فِكْر النَّهضة

سلسلة التحوُّلات والنهضة

# النخب العربيَّة في أزمنة التحوُّل

النهضة العربية للديمقراطية والتنمية
Arab Renaissance for Democracy & Development
ARDD

فِكْر النَّهضة

سلسلة التحوُّلات والنهضة

# النخب العربيَّة
# في أزمنة التحوُّل


أوراق من إسهامات

الأستاذ الدكتور عدنان الأمين

الأستاذ الدكتور منير سعيداني

الأستاذ الدكتور سمير عبد الرحمن الشميري

الدكتور أحمد مفلح



النهضة العربية للديمقراطية والتنمية
Arab Renaissance for Democracy & Development
ARDD

INASS

**سلسلة التحوُّلات والنهضة:**
**النخب العربيَّة في أزمنة التحوُّل**
الطبعة العربية الأولى ٢٠٢٣
حقوق الطبع والنشر محفوظة © لمنظَّمة النهضة العربيَّة للديمقراطيَّة والتنمية ٢٠٢٣

**منظَّمة النهضة العربيَّة للديمقراطيَّة والتنمية (أرض)**
Arab Renaissance for Democracy & Development (ARDD)
جبل عمَّان – شارع زهير ملحس – بناية رقم (١٥)
صندوق بريد: ٩٣٠٥٦٠ عمَّان ١١١٩٣ الأردنّ
تلفون: ٩٦٢٦٤٦١٧٢٧٧+ فاكس: ٩٦٢٦٤٦١٧٢٧٨+
البريد الإلكترونيّ: researchcenter@ardd-jo.org
الموقع الإلكترونيّ: www.ardd-jo.org

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنيَّة (٦٣٩/ ١/ ٢٠٢٣)
ISBN 978-9923-12-100-9

جميع حقوق الطبع محفوظة، لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب، أو أي جزء منه، أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقلها أو استنساخه بأي شكل من الأشكال دون إذن خطي مسبق من منظمة النهضة العربية للديموقراطية والتنمية. الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبِّر بالضرورة عن اتِّجاهات تتبنَّاها منظَّمة النهضة العربيَّة للديمقراطيَّة والتنمية.

إنتاج **جبل عمان ناشرون**

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية
المملكة الأردنيَّة الهاشميَّة
(٦٣٩/ ١/ ٢٠٢٣)

**٣٠٦.٢**

مؤسسة النهضة العربية للديمقراطية والتنمية
سلسلة التحوُّلات والنهضة: النخب العربيَّة في أزمنة التحوُّل/ مؤسسة النهضة العربية للديمقراطية والتنمية. – عمان: جبل عمان ناشرون، ٢٠٢٣
( ) ص. ر.إ.: ٦٣٩/ ١/ ٢٠٢٣
**الواصفات: / علم الاجتماع السياسي/ / الفلسفة السياسية/ / الايديولوجيات/ / الثقافة العربية/ / الحداثة/ العالم العربي/**

يتحمَّل المؤلِّف كامل المسؤوليَّة القانونيَّة عن محتوى مصنفه ولا يعبِّر هذا المصنف عن رأي دائرة المكتبة الوطنية أو أي جهة حكوميَّة أخرى.

# المحتويات


المقدمة ..... ٧

النخب العربية في أزمنة التحول ..... ١١

الورقة الأولى: النخب الفكرية العربية في مواجهة نخب السلطة ..... ١٥

الورقة الثانية: النخب العربية في أزمنة التحول ..... ٢٧

الورقة الثالثة: مجتمع كسيح ونخب متوحشة ..... ٣٣

الورقة الرابعة: سلطة المثقف.. هل للمثقف العربي دور مجتمعي اليوم؟ ..... ٥٣

بدلًا من خاتمة ..... ١٠٣

# المقدمة

تحولات كثيرة ومتسارعة تلك التي شهدتها المنطقةُ العربيةُ منذُ أكثرَ منْ عقدٍ على الأقلِ، بعدَ أنْ كانَتِ التغيراتُ الجزئيةُ وغيرُ المرئيةِ تتفاعلُ داخلَ البنى الاجتماعيةِ منذُ فترةٍ ليسَت بالقريبة، فقدْ أحدثَت -تلكَ التحولاتُ- هزّة على مستوى منظومات القيمِ والآمالِ التي عُقدَت عليها، لبناء نماذج جديدة للتنميةِ والتطورِ داخل المجتمعات العربية.

تعتبر مسألة مقاومة التغيير لدى الأفرادِ طبيعية بالمنظورِ السوسيولوجيِّ، وهيَ مسألةٌ نفسيّةٌ تمرُّ بها المجتمعاتُ خوفًا مِنَ القادمِ المجهول، كما أنَّ عدمَ تشكُّلِ جماعاتٍ نخبويةٍ تحملُ مشاريعَ واضحةً للمستقبلِ تهدّدَ كلَّ مشروعٍ تغييريٍّ مرتبطٍ بأملِ النهضةِ العربيةِ القادمة، وعليه فإن تجربةُ التحوُّلِ العربيِّ تحتاجُ بشكلٍ عاجلٍ إلى التأسيسِ لمنظوماتٍ تقييميةٍ تُبنى عليها عملية التقييم، بحيث تنتجُ مِنْ مؤشراتٍ واضحةٍ علميةٍ موضوعيةٍ ما أمكنَ وغيرِ عاطفيةٍ وغيرِ لحظيةٍ، تتجاوزُ التموقعاتِ الأيديولوجيةَ التي تتجهُ إلى تبني رؤًى وأحكامٍ تعزِّزُ مكانتَها داخلَ الأنساقِ

الاجتماعية، فالتحولُ المفاجئُ أنتجَ اختلالاتٍ وضعَتْ مساراتِ القطيعةِ بينَ المنظوماتِ القديمةِ هدفًا لها ولكنَّها لمْ تُنجزْها فعليًّا، وكانت تطمح لبناءِ منظوماتٍ جديدةٍ لكنها لم تنجح لغيابِ تراكمٍ فكريٍّ لمشروعٍ نهضويٍّ عربيٍّ يُمْكِنُهُ من تقديم البدائلِ في الاجتماعِ والثقافةِ والاقتصادِ والتربيةِ وقبلَ ذلكَ في أنماطِ التصوُّرِ للعالمِ، أيْ في بناءِ نموذجٍ يتبنّاهُ المواطنُ العربيُّ لإحداثِ القطيعةِ معَ التخلُّفِ والسيرِ نحو التنميةِ بأبعادِها المختلفة.

وضِمنَ هذهِ السياقاتِ كلِّها، عُقدت ثلاث ندوات ضمن سلسلةِ المنتدى الدوليِّ "التحوُّلات والنهضة"، شارك بها فلاسفة ومفكرون عرب، وعقدتها منظمة النهضة العربية للديمقراطية والتنمية (أرض)، والشبكةُ الدوليةُ لدراسةِ المجتمعاتِ العربيةِ، سعيًا منهما لإنجازِ فهمٍ معرفيٍّ لعلاقةِ التحولاتِ الراهنةِ بمستوياتِ التأسيسِ لنهضةٍ عربيةٍ أصيلةٍ تستجيبُ للمسائلِ الأساسيةِ التي تطرحُها مجتمعاتُنا العربيةُ، موضوعًا أساسيًّا يناقشُ مسألةَ التحولاتِ في العالمِ العربيِّ ومشروعَ النهضة. في ثلاثة كُتيبات سنلقي الضوء على الندوات التي نُظمت، ومواضيعها، وآراء المفكرين الذين شاركوا بها.

تأسست منظمة النهضة العربية (أرض) عام ٢٠٠٨ في العاصمة الأردنية عمان، كمنظمة مجتمع مدني تسعى لتشكيل مشروع نهضوي عربي يسهم في مواجهة التحديات التي يواجهها العالم العربي، ويبني على أهم منجزات وأفكار مشاريع النهضة العربية السابقة، بهدف فتح باب المشاركة المستقبلية في صياغة إجراءات ملموسة لتحقيق التغيير والتطور المنشودين، من خلال تقديم الدعم للأفراد والمجتمعات للأفراد والمجتمعات المهمشة -بما في ذلك اللاجئين والمهاجرين، لاكتساب حقوقهم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والتمتع بها، وتقديم

المساعدة القانونية والدعم النفسي والاجتماعي وتعبئة وسائل الإعلام والقاعدة الشعبية والبحث وحشد التأييد لرفع وعي كافة الجهات المعنية محليًّا وإقليميًّا ودوليًّا بالتحديات التي يواجهها الأشخاص المستضعفون في الأردن والعالم العربي، وتنطلق من رسالة مفادها إنجاز مشروع نهضوي حداثي، يسهم في إعادة العالم العربي إلى مركز الفعل الإنساني الإيجابي، ويقدم حلولًا للأزمات الأخلاقية والسياسية والتنموية التي تستحكم في دول ومجتمعات العالم العربي وذلك بتجذير قيم التعددية والتسامح والاحترام، وإصلاح منظومة وسياسات التربية والتعليم والبحث العلمي والتنمية والسياسات العامة، وتوسيع دوائر المشاركة في الحياة العامة وصناعة القرار، وتجديد الخطاب الفكري والثقافي والإفادة من أدوات العصر الفكرية والعلمية والتقنية.

أما الشبكة الدولية لدراسة المجتمعات العربية، فهي شبكة علمية دولية مستقلة تأسست في العام ٢٠٢٠، والهدف الأساس التي تصبو إليه الشبكة هو التأسيس لفضاء علميّ تنسيقيّ يجمع بين الخبرات المتراكمة لدى المراكز العلمية، لدراسة المجتمعات العربية من خلال إنجاز فهم مشترك بطبيعة التحولات التي تحدث داخل مجتمعاتنا، وصولًا إلى المساهمة في تشكيل منظومة معرفية مشتركة تقارب الأزمات العربية الراهنة والمستقبلية، وتضم مؤسسات ومراكز أبحاث وجمعيات ومخابر علمية عربية ودولية مهتمة بقضايا المجتمعات العربية، من الجزائر، ولبنان، وتونس، والعراق، وفلسطين، والمغرب، واليمن، والسودان، والأردن، وموريتانيا، وسلطنة عمان، والبحرين، وليبيا، وتركيا، وكندا ونيجيريا.

# النخب العربية في أزمنة التحول

هذا الكتُيب هو الثالث ضمن سلسلة "التحولات والنهضة"، وهو مجموعة أوراق من إسهامات مفكرين عرب شاركوا في الندوة الثالثة من السلسلة التي ناقشت "النخب العربية في أزمنة التحول"، وكانت الندوة محاولة للبحث عن إجابات لأسئلة شائكة عن ماهية النخب العربية المؤثرة وأسباب تراجع دورها وكيفية استرجاع مكانتها وتأثيرها، فاليوم، صار المأمول من المثقفين والنخب العربية أكبر مما كان مأمولاً في السابق، حيث الحاجة الماسة إلى تراكم المعرفة والنهج الفكري الذي نستطيع القياس عليه لتغيير الظواهر المجتمعية مما يحقق المصلحة للمجتمع والسلطة معًا، وهذا يتطلب التفكير خارج الصندوق والإبداع في الأفكار التي تخلق الوعي، وتحقق النهضة العربية المُشتهاة بمفهومها الشامل، وهذا ما تحاول مثل هذه الندوات أن تعيده إلى طاولة الحوار وتدفعه للواجهة لتحقيق أنموذجٍ نهضويٍّ تنمويٍّ تستفيدُ منْهُ المجتمعاتُ العربيةُ بشكلٍ يحقِّقُ داخلَها إقلاعًا اقتصاديًّا وتطوُّرًا ثقافيًّا يُلحقُ تلكَ المجتمعاتِ بمسارِ التطوُّرِ الذي يحدثُ في العالم.

شكّلَتْ مسألةُ قراءةِ النخبِ العربيةِ معرفيًّا وأدوارِها المختلفةِ جدلًا بينَ المتخصِّصينَ في الاجتماعِ والسياسةِ والفلسفةِ، ورجّحَتْ كفّةُ التحليلِ أطروحةَ فشلِ تلكَ النخبِ في إحداثِ تأثيرٍ في التحوُّلِ نحوَ بناءِ أنموذجٍ نهضويٍّ تنمويٍّ تستفيدُ منْهُ المجتمعاتُ العربيةُ.

وتناولت هذه الندوة المجتمع الكسيح والنخب المتوحشة المترعة بثقافة الارتزاق والمتهالكة على السلطة والمال والشهوة، كما تناولت الأفكار والتكنولوجيا اللتين كانتا على مدار التاريخ المصدرين الرئيسيين للتغيير الاجتماعي، وسلاح النخب في قيادة المشهد. وكانت مصطلحات "الجيشان الاجتماعي" و"تدوير النخب" و"المنعرج الشعبوي" محاور رئيسة خلال الندوة. وأخيرًا، استعرضت الندوة سلطة المثقف العربي ودوره في التغير المجتمعي المنشود.

أما الأسئلة الشائكة التي حاول المشاركون البحث عن إجاباتها، فهي:

- ما النخبةُ العربيةُ فعليًّا؟
- هلْ تغيّرَتْ أشكالُ بنيةِ النخبِ العربيةِ ووظائفِها وفقًا للتحوُّلِ في بنيةِ المجتمعاتِ العربية؟
- هلْ ظهرَتْ نخبٌ جديدةٌ تزامنًا معَ الاستهلاكِ الموسّعِ للإعلامِ الجديدِ في أوساطِ الشبابِ العربي؟
- هلْ أصبحَتِ النخبُ الاقتصاديةُ والدينيةُ أكثرَ تأثيرًا في العالمِ العربيِّ منَ النخبِ الفكريةِ والمنتجةِ للمعرفة؟

- هلِ المجتمعُ العربيُّ أصبحَ يميلُ إلى اعتبارِ النخبِ المفكّرةِ نخبًا كلاسيكيةً لا يُمكنُ الاعتمادُ عليْها؟
- هلْ أسهمَتِ النخبةُ في إنتاجِ مكانةٍ متردّيةٍ لها داخلَ مجتمعاتِها؟
- كيفَ يُمكنُ استرجاعُ مكانةِ النخبِ العربيةِ المفكّرةِ في العالمِ العربي؟
- وما الأدوارُ المنتظَرةُ منْها مستقبلًا لتفعيلِ مكانتِها داخلَ مجتمعاتِها للإسهامِ في نهضةِ المجتمعات؟
- هلْ أسهمَتِ التكنولوجياتُ الإعلاميةُ الجديدةُ ووسائطُها في إعلانِ "موتِ" النخبِ العربيةِ الكلاسيكية؟

الورقة الأولى

# النخب الفكرية العربية في مواجهة نخب السلطة


## أ.د. عدنان الأمين

أستاذ العلوم التربوية في الجامعة اللبنانية، لبنان


### أولًا: النخب والتغير الاجتماعي

١. **يجب الإقرار بداية أن الأفكار شكلت على مدار التاريخ أحد مصدرين رئيسيين للتغير الاجتماعي**، هي والتكنولوجيات. منذ اكتشاف النار والسكين مرورًا بالثورة الصناعية في أوروبا وصولًا اليوم إلى الثورة التكنولوجية، تسببت الإبداعات التكنولوجية بتحولات عميقة في المجتمعات، شملت كل أوجهها. ومنذ ظهور أول دعوة دينية توحيدية في التاريخ البشري، شكلت الإبداعات الفكرية مصدرًا لدعوات وحركات

اجتماعية وفكرية غيرت أيضًا المجتمعات بصورة عميقة. وانعكست، مثلها مثل التكنولوجيا على الثقافة، والاقتصاد والسياسة.

٢. **قوة النخبة الفكرية الأولى أنها كانت تنتج "أسطورة"** (Myth) على ما يقول هراري (Harari, 2011)، أسطورة ضرورية للنظر إلى الأمور من وجهة جديدة، وللتعاضد الاجتماعي في حمل هذه الرواية أو الأسطورة، ومحاربة الأسطورة السابقة والذين يحملونها، بقوة الكلام أو بقوة السيف. هكذا برأي هراري، تمكن الجنس البشري (Homo Sapiens) من الصمود والانتصار على عنف الطبيعة والأجناس الأخرى، والبقاء على قيد الحياة، وإليه تنتمي البشرية اليوم. جوهر نظرية هراري أن هذا الانتصار لا يعزى إلى حجم جسم هذا النوع البشري، ولا إلى حجم رأسه ودماغه، بل إلى قوة الأسطورة التي تحوّل حامليها من أقلية إلى أكثرية، ومن ضعفاء إلى أقوياء، ومن مهمشين إلى غالبين.

هذا بالضبط تاريخ أساطير الأديان، وتحول دينين على الأقل إلى إمبراطوريتين بعد أن كان دعاتها وأصحابها في بداية الأمر مضطهدين.

وكان من الطبيعي أن تتفكك هاتان الإمبراطوريتان لاحقًا، بسبب صعود أساطير جديدة، أو خطاب أو سردية أو معارف جديدة، حسب السياق وطبيعة النص.

## ثانيًا: من الدين إلى الفلسفة

١. **ظهرت النخب الفكرية مع ظهور الأديان التوحيدية**، بقدر ما كان دعاتها الأوائل، ثم أصحابهم، مصدرًا للرواية من أصلها، ومولدًا لبلورتها

تباعًا، وحجة في الدفاع عنها. هذه الأديان قدمت تصورات شاملة حول العيش البشري. هي أصل الشمولية التي نتحدث عنها اليوم، لدرجة أنه لا يمكن التوفيق بين دينين أو روايتين دينيتين. لذلك كان المخرج، إما التساكن، أو الخضوع، أو الصراع. وما يجب التوقف عنده أن انهيار الإمبراطوريتين الرومانية ثم الإسلامية لم يحصل بسبب كثرة الصراع بينهما، وعلى العكس فإن الصراع الخارجي يقوي اللحمة الداخلية، بل بسبب كثرة الصراعات داخل كل منهما. هذه الصراعات قامت على روايات "ما تحت" عباءة الرواية الأصلية، عمليًّا بحجة الدفاع عن الرواية الأصلية، لأنه مهما كانت قوة الرواية الأصلية فإنها تتلون مع الزمن بلون أصحاب السلطة، وتصبح في خدمتهم، أما ادعاء أي أحد بعد فترة من الزمن، بأنه هو الذي يحمل الرواية الأصلية، فهو ليس إلا رواية فرعية. وتتكاثر الروايات الأصلية والفرعية دائمًا بسبب السلطة التي هي محور الصراع البشري. نجمت هذه الروايات الفرعية عن مصدرين: الجماعات (الإثنية والجغرافية) والمذاهب أو العقائد داخل الدين نفسه. أما الروايات الأخرى، فكان مصدرها الفكر العقلاني.

كانت النخب الدينية طوال ما يقرب من ألفي سنة هي مولدة الروايات الأصلية والروايات الفرعية، التي أفضت إلى التغيرات البشرية الكبرى فضلًا عن النزاعات بين الدول وداخل المجتمعات.

٢. نعلم أن **الفكر اليوناني** ظهر وتطور قبل ظهور المسيحية. ونعلم أيضًا، أن المسيحية حاربت عقلانية الفكر اليوناني بعد انتصارها، وأن التعليم المسيحي، النظامي وغير النظامي، كان طوال مئات السنين طاردًا من

مضامينه وقيمه لمضامين الفكر اليوناني وقيمه (الثالوث والرابوع[1]). لكن بذور هذا الفكر العقلاني لم تمت نهائيًّا حتى في متن المنهج المسيحي الرسمي، وكانت تنتظر ولو بعد قرون أن تنمو من جديد. حتى جاء عصر التنوير (Enlightenment) في القرنين السابع عشر والثامن عشر. اشتملت المبادئ الأساسية لفلاسفة التنوير على الحرية الفردية والتسامح الديني، والمنهج العلمي العقلي في التفكير مع التشكيك المتزايد بالعقائد الدينية. ومن أبرز أعلام تلك الحقبة نيوتن، وبيكاريا، وسبينوزا، وكانت، وديدرو، وهيوم، وروسو وآدم سميث.

والمهم، أن هناك إجماعًا على أن ما قدمته النخب الفكرية في تلك الحقبة كان وراء التغيرات السياسية العميقة في أوروبا، ابتداء من الثورة الفرنسية عام ١٧١٥، وتقويض الأنظمة الملكية، وتهميش السلطة الكنسية، وصولًا إلى اليوم، ثم حدوث جميع التغيرات التي شهدتها البلدان التي كانت في الفلك الأوروبي.

٣. إن تجدد حقل المعرفة الذي أنشأته الفلسفة اليونانية، الذي يقوم على النظريات العقلية وعلى المنهج المنطقي والشك والحجة الوضعية في فهم الوقائع البشرية وعلى إعلاء القيم الإنسانية، مثل حكم القانون، والتسامح، والحرية الفردية والتسامح الديني. رواية خارج الدين المسيحي بل ضده. هي الحدث الفكري الثاني في التاريخ بعد الحدث الديني، الذي عمّت نتائجه البشرية أجمع.

---

١) يشتمل الثالوث (Trivium) على النحو والخطابة والجدل، ويشتمل الرابوع (Quadrivium) على الهندسة، والحساب، والفلك والموسيقى.

٤. يمكن النظر إلى هذا الحدث الثاني من زاوية التطور الفكري البحت (طبقًا لنظرية الثورة العلمية لكون)، وهذا ما يقوم به عادة مؤرخو الفكر الفلسفي. لكن من زاوية أعم، يجب النظر إلى هذا التطور من زاوية علاقته بالتطورات الحاصلة في حقلي الدين والتكنولوجيا.

كانت النزاعات داخل الكنيسة تتفاقم، وظهرت الدعوة البروتستانتية ابتداء من القرن السادس عشر، كرواية فرعية جديدة، جسدت هذا التفاعل مع التطورات المعرفية والتكنولوجية. وجرت الأمور وكأن هناك أوعية متصلة بين جبهات النزاع، لذلك اعتبر ماكس فيبر (١٩٣٠) أن أخلاق الحركة البروتستانتية (المذهب) كانت حاسمة في تطور الرأسمالية (أي العقلانية) في أوروبا ثم انتشارها خارج أوروبا خاصة في أميركا.

**خلاصة** هذه التطورات رضوخ النخبة الدينية لما فرضته النخب المعرفية والتكنولوجية من تغيرات عميقة على المستويات الاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية في القارتين الأوروبية والأميركية.

## ثالثًا: من النظريات الفلسفية الى الأيديولوجيات

١. **في وقت كانت النخب التكنولوجية تتقدم في الصناعة والزراعة والخدمات، شهدت النخب المعرفية نكسة أتتها من مواليدها.** فبدءًا من أواخر القرن التاسع عشر، تولدت نخب سياسية تقوم على أيديولوجيات مستخرجة من النظريات الفكرية. وأهمها الفاشية والشيوعية. الفاشية استلهمت فكرتها القومية من نظرية العقد الاجتماعي ومن أعمال فلاسفة مثل نيتشة وجيل واسع من الكتاب وعلماء الاجتماع والسياسة.

والشيوعية خرجت من النظرية الماركسية، بل إن ماركس نفسه وقع بملء إرادته مع أنجلز "توصية" استخرجاها من نظرية معاودة الإنتاج، سمياها "البيان الشيوعي".

المهم أن النظريات استخرُجت منها أيديولوجيات تبنتها نخب سياسية جديدة، حلّت في قمعها لحرية التفكير محل النخب الدينية، ليس من باب التكفير بل من باب التخوين هذه المرة. هكذا حدثت الحربان العالميتان الأولى والثانية تحت قيادة هذه النخب، ذات النزعات القومية والشيوعية، والرغبات التوسعية، وهي نخب انقلبت على النخب المعرفية التي وسمت عصر التنوير.

٢. كانت فترة الحربين نقمة على النخب المعرفية لكنها كانت نعمة على النخب التكنولوجية والعلمية عمومًا. فقد حدثت تطورات هائلة في تلك الحقبة في الصناعات العسكرية ومجمل الصناعات الثقيلة وفي صناعات الإعلام والاتصال. وبعد قليل، انكشفت مثلًا قوة الاتحاد السوفياتي وتفوقه مع يوري غاغارين أول رائد فضاء في التاريخ البشري (١٩٦١)، وفالنتينا تيريشكوفا أول رائدة فضاء (عام ١٩٦٣). انكشف العالم الرأسمالي الحر مع هذا الحدث، وبدأ السباق العلمي والتكنولوجي ما بينه وبين العالم الاشتراكي.

## رابعًا: النخب المعرفية تنطلق مجددًا وتستعيد عافيتها

١. ما بعد الحربين، طوال النصف الثاني من القرن العشرين، عاد الاعتبار للنخب المعرفية في أوروبا وأميركا أو ما يسمى بالعالم الحر. أبرز الأعلام في الفلسفة، والعلوم الاجتماعية، والسياسية، والتربوية، والنفسية

والاقتصادية وغيرها الذين نعلمهم في الجامعات ينتمون إلى تلك الفترة. وأبرز هؤلاء الأبرز هم إما فلاسفة أو ذوو تكوين فلسفي. وأبرز النظريات الفكرية ظهرت في هذه الفترة. ولو أن لكل نظرية سلالة تعود إلى ما قبل هذا التاريخ. الابتكار لا يبنى على الصفر. لكن هذه النظريات وتلك الأعلام ظهرت في البقعة نفسها من العالم: أوروبا وأميركا، حيث النخب السياسية ليست معادية للنخب الفكرية، من المنظور الليبرالي للحكم وإدارة الشأن العام. يلحظ فقط تحول تدريجي في كثافة الإنتاج المعرفي ومركزيته من أوروبا إلى أميركا.

## خامسًا: من الفلسفة الى التكنولوجيا

١. بدأت الثورة التكنولوجية في تسعينيات القرن الماضي، وهي أظهرت نخبة جديدة تتكون من المهندسين، لدرجة أن كتاب هراري الثاني الذي صدر في العم ٢٠١٧ كان عنوانه الرئيسي: "الإنسان الإله" (Homo Deus-The brief history of tomorrow)، وفيه يتوقع أن تصل صفوة من مهندسي التكنولوجيا خلال عقود محدودة إلى درجة من النفوذ تجعلها ترصد بدقة أو "تمسح" وفي الوقت الواقعي سلوك البشر، وعلاقاتهم، وقنوات هذه العلاقات على كامل الكرة الأرضية وفي الفضاء، ومن ثم التحكم بها. وتباشير هذا التوقع نراها منذ اليوم في الشركات العملاقة مثل غوغل وفيسبوك وأمازون وغيرها، من جهة، وفي تسارع الاعتماد على الذكاء الاصطناعي في شتى مناحي الحياة. والآلات المتعلّمة (Machine Learning) بدأت تحل محل الآلات التقليدية، التي كانت ثمرة الثورة الصناعية في الحروب، والطب، والتنقل والتواصل الاجتماعي وغيرها.

٢. من ناحية النخب المعرفية أو الدينية أو السياسية أو العسكرية أو الاقتصادية، لا تعتبر الثورة التكنولوجية انتصارًا للواحدة على الأخرى. عمليًّا نقلت التكنولوجيا الصراعات أو التحالفات بين هذه النخب من العالم المحسوس إلى العالم الافتراضي. هذا من جهة. ومن جهة ثانية، جعلت جميع هذه النخب تعمل تحت عباءة نخبة واحدة، هي النخبة التكنولوجية. لكن هذا التحول أدى إلى أن تكون النخب المعرفية آخر وأقل من يستفيد من الوضعية الجديدة. بمعنى أن الثورة التكنولوجية هي غير مؤاتية للنخب المعرفية بقدر ما هي مؤاتية للنخب الأخرى، بما فيها الدينية. صحيح أن أمازون تبيع الكتب بغزارة، لكنها تبيع كل السلع الاستهلاكية.

## سادسًا: في البلدان العربية.. العمر القصير للنخب المعرفية

١. حضر العرب في التاريخ البشري مع قيام الإمبراطورية الإسلامية في العصرين الأموي (أي القرنين السابع والثامن) والعباسي (خمسة قرون من الثامن إلى الثالث عشر). قادت هذه الحضارة نخبٌ دينية، لكنها شهدت أيضًا ظهور نخب معرفية، اصطدمت بالنخب الدينية أو تعاونت معها، وهي ساهمت في نقل الفكر اليوناني إلى أوروبا. ولم يبق من هذه النخب بعد انحلال الإمبراطورية في تلك الحقبة إلا أعلام قلائل أمثال ابن خلدون (القرن الرابع عشر).

