نهاية المثقف؟

مصير المثقف بين النقد والهجاء

فيصل درّاج

منذ نهاية السبعينات ظهرتْ في أوروبا، وبشكل متصاعد، جملةٌ من الدراسات تعلن نهايةَ المثقف وانطفاء وظيفته. وحملتِ الدراساتُ عناوينَ مختلفة، بدءاً بالأزمة والتراجع وانتهاءً بالموت والاستقالة. وكانت في هذا كله تُخْبر عن نهاية زمنٍ تاريخي، مراجِعُهُ عصرُ التنوير والثورةُ الفرنسية والحلمُ الاشتراكي. ومع أنّ دور المثقف العربي، وعلى المستوى العملي، كان قد بدأ بالانحسار منذ هزيمة حزيران وقبلها، فإنّ الصياغة التي تقول بهذا كانت غائبة، كما لو كان المثقف قد شيَّعَ «وظيفته التاريخية» واكتفى بوجهها المهني اليومي، مؤجِّلاً قبولَ «التعازي» إلى يوم لاحقٍ أكثرَ راحةً وأقلَّ كلفةً.

توزَّع موضوعُ «نهاية المثقف»، في شكله الأوروبي، على اتجاهين مختلفين في الغاية والمنظور. يَردُّ الأولُ منهما إلى مدرسة «الفلاسفة الجدد»، وهي مدرسة فرنسيةٌ، قوامُها أسماء صغيرةٌ وإعلاناتٌ كبيرة، أهرقتْ مداداً غزيراً وهي تندِّد بـ «الأنظمة الشمولية» وتشتقّ «المعتقلات الجماعية» من كتاب **رأس المال**. ويحيل ثانيهما على نسق من المثقفين حلم طويلاً بتثوير المجتمع ولم ينته إلى شيء. وكان في السياق الذي بعثر أحلامَ المثقف ما يقيم مسافةً، تتسع باستمرار، بين المثقف ومراجعهِ الفلسفيّةِ المتفائلة. فـ «المعسكر الاشتراكي» السابق كان قد دخل في طورِ انحدارٍ لا شفاء منه، معلناً عجزَهُ عن تقديمِ بديلٍ اجتماعي فاعل؛ والتحالفُ بين الاشتراكيين الفرنسيين والشيوعيين انتهى إلى أرضٍ رخوة؛ و«المساومة التاريخية» التي اقترحها بيرلينغوير في إيطاليا لم تستطع ـ رغم بريقها ـ أن تفتح أفقاً جديداً للتجربة الاشتراكية في أوروبا الغربية. وبسبب الإحالة المتبادلة بين الماركسية وعصر التنوير، كان على الذين يسائلون «دورَ المثقف» أن يتوزَّعوا على اتجاهين متعارضين: فرجع أحدُهُما إلى الفكر النظري الحديث باحثاً عن مواقع الخلل، واكتفى ثانيهما بحرق عصر الأنوار كلِّه هاتفاً بحياة الليبرالية الجديدة، معتبراً «الريغانية» بدايةً لعصرٍ تاريخيٍ سعيد.

«نهاية المثقف» في سياقه العربي

بعد حرب الخليج الثانية، التي هي التتويجُ الأكبر لهزيمة حزيران، ظهرتْ في العالم العربي كتاباتٌ متعددةٌ تقول بـ «موت المثقف» من موقع الرثاء الرحيم تارةً ومن موقع الزَّجْر والانتقامِ تارةً أخرى. وإذا وضعنا جانباً الرثاءَ النزيهَ الذي يرثي مع المثقف أموراً أخرى، فإنّ الاتجاه الآخر حَمَلَ معه مواصفاتِ زمانه، التي تحتمل اليأسَ والضياعَ، بقدر ما تحتمل التفكُّكَ وانخلاعَ المحاكمة. ولذلك وضع بعضُ المثقفين جثةَ المثقف فوق طاولةٍ مبذولة، وتأملوا الجثة محبورين، ثم وضعوها في كيسٍ قديم وألقوا بها إلى المحرقة، مبيِّنين ـ في تقريرهم السريع ـ أنّ دفن المثقف، حيّاً كان أم ميتاً، يحفظ هواءَ المجتمع نقياً. والطرافة في هذا التحليل، الذي يود أن يكون علْمياً، أنه يفصل بين مآل المثقف وحالةِ المجتمع فصلاً كاملاً، شأنه في ذلك شأن المهندس الزراعي اللاهي الذي رأى في الشجرة غصناً تالفاً، فرَفَعَ مقصَّه واجتثَّ الغصن، دون أن يفحص الشجرةَ والتربةَ وكفايةَ الماء أو قلّتَه.

وواقع الأمر أنّ تحليل وضع المثقف العربي، بعد حرب الخليج وقبلها، لا يعثر على معناه إلا في محاكمةٍ تترك الحاضرَ وترتدّ قليلاً إلى الوراء من ناحية، أي تدرس مآل المثقف في عناصر مساره، وتربط بين المآل الأخير وواقع العالم العربي من ناحية ثانية. ذلك أنّ مآلَ المثقف هو مجاز للواقع الذي يعيش فيه، لا غصن طارئ يَحْمل المرضَ إلى شجرةٍ مثقلة بالثمار. وبهذا المعنى، فإنّ المثقف أثَرٌ لجملةِ العلاقات الاجتماعية التي تتجاوزه، مثلما أنّ الممارسة الثقافية ممارسةٌ في ممارسات اجتماعية أخرى، تَفْعل فيها وتنفعل بها، وفقاً للسياق وللشروط التي تصوغه.

وآيةُ ذلك بيِّنةٌ في الفرق بين أحوال الإنتاج الثقافي، وشروطِ استهلاكه. فإذا كان المثقف، نقدياً كان أم اتّباعياً، قادراً، وبشكل نسبي، على إنتاج كتابةٍ توافق رؤيته وغاياته، فإنّ استهلاك هذه الكتابة يتجاوز كلياً قدراتِ المثقف وشخصَه، لأنه خاضع لجملةِ علاقاتٍ تتضمّن الرقابةَ

والسلطةَ الإعلامية ومعاييرَ القراءةِ والقدرةَ الشرائية... ولهذا، فإنّ وضع المثقف، أو الكاتب، على مستوى الاستهلاك والفاعلية والأثر، لا يتحدد بمعزلٍ عن السلطات الايديولوجية المسيطرة، التي تحيل بدورها على السلطات السياسية المسيطرة، سواء أمسكتْ هذه السلطاتُ بتقاليد الحكم مباشرة أَمْ مارستِ الحُكْمَ من وراءِ قناعٍ وأكثر.

