

الفجوة بين المثقفين والمجتمع خرائط البداوة والشرعية

لم يسبق لمشكلة الفجوة بين المثقفين والمجتمع أن طُرحت كما هي مطروحة علينا في يومنا هذا. فهي تكاد أن تتقدم في وعي المثقفين كل ما عداها من مشاغل وعلل. ما طبيعتها؟ أهي علة طارئة لا بد من علاجها لتحقيق التماهي التام بين الطرفين، أم هي مسافة حتمية لا يستقيم النقد والتقويم من دونها؟ إذا صحَّ أن الفجوة حتمية، وسوف تجادل الدراسة لإثبات ذلك واستقصاء جذوره في تقاليد فكرية متعددة، فما السبيل إلى ضبطها وتنظيمها وتحويلها من برزخ اغتراب إلى فسحة إغناء للطرفين؟ تبدأ هذه الدراسة من الوقائع العربية العجيبة التي استهل بها القرن الحادي والعشرون، وقلبت الكثير من المفاهيم المحورية في حياتنا، أخرجتها من سراديب السكون والوجوم الطويلة حيث تعطل فعلها حتى ملأها الناس وفقدت فاعليتها. وأهمُّ هذه المفاهيم ثلاثة هي المثقف، والسلطة، والمجتمع، نشهد اليوم تحولات عميقة في طبيعتها وراهنيتها، وفي المسافات الفاصلة فيما بينها. ما الذي تغير فيها وهل من خرائط؟ كل هذا يدفعنا إلى مراجعة البديهيات: مفهوم الثورة وشروطها وظرفيتها، طبيعة الفجوة في التقاليد النقدية المختلفة: الليبرالية والماركسية وما بعد الحداثة، أهمية مفهوم الشرعية في ضبط هذه الفجوة وإطلاق إمكاناتها النقدية لدرء مخاطر السقوط في بداوة فكرية منفصلة، أنماط الشرعية الثلاثة: الثورية والدينية والديمقراطية، المثقف الفرد المتشبث بالثقافة بديلاً عن الأيديولوجيا، الحشود التي

فلاح رحيم*

من المبكر إطلاق صفة الثورة على انتفاضات الجماهير العربية بالرغم من إسقاطها أنظمة جائرة، ما سيتمخض عنه هذا التحول من تغييرات نوعية هو ما سيقدر ذلك.

حدثاً مضطرباً لا شكل له ولم تتخذ طابعها الدستوري وتبلور ملامحها إلا في أعقاب الحرب الأهلية الأمريكية، أي بعد حوالي القرن. والأمر يتعلق بعملية ممارسة ضرب من التخييل السياسي والاجتماعي لحسم العلاقة بين الثورة وشكل الدولة الناجمة عنها. عندما اندلعت الحرب الأهلية الأمريكية ضد الإنجليز لم تكن غايتها كتابة دستور جديد أو تأسيس هوية جماعية جديدة، بل مقاومة الطغيان ودفاع المواطنين عن حقوقهم بوصفهم من الإنجليز. بالرغم من ذلك اتجه تطور الأحداث ونشاط الفاعلين بالحدث نحو ما صار يُدعى ثورة. باختصار، الحقيقة نتاج الحدث والتجارب ولا يمكن قياس الحقيقة خارج حدود الحدث وسياقه. وهو ما يعني أن من المبكر إطلاق صفة الثورة على انتفاضات الجماهير العربية بالرغم من إسقاطها أنظمة جائرة، ما سيتمخض عنه هذا التحول من تغييرات نوعية هو ما سيقدر ذلك.

النقطة الثانية التي يتمخض عنها تناول خان للثورات أنها تختلف نوعياً عن طرح الآراء وتداولها في المقهى والبيت، فهي لحظة النزول إلى الشارع حيث يضع المرء

كسرت حاجز القهر وانفلت عقالها، وبوصلة المثقف في التمييز بين مفهومي الحشد والغوغاء. ترمي الدراسة إذن إلى مراجعة البديهيات التي أسقمتها بدايتها من أجل بث العافية فيها، وفتح مسارها المغلقة على حيوية الوجود الاجتماعي المسؤول دون تفريط بلحظة النقد التي هي قوام مشروع كل المثقفين.

أول الاعتراضات الشائعة على الانتفاضات العربية أنها لم تنطلق من فكر فلسفي وسياسي ناضج يجعلها تعي أهدافها.^(١) وكعادة سجالاتنا تبقى هذه التهمة غامضة غير محددة، فهل المقصود بهذا الفكر المفقود البرنامج السياسي الواضح أو التصور الدستوري الواعي؟ يجادل بول هـ. خان، أستاذ القانون في جامعة ييل، في كتابه «اللاهوت السياسي: أربعة فصول جديدة في مفهوم السيادة»^(٢) أن الثورات جميعاً تمثل استثناءً يكسر القوانين^(٣)، وهي تتسم لطبيعتها بعنصر المفاجأة وتحدي كل الحسابات. وهو ما يعني أن الثورات تفتح فضاء غير متوقع يحفل بالحركة والتحويلات السريعة، وهي لا تكتسب هويتها كثورات قبل وقوعها أو حتى بعد اندلاعها مباشرة. إن ما يمنح هذه الأحداث الكبيرة هويتها الثورية يعتمد أساساً على قدرتها اللاحقة على وضع قوانين تحكمها وديساتير خاصة بها تصبح مصدر قدسيته بوصفها فعلاً تأسيسياً يضيف القداسة على الديوي العابر^(٤). ويرى خان أن العلاقة وثيقة بين الثورة والدستور فهو يمثل حقيقة الثورة وإذا ما أخفقت في إنتاجه كانت مجرد اضطراب طارئ، أو خيانة لا تغتفر، أو عنفاً إجرامياً. الثورة الأمريكية عام ١٧٧٦ مثلاً ظلت

حياته موضع رهان لا تُعرف عواقبه^(٥). وهذا الحد من التضحية بالحياة من أجل قضية لا يبلغه الإنسان اعتماداً على فلسفة عامة شاملة أو قيم معلقة في فضاء العدالة، بل ينطلق الناس من قضايا محددة قد تبدو صغيرة وضيقة ومن مطالب مناطقية وأيديولوجية ودينية قد تتنافى مع روح السعي إلى قيم شاملة نبيلة تسع الجميع ولا تأبه بالصغائر. لا بد من ولاء محلي ينطوي على أهمية فائقة بالنسبة للأفراد ويتجاوز قيم العقل والعدالة العامة، وهو ما يعني أن الجماهير لا تخرج إلى الشوارع من أجل الغايات الليبرالية الشاملة الجميلة لجمالها، بل لولاءات محددة قد تبدو متحيزة وضيقة ولولا ذلك ما أقدم الناس على المجازفة بحياتهم من أجل التغيير. وهو ما يعيدنا إلى مآل الحدث بوصفه عاملاً حاسماً في تحديد هويته. يعني ما أوردنا آنفاً أن ما حدث في البلدان العربية انفجارٌ كبير عبّرت به فئات واسعة ذات ولاءات وبرامج مختلفة عن نفسها في مواجهة أنظمة مستبدة ناصبت الجميع العداء حتى تجعّع في الخندق المضاد لها خلق من كل حذب أيديولوجي وصوب. وقد أنجزت هذه الانفجارات أول غاياتها بإسقاط أنظمة لم يكن أحد، قبل أسابيع من اندلاع الثورة التونسية، يصدق أنها يمكن أن تتزحزح قيد أنملة. وهي تمرّ الآن بصيرورة عسيرة سوف يتقرر على ضوء نتائجها إذا كانت هذه التغيرات تعدّ ثورات بحق أم هي مجرد استبدال استبداد بآخر من طراز جديد. لكن المؤكد أن هذه الانتفاضات الجماهيرية بما أنجزت حتى الآن قد بدأت تُحدث تحولات عميقة في مفاهيمنا الأساسية ورؤانا. وهو أمر

أعقب كل انتفاضات التاريخ المؤثرة. هنالك من يرى أن انتفاضة الطلبة في فرنسا عام ١٩٦٨ مثلاً هي ما أطاح بالدعوى البنيوية التي سادت قبلها بصدد نفي دور الوعي والفاعل الإنساني في التاريخ، ومهدت السبيل إلى ما بعد البنيوية التي أقرّ معها الكثير من البنيويين أنفسهم بأهمية الوعي والفاعلين في توليد المعاني^(٦). فما هي التغيرات التي تركتها الانتفاضات العربية على حياتنا الفكرية ومفاهيمنا؟

إن أول نتائج هذه الانتفاضات أنها هزت الصور التقليدية الساكنة للوحدات الثلاث التي نحن بصدها في هذا البحث: المثقف والسلطة والمجتمع. وهو أمر يستحق وقفة خاصة وسأعود إليه لاحقاً. المظهر الثاني أن حالة الانهيار المفاجئ لأنظمة استبدادية متعسفة هيمنت على المجتمعات لعقود طويلة فسح مجالاً كبيراً لنشاط مختلف الجماعات والرؤى تتفاعل سياسياً وتتقاتل في حالات كثيرة. وهذه النقلة النوعية من المركزية الاستبدادية المطلقة إلى الحرية التي تشارف مستوى الفوضى حوّل الأنظار لأول مرة من الانشغال المزمن بمشكلة العلاقة بين المثقف والسلطة إلى انشغال جديد بمشكلة العلاقة بين المثقف والمجتمع. لقد صار المثقف المعارض جزءاً من السلطات الجديدة وتصدّرت الحكومات الانتقالية البديلة وجوه معروفة بمعارضتها للأنظمة البائدة، وهكذا صارت القطبية، بدلاً من المثقف مقابل السلطة، المثقف والسلطة مقابل المجتمع. لم يعد شاغل المثقف السلطة (حيث لا أثر لسلطة مركزية قمعية واحدة بعينها) بل شاغله علاقته

تحولت إلى علامة دالة على شيع وجماعات متنوعة متصارعة ينفي بعضها عن بعض صفة المثقف أحياناً^(٧). وكلمة «السلطة» التي ظلت لقرون تشير إلى كيان صلب متماسك استبدادي تناثرت دلالتها لتشير إلى سلطات لا يحكم تنوعها امتلاك القوة المؤثرة على الأحداث بل الانتماءات الأيديولوجية والإثنية والطائفية. وهذه القوى الصاعدة الجديدة تمتلك جميعها الثقة في قدرتها على تشكيل الأحداث وفرض سلطة تعتمد قواعدها الشعبية في المقام الأول. أما كلمة «المجتمع» التي ظلت تشير إلى كيان متماسك هو الآخر يمثل مجالاً سلبياً لتنافس السلطة والمثقف، صارت تشير إلى قوة مؤثرة يُحسب حسابها دون أن يعني هذا أنها قوة تمضي إلى هدف معلوم متفق عليه. وقد يتبادر إلى الذهن أن هذه الكلمات الساكنة المستقرة قد انفجرت وضاعت دلالاتها المنسجمة المفهومة بعد الإصرار، لكن ما حدث في الواقع أن غزارة دلالاتها قد انكشفت لا غير، وأتاح لها التغيير التخلص من طبقات ثقيلة من الحجب والتقييد كانت تجثم عليها وتخنقها.

طبيعة الفجوة وحتميتها

هنالك اتفاق في الأدبيات الغزيرة المتوفرة عن موضوع العلاقة بين المثقف والسلطة والمجتمع على أن التمييز بين هذه الوحدات الثلاث أمر لازم وضروري وأن خلط الحدود بينها وتضبيبها تترتب عليه مخاطر كثيرة. ولا بد ابتداء من تأسيس طبيعة الفجوة الفاصلة بين هذه الوحدات والنظر في الموقف منها وإذا ما كانت

بالمجتمع وبالمواطن العادي بعد أن انفتحت صناديق الاقتراع بوصفها المقياس الأول للشرعية السياسية. ولا نبالغ في القول إن العلاقة مع الجمهور أكثر حضوراً في عقول الكثير من المثقفين العلمانيين العرب مثلاً من الجمهور نفسه. لم يعد المثقف ناطقاً بلسان المظلومين جميعاً، والسبب ببساطة أن هذه الجماهير لا تمضي في اتجاه أحادي بعينه. قد تجمعها تطلعات إلى الحرية والعدالة والتخلص من القمع والفساد لكن هذه التطلعات لا تنفصل في مخيلتها عن قضاياها المكانية والأيديولوجية الضيقة التي تدفعها إلى سفك الدم دفاعاً عنها.

المظهر الثالث الذي تمخضت عنه هذه الثورات هو بروز دور المثقف المتدين الذي لم يظهر في دراسات الحقبة السابقة إلا في سياق المباحث الخاصة بالإرهاب. كان هذا المثقف جزءاً أساسياً من الحدث وصار يتصدر نتائج الانتخابات الأولى التي أعقبت التغيير في كافة الدول المعنية. وهي ظاهرة حولت الأنظار إلى العلاقة داخل صفوف المثقفين بين الصورة النمطية للمثقف بوصفه العلماني (اليساري أو القومي مثلاً) والصورة الجديدة التي صار معها المثقف التقليدي، داعية الإسلام وقيمه الأبدية، يعدّ من المثقفين الفاعلين.

