وكـان لا بد للانقطاع الطويل بين المثـقف العـربي والديمقـراطية ـ ذهنياً وواقـعـياً ـ من أن يؤثّر على طريقة تناوله هذه الموضوعةَ وفهمه إياها وإخلاصه لها. فما زال هناك مَنْ يتـعـامل مع مـفـاهيم «العـقـلانيـة»، و«التنوير»، و«العلمانية» كأقانيم مقدسةٍ خارج النقد، وكعقائدَ بديلةٍ ومضادّةٍ للوعي الاجتماعي الشعبي. فراح يستبعد باسم قداستها جملةً من القوى الاجتماعية من العملية الديمقراطية، ويُظهر عدمَ إخلاصه للديموقراطية عند أول اختبار عملي في مواجهة خياراتها المفتوحة، أو عندما يواجه الاستحقاقَ الديمقراطي الذي لا يروق له؛ فيعلن بشكل سافر أنه يفضّل علمانيةً تحت حكم العسكر على الاستحقاق الديمقراطي غيرِ المرغوبِ فيه (كما في حالتي الجزائر وتركيا)!

إنّ المثـقف الحـداثوي مـا يزال مـتـشككاً في قـيـمـة الديمقراطية، ويضعها في الدرجة الثانية من أولوياته، ما دام يعرف أن الرابح الأكبر من هذه الديمقراطية هو «أكثـريةٌ» مـشكوكٌ في وعـيـهـا الحـداثي. ويسـانده في هذا الموقف، المثـقفُ الشـيـوعيُّ، الذي اسـتـبـدل، بعـد انهـيـار الاتحـاد السوفـياتي، مـفـاهيمَهُ الطبقاويةَ القديمةَ بشعـاره الجديد: «العلمانية»، معلناً تفضيلَهُ لسلطانٍ مستنيرٍ على سيادةِ أكثريةٍ (رجعيةٍ) تربح الرهانَ الديمقراطي. لقد اتفق الطرفان ـ المثـقفُ الحـداثوي المتـغرب، والمثـقفُ الشـيـوعي الجـديد ـ على النظرة الاسـتـعـلائية تجـاه الجـمـهـور، وعلى أن تكون العلمنةُ شـرطَ الحـداثة ومـقـدِّمـةً للديمقـراطية، وأنّ بإمكان الدولة القطرية الاستبدادية الراهنة أن تقوم بهذه المهمة (أي العلمنة) قبل الدخول بشكل «آمن» الى مرحلة الديمقراطية. فالخوف، الخوف كله من أن ينعتق القاعُ الشعبي (الجاهلي والرجعي) من قمقمه، ويحتلّ واجهةَ المسرح السياسي قبل أن يتغير عقله، أي قبل أن «يتعلمن»!

وهكذا، ومرة أخرى، تجري التضحيةُ بالديمقراطية على مذبح شـعارٍ جديد هو «العلمانية»، فيؤكّد هذا المثقفُ، الذي يرفع هذا الشعار ديناً جديداً له، على عمق الهوة التي تفصله عن هموم الجماعة العربية، وعلى انعدام الثقة التي تربطه بوَسَطِهِ الاجتماعي.

يبـدو، من كل هذا، أنّ مـا يحـتـاج إليـه المثـقفُ العـربيُّ ليستبطن الديمقراطية، وليعيش تلقائيتها في سلوكه ووعيه، هو أن تعاش هذه الديمقراطيةُ وتُمارَسَ في الحياة السياسية والاجتماعية في بلده، وتكفَّ عن أن تكون مجرّد قضيةٍ ذهنيةٍ يتمُّ له «شرفُ» اكتشاف الحاجة إليها. إنّ ما يحتاج إليه المثـقف، كي يدرك فـحـوى الديمقـراطيـة، وشـروطَ إعـادة إنتاجها، هو أن يعيشها فعليّاً. لا بد له أن يدخل الماءَ ليتعلم السباحة!