ولمّا كان جوهرُ المثقف يقوم خارجَه، فإنّ القول بـ «نهايته» يقتضي البحثَ عن البدايات التي أسهمتْ في صياغة هذه النهاية. وحديثُ النهايات ملتبس، وإن كانت هزيمةُ حزيران التاريخية قد شكّلتِ المنعطفَ التأسيسيَّ للحظة الانهيار، وهو منعطف ظلّ ينحدر حتى أفضى بالأمة إلى هامش التاريخ أو إلى ما هو منه قريب. فجابر عصفور، في كتابه **هوامش على دفتر التنوير**، يرى أنّ حصار المثقف العربي بدأ منذ منتصف العشرينات، حين أُرْهِبَ طه حسين وعلي عبد الرزاق، بعدما نشرا في **الشعر الجاهلي والإسلام وأصول الحُكْم**. أما الروائي بهاء طاهر، في كتابه الجميل **أولاد رفاعة**، فينتقل خطوةً واسعة إلى الأمام، كي يرصد بدايةَ تراجُعِ المثقف مع الحكم الناصري الذي نصَّبَ السلطةَ ناطقاً نهائياً باسم أحلام الشعب وأحلام المثقفين في آن، مساوياً بين الولاء والإبداع والنقد والخيانة.

مهما يكن حجم الهزيمة التي ألحقها عبد الناصر بالمثقف الوطني النقدي، فإنّ المثقف العربي لم يُهزم تاريخياً إلا بعد هزيمة المشروع الناصري

ولكن مهما يكن حجمُ الهزيمة التي ألحقها عبد الناصر العظيم بالمثقف الوطني النقدي، فإنّ المثقف العربي لم يلتقِ بهزيمته التاريخية إلا بعد هزيمة المشروع الوطني الناصري. ذلك أنّ عبد الناصر، وفي مفارقة مؤسية، نَصَرَ الثقافة الوطنية وهَزَمَ المثقفين. وبسبب ذلك مثّلتْ هزيمةُ حزيران هزيمةً للمشروع الناصري وللثقافةِ الوطنيةِ العربية وللمثقفِ التنويري، أيْ شكلتْ هزيمةً للحقل الاجتماعي الذي يَسْمح بازدهار علاقات الكتابة والقراءة الوطنيتين. وكان طبيعياً، بعد ذلك، أن تزدهر السياساتُ الثقافيةُ المهزومة، في وجوهها المختلفة. فإذا كان عبد الناصر قد نَصَرَ الثقافة وهَزَمَ المثقفين، فإنّ الساداتية، وما اشتُقّ منها، هزمت الثقافةَ والمثقفين في آن. واكتملتِ الهزيمةُ مع تصاعد الثورة النفطية العربية، التي أنتجتْ ثقافةً نفطيةً وإسلاماً نفطياً وأُغنيةً نفطيةً. وواقع الأمر أنّ هزيمة حزيران كسرتْ، في لحظة أولى، المراجعَ السياسيةَ التي دعا إليها المثقفُ العربي طويلاً، ثم عادت، في لحظة تالية، لتكسر المشروعيةَ الفكريةَ للمراجع السياسية وللمثقف معاً. فبعد أن زعزعتْ هذه الهزيمةُ الفكرَ التنويريَّ العربيَّ في تمثيلاته السياسية، قوميةً كانت أم ماركسيةً وليبرالية، عادت، بعد استمرار الهزيمة، لتقوّض الفكرَ التنويريَّ كلَّه، تاركةً تمثيلاتِه السياسيةَ المتبقيةَ خاويةً في العراء. ولذلك لم يكن الانتقالُ من هزيمة حزيران إلى حصار بيروت ثم تدمير العراق وصولاً إلى اتفاقية أوسلو إلا تكاثراً وتطويراً للهزيمة الأصل، أي هزيمةً للمشروع التنويري العربي، في مشتقاتها المتعددة، التي تحتضن أحلامَ المجتمع المدني والحداثةِ السياسية والاستقلالِ الوطني.

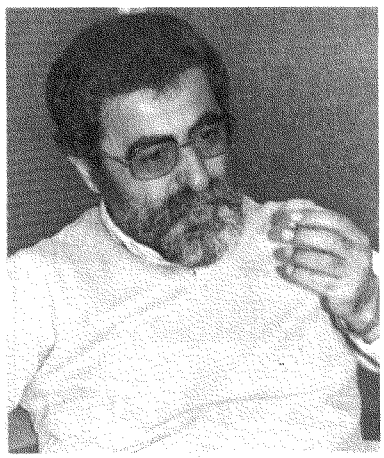
*

اتكاءً على ما سبق، فإنّ قراءة مآل المثقف العربي، بعد عزله عن العلاقات الاجتماعية الأخرى، لا ترتبط بالنقد بل تستدعي الهجاء. والنقد إشكاليةٌ نظرية لا موقعَ فيها للذوات والأشخاص، في حين أنّ الهجاء يَفْرض ذاتاً تَرْجُمُ ذواتاً أخرى، أو يستجلب ذواتاً أخرى يفتش فيها الهجّاءُ عن ذاته المريضة. ولعلّ الفرق بين النقدِ والهجاء هو الذي يجعل من نهاية المثقف العربي محصّلةً لسيرورةٍ تاريخيةٍ ـ اجتماعية تتجاوز المثقف، وهو ما يؤكد أيضاً مآلَ المثقف مرآةً للواقع العربي الراهن. فقد صاغ المثقفُ التنويريُّ قولَهُ من سلسلةِ مقولاتٍ تحتقب: الارتقاءَ المجتمعيَّ، والعقلَ الفاعل، والعدالةَ الاجتماعية، وتحرُّرَ الإنسان... وبإمكان هذا القول أن يُترجم ذاتَه في تعابير أخرى هي: الإرادة الشعبية، والحياة الحزبية، والتنظيمات الجماهيرية، والنقابات، ودُور النشر المتعددة، والانفتاح على الثقافة الإنسانية...

ومهما تكن مساحةُ الوهم الحقيقي في تصوّرات المثقف، فإنّ الواقع العربي الراهن يقول: لم يَمُتِ المثقفُ التنويريُّ، بل ماتت أحلامُهُ المجتمعية؛ كما لو كان موتُ المثقف ـ سواء أكان متعقلاً ومسؤولاً أم متسرعاً أرعن ـ إعلاناً عن موت الإرادة الشعبية والعدالةِ الاجتماعية والمبادرةِ الوطنية والصحفِ النقدية والأحزابِ الفاعلة... وهو موت يدلّلُ عليه الواقعُ العربي بوضوح لا مزيد عليه. ولهذا يمكن القول: إنّ موت المثقف إعلانٌ عن موت المجتمع. والمقصود بذلك طبعاً هو المثقف بمعناه الإشاري، لا بمعناه المادي المباشر. فقد يحترق حقلُ القمح كلُّهُ ويظل المنجلُ سليماً، بل بإمكان المنجل أن يتحوّل إلى مطرقةٍ ويَذْهب إلى دكّان حدادٍ في وسط المدينة، شأنه شأن «المثقف التنويري» الذي هَجَرَ التنوير بعد كساد السوق، وارتحل إلى دكّان أخرى تبيع الأدواتِ المعدنية الحادة التي لا علاقة لها بالقمح والحقول.

