فصل من كتاب يصدر قريباً II

النخبة والانشقاق

خيانات المثقفين العرب

محسن جاسم الموسوي

يصدر عن دار الآداب كتاب جديد للناقد العراقي محسن جاسم الموسوي، بعنوان: النخبة والانشقاق. فيما يلي الفصل الثالث منه وعنوانه: «خيانات المثقفين العرب».

"فلمّا تركوا [أي المتصوفة] كلَّ ما سوى الحقِّ صاروا لا مالكينَ ولا مملوكين".

أبو الحسين النوري (ت ٢٩٥ هـ)

القلّةُ المنقِذة

غالباً ما تختلط مواصفاتُ المثقفين بغيرهم في القارات الثلاث. وأما المثقفون العرب الذين تُعنى بهم قراءتي هذه فَهُمْ نسّاكُ المعرفة، الذين يمكن أن تتأسّس في أذهانهم مشاريعُ الكرامة الإنسانيّة في الوقت نفسه. إنّهم الامتزاج الدقيق بين العفّة والتزام الحرية هدفاً ومسعى، للناس جميعاً بدون استثناء. وعليه، يُمْكنَ أن يكونوا بين أولئك الذينَ يخصُّهم إدوارد سعيد بالمناقشة في كتابه: **صور المثقف**، أو بيْن أولئك الذين تعرّضَ لهم «جوليان بندا» من قبلُ في **خيانة المثقفين**. لكنهم قبل هذا وذاك يشكّلون القاعدةَ التي خصّها ماثيو آرنولد بكتابه الذائع عن المجتمع الإنجليزيّ في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، أي **الثقافة والفوضى**. فإذْ يَؤُول معنى الثقافة إلى حجٍّ متّصلٍ نحو الاكتمال، ومعرفةٍ متواصلةٍ بأحسن المتوارث والمنقول، يكون حَمَلَةُ المواصفات الثقافية أكثرَ من مجرد مرشِدين ومربِّين وفقهاءَ وَوعّاظٍ. إنّهم أقربُ ما يكونون إلى زهّادٍ في معبد المعرفة، لا تشكّل لهم إغراءاتُ الحياة الأخرى جذباً ما. ولهذا يكون حضورُهم بمثابة المقياس الذي تتحدّد بموجبه صفاتُ الفئات والطبقات الاجتماعية، حدودُها وواجباتُها. إنّهم المرجع الذي لا بدّ منه، إزاء الاحتدام الحياتيّ والصراعات الطبقيّة، التي تَصوَّر ماثيو آرنولد في حينه أنّها إفصاحٌ عن المصالح والرغبات الضيقة التي تتوالد عنها الفوضى وحالاتُ الاحتراب. وبمثل شفاعة الثقافة هذه يَقْترح آرنولد المخرجَ من الاحتدام والصراع نحو «مركز السلطة»، أي الدولة، التي يقودها هؤلاء، أو مَنْ يسميهم بالبقيّة المنْقِذة أو المخلِّصة.

وليس صعباً تبيُّنُ جذور الفكر الأرنولديّ: فهو وريث التعليم «الكلاسيّ الجديد»، الذي يَدين بمركزيةٍ أوروبيّةٍ، تَتَناقل حَسَب فرضيةٍ أسطوريةٍ لا غيرُ فكرةً مفادُها أنّ الجذر اليونانيّ جاء بحلاوة العقلانيّة والانتظام والتناسبِ والاجتهادِ والفكر الخلّاق، بينما جاء الفكرُ العبَريّ ـ المسيحيّ (أي الإرثُ العبرانيُّ الطاغي في المسيحيّة) بالتأكيد على العملِ والأداءِ

والأخلاقيةِ الصارمة. وبينما تَأخذ الفئاتُ الوسطى الفاعلةُ في مجتمع ما بعد الثورة الصناعيّة من هذه «العبرانيّة» كلَّ ما يتناسبَ مع طموحاتها وميولِها الماديّةِ وتصلُّبِها العائليّ، تعوزها حلاوةُ الأفكار الهلينية. ويخصّ أرنولد الفئةَ الأرستقراطيّةَ بالنقد والمراجعة، لأنّ لديها الكثير من «الهلينيّ» على حساب «العِبْريّ»، وهي لهذا السبب تقف خارج إيقاع العصر، بينما تخطّ الفئاتُ العاملةُ حياتَها بعيداً عن الطبقتيْن المذكورتيْن، تعوزها الحلاوةُ والأفكارُ في آن واحد، كما يقول أرنولد مستنداً إلى وقائع أحداث الهايد پارك في خمسينيّات القرن التاسع عشر ليتخذ منها مقياسَه في قراءة الشغيلة.

