرفياً (إيستمولوجياً). فقد تكرّست جملة من التصورات والآراء و"النظريات" الأخلاقيّة حول صفات المثقّف، مثل رسلويّته وعضويّته والتزامه ومسؤوليّته واختراقيّته السائد والمجهول.. إلخ، ومنها ما هو نتيجة عمل استشراقيّ أو استشراقيّ معكوس، أو يساريّ أو قوميّ أو ليبراليّ أو سلفيّ، وتُرشدنا نماذج معرفيّة Paradigms وأيديولوجيّات وأهداف مختلفة ومتنوعة. إنّ عملية البحث، مثلما نريدها أن تكون، تتطلب الحسّ النقديّ والتحرّر من أسر القراءات السائدة حول المثقّف، والنظر في دور المثقّف ووظيفته في المنطقة العربيّة موضوعياً، لا المثقّف العربيّ فحسب، لكون هذه المنطقة تضم مثقفين من جنسيّات ثقافيّة وقوميّة متنوعة.

من هنا، المهمة التي يطمح هذا البحث إلى الشروع فيها هي استئناف النظر في ما سبق من أبحاث في المثقّف، ومقارنتها بالوضع الحاليّ للمثقّف. ذلك للتعرف إلى حالة التقدم أو حالة التراجع عند المثقّف، بأدواره ووظائفه، والنظر إلى وظيفة المثقّف بالذات -لا أخلاقه ودوره ومحتواه المعرفيّ- بوصفها محدّداً أساسياً في إعادة بناء التصورات عنه. هكذا، ينقسم المشروع إلى قسمين متداخلين: قسم يهيمن فيه التحليل الإيستمولوجيّ، لمعرفة المثقّف ومحتواها، ومدى مقاربة محتواها الموضوع الذي يتناوله، للتعرف على المثقّف بما هو محتوى معرفيّ، وتمييزه من المثقّف بما هو أداة وظيفيّة. وقسم آخر يهيمن فيه التحليل الوظيفيّ البنائيّ لمجموعة أدوار المثقّف ووظائفه، في المدى المتوسط، من خلال التمييز بين الدور والوظيفة، والوقوف على المحرز العلميّ الحديث وخروج المثقّف، في المنطقة العربيّة، من العتمة والهامش إلى النور والمركز، بفضل "ثورات الربيع العربيّ" وثورة الاتصال والتواصل ومواقع التواصل الاجتماعيّ والإعلام. وذلك من أجل التعرف على تغيّر وظائف المثقّف أو ثباتها أو حتى انعدامها.

ولا يقود هذا البحث شعور من يبحث عن ضالّة، بل شعور من يعالج واقعاً عياناً مشحّناً قائماً في المثقّف، كما هو وكما هي وظيفته، وكيف يجب أن يكون وأن تكون وظيفته، في هذه اللحظة من التاريخ.

فرضية البحث

إنَّ الأطروحة الأساسية لهذا البحث هي أنَّ دور المثقف في المنطقة العربية ووظيفته قد تعيّر/تغيّرت جذريًا، ولكن حتى اللحظة لم تتغيّر تصوّراتنا عنه، وكذلك تصوّرات المثقف عن نفسه، فعلى الرغم من التغيرات جميعها في المستويات كافة، لم تحدث قطيعة معرفية في تصوّراتنا عن المثقف ووظيفته ودوره، بل بالعكس ما زال الاستمرار في تصوّراتنا هو سيد الموقف المعرفي.

بما أنَّ إحدى الطرق البنائية لصياغة فرضية البحث تكون على شكل سؤال، فلنسأل الأسئلة الاستنكارية الآتية: هل ثمة قطيعة معرفية (إيستمولوجية)، في التصور العام عن المثقف، في المنطقة العربية، أو حتى في تصور المثقف عن نفسه، بوصفه متعلّمًا ومتنورًا ومحدثًا، قطيعةً عمّا سبق تكرّس تصوّرات عنه قبل "ثورات الربيع العربي"، وقبل ثورة الاتصال ومواقع التواصل الاجتماعي وثورة المعلوماتية، وقبل خروج المثقف في المنطقة العربية من العتمة والهامش إلى النور والمركز؟ هل مثقف اليوم في المنطقة العربية هو استمرار لفقهاء "الحضارة العربية الإسلامية" وعلمائها وفلاسفتها ومشايخها أو لمفكري "عصر النهضة" العربي، منذ قرن وتيف؟ أم إنَّ هنالك انقطاع وعدم استمرار، من ناحية الموضوع الذي يتناوله مثقف اليوم، في ما يخص الموضوع الذي كان يتناوله "مثقف" الأمس، ومن ناحية المنهج بين الآن والماضي، ومن ناحية الوظيفة كذلك؟ هل ثمة تأسيس جديد لهذا المثقف، استنادًا إلى المحرز العلمي وما يمكن استعارته من هذا المحرز، من تحديدات عميقة تطال المثقف؟ لماذا لا ننظر إلى المثقف بوصفه أداة وظيفية ونكتفي بالنظر إليه بوصفه محتوى معرفي يطابق موضوعه أو لا يطابقه، ونكتفي بالأحكام الأخلاقية عن شجاعته والتزامه ومسؤوليته واختراقه؟ لماذا ما زالت السلطة هي المعيار الذي يُستند إليه في الحكم على المثقف؟

قضايا البحث وأهدافه وأهميته

تكمُن أهمية البحث في وضع المثقف في سياق جديد يتناسب والمستجدات العلمية والعالمية والمحلية، ومحاولة إعادة بناء مفهوم المثقف، من خلال إعادة بناء وظيفته، بما يتساق والمحرز العلمي الحديث ويتناسب وإياه و"ثورات الربيع العربي" وتداعياتها و"ثورة المعلوماتية". إن الهدف من هذا هو نقل مستوى المناقشة من شخص المثقف وذاته إلى دوره الفعّال ووظيفته البنائية، بواسطة الفصل بين قضية المثقف بما هو محتوى معرفي (إيستمولوجي) من جهة، وقضيته بما هو أداة وظيفية من جهة أخرى، أي التمييز بين فاعلية المثقف وما منه قوام هذه الفاعلية. من هنا، تنبع ضرورة البحث في المثقف وتحصيله المعرفي وربطها بوظيفته ودوره.

إشكاليات البحث الرئيسة

تتحدّد الإشكاليات بتحديد المثقّف ومعناه وزمانه ومكانه ودوره ووظيفته، ومناقشة مشكل "توطين" مفهوم المثقّف في ثقافة المنطقة، والتفريق والفصل بين المثقّف بما هو محتوى وتكوين وأصل ونشوء وتاريخ من جهة، والمثقّف بما هو أداة وظيفيّة من جهة أخرى، ثم إعادة الربط والوصل بين المحتوى والأداة في صورة جديدة تعرّفنا إلى مجموعة أدوار المثقّف الاختياريّة، وما هي وظيفته الظاهرة وتلك الكامنة، أو حتى انعدام دوره موضوعيًا. بهذا، نستطيع التعرف إلى وظيفة المثقّف، وكأننا نتعرف إلى المثقّف نفسه، فما المثقّف إلا وظيفته، ولا ماهيّة أخرى تساعدنا في معرفته، باستثناءها. ثم استئناف النظر في رأي ياسين الحافظ بالمثقّف أو النّخبة المثقّفة (الإنّليجننتسيا)، بوصفه رأيًا يقوم على نوعيّة المحتوى المعرفي للمثقّف والنخبة المثقّفة، ولا يقوم على وظيفتها ودورها، بل على وعيها وأيديولوجيتها، ورهان الحافظ على وعيها المطابق التاريخي والكوني والحديث للواقع، لتجاوز عقباته. وهذا ما سيدور الكلام عنه في الفصل الأول.

أما المشكلات التي سيناقشها البحث في الفصل الثاني، فتتلخص في التعايش، لا القطيعة المعرفيّة، بين قيم عوالم ثلاث، في آنٍ معاً، وهي:

1. قيم عالم ما قبل الحداثة.
2. قيم عالم الحداثة.
3. قيم عالم ما بعد الحداثة.

يناقش هذا الفصل أيضًا المقارنة بين المثقّف بما هو اسم يشير إلى بعض الأشخاص، والمثقّف بما هو صفة يتصف بها كثير من الناس، لكونهم يملكون عقلاً وفكرًا وروحًا، والمثقّف العضويّ الذي يرى "اليساريون" أنه هو وحده المثقّف، فإما أن يكون المثقّف عضوًا عندهم أو لا يكون. وبعد هذه التّحديدات والمقارنات، تنتقل إلى الفصل الثالث ومشكل علاقة المثقّف بالسلطة والحذر المتبادل الذي يشوبها، وتوظيف السلطة المثقّف والاستثمار به، وكيفية سيادة كون العلاقة بالسلطة معيارًا أخلاقيًا لتقويم المثقّف، وكيف أن المثقّف سلطةٌ تقارع سلطة. وفي الفصل الرابع والأخير نناقش المثقّف الذي يتساق و ما سبق أن حدّدناه ويواكبه. لذلك، تظهر لدينا أنواع جديدة من المثقفين، بحكم الواقع والعلم، ومنها:

1. المثقّف المتموضع Situated Intellectual.
2. المثقّفة.
3. المثقّف الفراكتالي Fractal Intellectual.
4. المثقّف الجهادي.

أخيرًا، خاتمة تلخّص ما توصل إليه البحث من تعميمات في المدى المتوسط، بمعنى المستوى الذي يقع بين المستوى الاختباري المنحصر في الوقائع، والمستوى النظريّ الذي يوجّد بين حوادث عديدة. وذلك لفهم السلوك

المتقّف في المنطقة العربيّة
الدور والوظيفة في عالم اليوم

المشترك لهذه النتائج، بوصفها تعميمات تخاطب المثقفين أولاً والباحثين ثانياً وطلاب المعرفة ثالثاً، والفاعلين المتنوعين في القرار السياسي والاقتصادي والأمني رابعاً.

منهج البحث

تفرض طبيعة الموضوع المدروس رؤيته من خلال منهجين:

1. المنهج "الوظيفي"، ولا سيّما أنّ طبيعة الموضوع ستتناول وظيفة المثقف ودوره، في زمان ومكان محدّدين، للتعرف إليه من جديد وأخذ تموضعه، في عالم ما بعد "ثورات الربيع العربي" وتداعياتها على المنطقة العربيّة، مأخذ الدراسة العلميّة، لإعادة تعريف المثقف وتحديد والتأسيس لدوره الجديد. من ثم تحديد وظيفته التي يستمد منها أساساً "ماهيته"، أو على الأقل وضع مشكلاته في سياق جديد، ليقدم الباحثين في الحقول السياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة.
 2. المنهج "المقارن" الذي يتيح المقارنة بين معلوم وآخر، لا بين معلوم ومجهول، ويأخذ بالحسبان مقولتي (القبل والبعد) الزميتين، لمعرفة أين كان المثقف وأين صار، وما يمكن أن يكون عليه في المستقبل. كذلك، يعتمد المنهج المقارن على مسائل قابلة للقياس والرصد والملاحظة والإحصاء، ليرتبط بالمنهج الوظيفي؛ لأنّ وظيفة المثقف مسألة قابلة للقياس، بخلاف مسألة أخلاقه، ويمكن اعتماد وظيفة المثقف حجر أساس في المقارنات التي سيعدها البحث.
- هنا، لا بأس ببعض الاستطراد حول المنهج الوظيفي، فهو يساعد على الفصل الإجرائي بين السبب الفاعل في إنتاج المثقف في المنطقة العربيّة والوظيفة التي يقوم بها هذا المثقف والدور الذي يضطلع به، فالوظيفة مسألة موضوعيّة تتم بمعرفة المثقف أو من دونها، بينما الدور مسألة ذاتيّة تعتمد الوعي والإرادة. وبما أنّ الوحدة الوظيفيّة قائمة في كل منظومة ثقافيّة/اجتماعيّة، فإنّ الدور الذي يؤديه المثقف هو أساساً دور اختياريّ ينبع من سبق إرادة وتصميم. أما وظيفته، فتنبع من كونه أداة من أدوات المنظومة الثقافيّة/الاجتماعيّة. ويميز المنهج الوظيفي بين الوظيفة الكامنة والوظيفة الظاهرة للمثقف، ويقف بنا على ناصية جديدة تُمكننا نقد مفهوم الوظيفة الجذريّة التي ردها كثيرون، ويُبرز لنا كذلك مقولة "انعدام الوظيفة" ومفهوم "مجموعة الأدوار"، في المدى المتوسط. ولعلّ البحث يصل، في هذا السياق، إلى بعض التعميمات المفيدة.

الفصل الأول: تحديد أولي وتمييز إجرائي

أولاً: "المثقف" كلمة متداولة على نطاق واسع، وذات دلالات مختلفة في ثقافة المنطقة العربيّة، وتبدو عريقة لاشتقاقها من مادة "ثقف" العربيّة، وارتباطها بمعنى الثقافة، تحصيلاً وسعة ونوعيّة ودرجة. وعلى الرغم من هذا الاستعمال والانتشار والارتباط، فإنّ مفهوم المثقف ما زال غائماً، لتداخله واختلاطه بغيره من المفاهيم، مثل مفهوم الفيلسوف

والفقيه والشيخ، وكذلك لتداخل المثقف بما هو اسم بالمثقف بما هو صفة والمثقف بما هو حال، وللتداخل أيضًا بين المحتوى المعرفي للمثقف ووظيفته. لذلك، يحتاج مفهوم المثقف إلى تحديد وتمييز واستخدام وتوظيف جديد.

1. ما المثقف؟

ثمة إجماع على أن مفهوم "المثقف" في اللغة العربية يقابل مفهوم *Intellectuel* في اللغة الفرنسية، ونجد مثل هذا التقابل مثلاً عند محمد عابد الجابري، وعزمي بشارة، وجورج طرابيشي، وعلي حرب، ومحمد الشيخ، وجاد الكريم الجباعي، وعلي أسعد وطفة، والمنصف المرزوقي، وبرهان غليون، وصادق العظم، وإلياس مرقص، وإدوارد سعيد وغيرهم⁽¹⁾.

ويتساوى المثقف في ثقافتنا بالمتعلم والمتنور والمُحدّث وواسع الاطلاع وصاحب الشهادات العلمية والأدبية، وتتعلق مثل هذه المساواة بوظيفة المثقف في القضاء على الجهل والأمية والتأخر، وكذلك بمحتواه المعرفي، بما هو حاصل على شهادات، وبنوعية هذه المعرفة وسعتها ودرجتها. تجتمع في محتوى المثقف عمومًا ثلاث مسائل لا يعود تحديده متاحًا من دونها، وهي:

- التحصيل المعرفي والأحكام المعيارية.
- المنزلة المعنوية عند الجمهور.
- لغة التعبير الرمزية.

أما ما يميز المثقف من سواه، فهو فاعليته الفكرية التي نزلت إلى الشأن العام، مُسَخِّرةً فكره لا عضلاته، ليدلي بدلوه أمام الرأي العام وأصحاب القرار والفاعلين المتنوعين. من هنا، فالمثقف هو الشخص الذي يُسَخِّرُ فاعليته الفكرية متكئًا على تحصيله المعرفي/الثقافي، ومنزلته المعنوية عند الجمهور ولغته الرمزية التعبيرية، لتنبه الرأي العام وأصحاب القرار والفاعلين المتنوعين، من أجل مناصرة قضية ما أو مناهضتها. ومثل هذه الوظيفة هي وظيفة جديدة لم تُمارَس سابقًا، فلا أحد، قبل انبثاق فاعلية المثقف، قد وقَّع بيانًا متوجهًا إلى الرأي العام أو وجَّه رسالة علنية لأصحاب القرار، أو سَخَّرَ فكره في خدمة قضايا عامة، مثلما فعل المثقف.

في هذا البحث، سيكون لفظ المثقف اسم لا صفة، اسم يدل على جنس أو اسم موصوف، واسم يدل على مجموعة من الأفراد في المنطقة العربية الآن وهنا، فلفظ المثقف حدّ (مصطلح) يحيل على مثقف مفرد كائن وواقعي وفعلي وراهن. كذلك، لفظ المثقف مفهوم يحيل على كليّ وعامّ يمكن رؤيته في الجزئي والخاص. هذا معناه أن علاقة لفظ المثقف

⁽¹⁾ راجع بهذا الصدد مثلاً: محمد عابد الجابري، *المثقفون في الحضارة العربية*، ط2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)، ص21.

المتقّف في المنطقة العربيّة
الدور والوظيفة في عالم اليوم

بالمعنى هي علاقة دال بمدلول ومفهوم بما صدق وحدّ (مصطلح) بأفراده المفردة. أجل، فالمثقف في منطقتنا "مفهوم ضبابي"؛ لأنّه ثمة شيء عامّ وكليّ في مفهوم المثقف، ولا نراه في الخاصّ الكائن في مثقف المنطقة العربيّة، ولا يحيل مفهوم المثقف في منطقتنا العربيّة على شيء عامّ أو كليّ. المثقف أيضًا كلمة أو لفظ، مفردة، حدّ، مصطلح، ولكنه "حدّ ضبابي"؛ لأنّه لا يحيل إلى مثقف مفرد اكتملت تحديداته، ولا يشير إلى شيء محدد، بل إلى شيء متداخل ومتشابك ومختلط بغيره، فلا نستطيع القبض عليه بالفكر وهو في مثل هذه الحالة من التداخل والاختلاط.

إنّ المفهوم هو رؤية العامّ في الخاص، ومفهوم المثقف هو رؤية عامّ المثقف في خاص المثقف في المنطقة العربيّة، فما هو عامّ المثقف الذي نراه في خاص مثقف منطقتنا؟ إذا قلنا إنّ العامّ هو الفكر، فسرى الفكر أيضًا في الفيلسوف والفقير والعالم، لا في المثقف وحده. لذلك، علينا البحث عن تلك الصفة الفريدة والفذة التي عمّمها مفهوم المثقف وجردّها، حتى يتميز لنا المثقف من سواه، فكما نرى في الشجرة المفردة عموميّة وكليّة مفهوم الشجرة، ونستطيع تمييز شجرة الموز من شجرة الخوخ، أي نستطيع تمييزها من سواها وغيرها، كذلك نرى في المثقف المفرد عموميّة وكليّة مفهوم المثقف، ويمكن تمييزه من غيره ومن سواه. كل هذا بحسبان المفهوم والكلمة والحدّ والاسم، ما هو إلّا أسلحة وجسور وأدوات فكرية لمعرفة المثقف الموجود، أي معرفة الفعليّ والواقعيّ والراهن في المثقف.

من المألوف تعريف المثقف بوظيفته في المجتمع، لا بماهيته المجردة، فالمثقف، بما هو اسم يدل على جنس، قائم في سياق دائميّ، إنّه وظيفة لا مهنة، هو بذلك كائن تاريخيّ اجتماعيّ سياسيّ يقوم بوظيفته في الواقع، لا في الفكر، وأي إنتاج لمفهوم المثقف يكون ترنسندناليّ (متعالي ومفارق)، من دون الواقع المتعيّن إلى ما لانهاية له، ويكون غير محايث وغير ملازم مثل هذا الواقع، ما هو إلّا ضرب من "ترييض" (من الرياضيات) حالة لا مجال لـ "ترييضها"، و "ترييض" وظيفة متجددة بتجدد شروطها الابتدائية والثانوية والمحيطية، وهي حالة ليست موضوعاً لـ "ترييض" أساساً. من الصحيح أنّه بتغيّر الأحوال والعالم والعلم لا يتغيّر اسم المثقف، ولكن وظيفته وصفته الأساسية وسمته العامة، إنّ كانت ثورية أو عضويّة أو حيادية أو مسؤولة، تتغيّر، فلماذا لا تتغيّر عندنا؟ إنّ المثقف يختلف عن السياسيّ الذي يحسب الربح والخسارة ويهتم بالآني والمباشر، فهو لا يحسب حساب الربح والخسارة ويهتم بالدائم وغير المباشر والأخلاقيّ، ويقف إزاء الظلم معلّيّاً شأن الإنسان وحقوقه وشأن الحقيقة التي تتأكد في التاريخ والعقل.

2. دلالة عمليّة "انبثاق" المثقف في فرنسا

انبثق اسم المثقف في فرنسا سنة 1898، بينما يعود استخدامه بما هو صفة إلى ما قبل هذا التاريخ بكثير⁽²⁾. ذلك عندما وقّع زمرة من الكتاب والأدباء والعلماء، من أمثال إيميل زولا وأندريه جيد وهنري بوانكاريه وليون بلوم ومارسيل

(2) الجابري، المثقفون في الحضارة العربيّة، ص 23.

بروست وأتاتول فرانس على بيان سمّوه "بيان المثقفين"، ويطالب السلطات الفرنسية بتبرئة ألفرد دريفوس، الضابط الفرنسي "اليهودي" المتهم بالتجسس لصالح الألمان، في ظل نمو "معاداة السامية"، ويطالب الرأي العام الفرنسي بالوقوف مع الحق ورفض الظلم، فهو بيان يناصر الديمقراطية ويناهض العنصرية و"حكم العسكر". وقد استجابت السلطات الفرنسية آنذاك لـ "نداءات المثقفين" أو بياناتهم ورسائلهم ومقالاتهم، وتمت تبرئة دريفوس من التهمة المنسوبة إليه، وكان نمو الجامعات و"مصالح الدولة العليا" والصحافة والرأي العام قد سبق عملية انبثاق الاسم هذه. كما انتشرت الأعمال الأدبية والعلمية والفنية والفلسفية والفكرية عند قطاع واسع من الجمهور والقراء، الشيء الذي عزّز مكانة هؤلاء الكتّاب عند الرأي العام، وقد وقف اليمين عمومًا ودعاة "مصالح الدواة العليا" والكوادر الجامعية ضد هؤلاء "المثقفين" وسخروا منهم⁽³⁾.

في هذه الحالة الجديدة، نزل بعض الأدباء والعلماء والكتّاب إلى حلبة الصراع السياسي- الاجتماعي والشأن العام، وسمّوا أنفسهم "مثقفين"، واستخدموا علانية أحكامهم المعيارية وتحصيلهم المعرفي ومنزلتهم بين الجمهور ولغتهم الرمزية، من خلال كتابة البيانات الموقعة والرسائل والمقالات الموجهة إلى أصحاب القرار، من أجل تجنيد الرأي العام لمناصرة قضية دريفوس التي كانت من شأن القضاء العسكري في ذلك الوقت. ومن هذه العملية يمكن للباحث أن يستنتج دلالات، وهي:

- إنّ المثقف فاعلية فكرية حداثة جديدة تشتبك بالمجالين السياسي والاجتماعي عن طريق القول والكتابة علنًا.
- إنّ المثقف سلطة معنوية، بفضل المنزلة التي حققها عند الجمهور، لسعة معارفه وتنوعها ونوعيتها وصوابها. وهو يوائم بفاعليته بين أحكامه المعيارية وأحكامه الواقعية، ليعاند السلطة التنفيذية والقضائية والتشريعية أو ليساندها.
- تتكئ فاعلية المثقف على تسخير منزلته المعنوية عند الرأي العام، وقدرته الرمزية في التعبير عن مواقفه، وتحصيله المعرفي/الثقافي، في خدمة قضية محدّدة.
- تكون استجابة أصحاب القرار والرأي العام لفاعلية المثقفين إما مباشرة أو غير مباشرة.
- تُمثّل عملية انبثاق فاعلية المثقف "قطيعة معرفية" مع فاعليات سابقة عليها، مثل فاعلية الفيلسوف والفقهاء، فعلى الرغم من توفر التحصيل المعرفي والمكانة المعنوية والقدرة التعبيرية فيهما، إلا أنهما لم يسخران هذه الفاعلية في الشأن العام وخدمة قضية سياسية واجتماعية بكتابة البيانات الموقعة في الصحافة، وإرسال الرسائل العلنية بأسماء أصحابها.
- تتيح عملية الانبثاق الفصل والتمييز بين المثقف بما هو اسم والمثقف بما هو صفة.

(3) مأخوذ بتصرف عن: محمد الشيخ، المثقف والسلطة، (بيروت، دار الطليعة، 1991)، ص 17 وما بعدها.

المتقّف في المنطقة العربيّة
الدور والوظيفة في عالم اليوم

وقد حمل هذا المفهوم/الاسم معنى تبخيسيًا، منذ انبثاقه بما هو فاعليّة، بفضل المناكفة والاصطفاف السياسيّ، حيث يقول لالاند: "صار هذا اللفظ شديد التداول في المساجلات الفلسفيّة المعاصرة، ويكاد يكون هناك دومًا معنى سوقيّ (سليبيّ) ذو صلة بالاستعمال غير المواتي لكلمة فكريّ intellectuel في المساجلات السياسيّة"⁽⁴⁾. وما زالت هذه السخريّة من المتقّف قائمة حتى الآن، بوصفه مثاليًا أو طوباويًا أو حالماً.

3. عمليّة "توطين" المتقّف في ثقافة المنطقة العربيّة

انتقل المفهوم الجديد للمتقّف إلى ثقافة المنطقة العربيّة عبر التواصل والترجمة، وعلى الرغم من أنّه لم تفصل مدة زمنيّة طويلة بين انبثاق فاعليّة المتقّف ومفهومه في فرنسا وتداويات هذا الانبثاق على المهتمين، من أبناء المنطقة العربيّة وبناتها، إلا أنّه جرت عمليّة "توطين" المتقّف هنا بانزياح كبير عن انبثاقه هناك، فقد تأسست مجلة (المنار) على يد محمد رشيد رضا في مصر في العام نفسه الذي صدر فيه "بيان المتقّفين" ورسالة إيميل زولا الموجهة إلى رئيس الجمهوريّة الثالثة الفرنسيّة، بعنوان (إني أتهم)، وتابعت هذه المجلة قضية دريفوس وزولا⁽⁵⁾. كذلك، في سنة 1902 نجد الكواكبي، في كتابه (طبائع الاستبداد)، يذكر القضية: "وكما جرى في عهد هذه الجمهوريّة الحاضرة في فرنسا في مسائل النياشين ودريفوس"⁽⁶⁾. من هنا، نلاحظ سمتين في عمليّة "توطين" المتقّف:

- اشتق مفهوم المتقّف عربيًا من مادة "ثقّف"، فارتبط بالثقافة لا بالفكر، مثل ما هي الحال في فرنسا، ويقابل مفهوم الثقافة باللغات الأوروبيّة مفهوم culture الذي يعني الثقافة والحضارة والزراعة. وإذا كانت مادة "ثقّف" تفيد الصقل والتقويم والرمح والظنّة والذكاء، وهي صفات تناسب الدلالة الحديثة للمتقّف، من حيث أنّه "رأس حربة" و"قلم مبري" في مواجهة القضايا الراهنة، إلا أنها تفيد أيضًا معنى العناية والرعاية والوصاية، عندما تكون الثقافة مرتبطة بقيم ما قبل الحداثة أو الرعويّة والزراعيّة. ويكون المتقّف عندها هو المزارع والمستنبت cultured والراعي والوصي. وصفات مثل الرعاية والعناية والوصاية هي ما قطع معها مفهوم المتقّف الحداثي فرنسيًا، ليحل محلها التفاعل والتشارك، بينما مفهوم المتقّف ما قبل الحداثي العربيّ ارتبط بها وكرّسها. في ضوء هذه المكونات "توطن" المتقّف عندنا في التعليم والتطوير والتحديث، وأصبح المتقّف وصيًا على مهمات القضاء على الجهل والأمية والتأخر، بوصفه مُعلِّمًا ومُنوِّرًا ومُحدِّثًا.

(4) أندريه لالاند، *موسوعة لالاند الفلسفيّة*، خليل أحمد خليل (مترجمًا)، ط2، (بيروت: منشورات عويدات، 2001)، مجلد1، ص685.

(5) ذكر محمد رشيد رضا في مجلة (المنار) أكثر من مرة قضية دريفوس وزولا، حيث يقول في مقاله (الحرب أو التحكيم): "تعاني فرنسا فتنة دريفوس التي أقامت الأمة وأقعدتها". ويرى "أنّ الحرب (المتوقعة آنذاك) ربما كانت مسكّنة لحركة فتنة دريفوس؛ لأنّ المهم يتلاشى في الأهم". ويقول أيضًا في مقال (اليهود في فرنسا وفي مصر): "لقد شاعت المشاكل السياسيّة الداخليّة في فرنسا، إثر مسألة دريفوس وقضية زولا، وما قاساه اليهود من الإهانة والاضطهاد وسوء المعاملة".

(6) عبد الرحمن الكواكبي، *طبائع الاستبداد ومصارع الاستعبد* (القاهرة: كلمات عربيّة للترجمة والنشر، بلا تاريخ)، ص16.

- لا أثر مباشر ولا استجابة لـ "نداءات المثقفين" وبياناتهم ورسائلهم ومقالاتهم عندنا، فلم يستجب النظام السوري والسعودي واليميني والعراقي والسوداني وغيرهم للمثقفين مباشرة.

وبغياب الأثر المباشر ينمو الرهان على الأثر غير المباشر الذي لا يعتمد على الوعي والإرادة، بل على آلية فيزيائية هي الأثر الرجعي أو ما يسمى "التغذية الخلفية الراجعة" feedback⁽⁷⁾. وإذا أُخرجنا هذا التحديد من الاختلاط الحاصل بين مفهوم المثقف من جهة ومفاهيم مشابهة من جهة ثانية، مثل الفيلسوف والأديب والفنان والفقير والصحافي والسياسي والخبير، فإنه يقترب بنا من هوية (ماهية) المثقف تدريجياً، من حيث هو "فاعل سياسي" جديد ظهر في الفضاء العام وأضيف إلى فاعلين سياسيين آخرين، مثل السلطة والدولة والحزب والنقابة والجامعة والفيلسوف والفقير. في هذا السياق، يتبادر إلى الذهن أسئلة، من قبيل: من ترجم هذه الكلمة إلى العربية أو عربها؟ متى قام بذلك؟ لماذا ربطها بالثقافة ولم يكتف بربطها باستخدام الفكر لها، كما هي في الأصل؟ لماذا اختار هذا اللفظ، "المثقف"، في مقابل اللفظ الفرنسي ولم يختار سواه؟ ما الضرورة الاجتماعية السياسية التي وقفت وراء عملية الترجمة؟ لماذا الإصرار على الحمولة ما قبل الحدائتي؟ وإن كنا، بحسب علمنا، لا نعرف بدقة من أول من ترجم أو عرب هذا اللفظ ولا متى حدث ذلك ولماذا اختار هذا المقابل العربي له، وهو يحيل على الثقافة أكثر مما يحيل على استخدام الفكر في قضايا محددة، فهذا لا يعفينا من البحث في معنى المثقف عربياً، وفي الحمولة التي تحملها عملية "التوطين" هذه. في هذه الحالة، يكون النظر إلى عملية الترجمة والتعريب من أجل رؤية الإضافة التي أضافتها إلى معنى المثقف والتوسع الذي توسعت فيه، من أجل فهم ما يشير إليه الاسم. فما الذي أضافته عملية "التوطين" هذه؟ وما الذي قلّصته وخفّضته، وربما ألغته؟ وهل غياب "الإطار المرجعي" هو ما يجعل مفهوم المثقف "ضبابياً" وفق ما يرى الجابري⁽⁸⁾؟

لنستجّل هنا ملاحظتين حول عملية الترجمة العربية: الأولى، اتساع معنى مفهوم المثقف عربياً، حتى بات يعني المتعلّم والمتنوّر والمشتغل بالثقافة، إنتاجاً وإبداعاً وتحصيلاً واكتساباً. وهذا يعيّب ما هو أساسي في المثقف، أي فاعليته. أما الثانية، فهي فقدان "القطيعة المعرفية" التي قطعها المفهوم الحدائتي في الأصل الفرنسي، وتقديمه على أنه استمرار لما قبل الحدائتي أو الروحية وتراكم الموروث، لا انقطاع عنه، وكأنه بعث من رماد، وهو على خلاف هذا قطعاً. هكذا، أضافت الثقافة العربية إلى مفهوم المثقف معان كثيرة، فربطته بالثقافة ووسّعت فيه، ليشمل من نالوا حظاً من التعليم

(7) هي الجزء البسيط الذي يعود من الخرج إلى الدخل في الدارات الكهربائية/الإلكترونية، وترمز هنا إلى ما يعود من أثر، نتيجة مواقف المثقفين وأفكارهم على الرأي العام والفاعلين المتنوعين، فيساعدتهم على التكيف والتعلم والتغيّر، من حيث لا يدرون، فالشخص الذي يسمع زمر سيارة وراءه فجأة يقوم بردة فعل يأمره الدماغ بها عبر السبالة العصبية. ويعود جزء بسيط من ردة الفعل هذه إلى الدماغ، بحيث تكون ردة الفعل القادمة أقل مفاجأة. يمكن أن تكون تغذية خلفية سلبية مثلما عندما نسمع التشويش في الميكروفون، فنحتاج إلى إزالتها، ويمكن أن تكون إيجابية تساعد في التعلم والتكيف والتغيّر.

(8) الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، ص 9.

المتقّف في المنطقة العربيّة
الدور والوظيفة في عالم اليوم

ومطالعة الكتب جميعهم. هذا يؤكد على انتشار المفهوم بما هو صفة، أكثر من انتشاره وتداوله بما هو اسم يسمّى أشخاصاً محدّدين. لذلك، فنحن ما زلنا نعرف عن مفهوم المتقّف فرنسيّاً، أكثر من معرفتنا عنه عربيّاً.

لقد كان المفهوم في فرنسا انبثاقاً لمعنى جديد، أي انفصلاً عن المعاني القديمة، بينما كان عربيّاً توليداً وبعثاً من رحم القديم، أي اتصالاً واستمراراً للقديم وعدم الاعتراف بالجديد، فقد وجد اشتقاق "المتقّف" مثلاً في قاموس (محيط المحيط) لبطرس البستاني (1819-1883) بمعنى الرمح، إذ يقول: "المتقّف والمتقّفة الرمح في عرف الشعراء"⁽⁹⁾، إلا أنّ معناه الحديث بما هو اسم يؤشر إلى فرد يستخدم فكره قولاً وكتابة، في قضايا اجتماعيّة وسياسيّة، لم يوجد عند البستاني، إنما بدأ تداوله مؤخراً. ويؤكد الجابري هذا، بقوله: "إنّ تاريخ استعمال أو -على الأقل- انتشار هذه المقولة في الخطاب العربيّ، قد لا يتجاوز نصف قرن من الزمان، وهي بصيغتها المعاصرة: "المتقّفون، كلمة مولدة، إذ هي ترجمة للكلمة الفرنسيّة intellectuel التي لا يرجع تاريخ استخدامها، بما هي اسم إلى أزيد من قرن"⁽¹⁰⁾، فالمتقّف هنا يتحدد، لا بنوع الثقافة ولا نوع الفكر، بل بفاعليّة الفكر في قضايا المجتمع، وهذا ما يُمثّل الحد الفاصل بين المتقّف وسواه.

بخلاف ذلك، استعمال الكلمة، بما هي صفة، هو استعمال قديم غربيّاً، بينما عربيّاً وإسلاميّاً فلا تداول لها، إلا بمعنى الرمح، قبل نهايات "عصر النهضة العربيّة"⁽¹¹⁾. هنا، نجد مثقّفًا مثل عزمي بشارة يقول: "علينا أن ننظر إلى معجم محيط المحيط لبطرس البستاني في العصر الحديث، كي نجد معنى الكلمة المألوف في عصرنا: مُتَقَفٌّ: من ثَقَف. رجل مثقّف: متعلم، من له معرفة بالمعارف، أي ذو ثقافة. "النخبة المثقّفة" نخبة من أهل الفكر والثقافة. ونحن نجد هنا لفظ مثقّف مرتبطاً بالمعارف، كما نجد المؤلف يضيف "النخبة المثقّفة"، وكلها مصطلحات حديثة. كما نجد في محيط المحيط مُتَقَفٌّ بكسر القاف وتشديد ها. والمثال على ذلك "مثقّف الأجيال: مُهذَّبُها، مُعلِّمُها، مُرَبِّها"⁽¹²⁾. على الرغم من أنّ بشارة هو من أكثر المثقّفين تمييزاً لمفهوم المثقّف، إلّا أنّه وقع في ما يسميه هو نفسه، والجابري معه أيضاً، "قراءة ارتدادية" تأخذ الجديد لتعود به إلى قراءة القديم وكأنّ الجديد موجود في القديم، وعلى الرغم من أنّه يُعرّف المثقّف بأنّه "الجامع بين التحليل العقلاني والموقف القيميّ أو المعياريّ"، إلّا أنّ قراءته الارتدادية، قراءة الماضي بواسطة الحاضر، قراءة متحيزة جعلته يسحب تعريفه الحداثيّ إلى ما قبل الحداثة.

(9) بطرس البستاني، محيط المحيط (بيروت: مكتبة لبنان، 1987).

(10) الجابري، المثقّفون في الحضارة العربيّة، ص 21. أيضاً: الشيخ، المثقّف والسلطة، ص 14.

(11) لنلاحظ أنّ عصر النهضة قد بدأ قبل انبثاق المفهوم في فرنسا بكثير، مع رفاة الطهطاوي (1801-1873) وأحمد فارس الشدياق (1801-1873) وناصيف البازجي (1800-1871) وبطرس البستاني (1819-1883) وعلي مبارك (1861-1886) وفرنسيس مارش (1836-1873) وجمال الدين الأفغاني (1839-1896) وسليم البستاني (1848-1884) وأديب إسحاق (1856-1885) وغيرهم. واستمر، بعد انبثاقه عام 1889، مع محمد عبده ومحمد رشيد رضا وشكيب أرسلان وفرح أنطوان وحسين الجسر وشبلي شميل وعبد الرحمن الكواكبي وإبراهيم البازجي وسليمان البستاني وخليل سعادة وطه حسين وعلي عبد الرازق وقاسم أمين وجرجي زيدان ويعقوب صرّوف.

(12) عزمي بشارة، "عن المثقّف والثورة"، تبين، عدد 4 (ربيع 2013)، ص 3.

بالمعنى نفسه، نجد علي أسعد وطفة مثلاً يعد بطرس البستاني أول من استعمل اسم المثقف بمعنى قريب من معناه الحديث، حيث يقول، من دون إشارة مرجعية: "وقد ظهرت كلمة مثقف لأول مرة في اللغة العربية في قاموس (محيط المحيط) لبطرس البستاني في نهاية القرن التاسع عشر، ترجمةً لكلمة intellectuel لفرنسية أو "إنتلجنسيا" الروسية، وقد عرفت هذه الكلمة في القاموس بمعنى قريب جداً إلى المعنى المألوف والمتداول في المجال الثقافي، وتأتي بمعنى متعلم وله معنى بالمعارف، أي ذو ثقافة"⁽¹³⁾. ولنا على هذا الاقتباس ملاحظات، لما فيه من مغالطات:

- تفصل 15 سنة بين موت بطرس البستاني (1883) وانبثاق مفهوم "المثقف" (1898) في فرنسا، ولا يمكن أن يكون البستاني أول من استعمل مفهوم المثقف بمعنى قريب من معناه الحالي.
- أجل، فقد ظهرت كلمة مثقف في قاموس (محيط المحيط) للبستاني، ولكن بمعنى الرمح، لا بمعنى المسخر فكره في قضايا اجتماعية وسياسية. فلا علاقة، لا من قريب ولا من بعيد، بين الرمح والمثقف، بالمعنى الحدائي.
- لفظ المثقف عند البستاني ليس ترجمة للفظ intellectuel الفرنسي، بل هو اشتقاق من مادة "ثقف" ويفرضه منطق اللغة العربية. وبعد أن كان هذا الاشتقاق مهماً في القواميس وفي التداول اليومي سابقاً، أعطاه البستاني معنى تراثياً، وهو "الرمح".
- كذلك، ليس هو ترجمة للفظ إنتلجنسيا intelligentsia الذي يرى وطفة أنه روسي، فهو لفظ غربي يعني النخبة المثقفة، وإن كان المثقفون الروس قد استخدموه ووظفوه.
- يرى وطفة أن المعنى الحديث للكلمة هو المتعلم الذي له معرفة "أي ذو ثقافة"، وهذا يعيدنا إلى المفهوم، بما هو صفة تصف المثقف ولكنها تلغي وظيفته الاسمية، أي فاعليته.
- يلخص مثل هذا "التأصيل" لمفهوم المثقف، عند وطفة، فكرة الاستمرارية ويلغي فكرة الانقطاع.
- أجل، تسود قناعة في المنطقة العربية مفادها أن المثقف هو المتعلم والمتنور، أي الحاصل على شهادات وليس أمياً، وهو من خرج بمعرفته من عتمة الخطأ والباطل إلى نور الحقيقة والحق. ومثل هذه القناعة تجعلنا ندور في حلقة مفرغة، لاعتمادنا محتوى المثقف المعرفي والأخلاقي، والابتعاد عن فاعليته الحداثيّة القائمة على التفاعل والتشارك مع الرأي العام والفاعلين المتنوعين وأصحاب القرار، أي فاعليته التي قوّضت حالة التلقي السلبي من القصر، أو حالة الوصاية واحتكار الشأن العام. صحيح أن مفهوم المثقف يقطع مع ما قبله، لكنه لا يلغيه، وهو يقطع مع معاني وفاعليّات ويخلق وظائف جديدة، وتواصل الممارسات التي تأتي بعد انبثاقه تنميته وبسطه، مع تضييع وتقليص وتخفيض. وفي حالتنا، كان التقليص في الشيء الذي قطعت معه فاعلية المثقف أساساً، وهو قطيعة الحداثة مع ما قبل الحداثة بالذات. من هنا، فإذا كنا لا

المثقفون-العرب-في-زمن-موحش-أين-هو-المثقف-النقدي؟--http://www.anfasse.org/2010-12-27-01-33-59/2010-12-05-18-31-21/6782-
د-علي-أسعد-وطفة.

نعرف الهوية الفردية لمن عرّب المفهوم، فإننا نعرف هوية العملية والحمولة التي أسندتها الثقافة العربية إلى مصطلح المثقّف.

يمكن لنا تلخيص المفارقة في عملية "توطين" المثقّف في المنطقة العربية، كالآتي:

يقابل مفهوم المثقّف في الثقافة العربية مفهوم intellectual في الثقافة الأوروبية⁽¹⁴⁾، وهو المشتق من الجذر اللاتيني intellect الذي يعني الفكر والعقل والروح، بينما يقابل مفهوم الثقافة مفهوم culture الذي يعني ثقافة وحضارة وزراعة ولغة وفن وأدب ودين وعبادات وتقاليده ومؤسسات، وهو الذي يرتبط بـ cultured، أي مثقّف ومهذب ومتحضّر ومزارع ومستنبت. وهذه المقابلة تطرح مفارقة ارتباط مفهوم المثقّف عندنا بالثقافة، أكثر من ارتباطه بالفكر عند الأوروبي. من ثم يغيب عن ثقافتنا هنا تسخير الفكر وتطويره واستخدامه في قضايا محدّدة، أي أنّه يغيب ما يحدّد دور المثقّف ووظيفته. ويمثّل الجابري حالة التّأرجح بين بعث التراث الثقافيّ والقطيعة المعرفيّة مع التراث الثقافيّ، أفضل تمثيل. ذلك، من خلال عملية "التأصيل الثقافيّ" لمفاهيم ومصطلحات جديدة في تراثنا الثقافيّ، وتوظيف هذه الأدوات الجديدة، لإحياء هذا التراث وبعثه. إنّهُ فعليّاً يطوّر الموضوع لصالح المفهوم، باعتماده قياس "الأشياء والنظائر". يقول الجابري: "إننا نعتقد أنّ الوقت قد حان للعمل على تجاوز هذا التصنيف وهذه المواقف (مواقف العودة للتراث أو الانشداد إلى الحداثة أو التوفيق بينهما)، وذلك بالانكباب على التأصيل الثقافيّ لقيم الحداثة المعاصرة التي تفرض نفسها اليوم، كقيم إنسانيّة كليّة-عالمية، وذلك بربطها بما قد يكون في تراثنا من أشباه لها ونظائر، وإعادة بناء هذه بطريقة تجعل منها مرجعية للحداثة عندنا"⁽¹⁵⁾.

ثانياً: في هذه الفقرة، سنلاحظ ارتباط مثقّف المنطقة العربية بقضاياها، وتداعيات هذه القضايا عليه وحضوره فيها. ذلك لأنها محطات بارزة في سيرورة تموضع المثقّف في المنطقة العربية، أي عملية تشكّله، وتأثيرها في اختيار المثقّف أدواره أو تحديد وظائفه، وتحولاته الفكرية ونزوله إلى الساحة العامة علناً، وكيف شطرت ثورات "الحرية والكرامة"، أخيراً، المثقّفين إلى معسكرين، والمثقّف الواحد إلى اثنين: أولهما يناصر الثورة ويساندها، بينما ثانيهما يناصر الثورة المضادة ويعاند الثورة ويسخر من الحرية.

4. ما المنطقة العربية؟

تتطرق الإجابة على هذا السؤال إلى المكان والمنزلة، والشعوب وقضاياها، ليربط المثقّف بها. ويفصح الوضع الجديد للمنطقة العربية عن ثلاثة مستجدات؛ هي: أ. "ثورات الربيع العربيّ" ب. الفوضى الخلاقة أو الهدامة ج. خروج المثقّف

(14) مثلاً، يقابلها في اللغة الفرنسيّة كلمة Intellectuel، وفي الألمانيّة Intellektuell، وفي الإيطاليّة Intelletuale.

(15) الجابري، المثقّفون في الحضارة العربية، ص 16.

من العتمة إلى النور. فمن ناحية جغرافية تشكلت، في قرن من الزمان، المنطقة العربية الحالية، بهيكلها الأساسي، مع انتهاء الاحتلال العثماني والثورة العربية واتفاقية سايكس-بيكو والاستعمار الأوروبي وثورات الاستقلال، وفيها مصادر متنوعة للطاقة، مثل النفط والغاز والشمس وتنوعية غذائية، وهي تربط أنحاء كثيرة من العالم، بريًا وبحريًا وجويًا. أما من ناحية سكانية، فيسكن المنطقة غالبية عربية، بتنوعات دينية وطائفية ومذهبية وقبلية وأقليات قومية. وترث هذه المنطقة حضارات قديمة ومتنوعة يعود تاريخها إلى نشوء "القرى الأولى في بلاد الشام" قبل اثني عشر ألف سنة⁽¹⁶⁾، ولشعوب هذه المنطقة فاعلية عقلية ودينية وروحية (ثلاثة أديان سماوية ظهرت فيها، ناهيك عن الأديان غير السماوية) ساعدت على الاستمرار حتى الآن، سواء كانت إيجابية أم سلبية.

لكن من ناحية ثقافية سياسية، صدمت شعوب المنطقة ومثقفوها صدمات ست خلال قرن من الزمن، وهي "رضة نفسية" trauma أكثر مما هي صدمة فيزيائية "chock"، بحسب جورج طرايشي⁽¹⁷⁾. واحتك أبناء المنطقة وبناتها بالفرس واليونانيين والأثيوبيين والأتراك والأوروبيين والمغول والترك، وكان لهذه الصدمات/الرضوض أثر كبير في مثقفي المنطقة، من حيث محتواهم المعرفي ودورهم الذاتي ووظيفتهم الموضوعية:

- صدمة الحداثة على يد الاستعمار الأوروبي، وبروز سؤال المثقف عن التقدم والتأخر: لماذا تأخر العرب المسلمون وتقدم غيرهم؟
- صدمة نكبة 1948 على يد إسرائيل، وكيف تغلب الضفدع الإسرائيلي على الفيل العربي؟ ونمو توجه كبير عند النخب المثقفة إلى عسكرة المجتمع والدولة.
- صدمة هزيمة 1967 على يد إسرائيل، ودور المثقف في "لفلة" الهزيمة، بوصفها مؤامرة أو خيانة، ودوره في نقدها، بوصفها غيابًا للعقلنة والحداثة والتنظيم.
- صدمة سقوط الاتحاد السوفياتي وانتهاء الحرب الباردة وبروز العولمة (1989-1990)، وسقوط المثقف الأممي واليساري والقومي، وبروز الإسلاميين.
- صدمة احتلال العراق أو ما يسمى "البوابة الشرقية" للمنطقة العربية (2003)، وبداية الفوضى "الخلافة" أو "الهدامة"، ونمو حالة ضياع المثقف.
- صدمة "ثورات الربيع العربي" (2011) على يد شعوب المنطقة العربية نفسها، حتى هذه اللحظة، وتداعياتها على المثقف، لطحها بقوة سؤال الحرية والكرامة: لماذا لا تكون شعوب المنطقة حرة وذات كرامة، عبر التغيير الوطني الديمقراطي؟ ونشوء انقسام حاد بين المثقفين.

(16) عبارة من عنوان كتاب لجاك كوفان (القرى الأولى في بلاد الشام) ترجمة إلياس مرقص.

(17) جورج طرايشي، المثقفون العرب والتراث (لندن، رياض الريس، 1991)، ص 18.

المثقف في المنطقة العربية الدور والوظيفة في عالم اليوم

الصدّات الخمس الأولى توضح علاقة مثقف المنطقة العربيّة بالاحتلال والاستعمار والاستيطان، وعلاقة التحالف والصدّاقة مع السوفيّات، وهي علاقة بالخارج، وكانت صدّاقة مع السوفيّات عمومًا وعداوة مع الغرب وإسرائيل وأميركا. وهذا له استحقاقه الذي يدفعه مثقف المنطقة، بينما تُفصّح صدمة "ثورات الربيع العربيّ" عن علاقة مثقف المنطقة العربيّة بشعوب هذه المنطقة وثوراتها في الحرّية والكرامة، وهي علاقة داخلية أساسًا. مما له استحقاقه المختلف الذي يدفعه مثقف المنطقة أيضًا. إنّ المثقف محايث لمجتمعه وملازم إياه، وغير منفصل عنه ومفارق له ومتسام عليه، وهو فاعل في مجتمعه من داخله. إنه بالنسبة إلى مجتمعه أشبه بالنفس بالنسبة إلى الإنسان، فهي منتشرة في أجزائه جميعها. لقد بدأت هذه القوّة الجديدة فعلها، بإحداث تغذية خلفيّة راجعة أخذت في التوسع وما زالت تتوسع، فتشكّلت بفعلها القضايا الكبرى والقضايا الصغرى في المنطقة العربيّة، بدءًا بالتنوير والتعليم ومرورًا بتحرير فلسطين، وثورات الاستقلال والوحدة والحرّية والاشتراكيّة، والإسلام هو الحلّ، انتهاءً بـ "ثورات الربيع العربيّ" في الحرّية والكرامة، والثورات المضادة المحافظة على واقع الأنظمة المُختَرقة. وما مثقف هذه المنطقة إلا استجابة لهذه الصدمات ومحاولته الاستفاقة منها. أما الحديث عن مثقف هذه المنطقة، في إبان الحكم العثماني أو المملوكي أو العباسي والأموي والراشدي، فما هو إلا على سبيل "قياس الأشباه والنظائر"، وهو قياس وتصنيف وتوظيف ملتبس.

5. ما عالم اليوم؟

تقوم هذه الفقرة على فرضيّة انعدام القطبيّة الدوليّة، وهي حالة تُخالف وتختلف عن حالة الثنائيّة القطبيّة أيام الحرب الباردة، وعن القطب الواحد في بداية تسعينيات القرن العشرين، وعن التعدديّة القطبيّة في بداية الألفيّة الثانيّة. وتفسح حالة انعدام القطبيّة المجال لبروز فاعلين "صغار"، جنبًا إلى جنب مع الفاعلين "الكبار". فإذا عدّنا فاعليّة المثقف "صغيرة" بالنسبة إلى الفاعليّة "الكبيرة" للدول، فإنّ الوقت قد حان لممارسة هذه الفاعليّة "الصغيرة"، وعدم انتظار المثقفين أفعال القوى "الكبيرة" والمراهنة عليها؛ لأنّه انتظار يركّز إلى حالة القطبيّة الثنائيّة أيام "الحرب الباردة"، ولا يركّز إلى انعدام القطبيّة الحاليّة، فيكرّر المثقف بانتظاره هذا موقفه أيام "الحرب الباردة" ويجترّها.

يؤكد هذه الأطروحة، في سورّيّة والعراق وليبيا واليمن، تقويض احتكار الحقيقة والثروة والقوّة والشرعيّة، بفضل "ثورات الربيع العربيّ" و"ثورة المعلومات" وانتشار "مواقع التواصل الاجتماعيّ"، ونمو فوضى السلاح والقضاء والشراء. ويساند المحرز العلميّ هذه الأطروحة أيضًا، من خلال تأكّيده التناظر بين الأفعال الصغيرة والصغيرة جدًا، والأفعال الكبيرة والكبيرة جدًا، وتأكّيده على "أثر الفراشة"، أي على أثر الفاعليّة، مهما كانت صغيرة، وقوله بالانظام الذاتيّ للفوضى. وبما أنّ العالم يتجه إلى أن يصبح عالم معرفة، ويصبح الحكم فيه فنًا في القول والكتابة والبرمجة، فإنّ دور المثقف المستند إلى تحصيل المثقف المعرفيّ ومنزلته المعنويّة عند الناس، ولغته الرمزيّة في التعبير، تزداد قيمته العمليّة، يوما بعد يوم. لذلك، على المثقف تركيز فاعليّته في ضوء هذه الفرضيّة، ومغادرة أوامره عن انعدام دوره أمام "القوى الكبرى". إنّ وعي هذه المسائل يغيّر دور المثقف وتموضعه ووظيفته.

عالم اليوم هو عالم تراكم المعرفة من جهة وانقطاعها من جهة أخرى، فالمعرفة تراكمية وتبني طابقاً فوق طابق، وانفصالية لا تبني على القديم، وتكون انبثاقية تأتي بالجديد بصورة غير متوقعة. عالم ما بعد "الحرب الباردة" هو عالم "ما بعد الحداثة" أساساً، وتبرز فيه "العولمة والساتلايت ثم الديجتال ثم الموبايل والأندرويد، وما يتخلل هذا من مواقع تواصل اجتماعي ومن خصوصيات ومحليات واتصال وتواصل عالمي حتى بات العالم مدينة واحدة". وثقافة هذا العالم الجديد هي ثقافة جديدة قطعت مع الثقافة القديمة في عدد من الأوجه، وهي ثقافة نمت وتراكت في حضن الثقافة القديمة بأوجه عدة. هذا الجديد العالمي يؤثر في الثقافة والمثقف ودورهما في السيرة التحولية التي يعيشها ما يزيد على سبعة مليارات وسبعة ملايين إنسان. ومثلاً على الفرق القائم بين عالم الأمس وعالم اليوم، نقول: أنتج المثقفون، في مرحلة "الحرب الباردة" وقبلها في مرحلة "الاستعمار الكولونيالي"، جملة مقولات موضوعية تجعل من الشعوب واعية ما يدور حولها من مؤامرات ومصالح واستراتيجيات وتكتيكات، وهي مقولات تُعرِّف الشعوب إلى ماذا يريد الاستعمار منها، ولماذا الهيمنة والحرب والإخضاع. ذلك، من خلال تقديم أطر نظرية تُستنبط من الواقع آنذاك، ومن هذه المقولات والأطر التفسيرية، التي تفسر سلوك الاستعمار والقطين المتصارعين، مقولات:

- الطمع في المواد الأولية.

- الحاجة إلى سوق لتصريف المنتجات.

- الطمع باليد العاملة الرخيصة.

وقد رافقت هذه التحديدات مقولات، مثل مقولة هجرة العقول وهجرة رأس المال ومقولة المؤامرة، وإذا ما فحصنا هذه المقولات التي كانت موضوعية وتُفسِّر الواقع الاستعماري الإمبريالي آنذاك، فإنها اليوم تمارس دوراً تضليلياً ديمagogياً. فعالم اليوم لا يحتاج إلى اليد العاملة الرخيصة؛ لأنَّ البطالة منتشرة في المراكز الاستعمارية، بفضل الأتمتة والسيراتيك، وإذا كان هنالك من حاجة، فهي إلى اليد الخبيرة صاحبة الـ "CV" متعدد المواهب والخبرات واللغات، وهذا للآسف غير متوافر في منطقتنا بكثرة، في ظل الأمية والفقر والجهل والاستبداد. وتحقيق السوق العالمية، لا يعود هنالك أهمية تذكر لسوق المنطقة، وحتى المواد الأولية (النفط مثلاً)، فإننا من جهة لا نشربه ونبيعه في السوق الدولية، ومن جهة ثانية فإنَّ من يشتريه ينتج منه أضعاف مضاعفة عما كان ينتجه في المرحلة السابقة، من حيث كم المنتجات وربحها. لكن ويا للمفارقة، ما زال مثقفونا إلى اليوم يكرِّرون النغمة نفسها، فيقيس مثقف اليوم على ما سبق، ويجد الإطار التفسيري نفسه، فيردح به، ويغرف منه، ويقدم الحقائق المطلقة التي لا تنزاح بتاتاً. وهذا ما يفصح عنه الوضع العالمي والعلمي، بشأن المثقف.

6. في الفرق بين دور المتقّف ووظيفته

إنّ الفصل الإجرائي بين الدور والوظيفة ثمّ الوصل بينهما يرينا المتقّف بصورة جديدة، فلا يعود الترادف بين الدور والوظيفة قائماً، بوصفهما شيئاً واحداً. لنفترض أن دور المتقّف هو ما ينتمي إلى الدائرة الذاتيّة للمتقّف، من حيث محتواه المعرفي ومنزلته الاجتماعية وقدرته التعبيريّة الرمزيّة، إضافة إلى تحلّيه بالشجاعة في معاندة السلطة القائمة والرأي العام، إن كان معارضاً، وقدرته على ربط القيم المعيارية بالقيم الواقعيّة. والدور هنا هو اختياراً ترافقه مسؤوليّة شخصيّة للمتقّف أمام السلطة وأمام الرأي العام، ويعتمد دور المتقّف على الوعي والإرادة والاختيار، سواء محافظاً أم ثورياً. ولنفترض أيضاً أنّ وظيفة المتقّف هي ما ينتمي إلى الدائرة الموضوعيّة للمتقّف، من حيث ممارسة فعاليّته في قضايا يفرضها الواقع على المتقّف فرضاً، لخلق التوازن في النظام المعرفي السياسي الاجتماعي، ولا يرافقها مسؤوليّة شخصيّة للمتقّف أمام السلطة والرأي العام. وتعتمد وظيفة المتقّف هنا على التغيّر الفيزيائي، من دون الوعي والإرادة والاختيار.

تماشياً و"المنهج الوظيفي"⁽¹⁸⁾، يمكن تقسيم وظيفة المتقّف إلى: الوظيفة الظاهرة والوظيفة الكامنة، وعد الظاهرة دور المتقّف، بينما عد الكامنة وظيفة المتقّف. وبما أنّه نهضت في المنطقة العربيّة ثلاث وظائف حضاريّة كامنة تهدف إلى المحافظة على المنطقة واستمرارها وتوازنها، فقد استجاب لهذه الوظائف مثقّف المنطقة العربيّة، باختيار أدوار متنوعة تخدم هذه الوظائف وتصبّ فيها، وهذه الوظائف هي:

- وظيفة التعليم، للقضاء على الأميّة.
- وظيفة التنوير، للقضاء على الجهل.
- وظيفة التحديث، للقضاء على التأخر.

هنا الوظيفة الكامنة، وهي وظيفة المتقّف، تُغيّر وتُعلّم وتُكيّف، بواسطة التغذية الخلفيّة الراجعة، فالمتقّف الذي يوقّع بياناً إزاء قضية ما، فيأتي آخرون ويقلدونه، فيوقعون بيانات أخرى، فلا نجد إلا فئة مثقفين قد نشأت. المتقّف الأول لا يُعلّل، بينما ما تلاه ليس إلا تتابع تغذية مرتدة إيجابية متداخلة مع تغذية سلبية، بينما الوظيفة الظاهرة، وهي دور المتقّف، تغيّر وتعلّم وتكيّف، بواسطة القناعة والإرادة والوعي والاختيار. الوظيفة الظاهرة هي الوظيفة المعترف بها من الناس جميعهم، فدور المتقّف في وظائف التعليم والتنوير والتحديث هو دور معترف به إيجابياً، ويختاره المتقّف اختياراً، ويمكن أن يكون المتقّف بدوره معلّماً أو مُنوّراً أو مُحدّثاً. أما الوظيفة الكامنة، فيشعر بها أصحاب العلاقة، وهم لم يخلقوها أو يختاروها، وتتخلص في جعل المجتمع والدولة في حالة توازن وقابلية للعيش. فوظائف التنوير والتعليم والتحديث لم يخلقها المتقّف، بل وجدها أمامه وهي مفروضة عليه، فاستجاب لها بوعي وإرادة. عليه، توجد الوظيفة أولاً، ثم يأتي الدور.

(18) للاستزادة عن المنهج الوظيفي، راجع: نايف بلّوز، *مناهج البحث في العلوم الاجتماعية*، ط3، (دمشق، منشورات جامعة دمشق، 1995-1996)، ص350 وما بعدها.

إن الكشف عن الوظيفة الكامنة للمثقف أهم من تلك الوظيفة الظاهرة؛ لأنّ الكامنة إجبارية، فكلّ مثقف قائم في سياق. أما الثانية، فاختيارية وذاتية ويمكن اختيارها وعدم اختيارها. وكما تكون وظيفة الزواج الظاهرة هي تلبية حاجات الطرفين وتكون الوظيفة الكامنة هي المحافظة على المجتمع والجنس البشريين، كذلك تكون وظيفة المثقف الظاهرة، فهي تلبية حاجات مجتمعه في مواجهة القضايا، بينما تكون وظيفته الكامنة هي المحافظة على المجتمع والدولة واستمرارهما. من هنا، يكون انعدام وظيفة المثقف الكامنة هو ضعف تلاؤم النتائج والمنظومة وتهديد بقائها، بينما يكون انعدام وظيفته الظاهرة هو ضعف أثر المثقف في وعي شعوب المنطقة وإرادتها. وتتأسس وظيفة المثقف على التغذية الراجعة، وعلى تناظر الوظائف الصغيرة وتلك الكبيرة، وعلى أثر الفراشة، والانتظام الذاتي للفوضى، بينما يتأسس دور المثقف على الإرادة والوعي والقناعة والاختيار.

من هنا، تبرز وظيفة جديدة هي وظيفة "التطبيع" (19) Normalization، لغزارة المعلومات الجديدة وتنوع التطبيقات العلمية الجديدة في السياسة، وعمق التحولات الجديدة في السياسة الدولية. وهذه الوظيفة الكامنة الجديدة تُبرز وظيفة المثقف الظاهرة (دوره) في تصديده، بوعي وإرادة واختيار لهذه المهمة التي تتضمن تعليم شعوب المنطقة وتطبيعها على الجديد وتكيفها بما يتناسب معه، وهذا الجديد يحمله العلم والعالم و"ثورات الربيع العربي". وظيفة المثقف في المنطقة العربية هي "تطبيع" أبناء هذه المنطقة وبناتها على مآل علاقة الجديد في العلم بثقافة هذه المنطقة، وكذلك تطبيعهم على فحوى علاقته بالجديد في العالم. ولكون الجديد في العلم والعالم متغيّر، فسيكون على المثقف التقاط الجديد باستمرار، سواء كان علمياً أم عالمياً، و"إعادة التطبيع Renormalization"، في عملية دائمة. من هنا، تكون وظيفة المثقف في المنطقة العربية هي متابعة فوضى المعلومات ونظمها، بسلك ناظم أو خيط هادٍ، حتى تصبح معقولة ويمكن الاستناد إليها، ومن ثم تطبيع البشر على الرؤية الجديدة. لقد مات دور المثقف في نقل المعلومات وانبثق دوره في تنظيمها ومتابعتها في المنطقة العربية. وظيفة المثقف باختصار هي تطبيع شعوب المنطقة العربية على الحب والحرية والكرامة، وكذلك على الموضوعية والعقلانية والاجتماعية.

ثالثاً: هنا، نفصل بين محتوى المثقف المعرفي وكونه أداة ذات جدوى؛ لأنّ المحتوى المعرفي يضم سعة المعرفة ودرجتها ونوعيتها، ولأنّ فاعلية المثقف ليست في محتواه بقدر ما هي فيه، بوصفه أداة للتغيير أو المحافظة. ونستأنف النظر في تركيز ياسين الحافظ على نوعية الوعي، بما هو محتوى معرفي للمثقف، وعلى دور هذا الوعي في فاعلية المثقف.

(19) يقصد بالتطبيع: قيام المثقف بتنميط الجديد، وفقاً لطبيعة توجهاته المعرفية والوظيفية. وينتج التطبيع من عدم التوافق في رؤية الأشياء نفسها، عندما ينظر إليها أشخاص مختلفون. فلا يرى الإنسان العادي ما يراه المثقف في التطبيقات العلمية نفسها في السياسة أو التحولات نفسها في العالم؛ لأنّ طبيعة معرفتهما مختلفة، فالتطبيع رأياً الأرض مسطحة لآلاف السنين، ثم رأيناها بيضوية، عندما تطبعنا بنظرية كوبرنيكوس.

7. المنقّف بما هو أداة والمنقّف بما هو محتوى

المنقّف، بما هو أداة، فاعليّة، بينما المنقّف، بما هو محتوى، حصيلته المعرفيّة والمعنويّة والتعبيريّة. ويساعد "المنهج الوظيفي" الذي نرى بواسطته مشكل المنقّف، على الفصل بين فاعليّة المنقّف بوصفه أداةً وما منه قوام هذه الفاعليّة، أي محتواه. إنّ المنقّف بوصفه أداةً يستمد هويته من فاعليته، ولكنه، في الوقت نفسه، يستمد قدرته على هذه الفاعليّة من تحصيله المعرفي وطريقة تعبيره وصدى مكانته، وأسلوبه في استعمال درجة التحصيل المعرفي ونوعيتها وسعتها. المنقّف فاعليّة لتغيير الوضع القائم ونقده، أو للمحافظة عليه وعلى توازنه واستقراره، ولذلك هو أداة من أدوات الواقع الاجتماعي-السياسي. وباستخدام المنقّف محتواه المعرفي الذي يضم سعة المعرفة وصواب قيمها ودرجة هذه المعرفة ونوعيتها، وبكيفية تسخيرها مكانته المعنوية وشهرته في قلوب الناس، إضافة إلى أسلوب لغته التعبيريّة والرمزيّة؛ تظهر نجاعة هذه الأداة وجدواها في قضايا الرأي العام.

8. النخبة المثقفة Intelligentsia ومحتوى وعيها "المطابق" عند ياسين الحافظ

يمكن النظر إلى ياسين الحافظ بوصفه من المثقّفين القليلين الذين وظفوا "مصطلح" الإنتلجنسيا (النخبة المثقفة)، توظيفاً كبيراً، وراهنوا عليه وأكثروا من استخدامه، فقد حدّد دور الإنتلجنسيا بامتلاك "الوعي المطابق للواقع"، وذلك عبر نقل هذه الإنتلجنسيا إلى الوعي الكوني والتاريخي والحديث. وكان "التحديث" (تحديث المجتمع العربي وتحديث أيديولوجيته المهرومة) هو غايته، بوصفه ردّاً على واقعي "التأخر" و"الفوات" التي عاينهما الحافظ وعاشهما. وهو بهذا ينقل مشكلات المنطقة العربيّة خطوة إلى الأمام، لتجاوزه (نفي وتخطي وإثبات) مشكلة الجهل والأمية وما ترتب عليها من تنوير وتعليم. ويعود الحافظ إلى الفصل بين الهدف وبين النتيجة؛ لأنّ الهدف ينتمي إلى دائرة الذات، بينما تنتمي النتيجة إلى دائرة الموضوعي، ثم يربط بين الهدف والنتيجة بعلاقات جديدة تضعهما في سياق مختلف، ولا سيّما أنّه قد جعل هذه العلاقات لا تستمد قوتها ومشروعيتها من قوى خفيّة مؤامراتيّة تقف خارج العقل والواقع. لذلك، أكد على تطابق الوعي والواقع الكوني والتاريخي والحديث، وجعل من الوعي النخبوي مُنظِّماً للتجربة العربيّة ومُشرِّعاً لنظرياتها.

هنا، الوعي لا يحمل مبادئ فطرية، كما قال ديكارت من قبل، ولا قوالب قبلية بحسب كانط، بل هو مقارنة تدرجيّة في السيرة التاريخية، بالمعنى الهيجلي والماركسي واللينيني. فالمعرفة اليقينيّة -أي التطابق في الواقع والتاريخ والكون والحدائق- تتوقف على ما تعطيه التجربة للوعي وما يضفيه الوعي إلى معطيات التجربة. وهذه الفجوة بين الهدف والنتيجة وبين العقل والتجربة يتم ردمها بالعمل والإرادة. لذلك، أكد الحافظ صقل الوعي بالعقلانية والواقعية، وتخليص الإرادة من الإرادية، فهذا ما يجعل أبناء المنطقة وبناتها في مقارنة تدرجيّة مستمرة إلى الأمام. وقد ركّز ياسين الحافظ على العامل الذاتي عند النخبة المثقفة، وهو العامل الذي يتكثف بالوعي والإرادة، واتسم تركيزه هذا بالإعلاء من شأن دور النخبة المثقفة (وظيفتها الظاهرة)، على حساب وظيفة النخبة المثقفة (وظيفتها الكامنة)، كما اتسم برفع محتوى النخبة

المثقفة وتحصيلها وأخلاقيها، أكثر مما اتسم برفع فاعليتها بوصفها أداة. لذلك، أوكل الحافظ إلى النخبة المثقفة دورًا ثوريًا وتغييريًا، على العكس من وظيفتها الكامنة والموضوعية التي تحافظ على التوازن والاستقرار في المنظومة، فأصبح لدينا نخب تملك وعيًا ثوريًا ولا تملك القيام بثورة فعليًا.

ومن دون منزلة للنخبة المثقفة عند الرأي العام والجمهور، وتدخل هذه النخبة في قضايا الرأي العام، ومن دون نوعية للحصول المعرفي واستجابة من أصحاب القرار والفاعلين المتنوعين؛ يحق لنا التساؤل: ماذا بيد هذه النخب أن تفعل؟ لا شيء. بهذه الحالة، ينعلم دور النخبة المثقفة (وظيفتها الظاهرة)، لتبقى وظيفتها الكامنة التي تعتمد العامل الموضوعي والتغذية الراجعة في التعلم والتغير والتكيف. يقول الحافظ، مثنًا وعي الإنتلجنسيا أو العامل الذاتي: "صرت أؤمن أكثر بكثير دور العامل الذاتي، الوعي بالتحديد، في بناء الوحدة، لكن مع اعتبار الوعي الوحدوي جزءًا من الوعي العام، أي وعي مسألة التقدم العربي بكل أبعادها"⁽²⁰⁾. لقد عاين الحافظ واقعة التأخر وقال بنقيضها وهو التحديث، وربط بين التأخر وبين ظاهرة هيمنة العامل الأيديولوجي. يقول: "هذه الظاهرة تلقي ضوءًا على الدور الحاسم الذي للمثقفين في البلدان المتأخرة، حيث يتمتعون، بسبب الطابع المهيمن للعامل الأيديولوجي، بضرب من الاستقلالية في التراتب المجتمعي، ناهيك عن دورهم في نقل الوعي الكوني إلى بلدهم وتمهيد الطريق لتحديثه إذا كانوا تقدميين، وحجبه عنه إذا كانوا محافظين"⁽²¹⁾. ويتابع، حول هيمنة العامل الأيديولوجي: "عندما تبينت الدور المهيمن الذي يلعبه العامل الأيديولوجي، تكشف لي قصور تفسير تعثر التجربة الناصرية، ثم إخفاقها في العامل الطبقي البرجوازي الصغير. لم تخفق التجربة الناصرية لأنها برجوازية صغيرة، بل بالضبط لأن الأيديولوجيا التي حكمتها كانت متأخرة ومحafظة، وتفتقر إلى وعي كوني وتاريخي".

إذًا، عند الحافظ، المثقف هو المُحدث، وهو تعبير عن "ساعي بريد" ينقل الوعي مثلث الأطراف، أي الكوني والتاريخي والحديث. ويمكن للمثقف أن يكون "محافظًا" عنده، فيحجب عن شعبه الوعي الكوني والتاريخي والحديث، ويمكن له أن يكون "تقدميًا" فينقل إلى شعبه مثل هذا الوعي. هذا معناه اقتضار مشكلة النخبة المثقفة على نوعية وعيها فقط، وإهمال الأجزاء الأخرى في المحتوى المعرفي، وإهمال فاعلية المثقف أيضًا. لم يقع الحافظ في رفض "القطيعة المعرفية" مع التقليد ولم يتحایل عليها، كما فعل الجابري وبشارة، عندما اعتمدا "المنهج الارتدادي"، أي قراءة الظاهرة كما هي في الواقع والانتقال بها، انتقلاً متحيزاً إلى ماضي هذه الظاهرة وتاريخها، بل بالعكس كان الحافظ من القلة الذين أكدوا على القطع المعرفي مع التقليد وتصفيته، وعلى بسط هذا القطع وإنمائه، والذهاب به إلى نهاياته.

إلا أنه وقع في مشكل التداخل والاختلاط بين دور النخبة المثقفة الذاتي (وظيفتها الظاهرة) ووظيفتها الكامنة والموضوعية من جهة، ومحتوى هذه النخبة وفاعليتها من جهة أخرى. الوظيفة الظاهرية للنخب المثقفة التي أرادت

(20) ياسين الحافظ، الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة (بيروت: دار الطليعة، 1979)، ص 23.

(21) الحافظ، الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة، ص 31.

المتقّف في المنطقة العربيّة
الدور والوظيفة في عالم اليوم

الوحدة مثلاً أنتجت عكس هدفها وحصلت على التجزئة، بينما الوظيفة الكامنة للنخب المثقّفة التي تكيّفت مع توازن السلطة واستقرارها تطابقت أهدافها مع نتائجها، فوظيفة النخب الناصريّة مثلاً كانت هي المحافظة على السلطة، فاستمرت في السلطة على الرغم من هزيمة حزيران 1967. إنّ نوعيّة الوعي المطابق، التاريخي والكوني والحديث، لا تحسم نتائج دور الإنتلجنسيا، إلّا بارتباط الوظيفة الظاهرة بالوظيفة الكامنة وارتباطهما بموازين القوى والمحتوى المعرفيّ، بأجزائه كافة. مع الحافظ بتنا أمام نخبة مثقّفة لا حول لها ولا قوّة إزاء قضاياها، فانقلب دورها التحديثيّ إلى وظيفة عكسيّة. يقول الحافظ: "والواقع أنّ الأسوأ من الهزيمة والأدعى منها إلى الأسى والتشاؤم هو الوعي الزائف الذي قابلت به الإنتلجنسيا العربيّة الهزيمة. إذ لو أنها كانت تملك وعياً مطابقاً لما وقعت الهزيمة، ولو افترضنا أنها كانت ستقع لسبب ما فإنها لن تلبث أن تُصفى بلا تأخير، ذلك أنّ توفر الوعي المطابق يُسهّل في حدود كبيرة عمليّة الترميم وإعادة البناء"⁽²²⁾.

دان الحافظ الإنتلجنسيا العربيّة لقصور وعيها وفوات أيديولوجيتها وتأخرها وراهن عليها، بعد امتلاكها وعي مطابق للواقع. لقد راهن على الدور وأهمّل الوظيفة، وراهن على الوظيفة الظاهرة على حساب الوظيفة الكامنة، وراهن على نوعيّة وعي النخبة المثقّفة، من دون استناد إلى وظيفتها المحافظة على التوازن. إنّ مثقّفًا مثل ياسين الحافظ ملتزمٌ بالعقلائيّة والواقعيّة والتحليل الملموس للواقع الملموس، ومُحدّدٌ دور النخبة المثقّفة أو وظيفتها الظاهرة والاختياريّة، في نقل الوعي الكونيّ والتاريخي والحديث إلى المنطقة العربيّة؛ لا بدّ له من إقامة دور النخب المثقّفة على الوظيفة الكامنة التي تؤديها هذه النخب في إعادة إنتاج النظام.

رابعاً: المثقّف في عالم ما قبل/ما بعد "ثورات الربيع العربي"

تفاجأ مثقّف المنطقة العربيّة بانبثاق "ثورات الربيع العربي" مثلما تفاجأ غيره، والتحق قسم من المثقّفين بها، بينما قام قسم آخر بمحاربتها. وليست المفاجأة هنا عيباً معرفيّاً؛ لأنّ الواقع هو عدم تعيين من جهة المستقبل، ويحمل في طياته المصادفة والعرضيّ والفوضويّ، بما يجعل منه عصياً على التنبؤ. لكن العيب المعرفيّ والأخلاقيّ هو الوقوف بوجه هذه الثورات الرافعة إرادة الشعوب في الحرّيّة والكرامة. ومن المفترض أنّ مسائل الشعب وإرادته وحرّيته وكرامته هي موضوع المثقّف وحلمه في آن، فكيف يقف قسم من المثقّفين ضد موضوعهم وحلمهم؟ والسؤال هنا هو: ماذا قدّمت "ثورات الربيع العربي" للمثقّف في المنطقة العربيّة، قياساً بما سبقه؟

لقد أتاحت هذه الثورات فرصة ذهبيّة للمثقّف من خلال:

- إتاحة حرّيّة التعبير العلنيّ والمباشر.
- إتاحة فرصة لتواصل المثقّف والرأي العام ومثقّفين آخرين.

(22) الحافظ، ص 44.

- إتاحة الشهرة وتعزيز المنزلة في قلوب الناس، من خلال تسليط الضوء على المثقف ونقله من الهامش إلى المركز.
- إتاحة فرصة لمراجعة فعاليته وامتحان محتواه المعرفي ودوره.
- وضعت حلمه في الحرية والكرامة في أمر اليوم.

فقد قوّضت هذه الثورات احتكار بعض الأنظمة العربية الشأن العام، مثل "القوة والثروة والحقيقة والشرعية والعدو"، فنمت مشاركة المثقف في الشأن العام، وبات المثقف يتدخل في قول حقيقة تختلف عن تلك التي قالت بها هذه الأنظمة، ويسهم في تحديد العدو وشرعية الأنظمة وعدم شرعيتها. لقد باتت مسائل القوة والثروة، للمرة الأولى، من شأن المثقف، بعدما كانت في "أيدي أمينة". لقد تغيّرت جذرياً، مع "ثورات الربيع العربي"، صفات المثقف وأحواله، تلك الصفات والأحوال التي كان يتمتع بها ويعيشها إبان ممارسة دوره وأداء وظيفته، فصار لزاماً علينا أن نغيّر فهمنا إياه، وأن نغيّر فهمه حول نفسه كذلك، فهل المثقف شيء آخر غير صفاته وأحواله ووظيفته ودوره؟ كان على المثقف أن يقدم المعلومة للجمهور وأن ينشرها سراً، وكم سجن مثقفون بسبب توزيع منشور ما أو حتى قراءته، ففي ظل غياب المعلومة والتشدد الأمني تجاهها، استلهم المثقف دوره في نقل المعلومة وتعميمها قدر الإمكان. أما حالياً، في ظل "ثورات الربيع العربي"، لم يعد المثقف "ساعي بريد" يوصل الرسائل والمعلومات، بل صار عليه تنظيم المعلومات في سلك ناظم لها، حتى يكون لها معنى، وعليه مهمة متابعتها لإحداث تراكم معرفي يؤدي إلى تغيير نوعي، فليس الخبر، الآن، موضوعاً للمثقف ولا المعلومة كذلك، بل نقد الخبر وتنسيق المعلومات والمتابعة.

أما فاعلية المثقف سابقاً، فافتصرت على ما تنتجه من تغذية خلفية راجعة إيجابية أو سلبية، وصارت اليوم تفعل فعلها في الوعي والإرادة والاختيار، وبدأت عملية المراجعة للمحتوى المعرفي والمواقف من أوسع الأبواب. وكانت مكانة المثقف سابقاً معدومة أو شبه معدومة، وهي الآن باتت مكانة كبيرة جداً، إلى درجة بات معها المثقف مرجعية. وفي حين كانت لغة المثقف لغة موارد سرية وتعتمد البلاغة اللغوية، صارت الآن لغة واضحة وعلنية وتعتمد البلاغة السياسية والمباشرة. لم تقسم قضية مجتمعات المنطقة العربية وشعوبها وثقافتها ومثقفها، مثلما فعلت قضية "ثورات الربيع العربي". إنه انقسام كبير يطال كل شيء، ويشابه كثيراً الانقسام الحاصل في التاريخ بين "علي" و"معاوية" على الخلافة، وهو الخلاف الذي ما زلنا نعاني آثاره حتى اليوم. في المنطقة العربية، لم ينزل المثقف والنخب المثقفة إلى حلبة الصراع والساحة العامة، كما نزلوا في سيورة "ثورات الربيع العربي". منهم من وقف مناصراً لهذه الثورات ومنهم من ناصبها العداء، فمثقفو الثورة المضادة ضد مثقفي الثورة. ولا بدّ من تسجيل هذه الواقعة التي ستلازم المنطقة العربية زمناً طويلاً جداً، والارتكاز إليها لمعرفة دور المثقف ووظيفته والإضافة التي أضافها إلى معنى المثقف.

"ثورات الربيع العربي" هي الحدث النوعي والمفاجئ الذي أنزل مثقف المنطقة العربية إلى الفضاء العام والعلني في قضايا هذه المنطقة، وعمّم السجال الفكري، سواء كان قولاً أو كتابة أو بياناً أو تظاهراً أو اعتصاماً. إنها فرصة أمام المثقف لتجسيد القيم الثقافية العليا في سلوك سياسي مشخص، وهي فرصة لامتحان فاعلية المثقف. ومن الحق القول:

إنّ "ثورات الربيع العربيّ" لا علاقة مباشرة لها بالمتقّفين في انطلاقتها، ولكنهم حاضرون فيها بصورة غير مباشرة، ثم انتقلوا إلى حضور مباشر مساند أو معاند.

الفصل الثاني: عالم المتقّف

أولاً: ثلاثة عوالم (ما قبل الحداثة، الحداثة، ما بعد الحداثة)

يتسم عالم ما قبل الحداثة بالثقافة الزراعيّة والرعيّة (الراعي والرعيّة)، وهي ثقافة تُنصّب الحاكم "راعياً" يعرّي "القطيع" ووصياً على الرعيّة، ولا وجود للمتقّف في مثل هذا العالم. أهم قيم هذا العالم الوصاية والرعاية، بحيث يكون فعل غرس المتقّف في هذا العالم فعلاً قسريّاً يُحوّل المتقّف إلى راعٍ ومستنبت يتحلّى بالرعاية والوصاية. ويدعم مثل هذا التعريف ما نجده من ارتباط بين مفردة الثقافة ومفردة الزراعة، مما يُمكننا من ترجمة مفردة culture الإنكليزية إلى مفردة "زراعة" أو مفردة "ثقافة" في آنٍ، ويمكن ترجمة مفردة مزارع cultured إلى مفردة "مثقّف". هذا يعني، في ما يعنيه، أنّ ثمة تكافؤ بين "ثقافة" و "زراعة"، وبين مثقّف ومزارع أو مستنبت، ووجه الارتباط والتكافؤ يقوم في الفعل والوظيفة أساساً: فعل المزارع ووظيفته أو في فعل المثقّف ودوره ووظيفته، فكما يبذر المزارع البذار ويحرث الأرض ويزرعها ثم يحصد محصولها، يقوم المثقّف بنثر الأفكار وبزراعتها في الوعي ورعايتها وحصاد ثمارها، معنوياً واجتماعياً وثقافياً وسياسياً.

من الواضح هنا أنّ هذا تعريف يُخالف ما حددناه سابقاً، ولكنه يساعدنا في نقل اهتمام البحث من تكوين المثقّف وبنيته ونشوئه وأصله إلى وظيفته ودوره، بوصفه أداة في المنظومة الاجتماعيّة الثقافيّة السياسيّة، ويساعدنا في رفض عمليّة عد فلاسفة وفقهاء عالم ما قبل الحداثة مثقّفين بالمعنى الحداثي. ونحن نعلم أنّ كل تحديد للمثقّف هو نفي لتحديدات أخرى، بحسب مبدأ سبينوزا القائل "كل تحديد هو نفي". من هنا، نجد أنّ وظيفة المثقّف ترتبط بالزراعة والرعيّة، في مرحلة تكون فيها الزراعة (والرعي) الفاعليّة الأساسيّة، ثم ترتبط وظيفة المثقّف بمرحلة تكون فيها الصناعة مرحلة أساسيّة وتصبح وظيفته تصنيع الأفكار وتسويقها، أكثر من كونها زرع الأفكار وحصادها، ثم ترتبط بمرحلتنا هذه المعلوماتيّة والألكترونيّة والافتراضيّة، فتصبح وظيفته افتراضيّة، أكثر من كونها زراعيّة أو صناعيّة، في ما بات يسمى "مجتمعات المعرفة" و "العالم الافتراضي".

هل يعني هذا أنّ كل وظيفة نراها الآن هي وظيفة قد مورست سابقاً؟ لا بالطبع. مع التقدم والارتقاء تُخلق وتنبت وظائف جديدة لا وجود لها من قبل، وهذا يؤكد انبثاق الجديد وأنّ القبل غير البعد، ويؤكد الخطيّة في التاريخ. ماذا يعني غرس قيمة حداثيّة في تراث ما قبل حداثي؟ وأين القطيعة المعرفيّة بين عالمي الحداثة وما قبل الحداثة؟ أين القطيعة المعرفيّة بين وظيفة قبل حداثيّة ووظيفة بعد حداثيّة؟ كيف لنا إبراز الجديد من رحم القديم؟ وكأنّ المسألة مسألة ولادة وتراكم ونمو واستمرار فقط، بلا انبثاق وقفزات وانقطاع. نعم لدينا بنية تولّد بنية، عبر تكوين مستمر، ولكن هذا وجه من المعرفة،

وثمة وجه آخر هو الانقطاع والانبثاق والقفز. الاكتفاء بتصوير ثقافتنا مثل قطار يسير على سكة يعارض وينافي تصويرها، ومثل كنغر يقفز قفزاً.

لا لاكتفائنا بأحد الصورتين وعلينا التقاطهما في آن معاً، لمعرفة أحوال المثقف الآن، هنا، وماذا عليه أن يختار من أدوار، وماذا عليه أن يؤدي من وظائف، بينما يتسم عالم الحداثة بالصناعة ومنطلق الدولة والمواطن والرأي العام، الشيء الذي مهدّ وساعد على انبثاق المثقف. لقد انتقلنا من الرعية إلى المواطنة، ومن الحاكم/الراعي إلى الحاكم/البشر، وبتنا أمام عقد اجتماعي ينظم العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وبرز فصل السلطات وتقليص صلاحيات الحاكم وربطها ببرلمان يمثل الشعب. طبعاً، رافق هذا استعمار المنطقة العربية، وبروز مركزية الذكر والمركزية الأوروبية والادعاء بالمعجزة اليونانية، وبروز الاستشراق لدراسة المنطقة من خلال العين الأوروبية. لكن المنطقة انتهت إلى وضعها المتأخر، قياساً بأوروبا، وسعت إلى التعليم والتنوير والتصنيع والتحديث، ومن هنا بدأت عملية "توطين" المثقف في ثقافة المنطقة، بوصفه مُعلِّماً ومنوّراً ومُحدِّثاً.

ثانياً: سمات عالم ما بعد الحداثة في المنطقة العربية الآن وهنا

بدأت في سبعينيات القرن العشرين محاولات تجاوز قيم الحداثة في الغرب، وظهرت دعوات انتفاء المركزية الأوروبية ومركزية الذكر. وكان لتطبيقات العلم في السياسة شأن كبير في حسم الحرب العالمية الثانية، ثم في انتهاء الحرب الباردة وظهور العولمة، ثم مع بداية الألفية الثانية ظهرت "الفوضى الخلاقة" أو الهدامة. أما الآن ومع انتفاء القطبية الدولية وتعمق التدخل في شؤون المنطقة العربية ومصيرها، فما زالت المنطقة تعيش في زمن آخر. ومع بروز الثقافة في الصراع والتفاوت والتنافس، يبرز المثقف أيضاً؛ لأنّ خطابه خطاب ثقافي بالدرجة الأولى، ويؤكد هنتغتون ذلك بقوله: "إنّ الثقافة أو الهوية الثقافية، التي هي في أوسع معانيها الهوية الحضارية، هي التي تُشكّل نماذج التماسك، والتفكك، والصراع في عالم ما بعد الحرب الباردة"⁽²³⁾.

وقد تكون مسألة ارتباط مفهوم المثقف بالثقافة في المنطقة العربية، أكثر من ارتباطه بالفكر في فرنسا، وفق ما قلنا سابقاً، وهي مسألة حيوية في نمو الصراع الثقافي، فالثقافة تعني اللغة والدين والعبادة والتراث والأدب والفن والمؤسسات والعادات والتقاليد، ومن ثم يكون حفر المثقف في ثقافات المنطقة خصباً لجهة حسم الصراع. هنا، تبرز أهمية فصل الدين الإسلامي عن الإرهاب، وربط الإرهاب بالاستبداد والفساد السياسي في المنطقة. وهاتان القضيتان من مهام المثقف في المرحلة الحالية، فماذا يعني أن يكون دور المثقف دوراً ثقافياً، لا سياسياً أو دينياً أو اجتماعياً، إن لم يكن في الاستناد إلى ثقافته والحفر فيها وتسخيرها في الصراع الدولي؟ علاوة على بروز الثقافة في الصراع الدولي، فإنّ بروزها بعد "ثورات

(23) صموئيل هنتغتون، صدام الحضارات، مالك عبيد أبو شهيو ومحمود محمد خلف (مترجمان)، (مصراته: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، 1999)،

المثقف في المنطقة العربية
الدور والوظيفة في عالم اليوم

الربيع العربي" طاع، وهي تسهم في تغذية الصراع واستمراره، بالإضافة إلى المساهمة في تحديد مستقبله أيضًا. هذا يؤكد دور المثقف في تقديم ثقافة المنطقة، بوصفها ثقافة عامة لا خاصة بفئة من الفئات، ولعلّه بهذا يقدم انتظامًا ثقافيًا جديدًا لا يعتمد على مظلوميّات جميع الأطراف ولا مؤامرة القوى الكبرى على ثقافة المنطقة. عليه، تتسم المرحلة الحاليّة في منطقتنا بما يأتي:

- الفوضى.
 - انعدام القطبيّة الدوليّة.
 - الثقافة بما هي محدّد للصراع الدوليّ والمحليّ.
 - ثورات الربيع العربيّ.
 - ثورة المعلوماتيّة.
 - العولمة.
 - تعمّق التطبيقات العلميّة في السياسة.
- من هنا، يكون على مثقف المنطقة أخذ هذه السمات بالحسبان، فيتغير المنظار الذي ينظر من خلاله إلى نفسه ومنطقته. ولا نستقل بمسألة تغيير المنظار هذه؛ لأنها ثورة بحدّ ذاتها، فمرة غير كوبرنيكوس منظارنا حول علاقة الشمس بالأرض، فتغيّر مع تغيّره كلّ شيء.

ثالثًا: في المثقف بما هو اسم، والمثقف بما هو صفة، والمثقف العضويّ

عند استعمال كلمة مثقف في وصف شخص، وهو استعمال قديم، فإنه يدلّ على تحصيل الشخص المعرفي، أي التحصيل العقليّ والروحي والفكريّ، لا المادي والبدنيّ، فهو مفهوم اشتق من الجذر اللاتيني intellect الذي يعني الفكر والعقل والذهن، تمييزًا من الحس والحدس والعاطفة، وفق أندريه لالاند⁽²⁴⁾. وتشترك في الجذر مفهومات ثلاثة:

- 1- Intelligence الذي يعني الذكاء والفهم والذهن.
- 2- Intelligentsia الذي يعني النخبة المثقفة.
- 3- Intellectualism الذي يعني المذهب الفكريّ أو العقليّ.

(24) لالاند، ص 687.

أما عند استعماله بما هو اسم، فإنه يدلّ على فاعليّة الشخص المُسَخَّر معارفه والمتكئ على منزلته المعنويّة عند الجمهور وقدرته التعبيريّة لمخاطبة الرأي العام وأصحاب القرار. ومن اللافت للنظر هنا أن يقف لالاند عند استعمال كلمة Intellectuel بما هي صفة تصف ارتباط الموصوف بالعقل والفكر والروح فقط، وأن لا يحددها بما هي اسم لذلك الشخص الذي يُسَخَّر حياته العقليّة والفكريّة والروحيّة والمعنويّة والرمزيّة في خدمة قضية ما، فالكلمة عند لالاند هي فقط إما صفة تُدرك عقلياً لا حسياً ولا حدسياً، أو صفة تقابل العقل ونقيضها هو الصفة العمليّة أو العاطفيّة، أو صفة تقابل العقل ويكون نقيضها حدسياً⁽²⁵⁾.

ونحن هنا نهتم بالمتقف قبل صفاته، ولا ننظر إليه بوصفه "متقفاً عضويّاً" مثلاً، وما ملازمة صفة "العضوي" للمتقف في صيغة "المتقف العضوي" التي قال بها غرامشي، إلّا طغيان للصفة على الاسم الموصوف، فغرق في البحث في صفة "العضوي" قبل أن نعرف الاسم الموصوف (المتقف). ويرى بعض اليساريين أن المتقف إما أن يكون عضويّاً أو لا يكون، وذلك على الرغم من أن غرامشي فصل المتقف إلى متقفين: "المتقف العضوي" و"المتقف التقليدي". يقول غرامشي: "إنّ المتقفين لا يشكلون طبقة مستقلة، بل إنّ كل مجموعة اجتماعيّة لها جماعة من المتقفين خاصة بها، أو هي تعمل على خلقها"⁽²⁶⁾. وعنده ينتمي المتقف إلى طبقة ما وعليه مهمة تسويق هيمنتها، والطبقة هي التي تضيف صفة "العضوي" على المتقف أو لا تضيفها، فالمتقف هنا إما أداة هيمنة، في مستوى المجتمع المدني أو أداة سيطرة في مستوى المجتمع السياسي. لكن ما نريده من المتقف لا الهيمنة ولا السيطرة، بل ممارسة فاعليّته لإحداث فرق في الواقع.

لا حظنا في هذا الفصل تعايشاً عند متقف المنطقة بين قيم عوالم مختلفة، ويضطر المتقف بفضل هذا التعايش، إذا ما أراد قطيعة معرفيّة، أن يتجاوز قيم الرعويّة ويتمثّل القيم الحداثيّة ويتكيّف وقيم ما بعد الحداثة. ولاحظنا ارتباط وظيفة المتقف بالمرحلة التي يعيشها، سواء كانت رعويّة أو صناعيّة أو افتراضيّة، وتغيّر تلك الوظيفة وفقاً لروح العصر. ووجدنا بروزاً للثقافة في الصراع، وخصوصية ارتباط المتقف بالثقافة، فضلاً عن الفكر. وتوصلنا إلى أهميّة تغيير منظار الرؤية، والفصل بين المتقف بما هو اسم، والمتقف بما هو صفة، والمتقف العضوي، لمعرفة فاعليّة المتقف في تغيير الواقع، بلا هيمنة أو سيطرة عليه.

(25) لالاند، ص 687.

(26) نقلاً عن: الجابري، ص 20.

الفصل الثالث: علاقة المنقّف بالسلطة

السلطة هنا سلطتان: سلطة الأنظمة السياسيّة وسلطة الجمهور، وهاتان السلطتان هما ما يحتكّ بهما المنقّف أساساً، وينمو في ظلّهما أو يتراجع ويتهشم، فالمنقّف من دون منزلته عند الجمهور تكون فاعليّته ضعيفة أو معدومة؛ لأنّه يستقوي بالجمهور والرأي العام ويستمد قوته من دعم الجمهور، والمنقّف من دون تأثيره في السلطة لا فائدة منه.

وما القول بوجود منقّف من دون السلطة، إلّا قول رومنسي يجانب الواقع. وما تحديد شروط نمو المنقّف وازدهاره خارج أوامر السلطة وممارسة عنفها وقمعها وضبطها وعقابها، إلّا وهم. غياب السلطة ليس شرطاً لكي يصبح المرء منقّفاً، بل حضورها هو شرط من شروط المنقّف، فلو كان غياب السلطة شرطاً لظهور المنقّف، لما ظهر منقّف واحد في المنطقة العربيّة.

واقعياً، ظهر المنقّف بحضور السلطة وانبثاها واستبدادها في منطقتنا، وتحت ظل احتكارها الشأن العام المتعلق بالمصير والأمن والاستقرار والثروة والسلاح والحقيقة. كذلك، ظهر المنقّف تحت ظل سلطة الجمهور التي دعمته أحياناً وسحبت دعمها أحياناً أخرى. يقول فوكو: "السلطة والمعرفة تقتضي إحداهما الأخرى، وإنّه لا توجد علاقة سلطة بدون تأسيس مناسب لحقل معرفة، وإنّه لا توجد معرفة لا تفترض ولا تقيم في الوقت ذاته علاقات سلطة"⁽²⁷⁾، وما دام المنقّف مرتبط بالمعرفة والسلطة، فإنّ وجوده يقتضي وجودهما. لذلك، فإنّ علاقة المنقّف بالسلطة علاقة مضطربة يشوبها الحذر والسخرية والتهكم. وبما أنّ السلطة مبنوثة في كلّ شيء، فإنّه لا وجود للمنقّف خارج السلطة. من ثم، يتموضع المنقّف في علاقته بالسلطة في أحد موقفين: إما مساندة السلطة أو معاندتها. وللسلطة وجهان: أحدهما قمعيّ وعنفيّ للإخضاع، وآخر إقناعيّ ولين للضبط.

أولاً: المنقّف سلطة

ربما يثير عنوان هذه الفقرة، في ذهن القارئ المتفحص، أكثر من سؤال، وربما يكون أهمها: لماذا المنقّف سلطة؟ وبأي معنى يكون المنقّف سلطة؟ سنحاول هنا الإجابة عن هذين السؤالين.

المنقّف سلطة بسبب مسائل عدة، ومنها:

- بروز المنقّفين بما هم "سلطة من لا سلطة لهم"⁽²⁸⁾، وذلك بتعبيرهم عن مواقفهم المتمردة وآرائهم النقدية علانية، عبر الصحافة والإعلام، وإذا تعذر هذا، فعبر صفحات التواصل الاجتماعيّ.

(27) ميشيل فوكو، المراقبة والمعاقبة، علي مقلد (مترجماً)، مطاع صفدي (مراجعا)، (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990)، ص 65.

(28) فاسلاف هافل وآخرون، سلطة من لا سلطة لهم، عباس عباس وعلي خليل (مترجمان)، (دمشق: دار اسكندرون، بلا تاريخ)، ص 31.

- تناظر أثر المثقف في المجتمع - بوصفه أثرًا صغيرًا جدًا ويكاد يكون معدومًا - و "أثر الفراشة" في المناخ، عندما ترفرف بجناحيها فتحدث إعصارًا، الشيء الذي يعني بروز أثر المثقف.
- تناظر الأثر الصغير للمثقف والأثر الكبير لأصحاب القرار ونمو فاعلية المثقف.
- نمو منزلة المثقف في أوساط الرأي العام المحلي والإقليمي والدولي، بفضل تحصيله المعرفي ولغته التعبيرية، الأدبية والفنية، وتسخيرهما في قضايا إنسانية.
- بانعدام القطبية الدولية ونمو الفوضى العارمة، صار الصغير يكافئ الكبير، وهذا ما ضخم دور المثقف، بوصفه فاعلاً سياسياً "صغيراً".
- دور "ثورات الربيع العربي" في نقل المثقف من العتمة والهامش إلى النور والمركز، وحاجة هذه الثورات إلى المثقف، من أجل مساندتها. الشيء الذي زاد المثقف شهرةً وحضوراً وفاعلية.
- المثقف إذن يحدّث فرقاً في الواقع، ولهذا هو سلطة. لكنه سلطة بأي معنى؟ إنَّ المثقف سلطة فكرية ثقافية معنوية، لا سلطة أو قوة مادية، بمعنى العضلات والسلاح والمال. لذلك، فإنَّه ينوس بين موقفين: معاندة السلطة أو مساندتها. ويكتسب المثقف مكانة عند الجمهور والرأي العام وينال شهرة، لتحصيله المعرفي والثقافي، وتعمق هذه المكانة والشهرة، لوقوفه إلى جانب قضايا الحق والعدل، فيتحوّل تدريجياً إلى سلطة ومرجعية، معنوية وفكرية، في قوله وفعله، فيؤثر مباشرة أو غير مباشرة في الرأي العام والفاعلين المتنوعين وأصحاب القرار. هنا، يستمد المثقف مشروعيته من درجة تحصيله المعرفي ونوعية هذا التحصيل وسعته، وكذلك من ربطه بين أحكامه الواقعية وأحكامه القيمية، كما يستمدّها من الرأي العام بعد إقناعه وحيازة مكانة عنده، بالإضافة إلى لغته التعبيرية وأسلوبه في مساندة قضايا تهمّ الجمهور والرأي العام، فمن فاعليته ومحتواه المعرفي يستمد المثقف سلطته أساساً، ثم من سلطة الجمهور.
- لكن، في منطقتنا ما زالت علاقة المثقف بالسلطة السياسية هي المعيار الذي نرؤ به المثقف ونحكم عليه من خلاله. وعلى الرغم من بروز الثقافة، بما هي نظارة في الصراع السياسي الدولي والإقليمي والمحلي الذي ساعد على بروز المثقف، مستقلاً نسبياً عن السلطة، ومحتواه المعرفي ما زال قائماً، ولا سيّما أنَّ إدوارد سعيد كان قد نظّر لمثل هذا المعيار في كتابين: (سلطة المثقف) و(خيانة المثقفين). يقول سعيد: على المثقف "أن يكون فرداً يصعب على الحكومات والشركات أن تستقطبه"⁽²⁹⁾. عليه، من خلال النظر إلى المثقف بوصفه سلطة، بات هدم هذا المعيار واجباً على المثقفين، وبات معيار المثقف يُستمد من سلطته بذاتها؛ لأنها سلطة على علاقة بالمعرفة والثقافة واللغة التعبيرية والمكانة الاجتماعية، والقدرة على تسخير هذا كلّ في خدمة قضايا عامة، قبل احتكاكها بسلطة الأنظمة.

(29) إدوارد سعيد، **المثقف والسلطة**، محمد عناني (مترجماً)، (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2006)، ص 43.

ثانيًا: علاقة المثقّف بالسلطة هي علاقة سلطة بسلطة

هنا، نقف على سلطات ثلاث: السلطة السياسيّة وسلطة الجمهور وسلطة المثقّف. إن العلاقة هنا هي علاقة سلطة بسلطة. نعم، تختلف هذه السلطات بدرجات القوّة ولكنها ترتبط في ما بينها، لحاجة كلّ منها إلى الأخرى، فالسلطة السياسيّة في حاجة إلى رضى الجمهور والضرائب التي يدفعها، وتحتاج إلى أن يمنحها تفويضه أو يمنحها الشرعيّة. والجمهور في حاجة إلى السلطة السياسيّة التي توفر له الأمن والاستقرار والخدمات وتحكم بالعدل وتحافظ على حريته وكرامته. وهاتان السلطتان معًا في حاجة إلى المثقّف الذي يساند شرعيتهما ولا يعاندها، ففي حالة مساندة المثقّف للسلطتين، تُمارس السلطات الثلاث القوّة الناعمة التي تعتمد على الإقناع والحوار.

لكن، يبدأ الاضطراب في العلاقة بينها عندما تعاند سلطة المثقّف هاتين السلطتين في آن معًا أو واحدة منهما على انفراد. عندئذ، تبدأ السلطة السياسيّة بممارسة القوّة الخشنة لإخضاع المثقّف، وإذا تعذر إخضاعه فاعتقاله أو نفيه أو قتله، وتبدأ سلطة الجمهور بالضغط على المثقّف، من خلال سحب السلطة التي منحها له والتجيش ضده، لإخضاعه أو تراجعه عن مواقفه أو محاكمته أو محاولة اغتياله أو قتله. وفي حالة المعاندة هذه تهدف السلطتان إلى إضعاف سلطة المثقّف أو إعدامها. للسلطة السياسيّة قوتان: قوّة خشنة لإخضاع المثقّف والجمهور، وقوّة ناعمة لضبطهما وترويضهما. تركز القوّة الناعمة إلى القوّة الخشنة، ولكن للجمهور قوّة ناعمة فقط تمنحها للمثقّف أو تسحبها منه، وكذلك تمنحها للسلطة السياسيّة بالتفويض أو تسحبها منها. أما سلطة المثقّف، فهي معنويّة ورمزيّة توازن نفسها، استنادًا إلى موازين السلطتين، وتحاول أن تشدبهما وتوظفهما في خدمة قضايا المنطقة.

يمارس المثقّف سلطته لتأسيس شرعيّة السلطة على التفويض، بينما تقوم السلطة بضبط المثقّف أو قمعه، ولا تعترف بشرعيّته بما هو فاعل سياسيّ جديد وتسخر منه. وتختلف معاندة أو مساندة المثقّف للسلطة عن معاندة ومساندة أو حتى مقاومة وموالاته غيره من الناس، من حيث نوعيّتها الفكرية ودرجتها المتقدّمة. وتحتاج السلطة الحديثة إلى المثقّف، لقدّرتّه على إيجاد خيط يضم كثرة المعلومات وغزارتها في رؤية ذات معنى. وتخشى السلطة من سخرية المثقّف وتهكمه عليها ونقده لها، لخشيّتها من تداعيات هذه المسائل على استمرارها وبقائها. وينشد المثقّف المثل العليا، في الحق والخير والجمال، ويسعى إلى تأسيس المصالح العليا للدولة على هذه المثل، بينما تنشّد السلطة نفسها ومصالح الدولة العليا، من خلال مبدأ "الغاية تبرّر الوسيلة"، ويحاول المثقّف تشذيب السلطة، برفضه العنف والقمع، ولكن طبيعة السلطة تقوم على هذه المسائل، من أجل إخضاع البشر بالقوّة. ويخشى مثقّف المنطقة سلطة الرأي العام؛ لأنها عندما تغضب عليه تجيش ضده الجمهور والسلطة الدينيّة، وتستغل السلطة السياسيّة والقضائيّة والتنفيذيّة من أجل عقابه، ويمكن أن يكون مصيره القتل أو النفي أو التهميش. إنّها علاقة محكومة بموازين القوى ومفاعيل الزمن والفائدة.

ثالثاً: التوظيف السياسي للمثقف من قبل السلطة

تنوس السلطة السياسية بين التسلط والتفويض، بين ممارسة القوة الخشنة وممارسة القوة الناعمة، بين الاحتكار والتشارك. لذلك، فهي تحتاج إلى توظيف المثقف والاستثمار به، لاستفيد منه في إقناع المحكومين بأنّ تسلطها هو تفويض، وقوتها الخشنة هي قوة ناعمة، واحتكارها هو تشارك. بغير هذا التوظيف، تنظر السلطة إلى المثقف على أنه معاند لا مساند. ومن استراتيجيات ممارسة السلطة، أية سلطة، اعتماد خطاب اللين (السياسة الناعمة)، لإقناع من تتسلط عليهم، وذلك بتوظيف مثقفين لهم مكانتهم وحضورهم عند الجمهور، ولهم تحصيلهم المعرفي الواسع وخبرة في خطاب الجمهور وجذبه، فإلى جانب الإكراه والعنف (السياسة الخشنة) اللذين تمارسهما السلطة لإخضاع مواطنيها، كذلك تمارس السلطة السياسة الناعمة، لضبط مواطنيها وإقناعهم بشرعيتها وصواب سياستها. وبما أنّ السلطة ماثلة في كل مكان، فإنّ فعليّ المعاندة والمساندة ماثلان كذلك في كل مكان. فالسلطة في حاجة إلى الإخضاع والضبط، وهذان يحتاجان إلى توظيف المثقف، لتبريرهما وإضفاء نوع من الشرعية والمعقولية عليهما. كما تحتاج السلطة إلى نموذج إرشاديّ، لتوصيف الواقع واجترار الحلول والتنبؤ بالمستقبل، وهذا أيضاً يحتاج إلى توظيف المثقف، لكي يُنظّم فرضي المعلومات وينسّقها في نموذج إرشاديّ ورؤية عامة. أيضاً، تحتاج السلطة غطاءً من الشرعية، ومن غير المثقف يكون جديرًا بهذه التغطية؟ لذلك، توظّف السلطة المثقف وتستثمر به. إنّه يساعدها بهذا على الاستمرار والبقاء. إنّ السلطة، بتوظيفها للمثقف، تكتفي شرّه بوصفه "قلمًا مبرّيًا"، وتضعه في اصطفاة مخالف لغيره من المثقفين المعاندين لها. ولا ينال توظيف السلطة للمثقف من كونه مثقفًا، بل ينال من سمعته ومنزلته بين الناس؛ لأنّ المثقف في هذه الحالة ما زال يقوم بوظيفته الكامنة التي تفيد استقرار النظام وتوازنه.

الفصل الرابع: في أنواع المثقف في المنطقة العربية

لا ننظر إلى المثقف العيانيّ، في المنطقة العربية، بوصفه نقصاً أو ابتعاداً وانحرافاً عن تحديد سابق لهويّة المثقف المعيارية، ولا بوصفه تناقضاً يندرج تحت هويّة تحدّدت سلفاً، بل بوصفه اختلافاً وتنوعاً وتغيّراً قائماً بذاته، وليس تنويحاً في أشكال مفهوم المثقف فقط. لذلك، ننتقل إلى البحث في أنواع المثقف في المنطقة العربية؛ لأننا لسنا بصدد المثقف النوع الذي يندرج تحته جنس المثقف عموماً، بل بصدد المثقف المفرد في منطقتنا. من هذه الأنواع:

1. المتقّف المتموضع⁽³⁰⁾ Situated Intellectual

هو المتقّف الذي يعتمد على موضعه، ليستشرف مآل قضاياها حدسيًا. إنّه يرى بعين الضفدع الملتصق بموضوعه، لا بعين الطائر الذي يمسح موضوعه من علٍ. ويضمّ موضع المتقّف هنا نقاط الاستشراق Stand Points التي تغذي الحدس، مثل الموقع والمظهر والمدى المنظوري وأرضية الامتياز المعرفي، وتجعل من مكانة المتقّف ولّغته والوصول إلى معرفته مسائل فذة وفريدة. هذا يعني أنّ متقّفًا ما، يُحصّل المعرفة نفسها بطرق مختلفة عن سواه من المثقّفين، وكذلك يؤدي الأدوار والوظائف نفسها، ولكن بأشكال مختلفة عن مثقفين آخرين. بهذا، يكون المتقّف المتموضع هو المتقّف الذي تحدّده علاقاته الخاصة بموضوعه وطرق معرفة موضوعه وطريقة تسخير سلطته المعنويّة/المعرفيّة.

المتقّف المتموضع اسم يدلّ على حالة تكون فيها معرفة المتقّف الذاتية، العلميّة والثقافيّة والفلسفيّة، علاقة قوّة جديدة تفعل فعلها في الواقع، وهو ما يجيب عن سؤال: كيف يمكن للمتقّف أن يدرك موضوعًا ما ويعكس علاقاته الغريزيّة والجسديّة لا الفكرية فقط، ويعبر عن علاقات خاصّة يتموضع فيها المتقّف في موضوعه وقضيّته؟ وبما أنّ المتقّف محايث وملازم الواقع، فإنّه يتموضع في علاقات خاصة بموضوعه وبالطريقة التي يعرف بها موضوعه، فالمتقّف المتموضع يفهم موضوعه بطريقة مختلفة عن غيره من المثقّفين وغير المثقّفين، ويعكس علاقات جديدة حدسيّة، بالنسبة إلى المتقّف الذي يعمل أصلًا بفكره، لا بحدسه وحواسه وعاطفته وغريزته. فالمتقّف المتموضع، هنا، يختبر قضاياها بجسده وكيانه، بما هي تموضع في الزمان والمكان والشروط الابتدائيّة.

آية ذلك أنّ من يقف في أتون قضيّته تتكون عنده معرفة خاصّة به يسعى إلى تعميمها. هنا، يؤثر المركز الاجتماعيّ للمتقّف في ماذا يعرف وكيف يعرف وكيف يُستخّر معرفته، وثمة فروق فرديّة في الانفعالات والمواقف والمصالح تختلف في ما بين المثقّفين، فأدوار المتقّف المتموضع، مثل الشك والنقد والانغلاق والانفتاح والتسامح، ترتبط أشد الارتباط بتموضعه. إنّ الهوية الاجتماعيّة المنسوبة إلى المتقّف، من حيث الجنس والسلالة والتوجيه الجنسيّ والعرق والطائفة ووضعيّات القرابة والعلاقات، مثل المهنة وعضوية الحزب السياسيّ؛ تمنح المتقّف قدرات إضافية وتفصح عن أدوار اجتماعيّة مختلفة، وواجبات وأهداف جديدة، ومشاعر ومهارات يرى المتقّف أنها ملائمة هذه الأدوار، وهذا ما يكسبه ذاتيّة مختلفة معرفيًا ويمكنه تسخيرها في معالجة قضاياها.

(30) أُسْتَعِيرَ ترجمة مفردة Situated وحمولتها من فقرة "العارف المتموضع". راجع: عماد شعبي، الإستمولوجيا وبعض مسائلها (دمشق: جامعة دمشق، 2009-2010)، ص 252.

2. المثقفة

ينتج عن القول بالمثقف المتموضع القول بالمثقفة (الأنثى)؛ لأنها تعرف، وتقول، وتكتب بصورة مختلفة عن سواها، وسواء كان المثقف ذكراً أم أنثى، فإنَّ نوعية التحصيل المعرفي ودرجته وسعته تختلف بين مثقف وآخر، وتختلف المنزلة عند الرأي العام، وكذلك تختلف اللغة التعبيرية الرمزية. هذا معناه اختلاف المحتوى المعرفي بين الجنسين وأفراد الجنس الواحد. يترتب على مثل هذا الاختلاف، تغاير دور المثقف ووظيفته أو ما سميناه "فاعلية المثقف" وتسخير سلطته المعنوية/المعرفية في قضايا الشأن العام. يقتضي هذا الاختلاف أو التغاير الوجودي بين البشر البحث في المثقفة الأنثى وتموضعها في الثقافة، بما هي مثقفة يختلف تحصيل محتواها المعرفي عن زميلها المثقف الذكر، وتختلف ممارسة فاعليتها الأنثوية عن ممارسته.

إنَّ المألوف في منطقتنا هو التماثل المعرفي بين الجنسين، لا التغاير والاختلاف الوجودي، فالنظر إلى الفروق بين الجنسين يكون إما بوصفها تعبيراً عن هوية إنسانية واحدة، بحسب مثل أفلاطون، وإما بوصفها تعبيراً عن تناقض ضمن وحدة الهوية، بحسب جدل هيجل، والغائب هنا هو الاعتراف بالتغاير والاختلاف الوجودي بذاته. والسؤال هنا: هل ثمة من مشروعية في تناول المثقف/المثقفة من زاوية الفروق بين الجنسين؟ ففي سياق الفروق الوجودية، بين الجنسين وأفراد الجنس نفسه، يتم النظر إلى الاختلاف والتغاير، لا بانتهائه إلى المساواة بينهما، ولا إلى الهوية الجامعة بينهما، بل بانتهائه في ذاته، أي بالاختلاف والتغاير.

فالقول بالإنسان بما هو هوية تحمل في طبيعتها الرجل والمرأة وتأكيد المساواة في الحقوق بينهما، إما يلغي الفوارق بينهما أو يردّها إلى هوية جامعة، فالاختلاف المألوف عندنا هو اختلاف في سياق المساواة التي أنتجتها المعرفة، وبوصفه نقصاً ومسحاً للمثال (الفكرة)، أو تعارضاً وتناقضاً يندرج في وحدة الهوية، لا اختلاف من زاوية وجودية ممثلة ومنسجمة وقائمة. من هنا، نعلي شأن الاختلاف بين المثقفة الأنثى والمثقف الذكر، في مقابل تخفيض شأن المساواة بينهما. إنَّ القول بالمثقفة الأنثى ينقلنا من المساواة العامة، بينها وبين المثقف الذكر، ومن اختزالهما في مقولة إنسان، إلى الاعتراف بالاختلاف أو التغاير في ذاته، بوصفه حضوراً ممثلاً وغنياً. يترتب على هذا تحجيم ردّ الاختلاف الوجودي إلى هوية فكرية أفلاطونية جامعة أو إلى هوية جدلية تتبعثر في تناقضات هيجلية.

3. المثقف الفركتالي Fractal Intellectual

قدّم عالم الرياضيات بنواه ماندلبرو Benoît Mandelbrot مصطلح الفركتال Fractal⁽³¹⁾ لتسمية نظريته في التغير العشوائي والانتظام الذاتي و"نظرية الفوضى" Chaos Theory، وهو يعني "التكرار المتغير" في المقاييس المختلفة، بحيث

(31) جايمل غليك، نظرية الفوضى، أحمد المغربي (مترجماً)، (بيروت: دار الساقي، 2008)، ص 122.

المتقّف في المنطقة العربيّة
الدور والوظيفة في عالم اليوم

تبقى درجة لانتظام Chaos ثابتة، فكل شيء فيه درجة صغيرة جداً من الفوضى أو "لا انتظام" تتكرر في المقاييس والمستويات المختلفة. بذلك، يقوم الناظر بين تلك الدرجة الصغيرة جداً من الفوضى بمقياس ما ودرجة فوضى تشابهها بمقياس آخر، ومثل هذا الناظر هو ما يجعل الانتظام الذاتي للفوضى وارداً، بخلاف فهم سائد لـ "الأنثروبيّة" Entropy يقول إنّ كل شيء يسير باتجاه الفوضى، حتى إنّ هنالك فهم جديد لـ "الأنثروبيّة" يرى الوجهين في آن معاً، أي التوجه الذاتي للفوضى والتوجه الذاتي للانتظام، "فالقانون الشهير لزيادة الأنثروبيّة يُوصّف العالم على أنّه يتطور من النظام إلى الفوضى، مع ذلك يرينا التطور البيولوجي والاجتماعي ظهور المعقد من البسيط. كيف يمكن هذا؟ كيف تظهر البنية من الفوضى؟ لقد تم تحقيق تقدم كبير في هذا السؤال. نحن نعرف الآن أنّ اللاتوازن، جريان المادة والطاقة يمكن أن يكون منبعاً للنظام"⁽³²⁾.

وإذ نستعير هذا الاسم من ماندلبرو لنلحقه بالمتقّف، فإننا نريد أن يتأسس المتقّف على المحرز العلميّ وتطبيقات هذا المحرز في السياسة والمجتمع، بوصفهما مجالاً خصباً للمتقّف. من هنا، يكون المتقّف الفراكتاليّ هو الذي يقيم تناظراً بين الأفعال الصغيرة والصغيرة جداً، وتلك الكبيرة والكبيرة جداً، ويؤمن بأثر الفراشة⁽³³⁾ Butterfly Effect في إحداث تغيرات غير متوقعة تظهر، بوصفها حدثاً نافراً في الواقع، لاضطراب الشروط الابتدائية عند دراسة أية حالة. وهو من "يسلك كل المسارات الممكنة"، بحسب ريتشارد فاينمان، واضعاً نصب عينيه الشروط الابتدائية وأثرها في المدى البعيد، ويسعى إلى لم شمل التشعبات والتفاصيل وكثرة المعلومات في نظرية عامة ونسيج ضامّ، ويقول بنظرية الفوضى، أي بالانتظام الذاتي للفوضى بدون تدخله، أو ما يُسمى "الفوضى الخلاقة"، يأخذ في الحسبان التغذية الخلفية الراجعة التي تسهم فيزيائياً، من دون وعي وإرادة، في التعلّم والتكيف والتغيّر.

هذا التحديد يؤشّر على واقع أنّ متقّف المنطقة ما زال، وإن أخذ بالنظريات العلمية، بعيداً من تطبيق النظريات العلمية في السياسة، وبنّيه إلى أهمية تطبيق النظريات العلمية في السياسة وجدواها؛ لأنها تساعد على تعميق أثر المتقّف في الواقع. وباعتماد المماثلة بين أثر المتقّف وأثر الفراشة، ومعرفة أنّ الأفعال الصغيرة للمتقّف تناظر الأفعال الكبير للقوى العظمى؛ نرى كيف يمكن للمتقّف إحداث فرق في الواقع. كذلك، باعتماد المتقّف على سلوك المسارات الممكنة جميعها، ولم شمل فوضى المعلومات، ومتابعتها؛ تتعمق وظيفته ودوره في إحداث الفرق واقعياً. وبما أنّ العلم يقول بالانتظام الذاتي للفوضى والتغذية الراجعة، فإنّ الواقع يتغيّر فيزيائياً من دون تدخل المتقّف. لذلك، على المتقّف بناء فاعليّته على تغيّرات الواقع الموضوعيّة، لا على هاجسه بالتغيّر ورغبته. هل نحتاج بعد إلى مسوّغات أكثر، لاعتماد المتقّف الفراكتاليّ؟

(32) راجع بهذا الصدد: إيليا بريغوجين وإيزابيلا استنجر، **نظام ينتج عن شواش**، طاهر بدیع شاهين وديمة طاهر شاهين (مترجمان)، (دمشق: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، 2008)، ص 29.

(33) أثر الفراشة: دلالة على أنّ الفعل، مهما كان صغيراً مثل رفة جناح الفراشة، يمكن له أن يُحدث فرقاً كبيراً، فإذا ما رفت فراشة بجناحها في بوينس أيرس، يمكن أن تُحدث إعصاراً في نيويورك. قال بهذا الأثر عالم المناخ إدوارد لورنر. للاستزادة: جيمس غليك، ص 25 وما بعدها.

4. المثقف الجهادي

لا يتعارض استخدام الباحث اسم المثقف هنا وتحديدات البحث؛ لأنّ المثقف الجهادي يمتلك، من حيث المحتوى المعرفي، تحصيلاً معرفياً له نوعية وسعة ودرجة، وحضوراً وشهرة ومنزلة في قلوب الجمهور، ولغةً تعبيريةً رمزية. ومن حيث الفاعلية، يقوم المثقف الجهادي بأداء دور المثقف في توجيه وإرشاد الرأي العام وتنبيهه إلى مساندة قضايا ومعاودة قضايا يرفضها ويحاربها. كذلك، يقوم بممارسة وظيفته أيضاً في التعليم والتطبيع وبعث التراث، مع رفض وظيفة التحديث والتنوير. ويُسخّر المثقف الجهادي فكره، العقلاني والروحي والقيمي، قولاً وكتابة، في خدمة القضايا التي تناسب توجهه واصطفاه. لكنه، لا يكتب البيانات الموقعة والرسائل الموجهة إلى أصحاب القرار والفاعلين المتنوعين، ويكتفي بمخاطبة جمهوره فقط، الشيء الذي لا يخرج من دائرة تحديدات المثقف.

يرفض المثقف الجهادي تسميته باسم المثقف؛ لأنه اسم غير تراثي ولم يستخدمه السلف الصالح ولم يرد في القرآن ولا في اللغة العربية القديمة، فهو مفهوم أنتجته الحداثة الأوروبية أصلاً، و"وطنه" العرب والمسلمون الذين عاشوا مأساة الحداثة، في حين كان المثقف الجهادي يهرب من عصر الحداثة وينشد إلى عصر ما قبل الحداثة، عصر الراعي والرعية. ذلك، إلى درجة أنّ المثقف الجهادي يُكفر المثقف ويعدّه صنماً يجب تحطيمه. لذلك، يميل المثقف الجهادي إلى مفهوم المثقف، بمعنى الوصي والراعي أو معنى ما قبل حداثي، ويعد نفسه راعياً للإسلام والمسلمين، وينصب نفسه وصياً على الإسلام والجهاد وإشكاليتهما. لذلك، يُجسّد المثقف الجهادي انعدام القطيعة المعرفية مع التقليد والتراث خير تجسيد، وفي حين يؤكد علي حرب موت المثقف، بوصفه وصياً وراعياً، منذ الثورة الطلابية في فرنسا سنة 1968، نجد في منطقنا ولادة المثقف الجهادي، لانتفاء القطيعة المعرفية والغوص في التراث وبعثه. يقول حرب: "هذا الحدث دفع البارزين على الساحة الثقافية الفرنسية يومئذ، إلى إثارة التساؤلات والشكوك حول مكانة المثقف ودوره ومشروعيته كوصي على القيم أو كممثل لضمير الناس"⁽³⁴⁾.

إذا ما أخذنا وظيفة المثقف في "التطبيع" مثلاً، نجد المثقف الجهادي يطبّع جمهوره وقراءه على الطاعة والجهاد، ولا يطبّعهم على الجديد الذي أتى به العلم والعالم. إنّه يخلق بوظيفته هذه، من حيث لا يدري، "فيزياء جهادية" تتبع الخطوات نفسها للحصول على النتائج نفسها، وقد تعود على المنطقة العربية بكوارج الإرهاب والتقسيم والاحتلال وزعزعة الأمن والاستقرار وتعرض مصر أبناء المنطقة لخطر التلاشي التدريجي. والمقصود بالفيزياء الجهادية النظريات والمبادئ والقوانين التي استخدمها المثقف الجهادي لتقديم قواعد عملية وبسيطة تكون بمثابة دليل ومرشد للمجاهد في سلوكه، وهي تهدف إلى توحيد سلوك المجاهدين وتحويله من سلوك إنساني إلى سلوك فيزيائي.

فقد أقام "المثقف الجهادي"، من أمثال أبي قتادة الفلسطيني وأبي بكر ناجي وعبد الله بن محمد وأبي مصعب السوري، التنظيمات التي تؤسس "الدولة الإسلامية" بواسطة "الجهاد"، آخذاً بالأسباب الكونية العامة والشرعية الخاصة

⁽³⁴⁾ علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف، ط3، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2004)، ص39-40.

المتقّف في المنطقة العربيّة
الدور والوظيفة في عالم اليوم

بالمسلمين في آن معاً. إنّه يُنظَر للجهاد بالمعنى المتداول لـ "التنظير" هذه الأيام، أي بوصفه خطاباً مبنياً على أصول ومُفكرات توضع وضعاً أو تُستمدّ من الشريعة الإسلامية أو تُؤخذ من التجارب الجهادية عمومًا أو من تجارب الشعوب الأخرى. ويُحدّد مراحل الجهاد ويرتّبها ويُحدّد مهمات كل مرحلة، ويشرح خطرها، ويُقدّم دليل المجاهد العمليّ، من خلال إنتاج القواعد والإجراءات التي ترشد سلوك المجاهد. فالجهاد عند المتقّف الجهاديّ مثل الخط المستقيم (أقصر طريق بين مرحلتين). يقول أبو قتادة الفلسطيني (عمر محمود أبو عمر): "إنّ طرح الجهاد كمشروع وحيد لإحياء الأمة هو الواجب، لأنّ الجهاد هو الإطار الذي يحزّر المسلم من أهواء نفسه ومن مخلفات مجتمعه، ومن انحرافات مذاهب البدع"⁽³⁵⁾. ويُحدّد "أبو بكر ناجي" المراحل الثلاث التي يمر الجهاد بها، وهي: "مرحلة شوكة النكاية والإنهاك، ثم مرحلة إدارة التوحش، ثم مرحلة شوكة التمكين أو قيام الدولة"⁽³⁶⁾.

هكذا، يكون المتقّف الجهاديّ مثقّفًا بوقوفه على أكتاف من سبقه، لمتابعته واستئناف القول والكتابة في ما قدّمه، فمنذ عبد الله عزام، في سبعينيات القرن العشرين، وصولاً إلى عبد الله بن محمد، يجد الباحث خيطاً ناظماً للمتقّف الجهاديّ، ولكن من دون النظر إليه بوصفه مثقّفًا. إنّ النظر إلى المتقّف الجهادي، بوصفه مثقّفًا، ينزع الصفة المقدّسة عن اسم المتقّف والصفة المدّسة كذلك، ويضع المتقّف الجهاديّ في سياق الوظيفة النقديّة التي يضطلع بها مثقّف المنطقة العربيّة ويجب أن تفصل بين الإرهاب والإسلام، حتى يستقرّ هذا الفصل على الربط بين الإرهاب والاستبداد والفساد السياسيّ.

خاتمة

توصلنا في هذا البحث إلى بعض النتائج "الجديدة" والقابلة للتجديد، بواسطة التمييز والمقارنة والمراجعة والمنهج الوظيفيّ، ومنها:

1. غياب "القطيعة المعرفيّة" التي أحدثها انبثاق المثقّف من ثقافة المنطقة العربيّة، فالمثقّف فاعليّة حداثيّة جديدة كانت قد توطّنت بوصفها فاعليّة تنتمي إلى مرحلة ما قبل الحداثة وبعثاً لهذه المرحلة واستمراراً لها.
2. حاولنا أن نعيد توطين المثقّف، بواسطة التمييز بين وظيفته الموضوعيّة ودوره الذاتيّ، واعتماد المثقّف على العلاقة القائمة بينهما وبين محتواه المعرفيّ. وقد تبين أنّ الوظيفة الكامنة تعاكس الدور الظاهريّ، فوظيفة التنوير زادت الظلاميّة ووظيفة التعليم زادت الأميّة ووظيفة التحديث زادت التأخر والفوات. وتبين لنا كيف تحافظ الوظيفة الكامنة للمثقّف على النظام، في حين تسعى وظيفته الظاهرة إلى تغيير النظام، واقترحنا وظيفة جديدة للمثقّف تكمن في تنظيم

(35) عمر محمود أبو عمر، الجهاد والاجتهاد تأملات في المنهج (عمّان: البيارق، 1999)، ص 95.

(36) أبو بكر ناجي، إدارة التوحش أخطر مرحلة ستمر لها الأمة (مركز البحوث والدراسات الإسلامية، بلا تاريخ وبلا مكان)، ص 15.

فوضى المعلومات في نظريّة ومتابعة تنظيم هذه المعلومات والتطبيع، أي تطبيع أبناء المنطقة وبناتها على الجديد والتكيف معه، بوصفه إحرازًا علميًا وعالميًا، وهي وظيفة تسعى إلى توحيد الوظيفتين الكامنة والظاهرة في وظيفة واحدة، لتتخلص من التنافر بينما.

3. استنتجنا أنّ أهميّة ارتباط مفهوم المثقّف بالثقافة، بوصفها محدّدًا في الصراع الداخلي والدولي، هي أكبر في ثقافتنا من أهميّة ارتباطه بالفكر في فرنسا.

4. تبين أنّ دور المثقّف (وظيفته الظاهرة) في منطقتنا العربيّة هو دور مثلث الأطراف، أي دور في القطع مع قيم ما قبل الحداثة، ودور في تمثّل قيم الحداثة، ودور في التكيف مع قيم ما بعد الحداثة.

5. تبين أنّ وظيفة المثقّف الكامنة هي التطبيع، ولم شمل المعلومات في نظرية ذات معنى، ومتابعة هذه النظريات، وهذه الوظيفة هي ما تحدّد أدوار المثقّف الذاتيّة ووظيفته الظاهرة.

6. حاولنا إقامة البرهان على الكيف الذي يعيش به مثقّف اليوم في المنطقة العربيّة تداعيات "ثورات الربيع العربي"، وانعدام القطبيّة الدوليّة ونمو التدخل في أنظمة المنطقة المخترقة بالأصل، والفوضى الخلاقة أو الهدامة، وبروز الثقافة، بما هي عامل مُحدّد في الصراع السياسيّ، جنبًا إلى جنب مع المصلحة. الشيء الذي يضفي حضورًا كبيرًا للمثقّف من ناحية دوره في هذا وناحية دوره في مواجهة هذا كلّهُ أيضًا.

7. علاقة المثقّف بالسلطة هي المعيار الذي يتم الحكم على المثقّف استنادًا إليه، ومن ثم يقتصر الحكم على المثقّف، من ناحية أخلاقيّة، بمدى قربه أو بعده عن السلطة. ويكفي أنّ يكون المثقّف معارضًا السلطة حتى يزيد رصيده وتريد فاعليّته، بينما موالى السلطة تقلّ أسهمه وتضعف فاعليّته. ومثل هذا الحكم الأخلاقي يجعل دور المثقّف ملتبسًا في المعارضة والموالة؛ لأنّ السلطة عندنا لا تصغي لا إلى مثقّف معارض ولا مثقّف موال. تضطر السلطة إلى الاستجابة إلى ما وقع وبات حتميًا وإلى تداعيات الواقع، بفضل التغذية الخلفيّة الراجعة. وقد لاحظنا أنّ وظيفة المثقّف هي المحافظة على النظام، من دون وعي وإرادة، سواء كان موليًا أم معارضًا، بينما دور المثقّف يعتمد على الإرادة والوعي. من هنا، يختار المثقّف الموالى للسلطة دورًا محافظًا يتناسب ووظيفته، ويختار المثقّف المعارض دورًا معيّرًا للنظام ويتنافر مع وظيفته، ولكنه يعتمد عليها أيضًا. إنّه يريد تغيير النظام إلى الأفضل، بينما الآخر يريد المحافظة عليه؛ لأنّه أفضل الخيارات الممكنة بالنسبة إليه، وخوفًا من التغيير الذي من الممكن أن يذهب بالنظام أدراج الرياح. من هنا، نستنتج تهافت ذلك المعيار السائد في الحكم على المثقّف.

8. استنتجنا مبدأ تناظر الأفعال "الصغيرة" للمثقّف مع الأفعال "الكبيرة" للدول، ومبدأ الانتظام الذاتي للفوضى وأثر الفراشة من تطبيقات فيزياء الفوضى في السياسة. ومبدأ سلوك المثقّف جميع المسالك الممكنة من الفيزياء الكموميّة، والتغذية الخلفيّة الراجعة من فيزياء الدارات الكهربائيّة والإلكترونيّة (السبرانيك Cybernetics). هنا، يتأسس المثقّف من جديد، لتعميق إحداثه فرق في الواقع، فالفعل الصغير، مثل رفة جناح الفراشة، يناظر الكبير ويتضخم بالتركرار ويتراكم،

المنقّف في المنطقة العربيّة
الدور والوظيفة في عالم اليوم

كأنه فائدة مركبة في مصرف، لينتج عنه أحياناً كبيرة. وتنقسم نتائج التعليم والتنوير والتحديث والتطبيع والتغيير إلى قسمين: قسم يعود إلى الوعي والإرادة وقسم يعود إلى آلية فيزيائية.

9. حدّدنا بعض أنواع جديدة للمثقف، بما يتناسب وعالم اليوم وعلمه وتحديات البحث.

أخيراً، كانت أطروحة البحث تدور حول تصورنا عن المثقف وتصوره عن نفسه، وهل ثمة قطيعة معرفية في تصوراتنا مع السائد والموروث والتقليد. لقد تبين أنّ مثل هذه القطيعة غائبة والأمور تجري بما يعاكس ابتلاع القطيعة وهضمها. الشيء الذي يزيد هذه القطيعة المعرفية راهنيةً. وبالتمييز بين دور المثقف ووظيفته، تبين لنا أدوار ووظائف جديدة تناقش فاعلية المثقف، لا أخلاقه وصفاته، مثلما هو سائد في الأبحاث. وقد أشرنا إلى حالة سائدة، وهي التآرجح بين القطيعة المعرفية مع التراث ومحاولة بعثه. وإذا كان همنا معرفة إذا كان المثقف يُحدث فرقاً في الواقع، فإنّه فعل ذلك في الماضي ويفعله الآن، وما زال المثقف موضع رهان كبير، في ما تتعرض إليه المنطقة من مخاطر المصير والأمن والاستقرار. وإذا راجعنا غالبية قناعاتنا، فإننا نجد أنها من إنتاج مثقفين ونتيجة مواقفهم الشجاعة إزاء قضايا هذه المنطقة، وهي تشكلت عندنا إما قناعةً ووعياً وإرادة أو من غير وعي وإرادة.

مراجع البحث ومصادره

1. أبو عمر. عمر محمود، الجهاد والاجتهاد تأملات في المنهج (عمّان، دار البيارق، 1999).
2. بلوز. نايف، مناهج البحث في العلوم الاجتماعية، ط3، (دمشق: منشورات جامعة دمشق، 1996).
3. الجابري. محمد عابد، المثقفون في الحضارة العربية، ط2، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000).
4. الحافظ. ياسين، الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة (بيروت: دار الطليعة، 1979).
5. حرب. علي، أوهام النخبة أو نقد المثقف، ط3، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2004).
6. سعيد. إدوارد، المثقف والسلطة، محمد عناني (مترجماً)، (القاهرة: دار رؤية للنشر، 2006).
7. الشيخ. محمد، المثقف والسلطة (بيروت: دار الطليعة، 1991).
8. شعبي. عماد، الإيستيمولوجيا وبعض مسائلها (دمشق: منشورات جامعة دمشق، 2009-2010).
9. طرايشي. جورج، المثقفون العرب والتراث (لندن: دار رياض الريس، 1991).
10. فوكو. ميشيل، المراقبة والمعاقبة ولادة السجن، علي مقلد (مترجماً)، مطاع الصفدي (مراجعاً)، (بيروت: مركز الإنماء العربي، 1990).
11. الكواكي. عبد الرحمن، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد (القاهرة، كلمات عربية للترجمة والنشر، بلا تاريخ).

12. لالاند. أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، خليل أحمد خليل (مترجمًا)، ط2، (بيروت-باريس: منشورات عويدات، 2001).
13. ليك. جيمس، نظرية الفوضى علم الـلامتوقع، أحمد مغربي (مترجمًا)، (بيروت: دار الساقى، 2008).
14. ناجي. أبو بكر، إدارة التوحش أخطر مرحلة ستمر بها الأمة (مركز الدراسات والبحوث الإسلامية، بلا تاريخ وبلا مكان).
15. هافل. فاتسلاف وآخرون، سلطة من لا سلطة لهم، عباس عباس وعلي خليل (مترجمان)، (دمشق: دار إسكندرون، بلا تاريخ).
16. هنتنغتون. صموئيل، صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، مالك عبيد أبو شهيو ومحمود محمد خلف (مترجمان)، (مصراته: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، 1999).

الراقم والرقيم: المثقف العربي الرقمي رائد الحراك الثقافي العربي الرقمي

دراسة في السمات والأدوار

حفيظ هروس

المحتويات

282	مقدمة.....
284	مدخل منهجي.....
284	1. المثقف: تاريخ مُنْعَرَج.....
287	2. المنعرج الرقمي.....
289	3. المنهج المعتمد.....
293	أولاً: الحراك الثقافي الرقمي.....
293	1. من الفضاء العام إلى الفضاء الرقمي.....
298	2. الحراك الثقافي الرقمي العربي.....
306	ثانياً: المثقف الرقمي.. السمات والأدوار.....
306	1. مفهوم المثقف الرقمي.....
308	2. سمات المثقف الرقمي.....
316	3. أدوار المثقف الرقمي.....
323	خاتمة.....
325	مصادر البحث ومراجعته.....

مقدمة

لا يختلف اثنان في أن وتيرة الأحداث وسرعة التطورات التي يشهدها عالم اليوم غير مسبوقه، فقد استجد في العقود القليلة الماضية ما ساوى به الإنسان كل ما راكمه، خلال وجوده الطويل على الأرض، من معارف ومناهج ومبتكرات، لهذا دهش الإنسان مما عاين، وراح في توصيف الواقع وتسميته، فظهرت نعوت وبرزت تسميات كثيرة، من قبيل "زمن المابعديات" و "عصر النهايات" و"حقبة الصراعات" وغيرها. وللتعبير عن ذلك، ظهر عدد من الأعمال والدراسات الاستراتيجية وكان لها صيت كبير في مستوى العالم، واقتترنت بإحدى هذه الوسوم التي أصبحت رائجة متداولة. ولعل أخطر هذه التطورات وأعظمها شأنًا هي الثورة الرقمية الهائلة التي غيّرت مجرى الحياة الإنسانية، وبذلك في أسس الاجتماع البشري، وطرحت تحديات معقّدة في مجالات معرفية عدة، وساءلت مسلمات الإنسان ومعتقداته، وخلخلت ثوابته المعرفية وطرق مقارنته الظواهر الاجتماعية وتحليلها، بحيث أصبح لزامًا عليه إعادة النظر في جملة من المفاهيم وتواريخها، والمصطلحات ودلالاتها والمناهج وكيفية إجرائها.

من بين هذه المفاهيم التي تحتاج اليوم إلى وقفة تأمل جديدة، بفعل التأثيرات العميقة التي طالتها، نتيجة الاجتياح الرقمي لحياتنا الاجتماعية والثقافية؛ نجد مفهوم المثقف، بحيث إذا كان عدد من الدراسات قد قارب هذا الموضوع من زوايا بحثية مختلفة وبمفهوم دراسية متنوعة، فقليلة تلك البحوث التي عالجت موضوع المثقفين العرب في علاقتهم بالعروج الرقمي الذي تعرفه المجتمعات البشرية اليوم، وهو ما ستجتهده هذه الدراسة المتواضعة في بحث واقعه واستشراف إمكاناته، مؤمنةً بالصعوبات الجمة التي تكتنف موضوعاً ما زال في طور التشكل، ولم تكتمل ملامحه بعد، خصوصاً في العالم العربي الذي مازال يعاني عُرجة رقمية حقيقية. وتكمن أهمية هذا البحث، في نظري، في محاولة إمالة اللثام عن التغيرات العميقة التي طرأت على الحقل الثقافي، بفعل النشاط الرقمي الذي اجتاحت مجتمعاتنا، وما صاحب ذلك من تبدلات عميقة في شبكات السلطة التقليدية وإعادة توزيعها، بما يتناسب وممارسة النشاط الرقمي. الشيء الذي جعل المثقف يضطلع بمهمة تاريخية تتمثل في سد العُرجة الرقمية عن طريق العروج الرقمي، على الرغم من أسر الأواصر التقليدية المستبدة التي تأخذ بتلابيب فكره وعمله.

كذلك، يبين كيف أن هذا العروج الرقمي دمج مفهوم المثقف نفسه بتحولات جذرية في سماته وأدواره، وكيف أن هذا العروج فتح المجال أمامه واسعاً، لمعاودة تجديد قدرته على تشكيل العقول وتوجيه الرأي العام، عن طريق سلطة الخطاب الرقمي الحر والمستقل، في مواجهة سلطة الإكراه والتعسف الغاشمة التي تمارسها السلطات السياسية، وكانت قد قضت الكثير من مساحات فعله وتأثيره. وقد عالجت قضية المثقف الرقمي في مدخل منهجي وفصلين: المدخل المنهجي خصصته لبسط عرض مختصر لتاريخ المثقف، بطريقة جديدة سميتها بـ "التاريخ المنعرج"، وتتصور تاريخ هذا الفاعل الاجتماعي عبارة عن منعطفات كبرى مرّ بها، وصولاً إلى المنعرج الرقمي الفارق، لا مجرد تاريخ خطي يسير في خط مستقيم تراكمي. ثم استعرضت المنهج الذي اخترته لتناول موضوع المثقف الرقمي بالدراسة والتحليل، وذلك من الجهتين في آن معاً، النظرية والميدانية، ثم قمت أخيراً بتحديد فرضية البحث والأطروحة العامة التي تُرفع عنها هذه الدراسة.

الفصل الأول قسّمته إلى مبحثين: خصصت المبحث الأول للحديث عن ضرورات العروج من الفضاء العام إلى الفضاء الرقمي، نظراً للعوامل الافتراضية والهوامش الجديدة التي يمنحها هذا العروج للفعل الثقافي والمثقف معاً. أما المبحث الثاني، فتعرضت فيه لتحديد مفهوم الحراك الثقافي الرقمي الذي هو مجال عمل المثقف الرقمي ونشاطه. ثم حاولت تتبع الحراك الثقافي الرقمي العربي، من خلال قراءة متواضعة في المحتوى العربي الرقمي، ثم قمت في نهاية المطاف ببيان الخطوط العريضة للشخصيتين الثقافيتين اللتين قمت بمحاورتهما ومتابعة بعض نشاطهما الرقمي في هذه الدراسة.

الفصل الثاني قسّمته إلى ثلاثة مباحث: تناولت في المبحث الأول مفهوم المثقف الرقمي، بحيث انحزت إلى تعريف يرى في المثقف إضافة إلى إنتاجه المعرفي والفكري، لكونه فاعلاً اجتماعياً ينحاز إلى الشأن العام. وناقشت في المبحث الثاني أهم سمات هذا المثقف، وهي: التفاعلية واللاخطية والحرية والاستقلالية. وخصصت المبحث الثالث للحديث

عن أدوار المثقف الرقمي ووظائفه، وهي أساسًا: التنوير والنقد. ثم ختمت بفقرة حول قدرة المثقف الرقمي على توجيه الرأي العام والتأثير في صناع القرار. أما في خاتمة البحث، فاستعرضت أهم الخلاصات والنتائج التي رسا عليها.

مدخل منهجي

1. المثقف: تاريخ مُنْعَرَج

عرف مفهوم المثقف تطورًا مستمرًا واتخذ أشكالًا متعددة وظهر في قوالب متنوعة ومارس أدوارًا مختلفة، حتى قبل أن يتم نحت المصطلح نفسه، فالمسارات التطورية لهذا الفاعل الاجتماعي اتسمت بنوع من التعقيد الشديد. الشيء الذي يجعلنا ننظر إلى تاريخ مراحل الممتدة ومحطاته الأساسية وأدواره التي مارسها وسماته التي تميز بها، على أنها تسير في مسارات متعرجة تميل يمينًا ويسرة وترتفع تارة وتنزل أخرى، وهو ما حدا بنا إلى نعته بالتاريخ المنعرج للمثقف. هذا النوع من التأريخ الغرض منه تجاوز الترسيمات النمطية التي تجعل من التاريخ خطأ متصلًا يتبع وتيرة مطردة من التقدم والتطور الحدي، ومن ثم الانحياز إلى القراءات المقتفية آثار المنعرجات التاريخية والسابرة أغوار المنعطفات الاجتماعية والثقافية التي شهدت لحظات متنوعة وفارقة، من التقدم والتقهر والإقدام والإحجام لفاعلية المثقفين وآثارهم، ولعل هذا النوع من التأريخ ينسجم مع وسم اللاخطية الذي عددناه إحدى سمات المثقف الرقمي البارزة التي يُفَضَّلُ بها صنوه التقليدي، كما سنرى لاحقًا.

لقد ارتبطت هذه النقالات والمنعطفات المعرفية لمفهوم المثقف بعوامل سوسيوثقافية عدة، ومنها: الفتوحات العلمية التي شهدتها ميادين البحث العلمي، وكذلك تطور مناهج الدراسة والتحليل، إضافة إلى تعقد أشكال التنظيم السياسي والاجتماعي، من دون إغفال أساليب المقاومة وضروب التصدي المختلفة التي أبدتها التشكيلات المجتمعية، على اختلاف مرجعياتها وأفكارها، للحضور الدائم للسلطة السياسية واكتساحها المريب حقول الإنتاج الرمزي. فإذا كان التصور التقليدي لمفهوم المثقف ينزاح عادة للتركيز على حيابة المعرفة والتبحر الموسوعي والإنتاج الواعي لكل ما هو ثقافي، استنادًا إلى الأدوار التقليدية التي كان يؤديها المثقف في زمانه، تبعًا لنوع الطلب على معارفه وخدماته، سواء من طرف السلطة أو الجمهور، مثل إنتاج خطابات الهوية والدفاع عن القيم المجتمعية وإبراز رموز الشرعية وغيرها تحت أسماء متعددة، مثل الكاتب والفقيه والشاعر وغيره؛ فإن التوسعات التي عرفت طرق النظر والتعقل، والتراكمات التي شهدتها طرق التغيير والتأثير السوسيوثقافية؛ جنحت بالكثير من المثقفين إلى احتراف الثقافة مهنة، وأبرزتها فكرة تقسيم العمل التي تعكس حاجات المجتمعات المتطورة لضبط أشكالها الثقافية ومجانسة مؤسساتها الاجتماعية، بحيث تمّ التمييز عادة بين العمل اليدوي الذي تمتعته العامة، والعمل الفكري الذي انفردت به النخبة المثقفة التي تحترف إنتاج الأفكار.

هذه التطورات مجتمعة قد أكسبت المفهوم دلالات جديدة عملت على الربط بين المثقف والقدرة على اتخاذ المواقف، استناداً إلى معارفه، وهو ما يحيلنا على السبب المباشر لانبثاق هذه المقولة Intellectuel في الثقافة الفرنسية المعاصرة، والمرتبطة أساساً بما عُرف تاريخياً بقضية ألفريد دريفوس⁽¹⁾، الضابط الفرنسي من أصل يهودي الذي أُدين بالتجسس لصالح ألمانيا في تشرين الأول/أكتوبر 1894 وتمّ اكتشاف زيف الوثائق التي أُدين بها في آذار/مارس 1896. الشيء الذي أدى إلى حركة اجتماعية للمطالبة بإعادة محاكمته، وأسهم في ذلك الكثير من المثقفين، وفي مقدمتهم إميل زولا الذي كتب مقاله الشهير (J'accuse) في كانون الثاني/يناير 1898⁽²⁾، وانتهى الأمر بإصدار بيان المثقفين. من ثمّ اتخذ المصطلح حضوره السياسي ومعناه الأخلاقي، في سياق الجدل الذي دار بين المؤيدين والمعارضين لقضية دريفوس، ثم بدأ المصطلح يلقي رواجاً في اللغات الأوروبية الأخرى، وإن بصعوبة وحذر في بداية الأمر، حيث كانت الكلمة تحمل مدلولات تحقيرية⁽³⁾، ليتم قبولها بعد ذلك، وتمتد معانيها من مجرد "عمال في الحقل الفكري" إلى معاني أوسع ترتبط أساساً بالوظيفة التي يؤديها المثقف والدور الاجتماعي الذي يقوم به بما هو "صاحب رأي وقضية"⁽⁴⁾ أو قل "بوصفه صاحب رأي وموقف ورسالة"⁽⁵⁾، عن طريق "الانحياز إلى الشأن العام"⁽⁶⁾.

هذا ما يحيلنا إلى ما عرف فيما بعد بالمثقف العمومي Public Intellectaul، "أي المثقف الذي يؤدي دوراً في الشأن العام، انطلاقاً من كونه مثقفاً"⁽⁷⁾، سواء كان هذا المثقف محافظاً لا يتخذ مواقف نقدية، خصوصاً من السلطة السياسية، "بمعنى أنه صاحب إمام معرفي ومواقف عمومية في الوقت ذاته، من دون أن يتخذ مواقف نقدية"⁽⁸⁾، أو كان ثورياً ويستطيع دائماً "أن يحافظ على مسافة نقدية"⁽⁹⁾ مما حوله، خصوصاً الأنظمة العتيقة. إن هذا التحليل يقودنا مباشرة إلى التمييز المهم الذي أقامه المفكر الماركسي أنطونيو غرامشي بين أنواع المثقفين، مركزاً على الدور الاجتماعي للمثقف، حيث ميّز بين صنفين: صنف يضم المثقفين التقليديين الذين يواصلون أداء الأدوار نفسها عبر الأجيال، وصنف يشمل المثقفين العضويين الذين عدّهم مرتبطين، على نحو مباشر، بطبقات أو مؤسسات تستخدم المثقف لاكتساب مزيد من

⁽¹⁾ <http://www.universalis.fr/encyclopedie/intellectuel/>.