تشير هذه المظاهر إلى أن التحول قد شمل العناصر الثلاثة كلها وأضاء في باطن كل واحد منها تنوعات وصراعات لم تكن تثير التساؤلات والبلبل من قبل. فكلمة «مثقف» التي اقترنت بصورة نمطية جاهزة بينة

حتمية أم هي ناجمة عن ظروف تاريخية طارئة. تكرر أنجي ساندهو، أستاذة العلوم السياسية في جامعة هالام شفيدل، كتابها «المثقفون والناس»^(٨) لاستقصاء طبيعة الفجوة التي تفصل بين المثقفين والمجتمع. وتقدم لنا أربعة فصول حافلة بالتفاصيل والجدال الفكري العميق لإظهار أن هذه الفجوة تلازم العلاقة بين المثقف والمجتمع في كافة أطوارها وأشكالها. يركز الكتاب على ثلاثة ميادين نظرية للعلاقة هي الليبرالية الغربية، والماركسية، وتيارات التحرر الوطني في العالم الثالث. وسأعتمد على عرضها النقدي الثاقب لطبيعة الفجوة في الميراث الليبرالي، حيث تقدم في القسم الأول من كتابها اثنين من المفكرين الكبار من ممثلي هذا التيار هما ماثيو أرنولد (١٨٢٢ - ١٨٨٨) ومعاصرنا يورغن هابرماس بوصفهما يمثلان في نظريتهما عن دور المثقف النظرة الليبرالية الغربية.

الفجوة الليبرالية:

تبدأ ساندهو بكتاب أرنولد «الثقافة والفوضى» (١٨٦٩) الذي ترى أنه جاء استجابة للظرف التاريخي

النقلة من الاستبدادية المطلقة إلى الحرية التي تشارف مستوى الفوضى حول الأنظار لأول مرة من الانشغال المزمن بمشكلة العلاقة بين المثقف والسلطة إلى العلاقة بين المثقف والمجتمع.

الذي شهده أرنولد في منتصف القرن التاسع عشر مع تصاعد الصراعات الطبقيّة في أوروبا وانتشار القدرة على القراءة والكتابة بين قطاعات واسعة من الناس، وهو أمر زاد من ثقة الطبقة العاملة بنفسها. ثم هنالك الخيبة التي شعر بها أرنولد تجاه تدهور الأحوال في أوروبا، وفرنسا تحديداً، بعد كومونة باريس وهزيمة فرنسا أمام بروسيا. حين وجّه أرنولد نظره إلى الطبقة الوسطى البريطانية وجدها منغمسة في ثقافتها الاستهلاكية الضيقة وأدرك أن المثال الكلاسيكي المهيمن الذي ظل يعلو بالثقافة على الصراعات الطبقيّة والاجتماعية والنزعة الاستهلاكية قد أصبح مهدداً في عقر داره. كان كتاب «الثقافة والفوضى» دعوة موجهة إلى الطبقة الوسطى للارتقاء بنفسها عبر التشبع بأرقى ما أنتجته الثقافة الكلاسيكية الغربية لتمكن من تقديم مثال يُحتذى يقتدي به مجتمع ممزق إلى طبقات متناحرة يغلي بالسخط والانغلاق الطبقي. وكان المثال الذي قدّمه يجمع كل الفئات والجماعات ويعلو بها إلى أفق يتجاوز الخلافات بوساطة الثقافة الراقية المعتمدة طوال أزمنة الارستقراطية البريطانية المندحرة. وقد مال أرنولد بوجهه عن أدب الحقبة التي عاشها لأنه أدب منهمك في ظرفيته عاجز عن تحقيق هذه المهمة السامية التي كان يدعو هو إليها. أما المثال الذي تقاس به درجة الرقي فهو آداب اليونان القديمة لقدرتها على إصلاح المجال العام وتنقيته من ضيق الأفق. وقد أوكلت مهمة الترويج لأدب اليونان وإبراز عظمتها للمعلقين والدارسين الذين ظلّ أرنولد يصّر على تذكيرهم بثانوية دورهم قياساً بعظمة الأدب الذي كانوا

هابرماس منعطف القرن الثامن عشر كبداية لتبلور مفهوم المجال العام عندما نشأت منظومات العلم، والقانون، والأخلاق، والفن بوصفها ممارسات ثقافية مميزة تنظم نفسها بنفسها. وهنالك من يرى أن هابرماس بتأسيسه لهذه المنظومات الغريبة عن الناس والبعيدة عنهم لما يتحكم بها من قوانين داخلية سببية وأطر مؤسسية قد أعاد إنتاج المكانة التي كانت من حصة الطبيعة والدين سابقاً. وترى ساندھو أن التمييز الحاد لدى هابرماس بين المجال الثقافي من جهة والمجالين الحكومي والاقتصادي من جهة أخرى يضعف العلاقة الوثيقة بين الجانبين ويغطي المواضيع التي تتداخل فيها هذه المجالات على نحو يتعذر معه الفصل بينها^(١٠). وهو فصل ينتهي بهابرماس إلى مثالية فلسفية تدمج الوعي الفردي بوعي إنساني شامل مشترك يطمح التواصل في المجال العام إلى بلوغه كأنه يكمن قاراً في محيط يقع خارج المحيطين الاقتصادي والحكومي. كما أن وعي الحداثة الذي بلغته المجتمعات الغربية، بحسب نظرية هابرماس، لا يعود بحسب هذه المصادرة إلى التطور الاقتصادي والتاريخي للمجتمع بل إلى قوة

يدرسون. وتعلق الباحثة أن نظرة أرنولد هذه هي التي أحاطت ولادة الناقد الأدبي الذي أريد له منذ البداية أن يعرف حدوده الضيقة ولا يتجاوزها في حضرة الآداب الراقية القادمة من بعيد^(٩). بالمقابل كان دور الناقد تجاه الجمهور الواسع مقتدراً وجوهرياً يمتلك القدرة على تقرير مصير الأعمال الأدبية بحسب مقاييس الرقي المتعالية على السجال.

لقد استطاع أرنولد برؤياه تلك أن يقدم نفسه حارساً لسعة الأفق الإنسانية ولإنكار الذات، متهماً من تصدى لهم بالوقوع في فخ الإيديولوجيات وضيق الأفق السجالي. عزل أرنولد بين الثقافة والسياسة وبفعله هذا استطاع تضبيب الرسالة السياسية التي تنطوي عليها دعوته وفحواها تكريس الطبقة الوسطى في انجلترا على حساب الطبقات المسحوقة في المجتمع. وهي قراءة لا تتفق مع ما شاع عنه داعية إلى سعة الأفق والتعالي على المصالح الفردية باتجاه إنسانية شاملة عامة، الأمر الذي انطلى على ريموند وليامز، المفكر الماركسي البارز، عندما اتفق مع أرنولد ودعا هو الآخر إلى ثقافة مشتركة بدونها لن يتمكن البريطانيون من البقاء غاضاً الطرف عن الصورة السلبية التي قدم بها أرنولد الطبقة العاملة.

الرمز الثاني للتيار الليبرالي الغربي هو يورغن هابرماس الذي انشغل منذ أواخر الستينات بالعلاقة المتأصلة بين قدرات التعقل الإنسانية من جهة ورغبة البشر في التوصل إلى إجماع من جهة أخرى. وقد دعا إلى إعادة تركيب الحلم التنويري بدلاً من تفكيكه إذا كنا نطمح في العودة إلى منجزات عصر التنوير. حدد

عزل أرنولد بين الثقافة والسياسة وبفعله هذا استطاع تضبيب الرسالة السياسية التي تنطوي عليها دعوته وفحواها تكريس الطبقة الوسطى في انجلترا على حساب الطبقات المسحوقة في المجتمع.

وهكذا تدلنا محاكمة ساندھو للميراث الليبرالي العقلاني أن أهم أسباب نخبويته تنكره لتنوع الوجود الاجتماعي وصراعاته، وأنه تشبث بمثل سامية عامة ضببت، بدلاً من أن تضيء، المشاكل الاجتماعية والسياسية المتفاقمة.

الفجوة الماركسية

ربما كانت مساهمة الفكر الماركسي هي الأبرز في مجال وصف وتحديد العلاقة بين المثقف والمجتمع. ولا يكاد يخلو جدال يتعلق بهذه المسألة من نظر في الميراث الذي ترتب على نظرية ماركس في دور المثقف الطليعي. وهي النظرية التي طوّرت فيما بعد على أيدي الكثير من المفكرين الماركسيين ومضت في اتجاهات متنوعة. يشخص نيل هاردنغ في مقاله «المثقفون والاشتراكية»^(١٤) نقلة نوعية في موقف ماركس من دور المثقفين في المجتمع فيرى أن الكتابات الأولى لماركس وحتى كتابه الرئيس «رأس المال» انشغلت بوصف القوانين الموضوعية التي تحكم جدلية تطور المجتمعات انتهاء بالمجتمع الرأسمالي. وكان ماركس في تلك الحقبة يعول كثيراً على مبدأ الحتمية التاريخية الذي يرى أن انهيار الرأسمالية أمر حتمي لا سبيل إلى تفاديه تفرضه قوانين التاريخ. لكن «البيان الشيوعي»، بحسب هاردنغ، يمثل نقلة نوعية في نشاط ماركس حيث توجه لأول مرة إلى تأكيد دور الوعي الثوري في تسريع هذه العملية الحتمية. وتغلب على نبرة «البيان» الحماسة التي أكد ماركس بها دور النخبة الواعية بقوانين

غامضة لازمة لها وجود سابق على الوجود التاريخي والاقتصادي تكمن في طبيعة الذات العاقلة وتدفعها إلى التواصل العقلاني. وهو ما يوقع هابر ماس في فخ إعادة إنتاج قوى ما قبل الحداثة التي يستنكر تحكمها في المجتمعات النامية^(١١). كما أن إشارة هابر ماس إلى أن الديمقراطية وحكم القانون لا يعتمدان في نشأتها على الظروف التاريخية بل على علاقة مفهومية داخلية حتمية في العقل الإنساني تبث في جداله نفحة صوفية غريبة عن روح الحداثة التي يدافع عنها. وتتساءل الباحثة: إذا كان الوعي الأخلاقي الإنساني يميل دائماً إلى القواعد التوافقية، كما يرى هابر ماس، ما الذي منع الديمقراطية الليبرالية من الازدهار في العصور السالفة؟ وكيف نفسر وجود حركات ثورية مفارقة ترفض الحوار وتدعو إلى مجتمع مختلف؟ وإن كان ثمة قواعد شاملة تحكم المجال العام فلماذا الحذر الشديد في منح حق المشاركة فيه دون قيد ومحددات؟ وإذا صح الفصل بين الثقافي بوصفه عماد المجال العام، والاقتصادي بوصفه يقع خارجه، فلماذا لا يدخل المجال العام إلا من له مزايا اقتصادية معينة؟ تخلص الباحثة إلى أن المجال العام الذي يعنيه هابر ماس يستمد وضوحه وغايته من قمع التاريخ المادي^(١٢). وتختصر غايات تري سيففاك الاعتراض على نخبوية نظرية هابر ماس بالقول إن دعوته إلى حالة اتصال محايدة من الحوار الحر هي ضرب من الخيال الذي لا سبيل أمامه للتحقق: «إن فكرة الحوار المحايد فكرة تنكر التاريخ، وتنكر البنية، وتنكر تموقع الذات.»^(١٣)

بالرغم من أن لوكاتش قد تراجع عن الكثير من مقولاته في كتابه المبكر «التاريخ والوعي الطبقي» (ما اعتذر عنه أساساً أنه وضع «الكلية» فوق البنية الاقتصادية التحتية)، فإن ما طرحه بصدد دور النخبة الثورية يمثل الممارسة المتحققة التي فرضت نفسها تاريخياً. لقد نظر لوكاتش إلى العمال دون رجاء لما يتميز به وجودهم البائس من أنانية وجشع ورغبة في الاستحواذ. فهم كما يرى ضحايا النظام الرأسمالي الذي حولهم إلى آلات وعبيد^(١٥). بدلاً من اعتماد وعيهم قال لوكاتش بمفهوم الكلية الذي أشار به إلى النظرة الماركسية القادرة على تقديم صورة شاملة لحقيقة الأوضاع في ظل الرأسمالية. وعول كثيراً على الديالكتيك الهيجلي في الارتقاء بوعي العمال الجزئي القاصر إلى مستوى الوعي الكلي الذي لا يتوفر عليه كاملاً إلا مثقفو الحزب عبر التأمل البعيد عن قيود الاستغلال الرأسمالي. وهؤلاء المثقفون هم المعول عليهم في زرع الوعي الطبقي في تربة العمال البكر المجربة.

هنالك أيضاً نظرية غرامشي عن دور المثقفين في المجتمع التي طالما ذكرت في النقاشات بصدد هذه المسألة. والواقع أن غرامشي أسس في نظريته لثلاثة أركان في هذه العلاقة هي ثلاثة مكونات ترتبط فيما بينها بعلاقات تراتبية يتبوأ القمة منها النخبة الثورية التي تمتلك رؤيا واضحة لطبيعة التغيير المطلوب ولمسار التاريخ. وهذه النخبة ترتبط بمؤسسة هي التنظيم الحزبي الذي يجعلها قادرة على التأثير ويحسن أداءها باتجاه تحقيق رؤاها الكلية. ويصح وصفها بنخبة

التاريخ في إضاءة الطريق أمام الطبقة العاملة. وبالرغم من أن البروليتاريا هي موضوع التغيير وأداته الرئيسة فإنها بحسب ماركس تفتقد إلى الوعي اللازم بسبب وقوعها ضحية الاستغلال والتجهيل والحرمان من وقت الفراغ الذي يتيح لها تطوير قابلياتها النقدية. كما أنها بحاجة إلى تنظيم جهودها تنظيمياً سياسياً فاعلاً يؤمن لها القدرة على إحداث التغيير المطلوب. والواقع أن هذه النقلة من الركون إلى الحتمية إلى تأكيد الفاعلية الثورية قد تكررت في تاريخ الحركة الاشتراكية السياسي في بداية القرن العشرين وتمثلت في انهيار «الأممية الثانية» بتوجهاتها الإصلاحية واعتمادها على قوانين التاريخ وحتميته في الانتقال إلى الاشتراكية. كانت الحرب العالمية الأولى الحدث الكبير الذي فند كافة الدعاوى الإصلاحية التي قالت بها الأممية الثانية. واكتشف منظرون جدد مثل لينين وتروتسكي ولوكاتش وغرامشي أن التغيير لا يمكن أن تكتمل شروطه إلا من خلال وجود نخبة واعية فاعلة قادرة على أن تسرع الأحداث التاريخية وتحدث الانعطاف الثورية. وقد قال غرامشي عن الثورة الروسية إنها كانت «ثورة ضد كتاب رأس المال» وذلك أنها حدثت في بلد بعيد عن التطور الرأسمالي المطلوب لإنضاج شروط الثورة الاشتراكية أولاً، ولأنها تمت بفضل نشاط الطليعة البلشفية التي تمكنت بإجاداتها المناورة والتكتيك من تحويل الثورة عن مسارها الاشتراكي الديمقراطي باتجاه التغيير الجذري الذي يؤسس لسيادة حزب واحد ويقفز إلى بناء الاشتراكية في مجتمع لم تنضج فيه التجربة الرأسمالية نفسها.

