http://www.almadapaper.com - E-mamil: almada@almadapaper.com ◆ العدد(1482) السنة السادسة -الاربعاء (15) نيسان 2009

كتابة الجسد بين الدراسات الثقافية وما بعد الحداثة والفمنستية

الكاتب: محمود مطمان *
ترجمة : د.هناء خليف غني

بينما تواصل الدراسات الثقافية شق طريقها واثبات حضورها في اروقة المؤسسات الاكاديمية الغربية، كان من المُحتم التخلي عن بعض المسلمات الفكرية واعادة النظر فيها. ولكونه خليطاً غريباً من الفلسفات الماركسية الغرامشية والسيميولوجية والتحليل النفسي والاثنوغرافي وما بعد البنيوية ومدرسة فرانكفورت والفمسيتة والنقد ما بعد الكولونيالي، يستند حقل الدراسات الثقافية الناشئ في وجوده الى الرفض الابستمولوجي للحقيقة او الواقع والى مقاومة شديدة للمفهوم الوضعي او الواقعي للقوانين الطبيعية، اذ يسود الاعتقاد اننا نُنتج عبر ممارسات وايديولوجيات دالة تشكلها وتخلق الدوافع لها خطابات السلطة، كما ان الجندر الخاص بنا وهوياتنا الثقافية هي تشكيلات سياسية/ ثقافية، وليست هبات طبيعية. وبذا، تغدو الثقافة، في خضم تلاطم هذه التيارات المعرفية موضوعاً متجدداً جديراً بالدراسة في اطار سياسي واخلاقي «بنيوي» جديد ومتسع.

وعلى الرغم من تضامنها مع التبصرات السياسية والمفاهيمية النقدية للنظرية الثقافية الحالية، ما زالت الشكوك تراود فكي كيربي حول الوضع الحالي لهذه النظرية.

وكيربي التي ما فتئت تناقش المعطيات المختلفة لهذه النظرية وموقعها في خارطة الفكر المعاصر، لم تتوقف يوماً عن مساءلة الاطر اللغوية لهذه النظرية وتحليلها نقدياً. (قول الجسد: جوهر الدنيوي) يركز على ثنائية الطبيعة/الثقافة نظراً لتداخل هذا التضاد مع غيره من الثنائيات المؤثرة في معطيات الدراسات الثقافية من مثل امرأة/رجل، العقل/ الجسد، الجنس/الجندر، العلامة/الاحالة، المركز/ الهامش، واخيراً وليس آخراً، الغرب/الشرق.

لقد بينت كيربي على نحو مقنع ضرورة تنبه الفكرة التي تعتبر العلامة عاملاً منشئاً للثقافة لحقيقة ان العلامة ليست كياناً متجانساً وان الازدواجية الغريبة المتأصلة فيها لم تنتهي بعد، ففي اللحظة التي نحسم فيها مسألة قبولنا بالتضاد القائم بين هوية العلامة او اللغة والجسد/ الجوهر، فنحن حتماً نزاوج بين الطبيعة والثقافة تحديداً تحت ذريعة اختلافهم او انفصالهم الجذري.

وبالنظر لاقتران المرأة و«الاخرين» الثقافيين بالطبيعة، فأن القبول المتعجل لتقسيم الثقافة/ الطبيعة سيكون له نتائج اخلاقية وسياسية حاسمة. فكرة كيربي مثيرة للأنتباه، اذ تفتح ثانية المسارات التي تم غلقها، وهكذا، وبينما يجد العديد منا موطئاً للتنظير الراديكالي وبداية جديدة مطمئنة للعلامة الثقافية، تنبهت كيربي الى حقيقة انطواء هذا الامر على مجازفة وعلى عملية قلب خفية قد تؤدي الى ترك «الطبيعة» على حالها في معرض محاولتها التأسيس للثقافة ومحاججتها.

في واقع الامر، ترى كيربي في الدراسات الثقافية ارضاً خطرة، ارضاً ينبغي التحرك بحذر ويقظة فيها، والاهم من ذلك، محاولتها تطوير فكرتها في ميدان النظرية الفمنستية الذي لا يقل خطورة عبر جدال تفكيكي ممتع مع ابرز منظراتها في العالم الانكلوساكسوني.