⁽²⁾ <http://www.universalis.fr/encyclopedie/dreyfus-reperes-chronologiques/>.

⁽³⁾ <http://www.universalis.fr/encyclopedie/intellectuel/>.

⁽⁴⁾ محمد عابد الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)، ص 24.

⁽⁵⁾ عبد السلام حيمر، **في سوسيولوجيا الثقافة والمثقفين: من سوسيولوجيا التمثلات إلى سوسيولوجيا الفعل الاجتماعي، ومن منطق العقل إلى منطق الجسد أو الطبع** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009)، ص 54.

⁽⁶⁾ جيرار ليكلرك، **سوسيولوجيا المثقفين**، جورج كتورة (مترجماً)، (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2008)، ص 60.

⁽⁷⁾ عزمي بشارة، "عن المثقف والثورة"، **تبين**، العدد 4 (ربيع 2013):

<http://www.dohainstitute.org/file/Get/7a386124-2725-46e2-a8a7-0dab03f1538f.pdf>

⁽⁸⁾ بشارة، "عن المثقف والثورة".

⁽⁹⁾ بشارة، "عن المثقف والثورة".

الرافع والرقيم: المثقف العربي الرقمي رائد الحراك الثقافي العربي الرقمي
دراسة في السمات والأدوار

القوة والسيطرة⁽¹⁰⁾. وهو بذلك قد عبّر عن خلال مفهوم "المثقف العضوي"، عن دور المثقف في التعبير عن الحاجات الاجتماعية للطبقة التي يمثلها، وخصوصاً الطبقات الاجتماعية الصاعدة التي تُعبّر عن هموم المظلومين، وتتطلع إلى التخلص من القهر والاستبداد، فيتركز بذلك دوره في قدرته على تحليل الواقع، ونقد أسسه، وإنتاج شروط تجاوزه النظرية، الشيء الذي يجعله يضطلع بمهمة نقدية ممتازة.

إن الوظيفة النقدية هذه قد أضفت على مفهوم المثقف أبعاداً جديدة وفتحت أمامه مساحات كبيرة، ليشغلها في ظل تاريخ تطوره الطويل، وهي جديرة بالتبعية والتحليل لمعرفة سياقات تشكل المفهوم. يقول محمد عابد الجابري، في معرض تحليله كتاب جاك لوكوف (المثقفون في العصر الوسيط): "إن المثقف في جوهره هو ناقد اجتماعي. إنه الشخص الذي همّه أن يحدد ويحلل ويعمل، من خلال ذلك، على الإسهام في تجاوز المعوقات التي تقف أمام بلوغ نظام اجتماعي أفضل. إنه بذلك يصبح ضمير المجتمع"⁽¹¹⁾. لكن ما يجب التنبيه إليه، في هذا المقام، هو أن السياقات السياسية والأحوال الاجتماعية كان لها بالغ الأثر في ظهور مفهوم "المثقف العضوي" وتطوره المرتبطين أساساً، وفق غرامشي، بالثورة الصناعية والتطور الرأسمالي في الغرب. لهذا، فإن اختلاف هذه الأوضاع في البلاد العربية أنتج لنا نسخة معدلة من المثقف العضوي اتسمت عموماً بالشكلائية المغرقة في الظاهرية، والمتمثلة في الارتهاان التام للمؤسسات السياسية والحزبية، في زمن وهج الفكرانيات القومية والعروبية وغيرها، وهو ما تمّ نعته بالمثقف المناضل أو الداعية، وفق عبد الإله بلقزيز.

لذا، لم يكن مستغرباً، في ظل أوضاع دولية ومحلية جديدة اتسمت بالانحسار الشديد الذي شهدته المشروعات السياسية والفكرانية الكبرى للقرن العشرين، والسقوط المدوي لأبرز هذه الفكرانيات: الحديث عن "موت المثقف" و"نهاية الداعية"، ذلك نظراً لتلاشي الأدوار الطلائعية والرسولية التي كان يقوم بها المفكرون وصناع الآراء في حقول الإنتاج الرمزي آنذاك، بوصفهم الصفوة الثقافية التي من واجبها قيادة التشكيلات الاجتماعية والسياسية المختلفة نحو التغيير المنشود. وعلى الرغم من التحفظات الكثيرة التي أثّرت حول هذا الإدعاء العريض، فإنه قد أعاد إلى واجهة الهمّ الثقافي أسئلة شائكة تتعلق بالحقول الثقافي والإنتاج الفكري، وتنصبّ أساساً على المثقف والمهام المنوطة به، وكذلك المثقف وعلاقته بالسلطة والرمز، إضافة إلى مشكل الخطاب الثقافي وعلاقته الجمهور. ولمحاولة معالجة هذه القضايا والإجابة على هذه الأسئلة، ليس من العجب في شيء أن يواصل المفهوم طرق منعرجات جديدة، وفتح مسارات مهمة تنسجم مع ما تشهده حياة الناس من تغيير وتعقيد.

(10) إدوارد سعيد، **صور المثقف**. غسان غصن (مترجمًا)، (بيروت: دار النهار، 1996)، ص 22.

(11) الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية**، ص 25.

2. المنعرج الرقمي

لا شك في أن أبرز التطورات التي شهدتها عصر ما بعد الصراعات الأيديولوجية والاستقطابات الفكرانية الحادة هو الانفجار المعلوماتي الهائل، والانتشار الواسع لوسائل الإعلام وتكنولوجيا التواصل، عبر استخدام شبكة معقدة من الأجهزة الذكية واللاسلكية، وهو ما تمّ نعته بـ "الثورة الرقمية". هذه الثورة التي حوّلت عالمنا الممتد في أبعاده المكانية والزمانية التقليدية إلى "مجتمع شبكي" صغير تغيرت فيه مفهومات المادة والفضاء والزمان، "فالزمن تكثف، والمكان تقلص وتميع"⁽¹²⁾. وإذا كانت ثمة جهود جدية "لوضع تصور لروح الحقبة المعاصرة"، فإن هذا الروح لن يعدو التعبير الذي ارتضاه مجموعة من فلاسفة العصر وحكمائه، مثل مانويل كاستلز ودارن بارني وآخرون، وهو "المجتمع الشبكي"، وأن روح عصرنا هي روح الشبكة"⁽¹³⁾، بامتياز. وعلى الرغم من أن هذا الوصف يعكس إلى أي حد أصبحت الرقمية متجذرة في وعينا وسلوكنا اليومي، فإنني فضلت في هذه الدراسة أن أنعت هذه الظاهرة بـ "المنعرج الرقمي"، وذلك لأسباب ثلاث: مفاد الأول أنه على الرغم من كون الظاهرة منعطف إنساني مهم، فإنها لن تكون آخر هذه المنعطفات. يستند الثاني إلى ما تتيحه المادة اللغوية لـ (عرج)، ويفيد معنى العروج الصعود إلى مراقي الرقمية وعوامل التخيّل الافتراضية التي لا يمكن أن تنتجها الثقافة التقليدية العرجاء. ويكمن الثالث في مناسبة مفهوم الانعراج للثقافة الشبكية متعددة التفاعلات ومختلفة الأبعاد ومتداخلة الروابط والعقد.

يتسم هذا المنعطف/العروج بخصائص، وأبرزها: التفاعلية والتواصلية والافتراضية والشبكية، وهي تعكس من جهة مخالفة روحه باقي المنعطفات التاريخية التي عرفها التاريخ الإنساني، من حيث عمق تأثيرها وسرعة تمددها، وتعكس من جهة أخرى توافق هذا الروح وتشابكه ببقية المنعرجات الأخرى في النّفس الشهودي لبناء المعنى وتدفق الوجود الإنساني. لا شك في أن كل هذا كان له تأثيراته الواضحة في حياة الناس وطرق التفكير وصناعة القرار وإنتاج السلطة وتوزيعها، ففي ما يخص الحقل الثقافي والفكري الذي نحن بصدد، نجد أن من بين هذه التداعيات والتطورات ظهور أنماط جديدة من المثقفين، وهي تمتلك رؤية مستحدثة ومسيرة منطق العصر، وتستخدم وسائط التواصل المتعددة والمنفتحة، لتمرير الرسائل الخطابية وممارسة النقد. إن هذه الفئات الجديدة من المثقفين والطرق التي سلكتها في الإنتاج والتأثير والنقد قد ألفت بظلالها الكثيفة على مفهوم المثقف، بصورة السابقة التي يجوز نعتها، من الآن فصاعداً، بأنها تقليدية ومحدودة التأثير. وقد استدعى كل ذلك ضرورة إعادة تعريف مفهوم المثقف، في ضوء هذه المستجدات، وإتاحة المجال لبروز أشكال مختلفة لفئات المثقفين التي لم يكن من الممكن ظهورها، من دون وجود الشرط التاريخي المتمثل في الثورة الرقمية، وأبرز هذه الفئات هو ما دعوته، في هذه الدراسة، بـ "المثقف الرقمي".

(12) جوهر الجمّوسي، الافتراضي والثورة: مكان الإنترنت في نشأة مجتمع مدني عربي (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016)، ص 30.

(13) دارن بارني، المجتمع الشبكي، أنور الجمعوي (مترجماً)، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، ص 9.

الرافع والرقيم: المثقف العربي الرقمي رائد الحراك الثقافي العربي الرقمي
دراسة في السمات والأدوار

فمن يكون المثقف الرقمي؟ وما أدواره الجديدة؟ وما أبرز الوسائل التي يستخدمها في النقد والدعاية والتأثير؟ وما الآثار المحتملة التي يمكن أن تترتب على عمله ونشاطه؟ كل هذه الأسئلة وغيرها سنعمل على تحليلها ومعالجتها في هذا البحث، ولكن قبل ذلك لا بد من الإشارة إلى ملاحظتين اثنتين تخصان مفهوم المثقف وطبيعة أدواره الاجتماعية في نظرنا: ترتبط الملاحظة الأولى بمفهوم المثقف نفسه، فقد سبق أن بينّا أن ميلاد المفهوم حديث، وقد ارتبط بقضية دريفوس، لهذا اختلفت أنظار المثقفين العرب حول مدلولات المصطلح وأدواره التاريخية ومدى وجوده في التاريخ العربي من عدمه. فمحمد عابد الجابري حاول تبينة المفهوم واستنباته في التربة العربية وتاريخها، مستعملاً "المنهج الارتدادي"، بحيث انتقل فيه من "ما بعد الأوروبي" إلى "ما قبل الإسلامي"، عن طريق المجانسة بين محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد من جهة وموقف إميل زولا من قضية دريفوس من جهة أخرى، مؤكداً أن المشتغلين بفكرهم لا يكونون مثقفين، "إلا إذا كان الوعي الفردي مهمناً عليهم"⁽¹⁴⁾، بحيث يكون المثقف بوصفه فرداً "له وعي خاص، ورأي خاص، وربما رؤية للعالم خاصة"⁽¹⁵⁾.

عليه، فإذا كان "نمة فئة من العاملين بفكرهم في الحضارة العربية الإسلامية تنطبق عليهم أكثر من غيرهم مقولة "المثقفون"، فهي بكل تأكيد الفئة التي تحمل اسم "المتكلمون والفلاسفة"⁽¹⁶⁾. ثمة رأي مغاير لطرح الجابري، وهو رأي د. عبد السلام حيمر الذي يعد أن مفهوم المثقف، بدلالته الحديثة، لا علاقة له بالمعاني التي يكتنزها مفهوم الكاتب أو الفقيه أو غيره في التاريخ الإسلامي، أو في غيره من التواريخ الأخرى، انطلاقاً من أن المفهومات والمعاني أبكار يرتبط ميلادها بالضرورة بوجود الأوضاع المادية الاقتصادية والاجتماعية المناسبة، وبعد أن يحدد أبرز هذه الأوضاع التي أدت إلى وجود هذا اللفظ في الأزمنة الأوروبية الحديثة، يؤكد أن "الأمر يعني أن هذا اللفظ لا يجرّ وراءه تاريخاً طويلاً"⁽¹⁷⁾. وثمة رأي ثالث في الوسط، وهو رأي خالد زيادة الذي لا يرى بالضرورة ارتباط ميلاد مفهوم المثقف بالحضارة الغربية حصراً، ولكنه في الوقت نفسه لا يترد بالمفهوم إلى لحظات غابرة في التاريخ العربي الإسلامي، بل يعد أن "ولادة المثقف في البيئة العربية ترتبط بتجربة التحديث في عصر النهضة والتنظيمات"، ولكن في الوقت نفسه لا يمكن فهم وظيفته، في ضوء الوظائف التي شغلها من قبل الفقهاء وكتاب الدواوين.

ما يهمنا أساساً من استعراض هذه المواقف جميعها ليس معرفتها فحسب، بل تمثّلها وتبينها قبل بيان الموقف المناسب، في هذا البحث، من هذا المفهوم، فالمعنى الذي تنحاز إليه هذه الدراسة هو إمكان وجود المعنى والدور، وإن انتفى وجود المبني/اللفظ في لحظات تاريخية بعينها، فالعبرة للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني التي قد يتأخر ورودها،

(14) الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، ص 34.

(15) الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، ص 34.

(16) الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، ص 33.

(17) حيمر، في سوسيولوجيا الثقافة والمثقفين، ص 50-51.

وليس في هذا الموقف أي انتصار لأسبقية أو أفضلية المعنى على اللفظ، بأي وجه من الوجوه، إنما فقط محاولة إدراك الأدوار الاجتماعية والوظائف التاريخية للحقائق والمفاهيم وتقديرها، لا غير. فالمقصود بالمتقف، في هذه الدراسة، هو الفاعل الاجتماعي المنتج للمعرفة، بقصد تفسير المجتمع وتغييره، فهو لا يقتصر فقط على تغيير العالم، وفق ما يريد ماركس، ولا على تفسيره فحسب، نائياً بنفسه عن تغييره، وفق ما يرى عبد الإله بلقزيز⁽¹⁸⁾، بل يراوج بين الدور الرمزي المتمثل في الإنتاج المعرفي والدور الاجتماعي، عن طريق الانخراط الواعي والعالم في قضايا المجتمع، استنهاضاً وتنويراً ونقداً، فالمتقف "واعي مسؤول"⁽¹⁹⁾، وفق ما يقول علي شريعتي. وبهذا التعريف نجعله يتميز من نمطين من حاملي الأفكار المحشورين في سلك المتقفين، وهما: الخبير والمناضل السياسي.

أما الملاحظة الثانية، فترتبط بتاريخ المتقف ومساره، وهو ما أسميته بـ "التاريخ المنعرج للمتقف"، تعبيراً عن معاني المنعرجات والمنعطفات التي عرفها هذا التاريخ، وإمعاناً لمجمل النجاحات أو الإخفاقات التي راكمها، خلال تاريخه الطويل، وكذلك ابتعاداً عن المنهج الخطي في تناول الظواهر المجتمعية وتحليلها. لكن، ما لم يكن في الحسبان هو أن انفتاحنا على هذه المادة اللغوية (عرج) ألهمنا أداة لغوية تحليلية قيمة في رصد الموضوع ومقارنته، فاستعملنا إضافة إلى التاريخ المنعرج مصطلح "المنعرج الرقمي"، للدلالة على التطور الأبرز الذي شهدته مفهوم المتقف في العصر الرقمي وانعطافه نحو توظيف الرقميات، وسنوظفه لاحقاً في استنباط عدد من الاصطلاحات، لتوليد المعاني ووصف الظواهر من قبيل "العرجة الرقمية" و"العرجة موضع العرج"، لوصف "الفجوة الرقمية" التي تفصل العالم العربي عموماً، ومتقفيه عن العالم الغربي الذي قطع أشواطاً مشهودة في هذا الباب، ومنه أيضاً "العرج الرقمي"، لوصف الداء والقصور الذي يتلبس المتقف التقليدي المستنكف عن "العروج" إلى العالم الرقمي وغيره. ذلك، انطلاقاً من أن لهذه المادة اللغوية ثلاثة أصول: الأول يدل على ميل وميل، والآخر على عدد، والآخر على سمو وارتقاء⁽²⁰⁾، وقد استعملنا هذه المادة للدلالة تارة على الميل، وتارة أخرى على السمو والارتقاء.

3. المنهج المعتمد

بما أن هذا البحث يتقصد الحفر في الأدوار الثقافية والتأثيرات الاجتماعية والسياسية للمتقف الرقمي، ومدى قدرته على ممارسة أدواره المتمثلة أساساً في صناعة المعرفة والنقد والتنوير وتوجيه الرأي العام، ومن ثمّ التأثير في القرارات والسياسات العمومية، وكذلك بحث مدى تأثير هذه الممارسات والأدوار في تطور مفهوم المتقف نفسه؛ فإنه يفترض أن يقوم على شقين: أحدهما بحث نظري يروم رصد تطور مفهوم المتقف الرقمي ومدى صلتها بالحراك الرقمي. وثانيهما

(18) عبد الإله بلقزيز، نهاية الداعية: الممكن والممتنع في أدوار المتقفين (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2010)، ص 175.

(19) علي شريعتي، مسؤولية المتقف، إبراهيم الدسوقي شتا (مترجماً)، (بيروت: دار الأمير للثقافة والعلوم، 2007)، ص 126.

(20) أبو الحسن أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة. عبد السلام محمد هارون (محققاً)، (دمشق: دار الفكر، 1979)، 302/4.

الرافع والرقيم: المثقف العربي الرقمي رائد الحراك الثقافي العربي الرقمي
دراسة في السمات والأدوار

الحراك الثقافي الرقمي، على وجه الخصوص، والآثار المحتملة لهذا التطور في مفهوم المثقف وأدواره التاريخية. وسأحاول الاعتماد في هذه الدراسة على علم الاجتماع الثقافي وأدواته المعرفية ومفهوماته التفسيرية، في تفكيك البنى المعرفية والسمات العامة والأدوار الجديدة للمثقف الرقمي. ذلك، بما هو (علم الاجتماع الثقافي) يُعنى بتحليل "طبيعة العلاقات والترابطات الموجودة بين أنماط الإنتاج الفكري وسماته العامة من جهة، ومعطيات البنية الاجتماعية بكل أبعادها، وبالتالي دراسة وظائف هذا الإنتاج الفكري وآلياته وتفاعلاته في المجتمعات"⁽²¹⁾.

هذا يقودنا، بكل تأكيد، إلى الانكفاء على أحد فروع العلم المعروفة في حقول الدراسات الاجتماعية بـ "علم اجتماع المثقفين"، وهو وإن كان "الأمر يتعلق باختصاص فرعي ما زال قيد التشكل، ومحاولة محفوفة بالعقبات"⁽²²⁾، خصوصاً في المستوى النظري (أما الدراسات الفعلية المنتمية لحقول علم الاجتماع حول المثقفين، فقد انطلقت منذ نهاية العقد الثاني من القرن العشرين)⁽²³⁾، فإنه في المقابل يمكننا من تحليل المكانة التي يحتلها المثقفون في مجتمعاتهم، وخصائصهم الاجتماعية، والأدوار والسمات التي تميزهم، في ظل سياق اجتماعي وثقافي محدد، والتأثيرات المحتملة والفعلية التي يمارسونها في جمهورهم. وبالتأكيد، فإن هذه المناهج العلمية ترفض وصف المثقفين بأنهم مجرد منتجي الرموز والدلالات والمعاني، من دون استحضار السياقات التاريخية والاجتماعية لهؤلاء المنتجين ومنتجاتهم، بوصفهم فاعلين اجتماعيين في المقام الأول.

وسأستعين كذلك في الجانب النظري بإحدى الرؤى المتقدمة في تحليل الأبعاد الاجتماعية للرقمية وعلاقتها بتوزيع السلطة داخل المجتمع، وهي رؤية عالم الاجتماع مانويل كاستلز Manuel Castells، بخصوص "سلطة الاتصال"، وهو أحد كبار المتخصصين في دراسة تكنولوجيا الاتصال وتحليلها. هذه الرؤية التي بسطها في كتاب يحمل العنوان نفسه (سلطة الاتصال Communication Power)، حيث يجادل فيه بأن "عملية صياغة وممارسة علاقة السلطة تغيرت بشكل حاسم في السياق التكنولوجي والتنظيمي الجديد الناتج عن ظهور شبكات الاتصال الرقمية"⁽²⁴⁾، وقد أفدت من هذه الدراسة المهمة في شيئين لهما علاقة بالبحث الذي أنجزه هنا، وهما:

(21) عبد الغني عماد، *سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة* (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006)، ص 87.

(22) ليكلرك، *سوسيولوجيا المثقفين*، ص 12-13.

(23) Charles Kurzman and Lynn Owens, "The Sociology of Intellectuals", *Annual Review of Sociology*, Vol. 28 (2002), Pp 63-90.

(24) مانويل كاستلز، *سلطة الاتصال*، محمد حروفش (مترجماً)، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2014)، ص 29.

- عد السلطة شبكات متداخلة ومتفاعلة من الممارسات الاجتماعية، وأن "السلطة السياسية مجرد بعد واحد للسلطة"⁽²⁵⁾، فالسلطة علاقة لا خاصة⁽²⁶⁾. يستند الرجل في تأسيس معمار هذه النظرية إلى "بناء اجتماعي محدد: مجتمع الشبكات"⁽²⁷⁾ الذي يقوم "هيكله الاجتماعي حول شبكات تنشطها تكنولوجيا الاتصال والمعلومات"⁽²⁸⁾. وبناءً على هذه النظرية يمكن عد الحقل الثقافي أحد مراكز السلطة المهمة التي ينبغي تفعيل سلطتها الرمزية وتقويتها، وهي المتمثلة في إنتاج الخطاب عن طريق تفاعل المثقف وباقي مراكز السلطة الاجتماعية الأخرى، وكذلك مقاومة هيمنة السلطة السياسية التي تعتمد أساساً على العنف والإكراه، وليس ثمة من قنوات يمكن أن تتيح تحقيق هذين التحديين، مثلما يتيح العروج إلى عالم الرقميات الذي يبقى المهمة التاريخية الوقتية التي يجب على المثقف العربي أن ينجزها، عاجلاً غير آجل.

- عدّ سلطة الاتصال سلطة مركزية في المجتمع الحديث، فصاحبنا يرى أن "الصيغة الأكثر أصولية للسلطة تكمن في القدرة على تشكيل العقل البشري"⁽²⁹⁾، وأن وسائل الإعلام والاتصال تلعب دوراً محورياً في هذه المعركة، وهو ما يفسر سعي السلطة، بكل أنواعها، إلى التحكم والسيطرة على وسائل الاتصال. لكن النقالات النوعية التي عرفتها طرق الاتصال في العالم الرقمي قلبت هذه المعادلة، وأخرجت وسائل الاتصال من دائرة الاحتكار، خصوصاً من طرف الدولة والشركات الكبرى، وأعادت المنزلة إلى مؤسسات السلطة المضادة التي بقيت ردحاً طويلاً من الزمن على الهامش، مثل الجمهور والمثقف. وهذا كله سيساعدنا في دراسة الظواهر المرتبطة بموضوع المثقف الرقمي وتحليلها، وهي:

- دراسة أنماط المثقف الرقمي وسماته.
- الكشف عن مدى صلة أدوار المثقف الرقمي بتطور البنيات الاجتماعية للثقافة، وكذلك التأثيرات الجدلية المتبادلة بينهما.
- تحليل شكل الحركات الثقافية الرقمية ودورها في تطوير مفهوم المثقف، ومدى أثرها في تعدد الأنماط الثقافية وتجدها.

ثاني الشقين سيكون عبارة عن بحث ميداني يهدف إلى الكشف عن الفاعلية الاجتماعية للمثقف الرقمي، ومدى نجاحه في اضطلاع بالمهام والأدوار الجديدة التي فتحتها أمامه الحراك الثقافي الرقمي. وسأعمل في هذا الخصوص على آيتين: آلية المقابلة الفردية التشخيصية مع مثقفين مغربيين ناشطين رقمياً: الأستاذ عبد الرحيم العلام والأستاذ منتصر

(25) كاستلر، سلطة الاتصال، ص 30.

(26) كاستلر، سلطة الاتصال، ص 38.

(27) كاستلر، سلطة الاتصال، ص 29.

(28) كاستلر، سلطة الاتصال، ص 54.

(29) كاستلر، سلطة الاتصال، ص 28.

الراقيم والرقيم: المثقف العربي الرقمي رائد الحراك الثقافي العربي الرقمي
دراسة في السمات والأدوار

حمادة⁽³⁰⁾. ذلك من خلال شكلين لهذه المقابلات: مقابلة مقننة مباشرة، ومقابلة مقننة عبر المراسلة⁽³¹⁾، فقد أجريت مقابلة فردية مباشرة مع الأستاذ عبد الرحيم العلام يوم 19 تموز/يوليو 2017 بمدينة المضيق شمال المغرب، وأجريت مقابلة عبر المراسلة مع الأستاذ منتصر حمادة، حيث أرسلت إليه الأسئلة عبر البريد الإلكتروني يوم 13 تموز/يوليو، وتلقيت الإجابة يوم 5 آب/أغسطس 2017. والغرض من هذه المقابلات هو الوقوف عن كثر على أنواع المثقف الرقمي وكيفية ممارسته أدواره ومدى مغايرة هذه الأدوار لفعل المثقف التقليدي ووظائفه، وكذلك محاولة رصد التجربة الذاتية للمثقف الرقمي وأرائه الخاصة حول الموضوع وقضاياها.

وألية ثانية تتبع من خلالها الصفحات الرقمية لهؤلاء المثقفين على مواقع التواصل الاجتماعي، وخصوصاً الأستاذين الكريمين اللذين أجريت معهما المقابلات، وسأفصل الحديث عن ذلك لاحقاً. وسبب التركيز على مواقع التواصل الاجتماعي، في هذا البحث من دون غيره من القنوات والأنشطة الرقمية للمثقفين، ترجع إلى سببين: أولهما المكانة الكبيرة والاكتمال التام لهذه المواقع عالم الرقميات، وفق ما تشير إلى ذلك أغلب المؤشرات، مثل المؤشر العربي والمرصد الإحصائي للمحتوى العربي في شبكة الانترنت وغيرهما. ثانيهما صعوبة تتبع مختلف النشاط الرقمي في هذا البحث المحدود زمناً ومساحةً.

4. فرضية البحث

إن الفرضية التي يمكن الانطلاق منها هي: كلما عرّج المثقف نحو العالم الرقمي، لممارسة أدواره الثقافية والاجتماعية، كان تأثيره أكبر، وتوجيهه الرأي أوسع، وانفلاته من الرقابة أجدى، وتجديده مفهومه وسماته التعبيرية أظهر وأوضح، في المقابل، كلما أعرض المثقف عن ترقيم أدواره، أصابه العرج وأصبح دوره محدوداً وتأثيره محصوراً، وبعبارة أخرى: تفترض هذه الدراسة أن المثقف الرقمي أوسع انتشاراً وأكثر تأثيراً من نظيره التقليدي المعتمد على الوسائل التقليدية في ممارسة أدواره، وكذلك أقدر على تطوير مفهوم المثقف نفسه وتجديده، من خلال تعميق أدواره المعهودة وتجديد أدواته الخطائية. عليه، فإن السؤال المركزي الذي ستحاول هذه الدراسة الإجابة عنه هو: ما أهم الأدوار الطلائعية والسمات التعبيرية التي يمتاز بها المثقف الرقمي، ويعمل من خلالها على إثراء الحراك الرقمي الثقافي وتفعيله وتوجيهه؟ وما مدى تأثير هذه الأدوار والسمات التعبيرية في صناعة القرار من جهة، وتطور مفهوم المثقف نفسه من جهة أخرى؟

من ثم، فإن الأطروحة الأساس التي ستحاول الدراسة العمل على المرافعة عنها هي: قدرة المثقف الرقمي على إعادة صياغة جملة التصورات النمطية التي تمّ نسجها، حيال أداء المثقف أدواره ولزومه سمات تعبيرية ثابتة لا تتبدل، وكذلك زعرته الاعتقادات المرتبطة بمجمل الوشائج التي تربطه بالمجتمع، ومن ثمّ قدرته على صياغة الرأي العام وتوجيهه، في

(30) سأعرف بهما في فقرة لاحقة (حوار ومتابعة) من هذا البحث.

(31) مجموعة مؤلفين، مقدمة في مناهج البحث العلمي الاجتماعي (معهد الجمهورية لمنهجيات البحث العلمي، 2016)، ص 130.

أفق إحداث التأثيرات المرغوبة في صناعة القرار. ذلك أن المثقف لم يعد يعمل من خارج أو أعلى (النخبة الثقافية)، بل أصبح يعمل من داخل الاحتكاك بجمهوره العريض ومن خلاله، وهذا تطور لافت لم يكن في حساب النخبة الثقافية التقليدية.

أولاً: الحراك الثقافي الرقمي

1. من الفضاء العام إلى الفضاء الرقمي

يعود الفضل في التفكير في العمومية إلى إيمانويل كانط الذي ميّز بين الاستعمالين الخاص والعام للعقل. "الاستعمال العمومي للعقل" هو الذي وفر الأرضية الصالحة ليورجن هابرماس لتأمل مصطلح "الفضاء العام"⁽³²⁾ ودراسته، بمدلولاته الحديثة. ذلك في كتابه "التحول البنائي للفضاء العام"⁽³³⁾ الذي رصد فيه نشأة ما يسميه "النموذج الليبرالي للفضاء العام البورجوازي"⁽³⁴⁾ وتحولاته في القرن الثامن في أوروبا، من خلال حاجة الطبقة البورجوازية إليه، لتجاوز النظام الإقطاعي المهيمن آنذاك، فقد "ساعد توطيد الحقوق المدنية التي تضمن حرية التنظيم وحرية التعبير للأفراد، ونشأة الصافة الحرة، على ظهور مساحات مادية كالمقاهي والصالونات والدوريات الأدبية، يستطيع المواطنون فيها الانخراط في نقاشات عامة حرة"⁽³⁵⁾. وقد كانت هذه المساحات مستقلة من ناحيتين: "فالمشاركة كانت فيها طوعية، فضلاً عن أنها كانت تتمتع بالاستقلال النسبي عن النظامين السياسي والاقتصادي"⁽³⁶⁾.

الفضاء العام، في التصور الهابرماسي، هو "تجمعات طوعية لمواطنين مستقلين يجمع بينهم هدف مشترك، ألا وهو استغلال منطقهم في نقاش غير مقيد يدور بين أنداد"⁽³⁷⁾، حيث ساعد ذلك المشاركين في تلك المناقشات على اكتشاف احتياجاتهم المشتركة والتعبير عنها. من ثم صياغة تصور محدد للمصلحة العامة التي ستؤدي حتمًا إلى تنامي سلطة الرأي العام والمجتمع المدني وتأثيرهما في سلطة الدولة وصناع القرار، فهو من الناحية المفهومية، كما تؤكد ذلك نانسي فريزر،

(32) رشيد العلوي، "الفضاء العمومي من هابرماس إلى نانسي فريزر".

<http://mominoun.com/pdf/2014-11/545e02a2d35592087784350.pdf>

(33) Jurgen Habermas, *The Structural Transformation of The Public Sphere*, Thomas Burger and Frederick Lawrence (trans), (Cambridge, Massachusetts: The MTC Press, 1991).

(34) Habermas, *The Structural Transformation of The Public Sphere*, p. xviii.

(35) جيمس جوردن فينليسون، *يورجن هابرماس: مقدمة قصيرة جدًا*، أحمد محمد الروبي (مترجمًا)، (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2015)، ص 27.

(36) فينليسون، *يورجن هابرماس*، ص 27.

(37) فينليسون، *يورجن هابرماس*، ص 27.

يختلف عن الدولة؛ لأنه في الأصل موضع لإنتاج الخطابات التي تكون من حيث المبدأ ناقدة للدولة، وتداولها. ومن الزاوية نفسها، يختلف عن علاقات السوق في الاقتصاد الرسمي، فهو بالأحرى فضاء للعلاقات الخطابية ومسرح للمناقشة والتداول⁽³⁸⁾.

لكن هذا التصور تعرض لانتقادات أقرّ بوجاهة كثير منها هابرماس نفسه، في مقدمته للطبعة السابعة عشر للكتاب، مثل انتقادات جيوف إلي G. Eley وطومبسون E.P. Thompson الجدية، وخصوصاً تلك المتعلقة بإسهامات أطراف أخرى غير بورجوازية في تشكيل الفضاء العام، مثل النساء وصغار الفلاحين والطبقة العاملة التي استبعدتها هابرماس خلال اشتغاله على المفهوم، ولم يشر إلى مجموعات أخرى خارج النطاق الأوروبي، مثل السود الذين بادروا إلى إنشاء فضاء عمومي بديل في الولايات المتحدة بين سنتي 1880 و1920⁽³⁹⁾. سأشير فقط هنا باقتضاب إلى بعض الانتقادات التي وجهتها الباحثة الأميركية نانسي فريزر، بقصد فتح أقواس جديدة لتوسيع هذا المفهوم، ليشمل مجالات جديدة، وذلك أن انتقادها "النموذج الليبرالي للفضاء العمومي البورجوازي" يتركز على أسس رصدت من خلالها ثغرات في التصور الهابرماسي، ولكنني سأركز هنا فقط على أساسين، لصلتهما بموضوع البحث، وهما:

الأساس الأول يتمثل في كون الفضاء العام البورجوازي الذي رصده هابرماس هو محض نموذج مثالي وطوباوي استكان إلى فئات محدودة في المشاركة الفعلية، واستبعد النساء من جميع الطبقات والإثنيات، وكذلك العوام بذرائع مختلفة، جندرية أحياناً وعنصرية في أحيان أخرى⁽⁴⁰⁾، فعلى الرغم من أنه من الناحية النظرية فتح باب المشاركة أمام الجميع، لكنه "فشل في اختبار فضاءات أخرى غير بورجوازية، مثل الطرق المختلفة التي عملت من خلالها المرأة في أميركا الشمالية على الوصول إلى الحياة السياسية العامة، على الرغم من استبعادهن من الفضاء العام الرسمي، وهذه المحاولات وثقتها ماري ريان Mary Ryan"⁽⁴¹⁾ في دراستها، فالأبحاث الإسطغرافية المختلفة، ومنها أبحاث ماري ريان، أظهرت أن الفضاء العام لم يكن حكراً على البورجوازيين، بل ثمة جماهير أخرى مضادة عاصرت الجماهير البورجوازية منذ البداية، وليس فقط في أواخر القرن التاسع عشر، كما ذكر هابرماس، مثل صغار الفلاحين والنساء والطبقة العاملة التي اعترضت على معايير الاستبعاد، وحاولت تطوير بدائل موازية⁽⁴²⁾.

الأساس الثاني يظهر في إقرار فريزر "بالحاجة إلى تجاوز نظرية هابرماس، بالنظر إلى كونها مبنية على أسس وطنية ضيقة (الإطار الويستفالي) التي تجاوزها التاريخ، ولتعارض هذه النظرية مع معطيات الواقع الاجتماعي الجديد الذي

⁽³⁸⁾ Nancy Fraser, *Rethinking the public Sphere* (Cambridge, London: The MIT Press, 1992), Pp. 110- 111.

⁽³⁹⁾ رشيد العلوي، "الفضاء العمومي من هابرماس إلى نانسي فريزر".

⁽⁴⁰⁾ Frase, *Rethinking the public Sphere*, p. 118.

⁽⁴¹⁾ Frase, *Rethinking the public Sphere*, p. 115.

⁽⁴²⁾ Frase, *Rethinking the public Sphere*, p. 116.

كشفت عنه نظريات جديدة في التاريخ والعرق والنوع والثقافة". بحيث "لم تتم أشكلة نظرية الفضاء العمومي إلا في العقود الأخيرة، بفضل تنامي الظواهر العابرة للأمم والمرتبطة بالعولمة أو بما بعد الاستعمار أو بالتعددية الثقافية، حيث أصبح من الضروري بحث إمكانية وضروية إعادة تشكيل نظرية الفضاء العمومي، على أسس عابرة للأمم (دولية، عالمية)" (43). والقصد من هذا النقد الذي مارسه فريزر هو صياغة أطروحة جديدة حول فضاء عمومي كوني يتجاوز الحدود السيادية التقليدية، أو ما تطلق عليه في دراستها "نصور ما بعد البرجوازي للفضاء العمومي" (44).

هذه الملاحظات، إضافة إلى التغيرات العميقة التي شهدتها طرق التواصل والخطاب في العقود الأخيرة، تشجع أماننا الباب على مصراعيه، لمحاولة توسيع مفهوم الفضاء العام على مستويين: مستوى أفقي يتسع من خلاله الفضاء العام لكل التشكيلات الاجتماعية من دون تمييز، كما يتجاوز فيه تبادل المناقشة الحرة القيود الوطنية بالمعنى التقليدي لهذا المفهوم. ومستوى آخر عمودي يتخطى فيه التواصل والمناقشات الأبعاد المادية للزمان والمكان، ويتجاوزهما إلى معاني افتراضية يتم العروج إليها، عبر ترقيم النشاط التواصلية والخطابي للإنسان. فالفضاء الرقمي هو فضاء افتراضي موشج بوسائط تكنولوجية وألكترونية عدة، ويتوحد فيه الزمان والفضاء، كما يقول جويل دو روزناي (45) Joel de Rosnay، حيث يقبع خلف تلك الوسائط المتعددة أفراد كثيرون، من جنسيات وأعمار وأديان ومهن وتوجهات سياسية مختلفة، والجامع بين هذا الجمهور الواسع هو أنهم يعملون جميعاً على إنتاج الخطابات والعلامات المختلفة، ويتداولونها في ما بينهم بصورة حرة وتلقائية.

فالفضاء الرقمي، بهذا التعريف، يتجاوز الفضاء العام، بالمعنى الهابرماسي ذي الأسس المادية المعلومة. وباستحضار الملاحظات التي ذكرناها آنفاً، بصدد توسيع المفهوم، يمكن القول إن الفضاء العام الرقمي يتسم بالسماوات العامة الآتية:

- هو فضاء افتراضي غير مادي، ويتجاوز الزمان والمكان، و"يوفر فضاءً متعدد الأبعاد" (46) عبر عنه بعضهم بـ "موت المسافة" (47)، وهو بهذا المعنى يلخص تاريخ الإنسان الطويل وطموحه الجارف في التعالي على الزمان والمكان وتجاوز مقولاتهما الفيزيائية الثقيلة. يقول سعيد يقطين، في هذا الصدد، إن "نجاح الإنسان في ابتكار الفضاء الشبكي دليل كبير

(43) رشيد العلوي، "الفلسفة بصيغة المؤنث: نانسي فريزر".

الفلسفة-بصيغة-المؤنث-نانسي-فريزر/443711/article/home/aaawsat.com/

(44) Fraser, *Rethinking the public Sphere*, p. 136.

(45) حجبية قاوق، "الفضاء العمومي الإلكتروني والتعبئة السياسية الذكية".

http://democraticac.de/?p=44392

(46) الجُمُوسِي، الافتراضي والثورة، ص 24.

(47) SAid Saddiki, "Transnational Virtual Space", *Revue de droit et d'économie*, No. 24 (Décembre 2009), p. 140.

الراقم والرقيم: المثقف العربي الرقمي رائد الحراك الثقافي العربي الرقمي
دراسة في السمات والأدوار

على مكابدة الإنسان القديمة مع الزمان والفضاء، ورغبته في تحقيق مجال أوسع للإحاطة بالفضاء والانغمار فيه والتحليق في أجوائه⁽⁴⁸⁾، وهو ما تأتي له مع الفضاء الرقمي.

- كونه يقوم على الوسائط الرقمية والتكنولوجية المتصلة في ما بينها، عبر شبكة من العلاقات الشبكية أو الوظائف المترابطة، فهذه الأجهزة تكون محض وسائل تكنولوجية تقدم خدمات محدودة، ولكنها تتحول إلى وسائط منتجة للفضاء، متى تم وصلها في ما بينها، أو تم تفعيل برامجها المختلفة التي تترابط لأداء مهام معينة، فيتم بذلك العروج بواسطتها إلى إنتاج الخطاب وتداوله رقمياً.

- كونه يقوم على إنتاج الخطابات وتداولها، فمن السمات الرئيسة للعالم الرقمي: التفاعلية والتواصلية، كما سنفصل لاحقاً، فهو فضاء مفتوح للتشاور والمناقشة وممارسة الحوار وإنتاج الرموز والدلالات وتداولها، بصورة حرة وتلقائية تتجاوز الحدود والمعوقات وأنواع الرقابة المختلفة كلها، بصورة لم يسبق لها مثيل في تاريخ البشرية.

- كونه فضاء تسامحي بامتياز، بخصوص اختلاف الآراء وتنوع الاقتناعات، فالفضاء العام الرقمي أكثر تسامحاً من نظيره المادي، كما يقول الأستاذ عبد الرحيم العلام في المقابلة الشخصية التي أجريتها معه، ويوضح رأيه بقوله إن الفضاء الرقمي يتيح لنا التداول الحر والتفاعل الإيجابي، ويوصلنا إلى توافقات أو اعتماد رأي الأغلبية، بناءً على الحجج والأدلة، وغالباً ما تتم المناقشات فيه بصورة محادثات في تطبيق *WhatsApp*، حيث إن أحد المشاركين يتكلم والآخر يستمع، من دون مقاطعة وحتى ينتهي المتحدث الأول من الكلام، ثم يأخذ الثاني دوره وهكذا دواليك. أما في الفضاء المادي، فإننا نعيش في "كيوتوهات" مغلقة، خصوصاً في الدول العربية، فالمختلفون لا يجتمعون ولا يستمع بعضهم إلى بعض⁽⁴⁹⁾.

هذه الميزات أضفت على الفضاء العام الرقمي أبعاداً جديدة خوّلته قدرة رهيبية على خلخلة المفهومات التقليدية وزعزعة الاعتقادات السائدة، ومنحته أيضاً القدرة على خلق التأثيرات الواسعة في مختلف الصُّعد السياسية والاجتماعية والثقافية، ومن تلك التأثيرات المهمة نذكر ما له صلة بالموضوع محل البحث:

- إعادة صياغة التشكيلات الاجتماعية المختلفة وتأليفها، ومراجعة التعريفات النمطية للفاعلين الاجتماعيين والأدوار التي يقومون بها، وكذلك إعادة النظر في المقاربات والمفهومات العلمية التي يتم بها تحليل هذه الظواهر، فبروز كيانات اجتماعية جديدة ذات صبغة افتراضية يسميها جوهر الجموسي "الجماعات الافتراضية"⁽⁵⁰⁾، مثل المنظمات الأهلية والشبابية والنسائية التي تتجاوز الحدود الجغرافية الضيقة وتعتمد أساساً على مجتمع المعرفة ذي السيولة المعلوماتية الهائلة؛ ولّد نوعاً من الاستقلالية لدى هذه الجماعات ومنحها القدرة المفاجئة على الانبثاق افتراضياً، والمرونة اللازمة لمسيرة

(48) سعيد يقطين، النص المترابط ومستقبل الثقافة العربية: نحو كتابة عربية رقمية (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2008)، ص32.

(49) أُجريت مقابلة مع الأستاذ عبد الرحيم العلام يوم 19 يوليو/ تموز 2017 في مدينة المضيق المغربية. سأشير إليها، من الآن فصاعداً، بـ "عبد الرحيم العلام: المقابلة".

(50) الجموسي، الافتراضي والثورة، ص33.

الواقع المادي وصناعة الحدث. ولعل الجدل بخصوص إسهام هذه الجماعات الجديدة في تدفق أحداث "الربيع العربي" يستند إلى كثير من الصديقة.

- بلورة مفهوم متعدد الجنسيات للصالح العام الذي هو لب الفضاء العام بالمعنى الهابرماسي، إذ إن الهدف الرئيس من المناقشات الحرة والمفتوحة للأفراد داخل هذا الفضاء، هو اكتشاف احتياجاتهم المشتركة والتعبير عنها. لكن الفضاء العام الرقمي، بتجاوزه الحدود الوطنية التقليدية، يصبغ هذه المصالح المشتركة بصبغة عالمية، مثل تلك المتعلقة بقضايا حقوق الإنسان ونشر قيم الحرية والديمقراطية والمحافظة على البيئة ومحاربة الجريمة وغيرها. كل هذا ينعكس بآثاره الكبرى في المفهوم الاجتماعي للثقافة، وكذلك في مفهوم المثقف وأدواره، في ظل هذه التغيرات العميقة في البيئة التي ينشط فيها.

- القدرة على توجيه الرأي العام وخلقه أحياناً، وكذلك التأثير في صنّاع القرار، وتسديد السياسات العامة وتصويبها، ففي المستوى العالمي يمكن رصد الجهد الجبار الذي يقوده موقع (Avaaz العالم يتحرك) الرائد في مستوى التأثير في القرارات العالمية والمحلية التي تمس الجماعة البشرية، ذلك أن القائمين عليه يرومون "تحمل مهمة ديمقراطية بسيطة: تنظيم المواطنين من كل مكان، كي يتمكنوا من المساعدة في ردم الهوة بين العالم الذي نعيشه اليوم والعالم الذي يريده أغلب الناس في كل مكان"، بحيث "إن نموذجنا التنظيمي عبر الإنترنت يمكن الآلاف من الجهود الفردية، مهما كانت صغيرة، أن تتوحد وتصبح قوة جماعية مؤثرة"⁽⁵¹⁾.

وقد تم إطلاق الموقع سنة 2007، ويقوم بإطلاق حملاته بست عشرة لغة، ووصل عدد أعضائه عبر العالم إلى أكثر من 44 مليون عضواً في 194 دولة، ويتخذ إجراءات عدة، مثل "توقيع العرائض وتمويل الحملات الإعلامية والإجراءات المباشرة وإرسال الرسائل الإلكترونية، لحشد المواقف أمام الحكومات وتنظيم المظاهرات والفعاليات"⁽⁵²⁾. وقد تمكن (آفاز) بالفعل من تحقيق نجاح حول العالم، حول قضايا عالمية ووطنية ومحلية، مثل التغيير المناخي، فقد أسهم في تحقيق اتفاق باريس المناخي، بحيث كان هذا أهم انتصار حققه الحراك من أجل مواجهة التغير المناخي حتى الآن. تقول كريستينا فيغيريس، رئيسة محادثات المناخ في الأمم المتحدة: "لعبت آفاز دوراً أساسياً في حشد دعم واسع للحراك بشأن المناخ. شكراً آفاز، أنت مثل الموسيقى"⁽⁵³⁾، وقضايا كثيرة أخرى، مثل استقبال اللاجئين وحماية الغابات ومحاربة الفساد⁽⁵⁴⁾.

⁽⁵¹⁾ <https://secure.avaaz.org/page/ar/about/>

⁽⁵²⁾ <https://secure.avaaz.org/page/ar/about/>

⁽⁵³⁾ <https://secure.avaaz.org/page/ar/highlights/>

⁽⁵⁴⁾ للاطلاع على تفاصيل هذه القضايا وغيرها، يرجى زيارة موقع (آفاز).

أما في المستوى العربي، فيمكن التمثيل ببعض المبادرات التي تمت في المغرب، وكان لها تأثير في الرأي العام وصناع القرار، ففي مقابلة الأستاذ عبد الرحيم العلام حدثني عن كثير من المبادرات المدنية التي انطلقت من الفضاء الافتراضي، وكان مبادراً إليها أو مشاركاً فيها، وأدت إلى خلق أو توجيه الرأي العام في الاتجاه الذي قصده المبادرة، فبخصوص مبادرة (بيان من أجل الحكم المدني) استطاعت "تجنب النخبة التي تقف ضد الإسلاميين أن تقف مع الانقلاب في مصر"⁽⁵⁵⁾. كذلك مبادرة (القانون الجنائي لن يمر)، فقد وصل عدد المتابعين لصفحتها في فيسبوك أكثر من اثني عشر ألف شخص، وأثرت بصورة ملحوظة في المناقشات الرسمية للقانون في الدوائر الحكومية والبرلمانية.

2. الحراك الثقافي الرقمي العربي

أ. مفهوم الحراك الثقافي الرقمي

الحراك الثقافي مصطلح شائع متداول، وعلى الرغم من ذلك لم أقف على تحديد دقيق لهذا المصطلح، مثل ما هو الشأن بخصوص الحراك الاجتماعي الذي حظي بعناية فائقة في الدراسات الاجتماعية ومعاجم علم الاجتماع، ويُستخدم عادة عند التدقيق، للدلالة على "أنماط المراكز الاجتماعية التي يتنقل الأفراد بين ثناياها"⁽⁵⁶⁾. أما الحركة الاجتماعية، فيتركز مفهومها في صيغته المبدئية "على الاحتجاج السياسي، ويتناول الصلة بين المجتمع المدني والنظام السياسي، خارج أنماط المشاركة السياسية المؤسسية"⁽⁵⁷⁾، ثم تطورت بعد ذلك النظريات الاجتماعية المختلفة لمقاربة هذا الفعل السياسي للحركات الاجتماعية⁽⁵⁸⁾. ومن خلال هذا المعاني الأولية التي تمت الإشارة إليها، فإن الحركة الاجتماعية لا تكتسب قوتها الشرعية، إلا إذا حققت ثلاثة شروط أساسية: أن تجعل التغيير شرطاً وجودياً لها (الاستمرارية)، درجة معينة من التنظيم لبلوغ أهدافها⁽⁵⁹⁾، وهي المعاني التي سنحاول الاستفادة منها وتوظيفها، عند تقديم مقترحنا التعريفي للحراك الثقافي والحركة الثقافية.

بالرجوع إلى تحديد مفهوم الحراك الثقافي الرقمي، نبدأ في بنائه من خلال بيان معنى الحركة الثقافية التي يتم توظيفها عادة، لتشير إلى جملة التحولات التي تطرأ على القيم وطرق التفكير والاعتقاد المتعلقة بقضايا ثقافية بعينها، مما له صلة بأحد فروع المعرفة الإنسانية، وكذلك الطرق التي يقترب بها عدد من الفروع المعرفية إلى هذه القضايا، بحيث تشكل

(55) عبد الرحيم العلام: "المقابلة".

(56) جون سكوت، علم الاجتماع: المفاهيم الأساسية، محمد عثمان (مترجمًا)، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009)، ص 173.

(57) سكوت، علم الاجتماع، ص 176.

(58) انظر بياناً دقيقاً ومكتفياً لأهم هذه النظريات في: عبد الرحيم العطري، "سوسيولوجيا الحركات الاجتماعية"، إضافات، عدد 13 (شتاء 2001).

(59) العطري، "سوسيولوجيا الحركات الاجتماعية"، ص 19.

هذه التحولات تيارًا جديدًا في المجتمع، مناوئًا في الغالب للحركات والأفكار الغالبة، ومؤثرًا بصورة ما في أنماط التفكير وأساليب العيش ومناهج التحليل السائدة. عليه، يمكن القول إن الحراك الثقافي هو كل فعل ثقافي (استعمل الثقافة هنا بمعنى الأنشطة الفكرية القاصدة لا مجرد أسلوب حياة)⁽⁶⁰⁾ يتم إنتاجه داخل النظم الاجتماعية المتفاعلة ويكون الغرض منه تحقيق التراكمات المعرفية التي تنشئ التغيير وتحقيق الأفضل للإنسان. بذلك، نتصور أن الحراك الثقافي يتقاطع والحراك الاجتماعي ولا يذوب فيه أو يتضمنه، وهذا التقاطع معه يظهر في العديد من المشتركات بينهما، مثل فعل الحركة نفسه، وكذلك القصد إلى التغيير، إضافة إلى الفعل الواعي والمنظم.

عليه، فالحراك الثقافي في هذه الدراسة لا يستكمل معناه، إلا إذا توافرت فيه الشروط والمحددات الآتية:

- كونه فعل يتنافى مع الجمود والهمود، بخلاف ذلك، فهو يتضمن ضرورةً النشاط والحماسة وما في معناهما، ففي اللغة العربية نجد أن "الحاء والراء والكاف أصل واحد، فالحركة ضد السكون"⁽⁶¹⁾، وأغلب المعاجم تعرّف هذه المادة بضدها، إذ لا تُعرف الحركة إلا بانتفاء السكون ضرورة، ومن مقتضيات هذا المعنى وجود الاستمرارية والدوام، بحيث لا يمكننا الحديث عن حراك ثقافي حقيقي، إذا كان محدودًا في الزمان والمكان.

- طلب التغيير والقصد إلى إحداث التأثير في طرق التفكير وأنماط السلوك السائدة في المجتمع، والعروج بها نحو ما ترى هذه الحركات الثقافية أنه الأفضل للمجتمع وتشكيلاته الاجتماعية المختلفة وكيفية تنظيمه.

- الفعل المنظم الواعي القاصد الذي يهدف إلى تجاوز الوضع الراهن وإحداث التغييرات المنشودة، وهو ما يُقضي من دائرة مفهوم الحراك الثقافي، بالمعنى الوارد في هذه الدراسة، كل فعل ثقافي دال على محض أسلوب فريد في الحياة، والمرتبط أساسًا بالتعريفات الأنثروبولوجية للثقافة التي ظهرت مع الدراسات الاستعمارية، لا محض الكياسة واللطف ذات المنزع التحقيري للثقافات الغريبة الناتجة عن الرؤية الغربية المستندة إلى المركزية الأوروبية، في تحليلها وتمثلها الثقافات الأخرى "البربرية". كما أنه يستبعد النشاط التجاري الصرف الذي يتعامل والإبداعات الثقافية، بمنطق السوق، ومن دون استحضار دورها الاجتماعي ووظيفتها التغييرية.

من خلال هذه التمهيدات الضرورية، نصل إلى تحديد معنى الحراك الثقافي الرقمي الذي أعني به، في هذا البحث، كل فعل ثقافي (بالمعنى السالف) يتم إنتاجه وتداوله وتسويقه في العالم الرقمي الافتراضي أو بتعبير مختصر يتم ترقيمه. ويكمن النظر إلى الفعل الثقافي هنا في مستويين: ففي المستوى الأول لا يقتصر هذا الفعل على إنتاج النصوص المكتوبة بطريقة رقمية، بل يشمل النصوص الرقمية وكذلك الخطابات المصورة والمقاطع الصوتية والاجتماعات المباشرة الافتراضية والتطبيقات الثقافية، وغيرها من صور الفعل الثقافي التي تتم رقميًا وافتراضيًا. في المستوى الثاني، فإن هذا الفعل يشمل

⁽⁶⁰⁾ انظر المعاني المختلفة للثقافة والسياقات التاريخية لتبلورها في الدراسة الهامة لثيري إيجلتون: **فكرة الثقافة**، شوقي جلال (مترجمًا)، (القاهرة: الهيئة العامة المصرية للكتاب، 2012).

⁽⁶¹⁾ بن فارس، معجم مقاييس اللغة، 45/2.

الراقم والرقيم: المثقف العربي الرقمي رائد الحراك الثقافي العربي الرقمي
دراسة في السمات والأدوار

الترقيم والكتابة الرقمية كليهما، وقد كان الأستاذ سعيد يقطين قد فرّق بينهما في كتابه (النص المترابط)، بحيث جعل من الترقيم "عملية تحويل النص المقروء (المطبوع) أو المسموع (الشفوي)، ليصبح قابلاً للمعاينة أو السماع من خلال شاشة الحاسوب، ومن ثم في الفضاء الشبكي". في المقابل، "عندما أنتج نصاً ليتلقى على الشاشة موظفاً كل الإمكانيات التي تجعله مستجيباً للمعاينة، نكون أمام كتابة رقمية"⁽⁶²⁾.

لكننا نفضل أن نستعمل مصطلح الترقيم، بالمعنى العام الذي تُفيده الكلمة، وهو النفاذ إلى العالم الرقمي وتوظيف إمكانياته المتاحة جميعها، من أجل تقديم محتوى ثقافي، أو قل العروج من العالم المادي ذي الفضاءات المحدودة في الزمان والمكان إلى العالم الرقمي ذي الامتدادات الافتراضية التي لا يحدها زمان ولا مكان ولا مادة. بعد تحديدنا المراد بالحراك الثقافي الرقمي، بقي علينا أن نبين الصلة التي تربط هذا المفهوم بالمثقف الرقمي/الراقم الذي هو أساساً موضوع هذا البحث، فإذا كنا قد انحزنا إلى وسم الحراك الثقافي الرقمي بأنه كل فعل ثقافي واع وقاصد يتم ترقيمه، فإن ذلك يعني، في المقام الأول، المثقف الرقمي من دون غيره من الفاعلين الرقميين، فالحراك الثقافي الرقمي إنما ينتجه ويروجه ويدافع عنه ويقدمه، بما هو طريقة في التفكير ورؤية للعالم المثقف الرقمي لا غيره.

ب. الحراك الثقافي الرقمي العربي: قراءة في المحتوى الرقمي العربي

فاقت أعداد الناطقين باللغة العربية في الإنترنت 175 مليون مستخدم، بنسبة 41.7 في المئة من عدد السكان حتى آذار/مارس 2017⁽⁶³⁾، وهي نسبة في ازدياد مضطرد، وفق ما بين المؤشر العربي⁽⁶⁴⁾، على الرغم من الاختلاف في الأرقام عن إحصاءات الإنترنت العالمية Internet World Stats، كما أن اللغة العربية تحتل المرتبة الرابعة بين اللغات الأكثر استخداماً في الإنترنت⁽⁶⁵⁾. وعلى الرغم من ذلك، فإن النسبة العالمية ما زالت متدنية بنسبة 4.7 في المئة من مجموع المستخدمين في العالم، فضلاً على أن المحتوى العربي لـ "مجموع مواقع وصفحات الويب المكتوبة باللغة العربية على شبكة الانترنت"⁽⁶⁶⁾ ضعيف للغاية، فحسب الدراسة التي أجراها (موقع موضوع)، فإنها لا تتجاوز نسبة 0.89 في المئة

⁽⁶²⁾ سعيد يقطين، النص المترابط، ص 141.

⁽⁶³⁾ <http://www.internetworldstats.com/stats19.htm>

⁽⁶⁴⁾ <http://en.calameo.com/read/0012314350de191514cf1>

المؤشر العربي: استطلاع سنوي ينفّذه (المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات) في البلدان العربية التي يتاح فيها تنفيذ الاستطلاع.

⁽⁶⁵⁾ <http://www.internetworldstats.com/stats7.htm>

⁽⁶⁶⁾ المعنى الذي اعتمدته موقع موضوع في دراسته المسحية:

<http://mawdoo3.com/arcontent/>

حتى سنة 2015⁽⁶⁷⁾. وعلى الرغم من قصور هذا المؤشر عن تقديم رؤية دقيقة عن المحتوى العربي، لاستبعاده أشكالاً أخرى يمكن أن تكون جزءاً من المحتوى، مثل مقاطع الفيديو والتطبيقات الرقمية وغيرها، فإن المحتوى العربي يبقى ضعيفاً، كمّاً وكيفاً.

ولعل أول دراسة تفصيلية لهذا المحتوى هو ما قامت به (مؤسسة الفكر العربي)، من خلال المرصد الإحصائي للمحتوى العربي في شبكة الإنترنت⁽⁶⁸⁾، بحيث تم خلاله جمع وتصنيف وتحليل عينة غير مسبقة تخطت عشرين مليون وحدة، واعتمدت الدراسة مساراً تاريخياً يمتد من سنة 1995 حتى سنة 2011، وقد غطت الدراسة الإحصائية ثمانية مجالات معرفية، وهي: "التعليم، البحث العلمي، السياسة والقانون، الثقافة، الاقتصاد، القضايا الإنسانية والاجتماعية، الإعلام ووسائل الاتصال، والقضايا الأمنية العسكرية"، واعتمدت قنوات مختلفة للنشر، وهي: "المدونات والمواقع والمنتديات والقوائم البريدية والشبكات الاجتماعية وشبكات الصور وشبكات الفيديو"⁽⁶⁹⁾. وأظهرت نتائج هذا التقرير الذي نشر سنة 2013 مؤشرات دالة، بخصوص الموضوع الذين نحن بصدد معالجته، ومنها:

- بخصوص توزيع المحتوى العربي على قنوات النشر، جاءت المواقع في المرتبة الأولى، ثم الشبكات الاجتماعية ثم المنتديات ثم المدونات⁽⁷⁰⁾، وهي تعكس إلى حد بعيد خريطة النشر العربي الرقمي على الشبكة، ولكن يجب الأخذ في الحسبان أن الدراسة تفصل موقع (تويتر) عن الشبكات الاجتماعية. الشيء الذي ينتقل بهذه الوسائط الاجتماعية إلى المرتبة الأولى، إذا أضفنا بعضها إلى بعض، هذا مع الأخذ في الحسبان التنامي المتزايد لهذه الوسائط، في زمن ما بعد هذا الإحصاء.

- بخصوص توزيع المحتوى حسب التصنيف الموضوعي، يأتي المحتوى الثقافي في المرتبة الأولى بفارق كبير عن المرتبة الثانية التي يحتلها المحتوى المتعلق بالعلوم الاجتماعية، وهو مؤشر مهم الدلالة على المنزلة الكبيرة التي يحتلها المحتوى الثقافي العربي على الشبكة. أما بخصوص توزيع المحتوى الثقافي على القنوات المعنية في الدراسة، فإذا أخذنا بعض العينات من الموضوعات الثقافية التي اهتمت الدراسة الإحصائية بها، مثل: البرامج الثقافية أو الإبداع الثقافي أو السياسة اللغوية، فنجد أنها تُمرر غالباً عبر المواقع أولاً، ثم شبكات التواصل الاجتماعي، ثم المنتديات ثم المدونات ثم شبكات الفيديو في الغالب الأعم، من دون الدخول في التفاصيل، مع التذكير بالملاحظة السابقة وهي أن الدراسة تفصل موقع (تويتر) عن الشبكات الاجتماعية، بحيث إذا تمّ إضافته إليها، فغالباً ما تصبح في المركز الأول⁽⁷¹⁾.

⁽⁶⁷⁾ <http://mawdoo3.com/arcontent/>

⁽⁶⁸⁾ اعتمدنا على هذه الدراسة، على الرغم من تقادم المعطيات الإحصائية، نظراً لعدم وجود دراسات تفصيلية حديثة في هذا الباب.

⁽⁶⁹⁾ <http://arabdigitalcontent.com/section.php?id=122>.

⁽⁷⁰⁾ <http://arabdigitalcontent.com/index.php>.

⁽⁷¹⁾ <http://arabdigitalcontent.com/section.php?id=3>

انطلاقاً من هذه البيانات والإحصاءات، يمكننا أن نسجل ملاحظات، كالآتي:

- ضعف المحتوى الرقيمي العربي عمومًا، بالقياس إلى المحتوى العالمي باللغات الأخرى، فعلى الرغم من أن اللغة العربية تحتل المرتبة الرابعة عالميًا، من حيث عدد المستخدمين، فإن معدل هذا المحتوى على مدار السنوات الأخيرة لا يتعدى 1 في المئة، وعلى الرغم من أنه وصل في بعض السنوات إلى حوالي 4 في المئة⁽⁷²⁾، فإنها تبقى نسبة هزيلة، وإذا أضفنا إليها الصعوبات التي تكتنف تقدير هذا المحتوى الرقيمي، مثل الإنتاجات المكررة والمنقولة التي لا فائدة منها، فإن الصورة تبدو أكثر قتامة من الأول، وكل هذا يطرح تحديات حقيقة في وجه المثقف العربي اليوم الذي ينبغي أن يتجاوز هذه العرجة الرقمية التي يعانيتها العالم العربي. ذلك من خلال طريقتين: أولهما، ضرورة تنمية المحتوى العربي الرقيمي، عن طريق العروج إلى الرقمية، بصورها وأشكالها كافة. ثانيهما، تجويد المحتوى الرقيمي العربي والرفع من قيمته العلمية والمعرفية، حتى يصبح قادرًا على المنافسة في سوق "الاقتصاد المعرفي" و"المجتمع المعرفي" الحديثين. ولن يتأتى لنا الوصول إلى هذه النتائج إلا من خلال خلق وعي رقمي وتفكير رقمي حقيقيين⁽⁷³⁾ في العالم العربي، لا الاكتفاء بالنظر إلى الموضوع على أساس أنه محض وسيط وآلة.

- تشكل شبكات التواصل الاجتماعي، إضافة إلى المواقع، القنوات الرئيسة لتصريف المحتوى العربي الرقيمي عمومًا، والمحتوى الثقافي العربي الرقيمي على وجه الخصوص. لقد عزز المؤشر العربي لسنة 2016 هذه الخلاصات في بعض جوانبها، فقد أظهرت النتائج أن أكثرية مستخدمي الإنترنت بنسبة 82 في المئة يمتلكون حسابًا على مواقع التواصل الاجتماعي⁽⁷⁴⁾، وورد فيه أيضًا: "على صعيد مدى قيام المستجيبين باستخدام وسائل التواصل الاجتماعي، على صعيد الأحداث وفعاليات ثقافية اجتماعية، فقد أظهرت النتائج أن 57 في المئة من المستجيبين من مستخدمي الإنترنت يقومون بالتعرف إلى أحداث وفعاليات ثقافية واجتماعية"⁽⁷⁵⁾. وهي نتيجة مهمة تفسر إلى حد كبير سبب اعتماد المثقف العربي الرقيمي، في تصريف نتاجه الثقافي الرقيمي، على هذه الوسائط بالذات، وهي توفر له جمهورًا عريضًا لا يمكن لأي قناة رقمية أخرى أن توفره له الحديث عن القنوات التقليدية، وخصوصًا الورقية منها التي أصبح عدد روادها قليل. هذا أحد الأسباب التي دفعتنا إلى اعتماد مواقع التواصل الاجتماعي مصدرًا رئيسًا لدراسة كتابات المثقف الرقيمي العربي ونشاطه.

- يبقى المحتوى المرئي ضعيفًا عمومًا، مقارنة بأشكال التصريف الأخرى، إذ تحتل شبكات الفيديو وشبكات الصور المرتبة الأخيرة، من بين القنوات الأخرى الحاملة للمحتوى العربي الرقيمي، سواء في التصنيف العام⁽⁷⁶⁾ أو التصنيف المتعلق بالموضوعات الثقافية التي أشرت إليها آنفًا، مع العلم أن الصورة أصبح لها تأثير قوي في عالم اليوم، حتى أصبح يعرف

⁽⁷²⁾ <http://mawdoo3.com/arcontent/#tab3>.

⁽⁷³⁾ يقطين، النص المترابط، ص 17.

⁽⁷⁴⁾ المؤشر العربي 2016، (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017)، ص 220.

⁽⁷⁵⁾ المؤشر العربي 2016، ص 223.

⁽⁷⁶⁾ <http://arabdigitalcontent.com/index.php>

بعضر الصورة، الشيء الذي يتطلب مزيداً من الجهد، بقصد تنمية الحوامل الرقمية وتغذيتها بالإبداعات الرقمية المستندة إلى الصورة والصوت.

- يحتل المحتوى الثقافي الرقمي مركزاً طليعياً في المحتوى العربي، وهي نتيجة مذهلة تعكس التعطش الفكري والثقافي لرواد العالم الافتراضي في العالم العربي، فعلى الرغم من تعدد المحتويات الرقمية الأخرى المغرية والمتعلقة خصوصاً بصناعات الترفيه، فإن العربي المبحر في العوالم الافتراضية حافظ على حس ثقافي وجمالي ونقدي في اختياراته. هذه نتيجة تفتح المسالك أمام المثقف الرقمي ليوصل أداء مهماته الطليعية، ويرتاد آفاقاً جديدة لم تكن معهودة من قبل.

ج. حوار ومتابعة

استناداً إلى الاستنتاجات والخلاصات السابقة، ارتأيت أن أقوم بمحاورة مثقفين مغربيين ينشطان في العالم الرقمي، ومتابعة نشاطهما في مواقع التواصل الاجتماعي: الأستاذان عبد الرحيم العلام ومنتصر حمادة. والغرض من ذلك هو تحقيق هدفين: أولاً، تعزيز هذه الدراسة بالبيانات والمعطيات الكافية المتعلقة بالمثقف العربي الرقمي اليوم، وأدواره وسماته وقدرته على التأثير، وذلك على المستوى العملي والممارسة اليومية لا محض التخمينات النظرية فقط. ثانياً، امتحان الخطوط العريضة للفرضية البحثية، واختبار مدى صحتها في تعزيز الأطروحة العامة التي تزعم قدرة المثقف الرقمي على إعادة تشكيل مفهوم المثقف، تبعاً للسمات والطرق الجديدة التي أصبح يمارس بها أدواره، وكذلك إعادة تعريف علاقته بالجمهور والرأي وصناع القرار، ومن ثم تجاوز التصورات النمطية المرتبطة بالموضوع.

الأستاذ عبد الرحيم العلام، باحث مغربي والمدير التنفيذي لـ (مركز تكامل للدراسات والأبحاث). وهو حاصل على الدكتوراه في القانون الدستوري وعلم السياسة، وقد نشر مقالات رأي في جرائد ورقية وإلكترونية، وشارك في ملتقيات وندوات علمية، وصدر له كتاب (الديمقراطية في الفكر الإسلامي المعاصر: دراسة جغرافية مذهبية، 2014)، وكذلك كتاب (العلمانية والدولة المدنية: تواريخ الفكرة سياقاتها وتطبيقاتها، 2017). يمتلك الأستاذ العلام حساباً شخصياً وصفحة شخصية في (فيسبوك): الحساب الشخصي⁽⁷⁷⁾ ويتابعه حوالي 33 ألف شخص، بحساب المتابعين للحساب مع إضافة لائحة الأصدقاء، وهو يخصصه أساساً لتدوينات الرأي التي يكتبها للتعبير عن آرائه ومواقفه إزاء الموضوعات والأحداث المختلفة التي تشغل بال الرأي العام، والأستاذ العلام ينشر يومياً في حسابه الشخصي، فبين 2017/07/01 و2017/07/31 لم يتخلّف يوماً واحداً عن النشر، بحيث نشر طيلة هذه المدة 61 منشوراً، بمعدل منشورين لكل يوم تقريباً، ومن بين الموضوعات التي برزت في منشوراته:

- التعبير عن آراء حقوقية ومدنية والدفاع عن قضايا حقوق الإنسان.

(77) تاريخ زيارة الموقع: يوم 2017/07/10.

الراقم والرقيم: المثقف العربي الرقمي رائد الحراك الثقافي العربي الرقمي
دراسة في السمات والأدوار

- انتقاد الممارسات السياسية والخروقات القانونية للسلطة في المغرب، وكذلك سوء التدبير الإداري والسياسي، والضعف الحكومي في تدبير عدد من الملفات.
- المتابعة اليومية للحالة السياسية والحركات الاجتماعية في المغرب وخارجه.
- انتقاد الممارسات "الشعبوية" والسلوك الشائن الذي يصدر من الجمهور، نخبةً وعامةً.
- إبداء كثير من الآراء الفكرية والفلسفية والدفاع عنها بالحجج والأدلة.

أما الصفحة الشخصية⁽⁷⁸⁾، فيتابعها أكثر من 13 ألف شخص، ويخصصها لنشر مقالاته وكتاباتاته في المنابر الورقية والرقمية المختلفة ومتابعتها، وكذلك مشاركاته في الندوات والمؤتمرات، وأيضاً حواراته الصحفية، إضافة إلى نشاط (مركز تكامل للدراسات والأبحاث) الذي يديره. ولعل الملاحظة الأولى، بخصوص المقارنة بين الحساب والصفحة للأستاذ العلام في (فيسبوك)، فهي تبرز وجود تفاعلية أكثر للجمهور مع الحساب الشخصي الذي يخصصه لتدوينات الرأي، بحيث تصل أحياناً علامات الإعجاب إلى أكثر من ألف، والمشاركات إلى حوالي 500، بينما وصلت التعليقات إلى 1749 في تقدير موقف حول مدى استعداد المغاربة للخروج في مسيرات احتجاجية مثل التي خرجت في 20 فبراير⁽⁷⁹⁾.

أما الأستاذ منتصر حمادة، فهو باحث مغربي ومدير الموقع الإلكتروني (إسلام مغربي)، وقد شارك في ندوات علمية داخل المغرب وخارجه، وصدرت له دراسات ومؤلفات فكرية، ومنها: (في نقد خطاب 11 سبتمبر)، (الإسلاميون المغاربة واللعبة السياسية)، (قراءة في نقد الحركات الإسلامية)، (المسلمون وسؤال تنظيم القاعدة)، (في نقد تنظيم القاعدة: مساهمة في دحض أطروحات الحركات الإسلامية الجهادية). ويمتلك الأستاذ منتصر حساباً شخصياً في (فيسبوك) ويتابعه أكثر من 6500 شخص⁽⁸⁰⁾ بين متابع وصدیق، وهو يخصصه أساساً لتدوينات الرأي ونشر بعض الروابط المفيدة، فهو ينشر ويتفاعل يومياً على صفحته، باستثناء المدد التي ينقطع فيها عن العالم الرقمي، ويعلن عن ذلك، فبين 20/07/2017 و 15/08/2017 نشر حوالي 103 منشورات في حسابه الشخصي، بمعدل 4.2 منشور في اليوم، إذا ما استثنينا المدة من 17/07/2017 إلى 05/08/2017 التي اعتزل فيها مواقع التواصل. وتتناول هذه التدوينات الموضوعات الآتية:

- انتقاد عدد من التصورات الخاطئة والتصرفات الشائنة.

- التحذير من المشروعات الاستعمارية والاستغلالية العالمية.

- تصحيح كثير من المفاهيم المغلوطة.

- التعريف بالمنشورات الفكرية والثقافية الحديثة.

(78) تاريخ الزيارة ذاته.

(79) تاريخ الزيارة: 2017/07/29.

(80) تاريخ الزيارة: 2017/08/18.

- التركيز على المشروعات التحديثية الكبرى في العالم العربي، وبسط أهم ما جاءت به من إصلاحات وآراء تنويرية.

سأحاول الآن فرز منشورات الأستاذين في المدة المشار إليها، وتوزيعها أولاً بحسب الموضوعات ثم بحسب الدور والوظيفة، ولكن أنه إلى أن التدوينات قد تصنف في أكثر من خانة، نظراً لتعدد الموضوعات والقضايا التي تناقشها أو الأدوار والوظائف التي تؤديها، كما أن بعضها ربما لا يصلح أن يصنف في الخانات المقترحة. لهذا، فإن النسب المئوية أحياناً لا تكون 100 في المئة.

تصنيف المنشورات بحسب الموضوعات

منتصر حمادة	عبد الرحيم العلام	
منشوران: 1.94 في المئة	35 منشور: 57.37 في المئة	القضايا السياسية والقانونية
55 منشور: 53.39 في المئة	17 منشور: 27.86 في المئة	القضايا الثقافية والفكرية
24 منشور: 23.3 في المئة	9 منشورات: 14.75 في المئة	القضايا الإنسانية والاجتماعية

تصنيف المنشورات بحسب الوظائف المنوطة بها

منتصر حمادة	عبد الرحيم العلام	
37 منشور: 35.92 في المئة	27 منشور: 44.26 في المئة	وظيفة التنوير
35 منشور: 33.98 في المئة	31 منشور: 50.81 في المئة	وظيفة النقد

تصنيف النقد بحسب الموضوعات

منتصر حمادة	عبد الرحيم العلام	
لا يوجد	23 منشور	نقد السلطة السياسية ومؤسساتها
11 منشور	6 منشورات	نقد الجمهور
7 منشورات	منشوران	نقد النخبة
8 منشورات	لا يوجد	نقد الغرب

ثانيًا: المثقف الرقمي.. السمات والأدوار

1. مفهوم المثقف الرقمي

غالبًا ما ترتبط التطورات التي يشهدها الإنسان في ميادين العلم المختلفة بظهور المصطلحات والمفاهيم المعبرة عن هذه التطورات، ويستطيع من خلالها الإنسان التعبير عن حاجته المرتبطة بهذا المجال، وكذلك القدرة على وصفها وتفسيرها. وبما أن الثورة التي يشهدها العالم اليوم هي ثورة رقمية بامتياز، كما ألمحنا إلى ذلك سالفًا، فقد تمّ توليد المصطلحات الدالة على هذا التطور والمرتبطة بمجالات معرفية وتقنية متعددة، وبخصوص الموضوع الذي نحن بصدد معالجته، فقد تمّ تداول مصطلحات حاولت تقريب مفهوم المثقف العارج إلى عالم الرقمية. هنا، أناقش بعضها ثم أذكر التعريف الذي انحازت إليه هذه الدراسة. على العموم، يمكن تقسيم هذه المصطلحات المتداولة إلى نوعين: طائفة أولى وظلت كلمة رقمي ولكنها أضافتها إلى مصطلحات أخرى غير المثقف، مثل الكاتب الرقمي أو المؤلف الرقمي. طائفة ثانية استعملت كلمة مثقف ولكنها أضافتها إلى غير كلمة رقمي، مثل المثقف الشبكي أو "المثقف السيبري" وغيره.

فبخصوص الفئة الأولى نجد الكاتب المغربي محمد أسليم الذي استعمل مصطلح الكاتب الرقمي ويقصد به "كل كاتب يستخدم، بدل الورق، تقنية الرقم في تدوين كتاباته وإخراجها للقراءة، وبذلك تنطبق هذه الصفة على من ينشر عمله على الأقراص المرنة أو المدمجة، كما على من يخرج كتاباته للقراء عن طريق الشبكة العنكبوتية. من هنا، يكون مجموع كتاب الأنترنت رقميين"⁽⁸¹⁾. واستعمل هذا المصطلح أيضًا الأستاذ سعيد يقطين: "إن الكاتب الرقمي هو منتج العمل الأدبي الرقمي بامتياز، أي النص الذي يبنى على النصية الترابطية"⁽⁸²⁾، ويؤكد هذا المعنى في موضع آخر: "الكاتب الرقمي الحقيقي هو من يمتلك القدرة على توظيف العقد ويحسن بناءها ويتقن تشييد الروابط بينها"⁽⁸³⁾. أما الناقدة زهور كرام، فقد استعملت مصطلح المؤلف الرقمي، فهو عندها: ذلك "الذي يؤلف النص الرقمي، مستثمرًا وسائط التكنولوجيا الحديثة، ومشتغلًا بتقنية النص المترابط Hypertexte وموظفًا مختلف أشكال الوسائط المتعددة. إنه كاتب عالم بثقافة المعلومات ولغة البرمجة المعلوماتية والتقنية الرقمية"⁽⁸⁴⁾، وقد انحازت إلى هذا المصطلح نظرًا لقدرته التعبيرية على مجموع التحولات التي طرأت على مفهوم الكاتب والقارئ في العالم الرقمي.

(81) محمد أسليم، "مفهوم الكاتب الرقمي":

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

(82) يقطين، النص المترابط، ص 199.

(83) يقطين، النص المترابط، ص 129.

(84) زهور كرام، الأدب الرقمي: أسئلة ثقافية وتأملات مفاهيمية، ط2، (الرباط: دار الأمان، 2013)، ص 34.

لكن هذه المصطلحات وعلى الرغم من إيفائها بالمعنى، من بعض الجوانب ومن حيث التعبير عن طريقة الكتابة والنشر الرقمي، فإنها لم تستعمل مصطلح مثقف ولا تعبر عن معناه، فقد سبق أن فصلنا القول في مفهوم المثقف سابقاً وربطناه بالانخراط الواعي والعالم في قضايا المجتمع، استنهاضاً وتنويراً ونقداً، وعليه "فليس كل مفكر يتعاطى الرقمنة هو مثقف، إلا إذا كان يهتم بمحيطه ويتعاطى مع قضاياها ويعي حيثياته السياسية والاجتماعية"⁽⁸⁵⁾. في الفئة الثانية، نجد مصطلح المثقف الشبكي وقد استعمله كثيرون، مثل نديم منصوري في مداخلته بعنوان (حول دور المثقف الشبكي في عصر المعلومات: ملاحظات وآفاق)، وذلك في (المؤتمر السنوي الرابع للعلوم الاجتماعية والإنسانية/المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات)، ويقصدون به المثقف الذي يستعمل الشبكة/الإنترنت لأداء أدواره، والشيء ذاته بخصوص المثقف السيبري وهو ذاك الذي "يتصل يومياً بالشبكة، يجوب هذه القارة، لا ليستكشفها فحسب، بل وكذلك لترك فيها بصمات لمروره"⁽⁸⁶⁾، على حد تعبير الأستاذ محمد أسليم، ولكن الإشكال الذي يطرحه هذا المصطلح هو استبعاد الأعمال الثقافية الرقمية التي يتم إنتاجها خارج الشبكة، مثل الأقراص المرنة أو المدمجة أو غيرها.

هناك مصطلح ثالث ودال، وقد استخدمه مؤخراً الأستاذ سعيد يقطين وهو مصطلح (الراقم) على وزن الشاعر والكاتب، "وهذا الراقم في حاجة إلى جانب ثقافة الكاتب وملكته ومعرفته بالموضوعات التي يكتب فيها، أي كل المعارف الضرورية للكتابة، أن يكون ملماً بقوانين «الرقامة» وقواعدها وتقنياتها، ليتحقق له مصطلح «الراقم»، وإلا فهو كاتب غير رقمي، وإن ادعى الرقمية"⁽⁸⁷⁾، والملاحظ في استعمال الأستاذ يقطين هذا الاصطلاح أنه يربطه أساساً بإنتاج النص المترابط، من خلال تمييزه بين الترفيم والكتابة الرقمية التي أشرنا إليها سابقاً، ولكنني أظن أنه يمكن استعمال المصطلح في الدلالة على كل من يُنتج مادة رقمية، سواء كانت أو لم تكن مترابطة، وبهذا المعنى استعملته في العنوان.

بعد تتبعنا كل هذه التداولات المفهومية، استقر رأينا على استعمال مصطلح المثقف الرقمي، نظراً لإيفاء هذا المركب اللفظي بالتعبير عن المعنى من الوجهين في آن معاً، فمن جهة أولى يتضمن مصطلح المثقف بالدلالات والحمولات التي سبق أن فصلنا فيه سابقاً، ومن جهة ثانية فهو يشتمل على كلمة الرقمي، ونستخدمه في هذه الدراسة للدلالة على العروج إلى العالم الرقمي بكل صوره وأنواعه، على الرغم من أن العالم الشبكي الافتراضي يبقى أبرز واجهاته. عليه، فالمثقف الرقمي هو ذلك الفاعل الاجتماعي المنتج للمعرفة والمنخرط، بقصد ووعي، في قضايا مجتمعه، والعارج إلى العالم الرقمي، فكراً وممارسة، عن طريق ترقيم نتاجه الثقافي والمعرفي.

(85) عبد الرحيم العلام: "المقابلة".

(86) محمد أسليم، "المشهد الثقافي العربي في الإنترنت: قراءة أولية".

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

(87) سعيد يقطين، "الراقم العربي".

<http://www.alquds.co.uk/?p=731670>.

عليه، إذا كان مصطلح المثقف لا يحتاج إلى تبرير في هذا المقام، فإن اختيار كلمة الرقمي من دون سواها أملاه: أولاً، قدرة اللفظ على استيعاب كل صور النتاج الرقمي، سواء كان شبكياً أم لم يكن، وسواء كان بسيطاً أو معقداً. وثانياً، يكمن في بعده اللغوي المحض، ذلك أن لهذه المادة اللغوية (رقم) أصل واحد يرتبط حصراً بالخط والكتابة⁽⁸⁸⁾، كما أنها تسمح بتوليد مصطلحات عدة ذات صلة، كما يقول سعيد يقطين⁽⁸⁹⁾، مثل: الترقيم والرقمية والرقميات والراقم والرقام والرقيم، وهذا المصطلح الأخير أستعمله للدلالة على كل صور النتاج الرقمي، فالرقيم عند أهل اللغة هو الكتاب، كما قال أبو القاسم الزجاجي⁽⁹⁰⁾، وإن كان المفسرون قد اختلفوا بشأن تفسير اللفظة في القرآن⁽⁹¹⁾.

هنا، تبقى الإشارة إلى أننا نميز في هذه الدراسة بين نوعين من المثقفين الرقميين: المثقف الرقمي الخالص، وهو المثقف الذي أوقف نتاجه بصفة كلية على العالم الرقمي، بأي صورة من صوره المختلفة، وهؤلاء قلة في الوطن العربي؛ والمثقف المخضرم: وهو المثقف الذي يزواج في إنتاجه بين الأعمال الورقية والرقميات بمختلف أنواعها وأشكالها، وليس المترابطة منها فقط، كما يرى بعض الكتاب، وعددهم لا بأس به، ينشطون خصوصاً في مواقع التواصل الاجتماعي، وقد عوّلت هذه الدراسة على هؤلاء، من خلال التركيز على عينات تمثيلية منهم. أما المثقف الذي ما زال متشبهاً بالطرق التقليدية للكتابة والإنتاج، وخصوصاً الورقية منها، فنصفه في هذه الدراسة بالمثقف التقليدي، ليس انتقاصاً من أهميته وأدواره، ولكن إشارة إلى العرج الرقمي الذي يشكو منه، في عصر طغت عليه الرقميات وغزت مجالات الحياة كلها.

2. سمات المثقف الرقمي

يتميز المثقف، بالمعنى الذي انحزنا إليه في هذه الدراسة عمومًا، بوجود وعي عميق بذاته ومجتمعه، وكذلك بوعيه بقضايا هذا المجتمع وحاجاته وتناقضاته، إضافة إلى بحثه الدائم عن الحقيقة، والجرأة في قولها وإعلانها، وكذلك يتميز بتجرده التام عن تحقيق المنافع الخاصة والترفع عن الانخراط الجشع، في ما يعرف بالاقتصاديات الرمزية الصرفة. والمثقف الرقمي يشارك نظيره التقليدي في هذه السمات والخصائص ويبرز فيها، ويتميز بسمات أخرى لا يتصف بها المثقف التقليدي بصفة نهائية، وسأحرص على مناقشة أهم هذه السمات والخصائص في هذا المبحث.

(88) بن فارس، معجم مقاييس اللغة، 425/2.

(89) يقطين، النص المترابط، ص 185.

(90) أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي، لسان العرب (بيروت: دار صادر)، 250/2.

(91) قوله تعالى: «أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا» الكهف/ 9.

أ. من النخبوية إلى التفاعلية

أبرز سمات العالم الافتراضي القائم على التقييم هي التفاعلية Interactivity. يقول الأستاذ سعيد يقطين: "إذا أردنا أن نعطي سمة مميزة للعصر الرقمي والثقافة الرقمية، فلن نجد أدق وأشمل من التفاعل والتفاعلية⁽⁹²⁾، فدخل الوسيط التكنولوجي في عملية الإنتاج والاستهلاك الثقافييّن غير العديد من المفاهيم المرتبطة بالحقل الثقافي، مثل الكاتب والقارئ والنص (العمل الرقمي عمومًا)، فقد أصبح بمقدور كل من المؤلف والقارئ، على حدّ سواء، عن طريق التفاعل مع برامج محددة من خلال الأجهزة الألكترونية، العمل على خلق عمل ثقافي أو قرائته أو تعديله وتطويره، وهي خاصية تمنح لكل منهما اليد الطولى في الخلق والإبداع، بينما تبقى الآلة أو البرنامج محض وسيط تنفيذي، ولكن في الوقت نفسه لا غنى عنه، ولا أقصد بالطبع هنا الأعمال التوليدية التي تقوم البرامج المعلوماتية بالتوليد البرمجي لها؛ لأنها لا تدخل في المحصلة في أعمال المثقف بالمعنى الذي انحزنا إليه في هذا البحث، وليس في ذلك أي نظرة قذحية لهذه الأعمال التي تبقى مقبولة في سياقات محددة.

هذا هو الوجه الأول لسمة التفاعلية، أما الوجه الثاني وهو الأهم، فيتمثل في تفاعل المثقف وشبكة القراء المتابعين له ومن ثمّ مع مجتمعه، فإذا كان المثقف التقليدي غالبًا ما ينشر أعماله، من دون أن يحقق تفاعلًا حقيقيًا للشبكات الاجتماعية المختلفة وهذه الأعمال، الشيء الذي يُضفي على عمله طابعًا نخبويًا بيّنًا، أو أن يحدث هذا التفاعل ولكنه يستغرق وقتًا طويلًا قبل أن يحقق مراده، ولا يمس إلا فئات محدودة من الناس، فإن تفاعل القارئ في النشر الرقمي والمثقف، فيكون لحظيًا وممتدًا في الزمان والمكان، إما من خلال قدرته على التدخل المباشر في النص، كما هو الشأن في الرواية التفاعلية عبر خاصية "إدراج القارئ داخل التخييل"⁽⁹³⁾، أو من خلال المشاركة البدئية في بناء العمل، كما هو الشأن في الإبداعات التي تتم مباشرة مع القراء على وسائل التواصل الاجتماعي أو عبر البريد الإلكتروني، أو عبر التعليق على العمل أو مشاركته ونشره على أوسع نطاق في مواقع التواصل الاجتماعي، وكل هذه الأنواع من التفاعلات لا يمكن أن تتحقق للمثقف التقليدي. لقد أسهم التفاعل، بهذا المعنى، بنصيب وافي في إعادة تعريف كل من مفهوم المثقف ومفهوم القارئ، على حدّ سواء: فبخصوص المثقف، لم يعد تعريفه مقتصرًا على عده جزءًا من النخبة، ومحتكرًا إنتاج الرموز والدلالات في مجتمع أصبحت تهيم عليه أساسًا المعرفة والتواصل، بل جنحت به الرقمية ليغدو واحدًا من صناع الأفكار ومبدعي الأعمال الخلاقة التي لا تكتمل إلا بمشاركة جمهوره في بناء أعماله وأفكاره. هذا أمر فوّت في عضد أساسين مهمين في تعريف المثقف "ما قبل رقمي": أولهما هو تفتيت شرنقة النخبوية التي تمّ حشره بين جدرانها، حيث تمّ النظر إليه غالبًا بما هو صاحب حظوة ومزية تتمثلان في إنتاج الرموز والأفكار. وقد كانت النخبوية بهذا المعنى إحدى

(92) يقطين، "التفاعل الرقمي".

(93) كرام، الأدب الرقمي، ص 39.

المسوغات الأساس التي بنى عليها علي حرب نقده المثقفين وأدوارهم في العالم العربي، في كتابه المثير للجدل (أوهام النخبة أو في نقد المثقف)⁽⁹⁴⁾.

لكن يمكن الاستنتاج، تبعاً لهذه السمة الرئيسة، أن وسائل النشر والتفاعل الرقميين حدثت من انغلاق النخبة الفكرية وفكّت عزلتها وأزالت هامشيتها. ثاني الأساسين هو إعادة النظر في الدور "الرسولي" الذي "مارس المثقف من خلاله الوصاية على القيم العامة والمشاركة"⁽⁹⁵⁾، كما يقول علي حرب، وهو المرتبط "بالنزعة الإيمانية الوثوقية"⁽⁹⁶⁾، فهذه الوصاية غدت متجاوزة، من خلال عدم قدرة المثقف على النفاذ إلى السطوة والتأثير، عبر طرق الوعظ والتلقين والتوجيه التقليدية، ذلك أنه لم يعد يحتكر المعرفة كما كان من قبل، كما أن المعارف أصبحت نسبية إلى حد بعيد، إضافة إلى أن إنسان عالم التواصل أصبح ينظر بنوع من التجسس والخيفة إلى الأفكار جميعها التي لا تبني على التفاعل والتشارك. والنتيجة هي أن المثقف لم يعد يعمل من خارج أو أعلى، بل أصبح يعمل من داخل ومع، وكل إخلال بهذا المتغير يطيح به بعيداً عن القدرة على التأثير والمشاركة في رسم مسارات المستقبل.

أما بخصوص القارئ، فلم يعد محض متلقٍ سلبي لما يُعرض عليه، بل أتاحت له الرقمية أن يشارك المثقف إبداعاته وأعماله، ما قد يصل أحياناً إلى "ارتهان المثقف الرقمي للعدد الكبير من الجمهور الذي يتيح له الفضاء الافتراضي"⁽⁹⁷⁾، كما يقول الأستاذ العلام، وهو ما يمكن أن ننتعه باستبداد القارئ، فقدنا انتقلنا في العصر الرقمي من ديكتاتورية المثقف، كما يقول العلام، إلى ما أسميته بـ "استبداد القارئ". لكن خصائص الرقمية نفسها ما سيحل هذا المشكل، عن طريق إيجاد نوع من التوازن الخلاق بين سلطة المثقف المرجعية وسلطة القارئ التكميلية، عبر تقنين برمجيات التحكم القبلي في حدود تدخل القارئ.

ب. من الخطية إلى اللاخطية

درج القراء على التعامل مع النص بطريقة نمطية ثابتة ارتبطت بظهور الكتابة وتطور أشكالها عبر العصور، وتجلت بعض مظاهرها في الخطاب الشفوي أيضاً. هذه الطريقة التي يمكن أن ندعوها بالخطية، وقد اتسمت عموماً بالمزيات الآتية:

- التتابع والتسلسل: أي متابعة النص، جملة بجملة وفقرة بفقرة.
- العمودية: تتبع النص من أعلى إلى أسفل.

(94) علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف، ط3، (الرباط: المركز الثقافي العربي، 2004).

(95) حرب، أوهام النخبة، ص14.

(96) بلقزيز، نهاية الداعية، ص76.

(97) عبد الرحيم العلام: "المقابلة".

- التراكم: تولد المعنى وتألفه، من خلال تتبع مسار مستقيم.
- محدودية الاختيار: أي وجود مسار واحد يمكن أن للقارئ، وحتى للمستمع، أن يسلكه في تتبع النص وملاحقة معناه.

وعلى الرغم من وجود بعض المحاولات الإبداعية الطريفة للانفلات من أسر الخطية وكسرها، عبر أشكال تعبيرية وسردية مختلفة تهتم بالرؤية البصرية والبعد المكاني، والتخمين والتشجير في القصائد الشعرية أو الجمع في الكتاب الواحد بين المتن والهامش والحاوية؛ فإن هذه المحاولات تبقى قليلة العدد ومحدودة الأثر. وليست الخطية محض طريقة مألوفة في قراءة النصوص فحسب، بل هي أيضًا طريقة في التفكير ورؤية للأشياء والعالم تولدت عنها معارف وفلسفات ومناهج تعتمد الاستقامة، أو قل بتعبير آخر: السير في خط مستقيم أساسًا لتحليل الواقع ومعالجة المشكلات. لكن ظهور الحاسوب ثم الفضاء الافتراضي الشبكي، فيما بعد، نقلنا من عصر الشفاهية، ثم الكتابة ثم الطباعة، إلى عصر الرقمنة، كما يقول سعيد يقطين⁽⁹⁸⁾. هذا العصر الذي يقوم على استخدام البرامج واللغات البرمجية في إنتاج النصوص وقراءتها، ولا يقتصر الأمر على نقل صورة النص المكتوب، بطريقة تقليدية، إلى الأجهزة الإلكترونية ومعينته عن طريقها عبر برامج خاصة، وهو ما يسميه الأستاذ يقطين بالنص المرقم⁽⁹⁹⁾، بل يتعدى الأمر إلى النص الرقمي المبني على إدماج خصائص رقمية متعددة في إبداع النتاج الرقمي وإخراجه، مثل الروابط والعقد والصوت والصورة وغيرها، فانقل بذلك الإنتاج الثقافي من الخطية إلى اللاخطية التي تتجاوز الخصائص والمميزات التي أشرنا إليها آنفًا وتتخطاها، وتفتح النص (النتاج الرقمي) على آفاق واسعة جديدة، وأهم ميزاتهما: الحركة والسرعة وتعدد الاختيارات والمسارات والشبكية التي نجعلها في تعبير جامع هو العروج الرقمي، أو قل باللغة الرقمية الدارجة: الإبحار Navigation الذي يعرج بالراقم والقارئ كليهما من العالم الواقعي إلى العالم الرقمي الافتراضي.

واللاخطية بهذا المعنى تعكس فضيلتين بالنظر إلى موضوع بحثنا: فهي من جهة تتماشى وروح العصر وفلسفته المنتهضين انتهاز العاثر لسد العرجة الرقمية ورتقها، وهي من جهة أخرى تسائر فكرة الانعراج التي صدرنا بها هذا البحث وتلائم عمل المثقف ودوره الاجتماعي والتاريخي، أكثر من أية رؤية خطية لهذا الدور، وهي التي تتصوره وهو يسلك مسارًا مستقيمًا تراكميًا لا يحيد عنه، غافلة عن المنعرجات المختلفة التي عبرها خلال تاريخه الطويل الطافح بالنجاحات والإخفاقات، ولاهيةً عن شبكات العلاقات المعقدة التي تربطه بمختلف الفاعلين الاجتماعيين. وإذا كانت اللاخطية ميزة أساسية في الثقافة الرقمية، فإن المثقف الرقمي قد اغترف منها، بحظ وافر، وتظهر ملامح هذه السمة في المثقف الرقمي في تجلّين ظاهرين، وهما: طريقة التعبير وطريقة التفكير. أما طريقة التعبير، فإن المثقف الرقمي، وهو يروم تشييد بنائه المعماري، مضطر إلى أن يرفع عماده رقميًا خالصًا، أو أن يضمّن بناءه وسائل رقمية متعددة، مثل الصوت والصورة والروابط وغيرها، وإلا تفهقر عمله مرة أخرى إلى الطرق التقليدية في الخلق والإبداع. ونتيجة لهذا الترقيم، فقد

(98) يقطين، النص المترابط، ص 151.

(99) يقطين، النص المترابط، ص 150.

الراقيم والرقيم: المثقف العربي الرقمي رائد الحراك الثقافي العربي الرقمي
دراسة في السمات والأدوار

انطبعت أعماله بميزات عديدة، مثل الترابط والسرعة والحركة والشذرية والتهجين والتبسيط والاختصار وغيرها، فغيرت جذرياً طريقة معاينة النص (الناتج الرقمي) وقراءته وتأويله.

أما طريقة التفكير، فقد أضحت متشعبة، تشعب العمل الذي ينتجه المثقف الرقمي، ومنفتحة لا تأبه بالانغلاق ولا تلتفت إليه، ومتحركة غير مستكنة ولا راکضة، ويظهر تشعب طريقة تفكير المثقف الرقمي في تعدد المناهج والأدوات التحليلية التي يقارب بها موضوعاته، فناسب عصره الذي يميل إلى ترجيح كفة الاقترابات التي تتكامل فيها مناهج التحليل ولا تتنافر، ويظهر انفتاح طريقة تفكيره في استحضاره الحقول المعرفية المختلفة والمدارس الفكرية المتعددة والآراء المتشاكسة في بنائه عمله وتأويله، فناسب وقته المطبوع بروح التعدد والاختلاف والثقاف، وأظهر حركية فكره وحيويته في تفاعله الدائم مع الآني واللحظي لمجتمعه وأمته، فناسب زمانه المتحرك السريع. وانتقلنا بذلك من طريقة التفكير الرأسية أو الأفقية إلى طريقة جديدة في التفكير، وهي طريقة التفكير الشبكية المتشعبة.

ج. من الرقابة إلى الحرية

علاقة المثقف بالسلطة كانت دائماً علاقة شائكة، سواء كان المثقف مثقفاً موالياً "ذا حظوة لدى السلطان السياسي، بسبب دوره المركزي في بناء شرعية ذلك السلطان"⁽¹⁰⁰⁾، وهذا النوع من المثقفين الذي ينظر إليه الجمهور دائماً بنوع من الريبة والشك؛ أم كان مثقفاً معارضاً يعاني ثقل الإكراهات التي يتعرض لها والرقابات المختلفة التي تطوق عمله. ويجب التنويه هنا إلى أن المقصود بالسلطة، في هذا المقام، ليس محض السلطان السياسي الحاكم، إنما مختلف المنظمات السياسية والمؤسسات الثقافية والشبكات الاجتماعية التي تؤثر في المثقف داخل المجتمع وتصادر حقه في النقد والتنوير. من هنا، يمكن القول باطمئنان كبير: إن أبرز المعوقات التي اعترضت المثقف دوماً، وحدت من أدواره الاجتماعية هي غياب الحرية وزوال شروطها.

إن مشكل علاقة المثقف بشبكات السلطة المتعددة، بالطريقة المشار إليها أعلاه، ستتغير كلياً مع انبثاق وتدفق العوالم الرقمية الافتراضية وحيازتها السيطرة التامة على المجتمعات المعاصرة. للتدليل على ذلك، يمكننا الرجوع إلى نظرية عالم الاجتماع مانويل كاستلز، بخصوص "سلطة الاتصال" التي ألمعنا إليها سابقاً، هذه الرؤية التي بسطها في كتابه (سلطة الاتصال)، وأعاد تأكيدها مرة أخرى في الدرس الافتتاحي الذي ألقاه في (مدرسة الدراسات العالمية) في باريس يوم 28 حزيران/يونيو 2011، حيث يرى أن أهم ما استطاعت الرقمية المبنية على الاتصال المتشابك إحرازه هو تحقيق

(100) بلقزير، نهاية الداعية، ص 45.

"التواصل الذاتي للجماهير Mass self-communication" الذي أدى إلى إفراز نتائج مهمة يمكن مناقشة بعضها هنا، في ضوء الفائدة الإجرائية المتعلقة بموضوع بحثنا، ومن هذه النتائج التي أشار إليها كاستلز نذكر:

- إعادة توزيع السلطة داخل المجتمع، ورسم حدود جديدة بين المؤسسات الاجتماعية، ومنح مؤسسات السلطة المضادة، بحسب مانويل كاستلز، فحيثما وجدت السلطة، ثمة سلطة مضادة، وقدرة أكبر على الفعل والتأثير⁽¹⁰¹⁾. وأظن أن التواصل الذاتي للجماهير الذي أشار إليه كاستلز كان له دور كبير في إعادة الاعتبار إلى الشأن الثقافي وتعزيز سلطته على حساب السلطة السياسية التي بدأت بالانحسار، على الرغم من احتكارها وسائل العنف والإكراه المختلفة التي أخذ تأثيرها يبدو متضاداً، بالمقارنة والوسائط المبتكرة للسلطة الجديدة التي أصبحت تلقى رواجاً واسعاً في سوق الإنتاج الفكري، وهي المعتمدة أساساً على سلطة الخطاب وبناء المعنى، وهذه الوسائط الرقمية أسهمت في تعزيز منزلة الجمهور، وفسح فضاء التعبير والتواصل أمامه، وذلك على حساب الجماعات النخبوية التي طالما احتكرت شؤون المجتمع المختلفة وأدارتها بعقلية أبوية خالصة، ونظرت إلى العامة بنوع من الاحتقار والدونية.

- تعزيز فرص التغيير الاجتماعي، عن طريق إيجاد فرص أوسع للولوج إلى عقول الجماهير وتشكيلها، فإذا كانت "الصيغة الأكثر أصولية للسلطة تكمن في القدرة على تشكيل العقل البشري"⁽¹⁰²⁾، و"كانت وسائل الإعلام المنظمة هي المصدر الأول للرسائل والصور التي تصل إلى عقول البشر"⁽¹⁰³⁾؛ فإن الاتصال سيصبح محوري في هذه المعركة⁽¹⁰⁴⁾، وهو ما يفسر تهافت السلطة بأنواعها كلها للسيطرة على الاتصال، ولكن ظهور "التواصل الذاتي للجماهير"، في السياق التكنولوجي الناتج عن ظهور شبكات الاتصال الرقمية العالمية، سيعزز بصورة حاسمة الاستقلال القائم بالاتصال، ومنه المثقف الرقمي في مواجهة شبكات الاتصال المختلفة والمرتبطة بالسلطة المهيمنة، ومحاولة صناعة التغيير والدفاع عن قيم بديلة، من خلال ما يتيح هذا النوع من الاتصال من إمكان الوصول إلى جمهور عريض والتفاعل مع قضاياها.

- إبعاد شبكات التواصل والإبداعات الرقمية المختلفة في الفضاء الافتراضي عن أي إمكان للرقابة، بمختلف صورها التقليدية، فهي تقع خارج سيطرة الحكومات والشركات الكبرى، كما يقول مانويل كاستلز⁽¹⁰⁵⁾، كما أنها تقع أيضاً بعيدة عن مؤسسات الرقابة الاجتماعية، مثل الأعراف والتقاليد، وبعيدة كذلك عن رقابة المؤسسات الثقافية، مثل دور النشر وهيئات التحرير ولجان التحكيم وشركات الإشهار وغيرها.

⁽¹⁰¹⁾ <https://hal.archives-ouvertes.fr/halshs-00677225/document>.

⁽¹⁰²⁾ كاستلز، سلطة الاتصال، ص 28.

⁽¹⁰³⁾ كاستلز، سلطة الاتصال، ص 58.

⁽¹⁰⁴⁾ كاستلز، سلطة الاتصال، ص 28.

⁽¹⁰⁵⁾ Manuel Castells, Ni dieu ni maitre : les réseaux.

الراقم والرقيم: المثقف العربي الرقمي رائد الحراك الثقافي العربي الرقمي
دراسة في السمات والأدوار

وقد كان لهذه المقاربة التحليلية المتماسكة لوسائل التواصل الجديدة وعلاقتها بالفعل الاجتماعي وتوزيع السلطة أثره الواضح في تخصيص مفهوم المثقف والعلاقات الثقافية والسلطة الثقافية. ما أثمر نتائج عدة، ومنها:

- إنهاء احتكار القنوات الاجتماعية والثقافية والإعلامية التقليدية (التواصل الجماهيري التقليدي حسب مانويل كاستلز) تشكيل الوعي وصناعة الفكر وتوجيه الرأي تحت تأثير المنافسة الشديدة للوسائل الرقمية الجديدة، خصوصاً شبكات التواصل الاجتماعي (الاتصال الذاتي للجماهير عند كاستلز) التي أصبحت بمنزلة أماكن جديدة للجوء من سطوة الواقع، وهي فرصة حقيقية أمام المثقف والفعل الثقافي للتواصل والتفاعل، بعيداً عن أعين المراقبة الدائمة للمؤسسات التقليدية الواقعية.

- فتح مساحات الحرية أمام الأفراد والجماعات، بصورة لم يسبق لها مثيل، "بما هي حرية المبادرة والاختيار والكتابة والتعليق، والإبحار في فضاءات الشبكة العنكبوتية والنقاش والتواصل المفتوح مع ثقافات وحضارات وتجارب في الحياة"⁽¹⁰⁶⁾، من دون المرور عبر أية قناة وسيطة أو هيئة رقابية. لهذا، يمكن القول بأن أهم ما استفاد منه المثقف الرقمي، كما يؤكد ذلك الأستاذ منتصر حمادة، هو "اتساع فضاءات الحرية، مقارنة بالمثقف التقليدي"⁽¹⁰⁷⁾. وهذه الحرية لا تحدها إلا الحرية نفسها.

- تجديد إحدى أهم ركائز الفضاء العام المتمثلة في ممارسة الحوار بين المواطنين حول الصالح العام، ولكن ما يمتاز به الحوار الرقمي من الحوار في الفضاء العام الواقعي هو تحقيق المساواة بين المواطنين، من دون وجود أية تراتبية اجتماعية أو ثقافية، وكذلك الحرية في ممارسة هذا الحق. لهذا، يمكننا أن نقول بكل اطمئنان: إن المثقف الرقمي يكون كائنًا محاورًا أو لا يكون، متجاوزًا بذلك الصورة النمطية للمثقف الأكاديمي المستند إلى الصرامة المنهجية والترفع البحثي.

د. بين الاستقلالية والالتزام

عبّرت الولادة الرسمية لمفهوم المثقف، غداة قضية دريفوس، عن وجود "الوعي الحاد بواجب الالتزام"⁽¹⁰⁸⁾ لدى المثقف، وكشفت ما كان مستترًا من مكنونات مقاصده المتمثلة أساسًا في "قول الحقيقة ونشرها والدفاع عن الحق والعدل والحرية"⁽¹⁰⁹⁾، وميزت بصورة واضحة بين المثقف الحقيقي ومن دعاهم عبد السلام حيمر بـ "محترفي الأنشطة

(106) كرام، الأدب الرقمي، ص 17.

(107) أجريت مقابلة عبر المراسلة مع الأستاذ منتصر حمادة، حيث أرسلت الأسئلة عبر البريد الإلكتروني يوم 13 يوليو/ تموز، وتلقيت الإجابة يوم 5 أغسطس/ آب 2017 عبر البريد الإلكتروني كذلك. سأشير إليها من الآن فصاعدًا بـ "منتصر حمادة: المقابلة".

(108) حيمر، في سوسيولوجيا الثقافة والمثقفين، ص 196.

(109) حيمر، في سوسيولوجيا الثقافة والمثقفين، ص 196.

الثقافية"⁽¹¹⁰⁾. لكن مع تناسل الفكرانيات الكبرى، بعد وأثناء الحربين الكونيتين وهيمنتها على الأفكار والعقول، أدرجت تحويلات جديدة على مفهوم الالتزام وأفضت بالغالبية العظمى من المثقفين إلى الانتقال من الالتزام بقضايا الحرية والعدالة في أبعادهما العامة، وظهرت مع قضية دريفوس وتكرست مع جان بول سارتر، إلى الالتزام السياسي المنحيس في انحيازات طائفية ومذهبية ضيقة، أو الدفاع عن منظومات وأدبيات حزبية مغلقة، تحت مسمى الدور والوظيفة الاجتماعية للمثقف، ما أدى إلى تقزيم فكرة الالتزام، وأنتج لنا ما سُمي بالمثقف المناضل أو المثقف الداعية. يقول الأستاذ بلقزيز: "بهذا المقتضى، تحوّل المثقف إلى داعية مبشر لا يكاد يختلف عن المناضل الحزبي، إلا في كونه يملك بضاعة ثقافية أوفر"⁽¹¹¹⁾، والأخطر من هذا هو حينما نجد أن كثيراً من المثقفين قد انخرط في لعبة السجلات السياسية والعقدية التي أدت إلى تفتيت المجتمعات العربية ونسف نسيجها التاريخي والثقافي.

يطرح الالتزام بهذا الفهم الضيق مشكلات عدة، فهناك من جهة أولى غلبة الهم السياسي على المسألة الثقافية، فقد أصبح هذا الهم السياسي جارفاً، لا من حيث الانخراط الفعلي للمواطن العربي في الفعل السياسي، ولكن من حيث اكتساح السياسي المجالات والحقوق الأخرى، وعلى رأسها القضايا الثقافية التي أصبحت مهمشة وثنائية ومختزقة في المجتمعات العربية المعاصرة، ما يطرح "وجوب نهوض المثقفين بواجب تحرير مجالهم الثقافي من استباحة السلطوية والحزبية"⁽¹¹²⁾. من جهة ثانية، فإن خدمة المثقف المشروع السياسي الرسمي أو الحزبي تشكل عائقاً يحد من أفق تفكيره وتطلعاته المعرفية وأدواره الاجتماعية الحقة، و "تمنعه من التفكير، إلا في ما يلائم طبيعة المشروع السياسي المنخرط فيه"⁽¹¹³⁾. هذا الوضع المأزوم سيعرف الكثير من التغيير مع بروز سياق عالمي جديد متمثل في انحسار الفكرانيات الكبرى وسيطرة العصر الرقمي: عصر الصورة والشبكات وتكنولوجيا الاتصال، وتتمثل أهم تأثيرات الوضع الجديد، عند الحديث عن قضية علاقة السياسي والثقافي، وكذلك قضية الالتزام الثقافي لعموم المثقفين، في قدرته على بلورة تصورات ومواقف جديدة غير معهودة.

ففي المقام الأول، عملت الرقمية على تحرير المجال الثقافي، وأعادته إلى الواجهة، بعدما كانت السلطة السياسية قد تغولت عليه، وقضت الكثير من مساحاته الرمزية وجردته من أسلحة المقاومة. وبالعودة إلى بعض المؤشرات الرقمية التي سبق الإشارة إليها، مثل ما جاء في المؤشر العربي أو المحتوى العربي الرقمي الذي قامت به (مؤسسة الفكر العربي)، نجد أن المحتوى الثقافي يحتل مركزاً طليعياً، بالمقارنة مع غيره من المحتويات، وفصلنا ذلك سابقاً، ولم يعد الاشتغال في الحقل الثقافي مرهوناً برضا المنظومات السياسية وقنواتها المعيّنة، بل أصبح بإمكان المثقفين الرقميين النأي بأنفسهم بعيداً عن سلطة الإكراه والتفسير التي تحتكرها هذه المنظمات، عن طريق العروج إلى مقامات الرقمية الافتراضية المستقلة.

(110) حيمر، في سوسيولوجيا الثقافة والمثقفين، ص 196.

(111) بلقزيز، نهاية الداعية، ص 22.

(112) بلقزيز، نهاية الداعية، ص 154.

(113) بلقزيز، نهاية الداعية، ص 166.

في المقام الثاني، عززت الرقمية من قدرة المثقف المستقل على مقاومة كل أشكال الهيمنة الثقافية التي تحتكرها عادة الدولة أو وسائل الإعلام الضخمة المحلية والعالمية، أو الشركات المتعددة الجنسيات، فميزة المثقف الرقمي هي قدرته على تجاوز كل الحدود التي كبلته بها شبكات السلطة المذكورة، بما تتيحه له هوامش الرقمية، من القدرة على المناورة والاشتباك والانفتاح على جمهور عريض والنشر الحر، وتحقيق الاستقلالية الذاتية عن مراكز التأثير والسلطة الرئيسة. هذه الاستقلالية التي طالما كان يصبو إليها المثقفون بوصفها شرطاً محدداً "لقيامهم كفتة تملك شخصية اجتماعية" (114).

وغني عن البيان في هذا المقام أنه لا يُقصد بالانتقاص من الالتزام السياسي الضيق للمثقف، على أساس أن تسييس الثقافة بهذا المعنى الضيق "يجردها من هويتها الذاتية ويدمرها" (115)، حرمان المثقف بأي وجه من الوجوه من حقه في التحيز والتحزب، "بل الواجب على المثقف أن يكون متحيزاً إلى شيء ما" (116)، كما يقول الأستاذ عبد الرحيم العلام، ولكن القصد من ذلك هو ضرورة الإعلاء من القصد المعرفي النقدي وعدم الانجرار الكلي وراء السياسي الذي يجعل من المثقف عبداً تابعاً، ولو تحت صفة مناضل. وليس ثمة أفضل من العروج الرقمي لتحقيق هذه المفاصلة الخلاقة بين الثقافي والسياسي، وإعادة بناء مفهوم المثقف على أرضية مستقلة صلبة.

3. أدوار المثقف الرقمي

ركزنا في هذه الدراسة، خلال تعريفنا للمثقف، على عده فاعلاً اجتماعياً يتقاسم أوجه السلطة المختلفة مع باقي الفاعلين الاجتماعيين، وذلك بعد السلطة شبكة تتوزعها عدد من مراكز الثقل داخل المؤسسات الاجتماعية المختلفة، ولا تحتكرها المؤسسات السياسية فحسب، وإن تغلبت عليها أحياناً، فهو بمقتضى هذه السلطة الثقافية يسهم في تشكيل العقول، ويملك القدرة على النفاذ إلى التأثير في الآراء ومراكز صناعة القرار، من خلال الخطاب وإنتاج الرموز والدلالات. في المقابل، يتأثر بإيقاعات الحركة الاجتماعية، وتدافع مختلف المؤسسات المتنافسة عن حيابة السلطة والمعنى، وبهذا يكون المجتمع في شق مهم منه مبني على جملة التفاعلات التي تجري بين أفراد ومؤسساته.

وتجادل هذه الدراسة في أن قدرة المثقف على التأثير وحيابة مزيد من السلطة، من خلال ممارسة أدواره الاجتماعية، قد تضاغت وتيرتها في العصر الرقمي، فبالرجوع إلى مفهوم "الاتصال الذاتي للجماهير"، عند مانويل كاستلز، نفهم مدى الاتساع والعمق اللذين يتيحهما هذا البعد الجديد للمثقف في ممارسة وظائفه الاجتماعية، متى بادر إلى العروج إلى عالم الرقميات، ولم يستصغر هذا العالم وما يتيحه له من فرص الولوج إلى منصات الخطاب الحرة، أو يركن إلى الطرق التقليدية

(114) بلقرز، نهاية الداعية، ص 153.

(115) ليكلرك، سوسولوجيا المثقفين، ص 61.

(116) عبد الرحيم العلام، "المقابلة".

الخالصة التي افتقدت الكثير من البريق واللمعان. وسأناقش، في هذا المبحث، أهم الوظائف الاجتماعية التي أظن أنها تميز المثقف بوصفه فاعلاً اجتماعياً: النقد والتنوير، مع بيان الطرق المستحدثة التي يمارس بها المثقف الرقمي هاتين الوظيفتين، ثم بعد ذلك أحاول البرهنة على قدرة المثقف الرقمي على التأثير وتوجيه الرأي العام، من خلال المسالك الرقمية الجديدة التي لم تكن متاحة له من قبل لتمرير خطابه.

أ. التنوير ونشر المعرفة

يحيل مفهوم التنوير، في أغلب المجالات المعرفية المتداولة اليوم عمومًا، إلى شيئين: الدفاع عن استقلال إرادة الإنسان في أعمال عقله وعدم الاتكال على غيره في هذا الباب، وكذلك تقديم "تفسير/تأويل جديد للنصوص الدينية المقدسة أو قل تجديد الخطاب الديني"⁽¹¹⁷⁾. وهذان الأمران يرتبطان بالضرورة بانتشار المعرفة العلمية، التي هي مهمة المثقفين الموصوفين في المقام الأول بالإنتاج المعرفي والرمزي، والذين يسعون من خلال هذا الإنتاج إلى بث حقائق التنوير، والدفاع عن قيم الحرية والتسامح الديني والعلم والمعرفة. فالمثقف الحقيقي هو المثقف المستنير المدافع عن القيم المذكورة، وليس فقط من يمتنح عملاً فكرياً أو يبدع عملاً ثقافياً، كما أنه يعي أهمية القيام بهذا الدور التاريخي. يقول الأستاذ عبد الرحيم العلام، متحدثاً عن نفسه بهذا الصدد: "أعي أن دور المثقف ورسالته لن يكتملا، إذا أغفل الجانب التنوير والتثقيفي"⁽¹¹⁸⁾، لهذا فهو يلجأ -بحسب تصريحه- إلى نشر بعض التدوينات والمقالات التي تتعلق بالترويج لأفكار تنويرية وأراء تجديدية "تتعلق بموضوعات مختلفة، مثل: الدين، وحرية الاعتقاد، والتعريف بالدولة المدنية، والتعريف بالعلمانية، وانتقاد الأدلجة وغيرها"⁽¹¹⁹⁾. وبالعودة إلى الجداول الإحصائية التي تم إنجازها حول منشورات الأستاذين عبد الرحيم العلام ومنتصر حمادة، نجد أن الدور التنويري يحتل منزلة رفيعة في تدويناتهما الرقمية على مواقع التواصل الاجتماعي، بنسبة 44 في المئة من منشورات الأستاذ العلام، وبنسبة 33.98 في المئة من منشورات الأستاذ منتصر.

وفي متابعة صفحة الأستاذ منتصر حمادة نجدها مشبعة بهمّ التنوير، وفيها إشارات واضحة في هذا المنحى، وهو يصرح بكل وضوح: "مواقع التواصل الاجتماعي باب من أبواب تجديد الخطاب الديني"⁽¹²⁰⁾، ويمكن أن أحصي عدداً من الإشارات والعبارات التي تدل على أن الرجل يعي أهمية التصدي لهذا الدور، ومنها:

(117) منتصر حمادة، "المقابلة".

(118) عبد الرحيم العلام، "المقابلة".

(119) العلام، "المقابلة".

(120) تدوينة نشرها على صفحته يوم 2017/06/28. لكنه يستدرك فيها: "لكنها أيضاً باب من أبواب معاداة تجديد الخطاب الديني".

الراقم والرقيم: المثقف العربي الرقمي رائد الحراك الثقافي العربي الرقمي
دراسة في السمات والأدوار

- استعمال عبارات تنمُّ على تمرير خطاب التنوير الديني، مثل عبارات: مشوار الإصلاح طويل، تجديد الخطاب الديني، مقام الإصلاح، إعادة هيكلة الحقل الديني.
- انتقاد ظواهر التشدد الديني، والتطرف الطائفي، والاتجار بالدين، والجهالات الدينية، وتقديس الشخصيات الدينية.

- انتقاد العقلانيات السلبية، مثل العدمية والشعبوية والتقية.
- الإشادة بأقلام التنوير الديني، والتعريف ببعض المشروعات التنويرية الكبرى في العالم العربي، تحت عنوان "القليل من ثقافة الاعتراف"، مثل مشروعات محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن وعبد الله العروي وغيرهم.

لهذا يمكننا القول بأن ترقيم المثقف نشاطه التنويري قد أسهم، بصورة ملحوظة، في إبراز هذا الدور وتطويره، ومن جهة أولى، فإن العالم الرقمي قد دفع بوتيرة التنوير إلى الأمام وساعد في تسريع حركتها. يقول الأستاذ العلامة: "عملية التنوير تلزمها قرون لتحقيق أهدافها، لكن الرقمنة قد تسرّع هذه العملية، إذا أحسنّا توظيف الرقمي ولم ننسق دائماً خلف اللحظي"⁽¹²¹⁾، وتتحقق عملية التسريع هذه من خلال عدد من الخصائص التي تتيحها الرقمية في العالم الافتراضي، مثل سرعة الانتشار وسعة الامتداد وسهولة الوصول إلى المتلقي والجمهور. من جهة أخرى، فإن الترقيم أضفى صفات البساطة والسهولة على المشروعات التنويرية الكبرى والأفكار الفلسفية المعقدة التي يستعصي على الجمهور قراءتها وفهمها، فقد أتاحت الرقمية للمثقف الرقمي تبسيط هذه المشروعات والأفكار، وتقديمها إلى الجمهور في حلة قشبية يسهل عليه فهمها والافتناع بها والتفاعل وأصحابها. وقد استطاع الأستاذ العلامة، من خلال نشاطه الرقمي التنويري، إقناع كثير من الناس الذين تراجعوا عن أفكارهم المتشددة من مختلف الاتجاهات، "وعبروا لي عن ذلك مباشرة بأنه لولا أفكارك التي تنشرها في العالم الرقمي، لما تراجعنا عن أفكارنا السابقة"⁽¹²²⁾. من جهة ثالثة، فإن التقنيات الرقمية قد يسرت للمثقف المتابعة الآتية والدائمة لقضايا الإصلاح الديني والتنوير الفكري، وإطلاق المبادرات التي يوقعها المثقفون وتنحاز إلى الآراء الإصلاحية، وتدعم مبادئ التسامح والحرية والتعددية الفكرية، مثل (بيان من أجل التسامح والتعددية الفكرية)، في عقب مقتل الطالب عبد الرحيم الحسنوي في إحدى الجامعات المغربية، وكان الهدف منها هو إدانة العنف والإفشاء الفكري وخطاب الكراهية واستخدام القوة لفرض الآراء والأفكار.

(121) العلامة، "المقابلة".

(122) العلامة، "المقابلة".

ب. النقد والقدرة على اتخاذ المواقف

من نافل القول تأكيد أن ميلاد مفهوم المثقف في السياقات الحديثة قد ارتبط بممارسة النقد، كما أسلفنا الحديث عن ذلك في معرض الإشارة إلى قضية دريفوس، فالوظيفة النقدية تشكل إحدى المنعرجات المهمة لتطور مفهوم المثقف وتكثيف دلالاته. وليس مفهوم المثقف وحده الذي ارتبط ميلاده بوجود آلية النقد، بما هي إحدى السمات التي لا تنفك عنه، بل مفهوم الثقافة نفسه قد ارتبط في دلالاته الحديثة، التي جاءت في سياق المناكفة ومفهوم الحضارة، بموقف نقدي محدد تمثل في الدلالة على "النقد الرومانسي قبل الماركسي للرأسمالية"⁽¹²³⁾. من ثم، فإن الثقافة -على الرغم من التوسعات التي سيعرفها معناه فيما بعد- وكذلك مفهوم المثقف بالتبع "يتعين عليها الاحتفاظ ببعدها الاجتماعي"⁽¹²⁴⁾، لكي تؤدي الوظيفة النقدية.

في الأحوال جميعها، فإن المثقف في السياقات المذكورة يتحدد ضرورة "بوعيه النقدي، ووظيفته النقدية التي تتطلب منه أن يساعد المجتمع على الوعي بذاته، وعلى خلق رأي عام داخله، قادر على مراقبة حكامه وسلط مؤسساته وتغييرها وتعديلها، ووسيلة المثقف في ذلك وعُدته: الخطاب"⁽¹²⁵⁾. وتتوزع وظيفة النقد عند المثقف على محورين متوازنين، وهما: نقد السلطة السياسية، عن طريق تهشيم الأساطير المؤسسة للهيمنة على المجتمع، ونقد المجتمع نفسه، عن طريق نسف الخرافات الاجتماعية والمقولات المكرسة للجهل والتخلف. وهذا يتيح للمثقف الحقيقي الحفاظ على مسافة نقدية من الجميع مؤسسات وفاعلين. فهل استطاع المثقف الرقمي العربي أن يوظف هذا النقد المزدوج في العالم الافتراضي؟ وإذا كان ذلك كذلك، فما هي المسالك التي اتبعها ونقلته من نقد واقعي تقليدي إلى نقد رقمي عارج؟ بالرجوع إلى الجداول الإحصائية مرة أخرى⁽¹²⁶⁾، نجد أنه بخصوص طبيعة المنشورات، من حيث الوظائف التي تروم أدائها، فإن وظيفة النقد تحوز في هذه المنشورات أكثر من 50 في المئة عند الأستاذ العلامة وأكثر من 33 في المئة عند الأستاذ منتصر، وعلى الرغم من اختلاف النسبة بين منشورات الأستاذين، فإنها تعكس أهمية النقد في المنشورات الرقمية التي تظهر مدى محافظة المثقف الرقمي على حسه النقدي. أما من حيث طبيعة الموضوعات التي تلامسها هذه المنشورات، فإنها تشمل المحورين النقيدين اللذين تمت الإشارة إليهما معاً، وهما: نقد السلطة السياسية ومؤسساتها ونقد الجمهور ومسلكياته، بحيث نجد أن الأستاذ العلامة يركز على المحور الأول في نقده، ولكنه لا يغفل المحور الثاني. أما الأستاذ منتصر، فإنه يعتني غاية العناية بصنوف عدة من النقد، مثل نقد النخبة ونقد الجمهور ونقد العقلية الشعبية ونقد المفهومات الخاطئة وغيرها، أكثر من عنايته بالنقد المباشر للسلطة السياسية ومؤسساتها.

⁽¹²³⁾ إيجلتون، فكرة الثقافة، ص 24.

⁽¹²⁴⁾ إيجلتون، فكرة الثقافة، ص 25.

⁽¹²⁵⁾ حيمر، في سوسيولوجية الثقافة والمثقفين، ص 197.

على العموم، يمكننا أن نسجل ملاحظة مفادها أن المثقف الرقمي -بوصفه فاعلاً اجتماعياً- يمتلك نوعاً من السلطة الثقافية التي تؤهله ليروم تقويم السلطة السياسية والحد من هيمنتها وفضح خروقاتها، ويسعى في الوقت نفسه إلى انتقاد الجمهور وتقويم مسلكياته الخاطئة وعقلياته السلبية، وبذلك فإنه يحافظ على نوع من المسافة النقدية من موضوعه في المحورين في آن معاً. وعلى الرغم من الاختلاف في الموضوعات المستهدفة بالنقد بين الأستاذين العلام ومنتصر بصورة تعكس اختلاف تخصصهما المعرفي، وطبيعة الأهداف التي يرومان تحقيقها والجمهور الذي يخاطبانه والهموم الفكرية التي تؤرقهما، فإنها أيضاً تظهر نوعاً من التكامل في المشروع النقدي للمثقف العربي الذي يحافظ على نوع من التوازن بين قطبي الرحي في النقد.

هذا من حيث استمرار المثقف الرقمي العربي في ممارسة وظيفة النقد وعدم الانكفاء على الذات، عند العروج إلى العالم الرقمي الافتراضي، وفق ما تدعي بعض الدراسات⁽¹²⁷⁾، بحيث يؤمن أنه في "غياب الثقافة النقدية النوعية، ستبقى الثقافة الرقمية محض لغو أو ظاهرة صوتية، بتعبير الراحل عبد الله القاصمي"⁽¹²⁸⁾، كما يقول الأستاذ منتصر حمادة. أما من حيث الكيفية التي يؤدي بها هذه الوظيفة، فيجدر بنا رصد أهم الاختلافات الجوهرية التي تتعلق بمغايرة النقد الرقمي لسنوه التقليدي وقراءتها، ويمكن إثباتها على النحو الآتي:

- كون النقد الرقمي نقد تفاعلي في جوهره، ذلك أن المثقف الرقمي لا يسعه في أثناء التشييد المعماري للنص (النتاج الرقمي) النقدي، وبعد تشييده، أن يستبعد القارئ (المتلقي) من عملية البناء، وذلك نظراً لاختلاف الطبيعة الرقمية للقارئ الرقمي التفاعلية عن طبيعة القارئ (المتلقي) التقليدية، إنما يسعى بوعي منه إلى بناء صور النقد المتعددة من خلال تفاعله مع جمهوره ومجتمعه. إضافة إلى أن الطبيعة التفاعلية لمواقع التواصل الاجتماعي تتيح للجمهور إمكان تقويم نقد المثقف نفسه، فنكون إزاء نقد النقد الرقمي، وهي تقنية تتيح للمثقف مراجعة مواقفه باستمرار، ومعرفة مواضع القصور في مهمته النقدية، وتفتح بصره، من خلال التفاعل والمجالات المهمة التي تحتاج إلى العناية بالنقد والدراسة والتحليل، وهي أمور وقضايا جديدة لا يمكن للنقد التقليدي المنكفي على الأبعاد المادية للوجود أن يفتح عليها.

- كون النقد الرقمي نقد جماهيري بامتياز، ذلك أن الوسط الرقمي الافتراضي، مثل وسائل التواصل الاجتماعي، تتيح للمثقف جمهوراً واسعاً لمخاطبته، وإسماعه صوت النقد الذي لم يألفه في حياته المادية، سواء كان النقد نقداً للسلطة السياسية ومؤسساتها المختلفة، بما فيها المؤسسة الملكية التي تحظى بوضع اعتباري في المغرب، أم كان النقد نقداً موجهاً إلى الجمهور: عقليات ونفسيات وتصرفات. أما صور النقد التقليدي المختلفة، فتبقى على العموم غارقة في النخبوية.

(127) حول حديث كاس سونستين عن "شرنقات المعلومة"، انظر: قاوقو، "الفضاء العمومي".

(128) حمادة، "المقابلة".

- من النقد إلى المبادرة. يقول الأستاذ عبد الرحيم العلام في المقابلة التي أجريتها معه: "العالم الرقمي جعل أبواب النقد أمامنا مشرعة، حتى أصبحنا نعاني الإفراط في النقد أحياناً، وهو ما أدى بنا إلى طرح بعض المبادرات للخروج من النقد إلى العمل واقتراح البدائل، مثل مبادرة الأساتذة المتدربين"⁽¹²⁹⁾، وما يجب الانتباه إليه هنا أن الرقمية تساعد على الانتقال من النقد إلى الفعل، وذلك من خلال جدلية الواقعين المادي والافتراضي التي كشفت عنها دراسة حجبية قاوقو عن "الفضاء العمومي الإلكتروني والتعبئة السياسية الذكية"⁽¹³⁰⁾.

ج. القدرة على التأثير وتوجيه الرأي العام

الأطروحة الأساس التي تحاول هذه الدراسة الدفاع عنها، بالإضافة إلى كون العروج الرقمي قد ساهم في إعادة صياغة مفهوم المثقف، من خلال التأثير في سماته وأدواره التي يقوم بها، بالطريقة التي فصلنا الحديث عنها آنفاً؛ هي كون المثقف الرقمي أوسع انتشاراً، وأقدر على توجيه الرأي العام وصناعته، وأكثر تأثيراً في صنّاع القرار من نظيره التقليدي. ومن حيث المبدأ، لا يختلف اثنان حول أن الإنتاج المعرفي والرمزي اللذين يتولاهما المثقف، إنما هو وظيفة قصدية بالضرورة، ويروم من خلالها محاولة تحقيق التأثير في مستويين: أولهما آني، بحيث "يهدف المثقف من خلال كتاباته بالذات إلى التأثير في العالم، بوصفه فاعلاً حياً، وليس من خلال التأثير الذي يمكن أن يأمله بعد وفاته"⁽¹³¹⁾، فأهمية التأثيرات اللحظية تفوق بالنسبة إليه مستقبل تفاعل الناس ومشروعه بعد وفاته. ثانيهما هو محاولة الإقناع، على المدى البعيد، بأن معركة التأثير الحقيقية تدور حول تغيير العقول وتشكيلها، وتضمن له استمرار مشروعه بعد وفاته، وليس مجرد التأثير اللحظي الذي يمحوه التاريخ. وهو يقوم بهذه الوظيفة القصدية المزدوجة بوصفه فاعلاً اجتماعياً يعي أهمية السلطة التي يمتلكها، ويسعى من خلالها إلى تحقيق مزيد من السلطة للحقل الثقافي الذي يمثل، وكذلك العمل على خلق التوازن بين بؤر السلطة المختلفة داخل المؤسسات المجتمعية وعدم انفراد السلطة السياسية بالهيمنة والتأثير.

هذه القصدية الواعية التي تميز المثقف بالتعريف الذي انحزنا إليه في هذه الدراسة قد زادت أهميتها في العصر الرقمي، ويتميز باكتساح التكنولوجيا الرقمية مجمل مجالات الحياة المعاصرة، وبدمقرطة وسائل الإعلام وظهور "الجيل الرقمي" الذي لا يعرف غير التعامل مع الوسائل الرقمية والعالم الرقمي، ومن ثم أصبح من المحتم أن "تشكل هوية الجيل القادم في سياق ثقافة افتراضية متغلغلة ومتغيرة باستمرار"⁽¹³²⁾، والدليل على ذلك أن "التكنولوجيا ليست قناة محايدة، ولكنها في

⁽¹²⁹⁾ العلام، "المقابلة".

⁽¹³⁰⁾ قاوقو، "الفضاء العمومي الإلكتروني والتعبئة السياسية الذكية".

⁽¹³¹⁾ ليكلرك، *سوسيولوجيا المثقفين*، ص 98.

⁽¹³²⁾ سوزان غرينفيلد، *تغير العقل: كيف تترك التقنيات الرقمية بصماتها على أدمغتنا*، إيهاب عبد الرحيم علي (مترجماً)، عالم المعرفة، عدد 445 (فبراير 2017)،

ص 141.

الرافع والرقيم: المثقف العربي الرقمي رائد الحراك الثقافي العربي الرقمي
دراسة في السمات والأدوار

حد ذاتها تؤثر في العمليات الذهنية"، كما يقول جادل مارشال ماكلوهان، في كتابه (فهم وسائل الإعلام)⁽¹³³⁾. لهذا، لن يكون مقبولا أن يغلق المثقف العربي في شرنقته التقليدية، وينكفي عن العالم الرقمي الذي يمنحه فرصا هائلة لإحياء وظائفه الاجتماعية وتجديد النفاذ إلى التأثير وصناعة الرأي التي لا يمكن أن تمنحها إياه وسائله البطيئة وقنواته التقليدية. فبالرجوع مثلاً إلى مؤشر القراءة العربي 2016 الذي أطلقه (برنامج المعرفة العربي)، بالتعاون بين (مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم) و(برنامج الأمم المتحدة الإنمائي)، نجد عددًا من النتائج المهمة التي توصلت إليها الدراسة وتهم موضوعنا، ومنها:

- أن المقارنة بين القراءة الرقمية والقراءة الورقية أفادت بتفوق الأولى على الثانية في العالم العربي. يقول التقرير: "أفادت المقارنة بين الساعات المقضية في قراءة كتب أو وثائق ورقية، وتلك المقضية في قراءة نصوص ووثائق رقمية، بأولوية القراءة الرقمية التي بلغ فيها المتوسط العربي لمنسوب القراءة 19.45 ساعة سنوياً، مقابل 16.03 ساعة للقراءة الورقية"⁽¹³⁴⁾. ويعلق التقرير على هذه النتيجة بأنها غير مفاجئة بالنظر إلى الاكتساح الكبير لتكنولوجيا المعلومات والاتصالات، بحيث "صار كثيرون يتحدثون عن أزمة الكتاب الورقي"⁽¹³⁵⁾.

- كون الاستبيانات في المؤشر أظهرت أسبقية القراءة من الشبكات الاجتماعية (القراءة الرقمية) على غيرها من الحوامل الرقمية. تقول الدراسة: "عندما سُئل المستجوبون في استبيان عن أصناف القراءة الإلكترونية التي يمارسونها أكثر من غيرها، كشفت النتائج عن أسبقية القراءة على الشبكات الاجتماعية 23.02 في المئة والمواقع الإخبارية 23.02 في المئة، تلي ذلك قراءة الكتب الإلكترونية 12.01 في المئة، وجاءت مواقع المجالات الإلكترونية المختصة في المرتبة الرابعة وتليها المدونات"⁽¹³⁶⁾، وهذه نتيجة تعاضد اختيارنا التركيز على وسائل التواصل الاجتماعي في بحث أدوار المثقف الرقمي وسماته. إضافة إلى المؤشر العربي، أفاد الأستاذ العلام، في المقابلة معه، بمعطيات رقمية حول موقع (هسبريس) الإلكتروني. هذا الموقع الذي يتابع صفحته في (فيسبوك) أكثر من أربعة عشر مليون شخص، ويوزر موقعه الإلكتروني ثلاثة ملايين شخص يومياً، وتتجاوز عدد قراءته منشوراته على الصفحة الأولى 100 ألف قراءة⁽¹³⁷⁾، وبخصوص "مقالي حول خطاب دكار تجاوز عدد الذين نقروا فوق المقال المليون"⁽¹³⁸⁾، يقول الأستاذ العلام.

(133) غرينفيلد، **تغير العقل**، ص 241.

(134) **مؤشر القراءة العربي 2016**: أُعد بالشراكة بين (مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم) و (المكتب الإقليمي للدول العربية- برنامج الأمم المتحدة الإنمائي) وطبع في (دي: شركة دار الغرير للطباعة والنشر)، ص 25.

(135) **مؤشر القراءة العربي 2016**.

(136) **مؤشر القراءة العربي 2016**، ص 38.

(137) استقى الأستاذ العلام هذه المعطيات، حسب تصريحه لي في المقابلة معه، من مداخلة أشرف الطريق في ندوة (مركز تكامل للدراسات والأبحاث) حول الموضوع (الإعلام والديمقراطية)، طنجة (نوفمبر 2016).

(138) العلام، "المقابلة".

هذه المؤشرات والمعطيات كلها تبين سعة الانتشار التي تستطيع الرقميات تحقيقه للمثقف الرقمي، مقارنة بطرق النشر التقليدية التي تبقى محدودة في المكان والعدد، وهذه السعة تحقق له القدرة على التأثير وصناعة الرأي معاً، فبخصوص التأثير في صناع القرار أشرنا، في فقرة (من الفضاء العام إلى الفضاء الرقمي)، إلى عدد من الأمثلة للتأثيرين العالمي والمحلي للمبادرات الرقمية، ويمكن الإشارة إلى بعضها الآخر هنا، فقد أدت عدد من الحركات الاحتجاجية الرقمية الذكية إلى التأثير في القرارات السياسية في المغرب، مثل إقالة وزير الشباب والرياضة محمد أوزين، بعد حملة إعلامية رقمية فعالة إثر فضيحة (ملعب مولاي عبد الله) بالرباط، وأدت هذه الحملات كذلك إلى إصدار الملك بلاغاً يتأسف فيه على العفو عن الإسباني دانيال مغتصب الأطفال، وتمّ التراجع عن هذا العفو، كما أدت أيضاً إلى البلاغات المتعددة لمديرية الأمن حول ما يروج في مواقع التواصل الاجتماعي بخصوص "حراك الريف". هذا كله يدل على التأثير العميق الذي أصبح يلعبه العالم الرقمي اليوم، وفي قلب هذه التحولات، نجد المثقف الرقمي الذي يرجع الفضل إلى الكثير منه في خلق الحراك الرقمي وإدارته.

أما بخصوص صناعة الرأي وتوجيهه، فقد أشرنا أيضاً إلى بعض الوقائع، ونشير هنا إلى ما أفادنا به الأستاذ العلامة، وذلك حول قضية لباس زوجة عبد الإله بنكيران رئيس الحكومة المغربي وكذلك توظيف ابنته، فقد حاول كثير من الناشطين الرقميين توجيه المناقشة لتشمل الحياة الخاصة للأشخاص، فخاض المثقفون الرقميون الحقيقيون معارك شرسة في مواقع التواصل الاجتماعي، بقصد تعديل بوصلة المناقشة الاجتماعية والنأي بها عن استغلال الحياة الخاصة للأشخاص في الصراعات السياسية الضيقة، وقد نجحوا في ذلك إلى حد بعيد، كما يقول الأستاذ العلامة⁽¹³⁹⁾. هكذا يتبين لنا، بما لا مزيد عليه، أن المثقف الرقمي أقدر على توجيه الرأي العام والتأثير في دوائر صناعة القرار المختلفة، بما فيها المؤسسات السياسية والثقافية، بحيث أصبحت الدول والمنظمات المختلفة تنهج سياسات رسمية تتجه نحو ترقيم النشاط الإنساني المختلف، بما فيه النشاط الثقافي. لهذه الأسباب مجتمعة، لم يعد مقبولاً في الزمن الرقمي انكفاء المثقف إلى قنواته التقليدية في النشر والإنتاج، وذلك أن المثقف التقليدي أصبح أثره محدوداً وجمهوره يتناقص بسرعة، وعليه فـ "الأجدر بالمثقف التقليدي أن ينخرط، ولو نسيباً في الحضور الرقمي، حتى يستغل مساحات المناورة الكبيرة التي يوفرها العالم الرقمي، من أجل ترويج أعماله واجتهاداته"⁽¹⁴⁰⁾.

خاتمة

إن موضوع المثقف الرقمي حديث، وذلك بالنظر إلى حداثة العصر الرقمي في الوطن العربي، على وجه الخصوص، وهو ما زال يشكو عرجة رقمية معيبة. المثقف العربي الرقمي لم يحقق بعد التراكم المعرفي الرقمي المنشود، وما زال

(139) العلامة، "المقابلة".

(140) حمادة، "المقابلة".

الراقم والرقيم: المثقف العربي الرقمي رائد الحراك الثقافي العربي الرقمي
دراسة في السمات والأدوار

يعترض انحيازه الواعي إلى الشأن العام كثير من التشويش والغموض. الشيء الذي يجعل من دراسة أدواره وسماته مهمة تكتنفها صعوبات وعقبات. على الرغم من ذلك، فقد حاولت هذه الدراسة المتواضعة تكريس جهدها لرصد الظواهر الرقمية المستحدثة المتعلقة بممارسة المثقف الرقمي أدواره، خصوصاً في مواقع التواصل الاجتماعي، وكذلك تأمل السمات التي أضفتها الرقمية على هذا الفاعل الاجتماعي بعد عروجه إلى العالم الرقمي وتحليلها، إضافة إلى مناقشة قضايا فرعية مرتبطة بالموضوع.

وقد كانت الفرضية التي انطلقت منها هذه الدراسة: أنه كلما عرّج المثقف نحو العالم الرقمي لممارسة أدواره الثقافية والاجتماعية، كان تأثيره أكبر وتوجيهه الرأي العام أوسع، وانفلاته من الرقابة أجدى، وتجديده مفهومه وسماته التعبيرية أظهر وأوضح. في المقابل، كلما أعرض المثقف عن ترقيم أدواره، أصابه العرج وأصبح دوره محدوداً وتأثيره محصوراً. فإلى أي حد استطاعت هذه الدراسة تقديم البراهين والحجج على القضايا الكبرى لهذه الفرضية وامتحان أطروحتها العامة؟ يمكنني أن أقول، بكل اطمئنان وبعد هذه الجولات البحثية في دروب الموضوع المختلفة والمعقدة: إننا بصدد تحصيل نتيجتين مهمتين تمت البرهنة عليهما جدّاً: تتعلق النتيجة الأولى بالتحويلات العميقة التي طالت مفهوم المثقف، سواء في أدواره أو سماته، فقد بسطنا الحديث عن السمات العامة التي تميّز المثقف الرقمي من نظيره التقليدي، مثل التفاعلية واللاخطية والحرية والاستقلالية، وهي سمات لا يمكن تصور اتصاف المثقف التقليدي بها مجتمعة، بل الحديث عن تمثيلها بالطريقة نفسها التي يقوم بها المثقف الرقمي. كذلك، قمنا بتحليل أدوار المثقف الرقمي، وهي أساساً: التنوير والنقد. وهو، وإن شارك نظيره التقليدي في هاتين الوظيفتين، فإنه ينفرد عنه في الكيفية التي يؤدي بهما هاتين الوظيفتين. وتتعلق النتيجة الثانية بإثبات قدرة المثقف الرقمي على التأثير في مراكز القرار وصناعة الرأي العام وتوجيهه، من خلال المنافذ الكبرى التي تتيحها له الحوامل الرقمية، مثل سرعتي الانتشار والامتداد، وسهولة الوصول إلى المتلقي وشساعة الجمهور، وقدمنا بصدد ذلك أمثلة واضحة. هذه النتائج تفيد، إضافة إلى تأكيد الفرضية التي انطلقنا منها، ما يأتي:

- ضرورة تكاتف الجهد في العالم العربي، بقصد سد العرجة الرقمية التي ما زال يشكو منها، كمّاً وكيفاً، ويزر هنا الدور التاريخي للمثقف الرقمي في تعزيز المحتوى الرقمي العربي وتجويده، وكذلك في تحقيق أدواره التي لا تغيب: التنوير والنقد المسؤول.

- ضرورة حسم المثقف العربي تردده بشأن العروج الرقمي وعدم تضييع مزيد من الوقت، فكلّفة هذا التردد ستكون باهظة، سواء من حيث تأخير إنجاز مشروع النهضة العربي وإعطابه، أم من حيث حرمان المثقف العربي نفسه من أي إمكان للمشاركة في صناعة المستقبل واقتراح بدائله، بما أن مفهوم المثقف نفسه قد تمّ إعادة تشكيله، بحيث إذا لم يقوم المثقف العربي بالعروج التاريخي والواعي إلى العالم الرقمي، فإنه سيفقد كثيراً من مضمونه وصلاحياته.

مصادر البحث ومراجعته

بالعربية

1. إيجلتون. تيري: **فكرة الثقافة**، شوقي جلال (مترجمًا)، (القاهرة: الهيئة العامة المصرية للكتاب، 2012).
2. بارني. دارن، **المجتمع الشبكي**، أنور الجمعوي (مترجمًا)، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015).
3. بشارة. عزمي، "عن المثقف والثورة"، تبين، العدد 4 (ربيع 2013).
4. بن فارس. أبو الحسن أحمد، **معجم مقاييس اللغة**. عبد السلام محمد هارون (محققًا)، (دمشق: دار الفكر، 1979).
5. بلقزيز. عبد الإله، **نهاية الداعية: الممكن والممتنع في أدوار المثقفين** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2010).
6. الجمّوسي. جوهري، **الافتراضي والثورة: مكان الإنترنت في نشأة مجتمع مدني عربي** (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016).
7. سكوت. جون، **علم الاجتماع: المفاهيم الأساسية**، محمد عثمان (مترجمًا)، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009).
8. سعيد. إدوارد، **صور المثقف**. غسان غصن (مترجمًا)، (بيروت: دار النهار، 1996).
9. شريعتي. علي، **مسؤولية المثقف**، إبراهيم الدسوقي شتا (مترجمًا)، (بيروت: دار الأمير للثقافة والعلوم، 2007).
10. العطري. عبد الرحيم، "سوسيولوجيا الحركات الاجتماعية"، **إضافات**، عدد 13 (شتاء 2001).
11. عماد. عبد الغني، **سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006).
12. غرينفيلد. سوزان، **تغيّر العقل: كيف تترك التقنيات الرقمية بصماتها على أدمغتنا**، إيهاب عبد الرحيم علي (مترجمًا)، **عالم المعرفة**، عدد 445 (فبراير 2017).
13. فينليسون. جيمس جوردن، **يورجن هابرماس: مقدمة قصيرة جدًا**، أحمد محمد الروبي (مترجمًا)، (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2015).
14. كاستلز. مانويل، **سلطة الاتصال**، محمد حرفوش (مترجمًا)، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2014).

15. كرام. زهور، الأدب الرقمي: أسئلة ثقافية وتأملات مفاهيمية، ط2، (الرباط: دار الأمان، 2013).
16. ليكلرك. جيرار، سوسيولوجيا المثقفين، جورج كتورة (مترجمًا)، (دار الكتاب الجديد المتحدة، 2008).
17. مجموعة باحثين، مقدمة في مناهج البحث العلمي الاجتماعي (معهد الجمهورية لمنهجيات البحث العلمي، 2016).
18. مجموعة باحثين، المؤشر العربي 2016، (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017).
19. يقطين. سعيد، النص المترابط ومستقبل الثقافة العربية: نحو كتابة عربية رقمية (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2008).

بلغة أجنبية

1. Charles Kurzman and Lynn Owens, "The Sociology of Intellectuals", **Annual Review of Sociology**, Vol. 28 (2002).
2. Jurgen Habermas, *The Structural Transformation of The Public Sphere*, Thomas Burger and Frederick Lawrence (trans), (Cambridge, Massachusetts: The MTC Press, 1991).
3. Nancy Fraser, *Rethinking the public Sphere* (Cambridge, London: The MIT Press, 1992).
4. SAid Saddiki, "Transnational Virtual Space", **Revue de droit et d'économie**, No. 24 (Décembre 2009).

تمثيلات المثقف المقاوم

صورة المثقف في فكر إدوارد سعيد

محمد الهادي كشت

المحتويات

328	مقدمة.....
330	أولاً: في مفهوم المثقف.....
330	المثقف بين المعجم والتاريخ.....
330	أ. المثقف لغة.....
332	ب. المثقف اصطلاحاً.....
333	ج. قضية دريفوس وميلاد المصطلح.....
335	المثقف في السياق الغربي.....
335	أ. غرامشي و"المثقف العضوي".....
337	ب. بندا و"المثقف الحقيقي".....
338	ج. سارتر و"المثقف الملتزم".....
340	3. المثقف في السياق العربي.....
340	أ. سؤال المثقف في الثقافة العربية.....
344	ب. المثقف العربي في معترك النهضة.....
346	ثانياً: المثقف والمقاومة.....
346	مدخل: في مفهوم المقاومة.....
347	المثقف في مواجهة السلطة.....
348	أ. المثقف في مواجهة السلطة السياسية.....
350	ب. المثقف في مواجهة المعوقات الثقافية.....
352	ج. المثقف في مواجهة السلطة الرابعة.....
354	ثالثاً: المثقف في مواجهة ثقافة الهيمنة.....
354	1. المثقف في مواجهة "شرقنة" الشرق.....
358	2. المثقف في مواجهة "إمبريالية الثقافة".....
359	3. إستراتيجية المقاومة عند إدوارد سعيد.....
361	رابعاً: المثقف والإمبراطورية.....
361	المثقف وسؤال الهوية.....
361	أ. في مفهوم الهوية.....
363	ب. ارتباط الهوية عند إدوارد سعيد.....
365	ج. المثقف والهوية الإمبراطورية.....
369	المثقف والمنفى.....
372	3. إدوارد سعيد فلسطينياً.....