دمشق

المثقف البطولي في الخطاب القومي

غريغوار مرشو

قبل عقدين من انتشار رياح البيريسترويكا، وما أفرزتْه من تحولات دولية في مضمار الثقافة وحقوق الإنسان، كان الحديثُ عن الديمقراطية في العالم العربي يعني نوعاً من انتهاك المحرَّم على صعيد الخطاب الرسمي، أو كان مرادفاً لإثارة الفوضى أو الفتنة. فقد كانت الديموقراطية سابقاً حَكَراً على نخبةٍ منقطعةٍ عن الشعبِ، المعرَّفِ بـ «الخامل الجاهل». وكانت التضحيةُ بها، في رأي النخبة، واجبةً لصالح ما أسمته بالتنمية الصناعية ـ الاقتصادية، والتعجيلِ بهذه التنمية للّحاق بركب الحضارة الغربية المتقدمة. ولكي نستكنه أسبابَ غياب هذه الديموقراطية، على هشاشتها في السابق، وأسبابَ المطالبةِ بها اليوم على نطاق واسع، لا بد من العـودة إلى التـصـورات التي سـوَّغتْ اغتيالها.

تصـدَّر المسرحَ السـيـاسيُّ في العـالم العـربي مـا بين الحربين العالميتين جيلٌ جديدٌ من القوميين؛ وكانت غـايَتَهُ استعادةُ وحدةِ الأمة وهويتِها واللحاقُ بالأمم المتقدمة. وقد رأى هذا الجيل أنّ مشروعاً كهذا يستحيل تحقيقُهُ بدون «ثورةٍ» يتصدى فيها للتهديد المزدوج: الإمبريالية، وتصاعد «الهـيـاج الجـمـاهيـري» الرازح تحت تأثير التـلاعـبـات الخـارجية. وبدا لأصـحـاب هذا المشـروع أنّ مواجـهـة ذلك التهديد تقتضي تأسيسَ مفهومٍ عن عباقرةٍ وأبطالٍ ورجالٍ متفوِّقين ومرشدين قادرين على تجسيدِ المصير وروحِ الأمة، وقادرين على تقويمِ المجتمع «المريض»، بدعوى أن على هؤلاء بالذات تقع مهمةُ الانتساب وتنسيبِ الأمة والدولةِ القوية إلى الحضـارة والتقدم، وإليهم ترجع مسـؤوليةُ إحياءِ «الهوية المفقودة».

وضمن هذا المنظور تراءى لهذا الجيل أنّ المَخْرجَ المشرِّفَ لهذه الأمة المنقسمة يقتضي اتّباعَ سياسةٍ تحريضيةٍ تعبويةٍ مستعجلة، نظراً لما تعانية الشبيبةُ في المدن والأرياف من خيبةٍ وإحباطٍ وتمزقٍ وعجز، وسطَ عالمٍ دُمِّر فيه الاقتصادُ والثقافةُ لغياب القائد والمثل الأعلى[1]. وقد تزامنتْ هذه المرحلةُ من التحرر القومي مع تصاعد قوى جديدة ممثلةٍ بقوتين بارزتين، هما الولايات المتحدة الأميركية والاتحاد السوفياتي، كبديلين عن الاستعمار القديم؛ ونصّبَتْ كلٌّ من هاتين القوتين نفسها حاميةً للدول الفتية المستقلة ومشجعةً إياها على التغييرات الفوقية.

