

قراءة في مشروع النخبة العربية: المتقف والسلطة

د. ساسي سفيان
جامعة الشاذلي بن جديد - الطارف

ملخص

إن الكشف عن أزمة الفكر العربي من الداخل (تبين السياسي في العقل العربي)، يتجلى لنا بشكل أوضح في فعل عمليات الاختراق وسيادة اصطفاء الأنواع ونظرية البقاء للأصلح والأقوى، التي فرضتها موجة العولمة (التشويش على نظام القيم، توجيه الخيال، تنميط الذوق، قولبة السلوك، تعطيل فاعلية العقل الوطني / القومي) على أولئك الذين يتخلون عن ركبها فترميمهم في نفايات التاريخ إذن المتقف العربي هل قادر على المراهنة من أجل الحفاظ على هويته الصافية والنقية في إطار نظام خصم يدفع بقوة إلى التفتيت والتشتيت والإفراغ ليربط الأفراد والجماعات بعالم اللا وطن واللا أمة واللا دولة؟ ما توجهاته وتحدياته في كل ذلك؟

Résumé

Un intellectuel est une personne dont l'activité repose sur l'exercice de l'esprit, qui s'engage dans la sphère publique pour faire part de ses analyses, de ses points de vue sur les sujets les plus variés ou pour défendre des valeurs, qui n'assume généralement pas de responsabilité directe dans les affaires pratiques¹, et qui dispose d'une forme d'autorité. L'intellectuel est une figure contemporaine distincte de celle plus ancienne du philosophe qui mène sa réflexion dans un cadre conceptuel.

مقدمة

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

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

ترشح الباحثة هؤلاء المفكرين لسببين: أنهم عايشوا بطريقة مباشرة ما حصل في البيئة العربية من عواصف وهزات واستوعبوا بشكل كلي التاريخ الحقيقي لأوطانهم، ثانيها أنهم وبجراحة واضحة، تخطوا الكثير من العقبات التي تمنع من ولوج نافذة الحقيقة، عانوا وعينوا في مشروعاتهم واقع الإنسان العربي وخضوعه لشتى صور المحاصرة والتهميش ودافعوا بجراحة عن ديمقراطية الأنظمة العربية وقضايا أخرى استراتيجية سوف يأتي عرضها بالتفصيل.

إذن العقل العربي، كيف من الممكن أن يتجه نحو بناء نفسه، بناء موضوعه (الواقع العربي)، دون أخطاء هذه المرة؟ لنسأل هذه المسئلة المشروعة، التاريخية والحضارية علنا نثر على الجواب في دروس النخبة العربية من الرواد الذين اخترتهم:

أولا. محمد عابد الجابري

ينطلق محمد عابد الجابري من الإحساس بالحاجة الملحة إلى نقد العقل، الذي أنتج تراثا والمسؤول على إخفاق نهضتنا" فلقد وضع الجابري في مؤلفه "الخطاب العربي المعاصر": "كانت مقولات الخطاب العربي الحديث والمعاصر، ولا زالت مقولات فارغة جوفاء، تبر عن آمال أو مخاوف ليس غير، الشيء الذي جعلها تعكس أحوالا نفسية وليس حقائق موضوعية⁽¹⁾، موضحا خصائص هذا الخطاب الوثي في العناصر الآتية:

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

- هيمنة النموذج (السلف).
- رسوخ آلية القياس الفقهي.
- التعامل مع الممكنات الذهنية كمعطيات واقعية⁽²⁾.
- يعترف الجابري بأن: "الحاجة تدعو اليوم أكثر من أي وقت مضى، إلى تدشين عصر تدوين جديد، تكون نقطة البداية فيه، نقد السلاح، نقد العقل العربي"⁽³⁾، فغياب المسألة النقدية كان من أهم عوامل تعثر فكر النهضة العربية الحديثة وأن عملية النقد المطلوبة تتطلب التحرر من آثار القراءات السائدة"⁽⁴⁾، والكشف عن علامات اللاعقل في العقل العربي، كيف يتحقق ذلك يا ترى؟
- **المرحلة الأولى:** ضرورة القطيعة مع الفهم التراثي للتراث، القطيعة التي تحولنا من (كائنات تراثية) أي شخصيات يشكل التراث أحد مقوماتها، المقوم الجامع بينها في شخصية أعم، هي شخصية الأمة، صاحبة التراث"⁽⁵⁾.
- **المرحلة الثانية:** فصل المقروء عن القارئ لتحري الموضوعية ذلك أن القارئ العربي مؤطر بتراثه، مثقل بحاضره ومن ثم وجب تحرير الذات من هيمنة النص التراثي، وهو ما يتحقق من خلال ثلاث مبادئ:
- مبدأ المعالجة البنوية: أي النظر إلى النص التراثي "ككل" ومن ثم حصر فكر صاحب النص حول إشكالية واضحة .
- مبدأ التحليل التاريخي: أي ربط النص بمجاله التاريخي، بكل أبعاده الثقافية والأيدولوجية والسياسية والاجتماعية .
- مبدأ الطرح الأيدولوجي: أي الكشف والتصريح عن الوظيفة الأيدولوجية (الاجتماعية والسياسية التي أداها الفكر المعني الذي ينتمي إليه.
- **المرحلة الثالثة:** وصل القارئ بالمقروء، مشكلة الاستقرار أي ضرورة الحدث الإستشراقي كحق للذات القارئة أو العارفة، فالذات القارئة تحاول أن تقرأ نفسها في الذات المقروءة حتى تبقى محتفظة بوعيا وبكامل شخصيتها⁽⁶⁾.
- إن تحليلا مقتضيا لمنهجية الجابري، ترشدنا إلى فعل منهجي صارم، يقول الجابري موضحا ذلك: "إننا لا نتقيد في توظيفنا لتلك المفاهيم بنفس الحدود والقيود التي توطرها في إطارها المرجعي الأصلي، بل كثيرا ما نتعامل معها بحرية واسعة ذلك لأننا لا نعتبر هذه المفاهيم قوالب نهائية بل فقط أدوات للعمل يجب استعمالها في كل موضوع بالكيفية التي تجعلها منتجة"⁽⁷⁾.
- لقد عمد الجابري في محاولته تجاوز عوائق الخطاب العربي المعاصر: اللاتاريخية، اللاموضوعية، الوعي الأسطوري، التاريخانية البحث عن آليات جديدة ترسم للعقل العربي الإسلامي أرضيته الجينالوجية، وتنقله من الوثن إلى التوبة، واضحا أزمة العقل العربي في المستويات التالية:
- **المستوى الأول:** "القراءة السلفية: وهي قراءة أيدولوجية متحيزة لا تاريخية وبالتالي فهي لا يمكن أن تنتج سوى نوع واحد من الفهم للتراث: هو الفهم التراثي للتراث من أجل إثبات الذات وتأكيدها"⁽⁸⁾.
- **المستوى الثاني:** القراءة الليبرالية التي تنظر إلى التراث من خلال حاضره الغرب الأوربي إنها امتداد للقراءة الإستشراقية القائمة من الناحية المنهجية على معارضة الثقافات، على قراءة تراث بتراث، ومن هنا يمكن تطبيق المنهج الفيلولوجي الذي يجتهد في رد "كل شيء إلى أصله وعندما يكون المقروء هو التراث العربي الإسلامي، فإن مهمة القراءة، تنحصر حينئذ في رده إلى أصوله (اليهودية والمسيحية والفارسية واليونانية والهندية)، التي ثريه"⁽⁹⁾.
- **المستوى الثالث:** القراءة اليسارية الماركسية، التي تتبنى المنهج الجدلي وترى في التاريخ العربي الإسلامي انعكاسا للصراع الطبقي من جهة وميدانا للصراع بين المادية والثالية من جهة أخرى، ومن ثم تصبح مهمة القراءة اليسارية للتراث هي تعيين الأطراف وتحديد المواقع في هذا الصراع المتجدد"⁽¹⁰⁾.
- إن هذه القراءات أصبحت في قفص الاتهام، في رأي الجابري، تبحث عن حلول جاهزة للمشاكل المستجدة، واستمرار الأطراف فيها كوضع للتاريخ وكعبة في يد الأحداث مما عطل آخر حيزا كبيرا من تطلعات الإنسان (الواقع العربي).
- وبالنظر إلى ما تتميز به المرحلة الحالية للنظام الرأسمالي العالمي (العولمة) الساعي إلى القضاء على الخصوصيات الحضارية والفكرية والثقافية (التراثية) للشعوب والأمم والمترافقة مع جملة أطروحات: نهاية المتقف، موت المؤلف، تشريد المفكرين، المنفى الفكري، نهاية