لكنّ أرنولد، شأنَ غيره من المربّين والشعراء والنقّاد، سليلُ تربيةٍ سادت في الجامعات القويّة النافذة آنذاك، وتستند إلى خطابٍ مهيمنٍ هي الأخرى، لم يكن حضورُ الوالد توماس أرنولد مديراً لمدرسة «رغبي» ضعيفاً فيه، ناهيك عن الفاعليّة الاقتصاديّة لمجتمع الثورة الصناعيّة الذي أخذَ يَفرض حضورَه على أنماط المعرفة والتعليم والتربية والنشاطِ العامّ. وقد نظر ذلك المجتمع بارتيابٍ وخشيةٍ (ومودةٍ ما) إلى أنموذج الثورة الفرنسيّة، عندما لعب المثقفون دوراً مُغْرياً في التغيير، ليجدوا أنفسَهم فجأةً داخل دوّامة الفوضى والدماء، حيث تتعاظم لديهم مبرّراتُ السجن والإبادة والتصفية في ضوء جرائم السلطة القديمة. وسيَغْلب الثّأرُ نورانيةَ المثقف الإنجليزيّ ويُسقطه ثانيةً ضحيةً للرغبات والانفعالات، بما يولّد ريبةً لديه لم يتخلّص منها غيرُ قلةٍ قليلة من أمثال شلي ولي هانت والتالين من شعراء الحركة الجارتية. أما ووردزورث وغيره فسيلوذون بمراجعةٍ لتاريخهم وأفكارهم تَضَعهم ثانيةً داخل التيار الإنجليزيّ المحافظ، الذي سيأخذ شيئاً من تساميات الألمان وشيئاً من منهجيات الفرنسيين، دون الاختلاط الفكريّ بما يَعُدُّونه مهاداً لا يقود إلاّ إلى ظهور الأباطرة والمتسلطين من أمثال ناپليون. ولهذا سيُجْهز المثقفون الإنجليزُ لفظياً على تلك التجربة الفرنسيّة، كما يَفْعل ديكنز في **قصة مدينتيْن**، وثاكري في **سوق الغرور**، وكارلايل في كتاباته عن الثورة الفرنسيّة، بينما يشتغل آخرون من أمثال مكاولي وغيره في تبيان مواصفات روح العصر، متباعدين في التأويل عن المشروع القوميّ الألمانيّ، ومتّجهين إلى التشديد على حضور «قباطنة الصناعة»، أيْ على أولئك المدراء والصناعيين الذين بَدَوْا قادةً حقيقيين للتغييرات الكبرى في هيكلية المجتمع الإنجليزيّ وفي التوسُّع الاستعماريّ في الخارج.

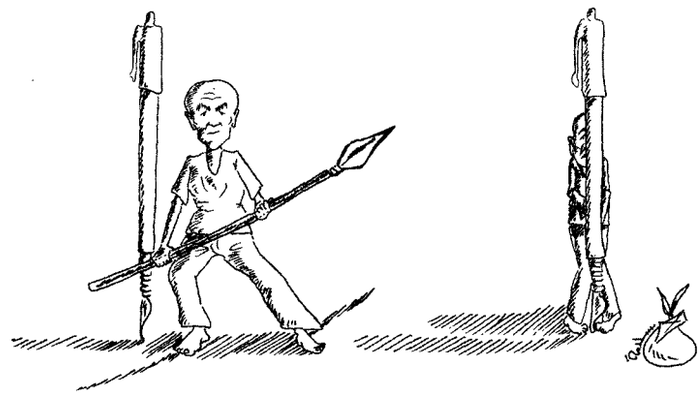
إنّ إحالات أرنولد على القلة المنقِذة أو المخلِّصة تتقصد تحليلَ وضع الفئات في ضوء المواصفات الأخلاقيّة والفكريّة الخاصة بها، ومن منطلقٍ لا يتحرّر كلياً من امتيازات المعرفة السائدة والموقع الحاليّ لصاحب النظرية، بقصد التباعد عن التجربة الفرنسيّة والتشديدِ على ما هو إنجليزيّ. فإذا كان المثقفُ الفرنسيُّ، منحدراً مع الأحاسيس الشعبية العارمة ومنساقاً نحوها دون قدرةٍ على إيقافها، فإنّ التجربة الإنجليزيّة تبتدئ بتحديد مواصفات هذا المثقف، شريكِ القلّة المنقِذة: فهو وريث المعرفة، حرٌّ من الانفعال، معتزلٌ مَصْلحياً، متعالٍ على الطموحات الطبقيّة، متسامٍ على الأهواء السياسيّة. ولهذا يُرْكَن إليه من طَرَف الفئات **مجتمعةً** بحكم هذا «التخلي». ومن المؤكّد أنّ فكرةً كهذه لن يرحِّب بها دعاةُ المعرفة العلميّة والعمليّة، كما أنّ الحزبيْن المتنافسيْن يريان فيها جهلاً بالواقع الإنجليزيّ الداخليّ والضرورات السياسية في الداخل والخارج. لكنّ قوة المناقشة ترنّ، رغم ذلك، في أذهان الساسة الذين يتوجه نحوهم ماثيو آرنولد.

وأنموذجه الشخصيّ في العرض والمجادلة هو الذي يستحقّ المناقشة. ويبدو أنّه الأنموذج الذي استأثر باهتمام جوليان بندا لاحقاً، تماماً كما استأثر سانت بوف باهتمام آرنولد من قبل. إذ هل يمكن للمثقف أن يتعالى على المصالح والأنانيات، راهباً أو ناسكاً يستعين بالمعرفة نوراً ليرى بواسطته، ويتيح للآخرين مثلَ هذه الرؤية؟ إنّ مثل هذا التساؤل الذي يَعْرِضه جوليان بندا، ويلتقطه ادوارد سعيد بِحُبٍّ، يعيد للمثقف حِسَّه بالنزاهة. ولكنها ليست النزاهةَ المحضَ؛ فثمةَ غَرضٌ داخليٌّ يقيم ويتشكّل في ذهن المثقف، متباعِداً عما يأسره ويؤثّمه ويؤطّره ويطوِّقه ويَمْنعه من قول الحق. وإذا بنا ههنا نستعيد أدوارَ المثقفين في التاريخ العربيِّ، أولئك الذي رَفَضوا مصاحبةَ السلطان، واختاروا «لا» أو المكاشفةَ بديلاً للمكاسب وطقوس الجاه. ومثلُ هذا المحكّ هو الذي يعيد لإشكاليّة الفئة المثقفة حرارَتَها: وذلك لأنّ المثقفين في ضوء هذا التحديد ليسوا المتعلّمين بشكلهم الواسع المتعارف عليه، كما أنّهم ليسوا الفئات المهنيّة أو الفنيّة أو الوظيفيّة في قطاعات الدولة وهياكلها، بل هم أقرب إلى مجموعات النسّاك في محراب الثقافة والمعرفة. إنّهم معتزلة، عندهم ما يقال، ولَكَ أن تسمعَ أو ترفضَ، ويكفيهم هذا الأمر. ولكنْ من يترك لهم ذلك؟