٢. خلال القرون اللاحقة كانت النخب المسيطرة نخبًا دينية. كان يجب الانتظار حتى القرن التاسع عشر لكي تظهر الموجة الأولى من النخبة المعرفية العربية مجددًا. وقد امتدت مكانتها حتى منتصف القرن

العشرين، أي خلال فترة الاستعمار والأنظمة الملكية. وكان في صلب هذه الموجة مساءلة الرواية الدينية وكانت مزيجًا من النزعات الفلسفية، والتحررية، والقومية والاشتراكية. وهذا المزيج جلّه أوروبي المصدر. كانت هذه الموجة تلفيقية في تكوينها، ولو أن التسمية الشائعة لهذه الموجة هي التحديثية. وقد تعرضت هذه الموجة إلى عداء مكشوف واضطهاد من النخب الدينية، رغم أنها أظهرت الاحترام النسبي للرواية الدينية الإسلامية بخلاف النخبة الفكرية الأوروبية. بل تمكنت النخبة الدينية أحيانًا من محاصرتها وإرهاب من تسول له نفسه ركوب هذا المركب.

٣. كان الأمر مختلفًا في الجامعات الحكومية العربية في القاهرة ودمشق وبغداد، حيث تعلّمت النخب المعرفية، وحيث كانت الحركات الطلابية أقرب في موقعها التاريخي من النخبة الفكرية الجديدة، تحت شعاري التحديث ومحاربة الاستعمار. لكن من بين خريجي هذه الجامعات، ولدت النزعة القومية التي سيطرت عن طريق العسكر على المجتمعات العربية، في وقت كان النخب القومية قد انهارت في أوروبا لصالح النخب الليبرالية التي أفسحت المجال للنخب المعرفية لمواصلة التقدم.

٤. في النصف الثاني من القرن العشرين، احتلت النخب العسكرية إذن الواجهة، وادعت أنها هي التي ستقوم بمهمة التحديث تحت رايات القومية العربية والاشتراكية والحفاظ على الهوية الإسلامية للأمة. مشروع تلفيقي بامتياز لا قاعدة ثابتة له إلا قهر النخب المعرفية وتهميشها، واستتباع النخب الدينية واستثمارها. في هذا الوقت، لم تتمكن النخب الحاكمة من إجراء أي تطور على المستوى التكنولوجي، وخاصة في ما

يتعلق بالصناعة، مشابه لما حصل في أوروبا سابقًا. بل ارتضت بعلاقات التبعية مع أوروبا، وأميركا والاتحاد السوفياتي. وعلى حد علمي، لم ينتج العالم العربي أي سلعة صناعة قابلة للتصدير إلى العالم في تلك الحقبة.

## سابعًا: التكنولوجيا في العالم العربي في خدمة النخب السياسية والدينية

١. حصل تغير تدريجي في النخب السياسية المسيطرة، في العالم العربي. بدأ ذلك في السبعينيات وتطور في القرن الحالي. وعندما وصلنا إلى ما سمي بالربيع العربي، تبين أن السوشال ميديا استخدمت بكثافة من قبل المحتجين، لكنها استخدمت بكثافة أيضًا من قبل النخب السياسية والدينية. وجاءت المفاجأة الثانية من النخب المعرفية، التي لم يُعز لها أي فضل في تأطير الانتفاضات سابقًا، ولا في تحليلها والبناء عليها لاحقًا، بل تشير كل الدلائل إلى تجنبها الخوض في الموضوع والالتفاف حول النخب السياسية. تستثنى من ذلك مساهمات متناثرة، ومساهمات المفكرين العرب المقيمين في الغرب، والمساهمات المنحازة سياسيًّا التي قدمتها نخب مقيمة في بلدان عربية مخاصمة لبعضها البعض.

٢. **صورة المستقبل غامضة أمام النخب المعرفية العربية**. تواجه هذه النخب تحديات عالمية، في عدم الحضور، وفي غلبة النخب التكنولوجية على ما عداها. وتواجه تحديات محلية، لجهة قوة النخب السياسية والدينية وسيطرتها على الفضاء العام. وتواجه تحديات بنيوية تتعلق بالتقاليد البحثية السائدة، والتي بالإضافة إلى ضغوط السياقين العالمي والمحلي، هي أسيرة التقاليد الاجتماعية في البحث والتفكير.

٣. رغم كل ذلك **لا ضرورة للبكاء على الأجداد،** ومن المستحسن عدم التصرف وكأننا أيتام. فقد نجح الكتاب وخاصة الروائيون منهم في التملص من تلك الضغوط والتقاليد وحضروا حيث غاب أهل العلوم الاجتماعية والإنسانية.

الورقة الثانية

# النخب العربية في أزمنة التحول


## أ.د. منير السعيداني

**أستاذ العلوم الاجتماعية في جامعة المنار، تونس**


بالنسبة إلى استخدامي مفهوم المنعرج الشعبوي، ورغم أن النقاش صار واسعًا وممتدًا في هذا الموضوع، يمكن بشكل عام أن نفهم الشعبوية على أنها "اتجاهات وممارسات وشخصيات سياسية تسعى لإعادة بناء كيفيات الممارسة السياسية بدعوى أنها تأتي من أوساط شعبية وتمثلها، وتريد أن تثأر من الأوليغارشيات أو الديكتاتوريات النخبوية". ويظهر التاريخ القريب، ومنه التاريخ العربي، أنّه، وكلما اهتزت الشرعية السياسية الحاكمة القائمة، انفتح سياق تاريخي اجتماعي لظهور الشعبوية وهو ما يمكن تأكيده بالاعتماد على جملة من الوقائع. ويمكن تسمية هذا الظهور بالمنعرج

الشعبوي. وعندما أستخدم مفهوم المنعرج الشعبوي يكون استعمالي منزوعًا من أي تقييم، إيجابي أو سلبي، لأنني أريده أن يكون استعمالًا وصفيًّا تحليليًّا.

من خلال مراجعة كيفيات ظهور النخب العربية أو العربية الإسلامية الحديثة منذ أواسط القرن التاسع عشر وصولًا إلى اليوم، نرى أنها مرت بمنعرجات كانت الظاهرة الأساسية فيها اهتزاز الشرعيات القائمة، سواء أكانت هذه الشرعيات شرعيات حاكمة، أم شرعية فكرية، أو شرعية دينية.

**أولًا**: منذ أواسط القرن التاسع عشر، بدأ اهتزاز الشرعيات القائمة من شرعية النخبة الفكرية، إلى شرعية النخبة الدينية وصولًا إلى شرعية النخبة السياسية... إلى آخره. وامتد هذا الأمر باعتباره حدثًا تاريخيًّا اندمج مع حدث تاريخي آخر هو استتباب الاستعمار على الرقعة العربية. هذا الاستتباب، ومن منظور النخب، غيّر كيفيات تصعيد النخب التي كانت سائدة. فأول دستور في هذه الرقعة الجغرافية كتب في تونس سنة ١٨٦١ ولكن ثارت عليه الجماهير بعد ذلك بثلاث سنوات (١٨٦٤) لإسقاطه. ثم وبعد ذلك، تسبب الجيشان الاجتماعي في ظهور قيادات جديدة عن طريق الجمعيات والمدارس الحديثة وأيضًا عن طريق بعض الأدوات السياسية الجديدة ومن بينها الأحزاب. وفي هذا السياق، ولهذه الأسباب حصل منعرج شعبوي متعدد الحلقات في معنى ظهور القيادات الجديدة التي تنادي بإعادة تأسيس الحكم والشرعية.

وبهذا النظر، يمكن اعتبار ما عرف في التاريخ السياسي العربي بالثورة العربية الكبرى (١٩١٦)، منعرجًا مهمًّا إذ وفي نفس تلك الفترة بدأت تظهر أيضًا أحزاب سياسية منها ما رفع شعار الاستقلال أو التحرر الوطني كما حدثت تحركات أخرى مثل ثورة العراق ١٩٢٠. ولكن وفي نفس الوقت أيضًا، أدّى تشعب هذه الثورة

إلى وجود أنماط من الحكم الجديد في العراق ذاته وفي سوريا وفي غيرهما. في كل هذه التحركات، سجلنا حضورًا متزايدًا للجمهور في الممارسة السياسية، وتوسعًا في استخدام مفهوم الشعب من أجل تبرير هذه الممارسة أو نزع الشرعية عنها.

**ثانيًا**: حدث منعرج شعبوي آخر في الممارسة السياسية العربية خلال خمسينيات القرن العشرين وستينياته وقد تأتى من تزاوج ظاهرتين. الظاهرة الأولى هي التصاعد الكبير لآثار الحركة التحررية العالمية من الاستعمار والإمبريالية ومنها الحركة التحررية العربية من الاستعمارين الفرنسي والإنكليزي. الظاهرة الثانية هي ترهل القيادات السياسية القديمة ما أوجب تدخل قيادات جديدة ظهر بعد توليها مقاليد السلطة، أنها تمثل نوعًا من التوجه الشعبوي. والمقصودة هي القيادات التي جاءت من الجيوش العربية في بلدان عديدة منها مصر، والعراق، وسوريا، والجزائر. ووجه جمال عبد الناصر وجهٌ بارزٌ جدًا في هذا المنعرج الشعبوي الذي تميز بإعادة رسمه للعلاقات ما بين النخبة والجمهور إذ أزاح كل التوسطات السياسية الممكنة بينهما، التنظيمية منها والحزبية، وذلك من أجل إعادة تأسيس الممارسة السياسية. والمظهر الأبرز للحكم الناصري من هذا المنظور هو كاريزماتيته من جهة، وشعبيته–شعبويته من جهة أخرى.

وقد انقطع هذا المنعرج الشعبوي الخمسيني الستيني من حيث لم يؤدّ إلى إعادة تأسيس حقيقي للفعل السياسي بل ذهب في نوع من الدلتا التي توزعت عليها آثاره بين استعادات حزبية وجبهوية متعددة للإرث الناصري خاصة بمناظير ماركسية أو اشتراكية أو عروبية...إلخ.

**ثالثًا**: في أواخر تلك المرحلة التاريخية حدث منعرج شعبوي آخر، ومن مصدر غير عربي، ولكن كان له أثر كبير وهو الثورة الإيرانية التي أعادت إلى الساحة السياسية

فكرة استعادة الجماهير لزمام المبادرة السياسية وافتكاكها إياها من بين أيدي النخب، وخاصة النخب الحاكمة. وقد خلّف هذا الأمر آثارًا بالغة في تجدد الحركات السياسية الإسلامية ومطالبتها بالسلطة تحت الشعار الكبير الجامع "الإسلام هو الحل". ولكن المهم في ما حدث أنه أنتج ظواهر سياسية بالغة الأهمية كانت واحدة من أبرز تشكلاتها ما حدث في الجزائر. وقد برز ذلك في الصعود الكبير الذي، وإن كان في أصوله شعبويًّا، مرّ من قنوات سياسية تقليدية إلى حدّ ما وهي القنوات السياسية الحزبية والممارسات الانتخابية. والمقصود هنا هو الجبهة الإسلامية للإنقاذ. في هذا السياق، كنا إزاء منعرج شعبوي يمر بأدوات تقليدية توضع عادة تحت تسميات غير شعبوية في معنى الديمقراطية والممارسة النيابية. ولكن منظّري النخبة يشيرون دائمًا إلى أن من بين مظاهر وجودها أنها تدور، بمعنى أن كل مرحلة من مراحل الجيشان الاجتماعي، وكل منعرج من منعرجاته، أي كل مرحلة يضطرب فيها الوضع الاجتماعي القائم وتهتز التراتبيات الاجتماعية القائمة، تفتح مجال التغيير السياسي، ولكنها، وفي نفس الوقت، توجِد أيضًا فرصة إعادة تأسيس الفعل السياسي. وإعادة التأسيس هذه، يمكن أن تكون في اتجاه ديمقراطي كما يمكن أن تكون في اتجاه أوليغارشي. وهذا سياق مواتٍ لحدوث منعرج شعبوي.

**رابعًا**: وبالوصول إلى المحطة الأخيرة في تعداد المنعرجات الشعبوية، وفي توصيف المنعرج الأخير منها، ننطلق مما عاشته المنطقة العربية خلال العشرية الأخيرة (٢٠١٠-٢٠٢٠)، وهي ثورات وانتفاضات ضد أنواع من الحكم هي في الغالب استبدادية وتابعة وعاجزة عن الإنجاز التنموي، أي عاجزة عن كبح جماح أثر العولمة والليبرالية في مجتمعات غير مستقرة لم تعش تجارب سياسية تؤدي إلى بناءات ديمقراطية مستقرة. وفضلًا عن هذه السمات حدثت هذه الثورات في مجتمعات، ورغم إنجازاتها المتفاوتة، كانت تنأى أكثر فأكثر عما كان يسمى في خمسينيات القرن

العشرين وستينياته بـ"التحديث". في ذلك السياق، كانت ترفع شعارات اللّحاق بركب الدول المتقدمة، وإنجاز التنمية وتحقيق العدالة الاجتماعية. الملاحظة التاريخية أثبتت أنه، وكلما ابتعدت الإنجازات السياسية الفعلية الملموسة عن هذه الشعارات في مبادئها أو في ممارساتها أو في إنجازاتها العملية نكون أقرب إلى حالة من الجيشان الاجتماعي يمكن أن تؤدّي إلى حركات عصيان مدني. وهذا ما حدث خلال العشرية الأخيرة حيث انفتح الأفق نحو تصعيد قيادات غير تقليدية ومن خارج أطر الممارسة السياسية المعروفة، ومن خارج دوائر تصعيد النخب السياسية التقليدية.

هذا تعداد لمنعرجات شعبوية أربعة في الحياة السياسية العربية الحديثة، ولكن تجب الإشارة إلى أن ليست ثمة موازاة بين المنعرجات التي سبق ذكرها حيث إنها اندرجت في اتجاه تاريخي عام، ولكن فيها ترددات بين انفتاح مجال الممارسة السياسية لفائدة أوسع للناس، وبطريقة منظمة في مجال ممارسة ما يسمّى "المجتمع المدني" وممارسة الانتخابات التي تعد من أنماط الديمقراطية التمثيلية مع اختلاف معاييرها، وانعدام حضور منظمات المجتمع المدني وجمعياته وهيئاته. وبذلك يمكن القول إن هذا المسار التاريخي الذي أدى إلى هذه المنعرجات الشعبوية ومنها المنعرج الأخير، يحمل في طياته اتجاهين متناقضين يتعاكسان.

في المنعرج الشعبوي الأخير، هناك وعود صريحة بإعادة تأسيس الفعل السياسي أتت من مصادر ومن أوساط مختلفة. ففي المثال التونسي وعود كثيرة بإعادة تأسيس الفعل السياسي على أساس انفتاحه على أوسع فئات الناس، وهو ما يمكن أن نرى آثارًا له في صياغات بعض فصول الدستور كما في الاتجاه نحو اعتماد الهيئات المستقلة، وتوسيع مجال السلطات المحلية، وحكمها وإقرار جملة من الحقوق مستمدة من الأجيال الجديدة لحقوق الإنسان...إلخ. كانت بعض هذه الصياغات تشير إلى أثر

مجادلات الساحة السياسية التونسية، ولكنها في الحقيقة تندرج في سياق تاريخي أعم، والدليل على ذلك أن ما حدث في تونس تكرر في مواقع عربية مختلفة وإن كان أدّى إلى نتائج مختلفة. يمكن أن نذكر هنا المثال المصري الذي اتجه نحو إعادة تأسيس الحكم الاستبدادي، والمثال السوري والمثال الليبي الذين اتجها نحو أنموذج الحرب الأهلية، والمثال السوداني الذي يجدد الآن محاولات توجيه المنعرج الشعبوي نحو توسيع تمثيلية الحكم لقاعدة أكثر شعبية واتساعًا، والمثال الجزائري الذي يوضع عادة تحت عنوان "الحِراك". والمثالان الأخيران يتسمان بحضور جماهيري لافت في الشارع وعلى امتداد أشهر متلاحقة، وبأدوار أساسية للتعبئات السياسية الافتراضية والمنجزة من خلال شبكات التواصل الاجتماعي.

كل هذه الأمثلة تمثل اهتزازات للشرعيات القائمة وقد تأسست على جيشان اجتماعي اضطر الممارسة السياسية إلى تصعيد نخب جديدة أكثر تمثيلية من النخب القديمة، بحيث حدث تدوير للنخب. ولكن من المهم أن نشير إلى أن ما حدث خلال العشرية الأخيرة في المنطقة العربية كان تدويرًا للنخب في سياق منعرج شعبوي.

وفي كل هذه المنعرجات الأربعة التي ذكرتها، كانت تتجسد ظاهرة تدوير النخب وهي ظاهرة طبيعية لأن الحياة السياسية تحتاج دائمًا إلى تصعيد نخب جديدة. ولكن الجديد في المنعرج الأخير هو ظهور ما أسميه القيادات السياسية المنشقة. فلقد أدى المنعرج الشعبوي الذي انتهت إليه الثورات وبعض التحركات الشبيهة بالثورات والانتفاضات العربية المعاصرة، إلى بروز قيادات منشقة عمقت الطابع الشعبوي للممارسة السياسية لأنها فتحت الأفق على إمكانية تأسيس ديمقراطية راسخة، تمثيلية أو غير تمثيلية، متزاوجة مع أشكال أخرى للتعبئة الجماهيرية والدعاية السياسية، وكذلك على إمكانية الاتجاه نحو أفق استبدادي، شعبوي هو أيضًا.

الورقة الثالثة

# مجتمع كسيح ونخب متوحشة


## أ.د. سمير عبد الرحمن الشميري

**أستاذ علم الاجتماع في جامعة عدن، اليمن**


### توطئة

إني على أيقن يقين، أن ثمة نخبٌ مترعة بثقافة الارتزاق تتهالك على السلطة، والمال، وشهوة البطن والفرج ومن صفاتها التلون، والمماحسة والمصانعة ودأبت على إشباع غرائزها، وتكسير صواميل لحمة المجتمع، وعزة المواطنين، وهتك كرامة الإنسان، وهدر الحريات، وإباحة الدماء في فضاء الظلام والاغتشاش، والتنكيل، والهوس الطائفي، والعرقي والعنصري.

فثمة قضايا موجعة يعيشها المجتمع اليمني في هذا الزمن العصيب الذي فقد فيه الإنسان الأمن والطمأنينة الروحية والحياتية، وتحولت حياته إلى حلبة صراع واحترابات وانقسامات وتشرذمات، وتم استبدال لغة الحوار والتسامح بلغة الحرب والكراهية والتعصب والفتن بروائح خبيثة مدمرة للمجتمع وشبكة العلاقات الإنسانية، وتصب في خانة الدمار، وخلخلة الإجماع الوطني، وإفساد التوازنات، وتسفيه الهوية وتعزيز نهج القطيعة والتهاجر الاجتماعي لسحق كيان المجتمع .

لقد بلينا بانشطارات سياسة وتخلخل وتضاغط اجتماعي، وتلاشت نخب سياسية واجتماعية وبزغت نخب سياسية واجتماعية جديدة متوحشة ومرفوقة بتغيرات سوسيولوجية، واقتصادية، وثقافية عميقة. تجار الحرب والنخب المهيمنة تحولا إلى كائنات متوحشة تلهف كل شيء، وتدمر كل شيء، وتستلذ بعذابات الناس وبحرب الخدمات، وأصبحت منزوعة العقل والبصيرة تسير بغرائز تدميرية وتتاجر باسم الشعب بالشعارات والمظاهر الفسيفسائية والكلام المعسول بتطريزات جميلة.

ثمة أسئلة تدق أبوابنا في ضجة النهار وسكينة الليل:

- ماذا نقصد بالنخبة والمجتمع الكسيح؟
- ما وظائف النخب المتوحشة؟
- ما خصائص نخب الشعارات؟
- ما الجامع بين النخب القديمة والحديثة؟

والجدير بالذكر أن الإطار الزمني للورقة يمتد من ٢٠١٥-٢٠٢١.

هذا وتتكون الورقة من الأقسام التالية:

- أولًا: مفهوم النخبة.
- ثانيًا: المجتمع الكسيح.
- ثالثًا: نخب المجتمع الكسيح.
- رابعًا: نخب الشعارات.

## أولًا: مفهوم النخبة

كانت النخبة ولا زالت، محل مدارسة من قبل المختصين في علم الاجتماع السياسي، وأهل الذكاء والكيس، وحملة الأقلام، وأرباب المعرفة والتقويم في العلوم الاجتماعية الأخرى.

ولا نضيف جديدًا إن قلنا، إن أفلاطون Plato (٤٢٧-٣٤٧ ق. م.) في جمهوريته، يتحدث عن ثلاث نخب محورية في المجتمع، وهي:

- نخبة الحكماء: وهم النخبة العليا في المجتمع الذين يديرون السلطة السياسية وشئون المجتمع.
- نخبة العسكر: ومهمة هذه النخبة حفظ الأمن، والانتظام العام في الجمهورية والدفاع عن السيادة.
- نخبة الشغالين: وهم المشتغلون في الزراعة، والصناعة، والتجارة وينتجون الخيرات والثمرات (الشميري، ٢٠٠٣: ٨١-١٠٠).

وفي نفس الأفق، يؤكد عبد الرحمن بن خلدون (١٣٣٢-١٤٠٦) أن للنخب

مرتكزات بدونها لا تستقيم أحوالها، ولا تتوطد مداميكها، ولا يمكن أن تنتصر النخب إلا إذا توفرت لها المقومات التالية:

- القوة،
- الدين (الأيديولوجية)،
- المنافع الاقتصادية (الجابري، ١٩٨٢: ٢٦٨-٢٦٩).

فالنخب تتطور وتتبدل وتنتقل من الطفولة إلى اليفاعة ومن ثم إلى الشيخوخة والانهيار، وحدّد ابن خلدون أعمار الدول بـ١٢٠ سنة لكل جيل ٤٠ سنة، وأكد أن النخب متحركة وغير جامدة، وتمر بعدة مراحل:

- الاستيلاء على السلطة،
- طور الاستبداد،
- تجميع الثروة،
- مرحلة القنوع والمسالمة،
- مرحلة الترف (ابن خلدون، ٢٠١٠: ١٩٧-١٩٨).

ومن الضروري أن نومئ، أن المفكر الإيطالي توماس كمبانيلا Tommaso Campanella (١٦٣٩-١٥٦٨)، قد أدلى بدلوه في البئر الممتلئة في مؤلفه "مدينة الشمس ١٥١٦"، إذ اقترح أن تكون نخبة رجال الدين هي القائدة للمجتمع وأن تكون على رأس السلطة السياسية.

ثم تلاه سان سيمون Saint Simon (١٨٢٥ -١٧٦٠)، الذي كان يعتقد أن قيادة المجتمع لابد أن تكون نخبة صناعية تكنوقراطية لأن المجتمع لابد أن ينهض على أساس العلم، والصناعة، والثقافة والتكنيك.

لقــد أصبح واضحًا لكل عين ذي بصيرة، أن المفكرين الإيطاليين فيلفريدو باريتو Vifred Pareto (١٩٢٣-١٨٤٨)، وغايتانو موسكا Gaetono Mosca (١٩٤١-١٨٥٨)، قاما بدراسات سوسيولوجية معمقة للنخبة (خصوصًا موسكا)، مع لفيف من المنظرين السوسيولوجيين ولعل أبرزهم روبرت ميشلز Robert Michels (١٩٣٦-١٨٧٦) ، وجيمس برنهام James Burnham ( ١٩٨٧ -١٩٠٥ )، وعالم الاجتماع الأمريكي رايت ملز Wright Mills ( ١٩٦٢ -١٩١٦) وآخرون.

وللنخبة تعريفات بألوان طيفية يمكن إيجازها على النحو التالي: (الشميري، ٢٠٠٥: ٨٦).

١. النخبة: جماعة اجتماعية محدودة العدد، يتميز أفرادها بالتنظيم ولهم مناصب رفيعة ومؤثرة، ولا تغيب الكفاءة عن أغلبهم واكتسبوا الهيبة، والمقام الرفيع واحتلوا موقع الصدارة في المجتمع.

٢. النخبة: طليعة أفراد المجتمع، ويمثلون العناصر الأكثر وعيًا وانضباطًا وشجاعة، ويتميزون بالنزاهة والشفافية.

٣. النخبة: فئة اجتماعية بارزة، تركت بصمات جلية في حياة المجتمع وتتكون من تكنوقراطيين، ومتخصصين، ومثقفين، من أصحاب الميول العلمية والعملية، ومن أصحاب الخبرة، والمراس والعقول النظيفة .

٤. النخبة: شريحة اجتماعية اكتسبت الشهرة، والمال، والسلطة، والنفوذ عبر القوة أو الذكاء، أو عبر الوراثة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، فهم ورثوا هذه السلطة، والقوة، والهيبة، والمقام الرفيع كامتداد لمواقعهم الاجتماعية في التراتب الاجتماعي أو كامتداد للمكانة الروحية والتقليدية التي توارثوها.

٥. النخبة: جماعة صغيرة صاحبة تأثير وقرار، تصنع الأحداث أو تشارك في صناعتها ولها مجالات مختلفة: سياسية، واقتصادية، واجتماعية، وثقافية وتكنولوجية.

٦. النخبة: ليست حزبًا سياسيًّا، ولا مؤسسة حكومية، ولا تنظيمًا مدنيًّا، ولا هيئة خيرية، بل هي جماعة منظمة توجد في رأس السلطة السياسية وفي المواقع الرئيسية الحساسة أو في التجمعات التنظيمية السياسية أو الاقتصادية أو المدنية.

واستمرارًا لما تقدم، نبسط في هذا السياق تعريفيين رئيسيين للنخبة الحاكمة والنخبة غير الحاكمة:

١. النخبة الحاكمة: جماعة اجتماعية تتميز بالقوة، والتنظيم، والثروة، والتأثير النفسي والروحي والسيطرة على وسائل الإعلام والاتصال الجماهيري. اكتسبت الهيبة والسلطة بقوة القهر، وسياسة قعقعة السيوف، وتقبض على مقاليد الأمور مستخدمة القوة المادية والمعنوية لتنفيذ أجندتها ومقاصدها وغاياتها.

٢. النخبة غير الحاكمة: جماعة اجتماعية محدودة العدد يتميز البعض منها بقوة التأثير وقوة التنظيم، اكتسبت القوة والشهرة عبر جماهيريتها ونضالاتها ومناشطها الطيفية التي تصب في خانة خير المجتمع. تتكون هذه النخب من سياسيين ومثقفين، تصنع الأحداث وتشارك في صنعها بفعالية عبر القوة الجماهيرية، والقوة المادية والمعنوية، والنفوذ، والذكاء، والثقافة والوعي والكفاءة. قد تكون هذه النخب سياسية، أو ثقافية، أو

اقتصادية، أو اجتماعية، أو معرفية وتكنولوجية تترك أثرًا في حياة المجتمع في حالة تأثيرها، وديناميكيتها، وقدرتها على الحشد والتنظيم، والتوعية المجتمعية، والجرأة، والبسالة، والإقدام في غميس النضالات والصراعات والتفاعلات الاجتماعية الهادفة إلى تحجيم الهيمنة، ومقاومة الجور والفساد، وخلق التوازنات، وقمع شهوة التسيد والديكتاتورية، وبعث الحيوية والحراك في شرايين المجتمع والهياكل والتجمعات والمؤسسات، وتغيير جغرافية العقل لتجنب الانزواء، والتعفن، والتشرنق والتكلس الذهني.

## ثانيًا: المجتمع الكسيح

المجتمع، جماعات كبيرة من الناس ارتبطوا بوشائج، وعلاقات اجتماعية، واقتصادية، وثقافية، ونفسية، وعادات وتقاليد وأعراف مشتركة، وبمؤسسات اجتماعية، ومعيشية، وسياسية، وثقافية، وتربوية منظمة لحياة المجتمع.

فالسكان، والحكومة، والموقع الجغرافي، والعلاقات الجنسية التكاثرية والاجتماعية، والثقافة، والعادات والتقاليد الشاملة، والاستقلال تعتبر من العناصر الأساسية للمجتمع.

والمجتمع حسب تعبير عالم الاجتماع أنتوني غدنز Anthony Giddens (١٩٣٨)، هو:

"واحد من أهم مفاهيم الفكر السوسيولوجي، وهو مجموعة من الناس يعيشون في حيّز معين، ويخضعون لنظام واحد من السلطة السياسية، وهم على وعي بأن لهم هوية تميزهم عن الجماعات الأخرى المحيطة بهم، وتتميز بعض المجتمعات بالصغر الشديد وهناك مجتمعات أخرى بالغة الكبر" (غدنز، ٢٠٠٥: ٧٦١).

وعلى صعيد متصل يعرف عالم الاجتماع العربي حليم بركات (١٩٣٣) المجتمع بأنه:

"تآلف معقد يشمل بين مقوماته الأساسية الأفراد والجماعات والوطن -البيئة والسكان والتنظيم الاجتماعي والمؤسسات والبُنى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية بمختلف تفرعاتها واتجاهاتها في ما بينها ومع المجتمعات الأخرى عبر تاريخ سحيق في قدمه" (بركات، ٢٠٠٠: ١٧). ويزيد بالقول إن المجتمعات العربية متنوعة وتشمل:

١. المجتمع المتجانس .
٢. المجتمع التعددي .
٣. المجتمع الفسيفسائي . (بركات، ٢٥).

