كتاب الدوحة

د. مُحسن الموسوي

النخبة الفكرية والانشقاق

تحوُلات الصفوة العارفة في المجتمع العربي الحديث

د. مُحسن الموسوي

النخبة الفكرية والانشقاق

تحوُّلات الصفوة العارفة في المجتمع العربي الحديث

كتاب الدوحة 52

يوزع مجاناً مع العدد 95 من مجلة الدوحة سبتمبر 2015

النخبة الفكرية والانشقاق

تحوُّلات الصفوة العارفة في المجتمع العربي الحديث

تأليف: د. مُحسن الموسوي

الناشر :
وزارة الثقافة والفنون والتراث - دولة قطر
رقم الإيداع بدار الكتب القطرية :
الترقيم الدولي (ردمك) :

لوحة الغلاف: ضياء الدين العزاوي - العراق
الإخراج والتصميم: علاء الألفي - مجلة الدوحة

المواد المنشورة في الكتاب تُعبِّر عن آراء كتّابها ولا تُعبِّر بالضرورة عن رأي الوزارة أو المجلة.

المحتويات

توطئة 4

الفصل الأول 9

تحـــوُّلات الأدوار: النخبة الفكرية والدولة العصرية

الفصل الثاني 38

توالُدات الخطاب من النهضة إلى العصيان

- خطاب الامتعاض 44
- من الأمير الجمعي إلى الوريث 45
- مهاد النخب 51
- الدولة والامبراطورية 56
- قلة طح حسين المثقفة 59
- أين مشروع النهضة؟ 64
- المثقفون: صورهم في الحياة العربية 72
- التلاقي والافتراق 77
- تشكيلات النص المضاد 82
- خطاب ما بعد الاستقلال 88

ـ خطاب الامتعاض: مكوناته وآلياته، ونصه الظل 97
ـ خطابات الوريث 107
ـ خصومات الوريث الواسعة، الثقافة الشعبية 113
ـ تجاور الامتعاض والعصيان 116
ـ تحديات لمفاهيم النخبة 125
ـ القلة المنقذة 140
ـ المنفي والطريد 145
ـ المثقف والطاغية 149
ـ الخيانة 151
ـ التحزب 155
ـ الشهود 159

المصـــادر و المـراجــع 162

توطئة

كثُرت الدراسات، خلال عقد ونيّف، في موضوع (النهضة)، بين صُفوف الأكاديميين في الولايات المتحدة الأميركية وأوروبا، لا سيّما أولئك الذين جاءوا من أصول عربية، وليست هذه مصادفة اعتيادية وطارئة: فمرَّ قرن أو أكثر على تلك الاندفاعة القوية في التأليف والمناقشة التي حفلت بها مجلّات ودوريات عربية، كـ«الجنان» التي أصدرها بطرس البستاني في بيروت، وبعدها «المقتطف» ليعقوب صرّوف، والتي استقرت- لاحقاً- في القاهرة، و«الهلال» لجرجى زيدان، ومن ثم «الرسالة» لأحمد حسن الزيات و«لسان العرب» للأب أنستاس الكرملي. وهناك صحف ومجلات أخرى، كـ«المحروسة» التي تولّت فيها مي زيادة دوراً بارزاً، بصفتها مجلّة أبيها، أوّلاً.

كان هؤلاء يعنون كثيراً بمشروع يتجاوز حركة الإحياء التي زاولها بعض روّاد حركة النهضة، وبرز فيها الشيوخ، من أمثال إبراهيم اليازجي. لم تكن الحركة اعتيادية، لكن طبيعة تكوّنها بقي إشكالياً: فهل هي محض حراك طبيعي جاء نتيجة للاحتكاك بالغرب وبأوروبا، منذ غزو نابليون وفريقه المعرفي لمصر؟ وهل كان لابدّ لها أن تتشكّل جرّاء صدام مع أوروبا، لا سيّما أن الاحتلال البريطاني لمصر جاء عاصفاً قبيل امتدادات الحرب الأولى واتفاقية سايكس بيكو لتقسيم المنطقة بين الأطراف الرابحة في تلك الحرب (الكونية)؟ أم هل تتشكَّل حركات التحوّل من مجموعة من العوامل، تنتهي بمعادلات الأخذ المتباينة، في عملية أشبه ما تكون بـ(الترجمة) عن الثقافات الأجنبية؟ ولَربَّما تكمن الإجابة في جميع هذه الأسئلة، ولَربَّما ينبغي لهذا الأمر أن يبقى إشكالياً، يستزيد، في القارى والمؤرّخ، الرغبة في البحث والتنقيب والتساؤل، وهي- لَعَمري- من مواصفات الحراك الفكري، لا جموده وخموده. وكأني بالباحثين الجدد يعيشون هذه (الإشكالية)، ويبحثون في ثناياها، بصفتها بعضاً من (هويّة) مُلتبسة. وهذا الالتباس هو الذي يميّز (النهضة)، وكذلك ما اقترن بها من مشاريع تطمح أن تُظهِر الدولة الوطنية بلبوس (غربيّ) التكوين، ديموقراطي النظام، حرّ الفكر. كان ذلك مشروع (النهضويين)، وهو مشروع ورثته الدولة في نشأتها تحت ظل الإدارتين: البريطانية، والفرنسية. إذ كان بودّ القوتين أن تظهر

الأشباه والنظائر في المنطقة. وهذا الطموح كان يعني- ضمناً- اتّساع نطاق التعليم وتزايد الخدمات التي تقدمها الدولة، وتشكيل الحواضر تشكيلاً قريباً إلى المدنية الأوروبية، كما أراد الخديوي إسماعيل للقاهرة أن تكون كباريس.

وبمثل هذه الرغبة كان هناك جفاء إزاء الموروث الشعبي، وما يرتبط به من تراكمات ومعتقدات، وتولّدت فجوة غير مقصودة، تقودها النخبة التي توارثت الحكم بطرائق وأشكال متباينة. هذه النخبة، أو الصفوة العارفة عاشت (مصالحتها) المتوتِّرة، سلباً وإيجاباً، مع الأنظمة، لكنها لم تكن منقطعة عنها، جاهلة بسبيلها، وفي مرحلة لاحقة، ومنذ دخول (العسكرتاريا)، أخذت تشعر بوطأة مصادرة آرائها وتطلّعها نحو (الحرّيّة في التعبير والأداء والتنظيم. وبدأت فجوة عميقة تتشكَّل بين نظام العسكرتاريا وبين هذه النخب، وازدادت الفجوة عمقاً، وتعاظمت هُوّةً، حتى جاءت أيام الجفاف والقطيعة منذ الستينيات. هذا الظرف الذي تميَّز باستقالة (المثقَّف) وتنحّيه عن المشهد السياسي قاد إلى مجموعة من الظواهر التي لم تزل شاخصة حتى يومنا هذا، وكان أن ظهر من داخل صفوف النُخب تمرُّد من نوع آخر: فورات وانتقاضات، تسكن الهوامش والمنافي، وتكثر، هناك، متشرذمةً وكثيرةً في آن واحد، فلا جامع لها غير كونها (ثقافة هامش) أو (منفى)، فعلها لم

يزل يداعب أخيلةً وهواجسَ في ربوع الأوطان المنكسرة التي تعيش حطامها، دون أن تجمعها قصيدة، كانت، في يوم ما، عند إبراهيم اليازجي والجواهري، والرصافي، وحافظ إبراهيم، وشوقي، تنطق بلسان جمهور بدا متوحِّداً عَزوماً ومتطلِّعاً إلى أمام. أما تمثُّلات (العصيان) الكثيرة التي شهدتها العقود الماضية فإنها (لواعج شخصية، وتأمُّلات، و(تنهُّدات) و(صرخات) و(ذكريات)، بدا بعضها يداعب أملاً، وآخر يثير شجناً، بينما يزيد الآخر في الشكوى، والتذمُّر، والبكاء على طلل لم يعد قادراً على استجماع رأي، كما كان أيام القصيدة الجاهلية، حيث منتهى اللوعة للانتماء إلى (المجتمع)، مجتمع العائلة والقبيلة، والأمّة.

ولهذا، فالكتاب يقود القارئ إلى نقطة الالتباس التي ميَّزت ثقافتنا اليوم. وعلى الرغم من أنه كان، في أصله، محاضرةً ألقيتها في القاهرة سنة 2001، إلا أنه وضع لَبِنات واقع نحياه ونعيشه، وهو واقع، زادت في وطأته تحدّيات التحولات التقنية وسبل التواصل الاجتماعي، وحتَّمت أهمّيّة البحث فيه.

والله ولي التوفيق

الفصل الأول

تحـــوُّلات الأدوار:
النخبة الفكرية والدولة العصرية

«ليكن الوطن مكان سعادتنا أجمعين، نبنيه بالحرّيّة والفكر والمصنع»

الطهطاوي

«لقد ذُبح الكبش فداءً لإسماعيل، ولكنْ، لو ذُبح إسماعيل فما قيمة أن يُذبح الكبش؟»

عزيز السيد جاسم

لم يتشكَّل حضور النخَب الثقافية والفكرية العربية، منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر، بمعزل عن «الآخر»؛ أي الغرب. فبين الردّة عليه والرغبة فيه تكاثرت المواقف والنصوص ليَضمن تراكمُها ما يجري التواطؤ بشأنه كنهضة فعلية؛ بمعنى القطيعة مع مرحلة ضاعت فيها الإمبراطورية العربية ودويلاتُ الأطراف لتخضع للهيمنة العثمانية فترة طويلة. وبينما تُعدّ العلاقةُ بالدولة العثمانية ذات إشكالية خاصة، ما بين تيارين متعاكسين: أحدهما يرى في «إسلامية» هذه الدولة حاضناً ضامناً للهوية الدينية، وآخر يراها تسلُّطاً مقيتاً على شتى الصعُد، وتدميراً للمجتمعات العربية وإرادتها في الانبعاث، فإن النتائج المترتِّبة على الموقفين تتشكَّل منها نصوصٌ تندرج، هي الأخرى، في تراكمات النهضة ومواقفها: فالهجرات الكبيرة من لبنان والشام إلى مصر، وتجمُّعات الطلبة في البلدان الغربية، والمؤتمرات الوطنية والقومية هناك، كلّها من نتائج الوجود العثماني وتصادمه مع النزعات القومية التي لم ترَ القوى الأوروبية الناشطة استعمارياً بُدّاً من التعاون معها، في تحالفات معروفة، قادت إلى سلسلة من الأحداث السياسية، كالثورات وتقسيمات الحماية البريطانية والفرنسية التالية[1]. لكنّ الحمايات

1ـ يراجَع، في هذا الموضوع، ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة (بيروت: دار النهار، ط4، 1986)؛ وهشام شرابي: المثقفون العرب والغرب (بيروت: دار النهار.د.ت)؛ وأنور عبدالملك: الفكر العربي في معركة النهضة، ت: بدر الدين عرودكي (بيروت: دار الآداب 1987)؛ ومحسن جاسم الموسوي: الاستشراق في الفكر العربي (بيروت: المؤسسة

الأخيرة يمكن أن تثير لدى مفكري النخبة مجموعةً من التساؤلات والخلافات تتفاوت مع ما أَلِفْناه من السجالات السابقة، أي تلك ميّزتْ خطابَ الكواكبي، والأفغاني، وعبده. فبينما انهمك هؤلاء في تمييز الإسلام والأمّة عن غيرهما، في ضوء التحديات الغربية القائمة، ومن بينها المواجهة الفكرية التي تتكرَّر شذراتُها في الخطاب السياسيّ لكرومر، ودنلوب، وغيرهما، كان التالون، من أمثال نجيب عازوري، يتخاصمون- أيضاً- مع خطاب سابق أو معاصر بين العرب والمسلمين، يرى الاستعمار آفةً وبلاءً. فالأفغاني، كما هو شأن الروّاد النهضويين، انشغل بإحياء يواجه المعضلات والتحديات القائمة، بوصف الغرب حضارةً تمتلك عُدّتَها وقدراتها الفاعلة، لا في تقويض الإمبراطورية العثمانية المتدهورة فحسب، وإنما في تهديد الحاضر أيضاً. وبينما تستدعي هذه الحالةالتحليل، وصولاً إلى تصوُّر بديل لجامعة إسلامية ليست واضحة المعالم بعدُ، في أذهان كلّ من الكواكبي، والأفغاني، وعبده، ورشيد رضا، فإنّ ما يتّفق عليه هؤلاء هو أنّ الاستبداد آفةٌ قادت إلى وضع «الرجل المريض»، من دون أن تكون هناك علّة جوهرية في المبادئ التي يتشكّل منها الدين الإسلاميّ؛ فما ظَهَرَ في الإمبراطورية المنهارة لا يتجاوز ممارسات فاسدة منشؤها نظام

العربية للدراسات. 1992).

الحكم، لا الدين نفسه. وبكلمة موجزة، فإنّ المرحلة التي مَهَّدت للوعي النهضويّ، واستمرّت ظلاً له، اتّفاقاً وتبايناً، تميّزت بالسعي إلى امتلاك فرصة الانهيار العثماني وتفعيلها ثانيةً، باتجاه يتغاير مع المراد الغربيّ السياسيّ ـ الاقتصادي والحضاري كما يراه الروّاد. ولم يكن مبعث الانشغال العميق بقضية الاستبداد طارئاً. وعلى رغم أنه يعني وعياً بما كان قائماً في صدارة العلل داخل الإمبراطورية العثمانية المتآكلة والمنهارة، فإنّ وضعه أولويات السجال الدائر لم يأتِ جزافاً، فثمة ضاغط مضادّ يتكرر في أدبيات الغرب، يَعْرض الإسلامَ، بوصفه رديفاً للأتراك، وتجري المفاضلةُ، بموجبه، ما بين غرب حُرّ، وشرق مُستعبَد، بما يحتّم، في النتيجة، إعلاءَ الغرب على حساب الشرق؛ وكلُّ إعلاء يعني نية إخضاع الآخر. ولهذا كان لابد من أن يتوزّع السجال بين النخب الفكرية العربية والإسلامية في ثنائيات حادّة قاطعة، كتلك التي تضع عازوري ـ مثلاً ـ مؤيِّداً للإنكليز والفرنسيين، مؤكّداً اقتران وجودهم بالتقدُّم والحرّيّة وشروط التمدُّن: فـ «مشعل الحضارة والحرّيّة الأسطع إشعاعاً»، أيْ فرنسا، هي التي تَمْنح الناس الحرّيّة؛ وهي «حامية للمقهور» كما يكتب في «يقظة الأمّة العربية»، (ص108). وليس مهماً معرفة امتداد خطوط اللاجئين العرب مع «الخارجية الفرنسية» التي يكتب عنها أحمد بو ملحم في تقديمه لكتاب عازوري (ص8 ـ 9)؛ ذلك لأنّ دول الاستعمار الغربيّ القوية أقامت ـ منذ البدء ـ

علاقات مباشرة مع عدد من المثقَّفين الذين يراهنون على أَهْوَن الشرَّيْن، في مسعاهم لتحقيق «اليقظة» العربية. ولم يكن عازوري ينشغل بهذه اليقظة بمعزلٍ عن هجومه على «الأتراك»؛ فهؤلاء هم أصل التخلُّف كما يقول، ومَنْ يشايعهم مِنَ العرب أو المصريين هم «التعساء» الذين «يعانون، كالخيل، من سياط المماليك والأتراك والشراكسة».. (ص107). وهكذا، يجري إعلاءُ فرنسا- مثلاً- موضوعاً في سجل من الإحالات الحضارية التي تتفاوت مع «السياط» و«الخيل» لأنّ «اسم فرنسا مبارك اليوم»، ولأنها «أحسنَتْ» للكاثوليك العرب، كما أنها «نجحت»- كديبلوماسية- بديلاً للإيطاليين وغيرهم. فلا يغزو ويفوز إلاّ ما هو أحسن وأفضل (ص123)؛ ذلك لأنّ الفكر السياسيّ لديه ينساق إلى آليّاتِ تفكير ازدهرتْ بين مثقَّفي الفئات الأوروبية الوسطى طيلة القرن الماضي، وهي آليات تجمع العناية الإلهية إلى التقدّم الماديّ، في تبرير شائع لنجاحاتها الدنيوية ولتحويراتها الدينية وتأويلاتها للمجاز التوراتي، ولم تنعزل هذه الأفكار عما تقود إليه العلمية المستجدة قبل داروين، وبعده، والتي تعلي من شأن الغالب على شتّى الصعد.

وعلى رغم أنّ دعاة «الجامعة الإسلامية» لم يُجمعوا على مؤازرة العثمانيين ودولة السلطان، فإنّ الخطاب السجالي التالي وضعهم في

خانة واحدة، لتسهيل تحديد مهمّاته في إعلاء شأن القادم البديل. فمن المعروف أنّ الأفغاني، وعبده، والكواكبي كتبوا في طبائع الاستبداد وسوء شأنه في الإدارة والتشريع والحُكم، وينحو خيرُ الدين التونسي منحاهم نفسه كلّما كثر التأكيد عنده على لزوم مشاركة «أهل الحلّ والعقد» في «كلّيّات السياسة». وما كان سياسياً عند الطهطاوي؛ أي الملكية الدستورية، ومزيجاً دينياً- دنيوياً عند خير الدين، وعبده، ورشيد رضا، والأفغاني، سرعان ما يتحرّر عند مجموعات علمانية من هذا الانتماء الثنائيّ باتّجاه أفق أوسع يَعْرض المرحلة، بوصفها غير مقطوعة عن روح العصر. ولهذا يتعامل قاسم أمين، وفرح أنطون، وشبلي شميّل، وإسماعيل مظهر، وسلامة موسى، والزهاوي، ومحمود أحمد السيد، مع الموضوع بِسعَته الفعلية الاجتماعية، التي تحتِّم الشراكة والحرّيّات الاجتماعية عند أمين والزهاوي، والمساواة عند محمود أحمد السيد والرصافي وقاسم أمين. لكنّ هذا الوعي المستجدّ الذي يبحث لمساقاته عن منهجيات بديل لما هو سائد قد يعلن الانتماء إلى مشروع الحرّيّة، كما جاء عند مفكّري القرن التاسع عشر في الثقافة الأوروبية، غير أنّه غالباً ما آل إلى مجموعة من الإعلانات المقترنة بشعارات الثورة الفرنسية؛ ولهذا لم تكن مشايعة النشوء والارتقاء عند سلامة موسى، وإسماعيل مظهر، وشبلي شميّل، والريحاني- مثلاً- غيرَ مسعى لوضع مجموعات الفرضيات المستجدة في سياق يتيح لها

قدراً من المصداقية ويُسْر التوصيل. ومرّة أخرى، فإنّ العناية بمفهوم النشوء والارتقاء، واستقدام داروين إلى ساحة السياسة وعلم الاجتماع والشرائع، يبتغيان نسف فكرة الثبات والسنّة ونقطة الإحالة الجوهرية عند الأصوليين، فلا يتمكّن هؤلاء من اختراق البنية الذهنية القائمة على أساس الموروث المنتمي إلى نقطة ما لا حياد عنها، إلا بتأكيد مشروعية بيولوجية، تحيل على أخرى مثيلة، في الحياة والمجتمع. فالمعروف أن فكرة داروين عن أصل الأنواع والأشياء سرعان ما انسحبت على الأديان والعلوم، وهكذا، جاء شميّل وصحبُه بمثل هذا الوعي الجديد، باحثين عن تحديث مماثل للمفاهيم، يجتثّ ما كان سائداً من تأويل. والهدف من تصدير داروين إلى الفكر العربيّ لم يكن منقطعاً عما اندرج في مساجلات نهاية القرن الماضي وبدايات القرن العشرين، فالشرق في أدبيات الرحالة والمستعمرين والمثقَّفين المرافقين للحملة الاستعمارية، متُهمٌ بالركود والثبات وصدّ التغيير. وهكذا، يأتي المفكِّرون والمثقَّفون العرب بالفرضية ومنهجيات المناقشة إلى ساحة الفكِّر العربي، عازمين على المضيّ في طرح مشروع التغيير، انسجاماً مع سُنّةٍ جديدة، علمية الجذر، تأخذ عن الآخر لتلغي فرضياته، الآن ومستقبلاً، بما يعني- ضمناً- الاعتراف بصحّة التهمة.

وكما نحا الشعراء، آنذاك، إلى استعادة مفاهيم رومانسية أو موروثة

ضاربة في القدَم، عن أدوارهم، بوصفهم منقذين وعرّافين وموهوبين يصدّقهم الجمهور، كان عددٌ من مثقّفي النخبة يَعرضون أنفسهم بوصفهم دعاةً وأصحاب رؤية واضحة قد تتجاوز حدّها المادي لتؤول إلى رؤيا، كلما اختلطتْ حدود الواقع والعلم، وتحوّلت تمنياتٍ تنقلها اللغة متواترةً كأنها حلقة من الحقائق الثابتة. وبينما كان جبران يأتي بـ«النبيّ» حاملاً هاجساً خفيضاً إلى ما هو بوار، كانت جماعة «الديوان»، في مصر، تأخذ عن الرومانسيين الإنكليز حلمَ التغيير واختراق الظاهر والمادي بحثاً عمّا هو قابع خلف «القناع»، كما يقول الشاعر الإنكليزي شلي. لكنّ هذه الهواجس والتمنيات والآمال التي تغذّيها فسحة الكتابة في المجلّات والصحف الآخذة في الانتشار، وكثرة تداول المكتوب بين النخبة المتعلِّمة، لم تكن تغري مثقَّفاً كشبلي شميِّل بالاطمئنان إلى حال الكتّاب والمفكّرين[1]، ما دام الوضعُ السياسيّ قائماً على الاستبداد لا الديموقراطية. غير أنّه يضع العلاقة بين المثقَّفين والحكومات داخل سياق أوسع، هو الصراع ما بين التفكير الحرّ والاستبداد. وكما يتَّسع التفكير الحرّ لكلّ ما يعني فكّ الارتباط مع الكوابح والمحدّات، فإنّ مَدَياته الفلسفية، ومنهجياته تَهْدم ـ ضمناً ـ كلّ ادّعاء يقيني وثوقيّ في الأعراف والديانات

1 ـ شبلي شميِّل، مجموعة الدكتور شبلي شميِّل، جزءان، (القاهرة: مطبعة المعارف. 1908).

والعادات؛ ولهذا فإن سرّ تخلُّف الشرق يعود إلى «قتل الأفكار وإفساد الأخلاق وموت الكتّاب» كما يقول في (ج2، ص236 ـ 273). ويبتدئ السعي ضدّهم، أولَ الأمر، بطرائق مختلفة، فإما «اشتراؤهم بالمال ليكتبوا غيرّ ما يفكّرون، أو يصمتوا عما يعتقدون».. وإما يؤول المآل بالكاتب إلى الموت، فتخسر الأمّة رموزها ونبراسَها، أولئك الذين «يرفعون شأن الأمّة، ويشيّدون فخارها» (ص237).

وكما تتشكّل صورةُ النبيّ والعرّاف، عند جبران وجماعة «الديوان»، تَنْهض ـ من خلال هذا التقاطع ـ صورةُ المفكِّر حاملاً مشعلَ التغيير واختراق ما هو فاسد وتحريره؛ ولهذا فإنّ مثقَّف النهضة سيكون من بين قلّة مصطفاة، لكنّها ترى نفسها صاحبة مشاركة حقيقية في خلق الدولة العصرية، كما يكتب طه حسين عام 1947 في مقالاته التي جمعها بين دفَّتَيْ كتابه «المعذَّبون في الأرض»[1]. ويصعب ادّعاء وجود مفهوم (للمفكّر) يتواطأ عليه المفكّرون، لكنّ الكتابات المتناثرة المعنية بتحديد حضور المفكّر وفعّاليته، تحيل على موروث مدوَّن تتناقله كتبُ التاريخ، ويَعْرض المفكِّر شريكاً فعليّاً في الحياة الخاصّة والحياة العامّة: ما بين فقيه للخليفة، أو معارض له، غير معنيّ برغباته؛ أي أنه يمكن أن يكون مثيلاً للقاضي أبي يوسف، كما يمكن

1 ـ ظهر في لبنان، ثم أصدرته دار المعارف في مصر بعد ثورة 1952. ط4، 1976. ص191.

أن يكون كابن المقفع، لكنه، في كلا الحالين، صنيعُ ثقافة متراكمة ووعي عميق وموهبة يعترف بها المجتمع، على رغم ما يعترضها، سياسياً، من تسويف أو تعطيل أو قتل. وبينما يحيل كتّاب النهضة على هذا التاريخ، ثمة ما يتمنّون مَقدمه من الثقافة الغربية، منذ القرن الثامن عشر، عندما شارك الفلاسفة والمفكِّرون والأدباء والعلماء في مشروع التغيير الحداثيّ الذي شكّل قطيعة مع العصر الوسيط وسلطة الكنيسة والنبلاء، ومثل هذا الجمع بين تاريخ وآخر هو الذي تستند إليه«الأرستقراطية الفكرية» التي يخصّها علّال الفاسي بالتفيسر، حين يَجْمع ما بين إسلامية السلف وعروبته، وبين الحرّيّة الأوروبية أو «ليبرالية» الفكر السائد[1]؛ فإذ يحيل الفاسي على ديموقراطية الغرب، وكأنها «الروح» المحْدثة الآتية بـ «إرادة الشعب الواعية»، بصفتها الأساس الأول لأنظمة الحكم الغربيّ (النقد الذاتيّ، ص51)، فإنه يعترف بهذه الديموقراطية سبيلاً فكرياً ومنهجاً حياتياً يمكّنان المجتمعّ الإسلاميّ، في حاضره، من الاستناد إلى ماضٍ من الأصول من دون محاكاة عمياء.

ولهذا يشدِّد الفاسي، في تعريفه لضرورات الأرستقراطية الفكرية على «تجدُّد النموذج وتكيّفه حسب روح العصر» (ص131). وبينما

1 ـ النقد الذاتي، ط4، الرباط، 1979.

يصرّ على «الوجود التاريخيّ» وأهمّية مواصلة الارتباط به، فإنه يرى التناسق والانتظام مع روح العصر تناغماً لابدّ منه للمضيّ إلى أمام. ومثل هذا التناغم لا تجرؤ على استقدامه غير الأرستقراطية الفكرية القادرة على إشاعة ما هو مغاير لمنطق الشارع، الذي يعدّه بمنزلة موروثات وأعراف وخرافات حقّقت تراكماً متّسعاً، على مدى العصور، في المجتمع الغربي، لكنّ ما يخصّ به المجتمع المغربي يمكن أن يجد مثيله في المجتمعات الأخرى، كما يتبيّن في كتابات معاصرة له أو متأخِّرة عنه قليلاً، عند محمود السيد، وحامد عمار، ومحمود العبطة، وعلي الوردي[1].وما يهمّنا في هذا المجال هو أنّ (علّال الفاسي) يرى لزوم حضور الأرستقراطية الفكرية، بصفتها النخبة القادرة على مصارحة الحاكم والمحكوم، لأنّ هذه الفئة هي التي تَقْدر على تقليب الأشياء على شتّى الأوجه «وتنفذ إلى أعماقها» (ص46). وحضورها لازم لأنّ «الأمّة يجب أن تخاطَبَ، في كل شؤونها، بكامل الصراحة وبكل بيان» (49). ولا يدري المرء ما إذا كان علّال الفاسي يحيل على سينت بوف، وماثيو آرنولد، اللذين كتبا في هذا الأمر، إلاّ أرستقراطيته الفكرية تتعالى، هي الأخرى، على الفئات الاجتماعية، لأنها تتنزّه عن المصلحة، وتجاهِد لبلوغ الحقيقة. فالأرستقراطية هنا

1 ـ يراجع: محسن جاسم الموسوي، ثارات شهرزاد، بيروت: دار الأداب، 1995، ص215 ـ 276.

هي مجموعة مفكّرة ناقدة، تستعيد نخبة الخلاص عند آرنولد، كما أنها ليست فئة اجتماعية كبقية الفئات، لأنها تتحرّر من قيود الطبقات ومصالحها. يقول في «النقد الذاتي» (ص47): «المفكِّرون الذين هم من هذه الطبقة، هم رُسُل الفكر للناس، يمهِّدون لهم السبيلّ، ويبعثون في النفوس روحَ الطموح، ويستسهلون في سبيل ذلك كله الصعبّ والذلول».

هؤلاء الغرباء عن الطبقية، والمتباعدون عن الأهواء عند آرنولد نلتقيهم- ثانيةً- عند الفاسي،فـ«هؤلاء العباقرة لا يصلون إلى هذا الفوز إلاّ بعد عناء شديد ودهر مديد يقضونه في قلّة فهم الجمهور له وعدم اعتنائه بشؤونهم» (ص47).

وبينما تبدو المقارنة بمقالة آرنولد عن «النخبة المنْقِذة أو المخلّصة» ممكنة، فثمة ما يحيل- أيضاً- على ما دَرَجَ في الأدبيات الرائجة، حينئذاك، في الثقافة الأوروبية، أيام ازدهار الديموقراطية والدعوة إلى حرّيّة الفرد إزاء ضغوط الأعراف والعادات والتقاليد، أو إزاء ما يسمّيه جون ستيوارت مِل «تجبُّر الأكثرية» وتسلّطها. وقد يتقابل هذا التجبُّرُ مع «منطق الشارع» عند الفاسي، لكنّ نكهة السّجال وقوّة الدعوة إلى التحرُّر من هذا المنطلق تمنحان مقالة الفاسي حرارةً وآنيةً كَتَيْنك اللتيْن تحتِّمان ظهور المشاركات الفكرية- السّجالية، في أوانها،

كاستجابة لحتميةٍ ما، ورضوخ لروح العصر، وهكذا يكتب الفاسي في معنى المجاهدة للانتماء إلى تلك الأرستقراطية الفكرية:

«وإذا أردنا أن نكوّن من نفوسنا هذه الطبقة الرفيعة من جهة الفكر، وجبَ علينا أن نتعوَّد التحرُّرَ- تدريجياً- من منطق الشارع، والترفّعَ، قليلاً، عن التأثر بواقعية الحياة. يجب أن نخرق السدود التي بَنَتها أمام عقولنا أجيالٌ غطّى عليها الظلامُ أمداً طويلاً» (ص49).

والانشغال بالتكوين المذكور ليس فعلاً طارئاً بين صفوف المتعلِّمين وعلماء الدين والكتّاب والشعراء والمفكّرين. وفي حين اضطرّت ظروف التمييز المختلفة عدداً من أهل الشام ولبنان إلى اختيار فضاءات ليبرالية في مصر- مثلاً- كما هو حال صرّوف وشميّل وفرح أنطون، فإنّ المرحلة التالية لم تكن ميسورة ديموقراطياً؛ إذ سيتجاذب النخبَ الفكرية، داخل الوطن العربي، ارتدادٌ على ظرف استعماريّ مستجدّ، وانحياز إلى متغيّر جديد، كذلك الذي تمثّله ثورة سعد زغلول في مصر. كما أنّ الرحيل ما بين الوطن والمنفى، بين بغداد والآستانة- مثلاً- كانت تحتّمه ظروف الاحتلال الإنجليزي من دون أن يعني التحوّلُ إلى الآستانة- بالضرورة- انحيازاً إلى الإمبراطورية التركية المنهارة حينذاك. فهذا محمود شكري الآلوسي يرفض منصب القضاء الذي تَعْرضه عليه سلطة الاحتلال الإنكليزي، وهذا الشاعر الكبير

عبدالمحسن الكاظمي يهاجر إلى مصر ليُجْري عليه العلّامة محمد عبده مرتَّباً شهرياً من دون التعريف بمصدره، بينما «أدناه المرحوم سعد زغلول فكان الشاعرَ الذي خلّد كل ما قام به سعد من أعمال»[1]، أما الشاعر الزهاوي فقد وقف ضدّ السلطان العثمانية، ودافع عن حرّيّة المرأة، وصارع الفساد الاجتماعي والسياسيّ، كما لم يفعل الكثيرون ، فنُفِي وسُجِن مرّات عدّة. وشأنه كشأن الشاعر معروف الرصافي الذي جاهر برأيه، وتصدّى للاحتلال الإنكليزي، وانتقد نظام الحماية، ومثلهما الشيخ الثعالبي وبيرم التونسي. ولا يختلف عنهم آخرون كمحمد رضا الشبيبي ومحمد فهمي المدرِّس، وعشرات المثقَّفين، من كتّاب وشعراء وعلماء ومشايخ، شاركوا في الأحداث والمناسبات، كثورة العشرين العراقية ضدّ الاحتلال الإنكليزي، ودافعوا عن الحرّيّات الفكرية السياسية.

لكنّ هذه الفئة من النخب الثقافية، التي ظهرتْ في طول الوطن العربيّ وعرضه، لم تكن تحيل على أرض بور، على رغم أنّ المواقف الشخصية كانت بادية، وتمثّل العلامات الأكيدة للفعل والمشاركة الوطنية والقومية والدينية طيلة العقدين الأوّلين من القرن العشرين. فأمثال سعد زغلول، في حينه، يمثّلون ضميراً وطنياً للفئات المدينية المتعلّمة؛ بينما سينمو

1 ـ حسين الكرخي، مجالس الأدب في بغداد، ج1، بغداد: النهضة العربية، 1987، ص21، هامش1.

جيل لاحق يخوض صراعه بحسب قواعد الدولة المحمية، كجعفر أبي التمن- مثلاً- الذي يشكّل وأمثالَه أنموذجاً قيادياً لجمهور العامّة؛ في حين كان الشعراء، كمحمد مهدي البصير في العراق، وحافظ إبراهيم وشوقي في مصر، يتجاذبون الفعل ما بين تمثيل وخطاب، فمرّةً يكون الفقيه، أي المثقَّف والمفكِّر والشاعر، مصدراً للرأي ومنتجاً للموقف، ومرّة أخرى يرافق الفاعل السياسي وينشدّ إليه. وقلَّما تفترق الحالتان، كما تشهد بذلك حال أبي الرباب الشاعر عبدالمحسن الكاظمي، بمعيّة سعد زغلول.

وما ينبغي التوقُّف مليّاً عنده، حالَ الشروع بتفقُّد مفاهيم النخبة وحضورها، هو الإحالة على نصّ أسبق؛ فإذا كان جهد الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا يحيل تلقائياً على أصول وسُنة تَستقدم لهم الإسلام نقياً خالياً من التشويه، كما يودّ أن يراه علّال الفاسي أيضاً، فإنّ مزاحمة المستعمِر وتحدّي الحضارة الغربية المنازعة للإسلام، في شرائعه وتقاليده (المتناقّلة عند العثمانيين أو عند منطق الشارع؛ أيْ بين عادات الناس وأعرافهم) هما الدافعان لمثل ذلك الاستقدام للأصول، بصفتها نقطة ابتداء تستحقّ البناء، والانطلاق، ومن ثمّ استدراج ما هو عصري من الحضارات الأخرى، كما كان حال الحضارة الإسلامية أيام بني العباس. لكنّ النخبة الفكرية، وهي تحيل على أصول، لم تَحْسم

موضوع الدولة وشكلها، وكان لا بدّ لمجاميع متفرِّقة داخل هذه النخب أن تواجه أشكال الدولة المحتملة، فتتوالى مقترحاتها، عن المستبدّ العادل، متكرّرةً عند كلِّ مَنْ كتب ضدّ الاستبداد،على أساس أنه خيار هيّن وميسور إزاء «الديموقراطية» المقترحة التي يتعذّر حضورها في ظل الواقع السائد، ولهذا سيحيل المثقَّفون، منذ الطهطاوي، على مثل هذا المزيج، ما بين الخلافة، والديموقراطية، والاستبداد، والعدل. فقد يقترح الطهطاوي مَلكية مقيّدة؛ بينما سيردّ التالون قاطعين باستحالة التقدّم من دون ديموقراطية، فيرى الثعالبي في الدولة الدستورية مرفأً مستقلاً ممكناً، ومثله محمد العربي الخطابي، وكذلك طه حسين في فكرة الدولة الدستورية، لكنّ جماعة الفكر القومي سيعرضون الدولة العربية، بوصفها استجماعاً مطلقاً لإرادة الأمّة، من دون تفحُّص لمعنى الإرادة والأمّة والمجتمع ونظام الحكم. وما يستحقّ الإشارة هو أنّ هذه المفاهيم تأتي توالداتٍ في فضاءاتٍ تتميّز بالبحث الدؤوب عن رؤية ممكنة، في ظرف تتوزّعه اهتماماتٌ عدّة: ما بين التحرر، والاستقلال، ومواجهة الجهل، والتخلّف الاجتماعي، والفساد السياسي. وكما أنّ محمد عبده وسعد زغلول هما الخيمة التي ينضوي، داخلها، الكاظمي مثلاً، فثمة فضاءت أخرى تتشكّل من أطراف متفاوتة، ينضوي فيها وداخلها آخرون، لتتوالد مفاهيم أخرى تميّز مرحلة البحث والاحتدام، طيلة العقود الأولى من القرن العشرين.