ومن هذا المنطلق تجري استعادةُ مفاهيم «النخبة الشريدة»، و«المثقف المنفيّ» و«الطريد».

المنفيُّ والطريد

وعندما تثار خلال الأعوام الأخيرة قضيةُ المنفى والترحال والتشرد، فلأنّ الموضوع وثيقُ العلاقة بتمثيلات الموقف وحضوره وصوره. فالمستجدّات النظرية الأدبية تُبدي أحياناً نزعةً ما بعد حداثية ينخرط فيها انتماءُ المثقف داخل فضاءاتٍ بلا حدود، على أساس أنه انتماءٌ في المطلق الجغرافيّ، لا داخل الضفاف القوميّة. فالعالم في عُرْف هذه المجموعة، كسلمان رشدي، ينفرط في ثقافاتٍ متشابكة تُلْغي الحدود السابقة وتُضْفي على الحضور الثقافيّ تنوعاً واسعاً لا يلغي الانتماءَ الأصليَّ للمثقف وإنما يؤكد غربته جرّاءَ كثرةِ انتماءاته المستجدّة. لكنّ مثقفاً كإعجاز أحمد يرى في هذه النظرة تجاوزاً لأصول الرؤية؛ فثمة جذرٌ اجتماعيّ ودينيّ وقوميّ يتحكّم في ما يقال ويدوّن. ويَرْصد أحمد في مثل هذا التخريج تماهياً ساذجاً مع الشركات المتعددة الجنسية وتجاوزيتها الحدوديّة، مؤكداً



أنّها في النتيجة تنتمي إلى امبراطورية كبرى متحكّمةٍ ومهيمنةٍ في السياسة والاقتصاد، ويرى ما بعد حداثية بعض المثقفين بمثابة انحدارٍ مع تيارٍ ظاهرٍ يُخفي حقيقةً عميقةً للتمييز والاستغلال. وهكذا، فإنّ في عرض رشدي للمثقف بوصفه طريداً أو منفياً يشكو عدمَ الانتماء جراء تعدديته الانتمائيّة، أو انتشارهِ في أكثر من مكان داخل لغةٍ سائدة... أقول: إنّ في هذا العرض الكثيرَ من التعالي على حقيقة الانقطاع والاستئصال الذي يتعرّض له المثقفُ ويعانيه.

ولمثل هذه الرؤية تراكماتٌ كثيرة، بعضُها يخصّ مفاهيمَ النخبة الثقافيّة المهاجرة: فالمنفيُّ الذي يتحدّث عنه رشدي وادوارد سعيد مستوطِنٌ داخل الثقافة الغربيّة، وشريكٌ فيها. إنّه في عرف أحمد الشريكُ لا المنفيُّ: وذلك لأنّ المنفيَّ طريدٌ، يضطره التهديدُ بالسجن أو القتل إلى الرحيل والتخفي والهجرة... وأما المنفى الاختياريُّ فرغبةٌ ذاتيّة، ويليق بمَنِ اختاره تعبيرُ «المتجوّل» و«الرحّالة» و«المتشرّد»، لا «المنفيّ»[1].

وتحيل هذه التمييزاتُ على مشكلةٍ أخرى عويصةٍ أيضاً: فأين يقف المثقفُ عندما يقيم في المركز الأوروبيّ أو في أمريكا؟ إنّ ادوارد سعيد يتحرّر من تبعة السؤال لأنّه صاحبُ قضيةٍ، دافَعَ عنها، وتعرّض بسببها للتهديد والضغط، كما يَقْترح إعجاز أحمد محقاً[2]. ولكنْ ماذا عن ڤ.س. نايبول الذي يبيع هويتَه بحثاً عن جلدٍ بديل؟ وماذا يقال عن مثقفين يتواطأون إزاء محن شعوبهم بقصد المهادنة والبقاء وتمضية حياتهم بهدوءٍ تعيس؟ إنّ الخيانة يمكن أن تطول العشرات الذين يتخاذلون إزاء قضايا الإرهاب والضغط الذي يُمارَسُ ضد شعوبهم، بينما تحتّم عليهم هويتُهم الثقافيّةُ الانخراطَ الكليَّ ضد أشكال القمع والإرهاب والتسلُّط كافةً، أينما ظهرتْ وتبلورتْ. فالهوية الثقافيّة لا تدوم بدون فعلٍ حرٍّ، وشراكةٍ مُخْلصةٍ، واندفاعٍ نزيهٍ نحو الحرية والكرامة.

