

على النظرة الاستعمارية تجاه الجمهور، وعلى أن تكون العلمنة شرطاً الحداثة ومقدمةً للديمقراطية، وأن بإمكان الدولة القطرية الاستبدادية الراهنة أن تقوم بهذه المهمة (أي العلمنة) قبل الدخول بشكل «أمن» إلى مرحلة الديمقراطية. فالخوف، الخوف كله من أن ينعتق القاع الشعبي (الجاهلي والرجعي) من قمقمه، ويحتل واجهة المسرح السياسي قبل أن يتغير عقله، أي قبل أن «يتعلمن»!

وهكذا، ومرة أخرى، تجري التضحية بالديمقراطية على مذبح شعار جديد هو «العلمانية»، فيؤكد هذا المثقف، الذي يرفع هذا الشعار ديناً جديداً له، على عمق الهوة التي تفصله عن هموم الجماعة العربية، وعلى انعدام الثقة التي تربطه بوسطه الاجتماعي.

يبدو، من كل هذا، أن ما يحتاج إليه المثقف العربي ليستبطن الديمقراطية، وليعيش تلقائيتها في سلوكه ووعيه، هو أن تعاش هذه الديمقراطية وتُمارَس في الحياة السياسية والاجتماعية في بلده، وتكف عن أن تكون مجرد قضية ذهنية يتم له «شرف» اكتشاف الحاجة إليها. إن ما يحتاج إليه المثقف، كي يدرك فحوى الديمقراطية، وشروط إعادة إنتاجها، هو أن يعيشها فعلياً. لا بد له أن يدخل الماء ليتعلم السباحة!

دمشق

وكان لا بد للانقطاع الطويل بين المثقف العربي والديمقراطية - ذهنياً وواقعياً - من أن يؤثر على طريقة تناوله هذه الموضوعات وفهمه إياها وإخلاصه لها. فما زال هناك من يتعامل مع مفاهيم «العقلانية»، و«التنوير»، و«العلمانية» كأقنيم مقدسة خارج النقد، وكعقائد بديلة ومضادة للوعي الاجتماعي الشعبي. فراح يستبعد باسم قداستها جملة من القوى الاجتماعية من العملية الديمقراطية، ويظهر عدم إخلاصه للديمقراطية عند أول اختبار عملي في مواجهة خياراتها المفتوحة، أو عندما يواجه الاستحقاق الديمقراطي الذي لا يروق له؛ فيعلن بشكل سافر أنه يفضل علمانية تحت حكم العسكر على الاستحقاق الديمقراطي غير المرغوب فيه (كما في حالتي الجزائر وتركيا)!

إن المثقف الحداثوي ما يزال متشككاً في قيمة الديمقراطية، ويضعها في الدرجة الثانية من أولوياته، ما دام يعرف أن الرابح الأكبر من هذه الديمقراطية هو «أكثرية» مشكوك في وعيها الحداثي. ويسانده في هذا الموقف، المثقف الشيوعي، الذي استبدل، بعد انهيار الاتحاد السوفياتي، مفاهيم الطباقية القديمة بشعاره الجديد: «العلمانية»، معلناً تفضيله لسلطان مستنير على سيادة أكثرية (رجعية) تبيع الرهان الديمقراطي. لقد اتفق الطرفان - المثقف الحداثوي المغرب، والمثقف الشيوعي الجديد -

## المثقف البطولي في الخطاب القومي

غريغوار مرشو

تصدّر المسرح السياسي في العالم العربي ما بين الحربين العالميتين جيلاً جديداً من القوميين؛ وكانت غايته استعادة وحدة الأمة وهويتها والحق بالأمم المتقدمة. وقد رأى هذا الجيل أن مشروعاً كهذا يستحيل تحقيقه بدون «ثورة» يتصدى فيها للتهديد المزدوج: الإمبريالية، وتساعد الهياج الجماهيري» الرازح تحت تأثير التلاعبات الخارجية. وبدا لأصحاب هذا المشروع أن مواجهة ذلك التهديد تقتضي تأسيس مفهوم عن عباقرة وأبطال ورجال متفوقين ومرشدين قادرين على تجسيد المصير وروح الأمة، وقادرين على تقويم المجتمع «المريض»، بدعوى أن على هؤلاء بالذات تقع مهمة الانتساب وتنسيب الأمة والدولة القوية إلى الحضارة والتقدم، وإليهم ترجع مسؤولية إحياء «الهوية المفقودة».