وأنا أضيف المجتمع الكسيح إذ إنه، في سياقات الحرب والاضطرابات بزغت إلى السطح ما بعد ثورات الربيع العربي مجتمعات كسيحة تشظت بفعل عوامل شتى ولعل أبرزها: المنازعات السياسية والصراع العسكري، وساهمت التدخلات الاقليمية والدولية إلى حد كبير في ضعضعة بُنية المجتمعات، وانتقلت هذه المجتمعات إلى حلبة الصراع الدموي، واشتعلت الحروب المذهبية والطائفية والعقائدية، وشمل الدمار كافة البُنى والمؤسسات الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، والتعليمية والهوية الوطنية، وتم تدمير الإنسان الذي يعتبر الركيزة المحورية للنماء والتطور .

إننا نعيش في مجتمع كسيح. والمجتمع الكسيح الذي نعيش فيه هو مجتمع مريض ومعقد تنهشه الذئاب، والكلاب والأمراض، وتعصف به العواصف لا يقوى على الاستقامة دمرته الحروب والويلات والمصائب وشلت حركته، يعاني من إعاقة فكرية، وذهنية، وحركية، يهدر طاقته وإمكانياته في الترهات والسفاسف خارج قارعة الحضارة .

المجتمع الكسيح مفكك خال من المهاجع الدفاعية، قاطن بين جدران الخوف والريبة والشك والزيف والاستلاب يتلذذ بطعم فاكهة الخرافات والخزعبلات والجهل والبلادة الذهنية، لا علاقة له بالعلم والمعرفة والتطور ولا يحترم الكرامة العقلية والعقل المنير، المجد فيه للمخبولين والطائشين والسُـرّاق.

المجتمع الكسيح مجتمع تبعية وخنوع وارتزاق، مجاله الثرثرة والفسفسة والتكفير والتخوين والزخارف اللفظية والخطب المنبرية. تحول فيه بعض البشر إلى كائنات خشنة ومتصحرة لا يهمها إلا شهوة البطن والفرج .

المجتمع الكسيح بلا دولة، ولا مؤسسات، وبلا وعي، ولا قيادة، ولا أفق فيه للعقل والعلم والمعرفة والثقافة والعمارة والسكينة المادية والروحية. يعيش في دوامة من الاحترابات، والهرج والمرج، والقلق والرعب، وغارق حتى أذنيه في الأوهام والانقسامات الحادة ويعيش على شيء من القلة والشظف وتنمو في تربته الفطريات الخبيثة، وتترسخ فيه أقدام التوحش لكائنات غريبة الأطوار تبتلع كل شيء المال والغذاء والدواء والأحجار والأشجار والرمال وتشفط الهواء وتبتلع البحار والمياه والأراضي، وتتحول فيه زُمر بشرية من كائنات اجتماعية إلى كائنات غرائزية تطلق شهواتها ونزعاتها الذئبية إلى أبعد مدى. فالإنسان في هذا المجتمع لا هم له سوى الحصول على مقومات الحياة الضرورية ولقد تم اغراقه بهموم ومشاكل يومية، مع هندسة حياته القاتمة بسلسلة متواصلة من الأزمات حتى لا يقوى على النهوض والتفكير السليم .

من علامات هذا المجتمع الجاهل، عدم الاكتراث بالإنسان وحقوقه وآدميته، فعربات الحرب والفساد والفوضى والمحن والقلاقل طحنت عظامه وخربت عالمه الداخلي وأصبح يسير بلا هدى ولا بصيرة. فقد الأمل في السلام والأمان، والعيش الكريم وانغمس في متاهات لا حصر لها .

المجتمع الكسيح جامد وغير متحرك. مصاب بعمى الألوان غير قادر على استغلال ثرواته، وتدبير حياته، وعاجز عن إدارة أموره. ينتظر الإرشادات والتوجيهات والمساعدات ويعيش على ما يقدمه المجتمع الدولي من مساعدات وهبات وعطايا، ولا يعرف مكامن القوة والضعف في مسار إيقاعات حياته اليومية وتفكيره آنيّ لا ينظر أبعد من أرنبة الأنف. يرعى مصالح الغير وينسى مصلحته ويبدد طاقاته اليومية في البحث عن: الراتب، وأنبوبة الغاز، والمشتقات النفطية، والماء، والكهرباء، وتردي الخدمات. وهو مشغول بتوفير لقمة العيش، وبغلاء الأسعار، وانهيار العملة المحلية وانعدام الأمن والأمان.

المواطن يعيش في فضاءات منهوبة ومنكوبة. زاخرة بالمرارات والهــزات النفسية والحياتية الكبرى، المندغمة بالتفجيرات، والاغتيالات، والاعتقالات، والعمليات الانتحارية، والمصادمات العسكرية، وانهيار الخدمات، وشوكة العدل، وتقوي عضد المليشيات المسلحة وشاذي الآفاق، وشــيوع ثقافة الارتزاق، وبيع الضمائر، والتطاحنات السياسية والحربية المدمرة التي تفضي إلى مزيد من الفوضى والهيمنة، والتفلّت المجتمعي وتبديد الثروات.

المجتمع الكسيح بلا ضوابط، ولا هياكل ولا مؤسسات، وبمنأى عن سلطة النظام والقانون. عقيم وفاسد استشرت فيه النفوس الملطخة بالقذارة. يدمر كل شيء ويسير بخطى ثابتة في عالم الخراب، ويغوص في بحر غوير من الإعاقات والأمراض المزمنة، وأضحى مطمرًا عظيمًا للكفاءات والرأسمال البشري.

المجتمع الكسيح تنهشه النخب الحاكمة والنخب الطامحة في الحكم. الكل يدمر المجتمع الكسيح بشعارات ناعمة، وأباطيل شائعة، وبذهنيات مشوشة على قدر كثيف من الضباب، والشطحات، وشطط الغواة وتعجرف مسكون بهاجس العظمة.

المجتمع ينكسر ويموت تأكله الحرب وتدمره عقلية الرعاع والغوغاء. يكابد الفقر والمسبغة، وتدمر بنيته التحتية الحرب، وتتحول مدنه وقراه إلى أثر بعد عين.

لقد حلت الكوارث والنوازل بالبشر والأزمات الوجودية الكبرى في حلبة الصراع الدموي وطفح الكيل، وبلغت القلوب الحناجر.

منذُ العام ٢٠١٥:

- خسر اليمن في الحرب ٥٠٠ مليار دولار.
- تقهقرت العملة المحلية ٢٠٠٪.
- ارتفعت أسعار السلع الغذائية بمقدار ٣٠٢٪.
- ارتفع سعر الدولار إلى ١٧٠٠ ريال يمني مقابل ٢١٥ ريال قبل عام ٢٠١٥.
- انقطعت رواتب ٧٠٠ ألف موظف.
- تضاعف انهيار الأمن الغذائي ٣ مرات.
- خلال عام ٢٠٢١ ارتفعت أسعار المواد الغذائية بنسبة ٩٠٪.
- ارتفعت أسعار المواصلات بنسبة ٧٠٪.
- ارتفعت أسعار المشتقات النفطية خلال بضعة شهور من عام ٢٠٢١ بنسبة ٧٠٪.
- ٧٠٪ من اليمنيين محرمون من الحد الأدنى من السلع الضرورية الأساسية.
- ٨ ملايين شخص دون عمل.
- ٦٠٪ من السكان لا يحصلون على مياه نظيفة.
- ٤ ملايين لاجئ.
- ٣ ملايين معاق من معاقي الحرب.
- ١٠ ملايين طفل بحاجة إلى مساعدات إنسانية.

- ٤٠٠ ألف طفل يمني يواجهون خطر الموت الوشيك بسبب سوء التغذية.
- ٢,٢ مليون طفل يعانون سوء التغذية.
- تسرب مليون طفل من المدارس بسبب الحرب.
- وصل عدد قتلى الحرب ٦٥ ألف قتيل من ٢٠١٥ إلى ٢٠٢٠.
- صعوبة عودة ٥,٤ مليون طفل إلى الدراسة.
- تم تدمير ٨٦١٠ منشأة في الحرب.
- تضرر في الحرب ١٥ مطارًا، و١٦ ميناء، و٢٩٧ محطة ومولدات كهربائية.
- تم تدمير ٥٢٠ شبكة ومحطة اتصال، و١٩٩٠ خزانًا وشبكة مياه.
- تم تدمير ١٩٥٣ منشأة حكومية و٣٨١٩ طريقًا وجسرًا.
- عدد المنازل المهدمة والمتضررة من الحرب ٤٥٨,٠٦١ منزلًا.
- تم تدمير ٢١,٤٦١ منشأة اقتصادية. (الأرقام والبيانات من مصادر متنوعة).

ويكمن القول دون موارية، إن المجتمع الكسيح يتسم بالسمات التالية:

١. انهيار صواميل الدولة والمؤسسات، ومداميك السكينة والرضوان.

٢. حرب ورعب، واضطرابات وتزعزعات، وتدهور الأنسجة العمرانية والحضرية.

٣. هوس اللاعقلاني، وإعاقة فكرية وذهنية، وهدر الطاقات في الترهات والسفاسف.

٤. ارتفاع منسوب الكره الاجتماعي، وشيوع التهتك، وانهيار القيم وسوء سجايا الناس وطبائعهم.

٥. لا علاقة لهذا المجتمع بالعقل، والحرية، والتنمية، والثقافة، والعلم والمعرفة.

٦. تحول البشر إلى كائنات غرائزية لا يهمها إلا شهوة البطن والفرج.

٧. احترابات وانقسامات حادة ويعج المجتمع بالتناقضات والصراعات حتى النخاع.
٨. هدر صارخ لآدمية الإنسان وانزلاق خارج دائرة المواطنة المتساوية، وهمّ الإنسان في هذا المجتمع هو كيفية الحصول على مقومات الحياة الضرورية.
٩. يسير الناس عراة أشقياء بلا هدى ولا بصيرة، فاقدين للأمن العاطفي، والحياتي، والمعيشي والوجودي.
١٠. المجتمع الكسيح خائر القوى المعنوية والشعورية، وفاقد الثقة في نفسه.
١١. غارق في بحر الأزمات المتواصلة، والجمود، والخرافات، والتخلف والقحط المعرفي.
١٢. فاسد بلا ضوابط. يعاني من الفوضى والفساد والتفلت، ومنكوب بداء الفقر، والجهل، والمرض والكرب العظيم. تتطاول فيه الأقزام على هامة الوطن.
١٣. متقوقع غير قادر على استغلال ثرواته، وعاجز عن إدارة شئونه. يعيش على المساعدات، والهبات، والعطايا، ويقدم مصلحة الآخرين على مصلحة التراب الوطني.

## ثالثًا: نخب المجتمع الكسيح

النخب السياسية في الفضاء العمومي جامدة، ومتهالكة ومريضة. تتنفس برئة خارجية لا تتغير ولا تتبدل إلا بالثورات والانتفاضات، ولا تكثرت بالضغوط المدنية ولا بالمظاهرات والاحتجاجات والإضرابات، ولا بالسخط الشعبي ولا تستمع إلى أنين الشارع.

هذه النخب جاءت إلى السلطة إما عبر التوريث، أو عبر العنف والانقلابات العسكرية، وقلة منها جاءت عبر الانتخابات الشكلية.

النخب الحالية تشكل طاقة خطر على المجتمع لأنها وصلت إلى سدة الحكم بسهولة متهالكة على السلطة والمال ومستعدة للبيع والشراء بأثمان بخسة من أجل البقاء في السلطة، ولذلك فهي غير مكترثة بالمجتمع ولا تملك مشاريع تنموية، سوى مشاريع النهب، وتبديد الثروات، وتعميم الفساد، وتدمير الكتل الاجتماعية وتفكيك صواميل العلاقات الاجتماعية من أجل الانقضاض على المجتمع وقتل الأنباض الحية فيه، فهي مستسلمة كليةً للقوى الإقليمية والدولية وتستمد شرعيتها منها.

من الخصائص الشاخصة لهذه النخب أنها دخلت عالم التجارة والثراء من بوابة السلطة وأخضعت المجال الاقتصادي لسلطتها، فهي الدولة وهي الاقتصاد وهي السياسة وهي الشعب وهي الحرية والفضيلة، ولا تريد أن تسقط شعرة من الرأس إلا بإذنها مستخدمة وسائل الإعلام، والثقافة، والاتصالات الحديثة لتلميع صورتها وللممارسة الهيمنة الثقافية والفكرية على الشعب وتغييب العقل. وفي الضفة الأخرى، تراجعت الحركات الاجتماعية والمدنية، والوعي الجمعي والروح الوطنية عند العامة، فالناس لم يعودوا مكترثين بالقضايا الوطنية والقومية الكبرى والأحزاب، بل صاروا يلهثون خلف الخبز والمتطلبات المعيشية اليومية، فالساسة "ينجحون في إشغال الناس في شئون المعاش من جهة، والنزعة الاستهلاكية ونقاشات الأسعار والرسوم والرواتب والتموين والصحة والتأمين، وبأنشطة الفرجة من جهة أخرى والترفيه وكرة القدم.. التفاهة تشجعنا وبكل طريقة ممكنة على الإغفاء بدلًا من التفكير، النظر إلى ما هو غير مقبول وكأنه حتمي، وإلى ما هو مقيت وكأنه ضروري، إنها تحيلنا إلى أغبياء" (دونو، ٢٠٢٠: ٥٨، ٨٥).

وعلى الرغم من ثقافة وعلم بعض النخب، إلا أنها لم تتأثر بالعلم والثقافة الحديثة إلا من زاوية القشور، حيث لا زالت تسير بلا وعي تتحكم فيها النوازع الذئبية، وبلادة الشعور وزهو بالنفس وافتتان بالذات مرفوقة بتراكيب نفسية متعصبة "فإن كل هذا التعليم وهذه العقلانية تظل بشرية، تغلف ببنية نفسية عميقة أساسها القهر والتسلط.. ولكننا نسعى إلى افتراض مؤداه أن بنية الثقافة التقليدية تظل قابعة هناك، وتعاود الإطلال برأسها دائمًا عبر ممارسات وإستراتيجيات تظل محببة إلى الناس مهما تغربوا في عالم التعليم والثقافة" (زايد، ٢٠٠٥: ٥١).

لا أتردد ولا أحتاط في القول، إن نخب المجتمع الكسيح في برهتنا الراهنة ما بعد ٢٠١٥، من أسوأ أنواع النخب وأكثرها سوداوية. تتميز بتراجع المعايير الوطنية لصالح المعايير العصبوية الضيقة، وتتصف بأحط صفات الوضاعة والانحطاط وهيجان القوة وهوس عقلي وصبيانية فكرية. هذه النخب غير ديمقراطية وغير متعلمة. مترعة بروح التخلف، ومعادية للعلم والثقافة، والمؤسسات ودولة الحق والقانون.

إنها طارئة لم تأتِ عبر الانتخابات، أو عبر الكفاءة والتدرج الوظيفي، أو عبر الوراثة، أو عبر الوضع الاجتماعي، أو التعليم أو الثروة، أو عبر القنوات السياسية والإنجازات المجتمعية، أو عبر مسالك الشفافية والنزاهة والنجابة والمجاهـــدة الذهنية وقوة الشخصية وشمائل الخير والصلاح، بل جاءت بطرق فوضوية في خضم الحرب والصراعات، والفراغات الكبرى، ومناخات الانهيار والرداءة، والنكبات والانكسارات الهائلة.

لقد أشار عالم الاجتماع العراقي علي الوردي (١٩١٣ -١٩٩٥) إلى أن "الصعود المفاجئ من أبناء العامة إلى مراتب الحكام والضباط، نفخ فيهم شعورًا زائفًا بالعظمة

والعبقرية أو المقدرة على المعجزات. فهذا مثلًا ابن حمّال أو بقّال قد يصير بين عشية وضحاها ضابطًا في الجيش يأخـذ الجنود له التحية في الشارع، أو موظفًا يأمر وينهى في أناس كان يعتبرهم قبلًا من العظماء، وإذا به يشعر أنه أصبح أعظم العظماء، إن النجاح المفاجئ يؤدي عادة إلى الشعور بالمقدرة الخارقة وإلى البطر. ولهذا نجد أغنياء الحرب لا يحتملون أصحاب الشهادات في مجتمع جاهل لا حد لتحذلقهم وغرورهم. النجاح المتدرج الذي تكتنف طريقه المصاعب هو الذي ينتج في الغالب العباقرة والعظماء الحقيقيين" (الوردي، ٢٠٠١: ٧٦).

نخب المجتمع الكسيح قادمة من مغاور الماضي السحيق وغارقة في مجاهل الغرور والظلمات المطلسمة وتريد الظهور في مسرح الشهرة، وتخاف من الشـعب ونور العقل ومن توقف الحرب، ابتدعت لنفسها وظائف جديدة، فهي تجاري الزمن مترعة بهاجس الخوف (خوف إزاحتها من السلطة)، لذلك تلجأ إلى أساليب شتى لمراكمة الثروة وانتهاب خيرات المجتمع فهي تقوم بـ:

١. مواصلة الحرب بكافة السـُبل المتاحة للارتزاق.
٢. تعطيل الخدمات والتنمية في الفضاء العمومي وتسميم حياة الناس.
٣. القمع، والإرهاب، والقتل وكتم الأنفاس وإنتاج الوعي المريض والفراغ السياسي والأمني.
٤. انتهاب الثروات والأراضي والممتلكات واللهث وراء شهوات الدنيا ومناعمها بلا بصيرة.
٥. تعميم الفوضى والفقر والفساد والرذائل.
٦. غواية وتجهيل الرأي العام، وإفساد القيم الاجتماعية وجعل المواطن يترنح ما بين الوعي والغيبوبة.

٧. التفكيك الممنهج لمؤسسات الدولة والمجتمع المـــدني.
٨. تحطيم شكيمة التماسك الاجتماعي بسلوكيات غير متأقلمة مع العصر وروح التسامح والوئام الإنساني.
٩. إحلال العصبة والمليشيات والجماعات المسلحة والقبيلة والعشيرة محل دولة النظام والقانون.
١٠. تقديم مصلحة القوى الإقليمية والدولية على المصلحة الوطنية، والسير بأقدام غير وطنية.

نخب المجتمع الكســيح جشعة تمارس أعظم الرزايا والبلايا بنزعة مازوشية تدميرية، تريد التهام كل شيء بطريقة مجنونة وتسعى بكل ما أوتيت من قوة لتحطيم الإنسان وتحويله إلى كائن غرائزي لا يهتم إلا بالبطن والفرج، وموطـّـن على الخضوع والطاعة العمياء وعدم مقاومة الفساد والطغيان والخروج عن السيرة العادلة.

لقد هدرت النخب المتوحشة آدمية الإنسان وتنكرت لأبسط حقوقة الحياتية والمعيشية، وتصرفت بثرواته وهدرت كيانه الإنساني، وبددت طاقته في صنع الفواجع والكوارث والحروب والأزمات الطاحنة بشكل يومي "حيث يصل التدهور إلى حد العيش على مستوى الآلية البيولوجية... ندخل هنا في حالة الانكسار الكياني حيث حصل الهوان بالكيان إلى مستوى الشيء الذي يمكن ممارسة أي شيء عليه. وهنا تنهار حدود الأخلاق والحريات ويصبح كل شيء مباحًا أن تمارس عليه أي شيء، كما يتدهور إلى ممارسة أي شيء" (حجازي، ٢٠٠٦: ٣٠).

## رابعًا: نخب الشعارات

النخب الجديدة ضعيفة ومهلهلة ومخترقة، تفتقر للقواعد الجماهيرية والسياسية والعسكرية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية، ونزر من هذه النخب مشغوفة بالشعارات والكلمات الدخانية وتكرار الصيغ الجاهزة والإثارة والتهييج العاطفي.

من الناحية الديكورية يمجدون الجماهير، أما من ناحية عملية يستصغرونها ويتعاملون معها بانتقائية حسب الطلب والضرورة. إن عقلية الاستبداد مغموسة في أعماقهم. إنهم يرفضون النخب الفاسدة المستبدة، ويريدون أن تحل محلها نخب تمارس نفس السلوك الفاسد الشمولي وتثبت منهج الظلم والجور والقمع في المجتمع بشعارات منبرية وغوغائية التحليل والتفكير وبكومة عفنة من المكر ولؤم الطباع.

إنهم يعيشون في دوامة من التناقضات الوجدانية والمسلكية فهم:

يريدون الديمقراطية وهم غير ديمقراطيين، ينادون بالحوار والتسامح وهم غير متسامحين، يتنقدون الفساد وهم غارقون في الفساد المادي والمعنوي، يطالبون بالعدالة والمساواة وهم أنداد للمساواة والعدالة والإنصاف، يطالبون بالتعدد والانفتاح والديمقراطية وهم شموليون إلى أبعد مدى، يشكون من الظلم ويمارسون ظلمًا أقسى مما يشكون منه. إنهم مع الحرية ولكنهم من زاوية عملية قاتلون لكل صوت حر يجاهر بالحق، يريدون دولة العدالة والمؤسسات وهم يحطمون مداميك دولة الحق والقانون بطريقة ماكرة ومراوغة.

مجتمعنا الكسيح مترع بنخب مشغوفة بالشعارات، والطنطنة الجوفاء، والسراب الخادع وبارعة في إنتاج الأوهام والزيف والفهلوة.

هـذه النخب تعاني من صدوع داخلية ولا تعيش إلا في سراديب وأنفاق من القلق والتوتر وممارسة الكيد، وتنام على وسائد محشوة بالوهم.

إن ما يجمع النخب القديمة والحديثة العقل المتصلب، ومن سمات العقل المتصلب:

١. الجمود والتغطرس والتمسك الحرفي بالمقولات والجمل والتكرار الممل للبديهيات.
٢. الحفظ المتبلد للشعارات المسكونة بالثرثرة المجانية والجهل.
٣. إعادة إنتاج الأخطاء والإصرار عليها.
٤. التكفير الديني والتخوين الوطني.
٥. عدم التسامح مع الاتجاهات المغايرة.
٦. مناهضة الحرية والديمقراطية، والرأي والرأي الآخر.
٧. التناقض الوجداني والخواء الفكري.
٨. الغوغائية والصراخ والهوس اللاعقلاني بطنين أجوف.
٩. الإقصاء، والثأر، والتآمر، والعنف والفتك بالمعارضين.
١٠. طموحات مثالية تقفز على الواقع وتفتقر للنضج السياسي والفكري.
١١. ميل حاد لاحتكار الحقيقة وسلب حرية التعبير.
١٢. التكتل العصبوي والاستبداد والشمولية بشعارات إنسانية راقية.
١٣. السلفية المغلفة بعبارات فخمة ورنين أنيق.
١٤. النفور من النقد والمكاشفة والشفافية.
١٥. شخصنة الفكر والمؤسسات وضرب العمل المؤسسي والعقل المنتج.
١٦. الهيمنة وحب الترؤوس والتسيد، والتبختر وتضخيم الذات وعجز مزمن عن ضبط الغرائز البدائية (الشميري، ٢٠٢٠: ١٣١-١٣٢).

ما نعانيه اليوم من احترابات وتشظيات وفساد وفوضى وجور واضطراب بوصلة الحياة، هو امتداد للسياسة العقيمة التي انتهجتها العقول المتصلبة المصرة على الجمود والتحجر والبقاء في سدة الحكم حتى آخر شهقة في الحياة.

## الخلاصة

في هذه الورقة المتواضعة توصلنا إلى النتائج التالية:

تمت إضافة نوع جديد من أنواع المجتمعات العربية سميناه "المجتمع الكسيح"، يتسم بالعجز المزمن وكثرة العفن والمرض.

نخب المجتمع الكسيح نخب جديدة تحمل شحنة فريدة من الجشع والفساد والفوضى، ولذة وحشية في الإثراء والهيمنة، وغارقة في أنانية عقيمة بعقلية خفيفة بلا وعـي.

في غميس الحرب والأزمات المزمنة، ظهرت إلى السطح نخب الشعارات التي تجيد فن التبرير والالتواءات ومشغوفة بسك الشعارات وصناعة الأوهام وتنتمي إلى جنس النخب الفاشلة.

العقل المتصلب قاعدة مشتركة لعناصر من النخب القديمة والجديدة من ذوي البصائر والنفوس المريضة.

الورقة الرابعة

# سلطة المثقف.. هل للمثقف العربي دور مجتمعي اليوم؟


## د. أحمد مفلح

باحث في علم الاجتماع والمعرفة، فلسطين



**ملخص**

يدور هذا البحث حول سؤال إشكالي: هل للمثقف العربي سلطة معنوية مُغيّرة في مجتمعه اليوم؟ أم انتهى دوره، وظيفيًّا ودورًا، وبقيت كلمة فحسب؟ وللإجابة عن هذه التساؤلات، تم بحث هذا الدور في ثلاثة أدوار: الدور المأمول والمرتجى من المثقف، أو كيف يرى المثقف دوره. والدور التواصلي مع ثورة الاتصالات وشيوع المعلومة وسرعة انتشارها والوصول إليها، باعتبار أن كل إنسان اصبح قادرًا أن يعرف. والدور

الواقعي الموضوعي، أي الدور الفعلي للمثقف العربي اليوم. وبحثنا هذا كله من خلال المنهج التاريخي والتحليلي لأبرز ما كتب المثقف عن نفسه، مع إطلاله على تطور دوره في الحضارة العربية. ووصلنا إلى أن المثقف العربي كان موجودًا عمليًّا في هذه الحضارة من دون أن يُسمى "مثقفًا"، واليوم كلمة مثقف موجودة من دون أن يكون له دور. مع رفض مقولة إن المثقف انتهى، لأن لا يمكن لمجتمع أن يعيش من دون ثقافة ومثقف، لكن الغالب هو سيطرة السياسة على الثقافة، وإنتاج كل سلطة وأيديولوجيا مثقفيها، وغياب المثقف العام، بمعناه منتج معرفة، وناقلها ومستهلكها في التغيير المجتمعي.

**الكلمات المفتاحية:**

المثقف، التغيير المجتمعي، السلطة الثقافية، نهاية المثقف، ثورة الاتصالات.

قبل الدخول في مناقشة هذا السؤال الإشكالي، ونقصد بالإشكالي هنا كثرة التفكير فيه وصعوبة الوصول إلى نتيجة أو جواب عنه جامع مانع، يتقاطع عندهما جميع من بحث بواقع حال المثقفين عمومًا، والعرب خصوصًا في بداية الألفية الثالثة، مع ما وصل إليه حال البشرية من تعقيدات اجتماعية وسياسية وتكنولوجية؛ ونقصد أيضًا استمراريته وأهمية طرحه دائمًا ليبقى حيًّا وحيويًّا وفاعلًا في المجتمع، نظرًا إلى تسليمنا، وتقاطع عموم أبناء المجتمعات الإنسانية عند هذا التسليم، بأن للمثقف (ونقصد هنا أيضًا النخبة الفكرية) دورًا[٢]، أو يجب أن يكون له دور، في التغيير

٢) هنا نُميّز بين المثقّف والمتعلّم، على اعتبار أن «المثقف أكثر قدرة على تغيير الأفكار وتبنّيها في خضم التغيرات المجتمعية، أي أن المثقف قد تراه يتبنّى نهجًا أو فكرًا معيّنًا، ولكن سرعان ما يُغيّره لتبين الكثير من المساوئ التي تعتري هذا الفكر أو ذاك.

أما المتعلم، فهو ذو فكر صعب التغيير، أي أنه جامد وليس في كل الأحايين يستطيع التغير، ولكن بعد

المجتمعي، بصفته منتج الأفكار والعلوم ومستهلكها وناقلها، وأساس التغيير في المجتمع، وليس التغيّر[٣]، هو الفكر، وتحديدًا الفكر المرن، بمعنى الفكر التنويري القادر على التغيير.

يحملنا هذا العنوان إلى الموضوع التقليدي الذي كثيرًا ما يُطرح، حتى بات ممجوجًا وتقليديًّا، بشأن العلاقة بين السلطة (السياسية الحاكمة) والمثقف، ودور المثقف، المفترض، أو المأمول، في تصديه للسلطة، وكأن دوره في المجتمع هو هذا التصدي فحسب، إلى درجة أُسقط فيها، أو غاب تعريف مصطلح المثقف إلّا بناء على هذا الدور الوظيفي/ الأدائي، وما يقوم به المثقف من خطوات في مواجهة السلطة[٤]. وإلى درجة أيضًا مسح فيها بعض الباحثين أو المفكرين أو المثقفين أنفسهم بغية إيجاد تعريف للمثقف يكون جامعًا مانعًا أيضًا، أي نكر بعض المثقفين تعريف نفسه إلّا من باب الوظيفة والدور والأيديولوجيا. وهنا نتساءل ونطرح الكثير من الأسئلة (وبحسب فوكو مهمة المثقف طرح الأسئلة لا تقديم الأجوبة)، هل المثقف

---

فترة، وهنا يكون المتعلم في صراع مع أفكاره المشوبة بطابع الجمود وبين التغيرات المرنة». انظر: فاطمة بن ثاني، «الفكر وقدرته على التغيير»، القبس، ١/ ٥/ ٢٠٠٦، شوهد في ٧/ ١١/ ٢٠٢١، في: https://bit.ly/3CRWTl6.