المثقفين الفلاسفة. أما المكون الثاني في هذه الثلاثية فهو المثقفون العضويون، وغالباً ما يُذكر هؤلاء في الإشارات السريعة إلى غرامشي وكأنهم النموذج الذي يمثل النخبة صاحبة القرار واليد العليا، بينما هم في الواقع المثقفون المنخرطون في طبقات اجتماعية بعينها من أصحاب الكفاءات والمهن والحرف المختلفة، والطبيعة العضوية لوجودهم تكمن في دورهم المهني الاجتماعي الفاعل لا في توفرهم على رؤى ثورية مكتملة إذ أن هذه الرؤى لا تتوفر إلا للنخبة المثقفين الفلاسفة التي تتربع على قمة التراتبية ويمثلها الحزب. دعا غرامشي إلى ضرورة الاستفادة من فاعلية المثقفين العضويين المستنبطة في عالم العمل والإنتاج على عكس فئة أخرى من المثقفين هم التقليديون من رجال الدين والمنظرين الذين تفصلهم عن المجتمع مسافات بعيدة تجعلهم عاجزين عن فهم مشروع الحزب والمشاركة فيه. الركن الثالث هو الدولة، وهذه تمثل مجموعة المؤسسات التي يحقق الحزب من خلالها إنفاذ مشاريعه إلى أرض الواقع.^(١٦)

يبدو واضحاً من هذه النظرة السريعة في أنماط الفهم الماركسي لعلاقة المثقف بالمجتمع أن الماركسية قد

أسست الفجوة بين المثقف والمجتمع بوصفها وسيلة التغيير الرئيسة التي تتمكن من خلالها البروليتاريا من الارتقاء على وجودها العاطفي اللاواعي بوساطة وعي يأتيها من الخارج. وقد جاء الاعتراض على هذه النظرية من الليبرالية العقلانية المتعالية على الصراع أولاً، ثم من التيار الفوضوي (باكونين أساساً). ويستحق الاعتراض الفوضوي وقفة خاصة، إذ بدأت البحوث الحديثة تركز على مفكر بولندي عاصر الثورة البلشفية يدعى فاكلاف ماتشاييسكي Waclaw Machajski نشر في المنفى كراساً مبكراً يُقال إن تروتسكي أطلع عليه لينين عام ١٩٠٢. وفيه فصل ماتشاييسكي المثقف عن الطبقة العاملة وأبطل دعوى أنه يمثل مصالحها، ورأى أن المثقفين (الانتلجنسيا) يمثلون طبقة مستقلة لها مصلحة في استمرار استغلال البروليتاريا. وأن الماركسية صارت لا تمثل إلا هؤلاء المثقفين الذين ما أن يصلوا إلى السلطة حتى يكشفوا عن مصالحهم الطبقيّة الخاصة، فهم أصحاب الياقات البيض المشرفون على مفاصل الاقتصاد لحساب الرأسماليين، وثورتهم على الرأسمالية تهدف إلى اختطاف فائض القيمة من أيدي الرأسماليين لحسابهم الخاص. وهكذا لم يبق على العمال بحسب ماتشاييسكي إلا الترتيب لمؤامرة عمالية (توازي مؤامرة الانتلجنسيا) لضمان حقوقهم. وقد توقع أن طغياناً جديداً سيُمارس ضد العمال تحت يافطة الدفاع عنهم وتمثيلهم فكانه تنبأ بالستالينية مبكراً.^(١٧)

قال غرامشي عن الثورة الروسية إنها كانت "ثورة ضد كتاب 'رأس المال'" وذلك أنها حدثت في بلد بعيد عن التطور الرأسمالي المطلوب لإنضاج شروط الثورة الاشتراكية

إدوارد سعيد ويداوة المثقف

يقودنا مبحث التطورات اللاحقة للفكرة الماركسية عن دور المثقف إلى المفكر المعروف إدوارد سعيد الذي قدم تصوراً مميزاً للفجوة بين المثقف والمجتمع. وينتمي سعيد إلى تيار ما بعد حداثي عريض يرى مهمة المثقف تغريبية، مشاكسة، قلقة، مقلقة. إنها حالة البداوة الفكرية التي لا تعرف الاستقرار والإقامة بمعنى البناء^(١٨). وقد عبّر عنها جيل دولوز على خير وجه عندما قال إن صورة البدوي عندما تُطبق على المثقف لا تعني بالضرورة الارتحال عن المكان الأصلي، يقول: «حتى من الناحية التاريخية، ليس البدو بالضرورة أولئك المولعين بالارتحال. على العكس، إنهم لا ينتقلون، بل يقفون في المكان نفسه

ويتفادون دائماً شفرات المقيمين.»^(١٩) وهو ما يعني أن المنفى ليس وصفاً حرفياً لحالة المرتحلين بل مجاز ينطبق على المثقف المقيم أيضاً. ولسعيد تأثير كبير على قطاعات واسعة من المثقفين العرب لأسباب كثيرة. منها أنه عربي فلسطيني قبل أن يكون أمريكياً، وأنه أيضاً دافع عن موقف سياسي يمثل أوسع القطاعات بين المثقفين في تصديه للغرب الاستعماري ولسياسات إسرائيل في المنطقة. كما أن عمق سعيد ورصانته واقتداره الأكاديمي الفذ أمنّ له احتراماً كبيراً في نفوس المثقفين العرب. وبينما كانت نزعة سعيد النقدية المحضة مصدر قوة

للمثقف في ظل الاستبداد، فإن التحولات التي وقعت (وكان سعيد ممن مهدوا لها بفكرهم) جعلت الالتزام بنظريته عن المثقف مصدر تقييد وإرباك. فسقوط الديكتاتوريات العربية فتح أفقاً جديداً مركزه البناء والتأسيس على أنقاض نظم متهاوية لا النقد والتقويض (لم يبق على مستوى السلطة ما يمكن تقويضه). يقدم سعيد في محاضراته المعروفة عن المثقف (ويكفي لمعرفة أهميتها وانتشارها أنها تُرجمت ثلاث مرات إلى العربية^(٢٠)) صورة للمثقف تبدو في ظل المتغيرات الجديدة وكأنها أحد مصادر العزلة التي يعيشها المثقف النقدي الذي دعا إليه عن المتغيرات حوله لا وسيلة تقوية وتعزيز.

يستحق سعيد وقفة مطولة لا يتيحها السياق

الحالي، لكن التطرق إلى فهمه للمسافة الفاصلة بين المثقف والمجتمع أمر له أهمية كبيرة في توضيح أبعاد المشكلة التي نحن بصدددها. ينطلق سعيد من مفاهيم مركزية صارت معروفة لمن قرأ أعماله المهمة، وأولها مبدأ الدنيوية Worldliness الذي يصرّبه على زرع النص في بيئته وظرفيته التاريخية، مسفّها الرأي القائل إن للنصوص وجوداً منقطعاً عن ظرفيتها. وهو مبدأ يفسر اعتماد سعيد النمط السجالي في الكثير من كتاباته. المبدأ الثاني هو الهواية amateurism إذ يرى أن من حق المثقف أن يخوض في كل القضايا التي يجدها

بينما كانت نزعة إدوارد سعيد النقدية المحضة مصدر قوة للمثقف في ظل الاستبداد، فإن التحولات التي وقعت جعلت الالتزام بنظريته عن المثقف مصدر تقييد وإرباك.

مهمة دون أن يكون التخصص الأكاديمي أو المهني الضيق مطلوباً لذلك. وهو يرد بذلك على تهمة برنارد لويس له بأن معالجته للاستشراق لا تصدر عن تخصص أكاديمي دقيق. هنالك ثالثاً مفهوما الانتساب الموروث Filiation وهو انتساب المثقف إلى تقاليد اجتماعية متوارثة ويقابله الانتساب الثقافي Affiliation وهو مفهوم يسعى إلى فك علاقة النصوص ومعها المثقف بتقاليد معينة تمنع تعقب علاقاتها مع العالم والظرفية. لكن أهم مفاهيم سعيد بالنسبة لموضوعنا هو تأكيده لانتفاء المثقف وغربته المتأصلة في حقيقة أنه مثقف. فالمثقف بحسب سعيد مشاكس أبدي لا يناسبه الرضا والقبول بأي نظام قائم لأنه الضمير الأخلاقي الذي يرفض الانصياع لأية جماعة أو أيديولوجيا أو حزب أو مبدأ.^(٢١) إنه منفي مُقيم في لا مكان اليوتوبيا على الدوام. يقول سعيد:

«وأما النسق الذي يرسم طريق عدم الانتماء للمثقفين فأفضل ما يمثله (وضع المنفى)، أي عدم التكيف الكامل قط، والإحساس دائماً بأنه يعيش خارج العالم الذي يحس فيه أبناء البلد بالألفة ويتبادلون فيه الأحاديث دون كلفة... فالمنفى بهذا المعنى الميتافيزيقي يمثل للمثقف ضرباً من القلق، والحركة، وعدم الاستقرار والتسبب في عدم استقرار الآخرين.»^(٢٢)

قراءة سعيد لمفهوم «خيانة المثقفين» الذي قدّمه أصلاً اليميني جوليان بندا دالة على تشبّهه بالنقد منزوعاً عن أية هوية سياسية مسبقة. بينما يتفق سعيد مع دعوة بندا المثقف إلى اللانتماء فإنه يقرأ هذه الدعوة قراءة يفرضها هو على النص الأصلي^(٢٣). ولكي نرى مدى ابتعاد سعيد

عن بندا يكفي أن نقارن قراءته بقراءة هربرت ريد التي وردت في تقديمه المطول للترجمة الإنجليزية لكتاب بندا. يرى ريد أن «خيانة المثقفين» بالنسبة لبندا تتمثل في نقطتين أساساً هما: إعلاوهم من شأن الخاص على حساب الشامل والعام، وإعلاوهم من شأن العملي على حساب الروحي^(٢٤) ولا نحتاج إلى طول تأمل لندرك أن الفكرة الأولى تتناقض مع إعلاء سعيد من شأن القضايا السجالية الخاصة في تفكير المثقف، وأن الثانية تتناقض مع تأكيده الدنيوية والظرفية بدلاً من الروحانية الساكنة الثابتة.

بدا فهم سعيد للمسافة الفاصلة بين المثقف والمجتمع في حقبة ما قبل الانتفاضات العربية كشفاً جريئاً لمهمة أخلاقية عاجلة هي ممارسة أقصى درجات النقد مع أنظمة مستبدة خانقة. لكن التمرس في منطقة النقد لذاته مهما بدا عملاً نبيلاً، يقصر عن تقديم عون يذكر عند التصدي لمهمات ما بعد الدحض والتفنيد. حالة الغموض والالتباس والتشتت التي تسود البلدان المتتفضة، وغياب سلطة مركزية صلبة يمكن للمثقف النقدي أن يقصدها بنقده، يدفع الكثير من المثقفين الصادقين في مسعاهم إلى المساهمة الإيجابية إلى حالة من الحيرة والبلبل لم يحسب لها سعيد حساباً وهو يدعو المثقفين الهواة إلى لاستقرار البداوة، والعيش خارج الأنظمة كلها، وتمجيد اللامركزية المطلقة. هنالك شكوى تتكرر بين المثقفين من أن ما يتحمسون له اليوم ينقلب إلى مصدر شك في الغد (في مصر انقسم المثقفون في مواقفهم من الانقلاب العسكري على حكومة محمد مرسي انقساماً أقرب إلى

فهم بيلز هذا لابد من التوقف قليلاً عند الأطروحة الرئيسة في كتابه المذكور. ينطلق الكتاب من كلام الشخص نيابة عن المجتمع أو ما يتصف بخاصية اجتماعية spokespersonship ويؤسس أطروحة أن كل الأشياء (الاجتماعية) من موضوعات، وميول، وقوانين، ونماذج، وأسباب، وارتباطات، وتجمعات، ومصالح، ونوازع تحتاج إلى شخص يتكلم بلسانها أو وسيط يستحضرها ويمنحها وجوداً يُراد له أن يؤثر على الكيانات الأخرى في المجتمع. وتكمن أهمية هذا المنطق البدهي في أنه ينطوي على موقف نقدي متشكك في كل الدعاوى التي تحاول التستر على دور المتكلم بلسانها أو محوه وهي تقدم نفسها على أساس أنها دعاوى جوهرية كلية تتجاوز الشخص الناطق بلسانها وتوجد في حالة سيادة أنطولوجية في عالم مستقل يسبق التمثيل ويقرره سلفاً.^(٢٦) لا يمكن للواقع أن يتكلم عن نفسه بنفسه دون «نقش» يتركه الشخص المتحدث بلسانه عليه. وهذه الدعوى لإبراز دور الفاعل البشري في طرح وتشكيل الرؤى الكبرى والأيديولوجيات التي تدعي الشمولية والموضوعية المطلقة أمر ضروري لتأكيد حتمية الفجوة بين المثقفين والسلطة السياسية من جهة والمجتمع من جهة أخرى.

