



مركز رواق بغداد للسياسات العامة

مستقبل الثقافة في العراق

رسائل الى المجتمع العراقي

مجموعة من الباحثين



REWAQ BAGHDAD
center for publicity policy

info@rewaqbaghdad.org
Sarah@rewaqbaghdad.org
dar@rewaqbaghdad.org

0783 577 4081
0783 577 4086



للتنشر والتوزيع

مركز رواق بغداد للسياسات العامة
العرصات فرع دار الشرقية للساعات

عنوان الكتاب: مستقبل الثقافة في العراق

رسائل الى المجتمع العراقي

المؤلف: مجموعة من المؤلفين

الطبعة الأولى - 2023

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق في بغداد (2660) لسنة 2023

تم تمويل نشر هذه المادة من قبل مركز رواق بغداد للسياسات العامة.
لكن الآراء الواردة في هذه الوثيقة لا تعكس سياسات المركز الرسمية ولا آراءه.

جميع الحقوق محفوظة لدار ومكتبة الرواق للنشر والتوزيع

يمنع نسخ أو استعمال الكتاب بأية وسيلة تصويرية أو إلكترونية
أو أية وسيلة نشر أخرى من دون إذن خطي من الناشر

Legal Note:

Publishing this material has been funded by Rewaq Baghdad Center of Public Policy; however the views expressed in this document do not reflect the Center's official policies nor its opinions.

الثقافة هي ذلك الكل المركب المشتمل على المعارف
والمعتقدات والفن والقانون والأخلاق والتقاليد، وكل
القابليات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان
كعضو في المجتمع.

ادوارد تايلور

مدير المشروع ورئيس التحرير

د. صائب عبد الحميد

الهيئة الاستشارية

أ.د. عماد عبد اللطيف أ.د. عامر حسن فياض

أ.د. عدنان ياسين أ.د. محمد النجم

أ.د. محمد القريشي أ.د. فارس كمال نظمي

أ.د. فارس المدرس

الإشراف الفني:

سارة صباح



للنشر والتوزيع

مركز رواق بغداد للسياسات العامة

الفهرس .

تقديم

11 . د. صائب عبد الحميد

دور تعليم الثقافة السياسية

فهي تعزيز الوحدة الوطنية العراقية

21 . أ.د. عامر حسن فياض

البصيرة الاستراتيجية

مهارة ضرورية للتحول المستقبلي

45 . لقمان عبدالرحيم الفيلى

اقتصاد المعرفة وهندرة الاجراءات

83 . ظافر آل عيسى

التنمية والبيئة والأجيال المستقبلية

113 . احمد ابو عباتين

أطروحتا الوطن والدولة

فهي الثقافة العراقية الحديثة والمعاصرة

145 . د. رهبة أسودي حسين

ثنائية الأنا والآخر

من التفكير العضوي إلى الوحدة الشعورية والوطنية للمجتمع

175 . د. فارس عزيز المدرس

النضال من أجل الهوية..

من الاستبعاد إلى الاعتراف الطالة العراقية انموذجاً

203 . د. محمد حسين النجم

بناء الأمة والاندماج الاجتماعي..

النظرية ومحاولة التطبيق في العراق

230 . د. حميد الهاشمي

**الأمّة المتصدعة في انثروبولوجيا
تعدّدية الثقافة العراقية (قراءة تصالحيّة)**

251,..... أ.د. جعفر نجم نصر

**سوسيولوجيا التنوع الأثني في العراق
إشكالية إدارة التعددية**

277,..... أ. د. علي جواد وتوت

**انعكاس ثنائيات التضاد
على مستقبل الثقافة العراقية**

295,..... د. م. د. ماهر جبار محمد علي الخليفي

**الوعي التاريخي وأثره
في تعزيز الهوية الثقافية**

341,..... أ.د. عبد الحكيم الكعبي

الذاكرة في بناء الدولة والمجتمع

371,..... د. محمد القريشي

**مجتمع الصدمة وحروب الذاكرة
العراق بعد 2003 انموذجاً**

401,..... د. شاكر شاهين

**الأيديولوجية والهوية
في دولة اللامّة وأمّة اللادولة**

429,..... حسين العادلي

**رؤية أبناء الديانات والمعتقدات الأخرى لحضورهم
المستقبلي في الهوية العراقية (المسيحيون أنموذجاً)**

451,..... الأب ألبير هشام نعوم

**الثقافة السياسيّة في العراق
الانزياحات من التسلطيّة إلى المساواتيّة**

473,..... د. لؤي خزعل جبر

الخطاب السياسي الراهن..

تعزيرٌ للانتماء.. أم صناعةٌ للتشظى والانفصال؟

497, هفال زاخويي»

مثقّفو العراق بين استلاب السلطة وتغريب المجتمع

بحث في سوسيولوجيا النخبة والمجتمع

519, احمد ابو عباتين»

الثقافة والحريّة - تراجع الثقافة في العراق بعد 2003م

المؤشّرات والاسباب

547, د. خالد حميدي»

الخطاب الديني وتحديات الحاضر والمستقبل

الهوية والمواطنة أنموذجا

571, د. صائب عبد الحميد»

الخطاب الديني الشيعي في العراق بعد الاحتلال

ودوره في صياغة الوعي المجتمعي الراهن

595, الشيخ عز الدين البغدادي»

مستقبل الثقافة في العراق

جدل الموروث الثقافي وإشكاليات التحديث

617, أ. المتمرس. د. عبد الأمير كاظم زاهد»

مستقبل موقع المرأة في المجتمع العراقي

643, أ. المتمرس. د. خليل ابراهيم رسول»

عوائق الإبداع الثقافي والانبعاث الحضاري

في نظام التعليم الجامعي العراقي

671, أ.د. صلاح الجابري»

وسائل الاتصال الالكتروني وتشكيل معالم الثقافة

707, الأب ألبير هشام نَعوم»

تقديم

لا صورة محددة لمستقبل يمكن الحديث عنه هنا، أو التنبؤ به على نحو الدقة واليقين ، فهذا من غير الممكن، بفعل المتغيرات الكثيرة داخليا وخارجيا، إنما نريد استشراف ما هو ممكن أو راجح الوقوع في المستقبل القريب على ضوء معطيات الحاضر، والعناصر الفاعلة في صناعة الغد، وفي ميادين الحياة كافة، لنعرف مسؤولياتنا ووظائفنا المتاحة لصناعة مستقبل أفضل. فلا نتحدث عما سيقع حتما، بل عما يمكن أن يقع، وعما ينبغي علينا فعله إزاء ذلك، سلبا وإيجابا.

ثمة تساؤلات أساسية تنصدر محاولة استشراف المستقبل،

أهمها ان نعرف:

- من نحن؟
- أين نحن؟
- الى أين نحن سائرون؟
- ما هي السبل والأدوات المتاحة والممكنة لبلوغ ما نريد؟

من نحن؟: كيف نعرّف أنفسنا؟

أولى خطوات البناء أن تتركز ثقافتنا ويتركز خطابنا حول محورية الوحدة المجتمعية على تنوعها، لندرك في أعماقنا أننا مجتمع واحد يخزن التنوع، لا ليتفرق، بل ليجد الأواصر التي توحيده وتكشف أمامه الطريق ليعرف من هو. ولكي ننظر الى أنفسنا بأننا نشكل مجتمعا واحدا، لابد أن ندرك في البدء أن ثمة فارقا كبيرا بين أن نعبر عن التنوع الواقعي في المجتمع بـ (النسيج المجتمعي)، وبين أن نعبر عنه بـ (المكونات) و (الطوائف والأعراق). التعبير بالمكونات والطوائف والأعراق سيلقي بحمولة الحواجز بين أجزاء النسيج المجتمعي، هذا ما لم يراعاه الخطاب السياسي، وحتى الخطاب الديني والثقافي في مجتمعنا، حيث يفترض الخطاب السائد وجود مكونات منعزلة عن بعضها، تتمترس بخصوصياتها، نائية عن سواها.

ليس المراد إنكار التنوع، بل الضروري اجتناب ما يمنح التنوع بذور التباعد والتناحر والتنافس المصلحي الضيق، وتغييب دلالات الوحدة المجتمعية، وتجاهل المشتركات والمصالح العامة المشتركة.

في ضوء الخطاب المكوناتي السائد صارت جملة من الولاءات الثانوية، على درجة عالية من القوة، تعترض الوحدة الوطنية، أو بتعبير أصح، تعترض الشعور باللحمة الوطنية، وألوية الانتماء الوطني. تتمثل بالعنصرين الأساسيين؛ العرقي، والديني.

في الجانب العرقي؛ تظهر المشكلة مع الكرد العراقيين أساسا، بالنظر الى كثرتهم النسبية قياسا بالأقليات العرقية الأخرى، والى ميلهم نحو الاستقلال منذ وقت مبكر بعد تأسيس الدولة العراقية الحديثة، واستمرت هذه الميول على مسار متموج، قوةً وضعفاً، حتى بلغت أوجها في الدعوة الى الاستفتاء حول انفصال إقليم كردستان العراق ليشكل دولة مستقلة، منفصلة عن العراق.

هذه المشكلة ليس لها حضور مع الأقليات الأخرى التي وجدت نفسها، دون استثناء، جزءاً أصيلاً من التكوين المجتمعي العراقي.

وفي الجانب الديني؛ وعلى الرغم من تعدد الديانات في المجتمع العراقي، إلا أن وجود الأقليات الدينية، من المسيحيين والصابئة والإيزيدية، لم يشكل مشكلة سياسية في العراق، ولم يبحث أبناء هذه الديانات عن انتماءات أو ولاءات غير الانتماء والولاء للوطن الأم، العراق. غير أن المشكلة الدينية تمثلت دائماً بالانقسام الطائفي لأبناء الأغلبية المسلمة، الى طائفتي؛ السنة والشيعة، بالنظر الى أن كلا منهما تمثل حضوراً نسبياً كبيراً في العراق.

وقد اتخذت هذه المشكلة بعدين اثنين؛ الأول داخلي، متأثر بالميول الطائفية للطبقات الحاكمة، منذ حقبة تبعية العراق السياسية والإدارية للدولة العثمانية حيناً، وللدولة الصفوية حيناً، وحتى اليوم.

في دولة العراق الحديث أخذت هذه المشكلة بالتراجع لصالح اللحمة الوطنية، مع التكافؤ أو التقارب في الحقوق المدنية وفرص العمل بين أبناء الطائفتين. غير أن هذه الحال لم تتخذ مساراً تصاعدياً ثابتاً، لتزيل الشعور بالتمييز الطائفي، فهي ترتقي أحياناً، وتضعف أحياناً أخرى، بحسب النزعة التي تتحكم بميول الطبقة الحاكمة في كل مرحلة من مراحل تاريخ العراق الحديث والمعاصر. كما بقيت رصيذاً كامناً لصالح الخطاب الديني أو السياسي، يستطيع توظيفه وتفجيره كلما اقتضت مصلحته ذلك.

أما البعد الثاني، فيتمثل بالميول نحو ولاءات خارجية، بدافع المشترك الطائفي لهذا الفريق أو ذاك. وهذه مشكلة تتبع قدرة الدولة على تحقيق الفرص المتكافئة، والمساواة الشاملة، وإحياء الحس الوطني وروح الولاء للوطن، وخلق الاحساس المشترك بوجود مصلحة وطنية جامعة.

الخطاب الذي يقوم على أيديولوجيا عابرة للحدود، لا يبني روحاً وطنية، ولا يقيم للمواطنة وزنها، إن لم يكن واحداً من عوامل تهميشها وإضعافها.

واهمون أولئك الذين يظنون أن لحمة العقيدة عابرة الحدود، أهم وأغنى من لحمة المواطنة.. حتى لو كنت من أصحاب المبادئ العابرة للحدود، فاجعل لوطنك الأولوية، ليكون لك في البدء وجود، فبدون هذا الوجود الوطني، لن تكون لك أدنى قيمة في ما وراء الحدود.

أين نحن؟:

لا شك بوجود تغيرات إيجابية على المستوى الفردي وعلى المستوى العام في مجتمعنا، فرديا وجماعيا، فهناك ارتفاع ملحوظ في مستوى الوعي معرفيا وسياسيا، وهناك تطور متصاعد في التعامل مع التقنيات الحديثة والمتطورة على نحو متسارع، فأعداد أجهزة التلفاز في البيوت وفي المقاهي في تصاعد مستمر، وأعداد الافراد الذين يمتلكون الهاتف النقال في تزايد أكبر، وأعداد مالكي أجهزة الحاسوب المحمول هي الاخرى في تصاعد، وهذا يعني أن تصاعدا حقيقيا في مستوى التعامل مع التقنيات المتطورة حاصل بالفعل في مجتمعنا، بغض النظر عن طبيعة الاستفادة من هذه التقنيات، سواء كانت إيجابية نافعة، أو سلبية ضارة، فهذه الأحكام متروكة لدارسيها وفق المعطيات العلمية السليمة.

وهناك ارتفاع في مستوى الحريات الفردية والعامية، مع انها حريات محاطة بكثير من المحاذير أحيانا، سواء كانت محاذير ناتجة عن تقنين يقيد الحريات، أو عن وجود قوى خارج إطار القانون تمارس فاعليتها في تحجيم الحريات الشخصية والمجتمعية.

هناك تطور ملموس على مستوى حقوق المرأة وحريتها في ممارسة العمل أسوة بالرجل، أعداد النساء العاملات في شتى القطاعات في تصاعد ملحوظ، والمرأة كالرجل تمتلك الهاتف النقال، والتلفاز، والحاسوب المحمول، وتمتلك العقار والسيارة، وتسافر داخل وخارج البلد، هذا مع عدم تكافؤ واضح في حظوظها بين الريف وبين المدينة، ثم المدينة الأكثر مدنية، فحظوظ المرأة

تتناسب مع حظوظ البيئة التي تعيش فيها من المدنية. لكن ثمة مفارقة جديرة بكل عناية واهتمام، فثمة ما يستحق ان نصفه بالظاهرة، أعني ظاهرة ارتفاع نسب الطلاق في الزيجات الحديثة، ظاهرة تكاد تتركز في المجتمعات الأكثر تمدنا والأكثر نصيبا من الحريات. فبينما ما زالت الفتاة في الريف لا تملك حقها في الموافقة او الرضا للخطيب القادم، لكن الحياة الأسرية في الريف أكثر تماسكا منها في المدينة. وفي الوقت الذي يتمتع فيه كل من الرجل والمرأة بقدر كبير من الحرية ومن التعليم والرفاهية النسبية في الأحياء الأكثر تمدنا، تصدنا نسب الطلاق المبكر المرعبة. فهل هذه الظاهرة هي نتاج الحرية والحياة المدنية؟ أنا لا اتفق مع من يعزو هذه الظاهرة الى العامل الاقتصادي كفاعل أول و أهم في انتشارها.

هنا تظهر أهمية السؤال عن مستقبل الاسرة في العراق، فهل نحن سائرون على طريق المجتمعات الغربية التي تهتمت فيها أهمية الاسرة، وأصبحت الأسر مفككة حيث ينشأ الاطفال بعيدا عن أبويهم، وربما يعيش كل من الزوجين منفردا بعد الانفصال المتفشي بضراوة؟

ما هي السياسة التي يمكن ان ننتهجها لحماية الاسرة، وبالتالي حماية المجتمع؟

هناك مخاوف جادة ومشروعة لدى المجتمعات الديمقراطية المتقدمة من تفشي الانحلال الخلقي وتزايد انتشار الاباحية، تحت شعار الحرية الفردية، ومخاوف جادة من الدعم الذي تحظى به سلوكيات شاذة كالمثلية والتحول الجنسي، بعد أن تعدت موجات المخاوف من شرعنة الاجهاض الذي أصبح واقعا معيشا في تلك المجتمعات. هناك حيث التراجع المطرد في مركزية المعايير الاخلاقية متكافئا مع اهتمام زائد بالاشباع المادي والحسي للذات. ويتحول ذلك الاهتمام الى دافع رئيسي للسلوك الاجتماعي، وتكون النتيجة هي تصاعد النسبية الأخلاقية وانهايار دور المسؤولية المدنية كمعيار لضبط الحرية الفردية المنفلتة.

كيف نستطيع أن نحمي مجتمعنا من مثل هذه المخاطر الجادة؟ لاسيما مع ملاحظة تضاعف أعداد الأميين، ورداءة التعليم الابتدائي والثانوي والجامعي، وارتفاع مستوى الجريمة.

هل استطعنا ترسيم أطر الديمقراطية الملائمة لثقافتنا؟ أم يكفي خطابنا الديني المتراجع في مديات تأثيره للحيلولة دون الانجرار لمثلها، ولو نسبيا؟ الخطاب الديني يواجه تحديا كبيرا صار يمس صدقيته. هل يدرك ذلك المعنيون به؟ أم يكفي خطابنا الثقافي المنطوي على ذاته؟ أم الخطاب الإعلامي المتشح برداء الحرية، دون أن يرقى الى مستوى المسؤولية في تناول ومعالجة قضايا المجتمع والتربية والثقافة العامة ونشر الوعي؟

هذا العصر الذي صار يدعى «عصر الجماهير»، و«زمن الغوغائية»، حيث يهبط الذوق، وتتسطح الأفكار، ويطلب الانسان فيه القوة المادية، ويحصل بالفعل على النماء فيها، هذا النماء ما هو إلا علامة قوة مادية، وليست قوة روحية.

والحياة الواعدة الجديدة هي حياة الاستعلاء والانتصار لرجل الشارع، والسلوك السائد هو سلوكه، وهو مندفع في طريقه، لا يراعي سلطة ولا دين، ولا يسمع لأحد سوى نفسه وحاجته ومصالحته، ولا يتشكك في أفكاره، ويعمل وكأنه وحده الموجود، تستغرقه ذاته.

والنتيجة أن البشرية تسير الى البربرية، وتتجه الى اللاحضارة، والفوضوية، فلا مبادئ، ولا قوانين، ولا قيم تبسط وجودها على السلوك العام.

ومع النمو السكاني المتزايد لا سيما بين أبناء الطبقات الفقيرة والمتوسطة، ومع سريان التصحر، والنقص الحاد في كميات المياه، كيف سنتوقع واقعا اقتصاديا ومعيشيا على المدى القريب في العراق؟

لكن هناك سبل جديدة للتطور الاقتصادي، تتمثل في (المعلوماتية) و (اقتصاد المعرفة) و (التجارة الالكترونية)، التي أصبحت تصنع ثروات طائلة تنافس ما

ينتج الاقتصاد الصناعي المعروف، ففي دولة مثل سنغافورا أصبح اقتصاد المعلوماتية هو عماد اقتصاد الدولة بالدرجة الأولى. وفي الهند التي تعد من أكثر دول العالم فقرا، يشغل الان اقتصاد المعلوماتية مساحة واسعة من مصادر الثروة. كل ما يتطلبه هذا النوع من الاقتصاد هو المعرفة والتدريب والذكاء، وهذه قضايا تستطيع أي دولة في العالم توفيرها وحمايتها متى أدركت أهميتها وأرادت تحقيقها.

الى أين نحن؟

السؤال الذي يدعونا لتفكيك الواقع الراهن، والكشف عن أسئلته، لاكتشاف الجواب عن سؤال: الى أين نحن سائرون. هنا يبدأ الاستشراف، ليلقي بثقله على مهمة التغيير ومسؤولياته على سائر مستوياته.

مع استمرار الاقتصاد الريعي، كيف يستطيع العراق تأمين الحاجيات المتزايدة لسكانه؟

مع توافر احصاءات النمو السكاني، هل يستطيع العراق تأمين متطلبات المعيشة لأكثر من ستين مليون نسمة بعد أقل من عشرة أعوام من الآن؟ هل يستطيع توفير فرص عمل لأكثر من مليوني شاب سيقتم الحياة في أقل من عشرة أعوام؟

ما الذي على الدولة فعله لترسيم الخطط العملية الناجعة لتلك التحديات؟ لاسيما ونحن لا نرى في الأفق فعلا جادا على هذا الصعيد؟

وكيف سيكون مصير البيئة في تلك الأحوال؟

في ظل غياب ثقة المواطن بالدولة، مع علم السلطات كلها بهذه الحقيقة، ما الذي تخطط له الحكومات والنظم السياسية لاستعادة الثقة المفقودة، وترميم الخلل المتنامي في كل الميادين؟

هل تتخلى الاحزاب السياسية عن مصالحها من أجل مصلحة الوطن

والمواطن؟

هل يستعيد القضاء هيئته على الكبار والأقوياء، ويوقف الى الأبد ظاهرة الافلات من العقاب؟ ويوقف الى الأبد ظاهرة الفساد المستشري؟ ويوقف الى الأبد ظاهرة استحواذ الأقوياء على ما يشاؤون من أموال الدولة ومن عقاراتها؟

هل سيكون القضاء أقوى من أصحاب القرار السياسي، ويوقفهم خلف القضبان بعد كل عملية قرصنة او نهب او هدر او غسيل أموال؟ ناهيك عن قضايا الخطف والتغييب والاعتيالات التي ما زالت تجري فوق إرادة القضاء.

التغيرات الثقافية والمعرفية الهائلة والمتسارعة التي تجتاح العالم، ما هو نصيبنا منها؟ ما هي أنماط ومديات هذه التغيرات في مجتمعاتنا؟ وكيف سيكون تصنيفنا لها سلبا وإيجابا، أي تمييز ما هو سلبي منها مما هو إيجابي بالنظر الى الصالح العام بالدرجة الأولى.

وفق التغيرات المتسارعة في المجال التقني وفي المجال الإداري، أين نجد مجتمعنا؟ هل نحن على مستوى مقبول عصريا من مستويات الانتاج التقني المتطور؟

هل نمتلك الكوادر المدربة تدريبا تقنيا عاليا يؤهلها لدخول هذا السباق العالمي؟

وعلى المستوى الإداري، هل نمتلك الكوادر المدربة على نظم وبرامج وسياسات الإدارة بأصنافها؟

وأين نحن في هذا كله؟

وما الذي ينقصنا فيه؟

وما هي السبل والخطط التي يجب ان نجرحها لاقتحام هذا السباق في مدياته وميادينه المتنوعة؟

كيف نقيم مستوى اهتمامنا بالصناعة بشكل عام، وبالصناعة التقنية الحديثة واقتصاد المعرفة على نحو الخصوص؟

كيف نقيم مديات اهتمامنا بالمبدعين والمبتكرين والمخترعين كأفراد يكون لهم حضور هنا أو هناك؟

كيف نقيم اهتمامنا بالتعليم في مراحلہ المختلفة؟ التعليم الرسمي منه والتعليم الأهلي؟ التعليم الأهلي الذي أصبح واحدا من أبواب التجارة السافرة، دون الحد الأدنى من الرقابة، ناهيك عما يخلقه من تدنٍ في المستوى العلمي، وفي مستوى الكفاءة العلمية للمتخرجين، إضافة الى كونه واحدا من أشكال التمايز الطبقي الصارخ بين فئات المجتمع الواحد.

هل يحق لنا أن نطرح سؤال المستقبل قبل أن يكون لدينا هذا الاستعداد وهذه العدة؟

هل نحن عازمون حقا على المسير في طريق البناء؟

هل نحن مستعدون لتقبل الصراع الحتمي الناتج عن خوض معركة التغيير نحو الأفضل في شتى الميادين؟

إن التغيير الذي يهدف لإقامة العدل على أوسع نطاق، سيحدث صراعا حادا مع أفراد وكيانات قد تطالها العدالة وتنتقص من قدراتها، أو قد تنتزع كثيرا من سلطانها القائم على غير العدل.

إن التغيير الذي يهدف الى تطوير الصناعة الوطنية، والنتاج الزراعي المحلي، بما ينسجم مع الصالح العام، سيخلق صراعا حادا مع جهات ذات مصالح مادية قائمة على سلبيات الحاضر، تستغلها لترسيخ وتعظيم مصالحها الخاصة.

إن التغيير الثقافي الذي يهدف الى اعتماد المواطنة وحدها معيارا في تحقيق الفرص بين ابناء الشعب الواحد، سوف يخلق صداما حادا مع جهات انتفعت كثيرا من واقع قائم على الولاءات الفرعية والثانوية.

إن التغيير العلمي في ضوابط الترقية الجامعية للأساتذة الجامعيين، سيخلق صداما حادا مع المنتفعين من الوضع الراهن المتراخي والذي يوفر لكثير منهم فرصا ليسوا مؤهلين لها علميا.

إن التغيير في طرق إدارة الأنشطة الرياضية لتكون أكثر دقة وأكثر انضباطاً وأكثر عدالة، سيخلق صداماً حاداً مع المستفيدين من نظام شبه مهلهل، يفتح الأبواب أمامهم للتسلق والتحكم والهيمنة على المجال الرياضي.

إن قراراً عادلاً بعدم أحقية أصحاب الدرجات الخاصة، بالحقوق التقاعدية بحسب هذه الدرجات الخاصة، سيخلق صداماً حاداً مع آلاف المنتفعين من قرار جائر وضعوه بأيديهم خدمة لمصالحهم الفردية الخاصة.

إن إعادة تنظيم أية فوضى، ستخلق أعداء لا يستطيعون توسيع إمكاناتهم الخاصة إلا في أجواء الفوضى هذه.

وفوق ذلك وقبله، لدينا سؤال أساسي في عيون دارسي المستقبل:

سؤال تنظيم دولة عراقية متحدة، مستقلة، ديمقراطية، مؤسسة على النظم الحكومية الحديثة، دولة مؤسسات، لا دولة أشخاص وكيانات حزبية، لضمان سير هذه الدولة، والمحافظة على كيانها.

كل هذا وغيره يلزمه حضور نظام سياسي محكم، متفان في إخلاصه لوطنه ومواطنيه. وعلى كل هذا تأسس هذا المشروع، وقام هذا الكتاب.

ففي هذا الكتاب تجدون عدداً من الاساتذة الخبراء، يتحدثون في الانسان، وفي المجتمع، وفي الدين، وفي السياسة، وفي الاقتصاد، وفي الادارة، وفي التربية والتعليم، وفي وعي التاريخ وقيمة الذاكرة، وغير ذلك، كتابات جادة نتطلع الى كونها رسائل بليغة شديدة الوضوح، ليس للسلطات السياسية والدينية فحسب، بل هي بالدرجة الأولى رسائل الى المجتمع العراقي. فالمجتمع حين يدرك أنه الروح والمادة، أنه العجلة والوقود، أنه الحركة والحياة، أنه سر الوجود البشري العراقي، وسر تكوين الحاضر، وسر بناء الدولة، عندها سيبصر خطاه صوب المستقبل المنشود.

د. صائب عبد الحميد

دور تعليم الثقافة السياسية في تعزيز الوحدة الوطنية العراقية

أ.د. عامر حسن فياض

سنحاول في هذه الورقة الإجرائية أن نبحث في العلاقة ما بين الثقافة والتعليم والوحدة الوطنية، منطلقين من فرضية أنّ محدودية الدور الثقافي الديمقراطي يمثل عائقاً رئيساً من عوائق تعزيز الوحدة الوطنية العراقية.

فما هي الثقافة؟ وما هي أنواعها؟ وأي نوعٍ منها يعزّز الوحدة الوطنية؟ وما الدور الذي يلعبه تدريس وتعليم هذا النوع من الخطابات الثقافية في تعزيز الوحدة الوطنية العراقية؟

إنّ الثقافة التي تعيننا هنا ليست هي الثقافة بمعناها المجتمعي العام الواسع، بل الثقافة في بُعدها السياسي، وبمعنى أدقّ (الثقافة السياسية)، فما هي الثقافة السياسية؟

يرى موريس ديفرجيه أنّ الثقافة السياسية جزءٌ من الثقافة السائدة في مجتمعٍ معيّن، غير إنّها بمجموع عناصرها تكوّن تركيباً منظماً ينطوي على طبيعةٍ سياسيةٍ. ويتأكّد معنى الثقافة السياسية على مستويين: مستوى الفرد ومستوى النظام. فعندما نركّز الاهتمام على الفرد، فإنّ بؤرة الثقافة السياسية تصبح نفسيةً في جوهرها، وينصبّ ذلك على كلّ الطرق المهمّة التي يتوجّه الفرد بها ذاتياً نمو العناصر الأساسية في نظامه السياسي، أي كيف يشعر الفرد وكيف يفكر بالرموز والمؤسّسات والقواعد التي تكوّن النظام السياسي في مجتمعٍ ما؟ وكيف يستجيب؟

ومن ناحيةٍ أخرى، ما هي الروابط بينه وبين المقوّمات السياسية لنظامه السياسي، وكيف تؤثر هذه الروابط على سلوكه؟ وهذه المعاني للثقافة السياسية بهذا المستوى تدلّ على نزوعٍ سلوكيٍّ فرديٍّ أو جماعيٍّ إزاء النظام السياسي، في حين أنّ الثقافة السياسية تنطوي على مجموعةٍ من القيم والمعتقدات والعواطف.

وفي هذا الصدد يرى (غابرييل الموند و سدني فربا) الثقافة المدنية وعلاقتها بالاتجاهات السياسية والديمقراطية في خمس أمم، حيث إنّ الثقافة السياسية تتكوّن من عناصر إدراكية، هي المعرفة، وعناصر عاطفية هي العواطف،

وعناصر تقييمية هي القيم.

والثقافة السياسية هي - في وقتٍ واحدٍ - كلُّ ما نعرف، وكلُّ ما نشعر، وكلُّ ما نعتقد بشأن السياسة. بيد أنَّ هذا التحديد عامٌّ جداً، بحيث ينطوي على كلِّ توجّهٍ يتعلّق بالسياسة؛ ولذلك فإنَّ هناك من يقصر الثقافة السياسية فقط على التوجّهات نحو المؤسسات السياسية الوطنية، أي توجّهات الناس إزاء السلطة القائمة والنظام السياسي القائم اعتماداً على قيم ومعتقدات شائعة تستمدُّ من إطار ثقافي موروث أو واعد.

وانطلاقاً من ذلك، نجد أنفسنا أمام ثلاثة أنواع من الثقافات السياسية تُقسّم بناءً على مستويات تطوّر المجتمعات كما عرضها عالم الاجتماع الألماني (ماكس فيبر)، وهي: الثقافة القديمة، وثقافة الخضوع، والثقافة المساهمة.

إنَّ الأنواع الثلاثة المذكورة من الثقافة السياسية، تنسجم كلٌّ واحدةٍ منها مع بنيةٍ سياسيةٍ موصوفةٍ، كما يرى (الموند وفربا). فالثقافة القديمة تنسجم مع بنى سياسية تقليدية غير ممرّكة، بينما تتلاءم ثقافة الخضوع مع بنيةٍ سياسيةٍ سلطويةٍ ممرّكة، وأخيراً تتلاءم ثقافة المساهمة مع بنيةٍ سياسيةٍ ديمقراطيةٍ.

والجدير بالذكر أنَّ هذه الأنواع الثلاثة من الثقافات لا توجد بصورةٍ خالصةٍ ومستقلّةٍ عن بعضها في المجتمع، بل هي متداخلةٌ فيما بينها، ولكن قد تبدو واحدةٌ منها مهيمنةً، أو قد تبدو بعضها متعايشةً مع البعض الآخر، حسب المستويات الثقافية والحضارية للسكان في المجتمع، وتلك المستويات لا تنفصل عن مستويات التطوّر العام الذي يعيشه المجتمع.

الثقافة الموروثة والوحدة الوطنية:

لا مرية في أنّ الإسلام كان قد استغرق معظم الإطار المعرفي للموروث الثقافي المعاش في الشرق المسلم وضمنه العراق. وكجزء من تحديات الهجمة الأوربية العسكرية - الثقافية كان لابد للشرق المسلم من استحضار الموروث الثقافي. غير أنّ عملية الاستحضار هذه تمت على عجاله. فقد انشغل المستحضرون باستحضار الأصول قبل الفروع وتشعباتها وتفصيلها الدقيقة، وتلك الأصول كانت قد تمثلت بالمبادئ التي جاء بها القرآن الكريم والسنة النبوية وممارسات الخلفاء الراشدين، لا سيما وأنها مبادئ ظلت مستقرة في الوعي الجمعي الإسلامي. أي بمعنى أدق، إنها كانت سهلة الاستحضار في التصدي للغرب.

وفي استجابتهم لتحدي الغرب لم يكن الإسلاميون على رأي واحد. فمنهم من رأى أن لا صلاح للإسلام إلا بما صلح به أوله، ورأوا أن لا أمل في النهضة والتقدم إلا بعودة مجد الإسلام أيام الرسول والخلفاء الراشدين، ومنهم من رأى ضرورة البحث عن صيغة إسلامية جديدة للنهضة، مستمدة من أصول الشريعة الإسلامية وصحيح السنة، ومنهم من تسامح وقبل باقتباس بعض «بدع» الغرب التي لا تتعارض مع الشريعة الإسلامية.

وقد رغب المصلحون في تغيير النظام الاستبدادي الذي دافع عنه المحافظون بواسطة العودة إلى المنابع الأصلية للإسلام الشورى، فهل تستجيب الشورى للديمقراطية لتشكّل مصدراً من مصادرها؟

الحقيقة، إذا كانت حجة وجود الشورى في الخلافة الإسلامية لا تثبت الديمقراطية السياسية بالمعنى الحديث، فإنّ هذا - في الازمنة الحديثة - لا يعني أنّ الديمقراطية السياسية تتعارض تماماً مع كلّ مفاصل الموروث الثقافي. فعلى صعيد الفكر التحديثي الإسلامي نالت الحركة الدستورية ونظام الحكم التمثيلي أو النيابي موافقة المصلحين المسلمين، على أساس أنّهما ينسجمان مع المبادئ الإسلامية في الحكم. وعلى أساس ذلك استحضروا مفكرو عصر النهضة في العالم

الإسلامي جزءاً من الموروث الثقافي الإسلامي ليكيّفوه مع مقتضيات العصر وقيمه الحديثة، فظهرت كتابات خير الدين التونسي، والطهطاوي، والكواكبي، وعبد، ومحمد رشيد رضا، والألوسي، وكلّها كانت تحاول أن تثبت مواءمة الأفكار الحديثة، ومنها الديمقراطية السياسية مع روح الإسلام وتعاليمه.

وبهذا يستطيع المرجع المعرفي الموروث أن يُسهم بشكلٍ أو بآخر في شقّ ترعةٍ تصبّ في خلق ثقافةٍ مساهمةٍ لحلّ مشكلة الديمقراطية وتعزيز الوحدة الوطنية في العراق، بقدر ما يمثل هذا الموروث سبباً، ثقافياً موروثاً لم يرفض الديمقراطية والفكر الديمقراطي، بل يستطيع استقبالهما والترحيب بهما وتقبّلهما كبنيةٍ سياسية.

إذن، فالثقافة الموروثة في العراق إن لم تكن المسعف الأساس في إقامة بنيةٍ سياسيةٍ ديمقراطيةٍ، فإنّها لن تقف عائقاً في طريق تشييد مثل هذه البنية. أمّا العائق فيبقى متمثلاً بثقافة الخضوع التي تتعامل مع أنواع الثقافات الأخرى من موضع المهيمن.

ثقافة الخضوع والوحدة الوطنية:

من الجدير بالذكر القول أنّ ثقافة الخضوع في العالم العربي الإسلامي هي بنت تطوّر تاريخيٍّ سياسيٍّ يمتدّ إلى عهودٍ بعيدة.

فقد عملت السلطات العربية والإسلامية الحاكمة في مرحلة ما بعد نيل الاستقلال السياسي على إغراق الشرائح الاجتماعية بطوفان من الغرائز الفطرية وتوظيفها وإضفاء هالات القداسة عليها. فالوطن تحوّل مثلاً إلى مفهومٍ مجردٍ تماماً، والنظام تحوّل إلى وثنٍ يستلب من الإنسان، أي قدرة على مناقشة أوضاعه، فأصبحت المطالبات السياسية من المحرّمات على الجموع الشعبية. والبناء العام للمجتمع أصبح يقوم على افتراضٍ واحدٍ متعسّفٍ يمثل انتكاساً للأفكار التعدّدية لتصبح السلطات الحاكمة هي وحدها مالكة حقّ تفويض نفسها للتعبير عن

الكلّ، ويصبح فكرها هو ايدولوجية الكلّ في واحد.

وفي حدود ثقافة الخضوع هذه أجبر المواطن على وحدانية السلوك والامتثال. وبالنتيجة كانت العلاقة بين الحاكم والمحكوم علاقة تنزع إلى خلق جمهورٍ يكرّر ما تقوله السلطات الحاكمة، ويجهل كلّ مسألة علاقة بالفكر النقدي. أمّا الهيمنة والخضوع على صعيد الفكر فسوف تكون بالفكر الممتثل، ويقوم هذا الفكر على مبدأين: عبادة المثال وعبادة الثبات، فالسلطة هي كمالٌ مطلقٌ ونقدها زندقة. ويتضمّن الفكر الممتثل أيضاً ضرورة الترييد والتكرار الآليين، والإعادة الببغائية التي تنكر على العقل النقد والتقويم والحذف والإضافة والتي تكرّس منطق الصمت والسكوت وتثبيت واقع الحال.

وفي ظلّ ثقافة الخضوع تبقى السلطة هي الناطقة والمواطن هو الساكت، وبهذا ينتفي كلّ جديدٍ ومبتكرٍ وإبداعيٍّ، وتصبح ثقافة الخضوع منحطّة لا تعرف السؤال ولا الجواب؛ لأنّها ثقافة «نعم» فقط. كما أنّها تمدّد في عمر واقع الحال المتردّي وتكرّس الهزيمة بأشكالها المتنوّعة:

- هزيمة الإنسان ومبادرته وقدراته وتحويله إلى آلة عاطلةٍ صدئةٍ أو إلى بنيانٍ هروبيٍّ يبحث عن مصلحته الذاتية الأنانية قبل بحثه عن الوطن.
- هزيمة الفكر وحركته وانتاجه المبدع ودوره في صياغة وإعادة صياغة الحياة والمجتمع.
- هزيمة قوى الشعب وتثبيتها في واقعٍ يائس، وجرّها إلى الماضي في أكثر أشكاله ظلاميةً وجهالاً.

وتأسيساً على ما تقدّم، فإنّ ثقافة الخضوع لا تعسف في حلّ مشكلة الديمقراطية ولا في تعزيز الوحدة الوطنية في العراق والعالم العربي والإسلامي، بل إنّها ستشكّل النقيض لبنية سياسية ديمقراطية. وتلك الثقافة هي الثقافة التي هيمنت على العراق الجمهوري سيّما في مراحلها الأخيرة قبل سقوط النظام السابق.

ثقافة المساهمة والوحدة الوطنية:

بالتداخل مع ثقافة الخضوع نتمسّ ملامح ثقافة المساهمة في العراق والعالم العربي الإسلامي.

وفي أساسيات ما تتطلّبه وتتطلّع إليه هذه الثقافة الوليدة هو أن «يكون المواطن على مستوى عالٍ من الوعي بالأمور السياسية، ويقوم بدورٍ فاعلٍ فيها، ومن ثمّ يؤثّر على النظام السياسي بطرقٍ مختلفة، كالمساهمة في الانتخابات أو المظاهرات، أو تقديم الاحتياجات، فضلاً عن ممارسة نشاطٍ سياسيٍّ من خلال عضويةٍ في حزبٍ سياسيٍّ أو جماعة ضغط».

ويفيد ما تقدّم أنّ الثقافة المساهمة تقوم على ركيزتين: الأولى: هي حقوق المواطنة والثانية: المشاركة في صنع القرار.

وفي الحالتين، فإنّ هاتين الركيزتين تعتمدان احترام حقوق الإنسان داخل العراق. وأنّ حاجة الثقافة المساهمة لـ«مواطن على مستوى عالٍ من الوعي بالأمور السياسية» يدفع إلى ضرورة إيجاد جذور المواطنة وتعميقها في العراق. والمواطنة ليست حقوقاً فحسب، ولكنها واجباتٌ أيضاً. والمواطنة شعورٌ بالالتزام وشعورٌ بالانتماء وشعورٌ بالولاء تدعمها رغبةٌ صادقةٌ وعزيمةٌ أكيدةٌ في تجسيد ذلك الشعور عملاً وعطاءً. وليس ثمّة شكٌّ في أنّه حينما يتحقّق ذلك الشعور، فإنّ مردوده على الإنسان العراقي ينتظر أن يكون إيجابياً، وسيستفيد من عطائه وعمله، بيد أنّ حقوق المواطنة في العراق - وفي معظم بلدان المنطقة - هي حقوقٌ مسلوّبةٌ؛ بسبب درجة الانفراد في اتخاذ القرار من قبل السلطة.

إنّ كلّما زادت درجة الانفراد في اتّخاذ القرار، كلّما تضاعف دور الإنسان في صنع القرار في مجتمعه، وكلّما أصبح الإنسان على الهامش وافتقر إلى الشعور الذي يحفظ له عزّته وكرامته، وهو حين يفقد ذلك الشعور قد يفقده شعوره بالانتماء والولاء في ظلّ هذا الوضع، وينتهي عنده الحماس والاخلاص للبذل والعطاء.

وفي المجتمع العراقي عموماً لا تزال المرتكزات القبلية أو الأسرية أو الطائفية أو الاثنية أو كلها قائمة وإن تفاوتت ثقل مرتكز على الآخر بين فترة وأخرى. إنَّ المواطنة الحقيقية لا تتحقّق في ظلّ الانفراد في اتخاذ القرار، بل إنّها تقضي أن يقوم المواطن بدورٍ فعّالٍ في الأمور السياسية، ومن ثمّ يؤثّر في النظام السياسي بطرقٍ مختلفة. إذن الثقافة السياسية المساهمة ترتكز أيضاً على ضرورة المشاركة في صنع القرار بوصف هذه المشاركة مرتكزاً أساسياً للوصول إلى القرار الأفضل، إضافةً إلى كونها حقاً من حقوق المواطنة. وفي العراق، إذا كان هناك جدلٌ حول كيفية المشاركة وأنماطها، فإنّه ليس من الضروري أن تكون تلك المشاركة جديلاً حول كيفية المشاركة وأنماطها في سياق الكيفية أو النمط الغربي. ولكن لا بد أن تكون المشاركة فعّالة غير صورية، كما هو الحال في أكثر بلدان المنطقة العربية والإسلامية.

وفي هذا الشأن ستعني الثقافة السياسية المساهمة مشاركة فعّالة من القاعدة المجتمعية التي تفرض إرادتها على الساحة وتنبثق منها السلطة السياسية؛ ولهذا فإنّ المرتكز الرئيس للسلطة السياسية في ظلّ سيادة ثقافة المساهمة سيتمثّل بالقاعدة المجتمعية. وإرادة السلطة - ضمن هذا المعنى - ستكون مرتكزةً على الإرادة المجتمعية، وتستمدّ منها قوّتها وشرعيتها واستمرارها.

بيد أنّ الثقافة المساهمة لا تتطلّب بالضرورة مشاركة مباشرةً من جميع أفراد المجتمع في صنع القرار، ذلك أنّ مثل هذا المطمح غير ممكنٍ عملياً، إلاّ من خلال قنواتٍ تمثيليةٍ منظمّةٍ يتحقّق فيها ومن خلالها قدرٌ من المشاركة في اختيار من يكون لهم دورٌ مباشرٌ في صنع القرار.

والتجارب البرلمانية في المنطقة العربية والإسلامية بوصفها قنوات تمثيلية منظمّة من هذا النوع كانت قد واكبتها عثراتٌ وثغرات. وقد دلّل إجهاض هذه التجارب أكثر من مرّة على أنّ مرتكزات هذه التجارب كانت غير راسخة. ومن

ناحية أخرى دللت أيضاً على أنّ السلطة السياسية ما زال باستطاعتها إلغاء دور القاعدة المجتمعية. ولقد بدت هذه القاعدة بالمقابل غير قادرة على فرض إرادتها. وكلّ ذلك يؤكّد حقيقةً مهمّةً هي أنّ السلطة السياسية قد تقبل بإطار مؤسّسيّ لإرادةٍ مجتمعيةٍ، ولكنها تحاول أن تفرض سلطتها على هذا الإطار المؤسّسي أو تجعله يسير وفق إرادتها.

ومن ناحية أخرى فإنّ الثقافة المساهمة لا تعني أنّ جميع الأفراد يحظون بالقدر نفسه من السلطة، أو يحصلون على القدر نفسه من المردود، أو يحظون بالمستوى الوظيفي نفسه؛ إذ أنّ هذه الأمور غير عملية، وغير عادلة. فالمعروف أنّ الأفراد يختلفون في قدراتهم ومهاراتهم. كما يختلفون في مقدار الجهد الذي يبذلونه، ومن ثمّ فإنّ المنطق يقضي أن يكون المردود على أساس المجهود، والحافز على أساس العمل.

بيد أنّ ذلك لا يمنع - في ظلّ العمل على نشر ثقافة مساهمة - أن يكون لجميع الأفراد على السواء حقوقٌ مواطنةٌ متساوية، وهذه الحقوق هي الركيزة الأساسية لتحقيق وحدةٍ وطنيةٍ عراقيةٍ، تتمثّل في حدّها الأدنى بـ:

أ- حرية الفرد في التعبير. ب- الحرية الشخصية. ج- الأمان.

بعد تحقّق كلّ من حقوق المواطنة والمشاركة المجتمعية في صنع القرار ستمثّل الثقافة السياسية المساهمة تعبيراً عن مصالح الإنسان العراقي، كمدافعٍ عن الفرد والقيم الإنسانية والوطنية، وكرايةٍ تبشّر بالعقلانية واحترام العقل. والثقافة السياسية المساهمة في طموحاتها تدافع أيضاً عن الاستقلال الوطني والتحرّر الاجتماعي، وتتابع في مسارها ونضالها الثقافة الوطنية المرتبطة بالشعب وتاريخ نضاله في الماضي والحاضر، مبشرة بمستقبلٍ عراقيّ جديدٍ.

والثقافة السياسية المساهمة في مسارها المبشّر بالحرية والتقدّم، هي صوت العقل والتنوير الذي يتصدّى لكلّ أشكال الثقافة الكولونيالية والغيبية التي

تهدف إلى تدمير الوطن والشعب والإنسان والثقافة. وهي بهذا المعنى تدافع عن وضع الثقافة بدلالاتها من حيث كونها أداة لخدمة الإنسان، ووسيلة للتغيير والإبداع، وتفتح العقل وتحرّر الشخصية. وهي أيضاً ثقافة لا تهرب إلى تاريخٍ توارى، ولا إلى مستقبلٍ لم يأت بعد. ولا تخلع الحاضر من حاضره وتمايزه لتلقي به في مكانٍ وزمانٍ هجينين.

لذلك، فإنّ الثقافة السياسية المساهمة هي ثقافةٌ وطنيةٌ ديمقراطيةٌ إبداعيةٌ، تدافع يومياً عن كرامة الإنسان وترفع صوتها ضدّ اجتياحه وتهميشه. وهذه الصفة خلاصة لكلّ الصفات التي تتمتع بها الثقافة المساهمة، فهي مستلزمٌ مهمٌ من المستلزمات السياسية لحلّ إشكالية التحوّل الديمقراطي، وتعزيز الوحدة الوطنية في عراق اليوم والغد.

ودون سيادة وشيوع هذه الثقافة فإنّ الخوف، كلّ الخوف، أن تظلّ التحولات الديمقراطية والوحدة الوطنية في عراق اليوم والغد كالأحجار الكريمة في مستنقع أسن بالاستبداد والتخلف.

إنّ الثقافة السياسية بالصيغة التي حدّناها آنفاً تستحق أن تكون مقرّراً دراسياً في الجامعات والمدارس العراقية كيّما يتجسّد عملياً، من خلال هذا المقرّر، صناعة وإشاعة ثقافة لها حضور حقيقي، ودور فاعل في تعزيز الوحدة الوطنية العراقية. وهذا المقرّر سيكون مادّةً دراسيةً تحمل عنوان (الثقافة الوطنية) التي ينبغي أن تحتضن مفرداتٍ أبرزها ما يأتي:

- ضرورة وحدة الحركة الوطنية.
- استكمال السيادة الوطنية وإنجاز الاستقلال التام.
- نشر الثقافة الدستورية.
- دور المؤسسة الدينية ورجالها في تعزيز الوحدة الوطنية.
- ديمقراطية المشاركة.

- المواطنة والوحدة الوطنية.
- الفيدرالية والحكومات المحلية.
- المصالحة الوطنية غير العابرة للعدالة والمساءلة.
- مكافحة الفساد.
- إصلاح الأداء البرلماني والحكومي.
- السياسة الخارجية.

ضرورة وحدة الحركة الوطنية العراقية:

تتحكّم في المشهد السياسي العراقي منذ سقوط الحكم الشمولي في 9 / 4 / 2003 وحتى يومنا هذا، معادلة التاريخ السيئ (تاريخ الشمولية الدكتاتورية)، والمستقبل الصعب (مستقبل انجاز الاستقلال التام والديمقراطية التي لم تستكمل بعد). وما بين هذا التاريخ السيئ وذلك المستقبل الصعب تتمدّد مجموعة أزمات ومشكلات وتشوّهات لا يمكن مغادرتها إيجابياً إلاّ بائتلاف قوى وشخصيات الحركة الوطنية في العراق. فكان ينبغي أن يتضمّن مقرر (الثقافة السياسية) ما يساعد على إشاعة ونشر ثقافة التنسيق والائتلاف والتحالف بين قوى وشخصيات الحركة الوطنية العراقية من أجل تجاوز التاريخ السيئ وتحقيق المستقبل الصعب.

وإذ تعاني الحركة الوطنية في العراق من أوجاع التشتت وأمراض التناثر، فلا مزية في أنّ تعليم الثقافة السياسية ينطلق ليمثّل امتداداً ومواصلةً للمشاريع والجهود والمحاولات الوطنية الصادقة التي سبق بذلها ومازالت تبذل؛ للنهوض بالفعاليات الائتلافية والتحالفية وتعميق مضامينها، وصولاً إلى صيغة تنظيمية تلتقي عندها جميع القوى والشخصيات الوطنية الحقّة في سياق علاقات شراكة متكافئة.. صيغة تنظيمية خلّاقة تعمل على دعم رؤى ومواقف خطابٍ وطنيٍّ عراقيٍّ موحدٍ.