قبل عقدين من انتشار رياح البيروسترويكا، وما أفرزته من تحولات دولية في مضمار الثقافة وحقوق الإنسان، كان الحديث عن الديمقراطية في العالم العربي يعني نوعاً من انتهاك المحرم على صعيد الخطاب الرسمي، أو كان مرادفاً لإثارة الفوضى أو الفتنة. فقد كانت الديمقراطية سابقاً حكراً على نخبة منقطعة عن الشعب، المعرف بـ «الخامل الجاهل». وكانت التضحية بها، في رأي النخبة، واجبة لصالح ما أسمته بالتنمية الصناعية - الاقتصادية، والتعجيل بهذه التنمية للحاق بركب الحضارة الغربية المتقدمة. ولكي نستكنه أسباب غياب هذه الديمقراطية، على هاشتها في السابق، وأسباب المطالبة بها اليوم على نطاق واسع، لا بد من العودة إلى التصورات التي سوّغت اغتيالها.

وضمن هذا المنظور تراءى لهذا الجيل أنّ المخرَج المشرفَ لهذه الأمة المنقسمة يقتضي اتباع سياسة تحريضية تعبوية مستعجلة، نظراً لما تعانيه الشبيبة في المدن والأرياف من خيبة وإحباط وتمزق وعجز، وسط عالم دُمّر فيه الاقتصاد والثقافة لغياب القائد والمثل الأعلى<sup>(١)</sup>. وقد تزامنت هذه المرحلة من التحرر القومي مع تصاعد قوى جديدة ممثلة بقوتين بارزتين، هما الولايات المتحدة الأميركية والاتحاد السوفياتي، كبديلين عن الاستعمار القديم؛ ونصبت كلٌّ من هاتين القوتين نفسها حاميةً للدول الفتية المستقلة ومشجعةً إياها على التغييرات الفوقية.

ولكي يتجاوز المثقفون القوميون خيبتهم راحوا ينظّمون ويؤطّرون الشبيبة في حركات، ويحشدونها في أحزاب ومجموعات ونوادٍ، اعتقاداً منهم أنّهم بهذا المسار ينتزعونها على نحو أفضل من محيطها «المريض» ويظهرون روحها من الرواسب المعوقة للانطلاق الحية للأمة، لتتمكّن هذه الشبيبة - في نهاية المطاف - من تسريع عملية تكتيس العقبان أمام مجيء «المستبدّ العادل»، وهي الفكرة التي سبق تداولها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر في أوساط الإصلاحيين الإسلاميين (أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده) أو في أوساط القادة الحدائين القوميين (محمد علي باشا أو مصطفى كمال أتاتورك). فالأبطال من هذا القبيل فقط باستطاعتهم - بمقتضى هذه الفكرة - أن يقيموا النظام، ويضعوا حداً للصراعات الاجتماعية الاقتصادية والصراعات الحزبية من أجل السلطة، ويزيلوا الاختلافات بين الإثنيات والجماعات والمناطق والثقافات، وذلك وفق منطقٍ أحاديّ متجانس و«حديث» كما جرت العادة.

وعلى الرغم من الخطاب الملحن الداعي إلى القطيعة مع الأفكار والنظريات الغربية الوافدة، ظلّ هؤلاء المثقفون، في الواقع، سجناءً مسار العدوى الإيديولوجية، نظراً لاحتكاكهم هم أيضاً إلى جيل جديد من المستشرقين وإلى مذاهب رائجة في الغرب: كالوجودية، والبرغسونية، والشخصانية،

والسريالية، والاشتراكية، والوضعية الجديدة، والبراجماتية (الذرائعية)، والبنوية... وغيرها. كلّ هذه التيارات، المنقولة والمبسطة حتى الابتذال، سوف توفر «طُرُق استعمال» أو صفات جاهزةً للقوميين النضاليين، رافعي شعار «الأصالة» و«خصوصية ثقافتهم المهمّشة». وقد تمّ كل ذلك في فترة إقرار الاستعمار الحديث اعترافاً بها، شريطة أن تكون ممثلةً لنظرته الاستشراقية الجديدة<sup>(٢)</sup>.