ولكي يتجاوز المثقفون القوميون خيباتهم راحوا ينظّمون ويؤطّرون الشبيبةَ في حركات، ويحشدونها في أحزابٍ ومجموعاتٍ ونوادٍ، اعتقاداً منهم أنّهم بهذا المسار ينتزعونها على نحو أفضل من محيطها «المريض» ويطهّرون روحَها من الرواسب المعوِّقة للانطلاقة الحية للأمة، لتتمكّن هذه الشبيبةُ ـ في نهاية المطاف ـ من تسريع عملية تكنيس العقبات أمام مجيء «المستبدّ العادل»، وهي الفكرة التي سبق تداولُها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر في أوساط الإصلاحيين الإسلاميين (أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده) أو في أوساط القادة الحداثيين القوميين (محمد علي باشا أو مصطفى كمال أتاتورك). فالأبطال من هذا القبيل فقط باستطاعتهم ـ بمقتضى هذه الفكرة ـ أن يُقيموا النظام، ويضعوا حداً للصراعات الاجتماعية الاقتصادية والصراعات الحزبية من أجل السلطة، ويزيلوا الاختلافات بين الإثنيات والجماعات والمناطق والثقافات، وذلك وفق منطقٍ أحاديٍّ متجانس و«حديث» كما جرت العادة.

وعلى الرغم من الخطاب المعلن الداعي إلى القطيعة مع الأفكار والنظريات الغربية الوافدة، ظلّ هؤلاء المثقفون، في الواقع، سجناءَ مسار العدوى الإيديولوجية، نظراً لاحتكامهم هم أيضاً إلى جيل جديد من المستشرقين وإلى مذاهب رائجة في الغرب: كالوجودية، والبرغسونية، والشخصانية، والسريالية، والاشتراكية، والوضعية الجديدة، والبراجماتية (الذرائعية)، والبنيوية... وغيرها. كلّ هذه التيارات، المنقولة والمبسّطة حتى الابتذال، سوف توفر «طُرُقَ استعمال» أو وصفاتٍ جاهزةً للقوميين النضاليين، رافعي شعار «الأصالة» و«خصوصيةِ ثقافاتهم المهمَّشة». وقد تم كل ذلك في فترة إقرار الاستعمار الحديث اعترافَهُ بها، شريطةَ أن تكون ممتثلةً لنظرته الاستشراقية الجديدة[2].

وأمّا الوجوديون المحليّون، فقد كانوا يرونْ أن تحرر الفرد يتطلب من المثقف المحلي أن يكسر أغلالَ المعايير والقيم التقليدية لاستعادة جوهره في الكون؛ فهذا الفرد ـ باعتباره كائناً مرمياً في هذا العالم ـ محكوم بأن يصنع حريتَه وتاريخَه الخاصّ وقيمَهُ الخاصةَ ومصيرَهُ الخاصّ. وضمن هذا المعنى، وبصيغة البيان، يعلن عبد الرحمن بدوي: «بالنسبة لنا، ليس ثمة إلا طريقٌ واحدة لالتقاط الوجود، وهي اعتبارُ هذا الأخيرَ زمنياً في جوهره، مع التأكيد على أن الزمنية هي في صلب الجوهر لا بل لبّ الوجود»[3]. وبموجب هذا المنظور يقول: «علينا منذ الآن وصاعداً أن نتخلى نهائياً عن هذه الأوهام التي تفترض وجودَ الموجود غير الزمني. إنها لمهمةٌ تقضي أن نعيد للإنسان كلّ قيمته. إننا نعلن هنا بكل وضوح بأنّ كلّ موجودٍ لا يكون زمنياً ما هو إلا من قبيل الخيال المحض، وكلّ إحالة على موجودٍ غيرِ زمني ما هي إلا إحالةٌ على اللاشيء»[4].

وضمن منظور مستوحًى من هايديجر، وانطلاقاً من سارتر بالتحديد، تصوَّرَ بدوي الحلَّ للمشاكل الكبرى للفلسفة، وفي مقدمتها مشكلةُ الوجود. فإليك ما صرّح به بهذا الخصوص: «نستطيع، نحن أيضاً، أن نصف تفسيرنا للوجود بواسطة الزمن والثورة الكوبرنيكية»[5].