إنّ إنجاز هذه المهمة في عراق المرحلة الانتقالية المعاشة ينبغي أن يدفع قوى وشخصيات الحركة الوطنية في العراق - باتجاهاتها ومدارسها الفكرية والعقائدية كافة - إلى التحالف في سبيل المساهمة الفاعلة في معالجة الإشكاليات الملحة التي يعاني منها الوطن والمواطن وأبرزها:

- إشكاليات استكمال السيادة وصولاً إلى الاستقلال الناجز بعد تعجيل انسحاب القوات الأجنبية من العراق، وإقامة الحكم الصالح والنظام السياسي المستقرّ والعدل. وبناء علاقاتٍ إيجابيةٍ مع دول العالم كافة مبنية على المصالح المشتركة والاحترام المتبادل وعدم التدخّل في الشؤون الداخلية وعوامة مكافحة الإرهاب ودحره.

- إشكاليات الإرث الاستبدادي والدكتاتوري القديم وبقايا العنف والإرهاب والنزعات الشمولية، وحماية منجزات التحوّل الدستوري، وصولاً إلى ترسيخ المسار الديمقراطي.

إنّ معالجة هذه الإشكاليات والأزمات تجعل من قوى وشخصيات الحركة الوطنية في العراق تقترب من بعضها وتحرص على العلاقات الإيجابية مع القوى السياسية الوطنية الأخرى والتعاون معها من أجل الانتقال بالعراق من كيانٍ سياسيٍّ هشٍّ إلى دولة نظامٍ سياسيٍّ مستقرٍّ وعاذلٍ قادرةٍ على السير صعوداً بالمرحلة الانتقالية، التي يعيشها عراق اليوم إلى مرحلة التحوّل الديمقراطي.

إنّ مضمون وحدة الحركة الوطنية العراقية في مشروع تدريس وتعليم الثقافة السياسية في العراق سيكون مفتوحاً ومنفتحاً على كلّ المشاريع الوطنية العراقية الحقّة التي تريد للعراق الجديد أن يكون عراقاً مستقلاً.. عراق دولة مؤسّسات وقانون.. عراق مجتمعٍ مدنيٍّ متنوّعٍ ومتجانسٍ.. عراق نظامٍ سياسيٍّ مستقرٍّ وعاذلٍ.. عراق حكومةٍ وطنيةٍ خادمةٍ، تعمل لإيقاف التدهور من أجل إنجاز التطوّر، وتقدّم كلّ ما يخدم الازدهار والتحسّن المطّرد لحياة المواطن والوطن.

استكمال السيادة والاستقلال :

العراق وطنٌ لا يستحق إلا أن يكون مستقلاً. ولا يليق له إلا أن يكون حرّاً. وإن وجود القوات الأجنبية على ربوعه إنّما هو وجودٌ استثنائيٌّ مرفوضٌ. ومسؤولية تعليم وتدريب الثقافة السياسية في الجامعات والمدارس تدفع إلى التوعية بضرورة تعجيل انسحاب جميع القوات الأجنبية من الأراضي العراقية كافة، وبناء مؤسسات الدولة العراقية الحرّة، وتعزيز الروح الوطنية، وتنمية قدرات القوات العسكرية والأمنية الوطنية بما يحمي الحدود العراقية ويعزّز الأمن والاستقرار، ويثبت السيادة ويحقّق والاستقلال.

الثقافة الدستورية:

الدستور عقدٌ اجتماعيٌّ سياسيٌّ ينظّم إدارة الشأن العام في الدولة بوصفه الوثيقة القانونية والسياسية العليا، والقاسم المشترك بين جميع المواطنين. والدستور في العراق هو من أبرز المنجزات بعد عملية التغيير، فهو نتاج الجهد المشترك لكلّ أبناء الشعب العراقي؛ لضمان إزالة آثار الماضي بما فيه من ظلمٍ واستبدادٍ، والتطلع لبناء مستقبلٍ مشرقٍ. إنّ تدريس الثقافة الوطنية ينبغي أن يحرص على التوعية بالالتزام بالدستور، واعتماده كأساسٍ لبناء دولة المؤسسات والقانون، واعتبار الدستور الضامن الأوّل لحماية الحريّات العامّة والخاصّة، وحماية الديمقراطية كأساسٍ للمشاركة السياسية. كذلك التوعية بضرورة الالتزام بتنفيذ وتطبيق أحكام الدستور والاحتكام لها، وحمايته كمنجزٍ لا يمكن مخالفته، أو الاتفاق على خلافه ما دام نافذاً، وتعديله بألياتٍ دستوريةٍ بما يتناسب ومصلحة المواطن والوطن، ونجاح وتطوّر العملية السياسية.

دور المؤسسة الدينية ورجالها في تعزيز الوحدة الوطنية:

بقدر ما أنّ المرجعيات الدينية ورجالها في العراق قائمةٌ ومؤسّسةٌ على قيم الإيمان والوطنية والعقلانية، فإنّ درس الثقافة السياسية ينبغي أن يعتمد هذه القيم ويعدها قمماً عريضةً تتّسع لجميع المؤمنين، ولجميع الوطنيين، ولجميع العقلاء من مختلف التنوعات (القومية والدينية والمذهبية) في العراق. وعلى أساس ما تقدّم، فإنّ خطاب الثقافة الوطنية سيدعو الطلبة إلى العمل على الالتزام بالتوجّهات الرشيدة للمرجعيات الدينية هذه، ويدعم جهودها في تعزيز الوحدة الوطنية، ودرء الفتنة الطائفية، وقيام الحكم الصالح في العراق.

ديمقراطية المشاركة:

إنّ الديمقراطية الحقّة هي ديمقراطية المشاركة، وليس ديمقراطية الموافقة والتأييد. فإذا كانت ديمقراطية الموافقة والتأييد تقوم فقط على أساس التأييد الشعبي للقرار السياسي السلطوي، فإنّ ديمقراطية المشاركة تقوم على أساس المشاركة الشعبية في صنع القرار السياسي.

وديمقراطية المشاركة ينبغي أن تتضمنها مفردات تدريس مادة (الثقافة السياسية) بوصفها الأساس في ممارسة السلطة السياسية من خلال حكومة أغلبيةٍ سياسيةٍ، تقوم على مبدأ العدالة وتكافؤ الفرص أمام الجميع.

إنّ شروط تحقيق ديمقراطية المشاركة التي تنشدها ثقافتنا الوطنية تتمثّل بالإقرار والتجسيد العملي للحقائق والمبادئ الآتية:

1- الإقرار المجتمعي والدستوري بحقيقة التنوع القومي والديني والمذهبي في العراق، والانتقال به من تنوعٍ غير متجانسٍ إلى تنوعٍ متجانسٍ.

2- الإقرار المجتمعي والدستوري بحق الاختلاف، وليس الخلاف بين المتنوعين قومياً ودينياً ومذهبياً.

3- الإقرار المجتمعي والدستوري بحق أبناء التّنوعات القوميّة والدينيّة والمذهبيّة في العراق بالتعبير عن مطالبهم ومطامحهم، والتمتّع بحقوقهم، وممارسة واجباتهم بآلياتٍ تنظيميّةٍ عصريّةٍ حديثةٍ (مؤسّسات المجتمع المدني).

4- الإقرار المجتمعي والدستوري بالتداول السلمي للسلطة السياسيّة ضمن إطار منظومةٍ دستوريّةٍ متكاملةٍ تعتمد آليات: التمثيل بالانتخابات، التعدّدية السياسيّة (بشقيها التعدّدية الحزبيّة وتعدّدية الرأي)، حرّيّة التعبير، الفصل ما بين السلطات، استقلال القضاء، مبدأ اللامركزية بمستوياتها الإداريّة والسياسيّة وبصيغها التشريعيّة والتنفيذيّة والقضائيّة، وبأنواع حكوماتها (الحكم الاتحادي القوي بالدستور، والحكومات المحليّة القوية بالدستور).

5- الإقرار المجتمعي والدستوري ببناء مجتمعٍ آمنٍ ومستقرٍ، يتّفق مع المبادئ الإنسانيّة والعدالة الاجتماعيّة.

6- إنّ تَأصيل وتفعيل ديمقراطيّة المشاركة التي ينشدها برنامج خطاب ثقافتنا الوطنيّة العراقيّة يتمّ على يد حكومةٍ أغلبيّة سياسيّة وفق الاستحقاق الانتخابي (لا حكومةٍ محاصصة)، كيّما تكون قادرةً على:

(تعديل الدستور - تجاوز سلبيّات قانون مجالس المحافظات - سنّ قانون تنظيم الحياة الحزبيّة - قانون الأحزاب - سنّ قانون الصحافة الحرّة وحماية الصحفيين - سنّ قانون منظمات المجتمع المدني - حصر السلاح بيد الدولة وإبعاد الأجهزة الأمنيّة عن التأثيرات السياسيّة والحزبيّة - تنمية قدرات القوات العسكريّة العراقيّة بما يحمي الحدود العراقيّة ويعزّز الأمن والاستقلال - التعجيل في تشكيل المفوضيّة المستقلّة العليا لحقوق الإنسان - إنجاز المصالحة الوطنيّة غير العابرة للعدالة والمساءلة).

المواطنة والهوية الوطنية المتكاملة:

إنّ المواطنة تعني المساواة بين العراقيين أمام القانون في الحقوق والواجبات بغضّ النظر عن العرق والدين واللّغة والجنس واللون.

إنّ احترام مبدأ المواطنة وعدم التمييز بين العراقيين على أساس الجنس أو الدين أو المذهب أو العرق، ورفض كلّ شكلٍ من أشكال التمييز العنصري والطائفي هي من المبادئ والأسس التي ينبغي أن يقوم درس الثقافة السياسية ويسعى لتعزيزها.

كما أنّ إطلاق سراح المعتقلين الأبرياء من السجون، وتعجيل إرسال أوراقهم التحقيقية إلى القضاء لحسم قضاياهم وفقاً «للمدّة المقرّرة بالقانون، وتشجيع عودة المهجّرين إلى مناطق سكناهم، وتوفير مستلزمات الاستقرار والأمن، والعمل على عودة الكفاءات المهاجرة من أجل المساهمة في بناء العراق الجديد، هي من المبادئ والأسس التي يقوم عليها درس الثقافة السياسية، ويسعى لتحقيقها؛ بغية ترسيخ الوحدة الوطنية المتكاملة.

والمواطنة حقٌّ وواجبٌ لمواطنٍ تعبّر أقواله وأفعاله عن تجاوزٍ إيجابيّ أو بالأحرى خروجٍ إيجابيّ من الانتماءات والولاءات الضيقة للجهات الاجتماعية الأولية (عائلية - قبلية - طائفية - مذهبية - عرقية) إلى انتماءٍ وولاءٍ لوطنٍ يتلمّس فيه أبناء الهويات المتنوّعة من مواطنيه حقيقةً تفيد بأنّ الحماية لهويتهم وحقوقهم القومية والدينية والمذهبية تتأتى أساساً «لا من هويتهم الفرعية بل من الهوية الوطنية العراقية».

عندها تصبح الهوية السياسية للعراق هويةً وطنيةً متكاملةً لوحدةٍ وطنيةٍ متكاملةً، تحفظ حقوق المواطنين العراقيين من أبناء التنوّعات القومية والدينية والمذهبية كافة، بما فيها التنوّعات التي تمثّل الأغلبية، والتنوّعات التي لا تمثل الأغلبية؛ لأنّ الهوية الوطنية تتشكّل والوحدة الوطنية تتعزّز من حاصل التفاعل الإيجابي والتوازن الخلاق ما بين الهويات المتنوّعة من جهة، وتوفر الحماية

لأبناء جميع الهويات المتنوعة من جهة ثانية.

الفيدرالية فن: درس الثقافة السياسية:

إنّ الفيدرالية في العراق حقيقةً دستوريةٌ بوصفها شكلاً من أشكال النُظم السياسية اللامركزية تقوم على أساس توزيع وظائف السلطة توزيعاً متوازناً دون تركّزها أو تركيزها بيد فردٍ أو أقليةٍ. وإنّ آليات تطبيقها تستلزم توافر شروط نجاحها، وفي مقدمتها الاستجابة لإرادة شعبنا الحرّة، وبما يضمن وحدة العراق أرضاً وشعباً وتماسك وتلاحم أبنائه دون انفصالٍ أو تقسيمٍ. في إطار دولةٍ قويةٍ تقوم على أساس الدستور، وحكومة اتّحادية قوية قادرة على إنجاز مهامّها وفق اختصاصاتها، وإدارات أو حكومات محلية قوية قادرة على القيام بمهامّها الدستورية.

ومن الضروري أن يهتمّ هذا الدرس بقضية كركوك بوصفها صورةً مصغرةً لحقيقة التنوّع الاثنى والديني المذهبي في العراق، والتعاطي مع ملفّاتها يقتضي النظر إليها بوصفها مدينةً عراقيةً.

ومن حيث المبدأ ينبغي أن يحرص العراقي على اتّخاذ مواقف متوازنة من المشكلات والقضايا العراقية، ويتعامل معها دون مجابهةٍ أو مواجهةٍ. ومن بين أبرز هذه القضايا هي قضية كركوك التي ينبغي التعامل معها وفق ما يأتي:

1. الالتزام بالآليات التي حدّدها الدستور العراقي بهذا الشأن أساساً لحلّ الأزمات الوطنية بما يضمن العدالة والإنصاف لجميع التنوّعات القومية والمذهبية، ويُسهم في تعزيز الوحدة الوطنية.
2. رفض اللجوء إلى القوّة والتهديد بها، أو أيّ منطِقٍ آخر لا يستقيم مع روح التسامح والعيش المشترك في المدينة.
3. اعتماد الحوارات بين الفرقاء العراقيين على المستويين المحلي الكركوكلي والوطني العراقي معاً.

4. إن رفض التدخّلات الخارجية والتدويل السلبي لقضية كركوك لا يمنع من الاسترشاد والإفادة من الخبرة الأممية التي تقدّمها الأمم المتّحدة.

5. إنّ إدارة الشّأن العام في هذه المدينة لا يمكن أن تكون موضعاً أو مجالاً لاستئثار أو استحواذ أيّ طرفٍ من الأطراف المكوّنة لها، وإنّما هي للجميع.

المصالحة الوطنية غير العابرة للعدالة والمساءلة:

إنّ تعليم وتدرّيس الثقافة السياسية في العراق بصدد المصالحة الوطنية ينبغي أن يتشكّل من التزامه بأحكام الدستور العراقي الذي يحظر كلّ كيانٍ أو نهجٍ يتبنّى العنصرية والإرهاب والتكفير والتطهير الطائفي، أو يحرّض أو يمهد أو يمجد أو يروج أو يبرّر له.

وبقدر ما يحرص هذا الدرس على تجريم وتحريم الطائفية والتعصّب العنصري والإرهاب والتكفير، فإنّه يحرص أيضاً على تطهير مؤسّسات الدولة من عناصر البعث الصّدّامي وحلفائه من التكفيرين والإرهابيين الذين استباحوا وما زالوا يستبيحون الدم العراقي، وإحالة المجرمين إلى القضاء، ومنع عودة حزب البعث الصّدّامي إلى الحياة السياسية، وتفعيل دور القضاء والمؤسّسات المعنية بذلك.

وبقدر ما يحرص درس الثقافة الوطنية على التوعية بضرورة تطبيق العدالة الانتقالية، فإنّه يحرص أيضاً على الاهتمام بضحايا البعث الصّدّامي من ذوى الشهداء والسجناء السياسيين، والمعدومين، والمعذبين، والمعاقين، وتفعيل قانون المفصولين السياسيين في دوائر الدولة، ومؤسّستي الشهداء والسجناء السياسيين.

مكافحة الفساد:

الفساد بمختلف ضروبه وأشكاله آفةٌ تعبر عن إغفاءات ضمائر الفاسدين والمفسدين الغارقين في مستنقع العدمية الوطنية، وعن الاستخفاف بحقوق الوطن والمواطن، وعن استفحال الفوضى والجهل والتخلف، وعن استباحة المال العام والمرافق العامّة، وعن قضاء المصالح والحوائج بالطرق الملتوية غير القانونية.

وللتخلّص من آفة الفساد الإداري والمالي وضروبه وأشكاله الأخرى كافة ينبغي أن ينشد درس الثقافة السياسية التوعوية بضرورة تفعيل الدور الرقابي لمجلس النواب، وديوان الرقابة المالية، وهيئة النزاهة ومكاتب المفتش العام، وسنّ القوانين التي تضمن ذلك، ومحاسبة المسؤولين الفاسد والمفسد بغضّ النظر عن شخصيته أو انتمائه وموقعه.

الإصلاح البرلماني: وتفعيل الأداء الحكومي:

وصفت المادّة الأولى من الدستور العراقي لعام 2005 نظام الحكم في العراق بأنّه نظامٌ حكمٍ [نيابي (برلماني) ديمقراطي..]، والنظام البرلماني يقوم، في الأصل، على سيادة البرلمان أو على الأقل على التنسيق والتعاون والانسجام بين السلطتين التشريعية والتنفيذية. بيد أنّ هذا الأصل تراجع لصالح تنامي السلطة التنفيذية على حساب السلطة التشريعية على مستوى التجارب البرلمانية في بلدان العالم كافة التي أخذت أنظمتها السياسية تنزع نحو تركّز وتركيز السلطة التنفيذية على حساب السلطة التشريعية.

وكذلك في التجربة البرلمانية العراقية المعاشة والحديثة النشأة نلاحظ ترجيحاً لكفّة السلطة التنفيذية (الحكومة بشكلٍ خاصّ) على كفّة السلطة التشريعية (مجلس النواب). وهذا الترجيح يتأتّى من أسبابٍ متعدّدة، الأمر الذي يدفع إلى ضرورة تضمين مقرّر الثقافة السياسية الوطنية، كيّما يخدم تعزيز الوحدة

الوطنية العراقية، تضمينه بمادّةٍ حول تشخيص واقع أداء المجلس النيابي العراقي؛ بغية تجاوز معوّقاته وتحسين أدائه وإصلاحه وبالشكل الآتي:

- السعي إلى إعادة التنسيق والانسجام والتعاون بين عمل السلطتين التشريعية والتنفيذية من خلال تجنّب تنامي الدور المهيمن والتأثير السلبي للسلطة التنفيذية على عمل مجلس النواب التشريعي والرقابي من قبل أعضاء السلطة التنفيذية، وزعماء وأُمراء الكتل السياسية خارج قبة البرلمان، ومن خارج سياقات عمل المجلس النيابي المقرّرة دستورياً وقانونياً.

- ضرورة اعتماد مبدأ التمثيل بألية الانتخابات في تشكيل المجلس النيابي وفق نظامٍ انتخابيٍّ مناسبٍ ومستقرٍ، يضمن تمثيل جميع المواطنين العراقيين، ويحسن نوعية اختيار المرشحين.

- ضرورة تحديث النظام الداخلي لمجلس النواب، وبما يؤدّي إلى تحسين آليات عمله الإداري والفني، ويحسن اختيار موظفيه، ويعمل على اعتماد معايير الكفاءة والخبرة والاختصاص في اختيار أعضاء رئاسة المجلس ولجانه، كما يعمل على تحديث إجراءات أعماله، وترشيح الامتيازات، وترشيد النفقات، وعدم التباطؤ في عقد جلساته، وضبط نظام الحضور والغياب بالنسبة لجميع أعضاء مجلس النواب، وضمنهم رؤساء الكتل النيابية، دون الترفع عن واجب الحضور.

- إنّ الوظيفة الرئيسة لمجلس النواب تتوزّع دستورياً بين الدور التشريعي والدور الرقابي. وبقدر تعلق الأمر بالوظيفة التشريعية فإنّ واقع عمل المجلس يؤشّر ضعفاً في منهجية العمل التشريعي بسبب إهمال رئاسة المجلس لبرمجة أولويات سنّ التشريعات المقرّرة دستورياً وفق أولويات احتياجات المواطن والوطن.

أمّا على صعيد الوظيفة الرقابية لمجلس النواب فإنّ هذه الوظيفة تمّ اللجوء إليها مؤخراً وفي الأوقات الضائعة. ولا غرابة في أن يوظّف هذا اللجوء، إن كان متأخراً، لأغراض ومصالح تدخل في إطار التنافس السياسي المشروع، لا في إطار

التناوب السياسي غير المشروع، الأمر الذي جعل هذه الوظيفة النبيلة في الأصل وظيفة شبه معطّلة إن لم نقل معطّلة في التجربة البرلمانية العراقية بسبب من أنّ الوزارة تشكّلت على أساس المحاصصة لا على أساس وزارة الأغلبية السياسية المنتخبة.

- ولما كانت هناك ضرورةً دستوريةً لتشكيل الجناح الثاني للسلطة التشريعية في العراق والمتمثّل حسب الدستور بمؤسّسة (المجلس الاتحادي) فإنّ الثقافة السياسية الوطنية تحتّ - وضمن مبدأ برمجة أولويّات سنّ التشريعات - على ضرورة سنّ قانون المجلس الاتحادي العراقي والتعجيل بتشكيله، الأمر الذي سيشكّل خطوةً مهمّةً في تطوير مسار وتحسين أداء العمل البرلماني في العراق؛ لما سيقدّمه المجلس الاتحادي العراقي من إسنادٍ وخبرةٍ وعونٍ لمجلس النواب.

- إنّ إعادة الاعتبار لمبدأ التنسيق والانسجام والتعاون ما بين السلطتين التشريعية والتنفيذية لا يستقيم بإصلاح وتفعيل الأداء البرلماني فحسب، بل بإصلاح وتفعيل الأداء الحكومي أيضاً. وعليه والتزاماً بالدستور، يشدّد مقرّر تعليم الثقافة السياسية الوطنية في العراق في مضمار تفعيل الأداء الحكومي إلى ما يأتي:

- تشكيل حكومة أغلبية سياسية تقوم على أساس الاستحقاق الانتخابي بعيداً عن تجربة حكومة المحاصصة المريّة.

- ضرورة أن تتمثّل الوظيفة الأساسية للحكومة بوصفها (حكومة خدمة وطنية) باقتراح مشاريع القوانين في سياق برمجة الأولويات حسب احتياجات المواطن والوطن، وإعطاء الأهمية لمفّات الأمن والاستقرار، والخدمات، توفير الموازنة اللازمة لتطوير قطاع الكهرباء والماء والصحة والتعليم والطرق وشبكة الصرف الصحي. مع متابعة التنفيذ وتوفير فرص العمل لمكافحة البطالة، ومكافحة الفساد والمفسدين بلا هوادة.

- ترشيح عدد أعضاء الحكومة الاتحادية والحكومات المحلية بما يتناسب واحتياجات المواطن والوطن.

- مأسسة عمل الوزارات ودوائر الدولة غير المرتبطة بوزارة من خلال التزام كل وزارة بالقانون الخاص بها وبالتعليمات والأنظمة الصادرة بموجب هذا القانون من جهة، واعتماد سياسة الوزارة لا سياسة الوزير، أو الجهة الحزبية التي ينتمي إليها، مع منع المحسوبية والمنسوبية والتحزب داخل الوزارات ومؤسسات الدولة كافة.

- اعتماد معايير الكفاءة والخبرة والمهنية والاختصاص في ترشيح واختيار الوزراء والوكلاء والمدراء العامّين وموظفي المناصب القيادية الأخرى داخل كل وزارة وفي مؤسسات الدولة كافة.

- تطبيق قانون مجلس الخدمة المدنية والتعجيل بتشكيل مجلس الخدمة المدنية لاعتماده في سياسة التوظيف في مؤسسات الدولة كافة.

السياسة الخارجية والعلاقات الدولية:

إنّ مقرر الثقافة السياسية لا يكتفي - كيما يكون معزراً للوحدة الوطنية العراقية - بوضع الأسس الوطنية والمنطلقات الأساسية للسياسة الداخلية العراقية، بل ينبغي أن يحتضن أيضاً المبادئ والأسس التي ينطلق منها العراق في تعامله مع محيطه الإقليمي والدولي.

ومن حيث المبدأ، فإنّ المعادلة التي ينبغي أن تتحكّم في التحرك السياسي الخارجي للعراق تقوم على - أطروحة (كسب الأصدقاء وتحييد الأعداء) وأطروحة (عافية الداخل العراقي تؤدّي إلى جلب عافية الخارج على العراق والعكس غير صحيح). وعليه فإنّ العراق يتطلّع إلى بناء علاقات إيجابية متميّزة على صعيد شعوب وحكومات دول الجوار، والمحيطين العربي والإسلامي، إضافةً إلى المجتمع الدولي. كما أنّه ينبغي أن يتفاعل مع دور المنظمات الإقليمية والدولية

القادرة على حماية استقلال البلدان، وحماية حقوق الإنسان، وتنمية الشعوب، وحفظ حقوقها وتحقيق السلام والاستقرار.

المصادر

- مؤيد جبير القلوجي، واقع ومستقبل الثقافة السياسية التعددية في الفكر العراقي المعاصر، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة بغداد، كلية العلوم السياسية، 2005.
- أحمد غالب الشلاه، الهوية الوطنية العراقية (دراسة في إشكالية البناء والاستمرارية)، أطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد، 2010.
- موريس ريفيرجية، النظم السياسية، ترجمة أحمد حسن عباس، سلسلة الالف كتاب، القاهرة، 2003.
- لؤي خزعل جبر، الهوية الوطنية العراقية (دراسة ميدانية) المركز العراقي للمعلومات والدراسات، بغداد، ط1، 2008.
- محمد عابد الجابري، مسألة الهوية: العروبة والإسلام والغرب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1997.
- علي طاهر الحمود، العراق من صدمة الهوية إلى صحوه الهويات، مؤسسة مسارات، بغداد، 2012.
- صادق الأسود، علم الاجتماع السياسي، مطابع جامعة الموصل، 1990.
- باقر إبراهيم، الوطنية العراقية الجديدة، ط1، بيروت، دار الكنوز الادبية، 2004.
- انتوني دي سميث، الوطنية / النظرية والايديولوجيا والتاريخ، ترجمة منصور أنصاري، طهران، مؤسسة مطالعات ملي، 2005.
- سياسة التعليم لتعزيز الهوية الوطنية بالعراق، ا.د ندى عبدالمجيد الانصاري، عن كتاب التعليم وتعزيز الهوية الوطنية في العراق، الندوة العلمية لجامعة بغداد، 2010.
- جامعة المستقبل، المحددات العلمية والاتفاق الوطنية، ا.د عبدالسلام ابراهيم البغدادي، عن كتاب التعليم وتعزيز الهوية الوطنية، الندوة العلمية لجامعة بغداد، 2010.
- الإعلام والهوية الوطنية في العراق، د.عبدالسلام أحمد السامر، الندوة العلمية لجامعة بغداد، 2010.
- د.حميد فاضل حسن، الهوية العراقية وبناء الدولة (بناء الدولة العراقية: الممكنات والمحدّات)، مجلة العلوم السياسية، جامعة بغداد، العدد 34، 2007.
- ليورا لوكينز، العراق والبحث عن الهوية الوطنية، ترجمة دلشادميران، اربيل، 2004.

البصيرة الاستراتيجية

مهارة ضرورية للتحول المستقبلي:

لقمان عبدالرحيم الفيلي

1. تمهيد:

تُعدّ الدراسات التي تناولت مهارة «الاستبصار الاستراتيجي» نادرة في مكتباتنا العربية على الرغم من أهميّة الموضوع؛ لما تمثّله هذه المهارة من عملية مُنظّمة تركز على وضع مجموعةٍ من السيناريوهات المستقبلية المحتملة أو المرغوبة، والافتراضات الخفية التي تكمن وراء هذه المسارات المستقبلية وعواقبها المحتملة على السياسات والقرارات والإجراءات التي قد تروّج وتساعد على التخطيط للمستقبلات المرغوبة بشكلٍ أكبر.

ويرى خبراء التكنولوجيا والمهتمون، بأنّ العالم مقبلاً على تطوّر كبيرٍ يرقى لأن يكون (ثورةً صناعيةً رابعةً)، وعليه فالتطوّرات السابقة في مجالات الذكاء الاصطناعي والإنسان الآلي والتعلّم الآلي وتكنولوجيا النانو والطباعة ثلاثية الأبعاد وعلم الوراثة والتكنولوجيا الحيوية ومجالات أخرى كثيرة، كلّها تسير نحو تضخيم دور بعضها البعض، وزيادة تأثير إحداها على الأخرى. فالأنظمة الذكية مثل: المنازل والمصانع والمزارع والبنى التحتية أو المدن بأكملها، ستساعد في معالجة المشكلات التي تتراوح ما بين إدارة العوامة ومفردات سلسلة التوريد إلى تغيير المناخ، وتوازيها - الثورة التكنولوجية - مجموعة من التطوّرات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والجوسياسية والديموغرافية، تفاعلت معها في اتجاهاتٍ متعدّدةٍ وعززت كلّ منهما الأخرى.

وبالمقابل، وبالرغم من حجم المتغيرات الكبيرة التي فرضتها التكنولوجيا والثورة الصناعية الرابعة، إلّا أنّ عدداً كبيراً من صانعي القرار مستمرون بالتفكير الخطّي التقليدي، أو يتمّ انشغالهم كثيراً في أزمات⁽¹⁾ الدولة المتعدّدة التي تتطلّب اهتمامهم، فالحاجة لمهارة «الاستبصار الاستراتيجي» لا تأتي من

1 - إدارة الأزمات: هي العملية التي تتعامل بها المؤسسة مع حدثٍ كبيرٍ يهدّد بإلحاق الضرر بالمؤسسة أو أصحاب المصلحة أو الجمهور العام. وقد نشأت دراسة إدارة الأزمات مع الكوارث الصناعية والبيئية واسعة النطاق في ثمانينيات القرن الماضي. وهناك ثلاثة عناصر مشتركة في الأزمة: (1) تهديد للمنظمة (2) عنصر المفاجأة (3) وقت قصير لاتخاذ القرار. (انظر الملحق: أ/ 2).

فراغ، بل نحتاج للتعرف على وجودها كمنهجٍ عالميٍّ أولاً، ومن ثمّ تشخيص
مكامن حاجتنا لها، وأخيراً إيجاداً كيفية تبنيها كجزءٍ أساسٍ من قدرات الدولة
العراقية لتخطيطها الاستراتيجي.

أما البصيرة الاستراتيجية فمعناها: العملية التي تستعين بها الدولة لإدارة
وفرض السيطرة على المتغيرات والقادم من التكنولوجيا، أو المدخلات الجديدة
الكبيرة عليها، مثل المتغير المناخي أو الذكاء الاصطناعي، ومن خلال التعريف
المتقدم، يمكن القول بأنّ البصيرة الاستراتيجية تشتمل على عناصر ثلاثة:

1 - التفكير النقدي فيما يتعلّق بالتنمية طويلة المدى.

2 - النقاش والجهد المستمر والجاد لخلق منظومة مراقبة القادم، والتخطيط
له بصورةٍ تشاركيةٍ واسعةٍ بين القائمين على إدارة الدولة بمفاصلها جميعها.

3 - العمل على تشكيل المستقبل⁽¹⁾ والترويج لها تبعاً، لاسيما من خلال
التأثير على السياسة العامة.

إنّ الاستبصارَ الاستراتيجيَ منهجٌ منظمٌ للنظر إلى ما وراء التوقّعات الحالية،
مع الأخذ بعين الاعتبار مجموعة متنوّعة من التطورات المستقبلية المعقولة من
أجل تحديد الآثار المترتبة على سياسات اليوم، ويقوم ذلك من خلال الكشف عن
الافتراضات الضمنية، وتحديّ وجهات النظر السائدة، والانخراط في الاضطرابات
المتوقّعة والمفاجئة المهمة التي قد يتمّ رفضها أو تجاهلها.

غير أنّ البصيرة لا تعني التنبؤ بالمستقبل، بل تفترض تطوير نسخٍ محتملةٍ
لوقتٍ محدّدٍ قادمٍ، ويُعدُّ استكشافُ مستقبلٍ محتملٍ مدروسٍ فرصةً لتحسين
الإنذار المبكر⁽²⁾، وتخصيص الموارد لمواجهة المتوقّع من التحديات بشكلٍ أكثر
كفاءةً وفاعليّةً، واتخاذ القرارات الشاملة في المستقبل، ويستعمل الخبراء في

1 - المستقبل: مفهوم يشير إلى وجود بدائل محتملة الوقوع، من الضروري أخذها بنظر الاعتبار.
(انظر الملحق (أ) / 32).

2 - نظام الإنذار المبكر: نظام تم إنشاؤه لتتبع المؤشرات المحدّدة كعلامات تحذير بأنّ الاتجاهات أو
الأحداث المستقبلية المحتملة وشيكة. (انظر الملحق (أ) / 36).

الاستشراف هذه المنهجية لمساعدة صنّاع القرار في بلدانهم على اتخاذ قراراتٍ طويلة الأجل بشأن مستقبل مجال سياساتهم في عالمٍ متغيّرٍ، ويمكنهم بعد ذلك تعديل الطريقة لاستيعاب الظروف الخاصة في مجال الاهتمام وحسب الحاجة.

2. أهمية وأهداف الدراسة:

لم يكن إعداد هذه الدراسة أمراً سهلاً، بل كانت بمثابة تحدياً شخصياً للباحث؛ وذلك لحدّثة الموضوع وندرته من حيث التداول في أوساطنا العربية عموماً والعراقية خصوصاً، على الرغم من أنّه موضوعٌ مشوّقٌ وغريبٌ في آنٍ واحدٍ، ويُقدّم مصطلحاتٍ جديدةً بعض الشيء، وقد تكون مفرداته صعبةً على غير المتخصّصين بالإدارة - لذا ارتأى الباحث إضافة قاموسٍ ملحقٍ بتعريفاتٍ ومصطلحاتٍ وردت في هذه الدراسة، وكذلك إضافة ملحقٍ روابط مفيدة لمن يرغب توسعة معرفته بموضوعات الدراسة⁽¹⁾.

ولئن كان موضوع الاستبصار الاستراتيجي موضوعاً علمياً ضرورياً ومهماً للدول جميعها بصورة عامّة، وللعراق وتطوّره وقدرته على إدارة مخاطره بصورة خاصّة، ولغرض تعريف القائمين على إدارة الدولة بأدوات ووسائل موجزة لتأسيس قدرة استشرافية للمستقبل من خلال استعمال أفضل للاستشراف الاستراتيجي في صنع سياساتها، ولفائدة النخب عموماً من مهارة الاستبصار الاستراتيجي؛ لأنّها إحدى أهمّ آليات متابعة تطوّر المجتمعات الناشئة، اختار الباحث موضوع هذه الدراسة وختمها بتوصياتٍ مهمّةٍ ومحدّدة.

3. إشكالية الدراسة:

جاءت هذه الدراسة لإجابة التساؤل عن أهميّة مهارة البصيرة الاستراتيجية في إدارة الدولة، باعتبارها جزءاً من منهج الاستشراف الاستراتيجي في إدارة

1 - الملحق (أ) / التعاريف.

الدولة، والذي يشتمل أيضاً على مسح الأفق للتغيرات الناشئة، وتحليل الإشارات الضعيفة والاتجاهات الكبرى، وتطوير سيناريوهاتٍ متعدّدةٍ للكشف عن الأفكار المفيدة للمستقبل ومناقشتها.

لكن ماذا يعني أن تكون مخطّطاً للمستقبل في مثل هذا السياق الصعب؟ إن محاولة التنبؤ بالمستقبل ذات فائدةٍ محدودةٍ في عالمٍ يتّسم بدرجةٍ عاليةٍ من عدم اليقين، ومع ذلك فإنّ الأمر الأكثر قيمةً هو تحديد عددٍ من السيناريوهات المستقبلية المعقولة والمختلفة، واستكشاف الآثار التي يمكن أن تُحدثها، ومن ثمّ تحديد الآثار المحتملة على السياسات؛ إذ إنّ عمل البصيرة الاستراتيجية ليس مسعىً منفرداً، وبالتالي فإنّ هذا العلم الناشئ يتطوّر عبر الحوار المستمرّ، والتفاعل بين شبكةٍ من المفكرين والمستقبلين والقادة الذين يشاركون بعضهم بعضاً بتلاقح الأفكار بشأن هذا العلم، والذي يُعدّ نوعاً ما علماً حديثاً.

ومن ثمّ الاستنتاج، فيما إذا تبّنى القائمون على إدارة الدولة العراقية منهج الاستشراف الاستراتيجي في إدارتهم بما يتوافق مع ثقل التركة وعمق وسعة التحديات التي واجهتها وتواجهها الدولة إذا أهمل القائمون على إدارتها ما هو قادم؟

تتناول هذه الدراسة في مقدّمتها مفهوم (البصيرة)، وأمثلةً على استعماله من قبل الحكومات الأخرى، ووصف المكونات الرئيسية لبناء نظام استشرافٍ استراتيجيٍّ أكثر شمولاً في الحكومة، وتصميم تدخلات استشرافٍ ناجحةٍ، بالاعتماد على أفضل الممارسات من جميع أنحاء العالم.

وتختتم الدراسة بالخوض في الطرق التي قد ترغب الحكومات بها في التعاون مع البلدان الأخرى، من أجل الاستعداد بشكلٍ أفضل للمستقبل داخل بلدانهم ومن خلال التعاون العالمي. وقبل أن ندخل في موضوع الدراسة، يرى الباحث أنّه من المفيد بيان الاختلاف في المعنى بين مصطلحين استعملنا كثيراً في هذه

الدراسة، وهما «الاستشراف الاستراتيجي»⁽¹⁾ و«البصيرة الاستراتيجية»⁽²⁾.

فالاستبصار يبدأ بالمسح بحثاً عن التغييرات الكبيرة المبكرة (الإشارات الضعيفة) في منطقتنا وحول العالم، والتي يمكن أن يكون لها آثارٌ مهمةٌ وغير متوقعةٍ على السياسات والبرامج الحكومية، ثم نستكشف كيف يمكن أن تتطور هذه التغييرات وتتفاعل لخلق تحدياتٍ وفرصٍ سياسيةٍ غير متوقعةٍ.

والبصيرة لا تتنبأً بالمستقبل، لكنّها تستكشف نطاق العقود المستقبلية المعقولة التي قد تظهر، فهي واحدةٌ من أفضل الأدوات لدعم صنع السياسة، وتتعلق بفهم مجموعةٍ من القضايا والإشارات والاتجاهات، إنّها تتعلّق باستكشاف الاحتمالات، أكثر من التنبؤ بالأرقام، أي إنشاء مجموعة من السيناريوهات⁽³⁾ من مجموعةٍ أوسع من البيانات على مدى فترةٍ زمنيةٍ أطول، مثل من (5 - 10) سنوات في المستقبل، ثمّ يُنظر إلى كلّ نقطةٍ، وتحدّد العقود الآجلة الممكنة والمحتملة والمفضّلة، ثمّ يتمّ التفكير⁽⁴⁾ في التأثير الذي يمكن أن تحدثه هذه العقود على واقعنا، وهذا يضع صانع السياسات في موضعٍ قويٍّ للتخطيط واتخاذ القرارات؛ من أجل التأثير والنمو المستقبلي مع مستوياتٍ متزايدةٍ من الثقة وموثوقيةٍ أكبر. ومن جانبٍ آخر، فإنّ الاستشراف الاستراتيجي هو عملية وضع تنبؤاتٍ حول المستقبل، بناءً على البيانات السابقة والحالية، وتحليل الاتجاهات؛ لإسقاط مسارٍ خطّيٍّ في المستقبل، وهذا ما يستعمله خبراء الأرصاء الجوية «للتنبؤ» بالطقس مثلاً.

1 - الاستشراف الاستراتيجي: منهجية منظمة لاستكشاف العديد من الاحتماليات والسيناريوهات المستقبلية بشكلٍ واضحٍ من أجل إعلام صنّاع القرار. (انظر الملحق (أ) /4).

2 - البصيرة: القدرة على التفكير والتخطيط للمستقبل. (انظر الملحق (أ) /8).

3 - تخطيط السيناريو: تطوير سيناريوهات أو صور متعدّدة الاحتمالات لكيفية ظهور المستقبل من أجل استكشافها والتعلّم منها من حيث الآثار المترتبة على الحاضر. (انظر الملحق (أ) /16).

4 - التفكير المنهجي: هو النهج التحليلي الذي يأخذ بنظر الاعتبار النطاق الكامل للتفاعلات بين العناصر المختلفة في النظام، ويختلف ذلك عن التحليلات التقليدية، التي تميل إلى التركيز على عناصر معينة أو نطاقٍ محدودٍ من التفاعلات بمعزلٍ عن النظام ككل. (انظر الملحق (أ) /19).

4 . لماذا تحتاج إدارة الدولة إلى بُعد نظرٍ استراتيجيٍّ؟

في أيّ تخطيطٍ استراتيجيٍّ يقوم به المرء، تواجهه معضلةٌ ما إذا كان ما يخطّط للقيام به يندرج تحت قائمة إنجازاته وتوقّعاته، أو أنّه سيكون غير متأكّدٍ من الاتجاه والنتائج المستقبلية، وبالتالي سيعمل من منظورٍ وتوجيهاتٍ طارئةٍ، ولإطفاء حرائقٍ وليس منعها، وهو ما يُعرف في الإدارة بمشكلة البجعة الرمادية⁽¹⁾.

وبشكلٍ عامٍّ، يتبنّى باحثو المستقبل الطابع العرضي لما يمكن تصوّره للغد في مجالاتٍ عديدةٍ، لكنهم يفترون في طرقهم المختلفة للتعامل مع تعقيدات المستقبل؛ إذ يقوم المتنبّئون بإصدار أحكامٍ احتماليةٍ بشأن الأحداث قصيرة المدى التي يمكن التحقّق منها، مقابل الواقع الذي ينكشف في الوقت المناسب، وهذا يسمح بإجراء تقييماتٍ شفافةٍ لدقّة هذه التنبّؤات، وعلى النقيض من ذلك يضع المُستطلعون سيناريوهاتٍ معقولةً للتطوّرات التي يمكن تصوّرها على المدى المتوسط وصولاً إلى المدى البعيد، والتي تخدم في المقام الأول الغرض من زيادة الوعي بما قد ينتظرنا في المستقبل.

ولما كانت السلطات في الدولة تتوق إلى اليقين؛ لذا فهي تشتكي كثيراً من الاضطرابات المفاجئة الكبرى؛ لأنّها تتوقّع من إدارات الدولة تحذيراً مسبقاً دقيقاً وقابلاً للتنفيذ، وبطريقةٍ أو بأخرى هذا الترقّب والغضب مطمئناً تماماً؛ لأنّه يعكس حقيقة أنّ صانع القرار (في الدولة) ليس باستطاعته اتّخاذ القرارات

1 - البجعة الرمادية: الأحداث النادرة ولكن المتوقّعة بسبب تكرار حدوثها وإن كان يصعب التنبؤ الدقيق بها، مثل الأوبئة أو الكوارث الطبيعية أو الأزمات السياسية. ومع ذلك، من الصعب للغاية التنبؤ بدقّة بموعدها ومكان هبوط الطائر بعد ذلك وماذا ستكون نتيجة هبوطه. لم يكن هناك - على سبيل المثال - نقص في التحذيرات على مدى العقد الماضي بشأن جائحة عالمية محتملة. علماً بأنّ (كوفيد - 19) ليس بجعة سوداء، أي حدث غير متوقّع تماماً، ولكن للأسف ثبت أنّ التحذيرات لم تكن محدّدة للغاية بالنسبة لواضعي السياسات في الحكومات. (انظر الملحق (أ) / 7).

بسهولة في أوقات الأزمات؛ لذلك فإنه من المتوقع منه مراجعة خياراته قبل الوصول إلى مرحلة اتخاذ القرار، وتفضل معظم الحكومات تجنب مثل هذه المواقف؛ لأنه في ظل ظروف عدم اليقين بشأن التطورات المستقبلية لابد من اتخاذ خيارات قد تكون سيئة أو خاطئة، ولعلّ جائحة (كوفيد 19-) وتداعياتها المستمرة حتى اليوم خير دليل على ذلك.

وباتباع المنطق العكسي⁽¹⁾، فإنّ عدد المفاجآت الأقلّ يعني المزيد من اليقين في اتخاذ القرار، وتبعاً لذلك كثيراً ما تلجأ السلطات السياسية إلى التفكير القائم على الخبرة السابقة، وتنعكس هذه الطريقة المريحة لتأطير المستقبل في ممارسات صنع السياسات اليومية، وتنخرط الإدارات بشكلٍ روتيني في التخطيط الإضافي من حيث تطوير السياسة والبرمجة ومتطلبات الميزانية للعام المقبل، أو كما هو الحال في البلدان المتقدمة يعملُ تخطيطها لسنواتٍ متعدّدة؛ لذلك فإنّ كثيراً من صانعي القرار يدركون المشكلات الكامنة في تفسير الماضي كمقدمة للمستقبل، وفي الشؤون العسكرية فإنّ العبارة التي يضربُ بها المثل «الجنرالات مستعدون دائماً لخوض الحرب الأخيرة» - والمنسوبة إلى ونستون تشرشل - تمثلُ كلاً من هذه الممارسة ونقدها.

وهكذا تصطدم التعقيدات المستقبلية مع صنع السياسات اليومية؛ إذ أنّ كثيراً من مقترحات السياسات والتوصيات والتحذيرات التي لا تُعدّ ولا تُحصى، والتي تتنافس على جذب انتباه صانعي القرار تأتي من الباحثين المستقبلين، وتحاول منظمات دولية ومؤسسات معنية تقديم الاستشارات في مجالاتٍ مختلفة، وهكذا معاهد الدراسات ومراكز البحوث، بالإضافة إلى وحدات التبصّر الحكومية ومجالس الخبراء ووكالات الاستخبارات في جميع أنحاء العالم، توعية

1 - البث العكسي: طريقة تخطيط تبدأ بتحديد مستقبل مرغوب فيه ثمّ تعمل بشكلٍ عكسيّ لتحديد السياسات والبرامج التي ستربط ذلك المستقبل بالحاضر. ويقترّب البث العكسي من التحدي المتمثل في مناقشة المستقبل من الاتجاه المعاكس، على أنّه طريقة يتمّ فيها تصوّر الظروف المستقبلية المرغوبة، ويتمّ بعد ذلك تحديد الخطوات لتحقيق تلك الشروط، بدلاً من اتخاذ خطوات هي مجرد استمرار لطرق الاستقراء التقليدية للمستقبل. (انظر الملحق (أ) /6).

صانعي السياسات بالمخاطر⁽¹⁾ والتهديدات المستقبلية؛ لذلك فإنه ليس من المستغرب أن يواجه صانعو القرار عدداً متزايداً باستمرار من تقييمات المخاطر والسيناريوهات والإنذارات المبكرة، والتقارير التي تكون تحت عنوان (ماذا لو... و (سري) و (من أجل اطلاعكم فقط)، وعليه يبدأ كبار المسؤولين في الدولة بالقول: ليس لدي الوقت أو الموارد للتعامل مع كل هذه القضايا في وقت واحد؛ لذلك يتعين عليّ تحديد الأولويات، هل يمكنك مساعدتي في هذا؟ ويقول مع نفسه: لكن مهلاً، لقد كنت مخطئاً من قبل في تقاريرك السابقة، أليس كذلك؟ فلماذا أستمع لك الآن.

بالإضافة إلى ذلك فإن الغرض من التخطيط للمستقبل وتحدياته غير المتوقعة يطرح سؤالاً جاداً مفاده: هل نعالج القضايا الملحة أم القضايا العاجلة فقط؟ هؤلاء المسؤولون (الكلاسيكيون) عن موضوع البحث لهم وجهة نظر قد تكون صحيحة؛ إذ أظهرت الأبحاث أن الخبراء ليسوا جيدين في التنبؤ الدقيق للأحداث السياسية في المستقبل، وبالطبع يمكن أن يُصرَّ المتنبئون والمتوقعون على أنهم أصدروا تحذيرات بشأن الاضطرابات الرئيسية التي حدثت في العقدين الماضيين، بما في ذلك (كوفيد-19-)، وأن صانعي السياسات فشلوا في اتخاذ الإجراءات المناسبة التي من المحتمل أن يردَّ عليها صانعو السياسات بأن هذه التحذيرات كانت غامضة للغاية وغير محدّدة؛ إذ لم يتنبؤوا بدقة بما سيحدث وأين ومتى، وعليه نحن - مرّة أخرى - أمام مشكلة البجعة الرمادية.

وبشأن سؤال عن كيف يمكن للاستبصار أن يضيف قيمة حقيقية إلى صنع السياسات؟ فإن الإجابة هي أنه يمكن للاستبصار - كمقدّمة عن الاستبصار - الجيد أن يدعم صنع السياسات الحكومية بطرق عدّة وكما يأتي:

1. ترقّب أفضل: لتحديد الفرص والتحديات الجديدة التي قد تظهر في

1 - إدارة المخاطر: أنشطة منسقة لتوجيه ومراقبة المؤسسة فيما يتعلّق بالمخاطر، وهي التطبيق المنهجي لسياسات الإدارة وإجراءاتها وممارساتها على أنشطة التواصل والاستشارة وإنشاء السياق وتحديد وتحليل ومعالجة ورصد ومراجعة المخاطر. (انظر الملحق (أ) /3).

المستقبل والاستعداد لها في أقرب وقت.

2. ابتكار السياسات: لتحفيز تفكيرٍ جديدٍ بشأن أفضل السياسات لمواجهة هذه الفرص والتحديات.

3. تدقيق المستقبل: لاختبار الاستراتيجيات الحالية أو المقترحة مقابل مجموعة من السيناريوهات المستقبلية.