٣) يختلف مفهوم «التغيّر» المجتمعي عن «التغيير» المجتمعي، فالأول «آلية مجتمعية تلقائية»، أما الثاني فـ«فاعلية مجتمعية إرادية». وهذان المفهومان هما من الأشياء الثابتة في الحياة. انظر: عزت السيد أحمد، «القيم بين التغير والتغيير: المفاهيم والخصائص والآليات»، مجلة جامعة دمشق، المجلد ٢٧، العدد ١-٢ (٢٠١١)، ص ٦٠١-٦٠٣.

٤) يقول ريمون آرون: «إن النزوع إلى انتقاد النظام القائم هو المرض المهني للمثقفين».

Raymon Aron, The Opium of the Intellectuals, Terence Kilmartin (trans.) (New York: W. W. Norton, 1962), p. 210.

المؤيد سلطة ما قائمة، أو يحمل أفكارًا ما لا تروق لي، أُسقط عنه صفة المثقف، صاحب الفكر المرن التنويري؟ وأُنكر عليه دوره التغييري؟ وهل دور المثقف في المجتمع مواجهة السلطة (الحاكمة) فحسب؟ وهل من أدوات مواجهة يمتلكها في المجتمعات العربية؟ وهل من سلطة له[٥]، حتى بين أبناء مجتمعه، أو مكانة له، موضوعية/ مادية أو اعتبارية بين قومه اليوم في ظل التغييرات التواصلية والثورة الرقمية وشيوع المعلومات (بغض النظر المفيدة والصحيحة أم لا)؟ وهل لا يزال المثقف نفسه صاحب حضور في المجتمعات العربية في ظل تنافس تناقل المعلومات بالأدوات الجديدة وسهولتها ورخصها وعدم الاهتمام بدقة مضمونها وأثرها؟ وفي النهاية، هل لا يزال المثقف نفسه الذي كوّنا له صورة حقيقية ورمزية في خيالنا وواقعنا، موجودًا، أم انتهى؟ وهل يمكن أن ينتهي المثقف بأدواره المختلفة من المجتمع؟ بمعنى آخر هل للمثقف اليوم سلطة في مجتمعه؟

نتساءل مع الباحثة إسعاف حمد: "أسرفت الأدبيات العربية في الحديث عن دور المثقف، وتحوّلت إلى مقولات لا يتوقف الكلام فيها وعنها، وظل الحديث يتردد حول هذه المقولة بصيغ ظاهرها مختلف، لكن جوهرها واحد، فما تفسير التمسك بهذه المقولة والحديث المتكرر عنها؟ هل لأن المثقف جاهل بهذا الدور وبحاجة لمن يُعرّفه به؟ أم من أجل تجديد هذا الدور وتطويره وتحريكه والإضافة إليه؟ أم لأن

---

٥) لا تعني كلمة سلطة هنا المعنى التقليدي أي الهيمنة، بل هي الدور، كما يراها ميشيل فوكو، الدعم الذي تلقاه موازين القوى المحايثة للمجال الذي تمارس فيه والمكونة لتنظيمها واللعبة التي تحاول هذه الموازين أن تعززها وتقلبها عن طريق مجابهات ونزاعات متواصلة. انظر: جودة محمد إبراهيم أبو خاص، المنظور الفلسفي للسلطة في أعمال فوكو –دراسة في الفلسفة السياسية والاجتماعية (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٧).

المثقف لا يتمسك بهذا الدور ولا يحافظ عليه، لذا هو بحاجة دائمة إلى من يذكّره به، ويحثّه على عدم التخلّي عنه؟"[٦]، وتساؤلاتها هذه محقة، وتنطق بلسان كل من حاول بحث هذا الموضوع، خصوصًا أنها تعتبر أنه لم يسبق للمثّقف العربي أن وُضع على المحك كما يحصل الآن، في ظل التحولات التي تشهدها المنطقة العربية مع انتهاء العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، ولم يسبق لمقولاته وقضاياه وآلياته أن تعرّضت للاختبار وامتحان الصدقية كما تتعرض الآن[٧].

للإجابة عن هذه التساؤلات، نقسم سيرورة دور المثقف ثلاثة أدوار، أو أُطر، دور مُتخيّل، وافتراضي/ شبكي ودوره الواقعي القائم فعلًا، متوقفين عند بعض الآراء التي تناولت هذه الأدوار.

## أولًا: المثقف.. الدور المتخيّل

نقصد بهذا الدور كيف تخيّل المثقف دوره ووظيفته المعرفيين والاجتماعيين المطلوبين منه، وكيف عرّف نفسه. طبعًا لن ندخل هنا في مناقشة تعريفات المثقف الكثيرة والمتفاوتة والمختلفة[٨]، فمن نقصد بالمثقف هنا، طبعًا، نكرر هنا مع ليكلرك، أنه ليس

---

٦) إسعاف حمد، «المثقف العربي: إشكالية الدور الفاعل»، مجلة جامعة دمشق، مج ٣٠، العدد ٣ و٤ (٢٠١٤)، ص ٣٤٠.

٧) المرجع نفسه، ص ٣٤٦.

٨) يرى إدوارد سعيد أن تكاثُر المثقفين امتد إلى عددٍ كبيرٍ جدًا من الحقول التي أصبح فيها المثقفون موضوعًا للدراسة، حيث بات هناك مكتبةٌ واسعةٌ من الدراسات عن المثقفين، مكتبةٌ تُثبِط همّة القارئ، بسبب موضوعاتها وتركيزها الشديد الدقة على التفصيلات، حيث هناك الآلاف من التواريخ والدراسات الاجتماعية المختلفة التي تُركّز على المثقفين، كما أنَّ هُناك عددًا لا يُحصى من البحوث التي

المهم أن نولي أهمية لتاريخ المثقف وأصله (التاريخي والاجتماعي)؛ إذ لا معنى لنسب المثقف إلّا إذا أدّى إلى كشف المستور عن الأساس التاريخي للشرعية التي يزعم التمتع بها، وعن الادّعاءات النقدية الخاصة به، أي باختصار عن الوظيفة الاجتماعية -الثقافية والسياسية- التي يتبنّاها أو يعمل و/ أو يعمل بموجبها[٩]. لذا يمكن القول إن المثقف "هو الإنسان المتعلّم (بمعنى معرفته القراءة والكتابة) وغير المتعلّم (بمعنى غير الحاصل على شهادة علمية باختصاص محدد)، الذي يحمل أو يُنتج أو يستهلك فكرًا، ويُراكم معرفة (تحديدًا في مجال العلوم الإنسانية)، أي إنه صاحب منهج فكري (فلسفة أو نظرية)، يقيس عليه ويُفسر ويُغيّر من خلاله المُعطيات والظواهر المجتمعية والإنسانية بوجوهها كلها (الثقافية والاجتماعية والسياسية

---

تتّخذ موضوعات لها المثقفين والقومية، والمثقفين والسُلطة، والمثقفين والتُراث، والمثقفين والثورة...إلخ ما يخطر على البال من موضوعات. انظر: إدوارد سعيد، صور المثقف، ترجمة غسان غصن (بيروت: دار النهار، ٢٠٠٤).

يقول علي حرب أيضًا في كتابه أوهام النخبة: «ها هو المثقف أصبح الآن مدار الكلام ومحور الاهتمام، فالواحدُ قلّما يفتح صفحة الثقافة في جريدة، أو يتصفّح عناوين مجلة ثقافية، لا تتناول قضية المثقف، أو إشكالية الثقافة، أو وضعية النُخب المثقفة». انظر: علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف، ط ٢ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨)، ص ٣٧.

من هنا اختلفت الآراء والتصورات النظرية حول مفهوم المثقف، نتيجة الاختلاف في تعريف المثقف من لغة إلى أخرى، وتداخل هذا المفهوم مع مفاهيم أخرى؛ إذ استُخدمت كلمات كثيرة مرادفة لكلمة المثقف، مثل المتعلم (Educated)، والمثقف النشط (Cultured)، والمثقف الواعي المطلع (Cultured)، والباحث المتمرس (Scholar). انظر: محمود مصطفى، المثقف والسلطة :دراسة تحليلية لوضع المثقف المصري في الفترة ١٩٧٠-١٩٩٥ (القاهرة: دار قباء، ١٩٩٨)، ص ٢٥.

٩) جيرار ليكلرك، سوسيولوجيا المثقفين، ترجمة جورج كتورة (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٨)، ص ٦٥. ويعتبر ليكلرك أن وظيفة المثقفين هي إنتاج الخطابات الضامنة هوية الجماعة السائدة فيها وبثّها في الزمان والمكان، المرجع نفسه، ص ١٧.

والاقتصادية والأدبية)، لمصلحة الناس ومنفعتهم وتقدمهم، أو لمصلحة طبقة أو فئة أو شريحة محددة ينتمي إليها، أو لمصلحة سلطة أو حزب؛ يُبدع أفكارًا ونظريات، ذات بُعد مستقبلي، تُساعد في هذا التفسير والتغيير بشكل مباشر، أو غير مباشر من خلال خلق وعي التغيير عند الآخرين، يستهلكها بأعمال فنية أو أدبية أو إعلامية أو بحثية أو خطابية، وهذا هو دوره ووظيفته الأساسيان"[١٠]، على الرغم من أنه، على حد قول ليكلرك، "لا يتحدد بوصفه باحثًا أو بوصفه أستاذًا أو فنانًا من حيث امتهان الحرفة أو الخبرة. وفي الوقت نفسه لا يمكن إعطاؤه صفة المواطن ببساطة وسهولة"، لذا اعتبره ليكلرك "حيوانًا غريبًا بالفعل"[١١]. وهذا المثقف هو ما يمكن أن نطلق عليه المثقف العمومي الذي اعتبره عزمي بشارة "المتخصص صاحب الثقافة الواسعة الذي يكتب وينتج بلغة مفهومة للعموم عن قضايا تهم المجتمع والدول بشكل عام"[١٢].

أما علي حرب، وهو أحدث (من الناحية التاريخية) من عرّف المثقف العربي وكتب عنه، ومن خلال كتابه المهم أوهام النُخبة أو نقد المثقف، فيقول: "لا أعني بالمثقف من يملك حظًّا وافرًا من "الثقافة العامة" أو المعارف المشتركة، ولا أعني به، بالطبع، "الاختصاصي" في فرع من فروع المعرفة، أو المُنتج في حقل من حقول الثقافة، أي لا أعني به، بالتحديد، العالِم أو الكاتب أو الأديب أو الفنان، كما لا أعني به، بالضرورة، "المُفكّر" الذي يصنع أفكارًا أو يخلق بيئةً فكريّةً، وإنْ كان المثقف

---

١٠) أحمد مفلح مفلح، في سوسيولوجيا المثقفين العرب: دراسة وصفية من خلال تحليل مجلة المستقبل العربي (١٩٧٨-٢٠٠٨) (بيروت: منتدى المعارف، ٢٠١٣)، ص ٨٣.

١١) ليكلرك، ص ١٠٣.

١٢) بشارة.

يستعمل سلطة الفكر والنقد، وأخيرًا لا أعني به "الداعية"، أو "صاحب الأدلوجة"، أي المُنظّر العقائدي، أو المرشد الروحي، أو القائد الثوري، أو الزعيم الحزبي، مع أن مهمة المثقف تكاد تتطابق مع مهمة الداعية". ولكني أعني به، في المقام الأول، من تُشغِلُه قضية الحقوق والحرّيات، أو تهمّه سياسة الحقيقة، أو يلتَزِم الدفاع عن القيَم الثقافية، المجتمعية أو الكوْنية، بفكرِه وسِجالاته، أو بكتاباته ومواقفه. قد يكون المثقف طوباويًّا أو عضويًّا، ثوريًّا أو إصلاحيًّا، قوميًّا أو أمميًّا، اختصاصيًّا أو شموليًّا، متفرّغًا لمهمته أو غير متفرغ، وقد يكون شاعرًا أو كاتبًا أو فيلسوفًا أو عالمًا أو فقيهًا أو مُهندسًا، أو أي صاحب مهنة أو حِرفة أو صناعة... ولكن أيًّا ما كان نموذج المثقف وحقل اختصاصه أو مجال عمله، فهو من يهتم بتوجيه الرأي العام، أو من ينخرط في السجال العمومي، دفاعًا عن قول الحقيقة أو حُرّية المدنية أو مصلحة الأُمّة أو مستقبل البشرية... بهٰذا المعنى فالمثقف هو الوجه الآخر للسياسي، والمشروع البديل عنه"[١٣].

بناء على ما سبق، هل كلمة المثقف، كمفهوم واصطلاح، موحّدة في حضارات العالم وأدبياتها وثقافتها؟ وهل يؤدي المثقف الدور نفسه فيها كما عرّفناه، أم أنَّ له ولاءات مختلفة (سياسية، فكرية، إثنية...إلخ)، تؤدّي إلى تصنيفه أيديولوجيًّا؟ وهل هو ذلك الإنسان الذي يمتلك رأسمالًا رمزيًّا نتيجة حظّه في الحصول على المعرفة، كما يرى بيار بورديو، أم أن كلَ إنسانٍ مثقفٌ؟ كما يرى غرامشي، وما دور المثقف إذا سلّمنا بأنه يختلف عن باقي أفراد المجتمع من خلال تميّزه بإدراكِ التناقضات والحقائق الموجودة داخل المجتمع واستيعابها؟ ومتى يرتقي المثقف ويُصبحُ مفكرًا، أو مثقفًا ميّتًا، بلغة إدغار موران؟ ثم من هم المثقفون عندنا في المجتمعات العربية، وما هي

١٣) حرب، ص ٣٧-٣٨.

أدوارُهم؟ وما علاقة المثقف بالسُلطة والأيديولوجيا باعتباره سُلطة وأيديولوجيا بحد ذاته[١٤]، بلغة ميشيل فوكو؟ وما هي سلطته اليوم؟ وقوة وجوده؟

مع أن مفهوم "المثقف" اليوم اتّسع ليشمل جميع العاملين في مجالات الثقافة، من علماء وفنانين وفلاسفة وكتّاب وصحافيين ومُعلّمين وأساتذة وأطباء ومُهندسين وغيرهم، وهذا هو المعنى العام السوسيولوجي للكلمة، فإن معناها المباشر، لا يزال، كما أسلفنا وانتقدنا، وكما يراه الجابري، مرتبطًا بالدور الذي يقوم به هؤلاء المثقفون في حياة المجتمع، بمعنى أن "المثقف يتحدد وضعُهُ لا بنوع علاقته بالفكر والثقافة، ولا لكوْنه يكسب عيشَه بالعمل بفكره وليس بيده، بل يتحدد وضعُهُ بالدور الذي يقوم به في المجتمع كمشرّع ومعترض ومُبشّر بمشروع، أو على الأقل كصاحب رأي وقضية"[١٥].

أما أدواره في بعض الحضارات، فيمكن اختصارها بالقول إن لا وجود لمجتمع إنساني خالٍ من المثقفين عبر التاريخ، بشكل أو بآخر. ففي المجتمعات القديمة كان السَحَرة وكهنة المعابد والشعراء والنسّابون مثقفي المجتمع. وكان عرّافو المجتمع البدوي مثقفيه، وفي المجتمع القروي هُناك المثقف بالخبرة والممارسة. وكان الحاكم أو الملك هو الإله العارف، صاحب السلطة والمعرفة. ومع بزوغ فجر الفلسفة وتوسّع دائرة المعرفة الإنسانية تغيّرت الأدوار وانقلبت تدريجيًّا، وبات الفلاسفة يسعون

---

١٤) يرى ليكلرك أن أوائل المثقفين كانوا نتاج ولادة الأيديولوجيات، وإنهم بمعنى ما حملة الأيديولوجيات العلمانية والدينية، أكثر مما هم مبدعوها. ثم يقول في مكان آخر من كتابه إن المثقفين هم مصدر الأيديولوجيات، ويقصد مثقفي اليوم. انظر: ليكلرك، ص ٣٧ و١١٥.

١٥) محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية في الوطن العربي، سلسلة الثقافة القومية (٢٥)، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩)، ص ٤٣.

لأخذ السلطة باعتبارهم الحكماء، والحكمة هي التي يجب أن تدير السلطة. وعلى هذا الأساس صاغ أفلاطون مشروع جمهوريته المُثلى بإدارة الفيلسوف، فكان فاتحةً لمقولة إن السلطة من حق أصحاب المعرفة التي نادى بها الفلاسفة من بعد[١٦]. وفي الصين، مثلًا، كان المثقفون هم الطبقة الحاكمة التي نشأت، بحسب ماكس فيبر، نتيجة إتاحة فرص التعليم أمام فئة خاصة من الناس. وهي ليست جماعة وراثية أو مُغلقة، ما دام الدخول إليها يخضع لاختبارات تقوم على المنافسة العامة، لكنها، في الواقع، تتألّف خلال فترة الإقطاع من العائلات الإقطاعية الرئيسة، ثم من الطبقات الاجتماعية العُليا (التي تشمل نسبة عالية من عائلات الموظفين)، وكان هؤلاء المثقفون أدنى مرتبة من "النخبة"، كون حوالى ثلثهم من عموم الناس، والباقي من العائلات الثرية. وفي الهند، كان الوضع مشابهًا للصين، بمعنى أصبح البراهما يُمثّلون بذاتهم طبقةً حاكمةً في المجتمع، تقوم على الوراثة، وتدريبهم ديني أكثر منه تعليميًّا.

في المجتمعات الأوروبية الإقطاعية، كان يشغلُ الكَتَبَةُ وضعًا أقل سيطرة، ولم يبدأ المثقفون القيام بدور اجتماعي مهم إلّا بعد انهيار النظام الإقطاعي. وتعود أصول المثقفين الأُوَل إلى جامعات أوروبا في العصور الوسطى، حيث كوّن نموّ الجامعات وارتباطه باتساع تعليم الإنسانيات، طبقة مُثقفة لا تُمثّل طائفة دينية، ينتمي أعضاؤها إلى أوساط اجتماعية متباينة، كما أنها بعيدة إلى حدٍ ما عن الطبقات الحاكمة ومذاهب الحكم الخاصة بالمجتمع الإقطاعي. وأنتجت هذه الطبقة مُفكّري عصر التنوير. وفي فرنسا خصوصًا جعل المثقفون من أنفسهم نقّادًا للمجتمع، حينما تزعّموا معارضة الطبقة الحاكمة والكنيسة المدافعة عن النظام

---

١٦) انظر: التقديم الذي كتبه معن زيادة في مجلة الفكر العربي، السنة التاسعة، العدد ٥٣ (تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٨).

القديم. وحظي دورُهُم النقدي هذا باهتمام المثقفين من بعدهم. وفي بريطانيا لم تتحقق للمثقفين تلك الهيبة الاجتماعية التي تحققت لهم في فرنسا، كما لم يكن لهم ذلك الدور البارز في الحياة السياسية، سواء في ما يتعلق بعضوية البرلمان، أم بالنشاط الجماعي في مجال النقد والفكر الاجتماعيين[١٧].

أما في الحضارة العربية، فمن المعروف أنَّه كان للثقافة والمثقفين دور علمي، واجتماعي، وسياسي وأخلاقي خاص على مرّ العصور، من دون أن يُسَموا "مثُقفين". ويَعتبر محمد أركون أن المثقف ظلَّ حاضرًا بقوة في المجال العربي الإسلامي، وفي مختلف المراحل والتحوّلات التاريخية التي عرفها هذا المجال[١٨]. ويرى أيضًا أنَّه من المُستحبّ بِدْءًا، مقاربة هذا المفهوم في مختلف أبعاده ومرجعياته السياسية والاجتماعية، والبحث في الأصول والمُلابسات التاريخية لنشأة ظاهرة المثقف في الفكر العربي الإسلامي، باعتبار هذا الأمر، شرطًا أساسيًّا ومُقدّمة ضرورية لضبط المفهوم في مختلف مستوياته وأبعادِه. ويَعتَبِر أنَّ من غير المُلائم بناء مرجعيّة محدّدة لمفهوم المثقف في الثقافة العربية الإسلامية، من خلال استعادة روح تلك السجالات والنقاشات التي دارت رحاها في فرنسا حول مفهوم المثقف، كما ليس من المفيد تمامًا استيراد النظرية التي أنتجتها الثقافة الغربيّة، والسعي لنقلِها واستنساخها بشكل آليّ في واقع الثقافة العربية الإسلامية. بل يَعتقِدُ

---

١٧) لمزيد حول هذا الموضوع: بوتومور، الصفوة والمجتمع: دراسة في علم الاجتماع السياسي، ترجمة وتقديم محمد الجوهري، ومحمد علي محمد، وعلياء شكري والسيد محمد الحسيني، ط ٢ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٨)، ص ٨٥-٩١.

١٨) محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقدٌ واجتهادٌ، ترجمة وتعليق هاشم صالح (الجزائر: لافوميك؛ المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٩٣)، انظر تحديدًا المُقدّمة التي جاءت تحت عنوان: «بعض مهام المُفكّر المُسلم أو العربي اليوم»؛ عبد المجيد الجهاد، «صورة المثقّف في مشروع محمّد أركون الفكريّ»، رابطة العقلانيين العرب، في:.http://www.alawan.org/

أركون على العكس من ذلك، أنَّه وبالعودة إلى التاريخ العربي الإسلامي، يمكن أن يستشفّ الباحث العديد من الإشارات التي تُدلّنا إلى المكانة الحقيقية التي كان يحظى بها العلماء بالمفهوم الديني داخل مجتمعاتهم، والتي بها تتحدّد وضعياتهم وأدوارُهم[١٩]. من هنا يمكن اعتبار علماء الدين مثقفين، لأنهم يُركّزون جهودهم كلها لتفسير معنى

---

١٩) يرى عزمي بشارة أن الباحثين العرب لا يرجعون إلى دور الفقهاء والعلماء في عصور الخلافات والسلطنات والإمارات لرصد تحولات المثقف في تراثنا... وفي هذا الأمر اختزال، لأن جزءًا من دورهم كان دورًا عموميًا يرتبط بنقد السلطان والمجتمع، أي هو الدور نفسه الذي يقوم به المثقف اليوم، وهو دور أكثر ما قام به الكتّاب والشعراء في التاريخ الإسلامي، وإن كانوا لا يتمتعون بالسلطة الشرعية أو الضميرية لنقد الأوضاع القائمة. ويرى بشارة «من الخطأ اختزال تاريخ العلماء والفقهاء في الإسلام في تاريخ المؤسسة الدينية، فهو إلى حد بعيد تاريخ دور المثقفين في الحضارة الإسلامية الذي لم يكن أقلّ من دور كتّاب السلاطين من ناحية دورهم الثقافي تحديدًا». انظر: عزمي بشارة، «عن المثقف والثورة»، تبيّن، العدد الرابع (ربيع ٢٠١٣)، ص ١٢٧-١٤٢.

في هذا المجال يرى علي أومليل، أن السلطتين العلمية والسياسية أيام الخلافة لم تكونا منفصلتين، بل كانتا مجتمعتين في شخص «الخليفة الراشد»، وجاء الانفصال مع نهاية فترة الخلافة، وبداية فترة «الملك» مع معاوية. وشكّل هذا الانفصال في الذاكرة الإسلامية تهديدًا لوحدة النظام الإسلامي. وبقي كل حاكم يحرص على أن يظهر نظامه جامعًا السلطتين. ونتيجة هذا الصدع، تمايز بعض العلماء «القرّاء» الذين كانوا يقرأون ويكتبون القرآن، ومن هنا كان اعتبار هؤلاء أنهم أسلاف علماء الإسلام، وأسلاف الأصوليين. ومع تطوّر العلم الإسلامي وتفرّعه زاد تميّز علمائه. «وإذا اعتبرنا أن العلم الديني في الإسلام لا يُطلب لذاته، بل لما له من امتداد عمل في الحياة الشخصية والعامة للمسلمين، فإنه لا بد من أن ينطوي على سلطة». ومن هنا هذه الرقابة التي يدّعيها الفقهاء على السلطة السياسية، باعتبارهم أن كل سلطة في المجتمع الإسلامي لا بد من أن تطابق الشريعة، لذا هم يدّعون «أن شهادتهم على أي نظام سياسي هي الكفيلة ببيان مطابقته الشريعة أو ابتعاده عنها، وبالتالي إضفاء الشريعة أو نزعها عنه». باختصار، يعتبر هؤلاء العلماء أنفسهم أنهم ورثة الأنبياء، وهو ما سخر منه ابن خلدون، حيث قال: «العلماء [الفقهاء] أبعد الناس عن السياسة»، وهم مجرد زينة في مجالس السلطان. انظر: علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦)، ص ١١-١٢.

الوحي، ولتحديد المعاني الدقيقة للنصوص المُقدّسة، ولاستنباط الأحكام انطلاقًا من هذه المعاني. ويرى أركون أيضًا أن مجال ممارسة المثقف العربي الإسلامي الثقافية سيتّسع ابتداءً من القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي)، بفعل التصدّع الاجتماعي والأيديولوجي الذي شهدَهُ الحقلُ الثقافي الإسلامي. ومن ثم، احتدم الصراع بين ممثّلي اتجاهين رئيسين: أصحاب المعارف الدينية النقلية أو "الأصيلة"، وأصحاب المعارف العقلية التي اعتبرت دخيلة، وإنْ كانت الغلَبَةُ في هذا الصراع تميل دومًا إلى الفاعل التقليدي الذي بقي يُراقب ويتحكّم في الحقل الثقافي برمّتِه. وفي القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) سيتبلور مفهوم المثقف بصفته "ذلك الرجل الذي يتحلّى بروح مُستقلّة، محبّةً للاستكشاف والتحرّي، وذات نزعة نقدية واحتجاجية تشتغل باسم حقوق الروح والفكر فقط". ومن هؤلاء المثقفين الذين مارسوا مثل هذا الموقف الحرّ المستقل، برأي أركون، الجاحظ والتوحيدي، الأكثر جرأة وحداثة من بين هؤلاء المثقفين، ومِثلُهما الفارابي وابن سينا وابن رشد. لكن هذه التجربة سرعان ما تراجعتْ وبدأتْ "تضيق وتتقلّص بِدْءًا من القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي)، عندما راح تأسيس المدرسية (السكولاستيكية-المدرسية) والإعلان الرسمي للمذاهب السُنّية، يفرضان، بالتدرّج، ممارسة "أرثوذكسية" سكولاستيكية للفكر الديني بعيدًا عن العلوم الدنيوية"، أي بعدَ أنْ أحاط الفكر الإسلامي نفسَهُ "بسياج دوغمائي مُغلَق"، بحسب أركون، ما زال يَجِد أكبر تعبيراته في خطاب الحركات الإسلامية المُعاصرة.

أما خالد زيادة، فيرى في كتابه كاتب السلطان[٢٠]، أن مثقف اليوم هو أقرب إلى كاتب الدواوين في الدولة العثمانية، وتحديدًا في أواسط القرن الثامن عشر، منه

---

٢٠) خالد زيادة، كاتبُ السُلطان: حِرفةُ الفقهاءِ والمثقفين (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩١). ولمزيد بشأن دور الكتّاب في الحضارة العربية، يمكن مراجعة أومليل، ص ٥٣.

إلى علماء وفقهاء العصور الإسلامية الأولى، نظرًا إلى انفتاح هؤلاء الكُتّاب على الحداثة والعلوم العصرية الأوروبية (في ذاك الوقت) والإبداع والتدخّل في صنع القرار السياسي، من العلماء التقليديين أصحاب النص الثابت. لكن، زيادة نفسَهُ لم يُشدّد على هذه النتيجة الامتدادية والاستمرارية بين كُتّاب دواوين الدولة العثمانية ومثقف اليوم، حيث قال: "يمكن لصياغتنا أن تكون قد خلقت شبهات؛ فقد يُفهم أنّ المثقف تحدّر من الأوساط المُتفككة للكُتّاب، أو أنَّ المُتعلّم المُتخرّج من المعاهد الحديثة قد حلّ مكان الكاتب الديواني. لكن المثقف على الرغم من الشبهات التي يُمكن إحصاؤها، ليس بالضرورة استمرارًا لكاتب الديوان أو وريثه، وإنْ اشتركا في خدمة الدولة ..."[٢١]. ويقول في مكان آخر من الكتاب نفسه: "إنّ التناقض المُرتقب في نهاية القرن التاسع عشر، والذي يأخُذ أشكالًا عبر التعبير اللُّغوي، يستر خلفَه ثنائية جديدة حلّت مكان الثنائية التقليدية. ومكان الثنائية التي عبّر عنها كلٌ من كاتب الديوان والعالِم والفقيه، سيبرُز الإصلاحي الذي أراد أنْ يَرِثَ دور الفقيه، والمثقف الذي يتحدّر من بيئة كُتّاب الديوان"[٢٢].