يقول بيلز عن نظام الانتخابات والتمثيل الديمقراطي أنه يسمح عبر فسحه المجال لمجموعة من الأحزاب والقوى، بتأكيد الفجوة التي تفصل بين كل هذه الأحزاب والمجتمع الذي تدّعي تمثيله، فلو أنها كانت متطابقة معه لَحُقَّ لها احتكار السلطة لوحدها. تكمن القوة

الفتنة، وفي سوريا اختلط الحابل بالنابل، وفي العراق يحار المثقف أين يصوّب النقد؛ إلى الإرهاب وآلته القوية التي تهدد بنية المجتمع والدولة أم إلى الفساد والطائفية المستشرية في الدولة). كان النقد في الطرف الذي كتب فيه سعيد يُعد خطوة إلى الأمام في التصدي للطغيان، أما اليوم فلم يعد النقد وحده كافياً، لم تعد الهواية والحماس والرغبة المشاكسة واللائتواء أموراً مأمونة. هنالك حاجة جديدة إلى إدراك أن المثقف جزء من حركة تاريخية لها شروطها وقيودها، وهي تحتاج منه إلى القدرة البناءة على التثبيت والبرمجة للمستقبل والسعي إلى تقاليد جديدة تليق بمجتمعات حرّرت نفسها من الاستبداد. لابد اليوم من الانتقال من صورة المثقف المعياري المثالي المنقطع عن الواقع (ويمثل هذه الصورة مثقفون كبار مثل فولتير، وزولا، وأورويل، وهابرماس، وسعيد نفسه) إلى صورة المثقف التحليلي التجريبي الواقعي المنشغل بتفاصيل الحالة القائمة (ويمثلها مثقفون كبار لا يقلون أهمية عن المجموعة الأولى مثل ماركس، ومانهايم، وبوردو، وزغمونت بومان). وهي انتقالة تتجاوز النقد والدحض والتفنيد إلى أسئلة جديدة أهمها التمثيل السياسي الذي يمارسه المثقف لقطاعات المجتمع المختلفة وشرعية هذا التمثيل.

الكلام بالنيابة وخيانة المثقفين

يقدم ديك بيلز Dick Pels في كتابه «المثقف غريباً: دراسات في الكلام بالنيابة»^(٢٥) فهمه الخاص لدعوى خيانة المثقفين التي قال بها جوليان بندا وأحيائها إدوارد سعيد في محاضراته عن المثقف. ولتوضيح

السياسية إذن في الحقل الممتد بين الناخب والمرشح للانتخابات، وفي «الفراغ» القائم لا محالة بين جموع المنتخبين والهيئات التمثيلية. «بهذا لا يكون التمثيل بديلاً عن الديمقراطية المباشرة نرضاه على علاته لغياب بديل أفضل، بل هو الإجراء الدستوري الوحيد الذي لا غنى عنه لتوليد القوة السياسية... ولا بد للدولة من أن تخلق مسافة مناسبة تباعد بها عن المجتمع لكي تتمكن من أداء عملها بطريقة مؤثرة.»^(٢٧)

بالرغم من نظرة بيلز الإيجابية هذه للفجوة التمثيلية فإن بير بورديو، على سبيل المثال، يرى أنها المصدر الأساسي للاغتراب السياسي. فالتمثيل والاعتصاب بالنسبة له يمثلان وجهين لعملة واحدة. يمكن للمتكلمين بلسان جماعة معينة لا أن يحلّوا محلها ويستحوذوا

على صوتها حسب، ولكن على قوتها أيضاً. ويتساءل بورديو: أيهما يخلق الآخر؟ هل تخلق المجموعة من يتكلم بلسانها أم أن المتكلم بلسان المجموعة يخلقها؟ يمكن للدال أن يمثل المدلول، لكنه قادر أيضاً على خلقه وادعائه واستثمار قوته. وتعني «الفتشية» السياسية بهذا المعنى أن هذه الوساطة قد تم التستر عليها. لكن بورديو يدرك، بالرغم من ذلك، أن الجماعة لا يمكن أن تكون مؤثرة إلا إذا تكلمت بصوت مشترك واحد، وهو ما يعني أن اغترابها السياسي مطلوب للتخلص

من الاغتراب السياسي^(٢٨). الخطر إذن ماثل لا محالة، يمكن للمندوب عن المجموعة التي يمثلها أن يعتم على هذه العملية التمثيلية الحتمية فيدعي لنفسه الهوية التمثيلية كاملة. وهناك مصادرات لا محالة، فالمندوب عن المجموعة يحتاج إلى أن يمحو ذاته عبر التماهي مع المجموعة أولاً ليستولي على سلطتها أخيراً. ويتحقق ذلك عادة بنقل النيابة من تمثيل البشر إلى تمثيل كيان يعلو على الجماعة نفسها (الشعب أو الله) يتيح له شطب نفسه كفرد أولاً، وكممثل لمصالح الجماعة الضيقة نفسها ثانياً. وهو ما يتيح له ممارسة عنف يكتسب طابعاً شرعياً على كل فرد من أفراد الجماعة التي يمثلها. وأخطر ما يحيق بهذا العنف الرمزي أن يكتسب هوية لاسياسية identitarian.

يرى بيلز في هذا السياق أن الخيانة الحقيقية التي يمارسها المثقفون هي تسترهم على هذه الثنائية بين التشيؤ (الكلام بلسان الحقائق وكأنها تتكلم بلسانها) والترجمة (التي تؤكد أن لكل كلام صفة تمثيلية محدودة). وهي ثنائية لازمة لا سبيل إلى تلافيها. يقول بيلز «الخيانة هي تقديم الشفافية بوصفها (نداءات تلفونية تأتي من الماوراء)»^(٢٩). وهو رأي يناقض فهم سعيد للخيانة تماماً، فادعاء الحياد الأخلاقي وإنكار أن للمثقف مصلحته الخاصة هو الخيانة عينها بحسب منظور بيلز. إن تأكيد بيلز على الكلام بالنيابة وعتمته الحتمية يحيلنا إلى مشكلة أخرى

"خيانة المثقفين" بالنسبة لبندا تتمثل في نقطتين أساساً هما: إعلاوهم من شأن الخاص على حساب الشامل والعام، وإعلاوهم من شأن العملي على حساب الروحي

لم يعرّها الفكر السياسي العربي ما تستحق من الاهتمام من قبل بينما قدمتها الانتفاضات العربية إلى الواجهة على كل ما عداها، وأعني بها مشكلة الشرعية.

الفجوة وأنماط الشرعية

ساد الفكر السياسي العربي ما بعد الكولونيالي خواء في النقاشات بصدد الشرعية. حسمت الأحزاب القومية الأحادية والحكومات العسكرية الموضوع بعبارة سحرية قاطعة هي «الشرعية الثورية» التي اعتمدت الميراث الماركسي في تأكيده أن المجتمع بحاجة إلى قيادة نخبة تدرك قوانين التاريخ العلمية الموضوعية تقود البلاد بتفويض «تاريخي» تقررته هي نفسها^(٣٠). ونذكر اليوم أن هذا الفهم للشرعية لا يختلف كثيراً عن نظريات الحق الإلهي أو الطبيعي التي سادت المجتمعات الإقطاعية. وهو ما يذكرنا بعبارة مكسيم غوركي التي أطلقها بعد صعود البلاشفة إلى السلطة مباشرة بوصفهم صوت التاريخ الأحادي الذي لا يقبل أي قدر من التعددية الحزبية والسياسية: «ستبتلع روسيا في بحرها البلشفية مثل حبة ملح في بحيرة موحلة». «^(٣١) وهي نبوءة صدقت بقدر تعلق الأمر بتحول الشرعية القيصرية ذات الطابع الإقطاعي الأحادي إلى شرعية ثورية ستالينية لا

تؤمن بتنوع المجتمع السياسي والمدني. تفتح الأحداث المتسارعة في البلدان المتنفضة أفقاً جديداً في قراءتنا لمشكلة الشرعية، وموقفنا من محاورات أفلاطون قد يكون منطلقاً نافعاً. لقد ظلت محاورة دفاع سقراط عن نفسه أمام محكمة أثينا التي قضت عليه بالموت تستحوذ على جلّ اهتمام المثقفين العرب في مواجهتهم مع السلطات المستبدة، وذلك لأن سقراط ضرب مثلاً يُحتذى في التمسك بالموقف وتحدي الخرافات. لكن هذه المحاورة المهمة تقترب بمحاورة لاحقة تتصل بها لم تحض بمكانتها في ثقافتنا بالرغم من أهميتها القصوى بالنسبة للفكر السياسي الغربي. وأقصد بها «محاورة كريتون» التي تدور عن زيارة كريتون، وهو من الرجال المتنفذين في أثينا، إلى سقراط في سجنه فجراً يعرض عليه تسهيل أمر هربه من أثينا لينجو بنفسه من الموت. وقد رفض سقراط هذا العرض وطرح لتسوية الرفض أسباباً صارت مفتاحاً للفكر السياسي الغربي بصدد الشرعية. ولأننا بحاجة إلى الشرعية الديمقراطية مقياساً ناجعاً للمسافات الفاصلة بين المثقف والمجتمع فسأتوقف قليلاً عند هذه المنطلقات التي أسس لها سقراط في المحاورة.

هنالك مقال شامل وعميق عن مفهوم الشرعية وضعه أ. جون سيمونز بعنوان «التعهد السياسي والسلطة»^(٣٢) يصلح منطلقاً نافعاً لقراءتنا المرجوة لهذه المحاورة. يضع سيمونز مقدمة تاريخية موجزة لقراءته محاورة «كريتون» يؤكد فيها أن سؤال شرعية الدولة لم يكن مطروحاً على البشرية في حقبة ما قبل الحداثة. كانت

ويتساءل بورديو: أيهما يخلق الآخر؛ هل تخلق المجموعة من يتكلم بلسانها أم أن المتكلم بلسان المجموعة يخلقها؟

الشرعية في المجتمعات الإقطاعية وما سبقها مستمدة من قيم مطلقة مفارقة للأفراد والمجتمعات القائمة، مصدرها الله، أو الطبيعة، أو التقاليد الراسخة. مع صعود الرأسمالية وتفكك المنظومة السياسية الإقطاعية ظهر الاهتمام بالفرد وبمفهوم الشرعية بوصفها مصدر قوة الدولة الحديثة. وقد اتخذ الجدل عن مصدر الشرعية مسارين رئيسيين؛ الأول هو نظرية العقد الاجتماعي (التي قال بها هوبز، ولوك، وروسو، وكانط)، والثاني النظرية النفعية التي ترى أن النفع الناجم عن سياسات الدولة هو ما يقرر شرعيتها لا العقد الاجتماعي المصطنع والخيالي (وقد قال بها هيوم، وبنثام، ومل).

في محاورة «كريتون» التي مضى عليها أكثر من ٢٤٠٠ سنة دون أن تفقد أسئلتها حيويتها وراهنيتها، يقدم سقراط، بحسب قراءة سيمونز، ثلاثة أسباب تمنعه من قبول العرض بالفرار من أثينا للنجاة بنفسه. وكل سبب منها يقع في جذر نظرية قائمة في العلوم السياسية الحديثة عن الشرعية. أما الأسباب فهي:

١. أن الدولة الأثينية (وقوانينها) هي أشبه بالأب أو السيد، بالنسبة لسقراط، «أنجبه ورباه وعلمه»، وهو ما يجبر سقراط على اتخاذ أحد سبيلين لا ثالث لهما، إما أن يقنعها بوجهة نظره، وإما أن يرضخ لقوانينها. وهو ما يعني أن هويته بوصفه مواطناً في دولة ديمقراطية يضع على كاهله التزامات وتعهدات لا سبيل إلى التملص منها. ويقع هذا السبب خلف نظرية الارتباط Association في فهم التعهد السياسي.

٢. أن الدولة التي نشأ سقراط في كنفها قد منحته حصة في كل الخيرات المتوفرة لها ويترتب عليه رداً لفضلها أن يلتزم بقوانينها. ويمثل هذا السبب الجدل الأساس في نظرية الشرعية القائمة على تبادل المنفعة بين الدولة والمواطن Transactional. لقد عاش سقراط في ظل هذه الدولة وشهد طريقتها في إنفاذ قوانينها وقرر أن يبقى في بلده لا يغادره وأن يتعايش مع هذه القوانين، بهذا يكون بمكثه في بلدة قد وافق على أن يترك هذه القوانين تقرر مصيره. وهذا السبب يعتمد أيضاً مبدأ تبادل المنافع إذ أن سقراط ملزم بمواصلة ما بدأه في الموقف من شرعية دولته.

٣. يضيف سقراط أنه بهربه سيسهم في تهديم الشرعية التي ظل منصاعاً لها وكان سبب انصياعه أن قوانينها لم تصدر عن حكومة مستبدة مثل حكومة إسبارطه، كما أنها لم تصدر عن حكومة ارتكبت مذابح ضد مواطنيها. وهو ما مهد للجدل النفعي Utilitarian بخصوص الشرعية. والأهم أن سقراط التزم بقوانين الدولة وهيكلها العادل وغض النظر عن الظلم الذي مارسه الأفراد القائمون بتمثيلها بالرغم من أنه سيلقى حتفه على أيديهم.^(٣٣)

ينطلق سيمونز من هذه الأنماط التي أسسها رد سقراط على كريتون لمناقشة المشاكل النظرية والتطبيقية المعقدة التي تحيق بكل واحد من هذه الأنماط الثلاثة للشرعية. لكن ما يهمنا هنا تأسيس حقيقة أن لمواقف

يقابل هذه النظرية التي تعتمد الإجماع على القيم والعقائد نظرية الصراع conflict التي بدأها ماكيافيلي وطورها ماركس فيما بعد، ومنطلقاتها ما يلي:

١. الأساس لكل من الفعل والنظام ذو طابع ذرائعي (أي محكوم بالمصالح الذاتية العقلانية).
٢. تبقى المصالح الحقيقية للحاكم والمحكوم في حالة صراع دائم.
٣. القوة أساساً هي القادرة على جعل القوانين ملزمة.