ليس من السهل قراءة «قول الجسد» فهو كتاب ذو اهمية استثنائية، ويحوي الكثير للقارئ الصبور المحب للأطلاع. في الفصل الافتتاحي للكتاب، تقدم كيربي قراءة مثيرة لفردينناند سوسير ونظرية العلامية ما بعد السوسيرية، وهو يمثل كذلك تجميعاً موفقاً للخيوط الرئيسة لأفكار كيربي ومواقفها. ولتأثرها واتخاذها نموذجاً كتاب «علم الكتابة» لجاك دريدا، عرضت كيربي وصفاً اصيلاً «لما رأه سوسير دون اداركه، وعرفه دون ان يكون قادراً على اخذه بنظر الاعتبار» واستحضرت المضامين الثرية والكامنة لمعضلة سوسير في النظرية الفمنستية والدراسات الثقافية. ينبغي ان نتذكر هنا، بما ان الدراسات الثقافية تدين بالكثير للسيميولوجي، اعتياد الناقد/المحلل الثقافي الراديكالي على القبول بفكرة اعتباطية العلامة. ولكن ما المفروض ان يعنيه ذلك؟ تساؤل لطالما كان بحاجة الى اجابة ناجعة من وجهة نظر كيربي.

وفي حين تتسم تمظهرات العلامة في الموضوع الحقيقي بكونها محافظة وتقليدية في الاغلب، ترى كيربي ان تعريف سوسير للعلامة بوصفها اعتباطية عادة ما اعتراه شبح لطالما اراد التخلص منه، وهو «نظرية التسمية، بمعنى آليات تسمية الأشياء والموضوعات في العالم الواقعي. ان هذا التوصيف المعقد والمتكرر والمتناقض للعلامة واللغة في نصوص سوسير يستدعي تفحصاً دقيقاً في ظل ميل المؤولين لفرط تعجلهم المعرفي للأنطلاق من اساس منهجي واضح» الى الدفاع عن قيمة هذه النظرية عبر فصل تبصراتها عن الاخفاقات ونواحي الغموض في النص السوسيري.

والنتيجة الحتمية لذلك خسارتهم وفشلهم في ادراك مضامينها الاشد راديكالية، فبينما توحي مكامن الغموض في النص السوسيري بصعوبة التخلي عن الاحالة، يصر مريدو سوسير واتباعه على الفصل التام بين اللغة وما يقع خارجها-اصرار يذكرنا بالاوامر والوصايا الاخلاقية. الا ان مفهوم سوسير للغة بوصفها نظاماً تفاضلياً من دون حدود ايجابية يعني ضمناً صعوبة وضع مفهوم الاعتباطية بين حدين منفصلين، فالمفهوم راسخ في كليهما. والتضمين هنا يعني ان «الهوية دائماً ما تكون منقسمة على ذاتها، فهي مؤلفة من اختلاف في ذاتها، اختلاف يُحدد في الوقت نفسه اختلافها عن هوية اخرى يفترض وقوعها خارجها.»

وبما ان هذه الفكرة تضع كلا من هوية اللغة والهوية ذاتها في ازمة، يتبع ذلك منطقياً استحالة الاستئثار بهوية العلامة. ومثلما تتأثر العلامة بسياقات عدة الى جانب اللسانية، لا يمكن تقييد مورفولوجية النسيج الغراماتولوجي الدريدي ضمن حدود مجتمع ما، ولذلك فأن المرونة التحويلية المميزة للثقافة ينبغي ان تُميز الطبيعة ايضا» حقيقة، الجسد قابل للتحول ومحدد مثل الثقافة تماماً.

حقيقة، تعتقد كيربي بخطورة الخلط بين مفهوم النص الدريدي والمفهوم الظاهراتي للكتابة، اذ سعى دريدا الى تفكيك الميتافيزيقية اللسانية او التمركزلسانية المبنية على فصل مطلق بين الدلالة والواقع. في الدراسات الثقافية، تبرز وجهة النظر القائلة بتمثيل الواقع لاثر ايديولوجي يتخذ صوراً مختلفة في الزمكان. الا ان كيربي تؤكد ضرورة توخي الحذر عند التعاطي مع هذا الرأي الذي يفترض سلفاً وجود ارضية ثابتة او حد طبيعي»فالجسد يُستثنى من التحليل بوصفه المادة البايولوجية العالمية.»

ومع ذلك، فالامثلة التي ذكرتها في كتابها تتناول جسداً لم يكن صامتاً يوماً ما، فهو الجسد الهستيري المدون في العلامات ذاتها، وهو المتعصب الهندوسي الذي يمشي والمسامير المعدنية مغروسة في جسده واعضائه، لا ينزف ولا يترك اثراً في جسمه، وهو ضارب الطبل الاصم الذي يتسمع نغمات خاطئة.

