

الثقافة العراقية أسئلة الخروج من الكهف

١

كان احتلال العراق في العام ٢٠٠٣ مناسبة لاستعادته ثقافياً ورمزياً. وهو ما يعني أن العراق صار بعد تغييب أيديولوجي دام سنوات طويلة موضوعاً عند الجميع للتفكير والتحليل. لكن الحدث بحد ذاته، وما نتج عنه من نتائج سياسية ودستورية واقتصادية وتاريخية وغير ذلك لم يلق الترحاب من جميع العراقيين، فهناك من عارضه، وسلكت هذه المعارضة كل سبيل ممكن للتعبير عن معارضتها، كما أنّها لم تكن يتيمة من دون مصادر تمويل ودعم ماديّين وإعلاميين لأغراض تحددها، في الغالب، هذه المصادر نفسها. أما ما يتعلق بحزب السلطة المنحل، فيجب القول هنا إنّ النظام البعثي الشمولي، الذي حكم الدولة، وصنعها على وفق أيديولوجيته المتعددة الوجوه، لم يكن من غير مؤيدين، وأتباع، انتماءات بعضهم أصولية، وبعضهم الآخر برغماتية الطابع. وعليه، اختلفت وتناقضت رؤى العراقيين وتحليلاتهم وتصوراتهم ومواقفهم اعتماداً على موقفهم عمّا حدث في هذا العام. ومع كرّ السنوات والأحداث ازدادت هذه التناقضات حدّة ودموية. إنّ المشهد العراقي بعد مرور عشر سنوات، وهي سنوات من الحرب الأهلية المتصلة، الحادّة أحياناً والخافتة حيناً، هو مشهد يشبه في جوهره هيولى التكوين الأولى. وهذا التشبيه في محله تماماً، فالاختلاف في

علي حاكم صالح*

أحد جذوره العميقة، ولكن الواضحة، هو اختلاف يتعلق بالهوية الوطنية، وبالسؤال الذي مازال قائماً منذ بداية قيام الدولة العراقية الحديثة: من نحن؟ يتناول هذا البحث ما أسميه استعادة العراق ثقافياً، وعن هذه الاستعادة سأنتقي عيّنات تدلّ عليها، لينتقل البحث بعد ذلك لتناول بعض أوجه الثقافة العراقية، لاسيما ما يتعلق بالهوية، ولعل المقارنة بماضي هذه الثقافة ينير. كما

سأتناول مفهوم المثقف الديني بوصفه مثقفاً عضوياً، والتناول هنا يكون بالمعنى الوصفي لا التقييمي. ليتوقف البحث بعد ذلك عند صورة المثقف العراقي اليوم، وسمات الثقافة العراقية، وما للثقافة عموماً من أثر كبير في التقدم والاستقرار.

بعد زوال السلطة البعثية الشمولية، بدأت الثقافة العراقية تقارب ذاتها أكثر فأكثر لأنها أعادت صلة الوصل بعالمها الاجتماعي. كان هذا العالم، كما يعرف ويعتقد الكثيرون، وليس الجميع، قد غُيِبَ، وأُمِّمَ لصالح المنظور الأيديولوجي البعثي. جرت عملية التأميم بالقرس المادي والأيديولوجي. وكانت «الوحدة القومية»، التي رُفِعَت هدفاً وشعاراً، سبيلاً

لطمس التنوع الاجتماعي المحلي. الوحدة في عُرْف الأيديولوجية البعثية اقتضت أن يكون الواقع الاجتماعي وسيلة لا غاية، وسيلة لهدف يوتوبي لم يتحقق، والشيء الوحيد الذي تحقق أن تحول التنوع الطبيعي، الديني والإثني والثقافي، إلى تفتت.

في السبعينيات حدّد عزيز السيّد جاسم الأعداء، الذين يجب أن تسقطهم ديمقراطية الفكر القومي الثورية، ممثلةً

بحزب البعث، وهم: «الاتجاهات الثقافية الرجعية والغيبية والطائفية والشوفينية والإقليمية، والانهازمية والليبرالية»، ويزيد عليهم «وكل الاتجاهات التي تخدم الامبرياليين وركائزهم من اقطاعيين وبرجوازيين»، ولأن القائمة كما يبدو طويلة

فلا بد من اختصار كل من تبقى بقضية كلية موجبة مطرزة بسورها المنطقي الشمولي والعنيف: «وكل أعداء الثورة»^(١). وبالفعل تم إسقاط الجميع وظل الحزب الواحد، وكل واحدة تأكل نفسها، يعمل لتحقيق الحلم! إنّ اليوتوبيات المستحيلة تخلف وراءها واقعاً بوراً بعد أن كان ممكناً. فكانت هذه إحدى أهم المشكلات، والتأخّج، الخطيرة التي

إن المشهد العراقي بعد مرور عشر سنوات، وهي سنوات من الحرب الأهلية المتصلة، الحادة أحياناً والخافتة حيناً، هو مشهد يشبه في جوهره هيولى التكوين الأولى. وهذا التشبيه في محله تماماً، فالاختلاف في أحد جذوره العميقة، ولكن الواضحة، هو اختلاف يتعلق بالهوية الوطنية، وبالسؤال الذي مازال قائماً منذ بداية قيام الدولة العراقية الحديثة: من نحن؟

واجهت الثقافة العراقية بعد العام ٢٠٠٣.

بالإحصاءات»^(٢).

ولم يكن حاضر هذه الثقافة تحت السلطة البعثية هو المحرّم فقط، بل كان المستقبل هو نفسه، بالنتيجة، من المحرّمات. كان التفكير يجري آنذاك تحت ضاغط الديكتاتورية، وكان هذا الضاغط عائقاً بمعنيين: بمعنى التحريم الذي كان قانوناً، وبمعنى آخر، يترتب على الأول، مفاده أن كل واقع ممكن غير واقع الديكتاتورية كان يوتوبياً أو حلمياً، فكانت الثقافة بجميع تجسّداتها تفكر من داخل كهف، لذلك ساد الظن بأن كل ما ينعكس على الجدار حقيقي. وحين خرجت إلى الشمس عشي نورها البصر.

يرسم فالح عبد الجبار، في مقدمته لكتاب زهير الجزائري المستبّد (٢٠٠٦)، صورة عن طبيعة التفكير تحت ضاغط الديكتاتورية: «إن مجرد التفكير بالكتابة عن الدولة الشمولية، قبل انهيارها، كان يتطلب قدراً من الجرأة، أو مقادير من العبط لتوطن تلك اللامبالاة الباردة بالعواقب: الملاحقة

بكواتم الصوت، أو سم الثاليوم، أو أخذ الأهل رهائن. إن مجرد التفكير بالكتابة عن الدولة البعثية، وقتذاك، كان يتطلب أيضاً بحثاً دؤوباً عن التفاصيل في دولة تمنع تداول المعلومات، وتسد أبواب البحث، ولا تسمح

وثمة واقعة دالة بهذا الصدد. يكتب مالك النبراسي في مقدمة ترجمته كتاب من الثورة إلى الديكتاتورية: العراق منذ ١٩٥٨: «عُثرت عام ١٩٩٢ على الكتاب بطبعته الإنكليزية الأولى» في «شارع المتنبي... لكن مالك نسخة الكتاب لم يكن من العراقيين، فمن يجرؤ منهم على اقتناء مثلها، حتى وإن كانت بطبعة إنكليزية، كان صاحبها من الدبلوماسيين الذين سحبتهم دولهم عشية حرب الخليج الثانية». والأهم في قصة المترجم أنه وزع «نسخاً محدودة من الترجمة الكاملة، عدا الفصل السابع الذي وُزِعَ على نطاق

أوسع، ثم حصل المحذور إذ وقع أحد الذين أعزتهم الترجمة الكاملة في قبضة أجهزة الأمن. وخوفاً من كشف مصدر الترجمة تحت التعذيب الشهير، هرعت إلى مغادرة الوطن وفي متاعي أقراص الكمبيوتر التي تحوي جهدي»^(٣). وهناك آلاف القصص التي تشبه هذه القصة، كتب بعضها، وبعضها مضى مع أصحابها حيث الصمت النهائي. فتحت لسان كل عراقي قصة كما يقول محمد خضير.

بأي حال، لم يكن العام ٢٠٠٣ عام احتلال العراق فقط، كان أيضاً عام ظهور جديد للكيان الوطني،

بأي حال، لم يكن العام ٢٠٠٣ عام احتلال العراق فقط، كان أيضاً عام ظهور جديد للكيان الوطني، وللمجتمع، والثقافة نفسها، ظهور لا يمضي هذه المرة وفق منطق الهوية والوحدة والتماثل، بل الاختلاف والتناقض، ولكنه الاختلاف الدموي أيضاً. استعيدت ملفات كثيرة من طي النسيان والتجاهل والإهمال، ووضعت على الطاولة مشكلات كانت محرّمة: وضعها التفكير والواقع الجديان

لم يكن الخطاب السياسي في العراق موضوعاً للبحث والتحليل والتشريح والنقد، كان موضوعاً للتقريب فقط. وعن التناول الجديد لهذا الموضوع في عراق ما بعد صدام، يعبر حيدر سعيد في مقدمة كتابه سياسة الرمز عن شعور مثير جديد لم يألّفه من قبل: «كان

مثيراً أن أتحدّث وأكتب عن... الاستعمال السياسي للرمز، بعد سنوات طويلة من تحريم وكبت هذه الطريقة في التعامل المنهجي مع الخطاب السياسي»^(٤). لا يدعو الأمر إلى التعاطف فقط، أو الألم، بل ربما

يغري العقل الحسابي أيضاً لحساب الفرص الممكنة الضائعة، التي أهدرها عقل النظام الواحد الأوحّد عندما جمّد إمكانيات قائمة فعلياً. فكاتب تلقى تدريباً «في النظرية النقدية واللسانيات والسيميولوجيا» (ص ٩) يرى في نفسه القدرة، على التفكير في خطاب بلاده السياسي، ولكن بشروطه هو لا شروط الخطاب نفسه، سيظل مشدوداً رغبياً ومعرفياً إلى اللحظة التي تنحل فيها عقدة اللسان.

واجتمع أيضاً كتّاب عراقيون، من جميع الجهات، في كتاب جروح في شجر النخيل، يستعيدون فيه تجاربهم الحياتية أطفالاً وكباراً، مدنيين ومحاربين، استعادة حرّة. وفي السطر الأول من المقدمة التي خصّ بها أمين

وللمجتمع، والثقافة نفسها، ظهور لا يمضي هذه المرة وفق منطق الهوية والوحدة والتماثل، بل الاختلاف والتناقض، ولكنه الاختلاف الدموي أيضاً. استعيدت ملفات كثيرة من طي النسيان والتجاهل والإهمال، ووضعت على الطاولة مشكلات كانت محرّمة: وضعها التفكير والواقع الجديدان. إن لنا دائماً بدايات

جديدة، كل بداية تنسف ما قبلها، وتزعم بداية عهد جديد. واكتسبت الثقافة شكل عالمها السياسي والاجتماعي اللامتعين. ولنصف أنه واقع جوهره الصراع: إن عراق ما بعد صدام عراق للصراع العلني

القاسي المكشوف: المادي والرمزي والثقافي. صراع لن تعود الدولة بأجهزتها المادية والآيدولوجية غير المتشكلة بتماسك بعد هي فقط من يديره ويتحكم فيه، بل المجتمع المفتت، أصلاً ولاحقاً، صار هو الآخر سلطة لها محظوراتها، وخطوطها الحمر، وهو نفسه صار جهازاً للمراقبة والعقاب. في ميدان التناور والتداخل هذا، يمكن رصد خيط دقيق نسميه الحرية: المنضبطة والمنفلتة سواء بسواء، كانت جوهرها لما بعد ٢٠٠٣. ولنصف شيئاً يحدد الجوهر بدقة: الفوضى. ولكنني سأعنى حالياً بالحرية التي امتلكها المثقف العراقي.

إن استعادة العراق حرّرت الثقافة العراقية من كهفها النصّي اللاواقعي، الذي احتمت به ملاذاً لها من الواقع المحرّم، وبديلاً عنه. وهذا ما شمل أشكال الكتابة كلها تقريباً، لا فرق بين الكتابة التخيلية واللاتخيلية

معلوف الكتاب، نقرأ: «لنتوقف لحظة فنستعيد ذكريات العراق»^(٥)، «فالأهوال»، يكتب معلوف، «كادت تسيننا عراقنا الأحب. طُمر أمام أعيننا ولم نكثر. جُلِدَ ومُزَّق وأهْرَق دُمُه. راح ضحية الجميع بلا استثناء. ضحية الآباء والأبناء والأشقاء والأعداء وأعداء الأعداء. طُمر حياً أمام أعيننا وكل منارمى على الضريح حفنة من تراب وتمتم نصف صلاة، ثم أدار ظهره وأسلم ضميره للنسيان» (ص ١٠).

ويبدو كتاب المكان العراقي: جدل الكتابة والتجربة^(٦)، استجابة لرغبة معلوف. حيث احتشدت مرة أخرى أقلام كتاب من مختلف التوجهات والاختصاصات لتكتب

عن تجربة جديدة بالمكان. وإذ يشير محرر الكتاب لؤي حمزة عباس إلى أن الثقافة العراقية قد شهدت «منذ ثمانينيات القرن المنصرم ازدهاراً ملحوظاً، ربما للإجابة عن علاقة الكاتب بمكانه، بوعيه وتأمل خصائصه» (ص ١٩)،

فإنه لمن المؤكد أن تناول هذه المرة مختلف تماماً عن كل تجربة كتابة «حدثت» لحظة كان المكان نفسه مصادراً. واستعادة المكان في لحظته الجديدة، رغم ظهور «كائنات بنوازع غريبة ظلت مغيبة عقوداً طويلة

في القاع المعتم لحياتنا» «بعد أن رُفِعَ الغطاء وفُرك الفانوس» (ص ١٣)، أقول إن استعادة المكان هذه المرة لم تكن استعادة جمالية محضة، ولا مجرد تأملات ولا مجازات أو استعارات مواربة، فالمقالات التي ضمها الكتاب تكشف عن مساحة من القول غير معهودة من قبل، ويسعى بعضها في قراءة فصيحة لقراءة الموارد في الواقع والثقافة. ذلك أن السلطة الشمولية ليست فقط عقبة أمام الحرية، بل هي أيضاً، مثل أوهام بيكون، عقبة أمام المعرفة.