وأما الوجوديون المحليون، فقد كانوا يرون أن تحرر الفرد يتطلب من المثقف المحلي أن يكسر أغلال المعايير والقيم التقليدية لاستعادة جوهره في الكون؛ فهذا الفرد - باعتباره كائناً مرمياً في هذا العالم - محكوم بأن يصنع حريته وتاريخه الخاص وقيمه الخاصة ومصيره الخاص. وضمن هذا المعنى، وبصيغة البيان، يعلن عبد الرحمن بدوي: «بالنسبة لنا، ليس ثمة إلا طريقٌ واحدة لالتقاط الوجود، وهي اعتبارُ هذا الأخير زمنياً في جوهره، مع التأكيد على أن الزمنية هي في صلب الجوهر لا بل لب الوجود»<sup>(٣)</sup>. وبموجب هذا المنظور يقول: «علينا منذ الآن وصاعداً أن نتخلى نهائياً عن هذه الأوهام التي تفترض وجودَ الموجود غير الزمني. إنها لمهمة تقضي أن نعيد للإنسان كلّ قيمته. إننا نعلن هنا بكل وضوح بأنّ كلّ موجودٍ لا يكون زمنياً ما هو إلا من قبيل الخيال المحض، وكلّ إحالة على موجودٍ غير زمني ما هي إلا إحالةً على اللاشيء»<sup>(٤)</sup>.

وضمن منظور مستوحى من هايدجر، وانطلاقاً من سارتر بالتحديد، تصوّر بدوي الحلّ للمشاكل الكبرى للفلسفة، وفي مقدمتها مشكلة الوجود. فإليك ما صرّح به بهذا الخصوص: «نستطيع، نحن أيضاً، أن نصف تفسيرنا للوجود بواسطة الزمن والثورة الكوبرنيكية»<sup>(٥)</sup>.

وعلى الرغم من أنّ هذه اللوحة المرسومة عن الوجود تشهد على مركزيتها حول الأنا، لم يتردد صاحبها في إضفاء مسحة إنسانية كونية عليها؛ وذلك لأنّ النبع المتدفق على نحوٍ أبدي من الوجود الحي هو دائماً الإنسان والإنسان وحده فقط<sup>(٦)</sup>، ومن ذاته ينهل معاييرَه وقيمه

١ - راجع التصورات المتنوعة عن مفهوم البطل في كتاب محمد جابر الأنصاري: تحولات العسكر والسياسة في الشرق العربي ١٩٣٠ - ١٩٧٠، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٠، ص ٣٧ إلى ٧٨ ومن ص ١٦٤ إلى ١٨٧.

٢ - Qanawati G.L, Tendances de l'islam arab contemporain, Vol. I, Allemangne, Kaiser-Gruneuald, 1987, P.127.

وراجع أيضاً بالتفصيل كتاب عبد الرحمن بدوي: الزمان الوجودي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٤٥.

٣ - مذكور في كتاب قناتي، المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.

٤ - المصدر نفسه.

٥ - المصدر نفسه، ص ١٢٩.

٦ - راجع حول هذا الموضوع كتاب عبد الرحمن بدوي: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، ومقارنته الفكر الصوفي بالفكر الوجودي (مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٤٧).

## رأى جيلُ القوميين الجدد أن مواجهة التهديدات

### تقتضي تأسيس مفهوم من

### عباقرة وأبطال يجسّدون «روح الأمة»

الخاصة. وتطوّرت هذه النظرة المغرقة في التجريد، نتيجةً لطموحها إلى انفلات من الواقع الاجتماعي التاريخي ومعانقة الكوني، إلى دعوةٍ إلى العدمية... الأمر الذي شجّع نخبةً من المثقفين، المتوسلين الأفكار الجاهزة، على تقديس الأنا وإبراز مواقفها النرجسية، حتى باتت ترى في الـ «نحن» أو الـ «هم» كلّ مظاهر الملل والعطالة - حسب التعبير الميتافيزيقي لهايديجر - أو ترى في الآخر «الجحيم» - حسب التعبير السارتر.