تمثيلات المثقف المقاوم
صورة المثقف في فكر إدوارد سعيد

375	الخاتمة
379	قائمة المصادر والمراجع

مقدمة

لم هذا البحث؟ ما الغاية منه؟ ماذا نروم بالخوض فيه؟ ثم لماذا إدوارد سعيد⁽¹⁾؟ ولماذا المثقف؟ إنها أسئلة كلاسيكية يفترض كل باحث أن المتلقي سي طرحها في الوهلة الأولى التي يقع فيها بصره على عنوان البحث، وكان لزاماً علينا أن ندلي بالجواب. أمّا الغايات الكبرى من هذا البحث، فهي في الحقيقة تستجيب لدوافع تراوح بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي، ونوجزها في الآتي:

- يمثل العمل شكلاً من أشكال الاعتراف بفضل إدوارد سعيد على الفكر العربي والفكر الإنساني كذلك، لما قدّمه من إسهامات تأسيسية في مجالات الفكر والأدب والفلسفة، وتحيّة منا إليه على إصراره في إطلاق المواقف المبدئية الشجاعة تجاه أغلب القضايا التي تشغل الإنسانية وتتصدرها، كما هو معلوم، وهي القضية الفلسطينية.

- إسهام في مزيد الإحاطة بفكر إدوارد سعيد، في سبيل مزيد من التعريف به، سداً لما لاحظنا من نقص في الأوساط المتعلّمة، فضلاً عن "العامة"، فلقد عملنا خلال إنجاز هذا العمل على القيام -بما يشبه الاستبيان- وطرحنا السؤال على بعض الأشخاص عشوائياً: هل تعرف إدوارد سعيد؟، فكانت إجابة الغالبية الساحقة بالنفي الكلي. واللافت هنا أن كتاب سعيد المفصلي (الاستشراق) الذي كان قادحاً لموجة كبرى من المناقشات على المستوى العالمي نشر لأول مرة في طبعته الإنكليزية في عام 1978، غير أن المتتبع للساحة الفكرية العربية، من خلال الدوريات والكتب المختصة منذ ذلك التاريخ إلى الآن، يلاحظ أنه لا ذكر لاسم إدوارد سعيد، سوى في السنوات الماضية، ولا سيما بعد وفاته في عام 2003.

- محاولة قدح المناقشة وإثرائها حول مجموعة من القضايا الجوهرية التي يتناولها إدوارد سعيد، في سياق مزيد من طرح المشكلات والتساؤلات، من دون ادّعاء امتلاك الجواب. وما دام "كل ثابت إلى زوال أقرب"، كما يقول الجاحظ، فإن العمل الجدي في تقديرنا هو الذي يتوصّل إلى إثارة السؤال. لذا، فإن أفضل ما يمكن أن نسمع من المتلقي، بعد أن يطّلع على هذا العمل، هو: مسألة فيها نظر؟

(1) عن دوافع اختيارنا الإشكالية -إشكالية المثقف- فإن مردها ما شاع في السنوات الأخيرة في الساحة العربية من مقاربات ذاهبة إلى نقد المثقف و مبشرة "بموته"، ونورد منها هنا على سبيل الذكر "نهاية الداعية" (1) "العبد الإله بلقزيز" وكذلك خاصة "أوهام النخبة" (2) "علي حرب".
عبد الإله بلقزيز، نهاية الداعية: الممكن والممتنع في أدوار المثقفين، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1999).
علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1998).

ولئن كان المجال في مقدّمة هذا البحث لا يسمح بمناقشة تلك الأعمال، فإنّ باستطاعتنا التّساؤل: هل "مات" المثقّف العربي حقاً؟ وهل ثمة أمل في ميلاده من جديد؟ إنّ مدار هذا البحث هو مقارنة في سبيل الإجابة عن تلك التّساؤلات، وسعي إلى إبراز صورة جديدة للمثقّف، من تحت أنقاض ما هوى من صورته القديمة. ولعلّ القادح الذي حرّك فينا لذة التّوغل في هذا البحث هو الاختلاف ومقولة "موت المثقّف"، ومحاولة إثبات أنّ لكلّ مجتمع مثقفيه، وأنّ لكلّ حقبة تاريخيّة صنفاً خاصّاً من المثقّفين. إنّ القول بموت المثقّف هو تماماً مثل القول بحرق السفن الأخيرة، والمغامرة بالقفز في المجهول، إذ لم تخلُ كل المجتمعات الإنسانيّة عبر التّاريخ من شريحة طليعيّة تتولّى مهمّة التّفكير والتّغيير. أما عن سبب اختيارنا المفكّر الفلسطيني إدوارد سعيد، فإنّ ذلك يعود إلى دوافع، لعلّ أوّلها هو منزلة سعيد العلميّة في المستوى العالمي، إذ إنّ الرّجل توصّل إلى انتزاع الاعتراف والتّقدير في المحافل الدّوليّة، من أعدائه قبل أصدقائه. أمّا الدّافع الثّاني والأهمّ في ذلك الاختيار، فهو ما قدّمه سعيد من مقاربات في المستويين النظريّ والتّطبيقيّ للمثقّف ودوره. ولعلّ ذلك هو ما يؤهّل الرّجل لأن يعد نموذجاً فعليّاً وفريداً للمثقّف الجديد الذي عاد إلى طليعة الفعل الفكريّ والميدانيّ بالميّة لافتة.

وللوصول إلى رؤية فيها قدر من العمق، استندنا إلى مدوّنة موسّعة من آثار إدوارد سعيد. ولئن كان سعيد قد خصّص لمشكلة المثقّف مجموعة محاضرات نشرت لاحقاً بعنوانين مختلفين، وأشهرها (صور المثقّف)، فإنّ تلك المحاضرات لم تكن كافية للوقوف على صورة متكاملة للمثقّف عند سعيد، وقد يعود ذلك إلى طبيعة تلك المحاضرات، من جهة كونها في الأصل مادّة "إذاعيّة بثّتها هيئة الإذاعة البريطانيّة سنة 1993 في إطار محاضرات ريث Reith Lectures". من هنا، فقد كان لزاماً علينا أن نستقرئ مجموعة موسّعة من نصوص سعيد، ونجمع منها ما حبّر عن المثقّف، ثمّ نحاول تأليف ما تنأثر منها من أفكار، من أجل الوصول إلى مقارنة فيها من الوضوح والأمانة العلميّة. ولأجل ذلك اطّلعنا على أغلب ما صنف إدوارد سعيد، مما جمعه من مصادر مختلفة، مثل المكتبات العامّة أو التجاريّة أو ما توفّر منها في صفحات الإنترنت، وخلصنا إلى اعتماد أربعة مصادر أساسيّة، هي: (صور المثقّف) و (الاستشراق) و (الثّقافة والإمبرياليّة) ومذكرات سعيد (خارج المكان).

وإذا كنّا قد ركّزنا أساساً على تلك المصنّفات، واتّخذناها مصادر، فإنّ ذلك لم يثننا عن الغوص أكثر في أغلب ما كتبه إدوارد سعيد من كتب ومقالات، واتّخذنا منها مراجع أفادتنا في الوصول إلى قدر غير يسير من وضوح الرّؤية والمنهج البحثيّ. وإن كان إدوارد سعيد قد اشتهر خاصّة بفضله كتابه (الاستشراق)، فإنّ هذا المصنّف المفصليّ لا ينبغي أن يكون، بالنسبة إلى القارئ، بمنزلة الشّجرة التي تحجب الغاية الكثيفة، فالرّجل قدّم إنتاجاً غزيراً جداً، علاوة على أنّه نشر مثلاً حوالي مائة وعشرين مقالة في جريدة (الحياة) وحدها (بين سنة 1995 وسنة 2003).

ولئن ساعدتنا غزارة إنتاج سعيد في تقليص مسألة المثقّف في فكره على أوجه عدّة، فإنّها شكّلت في حدّ ذاتها إحدى صعوبات البحث، إذ إنّّه من العسير جدّاً جمع كلّ ما كتب الرّجل من كتب ومقالات مبثوثة في عشرات الدوريات والمجلّات العالميّة التي لا يصلنا منها إلا النزر اليسير، مثلما هو الشّأن بالنسبة إلى الدّراسات النّقدية التي اتّخذت من

تمثيلات المثقف المقاوم
صورة المثقف في فكر إدوارد سعيد

أعمال إدوارد سعيد مجالاً لها. فالرجل ارتقى إلى مراتب علمية متقدمة أهّلته لأن يكون محط أنظار أقطاب الفكر والفلسفة والسياسة في العالم. لهذه الأسباب، فمن الطبيعي أن تتكثف ردود الأفعال حوله في صورة أبحاث تسانده تارة وتعارضه تارة أخرى. ولما كان حظّ العرب مما يكتب هنا وهناك في العالم قليلاً، بات من المؤكّد أن ينطبق ذلك على ما كتبه الغربيون عن سعيد، ولعلّ قادم السنين يسهم في سدّ هذه الثغرة، ولا سيما أنّ اهتمام المثقفين العرب بإدوارد سعيد قد تضاعف بعد وفاته، ولا أدلّ على ذلك من حركة الترجمة الواسعة لمجموعة كبرى من أعماله.

وقد ذهبنا إلى تقسيم العمل إلى ثلاثة أبواب، وفقاً لثلاثة أسئلة جوهرية، وهي ما افترضنا أنّ كلّ مثقّف قد طرحها على نفسه بالضرورة: من أكون؟ ماذا أريد؟ كيف أصل إلى ما أريد؟ تبعاً لذلك، كان عنوان الباب الأول (في مفهوم المثقّف)، واشغلنا فيه على المفهوم لدافعين، وأولهما هو ذلك الغموض الذي ظلّ يكتنف مفهوم "المثقّف" بوصفه لفظ تواضعت عليه شريحة من الناس، والدافع الثاني هو الأخذ بقدر من المنهج العلمي الذي يفترض الانطلاق أولاً من تحديد المفاهيمات، قبل الغوص في التحليل. ولئن رجح لدينا أنّ المثقّف، بما هو مصطلح محدد، وليد الثقافة الغربية من دون سواها، فإنّ ذلك لم يمنعنا من الحرص على التأكيد أنّ المثقّف، بما هو شخص مخصوص، إنما كان موجوداً على امتداد التاريخ البشري كله. لبلورة ذلك، فقد اخترنا أن نبحث في الثقافة العربية الإسلامية عن نماذج قدّرنا أنّها حازت على منزلة المثقف في عصرها. أمّا الباب الثاني فقد وسمناه بـ "المثقّف والمقاومة"، ذلك أنّنا توصلنا، بعد استقراء مجموعة أعمال إدوارد سعيد وكذلك مواقفه، إلى أنّ الخيط الرّابط بينها هو "المقاومة" والممانعة، بما هما محاولة دائمة للتفكيك ومن ثمّ كسر أنساق الهيمنة، بقطع النظّر عن الزّمان والمكان.

أمّا الباب الأخير فهو "المثقّف والإمبراطورية"، والمقصود بالإمبراطورية الانتماء إلى ذلك الأفق الكوني الرحب، بل إنّ يتجاوز ذلك إلى نفي مصطلح الانتماء ذاته، والبقاء "خارج المكان". وقد حاولنا في هذا الباب إثبات أنّ ما يبحث عنه مثقّف إدوارد سعيد، من تحرّر من ربة المكان، ليس ضرباً من الاستقالة والتّملّص من أعباء "المواطنة"، بقدر ما هو سعي إلى الحرية الخلاقة، من أجل مزيد من الفعل الحر. ويبقى الأمل قائماً في أن تسهم مثل هذه الأبحاث في إعطاء إدوارد سعيد المنزلة الطّبيعية التي هو أهل لها من جهة، والإسهام في إذكاء جذوة السّجال والجدل حول مشكل المثقّف ودوره، إقليمياً وكونياً من جهة أخرى.

أولاً: في مفهوم المثقّف

المثقّف بين المعجم والتاريخ

أ. المثقّف لغة

من المعلوم أنّ مصطلح المثقّف وليد الثقافة الغربيّة الحديثة ولم ينتقل إلى العربيّة، إلّا عبر عملية الترجمة التي بقيت -على الرغم من تطوّرهما- تركز إلى الاجتهادات الفرديّة وتبتعد عن العمل المؤسّس، وذلك راجع إلى غياب المرجعيّات

الثقافية النافذة التي يمكن أن تؤطر عملية الترجمة وتوجهها. ثم إنَّ من المتعارف عليه أنَّ كلَّ ترجمة خيانة (traduire c'est trahir). إضافة إلى ذلك، نشير إلى المشكلات المتعلقة بترجمة المصطلح، بما هو لفظ مخصوص. تلك المشكلات التي يوجزها إبراهيم كايد محمود بـ: "فوضى المصطلح، وغياب المنهجية الموحدة لوضع المصطلحات الملزمة لكلِّ من أراد أن يمدَّ يده إلى هذا العمل، كذلك اختلاف اللغات التي نترجم عنها أو ننقل منها والمدارس التي نتبنّى آراءها ومنهجياتها، إضافة إلى ثقافة الناقل أو المُصطلح التي تنعكس في ما يقدمه من مصطلحات، كلُّ هذه الأمور عقيات كأداء تقف حائلاً دون تقدّم المصطلح وتطوره في العالم العربي" (2).

يقابل كلمة مثقّف العربيّة كلمة intellectuel الفرنسيّة وكلمة intellectual الإنكليزية، وهما مشتقتان من intellect التي تحيل إلى معاني العقل والفكر والإدراك والذكاء، ومنهما كلمة intelligence، ومصطلح "المثقف" وليد حادثة تاريخية بعينها، وهي قضية "دريفوس". وبالانتقال إلى المعجم العربيّ، نجد في (لسان العرب) لابن منظور: "ثَقِفَ الشيء ثَقْفًا وَثَقَافًا وَثَقُوفَةً: حَذَقَهُ وَرَجَلَ ثَقِفَ وَثَقِفَ وَثَقِفَ: حَازِقَ فَهَمَ، وَيُقَالُ ثَقِفَ الشيء: هُوَ سُرْعَةُ التَّعَلُّمِ" (3). وفي (أساس البلاغة) للزمخشريّ، نجد "ثَقِفَتِ العلم أو الصناعة في أوجز مدّة: إذا أُسْرِعَتْ أَخَذَهُ. وَغَلَامٌ ثَقِفَ لَقْفَ وَثَقِفَ لَقْفَ وَقَدْ ثَقِفَ ثَقَافَةً، وَفِي كِتَابِ الْعَيْنِ: ثَقِيفٌ وَقَدْ ثَقِفَ ثَقَافَةً، وَمِنَ الْمَجَازِ: أَدَبُهُ وَثَقْفُهُ" (4). أمّا في (المعجم الوسيط)، فنجد: "ثَقِفَ ثَقْفًا: صَارَ حَازِقًا فَطَنًا، فَهُوَ ثَقِفٌ وَالْعِلْمُ وَالصَّنَاعَةُ: حَذَقَهَا وَالثَّيْبُ ظَفَرُ بِهِ" (5). وفي القرآن الكريم نجد في (سورة النساء/91): "إِنَّ لَمْ يَعْزِرْ لَوْكُمْ وَيُلْقُوا إِلَيْكُمْ السَّلَامَ وَيَكُفُّوا أَيْدِيَهُمْ فَاخْذُوهُمْ وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأُولَئِكَ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُبِينًا"، بمعنى وجدتموهم.

ويشير محمد عابد الجابري، في كتابه (المثقفون في الحضارة العربيّة الإسلامية) (6)، إلى مشكل منهجيّ مهم، وهو أنَّ كلمة مثقّف في المعجم العربيّ تحيل رأسًا إلى كلمة "ثقافة" التي يعرفها (المعجم الوسيط) بأنها: "العلوم والمعارف والفنون التي يطلب الحذق فيها" (7)، وتقابلها في المعجم الغربيّ كلمة culture التي لا تحيل على intellectuel، أي مثقّف. وممّا تقدّم يمكن أن نستنتج اختلافًا في المرجع بين المعجم الغربي والمعجم العربيّ، في ما يخصّ كلمة مثقّف، ومن هنا يمكن أن نذهب إلى أنَّ المصطلح لم يكن بالوضوح الكافي في المستوى اللغويّ في السياق العربيّ، بالقدر الذي كان فيه جليًا في السياق الغربيّ، وهكذا يتجلى بوضوح مقدار "الخيانة" في عملية الترجمة. ذلك في الحقيقة كان شأن

(2) كايد محمود إبراهيم، المصطلح ومشكلات تحقيقه، مجلة التراث العربي، العدد 97، السنة الرابعة والعشرون، مارس 2005.

(3) ابن منظور: لسان العرب، دار المعارف، القاهرة 1999، ج 1، ص 492.

(4) أبو القاسم الزمخشري، أساس البلاغة، محمد باسل عيون السود (محقّقًا)، ج 1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1989)، ص 176.

(5) المعجم الوسيط، (بيروت: أمواج للطباعة والنشر، 1987)، ص 98.

(6) محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)، ص 21.

(7) المعجم الوسيط، ص 98.

تمثيلات المثقف المقاوم
صورة المثقف في فكر إدوارد سعيد

المصطلحات المحدثة أغلبها التي اجتثت من سياقها ووضعت لها مرادفات قد لا يحالفها التوفيق. وإذا كان المدخل اللغوي قد أحالنا إلى قدر غير يسير من اللبس، فكيف يكون المدخل الاصطلاحي؟

ب. المثقف اصطلاحاً

من المعلوم أنّ أكثر المصطلحات انتشاراً هي المصطلحات العامة وغير الدقيقة، وذلك شأن كلمة المثقف التي تتداولها الألسن والأقلام، بسهولة مطلقة لا تقابلها السهولة في تحديد المدلول. ويؤكد (المعجم النقدي لعلم الاجتماع) صعوبة تعريف كلمة المثقف، غير أنّ عملية التعريف يمكن أن تنجز، عبر جمع مجموعة من المؤشرات، وأولها تملك المعرفة: "إنّ كتلة الدارسين والجامعيين هي التي يمكن أن نبحث فيها أولاً عن المثقفين"⁽⁸⁾. من هنا، فليس بالإمكان أن نتحدث عن المثقف الأمي أو الجاهل مثلاً. وإذا كان كلّ مثقف هو صاحب معرفة بالضرورة، فهل يعد كلّ صاحب معرفة مثقفاً؟ الإجابة تكون هنا بالنفي، إذ لا بد أن تتوافر مجموعة أخرى من الخصال في صاحب المعرفة، لكي يوسم بالمثقف: "إنّ بعض الأهلية الإدراكية، مضافة إلى حساسية حادة تجاه القيم، هما مجموعتا الخصائص التي نقترح تعريف المثقفين بها، ويقتضي أن نضيف سمة ثالثة لتمييزهم بها وتعلّق بالأدب التي يعلنون التمسك بها"⁽⁹⁾. ممّا سبق يمكن أن نستنتج أنّ مؤلّف (المعجم النقدي لعلم الاجتماع) قد وضع شروطاً أساسية لتعريف المثقف، ويمكن أن نوجزها في العلم والوعي والالتزام، وتضاف إليها خصلة البحث عن الحقيقة، ف"في آداب المثقف الغربي يحتل البحث عن الحقيقة مركزاً مرموقاً"⁽¹⁰⁾.

عند هذه الحدود، يتقاطع مفهوم "المثقف" ومجموعة كبرى من المفهومات العصرية، ويختلف عنها في الآن نفسه، مثل مفهوم "النخبة élite"، "الإنتلجنسيا Intelligentsia"، "الطلّيع Avant-garde". فمفهوم "النخبة"، وإن كان يحيل إلى عملية الانتخاب واختيار القلة من الكثرة، وهو ما ينطبق على شريحة المثقفين، من حيث أنّهم يمثلون الصّفوة، فإنّه لا يحيل إلى شريحة مخصوصة، إذ يمكن الحديث عن النخب السياسية والفكرية والدينية. أمّا مصطلح "الإنتلجنسيا" الذي برز في بولونيا وروسيا في القرن التاسع عشر، فقد أراد له واضعه البولوني كارول ليبيلت Karol libelt أن يحيل إلى شريحة حصرت اهتمامها في بوتقة الثقافة والفكر والفن. من هنا، فإنّ ولاءها الأول، مثلما يشير نديم البيطار، هو للأفكار والمعارف، ما يحصر دورها في التأمل والتنظير والتحليل، وهو ما يبتعد بها عن مفهوم "المثقف"، بما هو في المقام الأول صاحب موقف.

(8) ر. بورون، وف. بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، سليم حداد (مترجماً)، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1986)، ص 486.

(9) ر. بورون، وف. بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ص 487.

(10) ر. بورون، وف. بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ص 487.

أما مفهوم الطليعة، فإنّ بروزه في منتصف القرن التاسع عشر كان في سياق عسكريّ في المقام الأول، إذ كان يشير إلى مجموعة مخصصة من الجنود الذين يمتازون بمهارات قتالية فائقة، وعادة ما يتقدّمون الجيوش في المعارك. غير أنّ ذلك المفهوم ما لبث أن اكتسب أبعاداً جديدة تشير في جلّها إلى الأشخاص الذين يرومون دوماً تجاوز السائد في مجالات الفكر والأدب والفنّ، من ثم فهم غالباً ما يبادرون إلى استنباط أساليب ومناهج إبداعية جديدة. في السياق ذاته، يمكن أن نشير إلى بروز ما سمّي بالطليعة الأدبية التي كان هدفها الأول تقويض الأساليب الكلاسيكية في الأدب والفن، واستلهاً أخرى تقترب إلى الواقع. ولئن كان المثقّف يكتسب كثيراً من الصفات الطلائعية، بوصفه أنّه عادة ما يجذّف ضدّ كلّ التيارات السائدة، ويهتمّ بالإبداع الفنيّ، فإنّ آفاق الفعل لديه تتجاوز اهتمامات الحركة الطلائعية. ذلك أن أحد أكبر همومه هو البحث عن الحقيقة أينما وجدت، ما يبتعد به عن ميادين الإبداع بما هو متخيل بالأساس.

إذا كنّا قد لامسنا خطوط التماس بين مفهوم المثقّف ومفهومات "النخبة" و"الإنجلجنسيا" و"الطليعة"، فإنّ ذلك لا يحجب عنا اقترابه من مصطلحات حديثة أخرى، مثل "الفيلسوف" و"المفكر" و"الثوريّ"، و"الرّعيم". فالمثقّف يكتسب من الفيلسوف عمق تحليلاته ونفاذه إلى بواطن الأشياء، في حين إنّ يشارك "المفكر" تأسيسه الفعل التغييري، انطلاقاً من رؤية فكرية متكاملة، وهو في الآن نفسه يشارك "الثوريّ" عناده الدائم في مواجهة المعوقات التي تصدّه عن تحقيق أهدافه السامية، ثم إن المثقّف يكتسب من "الرّعيم" فنون قيادة الجماهير العريضة وتأطيرها ودفعها إلى الأفضل. لقد حاولنا في ما سبق الوقوف عند مفهوم "المثقّف"، في سياقه اللّغوي والإصطلاحيّ، وأردفنا ذلك بمقارنة المفهوم ونماذج أخرى من المفهومات التي تقترب منه، غير أنّ الصورة لن تكتمل، من دون العودة إلى البحث في تاريخ المصطلح.

ج. قضية دريفوس وميلاد المصطلح

لعلّ ما توصل إليه محمد عابد الجابري، في كتابه (المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية)، فيه من الطرافة ما قد يثير فينا كثيراً من الفضول المعرفي، فقد استند إلى كتابين مرجعيّين، هما (المثقفون في العصر الوسيط) لـ جاك لوكف و(التفكير في العصر الوسيط) لـ ألان دي ليبيرا، وقد توصّل إلى أنّ بروز طبقة العلماء في أوروبا، بداية من القرن الثاني عشر، مردّه إلى ثلاثة عوامل:

1. حركة الترجمة الواسعة للعلوم العربية وخاصة الفلسفة.
2. ظهور المدن الوليدة، نتيجة الحركة الاقتصادية الموجهة أساساً لتلبية حاجات العالم الإسلامي من المواد الأولية.
3. ظهور فئة جديدة هي فئة المدرّسين الذين انطلقوا في التّعليم داخل أسوار الجامعات.

ولئن أسهمت تلك العوامل مجتمعة في خلق مجال حيويّ لثقافة جديدة، فإنّها لم تشكّل السبب الرّئيس في ميلاد فئة المثقّفين، وإنّما كان السبب المباشر لذلك، بحسب دي ليبيرا، هو تحوّل مدرّسي الجامعات من حرفة التّعليم الخالص (صناعة الموظّفين)، إلى مخاطبة الجماهير العريضة ومصارعة الفكر الكنسي. يقول: "إنّ تحرّر الفلاسفة من مهنة الأستاذية

تمثيلات المثقف المقاوم
صورة المثقف في فكر إدوارد سعيد

بين جدران الجامعة هي اللحظة الحقيقية لميلاد المثقفين⁽¹¹⁾. ويتفق الجابري ودي لبيرا في أن ذلك التحوّل كان بفضل ترجمة الفلسفة العربية وفلسفة ابن رشد بالتّحديد، وخاصّة مبدأ الفصل بين الفلسفة والدين. بالنتيجة، فإنّ دعوة مثقفي أوروبا الجدد إلى الفصل بين الفلسفة والكنيسة سرعان ما تحوّلت إلى دعوة صريحة للفصل بين الكنيسة والدولة، أي إلى ما سمّي لاحقاً باللائكية. ذلك كان الفصل الأوّل من فصول المواجهة التي بات على المثقف أن يخوضها مع أكثر من طرف، ومن ذلك ما أصبح يعرف لاحقاً بـ "قضيّة دريفوس"، إذ يجمع أغلب الباحثين على أنّ بروز "المثقف"، بوصفه مصطلحاً محدّداً، كان في إثر حادثة تاريخيّة دارت فصولها بفرنسا، وكان منطلقها في عام 1889، عندما أدين ضابط فرنسيّ يهوديّ يدعى ألفريد دريفوس بتهمة التّجسس لصالح ألمانيا، وحوكم بالنّفي.

غير أنّ هذه القضية لم يتسنّ لها أن توضع في رفوف الأرشيف، بل سرعان ما عادت إلى صدارة الاهتمام، وتحوّلت إلى قضية الرّأي العام الفرنسيّ، وتواصلت فصولها على امتداد ما يزيد على عشرة أعوام، حيث انقسم بسببها الفرنسيّون إلى فريقين: فريق ساند حكم المحكمة عادداً أنّ الضّابط دريفوس خائن يستحق العقاب. أمّا القسم الثّاني، فدافع عن دريفوس عادداً أنّ الأدلّة المقدّمة إلى المحكمة غير كافية، ومن هنا فهو يطالب بتبرئته وردّ الاعتبار إليه، وعدّد أصحابه أنّ الأسباب الحقيقيّة للمحاكمة هي النّزعة المعادية لليهود المنتشرة في فرنسا التي دعيت لاحقاً بالنّزعة المعادية للسّامية Antisemitisme، إذ تنامت مظاهر العداء والكره للطائفة اليهوديّة التي هيمنت على الحياة الاقتصاديّة والماليّة. من إفرازات تلك النّزعة انتشار مجموعة من المؤلّفات، مثل (فرنسا اليهوديّة) لـ إدوارد دريمون، و(اليهود ملوك العصر) لـ ألفونس دي توسنيل، وأنشأت رابطة خاصة لمحاربة النفوذ اليهوديّ سمّيت بـ (الرابطة المعادية للسّامية) في عام 1889.

أمّا في الجهة المقابلة، فقد سجّل دخول فئة المفكرين والأدباء الفرنسيين إلى ساحة السّجال، عبر البيان الشّهير (بيان المثقفين) الذي نشر في جريدة (الفجر) سنة 1898، ومما ورد فيه: "إنّ الموقعين أسفله يحتجّون ضدّ طرق الأشكال القانونيّة لمحضر عام 1894، ويحتجون على التّعديّات المحيطة بالقضيّة، ويلحّون على مراجعة الحكم الصّادر في حقّ دريفوس"، ومن الذين وقعوا على ذلك البيان الأوّل أنتول فرانس ومارسيل بروسست وإميل زولا الذي أصدر رسالته المفتوحة الشّهيرة (إني أنّهم).

ولئن انتهت قضية دريفوس عمليّاً، بانتصار المثقفين وإعادة الاعتبار إلى الضّابط اليهوديّ، فإنّها في الحقيقة كانت محض بداية قاذحة لسجال فكريّ عميق ظلّ يتفاعل في فرنسا والعالم بأسره. فقد أعلنت تلك الحادثة التاريخيّة ميلاد مصطلح "المثقف" الذي يحيل إلى فرد في المجتمع، ليس مثل غيره من الأفراد، وعالم ليس مثل غيره من العلماء، وصاحب رأي ليس مثل غيره من أصحاب الآراء، وصاحب موقف ليس مثل غيره من أصحاب المواقف. ولما كان مصطلح المثقف وليد الثقافة الغربيّة كان من المنطقيّ أن نحاول الخوض فيه في مهده الأصليّ، من خلال نماذج من مقاربات المفكرين الغربيين للمثقف، وهو ما سيكون مدار البحث في الفصل القادم.

(11) محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية، ص 30.

المثقف في السياق الغربي

لاستجلاء صورة المثقف في الثقافة الغربية نروم النظر في المصطلح في فكر ثلاثة أقطاب، وهم: أنطونيو غرامشي (1891-1937) وجورج بندا (1867-1956) وجون بول سارتر (1905-1980). وقد اعتمدنا هؤلاء المفكرين من دون غيرهم لسببين، أولهما أن إدوارد سعيد كان قد أشار إليهم، عند تناوله مشكل المثقف، والثاني هو أننا نعدّهم من أهم من خصص بحوثاً لمفهوم المثقف بعينه.

أ. غرامشي و"المثقف العضوي"

لعلنا لا نبالغ إذا عددنا أن أشهر من نظّر للمثقف هو المفكر الإيطالي أنطونيو غرامشي، وذلك راجع إلى الانتشار الواسع والمذهل لمقولة "المثقف العضوي" في الأوساط والتيارات الفكرية، على اختلاف مشاربها، فلقد حُمّلت هذه المقولة أكثر من وجه، حتى حادت عن ما وضعه غرامشي ذاته لها. وقد يكون من المفيد أن نشير إلى أن غرامشي هو بالأساس عالم في فقه اللغة، وقد انخرط في الحركة اليسارية الماركسية الإيطالية، واضطلع فيها بدور تنظيم الطبقة العاملة، وهو إضافة إلى ذلك محلل سياسي واجتماعي في الصحف الإيطالية. ولقد كانت النتيجة الحتمية لهذا النشاط النضالي أن سجنته السلطة الفاشية الإيطالية لمدة ناهزت عشرة أعوام، غير أن ذلك لم يثنه عن مواصلة المشوار حتى داخل السجن، حيث ألف كتابه (دفاتر السجن) الذي قدّم فيه تصوّره الخاص لدور المثقف.

ولعل طرافة غرامشي تكمن في أنه ذهب إلى أن كلّ الناس مثقفون، ومن هنا فهو يعد من أوّل المدافعين عن ديمقراطية الثقافة وجماهيريتها ضدّ النخبوية، فـ "كلّ الناس مثقفون، لكن ليس لهم كلّهم أن يؤدّوا وظيفة المثقفين في المجتمع" (12)، ويضيف: "عندما نميز بين المثقفين وغير المثقفين، فإننا في الحقيقة نشير فقط إلى الوظيفة الاجتماعية المباشرة" (13)، وقد يعيدنا هذا الاستدراك الذي يطرحه غرامشي إلى نقطة البداية، فالمحكّ الذي يطرحه للتفرقة بين الناس، وهم بالضرورة مثقفون، هو محكّ الدّور الاجتماعي. وبالعودة إلى السيرة الذاتية لغرامشي، فإننا نلاحظ أنه "أخذ الدنيا غلاباً"، فالدّور الذي أسنده إلى المثقف هو الدّور الذي أسنده لنفسه.

والسؤال هنا: هل يرضى كل الناس أن يضطلعوا بالدّور نفسه الذي رضيه غرامشي لنفسه، ومن ثمّة يلاقون مصيراً مثل مصيره؟ ولما كان الجواب البدهي هو النفي، جاز لنا أن نعود إلى الإقرار باستحالة أن يكون كلّ الناس مثقفين. وفي سياق آخر يؤكّد غرامشي أنه لا وجود للمثقفين، بوصفهم فئة اجتماعية مستقلة خارجة عن الطبقة، وهو في ذلك يساير الأيديولوجيا الماركسية التي تنفي عن المثقفين أي دور في التّغيير أو الثّورة، فالدّور كلّ منوط بالعمل، من دون سواهم،

(12) إدوارد سعيد، صور المثقف، غسان غصن (مترجمًا)، (بيروت: دار النهار، 1996)، ص21.

(13) إدوارد سعيد، صور المثقف، ص23.

تمثيلات المثقف المقاوم
صورة المثقف في فكر إدوارد سعيد

بل إنَّ "البنية الفوقية" التي تضمُّ الأفكار والفنون والمعارف ليست سوى انعكاس حتمي "للبنية التحتيّة". ويقسّم غرامشي المثقّفين، بحسب دورهم الاجتماعيّ، إلى صنفين أساسيين: "المثقّفون التقليديّون" و"المثقّفون العضويّون".

- المثقف التقليديّ

هو مثقّف سمته الأساسيّة الاحترافيّة والثبات، وعدم التحوّل من جيل إلى آخر، مثل فئة المعلّمين ورجال الكنيسة والموظّفين، فهم يربطون الماضي بالحاضر، ويضطلعون بالمهمّة التي لا تختلف جوهريّاً في المكان والزّمان. وهذا الثّبات في الدّور يقابله ثبات وحياديّة في الموقف، فالمثقّف التقليديّ عادة ما يتوسط بين الطبّقات المتصارعة، ولا يكون طرفاً في الصّراع الطبقيّ، وهو من جهة أخرى يتوسّط بين المجتمع والدّولة، فينفذ سياسات السّلطة مقابل أجر، غير أنّه يحتكّ أساساً بالجمهور العريض، مقدّماً خدماته.

- المثقف العضويّ

بخلاف المثقّف التقليديّ، يرتبط المثقّف العضويّ مباشرة بالطّبقة أو المؤسّسة التي تستخدمه لتنظيم وظائفها الاقتصاديّة. يقول في هذا الصدد: "إنّ كلّ جماعة اجتماعيّة تظهر إلى حيّز الوجود في عالم الإنتاج الاقتصاديّ، حيث تؤدّي وظيفتها الجوهريّة، وتخلق معها عضويّاً شريحة أو أكثر من المثقّفين، وهي تمنحها التجانس والوعي بوظيفتها، لا في الميدان الاقتصاديّ وحده، بل في الميدانين الاجتماعيّ والسياسيّ أيضاً، فمنظّم الأعمال الرأسماليّ يخلق إلى جانبه التقنيّ الصّناعيّ، والاختصاصيّ في الاقتصاد السياسيّ ومسؤولين، لإنشاء ثقافة جديدة أو نظام قانونيّ جديد"⁽¹⁴⁾. إنّ المثقّف التقليديّ يتّسم بجملة من المواصفات التي تؤهّله للعب هذا الدّور، ومنها النّشاط الدائم، والتنقّل المستمرّ في سبيل تجسيد هيمنة الطّبقة أو المؤسّسة التي يمثّلها، ويناضل من أجل خدمة مصالحها. ولعلّ أهمّ ما يميّز المثقّف العضويّ، بحسب غرامشي، هو سمة التّخصّص في جوانب دقيقة من النّشاط، فالمثقّفون العضويّون الذين تشكّلهم الطّبقة المهيمنة أو الصّاعدة يتولّون القيام بأعمال محدّدة تتلاءم واختصاصهم.

(14) سعيد إدوارد، صور المثقف، ص 22.

ب. بندا و"المثقف الحقيقي"

يقدم جوليان بندا تصوّرًا للمثقف، مغايرًا تمامًا لما ذهب إليه غرامشي، فإذا كان غرامشي يؤكد أنّ "كلّ الناس مثقفون"، فإنّ بندا يضيّق دائرتهم إلى أقصى مدى ممكن، ويدعو إلى صنف من المثقف "الملاك" و"الرّسول". على هذا الأساس، يعرف بندا المثقفين بقوله: "عصبة صغيرة من الملوك الفلاسفة الذين يتحلّون بالموهبة الاستثنائية، والحسّ الأخلاقيّ الفذّ، ويشكّلون ضمير البشرية"⁽¹⁵⁾. إنّ المثقف الذي يدافع عنه بندا قد لا يكون له وجود، إلا في "عالم المثل" أو في "المدينة الفاضلة"، وإنّه مخلوق نادر يتمسّك بمبادئ مثاليّة طاهرة نقيّة، ولا غربة -والحال تلك- أن يسمّيه بندا بـ "الإكليروس"، نسبة إلى رجال الدّين في الكنيسة الذين يفترض فيهم أن يضخّوا بدنيّهم من أجل رفاه الآخرين. فالمثقفون الحقيقيون "هم الذين لا يهدف نشاطهم أساسًا إلى تحقيق أغراض عمليّة، وكلّ الذين ينشدون السّعادة في ممارسة فنّ ما أو علم ما أو في تأملات ميتافيزيقيّة أو باختصار في التحلّي بمزايا غير ماديّة، ومن هنا يقولون بطريقة ما: مملكتي ليست في هذا العالم"⁽¹⁶⁾. إنّ هذا الكائن الذي ينظرّ له بندا، ويمثّل "ضمير البشرية"، قد لا يكون له وجود في الواقع والتّاريخ، إلا في حالات نادرة يعدّد منها مثلاً سقراط وسينوزا وفولتير ورينان ويسوع.

ولمّا كان بندا يتحدّث عمّا يجب أن يكون عليه المثقف لا ما هو كائن، ولمّا كان ذلك يقارب الاستحالة، جاز له أن يعدّ أنّ تاريخ المثقفين أو أشباه المثقفين ليس سوى تاريخ "الخيانة" المتتالية، وهو ما يفسّر هجومه العنيف على كل المثقفين الذين تنازلوا عن ضميرهم الأخلاقيّ من أجل أهداف مشبوهة، ويذكر منها ما سمّاه "تنظيم العواطف الجماعيّة"، مثل المحافظة على الجماعة أو الطائفة أو الحزب أو الأيدولوجيا أو المشاعر الجماهيريّة أو الطبقية أو كذلك دواعي المحافظة على النظام أو الأمن. في السياق ذاته، يعلن إدانته المثقفين الذين وقفوا ضدّ دريفوس بدعوى الوطنيّة، وكذلك أولئك الذين تعاونوا مع السّلطات النّازيّة، بينما هو يحيي نماذج أخرى من المثقفين. يقول سعيد في هذا السياق، موضّحًا موقف بندا: "هل من داع لأعيد إلى الأذهان كيف شجب الأسقف ماسيون بعض حروب لويس الرّابع عشر، وكيف شجب فولتير البلاطيين، وكيف شجب رينان أعمال نابليون العنيفة، وكيف شجب باكل تعصّب إنكلترا ضدّ الثّورة الفرنسيّة، وكيف شجب نيتشه الأعمال الوحشيّة لألمانيا ضدّ فرنسا"⁽¹⁷⁾. لقد دعا بندا، في كتابه (خيانة المثقفين)، صراحة إلى أن يتسلّح المثقف الحقيقيّ بأقصى ما يمكن من الشّجاعة، لكي يتمكّن الصّدع بمواقفه الرّافضة للواقع والوضع الرّاهن، مهما كان الثّمّن الذي يستوجب أن يدفعه في سبيل ذلك. إنّ قدر مثقف بندا أن يكون وحيدًا ضدّ الجميع ومجدّدًا ضدّ التّيّارات كلها.

(15) إدوارد سعيد، صور المثقف، ص22.

(16) سعيد، صور المثقف، ص23.

(17) صور المثقف، ص24.

تمثيلات المثقف المقاوم
صورة المثقف في فكر إدوارد سعيد

ج. سارتر و"المثقف الملتزم"

كيف يمكن أن نتحدث عن رجل رفض جائزة نوبل سنة 1964؟ وما الذي يمكن أن نضيفه؟ لعلنا لا نبالغ إذا عدنا جون بول سارتر من أهم مفكرَي عصره، فلقد "ملاَ الدنيا وشغل الناس"، بفكره لمرحلة غير يسيرة من الزمن، وكان الرائد الأول للفلسفة الوجودية التي نهضت بمجموعة من المبادئ الأساسية، مثل "الحرية" و"المسؤولية" و"الاختيار" وخاصة "الالتزام". ويعرّف جميل صليبا في (المعجم الفلسفي) "الملتزم" بأنه: "الرجل الذي يوجب على نفسه أمراً لا يفارقه"، ويضيف: "إنّ الوجوديين المعاصرين يقولون إنّ الالتزام هو الاهتمام بتعديل الحاضر في سبيل بناء المستقبل، وهذا لا يتحقق إلا بالحرية؛ لأنّ الحرية كما قال سارتر هي التزام الحاضر لبناء المستقبل"⁽¹⁸⁾. أمّا (موسوعة لالاند) الفلسفية، فتعرّف الملتزم بأنه "متعهد لقضية أو لمشروع أو لحرب"⁽¹⁹⁾.

مما سبق، يمكن أن نعد أنّ الالتزام هو انخراط واع من الكاتب المثقف في عملية التغيير التي تتجه، بحسب سارتر، إلى اتجاهين يؤديان إلى الهدف نفسه، وأولهما: سعي متواصل إلى الحرية ومزيد منها، ذلك أنّ تاريخ البشرية هو، في شكل من أشكاله، تاريخ التحرر، وإنّ الصيرورة التاريخية تستدعي مزيداً من تحمل المسؤولية، من أجل مزيد من الحرية لبني البشر كافة. ويحمل سارتر الكاتب المثقف مسؤولية خاصة في هذا السياق، ويمكن أن نشير هنا إلى أنّ سارتر يحصر الالتزام في الأديب الناثر دون غيره، فهو يستثني بذلك الشعراء والفنانين عموماً ويعدّهم خارجين عن دائرة الفعل التغيير، ذلك أنّهم يحتفون "بالمباني" على حساب "المعاني"، ومن هنا فإنّ سارتر يعلن حرباً صريحة على جماعة "الفن للفن".

أمّا الاتجاه الثاني في عملية التغيير التي ينخرط فيها الكاتب الملتزم، فهو تبني الحقيقة ونشرها بين بني البشر، كافة. انطلاقاً من ذلك، فقد دعا سارتر في كتابه (دفاع عن المثقفين)، الذي ضمّ ثلاث محاضرات (ألقاها سنة 1965 في اليابان)، إلى أن يتجاوز المثقف دائرة الاختصاص، ويتمرد عليها ليوّسع مجاله الحيوي، لكي يشمل هموم الإنسانية جمعاء، وهو ما امتدحه جيل دولوز، في مقاله (سارتر كان معلّمي)، حينما قال: "إنّ المفكرين الأحرار بوجه عام يعارضون الأساتذة العموميين، ويضيف: "حتّى السوربون يحتاج إلى سوربون مضادّ، قبل أن يؤكّد: "لقد كان نيتشه يترفع عن أن يكون أستاذاً، من أجل أن يصبح مفكراً حراً، وذلك ما كانه سارتر أيضاً، في سياق آخر ومخرج آخر"⁽²⁰⁾.

إنّ تلك الحرية التي يريدها المثقف الملتزم لنفسه أولاً وللآخرين ثانياً تضعه مباشرة أمام مسؤولية اختياره، فـ "كلّ كلمة لها نتائجها المترتبة عليها وكلّ صمت كذلك وإني أؤمن بأنّ فولتير وجوي كور مسؤولان عن القمع الذي أعقب

(18) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982)، ص118.

(19) أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، خليل أحمد خليل (مترجماً)، م1، (بيروت: منشورات عويدات، 2001)، ص344.

(20) جيل دولوز، سارتر كان معلّمي، فتحي المسكيني (مترجماً)، موقع الحوار المتمدن

الكومونة؛ لأنهما لم يكتبوا ولو سطرًا واحدًا للحيلولة دونه. قد يقول قائل إنه لم يكن شأنهم، ولكن هل كانت محاكمة كالا شأنًا من شؤون فولتير. أو إدانة دريفوس شأنًا من شؤون زولا⁽²¹⁾. ولم تبق تنظيرات سارتر حول المثقف الملتزم حبرًا على ورق، بل لقد أرفقها بممارسة تؤكد صدقها، ولعلّ في سيرة سارتر ما يدعم هذا الرأي، فقد رفض كما أشرنا آنفاً تسلّم أكبر جائزة عالمية يمكن أن يسعى إليها كاتب أو أديب، وهي جائزة نوبل، لما قد يترتب على ذلك من تدجين أو محاولة احتواء. إضافة إلى ذلك، اشتهر سارتر بمواقفه المناهضة للاستعمار والهيمنة في العالم، ومن ذلك ما كان من مناصرته حركات التحرر في عصره، من الجزائر إلى كوبا وفيتنام. أمّا على المستوى الداخلي، فقد كانت لسارتر إسهام فعال في الانتفاضة الطلابية الشهيرة في 1968، فقد استقال من حزب (التّجمع الثوري الديمقراطي) الذي أسّسه بنفسه وثلة من رفاقه وصاغ بيانه الأول، لمحض علمه بتلقّي الحزب دعمًا ماليًا من الولايات المتحدة الأميركية.

أمّا في المستوى الفكري، فقد واصل سارتر نشر مواقفه الجريئة في مجلّته (الأزمة الحديثة)، وكذلك من خلال مؤلفاته ومسرحياته الشهيرة التي نذكر منها مسرحيّة (المومس الفاضلة) التي انتصر فيها للمومس، في إطار نهجه في الانحياز إلى المستضعفين والمهمّشين والأقليات كافة. لقد عرضنا في ما سبق نماذج من آراء الغربيين حول المثقف، وهي نماذج قد لا تكفي للإلمام بصورة المثقف عند المفكرين الغربيين الذين تعدّدت مقارباتهم مفهوم المثقف، ولعلّ من أهمهم الفرنسي ميشال فوكو الذي يتبنى مفهوم "المثقف الخصوصية"، غير أن ضيق المجال ودائرة البحث قد لا يدفعان بنا إلى مزيد من التوسع، إلّا أنّنا نجد في ما قدّمناه سالفًا ما قد يسعفنا في الوصول إلى صورة موحدة للمثقف تسهم في بنائها روافد ثلاثة، هي: المعرفة والموقف والحرية.

والسؤال هنا: إذا كان مفهوم المثقف وليد الثقافة الغربية الحديثة دون غيرها، فهل يعني ذلك بالضرورة أن المثقف، بوصفه فردًا مخصصًا، لا وجود له خارج دائرة تلك الثقافة؟ وبصياغة أخرى: هل يمكن أن نعد وجود المثقف سابقًا "ماهيته"؟ بناءً على ذلك، يمكن الحديث عن مثقفي ما قبل "المفهوم"، وهنا سنحوّل الاتجاه من الغرب إلى الشرق، لنستكشف صورة المثقف في الحضارة العربية الإسلامية، ثم في الفكر العربي الحديث. وقد نجد في سيرة إدوارد سعيد وفكره ما يبرز مراوحتنا بين "الشرق" و"الغرب" في دراسة المفهوم، ذلك أنّ الرّجل كان أشبه ما يكون بالورقة النقدية ذات الوجهين المختلفين والمتألفين في آن معًا، وذلك ما نروم بيانه في الأبواب القادمة من هذا البحث.

(21) رونالد أرونسون، كامبي وسارتر، شوقي جلال (مترجمًا)، سلسلة عالم المعرفة، ع: 334، (الكويت، ديسمبر 2006)، ص 84.

3. المثقف في السياق العربي

أ. سؤال المثقف في الثقافة العربية

لقد عرفنا في ما سبق أنّ مصطلح المثقف كان وليد الحضارة الغربية والتاريخ الغربي، ومن بعد ذلك الفكر الغربي. من هنا، فإنّ أيّة محاولة لدراسة المثقف خارج ذلك السياق قد تدفع الباحث إلى القفز في المجهول، ذلك أنّ لكلّ مصطلح تاريخاً يمثّل الرّحم الذي فيه يتشكّل وينمو. وللخروج من هذا المشكل المنهجي، عند تصدّينا للبحث عن "المثقف" في السياق العربي، لا بد من العودة إلى المربع الأوّل، أي إلى التعريف المعجمي للمثقف، لكي يتسنى لنا - عبر آليّة القياس- أن نستكشف إمكان وجود المثقف في الحضارة العربية الإسلامية. لقد توصّلنا في دراستنا المثقف في السياق الغربي، من خلال المعجم والتاريخ، إلى أنّ شبه إجماع قد حصل، بين الغالبية من الدارسين والمفكرين، على سمات أساسيّة لا يمكن من دونها الحديث عن المثقف: أوّلها، أن يكون ذلك الفرد حاملاً قدرًا غير يسير من ثقافة عصره. ثانيها، أن يكون صاحب موقف حازم لا لبس فيه تجاه كلّ ما يطرح من حوله من قضايا ومشكلات. ثالثها، أن يكون ديدنه الأخير هو البحث عن "الحقيقة" ونشرها. وقد تستيع تلك السمات الثلاث صفات أخرى، مثل التحلّي بالشجاعة والدفاع عن القيم الإنسانيّة، غير أنّ ذلك يبقى نسبيّاً إلى حدّ بعيد، إذ قد تتغيّر تلك القيم من مكان إلى آخر ومن زمان إلى آخر. والسؤال هنا: هل من وجود لأنماط من الأفراد في التاريخ العربي تتوافر فيهم الصفات التي ذكرناها سابقاً، فيكون بالإمكان تصنيفهم ضمن فئة المثقفين؟

1. "الشاعر الصّعلوك" مثقفاً؟

لمّا كنا قد عرفنا المثقف بأنّه صاحب معرفة في المقام الأوّل، وأنه عادة ما يكون واسع الاطلاع على ثقافة عصره، كان من الملحّ أن نتساءل عن ماهيّة الثقافة السائدة في "العصر الجاهليّ"؟ وقد لا نجانب الصّواب، إذا عددنا الحضارة العربيّة الإسلاميّة حضارة شعر بالأساس، فالشعر ديوان العرب. وقد استمر على هذه الحال إلى زمن غير بعيد، فالنثر لم يتبلور في الثقافة العربيّة، إلا في الأزمنة الحديثة مع بروز الرواية خاصّة. ولمّا كان ذلك حال الثقافة العربيّة، على امتداد تاريخها الطويل، فإنّنا قد لا نبالغ إن عددنا أن الشعر كان الوعاء الأوحد الذي انصهرت فيه ثقافة الإنسان في الحقبة الجاهليّة، لأجل ذلك سينحصر بحثنا في مثقف ذلك العصر ضمن دائرة الشعراء.

وكما أنّ المعرفة وحدها لا تكفي لنسمّي صاحب المعرفة مثقفاً، فإنّ الشعر لا يمكن بحال أن يوصل صاحبه إلى مرتبة "المثقف"، إذ لا مناص من أن تتوافر فيه مجموعة الصفات التي ذكرنا آنفاً، مثل الشجاعة والموقف الصّلب وعشق الحرية والاعتناق، ففيم يمكن أن تجتمع تلك المناقب ضمن طائفة الشعراء الجاهليين؟ قد لا تتوافر تلك السمات مجتمعة في ظننا، إلا في صنف مخصوص من الشعراء، وهم "الشعراء الصّعليك" من أولئك الذين أعلنوا، قولاً وفعلًا، خروجهم على القبيلة، بما هي سلطة وإرادة للهيمنة والإخضاع، مما يؤشر إلى العلاقة المتوتّرة منذ القدم بين "المثقف"

و"السلطة". وليس خروج الصعلوك من رباط القبيلة سوى حركة احتجاجية مؤسسة على أبعاد سياسية واقتصادية واجتماعية ملحة، ولعلّ في سيرة عروة بن الورد ما يؤكد ذلك، إذ كان خروجه على القبيلة إعلان رفض الهيمنة القبلية من جهة، وكذلك رفض السلطة "البطريكية" القاسية من أبيه (زيد بن عبد الله العبيسي) من جهة أخرى. ولئن أجمعت مختلف المعاجم على تعريف الصعلكة بالفقر، إذ نجد في (المعجم الوسيط) مثلاً: "صعلك فلاناً: أفقره. الصعلوك: الفقير"⁽²²⁾، فإنّ سمة الفقر ليست سوى الشجرة التي تحجب الغابة الكثيفة، إذ الصعلكة نتاج طبيعي لاختلال العدالة الاجتماعية في القبائل العربية القديمة.

من هنا، جاء استئثار الأقلية الممسكة بالسلطة أو التي تدور في فلكها بخيرات القبيلة وثرواتها. وبالعود إلى سيرة عروة بن الورد، نلاحظ أنّه وإن كان يقوم ورفاقه بالإغارة على القبائل والقوافل، فإنّه لم يكن يحتفظ بالغنائم لخاصّة نفسه، بل عرف عنه أنّه كان يؤوي إليه الفقراء والمساكين، فيطعمهم ويقتسم معهم ما سلب من الأغنياء في صورة طريفة من إعادة توزيع الثروة. لذلك، فلا غرابة أن يُدعى بـ "عروة الصعاليك"، أي الفقراء، ولا غرابة كذلك أن يقول عنه معاوية بن أبي سفيان: "إن كان لعروة ولد لأحببت أن أتزوّج إليهم"، وكذلك قول عبد الملك بن مروان: "من زعم أنّ حاتمًا أسمح للناس، فقد ظلم عروة بن الورد".

إنّ هذا الإجماع الفريد على مناقب عروة بن الورد، على الرغم من اشتهاه بالصعلكة، والاعتراف الواضح به مرجعاً ثابتاً للقيم النبيلة يؤكدان أنّ حركته لم تكن حركة عدوانية بغرض اغتصاب المغنم، كما ذهب إلى ذلك بعض الباحثين، مثل عبد الحليم حفني، في كتابه (شعر الصعاليك: منهجه وخصائصه)، إذ يعرف الصعلكة بقوله صراحة: "احتراف السلوك العدواني بقصد المغنم"⁽²³⁾، وإنّما يمكن عد عروة بن الورد مثلاً حقيقياً للمثقف الذي مارس التنظير شعراً:

"إني امرؤ عافي إنائي شركة وأنت امرؤ عافي إناءك واحد

أتهزأ مني أن سمعت وإن ترى بجسمي شحوب الحقّ والحقّ جاهد

أفرق جسمي في جسوم كثيرة وأحسوا قراح الماء والماء بارد"

ولم يكتف عروة بن الورد بالتنظير، بل لقد أردفه بالممارسة في مستوى الواقع، وذلك من خلال قيادته حركة احتجاجية معارضة، طلباً للعدالة الاجتماعية ودفاعاً عن القيم الإنسانية النبيلة.

(22) المعجم الوسيط، ص 515.

(23) عبد الحليم حفني، شعر الصعاليك: منهجه وخصائصه، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987)، ص 38.

2. "الشيخ الفقيه" مثقفًا؟

يقسم ابن خلدون مسار الحضارات الإنسانية إلى خمسة أطوار أساسية، وهي تبتدئ بطور "النهوض" أو "الظفر" وتنتهي بطور "الدعة" أو "السقوط"، وقد اختزلها بعض المفكرين في مراحل ثلاث: مرحلة "الروح" ثم مرحلة "العقل" وأخيرًا مرحلة "الغريزة". ومن الطبيعي أن تتميز كل مرحلة من هذه المراحل بـ "نظام معرفي" مخصوص، بحسب تعبير محمد عابد الجابري، إذ يقسم النظم المعرفية إلى: نظام معرفي "برهاني" يركز أساسًا إلى الفلسفة، ونظام معرفي "عرفاني" يشمل معارف، مثل التصوف والتنجيم والسحر، ونظام معرفي "بياني" يشمل معارف، مثل اللغة والبلاغة والفقه. ولا شك في أن عصور الإسلام الأولى يمكن تصنيفها ضمن "مرحلة الروح" التي يطغى فيها الخطاب العاطفي "البياني" المرتكز أساسًا إلى الدين. ولعل من الطبيعي نتيجة لذلك أن تبرز إلى الوجود طائفة الفقهاء ورجال الدين الذين أخذوا على عاتقهم مهمة تفسير النصوص الدينية وإصدار الأحكام الشرعية، استنادًا إلى جهاز معرفي مخصوص.

ولما كانت ثقافة العصور الإسلامية الأولى هي ثقافة دينية ولغوية بالأساس، بات من المؤكد أن نبحت عن "المثقفين" في دائرة علماء الدين واللغة، وإذا كنا قد خلصنا إلى أن ليس كل صاحب معرفة "مثقف"، صار لزامًا علينا أن نبحت ضمن طائفة علماء الدين عن فئة مخصوصة تميزت بمواقفها الصلبة تجاه قضايا عصرها. ولعلنا قد نجد ضاللتنا ضمن فصول ما سمي بـ "المحنة" زمن الخلافة العباسية، وخاصة أيام المأمون والمعتصم ثم الواثق، حين أصبح الاعتزال يمثل العقيدة الرسمية للدولة، ومن هنا فقد سعت السلطة العباسية إلى فرض الأيديولوجيا الاعتزالية بالقوة، ومن ثم تالت فصول "المحنة"، إذ ركز الخلفاء الثلاثة على مبدأ واحد من مبادئ الفكر الاعتزالي وهو مبدأ "خلق القرآن"، وحاولوا فرضه على الخاصة والعامة، من خلال الامتحان بالسؤال: "ماذا تقول في خلق القرآن؟".

ولئن بدا ذلك الامتحان في ظاهره سؤالًا فكريًا كلاميًا محضًا، إلا أنه كان في الحقيقة يخفي تحت سطوره موضوعًا أكثر خطرًا، وهو السياسة. في هذا السياق، يتساءل فهمي جدعان: "ما الذي يحمل الخليفة المأمون على امتحان الأئمة والعلماء والحكام والقضاة والفقهاء بالقول بخلق القرآن؟ إنه الخوف: الخوف من هذه "الرموز" التي تجسد قوة "رئاسية" موازية ملكه وتقود قوة غير مباشرة تهدد الدولة"⁽²⁴⁾. ويضيف جدعان في آخر بحثه: "إن الصراع بين أهل الدين وأهل الدولة في الإسلام كان أحد الأشكال الكبرى للصراع السياسي، وفي ملحمة المحنة لم يكن غرض القول بخلق القرآن وطلب الإجابة إلا مسوغًا أو ذريعة لتفجير الصراع، لا علة أو سبب"⁽²⁵⁾. ولعل من أهم الفقهاء الذين شملتهم عملية الامتحان هو أحمد بن حنبل الذي عرف في عصره بصلافة لا نظير لها، فلقد بقي على موقفه الرافض مبدأ خلق القرآن

(24) فهمي جدعان، المحنة: بحث في جدلية الدين والسياسة في الإسلام، (القاهرة: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2000)، ص 448.

(25) فهمي جدعان، المحنة: بحث في جدلية الدين والسياسة في الإسلام، ص 441.

إلى آخر أيام حياته، على الرغم من الإغراءات والتّهديدات والسّجن والتّعذيب المرير. يقول محمد عابد الجابري: "وهكذا بقي حيّاً يرزق ليجسّد بمواقفه "بطل المحنة"، محنة المثقّفين المستقلّين مع السّلطة إلى أن مات"⁽²⁶⁾.

إنّ فصول محنة ابن حنبل وغيره من العلماء ليست سوى وجه من وجوه الصّراع القديم بين المثقّف صاحب السّلطة المعرفيّة، أو ما يسمّيه فهمي جدعان "الملك الديني"، وأصحاب الحكم الذين يمتلكون قوّة السّلطة أو ما سمّاه "الملك السياسي". والمحنة في نهاية التّحليل هي شكل من أشكال الصّراع السياسيّ بالدرجة الأولى بين المثقّف وصاحب السّلطة. وإذا كانت ثقافة "البيان" لم تتأخّر عن مواجهة "أرباب السيّف"، فإنّ ثقافة "البرهان" لم تستطع تجنّب المصير ذاته، فكانت محنة الفلاسفة وعلى رأسهم ابن رشد.

3. العالم الفيلسوف مثقّفًا؟

إذا كان أرباب "البيان" في المشرق لم يتأخّروا في مواجهة تغيّول السّياسة، فإنّ أرباب "البرهان" في المغرب لم يتسنّ لهم أن يتجنّبوا المصير ذاته. ولئن بقيت "محنة ابن حنبل" في بغداد رمزاً أبدياً للصّراع المرير بين "السياسي" و"الديني"، فإنّ "نكبة ابن رشد" في الأندلس ظلّت هي الأخرى رمزاً للتّنافر بين "الحكمة" و"السّياسة". ولقد تميّزت الحقبة الأندلسيّة بانتشار الفكر الفلسفيّ وتطوّره، بفعل عوامل عدّة مثل التّثاقف الحضاريّ وتطوّر حركة التّرجمة، فكان بروز مجموعة من الفلاسفة "الرّموز"، ونذكر منهم ابن باجة وابن حزم، وخاصّة ابن رشد الذي كان له الأثر الحاسم في ردّ هجوم الغزاليّ على الفلسفة، حين كتب (تهافت التّهافت) ردّاً على (تهافت الفلاسفة)، فلا غرابة والحال تلك أن تجنّب ابن رشد مواجهة المؤسّسة الدينيّة، بفضل جهده في التّقريب بين الفلسفة والدين، وذلك خاصّة من خلال كتابه (فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من اتّصال)، اذ يقول: "إن كان عمل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النّظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصّانع. أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإنّ الموجودات إنّما تدلّ على الصّانع لمعرفة صنعتها"⁽²⁷⁾.

لقد كان لابن رشد، كما هو شأن العلماء في عصره، حظوة عند ساسة عصره، فقرّبته الخليفة يعقوب ومن بعده ابنه المنصور وعيّن في مناصب مهمّة، مثل القضاء في إشبيلية وغرناطة، ثمّ أصبح الطّبيب الخاصّ للخليفة المنصور. غير أنّ ذلك كله لم يدم طويلاً، فكانت "نكبة ابن رشد"، انطلاقاً من سنة 593 للهجرة، حين أصدر الخليفة مرسوماً اتّهم فيه ثلّة من المشتغلين في الفلسفة بالكفر والزّندقة، وأمر استناداً إلى ذلك بنفيهم وإحراق جميع كتبهم، ما عدا التي صنّفت في الطّب والحساب والفلك. ولعلّ ما أثار استغراب الدّارسين هنا هو أنّ موقف الخليفة المنصور كان مفاجئاً، فقد عُرف

(26) الجابري، المثقّفون في الحضارة العربيّة الإسلاميّة، ص 30.

(27) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتّصال، عبد الكريم المراق (محقّقاً)، (تونس: المنشورات للإنتاج والتوزيع، 1991)، ص 40.

تمثيلات المثقف المقاوم
صورة المثقف في فكر إدوارد سعيد

عنه وأبيه من قبله الشَّغف بالفلسفة، إذ انتشرت في عهديهما المعارف العقلية وتكوّنت المكتبات الضخمة وازدهرت حركة الترجمة، ومن شأن كل ذلك أن يثير التساؤل حول السبب الحقيقي وراء تلك الهجمة؟

لقد ذهب محمد عابد الجابري في كتابه (المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية) إلى أنّ فكّ رموز تلك الحادثة التاريخية لا يمكن أن يتمّ إلاّ بالعودة إلى السياسة مجدداً، فقد ألّف ابن رشد في تلك الحقبة كتاباً عنوانه (جوامع سياسة أفلاطون)، وقدم فيه آراء أفلاطون السياسية، في إشارة واضحة إلى الأوضاع السياسية التي كانت تسود الأندلس في ذلك العصر، بأسلوب لا يخلو من انتقاد. إضافة إلى ذلك، حوى كتاب أفلاطون موقفاً صادمًا حول المرأة يورد منه الجابري الآتي: "قلت (والحديث لابن رشد شارحاً) إنّ النساء بقدر ما هنّ من نوع واحد كالرجال، من حيث القصد الأول من وجود الإنسان، فهنّ بالضرورة يشاركنهم فيه بدرجة أقلّ أو أكثر"⁽²⁸⁾. وذلك يرشّح المرأة للاضطلاع بأدوار لم تكن تقوم بها من قبل، "وسيكون منهنّ حينئذ محاربات وفيلسوفات وحاكمات وما إلى ذلك"⁽²⁹⁾. وللإشارة هنا، فإنّ الجابري يؤكّد أنّ الفارابي، وهو يقتبس مدينته الفاضلة من مدينة أفلاطون، لم يشر من قريب أو بعيد إلى دور المرأة في تلك المدينة، ما يؤكّد أنّ ابن رشد قد تسلّح بكثير من الجرأة والشجاعة، ليصدع بمثل تلك المواقف.

لقد لامس ابن رشد المناطق المحرّمة التي لا يتسامح فيها الساسة وأعيان القوم الذين قد لا تعوزهم المسوغات، فالتهم عادة ما تكون جاهزة، مثل "الزندقة" و"الكفر". لقد اتهم ابن رشد، حسب الجابري، "بالشّرك في السياسة، الأمر الذي يرفضه الحاكم ويحكم عليه، باسم الشّرك في الإلهية"⁽³⁰⁾. من هنا، يمكن أن نستنتج أنّ ابن رشد كان ضحية "الموقف"، ومن ثمّ فإنّ قضيتّه كانت "قضيّة رأي"، وذلك كان شأن المثقف قديماً وحديثاً.

ب. المثقف العربي في معترك النهضة

لقد شكلت حملة نابليون بونابرت على مصر سنة 1798 حدثاً تاريخياً فاصلاً، وهو ما دفع الباحثين معظمهم إلى عدّها القادح الأول لـ "صدمة الحداثة". غير أنّ ذلك لم يكن محلّ إجماع، إذ لم تكن الأوضاع في منطقة المغرب العربيّ تشبه، في أيّ وجه من وجوها، ما كان عليه المشرق عمومًا ومصر خصوصًا، ومن ذلك تواصل التدافع والتجاذب الحضاريّ بين ضفتي البحر الأبيض المتوسط، وخاصّة بين أوروبا وإفريقيا⁽³¹⁾. لكن ذلك الرأي قد لا يمنع تبني النظرية القائلة: إنّ "الآخر" العربيّ كان القادح الذي فجّر فكر النهضة عمومًا، فالسؤال التاريخيّ الذي طرحه الرواد الأوائل: "كيف تخلف المسلمون وتقدم غيرهم؟" مثّل المدار الذي دارت حوله أغلب المقاربات الفكرية والمطارات الأيديولوجية

(28) -1- الجابري، المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية، ص142، عن ابن رشد، جوامع سياسة أفلاطون.

(29) -2- نفسه، ص142.

(30) -3- نفسه، ص153.

(31) مصطفى التواتي، تونس الناهضة من التجديد إلى التحديث، (تونس: دار المعرفة، 2002).

التي تتواصل إلى يومنا هذا. لقد اختلفت المنطلقات ومن ثم الغايات والوسائل في سبيل الوصول إلى الهدف المعلن، وهو الالتحاق بالغريم الأوروبي، في ما وصل إليه من تقدّم مبهر. ومع مرور السنين لم يتأخّر السّجال الفكريّ في التّحوّل إلى صراع أيديولوجيّ صرف بين الفرقاء، وتحوّلت الأيديولوجيّات، في حدّ ذاتها، من وسيلة للتّغيير إلى هدف يتفانى الجميع من أجل بسط نفوذه فيه، وينصهر الكلّ من أجل إدامة هيمنته بشأّنه.

في هذا الإطار المشحون كان ميلاد المثقّف العربيّ، فكانت عمليّة الولادة، في حدّ ذاتها، تحمل في طيّاتها بذور الأزمة: أزمة المثقّف العربيّ الذي وجد نفسه محشورًا في زاوية الأيدولوجيا، من دون أن يكون له أيّ هامش للمناورة، ما عدا أن يختار لنفسه واحدة من الأيديولوجيّات السّائدة، ومن هنا أن يتّخذ موقعًا قتاليًا في خندق المواجهة مع الآخر الأيديولوجيّ. ويصنّف عبد الله العروي محترفي الأيديولوجيّات العربيّة في ثلاثة أصناف أساسيّة⁽³²⁾: "الشيخ" و"الرّعيم السياسيّ" و"الدّاعية التّقني". وفي حين يذهب "الشيخ" إلى أنّ المشكلة هي بالأساس صراع دينيّ بين النصرانيّة والإسلام، فإنّ السياسيّ يركّز أساسًا على مسائل، مثل غياب الحرّيّة أو الاستبداد السياسي. أمّا الدّاعية التّقني، فهو يرجع الأزمة إلى التّخلّف التّكنولوجيّ ويضع نصب عينيه المثال "اليابانيّ". ولكن ماذا حقّق هؤلاء الرّموز فعليًا على صعيد الواقع؟ وهل من إنجاز يمكن أن يسجّل لأيّ من الفرقاء؟ إنّ النكبات والهزائم والإخفاقات، بل التراجعات والانحدارات، لا تدع مجالًا للشكّ في أنّ المثقّف العربيّ المعاصر وصل إلى الطّريق المسدود وحاصره الفشل من كلّ اتّجاه، فليس أمامه إلّا "الموت".

غير أنّ رؤى مختلفة ونماذج جديدة من المثقّفين بدأت في البروز من تحت الرّكام في حركة تشبه البعث الجديد، ولعلّ من أهمّها إدوارد سعيد الذي سيكون مدار البحث في قادم الفصول. وقبل الشّروع في تناول مقاربة سعيد للمثقّف، نجد من الملحّ عند هذه النّقطة المفصليّة من البحث أن نقدّم تعريفًا محدّدًا للمثقّف، وقد نلتقي هنا مع ما يذهب إليه علي حرب، حين يقول: "لا أعني بالمثقّف هنا من يملك حظًا وافرًا من الثّقافة العامّة أو المعارف المشتركة، ولا أعني به بالطبع الاختصاصيّ في فرع من فروع المعرفة، أي لا أعني به بالتّحديد العالم أو الكاتب أو الأديب أو الفنّان، كما لا أعني به بالضرورة المفكّر، وأخيرًا لا أعني به الدّاعية أو صاحب الأدلوجة، ولكنّي أعني به في المقام الأوّل من تشغله قضيّة الحقوق والحرّيات أو تهمة سياسة الحقيقة أو يلتزم بالدّفاع عن القيم الثّقافيّة المجتمعيّة أو الكونيّة، بفكره وسجلاته أو بكتاباته ومواقفه"⁽³³⁾. هنا، يلتقي على حرب بإدوارد سعيد، في التّركيز على النفس المقاوم عند المثقّف، وهو ما سنحاول بلورته في القسم الآتي.

(32) عبد الله العروي، الأيدولوجيا العربيّة المعاصرة، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1995)، ص 39-48.

(33) علي حرب، أوام النخبة أو نقد المثقّف، ص 37-38.

ثانيًا: المثقف والمقاومة

مدخل: في مفهوم المقاومة

قد يكون مصطلح "المقاومة" من أكثر المصطلحات انتشاراً في الحقبة الراهنة، سواء في وسائل الإعلام أم عند النخب السياسية والفكرية، وأكثرها تداولاً بين قطاعات واسعة من الناس، ولعلّ لذلك صلة بما يشهده العالم اليوم من حروب تخوضها "الولايات المتحدة الأميركية" وحليفاتها "إسرائيل" في أكثر من مكان في العالم، إذ أفرزت تلك الحروب أشكالا من الكفاح المسلح أطلقت عليه تسمية "المقاومة" وصارت حديث الخاصة والعامة. ويجدر بنا التذكير هنا أنّ مصطلح المقاومة لم يكن وليد الحقبة التاريخية الراهنة، فلقد أجمع الملاحظون على عد كلّ نشاط مؤسّس يستهدف دفع سلطة احتلالية "مقاومة"، ولذلك دعيت معارضة الاحتلال النازي لفرنسا إبان الحرب العالمية الثانية "مقاومة"، وكان ذلك شأن كل الحركات المسلحة التي قامت ضدّ الاستعمار الغربي لبلدان العالم الثالث. أمّا على المستوى المعجمي، فنجد في لسان العرب: "قاومه في المصارعة وغيرها وتقاوموا في الحرب أي قام بعضهم لبعض"⁽³⁴⁾ ونجد في المعجم الوسيط: "قاومه في المصارعة وغيرها: قام له وتقاوموا في الحرب قام بعضهم لبعض"⁽³⁵⁾.

ولا شك في أنّ من المعاني الأساسية التي يمكن استخلاصها من المادة المعجمية، سواء في المعجم العربي أم الغربي، هي معاني المواجهة والإصرار على عدم الاستسلام أو اليأس، وهي المعاني التي كنا قد عرّفنا بها المثقف آنفاً. من هنا، يمكن أن نخلص إلى أنّ المثقف هو مقاوم بالضرورة، ونظرًا إلى أنّ هذا البحث لا يتخذ من العمل المسلح موضوعاً له، بات من الملح أن نلتمس تعريفاً ينأى بنا عن دائرة العمل العنيف، ويتماشى ورؤية المثقف عامة، ورؤية إدوارد سعيد الذي يفرّق بين نمطين من المقاومة، حين يقول: "بعد مرحلة المقاومة الأولية التي تعني حرفياً القتال ضدّ الاقتحام الخارجي، تأتي مرحلة المقاومة الثانوية العقائدية، إذ تبذل الجهود لإعادة تكوين مجتمع محطّم"⁽³⁶⁾.

ولمّا كان المثقف عادة ما يسبق عصره بأفكاره التي غالباً ما تكون صادمة كلّ الثوابت واليقينيات، صار من المحتّم أن يكون مجدّداً ضدّ كلّ التيارات، وهو ما يجعل من فكره ضرباً واضحاً من ضروب المقاومة لكلّ ما هو سائد. ويؤكد إدوارد سعيد ذلك التوجه، حين يقول صراحة: "إنّ دور المثقف هو أن يعارض"⁽³⁷⁾. بذلك، لا خيار أمام المثقف إلا أن ينخرط فعلياً في صيرورة المقاومة أو أن يخلع عنه عباءة الثقافة، فالثقافة والمقاومة عند إدوارد سعيد صنوان لا يمكن أن

⁽³⁴⁾ ابن منظور، لسان العرب، ج5، (القاهرة: دار المعارف، 1999)، ص3782.

⁽³⁵⁾ المعجم الوسيط، ص767-768.

⁽³⁶⁾ إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، كمال أبو ديب (مترجماً)، (بيروت: دار الآداب، 1997)، ص267-268.

⁽³⁷⁾ إدوارد سعيد، الثقافة والمقاومة، حوار مع دافيد بارساميان، علاء الدين أبو زينة (مترجماً)، (بيروت: دار الآداب، 2006)، ص81.

يتبلور أحدهما إلا بالآخر: "إنّ المقاومة شكل من أشكال الذاكرة في مقابل النسيان، وبهذا الفهم أعتقد أن الثقافة على قدر كبير من الأهمية"⁽³⁸⁾.

ولعلّ طرافة مفهوم "المثقف المقاوم" الذي يقدمه إدوارد سعيد تكمن في عمله على تجاوز مجموعة المقاربات السابقة، من أجل أن يقترب رجل الثقافة من ميادين الفعل الحقيقي في المجتمع والتاريخ، ومن أجل ذلك كان لزاماً على المثقف أن يتصدّى أولاً لمحاولات التكميم. يقول سعيد: "أعتقد أن ما يريدونه إنما هو صمتي وهو ما لن يحدث أبداً، إلا إذا مت"⁽³⁹⁾. لقد صدق إدوارد سعيد وعده، وبقي مدى حياته ثابتاً على مواقفه، على الرغم من كل محاولات الترغيب والترهيب والاحتواء والتدجين. ومن كلّ ما تقدّم وعماداً على فكر إدوارد سعيد وسيرته، يمكن أن نقدّم مقارنة في تعريف "المقاومة": إنّ المقاومة هي الاستمرار في محاولة كسر كافّة أنساق الهيمنة، وذلك ما سنحاول التعمق فيه، من خلال دراستنا مقارنة سعيد حول المثقف المقاوم.

المثقف في مواجهة السلطة

لا تعدو السلطة أن تكون وليدة "العقد الاجتماعي" الضمني الذي تواضع عليه أفراد المجتمع، ومن أهمّ بنود تلك المواضعة الحدّ من الحرية المطلقة للأفراد، من أجل "خير" المجموعة، ومن هنا فإنّ ميلاد كل سلطة لا بد أن يتضمن في طياته بالضرورة شكلاً يزيد أو يقل من التسلط والقمع. من هذا المنطلق، يمكن أن نفهم طبيعة العلاقة المتوتّرة، عبر تاريخ الإنسانيّة، بين المثقف الذي عادة ما يكون ديدنه الحرّيّة والسلطة التي تسعى جاهدة إلى تقليص كل ما زاد من مساحات الحرّيّة. غير أن هذا الطرح قد لا يكون وجيهاً في الحالات كلها. يقول الطاهر ليب في هذا السياق: "إنّ الصّورة التي يرسمها المثقف عن نفسه على أنّه طرف نقيض للسلطة لا تثبت، إلا في حدود وحالات قصوى"، ويضيف: "فالمثقف كثيراً ما يقدم نفسه على أنّه ضحية السلطة، لكنه قلماً يتنازل عمّا تمنحه له السلطة من امتيازات". إنّ هذا المعطى يجعل من العلاقة بين المثقف والسلطة لا تستقر على وتيرة واحدة، بل يشوبها كثير من المد والجزر، من مكان إلى مكان ومن زمان إلى آخر، وخاصّة من "مثقف" إلى آخر.

إذا أضفنا إلى ذلك ما يذهب إليه فلاسفة العصر الحديث، وعلى رأسهم الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو، من أنّ المعرفة في حدّ ذاتها شكل من أشكال السلطة⁽⁴⁰⁾، ومن تملّكها فقد حاز على حيّز مهم من النفوذ، فإنّ ذلك يجعل الصّراع حتمياً بين أهل "القلم" وأهل "السيف"، من أجل انتزاع ما يستطاع من دوائر النفوذ. ولما كانت السلطة السياسيّة

(38) إدوارد سعيد، الثقافة والمقاومة، ص143.

(39) إدوارد سعيد، الثقافة والمقاومة، ص81.

(40) الطاهر ليب، المثقف العربي والسلطة، ضمن حلقة الرباط الدراسية مع مجموعة من الدارسين بعنوان: المثقف العربي دوره وعلاقته بالسلطة والمجتمع، (الرباط: مطبعة دار المعارف الجديدة، 1985)، ص33.

تمثيلات المثقف المقاوم
صورة المثقف في فكر إدوارد سعيد

تدّعي حقّ احتكار أشكال القوة كافة، تحت شعار حماية مصالح المجموعة، فإنّه بات من شبه المؤكّد أن تحاول احتواء مختلف الأفراد وعلى رأسهم المثقّفين. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ "السلطة"، بما هي تسلّط ونفوذ، لا تنحصر في عصرنا الحديث ضمن أهل السياسة وحدهم، بل يمكن أن تصنّف مع السلطة السياسيّة السلطة الاقتصاديّة والسلطة الثقافيّة، وكذلك السلطة الاجتماعيّة، وهو ما يؤكّده فيصل دارج، حين يقول: "يقوم عمل المثقّف على نقد القوّة السلطويّة في مراجعها المختلفة وعلى متابعة تطبيقات هذه القوة في مجالات متعدّدة"⁽⁴¹⁾. وسندرس في ما يأتي كيف نظر إدوارد سعيد لاستراتيجيّات المثقّف في مواجهته بعض أشكال السلطة.

أ. المثقّف في مواجهة السلطة السياسيّة

"قول الحقّ في وجه السلطة" هو العنوان الذي اختاره إدوارد سعيد للفصل الخامس من كتابه (صور المثقف)، وقد جاء فيه: "إنّ المثقّف الحقيقيّ الحقّ ليس موظفًا أو مستخدمًا منقطعًا كليًا لأهداف سياسة حكومة ما أو شركة كبرى ما، أو حتى نقابة ما من المهنيين المتجانسين فكريًا"⁽⁴²⁾، وفي ذلك دعوة صريحة للمثقّف بأن يتّخذ موقفًا بعيدًا عن دوائر السلطة، لكي يضمن لنفسه قدرًا معقولًا من استقلاليّة الموقف والقرار، ذلك أنّ ما تقدّمه السلطة من مكافآت وإغراءات مختلفة تجعل المثقّف أمام مفترق طرق حادّ، فإمّا أن يعمل وفق هوى السلطة لينال من عطائها -قد تجزل له متى رضيت عليه-، وفي هذه الحال عليه أن يدفع الثمن من استقلاليّته وموقفه وضميره، وكذلك من روحه النقديّة، وإمّا أن يختار اتجاها معاكسًا يبتعد به عن دوائر السلطة، ليعتصم بحريّة مواقفه واستقلال قراراته وسيادته على نفسه، وعليه في هذه الحال أن يدفع الثمن، حرمانًا من الحوافز وتضييقًا، وليس له عندها إلّا أن يتسلّح بما يكفي من الشجاعة، كي يواجه ألوانًا مختلفة من الضغوط والإكراهات.

إذا اتّخذ المثقّف هذا الموقف، فسيلازم نفسه بدور مهمّ وخطير يحدّده إدوارد سعيد بقوله: "إنّ أحد النّشاطات الفكرية الرئيسة في القرن العشرين هو استجواب السلطة، إن لم يكن تقويضها"⁽⁴³⁾. ويوضح "فيصل دارج" إستراتيجيّة إدوارد سعيد في مواجهة السلطة بقوله: إنّ "يركن إلى فكرة المقاومة كمقولة عامة ومقاومة السلطة كمقولة خاصّة، كما لو كان استجواب السلطة مقصدا سياسيًا بامتياز"، ذلك أنّ "مقاومة السلطة" و"إنتاج الحقيقة" وجهان لعملة واحدة. فالسلطة عادة ما تتستّر على الحقيقة أو هي تصنع حقيقتها الخاصّة بها، وتشكّلها بما يوافق أهدافها التكتيكيّة والإستراتيجيّة. من هنا، تتّضح معالم خطّة المثقّف في مقاومة السلطة، من خلال نهجين أساسيين: أولهما، فكري يتمثّل

(41) فيصل دراج، «صور المثقف عند إدوارد سعيد»، مجلة الكرمل، العدد 2004، 68.

(42) سعيد، صور المثقف، ص 96.

(43) سعيد، صور المثقف، ص 96.

في تبني "الحقيقة" ونشرها، بوضعها تحت تصرف العامة والخاصة، على حد سواء. ثانيهما، عمليّ ويتمثل في المطالبة بالعدالة بين أفراد المجتمع جميعهم.

يؤكد إدوارد سعيد هذا المنحى في مقال له نشر في مجلة (الكرمل)، حيث يقول: "أخذ الكاتب في السنوات الأخيرة من القرن العشرين المزيد والمزيد من صفات المثقف المعارض في مجالات مختلفة، مثل قول الحقيقة أمام السلطة، والعمل كشاهد على الاضطهاد والمعاناة، ويقدم صوتاً مختلفاً في الصراع مع السلطة"⁽⁴⁴⁾. إنّ صراع المثقف مع السلطة عند إدوارد سعيد لا يشكل هدفاً في حد ذاته، وليس هو حالة من حالات العمل اليائس. إنّه فعل مؤسس على رؤية فكرية تستند إلى موقف أخلاقي صارم يهدف إلى التغيير الحقيقي من أجل الإنسان (بألف ولام التعريف). في هذا السياق، يقول إدوارد سعيد: "مما لا ريب فيه أنّ المرء لا يسعى في الكتابة والكلام إلى أن يبين للجميع كم هو محقّ، بل إلى محاولة إحداث تغيير في المناخ الأخلاقيّ يؤدي إلى اعتبار العدوان عدواناً"⁽⁴⁵⁾. إنّ ما سبق لا يعدو أن يكون برنامج عمل يضعه إدوارد سعيد أمام المثقف المعاصر، منطلقه الاشتغال على "الأخلاق"، من حيث هي الأديم الذي عليه سينغرس الفعل التغيير، وهو ذلك الفعل الذي يهدف إلى "ترسيخ الإقرار بالحقوق والحريات الديمقراطية، كميّار للجميع لا لقلة مختارة يثير تخصيصها الاستياء والضغينة"⁽⁴⁶⁾.

ولعلّ المتأمل في سيرة إدوارد سعيد الذاتية يتأكد أنّ الرّاحل كان جاداً في ما نظّر له، إذ عرف عنه تحرّكه الدائم وعناقه الكبير في مقاومة كلّ نفس استبدادي مهما كان، ومن ذلك نقده اللاذع لكلّ من الإدارة الأميركية و "السلطة الفلسطينية"، فقد كان يهاجم سياسة الإدارة الأميركية إزاء العرب والمسلمين، ومواقفها من فلسطين والعراق وإيران⁽⁴⁷⁾. أمّا فلسطينياً، فقد عرف عن سعيد معارضته الشرسة "اتفاقيات أوسلو"⁽⁴⁸⁾. والتزاماً منه بذلك النهج، فقد رفض الدعوة للحضور في حفل التوقيع على اتفاق السلام بين ياسر عرفات ورايين، برعاية كلنتون في البيت الأبيض.

إنّ هذا الدور الذي وضعه إدوارد سعيد للمثقف قد يبدو للوهلة الأولى مثاليّاً مرغلاً في الطوباوية، غير أنّه يؤكّد خلاف ذلك: "إنّ قول الحقّ في وجه السلطة ليس مثالية مفرطة في التفاؤل. إنّه تأمل دقيق في الخيارات المتاحة واختيار البديل الصّالح، ومن ثمّ تمثيله بذكاء، أينما يمكن إعطاء النتيجة الفضلى وإحداث التغيير الصّائب"⁽⁴⁹⁾، فكما أنّ السياسة هي "فنّ الممكن"، فإنّ مواجهة السّاسة تتطلّب تكتيكاً ذكياً يتخيّر فيه المثقف الزّمان والمكان الأفضلين لممارسة الفعل المقاوم، من أجل ضمان الحدّ الأقصى من الفاعليّة.

(44) فيصل دراج، صور المثقف عند إدوارد سعيد، ص 27.

(45) سعيد، صور المثقف، ص 104.

(46) سعيد، صور المثقف، ص 104.

(47) إدوارد سعيد، سرائيل العراق الولايات المتحدة، (بيروت: دار الآداب، 2003).

(48) إدوارد سعيد، نهاية عملية السلام أوسلو وما بعدها، (بيروت: دار الآداب، 2002).

(49) سعيد، صور المثقف، ص 106.

ب. المثقف في مواجهة المعوقات الثقافية

إنّ ما يمكن أن يجمع بين فصول مشروع إدوارد سعيد الفكريّ هو محاولاته المتكرّرة في سبيل إخراج الثقافة من دائرة الصّراع، ولعلّ ما قدّمه في كتابه (الاستشراق) ومن بعده (الثقافة والإمبريالية) ليس سوى مقارنة للولوج إلى آلية السيطرة المبثوثة في ثنايا الخطاب الثقافيّ عامّة والخطاب الرّوائيّ خاصّة. فالخطابان الاستشراقيّ والإمبرياليّ في الرّواية الغربيّة هما في الحقيقة سعي -سواء في مستوى الوعي أو اللاوعي- إلى تكريس الغلبة والتّفوق، ومن ثمّ التّميّز والنّقاء الغربيّ في مواجهة الشّرق من جهة والعالم الثّالث من جهة ثانية. يؤكّد محمد شاهين ذلك الرّأي، حين يقول: "بيّن كتاب (الثقافة والإمبريالية) بإيجاز شديد كيف أنّ الغرب الاستعماريّ وظّف الثقافة الغربيّة سلاحًا يحمي الاستعمار، بل يجعل استمراره شرعيًّا، فكما كشف لنا كيف أنّ الاستعمار الغربيّ سطا على الشّرق بثقافة الاستشراق، فإنّه أكمل دائرة الممارسة الاستعماريّة بكتاب (الثقافة والإمبريالية)، ليبين كيف أنّ الغرب استثمر ثقافته أيضًا في بثّ صورة مشرقة عن نفسه، وهي في الواقع نفس الصّورة التي تسلّح بها في تصويره للشّرق صورة الأنا الفوقيّة، مقابل صورة الآخر الدّونيّة"⁽⁵⁰⁾.

إذا كان مشروع إدوارد سعيد الفكريّ العام يتبنّى مقاومة الهيمنة الثقافيّة، فإنّ ما يطرحه على المثقف يجعله يواجه مجموعة من المعوقات الثقافيّة التي تخنق فعله. ولعلّ أهمّ المعوقات التي يذكرها سعيد هي "التّخصص الأكاديمي"، إذ تفرض الثقافة الأكاديميّة على مرّيتها أن يختاروا أحد الرّوافد الدقيقة من المعرفة للتّخصص فيها، من دون سواها. ولئن كان لذلك أثر حاسم في تقدّم مجموعة هامّة من العلوم، فإنّه أسهم في محاصرة الآفاق المعرفيّة للمثقف الأكاديمي، ومن هنا تجهيله خارج نطاق الاختصاص، وبالنتيجة فلا غرابة أن تجد من المثقّفين الجامعيين من هو أميّ خارج اختصاصه. من جهة أخرى، أسهمت نزعة التّخصص الحديثة في محاصرة الفعل النقديّ للمثقف، إذ نرعت عنه شرعيّة التّحليل والنّقد، خارج أسوار الاختصاص الأكاديمي. ويحيل سعيد على كتاب (آخر المثقّفين) للكاتب الأميركيّ "اليساريّ السّاخط" راسل جاكوبي الذي نعى اختفاء المثقف من الولايات المتّحدة، ومن ثمّ بروز كتلة من أساتذة الجامعات الرعايد ممن تستحوذ عليهم اللّغة الاصطلاحيّة ولم يعرهم أحد في المجتمع اهتماما يذكر"⁽⁵¹⁾. من هنا، فإنّ التّموذج الذي يضعه جاكوبي لمثقف اليوم "هو على الأرجح أستاذ أدب مغلق على نفسه، وذو دخل مضمون، ولا يستهويه التّعاطي مع العالم الأبعد من حدود حجرة التّدريس"⁽⁵²⁾. لذلك، بات من المؤكّد أنّ الهدف الأوحد لمثقف جاكوبي هو التّقدم الأكاديمي، لا التّغيير الاجتماعيّ"⁽⁵³⁾. ومع أنّ إدوارد سعيد لم يتبنّ هجوم جاكوبي الحادّ على المؤسّسة

(50) محمد شاهين، «إدوارد سعيد الثقافة الامبريالية أجندة خفية وعود على بدء»، المجلة العربية للثقافة، العدد، 45 سنة 2004.

(51) سعيد، صور المثقف، ص 77.

(52) سعيد، صور المثقف، ص 78.

(53) سعيد، صور المثقف، ص 78.

الجامعيّة، فقد أكّد رفضه تخصّص المثقّف، إذ يقول: "إنّ الاستسلام للتخصّصية حسبما أشعر دائماً هو كسل، ولذا ينتهي بك الأمر إلى تنفيذ ما يطلبه منك آخرون؛ لأنّ هذا برغم كلّ شيء هو ما يمليه عليك التّخصّص" (54).

أمّا العائق الثّاني الذي يشير إليه سعيد، فهو الاحترافيّة، وهي أن يصير المثقّف صاحب المعرفة محترفاً يقدّم خدماته لمن يدفع. وكلّ مثقّف هو في الحقيقة أمام خيارين لا ثالث لهما: إمّا أن يعيش بالثقافة أو أن يعيش للثقافة، وحرف الجرّ هنا إنّما يحدد مصير المثقّف وله أن يتمتّع بالاحترافيّة بكلّ منافعها الماديّة والمعنويّة من علاوات وجوائز وشهادات وتشريفات، وأمّا إن إختار المسار الثّاني فعليه أن يتحمّل وزر منهج الهواية بكلّ ما ينجر عنه من ضغوط وإكراهات، وعليه من هنا أن يتسلّح بالمقاومة إلى آخر رمق. يؤكّد فيصل دارج هذا المنحى بقوله: "يردّ سعيد على المحترف الذي يجترّ على موائد متفرّقة، بشجب الثقافة-المهنة- التي يختزلها صاحبها إلى ريع، وإعلاء المقاومة الأخلاقيّة والمعنويّة التي تتفق مع معنى الثقافة كمقاومة متجدّدة، لذلك يطالب المثقّف بكسر الحصار الذي يستظهر في جمع المكافآت والجوائز وترتّب الأقياء والانهمك المريض في السعي وراء الشهرة" (55).

هكذا، فإنّ هذا الاختيار الصّعب بين "الاحترافيّة" و"الهواية" يعمق الهوة بين فريقين من المثقّفين، ففي حين "يتحدّد المثقّف المحترف بعلاقات السّلطة والمعرفة والمنفعة، يندرج المثقّف الهاوي في علاقات الجمهور والحقيقة والضّмир غير المكافأ" (56)، وذاك ما يطرح إشكالاً خطراً لا نرى له حلاً في المستقبل المنظور ويتمثّل في أنّ المثقّف هو في العادة من أصحاب اليد السفلى، أي ممّن يدفع الغير له. الغير هنا يشمل أصناف المشغّلين في القطاعات المختلفة كافة، سواء كانت جامعات أم دور نشر أم وسائل إعلام. والسؤال هنا: كيف للمثقّف أن يحافظ على القدر الكافي من الاستقلاليّة وحرية الرّأي والحال أنّه غير آمن على قوته اليوميّة؟ وكيف له أن يصمد ويقاوم، من دون أن يكون في حسبانته سياسات مشغله ومصالحه الاستراتيجية؟

لقد حاول إدوارد سعيد جاهداً المحافظة على قدر معقول من الاستقلالية برفض كل الجوائز والمكافآت وكذلك المهن والوظائف المشبوهة: "لقد عرضت علي وسائل الإعلام بضع مرّات خلال العامين المنصرمين أن أكون مستشاراً ذا راتب فرفضت؛ لأنّ ذلك ببساطة يعني أن أكون حبيس محطة تلفزيون أو صحيفة واحدة، ومقيّداً أيضاً باللغة السياسيّة السائدة في وسيلة التّعبير تلك وضمن نطاق مفهومها العام" (57). وقد شنّ إدوارد سعيد، التزاماً منه بقناعته، هجوماً عنيفاً على الجامعات الأميركيّة التي تموّلها الشركات الرّأسماليّة العملاقة، مقابل خدمة مصالحها الاستراتيجية، وقاد حملة كبرى من أجل تخليص الجامعة من براثن نفوذ أصحاب رأس المال.

(54) سعيد، صور المثقّف، ص 83.

(55) دارج فيصل، صور المثقّف عند إدوارد سعيد، ص 27.

(56) دارج فيصل، صور المثقّف عند إدوارد سعيد، ص 28.

(57) إدوارد سعيد، صور المثقّف، ص 93.

تمثيلات المثقف المقاوم
صورة المثقف في فكر إدوارد سعيد

ج. المثقف في مواجهة السلطة الرابعة

لعلنا لا نجانِب الصواب إن ذهبنا إلى أنَّ الإعلام المعاصر قد تجاوز دوره الأساس في إبلاغ المعلومة ونشرها إلى حيازة نصيب هائل من النفوذ والسلطة. من هنا، كانت تسمية "السلطة الرابعة"، فلا يغيب عنا أن وسائل الإعلام المعاصرة أصبحت لها تدخل مباشر في الشأن العام، وكذلك خاصّة في الشأن السياسي. من جهة أخرى، فإنّ الإعلام أصبح أيضًا يشكّل حجر الأساس في صياغة الوعي الغربي وتشكيله. ولمّا كان ذلك هو حال الإعلام في عصرنا كان من المنطقي أن يفرد إدوارد سعيد حيزًا من جهده الفكري لمواجهة الآلة الإعلامية.

إننا نعلم أن سلاحَي المال والإعلام كانا من أهمّ أسلحة المشروع الصهيوني منذ بداياته على يد الصحافي اليهودي ثيودور هرتزل. لقد نجحت الصهيونية العالمية، عن طريق السيطرة المباشرة وغير المباشرة على تفاصيل المشهد الإعلامي الغربي عمومًا والأميركي بالخصوص، في صياغة الوعي الغربي وتشكيله حيال القضايا المحورية التي تصب في مصلحة المشروع الصهيوني في المنطقة. يقول سعيد: "خمسون عامًا من الدعاية الإسرائيلية التي لم يعترضها أحد في أميركا أوصلتنا إلى النقطة التي أصبحنا معها؛ لأننا لا نقاوم. نخسر آلاف الأرواح ودونمات الأرض، من دون أن يحرك ذلك ضمير أحد"⁽⁵⁸⁾. من هنا، كانت مهمة مواجهة الأخطبوط الإعلامي تتطلب خططًا استراتيجية كبرى قد تتجاوز حجم الأفراد، مهما كانت درايتهم ووعيهم، كما أنّها تتطلب سنينًا عدة من العمل الدؤوب، من أجل الوصول إلى الهدف الأسمى وهو إعادة تشكيل الوعي الغربي، ومن ثم خلق رأي عام عالمي مناصر لكل القضايا العادلة في العالم، وأولها القضية الفلسطينية.

في هذا الاتجاه سار إدوارد سعيد، فقد تكرّرت محاولاته فضح مغالطات الخطاب الإعلامي الأميركي تجاه القضايا العربية والإسلامية عامّة، والقضية الفلسطينية خاصّة. وينطلق في تناوله المادة الإعلامية -كما هو الشأن في أغلب أعماله- من ثنائية فوكو المعرفة/القوة في سبيل الكشف عن مواطن القوة في ثنايا الخطاب. ولقد بلور هذا التمشي في كتابه (تغطية الإسلام) الذي خصّصه للردّ على ما روجّه الإعلام الأميركي من مغالطات حامت حول قضية احتجاز الرّهائن في السفّارة الأميركية في "طهران" غداة الثورة الإيرانية، وما تلا ذلك من هجوم لاذع على الإسلام والمسلمين عامّة. فقد حاول سعيد وهو المسيحي أن يردّ على تلك الحملة المتشنّجة بكثير من الرصانة. يقول: "إنّ الإسلام قد دخل إلى وعي معظم الأميركيين- بمن في ذلك المثقفون الأكاديميون والمثقفون عامّة الذين يعرفون القدر الكثير عن أوروبا وأميركا اللاتينية - بسبب الربط بينه وبين القضايا المهمة إعلاميا كالنفط أو إيران وأفغانستان أو الإرهاب أساسا إن لم يكن قطعاً"⁽⁵⁹⁾.

وفي الفصل الأول من كتاب "تغطية الإسلام" الذي جعل له عنوانًا لافتًا "الإسلام في الإعلام" ينطلق سعيد من تحليل لقطة اشتهرت تلفزيونية مثيرة روجتها شركة "إدسون المتحدة -نيويورك" في صيف سنة 1980، وقد أبرز ذلك الإعلان

(58) إدوارد سعيد، إسرائيل. العراق الولايات المتحدة، (بيروت: دار الآداب، 2003)، ص 87.

(59) إدوارد سعيد، تغطية الإسلام، سميرة نعيم خوري (مترجمة)، (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1983)، ص 46.

بصورة لافتة شخصيات سياسية معروفة في تلك المدة مثل "اليماني" و"القذافي" و"عرفات" و"الخميني" و"الأسد"...، وأخرى تنتمي إلى منظمة الدول المصدرة للنفط وهي تلبس العباءات في صورة توحى للمشاهد بأنهم ثلة من الأشرار الذين يمنعون النفط عن "أميركا". ويخلص سعيد إلى أن ذلك الإعلان يطرح "قضيتين تشكلان معًا موضوع هذا الكتاب (تغطية الإسلام) أولهما هي الإسلام دون ريب، بل صورة الإسلام في الغرب عموماً وفي الولايات المتحدة بشكل خاص. والقضية الثانية هي استخدام تلك الصورة في الغرب وخاصة في الولايات المتحدة"⁽⁶⁰⁾.

إن صورة الاسلام والعرب في الولايات المتحدة هي دون ريب صناعة "اللوبي الصهيوني" دون سواه ذلك "اللوبي" الذي تمكن السيطرة الكلية على تفاصيل الحراك السياسي والاقتصادي والإعلامي في العالم كله علاوة على "الولايات المتحدة". ولقد كان شعار الآلة الإعلامية الأميركية الموجهة "صهيونيا" بلا شك "اكذب، اكذب، حتى يصدق الناس"، ولقد صدق الناس فعلاً فأصبح الفلسطيني الأعزل الذي سلبت أرضه وحقوقه متهمًا بالعنف والإرهاب، رافضاً ما يوجد عليه "الكيان الصهيوني" من "تنازلات مؤلمة"، ومن ثم فهو المتهم الوحيد بالتفريط في فرص السلام.

ولا شك أن من يحدث نفسه بمواجهة تلك الآلة الرهيبة مثل إدوارد سعيد لن يكون محل ترحاب من صانعيها، ولا غرابة والحال تلك أن يصفه أحد المثقفين الأميركيين "بروفسور الإرهاب"⁽⁶¹⁾.

ولئن تحتمت المواجهة بين "المثقف" وأشكال السلطات كافة، بما هي تسلط وحد من الحرية، فإن أشكالا أخرى من المواجهات بات على المثقف أن يخوضها مع ثقافة الهيمنة.

⁽⁶⁰⁾ إدوارد سعيد، تغطية الإسلام، ص 36.

⁽⁶¹⁾ Edward Alexander "Professor of Terror" commentary magazine August 1989

<http://www.commentarymagazine.com/viewarticle.cfm/professor-of-terror-7594?search=1>

ثالثاً: المثقف في مواجهة ثقافة الهيمنة

1. المثقف في مواجهة "شرقنة" الشرق

"عندما يوجد فرد يسود السلام وعند وجود اثنين ينشأ الصراع وعند وجود أكثر تبتدئ التحالفات" حول هذه المقاربة تحوم أغلب النظريات المستندة الى مقولة "الصراع". ومن ذلك ما يعرف في علم الاجتماع بـ "نظرية الصراع" Conflict Theory ومفادها أنّ عملية التّغيير الاجتماعي تنجز أساساً من خلال "الصراع" بين مكونات المجتمع الواحد في سبيل حياة المزيد من المكاسب والمنافع.

أمّا عند فلاسفة الغرب فإنّ مقولة "الصراع" قد تشكّل الخيط الرّابط بين أهمّ النظريات الفلسفية المعاصرة، ففي كتاب "أصل الأنواع" يؤكد "تشارلس داروين" (Charles Darwin) أنّ: "التنازع من أجل البقاء نتيجة حتمية للمعدّل العالي للزيادة الذي تميل إليه جميع الكائنات العضوية"⁽⁶²⁾ وبذلك فهو يؤسّس نظريته الشهيرة على مقولة "البقاء للأصلح"، وبناء عليه فإنّ ما أسماه "الانتخاب الطبيعي" ليس في وسعه أن يتبلور إلا من خلال آلية الصّراع التي ستكرّس مبدأ البقاء للأقوى.

أمّا عند "هيجل" (Hegel) فيتّخذ الصّراع شكله المثالي في ما أسماه "جدلية السيد والعبد". فالسيد دائم السعي لنفي الآخر "العبد"، والعبد يسعى أيضاً إلى إلغاء الآخر "السيد" وعبر عملية الصّراع المرير بين الطرفين تتشكّل ذاتا السيد والعبد في مواجهة كلّ منهما الآخر، فلا يمكن لأحدهما أن يكون هو ذاته من دون مغايرة الآخر له.

أمّا عند "كارل ماركس" (Karl Marx) فيتّخذ الصّراع شكله المادّي الطّبقّي إذ يعد أنّ الصّراع الطّبقّي هو المحرّك الوحيد للتّاريخ البشري، فـ"تاريخ كلّ مجتمع حتى يومنا هذا، لم يكن سوى تاريخ صراعات طبقية. فالحر والعبد، والنبيل والعاميّ، والبارون الاقطاعي والقن، والمعلّم والصّانع.

ومن هنا نخلص الى أنّ صورة الآخر تتبلور في الفكر الغربي من خلال آلية الصّراع الذي يُنظر إليه على أنّه محاولة دائمة لإثبات الذات بتهميش الآخر وإلغائه.

وفي السّياق ذاته يُنظر الى العلاقة بين "الشرق" و"الغرب" على أنها تعبير من تعبيرات التّدافع بين "الأنا" و"الآخر". إذ إنّ الغرب والشرق شهدا فصولاً من التّدافع والتّطاحن الظّاهر والخفي على مدى تاريخ طويل من الصّراع ما تزل وقائعه مستمرة إلى يوم الناس هذا.

⁽⁶²⁾ تشارلس داروين، أصل الأنواع، مجدي محمود المليجي (مترجمًا)، (القاهرة: المجلس الاعلى للثقافة، 2004)، ص 139.
باختصار المضطهدون والمضطهدون، المتعارضون دومًا، كانت بينهم حرب مستمرة مفتوحة تارة، مسترة طورًا، حرب تنتهي دائمًا إمّا بتحوّل ثوري لكامل المجتمع، أو بانهباء الطبقتين المتصارعتين معًا.

ولا غرابة والحال تلك أن يتداخل الواقعي مع المتخيل في رسم صورة الشرق لدى الغربي وصورة الغرب لدى الشرقي. ولئن لم تتبلور صورة الغرب عند أهل الشرق إلى حد الآن في شكل مدونة قائمة بذاتها قد تسمى افتراضاً "الاستغراب"، فإن ما حُبِرَ الغرب عن الشرق أُنس ما سُمي لاحقاً "الاستشراق".

ويوم كتب "ألبار ميمي" كتابه "صورة المستعمر والمستعمر" لم يخف تطلعه إلى أن تشمل صورته أشكال المظلومين في عصره، كافة: "أكون كاذباً لو إدّعت أن هذه الصورة التي إنتهيت إلى رسمها لأحد أهم وجوه الظلم في عصرنا، كنت أهدف أن أرسم من خلالها شخصية المظلوم بشكل عام، لا شك أنه سيأتي اليوم الذي أرسم فيه هذه الصورة"⁽⁶³⁾.

ولئن لم يعيش "ميمي" ليرسم تلك الصورة فإنه من حيث لا يدري أسلم المشعل للفلسطيني "إدوارد سعيد" ليكمل المشوار بالمعنى غير مسبوقه شهد بها أهل الاختصاص، ولئن اكتفى ألبار ميمي "بدراسة" الحقبة الاستعمارية فإن لـ "إدوارد سعيد" - كما يؤكد "ستيفن هاو" Stiven Haw⁽⁶⁴⁾ اليد المؤسسة لعلمين جديدين محدثين هما: دراسات ما بعد الاستعمار Postcolonial Studies⁽⁶⁵⁾، وكذلك نظرية الخطاب الاستعماري Colonial Discourse Theory⁽⁶⁶⁾، ولعلّ اللبنة الأولى التي وضعها سعيد في هذا الاتجاه تتمثل في كتابه "الاستشراق". فمنذ ما يفوق ثلاثين عاماً وضع إدوارد سعيد كتابه "الاستشراق المعرفة. السلطة. الانشاء"، ومنذ ذلك التاريخ إلى يوم الناس هذا ظلّ ذلك الكتاب مدار أبحاث وتحليلات وتأويلات عدة ومختلفة، وكما هو شأن الإصدارات الجديدة كلها في مجالات العلم والمعرفة كافة، فقد ملأ هذا المصنّف الدنيا لحقبة غير قصيرة من الزمن.

ولقد انطلق سعيد للوصول إلى أهدافه المعرفية من افتراض يعبر عنه بقوله: "لقد بدأت بالافتراض التالي: "إنّ الشرق ليس حقيقة خاملة من حقائق الطبيعة"⁽⁶⁷⁾، ليصل إلى أنّ الشرق في الحقيقة والواقع ليس سوى "اختراع غربي". ولما كان لكلّ اختراع هدف إجرائي محدد فإنّ هدف الخطاب الاستشراقي لا يعدو أن يكون تكريساً للاستقطاب الثنائي بين "المركز" و"المحيط"، إذ يستحيل الشرق محض أداة لخدمة مصالح الغرب وتكريس هيمنته على مقدّرات القوى

(63) ميمي ألبار، صورة المستعمر والمستعمر، (بيروت: دار الحقيقة، 1980)، ص 10.

(64) هاو ستيفن، إدوارد سعيد المسافر دائماً، صبحي حديدي (مترجماً)، ع: 78، شتاء 2004.

(65) دراسات ما بعد الاستعمار Postcolonial Studies: "دراسة النظريات مابعد الاستعمارية التي برزت سنة 1990 في سياق فكر مابعد الحداثة تفاعلاً مع الإرث الثقافي الذي خلفته الحقبة الاستعمارية ويعد (الاستشراق) لإدوارد سعيد النص المؤسس لتلك الدراسات". ترجمة عن موسوعة ويكيبيديا الألكترونية.

(66) نظرية الخطاب الإستعماري Colonial Discourse Theory تحليل ما بلورته الثقافة الغربية في مختلف المجالات من نتائج يعبر عن توجهات استعمارية إزاء مناطق العالم الواقعة خارج نطاق الغرب على أساس أن ذلك الإنتاج يشكل في مجمله خطاباً متداخلاً بالمعنى الذي استعمله فوكو لمصطلح خطاب.

<http://www.annabaa.org/nbanews/61/510.htm>

(67) إدوارد سعيد، الاستشراق المعرفة. السلطة. الانشاء، كمال أبو ديب (مترجماً)، ط4، (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 2003)، ص 40.

تمثيلات المثقف المقاوم
صورة المثقف في فكر إدوارد سعيد

المستضعفة في العالم. وعند هذه النقطة، يتقاطع (الاستشراق) مع "الأنثروبولوجيا" في بداياتها الاستعمارية الأولى، حين كانت أداة الاستعمار في فهم المستعمر من أجل تيسير السيطرة عليه.

ولعلّ طرافة (الاستشراق) تكمن في تلك الخلخلة العنيفة التي أحدثها في أساسيات المعرفة والثقافة الغربيّتين حول الشرق أو الخطاب والإنشاء الغربيّين عن الشرق. على أنّ تلك الخلخلة لم تكن من قبيل العمل الاعباطي العشوائي بل كانت نتيجة صيرورة تحليلية بحثية عميقة، من أجل الوصول إلى مكان القوة -بما هي غطرسة- في أعماق الخطاب الغربيّ عن الشرق، ومن هنا جاء عنوان الكتاب: "المعرفة السلطنة. الإنشاء"، إنها إذن دراسة في "علاقات القوة التي تنسجها المعرفة متجسدة في الإنشاء الكتابي"⁽⁶⁸⁾، ذلك الإنشاء الذي صيغ في حقبة تاريخية محدّدة من أجل أهداف منها ما هو معلن ومنها ما هو خاف، ومن المعلوم أنّ إدوارد سعيد ارتكز في كتاب (الاستشراق) على ما انتهى إليه الفيلسوف الفرنسي "ميشال فوكو" حول المعرفة والسلطنة، ومن هنا فقد كان "استشراق" سعيد بطريقة ما ضرب من ضروب تطبيق فلسفة "فوكو" من حيث هو "أركيولوجيا" المعرفة الغربية حول الشرق.

إنّ المعرفة أو بتعبير آخر "الحقيقة"، وخاصّة في عصرنا الحاضر لا تعدو أن تكون سلاحاً ومن أحرزها فقد تمكّن من أسباب القوة والنتيجة النّفوذ. ومن هنا تكمن أهميّة (الاستشراق) من حيث هو محاولة قد تكون متواضعة وأولية، غير أنّها على الطريق الصحيح في سبيل نزع السلاح عن المتحاربين، أو بصياغة أخرى إخراج المعرفة الحقيقة من دائرة الصراع بين الفرقاء (شرق -غرب) لتعود مشاعاً بين بني البشر جميعهم، ولتكون أداة من أدوات البناء لا معولاً من معاول الخراب، ولتكون الثقافة في نهاية التحليل أداة من أدوات الحوار لا وقوداً للصراع.

وتكمن طرافة استشراق إدوارد سعيد من جهة أخرى في أنّه يشكّل أول محاولة جادة لدراسة خطاب الغرب عن الشرق، بقلم يخرج عن سلطة المكان في ما هي تتبنى الأمكنة جميعاً، تلك الدّراسة التي أثبتت بطريقة ألمعية أنّ (الاستشراق) ليس سوى محاولة لإثبات الذات بإلغاء الآخر.

إنّ المستشرق عندما تناول "الشرق" إنّما هو في الحقيقة قد قصد "الغرب" فهو بوعي أو من دونه يحاول إثبات الهوية الغربية المتفوّقة "الديمقراطية"، "العقلانية"، "التقدمية"، في مقابل "الآخر" الشرق "المتخلف" "المستبد" "الشّقي"... وفي السياق ذاته يقول إدوارد سعيد: "إنّ الاستشراق كان في نهاية المطاف رؤية سياسية للواقع، رؤية روجت بنيتها للفرق بين المألوف (أوروبا. الغرب. "نحن") وبين الغريب (الشرق. المشرق "هم")"⁽⁶⁹⁾، ولعلّ ما سبق من كلام سعيد يشي بما هو أخطر من التّمييز المستند إلى منطق القوة: أنّه التّمييز المستند إلى منطق عنصريّ صرف يرتقي بعنصر آدميّ وينحدر بآخر. ولعلّ كل ما سبق يفسر ردود الفعل الحادة داخل أوساط "المستشرقين" الذين انقسموا بعد "استشراق" سعيد إلى فريقين: فريق أول تأثّر إيجاباً بالكتاب وساند مراجعة الفكر الاستشراقي، بل لقد أعلن أحدهم أنّه لن يرضى بنعته

(68) كمال أبو ديب، مقدمة كتاب: إدوارد سعيد، الاستشراق المعرفة. السلطنة. الانشاء.

(69) سعيد، الاستشراق، ص 74.

بالمستشرق بعد اليوم، وفريق ثانٍ تأثر سلبيًا بالكتاب، فناصر صاحب العداء الصريح، ومنهم محرر القسم الأدبي بجريدة "التايمز" (Times) البريطانية "روبرت إيروين" (Robert Irwin) الذي ألّف كتابًا حديثًا بعنوان "من أجل النّهم إلى المعرفة: المستشرقون وأعدائهم" خصّصه حصريًا للرد على أطروحات إدوارد سعيد وكتابه بعد ثلاثين سنة من صدوره. أمّا مترجم هذا التيار فهو بلا منازع الأميركي "برنار لويس" (Bernard Lewis) الذي يلتقي مع كلّ من "صامويل هانتنغتون" (Samuel Huntington) صاحب نظرية "صراع الحضارات"، و"فرانسيس فوكوياما" (Francis Fukuyama) القائل بـ "نهاية التاريخ" في النظرة الأحادية للعالم التي تركز أساسًا على الترويج "للإمبراطورية الأميركية" المنتصرة. إنّ "برنار لويس" وهو يهاجم إدوارد سعيد في أكثر من موقع، يؤكد أنّه الوريث الشرعي للاستشراق الاستعماريّ، وليس أدلّ على ذلك من مساندته الصريحة للحرب على "العراق".

إنّ تواصل السّجال بأشكاله كافة حول كتاب "الاستشراق"، يؤكد يقيّن أنّ إدوارد سعيد قد توصّل فعلاً إلى زعزعة الفكر الاستشراقيّ من جذوره، غير أنّ ذلك لم يمرّ من دون سوء فهم من شريحة معيّنة من القراء رأت في كتاب (الاستشراق) انتصاراً من "إدوارد سعيد" للشّرق وأهله وفي مقدمتهم العرب والفلسطينيون، وهو ما استوجب من إدوارد سعيد توضيحاً يقول: "ومحاجبتي وهي بعيدة أن تكون دفاعاً عن العرب أو الإسلام، كما فهم البعض كتابي، نهضت على القول بأنّ العرب أو الإسلام لم يوجد إلا "كجماعات تأويل" يسبغ عليها التأويل وجودها"⁽⁷⁰⁾، وأضاف بمناسبة تقديمه للترجمة العربية لكتابه "الثقافة والإمبريالية": "صدر "الاستشراق" في نسخته العربية ليعزز مقام هذا الكتاب بوصفه إمّا دفاعاً عن الإسلام أو هجوماً عنيفاً ضدّ الغرب وكلا الأمرين لا يمتّان إلى ما كنت قد أنتويته أصلاً من تأليف هذا الكتاب"⁽⁷¹⁾، ومن هنا بات من الواضح أنّ هدف إدوارد سعيد البحثي كان بعيداً عن أن يكون محض انحياز عاطفيّ للشّرق وأهله، ومن ثمة دفاع عنه، بل لقد كان من قبيل البحث الإستيمولوجيّ الرصين، من أجل إثبات أنّ الشّرق أو الغرب هما في نهاية التحليل من نسج الخيال الغربيّ ذاته، ومن هنا فقد سمّاها "الجغرافيا التخيلية". ولعلّ تلك النزعة العلمية ذاتها هي التي أهلت كتاب (الاستشراق) إلى أن يكون بإجماع الباحثين كافة حجر أساس ولبنة أولى لعلم جديد قائم بذاته هو علم دراسات ما بعد الاستعمار (Postcolonial Studies). أمّا اللبنة الثانية فتتمثّل في كتاب "الثقافة والإمبريالية" الذي سنتناوله بالبحث في العنصر الموالي.

(70) سعيد، تعقيبات على الاستشراق، ص 38.

(71) إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، ص 9.

2. المثقف في مواجهة "إمبريالية الثقافة"

يعدّ النقاد معظمهم⁽⁷²⁾ كتاب "الثقافة والإمبريالية" تنمّة لكتاب (الاستشراق) على الرغم من الفاصل الزمنيّ بينهما، إذ وسّع إدوارد سعيد في كتابه الثاني من دائرة البحث عن آليات القوة في ثنايا الخطاب الغربيّ ليشمل أغلب المناطق التي امتدّ إليها الأخطبوط الإمبرياليّ الذي تمثّله الإمبراطوريات الاستعماريّة الثلاث، البريطانيّة والفرنسيّة والأميريكيّة. ولعلّ في سيرة إدوارد سعيد الدّاتيّة ما يعيننا على فهم سبب تركيزه على تلك الإمبراطوريات الاستعماريّة دون غيرها مثل الإيطاليّة مثلاً.

وينطلق إدوارد سعيد في تحليله للإنشاء أو السّرد الذي حام حول الفضاء الإمبرياليّ من أنّ الواقع أو التاريخ لا وجود له خارج سياق السّرديات أو المتخيّل. ومن هنا فقد تسلّح صاحب (الاستشراق) بجهاز مفهومي صارم في سبيل ما سمّاها القراءة "المفكّكة للاستعمار (Decolonization)"، يقول سعيد: "إنّ طريقي هي أن أركّز بقدر المستطاع على أعمال فرديّة، أن أقرأها أولاً كنتاج عظيم للخيال، ثمّ أن أجلّي كونها جزءاً من الثقافة والإمبريالية"⁽⁷³⁾. وهذه الطّريقة تعتمد على مفهوم أساسيّ عند إدوارد سعيد وهو القراءة الطّباقيّة (Contrapuntal)، وهو مفهوم مستلهم من الطّباق الموسيقيّ، ويرتكز أساساً على تعدّد أوجه التحليل للنّصوص: "حين نعود بالنّظر إلى السّجل الإمبرياليّ نأخذ بقراءته من جديد، لا واحدياً، بل طباقياً بوعي متباين للتاريخ الحواصريّ الذي يتمّ سرده، ولتلك التواريخ الأخرى التي يعمل ضدها ومعها الإنشاء المسيطر"⁽⁷⁴⁾. أمّا المفهوم الثاني الذي اعتمده سعيد، فهو مفهوم "الدّنيويّة" وهو أن ينظر إلى النّص من جهة كونه نتاجاً بشريّاً دنيويّاً صرفاً، لا علاقة له بأيّ سلطة ماورائيّة.

ولقد شكّلت تلك المفهومات المنطلق الذي اعتمده إدوارد سعيد للولوج إلى السّرديات، سواء تلك التي ألفها من ينتمي إلى فضاء المستعمر، أم كذلك من حام حول فضاء المستعمر. وعند هذه النّقطة يختلف كتاب "الثقافة والإمبريالية" عن كتاب "الاستشراق"، فلقد درس الكتاب الأوّل الخطاب الإمبرياليّ والخطاب المقاوم للإمبريالية، بينما اكتفى الكتاب الثاني بدراسة الخطاب الغربيّ عن الشّرق: "إنّ القراءة الطّباقيّة يجب أن تدخل في حسابها كلتا العمليّتين: العمليّة الإمبرياليّة وعمليّة المقاومة لها، ويمكن أن يتم ذلك بتوسيع قراءتنا للنّصوص لتشمل ما تمّ ذات يوم إقصاؤه بالقوّة"⁽⁷⁵⁾. ويعرّف إدوارد سعيد "الإمبريالية" بقوله: "تعني الإمبريالية كما سأستخدم الكلمة هنا الممارسة والنظريّة ووجهات النّظر التي يملكها مركز حواصريّ مسيطر يحكم بقعة من الأرض قصيّة"⁽⁷⁶⁾، ولمزيد التّفسير يقدم سعيد تعريفاً "لمايكل دويل" (Michael

(72) محمد شاهين، "إدوارد سعيد الثقافة الإمبريالية أجنحة خفية وعود على بدء"، *المجلة العربية للثقافة*، العدد 45، 2004.

(73) سعيد، *الثقافة والإمبريالية*، ص 66.

(74) سعيد، *الثقافة والإمبريالية*، ص 20.

(75) سعيد، *الثقافة والإمبريالية*، ص 135.

(76) سعيد، *الثقافة والإمبريالية*، ص 80.

(Doyle): "الإمبريالية هي ببساطة العملية أو السياسة اللتان بهما يتم تأسيس الإمبراطورية وإدامتها والمحافظة عليها"⁽⁷⁷⁾. يرتكز مشروع سعيد في "الثقافة والإمبريالية" إذن على محاول نفس الأسس التي ينهض عليها التفكير العنصري، ومن ثم الممارسة العنصرية عبر دراسته كمّا هائلاً من النصوص واثبات أن مقولة العرق المتفوق هي وليدة الثقافة المسيطرة. إن الرجل الأبيض الذي طالت يده أغلب أقطار الأرض، كان في حاجة ماسة لمسوغات فكرية وإيديولوجية تكرّس سيطرته وتمنحها "الشرعية"، ومن ثمّ جاء الخطاب الإمبرياليّ ليمدّ يد العون للآلة العسكرية، مثلما كان شأن "الأنثروبولوجيا" الوليدة التي كانت أداة الاستعمار في فهم المستعمر ومن ثمّ ترويضه.

ولئن انتهت الحقبة الاستعمارية بعودة الجيوش الغازية إلى ثكناتها في بلدانها الأصلية، فإنّها تواصلت في الحقبة المعاصرة على المستوى العمليّ بأشكال قد تختلف عن سابقتها، ولكنها تؤدي دائماً إلى النتيجة نفسها، وهي تكريس المركزية الأوروبية وبالنتيجة إدامة السيطرة والتفوذ الغربيين على كلّ من هو مستضعف في العالم. وما حربا الخليج الأولى والثانية وحرب "الولايات المتحدة الأميركية" على ما سمي بالإرهاب إلا عود على بدء، أي رجوع إلى الأساليب الاستعمارية العسكرية المباشرة. ويؤكد إدوارد سعيد هذا المنحى في الفصل الأخير من "الثقافة والإمبريالية" الموسوم: "التحرر من السيطرة في المستقبل"، إذ يذهب إلى أن القرن الأميركيّ - بحسب تعبيره - إنّما يختلف عما سمّاه بالإمبريالية التقليدية في إفادته من الثقافة التي صارت تنهل مما تشهده وسائل الإتصال من تطوّر هائل يقول سعيد: "فيما كانت الثقافة الأوروبية قبل قرن من الزمان ترتبط بحضور الرجل الأبيض بل بحضوره الفيزيائيّ الطّاغي طغيانا مباشرا، فإننا الآن نشهد إضافة إلى ذلك حضورا لوسائل إعلام عالمية تدسّ نفسها في مستوى ما تحت الإدراك الواعي غالبا على مدى عريض عرضا خارقا".⁽⁷⁸⁾ لقد شكّل كتابا (الاستشراق) و"الثقافة والإمبريالية" إذن علامات أساسية كبرى على طريق نشر الثقافة المقاومة من أجل تكريس صورة المثقف المقاوم، غير أن هذين الكتابين لم يكونا يتيمين في مسيرة إدوارد سعيد بل لقد كان نهج الرجل مؤسّسا على "إستراتيجية" مقاومة نحاول تلمّس خيوطها في العنصر القادم.

3. إستراتيجية المقاومة عند إدوارد سعيد

لقد درسنا في الباب الأول من هذا البحث مفهوم المثقف، وتوصلنا إلى نتيجة مفادها أن المثقف هو بالضرورة صاحب معرفة وهو كذلك صاحب موقف، أمّا في هذا الباب فقد حاولنا النظر في مواقف إدوارد سعيد على المستويين النظري والتطبيقي. غير أن ما سبق قد لا يكفي للإلمام بثقافة المقاومة عند سعيد، ذلك أن كل نتاج الرجل الفكري، وكذا سلوكه العمليّ يمكن أن يوضع في دائرة المقاومة بلا مبالغة. فعلى الصعيد النظري ألّف سعيد إضافة إلى ما ذكرنا سابقاً، مجموعة كبرى من المؤلفات، نذكر منها خاصة كتابين حواريين مع الأميركي "دافيد بارساميان" (David

(77) سعيد، الثقافة والإمبريالية، ص 347.

(78) سعيد، الثقافة والإمبريالية، ص 80.

تمثيلات المثقف المقاوم
صورة المثقف في فكر إدوارد سعيد

(Barsamian) أولهما بعنوان "الثقافة والمقاومة"، والثاني بعنوان "الفلم والسيف"، عرض فيهما خلاصة مواقفه من مختلف الأحداث، على السّاحات الأميركية والفلسطينية والعالمية. ولعلّ العنوانين الذين اختارهما سعيد لكتابه يؤكدان بلا شك نهجه المقاوم علاوة على المحتوى.

أمّا على الصعيد العمليّ فما لا يجب إغفاله في هذا المجال هو إلزام إدوارد سعيد الصّارم بقضيّة شعبه: القضيّة الفلسطينية، فلقد كان حتى وفاته بمنزلة النّاطق الرّسمي باسم الشعب الفلسطيني في "الولايات المتحدة". ولم يتخلّف عن أيّ منبر يمكن أن يوصل فيه معاناة شعبه إلى الرّأي العامّ الأميركيّ والدّوليّ. ولقد بذل سعيد جهداً كبيراً لفضح ممارسات اللّوبي الصّهيونيّ في الولايات المتحدة، يقول: "لم أستطع أن أعيش حياة ساكنة أو غير ملتزمة ولم أتردد في إعلان انتمائي وإلزامي بوحدة من أقلّ القضايا شعبيّة على الإطلاق"⁽⁷⁹⁾. ونتيجة لذلك الإلتزام تعرّض سعيد لحملة شرسة من قبل الدوائر الصّهيونيّة من ذلك أنّه كان يدعى بـ"بروفيسور الإرهاب" و"النازي" إضافة الى تلقيه تهديدات متكرّرة بالقتل.

ولم يكتف سعيد بالتّحرك الفاعل في السّاحة الخارجيّة فقط بل إنّ كان متابعاً وملماً بكلّ ما يجري في السّاحة الفلسطينية الداخليّة، فقد انتمى لسنوات طويلة للمجلس الوطني الفلسطيني، ولعلّ أهم ما عرف عنه في هذا المجال هو معارضته الشديدة للسلطة الفلسطينية بقيادة "ياسر عرفات"، ومعارضته الأشد لاتفاق "أوسلو"، وقد ألف للغرض كتابين في عام 1995، أولهما بعنوان "غزة أريحا: سلام أميركي"⁽⁸⁰⁾، والثاني بعنوان: "أوسلو: سلام بلا أرض"⁽⁸¹⁾.

كان إدوارد سعيد إذن معارضاً عنيداً لأشكال الظّلم والحيث والتمييز والعنصريّة كافة، مهما كان مأثاتها، ومهما كانت الجهة المتضرّرة منها، ولم يكن يعير أيّ اهتمام للدوافع المصلحيّة والظرفيّة أمام الخيار الاستراتيجيّ المقاوم. ولعلّ ما يثير مزيداً من الإعجاب بالرّجل موقفه من "الموت"، إذ واجهه في مناسبتين بشجاعة نادرة: المرة الأولى عندما تلقى تهديدات متتالية وصريحة بالتّصفية إن هو واصل نهجه المقاوم والفاضح للممارسات الصّهيونيّة، وقد أجاب سعيد حين سئل عن ذلك بأنّه لا يفكر محض التّفكير في الأمر، لأنّه إن فعل يكون الطّرف المقابل قد نجح في شلّ حركته، بما يعني عملياً نهاية دوره.

أمّا المرّة الثّانية فهي فاجعة إصابته بسرطان "اللوكيميا" الذي لا شفاء منه، فقد واصل نشاطه الفكريّ والجامعيّ بالوتيرة نفسها، وتعامل مع المرض القاتل بوصفه ملفاً من الملفّات التي تقتضي منه إعارتها نصيباً من الوقت، وحين سأله

(79) سعيد، الثقافة والمقاومة، ص6.

(80) إدوارد سعيد، أوسلو: سلام بلا أرض، (بيروت: دار المستقبل العربي، 1995).

(81) إدوارد سعيد، غزة أريحا: سلام أميركي، (بيروت: دار المستقبل العربي، 1995).

"دافيد بارساميان": "كيف هي صحتك الآن؟" أجاب بكثير من رباطة الجأش: "أنا بخير.. إنني أعاني من مرض مزمن لا يمكن البرء منه.. إنَّ المرء لا يخسر شيئاً عندما يكبر في السن لكن الفكرة هي الإستمرار في العيش"⁽⁸²⁾.

مما سبق يمكن أن نخلص إلى أنَّ إدوارد سعيد قد اختار نهج الرفض والمقاومة على المستوى النظري والفكري من خلال مؤلفاته، وكذا على المستوى التطبيقي والعملي من خلال سلوكه اليومي. ولعلَّ صورته التي تناقلتها وسائل الإعلام وهو يشارك شعبه المقاومة الميدانية عبر رمي الحجارة في إتجاه البوابة الحدودية بين "لبنان" و"فلسطين"⁽⁸³⁾، تعكس صورة المثقف المقاوم بامتياز.

لقد حاولنا في هذا الباب إذن إبراز صورة المثقف المقاوم عند إدوارد سعيد سواء على المستوى النظري أو كذلك على مستوى التطبيق، ويبقى السؤال عن ماهية المجال الحيوي الذي يفترض في المثقف المقاوم أن يفعل فيه؟ وعن موقعه من "الإمبراطورية"...؟ وهو ما نروم الخوض فيه في الباب القادم من هذا البحث.

رابعاً: المثقف والإمبراطورية

المثقف وسؤال الهوية

أ. في مفهوم الهوية

يعرّف "المعجم الفلسفي" الهوية Identity . identite بأنها: "حقيقة الشيء من حيث تميّزه عن غيره"⁽⁸⁴⁾، أمّا عالم النفس الاجتماعي "بيتر تاب" فيرى أنَّ الهوية هي ما يجعل الشخص مماثلاً لنفسه ومختلفاً عن الآخرين، أمّا "فولتير" فيؤكد أنَّ الذاكرة هي التي تحدّد الهوية.

وإذا عدنا إلى البدايات الأولى للاشتغال على مفهوم الهوية في العصر الحديث نجد أنَّ المفكر الأمريكي "إريك اركسون" Eric Ericson هو من أوائل من استعمل مفهوم الهوية في الثلاثينيات من القرن العشرين، في كتابه "المراهقة والأزمة"، حين تناول بالدّرس أزمة الهوية التي واجهت جحافل المهاجرين الوافدين إلى "أميركا" من ثقافات متعدّدة.

وحين أعلن "فوكوياما" (Francis Fukuyama) حديثاً "نهاية التاريخ" كان السؤال المطروح: ماذا عن الجغرافيا؟، أو بصيغة أخرى لمّا كانت الحرب الباردة بين القطبين الاشتراكي والرأسمالي قد أفضت إلى حسم المعركة لفائدة هيمنة

⁽⁸²⁾ سعيد، الثقافة والمقاومة، ص 67.

⁽⁸³⁾ ملحق 1.

⁽⁸⁴⁾ المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1983)، ص 208.

تمثيلات المثقف المقاوم
صورة المثقف في فكر إدوارد سعيد

رأس المال بات من الملحّ التساؤل عن ماهيّة مشروعات رأس المال المستقبلية، ولعلّ الإجابة لم تتأخّر طويلاً فقد برزت إلى الوجود المقولة الشهيرة "رأس المال لا وطن له" وترجمت عملياً إلى برنامج "العولمة".

وفي اتجاه مواز حاولت الدوائر الفكرية والسياسية المتمثلة خاصة في مراكز الأبحاث إعادة إنتاج مقولة "الصراع" لأهداف إستراتيجية غير معلنة، وقد اتخذت هذه المقولة لاحقاً اسم "صدام الحضارات"، وهو عنوان المقال الشهير الذي نشره المفكر الأميركي "صموئيل هنتنغتون" (Samuel Huntington) سنة 1993 ورأى فيه أنّ الصراع عبر التاريخ لم يخرج عن الأشكال الآتية:

- مرحلة الصراع بين الأمراء والأباطرة
- مرحلة الصراع بين الملوك المستبدّين والملوك الدستوريين
- مرحلة الصراع بين القوميات
- مرحلة الصراع بين الإيديولوجيات
- مرحلة الصراع بين الحضارات.

وبالنتيجة يتنبأ "هنتنغتون" بأنّ العالم سيشهد جولة أخيرة من الصدام بين الحضارة الغربية من جهة، وكلّ من الحضارة الإسلامية والصينية من جهة أخرى.

إنّ مقولة "صدام الحضارات" إذا أردت بمقولة "العولمة"، ليس في وسعها إلا أن تنتج برنامج "الهيمنة" الذي وجد طريقه إلى البلورة والتحقّق عبر شعار الأمن العالمي، ولا غرابة والحال تلك أن تعود الهويّات الثقافية للشعوب إلى الواجهة لتتخذ متاريس لمواجهة إرادة الهيمنة والإلغاء، ولئن اتخذت هذه المواجهة في طورها الأول شكلاً فكرياً فلسفياً ببروز فلسفة الهوية والاختلاف، فإنّها انتقلت في مرحلة لاحقة إلى الشارع في شكل حركات احتجاجية جماهيرية ضدّ العولمة.

أمّا في العالم العربيّ فلا شك في أن مفهوم الهوية قد ارتبط كلياً بما سمّي لاحقاً "بصدمة الحداثة" بعيد حملة "نابليون بونابرت" على مصر في عام 1798، إذ كان لتلك الحملة الأثر الحاسم في انبثاق الإرهاصات الأولى لفكر النهضة الذي كان مداره سؤال "كيف تخلف المسلمون وتقدّم غيرهم؟"، ومن ذلك السؤال تفجرت مجموعة أخرى من الأسئلة الملحة لعلّ أهمّها: من نحن؟ ومن ثم ماذا نريد؟ وبالنتيجة: كيف نصل إلى ما نريد؟

وكان الاختلاف جوهرياً بين مقاربات مختلف التيارات الفكرية والسياسية والإيديولوجية في تناولها لمشكل (من نحن؟)، ومن ثم فقد كان مفهوم الهوية مدار اختلاف بين تلك المقاربات بل تناقض.

والواضح أنّ المقاربات التي تناولت مفهوم الهوية قد قسمت إلى ثلاثة مذاهب رئيسة:

1. مذهب أول يتبنى المفهوم "الستاتيكي" للهوية ويعدّ رواده "الهوية" معطى متحقّقاً وكاملاً في الماضي، ولا سبيل إلى مراجعته ولا إلى تطويره.

2. مذهب ثان يرى في الهوية مراوحة بين الثابت والمتحوّل، ومن هنا فإنّ فيها ما هو ثابت قارّ لا يتغيّر وفيها ما هو متحوّل ومتطوّر.

3. مذهب ثالث يرى الهوية معطى مكتسباً بالكليّة، ومن هنا يمكن تعديلها وتطويرها باستمرار متى توفّرت إرادة التّغيير عند الإنسان، وكذلك بفعل التّحولات التّاريخيّة التي لا يمكن أن تتوقّف.

ومما سبق كله يمكن أن نستخلص أنّ "سؤال الهوية" يكتسب مشروعيتّه في الطّرح من "أزمة الهوية" في المقام الأوّل و"أزمة مفهوم الهوية" في مقام ثان.

يواجه مفهوم الهوية إذن أزمات كثيرة سواء تعلّق الأمر بماهيته بوصفه مفهومًا، أو كذلك في محاولات تنزيله في الواقع، ومن هنا فإنّه يمكن أن نذهب إلى أنّ كل إنسان وهو واقف على الأرض التي تحتضنه ينتابه حتمًا قلق يزيد وينقص في ماهيته.

وقد يستدعي هذا القول أسئلة من قبيل:

-ماذا لو استوطن ذلك الإنسان أرضًا غير التي احتضنت آباءه وأجداده لمدة طويلة من الزّمن؟، ما عسى أن يؤثّر ذلك في مقاربتة للهويّة؟.

-وماذا لو كان الشّخص المنفيّ أو المغترب يعود أصله إلى رقعة من الأرض اسمها الافتراضيّ "فلسطين"، انتزعت من أهلها منذ ستين عامًا (1948) ولم يبق منها سوى أطياف ذكرى طفولة يزيد الزّمن في تضيق هامشها الضيّق أصلاً؟

-كيف يمكن الحديث عن الهوية إذا تضافرت هذه العوامل كلها لتلتقي عند مثقّف مثل إدوارد سعيد؟

ب. ارتباك الهوية عند إدوارد سعيد

يلخّص "محمود درويش" مقاربة إدوارد سعيد للهويّة في المقطوعة الشعريّة الآتية من قصيدته "طباقي":

"يقول:

أنا من هناك

أنا من هنا

ولست هناك ولست هنا

لي اسمان يلتقيان ويفترقان

ولي لغتان نسييت بأيهما كنت أحلم

لي لغة إنكليزية للكتابة طيّعة المفردات

ولي لغة من حوار السّماء مع القدس

فضية النّبر

تمثيلات المثقف المقاوم
صورة المثقف في فكر إدوارد سعيد

لكنّها لا تطيع مخيّلتني
والهويّة قلت؟
قال دفاع عن الذات
إنّ الهويّة بنت الولادة
لكنّها في النهاية إبداع صاحبها
لا وراثته ماض
أنا المتعدّد
في داخلي خارجي المتجدّد
لكنني أنتمي لسؤال الضّحية...
يحبّ الرّحيل إلى أي شيء
ففي السّفر الحرّ بين الثقافات
قد يجد الباحثون عن الجوهر البشريّ
مقاعد جاهزة للجميع
لا الشّرق شرق تماماً
ولا الغرب غرب تماماً
فإنّ الهويّة مفتوحة للتّعدد...
أنا ما أقول وما سأكون
سأصنع نفسي بنفسي
وأختار منفاي موسوعة لفضاء الهويّة...⁽⁸⁵⁾

لعلنا لا نبالغ إن عددنا قصيدة "محمود درويش" التي خصّصها لصديقه إدوارد سعيد بمنزلة الرّسم بالكلمات لشخص سعيد، وإنّ ما انتقينا منها يجلّي بصورة دقيقة ما يتبنّاه سعيد في ما يتعلّق بمشكل "الهويّة" والانتماء. وإذا كان ما نظمته "درويش" عن سعيد واضحاً فإنّ ما خطه سعيد عن نفسه في مذكراته كان أوضح. فانطلاقاً من العنوان "خارج المكان" يبوح الكتاب بطبيعة علاقة سعيد بالمكان، ويمكن أن نوجز ذلك في بيت أبي العتاهية الشهير:

طلبت المستقرّ بكل أرض، فلم أر لي بأرض مستقراً

فلقد تنقّل إدوارد سعيد بين أقاليم الأرض شرقاً وغرباً في حركة دائرية، من مدينة "القدس" حيث ولد، إلى مدينة "القاهرة" حيث نشأ و تعلّم، إلى "بيروت" أين قضى بعضاً من السّنين، إلى "الولايات المتّحدة" التي عاش فيها أغلب

⁽⁸⁵⁾ محمود درويش، ديوان كزهر اللوز أو أبعد، (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 2005).

حياته إلى أن دفنت رفاته في "لبنان" بوصية منه، كلّها أمكنة تأثر بها الرجل وأثر فيها، يقول: "فكلّ واحد من الأمكنة التي عشت فيها، - "القدس" و"القاهرة" و"لبنان" و"الولايات المتحدة" - يملك شبكة كثيفة ومركّبة من العناصر الجاذبة، شكّلت جزءاً عضوياً من عملية نموي، واكتساب هويتي، وتكوين وعيي لِنفسي وللآخرين"⁽⁸⁶⁾.

ولم يكن المكان وحده سبباً في ما سمّاه إدوارد سعيد "ارتباك الهوية"، بل لقد تضافرت في ذلك مجموعة من العوامل المتشابكة. فبدءاً من الاسم الذي ألصق به، تنطلق المشكلة، فالاسم "إدوارد" انتقته له أمه تيمناً بأحد الملوك الإنكليز، في حين إنّ اللقب عربيّ لا يرقى إليه شك: سعيد.

أمّا اللّغة فهي عنده تراوح بين الإنكليزيّة والعربيّة من دون تمييز أو أسبقية لإحدهما على الأخرى، يقول: "أنا لا أعرف أبداً ما هي اللّغة التي تكلمتها أولاً، العربيّة أم الإنكليزيّة أو التي هي لغتي فعلاً دون أي شك"⁽⁸⁷⁾. وهو إضافة إلى ذلك كله "المسيحي" الذي ولد في ظلّ الغالبية المسلمة، وكذلك الفلسطيني الذي نشأ في ظلّ الأقلية الأرستقراطية التي دارت في فلك الجاليات الأجنبية، ومن هنا فقد تابع تعلّمه ضمن الإرساليّات الأجنبية ومع أقران أجنبي وإطار تدريسيّ أجنبيّ.

ولئن أسهمت تلك العناصر المتشابكة بين ما هو مكانيّ ودينيّ ولغويّ في تكريس "ارتباك الهوية" عند إدوارد سعيد، فإنّها أثمرت موقفاً ثابتاً ومتكاملاً من الإنسان والعالم مركّزاً على مبدأ الهجنة الثقافيّة، وهو ما سنحاول البحث فيه في قادم الصفحات.

ج. المثقّف والهوية الإمبراطوريّة

لقد شكّلت حرب 1967 صدمة كبرى في ضمير أغلب المثقّفين العرب على اختلاف مشاربهم، ومن هؤلاء إدوارد سعيد الذي تابع الحرب في "الولايات المتحدة"، وصدمة تفاعل النخب الأميركيّة وموقفها المنحاز إلى إسرائيل، فكان أن أزال تلك النقطة المفصليّة الصدا عن جانب من إدوارد سعيد، ظل منسياً. ويؤكد "كريستوفر بولاس" هذا الرأي حين قدّم كتاب سعيد "فرويد وغير الأوروبيين"، إذ يقول: "حرب العام 1967 باعدت الشقّة بين سعيد وأيّ مستقبل متخيّل في البرج الأكاديميّ العاجيّ، كما تكفّل هذا الحدث بخلق خطّ فكريّ جديد في حياته، تجسّد بوضوح شديد في كتابه الاستشراق"⁽⁸⁸⁾.

⁽⁸⁶⁾ سعيد، خارج المكان، ص22.

⁽⁸⁷⁾ سعيد، خارج المكان، ص26.

⁽⁸⁸⁾ كريستوفر بولاس، التعريف بإدوارد سعيد: ضمن كتاب إدوارد سعيد وغير الأوروبيين، نائر ديب وفاضل جتكر (مترجمان)، (بيروت: دار الآداب، 2004).

تمثيلات المثقف المقاوم
صورة المثقف في فكر إدوارد سعيد

غير أن سبيل العودة لم يكن ممهداً بما فيه الكفاية، ليتوقّف "سعيد" في منتصف الطريق، ويمسك العصا من النصف: "ومع أنني أشعر وأنا فيها (الولايات المتحدة وفرنسا وبريطانيا) شعور من هو في بيته، فإنني ظلت كمنحدر من العالم العربي الإسلامي إمرئ ينتمي في الوقت ذاته إلى الجانب الآخر، ولقد أمكنني هذا الوضع بمعنى ما من أن أعيش على كلا الجانبين وأن أسعي للتوسط بينهما"⁽⁸⁹⁾. فلا غرابة والحالة تلك أن نرى إدوارد سعيد يستعمل في مؤلفاته ضمير الجمع "نحن" في سياقين مختلفين تماماً، أولهما للإشارة إلى الأميركيين، وثانيهما للإشارة إلى الفلسطينيين أو العرب.

ولم يكتف إدوارد سعيد بدور الوسيط بين الشرق والغرب، ولا هو توقّف عند تخوم الهوية المزدوجة، بل إنه تجاوز ذلك إلى تبني عقيدة هجنة الثقافات بما يعني بشكل أو بآخر تبني المبدأ الذي سمّاه "إيمانويل كانت" المواطنة الكونية (cosmopolitisme).

ولقد تألفت العوامل الذاتية مع مجموعة من العوامل الموضوعية الأخرى في بلورة ما ذهب إليه سعيد، ولعل أهم تلك العوامل الوضع الجيوسياسي الذي اتسم به العالم في العقود الأخيرة، إذ تكثفت التجمعات الإقليمية، وتعددت الاتفاقات الدولية المذلة للمعوقات أمام تنقل الأفراد، مثل اتفاق "شنغن" (SCHENGEN) أو تلك المذلة للحواجز الجمركية، مثل اتفاق التجارة العالمية (GATT) ما هيأ لبروز ما سمي "بالعولمة" وانتشارها. ومن ناحية أخرى تواترت التطورات المذهلة لوسائل الاتصال والمعلومات، فتقاربت المسافات بين بني البشر، وأصبحت المعلومات تنتشر في أنحاء الكون خلال ثوان، حتى غدا العالم كالقريّة الكونية. وقد دفع هذا الوضع "الدولة" حاملة لواء السيادة إلى أن تتراجع إلى حدودها الدنيا، بعد أن أصبح "رأس المال" مثلما هو شأن الثقافة بلا وطن.

ويؤكد ذلك ما أفرزته الإنتخابات الرئاسية في الإمبراطوريتين الاستعماريّتين السابقتين "الولايات المتحدة الأميركية" و"فرنسا" من صعود لرئيسين من أصول غير تلك التي يمثلها علم الدولتين. "فأوباما" من أصول إفريقية أكيدة أمّا "ساركوزي" فمن أصول مجرية، ومن شأن ذلك أن يطرح أكثر من سؤال عن طبيعة الدولة وعن ماهية السيادة؟. ويعزز "فتححي المسكيني" هذا الرأي حين يقول: "إن وجودنا الرأهن هو عيش معا حرّ يرغم كلّ مزاعم الدّول اليومية، التي لم تزل بعد. لنقل: إنّه عيش إمبراطوريّ في معنى أنّه ينتج سيادة مستمرة ومفتوحة على حدوده"⁽⁹⁰⁾. وفي سياق غير بعيد يضيف: "إنّ رهان إدوارد سعيد.. هو إنتاج سرديّة للمقاومة لا تقنع بما هو محليّ من فرط أنّها حركة كونية أصيلة. وبعبارة أخرى إنّ طرافة إدوارد سعيد هو أنّه ربّما كان أوّل مفكّر إمبراطوري". ثم يردف مفسّراً كلمة إمبراطوري: "فالقصد أنّه يقيم بحثه على تفريق منهجيّ بين الإنتماء إلى عصر الإمبراطورية وبين مقاومة الإمبريالية"⁽⁹¹⁾.

(89) سعيد، الثقافة والإمبريالية، ص 67.

(90) فتححي المسكيني، الفيلسوف والإمبراطورية، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005)، ص 8.

(91) المسكيني، الفيلسوف والإمبراطورية، ص 116.

وبالعودة إلى فكر إدوارد سعيد، وخاصة كتاب "الثقافة والإمبريالية"، يمكن أن نخلص إلى أن فكرة "الهجنة الثقافية" تشكل المحور الذي تدور حوله أغلب مؤلفاته، إن لم نقل كلها، فلقد أراد الرجل إثبات أن فكرة التفرد أو التفوق الأثني لشعوب على أخرى: الغرب على الشرق،... الأبيض على الملون، والمسيحي على المسلم، وكذلك الإسرائيلي على الفلسطيني، ليست مؤسسة سوى على أساطير يروجها الطرف الأقوى عادة لإدامة سيطرته على الطرف الأضعف. فالثقافة والحضارة الإنسانيّتان، إنّما هما نتاج الإنسان بألف ولام التعريف، وليستا حكراً على أجناس دون أخرى، ولا شعوب دون غيرها. فكما يتغذى البحر من أنهار العالم جميعها دون استثناء، إذ ليس في وسع أحد أن يميز مياه الأنهار عندما تمتزج بمياه البحار والمحيطات، فإنّ حضارة الإنسان هي جماع الجهد البشريّ عبر التاريخ، و كذلك على امتداد الجغرافيا، وليس باستطاعة جنس دون آخر في حقبة تاريخية دون أخرى أن يدعي أنه يتفرد امتلاك أي مُنتج من منتجات البشرية لأنّ لكل إنتاج ما قبله كما أن له ما بعده.

ويؤكد إدوارد سعيد في السياق ذاته: "إنّ جميع الثقافات جزئياً -بسبب تجربة الإمبراطورية- منشبكة إحداها في الأخريات ليس فيها ثقافة منفردة ونقية محضاً بل كلها مهيّنة مولدة متخالطة متميزة إلى درجة فائقة وغير واحدة" (92)، ويضيف سعيد: "إننا كثيراً ما ننسى في خضم رغبتنا في إسماع أصواتنا للآخرين أنّ العالم مكان مزدحم، وأنّه إذا ما أصّر كلّ فرد على التّقاء أو الأولوية الجذرية لأن يسمع صوته الخاصّ، فإنّ ما سنحصل عليه لن يكون سوى الطّنين السيئ للمعاناة اللانهائية وفوضى سياسية دموية". (93) ويؤكد "بول ريكور" (Paul Ricoeur) هذا الرأي حين يقول: "إنّ استهداف الحياة الجيدة الخيرة يحنوي بطريقة ما معنى العدالة لأنّ هذا يوجد ضمناً في مفهوم الآخر عينه" (94).