نقد المثقف الوطني من وجهة نظر وطنية

كلُّ معرفةٍ إنسانيةٍ، مهما توسلتِ الحقيقة، نسبيةٌ ويشوبها بعضُ الخطإ. وهذه البداهة، التي لها شكلُ القانون، تنطبق على أفكار المثقف التنويري، في نزوعاته المختلفة، مثلما تنطبق على غيرها من الأفكار. والمثقف العربي، الذي أراد أن يكون تنويرياً، لم يكن يمارس الخطأ وهو عارف به، بل إنّ ما كشف عن الخطإ هو اللامتوقَّعُ العَمَليّ وانتقالُ الأفكار إلى حيِّز التجربة. غير أنّ الموقف من الخطإ يختلف باختلاف المواقع من مثقف التنوير: فمَنْ ناهَضَهُ رأى فيه خَلْقاً مشوَّهاً منذ البداية، لا يصحُّ بل يُحْمَل إلى المقبرة؛ ومن دافع عنه رأى في أخطائه وجهاً عادياً من وجوهه، أظهرتْهُ التجربةُ وجعلتْ من إصلاحه أمراً محتملاً. والسؤال الآن: ما هو النقد الجوهري الذي يمكن أن يوجهه المدافعُ عن التنوير إلى المثقف التنويري؟ فإذا قَبِلَ السائلُ مجموعةً من الاختراعات النظرية توقَّفَ أمام نقاطٍ ثلاثٍ أساسية هي: المفهوم الغائيّ للتاريخ، وقوة المعرفة، والخلط بين وجهة النظر والنظرية.



مهدي عامل

تحتضن **النقطةُ الأولى** ثلاثةَ عناصر تتوزع على حقول لامتجانسةٍ هي: معنى التاريخ، والتفاؤل والإيمان بالفعل الإنساني، ووحدةُ التاريخ الإنساني أو تجانسُ المسار الذي يوحِّد هذا التاريخ. لقد بدا التاريخُ للفكر التنويري، غالباً، عقلاً كلياً يسير إلى غاية يعرفها، أو إلى غاية عليها أن تتجسد فيه، سواء أكانت غايةً غير مسبوقة أم كانت استئنافاً لماضٍ ذهبي غابر. أخذ التاريخ، في هذا التصور، شكلَ الحكاية السعيدة التي تُفْضي إلى حدثٍ جميل، أو التي تصل بين حدثٍ جميلٍ مضى وحدثٍ قادم أكثرَ جمالاً. وبسبب هذا رأى الماركسيون في التاريخ نهراً يسير إلى مصبِّه الذهبي، حيث المجتمعُ الاشتراكيُّ يرث المجتمعَ المتوحش الذي سبَقَه، وحيث المجتمعُ الذي لا تناقضَ فيه يتلو مجتمعَ التناقضات الطبقية. فالتاريخ [بحسب هذا المنظور الماركسي] نهرٌ محدَّدُ المصبّ والبداية، وما على الإنسان المناضل الا أن ينظِّف النهر كي يسرع جريانه وخطاه.

وعلى الرغم من الخلاف الظاهري بين التصور الماركسي العربي والتصور القومي العربي، فإنهما تشاطرا التصوُّر الغائيَّ للتاريخ، مع فرق بسيط يجعل التاريخَ الجاريَ يستأنف واقعةً جليلةً سابقة؛ فالوحدة العربية [بحسب التصور القومي العربي] قائمة في الماضي.

ولن يختلف الأمر كثيراً لدى الفكر التنويري الكلاسيكي، الذي لم يَفْصل بين العروبة والإسلام، أو بين الإسلام وأسطورة الأصل الذهبي، سواء أكان الأصل عربياً أم غير عربي. ولذلك ستكون أسطورةُ الأصل الذهبي قائمةً في كتابات محمد عبده ومحمد حسين هيكل وطه حسين وقسطنطين زريق (حين كان شاباً على الأقل)، بل إنها ستسيطر على الفكر القومي العربي كلِّهِ مع بداية الاستقلال الوطني.

يصادر التصورُ الحكائيُّ [الغائيّ] للتاريخ شروطَ القراءة الموضوعية للتاريخ، في شكله الحاضر كما في شكله الماضي. فإذا كان التاريخُ عاقلاً في ذاته وعارفاً بمسيرته، فكلُّ جهدٍ فكريٍّ للتعرف عليه يبدو نافلاً. وعندها يكتفي الإنسانُ بدفع التاريخ من الخارج إلى مجراه، أي يضع نفسه خارج التاريخ وهو لا يدري. وإضافةً إلى ذلك، فإنّ تقسيم التاريخ إلى مستقبل ذهبي يستأنف ماضياً ذهبياً يحوِّل علمَ التاريخ إلى علم أخلاقٍ تبسيطي، لأنه يختصر دورَ الإنسان إلى الانتظار المتفائل، أي إلى قَدَريةٍ فجّة، أو يناشد الإنسانَ دفعَ التاريخ إلى الأمام، اعتماداً على الإيمان لا على المعرفة. ولذلك لم يكن غريباً أن يساوي الفكرُ القوميُّ العربيُّ بين علم التاريخ وطقوس الخطابة، وأن يقرِّب الفكرُ الماركسيُّ المسافةَ بين «المادية التاريخية» والإيمانية المغلقة.

وإذا كان التصور الغائيّ للتاريخ قد صَدَرَ عن هيجيلية فقيرة حيناً (كما عند بعض الماركسيين)، وعن تصور خطابي للتاريخ حيناً آخر (كما عند بعض القوميين)، فإنّ طه حسين، رائدَ العقلانية العربية الحديثة، قد وقع على تصور قريب، معتمداً على مفهوم «وحدة المصير الإنساني»، الذي يجعل «المتخلِّف» يصل لاحقاً، وبالضرورة، إلى مواقع المتقدِّم الذي سبقه. وعلى الرغم من الجهد الفكري الجليل الذي وَضَعَهُ في كتابه **مستقبل الثقافة في مصر**، فإنّ مفهومَ محاكاةِ الآخر ظلَّ مسيطراً، دون التوقف طويلاً أمام إشكالية المستعمر والمستعمر.