كما نَظَر في تاريخ العراق السياسي، لغرض استخلاص العبر والدروس لأجل الحاضر. هكذا

يصف عبد الوهاب حميد رشيد ما يحفزه لكتابة العراق المعاصر: «إن الدوافع والمبررات التي دعت الباحث إلى الولوج في هذا الحقل الشاسع والشائك والملغوم بكثير من الصعوبات والمعوقات لا تعادلها سوى الإحساس بالمشاركة في التفكير والمحاورة، ولو من بعيد،

من أجل البحث عن نقاط التقاء الأطراف المعنية باتجاه بناء كتلة أغلبية تتطلبها مهام المرحلة الحالية طريقاً سوباً لإنقاذ الوطن/ الشعب من الظلم والبؤس والرعب»^(٧). إن القدرة، أو الإحساس بالقدرة، على القول،

مهما يكن، فالشيء الثابت هنا، هو استعادة علي الوردي، بأصالة أحياناً وكشعار أحياناً أخرى، دليلاً للفهم والتفسير. ولا أظنني أجافي الحقيقة كثيراً حين أصف قراءتنا اليوم لعلي الوردي نوعاً من استعادة فرصة ثقافية مهدورة، لأن الرجل وإن لم تكن كتبه محظورة، إلا أن درسه الاجتماعي قد أعيق من طرف السلطة الشمولية

والإحساس بجدوى ما يُقال، هو نفسه يُولد في من يقول حالة من الاختلاف، وهذا إحساس كل من يقول بحرية. دائماً ثمة تعددية حتى داخل من يتكلم ويفعل (بحرية بالتأكيد) كما يقول دولوز^(٨). إن استعادة العراق حرّرت الثقافة العراقية من كهفها النصّي اللاواقعي، الذي احتمت به ملاذاً

لها من الواقع المحرّم، وبديلاً عنه. وهذا ما شمل أشكال الكتابة كلها تقريباً، لا فرق بين الكتابة التخيلية واللاتخيلية. أجيال عديدة، لم يكن بوسعها تناول عالمها الاجتماعي بغير الترميز، والاستعارة

المشتطة، أو الانصراف إلى ما ليس له معنى لا بشكل مباشر ولا غير مباشر. واليوم تقف أمام هذا الواقع بأكثر من فهم، وموقف.

بسقوط الأيديولوجية الشمولية علّقت العديد من البديهيات، التي تربّت عليها أجيال، بين قوسين، وتناوش الشك ما كان في منزلة المسلّمات. ومن بين ما طاله الشك الثقافي والاجتماعي في مجرى أحداث ما بعد العام ٢٠٠٣ كيان الوطن والمجتمع وقيمه الاجتماعية والثقافية. وأخذ يترسخ هذا الموقف المستريب أكثر فأكثر، عندما لم يجد المثقف، والإنسان، العراقي

القطيعة مع الماضي الدكتاتوري القريب، التي كان يأملها من طرف الفاعل السياسي الجديد والعملية السياسية الجديدة. فصارت الدكتاتورية تفسّر، بوثوق أكبر هذه المرة، وبشواهد عينية، اجتماعياً وثقافياً. لذلك ظهرت وفرة من الكتب والمقالات تحمل هذا الفهم، وتبني تحليلاتها عليه. تبحث

عن جرثومة الأزمة الطويلة والمستديمة داخل الثقافة نفسها، الثقافة هنا بمعناها الأثري و بولوجي العام وبمعنى الثقافة العالمية. ولاشك في أن ظاهرة الدكتاتورية والتسلط سيكونان أهم هذه الموضوعات.

يكتب سلام عبود: «إن صناعة الديكتاتور، وثقافة العنف، والتعبير عن مآثر الديكتاتور الأساسية: الحرب والعنف، عملية اجتماعية لا يصنعها الديكتاتور بنفسه، بل يقوم بها جيش لجب من الوشاة والمادحين والسياسيين النفعيين والكتّاب ميتي الضمير. ولهذا السبب أرى أنه ليس الحاكم الفاسد وحده من يفسد رعيته، إن الرعية الفاسدة قد تقوم بعملية إفساد الحاكم أيضاً. وفي ظروف العراق، في حقبة صدام، كان الإفساد عملية متبادلة بين الديكتاتور وجيش المزورين من دعاة ثقافة الحرب والعنف»^(٩).

لا أتوخى من هذا الكمّ القليل من الإشارات والإحالات تأشير مزاج نفسي وتوجه فكري حسب صارا يطغيان على مشهد الثقافة العراقية اليوم، بل أريد الإشارة إلى ما أدعوه تأمل الذات. وسيظل الشعار السقراطي «إعرف نفسك»، عملية مستمرة، لا هدفاً يتحقق مرة واحدة وإلى الأبد، ولكنه يحتاز حضوراً طاعياً في ثقافة تعاني فوضى وجودية وتاريخية لم تنسج صورة موحدة الإطار لواقعها الاجتماعي والسياسي

أما زهير الجزائري فهو أقل يقيناً بهذا الصدد، إذ يلقي غلالة من اللاجدوى عندما يشبه الإجابة عن تساؤلات من قبيل: «من أين تبدأ التقاليد المتنامية في عبادة القائد. أتبدأ من رغبة القائد نفسه وحاجته المتأصلة لإعلاء الذات على الآخرين، أم من تملق الجهاز المحيط المحكوم بتراتبية الخوف، أم من حاجة الجمهور إلى مخلص»، أقول يشبه الإجابة عن هذه التساؤلات بالإجابة عن «سؤال هل كانت البيضة أولاً أم الدجاجة؟» (المستبد، ٣٠٧)

وظهر كتاب لعباس خضر الخاكية: من أوراق الجريمة الثقافية في العراق. لم يكن يرمي إلى «فضح» من أسهم في ما يسميه بالجريمة الثقافية في العراق، بل كان يريد أن يؤكد حقيقة أن «الوعي بما حدث، قد يفتح أمامنا صفحة جديدة، لا يدع لأي شكل من أشكال العسكرية أن تسيطر على حياتنا مرة أخرى... إن

هذا الوعي يشكل محاولة لإعادة الإنسان إلى الواجهة بعد أن ألغي كثيراً من خطابنا الثقافي»^(١٠).

وكتاب محمد غازي الأخرس خريف المثقف في العراق، الذي يتناول «ثقافة العراق الممتدة من غزو

الكويت إلى عام ٢٠٠٨»^(١١)، له قصة أخرى. فالكتاب لا يتناول الثقافة العراقية الدموية موضوعاً منفصلاً، بل هو يعيش هذه الدموية في أثناء الكتابة. يكتب: «شرعت في تأليف هذا الكتاب على وقع خطى القتل ولعلة رصاصهم. ليست العبارة مجازية. إنها حقيقة حد إنني أكاد أشم الآن رائحة البارود تتصاعد من بين السطور. بل أكاد أنصت لصراخ قتلى مجهولين يسقطون قريباً من المكان الذي أكتب به» (ص ٥).

هذه كتب تسعى لرصد «خيانة المثقف»، ورفقة ذلك، أو على حافته، ترصد العطب، أو الخلل في قيمنا الثقافية والشخصية العراقية نفسها. والحديث عن الشخصية العراقية يستعيد على الوردي ضرورة وبقوة. فهو «الرأي الكبير» كما يصفه فالح عبد الجبار^(١٢). وبالفعل استعيد درسُ علي الوردي الرؤيوي، وأعيد طبع كتبه مرات عديدة، طبعات مجازة وغير مجازة، وكتبت

عنه دراسات كثيرة. أما عن مناسبة هذا الاستدعاء فيكتب إبراهيم الحيدري: «ولعلنا لا نغالي حين نقول بأن الاهتمام بأفكار علي الوردي الاجتماعية وتسايق الناشرين لإعادة طباعة كتبه من جديد، في بيروت ولندن

ولعل أبرز خبرة يعيشها المثقف، والإنسان، العراقي هي سقوط الحكم الوطني، الذي كان هو قبل غيره السبب في الخراب المحيق. وأحد أعراض ذلك، أن الاحتلال الأول قد وحدهم تقريباً أما احتلال العام ٢٠٠٣ فقد كشف عن عمق الشرخ الذي مزق الثقافة والمجتمع معاً. الخبرة الرئيسة المتمخضة عن ذلك كله هي عودة المجتمع إلى حاضنات انتماء وهويات فرعية أصلب من الهوية الوطنية نفسها

وغيرها، وإعادة قراءته من جديد، تعتبر بمثابة إعادة الوعي بأهمية أفكاره وآراءه الاجتماعية النقدية وضرورة قراءته وفق ما استجد من أحداث»^(١٣).

وللغرض نفسه، أي لفهم ما استجد من أحداث، يكتب محررا كتاب علي الوردي والمشروع الثقافي: «ويكمن الحنين الماضوي... لأرائهما [علي الوردي وحنا بطاطو] على أثر الحاجة لهما في تفسير ما آلت إليه أحوال العراق الحالية وإيجاد تأويل لخروقات التشردم وتقاذف المصالح والأهواء...»^(١٤). ورغم أن قاسم حسين صالح يذهب في مقال، ضمّه هذا الكتاب، بعنوان: «نظرية الوردي... لم تعد صالحة» إلى ما يبدو له تفسيراً للشخصية العراقية أصلح من تفسير الوردي: «إن العامل الرئيس لعنف الشخصية العراقية لا يعود إلى صراع البداوة والحضارة إنما يعود إلى طبيعة الصراع على السلطة» (٣٤٦)، فإنه يؤكد من جهته حجم الاستعادة

التي شهدتها الثقافة العراقية لعلي الوردي: «مع اشتداد العنف في العراق، كثرت مقالات في الصحافة يحلل أصحابها الشخصية العراقية بمفاهيم الراحل الدكتور علي الوردي» (ص ٣٤٦).

مهما يكن، فالشيء الثابت هنا، هو استعادة علي الوردي، بأصالة أحيانا وكشعار أحيانا أخرى، دليلاً

لفهم والتفسير. ولا أظنني أجافي الحقيقة كثيراً حين أصف قراءتنا اليوم لعلي الوردي نوعاً من استعادة فرصة ثقافية مهدورة، لأن الرجل وإن لم تكن كتبه محظورة، إلا أن درسه الاجتماعي قد أعيق من طرف السلطة الشمولية. لماذا؟ إن إثارة هذا السؤال، والتصدي للإجابة عنه هنا، لا يتعلقان بالتفكير بعلي الوردي حسب، بل لتسليط ضوء على مكوّن فكري تميز به كل أيديولوجية كلية أكانت صاحبة السلطة أم لم تكن. ففي الوقت الذي كانت، وما زالت، تحاول فيه هذه الأيديولوجيات تكوين سرديّة مثالية عن طبيعة الشخصية العراقية، يأتي علي الوردي، من قبل ومن بعد، ليرسم ملامح طبيعة أخرى مختلفة. الصراع يدور هنا على مستوى تفسير الشخصية العراقية، الأمر الذي يترتب عليه حتماً أن يتسع الاختلاف إلى ما وراء حدود هذه الشخصية الآن وهنا ليشمل تاريخها الجماعي والاجتماعي والعقائدي كله، أي ليشمل كمحصلة

لبحثه وتساؤلاته الهوية الوطنية نفسها وتاريخها. وهو التاريخ نفسه الذي جهد الخطابان القومي والمثالي على مثلته وتقديمه ثقافياً وتربوياً على أنه نسخة مثالية يجب أن تُحاكى. فكلاهما يرسم صورة للإنسان وعظيمة مثالية مرسومة بمقاييس

غير أن الثقافة العراقية، التي انعتقت من وحدة الأيديولوجية، وأيديولوجية الوحدة، يشهد عالمها الاجتماعي اليوم، وهي كذلك، توجهات وحركات رغم أن بعضها ليس جديداً، فإن لها محتوى جديداً، ومنطلقات وغايات جديدة تماماً، فشكل الصراع السياسي والاجتماعي، والثقافي من ثم، ليس هو نفسه في السابق، حتى وإن بدا شكل الأطراف هو نفسه

عالم المثل الأفلاطوني، من طابقها من أبناء عالمنا الحسي كان القويم ومن بهتت مطابقتها وضعفت صار مع الخاسرين. وهو نفسه كان يتذمر من ذلك: «ولقد ابتلينا في هذا البلد بطائفة من المفكرين الأفلاطونيين الذين لا يجيدون إلا إعلان الويل والنبور على الإنسان لا نحرافه عما يتخيلون من مثل عليا، دون أن يقفوا لحظة ليتبينوا المقدار الذي يلائم الطبيعة البشرية من تلك المثل»^(١٥).

والتعارض هنا في الحاليين هو تعارض بين خطاب علمي يعاين التفصيل الاجتماعي كواقعة أساسية، عارية عن كل غلاف وهمي، وبين خطاب أيديولوجي يبني وقائع متخيلة لتناسب أساطيره لغايات عملية غير مكترث إلا لتحقيق غاياته، أي بين مؤسسة ثقافية وتربوية تحمل أيديولوجية تريد أن تبني طبقاً لتصور

انتقائي مثالي وبين بحث علمي لا يكثر لمسبقات وقبلات لا تجدي في أي عملية إصلاحية مأمولة. تسعى الأيديولوجيا إلى خلق واقع ينسجم مع أهدافها الآنية فتبدأ بتخليق ماضٍ وشخصية تناسبه. يستند الخطاب القومي إلى مبدأ معرفي يتجسد حقيقة وجودية لا يطالها

الشك، وهو نقاء الشخصية، وتماسك هويتها الجوهرية الصوانية، وقدرتها على الفعل «المستقيم»، ولها تاريخ واحد متسق. فالشخصية بهذا المعنى بناء متعال، ممثلن، وكذلك الأيديولوجية الدينية، فهي ترى في الإنسان خطوة وطبيعة واحدة دائمة ثابتة لتحقيق قيمة ثابتة لا تتغير.

ويقرأ فالح عبد الجبار فكرة من متضمنات فكر

الوردي، قراءة تكشف

عن الطابع السجالي

الضمني، الذي خاض

علي الوردي غماره ضد

الفكر الأيديولوجي.

فعلى الرغم مما اتسم

به فكره من تفسيرات

وتحليلات ضيقة حسب

تعبير عبد الجبار، لاسيما

تركيزه على الملامح

الخارجية وليست

البنوية للتعصب القبلي

والحضري، فإن هذا

التركيز كان يريد أن يرسم

للجماعة أشكالاً متشظية، جاءت «في موضع الرد»،

يكتب عبد الجبار، «على الخرافات الأيديولوجية، سواء

القومية التي ترى أن الانتماء إلى الأمة (العروبة، العراق)

أزلي، من الأبد وإلى الأبد، أم التصورات التاريخية

الضيقة التي تلغي أشكال الوعي الجماعي للوعي

ومع ذلك، وحتى إن قبلنا برأي بارام،
فيجب أن نشير إلى أن ما فعلته السلطة
البعثية كان يدخل فعلياً في عملية
المناورة والدعاية لدولة تمضي حثيثاً نحو
تأسيس الديكتاتورية، ولا أدل على ذلك
من الطبيعة الرخوة لأيديولوجية حزب
البعث، التي تنقلت من التوجه اليساري في
السبعينيات، إلى الفكر القومي المتشنج
والعدائي في الثمانينيات، لتنتهي بعد ذلك
إلى نوع من الإسلاموية الشعبوية

الطبقي أو حتى السابق عليه» (الأحوال والأحوال، ١٠٨-١٠٩).