غير أنّ المنعكسات السلبية لمثل هذا النمط من التفكير لم تتوقف عند حدود الفردانية، بل تجاوزتها عندما أقحمت في الحقل السياسي الإيديولوجي وتضافرت مع أفكار جاهزة أخرى مغرقة في التبسيط ومنقولة اعتباطياً عن التطورية الداروينية والأطروحات النيتشوية. كما تعاضت الخطورة حين تشكلت، بوحى هذا المسار، نخبةً قامعةً وكليانيةً داخل الحزب أو الجيش تُسلّم بتحزيب العسكر وعسكرة الحزب ومن ثمّ عسكرة أجهزة الدولة برمتها. وقد تم ذلك عندما فرضت هذا النخبة نفسها على الأمة - انطلاقاً من دعواها للتحديث - بوصفها الممثلة الوحيدة لها والحامل الأوحد إليها وعياً وحقيقةً مطلقين. وكان لهذا المنحى، ولا يزال، بالغ الأثر على سلوكية زعامات الأحزاب والحركات السياسية النضالية على اختلاف تلاوينها، بحيث أنه لما احتدمت الصراعات الاجتماعية وبلغ الصراع على السلطة ذروته بدأ التفكير بالحاجة الماسة إلى دولة قوية رادعة... الأمر الذي دفع بالقوى السياسية المعارضة والمتنافسة إلى تشكيل ميليشيات سرية، أو إلى اللجوء إلى الجيش وتحزيبه لكونه أقصر السبل للوصول إلى «السلطة - الغنيمة» أو اقتسامها.

لقد استلزم هذا المسار النزوع إلى استبعات مفاهيم جديدة عن البطولة والبطل القومي، وعن المهمات التي تنتظر

هذا الأخير في معترك الحياة: بل أفضى الأمر إلى تصنيع هذا البطل بشتى السبل الفهلوية بدلاً من انتظار المعطيات الموضوعية التاريخية الاجتماعية المههدة لمجيئه. وترتّب على هذا البطل أن يمثل قسراً للدور المُسنَد إليه، ويقبل بالوصايا التعليمية المملة عليه. كما صار لزاماً عليه ألا يحب الحياة فحسب بل أن يحترمها أيضاً، والأ يتملل من المصير بل أن يعاركه كذلك، والأ يخشى الفشل بل يعتبره سراً بطولته ويرضى بمأساة الحياة بلا تراجع وهو ينشد نشيد النصر! وكل ذلك لأن الحياة هي رواية تُمثّل بنوع مأساوي<sup>(١)</sup>: لكنّ ما هو أقسى من ذلك هو معرفتها والتطابق معها والقيام بتمثيلها بطريقة جديّة بلا تردد وشك؛ وليس قادراً على تحمل قساوة الحقيقة إلا النفوس القوية.

وحتى ينال العمل القومي النجاح كان لا بد من تجسيده في أشخاص، لأن من واجب الفكرة أن تعيش في هؤلاء الأشخاص ومن أجلهم حتى العبادة والشهادة الكاملة؛ فالفكرة بحد ذاتها وهم ولا وجود لها إلا حين تتجسد في شخص<sup>(٢)</sup>.

نفهم من ذلك أنّ على الشبيبة، لكي ترفع الأمة إلى المستوى الأعلى، أن تطيع قادتها طاعةً مطلقة<sup>(٣)</sup> باعتبارهم ممثلين لإرادة الأمة و«يملكون القدرة على الانفلات من الزمان والمكان وتخطيط حياة جديدة ورسم مثل عليا بديعة لامة بأسرها»<sup>(٤)</sup>.

فكان هذا الجيل يريد، من خلال إبرازه فشكل «عقلانية» من سبّقه في تحريض الشبيبة والجماهير الشعبية على الأفكار الجديدة، أن يرشّح نفسه بمثابة البديل في اقتداره على مخاطبة قلوب «الجماهير» وتحفيز مشاعرها الوجدانية بلغة أشد رومانسية وأكثر تركيزاً وتأكيداً على عبادة الفرد. والواقع أنّ ما كان يطمح إليه هذا الجيل النخبوي هو أن يكون انعكاساً مباشراً لإرادة الأمة برمتها، بل نموذجاً مُحمّساً يخوِّله نقلُ الجماهير من حالة الغفوة والسكون إلى حالة اليقظة والفعل<sup>(٥)</sup>. وبلغت ثقة هذا الجيل بذاته حدّ الاعتقاد أنّ النخبة هي بلا شك «المفصحة» دوماً عن مقام المجتمع، وإنما قيمة الشعوب لا تقاس بمستوى الناس فيها بمقدار ما تقاس بعدد الأفراد النابهين الأفاضل الذي يمثّلون

١ - راجع مجلة الطليعة، رقم ١، دمشق، آذار ١٩٣٦. ثم راجع أيضاً حول ميشيل عفلق ومريديه كتاب مصطفى دنشلي: مساهمة في نقد الحركات السياسية في الوطن العربي، ١٩٧٩.