*

أما **النقطة الثانية**، أي قوة المعرفة، فستظل تحوم، وبأشكال لامتكافئة، فوق الفكر التنويري في أطيافه المختلفة. فسلامة موسى، الذي خرج من الليبرالية والاشتراكية، أكَّد بلا ضجرٍ دورَ الوعي والثقافة والتثقيف الذاتي، دون أن يَرْبط بين القراءة والمنظور المجتمعي للعالم. أما طه حسين فحلم بـ

«الشعب المتعلم الممتاز»، محوّلاً المدرسةَ إلى مجاز جليل: فهي الثورة والبعث والانبعاث. ولم يكن في تقديسه للمدرسة بعيداً عن تقاليد خير الدين التونسي ورفاعة الطهطاوي وأحمد لطفي السيد ومحمد عبده. وإذا كان حسين وموسى قد عبَّرا عن «قوة المعرفة» بمفردات المدرسة والثقافة والجامعة، فإنّ الماركسي اللبناني مهدي عامل قد أخذ بتعبير «النظرية»، إذ المفاهيمُ تَشْرح الواقعَ تارةً وتعيد خلقَهُ تارةً أخرى، الأمر الذي سمح له بأن يتحدَّث عن «هيمنة الطبقة العاملة اللبنانية» أو عن «لاتكافؤ التطور» في لبنان، وصولاً إلى الممارسة الحزبية كممارسة نظرية قيد الإنجاز. ولا يزال تصوُّرُ «قوة المعرفة» مستمراً، ربما، حتى اليوم. فالدكتور جابر عصفور، الذي يستلهم طه حسين ويسعى إلى محاكاته، يؤكِّد دورَ الثقافة والتنوير والاستنارة، ويرى في نشر الأفكار المضيئة درباً إلى التقدم وسبيلاً فعّالاً إلى تغيير المجتمع، دون ربط المستوى الثقافي بالمستويات الاجتماعية الأخرى.

إنْ كان التصور الغائي للتاريخ يحمل قَدْراً من اللاهوت والغيبية، فإنّ تصوّر «قوة المعرفة» رومانسيٌّ بل مثقل بالرومانسية. فهذا التصور ينهض على ثقةٍ مزدوجةٍ بالإنسان وبالمعرفة، كما لو كان الإنسان يَنْشدّ بطبيعته إلى العِلْم المنير، وكما لو كانت المعرفةُ كفيلةً وحدها بصقل الإنسان ومَسْح الغبار عن عينيه. إنه حلمُ بروميثيوس طليقاً، سرق النارَ وهزَمَ الظلمات؛ سرَقها لأنه إنسان، وهَزَم الظلام لأنه إنسان عارف. لقد دفعت ثنائيةُ الإنسانِ والمعرفةِ الفكرَ التنويريَّ في شكله المسيطر إلى تهميش نظرية الدولة، بل جعلتْ من «الدولة العارفة» أثراً للإنسان المستنير. وكانت في هذه تلغي معنى الدولة ووظيفَتَها ومعنى السلطاتِ الطبقيةِ والايديولوجيا المسيطرةِ، وصولاً إلى إلغاء التبعيةِ والدولةِ التابعة. ومع أنه لا يمكن اختزالُ النزوعات التنويرية إلى بُعْدٍ وحيد، فإنّ «قوة المعرفة» لازمتِ المثقفين جميعاً، كلاً على طريقته: فسلامة موسى يشتق الوعيَ المتحرِّر من الكتاب، وطه حسين يستولد الدولةَ الحديثة من المدرسة، ومهدي عامل يشتق «التحالفات الطبقية» من النظرية. وفي كل هذا، يأخذ الفكرُ موقعَ الأولوية بالنسبة إلى الواقع؛ أي يتكشف فكراً مثالياً، أو فكراً ينشدّ إلى المثالية في الوقت الذي يتحرر منها.

*

لقد صادر التحرُّر الخطابيُّ للتاريخ شروطَ بناء نظريةٍ للتاريخ، وحاصر التصوُّرُ الرومانسيُّ للمعرفة شروطَ بناءِ نظرية في الدولة. أما **النقطة الثالثة**، أي الخلطُ بين النظرية ووجهة النظر، فلم تُسْعِفْ كثيراً في بناء نظرية في المجتمع، ويُستثنى من ذلك روّادُ الفكر التنويري في شكله الكلاسيكي. لقد أفضى الخلطُ بين وجهة النظر ـ وهو افتراضٌ ذاتيٌّ يتوزع على الوهم والرغبة ـ والنظريةِ، إلى اعتقادٍ بامتلاك الحقيقة؛ وهو اعتقادٌ يقود، آلياً، إلى إقصاءِ مَنْ لا يؤمن بها ولا بممارسات حاملها.

فحامل الفكر القومي ـ وهو نبيل في مقاصده ـ ظنَّ أن القومية العربية جاهزةٌ ومكتملةٌ، وما على القائلين بها إلاّ الوصولُ إلى السلطة كي يشيِّدوا، سريعاً، الدولةَ القومية. بل إنّ الاقتراب من ميتافيزيقا القومية قد أدّى إلى حجب واقع «الأقليات»، والتعاملِ معه كعارضٍ عضويٍّ سرعان ما تشفيه أدويةُ الدولة القومية المتحققة. وأما الماركسيون العرب، أو معظمُهُم، فتشبثوا بطبقةٍ عاملةٍ تجسِّد الحقيقة، وتبرر لها إقصاء «الطبقات الاجتماعية» الأخرى.

فضيلة الفكر التنويري الكلاسيكي أنه رفض أحادية المرجع، وعدَّ المجتمع نصّاً لا يتكوّن بالانقلاب

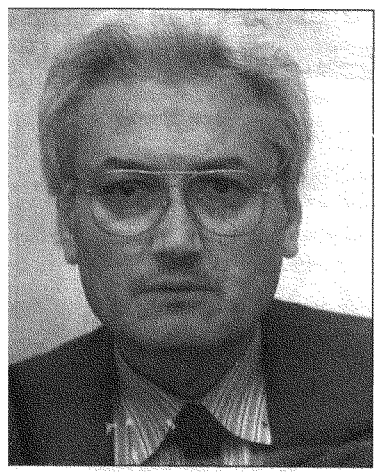
ولم يكن واقعُ القومية، في الحالة الأولى، يختلف كثيراً عن واقع الطبقة العاملة في الحالة الثانية: ذلك أنّ كلاً منهما بدا معطًى مسبّقاً وجاهزاً، بعيداً عن السيرورة التاريخية ولا يحتاج إليها. وهذا ما غذّى النزوعَ الانقلابيَّ عند الطرفين، ما دامت القومية لا ينقصها إلا جهازُ الدولة لتصبح دولةً قومية، أو ما دام امتلاكُ السلطة يوحِّد بين الطبقة العاملة والمجتمع الاشتراكي. وقد وشى هذا الواقعُ بهشاشةِ وجزئية الحداثة التي قاتل من أجلها القوميون والماركسيون؛ ذلك أنّ الوعي الحديث يحاصر مفهومَي «الأغلبية» و«الأقلية»، بقدر ما يأمر بحواريةٍ مفتوحة بين العقول والأفكار والقوى الاجتماعية.