إنّ تعقيدات الأوضاع في البلدان الناميّة تسقط تفاوتاً شديداً بين «مثقفي» هذه البلدان وبين المركز الأوروبيّ أو الأمريكيّ. كما أن الليبرالية النسبية، أو درجة المرونة الفكريّة، تجعل من «حرية» المفكر أمراً ممكناً: فهو قد يتعرّض للمضايقة هنا أو هناك، لكنّ الحرية المحتملة تجعل الفعلَ ميسوراً وممكناً. ولربما تتهيأ ظروفٌ مماثلة لمثقفي بعض البلدان كالهند مثلاً، التي لم يواجِه فيها المفكّرون حَجْراً أو حصاراً، كاللذيْن عاناهما أمثالُهم في بلدان أخرى، كما يشير إلى ذلك إعجاز أحمد[3]... أو كمصر التي حال حضورُ المؤسسات فيها وحالت شخصيتُها نفسُها في معظم عهودها دون نجاح أساليب الاضطهاد الفكريّ.

لكنّ البلدان ليست متساوية. بل إنّ مشروع التنوير الذي عَرَضَ فيه الشاعرُ نفسه عرّاباً وصاحبَ نبوءة سرعان ما التهمتْه «البيروقراطيةُ» و«الطغيانيّةُ»، حسب تعبير عزيز السيد جاسم، ليجد الشاعرُ نفسَه بين ليلةٍ وضحاها طريداً متشرّداً، مساحتُه الهامشُ بعدما تصور أنّ المركزَ والصدارةَ سيكونان مآله ومبتغاه وقدره! وعندما يمرُّ قارئُ النصوص عبر مساحةٍ تاريخيّةٍ ليست عريضةً بين جبران وعبد الصبور والسيّاب والبيّاتي والحيدري يَشْعر بتفاوت الرؤيتين: ما بين واحدةٍ مستقبلةٍ للآتي... وأخرى مغادرةٍ له، تاركةً إياه لشأنه، لعله يتركها لشأنها هي الأخرى. وأما الخطابُ التقليديّ فقد لاذ بالرفض، بعدما هلّل لقادمٍ جديدٍ، هو دولةُ الاستقلال، ليجدها تطالبه بإلحاح بأن يَصْعدَ المنابر لأجلها، فيمجّد فِعْلَها الذي يتواطأ على إصلاحٍ قليلٍ مقابلَ مقاتِلَ كثيرةٍ لا حدَّ لها. وهكذا سيبقى محمد مهدي الجواهري شريداً حتى مماته، مستنِداً إلى إرثٍ رافضٍ هو قَدَرُه التي تتشكّل سلالتُه فيه منذ المتنبي. فمشكلةُ طغيانية الأباطرة الجدد في مرحلة ما بعد الاستقلال هي في أحاديّة النظرة، والانهماكِ المظلم في الأنانيّة، ولهذا يلوذون بجانبٍ من التاريخ، متناسين الباقي منه: يلوذون بالحجّاج والمنصور والسفّاح ومعاوية مثلاً، وينسَوْن مقاتلَ الطالبين وأبا ذرّ الغفاري وعمّار بن ياسر وابن المقفّع... الخ. لكنّ الخصومة لا تتشكل ضرورةً بين المثقف والطغيانيّة المذكورة، على الرغم من أنّ الأخيرة تَشْغل المساحة الكبرى من القهر الذي يعانيه المثقفون.

المثقف والطاغية

إنّ مواصفات دولة ما بعد الاستقلال الطغيانية لم تخطر في بال آرنولد، على الرغم من حضورها في سلطة العصور الوسطى، وإلى درجةٍ ما في العصور التالية إبان الصراع بين البلاط وخصومه في البلاد الأوروبيّة. لكنها في دولة ما بعد الاستقلال تكتسب إطلاقيةً حادة، واستبداداً دموياً قاطعاً، يَؤُول

١ ـ Aijaz Ahmad: **In Theory**, Verso, 1992, p. 131.

٢ ـ المصدر السابق، ١٦٠.

٣ ـ المصدر نفسه، ٧٥، ٨٥.

المثقفُ في عرفهما إلى خصم، أو شاهدٍ محتملٍ على واقعٍ مشين، ومرآةٍ عاكسةٍ لتحلُّلِ صاحبِ السلطة من شعاراته الأولى وانحدارِهِ إلى حضيض المصلحة والأنانيّة. ويُمْكن أن تجد صورةَ الطغاة في عشرات القصائد والقصص والروايات، وسيثأر الكتّابُ منهم بطرائق مختلفة، فيُعيد واحدُهم تصويرَهم كعصابيين مأزومين يَشْكون شتّى الأمراض النفسيّة والجنسيّة، كما يفعل غالب هلسا في روايته **السؤال**، وفتحي غانم في **الأفيال وزينب والعرش**... بينما سيصوِّرهم آخرون كظلٍّ قاتمٍ للمعلن، متقلّبٍ وسوداويٍّ، كما هو أمرهم في **محاكمة في منتصف الليل** لمحمد جلال، و**اللجنة** لصنع الله إبراهيم. لكنّهم دائماً وأبداً ديناصوراتٌ وقوى لا تريد أن تَفْقه الجاري، ولا أن تتعرَّف فعلياً إلى روح العصر، على نحو ما يصوِّرهم مؤنس الرزّاز في **مذكرات ديناصور**.

