

حوار مع الطاهر لبيب

■ المثقف: دوره، وصوره، وتحولاته ■

يمثل المفكر وعالم الاجتماع التونسي الطاهر لبيب حالةً وعي جديد في الثقافة العربية. ويتجلى ذلك من خلال موقفه النقدي من هذه الثقافة، وهو موقف ينتظم في ثلاثة مسارات: أولها: علاقة هذه الثقافة بواقعها الحاضر من جهة، وما يمثله تراثها الأدبي والفكري من تأثير فيها. وثانيها: صلة هذه الثقافة العربية المعاصرة بالآخر - الغربي، الذي بدأت العلاقة معه في حالات من الصدام المباشر بين مستعمر ومستعمر، ولم تهبط إلى أرض الحوار المتكافئ. وفي نقده للتمثل العربي للغرب، يرى الطاهر لبيب أن العربي يتشكى من «تشويه» صورته في الخطاب الغربي ولكنه لا يتساءل، معرفياً وبجدية كافية، عن تشويه صورة الغرب في خطابه. وهو لذلك لا يكتشف الآخر، حتى ولو كان عدواً، بقدر ما يلاحق ذاته، باحثاً عنها، في كتابات هذا الآخر.

وثالثها: النظر إلى الواقعين نظرةً سوسيولوجيةً نقديةً في ضوء عوامل التكوين المعرفي الجديد، فتأخذ كل ثقافة عصرية نفسها بما لها من منطلقات أساسية من أجل بناء ثقافة عربية جديدة لها القدرة على تأكيد خصوصيتها، ولها القدرة - في الوقت نفسه - على الدخول في حوار مع الآخر في أفق إنساني مفتوح على المستقبل المشترك للإنسانية جمعاء، بعيداً عن مواقف الرفض والامتنال والاستلاب.

أجرى الحوار في تونس:

ماجد السامرائي

بوصفك مثقفاً معنياً بالفكر في ارتباطه بحركة الواقع، ما الأسئلة التي تجدها مطروحةً عليك من هذا الواقع؟ وما الأسئلة التي تطرحها، أنت نفسك، على هذا الواقع؟ هذا سؤال مزدوج يثير قضايا مطروحةً منذ بدأ الفكر يفكر في ذاته. وهي قضايا لا يُمكن حسمها وليس لها جوابٌ شافٍ. إجمالاً، مرّت مقاربتُهُ بمرحلتين: مرحلة كان التركيز فيها على استقلالية الفكر بالنسبة إلى الواقع، وهي مرحلة لها تقاليدها الفلسفية القديمة؛ ومرحلة أصبح معهوداً فيها الربط بينهما. ومرحلة الربط هذه هي التي تفرّعت وتداخلت وتعارضت مقارباتها. وكما هو معروف كان للماركسيّة دورٌ المنشط المركزي في ذلك، فلم تعد المسألة معها تتصل بإثبات العلاقة بين الفكر والواقع، إذ أصبح القول بوجود هذه العلاقة قولاً مبتدلاً، وإنما أصبحت المسألة تتعلق بتحديد طبيعة هذه العلاقة: هل هي علاقة سببية، مثلاً؟ وإذا كانت كذلك فهل يعنى ذلك أنّها علاقة مباشرة؟ كلنا يعرف ما أدّى إليه مفهوم الانعكاس من أخطاء فادحة في تفسير الظواهر الفكرية، ولاسيما في الإبداع الأدبي والفني، إلى أن انتشرت بعض الأعمال الكبرى من نوع أعمال جورج لوكاتش ثم لوسيان غولدمان التي وضّحت، تطبيقياً، أنّ العلاقة بين الإنتاج الفكري والواقع تتدخل في تحديدهما وسائط بينهما تختلف باختلاف اللحظات التاريخية.