فالاستشراف الاستراتيجي يطمحُ إلى تزويد الحكومات والمجتمعات بالقدرة على استكشاف المستقبل والاستعداد له باستمرار من أجل التنقل والتكيف وتشكيل المستقبل من خلال سياساتٍ أفضل، وتقعُ على عاتق القائد مسؤولية رؤية الفيل في الغرفة (كما يقولون) والتعامل معه، وبالتالي رؤية المستقبل والتعامل معه، ولغرض إنشاء المستقبل يجب على المرء أولاً رؤيته، إذن يجب أن تُنقل رؤية الخبير أو المسؤول بطريقةٍ يمكن للجهات الحكومية الأخرى فهمها، وتهدئة مخاوفها وتعزيز ثققتها.

5. ما الذي تقوم به الدول الأخرى؟

منذ بدايات هذا العلم في ثمانينيات القرن المنصرم، نضجت ممارسة مهارة البصيرة الاستراتيجية في البلدان المتقدمة، وهي تتطور باستمرار، وعلى خلفية التعقيد المتزايد، قامت تلك البلدان بتكييف وتطوير مجموعةٍ متزايدةٍ من أدوات التبصر؛ لمساعدة حكوماتهم على إدارة الأزمات والإفادة من الفرص غير المتوقعة، وفي أوقات التغيير السريع والتعقيد المتزايد وعدم اليقين، تتطلب الحوكمة المسؤولة الاستعداد لما هو غير متوقع.

وعلى الرغم من أن السياسة اليومية للحكومات غالباً ما تترك لها مساحةً صغيرةً للتفكير في حدثٍ قادمٍ أو حتى العمل على تشريع قانونٍ وطنيٍّ بالنسبة للسلطة التشريعية، فإنه يتوجب على القادة في السلطتين التشريعية والتنفيذية أن يكونوا ذوي بصيرةٍ، ويضعوا تشريعاتٍ ويتخذوا قراراتٍ ذات أهدافٍ طويلة

الأجل، ومما لا شكَّ فيه أنَّ عملهم نحو نتيجةٍ مرغوبةٍ يعني أيضاً التحوُّط ضدَّ أيَّة تطوُّراتٍ غير مرغوبٍ فيها ويصعب توقُّعها. بالإضافة إلى ذلك فإنَّ يوميات الحياة السياسية لا تترك سوى قليلٍ من الموارد لإنفاقها على التفكير طويل المدى، وإن جرى ذلك على الإطلاق فإنه يقعُ ضحية التحيزات المعرفية والافتراضات في الغالب التي لا يمكن تحديدها، وقد لا تؤخذُ في نظر الاعتبار التغيُّرات المستمرة في السياسة العالمية «الحيو- اقتصادية» أو «الحيو- سياسية» أو حتى «الحيو- اجتماعية».

إنَّ كثرةَ التحديات اليومية التي تواجه القائمين على إدارة الدولة تحتمُّ فشلهم بأخذ وقتٍ كافٍ لمراجعتها والخروج منها، والانخراط في إيجاد حلولٍ جوهريةٍ لمواجهة المستقبل، فالسياسةُ تعني في جوهرها أخذ المستقبل في الاعتبار، لكنَّ الحكومات والسلطات التشريعية عموماً لا تؤدِّي واجباتها بالاستعداد والاستجابة للتطوُّرات غير المتوقَّعة بفاعلية؛ إذ إنَّ كثيراً من التطوُّرات المستقبلية المعروفة، مثل تغيُّر المناخ، وتأثير النمو السكاني، أو الطلب على الطاقة النظيفة، لا تزال غير معالجة بشكلٍ كافٍ، ونتيجة لذلك تُقصرُ الاستراتيجيات التي تتبَّعها الحكومة على تحقيق النتائج المرجوة، ففي الأعمَّ الأغلب تفترض منهجها وسياساتها استمرار الاتجاهات السابقة؛ لذا تفشل في حساب التغيرات الحديثة أو الناشئة، وتكون النتيجة النهائية غير فعَّالة، أو غير كافية، أو قد تؤدِّي إلى نتائج عكسية.

وللحدِّ من الآثار التي قد تترتب على التحديات المذكورة، تستعمل بعض الدول المتقدِّمة الاستبصار الاستراتيجي لتنبه قاداتها بالتمسك بالمشورة السياسية؛ إذ تعتمد في منهجيتها على مراجعة وجهات نظرٍ مختلفةٍ على المدى الطويل، تسمح باستكشاف مساراتٍ مختلفةٍ افتراضياً، وتشجِّع التفكير خارج الصندوق، فتخطيط السيناريوهات يُعدُّ جزءاً أساسياً من عملية التخطيط الاستراتيجي لإدارة الدولة في البلدان المتقدِّمة في الوقت الحاضر، وهو جزءٌ مهمٌّ ولا يتجزأ من التخطيط الاستراتيجي السنوي ودورات مراجعة الميزانية وتحديثها، ويتمَّ إجراء

تمارين تخطيط السيناريوهات للقضايا المهمة على المستوى الوطني كل بضع سنوات، بينما يتم - وبشكلٍ منتظمٍ - إجراء دراسات السيناريوهات المركزة بشأن مواضيع محددة، مثل تأثير وسائل التواصل الاجتماعي أو تغير المناخ.

وفي عالمنا الحالي نعيش في أوقاتٍ غريبةٍ، يكون فيها «المتغير» هو العامل «الثابت» الوحيد، وهذا ليس بسبب خطأ من جانبنا، بل بسبب تغير مفهوم السياسة العالمية، وتعدد العوامل التي أثرت في تطورها، كما أصبحت هناك صعوبة في التنبؤ بكيفية تعامل المجتمعات واستجابتها للتغيرات الواضحة في العقود القليلة الماضية؛ إذ ثبت عدم تحقق الاحتمالات المفترضة من قبل مُنظمي استطلاعات الرأي والتنبؤات في مناسباتٍ متعددة.

وفي هذا المجال ساعد علم وفن تخطيط السيناريو المتخصصين في استكشاف التغيرات في بيئة التشغيل لديهم بطريقةٍ يشكّل بها جزءاً أساسياً ضمن مجموعة الأدوات مستقبلية، ومع ذلك فإن معدل التغير المتسارع يجعل من الضروري أن نكمّله بنهجٍ أكثر نمطيةً وفي الوقت المناسب لالتقاط الإشارات الناشئة ولاستكشاف وتوليد الوعي بتأثيرها الاستراتيجي.

ومما لا شكّ فيه، أنّ أحد ردود الفعل على عالم غير مؤكّد هو (دفن رؤوسنا) في الرمال والاستمتاع بفتراتٍ عابرةٍ من الجهل المريح قبل أن نتفاجأ بالتغير والذي يأتي حتماً وإن كان بعد حين، ومع ذلك فإنّ دولة اقتصادها هشّ (كالعراق مثلاً) لا تستطيع تحمّل ذلك، لكن مع زيادة سرعة التغير فإنّه من المرجح أن تصبح فترات الراحة هذه أقصر تدريجياً، خاصّةً وأنّ دولة مثل العراق لديها القليل من العمق الاحتياطي الاستراتيجي أو القدرة على استيعاب عواقب العديد من الأخطاء السياسية الكبيرة.

يدرك المراقبون مدى تسارع وتيرة التغير في العالم، وينمو الترابط⁽¹⁾ بين

1 - الترابط / الاعتماد المتبادل: هي الظاهرة التي تؤثر فيها عوامل مختلفة داخل النظام أو المنظومة يتأثر بعضها ببعض بصورة متبادلة، فعندما تكون التحديات مترابطة، فإن التحسن في أحدها يجعل من السهل معالجة التحديات الأخرى، وبالعكس. (انظر الملحق (أ) /17).

التحديات بطرقٍ معقّدةٍ، وتعمل التقنيات التخرّيبية⁽¹⁾ المدمّرة مثل الذكاء الاصطناعي والتصنيع الآلي (الروبوتات) على تغيير الهياكل الاقتصادية الحالية، بينما تؤدّي زيادة الاتصال العالمي ونمو العولمة إلى تغيير وجه وملمس الروابط الاجتماعية، ويعمل الفضاء الإلكتروني على تغيير طبيعة التعاون والصراع بسرعة، فعندما واجه العالم اضطراباتٍ سياسية واجتماعية في البيئة العالمية، على سبيل المثال: تصويت المملكة المتّحدة على خروجها من الاتحاد الأوروبي، ووصول دونالد ترمب مع الانتخابات الرئاسية الأمريكية في العام 2016، وتداعيات جائحة (كوفيد-19)، فإنّ أسبابها وآثارها لا تزال غير واضحة حتّى الآن.

ويمكن أن تكون التداخلات الاستشرافية واسعة النطاق أو محدّدة، وتُجرى بسرعةٍ أو في العمق، فتدخلات الاستشراف الواسع تركّز في العادة إمّا على استراتيجية حكومية رفيعة المستوى، مثل: الخطة الوطنية لبلدٍ ما لتحقيق أهداف التنمية المستدامة لعام 2040، أو أولوية حكومية رئيسية، مثل: مستقبل سوق العمل، وقد تكون فهماً أفضل للتغيير التحوّلي المحتمل وآثاره على البلدان ككل، مثل: مستقبل تأثيرات الذكاء الاصطناعي.

وتعدّ تدخلات الاستشراف مناسبة للموضوعات الأضيق نطاقاً أيضاً بما في ذلك الأولويات والاستراتيجيات المؤسسية لمنظمةٍ معيّنة، أو قضية سياسات ناشئة داخل قسمٍ أو قسمين، ويمكن أن تتراوح تدخلات الاستبصار من بضعة أسابيع، على سبيل المثال: دراسة سريعة لتقديم منظورٍ مستقبليٍّ لقضيةٍ ملحةٍ وأنيةٍ إلى بضع سنوات، ومن الأمثلة على هذا الأخير تقرير الاتجاهات العالمية للولايات المتحدة الأمريكية الذي يتمّ نشره كلّ أربع سنوات بعد بحثٍ دوليٍّ مكثّفٍ،

1 - التقنيات التخرّيبية: التكنولوجيا التخرّيبية هي ابتكار يغير بشكل كبير الطريقة التي يعمل بها المستهلكون أو الصناعات أو الشركات، تكتسح التكنولوجيا التخرّيبية الأنظمة أو العادات التي حل محلها لأنها تتمتع بصفاتٍ متفوّقةٍ بشكلٍ ملحوظ. وتشمل الأمثلة التكنولوجية التخرّيبية الحديثة التجارة الإلكترونية، ومواقع الأخبار عبر الإنترنت، وتطبيقات مشاركة الرحلات، وأنظمة GPS، وفي السابق كانت السيارات وخدمة الكهرباء والتلفزيون من التقنيات التخرّيبية. (انظر الملحق (أ) /38).

أو تقرير الاتجاهات العالمية لنظام تحليل السياسة والاستراتيجية الأوروبية الذي يتم نشره كل خمس سنوات قبل الدورة المؤسسية الجديدة للاتحاد الأوروبي.

ونطرح في هذا الموضوع تجارب بعض الدول في مجال الاستبصار الاستراتيجي، أولها ترجع لشهر نيسان من العام 2020 عندما أطلقت حكومة المملكة المتحدة بطولة التوقعات⁽¹⁾ الجيوسياسية إن صحَّ التعبير، وحينها قدّم موظفو الخدمة المدنية المشاركون فيها إجاباتٍ على مجموعةٍ واسعةٍ من الأسئلة بناءً على المعلومات المتاحة للجمهور. على سبيل المثال لا الحصر سؤالٌ عن احتمالية حصول عدوان صيني ضدّ تايوان، وسؤالٌ آخر عن احتمالية انخفاض معدل الاصابات بجائحة (كوفيد-19) في جميع أنحاء العالم، وبالنظر لإمكانية الحكم على دقّة التنبؤ مقابل نتائج العالم الحقيقي؛ لذا يمكن تحديد أفضل المتنبئين بسهولة، وبالتالي تجميعهم في فرقٍ مكلفةٍ بمهامٍّ محدّدة.

ومثالٌ آخر جسّدت فيه الحكومة الكندية موضوع التبصر الاستراتيجي من خلال إيجاد وحدة استشرافٍ مركزيةٍ تؤدّي دوراً حاسماً لإجراء استشرافٍ رفيع المستوى، وتنسيق عمليات الاستشراف الشاملة، والمساعدة في دعم تعميم الاستبصار عبر الحكومة، حيث تستطيع الإدارات في جميع مفاصل الحكومة الاستفادة من قدرة التبصّر لدى فريق (آفاق سياسة - كندا) التي تعمل في مقرّ الحكومة المركزي كجزءٍ من نظام الاستشراف الخاصّ بها، كما يدعم فريق آفاق السياسة أنف الذكر المناقشات وورش العمل المستقبلية في الاجتماعات رفيعة المستوى عبر الحكومة.

وبالمثل يلعب مركز سنغافورة للعقود المستقبلية الاستراتيجية - ومقرّه مكتب رئيس الوزراء - دوراً رئيساً في إجراء وتنسيق دراسات استشرافٍ حكوميةٍ مُنظمةٍ، والتي تعمل بعد ذلك على توجيه الاستراتيجية العامّة للحكومة السنغافورية، بالإضافة إلى عمل استشرافٍ أكثر تحديداً للوزارات الأخرى.

1 - التوقع / التنبؤ: عملية تحرير بيانات خاصة باستقراء الأحداث المستقبلية مدعومة بحجج، بناءً على التحليل الكمي ووضع النماذج (النمذجة). (انظر الملحق (أ) /20).

أمّا في الاتحاد الأوروبي، فيتمّ توفير وظائف وحدة الاستشراف المركزية من قبل مؤسساتٍ عديدةٍ بما في ذلك (مركز الأبحاث) التابع للمفوضية الأوروبية، والذي يمثّل مركز الاستراتيجية السياسية الأوروبية، ووحدة التبصّر في البرلمان الأوروبي، ومركز الكفاءة في الاستشراف الاستراتيجي في البحوث المشتركة الذي يقوم بتنسيق الأنشطة من خلال لجنة توجيهيةٍ مشتركةٍ.

وعلى الرغم من أنّ الولايات المتحدة الأمريكية تفتقرُ إلى وحدة استشرافٍ مركزيةٍ مُحدّدةٍ، إلّا أنّ مكتب المساءلة الحكومية ومجلس الاستخبارات القومي فيها يضمّان اثنين من أكبر فرق الاستشراف، ويساعدان في تنسيق مجتمع ممارسة الاستشراف الفيدرالي الذي يشمل إداراتٍ عديدةً.

وتموّل الحكومة الأسترالية برنامج وكالة العلوم الوطنية الأسترالية للبحوث التطبيقية المُسمى (Q-Foresight)، ويُعنى بإجراء الاستشراف الاستراتيجي في الاتجاهات والمخاطر والسيناريوهات طويلة الأجل ذات الصلة بمستقبل الدولة، ولا يزال هذا البرنامج يعمل لغاية يومنا هذا على فحص الآفاق المستقبلية المنطقية للابتكار والنقل والصحة والعلوم والسياسة البيئية.

أمّا في فنلندا، فبالإضافة إلى الدور المركزي لمكتب رئيس الوزراء في تنسيق التبصّر الحكومي، عُيّن خبيرُ استشرافٍ استراتيجيٍّ كان عضواً في مجموعة الاستبصار الحكومية الداخلية المؤلّفة من الوزارات الاثنتي عشرة في وقتٍ واحدٍ؛ لتسهيل دمج التبصّر في اتّخاذ قرار صنع العمليات، وأُجريت عمليةً استراتيجيةً شاملةً مبنيةً على هذا السيناريو في جميع الوزارات تقريباً، وكان المسؤولون الحكوميون في الوزارات مبتكرين ومالكين للمحتوى، وبُنيت استراتيجيات الوزارات المتعدّدة بناءً على هذا العمل، وأدّت العملية إلى إضفاء الطابع المؤسسي على الاستبصار الاستراتيجي من خلال المساعدة في إنشاء فرق استشرافٍ في الوزارات، وإنشاء لغةٍ مشتركةٍ للاستشراف الاستراتيجي داخل الحكومة، وتمكين حوارٍ متعدّد المستويات في المستقبل الاستراتيجي بما في ذلك الإدارة التنفيذية، ووزراء الدولة الدائمين، والمجموعة الوزارية وتنسيق الأبحاث الحكومية.

6. القيادة الناجحة في زمن البصيرة الاستراتيجية:

تتمثل إحدى الأفكار المهمة في أن يكون لدى إدارات الدولة الناجحة المرنة مجموعة متخصصة صغيرة للتفكير في المستقبل بشكل منهجي، ويعمل أفراد هذه المجموعة على ما يأتي:

1 - تحديد احتمالات وقوع حالات الطوارئ في المستقبل، ووضع الخطط الخاصة بمواجهتها.

2 - تحديد المخاطر الناشئة في الأفق والتخطيط لإدارتها.

فالحكومات مثلاً تميل مثلها مثل أي مؤسسة هرمية كبيرة للتحسين والتطوير على مستوى الأقسام والدوائر، كما ويشكل التعقيد⁽¹⁾ والقيود المعرفية عقبات حقيقية أمام تطبيق التبصر وقبوله، والوعي بمثل هذه القيود؛ إذ إن التعبير عن المشكلة خطوة رئيسة في البدء بمعالجتها، ولفحص كل من القضايا المعرفية، وعدم القدرة على فهم التعقيد نحتاج إلى تحديد بعض العقبات مثل تحيزات القرار، وتحيزات الذاكرة، وتحيزات الاحتمالية والمعتقدات.

ومن الجدير بالذكر أن السؤال الأساس الذي يجب أن نطرحه دائماً على القادة السياسيين هو مدى فهمهم لما يجب أن يكون عليه الشخص من بينهم ليصبح سياسياً فعالاً ناجحاً؟ على الرغم من أن المفترض أن يكون هو ذات الشخص الذي يجب أن يكون لديه القدرة على الأداء السياسي الصحيح، والمقصود بالقدرة هنا هو القدرة على التفكير بأنواعه في مجالات عدة، منها:

القدرة على التفكير بالواقع وتحليله ومعرفة حقيقته، أي يجب أن يكون في حالة تفكير دائم على تشخيص الواقع ومواكبته وتحليله وإحراز النتائج تبعاً. القدرة على التفكير في حال حدوث انسداد في أية قضية تُعرض عليه، كما

1 - التعقيد: هي حالة تعدد المكونات في شبكة كثيفة من التفاعلات أو العلاقات، حيث تكون العلاقات بين السبب والنتيجة غير واضحة أو مستقرة أو قابلة للتكرار بشكل متوقع. (انظر الملحق (أ) /18).

يستطيع أن يفكر خارج الصندوق كما يقال، ويأخذ بكل ما لا يمكن تصوّره مسبقاً ويصل لنتائج صحيحة.

القدرة على تجديد الفكر الذي يؤمن به، فلا يتوقّف عند وسيلة أو منهج واحد، بل له وسائل كثيرة يتّبعتها حسب الظروف وطبيعة التحدي، والوصول للهدف لا يتوقّف عنده، ولو تعدّدت الوسائل.

القدرة على التنبؤ وفهم المستقبل، من خلال البيانات والحقائق والحدس الذي يمتلكه والذي يدفعه تبعاً إلى فهم المستقبل.

7. أبعاد عدم اليقين:

بالنظر إلى أنّ بعض عناصر المستقبل ستكون مختلفة تماماً عن تلك الموجودة في الوقت الحاضر، يترتب على ذلك أنّ شكل وغرض السياسة والحكومات يجب أن تتكيّف وتتغيّر من أجل مواجهة التحديات والفرص في بيئة استراتيجية جديدة؛ لذلك يجب الاعتراف بأنّ التغيير أمرٌ لا مفرّ منه، وسيساعد كثيراً على استكشاف المجالات الانتقالية الرئيسة والشكوك الكبرى في البيئة الاستراتيجية لتهيئة الظروف للتحوّل المنضبط والمنطقي وتجنب مجرد الاستجابة للأحداث من دون دراية ومعالجة. ويجب الإشارة في هذا الموضوع إلى أنّ ما يعنيه عدم اليقين من الناحية الحقيقية هو (تحديد البيئة السياسية والاقتصادية التي ستعمل فيها المؤسسات في الفترة التي تسبق عام 2050)، وتحقيقاً لهذه الغاية حدّد أحد عشر بُعداً سُميت (أبعاد عدم اليقين) داخل البيئة العالمية واستكشافها لإنشاء بعض الأسس المبكرة لتحليل الاتجاهات المستقبلية عبر مجموعة واسعة من الموضوعات الدولية، وكلُّ بُعدٍ له تأثيرٌ على الآخر،

أبعادُ عدم اليقينِ الأحد عشر:

1 - توازن القوى وهيكل الحكم: ما إذا كانت العولمة المتزايدة ستجعل البلدان تتّجه نحو (الدولة القطرية) لحماية سلطتها، أو نحو المزيد من التكتلات الاتحادية (الفيدرالية) والاقتصادية عبر اتفاقياتٍ ثنائيةٍ ومتعدّدة الأطراف.

2 - التكامل الاقتصادي والحوكمة ووضع النماذج: هل ستساعد الصدمات الاقتصادية العالمية على إنشاء نموذجٍ عالميٍّ غير منظمٍ، أو منظمٍ بدرجةٍ عاليةٍ؟
3 - الأمن والصراع: هل ستندلع الحروب الأهلية والدولية في المستقبل، سواءً أكانت دولة ضدّ دولة أو دولة في مواجهة غير الدولة، أم غير الدولة في مواجهة غير الدولة؟

4 - العلم والتكنولوجيا والابتكار: مَنْ سيمتلك الابتكار العلمي والتكنولوجي وله الحق في الاستفادة منه؟، وهل ستؤدّي تقنيات الاتصالات الجديدة إلى ظهور مجتمعاتٍ بلا حدود، أو مجتمعاتٍ افتراضيةٍ؟

5 - التعليم والمهارات: إذا قامت الحكومة خلال فترة التقدّم التكنولوجي السريع بخفض تمويل التعليم والتدريب المهني في وقتٍ واحدٍ، وتقييد الهجرة لأسبابٍ اقتصاديةٍ، فمن المحتمل أن يكون هناك نقصٌ في العمالة الماهرة في الصناعات الرئيسية.

6 - المجتمعات: توافر المهارات أو الافتقار إليها سيكون له تأثيرٌ على المجتمعات.

7 - التركيبة السكانية والهجرة: ما ذكر في أعلاه بدوره يؤثر على اتجاهات الهجرة وسياستها.

8 - الصحة والرفاه: من ناحيةٍ أخرى، يكون الأفراد الأفضل تعليماً أكثرُ وعياً بشكلٍ عامٍ بالعلاقة بين نمط الحياة والنظام الغذائي والصحة، ممّا يؤدّي إلى زيادة طلب المستهلكين على المنتجات والخدمات التي توفرها الصناعات التي تشكّلها الصحة أو ترتبط بها مع الرفاهية.

9 - تغير المناخ: يؤثر كلُّ ما سبق بدوره على القيمة والاهتمام الذي يوليه العالم لتغير المناخ.

10 - الموارد الطبيعية: للموارد الطبيعية دورٌ رئيسٌ كأداةٍ للاستشراف، ولها صلةٌ مباشرةٌ بالمناخ وتغيراته، بالإضافة إلى التوجّهات الاقتصادية والسياسية التي تتبّعها الدول إثر وجود الحاجة لذلك.

11 - القيم والمعتقدات: في غضون ذلك شهد العالم تحولاً (هزلياً) بالفعل في سلوك المستهلك، وصعود نظريات المؤامرة، وانتشار الحركات المناهضة للقاح كورونا (على سبيل المثال)، مقابل الحركات المؤيدة للقاح، وكلّها لها تأثير على ما نريد في السلطة، والذي بدوره يؤدّي إلى البُعد (رقم 1) - توازن القوى وهيكل الحكم).

ومن المفيد أن نقتبس من مجلة الايكونوميست البريطانية ما جاء في تقرير مهمّ تناول أبعادَ عدم اليقين بأنَّ «مشكلات اليوم يمكن أن تكون فوريةً وشاملةً للغاية، بحيث يمكن أن تكون بمثابة وميضٍ يؤدّي إلى تركيزٍ قصير النظر على الحاضر، مع استبعاد رؤية أكثر استراتيجية للمستقبل».

وبالرغم من أن هذه الأشياء في حدّ ذاتها لا ترتبط ارتباطاً مباشراً بالطريقة التي قد تدير بها الدول والمؤسسات أزماتها وسط حالة عدم اليقين العالمية، إلّا أنّها تكون مجبورةً على القيام بأمرين اثنين:

• الأول- تمهّد البيئة التي تعمل فيها والقيم والتحديات التي يعيشها مواطنوها ومقدّمو خدمات الدولة.

• الثاني- توضّح النتيجة التي توصل إليها بعض الباحثين وهي أنّنا بحاجة إلى التوفيق بين المهمة العاجلة المطروحة وبين خطة إدارة طويلة المدى لنقلنا إلى المستقبل الموجود، مُدركين بأنّها رحلة مليئةٌ بالتحديات ومن الأفضل عدم القيام بها فرادى، بل بالعمل الجماعي والتعاضدي.

إنّ بعض الأبعاد ملموسةٌ أكثر من غيرها وقد تستحق تلك التي تتناول

طبيعة العالم في المستقبل النظر فيها من قبل أولئك الذين لديهم تركيز حول الأثر المحلي، على سبيل المثال: تغيّر المناخ يهدد بأن يكون له تأثيرٌ غير عاديٍّ وعالميٍّ على البشرية جمعاء، والذي سينعكس في الاستجابات الوطنية والدولية على حدٍّ سواءٍ، وفي الوقت نفسه نلمسُ بأنفسنا المسؤولية في آثار التصحرّ والعواصف الرملية في حياتنا اليومية، وبالمثل فإنّ أوجه عدم اليقين الرئيسة التي تنشأ فيما يتعلّق بالأمن والصراع ستُشكّل بل وتحدّد دوافع الأبعاد الأخرى، ولا يوجد مثال أكثر دراماتيكية في هذا الشأن من موضوع انتشار أسلحة الدمار الشامل وخطر وقوعها في أيدي جهاتٍ وجماعاتٍ ارهابيةٍ، وبالمثل يتمّ تحديد العوامل التي تؤثر على طبيعة النظام الدولي المستقبلي واستكشافها للمساعدة في تحديد ما يمكن أن يكون موقف العراق في سياقٍ عالميٍّ متغيّرٍ.

ولا يغيب عنا أيضاً تغلغل فكرة العولمة في كلِّ بُعدٍ تقريباً، ولكنّها تبقى موضوعاً غامضاً مع مجموعةٍ من التعريفات والتفسيرات، وفي سياق أبعاد عدم اليقين هذه تُفهم العولمة على أنّها تكثيفٌ للترابط العالمي الذي يتجاوز الدول والمجتمعات، والذي قد يهدّد حتّى المعايير والافتراضات المرتبطة (بالدولة القطرية)، في حين أنّه من الممكن المجادلة بأنّ العولمة تمثلُ بعداً مهماً من عدم اليقين في حدِّ ذاته؛ نظراً لطبيعتها الشاملة وديناميكيّتها، إلاّ أنّه يُنظر إليها هنا على أنّها مكوّنٌ مشتركٌ وأنّه عنصرٌ يستحقُّ فهماً متطوراً للغاية.

لقد خلقت تمارين السيناريوهات وورشات العمل والمؤتمرات للمتخصّصين منذ أواخر ثمانينيات القرن الماضي مستوىً معيّنًا من الثقة في هذا النهج، وأدرك بعضُ المخطّطين الاستراتيجيين أنّ الفشلَ في الاستعدادات بشكلٍ كافٍ للمفاجآت ينشأ من فهمنا المحدود للتعقيد.

ويميلُ كثيرٌ من المتخصّصين إلى التركيز على ما يمكن تصميمه أو استنتاجه من اتجاهات اليوم، ما لم يتمّ تصميمه يتمّ خصمه أو افتراضه بعيداً، ونتيجةً لذلك غالباً ما ينتهي الأمر بالمخطّطين في الممارسة العملية، إن لم يكن من الناحية النظرية، بالتركيز على (المجهول المعروف) بدلاً من التركيز على (المجهول غير

المعروف)⁽¹⁾، أي ما لا نعرف بوجوده أصلاً.

8. تفعيل البصيرة الاستراتيجية:

يمكن أن تأتي الحلول المؤسسية اللازمة لتجسيد عملية الاستشراف الاستراتيجي بصورة عامة والبصيرة الاستراتيجية بصورة خاصة بصيغ متعددة، شريطة وجود وحدة استشرافٍ مركزية واحدة - على الأقل - مخصصة لدعم أعمال الاستشراف وإجرائها وتنسيقها عبر الإدارات الحكومية المختلفة كإحدى مكوناتها الرئيسية، والهدف هنا ليس مركزية الاستبصار بل توفير بعض العباء الذي يمكن الاستفادة منه في التعميم والتكامل الفعّال لممارسات الاستبصار عبر جميع الإدارات الحكومية وداخل عمليات صنع القرار المركزية، وبالمثل فإنّ معظم الإدارات والوكالات في البلدان المتقدمة التي تأخذ تحدي تطوير سياسات جاهزة للمستقبل على محمل الجدّ، وتعمل في العادة على تطوير فرق استشرافٍ خاصة بها لدعم تطبيق الاستشراف في مجالات اختصاص كلّ منها، في حين أنّ الهدف النهائي هو الاتجاه السائد، فإنّ درجة من الاستقلالية وحتىّ العزل لبعض أجزاء من وحدات التبصر هذه يمكن أن توفر مساحةً لتجربة⁽²⁾ واحتضان الأفكار التي تتحدى الافتراضات الأكثر انتشاراً بشأن المستقبل.

ولا ينبغي النظر إلى البصيرة الاستراتيجية على أنّها (إضافةً منعزلةً) أو (اختياريةً) لعملية صنع القرار التقليدية، بل يجب أن تكون جزءاً لا يتجزأ منها، ويمكن استعمال البصيرة في أيّ مرحلة في دورة السياسة، من تحديد النطاق الأوّلي لبرامج وسياسات الحكومات إلى التصميم والتنفيذ، وحتىّ مراجعة

1 - المجهول (غير المعروف): القضايا التي تخفي عن المؤسسة، إذ تقع بمنطقة النقاط العمياء أو في فجوات المعرفة فإنها لم تظهر على السطح بأيّ شكلٍ من الأشكال. (انظر الملحق (أ) /28).

2 - التجربة: عملية اختبارية تسعى إلى انتقاء الفرضيات المتنافسة والتحقّق من صحتها. (انظر الملحق (أ) /10).

واختبار الاستراتيجيات الحالية، ويمكن تضمين جميع خطوط العمل في نظام الاستشراف ابتداءً من مسح الأفق للمساعدة في تحديد النطاق الأوّلي والبحث، مروراً باختبار قوّة الاستراتيجية مقابل السيناريوهات البديلة أثناء تنفيذها بالفعل.

ويمكن لصانعي القرار ذوي الصلة الذين هم بحاجة للمشاركة في محادثة التبصّر أن يختلفوا تبعاً للسياق، ويشمل ذلك الموظفين العموميين أو المسلكيين (المحلّين وفرق العمل والإدارة) الأكثر مشاركة في إجراء التحليل ووضع مقترحات السياسة، ومع ذلك بالنسبة لمقترحات السياسة المهمة مثل: الاستراتيجيات الوطنية الواسعة أو المبادرات الرئيسية، فالمحادثة الاستشرافية يجب أن تشمل كبار السياسيين والموظفين بما يُمكن صانعي القرار من الحصول على إطار أكثر سلامةً واستعداداً للمستقبل عن طريق تجربة التغيير في النظرة الشخصية للمستقبل الذي لم يتمّ استكشافه سابقاً وما يترتب عليه من آثار، وبالتالي تمكّنهم من خلال ذلك بناء خياراتهم.

كما يتطلبُ بناء أنظمة الاستشراف القيام بالمراجعة لغرض التطوير والاستجابة للظروف الجديدة، ولضمان التقييم المناسب يجب إظهار الآثار الإيجابية للاستبصار الجيد على سياسات أفضل، من حيث الفرص غير المرئية سابقاً التي تمّ تحديدها وتحققها، أو الأزمات غير المرئية التي تمّ تجنبها أو منعها، مع أنّ مثل هذا التقييم يكون صعباً بطبيعته؛ لأنّه ينطوي على تقييم قيمة النتائج الواقعية المضادة وإسناد مصدرٍ للأفكار الجديدة ضمن عملية صنع القرار المعقّدة.

ومن الضروري الإشارة إلى إمكانية مساهمة مجموعة واسعة من منهجيات وأدوات الاستشراف في القيام بتدخّل استشرافٍ استراتيجيٍّ فعّالٍ، والتي تختلف تفاصيل استعمالها حسب الظروف، ومع ذلك يمكن تحديد المبادئ والاعتبارات رفيعة المستوى التالية لمساعدة كبار صانعي القرار عند التكليف بتدخلات الاستشراف ومنها:

1. مسح الأفق الجيد هو أساس التبصر الجيد؛ إذ أن الغرض من الدراسة الاستشرافية هو توليد رؤية جديدة، وبالتالي لا يمكن إنتاجها بسرعة بمجرد توليف التحليل المتاح.

2. غالباً ما يأتي التغيير التخريبي (أي ما يغيّر كل شيء نتيجة استعماله الجديد، وإن كان مستكشفاً قبل مدّة) من خارج النظام، وبغض النظر عن مدى ضيق نطاق دراسة التبصر، فمن المهم الأخذ بنظر الاعتبار التغييرات التي قد تنبثق من خارج النظام المباشر المعني، على سبيل المثال: يجب أن لا تقتصر دراسة معينة عن مستقبل النقل والتطورات التكنولوجية الطارئة على المركبات فحسب، بل يجب أن تشمل أيضاً احتياجات المجتمع المُفتقدة في وسائل التنقل بالنظر لاحتمال تغيير أنماط العمل والترفيه و (أو) الاستهلاك.

3. إنّ الأثر الدائم للتدخل الاستشرافي لا يكمن في نشره فقط، ولكن في تنوع الأفكار المتغيرة لأولئك الذين شاركوا في تأليفه بشكلٍ خاص؛ لذلك قد يكون من المفيد للغاية مشاركة صانعي القرار الرئيسيين على المستويات جميعها في أجزاءٍ مختلفةٍ من العملية التشاركية.

4. إنّ التدخلات الاستشرافية الهادفة إلى دعم الاستراتيجيات الوطنية الواسعة تتطلب مشاركة واسعة من أصحاب المصلحة الخارجيين والمواطنين في عملية التبصر، وهذا يتجاوز مجرد تقديم المدخلات إلى المشاركة بالواقع في عملية التبصر نفسها، وقد تكون هناك حاجة لاستراتيجية اتصالات وإعلام قوية لترجمة تجربة المشاركين إلى الجمهور المؤثر الأوسع.

وهنا يأتي السؤال المهم عن الكيفية المثلى التي يمكن للحكومات من خلالها بناء حكمٍ استباقي؟ إذ أنّ القدرة على القيام بالاستشراف الاستراتيجي تعتمد على جودة التفكير المستقبلي، وقدرة صانعي القرار على استعماله، وعند بناء هذه القدرة تحتاج الحكومات للنظر في عاملين مترابطين هما:

أ- الأنظمة: هي بنية الحوكمة والحوافز التي تحافظ على ثقافة وممارسة

التبصر المنتظم والمفيد والمؤثر واستعماله اللاحق في صنع القرار.

ب - التدخلات: هي الأنشطة والدراسات والعمليات الخاصة التي يتم خلالها النظر في المستقبل، وإجراء الحوارات الاستراتيجية التي ترمي إلى تحديد التطورات الناشئة بشكل أفضل، أو إنتاج استراتيجيات أفضل أو إثبات استراتيجية قائمة في المستقبل.

ويرتبط العاملان المذكوران أعلاه بعوامل عدّة، منها الارتباط بالنظام المبني على تكرار وفائدة التدخلات، بينما تعتمد القدرة على تقديم البصيرة المؤثرة في قدرة النظام على تعزيز واستعمال التدخلات الفعّالة، كما يتطلب بناء نظام الاستشراف الاستراتيجي في الحكومة وضع العناصر التي تساعد في ممارسة مستدامة ومستمرّة له وتطبيقه على نطاق واسع في صنع السياسات، ويتناقض هذا مع الخطأ الشائع المتمثل في اعتبار التبصر مسؤولية اختصاصية تقتصر على مجموعة صغيرة من الخبراء دون غيرهم، أو تخصّ مشاريع لمرة واحدة يكون تأثيرها مؤقتاً ومحدوداً فقط.

9. خاتمة الدراسة:

من خلال ما جرى عرضه في هذه الدراسة الموجزة يمكن وصف البصيرة الاستراتيجية بأنّها: القدرة على النظر والرؤية بعيدة المدى، لمراجعة وتحليل المعلومات من الماضي والحاضر، واستخلاص الأنماط والدروس، والإفادة منها لإرشاد عملية صنع القرار من أجل التأثير على الاتجاه الذي تسير فيه الأشياء في المستقبل.

وفي أوقات التغيير السريع وعدم اليقين التي نعيشها الآن، يجب أن تضع إدارات الدولة وبصورة خاصة التنفيذية منها بنظر الاعتبار احتمالات مستقبلية متعدّدة، وتوفير الوسائل اللازمة للقيام بالاستشراف والاستبصار الاستراتيجي، ويمكن القيام بالاستبصار باستعمال مجموعة من الأدوات، لعلّ أهمّها وأكثرها

شيوعاً هي: المسح البيئي، وتحليل الاتجاهات، والعصف الذهني، والنمذجة، والألعاب، والرؤية، وتطوير السيناريو.

ويتعيّن على جميع سلطات الدولة التي تطمح لتغيير الواقع نحو الأفضل أن تفعل المزيد من أجل بناء قدرة استباقية أكبر، وإضفاء طابع مؤسسي على استعمال الاستشراف الاستراتيجي للنظر في الحاجة والقدرات وكيفيات تحسين أداء المؤسسات ووضع آليات المعالجات ومراجعة السياسات القديمة، ويمكن أيضاً إعادة صياغة المكونات الأساسية المبينة في أدناه لبناء تبصّر استراتيجي وعلى النحو التالي:

1. المستقبل من خلال (التنبؤ، التفكير المستقبلي، المنظورات).

2. التخطيط من خلال (التحليل الاستراتيجي، تحديد الأولويات).

3. أدوات وتوجّهات التواصل من خلال (المشاركة، الحوار).

ولئن كانت مصادر الطلب عالي المستوى للاستشراف الاستراتيجي في إدارة الدولة تشتمل على:

1. الالتزامات التشريعية والمطلب القانوني لإجراء دراسات استشرافية

تدعو إلى تقديم تحليل مُنتظم للاتجاهات الكبرى إلى السلطة التشريعية.

2. الرقابة البرلمانية بإنشاء لجان نيابية معنيّة بشأن المستقبل فقط.

3. الالتزامات السياسية بإدراج برامج الاستبصار الاستراتيجي ضمن

برامج المنهاج البرلماني والحكومي.

4. المناصرة من قبل كبار قادة الدولة وموظفيها.

5. إضفاء الطابع المؤسسي على الطلب من خلال مجموعة من اللجان

والالتزامات رفيعة المستوى.

لذا فإنّ الاستجابة لهذه الحاجة، يجب أن تعتمد إدارات الدولة على القدرات والمهارات الفكرية الوطنية اللازمة لتنفيذ التفكير الاستراتيجي وتطبيقه في صنع السياسات، وهذا يتطلب أفراداً مدربين على نظرية المستقبلات المتعددة

وتطوّرهما، بالإضافة إلى استعمال أساليب الاستبصار، مثل مسح الأفق وتخطيط السيناريو، وتتطلب قدرة الاستشراف توفر المهارات اللازمة لتصميم الحوار الاستراتيجي وتسهيله لغرض استعمال البصيرة للتطلع إلى الأمام، وتحدي الافتراضات، واستخلاص الآثار المترتبة على السياسة والاستراتيجية، وقد تتضمن أمثلة الأدوار المتخصصة أو شبه المتخصصة ما يأتي:

أ - متخصصون في البصيرة لتطوير الأخصائيين المستقبليين وعملية التبصر لتصميم وتسهيل التدخلات والعمليات والحوار الاستراتيجي.

ب - باحثون في السياسات ومديرو برامج لجمع إشارات التغيير الوطنية والدولية.

ج - محللون للسياسات ليصمّموا ثمّ يختبروا مقترحات السياسات مقابل احتماليات المستقبل المتعدّدة.

إنّ الطبيعة السياسية المتأصلة في تحديد الأولويات لا تجعل التحليل المستقبلي منعزلاً، ولكن السؤال هو كيف نجعلها ذات أهمية سياسية مع التقليل في الوقت ذاته من محاولات تسييسها المغرض أو ما يعرف بالإدارة (المشكلة الشريرة أو المشكلة الخبيثة)⁽¹⁾.

سيحتاجُ باحثو المستقبل للانخراط بشكلٍ أكثر تواتراً مع السياسة لفهم الروتين اليومي ومتطلّبات العمل بشكلٍ أفضل، بما في ذلك التعرّف على الفيض الهائل من المعلومات التي يجب على صانعي القرار معالجتها، وإنّ مجرد إعداد المزيد من التقارير والدراسات بشأن الأحداث الافتراضية على صانعي السياسة لا يؤدي تلقائياً إلى النتائج المتوقّعة، وبالتحديد التدخّل السياسي الاحترازي، بل على العكس من ذلك، فيمكن أن يؤدي الحمل الفائض للمعرفة إلى شلّ عمليات

1 - المشكلة الشريرة / الخبيثة: مشكلة معقدة ليس لها حلّ بسيط؛ لأن الطبيعة الدقيقة للمشكلة لا يمكن تحديدها بسهولة. وتوجد المشكلات الخبيثة بشكل شائع في البيئات المعقدة؛ إذ تشكل الاواصر المتطورة باستمرار صعوبةً في تحديد المشكلات بدقة. (انظر الملحق (أ) /34).

صنع القرار، كما يوفّر (ساتراً دخانياً) يسمح لصانعي السياسات بتجنّب الإجراءات غير الملائمة، أو غير الشعبية التي من شأنها أن تخفّف من المخاطر والتهديدات المستقبلية.

لذلك، يجب أن تُحسّن مجتمعات المستقبل من جهودها في معالجة المعلومات بشأن حالات الطوارئ المستقبلية، وعليه تحتاج أن تتضمّن هيكلة ورعاية المستقبل الإشارة إلى الأحداث والتطوّرات العديدة التي يمكن تصوّرها والتي قد تستحقّ اهتماماً خاصّاً في المداورات السياسية، ويمكن صياغة توصيات السياسة وفقاً لاحتياجات مختلف الجماهير في السلطين التشريعية والتنفيذية، مثل التنبؤات قصيرة المدى للأحداث الجيوسياسية للسلطة التنفيذية، والآثار المستقبلية البعيدة للسيناريوهات المختلفة للمشرّعين، وبالطبع يجب أن تستند عملية استنتاج توصيات السياسة هذه على معايير قابلة للقياس وليس خيالية، ويجب أن تكون دقّة التنبؤ أيضاً محرّكاً ضرورياً لأهمّية السياسة؛ إذ تُظهر الدراسات أنّه يمكن زيادة دقّة التنبؤات بشكلٍ منهجيٍّ من خلال الممارسة والتدريب.

وبالرغم من فوائد تخطيط السيناريو، إلّا إنّ الخبراء واجهوا سلسلةً من الصدمات في أواخر تسعينيات القرن المنصرم وأوائل القرن الجاري، سبّبت شعوراً غير مريحٍ بهذه المنهجية، وتضمّنت هذه الصدمات الأزمة المالية الآسيوية في عامي (1997 و 2008)، والهجمات الإرهابية في الحادي عشر من أيلول من العام 2001، والأزمات اللتان تسبّبتا بهما جائحتا (السارس) في العام 2003، و (كوفيد - 19) والتي ما تزال مستمرة منذ بداية العام 2020.

وباختصار، لقد كانت كلّ صدمةٍ حادّةٍ متقطّعةٍ وغير خطّيةٍ (بجعة رمادية) لم تكن متوقّعةً من قبل مخطّطي السيناريو، ولا للمنهجية التي تميلُ إلى التركيز على الاستقراء الخطّي للقوى الدافعة كما ندركها حالياً.

10. الاستبصار والحالة العراقية:

في العراق، لا تزال سلطات الدولة بصورة عامة والسلطة التنفيذية بصورة خاصة وإلى يومنا هذا، بعيدة عن تبني منهج الاستشراف الاستراتيجي والبصيرة الاستراتيجية لتخطيط السيناريوهات المتوقعة أو الاستشراف بها في المستقبل. غير أن الدعوة لتبني أسس ومنهجية البصيرة الاستراتيجية في العراق، ينبغي أن لا تكون مجرد إضافات هامشية للبيروقراطية القائمة في العراق، بل يجب أن تكون الإضافة في صميم كيفية إعادة اختراع الحوكمة في مواجهة بيئة عالمية سريعة التغير، الأمر الذي يتطلب استجابات تختلف اختلافاً كبيراً عما اعتدنا عليه.

فالحوكمة التقليدية تتضمن التنظيم والسعي إلى الامتثال لقواعد السياسة والحفاظ على نهج فعال قدر الإمكان، وبالمقابل تتطلب التطورات الأخيرة إعادة التفكير بشكل أساسي في النماذج التقليدية للحكومات، وستحتاج الحكومات المُجددة لأن تكون أكثر تكيفاً وانبثاقاً، وقادرة على التعامل مع المواقف التي تتميز بتعدد الأسباب والغموض والتعقيد؛ إذ لا تكون العلاقة بين السبب والنتيجة واضحة مسبقاً ودائماً.

وما تزال وحدات التخطيط في الوزارات والوكالات الحكومية في العراق على غير دراية بالمفردات والمفاهيم الأساسية لتخطيط السيناريو أو الاستشراف العلمي أو البصيرة الاستراتيجية، وعليه يجب أن تكون لغة السيناريوهات القوى الدافعة والشكوك الحرجة والعناصر المحددة مسبقاً، والنقاط المتفرعة (طبيعة ثانية) لكثير من صانعي السياسات الذين يحتاجون للتدريب على هذه الأساليب والمناهج والممارسات. نعم هي عملية ليست بالسهلة أو سريعة التعلم، ولكنها ليست مستحيلة التحقيق في ظل وجود الإصرار والعزيمة واتباع الطرق المنطقية للتعلم، مثل التنظيم، وحضور ورش العمل المتخصصة، والمشاركة الفعالة في المنتديات المنتظمة، والمناقشات بين قادة القطاع العام لبناء توافق

في الآراء، ووضع جدول أعمال استراتيجية للحكومة بكاملها، وسلطات الدولة الأخرى، ومن ثم إيجاد منظومة متتابعة وإدامة.

وهناك تجارب دول كثيرة يمكننا الاستفادة منها والتعلم من دروسها وتجنب تكرار أخطائها، كما أنّ هناك سرديات وأمثلة كثيرة للنكبات والمخاطر والتهديدات التي قد تواجه الدول، مثل: سرديّة (البجعة الرمادية) أو سرديّة كفيّة ترويض (الأفيال السوداء) التي واجهتها تلك الدول، وربّما لا نكون قادرين على اصطيد جميع الحيوانات بشكلٍ استباقيّ في منطقة الخطر في عالمنا المعقّد هذا، ولكن يمكننا على الأقلّ تعلّم كفيّة التعايش معها، وستؤدّي ممارسة الاستبصار الاستراتيجي إلى ممارسة أفضل لإدارة الدولة والحكم، ومن ثمّ العيش في مجتمعاتٍ أمنٍ أفضل للجميع.

11. التوصيات للحالة العراقية:

- استحداث فريق خبراء أولي يرتبط بمكتب رئيس مجلس الوزراء أو الأمين العام لمجلس الوزراء، يُعنى بفهم المشكلة أو المشكلات وطبيعة معالجتها ودراسة آليات المعالجة استرشاداً بتجارب الدول الأخرى، واقتراح هيكلية وبرامج تفعيل مؤثّر للخروج من حالة عدم المعرفة والجهل بالممارسات إلى ساحة المعرف، والسعي للحلول الواقعية، أي الانتقال من منهجية (إطفاء الحرائق) إلى استراتيجية (منع وقوع الحرائق) أصلاً.
- تطوير رؤية شاملة ومشاركة كفيّة تأثير التكنولوجيا والمتغير البيئي على واقع العراق، وإعادة تشكيل بيئته الاقتصادية والاجتماعية والثقافية للتفكير بشكلٍ استراتيجي في قوى الاضطراب والابتكار والتي تشكّل خطراً من جانب، ومن جانبٍ آخر، فرصة يمكن الاستفادة منها لمستقبل البلد.
- تطوير أبعاد عدم اليقين في الواقع العراقي على شكل أوراقٍ مختصرة

لتكون بمثابة محفزاتٍ لمزيدٍ من البحث والتقصّي والاستكشاف أو لورش العمل وفترات الدراسة لطلبة الدراسات العليا أو أبحاث درجات الترقية للدرجات المتقدّمة بوزارة الخارجية أو الوزارات المعنية الأخرى، ويجب أن تُشكّل بمثابة مُقدماتٍ تُمهّد وتُحفّز أصحاب الحكم لكلّ موضوع، وأن تحدّد القضايا أو الموضوعات الرئيسة التي ستؤثّر كثيراً على السياسة ومجريات حياة العراقيين، وهنا يجب أن يتضمّن كل بُعدٍ ما يأتي:

أ - الاستقطاب: حالات عدم اليقين التي يتمّ التعبير عنها عبر الثنائيات، على سبيل المثال تعريف النظام العالمي تحت ثنائية (القطر - التعددية ضمن المنظّمات الدولية).

