نهاية المثقف؟

وهم مقولة «نهاية المثقف»

كريم أبو حلاوة

يروج في الأوساط الثقافية في أيامنا حديثٌ يتمحور حول فكرة «نهاية المثقف»، ومفادُه: تراجُعُ دور المثقفين وانكفاءُ فاعليتهم، بعد أن اضطلعوا تاريخياً بأدوار التعليم والتبشير والهداية، وقدَّموا أنفسهم وكأنهم الوحيدون الذين يختصّون بالنطق بالحقيقة استناداً إلى مهامهم الرسولية ووعودِهِم الخلاصية. ويرتكز الجانبُ المتمِّم لهذا التوجه على القول بعدم فاعلية المثقفين، لأنّ ما ينتجونه بعيدٌ عن تحويل الحقيقة إلى إمكانيةٍ في متناول الناس والمجتمع.

فما هي حدود الوهم والادّعاء في الأقوال السابقة؟ وإلى أيّ حدٍ يمكن أن تشير إلى تغيرات فعليةٍ طالت أدوارَ المثقفين ووظائفهم؟ وما دلالات رواج هذا الخطاب في بعض توجهات الثقافة العربية المعاصرة؟

في إطار تلمس الدور المعرفي والمجتمعي للمثقف، وكي لا تبقى مقولةُ «موت المثقف» أشبهَ بالحق الذي يراد به باطل، سأحاول تحديدَ المعاني التي تدلل عليها. فلا أحد يُنْكر المآلاتِ السلبيةَ التي انتهتْ إليها مقولاتُ «المثقف المخلِّص والمبشِّر». كما أنّ مقولة «المثقف الثوري» الذي يقوم بتغيير الواقع قد فقدتِ القدرةَ على الإقناع والتعبئة، علاوةً على كونها إرضاءً نرجسياً للمثقف الذي يتوهم دورَ الرسول؛ وكل ذلك يوجب إعادةَ النظر والتعاملَ النقديَّ مع مشتقات تلك المقولة، وهي مشتقاتٌ تتصل بالمثقف الملتزم ودورِ الطليعة والنخبة... إلخ.

*

يكشف التأملُ النقديُّ لتاريخ الأفكار عن جملة من الوظائف والأدوار التي اضطلع بها المثقفون وقدَّموا عبرها فعالياتهم الفكريةَ في مختلف حقول الإنتاج الثقافي والرمزي. ولعل أبرز تلك الوظائف هي الوظيفة التعليمية بشقيها ـ التربوي والسياسي ـ والتي تقوم أساساً على التلقين والهداية، وتنتهي عبر مهمتها الرسولية بوَصْفةٍ خلاصيةٍ توفِّر الاطمئنانَ النفسيَّ لمعتنقيها. وتتصل الوظيفةُ الثانية بالمهمة التبشيرية ذات النزوع الأيديولوجي الصريح، وتقوم على الخلاص السماوي الموعود تارةً، وعلى استبداله بخلاصٍ أرضيٍّ ذي طابع مستقبليّ تارةً أخرى. ولهذا فهي لا تنفصل عن الوظيفة التنويرية المتحدرة من خطابٍ احتجاجيٍّ تغييري يطرح في صُلْب مهماته قضايا التحرر، والعدلِ الاجتماعي، والحلم ببناء عالمٍ أفضل من العالم القائم، تُحَلُّ فيه المشكلاتُ الناجمةُ عن الاغتراب، بأبعاده السياسية والاقتصادية والمجتمعية، الذي يعيشه الإنسانُ المعاصر. وأما آخر هذه الوظائف، وربما أهمها، فهي المتمثلة بالوظيفة النقدية المعرفية، التي ترى أنّ المثقف لا يغيِّر الواقع بل يغير **الوعيَ بهذا الواقع** عبر إسهامه في إنتاج مفاهيمَ وأفكارٍ جديدةٍ، ومن خلال إعادة النظر نقدياً بالمعارف والمعتقدات الشائعة بغيةَ تجاوزها.

غير أنّ الترسيمة السابقة ليست سوى تعبيرٍ نموذجيٍ عن وظائف المثقف، ولا تُفْصح بالضرورة عن تداخلِ الأدوار وتبادُلِها عند مثقفي عصرٍ معين، بل أحياناً عند المثقفِ الواحدِ في العصر نفسه. كما أنها لا تشي بانتهاء وظائف المثقفين ولا تدلّل على انتفاء الطلب الاجتماعي لإنتاجهم، على نحو ما يروِّج أولئك الذين يرون أنّ المجتمعات الحديثة إنما تحتاج الى تقنيّي معرفة (أو أخصائيين) بالمعنى الدقيق ويتنبأون ـ بناء على ذلك ـ بزوال المثقفين وحلولِ الخبراء والمختصين محلَّهم.