الجسد ليس المادة البايولوجية العالمية التي تنحتها الثقافة، تلك المادة الميتة والخاملة التي يتشبث بها المتخصص الثقافي والاختزالي البايولوجي. ولهذه المادة القدرة على التحول باستمرار وتتمتع بمرونة مذهلة حيث التمايزات بين الثقافة والطبيعة والداخل والخارج شديدة التعقيد. ان الشيء المستخدم لقياس الكتابة ذاتها من مثل الجسد والمادة والموضوع هو نص مقدس ايضاً والتناص الكامن في هذا التداخل المتبادل بين الجسد والدلالة يخلخل التحديد الزمني المعني بمعرفة من يأتي اولاً.

قد يبدو ذلك للبعض شبيهاً بالرجوع النحس الطالع للأصولية البايولوجية ولكن كيربي تتحدى هذه القراءة بالتصدي لقضية الاصولية، فأذا لم تعد ثنائية الجسد الطبيعة ارضية صلبة يمكن الركون اليها، اذن يمكن التفكير بالاصولية وتحليلها بطرائق مختلفة. الاصولية هي شرط الاحتمالية في أي علم قيم سياسي، ولقد ذكرت كيربي، في هذا السياق، ان السؤال لا يتعلق «بتحديد ماهية الاصولية، بل بمعرفة كيف تبرز للوجود؟ كيف يتم تطبيع الجوهر في فكرنا ووجودنا؟ كيف يمتزج في الواقع الدنيوي؟» وفي محاولة منها لدراسة الاصولية وتحليل تمظهراتها، كرست كيربي احد فصول الكتاب لثلاث منظرات نسويات مهمات هن جين غالوب (١٩٨٨) ودورسيلا كورنل (١٩٩٩) وجودث بتلر (١٩٩٣).

وفي قراءة متأنية وحصيفة لنصوصهن، اشارت كيربي الى محاولات غالوب وكورنيل وبتلر التعاطي مع هذا المأزق كلٍ حسب طريقتها، وقد تمكن جميعاً، بالاخص بتلر،من تحقيق انجازات مهمة في هذا المضمار.

على الرغم من ذلك، يلاحظ اختتام هولاء المنظرات الفمنستيات نقاشهن بأقصاء الجسد من التحليل بسبب التزامهن العميق بالفصل المطلق بين الدلالة والجسد. ان انتقادات كيربي ليست سلبية تماماً، فمديونيتها المعرفية لهؤلاء المنظرات الفمنستيات تبدو واضحة في محاولتها محاكاة افكارهن بأسلوب تفكيكي يضعهن امام وصف مختلف ومعقد لمنطق «الثنائية المتشعب،» وقد اثمر ذلك شيئاً اهم من مجرد توصيف لاخفاقاتهن، فعوضاً عن اضعاف فاعليتهن السياسية، ترسخت الاخيرة واكتسبت زخماً وقوة مضافتين.

وبتفكيكها للأسلوب الايجازي، «المقيد والمحدود» المعني بالتوظيف الضمني او الصريح للأفق الهرمنيوطيقي الذي يترك الجسد /الطبيعة بوصفهما شيئين لا يمكن بلوغهما او تقييدهما، ترى كيربي ان الامر لا يتعلق بالحقيقة البايولوجية التي لا يمكن للتأويل الثقافي بلوغها بل «بطبيعة تداخلهما وامتزاجهما» المعبرة عن ميول تناصية تدعونا كيربي الى اعادة التفكير بها. الا ان رؤية كيربي وطروحاتها لا تعني اطلاقاً انتقالاً سلساً في تعرجات الفكر الدريدي وتشعباته، كما قد يبدو الامر في اي محاولة متعجلة لفهم طبيعة هذا النص بوصفه امتداداً لأشكالية اللغة، بل انها تعتقد اننا نعمل «عند مستوى تداخلات هذه الحدود الثنائية بين الثقافة والطبيعة، العقل والجسد» لمساءلة مفاهيم الهوية والقابلية الانفصالية المميزة لها.»

ان المشكلة لا تتعلق ببساطة بالنظرية الفمنستية حسب، فقد بينت كيربي في فصل اخر من الكتاب ان الهوس المتنامي بمفاهيم فضاء السايبر يعاني مشكلة مماثلة، اذ يتم تصوير فضاء السايبر مفاهيمياً بوصفه شكلاً من اشكال العيش في فضاء مفاهيمي من دون موقع مُحدد ومن دون حضور جسدي فعلي، كما ان التنظيرات الحديثة لفضاء السايبر بنوعيها المدافع عن التكنولوجيا والرافض لها، تؤمن بالمفهوم الديكارتي للموضوع الذي يفصل العقل عن الجسد.