المطبوع، سحق الكتاب، ينطلق الجابري في هذا الرهان من التحديد الإبيستيمولوجي في تعريف العقل ليؤكد بأنه "جملة من القواعد مستخلصة من موضوع ما"⁽¹¹⁾، ثم إن العقل يتشكل في فضاء ثقافي اجتماعي، يعين قدراته ومجال نشاطه فالعقل العربي هو "الفكر، بوصفه أداة للإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيتها، هي الثقافة العربية بالذات، الثقافة التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري العام وتعكس واقعهم أو تعبر عنه وعن طموحاتهم المستقبلية، كما تعبر في ذات الوقت عن عوائق تقدمهم وأسباب تخلفهم الراهن"⁽¹²⁾. إن كلا من الجابري وأركون، يؤكدان إذن استحالة الانفصال الكلي عن التراث، إذ كل نهضة حققة تتم إلا بتواصل مع الماضي الثقافي وترتيب العلاقة معه بتحقيق الاستقلال التاريخي للذات الحضارية.

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

- تقييم المشروع الجابري (قراءة أولية)

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

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

ثانياً. برهان غليون

يجل برهان غليون، أزمة الفكر العربي المعاصر، انطلاقاً من مرحلة النهضة التي تمتد من القرن التاسع عشر إلى غاية القرن العشرين، تلك النهضة التي جاءت كرد فعل لظهور وصعود المدينة الغربية، ففي هذه المرحلة أدرك الفكر العربي المأزق التاريخي الذي عاشه ويعيشه في مقابل الآخر الغربي، وبدأ في طرح موضوعات جديدة "أو تعبير عن حاجة الفكر إلى أن يعيد فحص مفاهيمه كخطوة أولى على طريق إعادة تأسيس نفسه كفكر فاعل وإيجابي"⁽¹⁵⁾.

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

فمن خلال تبني المسألة الثقافية كمرجعية إيديولوجية ذات أهداف تبريرية، لدى المثقف العربي - انقسم حسب برهان غليون - المشهد الثقافي العربي إلى تيارين متصارعين: "التيار الأصولي السلفي والتيار المعاصر التبغي، فاخترل الحوار الثقافي بينها وهكذا أصبح

الصراع بين أنصار الحداثة وأنصار الأصالة محور التفكير العربي في العصر الحديث ومصدر حواراته الأساسية وأصبح تاريخ الثقافة العربية الحديثة، هو تاريخ تطور هذا الصراع وتبدل أشكاله وانبعائه المتواتر⁽¹⁷⁾.