ب - العلاقات المتبادلة مع أبعادٍ أخرى: العديد من الأبعاد مترابطة ويتمّ تحديد أقرب الصلات بينهم.

ج - أوجه عدم اليقين الرئيسة: المجهول الجسيم لكلّ بُعدٍ، والذي من المحتمل أن يكون ذا أهميّةٍ لمستقبل البيئة الدولية.

د - الدليل الذي يثبت الروابط وصحة البيانات أو العلاقات بين الأبعاد أعلاه.

الملحق (أ) - التعاريف:

قائمة مفردات ومصطلحات التبصّر هذه تعدّ بمثابة دليل للمفاهيم المستعملة بشكلٍ شائعٍ في فضاء التبصّر الحكومي عند البلدان المتقدّمة والتي تعتمد على الاستبصار الاستراتيجي كعنصرٍ مهمٍّ في رسم السياسات، وخصوصاً المستقبلية منها. وهو جهدٌ مهمٌ لضمان وجودنا كمجتمعٍ، ولكي نتحدّث اللغة ذاتها ويكون لدينا فهمٌ مشتركٌ لمعاني ومدلولات المفردات، ونفهم السياق الذي نستعمل فيه بعض هذه المصطلحات. لكنها ليست الكلمة الأخيرة في هذا المجال، وهنا أحتّ جميع الذين لم يكونوا على درايةٍ ومعرفةٍ بهذا المنهج على الاطلاع على قائمة المفردات والمصطلحات أدناه، وكذلك ملحق الروابط كبدائيةٍ لرحلة التعلّم الخاصّة بالبصيرة الاستراتيجية، فعندها فقط يمكننا الاستمرار في تعميق فهمنا للبصيرة الاستراتيجية، وتطوير خزيننا المعرفي وإن كان متواضعاً.

1. اختبار الضغط: طريقة لتحديد نقاط الضعف أو العيوب في السياسات الحالية.
2. إدارة الأزمات: هي العملية التي تتعامل بها المؤسسة مع حدثٍ كبيرٍ يهدّد بإلحاق الضرر بالمؤسسة أو أصحاب المصلحة أو الجمهور العام. وقد نشأت دراسة إدارة الأزمات مع الكوارث الصناعية والبيئية واسعة النطاق في ثمانينيات القرن الماضي. وهناك ثلاثة عناصر مشتركة في الأزمة: (1) تهديد للمنظمة (2) عنصر المفاجأة (3) وقت قصير لاتخاذ القرار.
3. إدارة المخاطر: أنشطةٌ منسّقةٌ لتوجيه ومراقبة المؤسسة فيما يتعلّق بالمخاطر، وهي التطبيق المنهجي لسياسات الإدارة وإجراءاتها وممارساتها على أنشطة التواصل والاستشارة وإنشاء السياق وتحديد وتحليل ومعالجة ورصد ومراجعة المخاطر.
4. الاستشراف الاستراتيجي: منهجيةٌ منظمّةٌ لاستكشاف العديد من الاحتماليات والسيناريوهات المستقبلية بشكلٍ واضحٍ من أجل إعلام صنّاع القرار.
5. إطار (CYNEFIN): أداةٌ لصنع الهدف وخلق القرار لمساعدة صانعي القرار على تحليل وتقييم القضايا وتحديد أهمّيتها واتّخاذ إجراءات المتابعة المناسبة، وتصنّف القضايا إلى أربعة أنواع هي: (بسيطة، معقّدة، مركّبة، فوضوية) حيث يتطلّب كلُّ نوعٍ منها استجاباتٍ معيّنة.
6. البث العكسي: طريقة تخطيطٍ تبدأ بتحديد مستقبلٍ مرغوبٍ فيه، ثمّ

تعمل بشكلٍ عكسيّ لتحديد السياسات والبرامج التي ستربط ذلك المستقبل بالحاضر. ويقترّب البث العكسي من التحديّ المتمثّل في مناقشة المستقبل من الاتجاه المعاكس، على أنّه طريقةٌ يتمّ فيها تصوّر الظروف المستقبلية المرغوبة، ويتمّ بعد ذلك تحديد الخطوات لتحقيق تلك الشروط، بدلاً من اتّخاذ خطوات هي مجرد استمرار لطرق الاستقراء التقليدية للمستقبل.

7. البجعة الرمادية: الأحداث النادرة ولكن المتوقّعة بسبب تكرار حدوثها، وإن كان يصعب التنبؤ الدقيق بها، مثل الأوبئة أو الكوارث الطبيعية أو الأزمات السياسية. ومع ذلك، من الصعب للغاية التنبؤ بدقّة بموعد ومكان هبوط الطائر بعد ذلك، وماذا ستكون نتيجة هبوطه. لم يكن هناك - على سبيل المثال - نقصٌ في التحذيرات على مدى العقد الماضي بشأن جائحة عالمية محتملة. علماً بأنّ (كوفيد - ١٩) ليس بجعة سوداء، أي حدث غير متوقّع تماماً، ولكن للأسف ثبت أنّ التحذيرات لم تكن محدّدةً للغاية بالنسبة لواقعي السياسات في الحكومات.

8. البصيرة: القدرة على التفكير والتخطيط للمستقبل.

9. البطاقات الهائجة: حدث أو كيان غير متوقّع أو مفاجئ، مثل الهجوم الإرهابي على مركز التجارة العالمي في نيويورك في 11 أيلول.

10. التجربة: عملية اختبارية تسعى إلى انتقاء الفرضيات المتنافسة والتحقّق من صحتها.

11. تحليل SWOT: أداة تحليل تساعد في إبراز مواطن القوة والضعف والفرص المتاحة والتهديدات في المؤسسة.

12. تحليل STEEP: إطار عمل لفحص شاملٍ للبيئة الخارجية والعوامل الاجتماعية، مثل القيم العليا والمكونات الثقافية والتركيبية السكانية. ومع إضافة فحص العوامل القانونية والأخلاقية والديموغرافية فيكون المصطلح (STEER)، أو إضافة فحص العوامل الاجتماعية والثقافية والتكنولوجية والاقتصادية والبيئية والتنظيمية فيكون المصطلح (STEEPLED).

13. تحليل التوجّهات الضخمة: استكشاف ومراجعة التغييرات واسعة النطاق التي تنشأ في الوقت الحاضر عند تقاطع مجالاتٍ سياسيةٍ متعدّدة، مع تأثيراتٍ معقّدةٍ ومتعدّدة الأبعاد في المستقبل.

14. التحيز الذهني: الميول النفسي الذي يؤدي إلى أخطاء منهجية في طريقة تحليل المعلومات التي يتلقاها المرء فيعالجها أو يحتفظ عليها، أو يتذكرها، أو يصنع الاستنتاجات والأحكام والتنبؤات بشكلٍ قد يقترب إلى المبالغة في التقدير أو التقليل من الاحتمالات الفعلية نتيجة الإسقاطات الذهنية التي يمتلكها الشخص المعني.

15. التخطيط الاستراتيجي: عملية تحديد وتوضيح الأهداف المراد تحقيقها على المدى المتوسط والبعيد، حيث تخضع طبيعة بيئة العمل للتغيير، وكذلك كيفية بلوغ الأهداف المرجوة. ويتناقض «التخطيط الاستراتيجي» مع تخطيط العمليات، الذي يسعى إلى تعظيم كفاءة المنظمة / المؤسسة ضمن قيود قصيرة المدى، دون النظر في كيفية التغيير على المدى العيد. وفي سياق الحكومة، يسعى «التخطيط الاستراتيجي» إلى تطوير خطط العمل لتمتدّ بدءاً من وضع الموازنة لأول عامٍ تشريعيٍّ وصولاً إلى الحملات الانتخابية في نهاية ولاية الحكومة المعنية.

16. تخطيط السيناريو: تطوير سيناريوهات أو صورٍ متعددة الاحتمالات لكيفية ظهور المستقبل من أجل استكشافها والتعلم منها من حيث الآثار المترتبة على الحاضر.

17. الترابط / الاعتماد المتبادل: هي الظاهرة التي تؤثر فيها عوامل مختلفة داخل النظام أو المنظومة يتأثر ببعضها البعض بصورة متبادلة، فعندما تكون التحديات مترابطة، فإنّ التحسّن في أحدها يجعل من السهل معالجة التحديات الأخرى، وبالعكس.

18. التعقيد: هي حالة تعدّد المكونات في شبكةٍ كثيفةٍ من التفاعلات أو العلاقات، حيث تكون العلاقات بين السبب والنتيجة غير واضحةٍ أو مستقرةٍ أو قابلةٍ للتكرار بشكلٍ متوقّع.

19. التفكير المنهجي: هو النهج التحليلي الذي يأخذ بنظر الاعتبار النطاق الكامل للتفاعلات بين العناصر المختلفة في النظام، ويختلف ذلك عن التحليلات التقليدية، التي تميل إلى التركيز على عناصر معينةٍ أو نطاقٍ محدودٍ من التفاعلات بمعزلٍ عن النظام ككل.

20. التوقع / التنبؤ: عملية تحرير بيانات خاصة باستقراء الأحداث المستقبلية

- مدعومةً بحججٍ، بناءً على التحليل الكمي ووضع النماذج (النمذجة).
21. حكومة بكامل هيئتها (WOG): مصطلحٌ مستعملٌ في حكومة سنغافورة لوصف نهجٍ شبكيٍّ للحكومة، حيث يكون المسؤولون في أجزاء مختلفة من الحكومة قادرين على التغلب على الاختلافات داخل الحكومة. إنَّ مصطلح «الحكومة المشتركة» يعدُّ مفهوماً مشابهاً وقد تمَّ استعماله في بعض الحالات للإشارة ليس فقط إلى الحكومة المتكاملة داخلياً ولكن أيضاً المندمجة مع جهاتٍ فاعلةٍ مجتمعيّاً.
22. الحكومة التخيلية: التضمين والتطبيق المنهجي للاستبصار الاستراتيجي في جميع أنحاء هيكل الحكومة بأكمله، بما في ذلك تحليل السياسات والمشاركة واتخاذ القرار.
23. الرؤية والرجوع للخلف: هي عملية تطوير صورة لحالةٍ مستقبليةٍ مثاليةٍ (مؤاتية أو غير مرغوبٍ فيها)، والعمل بشكلٍ عكسيٍّ لتحديد الخطوات التي يجب اتّخاذها أو تجنبها.
24. سجل المخاطر: وثيقة مرجعية تجمع المخاطر المحددة، بما في ذلك أحداث التهديد والمخاطر التي قد يشعر بها الأفراد أو المؤسسات.
25. صنع الرؤية: توضيح الرؤية هي إحدى أقوى الآليات لإشراك مؤسسية أو مجتمعٍ وتحفيزهم على التوحد، وإن إنشاء رؤية واضحة هي مقدمةٌ لتحديد الأهداف والتخطيط وبعدها مفتاح لتعبئة الموارد البشرية.
26. العصف الذهني: العصف الذهني أو القدح الفكري هو أحد أساليب الإبداع الجماعي، إذ تحاول المجموعة إيجاد حلٍّ لمشكلةٍ ما عن طريق تجميع قائمة من الأفكار والحلول التي يساهم بها أفراد المجموعة بشكلٍ عفوي.
27. اللعب: تعتبر الألعاب وسيلة قوية أو جادة لمحاكاة الحقائق المحتملة.
28. المجهول (غير المعروف): القضايا التي تخفى عن المؤسسة، إذ تقع بمنطقة النقاط العمياء أو في فجوات المعرفة، فإنها لم تظهر على السطح بأيِّ شكلٍ من الأشكال.
29. المحاكاة: تمثيل عمليات أو آليات أو أنظمة حقيقية أو افتراضية.
30. المخاطرة: تأثير عدم اليقين على بلوغ الأهداف، إذ أنّ حدث الخطر هو حدثٌ

حادً ومنفصلً، في حين أن مشكلة المخاطرة هي تطوُّرٌ أو اتجاهاً يتطوُّر بمرور الوقت.

31. المرونة: مقياس قدرة النظام على التعافي من الاضطراب أو التشويش.
32. المستقبل: مفهوم يشير إلى وجود بدائل محتملة الوقوع، من الضروري أخذها بنظر الاعتبار.

33. المسح البيئي: العملية المنهجية لالتقاط الإشارات والاتجاهات الضعيفة لتحديد ورصد القوى الدافعة والانقطاعات المحتملة والقضايا الناشئة من المسح المنتظم لمصادر المعلومات المتنوعة، يشار إليه أحياناً باسم «مسح الأفق»، وهو أساس أيّ عملية استشرافٍ استراتيجيٍّ.

34. المشكلة الشريرة / الخبيثة: مشكلةٌ معقّدةٌ ليس لها حلٌّ بسيطٌ؛ لأنّ الطبيعة الدقيقة للمشكلة لا يمكن تحديدها بسهولة. وتوجد المشكلات الخبيثة بشكلٍ شائعٍ في البيئات المعقّدة، حيث تشكّل الأواصر المتطوّرة باستمرار صعوبةً في تحديد المشكلات بدقّة.

35. نظام الإنذار المبكر: نظامٌ تمّ إنشاؤه لتتبع المؤشّرات المحدّدة كعلامات تحذيرٍ بأنّ الاتجاهات أو الأحداث المستقبلية المحتملة وشيكةٌ.

36. نظرية اللعبة: نظرية اللعبة هي دراسة عملية صنع القرار الاستراتيجي، أيّ المواقف التي يتعيّن فيها على لاعبين (أو أكثر) اتّخاذ القرارات، والطريقة التي تسير بها الأمور لكلّ لاعبٍ قد تعتمد على اختيارات اللاعب أو اللاعبين الآخرين.

37. النمذجة: خلق نماذج عقلية لتمثيل الشكل الذي قد يبدو عليه هذا «الشيء» كان تكون تخيلاً أو انخراطاً في تجربةٍ فكريةٍ أو إجراء محاكاة.

38. التقنيات التخريبية: التكنولوجيا التخريبية هي ابتكار يغيّر بشكلٍ كبيرٍ الطريقة التي يعمل بها المستهلكون أو الصناعات أو الشركات، تكتسح التكنولوجيا التخريبية الأنظمة أو العادات التي تحلّ محلّها؛ لأنّها تتمنّع بصفاتٍ متفوّقةٍ بشكلٍ ملحوظٍ. وتشمل الأمثلة التكنولوجية التخريبية الحديثة التجارة الإلكترونية، ومواقع الأخبار عبر الإنترنت، وتطبيقات مشاركة الرحلات، وأنظمة GPS، وفي السابق كانت السيارات وخدمة الكهرباء والتلفزيون من التقنيات التخريبية.

الملحق (ب)

المصادر وروابط إلكترونية مفيدة:

1. رابط صفحة منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية (OECD) حول الاستبصار الاستراتيجي:
<https://www.oecd.org/strategic-foresight/>
2. رابط صفحة الاتحاد الأوروبي حول البصيرة الاستراتيجية:
https://ec.europa.eu/info/strategy/strategic-planning/strategic-foresight_en
3. رابط صفحة منصة المستقبل:
<https://www.futuresplatform.com/blog/what-strategic-foresight>
4. رابط صفحة معهد الأوروبي للسياسات وتقريرهم بعنوان «قراءة برلينية: تحليل المستقبلي الألمانية الأوروبية»:
https://iep-berlin.de/site/assets/files/2085/iep_paper_bp_foresight_final.pdf
5. رابط صفحة مركز الاستراتيجيات المستقبلية السنغافورية:
<https://www.csf.gov.sg>
6. رابط صفحة تقرير مركز الاستراتيجيات المستقبلية السنغافورية:
<https://file.go.gov.sg/csfforesight2021.pdf>
7. رابط قاموس مركز الاستراتيجيات المستقبلية السنغافورية:
https://www.csf.gov.sg/files/media-centre/publications/csf-csc_foresight-a-glossary.pdf
8. رابط صفحة الاستشراف الذكي الألمانية:
<https://www.foresightintelligence.de/about.html>
9. رابط مكتب مساءلة الحكومة الأمريكية الفدرالية وتقريرهم بعنوان «المؤشرات التي تؤثر على الحكومة والمجتمع»:
<https://www.gao.gov/assets/720/719909.pdf>
10. رابط تقرير حلف الشمال الأطلسي لعام 2017 تحت عنوان "تحليل البصيرة الاستراتيجية":
https://www.act.nato.int/images/stories/media/doclibrary/171004_sfa_2017_report_hr.pdf
11. رابط صفحة مشاريع الاستشراف البريطانية:
<https://www.gov.uk/government/collections/foresight-projects>

12. رابط صفحة مستقبل الاستشراف الاستراتيجي الاماراتية:

<https://u.ae/en/about-the-uae/strategies-initiatives-and-awards/federal-governments-strategies-and-plans/future-foresight>

13. رابط صفحة استشراف المستقبل الإماراتي "البصيرة الاستراتيجية: تفكير الخبير بالشؤون المستقبلية":

https://uaefuture.ae/wp-content/uploads/2019/10/Strategic_Foresight_Program.pdf

14. رابط تقرير مجلة الاقتصادية البريطانية حول إدارة عدم اليقين، «إدارة عدم اليقين: استراتيجيات للبقاء والازدهار في الأوقات المضطربة»:

https://media.economist.com/sites/default/files/pdfs/store/Managing_Uncertainty.pdf

15. استراتيجيات التنمية الوطنية في العراق: استكشاف نقاط الضعف في تخطيط السياسات والاستثمار

<https://www.bayancenter.org/wp-content/uploads/2019/07/8978678790.pdf>

16. رابط صفحة أحاديث عن المستقبل:

<https://www.csf.gov.sg/media-centre/publications/convo-for-future/>

<https://www.csf.gov.sg/files/media-centre/publications/conversations-for-the-future.pdf>

https://www.csf.gov.sg/files/media-centre/publications/conversations_vol2-publication-web.pdf

17. رابط صفحة مركز المستقبل الاستراتيجي لسنغافورة، وتقاريرها حول القوة الدافعة للمستقبل:

<https://www.csf.gov.sg/files/media-centre/publications/csf-df-cards.pdf>

<https://file.go.gov.sg/df2040cards.pdf>

<https://file.go.gov.sg/df2040themes.pdf>

<https://file.go.gov.sg/df2035cards.pdf>

18. رابط صفحة مركز المستقبل الاستراتيجي لسنغافورة، وتقاريرها حول القوة الدافعة للمستقبل:

Foresight (Series) from the Centre for Strategic Futures - Singapore

https://www.csf.gov.sg/files/media-centre/publications/csf-foresight_fa-for-server_interactive-2.pdf

19. رابط صفحة رؤى ٢٠٣٠ للمملكة العربية السعودية:

<https://www.vision2030.gov.sa/ar/>

اقتصاد المعرفة وهندرة الاجراءات

ظافر آل عيسى

وجب التنويه : بأن ما ورد في تفاصيل المشروع أدناه، هو رؤيه خاصه، تلخص التجارب التطبيقية العملية للكاتب ولا تستبعد الحاجة للتعديل لغرض المواءمة، وقد إستنبطت الأفكار أدناه من واقع دراسة أفضل الممارسات والمشاهدات والمحاضرات وحضور المؤتمرات التخصصية والقراءات الشخصية، بينما لا تخلو من إقتباس بعض الأفكار النيرة لتعشّق فيما بين سطورها مضامين تخدم المستقبل وصانعيه.

مفاهيم عامة

1. تتطلب الاستراتيجيات الفعالة التي يجب أن يتبناها ويروج لها المثقفون، تغييراً في القناعات والقيم والحوافز المجتمعية والمواقف منها، لضمان احترام العلم والمعرفة وتشجيع الثقافة والإبداع والابتكار.
2. لا بد لجميع المثقفين أن يشتركوا في هدف ستراتيحي مشترك وهو أن التنمية البشرية ليست تنمية القوى العاملة فقط، بل هي تنمية جميع الناس، من قبل الناس، من أجل الناس. وأن صنّع مستقبلٍ واعدٍ لجميع الناس يساهم في بنائه الجميع، هو حتماً ضرورة أخلاقية للسلم المجتمعي.
3. إذ لا يقتصر التحدي على النقص في مواد أو موارد المعرفة ذاتها، بل يتعداه إلى قصور في إعداد المثقفين الحكماء من ذوي العُقدِ والحلِ والتزامهم المستمر لتلقي ونشر المعرفة.
4. كما ويجب أن نضمن سيادة العدالة الإجتماعية في محيط إقتناء المعرفة ودون أي صورة من صور الحرمان واللامساواة في إحتضان القدرات أو تغييب التكافؤ في منح الفرص المعرفية، إذ إن اللامساواة أشد وطأة على الإنسان من الفقر في الدخل.
5. عموماً ومما لا شك فيه، هو ضخامة تكاليف الإستثمار في تحسين

نظم توفير وتبني وإقتناء المعرفة وخصوصاً الرقمية ونشرها على المدى المتوسط والبعيد، إلا أن كلفة استمرار الجهل والتجاهل لا حدود لها بل تتجاوز بعد التكاليف الى ترك آثار إجتماعية وخيمة صعبة العلاج.

نحو مجتمع يؤمن بإقتصاد المعرفة

إن المعرفة والتعلم الرقمي هي عماد تنمية الأمم، وهذه التنمية بحاجة للحكمة لتخطيط إقتصاد رصين يؤمن الإزدهار، وفرص العمل، وخالٍ من المغامرات عالية المخاطر. وبالتالي فإذا ما اجتمع العلم بالحكمة بالتخطيط الإقتصادي جاز تسميته ب (إقتصاد المعرفة)، لما لذلك من قيم مضافة على حياة الناس. وبما أن الخيار الإقتصادي يقاس بالجدوى في العوائد والحصة السوقية فأن متراكم المعرفة يقاس (رقمياً) بمخرجات التعايش السلمي والمساهمات الإنسانية والمسؤولية المجتمعية، وعندها تنتقل المعرفة من منصة (الغاية) الى منصة (الوسيلة) وتصبح أداة مؤثرة في تنضيج المدارك المجتمعية والتحضير السليم لرسم مستقبل ذلك المجتمع.

اليوم، يقع على المثقفين مسؤولية مضاعفة، وذلك لإستنباط وترسيخ وترويج مفاهيم جديدة لدور المثقف ووسائل تأثيره، بما يتجاوز إقتناء المعارف أو الإستمتاع بمخرجاتها أو تحقيق الرضى الذاتي أثناء طرحها، لتغادر شرنقة (الغاية) البحتة الى فضاءٍ واسعٍ جديد والى دور أكثر فاعلية في إحداث التغيير من خلال تطويع المخزون المعرفي والعلمي (كوسيلة) ناجعة لصناعة الغد الأفضل.

وتزداد أهمية هذا الدور والمسؤولية في عصرنا الحالي المدجج بتكنولوجيا الإتصالات حيث يتسارع فيه التغيير التكنولوجي والرقمي بشكل غير مسبوق بينما تستهدف التنمية مرتكز الإنسان الذي استخلفه الله سبحانه و تعالی في الأرض (إني جاعلٌ في الأرض خليفة).

وفي الحقيقة فإن ثقافة المعرفة ومشتقاتها بكامل فروعها هي سلعة ذات منفعة عامة تدعم تنمية ورخاء المجتمعات وإقتصادياتها، وتنتشر دون ممانعة

في جميع جوانب النشاط الإنساني وتعمل على صقل منظومته القيمية، بينما يواجه المثقفون اليوم مسؤولية بالغة، إذ إنهم أمام فجوة كبيرة للوصول لأغلب آفاق المعرفة ضمن بنىوية المجتمع الجاهل نسبياً. ولن يكون من السهل احتواء أو قيادة هذه الفجوة لان المعرفة بمعناها الواسع، هدف متحرك، وحدودها وأفاقها في توسع مستمر. وللتصدي لفجوة المعرفة هذه لابد من القيام بعمل متزامن في محاور ثلاثة مترابطة وقد تكون متكاملة، وهي إكتساب المعرفة وإستقطابها ومن ثم نشرها.

ويتعيّن أن يُنظر إلى استراتيجيات إحتضان وتنمية المعرفة، على أنها موضع اهتمام المجتمع ككل وبدون فروقات جغرافية أو تاريخية أو عرقية أو دينية أو مذهبية، وتُبنى على مبدأ تكافؤ الفرص وتحت إشراف وتوجيه المثقفين الفاعلين وعلى جميع مستويات إدارات القطاع العام (الحكومي) أو القطاع الخاص بما في ذلك منظمات المجتمع المدني، وبما يعزز تعشيق مدخلات ومخرجات نظم التعليم والتدريب والإنتاج وصولاً للحياة الكريمة للإنسان بما يعزز تقدم عملية التنمية المجتمعية.

وتتوقف قيمة إقتصاد المعرفة الرقمية لأغراض التنمية المجتمعية على مدى تطبيقها بفعالية، ولذلك فإن هذا يتطلب من المثقفين الفاعلين جهوداً مضاعفة لغرض التأسيس لمرتكزات وحواضن ومنهجيات وبرامج ذات اهداف قابلة للقياس والتفصيل الى أولويات ومشاريع ومبادرات تضمن :

- السعي لإقامة مجتمع يقوم على المعرفة الرقمية وتبادل الثقافة بكل الوسائل.
- وضع استراتيجيات فوق القطاعية، تحقق التكامل المجتمعي بين منابع الإكتساب والإستقطاب والنشر المعرفي بين الناس.
- إيجاد الجسور وحلقات الوصل بين نظم التعليم الأكاديمي ونظم التدريب التطبيقي من جهة وطلب سوق العمل في القطاعين العام والخاص من جهة ثانية.

- إيجاد صلات مؤسسية تربط المبدعين والباحثين من أصحاب الإبداع وبرآءات الإختراع مع المنتجين وصانعي القرار في مختلف القطاعات الاقتصادية.
- الإسراع بتبني مشروع الهندرة أو إعادة هندسة الإجراءات بهدف التطوير والتحسين بشكل مستمر ودوري بما يُحقق قيمة مضافة لمحيط وبيئة العمل في جميع القطاعات.
- تبني الحكومة دور القدوة، بإطلاق المشروع أعلاه مركزياً تحت إشراف وزارة تخصصية ولو مؤقتاً، تنحصر مهمتها المرحلية بتوفير الدعم الإستشاري والمعرفي اللازم لمساعدة باقي الوزارات في إعادة هندسة إدارة إجراءاتهم وتعظيم رضى المتعاملين والمنتفعين من خدماتهم.

المحور الأول : إكتساب المعرفة

إن اكتساب المعرفة قد يتطلب من المثقفين قيادة الاستراتيجيات الفعالة التالية :

1 - تغييراً جوهرياً في الرؤى والقيم والحوافز المجتمعية، لتضمن التزاماً شاملاً على جميع مستويات المجتمع، بـ:

- احترام وتقدير العلم والمعرفة والثقافة وتشجيع الإبداع والابتكار
 - استخدام الوسائل والسبل الجديدة لزيادة الإنتاجية ومن ثم الدخل كماً ونوعاً
 - تبني مفهوم التبادل الداخلي والتكاملي للمعرفة سواء داخل الأسرة أو الدائرة الواحدة أو بين دوائر و منظمات المجتمع بكل صنوفه.
 - الإرتباط والشراكة مع المراكز العلمية والبحثية العالمية لتبادل الثقافات والمعارف.
- 2 - تشجيع نشاطات البحث والتطوير الميداني والتطبيقي المرتبطة بالعملية الإنتاجية، ودعم تمكين القطاع الخاص بإستخدام المعارف الجديدة في الاستجابة لقوى السوق التنافسية وقيادة عملية التنمية الجزئية.

3 - توسيع قاعدة بيانات المعرفة والثقافة من خلال توليد المعرفة الجديدة، وكذلك إستيراد المعارف المتواجدة في أماكن أخرى وترجمتها وتكييفها لتوائم واقعنا وطموحات مستقبلنا، ويتم ذلك عن طريق الانفتاح والشراكات بمعناه الواسع، بما في ذلك مثلاً تشجيع الانسياب الحر للمعلومات والأفكار، وتأسيس روابط مع الأسواق العالمية، واجتذاب الاستثمار الأجنبي الحامل للمعرفة، وقصد منابع المعرفة لنقل أفضل التجارب و المعلومات الى داخل الوطن.

4 - إقامة علاقات مع مراكز الأبحاث الاقتصادية المحلية والدولية المتقدمة ومؤسسات البحث والتطوير الأخرى لأغراض تبادل المعارف والحلول التطبيقية. وتشجيع قيام مؤتمرات إستمزاغ المعارف والثقافة ودعم قيام موانئ لإستقبال كل صنوف المعرفة والثقافة.

5 - تأسيس قواعد معلومات منظمة عن المكاتب الإستشارية والمستشارين والخبراء المقيمة في الخارج، وإقامة قنوات فعالية للاتصال والتواصل معهم، وتوفير التسهيلات لهم لزيارة الوطن و /أو نقل معارفهم وتجاربهم له، ووضع ترتيبات لتكليفهم بأعمال إستشارية ومهمات أخرى مؤقتة، واستخدام تقنية المعلومات والاتصال لتسهيل تبادل المعارف معهم.

6 - تفعيل ثقافة الشراكة المعرفية والتخصصية ما بين المثقفين، وخلق جسور تسهل عملية التكامل المعرفي وإستعارتها وتناقلها.

7 - تولي السفارات والملحقيات مشاريع دورية لرفد الوطن بأنشطة ثقافية ومعرفية وتبنيها الحرص على توفير البيئة الجاذبة لمثقفي المهجر والبراعم من الأجيال الجديدة وإحتضانهم عبر جسور ومشاركات مع الوطن الأم. ويمكن ذلك من خلال الدخول في برامج للتوأمة التخصصية بين جهات الإختصاص ومراكز التطوير والبحث سواء في الجامعات أو الشركات أو حتى المدن.

المحور الثاني : استقطاب المعرفة

أما استقطاب المعرفة فيتضمن تزويد الناس ببدائل تلقي المعرفة عن عدة طرق من أهمها :

1. التعليم بكل وسائله اليدوية والسمعية والمرئية والحاسوبية (الواقعية والإقتراضية) وضمان تعليم أساسي شامل (أكاديمي، حرفي، مهني) مبني على أسس الجودة والتخصص المبكر.
2. مد جسور متوازنة بين التعليم والاهتمامات الفردية والأهداف الشخصية.
3. تشجيع التعليم الحرفي الوسطي التخصصي وخلق فرص عمل لاستيعابه.
4. تفعيل التعليم العالي والبحث العلمي، لاسيما في العلوم التي ترتبط بحياة عموم الناس كالعلوم الاقتصادية، ومحاولة القضاء على الأمية الاقتصادية والمالية والإدارية، إضافة إلى توفير فرص التعليم لخريجي النظام التعليمي.
5. الربط بين مخرجات التعليم ومدخلات سوق العمل بشقيه العام والخاص.

لا ينحصر الاستثمار الحقيقي والفعلي في متلقي التعليم فقط بل ينبغي أن يكمله اهتمام ورعاية خاصة لكل من المعلم والمادة موضوع التعليم (المنهج).
وبما أن التعليم والتدريب والتأهيل والتمكين هو حق إنساني أساسي، وهو وسيلة مهمة لتحسين مستويات الرفاه الاجتماعي من خلال تأثيره على الكفاءة الإنتاجية وما يرتبط بها من جوانب الحياة الأخرى والتي تنعكس بدورها على المركز أو المرتبة الوظيفية والدخل والإمكانيات والحضوة الاجتماعية. بالتالي أصبح لزاماً على المثقفين عموماً والنخبة منهم خصوصاً إقتراح خارطة طريق مهنية تعنى بربط التعليم بالتدريب بالعمل والسعي لمأسسة تطبيقات وآليات إنجاز هذه الخارطة وإتخاذ خطوات جادة لتقليل فجوة التعليم.

المحور الثالث : نشر المعرفة

لقد وسَّع تلاقى كل من الاتصالات (السلكية و اللاسلكية) مغ الحوسبة، وبشكل كبير، القدرة على إنتشار المعلومات وعلى تخفيض تكاليف خزنها وتداولها ونشرها ولذا من الضروري :

6. إعطاء الأولوية لتخفيض تكلفة إستخدام الانترنت بحيث تصبح متاحة للجميع، وتعزيزها بقواعد تنظيمية وتطبيقات حاسوبية تشجع المنافسة من جهة والتكامل من جهة ثانية.

7. وجود تواصل حقيقي وفعال بين بنوك المعلومات والمعرفة والإعلام العام والخاص عبر تقنيات عالية، سهلة الوصول ومجانية في الاتصالات.

8. التركيز على نشر العلوم التكميلية والمساندة إلى مراحل دراسية أولية في المدارس والجامعات كالعلوم الإدارية والإقتصادية والإجتماعية ونظرياتها وتحدياتها وقواعدها.

9. تأهيل أو إعادة تأهيل المعلمين والمدرسين ولا سيما المرأة (الأم، الأخت، الزوجة) للتحرك وبمسؤولية بإتجاه الإستثمار في أفاق ومحاور اقتصاد المعرفة التنموي و/أو الإستثماري وترشيد الإهتمامات بالاقتصاد الاستهلاكي.

10. التنسيق مع القطاع الخاص حصراً في ما يخص تنشيط دور الإعلام لنشر المعرفة والثقافة عبر المؤتمرات العالمية والندوات المحلية والمسابقات عبر وسائط التواصل الألكتروني والبرامج التلفزيونية

«معرفة القيم» و«قيم المعرفة»

المعرفة والقيم ترتبطان كعناصر ديناميكية متلازمة ومتكاملة وهما روح التنمية المستدامة، و يوفران من خلال القدوة الحسنة زخماً لها، لذا على الجميع الحرص على تبنيهما بإصرار ودون أي مساومة ورسم صورة متميزة لهذا

الترابط.

على المثقفين، كحملة لراية المعرفة، أن يتبنوا من مواقعهم دور القدوة في التعامل والمعاملات لترسيخ مفهومي المعرفة والقيم في المجتمع، ومن أفضل سبل ترسيخها هو من خلال العمل الخيري التطوعي بتوفير أسس المعرفة وسمو القيم مجاناً للجميع. إذ لا يمكن للحكومة أن تقنن وبالتفصيل المعارف والقيم المتوارثة بإصدار قوانين وقرارات وقائية كانت أو علاجية للمحافظة عليها وإستدامتها. بإختصار يقع على عاتق المثقفين دوماً تبني الإصطفاة مع «قيم المعرفة» وكذلك مع «قيم المجتمع».

مستقبل بينه الجميع

التنمية المستدامة سواء (الإنسانية أو الإقتصادية) هي تنمية الناس، من قبل الناس. من أجل الناس،

يجب على المثقف أن يروج ويسعى بكل السبل المتاحة الى تقليص دور الدولة كراعي (اقتصادي وإعماري وإجتماعي). ولا يجب أن يرى دورها في الاستمرار التصاعدي بتقديم المنافع على شكل ضمان فرص العمل أو تقديم المنح المادية ودعم أسعار السلع الأساسية وغيره من المعالجات والحوافز أو الضمانات الاجتماعية. على جميع المثقفين قيادة التفكير الجدي في تنمية القدرات البشرية نحو التوازن بين (الاستقلال الاقتصادي والشراكة في الأعمال) ضمن منظومة قوى السوق الحر ومفاهيم الحوكمة الرشيدة وتحت مضلة إقتصاد المعرفة الرقمي إذ إن نجاح إستعادة العراق لمكانته على الخارطة الإقليمية يكمن فيه.

وأخيراً فأن القراءة الواعية لمفاهيم اقتصاد المعرفة يجب ان تؤطر كإلتزام واضح وكأولوية وطنية يقودها جميع المثقفين، وذلك من خلال مشاركة جميع الناس وكل من موقعه في عملية التغيير بالقضاء على الأمية التعليمية ومن بعدها الأمية الثقافية ومخرجاتهما كالجهل والبطالة.

إن الملاذ الوحيد الذي يمكن أن يفتح الأبواب للخروج من الأزمة الحالية للمجتمع هو في تبني رؤية جديدة تركز على ثقافة «الشراكات»، وهي الشراكات التخصصية والقطاعية سواء الدولية منها أو الإقليمية أو المحلية بل وحتى البينية فيما بين القطاع العام وذاته والقطاع الخاص وذاته أو محاور القطاعين مع بعضهما البعض وفي مختلف العلوم والمعارف وتطبيقاتهما العملية بما يخدم إدامة وإستدامة التنمية في العراق.

وإن تبني هذه الرؤية تستلزم صحة المثقفين بإتجاه هذا التغيير الجوهرى والذي لن تقوم له قائمة بدون الإستعداد والإعداد لإعادة هندسة إدارة الإجراءات أو مايسمى إختصاراً بالهندرة.

إدارة التغيير من خلال الهندرة

(إعادة هندسة إدارة الإجراءات)

إن السعي للتغيير بإتجاه مرتكزات إقتصاد المعرفة يتطلب عقد نية إحداث تغيير لبيئة ومحيط العمل، و يجب أن لا يكون هذا التغيير عفويًا ولا عشوائياً وأن لا يكون خالياً من الاهداف المتفق عليها مسبقاً، كما ويجب إعلام وإقحام جميع المعنيين بهذه النوايا سلفاً وأن يشارك في صناعة التغيير وقيادة تطبيقاته معظم الرواد والمثقفين. وتعتبر إعادة هندسة إدارة (الإجراءات) أو ما يسمى بالهندرة في محيط وبيئة القطاع العام وكذلك القطاع الخاص، من أهم متطلبات إحداث التغيير المنشود، واليوم تقع على المثقفين في مختلف المجالات والإختصاصات مسؤولية توعية المجتمع بمفاهيم وخطوات الهندرة وفوائدها لتعظيم وتسريع الحراك بإتجاه التغيير الناجع.

تُعد الهندرة اليوم من أدق وأصعب متطلبات التغيير وهي ركن نجاحه الأساسي، وقد تمكنت الكثير من الإدارات الحكومية في القطاع العام وشركات رائدة في القطاع الخاص من تحقيق نتائج لم يسبق لها مثيل في عالم التطوير

الداخلي والتحسين المستمر من خلال تبني برامج لإعادة هندسة عملياتها. وعند تطبيق الهندرة والتغيير بنجاح فهي تقود لأحد أهم خطوات تطوير الوحدات التنظيمية وإستعادة ثقة الجتمع بها، وذلك من خلال التغيير الجذري لمهامها الوظيفية وتوصيف وظائف عاملها وطرق أدائهم لأعمالهم والإلتزام بقياس وتقويم هذا الأداء سعياً لتحقيق أعلى معدلات رضى العملاء، وتكمن الصعوبة الحقيقية في كيفية تطبيق الهندرة في ظل المتغيرات التي تجعل كل الوحدات التنظيمية وعملياتها عالماً مترابطاً ومتكاملاً بذاته وتختلف مسارات عملياته تماماً عن غيره.

ولكي تنجح الهندرة والتغيير في الوصول للهدف، على الإدارة المعنية أن تملك تصوراً واضحاً لإحداث التغيير الملموس وكيفية تحقيقه. لأن معظم حالات الفشل في التغيير يمكن أن تُعزى إما لسوء فهم الهندرة نفسها وإما الى تطبيقها بطريقة خاطئة. هذا يعني أن الهندرة قد استخدمت في غير سياقها السليم، وعندها يجب أن لا نُفاجأ إذا فشلت برامج التغيير عن تحقيق النتائج التي تعدنا الهندرة بتحقيقها لذا وجب أن نقوم بطرح تعريف دقيق وعلمي للهندرة .

تعريف الهندرة (إعادة هندسة إدارة الإجراءات)

هي التغيير عن طريق إعادة التصميم الهندسي لإدارة الإجراءات الجوهرية وتدفعها، وتحديداً الإجراءات ذات القيمة المضافة في الوحدة التنظيمية وما يسيّرهما من نظم وسياسات وإجراءات وهيكل تنظيمية إدارية مساندة سواء في مسار تدفق العملية أو في زمنها أو في أنظمتها الداخلي، وذلك بهدف تعظيم تدفقات العمل ورفع الكفاءة الإنتاجية بصورة متميزة لتحقيق أعلى معدلات رضى المنتفعين والعملاء. والهندرة هي العمود الفقري للتغيير ومرتكز إدارته بنجاح، ولذا فإن الهندرة والتغيير متلازمان بكل ما للمعنيين من ترابط.

الإجراءات المستهدفة

تستهدف الهندرة الخدمات الاستراتيجية الرئيسية والإجراءات عالية القيمة أي أن هناك خدمات يُمكن أن تُستثنى من الهندرة لأنها يمكن أن تُستبعد تماماً من عمليات المنظمة ويمكن الإستغناء عنها. اما الخدمات الاستراتيجية فهي تلك التي تقع في صميم خدمات المنظمة نفسها وتعتبر جزءاً من كينونتها، فهي وسيلة المنظمة الأساسية لتحقيق أهدافها واحتلال موقعها في المجتمع.

أول ما تركز عليه الهندرة وتأخذه بالاعتبار هو تدفق الخدمات الرئيسية ذات القيمة المضافة، علماً بأن الخدمة هي سلسلة من النشاطات التكاملية وكل نشاط يتضمن مجموعة من الخطوات المترابطة والمتتابعة بنمطية معينة والتي تحول مدخلات العمل إلى مخرجات. ويمكن عموماً حصر تلك العمليات في الانواع الثلاثة التالية وهي:-

• خدمات ذات قيمة عالية

هي الخدمات التي تضيف قيمة حقيقية إما (للعميل) أو (للمنتج أو الخدمة) التي يحتاجها العميل ويطالب بها كالإنتاج وهو مستعد لدفع ثمنها أو ثمن الحصول عليها بالجودة والسرعة المتوخاة.

• خدمات ذات طبيعة روتينية

هي الخدمات اليومية التلقائية المألوفة التي يتحرك خلالها العمل عبر الإدارات والأقسام المختلفة ويمكن بسهولة تشخيص الخدمات الروتينية من خلال التفكير بالطرق التي يتحرك بها العمل عند انتقاله من مرحلة إلى أخرى مثل توزيع البريد العادي او الإلكتروني بين الإدارات.

• خدمات ذات طبيعة رقابية

هي العمليات التي تراقب النشاطات خلال تدفق العمل من وحدة تنظيمية إلى أخرى عبر الحدود والحواجز التنظيمية القائمة، ومن أمثلة الخدمات الرقابية تقارير التسويات البنكية للإيرادات التي تبين أن الإدارة المالية قد

استلمت المقبوضات المترتبة على كل المبيعات. وحيث أن العمليات تأخذ طريقها عبر الأقسام في المنظمة فإن تتابع خطوات أنشطتها المختلفة يجب أن يحكمها رقابة الشخص الذي يُسَلَّم الخطوة ورقابة الشخص الذي يستلمها.

الهدف من الهندرة (إعادة هندسة إدارة الإجراءات)

من خلال التعريف السابق، فإن الهدف هو تحقيق المستوى الأمثل من تدفق الإجراءات ورفع الإنتاجية نوعاً وكماً لتلبية رضى المنتفعين والعملاء والمتعاملين. حيث يتم قياس الإنجاز المتحقق على أساس النتائج النهائية للعمل ككل متكامل وليس على أساس نتيجة إحدى الخدمات بحد ذاتها.

فبينما تهدف الهندرة إلى أحد أو جميع الأهداف التالية كزيادة:

- الربحية / الرضى، و / أو
- الحصّة في السوق، و / أو
- العائد على الاستثمار، و / أو
- قيمة الأصول.

فهي تسعى أيضاً لتخفيض التكاليف وتقليل التالف او الفاقد إلى الحد الأدنى. وتستطيع الهندرة الوصول بمقاييس الأداء إلى مستواها الأمثل من خلال إعادة رسم خريطة تدفق الإجراءات وبتعريف ماهية المعايير اللازمة لذلك القياس، مع تخطيط خريطة موازية لمقارنة تأثيرها على النتائج الكلية للعمل. وتمثل عملية ربط خريطة التدفق بمعايير تقييم الأداء ومطابقتها من أهم ما يميز الهندرة عن غيرها من برامج التطوير المهني لمحيط وبيئة العمل. علماً بأن تأثير الهندرة على النتائج النهائية يدخل في صميم مسؤولية القيادة وإهتمام قائد الفريق المسؤول عن الهندرة اما نتائج العملية الفنية ذاتها فهي مسؤولية فريق الهندرة المسؤول عن المشروع.

وبدون تحديد هذه الصلة وتوضيحها بالأرقام بين نتائج كل عملية من عمليات الهدرة والنتائج النهائية للعمل، فقد ينتهي مشروع التغيير بالفشل. وبينما تقاس عمليات الهدرة عموماً والإدارية منها خصوصاً بالسرعة والدقة وتقليل معدلات الدوران أو تكرار أو تداخل العمل، لكن هذه النتائج لا تكون هدفاً في حد ذاتها لأنها ستُقيّم في نهاية المطاف في مدى تأثيرها على النتائج المالية وغير المالية للمشروع ومدى انعكاسها على رضى العملاء والمنتفعين.

ومن المهم التنويه بأنه يمكن تطبيق خرائط تدفق العمليات ومقاييس تقييم الأداء بمؤشرات كمية على الجهات الحكومية وغير الربحية، فعلى الرغم من أن هذه الجهات لا تهتم كثيراً بالعائد على الاستثمار وتعظيم الربح إلا أن لها مقاييس الأداء الخاصة بها أيضاً. وعند إعادة التصميم للخدمة الاستراتيجية المراد هدرتها يصبح لزاماً تحديد أهداف مشروع الهدرة والسؤال هنا ما هو مقدار التحسين التي ننشده من هدررة العملية؟ والإجابة هي أننا في الهدرة.

نطلب إنجازاً متميزاً يتجاوز حدود المؤلف في تحسين الأداء. أي أن هدفنا المنشود قد يبدو في بعض الأحيان صعب أو شُبّه مستحيل خصوصاً إذا ما تطلب الأمر صدور تشريع أو قرار أو سياسة وهنا يبرز دور إدارة التغيير في مساندة نجاح مشروع الهدرة. كما يجب لنتائج مشروع الهدرة أن تتبين بسرعة، لأن القيادات العليا لا تقبل البطؤ في الإنجاز، وهي مكرهه على ذلك بسبب ضغوطات السرعة والمنافسة التي جعلت عامل الوقت من أكثر العوامل تأثيراً على مستقبل تطوير الوحدة التنظيمية، وقد ثبت بالتجربة العملية فشل جميع برامج الهدرة إذا ما تأخرت نتائجها أكثر من المعقول. لذا فإن وصف المشروع بكلمتي المعالجة السريعة والجذرية ليس مجرد تعبير مجازي عن حجم التغيير، بل هما ضروريتان لأن الهدرة لا تتم بدونهما.

منهج الهندرة (إعادة هندسة إدارة الإجراءات)

المنهج هو الطريقة المنظمة والواضحة لتحقيق أهداف محددة، ومنهج الهندرة يجب أن يشتمل على الركائز التالية:

1. تحديد أهداف واستراتيجيات المنظمة (الوزارة أو الشركة)
2. إعتبار رضى العميل أو المنفعة هو القوة المحركة للأهداف والاستراتيجيات أعلاه
3. التركيز على الإجراءات الأساسية الوظائف العليا والتوفيق بينها وبين الأهداف
4. التعرف على الإجراءات المساندة ذات القيمة المضافة وتعاشقها مع الوحدات التنظيمية
5. تحديد الإجراءات الهامشية التي لا تضيف قيمة ثم تحليل إمكانية إختزالها أو دمجها.
6. مراجعة دقة المعلومات المستحصلة ورسم تصورات نطاق أعمال ما سيتم إنجازه.
7. هندسة تفاصيل الرؤية الجديدة والتي تمثل تغييراً جوهرياً وليس تغييراً جزئياً.
8. التركيز على تمكين العاملين وزيادة قدراتهم وجعل تقنية المعلومات محوراً للتغيير.
9. حشد توضيحات البيانات والمبررات والتفسيرات الكفيلة بإقناع متخذي القرار.
10. إعداد خطة عمل تشمل المهام والموارد (المالية والبشرية والآلية) والجدول الزمني المناسب للتنفيذ الإنسيابي للخطة ومراجعة مخرجات كل مرحلة من مراحلها.

لماذا تفشل الهدرة

- عدم وضوح التعريفات والمقاصد.
- الإفراط في التفاؤل والتوقعات.
- عدم تخصيص الموارد الكافية.
- إطالة العملية أكثر من اللازم.
- ضعف مساندة الإدارة العليا.
- اختيار العمليات الخاطئة على مستوى المنظمة ككل أو في إدارة معينة بعينها.
- الاهتمام الزائد بالتقنيه على حساب الجوانب الأخرى.
- اللواقعية في التفكير والطيش في التدبير.
- غياب المنهج العلمي الفعال والتدريب المكثف عليه لكل المعنيين.

مراحل الهدرة

تركز منهجية الهدرة لإعادة هندسة الإجراءات ونظم العمل في أي جهة على خمسة مراحل أساسية وعشرات الخطوات الفرعية التي تنتهي بتحقيق رؤية القيادة في إحداث التغيير المنشود. ولكونها مصممة لتحقيق نتائج ملموسة في فترة زمنية تتراوح بين ستة أشهر و سنة، بالتالي يمكن أن يطلق على هذه المنهجية بالهدرة السريعة، لأن الفترة الزمنية معقولة ومقبولة مهنيًا. إذ أن المديرين والعاملين على حد سواء يفضلون البرامج التي تحقق نتائج ملموسة بسرعة، تحاشياً لإمتداد فترات القلق المصاحبة للتحويلات والتغيير. كما ان النجاح المبدئي للمراحل الأولى من تغيير العمليات يحفز فريق الهدرة نحو المزيد من التغيير ويرسخ قناعاتهم بجدوى الهدرة. فضلاً عن أن الإدارة العليا ستصبح أكثر حماساً و تعاطفاً مع البرنامج.