يزاد على ذلك ان الابتكار الانكلو-ساكسوني الفعال لما بعد الحداثة و/او الدراسات الثقافية لا يتمتع بالحصانة الكافية امام الاوهام الليبرالية الراسخة للتحديث، فالمشروع السياسي والتشريعي المطالب بأضافة المزيد من الاسماء الى قائمة الهويات من شأنه اعاقة عملية مساءلة سيرورة تشكل الهوية وتحققها.

كما ان المفارقة المُميزة لسياسات التضمين تكمن في منطقها التضادي حيث يحاول البشر الابقاء على ثنائيات العقل والجسد والثقافة والطبيعة والذات والاخر منفصلة بغية اعادة ترتيب الهويات الاجتماعية في المجتمعات متعددة الثقافات، ولاعتقادها بتجاهل النظرية الثقافية المعاصرة للأيجازية والتمثلية للموضوع، تتساءل كيربي هل قائمة المسافرين على سكة الحديد العالمية هي نفسها قائمة الطعام على مائدة الفرد الغربي وهل ما زال التحليل مُقيداً بمعنى مُحدد للكتابة او اللغة في حال اخذنا بنظر الاعتبار حقيقة اشتراكنا في تحديد الاختلاف بينهما؟ حقيقة، الامر لا يتعلق بخيار التخلي عن ما بعد الحداثة، فبفضل الاسهامات الفكرية لدريدا وارغاري وفوكو وديلوز، تتوفر لدينا حالياً الوسائل المناسبة لمساءلة ثقافة الاستلاب والوحشية عبر التمعن في مسألة التقاء المادة والفكر بوصفهما كتابة تعميمية.

وبأزاء الفكرة القديمة للأيديولوجية/ النقد التي تطالب بـ «قول لا» فقط لتأصيل الخطابات مثل البايولوجي او السوسيوبايولوجي، تؤكد كيربي بقوة أستحالة استثناء اي شيء من التحليل لأن «القوة السياسية لتأصيل الخطابات تتمثل فقط بأدعائها حيازة الحقيقة، ولكنها تتجاوز سياسات الضبط، والجوهر يتم تحديد موقعه على نحو متواصل في التشكيلة المعقدة للجسد بوصفه مشهداً للكتابة.»

وبالنظر لاستحالة تلبية جميع مطالب الحقوق الثقافية والاجتماعية، ينبغي الانتباه للموضوع الصالح الذي يعيد موقعة نفسه في هذه الشبكة المعقدة من المطالبات. في هذا الجانب، تعرض كيربي نقداً فلسفياً رائعاً للصلاح والخير بوصفه تحديداً ابستمولوجياً واخلاقياً للفرد، وبالاستناد الى احدى دراسات موريس بلانشو القيمة، بينت كيربي انه في حال عجزنا عن معرفة الاخر، وعن التصريح بعدم معرفتنا، فأن ذلك سيمثل تعليماً لحدود معارفنا وهويتها في واقع الامر، لا ينبغي الكف عن العمل عند الحدود ولا التوقف عن التساؤل حول من يُحدد الفرق الثقافي؟ ومن اول من طالب بالسماح للآخر بالتحدث والاعلان عن رأيه؟ وذلك لأنه حتى الاشد خصوصية غير محصن ازاء القوة الغيروسية «للعام»، المتداخل معه والذي يجعله دائم التحرك كما بينت القراءة التفكيكية لسوسير. لقد اضطر حتى الناقد التصحيحي ادوارد سعيد الى الاعتراف بالفاعلية الانتاجية للكتابة في اعماله الاستشراقية المُجسدة لأثار هذا الخطاب المهيمن عليه(١٩٧٨)، وقد شكل ذلك الهاماً لكيربي التي جهدت في تحليل السياسات التصحيحية لسعيد ونقدها، فإذا كانت الكتابات الأستشراقية الخاطئة تعاني اللااستقرارية التفويضية، الا يعني هذا، تتساءل كيربي، تأثرها بعوامل تكوينية خارجية تتجاوز نطاق الافكار التقليدية للهوية والتوسط؟ هذا يعني عملياً استحالة الابقاء على نقد الكولونيالية ضمن حدود الموضوع الأنساني الموحد، كما يصر سعيد بصورة مثيرة للأعجاب في احدث كتبه عن المفكرين (١٩٩٤).

ان الاستشراق او الخطاب الكولونيالي المحدث هو بألتأكيد جزء لا يتجزأ من قوة القيمة الذي يتناول الانسان موضوعاً للدراسات الانسانية. وعليه، وفي مجال الاختلاف الثقافي، يمكن القول ان موضوع بحثنا لا يختلف كثيراً عن موضوع الانسانية، بمعنى ضرورة ان يمثل خطاب الاختلاف الثقافي بحثاً في كيفية تمييز الانسان وافراده ومنحه استقلالية تخيلية ضمن حدود متضادة مثل العقل ضد اللاعقل والمدني ضد البدائي، الى اخره.