فالاختلاف بين التيارين، اختلاف جوهري يتعلق أساساً بتصور الماضي والحاضر وتوقع المستقبل، فالمنطلقات مختلفة والمشاريع متناقضة والأهداف متصارعة إنها حالة الأزمة الثقافية للعقل العربي، بين ماضي الأنا وحاضر الآخر، فأزمة المجتمع العربي عند الحداثيون مشكلة دينية يجب تجاوزها مثلاً فعل الآخر لتحقيق القطيعة الثقافية، في المقابل يحدد الأصوليون مشكلة المجتمع العربي - الإسلامي في أزمة الاستثمار الأجنبي، سواء كان الغزو فكرياً جالباً للإستيلاب والاختلال الروحي والأخلاقي، أم كان سياسياً اقتصادياً مدمراً للقاعدة الإنتاجية ومفككا للبنى الاجتماعية⁽¹⁸⁾.

رغم هذا الاختلاف الظاهر بين التيارين السلفي والتبعي، إلا أنهما يلتقيان في أسلوب المعالجة المنهجية للواقع العربي، فيتحدد عملهما خارج هذا الواقع بكل مكوناته وخصوصياته الثقافية والتاريخية فإذا كان السلفي يأخذ من عصر التدوين واقعا ماديا لمعالجة الأزمات الحاضرة، فإن الحداثي يرى في تاريخ وحاضر الغرب (الآخر) واقعا ملائماً ونموذجاً مناسباً لفهم الواقع العربي بكل أبعاده الزمنية، المكانية، الثقافية. فهذا الإتفاق المنهجي حول رفض الواقع الذاتي وتجاوزه يطلق عليه برهان غليون (المنهج السجالي)⁽¹⁹⁾.

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

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

- العقلية السيكلولستيكية أو انفصال الفكر عن الواقع: "السيكلولستيكية تعني اغلاق الفكر داخل مجال أطروحات وقضايا تبلورت في فترة معينة، فأصبحت هي التي تتحكم برؤية العقل وتصرفه أو تمنعه عن تجديد طرائقه وأدواته ومادته التفكيرية فيبني العقل فهمه للواقع بناء على القضايا والأفكار المصاغة مسبقاً"⁽²²⁾.

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

- القولية والهروب من النقد، المكاشفة والمصارحة: إنها حالة التهرب من المسؤولية ورفض الاعتراف بالخطأ فالتهرب من المسؤولية التاريخية والاجتماعية أسلوب جيد، يعتمد العقل السجالي في اقتراباته المختلفة إنها حالة الهروب من النقد والمكاشفة والمصارحة أين يجلس العقل العربي السجالي في تقوُب الحقيقة خشية النور؟

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

- تقييم المشروع الغليوني

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

ثالثاً. عبد الله العروي

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

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

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

في خضم من التحولات السياسية والاقتصادية التي عرفها المجتمع العربي حاول العروي استنطاق هذه الأحداث، وكذلك استنطاق أعمال هذه الإنتلجانسيا التي لا تخلو من صدق لتلك الأحداث فهاله الشلل الذي أصاب الإنتلجانسيا ليفصح أزمته، إنها أزمة إبداع التاريخ، فشكالات النمو والاستقلال الاقتصادي والعسكري والتأخر التقني لم تستطع التعامل معها بطريقة صحيحة ولم تحولها إلى رؤية ولم تحول هذه الرؤية إلى موقف ولم ترتق بهذا الموقف إلى أن يصير مسلكية تنسق بنية العقل العربي.