وعلى الرغم من أنّ هذه اللوحة المرسومة عن الوجود تشهد على مركزيّتِها حول الأنا، لم يتردد صاحبُها في إضفاءِ مسحةٍ إنسانيةٍ كونيةٍ عليها؛ وذلك لأنّ النبعَ المتدفقَ على نحوٍ أبدي من الوجود الحي هو دائماً الإنسان والإنسان وحده فقط[6]، ومن ذاته ينهل معاييرَه وقيمَهُ

---

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

٢ ـ Qanawati G.L, **Tendances de l'islam arab contemporain**, Vol. I, Allemangne, Kaiser-Gruneuald, 1987, P.127.
وراجع أيضاً بالتفصيل كتاب عبد الرحمن بدوي: **الزمان الوجودي**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٤٥.

٣ ـ مذكور في كتاب قنواتي، المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.

٤ ـ المصدر نفسه.

٥ ـ المصدر نفسه، ص ١٢٩.

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

رأى جيلُ القوميين الجدد أنّ مواجهة التهديدات تقتضي تأسيس مفهوم عن عباقرة وأبطال يجسّدون «روح الأمة»

الخاصة. وتطوّرت هذه النظرةُ المغرقةُ في التجريد، نتيجةً لطموحها إلى انفلات من الواقع الاجتماعي التاريخي ومعانقةِ الكوني، إلى دعوةٍ إلى العدمية... الأمر الذي شجّع نخبةً من المثقفين، المتوسلين الأفكارَ الجاهزةَ، على تقديس الأنا وإبرازِ مواقفها النرجسية، حتى باتت ترى في الـ «نحن» أو الـ «هُمْ» كلَّ مظاهر الملل والعطالة ـ حسب التعبير الميتافيزيقي لهايديجر ـ أو ترى في الآخرِ «الجحيمَ» ـ حسب التعبير السارتري.

غير أنّ المنعكسات السلبية لمثل هذا النمط من التفكير لم تتوقف عند حدود الفردانية، بل تجاوزتها عندما أُقحمتْ في الحقل السياسي الإيديولوجي وتضافرتْ مع أفكار جاهزةٍ أخرى مغرقةٍ في التبسيط ومنقولةٍ اعتباطياً عن التطورية الداروينية والأطروحات النيتشوية. كما تعاظمت الخطورة حين تشكلتْ، بوحي هذا المسار، نخبةٌ قامعةٌ وكلّيانيةٌ داخل الحزب أو الجيش تُسلِّم بتحزيب العسكر وعسكرةِ الحزب ومن ثمَّ عسكرةِ أجهزةِ الدولة برمتها. وقد تم ذلك عندما فرضتْ هذا النخبةُ نفسَها على الأمة ـ انطلاقاً من دعواها للتحديث ـ بوصفها الممثلةَ الوحيدةَ لها والحاملَ الأوحدَ إليها وعياً وحقيقةً مطلقين. وكان لهذا المنحى، ولا يزال، بالغُ الأثر على سلوكية زعامات الأحزاب والحركات السياسية النضالوية على اختلاف تلاوينها، بحيث أنه لما احتدمتِ الصراعاتُ الاجتماعيةُ وبلغ الصراعُ على السلطة ذروتَه بدأ التفكيرُ بالحاجة الماسة إلى دولةٍ قويةٍ رادعة... الأمرُ الذي دفع بالقوى السياسية المعارضة والمتنافسة إلى تشكيل ميليشيات سرية، أو إلى اللجوءِ إلى الجيش وتحزيبه لكونه أقصرَ السبل للوصول إلى «السلطة ـ الغنيمة» أو اقتسامها.

لقد استلزم هذا المسارُ النزوعَ إلى استبعاث مفاهيم جديدة عن البطولة والبطل القومي، وعن المهمات التي تنتظر هذا الأخيرَ في معترك الحياة؛ بل أفضى الأمرُ إلى تصنيعِ هذا البطل بشتى السبل الفهلوية بدلاً من انتظار المعطياتِ الموضوعية التاريخية الاجتماعية المهيِّدة لمجيئه. وترتّب على هذا البطل أن يمتثل قسراً للدورِ المُسنَدِ إليه، ويقبلَ بالوصايا التعليمية المملاة عليه. كما صار لزاماً عليه ألاّ يحبَّ الحياةَ فحسب بل أن يحترمها أيضاً، وألا يتململَ من المصير بل أن يعاركه كذلك، وألاّ يخشى الفشل بل يعتبره سرَّ بطولته ويرضى بمأساة الحياة بلا تراجع وهو ينشد نشيد النصر! وكل ذلك لأن الحياة هي رواية تُمثَّل بنوع مأساوي[1]؛ لكنّ ما هو أقسى من ذلك هو معرفتها والتطابق معها والقيام بتمثيلها بطريقة جدية بلا تردد وشك؛ وليس قادراً على تحمل قساوة الحقيقة إلا النفوس القوية.