وسواء أَخَصّ الأمر انسحابَ مفهوم «النشوء والارتقاء» من علم الأحياء ومن مجاوراته العلمية إلى المجتمع والصراع في داخله، أم جرى تعميمُه بين الأفكار والحضارات، فإنّ ما التجأ إليه شبلي شميِّل وإسماعيل مظهر وغيرُهما في التشديد على إمكان تخليص المجتمع من عقدة التقاليد والثوابت باتّجاه التغيير سرعان ما وَجَدَ صداه عند عدد من المثقَّفين الآخرين في الوطن العربي. فها هو صفوان، بطل رواية الكاتب العراقي كاظم مكي المسمّاة «صفوان الأديب» (البصرة: مطبعة الفيحاء، 1939)، يحكي في تفسير التغيُّرات التي طرأتْ على ذهنه قائلاً: «اطّلعتُ على أقوال لعالِمٍ يسمّى سبنسر، يجزم فيها أن القوة والمادة غير منفصلتين، وليست هناك قوّة بلا مادّة، ولامادّة بلا قوّة، وأن كل شيء لا تدركه الحواس فهو معدوم. فتغلّبت هذه الآراء على ما في نفسي من إيمان، وعفا الله، بعد ذلك، عن سبنسر والدكتور شبلي شميِّل». وبعد أن يسهب صفوان في إيضاح الهزّة التي مرّ بها إثر هذه القراءة، والتي دفعتْ به إلى تغيير تفسير بدء الخلق، يقول إن «لامارك، وداروِن، والدكتور شبلي شميِّل، وإسماعيل مظهر، وسلامة موسى هم الرجال المسؤولون عن هذا الكفر الذي يؤمن به عقلي.. عفا الله عنهم جميعاً»[1]. فالفضاء الذي تجري توالداتُ

1 ـ الاقتباس عن د. يوسف عز الدين، الرواية في العراق: تطورها وأثر الفكر فيها (القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، 1973)، ص131.

المفاهيم فيه ليس سياسياً أو اجتماعياً فحسب، إذْ رغم كثرة العناية بالموضوعات العامّة، والخاصّة بالمجتمعات العربية، فثمة إحالة بادية على ما يجري في الثقافة الغربية من نقاش محتدم ما بين النزعات المختلفة. وكما أنّ الإنسانيين يستندون إلى سنن «غربية» حضارية، يرون الانتماء إليها استمراراً حضارياً، أيامَ تهدُّم اليقين والإيمان، فثمة مَنْ يرى العصر متّجهاً، من دون مواربة، نحو تحوُّلات لا تحتضنها «ميثولوجيا» المعتقد، كما تؤكِّد لهم كتاباتُ إينشتاين واكتشافاتُه. وحتى منهجية الشكّ التي ظهرتْ في مسعى طه حسين لقراءة الموروث الشعري، سرعان ما وجدت طريقها إلى أذهان المثقّفين العرب، الذين أخذوا يتناقلون التساؤل في الموروث، والتدقيق في شجرة النسب، ومن ثَمَّ توسيع دائرة التأثير في الوسائل المختلفة التي يتمكّنون منها، كالصحافة، والإذاعة، والكتابة الإبداعية. وليس مستغرباً أن يقرأ المرء في «صفوان الأديب»ـ أيضاًـ ذلك الانهماك في منهجية الشك بعد طول قراءة وتمعّن في كتاب طه حسين «في الأدب الجاهلي»، إذ يقول البطل: «لم أكد أفرغ من كتابه ذاك حتى أسرعتُ إلى الشكّ.. وأصبحتُ لا أقيم لهذا الأدب وزناً من جهة كونه صادراً من أصحابه»[1].

وتطرَّف بعض المثقّفين في الأخذ بدعوة صرّوف التي جاءت في

1 ـ المصدر السابق، ص132.

«المقتطف» قبل أكثر من عقدين، وفيها يحثّ الجميع على رفض كل ما هو لا علميّ، والتصافُح مع نهضة أخرى لم يألفها العرب منذ قرون، ووجدت هذه الدعوة أذناً مصغية لدى مبرِّزين، من أمثال الكاتب والروائيّ محمود أحمد السيد الذي شَغَلَ الصحافة بجهده في العقود الأولى من القرن العشرين. وعلى رغم أنّ مزاج السيد القصصي يضعه في الصدارة بين المثقَّفين العرب المعنيين بالسرد حينذاك، فإن انهماكه المعرفيّ وانشغاله بالأفكار، غالباً ما ضغطا على تدفُّق السرد لديه. فالسيد نشر روايات غرامية كـ «في سبيل الزواج» و«مصير الضعفاء»، و«النكبات»، لكنه سرعان ما أسِف على ذلك، قائلاً في مقالة بعنوان «هيكل الماضي ـ على مسرح الحياة»: «آه، ليت الظروف كانت تَفهم، فتكسر يدي قبل أن أكتب تلك الروايات الغرامية الفاسدة.. التي أَعُدّها لطخة عار في حياتي وحياة الأدب»[1].

فالسيد البغدادي يرى النهضة الأوروبية المحْدَثة اقتصادية علمية، لا تَأْلف الآداب والكتابات العاطفية، مندفعاً، بتطرّف، إلى الجانب الآخر المناوئ للأدبيات الإنسانية، الذي ساد في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، داخل الثقافة الأوروبية. ولهذا يكتب بتاريخ 8 أيلول،

1 ـ ظهرت الرواية الأولى عام 1921، وظهرت روايته «مصير الضعفاء»، ومجموعته «النكبات في القاهرة» عام 1922.

1923: «في اليوم الذي تجتهد المكاتب والمطابع في أوروبا لإصدار الملايين من النسخ من كتاب «رأس المال» لماركس، ونظريات آينشتاين وكتاب «النشوء والارتقاء» تجد مطابعَنا منهمكة في إصدار نسخ جديدة من «الأغاني» و«ألف ليلة وليلة» و«تزيين الأسواق في أحوال العشاق..» مقارناً بين هذا الرأي وسرديات محمود أحمد السيد المنشورة منذ عام ونيِّف. لكنه كان يستشهد، حينذاك، بمقولات الكواكبي في سَدّ العوز الماديّ، من خلال ما يجتمع لدى المسلمين من مال الزكاة والكفّارات المالية، إذا ماالتزموا بأصول الإسلام، وتصدّوا لضرورات الحياة ومستجدّاتها. ويقول صديقه عبدالوهاب الأمين: «كنا نريد أن نركض وراءالتقدّم بالمفهوم الغربيّ، وكانت مصرـ بطبيعة الحالـ هي الرائد الأول، وهي غذاؤنا الفكريّ»[1].

فالسيد البغدادي، شأن آخرين من المثقّفين،تَنَقَّلَـ أيضاًـ ما بين فكر وآخر، في رحلة البحث عن مواجهة صريحة مع العصر؛ ولهذا فعندما يُقدم محمود أحمد السيد على كتابة شيء من سيرته الشخصية بعنوان «جلال وخالد»، الصادرة عام 1928(بغداد: دار السلام)، فإنه يتجاوز الخيارين السابقين، ما بين الأصولية الفكرية والعلمية الغربية التي ينقلها شميِّل وآخرون. وعندما نقرأ تلك السيرة المضبَّبة المتسترة

1 ـ الإشارات، عن يوسف عز الدين، 99، 89 ـ 90 ، 95، بالتتابع.

في ضوء انتهاج عدد من الكتّاب فنَّ كتابة السيرة، كما يفعل المازني في «إبراهيم الكاتب»، وطه حسين في «الأيام»، وتوفيق الحكيم في «مذكّرات نائب في الأرياف»، يمكن أن تجتمع لدينا خيوط مسعى كتّاب النخبة الفكرية لإعادة ترتيب حياتهم الثقافية. ومنحِها انتظاماً، يودّون إسقاطه على التجربة الحياتية المبعثرة التي تحيط بهم. وعلى رغم أنّ الكتّاب- جميعاً- يحيلون على حياة شخصية تنتقل ما بين الريف والمدينة، أو ما بينهما وبين الحاضرة الغربية، لأغراض الدراسة، أو من خلال القراءة ومجاورة الفكر العالميّ، فإنّ هؤلاء كانوا ينقلون معهم همومهم وتطلُّعاتهم، التي، تتغيَّر في ضوء العلاقة المستجدّة، زمناً، ما بين صاحب التجربة والظروف المحيطة، ومن ضمنها شتّى الاتّجاهات المتصارعة والأفكار التي غالباً ما تترك بصمات ظاهرة على الشخصية التي ترى نفسها طرفاً في التغيير. ومن الجانب الآخر. فإن صاحب السيرة، كمحمود أحمد السيد- مثلاً- لا يَعْرض «تذبذبه بين الإنسانية والقومية والدين»، وقراءته لتاريخ بلاده القريب، ما بين العثمانيين والإنكليز وثورة العشرين واندحارها، إلا في ضوء تدفُّق مستجدّ واسع لفكر عالمي غزير تتشكَّل منه مطارحات الراوي ونزعات حجاجه الموزّعة بين لينين وغوركي، ودوستويفسكي، وزولا، وأناتول فرانس، وغوستاف لوبون، وشبلي شميِّل، وعشرات الكتّاب الأتراك كعبد الحق، وتوفيق فكرت، وأحمد مدحت، وعشاقي زاده، وخالد

ضياء، ورشاد نوري. وكلّما استزاد المؤلِّف في هذا الحجاج، وأمعن في المقتبس نوّه- أيضاً- بمصير الفلاحين والعمال، وحاجتِهم إلى تغيير اجتماعي منصف، بينما تستميله مجرياتُ الأمور القومية في إيطاليا وألمانيا، باعثةً عنده رغبةً في اجتماع العرب ولمّ شتاتهم[1].

ومثل هذه الموضوعات التي تتكرّر في سرديات السيرة الشخصية ما هي إلاّ انشغالات ميّزت الأجواء الثقافية والفكرية، لكنّ حضورها مدوَّنةً واشتباك هذا الحضور بعلاقات ذات رصيد سياسي قادم، كعلاقة محمود أحمد السيد بِعَوْني بكر صدقي وأخيه لطفي، قائد الانقلاب التالي على الحكومة العراقية المرضي عنها بريطانياً[2]، يحتّمان تمعُّناً في ظهور المفاهيم التي تُعنى بالدولة العصرية. فالنخبة كما يَعرضها طه حسين، في مقالاته التي جمعها بعنوان «المعذَّبون في الأرض»، ليست مجموعة من الأذهان المثقَّفة المطلّة على المشهد السياسي؛ إنهم أولئك الذين «أفنوا» شبابهم من أجل دولة مستقلّة متحضِّرة قادرة على العناية بأبنائها، وضمان المساواة الاجتماعية والصحّة والحرّيّة العامّة. كما أنّ هذه النخبة ليست لفيفاً موحَّداً؛ إذ إن فيها داعية الحكم الدستوري؛ كما أن فيها داعية الإمبراطورية الموحّدة، والمستبدّ العادل،

1 ـ ويجري اقتباس التنصيص عما نقله يوسف عز الدين أيضاً.. ص165 ـ 158 ـ 159.
2 ـ المصدر نفسه، ص83.

الذي سيرى خالد محمد خالد ولادته بلاءً، وثناً عجيباً[1]، لا يستحقّ منهم ذلك الجهد الذي كتب فيه الدعاةُ الأوائل. وإذ لم تكن خيارات النخبة وقفاً على أنموذج الداعية، رأى مثقّفون ومفكِّرون الانغلاقَ على الأصول والمذاهب عثرةً في وجه التقدُّم، فدعوا إلى ديموقراطية واسعة تتيح تحرّر الأذهان من العادات والأعراف، وتسمح للمفكِّرين بمزاولة منهجية علمية أخرى، تسعد في تحقيق مثل هذا التحرُّر والانعتاق.

وعندما تختلط المعايير والغايات، والمنهجيات والنوايا، كما هو الأمر عند عازوري- مثلاً- يكتب اللاحقون، من أمثال مالك بن نبي في التمييز بين اتّجاهات النخب الفكرية، فالاستعمار يحارب ظهور نظرية معرفية يجري الاستناد إليها في تحضير المجتمعات المستعمَرة سابقاً. ومن الجانب الآخر يمكن أن تنخرط نخبٌ ثقافية في مشروع استعماري يمنع استكمال العدّة النظرية، أو الفكر المجرّد، كما يسمّيه ابن نبي. وإذ يعوّل ابن نبي كثيراً على هذا الانتظام النظري، فإن الآخر أو المستعمر، في تقديره، يبذل مسعًى حثيثاً لانتقاء ما يريد من أفكار تَخدم مشاريعه، بينما يعوّل على جامعيين «مخدوعين» وآخرين من المُلّاك و«أدعياء» التصوّف، لمشاغلة العامّة وتعميق عزلة جماعة

1 ـ خالد محمد خالد، الديموقراطية أبداً، ط3، (بغداد: المثنى)، مواطنون لا رعايا، ط6 (بغداد: المثنى): القاهرة، الخانجي،1958.

الفكر المجرَّد. وبالطبع يحيل ابن نبي، في وجهة العالم الإسلامي، على أصول إسلامية، يراها امتيازاً في الهوّية، في مواجهة فعل المستعمر الذي بانت نتائجه في مصر عند إيقاف مشروعَيْ محمد علي باشا، والخديوي إسماعيل مثلاً[1]. وما يبدو رصيداً نظرياً عامّاً، أو نصّاً حاضناً عند ابن نبي، سبق أن تماسكتْ أطرافُه عند الشيخ الثعالبي، ومحمد العربي الخطابي، بدرجة أو بأخرى. فالثعالبي الذي تجوّل بين تونس والمشرق، وأقام في الشام والعراق مع النخب الفاعلة، يطمئنّ إلى مزاوجة لازمة ما بين الهوّية العربية- الإسلامية والفكر الليبرالي الذي يتّسع للحرّيّة، والديموقراطية، والمساواة[2].

ولا يعني هذا الامتزاج تهاوناً في مقاومة المستعمِر؛ فكلاهما يقفان ضد الحماية، بصفتها نمطاً استيطانياً يستهدف معاقبة الأهالي وتمكين فئة عميلة من التسلُّط على رقاب الناس وحقوقهم. ولهذا، هناك من «فضّلوا السجن والنفي والعذاب على مطاوعة الإدارة الفرنسية وأذنابها»، كما يقول الخطابي. وإذا كان الأخير يرى الملك رمزاً

1- مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي. ط1 (مصر: المؤسسة السعودية، 1959). ص125و126.

2 - يراجع بشأن عبدالعزيز الثعالبي، في: تونس الشهيدة. وخلفيات المؤتمر الإسلامي بالقدس، وكذلك محمد العربي الخطابي في: المغرب في طريق الاستقلال، عبدالمجيد البدوي: مواقف المفكرين العرب من قضايا النهضة في العالم العربي، من مطلع القرن إلى موفى الستينيّات (تونس: منشورات كلية الآداب بمئوية، 1996)، ص50 - 52.

للمقاومة، فإنّ انتماءه إلى «ليبرالية وطنية» تدين بحقوق الإنسان وتعدُّدية «الأجناس والديانات» والحياة الديموقراطية تجعله كالثعالبي في النتيجة، رافضاً أي نزوع مغاير لهذا الانتماء. ومثل هذا المهاد الليبرالي يتشكَّل مختلفاً عند ابن نبي مثلاً، لأنّ الأخير يَعرض الدولة العصرية، بأصولها الإسلامية وهوّيتها، بوصفها اجتماعاً لإرادة واسعة، لا استعادةً لمفاهيم بالية ذات صفة طقوسية، تعطي الحق لشخص بعينه، وتتصوّره بطلاً قادراً على انتشال الأمّة من وهدتها.

لكن مهادات الأفكار التي تتوالد عنها الأنظمة، وصياغات الدولة العصرية، لا تُفْصِح عن استيعاب عميق للمشكلات الحقيقية للمجتمعات العربية، على صُعُد اجتماعية ـ اقتصادية ومعتقدية عامة؛ ولهذا فإن الانتقالية التي تحققتْ، منذ الثلاثينيات، لم تتجاوز الآفاق النظرية لمفاهيم الهوّية والقومية والأمّة. وغالباً ما كانت هذه تَخْضع لجذبٍ آخر، هو مجموعة من الأفكار المقترنة بالدولة الروسية أو الألمانية أو الإيطالية، علاوةً على الأوروبية الأخرى، مرّت عليه الروايات المدوّنة، حينذاك، كلّما انتعشت الأفكار والمشاريع الدولية، وتناقلها المثقّفون. فما بين مشروع الدولة الوطنية والقومية، وأسسها ومكوّناتها، تلتقي شتّى الأفكار وتتقاطع، كما يَعرضها ذو النون أيوب ـ مثلاً ـ في روايته «الدكتور إبراهيم» (1939)، فالنخب الفكرية وجدتْ نفسَها في

أثناء الدولة العصرية، أو عشيّة نشأتها، أو عند مخاضات الاستقلال، وقد أُغرفتْ بشتّى الاتّهامات، وتوزّعتْ بين شتّى الأطراف، ما بين شيوعي، ونازيّ، بحسب مصالح الطرف القادر على الاتّهام ونوعية تبعيَّته، في ظلّ نفوذ قويّ متّسع متداخل، للقوى الدولية المتطاحنة. وعلى رغم أنّ دعاة الفكر القوميّ، كساطع الحصري، يرفضون أسطورة الأصول والدم، ويحيلون على اللغة والتاريخ عاملَيْن في تحديد هوّية الأقوام والجماعات، فإنّ الدكتور إبراهيم، بطل الرواية المذكورة يرى العثمانيين من «بعض رجال المعارف» يتعصّبون لقضايا الدم أكثر مما يتعصّب لها العرب الأقحاح؛ فما كان منه، وهو الفارسيّ الأصل، إلا أن اندرج مثلهم في الحقل القوميّ. ويمكن أن نطالع تقاطعات متفاوتة في فئات ومواقف أخرى، لكنّ الذي ينبغي التوجّه نحوه قراءةً وتمحيصاً هو طبيعة ظهور هذه الدعوات، وتعمّقها كلّما حصدت الدولة العصرية وراعيها الفردُ أو الجهة المنتفِّذة حصاد هذا الهذر الذي ينحرف بمهمّات النخب، بعيداً عن أصولها وتطلُّعاتها. وبينما يتطلّب التعمُّق في المشكلات السياسية والاقتصادية ومسعى مواجهتها حرصاً منتظماً ما بين النخب ووليدتها الدولة العصرية أو خليّتها المحتملة في أثناء حروب الاستقلال والمقاومة، جرى منذ وقت مبكر تشتيتُ الجهد والانتباه، بعيداً عن المواجهة التي يحتِّمها واقع تحديث المجتمعات العربية وتهيئة نواة دولتها الديموقراطية. وما يبدو طارئاً وهذراً، تعرضه

الرواية المذكورة، يمكن أن يُقرأ اليوم من زاوية أخرى؛ فهو وليد مهادٍ ما اشتغلت فيه أفكار ومؤسَّسات مختلفة، ليظهر الفضاء الثلاثيني المرشَّح لتغذية الدولة العصرية مليئاً بالألغام، عازلاً للنخب الفكرية الجادّة، منتهكاً لها، واضعاً إيّاها في منطقة الفراغ التي حذَّرَ منها مالك بن نبي، عند اتّهامه المستعمر بمصارعة الانتظام النظريّ أو الفكر المجرّد. يقول ذو النون أيوب في الرواية التي صدرت عام 1939:

«وما يسري على الحكومات يسري على الزعماء ورؤساء الوزارات والشخصيات البارزة، وحتى على المتكلِّمين والخطباء والكتّاب. فلكل اسم ميلُه واتجاهه ومبدؤه: ففلان- مثلاً- فاشستي، وآخر إنكليزي، وثالث عربي قومي، ورابع نازيّ، وخامس شيوعيّ، وآخر طائفي.. إلخ. والتصقتْ هذه المبادئ بالجرائد والمجلّات، وحتى بالكتب، سواء أكانت علمية أم أدبية أم قصصية. واستترت الأغراضُ الشخصية وراء هذه الكلمات، وغدت أفعال تلك العبارات أسلحةً ماضية بيد الأقوياء، يقاتلون بها. يهاجمون ويدافعون، فيفوزون أو يندحرون. أما القضاء، والعدل، والكفاءة، والمحاكمة المنطقية، والعلم، والنزاهة، فلم يعد لها أثر»[1].

ومثل هذا الوصف لا يحتاج إلى مزيد من التفصيل. فخطاب الفئة

1 ـ ورد الاقتباس عند يوسف عز الدين، ص218.

الغالبة مهيمنٌ هو الآخر، يَستجمع عدّته من شتى الاتّهامات، لتكون هذه أداة التجريم والإدانة؛ ولهذا، غالباً ما تنقاد أفعال الغالب إلى مثل هذا الخطاب وتوالداته، فيجري التحريم والعقاب والقمع والتصفية في تصاريف، لا مانع لها ولا كابح، بما يعني ضياع الدولة ومسعى النخب، وانفراطها في بؤر مُدانة ومطرودة؛ فمثل هذا الخطاب ينبني اتّهامه على أساس الافتراق عن «آخر» خصم، قائم أو محتمل؛ فلا يغدو المُختلف وحده متّهماً يستحقّ التغييب ما دام خطابٌ يتأسَّس في تصاريح عدة، تشتبه في كل ما هو مجازي، قابلاً للتأويل. وماكان نبوئياً أو مثيراً للتأمُّل والتعددية الانتمائية (بين القراء) يغيظ المجموعة المنتفذة وآمرها الدكتاتور الذي لا يرتضيه غير خطابه. يقول محمود درويش في استبطانه لعقل الغالب المتسلِّط:

إذا زادت المفرداتُ عن الألف، جفّتَ عروقُ الكلام

وشاع فسادُ البلاغة.. وانتشر الشعر بين العوام

وصار على كل مفردة أن تقول، وتُخْفي ما حولها من غمام

فأن تمدح الوردَ معناه: أنك تهجو الظلام

وأن تتذكَّر برقَ السيوف القديمة معناه: أنك تهجو السلام

وأن تذكر الياسمين كثيراً وتضحك معناه: أنك تهجو النظام

ولا تستطيع الحكومةُ شنق المجاز ونفي الأسى عن هديل الحمام..

وبين الطباق وبين الجناس تقول القصيدة مابيننا من حطام

وتنشئ عالمها المستقلّ، وتهرب من شرطتي في الزحام

وتخلق واقعها فوق واقعنا، أو تجرّدنا من سياج المنام

فيصبح حلمُ الجماهير فوضى، ولا نستطيع التدخُّل بين النيام..

أنا سيّد الحلم! لا تجلسوا حول قصري بغير الطعام

ولا تأذنوا للفراشات بالطيران الإباحيّ في لغة من رخام..

... فمن لغتي تأخذون ملامح أحلامكم مرّةً كلَّ عام

.. ومن لغتي تعرفون الحقيقة في لفظتين: حلال، حرام

فلا تبحثوا في القواميس عن لغة لا تكتفي بهذا المقام،

فإن زادت المفردات عن الألف عمّ الفساد، وساد الخراب.

لأنّ الكلام الكثير غبارُ الذباب

وأن نظام الخطاب

خطاب النظام.. [1]

1ـ «خطب الدكتاتور الموزونة» شعر محمود درويش، تقديم طلعت الشايب، مجلة «أدب ونقد»، العدد 141 مايو (آيار) 1997، صفحات 97 ـ 128، الاقتباس ص 125 ـ 126.

الفصل الثاني

توالُدات الخطاب من النهضة إلى العصيان

«ومن هنا كان تصويري للمثقَّف كمنفيّ، وهامشيّ، وهاوٍ، وخالق لغة، يحاول قول الحق للسلطة.»

إدوارد سعيد ، صوت المثقف

«القوّة الضخمة للخبراء ولسادة القرار السياسيّ تتعاكس، بعنف، مع اللاأهمية الاجتماعية للمثقَّفين.. هكذا يكتسح التشاؤم والاستقالة معظم المثقَّفين.»

محمد أركون، تاريخية الفكر العربي

ليس استقبال القرن الحادي والعشرين هو وحده الذي يُحتِّم قراءة مستجدّة لمفاهيم النخبة والمثقَّفين، في الحياة العربية، طيلة القرن العشرين، وذلك على رغم أنّ دخولنا هذا العصر من التحوُّلات الكبرى، وما تعنيه من تراجع الحدود: إعلامياً ومعلوماتياً، ينبغي أن يتسبَّب في يقظة عنيفة إزاء الذات والهوية والمجتمع، تستتبعها تصوُّرات تستوعب الآتي والمتدفِّق، باستمرار، أو تتصارع معه. ولكنْ، وباستثناء الفعل التقني ومخابره، ثمّة ما يؤكّد تزايد التوتُّر والارتياب إزاء مفاهيم ومواقف، يبدو منتجو المعرفة، بموجبها، محطّ اهتمام، في ضوء واقع الحال من جهة، والتعريفات التي تأتي بها نظريات خطاب ما بعد الاستقلال عالمياً، من جهة أخرى.

وليس التفريق بين المثقَّف والمفكِّر هو ما يلفت الانتباه، على رغم مبرِّرات ذلك[1]. كما لا تستنطق كثرةُ الكتابة في المفهوم الريبةَ والتساؤل، على رغم مشروعية الاستغراب؛ إذ إنّ كثرة الكتابات في

1ـ يراجع ـ بخاصة ـ في التفريق أعلاه: علي حرب في: أوهام النخبة أو نقد المثقف (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1996)، سمير أمين: بعض قضايا للمستقبل (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1991)، الحضارة والاغتراب، لعزيز السيد جاسم (بيروت: دار الاندلس، 1987)، وبالطبع، صور المثقف، لأدوارد سعيد (بيروت: دار النهار، 1996). وأحيل ـ أيضاً ـ على حوار أجراه فاروق البقيلي في جريدة البيان (الثقافي) ـ دبي الدولية ـ مع عزيز السيد جاسم، تم في عام 1985، وظهر تباعاً، منذ 31 تشرين الأول/أكتوبر (عدد 5979)، 1996، ص30.

مكانة المثقَّفين وصورهم وأدوارهم وافتراقاتهم عن أية سلطة مادّيّة أو معنوية، أو اندماجهم معها، لا تعني وضوح الحال ويسر المنال، فثمّة توتُّر تنطوي عليه لغة المناقشة، يُفْصح عن عصابية وانشداد وانفصامات تنفي، ضمناً، استقرار المفهوم، كما تومئ باتّجاه محنة حقيقية لا تقوم بين المثقَّفين والسلطات المختلفة، أو بين العائلة والفئات والأحزاب والمجتمعات والحكومات والرأي العام فحسب، إنما بين المثقَّفين أنفسهم. ذلك أنّ «العصابية» والانشداد، بوصفهما سمتين واضحتين في الجدل والسرد وإيجازات القصيدة وتوقيعاتها اليوم، يعلنان، ضمناً، احتقان الخطاب الثقافي العربيّ، وتورّمه الذي يكاد ينفجر في أكثر من موضع، وبأكثر من صيغة وعلامة.

وهي، كذلك، لا بسبب ما تنطوي عليه من حسرة كلّما جرت المقارنة بماضٍ، لم تزل الدولة فيه قيد التكوين، متصالحة مع النخب، أخذة عنها ومنها، متهيّبة حضورها، ضمن وعيها بإيجابية المركز الاستعماري في حدود منجزه المعرفي واحترامه لمثقَّفيه[1]؛ فهذه الحسرة تتكرّر،

1ـ ولا يعني ذلك تجاهل الاضطهاد النازيّ للمثقَّفين، ولا المشكلات التي انطوت عليها الشراكة في الثورة الفرنسية. ولكنّ إحالات الكتّاب والمثقَّفين العرب اتّجهت نحو حضورهم الفاعل في المركز الاستعماريّ، ولا سيّما بريطانيا وفرنسا، قبيل استقبال آثار المثقَّفين الروس لاحقاً.

باستمرار، في غير مقال وسجال[1]. لكنّ عصابية اللغة، في مجموعات هائلة، تشكّل خطاب الامتعاض الثقافي، تندرج عند نقطتين: أولاهما تخصّ تعاملات المثقّفين، بعضهم مع بعض، وهم في داخل السلطة، بمواقعها ومعانيها المختلفة، أو خارجها. فبين الثأر والاتّهام والتشفّي والغدر والانكفاء على الذات، تتشظّى قصائد وقصص وروايات ومقالات، وتنغرس لغاتها في أخرى، كما لم يحصل من قبل، وعندما نقرأ هذه في ضوء النخبة والانشقاق، كما يتأتّى لاحقاً، يمكن أن تتبدّى أمامنا مهاداتُ العصيان التي تنقاد إليها الثقافة، لا بمواصفات نتواطأ عليها، إيجاباً، بالضرورة، وإنما بصفتها الافتراضية المتفاوتة المكتظّة المتعاكسة، التي قد تَدْحض شيئاً، وتبشِّر بآخر.

أما ثانية النقطتين في خطاب الامتعاض الثقافيّ، فتتأتى من المصافحة المستجدّة التي يستيقظ عندها المثقّفون بمزيد من الارتباك والتبعثر والتقلُّب والانهماك والمرارة والشكوى والرغبة في آن واحد؛ فالصنيع

1ـ يراجع ما يقوله نجيب محفوظ بشأن الازدهار الفكريّ ومناخ الحرّيّات بعد 1919، وتراجعات ذلك بعد 1952، في كتاب فؤاد دوّارة «نجيب محفوظ: من القومية إلى العالمية» (القاهرة: الهيئةالمصرية، 1989)، ص 242 ـ 244. ويقال الأمر نفسُه عن ثورات مماثلة في العراق وغيره. ويراجع ـ أيضاً ـ سماح إدريس «المثقف العربي والسلطة» (بيروت: دار الآداب. 1992). ويكتب مصطفى عبدالغني مستنتجاً «أنّ المثقفين في عقد العشرينيات كانوا أكثر طواعية في فرض فكرهم، لا سيّما من القصر، وهو ما لا نجده في عقد الأربعينيات، حيث قلت هيمنة قوى الاحتلال على النظام، وزادت نوازع الملك الأوتوقراطية»، المثقفون وعبدالناصر (القاهرة: دار الصباح، 199)، ص64.

الذي شاركوا في صياغته وتكوينه (دولة عصرية) لا يستقرّ على حال، ولا ينتهي عند مآل، ولربما يتنامى هنا، وينهار، هناك، فلا تَنْفع مقترحاتُ التجسير الكثيرة المقترحة لرأب الصدع إلا عندما تتيسر المناخات شبه الحرّة[1]. ولا تبدو مقترحات سعد الدين إبراهيم بشأن الجسور الثلاثة: الذهبيّ، والفضّي، والخشبيّ، غير تبريرات ذرائعية لواقع الحال في مناخات لا تسمح بتصفية المثقَّف. فالاعتراف بالوظيفة الاجتماعية قائم وموجود، وقد يندرج المثقَّفون في الشراكة شريطة ألا تستعديهم الدولة. أما التورية أو الالتفاف، كجسر فضيّ مؤُصل، فلربّما يتحقَّقان، نسبياً، كلما اضطرّ المثقّف إلى الإذعان والمسايرة. وأما الجسر الخشبيّ، الذي لا يبتغى أكثر من الحيلولة دون القهر، فلا يتأكَّد إلا إذا ما ضمنت السلطةُ مصلحتها في عدم اعتماد الممارسة المذكورة[2]؛ أي أنّ الجسور تحيل على المجتمعات السياسية التي يفترق عنها المثقَّفون أصلاً، فلا تَؤول، في النتيجة إلى أكثر من كونها انحرافات عن أدوارهم. فالدولة الليبرالية ليست بحاجة لهذه، أما دولة الخطاب التقليديّ فإن لجوءها إلى القهر يتحقَّق عندما يتعرَّض رأيُها

1ـ تكثر الإشارات إلى مشاركة المثقَّفين في هذه الثورة ويراجع سماح إدريس، وإحالته على لويس عوض وعبدالرزاق حسن، وكذلك تأثيرات حزب الوفد في ثورة 1952 مثلاً، في كتاب إدريس المذكور سابقاً، ص34 ـ 35. وبشأن العراق، وثورة 1958، يراجع كتاب «الذاكرة التاريخية» (بغداد: منشورات الشؤون الثقافية ـ آفاق عربية، 1985).

2ـ ويختصر سماح إدريس مواقف المثقَّفين ما بين حرق الجسور عند ميخائيل نعيمة ورئيف خوري، وإقامة جسور عند سعد الدين إبراهيم، وانتقادات إيليا حريق ومحمود أمين العالم.. إلخ. ص20 ـ 24 من كتابه المذكور.

العام المعلن للهزّة. وسواء أخصّت هذه المناقشة الولادات المستحدثة اقتصادياً عن المشايخ والإقطاعات السابقة، أم تعاملتْ مع الدولة العصرية الطموح، فإنها تعني النخبة، بوصفها «مرجعية ثقة»[1] أكثر من كونها معنيّة بأولئك الذين يصيحون مع جوليان بندا: «مملكتي ليست من هذا العالم»[2].

فالاختلاف مع السلطة يبقى ميزة المثقَّف عند بندا في التحليل النهائي، كما أنه سيغدو «مكدّراً للصفو العام» عند إدوارد سعيد. إنه صنو المتصوِّف الذي «إذا نَطَقّ كان كلامُه عين حاله»، كما يحيل عزيز السيد جاسم كلام «ذو النون المصري» المذكور على قصائد البياتي[3]. ولا تخرج عن ذلك متابعة مصطفى عبدالغني لاحتضان المثقَّف المعاصر لـ «قيم المتصوِّف القديم»[4].

1ـ سعيد، صور المثقَّف، ص16 . وكذلك عند Benda في The Treason of the Intellectuals. وبحسب مارتن لبست Lipest فإن التعريف يتحدد بإنتاج الأفكار وبمنتجيها:«فالمثقفون هم أولئك الذين يخلقون الثقافة ويوزعونها ويستخدمونها تطبيقاً، بصفتها عالم الإنسان الرمزي، وضمنها الفنّ والعلم والدين». ولهذا يأتي عند Christian Joppke ما يعني «أنّ التأكيد على المثقَّفين يُلزمنا ـ أيضاً ـ أن نتعامل بجدية، مع منتوجهم الخاص ـ أي الأفكار». المقتبس عن لبست في كتابه «الإنسان السياسيّ» (بالتميور: جامعة جونز هوبكنز)، الصادر عام 1959. وعند Joppke في «Intellectuals,Nationalism» في مجلة:

in Society&History Comparative Studies العدد 37، نيسان/إبرايل 1995، ص213.

2ـ سعيد، مصدر مذكور ص23، 29، بالنسبة إلى المقتبس عينه.

3ـ الالتزام والتصوف في شعر عبدالوهاب البياني (بغداد: الثقافية. 1990) ص228.

4ـ عبدالغني، ص57.

خطاب الامتعاض

إنّ الوعي بـ «المثقَّف كمنفيّ، وهامشيّ، وهاوٍ»، كما يقترحه إدوارد سعيد حين يبني، جزئياً، على «غرباء» ماثيو أرنولد الخارجين غير المحكومين بمصلحة أو فئة، يَضطرنا إلى قراءة خطاب الامتعاض من زوايا عدّة لا تقلّ أهمّيّةً عن تلك التي تنطلق منها تبعية أفواج منهم لـ «جوهرية» أو «مركزية» حزبية أو فئوية أو دينية، يدين، بموجبها، الانشقاق وتمثُّلاته من دون سعي للتعرُّف إلى الآخر، الغريب المظلوم[1]. هؤلاء وأمثالهم ممن يحيدون عن مهمة المثقَّفين، ينطبق عليهم ما

1 ـ وتكثر الشواهد على تباعدات المثقَّفين عن مهماتهم، في سياق ما يسميه بندا «خيانات المثقَّفين»، أو في سياقات تجاهل المهمات الانية البادية التي تخص حضورهم المفترض، لكنّ الأمرّ والمحزن هو التشفي والصمت عندما يتعرض روّاد الانشقاق لقهر خصم مشترك. وتتعدد الأمثلة والشواهد. فثمة كيد عتيق، وثمة انزعاج من رؤية آخر أكثر انسجاماً مع مهماته الثقافية ومبادئه. ولهذا يصمت «المريض» إزاء المثقف الشهيد أو السجين، وتكتب فاطمة المحسن في فضح ظاهرة الصمت، في مقال ظهر في جريدة «الحياة»31 كانون الأول/ديسمبر 1996عن المفكر العراقي السجين عزيز السيد جاسم. لكنها في المناخ السائد بين المغتربين لا تجد خلاصاً كلياً من تبعات آراء هؤلاء المتفاوتة وصراعاتهم. ولهذا لم تتمكن من تخطي الحاجز الذي لم يزل يتأسس منذ مطلع السبعينيات عند المهاجرين العراقيين، فتقول، من دون قصد فعليّ بما تعرضه اللغة كمكبوت: «ومثاله نادر في الكيفية التي يستطيع فيها الكاتبُ أن يوظف كلّ شاردة وواردة من قراءاته في تضاعيف أفكار تولِّد أفكاراً، كما أنّ الحروب في العراق واحدة تلد الأخرى». نلاحظ هنا أن التشبيه الأخير سلبي وملغوم، يسقط صفة السلب على الإشارة الأولى. ومع ذلك تختلف هذه الكتابة الشجاعة عن أخرى، إذ ينشر السيد سامي مهدي كتاباً بعنوان «الموجة الصاخبة» عام 1993، يتناول فيه مقالات الشعر الستينية العراقية، ويمر على مقالات عزيز السيد جاسم فيصفها بأنها مهمة في قضية الشعر الحر؛ أما وأن كاتبها سجين منذ 14/4/1991، فإنّ الشاعر يتجنب ذكر اسمه، ويكتفي بالإشارة إليه بأنه «كاتب آخر»! والخطأ هنا هو استخدام الشعراء والكتّاب أدواتهم في الحذف والتصفية التي تقابل سلطة الجور أو السجن والقتل.