بمناسبة ذكر الوسائط، كنت في كتابك عن «سوسيولوجيا الغزل العربي» قريباً من غولدمان، ولعلك كنت من أتباعه. فهل اعتمدت مفهوم الوسائط في هذا الكتاب؟

لم أكن في تلك المرحلة قد استوعبت مفهوم الوسائط، تطبيقياً. لذلك فإنّ الكتاب، رغم اندراج مقاربتة في المدّ النيوماركسيّ وفي توجهاته نحو الإبداع، ورغم اعتماده المقاربة البنوية التوليدية التي كان يدّعو إليها غولدمان، فإنّه لم يتوصّل إلى استفادة ناضجة من هذا المفهوم. ولو كان لي أن أعيد النظر فيه لكانت تطبيقات هذا المفهوم، وهي ممكنة، أهمّ ما يشغلني، إضافة إلى ما تراكم من أليات الفهم والتفسير في مجال تحليل الإبداع الأدبي والفني، منذ أن صدر الكتاب أواسط السبعينيات. ولقد طلب مني ذلك، بعد انتشار الكتاب الذي صدر بالفرنسية وصدرت منه ثلاث ترجمات مختلفة إلى العربية. ولكنّي فضّلت أن يبقى شاهداً على مرحلة بجهدها وسلبياتها. وقد عدت في الكتيب عن سوسيولوجيا الثقافة إلى مفهوم الوسائط، نظرياً على الأقل، وأبرزت أهميته التحليلية.

لنعد إلى العلاقة بين سؤالك وسؤال الواقع.

العلاقة بين أسئلة الواقع وأسئلة المثقف كمنتج للمعرفة وللوعي به هي من أوجه العلاقة بين الفكر والواقع، إجمالاً. وأهمية الوسائط فيها هي أنّها تتضمن التباعد الممكن بين النوعين من الأسئلة. هناك سداجة معهودة في اعتقاد المثقف بأن ما يطرحه من أسئلة هي أسئلة يطرحها المجتمع. وهو اعتقاد قائم على افتراض أنّه يعرفها أكثر مما يعرفها غيره. وقد دفع ثمن ذلك غالباً، في كثير من الأحيان.

ثم عن أيّ مجتمع نتحدث؟ وعن أسئلة من في هذا المجتمع؟ إنّ فكرة المجتمع كوحدة تحليلية أخفت كثيراً من الظواهر وحالت دون تحليلها. ويقطع النظر عن مدى معرفة المثقف بأسئلة مجتمعه، فمن الضروريّ التنبّه إلى التباعد المحتمل بين هذه الأسئلة والأجوبة عنها، أيضاً. قيل إنّ المجتمعات لا تطرح من المسائل إلا ما لها قدرة على حلّه. إذا صحّ هذا فمعناه أنّ ما هو مطروح، من دون أن يكون له حلّ، ليس هو من طرح المجتمع وإنما هو من طرح من يظنون ذلك. ومهما كانت العلاقة بين ما يطرحه المجتمع وبين ما يطرحه مفكروه أو العاملون على تغييره، فإنّها علاقة قلّما تكون آنيّة. هناك أسئلة تطرحها مرحلة وتجب عنها مرحلة لاحقة. كما أنّ هناك أسئلة معلقة لا أجوبة لها، وأجوبة جاهزة عن أسئلة غير مطروحة.

ترى إلى أيّ حدّ، إذاً، يصعب تحديد ما هو مطروح عليّ وعلى غيري من أسئلة المجتمع؟ لو كان السؤال عن ظاهرة أو حدث معيّن لأصبح الأمر هيئاً، خصوصاً إذا انحصر في اتّخاذ موقفٍ منه. أما قناعة خطباء المؤتمرات والتلفزيون بأنهم يعرفون أسئلة المجتمع العربي، كما يعرفون الأجوبة عنها، فهي قناعة ماتاها أنّ أسئلتهم وأجوبتهم أصبحت كلّها منفصلة عن الواقع. باختصار، لا

هناك سداجة في
اعتقاد المثقف بأن
ما يطرحه من
أسئلة هي التي
يطرحها المجتمع

أدري، على وجه التحديد، ما يَطْرَحُه الواقعُ عليّ. أما إذا كان لا بدّ لي من المجازفة بتحديد ما أطرّحه أنا على هذا الواقع الذي لا أدعي أنني أعرفه، فإنّي أحتاط في ذلك بالرجوع إلى وضعي كمشتغلٍ بالمسألة الفكرية. وفي هذه الحدود، أرى نوعين من الأسئلة: الأول معرفيٍّ محض، والثاني متّصل بالمكانة وبالذوّر.