في هذه الحدود، تتكشف فضائلُ الفكر التنويري الكلاسيكي ومشتقاته المختلفة. فهذا الفكر، الذي لم يأخذ شكلَ مدرسةٍ مغلقةٍ أبداً، رَفَضَ أحادية المرجع في أشكالها المختلفة، ورأى في المجتمع نصّاً مفتوحاً، بل رأى في المجتمع نصّاً لا يتكون إلا إذا بقي مفتوحاً وبعيداً عن الانقلاب. وهذا ما جعل هذا الفكرَ يدافع عن الديموقراطية، ويرى في المجتمع سيرورةً تاريخيةً مفتوحةً، لا يجب إيقافُها بحجة الزعيم المُلْهَم أو الايديولوجيا «العلمية» أو روح الأمة العبقرية. وبسبب هذا، فإنّ «عصر الأيديولوجيات المَغلقة»، الذي بدأ في العالم العربي منذ الأربعينيات، تقهقر عن الفكر التنويري الأول وهو

يعتقد أنه يتجاوزه؛ ذلك أنه فَصَلَ بين الديموقراطية والقومية بقَدْر ما فصل بين الاشتراكية والديموقراطية. وما حالةُ رئيف خوري إلا نموذجٌ عن الوعي الثاقب المرفوض في ذلك الزمان، وهو وعيٌ أكد التنويرَ لحظةً داخليةً مستمرةً في المشروعيْن القومي والاشتراكية.

فكر المثقف في مرآة الهجاء

إنْ كان من الممكن، والضروريِّ في آن، التوقُّفُ أمام تجربة المثقف اعتماداً على منظورٍ موضوعي، فإنّ بعض خصوم هذه التجربة يتعامل معها بأداة الهجاء. ومن هؤلاء علي حرب في كتابه **أوهام النخبة**، وفي مداخلات أخرى. والسيد حرب مفكّرٌ دؤوبٌ ومجتهد أعطى جهداً فكرياً متواتراً جديراً بالإعجاب، مثلما هو حريٌّ بالقراءة والمساءلة، سواء قَبِلَ به القارئ أم رَفَض أفكاره. إنّ مقولة الهجاء التي يرتاح إليها علي حرب، في علاقته بفكرة المثقف والتنوير والتقدم...، ترحِّل الحوارَ معه إلى أرض شائكة. ذلك أنه لا يرصد الظاهرة المختَلَف عليها في وجوهها المتعددة، بل يكتفي مغتبطاً بإشعال النار فيها، الأمر الذي ينقل الأسئلةَ من دائرة المعرفة إلى سهوب الحريق المقصود.



علي حرب

ولهذا فإنّ محاكمة السيد حرب لمقولة «المثقف» محمّلةٌ بطرافةٍ زائدةٍ تطرد فيها فكرةُ «المفكر» ـ وقد تجرَّدتْ بلا حدود ـ أيَّةَ فكرةٍ أخرى. فكأنّ الفكرة الأولى تقول: إنْ كان المثقفُ داعيةً للتنوير، فإنّ «المفكر» الجديد عدو للمثقف وللتنوير في آن، ما دامت فكرةُ «المثقف» ترتبط نظرياً وتاريخياً بمفهوم التنوير. غير أنّ ما يدعو إلى التساؤل ليس عنف علي حرب في تعاطيه مع السؤال المطروح، بل الخفةُ والاستخفافُ المميزان لموقفه، وهو أمر لا يستوي في وضع «المفكر» الذي يقول به ويؤكد عليه.

يُنْكر علي حرب، في تعامله مع مفهوم المثقف، تاريخيةَ المفهوم، ويتعامل معه كما لو كان اختراعاً ذاتياً قوامُه التزويرُ والاصطناعُ، ناسياً أنّ شرطاً تاريخياً معيناً، يتجاوز الأفراد والنوايا، هو الذي أنتج هذا المفهومَ وأنتجَ معه جملةَ علاقاتٍ مرتبطةٍ به، ليس آخرَها مفهومُ الحزب والشعب والتقدم... وبسبب هذا كان من المفترض أن يذهب «المفكّر» [علي حرب] إلى الشرط التاريخي الذي أنتجَ المثقفَ العربي، معوّقاً كان أو سليماً، وأن يفتِّش في ثناياه عن الأسباب التي أفضتْ بالمثقف إلى الهزيمة، أو التي حمّلَتْه «أوهاماً» أضلّتْهُ عن الطريق. غير أنّ علي حرب يَفْصل بين المثقف وأقمطته التاريخية، ويتعامل معه كفردٍ كاذبٍ خَلَقَ نفسَه. أي أنه يتعامل مع مثقفٍ عربيّ وهمي، له صفاتٌ وخصائصُ وهميةٌ؛ وهو ما يجعل الإشكالية كلَّها زائفةً، أو يجعلها إشكاليةً حقيقيةً يتم التعاملُ معها بأدواتٍ زائفة. ويتكشف تخليقُ المثقف واصطناعُهُ من عدمٍ في أمرين: أولهما أنّ «المفكّر» [حرب] لا يَدْرس ظاهرةَ المثقف من داخلها، بل يكتفي بقراءة أوهامه عنها؛ وثانيهما أنّ «المفكّر» يضيف أيضاً إلى المثقف الوهميّ تاريخاً عملياً ووهمياً. فما معنى ذلك؟

لا يدّخر علي حرب جهداً في هجاء المثقف، وذلك في سلسلةٍ من نعوت السلب المتناتجة بلا توقف؛ فهو «المتحجِّر، المتكلِّس، السلطويّ، المستبدّ، الجاهل، العقيم...». لكن من المفترض، وعلى المستوى النظري، أن يشتق «المفكّر» هذه الصفاتِ من النصوص الفكرية التي قام بتحليلها ومساءلتها، كأنْ يحاور مفهومَ المواطنة والتعليم عند الطهطاوي، أو معنى العقل والمدرسة عند طه حسين، أو معنى القومية والعلمانية عند ياسين الحافظ، أو معنى الثقافة والقومية عند ساطع الحصري، أو نمط الإنتاج الكولونيالي عند مهدي عامل. غير أنّ حرب يترك النصوص التنويرية لأهلها، مكتفياً بحَدْسه الذاتي، أو بصورة النصوص الوهمية، مؤمناً إيماناً ثابتاً بأن «لا شيءَ يستحق القراءة هناك» وبأنه يمكن هجاءُ النصوص قبل قراءتها، لأنّ زمن هذه النصوص قد انقضى وتولّى، بعد أن دخل العالمُ كلُّهُ في طورِ «ما بعد الحداثة».