ثمة جانب اخر مهم تكشف عنه كيربي في (قول الجسد) هو ان النظرية الثقافية ما بعد الحداثية الخاصة بأعادة كتابة الانسان بوصفه كياناً مستلباً ومهجناً، المبينة في كتابات النقاد الثقافيين مثل جيمس كلفورد (١٩٨٨) وهومي بهابها(١٩٩٤) تمثل في جوهرها اثراءاً للموضوع الانساني الموحد الذي شغل سعيد طويلاً. ويعد هذا التحول في موضوع النظرية الثقافية مؤشراً على ظهور انثروبولوجية جديدة مختلفة عن المقاربة التفكيكية للأنسان، فدعاة استبدال النقاء بالتهجين يدعون النقاء، وبذلك يحل التهجين محل النقاء، انه شكل جديد من سياسات الهوية التي لا تمس الانسان بل تعترف ضمناً بموقعه بوصفه حقيقة الثقافة.

بيد ان كيربي تعتقد أننا لا نشغل هذا الموقع، بل نعمد الى مساءلة طبيعته، بما ان طبيعته تنطوي على اشكاليات تتجاوز ما يسمح به منطق التشابه او التضاد. ان قلب هذه الثنائيات (نقي-هجين او عالمي-خاص) لا يمكنه ان يحمي اخرية الاخر نظراً لأن هذه التعددية المتواضعة ظاهرياً ما زالت تعكس حتمية الاختلاف، انه يختزل «سياسات الموقع» التي يفترض تمثيلها «نهائية الاحداثيات التي تنتج فرادة الجسد» الى المطالبة بالسماح للسكان التحدث بلهجاتهم المحلية.

خِتاماً، تعتقد كيربي انه باحلال الثقافة محل الطبيعة والتمثيل محل الاصل والاثر محل النتيجة، تكون ما بعد الحداثة قد انشأت تياراً فكرياً يعاني من التقييد اكثر منه القدرة على الانطلاق. ان الحاجة الى بارا-فكر (او ربما مفارقة) جديد قد يبدأ بملاحظة انه، بجعل الطبيعة مرادفاً لما هو مُعطى وثابت، يكون الفكر ما بعد الحداثي قد تخلى عن قضية الثقافة الممنوحة. وهذه المقولات الصيغية المألوفة عن الغاء مركزية الموضوع الإنساني ونقد القصد ومفهوم الاحتمالية يعني انتقالاً من مستوى المعرفة العالمية الى المحلية. ولكن هذا الاستبدال مُتبد سلفاً في مسار الفكر الحديث، فما تسميه كيربي بدقة «الموضوعية الانسانية» هو المنطقة العمياء في النقد الثقافي ما بعد الحداثي: «ليس من الواضح اطلاقاً كيف يدرك موضوع الإنسانية هذا ذاته بوصفه موضوعاً أنسانياً واحداً، وكيف يتفرد في ظل وجود الاصناف الاخرى ويعرف ذاته متمتعاً بأستقرارية ملائمة للحلول محل لااستقرارية الاسس.» وفي اطار الموضوع الأنساني الموحد تنتمي اللغة للأنسان وهي اداة توسط وجدت لخدمته، وفي مقابل هذا المبدأ الميتافيزيقي القديم، تقدم كيربي مفهومها الدنيوغرافي او الجسدوغرافي (علم وصف الجسد)، حيث الجسد «اكثر من مجرد زائر لمشهد الكتابة.

انه تمظهر درامي عميق لفرادتها.» في قراءتها النقدية لتفسير جياتري سبيفاك لمقولة ماركس «جسد بلا ملامح واضحة،» ترى كيربي ان نهائية حدود الجسد وتخومه تُعد عوامل حاسمة في تحديد المسافات الفاصلة بين انسجته.»ووفقاً لمفهوم الجسد هذا الذي تستمده كيربي من القراءة المتمعنة لدريدا، فأن الجوهر لم يعد هوية او وحدة لتمظهراته المتعددة، كما انه لا يمثل نقصاً يمكن تعويضه بسهولة بالتعددية الماثلة في الوحدة الانسانية. الجوهر الان هو كتابة معقدة مفتوحة النهاية ودائمة التغيير، وهذا الجوهر هو الكتابة.