ما هي معرفتي التي تجعل منّي مثقّفًا، كما تصفني، وتعطيني الانطباع أو التوهّم بأنّي متميّز بها عن فئات أخرى وتوهّلني لأن يكون لي رأيٌ وقولٌ في المجتمع؟ إنّ سؤال المعرفة عن ذاتها سؤالٌ أساسيٌّ. وهو معرفيٌّ وأخلاقيٌّ، في الوقت نفسه. ومعارفنا ذات الصلة بالمجتمع كانت تغطّي ضعفها بالإيديولوجيا أو العقيدة. لقد كان خطابنا الإيديولوجي، في أغلب حالاته، على حساب المعرفة. لم تكن مقتنعين بأنّ «الحقيقة وحدها ثورية». لقد كانت معادلتنا بين المعرفة والإيديولوجيا معادلةً مستحيلة. وإذا كانت اليوم تبدو وكأنّها قد حلّت فليس ذلك لأننا بذلنا الجهدَ الفكريّ في حلّها وإنّما لأنّ ظروفًا طارئة لا دخل لنا فيها قد غيّبت أحدَ طرفيها، أعني الإيديولوجيات الكبرى التي كنّا نحملها. لذلك فإنّ التباعد اليوم هو أوسع ممّا كان عليه بين من يدعون معرفةً بعيدةً عن الإيديولوجيا وبين المتألمجين الذين لا معرفة لهم. نلاحظ هذا في الرجوع العامّ إلى مجالات التخصص المعرفي، كما نلاحظه في توجّه المثقفين نحو نضالات لا تتطلّب منزعًا إيديولوجيًا محددًا، كـ «المجتمع المدني» أو «حقوق الإنسان» أو «الدفاع عن المرأة». ومهما كان نبيلٌ هذه النضالات فهو داخلٌ في إعادة انتشار بعض المثقفين، تحت وطأة الأحداث ورهاناتها، بصورة مقبولة أخلاقيًا. هذا إضافةً إلى دخوله في مفاضلة بالمطالب الكبرى، القومية أو الوطنية، التي كانت تشكّل نواة الخطاب العربي المعاصر.

المشكلة أن العرب عرّفوا المثقف أولاً بدوره، لا بالثقافة التي يحملها

ولكي تبقى إجابتي من وجهة نظر معرفية أضيف أنّ تغيير الواقع بشكل مفاجئٍ واسعٍ ومدّهِشٍ لم يكن، في أغلب حالاته، نتيجةً نضجٍ فكريٍّ للمسارات، أفضى بأصحابه من بعضها إلى بعض. لقد كان لحظةً انكشافٍ صريح، لا عن الانتهازية الفكرية السياسية وما دفعت إليه من تبديل القنوات، فحسب، وإنّما، أيضاً وأساساً، عن عدم الاستقرار في المعرفة. حرب الخليج بيّنت كيف يتحوّل المثقفون بين عشية وضحاها إلى جنرالات حروب بعد أن يتخلّوا عن أبسط معارفهم. لقد وضّحت معنى أن يكون المثقف بلا ثقافة. المطروح على الذات، إذًا، هو إعادة بناء معرفيٍّ وأخلاقيٍّ يجمع فيه المثقف بين صرامة المعرفة ونزاهة علاقتها بالواقع.

السؤال الثاني هو حول ما كان يسمّى «مكانة المثقف ودوره».

كسؤال تقليديّ؟

نعم، هو سؤال تقليديّ ولكنّه ممتدّ ولا يزال يثير إشكالاتٍ كثيرة. واضحٌ أنّ المكانة والدور تغييراً تغييرًا كبيرًا. ومهما ظلّ المثقف في وسائل الإعلام مفتيًا في القضايا، فإنّ ما يُسندُه إلى نفسه من مكانته أو أدوار قديمة لم يعد بالضرورة مطلبًا اجتماعيًا. كما أنّ السُلْط استغنت عنه منذ عقدين أو ثلاثة. يجب أن تكون هذه النقطة واضحة: كلّ المجتمعات تُسند إلى بعض نخبها الفكرية أدوارًا تقوم بها، حسب الحاجة إليها. وهي نخب تتوالى، ولكن قد تختلف طبيعته فكرها.