ازداد الاهتمام بالمثقفين وأدوارهم ووجودهم في المجتمعات العربية، في العصر الحديث، منذ أواسط القرن الماضي، بحكم تطوّر دورهم ووظيفتهم والاحتكاك بالغرب الذين أُخِذَ منه مصطلح "المثقف". فكان المثقف العربي في عصر النهضة هو من أُوكل إليه، أو تصدّى بشكل شخصي-أيديولوجي، لأمر إرساء قواعد النهضة المجتمعية والاقتصادية والتنموية والقيمية والمساهمة في مقاومة الاستعمار وتبعاته، ثم المشاركة في بناء الدولة الحديثة القطرية والقومية؛ إذ تمثّل الثقافة "... إلى جانب

---

٢١) زيادة، ص ٢٧٤.

٢٢) المرجع نفسه، ص ٢٢٧.

العوامل الاقتصادية والعلاقات الاجتماعية، العنصر الحاسم في تطوّر المجتمعات ونهضة الأمم"[٢٣]. واعتبرها محمود أمين العالم "الصناعة الثقيلة الحقّة في المجتمع، لأنها صناعة الصناعات، بل هي صناعة صانع الصناعة: الإنسان"[٢٤]. ورآها محمد عابد الجابري أنها "المُعبّر الأصيل عن الخصوصية التاريخية لأمة من الأمم"[٢٥]. لأن "الوزن الحقيقي لأي مجتمع إنساني لا يُقدَّر في عددِ سُكّانه ومساحة أراضيه فحسب، ولكنه يُقدّر بنوعية التراكم الثقافي والتراث الحضاري الذي خلّفته الأجيال السابقة، ومدى التجديد والتحديث فيه"[٢٦].

المثقف العربي والإسلامي بحسب أركون، هو منشّط النهضة والثورة، باعتبارهما مرحلتين عاشهما العالم الإسلامي، تمتد الأولى من نهاية القرن التاسع عشر حتى عام ١٩٥٠، والثانية لا تزال متواصلة. وأن ما يشترك به منشطو النهضة والثورة معًا هو أنهم أبانوا عن وعي ساذج بخصوص ظاهرة الأيديولوجيا المسيطرة عالميًّا، وبخصوص علاقات السيطرة داخل المجتمعات الإسلامية نفسها. والأكثر أهمية أنَّهم لم يخاطروا أبدًا بدراسة نقدية للدين، وهي الدراسة التي ينبثِقُ منها تحديثُ الفكر، وبالتالي مفهوم المثقف الحديث ذاته.

إذًا، لتوضيح بدايات ظهور المثقف العربي في المجتمعات العربيّة في بداية القرن

---

٢٣) الطاهر المناعي، الخطاب القومي العربي المعاصر من خلال أبحاث مركز دراسات الوحدة العربية (١٩٧٥- ١٩٩٠)، سلسلة أطروحات الدكتوراه (٧٢) (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨)، ص ٢٦٧.

٢٤) محمود أمين العالم، الثورة والثقافة (بيروت: دار الآداب، ١٩٧٠)، ص ١٦٧.

٢٥) الجابري، المسألة الثقافية في الوطن العربي، ص ٢١٣.

٢٦) إبراهيم صقر أبو عمشة، الثقافة والتغيير الاجتماعي (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨١)، ص ٧.

العشرين، وأزماته ودوره، لا بد من المرور، ولو سريعًا على إرهاصات الإصلاح والتغيير، في تلك المرحلة.

بدأتْ قضيةُ الإصلاح (كما كانت تُسمّى في تلك الفترة) والتغيير في ثلاثينيات القرن الثامن عشر، حين حاولت الحكومة العثمانية إنشاء جيشٍ على أُسس أوروبية، بعد الاطّلاع على واقع فرنسا، لكن، على الرغم من أن هذه المحاولات التغييرية- الإصلاحية باءت بالفشل نتيجة تصدّي جنود الانكشارية لها، خوفًا على امتيازاتهم ومصالحهم، فإنها لم تتوقّف، وانتظرت حتى سبعينيات القرن نفسه، حين أُنشِئتْ مدرسةُ الرياضيات لضبّاط البحرية في الجيش العثماني، وكان أول أستاذ فيها جزائري يعرف اللغات الأوروبية. وفي عام ١٧٨٩، أي قبل الحملة الفرنسية على مصر (١٧٩٨) التي إليها تُعْزى بداية الإصلاح والنهوض في المنطقة، والتي قيلَ عنها إنّها زحفتْ على مصر بجيشين وليس بجيش واحد: جيش مُدجّج بالسلاح، وآخر من جماعة العلماء والفنون، يحمل الكتب والأقلام والأجهزة والآلات، ومن خلاله كان أول احتكاك ثقافي حقيقي بين المجتمع المصري والأوروبي. في ذاك العام، أي ١٧٨٩، تسلّم العرش العثماني سلطانٌ ذو أفكار إصلاحية هو سليم الثالث، وبدأ بإصلاح الجيش على نطاق واسع، وفتح المدارس بمعلمين معظمهم فرنسي، فتُرجمتْ الكُتُب إلى التُركية، وكانت بداية الثورة الفكرية في الدولة العثمانية، وجاءت الحملة الفرنسية لتُغذّيها، باعتبارها بدأت قبل الحملة، بشكل بطيء، وإن كان بتأثير من الاحتكاك بالغرب. لكن، لم يستطعْ هذا السُلطان المُضيّ بمشروعه الإصلاحي هذا أمام تأثير الانكشارية المُؤيَّدة من العُلماء الذين أثّروا في عموم الناس، باعتبار هذه الخطوة خطرة على الشريعة الإسلامية، فخُلع السلطانُ وزُجّ به في السجن، وهُناك التقى بمحمود الثاني الذي سيصبح في ما بعد (بعد ٢٠ عامًا) السلطان الذي سيقتلع الانكشارية نتيجة هزيمتها في اليونان. ومع السُلطان

محمود بدأ فريق الإصلاح يظهر تدريجًا، وكان هذا الفريق الذي تربّى مع خطوات السلطان سليم مُطّلعًا اطلاعًا واسعًا على العالَم الحديث. ففُتحت المدارس لتخريج الضبّاط والأطباء والموظفين، وأُرسلتْ بعثاتٌ تربويةٌ إلى أوروبا، وأُنشِئتْ جريدة رسمية، وأُصلِحت إدارة الأوقاف، لكن هذه الخطوات لم تجدْ التأييد والاستحسان من المحافظين المتديّنين الذين كانوا يَحرِصون على الاحتفاظ بأساس الدولة العثمانية التقليدي، فقاوموا الإصلاحات مقاومةً شديدةً.

في هذه الأثناء كانت الأحوالُ في مصر أسرعَ تقبّلًا للتغيير والتعلّم من الفرنسيين الموجودين هُناك، ففي عام ١٨٠٥ تسلّم الحكم في مصر محمد علي الذي كان مُتأثرًا كثيرًا بما فعله السلطان سليم، ومن بعده محمود الثاني، فأسّس جيشًا وبحريّةً حديثين، تدرّب أفرادُها على أيدي الفرنسيين، ونظامًا مركزيًّا للإدارة والضرائب، وشجّع الترجمة، وأقصى العُلماءَ من استشارية حُكمِه، وألغى نظام المدارس الإسلامية، وأنشأ المدارس المهنية، وأرسل طلّابًا إلى أوروبا، وأسّس مطبعةً لطباعة الكُتُب المُترجمة، وأصدر جريدة رسمية لنشر نصوصَ المراسيم والقرارات، وغيرها، فكان لهٰذه الأعمال تأثيرٌ كبير.

في مقابل هٰذه الثورة الثقافية والفكرية والتغييرية في مصر، كان الجمود وبطء المعرفة يُسيطران على سورية حتى أواخر القرن التاسع عشر، لأن السوريين (وتحديدًا المُسلمين منهم) كانوا مُتصلّبين في وجه أفكار الإصلاح، في حين كان المسيحيون أكثر تأثّرًا ببعض نواحي الفكر الأوروبي منذ القرن السادس عشر، نتيجة الامتيازات الغربية التي مُنحتْ للدول الغربيّة والإرساليات الأجنبيّة والقناصل والبعثات الدينية، ونتيجة الحماية التي قُدّمت إلى المسيحيين. فنشأت شبكةٌ من المدارس الكاثوليكية (في لبنان وحلب)، وتم تأسيس عددٍ من المعاهد لتنشئة

إكليروس كاثوليكي، وبذلك أصبح الإكليروس هم طليعةُ "المثقفين"، حيث كانت الأَديِرة (خصوصًا في لبنان) مركزًا للعلم والتربية لعموم الناس من المسيحيين، في أواخر القرن السادس عشر، الأمر الذي مهّد أيضًا لبروز شريحة من المثقفين المدنيين الذين عملوا في دواوين الحُكّام المحلّيين، ما فرض عليهم التعمّق في علوم اللغة العربيّة على يد المشايخ المسلمين، فكانت أُسرٌ بكاملِها من رجال الأدب مثل آل اليازجي والشدياق والبُستاني، وظهر المؤرخون مثل البطريرك الماروني إسطفان الدويهي (١٦٠٣-١٧٠٤) وحيدر الشهابي (١٧٦١-١٨٣٥) وطنّوس الشدياق (١٧٩٤-١٨٦١). وكان من أوائل الذين تنبّهوا للأفكار العلمية آنذاك مخايل مشاقّة (١٨٠٠-١٨٨٨). ولكن، لم يستطعْ هؤلاء الطلاب المسيحيون الاشتراك في الحكم، كون البلاد لا تزال إسلامية، فمالوا إلى الصحافة.

في تونس، بدأ الإصلاح أيضًا من التعليم الديني في جامع الزيتونة، ومن المدرسة الحربيّة الجديدة التي أنشأها أحمد باي، وأدارها الطليان، ودرّس فيها الشيخ محمد عبده اللغة العربيّة والعلوم الدينية. وكان لخريجي هاتين المدرستين نفوذُهم في الجيش والوزارة والتعليم الرسمي.

باختصار، ولأجل الحدّ من هذا الموضوع الواسعُ والشائك، يمكن تلخيص أهم سمات تلك المرحلة الثقافية العربية بما يلي:

- ارتبطَ الإصلاح والتغيير المجتمعي العربي في بدايته بإصلاح الجيش والعسكر، فالهدف منه كان تدعيم السُلطة أولًا.
- المُحرّك الأول لبروز المثقفين والإصلاح والتغيير كان الاحتكاك بالغرب، ثم التعليم، وإرادة التغيير عند بعض السلاطين والولاة. وأخيرًا محاولة

تثبيت الحكم من خلال إصلاح الجيش، فأوّل ما فُتحت المدارس كانت للجيش، أو للدين، أي للسيطرة الزمنية أو الروحية، وليس للحرّية.

- أدّتْ الصحافة دورًا مهمًّا في عملية النهضة، الأمر الذي يُضيء دور الإعلام وأهميته في التأثير في الرأي العام، على الرغم من سيادة الأمّيّة، وبساطة أساليب الإعلام وطرائقه في المجتمع.

- مارسَ الكُتّاب والمُتعلّمون والمُفكّرون والعُلماء والمعلمون والسياسيون دورَهم، أو أدوارَهم، حيث كان واحِدُهُم يقوم بأكثر من دور أو مهنة من هٰذه المهن في الوقت نفسه، من دون تسميته "مثقفًا"، أو "مفكرًا"، فالأولوية كانت للنهوض والتغيير في المجتمع. والأكثر أن كثيرين من هؤلاء الناشطين والفاعلين كانوا يخدمون السُلطة، أو يُعادونها، مع الغرب أو ضده، متديّنين أو علمانيين، بمعنى أنهم لم يكونوا طبقة واحدة أو فئَة واحدة، أو في تكتل واحد.

- بناءً على الملاحظة السابقة، أخذ المُفكّر دورَه في المجتمع، فأنتج ثقافةً ومعرفةً، أو نقلَها أو استهلكَها، ومن ثم وُضِعت المفاهيم والمصطلحات، أي إن إرادة الإصلاح والتغيير سبقت الصفة، بمعنى دور المثقف وسلطته، سبقت صفته وتسميته، وذلك على العكس من اليوم، حيث توجد التسمية، لكنها لا تعني الدور نفسه.

- نظرًا إلى محدودية التعليم ووسائل الاتصال والتواصل، وغياب الفضاء الخاص واندماجه بالعام، ومحدوديَة الاختصاصات آنذاك كان عددُ المثقفين قليلًا، لكنه فاعلٌ، ولهم مكانةٌ اجتماعيةٌ، والأهم، صدْق

"المثقف" في ما يطرحه، واعتباره هذه الأمور قضيتَهُ التي يُدافع عنها ويهلك من أجلها.

نخلص، **أولًا**، إلى أن المثقف في الحضارة العربية، تاريخيًّا وحاضرًا، كان دورًا أكثر منه مصطلحًا، بمعنى سبق دوره صفته وتسميته ووجوده، أي كانت أهميته وضرورته أكبر من توصيفه وتعريفه. **وثانيًا**، ارتبط وجود المثقف ودوره بالإصلاح، أي بهدف التغيير ومن أجله، أي من أجل ما هو قائم (ضرورة التغيير والإصلاح)، وليس من أجل ما يمكن أن يكون (رسم الخطط ومناقشتها ودراسة توقعاتها والتفاوض من أجلها). **وثالثًا**، عايش المثقف السلطة السياسية، متفرغًا لدوره العملي، وليس لمناوءة الحاكم من أجل المناوءة، على اعتبار أن صورة المثقف وتعريفه مرسومان على أساس هذا الدور، وإلّا لا يكون مثقفًا. **ورابعًا**، عاود ظهور مثقف عصر النهضة العربية الحديثة مع الإرساليات والعلوم الغربية، بعد انقطاع دام قرونًا، تُركت الساحة التغييرية والثقافية إما للخمول الفكري، أو للنص الديني الجاهز، أي ثقافة النقل بدلًا من ثقافة العقل، ما أثّر في وجود المثقف التغييري والتنويري.

## ثانيًا: المثقف.. الدور الافتراضي

المقصود في هذا الإطار أو الدور هو المثقف الشبكي، أو دوره ومكانته ومستقبلهما وأهميتهما مع انتشار ثورة التواصل وشيوع المعلومة، وانفتاح الفضاءين العام والخاص، وأيّ منهما هو، بالمعنى الهبرماسي، فضاء خاص أم عام.

تحمل التغييرات في وسائل التواصل الاجتماعي والثورة الرقمية والانفتاح العالمي تحديات إلى المفصل المهم في سلطة المثقف ودوره، وحتى في وجوده ونهايته؛

إذ بات من المعروف والواضح والمعيوش "تعاظم دور هذه الوسائل في الآونة الأخيرة، وما عادت تقتصر على كونها نافذة للتواصل بين الأفراد، وإنما باتت تشكل أهم أدوات التأثير في صناعة الرأي العام وتشكيله وتنشئة الشباب وتثقيفه سياسيًّا، بل وينظر إليها البعض على أنها يمكن أن تقود حركة التغيير في العالم العربي"[٢٧]، أي باختصار أخذت تقوم (افتراضيًّا) بدور المثقف في محيطه، أو هي المثقف الواسع التأثير والعالمي والمنوّع، المقبول والمرحب به، لأنه سهل الاستقبال وخفيف الظل، لا يتطلّب الاستماع إليه شعائر خاصة وأخلاقيات في أدب الجلوس والاستماع وعناء البحث عن معانٍ لمفرداته، أو ربما تحمّل ثقالة جلسته وطقسها، بل هو دور نتحكم فيه، نسمعه وقتما نشاء، وكيفما نشاء، وبكبسة زر نُسكته أو نمسحه. لكن السؤال، هل معلوماته مُغيِّرة؟ أو ذات تأثير في المجتمع أقوى من تأثير المثقف التقليدي الفعلي والقائم؟ وما هو مصدر هذه المعلومات، أكيد هي ليست وليدة فراغ، بل وليدة صانع، فهل هذا الصانع مثقف؟ وما مدى تأثير هذا الدور القيمي في المجتمع، باعتباره مفتوحًا بلا رقيب أو حسيب، دمج الفضاءين العام والخاص؟ وهل يُستحسن ترك التنشئة المجتمعية والأجيال الناشئة لهذا الانفلات المعرفي والقيمي والثقافي، وحتى لنتائجه التغييرية غير محمودة العواقب، في مقابل دور المثقف المضبوط التوجه والأهداف؟ بمعنى هل من مقارنة بين الدورين: المثقف الواقعي، والمثقف الافتراضي (لناحية الدور هنا)؟ وهل يستطيع الباحثون والمثقفون أنفسهم هنا التصدي لتعريف هذا المثقف الإلكتروني الدخيل، وبالتالي "الفذلكة" في تحديد تعريفه الوظيفي، وتحديدًا بناء

---

٢٧) أشرف العيسوي، «دور وسائل التواصل الاجتماعي: تأثيرات متنامية وأدوار شائكة في العالم العربي»، trends، ٢٥/ ٣/ ٢٠٢٠، شوهد في ٧/ ١١/ ٢٠٢١، في: https://bit.ly/3o6aWgD.

على موقفه من السلطة والحرية والتنوير والأصالة والمعاصرة، وحتى الإرهاب؟ هل المثقف الإلكتروني هو مثقف اليوم؟

الحقيقة الظاهرة في هذا المجال التي يمكن التغاضي عنها هي أن دور هذا المثقف، أو ناقل الأفكار ومستهلكها، الجديد/ التواصلي الإلكتروني[٢٨]، يربى ويكبر ويتشكّل ويتغلغل في واقع المجتمعات عمومًا، والعربية خصوصًا، على حساب دور المثقف وسلطته، وليس في هذا انتقاص، بل هي صورة إيجابية أن تواكب مجتمعاتنا الثورات المجتمعية والعلمية والفلسفية النقدية الجديدة التي تقوم على العقل التواصلي بالمعنى الهابرماسي[٢٩]، ولا تتأخر عنها، كما تأخرت عن الثورات العلمية والصناعية الأخرى

---

٢٨) لا شك في أن تنامي دور شبكات التواصل لم يأت من فراغ، بل نتيجة عوامل مساعدة عدة، منها:
- سهولة الاستفادة منه باعتباره تقنية متوافرة.
- القدرة في التأثير في الرأي العام.
- القدرة في فتح العالم على بعضه.
- القدرة على تعزيز التفاعل بين الناس.
- باعتباره عاملًا مساعدًا سريعًا في التغيير.

انظر:

Nalini Ambady & Mark Hallahan, «On Judging and Being Judged Accurately in Zero-Acquaintance Situations," Journal of Personality and Social Psychology, vol. 69, no. 3 (Sep. 2015), pp. 518-529.

٢٩) يُميّز يورغين هابرماس في فلسفته النقدية بين العقل الأداتي والعقل التواصلي، حيث يمثل الأول العقل الغائي، فهو إما «أن يكون أداتيًا أو اختبارًا عقلانيًا أو مركبًا منهما»، أي أن هذا العقل ينظر إلى الطبيعة والواقع من منظور التماثل، ولا يهتم بالخصوصية، ويحاول تفتيت الواقع إلى أجزاء غير مترابطة، وينظر إلى الإنسان بصفته مجرد جزء يشبه الأجزاء الطبيعية المادية، أي إن الإنسان شيء ثابت وكمي. بينما العقل التواصلي يُبنى على فعل خلّاق، يقوم على الاتفاق وبعيدًا عن الضغط والتعسف، هدفه بلورة إجماع يعبر عن المساواة داخل فضاء عام ينتزع فيه الفرد جانبًا من ذاتيته ويدمجها في المجهود الجماعي

التي عمّت المجتمعات الأخرى، وجعلت المجتمعات العربية في مصاف العالم المتخلف والنامي. لكن، يرى هابرماس نفسه، صاحب الأخلاق التواصلية التي تقوم على أساس الاعتراف بالآخر والتحاور معه من دون ادّعاء أي من الطرفين بامتلاك الحقيقة داخل فضاء عمومي مشترك، أن مثقف اليوم (المثقف التواصلي والإلكتروني والافتراضي) بات مهددًا بالاختفاء، خصوصًا بعد أن اقتحمت وسائل الاتصال الحديثة الحياة اليومية للناس في أنحاء العالم كلها، لتحدث تحوّلات لم يسبق لها مثيل. ويتساءل هابرماس: كم نحتاج من وقت كي نضع حدًّا لهيمنة الأمية الجديدة التي فرضها علينا الإنترنت؟ ونتساءل، هل هذا العالم الافتراضي هو من ينتج المعلومة أم ينقلها فحسب، ومن يصنعها؟ وهنا نفرق بين المعلومة الحقة والإسفاف والأكاذيب والادّعاءات التي تحمل مخاطر على البشرية اكثر مما تنفعها، أليس هو المثقف؟ ومن هو محرّك هذه الوسائل؟ بمعنى من هو منتج هذه الأفكار، إذا عرفنا ناقلها، وإذا عرفنا أيضًا أن مستهلكها بات عموم الناس.

إذًا، تؤدي وسائل التواصل اليوم دور المثقف التقليدي المفترض أو المرتجى، من ثلاث نواحٍ، باعتبارها محفلًا وطنيًّا يمنح صوتًا لقطاعات المجتمع المختلفة للثورة والتغيير، ويسمح بالنقاش الحر، أو انفتاح الفضاءين العام والخاص، من زاوية

---

الذي يقوم بالتفاهم والتواصل العقلي. انظر:

Jürgen Habermas, Communication and The Evolution of Society, Thomas McCarthy (Introduction and trans.) (Toronto: Becon Press, 1979); Jürgen Habermas, The Theory of Communicative Action, Vol. 1: Reason and the Rationalization of Society, Thomas McCarthy (trans.) (Toronto: Beacon Press, 1985);

أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورجين هابرماس/ الأخلاق والتواصل (بيروت: التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠١٢)، ص ١٣٤-١٣٨.

وجهات النظر المنوعة والجريئة، إلى حدٍ ما، وباعتبارها عنصر تعبئة يُيسر المشاركة المدنية والعامة بين قطاعات المجتمع كلها، وباعتبارها رقيبًا يكبح التجاوزات المجتمعية والقيمية والسياسية في المجتمع، ويزيد الشفافية والمحاسبة والمساءلة أمام الرأي العام.

يحملنا هذا الوضع إلى القول إنه أصبح كل إنسان يمتلك رأسمالًا رمزيًّا نتيجة حصولٍ على المعرفة، بغض النظر عن قوة هذه المعرفة وصدقها وعلميتها، كما يرى بيار بورديو، وأصبح كل إنسان مثقفًا، أو عارفًا، أو يمتلك المعرفة ولو السطحية، وليس بالضرورة التخصصية أو النخبوية؟ كما يرى غرامشي، لأنه يعرف، أو يعتقد أنه يعرف، أو قادر على أن يعرف. فأين دور المثقف الذي سلّمنا بأنه يختلف عن باقي أفراد المجتمع من خلال تميّزه بإدراكِ التناقضات والحقائق الموجودة داخل المجتمع واستيعابها؟ وهل ارتقى المثقف وأصبح مفكرًا، أو مثقفًا ميّتًا، بلغة إدغار موران؟ ومن هم مثقفو المجتمعات العربية اليوم، وما هي أدوارُهم؟ فهل هم روّاد مواقع التواصل الاجتماعي، أصحاب المعرفة العمومية، أو بلغة هابرماس أصحاب العقل التواصلي؟ المنتفضون على السلطة وكارهو الأيديولوجيا؟ وأقول نعم، فهم من غيّر في الواقع المجتمعي، بغض النظر عن وجهة نظرنا وقراءتنا السياسية لما يسمى "الربيع العربي"، وليس المثقف، هم من نسّق وجيّش ونزل وثار وواجه وحطّم سلطات، وليس المثقف التقليدي الذي بقي قابعًا في داخل نفسه، خائفًا ومهادنًا وصاحب عقل أداتي (بالمعنى الهابرماسي). قد يقول قائل إن هذه الأفكار هي وليدة أو نتاج المثقف والنخبة، حيث، كما يرى عزمي بشارة، لم ينعدم دور تأثير المثقفين في هذه الثورات، وليس صحيحًا أن الثورات قامت من دون مثقفين؛ "إذ سبقتها صيرورة ثقافية طويلة ساهم فيها المثقفون الديمقراطيون... وإن فئات قارئة ومطّلعة كانت في صلب هذه الثورات، ولا سيما أوساط جيل

الشباب"[٣٠]. قد يكون هذا صحيحًا، لكن ما نفع هذه الأفكار إن لم تتحول إلى فعل، أو أن تتحول إلى أفعال بالوكالة، فتصل منقوصة أو مشوّهة، لذا نتائجها ستكون منقوصة وغير فاعلة أو دائمة، تنخرها الفوضى والتجريب، وتتعرض لانقضاض السياسي عليها مرة ثانية، أو بمعنى آخر، لن تأتي بالنخبة قائدة في المجتمع.

## ثالثًا: المثقف.. الدور الواقعي

ما مرّ من آراء، يثير لدينا تساؤلًا يدعم إشكاليتنا: هل المثقف حرٌّ في آرائِهِ، أم هو خاضعٌ لتبعية داخلية أو خارجية، غريبٌ بين أهلِهِ، أم له سلطة وحضور؟ قادرٌ على إحداثِ تغيير مجتمعي ما[٣١]؟ هل هو موجود بالفعل اليوم أم بالاسم فحسب؟ و"ما هو السند الذاتي للمثقف العربي في تراثه الثقافي حين يدّعي لنفسه دورًا أو حين يطمح إليه؟"، بمعنى لمن كانت السلطة العلمية، وباسم ماذا؟ وما حدودها؟ وما هي آليات ضبط العلاقة بين السلطتين: العلمية والسياسية؟[٣٢].

---

٣٠) بشارة. ويرى بشارة أيضًا في المرجع نفسه أن الغائب في هذه الثورات كان المثقف الثوري الذي يحافظ على مسافة نقدية ليس من النظام فحسب، بل من الثورة أيضًا. في المقابل هناك آراء تعتبر أن المثقف العربي تفاجأ بهذه الثورات واعتبرها تحديًّا لصلاحية العلوم الاجتماعية وعلم السياسة والأنثروبولوجيا وأدواتها ومناهجها التي اعتبرت المجتمعات العربية راكدة وعصيّة على التغيير، وبالتالي لم يتنبأ هذا المثقف أو يستشرف الثورات أو هذا التغيير. انظر: جاك قبانجي، «لماذا فاجأتنا انتفاضتا تونس ومصر؟ مقاربة سوسيولوجية»، إضافات (المجلة العربية لعلم الاجتماع)، العدد ١٤ (ربيع ٢٠١١).

٣١) يرى علي أومليل أن حديث المثقفين العرب عن دورهم في التغيير جاء من مصدرين: كتّاب القرن الثامن عشر، ومن الماركسية التي اعتبرت أن مهمة العالم ليست تفسير العالم بل تغييره. ونتج من ذلك خطاب شعبوي عن ضرورة تبني المثقف قضايا الشعب ومطامحه. أومليل، ص ١٠.

٣٢) المرجع نفسه، ص ١٠.

برأينا، المثقف العربي ليس حرًّا وفاعلًا في مجتمعه بشكل مطلق، بل بشكل نسبي، فهو يعيش صراعًا مُحتدِمًا بين الوجود والنهاية، الفعل واللامبالاة، مقدام ومتردد، تغييري وتقليدي، أداتي وتواصلي (وإن كان كثيرون من المثقفين أميين تقانيًّا)، بين الأصالة والمُعاصَرة، فهو يريد أن يكون أصيلًا وأصالته متأكّلة، وفاعلًا، وفي الوقت نفسه هو إما شديدُ الانبهار بالآخر الغربي، وإما بالماضي، غارقًا فيه. وهُناك بليّةٌ أخرى يعيشها، هي سيادة الثقافة الرسمية وهيمنة "السياسي" على "الثقافي"، ما أدى، برأي الجابري، إلى انحدار مستوى التعليم وانتشار الأمّية، أمّية القراءة والفكر والثقافة واتّساع الهوّة بين التقليدي والعصري في مختلف مجالات الحياة العربيَّة. وسيادة القوالب الأيديولوجية الجاهزة، التُراثية والحداثية معًا، على الفكر العالمي والنقدي. فقتَلَت السياسة الثقافة، بدلًا من أن تُفْرِزَ الثقافةُ سياسةً، لأن الثقافة حُرّية والسياسة سُلطة، والسُلطة تقتُل الحرية. الأمر الذي يُفقِدُ المثقف دورَهُ وأحلامَهُ في مجتمعه، خصوصًا لناحية الحرّيات والمجتمع المدني، لِمَا يأمله منْ دورٍ نهضوي في مسار هٰذا المجتمع، وبالتالي المساعدة في تطوّره وتغييره، من خلال المكوّنات المعرفية التي يحملها، أو يُنتِجُها، خصوصًا إذا وُظّفت في هٰذا المجتمع ولأجله. وإضافة إلى ذلك، كما رأينا، تقمّص المثقف العربي العقل الأداتي الغربي الذي غرق في التخصصية الضيقة والتكنولوجيا، على الرغم من فقدان التقانة عندنا، فإن التخصصية عند المثقف العربي ربما هي وسيلة هروب من المسؤولية والمساءلة من السياسي. أي أن المثقف أمام تحديين يتعلقان بالحقيقة والسلطة: فهو إذا قال الحقيقة، يُغضب السلطة، فتجعله يعيش منبوذًا ومُهانًا؛ وإذا خدم السلطة، قد يُحقّق مكانة ما ورفاهية، لكنه يخسر مجتمعه، ويسم نفسه، في نظر مجتمعه، بالمثقف المزيّف الذي قال عنه سارتر "إنه العدو المباشر الألد للمثقف"[٣٣].