يسمّيه «انحراف المثقَّفين عن مهمّتهم» بصفته «السمة السائدة في معظم الأحيان» (ص33).

من الأمير الجمعيّ إلى الوريث

ومحنة هؤلاء هي أنهم ينغلقون إزاء احتمالات انكفاء الفئة الطليعية، أو الحزب وأمثاله، لعشرات الأسباب التي تستبعد، طواعيةً أو اضطراراً، مثقَّفيه غير المحترفين، فالأمير الجديد، حزبُ الطبقة العاملة، أو بديله المقترح في الأحزاب الماركسية أو القومية يتشكَّل أصلاً ـ كما يعرضه غرامشي ـ بمثابة استجماع مستجدّ حتميّ لحال الحسّ العام، عقلاً اجتماعياً، وجمعياً ضامناً للحقيقة، قد يؤول إلى بيروقراطية منغلقة يتوقّف تفاعلُها مع الجمهور، مصدر حضوره. وإزاء هذا الانقطاع عن جذر حياته لم يعد حزباً طليعياً، وإنما شلّة لإدارة المصالح وتناقل الآراء ما بين المركز والأطراف[1]، بموجب الأوامر والتعليمات التي

1ـ بالنسبة إلى الإشارات إلى غرامشي، يراجع كتاب «غرامشي وقضايا المجتمع المدني» (دمشق. دار كنعان، 1991)، ص215 ـ 219. أما شرطية حضور المثقفين المنضوين في الطبقة المهيمنة فهي لزوم إنتاج فلسفة ونظرية سياسية واقتصادات تؤلف معاً وجهة نظر شاملة متسقة، تسهّل ترجمة مبادئها من حقل إلى آخر، بحيث تنسجم طموحات الجماعة التي يخدمونها مع مصالح المجتمع برمّته.

يراجع مقال Enrico Augelli وCraig Murphy بعنوان «غرامشي والعلاقات الدولية» في كتاب:
Gramsci,Historical Materalism and International Relation. Ed. Stephen Gill (Cambridge U.P. 1993.p.131).

تأخذ فيها التوصيات والإدانات حصّة كبيرة، كما يشخِّص عزيز السيد جاسم ذلك في أبرز قراءاته لأمراض الحركات السياسية في العالم الثالث[1]. إذ ينبغي أن يجد المثقَّف نفسه عند مفترق الطرق: فلا الحزب ضامن للحقيقة، ولا الجماهير لصيقة به، مهما تعدَّدت أدوات الخديعة، وتباينت عندما يكون مالكاً للسلطة، ما بين دعاية وإعلام وتسويف وخديعة. فالمثقَّف يتباعد، لزاماً، عن أية مرجعية نخبوية أو اقتران، شأنه شأن المسكونين بالتصوُّف، غريباً يحتِّم الانفصام المذكورُ اغترابه؛ فهو ليس مسترجعاً للخطاب التقليديّ أو المدرسيّ أو مجترّاً له، كما أنه يعيش منفاه الميتافيزيقيّ من دون أن يحتِّم ذلك انقطاعه عن مشروعه الفكريّ اللصيق بحياة الناس، محقِّقاً انتماءه البديل في الكتابة الممكنة، وإلا فإنه يتموضعُ بين الأشقياء والغرباء والصعاليك، كما فعل غيرُه، من قبلُ، في التاريخ، مسترجعاً إياهم، مستأنساً بهم، في صحبة مدوَّنة هي بمثابة تطويع تاريخي لشرعية الانتماء ما بين سقراط، والشريف الرضي، وعبد الأمير الحصيري والرصافي، كما يفعل عزيز السيد- جاسم- أيضاً في مجموعة الكتب التي توالت له، كأنها تلك التي يسمّيها أدورنو «الكتابة مكاناً للعيش». بحسب ما ينقله إدوارد

1- يراجع: «الثوري اللاثوري، والانتهازية في العمل السياسي، والبيروقراطية» (بغداد: دار الأديب 1970)، و«هل التطور الرأسمالي حقيقة أم وهم؟» (بيروت: دار الطليعة، 1976)، و«المجالسية بين النظرية والتطبيق»، (بيروت: دار الطليعة، 1973).

سعيد مصادقاً (ص67، من «صور المثقَّف»)[1]. فالمثقَّفون ليسوا، بالضرورة، بين «الموالين» و«الانتهازيين» و«الاعتذاريين» الذين يتابع سماح إدريس حضورَهم في المدوّنة السردية الحديثة في مصر، منذ ثورة 1952. ولكنْ، يمكن أن يكونوا «رافضين» و«هروبيين»، وبين المُستَعدين أو المرفوضين، أيضاً، فالأنماط الأخيرة من الخوارج هي التي لا يجمعها جامعٌ، ولا يوحّدها غيرُ موقفها، بما يتطابق مع تخصيصات سعيد بوجوب ألا يكون الانتماء أو الولاء الفطريّ عثرة في طريق رأي المثقَّف أو موقفه. أما «تغيير الآراء تبعاً للظروف» أو «التزام الصمت الحذر والتبجُّح الوطنيّ والردّة المتأخّرة» فكلّها من مواصفات انتفاء الصفة لا حضورها (ص14).

وتتأزّم مدوّناتُ الامتعاض كلما تأكّدت الانفراطات ما بين النخب والجمهور. كما أنها تتفاقم، توتُّراً أو انشداداً، عندما يطالها الحسُّ بالغدر والخيانة والخديعة والتلوُّث بعد انكشاف وريثي المستعمِر؛ أيْ أولئك الذين تنتهي إليهم مركزية الأحزاب، فينكبّون على آليات النخَب وأفكارها، بمهارة المحترف وحرص المهووس، فيجمعون هذا

1ـ وظهرتْ لعزيز السيد جاسم مجموعة متلاحقة من الكتابة بصفتها مدونة للانتماء، أبرزها: الحضارة والاغتراب (بيروت: دار الاندلس، 1987)، الاغتراب في حياة الشريف الرضي وشعره (بيروت: دار الاندلس، 1987)، ديوان عبدالأمير الحصيري: جزءان (بغداد الثقافية، 1987)، الرصافي الخالد (بغداد: العبايجي، 1990)، علي بن أبي طالب: سلطة الحق (بيروت: الآداب، 1988؛ ط2، بيروت: دار الانتشار العربي، 1997).

بذاك، متجاوزين المعروف والمتداوَل في تصانيف البلدان والأركان والسلطان، ومنزلقين، ذهناً، نحو اعتبارات تاريخانية التحديث، آخذين عنها، فقط، لبوسَ شخوص التاريخ أو خلفائه تحديداً، فيستعيدونهم، جامعين لكل بأس وقوة ومال، في أيديهم، متمثِّلين آراء في التحديث، من هنا وهناك، يميناً ويساراً، عازمين على التسامي الماديّ والتسامي المعنويّ، بما يعني تعظيم الهوّة في المجالَيْن، بينهم وبين النخب التي شاركتْ في تصعيدهم، وكذلك بينهم وبين الجمهور الذي ينسحق بأساليب، لم تخطر في بال فرانز فانون، حين كان يؤدّي مهمّة تشريح المستعمِر ووريثِه المحتمل في «معذّبو الأرض»[1]: فالوريث لا يأبه لقانون أو دستور أو حزب طليعيّ فعليّ، لأنه يستْجمع المال والجاه والقوة والمراد التاريخيّ المشوّه، آخذاً عن فتات إيديولوجية متفرقة؛ لكنه لا يتمكَّن من قطع مسافة التحايل من دون الابتداء من حضور يسَّرَتهُ له النخبُ المثالية، بتصوّراتها وأخيلتها التي يتّسع مجالُها لتنامي القدّيسين والأبالسة، في آنٍ واحد.

من هنا، يَصْعب فهمُ الحاضر وفعله المستقبليّ من دون أن نتأمّل ذلك «الغدر البريء» الذي يقدّمه الماضي، بِنُخَبه، في مقالات وكتب

1ـ وفي هذه القراءة تُستخدم طبعة دار الطليعة: ترجمة سامي الدروبي وجمال الأتاسي (1963، ط5، 1984). بينما تُستخدم مقدمة سارتر الواردة في الطبعة الإنجليزية بترجمة كونستانس فارينغتون: (N.Y.: Grove Press. 1963.1968).

وحوارات أسهمتْ في تشكيل المادة المهيّأة في نفسية هذا الوريث والكامنة عنده. وكما شاركتْ نخبٌ أخرى في الإتيان بالأجواء الليبرالية والدستورية، فإنّ حركاتٍ وأفكاراً نخبوية أخرى جاءت بِوِلادات مشوَّهة ومريضة أيضاً، لكنّ خطورة هذا الوريث تكمن في عنف ردّته إزاء حاضر يمضي في اتّجاه آخر يتفتّت عنده التمحور الذاتيّ والمركزية و«البطولة» المنشودة، بما يبقي العصابي مأزوماً بين خياله المليء بعقدة التاريخ كسجلّ لأفعال شخصية خارقة، وبين مغازلة المستفيدين من وجوده، متوهِّماً غَزَلَهم إذعاناً ورضوخاً واعترافاً. وما بين الأمرين، يشتدّ التأزُّم، ومعه القهر الداخليّ؛ فالوريث ينظر، باتِّهام، إلى كلّ صوت نشاز يتباين مع المراد المتحكّم في الذهن وأخيلته، والذي تتكرّر أصداؤه في أوراق المستفيدين وأصواتهم، داخلاً وخارجاً.

وإذ تتشكّل مادّة غزيرةٌ قيد الاستعمال بين هذه الأطراف، ثمّة مَنْ يعيد تبويبها في مجريات الصور المكرَّرة عن «الشرق» و«العقل» العربيّ والإسلام[1]، بصفتها امتداداً لسياقات الدموية والاستبداد والخبل والقهر والعدوانية والعنف والإسراف وكلّ ما يشكِّلُ مفردات الخطاب الاستعماريّ؛ من هنا تأتي ضرورة وضع هذه الولادة العصابية

1ـ ويراجع، بصدد هذا الأمر، كتابُ المؤلّف «الاستشراق في الفكر العربي» (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات. 1993).

في سياقها، مقارنة بِوِلادات مغايرة تؤمن بالشرعية الدستورية والأجواء الليبرالية، وبكلِّ ما يقف المثقَّفُ من أجله: المعرفة، والحرّيّة.

إنّ قدرة بعض المثقَّفين على المكوث في ذهن العامّة، على رغم التشويهات الكثيرة ضدّهم، لا تتأكّد إلا بصفتها حاجة الناس إلى الحلم وإمكانات التحقّق التي لا يضمنها الواقع. وكلّما تباعد المثقَّفون عن «المصلحة»، أو تعالَوْا على المجتمع السياسيّ، أو تعرّضوا للمكيدة والموت، ضمنوا التحاقهم بالحلم. ومنذ النهضة حضر أمثالُ هذا المثقَّف في ذهن الجمهور.

إن مثقّف النهضة، ذلك العائد من الخارج الأوروبيّ بخاصّة، كانت له رسالتان: إحداهما تروم بلوغ ذوي الأمر، وتستطلع الأخرى احتمالات العلاقة المباشرة بالعامّة أو بالجمهور المتعلِّم منها. لكنه، بين الرسالتين، يقيم حواره المستمر مع الجانبين، مشيداً جسوره الكثيرة، ما بين المسايرة والرفض، مشكِّلاً لنفسه كيانه الخاصّ، الذي غالباً ما يتجاوز لحظات استهلاك ذاته كلّما استعان بخطاب الحلم والطموح- وهو الخطاب الذي يتعالى على واقع الحال- بينما يحيد بنفسه عن الأنظمة السياسية.

وعندما نستثني مثقَّفي المجتمع السياسيّ، والحاكم منه، تحديداً، أو ذلك المتناوب معه، تتفاوت فاعليةُ المثقَّفين العرب: ما بين ليبراليّ

غير مشغول بالفعل السياسي، وآخر شريك في تكوين الرأي الأدبيّ المحض أو البحثيّ الخالص، وثالث يرى أنّ مهمّته تتجاوز الانهماكات البحثية المحض باتّجاه تفعيل الرأي العام وتحريكه، من خلال الشراكة مع الجماعات والفئات والجمعيات، أو مباشرةً عبر منابر الدرس والصحافة والمنافذ العربية والأجنبية. وعندما تتعقّد المواجهة، غالباً ما يسود الصمتُ أو التعارض أو العصيانُ، مع ما يعنيه ذلك من نتائج متفاوتة تخصّ المثقّف نفسه كضحيّة محتملة.

مهاد النُّخَب

وقد لا يتباين القول في مهاد النُّخَب وتشكيلها عما يكتبه كراتشكويفسكي عام 1936[1]. ففي تملّيه للنُّخَب الثقافية منذ الطهطاوي، وعلي مبارك، وعبدالله فكري، وبطرس البستاني، وعبده، وزيدان، والمنفلوطي، والزهاوي، والرصافي، واليازجي، والريحاني، والمدرسة السورية بعامّة، وكذلك «الجماعة المصرية» أي لطفي السيد، وحسين هيكل، يَسْتنتج ما يَصدق على مشاركة النُّخَب في الحياة السياسية والعامّة، إذ يقول:

1 ـ مجلة «الرسالة»، «في الأدب العربي الحديث»، العدد 170. ويواصل ذلك في الأعداد 171و 174 و 181. ويراجع، كذلك، «الاستشراق في الفكر العربي»، بقصد متابعة مفصلة لمثل هذه المفاهيم.

«إن تاريخ الأدب العربيّ ليس إلاّ تاريخ النفوذ الأوروبيّ. فقد اتَّجه هذا الأدب اتَّجاهين رئيسيين: النضال بين الأفكار القديمة والأفكار الحديثة، والمشكلات التي نشأت من طابع الفنّ الأوروبيّ الحديث، وقد اتخذ هذا النضال أشكالاً متباينة في المضمار الأدبيّ، فشوهدت، في كل مرحلة، تقلُّباتٌ تختلف عن الأخرى، وأهم الميول التي ظهرتْ، بجلاء، هي: أولاً: الاحتجاج على كل جديد، ومحاولةُ البقاء في دائرة القديم، وإحياءُ الأساليب القديمة. ثانياً: السير سيراً سطحياً على منوال الأوروبيين، وتقليد أفكارهم، واحتقارُ الماضي العربيّ بأسره. ثالثاً: محاولة صبغ الأصول الصحيحة للأدب العربيّ بأشكاله جديدة مبتكرة من أساسها، مع اتّخاذ الطرق الأوروبية والثقافة الغربية وسيلة للوصول إلى هذا الغرض، وما تزال هذه الميول قائمة حتى الآن، جنباً إلى جنب» (ص1627).

وقد تجري انحيازاتٌ عرقية أو دينية أو طائفية لنسقٍ ما، كانحياز المسيحيين إلى التجديد الغربيّ الذي يتعرض له هشام شرابي قاطعاً، لكنّ اتّجاهات النُّخَب شهدتْ تعقيداً واشتباكاً كلّما تفاعل أو تقاطع عاملان يخصّان البيئة والفكر؛ فضغطُ الأخير يتأتّى من وقائع حضوره، كما هو حال مثقَّفي وسط العراق وجنوبه إزاء الإنجليز مثلاً، عندما لعب المثقَّفون، من العوائل الشيعية التقليدية، دورَهم، جنباً إلى جنب،

مع المشايخ الكبار. كما أنّ الأفكار التالية، من نازية وماركسية، لم تكن ضعيفة الأثر في مشاكسة التيار الليبراليّ الناهض، منذ نهاية القرن التاسع عشر.

وبمثل هذا التعقيد وتعدُّدية المنابر والأصوات، يَصعب القطع بأنّ اتّجاه القومية العربية خرج من «الجيل الإسلاميّ العلمانيّ» وحده[1]. ولعلّ تبلور الأوضاع، عقب المرحلة التي يخصّها شرابي بالإشارة، هو الذي يُرْبك مثل ذلك القطع، بحكم انفتاح الوعي القومي على غيره، وسعيه إلى بلورة نظرية لمشروع مستقبليّ كالذي يدعو ساطع الحصري إليه ـ مثلاً ـ إليه بالإفادة من فيخته والفكر الألماني المعاصر في تحديد المكوِّنات الخاصّة بالأمّة والقومية ومستقبل سطوعها الوحديّ[2]. وعندما نقرأ له، ولشكيب أرسلان، وميشيل عفلق، وقسطنطين زريق، وزكي الأرسوزي، وآخرين يتحاورون مع الكتابات الاستشراقية أو الكتابات الخاصة بالفكر الألماني وتوالُداته، ندرك أنّ مهاداً واسعاً بلا ضفاف آخذ بالتشكّل بين هذه النخب المؤثّرة، وهي تستجمع طاقتها باتّجاه المشروع القوميّ:

1 ـ حول آراء شرابي، يراجع كتابه «المثقفون العرب والغرب» (بيروت: دار النهار، 1969؛ ط4، 1991)، ص71 و126.

2 ـ يراجع: «الاستشراق في الفكر العربيّ»، ص161 ـ 182.

فالفكر الألماني يستعيد في أوجه منذ مطلع القرن العشرين مشروعية التطلُّع التي أكدها فيخته منذ أكثر من قرن، حين كان يرى الأمّة الألمانية متفرِّقة دولاً، متوحِّدة واقعاً ولغةً وثقافةً وجدلاً، ما شتاتُها إلا طارئ، وما تلاقيها غير جوهر. وسواء أَ أَخذ شكيب أرسلان من «ستودارد» جدليّة الركود والانبعاث أو تعاقبية التقهقر والانتعاش في ضوء واقع السلطة، فإن هذه الفرضية تستعيد نفسها بكثرة في كتابات التطلُّع القوميّ. ويأخذ الحصري بما يسمّيه عوامل «اللغة» و«القدرة الفاطرة» و«الأمّة الواحدة»، متشاركاً مع آخرين للردِّ علناً أو تلميحاً على الدعوات «المتوسطية» أو «السورية» أو ذات «الجوهر الإسلامي». وتزيد مستجدّاتُ الفكر الماركسيّ من تغليب الفرضيات والحالات في القراءة العامّة للتاريخ، ومن ضمنها تحديدات أوجه الصراع بين الغالب والمغلوب، على سوء الإنتاج أوّلاً، والمواجهة مع الاستعمار ثانياً. بما يقود- أيضاً- إلى وضع الأمّة مقابل الاحتلال. وغالباً ما ينتهي الجدلُ إلى تصوير المحن والانكسارات على أنها غيبات وعثرات سببها التسلُّط الطارئ الغريب على الجوهر العربيّ. وبمثل هذه العودات يجري التكاتف مع «الأساسية» الإسلامية في نقطة ما، كالتي يحيل عليها الكواكبي، والأفغاني، وعبده ورضا، بخصوص الاستبداد، بينما يجري استرجاعُ مفهوم الأمّة على أنه أصل

أكيد استعاده الإسلامُ انبعاثاً[1].

والمفهوم يأخذ عن ستودارد كثيراً، لأن كتابه الذي أعدّه شكيب أرسلان حَفلَ بهوامش ومتابعات تُعَدّ في جوهر النظرية القومية التي يلتقطها الأرسوزي، وعفلق، وآخرون، إذ يسمّي ستودارد مجيء الرسالة «الاستحالة الكبرى والانقلاب العظيم والاستجداد الكبير»؛ أي أنّ علائم النهضة الماضية تبرّر مسعى التَنَوُّر العصريّ، كما أنها تدعو على صُعُد البحث والتوعية إلى استعادة الماضي في ضوء علاقته بالحاضر، بموجب منهجية تأخذ بجانب من تاريخانية تحديثية، وتُهْمل الفسحة التي ينبغي أن ييسِّرها العصرُ للأقلّيّات. وعلى رغم أنّ هؤلاء يتّفقون مع «ولز»، كما يفعل أرسلان، في أنّ الدولة لم تتشكّل، بمعناها العصري عند العرب، عندما كانت جميعُ الحكومات التي أسَّسوها مطلقة، عرضةً للزلازل والمكايد والغيلة والعوارض التي هي من لوازم كل حكومة مطلقة التصرُّف، فإن المجادلة تَسعى إلى تمكين ذلك. إذ إنّ جوهر العلاقة بالأفكار والقراءات عن الغرب، بخصوص الماضي والحاضر، يتّجه نحو استنطاق نظرية ما تتَّسع لمشروع النهضة. وعندما نمرّ بـ«الوعي القومي» لزريق، وقبله «ثورة العرب» لأسعد داغر

1 ـ وأقترح، في التعريف بتبلور هذه التيارات، العودة إلى كتابي: «الاستشراق في الفكر العربيّ»، ولا سيّما الصفحات 45 ـ 60، 111 ـ 147، 149 ـ 182.

(1916)، و«يقظة الأمّة العربية» (1905) لنجيب عازوري، و«الثورة العربية الكبرى» لأمين سعيد (1934)، وكتابات نجيب، وسعادة، والحصري، وعبداللطيف شرارة، وآخرين، فثمّة ميلٌ إلى تبرير مشروعية الحديث عن «الأمّة» كمفهوم أوسع من «الدولة» التاريخية التي لا سند تاريخياً لها، ولا دلالة حالية، في مقتبل نشأة الدولة الوطنية أو مسعاها الضعيف نحو ذلك. وتُعَدّ الكتابةُ والمناقشة، حينذاك، فعلاً نضالياً، ولهذا لم يوفّر الجميع جهداً في متابعة بعضهم بعضاً، كما يفعل الحصري، مثلاً، إزاء آراء الحكيم، وطه حسين، من بين آخرين.

وبكلمة أخرى، فإنّ النخبة المثاقِفة، والتي وُلدتْ عن المثاقَفة، تحرصُ على تقديم مفهوماتها عبر الاستعانة بالآخر، بينما تجري الاختيارات الانتقائية في ضوء فهم متفاوتٍ للماضي: بين مَنْ يراه معدومَ الدولة والمؤسَّسة، ومَنْ يراه إمبراطورياً مطلقاً، وبين من يحبّذه انفجاراً رسولياً قابلاً للتوالد.

الدولة والإمبراطورية

وعندما نستعيد، اليوم، ذلك الجدل حول مفهومات الدولة والأمّة والروح، نرى كثرة المفردات التي يستمدّها خطابُ ما بعد الاستقلال الجاري، اليوم، من كتابات الاحتدام السابقة. فإذ يدعو Majumdar، مثلاً، إلى لزوم استخدام صيغ التعميم إزاء الآخر، كالأدب الغربيّ

والثقافة الأوروبية، لمقابلة صياغاته المقصودة إزاء الآخرين، يميل توفيق الحكيم إلى العزل بين الروح الشرقيّ مقابل الروح الغربيّ، بقصد بلوغ ما يسمّيه انعقاد النوايا على إحياء المجد الغابر والمكانة والازدهار، لا بعث المادة نفسها؛ أي أنه يَخرج من النزاعات الدائرة بين الوطنية المصرية، والإسلامية، والقومية العربية، نحو ما هو أوسع لتأكيد فعل العصر في هضم الماضي. لكنّ التوفيق أو التفريق ليس هو الذي يعني طه حسين في عدد «الهلال» الخاصّ عام 1938. بل هو معنىً- تحديداً- بـ«مسألة الوحدة العربية أو الوحدة الإسلامية التي يَكثر فيها الكلام، وتشتدّ الخصومة»، لكنه يعارض أن تفنى أمّةٌ في أمّة، أو يُخضَعَ شعبٌ لشعب، رافضاً من دون مواربة، فكرة الإمبراطورية الجامعة في ظلّ سلطان عامّ شامل، يبسط عليها جناحيه، ويحوّطها بقوّته وبأسه. وباستشراق للعصر ولضغوطه واتجاهاته، يؤكِّد حسين لزوم الاحتفاظ بالقوميات والشخصيات الوطنية، وبحركتها التامّة، وبالسيادة العامّة لهم، في حياتهم الداخلية والخارجية. إنه، بذلك، يتّجه نحو بناء الدولة الوطنية، في حين يتّجه المفكِّرون القوميون نحو الدولة القومية، ولو جرى الانتباه إلى ما قيل، وغيرُه كثيرٌ، لَتَجنَّبَ العربُ المحنَ الكثيرة والصراعات!

لم يكن طه حسين يُسقط تصوُّراً سياسياً، يريد أن يستمدّ مشروعيته من

الإحالات التاريخية؛ فثمة تباين، في النظرة، يتشكّل بحسب انتماءات ومثاقفات وشروط؛ ولهذا يحيل على العقلين المتباينين اللذين جرت الإشارة إليهما عند كراتشكويفسكي من قبل، إذ سنرى: «عقلاً حديثاً يَفْهمها (أي الوحدة العربية) على وجه، وعقلاً قديماً يفهمها على وجه آخر»[1]. أما العقل الحديث فهو الذي يشرع بتاريخانية التحديث، مستأنفاً ما كان من قبل:

«التاريخ القصير للعقل العربيّ يَدلّ، في وضوح، على أنّ المسلمين قد صنعوه منذ أواخر القرن الأول للهجرة، حتى بلغوا به أشدّه في القرن الرابع للهجرة، وقد صنعوه على نحو ما تصنع الأممُ الأخرى عقولها، أي كوَّنوه من عنصرين أساسيين: أحدهما التراث القديم، والآخر ما أخذوه من غيرهم من الأمم الأجنبية أخذاً، أفَتَرانا نستطيع أن نصنع العقل العربيّ الحديث على نحو يخالف هذا النحو؟ أم ترانا مضطرّين إلى أن نذهب، في هذا العصر، كما ذهب أسلافُنا في القرن الثاني والثالث، فنحتفظ بالقديم كما احتفظوا به، ونصل أسبابنا بأوروبا كما وصلوا أسبابهم باليونان والفرس والهند؟» (ص47).

1 ـ مجلة «الهلال»، 1938، عدد ممتاز بعنوان: «العرب والإسلام في العصر الحديث». وعنوان مشاركة طه حسين: «في العقل العربيّ الحديث»، ص49.

قِلَّةُ طه حسين المثقَّفة

لكنّ إحالة طه حسين على تفاوتات العقلين تسعى، ضمناً، إلى التقاط الاتّجاه الأبرز بين نُخَبِ ما بعد النهضة؛ فهو مَعْنيّ بلفت الانتباه إلى فئة فاعلة في تكوين الدولة العصرية، ولهذا يسمّيها القلّة المثقّفة. وهذه الفئة تتماهى مع تعريفات ماثيو أرنولد للقلّة المخلِّصة، أو المنقِذة، أو مجموعة الغرباء عن المصالح والفئويات الضيّقة. كما أنها تلتقي مع جوليان بندا في منعطف، لتحيد عنه في آخر، لأنها جردَّتْ عقلها تجريداً، وتعيش منسجمة مع عصرها؛ لكنها ما تكاد تَسمع بالخلافة أو الملْك الشامل أو الإمبراطورية حتى تضيق وتزورّ وتعرض أشد الإعراض. وهذه الفئة المخلِّصة هي التي يَعهد إليها بندا بـ«تدبير الأمور»(ص49). نحن، إذاً، بإزاء خطاب فيه يقينيةٌ عالية بوجود قلّة قائدة، وسوادٍ أعظم منقادٍ. ومن الواضح أنّ القِلة هنا لا علاقة لها بتنظيم أو حزب، ويمكن أن تكون هي المتَّهَمة عند سارتر وفانون، بصفتها صوت ثقافة المستعمِر[1]. لكنَّ طه حسين يحيد عند هذا التخصيص في الكتابات اللاحقة، ولاسيّما تلك التي حملتْ عنوان «المعذَّبون

1 ـ يقول سارتر: «إنّ النخبة الأوروبية تتكفل بصناعة نخبة من الأهالي»، ص7 من الطبعة الإنجليزية لـ «معذبو الأرض» لفانون. وحول المثقف المستعمَر، يراجعُ فانون، ص20 ـ 22 من الطبعة العربية.

في الأرض»، وهو مجموعة مقالاته في نهاية الأربعينيات[1]؛ إذ إنّ ما توسَّل به من نقد وملاحظة للأحوال الاجتماعية والسياسية صَدَرَ ضده المنعُ، بعدما جُمعَ في كتاب، بما يضع قلّة طه حسين في موضع الاختلاف والمعارضة، ضمن حدود محتملة، مقارنة بتحوُّلات العقود القادمة.

ولا تتأكَّد فاعليةُ الكتاب إلاّ في ضوء فعله، وما ينطوي عليه ذلك من خوف لدى الرقيب والسلطة المهيمِنة، فظَهَرَ «المعذّبون» مقالات متفرّقة، «فلم تحفل بها الحكومة القائمة إذ ذاك، ولم تلتفت إليها» (ص9)، بينما حِيلَ بينها وبين القراء عندما جُمعتْ، ذاتَ يومٍ، في كتاب، وأرادت أن تصل إلى أيدي القرّاء مجتمعةً لتعظ المسرِفَ وتعزّي المحروم، فكان أن صَدَرَ فيها الأمرُ بأن «تؤخَذ نسخةٌ من المطبعة إلى حيث يصنع بها السلطانُ ما يشاء: يحرقها، أو يخرقها، أو يغرقها، أو ما شاء الله من ألوان العبث ما دامت لا تصل إلى أيدي القرّاء» (ص8). وجاء المنع ليعني أنّ مصر عادت «إلى ما كانت عليه فرنسا في أثناء

1 ـ ظهر الكتاب في لبنان، ثم أصدرته دار المعارف بعد ثورة 1952، ط4، 1976. لكن «موقف المتردد» على صعيد الممارسة يميز طه حسين وآخرين من رواد النهضة كلما صَعبت المواجهة، واستمالتهم الرغبة في الإصلاح والتأثير في الملك. ولهذا يكتب مصطفى عبدالغني عن خطف المجاملة لدى طه حسين وغيره، وهم يتوجّهون بالثناء على مجهودات الملك. يراجع «المثقفون وعبدالناصر». ص82 ـ 85.

القرن السابع عشر» (ص10)[1]. أما ما يعنيه المنع والمصادرة عند طه حسين، فهو أنّ التنكيل بالكاتب يجري من طريق التنكيل بكتابه، وأنّ هذا الفعل من قبل السلطة «هو الاستجابة للهوى والانقياد للشهوة والحُكْمِ في الناس بالحبّ والبغض، لا بالحقّ والعدل» (ص10 ـ 11).

لكنّ المنع يعني، من الجانب الآخر، ضعفَ السلطة المهيمنة، وخوفَها وهلعَها وطغيانَها، فهو الخوف الذي يورِّط في البغي، وهو الذعر الذي يدفع إلى الطغيان، وكلاهما لا يحولان دون ذيوع الممنوع؛ ذلك لأنّ التحريم يزيد في الانتشار، والكبحَ يحتِّم الذيوع، فالسلطة «تصادر كتاباً في مصر، وتظن أنها حالت بينه وبين المصريين، ثم لا تلبث أن تراه قد نُشِرَ في لبنان، وعاد إلى مصر فقرأه الناسُ فيها، وانتقض عليها كل ما أبرمتْ. وفَسدَ عليها ما دبّرتْ، واستبقَ الناس إلى هذا الكتاب، وتنافسوا في الظفر به»(ص11).

وبهذا الفعل اللاحق، أي المنع، يكتسب النص معنًى مضافاً، فهو

1 ـ ويمكن أن نتبين قدرة طه حسين على تثوير خطابه باستمرار. مقارنةً بمبررات الكتابة. عندما جاء بـ«مستقبل الثقافة» في مصر. وتجدر الإشار إلى أنّ مجلة «التطور» التي أصدرتها جماعة الفنّ والحرّيّة عام 1940، واشرف عليها أنور كامل، نشرتْ مقالة لرمسيس يونان سعى فيها إلى ترميم ما غاب عن «مستقبل الثقافة»؛ فلا الديموقراطية تتوقف على المعلومات الجديدة. ولا الثقافة تخلو من الأخلاق والمعرفة والعلم. كما لا يكفي أن نعطي الحرّيّة، وإنما لابد من ممارستها لنتعلم هذه الحرّيّة (ص16 ـ 17 من «الكتابة الأخرى»، إعادة نشر كانون الأول/ديسمبر 1992). لكنّ المجلة نشرتْ ـ أيضاً ـ دفاعها عن طه حسين ضد الهجمات الرجعية. ولم تغب هذه الملاحظات عن طه حسين في كتاباته اللاحقة.

يتكاتف، بعضه مع بعض، مقالاتٍ مع أخرى، لينشئ علاقات مستجدّة بدت غائبة من قبل، ويَظْهر المؤلِّف، في ضوء هذه العلاقات، صاحب قضية، وصاحب صوت مسموع، كبحُه أقلُّ ضرراً من تحرُّره، بالنسبة إلى نظام الحكم القائم. وفي هذه المقالات تتراكم صورة مثقّف النخبة، كما لم يَظْهر من قبل، مقارنةً بفعل مثقَّفين كالرصافي، والزهاوي، والريحاني، وميخائيل نعيمة، رأوا المثقَّف متعالياً على دولة التبعية والهيمنة في آن واحد، لكنها صورة تكاد تقترب من صور أخرى، تمتزج فيها المعارضة والشراكة في «البرلمان الديموقراطي» والحكومة «المُمْكنة»، كما يفعل ـ مثلاً ـ الشبيبي، والشرقي، وغيرُهما، في العراق. وتبتدئ هذه الصورة بالمشاركة في الحياة العامّة، والتعاطفِ مع حقوق الناس ومصائرهم، والاكتناز وعياً بما ينبغي أن يَؤول إليه الحال. وعندما تتّجه السفينة نحو الإسكندرية، وتعلن استحالة التزوُّد بالماء هناك، لوجود وباء الكوليرا، يقول طه حسين:

«هنالك لم نرفع الأكتاف، ولم نهزّ الرؤوس، ولم نبتسم ابتسامات ساخرة ولا جادّة، وإنما نظر بعضُ المسافرين إلى بعضهم يتساءلون، أما أنا فأعترف بأني لم أرفع كتفي، ولم أهزّ رأسي، وإنما أطرقتُ إلى الأرض، وجعلتُ أتضاءل وأتضاءل، ووددتُ لو نظر إليّ مَنْ حولي من

الناس فلم يروني»[1].

ويبتدئ تشكيلُ صورة المثقَّف من هذا الإحساس الذي يحرِّره طه حسين من مظاهر الغرور والكبرياء والاعتداد بالنفس والوطن، مؤكِّداً أنه- كغيره من «المصريين المثقَّفين» (ص186)- لابدّ من أن يطاله الحزنُ والخزي، ما دام معنيّاً مثلهم بحاضر الناس والبلاد، على خلاف كثرة كاثرة «حياتُهم تجري على الوتيرة التي أَلِفناها» (ص191). أما هو وصحبه فـ«قلّة ضئيلة ليس أيسرَ من إحصائها» (ص191). وفي المقابل، فإنّ الكثرة المتّهمة «ماضون في حياتهم كما تعوَّدوا أن يمضوا: ألسنةً طوالاً، وعقولاً قصاراً، وقلوباً قاسية كالحجار، بل أشدّ قسوة». ولا يعني هذا التقابل والتعارض وجهاً طارئاً؛ فالكثرة المتَّهمة «كانوا مشغولين بأنفسهم عن المثقَّفين المصريين»، بينما يعيش هؤلاء بمسؤولياتهم وأحلامهم وآمالهم. تُغْرقهم هذه «الأيامُ السود» و«الفلسفة اليائسة» (ص190).

هذا التمييز بين المثقَّفين الحزانى والآخرين يكتسب دلالته في نصّ التغيُّر، من خلال الاقتران بين اللامبالاة من جانب، و«مصر المريضة» (ص 182) من جانب آخر. كما أنّ واقع الحال يحتِّم نظرة مستطلعة وشَكوكة في الطرف الفرنسيّ: «فالقارئ المستبصر خليق أن يصطنع

1 ـ منشور في تشرين الأول/أكتوبر 1947، ط دار المعارف ص 184.

كثيراً من الحرص والأناة حين يقرأ أنباءَ مصر في فرنسا، وحين يقرأ أنباء فرنسا في مصر» (ص182). أما عندما يردّد الناس أنّ مصر تبلغ، الآن مرتبة أوروبية، فإنه يسلِّم بأمر ليدحضه بآخر، فيقول إنّ في مصر وزارات منظمة، كما يوجد فيها برلمان، وأهلها «نالوا من الترف ما صُرِفَ عن كثير من الأمم المتحضّرة في هذه الأيام» (ص188). أما ردُّه فإحالة أخرى على الأخبار، لتكون برهانه وسلاحه في دحض مشروعية المجتمع السياسيّ: «العالم كله قد تلقّى منذ شهر، نبأً مقتضباً، ولكنّه، على ذلك، خطير أشدّ الخطورة. تلقّى النبأ بأنّ مصر، التي أراد إسماعيل أن يراها جزءاً من أوروبا، قد ألمّ بها وباء الكوليرا، وأقام فيها» (ص188).