أما مراحل هندرة الخدمات فهي :

1. التحضير

2. التحديد

3. الرؤية

4. الحل وفيها شقين في وقت واحد :- التصميم الفني والتصميم الاجتماعي

5. التحول

وعادةً ما تتعاقب الخطوات المختلفة داخل كل مرحلة، كما ويمكن أن تتقاطع تزامناً أو أن تتداخل بعض المهام تكراراً بين عملية وأخرى، لذا يمكن إستبعاد بعضها إنطلاقاً من ظروف العمل و تبعاً للنطاق الذي يحتاجه التغيير. وبذلك يمكن مراجعة إمكانية تطبيق الهندرة والتغيير على خدمات الوزارة/ الشركة ككل، أو قد ينحصر ذلك التغيير في إجراءات أو وحدات بعينها وكما يراه فريق الهندرة .

وفي الحقيقة يعتمد حجم نطاق التغيير (الهندرة) على وجود مدير أو قائد ايجابي ومتعاون مما يجعل احتمالات النجاح أعلى بكثير من احتمالات الفشل. كما يجب التأكيد على أن تتكون المرحلة الرابعة (الحلول) في الهندرة من شقين (شق تقني و شق اجتماعي). فإذا انصب التغيير على الجانب التقني فقط تصبح الهندرة مجرد ميكنه واستخدام لنظم المعلومات.

أما إذا انصب التغيير على الجانب الاجتماعي فقط، فتصبح برامج للجودة الشاملة لذا فإن الهندرة لا تطلق على برنامج التغيير إلا إذا تناولت الشقين التقني والاجتماعي معاً.

وصف المراحل والمهام في الهندرة

المرحلة الأولى: التحضير

هذه هي مرحلة الإعداد والاستعداد وتهدف إلى حشد وتعبئة وتنظيم وتنسيق جهود العاملين الذين تم إختيارهم بعناية والذين سيقع عليهم مسؤولية الهندرة وتشتمل مخرجات مرحلة التحضير ما يلي:

- الإختيار بعد الإختبار
- التكاليف الإداري
- التنظيم وتوزيع المهام
- تشكيل الفريق
- دستور المنهج الذي سيلتزم به فريق الهندرة وفيها المهام التالية:-

• الخطوة الأولى: الأحساس بالمشكلة

يبدأ الشعور بالحاجة إلى الهندرة نتيجة التغييرات الخارجية في قوى السوق (العرض والطلب) أو في التقنية أو في بيئة العمل الداخلية، أو قد تنتج المشكلة عن تراكمات داخلية تاريخية لم تلتفت لها الإدارة، أو نتيجة حدث مفاجئ غير متعارف عليه، وفي كل الأحوال فإن مجرد الأحساس بوجود المشكلة يتحول لاحقاً إلى رغبة في مواجهتها.

• الخطوة الثانية: موافقة الادارة

من الضروري جداً الحصول على قناعة وموافقة الإدارة بالاجماع على تبني برنامج الهندرة و التغيير، لكن هذه الموافقة لا تعني بالضرورة تطابق وجهات النظر بل إن الاختلاف هو علامة صحية ودافع نحو المشاركة في تحمل المسؤولية ويمكن الحصول على الموافقة من خلال الاجتماعات وطرق الاتصال الأخرى

سواء كانت رسمية أو غير رسمية. ولعل أفضل الطرق المؤدية إلى الهندرة هي التواصل المباشر، وحلقات العصف الذهني، ومبادرات الابتكار و إحتضان الأفكار الخاصة بالريادة والإبداع.

• الخطوة الثالثة: إختيار وتدريب الفريق

يشمل حُسن إختيار وتدريب فريق الهندرة والتغيير، البدء بالتعرف على توقعات الادارة، وفتح باب الترشيح للإنضمام للفريق، ثم جرد قدرات المرشحين، وتطوير البرنامج التدريبي ثم المنهج التدريبي، والبدء بالتدريب الفعلي متضمناً تحديد المصطلحات التي سيتم تناولها خلال التواصل التوعوي من خلال دراسة مقارنة لتجارب الهندرة ونجاحاتها أو عثراتها في إدارات أو شركات مختلفة أخرى.

• الخطوة الرابعة: التخطيط للهندرة والتغيير

يتم هنا إعداد خطة العمل التفصيلية لتكون جاهزة لمرحلة "التحديد" التالية، وحيث ان عملية الهندرة والتغيير ستواجه مقاومة شديدة من قبل الكثير من المتخوفين والرافضين للتغيير، فلا بد للإدارة من التوضيح الإستباقي والمكثف والتمهيد لإيجابيات الهندرة والتغيير من خلال عمل خطة وبرنامج إتصالات مكثف و تواصل فعال. وتركز خطة الاتصال على اتجاهات العاملين ومخاوفهم من خلال دراسة وإستنباط وتحليل تلك الاتجاهات وتوجيه رسائلها الإعلامية بشكل دوري ومنتظم لتجيب على كل ما يدور في عقول أولئك المتأثرين بالتغيير. وفي كل الأحوال فإن خطة الاتصال يمكن أن تشمل العناصر التالية:-

- دوافع الهندرة والحاجة لها،

- نطاق وإطار التغيير و مجاله،

- النتائج المتوقعة وتأثيرها على مستقبل العاملين،

- أسس اختيار فريق الهندرة،

- ماذا سيحدث لاحقاً من مخرجات ومتى،

- ما هو دور باقي العاملين وما هية مساهمتهم،
 - متى يمكن الإعلان عن التأثيرات الأخرى على العاملين.
- إلا إن اهم عناصر خطة الاتصال، هو التدخل والتعامل المرن مع ردود الفعل الإيجابية والسلبية على السواء، بحيث يتم تغيير إتجاهات المتأثرين بما يخدم مشروع الهندرة. وأقل ما يمكن أن يقوم به مسؤول فريق الاتصال هو تحييد المعارضين وتحفيز المؤيدين.

المرحلة الثانية التحديد

يتم في هذه المرحلة تحديد العملاء المنتفعين من الخدمات (شرا ئهم وخصائص كل شريحة منهم)، شكل الخريطة التنظيمية للخدمات، وتحديد الخدمات الرئيسية التي تتعامل معهم، وماهية مقاييس مستويات الأداء، وأهم نشاطات القيمة المضافة داخل تلك الخدمة، كذلك الموارد المتاحة، وأخيراً تحديد الخدمات التي ستخضع للهندرة.

• الخطوة الأولى: تحديد العملاء

وهي تشمل التعرف التحليلي لخصائص العملاء واحتياجاتهم وطرق تعاملهم وطبائعهم، لان تحسين أساليب التعامل مع العملاء، هو أهم طرق الهندرة والتغيير، وهناك فرق كبير بين ارضاء العملاء (بأي تكلفة وأرضائهم بأقل تكلفة) وأسرع أداء وأفضل جودة. وتنتهي هذه المهمة بجدول تفصيلي يوضح العلاقة بين رضى العملاء و إمكانات المنظمة.

• الخطوة الثانية: تحديد مقاييس الأداء

من الضروري التعريف الدقيق للبعدين الكمي والنوعي عند قياس الأداء، ومن الأمثلة النموذجية على قياس الأداء هو الوقت المستغرق من تسلم طلب العميل إلى توريد المنتج أو الخدمة، أو نسبة التالف والمعيب، أو مستوى الصلاحيات

والتحويلات لقياس درجة المركزية واللامركزية. ويتم القياس عادةً بتحديد سنة الأساس والتي تعتبر مرجعاً للمقارنة ومؤشراً لتبيان الإتجاهات الحالية والمستقبلية.

• الخطوة الثالثة: تحديد عناصر التفاعل وأنشطتها

المقصود بتحديد عناصر التفاعل هو تشخيص تفصيلي لطبيعة كل عنصر من العناصر المتفاعلة داخل أو مع الوزارة/ الشركة مثل الموردين والعاملين والمنتجات والعلاقات والمستهلكين والمعلومات وقوى السوق في العرض والطلب ومن ثم تحديد كل نشاط يساهم في تعزيز ثقافة المنظمة وقيمتها ويغذي فيها عناصر الإستدامة ويرفع كفاءة العمليات وإشباع واحد أو أكثر من متطلبات العملاء.

• الخطوة الرابعة: تحديد نماذج العمليات وتعديلها

في هذه المرحلة يتم تحديد النماذج المستخدمة والخطوات المتتابة لكل خدمة وما هية العوامل المؤثرة في نجاحها أو فشلها، وما هية مدخلاتها ومخرجاتها سواء كانت الخدمة ذات نشاطات يدوية أو آلية أو مزيج من كلاهما.

ثم يتم تحديد الخطوات التي يمكنها ان تترك تحولاً في النشاط من وضع إلى آخر. هذه الخطوة تُبرز الفرص المتاحة لدمج خدمات قائمة أو الفصل بينهما، مثل إدخال الموردين كشركاء في عمليات التصنيع لزيادة فعالية العملية الانتاجية بضمان وصول كل مكونات المنتج إلى خط الإنتاج في الوقت المناسب.

• الخطوة الخامسة: تحديد الهياكل التنظيمية

ويحدد فيها خيارات شكل الهيكل التنظيمي ومحددات المهام الوظيفية المناسبة لكل نشاط ومسؤولياتها وحدود تلك المسؤوليات. ويرتبط بهذه المسؤوليات تعريف سقوف الصلاحيات المالية والإدارية والفنية لكل الوحدات التنظيمية العاملة.

• الخطوة السادسة: تحديد خرائط موارد الموازنات

وهي إعداد موازنة (مالية وبشرية) لكل نشاط داخل كل عملية و مقارنتها في السنوات السابقة لتسهيل قياس النتائج المستحقة لاحقا

الخطوة السابعة: تحديد الأولويات

هذه المهمة من اصعب المهام التي تواجه فريق الهندرة لأنها مرتبطة بنتائج تحديد رسالة وأهداف المنظمة ككل، وبموافقة الادارة العليا عليها وتخصيص الموارد المتاحة، والإلتزام بتنفيذ المشروع رغم صعوبته أو سهولته. وتنبع أهمية هذا المهمة من امكانية تحديدها لفرص جديدة يمكن اقتناصها عند إعادة تصميم أي من هذه الخدمات.

المرحلة الثالثة الرؤية

تهدف هذه المرحلة إلى بلورة رؤية نظرية واقعية كفيلة بتحقيق الإنجاز المنشود. وهي مرحلة تقع ما بعد (الفكرة المجردة والبسيطة) وقبل (التصميم العملي - لغرض وفلسفة) تحقيق هذا الإنجاز.

• الخطوة الأولى: فهم بنية العمليات

وتبدأ بتجهيز مصفوفة للأنشطة والخطوات والتعرف على النظم الداخلية المستخدمة لإجرائها. ولأن الخدمة تتكون من نشاطات ويضم كل نشاط مجموعة من الخطوات، فإذا ما تم إقتراح حدوث تغيير مؤثر من خارج العملية، فإن هذا سيؤدي إلى إستحداث نشاط جديد وهنا يجب أن تكون الخدمة قادرة على استيعاب هذه الهندرة والتغيير. أي أن تصميم الخدمات يجب أن يكون من المرونة بحيث تسهل استيعاب كل المتغيرات أثناء التنفيذ دون اللجوء للاستثناء في التعامل مع الحالات الخاصة.

• الخطوة الثانية: فهم تدفق خطوات الخدمات

في هذه الخطوة يتم رسم تدفق خطوات الخدمات لكي توسع من فهمنا لآلية الخدمات بالتعرف على أنظمة الضبط الداخلي ونقاط اتخاذ القرار وتفرعات تدفق العمل، والتقارير الدورية، والسقوف الزمنية لكل خطوة ولذا يجب تجهيز مصفوفة تستوعب الخطوات والتوقيتات.

ولزيادة الإيضاح يمكن تقسيم الوقت الذي تمر فيه كل خطوة داخل كل نشاط داخل كل عملية إلى خمس مراحل وكما يلي:

- وقت الانتقال وهو الوقت الذي تستغرقه مداخلات النشاط حتى تصل إلى أول خطوة.
- وقت انتظار المدخلات ويفصل بين وصول المدخلات إلى نقطة العمل وبين بدء العمل.
- وقت العمل الإجمالي هو الوقت الفاصل بين بدء عمل المدخلات حتى بدء استلام المخرجات.
- وقت العمل الصافي وهو الوقت الفعلي الذي انجز فيه العمل، ويكون دائماً مساوياً لوقت العمل الإجمالي أو أقل منه، أي انه وقت العمل الكلي مطروحا من هو الوقت الضائع أو الوقت الذي لم يشتغل في الإنتاج أثناء سير العمل.
- وقت انتظار المخرجات وهو الوقت الفاصل بين استكمال المخرجات وبين بدء انتقالها إلى نشاطات جديدة أخرى.

• الخطوة الثالثة: نشاطات القيمة المضافة

حيث يتم تحديد النشاطات التي لها قيمة مضافة ثم فرزها عن النشاطات الهامشية والنشاطات الرقابية وهنا يبدأ عمل فريق الهندرة بتعزيز نشاطات ذات القيم المضافة وتقليص أو إلغاء النشاطات الأخرى.

• الخطوة الرابعة: تحديد مقاييس الأداء

يتم ذلك من خلال إما مقارنة نتائج أداء الخدمات بنتائج أداء خدمات مشابه في جهة منافرة أخرى، بهدف الحصول على افكار جديدة ونقل المعرفة لتطوير هذه العمليات. أو تطوير معايير داخلية لتقييم الأداء المؤسسي والأداء الفردي وإستخدام هذه المعايير لقياس الإنجاز أول بأول وإقتراح الخطوات التصحيحية لذلك.

• الخطوة الخامسة: تحديد جذور معوقات الأداء

التعرف على محددات إنجاز الأداء المنشود وإكتشاف أسباب وجذور المشكلات التي تعيق مشروع الهندرة والتغيير، ولماذا تقع الأخطاء ومعوقات تحسين الأداء. إذ يجابه هذا المشروع عادةً بمقاومة التغيير ويلجأ العاملون الى اللجوء الى التلكوء والتقاوس ومختلف أساليب إجهاض التقدم في المشروع.

• الخطوة السادسة: التصور المثالي المقترح

وفيه يتم وصف تصورات الإجراءات المثالية المقترحة مقارنةً بأداء إجراءات مماثلة في جهات مشابهة لها في النشاط وباقي العمليات الأخرى، يليها تبيان القيم المضافة من التعديل المقترح مع التركيز على الإجراءات التي تنال رضى العملاء والموردين. وكذلك تصور أفضل أداء ممكن تحقيقه مستقبلاً في العمليات. أما إذا حدث تضارب بين التصور المثالي المقترح ونظيره في الواقع الداخلي فإن الرؤية التكاملية تقضي بدمج التصورين والتوفيق بينهما بما يرفع كفاءة أداء العمليات ويستخلص رضى العملاء.

المرحلة الرابعة : الحل

أ - التصميم الفني للحل

تهدف هذه المرحلة إلى تصميم حلول قادرة على تحقيق الرؤية الجديدة وفيها:

• الخطوة الأولى: وصف وإعادة فحص روابط العلاقات

تحديد شكل العلاقات التنظيمية بين الوحدات المختلفة وأنشطتها وجمع معلومات كافية عن آليات إرتباط تلك العلاقات كالتقارير اليدوية والآلية. ومن ثم فحص إمكانية نقل بعض الخطوات من نشاط إلى آخر أو نقل نشاط من عملية إلى أخرى. وكيف يؤدي تحريك هذه الخطوات إلى تحسين الأداء.

• الخطوة الثانية: إدارة المعلومات وتمركزها

يتم تحديد المعلومات الضرورية لإدارة العملية وأماكن تخزينها وتوفيرها وإتاحتها للجميع. عند هندرة أي عملية، على الفريق أن يعيد النظر في كل شيء، لا سيما تدفق المعلومات سواء كمدخلات أو كمخرجات. وغالباً ما تكون أكبر إنجازات العملية الجديدة هي التخلص من المعلومات الزائدة وإتاحة توفر المعلومات الضرورية للجميع للمساهمة في رفع كفاءة الأداء وفي صناعة القرار الناجع. لابد من ربط النشاطات والخطوات في نظام معلوماتي موحد بحيث تتواجد المعلومات في مكان واحد فقط ويُتاح الوصول من خلالها لكل العمليات.

• الخطوة الثالثة: تبسيط الإجراءات

تتعلق هذه المهمة بتبسيط الإجراءات وبإحلال أجزاء من الإجراءات البسيطة محل عملية كبيرة معقدة، أو دمج إجراءات متفرقة في عملية واحدة لزيادة الدقة وتقليل العمل الزائد عن الحاجة أو التكرار والتداخل غير المنتج.

• الخطوة الرابعة: تصميم الرقابة

خطوات العمل الرقابي مكلفة، وغاية خطوات الرقابة الوقائية تقليل احتمال حصول الأخطاء والمخالفات بينما غاية خطوات الرقابة اللاحقة هو التصحيح ومنع تكرار الخلل. ويمكن الاستعاضة عن الرقابة والتدقيق اللاحق عن طريق دمج أنظمة الرقابة بالخطوات النوعية ذات القيمة المضافة والتي تعزز نقاط أنظمة الضبط الداخلي، وتصميم العملية بحيث يتم تلافي الأخطاء بدلا من زيادة عدد الخطوات لتصحيحها. أي أن الرقابة تبقى موجودة بشكل غير مباشر ولكن يعاد توزيعها وتوقيتها بحيث تصبح جزءاً من خطوات العمل.

• الخطوة الخامسة: إقرار بيئة التطبيق

هو تحديد بيئة ومحيط العمل الذي يتم فيه تنفيذ كل عملية، مثلا هل يتم التنفيذ بطريقة مركزية أم بطريقة لامركزية، وكذلك خيارات التنظيم ودرجة المسؤولية الملقاة على عاتق العاملين مثلا هل يكتفي بتقسيم العملية إلى نشاطات فقط أم يتم تقسيم العملية إلى النشاطات ثم إلى خطوات أيضاً.

• الخطوة السادسة: توظيف التقنية

بالإضافة إلى "المعلومات" و "الموارد البشرية"، تعتبر "تقنية المعلومات" هي إحدى المفاتيح الثلاثة لنجاح لهندرة.

• الخطوة السابعة: التطبيق الفني لنظم المعلومات

تحديد الاحتياجات لنظم المعلومات واختيارها وشرائها واختبارها وتركيبها وتشغيلها بالتوازي ثم باستقلالية وتقييم مدخلاتها في تسهيل صناعة القرار.

ب - التصميم الاجتماعي: للحل

حيث يتم في هذه المرحلة تحديد الأبعاد الإنسانية والنفسية لمشروع الهندرة والتغيير من خلال وصف وتنظيم الوظائف والسلم الوظيفي وتحديد الحوافز وقاموس التدريب الجديد. إذ يجب أن يكون هناك تجانس وتطابق بين التصميم الاجتماعي و الفني. ولذلك هناك مجموعة من الخطوات كالتالي:

• الخطوة الأولى: تمكين العاملين

وهو العمل على تطوير أو تحديث المسؤوليات والصلاحيات والمهارات والأدوات لتمكين العاملين من أداء عملهم بصورة أفضل.

• الخطوة الثانية : بناء الهيكل التنظيمي

أحد مؤشرات نجاح الهندرة، هو إعادة تصميم الهيكل التنظيمي والمهام الوظيفية وهذا سيؤدي لزوال الفرق بين التنظيم الرسمي وغير الرسمي وتغيير المسؤوليات لدى القيادة. حيث يمكن إختزال بعض الإدارات الوسطى وزوال الحدود والجدران الفاصلة بين الوحدات التنظيمية، فتكون عملية رفع التقارير ممكنة لتتزامن مع العمل مما يسهل صناعة القرار.

الخطوة الثالثة: بناء فرق العمل

يتم إختيار تشكيل فرق العمل طبقا للاحتياجات الجديدة، من خلال تحديد خصائص ومؤهلات أعضاء كل فريق من العاملين والمهارات المطلوبة منهم لتحقيق عملية معينة متكاملة الأنشطة، والمعارف والتدريب الضروري لتمكينهم وتفعيل كفاءاتهم وتفاعلهم الإيجابي مع بعضهم ومع العملاء لتحقيق رضاهم.

• الخطوة الرابعة : المسارات الوظيفية والحوافز

اصبح الآن احتلال أي موقع على الخريطة التنظيمية الجديدة يعتمد على الخبرة والمهارة. وهذا يتطلب استبدال نظام الاقدمية أو الولاء بنظام المعرفة والتدريب و الفعالية. يرتبط هذا التغيير بإتاحة فرص متوازنة وعادلة للتدريب

وتكريس مفهوم التعليم المستمر، و تحفيز العاملين بناء على مقاييس الإنتاجية و ارضاء العملاء والسرعة والدقة في الإنجاز وخفض التكاليف.

المرحلة الخامسة: التحول

هذه هي المرحلة الأخيرة وهي لتحقيق الرؤية من خلال تنفيذ التصميمين (الفني والاجتماعي) أعلاه. وتتضمن في بعض جوانبها إعداد السياسات والإجراءات الداخلية، نماذج العمل، ونماذج البيانات، وبدء تشغيل نظام المعلومات من خلال برامج جاهزة او بتصميم برامج جديدة.

• الخطوة الأولى: اختبار النظام

يتم اختبار مقترحات النظام الجديد لكل خدمة بواسطة فريق ثالث مستقل في دوره وأدائه، وتقبل توصيات الفريق الجديد المتعلق بكفاءة النظام والتدريب المطلوب وصلاحيه البرامج والنماذج المقترحة بشكل شمولي.

• الخطوة الثانية: تقييم أداء الافراد

قد تتضمن مهمة تقييم أداء الأفراد، قرارات جوهرية أو برامج تطوير مكثفة أو الإحلال لبعض أو كل القوى العاملة، وقد يؤدي هذا التقييم إلى إعادة توزيع العاملين على فرق أو عمليات وأنشطة جديدة تلائم قابلياتهم وقدراتهم في إنجاز مهامهم.

• الخطوة الثالثة: تطبيق النظام النهائي:

عند إقرار صلاحية النظامين الفني والاجتماعي تبدأ برامج التدريب المكثف بالتوازي مع العمل التطبيقي، ثم تقل جرعات التدريب و تزيد برامج التطبيق وهذا ما يسمى بالتطبيق التجريبي. حيث يمكن هذا التطبيق المحدود للنظام باقي العاملين من إجراء التعديلات اللازمة قبل الإذن بإطلاق التشغيل النهائي و فتح النظام للعملاء.

• الخطوة الرابعة: التصحيح والتحول

أثناء التطبيق التجريبي، يتم تصحيح الأخطاء التي تبرز وإطلاق العنان لأصحاب الخدمات ببدء العمل والتنفيذ السريع لمخرجات الهدرة والتغيير نحو الرقابة الذاتية المدمجة في كل خطوة من خطوات النظام المقترح بما يؤمن (الضبط والتوازن).

التحسين المستمر

لتعظيم منافع هندرة إجراءات العمل جزئياً أو كلياً، يجب أن لا يُترك التحسين المستمر في أداء الإجراءات للمصادفة والاجتهاد أو لتراكم الشكوى وعدم رضى العملاء والمتعاملين أو المنتفعين من الخدمات. بل يجب أن يتم تصميم بناءه كجزء من آليات نظام التغيير الجديد لضمان مرونة تصحيح الأخطاء تلقائياً ودورياً، وبمبادرة ذاتية من المسؤولين عن تلك الخدمات.

ونظراً لترابط الإجراءات وسرعة الأداء، فإن أي تغيير في أي إجراء يجب أن ينعكس بسرعة على أداء الإجراءات الأخرى وعلى رضى العملاء المستهدفين. ولكن يجب التنبيه إلى أن الهدرة الشاملة نفسها عملية غير مستمرة. فهي مشروع صعب الخطوات عملياً ومكلف مادياً وكثير المخاطر والمقاومة تطبيقاً ولا يمكن تكراره كل سنة أو حتى كل سنتين.

ولكن تمكين فريق العمل ومقدمي الخدمات و تدريبهم وتوفير نظام معلومات فعال ورسم خرائط مبسطة لتدفق العمل و إلغاء الحواجز واتخاذ القرارات في مواقعها وأوقاتها، ستؤدي بالضرورة إلى التحسين المستمر دون الحاجة لتكرار عمليات الهدرة.

وفق الله الجميع في مساعيهم

التنمية والبيئة والأجيال المستقبلية

أحمد ابو عباتين

المقدمة:

على الرغم من كثرة الحديث عن مصطلح التنمية المستدامة منذ بداية التسعينيات من القرن الماضي وحتى الوقت الحاضر، إلا أن واقع الحال يشير إلى أن الدول النامية لا تعرف حقيقة هذا المصطلح، حيث لا تزال الدول النامية تسعى إلى تحقيق الاستدامة - التنمية، ولكن معظمها لم يكن حتى الآن - على الرغم من مرور عقود - قد تمكنت من تحقيق معدلات نمو اقتصادي كبيرة، والعديد منها قد لا يكون قد توصل إلى استراتيجية تنموية مقبولة؛ لأسباب مختلفة داخلية وخارجية، تتطلب مجموعة اصطلاحات لمواجهة السياسات الاقتصادية الفاشلة داخل بلدانهم.

من الناحية النسبية، هذه الظاهرة ليست جديدة، وظهورها كان نتيجة حتمية لسباق العالم المتطور صناعياً للمنافسة على وجه التحديد في تحقيق التنمية المادية التي تأسست على حساب شعوب دول العالم الثالث الفقيرة منذ الاستعمار القديم حتى الاستعمار الحديث، الممتد إلى الوقت الحاضر، حيث أصبحت الدول النامية، بما في ذلك العراق، أسواقاً مفتوحة للمنتجات القادمة من الدول المتقدمة، حتى أثقلهم الدين وزاد فقرهم واستنفد مواردهم، وتدهورت بيئتها، مما أدى إلى انخفاض خطير في إنتاجية الموارد البيئية، وتلوث محيطها بالغبار والدخان، وكان لذلك تأثير على طبقة الأوزون، مع حصول ظاهرة الاحتباس الحراري، حتى أن بعضهم أطلق على تلك التنمية «التنمية السوداء». والتي تتميز بانقسام العلاقة بين العناصر (الأبعاد الثلاثة للتنمية المستدامة، البعد الاقتصادي، البعد الاجتماعي، البعد البيئي). إذا نظرنا إلى هذه الأبعاد أو العناصر بشكل منفصل، كما هو الحال مع استراتيجيات التنمية التي سبقتها، فستظهر جميع مشاكل المجتمع على أنها قضايا منفصلة عن بعضها البعض، مما يؤدي إلى نتائج سلبية تتمثل في استحالة تحقيق التنمية المستدامة.

إن الإفراط في استنزاف الموارد الطبيعية البيئية، مثل الغابات والمياه العذبة ومصايد الأسماك والتنوع الأحيائي في الأهوار، قد أدى بدوره إلى مستويات تلوثٍ مرتفعةٍ، بما في ذلك انبعاثات غازات الاحتباس الحراري، والتي تتجاوز بشكلٍ متزايدٍ الحدود العالمية. حيث لم يعد الوضع محتملاً بيئياً فحسب، بل أصبح له تكاليف اقتصادية واجتماعية ضخمة أيضاً، فقد تعطلت العمليات والأنظمة الطبيعية والحيوية وسبل عيش الناس، وأصبح الضرر يهدد الاقتصاد والمجتمع؛ بسبب ما ألحقه من تدهورٍ بيئيٍّ وتغيّرٍ في المناخ، والذي بدوره ألغى كثيراً من المكاسب في التنمية للحدّ من الفقر على مدى السنوات الماضية.

وكلما طال انتظارنا قبل معالجة هذا الأمر، ازداد الوضع سوءاً، فقد تجاوزت مستويات البطالة العالمية (200) مليون شخصاً، بالإضافة إلى وجود ثلث العاملين تقريباً في الطبقة العاملة الفقيرة و (5.1) مليار شخص دون أيّ إمكانية للحصول على الضمان الاجتماعي الأساسي، بالإضافة إلى ذلك التكاليف المرتفعة، والتي يمكن أن تزيد من ضعف التماسك الاجتماعي وعدم الاستقرار الموجود بالفعل في عدد من البلدان.

بناءً على طبيعة البحث (التنمية والبيئة والأجيال المستقبلية) وفرضياتها، والأهداف والأهمية المنشودة، واستناداً على المواضيع التي تمّت مراجعتها، تمّ تقسيم هذا البحث إلى خمسة مباحث مع الاستنتاجات والتوصيات وهي كالآتي:

• المبحث الأول: مفهوم التنمية

أوضحنا في المبحث الأول مفهوم التنمية بصورة مفصّلة.

• المبحث الثاني: أبعاد التنمية المستدامة

بيّنا في المبحث الثاني أبعاد التنمية المستدامة ومختلف الأبعاد ذات الصلة، والتي تندرج ضمن المبحث، وقد تمّ شرح كلّ بُعد وتفاصيله بما يخدم البحث المنشود.

- المبحث الثالث : معوقات التنمية المستدامة في العراق
- قمنا بتقسيم المبحث الثالث معوقات التنمية المستدامة في العراق إلى:
 - أولاً: الحروب والنزاعات المسلحة والاحتلال الأجنبي.
 - ثانياً: غياب الديمقراطية.
 - ثالثاً: تهميش دور المرأة.
- المبحث الرابع: الرؤية المستقبلية للأجيال التي يجب اتباعها من أجل تحقيق التنمية المستدامة في العراق .
- المبحث الخامس: البيئة.
- الاستنتاجات والتوصيات.
- تؤكد الاستنتاجات والتوصيات على أهمية العلاقة بين التنمية والبيئة والأجيال المستقبلية في العراق.

(منهجية البحث)

أولاً: أهمية البحث:

نتيجةً للدور المهم الذي تلعبه التنمية المستدامة والبيئة في تطوير الأجيال المستقبلية إلا أنه في العراق وإلى وقتنا هذا لم يصل إلى مستوى الطموح، من هنا جاءت أهمية البحث في دراسة التنمية والبيئة والأجيال المستقبلية في العراق؛ لما لها من أهمية تقتضي دراسة العوائق والحواجز التي تعترض طريق الوصول إلى التنمية المستدامة.

ثانياً: مشكلة البحث:

مشكلة البحث هي في الوقوف على أهم المشاكل التي تعترض التنمية والبيئة والأجيال المستقبلية في العراق.

ثالثاً: فرضية البحث:

ينطلق البحث من الفرضية القائلة بأن التنمية يجب أن تكون مصحوبةً بالاهتمام بتحسين الظروف البيئية التي يعيش فيها الناس، مما يؤدي إلى خلق دوافع أقوى للنمو الاقتصادي في مستقبل الأجيال.

رابعاً: أهداف البحث:

التعرّف على مفهوم التنمية المستدامة وعلاقتها بالبيئة، وإمكانية تطبيقها في ظلّ التطوّرات الاقتصادية والاجتماعية التي يمرّ بها العراق، وتحقيق مستقبلٍ جيّد للأجيال.

المبحث الأول : مفهوم التنمية

المقصود بالتنمية بشكلٍ عامٍّ هو عملية التحوّل الشامل لجميع مكوّنات الاقتصاد، من خلال إجراء تغييرٍ واضحٍ في أحجام أو قيم هذه المكوّنات وعلاقتها الهيكلية البيئية والضمنية، فتمتدّ هذه العملية إلى أحجام (أو قيم) ونسب كلّ عناصر الإنتاج (العمل، الأرض، رأس المال، الإدارة)، وقطاعات وأنشطة الإنتاج (الزراعية، والخدمية، والصناعية)، ووحدات الإنتاج (الاستهلاك والإنتاجية الصغيرة والكبيرة ومتوسط الدخل القومي للفرد، وكيفية توزيع الدخل بين الاستهلاك والادخار والاستثمار)، وبين الأجور والفوائد والإيجارات والأرباح، والقطاعات (الخاص والعام)، ثمّ المناطق والمواقع شبه الريفية والحضرية والمراكز الحضرية والإقليمية والقطاعات المحلية والأجنبية من خلال حركة السلع والدخول والخدمات ورأس المال⁽¹⁾.

في الواقع، من الصعب العثور على تعريفٍ مناسبٍ للتنمية المستدامة⁽²⁾، حيث عانت التنمية المستدامة من الازدحام الشديد في التعريفات والمعاني؛ لذلك أصبحت المشكلة ليست غياب التعريف، بل تعدّد وتنوّع التعاريف. فقد ظهرت تعريفاتٌ تضمّنت شروط هذا التطوّر وعناصره.

لقد عرّف مؤتمر الأمم المتحدة للبيئة والتنمية الذي عقد في ريو دي جانيرو 1992 مصطلح التنمية المستدامة بأنّه: ضرورة أعمال الحق في التنمية بحيث يكون التوازن بين الاحتياجات التنموية والبيئة، وهو ما يجب أن يتمّ تحقيقه على قدم المساواة للأجيال الحالية والمستقبلية⁽³⁾.

1 - د. هوشيار معروف دراسات في (التنمية الاقتصادية إستراتيجية التصنيع والتحول الهيكلي)، دار صفاء للطباعة والنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة الأولى، 2005، ص11.

2 - Jerry Taylor , Sustainable Development A Dubious Solution in Search of a Problem, policy analysis, No. 449, August 26, 2002, p2 .

3 - The United Nations Conference on Environment and Development, Rio Declaration On Environment And Development,1992 ,pp1-4

كما أقرّ المؤتمر بأنه من أجل تحقيق التنمية المستدامة، يجب أن تكون حماية البيئة جزءاً لا يتجزأ من عملية التنمية، ولا يمكن التفكير في الرفاهية بمعزلٍ عنها. أمّا ديفيد ميرس، فقد أكد أنه من وجهة نظرٍ اقتصاديةٍ، فإنّ التنمية المستدامة هي: (التنمية التي تضمن عدم انخفاض نصيب الفرد من رفاهية الإنسان في المستقبل)⁽¹⁾.

كما حدّدت التنمية المستدامة بأنها: (طريق التنمية الذي يعمل على تحقيق أقصى قدرٍ من الرفاهية البشرية للأجيال الحالية وبطريقةٍ لا تؤدي إلى انخفاض في هذه الرفاهية في المستقبل) ⁽²⁾. وعندما قدّمت اللجنة العالمية للبيئة والتنمية تقريرها "مستقبلنا المشترك" في عام 1987، تناولوا مشكلة الصراع بين البيئة والتنمية من خلال صياغة مفهوم التنمية المستدامة، وأكدوا أنّ التنمية المستدامة هي: (التنمية التي تلبي احتياجات الحاضر دون المساس بقدرة الأجيال القادمة على تلبية احتياجاتهم)⁽³⁾. والتنمية المستدامة هي: الاستخدام المثالي والفعال لجميع الموارد الثلاثة (البيئة والاقتصاد والحياة الاجتماعية) للمستقبل البعيد، مع التركيز على حياةٍ أفضل ذات قيمةٍ عاليةٍ لجميع أفراد المجتمع في الحاضر والمستقبل. إنّ الخصائص التي أتى بها مفهوم التنمية هي الارتباط الكامل بين العناصر الثلاثة المشار إليها أعلاه، بحيث لا يمكن النظر إلى أيٍّ من هذه المكونات الثلاثة بشكلٍ منفصلٍ؛ لذلك يجب أن تتكامل رؤيتها معاً.

من الناحية الاقتصادية، النظام المستدام اقتصادياً هو النظام الذي يمكن أن يستمرّ في إنتاج السلع والخدمات، ولمنع حدوث الاختلالات الاجتماعية الناتجة عن السياسات الاقتصادية⁽⁴⁾.

1 - David Pearce and Giles Atkinson , THE Concept Of Sustainable Development, Centre for Social and Economic Research on the Global Environment, Report of the Joint College London University URING SUSTAINABLE DEVELOPMENT, ,2002,p 1.

2 - Critical issues , Policy Brief , OECD , September 2001 ,p4-5.

3 - Engineering for Sustainable Development: Guiding Principles, The Royal Academy of Engineering, London ,2005 ,p9.

4 - Brown ,B. and others ,Global Sustainable – Toward Definitio, Environmental Management , Vol. 11,Nom.6, 1991,p 716.

يكون النظام مستداماً بيئياً، عندما يكون قادراً على الحفاظ على قاعدةٍ مستقرّةٍ ومستدامةٍ من الموارد الطبيعية، وتجنّب الاستنزاف المفرط للموارد المتجدّدة وغير المتجدّدة، وهذا يشمل حماية التنوّع البيولوجي والتوازن والحفاظ على إنتاجية التربة والنظم الحيوية والموارد الأخرى التي لا تُصنّف عادةً على أنّها موارد اقتصادية⁽¹⁾.

ويكون النظام مستداماً اجتماعياً، عندما يكون قادراً على تحقيق العدالة في توزيع الدخل القومي، وهي قدرة على تقديم الخدمات الاجتماعية، لا سيما الصحة والتعليم والإسكان للمحتاجين، والمساواة بين الجنسين (العدالة بين الجنسين، والمشاركة الشعبية في صنع القرار الذي يؤثّر على الحياة الخاصة للمجتمع)⁽²⁾.



الشكل (1) يبيّن التوافق ما بين العناصر الثلاثة للتنمية المستدامة

المصدر: من عمل الباحث بالاعتماد على عثمان محمد غنيم، ماجدة أحمد، التنمية المستدامة فلسفتها وأساليب تخطيطها وأدوات قياسها دار صفاء، عمان، الأردن، ٢٠٠٦، ص ٤٢.

1 - Sherri T., The Social Dimension Of Sustainable development , Caledon Institute Of Social Policy ,May,2000, p2.

2 - Carlos V. Licón, Evaluation Model Of Sustainable Development Possibilities, International Conference on Sustainability Measurement and Modelling, CIMNE, Barcelona, 2006,p2 .

المبحث الثاني: أبعاد التنمية المستدامة

التنمية المستدامة لها ثلاثة أبعاد رئيسية:

1. البعد النوعي: هو ما يحدّد نوع وحجم التغيير المطلوب في مختلف القطاعات الحضرية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها.
2. البعد الزمني: يحدّد الجدول الزمني لإحداث التغيير المطلوب، سواء أكان سريعاً أم بطيئاً، قصيراً أو متوسطاً أو طويلاً في مدّته.
3. البعد المكاني: من الممكن أن يكون هو الذي يحدّد مواقع التغيير المطلوب، فيما يتعلّق بالبعد النوعي الأول يجب دراسة وتحديد ثلاثة أبعاد (أقسام) من أجل التنمية المستدامة، وتلك الأبعاد هي: (الاقتصادية، البشرية والبيئية)⁽¹⁾.

أولاً: الأبعاد الاقتصادية للتنمية المستدامة⁽²⁾:

- 1 - نصيب الفرد من استهلاك الموارد الطبيعية:
فيما يتعلّق بالأبعاد الاقتصادية للتنمية المستدامة، نلاحظ أنّ سكان الدول الصناعية يستغلون - مقارنةً بمستوى نصيب الفرد من الموارد الطبيعية في العالم - أضعاف ما يستخدمه سكان البلدان النامية.
- 2 - التوقف عن إهدار الموارد الطبيعية:
بالنسبة للبلدان الغنية، تتمثّل التنمية المستدامة في إجراء تخفيضات مستمرة في مستويات الاستهلاك الهادرة للطاقة والموارد الطبيعية، من خلال تحسين مستوى الكفاءة، وخلق تغييرٍ جذريٍّ في أسلوب الحياة.

1 - عصام الدين محمد علي، منهج مقترح لتفعيل موارد البيئة الطبيعية في عملية التنمية المستدامة، المؤتمر المعماري الاردني الثاني، العمارة البيئية - نحو عمارة مستدامة، 1999 ص 144.

2 - نوزاد عبد الرحمن الهيبي التنمية المستدامة الإطار العام والتطبيقات دولة الإمارات العربية المتحدة أنموذجاً، أبو ظبي، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2009، ص 31 - 38.

3 - مسؤولية البلدان المتقدمة عن التلوث وعن معالجته:

تتحمل البلدان الصناعية مسؤولية خاصة لقيادة التنمية المستدامة؛ لأن استهلاكها المتراكم في الماضي من الموارد الطبيعية مثل الهيدروكربونات - وبالتالي مساهمتها في مشاكل التلوث العالمية - كان كبيراً بشكل غير متناسب. بالإضافة إلى ذلك، تمتلك الدول الغنية الموارد المالية والتقنية والبشرية لأخذ زمام المبادرة في استعمال تقنيات أنظف وأقل كثافة في استعمال الموارد، وفي تحويل اقتصاداتها نحو حماية النظم الطبيعية والعمل معها، وفي خلق أسباب تهدف إلى تحقيق نوع من المساواة. والاشتراكية في الوصول إلى الفرص الاقتصادية وخدمات المجتمع داخل مجتمعاتهم. تعني القيادة أيضاً توفير الموارد الفنية والمالية لتعزيز التنمية المستدامة في البلدان الأخرى؛ لأن هذا استثمار في مستقبل الكوكب.

4 - تقليص تبعية البلدان النامية:

هناك جانب من جوانب الروابط الدولية بين البلدان الغنية والفقيرة يحتاج إلى دراسة متأنية. وبقدر ما يتناقص استهلاك الموارد الطبيعية في البلدان الصناعية، يتباطأ نمو صادرات هذه المنتجات من البلدان النامية وتراجع أسعار السلع الأساسية، مما يحرم البلدان النامية من الإيرادات التي تشتد الحاجة إليها.

5 - التنمية المستدامة لدى البلدان الفقيرة:

وتعني التنمية المستدامة في البلدان الفقيرة تكريس الموارد الطبيعية لأغراض التحسين المستمر في مستويات المعيشة. ويعد التحسين السريع - كقضية أخلاقية - أمراً حاسماً بالنسبة لأكثر من (٢٠%) من سكان العالم المعدمين في الوقت الحالي. ويحقق التخفيف من عبء الفقر المطلق نتائج عملية مهمة بالنسبة للتنمية المستدامة؛ لأن هناك روابط وثيقة بين الفقر وتدهور البيئة والنمو السريع للسكان والتخلف الناجم عن التاريخ الاستعماري والتبعية المطلقة للقوى الرأسمالية. أما الذين لا تلبي لهم احتياجاتهم الأساسية، والذين ربّما كان بقاؤهم على قيد الحياة أمراً مشكوكاً فيه، فيصعب أن نتصور بأنهم سيهتمون بمستقبل كرتنا الأرضية،

وليس هناك ما يدعوهم إلى تقدير مدى صلاحية تصرّفاتهم للاستدامة، كما أنّهم يجنحون إلى الاستزادة من الأطفال في محاولة لزيادة القوّة العاملة للأسرة ولتوفير الأمن لشيخوختهم.

6 - المساواة في توزيع الموارد :

إنّ الوسيلة الناجعة للتخفيف من عبء الفقر وتحسين مستويات المعيشة أصبحت مسؤولية كلّ من البلدان الغنية والفقيرة، وتعدّ هذه الوسيلة غايةً في حد ذاتها، وتتمثّل في جعل فرص الحصول على الموارد والمنتجات والخدمات فيما بين جميع الأفراد داخل المجتمع أقرب إلى المساواة. فالفرص غير المتساوية في الحصول على التعليم والخدمات الاجتماعية وعلى الأراضي والموارد الطبيعية الأخرى، وعلى حرية الاختيار وغير ذلك من الحقوق السياسية، تشكّل حاجزاً مهماً أمام التنمية. فهذه المساواة تساعد على تنشيط التنمية والنمو الاقتصادي الضروريين لتحسين مستويات المعيشة.

7 - الحد من التفاوت في المدخولات:

فالتنمية المستدامة تعني إذن الحدّ من التفاوت المتنامي في الدخل وفي فرص الحصول على الرعاية الصحية في البلدان الصناعية، مثل الولايات المتحدة، وإتاحة حيازة الأراضي الواسعة وغير المنتجة للفقراء الذين لا يملكون أرضاً.

ثانياً: الأبعاد البشرية للتنمية المستدامة⁽¹⁾:

1 - تثبيت النمو الديموغرافي:

التنمية المستدامة في الأبعاد البشرية تعني العمل على تحقيق تقدّم كبير من أجل استقرار النمو السكاني، الذي أصبح بالغ الأهميّة، ليس فقط لأنّ النمو السكاني المستمرّ لفترةٍ طويلةٍ وبمعدلاتٍ مماثلةٍ للمعدلات الحالية أصبح استحالَةً واضحةً

1 - باتر محمد علي وردم، كيف يمكن قياس التنمية المستدامة، 2006، متوفر على الموقع الإلكتروني: <http://kenanaonline.com/users/ahmedkordy/posts/11111>

فقط، ولكن أيضاً لأنّ النمو السريع يفرض ضغوطاً شديدةً على الموارد الطبيعية، وعلى قدرة الحكومات على تقديم الخدمات. النمو السكاني السريع في بلدٍ أو منطقةٍ يحدّ من التنمية ويقلّل من قاعدة الموارد الطبيعية المتاحة لدعم كلّ ساكنٍ.

2 - مكانة الحجم النهائي للسكان:

الحجم النهائي لسكّان الأرض مهمّ أيضاً؛ لأنّ حدود قدرة الأرض على دعم الحياة البشرية غير معروفةٍ بدقّة. تشير التوقّعات الحالية إلى أنّه، بالنظر إلى اتجاهات الخصوبة الحالية، سيستقرّ عدد سكان العالم عند حوالي (11.6) مليار نسمة، أي أكثر من ضعف عدد السكان الحالي. يعدّ الضغط السكاني - حتّى عند المستويات الحالية - عاملاً متزايداً في تدمير المساحات الخضراء، وتدهور التربة، والاستغلال المفرط للحياة البرية والموارد الطبيعية الأخرى؛ لأنّ النمو السكاني يقودهم إلى الأراضي الهامشية، أو يضطّرون إلى الإفراط في استعمال الموارد الطبيعية.

ثالثاً : الأبعاد البيئية للتنمية المستدامة:

1 - مدى كفاءة نظم الإدارة البيئية:

يعمل تطبيق نظام الإدارة البيئية الفعال (نظام إدارة البيئة الكافية) على الحدّ من التلوث البيئي في المصانع ووحدات الإنتاج والمرافق والوحدات الخدمية. كما تعمل على زيادة حجم الإنتاج نتيجة انخفاض حجم الهواء والمخلفات الصلبة مع المواد الخام والسائلة، وإعادة تدوير الجزء الذي لا يتمّ التخلّص منه بطرق تقليل عناصر التلوث البيئي المختلفة. يعتمد نظام الإدارة البيئية على إعداد سياسةٍ بيئيةٍ تهدف إلى تعديل نظام التعامل مع الموارد الطبيعية، وتؤدّي هذه السياسة إلى الحدّ من استعمال تلك الموارد لتقليل حجم الملوثات الضارة، أو لاستبدال أنواعٍ معيّنة من المواد والطاقة مع الأنواع الأخرى منها، واستعمال المواد الخام والطاقة في تصنيع المنتجات الأكثر ارتباطاً بأهداف التنمية المستدامة.

2 - التوزيع والاستعمال الأمثل للموارد المتاحة:

من أهم السمات الاقتصادية السائدة في دول العالم محدودية الموارد المتجددة وغير المتجددة مما يؤدي إلى ضرورة البحث عن الأساليب المناسبة لتحقيق الاستعمال الأمثل لهذه الموارد. هذا يعني عدم زيادة معدلات استهلاك الموارد البترولية بمعدلاتٍ تساوي أو تزيد عن معدلات الاحتياجات من هذه الموارد خلال الفترات أو السنوات التالية (التخصيص الأمثل للموارد المتاحة والاستخدام).

انطلاقاً مما تشكّله العولمة النيوليبرالية، القائمة على استهلاك المواد غير المتجددة بوتيرة لا تهتمّ باحتياجات الأجيال القادمة، تشكّل تهديداً لمبادئ التنمية الاجتماعية والاقتصادية والبيئية المستدامة وحقوق الإنسان (الحق في التعليم، والحق في الصحة السليمة، والحق في بيئة نظيفة) أولويات اهتمامات المجتمع الدولي؛ لأن الافتقار إلى التنمية يشكّل تهديداً للسلم والأمن الدوليين.

3 - صيانة المياه:

زاد استهلاك المياه ستّ مراتٍ خلال القرن العشرين، أي ما يعادل ضعف النمو الديموغرافي، ويعيش ثلث سكّان العالم في أزمةٍ بسبب نقص المياه، ويتجاوز استهلاك المياه (10 %) من حجم المياه المتجددة. ففي بعض المناطق تنخفض إمدادات المياه، ويهدّد السحب من الأنهار باستنفاد الإمدادات المتاحة⁽¹⁾، ويتمّ ضخّ المياه الجوفية بمعدلٍ غير مستدامٍ. بالإضافة إلى ذلك، فإنّ تلويث النفايات الصناعية والزراعية والبشرية للمياه السطحية والجوفية يهدّد البحيرات ومصبات الأنهار في كلّ بلدٍ تقريباً. التنمية المستدامة تعني الحفاظ على المياه من خلال إنهاء الاستعمال الهادر، وتحسين كفاءة أنظمة المياه. كما يعني تحسين جودة المياه، والحدّ من سحب المياه السطحية بمعدلٍ لا يزعج النظم البيئية التي تعتمد على هذه المياه، والحدّ من سحب المياه الجوفية إلى معدّل تجديدها⁽²⁾.

1 - راد ناصر التنمية المستدامة وتحدياتها في الجزائر، كلية العلوم الاقتصادية وعلوم - التسيير : جامعة البليدة، عدد ٢٦، جوان ٢٠١٠، ص ١٣٦.

2 - مريم حسيني أبعاد التنمية المستدامة وعلاقتها بالتنمية المحلية، دراسة حالة بلدية الحجيرة جامعة قاصدي مرباح - ورقلة، ٢٠١٣، ص ١٧.