٢ - ميشيل عفلق: في سبيل البعث، الطبعة الأولى، ١٩٧٩، ص ٢٩ - ٣٠.

٣ - المصدر نفسه ص ١٢٤.

٤ - انطوان سعادة: الصراع الفكري في الأدب السوري، الآثار الكاملة، الجزء الأول، بيروت ١٩٦٠، ص ٢٩ - ٣٠.

٥ - م. عفلق: في سبيل البعث، مذکور، ص ٤.

## زعمت النخبة، من أجل تسوية حقها في تمثيل الأمة، أن هذه الأخيرة خادمة لا تعي حاجاتها وتنكر حقيقتها المنسية وهويتها

النموذج، ورغبت في التماهي بها وتجميلها وتضخيم قدرات هذا البطل وأسطرتها في عيون محازبيها. لكن لكي تبلغ هذه النخبة السلطة الوطنية القوية المنظمة، كان عليها التذرع بنظام الحزب الواحد لإيصال أفكارها الثورية، باعتباره [أي الحزب] خير مجسّد لروح الأمة التمتّاة، واعتقاداً من تلك النخبة بأن ضعف الدولة وعدم كفاية تنظيمها ناجمان عن انحراف الأمة ذاتها. وما نفهمه من ذلك هو أن الحزب، بإلحاحه على أن يكون روح هذه الدولة، تترتب عليه مهمة نفخ الروح الثورية في الأعضاء المنتسبين إليه، لكون مهام الحزب أن يصنع النخبة على قياس أهدافه ويبدئ، بالتالي، آثار الواقع الفاسد لدى أعضائه. بذلك تنتشر النخبة في جسم الأمة بمثابة الروح الصافية الموحدة والعاكسة لمستقبل الأمة<sup>(٤)</sup>. ولتسوية هذه النخبة مُتَلَبِّئها لمجموع الأمة زعم بأن هذه الأخيرة لا تزال «خادمة وتُنكر حقيقتها المنسية وهويتها» ولا تعي حاجاتها<sup>(٥)</sup>، وزعم أن معظم المجتمع ضعيف ومتخلف وجاهل ولا يحترم المسؤوليات الواقعية لوجوده<sup>(٦)</sup>.

هذا الطرح لا يتعارض مع ما جاء سابقاً على لسان الإصلاحية الإسلامي رشيد رضا حينما نصح بضرورة وجود: «مستبد حكيم مستعَد على أمة خاملة ورعية جاهلة بالقهر والإلزام على ما يطلب ويرام...»<sup>(٧)</sup>. بل إن هذا الطرح ما هو إلا أصداء مباشرة أو غير مباشرة عما كان سائداً في أوروبا، وبالتحديد «نظرية الحزب» عند لينين والروح الانضباطية للحزب الاشتراكي الوطني. وقد تحولت هذه الأفكار إلى عملة متداولة عند القوميين العرب. كما فرض التنظيم الحديديّ - ذو الميل السياسي الأحادي وعلى نسق [كتاب لينين]: ما العمل - أقول: فرض هذا التنظيم نفسه

الصفوة بينها. ففي هؤلاء الأفراد تتجسد مطامح الأمة وصبواتها، وعندهم تصدر اندفاعاً المجتمع نحو مستقبل أكمل<sup>(٨)</sup>.

\*

ولكن ما هي المرحلة «المطهّرية» التي يتوجب على الفرد عبورها حتى يستقيم له أن يكون شريكاً بامتياز في «ملكوت النخبة المقدس»، وقائداً ثورياً للأمة، وحاملاً لرؤية الحرية المأمولة؟