أين مشروع النهضة؟

وما يقترن بمشروع إسماعيل من مصادقة يُسقطها عليه الخبرُ الذي يلغِّم به طه حسين الاسترسالَ والمقارنة والاستدعاء، يحتِّم تحديداً ما لموقفِ باثِّ الخطاب ومُرْسِله إزاء النهضة، وما آل إليه المشروع. فالبلد «الذي كنّا نراه أهلاً للحرّيّة والأمن، والذي أفنينا شبابنا وكهولتنا وجهودنا وقوانا لنظفر له ببعض من الحرّيّة والأمن» (ص185) يَظهر، اليوم، مغلولاً مقيَّداً معقودَ اللسان: «يَخْشى أن يَعْمل فيغضب سادته، ويخشى أن يقول فيتحفّظ قادتُه، ويخشى أن يسكت فيسوء به ظنُّ

المسيطرين على أمره؛ فهو حائر بين الحركة والسكون، وبين الكلام والصمت، وبين الشعور والجمود» (ص185). إنّ عودة الاستعمار من الشّبّاك هي التي تسكن ذهنَ طه حسين، لأنّ «البلد الذي كنا نراه أهلاً للاستقلال، والذي أفنينا شبابنا وكهولتنا وجهودنا وقوانا لنظفر له بحقّه في هذا الاستقلال، ثم نحن ننظر فإذا هو يُرَدّ عن حقه أعنف الردّ وأقساه، وإذا المنتصرون الذين كانوا يترضّونه ويتملّقونه في أمس القريب قد ائتمروا به، وتنكّروا له، وكادوه كيداً، إن صَوَّرَ شيئاً فإنما يصوّر الجورَ له والغدرَ والظلم والجحود» (ص185 ـ 186) والنتيجة هي شعور النخبة بالخديعة، «كأنهم لم ينعموا بهذه الآمال، وكأنهم لم يَسْعدوا بما حاولوا من الأعمال، وكأنهم لم يستمتعوا بها بما بذلوا من الجهود، وكأنهم لم يتحدّثوا إلى أنفسهم، ولم يتحدّث بعضُهم إلى بعض بأنّ آمالهم التي كانت بعيدة قد أخذت تَقرُب حتى توشك أن تتحقّق» (ص189).

لكنّ طه حسين لم يصادق على كل ما فعله سلفُه الأقرب، لأن المثقَّفين، من أمثاله، تلقّوا من آبائهم «وطناً ضعيفاً مهيضاً عليلاً، فما زالوا به حتى ردّوا إليه شيئاً من قوّة وصحة وعافية ونشاط، ومضوا به في طريق العزّة والكرامة أشواطاً وأشواطاً» (ص190)؛ لكنّ ذلك لم يكتمل، لتدهور «الأداة السياسية» (ص156)، فانتشر «الوباء» و«الفساد

الخلقيّ» و«الرشوة» و«السرقة» و«تقطيع الصلات بين الناس، والظلمة في الضمائر والقلوب» و«اليأس حتى من روح الله» و«الذلّة والمسكنة والهوان» و«الإذعان للظلم والاستسلام للعسف، والانقياد للاستبداد بالحرّيّة والكرامة، والازدراء لكل ما يَجْعل الإنسانَ إنساناً» (ص145).

ومثل هذا الخطاب لا يكتفي بالمقارنة ما بين المرتجى والمتحقِّق، وإنما يُكثر من التكرار لضمان حضوره الصورة المرفوضة للنظام السياسيّ وإدانتها، وتمييز موقف المثقَّفين قبالتها. إنه خطاب امتعاضيّ، تتكرّر مواصفاتُه، بشكل أو بأخر، في الكتابة، منذ منتصف الأربعينيات، في «القاهرة الجديدة»، و«خان الخليلي» و«زقاق المدق» و«السراب» و«بداية ونهاية» بين كتابات محفوظ قبل ثورة 1952. لكنّ خطاب الرفض والامتعاض (الذي تتأكّد ميزاته في القصيدة أيضاً) يمتلك ميله الداخلي إلى التصحيح والتصويب والاستدراك أكثر من ميله إلى الانقلاب والتغيير، وقد يقرأ فيه المعنيّون بالفعل السياسيّ تحريضاً على التمرُّد أو إفصاحاً عن استياء، فيتعلّمون منه، ويشبّون عليه، ويأخذون مفرداتهم عنه كما يتبدّى في بلاغات التغيير المعروفة والبيانات الأولى، لكنّه لا يتشكّل وحده عادةً، لكونه متموضعاً في كتابات تاريخية ومنقولات عن الآداب الأخرى وبلاغات نهضوية

وفكرية وقراءات سوسيولوجية؛ إذ إنّ جماعات المجتمع السياسيّ لم يأتوا إلى فكرة التغيير من فراغ، ولم يَلِدْ أملهُم أو حلمُهم عن رغبة فحسب، وما القراءات الأولى والتالية غير صياغات ذهنية[1]، شاركتْ في تشكيل أذهان جماعات الفعل السياسيّ. ولهذا تقع غالبُ هذه القراءات عند عتبة المثاقفة، تتعمّق أو تَبْهت، لتظهر فاعليتُها في ضوء قُطْبَي الانشداد: ما بين الرغبة في الآخر من جانب، وزخم الموروث والواقع من جانب آخر.

أما الأهمّية التي تنطوي عليها التكويناتُ اللفظية، بما هي عليه من تراكم اجتماعيّ ومعارضة سياسية عند طه حسين، وفي الرواية عند نجيب محفوظ ومجموعة أخرى من الروائيين والشعراء العرب، فهي كونها تؤذِن بتبدّلات جوهرية في خطاب ما بعد الحرب الثانية، الذي يكاد أن يكون خطاب التمهيد للتغييرات السياسية ومشروع الدول الوطنية. إنه خطاب يتفاوت مع اهتمامات النُّخَب السابقة في مواجهتها للغرب أو تلاقيها معه؛ فهو لم يَعُدْ مَعْنِيّاً، أساساً، بمفاهيم الأمّة والدولة

1ـ يراجع ـ مثلاً ـ كتاب د. مارلين نصر، «التصور القوميّ العربيّ في فكر جمال عبدالناصر»، ويحيل عليه عزيز السيد جاسم في كتابه «مقتل جمال عبدالناصر» (بغداد: النهضة، 1985، ط3، 1985)، ص25 ـ 27، حيث ترد في القراءات الأولى كتابات روادِ النهضة وحياة الأبطال، وكتابات شكيب أرسلان.. إلخ. ويقول عزيز السيد جاسم، معقّباً، حول إمكانية تدوين التاريخ العربي والثورة المصرية في مصر: «لما يتسم به الكتاب والمثقفون المصريون من أصالة ثقافية وخبرة عالية تؤهلان لتأدية دورٍ مصري وعربي هو دور طليعيّ حتماً» (ص52).

والقومية، بل وَجَدَ مشكلات أخرى تستأثر باهتمامه بتفصيل وتحليل ونقد؛ ولهذا ينبغي أن يؤخذ هذا الخطاب بالحسبان كلّما أردنا قراءة انشغالات المثقَّفين الخمسينيين بقراءة المجتمعات العربية، كما يفعل على الوردي في «لمحات من تاريخ المجتمع العراقي»، وحامد عمار في تملّيه لظاهرة الفهلوة، وعبدالحميد يونس في مجتمعنا (1958)، ومحمود العبطة في «رجل الشارع في بغداد» (1962)، ومحمد عبد الغني حسن في «ملامح من المجتمع العربيّ» (القاهرة 1951)، و«الأرض والفلاح والمسألة الزراعية في مصر» لإبراهيم عامر، وتطوُّر الحركة الوطنية للشهيد شهدي عطية الشافعي، والصعلكة والفتوة في الإسلام» لأحمد أمين، ومثل هذه كتبٌ أخرى كثيرة، واهتمامات ومقالات تستدعي الملاحظة والتعليق، كما يفعل أنور عبدالملك- مثلاً- بإزاء قراءات جاك بيرك؛ فكتاب الأخير بعنوان «تاريخ اجتماعي لقرية مصرية في القرن العشرين» (1958) يسعى، استشراقياً، إلى إقامة جسر إنسانيّ بين قطاعين من إنسانيتنا في القرن العشرين: القطاع الصناعي الأوروبيّ ـ الأميركيّ المتقدّم، والقطاع الزراعي الآسيوي- الإفريقي المتخلِّف، على أنقاض الاستعمار، كما ينقل أنور عبدالملك عنه موافقاً، لأنّ ما يهمّ الأخير هو أنّ هذه الدراسة «تأخذ في اعتبارها عنصري اللغة والتراث القديم، ولكنها تقوم- أيضاً- على أسس متينة من العلوم الإنسانية المعاصرة: علم

الاجتماع، الاقتصاد، السياسة، علم الجمال، الأدب، الفلسفة[1]. وتَكْثر مشاركات كتّاب الخمسينيّات، من علماء الاجتماع، خصوصاً، كشاكر مصطفى سليم وآخرين، بينما تبتدئ المجلّات المتخصِّصة كـ«الثقافة العراقية»، ومجلّات مصرية عدة، بالإضافة إلى «الأديب» و«الآداب» و«علوم»، بتقديم قراءات معمّقة في قضايا الأدب والاجتماع والفكر تشكّل افتراقاً، في الاهتمام، عمّا كان سائداً من قبل ما بين الإحياء والنهضة القومية.

وحتى عندما نستعيد جهاد حركة الحداثة الشعرية، ثمّة تحوُّلات في الوعي حتّمتْ حضورها في تطويع اللغة لبلوغ شبه قطيعة مع ما هو إبلاغي توصيلي غير معنيّ بالغوص الداخليّ في التجربة وتلاقياتها. وقد تستعيد هذه تكوينات ميثية وصورية، مأخوذة بها من طريق الاحتكاك بالآخر، لكنّ الشاعر يعي استحالة مغالبة حَدَّيْ لغة الترجمة من جانب، والبلاغة الضاربة من جانب آخر، من دون غوصٍ معرفيّ مقابل، في موروثه. وهكذا تجتمع الشكوى والمرارة والنقد الاجتماعيّ، بما هو أصليّ ودائم. وفي هذا الامتزاج، يتكرّر صوتُ الشاعر (الأنثى والرجل) رسولياً، مهما بدا عليه من محنة وتوتُّر، فهو، شأن المفكّرين والدارسين والباحثين، مَعْنيّ أوّلاً ـ بتملّي واقع الحال، ما بين الكوليرا

1ـ «القرية المصرية بين القديم والجديد» في: «دراسات في الثقافة الوطنية»، ص313.

والفساد الاجتماعيّ والقهر السياسيّ والاستعمار. إنه يُطلّ على المشهد، ويشارك فيه، ويعلن صوتَه بين أولئك الذين يسمّيهم أنور عبدالملك «المثقَّفين»[1]. إذ لا تقلّ «المومس العمياء»، أو مثيلاتها من قصائد، عنايةً بمصير البلاد عن الكتابات الإبلاغية الكثيرة، كما لا تبدو قصائدُ البيّاتي، وبلند الحيدري الاجتماعية أقلّ وعياً بالحياة العاديّة، مقارنةً بالدوافع التي حتّمت اليقظة إزاء سوسيولوجيا المعرفة وتغيّراتها وضرورات قراءة حياة الفئات والناس، بعيداً عن الشعارات والصياغات العامّة.

ومهما يكن، فإنّ المفكِّرين والمؤرِّخين العرب المشغولين بقضية التحرُّر الوطني حاولوا الفصل بين «المثقَّفين الهامشيين الغرباء عن وطنهم»، كما يسمّي أنور عبدالملك جماعة الترفُّع الليبراليّ، وبين «الخلاّقين الذين أخذوا على عاتقهم مهمّة نشر الثقافة». وهؤلاء المثقِّفين (بكسر القاف) ليسوا المثقَّفين (بفتح القاف)؛ أيْ «كل مَنْ يكسب حياته بواسطة عمل ذهنيّ، أو يَغْلب عليه الجانبُ الذهنيّ». كما أنهم ليسوا «كل المثقّفين، بالمعنى الواسع للكلمة» بمعنى أولئك الذين يستخدمون «الثقافة» أو «شغّيلة الثقافة». وهذا المسعى للتعريف، متباعداً عن «قِلّة» طه حسين، هو الذي يدعو عبدالملك إلى التصريح،

1ـ «المثقفون والثقافة»، «المساء» 25/11/1958، في: «دراسات في الثقافة الوطنية» ص201.

بفرح، بأنّ أفكار غرامشي حول المثقّفين لم تتحقّق «في يوم من الأيّام بمثل هذا السطوع الذي يتمّ في العالم العربيّ اليوم»[1]؛ إذ لم يسبق لأطروحاته أن لقيتْ تصديقاً كهذا الذي تلقاه اليوم في العالم العربيّ، كما يقول في مكان آخر. لكنّ هذا الاستبشار يتكافأ بالقلق إزاء انكفاء فعّالية موازية، يدركها طه حسين، نسبياً، في مفهومه للقلّة المثقّفة: فعبْد الملك يرى أنّ هذا الانشغال الغرامشيّ أدّى إلى «تقلُّص في الإسهام العربيّ المباشر في عمل التطوير النظريّ على المستوى الأعمّ»[2]. ومن الواضح أنّ تفريقات عبدالملك المستعينة، جزئياً، بغرامشي لا تَحْسم الواقعَ الفعلي للمثقّفين، ولا علاقتهم بالمعرفة والحرّيّة والدولة والحزب الذي يديرها في غياب الليبرالية الواسعة. كما أنها ليست معنيّة بمثقّف المنفى الداخليّ، الذي يَرْصده إدوارد سعيد، جغرافياً وميتافيزيقياً، لدى أدورنو، بينما يستحثّ منقِّباً عن الحرّيّة كالمفكّر عزيز السيد جاسم، إلى أن يصيح «لقد ذُبح الكبش فداءً لإسماعيل، لكنْ، لو ذُبح إسماعيل فما قيمة أن يُذبح الكبش؟»[3]. ذلك لأن عبدالملك يشتغل،

1 ـ «المثقّفون والثقافة». في المصدر السابق، وبشأن غرامشي، ص437 . وتظهر الإشارة في ترجمة مختلفة عادة في كتابه «الفكر العربي في معركة النهضة»، ص44.

2 ـ الفكر العربي في معركة النهضة، ص44

3 ـ حاوره فاروق البقيلي: «عزيز السيد جاسم يرسم خريطة الثقافة العربية». مُنْجَزٌ عام 1985، ونُشر في «البيان»(الثقافي)ـ دبي، الخميس 21 تشرين الثاني/نوفمبر 1996، ص30.

وفي ذهنه قضيتان أساسيتان: أولاهما الانتصار للثورة الوطنية على رغم صدّها له ولغيره، ورميها إيّاه في أبي زعبل؛ وثانيتهما، مواجهةُ سياسة دنلوب التعليمية التي نتجتْ عنها ـ كما يقول ـ حالٌ عامّةٌ من الضعف المعرفيّ[1]. من هنا لابدّ من التفريق بين مجموعة من المفاهيم التي أخذتْ في التكوُّن الواضح، منذ الخمسينيّات، بشأن النخبة والمثقَّف.

المثقَّفون: صورهم في الحياة العربية

فالذين يسمّيهم طه حسين «الخطّافين»، أيْ أولئك الطارئين الذين يملأون الإعلام: المكتوب، والمسموع، والمرئيّ، ضجيجاً، آخذين بسطرٍ من هنا وصفحة من هناك، هم مادّةٌ فعليةٌ قائمة في أجهزة الدولة الوطنية. كما أنهم يشكّلون نسبة عالية في أجهزة «الأمير» الحديث[2]، وكذلك في استثمارات الزعماء الفرادى، لقلّة وعيهم، وشحّة معرفتهم، ويُسرِ تداولهم، وتقلُّبِ مواصفاتهم، ورضاهم بالصدارة المسطّحة.

لكنّ المثقَّفين الذين يخصّهم عبدالملك بالملاحظة، هم أولئك الذين يَرَوْن في الفعالية الثقافية مسؤولية تربوية، سواء أتشكَّلتْ على أساس

1 ـ «كيف نعالج مشكلة الثقافة العامّة؟»، في دراسات.. ص137 ـ 141، عن «المساء». 22/10/1957.

2 ـ ويجري إسقاط تسمية غرامشي لحزب الطبقة العاملة الطليعيّ، كإرادة جماعية، على أحزاب البورجوازيات الصغيرة ومثيلاتها التي آمنتْ بقيادتها للكفاح وللتحول الوطنيّ الديموقراطيّ.

الهيمنة التي يرصدها غرامشي عند الفئات الطليعية، أم تشكّلت على أساس الهيمنة التي يرصدها غرامشي عند الفئات الطليعية، أو على أساس الشراكة العامّة في التثقيف. وهؤلاء ليسوا كياناً واحداً، وغالباً ما تَخضع توجّهاتهم لـ «معتقدات» مركزية، تدعو أنور عبدالملك ـ مثلاً ـ إلى الدفاع عن الثورة الوطنية، حتى عندما تَدْفع به إلى السجن، مبشّراً بأمر ومشيراً، بمرارة، إلى أمر آخر؛ ذلك لأن التثقيف الشيوعيّ في حينه (في مصر والعراق والسودان وسوريا)يقول بأهمّية الانتصار للثورة الوطنية، وكذلك للزعيم الوطنّي، مهما بدا عليه من اختلال أو صراع مع الفئات الوطنية. وكانت النتائج المترتّبة على هذه الفرضيات معروفة.

كما أنّ المثقَّفين المنتمين إلى الأحزاب، غالباً ما يضطرون إلى ممارسة فعل كالذي يمكن أن يمارسه المحترف السياسي، من كيد أو قسر أو أداء. وأشير إلى أن التجارب الكثيرة والمعلومات عن واقع المثقَّفين المنتمين توضِّح شدّة وقوع مثقَّفي الانتماء ضحيّةً للتوجيه[1]. لكنّ

1 ـ يذكر السيد فاضل ثامر، وهو ناقد أدبي عراقي مبرّز، أنه كتب ردّاً على رواية عزيز السيد جاسم،«المناضل» (1969)، الجزء الأول من الثلاثية الصادرة عن دار الطليعة، في ضوء توجيه حزبيّ له. وكان فاضل ثامر عضواً في الحزب الشيوعي العراقي. وللمفارقة، فإن الردّ ظهر في مجلة «ألف باء» عندما كان يشرف على صفحتها الأدبية الناقد والشاعر فاضل العزاوي. (وقد ترك الحزب الشيوعيّ حينذاك)، بينما يدير رئاسة التحرير الشاعر سامي مهدي (وكان عضواً متقدماً في حزب البعث). وتكمن المفارقات في أنّ المثقف الحرّ يواجه خصومة الأحزاب المحترفة جميعاً، وكان السيد عامر عبدالله، عضو اللجنة المركزية

هؤلاء، من شتّى الفئات، غالباً ما تعرّضوا لمواجهات عنيفة ومازالوا يتعرضون لها، تتضمّن المتابعة والسجن والتعذيب والقتل. ولو أجرى المعنيّون إحصائيات بأسماء المثقَّفين الذين لقوا حتفهم في أنحاء عالمنا العربيّ الفسيح لتأكدتْ أمامنا صورةٌ كئيبةٌ تحكي ـ في حَدّ ذاتها ـ أسباب هدر الثروات والكفايات وتهدُّم الحياة. كما أنّ هذه تحكي ـ نسبيّاً ـ السرّ الفعليّ الذي يكمن خلف انكفاء المعرفة وقلّة الفكر الفلسفيّ، وتفسِّر ـ أيضاً ـ تدهور «الدولة»، كياناً، في أكثر من مكان.

لكنّ الفعالية الأوسع للمثقّفين الأحرار، أيْ لأولئك الساعين إلى الاحتفاظ بمرونة عقلية عالية، لا تتّسم بالانسجام؛ إذ يقيم المترفِّعُ اللبيراليّ بين هؤلاء أيضاً، وهو الذي يرى نفسه قائماً وموجوداً «أنتولوجيّاً» في تداخل الثقافات وتلاقيها، ما بين هوية وأخرى، يَرْصدها هنا أو هناك، لتتشكّل، في ذهنه، بموجب أنماط أصلية، وأخرى حرّة، كتلك التي انشغل عندها عددٌ من مثقّفي الخمسينيات، فلا «المفدي» أو «الضحية» أو «الداعية» يقيم عند هذا الطرف، ما دام الوعيُ يتشكَّل ـ أصلاً ـ من القراءات والصور والرسوم والإشارات

للحزب الشيوعيّ العراقي، قد طلب من المرحوم عبدالخالق السامرائي، عضو القيادة لحزب البعث، التدخّل لإيقاف الثلاثية.

التي يتلاقى بعضها مع الآخر، أو يسقط نفسه على أنماط وضفاف أخرى، فتتآلف الكتابة، أو تنهض، بمثل هذه الظلال، تتوارى مرّةً، وتعلّن مَرّةً أخرى، من دون اجتياز عتبة الخطيئة أو التكفير؛ فلا تستبعدهم سلطةٌ، ولا يتعرضون لإقصاء مقصود، إلا عندما يتدخّل الرأيُ العامّ تحت ضغط «شاعر تقليديّ» مضادّ، مثلاً[1].

وفي فضاء الثقافة الحرّة تقيم الأذهان الفاعلة التي تنحاز إلى الفكر وساحاته، مكوّنة لذواتها منابرَها الداخلية التي لا ترى صيرورتها إلاّ من خلال التفاعل مع حياة الناس ووجدانهم ومستقبلهم. هنا، تتعدّد سبلُ الخروج على الهيمنة أو التغرير، وتتنوّع ما بين سجال، وتورية، واستثمار لفرصة. وبينما يبدو هؤلاء استمراراً لريادة النهضة، فإنّ انهماكهم المعرفيّ والحياتيّ يعرّضهم لمكابدات عنيفة في ضوء واقع الحال. ويمكن أن يكون هؤلاء قد انتموا إلى فئةٍ أو حزب في يوم ما، لكن انشغالهم الحرّ يتفاعل مع الأذهان بما يَحُول دون تقيُّدها بصياغة تنظيمية، فيأتي انشقاقُهم حتمياً، يتعالون، بموجبه، على «الساحة السياسية» المحددة، كما يقول أرنولد. وبين الخلاص من ضغط العلاقة المذكورة والعناية بالفعل الثقافي- الحياتي، يكون

1 والهجمات ضدّ أدونيس، غالباً ما تأتي من هذا الباب. وتكثر الشواهد غير المدوّنة بعدُ، بهذا الخصوص.

المثقَّف منسجماً مع ما يعنيه إدوارد سعيد في حيداته الكثيرة عن مفهوم واحد، حين يقول: «إن المثقَّف الحقيقي كائن علماني، ومهما بالغ المثقَّفون في تظاهرهم بأنهم يمثِّلون شؤوناً علوية أو قِيَماً جوهرية، فإنّ الأخلاقية تبدأ بنشاطهم في دنيانا العلمانية هذه» (ص 121، من «صور المثقّف»). فالتوق إلى الحرّيّة، والمجاهدة لخدمة المجتمع، والتعارض مع رغبات القمع والهيمنة لدى السلطات، اجتماعية أو سياسية أو فردية حاكمة، والتمسُّك بأولويات الفعل الإنساني وشروطه، هي مكوّنات هويّة المثقَّف.

لكنّ هذا الجمع لا يعني انعدام التفاوت؛ إذ تبقى قضية المثقَّفين العرب داعية إلى مزيد من التأمُّل والمقارنة. فما بعد النهضة، ثمّة حركات تحرُّر، ودول وطنية، وتقلُّبات، وحكومات، وسلطات متفاوتة، بما يجعل الحركة والرأي يتفاوتان في ضوء كل مرحلة، من دون أن يعني ذلك التنازل عن أيٍّ من مكوّنات الهوية أعلاه. ويمكن أن نلجأ إلى اختيار نمطين من المثقف الحرّ، يجتمعان في أشياء، ويفترقان في أخرى، لنتبيَّن المساحة التي يلتقي عندها المثقَّفون، من حيث الفاعلية الفكرية والشراكة الحياتية في التعبير عن الوجدان العام ومستلزمات الأداء الحرّ، مهما بدت التكلفة غالية وجسيمة. وليكن هذان النمطان: أنور عبدالملك، وعزيز السيد جاسم.

التلاقي والافتراق

ينطلق عبدالملك وعزيز السيد جاسم من ضرورات تعميق الوعي المعرفيّ، وزيادة الحضور الشعبي، وشراكة المثقَّفين والمفكِّرين في تحرير القدرات والإمكانات، بما يحتّم مواجهة الهيمنة الفئوية أو التسلُّط السياسي. كما أنهما يستندان إلى مرجعية معرفية واسعة، تدعوهما إلى التعمُّق في النظرة وتقصّي المقارنة، على شتى الصعد، فها هو عزيز السيد جاسم يقول في تفسير الانفتاح الفكري في كتاباته: «من الأمور الأساسية التي لعبتْ دوراً مهمّاً في تخفيف غلواء المنهج الماديّ التاريخي الذي تأثرت به سابقاً.. شعوري بقيمة الحرّيّة، وبخاصّة حرّيّة الفكر»[1]. وغالباً ما تخترق إحالات مماثلة كتابات أنور عبدالملك، حين يكتب في الثقافة والاجتماع، أو عن كتابات جاك بيرك مثلاً، لكنّ عبدالملك يبتدئ بالردّ على المستعمر، على أساس أن الدولة الوطنية قامت لتبديل الحال: فيرى الفعل الثقافي سعياً تربوياً، كما يراه غرامشي عند المجتمع المهيمن، بقصد معاكسة سياسة دنلوب، مستشار لورد كرومر، لـ «إخراج عقول عاجزة عن النقد والتفكير الخلّاق». أما اهتمامات عزيز السيد جاسم فلا تتشكِّل من مثل هذا الردّ، بل سيكتب مقالاته الأدبية الستينية بعد عقد من مشاركة عبدالملك في «المساء»،

1ـ عزيز السيد جاسم: ملف خاص، في مجلة الأقلام. تموز 1990، ص 111.

والصحافة الأخرى، موزِّعاً إياها بين: «المعرفة» السورية، و«الآداب»، و«الأديب»، و«علوم»، و«الكلمة العراقية»، وكذلك بين الصحف، عارضاً قضية الثقافة ومفاهيمها واتّجاهاتها، وعارضاً- أيضاً- الفلسفة والأدب الوجودي؛ وهذا الأخير سيُعنى به الاثنان من منظور متعارض، كما يتبيَّن بعد حين، لكنّ عزيز السيد جاسم سيرفد هذه المقالات بعد 1968، بما يراه حتمية أخرى للممارسة، تستبطن، عن بعد زمني ومكاني، ما فعله عبدالملك بعد ثورة 1952، متناولاً مجموعة من المشكلات الاجتماعية والاقتصادية في مساقٍ شبيه بذاك الذي يحدو بالاقتصاديّيْن: إبراهيم كبه، ومحمد سلمان حسن، وسعدون حمادي إلى قراءة الوضع الفلّاحي والاقتصاديّ (النفطيّ) للإتيان بتصوُّر ما عن احتمالات المستقبل. وبينما كان حمادي يتّجه نحو «إصلاحية» متهادنة، كان الفكر الجديد المتأثِّر بالماركسية ينحو باتجاه التحويل الاقتصادي المتكافئ في دولة اشتراكية مستقبلية.

ولكنْ، ليس الفكر هو ما يجمع السيد جاسم وعبدالملك، وإنما هو الحسّ الطاغي بالمشاركة في المناقشة والجدل والتصويب. وهكذا، نقرأ لعبدالملك عشرات الردود والمناقشات، ومثله عزيز السيد جاسم الذي لا يتوقَّف حتى عن مناقشة عالم الاجتماعي الوردي، في ما يعدّه خليطاً بين قراءة الإفراز الحضري والبداوة. كما أن الاثنين يتوقّفان

كثيراً عند ظواهر التسلُّط والانحراف عن المعلن؛ إذ قد يصادق عبدالملك- مثلاً- على خطاب الرئيس الراحل جمال عبدالناصر في الاعتراف بالحرّيّات الطبقية وتمثيلاتها، وكذلك على «النهضة الثانية» التي يراها وليدة جيل مثقَّف أنتج، وشارك، منذ الأربعينيات، واجداً في ذلك شروعاً نحو تحرير العقلية المصرية من اتّجاهها الأسطوري، ودفعها نحو الاتجاه العلميّ. لكنه، في مثل هذه الدعوة، لا تغيب عن باله حقيقة أن سنوات ما بعد الثورة ولغاية 1964 هي أكثر تحديداً وكبحاً من النهضة الأولى ومن ليبراليتها وانفتاحها، فيقول: «إن المحرّمات في ميادين الدين والفلسفة والسياسة والجماليات تتضاعف باسم الدفاع عن الاستقلال الجديد وحمايته»[1]. وبينما يمرّ عبدالملك على مشكلة المحرَّمات مروراً عابراً، يتوقَّف عندها عزيز السيد جاسم مليّاً، بصفتها من أمراض الحركات، عند استلامها السلطة. فهو يراها انعكاساً لظاهرة التخلُّف على قيادة الدولة، كما أنها ظاهرة قابلة للاستشراء في صياغات كثيرة يضطلع بها المحترفون الجدد، من أبناء البورجوازية الصغيرة الذين يحابون نزعة التخلُّف لاحتواء الامتيازات. ولهذا لم تكن كتبه الأولى في هذا الميدان، كـ«الثوريّ اللاثوريّ»،

1ـ عن خطاب عبدالناصر: «كل واحد حر في تفكيره...» في «المساء» 1957/9/17. دراسات..، ص118: وعن الردّ على دنلوب وكرومر، ص219 وص 255؛ وعن مجتمعنا، ص303؛ والاستقلال الجديد، ص443.

غير تشريح لأمراض الحركات الثورية الممتلئة بروح الريف، وهي تَقْدُم إلى المدن. فالظواهر التي شغلتْ فانون تشغله، لكنه يقوم بتعميقها في هذه الكتابات، من خلال التجربة والدليل. ذلك أن خبرته في «العمل الفلاحيّ» وقراءاته الواسعة أتاحتا له تقديم تشريح لظواهر الفعل المريض الذي قد يتلاقى مع أمراض «اليسار الطفولي».. لكنه، أي الفعل، يتجاوز هذا اليسار كثيراً، بحكم تعدُّديات الانتماء والجذر الاجتماعي، وتمازج الأفكار، وتباين الفئات، وتداخل الولاءات. كما أنّ قدرة المفكِّر على الاستزادة والتعمُّق تتجاوز الخطاب النظري كلّما اتَّسعت تجربته، واختلطت بالحياة التفصيلية للناس.

وقد يكون عبدالملك شغوفاً بالفلّاحين ومشكلاتهم ومستلزمات الإصلاحات الزراعية، كما يظهر في مراجعته لكتاب إبراهيم عامر مثلاً، أو عند مراجعته لكتاب بيرك[1]. لكنّ تقصّيه يتوقّف عند عنايته المعرفية، والتربوية تحديداً. وهكذا يتشكّل نصّه المضادّ من الردّ على دنلوب مستشار لورد كرومر: فما يعرضه الأخير نصّاً مكتوباً مقدّساً، ينبغي دفع المصريين لحفظه ونقله وتعاطيه، يُستعاد مقلوباً عند عبدالملك بما ينمّي مَلَكَةَ التفكير بديلاً للحفظ، لكنه لا يقدِّم تشكيلات هذا النص؛ فالتجربة خارج أفق التنظيمات من جانب،

1ـ دراسات...، ص 290، 312.

والتأسيس الذهنيّ الأكاديميّ من جانب آخر، لا يقودان إلى تعمُّقٍ مضنٍ وتقصّ متّصل. ورغم ذلك، فإنّ نصّه المضادّ يحفر حضوره في واقعٍ خمسيني، لم تزل الليبرالية فعّالة فيه، خارج مصر، بخاصّة[1]. ولهذا كان السياب، والبياتي، والفنان جواد سليم، وغائب طعمة فرمان، وحنا مينه، والشاروني، ويوسف إدريس، وأمل دنقل، وفؤاد التكرلي، ومهدي عيسى الصقر، وعبدالملك نوري، وعشرات الشعراء والفنانين والكتّاب يتجاورون في تكوين مواصفات النصّ المضادّ، انتصاراً للإنسان المغلوب المضطهد.

لكنّ الافتراق بين العقلين: أنور عبدالملك، وعزيز السيد جاسم، يتأكد عندما يتباعدان عن الهمّ الاجتماعيّ- السياسيّ، باتّجاه ما هو فكريّ، يخصّ السلطة والداعية الثقافي في أن واحد؛ إذ سيكتب كلاهما في موضوعات الفكر المعاصر، لكنّ تأمّلاتهما تتباين كلّما تأكدتْ صفة الإبداع على حساب المستبق النظريّ. فعزيز السيد جاسم ناقد وقاصّ وشاعر ورسّام، استجمع الفكر طاقته الأجلّ، بينما ينهمك عبدالملك في مشروعه التاريخي - الحضاري، وإليه يستدرج مناقشاته المختلفة التي تتلخّص في أطروحته للدكتوراه عن الفكر العربيّ المعاصر،

1ـ يراجع سماح إدريس في هذا الموضوع، وحجم إحالاته على ذكريات المثقفين المصريين، في كتابه المثقف العربيّ والسلطة». لكنّ السنوات اللاحقة طاولت المثقفين السوريين- أيضاً ـ تحت مظلة الوحدة!

وسيكتب عزيز السيد عشرات الكتب، بكفاية عالية، وإحساس عميق بضرورة القول، تفتقده مئات الدراسات الأكاديمية، فهو يتناول «حق المرأة» (المؤسّسة العربية، 1981) بالكفاية والحرص اللذين ميّزا كتابه اللاحق «المفهوم التاريخي للمرأة» (1986). كما أنه كتاب «في المجالسية، والثورة والحرّيّة الناقصة، والرأسمالية: حقيقة أم وَهْم»، يثير من المعضلات أكثر بكثير من الحلول. وقد يبحث في «الطبقة والأمة» منذ 1976، وبعده في ديالكتيك العلاقة المعقَّدة بين المادّية والمثالية (1981)، لكنه لا يريد أن يعلي أمراً على حساب آخر؛ فثنائية المقارنة هي بحث عن تعاقدية الحل. وحتى عندما يتساءل في الالتزام والتصوُّف في شعر البياتي (1990)، فليس ثمة خيار ميسور يبتغي الوصول إليه، لأنّ «الروح المشترك» الذي تتّحد عنده الأشياء في تأمُّلات «الطبيعة المثقَّفة» عنيد وصعب أيضاً[1]. ولعل هذا الهاجس، وكذلك ابتغاء الحرّيّة سبيلاً وغاية، هما اللذان يميّزانه عن أنور عبدالملك، فليكن مثالُنا على ذلك تناولَهما للوجودية، اتِّجاهاً، وفلسفةً حاضرةً في الذهن الثقافيّ، منذ الخمسينيّات.

تشكيلات النصّ المضادّ

وبدءاً، يتّفق الاثنان على سارتر، لكنهما يتباعدان عند هذا الابتداء.

1 ـ مجلة «الأقلام»، عزيز السيد جاسم: ملف خاص، تموز 1990، ص111.

فعبد الملك يثني على سارتر لسعيه خارج المدى الوجوديّ، والتحاقه بحركات التحرُّر، إذ إنه أدرك- بكلمات سارتر- أنْ «لا سبيل إلى الحرّيّة إلا بمقاومة الغاصب»[1] . أما عزيز السيد جاسم فإنه يرى الوجودية تقدِّم، أيام الأزمات، أطباقاً مناسبةً، لكنها لم تكن حلولاً بالمعنى الإيجابي- الاجتماعي، بل كانت نوعاً من عزاء الذهن السياسي في إطار عصر الإحباطات الحادّة: «كان رأي سارتر حول صلة الوجودية بالاشتراكية، وبأنّ الاشتراكية هي النظرية والمذهب الأمّ، مناسباً لعدم التنصُّل نهائياً. عموماً، كانت الوجودية تستجيب للهروب من الماركسية وتحافظ - بدرجة ما- على حقّ الذات البشرية في الاختيار»[2].

ومثل هذا الافتراق يقترن- أيضاً- بالموقف الشخصي حينذاك؛ إذ بقي عبدالملك داخل التنظيمات، بينما تركها عزيز السيد جاسم في بحثه المأزوم عن الحرّيّة. ولهذا كان عبدالملك ينطلق، في معالجته للوجودية، من الظرف العام، من مؤتمر باندونغ وبشائر حركات التحرُّر، حيث يستجدّ في قلبه الأمل في تطوير فلسفة تثقيفية تصدّ الفلسفات والاتّجاهات المضادّة؛ ولهذا يتوجّه مباشرةً ضدّ كامو، وضدّ فلسفة

1ـ روز اليوسف، العدد 1467، ١٩٥٦/٧/٢٣.

2ـ الأقلام، مصدر سابق، ص111.

الانتحار (ص 108)، مستغرباً أن يصادق القرّاء على رأي هذا المفكّر الفلسفي في لامقعولية الكون، وفردية الكفاح، ومسلك الرفض. ويُجري كامو إسقاطاً لأفكاره، في أسطورة سيزيف، حول لا جدوى الفعل الإنساني، وعدمية الحياة. من هنا، يرى عبد الملك الفلسفة المذكورة بمثابة «دعوة للتنصُّل من المسؤولية والتنكُّر لكل مكاسب العلوم البشرية» (ص111).