المبحث الثالث:

معوّقات التنمية المستدامة في العراق

لا تعني التنمية المستدامة الإرث الذي سنرثه للأجيال القادمة فحسب، بل تعني أيضاً إجراءات حقوق الإنسان والقضاء على الفقر وتحسين نوعية الحياة التي يجب أن تكون دائمة. إلا أنّ هناك بعض المعوّقات في العراق ولا يوجد أيّ محاولات أو خططٍ أو برامج لأحداث التنمية المستدامة، ومن أهمّ تلك المعوّقات:

أولاً: الحروب والنزاعات المسلحة والاحتلال الأجنبي:

إنّ أهمّ مكسبٍ للسلام هو تجنّب تكلفة الحرب؛ لأنّ حياة الإنسان ورفاهه وكرامته تمثل أعلى تطلعات الأمم في جميع الأوقات والأماكن. علاوةً على ذلك، فإنّ تحليل الأثر المتبادل بين السلام والتنمية يكشف لنا أنّ كلاّ منهما سببٌ ونتيجةٌ للآخر؛ لذا فإنّ الحرب :

أ - تؤدّي إلى خسائر بشرية، لا سيما الكوادر التي أنفقت عليها الدول أموالاً طائلة على مدى سنوات عديدة لإعدادها وتأهيلها، بالإضافة إلى تحمّل تكاليف إعداد كوادر بديلةٍ لتحلّ محلّها، ودعم من أصيب بجروحٍ خطيرةٍ وأصبح عاجزاً عن القيام بأعمالهم، بالإضافة إلى تكاليف إعادة الإعمار وترميم البنية التحتية والتجهيزات التي تمّ إعدادها على مدى فترةٍ طويلةٍ ودمرتها الحروب⁽¹⁾.

ب - تفرض حالة الحرب أولويةً على تخصيص الموارد للأغراض الدفاعية؛ لأنّها غالباً ما تكون على حساب التنمية بكلّ أبعادها، الاقتصادية والبشرية والتكنولوجية. ينتج عن هذا النمط من تخصيص الموارد تراجعٌ في القدرة الاقتصادية النسبية، الأمر الذي ينتهك في النهاية أسس الأمن القومي بمعناه الشامل.

1 - الاسكوا، اثار السلام والأمن على التنمية المستدامة في منطقة الاسكوا، الامم المتحدة نيويورك، ٢٠٠٢، ص ٨.

ج - عدم الاستقرار والقلق بشأن السلام والأمن يضعف الثقة في الانتعاش الاقتصادي، ويعيق التجارة والاستثمار، وخاصة الاستثمار الأجنبي. قد يؤدي انخفاض الاستثمار الأجنبي المباشر إلى تراجع مكاسب التنمية المستدامة على المستوى الإقليمي؛ لأنّ هذا الاستثمار لا يؤمّن الأموال اللازمة للتنمية الاقتصادية والصناعية فحسب، بل يمكن أن يولّد أيضاً فوائد جانبية في مجال التكنولوجيا المستمدة من المستثمرين الذين يجلبون باستثماراتهم هذه التكنولوجيا الحديثة بالإضافة إلى الخبرة والمعرفة.

ثانياً : غياب الديمقراطية:

تعدّ المشاركة الشعبية هي أساس التنمية المستدامة، فإن الديمقراطية شرطٌ أساسٌ لعملية المشاركة، حيث أنّ موضوع المشاركة على المستويين الجزئي والكلي وكلّ فئات المجتمع التي تواجه العديد من العقبات في المجتمع العراقي، بعضها قانوني، وبعضها سياسي، والبعض الآخر اجتماعي وثقافي، مما يفقدها التأثير على مستوى الحكم، ويؤدّي ذلك إلى تجميد القوى التي يمكن أن تكون فاعلةً ومؤثرةً اجتماعياً وحضارياً إذا أعطيت هامشاً من حرية الفكر⁽¹⁾، حيث تلجأ هذه الأنظمة إلى إدامة فرص استمرار حكمها وإعاقة وجود أيّ شكلٍ أو مستوى من الديمقراطية باتّباع الأساليب الآتية:

أ - استعمال وسائل القمع المعنوية والمادية إذا ما مسّت الأسس التي يقوم عليها النظام أو يسعى لتغييرها أو أي اتجاه يهدف إلى تغييرها.

ب - استعمال أسلوب الترغيب الذي يتكامل مع أسلوب التهيب ويتلخّص في تسخير الإعلام الذي يسيطر عليه النظام وقواه السياسية والاجتماعية التي تتحكّم في الدعاية للأسس التي يقوم عليها والشكل الذي تقدّمه. فهي ترصد وتشكّل الرأي العام، وتغزو عقول الناس وتبثّ المفاهيم المناسبة وتحولها إلى

1 - خالد ناصر، أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، كتاب الديمقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربي، مركز دراسات الوطن العربي، بيروت، لبنان، ١٩٩٨، ص ٨٤.

قناعاتٍ بديهيةٍ، وتشويه ومحاربة الأفكار والأشكال التي تختلف أو تتعارض مع توجهات وسياسات هذه الأنظمة⁽¹⁾.

ثالثاً: تهميش دور المرأة:

إنّ التمييز ضدّ المرأة وحرمانها من المشاركة الفعّالة والحقيقية في عملية التنمية المستدامة في البلدان النامية يعدّ عائقاً مهماً من عوائق التنمية؛ ولهذا تعترف الحكومات والهيئات والمنظّمات الحكومية وغير الحكومية وبصورة متزايدة بأنّ الوضع المتدنّي للمرأة يشكّل عائقاً أمام تحقيق التنمية المستدامة. إنّ القيم الثقافية لأيّ مجتمع هي المحدّدة لدور المرأة ومكانتها فيها؛ وذلك من خلال عملية التنشئة الاجتماعية وأنماط التحصيل والتعليم الذي تحصل عليه، والتي تخلق نوعاً من التمايز والفروق بين الذكور والإناث بالشكل الذي يؤدي إلى تحديد الوظائف والمجالات، سواء أكانت فكرية أم اجتماعية أم اقتصادية التي تزجّ بها المرأة؛ إذ ما تزال التقاليد والأعراف تضع القيود الكثيرة على إسهام المرأة خارج المنزل، وينظر إليها على أنها «حاملة لشرف العائلة» ويعدّ هذا التوصيف والترميز لها من لهم مسوّغات التحجيم لدورها ولوجودها الإنساني، حيث أنّه في عرف الشخصية العربية ما يزال الشرف هو أعلى قيمة، والنتيجة أنّه لا بدّ من حراسته ومراقبته، ومن أجل هذا لا يزال يجري على المرأة الكثير من أشكال العزل المكاني والاجتماعي.

إنّ وعي المرأة العراقية بذاتها، أو وعي المجتمع بها لا يأتي من فراغ، وإنّما يتحدّد بظروف المجتمع ذاته، وبما أنّ المجتمع العراقي هو مجتمع أبوي يعتمد دائماً على الرجل، فقد كانت أدوار النساء محدودةً ومقتصرةً على الأدوار المنزلية، بل أنّه كان ينظر إليها ككائنٍ ضعيفٍ جسماً وعقلياً وأنها لا بدّ أن تخضع لسيطرة الرجل وإشرافه وحمايته، كما ينظر إليها كربة بيت، وأنّ اختلاطها في

1 - عفاف عبد العليم ابراهيم، المرأة العربية ودورها في الإنتاج، جامعة قطر، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد (٢٠) ١٩٩٧٠، ص ١٩٧.

الحياة الاجتماعية العامة لابد أن يكون في أضيق الحدود وعند الضرورة القصوى، وقراءتها يجب ألا تتعدى ما تصلح فيه بيتها وشؤون أسرتها، كل هذا يرتبط بتاريخ المجتمع العربي وما حققه الرجل في هذه المجتمعات على حساب المرأة أو في غيابها عن ساحة الخبرة والممارسة على امتداد العصور، فهو دائماً صاحب الكلمة وصاحب الامتيازات سواء أكانت اقتصادية أم اجتماعية أم ثقافية⁽¹⁾.

المبحث الرابع

الرؤية المستقبلية للأجيال التي يجب اتباعها من أجل تحقيق التنمية المستدامة في العراق

التنمية المستدامة هي فلسفة ونظرة شاملة، ولمتابعتها نحتاج إلى بنية تحتية سليمة تشمل الجوانب السياسية والقانونية والإدارية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية. يجب على التيارات والحركات السياسية التي تنوي الخير للعراق وأجياله المستقبلية أن تأخذ التنمية المستدامة كفلسفة لوضع برامجها التنموية. يتوافق مفهوم التنمية المستدامة تماماً مع التعاليم الإنسانية والاجتماعية التي تحظى بقبول أخلاقي واسع في مجتمعنا. توافق الغالبية العظمى على أن النظام الأخلاقي والقيمي لمجتمعنا ينبع أساساً من تراثنا الأخلاقي وتاريخ مجتمعنا الذي تتوفر فيه بذور فلسفة التنمية المستدامة، لكن الواقع الاقتصادي والمعيشي المتردي الحالي الناتج بالدرجة الأولى عن سياسات الحروب، بالإضافة إلى التركيز على بناء القوة وإهمال سياسات بناء الخدمات للمواطن البسيط في قراه وبلداته في جميع أنحاء البلاد، يعمل كقوة مضادة للعديد من القيم التي يمتلكها مجتمعنا. اضطر المواطن إلى اللجوء إلى حلول غير فعالة، تفسد البيئة وتدمر البنية التحتية القائمة لتلبية احتياجاته. لسوء الحظ، بعد عام 2003 وحتى اليوم، لم تقدم مؤسسات الدولة بدائل واضحة

1 - محمد حسين باقر، قياس الفقر في دول اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي اسيا، نيويورك، 1996، ص 4.

وصحيحةً لإنجاح الاقتصاد في العراق.

ويسعى كثيرون - ومنهم الإدارة الأمريكية ومستشاروها والعراقيون الماسكون بالسلطة - إلى تحقيق مشاريع تنموية «إلا أنه يبدو أنها غير مدروسة، ولا نعرف ما هي تأثيراتها اللاحقة، ولم يتم إشراك الرأي العام في تقييمها، بالرغم من أنها تمس حياتهم ومستقبلهم»⁽¹⁾.

ومن أجل تحقيق الرؤية لابد من اتباع السبل التالية:

1. رفع كفاءة القدرات المحليّة لإدارة البيئية وتنمية مواردها الطبيعية (التعليم والتدريب).
2. الحصول على المعرفة المتاحة لدى الدول الصناعية لضمان تفادي الأخطاء المتوقعة.
3. التأكيد على الاعتبارات البيئية في خطط التنمية.
4. جمع المعلومات الدقيقة حول النظم البيئية المحلية وظروفها الجيولوجية والبيولوجية.
5. إشراك الجماهير في الرأي حول مشروعات التنمية وإعلامهم بأمالها ومخاطرها.
6. الاهتمام بالبيئات الحرجة، مثل الأراضي الصحراوية، ومناطق البحيرات والمنخفضات الرطبة، ومناطق التوسع الحضري.
7. استهلاك الموارد باعتدال وكفاءة، ومراعاة الأسعار الأفضل للموارد، والاستعمال الأكثر كفاءةً للموارد والأطر الزمنية لاستبدال الموارد غير المتجددة بموارد بديلة، والاستعمالات البديلة المحتملة للموارد.
8. عدم استهلاك الموارد المتجددة بوتيرة أسرع من قدرتها على التجدد أو بطريقةٍ يمكن أن تؤذي البشر أو النظم الداعمة للحياة على الأرض،

1 - بيتر وسوزان كالفرت، السياسة والمجتمع في العالم الثالث مقدمة، ترجمة عبدالله جمعان الغامدي، مطابع جامعة الملك سعود، الرياض، ٢٠٠٢، ص٥٤.

- وخاصة تلك التي ليس لها بدائل.
9. التوسّع في مجال الاعتماد على الطاقة النظيفة المتجدّدة كالطاقة الشمسية والطاقة المائية وطاقة الرياح.
10. استعمال الفضلات التقليدية كموارد قدر الإمكان، مع التخلّص منها عند الحاجة، وبطريقةٍ لا تضرّ بالبشر ونظم دعم الحياة على الأرض.
11. النضال من أجل التخلّص من المبيدات السامة والمخصبات الكيميائية، وخاصة تلك التي تعتبر ضارة بالبيئة.
12. استخلاص منتجات النسق البيئي كما في الزراعة، والصيد، والاحتطاب بدون الإضرار برأس المال الطبيعي.
13. تشجيع المرونة والكفاءة في كلِّ من النسقين الإنساني والطبيعي، من خلال تفضيل البستنة المتجدّدة، والمتنوعة، والمعقّدة، على تلك المتسمة بالبساطة.
14. تفضيل الفلاحة التعدّدية (زراعة الأرض بمحاصيل متعددة polyculture على الفلاحة الأحادية (الاكتفاء بزراعة محصول واحد) monoculture للإبقاء على خصوبة التربة، فضلاً عن تفضيل زراعة النباتات طويلة العمر على السنوية منها في أنساق الإنتاج البيولوجي قدر الإمكان⁽¹⁾.
15. إعادة تأهيل البيئات المتدهورة قدر المستطاع، من خلال وسائل التحكّم، أو بخلق ظروفٍ ملائمةٍ لعمليات إعادة الإصلاح الطبيعي.
16. تبني مبدأ تغريم الملوّث من خلال سنّ تشريعاتٍ عقابيةٍ على المستويات المحلية والقومية والدولية.
17. تشجيع ودعم عمليات إعادة تدوير النفايات.
18. تشجيع ابتكار بدائل لندرة الموارد من أجل تحسين نوعية الحياة للجميع.

1 - ناصر، نعيم وجهة نظر في التنمية المستدامة في فلسطين، برنامج دراسات التنمية، جامعة بيرزيت <http://home.birzeit.edu/dsp/arabic/>

المبحث الخامس : البيئة

منذ مؤتمر الأمم المتحدة الأول المعني بالبيئة في عام 1972، تضاعف عدد سكّان العالم تقريباً إلى أكثر من (7) مليارات، وفي الوقت نفسه تضاعف حجم الاقتصاد العالمي أكثر من ثلاثة أضعافٍ. على الرغم من أنّ هذا النمو نجح في انتشال مئات الملايين من الناس من الفقر المدقع، إلا أنّ الفوائد لم يتمّ توزيعها بالتساوي، مع تحقّق ذلك بتكلفةٍ عاليةٍ على البيئة.

سيعتمد النمو الاقتصادي المستقبلي - المصحوب بالعمل اللائق وزيادة مستويات المعيشة وتحسين رفاهية الإنسان - بشكلٍ حاسمٍ على حفظ وإدارة واستعادة الموارد الطبيعية التي تقوم عليها جميع الأنشطة المعيشية والاقتصادية. إنّ عدم القيام بذلك سيكون له عواقبٌ وخيمةٌ، خاصةً بالنسبة للفقراء، وسيقوِّض في نهاية المطاف النمو الاقتصادي وآفاق التنمية البشرية للأجيال المستقبلية⁽¹⁾.

سيناريو «العمل كالمعتاد» المتمثّل في «النمو أولاً، ثمّ التنظيف لاحقاً» غير مستدام، ستؤدي زيادة استعمال الموارد الطبيعية والتلوث إلى تفاقم الندرة المتزايدة للمياه العذبة والأراضي الخصبة، ممّا يسرّع من استنفاد التنوع البيولوجي وتغيّر المناخ بما يتجاوز المستويات المقبولة، وربّما حتّى المستويات التي تسمح بمعالجتها. إذا لم يتمّ التعامل مع هذه التحدّيات البيئية بشكلٍ سريعٍ وحاسمٍ، فإنّها ستحدُّ بشكلٍ متزايدٍ من النمو الاقتصادي وفرص العمل. تتضح هذه التكلفة في حالة الآثار المباشرة للكوارث البيئية، مثل التلوث على نطاقٍ واسعٍ، وهي أعلى حتّى بالنسبة للظواهر الأقلّ وضوحاً، و«أبطأ تطوراً»، مثل استنفاد التنوّع البيولوجي وتغيّر المناخ، حيث غالباً ما يكون من المستحيل عكس الضرر الذي حدث.

1 - ILO and OECD: Sustainable development, green growth and quality employment: Realizing the potential for mutually reinforcing policies, Background paper for the Meeting of G20 Labour and Employment Ministers, Guadalajara, Mexico, 17-18 May 2012.

من المهم أن نأخذ في الاعتبار أن هذه التحدّيات غالباً ما تتداخل، وفي بعض الحالات، تعزّز قنوات التقييم الإيجابي النتائج غير المرغوب فيها، في الواقع تعبّر منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية (OECD) في تقريرها عن التوقّعات البيئية لعام 2050 أن "هناك أدلّة علمية ساحقة تُشير إلى أن النُظم الطبيعية لها نقاطُ حرجةٌ أو حدودٌ فيزيائيةٌ حيويةٌ لا يمكن بعدها عكس التغييرات السريعة والضارة"⁽¹⁾، وتحذّر من المخاطر الباهظة التكلفة في بعض الحالات، حتّى من التغيّرات الكارثية الناشئة عن مزيدٍ من التأخير في مواجهة التحدّيات البيئية، تظهر التقديرات المتاحة لبعض هذه التكاليف الاقتصادية والاجتماعية أنّها كبيرةٌ بالفعل.

أولاً: استعمال الموارد الطبيعية:

قامت مجموعة الموارد الدولية بتحليل الآثار الاقتصادية لندرة الموارد الطبيعية⁽²⁾. وفي تقريرٍ صدر في عام 2011، حلّلت استخراج أربع فئاتٍ من المواد الخام الأولية: معادن البناء، والخامات، والمعادن الصناعية، والوقود الأحفوري والكتلة الاحيائية⁽³⁾. وخلصت إلى أنّ معدل استخراج وجمع هذه المواد يتراوح إجمالاً بين (47 و 59) مليار طن سنوياً. سيناريو «العمل كالمعتاد» من شأنه أن يضاعف استخراج الموارد السنوية ثلاث مرات على مستوى العالم بحلول عام 2050⁽⁴⁾.

1 - OECD: OECD environmental outlook to 2050: The consequences of inaction (Paris, 2012), p. 26.

2 - UNEP: Assessing the environmental impacts of consumption and production: Priority products and materials, International Resource Panel (Paris, 2010).

3 - UNEP: Decoupling natural resource use and environmental impacts from economic growth, International Resource Panel (Paris, 2011).

4 - لا يفترض سيناريو الوضع المعتاد وجود أي ابتكارات رئيسية للنظم مثل التحسين الأسرع للكفاءة أو نبذ الطاقة الأحفورية.

أظهرت دراسة حديثة أجراها معهد ماكينزي العالمي أنّ الاستخدام المكثف للموارد يرفع أسعار الطاقة والسلع⁽¹⁾. في رأيه، يجب إصلاح إدارة الموارد بالكامل، إلى جانب الزيادات الحادّة في الكفاءة في استعمال الطاقة والمواد للتوفيق بين الموارد المحدودة والطلب المتزايد عليها. على وجه الخصوص، سوف تتزامن الزيادات في الطلب بنسبة (30 - 80 %) في جميع الموارد الرئيسية، مع زيادة الصعوبات والتكاليف في الوصول إليها واستخراجها. وتشير الدراسة إلى أنّ الارتفاع الحادّ في أسعار السلع منذ عام 2000 واستمرارها حتى عام 2011 قضى على الانخفاضات في الأسعار التي كانت سائدة خلال المئة عام الماضية.

علاوةً على ذلك، تشير الدراسة إلى أنّ الاقتصاد العالمي يمكن أن يشهد أسعار موارد أعلى وأكثر تقلّباً على مدى عقود عدة، ممّا قد يكون له عواقب وخيمة على الإنتاج. أدّى الإفراط في استعمال الموارد بالفعل إلى انكماشٍ حادّ أو انهيارٍ بعض الصناعات في دول مجموعة العشرين، مثل الغابات في الصين وإندونيسيا وغرب الولايات المتحدة، أو صيد الأسماك في أجزاء من كندا، مع فقدان الوظائف من عشرات الآلاف إلى ما يقرب من مليون.

ثانياً: التلوّث:

في غياب زيادة الكفاءة، وإعادة استعمال النفايات وإعادة تدويرها، ستستمر أحجام النفايات العالمية في الارتفاع بسرعة، وكذلك تلوّث التربة والمياه والهواء. يقدر البنك الدولي⁽²⁾ أنّ العالم سينتج (2.2) مليار طنّ من النفايات بحلول عام 2025، أي ضعف الحجم الحالي البالغ (1.3) مليار طن.

يعدّ تلوّث الهواء والماء والتربة مشكلةً مستمرةً ذات أبعادٍ محليةٍ وعالميةٍ، تضرّ بصحة الإنسان والنظم البيئية. وفقاً لمنظمة التعاون الاقتصادي والتنمية،

1 - R. Dobbs et al.: Resource revolution: Meeting the world's energy, materials, food, and water needs (New York, McKinsey Global Institute, 2011).

2 - World Bank: What a waste: A global review of solid waste management (Washington, DC, 2012).

هناك بالفعل تعرّض كبيرٌ للمواد الكيميائية الخطرة في جميع أنحاء العالم، ومن المرجّح أن يزداد في العقود القادمة، لا سيما في الاقتصادات الناشئة والبلدان النامية. تتجاوز تركيزات الملوثات الآن المستويات الآمنة في بعض المدن⁽¹⁾.

من المرجّح أن تؤدّي الزيادة المستمرة في التلوث إلى مضاعفة عدد الوفيات المبكّرة من الجسيمات المحمولة جواً في المناطق الحضرية، إلى (3.6) مليون سنوياً بحلول عام 2050، مع حدوث معظم الوفيات في الصين والهند. وفي الوقت نفسه، يمكن أن تصل نسبة الفائدة إلى التكلفة في مكافحة التلوث إلى (10 إلى 1) في الاقتصادات الناشئة، ويمكن أن تزداد مشاكل الجهاز التنفسي التي يسببها التلوث، لا سيما في المناطق الحضرية⁽²⁾. وفي الوقت نفسه، يتسبّب تلوث الهواء الداخلي الناتج عن حرق الكتلة الحيوية والفحم والكبروسين في حدوث (1.5) مليون حالة وفاة مبكّرة على الأقلّ كلّ عامٍ، ويمكن أن تصل إلى مليوني شخص⁽³⁾. معظم الضحايا هم من النساء والأطفال، ومن المرجّح أن تؤدّي اتجاهات التلوث العامّة إلى تفاقم عدم المساواة القائمة ونقاط الضعف بين الفقراء⁽⁴⁾.

ثالثاً : التنوع الإحيائي:

توفّر الثروة في الأنواع النباتية والحيوانية الأساس لإنتاج الغذاء وتوفير المواد الخام لمجموعةٍ من السلع والمنتجات، من المنسوجات ومواد البناء إلى الورق والمستحضرات الصيدلانية. عدد الأنواع وتنوعها أمرٌ بالغ الأهمية لاستقرار النظم البيئية. يبلغ معدل انقراضها الآن (100 - 1000) ضعف، ما يمكن اعتباره

1 - OECD: OECD environmental outlook to 2050, op. cit.

2 - المرجع السابق نفسه.

3 - WHO: Health in the green economy (Geneva, 2011).

4 - Water Resources Group: Charting our water future: Economic frameworks to inform decision-making (New York, McKinsey, 2009).

طبيعياً⁽¹⁾، وحوالي (30 %) من جميع أنواع الثدييات والطيور والبرمائيات ستكون معرضةً لخطر الانقراض خلال هذا القرن⁽²⁾.

في حين أن الدوافع الرئيسة لفقدان التنوع البيولوجي قد تغيرت في استعمال الأراضي وإدارتها (الزراعة وأنشطة الغابات التجارية والتحصن)، وكذلك التلوث، فمن المتوقع أن يكون تغير المناخ المحرك الأسرع نمواً لفقدان التنوع البيولوجي بحلول عام 2050⁽³⁾.

رابعاً: تغيير المناخ:

يعدّ تغيير المناخ أحد أخطر التهديدات العالمية، والذي يضاعف من المخاوف البيئية الأخرى، مثل ندرة المياه وفقدان التنوع البيولوجي. على المدى المتوسط والطويل. يؤديّ تغير المناخ إلى زيادة متوسط درجات الحرارة العالمية، وتغيرات في أنظمة هطول الأمطار، وزيادة في مستويات سطح البحر. على المدى القصير، وتعود تأثيرات تغيير المناخ إلى تقلبات أنماط الطقس وظواهر الطقس الأكثر تطرفاً. يعود سبب تغير المناخ في المقام الأول إلى زيادة تركيزات الغازات الدفيئة في الغلاف الجوي، والذي ينتج بشكل رئيس عن حرق الوقود الأحفوري والكتلة الحيوية، وتربية المواشي، وري حقول الأرز، واستخدام الأسمدة النيتروجينية. الغازات الدفيئة هذه تحبس المزيد من الطاقة التي تتلقاها الأرض من الشمس، مما يعطي تأثيراً مشابهاً لتأثير الاحتباس الحراري.

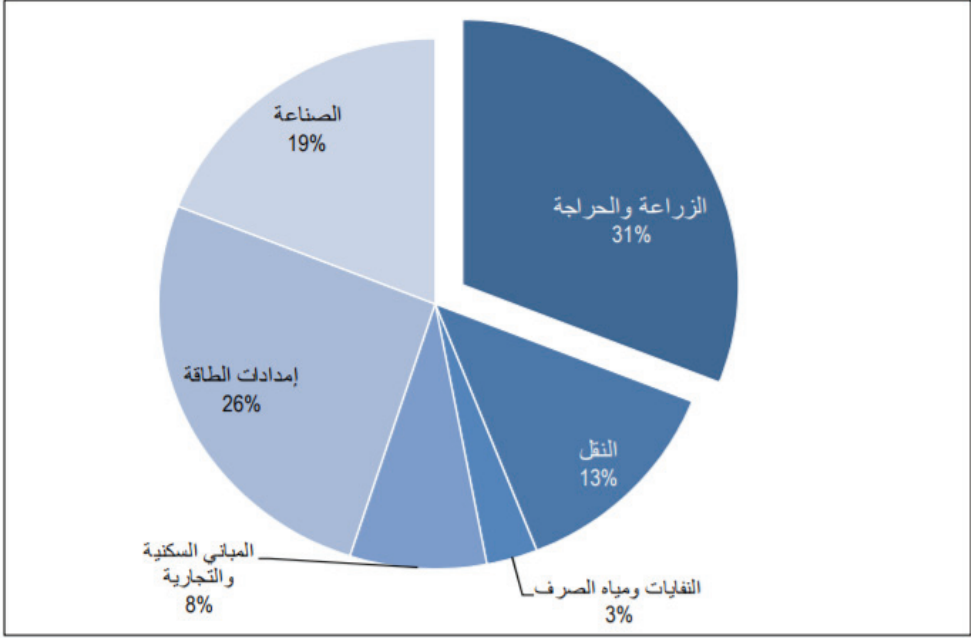
كما هو مبين في الشكل (2)، تمثل إمدادات الطاقة والأنشطة المتعلقة بالزراعة معاً حوالي (57 %) من إجمالي الانبعاثات. يعدّ النشاط الصناعي (أي

1 - J. Rockström et al.: "A safe operating space for humanity", in Nature, Vol. 461 (2009), pp. 472-475.

2 - S. Díaz et al.: "Biodiversity regulation of ecosystem services", in H. Hassan et al. (eds): Ecosystems and human well-being: Current state and trends (Washington, DC, Island Press, 2005).

3 - OECD: OECD environmental outlook to 2050, op. cit.

التصنيع) والنقل من المصادر الرئيسية للانبعاثات، حيث يمثلان (19 و 13 %) على التوالي⁽¹⁾.



الشكل (2) : نسب الانبعاثات العالمية من الغازات الدفيئة، حسب القطاع (بالنسبة المئوية)

المصدر:

Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC): Fourth assessment report: (Climate change 2007 (AR4) (Geneva, UNEP).

1 - يتمثل معظمها في ثاني أكسيد الكربون وأكسيد النيتروز والميثان ومجموعة من الغازات المفلورة.

الاستنتاجات والتوصيات

أولاً: الاستنتاجات

1. خلال العقود الثلاثة الأخيرة، لم تكن البيئة الاقتصادية والسياسية مؤاتيةً للتنمية المستدامة في العراق، ولم يكن مسار التنمية ذاته مستداماً، وخيارات السياسة الاقتصادية لم تضع في أولوياتها رفع مستويات التنمية البشرية المستدامة، مما ترتب عليه ضياع فرص التنمية، وهي وجهٌ آخر لضياع مكتسباتٍ تحققت للمجتمع، وهدرٍ لجهودٍ إنسانيةٍ تراكمت حصيلتها على مدى يزيد عن نصف قرن.

2. إنَّ عملية التخطيط الصحيح للموارد ستؤدي إلى تسريع عملية التنمية المستدامة في العراق، والعكس صحيحٌ.

3. يكون النظام مستداماً في حال حقّق العدالة في التوزيع وإيصال الخدمات في التعليم والصحة وباقي الخدمات الأخرى إلى محتاجيها، مع تحقيق المساواة في النوع الاجتماعي. واقتصادياً يكون النظام مستداماً في حال حقّق انتاج السلع والخدمات بشكلٍ مستمرٍّ، أي تحقيق التوازن ما بين الناتج العام والدين. وبينياً يكون النظام مستداماً في حال حافظ على قاعدةٍ من الموارد الطبيعية وتجنّب الاستنزاف الزائد للموارد المتجدّدة .

4. من خلال ذلك يمكن تتبّع الارتقاء المفاهيمي لمفهوم التنمية المستدامة من خلال المخطط التالي من التنمية الاقتصادية: تنمية العنصر البشري، تنمية رأس المال البشري، تنمية الموارد البشرية والاهتمام بالجانب الاجتماعي، تنمية التكاملية والأخذ بمبدأ الربط بين الحاجات الانتقائية

متعددة الجوانب، التركيز على الرفاه الاجتماعي، التعليم والتدريب، التنمية البشرية، التنمية المستدامة.

5. أصبحت التنمية المستدامة رد فعل سريع لتحقيق جملة أهداف، من بينها الإسراع في معدلات النمو الاقتصادي، والحد من الفقر، والعمل على الحيلولة دون تلوين البيئة .

ثانيا : التوصيات

1. المساهمة الفاعلة في ورش عمل التنمية المستدامة العالمية والاقليمية.
2. المساهمة الفاعلة في المؤتمرات والندوات الوطنية والعالمية ذات العلاقة في سبيل إحلال السلم الأهلي في العراق .
3. حماية التراث المحلي للمجتمع العراقي وحماية موارثه وآثاره من الضياع والتلف، وتحديد المناطق ذات الأولوية التي تتميز بغطاء إخراجي كثيف متدهور، ورموز سياحية أثرية، وتجمعات سكانية متضررة أو فقيرة.
4. مشاركة الشعب العراقي في عمليات التنمية والتوعية بالتنمية المستدامة وأسسها ومستلزماتها وفي المقدمة أوضاع السلم والاستقرار .
5. إيلاء أقصى الاهتمام للسدود التجميعية للمياه واستثمارها الامثل، ودعم المشاريع التنموية المولدة للدخل.
6. دعم حملات تطهير العراق من حقول الألغام التي خلقتها الحروب الكارثية التي تضم حوالي (20) مليون لغم.
7. التنمية المستدامة تحتاج إلى خطط استراتيجية وثبات على هذه الخطط، والتي يجب أن يقوم بها خبراء متخصصون، كما يجب أن تقوم هذه الخطط على أساس رؤيا شاملة، تتكامل فيها مختلف العناصر السياسية

والاقتصادية والثقافية والاجتماعية.

8. إن قيام التنمية المستدامة يتطلب إصلاحاً سياسياً، أو على الأقل توازناً بين الإصلاح السياسي والتنمية، حيث إن هناك إجماعاً على أنه لا تنمية مستدامة في ظلّ نظامٍ دكتاتوريٍّ، واستفراد بالقرار السياسي، وغياب المشاركة الشعبية الحقيقية، حيث إن ضمانة استدامة الموارد هي مسؤوليةٌ مشتركةٌ بين الحكومات والقطاع الخاص، ومؤسسات المجتمع المدني.

9. الاستقرار السياسي؛ إذ إنّ تغيّر الأنظمة في بعض الدول، والانقلابات فيها، يودّي إلى الضرر ببرامج التنمية، بل وتوقّفها، وفي المقابل فإنّ تغيّر الحكومات في الدول الديمقراطية لا يؤثر على ثبات التنمية المستدامة، والنظام الديمقراطي أثبت أنه النظام الوحيد القادر على التنمية المستدامة.

10. اعتماد برامج لبناء القدرات الوطنية، وإذكاء الوعي والمعرفة في كافة مجالات التنمية المستدامة (الاقتصادية والاجتماعية والبيئية) من خلال تضمين البرامج التدريسية والتعليمية مقرّرات خاصة بها، بالإضافة لأشراك الكوادر في البرامج وورش العمل الخاصة لبناء القدرات في كافة مجالات البيئة.

المصادر والمراجع

المصادر العربية:

1. الاسكوا، اثار السلام والأمن على التنمية المستدامة في منطقة الاسكوا، الامم المتحدة نيويورك، ٢٠٠٢.
2. باتر محمد علي وردم، كيف يمكن قياس التنمية المستدامة، ٢٠٠٦، متوفر على الموقع الإلكتروني: <http://kenanaonline.com/users/ahmedkordy/posts/11111>
3. بيتر وسوزان كالفرت، السياسة والمجتمع في العالم الثالث مقدمة، ترجمة عبد الله جمعان الغامدي، مطابع جامعة الملك سعود، الرياض، ٢٠٠٢.
4. خالد ناصر، أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، كتاب الديمقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربي، مركز دراسات الوطن العربي، بيروت، لبنان، ١٩٩٨.
5. د. هوشيار معروف دراسات في (التنمية الاقتصادية إستراتيجية التصنيع والتحول الهيكلي)، دار صفاء للطباعة والنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥.
6. راد ناصر التنمية المستدامة وتحدياتها في الجزائر، كلية العلوم الاقتصادية وعلوم - التسيير : جامعة البليدة، عدد ٢٦، جوان ٢٠١٠.
7. عصام الدين محمد علي، منهج مقترح لتفعيل موارد البيئة الطبيعية في عملية التنمية المستدامة، المؤتمر المعماري الاردني الثاني، العمارة الدينية - نحو عمارة مستدامة، ١٩٩٩.
8. عفاف عبد العليم ابراهيم، المرأة العربية ودورها في الإنتاج، جامعة قطر، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد (٢٠) ١٩٩٧٠.
9. لا يفترض سيناريو الوضع المعتاد وجود أي ابتكارات رئيسية للنظم مثل التحسين الأسرع للكفاءة أو نبذ الطاقة الأحفورية.
10. محمد حسين باقر، قياس الفقر في دول اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي اسيا، نيويورك، ١٩٩٦.
11. مريم حسيني أبعاد التنمية المستدامة و علاقتها بالتنمية المحلية، دراسة حالة بلدية الحجيرة جامعة قاصدي مرباح - ورقلة، ٢٠١٣.
12. ناصر، نعيم وجهة نظر في التنمية المستدامة في فلسطين، برنامج دراسات التنمية، جامعة بيرزيت <http://home.birzeit.edu/dsp/arabic/>
13. نوزاد عبد الرحمن الهيئي التنمية المستدامة الإطار العام والتطبيقات دولة الإمارات العربية المتحدة أنموذجا، أبو ظبي، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ٢٠٠٩.
14. يتمثل معظمها في ثاني أكسيد الكربون وأكسيد النتروز والميثان ومجموعة من الغازات المفلورة.

المصادر الأجنبية:

1. Brown ,B. and others ,Global Sustainable – Toward Definitio, Environmental Management , Vol. 11,Nom.6, 1991.
2. Carlos V. Licón, Evaluation Model Of Sustainable Development Possibilities, International Conference on Sustainability Measurement and Modelling, CIMNE, Barcelona, 2006.
3. Critical issues , Policy Brief , OECD , September 2001 .
4. David Pearce and Giles Atkinson , THE Concept Of Sustainable Development, Centre for Social and Economic Research on the Global Environment, Report of the Joint College London University URING SUSTAINABLE DEVELOPMENT, ,2002.
5. ECD: OECD environmental outlook to 2050, op. cit.
6. Engineering for Sustainable Development: Guiding Principles, The Royal Academy of Engineering, London ,2005 .
7. ILO and OECD: Sustainable development, green growth and quality employment: Realizing the potential for mutually reinforcing policies, Background paper for the Meeting of G20 Labour and Employment Ministers, Guadalajara, Mexico, 17–18 May 2012.
8. Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC): Fourth assessment report: Climate change 2007 (AR4) (Geneva, UNEP).
9. J. Rockström et al.: “A safe operating space for humanity”, in Nature, Vol. 461 (2009).
10. Jerry Taylor , Sustainable Development A Dubious Solution in Search of a Problem, policy analysis, No. 449, August 26, 2002, p2 .
11. OECD: OECD environmental outlook to 2050, op. cit.
12. OECD: OECD environmental outlook to 2050: The consequences of inaction (Paris, 2012).
13. R. Dobbs et al.: Resource revolution: Meeting the world’s energy, materials, food, and water needs (New York, McKinsey Global Institute, 2011).
14. S. Díaz et al.: “Biodiversity regulation of ecosystem services”, in H. Hassan et

- al. (eds): **Ecosystems and human well-being: Current state and trends** (Washington, DC, Island Press, 2005).
15. **Sherri T.,The Social Dimension Of Sustainable development , Caledon Institute Of Social Policy ,May,2000.**
 16. **The United Nations Conference on Environment and Development, Rio Declaration On Environment And Development,1992 .**
 17. **UNEP: Assessing the environmental impacts of consumption and production: Priority products and materials, International Resource Panel (Paris, 2010).**
 18. **UNEP: Decoupling natural resource use and environmental impacts from economic growth, International Resource Panel (Paris, 2011).**
 19. **Water Resources Group: Charting our water future: Economic frameworks to inform decision-making (New York, McKinsey, 2009).**
 20. **WHO: Health in the green economy (Geneva, 2011).**
 21. **World Bank: What a waste: A global review of solid waste management (Washington, DC, 2012).**

أطروحتنا الوطن والدولة في الثقافة العراقية الحديثة والمعاصرة

د. رهبة أسودي حسين

يذهب (اليوت) إلى أنّ (الثقافة) تجذب اهتمام رجال السياسة، ولا يعني هذا أنّ الساسة هم دائماً (رجال ثقافة) بل إنّ (الثقافة) تعدّ أداة للسياسة⁽¹⁾. وهنا لابد أن نثير تساؤلاتٍ مهمّةً بخصوص كيف قادت السياسة مفاهيم الثقافة للدولة والوطن وجعلتها تابعاً للسياسة أو بالأحرى للسلطة؟ وهل هناك فرقٌ بين مفهومي الدولة والوطن؟

إذا كانت الثقافة «طريقة الحياة الخاصة لشعبٍ من الشعوب متميّز في نمط تفكيره ومعتقداته وسلوكه وعاداته وتقاليده وطقوسه وملبسه ولغته وموسيقاه وأدبه وفنه»⁽²⁾، فكيف أثّرت ثقافتنا العامّة على مفهومي (الدولة - الوطن). إذ يبقى أحد عناصر الدولة عدم المساواة بين الحاكم والمحكوم فالدولة «عبارةٌ عن ظاهرةٍ اجتماعيةٍ تنشأ وتتحقّق من واقع حياة الأفراد الذين يشعرون بضرورة التضامن الاجتماعي بينهم، فيقوم مجتمعٌ بشريٌّ يسوده الاختلاف السياسي بين أفرادهِ. أي وجود فئةٍ حاكمةٍ وأخرى محكومةٍ كنتيجةٍ للاختلاف السياسي لأفراد المجتمع»⁽³⁾.

وتتلخص واجبات الدولة في سيادة القانون والاهتمام بالحياة العامّة لأفراد المجتمع وتصريف شؤونهم العامّة. فهناك معادلة بين مفهوم الدولة وهي (الأفراد والإقليم والسلطة المركزية) والأفراد (حقوق وواجبات)، وعلى وفق هذه المعادلة يتحدّد مفهوم الدولة - الوطن.

إنّ مسار تاريخية العلاقة بين سلطة «الدولة» والأفراد «الوطن» يمكن بحثها على وفق ما يأتي:

(1) ت. س. إليوت: ملاحظات نحو تعريف الثقافة، ترجمة: شكري محمد عياد، دار التنوير، القاهرة، 2014، ص 113.

(2) Asimpson&Eseweiner: The oxford dictionary, London, 1991, p.121.

(3) د. محسن خليل: النظم السياسية والقانون الدستوري، ج1، المعارف، الإسكندرية، 1971، ص 26.

أولاً: الاستبعاد العثماني ومفهوم (الدولة - الوطن):

خضعت العلاقة بين الدولة والمواطن لصيغ الاستبعاد الاجتماعي، وهذا الاستبعاد شكّل مفهوم (الدولة - الوطن) وعلى وفق المراحل التاريخية التي مرّ بها العراق من خلال انعدام وجود فرصٍ تعليميةٍ ومهنيةٍ متكافئةٍ وانعدام الفرص المتكافئة على صعيد المشاركة السياسية.

لقد عبر (لونكريك) عن وضع الولايات العراقية تحت السلطة العثمانية بأروع تعبير، حيث ذكر أنّ العثمانيين فتحوا الولايات العراقية التي «اشتهرت خصوبتها في التاريخ مرّةً وثانيةً، وبعد أن تمسّكوا بها مدة قرون أربعة باسم السلطان، تركوها وهي لاتزال متأخرةً جاهلةً، وظلّت غير مستثمرةٍ، تعمّها الفوضى، وهي ساخطة ولم توجّه إلى أي من طرق التقدّم. ولم يجد السيّاح في أيّ ولايةٍ عثمانيةٍ - غير الولايات العراقية - بلداً تكثر فيها القدرات الكامنة التي ظلّت مهملةً، كما أنّهم لم يجدوا في غيرها سوء الحكم وهو آسن لا يتبدل»⁽¹⁾.

لقد ناصر المثقفون العراقيون حركة إعلان الدستور (1908)، ولكن لم تمضِ مدّة حتّى صار طلاب الحرية من الأتراك لا يقصدون إلاّ حرية ممتلكاتهم، وسعيهم إلى الحفاظ على سطوتهم ونفوذهم، ولا يهتمّون بالشعوب الأخرى، وانحصرت المطالبات العراقية في استعمال اللغة العربية، والاشتراك بالإدارة، والتساوي بالتوظيف في الولايات العراقية، وأن ينالوا الثقافة اللائقة، كما نالها الأتراك، فتكون لهم مؤسّساتٌ علميةٌ وأدبيةٌ لا تختلف عن المؤسّسات التركية⁽²⁾.

لم يكن مفهوم الدولة أو الوطن متبلوراً إلاّ ضمن الدولة العثمانية بوصفها دولة الخلافة الإسلامية. أمّا العامّة من الناس، فمفهوم الدولة لديهم يتجسّد من خلال الضرائب التي تُفرض عليهم وتؤلّف نسبة عالية من إيرادات الخزينة حتى أواخر العهد العثماني بما لا يقل عن (72 %) من مجموع إيرادات الخزينة في

(1) ستيفن همسلي لونكريك: أربعة قرون من تاريخ العراق الحديث، ترجمة: جعفر الخياط، مطبعة التقيّض الأهلية، بغداد، 1947، ص 351.

(2) عباس العزاوي: تاريخ العراق بين إحتلالين، ج8، وزارة المعارف، بغداد، 1956، ص 162-163.

العراق، وكان العبء الأكبر من هذه الضرائب يقع على عاتق المزارعين⁽¹⁾.

فالوالي العثماني في العراق كان يفاخر «أن ميزانيته ليس فيها باب للمصروفات مطلقاً وإنما تحتوي على المقبوضات فقط»⁽²⁾. وكذلك التجنيد الإجباري، فقد كان الشعب العراقي من أشدّ الشعوب بُغضاً للتجنيد الإجباري، فقد مرّت على العراقيين تجربةٌ مريرةٌ في التجنيد في عام 1877م، حين سيق عشرة آلاف مجنّد منهم إلى قفقاسيا، فهلك أكثرهم من شدّة البرد والجوع، ومن هنا نشأت النوحية المشهورة في العراق (أويلاخ يا دكة الغربية)⁽³⁾.

وبهذا كانت الدولة العثمانية تتمثّل إلى عامّة الناس من خلال (الضرائب) و(التجنيد)، ولعل كلمات علي الوردي بالغة الصدق حين يقول: «لقد عانى العراق منذ عهود بعيدة فجوة واسعة بين الشعب والحكومة فيه. فالشعب يعتبر الحكومة كأنّها عدوةٌ له لاتأتي له بأية منفعةٍ، وكثيراً ما يأتي الضرر منها... فهم إذا رأوا (افندياً) قادماً إليهم، ويبيده قلم ودفتر، حسبوه قد جاءهم لجباية الضريبة، أو للتجنيد، أو لسوقهم إلى الحبوس»⁽⁴⁾. جسدت الفئات المثقفة مشاعر العامّة إزاء الدولة العثمانية من خلال فنّتين هما:

- الفئة الأولى (شخصنة الدولة في الوالي العثماني): وهي الفئة التي تنحصر غاياتها في نيل عطايا الوالي بالتقرّب بشعرهم إلى الولاية، وذهبت آراء كثيرة إلى أنّ مدح الولاية كان ضمن الاتجاه الإسلامي المتمثّل أنّ السلطة العثمانية تتمثّل (الآمال الإسلامية)، فلم يكن العربي المسلم يأنف من الاعتراف بسيطرة السلطان،

(1) د. صالح يوسف عجينة: ضريبة الدخل في العراق من الوجهة الفنية والاقتصادية، القاهرة، 1965، ص 5 - 6.

(2) فيليب ويلارد آيرلاند: العراق... دراسة في تطوره السياسي، ترجمة: جعفر الخياط، دار الكشف، بيروت، 1949، ص 79.

(3) د. علي الوردي: لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ج 4 (1914 - 1918)، مطبعة الشعب، بغداد، 1974، ص 91.

(4) د. علي الوردي، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، مكتبة السيدة المعصومة، قم، ط 1، 2004، ص 7 وما بعدها.

و(لعل) الخوف من الأوربي (الكافر) هو الدافع إلى التمسك بـ(السلطان العثماني)، فهو خير من حاكم لا تربطه به أيّة رابطة. فالنزعة الإسلامية كانت النزعة العامّة المسيطرة في تلك المرحلة، ومن أراد الخروج عليها والدعوة لغيرها فهو خارج عن الدين الإسلامي.

فالشاعر (أحمد عزت الفاروقي) يمدح السلطان عبد الحميد قائلاً:-

| | |
|-------------------------|-------------------------------------|
| أمير المؤمنين فدتك نفسي | وروح العالمين لك الفداء |
| لأنت حياتنا وعماد دين | به الأرضون قامت والسماء |
| وأنت خليفة الرحمن فينا | تديرنا كما شاء القضاء |
| وأنت مالك منا رقابا | غدت أطواقها منك الولاء |
| وفيك الوقت يزهو كلّ وقت | وفيك الصبح يشرق والمساء |
| ففي أيامك الدنيا نعيم | وعيش قد تولاه الرخاء ⁽¹⁾ |

أمّا الكتب التي ألفت دعماً للسلطان العثماني، فمنها ما ألفه الامام (أبو الثناء الألوسي) لكتاب (شرح البرهان في إطاعة السلطان)، والكتاب بحث في شرعية وجود الدولة العثمانية، ووجوب إطاعة سلطانها (محمود الثاني) على جميع المسلمين، وذلك بسوق الأدلّة الشرعية من الكتاب والسنة⁽²⁾.

أمّا المثال الثاني فهو الشاعر (جميل صدقي الزهاوي) الذي ألف كتاباً بعنوان (الفجر الصادق)^(*) الذي يمجّد فيه السلطة العثمانية، ويهاجم (الدعوة الوهابية)، لقد كان مبعث هجومه ينطلق من الحفاظ على (الجامعة الإسلامية)، فالخلافة - على وفق ما جاء في الكتاب - لا يشترط فيها أيّ شرط،

(1) يوسف عزالدين، الشعر العراقي: أهدافه وخصائصه في القرن التاسع عشر، مطبعة الزهراء، بغداد، 1974، ص 50 - 51.

(2) د. محسن عبد الحميد: الامام أبو الثناء الألوسي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط 1، 1992، ص 75 - 76.

(*) انظر: جميل صدقي: الفجر الصادق، القاهرة، 1905.

فلا يجب أن يكون الخليفة إماماً ولا معصوماً، ولا أن يكون علوياً أو قرشياً، كلّ هذا ليمهد للقول إنّ حكم (آل عثمان) حكمٌ شرعيٌّ، بل يوجب على المسلمين طاعة السلطان العثماني، ويعدّ العاصي كافراً لا يؤمن بالنبي ولا بالقرآن!!

- الفئة الثانية (ازدواجية المواقف): تعلم هذه الفئة علم اليقين حجم المشكلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية في ظلّ السلطة العثمانية، ولكنها تبقى محافظةً على الرابطة الإسلامية، فـ(معروف الرصافي) الذي يعدّ الدولة العثمانية التي يكون مصدر قوتها (المال والجنود) وشعوبها هي مصدر هذه القوة، ولكنها تسوسهم بالظلم فقال:

| | |
|-----------------------------|---|
| عجبت لقوم يخضعون لدولة | يسوسهم بالموبقات عميدها |
| وأعجب من ذا أنّهم يرهبونها | وأموالهم منهم، ومنهم جنودها |
| إذا وليت أمر العباد طعاتها | وساد على القوم السراة مسودها |
| وأصبح حر النفس في كل جانبٍ | يرد مهانا عن سبيل يريدها |
| فما أنت أيها الموت إلا نعمة | يعزّ على أهل الحفاظ جحودها ⁽¹⁾ |

والزهاوي القائل في الدولة العثمانية بعد أن كان مادحاً لها:

وما هي إلا دولة همجية تسوس بها يقضى هواها ويعمل
فترفّع بالإعزاز من كان جاهلاً وتخفّض بالإذلال من كان يعقل^(*)

وبعد دخول القوات البريطانية بغداد، وقف بعض الشعراء متباكين على الدولة العثمانية، فقد قال (معروف الرصافي) قصيدةً طويلةً يعبر فيها عن ألمه على الرغم ممّا أصاب مجتمعه من الدولة العثمانية، ولكنه يعبر عن الوفاء لهذه الدولة، ويختم القصيدة بيتين قائلاً:

أنا باقي على الوفاء وإن كا
نت بقلبي ممن أحب جراح

(1) معروف الرصافي: ديوان الرصافي، ج3، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1949، ص 20.