٤. القوة وحدها لا تستطيع أن تجبر الناس على الإيمان بصحة القوانين.
٥. الأيديولوجيا والأسطورة والطقوس عوامل ضرورية لإضفاء الشرعية على القوانين من خلال التغطية على المصالح الحقيقية للحاكم والمحكوم.

٦. لا يستقر النظام السياسي إلا إذا كان شرعياً.^(٣٦) المؤكد أن نظرية الصراع في فهم الشرعية هي السائدة بين المثقفين العرب. وفكرة «الوعي الزائف» التي قال بها ماركس، وقصد بها قبول الناس لأفكار الطبقة الحاكمة المتحكمة بوسائل الإنتاج الفكري (مثل الدين، والتعليم، والإعلام)، تجعل الشرعية لثاماً تغطي به الطبقة الحاكمة مصالحها ونواياها وأفكارها الحقيقية. ويترتب على ذلك أن مهمة المثقف الثوري هي إمالة اللثام والتأسيس لشرعية «حق» لا تمثل إلا حقيقة مصالح الطبقة الرائدة للمجتمع. وبالرغم من النوايا النبيلة التي دفعت ماركس إلى تأسيس نظريته

المثقفين من السلطة أطراً لم يألفها المثقف العربي في علاقته مع الدول المستبدة التي أطبقت على خناقه طوال العقود الماضية. ويبدو أن الكثير من المثقفين العرب ما زال مصراً على النظر إلى السلطة وجهاز الدولة على وفق الشرعية الثورية أو الشرعية الدينية الإقطاعية الذي قيده طويلاً. وهو ما يدعونا إلى التعمق في أصل هذين النمطين (الثوري والديني) القاصرين من الشرعية.

فجوتان وشرعيتان

يمكن أن يساعدنا مقال موريس زلدتش «نظريات الشرعية»^(٣٤) على تشخيص الأصول النظرية للموقفين الثوري والديني من الشرعية. هنالك أولاً شرعية الإجماع consensus التي تعود جذورها إلى أرسطو الذي رأى أنها تتحقق من خلال الاحتكام إلى حكم القانون، وإلى القبول الطوعي، وخدمة الصالح العام. وقد تبلورت هذه النظرية في العصر الحديث (قال بها تالكوت بارسونز) في الأسس التالية:

١. أن قبول النظام الاجتماعي أمر طوعي.
٢. القبول يعتمد الإيمان بالقيم والمعايير (على عكس الاتجاه الذرائعي الذي يرى أنه يعتمد الانتفاع).
٣. يشترك الحاكم والمحكوم في القيم والمعايير والعقائد.
٤. الإجماع هو ما يجعل المعايير والقيم صحيحة وبالتالي شرعية.
٥. لا يستقر النظام السياسي إلا إذا كان شرعياً.^(٣٥)

الاندماج والصراع في فهم الشرعية لا يكتسب معناه ويصح إلا في إطار دولة دستورية تضمن للأطراف المشاركة في العملية السياسية الاحكام إلى ما تشاء من نظريات في الشرعية دون أن تتمكن من فرض شرعية «ثورية» أو «دينية» أحادية على الحياة السياسية. وهو ما سأدعوه «الشرعية الديمقراطية».

لقد طور ماكس فيبر نظريته الخاصة في الشرعية التي حاول بها أن يجمع النظرتين المذكورتين آنفاً لقناعته أن اعتماد القوة وحدها سيهدد المؤسسات الضامنة للشرعية نفسها. كلما زاد حجم الدولة زاد حجم الجيش والشرطة والإدارة المطلوبة لحمايتها. وكلما ضعف الاعتماد على الشرعية الانتخابية ومالت الدولة إلى نمطي الشرعية الزائفين «الثوري» و«الديني» لفرض هيبتها زاد حجم القوات المسلحة وصار قادتها مصدر خطر على الدولة، كما أن كسب ولائهم عبر زيادة حصتهم في الغنائم سيضع الدولة نهباً لنزواتهم في الانقلاب عليها. يرى فيبر أن على كل نظام تحقيق ولاء طوعي لا قسري في الأساس، لكنه يؤكد ضرورة ألا يكتفي النظام بالكسب الذرائعي الذي يعتمد المنافع حسب، بل لابد من تأسيس قيم ومعايير يؤمن بها الناس لذاتها. ولابد أخيراً من خلق معارضة وفيّة loyal opposition تتمتع بولاء الخاسرين للدولة لقناعتها بجدوى نظمها الدستورية وشرعيتها.^(٣٧)

المثقف بين الحشد والغوغاء

إذا كانت الشرعية مفهوماً محورياً في مقاربة الفجوة بين المثقفين والمجتمع من وجهة نظر المجتمع الذي

في محاوره "كريتون" التي مضى عليها أكثر من ٢٤٠٠ سنة دون أن تفقد أسئلتها حيويتها وراهنيتها، يقدم سقراط ثلاثة أسباب تمنعه من قبول العرض بالفرار من أثينا للنجاة بنفسه.

عن الشرعية فإن التطبيقات التي نجمت عنها أثبتت أن الشرعية الثورية الجديدة لا تمثل الطبقة العاملة كما كان مقررًا لها بل نخبة سياسية حزبية مستبدة ظلت تزداد عزلة عن سائر الناس، وهو ما أشرنا إليه من قبل وحذر منه الفوضوي البولندي ماتشايكي.

يعني صعود نجم الأحزاب والتيارات الدينية في الحقبة العربية الجديدة أن الكفة ستبدأ تميل إلى نظرية الاندماج التي تعتمد القيم والمعايير المشتركة لا المصالح والمنافع. لكننا هنا أمام خطر الاحتكام إلى الذات وادعاء الشفافية التامة والتعمية على دور الفاعل البشري في هذه الحركات حيث تبدو قيم سامية كالإسلام وكأنها معلقة في فضاء الأزلية لا تحتاج إلى وسيط بشري خطأ بطبعه لتطبيقها. إن احتمال نكوص الأحزاب الدينية إلى أحادية اندماجية جديدة واستبدالها أمر قائم ولا يقل خطراً عما شهدت المنطقة من قبل من أحادية «ثورية». ولا أمل في الحد من ذلك إلا بنجاح الزخم الشعبي لحركات الاحتجاج والثورة في تأطير نشاط هذه التيارات بقوانين ودرسات تمنع الاستبداد وتضمن للناخب حق سحب الثقة عن أية حركة مهما ادعت لنفسها من قدسية. والواقع أن الفصل بين

تتقدم إليه النخبة بطلب الاعتراف، فإن المفهوم المقابل، الذي يمثل وجهة نظر النخبة في جمهورها، هو الحشد crowd وما يحيط به من صياغات موازية تصدر عن النخبة في وصف الجمهور. وميراث المثقف العربي المناوئ للسلطة المستبدة زرع في نفسه شكاً وتعالياً على الحشد الكبير من الجماهير الذي كانت تلك السلطة قادرة على جمعه وقتما تشاء ليقدم لها فروض الطاعة بصخب وحماس. من جانب آخر فإن الفهم

إن احتمال نكوص الأحزاب الدينية إلى أحادية اندماجية جديدة واستبدالها أمر قائم ولا يقل خطراً عما شهدت المنطقة من قبل من أحادية "ثورية".

الولاء، وضع الإسلاميون ثقلهم على النظرة الاندماجية للشرعية وفهموا ولاء الناس على أنه رغبة في تأمين خلاص قادم من الآخرة. المثقفون العلمانيون من جهتهم خابت آمالهم في الجمهور وتأكدت في نفوسهم صورة الحشد الموالي للمستبد بالأمس الذي يسهل على الديماغوجيين دفعه إلى ما يشاؤون من اتجاهات. والواقع أن التغيرات الأخيرة شهدت اتساع الهوة إلى أقصى حد بين المثقف العلماني والجمهور الواسع^(٣٨). وهو ما يدفعنا إلى التدقيق في تطور تاريخ الحشد الواسع وموقف النخبة المثقفة منه في أوروبا الحديثة التي فرضت الحشود الواسعة فيها دورها على السياسيين وخضعت فيها هذه العملية للكثير من التأمل والتنظير السياسي. وغايتنا من ذلك تصنيف أنماط الفجوة المتمثلة بموقف المثقفين من الحشود الكبيرة.

يرى جون. س. مكلياند J. S. McClelland في كتابه «الحشد والغوغاء»^(٣٩) أن الفكر السياسي الغربي ظل منذ أفلاطون يناصب الحشد العداء، وقد عرّف أفلاطون الديمقراطية بأنها حكم الغوغاء. وبالرغم من دور المسيحية في الإعلاء من شأن الفقراء والمحرومين، فإن الكنيسة اضطرت وقد أخرجها الخطر القادم من هؤلاء إلى تذكير الناس بأن الغوغاء هم من قتل المسيح. ثم شهد عصر النهضة محاولات لإعادة الاعتبار للحشد أبرزها محاولة ماكيافيلي في الدفاع عن أهمية دور الغوغاء. لكن مكلياند يرى أن الانعطاف الحقيقية التي جعلت الحشد موضوعاً مركزياً في الفكر السياسي وقعت في منتصف القرن التاسع عشر (أي في أعقاب

الطليعي للمثقف بوصفه حامل التنوير العقلاني اليقيني إلى جموع الناس المشغولة بمشاكلها اليومية الطارئة والعاجزة بسبب ما تتعرض له من قمع وتجهيل، دفع الكثير من المثقفين العرب إلى التعامل مع حشود الناس في الشوارع بوصفها حقلاً يفتقد الوعي، يغرس فيه المثقف ما يشاء ولا ينتظر منه كشفاً جديداً قد يجبره على إعادة التفكير في قناعاته.

المثقفون الإسلاميون وجدوا في ميل الجمهور إليهم فرصة تاريخية تقترب بهم من إقامة الدولة الإسلامية المنشودة، وبدلاً من اعتماد النظرة الذرائعية التي تركز على مطالب الجمهور الدنيوية بوصفها محك

ثورتى ١٨٤٨ و ١٨٧١ في فرنسا). وكان أبرز النظريات عن دور الغوغاء في صناعة التاريخ ما طرح تين في كتابه «أصول فرنسا المعاصرة» لأنه يمثل موقف الليبرالية العقلانية من الحشود الكبيرة الغاضبة وبالتالي فهو يساعدنا على تشخيص خواص الفجوة بين الاثنين بقدر تعلق الأمر بالليبرالية. يتصدى تين في كتابه لتقويم الثورة الفرنسية (١٧٨٩) ليجد أنها مكنت الإنسان الطبيعي من تدمير الإنسان التاريخي المتحضر. لقد آمن تين بالعقل والتقدم، لكنه أصرّ على أن مصدرهما هو العلم لا وعي الجمهور التلقائي، وأن فطرة الإنسان بعيدة عن العقلانية والخير بطبيعتها، ورَفَضَ دعاوى فلاسفة التنوير في أن الحضارة قد أفسدت هذه الفطرة. لم يجد تين ما يعول عليه سوى الفصل بين غوغائيتهم وعقلانية النخبة المثقفة. ولم ير في الحشد إلا مجموعة من البسطاء يسهل على الديماغوجيين استغلالهم لغاياتهم الخاصة^(٤٠). بالمقابل، جاءت نظرية لبيون عن الحشد لتخلط الأوراق من جديد وتسبب إحراجاً كبيراً للنظريات الليبرالية والمثالية المتشبهة بالعقل والترجيح المنطقي. رأى لبيون أن للجمهور «عقلاً جمعياً» يختلف في طبيعته عن عقل الأشخاص منفردين لأنه عقل لاواع مستقل عن الظروف التاريخية والخاصة التي يلتئم فيها الحشد. وتكمن خطورة هذه النظرية في أنها وسعت نظرة تين التي كانت تختص الغوغاء باللاعقلانية والغباء لنذهب إلى أن أذكى الناس وأكثرهم عقلانية يمكن أن يخضعوا لعقل الجماعة اللاواعي، بالرغم من أنه أقر أن هنالك فئات أكثر عرضة من سواها للخضوع كالعمال

والفلاحين والنساء^(٤١). كانت خطورة نظرية لبيون أنها أسقطت الاختلافات التي عوّل عليها تين بين الغوغاء والنخبة إذ ذهبت إلى أن النخبة نفسها يمكن إذا ما اجتمعت على أمر ما سادها العقل الجمعي وتحولت إلى خطر يهدد المجتمع أيضاً. وسنرى أن نظرية لبيون هذه عادت لتتصدر البحث في هذا المجال في أعقاب الحرب العالمية الأولى وصعود الفاشية في أوروبا. يقابل هذا النزاع في الفكر الفرنسي نزاعاً مشابه نشب بين نظرتين إلى الجمهور في انجلترا القرن التاسع عشر. هاجم إدموند بيرك الثورة الفرنسية ودعا إلى التثبت بالقيم المتوارثة (الدولة، العائلة، الدين... الخ) بوصفها خلاصة أزمان طويلة من التطور، وحذر من أن تدميرها قد يتم في وقت قصير لكن أقامتها وتأسيس هيتها يحتاج إلى عهود طويلة. وطرح الداروينية نظريتها التي تلتقي في نهاية المطاف مع نظرية لبيون في أن الخطر على النظام القائم لا يأتي من الراديكالية السياسية بل من أصول بدائية ورثها الإنسان تتحكم في سلوكه. جاء اندلاع الحرب العالمية الأولى (١٩١٤-١٩١٨) وما نجم عنها من دمار شامل لأوروبا ليزيد الضغط على دعاة الليبرالية والعقلانية، عندما تحطمت أخوة الحضارة الأوربية في ليلة وضحاها ودمرت الحضارة نفسها. تعززت دعاوى لبيون القائلة إن النخبة إذا ما اجتمعت تحكّم بها عقل جمعي لا يحتكم إلى المنطق، وتعززت دعاوى نيتشه الذي قرأ الداروينية على أنها تأكيد علمي للعدمية الكامنة في صُلب الحضارة. وقد جادل بعضهم أن الحرب نجمت عن محاولة السياسيين في الغرب