---

٣٣) جان بول سارتر، دفاع عن المثقفين، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الآداب، ١٩٧٣)،

باختصار، يعيش المثقف العربي اليوم انسحابًا من دوره الأساس الذي كان يؤمل منه، ومن وظيفته التي كانت سبب تعريفه في الخطاب العربي، أي المواجهة والتغيير.

يرى أحمد صدقي الدجاني أن تاريخ الاجتماع الإنساني يحفظ دورًا خاصًّا متميزًا للمثقف والمثقفين في مجتمعاتهم، قاموا به ويقومون، في عملية بناء الحضارات الإنسانية وتشييدها[٣٤] وازدهارها، وفي التنبيه لانحطاطها وتدهورها وأفولها. ويتساءل أركون، هل يجب على المثقف العربي الإسلامي أنْ يبقى في حدود اختصاصه المَعرفي لا يحيد عنه، "ولا يحشر أنفَهُ في القضايا العامّة"، أم يجب عليه، العكس من ذلك، أن "يتدخل في شؤون المجتمع والسياسة والحياة؟"[٣٥].

يُجيب الطاهر لبيب عن هذا السؤالين[٣٦]، معتبرًا أن النُخبة سقطتْ، وما عادت موجودةً، ومن الخطأ اليوم الحديث عنها، لأنّ تصوّراتها ومشاريعَها الفكريّة والسياسية بُنيتْ بمعزلٍ عن الواقع، بل بُنيتْ على مرجعيات خارجية. واكتشفتْ هذه النُخَبُ، أو أنَّ "الواقع الكاسح الصارم هو الذي جعلها تكتشف، أنَّ مشاريعها وتصوّراتها التي ضحّتْ من أجلها وجعلتها تدخُل السجون وتتعرّض للقتل، والتي

---

ص ٤٣. وبرأي ميلز أن هذا المثقف المزيّف هو مثقف اليوم. انظر:

C. Wright Mills, By Howard Press (Boston: Twayne, 1978), p. 17.

٣٤) أحمد صدقي الدجاني، «لمحة تاريخية: حضارات إنسانية رئيسية وعلاقة مثقفين بمجتمعاتهم،» في: أنيس صايغ (معدّ)، المثقف العربي: همومه وعطاؤه (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥)، ص١٩.

٣٥) الجهاد.

٣٦) انظر الحوار الذي أجراه معه اسكندر حبش في جريدة السفير، «نترجم ضمن مشروع وضمن نسق فكري: الطاهر لبيب، انهارت النُخبة المُثقفة عندما كشفها الواقع وبقي المثقف المُقاوِل»، ٦/ ١١/ ٢٠٠٩.

قدّمتْ تضحيات كبيرة من أجلها، بعيدة عن الواقع وليس لها هذا التأثير التي كانت تزعَمُه". وميّز لبيب أربعة أصناف من المثقفين:

- "**المثقف الملحمي**، الذي كنّا نتحدّث عنه في ستينيات القرن الماضي (العشرين)، فهو الذي كان يملك مشاريع ضحّى من أجلها، وكانت له مشاريع يؤمن بأنها كانت قابلة للإنجاز. وبعد أنْ انتهتْ الملحمة (مقابل الأصوليات الدينية، وعدم تمثيل المثقف للفلاحين والعمّال وغيرهم، واستغناء الدولة عن دوره) استمر بعض أفرادِه يُشهِر سيْفَ ملحمته، فتحوّل إلى نمطين: إما مثقف بدائلي، أي يُواصل طرح البدائل؛ وإما إلى مثقف مُحبط، المثقف التراجيدي، الذي يعرف أنَّ مشروعَه غير قابل للإنجاز، ولكنّه يتمسّك به.
- **المثقف المُقاوِل**، وهو المثقف المُسيطر الآن والسائد والمُتحكّم في مسارات الفكر عن طريق سُلطته المؤسسية في الدرجة الأولى، الذي يتّخذ اليوم أشكالًا وأسماء كثيرةً لم تكنْ مألوفةً، مثل المُستشار والخبير والمُحلل السياسي، وغيرها. وهذه الألقاب ظهرتْ في وقت الكوارث. وهذا النوع من المثقفين لم يَعُدْ مطلوبًا منه أن يُفكّر، فهو مثقف غير مُفكّر".

ليس بعيدًا عن هذا التصنيف، ما قدّمه الاقتصادي المصري محمود عبد الفضيل عند حديثه عن المثقف العربي في الحقبة النفطية، حيث اعتبر أن عددًا كبيرًا من المثقفين (أو المحسوبين في عداد المثقفين) أخذ ينزع تدريجًا إلى الاتجار بثقافته وفكره ودراساته في الأسواق والمنتديات الفكرية التي نُصّبت خلال هذه الحقبة. وتدريجًا تقلّص دور "الرسالة" لدى المثقف. وأفرزت هذه الحقبة النفطية عددًا من النماذج السلوكية للمثقفين، في ما يلي بعض منها:

- **المثقف المُراوِغ**، وهو أخطرها، الذي يُجيد فن إمساك العصا من الوسط، ومن قواعد عمله: لكل شيء ما له وما عليه؛ وعدم التسرّع في الحكم قبل توافر المعلومات كلها؛ الهروب من المواجهة؛ المراهنة على عدم وجود البديل، المصطلحات الجديدة.

- **المثقف الترَزي**، وهو أقل موهبة من الأول، وعادة يكتفي بما يَرِد إليه من تعليمات، ولا يُغامر، يمنح موهبته لمن يقبض على زمام الأمور، أيًّا كانت توجّهات السلطة السياسية، من دون الشعور بأزمة مع نفسه.

- **المثقف المُقاوِل**، مقاوِل الأفكار، وهو مروّج، مثقف يجيد تجهيز المشاريع البحثية بالشروط المناسبة.

- **المثقف الاجتراري**، السلفي، يركُن إلى الكسل الفكري، ويحلو له إعادة اجترار النصوص الجاهزة من دون إبداع.

- **المثقف الانتحاري**، قلة آثروا اتخاذ موقفٍ احتجاجي حاد بالانعزال الكامل عن الحياة اليومية[٣٧].

يقول سلّامة موسى، حتى يكون المثقف العربي مثقفًا عليه أنْ يترفّعَ عن مشكلاته الشخصية، وأنْ يعمل في خدمة الشعب والإنسانية والحرية والتطوّر والعلم[٣٨]، طبعًا هذا هو المأمول، لكن هل هذا قائم اليوم؟

---

٣٧) محمود عبد الفضيل، «المثقف العربي: سعيًا وراء الرزقة والجاه»، في: صايغ (معد)، ص ١٢٤-١٢٩.

٣٨) سلامة موسى، مقالات ممنوعة، ط ٤ (بيروت: دار المعارف، ١٩٨٠)، ص ٥٥.

تضارَبَتْ الآراءُ حول هذا الموضوع، فهُناك من اعتبر أن دور المثقف فعلًا يقوم على التغيير في المجتمع، وهو قادر على هذا التغيير، وهُناك من اعتبر أن المثقفَ عاجزٌ عن هذا التغيير الذي يتطلّب تعاونَ ومشاركةَ قطاعات المجتمع بطبقاته وشرائحه وفئاته كلّها، لأن التغيير ليس عملية سهلة ومجرد موقف أو إرادة، بل هو عملية تراكمية لها شروطها ومعارضتها السياسية والاجتماعية والدينية، خصوصًا في المجتمعات العربيّة والعالمثالثية. وهُناك من يرى أن المطلوب من المثقف ليس تغيير الواقع، بل عليه أن يُغيّر الوعي بهذا الواقع.

يرى قسطنطين زريق أن المثقف يقوم، فعلًا، بدور أساسي ومهم، فالحركات التغييرية كلُّها التي قامت في الغرب، أو في المجتمعات المُتقدّمة عمومًا، سبقتها وصاحبَتها توعيةٌ فكريةٌ من المفكرين. حتى الحركات التي تقوم بها طبقات أخرى غير طبقات المثقفين لا بد من أن تستنير وتسترشد بدعوات المثقفين ومواقفهم، وعندما ينتمي المثقفون إلى هذه الحركات، تنصبّ وظيفتهم على المزيد من التوعية وتصفية الرؤية والمزيد من اكتساب المعرفة وتطبيقها[٣٩]. ويراهُ (المثقفَ) الجابري ضميرَ المجتمع والناطقَ باسم قوى التقدّم التي لا تخلو منها أي مرحلة تاريخية. إنه "الشخص الذي همّه أنْ يُحدِّد ويُحلّل ويعمل، من خلال ذلك، على المساهمة في تجاوز العوائق التي تقف أمام بلوغ نظام اجتماعي أفضل، نظام أكثر إنسانية وأكثر عقلانية"[٤٠].

---

٣٩) الحُص وآخرون (ندوة)، «المثقف العربي ومهامه الراهنة،» المستقبل العربي، السنة ٦، العدد ٥١ (أيار/ مايو ١٩٨٣)، ص ١١٥.

٤٠) محمد عابد الجابري، «المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية: حفريات استكشافية»، في: الحُص وآخرون (ندوة)، ص ٤٣.

أما برهان غليون، فيصل إلى أكثر من ذلك حين يعتبر أن من وظائف المثقف، إلى جانب إنتاج المعرفة، إنتاج المجتمع نفسه "من حيث هو آلية تختص بجمع وتوحيد الأجزاء والعناصر التي يتألّف منها، حيث الروح الجمعية فيها وتحويلها بالتالي إلى كيان حي قادر على الحركة والتنظيم والتنسيق والتحسين والإصلاح"[٤١]. هذا إلى جانب قيامه بتحديد الأفكار والعلاقات الاجتماعية في المجتمعات الراكدة، ودفعه هذه المجتمعات إلى القطيعة مع العقائديات الاجتماعية القديمة السائدة، وإدخال أنماط المعرفة الحديثة، وإعادة إحياء التراث الثقافي المدني والعقلاني، وإيجاد السلطة السياسية العربيّة الحديثة.

في مقابل هذا الرأي، يرى غسان سلامة أنه ينبغي عدم تعظيم دور المثقف، لأنّ دورَه هذا بالإجمال، في الوضع العربي الراهن، ثانويٌّ، بمعنى أنه ليس مسؤولًا بشكل أساسي عمّا يحصل، وثانيًا، لأنه لم يقُمْ بدورٍ كي يُصبح دورُهُ طليعيًّا. فهُناك شرائح واسعة من الفئة الاجتماعية المثقفة، وفي معظم البلدان العربيّة، إن لم يكنْ فيها كلها، قامت بدور هائل في "إسباغ شرعية مُصطنعة على هذه السلطات، بأن قامتْ بدور مُستحدث عصري لِمَا كان يقوم به سابقًا شاعر البلاط. إن جزءًا كبيرًا من المثقفين العرب حاليًّا هم شعراء بلاط، بمعنى أنهم سُلّموا من قبل السُلطات دور الوسيط الدعاوي، وقاموا بهٰذا الدور على أكمل وجه لخدمة السلطات، وأحيانًا على حساب زملائهم وأصدقائهم، وقاموا بتشريع القمْع والقهْر..."[٤٢].

---

٤١) برهان غَليون، «تهميش المثقفين ومسألة بناء النخبة القيادية»، في: الحُص وآخرون (ندوة)، ص ٨٥.

٤٢) في: الحص وآخرون (ندوة)، ص ١١٧.

أمام هذا التوصيف، يُرجع خير الدين حسيب، انحسار دور المثقف العربي إلى أسباب داخلية، وأخرى خارجية. أما الأسباب الداخلية، فتتعلّق بالمثقف نفسه، ومنها موضوع تغليب الخاص على العام، بما في ذلك القيَم الفردية والقيَم الاستهلاكية التي انغمس فيها المثقف، وعلاقته بالسلطة السياسية والارتباط والتداعي أمامها، وهناك عامل التغريب والارتباط بالغرب الرأسمالي فكرًا أو قيمًا. أما الأسباب الخارجية، فتتعلّق بالظروف المحيطة بالمثقف، مثل غياب الحريات والديمقراطية والأوضاع السيئة والفئات الحاكمة وتغليب المشكلات على القضايا[٤٣].

نخلُص ممّا ورد إلى أنّ عملَ المثقف مشروطٌ بجملة من الظروف، منها الموضوعي، مثل بُنية المجتمع الذي ينتمي إليه، وطبيعة المرحلة التي يُعاصرها، وموقعه الطبقي، وأدواته المرجعية، وأوضاعه المعيشية، وحالته السيكولوجية. ومنها الذاتي، مثل تحصيله العلمي، ووعيه الذي يحدد طبيعة الدور الذي يضطلع به بصفته مثقفًا[٤٤]. ما ينعكسُ سلبًا في إنتاج المثقف ودورِه المجتمعي ويُرتّب عليه مسؤولية تجاوز مجموعة من الإشكالات التي تقف بينه وبين ممارسته دورَه هذا، منها:

- نُخبوية الثقافة والمثقفين، تسم هذه النُخبوية التي تُعبّر عن وجودها بشكل قطيعة علاقةَ المثقف بالناس العاديين الذين يُفترَض أنّه يتكلّم معهم وباسمهم، وإلّا أصبح حديثُهُ مجرّدَ حوار بين اختصاصيين لا يعني الناس

---

٤٣) المرجع نفسه، ص ١٢١.

٤٤) كريم أبو حلاوة، «المثقف العربي وإشكالية الدور المفقود،» الوحدة، السنة ٦، العدد ٦٦ (آذار/مارس ١٩٩٠)، ص ٨٦.

العاديين كثيرًا. وتتجسّد هذه الحالة النُخبوية في الفصل شبه التام بين من يُنتِج الثقافة ومن يستهلكها، فيُبعِد المثقفين عن دورِهم التغييري.

- عدَم تحديد الأولويات، فالمسألة الوطنية تُشاطِر المسألة الاجتماعية والقيمية الاهتمام.

- العلاقة بين الثقافي والسياسي، حيث التماهي والتمايُز والاختلاف بينهما في الوقت نفسه، علمًا أن وراء كل نظام مهما كانت طبيعته ومقوّماته معرفة ما. فهُناك ثالوث مُتماسك يتكوّن من النظام والمعرفة والسلطة[٤٥].

- اغترابُ أكثر المثقفين عن مجتمعه والاهتمام بالآخر (الغرب). وهذا ما قال عنه عبد الله العروي مرارًا وتكرارًا: "انشغل المفكرون العرب من بداية القرن التاسع عشر "بالآخر"[٤٦].

- غياب الرؤية الحضارية الشاملة عند كثير من المثقفين، وبحسب سعد الله إبراهيم، يتطلّب إصلاح الخلل بين المثقف والمجتمع "تشييد مشروع حضاري قومي (من المثقف أو المفكر كما يُسميه) كتتويج لعمل المفكر"[٤٧].

---

٤٥) المرجع نفسه، ص ٨٧.

٤٦) ينظر: عبد الله العُروي، الأيديولوجية العربية المعاصرة، قدّم له مكسيم رودنسون، ترجمة محمد عيتاني (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٠)؛ عبد الله العُروي، أزمةُ المثقفين العرب: تقليدية أم تاريخية؟، ترجمة ذوقان قرقوط (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٨).

٤٧) سعد الدين إبراهيم، تجسير الفجوة بين صانعي القرارات والمفكرين العرب (عمّان: منتدى الفكر العربي، ١٩٨٤)، ص ٣٦.

- تشتُّت المثقفين وعجزُهُم عن تكوين قوة ثقافية مُتكاملة مُترابطة، وعدم التنسيق في ما بينهم، لا بل إضعاف بعضهم بعضًا أحيانًا. ولهذا قلّما وجدنا في الساحة العربيّة تجمعًا للمثقفين أو اتحادًا، أو نقابة تُعنى بشؤونهم، وتنسّق وجهات نظرهم.

- انطلاق معظم المثقفين من أفكار مُبيّتة ومواقفَ ثابتة، واصطناع الفكر بعد ذلك من أجل تبريرها. وهكذا يُصبح الفكر حلبةً للصراع بين انتماءات المثقفين المذهبية والأيديولوجية.

- ضَعْفُ الإبداع وتبنّي أحكام الثقافة الغربية وإسقاطها على الواقع المجتمعي العربي حتى ولو كانت غير متناسبة، أو في مكانها وأهميّتِها وموضوعيّتها، ما يخلق فصامًا بين دور المثقف ووظيفته وأهميته في إيجاد التغيير، أو الوعي بالتغيير، والحلول.

- تشوّهُ المجتمع العربي نفسه والازدواجية الحضارية والاجتماعية والاقتصادية فيه، وزيادة مظاهر التخلّف البُنيوي، حيث من الصعب على المثقفين مهما حاولوا مُعالجة هذه التشوّهات، خصوصًا لناحية سيطرة بعض الأنماط الدينية التقليدية المتخلّفة المتجذّرة منذ عصور الانحطاط ولمّا تزلْ. والمستوى الثقافي الضحل والأميّة لكثير من أفراد هذا المجتمع[٤٨].

باختصار، ما نريد الوصول إليه من هذه الإشكالات التي تعترض دور المثقف

---

٤٨) اعتمدنا في تتبع هذه الإشكاليات أمام دور المثقف على دراسة عبد الله عبد الدائم، «عطاء المثقف العربي: المثقف العربي وضغوط المجتمع»، في: صايغ (معد)، ص ١٧٥.

ووظيفتَهُ المُجتمعية، وعلاقتِه بالمجتمع، هو أنّ هذه العلاقة أكبر من مُجرّد علاقة بين فرد وكيان جمعي ينتمي إليه، كما يرى عبد الإله بلقزيز، ونُؤيّده بذلك، بل هي علاقة بُنيوية، بين بُنيتين: الثقافية والاجتماعية، بين الحقل الثقافي والحقل الاجتماعي... هي تمثُّلٌ للروابط المعقّدة بين إنتاج الرموز والواقع المادي الاجتماعي، ومحاولةٌ نظرية لاستيعاب نوعَ التفاعل الحاصل بين العلاقات الاجتماعية العامة ومنظومة التصوّرات والأفكار التي يجري تداوُلِها بين النُخب أو المثقفين[٤٩].

هي فعلًا علاقة، لكنّها غير متكافئة، تتسلّط فيها البُنية الاجتماعية، بكل ما تعني كلمة سُلطة، لها رقابتُها وعقوباتُها وشروطُها وكبْتُها، مبنيّةٌ وقائمةٌ على تراكم طويل من التقليدية والجهل والقمْع، تشابكت كلُّها مُخلّفة بُنيةً مجتمعيةً مُعقّدةً، ليس بالسهولة تغييرها والتأثير فيها، من فرد أو فئة عُدّتُها العملية هي الأفكارُ والمعرفة، لا سُلطة لديها، ولا تاريخٌ طويلٌ، ولا سندٌ مجتمعيٌ يحمي[٥٠]، خصوصًا أنّ دور المثقف الحقيقي ليس التغيير المباشر، بل خلق وعي التغيير ووعي الواقع الذي يوصل إلى التغيير، هو ينتج المعرفة والثقافة المجدّدة، بمعنى المغيّرة والمحرّكة للركود، يُربّي ويُنوِّر ويُحفّز ويُنشئ أجيالًا من أجل التغيير، لكنه ليس هو "المناضل" الوحيد.

المثقف العربي، بالمعنى المُجرّد الذي حاولنا إبداعَهُ، مظلوم ظلمًا مُضاعفًا، من سُلطات المجتمع السياسية والدينية والمجتمعية التقليدية، ومن نفسه، أو من زملائه من المثقفين الذين يطلبون منه ما لا طاقة له عليه. الأمر الذي أضعفَهُ في المجتمع،

---

٤٩) عبد الإله بلقزيز، «عطاء المثقف العربي: في التوجيه الاجتماعي والسياسي»، في: صايغ (معد)، ص ٢١٢.

٥٠) انظر: المُقدّمة التي كتبها أنيس صايغ في: صايغ (معد)، ص ٩.

وخلق لديه ردةَ فعل سلبية وانسحابًا من الحياة العامّة، أو دفعتْهُ إلى مسايرة الحاكم. ولا نُغالي كثيرًا إنْ قلنا إنّ مُعظم ما كُتب حول هذا الموضوع (دور المثقف) جاء تنظيرًا من نُخبات إما موظّفة عند السلطة، أو تعيش بعيدةً عن الناس، لا تعرف من الواقع المجتمعي والقمْع سوى ما يرونه من خلف النوافذ المغلقة.

ما يُمكن استنتاجَه هو أن هناك علاقةً عكسيةً بين تطوّر المجتمع العربي، أو تقدّمِه، ودَوْر المثقف، فالمثقف من الناحية النظرية، وفي المجتمعات المتقدّمة، هو مُساهمٌ فاعلٌ بالتطوّر والتقدّم، لكن في المجتمع العربي كلما تقدّم المجتمع، واستورد تقانة المعرفة يضعُف دَور المثقف. فمثقف عصر النهضة كان أنشط من مثقف اليوم، وعليه وقع التغيير ومُقارعة المستعمر، ومُواجهة القوى التقليدية، واليوم أين هو هذا المثقف؟ وماذا حلَّ به؟ هل استطاع، ويستطيع، المثقفون العرب إيجاد "حركات اجتماعية" تُجسّد أفكارَهم لتُصبح موجودة، خصوصًا المثقفين الأيديولوجيين، أو الرسوليين، كما يُسميهم إدوارد سَعيد، فبحسب جان زيغلر، كي تُصبح الأفكار موجودة وقادرة على تغيير الواقع هي بحاجة إلى حركات اجتماعية، فهذه الأخيرة هي وحدها القادرة على "تحويل الأفكار إلى قوى مادية، إلى قوى قادرة على تغيير مجرى الأمور، ومجرى التاريخ. لذا، حين تكون الحركات الاجتماعية غائبة، وحين يُختَزل المشهد الاجتماعي بالاستعراض الإعلامي للنشْرَة الإخبارية المتلفزة، وحين يُختزل الإلهام السياسي بمُعطيات الاستفتاءات، وحين تكون العقلية التاجرة هي التي تحكم الخيارات الاقتصادية والتوزيعية والإنتاجية لبلد كبير... إذًا حين لا يعود هنالك حركات اجتماعية فمن أين لأفكارنا أن تتجسّد؟... وما المنفعة من وجودنا (المثقفين)، وما هو مستقبلنا القريب والعملي كمثقفين؟"[٥١].

---

٥١) ريجيس دوبريه وجان زيغلر، كي لا نستسلم، ترجمة رينيه الحايك وبسام حجّار (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥)، ص ٧٧.

يقودُنا كلامُ زيغلر هذا إلى ملاحظتين غير مُنفصلتين في الجوهر، وإن بدَتا موضوعين مُنفصلين في الظاهر: وجود المثقف ودوره؛ والمجتمع المدني أو الحركات الاجتماعية، فالعلاقة بينهما جدلية وتكامُليّة، كل واحدة تُوجِد الثانية وتُيسّر لها عملَها، فمن دون المثقف لا وجود لأفكار مدنية وثقافية وسياسية تضمن حقوق الإنسان والحُرّيّة والديمقراطية وتؤسّس للمجتمع المدني، ومن دون هذا الأخير لا مجال للحديث عن مستقبل للمثقف.

بناء على الآراء السابقة، هل يمكن القول إنها **نهاية المثقف؟**

لن نستخدم "نهاية المثقف"، أو "موته"، كما درجت العادة مؤخرًا، عن حديث النهايات، فنحن من أصحاب الرأي الذي يقول بعدم موضوعية "موت المثقف"، قد يتبدّل دورُه وطريقةُ عمله، ونظرتُهُ إلى الأمور... لكنه يبقى، قد يتحوّل ويتقوقع إلى نفسه، لكنه لا ينتهي.

اختلف المثقفون العرب (أو أكثر الذين كتبوا عن الثقافة العربيّة والمثقف) حول تعريف المثقف ودوره المجتمعي (كما مر معنا سابقًا)، لكنهم شبه اتفقوا على القول بـ"موته"، أو "نهايته"، ونُشدّد على شبه الاتفاق، لأنّ بعضَهم انتقد المثقف وتخلّص منه، ومن أنفسهم في الوقت نفسه. والحقيقة أن هذا الموقف ليس وليدَ صُدفة، أو من دون أُسس، بل هو، وكي لا نُجْزِم نقول، بعض هذه المواقف جاء نتيجة أزمات[٥٢]، من دكتاتورية السُلطة،

---

٥٢) يرى زكي نجيب محمود أن «المثقف المأزوم هو إنسان حمل في رأسه أفكارًا واعتقد بأنها أفكار لا بد من بثّها لتطوير الحياة وأشكالها، لكنه حين همّ بنشرِها صدمته العوائق التي تحول دون ذلك النشر. وقد تكون تلك العوائق من صنع الآخرين آنًا، ولكنها كذلك قد تكون – آنًا آخر – حيرة في نفسه هو، وذلك إذا ما تعددت أمامه سبُل الوصول، فلا يدري ماذا يختار، وماذا يدع». انظر: زكي نجيب محمود،

أو ارتفاع نسبة الأمّيّة (القِرائية أو الثقافية)، أو تفشّي الأفكار الرجعية (بمعنى التقليدية التي تعيش في الماضي)، أو نتيجة الهزائم التي مرّ بها العرب في العصر، ما خلق هزيمة داخلية نفسية عند كل منهم، وعند معظم أبناء العرب. فمجموع هذه "التراجعات"، أو التغييرات، كانت مُعاكِسةً لآراء وتطلُّعات ودعوات وتنظيرات المثقف، خصوصًا الأيديولوجي والرسولي والطوباوي العربي، فآثر الصمت، أو جلْد الذات والنقمة على "المثقف"، وفكّكه وأعلن "موته"، فأسقط أزمته على التاريخ والواقع.

إن مقولة "نهاية المثقف" تعبير جديد دخل الخِطاب الثقافي العربي آتيًا ومستوردًا من الغرب، وتحديدًا من مدرسة ما بعد الحداثة، التي تقول بنهايات عدة، وموت الإنسان والإله والمثقف، ونهاية الأيديولوجيا والتاريخ، حتى يمكن القول إن القرن العشرين كان قرن "النهايات". ويرى يوسف سلامة أن هذه الفكرة (النهاية) [٥٣] "ليست بالفكرة الجديدة التي ابتكرها القرن العشرون أو القرن التاسع عشر، وإنما هي فكرة مُلازِمة للعقل الإنساني في كل أطوارِه وعصورِه السالفة، ومن المرجّح أن تظل مُصاحِبة له فيما ستستقبله الإنسانية من زمن. والواقع أن فكرة "النهاية" مثل

---

هموم المثقفين، ط ٢ (بيروت/ القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٩)، ص ١٢.

قريبًا، إلى حدٍّ ما، من صورة المثقف المأزوم هذا هناك صورة المثقف «الرسولي»، كما يُسميه إدوارد سعيد، وهو المثقف الذي أراد تنوير المجتمع وتثويره، وصاغ العالَم كما يجب أن يكون، لكنه فشل، نتيجة فشل أيديولوجيته الطوباوية، فما عاد أمامه من خيار إلّا التوقف نقديًا أمام ماضيه... ويُعلن موت نفسه والمثقف. انظر: فيصل درّاج، «المثقف الدنيوي والمثقف الرسولي عند إدوارد سعيد،» مجلة فكر، العدد ١٠٦ (أيلول/ سبتمبر–تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٩)، في:

http://www.fikr-mag.com/inden.php/Pir-Pile/3137.html

٥٣) يوسف سلامة، «دراسة في نهاية المثقف: تأمّلات في مفهوم «النهاية»»، الآداب، السنة ٤٦، العدد ٧/ ٨ (تموز/ يوليو–آب/ أغسطس، ١٩٨٨)، ص ٥٠.