(*) انظر حالات تقلب الزهاوي بين الولاء للدولة العثمانية والولاء الى السلطة البريطانية: جميل صدقي الزهاوي: ديوان شعر، مطبعة التفيض الاهلية، بغداد، 1939، ص 7 و ص 17.

فإليهم ومنهم اليوم أشكو بلغيهم شكائتي يا رياح⁽¹⁾

وهكذا أسهم المثقفون من شعراء وكتّاب في دعم السلطة العثمانية تحت مبررات (الجامعة الإسلامية)، فيبقى السلطان العثماني (ظل الله) في الأرض، وغيرها من المبررات التي يسوقونها من أجل الحصول على عطايا السلطة، فليس هناك دولة أو وطن (عراقي) يمكن أن يتبلور في الفكر الثقافي العراقي في ظلّ الدولة العثمانية.

ثانياً: العهد الملكي بين (الدولة والوطن):

بعد سرد تاريخي منذ مراحل الحضارة السومرية والبابلية يتوصل (د. غسان سلامة) إلى أنّ هناك دلائل تاريخية تشير إلى وحدة الدولة (العراقية) التي عرفتها بلاد ما بين النهرين عبر محطات تاريخية متعدّدة، فهناك حجج ومبررات للعراقيين المعاصرين، كما للذين يريدون تمزيقه إلى دويلات أو ضمّه لما هو أكبر منه⁽²⁾. فهذا المجتمع الوطني ما هو إلاّ بدايات الكيان السياسي للعراق. فالدولة العراقية واقع حال لولايات عثمانية ثلاث بغداد، والبصرة، والموصل، وليست كما، يذهب (د. سعد الدين ابراهيم): «تجميع بريطاني لثلاث ولايات عثمانية هي الموصل، وبغداد، والبصرة»⁽³⁾.

ويؤكد (د. غسان العطية) فكرة (د. سعد الدين إبراهيم) حين قال: «بعدم وجود مجتمعٍ عراقيٍّ متماسكٍ، فالموصل تتطلّع نحو تركيا، وبغداد نحو إيران، والبصرة جنوباً نحو الخليج والهند، ومصطلح العراق استعمل في أوائل القرن العشرين، والعراق بحدوده الحديثة لم يكن له قط وحدة سياسية قائمة قبل

(1) د. يوسف عز الدين: الشعر العراقي الحديث، المصدر السابق، ص 108.

(2) د. غسان سلامة: المجتمع والدولة في المشرق العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 1987، ص 13.

(3) د. سعد الدين ابراهيم: المجتمع والدولة في الوطن العربي، مركز الدراسات العربية، بيروت، ط 1، 1986، ص 168.

القرن العشرين»⁽¹⁾.

إنَّ التطعُّع الذي يذكره (د. غسان العطية) هو أولاً: تطعُّع تجاري، واقتصادي، وثانياً: إنَّ أغلبية الدول في المشرق العربي التي كانت تحت الاحتلال العثماني لم تعرف لها وحدة سياسية قائمة بذاتها باسم (دولة)، وثالثاً: أمَّا مصطلح العراق، فكُتِب التاريخ الكثيرة لم تخرج عن إطار تسمية (أهل العراق).

أمَّا عن ترجيح العوامل الخارجية في نشأة الدولة العراقية، فهو واقع السياسة الدولية التي شملت جميع مناطق النفوذ العثماني، التي كانت بدايتها مع وعود بريطانيا بالاستقلال من خلال مراسلات (حسين - مكماهون) ومروراً باتفاقية (سايكس - بيكو)، والتصريح (الانكليزي - الفرنسي) المتضمّن الوعد بإقامة حكومات وإدارات وطنية، وبنود الرئيس الأمريكي (ولسن) بضمان حياة أمنة للأقوام التي تخضع للحكم العثماني⁽²⁾.

فالواقع التاريخي والاجتماعي والسياسي يؤكّد الكيان السياسي الذي يُعرف بدولة (العراق). فقد أسهمت الأحداث السياسية (الاحتلال البريطاني، والاستفتاء، وثورة العشرين) بصيرورته واقعاً (التاريخي - السياسي) والتي تناولته كتب التاريخ بشكلٍ موسّعٍ في البلورة الأولى في ظهور مفهوم الدولة العراقية.

إنَّ مجريات الثورة أفرزت ثلاثة مواقف من الدولة وهي⁽³⁾:

- رغبة مجتهدى الشيعة في تأسيس دولة دينية تسير بموجب الشرع الشيعي، ولذلك لم يتردّدوا في إعلان الجهاد.

(1) غسان العطية، نشأة الدولة العراقية 1908 - 1921، ترجمة عطا عبد الوهاب، دار اللام، لندن، 1988، ص 36.

(2) د. رهبة أسودي حسين: المثقف والسلطة في العراق 1921 - 1958.. دراسة إجتماعية - سياسية، دار الشؤون الثقافية، 2012، ص 175 - 176.

(3) المس بيل: فصول من تاريخ العراق القريب، ترجمة جعفر الخياط، مطبعة دار الكتب، بيروت، 1971، ص 439.

- رغبة السنّة ومفكري (بغداد) في إنشاء دولة عربية مستقلة برئاسة (أحد أنجال الشريف الحسين).

- إنّ هدف العشائر يتلخص في عدم وجود حكومة بالمرّة، فإنّ عشائر (دجلة) عند انضمامها إلى (الثورة) كان شرطها أن تطمئنّ بأنّها سوف لا تطالب في ظلّ العهد الجديد بدفع أية رسوم للحكومة.

وفي واقع الأمر، ستستمرّ هذه المواقف من مفهوم الدولة التي بدأت تُطرق بوصفها مفهوم تتجاوزه الأطراف فيما بينها والذي تبلور على خلفية الأحداث المختلفة. وهنا لا بد أن نتعرّف على الفئات المثقفة التي أسهمت في تبلور هذا المفهوم، ولا سيّما مع أحداث (ثورة العشرين) التي تنوّعت مصادر بحث هذه الثورة بين آراء مختلفة حولها، ولكن هذه الثورة تعدّ العامل الأساس في بلورة مفهوم (الدولة)، فقد تنوّعت فئات المثقفين التي أفرزتها الثورة من علماء الدين الذي قال عنهم ولسن «إنّ طبقة رجال الدين كانت تتنافس مع الزعماء الوطنيين في مناشدة الجماهير على أسس دينية وطنية وحثّها على استئصال شأفة الاحتلال العسكري»⁽¹⁾. وفتوى المجتهد (محمد تقي الشيرازي) التي قال فيها: «إنّ مطالبة الحقوق واجبة على العراقيين، ويجب عليهم ضمن مطالبتهم رعاية السلم والأمن، ويجوز لهم التوسّل بالقوة الدفاعية إذا امتنع الانكليز من قبول مطالبهم»⁽²⁾.

أما الكُتّاب والصحفيون، فقد أصدروا مجموعة من الصحف قبل إعلان الثورة وخلالها، منها مجلة (اللسان) التي صدرت في بغداد في (تموز / 1919)، و(جريدة الاستقلال) التي صدرت في بغداد (أيلول / 1920)، و(جريدة الفرات) التي صدرت في النجف في (أيلول / 1920)، و(جريدة الاستقلال) النجفية التي

(1) ارنولد ولسن: الثورة العراقية، ترجمة جعفر الخليلي، بغداد 1971، ص 137.

(2) عبد الرحمن البزاز: العراق من الاحتلال الى الاستقلال، مطبعة العائني، ط2، 1972، ص 100 -

صدرت في (تشرين الأول / 1920)⁽¹⁾. وكان من أصحاب هذه الاصدارات (أحمد عزت الاعظمي، وعبدالغفور البدري، ومحمد حسين الكاظمي، ومحمد باقر الشبيبي)، أما كُتّابها فهم من العاملين في الحركة الوطنية. وبهذا استُحدثت في مقالات الصحف مفردات (الدولة والاستقلال والحقوق والمطالب...)، فضلاً عن فنّات الشعراء.

ويمكن تسجيل أوّل مظاهر الاستبعاد مع نتائج ثورة العشرين وانتفاع المتعاونين مع سلطات الاحتلال من خلال توليتهم المناصب الحكومية وتبعثر زعماء الثورة ومثقفها بين المنافي والسجون، فسوّر الشعراء المرارة والخيبة في شعرهم، ومنهم (محمد حسن أبو المحاسن) القائل:

ثورة أصبح من آثارها حظوة الخائن والمفتتن⁽²⁾

وعلى الرغم من أنّ الشيخ علي الشرقي قد حارب الانكليز عام 1915 في (معركة الشعيبية)، كما ساند الثوار في ثورة النجف عام 1918، ومعنى الثورة يتّضح في شعره، إلاّ أنّه قال في الثورة:

يا ثورة أعقبتها ندامة الثوار⁽³⁾

ستجسد مواقف هذه الفئة الأخيرة في كتابات كثيرة كتبت في فتراتٍ مختلفة في العهد الملكي والجمهوري، تبرز مسألة مهمّة وهي الحرمان والاستبعاد للمكوّن (الشيوعي)، والفرص التعليمية والمهنية الغير متكافئة. وانعدام الفرص المتكافئة على صعيد المشاركة السياسية.

ولعل أهمّ سمات السلطة في العهد الملكي والتي أسهمت في عدم بلورة مفهوم (الدولة - الوطن) وتعظيم مفهوم (الدولة - السلطة) هي الأبعاد (الطائفية

(1) ابراهيم الوائلي: ثورة العشرين في الشعر العراقي، مطبعة الايمان، بغداد، 1968، ص 13-17

(2) إبراهيم الوائلي: مصدر سابق، ص 108 .

(3) عبد الحسين مهدي عواد: علي الشرقي .. حياته وأدبه، وزارة الثقافة والأعلام، بغداد، 1980، ص 42 .

والعشائرية والعسكرية(*):

- سارت السياسة البريطانية على السياسة نفسها التي أرست قواعدها الدولة العثمانية في مشاركة (رجال الدولة العثمانية من عسكريين ومدنيين) من الذين تولوا احتلال المناصب الإدارية والعسكرية في جميع أجهزة الدولة، وإبعاد الشيعة عن تويي المراكز الوزارية، أو المناصب الإدارية المهمة في الدولة. فقد لعب الضباط (الشريفيون)، والارستقراطية الإدارية العثمانية دوراً مهماً في الاستمرار في السياسة الطائفية للدولة العثمانية، فهم يحافظون على مصالحهم الخاصة، وبالتالي فهم ذوات المجتمع الذين لا يرغبون في أن ينافسهم أحدٌ على ما يتمتعون به من منزلة اجتماعية، وفوائد اقتصادية، ولا سيما أن السلطة هي مصدرها الأساس أن الاحتلال العثماني للوزارات والإدارات المهمة في العراق لم ينته بقيام الدولة العراقية.

- أدخلت العشائر مسرح السياسة، باستعمال القوة العشائرية في إسقاط الوزارات، ولا سيما مع الامتيازات والقوانين التي أباحت لهذه العشائر أن تسلب مساحات واسعة من الفلاحين بقوانين جائرة، وليتمثل في الريف العراقي أشد أنواع الإقطاع، فكان تدخل العشائر لإسقاط الوزارة بهذه الكلمات (إذا لم تسقط قمنا عليها بقوة السلاح)، فكان لهذه العشائر الدور الأكبر في إسقاط وزارتي علي جودت الأيوبي، وجميل المدفعي (الثالثة) سنة 1935م، لقد بدأ ضمور الاستخدام العشائري للوصول إلى السلطة مع استخدام الجيش لإرغام وزارة (ياسين الهاشمي) على الاستقالة.

- قاد القضاء على حركة الاثوريين 1933م إلى تنامي الحركة العسكرية والقوة في معالجة الاضطرابات في شمال وجنوب العراق، فضلاً عن تنامي الصراع على السلطة السياسية بين أفراد رجالات السلطة؛ ممّا قاد إلى انقلاب بكر صدقي عام 1936، فغدا العامل العسكري الوسيلة للحصول على السلطة

(*) أنظر تفاصيل هذه الأبعاد: د. رهبة أسودي حسين: المتقف والسلطة في العراق 1921 - 1958...، مصدر سابق، ص 173 - 238.

فضلاً عن حركة الضباط القوميين على هذا الانقلاب وتوظيف خزينة الدولة من أجل تقوية العامل العسكري على حساب أولويات حاجات المجتمع الأخرى. فقد لعب البعد العسكري للسلطة دوراً كبيراً في اضطراب الأحوال العامّة في العراق، وهذا بدوره أدّى إلى عدم نضج العملية السياسية لبناء (الدولة - الوطن). وعلى الرغم من ذلك، هناك عوامل أسهمت في بناء (الدولة - الوطن) خارج إطار ابعاد السلطة أعلاه، وهي:

1 - الملك فيصل الأول ومشروع الدولة الوطنية العراقية: لقد عبّر الملك فيصل عن معوّقات الدولة الوطنية من خلال (مذكرته)⁽¹⁾ التي كتبها في نهاية عهده. فالملك فيصل يتردد في القول وقلبه (ملآن أسي)، فهو يلمس مشاكل التعددية القومية، والدينية، والمذهبية، ممّا أدّى إلى فقدان الوحدة الفكرية والمليّة والدينية في المجتمع العراقي، فضلاً عن عدم الأخذ بالرأي الآخر (إنّ عدم الأخذ بالرأي بتاتاً، مهما كان حقيراً جريمة لا تغتفر)، واحترام (التقاليد والشعائر الدينية بين طوائف المسلمين بميزان واحد)، وإمكانية إعطاء التعليمات إلى قاضي بغداد أن يسعى لتوحيد أيام الصيام، الإفطار، وتعمير العتبات المقدّسة، وأن تكون المدرسة مطمئنّة لكلّ سكان العراق، بأنّهم سيشاركون فعلاً في خدمات الدولة، و(أنّ الحكومة أضعف من الشعب بكثير، ولو كانت البلاد خالية من السلاح لهان الأمر، لكنّه يوجد في المملكة ما يزيد عن المئة ألف بندقية، يقابلها 15 ألف بندقية حكومية، ولا يوجد في بلدٍ من بلاد الله حالةٌ حكوميّةٍ وشعبٍ كهذه)، والتخندق تحت مسمّيات الاضطهاد بين مكوّنات الشعب، فهذا شيعيٌّ أبعد عن وظائف السلطة في العهد العثماني، وذاك كرديٌّ وأقلية مسيحية تشجعها إراداتٌ خارجيةٌ للمطالبة بحقوق غير هذا، وتلك طلاب الوظائف بدون استحقاق، والذين لم يستفيدوا مادياً من الحكم الجديد فتعصف مطامعهم الشخصية بإرادة الأكثرية، فغالباً ما تتحاشى المصادر ذكر هذه الإشارات، ويكون التركيز

(1) أنظر تفاصيل المذكرة: السيد عبد الرزاق الحسني: تاريخ الوزارات العراقية، ج3، دار الشؤون الثقافية، بغداد، 1988، ص 315-321.

على أنّ الملك فيصل وصف الشيعة والأكراد بـ(الجهل). هذا هو الشعب الذي أخذت مهمة تكوينه على عاتقي، هذا نظري فيه كما قال الملك فيصل، أمّا خطته في تشكيل وتكوين دولته فجاءت من خلال طروحات متعدّدة تتلخّص في:

- بناء قوة الجيش ، وإعلان الخدمة الوطنية.
- الإسراع في تأسيس مدرسة الموظفين للخدمة العامّة.
- تشجيع المعارف (أن تكون المدارس متاحة للجميع).
- حماية المنتجات المحلية.
- الفصل بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية (بتعديل الدستور).
- تثبيت أملاك الدولة.
- العدل والطاعة والنظام عند موظفي الدولة وضرورة الحفاظ على استقلال الموظّف من الانتماء إلى الأحزاب السياسية.
- الاهتمام بالزراعة والإسراع في تسوية مشكلة الأرض وتبني مشاريع الري الكبرى.
- تشجيع الاستثمار الحكومي بالتعاون مع القطاع الخاص أو الأجنبي لإنشاء أعمالٍ صناعيّةٍ.
- وضع حدٍّ للانتقادات غير المعقولة ضد إجراءات الحكومة في الصحف والأحزاب، واحترام النقد النزيه.

إنّ الملك فيصل لعب دوراً توفيقياً في التوازن بين فئات المجتمع العراقي، إلاّ أنّه ليس بتلك القوة التي تؤهّله ليلعب دوراً كبيراً، فهو غريب عن ترسّبات الماضي المتعلّق بالواقع العراقي، فكان بين قوتين، هما: الاحتلال البريطاني، وقوة الضباط (الشريفيين)، و(ارستقراطية الدولة العثمانية)، فلم يستطع التوفيق في الاستمرار في هذه السياسة المتوازنة، ولم يأتِ عاهلٌ بعده يتمتّع بمواصفاته يستطيع أن يستوعب بدايات العلاقات المتوازنة التي استطاع تأسيسها.

2 - أسهمت المعارضة السياسية المثقفة بصيغ عديدة (تنظيمات وأحزاب سياسية) و(صحف ومجلات وكتب) عبّرت عن واقع العراق الذي قاده مثقفو (الوطن) ضد (دولة - السلطة). فالأوضاع (السياسية والاجتماعية والاقتصادية) حملت لنا مفهوماً للوطن وليس للدولة، فالدولة كانت مختصرةً بفئاتٍ سياسيّةٍ (وَرَثَةُ الدولة العثمانية)، أمّا (الوطن) هنا فهو أوسع من (الدولة)، لا يضمُّ فقط عناصر الدولة المعروفة (الأفراد والإقليم، والسلطة المركزية)، بل يحمل همومَ العلاقة بين هذه العناصر وحقوق وواجبات هذه العناصر.

ومن نصوص الشعراء قصيدة الرصافي التي مثّلت هموم الوطن ضد (دولة - السلطة) نورد منها هذه الأبيات:

هذي حكومتنا وكلّ شموخها *** كذبٌ وكلّ صنيعها متكلفٌ
علمٌ ودستورٌ ومجلسٌ أمةٍ *** كلُّ عن المعنى الصحيح محرّفٌ
أسماء ليس لنا سوى ألفاظها *** أمّا معانيها فليست تعرف⁽¹⁾

وللشاعر باقر الشبيبي قصيدة عن تعاضم دور المستشار في الوزارات يقول فيها:

قالوا استقلّت في العراق حكومة*** فعجبت إذ قالوا ولم يتأكّدوا
أحكومة والاستشارة ربّها*** وحكومة فيها المشاور يعبدُ
المستشار هو الذي شرب الطلا *** فعلام يا هذا الوزير تعربدُ

أما احمد الصافي النجفي فله رأيٌ في رجال السياسة يوضحه قوله:

سقطت دولةٌ وجاءت سواها*** فجرى مثل أختها في قياس
خدعوا الشعب ثم أردوه ميّتاً*** بفسمٍ باسمٍ وقلبٍ قياسي
ساسةُ الغرب تخدع الخصم ولكن*** خادع الشعب في بلادي سياسي⁽²⁾

إنّ حالة الفلاح وما هو عليه من فقرٍ وفاقةٍ وظلمٍ قد احتلت عند الشعراء

(1) معروف الرصافي: مصدر سابق، ص 443.

(2) عبد الكريم الدجيلي: محاضرات عن الشعر العراقي الحديث، جامعة الدول العربية، القاهرة، 1959، ص 61 و 68.

منزلةً في شعرهم، ومنهم الشاعر محمد صالح بحر العلوم، الذي قال قصيدة في
بؤس الفلاح، ما جعله عرضةً لحكمٍ مؤبّدٍ من أجلها، من قبل المجلس العسكري،
ألا أنه شُمل بالعفو في العام 1935، حيث قال:

أيها الفلاح فيمن ترجى *** فرج وخير الفرج
وحواليك أفاع لسعت *** قصب الكوخ بناب الحرج
كم نعيمٍ أحرزته فئاة *** هو من دونك بؤس فانك
وقصور سلبتها سلطة *** منك بالجور وأنت المالك
ومصاييح علتها بهجة *** هي لـولاك ظلام حالك
أبهذا الوضع تحيا أمّة *** وبها الظلم وباء هالك⁽¹⁾

الشاعر محمد صالح بحر العلوم الذي وصف حالة الفقر أكثر صراحة في أن
يلقي تبعات التخلف الاقتصادي والاجتماعي على السلطة من خلال:

فالظلم منتشر والعدل مندرس *** والزيغُ متّبِع والحقُّ مهتضم
حكومة صوت من يشكو ظلامته *** لها يبعده عن سمعها الصمم
ومجلس فيه أخشابٌ مسنّدةٌ *** بلا حراك فأين النفط والضرْم⁽²⁾

3 - طرق المثقف العراقي باب التأليف الحديث والخروج عمّا هو معروف
من التأليف في مجال الدراسات التقليدية والبحث في موضوعات (الوطن)، فكتب
عبدالفتاح إبراهيم (على طريق الهند - 1932 وأعيد طبعه في 1935)، و(مقدمة
في الاجتماع - 1939) الذي تناول فيه النظريات الاجتماعية المختلفة. وبدأت
رحلة السيد عبدالرزاق الحسني في توثيق تاريخ العراق في مختلف المجالات
فكتب (تاريخ الصحافة العراقية - 1935)، و(الثورة العراقية الكبرى - 1936)،
و(العراق في دوري الاحتلال والانتداب - 1935)، وكتب متي عقراوي (العراق
الحديث - 1936)، وكتب هاشم جواد (مقدمة في تاريخ العراق الاقتصادي -

(1) عبد الكريم الدجيلي: مصدر سابق، ص 75.

(2) د. يوسف عز الدين، الشعر العراقي الحديث.، مصدر سابق، ص 273.

(1946)، وكتب عبدالرحمن الجليلي (النظام النقدي في العراق - 1936)، وكان قد صدر في أوائل الثلاثينيات (مقالات 1931 - 1932) لفهمي المدرس في جزأين، وكتب عباس العزاوي (العراق بين احتلالين - 1935)، وكتب طه الهاشمي (جغرافية العراق - 1936)، وترجمة تاريخ العراق القديم مثل ترجمة يوسف يعقوب مسكوني لكتاب (مدن العراق القديمة / دورثي مكاي - 1952)، وغيرها من مؤلفات هذه المرحلة التي اهتمت بالشأن العراقي، فضلاً عن المجالات الأدبية والفنية الأخرى، فليس بالضرورة أن يكون الوطن (سلطة) تثير تنافس الحصول عليها بقدر ما هو واقع تجسّد بأجدر تمثيل في دراسات الباحثين، فقد شهدت هذه المرحلة التميّز بين الدولة (وزارات تتناوب على حكم العراق، وصراعات رجال السلطة عليها، ومعاهدات غير متكافئة مع الحليفة بريطانيا)، ووطن تجسّد في كتابات شاعرٍ أو مؤلّفٍ أو روائيٍّ يبحث عن (حقوق وواجبات)، المواطن في العراق ويكتب تاريخاً للوطن الذي نراه بين أسطر الكتب المؤلّفة في هذه المرحلة.

خامساً: الدولة في العهد الجمهوري بين (الوطنية والقومية):

يجد مجيد خدوري أنّ ثورة 14 تموز 1958 تخرج عن إطار كونها انقلاب عسكري كانت تستهدف إبدال فئة حاكمية بفئة جديدة، فإنّ أسباب الثورة أعمق جذوراً من الأسباب الظاهرة؛ إذ أنّها كانت تتناول كيان العراق الاجتماعي والسياسي، فقد كانت هناك هوةٌ سحيقةٌ بين ما نصّ عليه الدستور العراقي لسنة (1925) من مبادئ عامّة تتعلّق بولاء الفرد للدولة، وبالمبادئ السياسية العامّة، وبين واقع المجتمع العراقي⁽¹⁾. وهنا لنا وقفة في النقاط المطروحة، وهي تتعلّق في واقع الأمر بالمفهوم العامّ للدولة والوطن:

- طبيعة الكيان الاجتماعي والسياسي الذي أخرج الحدث إلى ثورة وليس انقلاباً.

(1) مجيد خدوري: العراق الجمهوري، انشارات الشريف الرضي، قم، ط1، 1997، ص 8-9.

- الهوة (الفجوة) السحيقة بين ما نصّ عليه الدستور لسنة 1925 من مبادئ عامّة تتعلّق بولاء الفرد للدولة.

- المبادئ السياسية العامّة للحكومة وواقع المجتمع.

لقد جاء في تقرير (بعثة البنك الدولية) التي زارت العراق في (25 شباط/ 1951) «ازدحام السكّان في المدن بهجرة الفلاحين من أراضيهم تهرباً من حياتهم الشاقّة في الريف، وسعيّاً وراء العمل والارتزاق، فكان حال الكثيرين منهم التسكّع في ضواحي المدن، أو العيش في الأراضي الشاغرة، وهم يعيشون في أكواخ بدائية مشيّدّة من الطين أو الحصير من غير وسائل صحية، وفي بغداد نحو (60000) من هؤلاء المعروفين بسكّان الصرائف، وفي البصرة ما لا يقلّ عن (20000)، وهاجر أكثر هؤلاء من لواء العمارة»⁽¹⁾.

كما أنّ تقرير بعثة البنك الدولي أكّد على الوضع الصحي السيّئ، فقد جاء في تقريره أنّ نسبة الوفيات بين المواليد مرتفعة حتّى بلغت (250) بالألف من المواليد. وأنّ نسبة بعض الأمراض المستوطنة مرتفعة، كالرمد الحبيبي والبلهارزيا والملاريا والانكلوسترما، وكثير من الأمراض المتفشية الناتجة عن المياه الملوّثة، وسوء الأحوال المعيشية الناجمة عن الفقر والجهل، فقد تسبّبت الملاريا بوفاة (50000) شخص سنوياً، وأنّ نسبة الإصابة بالبلهارزيا والزحار والأمراض المعدية مرتفعة جداً في ألوية العمارة والمنتفك والكوت⁽²⁾.

إنّ (قانون حقوق وواجبات الزّراع رقم 28 لسنة 1933) الذي نصّت أحكامه على منع انتقال الفلاح طول مدّة المقاولّة أو السنة الزراعية إلّا بعد إنهاء المدّة ووفاء الدّين الزراعي، وما أكثر المستندات والأوراق التي كانت بحوزة الاقطاعي التي يتمكن من إبرازها حقّاً أو باطلاً⁽³⁾. فضلاً عن القوانين السابقة الأخرى،

(1) تقرير بعثة البنك الدولي: جون هوبكز بريس / الولايات المتحدة الامريكية، 1952، ص 57 - 58

(2) تقرير بعثة البنك الدولي، المصدر السابق، ص 51-52.

(3) د.يوسف عبد الله الصائغ: اقتصاديات العالم العربي (التنمية بعد 1945، البلدان الاسيوية) ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1982، ص 36.

كنظام دعاوى العشائر (المدنية والجزائية) لسنة 1918 وتعديلاته، وقانون اللزمة رقم 51 لسنة 1932، وقانون تسوية حقوق الأراضي رقم 29 لسنة 1938؛ إذ يعدّ عامل الإقطاع من أهمّ العوامل التي خلقت أزماتٍ كبيرةً تتعلّق بالوضع العام للعراق، وقد تجسّدت هذه الأزمات بـ(خراب الأراضي الزراعية، وتدمير الحياة الريفية للفلاح، وهجرة الفلاح من الريف إلى المدينة، والأوضاع التي رافقت الهجرة من ازدياد عدد السكّان في المدن والانخفاض العام لمستوى المعيشة).

إزاء هذه الأوضاع، فإنّ مفهوم الوطن عند (فلاح - جندي) يرفض ما يُشاع عن أنّ الجندية هي خدمة للوطن فيقول «عمي، شنو وطن؟، ليس عندي كوخٌ أعيش فيه، ولا أحد يسمح لي برعي جاموستي حتى في الأهوار»⁽¹⁾.

أمام هذا الوضع، كان هناك عوامل جذب أخذت تعمل في بلورة مفهوم الوطن من خلال حدث ثورة تموز 1958، فالرغبة في التغيير لدى كثير من الذين ينضمّون ويسندون الحركة الثورية بما تحمله من الحماسة والانفعال يواكب الحدث الثوري، ويتطلّعون إلى تغييرٍ مفاجئٍ في أوضاعهم المعيشية وتحسينها، فجمعت هذه الرغبة (الفلاح الفقير والعامل البسيط والمتنقّف المتحمّس). كما كانت هناك رغبة في البدائل التي تتلخّص في حياةٍ جديدةٍ ومعنىٍ جديدٍ لقيم الحياة، وهذا لا يتحقّق إلاّ بالانتماء إلى قضيةٍ مقدّسة، ألا وهي (الثورة). فهي محاولةٌ للتعلّق بشيءٍ يمنح الحياة بجميع مشاكلها معنىً وقيمةً، فالحركة الثورية تجعلهم جاهزين للالتحاق بأيّ حركةٍ فاعلةٍ، وليس بالضرورة هي حركةٌ بعقيدةٍ معيّنةٍ أو برنامجٍ معيّن⁽²⁾.

لقد لمس من تفاعل مع الثورة أنّها قضت على وجود الاستعمار (البريطاني

(1) حنا بطاطو، العراق: الطبقات الاجتماعية والحركات الثورية في العهد العثماني ج1، ترجمة عفيف الرزاز، مكتبة الغدير، قم، ط1، 2005، ص 175.

(2) إيرك هوفر: المؤمن الصادق ... أفكار حول طبيعة الحركات الجماهيرية، ترجمة: د. غازي بن عبد الرحمن القصيبي، هيئة أبوظبي للثقافة والتراث (كلمة)، أبو ظبي، ط1، 2010.

في العراق) والإقطاع، وألغت مراسيم إسقاط الجنسية العراقية (رقم 62 لسنة 1933 وتعديلاته)، وقانون ذيل العقوبات البغدادية (رقم 51 لسنة 1938)، ومرسوم (قانون العقوبات رقم 16 لسنة 1954) في الأيام الأولى للثورة، فقد كانت هذه المراسيم قد صدرت بعد أحداثٍ سياسيةٍ كبيرةٍ يقع ضررها على قطاعٍ اجتماعيٍّ كبيرٍ، كما أصدرت الثورة تشريعاتٍ ثوريةً، منها إطلاق سراح المعتقلين والمسجونين السياسيين، وإلغاء المراسيم المقيدة للحريات العامة التي لا تنسجم مع دستور (1958)، وإلغاء قرارات نزع الجنسية العراقية عن السياسيين العراقيين أو نفيهم، وإطلاق حرية العمل السياسي والحزبي، وألغت قرارات فصل الأساتذة والمدرّسين والمعلّمين والطلّاب وأعادتهم إلى معاهدهم، وتشكيل محكمة الشعب لمحاكمة المتّهمين باستغلال النفوذ وسلوك سياسة غير متزنةٍ داخليةٍ وخارجيةٍ.

أمّا في المجال الاقتصادي، فقد صدر الإصلاح الزراعي (قانون رقم 30 لسنة 1958⁽¹⁾)، لقد خلقت هذه القرارات مفهوماً جديداً للوطن يتلخّص بـ(الانتماء)، ولا سيّما مع عموم الشعب، ولا يختلف المثقفون في مختلف الاختصاصات في هذا الشعور بـ(الانتماء)، فمنهم من احتلّ مراكزَ كبيرةً، أمثال (فيصل السامر، ومحمد حديد، وحسين جميل، وفؤاد الركابي، وفائق السامرائي، وعبدالجبار عبدالله، ومهدي المخزومي، وطه باقر، وأحمد سوسة...).

وتناول المثقف موضوعات الثورة والعراق منها (معنى الثورة... أضواء على ثورة 14 تموز / عبدالفتاح ابراهيم)، و(العراق اليوم / حسين جميل)، و(الثورة مقدّماتها ونتائجها / نوري جعفر)، وحملت الأعداد الأولى لسنة 1958 من المجلات الرصينة مثل (مجلة الأستاذ، وسومر، والمعلم الجديد...) مقالاتٍ

(1) جريدة الوقائع العراقية: العدد (1) بتاريخ 23 تموز 1958: د. محمد حسين الزبيدي: ثورة 14 تموز 1958..أسبابها ومقدماتها ومسيرتها وتنظيم الضباط الاحرار، دائرة الشؤون الثقافية والنشر أ بـغداد، 1983، ص497-499. ومجلة المعلم الجديد، وزارة التربية والتعليم، الجزء السادس، (تشرين ثان - كانون اول / 1958)، ص119 - 121.

عن الثورة والوطن بقلم (فيصل السامر، وطه باقر، ومحمد مهدي البصير، وإبراهيم السامرائي، وعلي جواد الطاهر، وأحمد مطلوب...).

ولكن تبقى مسألة مهمة، وهو سرعة ظهور الصراع بين (العسكر والمثقفين والقوى السياسية المختلفة)، فلم تمتلك جميع القوى السياسية المثقفة (خطّة) لما بعد الثورة، فقد حافظت على أدوارها لما قبل الثورة، بل الأكثر من ذلك تراجعت أدوارها بكثرة الحديث عن عهدٍ ولى وانطمر، ممّا أدّى إلى بروز الصراعات الشخصية بين القيادات العسكرية من جهة، والشخصيات المدنية السياسية المثقفة من جهةٍ أخرى. ويبدو أنّ تجارب (النضال) أسهل من تجارب (البناء). فقد فسحت بعض القوى المشاركة في التغيير للقوى الخارجية في التدخّل في الشأن العراقي الخاص تحت (شعاراتٍ) قوميةٍ، مبتعدةً عن تقدير أوضاع العراق الداخلية، ممّا أدّى إلى ازدياد حدّة الصراعات الشخصية التي انعكست في الشارع العراقي بصورةٍ أوضح، فالصراع كان بين ما هو (وطني من مختلف القوى السياسية والمثقفة) التي ترجّح الاهتمام بمشكلات المجتمع العراقي المختلفة، وبين ما هو (قومي من مختلف القوى السياسية والمثقفة) التي ترجّح الاهتمام بالقضايا القومية (العربية) على حساب القضايا الوطنية. لقد تمثل هذا الصراع بشكلٍ واضحٍ جداً بعد الثورة. ويعدّ (د. شاكر مصطفى سليم) أنموذجاً من أبرز المثقفين الذين حملوا التناقض (الوطني - القومي)، فبعد أطروحته الرصينة (الجبايش)^(*) ومحاضراته في الأنثروبولوجي (أستاذاً في جامعة بغداد / قسم الاجتماع) يكتب سلسلة مقالات في جريدة الحرية للسنوات (1958 - 1963) ويطبّعها فيما بعد في كتبٍ تحت عناوين استفزازية، وهي (الأعصار الأحمر، ومذكرات قومي متأمّر، ونضال وحبال)، وتضمّنت المقالات النيل من الشخصيات المثقفة والوضع العام بأسلوبٍ تهكّميٍّ وبمعلوماتٍ تفتقر إلى العلمية، فكان بالإمكان توظيف الخبرة العلمية التي يتمتع بها ليس من أجل

(*) انظر: د. شاكر مصطفى سليم: الجبايش... دراسة أنثروبولوجية لقرية في أهور العراق، مطبعة العاني، بغداد، ط2، 1970. ومحاضرات في الأنثروبولوجي، مطبعة العاني، بغداد، (1959).

(دولة - السلطة)، وإنما في دراساتٍ اجتماعيةٍ غنيةٍ عن أبعاد مفهوم (الوطن والثورة) ضمن اختصاصه، بدراساتٍ نقديةٍ تشكّل إضافةً إلى المكتبة العراقية لا تقلّ عن كتاب (تأمّلات في الثورة الفرنسية / ادموند بيرك)، ولكنه تناول هذا الموضوع جامعاً بين التهكم والسخرية والتعصّب؛ لينال من ديانة (د. عبد الجبار عبدالله / رئيس جامعة بغداد)، أو شخصياتٍ أخرى مثل (مهدي المخزومي)، فالتعصّب القومي أطاح بعلمية شخصية ثقافية كبيرة، فكيف الحال مع غيره ممّن يحمل هذا التعصّب؟

لقد دفع المجتمع العراقي ثمن هذا التعصّب في وجهات النظر (القومية والوطنية) بعد أن تمثّلت في شخصياتٍ سياسيةٍ وثقافيةٍ وأحزابٍ، علماً أنّ ثلاثينيات وأربعينيات القرن الماضي حملت هذا الصراع وتجلّى في حركتين هما انقلاب بكر صدقي 1936، وحركة مايس 1941، ليستمرّ ضمن أحزابٍ ومنظماتٍ مختلفةٍ، ليعود ويؤطرّ صراع ما بعد ثورة تموز 1958، ولتبلغ ذروته مع انقلاب 8 شباط 1963.

لقد شهد المجتمع العراقي أقسى أنواع العنف من جراء التناقض بين الوطنية والقومية، فأصبح مفهوم الوطن يسير ضمن (الدولة - الوطنية) و(الدولة - القومية)، ولا يمكن تسجيل سيادة المفهوم القومي للوطن إلا ضمن مفهوم القضاء (العنيف) على المعارض له، في صورٍ مختلفةٍ حملتها ستينيات القرن الماضي، والتي جاءت بمفهوم (الشعبوية) لضرب كلّ ما يتعلّق بالمفهوم الوطني للعراق، واعتبار كلّ منتقدٍ للفكر القومي شعبياً أعجيباً!! لينتهي هذا العقد بـ(انقلاب 17 تموز 1968) واستمرار المفهوم القومي.

خامساً: مفهوم الوطن بين (الحزبية والشخصانية):

لقد حمل العدد الأول من مجلة (آفاق عربية) تهنئةً رئيس الجمهورية (أحمد حسن البكر) لمناسبة صدورها، وتركز التهنئة على القومية «انفتحوا على العالم

من منطلق قومي.. ومن أول نقطة في تاريخكم، إن من لا أصل له لا فرع له»⁽¹⁾، فنحن إذن أمام مفهوم قومي للوطن، فقد أكد دستور العراق لسنة 1970 في مادته الخامسة (الفقرة / أ) (العراق جزء من الأمة العربية)، وهذه المادة لا تختلف عن دستور حزب البعث المادة الأولى (الفقرة 1) «الوطن العربي وحدة سياسية اقتصادية لا تتجزأ، ولا يمكن لأي قطر من الأقطار العربية أن يستكمل شروط حياته منعزلاً عن الآخر»⁽²⁾.

لقد تمّ توظيف (القومية) لغرض (تبعيث المواطنة وذوبان المفهوم الوطني للعراق بمفهوم واسع) من خلال وسيلة مهمة هي (تبعيث الثقافة)، فالثقافة أصبحت (وسيلة سياسية) تستعمل لبتّ (ثقافة البعث) التي هي (نتيجة معاناة فكرية وعملية، فإن المناضل من الطبقة العاملة يكون أعلى ثقافة من حامل الدكتوراه الذي تقتصر ثقافته على فهم وحفظ النظريات)، و(الأدب الثوري الذي يساعد تفتيح وتفجير طاقات الجماهير) ف(الثقافة بمنظور البعث هي اكتشاف لهذه الصلة بين الإنسان العربي وأُمَّته)⁽³⁾.

كان التقرير السياسي للمؤتمر القطري الثامن للحزب مترجماً لدستور الحزب الذي عُدها من هاج عمل لجميع أجهزة الدولة ومؤسساتها ومدارسها وجامعاتها، بموجب قرار مجلس قيادة الثورة المرقم (1083 والمؤرخ في 6 تشرين الأول / 1974)⁽⁴⁾. انصبت المقالات والدراسات (حول أدب وفن وعلم وأخلاق ونقد تاريخ بعثي)^(*)، بل وحتى لغة بعثية تتضمن المفردات (القومية

(1) مجلة آفاق: العدد الأول، بغداد، ايلول / 1975.

(2) انظر: القيادة القومية: دستور حزب البعث العربي الاشتراكي، دار الحرية، بغداد، 1993. ودستور الجمهورية العراقية المؤقت 16 تموز 1970.

(3) مجلة آفاق: حوار مع الياس فرح: العدد الأول، بغداد، ايلول / 1975، ص 45 - 47.

(4) جريدة الوقائع العراقية: العدد 5024، 13 تشرين الثاني / 1974.

(*) أنظر مقال: سلمان التكريتي: الأدب البعثي وفاعلية الثورة العربية، مجلة آفاق عربية، العدد المزدوج (6 - 7)، 1981، ص 258 - 259.

- العروبة - النضال - التحرير - الاستقلال - نهب الثروات الوطنية - التأميم - الضمان الصحي - الضمان الاجتماعي - الإصلاح الزراعي - منجزات - مؤامرات - الصهيونية - الرجعية - الاقطاع - الاستعمار - الحزب - الثورة - الجماهير - الفصل العنصري - الصناعات الثقيلة - محو الأمية)، ويهدف النص بمختلف فنونه الأدبية والسياسية والعلمية إلى دعم الظواهر (المنجزات) التي شهدتها المجتمع العراقي بقيادة الحزب والعمل على استحضار القيم العربية التي تمتلك محتوى إنسانياً وتعكس روح الأمة العربية ورسالتها الخالدة، وتجسيد الوجود العربي في إطاره (القومي). وتم توظيف المثقف والمؤسسات الثقافية بمختلف وظائفها لنشر (ثقافة البعث)، فكانت سيادة هذه الثقافة والإيمان بها وممارسة طقوسها هي المعيار لقياس مواطنة الفرد! وبالتالي كان لدينا مفهومان للوطن وهما:

- المفهوم الرسمي لـ(الوطن)، ينظر إليه من خلال معيار الإخلاص لثقافة البعث، كما أنّ هذا المعيار يصبح المقياس الذي حلّ محلّ الكفاءة، فولاء الفرد لثقافة البعث تسهّل له الفرص التعليمية والوظيفية.

- المفهوم المعارض لثقافة البعث، يجعل الفرد معادياً (للوطن)، وعلى وفق مقياس ثقافة البعث لقد جسدت أنشودة حماسية تطرق المسامح طوال بث بغداد الإذاعي والتلفزيوني تعبّر عن نبذ الفرد المعارض التي تقول (ما هو منّا يا شعبنا.. ولا له مسكن ويا أهلنا لا حلال عليه مي دجلة وفرات.. اللي ما يشد احزامه ويا شدة حزمنا.. ترابنا يتبرى منا واحنا هم نتبرى منا)، لقد لخصت هذه الأنشودة عشرات الخطابات والكتب والمقالات الصحفية فهي تهديد واضح، فتحلّ اللعنة على من يجاهر بمعارضته.

تعد ليلة الاحتفال بـ(انقلاب البعث 1968) في (17 تموز 1979)، نقطة تحوّل كبيرة، استمرّ تأثيرها لهذا اليوم، وهي بروز شخصنة السلطة بـ(صدام حسين)، لقد عالج تقرير المؤتمر القطري التاسع لحزب البعث مسألة استلامه للسلطة بمفهوم (عبادة الشخصية) في العراق من خلال (الضرورة التاريخية)

و(حتمية القائد) ففي «خضمّ هذه الظروف المريرة، والصعبة والمعقدة ظهرت (حتمية القائد) أنّ الرفيق صدام حسين ليس واحداً من أولئك القواد يأتون فجأةً على إثر ضربةٍ عسكرية، وليس هو واحداً من أولئك الذين قفزوا بطريقةٍ ملتويةٍ إلى الحكم». وإنّ «عبادة الفرد ينبذه الرفيق صدام حسين نفسه قبل غيره من الرفاق التي لا تنسجم مع تقاليد الأمة العربية عبر التاريخ، ولا مع طبيعة ونفسية الشعب العراقي. إنّه مختلف تماماً عن صيغة (القائد الضرورة).. أنّ (القائد الضرورة) هو الرجل الذي يتواجد في الموقع الصحيح الأكيد على المسرح، ممثلاً لطموحات قاعدة اهتمامات الحزب والشعب؛ لتحقيق هذه الضرورة والتشبّث بها بطريقةٍ صادقةٍ ووفيةٍ في نطاق التطبيق الديمقراطي، قيادةً جماعيةً وعلاقاتٌ صادقةٌ مخلصَةٌ مع الحزب والأمة»⁽¹⁾.

فكان الاهتمام بقطاع الثقافة والإعلام يحظى برعاية مباشرة من (صدام حسين)؛ لاستقطاب العدد الأوسع من الفنّانين والمثقفين والكتّاب ورجال الإعلام العراقيين والعرب لـ(بناء الإعلام الثوري).

لقد اختصر مفهوم الوطن بـ(القائد الضرورة)، ولاسيما مع اندلاع الحرب العراقية – الإيرانية، فبرزت في الثقافة ظاهرةً جديدةً ألا وهي ظاهرة ثقافة (التعبئة للحرب). فالثقافة ضمن هذا الإطار «هي الثقافة التي تُغذي الروح وتُغذي العقل وتطهر الضمير، وتجعل الإنسان يندفعُ إلى ميادين القتال والمواجهة، وتزيد من صبره وتحمله.. أمّا ثقافة الهموم الفردية.. فهي ثقافة لا نحتاج إليها، ولا نقرأها ولا نفهمها.. إنّها هُراءٌ وسخافةٌ، ونحن لسنا بحاجة إلى مثل هذه الترهات.. الثقافة في نظرنا هي ثقافة القادسية»⁽²⁾.

وأصبح مفهوم الوطن يدور في إطار هذه المفردات (القائد – البطولة –

(1) التقرير المركزي للمؤتمر القطري التاسع في حزيران/1982، دار الحرية، بغداد، 1982، ص28، وص42.

(2) لطيف نصيف جاسم: ثقافة القادسية.. ثقافة التحدي (للتداول المحدود)، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1، 1987، ص18.

الشهادة - العقيدة - الجبهة - الساتر - الانضباط - المقاتل - النشامى -
الأصالة - النصر - الفروسية - (الكونه) - القادسية - سعد بن أبي وقاص -
الدفاع - الانتصار..)، فكّما كانت غزارة هذه المفردات في المقال أو القصيدة
أو الدراسة.. فهي تشير إلى (وطنيتك) الهلامية، أمّا مفهوم (الدولة) فلم يعد
له وجود إلا في المخاطبات الرسمية للعراق، ومن يخرج عن هذه المفردات فهو
معارضٌ (يفتقر) إلى مفهوم حبّ الوطن!

سادساً: الوطن والدولة بين (الحرب والاحتلال):

تعد عملية غزو الكويت وحرب 1991 التطبيق المخالف لما نُودي به من
شعاراتٍ قوميةٍ دامت قرابة العقد من الزمان، فبعد جمعيات وأحزاب وشعارات
قومية يصبح الجيش العراقي في الكويت بتاريخ 2 آب 1990 هو الكارثة الحقيقية
لحكم (سلطة البعث والقائد القومي)، فمفهوم الوطن تلخّص في (ضريبة
يدفعها المواطن) بفرض الحصار عليه بموجب القرار الدولي (661) في 6 / 8
/ 1990، والتدمير الشامل والمذلّ للجيش العراقي والبُنَى التحتية للعراق، وبدأت
مرحلة تدمير الفرد العراقي بضرب مفهوم الوطن لديه بسلسلة مقالات جريدة
(الثورة) التي ضمّت سبع مقالاتٍ متسلسلةٍ للمدة من 3 نيسان ولغاية 14
نيسان / 1991 بداية مرحلة جديدة لمفاهيم اجتماعية، ودينية، وثقافية كانت
خافيةً عن الظهور بشكلٍ مباشرٍ وعلنيٍّ، تجاه الأغلبية في المجتمع العراقي!
قد اتخذت المقالات موضوع الانتفاضة في الجنوب والشمال منطلقاً أساسياً
للحطّ من القيم الدينية والاجتماعية والثقافية لأغلبية الشعب العراقي. كما
لم تكن هناك أيّة سياسة أو استراتيجية اقتصادية معلنة أو يمكن تخمينها
على أساس أنّ الحصار حالةٌ مؤقتةٌ، ولم يكن يتوقّع أنّها ستدوم لسنواتٍ
طويلةٍ، ومع «غياب الموارد النفطية ومحدودية إمكانيّة الاقتراض من الجمهور
عن طريق سندات الخزينة، لجأت السلطة إلى تمويل العجز في الموازنة العامّة

عن طريق الإصدار النقدي، ممّا أدّى إلى ارتفاعٍ حادٍّ في المستوى العام للأسعار بلغت ذروته في عام 1995، حيث ارتفعت الأسعار 700 مرة عمّا كانت عليه عام 1988»⁽¹⁾.

وتوسّعت الدولة كمالكٍ ومنتجٍ في إطار أنموذجٍ شموليٍّ، حيث تمّت السيطرة على الاقتصاد، ودمج الاقتصاد والسياسة، والسيطرة على رجال الثقافة، وإنتاج المعلومات حتّى السيطرة على إنتاج الفكر الديني، وعلى كلّ زوايا المجتمع. وبسبب الثروة النفطية تمكّنت الدولة من أن تبني جهازاً قمعياً هائلاً وتضاعفت طبقات رجال الأعمال، ولكن وزنها النسبي إلى الدولة كان هامشياً، حيث بلغ الرأسمال المصري الحكومي 71 % عام 1974، فكانت الدولة تنمو كأخطبوطٍ كبيرٍ، وكانت تمتلك الموارد المستقلة عن المجتمع، فإنّ «الثروة الاجتماعية، سلطةٌ موازية للسلطة السياسية، وعندما يدمج الاثنان معاً يكون هناك كارثةٌ كما حصل في العراق»⁽²⁾.