مرجعيات مقولة «نهاية المثقف» (عودة إلى الأصل)

ليست الدعوةُ الى موت المثقف وتهميشه بنتَ اللحظة الراهنة، ولا هي مجردُ «موضةٍ» فكرية جرى اختراعُها والترويجُ لها في الغرب كي يتلقفها مثقفو المجتمعات الأخرى، على نحو ما يحاول أن يوحي النقدُ المتسرعُ والسطحيُّ الذي نقرأه كثيراً في الكتابات العربية. فأُسُسُ مقوِّماتِ هذه المقولة تمتدّ عميقاً في تاريخ الحداثة ذاتِ الطبيعة التناقضية في الغرب. فكما ارتبطتِ الحداثةُ في سياق تطورها بمقولات الإنسانِ الفردِ والعقلِ والقانونِ

العلميّ والمواطنةِ والتصنيع والدولةِ الدستورية، فإنها وبشكلٍ محايثٍ قد انطوتْ على نزعاتِ الشكّ والعدمية وفقدانِ المعنى وتهديمِ المعقولية في العديد من مفاصل تطورها اللاحقة.

بهذا المعنى يشكّل مهادُ الحداثة المتناقضُ الأرضيةَ التي تأسستْ عليها المرجعياتُ النظريةُ التي رفدتْ سلسلةَ النهايات في الفكر الغربي، فكانت مقولاتُ: «موت المؤلف»، و«نهاية الأيديولوجيا»، و«نهاية التاريخ»، و«موت المثقف»، و«نهاية التقدم»، وصولاً الى «موت الإنسان». وسنكتفي في هذه الدراسة بمناقشة المرجعيات المعرفية التي تشكل الأصولَ التي انبنتْ عليها فكرةُ «نهاية المثقف»، والتي تتحدد في مرجعيتين: تعود أولاهما إلى تقويض الذات المفكّرة التي تَرْجع في أصولها البعيدة إلى ديكارت؛ في حين ترتد ثانيتُهما إلى التشكيك بملَكَةِ الفهم والمحاكمةِ الإنسانية أي العقل، وما ترتّب على هذا التشكيك من تقويضٍ للمعنى وتدميرٍ لمفهوم الحقيقة.

تعود المكوّنات الأولى للبنيوية التي قوّضتِ «الأنا أفكّر/الكوجيتو»، إلى تضافر علوم اللغة والإناسة وعلم النفس، والتي رأت في «الذات» إطاراً فارغاً. فحسب «دو سوسير» يكون موقعُ الإنسان في علاقته باللغة موقعَ اللاحق لها، لكونِ اللغة مؤسسةً اجتماعيةً مستقلةً عن الأفراد. ولهذا يكتسب الإنسانُ اللغةَ كخبرة، ويستوعبها كبنيةٍ، لتعود هي وتستوعبه كحيثية، ومن ثمّ لتفكر عبره، وليكون هو بالتالي، مجردَ مظهرٍ من مظاهرها. وإنتاج الأفكار، وفقاً لـ «فوكو»، ليس فعل «الأنا»، بل فعلُ اللغة كبنيةٍ داخل الذات المفكرة؛ والمنتجُ للأفكار هو شبكةُ العلاقات المتحكمة كآلية منتجة؛ ومن هنا تبدو «الذات المفكرة» زائفةً لا فعل لها[1]. وهذا ما يذكّر بفكرة «موت المؤلف» كما تجلت عند رولان بارت؛ فالذات لا تفكّر إلا ضمن تحديداتِ الإبستيمي المعطاةِ مسبقاً. وتنتهي «الأركيولوجيا» مع فوكو إلى القول بأنّ البنية هي المنتجة لكل خطاب. وهكذا يسقط الإنسانُ بدون أية فاعلية لحساب الشروط القبْلية لإمكان القول. ولعلّ هذا ما يفسر مقولات مثل «نهاية المثقف» و«موت الإنسان»، التي احتفى بها خطابُ ما بعد الحداثة طويلاً.

ومع جاك دريدا تَدْفع التفكيكيةُ بالأمور الى مدًى أبعد بكثير. فقد توصّل، من وجهة نظره، إلى الكشف عن الواقع التاريخي للخطاب المحكوم بصنمية العقل «LOGOS» الذي مثّل برأيه المركزَ أو المتنَ القامعَ لكل هامشٍ والمحدِّدَ بحكاميته كلَّ محكوميّةٍ. وعبر تفكيك «الأنا أفكر» ينتهي دريدا إلى إقصاء الذات من الخطاب وإلغاءِ الاحالة عليها كمرجعية، بعد أن أعلن انتهاءَ وهم الائتلاف والتطابق في الهوية كما في العِلْم، بوصفه قناعاً يُخفي الاختلافَ بما هو أصل.

يجد الاختلافُ «différance» مصداقيّتَهُ في لعبة المغايرة. فعلى المستوى الصُّوري للغة يوجد الاختلافُ بين الكلمات في النص، وبين الحرفِ والآخر في اللفظ، ثم بين الدّال والمدلول في البنية الدلالية. وهذا الاختلاف هو الذي يعطي، في الأصل، للفظٍ معناه الخاصّ به، وهو الذي يتحكم بعناصر اللغة، ويسهر على توليد المعاني والمفاهيم التي تسود الخطابَ ويدمغها بطابعه الضروري[2].