لا يمكن ابداً تجاهل اهمية الافكار التي تناولتها كيربي لجهة دورها في اثراء النظرية النسوية، فدعوتها لأعادة قراءة الجسدانية التي تستمد زخمها من قراءة متمعنة وفاحصة للمنجز الفكري لجاك دريدا عن النص التعميمي بوصفه تفكيكاً لاختزال الملائم او الواقع في اللغة، ومن الاستعلام الفمنستي المثابر الذي قامت به الناقدة الفمنستية لويس ارغاري للتمركز الفالوسي الذي تقترح كيربي تحليله بوصفه «بايولوجيا يعيد قراءة ذاته».

وعلى وفق فهم كيربي، فأن الجسد لا يمثل كياناً مجرداً او بنية جديدة دخلت مؤخراً في دائرة اهتمام خبراء الثقافة وتنظيراتها بعد مرحلة طويل ومثمرة من التقدم السياسي والتنظيري، بل انه لم يكن ابداً مجرد شيء ينتظر تعليمه بصورة مُنفعلة. ان الجهد المبذول للتعبير عن الجسد هو ترجمة لقصة جسد لم يكن صامتاً ابداً ودائماً يختبرنا سلفاً، ولطالما كان سباقاً الى الحديث والتعبير عن ذاته. وختاماً، وعلى غرار ارغاري، تؤمن كيربي وتبين بقوة ان «قضية الجسد او المرأة هي قضية الانسان ذاته،» وبذا، واكثر من كونه انكاراً للتقدم الحاصل في النظرية الفمنستية، يدعونا (قول الجسد) الى ادراك الاهمية المتنامية لهذه النظرية.

❖(جامعة بلكنت، 1999)

فـنـطـازيـا المـثـقـف الـعـراقـي

علي حسن الفواز

يبدو اننا نسعى دائمل للبحث عن خلاصات استثنائية للمثقف، تعيد توصيفه، وتضعه كظاهرة او سلوك او موقف في سياق اخر. هذه الخلاصات لاتملك ازاء تاريخ الهيمنات والتابوات، الاّ ان تمارس استعارة فاضحة من ايهامات فنطازيا الثقافة، تلك التي ترهص بما هو مغاير او مفارق، اوعبر ما تجترحه من حلول سحرية تمنحنا احساسا مفرطا بان الثقافة يمكن ان تكون تعويضا عاليا من عقد حاضنة، مثل الدولة والحزب والايديولوجيا، وان المثقف يمكن ان يكون هو الكائن المخلص لنوعه ولخطابه، او هو البطل التراجيدي الذي يملك شرط الانقاذ والتطهير واعادة تأهيل المكان والمكين، الجلد والروح، اللغة والجسد، الهوية والوجود، الحائز لقوة تخليصها من مهيمنات التاريخ والسلطة والمحو التي وصلت حدّ العدوى...

هذه الخلاصات والحلول يدرك ارهاصاتها واسئلتها المثقف العراقي دائما لانها جزء من مشكلات وعيه ومشكلات ازماته العميقة التي قادته على الدوام للتصادم مع السلطة، والواقع والايديولوجيا والاخر، لكنه ظل بالمقابل يفتقد القدرة على مواجهتها لانه المطرود والمهمّش والمنفي وغير الفاعل ازاء هزائم الذات، واغتراب الهوية، وضياعه وسط مهيمنات المراكز الاقصائية للدولة القديمة والحزب القديم والايديولوجيا القديمة والفقه الديني القديم. كل هذه المهيمنات فرضت عليه شروطا مشوهة للمواجهة والبطولة والالتزام بدءا من غواية الانتماء الى الايهام ببطولة فردية مضخمة وصولا الى الانخراط في الحياة اليومية غير المستقرة وغير الباعثة على الاطمئنان، تلك التي قادت الكثير من المثقفين الى خيارات قهرية بين السياسة والسلطة والمنفى، وربما التورط في شعاراتية حروب الفنطازيا تلك التي وصف بعضها البيان الشعري عام ١٩٦٩بانه(«ثائر تقدمي يخوض حروباً مستمرة ضد انغلاقات المجتمع: ضد العبودية، ضد الاستغلال، ضد البيروقراطية) فضلا عن الانغمار باوهام طاعنة في الايديولوجيا والهوية الصافية.