وحتى ينال العملُ القوميُّ النجاحَ كان لا بد من تجسيده في أشخاص، لأن من واجب الفكرة أن تعيش في هؤلاء الأشخاص ومن أجلهم حتى العبادة والشهادة الكاملة؛ فالفكرة بحد ذاتها وهمٌ ولا وجود لها إلا حين تتجسد في شخص[2].

نفهم من ذلك أنّ على الشبيبة، لكي ترفع الأمة إلى المستوى الأعلى، أن تطيع قادتها طاعةً مطلقة[3] باعتبارهم ممثلين لإرادة الأمة و«يملكون القدرةَ على الانفلات من الزمان والمكان وتخطيطِ حياةٍ جديدة ورسمِ مثل عليا بديعةٍ لأمة بأسرها»[4].

فكأن هذا الجيل يريد، من خلال إبرازه فَشْلَ «عقلانية» مَنْ سَبَقه في تحريض الشبيبة والجماهير الشعبية على الأفكار الجديدة، أن يرشّح نفسه بمثابة البديل في اقتداره على مخاطبة قلوب «الجماهير» وتحفيزِ مشاعرها الوجدانية بلغةٍ أشدّ رومانسيةً وأكثر تركيزاً وتأكيداً على عبادة الفرد. والواقع أنّ ما كان يطمح إليه هذا الجيلُ النخبويُّ هو أن يكون انعكاساً مباشراً لإرادة الأمة برمتها، بل نموذجاً مُحمِّساً يخوِّله نقلُ الجماهير من حالة الغفوة والسكون إلى حالة اليقظة والفعل[5]. وبلغت ثقةُ هذا الجيل بذاته حدَّ الاعتقاد أنّ النخبة هي بلا شك «المفصِحةُ دوماً عن مقام المجتمع»، وإنما قيمة الشعوب لا تقاس بمستوى الناس فيها بمقدار ما تقاس بعدد الأفراد النابهين الأفذاذ الذي يمثّلون

---

١ ـ راجع مجلة **الطليعة**، رقم ١، دمشق، آذار ١٩٣٦. ثم راجع أيضاً حول ميشيل عفلق ومريديه كتابَ مصطفى دندشلي: **مساهمة في نقد الحركات السياسية في الوطن العربي**، ١٩٧٩.

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

٣ ـ المصدر نفسه ص ١٢٤.

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

٥ ـ م. عفلق: **في سبيل البعث**، مذكور، ص ٤.

الصفوةَ بينها. ففي هؤلاء الأفراد تتجسد مطامحُ الأمة وصبواتُها، وعنهم تصدر اندفاعةُ المجتمع نحو مستقبل أكمل»[1].

*

ولكنْ ما هي المرحلة «المطهَّرية» التي يتوجب على الفرد عبورُها حتى يستقيم له أن يكون شريكاً بامتياز في «ملكوت النخبة المقدس»، وقائداً ثورياً للأمة، وحاملاً لراية الحرية المأمولة؟