المشكلة أنّ العرب عرّفوا المثقف، أولاً، بالدور وبما يتّصل به من ينبغيّات. هم لم يعرفوه، أولاً، بالمعرفة أو بالثقافة التي يحملها. التعريف الذي بدأ رسميًا في مراحل بناء الدولة الوطنية وصياغة مشاريعها ثم ترسّخ، لاحقًا، في بحث المثقف عن عضويّته، هو الذي دَفَع إلى الإحساس بالمفارقة أو بالمرارة. هذا في حين أنّ كلّ ما في الأمر هو أنّ صنفاً من المثقفين لا يزال يبيّح عن أدوار قديمة في مسرح جديد. وبما أنّهم نشأوا على فكرة الدور فإنّهم لا يتصوِّرون أنفسهم من دونه. وإذا كانوا، أحياناً، يقولون بموتهم أو بنهايتهم، فهم، في الواقع، يشيرون إلى نهاية أدوارهم التي عرّفوا أنفسهم بها، لا أكثر. وهذا سببٌ لهم مشكلةً حقيقيةً.

لماذا؟

لأنّهم يتمسكون بأدوار لا يتّسع لها الواقع، وجمهورها افتراضيٌّ أو وهميٌّ. لا أقول إنّهم ليسوا على حقّ، ولكنّ هذا هو وضعهم.

هل هذا الواقع الذي ألغى أدواراً قديمة، كما تقول، أسند أدواراً أخرى جديدة ثانويةً إلى المثقف؟

عندما تعرّف نفسك، كمثقف، بالدور الذي تلعبه فإنّ خيارك معروف: إمّا أن تُسند إلى نفسك دوراً حقيقياً أو وهمياً، وإمّا أن تُقبل دوراً يُسندُ إليك، وإمّا أن تتخلّى عن الرقيّ. وهذا يُنطبق عليك، أيضاً، عندما تُقدّر دوراً قديماً كان لك. الواقع ذرائعيّ. إنّه يسعى إلى تغيير أدوارك حسب متطلّباته، ولكنّك قد تكون ممّن لا يُقبلون ذلك. عندئذ يهّمّشك ويبحث عن غيرك. هناك مثقفون يتلاءمون مع الأدوار المسندة إليهم، بقطع النظر عن قناعاتهم؛ وهناك صنفٌ جديدٌ تحوّل معه الدور إلى وظيفة، بالمعنى التقنيّ. المنتمون إلى هذا الصنف من تقنيّي المعرفة لا يهّمهم أن يوصفوا بالمثقفين، كما لا يهّمهم أن يكون لهم دور خارج مجالات حراكهم. تلاحظ، إذًا، أنّ المسألة أعقدُ بكثيرٍ من افتراض أنّك تقوم، دائماً، بدور يطالبك الواقع به - وهو افتراض يقوم على افتراض التناسب بين سؤالك وسؤال الواقع.

هل يعني هذا أنّ المسافة تزداد بين السؤالين؟

المسافة متغيّرة حسب موقع السؤالين في الواقع الاجتماعيّ. ماذا يمثّل سؤالك، أيّ من أنت ومن أيّ موقع تطرحه؟ ثمّ ماذا يمثّل سؤال الواقع، من الواقع، وفي الواقع؟ المسافة بين السؤالين ليست، بالضرورة، مسافة معرفة وعي أو مسافة أخلاقية، وإنّما تُدرج في استراتيجيا لها رهاناتها الفرديّة أو الجماعيّة.

كنّا في أسئلتنا نتحرك في اتجاه بناء فكر نهضويّ لواقع نهضويّ نريد تحقيقه. فهل تجد أنّ واقعنا العربيّ، حين طرّحنا عليه هذه الأسئلة، كان قد تحرك في اتجاه الاستجابة الفعلية لها، أم في اتجاه مغاير أو مصادٍ لما كنّا نريده ونطمح إليه؟