وقد يُقْدِم الديناصور على استقدام «المتخلِّين»، أيْ أولئك الذين آثروا الاعتزالَ، كما يسميهم إبراهيم الكوني في **واو الصغرى**[1] ليَشْهد مع صَحْبه عروضَ محاكماتهم أو التحقيقاتِ الجاريةَ معهم أو مشاهد، التعذيبِ نفسَها، متلذِّذاً بمرأى الألم والعذاب، أو التراجع والانسحاب من ضغط المشهد الثقافيّ الذي كان يشكِّل للدكتاتور عتبةَ الدخول إلى شرعية الحياة السياسيّة[2]. لكنّه سيخرج وصَحْبَه من صالة العرض منكسراً حانقاً أيضاً، كلما اختار الضحايا نهايتَهم بقدرةٍ أخرى تتعالى على صنعة التدمير والقهر. وعندما ينكسر مصدرُ السلطة والقهر، لا يمتلك صاحبُها غيرَ الخيبة، والمزيدَ من الحنق. أما الخارجون من الحياة، فلا يَعْنيهم ما يجري الآن، لأنَّ أثرهم يقوم في أجيالٍ معاصرة أو تاليةٍ، تماماً كما يتصوَّرون مهمَّتَهم الثقافيةَ غَرْساً متنامياً متوالداً باستمرارٍ.

ومرةً أخرى، يُعلن هؤلاء، عبر فِعْل التصحية، تساميَهم على الحياة وأدرانِها، مقدِّمين لقراءة آرنولد وبَعْدَه «بَنْدا» نموذجاً آخر من التعالي الذي يتجذّر عند آرنولد في الميلاد الأول للمسيحيّة، ويتكرَّر في شهادة الحسين بن عليّ وعائلته على نحو ما يكتب هو نفسُه في تجليات مقالته الذائعة «مسرحيّةُ انفعالٍ فارسيّة» تعليقاً على ما جاء عند غوبينو وآخرين.

الخيانة

وليس صعباً تصوُّرُ الخيانات التي ترافِقُ هذه التضحيات؛ فالناس الذين «سيوفُهم علينا وقلوبُهم معنا» كما يأتي على لسان الحسيْن بن عليّ هم وَقُودُ الخيانة التي يستدرجها المالُ ويَشْحذها الوعدُ بالسلطان والوجاهة. وسيكتب الشعراء التالون عن مشاهد الخيانة، وسيخصّ الشاعرُ الصعلوكُ الحصيريُّ نفسَه بالتأنيب عندما يَكْتب معتذراً في قصيدةٍ يهديها إلى عزيز السيد جاسم. لكنّ مثله يَقْدر على المراجعة والاعتذار بحكم قدرته الكبيرة كشاعر؛ فكِبَرُ الموهبة يَحُول دون السقوط النهائيّ[3]. لكنّ آخرين يَخُصّهم السياب بالاستبطان في قصيدته «المُخْبِر»، ويُعَدُّون بالعشرات والمئات، يُشَكِّلون طابوراً هامشياً في الحياة الثقافيّة، يؤدّون فيها دوراً منكوداً وضعيفاً يَليق بمكانتهم الهشّة في ذهن القارئ.

لكنّ مشكلة الخيانة تتعالى على هذا الغَدْر الدونيّ، لأنها تحيل على مجموعة من المعتقدات والآمال والسنن. وعندما يقال مثلاً إنّ كاتبة كالراحلة حياة شرارة لم تتمكَّنْ في شبابها من زيارةِ والدِها السجين، إذ لم يَسْمح الحزبُ الشيوعيُّ لها بزيارته لاختلافه معه سياسياً في الخمسينيّات، فإنّنا نَضَعُ يدنَا على مشكلةٍ معقدةٍ أخرى تَدْفع المفكرين إلى التغاير والتباين[4]. فالدعوة التي تنعقد بين الفئات الفكريّة المختلفة تُجْمِع على عامليْن أساسييْن في تكوين فاعلية المثقف: حريته، وشراكته في تكوين الرأي العامّ. وعندما تتحوّل سلطاتُ الجماعات والأحزاب إلى مجموعةٍ من الضوابط والكوابح لصدّه أو تحجيمِه، فإنّها تُفْقِدُه دورَه، وتُودِعه في قوالبها الخاصة، فيغدو غير قادرٍ على المشاركة في تنمية أفكاره أو نشرها. ومِثْلُ هؤلاء هم المثقّفون الذين يُصار إلى توجيههم للكتابة أو الردّ أو المناقشة؛ فكلُّ توجيهٍ هو مصادرةٌ للرأي واستهانةٌ بالضمير الثقافيّ ـ الفكريّ. وعلى الرغم من أنّ بعض المفكّرين كإعجاز أحمد يُعْلون من شأن الانتماء الفكريّ كقاعدةٍ أساس في رؤية جوانب الخطابات والمواقف والمدوَّنات والتمثيلات والملفوظات والوقائع، فإنّ القَسْر بالمعنى المذكور لم يَرِدْ في أذهانهم. فالمقصود بـ «الانتماء» هو المزاولة المتجذِّرة للرأي، لا تسلُّمُ الأوامر والإرشادات... بل قد يَبْلغ الأمرُ ببعض «المنتمين» إلى إعلان الحرج والامتناع عن التوقيع على مذكرةٍ تطالِبُ بإطلاق سراحِ

---

١ ـ منشورات المؤسسة العربيّة للدراسات، بيروت ـ عمان، ١٩٩٧.