ولا يصادق عزيز السيد جاسم، في مقالته عن الأدب الوجودي، المنشورة عام 1967 في «الأدب»، على كل ما في الكتابة الوجودية: فهو ينطلق مما يسمّيه «تشخيص الشيء الجوهري» لدى الوجودية، أي وضعها اليدَ على محرِّك الوجود وقبطانه، أو الإنسان كذات وكمجموعة بشرية. وبموجب ذلك «تتبدّل كل القيم والأفكار، وإذا بكلّ مقدَّس... ينتقل إلى مرحلة جديدة من الفحص والاختبار وإثبات أو نفي المشروعية»[1]. ومثل هذه النقطة هي التي ينشدّ إليها، ولهذا يقول حميد سعيد عنه: «إنّ اليقين عنده منطقة جدّ نائية لا يصل إلى تخومها إلّا عبر عذابات الشك وحرائق الأسئلة». ويجد مَثَله في الوجودية عندما أوجدت «فوضى قيمية ضاربة»، كما يقول، لأنها

1ـ دراسات نقدية في الأدب الحديث (بغداد: الإرشاد، 1970)؛ ط جديدة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1996.

كانت بمثابة «انتفاضات أدبية مهمّة، تمّت معها التساؤلات الفلسفية باطِّراد عجيب: ما الإنسان؟ ما المصير؟ لِمَ الموت؟ ولِمَ الحياة إذاً؟» (ص 191). ولهذا يستجدّ بروز «حقيقة النزاع بين الإنسان والمجموع الخارجي» (ص 192)، فيظهر التمرُّد متوهِّجاً ذاتياً «يهوي كنجم مذنّب إلى قعر الفقدان اللامتناهي» لولا أنّ سارتر- مثلاً- يقدّم «تجربة فريدة مدهشة، هي تجربة الإنسان الذي لم توقفه تفاهة المصير عن إعطاء معنى لإنسانيته» (ص193).

وعندما يجري التفريق بين كيانَيْن ثقافيَّيْن مؤثِّرين، هما سارتر، وكامو، يعيد عزيز السيد جاسم تحرير اللغة من المحاكمة أو الرفض القاطع. فعندما يقول سارتر إنّ «الإنسان عاصفة ميِّتة» فإنه كاني يعاني هلعية البورجوازية الصغيرة التي تجأر بين الخور والاعتداد بالإرادة اللامبالية، لكنه سرعان ما عادل ذلك بمفهوم الالتزام، أما كامو فلم «يلتزم الالتزام من دون أن ينكره. بل إنه يجعل الأديب متنقّلاً حول الموضوعات، ملتزماً تارةً، ومبتعداً تارةً أخرى، لعله، في ذلك، يستطيع تعديل وجهات نظره على تفاوت الزمن والمسافة» (ص 194). ومثل هذه المصادقة الضمنية لم تدفع به إلى الجادّة الوجودية كُلّاً، لأنه يرى الأدب الوجودي ذكياً، من دون أن يعطي جواباً معقولاً لعالم تحكمه اللامعقولية؛ ولهذا تجيء الاستجابة لسارتر بسبب «مزاوجته

وجوديّته مع ديالكتيكية علمية تاريخية» (194). لكنّ حضور الفلسفة الوجودية يأتي بمثابة «ردّ فعل وتحدٍّ للتجمّعات والتنظيمات التي كوّنتها الرأسمالية، مذيبةً للوجود الفردي الحُرّ» (ص 194).

هذا «الوجود الفرديّ الحُرّ» سيكون جوهر الكتاب وغاية النشدان. وهو ما يستحقّ أن يتجسَّد في السرد العربيّ، لولا أن «الحي اللاتينيّ» لسهيل إدريس، و«الصمت والمطر» لحليم بركات، و«المهزومون» لهاني الراهب، و«جيل القدر» و«ثائر محترف» لمطاع صفدي، يعوزها أمرٌ ما، يَعْرضه بسؤال عما إذا جادت الفردية والهوس والتحلُّل والإذابة بما يقابلها- أيضاً- من إرادة وتمرّد وتوثُّب وشجاعة. إنه يراها ناقصة يعوزها ما يشدّها كـ«وعي أصيل مدرك لشروط التاريخ وصيرورة الأشياء وكينونتها وحيويّتها». إنها- كما يرى- «قفزات مبدعة، لكنها، مع ذلك، ذات أهمّيّة ملغاة، لأنها لم تصدر عن بصيرة ثابتة متطلعة مستطلعة كاشفة، تعتمد، في منحها وإعطائها، على نضوج فكريّ مخصب، تنشِّطه التجربة والعمل» (ص 195).

إن المبدع عند عزيز السيد جاسم لا يصادره المثقَّف الثوريُّ فيه، وإنما يمتزجان معاً إزاء قضية الحرّيّة، فانشداده إلى التحليل الماركسي لم يلغِ انشداده إلى مفهوم الحرّيّة الوجودية، وهذا ما يدعوه إلى تناقضية التاريخ والحرّيّة: «فالتاريخ هو تحقيق الحرّيّة حسب شرطَي الفهم

الصحيحَيْن: الهيغلي، والماركسي، ولكن صحة التاريخ ونشاطيّته تبقى معلَّقة مادامت الحرّيّة مفتقده وباقية كموضوع مجاهدة»، كما يقول في «الثورة والحرّيّة الناقصة»[1]. ويلتقط عبدالله العروي هذه الملاحظة ويقرنها بالمعنى الواسع الذي منحه المثقَّفون العرب للمفهوم، من جرّاء تأثّرهم بالوجودية، ومن جرّاء انتقاد مفكِّريهم لما يعدّونه إغفالاً تالياً لمدياتها. ويكتب العروي محاوراً السيد جاسم:

«التناقض موجود بالفعل عند ماركس الشاب، وحتى عند هيغل الشاب، لكنّ السبب الذي جعل المؤلِّف يعي هذا التناقض، اليوم، هو أنه يستعمل مفهوم التاريخ كالماركسيين، ومفهوم الحرّيّة كالوجوديين. لو بقي في نطاق ماركسية أنجلس- مثلاً- لما أحسّ أبداً بهذا التناقض لأنه- بكل بساطة- سيرجئ الحرّيّة الفردية المطلقة إلى ما بعد نهاية التاريخ. طلبه الإبقاء على الحرّيّة في نطاق التاريخ كما يعيشه الإنسان، الآن، هو طلب الوجوديين منذ أن ثار كيركغارد ضدّ مفهوم الموضوع، أيْ مفهوم التاريخ عند هيغل»[2].

1- بيروت 1971.

2- عبدالله العرويّ: مفهوم الحرّيّة (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1993، ط 5)، ص 78.

خطاب ما بعد الاستقلال

وكما أنّ النص المضادّ يتشكّل، عند عبدالملك، عبر الولوج إلى المساحة التي يبلغها ويستثمرها دنلوب، بما يبدي هذا النص واقعاً في استراتجيات خطاب ما بعد الاستقلال، فإنّ نَصّ عزيز السيد جاسم يتوجّه نحو حاضر اللحظة ومستقبلها، متشكِّلاً من مجموعة مكوّنات أخذتْ مداها في التأثير، وجمعتْ حولها المريدين:

1 - فهي قراءات فكرية وأدبية وسياسية تتواطأ في ما بينها لإعلاء الحرّيّة الفردية وتأكيدها، والسعي الحثيث نحو التثقيف بمشروعية التحرُّر الاجتماعيّ والتحرُّر القوميّ.

2 - وهي كثيرة الإحالات على السلوك الانتهازيّ، بصفته بذرة انتعاش القهر مجسَّداً في أفراد أو جماعات.

3 - وهي معنيّة بتقديم برامج عمل للإصلاح الزراعي، والاجتماعي، والاقتصادي، والسياسيّ.

4 - وهي تثير علامات الاستفهام عن تعاظم المركزية، محرِّراً خطابه من أنيته بوضعه في مزاج كافكويّ، كما هو الأمر في قصّته «حصانة السيد س»، وكذلك في «الحضارة والاغتراب».

5 - وهي تحرّك التاريخ بدينامية أخرى، واستطلاع جذريّ لفعاليته المضادّة للتملُّك والاستثمار والتسلُّط، كما في «محمد الحقيقة العظمى» (دار الأندلس، 1988)، و«علي بن أبي طالب: سلطة الحق» (ط2، دار الانتشار العربي).

6 - وهي تستحضر غربة المثقَّف، منذ سقراط، مروراً بالشريف الرضي، ومتصوِّفة بغداد.

7 - وهي ذات حضور شخصي، تراه في المدوَّنة، كما تراه في سلوكه. وقبيل اعتقاله (1991/4/15) في بغداد، كان يمشي وئيداً بملابس زرقاء كالحة فاتني معناها[1]، كما فات الآخرين من قليلي الوعي بالعلاقة التي يخصّها بالملاحظة، دائماً، كلّما كتب عن راسل، وسقراط، وسارتر، وآخرين[2]. وكانت جولاته مشياً على الأقدام بمثابة تمرينه اليوميّ، منذ أن شَغَفه التصوّفُ، واستمالته الدروشةُ والزهد،

1ـ «سُئل درويشٌ: لِمَ ترتدي الأزرق؟ فأجاب: «ترك الرسول ثلاثة أشياء: الفقر، والمعرفة، والسيف. فالسيف أخذه الملوك وأساءوا استعماله، والمعرفة أختارها العلماءُ وقنعوا بمجرد تعلمها، والفقر اختاره الدراويش وجعلوه وسيلة للإثراء». وإني ألبس الأزرق حداداً على ما أصاب هؤلاء الثلاثة من مصيبة»، أبو الحسن علي بن عثمان الهجويري، كشف المحجوب، تحقيق محمود أحمد ماضي أبوالعزائم (القاهرة: التراث العربي. د. ت).

2ـ دراسات نقدية في الأدب الحديث (بغداد: الإرشاد، 1969). أعادت الهيئة العامة المصرية للكتاب نشره، 1995، مقالته «انتمائية كولن ولسن»، ص 227. وتجري الإحالة على كتاب عزيز السيد جاسم داخل المتن.

بدءاً من شقاء 1988، بعد تململ فكريّ انتشر في مقالاته وكتبه.

أي أن نصّه المضاد كثيرُ التشعُّب، يَغْرف من التجربة والمثاقفة، فيه تجلّيات صوفية، ووجودية، وأخرى ماركسية، ومعارفُ عامّة وقراءةٌ عميقة في الموروث، بما يبديه مشروعاً لا ينتهي، مليئاً بـ «التوثُّب النظريّ الذي لا ينقطع»، كما يكتب عنه عبدالرحمن طهمازي (الأقلام، تموز 1990، ص 124). وما يجعل هذا النص متسجيباً للمفارقة المعقودة، في ثنايا هذه الدراسة، للنخبة الثقافية والانشقاق عنها هو أنه يراهن على رفض التبعية، دافعاً خطابه إلى المشاكسة المستمرّة، وهو يعزل بين مقولة وأخرى، وبين فعل وآخر. فالخطاب المضاد يتشكّل- أولاً- من مجموعة قراءات في المدوّنة المثقَّفة، كما أنه يحيل على أوضاع ومواقف معيّنة؛ ولهذا تتبدّى في هذا الخطاب مجموعةُ صورٍ للمثقَّف تستحقّ الاستطلاع:

1 - فهو يقول: «المفكِّر دوماً يحنّ لجذور الأشياء، من دون أن يحوِّل نفسه إلى صنم تراثيّ أو مومياء تعشق أمسها»، مشيراً إلى مرتكز الثقة التي تحول دون انقذاف الذهن في ما هو محتدم التناقض من دون جذر، كما يكتب عن كولن ولسن (ص 205). ومثل هذا التناقض هو ما يَعْرضه أيضاً كانفراط بين القول والفعل، أو كـ «انشراخ في متاهات.. متعارضة» (ص 168)، وذلك عندما يقول المفكّرون والكتّاب «نعم»

و«لا»، في وقت واحد» (ص 202).

2 - والمفكِّر، وكذلك الفنّان الحقيقي، هو «ذلك الذي يمتلك، من الجرأة النادرة، ما يخوَّله حقّ المجابهة الذاتية» من أجل «القيام بسياحة طويلة متعبة في عالم داخليّ مغلق» (ص 236)، على نحو ما يكتب عن المحنة التي جعلت من أندريه جيد كاتباً كبيراً (ص 236).

3 - والمثقَّف كاتباً، لا يتردّد في الخيار عند الضرورة، ما بين الطموحات الشخصية والفن. ويقول عن كازانتزاكي إنه شارك في السلطة، وعندما شعر بالحيرة بين «أن يخون ما آمن به بالأمس، أو أن يعطي لأفكاره رأسَ مالٍ فعليّاً» اختار الموقف الثاني «فظل الإنسان في عقله وقلبه، واجترّ مع مبادئه العجزَ الذي قوّض وجدانه، فتخلّى عن الوزارة، وكمن يُخْفق في شيء عليه أن يتوارى، فهرب بعيداً عن بلده وإخوته» (ص 253).

4 - والمثقَّف فنّاناً ومفكِّراً، لا ينفصل عنده الحضور والكلمة. وعندما يحيل السيد جاسم على الشعراء يرى أن تكون القصيدة مشروعاً ضخماً إيجابياً مغامراً يتّحد بكل ثقته مع تسلُّكات الشاعر ومواقفه، مستنداً إلى مقولة لجيمس جويس: «الإنتاج والحياة كنسيج واحد متداخل متماسك» (ص89)، يتلمّسها إدوارد سعيد عندما يعرض سيرة فنّانٍ في شبابه في صور المثقَّف. ومثل هذا الامتزاج يتأكَّد في ملاحظات أخرى:

أ - يتجاور فيها الشعر مع الغربة، على أساس أن الغربة هي امتياز «يمتلكه (الشاعر)، لمجاورته المستمرّة لمناخات الحرّيّة والمعرفة»، (ص 88).

ب- ويتحقّق فيها نشدانُ الحرّيّة عبر كل ولادة. فالشاعر «لا يرتضي الصمت»، مستخدماً سلاحه الدائم، أي الشعر، فـ «يبدأ استئنافه من جديد وفي ميلاد كل قصيدة، مؤكِّداً حرّيّته. وهذه الحرّيّة، كَتَكشّفٍ وانتزاعٍ مستمرّين، تُصدم بأسيجة عديدة» (ص 22). ولهذا لا تذهب كلمات الشاعر أدراج الرياح «ولا يمكن أن تزخرف بناءً موهوماً. بل إنها تقاوم رصف الممسوخات لتحارب الممسوخية» (ص 25). وهكذا يتحوَّل الشاعر إلى خالق.

ج- وتستطلع فيها فرادة القصيدة، بصفتها موقفاً متسامياً للمثقَّف، خالقاً ومتعاملاً بالكلمات سلوكاً: فـ «كل قصيدة مكتملة فنياً هي إنسانية، لأنها تفرقع البعد المزيَّف، وتمزِّق الصورة التقليدية الرقيعة للعالم، لتمدّ نياشين استطلاع فردية جديدة» (ص97). وكذلك شأن المثقَّف المفكِّر في صياغاته المتسامية لما ينبغي أن يكون عليه أمر الأوضاع.

5 - والمثقَّفون، بهذا المعنى المعروض عند عزيز السيد جاسم، ليسوا باعة كلام ومُسَوِّقين للأدعية. كما أنهم ليسوا سَدَنة الهيئات والأحزاب

المضطرّين إلى تلفيق المقال نزولاً عند الرغبات العليا. وحتى أولئك الذين يُكثرون من الإحالة على الجماهير، قد يَعْنون بالشعبية الانتشارَ والتغلغلَ بين الصفوف الجماهيرية، بينما ينسون أنها تعني بدءاً «كلّ ما يقرّ ويَسْتهدف مصلحة الشعب وسيلةً وغايةً» (ص 102). وهؤلاء «يدخلون، بجواز سفر مزيَّف، إلى مملكة الحقيقة الجادّة، مملكة البسطامي، حيث كلُّ شيء يشكّل الكلمة الواحدةَ المتطابقةَ مع الواقع الداخليّ للفرد» (ص 115).

6 - والمثقَّف، بهذا الاستناد، ليس داعيةً سياسية، ولا يُنتظر منه، أو من الشاعر أن يقدِّم صورة للمباشرة التخاطبية. فالشاعر- مثلاً- يمتلك مباشرةً أخرى، هي الالتقاء مع ثغور العالم السرّيّة. وهكذا، يَكُون انتماءُ الشاعر خاصّاً به، لا الانتماء المنتظَر منه، لأنّ التزامه غريب كغرابة أطواره، ولهذا «كان خطر الشاعر في كل العصور» (ص 94). وعندما يجري تطبيق الاستنتاج على مالارميه- مثلاً- يرى السيد جاسم التزامه قائماً في نشدانه المتجذِّر للحرّيّة: «إنّ شعر مالارميه هو حرّيّة بدائية هائلة، عودة إلى براءة الألفاظ الأولى» (ص 95).

7 - إنّ المثقَّفين، كالشعراء والمتصوِّفة، يمكن أن يَنْخرط فعلُهم في حالات ومسمّيات بين «لامنتمي» كولن ولسن، عندما يظل اللامنتمي حرّاً من أية «مقولة دينية أو فكرية أو أية رابطة، إنما يتألّه لديه الرأيُ

والحسّ الفردي» (ص 222)؛ «ولهذا، يمكن أن يكون نيتشه بين هؤلاء، كما يمكن أن يكون المتصوِّفة الشرقيون. كما أنّ اللاانتماء قد يشمل السوّاح الجوّالين والسحَرة وغيرهم، لكنّ الخطوة التالية، في هذا المهاد، هي التي تقرِّر رحلة المثقَّف» (ص 222 - 223)، وتفصل بينه وبين هؤلاء.

8 - أما المثقَّف الذي يتآلف بين الصور فهو رديف الشاعر ومثيله، ذلك الذي «يعيش التجربة الثورية في حضور دائم وحارّ في ميدان المجابهات»؛ بما يعني فناء الذات عبر «الاندغام.. التلقائي المتفاعل» فيعيش الشاعر «تخلّياً سخيّاً عن ذاته ليحلّ في الثورة، وتحلّ فيه» (ص 167).

وبمثل هذه التمثيلات، ما بين الفنّان، والشاعر، والكاتب، والمفكِّر، تتراءى مجموعة قواسم مشتركة تستبعد التبعية والأنانية والصنميةَ والركاكة، وتُعلي من الفداء والبهاء والفرادة والمشاكسة الغنية التي تَرْفض التهادنَ ورهاناته، وتتداخل- أساساً- مع انهماك ذهني وانشغال جوّانيّ، تتحوّل المصالح والصراعات الصغيرة إزاءه إلى موقع ثانويّ تماماً. وبكلمة أخرى، فإنّ صور عزيز السيد جاسم للشعراء والفنّانين تتداخل مع تلك التي يَعْرضها- لاحقاً- إدوارد سعيد، وهو يحيل على مجموعة أسماء وآراء. ومثل هذه التمثيلات تَسْتطلع نصوصَ الغربة،

والامتعاض، والفتنة، وما يتوالد عنها من نصوص أخرى. وكل توالد جادّ لا يأتي جزافاً، لأنّ نصوص العصيان التالية لا تتمرّد على مجهول؛ فهو ليس المستعمِر هذه المرّة، إذا ما أردنا قراءة مهادها العربيّ. وإذا كانت روايات الأربعينيات عند محفوظ قد التقطتْ هذا المستعمِر، وتابعتْ حضوره في الثلاثية، فإنّ نصوص العصيان تجد بذرتها عنده في «اللص والكلاب»، وفي «الشحّاذ»، كما تجدها عند الغيطاني، وفتحي غانم، وغائب طعمة فرمان، وآخرين، وسيجد هؤلاء بصماتِ وريث المستعمِر المستجدّ بهيئات وصنوفٍ متفاوتة، من السلطة والنفوذ والغواية.

لكنّ انكفاء الوريث في رقعةٍ جغرافية ما، داخل خارطة الثقافة والمجتمعات، لا يعني محدودية أثره المضادّ، بالضرورة. فكما أنّ هتك «عصمته» المعلنة من طرف واحد، يجري في نصوص تَصْدر عن شتّى البقاع داخل الثقافة العربية، كذلك يتأكَّد حضورُ الوريث بذرةً مريضةً تنتمي إلى سياقات مَرَضيّة داخل المدوَّنة التاريخية والإيديولوجية الآخذة عنها، والمتناغمة مع رغبات العُصابيين والبغاة.

فالوريث استعادة قاصرة للبطولة والقداسة. ولأنه كذلك، يستدعي وجودُه، متجسِّداً في خطابه وفعله، شتّى النصوص المضادّة، ومن بينها تلك التي تَحْضر عند الشعراء والروائيين والفنّانين، وكذلك عند

المؤرِّخين العرب الذين جرى التنويهُ بهم من بين آخرين. لكنّ الوريث ليس صنيع نفسه، كما أنّ خصومته تمتدّ هي الأخرى في الماضي والحاضر؛ وأقواها ذلك الامتداد الجمعي في الذاكرة، وهو امتدادٌ يتشكّل من موروثات تؤثّر كثيراً في تكوين «البنية الشعورية»، على حد تعبير ريموند وليامز؛ فهي تستمرّ في الذاكرة، بانحرافات متفاوتة، لكنها تقبع، هناك، ضدّ ما هو وعي زائف. وحتى عندما يخاتلها الوريث، باستخدام واسع للإعلام والدعاية، فإنها كالحرباء تدّعي السذاجة عند بعض الجماعات، لتَحْضر، في أوانها، رافضةً عتيّةً. إنها تستوعب آليات الدعاية وحتى غواية الوريث، لكنها تتحرّك في المساحة الرمادية، استجابةً ورفضاً، وكأنها تمتلك رصيدها الذي يتفوّق على القراءات والانتماءات. وعلى رغم أن فئات هذه المجتمعات تغيب- مرةً- عند الإعلام المهيمن، وتُسْتمال- ثانيةً- بحسب الضرورات والمناسبات والحروب، فإن رصيدها الفعليّ يستقرّ في المراوغة العميقة؛ ولهذا تستجيب- دائماً- لنداءات المثقّف الحُرّ. وبينما تبدو النخب متغيِّرة باستمرار، قلقة، متململةً، مستحَبّة أو مطرودة، بحسب طبيعة المجتمع السياسي، تبقى فئات الموروثات الشعبية مكتنزة، قابلةً للاستحضار في المناسبات التي يبدو فيها المثقَّف الحرُّ وحيداً. لكنّ النخب تتحرّك بحرّيّة وفعّالية أكبر، في المجتمعات الليبرالية، وفي تلك الحائزة قدراً ما من الديموقراطية. وهذه الدينامية لا تعني غياب الانشقاق: فكل علاقة

تنبني على أساس النفوذ والقوّة، بما يعني دفع آخرين إلى الهامش، وكل هامش يبتغي استعادة المركز بحسب مصالحة أو توازن أو تغيير ما، فيغدو مركزياً، وهكذا دواليك. وبين هذه الدينامية من جانب، وحركية رفض الوريث، وحضور البنى التقليدية أو وعيها الشعوريّ الجمعيّ، تنشأ النصوص محيلةً على ما هو جانبيّ وجوانيّ وسريّ ومطرود، تماماً كما تستعين بالمشاعر والأهواء، وتستند إليها، لكنّها غالباً ما تُستجمَعُ في حلقات متوالدة باستمرار، في شتى المجتمعات العربية ومهاجرها، داخل ثقافة عربية متّسعة باستمرار، تقول، لما هو منغلق وانطوائي ونكوصي ومتلّف ودمويّ، إنّ زمانه قد فات.

خطاب الامتعاض: مكوِّناته، وآلياته، ونصّه الظل

وبمقدار حضور وريث المستعمِر واستئسادِه يتشكّل خطابُ الامتعاض وانفراطاتُه الكثيرة في نصوص العصيان. إنه خطاب ما بعد الاستقلال، ولهذا فهو يحمل عنف ردَّتيْن في آن واحد، لدرجة أنّ ما ورد عند طه حسين في «المعذبون في الأرض» يقلّ عنه بكثير، لأنه يتوجّه نحو داخل مهيمنٍ أسوأ بكثير مما كان عليه الأمر أيام التبعية للمستعمِر. إنّ نبرة الحسّ بالقدَر والفجيعة لا توازيها، حدّةً وافتراقاً، إلّا نقطة الابتداء، أيْ نبرةُ الطموح التي ميَّزتْ خطابَ النخبة القومية في الثلاثينيات وبدءِ الأربعينيات، وهي تُطْلق «تفوّهاتٍ طقوسيةً، مشبوبة،

نشطةً، مشعوذة» كما يكتب أرنولد هوتنغر عن «الدعوة القومية الخاصّة بتحقيق الذات التي سيطرت على الفكر السياسيّ»[1]. وهذه الدعوة المتعاكسة مع الخطاب النهضوي، بتأكيده على الدفاع الذاتي والاعتذار وتسنين مشروعية التقدُّم، كانت تبني حماستها على رفض الأجنبي، وكانت تكتسب حدّتها وحرارتها من هذا الرفض، كلّما كانت تحيل على تشكّلات ماضوية عميقة تؤكّد انتماء الذات إلى الجماعة. أيْ أن «الجماهير اكتفت في حالات عديدة جدّاً بالشعارات» كما يقول هوتنغر في تحليله لخطاب النخبة القومية، و«الشعار.. هو التعبير العاطفيّ المشبوب عن الرغبة في الانتماء للجماعة وعن تأكّد عظمتها». وإذ يتيح الشعار اختزالاً إطلاقياً للفكر، و«عبوراً اقتناعياً للواقع»[2] كما يضيف أركون، فإنه يستمرّ، ولفترة ليست قصيرة، مقترناً بقداسة ما، يستثمرها الدعاة إلى أقصى حَدّ، حتى يأتيها الوريث بطلاً سياسياً لا يطيق شبهة الاختلاف؛ ولهذا ليس مستغرباً- كما يقول أركون- أن يكون تاريخ العقود الأخيرة هو تاريخ تصفية المفكِّرين والفئات الاجتماعية النشيطة. وبكلمة أخرى، فإنّ ولادة الامتعاض توازي قوّة ولادة التفوُّهات الطقوسية، كما أنها وريثها المضادّ الذي لابدّ منه.

1ـ أرنولد هوتنغر، أمين الريحاني: نظرة ذاتية لعربي عصري في الحياة الفكرية في المشرق العربي، 1890 ـ 1939 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، ص 124 و125.

2ـ محمد أركون، ولوي غارديه: الإسلام: الأمس والغد، ص 154.

فكما ظهر للنهضة، بليبرالية اهتماماتها عند الجيل المصريّ والجماعة السورية، وريثٌ وأكثرُ، يتّسع للآخرين من شتى الأهواء والاتّجاهات، كان لكل نخبة وارثون، يتفاوتون قدراً وعقلاً وطموحاً ومشروعية. لكنّ وريث التفوّهات الطقوسية يبقى الأكثر قدرة على الدمار، وذلك لإسقاطه مفهوم البطولة التاريخية، بشكلها المتوارث خطأً، على نفسه، ومسعاه لاسترجاعها بشتّى السبل، ما دام ينطلق من المثالية الأولى والإطلاقية الحادّة اللتين ميّزتا خطاب النخبة القومية، وحادتا به عن الفهم السوسيولوجي والمعرفة بالذات وتاريخانية التحديث. فالوريث يبلغ قناعة قاطعة بأنه الرسول الذي لابدّ من طاعته. ويصفه محمود درويش مستبطناً كما يلي:

«أنا سيّد الحلم! لا تجلسوا حول قصري بغير الطعام

ولا تأذنوا للفراشات بالطيران الإباحي في لغة من رخام.

.... فمن لغتي تأخذون ملامح أحلامكم مرةً كلّ عام

.... ومن لغتي تعرفون الحقيقة في لفظتين:

حرام، حرام.

حتى يقول: «وأن نظام الخطاب

خطاب النظام...»[1]

1ـ «خطب الدكتاتور الموزونة»، أدب ونقد، العدد 141، مايو/أيار 1997، ص 126.

ويلتقط الروائي مؤنس الرزاز هذه الصورة في «مذكِّرات ديناصور»[1]، التي تكاد أن تكون أبلغ نصّ يتمكّن من بلوغ طاووسية الديناصور وثقته ويقينه بقدرته على امتلاك الحاضر والماضي، بمجموعات مفردات التصقتْ بذهنه، منذ زمن، وحادت به عن الواقع الذي يزدرده خطاباً على لسان شريكته الضحية «زهرة»، التي تسعى، من دون طائل، لتحريره من التجريدات والشعارات التي تمتلك عقله وسلوكه. بهذا التفكيك، يتأكد انكفاء الطاووسية على ذاتها، وتحجّرُ النفس على شعاراتها، والتحام الوريث بالصورة إلى درجة الفناء. وتتعامل خطابات الرفض مع هذا الحضور بصفته تكويناً لفظياً أنتجته مجموعة تكوينات سابقة عليه. لكنّ خطاب الامتعاض لا يعني العصيان: إنه مجموعة استراتيجيات تبتغي التوصيل، والنقد والإدانة، والمصارحة، والمكاشفة، والتذكير، مثلما تفعل الكتابات المختلفة، كالقصائد البيّاتية وقصائد حجازي وصلاح عبدالصبور ودنقل. كما أن المصارحة المحتملة تشكِّل ثقل القصيدة العمودية عند الجواهري، كلّما يسَّرَ الجو ذلك، أو مكّنته الغربةُ من الإفصاح. وقد يأتي السرد، بالمقارنة بين حالين، في روايات محفوظ كـ «الشحاذ» مثلاً، ليبدو الحاضر تغليباً لبورجوازية بديلة من أخرى بالية، ومطاردة أكثر حدّة للمختلفين

1ـ (بيروت، عمان: المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، 1992)

السياسيين. بينما ستكون بنية التورية عبر التاريخ مسلكاً مراوغاً للرواية عند الغيطاني. أما تقابلات الشكّ واليقين، والدهشة إزاء قسوة الفئات التي تقول الأيديولوجية عنها إنها مادة الحركات الثورية، فلا يوازيها، عند عثمان خليل، غير الاستدراك بذكر «ملايين الضحايا المجهولين منذ عهد القرد» الذين «رفعوا الإنسان إلى مرتبة سامية».

لكن هذا الاستدراك لن يقلّل من المحنة، أي من احتمالات الصدمة التي لا تتشكَّل من هذه المفارقات بين التضحية والقهر فحسب، وإنما من استجماع ذوي الاستعداد، من بين الجمهور وأناس تعساء من صميم الشعب، لطاقة عدوانية عنيفة تنفجر وتتأكّد في تعذيب المثقَّفين، كما يَعْرض ذلك كتاب سماح إدريس «المثقَّف العربي والسلطة»، وهو يحيل على مجموعة من الكتابات والمشاهدات والاعترافات التي تشكّل- وحدها، أو بمعية مثيلاتها العربيات- فصلاً خطيراً في الثورات والحركات المغدورة. ومن بين هؤلاء التعساء، أو ماكِنات القهر والتعذيب، قد تتكامل شخصية طامحة إلى الزعامة، وهي شخصية تتجاوز المستعمر، بعد أن خبرته، وعرفت عنه، وسمعت بالمتوالدين عنه عنفاً أو قهراً، فتأتي بعدّة مضاعفة:

1 - فإذا كان المستعمِر يتصرَّف مع المستعمَرين- كما يقول فانون- على أنهم يخلون من «القيم»، ولا سبيل لنفاذ الأخلاق إلى أنفسهم،

فإنّ الوريث يأخذ هذا عنه، ويعزّزه بحنقه على الفئات التي عاونته على الصعود، فيشتم الجميع مرّة واحدة، ويصف الجمهور بأنه عدواني ولا أخلاقي وفاسد وتافه. وهذا يعني، في النتيجة، لزوم البطش بهذا الجمهور وتصفيته، أو كما يقول محمود درويش في «خطب الدكتاتور الموزونة»:

.. ومن أجل هذا السلام أُعيدُ الجنودَ من الثكنات

إلى العاصمة،

وأَجْعلهم شرطةً للدفاع عن الأمن ضدّ الرعاع،

وضدّ الجياع

وضدّ اتّساع المعارضة الآثمة،

فليس السلام مع الآخرين هناك

سلاماً مع الغاضبين هنا..

هنا لن تقوم لأيّ فئات يسارية قائمة،

سأَفْرم لحمَ اليسار، وأَحْجب ضوء النهار

عن الزمرة الناقمة..

وفي السجن مُتَّسع للجميع

من الشيخ حتى الرضيع،

ومن رجل الدين حتى النقابي والخادمة.

2 - كما أنه سيضيف، إلى ما كان المستعمِر يفعله ضدّ السكان من تجويع وإهانة، كالذي يرصده فانون (ص19)، ببرنامج يتساير مع سياسة الترغيب والترهيب والضغط.

3 - وبينما يرصد المستعمِر في المثقَّف (فانون، ص21) الآخذ عنه يسرَ توظيفه بصورة مراوغة، فإنّ الوريث يلجأ إلى التوظيف علانيةً، بقصد تكوين ماكِنة من المهرِّجين والكذّابين والمفترين والمزيَّفين، والمنظِّرين ذوي الماضي المحترم، بقصد تصدير بضاعته إلى هذا الجمهور، ولا سيّما ذلك المقيم خارج محيطه المباشر، ويَجْهل سلوكه الداخليّ. كما يجري ذلك، بأكمله، في سياق، ينتبه إليه سليم بركات بشفافية الشاعر المشاكس، فثمة إلغاء لمفردة «التعليم»، وتعميم لكلمة «التربية» ابتداءً من تسميات المؤسَّسات، بما يعني إلزام الآخرين بالخضوع واستلام التوجيه: «انحصرت التربية في تلقين الطاعة بأساليب شتّى»[1].

4 - ويجري تطويع هذا المثقَّف المستعمر بقصد صرف «طاقته الهجومية في خدمة مصالحه الخاصة»، كما يقول فانون (ص29)، متشبِّهاً بالعالم الاستعماري، فيأتيه الوريث لاسترضاء هذه الشحنة وتفعيلها وتوظيفها لصالحه ضدّ الجمهور هذه المرّة.

1ـ فقهاء الظلام (قبرص: بيسان، 1985)، ص 79.

5 - وبينما يلجأ المستعمِر إلى تكوين أحزاب قَبَلية وعشائرية ودينية- كما يقول فانون (ص64)- بقصد الحيلولة دون تَبَلْوُر «حزب المدينة»، فإنّ الوريث يرى نفسه ممتدّاً في هذا السياق الاستعماريّ: فلحماية مصالحه يلجأ إلى كل ما هو قبليّ وعصبي وعشائري وطائفي، مسترجعاً ما يعتقد المثقَّفون أنه مندثر، مشاغِلاً الناسَ، ومعمّقاً المشكلات الاجتماعية، ومستزيداً في الخرق الاجتماعي، بقصد الاستئثار الكلّيّ بالسلطة وزيادة حجم مصالحه. لكنه يبتدئ بتوطيد نفسه، والمقرّبين منه، عائلته وأطرافها، إلى حين إيجاد قوّة مادّية حاكمة. إنه يبني هذه القوة، ويمنحها سلطة ذهنية بالإكراه، نازعاً عن الدولة قطاعاتها العامّة السابقة، وعن التجار والبورجوازية أموالهم، لتحويلها نحو الفئة التي يَخْلقها بنفسه. إن الوريث لم يخطر في بال ماركس، لكنه أخذ عن ماركس المناقَلَة بين القوّتين: المادّية، والذهنية.

6 - لكنه؛ أي الوريث، يتحمَّل تبعات أفعاله، أو ينبغي له أن يتحمّلها. وما تجلياتُ خطاب العصيان، كتوالد موازٍ عن خطاب الامتعاض الغزير عن الغيطاني وغيره، غير علامات في دورة البدء والانتهاء:

أ- فاللغة التي تحتدم قصراً وكثافةً وتوتّراً وصراخاً ومقاطعة وتشنُّجاً في القصيدة ليست إلا تمثُّلات صرخة الرفض الآتية من داخل القهر المسرف، فكلّما بالغ الوريث في العنف فَقَد هذا العنف معناه، وأنتج

ما هو ضده، على نحو ما تُفْصح الكتابة عن ذلك، متماثلةً مع الواقع.

ب- وكلّما استقدم آليات الأخذ بالجريرة، باطشاً بالعوائل والناس، خرج عليه شبابٌ لا أهل لهم ولا ارتباط، يفيضون بقوّة ثأر لا تماثلها غير قصائد وقصص وكتابات، لا أبوّة بادية لها، تنتشر بالعشرات، مناكِدةً، منفيّة، منقطعة، بإصرار، عن غيرها.

ج- وكلما زاد وريث المستعمر والنخبة ذات الخطاب المليء بالتفوُّهات الطقوسية، من استثمار النميمة وشبكة التجسُّس والمتابعة، تقوقع على نفسه، وتيسّر انتهاؤه. وتتماثل صورة الانزواء مع ما تبديه عناوين القصائد والمقالات والقصص من محاصرة لهذا المطعون منها، المتجبّر على غيرها.

د- وتتشكّل من جرّاء هذا التفتيت للتكافل الاجتماعيّ والأخلاقيات الدارجة قاعدة خرقٍ واسعة، لا تتوقَّف عند حَدّ، بحيث يضطرّ الوريث إلى التقوقع في شرنقته، مذعوراً من غالبية المحيطين. ويحيل خطاب العصيان على هذه القاعدة، فيكون الخرق استمراراً للقواعد والاعتبارات، مذكّراً بها؛ لكنه الخرق الذي ينزّ بالإدانة المستمرة.