في أول الأمر تمثّل الفردانيةُ بدايةَ الانفصال عن كتلة الـ «هُمْ»، إذ عَبْرها يرتسم الوجودُ العربيُّ قبل مجيء تجربة الانبعاث وإشعاره بحركيته وتمزقه. غير أنّ لهذه الـ «هُمْ» وظيفةً مزدوجة في الوجود العربي، الفردي والقومي، للنضال ضد الاحتلال الاستبدادي الذي يرزح تحته الفرد ويحاول التخلص منه. لكن همَّ الثوري العربي لا يكتفي بالانفلات من سطوة القلق، وإنما يعود إلى النضال ضد نفسه، لا في أعماق فردانيته فقط بل في أعماق الموجودات الأخرى التي تحيط به أيضاً. وما يحمله الثوريُّ العربيُّ كفرد في نفسه هو ميزةُ المحرِّض على استمالة كل إنسان من أجل تكوين فردانيته الحقيقية، أي الخضوع لشرط الوجود العربي المشروع الذي هو الشرطُ الوحيد لأن يكون عربياً ثورياً. وذلك معناه أنّ المخرج الوحيد، لكي يضع هذا الثوري حداً لهمومه وتمزقاته وتناقضاته ويتجاوزَ «الواقع الفاسد»، هو أن يرفض هذا «المجتمعَ» لصالح «مجتمع آخر» يصنعه هو؛ وعن طريق رفض وجود «الناس» يرفض الثوريُّ وجودَهُ الخاصَّ أيضاً[2].

هذه الأفكار الذاتوية ـ التي أرادت لنفسها المُفْصحةِ مسبّقاً عن الحضور القومي، والناجمةِ عن إشكاليةٍ معيشةٍ كردة فعل على نسق تاريخي اجتماعي معين ـ أُقحمتْ كشرط تعبيري وحيد لإعتاق المجتمع الأهلي من مأزقه وبلوغه النصرَ. والأبطال هم الوحيدون الذين يستطيعون تحمل مسؤولية النصر المجبول على الحزن والفرح بلا حدود في آن معاً[3].

هكذا تراءتْ للنخبة القومية التحديثية صورةُ البطل ـ

زعمت النخبةُ، من أجل تسويغ حقّها في تمثيل الأمة، أنّ هذه الأخيرة خامدةٌ لا تعي حاجاتها وتنكر حقيقتها المنسيَّةَ وهويّتها

النموذج، ورغبتْ في التماهي بها وتجميلها وتضخيم قدراتِ هذا البطل وأسطرتها في عيون محازبيها. لكنْ لكي تبلغ هذه النخبةُ السلطةَ الوطنيةَ القويةَ المنظَّمة، كان عليها التذرُّعُ بنظام الحزب الواحد لإيصال أفكارها الثورية، باعتباره [أي الحزب] خيرَ مجسِّدٍ لروح الأمة المُتمنّاة، واعتقاداً من تلك النخبة بأنّ ضعفَ الدولة وعدمَ كفاية تنظيمها ناجمان عن انحراف الأمة ذاتها. وما نفهمه من ذلك هو أن الحزب، بإلحاحه على أن يكون روحَ هذه الدولة، تترتّبُ عليه مهمةُ نفخ الروح الثورية في الأعضاء المنتسبين إليه، لكون مهام الحزب أن يصنع النخبة على قياس أهدافه ويبدِّدَ، بالتالي، آثارَ الواقع الفاسد لدى أعضائه. بذلك تنتشر النخبة في جسم الأمة بمثابة الروح الصافية الموحِّدة والعاكسة لمستقبل الأمة[4]. ولتسويغ هذه النخبة مُمثِّليَّتَها لمجموع الأمة زُعِم بأن هذه الأخيرة لا تزال «خامدةً وتُنْكر حقيقَتَها المنسيةَ وهويَّتَها» ولا تعي حاجاتها[5]، وزُعِمَ أن معظم المجتمع ضعيف ومتخلف وجاهل ولا يحترم المسؤوليات الواقعية لوجوده[6].