ولو عدنا إلى عزيز السيد جاسم بهذا الصدد مثلاً على الخطاب القومي في حينه، لرأينا أنه في كتابة ثورية تحلل الثقافة، يوجه نقداً لعلّي الوردي من دون أن يذكره بالاسم، يقول: «وعلى صعيد الثقافة الاجتماعية، ينبري كتاب اجتماعيون لتحليل ظاهرة ما أسموه بـ»ازدواج الشخصية العربية» دونما وعي بقوانين الجدال الاجتماعي، وبمقاضاة خرافية لإنساننا عبر مقارنات

تافهة مع مخلوقات وهمية ذات طبيعة صافية لا تناقض فيها. إن الثقافة تصنع لنفسها أيضاً جدلها الخاص، وتترك بصمات التناقض في الأماكن التي تمرّ فيها، وفي الأشخاص أنفسهم» (مصدر سابق، ٣٤)، وبلغة ماركسية لينينة جاهزة متبناة قومياً يواصل: «والمثقف الثوري لكي يخطو خطوة صحيحة في طريق الثقافة الثورية الحقيقية، لا بد له

من أن يزيح عن نفسه صفتين: صفة البرجوازي الصغير، الخاضع للتحليل، والازدواجي فعلاً، وصفة البرجوازي الصغير المحلل والذي يتحدث عن ازدواجية الآخرين وانقساماتهم الداخلية» (٣٤)

لم يقتصر الأمر على التحليل السوسيولوجي، بل تعدّاه إلى الجانب السيكولوجي، فالخلل، يرى بعضهم،

في الشخصية العراقية نفسها. و«الإهداء وقصته الحزينة» الذي يتصدّر كتاب باقر ياسين شخصية الفرد العراقي دالّ، وله ارتجافة قدر لا يحيد، في هذا الصدد: «كنت أتوقع قدوم الإعصار الدموي إلى العراق، لذلك فقد أهديت كتابي السابق «تاريخ العنف الدموي» الصادر عام ١٩٩٩ «إلى الأبرياء الذين سيسحقهم العنف الدموي في الأيام والسنين القادمة». واليوم وبعد أن وصل الإعصار الدموي واجتاح العراق وسحق العنف آلاف العراقيين الذين أهديتهم كتابي السابق وأحلمهم أشلاءً متناثرة أعود لأهدي

إليهم وهم في قبورهم كتابي الجديد هذا لأقول: «إلى الأبرياء الذين سحقهم العنف الدموي في الأيام والسنين الماضية وإلى العراقيين الذين مازال يمكن أن يسحقهم العنف في الأيام والسنين القادمة أهدي هذا الكتاب»^(١٦).

وهناك من زواج بين

السيكولوجي والسوسيولوجي

لتفسير طبيعة العراق مجتمعاً وثقافة وإنساناً. وكتاب قاسم حسين صالح يحمل هذا المضمون من عنوانه الرئيس المجتمع العراقي: تحليل سيكوسوسيولوجي لما حدث ويحدث^(١٧). وتبدأ المقالة الأولى من الكتاب، تحليل سيكوسوسيولوجي لحالة الثقافة والمثقف، «بفرضية سيكولوجية نصوغها»، كما يقول

جماع القول إن السنوات الطويلة قد أسفرت عن فشل المهمة التي أعلنت عنها الدولة، ومما لاشك فيه أن هذه «الكتل» ليست هي المسؤول المباشر والرئيس عن هذا الفشل، وإنما هو فشل الدولة العراقية بعهديةا الملكي والجمهوري

صالح، «على النحو الآتي: «إذا انهارت الدولة وتعطل القانون وصارت الحياة فوضى، شاع الخوف بين الناس وتفرقوا إلى مجاميع أو أفراد تتحكم في سلوكهم الحاجة إلى البقاء، فيلجأون إلى مصدر قوة أو جماعة تحميهم، ويحصل بينهم ما يشبه العقد، يقوم على مبدأ الحماية المتبادلة» (ص ١١).

في ظل هذا التنوع في التناول، وبعض التناولات ذات منطلقات نظرية مختلفة، وفي ظل الصراع الفكري، وفي ظل التكاثر اللانهائي لوسائل الإعلام، وسهولة النشر، لابد من أن جزءاً من هذه التناولات لم تكن لتتصف بالرصانة العلمية أو الأكاديمية. لذلك يرى ياسين سعيد البكري أن أهمية كتابه بنية المجتمع العراقي: جدلية السلطة والتنوع، تنبع: «من ضبابية المرحلة، وتعدد أطراف الصراع، وسهولة تبني مفاهيم آنية منقطعة الجذور، والأخذ بالتعميم السطحي للظواهر الاجتماعية في العراق، من دون محاولة اكتشاف حركتها التاريخية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية الكامنة، والاكتفاء بمقولات ميسسة. إن مشهداً كالذي يعيشه العراق منذ العام ٢٠٠٣ يلقي على البحث العلمي الأكاديمي تبعة محاولة تقصي الحقائق، ومحاولة تفسير الغاطس منها، وتحليل أهم الظواهر الفاعلة»^(١٨).

٣

لا أتوخي من هذا الكم القليل من الإشارات والإحالات تأشير مزاج نفسي وتوجه فكري حسب صاراً يطغيان على مشهد الثقافة العراقية اليوم، بل أريد

الإشارة إلى ما أدعوه تأمل الذات. وسيظل الشعار السقراطي «إعرف نفسك»، عملية مستمرة، لا هدفاً يتحقق مرة واحدة وإلى الأبد، ولكنه يحتاز حضوراً طاعياً في ثقافة تعاني فوضى وجودية وتاريخية لم تنسج صورة موحدة الإطار لواقعها الاجتماعي والسياسي. وكل العيّنات في أعلاه، وغيرها كثير، مسكونة بالتأكيد بالدافع لتأمل الذات. ولكن لنشر حالاً أن الذات العراقية اليوم ليست «جريحة» حسب، بل هي فاقدة الاتجاه. إن «البداية» الجديدة ليست بداية، هي استئناف لتاريخ، وهو لاشك تاريخ لا تاريخي، فقد العراقي فيه كل فاعلية وكل قرار. لم تترك السلطة الشمولية غير أرض خراب، أو بلد يبدو كما لو أنه يحتاج إلى دليل. هذا التوصيف الواقعي ليس جديداً، فلقد سبق أن عاشه بعض المثقفين العراقيين في بواكير الدولة العراقية الحديثة، وعبروا عنه بطريقتهم.

كتب الشيخ علي الشرقي في عشرينيات القرن الماضي: «جاءت ثورة ١٩٢٠ بدون تمهيد، فلم يكتب لها النجاح. والانكليز وإن كانوا صاغة ملوك وصناع دول لكنهم في العراق لم يفرغوا الهيكل بإتقان، فلم ينشأ الوليد نشأة كاملة، وبقي المهد مهزوزاً تارة باليمين وتارة بالشمال»^(١٩). فهل بوسعنا اليوم أن نكرر ما قاله علي الشرقي قبل تسعين عاماً تقريباً؟ لم يكن علي الشرقي وحده في هذا التوصيف، لنقرأ معروف الرصافي:

«أيها القارئ الكريم إغسل صدرك سبع مرات بصابون الإخلاص والإنصاف حتى لا يبقى فيه أثر من حقد أو حسد أو طمع أو غش أو أثرة وأنانية. ثم قف

الأول قد وحدهم تقريباً أما احتلال العام ٢٠٠٣ فقد كشف عن عمق الشرخ الذي مزق الثقافة والمجتمع معاً. الخبرة الرئيسة المتمخضة عن ذلك كله هي عودة المجتمع إلى حاضنات انتماء وهويات فرعية أصلب من الهوية الوطنية نفسها. وليست العودة هذه نتيجة سقوط الدولة حسب، بل لفشل تاريخ الدولة العراقية الحديثة في تثبيت المواطنة هويةً وانتماءً.

في شرط كهذا تتخذ الثقافة من نفسها وعالمها الذي تعيش فيه موضوعاً تتأمله. وليست الثقافة العراقية فقط، بل جميع الثقافات والمجتمعات التي مرّت بشرط تاريخي متشابه، تنعكس على ذاتها متأملة، وإن اختلفت شكلاً وعمقاً. وقفت الثقافة الألمانية، مثلاً، بعد سقوط الحكم النازي الشمولي تتأمل ذاتها. هذا ما تقوله حنه أرندت: «وما إن آلت ألمانيا النازية إلى هزيمتها... اعتبرت الأوان سانحاً لإعادة النظر في الأحداث المعاصرة بعين المؤرخ الاستعادية وبالحماسة التحليلية التي لدى الأخصائي في العلوم السياسية. وكان ما باشرته أول فرصة لقول ما كان حدث ولفهمه، وليس دونما غضب واهتمام... إنما فهم يخالطه الألم دوماً، لا الهول الأصم. على أي حال، فقط كانت هذه هي المرة الأولى التي غدا فيها ممكناً التلفظ بالمسائل التي طالما أجبر جيلي على العيش ملازماً إياها أغلب حياة رشده، وطرحها على الملأ: ماذا حدث حقاً؟ ولماذا جرى ما جرى؟ وكيف أمكن حدوث ذلك؟»^(٢٠)، ولنضف، كيف يمكن الانعتاق من كل ما جرى، وخلق شرط تاريخي آخر؟

عند هذا الطفل المسمى بالدولة العراقية وقفة طبيب حاذق قد أقسم... أن يكون خادماً للإنسانية. ثم انظر إليه، وأمعن نظرك فيه، وجسه من جميع نواحيه، وقلبه كما يقلّب الطبيب مريضه. فإنك إذا فعلت ذلك ستقوم عنه متحيراً وترجع القهقري مدهوشاً وتقول بصوت مرتجف أطفل في المهده أم شيخ هرم؟! وما ذلك إلا لأنك ترى كل ما كان في الدولة البائدة [العثمانية] وهي في عهد شيخوختها وهرمها من الأمراض موجوداً بعينه ومينه في هذا الطفل وهو في مهده»^(٢١).

لا أحيل على آراء بعض من مثقفي بواكير الدولة العراقية الحديثة، وهم بكل تأكيد مثقفون لهم مكانتهم المعروفة في الثقافة العراقية المعاصرة، إلا لتأشير نوع من التشابه في الهموم والمشكلات، ولكن في شرط تاريخي مختلف تماماً، بين ما كان يعيشه ويشعر به جيل الثقافة العراقية الأول والجيل الحالي. فكلاهما يعيشان حالة من التمزق، ويؤثران نوعاً من عدم الاستقرار السياسي والحياتي، وتضارب جوهري عميق في توجهات صناعة الهوية العراقية. إن القسم الأعظم من الفكر العراقي، أدباً وفناً، وفكراً نظرياً، وأيديولوجياً، منهمك بصورة مباشرة أم غير مباشرة في هذه الصناعة، صناعة الهوية العراقية.

بيد أن الحالة اليوم تختلف تاريخياً عن سابقتها بتراكم التاريخ الذي يفصل بينهما، في الأقل، وخبراته. ولعل أبرز خبرة يعيشها المثقف، والإنسان، العراقي هي سقوط الحكم الوطني، الذي كان هو قبل غيره السبب في الخراب المحقق. وأحد أعراض ذلك، أن الاحتلال

وهذه هي تقريباً التساؤلات نفسها، التي تطرحها الثقافة العراقية اليوم، بصورة مباشرة أم غير مباشرة، بوعي أم بغير وعي، لتسائل نفسها والشرط التاريخي كله. وضمن مناخ كهذا، تأكدت حقيقة أساسية لا أظن أن أحداً، ولأكن قطعياً هذه المرة، يماري فيها وهي أننا إلى الآن مازلنا لم نكون الدولة، بأل التعريف، التي يقرّ

بها جميع العراقيين، قبل غيرهم، وتقرّ دستورياً وقانونياً بعراقية جميع العراقيين. فالدولة العراقية هشة، بل بالغة الهشاشة، قابلة للكسر والمصادرة. وما أكد هذه الهشاشة في المدى المنظور سقوط اليوتوبيا. كانت جميع الأيديولوجيات اليمينية واليسارية، تضع هدفاً أساسياً لها هو بناء «أمة»، واختلفوا في «جوهر» هذه الأمة: طبيعتها، خصائصها، مكوناتها أو عناصرها الثقافية، وبالتالي حدودها في الزمان والمكان. وفي التعارض الأيديولوجي واليوتوبي، كانت اليوتوبيات المعارضة بمثابة «البديل» أو «الحلم» عند قطاع واسع من الناس والمثقفين. بيد أن جميع هذه اليوتوبيات قد شحبت وفقدت بريقها بعد أن حطت على أرض الواقع.

إن سقوط نظام البعث الشمولي يعني، من بين ما يعني، تحييد نسخة المروية التاريخية الرسمية، وتحييد الأيديولوجية التي نظمت ودشنت التعليم العلماني القومي، الذي كان قد أرسى لبناته وحدد ملامحه وتوجهاته ساطع الحصري منذ بدايات تشكل الدولة العراقية، والظهور الرسمي وغير الرسمي لمروية أخرى، في الإعلام والتعليم الرسميين، لتأخذ شكلاً جذرياً في المنتديات والمحافل الشعبية وشبه الرسمية يشرف عليها ويديرها فاعلون دينيون واجتماعيون وسياسيون

فالأحزاب، والتيارات وما تمثله من توجهات أيديولوجية وثقافية، التي كان يُنظر إليها برومانسية قبل العام ٢٠٠٣ صارت جزءاً من الحياة اليومية، الأفكار التي كان الاتساق المنطقي معيارها الوحيد تكسر منطقها النظري اليوتوبي على أرض الواقع: المعيار الحقيقي دائماً لكل فكرة ومبدأ وقيمة. والعراقي اليوم يقف أمام المشهد الآتي:

لقد جربنا جميع الأيديولوجيات، وتبين أنها أما أضيق من كيانا الوطني أو أنها أوسع منه: وفي كلا الحالين زاغ واقعنا الوطني اليومي عن النظر.