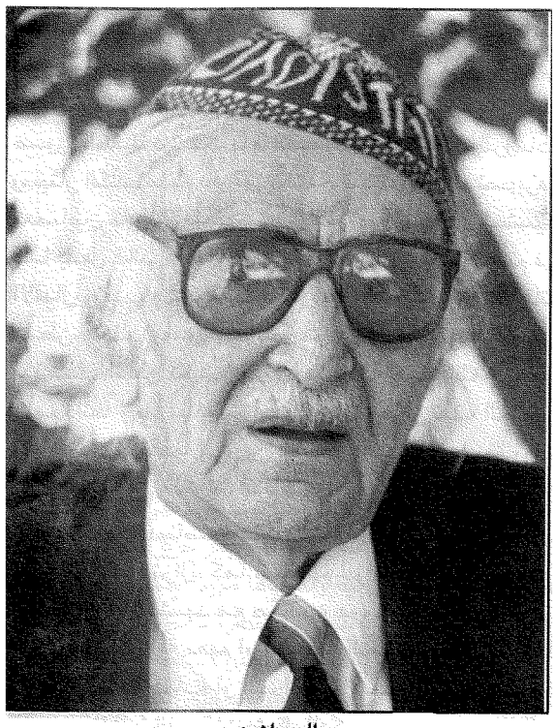
٢ ـ المرورُ عبر الرموز الوطنيّة والثقافيّة إلى كسب ثقة الجمهور عادةٌ جاريةٌ. وتكرَّرتْ في ثورة ١٩٥٢ في مصر؛ وكذلك في عامَيْ ١٩٥٨ و١٩٦٨ في العراق. يراجعْ مصطفى عبد الغني: **المثقفون وعبد الناصر**، القاهرة، دار سعاد الصباح، ١٩٩٣، ص ٢١٣؛ وابراهيم كبه: **هذا هو دفاعي عن ثورة ١٩٥٨**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٦؛ وعزيز السيد جاسم: **مهمات العمل التقدميّ**، بيروت، المؤسسة العربيّة، ١٩٧١.

٣ ـ **ديوان عبد الأمير الحصيري**، بغداد، الثقافيّة، ١٩٨٦. يقول معتذراً في قصيدة طويلة:

حنانك.. إن تغضَبْ يلفُّ المدى دُجًى عبوسٌ.. إذا لمْ ترضَ لن يتبسَّما (ص ٢٦٦).

٤ ـ بلقيس شرارة: «رحيل الكاتبة العراقيّة حياة شرارة...»، **القدس**، ١٥ آب ١٩٩٧. وتقول الكاتبة إنّ شرارة انتمت إلى الحزب الشيوعيّ، بينما افترق والدُها عنه واختَلَفَ معه إبّان الستينيّات في العراق، فاضطرتْ إلى قبول التوجيه والتضحيةِ بمشاعرِها الشخصيّة. وربما تكمن تفسيراتٌ أخرى تخصّ الخوفَ عليها من السلطة آنذاك.

فتحي غانم



الجواهري

مفكّر. وقد يندفع آخر ـ رضوخاً للكوابح أو تناغماً معها ـ إلى فرض حصار مضادٍّ على المفكرين، حتى في أحلك أيامهم وأشقاها، في السُّجون والمعتقلات. وقد يبيع نَفَرٌ آخر نفسَه مرةً واحدةً إلى شيطان «الانتماء» الذي يوصيه بمعاقبة المختلفين والمنشقّين أحياء أو شهداء! وإنّ الصمت الذي تواطأ عليه مثقفون، في صفوف اليسار واليمين، داخل أجهزة القمع وخارجها، بين الموالين والمعارضين، ضد مفكّرين سجناء كعزيز السيد جاسم، لَيُشَكِّلُ إدانةً قاطعةً لأسماء عديدةٍ، ولهيئاتٍ تبيع صداقتها للمشاهير فقط، أيْ لمكوِّني الإعلان التجاريّ اليوميّ.

ومن حق إدوارد سعيد أن يتعالى على هذه النماذج لأنّها لم تَخْطر في باله، كما لم تخطر في بال جوليان بندا ولا ماثيو آرنولد. لكنّ التجارب اللاحقة أيام المرحلة الستالينيّة وأيام الرايخ الثالث جاءت بنماذج كثيرةٍ من الخيانات. وهي نماذج ما إنْ تدْخل مساحةَ الغدر الإنسانيّ تلك حتى تَفْقد صفةَ «الثقافة»، لتؤول إلى ممارسةٍ قذرة، صاحبُها مجرمٌ أولاً قبل أن يمتلك أيّ صفةٍ أخرى جاءته عن طريق القراءة أو الادّعاء. ولم يَخْطرْ أصحابُ الذهنيات المجرمة في بال المنظرِّين لمفاهيم المثقفين وصورهم. وعلى الرغم من أنّ إعجاز أحمد يَذْكر أسماء لها ماضيها الملتبسُ، شأن بول دي مان مثلاً، فإنّ تجربته في الفضاء الهنديّ الحرّ نسبياً أبقتْه وتبقيه متسامياً عن التقاط مثل هذا الغَدْر. أما الساحة العربيّة فلها شواهدُها العجيبةُ التي تَدْفع المرءَ إلى تفسيرٍ مّا لسقوطِ أسماء ليست اعتياديةً في مستنقع العفن. فالمُخْبرون من تخوم القراءة والممارسة الإعلاميّة والكتابة الهشة لا يشكّلون شيئاً في مناقشةٍ من هذا النوع. لكنّ الجامعيين، من أساتذة الفلسفة أو الآداب مثلاً، الذين يَنْخرطون، عند الطلب، في إعدادِ محاضرِ التحريم والتجريم وسجنِ المفكّرين، على نحو ما فعله نفرٌ منهم ضد عددٍ من مفكري مصر أيام عبد الناصر والسادات[1]، وضد عزيز السيد جاسم في عام ١٩٨٨ في العراق من بين آخرين... أقول: إنّ مثل أولئك «الجامعيين» يَدْفعون المرءَ إلى التنقيب في انقلاباتهم النفسية والفيزيولوجيّة. ولربما يعيدنا إعجاز أحمد إلى العامل الماديّ لتفسير مثل هذه السقطات، لكنّ هذا الدافع يعني ارتكابَ جريمة بحق الإنسانيّة لكون هذه هي المستفيدةَ الأولى من حريّة الكتّاب والمفكرين. ولربما وُجِدَ دافعٌ آخر يخصّ داخلاً مضطرباً يدعونا إلى تملّي كتابات هؤلاء بصفتها وثائقَ نفسيّةً متّهمة، منتقاةً من قبل سلطة الهيمنة والقهر بمهارةٍ للمرور نحو أصحابها؛ وذلك لأنّ الكتابة، كمزاولةٍ وإنتاجٍ، تَخْضع للفحص والإفادة والتوظيف، خيراً أو شراً.