في أول الأمر تمثل الفردانية بداية الانفصال عن كتلة الـ «هُم»، إذ عبّرها يرتسم الوجود العربي قبل مجيء تجربة الانبعاث وإشعاره بحركيته وتمزقه. غير أن لهذه الـ «هُم» وظيفة مزدوجة في الوجود العربي، الفردي والقومي، للنضال ضد الاحتلال الاستبدادي الذي يبرز تحتها الفرد ويحاول التخلص منه. لكن همّ الثوري العربي لا يكتفي بالانفلات من سطوة القلق، وإنما يعود إلى النضال ضد نفسه، لا في أعماق فردانيته فقط بل في أعماق الموجودات الأخرى التي تحيط به أيضاً. وما يحمله الثوري العربي كفرد في نفسه هو ميزة المحرّض على استمالة كل إنسان من أجل تكوين فردانيته الحقيقية، أي الخضوع لشرط الوجود العربي المشروع الذي هو الشرط الوحيد لأن يكون عربياً ثورياً. وذلك معناه أن المخرج الوحيد، لكي يضع هذا الثوري حداً لهمومه وتمزقاته وتناقضاته ويتجاوز «الواقع الفاسد»، هو أن يرفض هذا «المجتمع» لصالح «مجتمع آخر» يصنعه هو؛ وعن طريق رفض وجود «الناس» يرفض الثوري وجوده الخاص أيضاً<sup>(٩)</sup>.

هذه الأفكار الذاتية - التي أرادت لنفسها المُفصحة مسبقاً عن الحضور القومي، والناجمة عن إشكالية معيشة كردية فعل على نسق تاريخي اجتماعي معين - أقحمت كشرط تعبيرية وحيد لإعتاق المجتمع الأهلي من مأزقه وبلوغه النصر. والأبطال هم الوحيدون الذين يستطيعون تحمل مسؤولية النصر المجهول على الحزن والفرح بلا حدود في أن معاً<sup>(١٠)</sup>.

هكذا تراءت للنخبة القومية التحديثية صورة البطل -

١ - عبد الله عبد الدايم: «حول مشكلة النخبة في الشرق»، مجلة الآداب رقم ٨، بيروت ١٩٥٤، ص ٤.

٢ - مطاع سفدي: «أزمة البطل العربي»، مجلة الآداب رقم ١٢، ص ١٣ - ١٦ و ٢٨ - ٣٢.

٣ - المصدر نفسه، ص ٣٢.

٤ - م. علق: في سبيل البعث، مذكور، الطبعة الثالثة عشر معدلة، ص ٥٤ - ٥٦ و ٥٨ - ٥٩.

٥ - المصدر نفسه، ص ٧٥.

٦ - المصدر نفسه، ص ٩٠.

٧ - محمد رشيد رضا في مقال له حول «هل يعدم الشرق كهُم مستبداً من أهله عادلاً في قومه...» الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، ص ٧١٧.

أداة على كافة الأحزاب المتنافسة وبمختلف تلاوينها، وخاصة حينما احتدمت الصراعاتُ.

لكن حين صعب على أفراد النخبة الوصول إلى السلطة عبر الطريق السلمية وتحقيق الإجماع العام، عوّلوا على الجيش كشرط لا غنى عنه لاستتباب النظام بعد الفوضى ووضع حدّ نهائي لتريف الصراعات الاجتماعية والحزبية المتفاقمة التي أفرزتها، بنظرهم، الديمقراطية البرلمانية!

فمحاكاة هذا الجيل اقترنت بالمعادلة التالية: إذا كانت «الدولة - الأمة» الليبرالية الديمقراطية تعجز عن تأكيد ذاتها كهوية متجانسة موحدة - نظراً لتعدد مراكز القوى السياسية واستمرار الجماعات ما قبل القومية الحديثة - فإنه يعود إلى الدولة الاشتراكية بالذات أن تستأثر بزمام المبادرة لحرق المراحل وتوجيه كل الطاقات نحو معركة البناء والتصنيع والتحرير. وقد بدا لأنصار هذه الدولة أنهم، بتوجههم الأحادي هذا، يستطيعون فرض سيادتهم على الداخل والخارج في المجال الإيديولوجي السياسي، بل وإحكام سلطانهم على الواقع وتطهير المجتمع المدني وتوحيده في الوقت نفسه.

ومن هنا اقتضى إنجاز هذه المهمة الكبرى أن يشعروا في توسيع قاعدة الإنتاج، وتوزيع ثروة الأمة ما بين المواطنين بخلاف ما كان عليه الوضع في السابق. وبذلك ما كان على الاشتراكية، لكي تتجنّد لسياسة التصنيع والتنمية الضرورية، إلا أن تلجأ، بالدرجة الأولى، إلى التفتيش عن مصادر خارجية لمراكمة الرأسمال بأمل الانصراف للاستثمار المكثف والعمل القسري.