لابد، يرى بعض المثقفين اليوم، من العودة إلى الوطنية العراقية، فهي، هي دون غيرها، ما يمكن أن يوفر أساساً لهوية عراقية. ومن بين من يدعو إلى هذه الوطنية، ويعرض تصوراتهِ في قالب فلسفي، هو ميثم الجنابي في ثلاثيته، ذات العنوان الرئيس: فلسفة المستقبل العراقي. تريد هذه المحاولة أن ترتقي إلى مصاف تأسيس فلسفي. فكانت هذه الفلسفة من حيث الاسم بعنوان فلسفة الاستعراق. وليس المقصود بالاستعراق هنا، يكتب الجنابي، «سوى فلسفة الفكرة الوطنية القادرة

على تمثل مضمون الارتقاء من العرقية إلى العراقية... [و] الاستعراق [هو] الحكمة النظرية والعملية المتعلقة بإعادة بناء الدولة والمجتمع والثقافة استناداً إلى رؤية فلسفية متكاملة تأخذ بصورة منظومة مكونات العراق، و«إن الاستعراق ينبغي أن يكون الحد الأقصى للرؤية الوطنية والقومية والدينية والدنيوية والاجتماعية والطبقية فيما يتعلق بمضمون الهوية العراقية»، وكل ذلك من أجل تحقيق الهوية العراقية، بمكوناتها الضرورية والواقعية «الرافدية العربية الإسلامية»^(٢٢)، هوية يصفها الكتاب بأنها «حقيقة الحقائق»^(٢٣).

وتعير الحد الأقصى، يأتي ردّاً على حدود قصوى أخرى، وبديلاً لها. هي تلك الحدود اللامتعينة التي طرحتها الأيديولوجيات الأخرى بعنواناتها كافة. وثمة تشابه لافت بين الاستعراق كحد أقصى وبين ما يدعو إليه سليم مطر. فهذا الأخير يشعر «بحاجة ماسة لإعادة كتابة تاريخنا وميراثنا الوطني»^(٢٤)، تحت شعار «توحيد التاريخ هو أساس توحيد الحاضر»^(٢٥). وتجري عملية التوحيد عبر قراءة جديدة لتاريخ الأديان في العراق، والشرق الأوسط. ومن دراسته «للموضع الديني العراقي» يلاحظ الباحث: أن «جميع الأديان والمذاهب العراقية تشترك بالأساس (السمائي التوحيدي)... [و] أن جميع الأديان والمذاهب العراقية تشترك بأساس أخلاقي متقارب... وأن الجزء الأعظم من المكونات الدينية العراقية قد نشأ في العراق، أو على الأقل في منطقة الشرق الأوسط»^(٢٦). لذلك تبدو الموسوعة التي احتشدت فيها أبحاث وكلمات عديدة تحت عنوان

خمسة آلاف عام من التدوين العراقي، محاولة لفرض الوحدة على الاختلاف، أو محاولة لاستشفاف روح واحدة من تحت مذاهب وأديان ومذاهب وأعراق مختلفة ومتباينة، لأجل إعادة خلق هذه الوحدة، أو ترميمها بعد أن تعرضت للتشويه على يد «المنهج القومي العرقي التوراتي الاستشراقي الذي مزق ميراثنا الحضاري والديني وبعثره مراحل أجنبية منفصلة لا يربطها أي رابط»^(٢٤). ومن دون الدخول في مناقشة هذا الرأي تفصيلياً، لأن غايته الأولى هي مسح الآفاق التي استكشفتها الفكر العراقي منذ التغيير، أتساءل: هل يمكن توحيد التاريخ؟^(٢٥) هل ثمة ما يشبه القرار في هذا الصدد؟ وكيف يمكن أن يكون توحيد التاريخ أساس توحيد الحاضر، أليس العكس هو الأكثر وجاهة وفاعلية نظرية وواقعية؟

٤

غير أن الثقافة العراقية، التي انتقلت من وحدة الأيدولوجية، وأيديولوجية الوحدة، يشهد عالمها الاجتماعي اليوم، وهي كذلك، توجهات وحركات رغم أن بعضها ليس جديداً، فإن لها محتوى جديداً، ومنطلقات وغايات جديدة تماماً، فشكل الصراع السياسي والاجتماعي، والثقافي من ثم، ليس هو نفسه في السابق، حتى وإن بدا شكل الأطراف هو نفسه. لقد مرّ تاريخ، ووقعت وقائع، وحدثت أحداث، أعادت تعريف الجميع من جديد، عبر تواجدهم هم مع بعضهم بعض، عبر اختلافاتهم، وعبر نزولهم إلى أرض

القمعي يسير بواسطة العنف، في حين أن أجهزة الدولة الأيديولوجية تسير بواسطة الأيديولوجيا»^(٢٧).

إن الكلمات التي استخدمها الملك للتعبير عن مهمته هي «التهذيب، التدريب، التعليم». فعلى الدولة، كما أراد الملك، أن تربّي الناس كي تجعل منهم «مواطنين»، أي تحول انتماءات الأفراد، من «كتلهم الخيالية»، حسب تعبيره، إلى انتماء آخر يتكون به شعب، والانتماء هنا لاشك سيكون للدولة. فمهمة الدولة عبر أجهزتها تلك قادرة، أو هكذا يفترض، على رفع نوعية وجود أفرادها من وجودهم الإثني، أو الطائفي، أو القبلي، إلى مواطنين في دولة حديثة.

ونجد في الأدب المكتوب عن الدولة ودورها

الثقافي والتربوي من يرى فيها، أي الدولة، بمثابة المربي لمواطنيها. فالمواطنة حصيلة نظام ثقافي وتربوي تنشئه الدولة. والدولة والمؤسسات الثقافية تعمل للتسوية بين المجتمع المدني والسياسي، الذي كان مبتلى بالصراع والتناقض. ويُنظر إلى كل من المجتمع السياسي والمدني كمواقع تتحقق فيها تعبيرات الوجود والحرية للإنسانين الساميين، وحواجز ضد

الواقع الاجتماعي. ثمة عوامل ساعدت على نهوض هذه التوجهات والحركات، أثّرت الظهور الحاد للانقسامات العمودية، أي الولاء الإثني والديني، داخل المجتمع العراقي، وركون الأفراد إليها هويات نهائية (أم وقتية؟) وواقعية (الواقعي ليس الحقيقي دائماً).

غالباً ما يُستشهد في هذه المواضع بقول شهير للملك فيصل الأول يصف فيها حال الشعب العراقي: «إنه في اعتقادي لا يوجد شعب عراقي بعد، بل توجد تكتلات بشرية خيالية، خالية من أي فكرة وطنية»^(٢٨)، وإزاء ذلك حدّد الملك مهمته: «فنحن نريد والحالة هذه أن نشكل من هذه الكتل شعباً نهذبّه وندرّبه ونعلمه» (ص ١٢). والمهمة التي كان الملك فيصل الأول يريد بها تهذيب

هذه الكتل الخيالية كي يجعل منها شعباً واحداً هي في أحد جوانبها مهمة أيديولوجية. وفي هذا الصدد يمكن استدعاء ألتوسير. فالدولة كما يقول، لا تتكون من جهاز قمعي فقط (الحكومة، الإدارة، الجيش، البوليس، المحاكم، السجون)، بل ثمة أيضاً أجهزتها الأيديولوجية (الديني، المدرسي، العائلي، الحقوقي، السياسي، النقابي، الإعلامي، الثقافي). ويكتب ألتوسير: «إنّ جهاز الدولة

إن ظاهرة الثقافات الفرعية ظاهرة طبيعية، بل أن مفهوم الثقافة الفرعية هو نفسه لم يتبلور إلاّ استناداً إلى وجودها. ولا يخلو مجتمع تقريباً منها. فالتعدد الديني، والطائفي، والإثني، والثقافي، والتجمعات شبه المحلية، وغير ذلك، كلها ظواهر عالمية. بيد أن الثقافة العليا، الثقافة التي تؤسس المجتمع السياسي، والدستوري، والقانوني، بوصفها البنية الفوقية في كل مجتمع هي المسؤولة حتماً عن التسوية بين التفرعات، وليس إلغائها، ومنحها جميعاً الشرعية الثقافية والقانونية، لا بنزعها عنها

الفوضى المحتملة لمجتمعات تتحول بشكل سريع^(٢٨). ومن جهتها، فلقد عملت الدولة العراقية منذ بواكيرها على تحقيق نوع من التماثل أو الوحدة بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي عبر سلطة الدولة نفسها، وعبر أجهزتها الأيديولوجية، لاسيما النظام التعليمي. «فالملك فيصل الأول اعتقد أن النظام التعليمي سوف يشيع بين السكان المتنوعين وعياً وطنياً»^(٢٩)، وعياً موحداً بهوية وطنية عراقية. غير أن ثمة مفارقة هنا، ولا يجب أن تحجبها عنا التجارب التاريخية لتشكيل دول أخرى، تتمثل في الانفصام التام بين الدولة كمؤسسة

فرضتها وشكلتها الكولونيالية البريطانية، واستحدثت هي نفسها حكومةً، ضمنت من خلالها مصالحها الاستراتيجية، وبين «كتل خيالية» أريد لها أن تأتي متوافقة مع ما فرض من فوق. لم تأخذ عبارة الملك فيصل الأول

الشهيرة تلك في اعتبارها المدة الزمنية الطويلة التي كان يعيش فيها «العراقيون» من دون دولة بالمعنى الحديث الذي أريد للعراق الحديث أن يكونه. فُصّلت الدولة على مقاسات الملك، وحاشيته، والنخب الحاكمة، بما يلائم الغرض الكولونيالي، لا على مقاسات من يسميهم الملك بـ«الكتل الخيالية». والتربية التي شرعت الملكية

بتطبيقها لم تكن لتمس جوهر الناس. ومن بين من فطن إلى هذه المسألة علي الشرقي مرة أخرى، الذي تلمّس، بدقة العارف الاجتماعي لطبيعة الناس والبلاد، جذر مشكلة تستفحل لا بدّ من معالجتها. فلقد تبين له أنّ الأمة العراقية تمرّ بدور يسميه الدور الحساس، وهو يناظر الدور الذي يمر به الفرد حسب تقرير البيولوجيين. وفي هذا الدور تقع المسؤولية على من وضع على عاتقه النظر في شؤون الأمة. يكتب: «في هذا الدور تتجه الأمة إلى آفاق عديدة وتسير ملاحظات دقيقة وتوجد في وسط مملوء بالميول والنزعات وتكثر فيها الثورات

الفكرية ونزوات النفوس المتطلعة. وفي هذا الدور تبني الأمة نفسها وتؤسس خصائصها وآدابها العامة وتظهر بمظهر أمة ذات كيان أدبي واستقلال اجتماعي لها ميزتها ولها تقاليدها فتكون مثلاً شعباً عراقياً قبالة

الشعب المصري والسوري فعلى القادة وعلى الأدباء الذين يتصرفون بنفسية الأمة، تلك النفسية المرنة اليوم التي سوف تتصلب وتستعصي، والذين يستطيعون تحويل الاتجاه وتعديل الأسلوب أن يراقبوا سير الأمة في ذلك الدور الحساس ولا يدعوها تبعر خصائصها وتضيع مميزاتها وتندمج في شعب من الشعوب الأكاله

لدينا في مستهل تشكيل الدولة العراقية،
وتأسيس حكومة نخبوية، المثقف النخبوي.
كانت الحياة الثقافية، والسياسية حصرًا على
فئات مدينية نخبوية. وانحدارات المثقفين
الطبقية تنحصر غالباً في هذه الفئات النخبوية
المتعلمة. ويصف بعض الباحثين الحياة
الثقافية آنذاك، في العراق الهاشمي، بالتعددية

فتستهلك وتفقد صفاتها استهلاك الحديد في جسم النبات الذي هو أحد أجزائه... والشعب العراقي اليوم في عريته أكثر منه في عراقيته أي أن الخصائص القومية فيه أكثر من الخصائص الوطنية... فكان تبارز القوميات وتصادمها في العراق سبباً لتناسي العراقية وتخديراً للشعور الوطني... [و] العراق بعد لم تثقل فيه النشوة الوطنية فالعراقيون اليوم عرب قبل كل شيء ثم عراقيون والآثار العربية أكثر من الآثار العراقية في مؤسساتهم وفي تقاليدهم وفي مظاهرهم فلا في رايتهم شعار عراقي ولا في دواوينهم ولا في أوسمتهم ولا في بزاتهم الرسمية ولا في أعيادهم. ترى الطوابع المصرية مثلاً وقد طبع عليها أكبر أثر مصري هو الأهرام، وترى الطوابع العراقية وقد طبع عليها صورة هجان عربي وبيده علمه العربي... وكان الأجدر بالطوابع العراقية والراية العراقية أن تحمل شعاراً عراقياً فلماذا لم يطبعوا على الطوابع العراقية صورة برج بابل أو صورة هيكل أور أو صورة البستان المعلق ولماذا لم يصورا على العلم العراقية صورة الأسد ذي الجناحين الذي كان يمثله البابليون دائماً. وإذا نظرنا إلى التاريخ العراقي الذي بأيدينا ولم نزل نلقنه لناشئنا نراه تاريخاً عربياً أكثر منه عراقياً فالوقائع العربية أكثر من الوقائع العراقية والحدود والفواصل التاريخية عربية أكثر منها عراقية... فعلى الساعين لإيجاد نهضة عراقية وبنیان حكومة عراقية لشعب عراقي أن ينحازوا بالعراق إلى عراقيته. فقد انحاز المصريون إلى مصريتهم والسوريون إلى سوريتهن. إذاً فعلينا أن لا نترك العراق متذبذباً ولنتعاط بالتاريخ العراقي ولنمجد الأبطال

العراقيين ولنشهر المدن العراقية ونوجد جغرافيا عراقية من القديم وتشيد دار آثار عراقية وتحترم شعار العراقيين وتقاليدهم وبذلك نوجد وطنية قوية في العراق مادامت في الدور الحساس حتى تنمو بنموها وتتقدم بتقدمها وإلا فإذا قطع العراقيون هذه المرحلة واجتاز هذا الدور يصبح من الصعب أن توجد فيها ملكة راسخة أو يبنى فيها ساقاً جديداً للوطنية»^(٣٠).