هـ - وإذ يصادر الوريث الخزينة، فيتعامل معها ملْكاً شخصياً، فإنه يُكْثر من الغواية والإغراء، بما يعني قتل وجوده، أي انتحاره الذي

لا يتمّ فجأة. فالقادم عبر الشعار وطقوس القومية لم يعد قدّيساً ولا منزَّهاً؛ إنه مرتع الدنس. ولهذا لا يأتيه، في خطاب العصيان، غير الشتيمة، أو ملفوظ الاجتثاث، كما لا يأتيه، في الواقع، غيرُ الغدر الذي يتشكَّل منه خطابه وسلوكه: فالتقلُّب مَرّةً، والذرائعية مَرّةً أخرى يحفران في مصداقية خطابه، حتى يجتثّان جذور مقدمه الأول، فيبقى عارياً، مجموعةً من الخطابات التي تتقاطع، فهو يبيع ويشتري، كما أنه يباع ويُشترى، ولم يتشكَّل فضاؤه إلا على أساس الربح والخسارة؛ ولهذا لا يأتيه خطاب العصيان إلا بمفردات تحيل على البداية وعلى النهاية: قطبيْ تحرّكه العنيف. فخروج العامّة هو السباق في استنطاق المزيد من المكبوت في خطاب النُّخَب. إنها ترى نفسها مغدورة ومفجوعة ومهزَّأة، فتفرط العلاقة، وتطرد الألفة، فيستغرب الوريث ذلك. أما على صعيد تحوُّلات النفوذ والقوّة ما بين خطاب وآخر، فإن المغدور والمقصيّ يجد نفسه ممتدّاً في الخرق والتجاوز. وكما يقول فوكو، فإذا كان التناقض هو الحاسم في الفكر الجدليّ، فإنّ الخرق هو الحاسم في الثقافة العصرية. وما دوره إلا قياس المسافة البادية الكبيرة في قلب الحصر والحَدّ؛ فما يتأكد، يقيناً وقداسةً، يجري خرقُه وتجاوزُه وبلوغُ سرّ ظهوره، كشرط لانتهائه.

خطابات الوريث

ولا يعني حضور الوريث، وهو يُسْقط القداسةَ على نفسه، وراثةً شكلية أو سلالية للمستعمِر أو للنخبة ذات الخطاب الطقوسيّ؛ فهو يحيل- بالطبع- على الخطابيْن في آن واحد، مقيماً كيانه في شراكة منفرطة، ظاهراً، مع المستعمِر. وهي شراكة تتأكَّد بالخصومة المنتشرة في ثنايا خطابه، بمقارناته معه أي المستعمِر، لا بصفته الفكرية أو القهرية، إنما بصفته الشخصية، سفيراً أو وزيراً أو تشخيصات أخرى. إنه لا يؤكِّد حضوره إلا عبر هذه المقارنة، ويسعفه الملفوظ التجريدي المفعم بالنشوة بما يريد، للارتقاء إلى مصاف الخصم المرغوب فيه، لكنّ التماهي مع المرفوض والتعالي على الناس لا يقدّمان تفسيراً كافياً لهذا البحث المتلهّف الفاجع لشرعية القداسة، أو انتمائها، إلا من خلال التاريخ. وهكذا تأتي السلالة الشرعية مرغوبةً منه، فيعلن الانتماء إلى آل عليّ، مثلاً، لأن هذه السلالة قدّمت التضحية والفداء والشهامة والتخلّي عن كرسي الحكم، فاستحقّت مصادقة العامّة على صفائها وشرفها وقدسيّتها. ولكنّ التاريخ يقدّم نصوصه المختلفة أيضاً؛ فعدا هذا الانتماء المعلَن من طرف واحد، هناك الخلفاء الدمويون، مُلّاك السلطة بامتياز، بوسائلهم الكثيرة في الترغيب والترهيب، الذين يشحنون الرومانسيين العصابيين بأخيلة وتهيّؤات وصور، وهم يأتونهم

من بطون الكتب المترجمة والمنقولة والمزوّرة والملفّقة.

والوريث يجد نفسه مثل هؤلاء- أيضاً- منبهراً ومأخوذاً بالجاه والسلطة، وكلاهما يغذّيان عنده رغبته الفاجعة في كل شيء، منطلقاً من قاع الحرمان الذي سكنته طفولته قبل مجيء الفكر الطفوليّ: اليساريّ مرّةً، والقومي مرّةً أخرى. وهو لا يشذّ هنا، عن منتوجات القراءات المسطّحة، أولئك الذين أتاحت لهم الحركات السياسية وتدفّقات حركة الترجمة أفكاراً مثيرة في التغيير والابتكار، فحلّت لديهم بديلاً من أية خطابات تتشكَّل من بنى المشاعر الاعتيادية والمتأصِّلة عند العامّة، ولهذا انقطع هؤلاء عن الناس، كما ينقطع الوريث. وبينما ينادي هؤلاء بالطفرات السطحية مرّةً، وبالنقلات الكبرى مرّةً أخرى، يلتقط الوريث (الذي يمكن أن ينطّ من بين هؤلاء) الحسّ بالمغامرة، فتكون هذه سبيله ومبتغاه. إنه المحترف المغامر الموهوب الذي تجيء به الأحزاب والهيئات والأفكار المتواردة بين الأدبيات الشائعة، منذ نهاية الخمسينيات. وليس غريباً أن تتعزَّز الهوّة بين المحترفين والمغامرين والجماعات المشاكسة (اليسار الطفولي، والقومي الشوفيني) وبين المفكِّرين، ومن بينهم رجال السياسة والاقتصاد. وليس غريباً- أيضاً- أن يمضي المحترف- المغامر في استبعاد هؤلاء، ومحاصرة توالدهم في الجامعات والأكاديميات وسوق الأفكار. وتتساير هذه الرغبة مع

رغبة أخرى في اجتثاث التكوين التقليدي للمجتمع؛ فالأخير عائق أمام القداسات المفتعلة، كما أنه كابح أمام الهوى والتهيُّؤات والطقوس التي يبتدعها المحترفون والمغامرون لاختراق العامّة. لكنّ التاريخ لا يشتغل بحسب السياق المشتهى، فيبتدئ الترحّم على القديم بالظهور خطاباً حنينياً، فكل ماضٍ قريب فيه ما هو أجمل، مقارنةً بحاضر أخذٍ بالانحسار. وما يبدو- لأوّل وهلة- حنيناً رجعياً، سرعان ما يتموضع في شبكة عميقة من التراسل العاطفي بين العامّة والمؤرِّخ الذي يلتقط نبضها، فتمرّ حالات واسعة من هذه العودات كأنها تراهن، من دون اتِّفاق مسبق، على أن مآل حاضر عجول صلف هو الاندحار مقابل ما يتراءى جميلاً في الماضي. إنّ الوريث يَنْسف نصّه- باستمرار- كلّما وجد نفسه مستمالاً إلى التاريخ، لأنّ الأخير يمتلك أكثر من لسان وسيف: فخطابه المنتسب إلى آل البيت يَنْسفه انتماؤه العنيف إلى الدنيا، بطيشها وغرورها، كما أن خطابه القوميّ المفعم بالحرارة يتآكل كلمّا تعارض مع الرغبات الأخرى لديه، المليئة بالخصومة. وأما ما يتيسّر من صراع في الملفوظات مع المستعمِر فسرعان ما يصدأ إزاء ليبرالية الأخير الظاهرة في الأقل؛ فوسائل الاتّصال تنقل- باستمرار- حرص هذا الأخير على أبناء جلدته، واحترامه لهم، وضمانه لحرّيّاتهم، مهما بدت هذه مفتعلة أو خالية من الدقّة. ثمة جَوْر وجَوْر، ولا يجاري الوريثَ آخر في الانفعال والقسوة، كما يقول فانون عن ظاهرة العنف.

وبينما يمضي العالم إلى أمام، يبدو التموضع الرجعي، في التاريخ كخلفاء وخلافة، وفي الماضي المفتعل، رجعاً من النشاز، لا أهمّيّة له ولا مردود. هكذا تتهدّم الوراثة. لكنّ الصعيد العالمي هو الذي يؤكّد، بالضدّ، سَفَه مسعى الوريث لإثبات البطولة المعاكسة. فإذ يتّجه العالم نحو الديموقراطيات من جانب، ونحو عولمةٍ ما من جانب آخر، يسعى الوريث لدخول التيارات والشقوق الكثيرة فيها عبر كنز المال- أساساً- واستجماع الإعلام بعد ذلك. إن الشراكة المالية تبقيه قويّاً وممتدّاً في الشراكات الدولية الحاكمة. وهكذا، تتفرّع عنه بنوك ومصالح بمسمّيات مختلفة، لكنه يتقرب بذلك من حتفه أيضاً. فكل هدم لمسبِّبات مقدمه وشعاراته ينسف بقاءه، ليتحوَّل إلى ممثِّل مضحك، من نمط أولئك المفتونين بأنفسهم، الذين واجهوا الناس عراةً، غير عارفين بمحطّات الاستضافة التي تنتظرهم، لتستنزف منهم مال شعوبهم المسروق.

لكنّ التفصيلات الدقيقة، الوثيقة العلاقة بالثقافة، تستحقّ الانتباه؛ فالوريث وأشباهه يدّعون العصمة والحقيقة في لحظة انهيار اليقين. وما يقدّمونه على أنه مزيّنُهم يرتطم بعشرات علامات الاستفهام التي تكيد لكلِّ ما هو مدّعٍ لحقيقة، بصفته امتداداً في الهيمنة وخطاباتها. هنا، ينبغي أن نتذكر أن السنّة الغربية تفكَّكتْ تحت وطأة الانشقاقات

الآنية والفئوية والعرقية والطبقية، بما يعني انهيارات القوى المهيمنة ونُخَبها، ومعها تبدو الأدبية المحض، وكذلك خطاب الحقيقة مُتَّهَمَيْن، وتبريرَيْن للغدر والسرقة، أو لعقيدة تدّعي القداسة لتحذف أخرى. وهكذا، فإن ما يجري خارجاً له مقابله الداخلي، وإذ لم تعد النخبة اختياراً، فلنا أن نتأمّلها شتاتاً يطالب بتسميات أخرى، يتوزّع بينها الوريث باحثاً عن ترقيع ما لِبَدنه الذي تَعْجز تبدّلاتُ الهيبة أن تستره!

ومن الجسد: هيبته أو أطماره، يبتدئ النصُّ المضاد، نصُّ العصيان. فعلى هامش تكسّرات الخطاب المكتظّ بالأماني والأخيلة والتقلُّبات، ينشأ، من متن الامتعاض المضاد المتزايد بين الناس، خطاب العصيان.

هنا، ينبغي أن نتذَّكر أنّ ورثاء المستعمِر عايشوا مختلف الخطابات، وأخذوا عنها. كما أنهم تموضعوا في التاريخ بين الخلفاء الدمويين، ومدّوا أيديهم إلى أمثالهم القريبين، راسمين لأنفسهم خطّة البقاء، التي غالباً ما تكون خطّة انهيار غير سويّة. فالمأساوية التي ختمتْ حياة عبدالناصر أوقفتْ خطاب العصيان المضاد؛ إذ منذ 1967 كان العصيان ينفرط شهادات في الإحباط والخيبة[1]؛ وكذلك كان البلاغ الناصري، ولم تكن استكمالاته التالية غير مضادات للذروة لا غير،

1ـ لابد من الإشارة إلى حواري المثمر مع صديقي د. فوزي فهمي في هذه النقطة، وقضية البطولة والمخيال الشعبي.

وهي مضادّات تتعايش مع الخيبة، لكنها تُعِين في تفريغ المثقَّف من الخطاب المضاد؛ فهو يبايع شرفاً بآخر، ويعترف لعبد الناصر بسعيٍ وخيبةٍ وموقفٍ مأساوي. وكل ما هو مأسويّ يستنفد الطاقة المضادّة في الخطاب المضادّ، بينما لا يتحقّق ذلك كلّما بدا المقلّد لهذه الزعامة مشغولاً بنفسه وببطولاته وبتمثُّلاته.

ومن دون وقفة واحدة تأتي بمواجهة حاسمة مع الذات، بصفتها الخصم الأكبر للشخصيات النرجسية، كما هو الأمر مع هتلر، تَؤُول الشخصية إلى تشرذمات كثيرة، وإلى وجوه وأقنعة تتوزّع في احتمالات وإمكانات يسودها التشييء ويتحكّم بها، بما يعني فقدانها إلى الأبد، وخروجها من النص الذي بودّها الالتحام فيه، أي التاريخ. وهكذا يأتي خطاب العصيان شاغلاً للمساحات المتروكة، متلذِّذاً ومتشفّياً، لا تتملّكه رحمة، ولا تحدوه أية قناعة بوجود ما يستدعي الرأفة. إنّ مضاد البطل المأسويّ مقلدٌ بائس، ولأنه كذلك يزدريه ويلاحقه الخطاب المضادّ، كما هي ضحكات جمهور المسرح وتهريجاته. أما القراءات المتزايدة في دينامية التاريخ عند فيصل السامر في «حركة الزنج»، وعند الطيب تيزيني، وحسين مروة، والجابري، وهشام جعيط، وأركون، وعزيز السيد جاسم، فإنها تهدم- أصلاً- الصورة التي يسقطها الوريث على نفسه من تاريخ الخلفاء.

خصومات الوريث الواسعة: الثقافة الشعبية

وينبغي عدم التقليل من شأن المكر الذي تتغلَّف به عقلية الوريث، وذلك الذي يتشكَّل داخل هذه العقلية. فالوريث، أو toad-King (الملك-الضفدع) كما يسمّيه وول سوينكا، يبتدئ رحلة الصراع مع الآخر، أو المستعمر، مستمالاً بانجذاب مضادّ إلى التاريخ، مقروءاً من قِبَله، ومطابقاً لهواياته التي لا تعدو أن تكون هواية السلطة والانفراد؛ ولهذا يتشكّل خطابه من ضدّيّة نحو الآخر، مبنيةٍ داخل المفردات والقوالب التاريخية التي تفضي إلى انفراده وتسلُّطه. إنها مفردات واسعة، جذّابة، بلا ضفاف، لا تحيل على الجمهور، ولا تؤكد أيّة صراعات. فكل ما هو ماضٍ يمتلك قدسيّته الكلّيّة وقداسة المحاكاة في آن واحد: إنه خلفاء وزعماء ونجاحات وبلاغات تنتشر في فضاء التجريد؛ ولهذا يبدو ما هو مضادّ داخل التاريخ مستبعداً، ومنفياً، وغريباً، ومرتدّاً. وكل خطوة ضدّ الآخر، أو حتى ضدّ الزعامات الوطنية السابقة، تستوطن هذه الأرض الشاسعة من القداسة التي يسّرتها المدوّنة الرسمية، وتتوجّه نحو الجمهور المغلوب المليء بعقدة الإهانة طيلة العلاقة بالآخر المستعمِر والقوى التالية المثيلة. لكنّ هذا الجمهور ينشدّ أيضاً، بطبيعته، إلى الطقوس الشعبية، وكذلك إلى الأسماء الشعرية والفكرية والفنية، فيكبر في ذهن العامّة الشاعر والأديب والفنان كلّما بدا عميق الامتداد في

هذه الطقوس، وكلّما تشكَّل وعيه فيها ومنها. وهكذا يكبر الرصافي، والجواهري، والكاظمي، وحافظ إبراهيم، وأبوريشة، وعشرات الشعراء في الذاكرة الشعبية، وهكذا تأسَّس سلطتهم داخل هذا الوعي، كما تكبر أسماء المثقَّفين والمفكّرين الذين يتصوَّر الوريث أنهم ينحسرون عندما يُغْلق عليهم وعنهم وسائل الاتّصال المحكومة من قِبَله. سيفاجَأ بأن مظفّر النواب ينتشر داخل الكاسيت، وأن محمود درويش قد يبلغ أقصى قاعات الدرس في أنحاء العالم، وأن أحمد فؤاد نجم قد يتجاوز حدود المدوّنة نحو المسموع، وأنّ مقالةً لعزيز السيد جاسم تتلبّس عشرات الصور، وأن فنّانين متفاوتي الحضور المباشر قد يبلغون جمهوراً لم يألف أجهزة التلفاز. ومن هنا تتشكّل عقدة الغيرة من جانب، والخصومة من جانب آخر، بين الملوك- الضفادع في تعبير وول سوينكا (وهو يحيل على الزعامات المحنّطة في إفريقيا) وبين المثقَّفين. وتشتدّ هذه حتى تبلغ حدّاً يصعب تصوُّره من دون معرفة عقلية الوريث.

فهو يتشكّل من عقدةٍ ما، تبتدئ بتصفية الأعوان والرفاق والأصدقاء، مستخدماً ميزانية البلاد من دون حدود، ومستزيداً من الخداع والتغرير والتزييف وشراء الذمم للحيلولة دون الديموقراطية الحقيقية. إنه يبني التاريخ لنفسه، ولهذا يبدّد كل شيء، ويعيد بناء المجتمعات في ضوء

هذه الرغبة، مطمئنّاً إلى أن الفئات الجديدة هي سنده، بصفتها ربيبته الواعية بعطائه وبذله، وكذلك بِسَطوته وبطشه. إنها بديلة للفئات التقليدية، وهي، لهذا، حرباء الحياة، وطفيلية السلوك، تتحرّك له ومنه. لكنّه ينسى مكيدة التاريخ، ويجهل تغيُّرات الوقائع، ولهذا يتآكل وينهار.

ويصعب استيعاب عقدة الوريث في إطارها الضيِّق المذكور، فهو يدرك، شأن الحيوانات الحريصة على حياتها، أن مجالات النفوذ والانتشار في ذاكرة الناس، واستلاب هذه الذاكرة، لا يتسنّى لها الاكتمال إلا بمزيد من خطابية التضادّ مع المستعمِر وإشغال المتبقّي من وسائل الاتّصال بما يريده، من أجل مصادرة الذهن والذاكرة. ولمّا كانت الذاكرة تحتاج انتماءً كلّيّاً إلى القنوات التي تظهر عنه، بقصد ضمان عدم انفراطها في الطقوس والاتّجاهات التي تقوم في الحياة التقليدية، فإنه يجري تطويق المجتمع التقليدي بشتّى السبل؛ ولهذا، فإن الوريث يبتدئ بحرب شعواء، مستورةٍ غالباً، على الغناء الشعبيّ والطقوس والأغاني والعادات ومثيلات ذلك، وتحلّ بديلاً منها مختلف الجهود المعبّأة، للمشاغلة مرّةً، وللمنع والكيد مرّةً أخرى، مشفوعةً جميعاً بمصادرة واسعة للعقليات الشعبية، فكل منزل وحارة ومقهى يتعرّض للاتِّهام، ويكايده الوريث، ويستأصل أطرافه، ويتابعه حتى النهاية. إنّ حكم الوريث يبتدئ طقس الدمار والموت في علاقته

بالموروث الشعبي؛ فكل ما لا يَخْضع للتزييف ولا ينساق لخدمته، عليه الاختفاء. إنه يستعيد ما يقرنه فانون بالمستعمِر، عندما يقول في تحليله لعقلية الأخير، في علاقته بالأهالي: «فلتتحوَّلْ إلى أبيضَ أو فَلْتَغُرْ وَتَخْتَفِ». إنّ الوريث يصيح بأصوات متباينة: لي إلى الأبد، أو فَلْتمتْ. إنه أكثر قسوة من المستعمِر لأنه وريثه الخبير!

تجاور الامتعاض والعصيان

إنّ التجاور بين الامتعاض والعصيان كثيف وحاضر باستمرار، كما تُظهر ذلك قصائدُ نزار قباني، وفاضل العزّاوي، ومظفّر النوّاب، وعشرات الشعراء الشباب، وكذلك قصص وروايات مؤنس الرزاز، ويوسف القعيد، ومحمود الريماوي، ومحمد عبدالسلام، وآخرين. يكتب فاضل العزاوي في «الأبواب»:

«سأفتح باباً في العتمة،

فيسقط الوطن (أعراب، مماليك، مهرِّجون، شعراء، جلّادون) من رفّ الماضي المتروك أمامي-

عناكبه معه وغباره - أمسح عن جبهته جرحاً

ينزف ملحاً، أغسل عينيه بحفنة من ماءِ

دجلة، وأسنده إلى الجدار»[1].

1ـ «صاعداً حتى الينبوع»، من الأعمال الشعرية (عمان: المؤسسة العربية للدراسات، 1993)، ص97.

ويؤول الوطن إلى عسس وكلاب وغرفة مهجورة مُراقَبة عند محمود الريماوي في «الفندق»، لكنّ المخلوق الذي يقود إلى كل هذا الإخلاء للحبّ والجمال والعشق والإنشداد والأرض والأحباب لا يستمرّ غائباً، يوحي بوجوده عبر نتائج حضوره، فالأصوات في «اعترافات كاتم صوت» لمؤنس الرزاز تنبّه إلى حضوره الطاغي، بينما تتراءى صورة الوريث في عشرات النتائج: من أوامر، ومضايقات، ومشاعر ممزّقة وأحزان. إنه يمتلك الهواء والحياة، ولن يطيق الإبقاء على شيء لا يقع تحت طائلته، لكنّ خصومته الأولى في «اعترافات» هي مع المفكِّر والمثقَّف، وكلّ مَنْ يَحْمل «شبهة الاختلاف»، على حَدّ تعبير محمد أركون.

وحتى عندما تتأكّد «كتابة الإحالة الذاتية» بين المؤلَّفات العربية المعاصرة، فإنها ليست قائمة، للأسباب التي حتّمتْ حضورها الغربيّ: إنها ليست إيذاناً بشحّة مادة الأدب، ونضوب حيويَّته، وجفاف حكاياته، كما هو الأمر في غالبية «روايات التغاير» التي تحيل على نفسها، أو تتموضع بين النصوص الأخرى المماثلة، مقلِّدةً أو مشاكسةً، فما يتشاكس مع النص الأسبق، كما تفعل جين ريس- مثلاً- في الردّ على «جين إير»، رواية شارلوت برونتي[1]، يتأتّى من تحالف وتعارض في وجهة النظر، إزاء الجنس والعنصر والطبقة مثلاً. إنه استنطاقٌ لنص

1- Jean Rhys, Wide Sargasso Sea

أسبق، وتفجير احتمالاته الأخرى، بحسب ما تمليه الوقائع والأحوال والمدارك المستجدّة. أما عندما تبدو المشكلات الملمّة بالمثقّفين والكتّاب بهذه السعة وهذه القسوة، فإنهم في وضع لا يُحسَدون عليه. ولهذا يَظهْر الكتّابُ بأصواتهم، كيوسف القعيد في «شكاوى الفلاح الفصيح»، لامتحان الأحوال والبديهيات من أصلها ولوضعها من جديد تحت المجهر، فيأتي الكاتب نفسه مربكاً الأجواء، ومثيراً التساؤلات عمّا ضاع في خطاب الناس، وعمّا ألفوه كأنه حقيقة واقعة. وعندما نقرأ «السيرة الملغومة» (شعراً)، كما عند سعدي يوسف، أو «الزهر الشقي» عند عزيز السيد جاسم، أو كتابات محمد برادة، وخليل النعيمي، وحيدر حيدر، ندرك أن المبدعين يمتلكون عدّة لا تنضب في تسفيه الآليّات المستحدثة لاجتثاث التوتير الثقافي، فإزاء النصوص المتحرِّكة تتحوّل تكوينات الوريث قواقع حمقاء، مهما امتلكتْ من طاقة للدمار.

لكنّ هذه النصوص ليست معنيّة بالعصيان، بل تَشْغل المساحة القصيّة على أطراف خطاب الامتعاض؛ فهي تكتشف ما لا شفاء منه في الواقع، بصفته نصّاً. لكنها لم تعلن انشقاقها بعد. إنها تتجاوز تلك الملامسات الاجتماعية والوجودية الظاهرة، وتنحو باتجاه فتح ملفّات المواجهة، لتكشف عما لا يُصْمَت عنه، لكنها ليست إعلانات في

المواجهة كتلك التي تستقدمها المجلّات الصغيرة ودواوين الصراخ والريبة التي أخذتْ تغزو سوق الكتب. فقد تقرأ ترجمة بشير السباعي «امتياز الحياة» لجورج حنين في «الكتابة الأخرى»، (كانون الأول/ ديسمبر، 1992)، لتدرك أن هذا الامتياز هو امتياز الثقافة والمثقَّفين، عندما يجري امتزاج المعرفة بالمشاركة في الدفاع عن حقّ الإنسان في الحياة الفكرية:

«أنا الذي يجلس على جانب الطريق
والذي يُبقي أعداءه تحت رحمة ضجره
والذي يتوجَّب، في نظره، التدقيق في كل شيء:
طال أمد العمر أم قصر،
ليس لذلك شأن كبير
ليس لذلك شأن كبير بالنسبة للإنسان الذي يثأر
من هوان شأن الإنسان»[1].

ولأنّ هذا «الهوان» هو الذي تتشكَّل ضدّه بذرة العصيان، تَحْفل القصيدة بضدّية عالية تأنف من احتمالات الملامسة الفوقية، لكنها تستوعب- بجلادة- الخيارات الصعبة، شريطة ألا تنقاد الحال إلى استهانة وإهمال هما أشدّ نكاية من الموت. يكتب شريف الربيعي

1ـ الكتاب الثالث، 1992 (كانون الأول/ديسمبر)، ص94.

في قصيدته «دائرة الخوف الذي يفضي إلى وطن» المنشورة في «الاغتراب الأدبي»:

«سأسمّيك المساحهْ

وأصلّي كي أرى ظلك فوق الاسئلَهْ

نخلةً أو مقصلَهْ، أو شظايا قنبلهْ

وأسمّيك وطنْ»[1].

فالمحنة التي تُحْرق المغترب تلتقي تلك التي يموت فيها الوطن، ويتجمّد «حلمّاً» كالحاً، كابوساً، لا يجاريه غير وطأة الخبر المليء بالاندحار الإنسانيّ. يكتب برهان شاوي في قصيدة بعنوان «تعارضات»:

«ورسمتُ في الأحلام لي وطنا

فجّرتُ فيه البَحرَ.. فانطلقا

فعدوتُ في أنحائه مَرِحا

ومشيتُ في أرجائه قلقا

عمّدتُهُ بالنارِ.. أحرقَنَي

ورششتُهُ بالماءِ فاحترقا

أسريتُ فيه الشمسَ فانطفأتْ

ومنحتُه رعْداً.. فما برقا

1ـ العدد 27، 1994 (لندن)، ص39.

فغفوت والنيرانُ في جسدي

وصَحَوتُ..

ليت الحلمَ ماَصدقا»[1].

فالشاعر، كما ينبغي للمثقَّف في مساق هذه القراءة أن يكون، تحاصر عواطف الحب للناس، وتواجهه وقائعُ الدمار والاستهانة، والخنق المستمرّ لبذر الحياة والحب. ولهذا يتأمل الشاعر مشهد الدمار، شاملاً، يتقصّد العصبَ الحياتي وجذَره:

«المدينة تجلس عاقلَهْ

والسماء التي فوقها مطرقَهْ»[2]

كما يكتب حيدر الكعبي.

وبمثل هذا التلبُّد لم يعد ثمة ما تلتقيه الذاكرة حضوراً جميلاً، أو فيضاً من الحبّ، فالمساحة مخصّصة للسيّاح، يرتادونها للمشاهدة، لا تسكنها غير أفعى، أبقتها صفصفاً، كما يقول برهان شاوي:

«تكمن تحت الصخرة الناتئةْ

وفي زوايا البيت، بين السقوفْ

1ـ كتبها عام 1980، بيروت، وظهرتْ في «اللحظة الشعرية» (لندن)، العدد2، 1993، ص 17 ـ 18.

2ـ «قصف» في «اللحظة الشعرية»، العدد 2، 1993، ص13.

تكمنُ طيَّ الصحفِ الكاذبَهْ

وربما تمضي إلى المقهى

قد تحتسي الشايَ وقد تكتفي

بالنظر البارِدِ للجالسين

وتدخل الأحزاب أنّى تشاء

تبني قلاعاً.. لا تراها العيون

وربّما تحكم تلك البلاد

التي يرتادها السائحون»[1].

وتكثر مثل هذه النصوص، وتتنوّع الأصوات، فيُفْرد علي العلّاق تسميات للشعراء، كتلك التي قد تسقط على أنماط من المثقَّفين الخارجين على التسمية، أولئك الذين يصمتون أو يبيعون أنفسهم:

«شاعر ينبح في

مزرعة السلطان:

قلب أسود النبض

وأذن صاغية».

بينما يستعيد صفاءه، بين اللحظة والأخرى، ذلك الشاعرُ الذي لا يني من متابعة رهانه مع الشعر، ومع نفسه، ومع الحرّيّة والناس، هذا الشاعر

1ـ كتبها عام 1981، وظهرتْ في اللحظة الشعرية، العدد 2، 1993، ص17.

يتواطأ على أمر، ويتمرَّد على آخر لا لبس فيه:

«شاعر يغسله الحلمُ

يغنّي: أنحني للعشب

لا للطاغيهْ»[1].

ومثل هذه الكتابات، وكذلك المجلات الصغيرة والمطبوعات، الضاجّة بالعصيان، تمرُّداً على حال، ورفضاً للمسايرات والمجاملات، تمتلك صرامةً حادّةً وقاطعة، لا يلتبس صوتُها، ولا يحيد عن إرادته ومرامه، فبعدما رُوِّضَ المثقَّف في سراديب الموت، أو شاهد وسمع عن آخرين مرّوا قبله، يموت لديه الزمن، كما هو حالُ فنّانِ محمد جلال في «محاكمة في منتصف الليل». وبهذا الموت تنتهي الرغبة، وكذلك الماضي، لتبتدئ عنده لحظةٌ أخرى، هي مكوِّنات العصيان وإرهاصاته، فيجري الإبدال اللغويّ ما بين إبليس وقوى الهيمنة، وما بين الحياة والجحيم. ونقرأ في ذهن فتحية تأمّلاتها لطاقة الانشقاق عند توفيق: «إنني أتذكر- يا توفيق- لحظة القرار، قرار العصيان.. هكذا كنت تسمّيها، عندما قال إبليس لربّه: لا. تجاسَرَ شيءٌ في الوجود، وقال: لا»[2]. فكل ما هو مهادِنٌ أو مسايِرٌ أو صامِتٌ متّهم،

1ـ «طبقات الشعراء»، الاغتراب الأدبيّ (لندن)، العدد 31، 1995، ص36.

2ـ الأعمال الكاملة، الهيئة المصرية، 1992، ص235، 325.

يتوجه نحوه خطابُ العصيان بدينامية أخرى، ومثل هذه الكتابات ليست ظاهرة للتظرُّف؛ إنها رهان ابتعاد، لا مزحة فيه، أصحابه عارفون أنهم ماضون إلى افتراق منذ زمن: «في الوداع الحقيقيّ كلٌ إلى غربة سائر»[1]، كما يكتب صلاح نيازي، بعدما انطفأت الآمال، وغاصت «الأفاعي» في الوحل، ومعها الهول والدمار، فـ«لم يبق من ذلك العالم المتألِّق غير الرؤى الجامدة»، كما يكتب الشهيد محمد طالب في «سِفْر الخروج» قصيدته التي تضجّ بِلَوْعة الضياع والغربة، بينما يحيل سعدي يوسف على المأزق الذي يجد المثقَّف نفسه فيه بين التماسات الحلم الأيديولوجي وعنف المجتمع السياسي، والنتيجة:

«نسافر بين الجواز المزوَّر والقوّة المستحيلة

ونأسى، لأنّ القناعات أكبر منا

وأصغر منا،

وأنّ الجبال التي ناولتنا التشرُّد كانت جبالَ القبيلةْ»[2].

أما المستقبل فلا يعدو أن يكون كممرّ الجرذان، أو كذلك الذي يخصّه بالذكر، مجازاً، في «بار الأنتيل». والسبيل إلى البهو ملتبس كالسبيل.

1ـ قصيدته «للناصرية» في الاغتراب الأدبي، عدد 32، 1996، ص70.

2ـ اللحظة الشعرية، 4، 1993، ص11. والاقتباس عن سعدي يوسف، من حوار مع الأخضر بن يوسف(1974)

تحدّيات لمفاهيم النخبة

ومثل هذه الكتابات، في السرد والشعر والخاطرة، داخل جغرافية الثقافة العربية وخارجها، حيث المهاجرُ والمنافي، تمثِّل، اليوم، تحدياتٍ حقيقةً لمفاهيمنا المتداولة، منذ «النهضة»، حول النخب وحضورها. إنها إعلانات إدانة وانشقاق وخروج وعصيان، تتوالد تحت ضغطٍ عتيّ يتفاوت جغرافياً، ويهدأ في بؤرة ليهتاج في أخرى... بينما تنقاد النصوصُ، بعضها إلى بعض، في مدلولات وإشارات وإحالات وسنن تكذّب ما كنا نفترضه حول أشجار النسب المتّصلة، ضاربةً جذورَها في مساحةٍ من دون أخرى، أو في ظلّ تأثير من دون غيره؛ ذلك لأنّ نشأة النخب الفكرية لم تكن متجذِّرة تماماً، بينما قلعت الدولة الطغيانية ما تبقى من جذر. ولهذا يكتب عزيز السيد جاسم بتاريخ 6 كانون الثاني/يناير 1991 (العراق، «النخبة والفكر»، ص6): «يجوز لنا أن نشبِّه النخبة الفكرية في البلدان الآسيوية والإفريقية ببالون معلّق خارج حدود تسميات المكان والزمان؛ فهي مقطوعة عن الماضي، مقصومة عن الحاضر والمستقبل». وعندما نقرأ هذا الرأي في ضوء المهاجر المستجدّة نجد أنفسنا أمام ظاهرة تطالبنا بإعادة ترتيب المفاهيم، لأنّ قدراً من ثقافتنا يقيم خارج المساحات الجغرافية التي تعرّفنا إليها وطناً، منذ زمن بعيد.

ولا تعني ثقافة المنفى خلاصاً كلّيّاً ومنجىً من شتّى العقد؛ فثمة عفن يستوطن العقل، لا مهرب منه، يتشكّل عند مجافاة حركية الحياة وديناميةِ الفكر، فيبتدئ باجترار حاله، لا يرى غير ما ألفه منذ زمن: خصومات، وأنماط تفكير، ومسموعاتٍ، تُبقي مهاد الذهن المثقَّف مأسوراً بانطوائية فكرية، ومجانبة للحوار الذي تتخصّب فيه الأذهان، وتتجاور، وتستقدم طاقتها، ثانيةً، لخدمة المعرفة وإعلاء شأن الإنسان وحقّه المطلق في الحرّيّة، ولهذا ثمة أكثر من خطاب مأزوم، يتعالى بعضها محتكماً، كالديكتاتور، إلى مرجعيته القديمة، ظانّاً أنه بلغ الحقيقة وصادف اليقين، بينما تستميل خطاباً آخر نزعةٌ عصابية تشكّلت تحت وطأة القهر والعنف والتعذيب، فاستلمت المراد من أدوات القهر وأصحابه، وبدأت بتصدير عصابيّتها، مشحونةً بالمرض، وكأنها تنقل معها زنزانة ذهن مشلول لم يعد يرى شيئاً غير هذا الشكل، فيكون مدعاةً للتشفّي بعد أن تحقّق فيه المراد الذي سعى إليه مريدو القمع.

وفي اللحظة التي يجري فيها تصوّرُ انطلاقة الروح في المنفى، تُفْصح نصوصٌ ومواقف كثيرة عن مشكلات عصابية عنيفة تتجاوز الحدود الفئوية المتحكِّمة نفسها. فالمعروف أن المنفيين من المثقَّفين هم إما من الهاربين: اختياراً أو طواعية، وإما من الباحثين عن مزاج مناسب

في الأكاديميات والفضاءات الثقافية، وهؤلاء هم جماعة المنفى الاختياريّ. أما أولئك الذين يضطرّون إلى الهرب أمام التهديد بالموت فهم الذين يصدق عليهم وصف «المنفيّ»، إذ يعني بقاؤهم في أوطانهم مجازفةً بحياتهم[1].

لكنّ عدداً كبيراً من المقيمين في الخارج يحملون بصمة زمن الهجرة، لا يتجاوزونه ذهنياً، يحيلون عليه بصفته نقطة الوداع، ما بعدها يحيل على ما قبلها، يدور دورته تراجعاً دائماً، فيحتقن بما يعرف وما يحبّ، بينما يتخفّى الفئوي في قناعين: قناع الانتماء الذي يدعوه إلى استبعاد المختلفين، وإلى عدم الانتصار لقضاياهم في أشدّ ظروفهم قسوةً، كالسجن أو التصفية داخل وطنهم؛ وقناع التآلف الداخلي الذي يدعوه إلى التضامن. وتكثر شواهد الانفصام، لتشكّل ظاهرة حادّة، تتحدّى فَهْمَ الذين يجهلون عصابية الذهن المستجدّة. لكنّ هذه

1ـ وينبغي أن نتذكر الكيفية التي تُفصح فيها هذه الوقائع عن نفسها في رؤية أهل الخارج لأنفسهم. فهل تصدق كلمة «منفيّ» وصفاً لكل هؤلاء؟ يكتب عواد ناصر عن أولئك الذين يخلطون التمايزات قائلاً: «ثمة من يريد أن يجعلنا متساوي القامات وعدد السياط التي تلقيناها على عيوننا، بينما كان بعضنا يعدّها، ومن يعدّ العصي ليس كمن يتلقاها على عينيه». أي أن المنفى قد يَؤُول امتيازاً، وتنافساً، وكذلك استثماراً وطمساً لمسببات النفي...» الاغتراب الأدبي، 36، 1997، ص10. وتراجعُ بشأن المنفي مقالة إدوارد سعيد بالإنجليزية «تأملات في المنفى»، نشرها رسل فرغسون وآخرون في «بعيداً هناك: التهميش والثقافات المعاصر» (N.Y.MIT,1992)، وكذلك مناقشة إعجاز أحمد الموضوع في كتابه In Theory.