هذا الطرح لا يتعارض مع ما جاء سابقاً على لسان الإصلاحي الإسلامي رشيد رضا حينما نصح بضرورة وجود: «مستبدٍّ حكيمٍ مستَعْدٍ على أمة خاملة ورعيّةٍ جاهلةٍ بالقهر والإلزام على ما يطلب ويرام...»[7]. بل إنّ هذا الطرح ما هو إلا أصداء مباشرة أو غير مباشرة عمّا كان سائداً في أوروبا، وبالتحديد «نظرية الحزب» عند لينين والروح الانضباطية للحزب الاشتراكي الوطني. وقد تحولتْ هذه الأفكارُ إلى عملة متداولة عند القوميين العرب. كما فرض التنظيمُ الحديديُّ ـ ذو الميل السياسي الأحادي وعلى نسق [كتاب لينين]: **ما العمل** ـ أقول: فرض هذا التنظيمُ نفسه

---

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

٢ ـ مطاع صفدي: «أزمة البطل العربي»، مجلة الآداب رقم ١٢، ص ١٣ ـ ١٦ و٢٨ ـ ٣٢.

٣ ـ المصدر نفسه، ص ٣٢.

٤ ـ م. عفلق: **في سبيل البعث**، مذكور، الطبعة الثالثة عشر معدّلة، ص ٥٤ ـ ٥٦ و٥٨ ـ ٥٩.

٥ ـ المصدر نفسه، ص ٧٥.

٦ ـ المصدر نفسه، ص ٩٠.

٧ ـ محمد رشيد رضا في مقال له حول «هل يعدم الشرقُ كلُّه مستبداً من أهله عادلاً في قومه...؟» **الأعمال الكاملة**، تحقيق محمد عمارة، ص ٧١٧.

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

لكنْ حين صعب على أفراد النخبة الوصولُ إلى السلطة عبر الطريق السلمية وتحقيقِ الإجماع العام، عوّلوا على الجيش كشرط لا غنى عنه لاستتباب النظام بعد الفوضى ووضع حدٍّ نهائي لتريف الصراعات الاجتماعية والحزبية المتفاقمة التي أفرزتها، بنظرهم، الديموقراطيةُ البرلمانية!.

فمحاججة هذا الجيل اقترنت بالمعادلة التالية: إذا كانت «الدولة ـ الأمة» الليبرالية الديموقراطية تعجز عن تأكيد ذاتها كهويةٍ متجانسةٍ موحَّدةٍ ـ نظراً لتعدد مراكز القوى السياسية واستمرار الجماعات ما قبل القومية الحديثة ـ فإنه يعود إلى الدولة الاشتراكية بالذات أن تستأثر بزمام المبادرة لحرق المراحل وتوجيهِ كل الطاقات نحو معركة البناء والتصنيع والتحرير. وقد بدا لأنصار هذه الدولة أنهم، بتوجههم الأحادي هذا، يستطيعون فرضَ سيادتهم على الداخل والخارج في المجال الإيديولوجي السياسي، بل وإحكامَ سلطانهم على الواقع وتطهيرَ المجتمع المدني وتوحيدَه في الوقت نفسه.

ومن هنا اقتضى إنجاحُ هذه المهمة الكبرى أن يشرعوا في توسيع قاعدة الإنتاج، وتوزيع ثروة الأمة ما بين المواطنين بخلاف ما كان عليه الوضعُ في السابق. وبذلك ما كان على الاشتراكية، لكي تتجنَّد لسياسة التصنيع والتنمية الضرورية، إلا أن تلجأ، بالدرجة الأولى، إلى التفتيش عن مصادر خارجية لمراكمة الرأسمال بأمل الانصراف للاستثمار المكثَّف والعملِ القسريّ.

لكنّ ما تمخض عن هذا المسار، في الواقع، هو تعزيزٌ وتسريعٌ لعمليات التكيف مع الأنماط الاستهلاكية الوافدة على حساب الإنتاج المحلي وتلبيةِ الحاجاتِ الأساسية للجماهير الشعبية. كما عمَّق أكثر فأكثرَ من التبعية الاقتصادية والثقافية للمراكز الرأسمالية الغربية. وصار دفاعُ كل دولة عربية عن قطريتها وتحصينها باسم «سيادتها الوطنية» أكثرَ تشدداً من ذي قبل.