أما في العهد الجمهوري، فإن السلطة البعثية سعت، كما يرى أمتريز بارام، إلى هذه الوحدة الوطنية العراقية. فيذهب إلى القول إن حزب البعث قد لطف عند استلامه السلطة من توجهه الأيديولوجي القومي العربي بتوجه وطني عراقي محلي. ويحدد خمسة تطورات دفعت البعث إلى هذا التوجه. أولها حدث عربي وهو حرب حزيران عام ١٩٦٧، وثانيها حدث إقليمي، وهو تفجر صراع حاد مع شاه إيران، وثالثها يتعلق بالداخل العراقي، وهو فشل الحكومة المركزية في إيقاع الهزيمة بالثورة الكردية أو الوصول إلى اتفاق مع الكورد. أما التطوران الأخيران، الرابع والخامس، فقد حدثا ضمن الحزب نفسه. أحدهما عدم وجود الشيعة في قيادات البعث، بعد أن كانوا يمثلون ٥٤٪ في الفترة بين ١٩٥٢ و نوفمبر ١٩٦٣، وثانيهما هو التصدع الداخلي ضمن الحزب نفسه بين مؤيدي سوريا ومعارضيه. لذلك حاول البعث، في رأي بارام، تلطيف هذه التطورات باللجوء إلى إحياء الهوية العراقية، التي تلغي التصدعات العمودية الاثنية والطائفية داخل المجتمع والدولة^(٣١).

ومع ذلك، وحتى إن قبلنا برأي بارام، فيجب أن

نشير إلى أن ما فعلته السلطة البعثية كان يدخل فعلياً في عملية المناورة والدعاية لدولة تمضي حثيثاً نحو تأسيس الديكتاتورية، ولا أدل على ذلك من الطبيعة الرخوة لآيديولوجية حزب البعث، التي تنقلت من توجه اليساري في السبعينيات، إلى الفكر القومي المتشنج والعدائي في الثمانينيات، لتنتهي بعد ذلك إلى نوع من الإسلاموية الشعبوية. وكل ذلك لم يكن سوى مناورات تلجأ إليها آيديولوجية تفتقر إلى التماسك من أجل تحقيق مكاسب أو محاولة الخروج من مشكلة أو تبرير فعل داخلي أو خارجي بصرف النظر عن الأثر المهلك على المجتمع.

٥

فكانت النتيجة النهائية للعلاقة بين الدولة والمجتمع قد أسفرت عن خراب هذا الأخير. إذ لم تكن الدولة، التي ذهب الكثير من المفكرين إلى دورها الأخلاقي في تكوين المواطنة والمواطن^(٣٢)، سوى علامة مسجلة للحزب الواحد، والدكتاتور الواحد: «كل العراقيين بعثيون وإن لم ينتموا». فكان حتماً أن يكون المجتمع المدني قد «تحطم وخسر مؤسساته التي كانت في ما مضى تنبض بالحياة» مما أدى «إلى نشوء شبكات تضامن محلية تركز على العائلة أو القبيلة أو العشيرة أو المؤسسات الخيرية (المساجد والمراجع الدينية) وشكلت هذه المؤسسات غير الرسمية، التي كانت في معظمها تقليدية أو قرابية، بديلاً عن مجتمع مدني غائب، وشوهت الثقافة السياسية تشويهاً أبعداها عن العلمانية

ودفعها إلى أقصى أشكال الأصولية أو الإسلام المحافظ أو أيديولوجيات القرباة. ومن شأن هذه التغييرات أن تترك أثراً سلبياً على نمو المجتمع المدني في عراق ما بعد الحرب»^(٣٣).

جماع القول إن السنوات الطويلة قد أسفرت عن فشل المهمة التي أعلنت عنها الدولة، ومما لاشك فيه أن هذه «الكتل» ليست هي المسؤول المباشر والرئيس عن هذا الفشل، وإنما هو فشل الدولة العراقية بعهدتها الملكي والجمهوري. انتهت «الكتل الخيالية»، التي صمّم الملك فيصل الأول ومن جاء بعده على إزالتها إلى «كتل واقعية جداً»، فتحوّلت من واقع عفوي فج إلى واقع يعي ذاته بذاته ثقافياً ورمزياً، وتشكلت له سردية (أو سرديات) تعاضد فيها وعي الذات بمأساتها. وما أن سقط النظام الشمولي، حتى صارت بديلاً وجودياً، وازدادت رسوخاً، وتبين أن لها تخوماً وحدوداً.

وعليه، فإن ما كان يغري بعض المؤرخين من اتخاذ الانقسامات الأفقية، أي الموقع الاجتماعي والمصالح الاقتصادية، محددات أساسية لتفسير الفعل السياسي، ووضع الانقسامات العمودية، أي الولاء الإثني والديني، بمنزلة ثانوية كما يفعل بطاطو في كتابه العمدة عن العراق، فإن مؤرخين آخرين يميلون، وهم يكتبون «قصة» تشكيل العراق الحديث، إلى منح الانقسامات العمودية منزلة أساسية. وإلى هذا الرأي تذهب ليورا لوكيتز. فالمقرب الاقتصادي، أو الإثني، أو الديني، كل واحد بمعزل عن الآخرين يفشل، كما تقول، في تقديم القصة^(٣٤)، والقصة التي يكتبها كتابها العراق: البحث

عن الهوية تدور في القسم الأول من تاريخ الدولة العراقية الحديثة، أعني الملكي. وأظن أن المقترين الإثني والديني يحظيان اليوم بقدرة تحليلية وتفسيرية أكثر من أي وقت مضى، ويتصدران المشهد بقوة.

و«مع احتدام الاستقطاب السياسي في الصراع على السلطة السياسية والثورة الثقافية وتعمق الانقسامات الطائفية، احتلت المؤسسات الدينية دوراً قوياً، وحتى مصيرياً في بعض الأحيان، يتراوح بين تعزيز الانتقال السلمي وبين التشجيع على العنف»^(٣٥). ومثلما لم يكن رجال الدين في العهد المبكر مجرد رجال دين، بل كانوا «حراساً للهويات الجمعية للجماعات وجزءاً من تراثها الثقافي» (Liora, p. 98)، فهم اليوم بمثابة حراس ومنظمي ثقافات فرعية، وهويات جماعية تزداد تناحراً،

وهذا ما يمنح سلطتهم مزيداً

من الهيبة و«الشمول». كل ذلك كان لابد من أن يعمل على إظهار، وتعزيز، فاعلية مثقف جديد، لم يكن فاعلاً من قبل، أو لم يكن مؤثراً كما هو اليوم، وهو المثقف الديني: عالم الدين، الداعية، الشيخ، وكل من يتخذ من الفكرة الدينية رؤية للعالم، فيسعى إلى إقامة الحجة والدليل لنشرها وتسويغها، وتنصيبها في جوهر رؤية

الفرد والمجتمع والدولة.

في الحالة العراقية اليوم، لا ينتج المثقف الديني معرفة جديدة، بقدر ما يعمل على إعادة نشر وتوزيع اقتصاد فكري يعبر عن ثقافات ذات رمزيات وطقوس وشعائر، ويؤدي دور السارد لتراث طويل، يؤوّل طبقاً لحاجات الراهن اليومي. إنه مثقف اليقين والمطلقيات، والصائن والحارس والمنفذ للذاكرة التاريخية^(٣٦). وهو القادر على «تنظيم العواطف الجماعية» حسب تعبير ينقله إدوارد سعيد عن بندا^(٣٧). ولقد أسهم هذا المناخ الجديد في إعلاء مكانة المثقف الديني «ثقافياً عضوياً». لا يُنظر لمفهوم «المثقف العضوي» هنا نظرة تقييمية، إنما نظرة وصفية بحثية، تحاول أن تحدد مهمات المثقف الديني في المجتمع العراقي اليوم. وهنا يجب أن نجري تكييفاً معيّنًا على هذا

المفهوم. يكتب غرامشي: «إن كل جماعة اجتماعية تظهر إلى حيز الوجود في عالم الإنتاج الاقتصادي، حيث تؤدي وظائفها الجوهرية، تخلق معها عضواً شريحة أو أكثر من المثقفين، تمنحها التجانس والوعي بوظيفتها، لا في الميدان الاقتصادي، بل وفي الميدان الاجتماعي والسياسي»^(٣٨). فالمثقفون

ومع ذلك، يجب الإشارة إلى أن ما يسمى بالميدان العام الذي كانت تشهده الحياة الثقافية والاجتماعية في عشرينيات العراق، إنما هو ميدان محدود جداً خصوصاً إذا ما وضعنا باعتبارنا حقيقة أن الدولة لم تمتد سلطتها على جميع أنحاء البلاد بالقدر المتساوي، مما كان يعني ضعف اندماج الكتل الاجتماعية فيما بينها، واندماجها بالدولة، وانفصال الريف عن المدينة، وتدني مستويات التعليم

العضويون يرتبطون على نحو مباشر، كما يعرض إدوار سعيد المفهوم، «طبقات أو مؤسسات تجارية تستخدم المثقفين لتنظيم المصالح، واكتساب المزيد من القوة، وزيادة السيطرة... وفي عالم اليوم، وفقاً لغرامشي، يُعتبر خبير الإعلان أو العلاقات العامة، الذي يستنبت أساليب تضمن لمسحوق غسيل أو شركة طيران حصة أكبر في السوق، مثقفاً عضواً»^(٣٩).

ويضيف غرامشي فيما يتعلق برجال الدين: «إن أية جماعة اجتماعية أساسية انبثقت تاريخياً عن البنية الاقتصادية السابقة، تجد كتعبير عن تطورها (على مر التاريخ كله وحتى الآن)

فئات من المثقفين، يبدو لنا، أنها تمثل في الواقع استمرارية تاريخية، لم تقطعها حتى أعمق التغيرات في الأشكال السياسية والاجتماعية وأكثرها تعقيداً. ورجال

الدين هم النموذج الأمثل لهذه الفئات من المثقفين، التي ظلت تحتكر لفترة طويلة... عدداً من الخدمات الهامة: الأيديولوجية الدينية، أي فلسفة وعلم ذلك العصر، إلى جانب المدارس، والتعليم، والأخلاق، والقضاء، والأعمال الخيرية، إلخ» (ص ٢٣). أما اعتباره فئة رجال الدين مرتبطين عضواً بأرستقراطية الأرض (٢٣)، فهو توصيف لا يستقيم دائماً. فلرجل الدين، أو المثقف الديني، وظيفة يؤديها في مجتمع تشيع فيه الفكرة

الدينية، وتتفرع هوياته وتتماسك على وفقها. وتصبح وظيفته أوسع، وأشدّ تأثيراً، حينما تتحول الفكرة الدينية من وجودها الاجتماعي إلى فكرة سياسية عقائدية، فحينذاك يندرج هذا المثقف، بوعي أم بغير وعي، ضمن أجهزة الدولة الأيديولوجية، حتى ولو من دون أن يكون مستخدماً من طرف الدولة نفسها استخداماً مباشراً، لكنه في المحصلة سيكون في خدمة أهدافها الأيديولوجية.

وفي هذا الصدد، يكتب غرامشي: إن «ما يميز جماعة تتجه إلى السيطرة هو نضالها من أجل استيعاب المثقفين التقليديين، وإخضاعهم «إيديولوجياً». غير أن هذا يتحقق على نحو أسرع وأفضل إذا ما نجحت في نفس الوقت في إعداد مثقفيها العضويين»^(٤٠). ولاشك في أن مثقفها العضوي سيكون الناطق، الرسمي أو غير الرسمي، بالأيديولوجيتها. إن سقوط

إن السلطة البعثية الشمولية قد أمّمت، كما نوّهت في بداية هذا البحث، كل شيء في العراق لصالحها، ومن بين ما أمّمته، بل في مقدمة ذلك، هو الثقافة. وهنا يظهر المثقف الحزبي بثوب المثقف الثوري

نظام البعث الشمولي يعني، من بين ما يعني، تحييد نسخة المروية التاريخية الرسمية، وتحييد الأيديولوجية التي نظّمت ودشّنت التعليم العلماني القومي، الذي كان قد أرسى لبناته وحدد ملامحه وتوجهاته ساطع الحصري منذ بدايات تشكل الدولة العراقية، والظهور الرسمي وغير الرسمي لمروية أخرى، في الإعلام والتعليم الرسميين، لتأخذ شكلاً جذرياً في المتدييات والمحافل الشعبية وشبه الرسمية يشرف عليها ويديرها

فاعلون دينيون واجتماعيون وسياسيون. فضلاً عن انتشار مدارس وجامعات تشيع المعرفة الدينية. كما وفّرت وسائل الإعلام والاتصال المختلفة، متخللة كل مسامات الحياة، واستقلالها النسبي عن الدولة، وتبعيتها لرأس المال الخاص، وللأيديولوجيات المتصارعة داخلياً وخارجياً، الوسائل وفي مقدمتها الثقافة الشعبية إلى تعميق المجابهات.

ومع ذلك، نحن لا نتحدث هنا عن فئات منعزلة، ولا صوانية. فالفئة الواحدة، كما كشفت الوقائع تشطر على نفسها، ولا شك في أن للمنافع والمكاسب السياسية والاقتصادية، واختلاف الرؤى والتصورات، أثراً في هذا الصدد، أسهم في توسع محيط الفئة أو تقلصها. ويظهر هذا أكثر ما يظهر داخل المجتمع السياسي نفسه. فالولاءات وقتية، والانتماءات الحزبية أو الكتلوية هشة جداً، وتسير أحياناً في مسارات غير متوقعة. ويمكن القول إن لكل فئة اجتماعية في «مجتمع أكبر»، أياً كانت العوامل التي تجمعها، وتميزها عن غيرها، تمييز هوية أو ثقافة فرعية ضمن «هوية» أوسع، أفراداً يعبرون عن ثقافتها ورمزياتها، وينظمونها، وينشرونها، في قالب فكري يتوخى «التماسك». ومهما كانت درجة التماسك، فإنه يؤدي قبل ذلك دوراً انفعالياً أكثر منه دوراً عقلياً نقدياً. وإن لم تفتقر إلى عقلانية ما، فإنما هي عقلانية الإدارة، وتوزيع الأدوار، أي عقلانية تنظيمية، تعمل على استثمار مروبات تخصصها، وتعيد تأصيلها، وتعريفها كل مرة وفقاً لراهنية ما يجمعها غيرها من (ويفصلها عن) «هويات» فرعية أخرى. وتحتّم التناحرات الدينية

والإثنية، التي صيغت اليوم سياسياً، وحتى دستورياً، فاعلين اجتماعيين، وسياسيين وثقافيين يمضون في هذه المهمة الأيديولوجية والثقافية. إن نوع الثقافة الذي يسود حتماً هو الثقافة الدعائية، والتحسينية، والدفاعية. «يميز علماء الاجتماع... الثقافات الفرعية بحسب الطبقات الاجتماعية ولكن أيضاً بحسب المجموعات الإثنية»^(٤١) والدينية كما يمكن أن نضيف في دولة لم تستطع أن تكون بعد ثقافة وطنية جامعة، تحفظ للجميع تنوعهم، وتضمن للجميع انتماءهم الوطني. الثقافة الفرعية لها رمزياتها، وشعائرها، وطقوسها، ولها ما يميزها لتجنح أن تكون «هوية فرعية». وهي فرعية بمعنيين: الأول، أنها تتواجد في مجتمع يضم ثقافات أخرى، وثانياً أنها فرعية بالإضافة إلى أيديولوجية المجتمع السياسي التي يُفترض أن تشمل جميع هذه الفروع وتتجاوزها. ولكن الخطورة تكمن في عدم الاعتراف المتبادل بين هذه الثقافات الفرعية نفسها (وربما كان ذلك هو السبب في بزوغها)، وعدم قدرة المجتمع السياسي على ضمّها جميعاً وتجاوزها في الوقت نفسه. حينذاك تستحيل الهوية الفرعية هوية رئيسية، ويزداد الصدع الجيولوجي بين هذه الفروع عمقاً واتساعاً، بحيث يتعرض كيان الدولة السياسي نفسه إلى خطر التفرع.