يفقد خطابُ «تعرية المثقفين» مصداقيته إن هو اكتفى بحصر المشكلة فيهم

هكذا يوغل أقطابُ هذا التوجه الفلسفي، وخصوصاً فوكو ودريدا بوصفهما من ورثة المشروع النيشوي ـ إذ يرى العديد من الباحثين أنّ أعمالهما ليست سوى التطبيق المفاهيمي لأفكار نيتشه، بتوسُّطِ هايدغر في حالة دريدا، ومروراً بـ باتاي في حالة فوكو ـ أقول: يوغل كلاهما في إنكار العقل والذات والإرادة والإنسان، علاوةً على الاعتراض على أفكار التقدم والحرية التي يعتبرانها أوهاماً وتحكيماتٍ قيميةً واهيةً.

وأمام محاولة تغييب المفاهيم الكبرى التي مثّلتْ ركائزَ القول الفلسفي، وأمام هذه الهجمة التي لا تستهدف سوى الهدم والتقويض والمتمثلة في رؤى ومناهج كلٍّ من البنيوية والحفريات والتفكيكية، وبعد تقويض الحقيقة والمعنى والأصل، لا يبقى إلاّ العالَمُ في بساطته المخيفة فضاءً للتأويل. ولكنّ هذا التأويل لن يفضي إلا الى فتح باب العدمية واللاجدوى. وإلا فما هي الغاية القصوى لمسعى نزع الأهلية عن المعنى وتقويضه؟ وهل يمكن الافتراضُ أنّ التفكيكية هي أيديولوجيا تبديدِ المعنى فحسب، أم أنها وشاية عن فقدان الثقة بالإنسان عبر التشكيك بأهم فعالياته وهي الفهم؟ أوَليس في تبديد المعنى وتقويضه محاكاةً مقلوبةً للوجه الآخر من المسألة، والممثّلِ في الدوغمائية والمعرفة

---

١ ـ ميشيل فوكو: **الكلمات والأشياء**، ترجمة مجموعة باشراف مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت ١٩٩٠. وكذلك انظر فوكو في كتابيه: **نظام الخطاب، وحفريات المعرفة**.

٢ ـ Jaques Derrida: "Speech and Phenomena and Other Essays", in **Husserl's Theory of Sign,** Northwestern, 1973.

المغلقة التي تستند إلى وثوقيةٍ مبالغٍ فيها، لا تعرف القلقَ والشكَّ، وتتناقض مع الطابع الصيروريّ والتراكميّ والمفتوحِ للمعرفة العلمية المستندة إلى نسبية الحقائق ولانهائيتها؟

هكذا يتضح أنّ كلا النزعتين السابقتين ـ الوثوقية ذات الطابع الإيماني المغلق، والتشكيكية التي تستند الى اللايقين المعرفي وتبديد المعنى ـ تعبّران، من وجه نظر إبستمولوجية، عن مناخيْن منافييْن لشروط نشوء المعرفة، العلميةِ منها بشكل خاص، وتطوُّرها.

وفي المقابل يقوم مشروعٌ آخر في الفكر الغربي، وهو سليلُ فلسفةِ الأنوار، على اعتبار العقل بمثابة السؤال الأساسي للفلسفة. ويخلص هابرماس في كتابه **القول الفلسفي للحداثة**[1] إلى القول بأنّ المشترك بين المذاهب الفلسفية على اختلافها هو التفكير في الكائن، وفي وحدة العالم، من خلال تفسير التجارب التي يقوم بها العقل. وعليه فإنّ مشروع هابرماس إنما يقوم على «عقلانية تحررية» تتناقض جذرياً مع التراث الفلسفي الميتافيزيقي والنزعات الفلسفية العدمية واللاعقلانية في آن. ويكشف عن الطابع المتناقض للحداثة الفكرية التي أنتجتْ قيمَ عصرِ الأنوار والنزوعَ التحرريّ العقلاني، جنباً الى جنب مع أقصى درجات الخواء والعدمية واللاجدوى. والخلاف الأساسي الذي يدور بين ممثلي المشروعين يتمحور حول السؤال الإشكالي للحداثة وهو: هل استُنْفدت الطاقاتُ الكامنةُ التي ينطوي عليها مشروعُ الحداثة الغربية المرتكز على عقلانية عصر الأنوار التحررية؟ وأيهما أجدى بالتالي: القطعُ مع مرحلة مفاهيم التنوير، أم العمل على تطويرها نقدياً؟

هَدَم الفكر البنيويُّ والتفكيكيُّ العربي «الأصنام» القومية والماركسية، لكنّه نصّب فوكو ودريدا وليوتار أصناماً جديدة