التعامل مع نزعات الاستقلال والاحتجاج الجماهيري على المظالم بوساطة التجنيد القادر وحده على تحويل الغوغاء إلى جيش نظامي، لكنهم فقدوا السيطرة على هذا العفريت الكبير وفاق الدمار كل التوقعات.^(٤٢)

تضعنا هذه الحكاية المأساوية لتطور المواقف من الحشد أمام ثلاثة أنماط للموقف من الحشود الغاضبة؛ الأول هو موقف الليبرالية العقلانية التي رأت فيها خطراً يعتمد الفطرة يهدد الحضارة، والثاني هو موقف الفاشية التي رأت في اندفاع الحشود وعقلها الجمعي مورداً كبيراً تعتمد عليه. وهنالك الموقف الماركسي الذي سبق وأن توسعنا فيه والذي يرى في الحشود طاقة ثورية شرعية لكنها تحتاج إلى نخبة واعية تقرأ حاجاتها وتقودها. هنالك في هذه الأنماط الثلاثة جميعاً فجوة أكيدة تفصل بين الحشود الراغبة في التغيير والطريقة التي يقرأ بها المثقف هذه الحاجات ويستفيد منها. والواقع أن أوربا، في أعقاب حربين عالميتين مدمرتين، تعلمت درساً بليغاً بئس فادح ربما كان السبب في أنها حسمت الحرب الباردة دون احتكام إلى الأسلحة مرة أخرى. أما الدرس فهو أن النخبة إذا ما اكتفت بالعمل على حسم المسافة بينها وبين الجمهور بعيداً عن المؤسسات الديمقراطية القادرة وحدها على توجيه طاقات الجمهور في مسارات بناء، فإنها ستتحدر بالمجتمعات إلى كوارث مدمرة. كانت المأساة التي تمخضت عنها الحرب العالمية الأولى بداية صعود واسع النطاق لدور الجماهير التي أدركت أن سلبيتها لن تعود عليها إلا بالويلات. وفي ألمانيا والنمسا تحديداً أثبتت الفجوة الليبرالية خطورتها

عندما فشل النظام الديمقراطي في توفير الحلول لمشاكل هذه الجماهير. وبحسب عبارة مكلياند «إذا أخفقت الديمقراطية في حل مشكلة صارت هي المشكلة. وإذا فشل القادة المنتخبون في حل المشاكل، كان هنالك دائماً قادة غيرهم قادرون على ذلك.»^(٤٣) وهكذا انبثق في مقابل هذا الفشل الليبرالي تيار فاشي نازي متطرف طرح نفسه بديلاً قادراً على إيجاد الحلول. ويمكن للخارطة التالية التي استخلصتها من جدالات مكلياند أن توضح الاختلافات بين قيم التنوير الليبرالية وبين قيم الجاهلية النازية:

الليبرالية	النازية
العقل	العواطف والإرادة
الحضارة	الزخم والحيوية
التقدم	التطور
التعاون	التصارع
المدنية	البطولة
حقوق الإنسان	قيم القبيلة
المواطن في مجتمع	الفرد المتأصل في تقاليد جماعة
التعقل باتجاه هدف معلوم	السعي الجياش إلى مصير مجهول
القائد المنتخب المقيد بقانون	القائد المقنن المرتبط بالجمهور مباشرة

هنالك من يساوي في الأدبيات السياسية الغربية بين النازية والماركسية في علاقتها بالحشد وفي طبيعة الفجوة الواقعة على وفقهما بين النخبة والمجتمع. ولا بد من التأكيد على الاختلاف الجوهرى بين

الفجوة ومصاعبها لا ترتبط بمشكلة الأيديولوجيا كما يظن الكثير من المثقفين. وسأوضح هذه المخاطر عبر عرض لتجربة شاعر الحداثة المعروف وليم بتلر بيتس لأهميته وأهميته. عاصر بيتس أوقاتاً عصيبة في تاريخ الأيرلنديين في الربع الأول من القرن العشرين، وقد اجتهد بصدق وحماس في ابتكار موقف يعلو على مستوى الصراع الطائفي بين الأقلية البروتستانتية الحاكمة، التي كان بيتس ينتمي إليها، وبين الأكثرية الكاثوليكية المسحوقة. كان الحكم الإنجليزي لأيرلندا قد كرس امتيازات البروتستانت حتى صاروا يحتكرون المناصب الكبيرة والتعليم العالي، ويكاد كل أدباء أيرلندا الكبار (جوناثان سويفت، إدموند بيرك، أوسكار وايلد، صموئيل بيكيت) ينتمون إلى هذه الطائفة، لم يكن الكاثوليك يقبلون في أعرق جامعة أيرلندية هي ترينيتي كوليج إلا إذا تحولوا إلى البروتستانتية، وبقي هذا الإجراء نافذاً حتى عام ١٩٦٦ مما اضطر الكنيسة الكاثوليكية إلى طرد من يقبل في الجامعة منها. هنالك استثناء واحد بين نخبة أدباء أيرلندا الكبار في الانتماء إلى الطائفة الكاثوليكية هو جيمس جويس الذي هاجم في كتاباته الجزويت الكاثوليك الذين تعلم في مدارسهم ولم يكن قادراً على الصمود في أيرلندا لمواجهة المحنة الطائفية فاتجه إلى حياة البداوة وأمضى جلّ حياته في المنفى دون أن يغادر الموضوع الأيرلندية في أدبه. وقد ذكر إدوار سعيد في محاضراته عن المثقف بطله ستيفان ديدالوس اللامتمي والهارب من مواجهة حقائق الواقع إلى المنفى، بوصفه النموذج المحتذى للمثقف النقدي.^(٤٤)

ولابد أخيراً من خلق معارضة وفيّة loyal opposition تتمتع بولاء الخاسرين للدولة لقناعتها بجدوى نظمها الدستورية وشرعيتها.

العقيدتين، وأهم ما فيه أن الماركسية تبقى بالرغم من كل الأخطاء التي رافقت تطبيقها حتى الآن، مشروعاً عقلاًياً يحتكم إلى المنطق والعقل بينما تحتكم النازية والحركات الاشتراكية القومية التي تستلهمها إلى قيم لاعقلانية لاواعية أثبت التاريخ أنها تقود دائماً في اندفاعها المصيري الهستيري إلى المجهول إلى كوارث كبيرة. وبكفي لإدراك هذا الفرق الجوهرى أن الأحزاب الشيوعية ظلت تمثل دائماً جزءاً شرعياً من الحياة السياسية في الغرب بينما تأكد إجماع تام على أن الفاشية عقيدة يتنافى جوهرها اللاعقلاني مع المشروع السياسي للدولة الديمقراطية. بالرغم من الاستبصارات العميقة التي تنطوي عليها التحليلات الماركسية لطبيعة المجتمعات الرأسمالية، فإن عيبها الأبرز أنها لم تتمكن حتى الآن من حل مشكلة ضمان حرية الحشود في اختيار نظامها السياسي ومحاسبة سياسيتها.

بيتس والمحنة الطائفية

إذا انتقلنا من الفجوة على مستوى العقائد والأيديولوجيات إلى الفجوة على مستوى الاجتهاد الفردي للمثقف سنجد أن المخاطر تبقى قائمة وأن حتمية

بالرغم من أن بيتس أمضى سنوات طويلة في إنجلترا إلا أنه تعاطف مع نضال الكاثوليك للتخلص من السيطرة الإنجليزية. وكانت معشوقته الأولى مود غون التي كتب عنها أجمل قصائد الغزل ناشطة بروتستانتية من أجل حقوق الكاثوليك بالرغم من أصولها الأرستقراطية المتنفذة في أيرلندا. وجه بيتس شعره إلى توسيع أفق الوطنيين الأيرلنديين لينأى بهم عن الكراهية الطائفية الضيقة وضيق الأفق. وقد قال الشاعر الإنجليزي و. هـ. أودن إن ما دفع بيتس إلى الشعر هو جنون أيرلندا أكثر منه سوء إنجلترا. كان الحل الذي وقع عليه بيتس للمحنة الطائفية هو تأكيد هوية أيرلندا الأوربية وميراثها الأوربي فهي ظلت على الدوام جزءاً من أوربا. بالرغم من تأكيد هوية الأوربية بدلاً من البريطانية إلا أنه أصر على أن تكون وسيلة هذا التأكيد هي اللغة الإنجليزية لا لغة الأيرلنديين الغالية. وهو أمر وضعه في مواجهة مع العصبية الغالية الداعية إلى إحياء لغة البلاد الأصلية التي انحصرت استخدامها في القرى النائية. كما أن بيتس أطر نقده للنموذج الإنجليزي بهجوم على القيم الرأسمالية النفعية التي تخلو من قيم الفروسية النبيلة بدلاً من الهجوم على العرق الإنجليزي بصفته العرقية. وقد اتفق مع قول وليم درينان إن الكاثوليك مشغولون بأنفسهم، وعلى البروتستانت إنقاذ الأمة^(٤٥). كان المقصود بالطبع إنقاذ الأمة من القيم المادية والقيم البرجوازية وفسح المجال أمام الأنغلو أيرلندي البروتستانت أن يؤدي دوره في عملية الإحياء السلتي. المسرحيات التي كتبها بيتس في العقد الأخير من القرن التاسع عشر كانت تحاول

إحياء القيم الروحية والأخلاقية السلتيّة العريقة التي كان يهددها الصراع الطبقي والطائفي في البلاد. وقد وجد بيتس في مسرحه أن الأمل معقود على الفلاحين البسطاء ونبلاء الأمس في التصدي لقيم المادية والرأسمالية التي تحمست لها البرجوازية الصغيرة.

لقد قدم بيتس خدمات كبيرة للقضية الأيرلندية بأدبه ومساهمته في المسرح الأيرلندي الوطني الذي أسسه مع الليدي غريغوري وهو مسرح متقدم وضع أيرلندا على لوحة الفن العالمي منافسة لأعرق المسارح في لندن ونيويورك (وهو ما كوفئ عليه عندما استقلت أيرلندا فعين في مجلس الشيوخ التأسيسي عام ١٩٢٣). لكن هذه المساهمة لم تكن تعني أن نجاحه الفني قد منحه إحساساً بالنجاح في مهمته السياسية، ويعكس شعره على نحو متزايد خيبة عميقة إزاء تفشي العنف والكراهية. كان يرى أيرلندا الرومانتيكية التي حاول إحياءها رداً على الطائفية تموت وتسودها القبضات العالية والبرجوازية وأصحاب الدكاكين ولا دور للشاعر إلا التشبث برؤاه وآماله المعزولة. وقصيدته ذائعة الصيت «فصح ١٩١٦» تعبير فني عميق عن ازدواجية مشاعره إزاء هذه الانتفاضة العنيفة التي ولد فيها «جمال فطيع» كما جاء في القصيدة. وفيها أيضاً: «إن التضحية الطويلة / يمكن أن تحول

المتقفون الإسلاميون وجدوا في ميل
الجمهور إليهم فرصة تاريخية تقترب بهم
من إقامة الدولة الإسلامية المنشودة

القلب إلى حجر». ولم يمنع التباس المشاعر في هذه القصيدة من أن يتخذها الكثير من المكافحين من أجل حرية أيرلندا مصدر إلهام وشد للعزائم.

تقدم لنا تجربة بيتس مثلاً عميق الدلالة على طبيعة الفجوة التي تفصل مثقفاً أصيلاً واسع الرؤيا عن صراع طائفي ضيق أعمى. ومحاولته الارتقاء على ضيق أفق الصراع دفعته إلى التشبث بقيم عليا شاملة كان يأمل منها أن تساعد على ردم الهوة بين الأطراف وتوحيد القلوب على حبّ أيرلندا الرومانتيكية القديمة. لكن خطورة الفجوة تتمثل في أن نفور بيتس من الصراعات الضيقة ورفضه لها نأى به عن الساحة الحقيقية للصراع وتعالى عليها حتى وقع في العقد الأخير من حياته في فخ التطرف الفاشي. عام ١٩٣٣ كتب ثلاث أغان لمنظمة القمصان الزرق الفاشية الأيرلندية التي اتخذت من منظمة القمصان السود الفاشية الإيطالية التي أسسها موسوليني مثلاً لها. وبالرغم من أن المنظمة لم تعتمد أغانيه واتخذت لها أناشيد سمجة مباشرة فإن تقاربه معها دام أكثر من عام حتى منعتها السلطات بعد محاولتها الزحف على دبلن على طريقة زحف موسوليني على روما. الموقف الثاني الذي انتهى إليه بيتس في سنواته الأخيرة هو حماسه لعلم النسل (اليوجينيا)، إذ كتب مجموعة من القصائد والمسرحيات والمقالات في هذا العلم داعياً الحكومات والأفراد إلى تشجيع التكاثر المنظم بين النخب العريقة لتحسين النسل. وقد جمعت هذه الأعمال في مجموعة نشرت بعد وفاته بثمانية أشهر تحت عنوان «فوق المرجل» On the Boiler والجدال

الرئيس في هذه المجموعة هو تأكيد التفوق الفكري الوراثي الذي تحتكره الطبقات العليا والذي يمنحها الحق في الحكم، وقناعته أن الاتجاهات الليبرالية العقلانية الأوربية قد تسببت في اضطراب اجتماعي وانحدار فسيولوجي عندما نقلت القرار السياسي إلى الطبقات السفلى وشجعتها على زيادة الإنجاب. هنالك من فسر الكتاب بأنه كان يمثل هذيان عجوز محبط غاضب، خصوصاً أن العنوان يشير إلى حادثة صعود شيخ على مرجل صدئ في قرية بيتس الأولى سلايغو ليشتم المارة ويعبر عن غضبه على العالم. ولا يختلف اثنان أن غضب بيتس قد انصب على عامة الكاثوليك بوصفهم الجنس الأدنى وأنهم بعد خروج الارستقراطية الكاثوليكية انحدروا إلى الحضيض. وفي هذا طرفة مريرة تدلنا على أن التعالي على الخلافات واستنكاف التصدي لها بالطرق العقلانية لا يقود إلا إلى السقوط في وحلها.