هذا السؤال يعيدنا إلى خاتمة الانطلاق، أيّ إلى تحديد الموقع. ضمير الجمع العربيّ دائماً غيرٌ محدّد الهوية إلا افتراضاً وتعميماً. من نحن، هؤلاء الذين نريد بناء الفكر النهضويّ؟ وما هو واقع هذه النحن؟ هل نحننا هذه هوية خارج التاريخ؟ المسار التاريخيّ الاجتماعيّ لا يعرف غير هويات، بصيغة الجمع. وعلى كلّ، فإنّ هذا المسار، حتى الآن، لم تؤثّر فيه هذه النحن، بشكل حاسم. لهذا يُمكن أن يكون المشروع النهضويّ مشروع فئة أو مشروع شخص عبقرٍ باعتباراه مشروعاً يعكس رؤية، ولكنّ النهضة لا تكون إلاّ محصلة تاريخية لكلّ التناقضات. وإذا كان ذلك فإنّ من يتبنون مشروعاً نهضويّاً عليهم، ومن فائدتهم، أن يُنظروا إليه لا من جهة عجزه أو فشله وإنّما من جهة تأثيره في المحصلة التاريخية. هكذا يجب النظر، في رأيي، إلى المشاريع القوميّة والماركسيّة، مثلاً. يسود القول بأنّها فشلت، ولكنّ تأثيرها واضح، حتى اليوم، في تكريس بعض المطالب، ولو تغيّرت صيغها وتسمياتها. ورأيي أنّه خلافاً لنزعة الإحباط السائدة، فإنّ ما يحدث اليوم من تحولات علميّة ومحليّة يمثّل فرصة نادرة لإعادة بناء هذه المشاريع، حسب رؤى وآليات جديدة.

وهذه تمثّل تحدياتٍ فكريّة جديدة.

جديدة تماماً. هناك من ناحية تخلّص من دوغماتيات ثقيلة. وهناك من ناحية ثانية موضوعات لم تكن مطروحة في الواقع العربيّ فلم تنغلّق حولها دوائر التفكير. هناك، إذًا، فرصة للفكر غير مسبوقة، إذا أمكن استغلالها.

هنا تثار مسألة ذات أهمية وتطرح من خلال مفهوميّين/مرحلتين: الحداثة والعولمة. فإذا كنّا لم نستفد من حركة الحداثة كما ينبغي، فماذا بالنسبة إلى العولمة؟

في سؤالك شكّان مترابطان لأنّ صعوبات العولمة هي من صعوبات الحداثة. فنحن لم نكن حدائثيين بل كنّا تحديثيين. مشكلتنا، من هذه الوجهة، كانت ولاتزال في تحديث بلا حداثة. القطيعة المعرفيّة التي تتطلبها الحداثة غير قابلة للإنجاز، حتى الآن. الحديث عن هذا يطول، ولكنّي أكتفي بالإشارة إلى تداخل الأزمنة في الفكر العربيّ المعاصر وإلى تداخل الأنساق فيه، رغم ما بينها من تباعد أو

ما يحدث اليوم
من تحولات
يمثّل فرصة نادرة
لإعادة بناء
المشاريع
النهضوية

تناقض معرفي. هذا التداخل من ظواهر الحياة اليومية: يَكْفِي أن تَفْتَح جريدةً لترى، في الصفحة الواحدة، تحادياً مدهشاً بين المقال عن العقل وبين ما يدَعُو إلى الشعوذة أو إلى الاستنجاد بالجنِّ في عملية التنمية! وعموماً، فإنَّ مفهوم الحداثة لايزال يَطْفُو في بعض الكتابات الفلسفية أو في بعض الكتابات عن تاريخ الفكر، ولكنَّه لم يَنْتَشِر، مثلاً، في العلوم الاجتماعية التي تناولت التحديث دون طرح مفهوم الحداثة.

ماذا يفسر كلُّ هذا؟

إنَّ إصرار الفكر العربيِّ على أن يكون له دورٌ مباشرٌ في تغيير الواقع ركَّزَ على صيرورة التحديث وكأنَّها تدخلٌ في «ما العمل؟» وتركَّ مقولة الحداثة، ومقولاتٍ أخرى أساسيةً، وكأنَّها تدخلٌ في الترفُّ الفكريِّ. الآن، طبعاً، تبين أنَّ الحداثة والتحديث وجهان للفعل. وهذا يجيب، في الواقع، عن الشقِّ الثاني من سؤالك السابق: لقد وجد العربُ أنفسهم مُفحَّمين في العولمة، شاهرين آلياتِ التحديث، من دون استيعابٍ للحداثة. أُنهم يحدِّدون مواقعهم الممكنة والمستحيلة في العولمة بالآلياتِ تقنيةٍ وسياسيةٍ دون تنبُّهٍ فكريٍّ إلى أنَّ العولمة هي، أساساً، من تجلياتِ الحداثة أو ما بعدها وأنَّه مطلوب منهم، بالتالي، أن يحدِّدوا مواقعهم من منظورٍ حداثيٍّ لا تحديثيٍّ فقط. مطلوب منهم، بتعبيرٍ آخر، استيعابُ الأسس النظرية للعولمة.