*

أياً يكن موقفنا من الإجابات التي قُدِّمتْ لحل الإشكالية السابقة، فإنّ الثابت أنها استَقْطبتْ معظمَ المساهمات الفكرية والإبداعية في الغرب وخصوصاً بعد الحرب الكونية الثانية، الأمر الذي يعني أنها كانت تحيل على أسئلة وقضايا عايشها الغربُ في سياقِ إنتاجِ حداثته المجتمعية والفكرية التي تبحث عن مخارج وآفاقٍ تهتم أساساً بخصوصيات التطور الغربي وتنهمك بإشكالياته. وذلك على النقيض من مواقف الحداثة العربية المتأخرة، التي تخلّتْ عن أسئلة مجتمعاتها الفعلية؛ وهي الأسئلةُ المتصلةُ بالسيطرة على المصير وبتحريرِ الأرض والإنسان، وبالهوية، والعدالة الاجتماعية، ومهماتِ بناء الدولة الدستورية الحديثة، والمواطنةِ، وقضايا الحريات والتنمية الاجتماعية لتجاوز حالة التخلف التاريخي المركب. واستبدلت الحداثةُ العربية المتأخرة تلك الأسئلة بأسئلةٍ تنتمي إلى سياق تاريخي وواقعٍ اجتماعيٍّ مغايرٍ: فاستدعتْ إشكالياتِ نقد العقلانية، واحتفتْ بسلسلة النهايات، وأَعْلَتْ من شأن الأطروحات الما بعد حداثية بدعوى أن الزمن الكوني واحد وأنّ أسئلته تطول الجميع بغضّ النظر عن درجة تطورهم وخصوصياتهم الاجتماعية والحضارية. بل إنّ بعض الحداثيين العرب لا يجد حرجاً في الكتابة عن «القرية الكونية» ومستقبل «مجتمع المعلومات»، مُغْفِلين أننا لم ننجزْ مرحلةَ المجتمع الصناعي بعد[2]! ويشارك بعضُهم الآخرُ بحماسٍ مفرطٍ في تفكيكِ مقولاتِ العقلانية النقديةِ، محملاً المثقفين مسؤوليةَ ما آلت إليه أفكارُهُم، باعتبارهم السببَ الذي أفضى إلى فشل المشاريع وانهيار القيم والشعارات التي نادوا بها[3]، بدلاً من أن يعمل ذلك البعضُ على تفكيك الشروط الطاردةِ للعقل والنابذةِ للحداثة والتي تَحُول بين مجتمعاتنا وبين الدخولِ الفاعلِ في العصر من موقع المشاركة والفعل لا من موقع الهامشية والاستهلاك. وكأنّ الفكر العربي، في بعض توجهاته، محكومٌ بالهروب: تارةً إلى الماضي طلباً لاستعادةِ أزمنةٍ وعصورٍ انقضتْ ولا يمكن استعادتُها، أو تعويضاً وهمياً عن حاضرٍ يصعب العيشُ فيه وتحمُّلُ خيباته المتكررة دون عزاء أو مسكّنات... أو هو محكوم تارةً أخرى، وعلى العكس من النزوع السابق، بالهرب الى الأمام وباستشرافِ صورةٍ افتراضيةٍ أو متوهَّمةٍ لزمن يتم تصوُّرُه رَغْبوياً، وبما يتناقض مع أهمِّ أسسِ علومِ المستقبل، التي تنطلق في تصورها لسيناريوهات المستقبل المحتملة من وقائع الحاضر وتَرْصد ميلَها التطوريَّ المرجَّح، بدلاً من تجنُّب استحقاقاتِ الحاضر

---

١ ـ هيورغن هابرماس: **القول الفلسفي للحداثة**، ترجمة فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٥.

٢ ـ السيد يسين: **الوعي التاريخي والثورة الكونية**، الأهرام، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، القاهرة، ١٩٩٥.

٣ ـ علي حرب: «من العقلانية النقدية إلى نقد العقلانية»، **دراسات عربية**، العدد ٨/٧ أيار/حزيران، ١٩٩٥. وكذلك انظر: علي حرب: **أوهام النخبة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ بيروت، ١٩٩٦.

وأسئلته والقفز عليها.

ومما له مغزى عميق في هذا المجال، أنّ الفكر العربي في توجهه هذا، يواجه في كلا الحالين زمناً مفترضاً يعوِّضه عن بؤس الحاضر، ويعفيه من تحمل تبعاته. بل وأكثر من ذلك، لا يتورع بعضُ ممثليه عن تحميل الآخرين وزرَ تلك التبعات، وكأنهم قادمون إلينا من كوكب آخر، ولا شأن لهم بما يجري بين ظهرانينا!