المثقف وسط هذه المتاهة لم يتحول الى صانع استثنائي في سياق مشروع الدولة، او حتى ان يكون مواطنها الاثير، بل ان الدولة(دولة القهر والاستبداد والحروب والصراعات) هي التي هرسته تماما وادمجته في مؤسساتها، والمثقف الخارج عن هذا المعيار سقط في السجن او المنفى او الموت. عزلة هذا المثقف ونكوصه والاحساس الغرائبي بالخطيئة والخوف والريبة والسقوط الاخلاقي في فخ الحكومات هو الشعور الضاغط الذي فرض نفسه على الكثير من المثقفين العراقيين طوال اكثر من عشرين سنة، واحسب ان هذا التوصيف هو ما جعل مرجعيات العلاقة بين المثقف العراقي والسلطة لاتحمل أثر طيبا ولاتحمل أثرا يفتخر به المثقف، فالسلطة فرضت شروطا قاهرة وضاغطة في بناء نظامها المؤسسي الصارم الذي يجمع انثربولوجيا المثقف بكل توصيفاته العلمية والاكاديمية والابداعية مع (الاميين)و(الشقاوات) و(عياريّ العسكرة) الذين استعانت بهم السلطة لصناعة انقلابها ونمطها وقوتها، اذ اقترحت لهذه الاناسة القهرية انماطا وانساقا من الانتماء العمومي الخاضع الى نظام التحزب والتأدلج، والخضوع الى توصيفات الولاء لقيم(الثورة) وعدم معاداته لافكارها وتوجهاتها واهدافها، كشرط اساسي للقبول في السياق وممارسة العادات الثقافية. فضلا عن ان خوفها القديم الذي لايرى في المثقف، واقصد هنا من يشتغل في (الابداعيات الادبية)، جعله خاضعاً بقوة الى هذا النسق، اذ لايبدو امامها سوى مهرج او تابع او صانع تزجيات او موظف في الثقافات العمومية، والمثقف بالمقابل كان يتحسس من رعب هذه التبعية القهرية، لايرى في السلطة الا المزوّر الاكبر للتاريخ والحكاية، او ربما هي بيت المال القديم الذي لا يمكن ان يمنحه صفة الرعوية المالية الاّ بشروط الرعوية والخضوع والتذلل، وهي مركز الشرطة الذي يصيبه بالهلع دائما.

هذا الخوف المتبادل والشك العميق والتقاليد التي تحولت الى احكام وسياقات واحيانا قوانين، فرضت منظورا تجريديا للسلطة/الدولة، والسلطة/الحزب، والسلطة/الامن، والسلطة/اللغة، مثلما جعلت المثقف ذاته ابعد من ان يكون مثقفا اجرائيا او عضويا بالطريقة الغرامشوية، تلك التي كثيرا ما يدعيها البعض، ويفلسف وعيه الايديولوجي على قياسها، فهو لم ينفذها كانتماء او كبرنامج، ولم يدرك مهنيتها، قدرتها على صناعة وعيه الفاعل، ولا حتى شروطها الاجرائية والنظرية في الفقه الماركسي التقليدي الصانع الازلي لمقايسات الثوار والثورات. كل ما كان يفعله السيد المثقف هو السكنى في تجمعات او تنظيمات لم تتحول الى مؤسسات ضاغطة، مثلما هو التورط في حروب لغوية لم يجد ادواتها وحرفتها بقدر ما تلمس لذتها، لذلك هو الظاهرة الصوتية الاكثر دويا، وهو المهزوم دائما والمسجون دائما او الاحتجاجي خارج دائرة الوصايا وحساباتها.....

المثقف بميراثه الازموي وتاريخ مطروديته القديمة والحاضرة لايمكن ان يمارس انقاذا عجولا لمحنته ولمحنة الابناء والمريدين. والسياسي(بمعناه الاجرائي/السلطوي) العالق بحبال السلطات المتورطة حدّ النخاع بالتلصص والمراقبة والهلع من الاخر، لايشاطره لعبة الانقاذ تلك، لان الحلول التي تأتي سريعا هي حلول سياسية دائما.. والايديولوجي(المتحزب/الخانع لشرط الوصايا واللون) المسكون بمحنة القياس و ازمات صراع الحروب الباردة والساخنة، متورط هو الاخر في حماية معسكراته الخلفية من لصوص الحداثة الذين بشرّوا بموت الايديولوجيا.. هؤلاء جميعا لايمكنهم ان يجدوا حلولا استثنائية لهذه الازمة الطاعنة....

فمن سينقذنا اذن ؟ ومن سيعيد الينا ذاكرة النوم و حميمية الحوار والتناسل والسفر والجنس والطقوس؟ من سيحرر المكان من عقدة الاباء العرابين والثوار النطاحين؟ من سيحرر النص من غلواء المفسرين والمؤلين واصحاب الكنايات الذهبية؟ ومن سيمنح المثقف احساسه بالحرية وينقذه من عقدة السقوف الخفيضة؟

ربما يبدو الحل بعيدا، والضوء غير ناجز في الافق القريب، وهذا ما قد يجلب اليأس للكثيرين ويصيبهم باللاجدوى، يعيد المثقف الى لعبة نكوصاته القديمة، احساسه باللاجدوى، ونفوره من المكان، عودته الى صناعة اوهام البطل العضوي المغيّر، والمحارب والمنتمي، لكنه بالمقابل المسكون ب(غريزة) المقهى وغريزة السجن وغريزة الجسد.