إنَّ السؤال الذي يثار هنا هو: هل التنمية ممكنة في حال التبعية؟

هذا السؤال، كما تعلم، قديم وقد تلقى في الستينيات أجوبةً متنوعة. والغريب أنَّ الحديث السائد، في سياق العولمة، لم يَعدُ عن الخروج من التبعية، وإنَّما عن طريق الدخول فيها. نعم، الإرادية النظرية اصطَلَمَتْ بواقع غير منتظر. لذلك فالسؤال لم يعد مطروحاً من منظور ثنائية التبعية والاستقلال، وإنَّما من منظور مقاومة ما يسمَّى انعكاسات العولمة. هناك، طبعاً، مَنْ يفكِّر من منظور تجاوزيٍّ للنظام الرأسماليِّ ولكنَّ على المستوى الكونيِّ. ومهما يكن، فافتراضي أنَّ مرحلةً قادمةً ستَحْمِلُ رِدودَ فعلٍ قويَّةٍ على انعكاسات العولمة في المجتمعات التي تضررت فئاتها العريضة، ولاسيما في المجال الاقتصادي والاجتماعي، بعد أن تقلَّص فيه تدخلُ الدولة التقليديِّ لصالحها. ومن المتوقع أن تحمِلَ رِدود الفعل هذه حركات اجتماعيةً جديدةً بصيغٍ وآلياتٍ جديدة.

هل تعتقد أنَّ هذا يستدعي منا إعادة صياغة سؤالنا الثقافي؟

إعادة صياغة السؤال الثقافي أمرٌ أساسيٌّ. لكنَّ مَنْ يعيد صياغته، بعد أن أصبحت الأسئلة والأجوبة القديمة غير مناسبة؟ والبدائل، أيضاً، مَنْ يطرحها؟ عندما ترى اتِّساعَ الإفتاء في القضايا العربية المصيرية، وترى ما يُلحَق بها من تستطيع وابتدال في وسائل الإعلام المتنافسة عليها، فإنَّك تتصوَّر صعوبة إعادة بناء السؤال بشكل متماسك في الخطاب العربيِّ.

ولكنَّ إعادة البناء هذه، على أيِّ أساس ينبغي أن تقوم؟

على المعرفة أولاً. كانت الينبغيات هي التي تننقي المعرفة وتطوِّعها، وفي أغلب الأحيان تشوِّهها. وهو ما أشرتُ إليه سابقاً عندما قلتُ إنَّ الإيديولوجيا كانت على حساب المعرفة. عندما نستحضر القضايا الكبرى التي كان الحديث عنها لا ينتهي، وبتنبُّه، في الوقت نفسه، إلى غياب مؤسسات علمية تبحث فيها، نُدرِك لماذا ذهبت بأغلبه الرياحُ. قلتُ: المعرفة أولاً، ولم أقلْ فقط. وهذا يعني أنَّ معرفتك لا تحوِّل دون طرح البدائل، وإنَّما يجب أن تكون حاملاً لها، حتى ولو توجَّهت إلى فئاتٍ تفترض، أنت، أنَّها غيرُ معنويةٍ بالجانب المعرفيِّ أو الموضوعيِّ لمطالبها. قد يكون لك، مثلاً، افتراضٌ بأنَّه إذا كنَّا ذاهبين في الاتجاه الليبراليِّ، بالصيغ المفروضة عالمياً، فإنَّ الأسئلة ستكون حول الصحة الاجتماعية القادمة. هذا افتراض يتضمَّن موقفاً منتظراً منك كمتقف، ولكنَّه يجب بناؤه معرفياً.

في تصوُّرك الذي قدَّمته، وفي أبحاث لك وكتابات، أجد أنَّ غرامشي يشكل مرجعيةً أساسيةً لك، وبخاصة في تمثُّل واقع المثقف العربيِّ والثقافة العربية.