دلالات فكرة «نهاية المثقف»

يفقد الخطابُ الذي يعرِّي ممارساتِ المثقفين ـ محاولاً كشفَ أوهامهم وتحديدَ مسؤولياتهم عمّا آلت إليه أفكارُهم في سياقِ صَرْفها واقعياً ـ الكثيرَ من مصداقيته إذا ما اكتفى برؤية المشكلة محصورةً (في أسبابها ونتائجها) بالمثقفين وحدهم. ذلك أن التحليل لا يكتمل إلاّ إذا طال العوامل الاجتماعيةَ والسياسيةَ التي أفضتْ بدور المثقف إلى هذا الحيز الضيق والمحاصر.

فظاهرةُ تراجُع دور المثقف في المجتمع، وهي ظاهرةٌ تلازم التهميشَ المتزايد للثقافة ويَصعب إنكارُها أو التقليلُ من شأنها، إنّما تحمل في طياتها أهمَّ مكوناتِ مقولة «نهاية المثقف» ودلالاتها.

وأولى تلك الدلالات وأكثرها وضوحاً تراجُعُ مكانة الثقافة وانحسارُ تأثيرها، وبهذا المعنى يصبح حضورُ المثقف أو غيابُه مؤشراً على فاعلية وحضور الثقافة في المجتمع أو هامشيتها[1]. ذلك أنه لا يصحّ الحديثُ عن أزمة مثقفين أو أزمة ثقافة دون ملاحظة ارتباط ذلك بأزمة المجتمع ككل، رغم إمكانية القول بالاستقلال النسبي لحيّز اشتغالِ الثقافي بالنسبة إلى بقية مستويات البنية الاجتماعية. وأما **الدلالة الثانية** لمقولة «موت المثقف» فتفصح عن تخلي المثقفين عن المشاركة في الشأن العام، بما تعنيه من استقالة المثقف من واجباته وعزوفِه عن المشاركة في صنع مصير الجماعة التي ينتمي إليها، ويفتح البابَ واسعاً أمام مقولة نزع فكرة التسييس من المجتمع، وذلك على نقيضٍ من رأي آخر يرى أنّ «مَنْ لا يحشر أنفه في ما لا يعنيه ليس مثقفاً»؛ وما لا يعنينا حسب كُهّان المعرفة وَسَدَنَةِ الحقيقة الجددِ هو بالضبط الشأنُ العام وما يتصل به.

وأما **الدلالة الثالثة** فتشير إلى درجة التحاق الفكر العربي بالفكر الغربي، ومحاكاتِه الفقيرةِ لوضعيات وأفكار المجتمعات الغربية المتباينة في درجة التطور والمنشغلة بإشكالياتٍ من طبيعة مختلفة تتمحور حول مقولات «ما بعد الحداثة» مروراً بـ «صراع الحضارات» و«موت المثقف» ووصولاً الى «نقد أوهام ما بعد الحداثة» على يد كتّاب الغرب ونقّادهم أنفسهم[2]. ورغم وجاهة الاعتراض القائل بأنّ هذه المقولات قد تجاوزتْ حدودَ الغرب وثقافته وأصبحتْ قضايا عالميةَ الطابع تُعنى بها الثقافاتُ الأخرى بدرجات متفاوتة، إلا أنّ الإشكال الأساسي الذي ما زال معلّقاً عند العديد من الحداثيين العرب هو الإشكال المتصل بالأولويات وترتيبها: بالمهم، والأقلّ أهمية، وعديمِها. فمعظم القضايا السابقة لم تصبح عالميةً إلا بمقدار تعبيرها عن الخصوصيات المجتمعية التي أنتجتها، ولم تَسُدْ إلا بسبب اندراجها في النظام الثقافي المهيمن وبما يخدم غاياتِه واستراتيجياتِ اشتغاله. وهذا هو، باختصار، المعنى الذي لم يتمكن دعاةُ «المشاركة الفاعلة في الفكر العالمي» من التقاطه عندما اعتقدوا أنّ الوصول إلى العالمية ممكنٌ دون الانطلاق من الخصوصيات القارّة لمجتمعاتهم. وهنا نتساءل عن مغزى التحليل النقدي لتلك الدلالات على صعيد الفضاء الثقافي العربي؟

البنيويون والتفكيكيون العرب عجزوا عن إعادة تأهيل المفاهيم الواردة من الغرب

يبيّن التحليلُ فشلَ النقاد الحداثيين العرب ـ وخاصة في تجلياتهم البنيوية والتفكيكية ـ في نحت مصطلحٍ نقدي جديدٍ وخاصٍّ بهم، تمتد جذورُهُ في واقعنا الثقافي. كما أنهم عجزوا عن إعادة تأهيل المفاهيم الواردة عبر تنقيةِ المصطلح من عوالقه الثقافيةِ المتصلةِ بالمناخِ الفكريِّ والاجتماعي والسياسي الذي أنتجه في الغرب. ومع نقل المفهوم إلى مجتمع وثقافة مغايرين، أي حينما عُزِل عن أرضيته الفكرية والفلسفية، تمّ تفريغُهُ من دلالاته وفَقَدَ الكثيرَ من قدراته على إنتاج المعنى، بل أدى الى الفوضى والاضطراب والغموض، وأصبح أشبهَ ما يكون بنصّ الفوضى الثقافية وأقربَ الى الطلاسم منه إلى المعارف[3]. وهذا ما يلاحظه عبد العزيز حمودة في كتابه الأخير: **المرايا المحدّبة من البنيوية الى التفكيك** بقوله: «إننا نجد أنفسنا، منذ ما يقرب من

---

١ ـ فيصل دراج: «نقد فكرة نهاية المثقف»، **أخبار الأدب**، عدد ١٩ أكتوبر، ١٩٩٧.