فكرة "البداية": كل منها تكاد تُوهِم بأنها عنصرٌ مُكوَّنٌ في صميم الذُهن الإنساني بما هو ذُهن. غير أن "البداية" و"النهاية" مقولتان غير قائمتين في الصميم الذاتي للعقل، مع أنهما مقولتان تاريخيتان... وإنسانيتان يكشف العقل فيهما عن نشاطِه التاريخي، وتكشف الثقافة الإنسانية من خلالهما عن كوْنها طاقةً متجددةً لا تنفد ولا تنتهي، لأن معنى استنفاد الثقافة الإنسانية، أو انتهائنا توقّف تيار الفعل الإنساني المنتج للتاريخ، ونُضوب الروح الإنسانية بتحوّل الجميع إلى اكتساب هُوية واحدة...".

إذًا، ليسَتْ الدعوة إلى "موت المثقف" وتهميشِه هي بنت اللحظة الراهنة، ولا هي مُجرّد "موضة" فكرية، كما يرى كريم أبو حلاوة، جرى اختراعها والترويج لها في الغرب كي يتلقّفها مثقفو المجتمعات الأخرى٥٤، بل تمتد عميقًا في تاريخ الحداثة ذات الطبيعة التناقضية والعدمية والشكّاكة في الغرب، حيث تم تقويض الذات المفكِّرة وقتل الكاتب، كما جاء عند رولان بارت الذي رأى أن "فعل الكتابة لا يتم دون أن يصمت الكاتِب. فعل الكتابة كأن يكون خافت الصوْت كالميت... وأن يكتب يعني أن يهب... الإجابة الأخيرة للآخر"٥٥. وميشيل فوكو الذي رأى "أن

---

٥٤) كريم أبو حلاوة، «وهم مقولة «نهاية المثقف»»، الآداب، السنة ٤٦، العدد ٧/ ٨ (تموز/ يوليو- آب/ أغسطس، ١٩٨٨)، ص ٧١.

٥٥) انظر: رولان بارت، النقد البنيوي للحكاية، ترجمة أنطوان أبو زيْد (بيروت/ باريس: منشورات عويدات، ١٩٨٨)، ص ٨.

يرى بارت في مقالة له تحت عنوان «موت المؤلف»، ليس بالمعنى الظاهري، بل تحرير النص من سُلطة الظرف المُتمثّل بالأب المُهيمِن. إنها تفتح النص على القارئ بما أن القارئ هدفٌ أوليٌ للنص، وتزيح المؤلف موقتًا إلى أن يمتلئ النص بقارئه والقارئ بالنص، ثم يُصار بعد ذلك إلى استدعاء المؤلف ليحضر حفلة زفاف النص إلى قارئه ليُبارِك هذه العلاقة الجديدة. موت المؤلف إذًا ليس فناءه ولا نهايته. انظر: رولان بارت، نقد وحقيقة، ترجمة منذر عياشي، الأعمال الكاملة (٣) (حلب: مركز الإنماء الحضاري، ١٩٩٤).

إنتاج الأفكار ليس فعل "الأنا"، بل فعل اللغة باعتبارها بُنية داخل الذات المفكِّرة، والمنتج للأفكار هو شبكة العلاقات المتحكّمة كآلية مُنتجة، ومن هنا تبدو "الذات المفكّرة" زائفةً لا فعل لها"[٥٦].

## هل يتحمّل المثقف لوحده وبمفرده مسؤولية هذه التُهم المساقة ضده؟

هناك من يرى أكثر من دلالة لـ"موت المثقف"، **أوّلها** تراجُع مكانة الثقافة وانحسارها، بمعنى أن حضور المثقف أو غيابه مؤشرٌ على فاعلية الثقافة في المجتمع وحضورها أو هامشيتها. ذلك أنّه، بحسب فيصل درّاج[٥٧]، لا يصُح الحديث عن أزمة مثقفين، أو أزمة ثقافة من دون ملاحظة ارتباط ذلك بأزمة المجتمع ككل، على الرغم من إمكان القول بالاستقلال النسبي لحيّز اشتغال الثقافي بالنسبة إلى باقي مستويات البُنية الاجتماعية. **وثانيها** تخلّي المثقفين عن المشاركة في الشأن العام[٥٨]، بما تعنيه من استقالة المثقف من واجباته وعزوفه عن المشاركة في صنع مصير الجماعة التي ينتمي إليها، أو نتيجة النكسات التي لقيَها من حزيران/ يونيو ١٩٦٧ إلى اليوم، إما هروبًا نتيجة ما لاقاه من كبْتٍ وعُنْفٍ من السُلطات السياسية أو الدينية أو الاجتماعية نفسها، وإما أنه وضع نفسه في مكانة نُخبوية مُتعالية على مجتمعها، أو هائمة في خيالات

---

٥٦) يُكرر فوكو فكرته هٰذه في معظم أعماله، ويمكن مراجعة كتابه: الكلمات والأشياء، ترجمةٌ بإشراف مُطاع صفدي (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠). وكتابه: حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفّوت، ط ٢ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧).

٥٧) فيصل درّاج، «نقد فكرة نهاية المثقف»، أخبار الأدب (مصر)، العدد ٩ (تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٧).

٥٨) أبو حلاوة، «وهم مقولة «نهاية المثقف»»، ص ٧٤.

فكريّة وَرديّة بعيدةٍ عن الواقع، وفي النتيجة اعتكف عن أَخْذِ دوره باعتباره خالِق وعيَ التغيير، ورويدًا رويدًا فقد دوره هذا. وضمن هذه النماذج يُمكن رؤية المثقف "الرسولي" الذي صوّر المجتمع كما يجب أن يكون، وكما يَحلُم هو أن يكون، وعندما لم يجده هكذا اعتكف واستقال من مهماته بأكثر من صورة، أو المثقف "التقني" الذي يتعامل مع المعلومة العلْمية والاختصاص المجرّد، بحُجّة عدم التسييس، والتخصص، ويكون أبعد ما يكون عن حاجات الناس والتغيير المجتمعي. **وثالثها** التحاق الفكر العربي بالفكر الغربي، ومحاكاته الفقيرة لوضعيات وأفكار المجتمعات الغربية المتباينة. **ورابعًا** المنافسة بين "المثقف" و"الشيخ". **وخامسها** تحدّيات عصر المعلومات حيث أضاف هذا العصر تحديات جديدة وخطرة أمام المثقف العربي[٥٩]. **وسادسها**، أن المثقف على مستوى عالمي، وليس على المستوى العربي فحسب، يعيش اليوم أزمةً، حيث تنهار القيَم التي دافع عنها أمام التغييرات السريعة التي تحدُث

---

٥٩) انظر: أحمد محمد صالح، «المثقفون وتحديات العصر»، أنفاس، ٢٤/ ٤/ ٢٠٠٧، في:
https://bit.ly/3D9fkBR.

يرى صالح أن عصر المعلومات أضاف أربعة تحديات جديدة وخطرة أمام المثقف العربي: أوّلها ظاهرة فيض المعلومات، وفيها تفقد القدرة على الاختيار والترجيح وتغري بعناصر اللهث والجري خلف المعلومات وحولها، والتي قد تشل التفكير. وثانيها تدني المستوى الثقافي والمعلوماتي حتى للصفوة، وانتشار الأمية الهجائية للتعامل مع الكمبيوتر والإنترنت وسيطرة الخوف التكنولوجي وضعف اللغة الإنكليزية باعتبارها لغة المعلوماتية السائدة الآن، وضعف حركة الترجمة العربية. وثالثها المعركة المشتعلة دائمًا بين المحافظين الذين يسعون لتحويل الحاضر إلى ماضٍ، ويعتقدون أنه سُنّة الآباء التي يجب ألّا نُحيد عنها، والذين يتهمون المثقفين الساعين لنشر ثقافة العصر من علوم وتكنولوجيا، بالعمالة الإمبريالية. ورابعها الواقع العربي المأزوم على الأصعدة كلها، ويظهر هذا الواقع في تقارير التنمية الإنسانية العربية، حيث يتضح أن الواقع العربي يضيق بالحريات ويسود مزيد من القمع وتنتشر حالة اكتئاب سياسي.

في العالَم. وهذا ما يثير تساؤلات وشكوكًا حول مكانة المثقف ودورِه ومشروعيتِه بصفتِه وصيًّا على القيَم، أو بصفته ممثلًا لضمير الناس[٦٠]. واعترف سارتر، أنه ما عاد من المعقول أن يُفكّر المثقف عن الآخرين. ونعى ميشيل فوكو "المثقف الكوني"، مالك الحقيقة وممثل الجميع، مُعتبرًا أن الزمن الذي كان يقول فيه المثقف الحقيقة للناس قد ولّى، لأنه ما عاد يعرفها أكثر منهم[٦١]. ومثلُهما يمكن قراءة رأي ريجيس دوبريه الذي يعترف بعدم الجدوى من وجود المثقفين بصفتهم "سَحَرةً يصنعون المعاني ويُبيعون الأوهام"[٦٢]. ويضيف علي حرب "هكذا اهتزّت صورة المثقف، سواء في نظر نفسه، أو في نظر غيره. إنه لم يعد يثق بقدرته على تنوير العقول والتأثير في الرأي العام، أو بكوْنِه صاحبَ عقيدةٍ صلبةٍ قادرةٍ على قود الناس لتثوير المجتمع وتغيير العالَم".

إن ما يجري اليوم هو بخلاف ما قاله المثقف على المستويات كلها، ونقيضه إلى حدٍ ما، طبعًا المثقف الذي يحمل جينات الأفكار والفلسفات والأيديولوجيات السابقة، فانقلبتْ الآية ضدّه، وبات هو موضوع النقد بعد أن كان ناقدًا، لكن المثقف هنا لم يمُتْ أو ينتهِ دورُه في المجتمع الغربي، بل تبدّلت أنساق القيَم الثقافية، وبدلًا من العقلانية الجافّة، صارتْ هناك الحداثة وما بعد الحداثة والتفكيكية وخلافها، تحوّلت هذه الأنساق، وتحوّل معها، أو نشأ منتجٌ جديدٌ للأفكار، فماتَ أو انتهى "القديم"، مثقفو الأنوار والثورة الفرنسية، ونبت مثقفو المذاهب الفلسفية الحديثة، لكن بقيت الحاضنات الاجتماعية، أو تجددت

---

٦٠) حرب، ص ٤٠.

٦١) لمزيد حول هذا الموضوع، انظر: محمد الشيخ، المثقف والسلطة: دراسة في الفكر الفلسفي المعاصر (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩١)، ص ١٠٩.

٦٢) دوبريه وزيغلر، ص ٧٧ وما بعدها.

هذه الحاضنات التي تلقّفَتْ "المثقف الجديد"[٦٣]، بغضّ النظر عن أهمية أفكاره الجديدة وموضوعيتها، بقي المثقف الغربي إلى حدٍ ما يُعزز ويُنتج سياسة مُعيّنة في مجتمعه، لا بل على مستوى عالَمي، وهذا ما تلقّفه المثقف أو الداعية العربي، فتبعه، على قاعدة المغلوب يتبع الغالب، من دون نقد أو تأصيل أو الحد الأدنى من التطوّر التاريخي لهذا النص الجديد مع الواقع العربي، أخذ "الموت"، ولم يأخذ "التبدّل"، فقتل "المثقف القديم" عندنا قبل أن يُولَدَ أصلًا، عمْرُه الزمني والتأثيري كان قصيرًا، لا بل لم نعمل على ولادة "المثقف الجديد"، فبتنا من غير "مثقف"، على الصعيد النظري، عند البعض على الأقل.

---

٦٣) يمكن رصد صفات «المثقف الجديد» أو «المثقف التخصصي» كما قدّمها فوكو، عند الزواوي بغورة، بحسب الآتي:

– المثقف المتخصص هو الذي يشتغل في قطاع محدد وحول موضوعات محددة، إما في ظروف عمله، أو في ظروف حياته، وهو بهذه الصفة يتيمّز بالعينية ومباشرة الصراعات ويواجه مشكلات نوعية، لا مشكلات عامة، كما هي حال المثقف الكوني.

– لا يعطي المثقف الجديد دروسًا ولا يقوم بالتوجيه العام، إنما يُقدّم أدوات للعمل ومناهج التحليل.

– المثقف الجديد هو الذي يوضح مسألة معيّنة، أو يُبيّن وضعية جديدة أو يكشف عن حالة خاصة.

– المثقف المتخصص ليس مرتبطًا بجهاز الإنتاج، لكنه مرتبط بجهاز المعلومات، ولذلك لا يمكن أن يشكّل بديلًا من معرفة العامل في جهاز الإنتاج.

– المثقف المتخصص هو الذي يقطع نهائيًّا مع دعوى الشمولية والكونية والكلّية، ويُمارس يقظة سياسية ونظرية أخلاقية في ميدان عمله أو محيطه الاجتماعي.

– المثقف الجديد هو المحلل والناقد لأنظمة الفكر التي أصبحت تشكل بديهيات، والتي ترتبط بشكل عضوي مع مفاهيمنا ومواقفنا وسلوكنا.

– ليست مهمة المثقف الجديد سن القوانين واقتراح الحلول وتقديم النصح، إنما التحويل أو التغيير من خلال ميدانه، وذلك من خلال المساهمة في تشخيص الحاضر.

انظر: الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠)، ص ٢٥٩–٢٦٠.

لبرتراند راسِل في هذا المجال رأي مختلف، فهو يعتبر أن "ضعف" دور المثقف أو الفنان، أو بالأصح "موته" ظاهرةٌ طبيعية مع تقدُّم المجتمعات وتطوّرها، مُعتبرًا أن انحطاط الفن في أيامنا، ليس راجعًا إلى أن وظيفة الفن الاجتماعية ليست من الأهمية كما كانت في الأيام السالفة، بل يرجع إلى أن الابتهاج التلقائي ما عاد يُنظر إليه باعتباره شيئًا من المهم أن نكون قادرين على الاستمتاع به. فحالما يصير الناس أكثر تصنيعًا وتنظيمًا فإن نوع الابتهاج الذي يحسّه الأطفال يعود مستحيلًا عند البالغين، لأنهم يفكرون دائمًا بما هو آتٍ، ولا يستطيعون أن يتركوا أنفسهم تستغرق بالحاضر[٦٤].

ما يقوله راسِل هنا عن الفنان يمكن قوله عن المثقف، فالابتهاج الذي كان للمثقف في زمن كانت الأميّة الكتابية والمعرفية طاغية وظاهرة زال اليوم مع زيادة عدد المتعلّمين، وتوافر وسائل المعرفة والثقافة والتواصل وسهولتها وشيوع المعلومة.

## ماذا عن المثقف العربي؟

ما عاد يُقدّر للمثقف العربي القيام بدور، أو المشاركة بصنع الرأي العام وصَوْغ الوعي الجماهيري لتغيير الواقع، أي أنه ما عاد يُمثّل سُلطة رمزيةً مُعترفًا بدورها وأهميتها، ولم يتمكّنْ من إقامة علاقة فاعلة ومتوازنة مع السلطة السياسية، وبالتالي لم يستطع انتزاع الاعتراف بمشروعيته، ولم يُحقّقْ شيئًا ممّا كان يأمُل في تحقيقه، وهو الذي يرى أن "العلّة في الواقع لا في الأفكار"، بحسب علي حرب. ولم يُعطَ الوقت والمجال والحرية ليقول ويُنتِج أفكارًا وينتقِد ويُبدِع، فكان دائمًا مُحاطًا بسكّين السياسة

٦٤) برتراند راسل، السلطة والفرد، ترجمة شاهر الحمود (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦١)، ص ٦٥.

والرقابة. هذا ما سنُحاوِل قراءتَه عند عبد الإله بلقزيز في كتابه نهايةُ الداعية، حيث يرى فيه أن ثقافة العرب المعاصِرة ازدهرَت فيها الدعوية، وكثُر فيها الدُعاة الذين باتوا أمراءَ الكلام، تُعقد لهم الولاية. وكلام بلقزيز هذا ليس جديدًا؛ إذْ سبقه إليه علي الوردي صاحب كتاب وعّاظ السلاطين٦٥ الذي قال في مُقدّمتِه: "إن المفكرين العرب قد حلّقوا في سماء الوعظ كثيرًا، فلم يقربوا في أسلوب وعظِهم من أسلوب الواقع الذي يعيش فيه الناس، وبهذا أصبحتْ هُناك فجوةٌ واسعةٌ بين واقعية الحياة ومثالية الفكر عندهم".

لماذا، إذًا، نحمّل المثقف التبعية لوحده، ولماذا نطلب منه أن يكون بطلًا في الوقت الذي يفتقد الحاضنة الاجتماعية التي تحميه كما قلنا سابقًا؟ فمن يحميه من الملاحقة والسجن والتصفية الجِسّية والتكفير والتشهير، لا بلْ يُمكِن أن تصطفّ الجماهير هذه مُصدّقةً الحملات ضدّه، من غير أن تقرأ طبعًا رأيه، ولنا في هذا أمثال ونماذج كثيرة من ابن رشد في التاريخ الإسلامي إلى طه حسين إلى علي عبد الرازق ومعظم روّاد عصر النهضة إلى حيدر حيدر ونصر حامد أبو زَيْد وسعد الدين إبراهيم... وغيرهم. طبعًا، لا نقصد هنا أنّ على المثقف أن يكون بوقًا كاذبًا ومُعلِنًا ودعاية ومسوّقًا للسلطات، لكن لا نحمّله وحده المسؤولية٦٦.

---

٦٥) علي الوردي، وعّاظ السلاطين: رأيٌ صريحٌ في تاريخ الفكر الإسلامي في ضوء المنطق الحديث، ط ٢ (لندن: دار كوفان، ١٩٩٥).

٦٦) لفيصل درّاج في هذا المجال وصفٌ منهجيٌ تاريخيٌ مفيدٌ وجيد، يَعتبِر فيه «أن الامتحان الأوّل الذي برهن على هشاشة المثقف كان في عام ١٩٢٥ حين واجهت القوى المحافظة كتاب في الشعر الجاهلي لطه حسين، ما اضطرّه لتبديل العنوان بـالأدب الجاهلي؛ وكذلك كتاب الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق، حيث كانت هناك معركة ضد الفكر الحداثي. والضربة الثانية، التي أضعفت مواقف المثقفين، هي حضور دولة الاستقلال الوطني، حيث كان منطقيًّا أن يوسّع المثقف عمله ودوره ونقده في دولة

يُقابل بلقزيز بين مثقف الأمس التقليدي في إطار المجتمعات العربيّة-الإسلامية الوسيطة ومثقف اليوم، فيرى أن الأوّل يقول عن نفسه: إنّه "صاحب رسالة في العلْم والاجتماع الإنساني: إنتاج المعرفة وتزويد السلطان السياسي بحاجته من الأفكار... وإنّه واحد من حُرّاس الحقيقة التي انعقد عليها إجماع الناس، وانشدّ

---

مستقلّة حديثًا، لكن ما حصل هو، باستمرار، معركة الاستقلال ومواجهة التخلّف، حيث ظهرتْ دولة مركزية سلطوية تضع نفسها بديلًا من الشعب وعقله، وترفض الفعل النقدي وتعتبره خيانة للدولة أو للوحدة الوطنية. ولذلك كان شعار تحرير فلسطين، ولذلك قام عبد الناصر بمحاصرة الحريات، وأجبر طه حسين على الصمت، فكان على المثقف أن يذهب إلى السجن، أو الصمت، أو يلجأ إلى التلفيق.

وعند حدوث هزيمة ١٩٦٧، كانت هزيمة لكل ما هو حداثي وديمقراطي وعقلاني. فبعد مرور سنوات قليلة صدرت ظواهر مخالفة للظواهر الثقافية التي ظهرت في الربع الأول من القرن العشرين، فكان المثقف الأيديولوجي أو المُتحزّب، حيث جعل من الثقافة وجهًا للسياسة ومن السياسة وجهًا للثقافة. وظهر المثقف التقني، حيث كان الابتذال... وقامتْ الحداثة بإلغاء دور القارئ، فلم يختلف هؤلاء المثقفون عن الكهنوت، وتفشّت ظاهرة الرحيل الموسمي والسهل والسلس من أيديولوجيا إلى أخرى، ومن حزب إلى آخر... فانهارت صورة المثقف في ثقافة السلطة، وكان تهميش دور المثقف وتسخيفه، ولم تبدأ به السلطة الدينية، إنما بدأ في الفترة الناصرية. فالمثقف الذي كان ينقض النظام، في الحقبة الناصرية، كان يَلقى صفة التخوين مثل يوسف إدريس وغيره. أما في الزمن الساداتي، فقد وصل الأمر إلى درجة التكفير، كما حصل لاحقًا، مع نصر حامد أبو زيّد... وكذلك كانت الثقافة النفطية، بإشكالاتها المتعددة، فتداعت صورة المثقف العربي.

في السبعينيات تبدّت هناك ثلاثة مظاهر جديدة: أوّلًا، زيادة القمع وإلغاء الحريات، حيث انتفت الديمقراطية؛ ثانيًا، الإفقار المجتمعي الشامل سياسيًّا واقتصاديًّا وثقافيًّا، فأنتج شعبًا جائعًا محرومًا، لا يحتاج إلى ثقافة لأنه لا يعرفها، ولا يشتري الكتاب لأنه لا يتوافر لديه المال؛ ثالثاً، تصنيع الدين التجهيلي أو السلطوي أو الجماهيري، أي ذلك الدين الذي يُحارِب كل ما له علاقة بالثقافة المجتمعية».

انظر: نص مختصر محاضرة درّاج في جامعة بيرزيت في ٢٢/ ١١/ ٢٠٠٥، في: مايا أبو الحيات، «فيصل درَّاج في جامعة بيرزيت: المثقف العربي من الميلاد إلى الانطفاء»، موقع جريدة الأيام، في: https://bit.ly/3D8BkN4.

إليها إيمانهم بها... وإنّه في عِداد من لا تقوم الدولة، ولا يقوى عودها وتشتدّ شوكتُها، إلّا به..."[٦٧]. أما الثاني، المثقف العربي اليوم، فما عاد بوسعِه التمتُّع بالمكانة الاعتبارية التي كانت للأوّل، عند الجمهور والخاصّة والدولة، وذلك لأسباب عدة، منها مُتغيّرات المجال المعرفي في العصر الحديث، وتحوّلات البُنى السياسية والاجتماعية ونسق القيّم في المجتمعات العربيّة المعاصِرة، وغياب الحافز الأعلى الحضاري لدور المثقف؛ إذْ كان المثقف التقليدي، مثقف الأمس، بحسب بلقزيز، منتميًا انتماءً عضويًّا إلى حركة تاريخية كُبرى هي "إنتاج الحضارة العربيّة-الإسلامية التي بدأت مع رسالة مُحمّد، وانتهتْ بسقوط غِرناطة والخروج من الأندلس"، وكان صاحب مشروع فكري فاعل، وعلى مستوى عالمي[٦٨]. وهنا يتبنّى بلقزيز وجهة نظر راسِل الذي يقول فيها إن دورَ الفنان والمثقف في علاقة عكسية مع التقدم الصناعي والتطوّر والتقدّم.

الأكثر من ذلك، جاء المثقف العربي اليوم بعد أكثر من ثمانية قرون من الجمود والسقوط الحضاري والفكري، وهذه ميزة المجتمعات العربيّة، وبالتالي الواقع الثقافي العربي، وبعد سلسلة طويلة من الهزائم العربيّة والإسلامية وغلق باب الاجتهاد وتفسّخ المجتمع ومحاربة العقل والتجهيل، جاء مع حملة نابليون على مصر والشرق، أو بنتيجتها؛ أيام إمبراطورية عثمانية هزيلة، يتّكئ على تقليد مهترئ، في مقابل عالَم جديد سبقه بقرون كانت "حضارته" في سُبات، سبقه بأفكار وقيَم

---

٦٧) عبد الإله بلقزيز، نهاية الداعية: الممكن والممتنع في أدوار المثقفين (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠)، ص ١٧-١٨.

٦٨) للمزيد حول هذا الموضوع يُمكن مراجعة: الفضل شلق، «الاجتهاد وأزمة الحضارة العربية»، الاجتهاد، السنة ٢، العدد ٨ (صيف ١٩٩٠).

حديثة وجديدة قوامُها المنطق العقلي والعلْم، فما كان عليه سوى اختيار الهروب إلى الماضي عبر المعانَدة، أو المجاراة والاعتراف بالواقع على حساب تُراث طالما تغنّى به وربط به هُويتَه ووجودَه. وفي الحالين -الإعراض أو القبول- "ألفى المثقف العربي الحديث نفسَه مأزومًا، بل قُلْ صوتًا عديم الحَوْل والقوّة، ليس يقوى على أداء أي دور بحجم ما يريده لنفسه ويرضاه"[٦٩]. وهكذا، يُضيف بلقزيز، انتهى المشروع الحضاري الذي وُلد المثقفُ العربي في رحمه، ولم يتبقَ له سوى أطلال يُناجيها، فراح يكتب ويكتب على هامش التاريخ، يعيش التراث والماضي لا يتعلّم منه، ضاعت بضاعة المثقف التقليدي (الفكر الديني) عند المثقف الحديث الذي خسر مكانه الأوّل، ما عاد جاهزًا للجواب عن أي شأن من شؤون الدنيا والدين، فأُطر المعرفة وقواعدها تغيّرت، وتصدّع وعيُه وتبدّل، أو فقد رأسماله الرمزي، كما خسر مكانته عند السُلطة والسُلطان السياسي، بصفته داعيةً وأيديولوجيًّا، ولم يبقَ أمامه سوى البحث عن مُجتمع جديد يخلقه عبر الدعوة المثالية، يسند لنفسه أدوارًا تتخطى قدرته الفعلية، يرسم لنفسه صورة ما عادت موجودة، يعوّض بها نفسيًّا عن هزيمته، وهو الذي ارتضى النأي بنفسه عن البحث والتفتيش عن الحلول الممكنة لإصلاح المجتمع على أسس حديثة، أو رُفض بحثُه هذا من سُلطة دينية وسياسية وشعبية أحيانًا، فانكفأ.

أكثر من بلقزيز، نعى علي حرب "المثقف"، وليس الداعية فحسب، ولم يطلب له الصفح لأن دورَه لا يزال مطلوبًا، ففنّد وعدّد أوهامه، وليس أمراضَه، مُعلنًا "موته" الرمزي، فاتحًا النار عليه، قبل أن يُخضعه للنقد والمساءلة القائمة على "قانون" بيئته ومجتمعه وعصره، أي حاكمَهُ على أساس رؤية غربية وغريبة، التفكيكية

٦٩) بلقزيز، نهاية الداعية، ص ٢٠.

المابعد حداثوية، التي لم تنبتْ بعد في الثقافة والمعرفة العربيتين، استوردها حرب، واستخدمها مباشرة على مثقف وواقع عربي.

يُضيف حرب أيضًا، "أنه على المثقف، بعد الفشل في مَهمّة قيادة المجتمع نحو عالَم أقل استلابًا أو أكثر تقدّمًا، العمل على التحرر من أوهامه النُخبوية، من أجل إعادة صياغة المفاهيم المتعلّقة بالتغيير الاجتماعي والعمل السياسي الإنمائي". لكن، لا يقول لنا حرب ما هو مقياس "الفشل" أو "النجاح" في هذه المَهمّة؟

يرى فيصل درّاج[٧٠] أن المثقف العربي بدأ السير نحو نهايته منذ هزيمة حزيران/ يونيو ١٩٦٧ التي دشّنت هزيمة المشروع الحداثي العربي كُلَه، "فمع هذه الهزيمة بدأ بالظهور مثقفٌ عربي يُمارس نهايتَه، مُستجيبًا عن وعي، أو من دونه، لسياسات السُلطة العربيّة المسيطرة. فلقدْ أخذَ هذا المثقف الجديد بأمرين يُوافقان تطلّعات السُلطة السياسية وأغراضَها. أوّلهما، الفصْل بين الثقافة والسياسة باسم "الاختصاص المعرفي" و"نقد الأيديولوجيا"، حيث يُصبح دورُ "المفكّر" إنتاج المعرفة على مسافة من "العوام"، بقدر ما يُصبح دور السُلطة السياسية ممارسة السيطرة والقرار على الرعية. وثانيهما، الأخذ بمنظور تلفيقي للثقافة، يمزج "القطيعة المعرفية" بمُعطيات التُراث، ويُدافع عن "عالمية الثقافة" من ناحية، مُبشِّرًا بالخصوصيات الإقليمية والطائفية والجَهَويّة من ناحية أُخرى". ويخلُص درّاج إلى أنه مهما تكن مساحة الوهم الحقيقي في تصوّرات المثقف، يقول الواقع العربي الراهن: "لم يمتْ المثقف التنويري، بل ماتَتْ أحلامُهُ المجتمعية"، كما لو كان موْتُ هذا المثقف إعلانًا عن

---

٧٠) فيصل درّاج، «نهاية المثقف؟» (ملف)، الآداب، السنة ٤٦، العدد ٧/ ٨ (تموز/ يوليو-آب/ أغسطس، ١٩٨٨)، ص ٤٩.