إن ظاهرة الثقافات الفرعية ظاهرة طبيعية، بل أن مفهوم الثقافة الفرعية هو نفسه لم يتبلور إلا استناداً إلى وجودها. ولا يخلو مجتمع تقريباً منها. فالتعدد الديني، والطائفي، والإثني، والثقافي، والتجمعات شبه المحلية،

على وفق تعيّرات عديدة، سياسية، اقتصادية، اجتماعية، وانفتاح العراق الحديث على العالم، وتزايد البعثات الدراسية إلى جامعات عالمية، تغيّرت صورة المثقف العراقي. ويمكن أن نقيم تميزات عامة، ولكن ليست جامعة مانعة، تظهر صورة المثقف العراقي الحديث. لدينا في مستهل تشكيل الدولة العراقية، وتأسيس حكومة نخبوية، المثقف النخبوي. كانت الحياة الثقافية، والسياسية حصرًا على فئات مدينية نخبوية. وانحدارات المثقفين الطبقية تنحصر غالبًا في هذه الفئات النخبوية المتعلمة. ويصف بعض الباحثين الحياة الثقافية آنذاك، في العراق الهاشمي، بالتعددية. تكتب أوريت باشكين: «إن العراقيين [في عشرينيات القرن الماضي] كانوا يطرحون نظراتهم حول طبيعة النظام السياسي، وبعضهم كافح من أجل تثبيت نظام ديمقراطي. وعلاوة على ذلك، كانت الكتابة عن الديمقراطية عرضاً لظاهرة أوسع في العراقي الهاشمي: وهي خلق ميدان عام تعددي. والتعددية تُفهم هنا مقابل التصور المفرد للمجال الفلسفي والسياسي، والقبول بتنوع العالم الاجتماعي، ورؤية الذات الاجتماعية موقعاً لعضويات جماعية متعددة... وإن سبر جوانب التغيرات في المجتمع العراقي يكشف كيف أن الطبيعة المرنة للتجمعات في العراق قد خلقت فضاءً تتواجد فيه معاً نظرات مجموعات متعددة، تغني إحداها الأخرى. ولقد جرت هذه الخطابات التعددية في ميدان عام حيث استُخدمت المعلومات العامة لمناقشة ممارسات السلطة

وغير ذلك، كلها ظواهر عالمية. بيد أن الثقافة العليا، الثقافة التي تؤسس المجتمع السياسي، والدستوري، والقانوني، بوصفها البنية الفوقية في كل مجتمع هي المسؤولة حتماً عن التسوية بين التفرعات، وليس إلغائها، ومنحها جميعاً الشرعية الثقافية والقانونية، لا بنزعها عنها. وعمل كهذا يقتضي أن يسمو عليها أو يتجاوزها بثقافة أخرى مختلفة، بما يمكن تسميته ثقافة أو أيديولوجية الدولة.

والدرس التاريخي الفاقع الذي خلصت إليه خبرة الحياة العراقية هو أن كل ثقافة سياسية لا تعمل على حفظ التنوع الاجتماعي، واحترامه، وعدم المساس بشخصيته المعنوية، سينتهي حتماً إلى تذرّي المجتمع والدولة. يكتب إريك ديفس: «عمدت الأنظمة السلطوية سعيًا منها إلى استخدام شعار «فرّق تسد» إلى استثمار الانقسامات الإثنية والدينية أسوأ استخدام. فممارسات سلطوية من قبيل إكراه المواطنين على الالتحاق بتنظيمات ممرّكة، وتراتبية، تقودها الدولة، تفرّخ عادات ومعايير لا تساعد على بناء الديمقراطية. وفي مجتمعات ترتفع فيها نسبة الشباب - ثلثا العراقيين أقل من عمر ٢٥ سنة - فإن الكثيرين منهم يعرفون التراث السلطوي. وما لم تتم إزالة ما تخلف من تلك السلطوية من بقايا وآثار مهلكة، فإن دعائم الديمقراطية المتمثلة بالانتخابات، والدساتير، والمؤسسات التمثيلية سوف تكون مستندة إلى أساسات هشة^(٤٢).

السياسية في الإعلام المطبوع والنوادي ومجتمعات القراءة»^(٤٣).

ويشير عامر حسن فياض إلى «أن الطابع المدني للمثقفين الذين تكونت منهم النخبة السياسية [في عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين] كان قد سهّل انتماءهم للفكر المعاصر بما فيه الفكر الديمقراطي الليبرالي. فمن المعروف أن المحيط الريفي يتميز على العموم بالطابع المحافظ، حيث تسود طبيعة الفضاءات الفكرية التي تنفست فيها هذه الفئة المثقفة ثقافتها العصرية»^(٤٤).

في هكذا مناخ ظهر ما نسميه «المثقف النخبوي»، نخبوي من حيث الفكر، مقارنة بما يسود البلاد عموماً

من تخلف شبه شامل،

ومن حيث أصوله

الاجتماعية الطبقية، أو

ما يسمى بفئة الأندية.

ومع ذلك، يجب

الإشارة إلى أن ما يسمى

بالميدان العام الذي

كانت تشهده الحياة

الثقافية والاجتماعية

في عشرينيات العراق، إنما هو ميدان محدود جداً خصوصاً إذا ما وضعنا باعتبارنا حقيقة أن الدولة لم تمدّ

سلطتها على جميع أنحاء البلاد بالقدر المتساوي، مما

كان يعني ضعف اندماج الكتل الاجتماعية فيما بينها،

واندماجها بالدولة، وانفصال الريف عن المدينة، وتدني

مستويات التعليم^(٤٥). وباختصار، «إن الذين كان يتيسر لهم الحصول على قدر معين متوسط أو عال من التعليم العلماني، كانوا أبناء الملاكين بالدرجة الأولى، يليهم أبناء الفئات والجماعات الاجتماعية المتوسطة»^(٤٦).

بيد أن الثلاثينيات والأربعينيات سوف تشهد طلائع نوع جديد من المثقف. وهو المثقف الحزبي. ففي الثلاثينيات تأسس الحزب الشيوعي، وظهرت الحركات والنوادي القومية، وحركات الشبيبة شبه العسكرية. إن الأحزاب والحركات الجديدة، بخلاف أحزاب طبقة النخبة في العشرينيات، عقائدية المنحى والتفكير.

ظهر جيل شاب «من المفكرين كان مأخوذاً بالجوانب المتعلقة بتشكيل مجتمع سلطوي. فالموضوعات على

شاكلة الزعامة الصارمة

والطاعة للفرد كانت

بارزة. وكان الشباب

وبناء شخصياتهم

الموضوع المركزي

لهذا النقاش، مع

تركيز على الانضباط

والرجولة، وتمثل

التجسيد المؤسسي

لهذه الروح الشبانية في حركة شبانية حكومية رسمية (الفتوة)»^(٤٧).

ومع ذلك لم تكن الثقافة العراقية آنذاك مجيرةً لصالح

المثقف الحزبي الأيديولوجي، حيث ظهر إلى جانب

ذلك المثقف الإصلاح الديمقراطي، وكانت جماعة

**كان المثقف العراقي منذ أن رسخت الأحزاب
والتيارات السياسية أقدامها على أرض الواقع وشاعت
بين الناس يقف وحيداً ومعزولاً ما لم يكن عضواً في
أحدها. كان الحزب الحاضنة التي توفر للمثقف
الحضور، والنشر، والدعم المعنوي. ولكنه أيضاً
مصفاة للوعي والفكر والنقد**

الأهالي، وجريدتهم «الأهالي»، التي صدرت عام ١٩٣٢، خير من يمثلها^(٤٨). وجاء في المقال الافتتاحي للعدد الأول من الجريدة: «وهي جريدة لا تشايح حزباً من الأحزاب السياسية الحالية» (ص ١٠٦). بيد أن هذه الجماعة نفسها تورطت بحمافة الاشتراك في أول انقلاب عسكري في العراق، والعالم العربي، بقيادة بكر صدقي عام ١٩٣٦، ومع ذلك لم تستمر في المشاركة في الحكومة الانقلابية سوى بضعة شهور (ص ٤٣٥)^(٤٩). ويمكن أن

نعدّ كتاب سامي شوكت: هذه أهدافنا، وخطبته «صناعة الموت» التي تضمّنها الكتاب، وردود كامل الجادرجي على هذا الكتاب، مؤشراً على

المناخ الفكري السائد آنذاك: صراع بين قوى ثقافية تشييع الروح السلطوية وقوى أو هن وأضعف تسعى إلى الإصلاح^(٥٠). ساد هذا النوع من المثقف الحزبي الأيديولوجي في السنوات اللاحقة، وازداد الصراع حدة بعد تأسيس الجمهورية عام ١٩٥٨، وتصفية اليسار العراقي على يد اليمين القومي عام ١٩٦٣. وفي العام ١٩٦٨ يسلك العراق والثقافة العراقية سيرة جديدة لم يعهدها من قبل أبداً.

إن السلطة البعثية الشمولية قد أمّمت، كما نوّهت في بداية هذا البحث، كل شيء في العراق لصالحها،

ومن بين ما أمّته، بل في مقدمة ذلك، هو الثقافة. وهنا يظهر المثقف الحزبي بثوب المثقف الثوري كما يسميه عزيز السيد جاسم. «إن المثقف الثوري العربي إذ يطرح نفسه كنموذج ثوري فعال في ميدان العلاقات الإنسانية، فإنه حتماً يطرح نفسه بوجه النموذج الآخر، المثقف الرجعي اليميني، البرجوازي، الانتهازي، إلخ. وهذا يتضمن ميلاد حجج جديدة، وأصول جديدة وأساليب ثقافية جديدة تقررها ضرورات الممارسة الثقافية الثورية نفسها» (مصدر سابق، ٣٣).

كان المثقف العراقي منذ أن رسخت الأحزاب والتيارات السياسية أقدامها على أرض الواقع وشاعت بين الناس يقف وحيداً

ومعزولاً ما لم يكن عضواً في أحدها. كان الحزب الحاضنة التي توفر للمثقف الحضور، والنشر، والدعم المعنوي. ولكنه أيضاً مصفاة للوعي والفكر والنقد. إن التفكير الحزبي لا يجري إلا ضمن مقولات الحزب «المقدّسة»، التي تعمل مثل غربال. وازدادت أهمية الحزب حينما صار البعث هو الحزب الأوحّد الوحيد في العراق لفترة قاربت أكثر من ثلاثة عقود. والحزب كان فضلاً عن البرنامج السياسي والدعائي رؤية للعالم بمعنى من المعاني. رؤية تتضمن، من بين ما تتضمن، إجابات محددة وواضحة وقاطعة عن طبيعة علاقة الفرد

غلبة الروح الشعرية، وليس مصداق ذلك الكثرة الكاثرة ممن يصنفون أنفسهم شعراء حسب، بل أيضاً، وهو الأهم، غلبة الروح الشعرية على طريقة التفكير والكتابة. وآية ذلك الضمور شبه البنيوي والتاريخي للفكر الفلسفي مثلاً

بالدولة والمجتمع، وطبيعة المجتمع المأمول، وشكل الدولة، وغير ذلك من الأجوبة التي تشيد ببيان هذه الرؤية. ومع ذلك يجب ألا يغرينا مفهوم الرؤية للعالم كثيراً، لأنه لم يعصم المثقف العراقي من تغيير انتماءاته بأسرع من تغيير ثيابه كما قال علي الشرقي في مطلع العراق الحديث.

فما نوع المثقف اليوم بعد أن توارى عن المشهد الخطاب القومي واليساري تقريباً؟ هل مازال ثمة نوع من ثقافة يمكن أن تقع خارج الحزبية، وتختلف عن الدور الذي يؤديه «المثقف العضوي» الذي تناولناه في أعلاه؟ هل مازال الانتماء شرطاً من شروط الثقافة، وأي نوع من الانتماء؟ هل ثمة دور للمثقف في مجتمع يعيش منذ سنوات على حافة، وأحياناً في، حرب أهلية؟ لا بدّ هنا من تأشير بعض الملاحظات العامة عن الثقافة والمثقف في العراق.

أولاً. انقطاع التواصل بين المثقفين العراقيين. ولهذه الظاهرة بالتأكيد أسباب، بعضها كما أظن يتعلق بالمزاج العراقي بشكل عام. والأهم من ذلك يتعلق بما عانته أجيال المثقفين العراقيين من تعسف السلطات السياسية، وتشردهم في المنافي. فانقطع التواصل الطبيعي والثقافي داخل الثقافة نفسها. إن الثقافة روح وممارسة وتواصل في المكان والزمان. وأي خرق أو تشييت تعانيهما يضعف طاقتها الجماعية والاجتماعية، فيستحيل المثقف فرداً بالكاد يوفر لنفسه عالماً آمناً مستقراً، ولكنه عالم فقد صلته بعالم الإنتاج الثقافي الاجتماعي. يكتب فالح عبد الجبار بكلمات متأسية:

«تكمّن أكبر المشكلات المعرفية في العراق لا في غياب قاعدة المعلومات، أو ضعف حرية تداول المعلومات، وهما الشرطان الأساسيان للمعرفة، بل تكمن أيضاً في انقطاع الصلة بين أجيال الباحثين والكتاب، وهي مشكلة تمنع التراكم المعرفي. فلا تقدم في المعرفة من دون تراكم في منتجات المعرفة، ولا تراكم في المنتجات من دون تواصل أجيال المنتجين. كان منع الكتب في الماضي يكفي لكسر مسار المعرفة. لكن الشمولية ابتكرت أكبر فخ لعزل الأجيال التي تباعدت بسبب الهجرة القسرية فاخترعت «جماعة الخارج» و«جماعة الداخل». وللأسف، تطوع بعض الكتاب، بقدر كبير من السذاجة أو سوء النية، وربما الغباء، لترويج هذه الفكرة» (من مقدمة المستبد، ص ٧-٨).