ومن المؤسف أيضاً أنّ علي حرب، الذي يقول بضرورة إنتاج المعرفة وتوليد المفاهيم النظرية الدقيقة، لا يرى في بؤس الواقع العربي الراهن إلا أثراً «لسيطرة المثقف التنويري» في فترةٍ سَبَقَتْ، إنْ لم ير في التاريخ العربي الحديث إلا «تاريخَ المثقف التنويري المنتصر» الذي حكم متفرداً ووحيداً دون شريكٍ أو منافَسَةٍ. وواقع الأمر أنّ علي حرب يصل إلى ما يشاء أن يصل إليه، منذ أن قرر أن يرى في المثقف علاقةً يتيمةً متفردةً قوامُها الاستبدادُ والسيطرة. وهو أمرٌ يريحه من البحث عن إشكاليّةٍ نظريةٍ مستقيمة، بقدر ما يقدِّم له قناعاً أنيقاً لمحاربة الفكر القومي والاشتراكي والتحرري الوطني دون أن يرتطم بما يزعجه. والسؤال هنا: هل يمكن نظرياً تعيينُ إشكالية المثقف بمعزل عن السلطات الاجتماعية؟ هل يقوم الفكرُ المكتفي بذاته بصياغة الواقع كما يشاء، أم أنّ هذا الواقع ـ وهو محدِّد سياسياً ـ هو الذي يُجْبر الفكرَ على

الانحناء والتكلّس والهزيمة؟ وهل تُشتَقُّ الساداتيةُ من كتاب **مستقبل الثقافة في مصر**، أم أنّ هذه الساداتية هي التي دفنتْ أفكارَ طه حسين قبل أن يندفن شخصُه؟

مهما تكن أخطاء الفكر التنويري ونواقصه وأوهامه، فإنّ له فضيلةَ «الوعي التاريخي»، حتى لو جاءت ملتبسةً. وهذه الفضيلة، التي تأملها طويلاً عبدالله العروي، هي التي يهرب منها علي حرب، لأنه مُقْتنع أنّ الفكر لا تاريخ له؛ وذلك لأنّ الربط بين الفكر والتاريخ ينزع عن «المفكّر» «كونيّته»؛ والمفكر كونيٌّ بالضرورة! إنّ الوعي بالتاريخ، ولو بشكل ملتبس، هو الذي جعل المثقفَ العربيَّ يأخذ، بداهةً، بالدور الاجتماعي للمعرفة ويؤمن بتقدم التاريخ، بل يدافع عن ضرورة التقدم، لا لشيء إلا لأنّ التاريخ الذي يعيش فيه يحتاج إلى هذا التقدم، كي يستطيع أن يكسر قيودَه ويندرجَ في التاريخ الكوني. ولقد كان من المفترض أن يقوم علي حرب، وهو مفكر يهتم بإنتاج المعرفة، بقراءةِ علاقاتِ المطابقة والانزياح بين الفكر العربي التنويري والتاريخ، كي يصل إلى «معرفة دقيقة» يتناقص فيها الخطأُ والانزياح. وهو لا يفعل ذلك، لأنه يتطير من مفهوم التاريخ ويحتفي بفكرٍ لا تاريخ له، فكرٍ لا قواعدَ له ولا قيودَ ولا مراجعَ إلا فضاء الفكر ذاته. وبهذا المعنى فإنّ الفكر، كما المفكّر [بحسب علي حرب]، يتحدد بجوهره وبكيانيته المفكرة، من دون تعيينٍ تاريخي أو اجتماعي، أي بعيداً عن «الرذائل» التي حكمتِ المثقفَ التنويري.

يُنكر «حرب» المثقفَ التنويريَّ العربي، ويحتفي بالمفكر الأميركي العامل في دوائر السلطة السياسية أو تحت إشرافها

يَفْصل علي حرب فصلاً باتراً بين «المثقف» و«المفكر». وهو فصل يَقْبل، ظاهرياً، الحوارَ والمساءلة. بيد أنّ العسف الشديد في التعامل مع الأفكار ـ وهو عسفٌ يتاخم حدودَ العبث أحياناً ـ يَقْلب الأمورَ رأساً على عقب. فلمّا كان «المفكر» هو الذي ينتج المعرفة بعيداً عن الايديولوجيا والتبشير، فإنّ «المثقف»، تعريفاً، هو ذلك العاجز عن إنتاج المعرفة لأنّ دوره هو التبشير الإيديولوجي لا أكثر. غير أن «المفكّر» [حرب]، الذي استبدتْ به رغبةُ هجاءِ كلِّ ما هو تنويريّ، لا يلبث أن يصل إلى ديارٍ أخرى تقول بما لا يقول. أيْ أنّ «مفكّر» علي حرب مثقفٌ مقلوبٌ يدافع عن ايديولوجيا مقلوبةٍ قوامُها محاربةُ «التنوير»، وهو ما يجعل من المفكّر المفترض حاملاً لايديولوجيا تبشيرية بامتياز: فهو يبشّر بنهاية التنوير والتقدم، ويبشّر بضرورةِ محاربةِ التقدم والتاريخ، مثلما يبشّر بنهاية عصرِ السياسة والاشتراكية والقومية.

والآن كيف ندلل على أن موقف «المفكر» [علي حرب] هو موقف ايديولوجي بامتياز، على الرغم من أنّه يبشر بنهاية الايديولوجيات؟

هناك ثلاثة مواقع واضحة أو مراوغة. يتعين الموقعُ الأول بالنزعة الإطلاقية التي يتعامل بها علي حرب مع فكرة المثقف. فالمثقف، عنده، هو السلب المطلق، الشر الكامل، السوء المكتمل، الرذيلة المغلقة. إنّ هذا الموقف الإطلاقي واليقيني في إطلاقيته يؤكد موقفاً ايديولوجياً بعيداً عن منطق المعرفة، التي تقول بالنسبيّ وتعدّدية العقول واختلاطِ البياض بالسواد.

وأكثر من ذلك: تحيل مقولة «المثقف»، عند علي حرب، على الماركسي والقومي والتنويري بشكل عام؛ وهو ما يعطي صفة «المفكر» لكل مَنْ هو معادٍ للماركسية والقومية والتنوير بشكل عام، الأمر الذي ينصِّب «الشيخَ السلفيَّ» مفكراً ما بعد حداثياً بامتياز. بل إنّ «المفكر»، بحسب علي حرب، هو الذي يلغي التاريخ كله ويكتفي بالسنوات الأخيرة التي ساد فيها «النظامُ الدولي الجديد». يقول علي حرب: «إذا كان المثقف بمفهومه الحديث هو صناعة فرنسيّة، فثمة نمط آخر يسود في الولايات المتحدة، يمثله مفكرون استراتيجيون يقدمون قراراتهم للعالم، كصموئيل هانتنغتون صاحب مقولة 'صراع الحضارات'، أو فرنسيس فوكوياما صاحب مقولة 'نهاية التاريخ'» (**دراسات لبنانية** العدد: ٤/٣).

تؤكد هذه السطور أن لـ «المفكر» [علي حرب] «خياره الايديولوجيّ» أيضاً، لأنه يُنْكر مثقفاً معيناً ويحتفي بمفكّر آخر؛ والمحتَفَى به كنموذج هو: المفكّر الأمريكي. والطريف هنا أن حرب يرى في المثقف «صناعة فرنسية»، أي اختراعاً لا يحتاج إلى تاريخ. والطريف أيضاً أنّ المفكر ـ النموذج، الذي يجذب علي حرب، هو الذي يعمل في دوائر السلطة السياسية أو تحت إشرافها. والطرافة الثالثة أنّ ما يقول به المفكران [أي فوكوياما وهانتنغتون]، وهو قول يوافق «مفكر» علي حرب، يعبِّر عن أيديولوجيا نموذجية تختلط فيها المركزيةُ الغربية بأيديولوجيا الانتصار.