لكن ما تمخض عن هذا المسار، في الواقع، هو تعزيز وتسريع لعمليات التكيف مع الأنماط الاستهلاكية الوافدة على حساب الإنتاج المحلي وتلبية الحاجات الأساسية للجماهير الشعبية. كما عمق أكثر فأكثر من التبعية الاقتصادية والثقافية للمراكز الرأسمالية الغربية. وصار دفاع كل دولة عربية عن قوتها وتحصينها باسم «سيادتها الوطنية» أكثر تشدداً من ذي قبل.

بذلك أصبحت الشبيبة، التي طالما وعدتها إيديولوجية التنمية الطنّانة بمستقبل ودي، تميل، تدريجياً ونتيجة لانسداد الأفاق عليها، نحو الانفضاض من حول الأحزاب العقائدية والتشكيك في قياداتها «الأبطال» بحثاً عن رموز بديلة. فمن الشبيبة من اعتصم بالدين توخياً وقايةً لنفسه من عدوى المركنتيلية الوحشية السائدة، ومقاومة ما يهدده من مظاهر البطالة والتفتيت والتفكير والإذلال. ومنهم من

عاد إلى التمسك بالعصبية القبلية أو الطائفية للانتقام من نظيراتها في الحُكم. ومنهم من راح، نتيجة لتضييق المجال الحيوي عليه، يُمنّي نفسه بملاذرفي المنفى تبادياً للوقوع ضحية الاعتقال أو مخاطر الجنون أو الانقراض البطيء.

\*

لكن الأمور لم تستمر على هذا النحو، إذ قامت بعض الدول العربية، في العقد الأخير، بمبادرات لمنح الحريات والقبول بالتعددية في إطار الديمقراطية أو «الشورى»، بعد أن كانت التضحية بهذه الأخيرة شرطاً ضرورياً لتعجيل إنجاز «العدالة الاجتماعية» و«التنمية الاقتصادية». وهذه النقلة لم تحدث، طبعاً، في قسم منها، مواكبةً لرياح البيريسسترويكا وما خلّفته من «تحولات ديمقراطية» في أوروبا الشرقية، وإنما جاءت نتيجة لضغوط الحاجات الحيوية والأمال الحاضرة والمستقبلية للجماهير بعد أن ضرب عليها حصارٌ مادي ومعنوي من قبل حكوماتها وهُدّد أمنُ المواطن وكرامته وحفظ بقائه.

بناءً على ما تقدّم هل ندع المعاني نفسها، الأنفة الذكر، المحمولة عن النخبة والبطل، تكبل الطاقات الخلاقة عند الأفراد والجماعة وتشل إرادتهم في السيطرة على مصيرهم العاثر؟ أم نعمل على اجترار مدلولات جديدة لـ «النخبة» و«البطل»، قمينة بتجسير علاقة جدلية فاعلة بين الدولة والمجتمع حيث المواطنون يعون ما لديهم من حقوق وما يترتب عليهم من واجبات تجاه الدولة؟

إنّ وتائر التحولات باتت اليوم شديدة السرعة على الصعيد العالمي، وتطرح علينا تحديات كبيرة. فإذا لم تتمكن من الرد عليها بالشكل المناسب، أي بإعادة الثقة بالمجتمع المدني وإشراكه الفعّال في القرارات المصيرية في إطار ديمقراطي، فستكون حصيلة هذه التحولات المزيد من الكوارث في العالم العربي والقضاء على ما تبقى فيه من احتمالات واعدة بنهوض حضاري في إطار العولمة الجارفة.

في نهاية المطاف، ما توخيناه في هذا البحث هو أبعد ما يكون عمّا يروّج له اليوم من مقولة «نهاية المثقف» - على غرار «نهاية التاريخ» و«نهاية الإيديولوجيا» - وهي المقولة التي تختزل دور المثقف إلى مجرد مثقف تقني ممثل لواقعية الأمر الراهن تحت راية «الحيادية المطلقة» ومهنة «التفكير الخالص» بعيداً عن استكناه إمكانات الواقع والاشتغال على احتمالات تغييره بما يليق بأهداف إنسانية المواطن العربي وطموحاته.

دمشق