بذلك أصبحت الشبيبةُ، التي طالما وعدتها إيديولوجيةُ التنمية الطنّانة بمستقبلٍ وردي، تميل، تدريجياً ونتيجةً لانسداد الآفاق عليها، نحو الانفضاض من حول الأحزاب العقائدية والتشكيك في قياداتها «الأبطال» بحثاً عن رموز بديلة. فمن الشبيبة مَن اعتصم بالدين توخياً وقايةَ نفسِهِ من عدوى المركنتيلية الوحشية السائدة، ومقاومةَ ما يهدِّده من مظاهر البطالة والتفتيت والتفقير والإذلال. ومنهم مَنْ عاد إلى التمسّك بالعصبيات القبلية أو الطائفية للانتقام من نظيراتها في الحُكْم. ومنهم مَنْ راح، نتيجةً لتضييق المجال الحيوي عليه، يُمَنّي نفسَه بملاذٍ في المنفى تفادياً للوقوع ضحيةَ الاعتقال أو مخاطرِ الجنون أو الانقراضِ البطيء.

*

لكنّ الأمور لم تستمر على هذا النحو، إذ قامت بعضُ الدول العربية، في العقد الأخير، بمبادراتٍ لمنح الحريات والقبولِ بالتعددية في إطار الديموقراطية أو «الشورى»، بعد أن كانت التضحيةُ بهذه الأخيرة شرطاً ضرورياً لتعجيل إنجاز «العدالة الاجتماعية» و«التنمية الاقتصادية». وهذه النقلة لم تحدث، طبعاً، في قسم منها، مواكبةً لرياح البيريسترويكا وما خلَّفته من «تحولات ديموقراطية» في أوروبا الشرقية، وإنما جاءت نتيجةً لضغوطِ الحاجات الحيوية والآمالِ الحاضرةِ والمستقبليةِ للجماهير بعد أن ضُرب عليها حصارٌ ماديٌّ ومعنوي من قبل حكوماتها وهُدِّد أمنُ المواطن وكرامتُه وحِفظُ بقائه.

بناء على ما تقدّم هل ندع المعاني نفسها، الآنفة الذكر، المحمولةَ عن النخبة والبطل، تكبِّل الطاقات الخلاّقة عند الأفراد والجماعة وتشلّ إرادتهم في السيطرة على مصيرهم العاثر؟ أم نعمل على اجتراح مدلولاتٍ جديدةٍ لـ «النخبة» و«البطل»، قمينةٍ بتجسير علاقة جدلية فاعلة بين الدولة والمجتمع حيث المواطنون يعون ما لديهم من حقوق وما يترتب عليهم من واجبات تجاه الدولة؟

إنّ وتائر التحولات باتت اليوم شديدة السرعة على الصعيد العالمي، وتطرح علينا تحديات كبيرة. فإذا لم نتمكن من الرد عليها بالشكل المناسب، أي بإعادة الثقة بالمجتمع المدني وإشراكِهِ الفعّال في القرارات المصيرية في إطار ديموقراطي، فستكون حصيلةُ هذه التحولات المزيدَ من الكوارث في العالم العربي والقضاءَ على ما تبقّى فيه من احتمالاتٍ واعدةٍ بنهوض حضاري في إطار العولمة الجارفة.

في نهاية المطاف، ما توخيناه في هذا البحث هو أبعد ما يكون عمّا يروِّج له اليوم من مقولة «نهاية المثقف» ـ على غرار «نهاية التاريخ» و«نهاية الايديولوجيا» ـ وهي المقولة التي تختزل دورَ المثقف إلى مجرد مثقف تقني ممتثلٍ لواقعية الأمر الراهن تحت راية «الحيادية المطلقة» ومهنةِ «التفكُّر الخالص» بعيداً عن استكناه ممكناتِ الواقع والاشتغال على احتمالات تغييره بما يليق بأهداف إنسانية المواطن العربي وطموحاته.

دمشق