٢ ـ من أحدث العناوين التي تناولتْ بالتحليل النقدي الوضعيّة ما بعد الحداثية يبرز كتاب تيري ايجلتون: **أوهام ما بعد الحداثة**.

٣ ـ من ابرز الأمثلة على الكتابة الغامضة والشديدة التعقيد كتاب سامي أدهم **انفجار عقل أواخر القرن**، الصادر عن مركز الإنماء العربي.

العقدين، نلهث وراء نقّاد الحداثة العربية في محاولةٍ لفهم لغتهم وطلاسمهم وشفراتهم التي أبعدَتْنا عن النصّ المبدع بدلاً من أن تقربنا منه... فتحوّل هؤلاء النقّادُ إلى مجموعة من النخبة تخاطب نفسها فقط»[1]. علاوةً على ذلك تحوّلَ هذا الخطابُ الى تَرَفٍ فكري يصعب تقبلُهُ في ظروفنا الراهنة.

وفي الوقت الذي بدأ فيه الفكرُ الحداثويُّ البنيوي والتفكيكي في صيغته العربية بهدم ما أسماه أصناماً وأوثاناً سابقة، مبتدئاً بمقولات التيار الماركسي فالتيار القومي ومن ثم ـ وبدرجة أقل ـ التيارِ الديني بدعوى أنها خطابات ايديولوجية بالدرجة الأولى، وبدعوى أنه يجب نزعُ القداسة عن الأشخاص والمقولات وتفكيكُها لأنها تحجب أكثرَ مما تنتج، ولأنها ايديولوجية لا معرفية... أقول: في هذا الوقت بالضبط أخذ ذلك الفكرُ الحداثويُّ يؤسس لأصنامٍ وأوثانٍ جديدة: فنَقَضَ ماركس لصالح نيتشه، وفكّكَ المقولات الديكارتية لصالح نظرية ميتالغوية عند فوكو، وهاجم أفكارَ هابرماس وبيار بُورْديو ليكرِّس أفكار جاك دريدا وليوتار. وبدلاً من أن يكون نقدُهُ منصبّاً على محاربة الشمولية وكلِّ صيغ الاستبداد، كما وعدَ في بداياته الأولى، أصبح هذا التيارُ هو المدافعَ عن انتصار الرأسمالية الأمريكية بوصفها نهايةَ التاريخ والمآلَ الأخيرَ للتطور الانساني. وهكذا تمّتْ إزاحةُ مفهوم «النقد» عن غاياته الأكثر جوهريةً، المتمثلة بالتوسيع المستمر للنزوع التحرري للبشر ونقدِ كلّ الصيغ والأفكار التي تعوق تجاوزَ الإنسان لشرطه الاجتماعي والوجودي، وأصبح الهدمُ ونزعُ الأهلية عن المعنى واللعبُ الحرُّ غاياتٍ بذاتها! هكذا أثبت ممثلو هذا التيار ـ والعربُ منهم بخاصة ـ محدوديةَ قدرتهم على استكمال المهامّ النقدية، ولم يتوصلوا إلى اكتشافِ أهميةِ محاربةِ الصنميةِ ذاتها، واكتفوا بدلاً من ذلك بالتعرُّض لبعض رموزها، ليشيِّدوا من أساتذتهم رموزاً جديدة، وليعملوا وكلاء جدداً وسدنةً لما يعتقدون أنّه الحقيقة دون سواهم، ناسين أو متناسين أنّ تلك الرموز سرعان ما تتحول إلى أصنام لا تستحق سوى التقويضِ والهدمِ إذا ما أردنا للميل التحرريّ أن يتعمق وللفاعليةِ النقديةِ التي تفتح آفاقاً جديدة أن تستمر.