العصابية قد تتطوَّر إلى نزعة لتفعيل حنق حادّ ضدّ كلّ ما يدلّ على بهتان الاختيارات الأضعف للمُبْعَد والمنفيّ. فإذ يشعر عدد من هؤلاء بأن «الداخل» هو شاهد الصدق على الموقف، سجناً أو موتاً، ثمّة من يسدّ أذنيه عنه، متخاصماً معه، ندّه الذي يعايشه مرغماً، ينام ويتوسَّد معه وسادة واحدة، نصفه الآخر الشجاع الرافض! أما النصف العلنيّ، فإنه- ما بين فئوية الانحياز وضمان مصالحه الجديدة ضمن الفئات التي يقودها، والتمرُّد على نصفه الجريء- يمارس سلطة أخرى ملؤها الحنق والرفض والتقريع وتقليل الشأن. إنه لا يقلّ أذى عن الديكتاتور، وريث المستعمِر.

وهكذا، يشترك الصانع والمصنوع في إقصاء المثقَّف أو المفكِّر، ومزاولة التكفير ضدّه، راغبين فيه، وساعين ضدّه، في ثنائية لا فكاك بينها ولا انفصام؛ إذ، كما يقول أنور عبدالملك، يؤول المفكِّر، في عرف المجتمع السياسي المتجبِّر، إلى «ملك غالباً ما صُلب: غير أنه ليس حاكماً، كما أنه ليس إدارياً جهازياً» (الفكر العربي، ص44).

وهكذا، ترانا مدعوّين ثانيةً إلى مقاربة مفاهيم الحضور والغياب ما بين المثقَّفين والنُّخَب في ضوء تعدُّدية الأحوال والوقائع والهجرات والمنافي والسجون والبلايا الكثيرة التي انطبعتْ على وجوه هذا الوطن الكبير. وضمن ما عرضَتْه هذه القراءة، من امتزاج المعرفة بالمسعى

نحو الحرّيّة، يَسْهل أن نعرف سرّ انغلاق «الجوهرية السلفية» ضدّ ما يتفاوت معها، ورغبتها في تكفير ما عداها. بينما تبدو «الليبراليات المتفاوتة خالصة من عقدة التحريم، محقِّقَةً حضورَها عند التلاقي والتحاور مع المفكِّر والمثقَّف، فتؤول النخب فاعلةً، بشكل أو بآخر. أما ردّة وريث الاستعمار، فتكتنز بالغرور والتجبُّر، ولهذا لا يرى نفسه إلا بغياب الآخر، أي المفكِّر والفيلسوف[1]. في حين تنطلق الكيانات المنفتحة على اقتصادات العالم غير عابئة بهذا الحوار، ما دام يقيم- أصلاً- خارج مَدَيات الاهتمام الأساس. أما السمة الغالبة للحياة العامّة، فهي تلك التي تدفع بالمثقَّفين العرب إلى الفعل الاجتماعيّ السياسي، بينما تضطرّ الآخرين إلى الاستقالة. لكنّ واقع العقود الأخيرة عرض للمثقَّفين في ما يشبه سيرة غرامشي، أو لسيرة ريجيس دوبريه، الذين ولعوا به، منذ منتصف الستينيات، قرأوا في الامتزاج النظريّ- السياسي عنده، حينذاك، ردّهم على انتهازات الأداء السياسي وذرائع البورجوازية الصغيرة، لكنهم، في ذلك الامتزاج، قد يؤول بهم الحال إلى الاعتقال المزري للمفكِّر عزيز السيد جاسم في

1- يقول عبدالله العروي «إنّ رجل التطبيق العمليّ... ، وبتبنيه أيديولوجية ترمي إلى الشمولية، يقطع في المسألة، ولا يدع للفلسفة إلا مهمة تفسير أفعاله». أزمة المثقفين العرب (بيروت: المؤسسة العربية، 1978)، ص111. ولا يتصور العروي أن الأمر يتعدى ذلك بكثير، ويؤول إلى التصفية عند المحترف السياسيّ.

بغداد، أو لمقتل حسين مروة، وكمال خير بك وغسان كنفاني، وكمال ناصر، ومهدي عامل في لبنان، ومحمد طالب وعلولة في الجزائر. وسواء أنتمى هؤلاء أو بعضهم وغيرهم، إلى فئة، أم لم ينتموا، فإنهم جميعاً أصحاب قضية وانشغال فكريّ وثقافي ومعرفي. أما الأطراف التي شاركت في القمع والقتل والتصفية، ما بين سلطة متزمّتة وكيانات مريضة ومخابرات صهيونية وجِهات قهر، فإنها تلتقي جميعاً متآلفة متماثلة، لتؤكّد خصومتها العتيّة للمثقَّفين. ولأوّل مرّة تجتمع كل هذه الجهات متوحّدة، على جثث المفكّرين والأدباء وآلامهم وعذاباتهم. أما حال المثقَّف فهي تلك التي نلتقيها عند سعدي يوسف، في «حوار مع الأخضر بن يوسف»: «ها نحن نشقى/وها نحن نُلقى/وعبداللطيف على ساحة السجن مُلقى».

والمثقَّفون، بهذا المعنى، ليسوا الفئات الفنية والمتعلِّمة وسلطات المديرين. لكنهم قد يحتوون في ما بينهم «المثقِّفين» (بكسر القاف)، وكذلك الفلاسفة والمفكّرين، الذين يتعالون، عند علي حرب، على الفئوية والمصلحة والتبعية. ويمكن القول إن التعالي على المصلحة نشداناً للمعرفة الحرّة وحرّيّة الإنسان، قولاً وفعلاً، هو الذي يلتقيه المرء بين ثنايا تعريفات إدوارد سعيد، وما استعانَتُه بتعالي نخبةِ الخلاص عند أرنولد وتعاطُفُهُ مع طهرانية مثقف جوليان بندا إلا مسعاه للحيدة

بالتعريف عن التصاقات التبريرات والتغاضي المحسوب، والتصامت إزاء محنة الآخرين. فإن «لا تملك شيئاً ولا يملكك شيء»، كما يستعير عزيز السيد جاسم من الصوفي سمنون تعريفه للمتصوِّفة، قد يكون منطلقاً ومعياراً للفعل الحرّ؛ وإذا ما بلغه المثقَّف تحرّرَ، وَوَجدتْ فيه كتاباتُ العصيان الكثيرة صوتاً تنشده وتنشدّ إليه في عريها وبحثها عن الخلاص. لكنّ القراءة المتمعِّنة في تشفيرات الحلّاج والسهروردي، وتلك التي تتأكَّد لدى المثقَّف المغدور في «متصوِّفة بغداد» (طبعة جديدة 1997، المركز الثقافي، بيروت)، تُظهرهم أصحابَ نصّ وسلوك يتحايلان على إسلام الخلفاء وفقهائهم لتحرير النصوص من وجهها الأوحد. إذ إنّ المتصوِّف قد يكون مثقَّفاً بامتياز، ما دام يسعى- أيضاً- إلى مثل هذا التحرير، لئلا يبقى التاريخ عند فقهاء الخليفة «تاريخَ تقديسٍ»، كما يكتب فؤاد زكريا، «فوق مستوى البشر الفانين»[1]. ويضيف أنه لو كان بمقدور فقهاء الخلافة فعلُ شيء إزاء المدوّنة «لاستأصلوا من التاريخ مباشرةً كلُّ إشارة إلى ما يَخْرج من ذلك التيار الرئيس الذي تمثِّله المؤسّسة الرسميةُ للخلافة»[2].

ومن الجانب الآخر، فإنّ النص «الخارجي»، أي المنشقّ، سرعان ما

1ـ «نقد الاستشراق وأزمة الثقافة العربية المعاصرة- دراسة في المنهج»، فكر، ع10، 1986، ص٤٢.

2ـ وللمفارقة حصل هذا فعلاً. وتم تشذيب الطبري من قبل مؤرخين اشتغلوا «فقهاء» أيضاً.

يستعاد بتشفيراته مفتوحةً ومقروءةً، بأوجه أخرى تتباين مع ما يُظنّ فيها من تعالٍ، عندما قرأها الروائيون العرب في لحظة التعارض والامتعاض، أو كما استعادها الشعراء وهم يقيمون مقارناتهم وإحالاتهم الكثيرة على المتصوِّفة والزهّاد والثوريين والصعاليك والشهداء والأبطال، ما بين علي بن أبي طالب، وعمر بن عبدالعزيز، والحسين بن علي، وأبي ذر الغفاري، والحلّاج، وطرفة بن العبد، وغيرهم. وهكذا، بدأت القصيدة ضجّتها وعصيانها عند منتصف الستينيات مع طهمازي، وأدونيس، وسعدي يوسف، ودرويش، وحميد سعيد، وأمل دنقل، وحسب الشيخ جعفر، وآخرين، لتلتقي كتابات عزيز السيد جاسم، ومحمد مبارك، ونقّاد كثيرين رنَّت عندهم أصوات دوبريه، كما استمالتهم اعتراضات سارتر وتوتُّرات كامو، بين القلق واليقين. بينما اصطاد نجيب محفوظ النبض، فأوجد العلاقة بين المتصوِّف الجنيدي وبين المغدور سعيد مهران في «اللص والكلاب» (1961)، لِيَلِيْهِ الغيطاني، وفوزية رشيد، وعددٌ من الكتاب الذين انفجرتْ أمامهم وتحت تنقيبهم قشرةُ التاريخ، فضجّ المدوّن بالأصوات لتبتدئ حكاية أخرى، لم يَفْهم مغزاها الوريث التالي الساعي، باتّجاه معاكس، من أجل حصاد معاكس أيضاً، ليقيم تحت القشرة بين ركام التلفيق.

لكنْ، ثمّة اتّجاه، وثمّة مسار مغاير: فالتقاط نبرة الانشقاق لم يأتِ

جزافاً، وإنما صادف أن تلاقت الأهواء والغايات والاتّجاهات، في مرحلة إحباطٍ، وخروج تالٍ، على المؤسَّسة السياسية قبل النكسة الحزيرانية، وعندها، لتتشكَّل من هذه ابتداءات في التساؤل والشكّ، حاول وريث الأيديولوجية الطقوسية الالتفاف عليها، لكنها ما فتئتْ تتكوّن ما بين المنافي والمركز والأطراف، من دون اتفاقات أو تعاهدات بين المثقَّفين. إننا، إذ نقرأ المكوّنات العامّة، في مجموعة خطابات منشقّة، على فقيه الخليفة، ندرك- أيضاً- أن أصحاب هذه الخطابات قلما تيسرتْ لهم فرصة التحاور واللقاء المباشر؛ فبعضهم يقبع سجيناً من دون تنادٍ من الآخرين لإنقاذه، وتتمّ تصفية الآخر، ويبقى ابن الدولة الدستورية وساكن المنفى يمتلكان الحرّيّة طليقيْن، بإمكانهما التباحث في قضية المثقَّف على مداخل القرن الحادي والعشرين، لهذا ينبغي ألا نستغرب صيحة الألم التي تدفع مثقَّفاً، كالهندي إعجاز أحمد، إلى أن يُطْري إدوارد سعيد، بينما ينتقد فيه ذلك الترويض الذي يجريه عبر Benda لآراء غرامشي[1]. فالثقافة والمنفى يفعلان فعلهما في إعلاءٍ غير واعٍ، ضرورةً، للجمالية العالية على حساب التماس المنشود مع تفصيلات القهر الداخلية التي يعانيها الإنسان العربي، والمثقَّفون بخاصّة. فهؤلاء كغيرهم، منذ سقراط- كما يقول

1- In Theory، ص169.

عزيز السيد جاسم في «الحضارة والاغتراب»[1]- يشكّلون الامتحان الحقيقيّ للمجتمع السياسي، وكذلك للرأي العام. لكنّ الدعوة إلى مزيد من اليقظة الذهنية إزاء الداخل المتصدِّع الذي تخصّه كتابات العصيان بالإدانة القاطعة لا تعني التقليل من أهمّيّة مسعى إدوارد سعيد في إعلاء شأن خاصية المثقَّف، بوصفه مكدِّراً للصفو العام، مُرْبِكاً للراكد، والساكن، والتوفيقيّ، والمصلحيّ. وحتى عندما ينتقل الكلام إلى دريدا، مع الفارق ذهناً ومنهجاً، يجدر الانتباه إلى بدء التفكيك عنده، لأن منطقة القلق، والتماسها المشاغب هَدْمَ قطعية النصوص، وتفجير المغيَّب والمقصيّ، تستكمل ما أُرتج أصلاً عند كامو، والتقطه المثقَّفون العرب في صراعهم الواعي مع اليقينية المغلقة للعدّة الأيديولوجية الطقوسية. لكنّ تحفُّظات «سيير» وغيره على ما قيل تبقى تستحقّ الانتباه؛ ذلك لأن هجنة الأصول الشخصية قد تنحرف، أو انحرفت فعلاً، بـ«دريدا» نحو إبدالات لا تنتهي، قد لا تتوافق، ضرورةً، مع المبتغى المعرفيّ الحرّ[2]. ولهذا يمكن الأخذ بتعاطف فوكو، أي جذبات الكون، بعضه بعضاً، «قاطعةً أوسع الفضاءات في لحظة»[3] لامتلاك سرّ الديمومة، والتي تأسر مدارات المثقَّف الحرّ،

1ـ (بيروت: دار الأندلس، 1987)، ص132.

2ـ David Spurr, Rhetoric of the Empire (Durham: Duke U.P. 1993),p. 196.

3ـ Michel Foucault, The Order of Things: An Archaeology of the

وهو يلتقط ابتغاء الإنسان للكرامة والخلاص من الامتهان. كما يمكن أن يؤخذ عن دريدا ما يقيمه من تساؤل متّصل للخروج على يقين المجتمع السياسيّ، أو سلطة الديكتاتور، بينما يلتمس المرء في فوكو قراءة النصّ وتحليله لاكتشاف فعل الهيمنة فيه، بقصد المضيّ نحو ما هو أوسع، أيْ فعالية النصوص في ما هو أوسع؛ أو وضع الثقافة داخل الجهد الإنساني برمّته، كما يكتب سعيد في مقالته عن «النقد بين الثقافة والانتظام» في «النص، العالم، الناقد» (1983). وليس مستغرباً أن ينشدّ هذا المثقف، كما فعل غرامشي، إلى الموروثات الشعبية التي يخرج منها الإنسان بما هو جوهريّ، حرّ، منشود، عميق، لم يخضع، بعد، لأكداس التزييف وعوامل القهر والتشويه والتضليل التي تتقاطر، باستمرار، من شتى الخطابات الناشدة للهيمنة والمزاولة لها، منقطعةً عن المصلحة العامّة للإنسان، وآماله في الحرّيّة والكرامة والعيش أولاً. وكلّما جرى استنطاق هذا الموروث، كالحاج أحمد- تمثيلاً- في رواية الطيب صالح «موسم الهجرة إلى الشمال»، مخزوناً للحكمة المختمرة وحسن الذوق والفقر العفيف والمكابدة، تبدَّت أمامنا جوانبُ الثقافة التي تخفيها عنا تراكمات الافتراق والقطيعة والاغتراب وقشرة المصالح والتقاطعات، تلك الجوانب المليئة بدفق

Human Scienes (London: Routledge,1970), p,23.

عذب من الحياة والحُبّ، يلتقي عندها المثقَّف والمفكّر بالإنسان أو الفرد الاعتياديّ. وعند هذه تتحطّم النخبوية، كما يقترح غرامشي عندما يتأمَّل الثقافة الشعبية[1]، وهو ما يحيل عليه عزيز السيد جاسم- ضمناً- حين يرى المبتغى الأول، ونقطة الابتداء، حقوق هذا الإنسان في وطنه، لا بصفتها منةً ومنحةً تُعطى، وإنما بصفتها امتيازه الأول الذي لا مراء فيه، ولا مواربة، ولا اختلاف، إذ يقول:

«الثقافة الصحيحة هي محصّلة الجهود الذاتية والموضوعية للمفكّرين والمثقَّفين. وفي مرسى الأمور فإن كل مفكّر وكل مثقَّف هو مواطن يحتاج إلى التمتُّع بحقوقه الإنسانية، أيْ بحقوق المواطنة، حتى تكون صلته بوطنه ليست صلة بالمدفن، بل صلة حياة وحبّ وإيمان لا تصنعه الأناشيد والقصائد، وإنما يصنعه إيمان واقعي لا يتحقّق ولا يتهيَّأ إلا عبر أجواء الحرّيّة التي يتنسَّمها المواطن في وطنه»[2].

وبمثل هذا الابتداء ينقاد توجيه الاهتمام إلى المثقَّف، والمفكِّر، والإنسان، منتجاً وشريكاً في المعرفة، لا يتحقَّق فعله إلا في فضاءٍ حرّ يتأكَّد في وطنه أوّلاً، وكلما غابت حقوق المواطن اختلفت أولويات التعريف، وتفاوتتْ، بيننا وبين مجتمعات قطعت خطوات في شراكتها

1- في غرامشي وقضايا المجتمع المدني، ص243 و244.

2- حاوره فاروق البقيلي، الحلقة الرابعة، مصدر سابق.

الفعلية. وبينما تبدو نصوص هؤلاء الكثيرة متوالدة عن أخرى أو مستجيبة لها في نقطة التقاطع الحاسمة، يبقى المؤلِّفون حاضرين بالقوّة نفسها، يقيمون وجودهم في الحياة العربية شهوداً وأصحاب نصٍّ مضادّ، يتضافر فيه حضورهم الرافض مع المدوَّنة، والمواجهة والعصيان، وتعكير مزاج ملّاكي المجتمع السياسي، ومديري الرأي العام في المجتمعات المحكومة بِهَرَميّة الاستعلاء والتسلُّط وعقدة «الخليفة». و«فضلات» هذه المجتمعات الظاهرة تزكم الأنوف، لكنها تذكّر، دائماً، بالغائب الذي يشير إلى وجوده عبر عشرات الإشارات والفراغات، ذلك الغائب الذي أفصحتْ عنه، بامتياز، روايةُ تيسير سبول القصيرة «أنت منذ اليوم»[1]. إن خطاب العصيان يتوجَّه، بعنف، ضدّ النخبة التي غازلت استمرار الوراثة، وكأنه يستعيد ما يتوقّعه فانون من قبل، بينما يتعايش، كالمريد، مع حالات المثقَّف الحرّ وتجلّياته وشجون قدره.

لكنّ نشدان الحرّيّة والتوق إلى المعرفة (وهما سمتا المثقَّف) لا يتأكّدان في النصّ وحده، لأن الأخير يحيل على هذا العالم، كما أن المثقَّف المعنيّ مرصود ومقصود من شتى القوى المضادة للسمتين

1ـ حول هذه الرواية ورويات مماثلة، يراجع للمؤلف: ثارات شهرزاد: فن السرد العربي الحديث (بيروت: دار الآداب، 1993). وصدرت الرواية المذكورة (1968) عن دار النهار.

المذكورتين: فكما أن الديكتاتور يرى فيهما انتهاءه، كذلك الأمر بالنسبة إلى أفراد الفئة الظلامية والمتخلِّفة والشوفينية والمستبدّة؛ إذ يجتمع هؤلاء إلى مائدة واحدة، لاإنسانية، تفيض بالكراهية، وتخلو من أبسط مقوّمات الكرامة؛ ولهذا يجدر بنا أن نتأمَّل تعدُّدية الخطاب، ومن ضمنها خطابُ العصيان، في ضوء خرقٍ ينتمي، في النتيجة، إلى ذلك النزق العميق والتمرُّد الواعي على كل ما يستهدف وضع الإنتاج المعرفيّ ومنتجه، في أطر التحريم والكبح والضغط والمصادرة والمنع. وغالباً ما تحتمل الخطابات الكثيرة بذرة الانشقاق. لكنّ جرثومة العصيان لا تتَّحدد- ضرورةً- بانتماء اجتماعي واحد أو فئوي سياسي محدَّد، بل قد تتجاور مع إشراقات مستدعاة عند أدونيس، تصطاد مراياها سدنة الإرهاب والدمار، وقد تتعثَّر- سريالياً- عند آخرين كفاضل عباس هادي «في الشارع/مقطوع الرأس أسير/كلي رأس»، لكنّ رهانه، ورهان غيره من الشباب، في حينه، هو «أن التاريخ.. لن يخذلهم...» إذ إنهم «حليفو الفكر العلمي ومتعاطفون- قلبياً- مع الفكر الجديد...»[1]. كما أن جماعات هذا الخطاب لا تمتلك انتماءً واحداً، وقد تشكّل هامشاً مترفاً بين فئات ميسورة؛ ولهذا ثمّة ردّات

1ـ «كتابات، 1964 ـ 1984»، دار الجمل، 1990، ص33 و45. وظهرت القصيدة وتقديمها في الكلمة العراقية، 1968. أما بالنسبة لكتابات تلك المرحلة، وتنامي بذرة العصيان عند حميد سعيد وجمال الغيطاني وآخرين، فقد ناقشته في الفصل السابع من «ثارات شهرزاد».

متقاطعة بين هذه الجماعات، وقد تصعد مجموعات منه إلى صفوة، هنا أو هناك. كما تتشكَّل صنوف من الخطاب بمعيّة أخرى، بمجاورة خطاب مهيمن قاهر أو محدود. ولهذا تبتدئ رحلة الخرق، ما بين الفكاهة والاستعراض والسخرية والتصريح والفضح. ويتوجّه الخطاب في مواصفات المجاورة بين العصيان والهيمنة والرفض والاحتكار ضدّ المجتمع السياسي، بصفته فرداً؛ أيْ ذلك الذي يشكّله المتسلّط حوله: مالاً، ووجاهة، ونفوذاً. وهو خطاب يتقصّد الخرق، لا المراوغة التي يبتغيها خطاب الرفض والامتعاض بقصد النتيجة، فهو يريد إعلان نفسه وإزاحة الآخر، أو خلخلة وجوده في الأقل. وقد يؤول الخطاب المذكور فاضحاً، أو تخاطبياً، كما يمكن أن ينغمس في تشفيرات كثيرة تنتهي إلى نتيجة مماثلة عندما تجتمع على صورة أو رمز. كما قد يزداد توتُّراً تحت ضغوط العصر ومنجزاته، لكنه ينفتح عليها، آخذاً منها، جامعاً بين تمرُّد الرومانسيين ونزق الثوريين ومعرفة المنذورين إلى الثقافة، لكنه قد ينتشر بين المجلّات الثقافية، كما قد يجد طريقه بين وسائل الاتّصال والبثّ والتخاطب المستجدّ. إنه هنا، ليزيح التدفُّق المنهمر الضاغط، الذي يقدِّم شلّالاً غبيّاً من التلفيقات لتجميل صورة مديري البغي، متحصِّنين بالمال وحبّ الذات. ولربّما لا يبدو فعّالاً، بالقدرة نفسها، لأن التدفُّق التلفيقي أكبر بكثير وأعتى، لكن تشُّكلات العصيان، في مجاورتها للامتعاض والرفض والنقد، تنتمي إلى شهامة

ما، نقاء آخر، تتحقَّق عبر قنوات ردّ الفعل والمشاكسة. أما ما يكسبها، جميعاً، رنّة الرجاء والأمل، وشقّ عصا الطاعة على المُفترين، فهو عمق تناغمها مع حركة كونية، ومع حاجة الناس ورغباتهم، وكذلك مع البنية الشعورية العامّة، وتلك المتّصلة بنبض العصر وانفتاحه وتعدُّدياته وتحدّياته. وهكذا تستعاد هذه الخطابات عبر دروبها المختلفة في داخل فعل ثقافي واسع، له رهانه مَرّةً، وبراءاته مَرّةً أخرى، لكنه، هنا وهناك، قلَّما يُبقي يقيناً ما للمستبدّ والمتخلِّف، وما ينتميان إليه من معتقد أو رأي عام، فكلّ حضورٍ لهذه الأصوات هو خرق، بدرجة أو بأخرى، وكل إصغاء لها هو شراكة معها، قد لا تأتلف تحت المسمّيات المتداولة للمجتمعات الراكدة، لكنها تَحْفر في الحدود التي أريد لها أن تنغلق على الحرّيّة والناس.

القِلّة المنقِذة

غالباً ما تختلط مواصفات المثقَّفين بغيرهم، في القارات الثلاث. وأما المثقَّفون العرب الذين تُعنى بهم قراءتي هذه فَهُمْ نُسّاك المعرفة، الذين يمكن أن تتأسَّس في أذهانهم مشاريع الكرامة الإنسانية في الوقت نفسه. إنهم الامتزاج الدقيق بين العفّة والتزام الحرّيّة، هدفاً ومسعى للناس جميعاً، من دون استثناء؛ وعليه يُمكن أن يكونوا بين أولئك الذين يخصّهم إدوارد سعيد بالمناقشة في كتابه «صور

المثقَّف»، أو بين أولئك الذين تعرّض لهم «جوليان بندا» من قبل في «خيانة المثقَّفين». لكنهم، قبل هذا وذاك، يشكّلون القاعدة التي خصّها ماثيو أرنولد بكتابه الذائع عن المجتمع الإنجليزي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، أي «الثقافة والفوضى». فإذ يَؤُول معنى الثقافة إلى حجّ متصل نحو الاكتمال، ومعرفة متواصلة بأحسن المتوارث والمنقول، يكون حَمَلة المواصفات الثقافية أكثر من مجرَّد مرشِدين ومربّين وفقهاء ووعّاظ. إنهم أقرب ما يكونون إلى زهّاد في معبد المعرفة، لا تشكِّل لهم إغراءات الحياة الأخرى جذباً ما؛ ولهذا يكون حضورهم بمثابة المقياس الذي تحدّد، بموجبه، صفات الفئات والطبقات الاجتماعية وحدودها وواجباتها. إنهم المرجع الذي لابدّ منه، إزاء الاحتدام الحياتي والصراعات الطبقية التي تصوّرَ ماثيو أرنولد، في حينه، أنها إفصاح عن المصالح والرغبات الضيِّقة التي تتوالد عنها الفوضى وحالات الاحتراب. وبمثل شفاعة الثقافة هذه يقترح أرنولد المَخرَج من الاحتدام والصراع نحو «مركز السلطة» أي الدولة، التي يقودها هؤلاء، أو من يسمّيهم البقية المنقِذة أو المُخَلِّصة. وليس صعبا تبيُّن جذور الفكر الأرنولدي؛ فهو وريث التعليم «الكلاسي الجديد» الذي يدين بمركزية أوروبية، تتناقل، بحسب فرضة أسطورية لا غير، فكرةً، مفادها أن الجذر اليوناني جاء بحلاوة العقلانية والانتظام والتناسب والاجتهاد والفكر الخلّاق، بينما جاء الفكر العبري-

المسيحي (أي الإرث العبراني الطاغي في المسيحية) بالتأكيد على العمل والأداء والأخلاقية الصارمة. وبينما تأخذ الفئات الوسطى الفاعلة في مجتمع ما بعد الثورة الصناعية، من هذه «العبرانية»، كلّ ما يتناسب مع طموحاتها وميولها المادية وتصُّلبها العائلي، وتعوزها حلاوة الأفكار الهلينية، يخصّ أرنولد الفئة الأرستقراطيّة بالنقد والمراجعة، لأن لديها الكثير من «الهليني» على حساب «العِبْري»، وهي، لهذا السبب، تقف خارج إيقاع العصر، بينما تخطّ الفئات العاملة حياتها بعيداً عن الطبقتين المذكورتين، وتعوزها الحلاوة والأفكار في آنٍ واحد، كما يقول أرنولد مستنداً إلى وقائع أحداث الهايد بارك في خمسينيات القرن التاسع عشر، ليتَّخذ منها مقياسه في قراءة الشغّيلة.

لكن أرنولد، شأن غيره من المربّين والشعراء والنقاد، سليل تربية سادت في الجامعات القوية النافذة آنذاك، وتستند إلى خطاب مهيمن هي الأخرى، لم يكن حضور الوالد توماس أرنولد مديراً لمدرسة «رغبي» ضعيفاً فيه، ناهيك عن الفاعلية الاقتصادية لمجتمع الثورة الصناعيّة الذي أخذ يفرض حضوره على أنماط المعرفة والتعليم والتربية والنشاط العامّ. وقد نظر ذلك المجتمع، بارتياب وخشية (وموّدةٍ ما)، إلى أنموذج الثورة الفرنسية، عندما لعب المثقَّفون دوراً مُغْريّاً في التغيير، ليجدوا أنفسهم، فجأةً، داخل دوامة الفوضى والدماء، حيث تتعاظم لديهم

مبرّرات السجن والإبادة والتصفية، في ضوء جرائم السلطة القديمة. وسيغلب الثأر نورانية المثقَّف الإنجليزي، ويُسقطه، ثانيةً، ضحية للرغبات والانفعالات، بما يولّد ريبة لديه، لم يتخلّص منها غير قلّة قليلة، من أمثال شلي، ولي هانت، والتالين من شعراء الحركة الجارتية. أما ووردزورث، وغيره فسيلوذون بمراجعة لتاريخهم وأفكارهم، تضعهم، ثانيةً، داخل التيار الإنجليزي المحافظ، الذي سيأخذ شيئاً من تساميات الألمان، وشيئاً من منهجيات الفرنسيين، من دون الاختلاط الفكريّ بما يعدّونه مهاداً لا يقود إلا إلى ظهور الأباطرة والمتسلِّطين، من أمثال نابليون. ولهذا سيُجهز المثقَّفون الإنجليز- لفظياً- على تلك التجربة الفرنسية، كما يفعل ديكنز في «قصّة مدينتيْن»، وثاكري في «سوق الغرور»، وكارلايل في كتاباته عن الثورة الفرنسية، بينما يشتغل آخرون، من أمثال مكاولي وغيره، في تبيان مواصفات روح العصر، متباعدين، في التأويل، عن المشروع القومي الألماني، ومتّجهين إلى التشديد على حضور «قباطنة الصناعة»، أي على أولئك المديرين والصناعيين الذين بدوا قادةً حقيقيين للتغييرات الكبرى في هيكلية المجتمع الإنجليزي، وفي التوسُّع الاستعماري في الخارج.

إن إحالات أرنولد على القلّة المنقِذة أو المُخَلِّصة تتقصَّد تحليل وضع الفئات في ضوء المواصفات الأخلاقية والفكرية الخاصّة بها، ومن

منطلق لا يتحرَّر كلّيّاً من امتيازات المعرفة السائدة والموقع الحاليّ لصاحب النظرية، بقصد التباعد عن التجربة الفرنسية والتشديد على ما هو إنجليزي، فإذا كان المثقَّف الفرنسي منحدراً مع الأحاسيس الشعبية العارمة ومنساقاً نحوها من دون قدرة على إيقافها، فإن التجربة الإنجليزية تبتدئ بتحديد مواصفات هذا المثقَّف، شريكِ القِلّة المنقِذة: فهو وريث المعرفة، حرٌّ من الانفعال، معتزّ مَصْلحياً، متعالٍ على الطموحات الطبقيّة، متسامٍ على الأهواء السياسية، ولهذا يُرْكَن إليه من طرف الفئات، مجتمعةً، بحكم هذا «التخلّي». ومن المؤكَّد أن فكرةً كهذه لن يرحِّب بها دعاة المعرفة العلميّة والعمليّة، كما أن الحزبين المتنافسين يريان فيها جهلاً بالواقع الإنجليزي الداخلي والضرورات السياسية، في الداخل وفي الخارج. لكنّ قوة المناقشة ترنّ، على رغم ذلك، في أذهان الساسة الذين يتوجّه نحوهم ماثيو أرنولد.

وأنموذجه الشخصي في العرض والمجادلة هو الذي يستحقّ المناقشة؛ ويبدو أنه الأنموذج الذي استأثر باهتمام جوليان بندا لاحقاً، تماماً كما استأثر سانت بوف باهتمام أرنولد من قبل؛ إذ هل يمكن للمثقَّف أن يتعالى على المصالح والأنانيات، راهباً أو ناسكاً، يستعين بالمعرفة نوراً ليرى بواسطته، ويتيح للآخرين مثل هذه الرؤية؟ إنّ مثل هذا التساؤل الذي يعرضه جوليان بندا، ويلتقطه إدوارد سعيد بحُبّ، يعيد

إلى المثقَّف حسّه بالنزاهة. ولكنها ليست النزاهة المحضَ، فثمّة غرض داخلي يقيم ويتشكّل في ذهن المثقَّف، متباعداً عمّا يأسره ويؤثّمه ويؤطّره ويطوّقه ويمنعه من قول الحق. وإذا بنا، ههنا، نستعيد أدوار المثقَّفين في التاريخ العربي، أولئك الذين رفضوا مصاحبة السلطان، واختاروا «لا»، أو المكاشفة بديلاً للمكاسب وطقوس الجاه. ومثل هذا المحكّ هو الذي يعيد لإشكالية الفئة المثقَّفة حرارتها؛ وذلك لأن المثقَّفين، في ضوء هذا التحديد، ليسوا المتعلّمين، بشكلهم الواسع المتعارف عليه، كما أنهم ليسوا الفئات المهنيّة أو الفنيّة أو الوظيّفية في قطاعات الدولة وهياكلها، بل هم أقرب إلى مجموعات النسّاك في محراب الثقافة والمعرفة. إنهم معتزلة، عندهم ما يقال، ولك أن تسمع أو ترفض، ويكفيهم هذا الأمر. ولكنْ، من يترك لهم ذلك؟

ومن هذا المنطلق تجري استعادة مفاهيم «النخبة الشريدة»، و«المثقَّف المنفيّ»، و«الطريد».

المنفيُّ والطريد

عندما تثار، خلال الأعوام الأخيرة، قضية (المنفيّ، والترحال، والتشرُّد)، فلأن الموضوع وثيق العلاقة بتمثيلات الموقف وحضوره وصوره. فالمستجدّات النظرية الأدبية تُبدي، أحياناً، نزعةً ما بعد حداثية، ينخرط فيها انتماء المثقَّف داخل فضاءات بلا حدود، على

أساس أنه انتماء في المطلق الجغرافي لا داخل الضفاف القوميّة، فالعالم في عُرْف هذه المجموعة، كسلمان رشدي، ينفرط في ثقافات متشابكة تُلْغي الحدود السابقة، وتُضْفي على الحضور الثقافي تنوُّعاً واسعاً لا يلغي الانتماء الأصلي للمثقَّف، وإنما يؤكِّد غربته من جرّاء كثرة انتماءاته المستجدّة، لكنّ مثقّفاً، كإعجاز أحمد، يرى في هذه النظرة تجاوزاً لأصول الرؤية؛ فثمة جذر اجتماعي، وديني، وقومي يتحكّم في ما يُقال وما يدوّن. ويَرْصد أحمد في مثل هذا التخريج تماهياً ساذجاً مع الشركات المتعدِّدة الجنسية وتجاوزيَّتها الحدوديّة، مؤكِّداً أنها، في النتيجة، تنتمي إلى إمبراطورية كبرى متحكّمة ومهيمنة في السياسة والاقتصاد، ويرى ما بعد حداثية بعض المثقَّفين بمثابة انحدار مع تيار ظاهر يُخفي حقيقة عميقة للتمييز والاستغلال. وهكذا، فإنّ في عرض رشدي للمثقَّف، بوصفه طريداً أو منفياً، يشكو عدم الانتماء من جرّاء تعدّديته الانتمائية، أو انتشاره في أكثر من مكان داخل لغة سائدة... أقول: إن في هذا العرض الكثير من التعالي على حقيقة الانقطاع والاستئصال اللذين يتعرّض لهما المثقَّف، ويعانيهما.

ولمثل هذه الرؤية تراكمات كثيرة، بعضها يخصّ مفاهيم النخبة الثقافية المهاجرة؛ فالمنفى الذي يتحدث عنه رشدي وإدوارد سعيد مستوطن داخل الثقافة الغربية، وشريك فيها. إنه، في عرف أحمد، الشريكُ لا

المنفيُّ؛ وذلك لأن المنفيَّ طريد، يضطرّه التهديد بالسجن أو القتل إلى الرحيل والتخفّي والهجرة... وأما المنفى الاختياري فرغبةٌ ذاتية، ويليق بمن اختاره تعبير «المتجوّل» و«الرحّالة» و«المتشرَّد»، لا «المنفيّ»[1].