ولعل دراسة عن سوسيولوجيا الثقافة والمثقفين في العراق قد تظهر نوع هذا الانقطاع بين أجيال الثقافة العراقية وأسبابه لا بوصفه نتيجة مباشرة لإجراءات السلطة السياسية فقط، بل أيضاً ثمة انتماءات المثقفين الأيديولوجية نفسها، التي خلقت ثقافة الجماعات والشلل. فلا حديث في الثقافة العراقية عموماً يعلو على حديث الأيديولوجية، ولا سؤال أهم من سؤال: أنت مع من؟ يمكن أن نستدعي في هذه النقطة كتاباً أعدّه من مخزيات ما أنتجته الثقافة العراقية، وهو كتاب من مذكرات قومي متأمر للأنثروبولوجي العراقي شاكر مصطفى سليم^(٥١). فهذا الكتاب، لم يدّخر شتيمة ولا سباباً مقدعاً إلا ووجهه عالم الأنثروبولوجيا ضد خصومه الأيديولوجيين وجلهم من اليسار العراقي.

في رسالة منشورة في جريدة الحرية في ١ أيار ١٩٦٠، يستنكر مصطفى شاكر سليم أن يكون عالم الفيزياء عبد الجبار عبد الله، وهو من الصابئة العراقيين، أن يكون رئيساً لجامعة بغداد: «أيجوز أن يوضع رجل مثلك على رأس جامعة في بلد عربي إسلامي؟» (ج ٢، الإصدار الأحمر، ص ١٣٣).

زد على ذلك أن أجيال المثقفين العراقيين يطرد، أو يكاد، بعضها بعضاً. لو نظرنا في ما كتبه «منظرو» و«كتاب سير»، أجيال الشعر العراقي الحديث، الستينيون، والسبعينيون، والثمانينيون، فلن نجد غير معارك دامية، تنحط إلى مستوى المهارات الشخصية، ويأتي ذلك كله رفقة التنظير للجمال والحب والإنسانية وغير ذلك من كلمات فقدت حافتها الدلالية لتصبح مجرد صوت أجوف حسب تعبير لتيري إيجلتون. إن الكتب التي أصدروها ذات بنية سجالية لإثبات أفضلية وأسبقية أحدهم على الآخر، ليصل الأمر أحياناً حدّ التشهير. والستينيون، الذين سمّوا أنفسهم مرة «الموجة الصاخبة»، ومرة «الروح الحية»، يرى بعضهم أنهم جيل حي بعكس من سبقهم من رواد تحولوا «مع الزمن إلى ما يشبه الأصنام التي تحرس المعبد»، ووصموا من لحقهم من أجيال بالغفلة النقدية^(٥٢). وهكذا شتيمة لا بد أن تجد من يتصدى لها، وهكذا.

لذلك، كان لابد لحدث (زلزال) العام ٢٠٠٣، الذي حلّ خارج جميع التوقعات، من أن يلقي بظلال داكنة على مسيرة الثقافة العراقية، وكان له أن يُظهر بواطن نفوس أبطالها. فانقلب الشيوعي طائغياً، وصار العلماني

لاهوئياً، والعكس صحيح طبعاً، ومن كان لباسه في كتاب عباس خضر «خاكياً» استحال لوناً آخر. لذلك يمكن القول بثقة، إن الثقافة العراقية شأنها شأن العراق ككل فاقدة للاتجاه، لا لأنها تتمتع بتنوع الاتجاهات الفكرية، بل بسبب ضмор هذه الاتجاهات.

ثانياً. غلبة الروح الشعرية، وليس مصداق ذلك الكثرة الكاثرة ممن يصنفون أنفسهم شعراء حسب، بل أيضاً، وهو الأهم، غلبة الروح الشعرية على طريقة التفكير والكتابة. وآية ذلك الضمور شبه البنيوي والتاريخي للفكر الفلسفي مثلاً. ولا حاجة هنا لتقديم الشواهد على عدم وجود كتابة فلسفية في الفكر العراقي المعاصر يمكن أن تضاهي بزميلاتها في مصر أو لبنان أو المغرب. وحتى لو توفر النزر القليل من هذه الكتابة، فإنه لمن المؤكد أن هذه الكتابة مازالت إلى اليوم خارج عالم الثقافة العراقية. فهي لم تمد لها جسوراً مع الثقافة. ظل الدرس الفلسفي رهين قاعات الدرس، يكرر كل عام القول نفسه منذ عقود، وهو في الغالب قول ليس أصيلاً، ولا حتى يمكن الثقة بمراجعته، يعيش لحظة لا تنتمي إلى العالم الاجتماعي الذي ولد فيه، ويعجز بكل تأكيد أن يكون ضمن زمن تاريخ الفلسفة العام. ميزة العقلية الشعرية وسرّ جمالياتها أنها ترى الواقع بعين الخيال، أو تبني لها واقعاً يقرب من الخيال، ولكن عقلية كهذه لن تقدم شيئاً لثقافة يُفترض أن تتأسس على الحجاج العقلي. يكتب هادي العلوي: «إن الشعر قد لا يتصنف ضمن الثقافة إلا على سبيل المجاز أو التعميم. فالشعر يوجد في كل وقت وينطق به الأمي والمتعلم.

وهو من عمل الذهن لا من عمل العقل. والذهن مشترك في الناس والعقل مخصوص بأهل الفكر. ويمكن تعريفه بأنه الذهن بعد دخوله في سيرورة التفكير المنظم. وليس من الصحيح لذلك أن نقول: العقل الديني بل نقول الوعي الديني. ولا أن نقول عقل الشعر بل ذهنه. لكن الشاعر قد يكون مثقفاً. وهذا حين يترقى المجتمع ويتحضر وتصبح في الثقافة من عناصره المقومة»^(٥٣).

إن غلبة الشعري، والأيدولوجي، قابله غياب الدرس الاجتماعي المحلي، العاكف على دراسة وتحليل القيم الاجتماعية السائدة اليوم. الثقافة العراقية بحاجة إلى المثقف المتخصص بهكذا دراسات لا تغرق في التأملات العقيمة، ولا تنشغل كثيراً بتهويمات ما يسمى بتفكيك الخطابات، قدر انشغالها بتفكيك القيم الثقافية الاجتماعية السائدة، التي تحرك الفعل اليومي بكل تجلياته. التفكير الأيدولوجي منشغل ببناء واقع وحقيقة لا الواقع الحقيقي. الأيدولوجي منشغل بالثورة، لا بدراسة ما يريد الثورة عليه. إن افتقار الثقافة العراقية

لعلوم الأنثروبولوجيا الثقافية، والسياسية، وعلوم اجتماعيات الثقافة والمعرفة والسياسة، عرض على داء مستفحل، داء التفكير النظري المهووم بعيداً عن وصل الذات (الفردية / المجتمع) بموضوعها.

صارت الدراسات الاجتماعية الحديثة تقيم للقيم الثقافية السائدة وأثرها في النمو السياسي والاقتصادي منزلة فريدة ومهمة. وكتلة القيم الاجتماعية السائدة في مجتمعنا العراقي اليوم، التي شكلتها وصاغتها مرجعيات عديدة: ديني، ريفي، بدوي، الإحساس التراجيدي التبسيطي، والروح المازوخية التي تتغنى بها، صعود القيم العامية، وتدني قيم المدنية والتحضر، الإيمان القدري الساذج، تهاوي اليوتوبيا وإفلاسها، ما ترتب عليه قناعة الناس بالواقع كونه أقل الضرر: كل ذلك وغيره بحاجة إلى تحليل المثقف العالم وتفكره. إن القيم الثقافية بأنواعها كافة مسؤولة عن نمو الديمقراطية أو فشلها بمعامل ارتباط بشيوع الفساد السياسي والاقتصادي، وهذا مرتبطان أشد الارتباط بتلك القيم^(٥٤).

ورغم أن جميع الأيدولوجيات التي سادت الثقافة العراقية كانت تستثمر مقولات وتصورات فلسفية، فإنها تعاطت معها لا بوصفها مقولات للبحث عن الحقيقة،

بل لتسويق حقيقة. هي في التحليل الأخير آيدولوجيات استثمرت الفلسفي، وليست خطابات فلسفية ذات أبعاد أو مضمرات آيدولوجية. وجميع من تناول الثقافة العراقية، من عراقيين وغير عراقيين، لم يتوقف لحظة

ورغم أن جميع الأيدولوجيات التي سادت الثقافة العراقية كانت تستثمر مقولات وتصورات فلسفية، فإنها تعاطت معها لا بوصفها مقولات للبحث عن الحقيقة، بل لتسويق حقيقة. هي في التحليل الأخير آيدولوجيات استثمرت الفلسفي، وليست خطابات فلسفية ذات أبعاد أو مضمرات آيدولوجية

واحدة أمام منجز فلسفي، لا لتجاهل متعمد، بل لعدم وجود ما يجدر التوقف عنده، اللهم إلا ما قدمه الشهيد محمد باقر الصدر، الذي كان فكرياً قائماً على الحجاج الفكري المتين، ولكن بالطبع لأغراض أيديولوجية

مباشرة. وحتى كتاباته

لم تُتناول بوصفها جزءاً من تاريخ معين للفلسفة في العراق، بل بوصفها جزءاً من خطاب ديني معارض. ثالثاً. ولو وقفنا

على عجل عند معادل

الفكر والثقافة، أعني

الجامعة العراقية، فإن

المسح الذي أجراه

فريق أبحاث من العراقيين عن وضع العلوم الاجتماعية في الجامعات العراقية يخبرنا بقصة حزينة وكارثية عن المآلات التي صارت إليها هذه العلوم. والسبب في تركيزي هنا على هذه العلوم أنها هي التي تنتج فئة المثقفين. فالعالم خارج مختبره نصف أمّي كما يقول أنجلز.

إن الجامعة العراقية اليوم هي في الغالب مصدر استنزاق، وما الكثرة الكاثرة من حملة الشهادات العليا إلا تأكيداً لهذه الحقيقة. ونقرأ في هذا التقرير شيئاً آخر: «كانت الجامعات العراقية وما تزال طرفاً مشاركاً في النشاط السياسي في العراق، وكانت الحركات

الطلابية الجامعية في كثير من المناسبات في طليعة حركة الاحتجاج على الرغم من تعدد اتجاهاتها الفكرية والأيديولوجية، وكانت الدولة (السلطة) تنظر بعين الريبة إلى هذه الجامعة بوصفها مصدراً رئيساً للقلق.

وقد وعت السلطات

العسكرية التي حكمت

العراق منذ ١٩٥٨ هذه

الحقيقة، وحاولت

جهداً احتواء

الجامعة، أو على الأقل

تحييدها. ولكن الأمر

اختلف تماماً بعد العام

١٩٧٨، فقد استطاعت

السلطة/ الدولة إحكام

قبضتها على الجامعة

سياسياً. بعد عام ٢٠٠٣ تحركت المجموعات السياسية

المسلحة والمليشيات المتحكمة إلى ممارسة نفوذها

علناً داخل الحرم الجامعي»^(٥٥).

خاتمة

يقف المثقف العراقي اليوم مرة أخرى وحيداً

ومعزولاً. وأمسى عددٌ كبير من المثقفين العراقيين

لا يثقون بكل انتماء أيديولوجي. ولكنه في الوقت

نفسه لم يستطع أن يبلور أو يؤسس، في مجتمع متعدد

التكتلات، تكتلاً خاصاً به وبالثقافة العراقية. تكتل

ثقافي يخرج به عن جميع الاصطفافات، تساعد على

يقف المثقف العراقي اليوم مرة أخرى وحيداً
ومعزولاً. وأمسى عددٌ كبير من المثقفين العراقيين
لا يثقون بكل انتماء أيديولوجي. ولكنه في الوقت
نفسه لم يستطع أن يبلور أو يؤسس، في مجتمع
متعدد التكتلات، تكتلاً خاصاً به وبالثقافة العراقية.
تكتل ثقافي يخرج به عن جميع الاصطفافات،
تساعده على ذلك النيات الحقيقية وتقنيات
التواصل الحديثة

الهوامش

* علي حاكم صالح أستاذ الفلسفة في جامعة البصرة، كاتب ومترجم، درّس في جامعات عراقية وعربية، من مؤلفاته «الوقوف على حافة العالم: محمود البريكان وسركون بولص» (٢٠١٣)، و«المجتمع اللا اجتماعي: دراسة في أدب فؤاد التكري» (٢٠١١). ومن ترجماته بالاشتراك مع حسن ناظم: كتب هانز جورج غادامير «التلمذة الفلسفية» السيرة الذاتية لغادامير، (٢٠١٢)، «الحقيقة والمنهج» (٢٠٠٧)، «طرق هيدغر» (٢٠٠٧)، «بداية الفلسفة» (٢٠٠٢).

١ عزيز السيد جاسم، منطلقات اشتراكية: في قضايا الثقافة والأدب والفن، طبع بمطابع وعي العمال، بغداد، ط١، ١٩٧٧، ص ٥٥.

٢ زهير الجزائري، المستبد: صناعة قائد، صناعة شعب، منشورات معهد الدراسات الاستراتيجية، ط١، ٢٠٠٦، ص ٥.

٣ ماريون فاروق سلوغلت، بتر سلوغلت، من الثورة إلى الديكتاتورية: العراق منذ ١٩٥٨، ترجمة مالك النبراسي، منشورات الجمل، ٢٠٠٣، ص ٧.

٤ حيدر سعيد، سياسة الرمز: عن نهاية ثقافة الدولة الوطنية في العراق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩، ص ٩.

٥ جروح في شجر النخيل، إعداد وإشراف ندى دوماني، دار رياض الرئيس للكتب والنشر، بيروت، ٢٠٠٧، ص ٩.

٦ المكان العراقي: جدل الكتابة والتجربة، تحرير وتقديم لؤي حمزة عباس، دراسات عراقية، ط١، ٢٠٠٩.

٧ د. عبد الوهاب حميد رشيد، العراق المعاصر، منشورات المدى، ٢٠٠٢، ص ١٣.

8 Foucault, Michel, and Gilles Deleuze, 1977, "Intellectuals and Power", In Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews, Edited by D. F. Bouchard. Ithaca: Cornell University Press, p. 206.

٩ سلام عبود، من يصنع الديكتاتور؟ (صدّام نموذجاً)، منشورات الجمل، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨، ص ٦٤.

١٠ عباس خضر، الخاكية: من أوراق الجريمة الثقافية في العراق، منشورات الجمل، بغداد-كولونيا، ٢٠٠٥، ط١، ص ٥٠.

١١ محمد غازي الأخرس، خريف المثقف في العراق ١٩٩٠-٢٠٠٨، دار التنوير، بيروت، ٢٠١١، ص ٨.