وأخيراً، فإنْ كان علي حرب يثير الإعجاب بجهده الفكري المتواتر، فإنّ القارئ يتمنى أن يَخْرج هذا المفكّرُ من قياساته

الذهنية المجردة، وأن يرى أنّ التاريخ الكوني مَصُوغٌ من أزمنة متعددة لامتكافئة تجعل همومَ علي حرب وأفراحه مختلفةً كثيراً عن هموم فوكوياما وانتصاراته وأفراحه. كما يتمنى القارئ أن يرى حرب أنّ «المفكر» يمكن أن يظل «مفكّراً» حتى حين يتنازل ويَرْضى بالحديث عن مخاطر الصهيونية؛ بل إنه لا يخسر من وضعه «كمفكر» شيئاً إنْ همس بينه وبين ذاته بكلمات «الاستعمار» و«السيطرة الأمريكية» و«التفكك العربي».

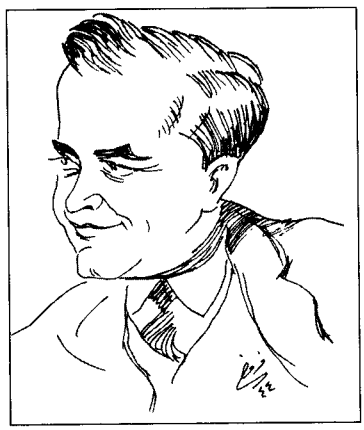
إضافة إلى ذلك، فإنّ على «المفكر» أن يحسن القراءة وأن يفهم معنى ما يقرأه، لأن ما ينسبه علي حرب إلى «غرامشي» من أفكار إنّما هو ذو علاقة بـ «أوهام علي حرب»، ولا علاقة له قطُّ بأفكار الماركسي الإيطالي الكبير!

المثقف العربي: مرض طارئ أم نسق تاريخي؟

والسؤال الآن: لماذا الدفاع عن الفكر التنويري في مشتقاته المختلفة التي يتجاور فيها الليبراليُّ الوطنيُّ والماركسيُّ المناضلُ والقوميُّ المقاتلُ من أجل كرامة الأمة؟ ولماذا الاهتمام بـ «أيديولوجيات الكهوف»، كما يقول بعضُ «العلماء» الذين يعيشون في «العالم الرابع» ويجترُّون مقولاتِ «العالم الأول»؟ أو هل هناك من ضرورةٍ للرجوع إلى «أفكار قديمة» بعد أن أنهى العالمُ «رحلةَ الحداثة» وقَطَعَ شوطاً طويلاً في محيطات ما بعد الحداثة؟ وأيهما ألمع: الطهطاوي أَمْ توفلر، وعبدالله النديم أم فوكوياما؟ بل أيهما أرحب ثقافةً: الأزهري طه حسين، أم الفرنسي ما بعد الحداثي ليوتار؟

يمكن توسُّلُ الإجابة، وهي جزئية، عبر بوابات مختلفة. أما **البوابة الأولى** فتقول: إنّ هجاء «الأيديولوجيات القديمة»، أي القومية والاشتراكية والتحرر الوطني، أثرٌ للانتصار السياسي والعسكري الذي حققته الولاياتُ المتحدة، المعاديةُ، تاريخياً، لكلّ ما له علاقةٌ بالتحرر الإنساني. وهذا يعني أنّ هجاء «الإيديولوجيات القديمة» محصلةٌ لانتصار «الإيديولوجيات الجديدة» أو محصلةٌ لـ «ايديولوجيات الانتصار»؛ الأمر الذي يحتّم على الإنسان المهزوم، والعربيُّ صورةٌ له، اختيارَ «ايديولوجيا المقاومة»، أو الانزلاقَ مرتاحاً إلى «ايديولوجيا الاستسلام».

ويستدعي هذا الواقع، نظرياً، التمييزُ بين الصحيح والمنتصر؛ فليس كل ما ينتصر صحيحاً، وليس كل ما لا ينتصر خاطئاً. لقد قضى الغزاةُ الإسبانُ على حوالي عشرين مليوناً من سكّان المكسيك الأصليين، فهل كان هذا الانتصارُ تجسيداً للحقيقة والصواب؟ وانتصرتْ إسرائيل على العالم العربي في حزيران الشهير وما تلاه، فهل هذا الانتصارُ يساوي بين الصهيونية والحقيقة؟ وفي الحالات كلها، فإنّ قبولَ المهزوم بأيديولوجيا الطرف الذي انتصر عليه لا يزيده إلا هزيمةً؛ وهو الأمر الذي يبشِّر به الكثيرُ من المثقفين العرب، ويحملهم على التنكيل بالفكر التنويري العربي الذي التزم دائماً بـ «أيديولوجيا المقاومة»، أو حاول أن يفعل ذلك.



رئيف خوري بريشة مصطفى فروخ

وتتمثل **البوابةُ الثانية** بالقيم الموضوعية، والصحيحة كونياً، التي دافع عنها الفكرُ التنويري: كالمواطنة، والديمقراطية، والوحدة العربية، وحق الشعب في التعليم، والعدالة الاجتماعية، والانفتاح على الحضارة الكونية... إنّ جميع هذه القيم صحيحةٌ، سواء انتصر القاتلون بها أم هُزِموا، لأنها تتخذ من إنسانية الإنسان وكرامته مرجعاً لها. بل يمكن تناوُلُ الحديثِ بشكلٍ آخر، بأن نتساءل: إنْ كان الفكرُ التنويريُّ شراً كله، وإن كان اندثارُهُ يُفْضي إلى الخير، فما هو الخيرُ القائم الآن في المجتمع الذي انهزم فيه المشروعُ التنويري؟

ومع ذلك، وبحثاً عن مزيد من الوضوح، فإنّه يمكن التوقفُ قليلاً أمام الدلالة التاريخية لظهور المثقف التنويري العربي ووظيفةِ الثقافة التي نادى بها ومارَسَها في آن. فقد رأى المثقف التنويري، على خلاف الكاتب التقني، في الثقافة شأناً عاماً لا ملكيةً خاصة، فأعطاها وظيفةً اجتماعيةً، لا بمعنى النبوة والتبشير بل بمعنى التنديد بالظلم والجَوْر والترويع والتجويع. ونَقَل المثقف التنويري الثقافةَ من حيِّز الملكيةِ الخاصة إلى حقل الشأن الاجتماعي العام؛ فجَعل النقدَ، أي البحثَ عن الأفضل، عنصراً محايثاً لها وداخلياً فيها. فالثقافة، بحسب المثقف التنويري، تنقد قراءةَ الشِّعر الخاطئة، والاستغلالَ الطبقيَّ، وإهانة الأمة، وأشكالَ الوعي المتخلفة... الأمرُ الذي يؤكد النقدَ بديلاً اجتماعياً (حالماً ربما) بقدر ما يؤكد الدلالةَ الأخلاقية للثقافة. ولم يكن نفيُ الثقافة كملكية خاصة إلا نفياً للفردية الجامحة والأنانية المتوارثة؛ وقد جسَّدَ المثقفُ التنويريُّ هذا كلّه حين اندرج في المشاريع الشعبية الاجتماعية والقومية، حيث تتموضع وتتحاور علاقاتُ النقد

والتحزُّبِ والبديلِ القادم والأفقِ المرغوب، الذي يولِّد إرادةً جماعيةً فاعلة.