وتحيل هذه التمييزات على مشكلة أخرى عويصة أيضاً: فأين يقف المثقَّف عندما يقيم في المركز الأوروبي أو في أميركا؟ إن إدوارد سعيد يتحرَّر من تبعة السؤال لأنه صاحب قضية دافَعَ عنها، وتعرّض، بسببها، للتهديد والضغط، كما يَقْترح إعجاز أحمد محقّاً[2]. ولكنْ ماذا عن ف.س.نابيول الذي يبيع هويّته بحثاً عن جلدٍ بديل؟ وماذا يقال عن مثقَّفين يتواطأون إزاء محن شعوبهم بقصد المهادنة والبقاء وتمضية حياتهم بهدوء تعيس؟ إنّ الخيانة يمكن أن تطاول العشرات الذين يتخاذلون إزاء قضايا الإرهاب والضغط الذي يُمارَسُ ضدّ شعوبهم، بينما تحتّم عليهم هويّتهم الثقافية الانخراط الكليّ ضدّ أشكال القمع والإرهاب والتسلُّط كافة، أينما ظهرتْ وتبلورتْ. فالهوية الثقافية لا تدوم من دون فعل حرٍّ، وشراكة مُخْلصةٍ، واندفاع نزيه نحو الحرّيّة والكرامة.

1ـ Aijaz Ahmad, p. 131.

2ـ المصدر السابق، ص160.

إنّ تعقيدات الأوضاع في البلدان النامية تُسْقِط تفاوتاً شديداً بين «مثقَّفي» هذه البلدان وبين المركز الأوروربي أو الأميركي. كما أن الليبرالية النسبية، أو درجة المرونة الفكرية، تجعل من «حرّيّة» المفكِّر أمراً ممكناً: فهو قد يتعرّض للمضايقة هنا أو هناك، لكن الحرّيّة المحتملة تجعل الفعل ميسوراً وممكناً. ولربّما تتهيّأ ظروف مماثلة لمثقَّفي بعض البلدان، كالهند مثلاً، التي لم يواجه فيها المفكّرون حَجْراً أو حصاراً كاللذين عاناهما أمثالهم في بلدان أخرى، كما يشير إلى ذلك إعجاز أحمد[1]... أو كمصر التي حال حضور المؤسَّسات فيها، وحالت شخصيتها نفسها، في معضم عهودها، دون نجاح أساليب الاضطهاد الفكريّ.

لكنّ البلدان ليست متساوية. بل إن مشروع التنوير الذي عَرَضَ الشاعرُ نفسه فيه عرّاباً وصاحب نبوءة، سرعان ما التهمته «البيروقراطية» و«الطغيانية»، بحسب تعبير عزيز السيد جاسم، ليجد الشاعر نفسه، بين ليلة وضحاها، طريداً متشرِّداً، مساحته الهامش، بعدما تصوَّر أن المركز والصدارة سيكونان مآله ومبتغاه وقدره! وعندما يمرُّ قارئ النصوص عبر مساحة تاريخية ليست عريضة بين جبران، وعبدالصبور، والسيّاب، والبيّاتي، والحيدري يَشْعر بتفاوت الرؤيتين: ما بين واحدة مستقبلة

1ـ المصدر نفسه، ص 75، 85.

للآتي، وأخرى مغادرة له، تاركة إياه لشأنه، لعله يتركها لشأنها هي الأخرى. وأما الخطاب التقليدي فقد لاذ بالرفض، بعدما هَلَّلَ لقادم جديد، هو دولة الاستقلال، ليجدها تطالبه، بإلحاح، أن يَصْعد المنابر لأجلها، فيمجِّد فَعْلَها الذي يتواطأ على إصلاح قليل مقابل مقاتِلَ كثيرةٍ لا حدّ لها. وهكذا، سيبقى محمد مهدي الجواهري شريداً حتى مماته[1]، مستنداً إلى إرث رافض، هو قدره التي تشكّلت سلالته فيه منذ المتنبي. فمشكلة طغيانية الأباطرة الجدد، في مرحلة ما بعد الاستقلال، هي في أحادية النظرة، والانهماك المظلم في الأنانية؛ ولهذا يلوذون بجانب من التاريخ، متناسين الباقي منه: يلوذون بالحجّاج، والمنصور، والسفّاح، ومعاوية مثلاً، وينسون مقاتل الطالبيين، وأبا ذرّ الغفاري، وعمّار بن ياسر، وابن المقفّع... إلخ. لكنّ الخصومة لا تتشكل ضرورةً، بين المثقَّف والطغيانية المذكورة، على رغم أن الأخيرة تشغل المساحة الكبرى من القهر الذي يعانيه المثقَّفون.

المثقَّف والطاغية

إنّ مواصفات دولة ما بعد الاستقلال الطغيانية لم تَخْطر في بال أرنولد، على رغم حضورها في سلطة العصور الوسطى، وإلى درجة ما في العصور التالية إبان الصراع بين البلاد وخصومها في الدولة الأوروبية.

1ـ توفاه الله في هولندا عام 1999، ودُفِن في دمشق.

لكنها في دولة ما بعد الاستقلال تكتسب إطلاقية حادّة، واستبداداً دموياً قاطعاً، يؤول المثقَّف في عرفهما، إلى خصم، أو شاهد محتمل على واقع مشين، ومرآة عاكسة لتحَلُّل صاحب السلطة من شعاراته الأولى وانحداره إلى حضيض المصلحة والأنانية. ويمكن أن تجد صورة الطغاة في عشرات القصائد والقصص والروايات. وسيثأر الكتّاب منهم بطرائق مختلفة، فيعيد واحدهم تصويرهم كعصابيين مأزومين يشكون شتى الأمراض النفسية والجنسية، كما يفعل غالب هلسا في روايته «السؤال»، وفتحي غانم في «الأفيال»، و«زينب والعرش»... بينما سيصوِّرهم آخرون أشبه بظلّ قاتم للمعلن، متقلِّب وسوداويّ، كما هو أمرهم في «محاكمة في منتصف الليل» لمحمد جلال و«اللجنة» لصنع الله إبراهيم. لكنهم، دائماً وأبداً، ديناصورات وقوى لا تريد أن تَفْقه الجاري، ولا أن تتعرّف فعليّاً إلى روح العصر، على نحو ما يصوّرهم مؤنس الرزّاز في «مذكرات ديناصور».

وقد يُقْدِم الديناصور على استقدام «المتخلّين»، أيْ أولئك الذين آثروا الاعتزال، كما يسمّيهم إبراهيم الكوني في «واو الصغرى»[1] ليَشْهد مع صَحْبه عروض محاكماتهم أو التحقيقات الجارية معهم أو مشاهد التعذيب نفسها، متلذّذاً بمرأى الألم والعذاب، أو التراجع والانسحاب من ضغط المشهد الثقافي الذي كان يشكّل للديكتاتور عتبة الدخول

1ـ منشورات المؤسسة العربيّة للدراسات، بيروت ـ عمان، 1997.

إلى شرعية الحياة السياسيّة[1]. لكنه سيخرج وصحبه، من صالة العرض، منكسراً حانقاً أيضاً، كلما اختار الضحايا نهايتهم بقدرة أخرى تتعالى على صنعه التدمير والقهر. وعندما ينكسر مصدر السلطة والقهر، لا يمتلك صاحبها غير الخيبة والمزيد من الحنق. أما الخارجون من الحياة فلا يَعْنيهم ما يجري الآن، لأنّ أثرهم يقوم في أجيال معاصرة أو تالية، تماماً كما يتصورون مهمتهم الثقافية غرساً متنامياً متوالداً باستمرار.

ومرة أخرى، يُعلن هؤلاء، عبر فِعْل التصحية، تساميَهم على الحياة وأدرانِها، مقدّمين لقراءة أرنولد، وبعده بندا أنموذجاً آخر من التعالي الذي يتجذّر عند أرنولد في الميلاد الأوَّل للمسيحية، ويتكرّر في شهادة الحسين بن عليّ وعائلته، على نحو ما يكتب هو نفسه في تجلّيات مقالته الذائعة «مسرحيّة انفعال فارسية» تعليقّاً على ما جاء عند غوبينو وآخرين.

الخـيـانـة

وليس صعباً تصوّرُ الخيانات التي ترافِقُ هذه التضحيات؛ فالناس الذين «سيوفُهم علينا، وقلوبُهم معنا»، كما يأتي على لسان الحسيْن عليّ،

1ـ المرور عبر الرموز الوطنية والثقافية إلى كسب ثقة الجمهور عادة جارية. وتكرّرت في ثورة 1952 في مصر، وكذلك في عامَيْ 1958 و1968 في العراق. يراجع مصطفى عبدالغني، ص213؛ وإبراهيم كبه، هذا هو دفاعي عن ثورة 1958 (بيروت: دار الطليعة، 1996)، وعزيز السيد جاسم، مهمات العمل التقدميّ، (بيروت، المؤسسة العربيّة، 1971).

هم وقود الخيانة التي يستدرجها المال، ويَشْحذها الوعد بالسلطان والوجاهة. وسيكتب الشعراء التالون عن مشاهد الخيانة، وسيخصّ الشاعر الصعلوك الحصيري نفسه بالتأنيب عندما يكتب، معتذراً، في قصيدة يهديها إلى عزيز السيد جاسم. لكنّ مثله يَقْدر على المراجعة والاعتذار بحكم قدرته الكبيرة بوصفه شاعراً؛ فِكبَرُ الموهبة يَحُول دون السقوط النهائيّ[1]. لكنّ آخرين يَخُصّهم السياب بالاستبطان في قصيدته «المُخْبِر»، ويُعَدُّون بالعشرات والمئات، يُشكّلون طابوراً هامشياً في الحياة الثقافية، يؤدّون فيها دوراً منكوداً وضعيفاً يليق 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 تتمكّن، في شبابها، من زيارة والدها السجين، إذ لم يَسْمح الحزبُ الشيوعيُّ لها بزيارته لاختلافه معه، سياسياً، في الخمسينيات، فإننا نضع يدنا على مشكلة معقدّة أخرى تدفع المفكِّرين إلى التغاير والتباين[2]. فالدعوة التي تنعقد بين الفئات

1ـ ديوان عبدالأمير الحصيري (بغداد: الثقافية، 1986). يقول معتذراً في قصيدة طويلة:

حنانك.. إن تغضَبْ يلفّ المدى دُجى عبوسٌ.. إذا لمْ ترضَ لن يتبسما (ص 266)

2ـ بلقيس شرارة: «رحيل الكاتبة العراقية حياة شرارة...» القدس، 15 آب 1997. وتقول الكاتبة إنّ شرارة انتمت إلى الحزب الشيوعيّ، بينما افترق والدُها عنه، واختلف معه إبان

الفكرية المختلفة تُجْمع على عاملَيْن أساسيّين في تكوين فاعلية المثقف: حرّيّته، وشراكته في تكوين الرأي العامّ. وعندما تتحوّل سلطات الجماعات والأحزاب إلى مجموعة من الضوابط والكوابح لصدّه أو تحجيمه، فإنها تفقده دوره، وتودعه في قوالبها الخاصة، فيغدو غير قادر على المشاركة في تنمية أفكاره أو نشرها. ومثل هؤلاء هم المثقَّفون الذين يُصار إلى توجيههم للكتابة أو الردّ أو المناقشة؛ وفكلُّ توجيه هو مصادرة للرأي واستهانة بالضمير الثقافيّ. وعلى رغم أنّ بعض المفكّرين، كإعجاز أحمد، يُعْلون من شأن الانتماء الفكريّ، كقاعدة أساس في رؤية جوانب الخطابات والمواقف والمدوّنات والتمثيلات والملفوظات والوقائع، فإنّ القسْر، بالمعنى المذكور، لم يَرِدْ في أذهانهم. فالمقصود بـ«الانتماء» هو المزاولة المتجذِّرة للرأي، لا تسلُّم الأوامر والإرشادات! بل قد يبلغ الأمر ببعض «المنتمين» إلى إعلان الحرج والامتناع عن التوقيع على مذكرّة تطالب بإطلاق سراح مفكّر. وقد يندفع آخر- رضوخاً للكوابح أو تناغماً معها - إلى فرض حصار مضادّ على المفكِّرين، حتى في أحلك أيامهم وأشقاها، في السجون والمعتقلات. وقد يبيع نفرٌ آخر نفسه مَرّة واحدة إلى شيطان «الانتماء» الذي يوصيه بمعاقبة المختلفين والمنشقّين:

الستينيات في العراق، فاضطرتْ إلى قبول التوجيه والتضحية بمشاعرها الشخصية. وربما تكمن تفسيرات أخرى تخصّ الخوف عليها من السلطة آنذاك.

أحياء أو شهداء! وإنّ الصمت الذي تواطأ عليه مثقّفونه، في صفوف اليسار وصفوف اليمين، داخل أجهزة القمع وخارجها، بين الموالين والمعارضين، ضد مفكّرين سجناء كعزيز السيد جاسم، لَيُشكِّل إدانة قاطعة لأسماء عدّة، ولهيئات تبيع صداقتها للمشاهير فقط، أيْ لمكوّني الإعلان التجاريّ اليوميّ.

ومن حق إدوارد سعيد أن يتعالى على هذه النماذج لأنها لم تَخْطر في باله، كما لم تخطر في بال جوليان بندا، ولا ماثيو أرنولد. لكنّ التجارب اللاحقة أيام المرحلة الستالينيّة وأيام الرايخ الثالث جاءت بنماذج كثيرة من الخيانات. وهي نماذج، ما إنْ تدْخل مساحة الغدر الإنساني تلك حتى تفقد صفة «الثقافة»، لتؤول إلى ممارسة قذرة، صاحبها مجرمٌ أولاً قبل أن يمتلك أيّ صفة أخرى جاءته من طريق القراءة أو الادّعاء. ولم يَخْطرْ أصحاب الذهنيات المجرِمة في بال المنظّرين لمفاهيم المثقَّفين وصورهم. وعلى رغم أن إعجاز أحمد يَذْكر أسماء لها ماضيها الملتبس، شأن بول دي مان، مثلاً، فإنّ تجربته في الفضاء الهنديّ الحرّ نسبياً أبقته، و(تبقيه) متسامياً عن التقاط مثل هذا الغدر. أما الساحة العربيّة فلها شواهدُها العجيبة التي تَدْفع المرء إلى تفسير ما لسقوط أسماء ليست اعتيادية في مستنقع العفن. فالمُخْبِرون من تخوم القراءة والممارسة الإعلامية والكتابة الهشة لا يشكّلون شيئاً في مناقشة من

هذا النوع. لكنّ الجامعيين، من أساتذة الفلسفة أو الآداب مثلاً، الذين ينخرطون، عند الطلب، في إعداد محاضر التحريم والتجريم وسَجن المفكّرين، على نحو ما فعله نفر منهم ضدّ عدد من مفكّري مصر أيام عبدالناصر والسادات[1]، وضد عزيز السيد جاسم في عام 1988 في العراق من بين آخرين... أقول: إنّ مثل أولئك «الجامعيين» يَدْفعون المرء إلى التنقيب في انقلاباتهم النفسية والفيزيولوجية. ولربما يعيدنا إعجاز أحمد إلى العامل الماديّ لتفسير مثل هذه السقطات، لكنّ هذا الدافع يعني ارتكاب جريمة بحقّ الإنسانيّة، لكون هذه هي المستفيدة الأولى من حريّة الكتّاب والمفكّرين. ولربما وُجِدَ دافعٌ آخر يخصّ داخلاً مضطرباً يدعونا إلى تملّي كتابات هؤلاء، بصفتها وثائق نفسيّة متّهمة، منتقاةً من قبل سلطة الهيمنة والقهر، بمهارة، للمرور نحو أصحابها؛ وذلك لأنّ الكتابة، مزاولةً وإنتاجاً، تَخْضع للفحص والإفادة والتوظيف: خيراً أو شراً.

التحـزُّب

ومن المتداول أن الأحزاب والهيئات، كالهياكل السلطوية الأخرى، تمارس فعلَها داخل مثقَّفيها. كما أنها تَفْرض هيمنتها عليهم، كلّما بَدَتْ هذه الجهات والفئات تكويناتٍ مغلقةً وأنظمةً قسرية. وعندما

1ـ يراجَع: سماح إدريس، ومصطفى عبدالغني، في كتابيهما المذكورين آنفاً.

تمتلك هذه الأحزاب السلطة تشتدّ نزعتُها إلى الانغلاق والهيمنة الرأسية، حتى إذا ما وصلتْ إلى القمّة تحوّلتْ إلى جهازٍ للتنفيذ وتناقُل الأوامر والصمت. وعندما يَكْثر الصمت، ينعدم الذهن وتزول قدراته. وبهذا الزوال يموت الضميُر أو يكاد، ويشتدّ الميلُ إلى الصّمم إزاء النداءات الداعية إلى حريّة الفكر أو المفكّرين، بينما يكثر الحماس إلى التكاتف، مع دعوات عامّة، إلى رفع الرقابة عن كتاب في الجنس، أو إلى دفع الضرر عن داعية طليق!

ولهذا، فإنّ قوّة المناقشة التي يعْرِضها سعيد، استناداً إلى جوليان بندا، تتأتّى من خطر الخنق المضادّ الذي تنتحر الحرّيّة عنده داخل أجهزة الهيمنة والتملُّك والحصار. وهو ما يحتّم على المثقَّف اختيار الحرّيّة أوّلاً، من دون أن يعني ذلك التخلّي عن الأفكار الأساس؛ أيْ تلك التي تمنح مشروعه الفكري إنسانيتَه وطراوتَه ودفاعه المستميت عن حقّ الشعوب والأفراد في حياة حرّة وكريمة.

وعندما تجري قراءة هذه الخيانات المختلفة، التي تندرج- تحديداً- في باب خروج المثقَّف على ثوابت هويّته (كالحرّيّة، وتفعيل الرأي العام) نتبيَّن فيها مشكلة قابلة للانفجار في ما يُشبه الأمراض العصابيّة، فالمثقَّف قد لا يكون قرين المخبرين والجواسيس وأصحاب مكاتب العلاقات العامّة ومروّجي التسويق الذاتي، بل هو صاحبُ انشغالٍ

ذهني، وهاجسٍ يملأ حياته، ويَدْفعه إلى اتّخاذ موقف ما من المعترك الحياتيّ عامّة، وقضايا الفكر والثقافة خاصّة. لكنه قد ينساق، تحت وطأة حسّ آخر بـ«الالتزام»، فيجد نفسه عرضة للرضوخ للأوامر والتعليمات والضوابط الآتية من الفئات والأحزاب التي يجد فيها تمثُّلات أفكاره أو طموحاته. ولربما تبدو تلك التعليمات والضوابط ـ لأوَّل وهلة ـ متماهية مع طغيان الأفكار لديه وسيادتها في ذهنه، لكنها يُمكن أن تصبح، بعد حين، القوّة المهيمنة والضاغطة لديه، وعندها يتوزّع ذهنه بين الرغبة المكبوتة وبين هيمنة الآخرين عليه. وحتى عندما يحقّق الالتئام مع الحزب رغبةً في القيادة والهيمنة، فإنه يشكو من هذا الانفصام بين الذهنين: الذهن الحرّ، والآخر الملتحم بالحزب أو الفئة أو الجهاز الفاعل. وتدريجياً، تبتدئ عنده رحلات التحلُّل أو النقد، باتّجاه ضفّة المثقَّف الذي لا تستوقفه التعليمات والضوابط والقرارات، مغامراً بحرّيّته، عارفاً بالحصار القادم ضدّه. وهكذا، أمكن غارودي أن يتحرّك نحو شطآن هذه الحرّيّة منذ أن كتب «واقعية بلا ضفاف»، ليبلغ «ماركسية القرن العشرين»، وما تلا ذلك من مواجهة وتغيُّرات. وسينخرط مثقَّفون مصريون 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 «التحزُّب» هي تلك التي يكتبها عزيز السيد جاسم في

«المناضل» (1696)، و«الزهر الشقيّ» (1987) حرّاً، ولكنه عابئ- أيضاً- بمصير الأصدقاء والرفاق الذين تململوا ما بين طلب اليقين وعثرات الضوابط الصارمة لدى مختلف الكيانات والأحزاب. وليس همَّا أن نبحث في التبعات التي تنتهي إليها سرديات الانعتاق الذهنيّ المذكورة، ولكنّ هذه، جميعاً، تُعَدّ، اليوم، من بين وثائق الاتّهام الأساسية الموجَّهة ضدّ السلطات والديكتاتور والجهاز العتيّ، أيام انتحار الأيديولوجيات داخل الأنظمة وجماعات الهيمنة فيها. وقد تتبدَّد مثل تلك السرديات في مشاريع أحادية كتلك التي تؤول بماركوز إلى ابتكار شهوانية بديلة للمواجهة الثقافية، لكنّ هذه المآلات تحكي تنوُّعاً حتمياً للتجربة الثقافية، هو بمثابة فاعليتها في تحريك الحياة، أما الذين يختارون البقاء داخل الحصار الذهني المفروض عليهم فقد يتحوّلون إلى عصابِيّين، يرون في الحرّيّة الفكريّة لدى الآخر، أي المنشقّ عنهم، مرآةً توجِّه نحوهم أصابع الاتِّهام والإدانة. ولهذا، غالباً ما تبدو ردود الجماعات المغلَّفة بالكوابح والضوابط بمثابة تَوَرُّمات منفجرة تبعث نتناً كريهاً، من دون أن تفضي إلى صحوة فعلية.

أما الأيديولوجيات التي تستند إلى المطلق في الابتداء، وتنتهي عند «نظريات العمل»؛ أي عند المبررات البراغماتية للأنظمة المتوالدة عنها، فإنها تنهار كأحلام، لا يحتاج الفتك بها إلى خصم عتيّ، ما دام

فضاؤها الأوسع ينتج أشكالاً متباينة تتراوح بين القدّيسين والشياطين. ولهذا، غالباً ما تنتهي رحلة المثقَّف مع تلك الأيديولوجيات في عمر مبكر، بعد معايشة فكرية يسيرة، ينتهكها الشيطان، ليطرد المثقَّف منها، مَرَّة، وإلى الأبد، مستعيناً ـ بديلاً لذلك المثقَّف ـ بالنفر المستعدّ لمزاولة الدعاية؛ أي بالبقية الباقية على أنقاض الأيديولوجية القديمة.

الشهود

إن النخب تنقرض وتتآكل كلّما ضاقت الحياة والأجواء، والتحمتْ إرادة القوى المهيمنة بفئاتها الطفيلية. وتنضب الخيارات في مثل هذا الواقع: بين اعتزال وتباعد، وكفرٍ بالماضي، وانكفاءٍ على الذكريات.. أو الهجران والخروج، عندما تتيسّر الظروف، بحثاً عن عالم بديل يتيح استكمال مهمّة، يدرك الطريد استحالتها خارج المنشأ. أما الذين يعتزلون في الداخل فإنّ سلطة الهيمنة تُبقيهم تحت عدسة المتابعة، لتنقضّ عليهم بين يوم وليلة، لا لخطأ ارتكبوه، وإنما خشية أن يكونوا شهوداً على تعاسه الحاضر وخيانته للبداية. وعند المقارنة، تبدو الأجواء الدستورية والفضاءات الحرّة نسبياً، وكذلك الحياة التقليدية للمجتمعات المتوارثة، ندّاً يكشف للمثقَّفين خدعة الشعار الذي يلجأ إليه النظام المهيمن بديلاً لحرّيّة الناس وحقّهم في التعدُّدية والحياة الكريمة.

إن النخبة الثقافية لا تحيا خارج فضاء الحرّيّة، وفعل القانون المتّسع للتعدُّد. بل إن النخبة الطريدة منها تبقى تحمل معها ذكرى الماضي ولؤم الحاضر، تستعيده لنفسها كل يوم، ساعيةً إلى تأسيسات للوطن الأصل ولتمثُّلاته. وغالباً ما تأخذ هذه التأسيسات شكلاً كتابياً له مواصفات، كآليات متشنِّجة حادّة لا تبتغي المصالحة مع الآخرين، مادامت معنيّة بذاتها أوّلاً، كذات مليئة بالحزن والكبت والألم.

المصـــادر والمـراجـــع

العربية:

1 ـ إبراهيم الكوني، واو الصغرى، بيروت ـ عمان: المؤسسة العربية، 1997.

2 ـ إدوارد سعيد، صور المثقَّف، بيروت: دار النهار، 1996.

3 ـ ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، بيروت: دار النهار، ط4، 1986.

4 ـ أنور عبدالملك، دراسات في الثقافة الوطنية، بيروت: دار الطليعة، 1966.

5 ـ جورج حنين، الكتاب الثالث: امتياز الحياة، 1992.

6 ـ حسين الكرخي، مجالس الأدب في بغداد، ج1، بغداد: دار النهضة العربية، 1987.

7 ـ ترجمة سامي الدروبي وجمال الأتاسي، معذبو الأرض، تأليف فرانتس فانون، بيروت: دار الطليعة، 1963.

8 ـ سامي مهدي، الموجة الصاخبة، بغداد: الثقافية، 1993.

9 ـ سليم بركات، فقهاء الظلام (رواية)، قبرص: بيسان، 1985.

10 ـ سماح إدريس، المثقف العربي والسلطة، بيروت: دار الآداب، 1992.

11 ـ سمير أمين، بعض قضايا للمستقبل، القاهرة: مدبولي، 1991.

12 ـ شبلي شميل، المجموعة الكاملة، ج2، القاهرة: مطبعة المعارف، 1908.

13 ـ طه حسين:

ـ المعذبون في الأرض، القاهرة: المعارف، ط7، 1976.

ـ نقد وإصلاح، بيروت: دار العلم، ط2، 1966.

14 ـ عبدالله العروي:

ـ أزمة المثقفين العرب، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1978.

ـ مفهوم الحرية، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1993.

15 ـ عزيز السيد جاسم:

ـ الاغتراب في حياة الشريف الرضي وشعره، بيروت: دار الأندلس، 1987.

ـ الالتزام والتصوف في شعر عبدالوهاب البياتي، بغداد: الثقافية، 1990.

ـ الثورة والحرية الناقصة، بيروت، 1971.

ـ الثوري اللاثوري، بغداد: دار الأديب، 1970.
ـ دراسات نقدية في الأدب الحديث (مقالات الستينات)، ط1، بغداد: الإدارة المحلية، 1970؛ ط2، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1996.
ـ ديوان عبدالأمير الحصيري، بغداد: الثقافية 1987.
ـ الرصافي الخالد، بغداد: العابيجي، 1990.
ـ الزهر الشقي (رواية)، القاهرة: الهيئة المصرية، 1988.
ـ علي بن أبي طالب: سلطة الحق، بيروت: دار الآداب، 1988.
ـ المجالسية بين النظرية والتطبيق، بيروت: دار الطليعة، 1973.
ـ مقتل جمال عبدالناصر، بغداد: النهضة، 1985.
ـ هل التطور الرأسمالي حقيقة أم وهم؟ بيروت: دار الطليعة، 1976.
16 ـ علال الفاسي، النقد الذاتي، الرباط، ط4، 1979.
17 ـ علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف، بيروت: المركز الثقافي، 1996.
18 ـ فاضل عباس هادي، كتابات 1964 ـ 1984، ألمانيا: دار الجمل، 1990.
19 ـ فاضل العزاوي، صاعداً حتى الينبوع (الأعمال الشعرية)، عمان: المؤسسة العربية للدراسات، 1993.
20 ـ فؤاد دوارة، نجيب محفوظ من القومية إلى العالمية، القاهرة: الهيئة المصرية، 1989.
21 ـ مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مصر: المؤسسة السعودية، 1959.
22 ـ مجموعة من المؤلفين:
ـ الحياة الفكرية في المشرق العربي 1890 ـ 1939، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
ـ غرامشي وقضايا المجتمع المدني، دمشق: مركز البحوث العربية، 1991.
23 ـ محسن جاسم الموسوي:
ـ الاستشراق في الفكر العربي، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1993.
ـ ثارات شهرزاد: فن السرد العربي الحديث، بيروت: الآداب، 1993.
24 ـ محمد أركون ولوي غارديه، الإسلام: الأمس والغد، بيروت.
25 ـ محمد جلال، الأعمال الكاملة، القاهرة: الهيئة المصرية، 1992.
26 ـ محمود أحمد السيد:
ـ في سبيل الزواج، 1921.

ـ مصير الضعفاء، القاهرة: 1922.
ـ النكبات، 1922.
27 ـ مصطفى عبدالغني، المثقفون وعبدالناصر، القاهرة: دار سعاد الصباح، 1993.
28 ـ مؤنس الرزاز:
ـ مذكرات ديناصور، بيروت ـ عمان: المؤسسة العربية للدراسات، 1992.
ـ مذكرات كاتم صوت، بيروت ـ عمان: المؤسسة العربية للدراسات، 1992.
29 ـ هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، بيروت: دار النهار، 1969.
30 ـ يوسف عز الدين، الرواية في العراق: تطورها وأثر الفكر فيها، القاهرة: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 1973.

الإنجليزية:

31 ـ Aijaz Ahmed, In Theory: Classes ,Nations, Literatures, N.Y: Verso, 1992.
32 ـ Christian Joppke, “Intellectuals, Nationalism…” in: Comparative studies in Society& History no 37, April 1995.
33ـ Craig Murphy& Enrico Augelli,Gramsci,Historical Materialism & International Relations. Ed. Stphen Gill, Cambridge U.P. 1993.
34ـ David Spurr, Rhetoric of Empire. Durham: Duke, 1993.
35ـ Edward Said, “Reflections on Exile” in: Russel Fergusson and others. Marginalization & Contemporary Cultures. N.Y: MIT, 1990.
36ـ J. Benda, The Treason of the Intelectuals. N.Y: WW Norton, 1969.
37ـ J.P.Sartre, Introd. Wretched of the Earth by F. Fanon, Grove Press, 1963, 1968.
38ـ Michel Foucault, The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences. London: Routledge, 1970.
39ـ Politics, Philosophy and Culture. Ed. Kritzman. London: Routledge, 1988.

الصحف والمجلات:

40 ـ برهان شاوي، «تعارضات» لندن: اللحظة الشعرية، العدد 2، سنة 1993.

41 ـ حيدر الكعبي، «قصف» لندن: اللحظة الشعرية، العدد 2، سنة 1993.

42 ـ رمسيس يونان، «مقالة» مجلة الكتابة الأخرى، كانون الأول/ديسمبر 1992.

43 ـ سعدي يوسف، «بار الأنتيل»، لندن: اللحظة الشعرية، العدد 4، سنة 1993.

44 ـ شريف الربيعي، «دائرة الخوف الذي يفضي إلى وطن»، لندن: الاغتراب الأدبي، العدد 27، سنة 1994.

45 ـ عزيز السيد جاسم، «النخبة والفكر»، بغداد: جريدة العراق، 16 كانون الأول/ديسمبر 1990.

46 ـ علي جعفر العلاق، «طبقات الشعراء»، لندن: الاغتراب الأدبي، العدد 31، سنة 1995.

47 ـ عواد ناصر، «عن المنفى»، لندن: الاغتراب الأدبي، العدد 36، سنة 1997.

48 ـ فاروق البقيلي، «حوارات مع عزيز السيد جاسم»، دبي: جريدة البيان (الثقافي)، 31 أكتوبر 1996.

49 ـ فاطمة المحسن، «عندما تأكل السلطة مثقفيها»، لندن: جريدة الحياة، 31، كانون الأول/ ديسمبر 1996.

50 ـ فؤاد زكريا، «نقد الاستشراق وأزمة الثقافة العربية المعاصرة: دراسة في المنهج»، مجلة فكر، العدد 10، سنة 1986.

51 ـ صلاح نيازي، «الناصرية»، لندن: الاغتراب الأدبي، العدد 32، سنة 1996.

52 ـ طه حسين، «في العقل العربي» مجلة الهلال، عدد خاص بعنوان: «العرب والإسلام في العصر الحديث»، سنة 1938.

53 ـ مجموعة من الكتاب، عدد خاص عن عزيز السيد جاسم، بغداد: مجلة الأقلام، العدد 7، تموز (يوليو)، سنة 1990.

صدر في سلسلة كتاب الدوحة

1	طبائع الاستبداد	عبد الرحمن الكواكبي
2	برقوق نيسان	غسان كنفاني
3	الأئمة الأربعة	سليمان فياض
4	الفصول الأربعة	عمر فاخوري
5	الإسلام وأصول الحكم - بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام	علي عبدالرازق
6	شروط النهضة	مالك بن نبيّ
7	صلاح جاهين - أمير شعراء العامية	محمد بغدادي
8	نداء الحياة - مختارات شعرية - الخيال الشعري عند العرب	أبو القاسم الشابي
9	حرية الفكر وأبطالها في التاريخ	سلامة موسى
10	الغربال	ميخائيل نعيمة
11	الإسلام بين العلم والمدنية	الشيخ محمد عبده
12	أصوات الشاعر المترجم - مختارات من قصائده وترجماته	بدر شاكر السياب
	• فتنة الحكاية جون أيديك - سينثيا أوزيك - جيل ماكوركل - باتريشيا هامبل	ترجمة: غادة حلواني
13	امرأتنا في الشريعة والمجتمع	الطاهر حداد
14	الشيخان	طه حسين
15	ورد أكثر - مختارات شعرية ونثرية	محمود درويش
16	يوميات نائب في الأرياف	توفيق الحكيم
17	عبقرية عمر	عباس محمود العقاد
18	عبقرية الصدّيق	عباس محمود العقاد
19	رحلتان إلى اليابان	علي أحمد الجرجاوي/صبري حافظ
20	لطائف السمر في سكان الزُّهرة والقمر أو (الغاية في البداءة والنهاية)	ميخائيل الصقال
21	ثورة الأدب	د. محمد حسين هيكل
22	في مديح الحدود	ريجيس دوبريه
23	الكتابات السياسية	الإمام محمد عبده
24	نحو فكر مغاير	عبد الكبير الخطيبي
25	تاريخ علم الأدب	روحي الخالدي
26	عبقرية خالد	عباس محمود العقاد
27	أصوات الضمير	خمسون قصيدة من الشعر العالمي
28	مرايا يحيى حقي	يحيى حقي

29	عبقرية محمد	عباس محمود العقاد
30	عبدالله العروي من التاريخ إلى الحب	حوار أجراه محمد الداهي
31	فتاوى كبار الكتّاب والأدباء في مستقبل اللغة العربية	
32	عام جديد بلون الكرز (مختارات من أشعار ونصوص مالك حداد)	ترجمة: شرف الدين شكري
33	سِراج الرُّعاة (حوارات مع كُتاب عالميّين)	خالد النجار
34	مقالة في العبودية المختارة (إيتيان دي لابويسيه)	ترجمة: مصطفى صفوان
35	عن سيرتَي ابن بطوطة وابن خلدون	د.بنسالم حِمّيش
36	حي بن يقظان - تحقيق: أحمد أمين	ابن طفيل
37	الإصبع الصغيرة - ترجمة: د.عبدالرحمن بوعلي	ميشال سار
38	محمد إقبال - مختارات شعرية	محمد إقبال
39	تزفيتان تودوروف (تأمُّلات في الحضارة، والديموقراطية، والغيرية)	ترجمة: محمد الجرطي
40	نماذج بشرية	أحمد رضا حوحو
41	الشرق الفنان	د.زكي نجيب محمود
42	تشيخوف - رسائل إلى العائلة	ترجمة: ياسر شعبان
43	إلياس أبو شبكة "العصفور الصغير" - مختارات شعرية	
44	لماذا تأخر المسلمون؟ ولماذا تقدم غيرهم؟	الأمير شكيب أرسلان
45	مختارات من الأدب السوداني	علي المك
46	رحلة إلى أوروبا	جُرجي زيدان
47	المُعتمدُ بنُ عبّاد في سنواته الأخيرة بالأسر	د.عبدالدين حمروش
48	تاريخ الفنون وأشهر الصور	سلامة موسى
49	من أجل المسلمين	إيدوي بلينيل - ترجمة: عبداللطيف القرشي
50	زِينة المعنى (الكتابة ، الخط ، الزخرفة)	يوسف ذَنّون
51	الواسطة في معرفة أحوال مالطة	أحمد فارس الشدياق
52	النخبة الفكرية والانشقاق (تحوُّلات الصفوة العارفة في المجتمع العربي الحديث)	د. مُحسن الموسوي

يمكنكم تصفح النسخة الإلكترونية من كافة إصدارات السلسلة
على موقع مجلة الدوحة الإلكتروني www.aldohamagazine.com

صدر في سلسلة كتاب الدوحة

يمكنكم تصفح النسخة الإلكترونية من كافة إصدارات السلسلة
على موقع مجلة الدوحة الإلكتروني **www.aldohamagazine.com**

النخبة الفكرية والانشقاق

تحوُّلات الصفوة العارفة في المجتمع العربي الحديث

إن النخبة الثقافية لا تحيا خارج فضاء الحرّيّة، وفعل القانون المتّسع للتعدُّد. بل إن النخبة الطريدة منها تبقى تحمل معها ذكرى الماضي ولؤم الحاضر، تستعيده لنفسها كل يوم، ساعيةً إلى تأسيسات للوطن الأصل ولتمثُّلاته. وغالباً ما تأخذ هذه التأسيسات شكلاً كتابياً له مواصفات، كآليات متشنِّجة حادّة لا تبتغي المصالحة مع الآخرين، مادامت معنيّة بذاتها أوّلاً، كذات مليئة بالحزن والكبت والألم.

وزارة الثقافة والفنون والتراث
الدوحة - قطر
www.aldohamagazine.com