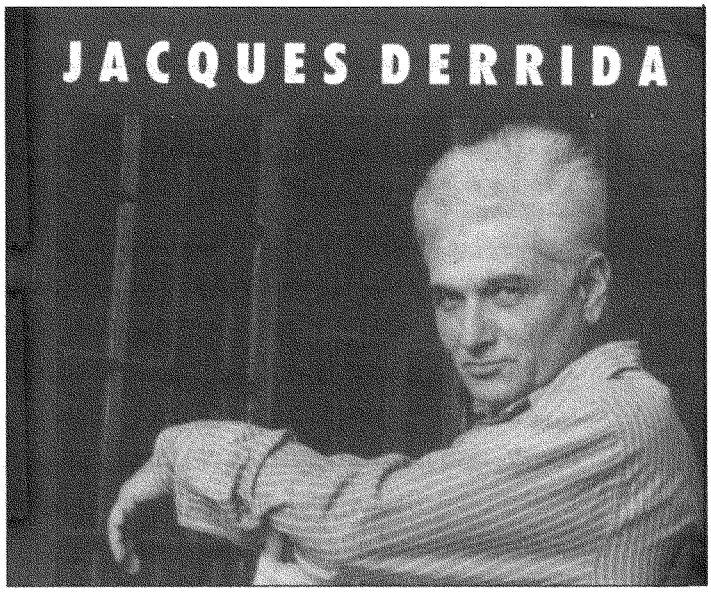
وهكذا، ودرءاً لأيّ سوءِ فهم محتمل، لا يكمن البديلُ المقترحُ في الكفّ عن الاطّلاع على إنجازات الفكر العالمي ومواكبتها نقدياً. كما أنه لا يتمثل في الانزواء والانقطاع عن المستجدات، بدعوى الخصوصية أو الخوف من فقدان الهوية، بل على العكس، نحن نفقد خصوصيتنا وننتسب الى متاحف التاريخ عندما نكفّ عن الانخراط في العالم وإنتاج راهنيتنا على الصعيد الفكري والثقافي بالتفاعل مع بقية الصُعد الاجتماعية والسياسية الحضارية.

لكنّ إنتاج خصوصيتنا الحضارية ليست مسألةً ثقافيةً أولاً وأخيراً. كما أنها مشروطة على المستوى الثقافي بتعميق التيار النقدي في الفضاء الثقافي العربي، هذا التيار الذي يأخذ بالانفتاح على الكشوف المعرفية والمنهجيات الجديدة، ويعمل في الوقت نفسه على تطوير أدواته المعرفية لتلائم البحث في ظواهر مجتمعاتنا وقضاياها. والانفتاح على الآخر المختلف لا يعني تقبُّلَ كلِّ ما يَصْدر عنه والترويجَ له على عواهنه كما يفعل الناطقون باسم التفكيكية العرب، بل يعني ملاحظةَ التناقضات والتباينات التي تنطوي عليها التياراتُ الحداثيةُ والمابعد حداثية الغربية وتوظيفَها بما يمكّننا من إنتاج معرفةٍ فعليةٍ وفهمٍ أعمق لشرطنا الوجودي في أواخر القرن العشرين. ومن هذا الموقع يبدو مفيداً الوقوفُ على التمايز بين المقولات التفكيكية في الفضاء الثقافي الفرنسي، التي انتقلتْ من الإعلان عن «موت المؤلف» إلى «انتفاء معنى النص» وأخيراً الى القول «بأنّ كل قراءة ما هي إلا إساءة قراءة» ـ أي التنكّر لكل عناصر العملية الإبداعية (المؤلف، النص، المتلقي) ـ... وبين التفكيكية ونقدها كما تبدتْ في الثقافة الأمريكية، والتي تتنكر لكثير من مقومات التفكيك بنسخته الفرنسية[2]. ففي دراسة في نقد التفكيكية يُبرز جون إليس John M. Ellis «حالةَ الفوضى التي تترتب على الأخذ بالمقولات التفكيكية، خاصةً تلك القائلة بغياب النصّ الثابت، واختفاءِ الجوهر، واللعبِ الحر، وصولاً الى لانهائية القراءات... الأمر الذي يعني أنّ كل القراءات متساوية بوصفها جميعاً وبالتعريف 'إساءةَ قراءات' وباعتبار أنّ النص لا يشكل مرجعيةً أو قواماً يمكن له تعضيدُ ما

بعد التفكيك، أعلن دريدا تهافتَ «نهاية التاريخ»، لكنّ أتباعه العرب عجزوا عن متابعته

١ ـ عبد العزيز حمودة: **المرايا المحدّبة من البنيوية الى التفكيك**، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٢٣٢، نيسان ١٩٩٨.

٢ ـ للمزيد من الاطلاع على الدراسات التي تهتم بنقد التفكيكية يمكن العودة إلى: Art Berman: **From the New Critcism to De-construction,** Curban: UCEF, Illinois, 1998.



يقول»[1]. بهذا نصل بسلسلة النهايات إلى غايتها القصوى، وهي مقولة «موت القارئ»، بعد أن شيَّعْنا المؤلف وأنكرنا النصَّ وَفَقَدْنا الحقَّ في التمييز بين قراءة أهمِّ النقاد وبين أيّ قراءةٍ لأيِّ شخص لا يُحسن سوى «فكِّ الحرف» كما نقول في مأثورنا الشعبي!