يقول ديفيد هولدمان مؤلف «مقدمة كيمبرج إلى بيتس» في تفسيره تأييد بيتس للقمصان الزرق: «كانت رغبته الحقيقية أن تحكم أيرلندا نخبة مثقفة يمكن لها أن تصقل عواطف الجماهير الريفية وتسفّه مادية الطبقات الوسطى في المدينة. كانت تلك هي الفنتازيا السياسية التي حملها طوال أكثر من ثلاثين عاماً. والفرق الوحيد بين تأملاته المبكرة لهذه الفنتازيا والأناشيد التي كتبها للقمصان الزرق أن الأولى بدت أكثر وعياً بالصعوبات المترتبة على إدراك نصوع القمر في نهار العالم الحديث.»^(٤٦)

تنطوي سيرة بيتس على معان عميقة تتعلق بموقف المثقف من الصراعات الاجتماعية والسياسية المحلية الضيقة. وأهم ما فيها أن إخفاق المثقف في ضبط الفجوة الفاصلة بينه وبين الناس وهمومهم يهدده باتخاذ مواقف خطيرة ومضللة سياسياً ولا أخلاقية إنسانياً. لقد أخفق بيتس في مساعيه للارتقاء فوق تعقيدات العالم في التمييز بين الطائفية والطائفة، الأولى نزعة عدوانية إقصائية مدانة تستخدم الطائفة لأغراض سياسية، بينما الثانية ركن مؤسس لكل مجتمع مدني يؤمن بالتعايش والتعددية. ويدلنا تطور مواقف المثقفين العلمانيين في العراق في يومنا هذا مثلاً على أن أخطاء بيتس يمكن أن تتكرر كلما قاد نفور المثقف من بؤس الطائفية وما تعنيه من تشتت وتشطّ إلى البحث عن أحادية قد تصل بالبعض حدّ الحنين إلى البطش الفاشي البعثي. بدلاً من إلغاء التنوع في المجتمع المدني والارتقاء في جحيم الرؤى الأحادية والاستبدادية لابد للمثقف أن يدعو إلى المساواة بين الجميع واحترام خصوصياتهم في إطار دولة ديمقراطية دستورية.

المثقف الجزائري والناس

قد يكون مثال من أيرلندا قد ابتعد بنا عن الساحة العربية. وسألتفت الآن إلى مثال عربي يبلور لنا الطريقة التي تتحول بها الخيارات الثقافية للمثقف إلى مواقف سياسية تحكم سعة الفجوة التي تفصل بينه وبين المجتمع. ومحنة المثقف الجزائري والجزائر خلال التسعينات معروفة على نطاق واسع وفيها معان

عميقة الدلالة لموضوعنا. يستهل الباحث الجزائري وأستاذ علم الاجتماع في جامعة ليون الفرنسية هواري عدي مقالته «الجزائر والصورة المزدوجة للمثقف»^(٤٧) بسؤال فاجع: لماذا يضجّ العالم بأسره لمقتل المثقفين العلمانيين الجزائريين بينما لا يُبالي المجتمع الجزائري لموتهم ويلتزم صمتاً يشجع الإرهابيين على الإيغال في جرائمهم؟ والمقال محاولة شاملة لتصنيف المثقفين الجزائريين في صنفين (وهو تصنيف مهم لأنه يذكرنا أن ازدواجية المثقف الجزائري هي الشكل الجلي الدال على ازدواجية الثقافة العربية عموماً): الأول هو المثقف الفرانكفوني الذي تماهى مع ثقافة المحتل الفرنسي بوصفها ثقافة التنوير الأوربي وحاول أن يعزلها عن صورة الفرنسي المستعمر فأنحاز إلى طموحات شعبه الجزائري في التحرر من الاستعمار دون أن يتخلّى عن مشروع الحداثة والعلمانية. وموقفه نقدي من القيم الاجتماعية المتوارثة (الأسرة الأبوية، موقع المرأة في المجتمع، التخلف)، وقد انحاز تاريخياً إلى مشروع فرحات عباس الفرانكفوني الساعي إلى الاستقلال عبر التعايش مع المستعمر وانتظار التطور السلمي. وهذا المثقف ظل يفتقد إلى الدعم الواسع من المجتمع الجزائري لنقمة الجزائريين على الاستعمار وكل رموزه الثقافية، لكنه ظل يلقي الإعجاب لنجاحاته المهنية وكفاءته. وقد أوكلت له الثورة الجزائرية بعد اندلاعها عام ١٩٥٤ المهمات الإدارية والتنظيمية لا القيادة.^(٤٨) النمط الثاني هو المثقف العروبي التقليدي الذي يتمثل بالعلماء ورجال الدين المسلمين والمدافعين عن

وجه بيتس شعره إلى توسيع أفق الوطنيين
الأيرلنديين لينأى بهم عن الكراهية
الطائفية الضيقة وضيق الأفق. وقد قال
الشاعر الإنجليزي وه. أودن إن ما دفع
بيتس إلى الشعر هو جنون أيرلندا أكثر منه
سوء إنجلترا.

الطاهر جاعوت «إن موته خسارة لعائلته ولفرنسا لا
للجزائر». (٥١)

إن من التشخيصات التي يوردها عدي في مقالته، في
معرض تفسيره عزلة المثقف العلماني، قناعته أن النظام
ما بعد الكولونيالي القمعي الذي حكم البلاد ومنع أي
نشاط فكري معارض، حرم المثقفين من فرصة تأسيس
مصادقيتهم في عيون الناس بعيداً عن السلطة. إن احتكار
الدولة لمجالات عمل ونشاط النخبة وعدم الأخذ بمبدأ
استقلال الجامعة عن الدولة لم يساعد على ظهور مثقف
علماني قريب من الناس وترك السبيل مفتوحاً أمام
المثقف الإسلامي القادم من الجامع.

نظرة أخيرة إلى الخرائط

سادت العلاقات بين الوحدات الثلاث التي تنشغل
بها الدراسة الراهنة منذ عصر النهضة العربية في أواخر
القرن التاسع عشر أنماط متطرفة. لم تنجح المجتمعات
العربية في المهمة الأساس التي تتنبأها كل المجتمعات
الطامحة إلى الاستقرار والكرامة، وأعني بها تأسيس

التقاليد ضد عدوان الحداثة. وهو نمط يركز في دعواه
الوطنية على أسئلة الهوية والتقاليد والدين. وقد تبوأ هذا
المثقف المواقع القيادية في حركة التحرر الجزائرية.
بعد الاستقلال حدث انقسام في بنية الدولة إذ تولى
المثقفون الفرانكفونيون المهمات التي تحتاج إلى
الكفاءة والمهنية كالاقتصاد والإدارة، بينما تولى العرب
التقليديون التدريس والإعلام والثقافة مؤكدين «الثوابت
الوطنية» (أي اللغة العربية والإسلام). تعايش النمطان
حتى لحظة انهيار النظام الاشتراكي المركزي الذي
أشرف عليه ودعاه الفرانكفونيون، وهو أمر وضعهم
في موقف حرج وزاد الفجوة التي فصلهم عن الجمهور
الجزائري الواسع. وفضلاً عن فشل المشروع التحديثي
العلماني في الجزائر فإن موقف المثقف الفرانكفوني
المنتقد للتقاليد والدين كان له دور كبير في تعميق هذه
الفجوة. (٤٩)

ينتقد عدي في مقاله العلمانيين لأنهم لم يقفوا مع
الديمقراطية ويشجبوا قمع الجيش للإسلاميين في
كانون أول ١٩٩٢ بعد إلغاء نتائج الانتخابات التي فاز
بها الإسلاميون. وهو الإلغاء الذي فاقم من الفجوة
بين النخبة العلمانية والمجتمع وولد ثارات دامية. كما
أنه ينتقد غموض موقف العلمانيين إذ هم وقفوا ضد
الإسلاميين من جهة، وامتنعوا عن إعلان الولاء للجيش
من جهة أخرى. وهو ما ضيّع دماءهم بين قبائل الطرفين
حتى صاروا «يقتلون كالأرانب» (٥٠). والباحث يذكر
بمرارة قول الطاهر وطار (المصطف مع دعاة العروبة
والتقاليد) تعليقاً على مقتل مثقف فرانكفوني بارز هو

دولة المؤسسات والمواطنة التي بيدها وحدها المسطرة التي تنظم المسافات بين هذه الوحدات، تعبد مسالكها وتجعلها صالحة للحركة المتدفقة الآمنة. وهنالك الكثير من المحاولات في تشخيص العلل في هذا الإخفاق التاريخي الخطير. هنالك من يلوم المثقف ويجلده بسوط من نار.^(٥٢) ولتذكر أن المثقف هو أضعف الحلقات في هذه الثلاثية فهو يتلقى اللوم مهما فعل: يُلام إذا انسحب من الحياة السياسية والعامة ويتهم بالسلبية، ويُلام إذا نشط وحاول أن يقود التغيير بتهمة الانغلاق الأيديولوجي وفرض رؤاه اليوتوبية على الواقع. هجاء المجتمع العربي شائع هو الآخر في الأدبيات والبحوث العربية، تارة بتهمة أنه ذكوري أبوي قمعي متخلف^(٥٣) وأخرى بتهمة أنه علماني جاهلي ابتعد عن أصول الإسلام.^(٥٤) وبينما تختلط الصور فيما يخص المثقف والمجتمع نجد حتى نهاية القرن العشرين اتفاقاً على هجاء السلطة المستبدة التي لم يصدر الدفاع عنها إلا من داخلها وعلى ألسنة مرتزقتها.

إذا شئنا تمثيل الحالة خلال القرن العشرين يلزمنا

ويدلنا تطور مواقف المثقفين العلمانيين في العراق في يومنا هذا مثلاً على أن أخطاء يبتس يمكن أن تتكرر كلما قاد نفور المثقف من بؤس الطائفية وما تعنيه من تشتت وتشظٍ إلى البحث عن أحادية قد تصل بالبعض حدّ الحنين إلى البطش الفاشي البعثي.

السعي في مسارين. الأول ترسيمة تمثل العلاقات بين الوحدات الثلاث من وجهة نظر المثقف، الثاني الترسيمة نفسها من وجهة نظر السلطة. وذلك لأن الصراع المحوري طوال هذه الفترة تمركز في ركني هذه القطبية بينما همّش القمع والتعتيم دور المجتمع الواسع وجعله راصداً سلبياً ومسرّحاً خرباً للصراع. كان الصراع بين المثقف والسلطة حتى وقت قريب يتواصل تحت يافطتين تحملان الكلمة نفسها وإن اختلف لونيها، وأقصد بها «الشعب». كل طرف يدعي أنه يمثل المجتمع ومصالحه وطموحاته. وبينما يسهل تنفيذ دعوى السلطة بهذا التمثيل لأنها لم تجد حلاً مقبولاً لمشكلة الشرعية والتمثيل الشفاف، فإن تنفيذ دعوى المثقف بشرعية تمثيله للمجتمع ظلت أمراً عسيراً، ويأتي في رأس أسباب هذا العسر أن الدفاع عن شرعية المثقف والهجوم عليها على حد سواء ظلا يصدران دائماً عن المثقف نفسه. لم يستفت أحدُ الناس في موقفهم من دعاوى المثقفين بتمثيل مصالح المقيهورين، ولم يأبه المثقف عموماً بهذا الموقف (إذا عدنا إلى مفهومي الشرعية «الثورية» والشرعية «الدينية» الذي ناقشناهما آنفاً). وهكذا يمكن تمثيل ميل المثقفين إلى الاستحواذ على المركز وممارسة الوصاية على كل من المجتمع والسلطة بوصفهم حاملين مشاعر الحق وأصحاب الرؤى النخبوية التي لا يأتيها الباطل بالمخطط التالي:

المجتمع < (المثقف) > السلطة

بينما يمكن إعادة رسم المخطط من وجهة نظر السلطة التي مارست مركزية عاتية خلال القرن العشرين

وفرضت وصايتها على المجتمع والمثقف كما يلي:

المجتمع < (السلطة) > المثقف

السؤال الراهن في ضوء ما تقدم سيكون بالتأكيد كيف تحولت هذه الترسيمية بعد الانتفاضات العربية؟ المؤكد أن السلطة وقدرتها الجبارة قد تهاوت وتم تفكيكها بدرجات متفاوتة وفقدت عموماً القدرة المطلقة على فرض سطوتها على الشارع حتى صار من اليسير لمن يرغب في التظاهر وتشكيل الحشود أن يباشر التنفيذ دون خشية منها. لكن هذه الهزيمة للسلطة لم ترفع من شأن المثقفين أو تمنح أي صنف منهم تفويضاً عاماً. لا يمكن لأي من المثقفين (العلمانيين أو الإسلاميين أو سواهم) أن يدعي أن الجموع التي خرجت للشوارع لفرض إرادتها كانت تتوجه إلى هذا الطرف أو ذاك لتمنحه الشرعية دون سواه. ولا يعني هذا القول، كما أشرنا في معرض عرضنا لآراء بول خان في الثورات، أن رؤى المثقفين وأيديولوجياتهم المختلفة المحلية المتصلة بكل حالة على حدة لم يكن لها حضور بين المتظاهرين. لقد خرج الناس بأعداد لم تشهدها الشوارع العربية في أي حقبة سابقة (مثل هذه الحشود كانت للموالات فقط) لا تجمع بينها إلا غاية واحدة لم يختلف عليها اثنان هي الحاجة إلى حسم سؤال الشرعية الذي طال إهماله والتكرار له في الحياة السياسية العربية. هنالك حاجة إلى مؤسسات تسمح للمواطن العادي أن يُدلي بصوته ويكون له شأن في تقرير سياسة بلاده وأحوالها. وبدلاً من أن يتماهي المثقفون مع هذه الرغبة المشتركة العارمة انشغلوا بمشاريعهم الأيديولوجية الخاصة، وما

هم يبذلون كل ما بوسعهم لتحويل الأنظار عن المهمة العاجلة والمحورية (أي تأسيس نظم ديمقراطية رصينة) ليقدموا عليها الصراع بين العلمانية والدين أو الصراع الطائفي والديني. بينما يقف المتظاهرون العلمانيون والإسلاميون جنباً إلى جنب في ساحات الاحتجاج سعياً إلى عالم جديد، ينشغل قادتهم بابتكار وسيلة تسمح لهم باهتبال الفرصة وإقامة نظامهم الشمولي الذي سيحل بعصا السحر الأيديولوجية كل المشاكل في ليلة وضحاها. وهم بعملهم هذا يمارسون خيانة المثقفين بالمعنى الذي قصده بيلز. وما يفعلون حالة تكررت مراراً في التاريخ وأدت إلى محن وإخفاقات كبيرة.