ومن هنا فلا مصير للبشر إلاّ المصير الإمبراطوريّ، أي ذلك المصير الكونيّ المشترك بين بني البشر كافة على اختلاف ألوانهم وعقائدهم وأمكنتهم، ذلك الاختلاف الذي هو في نهاية التحليل عامل إثراء للوحة الفسيفسائية الكونية. وعند هذه النقطة يتبلور دور المثقف الإمبراطوريّ عند "إدوارد سعيد" بما هو طليعة القوى الفاعلة على الساحة الكونية في سبيل ردم الهوة بين العوالم المختلفة، ومن ثم كسر أشكال المركزية كافة مهما كان مدّعياً. ومن السمات التي يضعها "المسكيني" لهذا المثقف، هي أولاً الانتماء من جهة أنّه يرفض صراحة ثنائية "نحن" و"هم"، وهو ثانياً لا ينزّه أو ينقي قومه، وهو أخيراً لا يتبنى الهوية الواحدة المتوحّدة.

إنّ هذا الوضع يجعل المثقف أمام امتحان صعب يتمثّل أولاً في أنّه سيكون حتماً وحيداً في مواجهة الجميع، يجذّف ضدّ التيار، إذ أنّ الغالبية الساحقة من بني البشر لا تتبنى مثل هذا التّوجه، بل هي إلى عكسه أقرب. ومن جهة، أخرى يتحتّم على المثقف الإمبراطوريّ أن يخوض صراعاً مريراً مع الفكر المستند إلى مبدأ الهوية وكذلك خاصّة مع الفكر

(92) سعيد، الثقافة والإمبريالية، ص 65.

(93) سعيد، الثقافة والإمبريالية، ص 65.

(94) بول ريكور، الذات عنها كآخر، جورج جيناتي (مترجماً)، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005)، ص 382.

تمثيلات المثقف المقاوم
صورة المثقف في فكر إدوارد سعيد

القومي، فالهوية بحسب إدوارد سعيد مبدأ "صدامي" من حيث هي سعي محموم إلى إثبات الذات "نحن" من خلال نفي الآخر "هم".

أما الفكر القومي فهو في شكل من أشكاله ذو نزعة عنصرية تمجد عنصرياً دون آخر. يقول: "يقدم المثقف -مقابل ديناميات الدفاع عن الهوية التي أصبحت مرضاً متوطناً في الفكر القومي، بداية من أصولها في نظام التعليم وحتى التعبير عنها في الخطاب العام- بدلاً من ذلك عرضاً نزيهاً حول كون الهوية والتقاليد والأمة أشياء مصاغة غالباً على شكل ثنائيات مضادة يعبر عنها بالضرورة كمواقف معادية للآخر".⁽⁹⁵⁾

وانخراطاً في هذا المسار الفكري، كانت "إدوارد سعيد" مجموعة من المواقف الصادمة التي لم تلق استحساناً في محيطه، ومن ذلك خاصة ما يتعلق بالمسألة الفلسطينية. فقد عُرف عن سعيد أنه كان يرفض حلّ الدولتين، ويناصر حل الدولة الديمقراطية الواحدة التي تجمع الشعبين الإسرائيلي والفلسطيني من دون تمييز ولا أسبقية لأحدهما على الآخر. وقد كان له في ذلك نموذجان اثنان، أولهما من التاريخ، ويتمثل في الحقبة الأندلسية، حين تمازجت في تلك الرقعة من الأرض رواقد مختلفة لتكون الثمرة حضارة متميزة فيها من الشرق والغرب، والشمال والجنوب، والمسيحية واليهودية والإسلام. أما النموذج الثاني الذي استند إليه سعيد، فهو نموذج "جنوب إفريقيا" حيث أمكن -بعد سنين من الصراع المحتدم بين البيض والسود- أن تقام دولة ديمقراطية تجمع اللونين البشريين في آن معاً.

"لا تضامن من دون نقد No solidarity without criticism" هكذا أعلن إدوارد سعيد بطريقة لا لبس فيها أنه يعطي الأولوية القصوى لواجبه ناقداً ومعارضاً ومقاوماً على أي مهمة أخرى، حتى وإن كانت التضامن مع أي كان وهو هنا قصد ألا يستثنى أحداً، لأنه يعني بالدرجة الأولى شعبه أي الشعب الفلسطيني، وهو يؤكد بذلك أنه قد اختار النقد خياراً استراتيجياً لا عودة عنه.

ولعله ليس من اليسير على أي مثقف أن يذهب مذهب سعيد، ذلك أن الانتماء إلى أي شكل من أشكال التكتل القومي أو الإيديولوجي أو الحزبي... يستوجب من صاحبه الولاء بالدرجة الأولى، ومن شأن الولاء أن يفرض عليه غشاوة تعيق حرية فكره عندما يتعلق الأمر بمصالح الجماعة. وفي هذا السياق فإنه من شبه المستحيل أن تجد مثقفاً يواصل مناصرة الحق عندما يكون في غير صفّ الفريق الذي ينتمي إليه. ومن هنا فقد تبرر المظالم والاعتداءات بعناوين تمسّ المشاعر الجماعية، تحت شعارات خداعة مثل مواجهة العدو الخارجي، أو المحافظة على الأمن القومي أو كذلك المحافظة على وحدة الصف... وعند هذه النقطة تتجلى صورة المثقف الإمبراطوري المقاوم لدى إدوارد سعيد، بما هو مثقف عالمي كوني يتبنى القيم الإنسانية النبيلة ويناضل من أجل أن تسود بين بني البشر كافة، ولا تعوقه في الوصول إلى ذلك المصالح ولا الولاءات ولا الانتماءات، سلاحه الوحيد في معاركه هو النقد، يشهره في وجوه الجميع بلا استثناء. ولعلّ كتاب إدوارد سعيد الأخير "الأنسنة والنقد الديمقراطي" يمثل المرجع أو لنقل البيان الأخير الذي حدّد فيه دور المثقف

(95) إدوارد سعيد، "الدور العام للكتاب والمثقفين"، مجلة الكرمل، عدد 67، صيف 2001.

الإنسيّ، وقد وضع سعيد في ذلك الكتاب -بما يشبه الوداع الأخير- عصارة مذهبه الإنسانيّ جاعلاً الدور الأكبر على كاهل المثقّف، إذ يقول: "إنّ بيت المثقّفين المحجوز لهم يتمثّل في الحقل الذي يتّصل بما هو ملّح وضروريّ ومقاوم في الفنّ العنيد الذي لا يقدر المرء للأسف على الإنسحاب منه أو بحث حلول فيه"⁽⁹⁶⁾.

وهكذا يكون قدر المثقّف الإمبراطوريّ المقاوم أن يكون معارضاً وناقداً ومقاوماً على الدوام، لا مجال أمامه للتراجع، ولا سبيل للاستكانة، ما دام قد اختار الإنسان هدفاً والإنسانيّة أفقاً.

ولما كانت هموم الإنسانيّة أكثر من أن تحصي أو تعدّ، فإنّ عمل المثقّف الإمبراطوريّ يبقى بلا حدود ولا نهايات على المدى المنظور، وذلك ما يعمق من غربته، ويجعل من تجربته مفتوحة على "المنفى".

المثقّف والمنفى

نسافر كالنّاس، لكننا لا نعود إلى أي شيء... كأنّ السّفْر
طريق الغيوم. دفننا أحبّتنا في ظلال الغيوم وبين جذوع الشجر
وقلنا لزوجاتنا: لِدُنْ منّا مئات السّنين لنكمل هذا الرّحيل
إلى ساعةٍ من بلادٍ، ومترٍ من المستحيل.
نسافر في عربات المزامير، نرقد في خيمة الأنبياء، ونخرج من كلمات العجز
نقيس الفضاء بمنقار هدهدة، أو نغنيّ لنلهي المسافة عنّا، ونغسل ضوء القمر
طويلً طريقك فاحلم بسبع نساءٍ لتحمل هذا الطّريق الطّويل
على كتفك. وهزّزْ لهنّ التّخيل لتعرف أسماءهنّ ومن أيّ أمّ سيُولد طفل الجليل
لنا بلدٌ من كلام. تكلمْ تكلمْ لأسند دربي على حجرٍ من حجر
لنا بلدٌ من كلام. تكلمْ تكلمْ لنعرف حداً لهذا السّفْر

محمود درويش "ورد أقل"

يعرّف الشّاعر "محمود درويش" في آخر نصّ نثري كتبه قبل وفاته "المنفى" بقوله: "للمنفى أسماء كثيرة ووجهان داخليّ وخارجيّ، المنفى الداخليّ هو غربة المرء عن مجتمعه وثقافته وتأمّل عميق في الذات، المنفى الخارجيّ هو انفصام المرء عن فضاء مرجعيّ عن مكانه الأوّل وعن جغرافيّته العاطفيّة. إنّه إنقطاع حادّ في السّيرة وشرخ عميق في الإيقاع"⁽⁹⁷⁾.

⁽⁹⁶⁾ إدوارد سعيد، الأُسنة والنقد الديمقراطي، فوز طرابلسي (مترجمًا)، (بيروت: دار الآداب، 2005)، ص 144.

⁽⁹⁷⁾ محمود درويش، "عن المنفى"، صحيفة الحياة اللندنية، 11 أوت 2008.

تمثيلات المثقف المقاوم
صورة المثقف في فكر إدوارد سعيد

ووجب التمييز هنا بين مفهوم "المنفى" ومفاهيم أخرى متقاربة في الدلالة مثل الهجرة أو الرحلة أو السفر من جهة توفر شرط الإكراه. فالمنفى عادة هو في محلّ المفعول به، وليس في محلّ الفاعل، والمنفى هو إذن إقتلاع قسري من مكان "طبيعي" إلى آخر يعوّضه من دون أن يلغيه. ولعلنا لا نبالغ إن اعتبرنا الشعب الفلسطيني أفضل نموذج يجسد حالة النفي، فالغالبية الساحقة من الفلسطينيين طردوا بقوة السلاح من بيوتهم وأراضيهم انطلاقاً من سنة 1948، وتفرّقوا أشتاتاً على امتداد الخارطة العالمية من الشرق إلى الغرب ومن الشمال إلى الجنوب.

ولقد لقي إدوارد سعيد المصير نفسه، إذ أخرجت عائلته من مدينة "القدس"، واستقرت في "القاهرة"، ثم كان أن شدّ الرّحال إلى "الولايات المتحدة" حيث قضى بقيّة حياته. ولعلّ ما جعل تجربة سعيد مع المنفى متفردة أولاً ما سبقها من إرهابات أولى لخلخله الانتماء، عندما تلقى تنشئة اجتماعية راوحت بين مجموعة كبيرة من المتناقضات. أمّا المعطى الثاني فهو ديمومة المنفى، ذلك أنّ النفي إنّما يُنظر إليه بوصفه حالة استثنائية يُنتظر أن تسوى بالعودة إلى الوضع الطبيعي داخل الوطن الأمّ، أمّا في حالة الفلسطينيين، وسعيد منهم، فإنّ حلم العودة أصبح من قبيل الأحلام الوردية التي هي إلى الخيال أقرب، نظراً إلى تعقّد قضيتهم، وهكذا ينقلب المنفى من وضع استثنائي إلى آخر دائم، ما يغيّر المعادلات ويقلب الموازين.

ويعلن إدوارد سعيد في بداية الفصل المعنون: "المنفى الفكري". مغتربون وهامشيون من كتابه "صور المثقف" أنّ "المنفى هو أحد أكثر الأقدار مدعاة للكتابة"⁽⁹⁸⁾، ولعلّ في هذا الإعلان ما يختزل التجربة الشخصية لسعيد مع المنفى، ويحيل إلى غير قليل من اللوعة والأسى اللذين رافقاه طوال حياته في المنفى، ومرّد ذلك -بحسب سعيد- هو ما يرافق المنفى من شعور بكونه منبوذاً وهامشياً. ومن هنا يفهم كيف اتخذ النفي وسيلة مهينة لعقاب الأفراد والجماعات عبر التاريخ البشري. ويؤكد سعيد تلك المعاني في موضع آخر من كتابه حين يعرف المنفى بقوله: "إنّ الشّرخ المفروض الذي لا الثّام له بين كائن بشريّ ومكانه الأصليّ، بين الذات وموطنها الحقيقيّ، فلا يمكن البتّة التّعلّب على ما يولده من شجن أساسي".⁽⁹⁹⁾

ولئن غلبت على المنفى معاني الحرمان واللوعة، فإنّ تلك المعاني لا تبرز في الحقيقة سوى نصف الصورة، في ما يرفل النّصف الثاني بكثير من المعاني الموجبة. فالمنفى كان على مدار التاريخ البشريّ رحماً مثمراً، أنتج مجموعة كبرى من المبدعين في شتى الإبداعات الإنسانية، يذكر منهم "إدوارد سعيد" المفكر اليهودي الألماني "إريك أورباخ"، الذي لجأ إلى "إسطنبول" هرباً من النّازية، وألّف فيها أهمّ مصنّفاته: "محاكاة: الواقع كما يتصوّره أدب الغرب"⁽¹⁰⁰⁾، بل لقد أضحى للمنفى جنس أدبيّ مخصوص، سمي "أدب المنفى"، و من شأن ذلك كله أن يشير التّساؤل الآتي: كيف يتحوّل

(98) سعيد، صور المثقف، ص 57.

(99) إدوارد سعيد، تأملات حول المنفى، نادر ديب (مترجماً)، (بيروت: دار الآداب، 2004)، ص 117.

(100) إريك أورباخ، محاكاة: الواقع كما يتصوره أدب الغرب، محمد جري وروفاثيل خوري (مترجمان)، (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1998).

المنفى من كونه حرماناً وتشرداً وفقداناً للوطن إلى مجال خصيب تنشأ فيه أعمال إبداعية كبرى؟ وبصياغة سعيد: "إذا ما كان المنفى الحقيقي حالة فقدان مبرم، فكيف أمكن له أن يتحوّل بتلك السهولة إلى حافز قويّ بل ومخصّب من حوافر الثقافة الحديثة؟"⁽¹⁰¹⁾.

تتعدّد العوامل التي تضفي على المنفى مجموعة من الخصال التي يصعب وجودها عند غيره، ومن ذلك شعوره الدائم "بالخارجية"، أي بعدم الانتماء إلى المكان والجماعة، ما يحرّره من مجموعة المعوقات التي يفرضها المكان على قاطنه، وتفرضها المجموعة على أفرادها، فيستحيل المنفى بذلك إلى مجال حرّ للإبداع والفعل، بعيداً عن إكراهات المواطنة عندما تجبر صاحبها ضمن أطر الشعور الجمعيّ أو حتى في اللا شعور على الخضوع لـ "العقد الاجتماعيّ"، بما هو حدّ دائم للحريّات الفردية في سبيل "مصلحة" الجماعة. وعند هذه النقطة تتقاطع الطرق بين المنفيّ والمثقف، فكلاهما يحرص على المسافة التي تفصله عن المكان والجماعة، ما يضمن لهما قدراً غير قليل من الاستقلالية وبالنتيجة حرية الرأي والفعل، وينقلب مفهوم الهامشية عند كليهما من الحقل الدلاليّ الذي يحيل على معاني التشرد والتبذ والانعزال... إلى حقل دلاليّ يحيل على معاني التفرد والاستقلالية والتحرر... ولا شك في أنّ مثل تلك المعاني تتضاعف وتتضخم حين يجتمع النفي إلى الثقافة لدى الشخص نفسه، فيكتسب المثقف المنفيّ طاقات إبداعية خارقة: "فالمثقف الذي تتقمّصه حالة المنفى لا يستجيب لمنطق التمسك بالأعراف بل لجراءة المغامرة للتّمثيل والتّغيير وللمضيّ قدماً لا للركود والجمود"⁽¹⁰²⁾.

ومن جهة ثانية يمكن عدّ إبداعات المنافي بمنزلة العملية التعويضية بالمفهوم "الفرويدي" للكلمة، بما هي سلوك يعبر عن حالات من الكبت والحرمان والفقد. وفي هذا السياق يقول إدوارد سعيد: "إنّك حين تشعر بعدم قدرتك على التمتع الأكيد برفاهية الإقامة الطويلة والبيئة المعتادة واللهجة المحلية، ويكون عليك أن تعوّض بصورة ما عن مثل هذه الأشياء فإنّ ما تكتبه سيحمل بالضرورة شحنة فريدة من القلق والعناية بالتفاصيل بل وربما المبالغة"⁽¹⁰³⁾. ومن هنا فإنّ الإبداع عند الشخص المنفيّ يصدر عن حساسية فريدة تراوح بين التمتع والحرمان في الآن نفسه، ففي حين هو يتميّز من غيره بهامش أوسع من الحرية فإنّه يحرم أكثر من الآخرين من الوطن والأهل.

(101) سعيد، تأملات حول المنفى، ص 117.

(102) سعيد، صور المثقف، ص 72.

(103) سعيد، تأملات حول المنفى، ص 20.

تمثيلات المثقف المقاوم
صورة المثقف في فكر إدوارد سعيد

وعندما تبلغ العمليّة التعويضيّة منتهاها تنقلب الصورة فيصبح الإبداع ذاته وطنًا لمن لا وطن له وأهلًا لمن لا أهل له. يقول سعيد على لسان "جوزاف كونراد": يقيم الكاتب بيتًا. من لم يعد له وطن، تغدو الكتابة بالنسبة إليه مكانًا للعيش.⁽¹⁰⁴⁾

ولعلّ من أطرف ما قدّم "إدوارد سعيد" ما سماه "بارتحال النظريّات"⁽¹⁰⁵⁾، إذ يذهب إلى أنّ حالة الإرتحال والهجرة والتّنقل لا تخصّ البشر دون سواهم، بل تشاركهم في ذلك النظريّات في مختلف الاختصاصات، فترتحل وتنتقل هي الأخرى من شخص إلى آخر ومن مكان إلى آخر. لكنّها عند تنقلها يعتربها التبدّل، وبصبيها التحوّل، وفق ما يلائم الأمكنة والأزمنة والشّخوص الجدد. ويطرح إدوارد سعيد مثالاً دالاً على هذه الظّاهرة وهو المفكّر والفيلسوف المجريّ "جورج لوكاتش"، الذي طرح نظريّته عن التبدّل التاريخي والاجتماعي، خاصّة في كتابه: "التاريخ والوعي الطبقي"، اعتماداً على ما سبقه من نظريّات وخاصّة النظريّة "الماركسيّة" على يد الألماني "كارل ماركس". وعند انتقال نظريّة "لوكاتش" إلى من جاء بعده من قرائه وتلاميذه مثل الفرنسيّ الرومانيّ الأصل "لوسيان غولدمان"، وكذلك الإنكليزيّ "ريموند ويليامز" فقد "دجّنت" وروّضت، وأصبحت أقلّ راديكاليّة و"دراماتيكيّة". وفي المحصّلة فإنّ "النظريّات حين ترتحل وتستخدم في غير مكان، إنّما تكتسب على نحو فيه مفارقة هيبة وسلطة العصر"⁽¹⁰⁶⁾.

لقد لامسنا إذن في هذا القسم من البحث صورة المثقف الإمبراطوريّ المنفيّ مثلما تصوّرها إدوارد سعيد، وهي صورة تحيل على كثير من معاني الانشقاق والانتماء والتّفي وهو ما قد يدفعنا إلى التّساؤل عن موقع "فلسطين" الوطن من فكر سعيد ووجدانه؟

3. إدوارد سعيد فلسطينياً

ماذا يعني أن يكون إدوارد سعيد فلسطينياً؟ وماذا يمثل الوطن بالنسبة إلى المثقف الإمبراطوريّ المنفيّ...؟ وهل كان تبنيّ النزعة الإنسيّة⁽¹⁰⁷⁾ عند إدوارد سعيد يعكس بالضرورة تملّصاً نهائياً من الجذور...؟

إنّها أسئلة قد نجد لها أكثر من مبرر، عند شخصيّة مشكلة مثل شخصيّة إدوارد سعيد، فالرجل لا يتردد في الإعلان صراحة، وعلى الملأ: "أنا في الواقع لا أفكر كثيراً بنفسني كمقدار كميّ ثابت، ودون أن أتوقّف حول سؤال من أنا، أشعر

(104) سعيد، تأملات حول المنفي، ص 383.

(105) إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، عبد الكريم محفوظ (مترجماً)، (دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2000).

(106) سعيد، العالم والنص والناقد، ص 284.

(107) الإنسيّة: تيار فلسفي فكري يضع الإنسان والقيم الإنسانية في صدر الاهتمامات، أما سعيد فهو يدعو في كتابه الإنسيّة والنقد الديمقراطي (ص 27) إلى "صياغة نمط آخر من الإنسيّة يكون كوزموبوليتيا وعميق التجذر في اللغة والأدب غير الأوروبيين بطرائق تستوعب دروب الماضي الكبيرة"

بعديد الأشياء التي أرغب في القيام بها.. أنا أدرك أنني أكثر من شخص واحد، أو أنني على الأقل لست هويّة أحاديّة، وثابتة، ومتجانسة. وبالتّسبة إليّ شرط النّفي يعني الحرّيّة في اقتفاء هذه الخيارات دون أن أعبأ بالمكان. لست راغباً في العودة إلى وطني كلاجئٍ لعلّني أفضل القيام بزيارات بين حين وآخر ولكّني راغب في زيارة أمكنة مختلفة مثل الهند. لهذا تجاوزت إهتماماتي العالم العربيّ وأشعر أنّ الأمر حرّريّ أيضاً⁽¹⁰⁸⁾.

إنّ مثل هذه التصريحات قد لا تدع مجالاً للشك في موقف إدوارد سعيد من الوطن والأرض والجذور، إذ إنّهُ أعلن صراحة أنّه غير معني بتلك المفهومات الضيّقة بل إنّ إهتمامه الوحيد ينصبّ على ما يمكن أن ينجزه من أجل الإنسانّيّة قاطبة، وذلك ما قد يفتح المجال واسعاً أمام بعضهم ليكيل له التّهم، ولعلّ أولها التّنكّر للأصل والأهل والوطن.

غير أنّ وجهها آخر للصورة قد يجعل الكلّ يترّث قبل إلقاء الأحكام جزافاً، فالرجل قدّم لقضيّة شعبه ما لم يقدمه أشد المدافعين عن مقولات الهوية والانتماء. ولئن أكّد "إدوارد سعيد" قولاً أنّه "خارج المكان"، فإنّه بخلاف ذلك قد أثبت عملياً أنّه من الأرض وفي صلب القضية، وليس على هامشها. وفي هذا السّياق يقول "مصطفى البرغوثي": "ليس من المبالغة القول، أنّ أفضل من مثّل قضيّة الشعب الفلسطينيّ ومعاناته وطموحه للحرّيّة الحقيقيّة والكرامة، هو إدوارد سعيد"⁽¹⁰⁹⁾، أمّا "سمّاح إدريس" فيعلن صراحة: "لا مبالغة في القول إنّ فلسطين تقع في قلب أعمال إدوارد سعيد بعد 1967"⁽¹¹⁰⁾.

ويبرز انخراط سعيد النضالي فكرياً وعملاً في مسارين مختلفين، أولهما خارجي وثانيهما داخليّ. أمّا على الصّعيد الخارجيّ، فقد حدّد سعيد لنفسه استراتيجيّاً متكاملة الأبعاد، فقد نصّب نفسه متحدّثاً باسم القضية الفلسطينيّة "بالولايات المتّحدة الأميركيّة" وفي الغرب عمومًا، وكان ذلك اختياراً شخصيّاً وبلا تفويض من أحد. وقد حاول سعيد جاهداً من خلال ما توفّر له من فضاءات إعلاميّة أو أكاديميّة التعريف بقضيّة شعبه، وكشف الجرائم الصهيونيّة التي غالباً ما كان الإعلام الأميركيّ يتغاضى عنها. ويذكر في هذا السّياق أنّ الشعب الأميركيّ تعرّض، وتعرّض، لعملية غسل دماغ منظّمة أفرزت وعياً مقلوباً في كل ما يتعلّق بقضايا الشرق الأوسط، ومن ذلك على سبيل الذّكر ما شاع في غاليّة وسائل الإعلام الأميركيّة من أنّ "ياسر عرفات" رفض خلال مفاوضاته الأخيرة مع "براك" عرضاً سخياً يتضمّن تنازل إسرائيل عن 95 بالمائة من الأرض مقابل السّلام. وعلى صعيد آخر حاول سعيد جاهداً فضح ما سمّاه "الصهيونيّة الأميركيّة" التي قدّر أنّها أشدّ وأعتى في فاعليّتها من الصهيونيّة الإسرائيليّة ذاتها. فالكلّ يعلم أنّ "الولايات المتّحدة الأميركيّة" هي اللّاعب الرّئيس في القضية الفلسطينيّة، والكلّ يصرّح أنّ 99 بالمائة من الحلّ هو في يد "أميركا"، ومن هنا جاءت مشروعيّة التّركيز على

(108) سعيد، تعقيبات على الاستشراق"، ص 165-166.

(109) مصطفى البرغوثي، إدوارد سعيد المنتمي:

http://www.almubadara.org/arab/articles/24_12_2003.htm

(110) سمّاح إدريس، "إدوارد سعيد وفلسطين: عن الصراع والدولة وحق العودة"، مجلة الآداب، 9-10 سبتمبر-أكتوبر 2009.

تمثيلات المثقف المقاوم
صورة المثقف في فكر إدوارد سعيد

الساحة الأميركية في إطار البحث عن حلول حقيقية. ولا مناص لمن اتخذ هذا النهج من مواجهة "الصهيونية الأميركية" التي ظلت على مدى عقود طويلة الماسك بزمام السياسة الأميركية عن طريق اللوبي الصهيوني وذراعه الرئيس منظمة "الأيك" التي يقول في شأنها سعيد: "إنّ من لم يفهمها فلن يفهم الصهيونية الأميركية وتأثيرها على مركز القرار الأميركي"⁽¹¹¹⁾، وهكذا يكون سعيد قد وضع يده على المعضلة الحقيقية التي ما تزال تقف عائقاً أمام أي انجاز حقيقي للشعب الفلسطيني.

ومن المهم جداً هنا الإشارة إلى أنّ إدوارد سعيد قد دفع أثماناً باهظة جداً نتيجة لمواقفه، فقد هدّد بالقتل في أكثر من مناسبة، وحوصر، وهوجم في مختلف المنابر. والسؤال هنا: ماذا لو اختار إدوارد سعيد خيار المهادنة والتكتيكات المصلحية وتناسى قضية شعبه؟ لا شك في أنّه كان سيحني الكثير، خاصة أننا نعلم جيّداً أنّ اللوبي الصهيوني العالمي يرفع من يشاء ويحطّ من يشاء تبعاً لمواقفه من قضايا الشرق الأوسط عموماً والقضية الفلسطينية بالتحديد. وقد لا يسمح المجال هنا للتوسع في الحديث عن مختلف الجوائز والحوافز والشهادات و"الأوسكار" التي تتدخل الصهيونية العالمية مباشرة في منحها.

أمّا على المستوى الداخلي الفلسطيني، فلقد كانت "إدوارد سعيد" إسهامات عدة في أكثر من صعيد، فلقد انخرط في سبعينيات القرن الماضي عملياً في الحياة السياسية، بمشاركة في المجلس الوطني الفلسطيني، وأسهم لاحقاً في صوغ إعلان دولة فلسطين "بالجزائر" سنة 1988. وانطلاقاً من سنة 1993، بعد توقيع اتفاقات "أوسلو" بين منظمة التحرير الفلسطينية، وإسرائيل استقال سعيد من المجلس الوطني الفلسطيني، وبدأ نهجاً جديداً أفقه المعارضة الراديكالية لاتفاقات "أوسلو" وللسلطة الفلسطينية بقيادة "ياسر عرفات" يقول: "واجبنا الأول كفلسطينيين إغلاق ملف "أوسلو" بأسرع ما يمكن، والعودة إلى مهمتنا الرئيسية وهي صوغ إستراتيجية للتحرير تتسم بوضوح الأهداف ودقة الممارسة"⁽¹¹²⁾.

ولم يكن النهج المعارض عند إدوارد سعيد ينطلق من الفراغ، بل لقد كان مؤسساً يرتكز فيه على رؤية فكرية وسياسية واضحة ومتكاملة هدفها الأساسي إقامة الدولة الديمقراطية الواحدة التي تجمع في صلبها كافة الأديان والأعراق على أساس مبدأ المواطنة الذي يساوي بين الأفراد من دون اعتبار انتمائهم الديني أو العرقي أو السياسي. ولعلّ ما ساعد على بلورة هذا المنحى هو من جهة أولى انسداد الأفق التفاوضي القائم على حلّ الدولتين، ونجاح النموذج الإفريقي الجنوبي في تحقيق التحرر من العنصرية وبناء دولة المواطنة من جهة ثانية. ويستلهم سعيد رؤيته كذلك من نموذج تاريخي فريد هو دولة "الأندلس" ذلك النموذج الذي رغم أنه لم يعمر، فإنّه نجح في صهر خليط غير متجانس من الأديان والأعراق، ما أنتج حضارة طريفة ومتميزة.

⁽¹¹¹⁾ فوزي البدوي، "أرض بلا شعب لشعب بلا أرض إسرائيل والصهيونية في فكر إدوارد سعيد"، *المجلة العربية للثقافة*، العدد 45، مارس 2004، ص 97.

⁽¹¹²⁾ إدوارد سعيد، إسرائيل. العراق. الولايات المتحدة، (بيروت: دار الآداب، 2004)، ص 26.

وبقدر ما كان سعيد واضحاً في رسم الغايات، فإنه استطاع أن يقترح الوسائل لتحقيق الهدف المنشود. فلقد أعلن بصراحته المعهودة رفضه التّام للعنف بأشكاله كافة: "ليس هنالك حلّ عسكريّ لمصابنا عرباً ويهوداً على حدّ السّواء"⁽¹¹³⁾، مقترحاً عوضاً عن ذلك المقاومة "الأخلاقيّة" بوصفها السبيل الوحيد، يقول سعيد: "لماذا لم يستطع النّضال الفلسطينيّ حتى الآن أن يأسر مخيّلّة العالم؟ ولماذا على وجه الخصوص لا يتّخذ أمام الجميع مظهر الصّراع الأخلاقيّ العظيم، لكي يحصل -مثلاً- قال "مانديلا" عن تجربة جنوب إفريقيا- على الدّعم الشّامل من كلّ التّوجهات والأحزاب السياسيّة تقريباً؟"⁽¹¹⁴⁾. وهكذا يكون سعيد قد حاول استلھام التجربة الإفريقيّة الجنوبيّة على مستوى الأهداف والأساليب النّضاليّة، مقدّماً إستراتيجية نضاليّة تعتمد أساساً على "الحرب الأخلاقيّة"، وتتماشى مع رؤيته للمثقف الإمبراطوريّ الرّافع لواء الحوار والتّعايش الإنسانيّ والتّأبّد أشكال العنف كلها.

الخاتمة

لقد تناولنا في هذا البحث مسألة المثقف من خلال مؤلّفات إدوارد سعيد، فاشتغلنا على المفهوم في بابه الأوّل، وتوصّلنا عبر تحليل معجميّ وتاريخيّ راوح بين الغرب والشرق إلى أنّ مجموعة من الخصال يجب أن تتألف في ذات الشّخص لكي يوسم بالمثقف منها الأخذ بناصية قدر غير قليل من معارف العصر وعلومه، وأكدنا أنّ الخصلة الحاسمة والفاصلة بين المثقف والمتعلّم هي الموقف. ويأتي الباب الثّاني من هذا البحث: "المثقف والمقاومة"، ليكرّس هذا التّمثليّ بما هو مقارنة لإبراز صورة "المثقف المقاوم" عند إدوارد سعيد ذلك الذي لا يتردّد في مواجهة كل أنساق الهيمنة مهما كان مصدرها، ومهما كانت الجهة المتضرّرة منها.

غير أنّ تأكيد "المثقف" التزامه بالمقاومة خياراً استراتيجيّاً يستتبع بالضرورة الخروج عن "المكان"، وتبني الخيار الإمبراطوريّ، ومن هنا جاء الباب الثّالث والأخير: "المثقف والإمبراطورية" ليدرس إستباعات التّزعة الإنسيّة عند مثقف إدوارد سعيد وانعكاساتها في تمثّل المثقف لمجموعة من المفهومات المشكلة مثل مفهوم "الهويّة والانتماء" أو كذلك مفهوم "المنفى" الذي يتّخذ عند المثقف الإمبراطوريّ المقاوم أبعاداً جديدة لا عهد للإنسانيّة بها، فيتحوّل المنفى إلى وطن لمن لا وطن له. وتساءلنا في نهاية هذا الباب إن كان بالإمكان التوقف عند إلى إدوارد سعيد من دون المرور "بفلسطين"؟ ومن هنا ارتأينا أن نختم البحث بالحديث عن سعيد الفلسطيني، وقد قصدنا بذلك التأكيد على أنّ صاحب (الاستشراق) لم يرم بتبنيّه الخيار الإنسيّ أن يتملّص من استحقاقات النّضال الوطنيّ الفلسطينيّ، بل بخلاف ذلك تماماً، فهو من القلة الذين قدّموا الكثير لقضيّة شعبه من دون مقابل، بل لقد دفع في سبيل ذلك الموقف الكثير من التّضحيات.

⁽¹¹³⁾ إدوارد سعيد، إسرائيل. العراق. الولايات المتحدة، ص 61.

⁽¹¹⁴⁾ إدوارد سعيد، إسرائيل. العراق. الولايات المتحدة، ص 35.

تمثيلات المثقف المقاوم
صورة المثقف في فكر إدوارد سعيد

وفي هذا السياق نعيد التساؤل عن المنزلة التي كان سيحظى بها إدوارد سعيد على المستوى الدولي لو أنه اختار مسaire التيار السائد في هذا العصر، أي تيار التودد إلى الدوائر الصهيونية الإسرائيلية منها والأميركية؟.

ولئن وقفنا في كل ما سبق من خلال دراستنا لرؤية إدوارد سعيد للمثقف على المعية صاحب (الاستشراق)، وتفرد على مستوى الطرح والممارسة، فإن ذلك لا يمنعنا في خاتمة بحثنا عن تقديم مقارنة نقدية لتلك الرؤية.

ولعل أول ما يمكن الخوض فيه في هذا السياق هو ذلك الإطار الملائكي الرسولي الذي حاول سعيد أن يضع فيه مثقفه، وكأن الأمر يتعلق بنوع من أنواع المخلوقات الخارقة ذات الملامح الأسطورية، إنه "بطل ملحمي" فيه من إقدام "دون كيشوت" وسذاجته ومن إصرار "سيزيف" وعناده في صورة قد لا تخلو من عبثية.

ولعل ذلك ما أكدّه "عزمي بشارة" حين قال: "كان ما يقوله (سعيد) لا يخلو من سذاجة، تتضمن تكبرا وتعاليا تنويريا، يشمل الاعتقاد بأن قول الأشياء الصحيحة هو ما يجعلها تحصل بشكل آلي، وذلك أشبه بالتبشير بل هو أقل منه." (115)

إنّ هذا المثقف الذي يشبه الطائر المهاجر الذي يطل على الأرض من الأعالي لا يمكن له بحال أن يكون فاعلاً حقيقياً مؤثراً في واقعه، ومن هنا مغيراً له. إنّ تغيير الواقع يتطلب حنكة ودبلوماسية سياسية، ويتطلب في الآن نفسه تكتيكات مرحلية للوصول إلى الغايات القصوى، ثم إنّ هامشية المثقف وخروجه الدائم عن المكان والجماعة، يسهمان في مزيد تكريس عجزه عن الفعل الحقيقي بسبب ابتعاده عن الجماهير العريضة من عامة البشر وبقائه في برجه العاجي. وذلك ما يؤكده "علي حرب" حين يقول: "لكن المثقف إذ يؤكد على هامشيته أو يمارس عزله وتوحده إنما يتخلى عن مهمته الرسولية كمدافع عن الحرية والقضايا العامة لكي يغدو مجرد كاتب يعبر عن تجاربه ومعايشاته.." (116)

ويسوقنا الحديث عن الهامشية إلى مسألة "الهوية"، فما يذهب إليه إدوارد سعيد من تبني الخيار الإنسي، وإلغاء مبدأ الانتماء إلى جماعة بعينها دون غيرها، ليس له في تقديرنا إلا نتيجة واحدة هي تكريس هيمنة القوى الإمبريالية على المستضعفين في العالم، ومن هنا فرض مبدأ "شريعة الغاب". إنّ هذا المعطى بعينه هو ما حرك وما زال يحرك مجموعات الرّفص العالمية لما سمي بالعولمة التي تعني على المستوى العملي مزيداً من سيطرة "رأس المال" العالميّ المجسد خاصة في الشركات العملاقة على الأسواق المحلية كافة، بما يلغي أيّ طموح تنموي حقيقيّ لدول العالم الثالث. ولعلّ هذا ما دفع "عزمي شارة" إلى نفي صفة المثقف العربيّ عن سعيد، حين قال في لهجة لا تخلو من حدة: "أشير إلى ميل البعض

(115) بشارة عزمي، حوار مع سماح إدريس ويسري الأمير، مجلة الآداب، العدد 9-2009، 10.

(116) علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف، ص46

إلى التعامل مع إدوارد سعيد وكأنه مثقف عربي يعيش في المهجر غير أن هذا لا ينطبق عليه في الواقع ولا ينطبق عليه تعبير "السباحة بين الثقافات لأن ثقافته غريبة بالأساس" (117).

وإذا كان تعريف الهوية، كما أسلفنا، "حقيقة الشيء من حيث تميزه عن غيره" (118)، فإن ذلك يشتمل بالضرورة على مفهومات التمايز والاختلاف بين الشعوب والأمم، فكما أن شخصيات الأفراد لا يمكن بحال أن تتطابق مهما حاولت التنشئة الاجتماعية والثقافية فعل ذلك، فإن هويات الأمم فيها من الاختلاف الطبيعي ما لا يمكن أن تمحوه ثقافة العولمة أو الكونية. ولعل من استباعات رؤية إدوارد سعيد للمثقف الهامشي واللامنتمي أن قدم رؤيته الخاصة لحل القضية الفلسطينية، اعتماداً على خيار الدولة الديمقراطية الواحدة التي تجمع الشّعبيين. وهذا الخيار علاوة على ما يعكس من "سذاجة سياسية" - كما يقول "عزمي بشارة" - فإنه في شكل من أشكاله يساوي بين "الجلاد" و"الضحية"، بل يجازي الجلاد على تنكيله بضحيته. فتبعاً لذلك المنطق المقلوب يمكن لأي سلطة مستعمرة أن تتمتع بحق البقاء في المستعمرات تحت شعار الدولة الديمقراطية الواحدة. ثم هل من المعقول تصوّر أي شكل من أشكال التآلف أو الانسجام بين الشعب الفلسطيني ومجموعة من شتات يهود العالم الذين لا يتورّع بعضهم عن قتل البشر واختطافهم فقط من أجل المتاجرة بأعضائهم؟ (119)

أما ما يطرحه سعيد من أسلوب للوصول إلى الدولة الديمقراطية المنشودة من عزوف عن المقاومة المسلحة والاكتفاء بما سمّاه النضال الأخلاقي، فإن في ذلك بحسب زعمنا تجنياً واضحاً على سنن التاريخ، فأى سلطة محتلة على امتداد التاريخ وكذلك الجغرافيا لا تتورّع عن استباحة أراضي الآخرين إلا باستعمال أقصى أساليب العنف وأقصاها، وهي بالنتيجة لا تضطرّ للانسحاب بعد أن ترمي بالورود والياسمين بل بالتوسل بالأساليب النضالية جميعها سلمية كانت أم عنيفة.

وعلى الرغم من كل ما قيل، وما قد يقال في إدوارد سعيد، فإنه سيبقى رمزاً من رموز الفكر الإنساني الحرّ والمتحرّر من كل الرواسب التي انحدرت بالإنسان المعاصر. وسيبقى كذلك رمزاً من رموز الصّيرورة النضالية من أجل الوحدة والتآلف بين بني البشر كافة، أولئك الذين لا يكاد ينزاح عن طريق اجتماعهم "جدار" (120) حتى يقام آخر يفرّقه. ويؤكد "تزفيتان تودوروف" (Tzvetan Todorov) هذا المنحى حين يقول: "إنّ الإلتواء إلى الجنس البشري أي إلى الإنسانية بماهي صفة كونية هو أكثر أصالة من الإلتواء إلى هذا المجتمع أو ذاك. وعلى هذا الأساس يكون مطلب الكونية بمثابة الحد الذي تقف عنده ممارسة الحرية... وإذا تقرّر أن لكل الكائنات البشرية مجموعة من الحقوق المتماثلة فإنه يترتب عن ذلك أنّها متساوية في الحقوق. ومعنى هذا أنّ مطلب المساواة نابع من الكونية. ومن الكونية انبثقت ضروب من

(117) بشارة عزمي، حوار مع سماح إدريس ويسري الأمير.

(118) المعجم الفلسفي، ص 208.

(119) إشارة إلى الفضيحة الحديثة التي فجرها الصحفي السعودي "دونالد بوستروم" في صحيفة أفنون بلاديت 17-08-2009

(120) إشارة إلى ذكرى مرور عشرين عاماً على انهيار جدار برلين.

تمثيلات المثقف المقاوم
صورة المثقف في فكر إدوارد سعيد

الكفاح ما تزال متواصلة الى اليوم: الكفاح من أجل أن تكون النساء مساويات للرجال أمام القانون وأن يُلغى الرّق وأن لا يُشرّع أبداً للتصرّف في حرّية أي كائن بشري وأن يعترف بكرامة الفقراء والمساكين والمهمّشين وأن ينظر الى الأطفال باعتبارهم أشخاصاً بأنهم معنى الكلمة. أثار هذا الإقرار بكونية الانسان الرّغبة في التعرف على مجتمعات أخرى غير تلك التي يولد فيها المرء.⁽¹²¹⁾

إنّ عالماً المعاصر سيبقى في أشدّ الحاجة إلى إدوارد سعيد ومثقفه الإمبراطوريّ المقاوم، ذلك الذي يرفع لواء الحوار والتّعايش، وينأى بنفسه عن مقولات الصّراع والتّفوق التي ما تزال تجلب المآسي للبشريّة جمعاء. ولعلّ أفضل من جسّد تلك الشّخصية، وتبنّى تلك القيم، إنّما هو المفكّر الأميركي "نعوم تشومسكي" (Noam Chomsky) الذي لم يمنعه انتماءه من توجيه نقده اللاذع لسياسات الإدارة الأميركيّة في العالم ومن ورائها الرّجل الأبيض، يقول: "لا تكفي القوانين الوضعية لإزالة اعتقاد الرّجل الأبيض بأفضليته وتقوّفه على بقية الأجناس، العقدة التي كثيراً ما تجعله يظلم و يستبيح حقوق الآخرين الى درجة قتلهم واستئصالهم"⁽¹²²⁾.

وكما أنّ القوانين الوضعية لا تكفي وحدها لفرض العدالة والمساواة بين البشر كافة، فإنّ إرادة العيش المشترك هي الأخرى لا تكفي للوصول الى التآلف المنشود، إذ لا مفرّ من مأسسة تلك القوانين وتلك الإرادات، وهو ما يذهب إليه "بول ريكور" حين يقول: "يمكننا أن نعتبر إرادة العيش المشترك ظاهرة كونية ولكن ما أن نترجم هذه الإرادة إلى التّوق إلى مؤسسات عادلة حتى يختلط الكوني بالسّياقي والظرفي اختلاطاً معقّداً ونكون مباشرة أمام السّؤال: ما هي المؤسّسة العادلة؟"⁽¹²³⁾.

⁽¹²¹⁾ ترفيتان تودوروف، روح الأنوار، حافظ قويعة (تعريب)، ط1، (تونس: دار محمد علي الحامي للنشر، 2007)، ص18.

⁽¹²²⁾ نعوم تشومسكي، ماذا يريد العم سام، عادل المعلم (مترجمًا)، (القاهرة: دار الشروق، 1998)، ص95.

⁽¹²³⁾ بول ريكور، "الكوني والتاريخي"، حسن بن حسن (مترجمًا)، مجلة مدارات فلسفية، عدد6، 2008.

قائمة المصادر والمراجع

المعاجم

1. بورون. ر، وف. بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، سليم حداد (مترجمًا)، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1986).
2. المعجم الوسيط، (بيروت: أمواج للطباعة والنشر، 1987).
3. ابن منظور، لسان العرب، (القاهرة: دار المعارف، 1999).
4. صليبا. جميل، المعجم الفلسفي، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982).
5. مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1983).
6. لا لاند. أندري، موسوعة لالاند الفلسفية، خليل أحمد خليل (مترجمًا)، (بيروت: منشورات عويدات، 2001).
7. Dictionnaire de l'académie française (édition eBooks France 1798)
8. Petit dictionnaire moderne Larousse (Paris 1970)

الكتب

1. البار. ميمي، صورة المستعمر والمستعمر، (بيروت: دار الحقيقة، 1980).
2. التواتي. مصطفى، تونس الناهضة من التجديد الى التحديث، (تونس: دار المعرفة، 2002).
3. الجابري. محمد عابد، المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000).
4. الزمخشري. أبو القاسم، أساس البلاغة، محمد باسل عيون السود (محققًا)، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1989).
5. العروي. عبد الله، الايدولوجيا العربية المعاصرة، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1995).
6. المسكينى. فتحي، الفيلسوف والإمبراطورية، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005).
7. بلقزيز. عبد الإله، نهاية الداعية: الممكن والممتنع في أدوار المثقفين، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1999).
8. بولاس. كريستوفر، التعريف بإدوارد سعيد: ضمن كتاب إدوارد سعيد وغير الأوروبيين، ثائر ديب وفاضل جتكر (مترجمان)، (بيروت: دار الآداب، 2004).
9. تشومسكي. نعوم، ماذا يريد العم سام، عادل المعلم (مترجمًا)، (القاهرة: دار الشروق، 1998).
10. جدعان. فهمي، المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام، (القاهرة: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2000).

تمثيلات المثقف المقاوم
صورة المثقف في فكر إدوارد سعيد

11. حرب. علي، أوهام النخبة أو نقد المثقف، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1998).
12. حفني. عبد الحليم، شعر الصعاليك: منهجه وخصائصه، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987).
13. داروين. تشارلس، أصل الأنواع، مجدي محمود المليجي (مترجمًا)، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2004).
14. درويش. محمود، ديوان كزهر اللوز أو أبعد، (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 2005).
15. ريكور. بول، الذات عينها كآخر، جورج جيناتي (مترجمًا)، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005).
16. سعيد. إدوارد، صور المثقف، غسان غصن (مترجمًا)، (بيروت: دار النهار، 1996).
17. _____، الثقافة والإمبريالية، كمال أبو ديب (مترجمًا)، (بيروت: دار الآداب، 1997).
18. _____، الثقافة والمقاومة، حوار مع دافيد بارساميان، علاء الدين أبو زينة (مترجمًا)، (بيروت: دار الآداب، 2006).
19. _____، إسرائيل العراق الولايات المتحدة، (بيروت: دار الآداب، 2003).
20. _____، نهاية عملية السلام أوسلو وما بعدها، (بيروت: دار الآداب، 2002).
21. _____، الاستشراق المعرفة. السلطة. الانشاء، كمال أبو ديب (مترجمًا)، ط4، (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 2003).
22. _____، أوسلو: سلام بلا أرض، (بيروت: دار المستقبل العربي، 1995).
23. _____، غزة أريحا: سلام أميركي، (بيروت: دار المستقبل العربي، 1995).
24. _____، الأنسنة والنقد الديمقراطي، فوز طرابلسي (مترجمًا)، (بيروت: دار الآداب، 2005).
25. _____، تأملات حول المنفى، نائر ديب (مترجمًا)، (بيروت: دار الآداب، 2004).
26. _____، العالم والنص والناقد، عبد الكريم محفوض (مترجمًا)، (دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2000).
27. مجموعة من المؤلفين، المثقف العربي دوره وعلاقته بالسلطة والمجتمع، (الرباط: مطبعة دار المعارف الجديدة، 1985).

أدوار المثقفين في السياقات الثورية والانتقالية العربية

تقييم ومراجعة

زكرياء السرتي

المحتويات

381	مقدمة.....
383	المبحث الأول: الأبعاد الثقافية والقيمية للثورات والتحويلات الكبرى.....
383	1. التقريب التداولي لمفهوم المثقف ومعايير التصنيف.....
384	أ. بناء مرجعية عربية أو التقريب التداولي لمفهوم المثقف.....
385	ب. الأبعاد الزائفة لمفهوم المثقف.....
388	ج. تصنيف المثقفين: أي معيار؟.....
390	2. في الأبعاد الثقافية للثورات.....
391	أ. ليس صحيحاً أن الثورات العربية قامت من دون مثقفين.....
392	ب. المثقفون والثورة: استكشاف أولي لجذور الأزمة.....
393	ج. التصورات الخاطئة والاستغلال الثقافي للثورات.....
395	المبحث الثاني: في ضرورة استلهام الفكر النقدي للمثقفين "الكبار".....
396	1. صادق جلال العظم: مفكر الممكن.....
398	2. إلياس مرقص: الفلسفة والسياسة وترشيد الثورة.....
399	3. ياسين الحافظ: في اتجاه مستقبل ممكن.....
401	خاتمة: مسارات إجرائية نحو إبرام ميثاق ثقافي وأخلاقي ملزم.....
404	مراجع البحث ومصادره.....

مقدمة

فتحت الثورات والاحتجاجات العربية الأخيرة نوافذ معرفية جديدة على كل ما يتعلق بـ "علم الانتقال"، وضمنه التوقف عند أدوار المثقفين ووظائفهم عامة، مع التطلع نحو تجديد التساؤل والنظر في ماهية الدور المطلوب في المراحل الانتقالية الحرجة، وأسباب تنوعها و"تناقضها"، وهو ما يستدعي الحرص، إبستمولوجيًا ومنهجيًا، على امتلاك أدوات جديدة قادرة على إحداث اختراق حقيقي في مضمار رصد الواقع المرتبك "للنخبة"، والمآلات المحتملة والممكنة لتلك الأدوار. ولئن كانت الثورات والاحتجاجات التي قادها شباب متعلم في عام 2011 في المنطقة العربية؛ آلت بعد مخاض عسير إلى واقع سياسي مؤلم ومركب ومستعص في عدد من البلدان (ليبيا واليمن وسورية ومصر)، فإن هذه النتائج وذاك المخاض هما الكفيلان بتقديم المبررات الكافية لتسليط الضوء مجددًا على الأدوار التي يتعين أن يعمل المثقفون على

أدوار المثقفين في السياقات الثورية والانتقالية العربية
تقييم ومراجعة

تجديدها وتطويرها، للتلاءم ومقتضيات السياق الثوري وإفرازاته الدامية والكارثية، وبالأخص الدور النقدي التاريخي والأخلاقي.

أجل، إن المسارات المختلفة التي اتخذتها الثورات العربية، أوجبت تجديد النظر في فهم الوظائف والأدوار التي اضطلع بها المثقفون في سياقاتها ومآلاتها المتعددة التي تفرز عادةً اصطفاً جديداً في المجال العمومي، وتتكشف آخر الأمر مواقف ومسوغات غريبة أو متوقعة، وهي بحاجة إلى تقييم ومراجعة. ولا يخفى في هذا السياق أن تأمل التجارب الثورية، في سوريا ومصر واليمن وليبيا وتونس على وجه الخصوص، يقود حتماً إلى تجريد أسئلة مقلقة عن حجم التباين في أدوار المثقفين، وارتباطاتها بالعلاقة الملتبسة بين الثقافي والسياسي، وإلى زحزحة كثير من التصورات التقليدية والنمطية عنها. لذا، نطلق في هذه الورقة البحثية من التسليم بوجود دور نقدي فعال لبعض المثقفين العرب منذ انطلاقة ثورات الربيع العربي التي تتمثل في مواكبهم الحراك الثوري واصطفاهم إلى جانب مطالب الشعوب العربية، وانتقادهم الشديد للأنظمة المستبدة والديكتاتورية. ونتطلع بوضوح إلى استمرارية هذا الدور بفعالية أكبر في خضم المآلات المزعجة التي انتهت إليها أوضاع بلدان الربيع العربي.

لهذا، نفترض في ورقتنا البحثية أن الدور النقدي للمثقفين عموماً والثوريين خصوصاً لا يمكن أن يكون فعالاً ومنتجاً، إلا بوجود شروط وعوامل متضافرة تساعد على حدوث منعطف أو تحول تاريخي حاسم. إنها شروط ثلاثة:

-أولها، ترسيخ الاقتناع لدى النخبة -قبل الجمهور- بمحورية الأبعاد الثقافية والقيمية للثورات والتحويلات الكبرى، وهو ما يعني تجديد النظر في علاقة الثقافي بالسياسي.

-ثانيها، ضرورة استلهاهم الفكر النقدي الذي أثله مفكرو النهضة والتنوير والحدثة، واستحضار أجواء المناقشة والتناظر التي هيمنت على مثقفي القرن العشرين، ومنهم صادق جلال العظم ومحمد عابد الجابري وجورج طرابيشي وياسين الحافظ وعبد الله العروي وجودت سعيد وإلياس مرقص وغيرهم.

-ثالثها، اعتماد مسارات إجرائية للحوار المجتمعي، من شأنها أن تفضي إلى إبرام ميثاق ثقافي وأخلاقي ملزم.

لقد اخترنا لهذه الورقة البحثية عنوان (أدوار المثقفين في السياقات الثورية والانتقالية العربية: تقييم ومراجعة)، وتبيننا على جهة الافتراض كون فاعلية الدور النقدي للمثقفين عموماً، سواء كانوا ثوريين أو محافظين، لا يمكن أن تكون منتجة، إلا بوجود شروط وعوامل متضافرة تؤشر إلى إمكان حدوث منعطف تاريخي حاسم. ولعل هذه الاختيارات البحثية تضعنا ضمن مسار استدلالي أمام جملة مشكلات تتفرع عنها، وفي طياتها أسئلة كثيرة لا نستطيع سوى التكلف في حصرها، لتأسيس مقارنة بحثية جادة وقاصدة. ونذكر من بين تلك المشكلات:

- ما التصورات المتجددة للمثقف ودوره النقدي القادر على إحداث تأثير معقول ومقبول في فاعلية التغيير الثوري، وذلك ضمن تفاعل المحلي والإقليمي والدولي؟

- ألم يكن هناك تحول بارز في أدوار بعض المثقفين في مصر مثلاً، بين مراحل الثورة المختلفة: إسقاط حكم مبارك، ومرحلة المجلس العسكري، وسنة حكم مرسي، وانقلاب الجيش على العملية الديمقراطية؟
- هل من سبيل مهده نحو إبرام ميثاق ثقافي ذي مضمون قيمي وأخلاقي يتجاوز اللحظات والتسويات السياسية، ويستشرف آفاقاً غير مسبقة في ترسيخ تقاليد الدولة الديمقراطية الحامية الحقوق والحريات؟

هذه بعض المشكلات المترابطة التي نتطلع إلى وضعها نصب عينينا في مضمار معالجة فكرية قوامها الممارسة النقدية المنتجة. وفي إطار تلك الفرضية وهذه المشكلات المبسطة هنا، ستقوم مقاربتنا البحثية لأدوار المثقفين على تصور منهجي سيمكننا من دراسة القضايا والمشكلات البحثية الرئيسة، مع تفكيك المقولات والتصورات، واستنباط مجالات التشابه والاختلاف، وذلك عبر اعتماد مبحثين وخاتمة.

المبحث الأول: الأبعاد الثقافية والقيمية للثورات والتحويلات الكبرى

إن الفرضية التي عبرنا عن مضمونها أعلاه تجعلنا في صلب الاهتمام البحثي بمجموعة من القضايا والمواقف ذات الصلة بأدوار المثقفين وطبيعة المهمات والوظائف التاريخية والأخلاقية التي لا تخرج عن دوائر الرصد والتفكير، ولا تستنفذ إمكانات النظر العقلي والممارسة الميدانية مع الجمهور. وليس هدفنا من إثارة تلك القضايا هو السرد والاسترجاع، إنما تحليل ومقارنة المقولات والتصورات التي ارتبطت بها من زوايا متنوعة، سواء قبل ثورات الربيع العربي أو بعدها. استلزاماً، يتعين أن نقدم مقارنة نقدية لقضايا مركبة⁽¹⁾، مع استحضار السياق السياسي الإقليمي والدولي وتحديات تدبير مرحلة ما بعد الفعل الثوري والاحتجاجي. نذكر من جملة تلك القضايا:

1. التقريب التداولي لمفهوم المثقف ومعايير التصنيف

ثمة تنميط ساذج يتمثل في إطلاق لقب مثقف على كل من يكتب ويحاضر ويخطب في الجمهور في قضايا عامة. هذا التنميط -أو التعميم الغامض- لا يصمد في مستويات معالجة المشكلات الكبرى المرتبطة بأدوار الفاعلين والنخب، وتطور المجتمعات الإنسانية، خاصة في مراحل اجتيازها الصعوبات الناجمة عن الثورات وتداعياتها. ونسعى في الفقرات الآتية إلى قلب النظر في بعض القضايا المرتبطة بالتحديدات المفهومية للمثقف، منطلقين من معطيات الجدل الفكري القائم في عصرنا الراهن. ولعل أبرز القضايا التي نختار الحديث عنها هنا تتمثل أولاً في مشكلات بناء مرجعية لمفهوم المثقف وما ينطوي عليه من جهود ضرورية للتبينة. ثانياً في صعوبات اختراق الأبعاد الزائفة لمفهوم المثقف. أما ثالثاً، فهي المعايير المعتمدة في تصنيف المثقفين.

⁽¹⁾ دافعنا عن أطروحتنا في مقال سابق: "المثقفون في زمن التحولات التاريخية: تصادم الأدوار وعوائق بناء البدائل"، تبين، عدد 18 (خريف 2016).

أ. بناء مرجعية عربية أو التقريب التداولي لمفهوم المثقف

فرضت علينا تفاعلات السياق الثوري العربي مجدداً التصدي لبناء رؤية فكرية واضحة لمفهوم المثقف الذي عده بعضهم مفهوماً ضبابياً⁽²⁾، على أساس ممارسة فعل الحفر المعرفي في تاريخ المفاهيم والتصورات التي رافقت نشأته والتبست بها، فكان أن منحتة مشروعية متجددة في كل منعطف تاريخي ضاغط. ولا نشك في أن كثيراً من معالم الارتباك والاضطراب والانقسام المهيمنة على الوضع السياسي والأمني والاجتماعي في البلدان التي عمتها ثورات الربيع العربي، إنما ترجع جوهرياً إلى الأبعاد الثقافية للثورة وعلاقتها بتحقيق الانتقال نحو مراحل تاريخية أكثر استقراراً. من جملة ما تنطوي عليه تلك الأبعاد، التباين الواضح بين المفاهيم المسندة إلى لفظ "مثقّف"، بل حتى استمرار الجدل بين طرفي القبول والرفض للمفهوم والدور.

لنتذكر الجدل المستمر داخل مجتمعاتنا العربية -منذ عصر النهضة- بشأن الفقيه والخطيب والمثقف والعالم، وما ظل يرافق ذلك الجدل من توترات ومصادمات فكرية وعاطفية، وأحياناً لاعقلانية بين مختلف التيارات الفكرية والدينية والسياسية، خاصة في المنعطفات الحرجة التي مررنا بها، ومنها الاستعمار الغربي لبلداننا العربية والانقلابات العسكرية وسيطرة الأسر والعشائر على الحكم، وحرب الخليج الأولى والثانية، ثم ثورات الربيع العربي. ولقد قسم محمد عابد الجابري من قبل طوائف مستعملي لفظ "مثقّف" إلى ثلاثة أصناف، فهناك من يستعملونه عن "علم"، وهم قلة وينشدون إلى مرجعيته الأوروبية ويعطونه معنى من "هناك" في خطابهم العربي. أما الذين يستعملونه عن غير علم، فالغالب أن ما يتصورونه عن هذا المفهوم لا يتجاوز حروف (ث، ق، ف)، أي الصورة الكتابية والصوتية لـ "مثقّف".

وهناك من "المثقفين" العرب من لا يستعملون هذا المفهوم البتة، لكونه لا يرتبط بمرجعيتهم الثقافية ولا يحيل إلى أي شيء منها، وهم أساتذة وخريجو معاهد الدراسات التراثية⁽³⁾. نتذكر هنا أيضاً رأي هشام شرابي في "بزوغ فجر الحس النقدي" مع ميلاد "طبقة جديدة من المثقفين". يقول موضعاً: "كانت فئة علماء الدين المغلقة هي الوحيدة التي تخرجت منها النخبة المثقفة في العالم العربي. كانت طبقة العلماء تحتكر المعرفة والنشاط الثقافي لأجيال عدة حتى أواخر القرون الوسطى. لكن تأثير التعليم والأفكار الجديدة كسر هذا الاحتكار تدريجياً، ولكن في صورة حاسمة، بحيث إن طبقة جديدة من المثقفين لم يكن العلماء (ورجال الدين المسيحيون كذلك) إلا إحدى فئاتها، برزت في أواخر القرن التاسع عشر. إن بزوغ فجر الحس النقدي أدى إلى انحلال النظام الفكري القديم، فاختفت وحدانية التفكير وتهاوت المصنفات الجامدة، وبرزت في المقابل أنماط فكرية متباينة"⁽⁴⁾.

(2) محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)، ص 14.

(3) الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، ص 14.

(4) هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب (بيروت: دار النهار، 1981)، ص 17.

فرض هذا التعدد، في الدلالة والاستعمال، ضرورة الجمع بين مطلبين اثنين: أحدهما، البحث في "تاريخية" مفهوم المثقف، والآخر البحث عن بناء مرجعية للمفهوم أو التبيئة الصحيحة للمفهوم، بما يضمن له الاندماج في الحقل الثقافي العربي. هكذا، أمكن القول إن الدلالات السياسية والأيدولوجية للمثقف في عصرنا مستمدة، لدى كثير من المفكرين، من الدور الذي يؤديه المثقفون في حياة المجتمع، مثلما تجلّى تاريخياً في قضية دريفوس. كما أن التلازم بين المطلبين سيظل مناط الغوص في دلالات المفهوم الذي اكتسبه لفظ "المثقف"، عبر مراحل ومقامات ثقافية وسياسية متنوعة، ذلك أن التبيئة تعني ربط المفهوم بالحقل المنقول إليه ربطاً عضوياً، ببناء مرجعية له تمنحه المشروعية والسلطة، سلطة المفهوم في آن واحد. ويتطلب بناء تلك المرجعية في الحقل المنقول إليه الاطلاع على مرجعيته الأصلية، أي على أوضاع تشكيلها ومراحل تطورها، لإجراء نوع من "قياس الأشباه والنظائر" مع الاحتفاظ دوماً بـ "الفارق" بين المرجعتين⁽⁵⁾.

ليس إدراك الفارق بالأمر السهل، بل إنه يشكل مساحة الاختلاف والجدل داخل الساحة الفكرية والثقافية العربية منذ أمد طويل، من جهة تأكيد التباين بين المجتمعات والأمم أو نفيه أو تحجيمه، من حيث سياقاتها التاريخية والثقافية. والأكد أن التوصل إلى تلك "الفوارق" لا يؤشر إلى نهاية البحث والاستقصاء في الإشكاليات القائمة، إنما يفتح باب التفكير في صيغ ومضامين استثمار المعطيات الحضارية والثقافية والمهنية التي واكبت حركية "المثقفين" في التاريخ الغربي، نشأة وتطوراً وضرورة⁽⁶⁾. هذا من أكد الواجبات المعرفية التي تساعد على تحقيق مقصدية إنجاح "التقريب التداولي" لمفهوم المثقف في مجالنا العربي المعاصر.

ب. الأبعاد الزائفة لمفهوم المثقف

أما الواجب المعرفي الآخر، فهو اجتياز محنة البحث عن الجسور الواصلة بين التعاريف المختلفة للمثقف، في اتجاه نزع "الأحادية" التي تميز كثيراً من الأطروحات الفكرية المتداولة في المجال العربي المعاصر. في هذا المضمار، تبرز أسئلة كثيرة منها: هل المثقف فرد أم طبقة؟ هل المثقف مهنة، مثل المهن سائرها؟ ما المظاهر الزائفة لمفهوم المثقف التي يتعين تجاوزها؟ المثقف لدى البعض كائن فردي يملك وعياً فردياً خاصاً ورؤية خاصة للعالم⁽⁷⁾، فهو لا يشكل مع غيره من المثقفين طبقة، من دون طبقات المجتمع، وهو الذي ينحاز إلى طبقة أو فئة اجتماعية، بحسب غرامشي، ويسعى إلى إظهار عيوب النظام القائم وهيمنته الأيدولوجية⁽⁸⁾. وعن المثقف والمعنى المهني، تتساءل نهوند القادري عيسى:

(5) الجابري، *المثقفون في الحضارة العربية*، ص 14.

(6) الجابري، *المثقفون في الحضارة العربية*، ص 32.

(7) الجابري، *المثقفون في الحضارة العربية*، ص 33-34.

(8) Antonio Gramsci, "The Intellectuals", in: *Selection from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci* (New York: International Publishers, 1971), Pp. 3-23.

أدوار المثقفين في السياقات الثورية والانتقالية العربية
تقييم ومراجعة

هل المثقف مهنة/وظيفة؛ أم صفة/حالة؟ وهل كل من يحمل شهادة جامعية مثقف، أم أن المثقف كل من يذهب أبعد في مجال عمله واختصاصه، متسائلاً عن معنى عمله، ومعطياً المعنى لما يجري حوله من ظواهر وأحداث؟⁽⁹⁾.

أما بعض الباحثين، فينصرفون إلى تأكيد أن المثقف لا يتعين برسالة مفترضة، إنما يتحدد بما هو مهنة، إلى جانب مهن اجتماعية متنوعة، وتتضمن الصيرفي والنجار وبائع الخضار وتلبي حاجات اجتماعية متباينة وتتسم بنزوعات أخلاقية أو غير أخلاقية. ويقدر ما أن الصيرفي ماثل في مهنة لا تستدعي معنى الرسالة، فإن المتعلم قائم في مهنته المحددة أيضاً⁽¹⁰⁾. لكننا نرى أنه من غير المجدي التمسك بالمفهوم المهني ولا المفهوم الطبقي، ما دام "التحيز الثابت" للمثقف داخل المجال السياسي والاجتماعي أمراً غير واقعي ولا تاريخي، فهو -أي المثقف- "موزع على هذه الانقسامات وهذه الاستقطابات. المثقف العربي ليس لديه قطبية يجري الاستقطاب على أساسها، بل هو مستقطب من جانب قطبيتين أخري، مثل السلطة والحزب والزعيم والأيدولوجيا والطبقة والطائفة والدين وغيرها. لكن إلى أي حد هو مؤثر في قطبيته أو دائرته؟ هذا يتوقف على طبيعة علاقته بمحور تلك الدائرة"⁽¹¹⁾.

الجدير بالبيان والدراسة أن إفرازات الثورات العربية لم تزد عملية الاستقطاب إلا رسوخاً وجدةً، إذ تفجرت الخلافات السياسية والأيدولوجية (الطائفية والدينية والمناطقية)، كما هو شأن الوضع في مصر وليبيا واليمن، وبرزت آثار السنوات العجاف التي سبقت الربيع العربي، وصار الاستقطاب أوضح تحت حماية شعارات الثورة، من حرية وعدالة وديمقراطية، بل شعارات الثورة المضادة، محاربة العنف والإرهاب و"الدولة الدينية"⁽¹²⁾. وربما أسهمت التحديدات المفهومية غير الدقيقة للمثقف ومهمته⁽¹³⁾ في إمداد بعض المنتسبين إلى الحقل الثقافي بمعينات على "المرونة اللازمة" لتغيير المواقع في المجال العمومي، تبعاً للمصالح والأيدولوجيات والانتماءات، فكيف سيتم مثلاً تعريف "الحقيقة" أو "المصلحة" إذا سلمنا بكون المثقف "هو من يهتم بتوجيه الرأي العام، أو من ينخرط في السجال العمومي، دفاعاً عن قول الحقيقة أو حرية المدينة أو مصلحة الأمة أو مستقبل البشرية"⁽¹⁴⁾؟ ويزداد الأمر التباساً، إذا تم التسليم بأن هذه المهمة والمشروعية والمسؤولية تؤهل المثقف ليصير "هو الوجه الآخر للسياسي، والمشروع البديل عنه"⁽¹⁵⁾.

(9) نهوند القادري عيسى، "مداخلة في حلقة نقاشية: المثقفون العرب والربيع العربي".

(10) دراج، "مداخلة في حلقة نقاشية: المثقفون العرب والربيع العربي".

(11) فارس أبي صعب، "مداخلة في حلقة نقاشية: المثقفون العرب والربيع العربي".

(12) لا يخفى وجود خصوصيات لكل حالة من بلدان الربيع العربي، ففي مصر مثلاً لم تبرز عملية الاستقطاب على أساس طائفي ولا جهوي، إنما صار الاستقطاب على أساس أيدولوجي وسياسي يتمثل في الموقف من أحداث 30 حزيران/يونيو وانقلاب الثالث من تموز/يوليو 2013.

(13) مثالها تعريف المثقف بكونه هو من ينخرط في المجال العام، عبر الدراسة النقدية والفكر والتفكير حول واقع المجتمع، ويقترح الحلول لمشاكله الكبرى. وبمثل هذا الخطاب في المجال العام، يكسب تفويضاً من الرأي العام. انظر:

Jennings and Kemp-Welch (eds.), *Intellectuals in Politics* (New York: Rutledge, 1997), p. 1.

(14) علي حرب: *أوهام النخبة أو نقد المثقف* (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2004)، ص 38.

(15) حرب، *أوهام النخبة*، ص 38.

ولنتأمل الموقف العقلاني لصادق جلال العظم من ما كشفتته الثورات العربية، فلعله يفيد الباحث في الكشف عن مفهوم "المثقف الزائف" الذي لا يتبين جيداً ما في ذواتنا الفردية والجماعية، فتجرفه العصبية والولاءات الطائفية. إذ يقول: "لم يولد الربيع العربي أية هويات أو عصبية تحت وطنية وتحت مدنية، بل كشف الغطاء -من حيث لا يريد- ليس عن وجودها فقط، بل عن فاعليتها المستمرة فينا بوصفنا عرباً أحياء اليوم. نقول باللغة الدارجة أن الربيع العربي رفع "غطاء الطنجرة" فجأة، ففاضت بهذا العفش المتخلف كله والمكبوت تاريخياً لا أكثر على ما يبدو. وعلينا أن نتأمل في ذواتنا الفردية والجماعية المسألة التالية: في اللحظة التي يذهب فيها الديكتاتور، من أمثال معمر القذافي وصادق حسين وعلى عبد الله صالح.. إلخ، لا نجد في عمق حياة مجتمعاتنا، إلا ما نراه يحدث اليوم من عنف واقتتال ودمار وخراب في العراق واليمن وليبيا وسوريا، ولا تخرج ظواهر حضارية من أحشاء هذه المجتمعات وقاعها أفضل من داعش وحالش والزرقاوي والبغدادي، أو ظواهر أفضل من خطابات النصر والجولاني، أو أفضل من ميليشيات الحشود والأحزاب الإلهية الطائفية الصافية"⁽¹⁶⁾.

إن هذه التطورات الخطيرة في أوضاعنا العربية جعلت المطلب ذا الأولوية البارزة هو تجاوز تلك "الأحادية" في المعاني وذلك الالتباس في المهمات والأدوار، فأضحى من الضروري البحث عن مداخل فكرية جديدة "غير مسبوقة"، نحو استكشاف إمكانات الحد من الآثار السلبية والقاتلة للاستقطاب السياسي والأيدولوجي الذي يجعل المثقفين مجرد حبات في رحي الدولة العميقة أو الآلة القبلية والطائفية، وكذا نحو تجاوز جميع الأوهام والأبعاد الزائفة التي اقترنت، في سياقنا الثقافي العربي، باستعمال مفهوم المثقف، وكانت من معوقات اضطلاع المثقفين بالدور النقدي الفاعل والمؤثر في سياق تفاعلات المرحلة الانتقالية. ونذكر هنا ثلاثة أبعاد: أما البعد الأول، فهو يتجلى في الربط بين ما يدعى مثقفاً، وبعد رسولي يفترض أن هذا المثقف حامل لروحاً رسالة أخلاقية سامية تروم إصلاح المجتمع والالتزام بالحقيقة. وأما البعد الثاني، ففي مجانسة "المثقفين" جميعاً، حيث المثقف هو المثقف، بمعزل عن تعيينه السياسي والأيدولوجي، كما لو كان جوهراً غير قابل للانقسام. بينما البعد الثالث، فقائم في "التذهين المحض"، الذي يعتبر أن ثقافة المثقف المفترض تأتي من خياره الذاتي أو من قراءاته ورسالته⁽¹⁷⁾.

من المهم في هذا السياق أن نتأمل تجارب مثقفين كبار برهنوا بصدق على قدرتهم الفائقة على تجاوز "الأبعاد الزائفة"، مثل إلياس مرقص وياسين الحافظ اللذين منحا مفهوم المثقف حيوية وتنوعاً واستمرارية، وذلك عبر تضامنها وحرصهما على الحضور الفعال والمؤثر في الحياة الثقافية والسياسية والنضالية العربية، فـ "في حلب بلور ياسين وإلياس رؤية لما ينبغي أن يفعله الحزب (الشيوعي) في ضوء قرارات المؤتمر العشرين، وتضمنت المطالبة بدمقرطة الحزب، ووضع برنامج جديد يكون بدلاً من برنامج 1948، واتخاذ موقف أكثر تحديداً وإيجابية من الوحدة العربية وموقف واضح وغير

⁽¹⁶⁾ خالد سلامة، "حوار قناة DW مع صادق جلال العظم"، 2015/08/28، شوهد في 2017/06/29.

⁽¹⁷⁾ دراج، "مداخلة في حلقة نقاشية: المثقفون العرب والربيع العربي".

أدوار المثقفين في السياقات الثورية والانتقالية العربية
تقييم ومراجعة

استفزازي من القضية الفلسطينية، ومن الاستقلالية الفكرية والأيدولوجية عن السوفيات⁽¹⁸⁾. كما أن ياسين الحافظ عبر عن "قدرته على اختبار الأفكار والمفاهيم والقيم في الواقع، ومراجعتها عليه، وذلك سر تطوره الفكري وعقلانيته. لقد كان في ذهنه ملمح ديكارتي في قدرته على مغالبة نفسه، "لا مغالبة الحظ"، وتغيير أفكاره وتصوراتهِ مرة تلو مرة، في مقاربة الواقع ببعديه الزماني والمكاني، أو التاريخي والعالمي، بدلاً من تبني تصور ثابت لـ "واقع" يحجب الواقع الفعلي. وقد تجلّى ذلك الملمح أيضاً في شجاعته المتمثلة بمخالفة الآراء والتصورات الشائعة؛ لأن "موافقة الكثرة ليست دليلاً ذا شأن على الحقائق التي يتعسر كشفها"⁽¹⁹⁾.

ج. تصنيف المثقفين: أي معيار؟

باستحضار "ما فاضت به طنجرة مجتمعاتنا العربية من العفش المتخلف والمكبوت تاريخياً"، بحسب تعبير صادق جلال العظم، فإن تلك الأبعاد الزائفة لم تكن هي الإرث الثقافي الوحيد ورثته الثورات العربية من مرحلة الاستبداد المقيت، بل ورثت نقداً مفصلاً لوضع المثقفين وارتباطاتهم وأدوارهم، وفق جملة من المعايير التي لم يحصل عليها الإجماع، ولا يمكن أن يحصل. وهو نقد لا يمكن إهماله، إذا ما تطلّعنا إلى تفعيل الدور النقدي المطلوب من المثقفين، خاصةً في التحولات التاريخية الكبرى. وتنوعت تلك المعايير بين موضوعية المعرفة ونوعية العلاقة مع السلطة والعقلانية، وتضمن الجدل والتناظر إجراء التفاضل بين معيار وآخر. هكذا، ذهب أحد الباحثين⁽²⁰⁾ إلى أن مفهوم "موضوعية المعرفة" يساهم في الفصل بين مثقف وآخر، بمعزل عن معيار الموقف من السلطة الذي هو المرجع الأساس في تحديد مفهوم "المثقف". بناء عليه، يقع التمييز بين المثقف بالمعنى النظري الذي يستأنف الخطاب النهضوي ويرهنه، ويتخذ من السلطة السياسية مرجعاً أساسياً لقراءة الظواهر الاجتماعية جميعها، وبين المثقف السلطوي الذي يعيد كتابة إنتاج الخطاب السلطوي في التاريخ والثقافة والسياسات الداخلية والخارجية⁽²¹⁾.

ولتصنيف المثقفين العرب في مستوى فاعليتهم الفكرية وتقويماً لمضامينها، قدم عبد الإله بلقزيز مدخلاً إجرائياً⁽²²⁾، خلص فيه إلى نوعين من المثقفين: أولهما، المثقف العقائدي الذي يستند وعيه بالأشياء إلى نزعة إيمانية حادة تدفعه -

(18) جاد الكريم الجباعي، "ياسين الحافظ معاصراً: سيرة ذاتية فكرية سياسية"، سلسلة دراسات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (كانون الأول/ ديسمبر 2014)، ص 13.

(19) الجباعي، "ياسين الحافظ معاصراً"، ص 4.

(20) دراج، "مداخلة في حلقة نقاشية: المثقفون العرب والربيع العربي".

(21) دراج، "مداخلة في حلقة نقاشية: المثقفون العرب والربيع العربي".

(22) عبد الإله بلقزيز، نهاية الداعية: الممكن والممتنع في أدوار المثقفين (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2010)، ص 157.

في المطاف الأخير- إلى بناء يقينيات، وإلى الاستمساك والاعتصام بها، بوصفها إدراكات صحيحة للعالم والذات (23). ومثال هذا النوع الأول المثقف القومي والإسلامي والماركسي والليبرالي. ثانيهما المثقف النقدي، وهو المثقف النزاع إلى الشك في المنطلقات والبداهات التي تعرض نفسها أمام وعيه، وهو المثقف الذي تدفعه نزعة الشك -سواء كان شكاً مذهبياً أم شكاً منهجياً- إلى التزام الحذر والتحوط في بناء أحكام نهائية عن الأشياء، أو في التعاطي مع الأفكار والحقائق الجاهزة (24)، ومثال هذا النوع الثاني المثقف الأكاديمي والليبرالي. وقریباً من المثقف النقدي وفي سياق التنبيه، تحدث علي حرب عن المثقف العقلاني والتنويري والتحرري الذي يقيم علاقة نقدية مع ذاته وفكره، على نحو يتيح له أن يتحول عن ما هو عليه، بإغناء مفهوماته عن الحرية والعقلانية والاستنارة. لذا، فإن الذي يصنف نفسه في ملكوت العقل والحرية، لكي يطرد سواه إلى خارج هذا الملكوت، لا يحصد سوى الخرافة والظلام والاستبداد، على ما آلت إليه التجارب لدى الدعاة في العالم العربي بنوع خاص (25).

إن الاستعمال العمومي الواسع للعقل وإمكاناته يذكرنا بمواقف ميشال فوكو الذي وإن كان يوافق على المطلب الكانطي في الاهتمام بالراهن والدعوة إلى استخدام "العقل الخاص"، استعمالاً عمومياً وفي كل الميادين حتى نصل إلى الاستقلالية والنضج، فإنه لا يوافق على الحلول التي يقترحها كانط والمتمثلة في رعاية الدولة للعقل، فترعاه وتؤمن تقدمه؛ لأن هذا التآزر بين العقل والدولة -الذي تم فعلاً- سيجعل الجانب التنظيمي والأداتي للعقل يطغى على جانبه النقدي، فينساق إلى القسمة والتقويم والضبط، في نظام تأديبي متعدد الشبكات. إنه يحدد الخارج لينظم الداخل (26). وقد اختار عزمي بشارة، في سياق اعتماد مصطلح "المثقف العمومي"، أن يضيف إلى معيار العقلانية معايير أخرى، وأبرزها طبيعة الإنتاج الفكري والموقف الأخلاقي، فمن المفترض أن تقتصر صفة المثقف على من ينتج، إنتاجاً فكرياً كونياً وأصيلاً فعلاً، ويسهم في مناقشة الشأن العام بأدوات عقلانية، ومن منطلق المواقف الأخلاقية. المثقف العمومي هو ذلك القادر على الجمع بين الثقافة الواسعة (معارفه الشاملة والعابرة للتخصصات) والفكر العقلاني واتخاذ الموقف (27)، على أن إثبات المثقفين جدارتهم في ميدان الإنتاج المعرفي شرط يؤهلهم في نظر بلقزيز- لاستحقاق دور الدفاع عن القيم، وعن الأمة والوطن (28).

ولنتذكر هنا نموذج المثقف، كما جسده ياسين الحافظ وتصوره للعقلانية: "إن العقلانية، في ترسيمة الحافظ النظرية، مفهوم مركزي يحمل دلالات مختلفة ولكنها متضاربة في سياقات مختلفة. فهي تعني، على الصعيد المعرفي، تحرر العقل

(23) بلقزيز، نهاية الداعية، ص 158.

(24) بلقزيز، نهاية الداعية، ص 159.

(25) حرب، أوهام النخبة، ص 13.

(26) عبد العزيز العبادي، ميشال فوكو: المعرفة والسلطة (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1994). ص 11.

(27) بشارة، "عن المثقف والثورة"، ص 131.

(28) بلقزيز، نهاية الداعية، ص 157.

أدوار المثقفين في السياقات الثورية والانتقالية العربية
تقييم ومراجعة

من الخرافات والأوهام والغيبيات والأحكام المسبقة، فتستدعي العلمانية، والعقل حكماً من الناحية العملية. أما معايير الحكم، فهي الجدوى والإنجاز والمنفعة، أو المصلحة والنجاح. وتعني العقلانية، من الناحيتين الثقافية والأيدولوجية، نقداً للاتجاهات الماضوية والسلفية والأصولية والتلفيقية، واندماجاً في الصيرورة التاريخية للإنسانية المعاصرة، ومشاركة إيجابية في تدبير المصير الإنساني⁽²⁹⁾. ومهما يمكن أن يقال عن أهمية "التصنيف الدقيق والموضوعي" للمثقفين، وعن إمكانية صياغته النظرية وحدود تطبيقه في تحليل الأدوار، فإن استمرار الجدل والاختلاف بشأن المعايير ينطوي على ثلاثة عناصر، على الأقل، وجب الحذر منها:

- أولها، الترسيم النظري للاستقطاب والتفتيت، ومعناه انتقال الاستقطاب المذكور أعلاه من مستوى "الواقع" إلى مستوى النظر.
- ثانيها، الطابع التجزيئي في المقاربة أو الرؤية الفكرية، ومعناه استناد التصنيف إلى معيار واحد أو زاوية نظر واحدة.
- ثالثها، عجز النخب الفكرية عن الانتقال من "فهم" واقع المثقفين إلى بناء استراتيجية جماعية مضبوطة تسمح بتطبيق الخلاف وتوسيع دائرة الاتفاق بين المكونات السياسية والثقافية، على اعتبار أن جوهر المأزق الحضاري العربي - لدى السيد ياسين- لا يكمن أساساً في الفجوة المعرفية التي تفصلنا عن الدول المتقدمة كلها، بقدر ما يرد إلى غياب الرؤية الاستراتيجية، وهي الصورة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية لمجتمع ما في الأعوام العشرين القادمة⁽³⁰⁾.

2. في الأبعاد الثقافية للثورات

أسهمت ثورات الربيع العربي في بلدان عربية، مثل تونس ومصر وسوريا وليبيا، في إلقاء الضوء الكاشف على جبل الجليد، بل على أجزائه تحت الأرض، ومنها المفارقات الكثيرة المؤلمة والكامنة في المقارنة بين اندفاع الشرائح الشابة المتعلمة نحو شوارع الثورة وحيويتها في الاحتجاج على الاستبداد والفساد، وبين ذهول بعض المثقفين وعجزهم عن استيعاب المفاجأة. وهو ما أبرز إلى السطح عناوين الضعف والتهميش والتآكل التي صارت ملازمة مصطلح "مثقف" وحقل "الثقافة". ولم تكن أهمية الثورات والاحتجاجات الشعبية متجلية في كشف تلك العناوين المعروفة من قبل، بل في وضعها موضع مساءلة حقيقية تفتح الطريق نحو أفق استثمار الإمكانات والخبرات والمواقف المتاحة في منعطف تاريخي نادر.

(29) الجباعي، "ياسين الحافظ معاصراً"، ص 26.

(30) سليمان عبد المنعم وآخرون، إلى أين يذهب العرب: رؤية 30 مفكراً في مستقبل الثورات العربية (بيروت: مؤسسة الفكر العربي، 2012)، ص 326.

أ. ليس صحيحًا أن الثورات العربية قامت من دون مثقفين

شكلت تلك الثورات -بحسب بعض الباحثين- منعطفًا تاريخيًا هائلًا ومماثلًا لمنعطف عام 1967، فالمنعطفان أنتجا في آن معًا حركة نقد ذاتي وتفكير بالذات وبالأحداث، وبين عامي 1967 و2011 أعطى المفكرون النقاد العرب تشخيصًا للأزمة والشقاء، ففي عام 1967 تشخيص الهزيمة وتغييب الشعب، وعام 2011 يعود الشعب ليأخذ الحيز العام⁽³¹⁾. ولم تكن ثورات الربيع العربي سوى منعطفًا تاريخيًا جديدًا ومغايرًا، إذ بددت وقائع الثورتين التونسية والمصرية وتناجيهما في البلدين، وفي مجموع الوطن العربي، جملة واسعة من اليقينيّات والفرضيات في الوعي السياسي العربي، سواء لدى النخب الثقافية والسياسية المرتبطة بأنظمة الحكم، أم المرتبطة منها بالمعارضات، بمقدار ما كشفت عن حدوده الاستكشافية المتواضعة في رؤية ما تحت سطح الواقع المرئي، من قوى وعلاقات وإمكانات مضمرة لا تتبين إلا للتحليل الثاقب الرصين⁽³²⁾.

وكان من جملة المناقشة، التي أثارها إفرازات الثورة في بلدان الربيع العربي، أن تجدد البحث في "معقولة" عجز المثقف عن التوقع والاستشراف، فاختلفت وجهات النظر بين القبول والرفض وبين الاعتذار والتبرير، بالنظر إلى المفاجآت التي ظل يختزنها الواقع الموضوعي. هكذا، ذهب بعض الباحثين إلى أنه "ليس يضيرنا في شيء أننا لم نتوقع حصول ثورة في تونس ومصر، وليس العجز عن ذلك مما يقدح في عقل النخب المثقفة والسياسية العربية، ذلك أن القدرة على الاستشراف والتوقع -وإن ارتفع معدلها بتدخل عوامل القياس العلمي- لا تطابق دائمًا احتمالات الواقع الموضوعي ومفاجآته غير القابلة، دائمًا، للقياس والتكميم"⁽³³⁾. ووفق هذه الرؤية، جرى تأكيد أن حالة الذهول والمفاجأة والعجز الفادح في التوقع كانت مساحة مشتركة بين النظم الحاكمة وأجهزتها الأمنية والاستخبارية من جهة، والأحزاب والنخب ومراكز الدراسات الأكاديمية من جهة أخرى. "لكن اللبيب يدرك حجم الفارق بين عجز المجتمع وعجز السلطة في توقع الأحداث، فبينما تملك السلطة المعلومات ومصادر المعلومات، ويفرض عليها موقعها السياسي تحري الدقة في كل شأن يتصل بالسياسة والشأن العام، لا يوجد في حوزة المجتمع المدني ومؤسساته ومثقفيه غير النزر اليسير من المعلومات، والكثير الكثير من الفرضيات التي قد تصدّق أو لا تصدّق"⁽³⁴⁾.

ولأنه من غير الممكن -بحسب عزمي بشارة- توقع الثورات الشعبية العفوية بحكم تعريفها، فإن الباحث لم ييخس المثقفين العرب جهدهم، إذ إن عددًا منهم شخص حالة الانسداد، كما شخص سؤال المرحلة المقبلة على أنه سؤال طبيعة الأنظمة، وأنه لا بد من طرح مسألة نظام الحكم، ويفضل بالإصلاح، وإن استحال الإصلاح فبالثورة. على أن

(31) إليزابيث سوزان كساب، "المثقفون العرب والربيع العربي: تحليل أداء"، المستقبل العربي، عدد 415 (أيلول/سبتمبر 2013)، ص 123.

(32) عبد الإله بلقزيز، ثورات وخيبات: في التغيير الذي لم يكتمل (بيروت: منتدى المعارف، 2012)، ص 116.

(33) بلقزيز، ثورات وخيبات، ص 64.

(34) بلقزيز، ثورات وخيبات، ص 65.

أدوار المثقفين في السياقات الثورية والانتقالية العربية
تقييم ومراجعة

موقف بشارة قائم على الانتباه إلى كون نزعة تقزيم دور المثقفين العرب قبل الثورات هي نزعة مغرضة وذات أهداف سياسية شعبية تخدم حركات سياسية فاجأتها الثورات، ولكنها سارعت إلى الانضمام إليها وحصد نتائجها، مقزومة دور المثقفين الذين انتقدوا الأوضاع السابقة، ويمكنهم أن ينتقدوا هذه الحركات أيضًا⁽³⁵⁾. ورفضًا لتلك النزعة المغرضة أيضًا، أكد بشارة أنه "ليس صحيحًا أن الثورات العربية قامت من دون مثقفين. ولكن مشكلة المثقف الثوري أن لديه صورة مسبقة عن كيف يجب أن تبدو الثورة"⁽³⁶⁾. إن إسهام المثقفين في ثورات الربيع العربي لم يعد خافيًا، إن على مستوى شعاراتها ومبادئها⁽³⁷⁾ أو على مستوى المشاركة الميدانية إلى جانب شباب الثورة. لكن يبدو أن عمق المشكلات الأمنية والاجتماعية والسياسية والثقافية التي برزت من رحم الثورات نفسها لم تزد وضع المثقفين إلا ارتباكًا واضطرابًا، ولم تتغير مظاهر أزمته الثقافية.

ب. المثقفون والثورة: استكشاف أولي لجذور الأزمة

بالرجوع إلى مرحلة ما قبل الثورات، من الممكن الإشارة السريعة إلى علامتين فارقتين على تضخم تلك الأزمة الثقافية؛ أولاهما، أن الثقافة العربية باتت ساحة مفتوحة لحرب أهلية فكرية طاحنة بين تيارات تسربت بأنواع العناد القتالي الأيديولوجي كلها، على نحو أهدرت فيه قيم الحوار والتسامح والإصغاء. أما ثانيهما، فهو تنامي حالة عامة من القلق في أوساط المثقفين، من جراء الشعور بعجز منظوماتهم عن تقديم إجابات مقنعة على المسائل التي يطرحها تطور المجتمع والثقافة⁽³⁸⁾. على أن طائفة من العوائق والتحديات واجهت المثقفين في المجتمعات العربية قبل فترة الحراك الشعبي: أولها، سيطرة أجهزة الدولة على عملية الإرسال والاستقبال الثقافي. ثانيها، انهيار الأحزاب السياسية التي شكلت، في فترات سابقة، أداة وصل بين المثقفين والمجتمع. أما ثالثها، فهو غياب الحوار المجتمعي الذي يسمح بقاء فئات اجتماعية مختلفة⁽³⁹⁾.

قبل زمن الحراك الشعبي، بسطت السلطة السياسية سيطرتها على المجال العمومي، واستعانت بـ "مثقفين" لتحقيق الهيمنة الأيديولوجية الكاملة على وعي الجمهور وتطلعات الشعب، واستفادت من بروز فاعلين جدد في مجالات الإعلام والاتصال، ممن شكلوا أداة جذب مؤثرة في مضمار صناعة الوعي الزائف، ومنافسة الدور التقليدي الذي اعتاد المثقفون الاضطلاع به، فانقلب اطمئنانهم (أي المثقفين) إلى ذلك الدور شكًا وريبة، "غير أن الذي لا مرأى فيه أن ذلك الشك

(35) بشارة، "عن المثقف والثورة"، ص 140.

(36) بشارة، "عن المثقف والثورة"، ص 139.

(37) لا يمكن إنكار جهود المثقفين، عبر عقود، في بلورة مبادئ الحرية والكرامة والمساواة والعدالة وترسيخها في الوعي الجمعي للشعوب العربية.

(38) بلقزيز، نهاية الداعية، ص 114.

(39) دراج، "مداخلة في حلقة نقاشية: المثقفون العرب والربيع العربي".

(في اطمئنانهم إلى دورهم التقليدي) ينهل من تضافر فعل حقيقتين متلازمتين تضعان مكانة المثقف التقليدية في ميزان المراجعة: أولاهما التداعي الذي أصاب مركزه في المراتبية الاجتماعية وسلم القيم. ثانيهما، تداعي قيمة بضاعته أمام منتجين جد⁽⁴⁰⁾. وكان ذلك التداعي حافزاً مستمراً لمواصلة نقد المثقف ودوره وأوهامه التي أصابت فاعليته بالشلل والجمود.

هكذا، وجدنا في صفوف المثقفين أنفسهم من جند قدراته الفكرية لكشف تلك الأوهام التي تستوطن الذهن وتعرقل عمل الفكر ونشاط الفهم، وهي: الوهم الثقافي الذي يرتبط بمفهوم النخبة، والوهم الأيديولوجي الذي يرتبط بمفهوم الحرية، والوهم الإناسي الذي يرتبط بمفهوم الهوية، والوهم الماورائي الذي يرتبط بمفهوم المطابقة، والوهم الحدائي الذي يرتبط بمفهوم التنوير⁽⁴¹⁾. ووجدنا في صفوف المثقفين من أعاد "التأكيد على أن ظرفية الأزمة هذه هي أمثل مناسبة لإعادة وعي المثقفين لدورهم كفتة. والقلق المستبد بهم اليوم ليس لحظة ضائعة في سيرتهم الذاتية، بل هو الطاقة التي يحتاجونها لكي ينجزوا التمرين النقدي الضروري لعملهم. على أن الأهم في الموضوع كله، هو أن يتقنوا طرح الأسئلة الحقيقية على أنفسهم، وممارسة الاعتراف بأخطائهم، والقطع مع أوهامهم، توجساً إلى بناء دور جديد"⁽⁴²⁾.

لنتذكر هنا "التمرين النقدي" والتجربة المتميزة للمثقف القادر على تجديد تفاعله مع الأزمات والهزائم. إنها تجربة صادق جلال العظم كما يعرضها الكاتب الأردني خيرى منصور، قائلاً: "منذ بواكيره، تخطى صادق جلال العظم السقف الأكاديمي وأسوار الجامعة، ليكون طرفاً في عدة معادلات منها السياسية والاجتماعية والأيديولوجية، لهذا لم تكن أطروحته داجنة إلى الحد الذي يضمن له البقاء في مأمن من المساءلات، وربما كانت كتابه النقد الذاتي بعد الهزيمة، خروجاً عن السرب، فلم يصفق للهزيمة، بوصفها لم تحقق هدفها، كما قال الإعلام الذي احترف التزوير والتبرير، ولم يذرف الدموع على أطلال ما قبل حزيران/يونيو؛ لأن ما قبل الهزيمة كان حاضنة نموذجية لإفرازها. وقد سمى صادق العظم الأشياء بأسمائها، فالهزيمة هزيمة ولا شيء آخر. أما النكسة أو مرادفاتهما، من الصفات المستعارة من معجم المرضى، فلم تكن بالنسبة إليه نافذة للهروب"⁽⁴³⁾.

ج. التصورات الخاطي والاستغلال الثقافي للثورات

الأمر اللافت أن انفجار الثورات العربية في مطلع سنة 2011 لم يمه أزمة المثقفين وحيرتهم واهتزاز دورهم التقليدي، بل أضاف إليها مجموعة جديدة من القضايا والإشكالات الاجتماعية والأمنية والسياسية، ووضع بين أيديهم تحديات

(40) بلقزيز، نهاية الداعية، ص 117.

(41) حرب، أوهام النخبة، ص 27.

(42) بلقزيز، نهاية الداعية، ص 119.

(43) خيرى منصور، "أطروحات مضادة عن صادق جلال العظم"، القدس العربي، 2016/12/3.

أدوار المثقفين في السياقات الثورية والانتقالية العربية
تقييم ومراجعة

حضارية كبرى، فكان أن ازداد حضور البعد الثقافي في السياق الثوري الجديد، وما تولد عنه من إفرازات ونتائج خطيرة. وأضحى السياق الثوري فرصة سانحة لتجديد النظر في عدد من الأسئلة والمشكلات المرتبطة بالوظائف والأدوار العاجلة إزاء تحديات تدبير مخاض التحولات التاريخية المرتقبة، وتجديد بناء المفاهيم والتصورات "الصحيحة"، وفق الأفق التحرري الذي صاغته شعارات ومبادئ الثورة. وفي معترك المواجهة والتصحيح، ألفينا طائفة من التصورات الخاطئة التي روج لها بعض المثقفين إبان اندلاع الثورات، بل حتى في تضاعيف التفاعلات السياسية والاجتماعية والأمنية التي ميزت "المرحلة الانتقالية".

وكان من جملة التصورات الخاطئة القول بالمقاربة السببية في مضمار فهم حدث الثورة، ذلك أن سقوط النظام السياسي واقتحام المجتمع التونسي مرحلة الانتقال الديمقراطي لم تكن ناجمة عن جملة الأسباب الموضوعية التي قد تكون أدت إلى ميلاد الثورة، لهذا تظل المقاربة السببية التي تحتفظ ضمنياً بحتمية ما قاصرة عن فهم ما حدث (44). كما كان من جملة تلك التصورات الخاطئة تصور الثورة ذاتها بأنها صراع بين الأختيار والأشعار؛ لأن "من يصنف طرفيها بهذا الشكل يرتكب أخطاء عدة قد تتحول إلى خطايا، فهو يحمل المظلومين أكثر من طاقتهم، ولا يصبح قادراً على فهم التجاوزات والأعمال المشينة، ولا حتى الجرائم التي ترتكب خلال الثورات، وهذا خطأ. كما أنه لا يصبح متجرباً على نقدها وإدانتها حين يشخصها، وهذه خطيئة للمثقف العمومي" (45). ولا يستطيع المثقف تجاوز ذلك الخطأ، إذا لم يميز بين نوعين أو مفاهيم للثورة؛ الثورة البناءة والثورة الهدامة. الثورة البناءة تتوافق أكثر أو أقل والتغيرات التي يمكننا أن ننظر إليها باستحسان: الحكومة النيابية، والمساواة الاجتماعية، والحريات الشخصية والفكرية، في حين إن الثورة الهدامة يمكن أن تكون مسؤولة عن جميع المفاسد: الإرهاب والحروب والدكتاتورية والطغيان (46).

إلى جانب ذلك الخطأ -الذي تحول فعلاً إلى خطيئة- برزت أوجه للاستغلال الثقافي للثورات العربية المفاجئة للنخب الثقافية والسياسية، وكانت موضع نقد لاذع لدى بعض المثقفين والأكاديميين الذين أكدوا وجود أشكال معينة من الاستغلال الثقافي لهذه الانتفاضات، بدلاً من الانخراط فيها وتصويب مسارها، والتدقيق في شعاراتها والدخول في معركة الخروج من هذا الاستبداد السلطوي. الناتج هو محورية البعد الثقافي في حدث الثورة وما نجم عنه من تحديات وإشكالات سياسية ودستورية وأمنية. ولقد أبرز كمال عبد اللطيف أن مختلف الصور التي اتخذتها المعارك الدستورية كشفت حدة

(44) مهدي مبروك: "ثورة الكرامة والحرية: قراءة أولية في الخلفيات الاجتماعية والثقافية للثورة التونسية"، ضمن: مجموعة مؤلفين، ثورة تونس، الأسباب والسياقات والتحديات (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، 179.

(45) بشارة، "عن المثقف والثورة"، ص 141.

(46) Aron Raymond, *The Opium of the Intellectuals*, Terence Kilmartin (trans), (New York: The Norton Library, 1962), p. 7.

المعارك السياسية المطروحة وارتباطها بالبعد الثقافي، كما أظهرت هشاشة مشهدها الثقافي وعسر تمثل النخب أوليات الأفق الحدائي ومقوماته النظرية والتاريخية⁽⁴⁷⁾.

ولعل الانخراط "الفعال والمبدئي" في مخاض المرحلة الانتقالية التالية للثورات كان سيسهل مهمة المثقفين في المعالجة التشاركية والجماعية، لأعراض الإقصاء والتهميش والتفتيت التي ظلت حاضرة في الحياة العامة، وهي أعراض مرض ثقافي مزمن⁽⁴⁸⁾. لقد حامت شكوك حول وجود ذلك "الانخراط الفعال والمبدئي" لدى المثقفين في بلدان الربيع العربي، وبالتحديد حول إمكان الاتفاق على معايير وشروط واضحة ضابطة لتلك المشاركة المبدئية (أو الدور النقدي) في تدبير التحديات الخطرة للمرحلة الانتقالية. هذا ما يلزمنا بالتوجه إلى دراسة تعريف المثقف ومهمته ودوره إزاء قضايا المجتمع والتاريخ والسلطة والدولة.

المبحث الثاني: في ضرورة استلهام الفكر النقدي للمثقفين "الكبار"

لا يمكن بأي حال من الأحوال القبول بوجود قطيعة بين الإرث الثقافي والفكري والسياسي الممتد منذ عصر النهضة وبين انطلاق ثورات الربيع العربي، فالصلة وطيدة بين تطلعات المفكرين والمثقفين والمصلحين وتصوراتهم بشأن العدالة والحرية والكرامة والمواطنة والديمقراطية والحداثة وبين شعارات الثوار ومطالبهم، في تونس وسوريا ومصر واليمن وليبيا. بناء على هذا المعطى الثابت، فإن ترشيد مسار الثورات وما أعقبها من اتجاهات تدبير المراحل الانتقالية، يتوقف أساساً على استلهام الفكر النقدي لعدد من المثقفين الذين بسطوا، نظرًا وتطبيقًا، مثلاً ونموذجاً جيداً لدعم المواقف التحررية والحداثيّة في مراحل وأزمات متعددة للأمة العربية.

نحن معنيون باستلهام تجارب المثقفين "الحقيقيين" أو المدافعين عن الحقيقة والإنسان، لا المصلحة والمنفعة في رمال الاستبداد. ولننظر في السيرة الفكرية والعملية لكل من ياسين الحافظ وإلياس مرقص وصادق جلال العظم وحسين العودات وبوعلي ياسين وجودت سعيد وميشيل كيلو وحازم نهار وجورج طرابيشي وعزمي بشارة وكمال عبد اللطيف وغيرهم، ممن جعلوا فكرهم النقدي وقوداً داعماً لحركات الاحتجاج والمطالبة في شوارع الثورة ومنعطفاتها الحاسمة.

(47) كمال عبد اللطيف، "ما بعد الثورات العربية: زمن المراجعات الكبرى"، ضمن: المؤتمر السنوي الثالث للعلوم الإنسانية والاجتماعية (تونس: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، مارس 2014)، ص 19.

(48) أشار مهدي مبروك إلى جملة من المحاذير، ومنها تصدع الوعي الاحتجاجي وانزياحه إلى أيديولوجيا جهوية وعشائرية، والخشية من إنتاج الإقصاء السياسي، والاتجاه باسم الشرعية الثورية إلى إعادة إنتاج منظومات شمولية باسم أيديولوجيا الخلاص. انظر: مبروك، "ثورة الكرامة والحرية"، ص 178-179.

1. صادق جلال العظم: مفكر الممكن

بهذه الجملة نعى أحمد برقاي، المفكر الفلسطيني وأستاذ الفلسفة بجامعة دمشق، صادق جلال العظم الذي رحل بعد عمر حافل بالعطاء الفلسفي والسياسي الإبداعي: "صادق مفكر الممكن بامتياز، ولهذا ظلت عيناه نحو المستقبل، وظلت روحه مفعمة بالأمل. لهذا اختار عين الناقد لما هو كائن، نقد الواقع ونقد الوعي، منحازاً دون تردد إلى الحقيقة، كما يراها وبارتباط بمصير الكائن، فحق القول إنه مفكر الاختلاف مع الواقع ومع الوعي الذي لا يراه خارج الـ"مايجب أن يكون"⁽⁴⁹⁾.

من أهم مؤلفات صادق جلال العظم: (دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، 1966)، (النقد الذاتي بعد الهزيمة، 1968)، (نقد الفكر الديني، 1969)، (دراسات يسارية حول القضية الفلسطينية، 1970)، (دراسة نقدية لفكر المقاومة الفلسطينية، 1973)، (الصهيونية والصراع الطبقي، 1975)، (سياسة كارتر ومنظرو الحقبة السعودية، 1977)، (زيارة السادات ويؤس السلام العادل، 1978)، (الاستشراق والاستشراق معكوساً، 1981)، (الحب والحب العذري، 1981)، (دفاعاً عن المادية والتاريخ، 1990)، (سلمان رشدي وحقيقة الأدب، 1994)، (ما بعد ذهنية التحريم، 1997)، (الإسلام والنزعة الإنسانية العلمانية، 2007). وقد قضى العظم حياته متنقلاً من جبهة فكرية إلى أخرى، وخاض معارك نقدية مختلفة بسبب كتاباته. ومنذ بواكير اشتغالاته الفكرية، رأيناه منصّباً على نقد الجانب العقلاني من الفكر الديني الإسلامي، متحاشياً الدخول في مشروع تفكيك الأبنية اللاواعية واللاعقلانية في هذا الفكر الذي يعاد إنتاجه في البلدان العربية بلا وعي، في السياسة والممارسات الاجتماعية والمنتجة للمعنى. وكان سلاحه الأمضى في معاركه النقدية كلها جرأته العالية المقتمدة على تحليل الواقع، وقراءة الظواهر السلبية في واقعنا قراءة نقدية كاشفة، مساوياً بين النقد والمعرفة الموضوعية المبنية على أساس علمي⁽⁵⁰⁾.

يرى الباحث السوسيولوجي التونسي شكري الصيفي "أن أفكار العظم عرفت عدة مراحل بدأت ما بعد النكسة، بحثاً عن أسباب الهزيمة، وركز على ذلك في مؤلفيه (النقد الذاتي بعد الهزيمة) و (نقد العقل الديني)، وتمحور بحثه على ما أطلق عليه "نزع القداسة عن نقد الدين"، وصنف أيديولوجيا الإسلام السياسي على أنها لا تمثل كل الإسلام، ولا تمتلك سلطة تأويل النص الديني. من هذا المنطلق، قسم العظم هذا التيار إلى ثلاثة نماذج: الأول، أطلق عليه نمط "الإسلام الرسمي الراديكالي"، وعده مناهضاً للحريات ومائعاً للتعددية الدينية والأنساق الثقافية والفكرية المغايرة له. الثاني، أطلق عليه "الإسلام التفجيري الانتحاري"، وهذا النمط يقوم على مبدأ الحاكمية ويؤمن بعقيدة التكفير والقتل بحجة حماية الدين، وقاد هذا النمط صراعات عنيفة في الداخل، وخاض حرباً مع الغرب انتهت بأحداث 11 سبتمبر/أيلول. النمط

(49) أحمد برقاي، "الرحيل النبيل"، القدس العربي، 2016/12/13.

(50) أوس داوود يعقوب، "قراءة تنويرية في إرث المفكر السوري الراحل صادق جلال العظم"، موقع مؤمنون بلا حدود: شوهذ في 2017/06/28.

الثالث، هو "إسلام البيزنس والسوق"، وهو إسلام الطبقة الوسطى البرجوازية المرتبطة بالبنوك الإسلامية وصيغ المراهبات التجارية، وهو نموذج يهتم بالبعد الاقتصادي⁽⁵¹⁾.

ومثلما نجد "نزع القداسة عن نقد الدين" في فكر صادق جلال العظم، نجد نقدًا صريحًا ولاذعًا لقوى اليسار العربي، وحرصًا أكيدًا على تحقيق نقلة فكرية وعملية: "يمكن أن نصنف اليسار العربي اليوم إلى ثلاث مجموعات: أولاً، البقية الباقية من الأحزاب الشيوعية العربية بعد انتهاء الحرب الباردة وزوال الاتحاد السوفياتي وبعد تحول الصين إلى دولة رأسمالية صاعدة. وليس لأي من هذه البقايا المشتتة والمنقسمة على نفسها أية برامج جدية معروفة اليوم أو مواقف متماسكة من التحولات العنيفة التي تمر بها المنطقة العربية. انطباعي هو أن الميل الغالب عند هذه المجموعات هو الشك والريبة والتحفظ إزاء الربيع العربي في أفضل الأحوال والعداء في أسوأها، والبقايا المتناثرة من الحزبين الشيوعيين السوري واللبناني هي خير مثال هنا. ثانيًا، الكتلة الأصغر من اليسار العربي حافظت على ولائها لطروحات الحرب الباردة واعتمدتها برنامجًا صالحًا للمرحلة الحالية. نزعت هذه الفئة باتجاه الالتحاق بقوى الجهاد الإسلامي العالمي والمحلي، مثل القاعدة وحزب الله والطالبان، ومؤخرًا داعش. ثالثًا، الكتلة الأكبر من اليسار العربي تراجعت عن الطروحات المميزة لمرحلة الحرب الباردة وأحزابها، وانسحبت إلى خط الدفاع الثاني في مواجهة الظلامية الدينية القروسطية الزاحفة، وذلك عبر تبني برنامج يستند إلى فاعلية المجتمع المدني وقيمه، وفي طليعتها قيمة المواطنة والدفاع عن شرعة حقوق الإنسان وحقوق المواطن والمواطنة والدفاع عن علمانية الدولة وعن الحريات العامة والشخصية وما شابه"⁽⁵²⁾.

تحتاج مسيرة شعوبنا في هذه المراحل الانتقالية والتاريخية الخطيرة إلى الإفادة من هذا الفكر النقدي في التعامل مع ظواهر وقضايا كثيرة في الثورات العربية، مثل العنف والتطرف والطائفية. هذه الأخيرة التي خصها صادق جلال العظم بموقف صريح مبني على تجارب التاريخ العربي المعاصر: "في الثورة السورية جناح ثأري يريد الانتقام من الطائفة العلوية ذاتها، وليس من العلوية السياسية ومؤسساتها المعروفة فقط. ومن أجل سورية المستقبل، يجب التأكيد دومًا أن المطلوب هو إطاحة العلوية السياسية وليست الطائفة العلوية، تمامًا كما حدث في لبنان، حيث تمت إطاحة المارونية السياسية وبقيت الطائفة المارونية سالمة سليمة تقوم بدورها الطبيعي في حياة المجتمع اللبناني، علمًا أن "المارونية السياسية" عاشت وهمًا شبيهًا بوهم "سورية الأسد" إلى الأبد، أي: المارونية السياسية هي لبنان إلى الأبد، ولبنان هو المارونية السياسية إلى الأبد"⁽⁵³⁾.

(51) "صادق جلال العظم: خاض معركة الاستبداد السياسي والديني ولم يهادن السائد، القدس العربي، 2016/12/13.

(52) سلامة، "حوار DW مع صادق جلال العظم".

(53) سلامة، "حوار DW مع صادق جلال العظم".

2. إلياس مرقص: الفلسفة والسياسة وترشيد الثورة

تقسم حياة إلياس مرقص الفكرية الثقافية إلى عهدين: الأول، يمتد من منتصف الخمسينيات، حيث بدأ بالتأليف والترجمة حتى منتصف السبعينيات وهو العهد الذي كتب فيه معظم مؤلفاته المعروفة، مثل (نقد الفكر المقاوم: عفوية النظرية في العمل الفدائي)، (الستالينية والمسألة القومية) بالاشتراك مع جمال الأتاسي وعبد الكريم زهور وياسين الحافظ، (نقد الفكر القومي عند ساطع الحصري). بالإضافة إلى ترجمات مهمة أيضًا. عهد ثان: يمتد من منتصف السبعينيات وحتى نهاية الثمانينات، وهو العهد الذي اتسم بالانكباب على الترجمة واستأثرت فيه الفلسفة على الحيز الأكبر من نشاطاته وجهوده، حيث ترجم ثلاثين كتابًا لماوتسي تونغ وهيغل وماركس ولينين وفورباخ وغارودي ولوكاش ورودنسون، كما نشر في مجلة (دراسات عربية) وأسهم فيها، وأنشأ (دار الحقيقة) وأصدر مجلة (الواقع) في بيروت، وأسهم في تأسيس مجلة (الوحدة) المغربية ذائعة الصيت، وشارك في عدد من الندوات الفكرية عربيًا وعالميًا، وترك عددًا من المخطوطات الفكرية التي لم تنشر، ومنها: (نقد المادية الجدلية والمادية التاريخية) وكتاب (المغايرة، الكون والتاريخ)⁽⁵⁴⁾.

نستطيع أن نستلهم من هذه الحياة الفكرية والعملية القدر الوافي من الأفكار النقدية الجريئة، ولننظر إلى رؤية إلياس مرقص للفلسفة وأثرها الكبير: "بالنسبة لي، الفلسفة شيئان: 1. طريقة فكر، فكر - طريق، أوله الكلمة والمفهوم، الكلمات والمفاهيم، وغايتها الواقع 2. تصور للإنسان وتاريخه ومصائره الآن. وهذا مفقود عندهم "الوجود"، عندهم "الطبيعة"، عندهم "الأمة"، عندهم "الجماهير" و"الثورة" و"الاستعمار". ليس عندهم الإنسان والفكر والحقيقة"⁽⁵⁵⁾. كان مفكرنا يرى أن الفلسفة هي نظرية المعرفة وتصور للإنسان وتاريخه ومصائره، نظرية المعرفة ستكون غالبًا عنده ضد الأيديولوجيا، فالأيديولوجيا الماركسية ليست، بوصفها كذلك، حاملة الحق، ولا الأيديولوجيا البورجوازية حاملة بالضرورة الباطل. عليه، فقد قال: "ليس ما ينقصنا هو الأيديولوجيا، بل المنطق والمعرفة والثقافة والأخلاق، أيديولوجية تحترم وتتمسك بالأساس المنطق والمعرفة والثقافة والأخلاق". أما تصوره للإنسان وتاريخه، فمرقص يرى أنه "من المحال والعبث والحماسة أن نخرج خارج تاريخ البشرية، خارج مصائر الإنسان اليوم، هذا التاريخ الكوني لا يخرج: إما أن نصير ذاتًا وفاعلاً وصانعاً له وفيه، وإما أن نكون وأن نعود كما كنا قبل قرن مادة وموضوعًا وسماذجًا لتاريخ ننخلع عنه وينخلع عنا"⁽⁵⁶⁾.

وفي اتجاه نقد الخطاب العربي المعاصر، يؤكد إلياس مرقص على إحدى ملاحظاته النقدية، وهي "تضخم نحن" على حساب الـ "أنا". قد تكون "نحن" ستارًا لـ (الأنا الأنانية). وقد يكون فقدان الـ "أنا أفكر"، الـ "أنا مع الفكر"، سبب فقدان وضياح وتبدد الـ "نحن". المجتمع مجتمع الاختلاف، وإلا فهو ليس المجتمع. لكن: والهوية؟ أنا قلت: مجتمع الاختلاف! الهوية في "مجتمع". أما المزودة فتضيع المجتمع والهوية"⁽⁵⁷⁾. إن الاختلاف الفكري دعامة قوية للمجتمع

(54) فارس سعد، "إلياس مرقص: المثقف الأول وعدو الاستبداد والسياسيين"، صحيفة العرب، 2017/05/25.

(55) إلياس مرقص، نقد العقلانية العربية (دمشق: دار الحصاد للنشر والتوزيع، 1997)، ص 16.

(56) سعد، "إلياس مرقص".

(57) مرقص، نقد العقلانية العربية، ص 13.

والهوية، وسبيل الإصلاح الشامل الذي هو أكبر وأعمق من الثورة: "لا ريب أن العرب يحتاجون إلى إصلاح أكبر من ثورة. شيء أعمق، أشمل، أعم من ثورة، وبعيد عن إحياء ثار، يثور، ثورًا وثورة. شيء روحي، فكري، اجتماعي-سياسي، شعبي عام، قومي. بعد تردد بين انقلاب وثورة، كترجمة للمقولة الأجنبية الحديثة، حزم الجيل السابق أمره مع "ثورة". لكل من المصطلحين مزاياه وعيوبه. الخطأ يبدأ حين لا ننقد الكلمات. حينئذ نقيم قاموسًا وثنيًا مشنويًا، نُصنم أو نُحنبل الألفاظ بحجة ضبطها، وننساق إلى حلول لفظية، كأننا نريد كلمة-وسادة لرأس كسول وفارغ"⁽⁵⁸⁾.

هكذا كان إلياس مرقص نموذجًا متجددًا يقاوم الكسل والفراغ، ويحث على الفكر والتفكير والنقد والاختلاف، وبها جميعًا يمكن تحسين الهوية، وإنقاذ المجتمع، وإنجاز الإصلاح الشامل. يرى إلياس مرقص أن أزمة قوى الثورة العربية لا يمكن الخروج منها إلا بتحقيق قطيعة منهجية مع التقليد وتحرير العقل من سابقاته وافتراساته الأيديولوجية و"العلمية". ربما من هنا كان إلياس مرقص يبتعد شيئًا فشيئًا عن السياسي لصالح مزيد من الفكري في كتاباته، هذا ما ظهر بالخصوص في سنوات حياته الأخيرة، وهو يمارس فكرته الأثرية على نفسه بضرورة تعميق الفكري على حساب السياسي، وهي المشكلة التاريخية التي يواجهها مثقفو العرب وسورية. إنهم سياسويون، فهذه البلاد العربية لن تنهض إذا لم تغلب الفكري والفلسفي على السياسي، ولن يكون هناك نهضة سياسية فعلية، من دون انطلاق السياسة من العقل وممارستها بمزيد من العقلانية، فلا ينفع الفصل بين الفلسفي والسياسي، "الفلسفي والسياسي أخوان، وكذلك المنطقي والاجتماعي"، بتعبير إلياس مرقص⁽⁵⁹⁾.

3. ياسين الحافظ: في اتجاه مستقبل ممكن

شارك ياسين الحافظ في حرب فلسطين 1948، وانتسب مبكرًا إلى حزب البعث العربي الاشتراكي، وكُلف بكتابة بعض المنطلقات النظرية له، ولكنه سرعان ما بدأ يكتشف الثغرات الكبيرة في أفكار البعث، فاندفع نحو الحركات الفكرية الديمقراطية التي نشأت بعد الحرب العالمية الثانية، وكان الفكر الماركسي ذو الملمح العربي الديمقراطي في مقدمتها⁽⁶⁰⁾. لقد سبح الحافظ عكس تيار العشائرية في بيئة دير الزور حيث نشأ، ثم عكس التيار في البيئة الحزبية الشبيهة في بعض الوجوه بالبيئة العشائرية، وسبح عكس التيار في البيئة الفكرية والثقافية التقليدية والتقليدية الجديدة. لقد كان يسبح في اتجاه مستقبل ممكن، وهو اتجاه الحداثة، أي في اتجاه المعاصرة والكونية، بعكس تيارات التقليد الماضوية والسلفية والتلفيقية. وكان شيئًا في نفسه كان يشده إلى مصير آخر مختلف عن مصائر أترابه، فاهتم بتدبير مصيره، أو توجيه حياته

⁽⁵⁸⁾ مرقص، نقد العقلانية العربية، ص 373.

⁽⁵⁹⁾ سعد، "إلياس مرقص".

⁽⁶⁰⁾ آلاء عوض، "ياسين الحافظ المُنظَر الأول للماركسية في بيئة عربية"، موقع جيرون 2016/08/28.

أدوار المثقفين في السياقات الثورية والانتقالية العربية
تقييم ومراجعة

الوجهة التي أراد. لم يثنه عن ذلك ترغيب ولا تهريب، فتحمّل في سبيل خياراته شظف العيش وظلمة السجن ومرارة الغربة⁽⁶¹⁾.

لقد مثل ياسين الحافظ نموذجاً آخرًا للمثقف الباحث عن الممكن في مستنقع آسن بأوبئة اجتماعية وسياسية وفكرية، المقاوم للنزعات الماضوية والتقليدية والنمطية التي لا تستسيغ المواقف الجريئة ولا تتفاعل ومعطيات الحداثة. وقد كانت تجاربه المريرة في سوريا ولبنان خير شاهد على هذه النموذجية التي نحن بحاجة شديدة إليها في زمن الثورات والمراحل الانتقالية، تمامًا مثلما كانت الأمة العربية مع زلزال الهزيمة والنكسة. من أجل ذلك، يمكن عد تلك الهزيمة منعطفًا في تفكيره وأسلوب مقارنته للوقائع، ومقاربة موقفه من الحرب الأهلية اللبنانية التي وصفها بـ "الحرب الطائفية القذرة"، في حين وصفها بعضهم بـ "الحرب الطبقية"⁽⁶²⁾. وبمثل هذه المواقف، نكتشف الوعي النقدي للمثقف الذي لا يستطيع مجازة الهوس السياسي والإعلامي المحيط بالجمهور.

هل كانت ثورة أم انقلابًا؟ يتساءل الحافظ بخصوص أحداث سنة 1952 في مصر، ويُجيب بأن سجلّ المتغيرات منذ ذلك العام وحتى سنة 1961 يشير وضوحًا إلى أن ما جرى كان ثورة، بكل ما في الكلمة من أبعاد ومعان. صحيح أنها كانت ثورة "من فوق"، ولكن هذا لا ينفي عنها طابعها الاجتماعي الجذري، "فالثورة ليست ذات قياس محدد أو نموذج معين، كما يزعم المذهبون، فالثورة ظاهرة حية". في الوقت نفسه، وعلى الرغم من عدائها للاستعمار وإقامتها النظام الجمهوري وانتصارها لطبقة الفلاحين المسحوقة تحت النظام الملكي، تبقى الثورة المصرية ضحية طابعها "الفوقي"، بحسب تقييم الحافظ، فهي فشلت في بناء ديمقراطية شعبية حقيقية، بل بخلاف ذلك لجأت إلى استعمال القمع وسيلة للنضال، إلى حدّ كادت معه أجهزة القمع تصبح فوق قيادة الثورة نفسها. للسبب نفسه ولأنها لم تستطع تفعيل دور الجماهير في العملية السياسية، على حدّ تعبير الحافظ، اضطرت قيادة الثورة إلى مسايرة "القوى الرجعية"، ولا سيما على الصعيد الفكري والمعنوي، ووقفت عاجزة أمام نموّ القوى البيروقراطية واتساع نفوذها وامتيازاتها، إلى حدّ كادت معه أن تصبح وريثة الطبقة المستغلّة⁽⁶³⁾.

ومن خلال النظر في الفكري النقدي لياسين الحافظ، يستطيع المثقفون والشباب المناضل والباحثون أن يجدوا كثيرًا من المعالم المساعدة على اجترار مقاربات جديدة ومناسبة للتحديات الكبرى التي تجتاح وطننا العربي. ونرى "أن تراث الحافظ النقدي هو ما يحدد مكانته، وهو من أثنى ما تركه لنا، وقد ألقى علينا -نحن القارئ والقارئات والكاتبات والكاتبات- مسؤولية مواصلته وتعميقه، من موقع الانتماء إلى عالمنا وعصرنا، في أفق الحداثة التي غدت مكاسبها ومنجزاتها إنسانية

(61) الجباعي، "ياسين الحافظ معاصرًا"، ص 3-4.

(62) الجباعي، "ياسين الحافظ معاصرًا"، ص 4.

(63) كرم نشار، "عن ياسين الحافظ الشاب وزمانه الثوري"، موقع الجمهورية، 2014/11/03.

عامّة، فلا يمكن فهم الحافظ وتقدير مكانته، في زمنه وزمانية فكره، إلا من ذلك الموقع وهذا الأفق. ولا أحسب أن باحثاً في تاريخ الفكر العربي المعاصر يجهل الحافظ أو يتجاهله، حتى لو لم يكن متفقاً مع آرائه ورؤيته⁽⁶⁴⁾.

خاتمة: مسارات إجرائية نحو إبرام ميثاق ثقافي وأخلاقي ملزم

كان نظرنا منصباً، في الفقرات السابقة من المبحث الثاني، على إنجاز استكشاف محدود لمقومات الفكر النقدي، في ما تركه "المثقفون الكبار" من تراث فكري وفلسفي وسياسي هائل، ومن خبرات ميدانية في التعامل مع المنظمات والمؤسسات الحزبية والتيارات الأيديولوجية والسياسية العربية، ومن معالم وصوى نستهدي بها في التعامل مع أزمات الثورات العربية، وما تلاها من تدبير ومناقشة وتفاوض. ويتبين لنا الآن أن الفكر النقدي ينبغي أن يتجدد باستمرار، مع تسارع الأحداث وتضارب المواقف وتنوع السياقات المحلية والإقليمية والدولية، وعلى الرغم من فشل المراهنة على التصورات والمشروعات الأيديولوجية في إنجاح الثورات العربية؛ لأن أصحابها انغلخوا على أنساقهم ومفهوماتهم، أكثر من إنصاتهم إلى تحولات الواقع الاجتماعي والسياسي والثقافي. إن ذلك المنحى التجديدي، في المضمون النقدي، يعني أن تكون الممارسة النقدية للمثقفين في صلب التحولات السياسية والتاريخية، من دون أن يقفوا في أسر المعطيات الواقعية اليومية، بل عليهم أن يشغلوا قدراتهم المعرفية لبناء رؤى وتصورات تعلو على "اليومي والمباشر". من ثم، تلتزم الممارسة النقدية بتجاوز مظاهر العقم والفشل والتزييف في معارك الدفاع عن العدالة والحرية والحقيقة، والكفر بالانتماءات الطائفية والقبلية والأيديولوجية، في معاشة هموم شعوبنا، وانتزاع عوامل التأخر والتخلف جميعها.

لقد أشار ياسين الحافظ "إلى أنه من الضروري اجتناب جميع عوامل التأخر الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية، بحكم الضغوط الإمبريالية التي لا يمكن مواجهتها، مواجهةً ظافرة، إلا باستقلال الأمة وسيادتها في الداخل، وقوتها ومنعتها إزاء الخارج، في حين أن السياسات اللاعقلانية هي التي تنتكب عن هذه الطريق"⁽⁶⁵⁾. إن السعي إلى تحقيق مطالب "استقلال الأمة وسيادتها في الداخل" و "قوتها ومنعتها إزاء الخارج" ونسف "السياسات اللاعقلانية" هو جوهر الدور النقدي للمثقفين الذين لن يتمكنوا الوصول إلى غاياتهم، في اعتقادنا، إلا بتجاوز الانكفاء على الذات وتقوية الصلة بين الثقافة والسياسة، خلافاً لما جرى التنظير له، طيلة عقود من الزمن، وما جرى تفعيله في أزمنة الثورة⁽⁶⁶⁾. "ولا يعني عمل

(64) الجباعي، "ياسين الحافظ معاصراً"، ص 6.

(65) الجباعي، "ياسين الحافظ معاصراً"، ص 27.

(66) عاد المثقفون في مصر، بعد انقلاب الثالث من حزيران/ يوليو 2013، إلى الاهتمام بالشأن الثقافي، متمثلاً في إعادة هيكلة وزارة الثقافة وكيفية إصلاح القطاع الثقافي، بمحاوره ومجالاته، بينما تحتضن السجون آلاف المعتقلين السياسيين وتوزع "محاكم العدالة العسكرية" أحكام الإعدام والمؤبد على شركاء ثورة 25 كانون الثاني/ يناير.

أدوار المثقفين في السياقات الثورية والانتقالية العربية
تقييم ومراجعة

كل قطاع بخصوصيته الفصل الحاسم أو الاستبعاد المتبادل، بقدر ما يعني خلق مجال تداولي يتيح للعلاقة بين الثقافة والسياسة أن تكون منتجة وفعالة⁽⁶⁷⁾.

لن يكون ثمة تفعيل للدور النقدي العمومي للمثقفين، أفراداً ومؤسسات، ما لم يتم تدبر النتائج والتداعيات المزدوجة؛ سواء الإيجابية أم الخطرة التي أسفرت عنها الثورات العربية، وذلك في اتجاه بلورة مشروع نهضوي و"إصلاحي" -بمفهوم إلياس مرقص- ومفتوح على التحديات الأمنية والسياسية والثقافية التي باتت تهدد الروح الثورية في شعوبنا، وتتطلع إلى سحق التطلعات جميعها نحو قيم العدالة والحرية والكرامة والمواطنة الكاملة.

ولنتذكر هنا نصيحة إلياس مرقص بأن أزمة قوى الثورة العربية لا يمكن الخروج منها، إلا بتحقيق قطيعة منهجية مع التقليد وتحرير العقل من مسبقاته وافتراضاته الأيديولوجية و"العلمية"⁽⁶⁸⁾.

وبما أن "الديمقراطية التي بدأت في بلدان الربيع العربي تحتاج إلى زمن إضافي ليكتمل نصابها. وقد تنعثر مراراً"⁽⁶⁹⁾، يتعين التمهيد لذلك المشروع النهضوي العربي، باعتماد مداخل إجرائية لمعالجة جملة الاختلالات والمآزق التي تلاحق المشهد السياسي الثوري في كل من مصر وليبيا وسورية واليمن وتونس. إنها مآزق العنف القبلي والأيديولوجي والسياسي (الحالة الليبية)، والاستبداد العسكري والأمني (الحالة المصرية)، والتقويض الطائفي للدولة (الحالة اليمنية)، والتلاعب الإقليمي والدولي بمسار الثورة (الحالة السورية)، علاوة على استمرار مظاهر الجمود والتقليد ومسبباتها في جوف المجتمعات العربية كافة، مثلما بين صادق جلال العظم. ويغدو من المحتم، في سياق الدور النقدي للمثقفين، أن يكون الخروج الآمن من دوائر العنف إلى دائرة التفاهم والتعايش البند الأول في أي مشروع نهضوي، لمعالجة مآزق الطور الانتقالي واستشراف إمكانات وصيغ التحول الديمقراطي. ولا يتأتى تفعيل ذلك الدور بغير الشروع في إجراءات متكاملة، علمية وعملية، نخبوية وجماهيرية، مباشرة وإعلامية، وباستخدام التقنيات والطرائق الحديثة في مجال التواصل الاجتماعي.

يقتضي الدور المعرفي والنقدي للمثقفين أن يستثمروا الأحداث التاريخية الحية في الذاكرة الجماعية لشعوبنا، من أجل التخفيف من آثار العنف وترسيخ ثقافة الحوار، مثلما فعل المثقفون الإسبان الذين استندوا إلى استمرار حضور أهوال الحرب الأهلية الإسبانية في الذاكرة الجماعية، ما دفع الأطراف جميعها إلى تبني سلوك إيجابي وتوافقي خلال محطات الانتقال. وقد كشفت الوقائع المتسارعة والمواقف المتضاربة في السنوات التي أعقبت انهيار أنظمة مستبدة (في تونس ومصر وليبيا واليمن استمرار) أخطر الأمراض الاجتماعية والثقافية الفتاكة والمهددة حاضر المجتمعات ومستقبلها، وهو غياب الحوار المجتمعي، بوصفه آلية مبدعة ومنتجة للأفكار والمقترحات والحلول، وبوصفه الجسر الرابط بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون. لقد تجلت ثقافة الإقصاء والتجاهل والإبعاد في الطور الانتقالي، بكل مشاهد الأليم، ولم

(67) حرب، أوهم النخبة، ص 16.

(68) سعد، "إلياس مرقص".

(69) نصري الصايغ، "مداخلة في حلقة نقاشية، المثقفون العرب والربيع العربي".

تفلق الآليات والمسارات الديمقراطية (الانتخابات التشريعية والرئاسية، صياغة بنود الدستور) في إخفاء ذلك التشوه الثقافي المزمّن الذي سرعان ما عاد بصيغة أكثر همجية وعنفاً، مع انقلاب الثالث من يوليو 2013 في مصر، ومع الصراع المسلح في اليمن وسعي الحوثيين لتقويض الدولة.

ليس الحوار المجتمعي الدائم وظيفة السياسيين فحسب، إنما هو بند مهم في المشروع النقدي للمثقفين، لأجل معالجة أزمات التحولات التاريخية الكبرى، فضلاً عن تدبير قضايا الواقع السياسي والاجتماعي المعتاد. هكذا، يكون من جملة الأولويات، بل في مقدمتها، مباشرة الحوار أولاً بين جماعات المثقفين ومؤسساتهم وأنديتهم، دعماً وترشيداً لمسار الحوار والتفاوض السياسي. كما يقتضي التمهيد للحوار المجتمعي الحضور الدائم للمثقفين في قلب الحراك المجتمعي، مساندين تطلعاته ومشاركين في معالجة أزماته وإشكالاته. ولتدبير تجربة المثقفين الإسبان⁽⁷⁰⁾ الذين تميزوا، خلال عقدي الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين، بالتزامهم السياسي ومشاركتهم العملية، إذ ارتبطوا عضوياً بباقي مكونات الحراك المجتمعي: الحركة الطلابية في الجامعات والنقابات والأحزاب السياسية. وتقتضي الإفادة من تجارب الأمم والشعوب أن يتجنب المثقفون المآلات الخطرة الناجمة عن تحويل نتائج الجدل الفكري والتناظر المعرفي إلى فرصة للتفتيت والشقاق الاجتماعي، مثلما أشار عالم اللاهوت إدوارد زبارك، متحدثاً عن أدوار المثقفين في المجتمع الأميركي: "نحن نظلم عقولنا، عندما نلاحق الصعوبات العلمية، لننتهي إلى ساحة للفتنة والشقاق وسط الشعب"⁽⁷¹⁾.

ينبغي ألا يجري الحوار الثقافي المجتمعي المطلوب إلى وجهة مجهولة، تماماً مثل الحوار والتفاوض السياسي، إنما المتوقع أن تكون لذلك الحوار مخرجات محددة، مضموناً ومنهجاً وآليات، تتفاعل مع المستجدات المتسارعة في هذه المرحلة التاريخية الخطرة التي تجتازها شعوبنا، تحت ضغوط العنف الطائفي والقبلي، والاغتيال المعنوي والولاء للأجنبي. وسيكون من المفيد جداً لأمتنا أن تصاغ تلك المخرجات، عبر مبادئ وبنود واضحة يمكن تبويبها تحت مسمى "الميثاق الثقافي" الضامن لتوحيد الوجهة والمقاصد والأولويات، والقابل لأن يصير أرضية لبرامج مضبوطة، توقيتاً وتنفيذاً. ذلك الميثاق هو ثمرة الحوار الشامل بين المثقفين أفراداً ونوادي واتحادات ومؤسسات ومنظمات، وهو نتيجة جهود فكرية ضرورية، تاريخياً ومصيرياً، لحماية الهوية الجامعة وخوض معركة التأهيل النوعي لمقددرات الأمة ورأسمالها الرمزي.

نعم، ستكون ثمة عقبات مختلفة (سياسية بالدرجة الأولى) تقف في سبيل المثقفين نحو إنجاز ذلك الميثاق، وهذا مفهوم ومتوقع في سياق التحولات الإقليمية والعالمية الراهنة. لكن نقطة الارتكاز لدينا هي أن اتخاذ الموقف المنحاز إلى مصالح الشعوب لا الأنظمة، هو جزء أصيل في تعريف المثقف ودوره المعرفي والنقدي.

⁽⁷⁰⁾ نذكر من بين هؤلاء: خوسي ماريا بالبيدي (José María Valverde Pacheco) وإنيكي تيرونو (Enrique Tierno Galván) وأنطونيو طوبار (Antonio Tovar) وأغوستين غارثيا كالبو (Agustín García Calvo) وخوسي لويس لوبيث أرانغورين (José Luis López Aranguren).

⁽⁷¹⁾ Thomas Bender, *Intellect and Public Life* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), p. 12.

أدوار المثقفين في السياقات الثورية والانتقالية العربية
تقييم ومراجعة

مراجع البحث ومصادره

بالعربية:

1. بشارة. عزمي، "عن المثقف والثورة"، تبين، عدد 4 (ربيع 2013).
2. بلقزيز. عبد الإله، ثورات وخيبات: في التغيير الذي لم يكتمل (بيروت: منتدى المعارف، 2012).
3. -----، نهاية الداعية: الممكن والممتنع في أدوار المثقفين (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2010).
4. الجابري. محمد عابد، المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000).
5. الجباعي. جاد الكريم، "ياسين الحافظ معاصرًا: سيرة ذاتية فكرية سياسية"، سلسلة دراسات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (ديسمبر 2014).
6. حرب. علي: أوهام النخبة أو نقد المثقف (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2004).
7. السرتي. زكرياء، "المثقفون في زمن التحولات التاريخية: تصادم الأدوار وعوائق بناء البدائل"، تبين، عدد 18 (2016).
8. شرابي. هشام، المثقفون العرب والغرب (بيروت: دار النهار للنشر، 1981).
9. عبد اللطيف. كمال، "ما بعد الثورات العربية: زمن المراجعات الكبرى"، المؤتمر السنوي الثالث للعلوم الإنسانية والاجتماعية (المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، آذار/مارس 2014).
10. عبد المنعم سليمان وآخرون، إلى أين يذهب العرب، رؤية 30 مفكرًا في مستقبل الثورات العربية (بيروت: مؤسسة الفكر العربي، 2012).
11. العيادي عبد العزيز، ميشال فوكو: المعرفة والسلطة (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1994).
12. مبروك مهدي: "ثورة الكرامة والحرية: قراءة أولية في الخلفيات الاجتماعية والثقافية للثورة التونسية"، ضمن: ثورة تونس، الأسباب والسياقات والتحديات، مجموعة مؤلفين، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، فبراير 2012.
13. مرقص إلياس، نقد العقلانية العربية (دمشق: دار الحصاد للنشر والتوزيع، 1997).

بلغة أجنبية:

14. Bender. Thomas, *Intellect and Public Life* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993).
15. Gramsci. Antonio, "The Intellectuals", in: *Selection from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci* (New York: International Publishers, 1971).
16. Jennings and Kemp-Welch (eds.), *Intellectuals in Politics* (New York: Rutledge, 1997).

المثقف العربي مفكراً في الثورة
قراءة في ماهية الثورة ودواعيها وتحدياتها من منظور عزمي بشارة

المثقف العربي مفكراً في الثورة

قراءة في ماهية الثورة ودواعيها وتحدياتها من منظور عزمي بشارة

أنور الجمعاوي

المحتويات

407	مدخل.....
408	دواعي البحث.....
408	أهداف البحث.....
409	منهجية البحث.....
409	1. في ماهية التأريخ للراهن.....
411	2. منهجية عزمي بشارة في التأريخ للثورة.....
412	3. مفهومة الثورة في فكر عزمي بشارة.....
413	أ. الثورة في سياق تاريخي.....
417	ب. في التمييز بين الثورة وغيرها من المصطلحات (الانقلاب، الانتفاضة، الإصلاح).....
422	4. في دواعي الثورات العربية من منظور عزمي بشارة.....
422	أ. الانسداد السياسي.....
425	ب. السياسات التنموية الجائرة.....
428	ج. تغول الدولة البوليسية القائمة.....
430	د. وعي المظلومية.....
432	5. تحديات الانتقال عربياً من الثورة إلى البناء الديمقراطي.....
433	أ. العصبية الطائفية.....
438	ب. العصبية الحزبية وصعود الأيديولوجيا.....
439	ج. دولة العسكر.....
441	د. الثورة المضادة.....
443	استنتاجات.....
444	مصادر البحث ومراجعته.....

الثورة هي اللحظة التاريخية التي لا يكون فيها الشعب مجازاً، بل حقيقة ملموسة وذاتاً فاعلة وواقعاً عملياً

عزمي بشارة

الثورة قصة جديدة تماماً، قصّة لم تُرو سابقاً ولم تُعرف قطّ. إنها بداية جديدة للتاريخ

حنة أرندت

مدخل

مثّل الحراك الاحتجاجي الذي شهدته بعض الأقطار العربية، مع نهاية العشر الأول من الألفية الثالثة، حالة تعبيرية دالة داخل الاجتماع العربي المعاصر، فقد تجاوز المحتجون سقف نقد النظم الحاكمة ومعارضة سياساتها وكيفيات إدارتها دواليب الدولة في مختلف المجالات، ليطالبوا بتغيير جذري في هرم السلطة، داعين إلى إقامة دولة ديمقراطية بديلة من الدولة الأحادية الشمولية، ومنادين بضرورة تحكيم العدالة وضمان الكرامة والتمكين للحريات العامة والخاصة ودولة الحق والواجب، وهي مطالب عبّرت عن تشكّل وعي سياسي جمعي عربي يؤمن إلى حد كبير بأنّ الحكم تكليف لا تشريف، وأنّ المواطن من حقه أن يكون فاعلاً في الشأن العام ومسهماً في صناعة القرار السياسي. والواقع أن هذا الحراك الاحتجاجي كان واقعة اجتماعية حضارية ارتقت إلى مقام التحول التاريخي النوعي في سيرة العرب المعاصرين، وهو تحوّل تأكد إجرائياً من خلال تنحية رموز الاستبداد بصورة أو بأخرى، من خلال محاولات الانتقال الكلي أو الجزئي نحو إقامة أركان دولة ديمقراطية.

لقد تعددت المصنفات التي اتخذت الحراك الاحتجاجي العربي موضوع تدبر ومدار بحث ونظر، وتباينت المقاربات، متراوحة بين التأريخ والتحليل وبين الوصف والتفكيك، واختلقت مواقف المثقفين منه، فمنهم من عدّه ثورة، ومنهم من عدّه انتفاضة، ومنهم من رآه انفجاراً، وتنافس المتنافسون في الاحتجاج على صحة مذاهبهم في هذا الخصوص. وتعد مؤلفات عزمي بشارة من أهم ما انتهى إليه العقل العربي المعاصر في مستوى التفكير في الحراك الاحتجاجي الذي سمّاه "ثورة"، فبحث في ماهيتها وكيفيات اشتغالها، وحفر في أسباب قيامها واستمرارها وتعقيداتها ومآلاتها، ذلك أن الرجل معني بالتنظير للثورة، ومشغول برصد حركاتها وتجلياتها وآفاقها.

في مدونة عزمي بشارة مراوحة بين التأسيس التجريدي للثورة والتأريخ لراهن الثورات، بما يخبر بأننا إزاء مقارنة وصفية تفكيكية تحليلية نقدية لأبعاد الشأن الثوري. وهو ما يغري بتقديم قراءة علمية معمّقة في المنجز الفكري عنده، في مستوى مقاربتة الثورات العربية، من جهة مفهمتها والوعي بدواعيها وتحديات تحويلها إلى نقطة ارتكاز لإقامة نظام ديمقراطي.

المثقف العربي مفعّلاً في الثورة
قراءة في ماهية الثورة ودواعيها وتحدياتها من منظور عزمي بشار

هذا ما أسعى إلى تحقيقه في هذه الورقة في حدود القدر الذي أستطيع، ولا أدعي أنني سأبلغ في ذلك تمام الجهد وكمال الرأي، بل هي محاولة للفهم والإفهام لا غير.

توجّه نظري في هذا البحث أسئلة، وأهمّها: ما موقع التأثير للثورة من مشروع عزمي بشار في التأريخ للحاضر العربي؟ كيف تمثّل الكاتب الحدث الثوري العربي المعاصر وما آلياته في مفهومة الثورة؟ ما أبرز دواعي الثورة من منظوره؟ وهل يكفي اندلاع الثورة للقطع مع الدولة القائمة وإقامة الدولة الديمقراطية؟ ما تحديات الانتقال من الثورة إلى البناء الديمقراطي في تصوّر عزمي بشار؟

دواعي البحث

دفعني إلى تفصيل القول في هذا البحث دواع عدة، وأهمها: ندرة المصنفات المعنية بتحليل مقالة الثورة عند عزمي بشار، وأغلب ما وجدته في هذا الشأن يكتفي بتصنيف موقف الرجل من الثورات، ولا يرق إلى البحث في آليات تفكيره ومكوناتها في ماهية الثورة ومتعلقاتها. والملاحظ قلة النصوص العربية المعاصرة التي تُعنى بالتأريخ للراهن السياسي العربي عمومًا، والحدث الثوري خصوصًا، فما زال العقل النقدي العربي في كثير من إبداعاته مشغولًا بمساءلة التراث ومراجعة الماضي، غير منتبه إلى أهمية مواكبة الحاضر واستشراف المستقبل. وتعد مدونة عزمي بشار من أهم لبنات بناء تاريخ آني للاجتماع العربي عمومًا والحالة الثورية خصوصًا.

لذلك، من المهم مقارنة هذه المدونة ومحاورتها، ويضاف إلى ذلك أنّ صدور مقالة عزمي بشار في الثورة عن ذات ثقافية مسكونة بالهم القومي ومنغرس في التربة الحضارية العربية منذ عقود، مواكبةً أهم قضايا العرب ومعضلاتهم وتحدياتهم وأحلامهم؛ يجعل الباحث أمام مقالة حيّة حول مشاغل الناس وثروة بأسئلة الراهن الثوري العربي إشكالياته المتعددة. مما يقتضي التليب والتدبر، كما أنّ مركزية الثورة ودورها في إعادة صوغ ملامح الجغرافيا السياسية بالمنطقة العربية، وانعكاساتها في الداخل العربي والعلاقات بين العرب وغيرهم، تبرر اهتمام عزمي بشار بها وتجعل استجلاء معالم تفكيره فيها أمرًا جديرًا بالنظر والقراءة المعمقة.

أهداف البحث

لا يروم هذا البحث التفتيش في عقيدة عزمي بشار ولا البحث في سيرته الذاتية، بل يروم محاورة أفكاره في الثورة واستجلاء أدواته الفنية والمنهجية في تحليل الحدث الثوري والتأريخ له. والمراد تحقيق مطالب عدة: أولها، الوعي بالمهاد النظري للثورة عند عزمي بشار، ونعني البحث في ماهية الثورة عنده وأسبابها وكيفيات اشتعالها. ثانيها، تمكين المتلقي إدراك آليات عزمي بشار في فهم الحدث الثوري وتحليله والتأريخ له. ثالثها، تبين مسارات انتقال عزمي بشار من مقام التنظير للثورة إلى مقام البحث في سيرورتها ومعيقاتها وتحدياتها، والوعي بمدى أهمية ما وضعه الرجل في هذا الخصوص.

منهجية البحث

ينطلق هذا البحث من مراجعة مؤلفات عزمي بشارة المتعلقة بالثورة عمومًا والمتصلة بالحالات الثورية خصوصًا، في كل من تونس ومصر وسورية تحديدًا، ويحاول أن يستجلي في مقام أول معالم التحديد التجريدي للثورة في مستوى مفهمتها وضبط حدودها، ودوافعها وتحدياتها من منظور بشارة، ويُعنى في مقام ثانٍ بتبيين مناهج الرجل وأدواته في قراءة المشروعات الثورية في البلاد العربية، والوقوف عند طرائقه في التأريخ والتحليل والنقد. ويتأسس تدبر موضوع البحث على محاوره النصوص التي وضعها الرجل، واجتناء الأفكار منها، فتحليلها، والوعي بخلفياتها، وكيفيات انتظامها، وأهم دلالاتها، مع لزوم الموضوعية قدر الإمكان وتفادي الأحكام المسبقة والمقاربات المعيارية الانطباعية، مع المراوحة بين الملاحظة والتحليل والاستنتاج.

1. في ماهية التأريخ للراهن

تندرج مصنّفات عزمي بشارة في التأريخ لـ "لأن" والـ "هنا" عربيًا ضمن ما يصطلح على تسميته بالتأريخ للراهن، وهو فرع من فروع علم التاريخ الجديدة، ومبحث من المباحث التي ما زال التصنيف فيها داخل الثقافة العربية محدودًا، وذلك لصعوبة هذا المبحث من ناحية، ولأن التأريخ للراهن العربي عمومًا والسياسي خصوصًا كثيرًا ما يشير حفيظة الأنظمة العربية الحاكمة التي تخشى تحويل التأريخ للراهن إلى منفذ لمساءلتها ومراجعة تاريخها وسياساتها وخلفيات وصولها إلى الحكم، وآلياته وتداعياته.

يضاف إلى ذلك أن التأريخ للحاضر العربي يقتضي مقارنة مباشرة للحدث، ودراية بكل تفصيلاته، ووعيًا بدوافعه وأسباب انتشاره أو انحساره، وعلمًا بالفاعلين والبنى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية المحيطة بهم، والآثار المترتبة على أفعالهم في الفرد والمجموعة. ما يستوجب تنويع المصادر، وتعقب المعلومة، والتحقيق فيها، قبل المجازفة بنشرها والاستناد إليها في توثيق الحدث التاريخي عمومًا والحالة الثورية خصوصًا. ولعل تلك المصاعب الإبيستمية والإجرائية كلها جعلت كثيرًا من العرب يتهيّبون ارتياد مجال التأريخ للراهن.

يعد التأريخ للزمن الحاضر، من الناحية المفهومية والإبيستمية، حقلاً علميًا حديثًا ينتمي إلى مجال العلوم الاجتماعية، وهو فرع من فروع علم التاريخ الذي يتأسس على تقديم مقارنة وصفية تحليلية مباشرة للأحداث الجارية ودراسة السلوك الآتي للأفراد والجماعات والمؤسسات، في أثناء حالات الحرب والسلم وفي مناطق الاستقرار والنزاع، على حد سواء. ولا يرصد بالضرورة سلوك فئة معينة من الناس، من دون غيرها، بل يُعنى بمتابعة الفاعل الاجتماعي ورصد مواقفه وآرائه وأفعاله وأقواله وخلفياته وأوضاعه وأهدافه، سواء كان من المهمشين أم من صناع القرار، ومن الفقيرين أو من أصحاب الثروة والنفوذ، ومن الصغار أو الكبار، ومن فئة الشباب أو المتقدمين في العمر أو غيرهم.

المتكفف العربي مفكّرًا في الثورة
قراءة في ماهية الثورة ودواعيها وتحدياتها من منظور عزمي بشارة

من ثم، فالتأريخ للراهن هو شكل من أشكال التاريخ الحي الذي يتفاعل وهموم الناس ومشاكلهم وأفكارهم، وما يستجد بهم وحولهم من حوادث تسهم في التأثير في حاضرهم ومستقبلهم، في مختلف مناحي الحياة السياسية أو الثقافية أو الاقتصادية. وهو إلى جانب ذلك تسجيل للواقع المعاش وحفظ لأبرز مستجداته وتفسير لأهم وقائعه وتدوين لأهم متعلقاته. ومعلوم أن المؤرخ، إذ ينقل ما ينقل من وقائع الراهن، فهو محاور للواقع بتعقيداته وتفصيله وتشكيلاته المختلفة، ومنها ينتقي ما بدا له جوهريًا ودالًا وجديرًا بالوصف والتسجيل والمتابعة. إن اختياره الزمان والمكان والفاعلين الموصوفين تاريخيًا لا يعفيه من ضرورة لزوم الموضوعية، والوقوف موقف الحياد من الأشياء والظواهر والأشخاص موضع الوصف التاريخي الآني/المباشر.