لقد حقق المثقفُ، بالمعنى التنويري، انزياحاتٍ متعددة أساسية، عبَّر فيها عن وعيه الحديث وآفاقه البديلة: انزياحاً من خدمة السلطات إلى الحوار مع المجتمع، وانزياحاً من المعرفة الكُتُبية الضيقة إلى معرفة مجتمعية واسعة، وانزياحاً من تأمل الماضي والاكتفاء به إلى حوار الحاضر وتأمل المستقبل... غير أنّ فضيلته الكبرى تكمن في التوجه إلى البشر جميعاً، بعيداً عن المعايير القبلية والطائفية والجهوية؛ ذلك أنّه كان يؤمن بمساواة البشر جميعاً، بقدر ما يؤمن بضرورة بناءِ مجتمعٍ عربي حديث، مرجعُهُ المواطنةُ والمساواةُ، بل مرجعُهُ واقعٌ اجتماعيٌّ جديدٌ يَطْرد من أبوابٍ واسعةٍ تعابيرَ مثل «الأكثرية» و«الأقلية».

*

قد يحيل الحديثُ السابق على موضوع الحزبية والتحزب. فبعض العقول التي تدَّعي التطهر ـ وطهرانيَّتُها المقلوبةُ لا تردعها عن تلويث الأضرحة أو التمرُّغ على موائد الانتصار ـ ترى في التحزب إفكاً وشراً مستطيراً يمنع عن المعرفة تساؤلها الرحيبَ، ويُرْضي في المثقف المتحزب نرجسيةً تمنع عنه المعرفةَ. غير أنّ هذه العقول، إن احتكمتْ إلى العقل، وزهدتْ بفتات الموائد الغاوية، تستطيع، إن أرادت، أن ترى في التحزّب شيئاً مختلفاً. إنّ التحزب، في معناه النبيل، تعبيرٌ عن أشواق الفكر إلى مدينة فاضلة، وتجسيدٌ عمليٌّ للإيمان بمساواة البشر، وهو أولاً إعلان عن الأخلاقية الكبيرة للمثقف التنويري المتسق، لأنّ التحزب ـ إنْ كان صادقاً ـ نفيٌ للذاتية وحلمٌ بتجمعٍ بشريٍّ جديد لا مراتبَ فيه ولا أعلى ولا أسفل.

ليس كل ما يَنْتصر صحيحاً، وليس كلُّ ما لا ينتصر خاطئاً، وقبولُ المهزوم بأيديولوجيا المنتصر لا يزيده إلا هزيمةً

*

والسؤال الأخير هو: هل نرجع إلى المثقف التنويري، أم ننطلق من التجربة التنويرية لبناء فكر تنويري عربي جديد؟

لا معنى للرجوع، بسبب الأخطاء والنظرية المحايثة للفكر التنويري من ناحية، وبسبب تلك الأطروحة التي لا يمكن تجاوزها والقائلة بوحدة النص والسياق من ناحية ثانية. ولهذا، فإنّ المطلوب هو «الانطلاق من» لا «الرجوع إلى»؛ وهو ما يؤكد التجربة التنويرية الماضية لحظةً داخليةً في كل خطاب تنويري مقترح، بقدر ما يؤكد المشروع التنويريُّ «الجديد» مزيجاً من أفكارٍ سابقة وأفكارٍ جديدة تبحث عن ذاتها.

ومع ذلك، فإنّ معاينة التجربة التنويرية الماضية تَقْضي بالتفريق بين الأخطاء النظرية، ودروس الممارسة العملية التي تحتضن الحرارة والنبلَ ودفءَ القلب، كما أشار الدكتور ناصيف نصار في مداخلة مضيئة حول «استئناف عصر النهضة». فسواء أصاب طه حسين أم أخطأ وهو يقرأ «الشعر الجاهلي» فإنّه قدَّم، على مستوى السلوك، درساً عالياً في النزاهة والاتساق والشجاعة المعنوية، ملقياً ضوءاً متأخراً على مثقفين عرب ارتاحوا غالباً إلى كلماتٍ كبيرةٍ ومواقفَ صغيرةٍ. وسواء وصل القوميون والماركسيون العرب إلى مدائنهم المبلَّطة بالعسجد والفضة أم اقتربوا من تخوم الصحراء، فإنهم حين ناضلوا في الخمسينات والستينات قد أعطوا دروساً في الإخلاص والصدق والشجاعة العالية، بل أشعلوا في القلوب لهباً مقدساً وأحلاماً خافقة لا علاقة لها بالعطالة المسيطرة اليوم، ولا بذلك الموات الدؤوب الذي يجلِّل روحاً عربيةً ترى في الكوابيس المتواترة أحلاماً سعيدة. ولهذا، فإنْ كانت المعرفة لا تُختصر إلى جانبها الكُتُبي ـ وهو جانب مدرسي غالباً ـ فإنّ على من يقرأ الفكرَ التنويريَّ أن يرى في الممارسة لحظةً أخلاقيةً ومعرفية معاً. ولعلّ أولوية الفعل على النظر هي التي تجعل من عبدالله النديم حالةً ثقافيةً شبه فريدة، ومن طه حسين مدرسةً في رجل، ومن رئيف خوري النصَّ الأكبر بين نصوصهِ كلها، ومن ياسين الحافظ قائداً في السلوك قبل أن يكون قائداً في الفكر، ومن مهدي عامل حالماً غريب الأطوار يريد أن يغيِّر العالم بالكلمة والإرادة والقصيدة الشاردة.

*

في هذا كله يتكشف المثقفُ العربيُّ نسقاً ذا تاريخ، يتضمن النظريَّ والعمليَّ والمعرفيَّ والأخلاقيَّ والوهميَّ والحقيقيَّ. وقراءةُ هذا النسق ونقدُهُ وتصحيحُه تؤكده نسقاً تاريخياً؛ فالمكتمل لا يحتاج إلى تاريخ ولا يحتاجه التاريخُ. إنّ أفضل الأبنية هي تلك التي يمكن إعادة بنائها، لأنّ الصحيح الذي يَكْمن فيها يقيها الهدمَ والاندثار. ونسقُ المثقف العربي، كما التاريخُ التنويري الذي ينتمي إليه، مرآةٌ لبناءٍ تاريخي لا يُهْدم ولا يَكْتمل، لأنه سيرورة تاريخية مفتوحة.

دمشق