وبالمقابل تُمْكن ملاحظةُ التمايز والتطور في فكر ممثّل التفكيكية الفرنسية جاك دريدا نفسه. فبعد المرحلة التي أسس فيها لمقولات التفكيك كما عرفناها، وأعلى من شأن تقويض أسس الميتافيزيقيا أسوةً بـ «هايدغر»، عاد في كتاباته الأخيرة ليعلن عن تهافت الخطاب القائل بنهاية التاريخ على طريقة فوكوياما ولينعته بأنه خطابٌ انتصاريٌّ محمولٌ على روح اعتذاريةٍ للرأسمالية المنتصرة، بل ليعلن عن ضرورةِ ولادةِ الأمل بمجتمعيةٍ عالميةٍ جديدةٍ في مواجهة النظام العالمي الجديد، وعن راهنيةِ أفكار ماركس وضرورةِ الاستفادة منها في مواجهة الآثار السلبية والآلام المرئيةِ لملايين البشر التي يعزِّزها النظامُ العالميُّ ذو القطب الواحد[2].

وكما يحاكي المغلوبُ سلوكَ سيده ويكررُ أخطاءَ أساتذته ولا يتمكنُ من التقاط أسباب نجاحهم، بقي العديدُ من مفكري الحداثة العربية المتأخرة عاجزين لا عن نقد أفكارهم ومراجعتها والإبقاء على مسافة مع تبعاتها الايديولوجية فحسب، بل عجزوا حتى عن متابعة المسارات المغايرة للأصول التي اعتنقوها وملاحظةِ الفوارق غير الشكلية بينها.

*

وكي لا نحمّل مقولة «نهاية المثقف» أكثر مما تحتمل، فأننا نرى أنّ أهميتها تكمن في تسليط الضوء على ممارسات المثقفين، وتمهِّد بالتالي لإمكانية التعامل مع أفكارهم وهواجسهم بصورة نقدية. كما أنها تفتح النقاشَ مجدداً حول الثقافة وأدوارها، وبالتالي حول العلاقة بين السياسي والثقافي كحقلين من حقول الممارسة الاجتماعية. لكنّها رغم ما سبق، بل ربما بسببه، لم تستطع سوى إثارة الإشكاليات والأسئلة، دون أن تتمكن من تقديم مشاريع أو رؤى بديلةٍ يمكن أن تساهم في إضاءة إشكالية المثقف بوصفها إشكاليةً حداثيةً بامتياز، ولا في زحزحتها عن الموقع الذي أوصلتها إليه والمتمثل بموت المثقف.

وكما كان سؤال المثقف لا يستقيم إلا باندراجه في سياق الحداثة الذي أفرزه، فمن المهم تحديدُ نوع الحداثة الذي نريد ونعني: هل هو الحداثة التي تقوِّض التخلفَ وتحرِّر الإنسانَ وتعرِّي عواملَ الكبح والتعويق التي تَحُول بيننا وبين المشاركة الفعلية في العصر؟ أم هو حداثة الشك والعدمية وتقويض المعنى واغتراب الإنسان؟

وباختيارنا للفهم الأول للحداثة الذي يعزِّز الثقةَ بالعقل الإنساني وبقدراته النقدية نكون في مواجهة وظائف وأدوار متجددة للمثقف العربي ما زالت تحتفظ براهنيتها. فلا أحد يستطيع أن ينكر على المثقف انخراطَه في الشأن العام بوصفه مواطناً ومشاركاً في إنتاج الرأسمال الرمزي في مختلف وجوه الثقافة والإبداع، بما في ذلك من إمكانيةٍ لصوغ الأفكار وابتكار المفاهيم، وما تنطوي عليه هذه العلميةُ من طاقات تفسيرية وتغييرية للواقع المعيش.

كما أن فاعلية الثقافة وتجددها مرهونان، إلى حد كبير، بالنزوع النقدي لمنتجيها، بما في ذلك فئات المتلقين على اختلاف مستوياتهم. أي أنّ استمرار حيويتها متوقفٌ إلى حد كبير على قدرة أولئك المنخرطين في الإنتاج الاجتماعي للثقافة في تطويرِ آلياتِ النقد والمراجعةِ والتجديد التي تَحُول دون انغلاق المعرفة وتحجّر مقولاتها.

بهذا المعنى يرتسم دورُ المثقف في علاقته بالقارئ وبالمجتمع، وذلك عبر نقدِهِ لكلّ ما من شأنه تخريبُ الوعي وتدميرُ الإمكانيات الإنسانية الطليقة. ويبقى أخطر ما في مقولة «نهاية المثقف» هو المصادرةُ على حرية الإنسان المشروعة في التفكر والحلم؛ وهي وفق هذا الاعتبار مقولة لاديموقراطية، حتى وإن بقيت الجهاتُ التي تغذّيها مجهولةً أو متخفيةً وراء سلطةٍ كونيةٍ أرضتها الأوضاعُ القائمةُ فدفعتها امتيازاتُها الى الوقوع في غواية القول بالنهايات!

---

١ ـ John M. Ellis: **Against Deconstruction**, Princeton University Press, 1989, PP. 131 - 132.

٢ ـ جاك دريدا: **أطياف ماركس**، ترجمة منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ١٩٩٥.