تعود بواكير ظهور التأريخ للراهن إلى عدد من أعلام مجلة (Les Annales) الفرنسية التي تأسست سنة 1920 ووجهت اهتمامها نحو التاريخ الاقتصادي والاجتماعي⁽¹⁾، ومن أبرز أعلامها لوسيان فيفر (1878-1956) ومارك بلوخ (1886-1944) وفيرنان بروديل (1902-1985) الذين قالوا إن المؤرخ غير معني بدراسة الماضي البعيد فحسب، بل هو معني أيضًا بدراسة الحاضر. في هذا السياق، دعا لوسيان فيفر إلى "استيحاء القضايا التي يطرحها الزمن الراهن الذي فيه يعيش المؤرخ، ويفكر ويكتب"⁽²⁾. ذلك أن مسألة الحاضر تُمكن من استكشاف الماضي وتتيح إمكان بناء الزمن التاريخي، بطريقة تصل اللاحق بالسابق. ويعد مارك بلوخ امتداد الحقل التاريخي إلى معرفة الزمن الراهن جرة ضرورية، مُقرًا بأنه من غير الموضوعي اختزال علم التاريخ في علم الماضي.

ويذهب فرنان بروديل إلى أن "التأريخ للحياة المادية اليومية يبدأ من الأشياء الصغيرة في المعيش، لاكتشاف جذورها التاريخية القديمة (الحفر في أصولها)، واكتشاف شروط استمرارها وحالة تطورها والتحويلات التي طرأت عليها"⁽³⁾. وازدهر التأريخ للزمن الحاضر خاصة في سبعينيات القرن الماضي، وذلك مع تأسيس (معهد التاريخ الراهن)⁽⁴⁾ سنة 1978 وهو الذي ركّز على استقطاب باحثين مختصين في هذا المجال، ممن أسهموا في توجيه الاهتمام الأكاديمي نحو مستجدات الواقع السياسي في أوروبا وخارجها، ودعموا حضور مبحث التأريخ المباشر في المشهد المعرفي المعاصر.

وقد عرّف هنري روسو التأريخ للزمن الحاضر بأنه "فرع من فروع التاريخ المعاصر يتخذ من دراسة فترة زمنية، ما زال بعض الفاعلين فيها أحياء، موضوعًا له، ويتعلق بأحداث لا تتعدى زمنيًا حدود العشرين سنة المنقضية"⁽⁵⁾، ويهتم بتقديم

(1) وجيه كوثراني، تاريخ التأريخ: اتجاهات مدارس مناهج (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 199-200. انظر أيضًا: http://fr.wikipedia.org/wiki/%C3%89cole_des_Annales

(2) حسام هاب، "تاريخ الزمن الراهن في المدارس التاريخية الأوروبية"، <http://www.anfasse.org/index.php/2012-07-03-21-58-09/2010-12-30-15-59-35/5043-2013-09-01-15-48-28>

(3) كوثراني، تاريخ التأريخ، ص 217.

(4) <http://www.ihp.cnrs.fr/spip.php%3Frubrique241&lang=fr.html>

(5) http://www.puf.com/Dictionnaire:Dictionnaire_des_sciences_humaines/HISTOIRE_DU_TEMPS_PR%C3%89SENT

سرد فوري للأحداث مع الاجتهاد في فهمها وتفسيرها وتحليلها، ويُعنى بتوفير مقارنة آنية لواقع المجتمعات وحركة الجماعات وسلوك الأفراد المشهورين والمغمورين والمهمشين، على حد سواء، جامعاً بين الاهتمام بالشأن الخاص والشأن العام، والاهتمام بما يبدو بدهياً، والوعي بكيفيات إنتاجه وانتظامه وانسيابه، وهو ما يُخبر بشراء الفضاء المضموني لموضوع فنّ تأريخ الزمن الحاضر.

من مزايا هذا المجال المعرفي أنه لا يقتصر على سرد الوقائع مباشرة، بل يتيح للمؤرخ البحث في كيفية انشغالها وفهمها وتفكيكها، والوعي بسيرورتها وصيرورتها، وينفتح التاريخ الراهن في هذا الخصوص على مخرجات العلوم الإنسانية والحقول المعرفية المجاورة (علم الاجتماع، الأنثروبولوجيا، الإعلام، التاريخ الشفوي، التاريخ المكتوب..). وأدوات البحث الإحصائي وتقنيات العمل الميداني (استقاء الشهادات/معاينة الأحداث عن قرب، المقابلات الأولية والمقابلات المعمقة، المناقشات الجماعية وتحليل البيانات..). ذلك أن المؤرخ للراهن "مُسلّم بوحدة العلوم الإنسانية وبمفهوم التاريخ الشامل.. فهو اقتصادي وأنثروبولوجي وديموغرافي وعالم نفس وألسني. ذلك أن التاريخ أكثر العلوم انفتاحاً، وأكثر حاجة إلى أن يتغذى من العلوم الإنسانية الأخرى"⁽⁶⁾، على حدّ قول وجيه كوثراني.

إن الغاية من ذلك هي تمكين المؤرخ الانتماء إلى العصر من ناحية، وتمكين المتلقي من الوعي بمستجدات الزمن الذي ينتمي إليه من ناحية أخرى، فيواكب عن قُرب الحاضر، محلياً وإقليمياً وكونياً. يُضاف إلى ذلك أن التأريخ للزمن المعيش يُمكن من حفظ الذاكرة الجماعية وحمايتها من الإتلاف أو التغييب أو التشويه. وعلى الرغم من المزايا الظاهرة للانفعال بتأريخ الزمن الراهن، فإن تدريس هذا العلم في الجامعات العربية يكاد يكون غائباً والاهتمام به في مراكز البحث العربية يبدو ضئيلاً. من هنا، اكتسبت مبادرة بشارة للتصنيف في هذا الفن وانصرافه إلى التأليف في تاريخ الثورات العربية بُعداً تأسيسياً يروم سدّ الفراغ المشهود في المكتبة العربية في هذا المستوى، ويروم الإحاطة بالحدث الثوري ومفهمته وتمثله على كيف ما. فما منهجية الرجل في التأريخ للراهن الثوري العربي؟

2. منهجية عزمي بشارة في التأريخ للثورة

لم تخلُ مصنفات عزمي بشارة، في التأريخ للثورات العربية (ثورة تونس، ثورة سورية، ثورة مصر)، من خطاب في منهج يُعلن فيه موقع جهده البحثي من المشهد الإبتسمي العربي، ويُفصح فيه عن أهمّ أدواته في مقارنة الحالة الثورية والتفاعل معها، وصفاً وفهماً وتحليلاً، ففي مستوى التوقع المعرفي أعلن بشارة أن مدوّنته "تنتمي إلى ما يعرف بفضاء التاريخ المباشر Immediate History، لتركيزها على التأريخ اليومي للحدث التاريخي، ونقلها الحدث في سيرورته وآثاره

(6) كوثراني، تاريخ التأريخ، ص 16-20.

المثقف العربي مفعلاً في الثورة
قراءة في ماهية الثورة ودواعيها وتحدياتها من منظور عزمي بشار

اليومية"⁽⁷⁾، وإنّما "تتجاوز عملية التوثيق إلى الفهم"⁽⁸⁾، وتُقدّم قراءة تلخيصية سردية تحليلية وتركيبية"⁽⁹⁾ للشأن الثوري، وإنّ المراد من لزوم "التحليل الاجتماعي التاريخي وإعادة إنتاج ما جرى أن نفهم وأن نفسر لأنفسنا وللقارئ خصوصية الثورة.. وأثرها"⁽¹⁰⁾ في تاريخ العرب الحديث.

من ثم، فعزمي بشار يتعامل مع الثورة بوصفها واقعة تاريخية وفعلاً اجتماعياً تفاعلياً حياً قابلاً للمعينة والدراسة والتحليل، وهو معني بمقاربة تلك الظاهرة أفقياً، بوصفها ومتابعتها مباشرة ومقاربتها عمودياً ومحاولة فهمها وتفسيرها والوعي بماهيتها ودواعيها والحفر في كفاءات اشتغالها والعناصر الفاعلة فيها والبنى المُوجّهة لها. لذلك، مهّد بشار في عدد من مصنفاته للتأسيس النظري للثورة، وعني في أخرى بالتأريخ لها واستجلاء دينامياتها ومكوناتها وسبل ديمقرتها. لقد توسّل في ارتياد هذا المبحث المركّب منهجية عابرة الاختصاصات التي تراعي سردية الحدث التاريخي من ناحية وتسعى إلى تفكيكه وإعادة تركيبه من ناحية أخرى، وأعلن أنه يجمع في طلب ذلك بين "التحليل السوسيولوجي والاقتصاد السياسي والتاريخ التسجيلي والتحقيق الميداني"⁽¹¹⁾، على نحو يضمن تضافر المناهج وإنفاذ المعارف، بغية استكشاف الراهن وتعقّل الثورة ومفهمتها، والوعي بتحديات سيرورتها وصيرورتها في آن.

يكتسب هذا المشروع قيمته في تصور بشار من أنه "يكتب قريباً من أجواء الأحداث التي سوف يصعب على المؤرخين لاحقاً تتبعها وفهمها، وخاصة بعد أن تتصلب الآراء المسبقة وتظهر الأحداث المفخمة والأساطير"⁽¹²⁾. والواقع أن الكاتب، إذ يبرز إيجابية التأريخ الآني للثورة، فإنه يروم التشريع لهذا المبحث في السياق المعرفي العربي المعاصر، وكذلك يروم تسجيل الحدث الثوري العربي المعيش والإحاطة به من كلّ جوانبه، حفظاً ووصفاً وتحليلاً، وذلك قبل أن يطاله النسيان أو التبديل أو التعتيم أو التشويه، فكيف تمثّل بشار الثورة من جهة ماهيتها ودواعيها وتحدياتها؟

3. مفهومة الثورة في فكر عزمي بشار

يُعدّ تحديد المفهوم من بين المداخل المهمة المعتمدة في مقارنة الظواهر الاجتماعية والتاريخية مدار الدراسة في العلوم الإنسانية الحديثة، ذلك أن ضبط الماهية خيار منهجي استراتيجي يؤسس لتفاعل تعاقدية ضمني أو معلن بين الباحث والمتقبل، وبمقتضاه يُحدّد الدّارس مجاله المعرفي وفضاءه المفاهيمي من ناحية، ويجعل المتلقي على بينة من المصطلحات المفاتيح التي توجّه البحث من ناحية أخرى، فيتحقّق الفهم والإفهام في آن معاً. من هنا، كان عزمي بشار معنياً بالحفر

(7) عزمي بشار، الثورة التونسية المجيدة: بنية الثورة وصيرورتها من خلال يومياتها (بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 59.

(8) عزمي بشار، سورية: درب الآلام نحو الحرية (بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 11.

(9) بشار، سورية: درب الآلام نحو الحرية، ص 12.

(10) بشار، سورية: درب الآلام نحو الحرية، ص 12.

(11) بشار، الثورة التونسية المجيدة، ص 59.

(12) بشار، الثورة التونسية المجيدة، ص 59-60.

في ماهية الثورة، بوصف ذلك مشغلاً تحديداً دالاً يروم تمثّل الحراك الاجتماعي المشهود في تاريخ العرب المعيش، والوعي بحدوده وآلياته وتعبيراته والبنى والفواعل التي أسهمت في إنتاجه، فمفهوم الثورة مفهوم مركّب بالضرورة ويقتضي تمثّل سيرورة الثورة في التاريخ وكيفيات تشكّل مفهومها في السياق العربي، ماضياً وحاضراً، وكيفيات قيامها، بوصفها حدثاً تاريخياً بارزاً في الـ "آن" والـ "هنا".

من ثمّ، فإن الوقوف عند مفهومة الثورة لدى عزمي بشارة يُمكن من إدراك آليات إمعان الكاتب في هذا المصطلح وأدواته، في فهمه والروافد المعرفية والمعطيات السياقية التاريخية والعمرائية التي أسهمت في بلورته عنده. ومن المفيد الإشارة هنا إلى أن الرجل لا يتعامل مع الثورة بوصفها حدثاً اعتبارياً عابراً، أو بوصفها منجزاً مقدساً أو فعلاً متحفياً يُحتفل به من سنة إلى أخرى، بل يتعامل معها بوصفها واقعة اجتماعية وظاهرة تاريخية مركبة وحالة حضارية مُعبرة تقتضي المفهومة، وتستلزم الوصف والتحليل والتفكيك والنقد والاستثمار والتجاوز، فالثورة عنده حركة نامية، لا كتلة ثابتة أو حدثاً نهائياً محنطاً، وذلك أنها ظاهرة اجتماعية تاريخية دينامية هي نتاج معطيات شتّى ودواعٍ عدّة. إنها مسكونة بفواعل متعددة ومحكومة ببنى ذاتية وأخرى موضوعية تقتضي الفهم والتمثّل والتفسير والاستكشاف، وتدقيق النظر في ماهية الثورة من أبرز مراحل الاستكشاف تلك.

أ. الثورة في سياق تاريخي

يعود عزمي بشارة، في مستوى تنزيله مصطلح "الثورة" في التاريخ القديم والتاريخ الحديث، إلى ثلاثة متون فكرية: أولها، المتن الفلسفي الأرسطي. ثانيها، المتن الفكري الفرنسي. وثالثها، الفقه السياسي العربي الإسلامي. وينزاح بشارة، في هذا المستوى من التأصيل لسيرة المصطلح، عن التصنيف المتداول للثورة والقائم على وصلها غالباً بعصر الأنوار وحركة التحديث الأوروبية، ليصلها بالمتن اليوناني، وتحديدًا بمدونة أرسطو (كتاب السياسة) ⁽¹³⁾ في هذا الشأن. وفي ذلك محاولة للحفر في المفهوم في مهاده الأصلي الأول، وخروج عن مألوف الدراسات العربية والغربية القائمة على عد الثورة الفرنسية الإطار المرجعي والتأسيسي للثورة، في غير مبالاة بالإسهام الأرسطي في هذا الخصوص.

يستحضر بشارة ضمن كتابه (في الثورة والقبالية للثورة) تصوّر الأرسطي القائل بأنّ "أنماط الحكم كلها مُعرّضة للثورة، بما فيها نمطا الحكم الأساسيان، وهما الأوليغارشية والديمقراطية، وكذلك ما يُسمّى نظام الحكم المتوازن أو الدستوري أو الأرستقراطي" ⁽¹⁴⁾، وأنّ الجماهير تقوم بالثورات في ظل الأوليغارشية، عندما تتملكها فكرة أنها لا تُعامل

⁽¹³⁾ للمزيد حول مفهوم الثورة عند أرسطو:

Aristotle, *Politics*, Ernest Barker (trans), (New York: Oxford University Press, 1962), Pp.50- 59.

⁽¹⁴⁾ عزمي بشارة، في الثورة والقبالية للثورة (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 7.

المتنقذ الصربى مفكراً فى الثورة
قراءة فى ماهية الثورة ودواعىها وتحدياتها من منظور عزمى بشارة

بعدل، وأن لديها شعوراً مسبقاً بأنها متساوية، ويفترض من ثم أن يعامل أفرادها بما هم أفراد متساوين، بينما ينتفض الوجهاء أو النبلاء فى الديمقراطيات ضد المساواة؛ لأن لديهم شعوراً بأنهم متميزون⁽¹⁵⁾. والديمقراطية لدى أرسطو أقل تعرضاً للثورات من الأوليغاركية؛ لأن الصراعات أو النزاعات فى الحكم الأوليغاركي قد تكون بين الشعب والطبقة الحاكمة أو داخل الطبقة الحاكمة نفسها، أما فى الديمقراطية فإن النزاع الممكن هو مع الطبقة الحاكمة فحسب، ولا يوجد صراع يذكر داخل الشعب نفسه⁽¹⁶⁾.

يكتسب هذا التأسيس المفهومي للثورة عند أرسطو أهميته من تركيزه على أمرين: الأول، عد الثورة حركة احتجاجية جماهيرية موجهة ضد نظام الحكم؛ والثاني، اكتساب الثورة مشروعيتها من الدافع الأساسي الذي يأخذ الناس إليها، وهو المطالبة بالمساواة النابعة من شعور مسبق يفترض أن يعامل الناس جميعاً بالتساوي⁽¹⁷⁾. وبشارة، باستحضاره المتن الأرسطي فى هذا المستوى من مفهمة الثورة، يريد الإشارة إلى أن غياب المساواة، قديماً وحديثاً، يسهم بالضرورة فى إنتاج الثورة. والأمر ينطبق على حال الدولة القطرية فى العالم العربى التى انتهجت سياسات جائرة، واعتمدت خيارات تنمية غير عادلة أسهمت فى اندلاع الثورة وأدت إلى حركة الجماهير ضد السلطة الحاكمة. من ثم، فإن استدعاء المتن الأرسطي يراد به إضاءة الراهن العربى بكيف ما.

أما المتن الفكرى التاريخى الفرنسى، فيقدم فى نظر عزمى بشارة نموذجاً فى "الثورة الوطنية/الديمقراطية"، وهى ثورة يترافق فيها "وعى الأمة بسيادتها كأمة"⁽¹⁸⁾ تسعى إلى تأمين حقوق المواطنين فى مقابل الصيغة السابقة التى لا تؤلف فيها امتيازات الأرستقراطية/الأقلية من جهة، وانعدام الحقوق لدى الرعية، من جهة أخرى، أمة بأى معنى⁽¹⁹⁾، أمة تبدع الثورة عبر "ترسيخ الشعور القومى ونشر اللغة القومية، وتهميش اللغات واللهجات المحلية وتوحيد نظم التعليم والإدارة، والقضاء على الاستقلال الإقليمى والمحلى للأسقفيات، ونسف الهيئات الوصائية التقليدية إقطاعية الطابع، وتعميم التجنيد الإلزامى والنشيد الوطنى، وغير ذلك من مركبات تحولت إلى مميزات الحركات القومية لاحقاً، وساهمت هوية الثورات الديمقراطية فى بلورة القومية بما هى جماعة لها جملة حقوق سياسية، وقادت الحركات الوطنية أحياناً إلى تبني الديمقراطية"⁽²⁰⁾.

بناءً عليه، فإن الثورة الفرنسية مثلت تحولاً نوعياً، فى مستوى تشكّل مفهوم جديد للثورة، يقوم على عدها حركة جماعية تنشُد التغيير وتروم الديمقراطية، وتسعى إلى ضمان الحرية والعدالة وبناء دولة حقوق الإنسان، وهى مطالب يُسهم فى تحقيقها وجود رابطة قومية متجانسة ترفد الجهد الثورى، وتُوجّهه نحو ترسيخ قواعد الديمقراطية وتحرير الإنسان من

(15) بشارة، فى الثورة والقابلية للثورة، ص 8.

(16) بشارة، فى الثورة والقابلية للثورة، ص 8.

(17) بشارة، فى الثورة والقابلية للثورة، ص 8.

(18) بشارة، فى الثورة والقابلية للثورة، ص 9.

(19) بشارة، فى الثورة والقابلية للثورة، ص 9.

(20) بشارة، فى الثورة والقابلية للثورة، ص 10.

سلطة الطبقة الأرستقراطية أو سلطة النظام الحاكم، وتمكينه من المشاركة في الشأن العام، وبذلك تجاوزت الحالة الفرنسية التصور الكلاسيكي للثورة (أرسطو، أفلاطون) القائم على عدها حلقة من حلقات التعاقب التكراري للحكم، وشكلاً من أشكال التحول شبه الطبيعي الذي لا يأتي بجديد، لتصبح حدثاً تغييرياً حقيقياً يسهم في تحرير الإنسان من أشكال التسلط السائدة، والإعلان عن بداية جديدة للتاريخ.

إن استحضار عزمي بشارة للحظة الفرنسية ليس اعتباطاً، بل يندرج في إطار تتبع التحول الماهوي للثورة عبر التاريخ، وينخرط في إطار التنبيه إلى إمكان استثمار النموذج الفرنسي في توجيه الحالة الثورية العربية، فمن المهم إسباغ الثورة المشهودة، في بعض الدول القطرية، بطابع قومي يجمع الناس تحت رابطة العروبة والوحدة الوطنية، ويتراق بهم عن الروابط القنوية والطائفية والشائعية، بغاية إقامة أركان الدولة الديمقراطية، فيتاح للثورات أن تساهم في بلورة الهوية الوطنية التي لم تحظ بشرعية كافية في الدولة القطرية، ويتاح لها أن تسهم في بناء المؤسسات الديمقراطية⁽²¹⁾.

أما في السياق التاريخي العربي الإسلامي، فمع أن تجليات الثورة حاضرة في تاريخ العرب والمسلمين، من خلال حركات التمرد على الخلافة ومحاولات الخروج على السلطان؛ فإن التنظير للثورة والتأسيس لها معرفياً، يبدو أمراً باهتاً في الإرث النظري العربي القديم. فمصطلح الثورة، بما يدلّ عليه من حركة احتجاجية تغييرية، هو مصطلح حديث التداول في الأدبيات السياسية العربية، وأقصى ما نجده في مصنفات القدامى، بحسب عزمي بشارة، هو تسمية محاولات الاحتجاج على نظام الخلافة أو ولاة أمور المسلمين "خروجاً" أو "فتنة"⁽²²⁾. والخروج هنا حمّال دلالات سلبية، ذلك أنه خروج على إجماع الأمة وشق لصف المسلمين وكسر لعصا الطاعة في وجه الخليفة وطلب للفرقة وإحداث للبدعة.

من ثم، جرى استهجان الاحتجاج وبلغ الأمر بفقهاء السلطان درجة نعتة بالفتنة، بما توحى به من تفتيت لعضد الأمة وتشتيت للجماعة المسلمة وإثارة للفوضى المؤذنة بخراب العمران. هذا التقويم التهجينى لحدث الخروج الاحتجاجي على السلطان دارج في مصنفات الفقه السني، من مالك بن أنس مروراً بالشافعي وقوفاً عند ابن حنبل وصولاً إلى ابن تيمية، وهو حاضر في أدبيات الفكر السياسي عند القدامى، بدءاً بالماوردي في الأحكام السلطانية وصولاً إلى ابن خلدون في (المقدمة)، إذ غلب على العرب القدامى عد الخروج على الجماعة تقويضاً للعمران⁽²³⁾. وقد جرى حمل "أي خروج على أنه فتنة، وتحمل الفتنة معاني معيارية سلبية، مثل الفوضى الاجتماعية وحالة الخصومة الضيقة والمستدامة بين مجموعات سكانية، بمعنى الحرب الأهلية في عصرنا"⁽²⁴⁾.

(21) بشارة، في الثورة والقابلية للثورة، ص 10.

(22) بشارة، في الثورة والقابلية للثورة، ص 12.

(23) بشارة، في الثورة والقابلية للثورة، ص 13.

(24) بشارة، في الثورة والقابلية للثورة، ص 22.

المثقف العربي مفعلاً في الثورة
قراءة في ماهية الثورة ودواعيها وتحدياتها من منظور عزمي بشار

من هنا، فإن السلوك السياسي للرعية قائم في ظن علماء السلف بمبايعة الخليفة ولزوم طاعة الإمام، حتى لو بلغ من الجور مبلغاً عظيماً، "فمن رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر عليه، فإنه ليس من أحد من الناس يخرج عن السلطان شبراً فمات عليه إلا مات ميتة جاهلية"⁽²⁵⁾. ويُعقَّب ابن تيمية على هذا الحديث بقوله: "فجعل المحذور هو الخروج على السلطان ومعارضة الجماعة، وأمر بالصبر على ما يكره من الأمير، لم يخص بذلك سلطاناً معيناً، ولا أميراً معيناً ولا جماعة معينة"⁽²⁶⁾. بذلك، جرى الوصل بين الولاء للسلطان والانتماء إلى الدين، فالخروج عليه هو خروج عن الإسلام وانخراط في الجاهلية، وخروج عن الجماعة التي تبدو كياناً ملحقاً بخليفة يتولى خدمته والخضوع له وتركه وجوده. وفي ذلك إخبار بأننا إزاء منظومة فكرية مغلقة، لا تقف عند منع الثورة بل تتجاوز ذلك إلى شيطنتها.

يُفسَّر عزمي بشار هذا النزوع إلى محاصرة الفعل الثوري وإدانة الخارج على السلطان بعدة معطيات، ولعل أهمها: طبيعة نظام الحكم الذي ساد أغلب مراحل التاريخ العربي الإسلامي، والقائم على تركيز الملك العضوض الذي تُجَلِّيه إمارة الاستيلاء وحكم الناس بالتغلب، "فمن اشتدت على الناس وطأته وجبت طاعته"⁽²⁷⁾، والمتغلب لا يقبل بالمخالف، بل يعتمد إلى استتباع الناس تحت لافتة البيعة وبقوة السيف. إذًا، يصبح الخروج على الخليفة أمراً قريباً إلى المحال، أكثر منه إلى الإمكان، ويرجع ذلك إلى حرص الفقهاء على تقديم مطلب وحدة الأمة والإمامة على مطلب الخروج على السلطان الجائر. ذلك محافظةً على البيعة وضماناً لاستمرار الجماعة وتحقيقاً لمطلب تمصير المناطق المفتوحة الذي يستوجب وجود كيان اجتماعي إسلامي متحد، خاصةً بعد أن اتسع المجال الجغرافي لدولة الخلافة.

بناءً عليه، فالملاحظ أن العقل السياسي التقليدي لم يكن عقلاً تعددياً، بل كان عقلاً أحاديّاً بامتياز، لا يحسن إدارة الخلاف ولا يؤمن بالتداول السلمي على السلطة، فلسنا أمام ما يسميه بشار بـ "دينامكية سلطة- معارضة أو حكم- معارضة" تحل قضاياها وتناقضاتها في إطار النظام، أو تؤدي في حالة عدم حلّها إلى الثورة على النظام، منتجةً فقهاء النقدي والتبريري"⁽²⁸⁾، بل نحن إزاء سلطة مغلقة وحكم مطلق يلغي الاختلاف ويناقض الثور، حتى بدا مفهوم الثورة في فكر القدامى باهتاً وانحسر في وصل الخروج بالدلالات السلبية. ويمكن تفسير ذلك بأن مؤسسة علماء الدين كانت خادمة السلطان، وهي معنية بشرعنة حكم التغلب، وترقى به إلى درجة المقدّس، فيلتبس الديني بالسياسي، حتى أصبح معارضة الخليفة خروجاً عن تعاليم الله وأحكام الشريعة؛ لأن الخليفة عند الفقهاء هو حارس الشريعة.

من ثم، فإن تسييح السلطة السياسية بالنص الديني واستحضار سلطة الإجماع هي محاولة بعدية/تاريخية اخترعها الخلفاء والعلماء، على حد سواء، لضمان استمرار هيمنة الخليفة وإلغاء أي محاولة للخروج على السلطان. ولقد تبين لنا، من خلال النظر في المهاد التاريخي المتعدد الذي نزل عزمي بشار ضمنه مصطلح الثورة، أننا إزاء مصطلح إشكالي ذي

(25) ابن تيمية، مختصر منهاج السنة، عبد الله الغنيان (مختصراً)، (صنعاء: دار الصدّيق، 2005)، ص 74-75.

(26) ابن تيمية، مختصر منهاج السنة، ص 75.

(27) بشار، في الثورة والقابلية للثورة، ص 30.

(28) بشار، في الثورة والقابلية للثورة، ص 23.

محامل دلالية غير ثابتة، بل هي متغيرة من فضاء حضاري إلى آخر ومن سياق إبيستيمي إلى سواه، فبدأ أن الثورة في المعيار الأرسطي دورة تكرارية لا تأتي بجديد، وهي في مخرجات الثورة الفرنسية توق إلى الحرية والعدالة والتغيير الخلاقي الذي يتجاوز القديم ويؤسس للجديد، وهي في السياق السياسي العربي التقليدي خروج على السلطان والجماعة ومدعاة للفتنة.

الواقع أن بشارة، باستحضاره العمق التاريخي للمصطلح، يبرهن على أصالة الحدث الثوري وأهميته في حركة المجتمعات البشرية وسيرورتها، ويعيد في الوقت نفسه قراءة الماضي، مؤسساً لفهم الحاضر واقتحامه بمواجهة التحدي الإبيستيمي الذي تطرحه الثورة في مستوى ماهيتها وتاريخيتها. إنه لا يقف عند هذا الحد في مستوى مفهمة الثورة، بل يتجاوزه إلى التمييز إجرائياً بين مصطلح الثورة وغيره من المصطلحات المجاورة له دلاليًا (الانتفاضة، الانقلاب، الإصلاح...).

ب. في التمييز بين الثورة وغيرها من المصطلحات (الانقلاب، الانتفاضة، الإصلاح)

طرح الحراك الاحتجاجي الذي شهدته البلدان العربية في مستهل العقد الثاني من الألفية الثالثة أسئلة تتعلق بتوصيف ذلك الحراك وتسميته: هل ما حدث ثورة أم انتفاضة أم انقلاب أم موجة مطالبة بالإصلاح؟ في مدونة عزمي بشارة وعي بأهمية الضبط المفهومي في هذا الخصوص، بغية رسم الحدود الفاصلة بين الثورة والمصطلحات المجاورة لها والمنتسبة إلى الحقل المعجمي ذاته، فمن المهم "تحويل الثورة من لفظة أو كلمة تصف ظواهر مختلفة أو متشابهة، من دون دقة علمية، إلى مصطلح مفهومي يحكم إنتاج الأفكار أو يتوسط ببناء مدركاتها"⁽²⁹⁾. على هذا الأساس، ميز بشارة بين الثورة والانتفاضة ورسم الفرق بينها وبين الانقلاب، وأبرز خيوط التواصل والتفارق بين الفعل الثوري والفعل الإصلاحي، فعنده أن المقصود بالثورة "تحرك شعبي خارج البنية الدستورية القائمة أو خارج الشرعية، ويمثل هدفه في تغيير نظام الحكم القائم في الدولة. والثورة بهذا المعنى هي حركة تغيير لشرعية سياسية قائمة لا تعترف بها، وتستبدلها بشرعية جديدة"⁽³⁰⁾.

والمستفاد من هذا التحديد المفهومي أن الثورة عمل احتجاجي شعبي، وحراك جماعي لا تنجزه فئة مخصصة أو طبقة محددة أو طائفة معينة، بل هو فعل جماهيري يتمتع بسند شعبي واسع عابر للطبقات والأعراف والديانات والأيدولوجيات، "والجماهير هي التي تضفي السمة الثورية على الثورة، ودونها لا تكون الثورة ثورة"⁽³¹⁾، على حد تعبير جان مونرو. من ثم، فإن المشاركة الشعبية الواسعة في الحراك الاحتجاجي ترقى إلى مستوى الثورة التي تنتظم خارج الأنساق الدستورية السائدة، فهي تخرق الشرعية القائمة وتحداها، بل تتجاوزها إلى تحقق هدفها الأساسي، وهو تغيير

(29) بشارة، في الثورة والقابلية للثورة، ص 30.

(30) بشارة، في الثورة والقابلية للثورة، ص 27.

(31) توماس غريب، الحركات الثورية المقارنة، تركي الحمد (مترجمًا)، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1986)، ص 153.

المثقف العربي مفكراً في الثورة
قراءة في ماهية الثورة ودواعيها وتحدياتها من منظور عزمي بشار

نظام الحكم واستبداله بشرعية جديدة. من ثم، فالثورة ذات بعد تغييري/تجديدي من جهة أنها لا تُسلم بالسائد وتسعى إلى تقويضه تأسيساً لنظام سياسي جديد.

الثورة وفق هذا التصور تقف على حديّ نقيض من الانقلاب العسكري بعده، و "لا يعكس تحركاً شعبياً بالضرورة"⁽³²⁾، "ويجري في داخل النظام القائم على أيدي جزء من النخبة الحاكمة أو على أيدي جزء من المؤسسات الحاكمة، بما في ذلك الجيش أو قسم منه، ويؤدي إلى توزيع جديد للسلطة داخل النظام نفسه"⁽³³⁾. من ثم، فإن الانقلاب يبنّي بالضرورة على صراع داخلي على السلطة بين الأجنحة الحاكمة، ويقوم على خلفيات تنازع على النفوذ وسلطة القرار، وقد لا يقتضي بالضرورة عمقاً شعبياً، على الرغم من أنه يمكن أن يستتبع الجماهير لاحقاً، ويوظفهم لإسناد طرف ما أو سياسة ما يقودها الفريق الانقلابي. في هذا الفهم الذي يورده عزمي بشار للثورة، يُبين أنه حركة معزولة تفتقد صفة الثورية والشرعية الشعبية، ويتعارض هذا التصور الصادر عن بشار وما درجت عليه بعض التنظيمات القومية (حزب البعث) والجماعات الإسلامية في تمجيد الانقلاب، واغتنام الانقضاض على السلطة لتشديد نظام الحكم المنشود، وهو ما نجد له صدى في كتابات ميشيل عفلق⁽³⁴⁾ وفتحي يكن⁽³⁵⁾، على سبيل المثال لا الحصر.

أما الانتفاضة، فتختلف في نظر عزمي بشار عن الثورة "لعدم طرحها مسألة تغيير النظام الحاكم"⁽³⁶⁾، فمع أهمية الرصيد الشعبي للانتفاضة والتقاؤها بالثورة في مستوى رفض الوضع القائم، فإن سيرورتها مختلفة عن سيورة الثورة التي تنتهي بتغيير النظام السائد، في حين إن الانتفاضة تُعبّر عن هاجس مطلبّي لا يؤدي إلى تغيير فعلي في البنى الحاكمة وتجديد جوهري في واقع الجماعة الثائرة. وتعميقاً لمطلب المعالجة المفهومية لمصطلح الثورة، يكشف عزمي بشار عن الخيوط الواصلة والحدود الفاصلة بين الفعل الثوري والفعل الإصلاحي، فعلى خلاف الرأي الغالب عند اليساريين العرب والقائل إن الثورة نقىض الإصلاح⁽³⁷⁾، يذهب بشار إلى ضرورة التمييز بين إصلاح حقيقي/جذري وإصلاح صوري/شكلي يندرج في إطار ما تسميه روزا لكسمبورغ بـ "إعادة التشكيل"⁽³⁸⁾ التي لا تتجاوز إعادة ترتيب النظام القديم وإخراجه بطريقة توهم بالتغيير، من دون أن تحقّقه.

(32) بشار، في الثورة والقابلية الثورية، ص 27.

(33) بشار، في الثورة والقابلية الثورية، ص 33.

(34) راجع: ميشيل عفلق، في سبيل البعث، ط 3، (بيروت، دار الطليعة، 1963).

(35) راجع: فتحي يكن، الإسلام فكرة وحركة وانقلاب (بيروت: مؤسسة الرسالة، بلا تاريخ).

(36) بشار، في الثورة والقابلية للثورة، ص 37.

(37) خصّص عزمي بشار الفصل العاشر من كتابه (في المسألة العربية)، وهو بعنوان (الديمقراطية كفضية سياسية: خصوصية الإصلاح عربي) لتحليل مشكلات الإصلاح في السياق السياسي العربي وحدوده ومعيقاته. راجع: بشار، في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)، ص 261-283.

(38) راجع:

اللافت للنظر في كتاب (في المسألة العربية) أن عزمي بشارة يعد الإصلاح في بلدان المشرق العربي خصوصاً، والوطن العربي عمومًا، مدخلًا مهمًا لتمكين المشروع الديمقراطي في سياق عربي، وسبيلًا إلى إعادة التوازن المفقود بين الحاكم والمحكوم، وتعزيز دور المواطن في الشأن العام، ولا يرى حرجًا في أن تضطلع الدولة بدور متقدم في مجال العمل على تمدين المجتمع وتحديثه وإصلاحه، مؤسساتيًا وفكريًا وسلوكيًا، فـ "الدولة اضطلعت في حالات عديدة بعملية بناء الأمة والمواطنة، وساهمت في تشجيع فئة الاقتصاديين والاتحادات"⁽³⁹⁾. ومن الناجع عربيًا، في نظره، أن تتحلى الدولة، بما لها من حضور رمزي وأداتي ومؤسستي، بروح المبادرة، وتتبنى مشروع الإصلاح والديمقراطية، على نحو يُقلّص من الفجوة بينها وبين المواطن، ويُسهّم في بلورة مصالحة بين النظام الحاكم وجموع المحكومين، ويُجنّب الدولة مخاطر الهزات الاجتماعية والحركات الاحتجاجية العنيفة.

ينبني هذا التصور على عد "الديمقراطية لا تُبنى دفعة واحدة"⁽⁴⁰⁾، بل هي مشروع مرحلي ينبني على التدريب⁽⁴¹⁾ وبالتشارك بين السلطة الحاكمة والأحزاب السياسية ومكونات المجتمع المدني. ولكي ينتشر الفعل الإصلاحي ويستمرّ، فمن المهمّ أن تبدأ مبادرة الإصلاح من السلطة، ثم ما تلبث أن تفلت منها وتخرج عنها وتتجاوزها، لتصبح مبادرة مجتمعية عامة وقناعة مواطنيه جامعة وغاية يتنافس المتنافسون من داخل المجتمع في تمثيلها وتجسيدها وتعميمها. وتواجه هذا الطرح التفاضلي للفعل الإصلاحي تعقيدات "الاستثنائية العربية" المعاصرة المتمثلة أساسًا في أن المبادرة لم تُفلت من يد أي نظام، حتى بقي النظام يمسك بزمام عملية الإصلاح، تقدمًا وتراجعًا، في تاريخ العرب الحديث. مما يُخبر بأن الطبقة الحاكمة في أغلب الأقطار العربية تُصنّب نفسها وصيّة على الإصلاح، فتتحكم في سيرورته وصيرورته، وتحتكر مساره وآفاقه، وتعتمد إلى تحييد القوى المدنية والهيئات التمثيلية للمجتمع (منظمات حقوقية، نقابات، جمعيات مدنية..)، وتحجيم دورها في مشروع الإصلاح المعلن من جانب السلطة، وهو الذي كثيرًا ما يبقى محض شعار أو حبر على ورق، لكونه في جُلّ من رقابة القوى الحزبية والجمعياتية والنقابية والمدنية الفاعلة.

وفي أحسن الحالات يصبح الإصلاح الصادر عن مخابر السلطة الحاكمة فرقة إعلامية، وفعلاً تجميليًا لواقع الناس ويُحسب على "أنه مكرمة ملكية"⁽⁴²⁾ وإنجاز عظيم من إنجازات الحزب الحاكم، فيفقد بذلك بعده الحضاري وامتداده الشعبي وعمقه التغييري، ليتلبس بخلفيات الشخصية والزعامية والتحزب المغلق. والإصلاح الديكوري ليس من الثورة في شيء؛ لأن الثورة تقتضي التغيير الحقيقي والعميق، وذلك لا يعني أن الثورة لا تحمل بعدًا إصلاحيًا في نظر عزمي

Rosa Luxemburg, *Réforme sociale ou révolution* (Paris: Maspero, 1968), p. 273.

⁽³⁹⁾ بشارة، في المسألة العربية، ص 263.

⁽⁴⁰⁾ بشارة، في المسألة العربية، ص 268.

⁽⁴¹⁾ بشارة، في المسألة العربية، ص 274.

⁽⁴²⁾ بشارة، في المسألة العربية، ص 283.

المتكفف العربي مفكّرًا في الثورة
قراءة في ماهية الثورة ودواعيها وتحدياتها من منظور عزمي بشارة

بشارة، ذلك أنها تروم "الإصلاح الذي يقود إلى عملية تغيير جذري"⁽⁴³⁾ في واقع الناس والمؤسسات التي تحكمهم، فالثورة تعد أن الإصلاح غير ممكن في إطار النظام القائم، ولا بدّ من تغيير النظام بالكامل وإقامة نظام جديد على أسس جديدة"⁽⁴⁴⁾. من ثم، فالثورة لا تلغي الإصلاح، بل تذهب به إلى مدى أعمق وأوسع في مستوى إجرائيته وشموليته ونجاعته، فالعلاقة ضرورية جدلية وتكاملية بين المطلب الثوري والمطلب الإصلاحي الجاد، "فالثوري يجب أن يكون إصلاحيًا ويقود إصلاحًا في النهاية، والإصلاحي يمكن أن يقود تحولًا ثوريًا، أما الثوري الذي ينفي كل ما هو قائم ويرفض الإصلاح، فغالبًا ما ينتهي إلى أيديولوجية شمولية وإلى استبداد من نوع جديد، أو ينتهي إلى موقف محافظ مضاد للثورة وهو الوجه الآخر للعدمية."⁽⁴⁵⁾

من ثم، فإن عزمي بشارة يعقد علاقة جدلية بين الإصلاح والثورة، فالثورة عنده يجب أن تكون مشروعًا إصلاحيًا/تغييريًا، والإصلاح يجب أن يكون ثوريًا، والثورة تختلف عن ميكيفيلية الأنظمة العربية الحاكمة في تعاملها الأداتي/البراغماني الفضفاض مع الإصلاح. ويتباين هذا التصوّر الصادر عن عزمي بشارة والمقاربات الأيديولوجية الماركسية والقومية والإسلاموية التي تشرّع للفظة الثورية، وتقول بضرورة نقض كل البنى السائدة وهدمها، وتلغي إمكان الإصلاح التدريجي، وإمكان استثمار السابق في بناء اللاحق. إن بشارة، بهذا الانزياح عن السائد، يؤسس لثورة مسؤولة ذات مشروع إصلاحي يوجّه فعل التغيير نحو ضرورة المراكمة والبناء، لا الهدم والإقصاء.

يمكن أن نخلص، في حدود هذا المستوى من النظر في المعالجة المفهومية للثورة عند عزمي بشارة، إلى أن الرجل يدرك أهمية فضّ الاشتباك المفهومي بين مصطلح الثورة ومصطلحات تنتمي إلى المجال السياسي نفسه، وتلتبس على الخاصة والعامة وتُحمل على أنها مرادف للثورة أو نقيض لها، من قبيل الانتفاضة والإصلاح والانقلاب. وبدا أن بشارة، إذ يعرف ما يعرف، يروم البيان ويجافي الإبهام ويرتقي عن التأدلج، ليبين أن الثورة هي حركة شعبية/جماعية تروم تغيير النظام القائم والتأسيس لنظام جديد، فجمعت الثورة عنده بين مطلب الحضور الجماهيري والخروج على النظام والمطالبة بالتغيير، من أجل الانتقال إلى مرحلة جديدة في تاريخ الشعوب.

إن الثورة في تصوّره تتجاوز الانقلاب وتفويض عن الانتفاضة وتبني الإصلاح الجذري وفق كيف ما، والواقع أنه لا يصدر في هذا المستوى من التدقيق المفهومي للمصطلح عن فراغ، بل يصدر عن قراءة موضوعية لعقل واكب الثورة وعابنها في الوطن العربي، بدءًا بتونس مرورًا بمصر وقوفًا عند ليبيا واليمن وصولًا إلى سورية، حيث بدت الثورة حركة جموع غفيرة نافرة من النظام القائم، وخارجة عليه رافعة شعار "شغل.. حرية.. كرامة وطنية"، بما يحمله من دلالة على مطلب تغيير الوضع الحقوقي والمعاشي للناس، ورافعة شعار "الشعب يريد إسقاط النظام"، بما يدل عليه من رغبة جماعية

(43) بشارة، في المسألة العربية، ص35.

(44) بشارة، في المسألة العربية، ص35.

(45) بشارة، في المسألة العربية، ص31.

في إطاحة النظام القائم. من هنا، جاء مفهوم عزمي بشارة للثورة منسجماً وطبيعة الحالة الثورية في العالم العربي، مخبراً بأن الثورة حراك جماهيري يتقصد التغيير وهدفه "سعادة الشعب"⁽⁴⁶⁾، فالثورة خروج إلى الحق ودفع للظلم⁽⁴⁷⁾. هي فرصة للتحرر من الكبت والحاجة والخوف والاستبداد، نحو معانقة المحتوى الحقيقي للحرية عمومًا، والحرية السياسية خصوصًا المتمثلة أساسًا في المشاركة في الشأن العام، والمساهمة في رسم سياسات الدولة والتمتع بالحقوق المدنية العامة والخاصة⁽⁴⁸⁾.

بناءً عليه، فالثورة من منظور بشارة هي حدث تاريخي مصري ذو طاقة تحويلية خلاقة تأخذ الناس من حال إلى حال. إنها تأخذهم من الخضوع إلى الحرية ومن الإحساس بالظلم إلى التمتع بالعدالة ومن الشعور بالغبن إلى عيش الكرامة. "إنها قصة جديدة تمامًا، قصة لم تُرو سابقًا، ولم تُعرف قط... إنها بداية جديدة للتاريخ"⁽⁴⁹⁾، على حد تعبير حنة أرندت. من خلال ما سبق، يمكن أن نثبت:

- أن الثورة، من منظور بشارة، فعل احتجاجي جماعي ينتظم خارج المنظومة الحاكمة والشرعية السائدة، ويروم تغييرها.
- أن الثورة ليست انقلابًا وليست انتفاضة وعملية إصلاحية تعديلية بسيطة للنظام الحاكم، بل هي حراك شعبي واسع ومشروع إصلاحي تغييرى معمق وشامل.
- من خصائص الثورة التجديد والتأسيس لمرحلة تاريخية حضارية جديدة، فهي ليست تكرارًا للماضي أو ارتهاً له، بل هي فعل في الحاضر وتطلع إلى مستقبل أفضل.
- ليست الثورة من إبداع زعيم أو حزب أو طائفة، بل هي من إبداع الجماعة، وفيها تظهر وبها تتحرك وبها تنتشر، وغايتها إسعاد الجماعة وتعزيز مشاركتها في الشأن العام.
- اشتق بشارة نهجه في مفهمة الثورة من طبيعة الحراك الاحتجاجي الفائر في البلدان العربية، فكانت مقارنته في الشأن الماهوي للثورة قريبة من الواقع ومنفتحة على الراهن وبعيدة عن المقاربات الأيديولوجية أو الرومانسية المسبقة، فماذا عن تصوّره دواعي اندلاع الثورات في سياق عربي؟

⁽⁴⁶⁾ بشارة، في الثورة والقابلية للثورة، ص 54.

⁽⁴⁷⁾ بشارة، في الثورة والقابلية للثورة، ص 14.

⁽⁴⁸⁾ Hannah Arendt, *On Revolution* (London: Penguin Books Ltd, 1990), p.23.

⁽⁴⁹⁾ Arendt, *On Revolution*, p.23.

المثقف العربي مفكراً في الثورة
قراءة في ماهية الثورة ودواعيها وتحدياتها من منظور عزمي بشار

4. في دواعي الثورات العربية من منظور عزمي بشار

ليست الثورة حدثاً اعتباطياً يأتي من الفراغ أو معجزة خارقة تأتي بها السماء، فعلى الرغم من أن اندلاع الثورات قد يكون عفويًا، فإن ظهورها راجع في الحقيقة إلى ما يسميه إريك هوبزباوم Eric Hobsbawm بـ "التراكمية"⁽⁵⁰⁾، والمراد بها مجموع العوامل المتراكمة على امتداد سنين، وتحدث ضغطاً على القاعدة الشعبية، فتولد الانفجار الذي يتجسد في الثورة. ومن خلال قراءة مصنفات بشار في التأريخ لثورات العرب، في تونس وسوريا ومصر، يمكن أن رصد جملة من المعطيات والدواعي التي أسهمت من وجهة نظره في اندلاع الثورة، وأبرزها الانسداد السياسي وتغول الدولة البوليسية والسياسات التنموية الجائرة ونشأة وعي بالمظلومية.

أ. الانسداد السياسي

يسترجع عزمي بشار التاريخ السياسي للأنظمة الحاكمة في الدول العربية التي هزّتها حدث الثورة، وفي مقدمتها تونس ومصر وسورية، فيخبر من خلال قراءة تفصيلية/تحليلية موثقة في سيرة مؤسسة الحكم في البلدان المذكورة بأن الدولة القطرية العربية قد تنكرت في الغالب لما قدّمته من وعود لجمهور المحكومين، من قبيل وعدها بتحقيق العدالة الاجتماعية والتنمية الشاملة وبناء دولة تقدمية حديثة وإقامة نظام جمهوري مؤسساتي تعددي، وكانت المسافة واسعة بين الوعد والإنجاز وبين الخطاب والممارسة، فكثيراً ما بقيت الوعود بالديمقراطية والتعددية السياسية والتداول على السلطة، وتكريس اللامركزية والمساواة محض شعارات وأمنيات، كلّما رام المواطن العربي القبض عليها فرت منه إلى الأقصى.

الحاصل أن مؤسسة الحكم القائمة بعد الاستقلال قد تحولت بالتدريج إلى طبقة حاكمة مغلقة تحرص على خدمة مصالح الرئيس وحاشيته وعائلته، وتعمل على تكريس نموذج الدولة الشمولية الأحادية بامتياز. ويذهب عزمي بشار إلى أن "العرب لم يعرفوا في حداثتهم حالة انسداد أفق شبيهة بالحالة السابقة للثورة"⁽⁵¹⁾، فقد "اشتد الاستبداد وتفشى العوز والفقر والفساد"⁽⁵²⁾، واتسمت الدولة بنوع من المركزة الشديدة المتجاوزة للبنى الأهلية والمحلية وتشكل حكم هو أقرب إلى الشمولي"⁽⁵³⁾. إن "الاستبداد لا يحمي السيادة الوطنية، وهو بذاته أول وأهم انتهاك لها؛ لأن جوهره يتناقض أصلاً مع جميع المفاهيم الوطنية، حيث الحفاظ على كرسي الحكم أكثر أهمية من السيادة الوطنية"⁽⁵⁴⁾. ويورد في مؤلفاته كمّاً هائلاً من الوقائع الدالة على قيام نظام سلطوي/استبدادي أسهم في نفور الناس من مؤسسة الحكم ونشأة أزمة ثقة بين

(50) Eric Hobsbawm, *The age of Revolution (1789-1848)* (London: Vintage Books, 1996), p.58.

(51) بشار، الثورة التونسية، ص 19.

(52) بشار، الثورة التونسية، ص 19.

(53) بشار، الثورة التونسية، ص 23-24.

(54) حازم نهار، "هل بقي شيء من السيادة الوطنية في سورية؟":

الحاكم والمحكوم في العالم العربي، ومردّها إلى نكوص الحاكم عن وعوده بالإصلاح والتغيير من ناحية، واستثثاره بكل أسباب السلطة والنفوذ من ناحية أخرى، ويرصد المؤلّف من خلال كتاباته تاريخ الأنظمة العربية الحاكمة عدة تجليات لقيام حكم تسلطي/شمولي عربي، بعد الاستقلال وقبل الثورات.

يمكن أن نختزل تلك التجليات في: فردانية الرئيس وأحادية الحزب الحاكم وإقصاء كل توجه سياسي معارض للزمرة الحاكمة. في مستوى فردانية الرئيس نشأت في الدوائر الرسمية العربية نزعة إلى عد الحاكم مرجعاً في كل شيء وجهة علم في كل شيء، وعده الوصي على الحجر والبشر، وجرى إسناد حضوره المكثف في إدارة شؤون الدولة والإشراف على الشأن العام، بتوسيع صلاحياته دستورياً والتمكين له قانونياً، والارتفاع به إلى درجة المقدس الذي لا يطاله النقد ولا ينطق عن الهوى، فجرى التلبس بين السياسة والقداسة والتراقي بالرئاسة إلى مقام المتعالي، وتم تركيز سلطة القرار بيد الرئيس. يستحضر بشارة في هذا الخصوص مثال الحبيب بورقيبة الذي "حوّله الممارسة التسلطية للسلطة من "زعيم وطني" إلى رجل سلطة وحاكم يأبى أن يرى أمراً ما قد تغيّر. وقد تحول منطق المحافظة على السلطة عنده إلى استبداد⁽⁵⁵⁾. وانسجماً مع هذه الروح الفردوية/الرعاماتية المتعالية "عد بورقيبة التحرر الوطني وبناء الدولة مهمته، والسياسة من عمل شخص واحد وزهد حتى النهاية في احتكاره القرار وقمعه المخالفين"⁽⁵⁶⁾.

بلغت الفردانية/الرعاماتية مع بورقيبة أوجها بانتخابه رئيساً لتونس مدى الحياة (18 مارس/آذار 1975) وكان حينها في الثانية والسبعين من العمر⁽⁵⁷⁾، ومن ثمّ "اتسمت الحياة السياسية في تونس بالانفراد الكامل للزعامة البورقيبية التي وصلت إلى درجة ادعاء الأبوية أو التعامل الأبوي بين القائد من جهة ومؤسسات الدولة والشعب من جهة أخرى"⁽⁵⁸⁾. والواقع أنّ زين العابدين بن علي، خلف بورقيبة، استمر في تركيز هيمنة الرئيس على الشأن السياسي، وجدّ في تحصينه قانونياً من كل متابعة أو محاسبة، واستجمع كل السلطات تحت إمرته، فهو رئيس الجمهورية والقائد الأعلى للقوات المسلحة وزعيم الحزب الحاكم، ولقد عمد إلى تنقيح الدستور في أكثر من مناسبة، ليسمح لنفسه بتجديد مدة الرئاسة وتمديد استفراده بالحكم.

فردانية الرئيس، بما هي ظاهرة استبدادية/شمولية، حالة حاضرة بامتياز في المشهد السياسي السوري، على امتداد حقبة حكم الأسد الأب والأسد الابن، ذلك أن "ظاهرة تقديس الأسد هي استراتيجية للسيطرة قائمة على المطاوعة بدلاً من الشرعية. ويُنتج النظام المطاوعة من خلال المشاركة الإجبارية في أشكال الامتثال الزائفة لأولئك الذين يخترعون هذه

(55) بشارة، الثورة التونسية، ص 80.

(56) بشارة، الثورة التونسية، ص 73.

(57) بشارة، الثورة التونسية، ص 73.

(58) بشارة، الثورة التونسية، ص 65.

المتنقذ العربي مفكراً في الثورة
قراءة في ماهية الثورة ودواعيها وتحدياتها من منظور عزمي بشار

المظاهر ولأولئك الذين يستهلكونها"⁽⁵⁹⁾، "والمطلوب هنا هو باختصار الامتثال بغض النظر عن دوافع هذا الامتثال لخوف كان أم لمصلحة أم لغيرها". ويستشهد عزمي بشار، في البرهنة على تشكّل مقولة تعالي الرئيس وإسباغه بالقدسية في الحالة السورية، بحوادث تاريخية مهمة تؤكد هذا التوجه في مستوى ترتيب العلاقة بين الحاكم والمحكوم، ومن ذلك "انتشار ظاهرة البيعات للأسد أو قسم البيعة، بعد هزيمة الإخوان المسلمين في حماة (1982)، واتخذت شكل إعلانات في الصحف ورسائل موجهة للرئيس وملصقات وشعارات، وتوقيع شبان بالدم على رسائل البيعة وتشديد النصب التذكارية والتماثيل في تمجيد الأسد"⁽⁶⁰⁾. وجرت تسمية ساحات بأسماء أفراد من عائلة الأسد، ما خلق الانطباع عن وجود "عائلة مقدسة في سورية"⁽⁶¹⁾، وهذا التعالي بالرئاسة إلى القداسة يسهم في ترهيب الناس واستتباعهم، على سبيل الانبهار أو الخوف من الحاكم المستبد/المتنفذ⁽⁶²⁾.

أما في مصر، فكان نظام حسني مبارك جاداً في تنظيم حملات دعائية لإبراز الرئيس في صورة المنقذ وصمّام الأمان، بعده رئيس أركان حرب القوات الجوية وأحد رجال حرب أكتوبر 1973، وكان يجري التسويق لحضوره الكاريزمي عبر التركيز على أنه "ابن المؤسسة العسكرية وقائد سابق ل سلاح الجو"⁽⁶³⁾، ويتعيّن رد الجميل إليه بطاعته وتمديد رئاسته. وهذا التشريح النقدي لمرحلة حكم الفرد من منظور علم الاجتماع السياسي، استناداً إلى ما تُوفّر مصادر التاريخ المباشر من وثائق وشهادات، يندرج ضمن مشروع عزمي بشار في إعادة كتابة التاريخ السياسي العربي الحديث وتقويم منجزات "الزعماء" في تلك الفترة، وهي منجزات شابها الكثير من التعتيم والتمجيد. لقد بدا بشار في هذا الخصوص ميّالاً إلى انتهاز نهج جديد في إعادة بناء الذاكرة السياسية وتقويم أداء الرئيس العربي وحضوره بعد الاستقلال، من منظور موضوعي لا يُجامل ولا يُعادي، بل يتقصّى الحقيقة قدر الإمكان.

لم يكن في مقدور الرئيس الفردي أن يسود ويستمرّ تاريخياً، لولا وجود حزب حاكم يسنده ويتولّى استقطاب الناس وتوجيههم، بطريقة ديماغوجية، إلى القبول بهيمنة النظام القائم والتشريع له وفق كيف ما، فقد استجمع بوريقية الناس تحت يافطة التجمع الدستوري، بما هو وريث الحركة الوطنية، وعدّل ابن علي اسم الحزب لاحقاً ليصبح (التجمع الدستوري الديمقراطي)، إيهاماً بالإصلاح والدمقرطة. وقد ارتكن نظام الأسد إلى (حزب البعث)، بوصفه إطاراً مرجعياً لمشروع القومية العربية وحلم الوحدة العربية ومناهضة إسرائيل، وتلوّن الحزب بلون عقائدي أيديولوجي مغلق، فوظّفته

⁽⁵⁹⁾ ليذا وادين، السيطرة الغامضة: السياسة، الخطاب والرموز في سورية المعاصرة، نجيب الغضبان (مترجمًا)، (بيروت: دار الطليعة، 2010)، ص 116.

⁽⁶⁰⁾ بشار، الثورة السورية، ص 236.

⁽⁶¹⁾ بشار، الثورة السورية، ص 236.

⁽⁶²⁾ جاد الكريم الجباعي، "البنية السلطوية للنظام السوري: النشأة والتطور والمآل"، ضمن: مجموعة مؤلفين، خلفيات الثورة: دراسات سورية (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 189-242.

⁽⁶³⁾ عزمي بشار، ثورة مصر: من جمهورية يوليو إلى ثورة يناير (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016)، ج 1، ص 146.

الدولة الأسدية في تكريس نظام الحزب الواحد وإقصاء الآخر/السياسي. وتوسّل نظام حسني مبارك بـ (الحزب الوطني)، لتأليف الناس حول الرئيس وتأليبهم على خصومه، حتى كانت للحزب مليشيات تابعة له، وهي "ذات طابع بلطجي"⁽⁶⁴⁾. لقد استولت هذه الأحزاب على الفضاء العام في الدول العربية على امتداد عقود، وتلبّست بمفاصل الدولة وأمسكت بقنوات تشكيل الوعي الجمعي (وسائل الإعلام، المناهج الدراسية، دور الثقافة..) واستتبع الجيش والشرطة (مصر، سورية)، لتبسط نفوذها على المشهد المجتمعي بشرائحه المختلفة، ولتنتج حالة من التصحر السياسي الذي صادر حرية التفكير ومتعة التعدد، ومارس الوصاية على عقول الناس لعقود. بالمقابل، جرى التحجير على المعارضة والتضييق عليها في تونس ومصر، وتم منع أي نشاط سياسي معارض للسلطة في سورية⁽⁶⁵⁾، فكانت الأحزاب الحاكمة تؤسس لذاتها عبر إقصاء الآخر، فشهدت دولة الأسد تصفية الإسلاميين والقوميين والليبراليين واليساريين، على نحو جعل البلاد بمنزلة سجن كبير تُصادر فيه الحريات، وتُكتم فيه الأصوات، ويمنع بين جدرانها التفكير والتعبير والتأثير، وأنتجت تلك الحالة مشهداً سياسياً عربياً منمّطاً بأئسا أورث الإحساس بالملل والقلق والسأم في قلوب الناس، فأذكى فيهم التوق إلى الثورة. من ثم، فإن عزمي بشار، بعده الاستبداد والانسداد السياسي من مكونات القابلية للثورة، لا يقف عند وصف الظاهرة تاريخياً، بل يتجاوز ذلك إلى التنبيه إلى أنها بنية مركبة تتقاطع فيها فردانية الحاكم وأحادية الحزب وتغييب المعارضة، فالحكم الأحادي مؤدّ بالضرورة إلى إنتاج سياسات تنموية جائرة.

ب. السياسات التنموية الجائرة

كثف عزمي بشار، في مستوى معاينته ملامح المشهد الاقتصادي والاجتماعي، في تونس وسورية ومصر قبل الثورة، من المصادر الوثائقية ذات الصدقية التي أسهمت في تمكين القارئ الوعي بتفاصيل الاجتماع والاقتصاد في مرحلة دقيقة من تاريخ الدولة القطرية العربية. ومن خلال الاستعانة بمصادر المؤرخ الجديدة، مثل الإحصائيات والرسوم البيانات والمؤشرات العربية وبيانات الهيئات المهنية والنقاوية والمذكرات الصادرة عن البنك الدولي، كشف الغطاء عن واقع اقتصادي واجتماعي متدهور في البلدان التي قامت فيها الثورات، وهو مردّه إلى السياسات التنموية الفاشلة والجائرة التي انتهجها أصحاب القرار، في تونس وسورية ومصر، وشيوع الفساد المالي والإداري والعلاقات الزبونية القائمة على

(64) بشار، ثورة مصر، ص 180.

(65) برهان غليون، "عن الدولة البربرية":

<https://www.alaraby.co.uk/Print/cba4e9c4-93b6-41ce-acd9-46dfec8074c5/7bed1252-b4e9-48a6-bbba-86a0d4afe381>

(66) غليون، "عن الدولة البربرية".

المثقف العربي مفعّلًا في الثورة
قراءة في ماهية الثورة ودواعيها وتحدياتها من منظور عزمي بشار

المحسوبية والرشوة. يضاف إلى ذلك، انخراط الأنظمة الحاكمة في سياسات الليرة الاقتصادية والخصخصة واقتصاد السوق⁽⁶⁷⁾، وارتهاؤها لشروط الصناديق المالية المانحة، مثل صندوق النقد الدولي والبنك الدولي. ما انعكس سلبيًا في واقع المواطن في الدول العربية، فارتفعت الأسعار وانخفضت المقدرة الشرائية وتراجع الدخل الفردي، ورافق ذلك شيوع التهرب الضريبي والتهريب والوصولية و "الفهلولة والتلاعب بالقانون"⁽⁶⁸⁾، وهيمنت قلة متنفذة من الأسرة الحاكمة ورجال الأعمال والأمنيين والعسكريين على وسائل الإنتاج ومصادر الثروة⁽⁶⁹⁾ ومسالك الاستثمار، فأصبح الاقتصاد خصوصًا وكيان الدولة عمومًا في قبضة العائلة الحاكمة والمقربين منها، حتى غدا الاقتصاد السوري بيد "مائة رجل أعمال ينتمون إلى الكتلة العائلية لآل الأسد والمتمثلة بكتلة "مخلوف- شاليش" وعائلات خدام وطلّاس والشهابي وسليمان"⁽⁷⁰⁾.

هؤلاء المائة الكبار متحالفون مع الدولة في إطار ما يُسمّى محمد جمال باروت جدل "الإمارة والتجارة"⁽⁷¹⁾، ويحتكرون أسهم الشركات القابضة الكبرى وفي مقدمتها (شركة شام القابضة) التي يقدر نشاطها بـ 60 في المئة من مجموع النشاط الاقتصادي السوري⁽⁷²⁾. وهيمن "الطرابلسية" وأصهار الرئيس المخلوع وزوجته على الاقتصاد التونسي، عبر امتلاك عدد مُهمّ من الشركات والمؤسسات المالية أو عبر الوساطة مقابل مكافأة مالية لقاء تيسير الترتيب الإدارية والقانونية لباعثي المشاريع⁽⁷³⁾، وبلغ الأمر بالعائلة الحاكمة درجة منع الاستثمار عن الآخرين في مجالات تحتكر العائلة الاستثمار فيها. كما تمّ توظيف السلطة التشريعية لإصدار قوانين في هذا الخصوص⁽⁷⁴⁾. ولم يخرج حسني مبارك عن هذا النسق، بما أرسنه حقبة حكمه من حصر للثروة ومصادرها بين فئة قليلة من المتنفذين من رجال الأعمال والعسكر وأفراد عائلته، وفي مقدمتهم جمال مبارك وعلاء مبارك. من هنا، كشف عزمي بشار تداعي أركان الاقتصاد في الدول التي طالتها الثورة، وأخبر بدور السلطة الحاكمة في ما آل إليه الوضع من تدهور. إن ما أثبتته بشار مفيد لما يقدمه من مخرجات للمؤرخين والقراء، فهي تسهم في إضاءة الراهن وكشف الوقائع وتحديد الأفعال والفواعل.

تجلت السياسات التنموية الجائرة في مستوى مركزية النشاط الاقتصادي والخدمات في مراكز المدن الكبرى وتجاهل المناطق الطرفية. وهو ما أورث حالة من الإحساس بالنقص في تلك المناطق المحرومة من أبسط مرافق الحياة اليومية

(67) بشار، ثورة مصر، ص 154- 169.

(68) بشار، الثورة السورية، ص 308.

(69) بشار، ثورة مصر، ص 151- 153.

(70) بشار، ثورة مصر، ص 151- 153.

(71) محمد جمال باروت، العقد الأخير في تاريخ سورية: جدلية الجمود الإصلاح (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 214.

(72) بشار، الثورة السورية، ص 310.

(73) Beau, N et Graciet, *La légende de Carthage*, (Paris: édition la Découverte, 2009).

(74) http://www.wds.worldbank.org/servlet/WDSContentServer/WDSP/IB/2014/03/25/000158349_20140325092905/Rendered/PDF/WPS6810.pdf

(الصرف الصحي، التنوير الكهربائي، الإحاطة الصحية..)، وتمت ترجمة الغضب بالثورة على الفئة القليلة المستأثرة بالمال والأعمال والسلطان، وأنتجت سياسات الحيف الاجتماعي والفساد المالي والإداري جيوب فقر جديدة في البلدان العربية المذكورة، فقدّر عدد الفقراء في سورية سنة 2010 بـ 31 في المئة⁽⁷⁵⁾ وبتونس بـ 24 في المئة⁽⁷⁶⁾ من مجموع السّكان، وبلغ عدد الفقراء في مصر 14 مليوناً⁽⁷⁷⁾. ويشير (تقرير التنمية الإنسانية العربية) سنة 2009 إلى أن واحداً من كل خمسة أشخاص في العالم العربي تحت الخط الدولي للفقر (أقل من دولارين في اليوم الواحد)⁽⁷⁸⁾.

ومع أن الفقر يُعدّ في نظر عدد مهم من الدارسين سبباً رئيساً في اندلاع الثورة، فإن بشارة يرى أن هذا الرأي لا يسلم لأصحابه ويبقى نسبياً. ذلك أنّ الفقر سيف ذو حدّين، فكما يمكن أن يكون سبباً للسخط على الحاكم، فإنه قد يكون سبباً من أسباب الإحساس بالعجز، وحالة تفتنمها الأنظمة المستبدّة لتتحكّم في الناس وتضمن إخضاعهم واستتباعهم، عبر تقديم مساعدات مالية رمزية لهم من حين إلى آخر. وبشارة، في محاورته التصور القائل بأن الفقر مؤدّ إلى الثورة، يستبعد التحليل المادي الماركسي القائل بأن الثورة هي نتاج صراع طبقات بين البرجوازية والطبقة العاملة المسحوقة، مما يؤدي إلى صعود هذه الأخيرة وامتلاكها وسائل الإنتاج، مكرسةً دكتاتورية البروليتاريا، ذلك أن الثورة عند عزمي بشارة هي نتاج عوامل شتى اقتصادية واجتماعية وثقافية، ولا يمكن حصرها في سبب أو مجال من دون آخر، ولا وصلها بطبقة من دون سواها.

إن ميل الرجل إلى التركيز على تحليل الداخل الاقتصادي، وإسهاماته في قدح الحدث الثوري، لا يمنع من ضرورة التنبيه إلى أهمية الوضع الاقتصادي العالمي، نهاية العشرية الأولى من الألفية الثالثة، ألقى بظلاله على المشهد العربي، فقد أدت الأزمة المالية العالمية (2008) إلى تراجع الاستثمار الخارجي، وانخفاض الطلب على البضائع العربية، وعودة كثير من العمال العرب المسرّحين من مواطن شغلهم في أوروبا إلى بلدانهم الأصلية⁽⁷⁹⁾، وهو ما زاد في تأزم الوضع الاقتصادي والاجتماعي وهماً الأسباب للثورة. والثابت أن الحاكم العربي فشل في ضمان استمرار معادلة مؤداها: "أوّقر لكم الخبز والأمن على أن تضمّنوا لي الاستفراد بالحكم والثروة"، "فقد تلاشت هذه الصفقة السلطوية في ظل تزايد عجز الاقتصاد عن خلق الوظائف للوافدين الجدد على أسواق العمل من ذوي الشهادات الجامعية، وانتشار الوظائف الهامشية متدنية الأجر في القطاع غير الرسمي، وارتفاع التفاوت والفوارق المكانية، حتى فاق عدد الخاسرين من الأوضاع

⁽⁷⁵⁾ <http://www.un.org/ar/esa/ahdr/ahdr09.shtml>

⁽⁷⁶⁾ <http://www.un.org/ar/esa/ahdr/ahdr09.shtml>

⁽⁷⁷⁾ <http://www.un.org/ar/esa/ahdr/ahdr09.shtml>

⁽⁷⁸⁾ <http://www.un.org/ar/esa/ahdr/ahdr09.shtml>

⁽⁷⁹⁾ Jean François Daguzan, "La crise arabe: de la crise économique à la révolution politique", *Maghreb Machrek*, N. 206 (4/2010), p. 82.

المتقف العربي مفكراً في الثورة
قراءة في ماهية الثورة ودواعيها وتحدياتها من منظور عزمي بشار

الاقتصادية عدد المستفيدين مما أدى إلى تآكل شرعية النظام⁽⁸⁰⁾، واندلاع الثورة التي كانت صرخة شعبية غاضبة في وجه دولة بوليسية جائرة.

ج. تغوّل الدولة البوليسية القامعة

لم يكن للنظام الاستبدادي في الدولة القطرية، في تونس وسورية ومصر، ليستمرّ لولا استناده إلى آلة أمنية/عسكرية قامعة أسهمت في تحصين السلطة الحاكمة من آثار الهبّات الشعبية والانتفاضات الاجتماعية التي شهدتها المنطقة على مدى عقود (مثل انتفاضة الخبز في تونس سنة 1984، وانتفاضة الحوض المنجمي سنة 2008⁽⁸¹⁾ وانتفاضة حماة في سورية سنة 1982). لقد أسهمت الآلة البوليسية في إقامة جدار عازل بين النظام الحاكم ومجموع المحكومين، فتلورت عملياً ونفسانياً حالة من التنافر والقطيعة بين الطرفين، وتأسست علاقة بين الرئيس والمرؤوسين قوامها القهر وإعمال منطق القوة في فرض نفوذ الدولة وتمير سياساتها الجائرة، واستتباع قطاع من الناس أو إقصائهم وكنتم أصواتهم المخالفة، بقوة التهيب وعصا الأمن الغليظة، وجرى التشريع للقمع الصارخ أو الناعم، ومشروع عسكرة الدولة والمجتمع، بحجج المحافظة على الوحدة الوطنية، وضمان الاستقرار الأمني والسلم الاجتماعي (الحالة التونسية خاصة).

وبحجج مواجهة العدو الخارجي (الحالتان المصرية والسورية خاصة)، والحال أن المراد تكييل المجتمع وتحديد الحريات ومحاصرة المعارضة وحراسة هيبة الدولة القاهرة، تحولت قوات الجيش والأمن بالتدريج من مؤسسات سيادية خادمة للمواطن إلى مؤسسات "كولونيالية داخلية"⁽⁸²⁾ حامية للمستبد وأعوانه من غضب الجماهير. ويكشف عزمي بشار في هذا الخصوص، بأدوات المؤرخ المحقق والأنثروبولوجي المدقق، حالة تضخم جهاز الدولة البوليسية ومسالكه وفروعه، واتساع شبكات نفوذه في ما يُسمّى بـ "الدولة الوطنية بعد الاستقلال"، حتى أصبح هذا الجهاز طبقة اجتماعية بحد ذاتها تجمع بين قوة السلاح والمال والامتداد في نسيج الدولة والعلاقات العامة. يقول بشار في هذا الصدد: إن "من أبرز السمات المشتركة بين أنظمة الحكم العربية عشية انطلاق الثورات دور الأجهزة والمؤسسات الأمنية، المتقدم والشمولي، في مراقبة المجتمع ككل والتدخل في المجالات الاجتماعية والتعليمية والثقافية، وفي مجال الحريات ومشاركتها السفارة في عملية صنع القرار السياسي، وفي توجيه المخرجات الناتجة عن تفاعلات النظام السياسي والاجتماعي، بما يخدم تحصين نظام الحكم وبقائه.. وأغلقت هذه الأجهزة المجال العام أمام أي حراك سياسي معارض للسلطة القائمة"⁽⁸³⁾.

(80) الحسن عايشي، "التحديات الاقتصادية في تونس"، مركز كارينغي للشرق الأوسط، 22 كانون الأول/ديسمبر 2011، ص 26.

(81) بشار، ثورة تونس المجيدة، ص 19-20، 76-80، 131-135.

(82) بشار، الثورة السورية، ص 32.

(83) بشار، الثورة السورية، ص 29-30.

يشير بشارة إلى أن "الأجهزة الأمنية في سورية تنقسم إلى أربعة أجهزة رئيسة تتبع لها عشرات الفروع في المدن والمناطق السورية، وكان لها شأن كبير وفاعل في حفظ النظام في سورية على مدى 40 عامًا، وهي منذ مرحلة الأسد تتبع رئيس الجمهورية مباشرة، وهذه الأجهزة هي جهاز المخابرات العسكرية، ويعرف أيضًا باسم "الأمن العسكري"، وجهاز المخابرات العامة، ويعرف أيضًا باسم "جهاز أمن الدولة"، وجهاز الأمن السياسي ومخابرات القوى الجوية"⁽⁸⁴⁾. أما في تونس، فالأجهزة الأمنية كبيرة وعاتية، وهي مؤلفة من 130 ألف رجل أمن (بمعدل 1.3 لكل مائة مواطن)⁽⁸⁵⁾، وهي منتشرة في كل مؤسسات الدولة الحيوية، وممتدة في الأحياء والمناطق الحضرية والطرفية كلها، ومعنية بفرض الرقابة على كل نشاط الفكرية والسياسية والإعلامية، وبتحجير السفر والعمل على كل معارض للنظام الحاكم. وفي مصر مجتمع محاصر على مدى عقود بالأجهزة المخابراتية والعسكرية والشرطية التي تلبّست بالدولة وسيطرت على الاقتصاد ومفاصل الإدارة⁽⁸⁶⁾.

لقد أدت القبضة البوليسية الحديدية والمعالجة الأمنية لبؤاد الاحتجاج، والتنكيل بالمعارضين السياسيين والفاعلين في المجتمع المدني، وانتهاك حقوق الإنسان والاستقواء بالأمن والجيش، إلى عسكرة المجتمع والدولة وتشكّل دولة تسلّطية تمارس الوصاية على عقول الناس وأفكارهم ومصائرهم، وقد أدى ذلك إلى عزلة النخب الحاكمة في البلاد العربية، وأورث حالة من الحنق والنقمة على الدولة القامعة ومهدّ للثورة، ذلك أنّ الكبت يولّد الانفجار⁽⁸⁷⁾. والملاحظ أنّ بشارة، في تاريخه لسطوة الدولة البوليسية، يكشف طابعها الشمولي وسعيها إلى الهيمنة على كل مناحي الحياة الفردية والجماعية، مخترقة كل مؤسسات الدولة، بما يدل على انزياح المؤسسة الأمنية والعسكرية عن مهمتها الرئيسة⁽⁸⁸⁾، وهي توفير أسباب الأمن وحماية المؤسسات العامة والخاصة، وحماية أداء المواطن لحقوقه وواجباته وتأمين سيادة البلد وحدوده، لتصبح مؤسسة أدائية/تسلّطية توظفها الأسرة الحاكمة، لتوطيد أركان نفوذها وتنفيذ سياسات الفتك بخصومها السياسيين.

لقد استند عزمي بشارة في تشريح الدولة البوليسية وفهم مكوناتها وآليات نشاطها ومجالاته وخطر الدور الذي تلعبه داخل النظام الشمولي؛ إلى المعاينة الشخصية لراهن العلاقة بين السلطة الأمنية والمواطن العربي، ومتوسلاً بشهادات بعض المنتمين إلى المجتمع المدني وبالتقارير الصادرة عن المنظمات الحقوقية الدولية ذات الصديقة، ومفيداً من الكشف الإحصائية المتعلقة بتعداد القوات الأمنية والعسكرية في البلدان العربية. إن هذا التشخيص التاريخي/التحليلي يستأنس بأدوات التاريخ المباشر في جمع المعلومة (الشهادات الإحصائية). ومع أهمية ما اعتمده الباحث من مصادر في هذا

(84) بشارة، الثورة السورية، ص 29-30.

(85) بشارة، الثورة التونسية، ص 39.

(86) بشارة، ثورة مصر، ج 1، ص 108-150.

(87) بشارة، ثورة مصر، ج 1، ص 332-334.

(88) بشارة، ثورة مصر، ج 1، ص 108-150.

المثقف العربي مفعّلاً في الثورة
قراءة في ماهية الثورة ودواعيها وتحدياتها من منظور عزمي بشار

الخصوص، فقد كان بإمكانه أن يُعني قراءته لتغول الدولة البوليسية العربية بشهادات عدد من ضحاياها، وفي مقدمتهم مسجون الرأي الذي عانوا ويلات الاعتقال والمتابعة والمراقبة الإدارية والمحاصرة الأمنية اللصيقة، زمن الدولة القامعة. وكان ممكناً إغناء البحث بشهادات عدد من رجال الأمن والعسكريين الذين مارسوا دور حراسة السلطة الاستبدادية أو عملوا في ظلها، بما يُخبر عن خلفيات عملهم، ودواعيه ودلالاته. ويبقى عدم وصول الباحث إلى أرشيف البوليس السياسي والأمن العسكري من بين النواقص المصدرة المرجعية في تأريخ عزمي بشار لراهن الدولة العربية القامعة. ولعل كشف الثورة في تونس عن بعض ملفات البوليس السياسي⁽⁸⁹⁾، وإطلاق مشروع العدالة الانتقالية⁽⁹⁰⁾ يمكن أن يساعد مسبقاً في إكمال ما بدأه عزمي بشار في هذا الخصوص، فسطوة الدولة البوليسية تُنتج وعياً بالظلم يُعجّل بقيام الثورة من منظور الكاتب.

د. وعي المظلومية

ولدت العلاقة القهرية بين النظام الحاكم والمحكومين في الدولة العربية القُطرية بعد الاستقلال شعوراً جماعياً بالظلم والإحساس بالغبن، بسبب انتهاك الحق في التعبير والتفكير والتأثير خارج دوائر السلطة، وبسبب استفراد قلة من الناس، ممن وصلوا إلى الحكم عن طريق الانقلابات العسكرية أو التوريث، بمقاليذ الدولة ومراكز النفوذ والقرار ومصادر الثروة ومقدرات الشعوب المقهورة المفقرة المغلوبة على أمرها. لقد أنتج ذلك ما يُسمّى عزمي بشار "وعي المظلومية"⁽⁹¹⁾ الذي يتأسس على وعي الجماهير بفساد الواقع السياسي، والأحوال الموضوعية التي تنتمي إليها اقتصادياً واجتماعياً، وإحساسها بوطأة الظلم المسلط عليها بأشكال مختلفة من جانب النظام الشمولي الحاكم وأجهزته القامعة، وتحول ذلك الوعي وجدانياً وأنطولوجياً ووجودياً إلى حركة احتجاجية شعبية صارخة في وجه النظام وثائرة عليه، مُعبّرة عن توق إلى التغيير وشوق إلى الحرية ورفض للمذلة والظلم السلطوي.

في هذا السياق، رفع السوريون شعار "الموت ولا المذلة"، وتنادى المصريون بالحرية والكرامة الوطنية، وأعلن محمد البوعزيزي صرخته الراضية للعيش في حال الذل، فكان إحراق الذات نوعاً من الغضب الموجه ضد الظلم الذي يشعر به الكثير من أبناء جيله⁽⁹²⁾، فالإحساس بالظلم هنا لا يعني العجز والتسليم بالواقع، بل يعني تجاوز الذات الفردية أو الجماعية قصورها وآلامها وإحباطها، لتنتفض ملحماً في وجه الآلة الاستبدادية الغاشمة، فيتم تحويل الظلم إلى قاذح للفعل، ولا

(89) حول أرشيف البوليس السياسي بتونس، راجع: "تونس ومنعرج 1969 على ضوء تقارير من أرشيف البوليس السياسي: وثائق تُنشر لأول مرة"، مؤسسة التميمي للبحث والمعلومات (2017).

(90) راجع: "القانون الأساسي: عدد 53 المنظم للعدالة الانتقالية"، المجلس التأسيسي بتونس (24 ديسمبر 2013):

<http://www.legislation.tn/sites/default/files/news/ta2013531.pdf>

(91) بشار، الثورة التونسية، ص 24

(92) بشار، الثورة التونسية، ص 138-139

تكتفي الذات مفردة أو مجتمعة بالارتهان لوضع الضحية والمظلومية، بل ترتقي إلى مقام الفاعلية (الثورة/التغيير) في حالة من النفي لعجز الذات، وإعادة إنتاجها بطريقة تخبر بأن الأنا/نحن المقموعة مازالت حية وقادرة على إزاحة الظالم (الحالة التونسية، الحالة المصرية) وتقويض منظومة الظلم أو إرباكها (الحالة السورية).

لقد بدا جلياً أن الدكتاتور وأعدائه في الدول العربية التي عرفت حراكاً احتجاجياً لم يكونوا على يقين من إمكان ثورة المظلوم، بعد أن كبّلوهم من كل ناحية وحاصروه من جهة، واستقووا عليه ببطش الآلة البوليسية القامعة. والواقع أن تشكّل وعي المظلومية الذي أدّى إلى اندلاع الشرارة الأولى للثورة هو نتاج وعي شعبي عميق بجور السلطة الحاكمة من ناحية، ونتاج تراجع الأمية في الأقطار العربية وتزايد نسبة التمدرس وتخريج الجامعات في العقود الأخيرة من ناحية أخرى. لقد تزامن ذلك مع هيمنة الشباب على المشهد الديمغرافي بالمنطقة والحضور المهم للطبقة الوسطى في النسيج المجتمعي، وشعور هذه القوى الشبابية بالإحباط من ناحية، ووعيها بالسياسات الجائرة للدولة القامعة ورغبتها في غد أفضل من ناحية أخرى. ذلك كله حفّز الشباب للنزول إلى الشوارع والاحتشاد في الميادين، احتجاجاً على النظم السائدة ورغبة في التغيير، فكانت الثورة ثورة وعي وثورة مظلومية في آن معاً.

يمكن أن نخلص، من نظرنا في تحليل عزمي بشارة دواعي الثورة في سياق عربي، إلى إثبات ما يأتي:

- لم تكن الثورة حدثاً اعتباطياً، بل كانت فعلاً جماعياً واعياً يتطلّع إلى التغيير وإطاحة نظام استبدادي شمولي جثم على قلوب الناس وعقولهم وصادر إرادتهم، على مدى عقود.
- أسهم تركيم القمع وتكثيف الظلم في استحكام القطيعة بين الحاكم والمحكوم في العالم العربي، وفي ولادة وعي بالمظلومية تحوّل إلى حراك احتجاجي ثوري.
- بنأى عزمي بشارة عن التصور الذي يحصر الدافع الثورة في عامل مخصوص دون غيره، من قبيل تدهور الوضع الاقتصادي أو الاستبداد السياسي، ويذهب إلى تقديم مقاربة شمولية عنوانها القابلية للثورة في سياق عربي، مُخبراً بأن الثورة حالة تاريخية أنتجت عوامل عدة، وفي مقدمتها سطوة الدولة السلطوية وغطرسة الآلة البوليسية والسياسات التنموية الجائرة والفاشلة، وتنامي الوعي بالمظلومية. والعوامل المنتجة للثورة التي أشار إليها بشارة هي عوامل متعلقة يستدعي بعضها الآخر، في علاقة ضرورية سببية، فلاستبداد يُنتج التنمية غير العادلة والجور يستدعي الآلة الأمنية/العسكرية، تأميناً لمصالح قلة متنفذة، وتحقيقاً لشرعنة بالقوة وضماناً لهيمنة جانب من السلطة على المجال العام. هذا كله يُنتج الوعي بالمظلومية المؤدي إلى إعلان الثورة والتوق إلى التغيير.

أثبت عزمي بشارة، من خلال اشتغاله على دواعي الثورات، أنّ مشروعه في التأريخ للرأهن العربي لا يقتصر على سرد أحداث الثورة، بل يتجاوز ذلك إلى الحفر عمودياً في الدوافع التي أنتجتها والمعطيات التي وجّهتها والقوى التي أبدعتها، فجمع بذلك بين صفة المؤرخ وخصلة الأنثروبولوجي الذي يحاول فهم الظاهرة الاجتماعية من الداخل. لكن ما أهمّ التحديات التي تواجه مشروع الانتقال من الثورة إلى البناء الديمقراطي من وجهة نظر الكاتب؟

المثقف العربي مفعلاً في الثورة
قراءة في ماهية الثورة ودواعيها وتحدياتها من منظور عزمي بشار

5. تحديات الانتقال عزمياً من الثورة إلى البناء الديمقراطي

المراد بالبناء الديمقراطي تحويل الثورة من فعل شعبي احتجاجي شعاراتي إلى واقع مؤسساتي ديمقراطي تنتظم بمقتضاه مشاركة المواطن في الشأن العام، وفي إقامة أركان الدولة المدنية ضمن مؤسسات شرعية منتخبة وممثلة لجمهور المواطنين، ويكون ذلك بالانتقال إلى مرحلة التأسيس الدستوري بعد الثورة، وإقامة نظام سياسي تعددي يقوم على توزيع المهام والفصل بين السلطات، وتأمين التداول السلمي على السلطة. ويذهب عزمي بشار إلى أن الثورة إذا لم يتم تحويلها إلى مشروع سياسي وأفق حضاري، فإنها تبقى ثورة مبتورة، وقد تؤدي إلى الفوضى أو إلى عودة رجال النظام القديم وقيام شكل جديد من أشكال الاستبداد، فعنده أن "الثورة على الظلم تعني تفكيك نظام الظلم، وليس التخلص من أفراد ولا التخلص من جميع أفراد جهاز الدولة بالضرورة"⁽⁹³⁾، فمن غير المفيد في نظره الاكتفاء بإسقاط الدكتاتور وعدد من أعوانه في الدولة القائمة، ذلك أن المطلوب تفكيك منظومة الاستبداد، والخروج بالثورة من حيز الشعار إلى مجال التأسيس الديمقراطي، ومن طور الانفعالية والأحلام الطوباوية إلى طور الوعي بإكراهات الواقع وتعقيداته وتحدياته.

لقد حذر عزمي بشار مبكراً من مغبة ركوب الثورة، لتحقيق مطالب فتوية أو مصالح حزبية أو جهوية أو شخصية، مشيراً إلى ضرورة الكف عن تضخيم الذات الثورية والترقي بها إلى درجة القدسية، لما في ذلك من مخاطر الشخصية، وإعادة صنع صورة الزعيم/المستبد، قائلاً: "قد تنزلق في لحظة النشوة والزهو بعد خروج الشعب متحدياً ومطالباً بحقوقه بعد طول صمت واستكانة، وقد تغرق في رومانسية تجعل من الثوار أولياء وقدسين، وهم ليسوا كذلك"⁽⁹⁴⁾، فليس القصد بالثورة خلع دكتاتور وصناعة آخر، بل المراد "إقامة نظام ديمقراطي ضد نظام الاستبداد"⁽⁹⁵⁾، ورفع مطالب الحرية، وتقييد السلطة ومراقبتها، وفصل الأمن عن تدبير حياة الناس اليومية، وعن القرار السياسي والاقتصادي، واستقلال القضاء ومحاربة الفساد. وتحقيقها يعني انتاج آليات الحكم الديمقراطي"⁽⁹⁶⁾. من ثم، فإن التحدي الأساسي بعد الثورة هو البحث في كفاءات مأسستها ديمقراطياً، وتحويل ما رفعه الناس من مطالب وشعارات وأحلام إلى واقع قائم.

إن ديمقراطية الثورة تكون بدسترتها وتحويلها إلى مشروع سياسي وطني جامع يبنّي على الاحتكام إلى القانون وتكريس العدالة، واحترام حقوق الإنسان ومكافحة الفساد وعدم احتكار السلطة، وبلوغ ذلك أمر عزيز ويقتضي في نظر بشار من الفاعلين السياسيين التحلي بقدر عال من المسؤولية والوطنية، وتغليب منطق التوافق على هواجس التنافر، بغية الإجماع على خريطة طريق وبرنامج مستقبلي لديمقراطية الثورة، ليكون بمنزلة "نقطة ارتكاز، ونقطة توازن واستقرار"⁽⁹⁷⁾ تُهيئ الأوضاع

⁽⁹³⁾ عزمي بشار، "عن الثورة والمرحلة الانتقالية"، أوراق، عدد 1 (بلا تاريخ)، ص 15.

⁽⁹⁴⁾ بشار، "عن الثورة والمرحلة الانتقالية"، ص 15.

⁽⁹⁵⁾ بشار، الثورة التونسية المجيدة، ص 47.

⁽⁹⁶⁾ بشار، "عن الثورة والمرحلة الانتقالية"، ص 16.

⁽⁹⁷⁾ David Truman, *The Governmental Process*, 2nd Edition, (New York: Alfred Knopf Inc., 1971), Pp. 27-33.

المناسبة للانتقال الديمقراطي، وهو انتقال صعب ودونه عقبات كأداء كثيرة ترقى إلى مقام التحديات، وأهمها: صعود الطائفية وغلبة العصبية الحزبية والأيدولوجية، وانزياح الجيش عن وظائفه السيادية، وتشكل كتلة الثورة المضادة.

أ. العصبية الطائفية

العصبية، وفق ما جاء في (لسان العرب) لابن منظور هي: "أن يدعو الرجل إلى نصره عَصَبته (أقاربه) والتألب معهم، على من يناوئهم ظالمين كانوا أو مظلومين، وقد تعصّبوا عليهم إذا تجمّعوا على فريق آخر قيل تعصّبوا. وفي الحديث: العصبي من يُعين قومه على الظلم.. العصبية والتعصب المحاماة والمدافعة"⁽⁹⁸⁾. بذلك فالعصبية هي ارتداد عن الأحكام أو القوانين أو الشرائع التي تنظم التعامل بين أفراد الجماعة البشرية، وتقديم لمصلحة الفرد أو طائفته أو قبيلته أو عشيرته أو الفئة التي ينتمي إليها على مصالح المجموعة، من ثم، فالعصبية فعل انفعالي وجداني لا يحتكم إلى أولويات الصالح العام، بل إلى إملاءات المصلحة الفردية أو الفئوية، فيتوزع بذلك الناس شيعاً وفرقاً وطوائف وقبائل وعشائر. كلّ ينشد مصلحته فتضعف بذلك أسباب الوحدة الوطنية، وينحلّ النسيج الاجتماعي إلى كيانات صغرى يعادي بعضها بعضاً، ما يهدّد السلم الأهلي والاجتماع المدني. وصاحب العصبية على حدّ قول ابن خلدون: "إذا بلغ رتبة طلب ما فوقها، فإذا بلغ السؤدد والاتباع ووجد السبيل إلى التغلب والقهر لا يتركه"⁽⁹⁹⁾، فالملك غاية العصبية على حدّ قوله⁽¹⁰⁰⁾.

الطائفة في التداول اللغوي هي "بعض الشيء" أو القطعة من الشيء أو هي الواحد إلى الألف أو الاثنان فصاعداً"⁽¹⁰¹⁾، وجاء في الحديث النبوي "لا تزال طائفة من أمتي على الحق"⁽¹⁰²⁾. وفي ذلك دلالة على أن الطائفة جماعة تشكل جزءاً من المجتمع وهي أقل منه وأكثر عدداً من الفرد، وتتمتع بهوية خاصة وكيان مستقل داخل الدولة، وتستجمع الناس تحت يافطة الدين أو العقيدة أو المذهب، مشكلة وحدة اجتماعية تواصلية ترابطية تضامنية تخترق المجتمع الأوسع، وتبرز عندما تتلاشى الدولة أو تنفك، وأما إثر انقلاب أو ثورة أو حرب أهلية، فتستعيد الطائفة حيويتها، بوصفها مرجعية لجماعة تدّعي امتلاك الحقيقة وتروم استتباع الناس وتمديد نفوذها على حساب الدولة، منتقلةً من الكينونة إلى الامتداد ومن الانحسار إلى الانتشار ومحاولة التأسيس للذات، عبر تقويض الآخر والعمل على امتلاك الفضاء العام، وتصنيف

⁽⁹⁸⁾ ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، 1995)، ج2، ص95.

⁽⁹⁹⁾ ابن خلدون، المقدمة، عبد السلام الشداوي (محقّقاً)، (الدار البيضاء: بيت الفنون والعلوم والآداب، 2005)، ج1، ص226.

⁽¹⁰⁰⁾ ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص226.

⁽¹⁰¹⁾ مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس (بيروت: دار الفكر، 1994)، ج12، ص359.

⁽¹⁰²⁾ ابن حنبل، المسند، أحمد شاكر وحمة الزين (محقّقان)، (القاهرة: دار الحديث، 1995)، ج3، ص345.

المتنقذ الصربى مفكراً فى الثورة
قراءة فى ماهية الثورة ودواعىها وتحدياتها من منظور عزمى بشاره

الأفراد على أساس هوياتى ضيق، فىجرى تطبيق المجتمع وفتح الباب واسعاً للصراع على مراكز النفوذ وموارد الثروة، ويتم استبعاد المخالف أو تهيمشه، بدعوى أنه خطر على الطائفة.

يفسر عزمى بشاره صعود الطائفية فى المشهد العربى بعد الثورة، فى مصر وسورية خاصة بـ "عدم رسوخ مفهوم الدولة والمواطنة فى هذه المجتمعات المركبة، فتوهم جماعة هوية ما، أقلية كانت أم أكثرية، أنها تملك الدولة أو ترتبط بها بعلاقة تملك، وفى هذا الحال يصبح تأكيد الجماعات الأخرى هوياتها مسألة معارضة أو اعتراض على هوية الجماعة التى تدعى أنها تملك الدولة"⁽¹⁰³⁾. بذلك، فالطائفية تنشأ وتنمو وتترعرع وتكبر فى ظل عدم قيام الدولة بمهامها فى تأطير الناس وتنقيفهم سياسياً وتجميعهم تحت راية الوطن وتربيتهم على قيم المواطنة. ومدار المشكل من منظور عزمى بشاره أن الطائفة إذ تنافس الدولة أو تستولي عليها أو تقوم بديلاً منها، فإنها تفتح الباب للقمع وتكريس الأحادية العصبية الطائفية، فتصادر التعددية وتنمط السلوك وتحاصر الأفكار وتجهد كل مبادرة للانتقال الديمقراطى، ذلك أن شعور الطائفة الصاعدة بأنها "هوية أقلية وبأنها ضحية تاريخية، حتى وهى ترتكب الجرائم، يساهم فى زيادة شدة القسوة فى القمع؛ لأن الأقلية ترى أنها يجب أن تمارس قدراً كبيراً من العنف، لتخضع الأكثرية بردعها وتخويفها، كما أن العنف يتخذ وسيلة للانتقام والثأر لها من المعاناة أو بعده، خوفاً من المستقبل"⁽¹⁰⁴⁾.

فى ذلك إخبار بأن السلوك الطائفى من منظور أنثروبولوجى/نفسانى هو فعل جماعة تنحاز إلى كينونتها ضد كينونة المجتمع وتحكمها نوازع سيكولوجية مركبة، فى مقدمتها الانبهار بالدوغما الطائفية التى تصبح مقدسة، والإحساس بالغبن والتهميش الذى يتم تعويضه لاحقاً بالإمعان فى الهيمنة على الآخر، وتجاوز ذلك إلى الانتقام منه والعيش بدلاً منه، وهو ما يؤدي إلى تفتت المجتمع داخلياً وما يعجل بتفكيك الدولة وتأجيل التحول نحو الديمقراطية وتعطيله سنين عدداً. فى هذا السياق، ذهب تشارلز تيللى فى كتابه (الديمقراطية) إلى أن من أهم معوقات الديمقراطية وأسباب القضاء عليها "ظهور مراكز [داخل الدولة] ذات استقلال ذاتى ولها سلطة الإرغام والإكراه"⁽¹⁰⁵⁾، والطائفة من مراكز الضغط داخل الدولة و من معوقات الديمقراطية فى العالم العربى.

يبين عزمى بشاره، من خلال تأريخه الآنى، مستجدات الثورة المصرية والثورة السورية وتوظيف الفرقاء السياسيين النوازع الطائفية، لتأجيج الصراع على السلطة وتوجيه المجتمع نحو التنازع الداخلى بدلاً من التوجه نحو البناء والتنمية وإقامة أركان الدولة الديمقراطية، فعشية الثورة وبعدها تزايدت فى مصر جهود إحياء النعرات الطائفية، بإقدام بعضهم على حرق الكنائس، وظهور مواجهات بين مسلمين ومسيحيين، بما أُنذر بتهديد السلم الاجتماعى والوحدة الوطنية. وفى سورية "مجتمع مرگب، دينياً وطائفيًا وإثنيًا، أعاق تبلور هوية وطنية جامعة تسمح بفصل المجتمع عن النظام والنظام عن الدولة،

(103) بشاره، فى المسألة العربية، ص 190.

(104) بشاره، الثورة السورية، ص 33.

(105) تشارلز تيللى، الديمقراطية، محمد طباح (مترجمًا)، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007)، ص 333-335.

وأوجدت جماعات أهلية تجمع بين المجتمع والنظام، تخترقها عمودياً، وتمكن النظام من استثمار ولاء الأجهزة الأمنية وضباط الجيش في استخدام غير محدود للعنف⁽¹⁰⁶⁾ الطائفي، فجرى توظيف سياسات الهوية في تصفية المتظاهرين والتنكيل بالمعارضين، وجرى تطييف الجيش ومؤسسات الدولة الحيوية، على نحو ضمن التمكين للطائفة العلوية وتهميش الطائفة السنية.

لقد "واجه النظام السوري الحركة الاحتجاجية ذات المطالب الإصلاحية في البداية، بخطاب الفتنة الطائفية"⁽¹⁰⁷⁾ والمؤامرة التي تستهدف "الاستقرار الاجتماعي" ويتطلب وأدها نهجاً قمعياً أمنياً⁽¹⁰⁸⁾، ولتحقيق هذا المطلب انتدب الأسد "الشبيحة" على أساس طائفي واختارهم من بين المتعصبين للطائفة العلوية، ووظفهم مرتزقة مهمتهم حماية النظام المتداعي⁽¹⁰⁹⁾، والفتك بالجماهير النائرة من السنة المعارضين للسلطة خصوصاً⁽¹¹⁰⁾، "فكان ملخص العقلية الأمنية أن "حيث لا تنفع القوة، ينفع المزيد من القوة"⁽¹¹¹⁾، فالعنف هو السبيل الوحيد للتعامل مع الأزمة في نظر النظام، وعنده أن عدم نجاح نهج العنف في وأد الحراك الاحتجاجي لا يعني أنه نهج فاشل، بل لأن جرعة العنف لم تكن بالقدر الكافي. لقد بدا أن جُلّ عناصر الجيش يتم استقطابهم طيلة حكم الأسد وابنه على أساس طائفي، فتشكل جيش عقائدي موال للسلطة"⁽¹¹²⁾ وأغلبيته من العلويين⁽¹¹³⁾.

إن التطييف خيار منهجي/استراتيجي دأبت عليه السلطة الحاكمة في سورية، في أثناء هندستها بنية مؤسسة الجيش، واعتمدته في أثناء قمعها الحراك الاحتجاجي، فجرى الترويج للخطاب الطائفي في وسائل إعلام النظام بعد الثورة والتمويه بأن المحتجين يرفضون النظام الحاكم؛ لأنه نظام علوي لا لأنه نظام استبدادي⁽¹¹⁴⁾، فلا أحد يستطيع أن ينكر أن الطغمة الحاكمة عملت جاهدة على استثمار الطوائف والطائفية في لعبتها، للبقاء في السلطة، ومن ذلك تثبت أن سبب عنفها طائفي، وأن من يقومون بهذا الفعل طائفيون، وينتمون إلى طائفة محددة، محاولة إخفاء مصالحها السياسية والاقتصادية التي تشكل دينها ومذهبها الحقيقيين⁽¹¹⁵⁾. والمراد تشويه الثورة واختزالها في مطالب مذهبية ضيقة، واتخذ العنف الطائفي

(106) بشار، الثورة السورية، ص 31-32.

(107) بشار، الثورة السورية، ص 34.

(108) بشار، الثورة السورية، ص 34.

(109) بشار، الثورة السورية، ص 262-269.

(110) بشار، الثورة السورية، ص 263.

(111) بشار، الثورة السورية، ص 263.

(112) بشار، الثورة السورية، ص 256.

(113) بشار، الثورة السورية، ص 294.

(114) بشار، الثورة السورية، ص 353.

(115) حازم نهار، "طائفية طارئة وعلمانية طائفية في سورية"، العربي الجديد، 24 أكتوبر 2014:

المنطق العربي مفكّرًا في الثورة
قراءة في ماهية الثورة ودواعيها وتحدياتها من منظور عزمي بشار

ميدانًا أشكلاً دامية مختلفة، فسجل يومياتها عزمي بشار في تأريخه الثورة السورية. لقد بدا أن العنف النظام يتركز في إذكاء التنارع الطائفي في المناطق التي يسكنها السنة والشيعة، مثل حمص وبناس واللاذقية، بطريقة تلهي الناس عن السعي إلى إطاحة النظام واستبداله بنظام ديمقراطي، وتدفعهم إلى الانهمك في صراعات بينية/مذهبية تؤجل رحيل المستبد وتطيل في عمر الزمرة الحاكمة.

لم يقف جيش بشار عند ذلك الحد، بل انصرف إلى تعميم العنف وتنويع أشكاله، فانتشرت جرائم الكراهية وتراوحت بين الخطف والتعذيب والمجازر الجماعية (مثل مجزرة الحولة 2012/05/25 ومجزرة التريسة بحماة 2012/07/12، ومجزرة بناس 2013/05/4-2)⁽¹¹⁶⁾. بالمقابل، فإن المعارضة لم تنأ بنفسها عن الصراع الطائفي وانزلت في مطب الفعل ورد الفعل، وأنتج بعض المنتمين إليها خطابًا تحريضيًا طائفيًا سرعان ما تحول إلى عنف جسدي وأعمال انتقامية فوضوية زادت في تأزيم المشهد السوري وعسكرة الثورة. لقد "يسر ذلك على نظام الأسد مواجهة الثورة بقوة ردعية تدميرية، محتجًا أمام الرأي العام الدولي بأنه يواجه جماعات طائفية تكفيرية، لا حشودًا من المتظاهرين السلميين، المطالبين بحقوق الإنسان وإجراء انتخابات نزيهة حرة"⁽¹¹⁷⁾، ما جعل مصير الثورة معلقًا وتحقيق الديمقراطية حلمًا مؤجلًا، في ظل العنف الطائفي والحرب الأهلية⁽¹¹⁸⁾.

يكمن خطر الطائفية في أنها "عملية تفتت بالضرورة"⁽¹¹⁹⁾، على حد قول عزمي بشار، ذلك أن الطائفة، بوصفها اجتماعًا مذهبًا مغلقًا، هي كيان جزئي يروم الانفصال عن الكل (المجتمع، الدولة، الأمة، الشعب) ويؤسس لوجوده، عبر تلبس الديني بالسياسي والارتفاع بالأفكار إلى مقام العقائد والأشخاص إلى مقام المقدس، فتصبح "الجماعة طائفة ذات هوية تتجاوز الهوية المذهبية إلى السياسة والمصالح"⁽¹²⁰⁾، وتنحو الطائفة منحى التعصب، بقصد إثبات كيانها وتوسيع مجال انتشارها، ولو عبر إقصاء الآخر. وقد تتجاوز ذلك الحد، إذا توفرت على أسباب القوة، عددًا وعدة، فتعمد إلى بذل الجهد في القيام بديلاً من الدولة، و"تظهر علاقة الطائفة بالدولة، وبقية الطوائف في المجتمع في الصراع، من أجل حصة أكبر من حصّة الدولة، ترجمةً لوزن ديمغرافي أو قوة اقتصادية وثقافية أو تعويضًا عن غبن تاريخي أو غير ذلك"⁽¹²¹⁾. وقد تتذرع الطائفة بأنها مهددة من طرف ما، فتعمد إلى استتباع الناس وإعلان النفي ضدّ المخالف، بدعوى مواجهة الاستتصال والتهميش. الواقع أنها بذلك السلوك تنزاح عن الرباط الوطني الجامع وتوظف ذريعة التهميش، لتؤسس

⁽¹¹⁶⁾ راجع: بشار، **الثورة السورية**، الفصل الثامن (ص316-340). انظر أيضًا: نيروز ساتيك، "الحالة الطائفية في الثورة السورية: المسارات والأنماط"، **عمران**، عدد 5-6 (صيف 2013)، ص105-125.

⁽¹¹⁷⁾ John McHugo, *Syria: A Recent History* (London: Saqi Books, 2014), p. 193.

⁽¹¹⁸⁾ John McHugo, *Syria: From the Great War to Civil War* (London: Saqi Books, 2014), p. 9.

⁽¹¹⁹⁾ عزمي بشار، "مدخل لفهم المسألة الطائفية وصناعة الأقليات في المشرق العربي الكبير"، **عمران**، عدد 11 (شتاء 2015)، ص9.

⁽¹²⁰⁾ بشار، "مدخل لفهم المسألة الطائفية وصناعة الأقليات في المشرق العربي الكبير"، ص8.

⁽¹²¹⁾ بشار، "مدخل لفهم المسألة الطائفية وصناعة الأقليات في المشرق العربي الكبير"، ص10.

مركزية إلغائية جديدة تتعارض ومطلب الوحدة وضرورة الاندماج. والسؤال هنا: ما البديل من الطائفية في تجلياتها المختلفة؟

يرى عزمي بشارة أن البديل من الطائفية يتمثل في التمسك بعري العروبة والعمل على بناء دولة المواطنة، فالعروبة، بما هي "ثقافة قومية جامعة أساسها اللغة المشتركة، هي تجسيد لـ "نحن" متخيلة عابرة للجماعات المحلية والطوائف، وتتيح التعدد داخلها بدل الانشطاري في حروب أهلية"⁽¹²²⁾، فالعروبة، بما هي انتماء هوياتي/إدماجي، هي فضاء ثقافي وشعور وجداني وسلوك لغوي وعمل تواصلي وفعل وجودي مُعبّر عن ذاكرة جماعية وكيونة أمة ظلت مستمرة عبر الزمان والمكان، وظلت تواجه تحديات متشابهة عبر التاريخ (الاحتلال، التهميش، التقسيم، الاستبداد..). تستمد قوتها الكامنة من أسباب وحدتها (اللغة، التاريخ، الامتداد الجغرافي)، ومن وعي العرب بضرورة تجاوز إملاءات العقل الطائفي، والتوجه نحو بناء دولة المواطنين التي تنبني أساسًا على دعامة المواطنة، بوصفها انتماء إلى الدولة، ومركبًا حقوقيًا لا يُجبر الفرد على المرور عبر الطائفة أو العشيرة أو الولاء للسلطان.

بناءً عليه، فالمواطنة تحرير للإنسان عمومًا والعربي خصوصًا من هيمنة المذهب أو سطوة الجماعة أو تغول الحاكم، وذلك أنها ضامن للمساواة بين جموع المواطنين وللتأليف بين الناس، على اختلاف مللهم ونحلهم وأعراقهم وأهوائهم وأفكارهم وأقوالهم وأفعالهم تحت راية الوطن. وعند بشارة "القومية العربية (ليست مسؤولة) عن تقويض الوطنية في المشرق العربي، بل الاستبداد الذي استخدم الأيديولوجيا السياسية القومية لخدمة سيطرته ونظمه السياسية وفرضها على العرب وعلى غير العرب، وأجج الطائفية"⁽¹²³⁾. وفي ذلك إعلان من جانب عزمي بشارة عن مقارنة نقدية لأداء القوميين العرب (في مصر وسوريا خاصة) في الحكم ومحاولة فهم كفاءات إجراءات الفكر القومي في الواقع، فبدأ أن القومية/النص أو القومية/الثقافة هي خلاف القومية في الممارسة التاريخية، إذ انزاح الحكم عن توظيف العروبة، لتحقيق الوحدة والعدالة والكرامة والمواطنة ووجهوها نحو الأدلجة والتشريع للحكم الشمولي والدولة القامعة، فجرى إشعال الفتيل الطائفي في المشرق العربي، لإلهاء الناس عن حقوقهم المدنية (حرية، كرامة، عدالة، مواطنة) وصرفهم عن معارضة النظام الحاكم والانشغال بمعضلات الصراع بين السنة والشيعة (لبنان، سورية، العراق..). أو بين الأقباط والمسلمين (مصر)، والمراد تأجيل الانتقال الديمقراطي وتعطيل مشروع إقامة دولة المواطنين في أرض العرب.

كشف اهتمام عزمي بشارة في الطائفية ورصده حركتها أنها هيئة أهلية تنافس، في امتدادها ونفوذها وانتشارها، سيادة الدولة، وتنذر بالقيام بديلاً منها، وهي ظاهرة مركبة ذات خلفيات نفسية واجتماعية وسياسية وعقائدية تنمو في ظل التنافس على السلطة، وتؤسس لتقسيم المجتمع على أساس هوياتي، وتسهم في تعطيل الانتقال الديمقراطي، ويدلّ حضورها بعد عقود من الاستقلال على أزمة العقل السياسي العربي وعجز الدولة القطرية على أن تكون دولة وطنية جامعة تنبني على

⁽¹²²⁾ بشارة، "مدخل لفهم المسألة الطائفية وصناعة الأقليات في المشرق العربي الكبير"، ص 10.

⁽¹²³⁾ بشارة، "مدخل لفهم المسألة الطائفية وصناعة الأقليات في المشرق العربي الكبير"، ص 13.

المثقف العربي مفعلاً في الثورة
قراءة في ماهية الثورة ودواعيها وتحدياتها من منظور عزمي بشار

أساس المواطنة لا على أساس الانتماء الطائفي. والظاهر أن العرب ما زالوا لا يحسنون إدارة الاختلاف وتحويل التنوع إلى عوامل إثراء وإغناء للبناء المجتمعي، لا إلى عوامل تفريق وتطيف يعيد تقسيم المقسم وتفتيت المفتت. في السياق يتبّه عزمي بشاراً إلى ضرورة مواجهة تحدّي العصبيّة الحزبية/الأيدولوجية الإقصائية، بوصفها من أهمّ التحديات التي تواجه مسار الانتقال من الثورة إلى الدولة الديمقراطية.

ب. العصبيّة الحزبية وصعود الأيدولوجيا

إنّ الأيدولوجيا، بوصفها منظومة من الأفكار التي تنتظم وفق نسق منهجيّ مخصوص، هي حالة من التمثّل الفكريّ للأنا والآخر والعالم على نحو ما، والواقع أنّ الأيدولوجيا حاضرة في الاجتماع العربيّ اليوم، بصورة لافتة للنظر، على الرغم من عقود القمع وآلة القهر التي عبثت بأصحاب الرأْي وأتباع المذاهب والأحزاب والمتأدّجين على اختلافهم. والأيدولوجيا، بوصفها تصوّراً للعالم، قد تتخذ شكلاً دينيّاً أو عقديّاً أو حزبيّاً أو طائفيّاً معيّناً. إنّ الانتماء الأيدولوجي، في عصر الديمقراطية والتعددية الثقافية، خيار شخصيّ وحقّ لا رادّ له. لكن ما يمكن أن يؤاخذ عليه المتأدّجون هو أن يتمّ الارتقاء بفكرة إلى درجة المقدّس، وبالأيدولوجيا إلى مقام الكلام المنزل الذي لا يحتمل النّقد، بل إنّ بعضهم ترتقي به العصبيّة الأيدولوجيّة إلى درجة استتباع النّاس أو إقصائهم، بحسب مدى ولائهم لحزبه أو إعراضهم عنه أو نقدهم له، فيتمّ تجريم الفكر النّقدي، عملاً بشعار "من خالفني الرأْي فهو عدوّي"، وتصبح بذلك الأيدولوجيا باباً لإقصاء الآخر والانكفاء على الذات، وهو ما يتعارض والمصلحة الوطنيّة التي تقتضي توظيف الاختلاف، لإغناء المشهد الثقافيّ وإثراء المشهد الحضاري. بذلك، فتسيج الحزب بالعصبيّة الإيدولوجيّة والتعامل مع اجتهادات السّابقين، من الأعلام والمنظرين والمتحرّزين، على أنّها عقائد لا تحتمل النّقد والتّبديل، هو سبيل إلى تحنيط الفكر الأشخاص وتقديسهم، ممّا يحجب التعدّد ويمنع التطوّر ويُلقي بالمتأدّجين وأتباعهم خارج حركة التاريخ، والحال أنّ الوطن العربيّ في حاجة إلى مزيد من التنوير والتعددية والتفكير والثقاف.

يمتاز عزمي بشاراً، في مستوى تشخيصه الحالة السياسيّة داخل السياق العربيّ، بأنّه لا يقصر النزوع إلى الانغلاق والإقصاء على الجماعات الدينيّة الطائفيّة فحسب، بل يرى أنّ الإقصاء سلوك درج عليه عدد من العلمانيين العرب أيضاً، من الذين أسسوا "أحزاباً علمانية شموليّة تقدّس قيمًا دينويّة، بما في ذلك تقديس الحزب ذاته"⁽¹²⁴⁾. والرجل لا يقرر هنا من فراغ، بل عن وعي بطبيعة الحراك الحزبيّ العربيّ بعد الاستقلال، فكثيراً ما ظلّ حزب الرئيس هو الحزب المهيمن على المشهد السياسيّ، وظلّ الانتماء إليه فعلاً مقدّساً والخروج عنه مذمّة، بل بدعة. هكذا كان الحال مع (التجمع الدستوري الديمقراطي) في تونس، وكذا الشأن مع (الحزب الوطن) في مصر و(حزب البعث الاشتراكيّ العربيّ) في سورية،

(124) بشاراً، "مدخل لفهم المسألة الطائفية وصناعة الأقليات في المشرق العربيّ الكبير"، ص 11.

فقد كرّست تلك الأحزاب الحكم الأحادي وشرّعت إقصاء المخالفين، ودأبت على تركية الدكتاتورية الفردانية أو الحزبية أو الطائفية، على مدى عقود.

أمّا ما بعد الربيع العربي، فتحوّل النكلس السياسي العربي إلى صراع على السلطة بين الإسلاميين والعلمانيين (تونس، سورية، مصر)، صراع كثيرًا ما غاب عنه منطق التنافس البرامجي، ليحل محل ذلك النفي والنفي المضاد، بما يكتنفه من تشكيل وتخويف وتعصب وغياب ثقة بين الفرقاء السياسيين. ما أدى إلى تعميق أسباب العصبية الحزبية المغلقة، وأربك الانتقال من الثورة إلى البناء الديمقراطي. إن الناظر في المشهد الحزبي العربي قبل الثورة وبعدها، يلاحظ حالة التنافي بين الكتل السياسية، فالتنافر بين الإسلاميين والعلمانيين ألقى بظلاله على المشهد السياسي العربي بعد الثورة، وبدأ أن حركة الإخوان المسلمين في مصر لم تخرج من شرنقة الانعزالية، ولم تتمكن إعادة إنتاج نفسها. كما أن المعارضة "الليبرالية" ظلت تنظر إلى الإسلاميين من منظور إقصائي إلى حد ما.

في تونس، وعلى الرغم من أهمية تجربة الترويكا⁽¹²⁵⁾ في التحالف بين إسلاميين وعلمانيين، فإن حركة النهضة وجدت صعوبة في التعامل مع طبقة سياسية معارضة ترفض وصول الإسلاميين إلى الحكم. كما أربك صعود السلفية الجهادية، بما هي تيار يقصي الآخر باسم الدين ولا يؤمن بالتعددية السياسية، مسيرة الانتقال نحو الديمقراطية وهدد السلم الاجتماعي. أما في سورية، فغلب التشردم والتنازع على أداء المعارضة، وتجلى ذلك من خلال افتراقها في مستوى الموقف من الحوار مع النظام من عدمه، ومن تسليح الثورة من عدمه ومن القبول بالتدخل الخارجي من عدمه، ومن خلال الصراع على قيادة الثورة⁽¹²⁶⁾، فبان أن عدم وقوف الأحزاب على أرضية سياسية/مبدئية جامعة، وعدم اتفاقها على خريطة طريق لإدارة الثورة وما بعدها، وانهماكها في الصراع الأيديولوجي أسهم في إهدار الرصيد القيمي للثورة وتعطيل عملية الانتقال إلى الديمقراطية، فوفر ذلك التشتت الفرصة لدولة العسكر لتستعيد نفوذها وتصادر مشروع الثورة والدمقرطة، خاصة في مصر وسورية.

ج. دولة العسكر

تضطلع المؤسسة العسكرية في الدول المتقدمة بمهام استراتيجية عدة، ولعل أهمها حماية الحدود وحراسة المؤسسات السيادية والإدارية، وحفظ الممتلكات العامة والخاصة، وضمان الاستقرار الأمني والسلم الاجتماعي، ومواجهة الخطر الخارجي. تنأى هذه المؤسسة الحيوية بنفسها عن التدخل في الشأن السياسي، فهي ملتزمة بالحيادية ومشغولة

⁽¹²⁵⁾ الترويكا: الائتلاف الحزبي الثلاثي الذي حكم تونس بعد الانتخابات التشريعية (23 أكتوبر 2011)، ويتكون من حركة النهضة (ذات مرجعية إسلامية)، وحزبين علمانيين هما: المؤتمر من أجل الجمهورية والتكتل من أجل العمل والحريات.

⁽¹²⁶⁾ برهان غليون، "في أصل فساد القيادة وتهافتها في سورية والبلاد العربية":

المثقف العربي مفضلاً في الثورة

قراءة في ماهية الثورة ودواعيها وتحدياتها من منظور عزمي بشار

بتوفير الأوضاع المناسبة للتنافس السلمي على السلطة، حريصةً دومًا على الانحياز إلى القيم الوطنية العليا وخدمة الوطن والمواطن، على جهة الإطلاق وبقطع النظر عن انتمائه الحزبي أو الديني أو الجهوي أو الطبقي أو الأيديولوجي.

يذهب عزمي بشار إلى أنّ الناظر في تاريخ سورية ومصر الحديث يتبين أنّ العسكر، في عصر ما يُسمّى بدولة الاستقلال في البلدين، لم يحافظ على الحيادية وتلبّس بالسياسة، وتدخل في صياغة ميثاقها وهوامشها، وبلورة جوهرها ومتعلقاتها، فلم يكتف الجيش في توفير الأمن الداخلي والخارجي وإدارة الأزمات وحالات الطوارئ، بل تجاوز ذلك إلى الوصاية على الناس والهيمنة على المشهد السياسي⁽¹²⁷⁾ ومصادرة التعددية ومساندة الأنظمة السلطوية وحراسة الديكتاتورية على مدى عقود، فما حصل من انقلابات عسكرية في مصر سنة 1952 وسنة 2013 وسوريا سنة 1961 ثم سنة 1963، لم يؤدّ إلى ترسيخ معالم دولة مدنيّة تقدميّة، بل تركيز سطوة الفرد واستبداد الزمرة الحاكمة، بكلّ السلطات والصلاحيات، على نحو أسهم في إنتاج مجتمع يتكوّن من طبقتين بارزتين: طبقة الحزب الحاكم أو الزعيم المتسلّط وأتباعه وأعوانه الذين يتمتعون بامتيازات لا نهاية لها. وطبقة المحكومين العياشين، في ظلّ الدولة القامعة التي تلغي الآخر وتمنع المواطن من الإسهام الفعليّ في الشأن العامّ والمشاركة العمليّة في مراقبة رموز السلطة وأداء الإدارة الحاكمة في مختلف المجالات. ذلك أنّ دولة العسكر في مصر وسورية تستخدم منطق العنف الشرعي لضمان استمرارها، فتستغلّ بشعار الدفاع عن الوحدة الوطنيّة لمنع حقّ الاختلاف، وتستند إلى حجة المحافظة على الاستقرار وضمان الأمن العامّ ومواجهة العدو الخارجي، لتصادر الحريات العامة والخاصة وتحكّر منابر التعبير وتغلق وسائل الإعلام المعارضة وتهيمن على القضاء⁽¹²⁸⁾.

ذلك راجع إلى أنّ المنتمين إلى جهاز العسكر يعانون غالبًا نقص مضاعف مرده محدودية وعيهم النظري والعلمي بالديمقراطية، وصعودهم إلى سدة الحكم بطريقة غير شرعية، ومن دون تفويض شعبيّ، وهو ما يجعلهم يناصرون المثقفين التنويريين والسياسيين والإعلاميين المعارضين والحقوقيين العداء، ويسعون إلى تهمة شتمهم أو احتوائهم، كما يصادرون كلّ فرصة للتنافس التعدديّ التّريه على السلطة، فيحتكرون الحكم ويسودون الناس على أرض مهترّة، وفي أجواء محكومة بالتوتر والانغلاق بسبب انعدام الثقة، وغياب الشرعية الشعبية، ذلك أنّ المواطنين في دولة العسكر لا يُعاملون بعدهم ذوات حيّة مستقلة وكائنات ثقافيّة فاعلة مفكّرة وناقدة، بل بعدهم موضوعات خضوع وكائنات ملحقّة بالقصر، فمهمّتها التّركية والتّصفيق للحاكم ولزوم السمع والطاعة له أو الوقوع في مهواة الإقصاء والتّهميش والتّشريد والتّعذيب.

(127) بشار، ثورة مصر، ج1، ص145-144.

(128) بشار، ثورة مصر، ج1، ص154.

من هنا، فإنّ "جمهورية الضباط"⁽¹²⁹⁾ المشهودة في مصر وسورية هي جمهورية أحاديّة شموليّة بامتياز، وهي "تقع فوق الدولة"⁽¹³⁰⁾، ولم يكن منها المواطن طيلة عقود سوى سنوات من الكبت والقمع، ورصيد هائل من الإحساس بالظلم والتوق إلى الحرّية. وما حصل في مصر من انقلاب على التجربة الديمقراطية الوليدة أخيراً، في نظر عزمي بشارة، بأنّ العسكر متحكّم في المعتكّ السّياسي ومؤسّس للديكتاتوريّة بأسماء جديدة ومعني أساساً بحماية النظام القديم واحتكار السلطة⁽¹³¹⁾. إن ما يجري في سورية من تطييف للجيش، وتوظيف للشبيحة في قمع المدنيين والتنكيل بالمعارضين، دلّ على خطر انخراط المؤسسة العسكرية في الحياة السياسية ودواليب الصراع على السلطة. بالمقابل، فإن التزام الجيش بالحياد في تونس أسهم في وضع البلاد على سكة الانتقال الديمقراطي والتداول السلمي للسلطة⁽¹³²⁾، على الرغم من سطوة الثورة المضادة التي تبقى، من منظور عزمي بشارة، من أهمّ التحديات التي تواجه نجاح الثورات وبناء الديمقراطية في سياق عربي.

د. الثورة المضادة⁽¹³³⁾

المراد بمصطلح الثورة المضادة هو ظهور جماعات وأفراد وهيئات تعارض نسق التّغيير وواقع ما بعد الثّورة، وتسعى إلى تعطيل مسيرة الإصلاح ونهج المساءلة والمحاسبة، وتحاول إحياء عصر ما قبل الثورة، وذلك لما يمثّله الوضع الجديد من تهديد لمصالحها وتحديد لمجالات نفوذها⁽¹³⁴⁾. ومن أهمّ قوى الضّغط المضادة للحالة الثّوريّة في البلدان العربيّة نذكر:

- أنصار النظام القديم: خاصّة من تولّوا مناصب قياديّة فيه، واستفادوا من هيمنته على المشهد السّياسي في تونس وسورية ومصر على مدى عقود خلت، ويخشون من تراجع نفوذهم، فيعمدون بطرق شتّى وبوسائل عدّة، في مقدّماتها توظيف المال الفاسد، لتعبئة المهمّشين والمحرومين والعاطلين عن العمل، وتجييشهم للإجهاز على الثورة أو على الدولة الوليدة التي أنتجت الثورة.

⁽¹²⁹⁾ يزيد صايغ، "فوق الدولة: جمهورية الضباط في مصر":

<http://carnegie-mec.org/2012/08/01/ar-pub-48996>

⁽¹³⁰⁾ صايغ، "فوق الدولة: جمهورية الضباط في مصر".

⁽¹³¹⁾ بشارة، **ثورة مصر**، ج2، ص51، 60.

⁽¹³²⁾ عن الفرق بين التجربة المصرية والتجربة التونسية بعد الثورة، انظر: بشارة: "لهذا تقدمت تجربة تونس وتعثرت الثورة المصرية":

<http://alasr.me/articles/view/15787>

⁽¹³³⁾ للمزيد التوسع في ماهية الثورة المضادة وتجلياتها: بشارة، "الثورة ضد الثورة والشارع ضد الشعب والثورة المضادة":

<http://www.dohainstitute.org/release/2c3b5c81-bb62-4e49-b648-2e6ace06268e>

⁽¹³⁴⁾ <http://www.dohainstitute.org/release/2c3b5c81-bb62-4e49-b648-2e6ace06268e>

المتنقذ العربى مفكراً فى الثورة
قراءة فى ماهية الثورة ودواعىها وتحدياتها من منظور عزمى بشارة

- البىروقراطية الإدارية التقليدية التى أنتجها النظام القديم، وتأسست على تنصيب الموالين للنظام فى مراكز إدارية مفصلية، وتمكينهم فى المؤسسات الحكومية والوزارات السيادية، والذين يبذلون جهدهم فى تعطيل مسارات الإصلاح الإدارى. مما يسهم فى استمرار دولة الفساد وتأجيل مشروع بناء الدولة الديمقراطية القائمة على الشفافية والنزاهة والمحاسبة.
- رجال الأعمال المتواطئون مع النظام البوليسى، والعائلات المافىوزية التى نهبت المال العام، واستحوذت على الشركات الكبرى وعلى المشروعات الاستثمارية الناشئة، وترى فى الثورة والانتقال الديمقراطى خطراً يهدد مصالحها.
- صعود العصبية القبلية والجهوية التى تسهم فى إشعال فتيلها لوبيات الثورة المضادة مجتمعة، وتسعى إلى تحويل معركة ما بعد الثورة من معركة تنمية وبناء أسس الدولة المدنية إلى معركة تناحر داخلى وصراع هوياتى ينخر المجتمع من الداخل ويهدد بتقويض الوحدة الوطنية.
- يضاف إلى ذلك أن فشل الحكام الجدد، بعد الثورة، فى تحقيق مطالب الناس وتحويل أحلامهم إلى واقع، هو معطى مهم يستثمره أنصار النظام القديم فى دفع الناس إلى إعلان "ثورة إحباطات" تجلت خاصة خلال أحداث 30 حزيران/يونيو 2013 بمصر، عندما فشل الإخوان المسلمون فى إدارة تجربة الحكم وتحويل الثورة إلى مشروع تنمية، منصرفين إلى الاستقطاب والتحشيد، وهو ما ساهم فى تأليب الناس ضدهم وقيام دولة العسكر التى أجهزت على مشروع الديمقراطية الوليد. أما فى سورية، فأدى بطش النظام وافتراق المعارضة إلى تسليح الحراك الاحتجاجى، واحتدام الصراع على قيادة الهيئات التمثيلية للثورة، "وأفضى سقوط الدولة والاستقواء بالأجنى إلى صعود الميليشيات، وعلى أنقاض الدولة أخذ يتوالد أمراء الحرب، وفى جنباتها راحت تعم الفوضى"، وتوزع المواطنون بين السجون والمقابر وبين الملاجئ والمنافي.
- من خلال ما تقدم، بدا أن عبور العرب من الثورة إلى الديمقراطية ضرورى فى تصوّر عزمى بشارة، وتحول دون تحقيقه عدة عقبات، ومنها ما تعلق بعدم تحييد المؤسسة العسكرية فى السياق العربى، وانخراطها فى عمق فى الشأن السياسى، ومنها ما اتصل بعدم القابلية للديمقراطية، وأظهر ذلك ارتهان البعض إلى النظام الاستبدادى وقبولهم الخضوع له، وحينئذ آخريّن إلى عصر الديكتاتورية، واجتهادهم فى الارتداد عن الثورة، فى حين حرص آخرون على عدم الخروج من أسوار الطائفة وحدود التحزب، ووجدوا فى إلغاء المخالفين ما أسهم فى انشطار المجتمع على نفسه وتأجيل الانتقال إلى الديمقراطية. لكن على الرغم من ذلك يبقى البديل من الراهن العربى المتأرجح بين قوى التقدم والشد إلى الوراء متمثلاً، فى نظر عزمى بشارة، فى ضرورة القطع مع الدولة الشمولية والتأسيس لدولة المواطنين التى تضمن الحرية والعدالة والمساواة فى المواطنة⁽¹³⁵⁾ والكرامة للجميع، وتكرس الفصل بين السلطات وتتيح التنافس السلمى على الحكم فى كنف النزاهة والشفافية، ووفق ما يقتضيه الدستور وقواعد الاجتماع الديمقراطى. فهل سينجح العرب مستقبلاً فى التأسيس لدولة

(135) بشارة، مقالة فى الحرية (بيروت: المركز العربى للأبحاث ودراسة السياسات، 2016)، ص 185، 181، 190.

مواطنة/ديمقراطية أم أنّ الأمر بخلاف ذلك؟ تبقى الإجابة على هذا السؤال رهن مستجدات المشهد العمراني العربي في السنوات القادمة.

استنتاجات

- تجلت الثورة في فكر عزمي بشارة، بوصفها حركة احتجاجية جماعية تعبّر عن كينونة الشعب وحضوره الوازن في معادلة السلطة، وبينت قدرته على التغيير واستبدال الموجود بالمنشود، تأسيساً لبداية تاريخ جديدة.
 - لم يكتف عزمي بشارة، في تعامله مع الثورة في العالم العربي، بالتأريخ لها وسرد يومياتها، بل تجاوز ذلك إلى محاولة مفهمة الثورة والبحث في دواعيها وتحدياتها وإمكانات تحويلها إلى نقطة ارتكاز لنهوض حضاري عربي منشود.
 - أغنى عزمي بشارة مقاربته الحالة الثورية بقراءات جديدة وروافد معرفية متعددة، واعتمد في مفهمته الظاهرة الثورية منهجية عابرة الاختصاصات، وهي تروم إدراك البناء الداخلي للثورة وكيفيات اشتغالها.
 - بدا الانتقال من الثورة إلى الديمقراطية في سياق عربي أمراً ضرورياً وعزيراً في الوقت نفسه. ومردّ ذلك في نظر بشارة إلى استحكام العصبية الطائفية والحزبية والأيدولوجية، وسطوة العسكر وصعود الثورة المضادة. لكن يبقى الحلم مشروعاً؛ لأن الثورة رفعت الخوف من القلوب، وأعادت ترتيب العلاقة بين الحاكم والمحكوم، ومكنت المواطن اكتساح المجال العام.
 - انتقل عزمي بشارة بمرونة بين وظيفة المؤرخ المعني بتجميع الوقائع وترتيبها، ووظيفة عالم الاجتماع المشغول بتحليل الظواهر وتفكيكها، والأنثروبولوجي المعني بالوعي بسلوك الجماعة وفهم اشتغالها من الداخل؛ ووظيفة عالم النفس الذي يحاول سبر أغوار الذوات وما يعتمل في شعورها ولا شعورها، فكانت مقاربته الحدث الثوري والفاعلين فيه مقارنة شمولية بامتياز.
 - انحاز عزمي بشارة إلى الثورة؛ لأنها مشروع تغيير ونقطة ارتكاز لإقامة دولة مواطنة/ديمقراطية، ولأنها صوت المستضعفين الصارخ في وجه مافيا المال والاستبداد، ونظر بشارة في الثورة وفكر فيها وانغمس في تحدياتها ومعضلاتها، فبرز في مقام المثقف المسؤول.
- "كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة"؛ هكذا حدّث النفري وكذلك شأن في تدبّر قضايا مفهمة الثورة، وتبيّن دواعيها وتحدياتها في فكر عزمي بشارة، فكلما اتسع فضاء السؤال في تناول هذا المبحث المعرفي ألفيتني لا أدعي إحاطة جوانبه كلها.

المتكفف الصربي مفكّرًا في الثورة
قراءة في ماهية الثورة ودواعيها وتحدياتها من منظور عزمي بشارة

مصادر البحث ومراجعته

بالعربية

1. بن تيمية، مختصر منهاج السنة، الشيخ عبد الله الغنيان (اختصره)، (صنعاء: دار الصديق، 2005).
2. ابن حنبل، المسند، أحمد شاكر وحزمة الزين (محققان)، (القاهرة: دار الحديث، 1995).
3. ابن خلدون، المقدمة، عبد السلام الشدادى (محققاً)، (الدار البيضاء: بيت الفنون والعلوم والآداب، 2005).
4. ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، 1995).
5. باروت. محمد جمال، العقد الأخير في تاريخ سورية: جدلية الجمود الإصلاح (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012).
6. بشارة. عزمي، الثورة التونسية المجيدة: بنية الثورة وصيرورتها من خلال يومياتها (بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012).
7. ----- ثورة مصر: من جمهورية يوليو إلى ثورة يناير (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016).
8. ----- سورية: درب الآلام نحو الحرية (بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013).
9. ----- في الثورة والقابلية للثورة (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012).
10. ----- في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007).
11. ----- مقالة في الحرية (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016).
12. تيللي. تشارلز، الديمقراطية، محمد طباح (مترجمًا)، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007).
13. الجباعي. جاد الكريم، "البنية التسلطية للنظام السوري: النشأة والتطور والمآل"، ضمن: مجموعة مؤلفين، خلفيات الثورة: دراسات سورية (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013).
14. الزبيدي. مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس (بيروت: دار الفكر، 1994).
15. عاشي. الحسن، "التحديات الاقتصادية في تونس"، مركز كارينغي للشرق الأوسط (22 كانون الأول/ديسمبر 2011).
16. ميشيل عفلق، في سبيل البعث، ط3، (بيروت، دار الطليعة، 1963).
17. غريب. توماس، الحركات الثورية المقارنة، تركي الحمد (مترجمًا)، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1986).
18. كوثراني. وجيه، تاريخ التأريخ: اتجاهات مدارس مناهج (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013).

19. ليزا وادين، السيطرة الغامضة: السياسة، الخطاب والرموز في سورية المعاصرة، نجيب الغضبان (مترجمًا)، (بيروت: دار الطليعة، 2010).
20. يكن. فتحي، الإسلام فكرة وحركة وانقلاب (بيروت: مؤسسة الرسالة، بلا تاريخ).

بلغة أجنبية

1. Arendt .Hannah, *On Revolution* (London: Penguin Books Ltd, 1990).
2. Aristotle, *Politics*, Ernest Barker (trans), (New York: Oxford University Press, 1962)
3. Beau.Graciet, *La légende de Carthage*, (Paris: édition la Découverte, 2009) .
4. Hobsbawm. Eric, *The age of Revolution (1789-1848)* (London: Vintage Books, 1996),
5. Luxemburg. Rosa, *Réforma sociale ou révolution* (Paris : Maspero, 1968).
6. McHugo. John, *Syria: A Recent History* (London: Saqi Books, 2014).

دراسات

العشائر والثورة السورية

الأدوار والإمكانات

رشيد الحاج صالح

المحتويات

448	مقدمة
454	أولاً: الوضع التاريخي للعشائر في سورية
457	ثانياً: العوامل التي أدت إلى تآكل دور العشيرة السورية
457	1. المد الوطني والقومي
460	2. تمدين المجتمع والأرياف
461	ثالثاً: العشائر والموقف من الثورة السورية
461	1. المرحلة السلمية من الثورة
464	2. المرحلة المسلحة من الثورة
468	رابعاً: العشائر العربية والكردية والمستقبل الغامض
471	خاتمة
473	مراجع البحث ومصادره

العشائر والثورة السورية الأدوار والإمكانات

مقدمة

تُعنى هذه الدراسة بالاستخدامات السياسية للعشائر⁽¹⁾ في سورية منذ 2011، عام انطلاق الثورة السورية حتى اليوم، مركزةً على كيفية تعامل الأطراف مع العشائر من جهة، وكيفية تفاعل زعماء العشائر وأبنائها مع تطورات الثورة وأحداثها التي تزداد تعقيداً يوماً بعد يوم من جهة ثانية. حتى إنه يمكن القول: إنّ العشائر السورية لم تمر بمثل هذه الأوضاع المعقدة منذ أيام اتفاق سايكس بيكو الذي مزقت العشائر في العراق وبلاد الشام والجزيرة العربية، وقلّص دورها السياسي بدرجة كبيرة، نتيجة توزّع هذه العشائر بين دول مختلفة.

تنطلق هذه الدراسة من أنّ العشيرة أو القبيلة ظاهرة سياسية، أولاً وقبل كل شيء. طبعاً العشيرة كيان اجتماعي تكوّن ضمن الحياة الاجتماعية للبشر ولتلبية حاجات اجتماعية، ويمكن أن تكون كياناً اقتصادياً أو مؤسسة أمنية يتبادل أبنائها الخدمات والمكاسب، ويحمي بعضهم البعض الآخر في مواجهة أشكال الخطر الخارجي كافة. إن العشيرة غالباً ما تكون كياناً عرقياً أيضاً؛ لأنها في الأصل تعتمد على قرى الدم أو النسب، والقرى هنا قد تكون حقيقية، وقد تكون افتراضية تخيلها أبناء القبائل استجابةً لوضع معين.

ذلك صحيح كله، غير أننا نظن أنّ الصفة الجوهرية للعشيرة التي تنتظم كل الأدوار الأخرى ضمنها هي أنها كيان سياسي. ونقصد بالكيان السياسي أنّ العشيرة تُستخدم دائماً بوصفها أداةً للهيمنة أو التحالف أو الاستقواء أو الحكم أو التحشيد، وتستفيد منها الدول أو الأنظمة السياسية أولاً، ويستفيد منها شيوخ العشائر بوصفها أداةً للسيطرة على أبنائها وضبطهم وإخضاعهم لسلطتهم ثانياً، ونذهب إلى حد القول: لولا هذه الأدوار المتداخلة للعشيرة لما بقيت حتى اليوم.

لعلّ أوّل من تنبّه إلى الجانب السياسي في تكوين العشيرة هو ابن خلدون الذي بيّن بوضوح أنّ العشيرة تقوم أولاً على "الولاء والحلف"⁽²⁾، وأنّ الأنساب والعصبيات تصنع وتحاك وفق المصالح والصراعات التي تحيط بالعشيرة. لذلك، نجده يشكك في علم الأنساب، خاصة إذا تعدى الأجداد القريين جداً. يفاجئنا ابن خلدون بالنظر إلى النسب على أنه محض "أمر وهمي لا حقيقة له"⁽³⁾؛ لأنّ إثباته أمرٌ شبه مستحيل وخارج استطاعة البشر، غير أنّ النسب واللحمة العشائرية لهما فائدة كبيرة، وهذه الفائدة تتمثل باللحمة الحاصلة من النسب الواحد التي تخلق "المنصرة" و"النصرة" و"الألفة"

(1) يستخدم الأنثروبولوجيون مصطلحي "العشيرة" و "القبيلة" بصورة مترادفة، ولا يميزون بينها. نحن سنستخدم مصطلح "العشيرة"؛ لأنه المصطلح الأكثر استخداماً في بلاد الشام. يذكر أن بعض الدراسات اللغوية والتاريخية تشير إلى أن القبيلة أكبر من العشيرة.

(2) ابن خلدون، المقدمة، عبد الله محمد الدرويش (محققاً)، (دمشق: دار يعرب، 2004)، ج 1، ص 256.

(3) ابن خلدون، المقدمة، ص 256.

و"الاتحاد" و"الالتحام" بين أفراد النسب الواحد⁽⁴⁾. فالإنسان عند ابن خلدون كائن اجتماعي لا يستطيع أن يعيش حياة طبيعية خارج الجماعات التي تحقق له حاجات نفسية واجتماعية واقتصادية وحياتية تختلط فيها الجوانب المادية والروحية. هذا يعني، من جملة ما يعني، أن العشيرة كيان يمكن توظيفه سياسيًا، بحيث يستجيب للوضع السياسي والأمني والاقتصادي العام المحيط بالعشيرة، الأمر الذي يسهل الاستخدام السياسي للعشيرة، ولعل خير مثال على ذلك هو الصراع الذي نشأ بين البدو والدروز في السويداء عام 2000، حيث عمدت أجهزة الأمن إلى حماية بعض البدو المرتبطين بها، بعد ارتكابهم جرائم قتل بحق عدد من الدروز، إثر خلافات حول المراعي. كانت تجاوزات البدو المرتبطين بالأجهزة الأمنية على الأراضي الزراعية واضحة، وتكاد تكون مقصودة ومخططاً لها. غالبية أهالي السويداء من الدروز فهموا الدرس، وهو الضغط عليهم عن طريق البدو الذين كان قد ثبت حافظ الأسد وجودهم قرب السويداء. تقول الطبيبة والكاتبة نجاة عبد الصمد التي شهدت تلك الأحداث، وعالجت الجرحى المدنيين الذين أطلق الأمن النار عليهم: "اعتمد أهالي السويداء في أمنهم دومًا على الدولة، ولم يحاولوا امتلاك أسلحة فردية، في ما اعتاد البدو على التسلح اللازم لحياة الترحال. من وقتٍ إلى آخر، دأبت فروع الأمن على افتعال الانتهاكات، عبر بعض البدو المرتبطين بها، لثُشعر الأهالي دومًا بحاجتهم إلى حمايتها، ولم تتدخل حين كان عليها أن تفعل. كانت اللعبة مفضوحة إلى الحد الذي ولّد احتقانًا كبيرًا تفاقم مع مقتل أحد شباب الدروز على يد بدويّ أطلق أغنامه في كرمه"⁽⁵⁾.

من أمثلة ذلك التوصيف السياسي للعشيرة أنه في منتصف الثمانينيات أخذ بعض عشائر شمال وشرق سورية التي تعرّف نفسها بأنها "عشائر دليم" - وهي العشيرة الكبيرة التي ينتمي إليها صدام حسين - أخذت تعرّف نفسها بأنها عشائر تنتمي لعشيرة "البوشعبان" أو عشائر أخرى، وذلك تحت ضغط الصراع الذي احتدم بين حافظ الأسد وصدام حسين آنذاك. الأجهزة الأمنية هي من أشرف على الاجتماعات العشائرية التي نجم عنها تحالفات عشائرية جديدة وتغير في خريطة السلالة والنسب، وذلك للتخفيف من تعاطف تلك المناطق مع صدام حسين. وتتم الاستعانة ببعض العارفين بالأنساب غالبًا لخلق روايات، وترجيح بعض التفسيرات، لتمرير مثل هذه الانعطافات في تاريخ العشائر.

⁽⁴⁾ ابن خلدون، المقدمة، ص 256. طبعًا هنا يقف ابن خلدون موقف مخالف ثقافة عصره، والعصور السابقة عليه التي تعلّي من شأن النسب وعلم الأنساب، فعلى سبيل المثال يذهب ابن حزم الأندلسي، مؤلف كتاب (جمهرة أنساب العرب) إلى أن علم النسب "علمٌ جليلٌ رفيعٌ يكون من جهله ناقص الدرجة في الفضل. وكل علم هذه صفته فهو علم فاضل لا ينكر حقّه إلا جاهل أو معاند". راجع: ابن حزم، **جمهرة أنساب العرب**، عبد السلام هارون (محققًا)، ط 5، (القاهرة: دار المعارف، بلا تاريخ)، ص 2. وذلك على الرغم من أن ابن حزم نفسه في كتابه هذا يجد صعوبة بالغة في تحديد النسب البعيد لكثير من القبائل، ولذلك نجده يستخدم كلمة "يقال" وجملة "والله أعلم" مئات المرات في كتابه المشهور (جمهرة أنساب العرب).

⁽⁵⁾ نجاة عبد الصمد، "بعض من خلفيات أحداث البدو: أيام السويداء الدامية عام 2000". راجع موقع دحنون:

العشائر والثورة السورية
الأدوار والإمكانات

يضاف إلى ذلك أنّ الأصول العشائرية للشخصيات التي لها دور كبير في منطقة ما، يتم التلاعب بها غالباً بحسب أوضاع مرحلة ما. الحادثة الملفتة للانتباه في هذا السياق هي الأحاديث الكثيرة حول الأصول العشائرية لعشيرة بشار الأسد، ولعلّ آخرها الحديث الذي نال شهرةً كبيرةً في وسائل التواصل الاجتماعي في عام 2015 لـ "المؤرخ الكردي" عز الدين مصطفى رسول الذي يتحدث فيه بوضوح عن أصول عائلة بشار الأسد الكردية⁽⁶⁾.

يقول ماكس أوبنهايم، أشهر مؤرخ لعشائر سورية، إنّ عدداً من عشائر سورية يتداخل نسبها بالسياسة والأساطير والمرغوبات وحسابات السلطة. هناك مثلاً عشائر عربية وكردية أملت عليها الأحوال التمازج، حتى أصبح ينظر إليها على أنّها عشيرة واحدة في النهاية، ومن أمثلة ذلك عشيرة "عدوان" العربية (تعيش في الحسكة) التي امتزجت بعشائر "الملية" الكردية. أما رواية بعض النسايبين عن أنّ نسب عشيرة "البقارة" (تعيش في دير الزور والحسكة والرقعة) يعود إلى محمد الباقر (إمام الشيعة الخامس)، فإنّ أوبنهايم يعدّ أنه "لا داعي لتقديم حجج لإثبات عدم صحة ما يقال؛ "لأنّها أقرب إلى الأسطورة، ذلك أنّ قبر محمد الباقر موجود في الأردن وليس في دير الزور، وفق ما تقول الرواية. أما بقاء هذه الرواية مئات السنين، فيعود إلى أن هناك من كان يستفيد منها، ويقصد بذلك وجود عدد من "البقارة" يعاملون بوصفهم "أولياء (سادة) ويعيشون من أعطيات أبناء قبيلتهم"، وهؤلاء حريصون على إرجاع نسبهم إلى محمد الباقر من أجل الحصول على تلك الأعطيات السخية"⁽⁷⁾.

على هذا النحو تتعدد أدوار العشيرة ومواقفها من الأحداث والأوضاع المحيطة بها، فهي قد تواجه مستعمراً معيناً وقد تهادنه وتتوافق مع دولة من الدول وتدخل معها في حالة صراع، وقد تقف مع ثورة ما وتدير ظهرها لها، وقد ترفض ديناً ما ثم تعود إليه. خياراتها الدينية والتاريخية والجغرافية مبنية على كونها كياناً سياسياً استثمارياً رمزياً يتقاسم فوائده ومزاياه الزعامات العشائرية وأصحاب النفوذ في مجتمع ما. هذا يعني أنّ أدوار العشيرة وولاءاتها يمكن أن تفهم انطلاقاً من وضعية العشيرة، بوصفها أداة من أدوات الهيمنة التقليدية صمدت وبقيت في تلك العصور كلها.

إذا كانت العشيرة كياناً سياسياً قبل كل شيء، فهي أيضاً كيان مهيمن عليه ضمن الفئات المهيمنة على المجتمع. أي إنها تبدو في مجتمع ما مهيمنة، ولشيوخها دور كبير في المجتمع، ولها سلطة أدبية ومعنوية واضحة على أبنائها. هؤلاء الأبناء الذين يعتزون بهويتهم العشائرية ويعدونها أهم مكون من مكونات هويتهم الاجتماعية، ولكن الأمر في حقيقته إنّ كل من تلك المنزلة والسلطة والانتماء الهوياتي ليس لها من غاية سوى السيطرة على أبناء العشيرة نفسها واستغلال منزلة

⁽⁶⁾ راجع موقع رووداو RUAW

www.rudaw.net/arabic/kurdistan/050120179

⁽⁷⁾ ماكس فرايهر فون أوبنهايم، آرش برويلش وفرانك كاسل، **البلد: ما بين النهرين، العراق الشمالي وسورية**، ماجد شبير (محققاً)، (لندن: شركة دار الورق للنشر المحدودة، 2007)، ج 1، ص 359-360.

العشيرة لخدمة مصالح الفئات التي تسيطر على المجتمع وتكون دولة أو ميلشيا عسكرية أو نظاماً عسكرياً، مثلما يمكن أن تكون الزعامات العشائرية نفسها.

الزعامات العشائرية في سورية عالققة في وضعية مركبة، فهم من حيث إنهم يمتلكون سلطة معنوية ورمزية على مجموعة كبيرة من الناس، لهم منزلة مهمة في المجتمع يستطيعون استثمارها، غير أنهم من جهة أخرى نجدهم مُجبرين على بيع تلك السلطة والمنزلة لأصحاب النفوذ الأقوى. نقصد بكلمة "مُجبرين": أنه ليس لديهم خيارات كثيرة، إذا ما أرادوا المحافظة على منزلتهم ووجودهم الفاعل، وهي وضعية تشبه وضعية غالبية المثقفين الذين ينتجون ثقافة تتناسب والفئات المهيمنة على المجتمع، إما بصورة واعية أو غير واعية، ليتحولوا في النهاية إلى فئة مُهيمن عليها، ولكن ضمن النسق المهيمن على المجتمع، والتشبيه لبيير بورديو⁽⁸⁾.

يزداد الأمر تعقيداً بالنسبة إلى الزعامات العشائرية، إذا ما وصلت تلك الزعامات إلى وضعية تضامنية كاملة تربط فيها وجودها بوجود سلطة سياسية أو عسكرية معينة، بحيث لا تستطيع الاستمرار في تبوء منزلتها المهمة، إذا ما غابت تلك السلطة عن الوجود أو مسّها الضرر. هذا ما يفسر وقوف الزعامات العشائرية عادةً ضدّ حركات التغيير في أي مجتمع منذ زمن قريش، مع اختلاف كبير يتمثل في أنّ زعماء قريش كانوا يعملون لحساب أنفسهم، عندما وقفوا ضدّ الدعوى الإسلامية في البداية، بخلاف الزعامات العشائرية في سورية اليوم التي تعمل لحساب الفئات الأقوى في المجتمع. ويتم اللجوء إلى العشيرة والاستفادة منها للهيمنة على مجتمع ما؛ لأنّ الوسائل غير المباشرة في الهيمنة أقلّ تكلفة من الوسائل العسكرية والاستخباراتية من جهة، وذات مردودية كبرى من جهة ثانية، بحسب ميشيل فوكو، أكبر منظري نظرية السلطة في القرن العشرين⁽⁹⁾.