التحزُّب

ومن المتداول أنّ الأحزاب والهيئات، كالهياكل السلطوية الأخرى، تمارس فعلَها داخل مثقفيها. كما أنّها تَفْرض هيمنتها عليهم، كلما بَدَتْ هذه الجهاتُ والفئاتُ تكويناتٍ مغلقةً وأنظمةً قسرية. وعندما تمتلك هذه الأحزابُ السلطةَ

١ ـ يراجَع: سماح ادريس: **المثقف العربيّ والسلطة، بحث في روايات التجربة الناصرية**، بيروت، دار الآداب، ١٩٩٢. ويراجع ايضاً: مصطفى عبد الغني، مصدر مذكور.

تشتد نزعتُها إلى الانغلاق، والهيمنةِ الرأسية؛ حتى إذا ما وصلتْ إلى القمة تحولتْ إلى جهازٍ للتنفيذ وتناقُلِ الأوامر، والصمتِ. وعندما يَكْثر الصمتُ، ينعدِم الذهنُ، وتزولُ قدراتُه. وبهذا الزوال يموت الضميرُ أو يكاد، ويشتدّ الميلُ إلى الصَّمَم إزاء النداءات الداعية إلى حريّة الفكر أو المفكرين؛ بينما يَكْثر الحماسُ إلى التكاتف مع دعواتٍ عامةٍ إلى رفع الرقابة عن كتابٍ في الجنس أو إلى دفع الضرر عن داعيةٍ طليق!

ولهذا، فإنّ قوّة المناقشة التي يَعْرضها سعيد، استناداً إلى جوليان بندا، تتأتّى من خطر الخنق المضاد الذي تنتحر الحريةُ عنده داخل أجهزة الهيمنة والتملك والحصار. وهو ما يحتِّم على المثقف اختيارَ الحرية أولاً، دون أن يعني ذلك التخلي عن الأفكار الأساس، أي تلك التي تمنح مشروعَه الفكريَّ إنسانيتَه وطراوتَه ودفاعَه المستميتَ عن حق الشعوب والأفراد في حياةٍ حرةٍ وكريمة.