موْتِ الإرادة الشعبية والعدالة الاجتماعية والمبادرة الوطنية والصُحف النقدية والأحزاب الفاعلة... وهو موْتٌ يَدُلُكَ عليه الواقع العربي بوضوح. ولهذا يمكن القول: "إنّ موْتَ المثقف بمعناه الإشاري، لا بمعناه المادي المباشر"[٧١].

يسلّم يوسف سلامة بأن موْت المثقف يعني أن أقسامًا من ثقافة ما، أو بعض وجهات النظر فيها، شاخت، وبلغت مرحلة سلبها التاريخي، وهذه حالة طبيعية، تنطوي في صميمها على نقيضها الإيجابي، أي إمكان تحقيق مزيدٍ من التقدّم والخلق والولادة الحديثة، لمثقفين جدد[٧٢]. ومن هذا المنطلق يرى السيد يسين أن الحُكمَ على نهاية المثقف العربي كلامٌ غير تاريخي، كما هو غير اجتماعي، لأنه يحكم بالإعدام على دور اجتماعي أساسي يقوم به المثقف. "فالمثقفون، رغم التنكيل الذي يُلاحقهم، ذوو سُلطة معنوية... وهذا هو الاختلاف بين تصوّري وتصوّر علي حرب الذي يتعامل مع أفكار مُجرّدة، وينسى الممارسات الاجتماعية للمثقف، وينسى دوره التاريخي في صناعة القرار وتغيير الواقع"[٧٣].

---

٧١) المرجع نفسه، ص ٦٤.

٧٢) سلامه، ص ٥٤.

٧٣) السيد يسين، «المثقف العربي بين العولمة والحصار وحوار الحضارات»، حوار أجراه عبد الحق لبيض في الآداب، السنة ٤٧، العدد ٣، ٤ (آذار/ مارس-نيسان/ أبريل ١٩٩٩)، ص ٦٣.

# بدلًا من خاتمة

نستخلص من خلال ما مرّ معنا خمس عشرة نقطة استنتاجية، تختصر وجهة نظرنا في هذا الموضوع الكبير والشائك الذي لا يمكن الإجابة عن تساؤلاته في بحث محدود، ومن باحث واحد، لذا لا ندّعي فيه أكثر من وجهة نظر:

١. لم تصل الأدبيات العربية إلى تعريف جامع موحّد للمثقف العربي، ما يُشتت المقصود بشأن من هو المثقف أو النخبة العربية المثقفة التي ننتقد دورها ونلوم سلوكها.

٢. يدّعي المثقفون العرب، كما يقول أوملیل٧٤، أنهم "قادة الفكر" وأن لهم دورًا حاسمًا في عملية الريادة والتغيير الاجتماعي والسياسي، والواقع أن هذا الادّعاء يحمل نبرتين متنافرتين: فمن جهة يرون أنفسهم الروّاد ولهم رسالة، وصنّاع الوعي بالتغيير؛ ومن جهة يحمل حديثهم هذا نبرة مرارة،

٧٤) أوملیل، ص ٩.

حيث عادة يتأسون من عدم اعتراف لهم بهذا الدور، وأنهم لا يؤثرون كثيرًا في واقع الأمر، وليسوا عنصرًا فاعلًا في التأثير في القرار السياسي ولا في الرأي العام.

٣. في الحضارة العربية كان هناك دومًا مثقفون، لهم دورهم النقدي والملتزم أخلاقيًّا (بالمعنى الذي تكلم عنه تشومسكي، أي قول الحقيقة وكشف الأكاذيب)، ولهم تعدد الأصوات، بدلًا من استبداد الصوت الواحد (على رأي إدوارد سعيد)، من دون تسميتهم مثقفين؛ واليوم هناك مثقفون بالأسم، من دون دور، ووجود الاسم لا يعني وجود الدور، أو الوجود الفعلي.

٤. دور المثقف اليوم موضوع على المحك أكثر من أي فترة، وذلك بسبب تسارع الأحداث والتحوّلات التي تشهده المجتمعات الإنسانية كلها، ومنها العربية.

٥. أخذت ثورات التواصل والاتصال من رصيد المثقف التقليدي ودوره، نظرًا إلى شيوع المعلومة وسهولتها، فبات كل إنسان يعرف ويطّلع، وليس بالضرورة كل إنسان مثقف (على رأي غرامشي).

٦. في الواقع، علينا عدم جلد المثقف، فليس هو وحده المسؤول عما يحصل في المجتمع، سلبًا أو إيجابًا، فهناك نخب أخرى مشاركة أيضًا في الثورة والنهوض والتغيير، وهي أدوار تتشابك.

٧. في النهضة العربية التي تكشّفت في نهاية القرن التاسع عشر حتى أواسط القرن العشرين، كانت ولادة المثقف نتيجة الإصلاح والحاجة إليه،

والقرار السلطوي في إقراره، وليس العكس، وكانت هذه الولادة بعد قطيعة دامت أكثر من ثمانية قرون في التاريخ العربي، ونتيجة الدور الغربي. واليوم نريد معاودة الإصلاح من المثقف وحده.

٨. لا شك في أن المثقف تخلّى عن دوره، بدلًا من تنميته، طوعًا أو فرضًا، وذلك من خلال مظاهر عدة: التضحية بالحقيقة من أجل السلطة والتضحية بالمبدأ والحقيقة في سبيل المادة والافتقار إلى الشجاعة، والاستعداد للتضحية، والافتقار إلى الوضوح، والافتقار إلى الانضباط والافتقار إلى الإخلاص (بحسب كلام إسعاف حمد).

٩. على الرغم من تخلّي المثقف عن دوره (المعرفي-التنويري والاجتماعي والوطني)، أو إضعافه، فإن لا وجود لمجتمع إنساني خالٍ من الثقافة والمثقفين، باعتبارهم منتجي الأفكار ومستهلكيها وناقليها، فهم منشطو النهضة والثورة (برأي أركون)، أو هكذا يجب أن يكونوا.

١٠. ما تزال السياسة في المجتمعات العربية تهيمن على الثقافة وتفرزها، بدلًا من العكس، لذا لكل سلطة، أو فريق يحكم ثقافته ومثقفيه. في مقابل وحدة تنسيقية (نقابة أو أي هيكل قانوني ورسمي) جامعة تحمي المثقفين وتوحّدهم تحت اعتبار علمي واجتماعي ووطني واحد.

١١. هناك مشكلة واضحة في المجتمعات العربية، وهي أن العقلية العربية ليست تواصلية (بالمعنى الهرماسي)، انفتحت تقليدًا ومن باب العولمة واستيراد التقانة، وليست أداتية، حيث لا تكنولوجيا فيها، بل هي عقلية نقلية لا إبداعية، بحكم الثقافة الدينية التي تعطي النص الجاهز وتمنع

الاجتهاد (عند الطوائف السنية على الأقل)، عقلية ماضوية، تخاف المستقبل والاستشراف وتخشاه وتعتبره شركًا مكروهًا، أمة تعيش في التاريخ، ولا تتعلم منه.

١٢. المثقف العربي اليوم ليس حرًا، لا في أفكاره ولا في ممارساته، فأمامه سلطتان لاغيتان، سلطة المتدينين والسلطة السياسية، الأولى تلغيه فكريًا وثقافيًا ومجتمعيًا (وربما وجوديًا أيضًا)، والثانية قد تلغي وجوده كليًا. وربما نضيف إلى هاتين السلطتين سلطتين أخريين لا تقلان إلغاء، وإن لم تلغيا المثقف: سلطة الإعلام وحكمه على المثقف الرصين والفكر العميق، وسلطة التواصل الاجتماعي الذي ينشر المعلومة أو الخبر من دون عناء التحقق منه وضبطه وعرضه للنقد، إضافة إلى إخضاع هذه المعلومة أو نسجها بناء على قاعدة الاستهلاك النيوليبرالية، السريعة وغير المسؤولة وغير المستدامة، على العكس من دور المثقف النقدي.

١٣. على الرغم من ذلك، فإنه لا يمكن القول إن النخبة المثقفة سقطت (بحسب الطاهر لبيب)، بل على العكس، لا تزال هناك محاولات وإرهاصات وإرادات الحياة والبقاء، على الرغم من الهزائم التي يعيشها الفرد والمجتمع على الصعد كلها، وعلى الرغم من غياب المشاريع، وعلى الرغم من ترك الواقع للمتيفيزيقا، والعيش للآخرة بدلًا من الدنيا.

١٤. نرفض الحديث عن نهاية المثقف أو الداعية (بحسب بلقزيز)، على الرغم من هذه الصورة الضبابية والمتشائمة والمهزومة أمام جور السلطات، وعلى الرغم من تقاعس دوره وانسحابه من الفرصة التي كانت سانحة له في الربيع العربي، بغض النظر عن قراءتنا لبعض فصوله.

١٥. يحكم خطاب المثقفين العرب اليوم، والنظرة إليهم، خطاب شعبوي عن قدرتهم على تبني قضايا الشعب، لوحدهم، ومطامحه (بحسب أومليل).

نُردّد أخيرًا الكلام عن مستقبل المثقف العربي وراء عبد الرحمن مُنيف عندما يقول: "إن للمثقف العربي أهميةً استثنائيةً، ويُمكِن أن يقوم بدور أساسي في وجه حالات الإحباط والقمْع والانهيار الحاصلة. وإذا كان لبعض الدعوات والأفكار في الغرب ما يبررُها، خصوصًا أنه كانت هُناك محاولة لتحويل المثقف إلى تقني أو تهميش دوره، أو مُحاولة وضعه في الزاوية، فإن هُناك كمًّا كبيرًا من المؤسسات والصِيَغ يمكن أن تعوّض نسبيًّا عن الدور الذي كان يضطّلع به المثقف في مرحلة مُعيّنة. ولم يَعُد للمثقف اليوم دورٌ تبشيري كما كان في السابق من خلال المؤسسة السياسية، بل بات له دورٌ نقديٌ مقروء ومسموع من خلال ثورة الاتصالات التي قفزت فوق الرقيب والمنع وكم الأفواه. لهذا علينا الإقلال من التشبّه بالغرب الذي يعيش ظروفَه وإشكاليتَه المجتمعية الخاصّة، ولنا تاريخنا وخصوصياتنا. لا يمنع التأثر الفكري والثقافي بهم، ولكن ليكن هذا التأثر بتاريخ وقراءة موضوعية وموضعية، فلا نقتل مثقفنا لأنهم قتلوا مثقفهم وحشروه في المختبر والجامعة، ولا نحرق المراحل حرقًا وهم وصلوا إليها بتطوّر طبيعي، ولا نأخذنّ المثقفين جميعهم بجريرة نوع من المثقفين أخطأوا في أفكارهم، وهذا أيضًا طبيعي، فهذه الأفكار ليست مُنزّلة، أو أساءوا دورَهم وأمانتَهم، والأكثر أننا لا نطرح البديل، ونروح نحمّل المثقف ما يعجز عنه المجتمع في التغيير ومواجهة السلطات السياسية والدينية والخارجية والطبيعية والثقافية، فلا نخفي وجه المثقف أو صورته، كما يقول إدوارد سَعيد، في خضم بحرٍ من التفاصيل، وتحويله إلى مجرد مهني أو أحد الوجوه في تيار اجتماعي ما، مع أنه فرد له في المجتمع دور علني محدد لا يُمكن تصغيره إلى مجرد مهني لا وجه له، أو عضو كفوء في طبقة ما لا يهتم إلا بأداء عمله. فالحقيقة هي أن المثقف

وُهب مَلكة عقلية لتوضيح رسالة أو وجهة نظر، أو موقف، أو فلسفة، أو رأي، أو تجسيد أي من هذه... ولهذا لكل دور محاذيرُه، ولا يُمكن القيام به من دون شعور المرء بأنه إنسان مَهمّته أن يطرح علنًا للمناقشة أسئلةً مُحرِجَةً، ويُجابِه المعتقد التقليدي والتصلّب العقائدي (بدلًا من أن ينتجهما)، ويكون شخصًا ليس من السهل على الحكومات أو الشركات استيعابه، وأن يكون مبرر وجوده تمثيل كل تلك الفئات من الناس والقضايا التي تُنسى ويُغفل أمرُها على نحو روتيني"[٧٥].

٧٥) نقلًا عن: سعيد، ص ٢٧، ٢٨.

## مراجع الورقة الثالثة


- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (٢٠١٠). مقدمة ابن خلدون. القاهرة: دار التوفيقية للتراث.
- أبو أصبع، بلقيس أحمد (١٩٩٩). النخبة السياسية الحاكمة في اليمن ١٩٧٨-١٩٩٠. القاهرة: مكتبة مدبولي.
- الأمم المتحدة "الوضع الإنساني في اليمن وبيانات برنامج الغذاء العالمي".
- https://news.un.org/ar/story/2021/5/6 1064172/10/2020
- https://arabic.sputniknews.com 2021/10/14
- https://www.facebook.com/100051570924089/posts/422641219464905/?Sfnsn=mo
- https://www.alwattan.net/Mnews/ 178214
- www.yemeress.com
- الجابري، محمد عابد (١٩٨٢). فكر ابن خلدون العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي. بيروت: دار الطليعة.
- الجابري، (١٩٩٠). العقل السياسي العربي محدوداته وتجلياته. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- الشميري، سمير عبد الرحمن (٢٠٠٥). محاضرات في علم الاجتماع السياسي. عدن: دار جامعة عدن.
- الشميري (٢٠٢٠). الثورة والهجرة والهوية في مجتمع متشظ. أبوظبي: ثقافة للنشر والتوزيع.
- الشميري، "الدولة والمجتمع المثالي في جمهورية أفلاطون". مجلة كليات التربية (جامعة عدن): العدد ٥، آب/ أغسطس ٢٠٠٣.

- الجمل، مايسة (١٩٩٣). النخبة السياسية في مصر. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- النقيب، خلدون حسن (١٩٨٩). المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- الوردي، علي حسين (١٩٩٥). وعاظ السلاطين. بيروت: دار كوفان وتوزيع دار الكنوز الأدبية.
- الوردي، (٢٠٠١). شخصية الفـــرد العراقي بحث في نفسية الشعب العراقي على ضوء علم الاجتماع الحديث. لندن: منشورات دار ليلـــى.
- بركات حليم (٢٠٠٠). المجتمع العربي في القرن العشرين بحث في تغير الأحوال والعلاقات. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- "تقارير المنظمات الدولية". الأيام (عدن) ، العـــدد: ٦٢٢٥، ٦٢٣٢، ٦٢٩٠، ٧٢٣٤، ٧٢٧١.
- حجازي، مصطفى (٢٠٠٦). الإنسان المهدور دراسة تحليلية نفسية. الدار البيضاء-بيروت: المركز الثقافي العربي.
- دونو، آلان (٢٠٢٠). نظام التفاهـــة. ترجمة: مشاعل عبد العزيز الهاجري. بيروت: دار سؤال.
- زايد، أحمـــد (٢٠٠٥). "النخب بين المجال السياسي والمجال الاجتماعي" في: النخب الاجتماعية حالة الجزائر ومصر. القاهرة : مكتبة مدبولي.
- David Frisby and Derek Sayer (1986) .Society .London: Tavisto ck.
- Jahn Urry ( 2000) . Sociology Beyond Societies. London : Routledge.
- John Urry ( 2003) . Global Complexity . Combridge : Polity Press.
- John Scott ( ed.) (1990) . the Sociology Of Elites . Cheltenham: Edward Elgar Publishing . 3 vols .
- Tom Bottomore ( 1993) Elites and Society .2nd ed .

# المراجع

## المراجع العربية


- إبراهيم، سعد الدين. تجسير الفجوة بين صانعي القرارات والمفكرين العرب. عمّان: منتدى الفكر العربي، ١٩٨٤.
- أبو الحيات، مايا. "فيصل درَّاج في جامعة بيرزيت: المثقف العربي من الميلاد إلى الانطفاء". موقع جريدة الأيام. في: https://bit.ly/3D8BkN4
- أبو حلاوة، كريم. "وهم مقولة "نهاية المثقف"". الآداب. السنة ٤٦، العدد ٧/ ٨ (تموز/ يوليو- آب/ أغسطس، ١٩٨٨).
- أبو حلاوة، كريم. "المثقف العربي وإشكالية الدور المفقود". الوحدة. السنة ٦، العدد ٦٦ (آذار/ مارس ١٩٩٠).
- أبو خاص، جودة محمد إبراهيم. المنظور الفلسفي للسلطة في أعمال فوكو – دراسة في الفلسفة السياسية والاجتماعية. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٧.
- أبو عمشة، إبراهيم صقر. الثقافة والتغيير الاجتماعي. بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨١.
- أركون، محمد. الفكر الإسلامي: نقدٌ واجتهادٌ. ترجمة وتعليق هاشم صالح. الجزائر: لافوميك؛ المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٩٣.
- أوملیل، علي. السلطة الثقافية والسلطة السياسية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦.
- بارت، رولان. النقد البنيوي للحكاية. ترجمة أنطوان أبو زيْد. بيروت/ باريس: منشورات عويدات، ١٩٨٨.
- بارت، رولان. نقد وحقيقة. ترجمة منذر عياشي. الأعمال الكاملة (٣). حلب: مركز الإنماء

الحضاري، ١٩٩٤.

- بشارة، عزمي. "عن المثقف والثورة". تبيّن. العدد الرابع (ربيع ٢٠١٣).
- بغورة، الزواوي. مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠.
- بلقزيز، عبد الإله. "عطاء المثقف العربي: في التوجيه الاجتماعي والسياسي". في: صايغ، أنيس (معدّ). المثقف العربي: همومه وعطاؤه. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥.
- بلقزيز، عبد الإله. نهاية الداعية: الممكن والممتنع في أدوار المثقفين. بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠.
- بن ثاني، فاطمة. "الفكر وقدرته على التغيير". القبس، ١/ ٥/ ٢٠٠٦. في: https://bit.ly/3CRWTl6.
- بوتومور. الصفوة والمجتمع: دراسة في علم الاجتماع السياسي. ترجمة وتقديم محمد الجوهري ومحمد علي محمد وعلياء شكري والسيد محمد الحسيني. ط ٢. القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٨.
- الجابري، محمد عابد. "المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية: حفريات استكشافية". في: الحُص، سليم وآخرون. "المثقف العربي ومهامه الراهنة" (ندوة). المستقبل العربي. السنة ٦، العدد ٥١ (أيار/ مايو ١٩٨٣).
- الجابري، محمد عابد. المسألة الثقافية في الوطن العربي. ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩. سلسلة الثقافة القومية (٢٥).
- الجهاد، عبد المجيد. "صورة المثقّف في مشروع محمّد أركون الفكريّ". رابطة العقلانيين العرب. في: http://www.alawan.org/.
- حبش، اسكندر. "نترجم ضمن مشروع وضمن نسق فكري: الطاهر لبيب، انهارت النُخبة المُثقفة عندما كشفها الواقع وبقي المثقف المُقاوِل". السفير، ٦/ ١١/ ٢٠٠٩.
- حرب، علي. أوهام النخبة أو نقد المثقف. ط ٢. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨.
- حسن، أبو النور حمدي أبو النور. يورجين هابرماس/ الأخلاق والتواصل. بيروت: التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠١٢.
- الحُص، سليم وآخرون. "المثقف العربي ومهامه الراهنة" (ندوة). المستقبل العربي. السنة ٦، العدد ٥١ (أيار/ مايو ١٩٨٣).

- حمد، إسعاف. "المثقف العربي: إشكالية الدور الفاعل". مجلة جامعة دمشق. مج ٣٠، العدد ٣ و٤ (٢٠١٤).
- الدجاني، أحمد صدقي. "لمحة تاريخية: حضارات إنسانية رئيسية وعلاقة مثقفين بمجتمعاتهم". في: صايغ، أنيس (معدّ). المثقف العربي: همومه وعطاؤه. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥.
- درّاج، فيصل. "نهاية المثقف؟" (ملف). الآداب. السنة ٤٦، العدد ٧/ ٨ (تموز/ يوليو - آب/ أغسطس، ١٩٨٨).
- درّاج، فيصل. "نقد فكرة نهاية المثقف". أخبار الأدب (مصر). العدد ٩ (تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٧).
- درّاج، فيصل. "المثقف الدنيوي والمثقف الرسولي عند إدوارد سعيد". فكر. العدد ١٠٦ (أيلول/ سبتمبر-تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٩). في: http://www.fikr-mag.com/inden.php/Pir-Pile/3137.html.
- دوبريه، ريجيس وجان زيغلر. كي لا نستسلم. ترجمة رينيه الحايك وبسام حجّار. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٥.
- راسل، برتراند. السلطة والفرد. ترجمة شاهر الحمود. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦١.
- زيادة، خالد. كاتبُ السُلطان: حِرفةُ الفقهاءِ والمثقفين. بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩١.
- زيادة، معن. "تقديم". الفكر العربي. السنة التاسعة، العدد ٥٣ (تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٨).
- سارتر، جان بول. دفاع عن المثقفين. ترجمة جورج طرابيشي. بيروت: دار الآداب، ١٩٧٣.
- سعيد، إدوارد. صور المثقف. ترجمة غسان غصن. بيروت: دار النهار، ٢٠٠٤.
- سلامة، يوسف. "دراسة في نهاية المثقف: تأمّلات في مفهوم "النهاية". الآداب. السنة ٤٦، العدد ٧/ ٨ (تموز/ يوليو-آب/ أغسطس، ١٩٨٨).
- السيد أحمد، عزت. "القيم بين التغير والتغيير: المفاهيم والخصائص والآليات". مجلة جامعة دمشق. المجلد ٢٧، العدد ١-٢ (٢٠١١).
- شلق، الفضل. "الاجتهاد وأزمة الحضارة العربية". الاجتهاد. السنة ٢، العدد ٨ (صيف ١٩٩٠).

- الشيخ، محمد. المثقف والسلطة: دراسة في الفكر الفلسفي المعاصر. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩١.
- صالح، أحمد محمد. "المثقفون وتحديات العصر". أنفاس، ٢٤/ ٤/ ٢٠٠٧. في:.https://bit ly/3D9fkBR
- العالم، محمود أمين. الثورة والثقافة. بيروت: دار الآداب، ١٩٧٠.
- عبد الدائم، عبد الله. "عطاء المثقف العربي: المثقف العربي وضغوط المجتمع". في: صايغ، أنيس (معدّ). المثقف العربي: همومه وعطاؤه. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥.
- عبد الفضيل، محمود. "المثقف العربي: سعيًا وراء الرزقة والجاه". في: صايغ، أنيس (معدّ). المثقف العربي: همومه وعطاؤه. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥.
- العُروي، عبد الله. الأيديولوجية العربية المعاصرة. قدّم له مكسيم رودنسون. ترجمة محمد عيتاني. بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٠.
- العُروي، عبد الله. أزمةُ المثقفين العرب: تقليدية أم تاريخية؟. ترجمة ذوقان قرقوط. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٨.
- العيسوي، أشرف. "دور وسائل التواصل الاجتماعي: تأثيرات متنامية وأدوار شائكة في العالم العربي". trends، ٢٥/ ٣/ ٢٠٢٠. في: https://bit.ly/3o6aWgD
- غَليون، برهان. "تهميش المثقفين ومسألة بناء النخبة القيادية". في: الحُص، سليم وآخرون. "المثقف العربي ومهامه الراهنة" (ندوة). المستقبل العربي. السنة ٦، العدد ٥١ (أيار/ مايو ١٩٨٣).
- فوكو، ميشيل. حفريات المعرفة. ترجمة سالم يفّوت. ط ٢. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧.
- فوكو، ميشيل. الكلمات والأشياء. ترجمةٌ بإشراف مُطاع صفدي. بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠.
- قبانجي، جاك. "لماذا فاجأتنا انتفاضتا تونس ومصر؟ مقاربة سوسيولوجية". إضافات (المجلة العربية لعلم الاجتماع). العدد ١٤ (ربيع ٢٠١١).
- ليكلرك، جيرار. سوسيولوجيا المثقفين. ترجمة جورج كتورة. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٨.
- محمود، زكي نجيب. هموم المثقفين. ط ٢. بيروت/ القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٩.
- مصطفى، محمود. المثقف والسلطة :دراسة تحليلية لوضع المثقف المصري في الفترة ١٩٧٠–

١٩٩٥. القاهرة: دار قباء، ١٩٩٨.

- مفلح، أحمد مفلح. في سوسيولوجيا المثقفين العرب: دراسة وصفية من خلال تحليل مجلة المستقبل العربي (١٩٧٨-٢٠٠٨). بيروت: منتدى المعارف، ٢٠١٣.
- المناعي، الطاهر. الخطاب القومي العربي المعاصر من خلال أبحاث مركز دراسات الوحدة العربية (١٩٧٥- ١٩٩٠). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨. سلسلة أطروحات الدكتوراه (٧٢)
- موسى، سلامة. مقالات ممنوعة. ط ٤. بيروت: دار المعارف، ١٩٨٠.
- الوردي، علي. وعّاظ السلاطين: رأيٌ صريحٌ في تاريخ الفكر الإسلامي في ضوء المنطق الحديث. ط ٢. لندن: دار كوفان، ١٩٩٥.
- يسين، السيد. "المثقف العربي بين العولمة والحصار وحوار الحضارات". حوار أجراه عبد الحق لبيض في الآداب. السنة ٤٧، العدد ٣، ٤ (آذار/ مارس-نيسان/ أبريل ١٩٩٩).

## المراجع الأجنبية

- Ambady, Nalini & Mark Hallahan. "On Judging and Being Judged Accurately in Zero-Acquaintance Situations." Journal of Personality and Social Psychology. vol. 69, no. 3 (Sep. 2015).
- Aron, Raymon. The Opium of the Intellectuals, Terence Kilmartin (trans.). New York: W. W. Norton, 1962.
- Habermas, Jürgen. Communication and The Evolution of Society. Thomas McCarthy (Introduction and trans.). Toronto: Becon Press, 1979.
- Habermas, Jürgen. The Theory of Communicative Action. Vol. 1: Reason and the Rationalization of Society. Thomas McCarthy (trans.). Toronto: Beacon Press, 1985.
- Mills, C. Wright. By Howard Press. Boston: Twayne, 1978.

# النخب العربيَّة في أزمنة التحوُّل

مثَّلتْ مسألةُ قراءةِ النخبِ العربيةِ معرفيًّا جدلًا بينَ المتخصِّصينَ، ورُجِّحَتْ أطروحةَ فشلِ تلكَ النخبِ في إحداثِ تأثيرٍ في تحوُّلٍ تستفيدُ منْهُ المجتمعاتُ العربيةُ. وقدْ مارسَتِ النخبُ تأثيرًا فاعلًا في مجتمعاتِها؛ ففي مرحلةِ بناءِ الدولةِ الوطنيةِ وُضِعَتِ النخبُ ضمنَ دائرةِ الطلبِ الاجتماعيِّ لتبنِّي الاستراتيجيةِ التي اعتُمِدَتْ حينَها في تسويقِ الخطابِ الرسميّ.

غيرَ أنَّ المكانةَ الرمزيةَ للنخبِ حينَها كانَتْ متميِّزةً لدى المجتمعاتِ، لا سيَّما في مرحلةِ ما بعد الاستعمار، حيث وضعَتِ النُّخَب الإنسانَ العربيَّ في أعلى أولويَّاتها لبنائِهِ وتثقيفِهِ وإخراجِهِ إلى المعرفة. غير أنَّ التحوُّلاتِ التي شهدَتْها المجتمعاتُ العربيةُ جعلَتْ منْ مكانةِ النخبِ الكلاسيكيةِ تتآكلُ، وسُحِبَ البساط منْ تحتها.

وفي هذا السياق، يطرحُ الكتيِّب أسئلةً عدَّة منها: ما النخبةُ العربيةُ فعليًّا؟ لماذا يُعادُ طرحُ مسألةِ النخبِ في سياقِ التحوُّلاتِ في المنطقة العربي؟ هلْ ظهرَتْ نخبٌ جديدةٌ تزامنًا معَ الاستهلاكِ الموسّعِ للإعلامِ الجديدِ في أوساطِ الشباب؟ هلْ أصبحَتِ النخبُ الاقتصاديةُ والدينيةُ أكثرَ تأثيرًا منَ النخبِ الفكريةِ والمنتجةِ للمعرفة؟ كيفَ يُمكنُ استرجاعُ مكانةِ النخبِ العربيةِ المفكّرةِ؟

يستعرضُ الكتيِّب هذه الأسئلةَ وغيرُها، ويجيب عنها عددٌ من القامات الفكريَّة، هم: أ.د. عدنان الأمين (لبنان)، وأ.د. منير سعيداني (تونس)، وأ.د سمير عبد الرحمن الشميري (اليمن)، ود. أحمد مفلح، (فلسطين).

ISBN 978-9923-12-100-9

النهضة العربية للديمقراطية والتنمية
Arab Renaissance for Democracy & Development
ARDD