بدأ دور العشيرة يتأكل في بلاد الشام أكثر فأكثر، مع بدايات القرن العشرين وتسارع مع بداية نصفه الثاني، وذلك بحسب درجة تطور كل منطقة ودخول التعليم والخدمات والطرق الاقتصادية الحديثة إليه، وتحوله إلى مجتمع مؤسسات تدار من قبل الدولة. هذا يعني، من جملة ما يعني، أنّ مهمات الأمن والسلم الاجتماعي وتنظيم الأوضاع الاقتصادية سحبت من العشيرة لصالح الدولة التي تحكم وعندها جيش منظم. بهذا المعنى، فإننا نتفق مع التوجّه الأنثروبولوجي الذي يجعل من العشيرة كياناً مناهضاً للدولة وتنظيم المجتمع في مؤسسات حديثة؛ لأنّ مثل ذلك التنظيم يُدخل أعضائها في الحياة الحديثة ومتطلباتها، الأمر الذي يحد من سلطة زعماء القبائل عليهم.

إنّ كون زعماء العشائر والفاعلين فيها لديهم نفوذ لا بأس به على أبناء عشائرتهم من جهة، وغالباً ما يقفون ضدّ التوجه المؤسساتي للدولة التي تريد تنظيم كل الأمور، من خلال مؤسساتها (الجيش، المدارس، البلديات، المحاكم، الشرطة..)، ومن جهة ثانية، جعل غالبية النظم السياسية في البلدان العربية التي ترفع شعارات التحديث والمدنية والعلمانية

(8) بيير بورديو، مسائل في علم الاجتماع، هناء صبحي (مترجمًا)، (أبو ظبي: مشروع كلمة، 2012)، ص 114.

(9) ميشيل فوكو، "الحقيقة والسلطة"، حوار أجراه معه م. مونتانا، مجلة الفكر العربي المعاصر، عددا 1 (1980)، ص 134.

العشائر والثورة السورية الأدوار والإمكانات

(سورية في ظل حكم عائلة الأسد، ليبيا في ظل حكم القذافي، اليمن في ظل حكم عليّ عبد الله صالح، العراق منذ حكم صدام حسين حتى اليوم، الجزائر، المغرب، ودول أخرى..) تلجأ إلى استراتيجية مزدوجة في تعاملها مع العشائر. تقوم هذه الاستراتيجية على إظهار الرفض الكامل للعشائرية، بوصفها رمزاً من رموز الرجعية والتخلف، ثم التعاون غير المباشر مع تلك العشائر والمحافظة على شعرة معاوية معها، بغية الاستفادة منها بما هي مُكون تقليدي في التسويق لنظام لا ديمقراطي يبحث عن أي شرعية لا ديمقراطية يمكن أن تخدمه، وتسد النقص الهائل في شرعيته العقلانية وتخفي شرعيته الاستقوائية، وتساعد في بقائه أكبر مدة ممكنة. فمن اللافت للنظر أنّ أنظمة تلك البلدان (باستثناء نظام بورقينة) حافظت على تلك، وأبقت على الوجود الرمزي لها، بوصفها إحدى الوسائل التقليدية لتدجين المجتمع والسيطرة عليه، وعبر استثمار بعض النعرات العشائرية والسماح لها بالبروز، بما هي نوع من القنوات التي تحرص كثير من الأنظمة العربية على إيجادها لتفريغ شعور الناس بالقهر وانعدام الكرامة، وإلهائهم عن مشكلات ارتفاع مستوى البطالة، وتدني مستوى التعليم وتسلط الأجهزة الأمنية على الناس وأرزاقهم.

المشكلة التي ظهرت في دراسات بعض الأنثروبولوجيين أنهم ظنوا أنّ التعاون الذي أبدته الأنظمة "التحديثية والمدنية" مع الكيانات العشائرية يعود إلى قوّة العشيرة ومنزلتها في المجتمع، في حين إنّ هذا التعاون يعود إلى إمكان الاستفادة من العشيرة، بوصفها مؤسسة تساعد على الخضوع والطاعة لنظام الحاكم، ليس إلا. الاستفادة منها في بعض الصراعات والزج بها ضد بعض الأطراف المناهضة للنظام، ومن أمثلة ذلك استفادة حافظ الأسد من بعض العشائر القريبة من مدينة حماة لمساعدته في حصارها، وتدمير قسم كبير منها في عام 1982، وذلك عندما استولت عليها جماعات من الإخوان المسلمين وأعلنت انتفاضة مسلحة ضدّ النظام آنذاك. يضاف إلى ذلك استفادة النظام السوري من محمد الفارس أحد كبار شيوخ عشيرة "البقارة" لتخويف الأكراد في أثناء أحداث 2004.

التغيرات التي طرأت على وضع العشائر في سورية، منذ مرحلة ما بعد الاستقلال، شملت دور العشيرة وقدرتها على التأثير في الساحة الاجتماعية والسياسية أولاً، مثل ما امتدت لتتأثر ببنية العشيرة الداخلية ثانياً، الأمر الذي استدعي التحليل المعمق لوضعها اليوم. في المستوى التحليلي، يمكن القول: إنّ القسم الأكبر من الدراسات الأنثروبولوجية للعشائر ركز على دراسة العشيرة، بوصفها كياناً ثابتاً ومكتملاً، منحياً جانباً التغيرات التي تصيب أي كيان اجتماعي بفعل الزمن، والتغيرات التي تطرأ على التاريخ العام للشعوب. يبدو أنّ هذا الأمر يعود إلى المسار البطيء للتغير الذي يدخل على بنية العشائر ودورها، خلال تاريخها الطويل.

النقطة الثانية التي نظن أن على الدراسات الأنثروبولوجية أن تعيد النظر فيها هي تركيزها على العشيرة، بوصفها كياناً يسوده التعاون والتضامن، وأحياناً الغرائبية والبطولات، وليس كياناً تسوده قيم الاستقواء والتنافس وحسابات المصالح والهيمنة. طبعاً هذا موجود وذلك موجود، ولكن أيّهما له الأولوية ويندرج في سياق الثاني.

مثلاً، إذا أخذنا ظاهرة "الكرم" لدى الزعامات القبلية، وهي ظاهرة منتشرة بكثرة ويفخر بها زعماء العشائر وأبنائها على حد سواء، نجد أن تفسيرها لا يعود إلى طبيعة زعماء العشائر النبيلة وحبهم الضيف وما إلى ذلك، وإنما يعود إلى

أنّ الكرم سلوك يلجأ إليه زعماء القبائل من أجل تحقيق الشهرة وتعزيز منزلتهم الاجتماعية. زعيم العشيرة البخيل والمُقتَرّ غالباً ما يفقد منزلته لصالح زعيم آخر طامح يكون كريماً وسخيّاً. أبناء العشائر لا يحبون أن يكون زعيم عشيرتهم بخيلاً لسببين: السبب الأول، لأنّ الزعيم البخيل يمكن أن يكون بخيلاً على أبناء العشيرة أنفسهم. أما السبب الثاني، فإنّ الزعيم البخيل قد يتحول إلى شخصية يتندر بها أهل المنطقة، الأمر الذي يقلل من هيبة العشيرة بين أقرانها المقربين. أكثر من يعرف هذا الأمر ويستغله مثاليّاً هناك الشعراء المحليون الذين يطوفون على شيوخ العشائر، ويلقون عليهم أشعاراً رديئةً ومكررةً. الشيخ الذي يدفع أكثر هو الذي ينال الشهرة الأكبر، بغض النظر عن منزلته الحقيقية بين العشائر.

هذا يعني أن ظاهرة الكرم ليس لها علاقة بالكرم في ذاته، حتى إنّ العشائر كلها لديها بند خاص تخصص له أموال تضعها تحت تصرف الزعيم، ليصرف بها على المقر الرسمي للقبيلة، سواء كان خيمة من الشعر أو منزل مبني من الطين أو منزل كبير في المدينة. هذا البند يكون قطعة من الأرض، إذا كانت العشيرة مستقرة وتعمل بالزراعة، أو عدد من الأغنام إذا كانت العشيرة تعمل بالرعي وتربية الماشية، بحيث يأخذ شيخ العشيرة ربع هذه الأملاك دائماً⁽¹⁰⁾. النموذج الذي سنقوم من خلاله بتحليل وضع العشائر في سورية وعلاقتها بالثورة السورية يضع في الحسبان نوعين من التمييز، إذ لا بد من التمييز داخل العشيرة بين شيوخ العشائر وزعمائها من جهة، وأبناء العشائر من جهة ثانية، بالطريقة نفسها التي تميز بها العلوم الاجتماعية المعاصرة بين الفئات المهمّة والفئات المهمين عليها في داخل أي تكوين اجتماعي أو سياسي أو ديني أو قومي.

التمييز الثاني الذي سنلجأ إليه هو التمييز بين الوجود المعنوي والرمزي للعشيرة، وبين الوجود والدور السياسي والاقتصادي لها. هنا، نجد لبساً عانته بعض الدراسات الأنثروبولوجية التي تناولت منطقة بلاد الشام -والمغرب العربي عموماً- ونقص هذا الالتباس أن الوجود المعنوي والرمزي للعشيرة لا يعني أنها تتمتع بوجود سياسي فاعل ومؤثر ومركزي. على سبيل المثال: لم يتمكن زعيم أي عشيرة من عشائر سورية إلزام أفراد عشيرته بموقف موحد من الثورة السورية، سواء كان موقفاً إيجابياً أم سلبياً، على الرغم من المنزلة الرمزية الكبيرة للعشيرة في وجدان أبنائها. لذلك، فإن هذه الدراسة تقف على الضد من التيار الأنثروبولوجي الذي يعطي العشيرة منزلة سياسية مركزية في المجتمعات الشرقية عموماً. ومن أعلام هذا التيار الذي نظن أنه يضخم من دور العشيرة الأنثروبولوجي ديل أيكلمان Dale F. Eickelman ويجعل من العشيرة أكبر مؤثر في النظامين السياسي والاجتماعي، ومحوّر الفعل السياسي في منطقة الشرق الأوسط⁽¹¹⁾.

(10) من المعروف لدى أبناء العشائر -وأنا واحد منهم- أنّ غالبية العشائر إذا كانت مستقرة على سبيل المثال، فإنها تخصص قطعة من الأراضي التي تملكها لزعيم العشيرة - وغالباً ما يتم المبالغة بها بطلب من زعيم القبيلة - حتى يستخدم ريعها للصرف على المضافة وإقامة اللواتم للضيوف المهمين عليهم، بوصفه واجهة العشيرة، وعليه أن يقوم بالأفعال التي تظهر العشيرة بأفضل صورة أمام الآخرين.

(11) ديل أيكلمان، "الانتماء القبلي في وقتنا الراهن: التداعي والتحويلات"، **عمران للعلوم الاجتماعية والإنسانية**، عدد 19 (2017)، ص 57.

أولاً: الوضع التاريخي للعشائر في سورية

منذ زمن السلطنة العثمانية، كانت العشائر تخضع للسلطنة، وكان شيوخها محض وكلاء للحكام المحليين أو مستقلين يدفعون الضرائب لها مقابل تركهم يعيشون بسلام. كانت غالبية العشائر تستمد قوتها ودورها من السلطات التي تمنحها لها السلطنة مقابل الخدمات التي تؤديها للحكومة العثمانية المركزية. بعض العشائر في البادية السورية البعيدة نسيباً عن المدن حافظت على بعض الوجود المستقل، ولم تتعاون مع السلطنة، إلا في حدود ضيقة. لكنه كان استقلالاً يعود إلى أن السلطنة كانت قادرة على إخضاع تلك العشائر لسلطتها، ولكنها ليست مهمة بذلك، فتلك العشائر لا تشكل خطراً كبيراً عليها أولاً، ولأن فرض السيطرة على بوادي شاسعة أمر خاسر، إذا تم قياس التكاليف بالمردود، لا سيما أن السلطنة غالباً ما كانت مشغولة في حروبها داخل أوروبا.

على سبيل المثال، كانت عشائر "الدليم" و"شمر" تدفع الضرائب للسلطنة العثمانية بقوة السلاح في عام 1910، على ما يقول خير العشائر الألماني ماكس أوبنهايم في موسوعته الضخمة عن العشائر في المنطقة العربية⁽¹²⁾. الإجراء البارز الذي يمكن أن يشار إليه هنا هو قيام السلطنة العثمانية، في الربع الثالث من القرن التاسع عشر، بتوطين أعداد كبيرة من النازحين من بعض مناطق قتال جيوش السلطنة، ولا سيما عدد من الشركس، في بعض المناطق القريبة من العشائر في محاولة منها للتضييق على تلك العشائر والحد من قوتها⁽¹³⁾. عموماً فإن الموقف العام لعشائر سورية، قبيل خروج السلطنة العثمانية من بلاد الشام عام 1918، هو الوقوف إلى جانب الشريف حسين في مشروعه لإقامة كيان عربي مستقل.

هكذا، في عام 1918 "دخل نوري الشعلان"⁽¹⁴⁾ و"شيخ الحسنة طراد الملحم"⁽¹⁵⁾ دمشق مع قوات الأمير فيصل لإنشاء المملكة السورية. على امتداد الفرات سيطرت قوات عشيرة الفدعان على المنطقة الواقعة بين دير الزور والرقعة لمصلحة الأمير فيصل ضد القوات الفرنسية الغازية، وهناك من يزعم أن الرقة لا دمشق كانت العاصمة الروحية، إن لم تكن العاصمة المادية للقوات العربية (البدوية) بين سنتي 1920-1921 في الكفاح من أجل إقامة المملكة السورية بقيادة الأمير فيصل⁽¹⁶⁾. وعندما احتل الفرنسيون سورية عام 1920 وبسطوا سيطرتهم عليها، في منتصف عشرينات القرن العشرين، حاولوا وضع استراتيجية عامة للتعامل مع الوضع العام في سورية. قامت تلك الاستراتيجية حينها بتقوية الفئات

(12) أوبنهايم، *البلد*، ص 113.

(13) داني تشاتي، "القبائل والقبيلة والهوية السياسية في سورية المعاصرة"، *عمران للعلوم الاجتماعية والإنسانية*، عدد 15 (2016)، ص 85.

(14) الشيخ نوري بن هزاع الشعلان (1847-1942) شيخ عشائر الرولة والكلاب البدوية منذ عام 1901، ومن كبار الشخصيات العشائرية في بلاد الشام والجزيرة العربية. كانت عشيرته تشكل شبه دولة اعترفت بها الأطراف جميعها. اعتقله العثمانيون ونفوه، غير أنه عاد بقوة إلى المنطقة، حتى إن الإنكليزيين والفرنسيين وآل رشيد وآل سعود كانوا يخطبون وده ويحسبون حساباً. توفي في دمشق ودفن بالقرب منها.

(15) الشيخ طراد الملحم (1885-1946) شيخ عشيرة الحسنة البدوية في حمص. سياسي وعضو في البرلمان السوري، ويعد من الوجوه السياسية المعروفة في سورية في أثناء الانتداب الفرنسي. قتل عام 1946 إثر خلافات عشائرية.

(16) تشاتي، "القبائل والقبيلة والهوية السياسية في سورية المعاصرة"، ص 86.

ضئيلة العدد، ومنها العشائر، والاعتماد عليها لمواجهة غالبية السوريين الرافضين للانتداب الفرنسي آنذاك من جهة، وعلى العمل على تخفيض مستوى تأثير العشائر نفسها، بوصفها من القوى المناهضة لذلك الانتداب وخططه، من جهة أخرى⁽¹⁷⁾.

هكذا، نجد أن "سلطات الانتداب الفرنسية بين الحريين العالميتين عدت العشائر، والعشائرية ذات الصلة بها، وجهاً من وجوه "التخلف"، وأضفت في الوقت ذاته على تلك الأشكال من الروابط طابعاً شاعرياً وشرقياً، بحيث يمكن استخدامها لتحقيق أهدافها الاستعمارية التي وافقت عليها عصبة الأمم"⁽¹⁸⁾. وتقسيمات سايكس بيكو سيئة الصيت مزقت العشائر السورية التي تعيش في البادية السورية ووزعتها على دول عدة (سورية، لبنان، العراق، الأردن، السعودية)، الأمر الذي قد يكون وجه ضربة من العيار الثقيل لتلك العشائر لم يسبق أن تعرضت لها منذ مئات السنين. توزعت العشائر السورية، البدوية وغير البدوية (عنزة، شمر، الحسنة، الفدعان، الرولة، بني خالد، السبعة، الفضل، البوشعبان، العقيدات، البقارة، الدليم، العفادلة، الجبور، طي، العبيدات، النعيم، جيس (قيس)، الولدة، البوعساف، البوخميس، البوعاصي..). بين سورية والعراق والسعودية والأردن ولبنان⁽¹⁹⁾. وقل مثل هذا الأمر حول بقية العشائر التي يضيق المجال عن ذكرها كلها.

هكذا، يمكن القول إنه خلال مدة الانتداب الفرنسي زاد وضع العشائر تعقيداً في سورية. هناك أعداد كبيرة من عشائر بدوية هاجرت ذهاباً وإياباً بين سورية والسعودية، إما بسبب الصراع السياسي بين عشائر منطقة نجد والحجاز، أو بسبب بعض الخلافات مع الفرنسيين، أو بسبب الترسيم الجديد للحدود. أكبر الخاسرين من ترسيم الحدود الجديد كانت العشائر البدوية التي أصبحت عشائر ذات أعداد قليلة في سورية، بالمقارنة ومرحلة ما قبل اتفاق سايكس بيكو. هذا يعني تراجع قوتها ومنزلتها وقدرتها على التأثير، حتى إن عدداً من زعمائها هاجروا واستقروا في السعودية والأردن، ما يفسر حرصها الشديد على توطيد صلاتها بالسعودية التي أدركت أهمية تلك الصلات وإمكان استثمارها سياسياً.

(17) تقول تشاتي في دراستها القبلية والقبيلة والهوية السياسية في سورية المعاصرة: "سعى الفرنسيون إبان انتدابهم إلى تعزيز قوتهم، واتبعوا السياسة الكلاسيكية "فرّق تسد"، ومن ثم دعموا صراحةً الأقليات الدينية جميعها، في محاولة إضعاف الحركة القومية العربية الناشئة ومنحوا اللاجئين الأرمن الناجين من مسيرات الموت في الأناضول الجنسية السورية، كما منحوا الجنسية للأكراد المناصرين لثورة الشيخ سعيد ضد كمال أتاتورك. وقسّم الفرنسيون البدو في البادية وشجعوا زعماءهم، خصوصاً نوري الشعلان، على إقامة دولتهم الخاصة بإشراف وحدة فرنسية خاصة أنشئت سنة 1920 هي وحدة تنظيم نشاط البدو"، ص 86.

(18) تشاتي، "القبائل والقبيلة والهوية السياسية في سورية المعاصرة"، ص 82.

(19) بعض هذه العشائر تجمعها تحالفات تضم تجمع عشائري أكبر، وهذا يعني أن أبناء بعض العشائر يشعر أنه ينتمي إلى مستويين من التمثيل العشائري: عشيرته الصغرى والعشيرة الأم إذا جاز التعبير. فعشيرة عنزة على سبيل المثال تضم عشائر عدة: الفدعان، الرولة، العمارات. هذا ينطبق على معظم العشائر مثل البوشعبان والعقيدات. يضاف على ذلك أن العشيرة الواحدة، وبسبب الامتداد الجغرافي الواسع، قد تتحول إلى عشيرتين أو أكثر، وتكون هذه العشائر مستقل بعضها عن بعض. من أمثلة ذلك: عشيرة "النعيم" في الجولان ودرعا ليس لها علاقة مع عشيرة النعيم في الرقة أو عشيرة النعيم في حمص وحماة.

العشائر والثورة السورية الأدوار والإمكانات

سمح الفرنسيون بهجرة عدد كبير من أبناء العشائر الكردية إلى الشمال السوري الذي تشكل العشائر العربية غالبية سكانه⁽²⁰⁾. طبعًا الفرنسيون كانوا يدعمون بعض العشائر الكردية في صراعها مع الدولة التركية، بعد أن منح اتفاق لوزان بعض المناطق التي يسكنها أكراد لتركيا، الأمر الذي أدى إلى اندلاع "انتفاضة كردية" عام 1925⁽²¹⁾ وأدت إلى هجرة بعض زعماء العشائر الكردية إلى منطقة الانتداب الفرنسي⁽²²⁾. هكذا، استقر عدد كبير من أكراد تركيا في الشمال السوري، وقل مثل ذلك عن الأرمن الذين هاجروا إلى سوريا في مرحلة الانتداب الفرنسي. تلك الهجرات كلها تمت في إطار صراع الفرنسيين مع الأتراك، من أعدائهم في الحرب العالمية الأولى⁽²³⁾. في عشرينيات القرن العشرين وبعد اتفاق لوزان في عام 1923، بين الأتراك والأوروبيين المنتصرين في الحرب العالمية الأولى، قدمت فرنسا تنازلات مهمة للأتراك، وتخلت عن مناطق سورية لهم، لقاء تخلي الأتراك عن مناطق في اليونان وإيطاليا ومناطق أخرى. ذلك أن الشمال السوري بقي تقريبًا خارج السيطرة الفرنسية حتى عام 1922، حيث إن كلاً من فرنسا وتركيا كان يتقاتل عبر عشائر المنطقة والقليل من القوات العسكرية. هكذا، قتلت العشائر الكردية إلى جانب الفرنسيين وقاتلت عشائر العقيدات إلى الجانب التركي، أما عشائر عنزة فقد انقسمت وقاتلت إلى جانب الطرفين⁽²⁴⁾.

لعل النقطة الأكثر أهمية التي جعلت أكثر العشائر تقف في غالبية الأحيان ضد الفرنسيين تعود إلى "تكتيكهم المزعج بوضع العشائر بعضها ضد بعض أو استغلال التنافس بين العشائر، والنفوذ التسليطي للحاكم الفرنسي المقيم واستخدامه العمل القسري على نحو لا مثيل له"⁽²⁵⁾. هذا ما يفسر أن غالبية الثورات ضد الاحتلال الفرنسي كانت ثورات ذات طابع عشائري، حتى أن حنا بطاطو يرى أن الثورة السورية عام 1925 ترجع، في أحد أهم أسبابها، "إلى التهديد الفرنسي الصريح لنظام آل الأطرش الراسخ"⁽²⁶⁾.

(20) المكون الكردي في شمال سورية يتألف من عشائر، مثله مثل المكون العربي. ومن العشائر الكردية المعروفة هناك: الكابارة، الكيكية، المليّة. يذكر أن الانتماء القومي لدى العشائر الكردية له الأولوية على الانتماء القبلي، بعكس القبائل العربية التي تعطي الأولوية للانتماء العشائري، وهذا يعود إلى أن العشائر الكردية أقلية في شمال سورية.

(21) تسمى انتفاضة الشيخ سعيد بيران، نسبة إلى زعيمها الشيخ سعيد، وهو شيخ ذو نفوذ ديني في منطقته. الانتفاضة اندلعت احتجاجًا على تنصل الأتراك من التزاماتهم تجاه الأكراد التي تعهدوا بها في اتفاق لوزان، حيث لجأت الحكومة التركية إلى التضييق على الثقافة الكردية ومنعت تدريس اللغة الكردية في المدارس، مثلما منعت التحدث بها في الشوارع والأماكن العامة، وذلك في إطار سياسة التريك المعروفة آنذاك. تمكنت القوات التركية القضاء على الانتفاضة، وأعدمت عدد من زعمائها، في حين فر عدد كبير من الأكراد إلى سورية والعراق وإيران.

(22) أوبنهايم، *البلد*، ج 1، ص 115.

(23) تشاتي، "القبائل والقبيلة والهوية السياسية في سورية المعاصرة"، ص 86-88.

(24) أوبنهايم، *البلد*، ج 1، ص 114-115.

(25) حنا بطاطو، *فلاحو سورية: أبناء وجهائهم الريفيين الأقل شأنًا وسياساتهم*، عبد الله فاضل ورائد النقشبندى (مترجمان)، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014)، ص 191.

(26) بطاطو، *فلاحو سورية*، ص 191.

ثانيًا: العوامل التي أدت إلى تآكل دور العشيرة السورية

رفعت غالبية الدول العربية الناشئة، بعد خروج الفرنسيين والبريطانيين من بلاد الشام والعراق والمغرب العربي ومصر، شعارات التحديث والقومية والمدنية، مستفيدة من المد القومي الواسع الذي ترعرع في ظل مرحلة الاستعمار، بما هو ردة فعل على سياسات الدول الاستعمارية التي سعت في غالبية الأحيان إلى التخطيط للبقاء في المنطقة العربية لمراحل طويلة، وتحويل هذه المنطقة إلى دويلات تتمتع بحكم شبه ذاتي يتبع الدول الاستعمارية الكبرى. بالطبع، هذا لم يحصل بسبب الحرب العالمية الثانية وتراجع قوة تلك الإمبراطوريات العظمى وبروز قوى كبرى أخرى لديها طموح أكبر، مثل الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي، إضافة إلى المقاومة الطويلة والمستمرة التي لقيتها تلك الدول من قبل شعوب المنطقة.

نظرت الدول العربية الحديثة ذات التوجه القومي، في مرحلة ما بعد الاستعمار، إلى العشائر بوصفها كيانات متخلفة وتقليدية ومناهضة للتوجه القومي، ولذلك لجأت إلى سياسات تقوم على الحد من سلطة العشائر وتجريدها من مصادر قوتها التقليدية، مع التعامل الحذر والهادئ مع تلك العشائر خوفًا من الدخول في تعقيدات ومشكلات ترى تلك الدول أنها في غنى عنها.

1. المد الوطني والقومي

تُعد ثلاثينيات القرن العشرين وأربعينياته وخمسينياته المرحلة الذهبية للتوجهات الوطنية والقومية في سورية، فقد تأسست عشرات الأحزاب والحركات التي ترفع شعارات وأسماء قومية ووطنية وحدائية. هكذا، تأسس (الحزب الوطني) عام 1947، (حزب الشعب) عام 1948، (الحزب الجمهوري) عام 1948، (حزب الكتلة البرلمانية الدستورية) عام 1946، إضافة إلى (الحزب العربي) عام 1944، (حزب البعث العربي) عام 1940، (الحزب القومي السوري الاجتماعي) عام 1932، (حزب التعاون الاشتراكي) عام 1940، (حزب الإخوان المسلمون) عام 1938، (حزب الكتلة الشعبية الاشتراكية) عام 1955، (حزب عصبة العمل القومي) عام 1933⁽²⁷⁾.

على العموم، فإن الملامح العامة لهذه الأحزاب تعطي الأولوية لقضايا الوحدة والعروبة والإصلاح الزراعي والاشتراكية والنظام الجمهوري البرلماني، من دون أن ننسى صعود قضية تحرير فلسطين وأخذها الأولوية شبه المطلقة في برامج تلك الأحزاب معظمها⁽²⁸⁾، حتى إن مؤلف كتاب (الأحزاب السياسية في سورية) يلاحظ أن غالبية تلك الأحزاب أخذت

(27) هاشم عثمان، **الأحزاب السياسية في سورية السرية والعلنية** (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، 2001)، ص 33، 30، 34.

(28) يركز حنا بطاطو على الجانب الاقتصادي والتجاري في انتشار الأفكار القومية. مثلاً، يذكر أن من بين أربع أشخاص أسسوا (حزب البعث) في أواسط الأربعينيات، هناك ثلاثة منهم (ميشل عفلق، صلاح الدين البيطار ومدحت البيطار) أبناء عائلات تعمل في تجارة الحبوب التي تضررت كثيراً من تقسيمات سايكس بيكو التي أوجدت الحدود والرسوم الجمركية بين البلدان العربية الناشئة. هذا ما يفسر أن أول شعار لـ (حزب البعث) هو الوحدة العربية لا غيرها.

العشائر والثورة السورية الأدوار والإمكانات

تضيف إلى أسمائها لاحقة "الوطني، القومي، العربي، الاشتراكي، الديمقراطي"، بحيث أخذت تعبر عن هوية الحزب وتوجهاته⁽²⁹⁾. لعل هذا ما يفسر طول أسماء بعض الأحزاب، من حيث إنها تريد أن تجمع أكبر عدد من اللواحق الممكنة، حتى تحصل على أكبر عدد من المؤيدين. يقول أحد برامج حزب (عصبة العمل القومي)، على سبيل المثال: "يجب أن تهدف النهضة الاجتماعية إلى رفع مستوى الأمة العربية وحفظ خصائصها ومميزاتها القومية ونشر كوامن قوى أبنائها جميعاً، وتوطيد الروابط بين أفرادها وتوحيد أميالهم وإنماء الحس القومي فيهم وتعميم الرفاه وبسطة العيش لسائر طبقاتهم. - من الواجب مقاومة كل عصبية غير العصبية القومية والقضاء على العصبية العائلية أو المذهبية أو المحلية التي يجب أن تذوب وتفنى في سبيل المصلحة القومية وألا يتخذ من إحداها أساساً للحركات الوطنية"⁽³⁰⁾.

على الرغم من ذلك، فإن الأمور غالباً ما تتداخل والمصالح قد تجمع وتفرق، فاتفق سايكس بيكو لم يمزق العشائر السورية فحسب، بل أوجد صعوبات جديدة للتجار السوريين الذين وجدوا مشكلة في الحدود الجديدة التي تعني تعقيدات إدارية جديدة ورسومًا إضافية وقوانين مختلفة. هذه الوضعية مثلاً دفعت بجلال السيد وهو أحد وجهاء عشيرة "الخرشان" - العشيرة الأكثر عددًا في دير الزور في أربعينيات القرن المنصرم - إلى التحالف مع ميشيل عفلق، أحد زعماء حزب البعث وابن أحد كبار تجار الحبوب، تحت شعار الوحدة العربية. فابن التاجر يريد إلغاء الحدود والرسوم وتحرير التجارة، وابن العشيرة يريد لم شمل أبناء عشيرته، والخروج بدير الزور من وضعية العزلة التي أخذت تعيشها، جزاء فصلها عن محيطها العراقي الحيوي⁽³¹⁾.

لا شك في أن إغلاق الحياة السياسية والحزبية والإعلامية في سورية عام 1963 من قبل حزب البعث الحاكم، ثم عام 1970 من قبل حافظ الأسد، وحصر العمل الساسي بما أسماه حافظ الأسد بـ "الجبهة الوطنية التقدمية"، وهو تجمع يجمع (حزب البعث) مع ثلاثة أحزاب ناصرية هاشمية وأحد أجنحة (الحزب الشيوعي)، ألغى أي إمكان للعمل السياسي العام أو التعبير عن انتماء خارج نطاق ذلك التحالف الذي كان يثير سخرية السوريين؛ لأنه في الحقيقة ليس أكثر من دمية أو واجهة يحكم من ورائها العسكر بقيادة الأسد الأب. هذا يعني، من جملة ما يعني، أن الروابط الاجتماعية وأشكال التضامن التي تشكلها الأحزاب ونقابات العمال والمعلمين واتحادات الفلاحين والطلاب وعلاقة أعضاء مجلس الشعب بناخبيهم، لم يعد لها وجود في المجتمع السوري، بسبب إفراغ تلك الكيانات من مضمونها وتدخل الأجهزة الأمنية وفروع (حزب البعث) في اختيار قياداتها، لا سيما أن الجبهة الوطنية التقدمية احتكرت لنفسها نحو 66 في المئة من مقاعد تلك النقابات والاتحادات، إضافة إلى النسبة ذاتها من مقاعد مجلس الشعب.

الوحدة هنا مطلب أساسي للتجار المتطلعين إلى الأسواق الكبرى غير المثقلة بالرسوم الجمركية أو بتعدد القوانين من بلد إلى آخر. راجع: بطاطو، فلاحو سورية، ص 215.

(29) عثمان، الأحزاب السياسية في سورية السرية والعلنية، ص 53.

(30) عثمان، الأحزاب السياسية في سورية السرية والعلنية، ص 144.

(31) بطاطو، فلاحو سورية، ص 215-216.

إفقار الحياة السياسية والنقابية والإعلامية في سورية دفع بعدد كبير من السوريين إلى البحث عن كيانات تحقق لهم نوعاً من التضامن والترابط ببقية مكونات المجتمع. هكذا، وجد السوريون أمامهم العشائر والطرق الصوفية والإسلام السياسي، بوصفها كيانات اجتماعية تحقق لهم الدفء الاجتماعي وتحقق نوعاً من الترابط الذي يحتاج إليه الإنسان، من حيث هو كائن اجتماعي. ولم يكن هناك أي خوف من الطرق الصوفية، ولا سيما أنها تجعل من عدم التدخل في السياسة أحد مبادئها الأساسية منذ مئات السنين، ولعل هذا ما يفسر استمرارها في الوجود منذ زمن بعيد، والمشكلة قد تأتي من العشائر أو (جماعة الإخوان المسلمون). مع نهاية السبعينيات وبداية الثمانينيات من القرن العشرين، حسم الأسد الأب خياراته العسكرية والسياسية في مواجهة الإخوان حتى النهاية والقضاء عليها بأي ثمن كان. هذه المواجهة الطويلة والقاسية على السوريين جعلت الأسد الأب يفكر بتخفيف التوتر مع باقي فئات الشعب السوري وفتح قنوات للتواصل وإعادة بناء الثقة، بعد المجازر التي ارتكبت في حماة وجسر الشغور وحلب وغيرها.

ترجع منزلة زعماء العشائر السياسية ومحدودية قدرتهم على تعبئة عشائريهم، ولجئهم إلى الدخول في لعبة التحالفات السياسية منذ زمن الفرنسيين، جعل حافظ الأسد يسمح للانتماء العشائري بالظهور؛ لأن زعماء تلك العشائر أضعف مما كانوا عليه في السابق أولاً، ولأنه يمكن ضبطهم واستغلالهم لتسويق نظامه وجلب مزيد من الدعم، عبر سياسة الترغيب والترهيب التي يلجأ إليها الجميع ثانياً، لا سيما أن استغلال الخلافات العشائرية أمر في غاية السهولة وكان يحقق فوائد للعثمانيين والفرنسيين، على حدٍ سواء. والمعادلة التي فهمها زعماء العشائر في عهد حافظ الأسد هي: من يريد أن تكون له مكانة أو وجهة مع بعض المكاسب والسلطة، فهذا أمر متاح، ولكن فقط لمن يقدم أكبر قدر ممكن من الولاء والطاعة للنظام الأسدي، ولمن يسهّل ذلك النظام ويسوّقه ويخدمه بأكثر قدر ممكن. هكذا، نأى القلة القليلة بأنفسهم عن عالم السياسة وتفرغوا لأموالهم الشخصية. بالمقابل، دخلت الغالبية العظمى عالم السياسة والوجهة، بالشروط غير المكتوبة التي وضعها الأسد الأب وأجهزته الأمنية.

الواجهة التقليدية التي عادة ما يدخل شيوخ العشائر منها إلى السياسة في سورية هي مجلس الشعب، ف66 في المئة من مقاعد مجلس الشعب محجوزة سلفاً للجهة الوطنية التقدمية. بقي 33 في المئة (أي نحو 84 مقعد من أصل 250 مقعد وفق انتخابات عام 1990) من المقاعد التي يتنافس عليها شيوخ العشائر وكبار التجار. ريف المحافظات السورية يكاد يوازي مركز المدينة، إضافة إلى أن القسم المستحدث من المحافظات السورية يسكنه المهاجرون من الريف. هكذا، كان غالبية أعضاء مجلس الشعب المستقلين (نسبة الـ 33 في المئة) هم من شيوخ العشائر ووجهائها. وعلى الرغم من ذلك، فإن المقاعد المستقلة لأعضاء مجلس الشعب قليلة، الأمر الذي يزيد من حدة التنافس بين شيوخ العشائر، بصورة هستيرية في بعض الأحيان. على سبيل المثال، فإن لمحافظة الرقة الواقعة في شمال سورية التي يقارب عدد سكانها مليون نسمة مقعدين مستقلين فقط. هذا التنافس الحاد كان يسبب خلافات بين العشائر أو داخل العشيرة الواحدة، ويزيد من توتر تلك الخلافات التزوير الذي يلجأ إليه المحافظون ورؤساء الأجهزة الأمنية، تكسباً للمال.

العشائر والثورة السورية الأدوار والإمكانات

لعل ما يؤكد ضعف منزلة زعماء العشائر وتراجعها في سورية، في مرحلة حكم آل الأسد، هو كثافة التزوير وصفاقته في كثير من الأحيان. نقصد بالصفاقية أنه كثيراً ما يتم التزوير بطريقة شبه علنية، حتى أن بعض رؤساء الأجهزة الأمنية كثيراً ما يجاهرون بأن شيخ عشيرة معينة سينجح مهما كان الثمن، في تحد علني لشيوخ العشائر الأخرى، ويروي أهالي الحسكة والرقعة حوادث كثيرة من هذا القبيل⁽³²⁾.

2. تمدن المجتمع والأرياف

كان العنوان العريض لسياسات الحكومات السورية في مرحلة ما بعد الاستقلال، في المستوى الاجتماعي والاقتصادي، تحديث الحياة الاجتماعية ومناطق الريف، عبر افتتاح المدارس وتقديم الخدمات العامة وإنشاء الطرق وحل المشكلات الكبرى قدر المستطاع، وطبعاً هذه الأمور لا تتم من دون أخذ المقابل السياسي. أما المقابل، فكان التزام العشائر والكتل الاجتماعية والدينية بالسلم الاجتماعي، وخضوعها للقوى السياسية التي تحكم في دمشق، وإدراج نفسها في الخطط والتحالفات والسياسات العامة لتلك القوى. يقوم برنامج أحد الأحزاب الناشطة في مرحلة ما بعد الاستقلال مثلاً على "وجوب تحضير البدو وربط مقدراتهم بمقدرات بلادهم. وجوب العناية بالطبقة العاملة والعمل على نشر الثقافة فيها وإيصال نور العلم إليها بكل وسيلة، ووجوب رفع مستوى القرية الاجتماعية والثقافي والصحي، بصفتها الأساس التي يبنى عليها هيكل البلاد العمراني والاجتماعي"⁽³³⁾.

لذلك نجد أن غالبية المصادر التاريخية لمرحلة ما بعد الاستقلال كثيراً ما تشير إلى اهتمام ملفت للانتباه من قبل معظم الحكومات السورية في الريف ومناطق العشائر، من حيث التوسع في المدارس وإنشاء الطرق وتقديم الخدمات العامة. على سبيل المثال، قام محافظ الجزيرة (الحسكة حالياً) الذي ينتمي إلى تيار شكري القوتلي في منتصف الأربعينيات برفع عدد المدارس في تلك المنطقة من 64 مدرسة في عام 1945 إلى 144 مدرسة في عام 1949، مثلما أنشأ عدداً من الطرق الاستراتيجية التي تربط بين القامشلي والحسكة والمالكية وعامود⁽³⁴⁾.

(32) مثلاً في محافظة الحسكة غالباً ما تقوم الأجهزة الأمنية وفرع (حزب البعث) وشعبه وفرقه بتوجيه الناخبين إلى انتخاب شيوخ محددين، وفق ما بات يعرف بـ "القائمة المغلقة"، وذلك لقطع الطريق على بعض وجهاء الأكراد الذين لا ترغب الأجهزة الأمنية بدخولهم إلى مجلس الشعب. هذا الإجراء الذي تلجأ إليه الأجهزة الأمنية دفع غالبية شيوخ عشائر الحسكة إلى طلب رضا تلك الأجهزة، حتى لا يتم إخراجها من لعبة الانتخابات. وروى لي أحد الشهود أن الإقبال على الانتخابات يصبح ضعيفاً على صناديق الاقتراع في الحسكة عندما "تغلق القائمة"، وبعض صناديق الاقتراع تتوقف وتغلق أبوابها قبل ساعات من انتهاء الموعد المحدد للانتخاب، بسبب شعور القاطنين عليها بعدم جدوى الاستمرار بسبب معرفة غالبية الناس بأسماء الفائزين مسبقاً.

(33) عثمان، **الأحزاب السياسية في سورية السرية والعلنية**، ص 145.

(34) محمد جمال باروت، **التكوين التاريخي الحديث للجزيرة السورية: أسئلة التحول من البدونة إلى العمران الحضري** (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 532-533.

هكذا، يمكن القول: إنّ التوسع في المدارس والخدمات شمل معظم مناطق الريف السوري الذي تسكنه أغلبية عشائرية. وقد استمر ذلك التوسع حتى عام 2011 بوتائر مختلفة، وبحسب ما كان يسمى في مرحلة حكم حافظ الأسد بـ "الخطط الخمسية"، يقول رئيس (الاتحاد العام للفلاحين في سورية) عام 1991: لقد أصبحت القرية السورية "على غير ما كانت عليه، بل على نقيضه، فأنتى اتجه البصر يجد كل مقومات الحداثة والتطور: مياهًا نقية وكهرباء، وطرقا ومدارس ومعاهد ومراكز صحية، جسورًا وسدودًا ووسائل مواصلات متطورة"⁽³⁵⁾.

ثالثًا: العشائر والموقف من الثورة السورية

1. المرحلة السلمية من الثورة

بلغ الصراع بين النظام السوري وتنسيقيات الثورة السورية ذروته من أجل استقطاب العشائر يوم الجمعة 2011/6/10، وهو اليوم الذي أطلقت عليه التنسيقيات اسم "جمعة العشائر"، ونظّم محافظ الرقة "مؤتمر العشائر" في اليوم نفسه. وكانت تنسيقيات الثورة تريد من "جمعة العشائر" تشجيع الزعامات العشائرية على اتخاذ مواقف إيجابية من فعاليات الثورة، الأمر الذي يزيد من الضغط على النظام، لا سيما أن مشاركة المناطق ذات الأغلبية العشائرية بالتظاهرات، خاصة في الرقة والحسكة، كانت محدودة بالقياس إلى بقية المناطق في ذلك الحين. بالفعل، فقد شهد ذلك اليوم مواجهات وتظاهرات عارمة ونزلت أعداد كبيرة من المتظاهرين إلى الشوارع، وشهدت حماة أكبر عدد للمتظاهرين في ذلك اليوم، مثلما شاركت في تظاهرات "جمعة العشائر" مناطق درعا ودير الزور وريف دمشق والرقة والقامشلي وإدلب ومناطق أخرى. قُتل ثلاثون متظاهرًا تقريبًا برصاص قوات أمن النظام السوري في ذلك اليوم، منهم 11 متظاهر في بلدة معرة النعمان التابعة لإدلب و6 متظاهرين في اللاذقية⁽³⁶⁾.

غير أن الأمر لم يكن له تأثير كبير، فقد كانت الزعامات التي حضرت مؤتمرات العشائر الداعمة للنظام كثيرة وذات وزن عشائري واضح. الزعماء العشائريون الذين قرروا الوقوف إلى جانب الثورة علنًا ووضوحًا قليلون، وغالبية زعماء العشائر الذين ساندوا الثورة هم من مشايخ الصف الثاني أو وجهاء طامعون في المشيخة أو لديهم رغبة في المنافسة عليها أو ليس لديهم تقدير لرعيم العشيرة، لا سيما أن توارث منصب شيخ العشيرة كثيرًا ما يؤدي إلى ظهور زعماء بسيطين أو مغامرين أو ذوي سمعة غير محمودة. ومن أبرز زعماء العشائر الذين انحازوا إلى الثورة منذ البداية كان نواف البشير شيخ عشيرة (البقارة) في دير الزور، وعبد الإله بن ثامر الملحم شيخ قبيلة (المنابهة) في حمص، ومحمد الحلو أحد مشايخ عشيرة

⁽³⁵⁾ بطاطو، فلاحو سورية، ص 320.

⁽³⁶⁾ راجع موقع المرصد السوري لحقوق الإنسان.

العشائر والثورة السورية الأدوار والإمكانات

(عدوان) في الحسكة. اشتهر نواف البشير بخطبه الراضية سياسات النظام القمعية ومطالبته بالحوار الجاد والبناء، بعيداً عن إطلاق الرصاص ضد المدنيين. بعد اعتقاله من قبل النظام والإفراج عنه غادر إلى تركيا، ليواصل نشاطه المعارض ضد النظام. أما عبد الإله بن ثامر، فعرف بدوره الفعال في أوساط المعارضة ومحاولته توحيد جهد العشائر في الخارج ضد النظام السوري.

أما النظام السوري، فقد نظم في يوم "جمعة العشائر" مؤتمر شيوخ العشائر في الرقة، فحضره عدد كبير من زعماء العشائر في الرقة ومناطق الأخرى، ومنهم زعماء ووجهاء من العشائر (السبخة، (المجادمة، الناصر، العفادلة، البوعساف، البوخميس، النعيم، جيس)، وذلك لاستثمار منزلتهم الاجتماعية بين أبناء عشائهم، لا سيما أن النظام كان قلقاً من تزايد عدد المتظاهرين. وأما بالنسبة إلى أبناء العشائر في ريف دير الزور والحسكة والرقة وريف حلب وريف حمص وريف درعا وريف حماة ومناطق أخرى، فقد ارتفعت وتيرة المشاركة في التظاهرات، حتى إن عناصر المفارز الأمنية والقطع العسكرية في تلك المناطق لم يجروا على الابتعاد عن مقراتهم أكثر من مئات الأمتار.

استمر النظام في سياسة إطلاق النار على المتظاهرين، للحد من أعدادهم المتزايدة، وكان قرار مشاركة أبناء العشائر في التظاهرات أو عدمه شخصياً، ويتخذ كل فرد بنفسه، فليس لشيوخ العشائر أي تأثير فيه، لا سلباً ولا إيجاباً. كانت الخلافات تحدث بين أفراد العائلة الواحدة وقد تتطور إلى صياح وشجارات، ولكن مع الأيام اعتاد الناس على عدم التدخل كثيراً في آراء الآخرين المخالفين في الرأي. الصراع عن طريق المؤتمرات استمر حتى اليوم، فقد عقدت المعارضة مؤتمرات كثيرة لشيوخ العشائر المعارضين، بهدف توحيد جهدهم والتنسيق في ما بينهم، حيث تم تشكيل مجلس العشائر في اسطنبول بتاريخ 2012/4/16، ليصبح بعد ذلك جزءاً من (المجلس الوطني السوري).

عقد (تجمع عشائر أحرار الجنوب) مؤتمرين له وكان آخرهما في بلدة الطيبة (شرق درعا) بتاريخ 2017/11/20، وضم ممثلين عن عشائر درعا وقرى السويداء، وأعلن التجمع أن موقفه هو "مواجهة التطرف المتمثل بتنظيم داعش والميليشيات الطائفية في جنوب سورية"⁽³⁷⁾. وعقد (المجلس الأعلى للعشائر والقبائل السورية) مؤتمراً في إسطنبول بتاريخ 2017/12/10، تحت شعار "العشائر والقبائل السورية الضامن لوحدة النسيج السوري الوطني.. دعم الاستقرار وعودة المهجرين"، وقال المنظمون: إن حوالي 90 زعيماً ووجيهاً قبلياً حضر المؤتمر، وشارك فيه ممثلون عن عشائر عربية وكردية ودرزية وتركمانية وآشورية. ونظمت الحكومة السورية المؤقتة التابعة للائتلاف الوطني لقوى الثورة والمعارضة مؤتمرات للعشائر السورية المعارضة: الأول، في مدينة جرابلس (شمال سورية) بتاريخ 2017/10/30، تحت عنوان "الجزيرة عربية وستبقى عربية"، وقال منظموه إنه يسعى إلى إفشال "مشاريع الانفصال عن سورية". الثاني، في مدينة باب الهوى

(37) لمعرفة المزيد حول هذا المؤتمر، يمكن العودة إلى التقرير والمقابلات التي أعدتها قناة (الآن) عن المؤتمر:

(ريف حلب الشمالي) بتاريخ 2017/12/25، بقصد جمع أكبر قدر من العشائر وتنسيق جهدهم وتشكيل مجلس شورى للعشائر، بحيث يتبع الحكومة المؤقتة.

لقد نظم النظام السوري مؤتمرات للعشائر في الحسكة ودير الزور والرقّة ودمشق، وظهر فيها عدد كبير من شيوخ العشائر على شاشات التلفزيون وهم يكيلون عبارات الثناء والتقدير للنظام. ونظم النظام مؤتمراً للعشائر في دمشق في 19 يونيو/حزيران 2015 للرد على دعوة الملك عبد الله ملك الأردن إلى تسليح أبناء العشائر في سورية والعراق، حيث رفض أحد أبرز المتحدثين في المؤتمر، وهو محمد الفارس، دعوة الملك عبد الله، داعياً إياه للتعاون مع "الجيش السوري" في المجال الأمني ومحاربة الإرهاب. ويذكر أن الملك عبد الله عبر مرة عن خشيته من وجود مخططات لإنشاء ما يسمى "بالهلال الشيعي" الذي يعني سيطرة الشيعة على غالبية سورية والعراق، مثل ما أعلن عن تخوفه من تفاقم سلطة (تنظيم الدولة الإسلامية) في سورية والعراق، وهذا يعني أنه كان يريد تسليح عشائر سورية والعراق لمواجهة الخطر المزدوج. الأردن أوكلت إلى الشيخ علي مذود الجاسم "رئيس مجلس العشائر والقبائل السورية" مهمة الحشد العشائري لنظرية تسليح العشائر السورية.

تقوم نظرية الشيخ الجاسم على أن من خطّط وسهّل نشوء (تنظيم الدولة الإسلامية) هو النظام السوري الذي يعد أكبر المستفيدين من التنظيم، ولذلك فإن جيش العشائر معني بمحاربة النظام السوري والتنظيم في آن معاً. لم يكتب لمشروع تسليح العشائر النجاح، لأسباب كان من أبرزها عدم وجود توافق دولي على ذلك، والولايات المتحدة كانت معنية بمحاربة (تنظيم الدولة الإسلامية) وحده، ولم تكن مهتمة بمحاربة النظام السوري. ونتيجة تحسّن الموقف العسكري والسياسي للنظام السوري خلال عام 2016، شهد بداية 2017 عودة بعض زعماء العشائر المعارضين للنظام إلى سورية وعقدتهم مصالحات مع النظام السوري. وأشهر هذه المصالحات مصالحة نواف البشير مع النظام السوري في شهر كانون الثاني/يناير 2017، وكان قد عاد قبله محمد الحلّو إلى سورية، مصالحتاً النظام السوري بعد صدور "عفو رئاسي" عنه في عام 2014. وقد أدّت هزيمة (تنظيم الدولة الإسلامية) في مناطق الرقة ودير الزور إلى ترك عدد كبير من زعماء ووجهاء العشائر ذلك التنظيم والتحالف مع (قوات سوريا الديمقراطية). يذكر أن هذه القوات سهّلت على أبناء وزعماء العشائر الذين كانوا متحالفين أو مقاتلين مع (تنظيم الدولة الإسلامية) ترك التنظيم وقامت بالعفو عن الكثير منهم وأدخلت قسماً منهم في صفوف قواتها.

هذا يعني أن بوصلة زعماء العشائر تتجه دائماً باتجاه الأقوى، بعيداً عن الرؤية السياسية والمواقف الاستراتيجية، فمثلاً نجد أن نواف البشير الذي كان يدعو إلى سلمية الثورة وينتقد بشدة استخدام النظام للسلح ضدّ المتظاهرين، قد خرج بعد ذلك على شاشة التلفزيون الرسمي ليمتدح النظام ويدعو للوقوف بجانبه -قال حينها أنه تعرض للتهديد وأن ضابطاً في الأمن أجبره على ذلك، وهو الذي أيد (تنظيم الدولة الإسلامية) ووصف عناصره بأنهم أتوا لنصرة الشعب السوري وأنه ترك صفوف المعارضة؛ لأنها تحولت إلى معارضة مسلحة، ونجده اليوم يقود حملة لتنسيب أبناء قبيلته في لواء عسكري

العشائر والثورة السورية الأدوار والإمكانات

يُدعى بـ "الإمام الباقر"، وهو يعمل في البادية السورية بدعم من إيران وحزب الله والنظام. إن أمثال الشيخ نواف البشير أكثر.

يستنتج من ذلك أن الأفق العام لشيوخ غالبية العشائر يتعلق بالوجاهة والشهرة والمنزلة الاجتماعية، لا أفقاً يتعلق بالسياسة ومتطلباتها. إن غالبية الشيوخ الذين عادوا إلى "حوض الوطن" كانوا يعانون التهميش، نتيجة تشرذم المعارضة وضعفها، ويضاف إلى ذلك أن ابتعادهم عن العشيرة وإقامتهم سنوات خارج البلاد، في تركيا والسعودية وبلدان أخرى، قلل من منزلتهم داخل عشائرتهم، فعشيرة (البقارة) مثلاً أصبح لها شيوخ لا يرون أن نواف البشير -الذي غادر إلى تركيا لسنوات- يمثلهم، ومنهم على سبيل المثال نامس الدوش "رئيس مجلس عشيرة البقارة في الشمال السوري".

2. المرحلة المسلحة من الثورة

بعد تواصل نشاط الثورة السلمية أشهرًا عدة، وتوسعها لتشمل مناطق سورية كافة، ووصول عدد المتظاهرين في ساحات حماة ودير الزور وحمص وإدلب إلى مئات الألوف، أخذت أجهزة الأمن تزيد من لجوئها إلى إطلاق النار على المتظاهرين، حتى وصلت تكلفة المظاهرة الواحدة إلى مئات من القتلى. هذا الاستخدام المفرط للقوة خلق شعورًا لدى المتظاهرين بأنه ليس له نهاية، فدفع ببعض العساكر الذين انشقوا عن النظام إلى مرافقة التظاهرات بهدف حمايتها من رصاص الأجهزة الأمنية، ثم زادت بعد ذلك المظاهر المسلحة للثورة، بانشقاق أعداد كبيرة من العساكر والضباط من الجيش السوري ورفضهم أوامر إطلاق النار على المتظاهرين والأحياء المدنية، ثم تجمّعهم في كيانات مسلحة أخذت تنظم نفسها شيئًا فشيئًا، وتتصدى لقوات النظام التي دأبت على اقتحام المناطق الثائرة، مخلفة الدمار والخراب في تلك المناطق. التطور الأكثر أهمية في تلك المرحلة ظهور ما بات يعرف بـ "الجيش الحر" ولجوئه إلى مهاجمة أرتال قوات النظام التي تنتقل بين المدن السورية.

لم يطل الأمر كثيرًا، حتى دخلت على الخط كتائب ذات توجهات إسلامية ترفع شعارات تتعلق بالجهاد والخلافة الإسلامية، وتصنف المجتمع السوري تصنيفات إسلامية ذات مسحة سلفية واضحة. مع عام 2013 تحولت غالبية المناطق الثائرة في سورية إلى مناطق صراع عسكري عنيف بين الفصائل التي تحسب نفسها على الثورة من جهة، وقوات النظام والمسلحين المتحالفين معه من جهة ثانية، ولا سيما قوات من حزب الله وبعض الفصائل العراقية الشيعية، إضافة إلى قوات عسكرية من الأهالي أطلق عليها اسم "الدفاع الوطني"، وهي كتائب صغيرة مسلحة النظام أو المتعاونون معه، لمساعدة النظام في الأعمال العسكرية واللوجستية.

هناك شكل ثان من القتال أخذ ينتشر داخل المناطق التي سيطرت عليها كتائب المعارضة والكتائب ذات التوجه الإسلامي، ونقصد به القتال الشرس بين كتائب المعارضة نفسها، ولا سيما القتال بين (تنظيم الدولة الإسلامية) و (جبهة النصرة) في شمال وشمال شرق سورية، والقتال بين جيش الإسلام وكتائب إسلامية أخرى في ريف دمشق. ويمكننا القول

إنه لا توجد أية منطقة وقعت تحت سيطرة كتائب المعارضة إلا ودار فيها قتال داخلي بين تلك الكتائب. طبعًا، غالبية معارك ذلك القتال انتهت بسيطرة الكتائب الإسلامية المتشددة ذات المشروع الإسلامي، ولا سيما (تنظيم الدولة الإسلامية) و (جبهة النصرة) أو (جبهة فتح الشام)، وهو الاسم الجديد للجبهة وبعض الكتائب المتحالفة معها، على غالبية المناطق الخارجة عن سيطرة النظام. مع حلول عام 2018 يكون النظام السوري قد استرجع مناطق استراتيجية كثيرة كان قد خسرها في ريف حمص ودير الزور وريف دمشق وحلب وريفها.

في بداية هذه المرحلة انخرط أبناء العشائر في النشاط العسكري، وأسسوا عددًا من الكتائب العسكرية التي كان لها أدوار متباينة. بدأت هذه التشكيلات العسكرية إمّا بجهد فردي بسيط، حيث يلجأ أحدهم إلى إنشاء كتيبة عسكرية وتمويلها، وإمّا مستقلاً أو بالتعاون مع جهات أخرى. كان الدافع الرئيس لتلك الكتائب محاربة النظام الذي يشكل بالنسبة إلى أبناء العشائر رمزًا للظلم والفساد والقهر، ولا بد من محاربته وإسقاطه، خصوصًا وأن هناك شعورًا عامًا لدى غالبية أبناء العشائر بأن النظام همشهم، تعليميًا واقتصاديًا وسياسيًا لعشرات السنين.

ثم ما لبثت تلك الكتائب الصغيرة أن اضطرت للاندماج في تشكيلات إسلامية عسكرية أكبر عددًا وتمويلًا وأكثر تنظيمًا. ويمكن القول إنّ غالبية أبناء العشائر غير المتعلمين في الريف انضموا إلى تلك الكتائب وأخذوا رواتب شهرية بانتظام، من دون أن يكون لرعماء العشائر أي رأي في ذلك. والكتائب المحلية التي رفضت الخضوع لـ (داعش) في عامي 2014 و2015 تعرضت للسحق الكامل بسبب الفارق في التسليح والإمكانات بينها وبين التنظيم (الدولة الإسلامية). من أمثلة ذلك تعرض كتائب ريف دير الزور والحسكة والرقعة للسحق، وهرب ما تبقى من أعضائها خارج مناطق سيطرة التنظيم. من هذه الكتائب التي تعرضت للسحق الكامل: "كتائب أحفاد الرسول" في الرقة⁽³⁸⁾، "لواء أمناء الرقة" في الرقة⁽³⁹⁾، كتائب عشيرة الشعيطات (إحدى عشائر العكيدات) في دير الزور⁽⁴⁰⁾، "لواء ثوار الرقة"⁽⁴¹⁾. طبعًا، هناك عشرات الكتائب والألوية التي أنهت داعش وجودها في المناطق التي سيطرت عليها.

(38) قام (تنظيم الدولة الإسلامية) بتفجير مقر (لواء أحفاد الرسول) في محطة قطار الرقة بتاريخ 13 آب 2013، الأمر الذي قتل عدد من أفراد اللواء وهرب أفراده المتبقون كافة إلى خارج الرقة. يذكر أن قائد اللواء (الملقب أبو الحسن) قتل في معركة على حدود الفرقة 17 التابعة للنظام السوري.

(39) قائد هذا اللواء هو عبد المجيد العيسى الملقب (أبو طيف) اعتقله التنظيم في عام 2013، وإلى الآن مصيره مجهول. بعد ذلك اضطر اللواء إلى الانضمام إلى حركة أحرار الشام لحماية نفسه، غير أن حركة أحرار الشام نفسها تعرضت للسحق في الرقة، وقتل أفرادها معظمهم في عام 2014، عندما فرض التنظيم سيطرته على الرقة.

(40) قال أحد مشايخ عشيرة الشعيطات إن قرى العشيرة في ريف دير الزور تعرضت لمذبحة ذهب ضحيتها أكثر من 700 شخص قتلهم (تنظيم الدولة الإسلامية). راجع المقابلة على موقع قناة الحرة:

<https://www.alhurra.com/a/tribe-leader-syria-isis/379659.html>

يذكر أنّ هناك عددًا من أبناء عشيرة الشعيطات كان مع التنظيم، الأمر الذي زاد من تعقيد الموقف بين الطرفين، بسبب التحاسد بين المقاتلين، لا سيما أنّ هناك آبار نفط في المنطقة.

(41) لواء يقوده أحمد العثمان ويلقب أبو عيسى، من عشيرة (الولدة). تعرض لمحاولة اغتيال في تركيا عام 2014 ويظن أن (تنظيم الدولة الإسلامية) يقف وراءها.

العشائر والثورة السورية الأدوار والإمكانات

لكن ما نريد أن نقوله هنا: إنّ التوجّه العام لأبناء العشائر في هذه المناطق كان التوجه إلى الكتائب المحلية والمعتدلة في توجهاتها الإسلامية والمعادية للنظام. ولعل هذا ما يفسر العنف المفرط الذي مارسه التنظيم (الدولة الإسلامية) ضدّ المدنيين في المناطق التي سيطر عليها، وعدم اهتمامه كثيرًا ببناء حاضنة شعبية له، لا سيما أن غالبية أعضائه من خارج سورية. شهدت المرحلة المسلحة انقسامًا عموديًا بين أبناء العشائر تمّ بحسب المناطق التي يعيشون فيها، فذهب أبناء العشائر التي تقع تحت سيطرة النظام إلى كتائب عسكرية تؤيد النظام ("الدفاع الوطني")، وذهب أبناء العشائر التي تقع تحت سيطرة المعارضة والكتائب الإسلامية إلى تلك التشكيلات. وفي ما يتعلق بمناطق دير الزور والرقّة والحسكة وريف حلب لم يكن لدى أبناء العشائر فيها أي توجهات إسلامية جهادية تذكر، فنمط التدين العام هو النمط الصوفي. هذا يعني أن غالبية أبناء العشائر الذين انضموا إلى التنظيم الذي سيطر على تلك المناطق كان لأسباب اقتصادية تتعلق بالرواتب المغرية أو للحصول على مصادر للقوة، حيث يعطي (تنظيم الدولة الإسلامية) صلاحيات واسعة لأعضائه، ويقدم لهم تسليحًا يفوق تسليح الكتائب الأخرى.

أما في المناطق التي بقي النظام يسيطر عليها، فقد انتشرت قوات "الدفاع الوطني". ومن أشهر الأمثلة على الكتائب الصغيرة التي أنشأت في بدايات المرحلة المسلحة هناك الكتيبة التي أنشأها (آل بري) في حلب لمساندة العمليات التي تقوم بها قوات النظام وملاحقة كل من يقف مع الثورة. ساعد النظام عشرات العشائر والزعامات العشائرية في الحسكة والقامشلي على تشكيل كتائب "الدفاع الوطني"، بحيث يشكل زعماء العشائر أو مقرّبون منهم أو بعض الطامحين بزعامة في عشيرة كتيبة صغيرة أو كبيرة للقيام بأعمال عسكرية أو أمنية أو حراسة، من أجل المحافظة على الأمن العام. الملفت للانتباه أن كتائب "الدفاع الوطني" في القامشلي أخذت تتغيّر من ولاءاتها وتنظم لـ "وحدات حماية الشعب" الكردية، مقابل الحصول على مكاسب وميزات من تلك الوحدات، أكثر من الميزات والمكاسب التي تحصل عليها من قبل النظام.

أسّس عدد من زعماء ووجهاء القبائل المعروفين كياناتٍ عسكرية تلبّي مطالبهم بالقيام بأدوار كبيرة في مستقبل سورية، حيث أنشأ أحمد الجبرا من عشيرة (شمّر)، الرئيس السابق للائتلاف ومؤسس (تيار الغد)، قواتٍ عسكرية أطلق عليها اسم "قوات النخبة"، ويقول: إنّها تتألف من 3000 مقاتل. وأسس حميد دهام الجبرا، أحد مشايخ عشيرة (شمّر) البارزين، قوات عسكرية باسم "قوات الصناديد"، يقول: إنّها تتكون من أكثر من 4000 مقاتل. أمّا نواف البشير شيخ (البقارة)، فقد أخذ يركّز بعد عودته إلى النظام قواتٍ عسكرية تسمى "لواء باقر الإمام".

في ما بعد تبين أنّ تأسيس بعض هذه الكيانات العسكرية الكبيرة كان -في جزء من أهدافه- بغرض التحالف مع القوات الأميركية التي تريد إخراج (تنظيم الدولة الإسلامية) من الشمال والشمال الشرقي السوري. المشكلة التي حصلت مع تلك الكيانات أن أميركا اختارت التحالف مع القوات الكردية وتجاهلتهم. هذا الاختيار غير المتوقع دفع ببعض زعماء العشائر إلى التحالف مع القوات الكردية. من هؤلاء حميد دهام الجبرا الذي تحالف رسميًا مع القوات الكردية ودخل في تحالف (قوات سورية الديمقراطية) الذي تأسس في تشرين الثاني- أكتوبر 2015، حيث تمّ تعيينه الحاكم المشترك

لمقاطعة الجزيرة التي أنشأها (حزب الاتحاد الديمقراطي) الكردي، ويشكّل قوامها الأساسي (قوات حماية الشعب) التابعة لـ (حزب الاتحاد الديمقراطي) الكردي، إضافة إلى عدد من أبناء العشائر العربية.

من أبرز الزعماء العشائريين الذين كانت لهم مواقف سياسية ونفوذ عسكري، استناداً إلى إمكانيات ذاتية، هناك حميد دهام الجربا، شيخ قبيلة شمّر التي تستقر في الحسكة وريفها، مثلما لها امتداد كبير في العراق ودول الخليج العربي. تقوم نظرية الجربا على أن الأولوية لأمن المنطقة وحمايتها من الطامعين، وهذا يعني بالنسبة إليه أن أبناء المنطقة من العشائر وأطياف المنطقة كافة عليهم أن يتعاونوا ويتجنبوا الخلافات، ولا يهتموا كثيراً بالدعم الخارجي؛ لأنه في الغالب مشروط. النظرية الثانية لدى الجربا هي عدم معارضة النظام وعدم الولاء له؛ لأن الأمرين غير نافعين. النظرية الثالثة لديه تقول: من يحكم دمشق يحكم سورية، وإن الأمور تحسم في دمشق وليس في مكان آخر⁽⁴²⁾.

يعتمد الجربا في تمويل قواته على ميسوري الحال من قبيلة (شمّر)، وعلى آبار النفط الموجودة في مناطق عشيرته. أمّا موقفه السياسي فهو التحالف مع الأكراد، على مبدأ الحاجة المشتركة، هو بحاجة إليهم وهم بحاجة له. إذا تمّ تقسيم سورية إلى عدة دول، فإنه يعبر بوضوح أنه سيقسم "إمارة شمّر"، غير أنه لا يسعى إلى ذلك إلا إذا أجبرته الأوضاع والتطورات المستقبلية، وهذا ما يفسر حرصه على كسب ودّ (حزب الاتحاد الديمقراطي) الكردي من جهة، ومهادنته النظام السوري من جهة ثانية. يرى الجربا أنّ تقسيم سورية يمكن أن يتمّ بهدوء وتعاون من الأطراف كلها؛ لأنه بات من الواضح أنّ النظام السوري لا يمكنه أن يفرض سيطرته على كامل التراب السوري كما كان الأمر قبل 2011، وأنّ هذا النظام نفسه لا يمانع في النهاية تقسيم سورية، لا سيما أنّ عشيرة (شمّر) والأكراد لا يشكلون خطراً مباشراً عليه.

بالطبع، فإنّ مثل هكذا حسابات متروكة لتطورات الأوضاع في المنطقة ومواقف الدول الكبرى. يكاد يكون الجربا من الشيوخ القلائل الذين يعتمدون البراغماتية وينظرون إلى الأوقات العصيبة على أنها يمكن أن تكون أوقاتاً جيدة في الوقت نفسه، بعيداً عن حسابات الثورة ومطالب الحرية والعدالة. يُذكر أنّ مشروع إقامة "إمارة شمّر" كان الإنكليز قد ناقشوه عام 1920 مع زعماء العشيرة آنذاك. هكذا، يظن الجربا أنّه من الأفضل العودة إلى المربع الأول، أي مطلب الأمن والأمان. غالبية مؤيدي النظام السوري كانوا يطرحون هذا الشعار وهم اليوم يتحسّرون عليه، أي أنّ الثورة جعلتنا نفقد الأمان الذي وفّره النظام في البلاد طيلة العقود الماضية. هناك مربع أول آخر يرى الجربا ضرورة العودة إليه، وهو المربع الأهم بالنسبة له، ونقصد به العودة إلى العشائر من أجل أن تأخذ دورها كاملاً من جديد؛ لأنه يظن أنّ السبب الرئيس في تمدد التطرف والحركات الإرهابية هو غياب سلطة العشيرة السياسية والواقعية في المدة الماضية. فالعشيرة تبقى الكيان الأقرب إلى قلوب أبنائها والأقدر على تأمين الدفء الاجتماعي والعائلي الذي يفتقده المتطرفون.

(42) هذه المواقف طرحها في مقابلة تلفزيونية على تلفزيون BBC:

العشائر والثورة السورية الأدوار والإمكانات

الجربا زعيم عشيرة تمتد داخل دول عدة (سورية، العراق، السعودية، الأردن، الكويت)، ولذلك لا يمانع إذا ما تمت إعادة أوامر عشيرته، وإعادة النظر في الحدود السياسية لاتفاق سايكس بيكو ومعاهدة لوزان عام 1923 التي رسمت حدود دول المنطقة في العصر الحديث ووزعت العشائر في البادية العربية بين عدة دول⁽⁴³⁾. ومن شيوخ العشائر الذين يعتقدون أنه لا بد من العودة إلى العشائر وإعطائها أدوارًا متقدمة في المجتمع، للخروج من المشكلات التي تعانيها سورية اليوم، هناك نواف طراد الملحم أحد شيوخ عشيرة (الحسنة) البدوية. يرى الملحم "أن بعض القيادات السياسية والعسكرية والأمنية لم تستطع إلى اليوم استقطاب شيوخ العشائر وإعطائهم حقوقهم وليس امتيازات، لكسب ثقتهم. هناك شيوخ عشائر يتوارثون دورهم في رئاسة العشيرة تصنع لهم المخابرات والأجهزة الأمنية شيوخًا جددًا مهمتهم كتابة تقارير عند هذه الأجهزة، عندما يتحدث إليّ أحد شيوخ العشائر يقول: كيف أثق بالدولة السورية وهي لا تثق بي وأنا شيخ عشيرة لا أستطيع قضاء أي مراجعة لأي فرد من أفراد عشيرتي. للأسف تمّ تهيش رؤساء العشائر خلال العقود الأربعة الماضية، واعتقد أن الأزمة ستسبب إعادة نظر في اختيار الشخصيات وتصحيح العلاقة مع رموز العشائر، ومع كل أسف تخلصنا اليوم من مخبر لكن أصبح هؤلاء أمراء حرب يمتلكون ما لا تمتلكه العشيرة مجتمعة من أموال، بطرق بات الجميع يعرفها"⁽⁴⁴⁾.

يشير حديث الملحم هذا كثيرًا من المشكلات المسكوت عنها في ما يتعلق بالعلاقة بين النظام السوري وزعماء العشائر، لا سيما أن الملحم محسوب على النظام، ويقطن في المناطق التي يسيطر عليها النظام، ويتحدث إلى جريدة محسوبة على النظام أيضًا. هذا يعني أنه يستطيع الحديث بصراحة عن بعض القضايا الحساسة، من قبيل تحكم الأجهزة الأمنية بزعماء العشائر، وتشجيعهم الصراع بين الشيوخ الوارثين للمشيشة والشيوخ الطامحين للمشيشة لإضعاف الزعماء الشيوخ الوارثين أو تهيشهم. من الواضح أن تلخيص الملحم للحل يقوم على إعادة المنزلة للزعماء العشائريين أولاً، ورفع وصاية الأجهزة الأمنية عليهم ثانيًا. غير أن الملحم ليس لديه أي أوراق للضغط على النظام يمكن أن يستخدمها، الأمر الذي يجعل مطالبه تُرفع على الرفوف بانتظار تغير المعادلات.

رابعًا: العشائر العربية والكردية والمستقبل الغامض

تُعدّ المدن الكردية من المناطق التي شاركت مبكرًا في التظاهرات، وداخليًا انقسم الأكراد إلى فريقين، مثلهم مثل باقي العشائر والطوائف وباقي الفئات الاجتماعية السورية. الفريق الأول مؤيد للثورة ومطالبها بالحرية والتخلص من نظام

⁽⁴³⁾ وقع على اتفاق لوزان عام 1923 بين تركيا الطرف الخاسر في الحرب العالمية الأولى من جهة، والدول الأوربية المنتصرة في تلك الحرب من جهة ثانية، وبموجب هذه المعاهدة تم رسم حدود تركيا مع اليونان وإيطاليا وسورية والعراق وبقية الدول التي كانت تابعة للسلطنة العثمانية.

⁽⁴⁴⁾ تصريح لنواف طراد الملحم في صحيفة الوطن السورية في 2017/12/26.

الأسد الذي مارس سياسات عدائية ضدّ الأكراد وهو المسؤول المباشر عن مشكلاتهم المعروفة مع بطاقة "الهوية السورية"⁽⁴⁵⁾. وعن مقتل عدد من الأكراد في أحداث 2004، كان الداعم الرئيس للمشايخ الذين حرّضوا ضدّ الأكراد وتعهّدوا بالتعامل معهم بالقوة الشيخ محمد الفارس شيخ عشيرة (طيّ). الفريق الثاني يرى أنّ الوضع مُعقّد ولا بدّ من المحافظة على علاقة معقولة بالنظام، مع الاحتفاظ بمسافة فاصلة منه إن أمكن ذلك.

يمثّل الفريق الأول (المجلس الوطني الكردي) الذي يضمّ داخله أحزاب كردية عدة، كما أن المجلس المذكور أصبح جزءاً فاعلاً في (الائتلاف السوري) المعارض. تلقى هذا الفريق ضربةً قويةً بمقتل أحد أهم رموزه وهو المعارض مشعل تمو في 2011/10/7 في منزله بالقامشلي بعد أشهر قليلة من الإفراج عنه من سجون النظام الأسد. أمّا الفريق الثاني، فيمثله (حزب الاتحاد الديمقراطي) الذي يرى أن تركيا لا النظام السوري هو عدو الأكراد الأول. في الأشهر الأولى من الثورة كان (المجلس الوطني الكردي) هو الممثل الرئيس للأكراد، سواء في المحافل الدولية ومحادثات جنيف أم في مستوى تكوينات المعارضة السورية السياسية. وبعد دخول الثورة المرحلة المسلحة وجد (حزب الاتحاد الديمقراطي) نفسه يزداد نفوذاً بين الأكراد، لا سيما أنه أسس وحدات حماية الشعب المسلحة التي قامت بحماية المناطق التي يسكنها الأكراد والمناطق المجاورة لها، ودخلت في قتال مع (جبهة النصرة) في مناطق رأس العين (غرب الحسكة) لحماية المناطق الكردية منذ عام 2012.

أمّا التوجه العام للأكراد في سورية في بداية المرحلة المسلحة، فكان التعاون مع فصائل الجيش الحر، انطلاقاً من أن مناطق الأكراد والعرب في الحسكة والرقّة وريف حلب متداخلة، علاوة على مزاج التسامح الذي ساد بين أهالي المنطقة الذين تعرّضوا للظلم والتهميش من الجهة نفسها. عندما سافرتُ إلى عين العرب (كوباني) في صيف 2013 كانت قواعد التعامل بين الطرفين تقوم على أنّ كل طرف يحترم مناطق سيطرة الطرف الثاني، وكل طرف يسمح لقوات الطرف الثاني أن تعبر مناطقه مع احتفاظها بسلاحها. والتعاون بين (قوات حماية الشعب) الكردية والنظام كان يقتصر على ترتيب خروج قوات النظام من المناطق الكردية، منعاً للقتال بين الطرفين، وتحت ضغط كتائب الجيش الحر التي هدّدت بدخول المدن الكردية، إذا لم يخرج منها عناصر الفروع الأمنية. هكذا، خرج النظام من مناطق عين العرب وعفرين وعامودا عام 2012 من دون قتال ولكن على مضض.

المشكلة التي أعادت حسابات الأحزاب الكردية هي سياسة (تنظيم الدولة الإسلامية) العدائية للأكراد وقيامه منذ نهاية صيف 2013 بحملات عسكرية شرسة ضدّ الأكراد وقراهم في ريف الرقة الشمالي. عشرات القرى أُحرقت ونُهبت وأصبح الأكراد يخافون على حياتهم ووجودهم فعلياً. وصلت ذروة الصراع بين الطرفين عام 2014 و2015 عندما اجتاحت

⁽⁴⁵⁾ يذكر أن النظام السوري منح عشرات الآلاف من الأكراد الذين ليس لديهم جنسية سورية عام 2011. منحهم الجنسية السورية استرضاءً لهم حتى لا يقفوا مع الثورة السورية. كان النظام السوري لا يمنحهم الجنسية؛ لأنه يعدّهم مواطنين أتراك هاجروا إلى سورية، ولذلك كان يكتفي بمنحهم بطاقات تعريف بالشخصية، وكانوا يدخلون المدارس والجامعات غير أنهم ممنوعون من دخول الجيش. الطريف في الأمر أن هؤلاء عندما يدخلون الجامعة كانوا يجبرون على حضور المعسكرات الجامعية العسكرية.

العشائر والثورة السورية الأدوار والإمكانات

التنظيم القرى الكردية في شمال الرقة وشمال حلب ووصل إلى عين العرب (كوباني)، ولم تتمكن قوات حماية الشعب الكردية طرد التنظيم من المناطق الكردية إلا بعد أشهر عدة من القتال، بدعم بري من قوات عسكرية قدمت من إقليم كردستان العراق وقوات جوية أميركية في عام 2015، لتبدأ بعد ذلك مرحلة جديدة من تقدّم (قوات سوريا الديمقراطية) وصلت مناطق في دير الزور والرقة، خالية من أي وجود كردي، ولكن الطلب والدعم الأميركي هما ما وضعهم في هكذا وضع.

هكذا، وجد الأكراد أنفسهم مضطرين إلى التحالف مع العشائر العربية التي تسكن المنطقة، للمساعدة في إدارة المناطق العربية، وهذا هو السبب في تأسيس (قوات سوريا الديمقراطية) التي تشمل عرباً وأكراداً ومسيحيين. غير أنّ سياسات (حزب الاتحاد الديمقراطي) الكردي في الشمال والشمال الشرقي من سورية تشبه طريقة الفرنسيين والنظام السوري (تنظيم الدولة الإسلامية) في التعامل مع العشائر، أي الاعتماد على العشائر وتوظيفها لخدمة مخططات الحزب وسياساته، أولاً وقبل كل شيء، والتعامل معها من منطلق الاستفادة منها قدر الإمكان ثانياً. ولعل ما زاد من شكوك أبناء عشائر الرقة وسكانها في نيات (حزب الاتحاد الديمقراطي) كان التدمير الكبير الذي حصل في مدينة الرقة عام 2017 من قبل طيران التحالف الذي تقوده أميركا ويُعَدُّ الأكراد الذراع الميداني له.

يظن غالبية أهالي الرقة أنّ التدمير كان مبالغاً به إلى حدّ كبير، وأنّ الرقة لو كانت مدينة كردية لما حصل فيها ما حصل، لا سيما أنّ صور عملية خروج عناصر التنظيم من الرقة، بعد الاتفاق الذي أبرم بين (قوات سوريا الديمقراطية) والتنظيم لخروج عناصر التنظيم سلمياً من الرقة، أظهر أنّ عدد عناصر التنظيم لا يتجاوز بضعة مئات، ومنهم عائلات المقاتلين ونسائهم.

تواجه المناطق العربية التي تسيطر عليها قوات سوريا الديمقراطية خطر تخلي (حزب الاتحاد الديمقراطي) الكردي عنها لصالح النظام في صفقات قد تُعقد في المستقبل، لا سيما أنّ الحزب المذكور دعا النظام السوري للعودة إلى مدينة عفرين (شمال حلب) الواقعة تحت سيطرته، بداية عام 2018، وذلك لمواجهة خطر التدخل التركي وقصفه المدينة المذكورة وقراها. يُضاف إلى ذلك أنّ قوات سوريا الديمقراطية تماطل في الخروج من مناطق عربية في ريف حلب الشمالي، وترفض تسليمها مجالس عسكرية عربية محلية. مثل هكذا براغماتية مفرطة تعقّد الأمور بين المكوّن العربي والكردي، وتجعل الثقة بين الطرفين في حدودها الدنيا، لا سيما أنّ (حزب الاتحاد الديمقراطي) همّش الأكراد أنفسهم حين وقفوا ضدّ سياساته.

الموقف العام لزعماء عشائر دير الزور والرقة والحسكة هو الوقوف مع (قوات سوريا الديمقراطية)، انطلاقاً من قاعدة اختيار أهون الشرور أولاً، ومن قاعدة الولاء للأقوى ثانياً. هذه قواعد أساسية في تعامل غالبية شيوخ العشائر مع الوضع السوري الذي شهد تغيرات كثيرة وانقلابات عدة في موازين القوة منذ انطلاق الثورة. يقول أحمد العلي، أحد مشايخ

(العفادلة) من بلدة الحمرات (شرقي الرقة): "قوات سوريا الديمقراطية هي التي جلبت لنا الاستقرار والأمن والأمان في محافظة الرقة والنظام هو الذي تخلى عنا وسلّم محافظة الرقة للإرهاب"⁽⁴⁶⁾.

خاتمة

- العشيرة تنظيم اجتماعي ذو بنية مناقضة لقيم الديمقراطية والعدالة والمساواة. إنّه تنظيم يعتمد بصورة رئيسة على التوريث والقوة والولاء الأعمى، وليس لقيم المواطنة والمصالح العليا للمجتمع أي دور في الثقافة العشائرية. هذا يعني أنه تنظيم مبني بطريقة تمكّن الزعماء والشيخوخ أن يحكموا العشيرة بطريقة فردية، وأن يبيعوا ولاء القبيلة لمن يدفع أكثر. وهذا ما يفسر كثرة الشيخوخ والزعماء العشائريين السوريين الذين لا يتوانون عن بيع ولائهم لهذه الجهة أو تلك، إمّا تحت تأثير الإغراءات أو تحت تأثير السلاح والخوف. النظام السوري و(حزب الاتحاد الديمقراطي) استخدمتا الطريقة الأولى أكثر من الثانية. أمّا (تنظيم الدولة الإسلامية)، فقد استخدم الطريقة الثانية أكثر من الطريقة الأولى، مع العلم أن كلاً من النظام السوري والتنظيم و(حزب الاتحاد الديمقراطي) الكردي لا يثق بالعشائر في حقيقة الأمر، ولا يقيم لها وزناً.
- الهوية العشائرية، من حيث هي هوية سياسية، هوية صدامية عدائية تجاه الآخر؛ لأنها تعد الآخر إمّا عدوّاً فعليّاً أو عدوّاً محتملاً لا بدّ من الحذر منه. هذا يعود إلى أنها هوية نشأت نتيجة صراع العشائر في الماضي على المراعي والتمركز في المناطق الاستراتيجية، من حيث الماء والنيابيع والطرق التجارية، أي إنّها تنظيم مُعد من أجل الصراع للحصول على المكاسب لكل أفراد القبيلة. اليوم لم يعد للعشيرة مثل تلك المهمات، ولكن بقيت الهوية العشائرية تُستغل في عالم السياسة، لا سيما أن النظام الأسدّي لم يوفرّ مناخاً وطنياً ديمقراطياً يعتمد قيم المواطنة والمساواة، ويشجع أبناء العشائر على التخلي عن الهوية العشائرية بوصفها هوية سياسية. أبناء العشائر لم ينفقوا يوماً بالنظام السوري، ويعرفون أنه تنظيم عسكري استخباراتي لا يقيم لهم أي وزن، ومستعد لأنّ يمسحهم من الوجود إذا اقتضى الأمر ذلك.
- هناك وضعية معقدة عاناها أبناء العشائر والأرياف في سورية، فهم من جهة يعرفون أنّ زمان العشائر ولى، وأنه لم يعد للعشيرة أيّ دور في مجال الاقتصاد والأمن والقضاء والقرار السياسي للبلد، ويعرفون من جهة ثانية أنّ النظام السوري لا يثق بهم، ويحاول تهميشهم اقتصادياً وتعليمياً، إلى أقصى درجة ممكنة⁽⁴⁷⁾.

⁽⁴⁶⁾ www.hawarnews.com

⁽⁴⁷⁾ هناك معلومات وأرقام محيطة يتداولها سكان المناطق ذات الوجود العشائري الكثيف. مثلاً في المحافظات العشائرية (دير الزور، الرقة والحسكة) التي يقدر تعداد سكانها، بحسب احصاءات الحكومة السورية، بنحو أربعة ملايين نسمة، لم يتم افتتاح ولا جامعة فيها حتى عام 2006. وأهالي الرقة كثيراً ما يشتكون من أنّ المشروع الاقتصادي المهم الوحيد في الرقة هو مشروع حوض الفرات، وبالرغم من ذلك فقد استقدم النظام آلافاً من الموظفين من خارج المحافظة،

العشائر والثورة السورية الأدوار والإمكانات

- ليس للعشائر أي وجود سياسي حقيقي في سورية اليوم. إنّ الغالبية العظمى من أبناء العشائر السورية لم يعد لديهم أي اهتمام بالهوية العشائرية، من حيث هي هوية سياسية، وإنّ منزلة العشيرة عندهم لا تتعدى الوجود الرمزي المعنوي الذي يتعلق باعتزاز المرء بنسبه وأصله.
- وجود العشائر في سورية هو وجود رمزي ومعنوي، وهذا وجود طبيعي. كلّ الشعوب من مناطق العالم المختلفة تعتر بمكوناتها الاجتماعية والدينية والثقافية، ولكن هذا الاعتزاز لا يعني أنها تعتقد بوجود دور سياسي لتلك المكونات. وجود العشائر ودورها في سورية يشبه إلى حد بعيد وجود الكنيسة ودورها في أوروبا اليوم. غالبية الشعوب الأوربية المعاصرة تحترم الكنائس وتعدّها جزءاً من مكوّناتها الثقافي، غير أنّها لا ترى أي دور سياسي للكنيسة، بل تحرص على ألا يكون لها مثل هذا الدور، وذلك بسبب معاناتها من دور الكنيسة السلبي خلال العصور الوسطى، وحتى جزء من العصور الحديثة.
- ليس للعشائر أي دور سياسي محتمل؛ لأنها فقدت كل وسائل التأثير الممكنة. الأمن والشرطة والاقتصاد والقضاء وسائل أصبحت بيد الدول الحديثة، وليس لشيوخ العشائر أي تأثير في مثل هذه القضايا، وهذا يعني أنّ أبناء العشائر لم يعودوا في حاجة إلى العشيرة في هذه المستويات. على ذلك يمكن القول: إنه إذا توافرت سلطة أو دور كبير لأحد زعماء العشائر، فهما يعودان لأسباب خارج نطاق العشيرة، مثل توافر جهة داعمة تموّل الزعيم العشائري لكي يلعب دوراً سياسياً معيناً. جميع المؤثرين في الساحة السورية يلعبون لعبة شراء ولاءات زعماء العشائر في مناطق العشائر، وهذا يعني ضرورة التخلي نهائياً عن الزعامات العشائرية بوصفها مؤسسة لا تعطي أي وزن لإرادة أبنائها، من دون أن ننسى أيضاً أنها مؤسسة للتسلط تجعل الأفراد في خدمة الشيوخ وفي مرتبة أدنى منهم، فالعشيرة إحدى المؤسسات الاجتماعية التي تنتج التراتبية واستبعاد الآخرين والاعتماد على الاستقواء، وهذه أمور تشكل جوهر الطغيان وبذرت الأولى (يحرص بعض شيوخ العشائر على وجود عبيد في مضافاتهم حتى الآن).
- قد تكون منطقة شمال سورية مقبلة على تسويات وتقسيمات وتوترات تجعل مستقبلها شديد الغموض. تسويات تشبه التسويات التي حصلت في عشرينيات القرن المنصرم بين فرنسا وتركيا، من حيث إنها تسويات قد تتم

في الوقت الذي غالباً ما تحتل فيه الرقة المركز الأول من حيث نسبة البطالة على مستوى سورية في الثلاثين سنة الأخيرة. وتحدث أهالي دير الزور عن أحياء في مدينة دمشق وسكانها من دير الزور كاملاً. لقد رحل إليها أبناء دير الزور بسبب قلة الاهتمام الاقتصادي بالمحافظة. طبعاً يُقال أنّ حافظ الأسد كان يحرص على الإبقاء على هذا الوضع في شمال وشمال شرق سورية؛ لأنه كان يظن أن سكان هذه المناطق لا يدينون له بالولاء، وأنهم سيناصرون أي حركة يمكن أن تقوم ضد حكمه الحديدي. هذا هو الأساس في الحديث اليوم عما يسمى أحياناً بـ "سورية المفيدة"، أي سورية من دون المحافظات الثلاث المذكورات، إضافة إلى شمالي حلب، ومناطق من بادية حمص. هذه المناطق نسبة المسلمين السنة فيها مرتفعة جداً، والنظام السوري يرى أن الطريقة الفضلى للتعامل مع هذه المناطق، في ظل الظروف الحالية، تركها تواجه مصيرها بنفسها وإغراقها في مشكلات "الإرهابيين" والفقر والصراعات الدولية، لا سيما أنها منطقة مهمة لتركيا والأكراد والعراق والأميركيين. هذا يعني في الحسابات النظرية بيع هذه المناطق لمن يريد، مقابل أن يحكم النظام في النهاية "سورية المفيدة". بهذه الطريقة يكون النظام السوري قد تخلص من عدد لا بأس به من أبناء العشائر السنية.

بالضد من إرادة أبناء العشائر وسكان المنطقة ومصالحهم عامة أولاً، ومن حيث إنها تسويات لن يكون لأبناء العشائر دور يذكر فيها ثانيًا.

- يبدو اليوم أنّ التلاعب بالمسألة العشائرية في سورية مرشح للتزايد، لا سيما أنّ اللاعبين السياسيين اليوم في سورية (النظام السوري، تنظيم الدولة الإسلامية وبقية الكتائب الإسلامية، تركيا، إيران، حزب الله، روسيا، السعودية، التحالف الدولي بقيادة الولايات المتحدة)، هم لاعبون غير معنيين سوى بمصالحهم والحصول على أكبر قدر ممكن من النفوذ، من دون أي اعتبار لمصالح أبناء المناطق التي تسكنها العشائر⁽⁴⁸⁾.
- سهولة الحصول على ولاء العدد الأكبر من شيوخ العشائر يعود إلى أنهم يظنون، عندما تدعوهم روسيا لمؤتمر سوتشي مثلاً، أو يُسهّل النظام السوري وصولهم مجلس الشعب، أو يحصر بهم عملية التوسط للإفراج عن معتقلي مناطقهم لدى أجهزة الأمن السورية، أو عندما تلتقي بهم وسائل إعلام كبرى ليُعبروا عن مواقفهم ويتحدثوا بوصفهم فاعلين في الوضع السوري؛ أقول عندما توكل إليهم مثل تلك الأمور يعرفون في قرارة أنفسهم أنهم يقومون بدور أكبر من دورهم الحقيقي، ولذلك يسارعون إلى تقديم كل ما هو مطلوب منهم.
- الملاحظة التي تثير الانتباه هنا أنّ غالبية اللاعبين في الساحة في شمال سورية لديهم شعور بأنهم يقومون بدور أكبر من حجمهم الحقيقي (النظام السوري، روسيا، إيران، حزب الله، حزب الاتحاد الديمقراطي، تركيا، الكتائب الإسلامية). وطبعاً، فإن حصول طرف ما على حجم أكبر من حجمه الحقيقي قد يكون له نتائج إيجابية قريبة، ولكن من المرجح أن يكون له أيضاً نتائج سلبية بعيدة تنعكس عليه.

مراجع البحث ومصادره

1. ابن خلدون، المقدمة، عبد الله محمد الدرويش (محققاً)، (دمشق: دار يعرب، 2004).
2. ابن حزم الأندلسي، جمهرة أنساب العرب، عبد السلام هارون (محققاً)، ط5، (القاهرة: دار المعارف، بلا تاريخ).
3. باروت. محمد جمال، التكوين التاريخي الحديث للجزيرة السورية: أسئلة التحول من البدونة إلى العمران الحظري (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013).
4. بطاطو. حنا، فلاحو سورية: أبناء وجهاتهم الرفيعة الأقل شأنًا وسياساتهم، عبد الله فاضل ورائد النقشبنددي (مترجمان)، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014).

⁽⁴⁸⁾ حتى روسيا دخلت علة خط العشائر خلال الأشهر القليلة الماضية، حيث وجّهت دعوات لعدد من شيوخ العشائر لحضور مؤتمر سوتشي. من الشيوخ المدعويين هناك: حميد دهام الجربا، محمد الفارس، حميدي الأسعد وهو أحد مشايخ قبيلة (السبعة)، ميمز المسلط وهو أحد مشايخ عشيرة (الجبور)، غوار الحسو وهو أحد مشايخ عشيرة (الراشد).

العشائر والثورة السورية
الأدوار والإمكانات

5. بورديو. بيير، مسائل في علم الاجتماع، هناء صبحي (مترجمة)، (أبو ظبي: مشروع كلمة، 2012).
6. عثمان هاشم، الأحزاب السياسية في سورية السرية والعلنية (لندن: رياض الرئيس للكتب والنشر، 2001).
7. فرايهير. ماكس فون اوبنهايم، آرش برويلش وفرانك كاسل، البدو: ما بين النهرين، العراق الشمالي وسورية، ماجد شبر (محققاً)، (لندن: شركة دار الورق للنشر المحدودة، 2007).

الأمن الوطني

دراسة نقدية للمفهوم

أحمد برقايوي

يحوز امتحان المعرفة العلمية ونقدها على اهتمام الباحثين الآن، وعلى أهمية كبيرة في مسألة التجديد المنهجي للعلوم الإنسانية. وآية ذلك أن العلوم الإنسانية، وبخاصة علم السياسة، هي علوم معيارية واحتمالية ونسبية ولا يمكن أن تنجو من التلوث الأيديولوجي الذي يفسد -غالبًا- مطلب الموضوعية في البحث.

ولهذا فنحن لا نريد أن نعرض لما هو متداول في مسألة الأمن الوطني عرضًا وصفيًا، ولا أن نعيد ونكرر ما ذهب إليه علماء السياسة أو الباحثون السياسيون في تحديد مفهوم الأمن الوطني، بل نريد أن نمتحن هذا المبحث الذي تهجس به الدول - على اختلافها - امتحانًا إبستمولوجيًا. وهي مهمة قل ما نهض بها أحد من الباحثين في حدود علمنا وبحثنا.

إن من شأن التناول المعرفي النقدي، أي الإبستمولوجي لتعريفات الأمن القومي أن يضع هذا المفهوم في حقل الاستخدام العملي وفق الشروط الخاصة بكل دولة، من جهة، ومن شأنه أن يحرره من حمولاته الأيديولوجية من جهة ثانية. وفي هذا، يحوز مفهوم الأمن الوطني على تعريفات عدة. وما اختلاف هذه التعريفات إلا نتيجة لاختلاف زوايا الرؤية المؤسسة على اعتبارات لا تنتمي بالضرورة إلى مطلب العلم.

دعونا نبدأ بالتعريف الأكثر شهرة الذي يقول: الأمن الوطني هو حماية الوطن من الأخطار الخارجية والداخلية. يبدو هذا التعريف في صورته المنطقية صحيحًا ومتمتعًا بالحياد. ولكن، ما هو الخطر الخارجي والخطر الداخلي الذي يجب حماية الوطن منه؟ وما الجهة التي تحدد الخطر على الوطن؟ فمفهوم الخطر بقدر ما هو نسبي بقدر ما هو أيديولوجي.

تعود نسبية الخطر إلى اختلاف الظروف الخاصة بكل دولة، أو إلى اختلاف كل دولة من الدول في تقدير الخطر وتحديد معناه.

لنأخذ نماذج من نظرة الدول إلى ما تعدّه خطرًا.

فالولايات المتحدة الأميركية، مثلاً، بوصفها ذات عقل إمبراطوري عالمي، تنظر إلى العالم بوصفه ساحة فعلها، فكل دول العالم بهذا المعنى واقعة على حدودها على الرغم من آلاف الأميال التي تبعد عنها. ومن ثم يكفي أن تنظر الولايات المتحدة إلى أي مكان متوتر في العالم على أنه خطر يهدد أمنها لكي تتدخل باسم الأمن القومي درءًا لخطر يهدد هذا الأمن.

فإذا أضفنا إلى الإرهاب، بوصفه خطرًا خارجيًا يهدد الأمن القومي الأميركي، مواجهة روسيا في أوكرانيا، والنشاط النووي الإيراني، والفوضى الحاصلة في الشرق الأوسط، والأمن الإلكتروني، والأمن الفضائي، ومنع انتشار أسلحة الدمار الشامل، والدفاع عن المصالح الأميركية، أدركنا اتساع مفهوم الخطر على الأمن الوطني الأميركي الذي يختلف عن

الأمن الوطني
دراسة نقدية للمفهوم

مفهوم الخطر الخارجي على الأمن الوطني لدولة الإمارات العربية المتحدة، مثلاً، الذي هو خطر يأتي من الإرهاب وإيران (احتلال الجزر)، ويختلف كذلك عن أمن إسرائيل التي تعتبر أن الخطر آت من حدودها مع الدول العربية ومن محاولة إيران صنع القنبلة الذرية والمقاومة الفلسطينية التي تعدها إرهاباً.

وإذا كان الأمن القومي في تعريف هنري كسينجر هو "أي تصرفات" يسعى المجتمع عن طريقها إلى حفظ حقه في البقاء، أدركنا الدهاء السياسي الذي يتطلب تصرفات تحافظ على هذا الحق. فحق البقاء هنا لا يشير إلى المعنى البسيط، بل إلى حق البقاء كما تتصوره الدولة أو المجتمع، والذي في ضوء تحديد معايير تأتي التصرفات. إن "أي تصرفات" تعني أن كل التصرفات مباحة من العقوبات الاقتصادية وانتهاء باستخدام القوة العسكرية، مروراً بالحصار الاقتصادي، مثل ما جرى مع إيران وكوبا والعراق.

لا شك في أن هناك دائماً إمكان وجود خطر خارجي على الدول سواء كان خطراً بعيداً أم متوسطاً أم قريباً. وكانت القارة الأوروبية قد وضعت في مؤتمر هلسنكي للأمن والتعاون 1975 حدّاً للشعور بالخطر الخارجي في أوروبا حين أعلنت وثيقة هلسنكي: "المساواة في السيادة والتزام حقوق السيادة الوطنية لكل دولة، وحصانة حدودها ووحدة أراضيها وسلامتها، وحل الخلافات بالطرق السلمية وعدم استخدام القوة والمساواة بين الدول وحق الشعوب في تقرير مصيرها وترسيخ مظاهر التعاون بين الدول وتنفيذ الالتزامات والتعهدات الدولية بما ينسجم مع ميثاق الأمم المتحدة وأحكام القانون الدولي".

لكن أوروبا ليست هي العالم، فما زالت القوة العسكرية لبعض الدول قائمة بهذا الشكل أو ذاك. فوثيقة الأمن والسلام الهلسنكية قد أكدت غياب الخطر الخارجي أصلاً، وصياغة في وثيقة عهد جديد من نهاية الحرب الباردة التي كانت سائدة.

صحيح أن زوال الاتحاد السوفياتي الفاعل في صياغة هذه الوثيقة، وزوال حلف وارسو، قد خلقا عالماً جديداً. غير أن الخطر الخارجي الآتي من دول أوروبا بعضها على بعض قد انتهى، ولا يعكره إلا مرحلة صناعة الاستقرار في جمهوريات الاتحاد السوفياتي السابق، ورغبة روسيا في تشكيل هذه الجمهوريات على هواها، وربما كانت أزمة أوكرانيا واحدة من الحالات التي قد تخلق أزمة أوربية-أميركية مع روسيا، من دون تهديد جدي للأمن في القارة بل إن الأزمة الأوكرانية تدل على مدى تداخل الأمن الداخلي والخطر عليه مع الأمن الخارجي.

غير أن العالم الأوربي الأمريكي والصين وروسيا وكندا وأستراليا، التي لا تعيش خطراً خارجياً على أمنها باستثناء ظاهرة الإرهاب، لا يشكل إلا جزءاً ضئيلاً من العالم. فما زالت مشكلة كشمير، مثلاً، تشكل بؤرة خطر على الأمن في كل من باكستان والهند، وما زالت اليابان في خطر خارجي على أمنها من روسيا، وقس على ذلك. وهذا يعني أن مشكلات الخطر الخارجي على الأمن متنوعة الأسباب والشدة والمواجهة.

ولو عدنا إلى تعريف الأمن الوطني مرة أخرى، والجانب المتعلق بحماية المجتمع من الخطر الداخلي، سنجد أن المسألة تحتاج إلى تأمل أعمق. فما معنى الأمن الداخلي أولاً؟ وما معنى الخطر الداخلي على الأمن الوطني؟ تتمتع الدولة بالأمن الوطني الداخلي عندما تكون بمنأى عن أزمات تهدد السلم الأهلي.

تعريف كهذا يعني أن ليس كل أزمة تهدد السلم الأهلي. فكل الدول تمر بأزمات اقتصادية وسياسية وخيمة وهي قابلة للتجاوز.

فالأزمة الاقتصادية التي مرت بها دبي في العام 2008 ظلت في حقل الاقتصاد، ولم تؤثر في السلم الأهلي. والأزمة السياسية التي مرت بها إيطاليا، وما زالت، لم تهدد السلم الأهلي، ومن ثم لا تشكل هذه الأزمات خطرًا على الأمن الوطني.

غير أن الأزمة السياسية التي حلت في لبنان 1975، والتي أساسها النظام السياسي الطائفي، وأدت إلى حرب أهلية، أتت على الأمن الداخلي، وأطاحت السلم الأهلي، وقس على ذلك الحالات المشابهة الآن. وعندي أن الخطر الداخلي الأكبر على الأمن الوطني أساسه سياسي قبل كل شيء، وهنا يجب تمييز الدول من حيث أمنها السياسي والداخلي إلى ثلاث:

1. دول ذات استقرار سياسي دائم

وهي الدول التي أسست نظامها السياسي على العقد الاجتماعي والوطني الدائم، وطريقة الحكم المطابقة. وهي النظام الديمقراطي التداولي وتأكيد الديمقراطية نمط حياة كلية، وما يتبع ذلك من قوانين محافظة على هذا النمط من الحياة السياسية.

فدول أوروبا الغربية والولايات المتحدة واليابان وكندا، وما شابه تلك الدول، لا تعاني أزمات بنوية سياسية، وإنما قد تعاني أزمات شكلية قابلة للتجاوز. وتتمتع هذه الدول بأمن وطني داخلي. ويكاد الخطر الداخلي على أمنها الوطني أن يكون معدومًا، إلا من بعض أشكال الجريمة المنظمة أو الفردية، التي تتطلب معالجة قانونية اجتماعية، وليس معالجة سياسية تطال نظام الحكم.

ولا يلغي تعريف كهذا للأمن الوطني الداخلي في دول الاستقرار السياسي ما حصل في فرنسا من قتل إرهابي للصحافيين، إذ نظر إلى هذا الفعل على أنه خطر خارجي يهدد الأمن الداخلي، ولم يؤدّ إلى زعزعة السلم الأهلي في المجتمع الفرنسي.

2. دول ذات استقرار نسبي

وهي الدول التي تشهد مجتمعاتها حركات سياسية مناهضة للدولة، وقادرة على زعزعة الأمن.

فالحركات الإسلامية مثلاً، إذا توسعت عصبيتهم في دول مجلس التعاون الخليجي، فإنهم قادرون على زعزعة الاستقرار الداخلي، ويشكلون خطرًا على السلم الأهلي نسبيًا كما في السعودية؛ والأكراد في تركيا مازالوا يشكلون في وضعهم الحالي خطرًا على السلم الأهلي، وهكذا.

الأمن الوطني
دراسة نقدية للمفهوم

وربما كانت البحرين أكثر الدول نموذجًا لوجود الخطر على الأمن الداخلي بسبب المطالب الشيعة المنظمة، وهذا ما دعا قوات عسكرية خليجية للتدخل.

3. دول ذات استقرار سياسي هش

وهي الدول التي يغيب فيها الحد الأدنى من التطابق بين السلطة السياسية الحاكمة والمجتمع، وتستمر بفضل استخدام القوة والعنف (سورية، العراق، ليبيا، اليمن، كوريا الشمالية).

يعني الأمن الداخلي الوطني لهذه الدول أمن السلطة، واستمرارها فقط. وهذه الدول، كما بينت التجربة، قابلة للانفجار الذي لا يهدد الأمن الوطني الداخلي والسلم الأهلي فحسب، بل يحطمها تحطيمًا كليًا يصل حد وصول مجتمعاتها إلى شفير حروب أهلية، أو ما شابه ذلك.

دول الاستقرار السياسي الهش هي دول الأمن الوطني الداخلي الهش، كما هي دول الأمن الخارجي الهش. إذ إن فَقْدَ الأمن الداخلي الوطني يقود حتمًا إلى فَقْدَ الأمن الخارجي. وهذا ما يؤكد مرة أخرى العلاقة بين الأمنين الوطني الداخلي، والوطني الخارجي.

فهذه الدول تحت الخطر في كل شيء، ذلك أن أي ضعف في مركزية الدولة التسلطية يؤدي إلى ظهور قوى جديدة قادرة على إضعاف قدرتها على التحكم بالأمن الداخلي بمفهومها. فما إن ضعفت السلطة المركزية في سورية، مثلاً، حتى أتت الفوضى على مجالات الحياة كلها، إلى درجة أن السلطة المركزية التي كانت -في الظاهر- تبسط هيمنتها على المجتمع، لم تعد قادرة على حماية أمنها الخاص. ومع تدمير الأمن الداخلي زال الأمن الخارجي أيضًا، وأصبحت سورية في غياب عنصر الأمن دولة فاشلة بالمعنى الدقيق للكلمة، تخاض على أرضها حرب أهلية، تشترك فيها قوى داخلية وخارجية.

وقس على ذلك اليمن التي كانت تعيش استقرارًا سياسيًا هشًا إلى الحد الذي كان يكفي لظهور حركة طائفية مسلحة منذ ما قبل الثورة حتى تطيح الدولة ومؤسساتها.

وأكدت تجربة بلدان الاستقرار السياسي الهش أمرين مهمين:

الأول: إن تحول القوى الأمنية والعسكرية من وظيفتهما في تحقيق أمن الدولة إلى تحقيق السلطة في البقاء، سيؤدي حتمًا إلى تحطم الأمن الوطني في أي لحظة تضعف فيها السلطة.

الثاني: لا تستطيع الدولة ذات الاستقرار السياسي الهش أن تحافظ على احتكار القوة والعنف، وفي الوقت الذي ينتهي هذا الاحتكار تنتهي فكرة الدولة أصلًا، بكل أمنها الداخلي والخارجي.

وهذا يعني أن الأمن الوطني ليس محض احتكار أدوات القوة والعنف. وليس هو مؤسسات أمنية تسهر على أمن المواطن لتقيه الخطر، إنه، كما سنرى، مسألة كلية شاملة. وهذا ما يؤكد التعريف الذي قدمه مكنمارا وزير الدفاع الأميركي الأسبق حين قال: "الأمن يعني التطور والتنمية في كل المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في ظل حماية هذا التطور."

ولنتوقف عند هذا التعريف بوصفه تعريفاً كلياً شاملاً، لأنه يتحدث عن تنمية اقتصادية واجتماعية وسياسية، ويجب أن نضيف إلى ذلك تنمية ثقافية.

إذا عدنا إلى تقسيمنا للدول من حيث استقرارها السياسي فإن الاستقرار السياسي لا يعني سوى استمرار العقد الوطني في الحكم وفي طريقة إنتاجه. وعندى إن ارتباط الأمن الوطني بالاستقرار السياسي الناتج عن العقد الوطني لا تنفصم عراه. وبحسب ما أكدت التجربة، فإن كل دولة لا تقوم سلطتها على عقد وطني فإنها تعاني إمكان الخطرين على الأمن الداخلي والأمن الخارجي، ولذلك يجب أن يكون الاستقرار السياسي بوصفه جوهر الأمن الوطني وماهيته حاضراً عند الحديث عن أي أمن آخر، وعن عناصر الأمن الوطني. فتوفير قوة الولاء للدولة، والانتماء إليها، يحقق أساس الأمن الوطني. وبالعكس، فكلما قل الولاء والانتماء ازداد الخطر على الأمن الوطني.

وتأكيدنا أهمية التنمية السياسية أساساً عائد إلى تلك الوظيفة التي تؤديها هذه التنمية في تحقيق الولاء والانتماء على نحو دائم، والاستقرار الكافي للأمن الوطني.

وهناك أنماط من الحياة السياسية التي تلقي بظلالها على مسألة الأمن الوطني.

1. دولة العقد الاجتماعي- الوطني

وهي الدولة التي توافقت فيها الإرادات المجتمعية على العيش المشترك في ظل نظام سياسي متوافق عليه وطنياً. التنمية السياسية في هذه الدول مرتبط بمدى صلاحية النظام السياسي لتطور الدولة والمجتمع وطريقة إنتاج سلطة الحكم.

في دولة كهذه يمكن للتنمية السياسية أن تتحقق بسهولة وإجماع، بما يحقق الأمن السياسي الوطني، فالانتقال من نظام برلماني إلى نظام جمهوري مثلاً، هو انتقال بسبب الحاجة إلى النظام الجمهوري أو العكس. ووجود الملكيات الدستورية في الغرب ليس إلا تغيير كفي في بنية الحياة السياسية. وهكذا...

2. دولة الغلبة

وهي الدولة التي قامت فيها السلطة أو تقوم على مبدأ الغلبة، مثل أغلب الدكتاتوريات العسكرية، وما شابه ذلك. حتى لو تمتعت هذه الدول من حيث المبدأ باستقرار ناتج عن استخدام أدوات القمع، لكنه استقرار لا ينتمي إلى مفهوم الأمن الوطني من حيث هو أمن سياسي.

وكي لا نبقي بالمجرد، فإن دولة مثل دولة المغرب تشكل لنا نموذجاً للتنمية السياسية في دولة انتقلت من دولة الغلبة إلى دولة العقد الوطني. فلقد ورث الحسن بن محمد الخامس السلطة، وأقام دولة غلبة. شهدت هذه الدولة أزمات اقتصادية وسياسية ومحاولات انقلابات وقتل وسجن. وبعد موته، جاء محمد السادس وراح يبني السلطة على عقد وطني أساسه الديمقراطية والحياة السياسية المؤسسة على ملكية دستورية.

الأمن الوطني دراسة نقدية للمفهوم

كان الأمن الوطني في مرحلة الحسن عرضة دائماً لنوع من الاهتزاز والخرق وغياب الشعور المواطني به. وهذه حال دولة الغلبة، ثم تحول الأمن الوطني إلى حالة مجتمعية مستقرة، وهذه حال دولة العقد الوطني. يمكن أن نطلق على سياسة محمد السادس في حلة دولة العقد هذه اسم "سياسة التنمية السياسية". وعلى أساس هذا النمط من الدولة، يمكن أن تتحقق التنمية الاقتصادية بوصفها عنصراً مهماً من عناصر الأمن الوطني. والتنمية الاقتصادية تعني تلبية الحاجات الأساسية لأفراد المجتمع، وتلبية الحاجات المادية الروحية تخلق الشعور بالأمن المعاشي من جهة ما تؤكد قضية الولاء والانتماء.

وهذا أمر لا يحتاج إلى طول عرض له، فقد صار من قبيل البدهية. ولكن توافر المنفعة السياسية -دولة العقد الوطني- دولة المواطنة مع المنفعة الاقتصادية- تلبية الحاجات، يؤسس لتنمية اجتماعية أساسها مفهوم الإنصاف المجتمعي.

والمفهوم المؤسس للأمن الاجتماعي هو المواطنة، وتنمية روح المواطنة يؤدي بالضرورة إلى تنمية الشعور بالأمن. غير أن هناك عالماً بطيء التغيير جداً، ويعكس تناقضات الحركة التاريخية، تناقضات القديم والجديد والتقليدي والمعاصر، وهو العالم الثقافي القيمي والديني. عالم يعكس بدوره قوى مجتمعية ذات إهاب أيديولوجي يلقي بظله على مجمل الحياة المجتمعية، وبما في ذلك على الاقتصاد والسياسة.

هذه التنمية الضرورية لتحقيق الأمن الوطني مرتبطة بمسألة في غاية التعقيد، ألا وهي مسألة الاندراج في روح العصر. وروح العصر لا تعني سوى آخر معايير ينتجها التقدم الإنساني، بوصفها معايير عالمية للحياة.

العلاقة بين الأمن الوطني وروح العصر

كما قد أشرنا إلى أن روح العصر هي تلك المعايير التي تنتجها حضارة عالمية لتصبح معايير عالمية. وروح العصر الآن هي المعايير التي أنتجتها أوروبا وتنتجها أميركا.

وليست روح العصر ثمرة قوة عسكرية تتمتع بها هذه الدولة أو تلك، فروسيا مثلاً تحتوي على ثاني أكبر قوة عسكرية في العالم بعد الولايات المتحدة الأميركية، لكنها ليست مصدرة للمعايير التي هي نمط حياة ووعي، بل بخلاف ذلك، هي عرضة لاختراق روح العصر نفسه. وبفضل التواصل بين شعوب الأرض، صارت روح العصر قادرة على الانتقال إلى أمم وشعوب وجماعات أخرى ومتعددة، غير منتجة لروح العصر بل متلقية له، ومتأثرة به.

وفي التجربة تتحول روح العصر إلى حاجات محلية في هذا العصر على وجه الخصوص. فإذا تركنا جانباً الحضارة- الأمة التي تنتج معايير روح العصر، وتعيش بمعزل عن مسألة التلقي والاختراق والحاجات، فإننا نجد أنفسنا أمام نوعين من الدول:

أولاً: دول تضع حدوداً قمعية جداً أمام تلبية الحاجات المتولدة عن روح العصر، ظناً من سلطتها أن في ذلك خطراً على بقائها أو هيمنتها، فينشأ جيل يخترق روح التمرد في ذاته بانتظار اللحظة المناسبة للانفجار، وغالباً ما تكون هذه اللحظة خللاً داخلياً يستدعي تدخلاً خارجياً ما، فيتهدد الأمن الوطني في هذه الحال، وتبرز إلى العلن الجوانب السلبية كلها لممارسات السلطة الحاكمة.

وهذا أحد الجوانب التي تفسر الانفجارات الكبرى في بلدان الربيع العربي. فقمع الحاجات المتزايدة بفضل روح العصر والمتنامية على نحو دائم، يضعف شعور الولاء والانتماء لدى الجيل المحروم من إنجازات روح العصر. والمملكة العربية السعودية واحدة من البلدان العربية التي يمكن أن تواجه خطر زعزعة الأمن الوطني بفعل القيود التي تضعفها أمام حاجات جيل الشباب المتصل بالعالم.

وقد ينبثق نوع من الصراع الاجتماعي والأيدولوجي بين قوى تنتمي مصالحها إلى القديم وقوى تنتمي في حاجاتها إلى الجديد. من ثم يتحول روح العصر إلى موضوع صراع داخلي، إذا ما تنامي إلى حد استخدام العنف وسيلة لحله، فإن الأمن الوطني سيتعرض للخطر.

تؤدي الدولة هنا دورًا مهمًا في توفير شروط تلبية الحاجات التي تستحدثها روح العصر، وهذا غير ممكن إلا إذا كان هناك سلطة دولة ذات استقرار سياسي ناتج عن عقد وطني.

الخاتمة

أولاً: تبين أن مفهوم الأمن الوطني مفهوم نسبي وتعود نسبته إلى الزاوية التي تنظر إليها الدولة- السلطة إلى مسألة الأمن الوطني.

ثانياً: يمكن أن يعكس مفهوم الأمن الوطني للدولة ذات الرغبة في الهيمنة في سلوك عدواني إذا ما عدّ الآخر تهديداً للأمن الوطني.

ثالثاً: في الدول التي لم تصل بعد إلى نظام سياسي مستقر، فإن الأمن الوطني الداخلي والخارجي سيكون دائماً عرضة للخطر. وهذا يعني أن الاستقرار السياسي المؤسس على العقد الوطني أحد أهم أسباب وجود الأمن الوطني.

رابعاً: هناك ارتباط شديد في الدول الصغيرة بين الأمن الوطني والأمن الخارجي، وهذا يجب أن ينعكس في علاقات دولية ذات صلة.

خامساً: إن روح العصر القادرة على اختراق المجتمعات جميعها تغدو عامل تحقيق للأمن الوطني أو عامل تحطيم، وذلك في ضوء القدرة على التلاؤم مع روح العصر وتلبية الحاجات المتولدة عنه.

سادساً: إن القوة العسكرية بوصفها قوة قادرة على تحقيق الأمن الخارجي ضد الخطر العدواني الخارجي لا تستطيع وحدها أن تحقق الأمن الوطني الشامل من دون تحقيق شروط الأمن الداخلي.

سابعاً: ضرورة متابعة التحولات غير المرئية داخل المجتمع ورصد تنامي الحاجات المادية والروحية للمجتمع والقيام بالإصلاح السياسي والمجتمعي الذي يحول دون زعزعة الأمن الداخلي، والذي يعد المدخل الأساس لتهديد الأمن الخارجي، وبخاصة بالنسبة إلى دول الاستقرار النسبي.

ورشة عمل

مركز الأبحاث في الدراسات الإنسانية

ورشة الذكرى السابعة للثورة السورية (2011-2018)

المحتويات

484	مقدمة الورشة.....
484	المشاركون في الورشة.....
488	المحور الأول: مواجهة فكر الهزيمة.....
491	ثورة التنمية والمساواة.....
493	عقارب الساعة لا تعود إلى الوراء.....
495	هؤلاء هم من هُزموا.....
497	زمن ما بعد الثورة.....
500	تبريد الثورة.....
501	لم نُهزم ولم تنتصر.....
504	شلال الدم إكسير حياة الثورة.....
506	قدرة الجماهير.....
507	المحور الثاني: تغييب دور الفكر والثقافة وجفاف الحياة السياسية.....
509	الثورة السورية لم يصنعها المثقفون الكبار.....
512	المحور الثالث: الجيش والإسلاميون والمجتمع.....
516	الديمقراطية المرفوضة.....
518	يهودية إسرائيل وتياراتنا الدينية السياسية.....
528	المحور الرابع: الشباب والجولان وفلسطين والأكراد والمستقبل.....
531	رسائل إلى إسرائيل.....
534	عودة المهجرين إلى ديارهم.....
535	الأفكار التي لا تتطور تتعفن.....
537	سؤال مؤلم.....
540	دولة لا مركزية.....
546	الأكراد مواطنون سوريون.....
549	من نحن؟.....
552	صناديق الإخراج.....

مقدمة الورشة

سبعة أعوام تفصلنا عن تلك اللحظة التي قرر فيها أطفال من جنوب سورية إشعال جذوة انتفاضة شعبية بدأت بكلمات على جدران المدرسة. ولم يستطع العالم إطفاءها على الرغم من كل ما بذله، سواء لسحق تلك الانتفاضة أم لنصرتها وتأييدها.

في تلك الأثناء ارتفعت أصوات لا أول لها ولا آخر، منها من لعن الثورة وساعتها، ومنها من آمن بها كما لو كانت عقيدة جديدة لا نهائية، ومن بين الأصوات من تأمل متسائلاً: هل هذه ثورة أصلاً؟ بعضهم أنكر على الشعب قدرته على ابتداع تغيير كبير ينبع من بين ظهرانيه، ينقل أحلامه البسيطة والأولية بالحياة الكريمة من كونها محض مطالب إلى شكل حياة لائق يقارب الحياة في بلدان أخرى قريبة أو بعيدة.

المشاركون في الورشة

د. أحمد برقاي

كاتب ومفكر فلسطيني سوري، الرئيس الأسبق لقسم الفلسفة في كلية الآداب بجامعة دمشق، ونائب رئيس الاتحاد الفلسفي العربي. له عدد من الكتب المعروفة.

د. فداء أكرم الحوراني

طبيبة وسياسية سورية معارضة، رئيسة لإعلان دمشق في عام 2007.

د. رياض نعتان آغا

دبلوماسي وسفير وزير سابق، والناطق الرسمي باسم الهيئة العليا للمفاوضات.

د. يحيى العريضي

سياسي وأكاديمي سوري، عميد كلية الإعلام في جامعة دمشق سابقاً، الناطق الرسمي باسم هيئة المفاوضات السورية المعارضة.

د. سميرة مبيض

سياسية وباحثة سورية ومحاضرة في جامعات باريس.

د. محمود الحمزة

عالم سوري، وأستاذ في الرياضيات، كبير الباحثين في معهد فافيلوف.

د. نصر الحريري

طبيب وسياسي سوري، رئيس الهيئة السورية العليا للمفاوضات والوفد المفاوض.

د. عبد الباسط سيدا

سياسي سوري كردي، وباحث أكاديمي، رئيس المجلس الوطني السوري المعارض سابقاً.

د. سمير التقي

مفكر وطبيب سوري، أسس مركز الشرق للدراسات والأبحاث في دمشق وترأسه. وفي عام 2011 أسس مركز أبحاث الشرق في دبي.

حسن عبد العظيم

محام وسياسي سوري معارض، الناطق الرسمي باسم التجمع الوطني الديمقراطي منذ عام 2000.

د. فارس الفارس

طبيب وباحث وسياسي سوري

د. خطار أبو دياب

أكاديمي وباحث لبناني في شؤون الشرق الأوسط، وأستاذ العلاقات الدولية في جامعة باريس.

د. أسامة القاضي

مستشار اقتصادي دولي، مهتم بشؤون إعادة الإعمار في سورية.

د. زياد الكراد

صيدلاني وباحث سوري معارض.

محمد صبرة

محام سوري، الرئيس التنفيذي لحزب الجمهورية المعارض.

جورج صبرا

سياسي معارض وتربوي سوري، يترأس المجلس الوطني السوري.

سهير جمال الأناسي

ناشطة سورية حقوقية معارضة، رئيسة منتدى الأناسي للحوار الوطني الديمقراطي، نائبة رئيس الائتلاف السوري وائتلاف الثورة السورية سابقاً.

موفق نيرية

مهندس وسياسي سوري معارض، نائب رئيس الائتلاف الوطني السوري سابقًا.

ملهم الدروبي

سياسي سوري معارض، وناطق رسمي باسم حركة الإخوان المسلمين في سورية.

مرح البقاعي

سياسية سورية معارضة، رئيسة الحزب الجمهوري السوري.

فرح الأتاسي

كاتبة سورية ورئيسة المركز العربي للأمريكي للترجمة والبحوث والاتصالات في واشنطن.

مشعل العلوي

ناشط سياسي وكاتب سوري معارض.

جبر الشوفي

معارض سوري، عضو المجلس الوطني السوري.

حسان الأسود

محام وناشط سياسي سوري.

العميد الركن أحمد رحال

محلل استراتيجي وسياسي.

نجم الدين السمان

كاتب وصحافي سوري. شارك في تأسيس جريدة الدومري.

أحمد عوض

ناشر ومعارض سياسي سوري.

غالية قباني

صحافية وناشطة سورية معارضة.

مزن مرشد

صحافية ومعارضة سياسية سورية.

بسام سفر

صحافي وكاتب سوري معارض، عضو قيادة هيئة التنسيق الوطنية في دمشق.

د ممتاز الشيخ

كاتب وأكاديمي وإعلامي سوري، ترأس مؤسسة الوحدة والهيئة العامة للإذاعة والتلفزيون في سورية.

إبراهيم اليوسف

معارض سوري كردي، رئيس مجلس أمناء منظمة حقوق الإنسان في سورية "ماف".

في الذكرى السابعة لانطلاق الثورة السورية (آذار 2011 آذار 2018)

هل هُزمت الثورة السورية حقاً بعد سَبْعِ ضاريات؟

ملفٌ في أربعة محاور يضم حوارات مع مفكرين وسياسيين ومثقفين وعسكريين.

إعداد وحوار وتحليل: فريق من الإعلاميين

أسئلة كثيرة يطرحها العالم اليوم على السوريين، وربما طرحها السوريون أكثر من غيرهم، بعد أن ظن كثيرون أن بوصلة الثورة السورية قد ضلت وتاهت عن تحديد الاتجاهات. نطرح اليوم في هذا الملف الذي يحتفي بالذكرى السابعة للثورة السورية على طريقته، ليس احتفالاً، وإنما إعمالاً للذهن، وتفكيراً مشتركاً مع ضيوف كرام ممن أسهموا ويسهمون في دراسة ومراقبة وصناعة هذه اللحظة التي تمر بها انتفاضة الشعب السوري، وسط كل هذا الخراب والدمار والآلام والآمال.

المحور الأول: مواجهة فكر الهزيمة

يحرص النظام الحاكم في دمشق ويحرص داعموه على إشاعة فكر الهزيمة لإقناع المعارضين السوريين وجمهور الثورة السورية بها بشتى الوسائل. وقد يتسرب هذا النمط من التفكير إلى أذهان بريئة تردده بصورة تخوف وتوجس وهواجس، لكن لماذا لا نسأل السؤال مباشرة: هل هُزمت الثورة السورية فعلاً؟ وكيف يمكن أن نضع الثورة السورية بكل فصولها وتطورها في سياق الثورات العالمية في التاريخ، وقد وثق المؤرخون حتى ثورة الزنج وثورات عدة مذهبية وقومية وإيديولوجية في أنحاء العالم كله، لكن يبدو أن هناك من يريد محو هذه الثورة من التاريخ بوصفها حدثاً نبيلًا، والخطر أن محو الثورة السورية سيعني محوًا تامًا للقيم التي قامت عليها، وهي العدالة والمساواة والديمقراطية والكرامة والتنمية، وهذا سيعني بالضرورة إعادة عجالات التاريخ إلى الوراء في مستويات عدة تربوية وثقافية وسياسية.

يجيب على هذا المحور أولاً د. أحمد برقاي بالقول إن الثورة بالمعنى التاريخي لم تهزم، وزوال الجماعة الحاكمة في دمشق ليس محض تفاؤل رغبوي، بل هو ثمرة تفكير في حياة البنية التي فقدت أكثر عناصرها، وما عادت عناصرها بقيادة على أن تقوم بالوظيفة نفسها التي كانت تقوم بها قبل انطلاقة الثورة السورية. هذا قول فلسفي مجرد ناتج عن منهج بنيوي في التفكير، فعناصر البنية المنهارة فقدت، لأنها كانت ذات ارتباط ببنية مستقرة، وليست منهارة. واستعادة البنية القديمة صارت ضرباً من المستحيل، ولا سيما أن منابع القوة البشرية للسلطة من الفئات الفقيرة باتت توشك النفاد، وأن عصبيتها من الفئات الوسطى والفئات الغنية ليست من منابع القوى المقاتلة، والاعتماد على منابع خارجية من فقراء لبنان والعراق أمر غير قابل للاستمرار في حال بقاء الصراع مدة طويلة مع تعدد القوى الفاعلة فيه. من هنا، فإن زوال البنية المنهارة تاريخياً أمر حتمي. فليس من شيمة التاريخ أن يُعيد الحياة إلى بنية قد انهارت، ولسنا نعرف حالة من حالات كهذه. وبهذا المعنى التاريخي للحدث الثوري السوري، فإن الثورة لم تنهزم، وإنما هي في سيرورة لم تكتمل. وبسبب أن

البديل الوطني الديمقراطي لم يتكون بنيةً صاعدة في أحشاء البنية القديمة، وبسبب ظهور قوى ذات عقل يفكر بالغنيمة، ولا ينطوي على أي إمكان للانتصار كـ "داعش" والنصرة، فإن طبيعة الصراع- هذا - قد أخذت صبغة صراع متعدد القيم.

هذه الثورات هي ثورات على سلطات تتسم بما هو آتٍ؛ أولاً: جميعها مؤسسة على احتكار القوة العسكرية والأمنية، بوصفها أداة المحافظة الأساسية على السلطة. ثانياً: جميعها أزال الحد الفاصل بين السلطة والدولة، وقاد أمرٌ كهذا إلى ظاهرة ملكية السلطة للدولة. ثالثاً: جميعها تشترك باتكائها على حزبٍ سياسي، يمنحها الشكل السياسي للسلطة. رابعاً: جميعها تشكلت من عصبية مناطقية وأسرورية أو طائفية .

خامساً: وصول الفساد إلى حدٍّ حطّم أسس القيم الاجتماعية. وتجب الإشارة أولاً إلى أن التشابه السابق لا يلغي التمايز والاختلاف بين هذه السلطات والمجتمعات، فالبنية القبلية ليست حاضرةً في مصر بوصفها عصبية للسلطة، والبنية الطائفية السورية لا وجود لها في تونس، والدولة الريعية النفطية الليبية ليست هي الدولة اليمنية الفقيرة. وهناك تفاوتٌ في تاريخ تطور كل مجتمع من هذه المجتمعات، ولهذا فإن التناقضات- وإن كانت في جوهرها واحدة -أخذت تعبر عن نفسها بأشكال متعددة. كانت السلطة السورية قميصاً ممزقاً غير قابل للترقيع، وصلت إلى حد ذروة ما سماه ابن خلدون "حياة الدعة والوفرة وفقدان العصبية أو تراخيها"، بسبب عدم تميزها بين الاستقرار والاستنقاع.

وكان المجتمع السوري، كغيره من المجتمعات العربية، مجتمع شرارات. كان الهدف الأساس لهذا الانفجار هو تغيير النظام السياسي، وإعادة بناء دولة الحرية والديمقراطية والمجتمع المدني والقضاء على مخلفات النظام السابق. لكن هذا الهدف النبيل الذي شكّل حُلُم الانفجار قد نشأ في قلب انفجار المستنقع. أجل، لقد انفجر المستنقع الذي ظنت السلطة أنه استقرار؛ فكان البركان خليطاً من النار والدخان والحمم، ومن كل ما كان يخترنه المستنقع من الفئات المثقفة إلى الفئات الرعاعية. كانت السلطة قد تركت إرثاً ثقيلاً من الدمار المجتمعي والاقتصادي والأخلاقي، ولهذا أخذ التاريخ يظهر على نحوين: تاريخ تراجيدي، وتاريخ مسخرة.

إن من الخطأ أن نحكم على حال الثورة السورية الآن، وفق ما وصلت إليه من نتائج، ويجب أن نؤكد أن الفوضى الحاصلة الآن ليست ثمرة الثورة السورية أو نتيجة من نتائجها، بل هي فوضى مستترة أساساً، في مرحلة ما قبل الثورة، وما ظهورها الآن إلا لزوال عائق السلطة المستبدة، فهي، بهذا المعنى، من خلق الفوضى، وليست الثورة هي الخالقة.

بينما ترى د. فداء الحوراني أن الصورة قاتمة. دمٌ فاضت به حتى أحجار سورية، تشردٌ، ويُثم، وجوع، لكن الإنسان السوري الحر أضحي موجوداً حيثما نظرت في الوطن أو خارجه، بل إنه أضحي أكثر حريةً وعياً بقضيته وتشعباتها. الخوف مات، وفتح باب السجن، وتكسرت قضبانته. ولن تعود إليه من جديد روح سورية الحرة، وبعد هذه التضحيات كلها قد يستولي النظام على الأرض لكن الثورة ستشهد طَوْراً جديداً. هي قامت، وكان النظام أكثر قوة وتماسكاً، كان مالكا للأرض والأفكار والأحلام. الثورة خارج المفهوم اللحظي للربح والخسارة، ولا تقاس هكذا بأشبار الأرض، على أهميتها. فباستطاعة الثورة الالتفاف حول برنامج رؤية تعيد الروح لها ولمبادئها. تستطيع تغيير تكتيكاتها واستنباط أساليب جديدة

للمقاومة.

إن النظام هو المهزوم مهما قال ودّبح عن انتصاراته، فهو عاجز ومرتهن وساقط حتى في نظر مواليه، حتى لو بدا ما يناقض ذلك. ومن يدري؟ التاريخ أصبح سريع الخطى في هذا الزمن بسرعة الاتصالات، لم يعد هناك من مجال لعقود من الموات في صقيع وظلمات الاستبداد، وليس لديّ شك في ذلك، كما لم يكن لديّ شك في حتمية انطلاق الثورة. إذًا؛ سينصفها التاريخ، فالشمس لا تُحجب بغربال بل سوف يذكر التاريخ ما تعرضت له من محاولات التشويه والمؤامرات، والشعب السوري حيّ وهو وثق ويوثق ثورته بشكل قلّ نظيره.

إن الثورة لا يمكن أن تُمحي، طبعاً لا، فالتاريخ لا يعود إلى الوراء، قد يرجع ولكن لينهض ويتقدم بسرعة كبرى. عجلة التاريخ كانت تدور إلى الوراء خلال عقود الموات. تحت روح الموات الأسدي. الثورة هي لحظة الإقلاع، (إذا ما استعزنا في تشبيهاً أجزاء من السيارة التي كان يحلو لبشار الأسد تشبيهه سورية بها، سيارة قديمة بمحرك جديد مصيرها أن تنهض).

الثورة السورية هي من أنبل الثورات، خرجت من رحم الفقر والموت، وتجأت على نظام وحشي، نرى اليوم، كم كان مدعوماً من الأعداء ومن الأصدقاء. وحشيتها أضحت مثلاً بشعاً في ضمير العالم لحاكم قتل شعبه، فاق نيرون روما بكثير. لأنها على الرغم من عنف النظام خرجت سلمية، تنبذ قيم العنف، فهي ثورة بامتياز.

لأنها نادت بالمساواة والحرية والكرامة فهي ثورة بامتياز.

لأنها لم تعبر عن نفسها بانفجارات طائفية، لنظام مارس الطائفية المتوحشة المتسرلة بلبوس العلمانية، فهي ثورة بامتياز.

لأنها لعنت روح الاستبداد وتلعنه كل يوم فهي ثورة بامتياز.

لأنها مزقت إله الأبد المستبد، ونادت بالله المجرد الكلمة العدل الحرية الأكبر من كل الظالمين، فهي ثورة بامتياز.

لا يضيرها ما دفعت إليه في بعض المتهاتات، فمسار الثورات العظيمة كثيراً ما شهد مثل ذلك، ثم استكمل الطريق. إذا لم تكن هذه ثورة، فما الثورات؟

د. رياض نعان آغا يرى أن إشاعة فكر الهزيمة هي جزء من الحرب النفسية، ويضيف: “فأما حقيقة ما يحدث (حالياً) فهو استمرار الثورة وتصاعد المقاومة الشعبية والصمود في الغوطة وفي عدد من المناطق السورية، على الرغم من ضخامة الهجوم الروسي والإيراني فضلاً عن وحشية قوات النظام في استخدام العنف واستخدام الأسلحة الكيماوية، وأنواع أسلحة التدمير الشامل كلها. ولكن هذا العنف كله لا يستطيع أن يطفئ الثورة التي تشتعل في النفوس، قد تحدث حالة انكفاء مؤقتة بسبب نقطة الضعف الكبرى التي يعانيها الثوار، (وهي المجازر التي ترتكب ضد المدنيين الذين تستهدفهم همجية العدوان)، لكن الثورة تستعيد حضورها وتبدل أشكالها ووسائلها.

إن الثورة السورية ليست حدثاً عادياً كي ينسى أو يهمل من التاريخ، فالتكلفة الإنسانية والدمار الشامل الذي حدث سيبقى حياً، وربما سيأخذ من اهتمام البشرية الكثير من التأمل والدراسة والعبر.

ولا يمكن لأحد أن يشوه هذه الثورة، كما يقول نعتان آغا، على الرغم من تناقضات تجلياتها بين الوطنية والدينية واتهامها بالتطرف، بل سيجد التاريخ فسحة لتفكيك التشابك، ولإجلاء كثير من الحقائق، وسيجد العجب في اكتشاف أسرار التنظيمات الإرهابية التي كان هدف ظهورها التعمية على ثورة الشعب، واتهام الإسلام السني (بخاصة) بالتطرف، وسيفضح المستقبل هؤلاء الذين وقفوا ضد إرادة الشعوب.

ثورة التنمية والمساواة

أ. حسن عبد العظيم قال: إن مزاعم النظام وداعميه عن هزيمة الثورة لا يقوم على أساس، وكل محاولاته لسحق الثورة على مدى سبع سنوات لم تصل إلى نتيجة، ومن المؤسف أن أعداء ثورة الشعب السوري تكالبوا عليها، وأصدقاءها خذلوها، ومع ذلك فإنها لم ولن تركع، ولن تستسلم.

وفي تقديري أن تصنيف الثورة السورية في سياق الثورات العالمية للتاريخ "الفرنسية، الألمانية، البلشفية الشيوعية لا ينطبق عليها، إنها إبداع المجتمعات العربية" الانتفاضة الشعبية الفلسطينية الأولى في عام 1987 عندما تخلى النظام العربي الرسمي عن الشعب الفلسطيني والسلطة الفلسطينية، والانتفاضة الثانية بعد اتفاق أوسلو عام 1993، وقد دخلت الانتفاضة في القاموس العالمي لنضال الشعوب، أي إنها إبداع عربي إلا أن ثورات وانتفاضات الحرية في المنطقة العربية ومنطقة الشرق الأوسط، تتعرض لمحاولات حرقها عن مسارها وإطفائها من الداخل، بحكم الاستبداد والطغيان، وبعض القوى من الخارج الإقليمي والدولي، بسبب أهمية المنطقة وثرواتها، وموقعها الاستراتيجي، كما أن الثورة السورية تتشابه مع الثورة الجزائرية التي انطلقت في خريف عام 1956، لأنها كانت موجهة ضد الاحتلال الفرنسي والتدخل العسكري وضد عملائه في الداخل الجزائري، وسميت ثورة المليون شهيد، وقد انتصرت وحققت أهدافها في عام 1961 خلال سبع سنوات .

ولم تكن الثورة السورية خلال سبع سنوات محض حركة احتجاج تسببت بفوضى أو هبة دينية طمحت لتطبيق الشريعة، أو يوتوبيا لدى معارضين حالمين غير واقعيين، وستتمسك بقيم العدالة والمساواة والديمقراطية والكرامة والتنمية المستدامة.

أما سهير الأناسي فتقول إن الثورة السورية ليست فعلاً مجرداً لتُهمز، هي بالأساس فكرة تجذرت واستمرت، ولم يعد بإمكان أحد أن يملك مقومات قتلها في عقول السوريين وضمايرهم، بل إن تجذرها والإيمان بأحقيتها باتا يتعمقان مع تكشف سوية الإجرام التي وصل إليها نظام الأسد وحلفاؤه، وذلك على الرغم من تعثرها، ومن كونها لم تتمكن الانتصار

ورشة الذكرى السابعة للثورة السورية (2011-2018)

حتى في المناطق التي تحررت من سلطة نظام الأسد بصورة كاملة، حيث لم يعبر البديل فيها عن قيم الحرية والعدالة فعلاً.

هي فكرة سوريين أرادوا أن يعلنوا عن أنفسهم مواطنين لا رعايا، فكرة تبعها فعل اعتناق وتحرر لم يأخذ بالحسبان حينها مقومات ربح وخسارة، ولم يعقه الخوف سمة أبرز لمملكة الصمت. لقد خسر السوريون أرواحاً وأعضاء ومقومات حياة، لكنهم كسبوا استعادتهم لإنسانيتهم وحريتهم وكرامتهم، ولن يخسروها من جديد، الأمر الذي يعني أن فكرة الثورة لا يمكن هزيمتها، بل إنها بقيت أصيلة لدى من آمن بها، وهي تتطور مع تطور وتشابك المشهد الحالي لتصبح فعل استقلال أيضاً عن الأجندات الدولية والشخصية كافة، وفعل اعتناق وتحرر من كل شيء شاب مسيرة الثورة؛ التسلّط، التبعية، الانتهازية، التفرد، الاستبداد، التعطش للسلطة. وتكسب خلاصها مما علق بها من الذين انضموا إليها ليس إيماناً بها، بل لمحض القفز من مركب غارق هو مركب نظام الأسد إلى مركب ظنوا أنه ينتصر ببساطة وسهولة، وأنهم قاطفوا ثمرات انتصاره من دون جهد فعلي. هؤلاء نراهم اليوم يتراجعون عن مسار الثورة، ويروجون لفشلها، ويتصدرون المشهد السياسي الرسمي بعد أن اختاروا أولوية هذه الصدارة متعاشين مع أوهام تحقيق الممكن، وانهاج الواقعة السياسية.

إن الثورة السورية هي ثورة شعب، ثورة شباب وشارع سبق المعارضة، كان شارعاً تجاوز الخطوط الحمراء التي كرّسها نظام الأسد واقعاً، وتطبّعت معها بعض المعارضة، بعض المعارضة حينها كان ينقصها الجرأة في الحلم والفعل ليصبح الحلم واقعاً، على الرغم من التضحيات التي قامت بها كلها، والتي أسست لفعل تراكمي لا بد من الاعتراف بتأثيره.

هي ثورة شعب انطلقت بنبل وحافظت عليه في جوانب ما زالت مضيئة حتى اليوم، ثورة شاركت بها أطراف الشعب السوري كلها، لم تكن حكراً على طبقة أو طيف أو دين أو طائفة أو عرق أو منطقة، بل امتدت على مساحة سورية، ولو بنسب متفاوتة وتواريخ متقاربة حيناً ومتباعدة أحياناً، وانتشرت بين السوريين جميعهم.

هي ثورة وطنية سورية خالصة كانت أولى شعاراتها: الشعب السوري واحد، ولم تكن بحال من الأحوال خياراً قومياً أو مذهبياً أو طائفيّاً أو عرقيّاً، بل دافعت عن الحق المتساوي لكل السوريين في الحرية والكرامة والديمقراطية والعدالة. لذلك خرج الثوار من جوامع قطنا حاملين لافتة تطالب بالإفراج عن جورج صبرا، وهتف ثوار درعا الأوائل باسمنا عندما كنا معتقلين. ولذلك دخل المسيحي والعلوي والدرزي مع السني إلى الجامع عند صلاة الجمعة لينطلقوا منه بالتظاهرات بوصفه المكان الأكثر تجمعاً. ولذلك أيضاً كتب الكرد في لافتات تظاهراتهم أنهم لا يريدون فقط الجنسية، بل الحرية أيضاً.

وفي سياق الثورات العالمية عبر التاريخ، أظن أن التاريخ الذي يمكن أن يوثقه المنصفون لا بد أن يتحدث عن فرادة الثورة السورية وتميزها عن كل سابقتها، ليس فقط من حيث سوية الإجراء الذي مارسه نظام الأسد وحلفاؤه، ولا من حيث تخاذل المجتمع الدولي أجمع بل تواطؤه، وتصفية الخلافات الدولية على أرضنا وعلى حساب دماننا، بل من حيث التضحيات التي قدمها الشعب السوري، وإصراره على انتزاع حريته واستقلاله رغمًا عن كل الأنظمة الدكتاتورية المتواطئة والحسابات الدولية المتضاربة.

هي ثورة استثنائية في التاريخ حيث خرج المستوى الشعبي للمجتمع السوري إلى الشارع ليس من أجل مطالب حياتية، ولا من أجل الحديث عن القومية والإسلام، وإنما عن الحرية والديمقراطية، ليصبح لتلك القيم، ولأول مرة عبر التاريخ، حاملاً اجتماعياً غير نخبوي.

ما سبق كله لا ينفي تفجّر تناقضات قائمة في المجتمع السوري وتكشّفها، تناقضات برزت على صعيد التركيبة الاجتماعية والطبقية، على صعيد هشاشة وطنية وغياب مفهوم الهوية السورية، على صعيد ريف ومدينة وأسلمة وعلمنة، تناقضات لم يسمح نظام الأسد للمجتمع السوري بمعالجتها طوال عقود تهميشه، بل عمل على تعزيزها. الثورة السورية دفعتها لتطفو على السطح السوري، ليبقى التحدي الأبرز طريقة معالجتها بما أن الثورة حافظت على نبل قيمها، وبقيت حاضرة في ضمائر حاملها والمستمرين بالعمل عليها.

عقارب الساعة لا تعود إلى الوراء

د. نصر الحريري يجزم بأن الثورة لم تهزم. ويقول إن الثورة قبل أن تكون عملاً هي فكر، وبما أن هذا الفكر أصبح متأصلاً في وجدان السوريين الطامحين إلى تحقيق ما يصبون إليه من دولة ديمقراطية، فإن الثورة ستستمر حتى الوصول إلى الهدف المنشود، وبكل الأحوال إذا قرأتم التاريخ ستعرفون أن الثورات تمر بكبوات ونكبات وانتكاسات، ولكن في نهاية المطاف تنجح، وأكبر مثال هو الثورة الفرنسية التي دامت 100 عام، ونتجت بعدها جمهوريات غاية في الديمقراطية.

لا يمكن لعقارب الساعة أن تعود إلى الوراء ، ولا يمكن أبداً للنظام الحاكم في سورية أن يعيد السوريين إلى ما قبل 2011، فالسوريون اليوم مع هجراتهم إلى شتى بقاع العالم أصبحوا أكثر ثقافة في ماهية الديمقراطية والعدالة والمساواة في الحقوق والواجبات، وأصبحوا أكثر قناعة أيضاً بأنه لا يمكن لهم العيش بعد الآن بظل حكم شمولي ديكتاتوري لا يليهم أبسط مطالبهم وحقوقهم المشروعة، ومن ثم أنت تتحدث عن حوالي 13 مليون مواطن سوري يعيش الآن خارج سورية، أي حوالي نصف الشعب تعلم ثقافة التغيير والتعبير عن الرأي بمفهومها الحديث. وكيف يمكن للمرء أن يكون أكثر إيجابية في الدفاع عن طروحاته وألا يسمح للآخرين بأن يصادروا رأيه أو فكره. فكيف يمكن أن تقنع السوري الذي تعلم ذلك أن يعود وأن يُحكم من خلال أساليب بالية تصدر أبسط حقوقه كإنسان، كيف يمكن لك أن تقنعه بقبول هذا النظام وهو الذي تعلم ماذا تعني صناديق الاقتراع، وتعلم مفهومات تغيير الحكومات عبر الانتخابات وبواسطة الرأي والقلم؟

د. سمير التقي يتناول الأمر من زاوية مختلفة. يفكر في تلك الملايين التي قررت أن تنتفض. هل خطر لها ذلك من دون مبررات؟ يقول التقي: "لقد جفت الدموع لكن الجروح لم تجف، فلعلنا نكف عن البكائيات ولننتفض الى عمق جرحنا. أقول هذا، لأنني لا أظن أن فهم مصيبتنا السورية، ممكنٌ من محض وصف لحظة انطلاق الأحداث. كما لا يمكننا ان نفهم الكارثة من محض وصف فداحة الجريمة. ذلك أننا إن انطلقنا في فهم الكارثة السورية بدءاً من لحظة انطلاق الانتفاضة، سيبقى فهمنا سطحيّاً جداً ولن يسمح لنا أن نشقّ المغزى التاريخي لما حدث. وأنا لا أقول بالمقابل أن نتجاوز أو ننسى بل أقول ألا يدفعنا عمق ووحشية الجرح الى غرائزية الموقف وشعبوية الرؤية وضلال التاريخ. ذلك أن

تلك اللحظة التي تجلت في انتفاضة ثلث الشباب التي ترعرعت في الأحياء الفقيرة الشعبية من مدنا بعد أن سدت بها آفاق الحياة، وضاق بها النظام الاجتماعي السياسي، وخنقتها طبائع الاستبداد، ونهض بها حلم الديمقراطية إلى لحظة الالعودة، كانت نقية طاهرة وثورية أصيلة بامتياز نبيل، لكن إمعاننا في التفكير في عمق الجرح لا يجب أن يمنعنا من التفكير في طرح السؤال لماذا؟ وهل كان بالإمكان أفضل مما كان؟ إن توقفنا عند وجدانيات تلك اللحظة فحسب، لعلنا نخفف عن أنفسنا ثقل مسؤوليتنا في فهم ما حصل وتحليله ونقده، سيمنعنا عن علاج ما فعلته السنوات السبع في الجسد السوري شعباً وتراثاً وقيماً وتحضراً ووطناً. ستحرمنا لحظة الألم الانتقال من موقف المريض المتأمل في مرضه إلى موقف الطبيب الذي يريد أن يتيح فرصة للحياة لأهلنا على الأرض. سيمنعنا ذلك أن نصل إلى مستوى الرؤية التاريخية للمغزى والعبرة التاريخية للمصيبة وسيعمينا عن استشفاف مسارات المستقبل بما يتيح الخروج من حالة الانهزام والاستعصاء الراهنة .

بالطبع لم تكن هذه الجموع الطاهرة من خيرة شبابنا تدرك المآل الفعلي الذي ستتخذة الاحداث. ولم يكن مطلوباً منها أن تقوم بذلك. إذ إننا جميعاً نعرف أن عسف النظام ووحشيته ومنطق الحل الصفري، هي التي جرفت البلاد نحو الكارثة. لكننا نعرف أيضاً أن هذا لا يمكن أن يكون آخر القول أو خلاصة سرديتنا عن الانتفاضة السورية.

وإذا كان بعضهم ما يزال يثير ثنائية الثورة أو الإصلاح، فإنني أزعم أن مئات من خيرة أبناء البلاد في داخل سورية وخارجها، وبعضاً من أرقى النخب من أبناء سورية على المستوى العالمي، لم يتوانوا عن تقديم أكبر التضحيات منذ وصول بشار الأسد إلى السلطة من أجل منح البلاد فرصة للإصلاح من الداخل، ومخرجاً من مأزقها التاريخي، ومدخلاً لتحويل سورية إلى بلد طبيعي.

لكن بنية السلطة وعقلها، ومنطق حكمها، علاوة على العوامل الخارجية، كانت جميعها جداراً مصمماً في وجه الإصلاح، فكان الانفجار.

إذاً، كانت الانتفاضة حتمية وتاريخية بكل ما في الكلمة من معنى! وأدعي بكل القوة أن حبات المطر الغاضب التي كانت تولدها غيوم الاستبداد وانسداد الأفق وتدفعها رياح الحرية والتغيير كانت تتراكم وتحتقن خلف جدار القمع إلى أن انفجرت سيلاً جارفاً لا مرد له.

فهل نلعن المطر لأنه كان سبباً في الفيضان، أم نلعن ذاك الجدار الهمجي الأصم لسلطة الاستبداد.