إعجابي بغرامشي، الذي أعتبره من منعطفات حياتي الفكرية، مرتبطاً في البداية، بما وجدته عنده من هامش الحرية في الفكر الماركسي ومن منزع تخومي. والتخومية هنا تعني النموذج التحليلي المطلق على الجنوب ومشكلاته. أما تخصيصاً فإن ما شدني إليه هو تلك الأهمية التي أولها للثقافة والمثقفين، وبصورة غير معهودة في الفكر الماركسي وتطبيقاته. جاء هذا في مرحلة كان فيها مفهوم «المثقف العضوي» مطروحاً. ولما كنت «ثقافياً»، كما كان يقال في تلك المرحلة، أي لم أكن مناضلاً سياسياً بالمعنى المباشر، فإني وجدت غرامشي مثقفاً ماركسياً، بدرجة أولى، كما وجد ذلك عنده أغلب المغاربة. هذا في حين وجد فيه المشاركة مناضلاً ماركسياً، بدرجة أولى، بحكم طبيعة الأحداث في المشرق.

ألقيت دروساً عن فكر غرامشي في الجامعة وكتبت عنه، دون تحفظ، تقريباً. غير أن إعادة تشكيل وتوزيع فئات المثقفين في المجتمعات العربية سرعان ما نبهتني إلى الحدود التطبيقية لمفاهيم أساسية من نوع «المثقف العضوي» و«المثقف التقليدي» وكذلك «المجتمع المدني» في علاقته بـ «المجتمع السياسي». ثم سادت مجتمعاتنا ثقافة بلا مثقفين، خفية الاسم والهوية، تفككت علاقتها بالمجتمع وأصبح من الصعب على الباحث ردها إلى أصولها الاجتماعية، كما أصبح من الصعب اعتماد التصنيفات المتداولة للمثقفين.

هل من تصنيف آخر، ممكن، في هذه الحالة؟

المقاربات تقوم، دائماً على تصنيف ضمني أو صريح. من جهتي، وفي انتظار التشكلات الجديدة، اقترحت تعريفاً مؤقتاً للمثقف العربي، اعتماداً على رؤيته للعالم، لا على انتمائه الاجتماعي. ولقد رأيت أن هناك أربعة أنماط يمكن التمييز بينها:

- الأول هو المثقف الملحمي الذي دفعته الحركات الاجتماعية والفكرية، خلال الستينيات بصورة خاصة، إلى تبني مشاريع تغييرية وإلى صياغتها والنضال من أجلها، فكرياً أو عملاً. هذا المثقف كان يصوغ الحتميات التي كان يعتقد أن مجتمعه لا بد أن يحققها، كحتمية المجتمع الاشتراكي أو حتمية الوحدة العربية. ومهما قيل اليوم عن طوباويته فإن مرحلته كانت مرحلة كبار المثقفين العرب، دون شك.

- الثاني هو المثقف البدائلي. وهو، أساساً، من بقايا الملحمة، أي أنه ملحمي من دون ملحمة. هذا المثقف يواصل، في واقع صعب، طرح البدائل الكبرى. أما البدائل الجدد فهم، اليوم، متطوعون في قطاعات المجتمع المدني: بدائلهم متخصصة، إن صح التعبير.

- الثالث هو المثقف المقاول الذي أفرزته الورشة الليبرالية. وهو أقرب ما يكون إلى الخبير أو إلى المنفذ الإداري السياسي. وقد وجد هذا المثقف نفسه «على حق»، على سبيل المصادقة. الظروف التي لا دخل لها فيها، والتي ربما لم يفكر فيها ولم يناضل من أجلها، هي التي أكسبته هذا «الحق».

- الرابع هو المثقف التراجيدي الذي لا يزال يعتقد بعمق أنه على حق ولكنه لا يزال يعلم أن حقيقته ليست الحقيقة التي يفرضها الواقع، كما يقال. إنه يعلم أن مشاريعه غير قابلة للإنجاز، ولكنه يتمسك بها. هو، باختصار، «إشكالي»، حسب تعبير لوكاتش، أو هو مثقف المستحيل. وهو، على كل، يعبر عن شقاء هذا العالم.

تونس

اقترحت تعريفاً
موقتاً للمثقف
العربي اعتماداً
على رؤيته للعالم،
لا على انتمائه
الاجتماعي