تجارب العالم والامم التي سبقتنا وعاشت صراعات وحروباً اقسى منا، ومع هذا فهي قد انجزت حضارات هائلة فيما بعد، ركضت صوب المستقبل بروح واثبة، تركت وراءها ازمة تقسيم الناس وتوصيف المثقف والمواطن، فهل نحن امة مختلفة واستثنائية؟ وهل نحن شعب لايشبه الاخرين حقا؟ ام اننا قبائل وطوائف لانؤمن بسلامة العيش والرفاهية والشراكة مع الاخرين الاّ على اساس هذا التقسيم المرعب، والايهام بسلطة النوع الصافي والعقل الصافي.

اظن ان هذا أشبه بالفنطازيا، او ربما هو اشبه بالوقوف عند بيت الاشباح، الذي لايعطينا سوى الاحساس بالفزع والبقاء خارج الامكنة، والخوف من عدوى الاخر، تلك التي تجعلنا بعيدين عن الحضور المادي الاجرائي والواقعي للحضارة الانسانية(بشرها وعلومها وثقافتها وحضارتها) تقوم اساسا على فكرة طرد الاشباح، والشراكة مع الاخر تحت قانون التعايش، مثلما تقوم على وفرة المعطيات المادية والفكرية والبرامج والنظم والمنظومات المعلوماتية والتخطيطية، فضلا عن جدل الثقافات والارادات وحوار القيم وتفاعلها باتجاه انجاز حضارة جمعية يؤنسن فيها الانسان وجوده وحريته وخياراته في اطار المرجعيات والهويات المختلفة والمتنوعة والسعي الى فاعلية حية تصنع زمنا وحضارة ومكانا يتسع للجميع....

ان ازمة العنف والارهاب التي تجتاح المكان العراقي لم تأت من شقوق الارض او من الفراغ،قدر ماهي صناعة تراكمات من الرعب والاهمال والتهميش الثقافي والانساني وتكريس الايهام بالاشباح والعدوى، مثلما هي نتجة لهيمنة المراكز الابوية، وامتياز اراداتها التي لاتؤمن بشراكة الخيارات، وهذا ما يجعل هذه الازمة تستشري وتكبر وتصيب البشر بصداع الخوف والقلق وقلة الامن والزاد..

ان محنة المثقف تكمن اولا في مطروديته خارج المركز، وتكمن ثانيا في فرجته السلبية والتي وضعها المثقف في سياق الايديولوجيا، او في سياق العزلة، او في سياق السلطة ذاتها.. فكيف يمكننا ان نبحث عن دور للمثقف؟ وكيف يمكننا ان نؤكد عضويته وهو لم يكن بطلا في يوم من الايام سوى ما تركته لنا خطابات الايديولوجيا من غرائز احتجاجية؟

هذه المحنة تركت لنا توصيفا اشكاليا للمثقف، في التعريف وفي الدور، وفي انتاج القوة، خاصة تلك القوة التي تجعل الثقافة تمثل بحثا ساميا عن الامان قبل البحث عن صناعة الوعي، اذ يكون فالامان هو الارض والوعي، وهو مظاهرها الانسانية والوجودية من تشكلات وتأسيسات ،وهذا ما يجعل المثقف يدرك خطورة عطالة المكان، مقابل حضور المنفى، وعطالة الوعي في المكوث الاشكالي في الماضي بكل عقده وازماته واوهامه وايقونات متحفه، لان صمت المثقف وهزيمته يعني هزيمة وعي الناس وضميرهم وقدرتهم على التعبير والكشف وعلى البحث عن اشكال صالحة لوجودهم، مثلما هو البحث في ايجاد حلول واعية وعادلة لازماتهم المعقدة وسط استشراء حروب الشارع وحروب الزوايا وفخاخ الثقافات السرية...

اليس من حقنا اذن عن نبحث عن حلول فنطازية لدور الثقافة والمثقف، وعن ابطال تراجيديين على طريقة ما اوردته مدونات المخيلة اليونانية والعربية لكي ننقذ ارواحنا وحرثنا ونسلنا وارضنا وكتبنا ولياليا من الخراب الذي يصنعه البعض دون ان يرفّ لهم ضمير..