إن كل قطرة من المطر راكمها الإحجام عن الإصلاح والتغيير، كانت تتجمع خلف هذا الجدار لتصير خراباً ما كان له إلا أن يفيض به الغضب والمهانة وغصة الكبرياء ليحرف معه السد وما وراء السد. فهل نلعن المطر؟ لن أجادل الآن في مسؤولية قوى المعارضة الخارجية أو الداخلية التي تنطحت لقيادة الثورة، وركبت على أوصالها، وعملت بديها ورجليها من أجل اختطافها لتكون السبب في انحرافها، إذ يبدو لي هذا أمراً بدهياً، يمكن مناقشته لاحقاً بوصفه تفصيلاً.

ولن أجادل بالمقابل في أثر الاستبداد التاريخي في بلادنا سبباً أصيلاً في قحط الفكر وضحالة السياسة. فهذا بدهي.

ولا أجادل في مسؤولية دول الإقليم ودول العالم في تعميق الكارثة والنفخ في النار.

ثمة سؤال جوهري يطرحه كل لحظة اهلنا على الأرض في دوما أو دمشق كما في حلب أو القامشلي: ألم يكن ذلك كله معروفاً. لماذا تنطحتم للقيادة ما لم تكن لديكم القدرة على تجاوز ذلك؟ إن أي جواب يقصر عن تقديم جواب شاف على هذا السؤال سيجعل اهلنا في الداخل يستسلمون للاستبداد ويعدون قضاء لا مرد له. بل أزعّم أن منطق رد الكارثة إلى ما هذه الأسباب القريبة وحدها هو منطق لا تاريخي.

هؤلاء هم من هُزموا

د. سميرة مبيض ترى أن سقوط حلب في نهاية عام 2016، شكّل تاريخاً مهماً في مسار الثورة، على حد وصفها. وتقول: إن بعضهم يظنون إذاً أن الثورة هُزمت، في حين إن يقظة سياسية مهمة قد برزت بعد هذا التاريخ أيضاً؛ فقد أدرك الحراك الثوري -معظمه- أنّ التشكيلات السياسية التي تصدرت المشهد واحتلته تماماً فشلت فشلاً ذريعاً، وأنها اتّبعّت استراتيجيات خاطئة، أساسها مصالح فردية أو حزبية أو (شلية)، وبمجمّلها مصالح الدول الداعمة مالياً، على حساب مصلحة السوريين وثورتهم، وكانت هذه اليقظة كافية لانطلاق عدد لافِت من المبادرات الوطنية، ذاتية المنشأ، غير مدفوع بها من أي جهة خارجية، وغير خاضعة للمال السياسي، وبعيدة عن أي أجندة دولية، وقائمة على حوامل سورية نزيهة -قولاً وفعلاً وعملاً- ومعتدلة بمنظورها الشامل لسورية خالية من الأسد، وخالية من كل تطرف مذهبي أو قومي، وجامعة لأبنائها محققة طموحهم وحقهم في دولة القانون الرافعة للعدالة والكرامة الإنسانية.

رافق سنوات الثورة السبع نهوضٌ لافِت في تحرك الوعي بين مختلف شرائح السوريين، تناول الموضوعات المشكلة كافة التي بقيت دفينّة طيلة عقود، ومنها حرية التعبير، حقوق التدينّ واللاتدينّ، مفهوم العلمانية، التوعية الدستورية، التنوير الديني، التطرف وقبول الآخر، وعشرات الجوانب الثقافية والفكرية التي كانت قد دفنت تماماً في مرحلة سلطة الأسد، بدأت تأخذ مكانها الطبيعي في وعي السوريين. الثورة الفكرية الناهضة بمفهومات حقوق الإنسان تسير إذاً بخطى ثابتة ضمن المجتمع، وهي ثورة لا تُهزم.

في كل ما سبق هزيمة للأسد.

عضو المكتب السياسي لحزب العمل الشيوعي السوري وعضو قيادة هيئة التنسيق بسام سفر ركز على تردد الكثيرين في التعامل مع الأوضاع السورية من بداياتها، ويضيف: لقد تردد كثيرون في العام 2011 بوصف ما حدث في سورية بأنه ثورة شعبية عامة تميزت بالاستمرارية والمثابرة ووضوح الأهداف، وتحوضها قوى اجتماعية واضحة في مواجهة نظام القمع والديكتاتورية، وقوى اجتماعية ذات أهداف مضادة واضحة بدورها.

إن ما جرى في بلدنا سورية هو ثورة سياسية تهدف إلى تغيير شكل الحكم الاستبدادي القائم إلى شكل حكم ديمقراطي تداولي، يقوم على مبدأ المواطنة المتساوية، وعلمانية الدولة، وينظمه دستور وقوانين تضمن الحريات العامة والفردية، وتكفل فصل السلطات وحرية التنظيم السياسي والنقابي والمدني وحرية الإعلام، كما تضمن السيادة الفعلية للقانون ومساواة المواطنين أمامه من دون تمييز بسبب العرق أو القومية أو الدين أو الطائفة أو العشيرة أو العائلة، فنتهي بذلك عقود من الديكتاتورية القاسية لدولة أمنية وعسكرية. إن الثورة السورية التي حملت هذه الأهداف لم تهزم بعد.

جورج صبرا يقول: لا، لم تهزم الثورة كحلم له موجباته واستحقاقاته، راود السوريين عقوداً من الزمن، واندفع بهم إلى الشوارع بالملايين، حيث كان رصاص السلطة الموجه إلى صدورهم العارية بالمرصاد، ولم يتراجعوا. صار الحلم مشروع حياة جديدة للشباب السوري في ظل "الحرية والكرامة" التي هتفوا لها وماتوا من أجلها. واندفعوا نحو حالة فرز باصطفافات جديدة (مع الثورة أو لا)، وخيارات صعبة، كان حمل السلاح واحداً منها. ولم تهزم الثورة بوصفها أهدافاً مطلوبة ورؤية جديدة للحياة تستحق التضحية، وكائناتاً ما كانت الحلول والتسويات المطروحة والممكنة، فليس لأحد أن يظن بأن سورية المستقبل ستكون تالياً متسقاً مع سورية قبل آذار 2011 في المطارح جميعها، مطارح الثورة ومطارح النظام. بهذا المعنى انتصرت الثورة، لكن السلطة لم تسقط بعد بفضل المتدخلين والداعمين، بينما في أماكن عربية أخرى سقطت السلطة، ولم تنتصر الثورة.

ولم تهزم الثورة بوصفها حدثاً تاريخياً كبيراً، وفعل إبداع وارتقاء لتحقيق إرادة السوريين وإعلاء كلمتهم بعد طول غياب تحت ثقل التسلط والإرهاب. فقد دقت الثورة "جدران الخزان"، وقوّضت باقتدار مشهود وتضحيات جليلة أركان "مملكة الصمت"، وأظهرت سورية بثورتها ما كان مخبوءاً وجارحاً بكل جماله وقبحه، تعجز السرديات السياسية كلها عن رصده وتصويره، وهذا من أفعال الضرورة والضرورة للحياة وبناء الجديد.

إن هزيمة المؤسسات السياسية والعسكرية التي انتسبت إلى الثورة أو نسبت إليها، وكذلك الأشخاص والمنظمات، وعجزها عن تحقيق أهدافها لا يعني هزيمة الثورة مشروع تغيير وإرادة فعل. فالتغيير قد حصل بقوة في نفوس السوريين وعقولهم، في وعيهم ووجدانهم، وفي رؤيتهم للعالم والحياة. وعندما صنع أهالي زملكا وعين ترما وتلبيسة وكفرنبل وغيرها من البلدات السورية صندوقهم الانتخابي من الكرتون، واختاروا مجلسهم البلدي بحرية، أرخوا بذلك انتصار الثورة، وكيف إذا تُهزم ثورة أخرجت هذا المارد من القمقم؟

أضع الثورة السورية في عداد الثورات الكبرى في التاريخ ذات الحمولة الاستراتيجية عمقاً واتساعاً. وستكون علامة فارقة في القرن الحادي والعشرين. فعلى الرغم من أنها تفجرت في سياق الربيع العربي، إلا أن سماتها الخاصة والمتفردة كثيرة ومميزة. فقد شملت أنحاء البلاد كلها، ولم تبق ذرة من التراب السوري لم تنبت متظاهراً أو مقاتلاً أو ناشطاً سياسياً أو مدنياً أو إعلامياً. صارت الثورة السورية لقمة صعبة على البلع في محيط رخو ومتحرك ومنخور من الجمهوريات والممالك والإمارات الاستبدادية التسلطية الفئوية، وشكلت فزاعة لها. فتحرير إرادة السوريين يخرج سورية من موقع الانفعال والدور الوظيفي لخدمة المصالح الدولية والإقليمية التي أوقعها بها نظام آل الأسد، إلى موقع الفعل والتأثير والريادة

الذي حملته تاريخياً. وهذا يعد تحدياً للأحلام التوسعية لبعض الدول وللبنى المفوتة التي تعيش خارج العصر لبعضها الآخر، وللكيانات التي تعيش على منفعة الأساطيل والقواعد الأجنبية. وهذا يفسر الارتياح الإسرائيلي والإيراني لمشاهد التدمير في البلاد، والتواطؤ العربي السري والعلني في دعم النظام وتعويق انتصار الثورة بوصفها مشروعاً للمستقبل .

إن ثورة السوريين من قماشة الثورات التغييرية الكبرى. تبدل التحالفات والاصطفافات، وتقلب لائحة الصداقات والعداوات، وتستدعي التدخلات والاحتلالات وتحتاج إلى الوقت والتمرحل لتؤتي أكلها. وللأسف يبدو من الطبيعي أن تكون باهظة التكلفة على السوريين من ثقل التضحيات .

نجم الدين السمان يقول: أصنف الثورة السورية بأنها الأكبر بين ثورات الربيع العربي، إنها أكثر ثورات الربيع العربي جذرية؛ أرى بأنها مزيج من أفانيم ثلاثة: الانتفاضة الشعبية والثورة الوطنية والكفاح المسلح ضد الطاغية وحلفائه الغزاة في آيٍ معاً؛ كما إنها اختبرت كل أشكال الاحتجاج: السلمي، عبر تظاهراتها وحتى الإضراب العام؛ والعصيان عبر الانشقاق عن هيكلية النظام إدارةً وجيشاً وشرطة؛ والمسلح، دفاعاً عن جماهيرها ضدّ عنف النظام وقصفه وحصاره وتهجيده للحاضنة الشعبية للثورة؛ ثمّ ضدّ عنف وقصفٍ ومجازرٍ لحلفائه: إيران وروسيا؛ وأيضاً ضدّ قصفٍ التحالف الغربي للمدنيين السوريين بذريعة محاربة داعش.

فرح الأتاسي تقول إن الثورة السورية هي انتفاضة شعبية ضد الظلم والاستغلال والذل وغيرت الكثير من المفاهيم البائدة التي تربينا عليها نحن السوريين لعقود من الزمن، وهذا انتصار. الثورة السورية انتصرت حين تمكنت كسر جدار الخوف، وحررت السوريين من أسطورة وإرث "سورية الأسد وإلى الأبد"، وأطلقت مارداً فكرياً ثورياً ستحملة الأجيال السورية المقبلة وتبني عليه. هناك عدد من العوامل الداخلية والخارجية التي قمعت الثورة، ولجمتها، وغيرت مفاهيمها، وسرقت جوهرها، وتحولت من قضية وطنية نبيلة لإسقاط نظام عائلي طائفي ديكتاتوري فاسد ومجرم إلى صراع مصالح شخصية من قبل تجار الحروب والأزمات ودكاكين الأحزاب، وكذلك لساحة رحي لحروب إقليمية لا حول للسوريين ولا يد لهم فيها.

زمن ما بعد الثورة

يقول أ. **محمد صبرة**: للإجابة عن سؤال "هل هزمت الثورة السورية أم لا؟" لا بد أولاً من تحديد هدف الثورة وتعريفها، الثورة بالتعريف هي حركة اندفاع مجتمعي تهدف إلى تغيير الأوضاع السائدة وتحطيم جملة البنى السياسية والاقتصادية والفكرية القائم عليها المجتمع في لحظة زمنية فارقة. ومن ثم ليس من مهمة الثورة إنتاج بديل من هذه البنى، وهي ليست قادرة أصلاً عن هذا الفعل، ولو أنها فعلت لكنا أمام انقلاب ناجز وليس أمام ثورة. الثورة السورية، بحسب ما يقول صبرة، حققت أهدافها بتحطيم بنية السلطة سياسياً وإدارياً وفكرياً، وهي حطمت جملة

التفاهات الشاذة التي كان يقوم عليها الاجتماع السياسي السوري، لقد فقد النظام هويته السلطوية، ولم يعد قادرًا على احتكار وسائل القهر والجبر في المجتمع .

نحن الآن نعيش في لحظة ما بعد الثورة، لحظة الفوضى الطبيعية التي تنتج عن انهيار نظم الضبط في المجتمع، والحكم على نجاح الثورة يكون في الإجابة على سؤال جوهري وهو: هل استطاعت الثورة إطلاق الآليات المجتمعية اللازمة لإعادة إنتاج عقد اجتماعي جديد في سورية وإعادة تنظيم الاجتماع السياسي السوري وفق توزيع حقيقي للمنافع من هذا الاجتماع بين أطراف المجتمع وفئاته وطبقاته الاجتماعية .

مهمة الثورة تحرير الإرادة وتحطيم القيود وليس صنع المستقبل، لأن عملية صنع المستقبل تتولاها الإرادات الحرة التي أطلقتها الثورة.

الثورة السورية من أعمق الثورات في التاريخ الحديث للبشرية، فهي ثورة على كل شيء، لأنها ثورة أصيلة وممتدة عميقًا في الجذور المخفية للمجتمع السوري، لقد وضعت الثورة السورية الجميع من دون استثناء أمام الأسئلة الصعبة والأسئلة المؤجلة والأسئلة المسكوت عنها. ومن ثم لا يمكن محو هذه الثورة ولا محو نتائجها .

موفق نيرية يقول: ها هنا مسألة مهمة، كثيرًا ما يجري الالتفاف حولها. لا يرغب أحد بمواجهة سؤال الهزيمة والفشل، وقد مررنا بمثل ذلك يوم حرب حزيران 1967 .

على الرغم من ذلك، كما يقول نيرية، وقبل الدخول عميقًا، فإن الأمر يحتاج إلى مساحة حرة أكبر. لدي اقتناع راسخ بأن الثورة نفسها لم تهزم. لقد غرقت الثورة الفرنسية بعد مدة من بدايتها بأشكال مختلفة من الإرهاب والخلافات والصراعات. ولم يهدأ ذلك عمليًا إلا بمرور عشر سنوات ابتداءً بعدها شكل من الحكم تطور بسرعة نحو البونابرتية والإمبراطورية. وبشكل أكثر اتساقًا، لم تتبلور نتائج الثورة على مستوى الدولة إلا عند تأسيس الجمهورية الثالثة بعد ثمانين عامًا. بالطبع لا أرى مثل هذه المسافات الزمنية أمام سورية، ولكن سؤال الهزيمة استدعى هذا السياق: فهل هنالك من يقول إن الثورة الفرنسية قد "هُزمت"؟ لقد أحدثت الثورة السورية تغييرًا عميقًا وعمامًا على الرغم من أنك قد لا تلمسه عند الجميع، وهذا التغيير لا يمكن عكسه أبدًا.

من فشل ويمكن الحديث عن هزيمته ربما هو عسكر الثورة ومعارضتها الرسمية، بل ربما يمكن الحديث أيضًا عن هزيمة "الثوار" وفشلهم، مذ عجزوا عن تسييس حركتهم وتخليق قيادة سياسية متطابقة مع الثورة في العام الأول لها، وتفرقوا بين شهيد وسجين ومنفي وهارب من التشوهات اللاحقة.

الثورة لم تهزم باختصار، نحن على مشارف ما يمكن أن يكون أو يصبح نصف هزيمة، ولعله قد يكون نصف انتصار أيضًا.

إن الثورات لا تقاس جميعها بالمقياس ذاته، والكلمة تلقى جزأً أحياناً. الثورة السورية من جنس الثورات العظيمة التي لا يمكن إلغاء مفاعيلها بشكل من الأشكال. من هذه المفاعيل "سقوط" النظام نهائياً، واستحالة استعادته من جديد. ما بقي منه عصابات متفرقة ومؤسسات لدولة فاشلة. وكل ما يجري الحديث عنه حول "إعادة تأهيل النظام" لا يوجد أساس كاف له أبداً. ما هو ممكن أخذ أهل النظام والشرائح التي تلوذ به في أية تسوية قادمة لحصة تزيد أو تنقص بحسب موازين القوى.

محو هذه الثورة من التاريخ مستحيل بالطبع، ومستحيل أيضاً محو هذا الأثر على المستقبل، ولا يخفي هذا الأثر ما فعله النظام والتطرف والثورة المضادة من تشريد وتفكيك وتفسخ في الحالة المجتمعية والوطنية السورية. آثار هذا الفعل هي ما يجب أن تختفي وتضمحل تدريجياً بفعل أثر الثورة وفعل الثوار، ويمكن ذلك.

من ناحية أخرى، أصبحت ثقافة العدالة والحرية وحقوق الإنسان في أقصى الأرض السورية ولدى أبعد السوريين. ولا يمكن قياس نسبة مضاعفة المعرفة والخبرة والالتزام بالمفاهيم الحديثة للمجتمعات والدول.

ولا تصدق من قال قديماً "شو كان بدنا بهالصرعة"، ولا الذين قالوا مؤخراً "ما عاد بدنا حرية"، يقولون ذلك لأن الأمر أصبح عميقاً ومفروغاً منه إلى حد يسمح بالسخرية والمزاح بحرية مشهودة. لقد أصبحت مفاهيم الحرية والعدالة والديمقراطية والمواطنة المتساوية ثقافة محفوظة لدى أوسع شريحة من السوريين، وهذا فضيلة الثورة ونتاجها بالطبع.

إبراهيم اليوسف يقول: إن ثمة من ينظر إلى أي انتفاضة أو ثورة من خلال النتائج التي آلت إليها، ولعل هذه القاعدة لا تصمد في أثناء قراءة الثورة السورية، وذلك لأن أية معرفة بطبيعة النظام الدكتاتوري تجعل ممن واجهه بصدده العاري، مطالباً بإسقاطه، انتصاراً للثورة، أو نجاحاً لها، لاسيما أن ثمة حالة هلع، أصيب بها النظام السوري، ولما يزل يعانيها، وأن هذا النظام كان قد سقط، لولا أنه يعيش الآن بـ "شهادة كفالة" دولية، إقليمية، وما كان له أن يصمد أكثر من محض أسابيع، بعد أن تصدع جداره الرهيب، وانهار، علاوة على أن أي مواطن سوري، سواء أكان معارضاً، أو منتمياً إلى الموالاة، بات يدرك حقيقة هذا النظام، وهشاشته. إن نجاح الثورة لا يقاس بإنجازها الظفر بكرسي السلطة.

فارس الفارس يجيب عن السؤال بالقول: أجد أن الثورة حتى الآن انتصرت، وقدمت مثلاً حياً لروح الشعب وإمكاناته في الرفض وقول (لا) بوجه محتل أو غاصب وبوجه طاغية لم يعرف له التاريخ مثيلاً.

استمرار الثورة سبعة أعوام على الرغم من فقر أرضيتها ووقوف حكومات العالم أجمع بلا استثناء في صف الأسد أو في صف مصالحها التي أيقن الأسد استغلالها بما يخدم نزواته هو بحد ذاته انتصار وهز لكيانات وعروش كانت لا تمس ولا حتى في الأحلام.

تبريد الثورة

غالية قباني تقول إنه منذ معركة حلب التي دمر فيها النظام وحلفاؤه نصف المدينة القديم في نهاية 2016، وأنا أسمع تعليقات من حولي من غير العرب، أو من السوريين الرماديين، يقولون "خلصت، أليس كذلك؟" وما يزال هؤلاء وأمثالهم يخلطون ما بين المعارك والثورة السورية الأصيلة، من دون أن يلحظوا أن نبع كل منهما مختلف تمامًا عن الآخر.

لقد جرى "تبريد الثورة السورية" طوال 7 سنوات بأساليب عدة، بينها الحرب النفسية المادية التي يشنها النظام على مناطق عدة في سورية، فقد عمل على بث الشائعات. وجرى اختراق المعارضة بأشخاص ومجموعات دست عليها في الداخل والخارج على المستويين السياسي والعسكري في آن معاً.

ولو يتذكر معي القراء المتابعون للملف السوري، تقول قباني، منذ الأيام الأولى للثورة بدأ نشر مقاطع فيديو ومقاطع صوتية وصور وتعليقات عن تعذيب من اعتقلوا في التظاهرات، وكانت تحمل استفزازات مذهبية واضحة، استدرجت، أو لفقت ردوداً عليها بخطاب طائفي معاكس، فُصّب الزيت على ما أُجِّج في الأولى.

كان المقصود التشويش على فكرة الانتفاض على ذل خمسين عاماً، ومطالب السوريين بحياة مدنية أساسها الحريات العامة واحترام حقوق الانسان، والنهوض من الاستسلام المطلق لشعب عاشت غالبية على نظام حاكم واحد مطلق الصلاحيات ورث عنه ابنه مصيرهم، ومنح حقبة سمات العصاب الطائفي المذهبي وتبادل المصالح (الشللية) على حساب نهضة البلاد ومستوى الحياة لعموم الشعب.

أما د. أسامة القاضي فيقول: لنضع السؤال بصورة معكوسة: هل انتصر النظام؟ بعدما سقطت هيئته بكل أركانه، وهو فاقد سيطرته على أكثر من نصف سورية، ويشاركه على حكم سورية الجيوش النظامية الإيرانية والروسية والتركية والأميركية عدا الفصائل وشذاذ الآفاق من العالم كله؟ إن استعادة منظر منع الضباط الروس لرأس النظام بأن يتخطى حدوده في أثناء وداع الرئيس الروسي في قاعدة حميميم على الأرض السورية، وإذلاله بهذه الطريقة حيث لم ينل "شرف" مصافحة الرئيس الروسي مودعاً رسالة تجيب على سؤال هل انتصر النظام؟ النظام انتهى، ولكن الثورة لم تقطف ثمرتها بعد. أرى أن هناك جذراً اقتصادياً للثورة السورية يجب ألا يغيب عن ذهن مؤرخي الثورة السورية، وأن ذلك الجذر كان واحداً من العنفات الرئيسة التي دفعت محرك الثورة باتجاه مطالب العدالة والعيش الكريم.

د. محمود الحمزة يؤكد أن الثورة السورية كانت عظيمة وعفوية وشعبية. ويضيف: هذه الثورة لن تهزم لأنها مرتبطة ونابعة من إرادة الشعب السوري، ولا يمكن لإرادة شعب أن تقهر ولو تعثرت وتأخرت. ومهما بدا لنا أن النظام حقق انتصارات بدعم حاسم من إيران وروسيا وحزب الله إلا أن النظام هزيل وخاسر ولا مستقبل في سورية لأي نظام شمولي فالشعب السوري ذاق طعم الحرية ولن يعود إلى حياة الخنوع والخوف مهما كلف الثمن.

مزن مرشد تقول إنها لم تصل بعد إلى قناعة بفشل الثورة. وتضيف: ما زلت أؤمن بأنها مستمرة وستنتصر على الرغم من كل الشوائب التي لوثت مسارها سواء عن قصد أم بغير قصد. وهذا الجدل بين فشل الثورة ونجاحها هو بالتأكيد حالة تفكير نخبوية صحية تعكس عمق الاهتمام بمسارها. وهذا يذكرني بالجدل الذي أثير حول الثورة الفرنسية بين الديمقراطيين المدافعين عن الثورة والمحافظين الراضين لها، ممثلين بمجموعة من المفكرين، لأسباب لست في صدد ذكرها هنا، ولكن الجدل حول نجاح مشروع أو فشله هو حال المشروعات الكبرى، فما بالك إن كان هذا المشروع بحجم وطن.

أما جبر الشوفي فيرى أن من يروجون لهزيمة الثورة، هم أنفسهم المهزومون. ويضيف: الذين قفروا إلى سفينتها، وترقبوا هطل غنائمها عليهم، على الرغم من أن إسهامهم في الثورة اقتصر على المناصرة الشفهية، وعندما وجدوا التكلفة أعلى مما توقعوا، والزمن أطول أصيبوا بالخيبة، ولاسيما أن بعضهم قد خسر مكاسب النظام، ولم يربح من الثورة. وهؤلاء لم يجدوا حرجاً في العودة أو التواصل المباشر أو غير المباشر مع النظام، علماً أنّ بعضاً من هؤلاء، لم يكن يمتلك وعياً ثورياً أصلاً، يؤهله إلى التصبر والجلد والإصرار على المبادئ والتضحية في سبيلها.

الثورة مستمرة وأهدافها تزداد تبلوراً مع سقوط المراهنات والإسلام السياسي والبراغماتيات المتعلمة وغيرها.

لم تُهرم ولم تنتصر

ملهم الدروبي يرفض فكرة الهزيمة، ويقول إن الثورات لا تهزم، والثورات لا تنتهي ما دامت أسبابها قائمة، قد يصيبها ضعف أو تراجع، ربما تراجعت الثورة السورية في بعض المناطق، لكن أسباب الثورة تضاعفت، ولم تضعف. أطالب بقراءة الثورة السورية في سياقها التاريخي، فهي لم تبدأ في عام ٢٠١١ يقيناً. هذه الثورة المباركة منذ اللحظة الأولى التي اختلطت فيها عائلة أسد سورية، وجعلت من سورية مزرعة طائفية، بل عائلية خاصة بأسرة المقبور حافظ أسد، وشهدت سورية منذ ذلك الحين موجات من الثورات بأشكال عدة وصور متنوعة، بهذا المفهوم الأصح للثورة السورية لن يستطيع أحد أن يوقف موجاتها، أو أن يمحوها من تاريخ البشرية المضيء للحرية والعدالة.

أ. حسان الأسود يحلل تحليلًا دقيقًا وضعية انطلاق الثورة ولحظتها الراهنة والعوامل المؤثرة فيها، ويقول إننا يجب أن نرجع إلى المعنى الحقيقي للثورة، كي نصل إلى محدّدات قابلة للقياس على أرض الواقع.

الثورة، برؤيتي، مجموعة من القيم والأفكار تهدف إلى تغيير نمط حياة مجتمع ما بوسائل قد تكون عنيفة عن طريق تغيير نظام الحكم السياسي الذي هو بالضرورة دكتاتوري تسلّطي أغلق وسائل التغيير السلمي الديمقراطي.

ورشة الذكرى السابعة للثورة السورية (2011-2018)

حكم الثورات عادة مجموعة من الأوضاع الداخلية والخارجية أو عوامل موضوعية وعوامل ذاتية، ومما لا شك فيه أن العوامل الموضوعية الخارجة عن إرادة الشعب السوري، والتي أثرت في ثورة الكرامة كانت كثيرة جداً، ولعدم الإطالة سأقتصر هنا على ذكر أبرزها وأكثرها تأثيراً سواء أكان إيجابياً أم سلبياً.

ثورات الربيع العربي، وموقع سورية الاستراتيجي وخاصة مجاورتها لإسرائيل، والأوضاع الاقتصادية الخائفة التي كان يمرّ بها السوريون عامة.

أما العوامل الذاتية فيمكن أن نذكر منها ما يأتي:

غياب الخبرة لدى السوريين أفراداً وجماعات للعمل بصورة جماعية مؤسسية، وضيق أفق الشخصيات التي تنطّحت للعمل السياسي وقيادة المؤسسات الممثلة للثورة بدءاً من المجلس الوطني وانتهاءً بهيئة التفاوض، ومتلازمة الأنا السورية وضعف الثقافة المواطنة، والانتقال من السلمية إلى العسكرة خلال أشهر من انطلاق الثورة، والشعور المتزايد بالظلمية السنية التي بدأت مع وصول البعث إلى الحكم واستمرت تتفاقم على مدى خمسين عاماً ونيف.

من هذا المنطلق يمكنني الجزم بأن الثورة هُزمت ولم تُهزم.

هزمت لأنها لم تحقق الانتقال السياسي المنشود، ولم تنقل المجتمع إلى حالة بنويّة أكثر رقيّاً وتماسكاً وإدراكاً لذاته.

بالمقابل فهي لم تُهزم لأنها ما زالت فكرة تعيش في قلوب وعقول الملايين ممن دفعوا أبهظ الأثمان في سبيلها.

وبمعرفة أن الثورات عبر التاريخ لم تكن لتستقطب أبداً فئات المجتمع الذي تنطلق لتغيير بُناه جميعها، فإننا لا نلقي بالألّا للموقف الحيادي الذي أخذته الفئة الراديكالية منذ بدء الثورة، وإن كان النظام لم يوفر هذه الفئة من بطشه المنفلت من كلّ لجام.

أحمد عوض يقول: ليس بإمكاننا اليوم أن نقول إن الثورة السورية هزمت، أو أن النظام انتصر. الحرب الدائرة اليوم في سورية ليست من نوع الحروب المعروفة، إنها تنتمي لمفهوم الحروب الحديثة، وهذه الحروب ليس نتائجها بانتصار هذا أو هزيمة ذاك عسكرياً، إنما بانتصار أو هزيمة المشروع السياسي لهذا الطرف أو ذاك.

ماذا يعني انتصار هذا الطرف أو ذاك في مجتمع منهار، عقده الاجتماعي تدمر بالكامل، حدوده خرجت عن السيطرة، تحتله جيوش أجنبية، وتشكل فيه ميليشيات طائفية أو عرقية، هذا عدا عن عمرانته وبنيته النفسية، وانهيار منظومته، وسلم قيمه الأخلاقي؟.

من جهة أخرى، ما تحقق على الأرض في سورية مؤخراً لم يكن نتيجة قوة النظام الحاكم، والقوة هنا تعني الاقتصاد والسياسة والجيش، وهذه هي مصادر قوة أي سلطة، فالكل يعلم اليوم حال الاقتصاد السوري، ويعلم أيضاً أن النظام لم يعد يملك قراره السياسي، ولا حتى العسكري، إنه ينفذ ما تطلبه منه كل القوى الدولية والجماعات التي استدعاها للدفاع

عن بقاءه في الحكم، وللعلم يشكو الروس والإيرانيون وحتى حزب الله من عدم قدرة النظام على الاحتفاظ بالأراضي التي تم الاستيلاء عليها إن انسحبوا منها.

وأقول أخيراً: لا يمكنك حل أي مشكلة مستخدماً الأسباب والأفكار والأدوات التي صنعتها.

إن المسار العام للتاريخ لا يعود إلى الوراء. قد يتوقف أو يبدو متوقفاً في هذا المكان أو ذاك، لكنه حتى بتوقفه هذا ثمة سيرورة قد لا تبدو ظاهرة، لكنها تؤسس لصيرورة العقل البشري التي تتجلى اليوم في سورية بكثير من الحركات السياسية والعسكرية ومنظمات المجتمع المدني والمراجعات المستمرة لدراسة ونقد الثورة السورية.

الثورة السورية ليست فقط حدثاً نبيلًا أو هبة دينية أو يوتوبيا، إنها هذا كله وأكثر، يبدو أن هذا هو حال الثورات كلها، لكن التاريخ يقول لنا إن أي ثورة لم تكن هباءً، والدليل أنه يذكرها ويؤرخ لها سواء انتصرت أو هزمت، فالتغيير الذي يلي الثورات سيأخذ مكانه في المجتمع سواء على الصعيد السياسي أم الفكري أم الاجتماعي وحتى الفني، الثورات تصقل التاريخ، والتاريخ هو تعاقب ثورات متتالية تمكنت تشكيل هذا العالم كما يبدو عليه اليوم، وهذا ما سيحدث في سورية غداً أو بعد غد.

مرح البقاعي تقول: لم يُهزم جوهر الثورة السورية الذي أسسه عملية التغيير الديمقراطي والانتقال بسورية إلى دولة المواطنة المدنية التعددية، دولة القانون الذي يتساوى تحت مظلة المواطنين كافة.

من هُزم فعلاً هم الدخلاء على هذا الحراك الثوري الشعبي الحقيقي الذي خرج من رحم معاناة السوريين على مدى عقود خلت في نظام الأسدَيْن: الأب ثم الوريث الابن .

إن امتداد الثورة لسنوات سبع جعل الحراك الشعبي، وهو بالواقع مستجد على الحياة السورية حيث انتفى العمل السياسي والمدني فيها لعقود، جعل ذاك الحراك يتجلى بظاهرتين اثنتين، إحداهما سلبية والأخرى إيجابية. أما السلبية فهو الاختطاف الذي تعرض له الحراك في أوقات بعينها من قبل مجموعات متطرفة تتخذ من الدين واجهة وقناعاً لوجهها الحقيقي متمثلاً بالنظام والمنظومة المتطرفة من حلفائه ومناصريه (جبهة النصرة وتنظيم داعش خير مثال).

أما عن الإيجابي فمرده أنه كان كفيلاً بغربة الصالح من الطالح سواء بين الأشخاص التي تصدرت المشهد السياسي أو الثوري أو العسكري من جهة، وأيضاً لجهة أدائها الذي كان ينعكس مباشرة على مسار الثورة الميداني والسياسي في آن معاً.

أنا أقارب الثورة السورية إلى الثورة الإيرلندية بفارق التضحيات طبعاً حيث كانت في الحالة السورية عالية جداً. وعلينا أن نستفيد من أحداثها ونتعلم كيف وأين كان يلتقي الجناح السياسي بالعسكري وكيف وأين تبادل الأدوار وكيف وأين كانا يفترقان؟

مشعل العدوي يصر على أن الثورة مستمرة، وإن أنهيت عسكرياً، لكنها مستمرة بفكرها.

إن هناك مفهوماً خاطئاً لدى جمهور واسع، أن هذه الثورة هي ثورة على نظام الحكم فقط. والحقيقة أن الثورة السورية ثورة على كل الموروث الاجتماعي والتربوي والبيئي، الذي عمره مئات السنين. أما الاستبداد فهو جزء م ذلك كله، وهو عمره فقط اربعين أو خمسين سنة. لكن الثورة ثورة على البنية المعرفية التي كانت قد أسست لحكم آل الأسد أساساً. لأنه لم يكن هناك معرفة كافية لدى المجتمع.

شلال الدم يكسير حياة الثورة

د. يحيى العريضي يقول إنه مضطر إلى أن يكون فلسفياً قليلاً، في إجابته عن السؤال حول هزيمة الثورة السورية، مبيّناً أن الثورة كالولادة كالفكرة، كالوجود، كالسؤال، كالرصاصة، لا يمكن أن يطلق عليها حكم قيمة: انتصرت أم هُزمت؟. كما لا يمكن إطلاق حكم قيمة علي السؤال: صح أو خطأ؟ بحكم عدم حمله حكم قيمة أيضاً.

الثورة السورية رصاصة انطلقت، وهي ولادة حصلت، وعدم عودتها يعني أن لها وجوداً، ووجودها يعني أنها لم تُهزم ولن تهزم. أتعثر؟ ممكن، هل تمرض؟ ممكن، لكن مصيرها الحياة، وبمحض أن لها حياة فهي انتصرت.

أما **العميد الركن أحمد رحال** فيرى أننا يجب أن ننتبه إلى أن هذه الثورة كانت موجودة أصلاً في أذهان الناس، لكن لم يكن هناك أي قدرة أو مزاج سياسي لتغيير هذا الواقع. كانت الثورة موجودة في قلوب الناس، وإنما تنتظر النافذة التي تفتح في جدار الخوف لتعبر نحو الخارج. وحين تحركت ثورات الشعوب العربية في كل من تونس مصر وليبيا واليمن، بدأ الغليان في سورية. هناك طبقتان من الخوف في المجتمع السوري.

وأذكر أن حادثة حصلت معي شخصياً في بداية الثورة. كنت جالساً مع والدي، ونحن عائلة متحددة من جبل الزاوية، ولدي اثنين من أعمامي قبعوا في سجون الأسد طويلاً بتهمة الانتماء إلى الإخوان المسلمين، أكثر من سبعة عشر عاماً في الاعتقال، وعائلتي دفعت أكثر من ثلاثين شهيداً في أحداث الثمانينات، فيمكنك أن تتخيل كيف هو شعور والدي، لكن ومع ذلك حين كنا جالسين آنذ همست: متى يحصل عندنا ما حصل في تلك البلدان؟ متى تنطلق عندنا ثورة سورية؟ متى يتحرك شعبنا؟ انهار والدي حينها في هستيريا خوف رهيب، وأخذ يحذرني من التفوه بهذه الكلمات خوفاً عليّ من مصير شقيقه. وأخذ يشتم نظام الأسد، ويعض على شفتيه.

ما أريد قوله: نحن في سورية لدينا جيل عاصر نهاية السبعينيات وما حصل بعدها في سورية من مجازر وإجرام في حماة وحلب وغيرها، تكون لديه خوف رهيب، ربي أبناءه والأجيال التالية له على الرعب من النظام. الأجيال اللاحقة لم تر هذه الجرائم.

ثورتنا ثورة عبيد، يريدون أن يخرجوا من واقع أليم. وهي ثورة تحرر بكل ما تعنيه الكلمة، ليست ثورة لتغيير نظام حكم.

د. خطر أبو دياب يقول: قطعاً لا توجد هزيمة للثورة السورية، وهي كما تم وصفها في مقدمة هذا البحث الذي يحاول الإحاطة بكل ما جرى منذ العام ٢٠١١. هي حالة خاصة ستدرس يوماً في كل المعاهد وستكون مثلاً لكل الحالات الثورية، لأنه تتداخل فيها كل العوامل المحلية والإقليمية والخارجية.

الأهم أن فكرة الطغيان وكسر حاجز الخوف بدأت، لم يكن أحد يتصور أنه بعد كل ما حصل في حماة، وفي بدايات الحركة في الربيع العربي من تونس ومصر، كان البعض يتصور أن سورية "محصنة"، ووصل الأمر برأس النظام بشار الأسد إلي نفي ذلك بصورة مطلقة. فاجأه الشباب السوري، وكانت المسألة ببساطة هذه المرة غير أيديولوجية وغير ميسية، قادمة من عمق القهر والمعاناة.

وبخلاف ما حصل في نهاية السبعينيات وبداية الثمانينيات من القرن الماضي، لم يكن المحور هذه المرة المدن، بل بالطبع كانت الأرياف والمناطق المغيبة المنسية، ولا يمكننا حصر ذلك في فئة عمرية معينة، كانت حالة مشتركة ما بين فئات كثيرة. لكن للأمانة نقول إنه بعد كل الذي جرى في هذه السنوات العجاف، فكما أن بعضهم يتصور أن استمرار القمع هو استمرار الحياة واستمرار للنظام وما سماه الحرب ضد الإرهاب تلك البدعة، لكن أيضاً شلال الدم هو إكسير الحياة بالنسبة إلى الشعوب، هو إكسير الحياة لهذه الثورة التي مهما مر بها من تغيير ديمغرافي، ومن تغرية تخطت التغرية الفلسطينية، ومن تحلي دولي، كانت بالفعل ثورة لكل العرب وباسم العرب ونيابة عن كل العرب، ولذلك هي مفصلية لأن من يغير وجه سورية يغير وجه الإقليم.

المسألة ليست في الكيلومترات المربعة، فعندما استولت المعارضة المسلحة على ثلثي الأراضي السورية، لم يحسم الوضع، والآن لو استولى النظام على المساحة نفسها لن يحسم الأمر.

الثورة انتصرت في العقول، انتصرت في القلوب، انتصرت عند الشباب، ولن يبنى مستقبل سورية من دون الأخذ بالحسبان هذه العوامل، هذه الحالة التي أنشأتها الثورة السورية، هذا السوري الذي عانى في البحار وفي المنافي والذي يعاني دوماً، هذه الأم، أم الشهيد، أم الشهيدة، المغتصبة في المعتقلات، المعتقلون، المعوقون، المعوقات، نحن أمام بحر من المعاناة، أما مسلسل قتل للإنسانية، كيف يمكن أن يقال وبأي حق أن ثورة كهذه وتضحيات كهذه يمكن أن تُهزم؟

حديث الهزيمة حديث من يحاول تبرير الهزيمة، من يتلبس ذلك للتطبيع مع النظام، للسير في إعادة تأهيل النظام للقبول بالفتات. الشعب السوري، وخاصة هذا الجيل الذي نشأ في المخيمات، ضمن القرى، في الملاجئ، هذا الجيل الجديد الذي يعاني الآن الوصول إلى أبسط الحقوق ومنها لقمة العيش داخل البلاد، أظن أنه لن يرضى إلا بالوصول إلى الأهداف الأساسية في الحرية والعدالة والكرامة، أبسط الحقوق الإنسانية. هذه الثورة مطالبها ليست كبيرة، ليس المهم

الإعلانات الدستورية والدساتير، الأهم هو الفكرة الأساسية. الفكرة في إيجاد سورية جديدة مبنية على المواطنة، مبنية على النزعة الإنسانية، فيها احترام للكائن البشري، متفاعلة مع محيطها، مبدعة في محيطها. ولذلك فكرة كهذه وأداء ثوري كهذا لن يهزم ولو مر الكثير من الوقت قبل أن ينتصر، وهناك دروس كثيرة على مخاض طويل. هذا المخاض عسير، ويمكن ألا ينتصر عسكرياً، لكنه ينتصر فكرياً يمكن أن ينتصر في لحظة ما سياسياً، هذه الدرب طويلة وفيها معاناة شاقة، وفاءً لدم الشهداء الذين سقطوا. ثورة كهذه لا تُهزم.

قدرة الجماهير

د. أبو دياب توسع في وصف وتحليل موقع الثورة من التاريخ والجغرافيا. وقال: إذا شئنا الكلام الدقيق لتوصيف هذه الموجة الشعبية الهائلة، بالطبع يصل الحديث عن الثورة الشيوعية وعن الثورة الفرنسية وإلى الكثير من الحالات السابقة وحروب التحرير وجركاته والخمينية وأتاتورك.

ولكن في الحالة المصرية مثلاً، تجمع الناس في ميدان التحرير كان تعبيراً عن قدرة الجماهير على كسر الطوق وإسقاط الجدار. لكن الثورة السورية كانت أصعب من كل هذه الحالات. إنها متميزة لأنها تشبه نوعاً ما تلك الحروب المتعددة ضمن الصراع الإسباني، وكل هذا الزحف العالمي من هنا وهناك وكأن اللعبة الكبرى الدولية في القرن الحادي والعشرين تُختصر على الساحة السورية. ولهذا اختلط هذا الحراك الثوري بلعبة إقليمية ودولية معقدة، نلاحظ أن إيران مثلاً، صفقت لما جرى في تونس ومصر من قبل، لأن العنوان كان بحسب أوهامهم حالة إسلامية وحالة تغيير، ولكن عندما كاد الأمر يمس ما هو جوهر مشروعهم الإمبراطوري انطلقوا ليدعموا نظام القهر في دمشق، وهذا أيضاً وصل إلى الروس الذين عدوا بعد الحالة الليبية أن البقاء في سورية يمثل أولوية.

هذه اللعبة الإقليمية الدولية حصلت من قبل في الثورة الفرنسية عندما قامت قوى الثورة المضادة بهزيمة الإمبراطور بعد إعادة ما يسمى بنظام القنصلية في فرنسا، هذه إذاً حالات تحصل. نحن أمام تجمع لقوى مضادة متنوعة من الداخل من الخارج، وهي قوى كبيرة لا يقوى أحد عليها، ومن سمو أصدقاء لهذا الحراك لا يعدّون بالفعل كذلك.

هل يمكنك أن تدلني على حركة تحرر وحيدة في العالم مُنع فيها بصورة تامة السلاح المضاد للطيران الذي يقصف الناس من السماء كل يوم؟. حُرّم إذاً هذا الشعب من الوصول إلى إكمال حقه الطبيعي بالدفاع عن النفس وتقرير المصير. حاولوا إجهاض هذه الثورة لكنها كانت فضيحة، كشفت الكثير من الأحقاد، على موقع سورية وموقع العرب في الإقليم وعلى قدرة النخب على إنتاج شيء جديد.

هي ثورة متميزة، لأنها تجمع ما بين أفكار قومية وأفكار للعدالة الاجتماعية وأفكار للاستقلال الوطني، هي ثورة من الثورات الجديدة، أسهمت فيها شبكات التواصل الاجتماعي، كانت نوعاً من تكريس لانقسامات محلية وعالمية تمحورت حولها، وكل هذا جديد ومهم ولافت للنظر.

د. عبد الباسط سيدا يقول: لا أظن أن الثورة قد هزمت، بالطبع هي مرت بالكثير من المراحل، وتعرضت لكثير من المصاعب، وهناك قوى تدخلت في سبيل إفشالها، أو في سبيل إقناع السوريين أن النظام على الرغم من سلبياته كلها يبقى أفضل الموجود. لكننا حينما ندقق النظر في اللوحة بأكملها نلاحظ أن أموراً كثيرة قد تغيرت. ومن ثم هذا النظام مهما فعل، لا يستطيع أن يمتلك الشرعية، لا يستطيع أن يقنع السوريين بأنه مؤهل لقيادة سورية موحدة كما كانت، وكأن شيئاً لم يكن، الأمور قد تغيرت. لكن هذه الأمور نتيجة الوضعية التي تشكلت، خاصة على صعيد الفوضى التي شابت العمل الميداني، ونتيجة عدم وجود قيادة سياسية قادرة على وضع الخط السياسي ووضع الاستراتيجيات وتوزيع المهمات. هذه العوامل كلها لم تساعد الثورة بل أصبحت عبئاً عليها، لكن أرى أننا في المرحلة المقبلة سنجد السوريين خاصة الشباب منهم، قد استفادوا كثيراً من التجارب التي مررنا بها، الكثير من الخبرات، اليوم الشباب السوري موزع في أصقاع الأرض، يتقن اللغات الدولية، يتقن الدبلوماسية والتقنيات الحديثة، وباتت له خبرة في العمل المدني، لذلك الأمور ستكون باتجاه الأفضل، شرط أن تكون هناك قيادة قادرة على استثمار كل هذه الطاقات وتوجيهها في الاتجاه الذي ينسجم مع تطلعات شعبنا وأهدافه.

د. ممتاز الشيخ قال من العبث النظر إلى نجاح الثورات أو انتصارها في حصرها بالجوانب العسكرية وحتى السياسية، على الرغم من أنه لو تحقق بشكل سريع، لاختصر على الثورة تحقيق غاياتها البعيدة والقريبة بأقل الخسائر، ولكن الثورات تشبه التحولات الاجتماعية والثقافية فهي تحتاج إلى مراحل طويلة لتجسيد أهدافها في الوعي السياسي والثقافي والاجتماعي، ومن هذا المنظور أستبعد، شخصياً، مقولة هزيمة الثورة السورية بالنظر إلى الجانب العسكري وحتى السياسي، إذ يدرك كلنا فائض القوة العسكرية والسياسية التي تم توظيفها ضد الثورة السورية.

والعلامة الفارقة في الثورات هي نقطة البداية التي ما إن تبدأ حتى تواصل فعلها بوتائر متفاوتة حتى تنتصر في النهاية ولو نسبياً، فهي أشبه بالطاقة في قانون الفيزياء، إذ تتحول من شكل إلى آخر ولا تتلاشى أبداً.

المحور الثاني: تغييب دور الفكر والثقافة وجفاف الحياة السياسية

ما الذي تسبب به تغييب الفعل الثقافي في المشهد السوري، أو لنقل ضعفه وهشاشته إن لم يكن غائباً تماماً؟، وكيف كانت ستجري الأمور في ما لو تمكن المثقفون السوريون صنع جبهة ثقافية فكرية تضع الشروط والمحددات لمسار هذه الثورة، ولا تتركها رهناً للقوى الكبرى من جهة، ولتطورات الميدان العسكرية من جهة أخرى؟ وعلى مستوى العمل الحزبي، على الرغم من أننا شهدنا ولادة عدد من التيارات والتجمعات السياسية السورية، إلا أن شيئاً ما بدا ناقصاً، وكأن تلك التكتلات تشكلت من أجل الرد على مطلب القوى الدولية بتوحيد المعارضة أكثر من كونها تيارات سياسية حقيقية. ما الخلل في تشكل تلك التيارات؟، ولماذا لم تكن ناضجة قادرة على تقديم برامج سياسية حقيقية تقنع كوادرها وتشكل قواعد شعبية مثلما كانت تفعل الأحزاب في الماضي القريب؟

يقول د. براقوي إنه من المفيد التذكير هنا بمصطلح “المثقف الملتزم” الذي قدّ سارتر للدلالة على نمط المثقفين الملتزمين بقضايا الناس، ويكتبون عنهم من دون أن يكلفهم أحد بذلك. أما مصطلح خيانة المثقفين لباندا فهو إشارة إلى الماهية الأخلاقية للمثقف، بوصفه مدافعاً عن الحق ضد الظلم، مدافعاً عن الناس ضد السلطة المستبدة، وإلا فإن المثقف الذي لا يخوض معركته الأخلاقية هذه دفاعاً عن الحق والحقيقة والمستضعفين ليس سوى خائن لا للناس فحسب بل خائن لنفسه أيضاً.

سرد إدوارد سعيد صورَ المثقف مؤكداً هو الآخر على الجانب الحر والتحرري للمثقف والموقف الأخلاقي من الحق والحقيقة دفاعاً عن مصير الإنسان. وأكثر ما كُتب حول هذا الموضوع هو قول على قول.

لقد شهدت سورية بعد انفجار ثورتها ظهور أشكال المثقفين كلهم الذين تحدث عنهم سارتر وباندا وإدوارد سعيد، لكن الوضع السوري شهد ظهور مثقف لم يخطر ببال أحد، ألا وهو مثقف الوسخ التاريخي. وآية ذلك أن الخيال لم يصل بهم إلى تصور وجود مثقف الوسخ التاريخي الذي ظهر معادياً لتجربة الكفاح السورية من أجل الحرية ودولة المواطنة.

ومثقف الوسخ التاريخي هذا لا هو بالمثقف التقليدي ولا هو بالمثقف غير الملتزم ولا هو بالمثقف اللاأخلاقي، بل هو نمط من المثقفين الذين لا مثيل لهم في تاريخ الثقافة.

إن مثقف الوسخ التاريخي المدافع عن أحط الممارسات المعادية للإنسان والملوث لسانه وقلمه بدماء السوريين وصل إلى أعلى درجات الانحطاط الأخلاقي الذي ما كان بمقدور أحد أن يتصوره.

ومثقف الوسخ التاريخي السوري، ومن هو في حكمه من الفلسطينيين، ومن هو على شاكلته من العرب، لم يخن ما يجب أن يكون عليه المثقف من حيث ماهيته مدافعاً عن الحق والحقيقة وقيم الكائن الإنساني ووجوده الحر فحسب، بل خان صورة المثقف النقيض الذي لم يتخيل أحد أن يصل به الأمر إلى هذا المستوى من الانحطاط الأخلاقي، ولهذا فإن مثقف الوسخ التاريخي ظاهرة فريدة في صور المثقف غير معهودة.

والحق بأن نقبض مثقف الوسخ التاريخي حاضر في الثورة السورية، بمعزل عن نوع الحضور وأثره وتأثيره، ذلك أن هذا يعود إلى الشروط الموضوعية التي لم يخلقها المثقف.

إننا يجب أن نعلم بأن الثورة السورية قد انفجرت في قلب مجتمع غير سياسي، ولا يعرف ظاهرة المجتمع المدني، بل انفجرت في قلب المستنقع الذي راكمته الجماعة الحاكمة. لم تكن الحركات السياسية المعارضة ذات التأثير المحدود في حركة المجتمع، جاهزة أو قادرة على قيادة الحراك العفوي الثوري السوري.

وفي غياب الحياة السياسية السورية بالأصل لم ينتج المجتمع السوري نخبة سياسية ذات حضور شعبي ملموس، وقادرة على انتاج حركات سياسية منظمة، فيما كانت الحركات السياسية التي تعيش في الماضي وتسعى لتجميد التاريخ أو إعادته إلى سابق عهده القديم حركات تنتمي إلى المستنقع التاريخي.

الثورة السورية لم يصنعها المثقفون الكبار

د. رياض نعيان آغا أنكر أن بوسع الثقافة أن تقفز فوق الواقع الدموي، وحين يعلو صوت الانفجارات والصواريخ، لن يجد الشعب وقتاً لقراءة الفلسفة أو مشاهدة المسرحيات، أو تأمل القصائد، فهذه الإبداعات تواكب الثورة في صمت، ثم يبدأ التدفق.

الثورة السورية لم يصنعها المثقفون الكبار، وإنما صنعها طلاب الحرية، وجدوى الثقافة بعيد المدى، على الرغم من أننا لا ننكر حضور كثير من المثقفين إلى جانب الشعب، ولكنهم ليسوا في موقع قيادة ثورية، لأن عفوية الثورة لم تتح لها أن تتوحد تنظيمياً.

كانت الثورة شعلة نار تسري في هشيم، يصعب معه تحديد مركز التوجيه، لاتساعه الجغرافي ولضخامة النيران، ومن الطبيعي أن تكشف الثورة عجز تيارات فكرية كانت تمثل دور التنوير، في توجهات مضطربة. بمثل ما حدث مع كثير من اليساريين الذين عاشوا عقوداً تحت يافطة الحرية، فلما انتفض الشعب مطالباً بالحرية، وجدناهم في صف الاستبداد بذريعة أن الثورة تنطلق من المساجد، وربما كانوا ينتظرون أن تخرج من الكباريات، هؤلاء سيقون مدانين تاريخياً، وسيحفر التاريخ أسماء من وقفوا مع الشعب من المثقفين، وقد أنتج الثورة أدبها وشعرها ومسرحها، ولدينا اليوم فيض من هذه الإبداعات المؤسسة، لكن المستقبل السوري سيكتب عن الثورة ما أتوقع أن يدهش البشرية.

إن ما حدث في الثورة السورية حتى الآن، هو تشكل فصائل عسكرية بدل الأحزاب، فالمعركة دموية والدفاع عن الشعب لا يحتاج إلى ميشيل عفلق ولا إلى بكداش ولا إلى السباعي، وإنما يحتاج إلى الحاج مارع وأمثاله ممن قادوا الثورة على الأرض.

وأما التجمعات السياسية التي حدثت في الخارج فهي أصداء الصوت، ويصعب أن يتحد هذا الصوت في جوقة واحدة، وحكاية توحيد المعارضة ذريعة سخيّة وغير واقعية، فهناك في الأسرة الواحدة يصعب توحيد توجهات الأبناء فكرياً وعاطفياً، لأن الاختلاف من سنن الحياة، لكن التوجه الشعبي العام كان متوافقاً على ثوابت كبرى لا خلاف حولها، وهي مقاومة الطغيان وبناء دولة مدنية.

وقد أخفقت نظرية توحيد المعارضة في مؤتمر الرياض، لأنها تجمع الحلو مع المالح، والردىء مع الجيد، والكاذب مع الصادق، فبأي خليط لا طعم له ولا رائحة. فأما إرادة الشعب فهي شلال يتدفق لا تظهر في قوة تدفقه الخلائط.

أما د. سمير النقي فتساءل ما الذي جعل انتفاضة بهذه العظيمة، وشباباً بهذه العظيمة وبلاذاً بعظيمة بلاد الشام، تنجرف إلى هذه الهاوية؟

لعلنا ولو لمرة نحاول أن نقرأ الشعوب الأخرى، كيف فشلت وكيف انتصرت وكيف آلت حروبها الأهلية إلى النجاح أو الكارثة؟ ثم من قال إن التاريخ ينتصر للحق، أو للمظلومين، أو للشيعنة أو للسنة أو حتى للديمقراطيين؟ من قال إن

صدق المطلب وسموه يتحان له بحد ذاته أن ينتصر؟ من قال إن العالم لن يتكالب علينا، لا ليستعمرنا بل ليجعلنا مكسر عصا لا يستحق حتى أن يستقر منذ سايكس بيكو؟. وبحسب السردية الراهنة التي تقف عند ندييات وقدريات الأسئلة السابقة، ستبقى الدروس التاريخية التي سنخلص منها لأبنائنا وأحفادنا أن ثمة مجرم ظالم قتل شعبه ودمر الحرث والحضر وغير ذلك، ثم جاء الغرباء، وتخلّى عنا الأذعياء، وعاثت بنا الدول فسادًا. ولا حول ولا قوة الا بالله، أليس ثمة خطاب رؤية أخرى غير الاستسلام أو الانتحار؟ ثم، إذا كانت هذه السردية الأحادية لا ترى إلا هذا التفسير، فإنها في الحقيقة في ذات الوقت تؤسس وتنتج السردية المضادة، سردية ينتجها ذلك الجمهور من القوى الرمادية التي تأملت في ثورة تحسن أوضاعها وفي إنقاذ البلاد من الاستبداد، سردية أن “ليس بالإمكان إلا ما كان”، بالنظر إلى القوى العاتية التي واجهت الانتفاضة لا تنتج إلا اليأس والاستسلام بل إن أخطر ما فيها أنها تقسم البلاد بين السرديات. وهل ثمة أعمق من السرديات التي يقسم الشعوب والأوطان.

هذا التبرير لما جرى هو الذي سيفتح الأفق إما نحو حرب أهلية دائمة أو متفجرة أو إلى أفق جديد من عقد اجتماعي ومدني جامع.

نعم، لو تأملنا في حقيقة الواقع لوجدنا أنه قد كان بالإمكان أفضل مما كان، وإلا فإن انتكست الثورة هنا أو هناك فمن يثق بأن ثمة أمل في إنهاضها.

ولنطرح بعض الأسئلة: هل كانت كل الضمانات التي قدمها الخطاب المعارضة كافية لانخراط مكونات الشعب السوري كافة في عملية التغيير والانتفاضة؟. كيف قمنا بتحسين الانتفاضة من التطرف والعشوائية والرعاية ثم الوحشية؟. كيف تصارعنا؟ كيف توحدنا أن كنا قد توحدنا؟ كيف تحالفنا؟ كيف خططنا للانتفاضة ميدانيًا؟

من قال، فقط على سبيل المثال العابر أن المكونات الأخرى بما فيها القوى المدنية من الطوائف كلها تقبل بعهدة عمر أو بالمعايير الشرعية للشورى بديلاً من ديمقراطية مدنية حقيقية؟

لذلك، ما لم نجب على هذه الأسئلة، سوف نسحب من تلك الكتلة الرمادية من السوريين التي رأت وعانت الاستبداد لكنها لم تنخرط في صراعات المعارضة وتنتج سرديتها البديلة.

ما هي سردية باقي مكونات المجتمع السوري على حواف الصراع أو على الطرف الآخر من الخندق؟

إن إحجامنا عن مجابهة هذه الأسئلة سيمنع، بل سيقطع الطريق على إنتاج سردية جامعة تسمح لنا بالخروج من أحادية الرؤية نحو فهم تاريخي بعيد انتاج مشروع وطني سوري وعقد ديمقراطي مدني.

انني أزعم انه ما لم نشرع بمحاولة نقدية تاريخية وحضارية معمقة، تعلق فوق ثوابت العقل الغوغائي الجمعي الدارج، وما لم نعمل معولنا في كارثة سورية، فسنبقى في حال التوصيف والتبرير وبكائيات السرد الأحادي الطائفي، من دون منطق متكامل ولا رؤية مستقبلية.

سنعيد تأييد حلقات العنف الطائفي والعقائدي، والدمار الحضاري. فمنطق التبرير العقائدي هذا سيودي أكثر بالبلاد نحو التمزق لقرون.

نعم، لقد انطلقت الانتفاضة السورية من أنبل ما في روح المجتمع السوري المدني، نعم إنها لم تكن في بدايتها إلا انتفاضة مطلية لنخب مجتمعية شابة غير سياسية لكنها سرعان ما تطورت إلى احتجاجات سياسية. الآن نسأل: ثم ماذا عن النخب الفكرية والسياسية السورية؟

أثرت أعلاه أنه سيكون من التجني والعسف أن نطالب النخب الشبابة التي صعدت إلى واجهة للانتفاضة في مرحلتها الأولى أن تكون نخبة فكرية تحمل مشروعاً ورؤية وطنية متكاملة. هذه النخب الشبابة لم تكن نخبة سياسية بل نخبة مدنية مجتمعية.

وبغض النظر بل على الرغم من أن النظام استهدف النخب الشبابة مباشرة في التصفية والقتل كي يحول الانتفاضة إلى حيوان من جنسه، إلا أن النخب الشبابة الطليعية ذاتها لم تكن سوى طلائع مجتمعية مدنية وغير سياسية لم تكن مزودة بذخيرة فكرية وسياسية ولا ببرنامج وطني يتجاوز تعسف الأيديولوجيات الدارجة.

لم تقتل هذه النخب في مصر ولا في تونس لكنها اضمحلت يوم انتهى الاحتجاج وانتقلنا إلى السياسة. فوجدت النخب الشبابة المجتمعية سواء في سورية أم في غيرها ظهراً مكشوفاً تماماً.

وعادت الساحة لتسقط من يد النخب الشبابة إلى يد الغوغاء أو يد جيل الديناصورات العقائدية المتنازعة أبداً. عدنا إلى حلقة قد تؤيد الحروب الأهلية في بلاد الشام كما كان الحال لقرون عدة.

ذلك أنه مقابل عظمة انتفاضة الشباب وبهائها لم نجد إلا ديناصورات الأيديولوجيا ونظرية المؤامرة وبارانويا الصراعات الطائفية التاريخية.

فكرياً وتاريخياً لم تكن انتكاسة الانتفاضة إلا انتصاراً لقوى القديم على الجديد على طرفي الصراع.

انتصاراً لسلطة الأيديولوجيا السياسية على المجتمع على طرفي الصراع.

وبما أن هذه القوى الأيديولوجية كانت قد أسقطت منذ زمن بعيد مهمات التنوير والتحضير والتمدن من أجندتها طغى الصراع على طرفي الصراع.

سقطت الوطنية السورية تحت مطرقة الأيديولوجيات ما فوق الوطنية، فصار مشروع الوطن مشروعاً لكل شيء إلا مشروعاً لذاته، لسورية ذاتها. وصار كل شيء إلا أن يكون مشروعاً لأهله وتنميته. فمن كان لسورية ومن كان لأهلها محضاً خالصاً؟ كان كل الناس وطنيون سوريون إلا العقائديون الذين لم يفهموا الوطنية إلا بشرط مشروعهم ما فوق الوطني، ولم يقبلوا المجتمع إلا أن سقط في قالب مشروعهم الكوني. وحين تساقطت المشروعات ما فوق الوطنية عن بكرة أبيها، وجدنا أننا لم نؤسس لوطينتنا السورية ولا لتنميتها ولا لمجتمعنا ولا لأولادنا، وكأننا نسيناهم في وطن لا أبهى ولا أجمل لكنه ممزق ومأفون.

ورشة الذكرى السابعة للثورة السورية (2011-2018)

ومنذ التأسيس قامت الحركات السياسية في سورية على اشتقاق شرعية من مشروعات ما فوق وطنية. فمن أممية بروليتارية إلى خلافة إسلامية إلى المشروع القومي العربي تمت التضحية بالوطنية السورية، وكرست النخب السياسية كلها شرعيتها على أساس أي شيء إلا شرعية الحوكمة والمواطنة السورية أو التنمية والتقدم.

كانت تلك القيم كلها تذبح على مذبح الأيديولوجيات بحيث صار الحديث عن سورية أولاً كفرن لا يجرؤ أحد على الحديث عنه.

سورية أولاً كفر، التنمية أولاً كفر، الإنسان أولاً كفر، كله كفر ما لم تنتصر العقيدة أولاً.

لقد ولدت الانتفاضة بجسم فتي مدني عصري لكنه كان مقطوع الرأس سياسياً.

لقد خان الجيل القديم جيل الشباب حين حاول أن يفرض على انتفاضته عقل الماضي وسياسة الماضي وفلسفة الماضي، بل فشل الماضي وحقه.

عندها قدم الشباب البلاد لنخب جيلنا العتيق جاهزة للتغيير السياسي، كي نقلهم ونقل البلاد من مستوى حراك المجتمع إلى مستوى التغيير السياسي، فهل فعلنا؟ فهل كانت نخبنا السياسية جاهزة لإنتاج مشروع وطني حضاري موحد حديث؟

كان ما فعلته تلك النخب العتيقة (وأنا أصنف نفسي بينها) إنها حاولت إيقاظ كتبها العقائدية الصفراء، وشرعت ترساناتها الأيديولوجية لعل هذا اليوم يكون يومها، ولعل اللحظة تأزف للانتقام من خصومها وإعادة إنتاج أحلامها الشمولية.

كل ما فعلناه هو اننا حاولنا ان نفرض صراعاتنا العقائدية البالية على أبنائنا، حاولنا إعادة إنتاج صورة حلم عتيق مفوّت على واقع شبابنا الذي سبقنا بآلاف آلاف الأميال، وعلى جيل وثق فينا لكننا جعلناه وقوداً لمعارك داحس والغبراء.

لقد أعمتنا نظرية المؤامرة القائمة.

المحور الثالث: الجيش والإسلاميون والمجتمع

كيف يمكن تقديم تصور لسورية القادمة في ظل الاحتمالات التي باتت مفتوحة الآن؟ هل سنشهد اتفاق طائف جديد بديلاً من الديمقراطية المأمولة والاستبداد المتشيث بالبقاء؟ هل سنشهد سيناريو يشبه الثورة الإسبانية وخروج الجنرال فرانكو منتصراً؟ هل الواقع الآن والعصر الذي نعيشه يسمحان بهذا؟ ماذا لو حدث؟ كيف سيكون شكل المجتمع المنتصر والمجتمعات المهزومة؟ وكيف سيتأثر الواقع السياسي في العالم العربي بهذه النتيجة؟ وما ارتداداتها على الصراع العربي الإسرائيلي؟ ماذا لو حدثت مفاجأة ووضعت الجميع أمام استحقاق وجوب الاتفاق الفوري على وقف الحرب؟ أيضاً نريد أن نتحدث عن ثنائية الاستبداد (الجيش) - اليمين (التيارات الإسلامية السياسية) تتحكم بالواقع العربي، وبصورة أكبر في مصر وفي بلدان الربيع العربي، واليوم يراد لها أن تكون معادلة قائمة في سورية أيضاً، لإنقاذ النظام الحاكم. ما المخرج من هذه الثنائية، ولاسيما أن ثقافة المشرق العربي تختلف كلياً من هذه الناحية، ولم يسبق أن تحكم القادة الدينيون

بمسار الأحداث عبر مئة عام ماضية منذ تشكل الدول الحديثة في بلدان المشرق ومن بينها سورية؟ وما دور النخب السياسية في ذلك؟ نعيش اليوم عصر ما بعد الديمقراطية في الغرب بجدارة، بحيث تحل منظمات المجتمع المدني محل الأحزاب تدريجيًا، بسبب قدرتها على التأثير في صناع القرار، وقد الأحزاب السياسية لتلك القدرة بعد أن تحولت إلى محض ماكينات انتخابية ينتهي دورها بمحض إعلان النتائج. هذا العصر كان له الأثر الكبير في القضايا العربية في السنوات الماضية، ففي الوقت الذي يتعاطف فيه مئات الملايين من الأوروبيين والأميركيين مع الشعب السوري، إلا أنهم يعجزون عن دفع حكوماتهم لفعل أي شيء يوقف المجزرة. ما الدرس المستقى من ذلك على المستويين العربي والسوري؟

د فداء الحوراني رأت أن الدين الإسلامي شكل الهوية السائدة للمجتمع السوري حتى أفول الدولة العثمانية، إضافة إلى ما يمكن تسميته “هوية شامية” عاشت في ظله، أما الهوية الوطنية السورية فلم تبدأ بالتشكل إلا على فرضية النضال ضد الانتداب الفرنسي، وازدهرت في مرحلة الاستقلال والديمقراطية، لكنها ظلت هوية هشة، وبدأت ضيقة بالحدود الجديدة التي رسمت لها، على تطلعات السوريين وطموحهم ومصلحتهم.

إذا ما نظرنا إلى المجالس النيابية المتعاقبة في مرحلة الاستقلال، فإننا نرى أن التمثيل النيابي للإسلامي كان متواضعًا، وأظن أن مرد ذلك كان وعي المجتمع السوري لمصلحته لملمة الوطن والمحافظة على سورية موحدة عن طريق بناء هوية وطنية تجمع أبناءها.

انعكس ذلك مسار الإسلام السياسي نفسه، فكانت المرحلة الأكثر انفتاحًا في سيرته السياسية مارس فيها الديمقراطية مثله مثل المكونات السياسية آنذاك. وحرص على أن تضم قوائم الانتخابية بالعموم شخصيات مسيحية، وتوافق المرشد العام لجماعة الإخوان المسلمين الشيخ مصطفى السباعي مع الكتل النيابية الأخرى، على ألا يحدد دستور ١٩٥٠ دينًا للدولة، فالدولة ملك للشعب كله باختلاف أديانه، وكان ذلك تطورًا مهمًا عرفته سورية على صعيد وحدة نسيجها الاجتماعي وهويتها الوطنية، وعلى صعيد مسيرتها الديمقراطية.

المشكلة مع الإسلام السياسي معوقًا لتشكل معارضة وطنية ديمقراطية موحدة في وجه النظام، وأرضية أيديولوجية لتصدير التطرف الديني الميل إلى العنف، في أغلب الأحيان بما يخفي ويدفع إلى الخلف جوهر الصراع، وهو الحرية، وبما يصب في مصلحة النظام الطائفي المستبد نفسه، لم تبدأ إلا بعد الانقلاب على الحياة الديمقراطية في الثامن من آذار 1963 ليحل محلها نظام استبدادي وصل إلى حالة انفلات وحشي للقمع والتشبيح على السوريين، في المجالات كلها في عهد حافظ الأسد، مع سياسة طائفية صارمة بدأت بالجيش مباشرة بعد 8 آذار، ومن ثم استمرت لنعم مرافق الحياة كلها في عهد الأسد. فظهرت طبقة ذات عصبية طائفية محكمة حول النظام، استأثرت بامتيازات السلطة والمال.

عبر عقود من هذه السياسة بدا كأن المستهدف هو “المكون السني” (خصوصًا أن النظام انتهج سياسة تمييزية بين الطوائف، فكان أكثر حذرًا وانفتاحًا وأقل درجة في توحشه تجاه المكونات الطائفية الأخرى).

قد يحمل ذلك قدرًا من الصحة، لأن هذا المكون يشكل العمود الفقري للشعب السوري الذي يتطلب استمرار الاستبداد وكسره وقمعه، إضافة إلى ما يحمله هذا المكون من معتقدات دينية معتدلة ومنفتحة، وقدر من التحرر والفردية

يجعله صعباً على الانقياد الجماعي حتى لو كان باسم الدين، مؤهلاً ليكون سريع الاستجابة للحرية، وحاملاً جيداً للنظام الديمقراطي، وهذا ما بدا جلياً مع انطلاق الثورة السورية وأهدافها.

إن الإسلام السياسي باندفاعه لخوض صراعه مع النظام على أرضيته الدينية المذهبية نفسها، مع غياب أي رؤية حديثة لطرق الحكم وللحريات لمقاصد الدين نفسه، مستفيداً ومكرساً المظاهر الدينية التي لجأت إليها الكتل الشعبية المقهورة، في رد فعل عفوي، تعبيراً عن رفضه المكتوم سياسة النظام الطائفية، من دون أن يعمل على التقدم بها، ونقلها إلى حالة واضحة من نضال وطني من أجل الحرية، ومنفرداً ورافضاً الدخول مع القوى الأخرى على أرضية وطنية وديمقراطية موحدة، مستعجلاً في قراءة خاطئة لخارطة الوضع السياسي في المنطقة.

وبدت سياسة النظام وكأنها تمده بأرضية لاستمراره على حساب بدليها الحقيقي (الديمقراطية)، وبدا هو موضوعاً يمد النظام بغطاء يحتاج إليه لستر قبحه بمسحة من الحداثة والعلمانية وحماية الأقليات.

ويبدو أن ذلك ما كانت أنظمة الغرب تحتاج إليه لإغماض عينيها عما يجري. وبدأت الآلة الإعلامية الترويج لثنائية التطرف الديني والنظام. وفي ظل ذلك استمرت سلسلة المجازر التي طالت الشعب السوري، وقواه الديمقراطية باختلاف انتماءاتها، وشباب الإخوان أنفسهم، في تصاعد للعنف الوحشي غير مسبوق كانت ذروته مذبحة حماة 1982. واحتاجت سورية إلى 2004 حتى بدأت تطل الديمقراطية برأسها من أدبيات الإسلام السياسي في سورية، ثم تم تبني ورقة صادرة عن الإخوان المسلمين تتحدث عن الالتزام بالديمقراطية بوضوح، ومن ثم انضمام جماعة الإخوان إلى إعلان دمشق للتغيير الوطني الديمقراطي الذي ما لبثت الجماعة أن خرجت منه سريعاً إلى جبهة الإنقاذ بتكرار آخر للقراءة المغلوطة والتمسرة، ودليلاً على عدم رسوخ الإيمان بالديمقراطية التي كان قد أعلن عنها مؤخراً. ثورة 2011 كانت أول كسر لهذه الثنائية عندما قرر الشعب سلمية الثورة. وكسرها عندما طالب بالحرية، وكسرها عندما بوحد الشعب السوري، وكسرها عندما اضطر إلى حمل السلاح دفاعاً عن ما سبق كله.

بعد ذلك الكل يعرف إلى أي مسارات دفعت الثورة، بالتدخل الطائفي لحزب الله ولميليشيات إيران الطائفية، وكيف غُيب شباب الثورة في السجون، وقتلوا وشردوا، وأي تيارات تم الإفراج عن رموزها، وأين صب المال السياسي، وكيف فتحت الحدود لتغذية الثقب الأسود الذي أرادوه حتى وصلنا إلى ثنائية جديدة، خلفاً للثنائية القديمة عنوانه "النظام ومكافحة الإهاب الإسلامي" وحمل سلوك الإسلام السياسي التقليدي متمثلاً بالإخوان المسلمين سماته السابقة بتعامله خلال مسار الثورة مع تغييرات طفيفة.

اليوم أصبحت الثنائية أكثر خطراً وتحتاج إلى توحيد الجهد حول ميثاق وطني ديمقراطي لكل قوى الثورة والمعارضة. وعلى الإسلام السياسي التقليدي بالخصوص، الخروج من البوتقة الضيقة التي وضع نفسه بها، والتي صبت في غير مصلحة التغيير إلى تبين واضح للديمقراطية بقاعدتها الأساسية، وهي مرجعية الشعب السوري كله للدولة الديمقراطية التداولية. وأن يقدم الإسلام بما يستحق من شكل حضاري يستطيع التجاوب مع متطلبات العصر، ومواجهة تحدياته، ولا خوف على الإسلام بعد ذلك.

أود أن أؤكد أنني ما أزال أرى أنه توجد أحادية يجب كسرها هي أحادية البسطار العسكري والأمني، وأن على الإسلام السياسي بالذات مع القوى الديمقراطية كلها، كسر هذا الوهم.

حسن عبد العظيم قال إن الحل السياسي المتعثر في جنيف وفق بيان جنيف/1 والقرارات السياسية والقرارات الدولية وبخاصة 2254 يتضمن تصورًا واضحًا لسورية القادمة تصر عليه قوى الثورة والمعارضة، وقد قدمت هيئة التنسيق الوطنية خارطة طريق واضحة لدولة مدنية ديمقراطية، تعددية تداولية في نظام نيابي - برلماني - أو نيابي رئاسي، تتوزع الصلاحيات التنفيذية بين هيئة الرئاسة ورئيس مجلس الوزراء ومجلس الوزراء، والسلطات التشريعية بيد مجلس وطني مؤقت، والقضائية بيد مجلس قضاء أعلى مستقل عن السلطة التنفيذية، والسلطة العسكرية يتولاها مجلس عسكري أمني، من ضباط في الجيش السوري وضباط منشقين، لم يرتكب أي من الطرفين جرائم حرب، يعيد هيكلة الجيش، والأمن.

وفي تقديري لن ينتصر الاستبداد على غرار ما حصل في إسبانيا بعد هذه التضحيات التي قدمها الشعب السوري والثورة السورية من دماء ودمار ونزوح وتهجير، لأن العصر الحالي لا يسمح بذلك، وسيكون للحل المتوازن للقضية السورية، والأزمة السورية تداعيات إيجابية مهمة على الوضع العربي والإقليمي والدولي بسبب أهمية دور سورية في المشرق العربي، وعلى تفعيل دور الجامعة العربية، والنظام العربي الرسمي ودوره في المشروع القومي الحضاري في رفع مستوى المواجهة مع الكيان الصهيوني بوصفه إحدى دول الطوق، ودعم نضال الشعب الفلسطيني وصموده الأسطوري، وإعادة القضية الفلسطينية قضية عربية إسلامية مركزية وعاصمتها القدس الشريف، وقطع الطريق على صفقة القرن التي يقودها ترامب - ننتياها.

وإذا كان الغرب يعيش عصر ما بعد الديمقراطية، ومنظمات المجتمع المدني حلت محل الأحزاب السياسية التي تحولت إلى ماكينات انتخابية ينتهي دورها بعد إعلان النتائج، إلا أن منظمات المجتمع المدني والمالين تعجز عن دفع حكوماتها إلى فعل أي شيء لوقف المجزرة في سورية، ونحن في العالم الثاني الذي لم يصل إلى عهد وعصر الديمقراطية، ولم تتح نظم الاستبداد الحرة للأحزاب السياسية ومنظمات المجتمع المدني بالتشكيل وممارسة دورها بعد على الرغم من تضحياتها الجسيمة، ويلقي نظام الاستبداد الدعم الخارجي من حلفائه وعجز الدول الصديقة للثورة السورية عن حمايتها، ما يجعل الأزمة مستمرة، لم يظهر أفق منظور لحلها، ويبقى الرهان الوحيد على صمود قوى الثورة والشعب.

أما تيار الإسلام السياسي فهو خارج سورية منذ بداية الثمانينات، ولا جذور له فيها، وما تسلل إلى سورية في مناخ الحل الأمني العسكري للنظام وقمعه للثورة الشعبية الشبابية السلمية، هو منظمات إرهابية خارجية لا علاقة لها بالثورة وأهدافها ومبادئها، تتمثل في (تنظيم داعش، ودولة الخلافة الإسلامية الخرافية)، وبتنظيم القاعدة ومسمياتها (جبهة النصرة، جبهة فتح الشام، هيئة تحرير الشام) لإقامة إمارة إسلامية بقيادة الجولاني والظواهري، وقد انتهى وجود تنظيم داعش في العراق وسورية ولم يبق إلا الفلول، وسينتهي دور جبهة النصرة ومسمياتها، بمحض إنجاز الحل السياسي وفق بيان جنيف والقرارات الدولية، ويتم إخراج المليشيات المتطرفة التي جاءت لنصرة النظام، لأن ثقافة سورية ودول المشرق ثقافة وطنية

قومية عربية، ترفض التعصب القومي والديني والطائفي والمذهبي، كما نرفض الاستبداد والتدخل الاستعماري، فضلاً على أن النخب السياسية والثقافية جاهزة ومتوافرة لإعادة المياه إلى مجاريها.

الديمقراطية المرفوضة

د. سميرة مبيض رأت أننا قد نشهد انتقالاً لنظام مقارب لنظام الأسد مع تغيير بالواجهات والأسماء، والدور يقع على أطر المجتمع والنخب الفكرية بعد ذلك للسعي إلى التغيير الحقيقي في الوعي والفكر، ونشأة أجيال قادرة على إنجاز التغيير كاملاً والعبور بسورية نحو الحداثة والتطور.

محمد صبرة قال إنه من الممكن جداً أن يكون التغيير في أي مجتمع نكوصياً، فالتغيير لا يسير في اتجاه خطي، وهذا حدث في أكثر من مجتمع، لكن التغيير النكوصي يكون عابراً وموقتاً بمعنى أن آليات التغيير التي حررتها وأطلقتها الثورة السورية ستفعل فعلها، وهي بدأت تفعل هذا الفعل، التخوف الحقيقي من الذهاب إلى تسوية بين ميليشيا بشار الأسد بعد أن فقد صفته كنظام حكم وكسلطة، وسياسيين طامحين لإنتاج نظام حكم هجين، للأسف هذه المحاولات تبذل الآن لكنني لا أتوقع أن النجاح سيكون من نصيبها.

المجتمع السوري الآن يعيش مرحلته الأولى بمعنى أنه مجتمع خارج السياسة والمهمة الآن هو إعادة إنتاج المجتمع السياسي أو الوسط السياسي العام، هذا الوسط يجب أن يأخذ بالحسبان نهاية عصر الديمقراطية "الإيكوسية" القائمة على فكرة التمثيل، نحن الآن نعيش عصرًا جديدًا هو عصر الديمقراطية التشاركية التي يأخذ المجتمع المدني بتنظيماته العابرة للاصطفافات السياسية والقائمة على الارتباط المصلحي التشاركي الدور الأكبر في إعادة إنتاج آليات ضبط الصراع في الفضاء العام.

هذا الوضع لا يمكن الخروج منه إلا بعد الإجابة عن السؤال الأكبر في عالمنا العربي المعاصر، وهو سؤال الدولة، لأن الدولة في العقل العربي ما زالت فكرة غير ناجزة.

أما جورج صبرا فقال إنه في ظل احتدام الصراعات الإقليمية والدولي على سورية، في أرضها ومن حولها. ومن خلال تراحم المصالح وازدحام الجيوش والقوى والمليشيات التي تحارب على أرضنا بالأصالة أو بالوكالة، وفي ظل غياب الدلائل الكافية لقرب التوافق الدولي والإقليمي الضروري لاجتراح الحلول وتنفيذها؛ تبقى الصورة (للأسف) ضبابية ومفتوحة على عدد من الاحتمالات، لكن تصميم السوريين على تحقيق أهداف الثورة وعدم العودة إلى الوراء، تجعل قنديل الأمل مضاء على سورية الجديدة، توقده إرادة السوريين وتضحياتهم الجليلة، ولا بد من تثميرها.

كان لا بد لثورة المعلوماتية والحضارة الرقمية أن تلقي بظلالها على فضاء المجتمع والدولة بهذا القدر أو ذاك في كل مكان.

وبالفعل تقدم النشاط والفاعلون أفرادًا وجماعات في حقل المجتمع المدني على الأحزاب والمنظمات والفاعلين السياسيين في عدد من الدول، حتى صارت السياسة تمضي لاهثة في ظل هذه القوى الفاعلة والمؤثرة. وها نحن نرى في الدول العريقة سياسيًا وديمقراطيًا، والمتقدمة تقنيًا مثل فرنسا وألمانيا والدول الأوروبية عمومًا ظاهرة تراجع الحزبية على سلم الثقة والولاء والعطاء للشعوب. حتى إن أحزابًا عريقة أمضت عقودًا طويلة في قيادة الدولة في بلدانها، تعاني اليوم الانقسام والتهميش وتراجع الدور والنتائج الكارثية في الانتخابات وقياس الرأي العام في بلادها. يشترك في ذلك اليمين واليسار، والأحزاب الاشتراكية والشيوعية والبرالية على حد سواء. وفي الوقت نفسه يشهد العالم - في مناطق مختلفة - ولادة أشكال جديدة للتنظيم والعمل العام، ومفاهيم جديدة لممارسة العمل السياسي والسلطة في كل من المجتمع والدولة. والشباب هم قوة الفعل والتأثير في هذه التجارب.

أظن أن هذا العصر لا يشكو من تدهور وضع الأحزاب وفقد دورها فقط، إنما من الافتقار إلى القيادات التاريخية ودورها المميز كما أثراه في القرن العشرين. فنحن نعيش في عالم من دون زعامات حقيقية وقامات سياسية تشكل ريادة في العمل ومعينًا لعطاءات وأدوار مميزة، وتحمل رمزية واضحة للتحويلات الكبرى. فمن يعرف اسم رئيس وزراء الهند اليوم؟ ومن يتذكر اسم الرئيس الصيني؟ وفي الوقت نفسه من لا يعرف المهاتما غاندي وجواهر لال نهرو وأنديرا غاندي؟ ومن ينسى اسم ماو تسي تونغ؟ وكم سوف يمر على أفريقيا حتى نسمع باسم يوازي اسم نيلسون مانديلا؟ فالعالم المعاصر يشكو بوضوح فقد القيادة.

ولدت سورية بعد الاستقلال جمهورية مدنية ديمقراطية تعددية، تعتمد الحياة الدستورية وسيادة القانون. ولم يكن لهذه الثنائية أي دور خاص أو استثنائي في قيادة الدولة وفعاليات المجتمع. حتى برزت المؤسسة العسكرية بموجة الانقلابات المعروفة بين عامي 1954 - 1949 واستأنفت البلاد مسيرتها الديمقراطية في ما بعد بأعلى درجة من التوافق الوطني والسلم الأهلي والتقدم الاقتصادي والاجتماعي حتى عام 1958.

خلال المرحلة الديمقراطية أخذت التيارات الإسلامية السياسية) جماعة الإخوان المسلمين (موقعها وحجمها في البنية الاجتماعية والسياسية للبلاد، وشاركت في عملية الاستقرار والنهوض الجارية (إقرار دستور 1950)، ومارست اللعبة السياسية من خلال الحكومة والبرلمان بالشروط الديمقراطية القائمة وتحت سقف القانون، اتساقًا مع بقية التيارات والأحزاب.

بدأت الأمور بالتحول مع استيلاء دولة الوحدة المصرية السورية 1958 للنظام الأمني (الاستبدادي القمعي) من خلال العبادة الأيديولوجية للدولة وعصبيتها العسكري والاستخباراتي، غير أن استفحال الأمر والذهاب بعيدًا في الهيمنة على كل من الدولة والمجتمع، والمضي عميقًا في أعمال القمع والقتل والتصفيات برز بوضوح مع انقلاب 8 آذار 1963، وما تلاه من الانقلابات المتعددة. وتفاقم الوضع في حكم آل الأسد منذ عام 1970 وحتى انطلاق الثورة. ولأن مرحلة حكم البعث بدءًا من عام 1963 كانت فتوية (سياسيًا وطائفيًا)، اعتمدت التسلط والإكراه والعنف في التعامل مع الشعب، فقد

أورثت البلاد ردود أفعال من جنسها وطبيعتها، فتعددت تيارات الإسلام السياسي، وتنوعت نشاطاتها في السر وتحت الأرض. ولم تكن خططها وأعمالها متسقة مع إرادة الشعب وطريقه للخلاص من الاستبداد، فنحنا بعضها نحو التطرف والعنف، ومارس أعمال القتل والإرهاب، ما زاد في تنمُّر السلطة، وأعطى غطاء لتوحشها في مواجهة الشعب، وعقَّد القضايا التي تواجهها البلاد.

كانت وقائع الثورة السورية ومجرياتها ميداناً أتاح لهذه التيارات التمدد والانتشار على السطح بصورة لا تعبر عن حقيقة الواقع الإسلامي التاريخي في سورية، المتسم بالعقلانية والاعتدال والإسهام الفعال في البناء الوطني مع المكونات الأخرى للشعب. وكان المسلمون في بلدنا الضحية الأكبر لأعمال التسلط والقتل والإرهاب التي مارستها المنظمات المتطرفة في صفوف الثورة. وفشل هذه التيارات في إدارة نفسها والعلاقة مع غيرها وفق الصيغة الوطنية والأساليب القانونية واحترام إرادة الناس، كشف عنها الغطاء، وقام أهل البلاد (المسلمون أنفسهم) بتعريضها ولفظها ومحاربتها. أظن أن من أهم ثمرات الثورة هي لفظ التوجهات العسكرية (الفصائلية) والإسلاموية (الإسلام السياسي المتطرف)، بعد استفحال مخاطرها على مصير الثورة ومستقبل البلاد.

جبر الشوفي قال: أتوقع أن قطار الحل السياسي في النهاية سيأخذ السكة الممكنة الوحيدة، القائمة على إضعاف الطرفين المنهكين (النظام ومعارضته) وتمكين حكومة توافق، تحت رعاية مظلة دولية، كي تستطيع أن تفرض شروط وبنود الحل السياسي وتنفيذها بما يخدم توافقاتها، وسيكون المجتمع الدولي واهماً، إذا ظن أن طائفاً سورياً سيحل المشكلة، بل يعقدها ويدخلها في دورة صراع جديدة، وهذا كما يبدو لي، خارج حسابات هذه الدول، الساعية لتلبس (ملكانات) من الائتلاف أو غيره جاهزة للصمد والعرض في أي محفل يؤدي إلى توافق دولي.

وسيكون نتيجة طبيعية لغياب السوريين الفيزيائي وهزالة ثقلهم الدبلوماسي والسياسي، واللجوء إلى الحلول الشكلية السهلة التي اعتادت هذه الدول الكبرى فرضها، كما في أفغانستان والعراق ويوغسلافيا السابقة، وهذا ما يريح حماة إسرائيل وإسرائيل ذاتها، ويؤمن لهم دولة ضعيفة متنازعة، أشبه بلبنان الحالية، بحيث يمتد ضعفها إلى مجمل الدول العربية والإقليمية المحيطة.

يهودية إسرائيل وتياراتنا الدينية السياسية

تقول **مرح البقاعي**: قرأت مقالاً لافتاً ومقلّماً نشر في واشنطن بوست في يوم الثامن من آذار الجاري، حمل عنوان: "لإنقاذ السوريين لندع الأسد يربح المعركة" win Assad let, Syrians save To، لكاتبه ماكس بوت. يتحدث عن أن فرصة لإزاحة بشار الأسد عن الحكم قد فرط بها الرئيس الأميركي السابق أوباما في العام 2013، وأن أي عمل عسكري الآن لإطاحة الأسد لن ينقذ المدنيين في سورية.

ويتابع أن الأفضل للأسف في الحالة السورية هو أن يبقى الأسد ويتم الضغط عليه من خلال حلفائه بوقف حملته العسكرية الشعواء على المدنيين. هذا المقال وإن كان مقالاً للرأي غير ملزم في قرار الحكومات والسياسيين، إلا أنه يعبر بوضوح عن حجم ومدى التراجع الذي جناح إليه الغرب متمثلاً بالولايات المتحدة التي تحاول قدر الإمكان الضغط على الأسد من دون الاشتباك المباشر مع حليفته روسيا. وما يدور الآن في الغوطة الشرقية هو المثال الدامغ لهذا لتراجع والصمت الموجه للغرب أمام الهولوكوست السوري المتنقل بين مدنها.

كل انحياز عن المسار الرئيس للثورة التي بلغت عامها السابع لن يكون لا في صالحها بوصفها صوتاً يمثل إرادة الشعب في الخارج، ولا في صالح أشخاصها الذين يمكن أن يفقدوا صدقيتهم ورصيدهم الشعبي في حال حادت خطاهم ولو قيد أنملة عن مسار المطالبة بالحرية والكرامة والعدالة الإنسانية التي هي حق طبيعي لم يتمتع به الشعب السوري للأسف منذ عقود بسبب تعاقب جولات الاستبداد عليه.

د. نصر الحريري قال: لنقل شيئاً؛ المجتمعات الأوروبية والأميركية لم تعجز عن الضغط على حكوماتهم في فعل شيء للشعب السوري، ولكن كان هنالك ضغط لنقل أنه في حده الأدنى من مثل استقبال اللاجئين وتوفير مستلزمات عيشهم، ولكن إذا تحدثنا عن الحد الأعلى فهذا الضغط سيصطدم بالاستراتيجيات والخطط السياسية لتلك الدول التي لا يستطيع أي شارع التأثير عليها، وتبقى للحكومات الحرية في تنفيذها، فهي خطط استراتيجية تنفذها تلك الدول بغض النظر عن الأشخاص المنفذين الذين يتغيرون، ولكن لو كانت الثورة في سورية سريعة واستطاعت الانتصار في عامها الأول لربما أثر ذلك على تلك الاستراتيجيات التي في الحقيقة جزء كبير منها لم يكن موجوداً آنذاك، فتورة السوريين سببت حيرة ودهشة لدى المجتمع الدولي، ولم تكن لديه آليات جاهزة للتعامل معها، أما الآن وبسبب ما دخل على المشهد السوري من شوائب عرقلت مسار الثورة من مثل الإرهاب وتنظيماته ومحاولات إلباس الثورة رداء غير رداها الأصلي، ذلك كله ساعد في صياغة استراتيجيات جديد للتعامل معها أدى إلى التزام الدول بتطبيقها.

سورية استفادت من التجارب التي حدثت مع دول الربيع العربي كلها، ما حصنها من الوقوع في تلك المطبات مستقبلاً. ولا يمكن أن نسقط الحالة في مصر على الحالة السورية، فمصر لديها جيش معروف بتاريخه، أما سورية فلقد خسرت جيشها بسبب حالات الانشقاق التي حدثت، واستعانة النظام بمرتزقة إيرانيين وأفغان وغيرهم من دول آسيا، يضاف إلى ذلك أن سورية ترزح الآن تحت وطأة احتلال روسي إضافة إلى وجود أطراف عدة تنصارع على الأرض السورية، وذا ما تم التوصل إلى أي حل فسوف يكون لدينا "صورة فسيفسائية" سيكون الجميع مشاركاً فيها، ولن تكون هناك سلطة لحزب واحد سواء كانت دينية أو علمانية.

د. رياض نعيان قال إنه لا يمكن لسورية المستقبل أن تنهض على انتصار الظلم والجريمة، ومحال أن يستسلم الشعب ويرضخ للمجرمين، وإن حدث فقد يكون إلى حين، لأن صرخات الشهداء والمعتدين ستبقى هامات تنادي في

الصدور، ولا بد من مرحلة عدالة انتقالية، ومن رحيل رموز الاستبداد. أما القضية الفلسطينية فسوف تبقى قضية الشعب السوري، وإن تكن ليست في الأولويات السورية الآن، فحين تنتهي الثورة إلى النصر إن شاء الله ستكون لفلسطين أولويتها التاريخية، وهذا ما نخشاه إسرائيل، وهو سر دفاعها عن الأسد، وحشدتها الدولي لدعمه، كي يبقى هو وإيران العدو الأول والأوحد للسوريين.

ونحن نعترف بأن النظام وحلفاؤه تمكنوا تشويه صورة الثورة ووصمها بالإرهاب، وصنعوا داعش والنصرة كي يحدثوا حالة التباس في فهم العالم للثورة السورية، لكن الصورة تبدلت مع تبخر داعش وانكفاء النصرة، وما هي الغوطة تفجر المواقف الدولية وتلهب الرأي العام الدولي، وربما يكون الدرس مستقى من الإخفاق الإعلامي الذي عانته الثورة.

إن ما يقال الآن عن الثنائيات، سينبذه المستقبل، ولا يوجد دور حكومي للتيارات الدينية في السياسة العربية. لقد عاشت لاحقة للسياسة، ولم تكن قط وجهة لها، وبعض الحكومات توظفها لمصالحها، ومن الطبيعي أن توجد في المشرق العربي توجهات دينية، ولا سيما أن إسرائيل دولة يهودية، وهناك في أوروبا وأميركا أحزاب مسيحية كبرى، وهذا طبيعي أيضاً، والنخب السياسية هي مزيج من التيارات كلها، الوطنية والقومية والإثنية والليبرالية، وهذه سيحدد الدستور والقوانين حدود توجهاتها.

موفق نيربية جزم أن فرانكو لن يخرج منتصراً هذه المرة، وقال: ليس ممكناً للأسد أن يخرج منتصراً، وربما لم تنتصر نحن أو لن تنتصر قريباً. ولكن النظام قد انتهى سريراً، ولا علاقة لذلك بمؤسسات الدولة أو ما بقي منها، بل بالطمعة الحاكمة التي تنتظر مصيرها.

سوف تستنقع الحالة باستقرارها على قرني ثور لا يعرف استقراراً، وتلك الحالة ستكون مدخلاً للتفتت طويل الأمد نسبياً أو ربما للتسوية على أساس طائف مؤقت وغالباً على أساس قابل للحياة من خلال القوانين والشرعية والحدثة. وفي النهاية القريبة أو البعيدة سوف تنتصر الثورة بمثلها الكبرى من الحرية والعدالة والمواطنة المتساوية.

أول الأشياء أن شيئاً قريباً من "لا يحك جلدك إلا ظفرك" يثبت مرة أخرى، من دون أن يكون دقيقاً بالطبع، فنحن في زمن معولم إلى هذا الحد أو ذاك! صحيح أن هذه المقولة لم تعد ثابتة إلا مع أراذل العالم وأنظمتها المارقة إلا أن هذا العالم المعاصر القاسي القلب لا يتحرك من تلقاء ذات، ولا ينطلق من مثل وقيم يعلنها في مدارسه، ولا من شرائع دولية أنتجها هو نفسه، بل من المصالح الجافة الجامدة.

وثاني الأشياء أن علينا أن نفهم ميكانيزمات العالم الحديثة في الإعلام والانتخابات والاقتصاد ومحركات الرأي العام، وأن نجتمع الأوراق المتناثرة بصورة دائمة حتى نستعملها في الوقت المناسب.

وثالثها أننا يجب أن ندرس وندرس وندرس، ونحترم الاختصاص، ونعطي لكل خباز خبزه أو خبزنا اليومي.

لا شيء مجاني في هذا العالم، وليس هنالك من جمعيات خيرية تتحرك من تلقاء ذاتها، والجبار من الناس من يحافظ على إنسانيته، ولا يفشل في درس البراغمية والدينية.

غريب كيف أن هيمنة العقل الاستشراقي في الغرب لم تنتج مصائب أكبر في شرقنا البائس. ومن هذا العقل جاءت السياسة الغربية - الأميركية خصوصاً في زمن الحرب الباردة، أو استراتيجيات ما بعد الحرب الكونية الثانية، حول أن الشرق العرب لا يُساس إلا بالمستبد والديكتاتور والسلطان، ولذلك استسهل الأميركيون منذ منتصف القرن الماضي الاعتماد على العسكر، بحيث تُعتمد سياسات تحديث قسرية، وتضبط حركة التاريخ الاجتماعية في الوقت نفسه.

في العقود الأخيرة ظهر الخطر السياسي الإسلامي، وأهدى للطغاة منطقاً جديداً ينفذ مع الغرب وثوابته المجوفة، يقول ألا خيار خارج ثنائية الفكر الديني المتطرف الذي قد يتمدد خارج الحدود، وسلطة العسكر الغبية السهلة الانقياد من بعيد.

شرق المتوسط - الشام، الليفانت - لم يكن عبر التاريخ من سلطة دينية أبداً، بحسب معرفتنا. ونعرف عن قرب ودراية، ويعرفون أيضاً، أن الإسلام الشامي سمح متسامح، لين العريكة لطيف على الحامل والمعاشر، وما ذلك التطرف الذي ظهر هنا وهناك إلا دخيلاً غريباً قد شجعتة العوامل الخارجية والخارجية قبل أن يكون ذلك طبيعياً. ولا مخرج من ذلك إلا باستمرار الاشتباك على الضفتين، الخارجية منهما والداخلية. ولا بد من خوض المعركة مباشرة وسلمياً - ولكن من دون هوادة - ضد التطرف والتمذهب من جهة، وضد المبالغة في انعكاساتهما في الإعلام والثقافة السائد الاستشراقية، سواء ظهرت لديهم في الغرب أم لدينا مباشرة، وعلى شكل تلبس وتغريب.

المسألة ثقافية وعلمية، وسياسية وإعلامية أيضاً، وليس مفيداً مواجهتها بالتدمير ورد الفعل فقط بل لعل الصبر والتفهم أفضل وأكثر صواباً.

مزن مرشد قالت إن المشهد المستقبلي للحل في سورية ما يزال ضبابياً، ومفتوحاً على الاحتمالات جميعها، وأضافت: لكن الحقيقة الثابتة أن الأسد لم يعد مقبولاً في مستقبل سورية مهما تعددت السيناريوهات، فقد سقط الأسد من مشهد سورية المستقبل مع سقوط أول شهيد سلمي في آذار 2011، حتى لو انتصرت روسيا (الأسد) اليوم فهذا الشخص لن يكون موجوداً، إذ سيشكل وجوده حالة صراع وفوضى لن تنتهي إلا برحيله.

وقد يكون طائف سوري جديد هو الحل الأمثل والأسرع لوقف هذه المقتلة بالرغم من تحفظي على هذا الحل، فسورية ليست لبنان، والنسيج الاجتماعي والسياسي والطائفي السوري يختلف كلياً عما هو في لبنان، على الرغم من التقاطعات التاريخية والجغرافية بين البلدين.

د. محمود الحمزة مال إلى سيناريو التفكيك، وقال إن المطروح اليوم هو تقسيم سورية إلى مناطق نفوذ أميركية وروسية وتركية وإيرانية وغيرها، ولكن النظام حتى لو بقي لمدة، فلن يستمر وسورية لا يمكن أن ترجع إلى وضعها الماضي. السوريون لن يسكتوا على الظلم والتسلط. علمًا بأن النظام إن استمر فسيمارس قمعًا ضد الشعب لم يخطر على بال أحد.

بينما قال نجم الدين السمان: لا أثق بأن المافيا التي تحكم العالم الآن ستصل إلى حلٍّ يُلبّي حلم السوريين بالحرية والكرامة والعدل والمساواة؛ فالمصالح هنا تطغى على المبادئ وبيانات الإدانة اللفظية، وحتى على صكوك حقوق الإنسان؛ ولأن لسورية وضعًا استراتيجيًا خاصًا عبر التاريخ كله، فمن المُريح لهذه المافيا كلها أن يبقى شعبها مهزومًا على الجبهات كافة، ومحض الإحالة إلى "اتفاق الطائف" اللبناني في صيغة هذا السؤال يُثبت بأن طريق الحرية طويلة جدًا أمام السوريين؛ وأن أثمانه التي دُفعت حتى الآن لا تعني أحدًا في هذا العالم المنافق إلى درجة الغثيان.

د. أسامة القاضي قال: لقد عاشت سورية خلال خمسة عقود ماضية في مرحلة "ما قبل الدولة"، حيث تختصر المؤسسة في فرد، وتختصر الدولة في شخص القائد الملهم الذي يمكنه تجاوز القوانين الأرضية والشرائع السماوية ويستحل الأموال والدماء والأعراض من دون حسيب أو رقيب على النمط الفرعوني بل أشد، ولم تكن في سورية كلها سوى أقل من 1000 مؤسسة مجتمع مدني، وغالبها مخترق أمينًا ومحدود النشاط، بينما في بعض البلاد العربية تجاوز عددها 20-40 ألف مؤسسة، بمعنى أن المجتمع كان مشلولًا مدنيًا، والآن بعد سبع سنوات على الثورة باتت "دولة سورية" تعيش في مرحلة أكثر بدائية من أي تكتل بشري.

إن النخب السياسية التي لا تدرك الخارطة المعرفية والنفسية للشعب السوري لن تستطيع تشكيل بديل سياسي حقيقي.

أما الاستبداد فهو مشروعٌ واهنٌ لا مستقبل له، لأنه يتنافى وفطرة البشر في حب الحرية والعدل منذ الأزل، ووجوده مرتبط بقوة غاشمة ستزول لأنها ضد صيرورة الشعوب، وعلى الرغم من هذا فإن 25 بالمائة فقط من دول العالم ليسوا أحرارًا (يشكلوا 37 بالمائة من شعوب الأرض)، و30 بالمائة أحرارًا بشكل جزئي، و45 بالمائة أحرارًا تمامًا (بحسب تقرير بيت الحرية 2018) بمعنى أن الاستبداد بات محاصرًا في ربع العالم فقط، ومآله تقلص مساحته في العالم.

حسان الأسود قال: لقد رسمت الاشتباكات بين الروس والأميركيين في دير الزور حدودًا واقعية في المنطقة الشرقية لا يمكن تجاوزها في الوقت الراهن، كذلك جاءت معركة عفرين لتضع خطوطًا مبدئية لحدود الشمال السوري مع تركيا،

وما تزال تفاهات الجنوب السوري ثابتة على الرغم من محاولات النظام وإيران خرقها لتوسيع رقعة الاحتكاك مع (الأعداء) الإسرائيليين.

أمّا عن شكل المجتمعات الناتجة عن مناطق النفوذ أو التقسيمات غير المعلنة، فإنها جميعها ستكون مسحوقة من صدمة الحرب ممزقة أفقيًا وعموديًا. لكنها ستختلف في استجاباتها للتعافي المستقبلي بحسب طريقة إدارتها من قبل مشغلي قوى الأمر الواقع المسيطرة فيها، وكلّ منطقة فيها من عوامل الانفجار وفتائله ما يكفي لإبقاء الجمر يعسّ تحت الرماد سنينًا طوال.

أسوأ مثال يمكن أن نتوقعه ذلك الواقع تحت سيطرة قوّات نظام الملالي، ثم يليه بسلم السوء ذلك الواقع تحت سيطرة الروس، وما أمثلة العراق وأوروبا الشرقية عنّا ببعيدة.

أما بسام سفر فقال إن الأطر المحددة من منطق التدويل الأممي لسورية المستقبل من قرار جنيف في الشهر السادس من العام 2012 وصولاً إلى القرار الأممي 2254 لكن محاولات النظام والقوى الداعمة له تغير الوقائع في الميدان العسكري، فالذهاب إلى قرارات جديدة أو فرضه من خارج مجلس الأمن هو ما تعمل عليه هذه القوى. وهذا ما نشهده الآن في معركة الغوطة المفصلية في تاريخ الثورة السورية والحرب الإقليمية والدولية بمواجهة المكونات الفصائلية المسلحة في الغوطة المحاصرة منذ أكثر من خمس سنوات.

إن إمكانات حدوث السيناريو الإسباني واردة، خصيصاً أننا نشهد تراخيًا دوليًا غربيًا لإغراق الروسيين في المستنقع السوري أكثر، واستنزافهم على المستويات كافة، وعدم تقديم أي تنازل لهم على صعيد الملفات الأخرى، ولنا مما جرى في مؤتمر سوتشي خير مثال. ما جرى من تصعيد إعلامي ومجتمعي مفتعل في معركة الغوطة ينذر بفاشية جديدة على صعيد السلطة وأدواتها المجتمعية. ربما يكون أساسها تسويق لمفهوم الانتصار، وهذا ما حاول القيام به النظام قبيل مهرجان الاستفتاء الرئاسي في العام 2014 من خلال تسويق علم (الوحدة بين سورية ومصر) بوصفه علم النظام.

سهير الأتاسي رأت أن صورة سورية المستقبلية على المدى القريب مبهمة وعصيّة على الفهم والاستقراء حتى بالنسبة إلى الدول المنخرطة اليوم في حرب الوكالات القائمة على أرضنا السورية، والاحتمالات كافة مفتوحة على المجهول، حيث الثابت الوحيد أنه لا يوجد حل سياسي حقيقي وشامل ومستدام على المدى المنظور. فالحلول المطروحة دوليًا لا تتعدى كونها مسكنات آنية وجزئية تتواءم مع تقاطعات معلنة للمصالح الإقليمية والدولية، تخفي ضمنها صراعات قد تنقلب إلى حروب على الأراضي السورية.

بعض تلك الحلول يعمل على فرض التطبيع التدريجي مع نظام منظومته الأساسية متهاكمة، مازالوا يدخلونه غرف الإنعاش سعيًا وراء إعادة هيكلته ربما لاستمرار حاجتهم ولو لمجرد عنوان "دكان" يسيطرون هم من خلفه، وبعضها يفترض الحل في تقاسم السلطة بين معارضة ونظام متجاهلين أنها ثورة شعب ومستخدمين ذريعة وجوب نظرية: لا غالب

ولا مغلوب، والبعض الآخر يرى في تقسيم سورية الحل، لن تكون أداته اتفاق على غرار اتفاق الطائف، بل اتفاق ضمني بوصفه اتفاق الأمر الواقع تتقاسم من خلاله الدول مناطق النفوذ في سورية وتتعامل مع ما تعتبره سلطات أمر واقع من ميليشيات وفعاليات سياسية ومدنية لتصبح سورية المفيدة بيد النظام وحلفائه ويصبح ما تبقى متناثرًا متقطع الأوصال تحكمه معارضة متعددة ومتفرقة.

بينما الحل الحقيقي والمستدام والذي يعبر حقيقة عن طموح السوريين، وينصف تضحياتهم لن يكون من دون انتقال سياسي حقيقي وجوهري وعدالة انتقالية تحاسب مجرمي الحرب تأسيسًا لمصالحة وطنية فعلية. ولن يكون ذلك ممكنًا على المدى المنظور، ما دامت المسألة السورية قد خرجت من يدي السوريين نظامًا ومعارضة وثورة.

بخلاف ذلك الخطأ الجوهري الذي وقعنا فيه، أعني مؤسسات ثورة ومعارضة، عندما توجهنا ووجهنا طاقاتنا كلها باتجاه حكومات المجتمع الدولي، وأهملنا شعوب العالم بتياراتها ومنظماتها ونقاباتنا بل حتى أحزابها الحاكمة منها والمعارضة، فقد اعتدنا على نهج عمل الأنظمة الاستبدادية، وافتقار مجتمعاتنا لحرية حركة المجتمع المدني فضلاً عن إمكان تأثيره ووجوده بالأصل (لدرجة الاضطرار إلى التأسيس للجنات إحياء المجتمع المدني في سورية في العام ٢٠٠٠).

صور صادمة متفرقة لمأساة الشعب السوري وجرائم النظام وحلفائه تمكنت الوصول والتأثير المتقطع في تلك الشعوب، بينما فشلنا نحن بذلك، الأمر الذي يؤكد ضرورة التأسيس لآلية عمل ممنهجة ومستمرة ومنظمة تخاطب المجتمعات المدنية، وتؤثر فيها، وتمدها بالأدوات اللازمة للضغط على الحكومات ومحاجبتها في مواجهة الذرائع التي تسوقها تارة عبر خديعة حماية المدنيين على حساب إقرار العدالة والحق في محاكمة مجرمي الحرب، وفي مقدمتهم منظومة الأسد، وطورًا عبر وضعنا أمام خيارَي الإرهاب أو المحافظة على صيغة استقرار حكم الأنظمة الاستبدادية القائم فقط على الاستبداد والترويع وجرائم الحرب.

أخيرا أظن أن الثنائية المراد تكريس الخيار بينها اليوم أصبحت أخطر من ثنائية استبداد/أسلمة، وهي ثنائية كانت مطروحة بقوة في بدايات الثورة السورية. الثنائية المطروحة اليوم: الفوضى والإرهاب الذي يتم ربطه بالثورة وأسلمتها/الاستقرار عبر إنقاذ النظام الاستبدادي مع قليل من (روتوشات) إعادة هيكلة السلطات وتقاسمها.

يتجاهل المجتمع الدولي بذلك حقيقة أنهما وجهان لعملة واحدة، وأن أحدهما يغذي الآخر بالضرورة بل يستثمر به ليعزز وجوده، فيستسلم بذلك لابتزاز النظام وحلفائه في تعزيز هذه الثنائية، ويستسهل اعتماد خيار إعادة تأهيل النظام بدلاً من الخوض في المجهول، معتمداً على قدرات النظام القمعية في إعادة تكريس استقرار شكلي ولو بالإكراه، استقرار هشّ محكوم بالانهيار كما ثبت اليوم. وهنا يأتي دور النخب السياسية والفكرية والمدنية في تشكيل الوعي الذي يرفض التضحية بقيم الحرية والعدالة والديمقراطية انسياقاً وراء أمان زائف وشكلي وموقت، ويعمل على التأسيس الحقيقي للخط الثالث وللبديل الذي لم تنجح مؤسسات الثورة في الوصول إليه خلال السنوات السابقة، على الرغم من الضريبة الهائلة التي قدمتها تضحيات الشعب السوري. هو البديل الذي يعيد الاعتبار للخيار الديمقراطي بوصفه المشروع الأساس الذي أجمعت عليه قوى الثورة في بداياتها.

د ممتاز الشيخ قال إنه مثل ما تعثرت القراءات الأولى لمآلات الثورة في سورية جميعها، وكما فشلت أكبر مراكز الدراسات في التنبؤ بمساراتها، وذلك لتعدد القوى التي باتت مؤثرة في المشهد السوري نفسه، يصعب في هذا الوقت الحكم على الشكل الذي سوف تستقر عليه سورية في المستقبل، وقد بات ذلك أكثر تعقيداً، ويبقى الأمر رهناً بتوافق القوى المتناقضة أصلاً، ما لم تحدث، بالطبع، تطورات دراماتيكية غير محسوبة أبداً، وتفعل فعلها في تحديد سمت استقرار الكرة التي تندرج الآن بشكل غير منتظم، وخارج حكم القوانين التي عرفها التاريخ السياسي للأزمات والثورات. وللأسف الشديد بقي تعامل القوى السياسية السورية غير الموجودة أصلاً بشكلها الناجز، بعيداً عن دوائر التأثير في الرأي العام العالمي، ولذلك أسبابه الكثيرة، لكنني أعيب على الدول الغربية وأحزابها ومنظمات المجتمع المدني هناك في مواقف الحياد السلبي للانتصار للمبادئ التي تتبناها، ورضيت بأن تستر وراء لافتات روجتها دوائر المصالح العليا الغربية المؤثرة في القرار مثل أسلمة الثورة السورية أو بالنظر إليها بوصفها حرباً أهلية تارة، وثورة ذات طابع إسلامي ومحكومة من قبل قوى التطرف وما إلى ذلك من تبريرات تارة أخرى.

أحمد عوض رأى أن ما حدث ويحدث في سورية والبلاد العربية تأخر حوالى نصف قرن، حيث شكلت هزيمة حزيران 1967 هزيمة شاملة للبناء المعرفي والثقافي والسياسي العربي، والرد عليها أخذ أشكال عدة، منها الإسلام هو الحل، والديمقراطية هي الحل، والتنمية هي الحل، الفوات الفكرية للقوى والأحزاب السياسية العربية جعلها عاجزة تماماً عن التقاط لحظة القوة التي مثلتها تلك الحلول.

الصراع المركب في سورية اليوم سيحدث تحولات جوهرية في المسار السياسي والثقافي والفكري، ليس للسوريين فقط إنما للمجتمعات العربية كلها وهوامشها المحيطة، النصر والهزيمة ليسا لهذا الطرف أو ذاك، إنهما لهذه الثقافة أو تلك، ثقافة الاستبداد الشمولية والدولة المركزية وبطيركية الدولة، والاقتصاد الريعي، يقابلها ثقافة الاعتراف بالآخر والمساواة به، والمشاركة بصنع القرار، وحقوق الانسان الطبيعية والسياسية والقانونية، المسار التاريخي العام يقول بانتصار هذه الثقافة المغمسة بالدم والتهجير والدمار وأسلحة الإبادة.

ما الذي تحتاج إليه سورية اليوم بعد مرور سبع سنوات على قيامتها؟ إنه مضمون وجوه لحظة الثورة الأولى الذي تم التعبير عنه بخروج ملايين السوريين للتظاهر رافعين شعارات الحرية والكرامة ووحدة الشعب السوري، وهذا لن يتحقق بوجود أي شكل من أشكال الاستبداد، واستمراره وهيمته.

تاريخياً كانت السلطات الحاكمة أقوى من المجتمع، الحراك الجماهيري منذ 2011 هو مشروع محاولة لبناء معادلة سياسية جديدة بين السلطة والمجتمع، وعلى هذا سيستمر الصراع لمدة طويلة، قد تستغرق عشرات السنين، وسترافقه عمليات هدم وبناء متتالية، رموز ثقافتنا القديمة والمعاصرة كلهم يتعرضون اليوم للنقد، بعضهم، وربما أكثرهم، أصبح مادة للكراهية، وبعضهم الآخر أصبح مادة للتقديس؛ حافظ أسد مثلاً.

ورشة الذكرى السابعة للثورة السورية (2011-2018)

أما حول ثنائية الاستبداد الديني والسياسي فهي أيضًا قادمة من حملات التاريخ السياسي للشرق، وما زال فعلها مستمرًا، وكذلك التماهي بينها، أما عن دور النخب السياسية في مواجهة الاستبداديين، فقد أوضحت أعلاه أن تلك النخب لم تتمكن امتلاك الوعي المطابق للواقع وحاجاته، وما تزال كذلك، وإن امتلك بعض منها هذا الوعي، فهو لم يصل بعد إلى الأدوات والآليات التي عليه أن يستخدمها، هي تطالب وتقول بدولة ديمقراطية سورية، دولة مواطنة، إذا كان بعض الإسلاميين يريدون تطبيق الديمقراطية لمرة واحدة، فالبقية لا يختلفون عنهم كثيرًا. الديمقراطية لا تعني عندهم ثقافة اجتماعية سائدة، ولا تعني عندهم مشاركة التعبيرات السياسية الأخرى المخالفة لهم، والمتناقضة معهم بصناعة القرار الوطني.

ما تزال نخبتنا ترى في الديمقراطية ترفًا وحقًا لا يجب أن يتعدها، وديمقراطيتها مكرسة فقط لسلطتها وقرارها وأيديولوجيتها وليست لمجموع الحريات المدنية والحقوقية والسياسية.

د. يحيى العريضي قال: لن يكون هناك طائف في مستقبل سورية، لكننا قد نجد شيئًا يشبه اتفاق الطائف اللبناني، يخدم مدة ثم يُزاح، أما انتفاضات الشعوب فتبقى بمنزلة الاحتمال المفتوح أمام العالم العربي والدول المختلفة، فمن يدري متى ستكون انتفاضة الشعوب العربية القادمة، لا أحد يدري، لكن الجميع سيقاس بما حدث لسورية وعليها، وتكون هي النبراس.

إن السؤال عن عصر ما بعد الديمقراطية هو سؤال رائع ومستقبلي، لأن الديمقراطية على الرغم من كل ما مرت به، فهي لم تنضج بعد، لأنها ما تزال تحت تأثير المحافل، ولكن ستأتي اللحظة التي يتحكم بها غوغل وأمثاله في عالمنا، لكن متى نصل إلى هذه النقطة؟ الحقيقة هذا بعيد جدًا، لكن البذرة السورية هي البداية المتفوقة من دون شك.

د. عبد الباسط سيدا يرى أن الديمقراطيات الغربية تعاني بالفعل ترهلًا وأزمة في التمثيل الحزبي، إلى جانب نهوض اليمين وانتشار الشعبوية، هذه الحالة أثرت في الأحزاب العريقة المعروفة بوقوفها إلى جانب الشعوب. المجتمع المدني مجتمع نشط متقدم طبعًا، هذا المجتمع له تاريخ أيضًا، ومن ثم هو يمثل جزءًا من حال التوازن هنا.

لا يعتمدون هنا فقط على وسائل الإعلام وعلى فصل السلطات، بل تكون هناك قوة ضاغطة تتمثل في منظمات المجتمع المدني التي تراقب عمل الأحزاب، ومن ثم تسهم في بناء الرأي العام وتوجيهه. لكن ما يحصل في أوروبا أنها في أوضاعها الحالية غير قادرة على التدخل في القضايا الكبرى في العام، مثل الحالة السورية، بل تنتظر دومًا مبادرة أميركية، لكن الموقف الأميركي هو الآخر كان مترددًا وغير واضح المعالم.

مؤسسة الجيش لها تاريخ في المجتمعات العربية، استفادت من واقع هذه المجتمعات في مرحلة ما بعد الاستقلال، ويبدو أن الدول التي أشرفت على التقسيم بموجب اتفاق سايكس بيكو، ووزعت المهمات، اعتمدت على هذه المؤسسة

لضبط الأوضاع في المنطقة، وهذه الدول لم تكن معنية بمسألة الديمقراطية والنمو المتوازن بقدر ما كانت مهتمة بالمحافظة على مصالحها في المنطقة.

حدث في ما بعد التحول حين فشلت الجيوش العربية أكثر من مرة خاصة بعد الخامس من حزيران العام 1967، فترجع التيار القومي إلى حد كبير، كان هذا التيار هو الأيديولوجية الرسمية للجيوش العربية في الدول العربية، أما الاتجاه السلفي فبرز، وحاول أن يقول إن الإسلام هو الحل، من دون أن يكلف نفسه بالآليات التي سيكون بموجبها هذا الحل.

د. خطار أبو دياب قال إنه يمكن كتابة أطروحة في السيناريوهات المتوقعة، وما طرحته حول اتفاق طائف أو الحرب الإسبانية؛ لنبدأ بالسيناريو الأسوأ وهو الحرب الإسبانية التي كانت هزيمة، حينذاك، بقي شعب إسرائيل، ورحل فرانكو، وهذا ما لا أتوقعه، يمكن أن يستمر بشار الأسد إلى حد أقصى هو نهاية ولايته الحالية، عندما نلاحظ كيف يسوق الجانب الروسي شخصيات مثل سهيل الحسن، ونرى الميليشيات الإيرانية ونفوذها، ولولا التفاوضي الأميركي والأوروبي لما بقي لها النظام من وجود، لولا الغياب العربي لما بقي على قيد الوجود، لذلك أستبعد السيناريو الإسباني. سيناريو اتفاق الطائف أو ما سمي بدائتون، ومسألة دائتون مهمة، وأريد أن أشرح قليلاً؛ تم إجلاء جيوش الأطراف جميعها في قاعدة أميركية، ورُكِّب الحل، وكان ذلك من فوق، وحاولت روسيا فعل ذلك في سوتشي، لكن لم يفلح الأمر. المسألة السورية أكثر تعقيداً، نحن أمام خمس قوى خارجية مهمة جداً، روسيا والولايات المتحدة وتركيا وإيران وربما إسرائيل، ولكن نحن أمام قوى داخلية عدة ومكونات سورية عدة، هي بحاجة إلى ما يشبه اتفاق ويستفاليا للخروج من هذا الوضع.

المسألة ليست مسألة محاصصة أو شكل نظام، هل هو نظام وحدوي أم هو فدرالي أم اندماجي، فطبيعة المواطنة وطبيعة توزيع الثروة والسلطة بين المكونات، أمور تتطلب مزيداً من الحوار. بعضهم يتوهم أنه بإعلان دستوري يحل الأمر، لكن المسألة مع هذا النظام ليست بهذه السهولة، لأن الأجهزة الأمنية هي التي تحركه، إذًا، النقلة ليست بتلك النقلة السهلة، برأيي من الصعب جداً تصور سيناريو لسورية الغد من دون حل مشكلات المنطقة. تترابط قضايا المنطقة بصورة كبيرة، لبنان والعراق والقضية الفلسطينية أيضاً، ولذلك سورية ستقرر شكل الإقليم، ما يجري في سورية ليس فقط حرباً على الغاز، أو على الموقع الجيوسياسي، من غير سورية سيغير وجه الإقليم، ولذا الاحتمالات مع مواقع النفوذ الجديدة المتشكلة حالياً مفتوحة. تركيا أخذت منطقة نفوذها في الشمال وغربي الفرات، وهي تتوسع، وروسيا على الساحل ودمشق، وإيران أيضاً لها ما تسميه سوريته المفيدة، ويمكن أن يكون هناك في الجنوب تنمة، لكن هذا التقسيم الواقعي لن يكون تقسيماً قانونياً أو رسمياً، وأظن أن تجربة العيش المشترك على الرغم من مساوئ النظام كلها يمكن التعويل عليها، وسيبقى موقع مدينة دمشق الأساسي كما هو في المستقبل. وعلى الرغم من هذا التغول والاصطفاف والانقسام الدولي، لكنني أجزم أنه لن يكون بإمكان أحد أن يقرر مستقبل سورية من دون أبناء سورية.

ديمقراطية الغرب وضعها ينطبق على كثير من أصقاع الأرض، يعيدنا الحديث عنها إلى نظرية فوكوياما "نهاية التاريخ"، وأن النموذج الديمقراطي قد انتصر في العالم بعد سقوط الاتحاد السوفياتي السابق، وبينما كان بعضهم يظن أن من انتصر هو النظام الليبرالي واقتصاد السوق، فقد سُوق ذلك في كثير من بلدان العالم، ولاحظنا كيف أن دول في أفريقيا

ودولاً في أميركا اللاتينية قد شهدت عمليات التصويت، ودخلت تلك الأماكن في خيارات عدة، لكن علي أن أفرق دولاً ما بين دولة القانون ودولة الحق.

دولة القانون لا تتطلب فقط التصويت الشكلي، التصويت يمكن أن يكون هو ختام مرحلة بعد اكتساب ثقافة الديمقراطية. ولكن ليس فقط عبر التصويت، هناك فرق ما بين الديمقراطية والحرية، ويمكن في بعض المرات أن نكون أمام فوضى.

تكلم كمال جنبلاط يوماً ما عن الديمقراطية الشعبية المنظمة، لا فوضى ولا ديكتاتورية، لأنه كان يؤمن لا بفعل الجماهير في صناعة التاريخ فحسب، بل بفعل النخب والشخصية القائدة المسؤولة في صناعة التاريخ. دارت الديمقراطية أينما كان، ولم تصل إلى العالم العربي، الربيع العربي اليوم، رغمًا عن من يريدون جلده، كان محاولة لإعادة العالم العربي إلى خريطة العالم، لأنه ليس من المعقول أن تمر الديمقراطية في كل مكان، ولا تمر بأرض العرب. نعرف أن الثورات المضادة قاومت الربيع العربي، وتبقى تونس ربما النموذج الأكثر نجاحًا.

ينطبق إذاً عصر ما بعد الديمقراطية على ما نراه اليوم، من ترامب إلى محمد بن سلمان وماكرون وأردوغان وغيرهم. نشهد حقبة الرجال الأوتوقراطيين، وليس أولئك القادمين من الديمقراطية. إمكانات التواصل أكبر، إنشاء الأحزاب على الإنترنت موجود، نعم، ثورة الاتصالات، ولكن هناك نفس للأسس، فالأهم برأيي الوصول إلى دولة الحق، دولة القانون، ولو كان ذلك بالشورى، نستقيها من الدين الإسلامي، وليس بالضرورة أن نقلد النموذج الغربي تمامًا. ثمة نماذج وأفكار في أنحاء العالم وسورية لا تشذ عن هذه القاعدة.

المحور الرابع: الشباب والجولان وفلسطين والأكراد والمستقبل

مقولة "ثورة الشباب" لم يتبق منها سوى أن هؤلاء الشباب في المعتقلات اليوم، أو شهداء عند ربهم، وفي مخيلة محبيهم من جمهور الثورة، أو مستبعدين في كل قطر، وهم يشكلون أكبر نسبة سكانية بين العرب والسوريين، وهم أصحاب الغد، وهم القوى العاملة، وهم حطب التنظيمات الجهادية، ماذا عن الشباب في هذه اللحظة؟

بلاد الشام، وفي مقدمتها سورية، عرفت بأنها منبع الأفكار والأيدولوجيات التي غيرت وجه العالم العربي، فمنها خرجت القومية العربية على أيدي المعلمين الأوائل الكبار في بدايات القرن العشرين، وانتقلت إلى القاهرة وبغداد وغيرها، ومنها خرجت الليبرالية، ومنها خرجت مدارس سياسية عدة، فهل عجز ذلك الضرع الآن عن إنتاج حلول جامعة قادرة على أن تحل محل الأيدولوجيات المتهالكة أو على الأقل تعيد إنتاجها بعد تطويرها؟

ما جواب الأسئلة المؤجلة عن قضية الجولان، ومستقبل العلاقة مع الجار العدو. كيف سيتعامل السوريون اليوم مع هذا الملف الذي شهد بعض الاختراقات التي سرعان ما رجمها السوريون ورفضوها، وأعني التواصل مع الإسرائيليين؟ فقد ظهر أن السوريين ما زالوا يعدون القضية الفلسطينية قضيتهم، وعدوهم الأساسي هو الكيان الصهيوني، على الرغم من ظهور العدو الإيراني.

وماذا عن القضية الكردية بوصفها إحدى أكبر وأهم ملفات الثورة السورية التي يرى بعضهم أن المعارضة قد أخفقت في معالجتها، وماذا عن مستقبل القوى السياسية التقليدية السورية؟

د. سمير التقي يقول إن بلاد الشام التي كانت بؤرة للريادة السياسية والفكرية للشرق الأوسط والتي بغناها البشري الحضاري وفقرها الطبيعي أنتجت جل الأنبياء وأس الفكر البشري، كيف لها إذا أن تكون منذ منتصف القرن الرابع عشر بؤرة براكين تتفجر كل نصف قرن تقريباً، لتلفظ نحبها في حروب طائفية وقبلية لا نهاية لها؟ لماذا؟

فكيف يمكن النظر إلى المستقبل إذا علمنا ألا أحد مهتم بمساعدتنا، باستثناء أهلنا المرابطين دفاعاً عن بيتهم وأسرهم على طرفي الخنادق، فإن الحرب في سورية صارت حرب الآخرين وأجندتهم، وإذ أقول أهلنا الذين أثارت فيهم هذه الحرب الأهلية كل مشاعر الخوف والشك، ولم نقدم لهم خطاباً بديلاً للخلاص؛ أقصد أهلنا في جبال العلويين وأهلنا الكرد كما أقصد أهلنا في دوما وفي إدلب ودرعا. ما الذي يفكرون به؟ وإلام يسعون؟ كيف ينظرون إلى مصالحهم وغدهم؟.

صحيح أن أهلنا الذين فرضت عليهم الحياة أن يكونوا في طرف آخر، فإننا لم نسأل أنفسنا عن السبب الذي جعلهم في ذات الوقت لا يرون في الخطاب الأيديولوجي للطرف الآخر إلا الخوف والشك والتحفز. وفوق كل الطفح الأيديولوجي، طفحت الغوغاء بشقيها الشيعي والسني على طرفي الصراع.

يجب أن نقولها بوضوح إن حلم الخلافة الإسلامية والأمميات والمشروعات القومية المتطرفة كلها، الشيعية والسنية والعروية المفتعلة وغيرها، كان طامة كبرى على سورية، وعلى الانتفاضة، وهو سيعني في المستقبل حروب داحس والغبراء في قرن لم تعد فيه جمال ولا فرسان، وفي عالم لم نعد مهمين فيه على الإطلاق.

نهاية القول أرى أن ثمة غربة وهوة كبرى بين السلطة في طرفي الصراع، وبين المجتمع والسياسة.

أما محمد صبرة فيرى أن قضية الجولان لم تكن حاضرة في أي يوم في سورية كما هي حاضرة اليوم، لقد قامت ميليشيا بشار الأسد وميليشيا حزب الله الإرهابي بتهجير أبناء الجولان النازحين منذ عام 1967 من مناطق سكنهم الموقرة في محيط دمشق، هؤلاء الذين اضطروا إلى مغادرة السيدة زينب والحجر الأسود والقدم وسبينة وجديدة عرطوز والمناطق الأخرى المحيطة بدمشق، هجروا وغادروا باتجاه المناطق الخارجة عن سيطرة النظام، والواقعة ضمن أرض محافظة القنيطرة، للعلم فقط هؤلاء كانوا ممنوعين من السكن في أرض محافظات القنيطرة منذ عام 1967 بسبب المنع الذي فرضه نظام البعث، أصبح الآن على إسرائيل والنظام أن يواجهوا حقيقة جديدة، وهي وجود حوالي 600 ألف سوري من أبناء الجولان يعيشون على مقربة من الشريط الشائك، وينظرون إلى أرضهم. ومن ثم، لست خائفاً على قضية الجولان، ولا سيما أنها خرجت من بازار المتاجرة الذي كان نظام البعث يقوم به، وعادت هذه القضية إلى أهلها وأصحابها بصورة مباشرة.

أما الشباب فما زال حاضراً وبقوة في هذه اللحظات، ربما غيّر طرق التعبير عن رأيه من التعبير الاحتجاجي المباشر إلى طرق تعبير أخرى موازية، لكنها مهمة، ارتباط الشباب العربي بوسائل التواصل الاجتماعي هو تعبير عن فقدته وسائل التعبير الأخرى، أي الوسائل الفاعلة، ومنها الانخراط بحركات سياسية فاعلة. وسائل التواصل الاجتماعي في العالم العربي لم تعد محض متنفس اجتماعي للتواصل بين الناس. باتت تشكل مصدراً مهماً للخبر ولصناعة الخبر، وصناعة الحدث أيضاً، وهو ما أفقد الشيوخ قدرتهم على التأثير وعلى الفعل، قد يبدو انكفاء الشباب باتجاه وسائل التواصل الاجتماعي انسحاباً من المشهد، لكنه في جوهره فعل من نوع آخر أو لنسمه فعلاً في طور الممكن القابل للتحقق في اللحظة الزمنية المناسبة.

وبالمناسبة ثورات الربيع العربي كلها ثورات وسائل تواصل اجتماعي، شكلت بديلاً من الحركات السياسية، هذا الفضاء العام الجديد والموازي الذي تجري فيه مناقشات كبرى وصراعات؛ سيؤدي حكماً للتغيير بغض النظر عن اتجاه هذا التغيير.

من المؤكد أن بلاد الشام وسورية تحديداً لم تعجز عن إنتاج الأفكار، على الرغم من مرحلة الكمون التي مرت بها خلال نصف قرن من الزمن، إن اصطدام المجتمع السوري بأسئلته التي تبدو أولية وساذجة، من مثل سؤال الهوية وسؤال الدولة، يدل على أن المجتمع السوري لم يفقد لياقته الفكرية بعد، فالقدرة على طرح السؤال هي كل المعرفة، وهي التي تنتج الحراك الفكري اللازم لتقديم بدائل عن السائد.

الثورة السورية طرحت على الجميع العودة لنقطة البداية، وهي شكل الاجتماع السياسي السوري ومبرراته، ومنها المسألة الكردية في سورية. للأسف هناك مقاربتان لهذه المسألة: المقاربة الأولى هي مقارنة قومية تنتمي في جذورها الفكرية إلى القرن التاسع عشر عصر القوميات، وهي التي يتبناها بعض السوريين الكرد والعرب، وبغض النظر عن موقف هؤلاء من القضية الكردية سواء مؤيدين لها أم يناصبونها العداء فهما ينطلقان من الجذر الفكري الأيديولوجي أي الفكر القومي نفسه، المقاربة الثانية هي المقاربة الديمقراطية، وهذه المقاربة ما تزال خافتة في أوساط الكرد والعرب على حد سواء.

العرب يرون في أنفسهم أمة ناجزة، وكذلك الكرد، والحقيقة أنه لا وجود لأمة خارج الدولة، فالأمة هي أمة الدولة بوصفهما الحامل الاجتماعي للدولة.

نحن ما زلنا في مرحلة تأسيس الدولة في سورية، هذه الدولة التي لم تنجز منذ خروج العثمانيين وحتى اللحظة، ومن ثم، فإن الحديث عن أمة عربية وأمة كردية هو حديث يخرج مفهوم الأمة من راهنته بوصفه منتجاً سياسياً، ويحوّله إلى مقولة مجردة ما فوق زمنية. حل القضية السورية يجب أن يكون حلاً تفاوضياً بين عناصر المجتمع السوري، وعلى قاعدة البحث عن طريقة لرسم اجتماع سياسي بينهم ممكن وقابل للتحقق.

حقيقة لا يمكن القول بوجود قوى سياسية تقليدية، هذه القوى كانت تعبيراً فكرياً أكثر منه سياسياً لأن السياسة في سورية كانت متعذرة أصلاً، فلا يمكن تصور وجود أحزاب من دون وسط سياسي، ومن ثم هذه القوى كانت بأغلبها

تيارات فكرية بسبب منع الناس من الانشغال بالسياسة أو ممارستها، هذه القوى ستبقى على حالها نتيجة أوضاعها الذاتية، وبذلك فإن سورية ذاهبة إلى شكل آخر من الأحزاب لن تقوم على الأيديولوجية.

رسائل إلى إسرائيل

تقول د. فداء الحوراني إنه بعد مدة قصيرة من اندلاع التظاهرات وبصورة استدعت كثيرًا من الدهشة، وجه النظام رسالة عبر كلمة لبثينة شعبان بثها التلفزيون الرسمي، مفادها أن مسؤولية ما يجري في سورية إنما تقع على عاتق الفلسطينيين في المخيمات، رسالة وجهت لإسرائيل بالدرجة الأولى، الهدف منها تذكيرها بفضل النظام وقدرته الفريدة المتوحشة على تدجين الفلسطينيين وقمعهم، رسالة تستدعي من الذاكرة مذبحه تل الزعتر ودور النظام في مذبحه صبرا وشاتيلا، ثم مسؤوليته عن حرب المخيمات ومذابح طرابلس؛ وهل هناك أحد لا يعلم، وأهمهم إسرائيل، بما كان يمارس من انتهاكات فظيعة داخل ما أسماه النظام في مفارقة مبكية "فرع فلسطين"؟

الهدف الثاني كان التبرير المسبق لما يضمه النظام من مذابح للمخيمات الفلسطينية، بما يشكله ذلك من خدمة كبيرة لإسرائيل.

ولا نستطيع فصل هذه الرسالة، لا في زمانها ولا في سياقها، عن تصريح رامي مخلوف "أمن إسرائيل من أمن سورية". ولا نستطيع فصلها عن العملية المسرحية المفضوحة، عندما قام النظام بنقل عدد من أبناء مخيم اليرموك، وألقى بهم على حدوده مع إسرائيل، هذه الحدود التي بدت مفتوحة وعارية من أي دفاعات من الجانبين بشكل مثير للانتباه، هذه المسرحية التي استشهد بها شباب المخيم أشعلت موجة من التظاهرات الراضية لها في مخيم اليرموك، ما لبثت أن تحولت إلى صدى لتظاهرات الثورة السورية المطالبة بالحرية والكرامة، وبدا واضحًا تعاطف الفلسطينيين في عدد من المخيمات مع إخوانهم السوريين في مطالبهم الإنسانية. وجاء انتقام النظام مغرًا في وحشيته، تدمير وتهجير شبه كاملين لقاطني أكبر مخيمات اللجوء (مخيم اليرموك)، وأقربها من الأراضي الفلسطينية المحتلة (مخيم درعا)، وقصف مخيم الرمال الفلسطيني على سواحل اللاذقية من البوارج البحرية. واستمرارًا للعيش المنفعي الأسدي الإسرائيلي الفريد تغاضت إسرائيل في مقابل ذلك عن دخول حزب الله والمليشيات الإيرانية الطائفية لدعم النظام ومنع سقوطه، وهو على ما يبدو ما زال يعد هدفًا مشتركًا للطرفين اللذين عملا على رسم خطوط حمر بينهما لا أظن أن صلاحيتها قد انتهت بعد، على الرغم من الخروق هنا أو هناك.

من السذاجة بمكان تصور أن التدخل الروسي لمنع النظام من السقوط للمرة الثانية، قد جرى من دون الموافقة والتنسيق من الجانب الإسرائيلي، وبالحقيقة ما كانت إسرائيل تستهدف بعلمياتها إلا مواقع منتقاة، من دون أي تهديد وجودي للنظام.

بل إن هذه العمليات الاستنزافية لإيران، إذا ما صح التعبير، كانت في المقلب الآخر، تساعد بالتشويش على جوهر الصراع، وعلى الثورة لصالح النظام المتوحش، وما يسمى بمحور الممانعة والمقاومة.

المهم، ما أود أن أقوله بالنسبة إلى الجولان، وأنا أتذكر اليوم تلك الجموع الشابة في الساحات، تطالب بحريتها وكرامتها، متطلعة إلى دعم العالم الغربي (لما ينادي به من ديمقراطية ويدعيه من دفاع عن حقوق الإنسان) ضاربة بعرض الحائط كل موروثات عدم الثقة، المتراكمة لعقود أو لقرون مع الغرب، هو أنه عبر هذا الربيع، كانت هناك فرصة لحل تاريخي في المنطقة، حل يستلهم تجربة سقوط نظام الفصل العنصري في جنوب أفريقيا، يحقق الحد الأدنى للعدالة، وينهي نظام الاستيطان والفصل العنصري، ويساوي بين الجميع في فلسطين في مجالات سياسية واقتصادية شتى. في الحقيقة إن هذا الحل ليس بعيداً عما نادى به الفلسطينيون، بل كان الركيزة النظرية للنضال الفلسطيني منذ بداياته، ثم كرسه الثورة الفلسطينية في ميثاقها (الميثاق الوطني الفلسطيني) إلى أن اشترطت إسرائيل حذفه مدخلاً لقبولها للتفاوض مع منظمة التحرير.

إن حلاً كهذا كان سيضمن استقراراً حقيقياً يصب في مصلحة الجميع، ويفتح صفحة جديدة قل مثيلها في تاريخ العلاقات بين شرق المتوسط والغرب. وهذا مع الأسف لم يحدث، والسبب الرئيس لذلك يتعلق بمفهوم الغرب للحل. وخصوصاً مفهوم الإدارات الأميركية المتعاقبة الملصقة بالمفهوم الصهيوني للتسوية، القائم على دعم الأنظمة الديكتاتورية ضد شعوبها (ألم يتسرب ما يشير إلى أن إسرائيل هي من اقترح على الروس الحل الذي سمح للنظام بتجاوز الخط الأحمر الشهير لأوباما؟).

هذا إذا ما تجاوزنا ما قد يعنيه ذلك من أنها قد تكون على علم بالضربة الكيماوية، وأنها طمأنت النظام من عاقبتها بشكل أو بآخر.

لقد عجز المجتمع الإسرائيلي عن إفراز قيادات سياسية تاريخية إنسانية خارج نطاق المرتكزات الصهيونية المغرقة في عنصريتها، بل بخلاف ذلك كان التيار الأكثر عنصرية، والأكثر تشدداً وتطرفاً دينياً، وهو المسيطر خلال مرحلة ربيع الثورات العربية، ما منع أي تغيير ديمقراطي في سورية بالذات، وأي حل لقضية الجولان.

إذا ما كان للمعارضة خلال المدة السابقة اقتصارها على ملامسة قضية الصراع العربي الإسرائيلي انطلاقاً من قضية الجولان، بوصفها قضية سورية بامتياز، وتأكيداً الحق باسترجاعه عبر الوسائل المشروعة، فإن ما يلوح في الأفق احتمالية أن تواجه استحقاقات أصعب، تتطلب منها طرح رؤية أشمل. إذا ما كان للأنظمة القمعية هوامش كبيرة للمناورة، تؤمن لها قدرتها على تجاوز كل القيم والأخلاقيات والمبادئ، فإن هوامش الثورة ضيقة، ولكن على الرغم من ذلك عليها أن تحاول بصوغ أهدافها الملحة من منظور إنساني متفوق يشرعن وجودها، ويحميها من السقوط.

إن علاج بعض الجرحى السوريين في المستشفيات الإسرائيلية، في خضم هذا الحصار الخانق، واحتدام المذبحة لا يعني شيئاً، ويتحمل النظام مسؤوليته والعرب.

وإن زيارة بعضهم، وجلهم من المغمورين، إلى إسرائيل في ظل مأساة قل مثيلها في التاريخ، شاركت فيها قوى تطلق على نفسها "المقاومة"؛ لا يعني أيضاً أن شعب سورية يدفع ثمن مواقفه الوطنية في الماضي قبل أن تسترهن إرادته تماماً من قبل هذا النظام.

وإنه يدفع ثمنها حاضراً، لأنه قابض على عقيدته كما تقبض الكف على الجمر، ويدفع فاتورة المستقبل لما يحمله تحرره من القيود من آثار مدوية في المنطقة العربية والإقليم.

إن المدن والبلدات الكردية كانت قد استجابت للتظاهرات التي عمت المدن السورية مبكراً، وشكلت جزءاً من تيار الثورة الجارف مع بقية المدن الثائرة، على الرغم من إعلان النظام بعض الإجراءات المعروفة لاسترضاء الشارع الكردي، وإخماد ثورته، وفصله عن الشارع العربي، وبدأ بين شباب الثورة عرباً وكرداً تعارفٌ كان ممنوعاً، وحوار سياسي كان قبل محرماً عليهم، فتشكلت تنسيقية مختلطة في مناطق الجزيرة، ودفعت الثورة برخمها الكبير بتشكيلات سياسية جديدة، إلى مسرح المعارضة الكردية خارج أطرها التقليدية. بدت أكثر انفتاحاً وتفهماً للمرحلة الجديدة، وما تمليه من تقارب كردي عربي.

كانت مواقف الشهيد مشعل تمو (رفض الانضمام لإعلان دمشق سابقاً) الذي أعلن انضمام تياره إلى المجلس الوطني السوري حال تشكيله، أوضح تعبير على هذا التحول الجاري، وعلى الأغلب قام حزب الـ PYD باغتياله، وهو الفرع السوري للـ PKK المعروف بعلاقته التاريخية للصيقة بنظام الاستبداد الأسدي، على الرغم مما شاب هذه العلاقة من تباعد بعد تسليم النظام عبد الله أوجلان للأتراك.

وجاءت الثورة لتجدد هذه العلاقة، ولتردم هذه الهوة بينهما، وليعود الـ PYD إلى ممارسة دوره الخدمي لنظام الأسد الذي قام بالانسحاب من مناطق الجزيرة وعفرين، ووضعها في عهده، وبمساعدة منه، ومن إيران وجبل قنديل بدأ الـ PYD بتعزيز تشكيلاته العسكرية والمدنية، فقام بالدور الموكل إليه من قبل النظام، ولم تكن الطريقة التي تصدى بها لتظاهرات عامودا ٢٠١٣ وحملات الاعتقال والتجنيد الاجباري والمتاجرة بصورة الأنثى المقاتلة، وبديمقراطيته ويساريته المزعومتين وبراغماتيته المفرطة، إلا أنموذجاً لتشابهه الكبير مع النظام، على الرغم من الاختلاف بينهما، وعلى الرغم مما شاب علاقتهما من توترات كانت في الحقيقة عابرة كغيوم الصيف.

إن دخول النصر إلى واجهة الأحداث في منطقة شرق الفرات على حساب الجيش الحر، كان أسوأ ما استجره هذا التنظيم من كوارث على الثورة السورية، بأطروحاته الدينية المتمتة، وارتباطه بالقاعدة، وبإفصاحها عن معاداته للقومية الكردية، قدم أكبر خدمة الـ PYD الذي بدا حامياً للمكون الكردي، وتنمة القصة معروفة، فقد قضى على القوى الثورية في المنطقة الأهم في سورية جغرافياً واقتصادياً، ودمرت القرى وخاصة العربية منها بحجة مكافحة الإرهاب، وبدأ الـ PYD بعمليات تهجير قسري في عدد منها. وأطلقت يديه في قمع الشارع الكردي المعارض له، بعد أن تم اعتماده شريكاً مدلاً ووحيداً للتتحالف الدولي لمحاربة الإرهاب، ضمن قبوله بشرط يبدو كأنه فصل على مقاسه، وهو محاربة داعش من دون التعرض لجيش النظام وميليشياته.

عودة المهجرين إلى ديارهم

لقد بدا المشهد مأسوياً، فكان هناك شارعان يتباعداً لا يستطيعان التقارب، على الرغم من أن قوى شديدة الشمولية تتقاسمهما على اختلاف أيديولوجيتها، ذلك كله جرى على أسس عجيبة من التبادل النفعي المستمر بين النظام وال PYD وجبل قنديل وال PKK برضى كامل الراعي الجديد لل PYD (أميركا).

اليوم نتابع أحداث غصن الزيتون، وترى بألم شديد الاستقطاب وعدم الثقة يتصاعدان بين العرب والأكراد، ونرى المزيد من الانقسامات داخل كل منهما، ما يزيد المشهد تعقيداً وتفتتاً.

ليس من المفيد تجاهل ذلك، كما يجري اليوم، هناك حاجة ماسة لفتح حوار كردي عربي بين المعارضة السورية والقوى الكردية من دون استثناء (وليس مجلس الحوار العربي الكردي) لتقريب وجهات النظر، وأن تتقدم المعارضة ببرنامج محدد يتناول هذه القضية تتوجه به إلى أميركا وتركيا والقوى الكردية ضمن العناوين الآتية:

أولاً: عدّ المناطق السورية تحت سيطرة التحالف وتركيا مناطق آمنة ومحمية.

ثانياً: نزع سلاح ال PYD وخروج الفصائل المدعومة من تركيا إلى خارج عفرين.

ثالثاً: عودة المهجرين إلى ديارهم.

رابعاً: انتخاب مجالس محلية لإدارة المدن والبلدات بإشراف الأمم المتحدة.

خامساً: تشكيل شرط محلية لحمايتها.

سادساً: إعادة إعمار المنطقة من مداخلها.

إن حل القضية الكردية في سورية حلاً عادلاً يحافظ على الأواصر الفريدة التي شكلت العلاقة بين المكونين العربي والكردي في سورية؛ لا يمكن أن تتم إلا بتلاحم نضالهما من أجل سورية ديمقراطية تضمن حق المواطنة والخصوصية القومية للأكراد في إطار سورية الموحدة، وباللامركزية الإدارية على أساس المحافظات أسلوباً.

المستقبل الأبعد قد يكون مفتوحاً على خطوات أخرى، وقد يصل إلى أشكال أرقى تضمن استقراراً أكبر لسورية، وتحوز على رضا الطرفين، ومن يدري؟ فحركة التاريخ لا تتوقف، وعلينا نحن متابعتها للتأثير فيها، وتطويرها في مصلحة الشعب السوري كله.

ملهم الدروبي رأى أن الجواب لا يملكه فرد ولا حزب ولا جماعة، ولا حتى شعب بلد واحد، القضية الفلسطينية هي فعلاً قضية مركزية للفلسطينيين والعرب والمسلمين، لا بل هي قضية عالمية عابرة للتاريخ والجغرافية والأديان، يجب أن تكون هناك مبادرات مبنية على دراسات معمقة تعدها كفايات من أصحاب الوزن الثقيل في العالمين العربي والإسلامي

تتسم بالموضوعية والشجاعة حول التعاطي مع القضية الفلسطينية، تجمع بين الجانب الشعبي والرسمي، إذ لا يمكن الوصول إلى حل من قبل أحدهما منفردًا.

إن القضية الكردية شديدة التعقد، وفي سورية خصوصًا أشد تعقيدًا، تتداخل فيها الأجندات العرقية والإقليمية والدولية، تاريخيًا ظلمهم حافظ أسد، وكذلك فعل بشار، الكثيرون منهم أسهموا بصورة رائعة في الثورة، وبعضهم أساء لها، حل القضية الكردية لا يكون إلا بالعدل والمساواة بينهم وبين باقي مكونات الشعب السوري في حقوق المواطنة، ومنها التعددية الثقافية والعرقية.

الأفكار التي لا تتطور تتعفن

أحمد عوض قال إن كارل ماركس لم يكن شابًا حين كتب مع صديقه فريدريك إنغلس البيان الشيوعي، ولم يكن أبراهام لنكولن شابًا حين أصدر منظومة الحقوق المدنية، ولم يكن ياسين الحافظ شابًا حين كتب الهزيمة والأيديولوجية المهزومة، وكذلك لم يكن جان جاك روسو وعقده الاجتماعي ولا توماس هوبز وكتابه لويثان، ولينين حيث كتب الدولة والثورة كان عمره سبعة وأربعين عامًا.