إن المثقفين في نظر العروي غير قادرين على التمييز بين الخاص والعام، نتيجة عدم قطعهم مع مختلف المطلقات التي يعيشونها، مما دعم حضور الإيديولوجيا الغيبية المدعمة بحضور المطلق، كما دعم حضور الإيديولوجيا التليفية المدعمة بالعصرنة الساذجة التي تمنحها الثقافة العربية، داخل حالة المسخ هذه تعيش الإنتلجانسيا العربية مزقة بين الضارب في أعماق التاريخ والذي أصبح جزءاً من مخيالها وبين أحدث التقنيات وأحدث المناهج الرياضية والتطبيقية والتعليمية التي انطوى عليها المشروع الغربي، "هذا التزاوج فعل فعله في مسلكية هذه الإنتلجانسيا فأزم فعل الإبداع فيها وألغى بذلك دورها وعمقها الفعلي فانزاحت إلى مستوى تهوي رومانسي ثان، يتظاهر بمعادة التغريب، إلا أنه يسعى إلى تحيين الماضي في الحاضر في إطار تمجيد لظاهرة اللغة مع إيهامنا بلا محدوديتها ولا نهائيتها، جاعلاً منها قدرة هائلة وإمكانية من إمكانيات التقدم من خلال خطاب يقطر بلاغة، هكذا تتزاح الإيديولوجيا السلفية والتليفية وتختفي من سطح الممارسة لتظهر في لبوس تقليدي دعتهم المشاعر ذات المظهر القومي"⁽²⁴⁾، فهي لم تخرج عن ذاك الخطاب المطلقي الذي اعتقدت أنها تتجاوزه واكتفت بإضافة مسوحات حتى يزداد بريقاً ولمعانا وبذلك تطول أنفاسه فتطول أزمته.

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

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

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

مادامت التاريخية أداة وليست قبولاً سلبياً للمطلقات وللماضي فهي اختيار إرادي يحقق وحدة الاتجاه التاريخي، فعلى الإنتلجانسيا العربية أن تكتشف دورها التاريخي أو بكلمة أخرى عليها أن تكون أنتلجانسيا تاريخية، هذا الدور الذي لا يمكن أن يقوم به السلفيون ولا التلفيقيون ولا القوميون ولا حتى الماركسيون المدفوعين بالبحث عن العدالة الاجتماعية والمطلبية الاقتصادية أي المهمومين بالثورة الاجتماعية رافضين لكل صراع إيديولوجي⁽²⁶⁾، بل تقوم به تلك النخبة التي آمنت أن منتجات الحضارة الغربية تعنيها باعتبارها فكراً إنسانياً والتي تؤمن أيضاً أنها تعيش عالماً خاصاً بها يسمى العالم الثالث، مما يجعل دورها ينشد بين قطبي: العام (الفكر الإنساني) والخاص (الانتماء للعالم الثالث) بهذا تحقق ثورتها من خلال برنامج يقدم تحليلاً عقلانياً لماضي وحاضر ومستقبل العرب المتوقع، بهذا وحده نقضي على السلفية والتلفيقية⁽²⁷⁾.

إن العروبي كان مدفوع لتحديد دور الإنتلجانسيا من موقعها كشرحية مفكرة تقوم أساساً على اختراق أسس المجتمع، فقوض بذلك الخطاب الرتيب الذي يحاول المثقف إغراق نفسه فيه، فلا يخلو خطاب المثقف من لغة التشكي، التظلم من السلطة، حتى أضحي الخطاب عبارة عن لغة ذاتية تدور حول جدلية الإقصاء والاعتراف، لذا حاول العروبي تكسير هذا الخطاب من خلال تكسير اللغة الذاتية التي يغرقنا فيها المثقفين، وذلك بتحديد دورهم من خلال تحديد وضعهم التاريخي لا وضعهم الخصوصي، هكذا يكون خطاب العروبي حديثاً لأنه يسعى في زحمة الخطابات اللاهوتية والتلفيقية واللاتاريخية إلى التنوير حتى لا تسقط الإنتلجانسيا في اللبس والتأهي، حيث تعتقد أنها فاعلة، هكذا تحدث ثقلها أو زحزحتها نحو التاريخية فتخلق ما يلائمها من أنماط الفعل والتفكير. عند هذا الحد يتحول العروبي لمحاورة الماركسيين الذين حاولوا استنساخ ماركس لا استلهامه فقلصوا دور الإنتلجانسيا من خلال منعها من نحت ماركس خاص بها، ولم ينتهوا إلى أن لوي بير ألثوسير (Louis Pierre Althusser) (1938-1918) أنطونيو غرامشي (antonio gramsci) (1891-1937) كارل كاوتسكي (Karl Kautsky) (1938-1854) وماوتسي تونغ (Máo Zhǔxí Jìniàntáng) (1976-1893) ليسوا مفسرين أو شراح لماركس بقدر ما هم باعثن لماركس بتلاءم ومخيال وطبيعة مجتمعاتهم، فتقلص إشعاع الماركسيين ولم يتمكنوا من التغلغل في نسيج المجتمع وذلك يعود لرفضهم منطق، أن ليس هناك ماركس ينطبق على كل شعوب العالم، بل على كل شعوب العالم أن تبعد ماركس خاص بها، كما أن الإنتلجانسيا تتحرر من الموانع وتبعد ماركس عربي كما أبدع ألثوسير ماركس العلمي وغرامشي ماركس الإنساني وكاوتسكي ماركس الاقتصادي وماوتسي تونغ ماركس الإيديولوجي