ذلك النيات الحقيقية وتقنيات التواصل الحديثة. إذ ما زالت مقاربتة للعالم الاجتماعي والمجتمع السياسي مقاربة فردية، طوباوية بالمعنى الإيجابي هذه المرة، تضيع نتائجها وبصائرها وسط الزخم الإعلامي الهائل، الذي تسيّسه مصالح اقتصادية وسياسية متنوعة. المثقف العراقي غير عضوي، وحيد، لا أثر له في الرأي العام، الذي هو مقياس فاعلية الثقافة وتأثيرها. إن أخطر ما يسم الثقافة العراقية اليوم هو عدم تواصلها وتقطعها في المكان والزمان. لاشك في أن إمكانية انتماء المثقف للحق، والحقيقة، أمر لا مناص منه، ولاشك أيضاً في أن هذه الإمكانية قائمة. إن التجريب الذي وسم الثقافة والسياسة في العراق أتاح لعدد من المثقفين أن يروا بعين البصيرة الهادئة عقم الاتكال على الحلول الناجزة، والوعود المبذولة.

أعود، في نهاية المطاف، لأقول أنه لا أدلّ على بؤس واقعنا الثقافي من أننا مازلنا إلى اليوم، وكما بينت بعض العينات في بداية هذا البحث، نستعيد علي الوردي للفهم والتفسير، مع حفظ الاعتبار لأهميته الفائقة، كما لو أننا ما عدنا قادرين على إنتاج فكر اجتماعي نقدي جديد آخر.

٢٥ تذكر هذه المحاولة بمحاولات سابقة. فلقد هدفت السلطة البعثية الشمولية هي أيضاً إلى توحيد التاريخ، لغرض توحيد الحاضر. وما كتاب حضارة العراق بأجزائه العشرة إلا محاولة تهدف إلى تعريف الحاضر بوحدة التاريخ والحضارة في العراق. فالكتاب «يعبر»، كما يكتب نزار الحديثي، «عن وجهة نظر تاريخية تعرضت للحجب المستمر في التاريخ الحديث والمعاصر من أجهزة ثقافية وأكاديمية كانت مدفوعة بموقف يختلط فيه الحماس للحضارة الغربية بنظرة استعلائية استعمارية هدفها فرض نظرية السيادة الأوروبية على العالم» (٧). وبمقابل هذه النظرة، يهدف الكتاب إلى وضع الحضارة العراقية «في موقعها الطبيعي باعتبارها من مبتكرات شعب اعتاد العمل الحضاري، تنتظمها منظومة متكاملة تمتاز بالتنوع والوحدة في ذات الوقت، تقف وراءها نظرة متكاملة إلى الحياة وتستند إلى حوافز الإرضاء الروحي والمادي لحاجة اجتماعية قائمة متجددة، فهي لهذا مظاهر ابداع في سياق زمني متصل تملأه عملية اجتماعية متكاملة الجوانب لمجتمعات متصلة يعبر تمازجها الحضاري والتأريخي عن وحدة خصائصها، لها مسرحها الطبيعي الذي هو العراق أولاً ضمن الوطن الحضاري الأكبر الوطن العربي» (٨)

٢٦ السيد عبد الرزاق الحسني، تاريخ العراق السياسي، ج ١، الرافدين للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط ٧، ٢٠٠٨، ص ١٢.

٢٧ لويس التوسير، «الآيديولوجيا وأجهزة الدولة الآيديولوجية (ملاحظات تمهيدية للدراسة)»، في دراسات لإنسانية، لويس التوسير وجورج كانغيلم، ترجمة وتقديم، د. سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط ١، ١٩٨١، ص ٨٥.

28 David Lioyd and Paul Thomas, Culture and the state, Routledge, New York and London, 1998, p1.

29 Orit Bashkin, The Other Iraq: PLURALISM AND CULTURE IN HASHEMITE IRAQ, Stanford University Press, 2009, p. 230.

٣٠ موسوعة الشيخ علي الشرفي النثرية، القسم الثالث، ص ١٨٩-١٩٤.

31 Amatzia Baram, Culture, History and Ideology in the Formation of Ba'thist Iraq, 1968-1989, St. Martin's Press, New York, 1991, pp 13- 17.

١٢ فالح عبد الجبار، في الأحوال والأهوال: المنابع الاجتماعية والثقافية للعنف، الفرات للنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٨، ط ١، ص ١١٥.

١٣ ابراهيم الحيدري، علي الوردي: شخصيته ومنهجه وأفكاره الاجتماعية، منشورات الجمل، ٢٠٠٦، ص ٧.

١٤ علي الوردي والمشروع الثقافي، تأليف نخبة من الكتاب والمختصين، إعداد د. علي ثويني ومازن لطيف، دار السجاد (ع)، بغداد، الطبعة الأولى، ٢٠١٠، ص ٩. والكتاب مجموعة مساهمات لم تكتب لهذا الكتاب خصيصاً، إذ يبدو أنها جمعت وحررت ونشرت من دون إذن من الكتاب أنفسهم.

١٥ علي الوردي، وعاظ السلاطين، دار كوفان، لندن، الطبعة الثانية ١٩٩٥، ص ٥.

١٦ باقر ياسين، شخصية الفرد العراقي: ثلاث صفات سلبية خطيرة: التناقض. التسلط. الدموية، دار آراس للطباعة والنشر، أربيل، الطبعة الأولى، ٢٠١٠، ص ٩.

١٧ قاسم حسين صالح، المجتمع العراقي: تحليل سيكوسوسيولوجي لما حدث ويحدث، المجلس العراقي للثقافة، عمان، ط ١، ٢٠٠٨.

١٨ د. ياسين سعيد محمد البكري، بنية المجتمع العراقي: جدلية السلطة والتنوع، العهد الجمهوري الأول ١٩٥٨-١٩٦٣ أنموذجاً، مؤسسة مصر مرتضى للكتاب العراقي، بغداد، ٢٠١١، ص ٨.

١٩ موسوعة الشيخ علي الشرفي النثرية، الأحلام القسم الرابع، مطبعة العمال المركزية، ١٩٩١، ص ٥٢٣.

٢٠ معروف الرصافي، الرسالة العراقية في السياسة والدين والاجتماع، منشورات الجمل، ط ١، ٢٠٠٧، ص ٥٨.

٢١ حنه أرندت، أسس التوتاليتارية، ترجمة أنطوان أبو زيد، دار الساقى، ط ١، ١٩٩٣، ص ٥-٦.

٢٢ ميثم الجنابي، العراق ورهان المستقبل، دار المدى للثقافة والنشر، ط ١، ٢٠٠٦، ص ١٥٦-١٥٩، ١٦٧، أعاد الكاتب نشر هذا الكتاب وكتابين آخرين هما العراق ومعاصرة المستقبل، الصادر عن المدى عام ٢٠٠٤، وزمن الانحطاط وتاريخ البدائل، بعنوان فلسفة المستقبل العراقي بأجزائه الثلاثة، دار الكتاب الجامعي، العين-دولة الامارات العربية المتحدة، ط ١، ٢٠١٠.

٢٣ ميثم الجنابي، العراق ومعاصرة المستقبل، المدى، ط ١، ٢٠٠٤، ص ٣٣، ١٩١.

٢٤ مجلة ميزوبوتاميا، العدد ٨-٩، نيسان ٢٠٠٦.

(١٩١٤ - ١٩٣٩)، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ٢٠٠٢، ط١، ص ١٤١.

٤٥ «شعب العراق الأكثر فقراً والأقل ثقافة. ففي ١٩٤٧ فإن ١١٪ فقط من العراقيين الذين تزيد أعمارهم عن الخمس سنوات كانوا متعلمين. وكان طلب بغداد على الصحف بواقع خمس نسخ لكل ١٠٠ مواطن، مقارنة بعشر نسخ في دمشق، وعشرين نسخة في القاهرة»، يُنظر الدكتور بيتر فين، قوميو العراق وشبهة الميول الفاشية: ثلاثينيات القرن العشرين ومطلع أربعينياته، ترجمة مصطفى نعمان أحمد، مؤسسة مصر مرتضى للكتاب العراقي، ٢٠١٠، ط١، ص ١٣٧.

٤٦ فؤاد حسن الوكيل، جماعة الأهالي في العراق ١٩٣٢-١٩٣٧، دار الرشيد للنشر، سلسلة دراسات (١٨٢)، وزارة الثقافة والإعلام، ١٩٧٩.

٤٧ الدكتور بيتر فين، قوميو العراق وشبهة الميول الفاشية: ثلاثينيات القرن العشرين ومطلع أربعينياته، ترجمة مصطفى نعمان أحمد، مؤسسة مصر مرتضى للكتاب العراقي، ٢٠١٠، ط١، ص ١٩٢.

٤٨ أنظر فؤاد حسن الوكيل، مصدر سابق، ص ١٠٤ فما بعد.

٤٩ يكتب رفعة الجادرجي: إن «عسكر الجيش العراقي المستحدث، لم يحظ بسيرورات من تثقيف وتدريب مناسب، ولم تمتد فرصة من الزمن بحيث تندمج همومه مع هموم المجتمع الأهلي، ومن ثم يرتقي مع تقدم ونضج الدولة الدستورية البرلمانية ويصبح جزءاً من المجتمع المدني... ولم تقدر قادة جماعة الأهالي هذه الحقيقة، وربما كان عبد الفتاح إبراهيم فقط من بينهم من حدس هذه الحقيقة فاعترض على اشتراكهم في الانقلاب»، يُنظر مقدمة رفعة الجادرجي تنشئة النظام الديمقراطي وإحباطه في العراق لكتاب كامل الجادرجي: في حق ممارسة السياسة والديمقراطية: افتتاحيات جريدة الأهالي ١٩٤٤-١٩٥٤، إعداد مركز الجادرجي للأبحاث ٢٠٠٣، منشورات الجمل، ٢٠٠٤، ط١، ص ٥٧.

٥٠ يُنظر بيتر فين، مصدر سابق، ص ١٨٥ فما بعد، ومقالات كامل الجادرجي في جريدة صوت الأهالي بعنوان بعث الفاشية، يُنظر كامل الجادرجي، مصدر سابق، ص ١٧٣-٢٠٥.

٥١ يتكون الكتاب من جزئين، الأول بعنوان من مذكرات قومي متآمر، ويتألف من عشرين مقالة نشرت في جريدة الحرية في العام ١٩٥٩، ونشر في مطبعة العاني، بغداد، ١٩٥٩. وجاء الجزء الثاني بعنوان الإعصار الأحمر، نشر ١٩٦٠، منشورات

٣٢ يجادل ديفيد إلويد وباول توماس في كتابهما الثقافة والدولة، في مدخل الكتاب المعنون الثقافة والدولة أم الثقافة والمجتمع؟، يجادلان في سبيل إثبات فكرتهما التي تفيد: أن الدولة مؤسسة نموذجية تقود الناس نحو تحقيق ماهيتهم، ونحو الاقتراب أكثر فأكثر من وجود ذي طابع عالمي، وهما يضعان رأيها هذا بمقابل رأي ميشيل فوكو، الذي يرى أن الدولة مجموعة مؤسسات ظهرت استجابة لضغوط سياسية واجتماعية. فالدولة ليست مبداءً نظماً ولا نظرياً ولا عملياً، إنما هي تبدو له تجمعاً من المؤسسات والأجهزة المتعارضة وغير المتسجمة. ويستخدم فوكو مصطلح الحكومانية governmentality ليصف به العملية التي يصبح فيها الناس، في الظهور العام لتنظيم policing المجتمعات، خاضعين للسلطات والأنظمة البيروقراطية. أنظر Culture and The State p. 3-4.

٣٣ فالح عبد الجبار، المجتمع المدني في عراق ما بعد الحرب، ترجمة هبة قبلا، منشورات معهد الدراسات الاستراتيجية، ط١، ٢٠٠٦، ص ٢٢.

34 Liora Lukitz, Iraq: The Search for National Identity, Frank Cass, 2005 (first published 1995), 5-7.

٣٥ فالح عبد الجبار، المجتمع المدني، ص ٤٣

٣٦ يعرف إريك ديفس الذاكرة التاريخية بأنها الفهم الجماعي الذي تشترك فيه مجموعة معينة من الناس عن أحداث الماضي، التي يدركون من خلالها منزلتهم وهويتهم الاقتصادية والثقافية والاجتماعية والسياسية. أنظر Eric Davis, "The Uses of The Historical Memory", in Journal of Democracy, Volume 16, Number 3, July, p.55.

٣٧ إدوارد سعيد، صور المثقف، نقله إلى العربية غسان غصن، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٩٦، ص ٢٤.

٣٨ أنطونيو غرامشي، كراسات السجن، ترجمة عادل غنيم، دار المستقبل العربي، القاهرة، ١٩٩٤، ص ٢٢.

٣٩ إدوارد سعيد المصدر نفسه، ص ٢٢.

٤٠ أنطونيو غرامشي، كراسات السجن، ص ٢٦.

٤١ دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة د. منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠٠٧، ص ٨٢-٨٣.

42 Eric Davis, cit. p. 55.

43 Orit Bashkin, cit. p. 17.

٤٤ د. عامر حسن فياض، جذور الاشتراكية في العراق الحديث

مكتبة النهضة، بغداد.

٥٢ فاضل العزاوي، الروح الحية: جيل الستينات في العراق، المدى، ط٢، ٢٠٠٣، ص ٨.

٥٣ هادي العلوي، المراثي واللامرئي في الأدب والسياسة، الأعمال الكاملة ٧، المدى، ٢٠٠٣، ط٢، ص ٩١.

٥٤ أنظر الثقافات وقيم التقدم، تحرير، لأورانس إ. هاريزون، وصمويل ب. هنتنغتون، ترجمة شوقي جلال، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط٢، ٢٠٠٩. وهذا الكتاب هو ثمرة ندوة عقدتها أكاديمية هارفارد للدراسات الدولية والإقليمية،

لغرض استكشاف الحلقة التي تربط بين الثقافة والسياسة وبين التطور الاقتصادي والاجتماعي. فكان السؤال الرئيس، وهو عنوان الكتاب بالإنجليزية، مسائل الثقافة: كيف تشكل القيم التقدم البشري Culture Matters: How Values Shape Human Progress.

٥٥ فريق أبحاث (فالح عبد الجبار، شيرزاد النجار، حيدر سعيد، أسماء جميل، يحيى الكبيسي، محمد عطوان)، وضع العلوم الاجتماعية في الجامعات العراقية (مسح - تقييم - آفاق التطور)، دراسات عراقية -معهد الدراسات الاستراتيجية، ٢٠٠٧، ط١، ص ١٤١.