لقد تحرك المجتمع إلى المركز خلال العقد الأخير وصار مصدر القرار والشرعية ويمكن تقديم الترسيمية السابقة في طورها الراهن كما يلي:

المثقف < (المجتمع) > السلطة

وبالرغم مما قد توحي به هذه الترسيمية من أن الحق قد أحق أخيراً وصارت الجماهير هي صاحبة القرار فإن هذه الحالة لا يمكن أن تدوم، وهي حالة نازفة مأزومة تنطوي على مخاض عسير. لقد أزيحت السلطة عن مركزيتها وحلت محلها سلطات لا حصر لها تمثل مصالح جماعات تصغر أو تكبر ساعية إلى مكان لها تحت الشمس، ويكاد تصدر المجتمع المركز أن يكون ضرباً من الفوضى والتخبط ينذر بعواقب خطيرة، وقد نجم عنه بالفعل صراعات دموية ونعرات لا يدخل التفصيل بها في نطاق هذه الدراسة. ما زالت

الهوامش

* فلاح رحيم كاتب ومترجم عراقي مقيم في كندا. مارس تدريس اللغة الانجليزية والأدب الانجليزي في العديد من الجامعات العراقية والعربية. ترجم إلى العربية العديد من الدراسات والأعمال الأدبية منها لبول ريكور محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا (٢٠٠٢) والزمان والسرد (بالاشتراك مع سعيد الغانمي) (٢٠٠٦)، ولبول آرمسترونغ القراءات المتصارعة (٢٠٠٩). صدرت روايته الأولى «القنفاذ في يوم ساخن» عام ٢٠١٢.

١ انظر كتاب: إلى أين يذهب العرب: رؤية ٣٠ مفكراً في مستقبل الثورات العربية، سلسلة معارف، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ٢٠١٢. تقول ابتسام الكتبي، أستاذة العلوم السياسية، جامعة الإمارات، ص ١٩: «أما الإخفاق فيعود في المقام الأول لافتقاد الثورات العربية، بالعموم، لقائد واحد قادر على تجميع الصفوف، وتوحيد الكلمة والمطالب. ولأنها انطلقت فجأة، فهي ليست لها أهداف عامة ولا أطر فكرية متقدمة».

2 Paul W. Khan, Political Theology: Four New Chapters on the Concept of Sovereignty, (Columbia University Press, 2011).

٣ . المصدر السابق، ص ٣٤ و ص ٤٧.

٤ . المصدر السابق، ص ص ١٤٠ - ١٤٢.

٥ . المصدر السابق، ص ص ١٣٩ - ١٤٠.

6 Mark Poster, «Michel Foucault» in The Johns Hopkins Guide to Literary Theory and Criticism, ed. Michael Groden et al. 2nd Ed. p. 357.

٧ هنالك من يصرّ على طرد المثقفين المتدينين من مملكة «المثقف» كما في كتاب نبيل عبد الفتاح، «النخبة والثورة: الدولة والإسلام السياسي والقومية والليبرالية، سياسات التحول في مصر» (القاهرة: دار العين، ٢٠١٣) حيث يرد أننا نستبعد «طبقة رجال الدين على اختلاف أديانهم ومذاهبهم عن نخبة المثقفين» ثم «تركيزنا هنا على النخبة الحداثيّة، أو الحاملة لمشروع حداثي على الصعد الثقافيّة والسياسيّة والقانونيّة والقيميّة ونمط الحياة الحديثة وما بعدها» (ص ٢١٥). لا تعليق على هذا التزمّت العلماني إلا بالقول إن طرد تيارات سياسية تتمتع بتأييد الملايين

الساحة العربية تسعى إلى نقل حركة المجتمع هذه إلى إطار شرعي دستوري يحتويها ويحولها إلى صراعات منتجة. وهي تسعى إلى إعادة رسم الخرائط على وفق حساب دقيق للمسافات والفجوات بين هذه الوحدات الثلاث تؤمن مجتمعات مستقرة حية تحكمها الشرعية الديمقراطية لا الثورية أو الدينية المطلقة. وهو رهان يصنعه الفاعلون على الساحة المشغولون برؤاهم وبرامجهم، رهان مفتوح على كل الاحتمالات: انتكاسة تعيد إلينا الاستبداد بأثواب جديدة، أو فوز عظيم لكرامة الإنسان. ولن تقع هذه الدراسة في حماقة التوقع. التاريخ يفاجئنا دائماً، ولولا ذلك ما دُون التاريخ.

- ٢٢ المصدر السابق، ص. ١٠٠.
- ٢٣ . المصدر السابق، ص. ٣٤-٤٠.
- 24 Julien Benda, The Betrayal of the Intellectuals (La Trahison des Clercs), Trans. Richard Aldington, (Boston: The Beacon Press, 1955. P.xxiii).
- 25 Dick Pels, The Intellectual as a Stranger: Studies in Spokesmanship, (Routledge, 2000).
- ٢٦ . المصدر السابق، ص. ١٤.
- ٢٧ . المصدر السابق، ص. ٢٧.
- 28 . P. Bourdieu, Language and Symbolic Power, (Polity Press, 1991). P. 204.
- ٢٩ . انظر بيلز Pels، ص. ٣٦.
- ٣٠ . يلتقط بيلز في كتابه المذكور أعلاه عبارة من رسالة بعثها ماركس إلى أنجلز عام ١٨٥٩ يقول فيها: «لم ينصبنا ممثلين للبروليتاريا أي شخص سوى أنفسنا.» (انظر بيلز أعلاه، ص. ٢٧) وكم تبدو هذه العبارة خطيرة عندما تصدر عن ديكتاتور عربي يدعي الشرعية الثورية لنفسه.
- ٣١ عبارة التقطها توني كمب ولتش في دراسته عن المثقفين البولنديين في كتاب جينغز Intellectuals in Politics المذكور آنفاً، ص. ١٨٢.
- 32 A. John Simmons, «Political Obligation and Authority» in Robert Simon ed., The Blackwell Guide to Social and Political Philosophy (Blackwell, 2002).
- ٣٣ . انظر مقال سيمونز المذكور آنفاً، ص. ٢٣ وما بعدها.
- 34 Morris Zelditch Jr., «Theories of Legitimacy» in John T. Jost ed., The Psychology of Legitimacy (Cambridge, 2001).
- ٣٥ . المصدر السابق، ص. ٤١.
- ٣٦ . المصدر السابق، ص. ٤٢.
- ٣٧ . المصدر السابق، ص. ٣٧.
- ٣٨ في كتاب المترجم هاشم صالح «الانتفاضات العربية على ضوء فلسفة التاريخ» (دار الساقي، ٢٠١٣) هجوم مقدع على الشعوب العربية لما انحدرت إليه من ظلامية وطائفية وانصياع لرجال الدين، وهو يرتدي قناع نبش ليقول للعرب: «أنتم أكثر الشعوب كسلاً في التاريخ وأكثرها تكراراً واجتراراً، والأنكى من ذلك اجتراراً! ولا أعرف لماذا تنتفخون وتتعجفون يا عرب؟» (ص ٦٠). الأنكى حقاً أن صالح لا يخفي حنينه إلى ديكتاتور من طراز نابليون قائلاً: «الشعب من دون الرجل
- لن يقود إلى إقامة مجتمع مدني مستقر يسوده حكم القانون دون تحديات وصراعات. بدلاً من هذا الإقصاء التعسفي، لابد من البحث عن وسيلة دستورية تؤمن علمانية الدولة من جهة والاعتراف بالطيف الإسلامي المستعد لقبولها من جهة أخرى.
- 8 Angie Sandhu, Intellectuals and the People, (Palgrave Macmillan; 2007).
- ٩ المصدر السابق، ص. ١٤.
- ١٠ . المصدر السابق، ص. ٤١.
- ١١ . المصدر السابق، ص. ٤٢.
- ١٢ . المصدر السابق، ص. ٤٧.
- ١٣ . المصدر السابق، ص. ٥٣.
- 14 Neil Harding, «Intellectuals and Socialism» in Jeremy Jennings and Anthony Kemp – Welch, Intellectuals in Politics: from Drayfus Affair to Salman Rushdie (Routledge, 1997).
- ١٥ . المصدر السابق، ص. ٢٠٢.
- ١٦ . المصدر السابق، ص. ٢١١.
- ١٧ . المصدر السابق، ص. ١٧٠.
- ١٨ . من الواضح أنها بداوة فكرية لا تاريخية من النمط الذي قصده حسن ناظم في دراسته عن المثقف والسلطة. انظر Hassan Nadhem, «Arab Intellectuals and Authority», Kufa Review, No. 1 Issue 1, Fall 2012 PP. 67 – 83.
- 19 Deleuze, G., «Nomad Thought», in D. B. Allison ed., The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation (Delta, 1977), p. 149.
- ٢٠ . صدرت محاضرات سعيد عن المثقف بالانجليزية Representations of the Intellectuals: 1993 Reith Lectures (Vintage Books, 1994)، وترجمت إلى العربية ثلاث مرات كما يلي:
- إدوارد سعيد، صور المثقف، ت: غسان غصن (دار النهار، ١٩٩٧)
- إدوارد سعيد، الآلهة التي تفشل دائماً، ترجمة: حسام الدين خضور (دار الكتاب العربي، ٢٠٠٣)
- إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، ت: محمد عناني (رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦).
- ٢١ . انظر ترجمة محمد عناني للمحاضرات، المحاضرة الثالثة: «منفى المثقفين: المغتربون والهامشيون» ص. ٩٢ وما بعدها.

Yeats, (Cambridge, 2006), p. 102.

47 . Lahouri Addi, «Algeria and the Dual Image of the Intellectual», in Jennings and Kemp – Welch eds.

٤٨ . المصدر السابق، ص. ٩٢.

٤٩ . المصدر السابق، ص. ٩٧.

٥٠ . المصدر السابق، ص. ٩٨.

٥١ . المصدر السابق، ص. ٩٩. هنالك من يرى أن وطّار كان مدفوعاً بغيرته من نجاحات جاعوت في فرنسا.

٥٢ . أبرز مثال على هجوم كاسح على المثقف هو كتاب علي حرب «أوهام النخبة أو نقد المثقف» (المركز الثقافي العربي، ط٣، ٢٠٠٤) الذي لا يكتفي بنفي أهمية دور المثقف بل ويجعله علة معرقة للتطور. يقول حرب: «ومكمن العلة ليس في الجماهير ولا في الواقع بالطبع. بل في ثنائية الطليعة والجماهير، أو النخبة والعامّة، أو الحزب والأمة.» (ص. ٥٣)

٥٣ . انظر دراسة هشام شرابي، «البنية البطيركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر» (دار الطليعة، ١٩٨٧). ويرى شرابي أن الحداثة العربية لم تأت معها إلا بأشكال جديدة من البطيركية العتيقة.

٥٤ . توسع سيد قطب، كما هو معروف، في نعت المجتمعات الإسلامية بالجاهلية.

العظيم لا يعرف كيف يتجه، ولا كيف يمسك بأول الخيط الذي يؤدي إلى الخلاص، إلى الحل، إلى الفجر.» (ص. ٣٩)

39 John S. McClelland, The Crowd and the Mob: from Plato to Canetti (Unwin Hyman, 1989).

٤٠ . المصدر السابق، ص. ١٠.

٤١ . المصدر السابق، ص. ١١.

٤٢ . المصدر السابق، ص. ٢٣.

٤٣ . المصدر السابق، ص. ٢٧.

٤٤ إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، ص. ٥٠. والطريف أن سعيد يُعلي في السياق نفسه من شأن العدمي بازاروف في رواية تورجينيف «آباء وأبناء» بوصفه مثالا يحتذى! بينما لا يشير إلى أهم عمل روائي عالج الفجوة بين المثقفين والمجتمع ولم يلق رواجاً بين القراء العرب، وأقصد به رواية دوستيوفسكي "الشياطين" التي يهجو بها دوستيوفسكي تورجينيف عبر شخصية الأديب المرموق كارمازينوف المولع بالمنفى، والذي لا يشغله عندما تتأزم الأمور إلا الخروج من روسيا.

45 .D. George Boyce, «A Product of History, not a Cause? Yeats, the «Auden Generation» and the Politics of Poetry 1891 - 1939 » in Jennings and Kemp – Welch eds., p. 124.

46 . David Holeman, The Cambridge Introduction to W. B.