وعندما تجري قراءةُ هذه الخيانات المختلفة، التي تندرج تحديداً في باب خروج المثقف على ثوابتِ هويته (كالحرية وتفعيل الرأي العام)، نتبين فيها مشكلةً قابلةً للانفجار في ما يُشْبه الأمراض العصابيّة. فالمثقف قد لا يكون قرين المُخْبرين والجواسيس وأصحابِ مكاتب العلاقات العامة ومروِّجي التسويق الذاتيّ، بل هو صاحبُ انشغالٍ ذهنيٍّ، وهاجسٍ يملأ حياتَه، ويَدْفعه إلى اتخاذِ موقفٍ ما من المعترك الحياتيّ عامةً، وقضايا الفكر والثقافة خاصةً. لكنه قد ينساق تحت وطأة حسٍ آخر بـ «الالتزام»، فيجد نفسَه عرضةً للرضوخ للأوامر والتعليمات والضوابط الآتية من الفئات والأحزاب التي يجد فيها تمثُّلات أفكاره أو طموحاته. ولربما تبدو تلك التعليمات والضوابط لأوّل وهلةٍ متماهيةً مع طغيان الأفكار لديه وسيادتها في ذهنه، لكنها يُمْكن أن تصبح بعدَ حينٍ القوةَ المهيمنةَ والضاغطةَ لديه. وعندها يتوزع ذهنُه بين الرغبة المكبوتة وبين هيمنة الآخرين عليه. وحتى عندما يحقِّق الالتئامَ مع الحزب رغبةً في القيادة والهيمنة، فإنّه يشكو من هذا الانفصام بين الذهنيْن: الذهن الحرّ، والآخر الملتحم بالحزب أو الفئة أو الجهاز الفاعل. وتدريجياً تبتدئ عنده رحلاتُ التحلل أو النقد، باتجاه ضفّة المثقّف الذي لا تستوقفه التعليماتُ والضوابطُ والقراراتُ، مغامِراً بحريّته، عارفاً بالحصار القادم ضده. وهكذا أمْكن غارودي أن يتحرّك نحو شطآن هذه الحرية منذ أن كتب **واقعيّة بلا ضفاف**، ليبلغ **ماركسية القرن العشرين** وما تلا ذلك من مواجهة وتغيرات. وسينخرط مثقفون مصريّون في مثل هذه المعالجات، وفي الجدل المتعدِّد مع الأحزاب والسلطات، بل مع الذات نفسها. وسيكتب يوسف الصائغ مسعاه لتبرير خلاصه. لكنّ التجربة الفعلية للتعالي على «التَّحزب» هي تلك التي يكتبها عزيز السيد جاسم في **المناضل** (١٩٦٩) و**الزهر الشقيّ** (١٩٨٧) حراً، ولكنه عابئ أيضاً بمصير الأصدقاء والرفاق الذين تململوا ما بين طلب اليقين وعثراتِ الضوابط الصارمة لدى مختلف الكيانات والأحزاب. وليس همّاً أن نبحث في التَّبِعات التي تنتهي إليها سردياتُ الانعتاق الذهنيّ المذكورة. ولكنّ هذه جميعاً تُعَدّ اليومَ من بين وثائق الاتهام الأساسيّة الموجَّهة ضد السلطان والدكتاتور والجهاز العتيّ أيام انتحار الايديولوجيات داخل الأنظمة، وجماعات الهيمنة فيها. وقد تتبدد مثلُ [تلك السرديات] في مشاريع أحاديّة كتلك التي تؤول بماركوز إلى ابتكار شهوانيةٍ بديلةٍ للمواجهة الثقافيّة. لكنّ هذه المآلات تحكي تنوعاً حتمياً للتجربة الثقافيّة، هو بمثابة فاعليتها في تحريك الحياة. أما الذين يختارون البقاءَ داخل الحصار الذهنيِّ المفروض عليهم فقد يتحوّلون إلى عصابيين، يرون في الحرية الفكريّة لدى الآخر، أي المنشقِّ عنهم، مرآةً توجِّه نحوهم أصابعَ الاتّهام والإدانة. ولهذا غالباً ما تبدو ردودُ الجماعات المغلْفةُ بالكوابح والضوابط بمثابة تورُّماتٍ منفجرة، تَبْعث نتناً كريهاً دون أن تفضي إلى صحوة فعليّة.

أما الايديولوجيات التي تستند إلى المُطْلق في الابتداء وتنتهي عند «نظريات العمل»، أي عند المبرِّرات البراغماتية للأنظمة المتوالدة عنها، فإنها تنهار كأحلام لا يحتاج الفتكُ بها إلى خصمٍ عتيٍّ، ما دام فضاؤها الأوسعُ يُنْتج أشكالاً متباينة تتراوح بينَ القدِّيسين والشياطين. ولهذا غالباً ما تنتهي رحلةُ المثقف مع تلك الايديولوجيات في عمرٍ مبكرٍ بعد معايشةٍ فكريّةٍ يسيرة، ينتهكها الشيطانُ، ليَطْرد المثقف منها، مرةً وإلى الأبد، مستعيناً ـ بديلاً لذلك المثقف ـ بالنفرِ المستعدِّ لمزاولة الدعاية، أي بالبقية الباقية على أنقاض الأيديولوجيّة القديمة.

الشهود

إنّ النخب تَنْقرض وتتآكل كلما ضاقت الحياةُ والأجواءُ، والتحمتْ إرادةُ القوى المهيمنة بفئاتها الطفيلية. وتَنْضب الخياراتُ في مثل هذا الواقع: بين اعتزالٍ وتباعدٍ، وكفرٍ بالماضي، وانكفاءٍ على الذكريات... أو الهجرانِ والخروج، عندما تتيسّر الظروفُ، بحثاً عن عالمٍ بديلٍ يتيح استكمالَ مهمةٍ يُدْركُ الطريدُ استحالَتَها خارج المنشأ. أما الذين يَعْتزلون في الداخل فإنّ سلطة الهيمنة تُبْقيهم تحت عدسة المتابعة، لتنقضّ عليهم بين يومٍ وليلةٍ، لا لخطإ ارتكبوه، وإنّما خشيةَ أن يكونوا شهوداً على تعاسة الحاضر وخيانتِهِ للبداية. وعند المقارنة، تبدو الأجواءُ الدستوريةُ والفضاءاتُ الحرةُ نسبياً، وكذلك الحياةُ التقليديّة للمجتمعات المتوارثة، نداً يَكْشف للمثقفين خدعةَ الشعار الذي يلجأ إليه النظامُ المهيمنُ بديلاً لحرية الناس وحقِّهم في التعددية والحياة الكريمة.

إنّ النخبة الثقافيّة لا تحيا خارج فضاءِ الحرية، وفعلِ القانونِ المتَّسع للتعدد. بل إنّ النخبة الطريدة منها تبقى تحمل معها ذكرى الماضي ولؤمَ الحاضر، تستعيده لنفسها كلَّ يوم، ساعيةً إلى تأسيساتٍ بديلةٍ للوطن الأصل ولتمثلاته. وغالباً ما تأخذ هذه التأسيسات شكلاً كتابياً، له مواصفاتُه كآلياتٍ متشنِّجةٍ حادةٍ، لا تبتغي المصالحة مع الآخرين، مادامت معنيةً بذاتها أولاً، كذاتٍ مليئةٍ بالحزن والكبت والألم.

تونس