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

إن حرص العروبي على دفع الإنتلجانسيا لقراءة ماركس قراءة عربية كان بدافع ميتودولوجي (Méthodologie) لا بدافع عرقي سياسي، إن أسماء مثل: ماركس وإنجلز ولينين وآخرين كانت كافية لديه لتشريع له مثل هذه القراءة لما تمثله من إبداع وجدة واختلاف، غير أن شيوعها وانتشارها لدى أنصاف المثقفين وأنصاف الثوريين أحالها إلى عوائق مانعة في وجه التقدم والإبداع وأضحت ترفع كأعمدة

مرجعية تضمن العقول وأحاليها إلى نصوص باهتة ممنوع قراءتها خارج دائرة تأويلهم، وأخيرا يعترف العروبي أنه بإمكاننا الخروج من المأزق التاريخي بمجرد استبدال سلطة مرجعية بسلطة أخرى حتى ولو كانت ماركس ذاته.

- تقييم المشروع العروبي (قراءة أولية)

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

الخاتمة

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

المراجع:

- (1)- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر - دراسة تحليلية نقدية، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط4، 1992، ص 33.
- (2)- محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي محدثاته وتحليلاته، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990، ص 26.
- (3)- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر - دراسة تحليلية نقدية، مرجع سابق، ص 46.
- (4)- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي - نقد العقل العربي - بيروت: المركز الثقافي العربي، ط3، 1988، ص 12.
- (5)- محمد عابد الجابري، نحن والتراث - قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي - الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط5، 1986، ص 21.
- (6)- المرجع السابق، ص 25.
- (7)- المرجع السابق، ص 16.
- (8)- المرجع السابق، ص 13.
- (9)- المرجع السابق، ص 14.
- (10)- المرجع السابق، ص 15.
- (11)- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 25.
- (12)- المرجع السابق، ص 13.
- (13)- المرجع السابق، ص 52.
- (14)- حنفي حسن، الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية في وجدانا المعاصر، علي الدين هلال وآخرون، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، سلسلة المستقبل العربي، ع4، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1983، ص 25.
- (15)- برهان غليون، اغتيال العقل، الجزائر: موفم للنشر، 1990، ص 20.
- (16)- المرجع السابق، ص 20.
- (17)- المرجع السابق، ص 20.
- (18)- المرجع السابق، ص 25.
- (19)- المرجع السابق، ص 27.
- (20)- المرجع السابق، ص 51.

- (21)- المرجع السابق، ص 53.
- (22) - المرجع السابق، ص 57.
- (23)- المرجع السابق، ص 125.
- (24)- عبد الله العروي، أزمة المثقفين العرب، ترجمة ذوقان قرقوط، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1978، ص 28.
- (25)- المرجع السابق، ص 31.
- (26)- المرجع السابق، ص 150.
- (27)- المرجع السابق، ص 176.
- (28)- المرجع السابق، ص 122.
- (29)- عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، بيروت: دار الحقيقة، ط3، 1980، ص 21.