الشباب هم الذين حولوا أفكار هذه الشخصيات وكتبها من كلمة على الورق إلى مشروعات عمل سياسية، وناضلوا من أجل تحقيقها في الواقع الذي كانوا يعانونه، ماذا يعني عنصر الشباب خارج أطر تنظيمية؟

عملت مع الشباب منذ لحظات الثورة الأولى، كان خلافا عميقًا ومستمرًا حول ضرورة وأهمية التأطير والتنظيم بدءًا من التخطيط للتظاهرات إلى بناء التنسيق والدور الذي يجب أن تقوم به، آليات عملها، وبرامجها، كان الجواب السيد دائمًا في كل موقف (هي لله، هي لله، لا للمنصب ولا للجاه) من كان وراء هذا الشعار الذي صدحت به ألوف الحناجر في دمشق وضواحيها وباقي سورية؟، أظن أنهم ساقوا الشباب إلى المحرقة وإلى دروب الهجرة، هناك عشرات آلاف الشباب يحاربون مع النظام، ثم ما الذي فعله الشباب في مناطق داعش، وإدلب، وباقي المناطق المحررة؟، إن أي قوة غير منظمة لا قيمة لها في العقل السياسي.

على الشباب أن يعودوا إلى وطنهم، إلى سوريته، مستقبلهم فيها فقط، وليس في بلاد اللجوء، ولا لدى سلطة الاستبداد، وليس عند مشايخ السلطان والفتاوى وخطب العودة إلى عقلية وثقافة القرن السابع الميلادي، أنصحهم بأن يعرفوا سورية أولاً وحاجات تقدمها وتطورها ليعيشوا فيها الحياة الحرة والكرامة، ثم أن يعرفوا العالم والقوانين التي تحكمه، وتصنع أفكاره وثقافته وتطوره ورفاهه.

وفي حواراتي الكثيرة والعميقة مع النخب الكردية كنت أقول لهم بكل محبة وصدق: لتكن حواراتنا سورية فقط، لتكن مشروعاتنا السياسية والفكرية لسورية كلها، دعونا ننتمي فقط إلى سورية، لسنا أكرادًا ولسنا عربًا، ولسنا سنة ولسنا علويين، ولا مسيحيين، ولا دروزًا ولا تركمانًا... نحن هؤلاء كلهم، علينا العمل معًا من أجل إنتاج سورية جديدة، دولة المواطنة والمساواة أمام القانون في الحقوق والواجبات، دولة بلا هوية عرقية أو دينية، هي لكل مجتمعتها، وأظن هنا فقط

يمكن أن نتخلص نهائياً من هيمنة فئة على أخرى، مع التقديس المطلق للوعي الكينوني الذي يتشكل منه المجتمع السوري.

أرى أن وجود دولة ديمقراطية، ونظاماً سياسياً في سورية القادمة يعمل وفق آليات الديمقراطية وأدواتها وعقلها على الصعيد الاجتماعي والاقتصادي والقانوني والسياسي، ستمكن العمل على استعادة الجولان، والتعاون مع القوى الاقليمية والدولية لتحقيق مطالب الشعب الفلسطيني في إقامة دولته المستقلة، ووضع الحلول المناسبة لقضية اللاجئين.

تعرف النخب الاسرائيلية جيداً أن ميزان القوى الحالي سيتغير فقط عندما تنتمي النخب العربية، (وخاصة المشاركة لفلسطين بالحدود) إلى ثقافة العصر وعقله وتقافته، وإلى رؤيتها الذاتية والكونية، إن الاستبداد بأشكاله كلها هو الذي جعل من إسرائيل المنتصرة دوماً على العرب.

يقول علم الاجتماع السياسي، وفلسفة التاريخ إن الأفكار التي لا تتطور بتطور المجتمع وحاجاته سرعان ما تتخثر وتتغفن (على رأي ياسين الحافظ)، وتصبح غير قابلة للاستخدام، وعقبة أمام التطور والفعل.

عشرات الأحزاب ولدت وماتت، ولكن هناك أيضاً أحزاب عمرها مئات السنين، من مثل الحزب الديمقراطي الأمريكي 1792، وحزب المحافظين البريطاني 1832، الحزب الجمهوري الأمريكي 1854، وحزب العمل البريطاني 1900، هذه الأحزاب ما زالت تحكم بريطانيا وأميركا، العامل الرئيس في بقاء هذه الأحزاب هو مرونتها وقابليتها الفكرية والتنظيمية لاحتواء واستيعاب الأفكار الجديدة التي تتشكل في مجتمعاتها، وتعبير عن الأزمات التي تستجد في هذه المجتمعات وإنتاج الأفكار والأدوات والآليات الضرورية واللازمة للتخلص من هذه الأزمات، والقضاء عليها كي لا تعوق عملية التطور والعيش بصورة أفضل.

أحزابنا للأسف بعضها ولد ومات بسرعة، والباقي عاجز عن تقديم الحلول المناسبة للأزمات التي تجتاح مجتمعنا، لأنها مغيبة عن الواقع بفعل عدم قيامها بتطوير أفكارها وبرامجها وأدواتها وعقلها.

أحزابنا لم تكن مؤسسات سياسية، بل غلب عليها طابع المنتديات الثقافية والفكرية، حيث صنعت لنفسها أبراجاً عاجية، وجلست تتأمل ما يحدث في مجتمعها، وتطلق عليه أحكام قيمة، ولم تقدم أي برامج أو مشروعات سياسية لمواجهة التأخر والاستبداد والانتماءات ما قبل وطنية .

جورج صبرا رأى أنه من الواضح أننا نعيش زمن غروب شمس الأيديولوجيات وحصادها المر في الميدان السياسي . فتحت أغطيها المثقوبة وأرديتها المتهالكة (القومية والإسلامية والاشتراكية)، نمت وترعرعت وتوحشت البنى الاجتماعية ما قبل الوطنية وخاصة الطائفية والمذهبية منها، وكانت من أسباب المحنة السورية، لذلك أظن أن الآمال المستقبلية يمكن أن نراها في مكان آخر.

الإبداع السوري لم يتوقف، وها هو يبهز العيون في جعل الحياة ممكنة داخل البلاد الملهب وفي أماكن الحصار المديد على الرغم من سحابة الخوف واليأس التي تغطي الجميع، وكذلك يفعل في بلدان الهجرة واللجوء في العالم، وأمثله الباهرة عصية على الحصر، فعصر الحضارة الرقمية لن يستثني سورية الجريحة، ولن يستبعد السوريين من طريقه. غير أن ما يثير القلق هو ملايين الأطفال الذين لم يعرفوا التعليم اللائق بعد، أو لم تتح لهم فرصة الجلوس على مقاعد الدراسة أصلاً، وهم على أبواب العقد الثاني من عمرهم. ستكون هذه من المهمات المستقبلية الصعبة لسورية الجديدة. أرى أن المشروع الوطني الديمقراطي (سياسياً واجتماعياً وثقافياً واقتصادياً) الذي يضم مكونات الشعب السوري جميعها على قاعدة المواطنة المتساوية في الحقوق والواجبات في ظل الحياة الدستورية وسيادة القانون، يبقى المخرج الإنقاذي من المحنة والكارثة الوطنية التي تعرضت لها بلادنا، وتشكل الرسالة الناصعة والأمثلة الريادية التي يمكن أن ينتجها ويصدرها السوريون اليوم، كما فعل أجدادهم في منتصف القرن الماضي، ونالوا به قصب السبق، وشرف الريادة والتمدن، واجتراح الحلول للقضايا المطروحة، بحيث تقطف الحرية والعدل بيد، والاستقرار والسلم الأهلي والتنمية باليد الأخرى. مخاض الثورة السورية كبير جداً، والتحدي الذي تفرضه على القوى السياسية التقليدية عسير، إنه امتحان صعب للسياسة التي هزمت بين السجون والمنافي، وأتقنت التواري عن الأنظار والتخفي، واعتادت النشاط غير العلني وأساليب العمل السرية، وبرعت في إصدار البيانات والوثائق، واتخاذ المواقف في القضايا جميعها. فالسياسة عندها لا تتعدى اتخاذ الموقف، لكنها لم تمارس السياسة يوماً بوصفها نشاطاً إنسانياً حراً ومفتوحاً بمفهومها الأساس كعلاقة تفاعلية باتجاهين بين بعضها بعضاً، ومع الشعب.

ومع الاحترام الكبير لشجاعته ومعاناتها وتضحياتها ومآثرها في اختراق تصحر الحياة السياسية في سورية، ونجاحها في تثبيت معارضة ديمقراطية بوجه نظام قاتل، لكن لم تتح لها فرصة التواصل مع الناس والتفاعل معهم بحرية، لذلك أشك في خبرتها وإمكاناتها، من أجل الارتقاء بمفاهيم العمل العام وتطوير الأفكار التقليدية والنمطية، وتجديد أساليب العمل للدخول في عالم الحداثة والتنمية والإبداع. امتحانها العسير، إما أن تتغير أو تتغير، فالشباب السوري مثل غيره لا يريد أن يعيش في الماضي، ولا يمكن أن يتقبل ذلك. فالشباب الذي واجه أزيز الرصاص الحي بهتافه للحرية والكرامة، لن يخفض صوته أو يبلع لسانه أمام أحزاب أو منظمات أو جماعات لم تأخذ مكانها الصحيح في سياق الحراك المتجدد والمستجيب لنداء العصر ومتطلباته، سيلقي بها إلى رفوف الذاكرة ومتاحف التاريخ.

سؤال مؤلم

موفق نيرية رأى أن سؤال الشباب سؤال مؤلم، وقال: بالفعل تلك خسارتنا الكبرى في مسار الثورة، حيث غابت حلقة كاملة لا تعوض من تلك النخبة الشابة التي قادت الشوارع في العام الأول للثورة، تلك النخبة فائقة الذكاء والكفاية والروح، المدنية منها خصوصاً، التي كانت "حزباً" غير معلن، متفقاً من غير اتفاق، تقود بكل سلاسة ودينامية مجاميع الشباب في الحراك السلمي. فكان من النظام أن استهدفها بكل وحشية، قتلاً وسجناً وتعذيباً ثم تشريداً في الآفاق كلها.

ورشة الذكرى السابعة للثورة السورية (2011-2018)

ولم يكن ممكناً لتلك الفئة من القادة الشباب إلا أن تنتج قيادة سياسية لو استمرت بزخمها وعددها، بخلاف ما حدث من عجز من بقي منها عن التحول والتسييس، وبقاء الأفق مفتوحاً أمام المعارضة التقليدية الرسمية التي كان مكانها الطبيعي على الرف أو بين النظارة.

من بقي من تلك الفئة الخاصة ذاب بين الجمع المسلح أو في السجون أو في المهاجر القريبة والبعيدة. واختل ميزان التقييم العلمي والسياسي للمعارضة والثورة، وتدهور أسوأ فأسوأ. وليس ممكناً أن يتغير الوضع إلا بحالة ناهضة تبقي الجذوة متقدة بين الانتماء والحنين، وإلا بتعويض النقص المذكور بتجنيد الكفايات الجديدة المتولدة التي أنتجها اللجوء والنزوح نفسه. لقد أتيح لتلك الفئة أن تزداد عددًا وقدرة في مهاجرها بالأبواب التي انفتحت لها في الجامعات وثقافة الحياة الحديثة. ولعله يكون ممكناً جذبهم وانجذابهم إلى الدائرة الوطنية، كلهم أو بعضهم، ليتم التعويض على سورية بما هي أهل له.

منذ أوائل السبعينيات استطاع السوريون تجاوز ذلك الفخ القديم، وأسهموا مباشرة في إعادة تكريم الديمقراطية وصفها قيمة لا ينبغي التنازل عنها أمام أي إغواء قومي أو اجتماعي أو ديني. ولكن تجسيد ذلك التغيير على الأرض بالحراك الديمقراطي بين عامي ١٩٧٩ و ١٩٨٠ ضاع مباشرة تحت أزيز الرصاص الذي اجتمع عليه الإسلاميون والأسديون آنذاك. ولا أظن الضرع قد جف، كما يقال، فليس كالسوريين قوم جاهزون للتخلي عن الحمولة الزائدة والنافلة، سواء كانت قومية أم ما شئت. وهامهم يعودون بسرعة من طموحهم العابر للحدود سابقاً إلى التسليم بالوطن بالحدود التي له، لا تزيد ولا تنقص، فاستردوا العلم الوطني الذي استقلوا به عن الاستعمار، وتخلوا عملياً عن وصف العروبة في اسم بلدهم الرسمي، بعد أن أصبح صعباً تفهم أن يكون هنالك مواطن كردي سوري يحمل جنسية عربية سورية مثلاً.

التخلص من عبء الأيديولوجيا، والتمسك بالحدثة، والوطنية مع المواطنة، كلها رسائل سورية سالت من أجلها دماء كثيرة، ودفع من أجلها السوريون من حياتهم وسكنهم واستقرارهم.

للقوى السياسية الرسمية أن تختار: موتاً شنيعاً وفاضحاً، أو موتاً رحيماً، أو شيخوخة جميلة تعطي فيه من عصارة تجاربها ما يمكن شربه، وهي تتقاعد بدعة وهدوء.

نعم، لها أن تستسلم لفكرة أنّ زمانها قد أفل، وتلتفت إلى الجيل الجديد، لا تعلمه أو تعطيه الدروس، بل تجيب عما يسأل، وتقص عليه حكايات ما قبل النوم.

البديل هو قوى جديدة، شابة، مثقفة مختلفة جذرياً عن واقع الحال، بطموحها وأفقها وبرامجها، وبكل شيء.

د. ممتاز الشيخ قال إن من حسنات الثورة السورية أنها عملت على تعرية كثير من القناعات التي آمن بها بعض الشباب سواء لجهة حماسهم المفرط بصحة المبادئ التي آمنوا بها دينية كانت أم أيديولوجية؛ أم حزبية الطابع، وقد آن الأوان أن يستوعب كثيرون منا درس تنظيم الجهد والقبول بالاختلافات والقناعات الفردية ما دامت لا تؤثر في المسار العام. وأن الأوان أن ندرك أن اتجاهاً عاماً من القيم البشرية العامة يتبلور، وعلينا الالتزام بمعاييرها العامة واحترامها.

إن الاستبداد الذي عاناه الأكراد في سورية خضع له أيضاً إخوتهم العرب، ولو بنسب متفاوتة أحياناً، وقد قامت الثورة السورية لمعالجة مثل تلك الاعوجاجات، لكن استغلال الفوضى والخروج عن المسار العام للثورة لغرض تحقيق مكاسب سريعة وخاصة اغرى إخواننا الأكراد وجعل منهم جسراً للعبور لتحقيق مقاصد أحزاب كردية من خارج البيئة السورية، ولم تك مشكلة عويصة بين الشعبين على مستوى الحياة اليومية، إلا أن حلم الدولة الكردية المستقلة دغدغ أحلام كثيرين منهم، فانجرف بعضهم بوعي أو من غير وعي إلى تكرار الأخطاء التي وقعوا فيها خلال القرن الماضي كله. ومن جهة أخرى أدى غياب القيادة السياسية للثورة إلى الوقوع في أخطاء كارثية، تجلى بعضها في غياب القدرة على مخاطبة الأكراد أو الأقليات الأخرى، وإقناعهم بوحدة المصير للشعب السوري كله بغض النظر عن العرق والدين والطائفة.

لقد قامت الثورة من أجل استعادة حقوق الشعب السوري المغتصبة في الكرامة والحرية والأرض والعرض، ومن المجحف حقاً اتهام الثورة بعدم اكتراثها بالأجزاء المحتلة من الأراضي السورية أو العربية، لكن الأساس الذي يبنى عليه ذلك كله هو الحرية المفقودة أصلاً، فكان لزاماً على الشعب أن يحقق تلك الحرية حتى يسهل عليه تحقيق المكاسب في الدوائر الأوسع.

د. أسامة القاضي قال إن الأخوة الأكراد السوريين لم يغيبوا في أي اجتماع للمعارضة السورية منذ كتابة أول وثيقة للمجلس الوطني، وحضور المجلس الوطني الكردي في الائتلاف ومؤتمر الرياض، لكن أظن أن حل المسألة الكردية الآن رهن باتفاق دولي وخارج عن إرادة السوريين، وخاصة بين تركيا والأميركيين، وأظن أن اتفاقاً قادمًا بينهما سيحل المسألة الكردية في سورية لصالح منع اقتطاع شيء من الأرض السورية، ونظراً إلى توزع الأخوة الكرد على كل الأراضي السورية، فإن الإدارة الذاتية يصعب تحقيقها، ولكن اللامركزية الإدارية (وليست السياسية) ستكون على الأغلب مطبقة في المحافظات السورية.

الضامن الرئيس لحقوق الأخوة الكرد، مثلهم مثل بقية الشعب السوري، هو الدستور الذي يضمن تساوي الجميع تحت القانون.

حزب البعث الذي كان حاكماً واعترف ضمناً بإسرائيل في أديباته حيث يطالب فقط بالعودة إلى حدود 1967 بمعنى أنه لم يعد يطالب بحيفا ويافا وعكا وغيرها، والسلطة في سورية سابقاً رفعت شعار "الأرض مقابل السلام" من دون أن يُخَوَّنَ أحد من أقطاب "الممانعة" أو المزاودين من الأيديولوجيات كلها، وخاض النظام مسيرة طويلة في المفاوضات مع الإسرائيليين، وكاد أن يصل إلى اتفاق شامل، وأظن أن الحكومة الوطنية القادمة عليها أن تطالب بالأراضي المحتلة، وتخوض المسار السياسي مهما كان شاقاً من دون التخلي عن الأراضي السورية، والالتزام بمبادرة جامعة الدول العربية بخصوص هذه القضية، وأما القضية الفلسطينية فسقف الحكومة الوطنية يجب أن يكون سقف الشعب الفلسطيني نفسه من دون المزاودة عليه، وأخذ المبادرة عنه، والمتاجرة بقضيته كما كان يحدث خلال عقود.

تأكد الجميع بسبب القحط السياسي خلال العقود الخمسة الماضية أنه لا يوجد أرضية شعبية لكل "القوى" السياسية التي لا يعتد بها واقعياً، لا في اليمين ولا في اليسار، فكلها كان بمنزلة تيارات سياسية تحت الأرض، لم تعش يوماً واحداً بحرية حتى تشكل كوادراً سياسية حقيقية لها امتدادات شعبية، ولها وزن، لذلك سيشهد الواقع السياسي القادم تيارات وتشكيلات سياسية واقعية، لأنها تريد ترجمتها إلى قوى برلمانية، ومناصب سياسية، ولا محيد عن التواصل مع الجماهير التي ستعطيها صوتها التمثيلي لأجل تحقيق أغراضها في الحرية والعيش الكريم، وستكتشف "القوى" التقليدية أنها كانت واهمة بتقدير حجمها.

دولة لا مركزية

قال حسن عبد العظيم إن الحل الأمني العسكري استهدف ثورة الشباب، وانخرطهم في الثورة، ووعدهم بالواضح، ودورهم في قيادة الثورة، واصرارهم على السلمية، واعتقل الموجة الأولى منهم، المسيسة والأكثر وعياً، ثم الثانية فالثالثة، وغيبهم في المعتقلات والسجون، بينما في المهجر عشرات الآلاف ممن في سن التجنيد والاحتياط، لا يريدون أن يتحولوا إلى وفود في الحرب العنيفة الداخلية في مواجهة الشعب السوري، ومع ذلك فالثورة مستمرة في الداخل والخارج، يشارك فيها الشيوخ والرجال والنساء، ولم تيأس، ولم تستسلم، والحل السياسي سيتيح عودة الشباب أو من بقي منهم في المعتقلات، وفي المنافي، ويستعيدون دورهم في قيادة الثورة، ورفدها بدماء حارة وحيوية في مرحلة البناء في المدة الانتقالية، وفي المستقبل، بالتكامل مع ثورات الربيع العربي في الدول العربية الأخرى.

وستبقى بلاد الشام، وفي قلبها سورية، منبع الأفكار والأيدولوجيات الوطنية والقومية والإنسانية المنفتحة على العصر، وستبقى التيارات القومية واليسارية والليبرالية الوطنية والإسلامية الوحدية، على المستويين الوطني والعربي، تشكل الكتلة التاريخية الجامعة، والوحدة الوطنية الراسخة، من دون انغلاق أو جمود.

لم تهمل المعارضة الوطنية وفي مقدمتها هيئة التنسيق الوطنية القضية الكردية، وعدتها قضية وطنية بامتياز، وعدت الوجود القومي الكردي جزءاً أصيلاً تاريخياً من النسيج الوطني السوري، بما يتطلب إيجاد حل ديمقراطي عادل للقضية الكردية ضمن وحدة البلاد أرضاً وشعباً، وعدّ سورية جزءاً من الوطن العربي، تعمل مع الدول العربية الأخرى للعمل العربي المشترك، وإقامة خطوات اتحادية ووحدية عبر إرادة المجتمعات الديمقراطية.

وقد أقامت ندوات حول القضية الكردية في منازل قادة التجمع ومنتدى جمال الأتاسي، منذ عام 1998 حتى تأسيس هيئة التنسيق الوطنية في حزيران 2011.

وفي مؤتمر القاهرة (8-9 حزيران 2015) أضيفت إقامة دولة لامركزية إدارياً يتم فيها انتخاب المحافظ من أبناء المحافظة ومجلس المحافظة، وينفق على التنمية الزراعية والصناعية والاقتصادية والخدمات التعليمية والصحية من واردات المحافظة، ويشمل المكونات الأشورية السريانية - التركمانية الأرمنية الأشورية والآثورية وغيرها.

أما الفدرالية فهي مشروع استباقي لتجزئة سورية مفروض من طرف واحد، لا يمكن تحقيقه لرفض الأكثرية السياسية في الداخل، ولأنه يمثل خطراً على دول الجوار الإقليمي والعربي.

سيعمل الشعب السوري والثورة السورية على تحرير الجولان بالطرق المشروعة كافة، بما فيها الكفاح المسلح ضد الاحتلال، وسيبقى الكيان الصهيوني عدواً لسورية وشعبها وثورته، بسبب عدوانه على الشعب الفلسطيني، والوطن السوري، والصراع معه ليس صراع حدود بل هو صراع وجود بين المشروع الصهيوني الاستيطاني العنصري التوسعي والمشروع الوطني السوري والقومي العربي النهضوي الحضاري، وفي قلبه فلسطين وعاصمتها القدس الشريف. وقد أكدت الأحداث والتطورات في العقود الماضية أن فلسطين جزء أساس من الوجدان السوري والعربي ثقافياً وسياسياً وتاريخياً، وجموع الملايين في الدول العربية في شمال إفريقيا تضامنت مع الشعب الفلسطيني وانتفاضاته الثورية منذ عام 1987 حتى الآن.

وأود القول إنه لا يوجد قوى سياسية تقليدية في سورية على الرغم من عدم وجود قانون أحزاب حقيقي، بل ثمة أحزاب ثورية تاريخية رفعت راية النضال الديمقراطي، وقدمت تضحيات كثيرة منذ النصف الثاني من عقد السبعينيات حتى اليوم، لم يفت في عضدها قمع السلطة الاستبدادية المتواصل والمستمر، وما زالت تحمل راية النضال والصمود، وتشارك في الثورة السورية بفعالية، وتنتظر دوراً أكبر للشباب والمرأة والمجتمع المدني في عقب الحل السياسي المنشود.

إبراهيم اليوسف قال: بعيداً عن الحديث عن تفاصيل القضية الكردية، أو حتى حدود خريطة كردستان، وبعيداً عن توصيف معاناة الكرد السوريين من قبل النظام السوري، وتناسخ رؤية أوساط واسعة من المعارضة للقضية الكردية عن رؤية النظام، بل إن من بينهم من بات يميز حزب البعث في موقفه من الكرد، بعد كثير من المحطات التي مرت بها العلاقة بين الكرد وبقية شركائهم في المكان؛ فإنه لا بد من الاعتراف بأن المعارضة السورية لم تُجد التعامل مع الكرد الذين شارك شبابهم في الثورة، وانطلقت التظاهرات المناوئة للنظام من المدن الكردية: قامشلي - عامودا - كوباني - عفرين وغيرها، كما أن عدم الاتفاق - كردياً - على مطلب محدد، وصدور بعض التصريحات والسياسات الخاطئة عن بعض ممثلي المعارضة في هذا المؤتمر أو ذاك، بل دعم الائتلاف - علناً - لغزو عفرين، أدى إلى تعميق الهوة بين السوريين، علاوة على تعميقها بين أكثر من طرف كردي، على الرغم من أن هذه الورقة ترى أن المجلس الوطني الكردي والأحزاب التي تماثله، وإن كانت خارجه، إضافة إلى فضائها الجماهيري؛ من يمثلون الأكثرية الكردية التي ترى في الفدرالية طريقاً لاستقرار سورية من جهة، إضافة إلى تلبية المطلب الكردي في سورية من جهة أخرى، وإقرار ذلك كله دستورياً، وفق ما هو متعارف عليه دولياً، وبرعاية وضمانة دوليتين، لا سيما أنه لا سبيل - على المدى المنظور - من العيش المشترك بين السوريين جميعاً، ومن بينهم الكرد، في حال تحقق مطالبهم الشرعية، بوصفهم شعباً، متميزاً، يعيش على ترابه، وهو ليس ضيقاً، كما روح بعض المغالين من الطرفين: النظام السوري وبعض معارضته.

حسان الأسود رأى أن شبابنا السوري يتميز بحركيّة دائمة، وهذا ما يجعلهم قادرين على التأقلم بسرعة كبيرة مع المتغيّرات. ولو رجعنا إلى المشهد الراهن قليلاً لوجدنا أنّ كثيراً من القادة الميدانيين في الحراك الثوري بشقيّه المدني والعسكري إنما كانوا بعمر العشرينيات عند اندلاع ثورات الربيع العربي.

بالمقابل تسود حالات مهولة من الضياع والتشتت وفقدان الأمل بين كثيرين منهم، وهذا ما كان سبباً مباشراً جعلهم وقوداً للتنظيمات الجهاديّة المخترقة من أجهزة الاستخبارات المحليّة والدولية.

أمّا بالنسبة إلى من بقي منهم بين مطرقة قمع الأنظمة وسندان الحركات والميليشيات الإرهابية والطائفية والتكفيرية، فسيكون من الصعب علينا وعلى الباحثين المتخصصين بعلوم الاجتماع والنفس الإجابة عن مآلات حياتهم وفكرهم وتطورها.

لا يعجف ضرع أمة حيّة، ولا يتوقّف شعب حيّ عن الإبداع، وقد تكون هذه الأزمات التي تمرّ بها المنطقة العربية عامة وسورية خاصّة بداية لحالة منشودة من القطع التاريخي مع المتراكم من عفن تراث الاستبداد وعقم الأيديولوجيات القومية والدينية والعلمانيّة من يسارية ويمينية.

مما لاشكّ فيه أنّ الخصّة المهولة التي تعرّضت لها شعوب المنطقة العربيّة كافية لأن تقلب موازين القوى المجتمعيّة، وأنّ تعيد حسابات الفئات المتصارعة جميعها، وستؤثّر بلا أدنى شكّ في شكل الحياة لعقود كاملة في المستقبل. السيناريوهات جميعها مفتوحة في ما يخصّ الملف الكردي، فتعارض مصالح الدول المتحاربة بالوكالة في سورية يتوقّف عند حدود الحلم الكردي بإنشاء دولة قوميّة لهذا الشعب العظيم.

في سورية يبدو من ظاهر الأقوال حتى الآن حرص الجميع على عدم التقسيم. وقد جاءت عمليّة (غصن زيتون) التركيّة مؤشّراً على عدم سماح اللاعبين الكبار لكيان كرديّ كبير متصل بالنشوء والاستقرار، كما كانت نتائج الاستفتاء الفاشل على استقلال كردستان العراق مثلاً حيّاً في العراق.

وليس من العيب أن يكون الشيخ عزّ الدين القسّام من جبله، فهذا مؤشّر قديم على عمق العلاقة النفسيّة قبل العلاقة الجغرافيّة في الوجدان الشعبي السوري الفلسطيني.

ليس من العيب أيضاً أن يكون الشعب الفلسطيني شبه وحيد في وقوفه مع محنة السوريين في مواجهة الاستبداد، فعلى الرغم من جراحهم الدامية كانوا الأكثر وعياً بطبيعة الثورة السورية، وكانوا الأكثر وضوحاً في الوقوف من ساحات المسجد الأقصى مع صوت الكرامة والحرية.

أمّا بالنسبة إلى الجولان فهي قضية مؤجّلة إلى ما بعد تعافي الجسد السوري من سرطان الاستبداد الذي ما فتى ينهشه منذ ستين عاماً، ومن هذا الدمار المهول في البنى الفوقيّة والتحتيّة الذي يحتاج إلى عشرات السنين لترميمه.

وأخيراً أرى أنه من الصعب إطلاق صفة القوى السياسية على مجموعات تنظيمية ما امتهنت العمل السياسي في سورية، فالسياسة تحتاج إلى أجواء ديمقراطية لممارستها، وما كان سائداً في سورية منذ اليوم الأول للوحدة مع مصر إلى هذه اللحظة عملية قمع وكبت متصاعد الوتيرة لكل نشاط سياسي أو فكري أو حتى مجتمعي.

فرح الأناسي رأت أن شباب هذه اللحظة هم على خط المعارك في الغوطة ودرعا وأرياف حمص وحماة وإدلب وشمال سورية. الشباب هذه اللحظة يحملون الكاميرات والهواتف النقالة يوثقون للتاريخ وللعالم جرائم نظام الأسد في سورية، وينقلون مجازر المحتل الروسي والميليشيات الإيرانية والمرتبقة وقوى الظلام. الشباب هذه اللحظة هم فرق الدفاع المدني يزيلون الأنقاض بأيديهم وأظافرهم وينقذون المدنيين. الشباب هذه اللحظة هم الثوار وهم المقاتلون وهم المدنيون وهم الإعلاميون والفنانون والأطباء والممرضون والمتظاهرون والناشطون، وهم موجودون في كل مكان، وفي كل النواحي السياسية والعسكرية والاقتصادية والفنية والفكرية والحقوقية والمدنية، ولا يمكن أن يرضخوا للواقعية السياسية أو لهيمنة أيديولوجيات دينية أو غيرها.

لا أرى أي مستقبل للقوى السياسية التقليدية في سورية، وإنما أرى مستقبلاً للشباب السوري بأحزابه المدنية والحقوقية والاقتصادية والفكرية ولاحقاً السياسية.

ملهم الدروبي أكد أن الشباب كانوا وسيبقون عماد أي ثورة، وهم مستقبلها، إن شاء الله، الشباب وحدهم لا يمكن أن يقودوا ثورة ناجحة، كما جيل الشيوخ، الذين خاضوا تجارب ثورية عدة، وحدهم لا يستطيعون الاستمرار أيضاً، التكامل والتوارث هو المطلوب، المعادلة التي يجب أن نعمل من خلالها هي تكامل الأجيال وتوارثها، وليس تنافر الأجيال وصراعها.

عن الأيديولوجيات أقول: صدقت، بعض هذه الأيديولوجيات اندثر فعلاً، وبعضه قابل للحياة إذا أعاد إنتاج نفسه بثوب متجدد، الشعب السوري بعد هذه المآسي والكوارث التي عاشها وتسببت بهجرة الملايين من أبنائه، سيخرج الله منهم ومن أصلابهم من يعم خيره العالمين إن شاء الله.

المقبور حافظ أسد بعد انقلابه عمد إلى تصفية القوى السياسية السورية الفاعلة جميعها، وصنع واجهات تابعة له مهمتها ديكور سياسي لاستبداده، لكن على الرغم من هذه المحاولات التي اتسمت بالعنف الدموي والبطش الفاشي الطائفي، بقيت هنا وهناك نويات لجماعات وبقايا أحزاب سياسية، هرمت كوادرها، وتأكلت هياكلها، ثم جاءت الثورة المباركة، فتدفقت الدماء في عروقها من جديد، وتوالدت وتكاثرت هيئات وجمعيات وأحزاب وتكتلات، تقديري أن الصالح منها سيستمر، ومن ليس عنده مقومات البقاء اختفى أو سيختفي قريباً.

نجم الدين السمان قال لقد أتمت السلطات العربية تهمة الشباب وإقصاءهم وإفقارهم مع جرّهم إلى سوق العطالة عن العمل والإنتاج، ولكن في عام 1968 ألم يُجبر الشباب الفرنسي الجنرال الأوحّد ديغول على الاستقالة؟.

هكذا فعل أيضًا شباب تونس ومصر بإقصاء الجنرال زين العابدين والجنرال مبارك؛ والسؤال: من أعاد الجنرالات إلى الحكم في تونس ومصر ومن يُعيدهم إلى المشهد الليبي "حفتر وسواه"؛ ومن عوّم الجنرال اليمني حتى مقتله على يد حلفائه الحوثيين؛ ومن يُعوّم الطاغية في دمشق حتى الآن؟!

في المقابل سُجّن وعُذّب حتى الموت آلاف من الشباب العربي الذين نزلوا إلى الشوارع والساحات؛ واختفى آلافٌ غيرهم قسرًا؛ ومات منهم تحت القصف آلاف؛ بينما يكتفي العالم "المتحضر" بإصدار البيانات اللفظية. هل أخاف الشباب العربي "الغرب ما بعد الديمقراطية"؟

بلى، وذاك أحد تجلّيات سياسة الاحتواء المزدوج للربيع العربي؛ وقد أسهم فيه الجميع إلى درجة دفعت شرائح شبابية منهم إلى حضن تنظيمات التكفير والإرهاب؛ وشرائح شبابية أكبر للهجرة غرقًا في البحر؛ وفي ضريبة تغريبتهم عن أوطانهم. بخصوص القضية الكردية، أقول إنه إذا توقف استخدام هذه القضية في سورية لمصالح أجندات خارجية؛ فإن السوريين: عربًا وأكرادًا قادرون على الوصول إلى حلٍّ، يمثل ما قد عاشوا سويةً لقرون على هذه الأرض؛ وليس بانفصال جزء آخر من سورية.

مزن مرشد تقول: خلال سبع سنوات من الثورة لم يتسنَّ لهذه الفئة أن تكون ضمن صفوف قيادات المعارضة السورية التقليدية، إذ اتخذت هذه الأخيرة موقفًا من الشباب فاستبعدتهم بحجج مثل عدم نضجهم السياسي، وتعاملت مع هذه الفئة بتعال مغالي فيه، فهمشتهم عاموديًا، واستغلّتهم أفقيًا في تحشيد تأييدهم أحيانًا، بمثل حالة التأييد التي شهدتها المجلس الوطني في بداياته، على الرغم من أنها حالة لم تستمر طويلاً، في حين تعاملت الفصائل الإسلامية بطريقة ذكية مع هذه الفئة، وكانت أكثر وعيًا بحاجاتهم واندفاعهم، متنبهة إلى أن هذه الفئة تشكل الفئة الكبرى من السوريين، ولا يملكون أي خبرة سياسية، وبعضهم مغيبون كليًا عن السياسة، فاحتوتهم بعيدًا عن الخطاب السياسي المؤدلج الذي يمنيهم بحلول قد لا يرونها قابلة للتحقيق بالوقت القريب وفي ظل ما آلت إليه الأمور، لذلك نرى اليوم أن هذه الجماعات تضم في صفوفها أعدادًا كبيرة من الشباب، ومنهم من كان منخرطًا أساسًا في تظاهرات بداية الثورة آذار 2011.

أما الأخوة الأكراد فهم جزء أصيل من النسيج السوري وقضية الانفصال غير مقبولة بالتأكيد فلن يقبل أحد باقتطاع جزء من التراب السوري، وفي ظل تعقيدات هذه القضية نظن أن الحل الوحيد القابل للحياة والاستمرار، والذي يقي سورية من صراع مستقبلي مؤجل هو فدرالية إدارية سياسية موسعة تضمن حقوق الجميع.

ومنذ بداية الحراك الثوري السوري كان الفصل واضحًا لدى السوريين بين مساري العداء للأسد والقضية الفلسطينية عامة، والجولان المحتل خاصة، فلم تكن القضية قابلة للمقارنة أو التفاضل، فلم يبرر السوريون الاحتلال الإسرائيلي على الرغم من عده أقل وحشية من الاحتلال الأسدي، إلا أن ثوابته لم تتغير أبدًا من موقفه تجاه القضية الفلسطينية التي ما تزال تعد لدينا هي قضيتنا الأولى التي لا تقبل القسمة أو المقايضة أو المفاضلة بينها وبين الأسد.

جبر الشوفي قال إنه يمكن أن يشار هنا إلى هيمنة عواجز السياسة على الواجهات التمثيلية للمعارضة، وإلى مراوحتهم في أماكنهم ومن ثم فشلهم في الاستثمار في طاقة الشباب وتوجيهها، وبما لا يقلّ عن فشلهم في تمكين المرأة وفي العسكرية أيضاً، وفي إقناع المجتمع السوري بأهليتهم لمواقعهم، ولقد انخرطت طاقة هائلة من الشباب السوري الحائر في الفصائل العسكرية، وذهب ببعضها الآخر عنف النظام وعشوائية وارتجال المواجهة، فتشتت جموعهم، وغيّبت أعداد مهولة في المعتقلات والموت تحت التعذيب، ولكن يجب الانتباه إلى أنّ مشكلة الشباب الذاتية والبنوية شبيهة بمشكلات المجتمع السوري، من حيث التشتت السياسي والطاقت المهدورة ومستوى الوعي، وعدم تمكنهم الدفع بقيادات شبابية والمحافظة عليها، بعد أن لمعت أسماء عدة مبشرة من مثل (الساروت، خالد صلاح، القاشوش، أبو جعفر، هادي العبدلله، وغيرهم) في المواجهة السلمية أو العسكرية أو الإعلامية للنظام، ولا بدّ من عمل منهجي مبرمج يستوعب طاقاتهم المهدورة، ويوظفها في إعادة الإعمار، وابتداع الحلول الذكية للمشكلات المعقدة والعصرية التي يمكن أن تواجه بلادنا في حال عودة الاستقرار على أنقاض الاستبداد، وبناء الدولة والمجتمع السورين مجسدين للهوية الوطنية الجامعة.

أما القضية الكردية فهي جزء لا يتجزأ من القضية الوطنية الديمقراطية السورية، ويشاركها في ذلك الإثنيات السورية الأخرى، وإن اختلفت المعطيات، وقد ارتكب الجميع خطأ فادحاً بعزل الحالة الكردية عن الحالة الوطنية العامة، وفي حين لا يجوز عدّ حزب الاتحاد الديمقراطي ولا قوات الحماية الذاتية الكردية أو غيرها ممثلاً حقيقياً لتوجهات الكرد في سورية، كذلك لا يجوز تغيب القضية الكردية بسبب ذلك، بل يجب إعادة المنزلة إليها بوصفها قضية حقوق مشروعة، بنيت على مظلومية تاريخية، ويجب أن تجد حلاً نهائياً.

والجولان أرض سورية محتلة، ويجب العمل على استعادتها بكل الطرق المشروعة، ولا يجوز القفز من فوق قضية العداء مع إسرائيل تحت أي مبرر آخر، ولقد توهم بعضهم أن إسرائيل هي مفتاح الحل في سورية، ولم يتعظوا بالتجربة الحية بأن كل الدول قريبة أو بعيدة لا تتعامل مع الآخر إذا لم يكن دولة كلية السيادة إلا بوصفهم أدوات في يد أجهزتها الأمنية.

برأيي، فإن مستقبل القوى السياسية التقليدية، هو في هوامش السياسة وعتباتها، إذ لا أحد يعطي ثقته للضعيف والمتهالك والفاشل.

د. رياض نعيان آغا قال إن شباب هذه اللحظة سيصبحون كهولاً بعد عقد من الزمن، وسيجملون تجاربهم الثورية وأحلامهم لبناء الغد، والمجتمع لا يستثني الطاقات بحسب الأعمار، وليس صحيحاً أن الشيوخ يهيمنون على القرار المعارض، فهئية التفاوض الأولى مثلاً كان أكثر من نصفها شباب يمثلون الجيش الحر، والهيئة الحالية فيها صبيان أيضاً كما أن فيها شيوخاً، والمجتمع متكامل، وأطفال المخيمات هم من سيحملون الثورة إلى المستقبل. وأستغرب أن يقال إن المعارضة أخفقت في معالجة قضية الأكراد، فهل تولت المعارضة الحكم وعالجت القضية وأخفقت؟ والجميع يعلم أن المعارضة ضمت الأكراد وعدت القضية الكردية قضية سورية وطنية بامتياز، (وهذا في أدبياتها كلها) ولم تقص أحداً من الأكراد في مؤسساتها، ولكن بعض الأكراد من ذوي النزعة الانفصالية استغلوا ضعف الشعب السوري،

وخرجوا من صفوف ثورته ليبحثوا عن خلاص فردي على حساب أشقائهم العرب السوريين، والحديث عن الإدارة المحلية أو الفدرالية سابق لأوانه، فهذا يحدده دستور البلاد بعد النصر والوصول إلى الحكم، لكن بعضهم بدأ الخلاف على اسم المولود قبل أن يتم الزفاف، وطالب بنفي صفة العروبة عن سورية قبل أن تضع الثورة مولودها، وحق الأكراد في الحرية هو حقنا جميعاً، وحمايتهم من الاستبداد هي مسؤوليتنا جميعاً.

ومن المؤسف أن أخطر تداعيات الثورة السورية هو تحول الصراع العربي - الإسرائيلي إلى حالة ثانوية إزاء طغيان الصراع الإيراني - العربي، أو الشيعي - السني.

ولقد بات السوريون يقولون إن إسرائيل لم تفعل بالفلسطينيين ما فعله النظام الأسد بالسوريين، لكن هذه المرحلة ستمر، وستعود قضية الجولان إلى موقعها الأول في الوجدان السوري، حين تضع الحرب الراهنة ضد الديكتاتورية، وما جلبت من احتلالات، أوزارها.

أخيراً، يفترض أن تكون القوى التقليدية تبحث عن مستقبل سورية، وليس عن مستقبل شخصي، مع دعائي للجميع بطول العمر، وأما البديل فهو ما سيفرزه جيل المستقبل، ولكل جيل دور، وتلك الأيام نداولها بين الناس.

د. زياد الكراد يقول: لقد خذل الشيوخ الشباب، فهم من أعاد رجال زين العابدين بن علي والسياسي إلى الحكم، الشباب لا يفنون، وسيكونون هم وقود المرحلة القادمة، وعلى من يريد الخلاص من الاستبداد مساندتهم، وليس التحكم بهم.

إن النظام التعليمي والاجتماعي الناشئ عن الاستبداد لم يتح للمواهب والكفايات أن تأخذ دورها في بناء المجتمع ودفعت بتعيينها في أماكن لا تناسبها أو تهجيرها إلى الخارج.

الأكراد مواطنون سوريون

سهير الأتاسي بدورها تعيد الفضل في إطلاق ثورات الربيع العربي إلى الشباب، وتقول: لقد قامت الثورة السورية على عماد شريحة الشباب الذين تجاوزوا كل الخطوط الحمر التي تطوّعت وتطّعت معها المعارضة، ومع ذلك أعطوا زمام تمثيل ثورتهم سياسياً ودبلوماسياً للمعارضة التقليدية التي لم تتمكن أغلبها ردم الفجوة بينها وبين الشباب، بل قالوا للشباب عند تأسيس بعض الأجسام السياسية في بدايات الثورة: "تركنا لكم الشارع، اتركوا لنا السياسة". كان ذلك عندما طالب الحراك الثوري بما سميناه حينئذ "الثلاث الضامن" للثورة السورية، إدراكاً منا بيراغماتية المعارضة التقليدية وجذرية هؤلاء الشباب.

وبينما أولى المجتمع الدولي اهتمامه بالنساء ودافع عن دورهن في العملية السياسية، الأمر الذي أسهم في تجنبهنّ مصير ضعف التمثيل الشبابي في مؤسسات المعارضة، لم تلقَ شريحة الشباب من يدافع عن تمثيلها ويدفع باتجاهه، على الرغم من كونهم الحامل الأساسي لأي حل سياسي مستقبلي، فهم اليوم عماد الحراك العسكري والمدني الثوري.

وعلى الرغم من ذلك، تشهد الساحة اليوم تحركاً متميزاً متسارعاً للشباب، ولو لم يأخذ شكلاً منتظماً بعد، فهم يستشعرون خطر التسويات التي تسهم فيها بعض مؤسسات المعارضة وبعض شخصياتها على حساب جذرية أهداف الثورة، ولذلك تنشط اليوم الاتصالات بين شباب الثورة الأوائل ممن ما زالوا قابضين على جمر الثورة، في الداخل والخارج، للتداول في كيفية الأخذ بزمام المبادرة لاستعادة تمثيل الثورة، وعزل من ارتضى خوض غمار المساومة على أهدافها باسم الواقعية السياسية وفن الممكن.

إن عقوداً طويلة مرت على استبداد الأسد الأب والابن، وعلى تواطؤ المجتمع الدولي مع استبداد العائلة الواحدة والحزب الواحد والقيادة الواحدة، لم تمرّ بالتأكيد من دون أن تتسبب بمشكلات بنيوية في طبيعة مجتمع كان منتجعاً وخلاقاً. فلم تعوق تطوره الطبيعي فحسب، بل أعادته مئات السنين إلى الوراء، سورية في حقبة الأسد لم تكن كسورية ما قبلها بكل تأكيد.

ثم كانت الثورة السورية التي تفجّرت لتعيد سورية إلى سكة التاريخ بعد أن خرجت منه، ولن يكون من اليسير أن تعود سورية ولادة قبل معالجة تلك المشكلات البنيوية، وقبل تجاوز جزء أساس من هذا المخاض العسير. لقد حاولت موثائق مؤسسات المعارضة والثورة جميعها معالجة القضية الكردية، وأبرزها الوثيقة التي أصدرتها الهيئة العليا السابقة للمفاوضات لقوى الثورة والمعارضة السورية تحت عنوان: الإطار التنفيذي للعملية السياسية وفق بيان جنيف في أيلول 2016 فعدت القضية الكردية قضية وطنية سورية، ووضعت ضمن مبادئها العامة للحل السياسي وجوب العمل على ضمان حقوق الكرد القومية واللغوية والثقافية دستورياً، واعتماد الدولة السورية مبدأ اللامركزية الإدارية في إدارة شؤون البلاد بما يمنح أهالي كل محافظة ومنطقة دوراً في إدارة شؤونهم المحلية، الاقتصادية والمجتمعية والحياتية، ولا يؤثر في وحدة البلاد، ولم تفرط الوثيقة بعد سورية جزءاً لا يتجزأ من الوطن العربي، وعدّ اللغة العربية هي اللغة الرسمية للدولة. ولكن هل أتى ذلك التوازن المطروح لحل القضية الكردية في الوثيقة نتاج تفاهم عميق وحقيقي؟ وهل كان كافياً، بعد أن أصبحت أوراق القضية السورية كلها، بما فيها الورقة الكردية، أدوات ضغط وابتزاز وتفاوض بين الدول، وليس السوريين؟ لم يكن بإمكان الثورة السورية التي قامت على أساس الحرية والعدالة والإنصاف وحق الشعب في تقرير مصيره، ولا من حقها، أن تتجاوز القضية الفلسطينية بوصفها جزءاً من وجدان الشعب السوري، ولا أن تتعامل بالمثل القائل: عدو عدوي يمكن أن يكون صديقي، خصوصاً بعد أن كشفت الثورة السورية زيف ادعاء نظام الأسد بأنه نظام ممانعة ومقاومة لإسرائيل الداعمة لدوره الاستبدادي القمعي، بل أثبتت استهلاك النظام للقضية الفلسطينية لتثبيت شرعية منقوصة، وتبرير سياسات قمعية.

لذلك نجد موثائق ورؤى مؤسسات قوى الثورة والمعارضة جميعها تثبت حق الشعب السوري في استعادة الأجزاء المحتلة من الأراضي السورية بالطرق المشروعة كافة التي كفلها ميثاق الأمم المتحدة، وتعد سورية دولة مستقلة ذات سيادة لا يجوز اقتطاع أي جزء من أراضيها أو التخلي عنه.

ولكن لن يكون بالإمكان الإجابة الفعلية العملية حول قضية الجولان وصيرورتها قبل أن يتمكن السوريون بناء دولة المواطنة، دولة الحرية والديمقراطية، وصولاً إلى نزع قضية الجولان والقضية الفلسطينية من يدي المتاجرين والانتهازيين.

ورشة الذكرى السابعة للثورة السورية (2011-2018)

لقد أعادت الثورة السورية عملية فرز تلك القوى السياسية التقليدية، فمنها من سقط في شباك التبعية لمصالح دول، ومنها من اتبع نهجاً براغماتياً على الرغم من جذرية الثورة وأهدافها، نادرة هي القوى التي اجتازت الامتحان الوطني، خصوصاً في ظل انعطاف الموقف الدولي باتجاه نظام الأسد، ما أعاد النظر في أساليب عملها وخطابها وممارساتها وعلاقاتها مع جيل وشارع الثورة.

فلا بد اليوم من إعادة هيكلة حقيقية لتلك القوى التي اجتازت الامتحان، ومن انفتاحها على شريحة الشباب الذي امتلك آليات وأدوات ديناميكية وحيوية لتتزوج مع الخبرات والتجارب والتراكم، بعيداً عن هيمنة الايديولوجيات القائمة، وعن الشخصية والفردية والتكلس والقيادة الملهمة والأفكار المسبقة.

د. نصر الحريري يقول: أنا أخالف بعض الشيء هذا الرأي، فالشباب اليوم مشاركون بقوة في العمل الثوري بشقيه السياسي والعسكري، وأكبر مثال إذا نظرت إلى تشكيلة هيئة التفاوض السورية، فسوف ترى الشباب المؤثر والمنتدب عن المنصات الأخرى.

إن نسبة من يشاركون في العمل السياسي والسياسي الفني، إن جاز التعبير، من فئة الشباب تتفوق على نسبة الشباب. طبعاً لا أنكر أن الشباب هم أكثر فئة تعرضت للتشكيل من قبل النظام السوري، ولكن برأيي إنهم حتى الآن يحتفظون بمنزلتهم في هياكل الحراك الثوري.

لا، لم يحف ذاك الضرع في بلاد الشام، والدليل على ذلك أنه بين الحين والآخر تولد تيارات جديدة تطرح مبادرات سورية خلاقة، تذكر العرب بمنزلة سورية وأهميتها الاستراتيجية لهم، والحقيقة بشهادة كثيرين إن سورية على الرغم من المحنة التي تمر بها يتعلم الآخرون منها، ويستنبطون أيديولوجيات جديدة وأفكاراً ناجعة، ولكن، كما قلت في بداية الحديث، إن ما يحدث في سورية الآن هو مخاض عسير يريد القائم عليه الإطالة به قدر الإمكان لتحقيق أهداف أو أجندات معينة.

أما الأخوة الأكراد فهم "مواطنون سوريون" لهم حقوقهم وواجباتهم الكاملة بوصفهم سوريين، وأي حل في سورية سيكون الأخوة الأكراد معنيين فيه كسوريين في هذا البلد.

وفي ما يخص الموضوع الإسرائيلي، يجب ألا ننسى أن هنالك محادثات سلام متوقفة، وملفات معلقة بهذا الخصوص، والآن بسبب الحال الاستثنائية التي تعيشها سورية توقف البت في عدد من القضايا، ومنها مسألة العلاقة مع المحتل. وأظن أن هذا الأمر سابق لأوانه إلى حين التوصل إلى حل في ما يخص المسألة السورية. أما بالنسبة إلى القضية الفلسطينية فهي ستبقى في وجدان كل سوري، وسورية لم تنسَ هذه القضية الجوهرية، ولن تنساها، وحين تتعافى ستعاود النضال والمطالبة بهذا الحق في المحافل الدولية. أما في ما يخص الموضوع الإيراني، فإن هذا الأمر شديد الخطر على السوريين، لأنه يستهدف وجودهم وفكرهم وديمقراطيتهم، وبرأيي حتى لو كان هناك حل توافقي في سورية، فإن أي نظام سياسي جديد لن يقبل بعلاقة طبيعية مع إيران بظل النظام الطائفي الحاكم هناك، هذا أمر محسوم.

إن الزمن يساعد أي تكتل أو قوى سياسية على التطور نحو الأفضل، والتجارب والأحداث أكبر معلم، ولكن أرى أن البديل السياسي من أي قوى سياسية سيكون من رحم القوى التقليدية السورية بصورة معدلة ومطورة، وتعتمد على أطر وآليات أكثر حداثة ونجاعة.

من نحن؟

د. خطار أبو دياب يقول: إن هذا السؤال عن بلاد الشام يطرح مسألة العصف الفكري، وكما قلت سابقاً، بعد اغتيال عدنان المالكي كان ثمة أسئلة مهمة في سورية عن الهوية "من نحن"؟.

ولكن كانت تنطوي أيضاً على هذا الزخم في الصراعات ما بين الاشتراكية الماركسية، القومية العربية، القومية السورية، الأفكار الليبرالية، بلاد الشام من لبنان وسورية إلى المحيط كانت غنية، وطلقت الكثير من الأفكار. والآن نتساءل كيف يمكن أن نجد شيئاً جديداً؟ وهو سؤال مشروع.

الآن في هذه المنطقة من العالم نرى المشروع الإيراني، وهو مشروع إمبراطوري تحت غطاء ولاية الفقيه، وتحت هذا المد على المحور من طهران إلى المتوسط، وربما يتسع أكثر تحت عناوين مخادعة براقة وغشاشة من نوع المقاومة والممانعة، وهذا المحور بعد سقوط بغداد تحول إلى محور صراع.

ما الجولان؟ فنعلم جيداً أن هذا النظام الذي عاث فساداً وقتلاً وطغياناً وقتلاً، أتى من خلال التخلي عن الجولان.

لا يمكن نسيان مهزلة سقوط الجولان في عام ١٩٦٧ عندما كان من سمى نفسه حينئذ رأس الحركة التصحيحية وزيراً للدفاع، بدأت القصة من هناك، وبعده ابنه الذي تسلم السلطة في العام ٢٠٠٠ أعطى إسرائيل ما تريد، ودمر جيشه، وجعله شللاً، واستدعى قوى أخرى أغرق سورية بها. لتؤكد تل أبيب قرارها بضم الجولان، وتعقد اجتماعاتها في الجولان.

المسألة إذاً لن تحل إلا ضمن الحل الشامل للإقليم، لكن بالطبع لا يمكن تصور أي تنازل كما كنا نفكر في الماضي حول إقليم إسكندرون، هذه المسألة تتطلب كثيراً من الوقت، ولا يمكن استرجاع الحقوق بالحروب فقط، السادات استرجع سيناء من دون حرب.

القضية الفلسطينية لا يمكن سلخها عن الوجدان السوري، ويمكن أن تكون أحد أسباب معاقبة هذا الشعب العظيم في سورية، لأنه شعب يفكر تفكيراً قومياً، بخلاف قياداته.

لذلك بعضهم يفكر بالأولويات حول العدو، وهذا حق طبيعي وإنساني ومشروع، ولا يمكن سلخ سورية عن هذا الشأن الجيوسياسي، بمعنى سورية بجانب العراق وإسرائيل وتركيا والأردن ولبنان، لا يمكن إقامة سلام من دون سورية. والآن يمكن التفكير بصورة أعمق لإيجاد فرص معينة لطلب إقامة السلام، لا على مستوى العلاقة مع إسرائيل فقط، بل حقوق الشعب الفلسطيني أيضاً، لأنه إذا تصورنا كياناً فدرالياً في المشرق، فيمكن أن يضم هذا الكيان الكيان الفلسطيني. ويمكن أن يكون هناك ضمانات أمنية للجميع، بعضهم يمكن أن يكيل التهم عندما يسمع هكذا كلام، لكنني أفكر باسم

الفلسطيني قبل كل شيء، أخشى ضياع الحقوق مع الوقت، بينما الاستيطان ما يزال يقضم من الأراضي الفلسطينية، وهناك في غزة والضفة من ما يزال يفكر في الإمارة.

الشباب السوري ضحى وضحي كثيراً، ولم يكن هناك من مثيل لقدرته على صنع ملحمة ما تزال متواصلة حتى اليوم. بتقديري مسألة دور الشباب لا تأتي بالهدايا، فالهدايا في السياسة عادة تكون مسمومة، وعلى الشباب السوري ليس فقط المشاركة بالثورة الرقمية والشعارات، بل أن ينتقل إلى التنظيم والتفكير والمشاركة، وأن يكون هو صانع الغد السوري. أما القوى السياسية التقليدية فتقديري لا يمكن للمعارضة السياسية كل يوم أن تتركب مؤتمراً أو تياراً، هناك هيئة تفاوض، وهناك ائتلاف، هناك مجلس إسلامي، وغيرهم.

لكن، كما قلنا، لا بد من التفكير بتشكيل نوع من الأحزاب والتيارات والقوى، ويجب أن يكون هناك نهضة سياسية لهذا العصف الفكري، نعم، لا يمكن لهذه الطبقة أن تستمر، لا الطبقة عند النظام ولا التي عند المعارضة. وعندما نرى حجم هذه النخب السورية وحجم عطائها، نتأكد أنه من الممكن فعل شيء مهم، لكن حين نتخلص من الأنا المتضخمة والظواهر الفردية، وتحولها إلى ظواهر جماعية، يمكن لها حينذاك أن تفعل أكثر. د. عبدالباسط سيدا قال: قبل الثورة بسنوات كنا نسأل عن المستقبل، فكنت أقول إن التغيير المطلوب في سورية لا يمكن أن يكون بمجموعة من المتقاعدين، والشباب السوري أثبت بالدليل القاطع أنه مستعد لأداء مهماته، والتضحية في سبيل أهدافه، لكن قمع النظام، وتداخل القوى، وعدم وجود قيادة كافية على توظيف الطاقات كلها؛ عوامل كثيرة أدت إلى تراجع وانكسارات، لكن أنا واثق أن الشباب السوري قد اكتسب خبرة ستفاعل بالتراكم المعرفي والتجارب، ومن ثم عجلة التغيير لن تتوقف في سورية، وسيستمر الشعب السوري بطرق مختلفة لا توجد وصفات جاهزة، ولكن هذا النظام فقد كل صدقية، والمشكلة أن هناك قوى دولية إقليمية هي التي تدعّمه، وتسانده، وتحدث باسمه، لكن الأولويات وموازن القوى تتغير، وفي نهاية المطاف السوريون هم من سيقولون الكلمة الأخيرة بالنسبة إلى مستقبلهم.

القضية الكردية في سورية هي قضية وطنية ديمقراطية بالمقام الأول. هناك خصوصية في القضية الكردية في سورية تستمد أهميتها من التاريخ والجغرافيا، لكن الكرد في البداية والنهاية هم جزء من النسيج المجتمعي الوطني السوري.

وهذه القضية لا بد أن تحل ضمن المشروع الوطني السوري الذي يعترف بالخصوصيات سائرهما، ويحترمهما ضمن إطار دستوري. أظن أن الحديث عن الانفصال لا يستند إلى أرضية واقعية، وبالنسبة إلى كرد سورية لا توجد مقومات انفصال حتى نتحدث عنه. لكن من دون شك هذه القضية تظل قضية ثلاثية الأبعاد، قضية لها بعد وطني، وداخلي في سورية، ولها وضع إقليمي، ودول المنطقة هي الأخرى مهتمة بالوضع الكردي، وحالياً هناك اهتمام بالقضية الكردية، وتوظيف للورقة الكردية.

هذه القضية لا بد أن تحل ضمن حل وطني سوري لمصلحة الكرد والسوريين، لأننا إن تمكنا حل هذه القضية حلاً عادلاً متطوراً، فإننا سنكسب صداقة حوالي 20 مليون كردي على حدودنا الشمالية في تركيا، و7 أو 8 ملايين على حدودنا الشرقية مع العراق.

إن حل هذه القضية في هذه البلدان سيكون لمصلحة هذه الدول، وعلى هذه الدول ألا تتعامل مع القضية الكردية على بوصفها مشكلة. دائماً أقول: يمكن لتركيا مثلاً أن تتعامل مع الكرد على أنهم جسر التواصل بين تركيا والدول الأخرى، لو فكرنا هكذا سنرى بأننا سنتجاوز كثيراً من النفقات والتكاليف المادية والمعنوية التي كانت تدفع. إن استقرار هذه المنطقة وفقاً لحل عادل للقضية الكردية، واستعادة أمن هذه الدول، وتواصل شعوبها، سيفتح الآفاق للتنمية لشعوب المنطقة بأسرها.

قضية فلسطين هي في واقع الأمر في صلب الوجدان السوري، لأسباب عدة، لا بد أن تؤخذ بالحسبان، أسباب دينية جغرافية سكانية ديمغرافية، فلسطين كانت جزءاً من سورية، وتاريخ مشترك، وعلى الصعيد السكاني هناك تداخل كبير بين الشعبين، هذه العوامل كلها تجعل من القضية الفلسطينية قضية أساسية بالنسبة إلى السوريين، إلى جانب البعد القومي العربي.

لكن هناك وضع قائم شئنا أم أبينا، ثمة قرارات دولية واتفاقيات بين السلطة الفلسطينية وإسرائيل، وترتيبات إقليمية ودولية. هذه القضية برأيي يجب أن تعالج ضمن إطار الشرعية الدولية وبحلول واقعية، وقضية الجولان هي الأخرى لا بد أن تعالج ضمن الإطار ذاته، فالجولان جزء من التراب السوري، في إطار تحرك عربي ممكن أن يضع حداً لحال التوترات في المنطقة، إيران استغلت الورقة الفلسطينية، واتخذت منها شعاراً، واتخذت من المقاومة أداة وذريعة لإبراز حزب الله، وإبعاد القوى الوطنية اللبنانية كلها عن الساحة التي تحولت إلى قوى لا حول لها ولا قوة، تنتظر ما يقرره لها حزب الله الذي يسيطر على الدولة.

القوى السياسية التقليدية في سورية غير مؤهلة للتعامل مع الوضعية الراهنة. هذه القوى هي في جوهرها قوى إصلاحية مطلبية، بمعنى لها مطالب محددة لم تضع في برامجها في يوم من الأيام مسألة إسقاط السلطة، أو تولي السلطة، بل كانت تتحرك دائماً ضمن الهامش الذي يسمح لها النظام به. حزب البعث حتى أيام الثورة كان قائد الدولة والمجتمع في سورية، وحتى هذا الحزب كان محض لافتة للأجهزة الأمنية التي كانت تتحرك بناء على إرادات للمتنفذين اللامرئيين بالنسبة إلى الشعب السوري، من الذين لا يظهرون على شاشات التلفزيون، ولكنهم يتحكمون بالأشياء كلها. هذه القوى التقليدية سواء العربية منها أم الكردية أظن أنها غير مؤهلة لا من جهة البنية ولا الوظيفة، لتحمل المسؤولية للمرحلة التي نمر بها، طبعاً نتيجة عم ظهور تنظيمات قوية تمتلك شعبية، ما زالت هذه القوى التقليدية التي لديها بعض القدرة التنظيمية تتحرك بهذه الجهة أو تلك، لكن لا تمثل البديل، وإذا ظهر البديل، فإن هذه الأحزاب ستتحوّل إلى نواذٍ خاصة أو جمعيات، ولن يكون لديها هذا الدور الذي تحاول أن تؤديه حالياً.

المرحلة تستوجب آليات جديدة، أدوات جديدة، منظومة مفهومية جديدة، بما يتناسب مع المشروع الوطني السوري، لذلك ليس من المستبعد، أو ربما هو الحل، أن تظهر أحزاب وطنية لا تتسم بالسمّة القومية أو الدينية، وإنما تطرح في برامجها قضايا مختلف المكونات السورية التي ستعمل من أجل إيجاد الحلول لها على قاعدة وحدة سورية أرضاً وشعباً.

في النهاية، إن ما سميت ثورة الشباب كانت في الحقيقة ثورة الجميع، لكن قادها الإعلام والرغبة بالتنحي عن المسؤولية من قبل كثير من شرائح المجتمع إلى أن تكون ثورة الشباب فقط، وليترك هؤلاء الشباب وحدهم يواجهون

ورشة الذكرى السابعة للثورة السورية (2011-2018)

غيلان السلطة وغيلان المعارضة، غير أنهم برهنوا أنهم على قدر تلك المسؤولية، فتحوّلت ثورة (الفيّس بوك) إلى ثورة صمود حقيقية يموت فيها الشباب في المعتقلات والشوارع، وكان يتوجب على الأجيال المعاشة لهم مساعدتهم في فهم ما يجري، ومعالجته بصورة مشتركة.

لقد مرت تلك الجولة التي أشعل فيها الشباب جذوة الثورة، ولكن الدرس كان قاسياً، فلم يدفع الشباب وحدهم الثمن، بل دفعه الجميع، ربما ليعرف الجميع أن عليهم العمل في آن معاً لمواجهة الاستبداد بأشكاله المختلفة. وليس بعيداً ذلك اليوم الذي ستفجر فيه الموجة التالية من الثورة الشعبية العربية التي ستكون قد صقلت ذاتها وتجربتها بعد هذا الخراب كله.

قضية الجولان قضية أساسية للشعب السوري، قضية كرامة واختبار مستقبل، فالتخلي عن الأرض مشابه للتخلي عن الحرية، وهذا ما لن يقبل به الشعب السوري في المستقبل، وسيكون هناك حلول مبتكرة تعيد الحق وتعيد الكرامة. القضية السورية اليوم مع قضية فلسطين باتتا قضيتين ثقافيتين بامتياز، تفرقان ما بين الحق والباطل، ويتميز وفقهما السلم الأخلاقي للبشر، وهذا ما يفتح الباب أمام البحث عن المستقبل بحد ذاته.

المستقبل لا يمكن أن يكون بأدوات الماضي، سواء كانت أحزاباً أو أفكاراً، بل يجب أن نصنعه بيدينا، وهي قيمة معرفية أتقنها السوريون من آلاف السنين. وما داموا قد قدموا للعالم أبجديته الأولى، وما دام العالم قد صمت على محرقة السوريين، فهم أقدر الناس على ابتكار أبجدية جديدة لمستقبلهم ومستقبل العالم.

صناديق للإخراج

- د. فداء الحوراني رئيسة إعلان دمشق تقول إن الصورة قاتمة، دمٌ فاضت به حتى أحجار سورية، تشرّد، ويُثمّ، وجوع، لكن الإنسان السوري الحر أضحي موجوداً حيثما نظرت في الوطن أو خارجه، بل إنه أضحي أكثر حريةً ووعياً بقضيته وتشعباتها.

- أ. محمد صبرة يقول إننا الآن نعيش في لحظة ما بعد الثورة، لحظة الفوضى الطبيعية التي تنتج عن انهيار نظم الضبط في المجتمع، والحكم على نجاح الثورة يكون في الإجابة عن سؤال جوهري هو: هل استطاعت الثورة إطلاق الآليات المجتمعية اللازمة لإعادة إنتاج عقد اجتماعي جديد في سورية؟.

- أحمد عوض يقول: ليس بإمكاننا اليوم أن نقول إن الثورة السورية هزمت، أو إن النظام انتصر. الحرب الدائرة اليوم في سورية ليست من الحروب المعروفة، إنها تنتمي إلى مفهوم الحروب الحديثة، وهذه الحروب ليس نتائجها بانتصار هذا أو هزيمة ذاك عسكرياً، إنما بانتصار أو هزيمة المشروع السياسي لهذا الطرف أو ذاك.

- د. رياض نعلسان آغا يشدد على أن إشاعة فكر الهزيمة هو جزء من الحرب النفسية، ويضيف "فأما حقيقة ما يحدث (حالياً) فهو استمرار الثورة وتصاعد المقاومة الشعبية والصمود في الغوطة وفي عدد من المناطق السورية، على الرغم من

ضخامة الهجوم الروسي والإيراني فضلاً على وحشية قوات النظام في استخدام العنف واستخدام الأسلحة الكيماوية، وأنواع أسلحة التدمير الشامل كلها، فإن هذا العنف لا يستطيع أن يطفئ الثورة التي تشتعل في النفوس.

- د. أحمد برقايي ينظر في عمق انهيار البنى القديمة للنظام في سورية، ويقول إن زوال البنية المنهارة تاريخياً أمر حتمي، فليس من شيمة التاريخ أن يُعيد الحياة إلى بنية قد انهارت، ولسنا نعرف حالة من حالات كهذه. وبهذا المعنى التاريخي للحدث الثوري السوري، فإن الثورة لم تهزم، وإنما هي في سيروية لم تكتمل، وبسبب أن البديل الوطني الديمقراطي لم يتكون بنية صاعدة في أحشاء البنية القديمة.

- د. نصر الحريري يجزم بأن الثورة لم تهزم، ويقول إن: الثورة قبل أن تكون عملاً هي فكر، وبما أن هذا الفكر أصبح متأصلاً في وجدان السوريين الطامحين إلى تحقيق ما يصبون إليه من دولة ديمقراطية، فإن الثورة ستستمر حتى الوصول إلى الهدف المنشود.

- العميد الركن أحمد رحال يرى أننا يجب أن نتنبه إلى أن هذه الثورة كانت موجودة أصلاً في أذهان الناس، لكن لم يكن هناك أي قدرة أو مزاج سياسي لتغيير هذا الواقع. كانت الثورة موجودة في قلوب الناس، لكن وصل الشعب السوري إلى درجة لم يعد يجروء على التلفظ بكلمة "لا" حتى في التشهد في الصلاة. إنما الثورة موجودة في الأعماق.

- د. خطار أبو دياب يرى أن هذه الثورة مطالبتها ليست كبيرة، ليس المهم الإعلانات الدستورية والدساتير، الأهم هو الفكرة الأساسية، الفكرة في إيجاد سورية جديدة مبنية على المواطنة، مبنية على النزعة الإنسانية، فيها احترام للكائن البشري، متفاعلة مع محيطها، مبدعة في محيطها. ولذلك فإن فكرة كهذه وأداء ثورياً كهذا، لن يهزما ولو مر الكثير من الوقت قبل الانتصار.



قراءة في كتاب

مراجعة كتاب الرواية المفقودة

عماد الدين عشاوي

عنوان الكتاب: الرواية المفقودة

المؤلف: فاروق الشرع

الناشر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

سنة النشر ومكانها: بيروت (2015)

كتابة المذكرات الشخصية، من قبل الشخصيات السياسية المؤثرة في صنع القرار لزمن طويل، من أصعب الأمور وأشقها، لما يكتنفها من دوافع متضاربة ما بين قول الحقيقة عارية، كما رآها الكاتب، أو تغليفها بكثير من الغموض أو الكذب أو المراوغة التي تجعلها تبتعد كثيرًا عن القول الحق. لكن تبدو الصعوبة أكبر، عندما تكون سياسيًا في عالمنا العربي، وتزداد الصعوبة عندما تكتب وما زال شركاؤك يحكمون؛ ليس في استقرار وهناءة بال، لكن بالحديد والنار والتدمير وهدم البلاد على رؤوس شعوب ثارت ضدها، مثلما يحكم الأسد الابن الذي يتولى صاحب الكتاب المعروض نيابته حتى الآن، وربما يكون بديلاً محتملاً منه، بحسب ما يتم تداوله في كثير من الروايات اليوم.

كتاب فاروق الشرع (الرواية المفقودة) وهو حوالى خمسمائة صفحة، تناول مؤلفه في تسعة عشر فصلاً رؤيته للوضع السياسي في سورية، وموقفه من القضايا العربية والصراع مع الصهاينة وعلاقتها بالقوتين الأعظم في زمن الحرب الباردة: أميركا والاتحاد السوفياتي، وتقييمه لسورية الستينيات وما بعدها، والرؤساء العرب خلال النصف قرن الماضي، وعملية السلام ودور سورية في لبنان، ودوره في عملية التوريث. هذا الكتاب للشرع المقرب جداً من الأسد وولده بشار ونائبه الحالي منذ العام 2006 ووزير خارجية سورية منذ سنة 1984 وذلك الدبلوماسي الأنيق الذي يجيد استخدام الكلمات بدقة، مليء بالكثير والكثير من المواقف التي يدعو بعضها إلى الحزن والآخر إلى الغضب والتعجب، ولكنها جميعاً تدعونا إلى التأمل والتفكير العميق في كيفية إخراج أمتنا العربية من مأزقها الشامل الذي تجسده السياسة، بحكامها ومعارضيه، في طول عالمنا العربي وعرضه.

شخصية الشرع

ولد الشرع في عام 1938، وكانت ستينيات القرن العشرين وحتى لحظتنا الراهنة مسرح تاريخ الشرع سياسيًا سوريًا عربيًا لعب دورًا رئيسًا في الأحداث التي واجهت الأمة العربية وأوصلتها إلى ما هي عليه اليوم من ترد وانحطاط. تبدو

الرواية المفقودة

شخصية الشرع، بقلمه الرشيق وفي روايته المفقودة، بمشاركة مبكرة في العملية السياسية، عبر التظاهرات المدرسية التي كانت تخرج من أجل فلسطين ونكبتها⁽¹⁾، ورافضاً الفساد الذي استشرى في الدولة، فترك مؤسسة الطيران، لعدم قدرته على منع بعض المتنفذين من أخذ عمولات عن صفقة الطائرات الجديدة للمؤسسة بين العامين 1974 و1975⁽²⁾. يبدو الشرع، كما تشي مذكراته، سياسياً محنكاً يجيد السباحة في بحر السياسة البعثية التي لا يقر لسياسي فيها قرار، ولا يضمن أين سيكون في الغد: وزيراً أم مسجوناً؟. وتبين، تلك المذكرات، بأسلوبها وتوجهها الكامن في سطورها كلها، وما بين تلك السطور، أنه أحد أوفياء مدرسة حافظ الأسد السياسية والفكرية، ولهذا استمر حتى اليوم ضمن دولاب إدارة النظام السوري.

عاش الشرع مرحلة المد القومي بين آذار/مارس 1963 وتشرين الثاني/نوفمبر 1970، ودخل مضمار السياسة بجوار حافظ الأسد الذي تعرف إليه عندما كان يعمل بوظيفة مدنية في مديرية النقل البحري⁽³⁾، وظل إلى جواره حتى ورثه ابنه. ويصف الشرع المدة التي تلت الانفصال بين مصر وسورية بأنها كانت مرحلة مضطربة من حياة سورية الحزبية، واتسمت بالتشطي في مفاصل البعث، وشهدت أنواعاً شتى من الانقلابات الفاشلة، والأزمات المستعرة بين شخصياتها المؤثرة في الساحة السورية، حتى استولى الأسد على الحكم⁽⁴⁾. ومن أهم ما يأخذه على البعثيين والناصرين في تلك المدة أنهم، على الرغم من كونهم الأقوى في الجيش والقوات المسلحة، لكنهم كانوا بمعظمهم للأسف أكثر تسرعاً وحرصاً على استعادة الاعتبار لأشخاصهم من حرصهم على إعادة بناء تنظيماتهم الحزبية المفككة وتفعيل المؤسسات السياسية والاقتصادية التي سيحتاجون إليها في البلد الذي سيصبحون مسؤولين فيه⁽⁵⁾.

الطفولة السياسية المستمرة

يشير الشرع في روايته إلى مرض الطفولة اليسارية الذي لازم غالبية قيادات سورية في تلك المرحلة، مؤكداً أن الخطاب السياسي للقيادة القطرية كان يضخم من قوة النظام، فالنظام السوري ليس أقرب إلى الماوية والتروتسكية فحسب، بل لقد أصبح عقائدياً على يسار الاتحاد السوفياتي. وإن أعصابنا أقوى من الفولاذ، وخبراتنا -وعمرها لا يتجاوز ثلاث سنوات في الحكم- لا يجارينا فيها أحد، وكانوا ينتظرون المعركة -أية معركة- بفارغ الصبر⁽⁶⁾. وإن أفكار "اليسار الطفولي" كانت

(1) فاروق الشرع، الرواية المفقودة، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، ص 21

(2) فاروق الشرع، الرواية المفقودة، ص 45

(3) الشرع، الرواية المفقودة، ص 32

(4) الشرع، الرواية المفقودة، ص 33

(5) الشرع، الرواية المفقودة، ص 31

(6) الشرع، الرواية المفقودة، ص 36

تطغى على ما عداها من الأفكار، في أوساط القيادة، إلى درجة أن محمد الزعبي، وزير الإعلام الذي كان عضواً في القيادة القطرية آنذاك، كتب في زاوية جريدة الثورة، وهي إحدى الصحف السورية الرسمية، مقالة عنوانها (أقسم باليسار)، مقترحاً أن المرء من الآن فصاعداً لا يجوز أن يستمر في أداء قسم اليمين، ولا يجب أن يسير إلا على الجانب الأيسر من الطريق⁽⁷⁾.

على الرغم من أن هزيمة يونيو/حزيران القاسية كانت صدمة للشرع، كما يقول في روايته، وأنه قد حاول أن يعقد اجتماعاً أو مؤتمراً حزيباً لمراجعة ما حصل وكيف حصل، في الأسابيع التي أعقبت الحرب الخاطفة، لكن المراجعة كانت تأتي -من بعض أعضاء القيادة الذين يعرفهم- بصورة إشارات تعجب: "هل نحن أقوى من أميركا، ومن مصر عبد الناصر؟ أين السوفييات؟ ألم نقل لكم إنهم ليسوا يساريين بما فيه الكفاية؟"⁽⁸⁾ (ليلاحظ القارئ الكريم، هنا، أن الشرع لم يذهب إلى صديقه الأسد وزير الدفاع ليسأله عن تلك الهزيمة ويسأله، لكنه يصب جام اتهاماته على وزير الداخلية الذي لا حول له ولا قوة والذي كان من معارضي الأسد الذين تخلص منهم في حركته المسماة بـ"التصحيحية" في بداية السبعينيات).

لقد تهربوا من مسؤوليتهم عن الهزيمة التي كانوا سادتها، وظلوا في مواقعهم يتنعمون وينظرون ويفاجئون الأمة بعقريتهم، مثل وزير الداخلية محمد رباح الطويل الذي زار فيتنام التي كانت تواجه القصف الأميركي، فلما عاد، ملأ أرصفة دمشق من محطة الحجاز وحتى شارع بغداد بالخنادق والحفريات، لتكون مواقع للدفاع عن دمشق. وبالطبع لم يضطر أي من المواطنين السوريين إلى النزول في هذه الحفر للدفاع عن دمشق، ولكن بعضهم كان يسقط فيها ليلاً لعدم وجود إشارات ضوئية تدل عليها⁽⁹⁾. وظلت سورية على هذا الحال حتى استولى الأسد على السلطة، في ما سمي بـ"حركة الأسد التصحيحية"⁽¹⁰⁾.

العلاقات العربية العربية

يرسم الشرع في مذكراته صورة قاتمة للحكام العرب، ولم ينح من تلك الصورة القاتمة سوى ناصر والأسد، فقد رأى ناصر، بسحره الكاريزمي الذي خطف الأضواء من الجميع في معظم العالم العربي⁽¹¹⁾، في حين يضع الشرع على باقي القادة العرب علامات استفهام كثيرة. هو لا يتفق وإدارة عرفات للقضية الفلسطينية، ويرى أنه مولع بالتكتيك أكثر من الاستراتيجية، وأنه عمل بالتنسيق مع أميركا سرّاً للتوصل إلى اتفاق سلام مع إسرائيل من دون علم سورية، ما تسبب في

⁽⁷⁾ الشرع، الرواية المفقودة، ص 37

⁽⁸⁾ الشرع، الرواية المفقودة، ص 38

⁽⁹⁾ الشرع، الرواية المفقودة، ص 38

⁽¹⁰⁾ الشرع، الرواية المفقودة، ص 40-42

⁽¹¹⁾ الشرع، الرواية المفقودة، ص 30

الرواية المفقودة

خسارة كبيرة لحقوق العرب لا حقوق الفلسطينيين فقط، مؤكداً أن عرفات كان لا يتمتع بصدقية وسرعان ما يتملص من الوعود⁽¹²⁾. أما عن أنور السادات، فقد رآه مخدوعاً بثقته الزائدة بالولايات المتحدة، أكثر من ثقته بشعبه العظيم وجيشه الذي تمكن من العبور بنجاح⁽¹³⁾. ويظهر الملك حسين في رواية الشرع مراوغةً كبيراً يلعب لحساب أميركا في المنطقة، أكثر من حرصه على المصالح العربية بين العرب، كما ظهر في موقفه من حرب الخليج الأولى والثانية⁽¹⁴⁾.

وبالنسبة إلى صدام حسين، يؤكد الشرع أنه عاش أسيراً لأوهامه في الزعامة، أو مؤججاً لصراعات خائبة بين حزبي البعث في سورية والعراق، فهو رجل لا يحب إلا نفسه⁽¹⁵⁾، ما وسم تاريخ العلاقات السورية العراقية بالتراجيدية والخيبات والإحراجات⁽¹⁶⁾. وفي معرض سرده الأحداث، كانت العربية السعودية ودول الخليج تظهر في الظلال وباللون الرمادي الذي لا يهتم سوى بضمان أمنها -الذي تعتمد فيه على أصدقائها لا على الجامعة العربية⁽¹⁷⁾- من دون مراعاة المصالح العربية، ويلمح إلى خضوعها وباقي دويلات الخليج إلى النفوذ الغربي والأميركي، خصوصاً أن اهتمامهم بتجنب الخطر الإيراني كان أكبر بكثير من اهتمامهم بالقضية الفلسطينية. وتناول الرئيس الليبي معمر القذافي، واصفاً إياه بأنه لم يكن أحد يضمن ثباته على رأي بضعة أيام. أما عن حسني مبارك، فهو يقول: "جميع لقاءاتنا مع مبارك، في حقيقتها سوى رسائل للآخرين، وماذا يدور من حولنا، أكثر مما هي مقصودة في حد ذاتها لبلوغ شيء محدد، إذ كانت اللقاءات معه من النوع "الفاهي" الذي لا يترك بصمات سياسية جديرة بالاهتمام"⁽¹⁸⁾.

وبالنسبة إلى دول المغرب العربي، فرواية الأسد لم تذكر إلا تلميحات عن شيخوخة بورقيبة⁽¹⁹⁾، وعدم جدية ملكي المغرب الحسن وابنه محمد في التعامل مع القضايا العربية، على الرغم من وصفه الحسن بأنه صاحب شخصية ذات مهابة وحنكة قيادية⁽²⁰⁾. ويبدو الساسة اللبنانيون في رواية الشرع مذبذبين، وتخضعهم طبيعة وضع لبنان الجغرافي والاستراتيجي لضغوط كثيرة من جهات متعددة لها مصالحها ونفوذها في لبنان ورغبتها في ألا يتلاقى كل التلاقي بسورية، فتتقوى جبهة الصمود ضد الهيمنة الأميركية الصهيونية في المنطقة العربية⁽²¹⁾. ويبدو عالم السياسة في العالم العربي، من

(12) الشرع، الرواية المفقودة، ص 276

(13) الشرع، الرواية المفقودة، ص 42

(14) الشرع، الرواية المفقودة، ص 66

(15) الشرع، الرواية المفقودة، ص 164

(16) الشرع، الرواية المفقودة، ص 155

(17) الشرع، الرواية المفقودة، ص 211

(18) الشرع، الرواية المفقودة، ص 364

(19) الشرع، الرواية المفقودة، ص 87

(20) الشرع، الرواية المفقودة، ص 181، 195-198

(21) الشرع، الرواية المفقودة، ص 171-179

خلال رواية الشرع، بأنه من الصعب المحافظة على الأسرار فيه، وأن قادة العرب، خلال النصف الثاني من القرن الماضي، تميزوا بعدم القدرة على تجاوز انفعالاتهم حول الأحداث، كما أنهم -بخلاف ما هو شائع- لم يضعوا نصب أعينهم هدف إزالة إسرائيل، وأن الشك المتبادل بين الحكام العرب وعدم الثقة كانا سائدين.

العلاقة بالأسد الأب

القارئ المتمعن لرواية الشرع يجد الأسد البطل الحقيقي فيها، فهو يؤمن به إيماناً كبيراً، ويدافع عن قراراته، مهما بلغت من خطأ، بكل ما أوتي من قدرة على الجدل. الأسد رجل بسيط ذو طبيعة منفتحة ومنبسطة وواضحة، ولم يغير هذه الطبيعة سوى المرض الذي حولها إلى الشك والحذر الشديد⁽²²⁾. ولا ندري كيف لصاحب تلك الشخصية أن يسلم الجولان، إلا إذا كانت بساطته قد ذهبت أقصى مذاهبها، حتى مع أعدائنا، فتنازل لهم ببساطته المنبسطة عن الجولان⁽²³⁾. وعند وصف علاقته بأخيه رفعت الذي عينه نائباً له ثم انقلب هذا الأخير عليه في أثناء مرضه، يدافع عن الأسد وكأنه يصف خلاف عائلي يظهر فيه الأسد مثال الأخ العربي الأكبر بشهامته وعطفه ومسؤوليته نحو أخيه الطائش (وينسى أنهما يحكمان سورية الدولة والتاريخ والحضارة، لا سوريا عائلة الأسد)، فيقول "كان الرئيس الأسد، على الرغم من كل سخطه على رفعت، يعتبره مجرد إنسان تم التلاعب بعواطفه ونزواته، وعاقبه على طريقته، لكن من دون تحطيمه"⁽²⁴⁾. وحتى في علاقته مع معارضته الرئيسة من الإخوان المسلمين، فهو يقول إن الأسد حاول التفاوض معهم، لكنهم لم يريدوا المشاركة، بل تغيير النظام بأكمله، وإن أشخاصاً -لا يسميهم- أفشلوا كل محاولات التقارب بينهما⁽²⁵⁾. ثم يجمل لنا رؤيته التقديسية للأسد، في نهاية روايته، قائلاً بخشوع غريب: "هناك أناس يموتون دفعة واحدة، وسرعان ما يختفون من حياتنا ومن ذاكرتنا، وحافظ الأسد لم يكن من هؤلاء الناس، سواء أحبه البعض أم ناصبوه العداء. كان كشجرة السنديانة تموت وجذورها حية في أعماق الأرض"⁽²⁶⁾.

(22) الشرع، الرواية المفقودة، ص 107

(23) استفدت في تطوير هذه الملحوظة من أستاذي الدكتور يوسف سلامة في مناقشتي معه حول مراجعة الكتاب

(24) الشرع، الرواية المفقودة، ص 114

(25) الشرع، الرواية المفقودة، ص 57-58، ص 368

(26) الشرع، الرواية المفقودة، ص 458

العلاقة بالاتحاد السوفياتي

كانت علاقات الأسد بالاتحاد السوفياتي قوية ومستمرة واتسمت بالحميمية الكبيرة، فقد دعم السوفييات الأسد في الأزمة مع رفعت⁽²⁷⁾، ودعموه في صموده في وجه السياسة الأميركية المتحيزة إلى إسرائيل، ولكن من دون أن يكون ذلك على حساب علاقاته بإسرائيل، كما أوضح بريماكوف في كواليسه عن الشرق الأوسط⁽²⁸⁾. وكان تسريع الأسد بالتوقيع على معاهدة الصداقة والتعاون بين سورية والاتحاد السوفياتي في 8 تشرين الأول/أكتوبر 1980، بعد اتفاقات السلام المصرية وحرب العراق مع إيران، يمثل ردًا على هذا المتغير الجديد، إذ ستخرج الحرب العراق لمدة طويلة من الحسابات الاستراتيجية العربية، بعد أن تم إخراج مصر من الحسابات الاستراتيجية للصراع العربي- الإسرائيلي⁽²⁹⁾. ظلت سورية تراهن على الاتحاد السوفياتي في إحداث توازن في المنطقة، حتى دخل الاتحاد السوفياتي مرحلة التراجع، وحسمت الحرب الباردة لمصلحة الولايات المتحدة⁽³⁰⁾.

العلاقة بالأميركيين

لم تكن علاقة الأسد بالأميركيين جيدة، عدا مرحلة حكم كلينتون الذي وثق فيه الأسد وأمل أن يحصل منه على اتفاق سلام يحفظ لسورية حقوقها، ويسترد أرضها، ولكن ذهبت آماله أدراج الرياح، في ضوء كذبهم المدروس بعناية مع الإسرائيليين، في ما سمي "وديعة راين" والانسحاب الكامل إلى خطوط 4 حزيران/يونيو 1967، خلال خمس سنوات، وتنفيذه على ثلاث مراحل مع علاقات متداخلة في مقابل ترتيبات أمنية متبادلة واعتماد الدبلوماسية العلنية⁽³¹⁾. ويلخص الشرع خيبة الأمل في كلمات دالة معبرة، قائلاً:

في الطائرة، في طريق العودة من جنيف إلى دمشق يوم 27 آذار/ مارس، قيمنا ما حدث بعد فترة صمت ليست قصيرة. كانت الطائرة قد أخذت في ارتفاعها الطبيعي بعد الإقلاع، وأصبحت محركات الطائرة أقل ضجّة وجناحها أكثر استقراراً. كان جوهر التقييم في مفهوم "الرواية القصيرة" أن "اللعبة الكبرى" التي بدأها الإسرائيليون بما هم "دعاة سلام" والأمريكيون بما هم "وسطاء نزيهون" قد انتهت وانكشفت. كان لسورية ما يبرر لها اتخاذ السلام خياراً استراتيجياً، فالاتحاد السوفيتي انهار منذ مطلع التسعينيات ولا ظهور مصريراً أو عربياً، منذ معاهدة السلام المصرية- الإسرائيلية، ولا عمق استراتيجياً مع

(27) الشرع، الرواية المفقودة، ص110

(28) بريماكوف، يفجيني. الكواليس السرية للشرق الأوسط، نبيل رشوان (مترجماً)، ط1، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2016).

(29) الشرع، الرواية المفقودة، ص67

(30) الشرع، الرواية المفقودة، ص150

(31) الشرع، الرواية المفقودة، ص210-335

العراق، منذ انهيار الميثاق القومي وما أعقبه من حروب عبثية مع إيران والكويت، ولا أثر يذكر لإعلان دمشق بعد أن ألغي الشق الأمني منه بطلب ملكي. هذا تاريخ حقيقي لا يجوز التلاعب به، وعلى الرغم من ذلك، فالمستوطنون الإسرائيليون الذين سرقوا أرض السوريين لن يشعروا بالأمان أبداً، وهذه حقيقة لا يجوز إخفاؤها⁽³²⁾.

العلاقة بإيران

عرض الشرع العلاقات مع إيران باقتضاب شديد وبالتلميح أكثر من التصريح، فهو لا يفسر لنا سر العلاقة القوية بإيران الثورة، ولا كيف وصلت إلى حد أن يعرض الخميني إرسال مائة ألف مقاتل إلى لبنان لصد الإسرائيليين، ووصول بعض وحدات الحرس الثوري الإيراني بالفعل إلى سورية، إلا أن اللهجة التي يتحدث بها الشرع عن إيران تخبر بالكثير مما نراه الآن من علاقات قوية بين نظامي الأسد الابن وإيران⁽³³⁾.

التوريث الغامض

يحكي الشرع لحظة موت الأسد الأب وتوريث ابنه بشار في صورة درامية مؤثرة تنم على براعة أدبية كبيرة، وفشل سياسي مريع لقيادات ظلت عقود في السلطة. ما إن مات القائد حتى هرعوا جميعاً إلى ابنه يولونه، كما لو كانوا ينصبون كبيراً جديداً لقبيلة عربية، وهو لغز كبير في دولنا العربية كلها، ويحتاج إلى من يفك طلاسمه، قبل أن يخطو مواطن عربي يمثل أياً من شعوبنا حقاً لقصر الرئاسة في بلده. كيف تدار الأمور في بلادنا؟ ما يرويه الشرع يملأ الصدور أسى وغضباً على أحوال مجتمعاتنا العربية، فوزير الدفاع يقترح ضرورة تعديل الدستور، كي يتمكن الدكتور بشار تولي الرئاسة، ويطلب إبلاغ رئيس مجلس الشعب عبد القادر قدورة بعقد جلسة طارئة لهذا الغرض. والشرع ينبه الحاضرين بأن التعديل يتطلب التدقيق في تاريخ ميلاد الدكتور بشار حتى لا تتبع تعديلات أخرى على الدستور. رئيس الأركان يؤكد بأن الجيش قد وضع في حالة استنفار، وأنه لا بد من تشكيل لجنة تتولى ترتيبات التشييع والدفن في القرداحة مسقط رأس الرئيس، ويتولاها الشرع (ليلاحظ القارئ الكريم كيف استغل الأسد الوزراء السنة: وزير الدفاع وزير الخارجية ورئيس مجلس الشعب، ليصدر إلى الداخل والخارج أن من يهندس ويوافق على التوريث هم سنة سورية، في حين إن من يمتلك زمام الأمور ويملي عليهم هو الأسد وجنرالاته العلويين من وراء ستار)⁽³⁴⁾، وبشار وأخوه صامتان، وما هي إلا أيام حتى كان بشار رئيساً؟!.

(32) الشرع، الرواية المفقودة، ص 450-451

(33) الشرع، الرواية المفقودة، ص 79

(34) استندت في تطوير هذه الملحوظة من أستاذي الدكتور يوسف سلامة في مناقشتي معه حول مراجعة الكتاب

الرواية المفقودة

ثم يلتفت إلينا، نحن القراء، بعد أن أخذتنا الصدمة من هذا المشهد السوريالي بالغ الغرابة، ليهداً من روعنا ويؤكد لنا بعقلانيته التي اكتسبها من رئيسه الراحل أنه "من حيث المبدأ لا يؤمن بالتوريث، ومن هذا المنطلق لم يساير طموحات رفعت الأسد، على الرغم من عدم وجود مشاعر نفور شخصية تجاهه. لكنه عندما وافق في هذه الجلسة المفصلية من تاريخ سورية على اقتراح مصطفى طلاس، فإنما لسببين كان مقتنعاً بهما:

السبب الأول: أن ذكرى الصراع مع رفعت الأسد سنة 1984 لا تزال ماثلة في ذاكرته، على الرغم من مرور ما يقارب خمسة عشر عاماً، فقد كانت المشكلة أن الأخ الصغير استغل مرض أخيه الكبير (هل نحن في دولة أم أسرة وخلاف عائلي)، ليحشد الناس وبعض العسكر حوله ويتقلد بالقوة زمام البلاد، حفاظاً على النظام. من ثم شعر أن اختيار بشار الأسد، سيكون مخرجاً آمناً وبديلاً سلمياً من صراع دام يمكن انفجاره إذا أخطأنا الاختيار؛ لأن كل عناصره مازالت على قيد الحياة (ما شعوره اليوم وقد ضاعت سوريا بيدي من ورثه الحكم؟).

السبب الثاني: أن الدكتور بشار الذي تعرفت إليه منذ منتصف التسعينيات لديه رصيد شخصي وجملة مؤهلات أخرى تأتي في مقدمتها رغبته المعلنة في الإصلاح والتحديث⁽³⁵⁾. لكن ألم يوجد في سورية من أعلن رغبته في الإصلاح والحديث وأكفأ من بشار ولديه جملة مؤهلات تفوقه؟.

من يملك السلطة يحدد المصلحة

لا توجد ثوابت ولا محاسبة للحكام، على مدى الخمسين عاماً الماضية، ولم يتغير الوضع العربي كثيراً حتى اليوم. هكذا تخبرنا رواية الشرع المفقودة، فالمبدأ المسيطر على الحكومات هو أن لكل دولة مصالحها وتحالفاتها، ومن يملك السلطة هو الذي يحدد تلك المصالح، مهما تعارضت مع المصالح العربية الشاملة، ولم تغير الثورات بعد ذلك الدين الراسخ في قصور الحكم، في ظل استمرار تحركات الشعوب ضعيفة، في مجتمعات كانت وما تزال منقسمة وفاقدة بوصلتها نحو ديمقراطية حقيقية. يقول الشرع، في لحظة صراحة نادرة، معبراً عن تلك الحقيقة المرة: "لقد عايشنا حالات تمنيت خلالها أن يأخذ بعض القادة العرب مواقف حيادية على الأقل إزاء قضايانا المصرية، بدلاً من احتفاظهم في السر بمواقف معاكسة. كما كنت آمل في اللحظات المفصلية أن يتناسى القادة العرب ضغائنهم وشخصيتهم للعلاقات بين بلدانهم، مسهلين بذلك التدخل الأجنبي في حل مشاكلهم"⁽³⁶⁾.

(35) الشرع، الرواية المفقودة، ص 457

(36) الشرع، الرواية المفقودة، ص 12

الشعب المطارد المقتول والغائب دائماً

لقد قرأت رواية الشرع مرات، محاولاً الوصول إلى مكان للشعب السوري أو الشعوب العربية فيها، فلم أجد سوى بضعة وعشرين حاكماً، ولم أعر على الشعب العربي، إلا وهو يضرب من دون أن يعرف لماذا، كما يروي الشرع قائلاً: "كلما استرجع هذا الجدل الذي كان يحتدم، عند كل منعطف وطني صعب، استرجع معه صورة أهل درعا يوم الانفصال وهم يخرجون إلى الشوارع بالآلاف ساخطين على الانفصال، والرصاص ينهمر عليهم من قبل الأجهزة ذاتها التي كانت تعقبهم وتطاردهم أيام الوحدة. كنت أتساءل كلما عاودني هذا المشهد: متى ستصحح الأمور ويصبح الشعب كله في موقع واحد مع الجيش العقائدي في مواجهة العدو الإسرائيلي؟"⁽³⁷⁾.

دروس الرواية المفقودة

يعطينا الشرع ملاحظات في غاية الأهمية، عبر روايته المفقودة، ومن أهمها:

1. دور لعبة الأمم التي تديرها الولايات المتحدة، وظهورها بمظهر القوة التي لا تقهر في أوهاما العربية، مؤكداً أنه لا أحد من الأحزاب السياسية ولا المفكرين العرب عمل على عقلنة هذه الرؤية وتشريحها، وهي قد فرضت عجزاً نوعياً وتخلياً سهلاً عن قضايا الأمة ما تزال آثاره وتداعياته سارية المفعول حتى يومنا هذا. مشدداً على أنه إذا كان كل شيء وراء أميركا، ولا أحد من جهة ثانية يستطيع أن يهزم أميركا، فما دورنا عندئذ، أفراداً وشعوباً؟⁽³⁸⁾.

2. تسأوله، عندما استذكر سنوات الوحدة السورية- المصرية، خلال مرحلة الانفصال القصيرة: كيف يمكن الفصل بين مبدأي الوحدة والحرية، وهما المبدآن الأساسيان من المبادئ الثلاثة التي نشأ عليها البعث. ألا يعني هذا أن الانفصال حتمي -طال الزمن أو قصر- إذا لم تحتضن الوحدة بالحرية؟ حرية الوطن وحرية المواطن في آن معاً: تحرر الوطن من التبعية للأجنبي، وتحرر المواطن من الرضوخ للظلم. لقد ثبت بالدليل القاطع أن الإخفاقات والهزائم والاتفاقات المذلة منذ النكبة الأولى 1948، ما كانت لتحصل لولا الفصل بين حرية الوطن وحرية المواطن، أو الادعاء غير المبرهن عليه بأن حرية المواطن لا يمكن تحقيقها من دون ضبط حركات المواطن وكبت أنفاسه، فبقيت الحرية ماركاة مسجلة لأمركا والغرب حصراً⁽³⁹⁾.

3. لا علاقة لنجاح القمم العربية أو فشلها بالقرارات الصادرة عنها، إنما تأخذ قيمتها من مدى التزام الدول العربية تنفيذها من جهة، وتوظيف إسرائيل ومن يقف وراءها بعض موادها المنتقاة لخدمة مصالحها من جهة أخرى. إن الالتزام

⁽³⁷⁾ الشرع، الرواية المفقودة، ص31

⁽³⁸⁾ الشرع، الرواية المفقودة، ص29

⁽³⁹⁾ الشرع، الرواية المفقودة، ص30-31

الرواية المفقودة

العربي بقرارات القمم العربية أمر مشكوك فيه للأسف، منذ انعقاد أول قمة عربية سنة 1946 في مصر. أما الاستثمار الإسرائيلي لهذه القرارات العربية، فأمر لا يرقى إليه الشك. لذلك، فإن الصراع الحقيقي بين الدول العربية في القمم يتمحور حول طبيعة هذا الاستثمار ومآله المتصل بالسياسات الأميركية، لا حول اقتناع أحد من القادة بجدية تنفيذ هذه القرارات التي يمكن أن تخدم المصالح العليا للأمة العربية. إذ لو طبقت هذه القرارات فعليًا وبصورة جادة، لما خرجت مصر من الصف العربي، ولما وقعت على اتفاقات كامب ديفيد، ولما ضربت إسرائيل المفاعل العراقي أو تجرأت على ضم القدس والجولان السوري وغزو لبنان⁽⁴⁰⁾.

4. مشكلتنا، نحن العرب، أننا نستسهل رفض ما لا نريده، ولكن لا نعمل شيئًا جادًا، كما نريده⁽⁴¹⁾.

5. إنني، بوصفي إنسانًا نما وعيه تحت صدمة "النكبة"، واختار الخط القومي بوحي، هو خيار سياسي موضوعي لا محض اختيار شوفيني، لا أستطيع القول للأجيال المعاصرة والقادمة سوى إن جيلنا البعثي قد أخفق في تحقيق المجال الجوهري لمبرر وجوده وهو الوحدة. أما كل ما نسوقه من تفسيرات وتبريرات، فهي لا تعدل شيئًا من تلك الحقيقة المرة. ويجب أن نحمل أنفسنا المسؤولية عن الإخفاقات، قبل أن نحملها للمؤامرات الأجنبية⁽⁴²⁾.

6. معضلة الفلسطينيين ليست مع الإسرائيليين والصهيونية العالمية فحسب، بل معنا أيضًا نحن العرب. لقد تعلموا من كتبنا وشعاراتنا، منذ إنشاء المستوطنة اليهودية الأولى على أرض فلسطينية في مطلع القرن العشرين، أنهم قضيتنا المركزية. لا نحن قبلنا أن نتخلى عنهم؛ لأنهم استثمارنا الأفضل والأول في سياساتنا الداخلية والخارجية، ولا هم فكروا بهجراننا وكشف حدود شعاراتنا، لأننا نحن وهم من ذات التربة العطشى، ومنتظر ما تجود به السماء⁽⁴³⁾.

هل فقد الشرع بوصلته؟

حاول الشرع، بأسلوبه السلس في صفحات الكتاب، أن يقنع قارئه بأن سورية كانت عقبة حقيقية في طريق سلام مجاني مع إسرائيل، وهو محق في ذلك إلى حد كبير، وحاول أن يبين الرئيس الأسد في صورة القائد الحكيم، والقارئ للتاريخ، والعارف بأصول السياسة في مجتمعاتنا العربية، وأنه لم يكن يبحث عن مصالحه فقط، بل كان يسعى إلى صالح الأمة العربية التي خذله رؤساؤها، وخصوصًا السادات وصدام: الأول بتوقيعه على اتفاق كامب ديفيد الذي أخرج مصر من معادلة الصراع، فلا حرب من دون مصر، والثاني صدام الذي مزق ميثاق العمل القومي، وقاد صراعًا واهيًا مع سورية، فأوهن القومية العربية وأضعاف مقدرات البلدين، وعرفات المراوغ الذي كان يظهر غير ما يبطن، وقادة الخليج الذين لم

(40) الشرع، الرواية المفقودة، ص 94

(41) الشرع، الرواية المفقودة، ص 158

(42) الشرع، الرواية المفقودة، ص 165

(43) الشرع، الرواية المفقودة، ص 194

يروا سوى أمنهم الذي لم يعتمدوا فيه على جامعتهم العربية، ولكن على الأميركيين والغرب عمومًا، وربما كان محققًا في بعض ذلك.

لكن تظل مساحات الفراغ في الرواية المفقودة كبيرة، وتتناول أسئلة لا حصر لها عن "الأسد الحكيم" الذي يحكم بلاده عبر أسرته، وفسادها الذي اعترف ببعض جوانبه، والتوريث الذي كان يعد له على قدم وساق، وتجريف الحياة السياسية في سورية، إلا من المنتفعين الذين تبوؤوا أعلى المناصب، وكان الأسد يعلم مدى تفاهتهم، وربما لهذا استبقاهم بجواره يؤازرونه ضد أي تغيير، وكان يترك لهم أذنه في غيرهم، ما جعل إدارة الدولة تشبه صراعات القبائل. إن الثغرات الكثيرة في رواية الشرع تجعلها مفقودة فعليًا؛ لأنها تنتهي عند توريث الأسد الابن بدعم الشرع وباقي قيادات البعث وتضمنت. فمتى يكتب باقي الرواية وكيف خابت توقعاته في الدكتور بشار الذي صار جزاءً لسوريا والسوريين؟ لماذا سكت الشرع عن كل ما حدث من استبعاد تام للشعب، طيلة عقود طويلة حكم فيها الأسد الأب سورية، وإهدار مواردها، على الرغم من رؤيته الثاقبة وعبره التي استخلصها لنا في روايته؟

لا أظن أن الشرع استطاع فعليًا أن يفرز الغث من السمين والشائعة من الواقعة والرأي من الحقائق في روايته، ولم يفلح في فتح صندوق سورية الأسود، كما توقعنا، وما زالت الرواية السورية مفقودة وتحتاج إلى من يكتبها يومًا، بمشيلاتها في دولنا العربية، عندما يتولى الشعوب زمام أمورها، ويتولى مواقع القرار الأقوياء الأمناء على مصالحهم لا عليهم.

خاتمة

فاروق الشرع، أحد شخصيات النظام السوري الدائمة التي لم تنغمس -ظاهريًا- في الحرب المعلنة على الحاضنة الشعبية للثورة السورية التي انطلقت من درعا، تلك المدينة التي جاء منها الشرع، ورأى أهلها يضربون من دون سبب واضح لديه. وكان هو، أيضًا، الذي ترأس اللقاء التشاوري في فندق (صحاري) قرب دمشق في 10 تموز/يوليو 2011، وأعلن خلاله أن سورية مستعدة للانتقال إلى دولة تعددية ديمقراطية يحظى فيها المواطنون جميعهم بالمساواة والمشاركة في صياغة مستقبل سورية، وجهر آنذاك بالموافقة على مقترحات بإلغاء المادة الثامنة من الدستور السوري، وتلغي حكم البعث لسورية، وهو الأمر الذي تسبب في إبعاده بعدها عن المشهد السياسي، حتى ظهر العام الماضي في عزاء الراحل حسين العودات.

اليوم، عاد اسمه يطرح، بوصفه رئيس مرحلة انتقالية جديدة في سورية، فهل يمكن أن يكون الشرع فعليًا رئيسًا للعبور بسورية بقناعاته التي أودعها روايته المفقودة، أم يظل على ولائه لآل الأسد ومن ورائهم، ومحض تابع لا حيلة له سوى أن يكون أداة تستخدم حينًا وتوضع على الرف أخرى؟ هذا ما ستسفر عنه الأيام القادمة، ويحتاج من يريدون لسوريا الخير إلى أن يعيدوا قراءة الرواية المفقودة للشرع، ليحددوا، خاصة قيادات المعارضة السورية، هل هو فعليًا الشخصية التي يمكن المراهنة عليها لإخراج سورية من كارثتها الحالية أم لا؟

الرواية المفقودة

إن رواية الشرع المفقودة تدعونا إلى التأمل العميق في مسارات بلادنا السياسية، وتلح علينا في ضرورة فتح ملفات تاريخنا الرسمية، لنعرف حقائق تاريخنا، ونقف على مواطن القوة والضعف، ونتعلم من الأخطاء، ونستفيد من دروس التاريخ. وهي تدعونا للتعلم: كيف سقطت دولنا العربية في حماة الضياع الذي نعيشه جحيمة اليوم على الصعد الحياتية كافة، عندما تبوأ القيادة من ليسوا أهلاً لها، وهي دعوة لكل من أسهم بقسط - مهما كان قدره - في المسؤولية أو المعارضة ليعرض علينا بقية الرواية المفقودة التي أدت إلى ما نحن فيه، بشفافية أكثر وتجرد تام وسرد للوقائع، تطهيراً لنفوسهم مما فعلوه من أخطاء أو سكوت، وكشفاً لحقيقة ما جرى وراء الكواليس المعتمة، بوصف ذلك حقاً أصيلاً للأجيال القادمة تأخذه معها في مسيرتها الطويلة نحو التغيير، حتى لا نضرب في التيه من جديد.

أخيراً، على مراكز الدراسات المهمة بالشؤون السياسية العربية أن تفتح ملفات دائمة لمذكرات السياسيين العرب، لتحللها من جوانبها كلها، وتستعين بالمختصين في شؤون السياسة وعلم النفس والاجتماع، لفهم كيف وصلت السياسة العربية إلى هذه الحال البائسة؟ أن تكتب مذكرات سياسية، فهذا يعني أول ما يعني الإخبار عن رؤية للأشياء التي لا تثرى، ولا يعرف عنها المواطن العربي شيئاً: كيف يتخذ القرار، ومن يتخذه فرد أو مجموعة، وما أسس اتخاذ القرار؟ وهل يحاسب من يتخذ القرار ومن يحاسبه؟ لكن الشرع لا يخبرنا في روايته شيئاً عن هذا كله، وما تزال الرواية الحقيقية على لسان السياسيين العرب مفقودة.

مراجعة كتاب

المسألة الشرقية الجديدة

خديجة حلفاوي

العنوان: المسألة الشرقية الجديدة (La nouvelle question d'Orient)

المؤلف: جورج قرم

الناشر: La Découverte

سنة النشر ومكانه: باريس (2017)

صدر عن منشورات (لاديكوفير La Découverte) الفرنسية كتاب جديد للمفكر اللبناني جورج قرم⁽¹⁾، تحت عنوان (المسألة الشرقية الجديدة)، ويهدف إلى إحياء المناقشة حول "المسألة الشرقية"، أو الصراع بين الشرق والغرب الذي انطلق منذ مطلع التاسع عشر بين الدول الأوروبية (الغرب) والعثمانيين (الشرق) وأقبرته الحملات الكولونiale والاستعمارية التي انتهت بإسقاط الإمبراطورية العثمانية مع اتفاق سايكس-بيكو (1916) والنكبة (1948) والنكسة (1967)، وأعيد إحياءه من جديد، ولو بمتغيرات وظرفيات استراتيجية مختلفة، مع حراك الربيع العربي سنة 2011. وتكمن القيمة العلمية للكتاب في كونها محاولة للوقوف عند الشروط الموضوعية المؤطرة للعلاقة بين الشرق والغرب، خلال القرنين الماضيين، وانتقال الصراع من بعده الكلاسيكي (الشرق/ الغرب) إلى المحلي (صراع عربي عربي بإيعاز غربي). يتعلق الأمر بتحليلات أحد أهم الخبراء الدوليين المعترف بهم عربيًا ودوليًا في مجال دراسة العلاقات التاريخية والاستراتيجية الشرق- غربية والمتوسطة، وهو ما خبر السياسة والعلاقات الدولية والاستراتيجية، تنظيرًا ومراسًا، وراكم دراسات قيمة ومرجعية في سبيل تتبع مآل التاريخ الاجتماعي والسياسي العربي الراهن.

يضم الكتاب ثمانية فصول موزعة على 319 صفحة من القطع المتوسط، وترصد بالدراسة والمقارنة والتحليل "تطور إطار تصور ورصد الصراعات" والأوضاع العربية من قبل "الجماعات العلمية والفكرية الغربية"، وما تبع ذلك من "قضايا وأسئلة استباقية" تنظر إلى العالم العربي من منظور أحادي نمطي ولا تعددي، ظل قابلاً تحت تأثير "السرديات الدينية" وثقل ماضي الصراع التاريخي بين الشرق والغرب، فضلاً على تأثير الحرب الباردة في "إعادة رسم معالم المسألة الشرقية الجديدة" وحضور البعد الديني (المسيحية) في القضايا والصراعات المحلية. إضافة إلى دور ثورات الربيع العربي في التنبيه

(1) اقتصادي ومؤرخ لبناني، أستاذ بجامعة القديس جوزيف بلبنان، مفكر وخبير دولي متخصص في الدراسات الاستراتيجية والتنمية والتاريخية للشرق الأوسط.

المسألة الشرقية الجديدة

إلى خطر التراجع التنموي الذي تتخبط فيه الدول العربية، في أفق التشكيك في مقولة صراع الحضارات والتأسيس للتعديدية الحضارية.

يأتي **الفصل الأول** بعنوان (تطور إطار تصور ورصد الصراعات)، ليسلط الضوء حول الشروط العلمية والموضوعية لاستقبال "الشرق" ضمن البنية لـ "الغرب" وتأثير ذلك في رسم صورة "الأنا والآخر" بين الشرق والغرب، ضمن خطاب ما بعد الكولونيالية. يؤكد قزم الدور الذي لعبته الدراسات الكولونيالية (الأنثربولوجيا الدينية [والسوسولوجيا الكولونيالية]) في بث خطاب العنصرية والصراع وازدراء الآخر، من خلال نشر صورة الغرائبية الشرقية داخل المجتمعات الغربية، فهذه الأخيرة وجدت ضالتها في تحفيز الفكر المسيحي القائم على الاختلاف الأخلاقي والقيمي مع الشرق. وعلى الرغم من كون الدول الشرقية قد اختارت منطق "عدم الانحياز" في تعاطيها وتفاعلها مع تحولات الحرب الباردة، إلا أنها ظلت الخاسر الأكبر في نهاية المطاف. إن ظهور الأحادية القطبية قد أحيى خطاب "مركزية الفكر الأوروبي" (رينان) وتطورت أيديولوجيات صراع الحضارات، كي لا يظهر الغرب بمظهر المنتصر في الصراع "الشرقي- الغربي" فقط، إنما يتدخل في إعادة تشكيل الخريطة السياسية والاجتماعية والاقتصادية لـ "الشرق العظيم" نفسه.

يقدم **الفصل الثاني** تحليلاً وافيًا لسيرورات التفاعل بين العالم الغربي والعالم الشرقي خلال القرن الأخير، ودور "الكليشيات" في وصم العالم العربي- الإسلامي بمفاهيم "العنف"، "التطرف"، "الإرهاب"، "القرب"، "الفوبيا"، وتعزيز نظريات المؤامرة لشرعية التقسيم الجيوسراتيجي العمودي (شمال/جنوب) والتدخل في الشأن الداخلي لدول الجنوب. يترجم هذا الأمر في "الحقل السياسي"، كما "الحقل السوسيوديني"⁽²⁾. في الحقل السياسي، لم يكن تقسيم العالم إلى دول "خيرة" (مساندة لأمريكا والغرب) ودول "شر" (دول معارضة أو منافسة)، إلا استراتيجية سياسية لتعزيز الضغط الدولي على "الدول المارقة" أو "محور الشر" (إيران، سوريا وكوريا الشمالية) وتهميشها في أفق بسط الهيمنة الغربية على العالم. وفي الحقل الديني دومًا ما اقترن مفهوم "الإرهاب" بالإسلام دينًا والعالم العربي مجالًا، ما يبرز ازدواجية في التعاطي مع قضايا الأمن الدولي العالمي، بين دعم بعضهم ومجابهة بعضهم الآخر ورغبة في إحياء "العهد الصليبي" مدخلًا لإجهاض "حلم الوحدة العربية"، داخليًا هذه المرة.

يعالج **الفصل الثالث** تأثير المحددات الدينية والتاريخية في تشكيل صورة الشرق في المخيال الغربي. وبلغه أخرى: دور الصيرورات السياسية والتاريخية الرابطة بين الإسلام والعنف والإرهاب والديكتاتوريات العربية والعلمانية في تشكيل البنية الذهنية الغربية وصناعة الرأي العام الغربي وتحديد موقفه من "المسألة الشرقية". ولم يرتبط الإسلام يومًا بالعنف أو الإرهاب أو معاداة الأقليات، وحتى حركات الإسلام السياسي قد جاءت رد فعل ضد سنوات الاستعمار التي تعرض لها الشرق، ولكنه في الأصل اقترن برهانات وتصورات ممتدة في التاريخ لا وليدة اليوم. وقد يكون للدول الغربية دور أساس

(2) نستخدم مفهوم الحقل -مجالًا للصراعات بين الفاعلين حول السلطة- كما ورد عند عالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو، انظر:

Pierre Bourdieu, Science de la science et réflexivité, Paris, Raisons d'Agir, 2001.

Pierre Bourdieu, Les règles de l'art, Paris, Seuil, 1992.

في تشكيل هذه الكيانات ومحاربتها في ما بعد. لذلك، فمختلف التحليلات المروجة هنا وهناك، في المجال الأكاديمي ووسائل الإعلام، لا تعدو أن تكون اجتراراً لنظرية "صراع الحضارات" ورغبة في طمس "المسألة الشرقية" بصورة دائمة.

يعود بنا **الفصل الرابع** إلى مطلع القرن التاسع عشر، من أجل تسليط الضوء على الجذور التاريخية والسياسية لتشكيل "المسألة الشرقية"، واستشعار الغرب خطر امتداد الدول الإسلامية (الإمبراطورية العثمانية وامتداد الإسلام نفسه) على مصالحها التوسعية والإمبريالية. دليل قرم في ذلك أن استعادة المسألة الشرقية بالدول الغربية اليوم -خاصة في إطار نسق الإسلاموفوبيا- لا يتم إلا بالعودة إلى الجذور التاريخية للمسألة، بقصد شرعنة الهيمنة وطمس الهوية الشرقية. لقد عملت القوى الغربية المتنافسة، منذ حملة نابوليون بونابارت ووصولاً إلى اتفاقية سايكس بيكو (1916) ومعاهدة سيفريس (1920)، على إضعاف القوى الشرقية عن طريق بث الفرقة وتشكيل "سيفساء دينية وعرقية" في عدد من الدول العربية (لبنان، العراق، سورية..)، وتحويل "الوطن القومي لليهود" إلى دولة يهودية (إسرائيل) تحت وصاية وإشراف غربي.

يعرض **الفصل الخامس** غوصاً كرونولوجياً في التاريخ المعاصر، لإحياء التفكير في ما يسميه "المسألة الشرقية الجديدة". ومنذ إنهاء الاستعمار، مروراً بالحرب الباردة، الثورة الشعبية الإيرانية، حرب الخليج وغزو العراق، "اختطاف الربيع العربي"، وصولاً إلى التدخل الروسي في سورية؛ تطورت في المشرق العربي توجهات جيوسياسية وعسكرية مفتوحة تارة على الولايات المتحدة الأميركية، ومناهضة الإمبريالية تارة أخرى. ولا بد من الإشارة إلى كون دول عدم الانحياز، التي شكلت الدول العربية عصبها الرئيس، هي في الأساس دول أجهضت مشروعاتها المجتمعة والوحدوية بفعل المد الكولونيالي، وظلت مهمشة اقتصادياً ضد تطلعاتها السياسية وماضيها التاريخي. ويدين جورج قرم بلغة مباشرة مختلف التدخلات السياسية والاستراتيجية للدول الغربية في الشؤون الداخلية العربية، وما لذلك من نتائج سلبية على الوضع الإقليمي، كما إعادة رسم خريطة القوى الدولية. فتدخل الدول الغربية -تحت إشراف أميركا في العراق على سبيل المثال، لم يكن فشلاً ذريعاً للقوى العظمى فقط، إنما أدخل المنطقة في دوامة عنف لا نهائية. والواقع أن الربيع العربي نفسه قد فشل في إعادة تصحيح مسار المجتمعات العربية، مع اختطاف الثورات من قبل القوى الإسلامية (تونس بالأساس)، وكبح صيرورات التحرر والانعقاد من زمن الديكتاتورية.

يتناول **الفصل السادس** مسألة الاختلاف والتعددية الدينية في الشرق الأوسط، ويعيد رسم الحدود التاريخية والحاضرة بين مجتمعات المنطقة، من خلال المتغير الديني. ويسلط قرم الضوء على الشروط التاريخية المتحركة في توزيع الطوائف المسيحية في كل من لبنان وسورية، منذ سبعينيات القرن الماضي، مشيراً إلى تغاضي الباحثين -كما المجتمع الدولي- عن دور السوريين المسيحيين في صياغة شروط الفعل الاحتجاجي في المجال السوري. في الواقع، غالباً ما يجنح الباحثون، كما العموم، إلى الحديث عن "المسيحيين المشرقيين" أو "المسيحيين في الشرق"، ويتم تغافل الآثار السوسيو- ثقافية لذلك على تشكيل منطقتي التعايش والتعددية الثقافية في منطقة تعرف اضطرابات مستمرة. فتسمية "مسيحيي الشرق" تجعل

المسألة الشرقية الجديدة

من الشرط الديني مدخلاً وحيداً لتحديد الهوية والانتماء، بعيداً عن المتغيرات الاجتماعية والثقافية والسياسية⁽³⁾ التي يمكن للارتكاز إليها أن يكون مفتاحاً لمناشدة الوحدة، في إطار التعددية وسياق تحولات المشهد السياسي والاستراتيجي الإقليمي.

في الفصل السابع ومن خلال تخصصه في الاقتصاد والدراسات الاستراتيجية للمنطقة، يدق جورج قرم ناقوس خطر النكوص والتراجع التنموي الذي تتخبط فيه جل الدول العربية، خلال العقود الثلاث الأخيرة. وعلى الرغم من كون هذه الدول تمتلك ثروات طبيعية مهمة، إلا أن مجتمعاتها تعيش وضعاً اجتماعياً وسياسياً لا تحسد عليه، مقارنةً بمجموعة من الدول التي بصمت على حضور قوي ضمن الاقتصاديات المهيمنة عالمياً (دول جنوب شرق آسيا). ولم تتم مواكبة تحولات المجتمعات المحلية والنسيج السوسيو-اقتصادي العربي بدراسات علمية جادة -محلّياً بالأساس- بقصد الوقوف عند مكان خلل مخططات النمو والتنمية الشاملة، على أساس أن المشكل لا يكمن في ضعف الموارد المادية البشرية واللوجيستكية، إنما في تسيير هذه الموارد وتديرها وقيادتها. تبعاً لذلك، يشكل تزايد حدة اقتصاد الريع، الرشوة، الفساد واللاعادلة الاجتماعية أهم العوامل الكامنة وراء حراك الربيع العربي التي دفعت المهشمين إلى التظاهر والثورة، ليس ضد اللاتكافؤ العالمي، إنما ضد سوء توزيع الثروات والموارد المحلية.

ضمن الفصل الأخير، يكشف جورج قرم "تفاهة" نظرية "صراع الحضارات وصدامها" القائمة على أسس أيديولوجية تخدم رهانات ومصالح اقتصادية غربية بالأساس، فاقتران ظاهرة الإرهاب بهذه النظرية قد شكل ذريعة من أجل تدخل القوى الغربية في المنطقة العربية، تحت مسميات متنوعة ومن أجل اجتثاث التطرف، وصولاً إلى زرع الديمقراطية. إن فكرة ربط الحضارة بالصراعات الاجتماعية الثقافية والسياسية دليل على البعد الديني للمسألة، أكثر من الاستراتيجي أو الاقتصادي. لهذا، يعود فشل نظرية صاموئيل هنتنغتون، في تفسير وضع العلاقات بين الثقافات، إلى تركيزها على إحياء الصراع الكلاسيكي لحقبة القرن التاسع عشر، بين الشرق والغرب، والدفع بثنائية "الأنا" و"الآخر" نحو أقصى حدود الصراع والاختلاف، بدلاً من التعايش والتنوع والحوار.

يقترح قرم حلاً استراتيجياً لتجاوز الصراع التاريخي بين الشرق والغرب، ويكمن في تجاوز صورة "الآخر" والبحث عن صورة "التعددية"، أي قبول الآخر الغربي أو الشرق، بوصفه آخر مختلف عنا ولكنه يشكل غنى وإضافة نوعية لنا في الآن نفسه. وقد يصعب تعميم هذا المبدأ في المستوى السياسي، إلا أن المدخل الأكاديمي والعلمي يظل الركيزة الأساس لإعادة التفكير في طبيعة العلاقة المعاصرة بين "المسألة الغربية" و "المسألة الشرقية"، في سياق عالم معولم على نحو مستمر. إن التماسك النظري والبناء المنطقي لتحليلات جورج قرم وجرائه في نقد "الذات" و "الآخر"، في مرآة التاريخ والمستقبل، يثلج صدر القارئ الناقد والفاحص صيرويات الرصد العلمي والأكاديمي للعلاقة بين الشرق والغرب، ويدفعه

(3) حول هذه النقطة، انظر:

Georges Corm, Où en est la présence chrétienne en Orient ?, Confluences Méditerranée 2008/3 (N°66), 155-177.

إلى تجاوز مختلف التعميمات والتوصيفات النمطية والجاهزة والخطابات الصحافية المتسارعة التي لا تسهم، سوى في تعميق جراح الشرق وبسط الهيمنة الغربية، ليس فقط على دول الجنوب، إنما على مختلف دول العالم.

ختامًا، ما دام الأمر يتعلق بمؤلف مرجعي لشخصية سياسية وعلمية قضت عقودًا طويلة في البحث العلمي والممارسة السياسية، فإن ترجمته إلى العربية تظل حاجة ملحة اليوم، في سياق تزايد التطاحنات الطائفية والعرقية داخل التراب العربي، وضبابية المشروع المجتمعي والسياسي للأجيال المستقبلية و "ضياع حلم الوحدة العربية"، على الأقل مع تزايد وتيرة العنف وعجز حراك الربيع العربي عن تحقيق الانتقال السياسي والديمقراطي الموعود. ولا يسعنا سوى الإشادة بكتاب (المسألة الشرقية الجديدة) للمفكر اللبناني جورج قرم الذي يعد -في نظرنا- حصيلة ما يزيد على أربعة عقود من البحث والدراسة حول قضايا العلاقات بين الشرق والغرب ومستقبل الوضع المتوسطي، في سياق الطفرات الاقتصادية والسياسية العالمية. عليه، نرى أن في المواكبة الإبتيمولوجية والعلمية لجديد ما ينشر من قبل الباحثين العرب حول المسائل العربية -سواء بالعربية أم غيرها من اللغات الحية- سر تطور أمتنا وتنميتها، وتحقيق أهداف خطاب المشروع النهضوي العربي، وفقًا لطبيعة التحولات المختلفة التي مست موازين القوى العالمية.



إصدارات مركز حرمون للدراسات المعاصرة

إصدارات مركز حرمون للدراسات المعاصرة



كوميديا الاستبداد

خطيب بدلة

هذا كتابٌ فريد في نوعه، يتعمدُ فيه الأديبُ الساخر خطيب بدلة إفسادَ المعايير الفنية والمنطقية، إذ يسميه “كوميديا الاستبداد” رغم علمه بأن الاستبداد مفهوم تراجيدي يرتكز إلى القتل، والتعذيب، والسجن المديد، وحرمان الإنسان من حق العيش، والمواطنة، والعمل السياسي، والانتخاب، ويجعله أسيرًا للأحكام العرفية، وقانون الطوارئ، واستبداد الطغمة الحاكمة، ورجال الحزب الواحد والمخابرات والعوينية.

يعتقد الكاتب أن الطريقة الأفضل لكتابة تاريخ الاستبداد هي (الحكاية)، لذلك يرصد، في هذا الكتاب، حكاياتٍ عن الاستبداد السياسي والاجتماعي كتبها ستون كاتبًا سوريًا، من الذين حررتهم الثورة من الخوف، فراحوا يستخرجون كنوز حكاياتهم، ويصوغونها بأشد العبارات شجاعة ووضوحاً.

يزيد في روعة هذا الكتاب هو تلك الصياغة السلسة للحكايات، الخالية من أي تعقيد، أو تكلف، أو تقعر.



خصائص التركيب الاجتماعي الطبقي في سورية

خضر زكريا

إن البحث في تطور التركيب الاجتماعي- الطبقي في سورية، ليس محض بحث تاريخي يبين العوامل المؤثرة في ذلك التطور ونتائجه، بل أيضاً بحث في استراتيجيات التنمية المطلوبة مستقبلاً، والأدوار التي يمكن أن تلعبها الطبقات والفئات الاجتماعية المختلفة في مستقبل سورية. ويساعد البحث، من ناحية أخرى، في فهم الأسباب الاجتماعية-الاقتصادية الكامنة في مكونات اندلاع الثورة السورية في عام 2011، وفي خلفية الانقسامات المجتمعية التي حدثت في أثنائها، والاستقطاب غير المسبوق الذي حصل بين الموالين لنظام الاستبداد والفساد والمعارضين له.

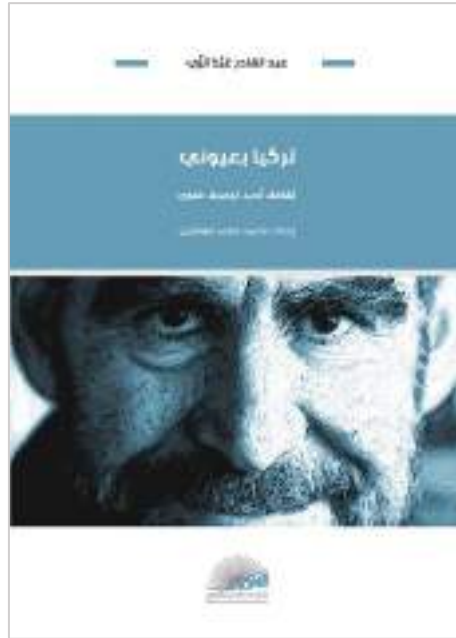


العدالة الانتقالية في سورية (دراسات قانونية)

مجموعة من المؤلفين

تعددت الآراء والمواقف إزاء ما يسمى (المرحلة الانتقالية) في بلدان الربيع العربي، وأضاف الحقوقيون المعاصرون تعديلاً مهماً على هذا المصطلح، فحملوه وظائف إضافية تتعلق بالعدالة، فبات حاملاً لمشروع العدالة إضافة إلى مشروع الانتقال (العدالة الانتقالية).

إن البحث في موضوع (العدالة الانتقالية) في سورية لا بد أن يعالج مسائل دقيقة ومهمة تتعلق بتحديات المرحلة الانتقالية، وكيفية تحقيق العدالة فيها إلى جانب التسامح، وجبر الضرر، والمحاسبة، والعقاب، ولعل الخطوة الأكثر أهمية في بداية المرحلة الانتقالية تتمثل في التأسيس الدستوري لمؤسسات السلطة: التشريعية، والتنفيذية، والقضائية، إلى جانب التأسيس الدستوري لعدالة انتقالية تؤسس لقضاء عادل، ومن ثمّ مصالحة وطنية حقيقية ودائمة.



عبد القادر عبد اللي، تركيا بعيني، ثقافة، أدب، ترجمة، فنون

عبد القادر عبد اللي، إعداد: محمد حقي صوتشين

كان عبد القادر عَبْدَ اللَّيِّ جَسْرًا مَتِينًا بين الأديين التركي والعربي؛ حيث مَنَحَ الكثيرَ للأدب التركي والثقافة التركية من خلال التعريف بهما وبصورتها الصحيحة؛ لكن، لا العرب ولا الأتراك اهتموا به حقَّ الاهتمام. هذا الكتاب بمنزلة خطوة أولى لتخليد إبداع هذا المترجم العظيم من خلال مقالات وأبحاث نشرها في دوريات مختلفة عن الثقافة والأدب والترجمة والفنون.



حسين العودات، رحلة القلق والأمل

فايز سارة

يستحق شخص مثل حسين العودات، أن يلقي تكريم السوريين، بمثل عدد غير قليل من النخبة السورية التي وهبت كثيرًا من حياتها لبلدها ومواطنيها، فعملت من أجلهما في مراحل مختلفات من حياتها، وتحملت أعباء اضطهاد النظام والملاحقة والسجن، وربما القتل أيضًا، لأنها آمنت وعملت من أجل التغيير، فأكثرتهم عملت من أجل إقامة نظام ديمقراطي في سورية، يوفر الحرية والعدالة والمساواة للسوريين كلهم.

وتكريم شخصيات النخبة السورية، أمر ضروري، لا لما قدمه هؤلاء لسورية والسوريين فحسب، بل هو في أحد وجوهه رد على سياسات نظام الأسد الأب التي تابعها الابن لاحقًا في نفي النخبة السورية وتهميشها طوال عقود متواصلات في محاولة لإبراز أنفسهم في المشهد السوري كاملاً من جهة، وللقول إن لا وجود لأشخاص مهمين في الحياة السورية غيرهم.



لذة الرؤيا «المكونات السردية بين التوظيف والإيحاء»

محمد طه العثمان

مازال الخطاب النقدي يحاول أن يستوعب المتغيرات السريعة التي يحفل بها عالم الأدب؛ ويواكب حالات البناء الجديدة التي يخلقها المبدعون، تلك التي لم تعد منتمية إلى جنس واحد فقط؛ بل شملت أجناساً أدبية مختلفة بحركة تداخل أجناسي متعدد، وفي سبيل ذلك لابد من رصد عناصر تشكل النصوص، وفضاءات إنتاجها، والمنابع التي نهل منها مبدعوها، فأى دراسة حديثة عليها أن تواجه هذا المتغيرات وتهضمها بأدوات فاعلة، لكن ما لاحظناه في دراسات الرواية المعاصرة أن معظمها ما زال مقتصرًا على أساليب تقليدية في تفكيك النص وشخصه، في إحالة مكوناته إلى بنى فردية؛ قد لا يستطيع القارئ العادي الاندماج معها اندماجاً حميماً، فدراسة المكونات الخارجية من مثل (السرد، الزمان والمكان، وتحليل الشخصيات وأفعالها) جعل الدراسات الروائية في المرحلة الأخيرة تقع في النمطية والتكرار، بحيث لم تعد تغني وتفيد أكثر مما فعلته الدراسات السابقة، وعلى هذا أردنا في هذه الدراسة أن نقدم تجلياً جديداً يبرز أهمية أي عملٍ روائي ندرسه بعد أن ندخل إلى مكوناته الداخلية وليس الخارجية فحسب، فنقوم بامتصاصها وتفجير طاقاتها لنعرف كيف قدر هذا النص على تحويل أي رؤيا بسيطة إن كانت مجتمعية أو شعبية أو تاريخية إلى رؤيا خلاقة.



ضدّ- شعر

ناظم حمّادي

بمناسبة الذكرى السنوية الرابعة لاختطاف الناشطين السوريين المدافعين عن حقوق الإنسان: (رزان زيتونة، وائل حمادة، سميرة خليل، ناظم حمّادي)، نشرت دار ميسلون للطباعة والنشر والتوزيع المنبثقة من مركز حرمون للدراسات المعاصرة، مجموعة شعرية لناظم حمادي بعنوان (ضدّ).

ناظم حمّادي شاعر ومحامٍ سوري، من مواليد جسر الشغور 1968. له مجموعة شعرية منشورة بعنوان (أوراق التوت الغامضة) صادرة عن دار التكوين في دمشق.

ناشط في الحقل المدني والحقوق، وعضو مركز توثيق الانتهاكات، اختطف في دوما مع مجموعة المركز (رزان زيتونة، سميرة خليل، وائل حمادي) في 9 كانون الأول/ ديسمبر 2013، ولا أخبار عنهم حتى الآن.

هذه المجموعة كان يحضّر لنشرها، لكن عمله الحقوقي والمدني في الثورة السورية، ومن ثم اختطافه آخر صدورها حتى اللحظة. قدّم لهذه المجموعة كلّ من الدكتور حسام السعد، مدير وحدة الأبحاث الاجتماعية في مركز حرمون، والأستاذ راشد عيسى، الصحافي والناقد الفلسطيني.



سمكة في سفينة نوح

هاني عباس

نصوص ورسوم عن الثورة والحرية واللجوء

”الضحايا أحق بأن يكتبوا روايتهم

نحن ضحايا”.

من إهداء الكاتب:

هذا الكتاب هو الكتاب الثري الأول والأخير بالنسبة إلي .

كثير من الأشياء التي كتبها ورسمتها خلال السنوات الست الماضية كان يجب أن أدونها في كتاب بوصفها جزءًا من شهادة حياة على ما حصل وما زال يحصل في سورية والعالم.

روبيرتا هي السيدة الإيطالية الرائعة التي تعرفت إليها بالمصادفة في صفحة (الفيسبوك) في عام 2013، وبفضل وقوفها معي ومع كثير من السوريين والفلسطينيين، أنا موجود هنا الآن وأكتب هذه الكلمات.



دارنا العربية- رواية- الكتاب الأول

توفيق الحلاق

(دارنا العربية) بوخ أخذ، يحكي لنا فيه توفيق الحلاق ذكريات من طفولته وشبابه المبكر، ويصف فيه، بلغة أدبية بسيطة جميلة، حياة الناس في ضيعته (دير عطية) وفي داره الدمشقية الفسيحة بباب توما التي كانت تتسع لأكثر من خمسين شخصاً من المستأجرين القادمين إلى دمشق من مناطق سورية المختلفة بحثاً عن العمل أو عن فرصة أفضل للعيش، فيقدم بذلك صورة حية عن يوميات الناس البسطاء في سورية بدءاً من منتصف القرن العشرين.



لذة الرؤيا «المكونات السردية بين التوظيف والإحياء»

تركي عبد الغني

إن هذه المجموعة بما ضمته من قصائد لهي انعكاساتي لحما ودمًا، رؤية وتجربة. لم يجبرني في تعابيرها، ولا في تراكيبيها، ما هو غريب عني ولا دخيل عَلَيَّ، فهي آله التصوير الروحانية التي التقطت ما لا تعكسه المرايا، ولا تتحسسه رؤوس الأصابع. هي بعضي ومني، فادخلوها آمنين، وارحلوا بها وبني كيف شئت وشتتم إلى مداخلها، وإن تكن الطرق قلقة، والمواطن متفرقة والمساكن متعددة.

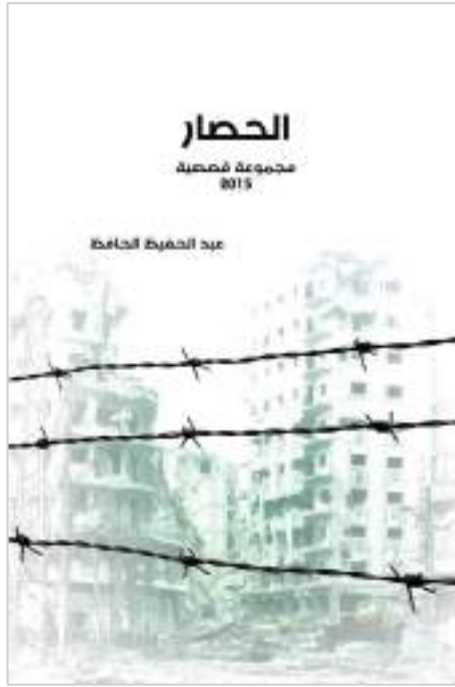


المَطْخُ (رواية)

غسان الجباعي

المطخ رواية عن الذاكرة وإعادة إنتاجها فنيًا ومعرفيًا، ودور الصورة والكلمة في إعادة إنتاج المعرفة.

وهي لذلك مبنية على ذاكرتين لصديقين من قرية واحدة صغيرة وفقيرة في جنوب سورية، ولدا في "مطلع الخمسينات"، وترعرعا في زمن الانقلابات العسكرية، وحزب البعث وسورية الأسد. عاشا في بيئة اجتماعية واقتصادية وسياسية واحدة. وأصبح كلاهما يساريًا، معاديًا للإمبريالية والصهيونية والرجعية العربية. لكن أحدهما كان فلاحًا فقيرًا يتيماً، صار شيوعياً، والآخر ابن عائلة إقطاعية متنفذة، صار بعثياً. وشاءت الظروف أن يدرسا في السبعينات، في بلد واحد هو الاتحاد السوفيتي، ويتزوجا هناك من أجنبيتين .



الحصار (مجموعة قصصية 2015)

عبد الحفيظ الحافظ

لا تضع دار ميسلون بين يدي القارئة العزيزة، والقارئ العزيز، مجموعة قصصية، بالمعنى الأدبي لتصنيف أجناس الأدب فحسب، وإنما تقدم الدار عبد الحفيظ الحافظ في مجموعة قصصية. تقدم منه الكاتب الذي يزاول قلبه، والسياسي المناضل الذي جعل من حياته الغنية بالمعنى، لجيل واكمه، ولأجيال لحقت به، مثلاً لكيف تكون الوطنية، وكيف يتشبث المحاصر بأثداء الأرض، وكيف يقارع طغيان الظلم والاستبداد بصوت لا يخفت، وبكلمة لا يهزمها جبروت سيف.

سياسة النشر في مجلة قلمون للدراسات والأبحاث

معايير نشر الأبحاث والدراسات

تعتمد مجلة "قلمون" في اختيار أبحاثها المواصفات الشكلية والموضوعية للمجلات الدولية المحكّمة، وفقاً للآتي:

1. أن يكون البحث أصيلاً، وآلاً يكون قد نُشر جزئياً أو كلياً في أيّ وسيلة نشر إلكترونية أو ورقية.
2. أن يشتمل البحث على العناصر الآتية:
 - أ. عنوان البحث باللغتين العربية والإنكليزية.
 - ب. ملخص باللغة العربية (250-300 كلمة)، يقدم إشكالية البحث الرئيسة والطرق المستخدمة في بحثها، والنتائج التي توصل إليها البحث. والكلمات المفتاحية (Key Words) بعد الملخص.
 - ج. تحديد مشكلة البحث، وأهدافه، وأهميته، وفرضية البحث، ووضع التصوّر المفاهيمي وتحديد مؤسّراته الرئيسة، ووصف منهجية البحث، والتحليل والنتائج والاستنتاجات.
 - د. ينبغي من حيث الشكل أن تكون جميع العناوين الرئيسة والفرعية واضحة ومحدّدة.
 - هـ. ينبغي أن يكون البحث مدوّلاً بقائمة تتضمن المراجع التي استند إليها الباحث إضافةً إلى المراجع الأساسية التي استفاد منها ولم يشر إليها في الهوامش، وأن يتقيد البحث بمواصفات التوثيق وفقاً لنظام الإحالات المرجعية الذي يعتمد عليه مركز حرمون للدراسات المعاصرة.
3. يكون البحث بين 6000-12000 كلمة، بما في ذلك المراجع في الإحالات المرجعية والهوامش الإيضاحية، وقائمة المصادر والمراجع وكلمات الجداول والملحقات في حال وجودهما، والمجلة أن تنشر، بحسب تقديراتها وبصورة استثنائية، بعض الأبحاث والدراسات التي لا تتوافق وهذا العدد.
4. أن يرفق البحث بالسيرة العلمية للباحث.

معايير نشر مراجعات الكتب

تخضع مراجعات الكتب إلى ما تخضع له الأبحاث والدراسات من قواعد التحكيم، وتتضمن مراجعة الكتاب العناصر الأساسية الآتية:

أ. أن يثبّت كاتب المراجعة في أعلى مراجعته المعلومات الآتية: اسم الكتاب (وإذا كان الكتاب المراجع صادرًا بلغة غير العربية يكتب المراجع عنوان الكتاب كما هو في اللغة الأصلية إلى جانب العنوان في اللغة العربية)، اسم مؤلف الكتاب (وإذا كان الكتاب بلغة غير العربية ينبغي كتابة اسم المؤلف باللغة الأخرى إلى جانب الاسم بالعربية)، اسم دار النشر، تاريخ النشر، عدد الصفحات.

ب. التعريف بعنوان الكتاب وإبراز أهميته.

ج. التعريف بمؤلف الكتاب وسيرته العلميّة (بحسب الحاجة).

د. الوقوف عند مقدّمات الكتاب، وأهدافه، ومشروعه، ومراجعته، ومصادره، وخطّته، ومحتوياته.

هـ. تحليل مضامين الكتاب تحليلًا وافيًا، وإبراز أفكاره ومحاورة الأساسيّة، مع استخدام الأدوات النقديّة والمنهج المقارن بينه وبين المراجع التي تناولت الحقل أو الموضوع نفسه، وعدم الاكتفاء بعرض سطحيّ ونقل ما ذكره المؤلف في مقدّمته.

وتراعى في اختيار الكتب الشروط الآتية:

أ. اختيار الكتاب وفقًا لأسس موضوعيّة، انطلاقًا من أهميته، وأصالته ومدى إغنائه لحقل المعرفة الذي ينتمي إليه.

ب. ألا يكون قد مرّ على صدور الكتاب أكثر من خمس سنوات.

عدد كلمات المراجعة ما بين 3000 و4000 كلمة.

إجراءات النشر

1. تتسلّم هيئة تحرير المجلة المادة المرسلّة عبر البريد الإلكتروني kalamoon@harmoon.org، ويُعلّم كاتبها بالاستلام في غضون أسبوع كحدّ أقصى.

2. تنظر هيئة التحرير في الأبحاث والدراسات المقدّمة إليها، وترسل المنسجم منها مع معايير النشر إلى المحكّمين العلميين.

3. تنظر هيئة التحرير في نتائج التحكيم، ثم تقوم بإعلام الباحثين بنتائج التحكيم خلال مدة لا تزيد على شهرين من تاريخ استلام البحث، سواء بقبول المادة للنشر، أو قبولها المشروط بضرورة إدخال تعديلات، أو رفض الورقة والاعتذار عن عدم نشرها. وفي حال

اشتراط إجراء تعديلاتٍ على أيّ مادّة أو ورقة لقبول نشرها، يتمّ إعلام الباحث بها لإجراء التعديل المناسب.

4. بعد إجراء الكاتب للتعديلات، تُنوّت هيئة تحرير المجلة بشأن نشر المادة، ويُرسَل النصّ إلى قسم التحرير والتدقيق اللّغوي، ليُجريَ تحريره وتدقيقه بحسب جدولة تدّرجه الرّماني، ثم تُنشر الورقة بحسب خطة هيئة التحرير وبعض المقتضيات الفنية، ولا علاقة لتقديم النشر أو تأخيره بمكانة الباحث.

5. لا يعاد البحث إلى صاحبه سواء قُبِل للنشر أم لم يقبل.

6. يُعدّ إرسال الباحث لبحثه إلى المجلة قبولاً منه لشروط المجلة، وتنازلاً عن حقه في النشر لمدة ثلاث سنوات في حال موافقة المجلة على نشره.

أخلاقيات النشر

1. تلتزم المجلة ميثاقاً أخلاقياً يشتمل على احترام الخصوصية والسرية وعدم إفصاح المحرّرين والمراجعين وأعضاء هيئة التحرير عن أيّ معلوماتٍ بخصوص البحث المحال إليهم إلى أيّ شخصٍ آخر غير المؤلّف والمحرّرين وفريق التحرير.

2. تلتزم المجلة بإعلام الباحث بالموافقة على نشر البحث من دون تعديل أو وفق تعديلات معينة، بناءً على ما يرد في تقارير التحكيم، أو الاعتذار عن عدم النشر، مع بيان أسباب الاعتذار.

3. تلتزم المجلة بجودة الخدمات التدقيقية والتحريرية والطباعة والإلكترونية التي تقدمها للبحث.

4. تنقيد المجلة بعدم جواز استخدام أي من أعضاء هيئتها أو المحرّرين المواد غير المنشورة التي يتضمنها البحث المحال إلى المجلة في أبحاثهم الخاصة.

5. النسخة النهائية للبحث والتعديلات: تعرض المجلة النسخة المحرّرة شبه النهائية من البحث بصيغة PDF على الباحث قبل النشر. وفي هذه المرحلة لا تقبل أي تعديلات مهمة أو إضافات على البحث، إلا ما كان من تصحيحات أو تصويبات أو تعديلات طفيفة؛ وذلك ضمن أمد زمني وجيز جدّاً تحدّده رسالة المجلة إلى الباحث.

6. حقوق الملكية الفكرية: يملك مركز حرمون للدراسات المعاصرة حقوق الملكية الفكرية بالنسبة إلى الأبحاث المنشورة في مجلته، ولا يجوز إعادة نشرها جزئياً أو كلياً، في أي وسيلة من وسائل النشر، سواء باللغة العربية أو مترجمة إلى لغات أجنبية، من دون إذن خطي صريح من المركز.

7. تنقيد المجلة في نشرها للأبحاث المترجمة تقييداً كاملاً بالحصول على إذن الدورية الأجنبية الناشرة، وباحترام حقوق الملكية الفكرية.

طريقة كتابة الهوامش والمراجع

1- الكتب

اسم المؤلف، عنوان الكتاب، اسم المترجم أو المحرر، الطبعة، (مكان النشر: الناشر، تاريخ النشر)، رقم الصفحة. ويُستشهد بالكتاب في الهامش اللاحق غير الموالي مباشرةً بذكر اسم المؤلف وبعده رقم الصفحة، ما لم يكن يوجد أكثر من مرجع واحد للمؤلف نفسه، ففي هذه الحالة يتم استخدام العنوان مختصراً بعد اسم المؤلف. أما في قائمة المراجع فتتد معلومات الكتاب بشكل مفضل.

2- الدوريات

بالنسبة إلى المقالة التي تكون في دورية ما، يكون الأمر كما يلي: اسم المؤلف، "عنوان الدراسة أو المقالة"، اسم المجلة، المجلد و/أو رقم العدد (سنة النشر)، رقم الصفحة. في الهوامش وقائمة المراجع العربية، ينبغي أن يكون عنوان الكتاب أو المجلة بالخط العريض. أما إن كان بلغة أجنبية، فينبغي أن يكتب بخط مائل.

3- مقالات الصحف

لا تُذكر إلا في الهوامش (في قائمة المراجع لا تُذكر).

1- المنشورات الإلكترونية

لا تُذكر إلا في الهوامش (في قائمة المراجع لا تُذكر).

2- المقابلات الشخصية

اسم الشخص، نوع المقابلة (شخصية مثلاً)، اسم من أجرى المقابلة، طريقة إجراء المقابلة (عبر الهاتف/ من خلال البريد الإلكتروني/ إلخ..)، المكان، والتاريخ.

المكافآت المالية

يدفع مركز حرمون للدراسات المعاصرة مكافآت مالية للباحثين مقابل الأبحاث والدراسات التي تنشر في المجلة؛ بحسب نوع المادة وتقديرات هيئة التحرير.

في هذا العدد

حفيظ هروس

الراقم والرقيم: المثقف العربي الرقمي
رائد الحراك الثقافي العربي الرقمي
دراسة في السمات والأدوار

محمد الهادي كشت

تمثيلات المثقف المقاوم
صورة المثقف في فكر إدوارد سعيد

زكرياء السرتي

أدوار المثقفين في السياقات الثورية والانتقالية العربية
تقييم ومراجعة

أنور الجمعاوي

المثقف العربي مفكرًا في الثورة
قراءة في ماهية الثورة ودواعيها وتحدياتها
من منظور عزمي بشار

أحمد فايف سليمان دلول

المثقف والسياسي في الأراضي الفلسطينية في
ظل الانقسام
هل استطاع المثقف أن يصنع الفارق؟

أحمد القضيبي

المثقف العربي والتحول الاجتماعي
قراءة في مسار أزمة المثقف في العالم العربي

ثائر أبو صالح

المثقف ودوره الاجتماعي: مقارنة نظرية
المثقف العربي وتحديات المرحلة

شوكت كمال غرز الدين

المثقف في المنطقة العربية
الدور والوظيفة في عالم اليوم

أحمد تاوتي

المثقف العربي بين النظام وبنية النظام

عمر التاور

المثقف والوضع العربي الراهن، جدل الحضور
والغياب

جمال حسين الشوفي

كسر الأطواق وسؤال القيمة: المثقف بين هزيمة
وتحول
دراسة نقدية مقارنة

السعر: 15 دولارًا

ISSN 25481339



9 770254 813398