وتلخّص مفهوم الوطن للفرد العراقي في جمعه (400) ألف دينار للحصول على جواز الهجرة في ضوء أوضاعٍ اقتصاديةٍ سيّئةٍ، وصلت إلى حالة (الانتحار الجماعي) لربّ عائلةٍ لا يتمكن من إعالة أفراد أسرته، وجندي يتسوّل في منطقتي (علاوي الحلة والنهضة) لجمع أجر سفره لأداء (الواجب المقدس)!! ورتبة عسكرية كبيرة يرفض أخذ (الرشا) من جنوده، فيعمل في (هزازات الطحين التي انتشرت في المناطق الهامشية من بغداد) بأجور يومية في إجازته! و(رجالات) سلطة يتنافسون بينهم على سرقة (عائدات مذكرة التفاهم - النفط مقابل الغذاء)!!

(1) باسل جودت الحسيني: السياسات الاقتصادية في العراق والتطلعات والسياسات الاجتماعية.. من كتاب العراق والمنطقة بعد الحرب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2004، ص213 - 214.

(2) فالح عبد الجبار: القضايا الاجتماعية والمجتمع المدني.. من كتاب العراق والمنطقة بعد الحرب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2004، ص158-157.

لقد جسدت مسرحية (النهضة) (*) التي تدور أحداثها في ساحة النهضة ببغداد بكل شخصياتها المهمشة والتي تحمل هموم وأوجاع وإحزان المواطن في ظل هذه الظروف، ومن أروع حوارات هذه المسرحية التي تحمل نبوءة ضياع (البيت - الوطن) وهي (جعنه وما لكينه طحين بالبيت.. أخاف يمر وكت ما نلكه البيوت)، ولتعلن فيها نهاية عهد الشعارات المزيفة (همدة النهضة اللي ما نهضت بروحها يوم)، والدعاء من الله تعالى (سبحان يرد على العريان هدمه)، وقد عُرضت المسرحية بغفلة من أمن السلطة.

أمّا المثقف فقد وقع تحت رحمة (التجمع الثقافي) الذي مارس نشاطه في آذار / 1993، حيث يترأس المكتب التنفيذي فيها (عدي صدام حسين)، ويضمّ التجمّع كلاً من (اتحاد الأدباء ونقابة الصحفيين، ونقابة الفنانين)، ويتمّ تقسيم الأدباء والصحفيين والفنانين إلى ثلاث فئات (أ، ب، ج) وعلى أساس هذه التقسيمات يتمّ احتساب الرواتب والهبات و (الإكراميات) لكل فئة من هذه الفئات، وعلى وفق التزامهم بتعزيز السلطة، ولاسيما في مجالي (الشعر والأناشيد) لتحفيز المثقفين والحصول على ولاء أكبر، ومع الاهتمام المفاجئ (بمشروع القصة والرواية) الذي رافق صدور روايات الرئيس (صدام حسين) مثل (القلعة الحصينة)، و (زبيبة والملك) ظهر (مشروع القصة والرواية)، والذي يحظى بميزانية خاصة من ديوان رئاسة الجمهورية، وتشكّل أجور التأليف في هذا المشروع ثروة للمثقفين، مقارنةً بما يحصلون عليه من أجور التأليف الأخرى⁽¹⁾. لقد شكّل هذا المشروع مع هبات (التجمع الثقافي) إفادةً للمثقفين الذين ينسجمون مع الخطاب العام للسلطة.

(*) مسرحية النهضة التي ألفها عباس حربي عُرضت في منتدى المسرح في بغداد سنة 1997 ولم تنقل الى تلفزيون بغداد بطولة الفنانة عواطف السلطان التي تحملت اداء مسرحية من شخصية واحدة، تعرض عباس حربي والفنانة عواطف السلطان الى أستجواب امن السلطة وهاجر حربي بعدها خارج العراق.

(1) د. رهبة أسودي حسين: المثقف والسلطة .. أنموذج العراق 1968 - 2004، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 2021، ص 167 - 168.

يجد (د. سعد ناجي) أنّ الوضع الداخلي العام قاد إلى خلق حالةٍ من اللامبالاة، اتّسمت بها تصرفات أعدادٍ غير قليلةٍ من الناس، وهم يشاهدون بلدهم يقع تحت وطأة الاحتلال في (9 نيسان 2003)، بل ظهر بعضهم - وللأسف الشديد - مرحّباً بالاحتلال، معتقداً - عن سذاجة - أنّ هذا الاحتلال سيوفّر واقعاً أفضل ومستقبلاً أكثر ازدهاراً⁽¹⁾.

وكما يذكر (فالح عبدالجبار) أنّ الذي حصل في العراق بعد الاحتلال كان متوقّعا؛ وذلك لأنّ العراق عاش الخصائص الآتية: سيادة سمات النظام الشمولي، مثل الاقتصاد المركزي الموجه، والحزب الواحد، وهيمنة الدولة في المجالين العام والخاص. وإنّ العراق دولة ريعية نفطية، حيث يشكّل الريع النفطي الاقتصاد السياسي للنظام التسلّطي شديد المركزية. كما أنّ الريعية النفطية هي الاقتصاد السياسي لنظام التبعية الشخصية والنمو اللاعقلاني للجهاز البيروقراطي. وإنّ العراق يمثّل حالة دولةٍ منهارّة ذات مجتمعٍ متعدّد الأعراق والثقافات، وقوى اجتماعية قائمة على أساس تنظيم اجتماعي، حديث وتقليدي ومختلط⁽²⁾.

وفي واقع الأمر، كان الفرد العراقي هو الهدف في تدمير مواطنته ومفهومه للوطن، فخضعت مواطنته بعد الاحتلال لما أفرزه من مشكلاتٍ عديدةٍ، وليصبح مفهوم الوطن في مظاهر عدّة (طائفية وقومية ودينية وعشائرية) وهو الهدف المطلوب لتدمير المجتمع العراقي.

فالوطن والدولة أصبحتا كلّ ما يجلب للفرد من (بؤسٍ وشقاءٍ)، فقد تمّ تدمير المواطنة وثقافتها بتعدّد مصادر السلطة في المجتمع (عشائرية، وحزبية، طائفية)، ممّا يعرقل تطبيق وسائل أحكام الدستور (سيادة حكم القانون) و(التبادل السلمي للسلطة) و(الانتخابات هي الوسيلة الديمقراطية لإسناد

(1) د. سعد ناجي: الوضع العراقي عشية الحرب.. من كتاب احتلال العراق وتداعياته عربياً وأقليمياً ودولياً، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2004، ص226 - 227.

(2) فالح عبد الجبار: «عراق ما بعد الحرب.. سباق من أجل الاستقرار وإعادة البناء والشرعية»، جريدة الآن، العدد 28، 3/ 5/ 2005، ص20.

السلطة). وسيادة عامل الفساد حيث تجد هيئة النزاهة في تقاريرها السنوية أنّ من أسباب الفساد هو سوء صياغة القوانين واللوائح المنظّمة للعمل، وغموض النصوص القانونية، واتّساع حجم البيروقراطية في الأجهزة الحكومية، وعدم تناسب الصلاحيات الممنوحة للعاملين مع المسؤوليات، والاختيار غير السليم للعاملين، وضعف الأجهزة الرقابية وعدم استغلالها، وضعف العقوبات التأديبية بحقّ العاملين المخالفين.

وبهذا فإنّ العامل السياسي - المتمثّل بالسلطة التي عرفها العراق على مختلف المراحل - حدّد مفهوم (الوطن والدولة) من خلال السيطرة على ثقافة البلد.

ثنائيةُ الأنا والآخر

من التفكيكِ العضويِّ إلى
الوحدةِ الشعوريّةِ والوطنيةِ للمجتمع

د. فارس عزيز المدرس

مقدمة في معرفة الآخر

شاع استعمال مصطلح معرفة الآخر على نطاقٍ واسعٍ، وتحدّث فيه أخلاطٌ من الناس متباينو الثقافة والقصد، وإنَّ جهودَ كثيرٍ منهم لم يكن نصيبها إلا القصور؛ بسبب الخلل في إدراك قضية العلاقة بين المعرفة والسلوك. ويقع هذا في الغالب بوجود نية الاستقطاب نحو المركز المهيمن؛ والتي غالباً ما تنبثق عن إرادات؛ تريد ركوب موجة الحوار والتلاقي؛ لكنها تؤكّد ضمناً على أن تكون هي القطب الذي تدور في فلكه الكيانات الأخرى، وهذا الاستقطاب غالباً ما ينتهي بفشل هكذا جهود.

ومسألة (الأنا والآخر) شغلت بال كثير من الباحثين في مجال الفلسفة وعلم الاجتماع، والناشطين والسياسيين الذي دأبوا على البحث في مفردات التداخل والتلاقي بين المجتمعات؛ لتحقق نوعاً من التوازن والسلم العالمي، أو الإقليمي بين الشعوب؛ عبر طرح المزيد عن معرفة الآخر والوعي بالأنا.

والحال لا نعني بـ(معرفة الآخر) المعرفة التراكمية وزيادة المعلومات عنه فحسب، بل معرفته بوصفه كيانياً له ذاتٌ وخصوصية في التفكير والقرار، والعمل على احترام ذلك فيه؛ لأنَّ الآخر ذاتٌ مستقلة تماماً، كحال الأنا التي أصدر عنها؛ وإلا فأى قيمة لمعرفة بخلاف ذلك!

تشكّل المعرفة بتاريخ الشعوب أحد أكثر الأمور صعوبة في التحقّق الموضوعي من قضية الأنا والآخر، وتأتي صعوبتها من باب الافتقار إلى الأدلة الحاسمة في تقرير الحقائق. لكنّ الصعوبة الأكثر تتمثّل في الانحياز، ومع ذلك يستمرّ العلماء بتقديم دراساتهم التي يقف القارئ أمام طوفانها حائراً أحياناً، ومنبهرأ أحياناً أخرى.

و"الاثنوغرافيون يعرفون: أنّ الملامح المشتركة بين الشعوب أكثر من الاختلافات التي بينهم، ولكنهم يدرسون بشكلٍ مكثّفٍ مظاهر الاختلاف بغير تلافياها. وحتى لو بدا للكثيرين أنّ الفيزياء والرياضيات هما أعقد العلوم، فإنّ

العلوم التي تدرس الإنسان وتاريخ حضارته ليست في الواقع أقل تعقيداً وأهميّة من اكتشافات العلوم الدقيقة⁽¹⁾.

وتظلّ قضية الأنا والآخري تتبع منظومة من الرواسب الثقافية والاعتقادية، وتعمل عمل سلطة خفية، لا تعبّر بالضرورة عن مصلحة صاحبها؛ بقدر ما تعبّر عن مصلحة النظام الساري؛ سواء أكان نظاماً سياسياً أم عقيدياً. وهنا يشتغل التأويل السلبي، الذي يعمّق الفُرقة بين الفئات، ويسدّ منافذ المعرفة الحرة بالآخر.

ومن نافلة القول: أنّ الأنا لا تتحوّل إلى أنا سلبية من دون مُحرضاتٍ إلاّ بحدودٍ ضيّقة، وهي إنّ اشتغلت اشتغالاً سلبياً فاشتغالها ضعيفٌ ومحصورٌ في مصلحة الفرد ضدّ مصلحة الآخرين. أمّا الاشتغال الأكثر خطورة لـ الأنا فيكون في الأنا الجمعيّة؛ التي تستمدُّ قوتها من النظام المهيمن؛ سواءً سياسياً كان ذلك النظام أم ثقافياً أم دينياً.

والأنا الجمعيّة غالباً تتخذ من التاريخ والعرق مرجعياتٍ منتخبة ومؤوّلة؛ تصبُّ في صالحها ضد صالح الآخر. وأحياناً تتضخّم فاعلية الأنا المستعلية لدى الفئات المقهورة أو المتخلفة، فتتحوّل من شعور بالانكسار إلى شعورٍ بالتعالّي المستحثّ عمداً، حتى لو اضطرت لتحقيق هذا التعالي إلى تزوير المعطيات الواقعية والتاريخية التي تخصّها. وهي تجنّح إلى التعالي للتعويض عن الفشل أو العطل المدني والحضاري؛ أو لإخماد مُساءلة الذات الحاضرة وقصورها وتحاشي عذاباتِها.

أمّا صدور الأنا السلبية عن الأقوى فأمرٌ له أسبابٌ أوسع؛ لأنها تتعلق بمنحى تاريخيٍّ وعواملٌ معقدة تجدُّ في الآخر خطورةً تعرّض هويته أو هيمنته السياسية ومكاسبه لخطر المنافسة. ثم تتعقّد الأنا المستعلية أكثر، حين تشتغل الثقافة والبحوث في ترسيخها ونبش الرماد عنها، عبر ادعاءٍ ممارسة العلم أو

1 - الإثنوس والتاريخ برومليه و بودولني. ت. طارق معصراني، ص. 8. دار التقدم. موسكو. 1988.

خدمة الدين أو المذهب أو العرق.

ولا تخلق أمة من مستوى من الأنا الجمعية؛ إذ القضية بالأساس قضية هوية تشكّلت بفعل وجود هوياتٍ أخرى، وكلّما كانت الهويات الأخرى مُنافسةً ومتعدّدة ترسّخت الأنا الجمعية وتوغّلت في المجتمعات، ولا تستطيع أيّة جهودٍ الحدّ من غلوائها، إلا حين تستعين - وبالبحاح - بمنظومة أخلاقية تلامس القلوب قبل مُلامسة العقول.

وقد احتوى جوهر الإسلام - البعيد عن الطائفية والتطرّف - على موقفٍ صارمٍ من تغييب الآخر: ﴿يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾.

قال البغويّ في تفسير الآية: لِتَعَارَفُوا: لِيَعْرِفَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فِي قَرَبِ النَّسَبِ وَبُعْدِهِ، لَا لِتَتَفَاخَرُوا. وهذا دليلٌ على أنّ تصنيفَ الناسِ شعوباً وقبائلَ هو لأجل التمييزِ ومعرفةِ الانتماء، لا للتفاخر. وجاء قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاكُمْ﴾، ليصرفَ التفاضَلَ بالأنسابِ، ويقصرهُ على التقوى، بمعزلٍ عن العرق والجاه والحسب.

ويتفاوتُ الناسُ قرباً وبعداً في مستوى إيمانهم، وهذه صلةُ جامعةٌ لا ينفيتها إلا التقاطعُ فيما بينهم بحسبِ أفعالهم، حينها يكون تقاطعُهم تقاطعَ مواقف، لكنّه لا يتحوّل إلى مستوى التعادي والكراهية ما لم يتحوّل إلى أفعالٍ. وحديث النبيّ r في خطبةِ الوداع واضح الدلالة في جذرية المساواة: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ، كُلُّكُمْ لِأَدَمَ وَأَدَمٌ مِنْ تَرَابٍ، أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاكُمْ، وَلَيْسَ لِعَرَبِيٍّ عَلَيَّ أَعْجَمِيٍّ فَضْلٌ إِلَّا بِالتَّقْوَى، أَلَا هَلْ بَلَغْتُ... اللَّهُمَّ فَاشْهَدْ». فاختلاف الهوية العقدية لا يعني إلغاء الشراكة الإنسانية، ولا يعني الإخلال بالعدل، ويختصر هذا قولُ عليّ ii: «الناس صنفان إمّا أخُ لك في الدين أو نظيرُك في الخلق».

ومعرفة الآخر جزءٌ من معرفة الأنا، ووسيلةٌ للدفاع عن الذات وتحقيقُ

لحضورها، فحين نُحسِّنُ معرفةَ الآخر نستطيع التفاعلَ مع عناصره الإيجابية؛ وبالتالي تحقيق التواصل والتفاهم المشروط معه، ممَّا يعطيه فرصةً حقيقيةً كي يعرفنا هو أيضاً. ولن تجدَ جماعةً تحقِّقُ فائدةً من خلال الانكفاء والجهل بالآخر، بل المستفيدُ منهما أقطابُ نافذةٍ في المجتمعاتِ، ويكون طمسُ الآخر وتغييبه تستراً على حقيقتهم واستدامةً لوجودهم.

ولا ينشأ أثرُ ظاهرٍ لنزوعِ الكراهية أو التجهيلِ بالآخرِ إلا وتجد أقطابَ السياسة والطائفيّاتِ والعريقيّاتِ المغذّيّ له والمستفيدُ من حضوره؛ عبر استحداث التكتُّلِ والالتفافِ حوله، حتى تتحوّل الظاهرةُ إلى طابعٍ ينتشرُ بالعدوى وبالتلقينِ، وتصير جزءاً من الثقافة السارية.

فِي مِصْطَلَحِي: الْأَخْرُ:

من حيثُ القاعدةُ المنطقيةُ تُعدُّ التجزئةُ نقيضَ الواحديّةِ القائمةِ على الترابطِ والثباتِ، وكلُّ خروجٍ عن الواحدية يُعدُّ اختلافاً في الصفاتِ أو الماهية، بل ربّما يحملُ صفةَ التناقضِ والتضادِّ. لكنَّ هذا لا يعني أنَّ أيَّ انشطارٍ أو تعدّدٍ يعود بالضرورة وحدهُ بالإيجابِ أو السلبِ على أيِّ من الإطرافِ المنشطرة عن الواحدية، فما يؤدّي إلى السلبِ هو ما ينتج عن ذلك الانشطارِ، وهو أمرٌ يعود إلى قيمٍ ومعاييرٍ معيَّنة، هي التي تحدّد مكانةَ كلِّ عنصرٍ؛ سواءً على المستوى الأخلاقيِّ أو مستوى القيمة.

والأنا والآخر منطقياً بمثابة كيانين من جنسٍ واحدٍ ويعودان إلى أصلٍ مُشتركٍ، لكنّهما تفرّعا إلى كياناتٍ مختلفةٍ، بحكمِ عواملٍ وظروفٍ خاصّة. ثمَّ هما مفهومان لا يُطلقان على كلّ الموجوداتِ؛ بل ينحصران بالإنسانِ، ومن هنا يأتي الإرباكُ في المفهوم؛ إذ يحملُ في ثناياه الخصوصية؛ لكنه يحتوي على معنى التغاير والاختلاف.

وهناك ملاحظةٌ يحتاج فهمها إلى دقّةٍ وتروٍّ ومفادها: غالباً ما يُفضي البحثُ

في معنى الآخر إلى معرفة بـ(الأنا) بوصفها المقابل الدلالي للآخر. والأحكام التي نُطلقها على الأنا قد ينطبق نقيضها مع الأحكام التي تُطلق على الآخر.

أمّا كلمة (غير) فتُستعمل في المعاجم العربية بمعنى سوى أو خلا، ولها معنيان: الأول زمني، ويدلُّ على التقدّم والتأخّر، والثاني على المغايرة. وورد في المعجم الوسيط: «تأخّر عنه أي جاء بعده. وتقهقر عنه؛ أي لم يصل إليه. والآخرُ أحدُ الشئيين، ويكونان من جنس واحد»⁽¹⁾.

وفي المعجم الفرنسي يأخذ مفهوم الآخر بعداً أوسع، يدلُّ على ما يختلف عن الموضوع وعن الذات، ويشمل الاختلاف في مستوى الأشياء. «أمّا مفهوم الغير، فهو تضييق معنى الآخر وحصّره في مجال الإنسان»⁽²⁾.

وفي اللغة الإنكليزية فـ«لفظُ الآخر Other - من حيث كونه كياناً - يختلف عن الذات المفردة (الأنا، النفس Self) وعن الذات الجمّعية، وهو خلاصة العلاقة الجوهرية والظاهرية للهوية الشخصية. ويدلُّ أيضاً على المؤاخرة الجغرافية»⁽³⁾. والمؤاخرة الجغرافية غالباً ما تتبّع الانقسامات السياسية والإدارية، وتتشكّل لترسّخ الاختلاف والتباين؛ حتّى مع غيرها الذي انفصلت عنه؛ وذلك بفعل التحريض السياسي أو التنازع على المصالح، ويظهر هذا حتّى على مستوى التقسيم الإقليمي، بل أحياناً حتّى على مستوى التقسيم الإداري للمدن. وقد يدخل الطابع الاثني والديني بوصفه أداة لتعميق المغايرة والتباين بين الأجزاء، حتّى وإن كانت من قبل ذات إطارٍ واحدٍ.

وقد يُقابل لفظُ الآخر أحياناً - وعلى صعيد التمييز اللغوي - لفظُ الـ(هو)، ومفهوم الـ(هو) مفارقٌ للآخر لغةً وموضوعاً، لكنّ سياقه لغويّ، وليس له في

1 - إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المكتبة الإسلامية للطباعة والنشر تركيا، ص 9. (د. ن. د. ت)

2 - الذات والآخر في الشرق والغرب، صور وإشكالات، حسن شحاته، ص 17. دار العالم العربي، ط1، القاهرة، 2008.

3 - New Fontana Dictionary of Modern Thought, The Other, The, Oxford. Third Edition, (1999) p. 620.

العربية حمولاتٌ كما للفظِ الآخرِ من حمولاتٍ وتبعاتٍ تترتب عليه. وتجدرُ الإشارةُ إلى أنَّ معنى الـ(هو) هنا غير معناه في علم النفس الذي حدّده فرويد بدلالاتٍ خاصّة. أمّا الـ(هو) الفرويدي فمخزن الرغباتِ والغرائز اللواعية والدوافع المكبوتة لدى الإنسان.

فمن المنحى الفلسفي: لمفهومنا الأنا والآخر:

نظراً لتعدّد مفهومي الأنا والآخر، فمن الضروري أن يعرّج البحثُ على الإطار الفلسفي أولاً، ففي التحليلات الفلسفية يكمن مستوى من التقييم يكشف عن طرقٍ اشتغالهما، بعيداً عن الإجراء الوصفي.

غالباً ما يتبع مفهوم الآخر في المعجم الفلسفي التصنيف المدرسي، وهو بالعموم: «اسمٌ خاصٌ للمغاير؛ ويُطلق على المغاير في الماهية، ويقابله الأنا»⁽¹⁾، وهو من المفاهيم الحسّاسة في العصر الحديث؛ نظراً لمشاكل باتت تشكّل سمات العصر الحديث، منها انتشار المعرفة وسهولة التواصل، ونقل التصورات والمواقف تجاه الآخرين سلباً وإيجاباً، فضلاً عن التحوّلات والتغيرات السياسية والثقافية التي أحدثت إرباكاً شديداً في مستوى علاقات الشعوب، لاسيّما في ظلّ التأثيرات الإعلامية المسيّسة، وما تحتويه من قدرة على تغيير الحقائق؛ ممّا يؤثر سلباً على السّلم والتوافق. ومن هنا كان للمفهوم مكانة حسّاسة في الدرس الفلسفي، يصل أحياناً إلى مستوى وجوديٍّ؛ يرتبط ارتباطاً عميقاً بالمنحى الأخلاقي والاجتماعي.

مع ملاحظة أنّ الدرس الفلسفي في قضية (ثنائية الأنا والآخر) يُراعي البعد الاصطلاحي التطوري، من منطلق كون الأشياء عرضةً للتغيّر؛ وما يصحُّ من فهم مُصطلح ما الآن، قد لا يصحُّ في وقتٍ وظروفٍ أخرى. وليست هذه دعوة إلى الأخذ بنسبية الأشياء؛ لكننا نأخذ بضرورة مراعاة الأحوال التي تطرأ على

1 - المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، د. عبد المنعم الحنفي، ص 29. ط 1. مكتبة مدبولي، 2000.

المفاهيم؛ بحُكم الزمنِ والوظيفة الدلالية المتغيّرة.

وأهمية أيّ مصطلحٍ لا تنحصر في بعده الدلاليّ فحسب، فالبعدُ الدلاليّ بمثابة معلومةٍ عامّة؛ في حين أنّ ما يترتّبُ على المفهومِ من حُمولاتٍ تداولية هو الأهم في سرّيانِ المعنى؛ الذي غالباً ما يفصله البحثُ الفلسفي ويكشفُ أبعاده وتشعّباته. ومصطلح (آخر) في الأصلِ ذو مستويّ شعبيّ، لكنّه تحوّل إلى مصطلحٍ خاصّ؛ إذ لم تكن الدلالاتُ القديمةُ التي نشأت في الخطاب الشعبيّ قادرةً على احتواء معناه الاصطلاحيّ الحالي. وبتعبير البازعي: ظلّ مفهومُ (الآخر) دون مرتبة الاصطلاح⁽¹⁾ لمُدّةٍ طويلةٍ، إلى أن أصبح استعمال المصطلح من الاستعمالات المعاصرة التي تعي درجة التقابل مع الآخر من منظور وحدة النوع، كما أصبح استعماله أرفع مرتبة ممّا كان يوصف به، وعليه يتعذّر إرجاعه - بمحمولاته الدلالية الراهنة - إلى معجم الأسلاف⁽²⁾. ويقول طرابيشي: «الآخر من مُصطلحاتِ الحداثَةِ الغربية التي استُوردتْ بالترجمة، وعبر قلب التوظيف الدلالي»⁽³⁾.

أسهم فوكو في استحداثِ تخصّصِ أسماه آركيولوجيا المعرفة، أراد به علماً يبحث في مناهجِ المعرفة ومصطلحاتها، و«يستهدفُ إعادةَ النظرِ في وضعها؛ بحيث تتكشفُ عن صورٍ للتعلُّقِ واستخدامِ لسبلٍ معرفيّةٍ مُعيّنة؛ توصلُ إلى الحقيقة»⁽⁴⁾.

1 - الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، سعد البازعي، ص: 32. المركز الثقافي العربي، بيروت الدار البيضاء، ط2، 2011.

2 - صورة الآخر في الفكر السياسي العربي المعاصر. محمد عطوان. ص: 19. دار الرافدين. ط1. بيروت. 2017.

3 - من النهضة إلى الردة. جورج طرابيشي. ص: 94. دار الساقى، بيروت. ط2. 2009.

4 - The Philosophy of Mathematics Education. Paul Ernst. Falmer press. p. 20. 1993.

تتمثلُ العلاقةُ بين الأنا والآخر، كالتمثلِ بين الذات العارفةِ وموضوع المعرفة، و«هذا يدفعنا إلى طرح تساؤلٍ مفاده: هل نعرفُ الغيرَ بوصفه ذاتاً أم موضوعاً؟ في اعتقادِ سارتر الغيرُ: ذلك الذي ليس أنا، ولستُ هو، لكنْ بمجردِ الدخولِ معه في علاقةٍ معرفيةٍ يتمُّ تحويلُه إلى موضوعٍ، أيُّ أننا ننظرُ إليه كشيءٍ خارجٍ عن ذاتنا، ونسلبُ منه معاني الوعي والحرية والإرادة. وهكذا تبدو كينونة الغير مُتعاليةً*» عن مجال إدراكنا»⁽²⁾.

وما ذهب إليه سارتر فيه إعمامٌ مُخلٌ نسبياً؛ فليس هناك بُعدٌ قطعيٌّ بين الذاتِ والموضوع، ولا يعني النظرُ في موضوع الآخر ترسيخَ مغايرته وإخراجه تماماً عن ذاتنا. ورؤية سارتر في معرفة الآخر من هذا المنطلقِ غيرُ مُمكنةٍ، لأننا بمجردِ الدخولِ في علاقةٍ معرفيةٍ مع الآخر فهذا يعني تشييبه؛ أو تحويله إلى موضوع. وتحويل الذاتِ إلى شيءٍ يعني النظرَ إليه كشيءٍ خارجٍ عن ذاتنا، وسنزع عنه الوعي والحرية والإرادة والمسؤولية؛ لاسيما وأن سارتر يرى أن كينونة الآخر مُتعاليةٌ عن مجال إدراكنا؛ ما دامت معرفتنا بها انطباعية. ومن هنا عدَّ الآخرَ ذلك الذي ليس أنا، وأنا لستُ هو، وبالتالي فالآخرُ الجحيمُ.

لكن هل رؤيته تلك غير مُمكنةٍ بالفعل؛ كما نوهنا آنفاً؟

في الحقيقة هي ممكنةٌ في حال الأنا السلبيةِ الراضيةً للاندماج والتعلق مع الآخر تعالفاً إيجابياً. ثم المشكلة فيما ذهب إليه سارتر وكثيرون نابغٌ من فهم الغيرية على أنها تماهٍ في الآخر، وهذا مُحالٌ؛ فمعرفة الآخر لا تعني التماهي، وليس هناك من مسوغٍ يلزمُ بأن معرفة الآخر تعني تغييب الوعي، أو نزاع الإرادة عمَّن يريد فهم الغير؛ فالمعرفةُ إرادةٌ كامنة، لا إرادةٌ فاعلة، ومتى تحوّلت إلى فعلٍ

* مصطلح (متعالٍ) حديثُ النشأة نسبياً، ومفاده: أن هناك معرفةً ممتنعةً عن الخبرة وتجربة الحس وحيثيات الزمان والمكان، وهي نزعة تتحاشى الحقائق التي يصعبُ على العقل إيجاد حلول لمشكلاتها. وترى أن المتعالٍ موجودٌ؛ لكن لا يمكن تحديده؛ ومعظم الميتافيزيقيات التي طرحها الفكر الإنساني طيلة مسيرته التاريخية ذات نزوعٍ متعالٍ.

صارت إرادةً فاعلة.

وتعني معرفة الآخر - ابتداءً - الوعي بالمحيط، والآخر جزءٌ من المحيط، فإذا
نفينا إمكانية معرفتنا بالآخر فهل نحن - والحال هذه - أضفنا إليه الوعي أو
جعلناه حرّاً الإرادة؟!

ولا تعني معرفة الآخر مجرد العلم به؛ بل تعني فهم كينونته، والإقرار بحقه
في الوجود. ومن هنا يكون فعل هذه المعرفة فعل إرادة، وعليها يكون مدار
التعريف بها.

فن: اشتغال الأنا الجمعيّة:

إنّ انتفاء معرفة الآخر تتحقّق في نطاق السلوك غير العادل؛ إذ يتحوّل الجهل
بالآخر إلى أداة للإخراش أو الهيمنة، بمعنى أنّها لا تتسوّق في أهداف أخلاقية
تحترم كينونة الآخر وتسلم بحضور ذاته.

والآن من اللازم أنّ نوضح أنّ سمة الأنا ملازمة لأيّ وجود بشريّ؛ ذلك لأنّها
تُلازم الكينونة، بمعنى أنّ الكينونة البشرية لا يكون لها معرفّ إلا إذا جرى
ربطها بموضوع، وموضوع الكينونة البشرية هو الأنا.

ولا يتحقّق موضوع الأنا إلا بشرطين: الوعي وغريزة البقاء؛ لذلك نجد أنّ
كينونة الحيوان أو أيّ إنسان فقد عقله ناقصة؛ لكنها تدافع عن وجودها
وتسعى إليه من خلال غريزة البقاء فحسب. بينما كينونة العاقل تتحقّق من
خلال الوعي بالأنا⁽¹⁾، ثمّ الحفاظ على هذه الأنا غريزياً أو عقلياً. وهنا تدخل

1 - الـ هو والأنا والأنا العليا ثلاثة مصطلحات قدّمتها فرويد، ويعدها من أقسام النفس، وقد طرحها
عام 1932 ليضع التقسيم بين العقل الواعي والعقل اللاواعي. ويرى أنّ هذه المصطلحات تقدّم
وصفاً للعلاقات المتشابكة والمعقدة بين الوعي واللاوعي. فالأنا (غالباً ما تكون واعية) وتتعامل مع
الواقع الخارجي، والأنا العليا (واعية جزئياً) هي تختصّ بالحاكمة الأخلاقية الداخلية. في حين تمثّل
الـ هو اللاوعي وهي مخزن الرغبات والغرائز اللاواعية والدوافع المكبوتة. أنظر:

The Economics of Libido: Psychic Bisexuality, the Superego, and the Centrality of the
Oedipus Complex. P.124., Karnac

الإرادة عنصراً فاعلاً في تحقيق الأنا بالتلازم مع العقل والوعي.

لماذا ربطنا شرط الأنا العاقلة بالإرادة؛ طالما تحقّق وجودها بالوعي، فضلاً عن الغريزة؟ الجواب لأنّ الأنا موجودةٌ بالفعل، لكنّها لا تتحقّق إلا بالقوّة⁽¹⁾، والقوّة هنا هي إرادةٌ تتحقّق من خلالها الأنا، ويشترك في تحقيقها الوعي والغريزة، وأيُّ إخلالٍ في تكافل هذا الثلاثي يُفضي إلى خللٍ في الاشتغال الطبيعي للأنا. وعندما نسلبُ الوعي من شخصٍ عاقلٍ فإنّ الإرادة لديه ستشغلُ على الضدّ من الوضع الطبيعي في تحقيق الأنا.

ومن هذه المقدمة نصل إلى أنّ أغلب الخلل الذي يحصل في تحقيق الأنا السويّة هو ناتج عن فقدان الحرية؛ وفقدان الحرية يدمّر الوعي والإرادة؛ وبالتالي تكون الأنا مأزومةً أو معطّلةً.

تبادل العزل بين الأنا والآخر:

إنّ الخلل في مُخرجات مفهوم الأنا والآخر يتناوب فيما بينهما؛ ويُفضي إلى العزل ومغادرة الاندماج؛ سواءً على مستوى الفرد أو المجموع، بمعنى أنّ الخلل الحاصل في الموقف من الآخر هو الخلل ذاته الذي يتمثّل في انحراف الأنا عن سياقها الطبيعي، أي أنّ انحراف الأنوية والآخرية ينتهي إلى نتيجة واحدة.

ويترتّب على الخلل في الأنا مواقف وتبعات تؤثر على حياة المجتمع، ويحصل هذا حتّى داخل المجتمعات المحافظة التي بينها لُحمة وتكافل، وهي حالة تتسبّب في كثيرٍ من العطل الحضاري والمدني؛ وقد تخرّج إلى عملٍ عنفي ينتهي إلى تفككاتٍ سياسية واحترابٍ داخليّ.

والتساؤل الآن كيف: تتمّ عملية نمو الأنا نمواً غير طبيعيّ؛ وتتحوّل إلى عقدةٍ جمعية ذات سلوك عدائي داخل المجتمع الواحد؟

الواقع ليس من السهل الجواب على هذا التساؤل؛ نظراً لتعقّد الأسباب التي

1 - القوة المعنية هنا القوة بالمعنى الفلسفي.

تفضي إلى هذه الحالة، لكن ومن نافلة القول الإشارة إلى ملاحظة مفادها: أن حالة الأنا السلبية الجمعية نادراً ما تتشكّل دفعةً واحدة؛ وهي تتشكّل بسبب حوادث تُخرج المجموع عن طوره السوي؛ كما في حالة الاحتلال أو الحروب الأهلية.

ولتفشي ظاهر الأنا الجمعية السلبية مُسببات منها:

1. الانغلاق؛ وهو نوعٌ من الانكفاء على الذات وحجبها عن حركة المجتمعات، وعزل المتغيّرات عنها. وهذه الأنا لا تندمج بالمجموع؛ بسبب الخوف الذي يترتب على ما تواجهه من تغيّرات لم تستوعبها؛ نظراً لابتعادها عنها، وفي العقود السالفة لاحتلال العراق كان المجتمع يعاني من انغلاق على مستوى الثقافة والانفتاح على الآخر، فضلاً عن مُشكلات طائفية وقومية كانت تظهر أحياناً وتخبو، مُخلفةً وراءها آثاراً تحفز الفصام والتضاد بين الأنا والآخر.

2. ضعف الثقافة يؤدي إلى تقوقع وانكفاء على الذات، والتوجّس من الآخر، وبالتالي عدم التعامل معه بإيجابية. ويشكّل ضعف التعليم في أيّ منظومة اجتماعية انحباساً في التنوير وسعة الأفق؛ لحساب الانكفاء الطائفي والعرقي أو الأنظمة الاستبدادية التي من شأنها سدّ نوافذ الهواء الطلق وتمنعها من التغلغل.

3. شيوع المحرّضات، وهي مختلفة، لكنها تؤدي إلى النتيجة نفسها في ترسيخ الأنا السلبية. والمحرّضات من شأنها إحداث فصام بين الأطراف المخالفة لبعضها، وغالباً ما يكون تشكّلها تراكمياً، وتتنامى بالتكرار والتلقين.

4. يشكّل الفهم الراكد لمعطيات التاريخ سبباً في شطر المجتمع الواحد إلى أجزاء. وحوادث الماضي عقدٌ حقيقيّةٌ أو موضوعةٌ، لكن استحضارها يؤثر على الفرد والمجموع؛ وغالباً ما يرافقه شحنٌ عاطفيّ، يواكبه

استغلال الخطاب الديني ونصوصه المختلفة؛ التي قد تؤوّل إلى نزوع طائفيّ أو متشدّد قد يصل أحياناً إلى مناهضة الآخر؛ حتّى داخل المذهب الواحد.

5. يشكّل الدفع العرقي أحد أسباب التمحور على الأنا الجمعية؛ على حساب المواطنة؛ فيعطّل كينونتها التي تقوم على الوحدة والاندماج والتعايش. وقد يكون للتمحور العرقي مبررات وأسباب موضوعية نتيجة الخل السياسي والمنازعات والحروب، إلا أنّها كثيراً ما تكون دعائية؛ تروّجها وتستثمرها كيانات سياسية تحاول من خلالها تشكيل هيمنة على الجماعات باسم العرق والقومية. ومن سمات التمايز العرقي الشك في الآخر ومصادرة حضوره، وقد يكون له موقفٌ عدائي متحفّز من شأنه أيضاً إحداث شروخ في اللحمة الوطنية، لاسيما في المجتمعات المكوّنة من تلوّن عرقيّ ومذهبيّ.

6. إنّ تدخلات القوى الخارجية غالباً ما تلجأ إلى تفكيك صف الشعب الواحد إلى فئات ضعيفة؛ واستقطاب بعضها، وتحريضه على فئات أخرى، بغية كسر عنصر القوّة والترابط في المجتمع، ويكون ذلك إمّا بإشاعة العنف فيه أو بتغذيته بالفتن والتكتلات السياسية غير المنسجمة.

ومما لاشكّ فيه أنّ حجم الإضرار بالمصلحة الوطنية جرّاء هكذا تدخلات كبير، مهما توهم من ينجر إليها أنّها تعمل لمصلحته. بينما الحوار الوطني والنزول عند الثوابت والمشاركات الوطنية بنزعة تغمرها المودّة والواجب، هي وحدها التي تؤدّي إلى التعايش والاستقرار والتألف وتحقيق قوّة الدولة ومهابتها.

7. من أسباب انحراف الأنا الجمعية تغيب الأقليات في المجتمع؛ مما يُسبّب لها حالة من الانكماش على الذات والانخلاع عن الرابطة الوطنية والانكفاء؛ نظراً للشعور بالغبن في الحقوق المعنوية والمادية، وهذا خلل

كبيرٌ في النسق الديمقراطي يجبُ تلافيه، سعياً نحو الارتقاء بالمجتمع. وقد تلجأ القوى الخارجيةُ إلى تحريض الأقليات على الخروج عن نسق المجتمع والنظم السياسية؛ سواء بحججٍ مقبولة، أو بحججٍ تحريضيةٍ تضخمُ الأنا وتثير الشعور بالغبن وتؤدّي بالتالي إلى الانقسام والانخلاع عن الوحدة الوطنية.

وليس من الصحيح أن الأغلبية وحدها تصدر عنها مواقف عرقية أو إقصائية رافضة للآخر؛ بل إنَّ الأقليات - وعلى وفق مؤثرات معينة - قد تمارسُ رفضَ الآخر؛ لكنْ بدوافعٍ قد تختلف عن دوافع الأغلبية، إلا أنها تنتهي إلى النتائج السلبية عينها؛ لذلك فحتى الأقليات ينبغي أن يجري تدريبها وتذكيرها بضرورة نبذ أيِّ أحاديةٍ في الرؤية والموقف؛ أو تفعيل للأنا السلبية وعدم الاندماج في الآخر الشريك في المواطنة.

8. يحدث الانحراف داخل النظام الديمقراطي في الغالب نتيجة الاستبداد، لكنّه قد يحدث أيضاً بفعل الفساد الإداري والمالي والثقافي وسوء توزيع الثروات، وفي تشريع القوانين، وفي سوء تنفيذها، سواء عن قصدٍ أو عن غير قصدٍ؛ فاليأس والإحباط من أقوى عوامل شعور الفرد بالاعتراب، حتى وهو داخل وطنه، فيتراخى حسُّه الوطني ويكون (سلبياً الأنا) في المواقف والسلوك والرأي.

الاستغلالُ الديمقراطي لمشكلة الأنا والآخر:

كان اليونانيون أول من استخدم مصطلح Demagogia لوصف طبقةٍ سياسيةٍ تتصدى لقيادة المجتمع بعد انهيار الطبقة الاستقرائية. وقد تطوّر المفهومُ ليأخذ معنىً سلبياً يتمثّل بأناسٍ "يتواصلون مع الشعب ويتلاعبون به لمصالحهم الخاصة، ويهدّدون أو ينقضون القواعد السائدة من السلوك

والمؤسسات والقانون“⁽¹⁾. ويميّز كوبر بين الديماغوجيين الصّلبين والناعمين،
”فالصنفُ الأول يحرك المشاعر من خلال التناقضات والانقسامات. أمّا الصنف
الثاني فيستخدم الإطراء الزائدَ ومنح الوعود المستحيلة“⁽²⁾، أي يتلاعبون
بعواطف الجمهور، سواء أكانت عواطف وطنية أو دينية أو حزبية.

وعلى حدّ تعبير أرسطو فالديماغوجيا ”أسوأ الأشكال التي تتخذها
الديموقراطية، وهي توجّه أذهان الأغلبية إلى مخططاتٍ دعيّ مآكر يستغلّ
حالة البؤس الاجتماعي أو الانقسامات. وليس بإمكان الديماغوجيا أن توجد
دون زعيم وجمهور“⁽³⁾، وبانتشار الديماغوجيا في صفوف المجتمع تبدأ سلسلة
التكتلات والانشقاقات و”تفقد المجتمعات تدريجياً عنصر الحرية، وتقع تحت
طائلة المحرّضات والاستعداد. ومن هنا تكون غطرسة الديماغوجيين السببُ
الرئيسيُّ للثورات“⁽⁴⁾. وحين تدخل الديماغوجيا داخل الأطر الديمقراطية
تفرغها من محتواها، وتحولها إلى دكتاتوريةٍ ضمنيّة؛ تتمثّل بفردي أو أحزاب أو
أية تكتلات أخرى.

ولما كانت المحرّضات الديماغوجية قادرةً على تهيج الجماهير بصورٍ متنوّعة،
فهي قد تحمل الشعبَ الواحد على الانشطار والاحتراب أيضاً. والفئات الواقعة
تحت غائلة خطاب الديماغوجيين قد تصل حدّ التماهي بدعاياتهم، و”الجمهورُ
يمكن أن يصبحَ جلاداً بحقّ نفسه، ويمكن في الوقت نفسه أن يتحوّل إلى ضحيةٍ
وشهيدٍ؛ فمن أعماقه سالت جداول الدم. ولا داعي للعودة إلى العصور البطولية
كي نعرف إمكانات الجماهير وقدراتها، فهي لا تبخل بحياتها عندما يحدث
الهيأُ الشعبي، ولا شيء متعمّداً أو مدروساً لدى الجماهير؛ فهي تستطيع أن

1 - الشعبوية في سياقاتها التاريخية د. هشام عليوان. مجلة نوات. العدد: 47. 2021.

2 - Demagogue, The Fight to save Democracy from its Worst Enemies, Michael Signer,
New York, PALGRAVE MACMILLAN, 2009, p.p33-34

3 - أنا الشعب. كيف حولت الشعبوية مكان الديمقراطية. ص 157. نادي اوربيناتي. ت عماد
شيحة، دار الساقى. بيروت. 2020.

4 - Politics, Aristotle. Oxford Handbooks. November 2012. P397.

تعيّش كلّ أنواعِ العواطف؛ وذلك تحت تأثير المحرّض السائد،⁽¹⁾.

الاشتغالُ القسريُّ - ثنائية الأنا الآخر:

تؤكد الدراساتُ النفسية والاجتماعية على أنّ الأنا مفهومٌ فرديٌّ ابتداءً، أي هي حالةٌ متأصلةٌ في سلوك الفرد؛ وإن تفاوتت في مستواها. وتتمّ معالجة الأنا الفردية من خلال سُبُلٍ كثيرةٍ تخصّ الدين والأخلاق والعاطفة، ثمّ من خلال أبحاثٍ علمي النفس والاجتماع.

إنّ مفهوم الأنا الفردية ليس موضوعنا قيد الدرس، وإنّ ألقى بظلاله على مَحاوِرِ البحثِ بين الفئنةِ والأخرى؛ لأنّ المجموع في حقيقته ليس سوى أفراد. والاشتغالُ الجمعيُّ للأنا على حسابِ الآخر هو محورُ مشكلةِ البحث، وعلى هذا الاشتغالُ تترتب حالةُ الانفصام في المجموع؛ بوصفها موقفاً جمعياً يستمدُّ قوّته من تفشّي عصبه الأنا داخل المجموع.

وصفاتُ الأنا الجمعية تنتقل بالعدوى حين يجدُ المرءُ نفسه مُنخرطاً في المجموع، فيبدي أفعالاً ومواقفَ لا يملك الجرأة على إبدائها وهو منفرد. فـ"الفردُ يكتسب في الجماعة شعوراً بقدرته لا تقهر على الإذعان لغرائزَ كان يردعها وهو مُنفرد، وهو يذعن لتلك الغرائز طوعاً عند ذوبانِ المسؤولية الفردية"⁽²⁾، داخل المجموع.

والاشتغالُ القسريُّ - ثنائية الأنا الآخر داخل المجتمع في الأغلبِ ذو مؤثّراتٍ سياسيّة؛ حتّى وإنّ تغلّف بدوافع طائفية أو عرقية. وأخطرُ هذه المؤثّرات يتمثّل بعنصر التحريض، والتحريضُ بدوره له سببٌ مختلفٌ ومتباينٌ، من أهمّها التحريضُ الديماغوجي أنّف الذكر، والذي قد يجري علناً أو إحياءً. وهذه كلّها وسائلٌ تولّد ردودَ أفعالٍ الآخر الذي يقع عليه التحريض أو الإقصاء، فيتحوّل إلى

1 - سايكولوجية الجماهير. غوستاف لوبون. ص 64. ترجمة هاشم صالح. دار الساقى. بيروت 1991.

2 - روح الجماعات. غوستاف لوبون. ص 32. ترجمة عادل زعيتر. دار المعارف بمصر. 1950.

كيانٍ غيرٍ مندمجٍ في المجموع.

وبحجّة ممارسة الديمقراطية الإعلامية، يشهد العالم كثيراً من مشاهد التحريض والتعريض التي تُسهم في إحداثِ الشروخِ في ثنائية الأنا والآخر؛ ما يعني أنّ سوء استعمال الديمقراطية يُفضي هو الآخر إلى بُورٍ مُضرةٍ بالتوافق المدني.

أثر الوحدةِ الشعوريةِ في: اشتغالِ ثنائية الأنا والآخر:

فيما مرّ جرى توصيفُ ثنائية الأنا والآخر، وأشرنا إلى مَنافذ تشكّلها، ثم بيّنا بعضَ سلبياتها وانعكاساتها على سلامة الوحدة الوطنية. ونعرّج هنا على العوامل التي نستطيع من خلالها أن نحدّد من غلوائها ونكبّح سلبياتها، ونمنعها من الامتداد داخل المجتمع.

ومن نافلةِ القوال أنّ العواملَ التي أدّت بالمتجمع العراقي لأنّ يقع تحت طائلة سلبية ثنائية الأنا والآخر استغلّت - وبزخمٍ كبيرٍ - تبعاتٍ ما يحدث بعد الحروب وظروف الاحتلال. والاحتلالُ استغلّ التنوعَ الإثني والديني في العراق الذي كان وقوداً لتفعيل المشكلاتِ وشقّ صلة المواطنة، وبالتالي أودى به إلى انقسامٍ وتنافرٍ. وكان أكبرُ الأخطاءِ في العمليةِ السياسيّةِ المُحاصصة الطائفية والعرقية، التي رسّخ حضورها الاحتلال، على وفق إثنيات طائفية وعرقية فنوية. وهي من بين أكثر الفواجع التي عمّلت على الإخلالِ بالمواطنة والتحريض على الانقسام، بحجةِ مُمارسة الديمقراطية!

ويعدّ موضوعُ اللَّعبِ على وترِ الأقليات أحدَ القواعد التي ركّز عليها الاحتلال، في وقتٍ كان يكفي العدلُ والوعي بالحقوق واحترام المواطنة أن يتلافى الانشقاقاتِ والأعطال، فالحقوق ستشمل الجميع، ولا كيانٌ يميّز نفسه على أنّه أقلية أو أكثرية؛ إذ سيكون المعيار هو المساواة والحقوق والقانون النابع من المصلحة العامّة.

ولكن ومع ذلك كان صمودُ الشعبِ العراقي نوعياً؛ مع أنّ المشاهدة غير المدقِّقِ قد يميل إلى اتِّهامه بأنَّ له استعداداً للوقوع في مثل هكذا مستنقع. وعند مقارنة الأحداث التي حصلت بالقياس إلى الضغط الكبير لعوامل التحريض والتدخل الخارجي، والمدِّ الطائفي والتنازع السياسي، سيدرك أنّ القوة الحضارية التي امتلكها الشعبُ العراقي تمكَّنت إلى حدِّ كبيرٍ من الصمود أمامَ كثيرٍ من المُسبِّبات التي استهدفت النيلَ من سلامته الوطنية. ولكن هذا لا يعني أنّ ما حصل لم يترك قروحاً في جسدِ المجتمع، أو لم يؤدِّ إلى خسائرٍ على مستوياتٍ مختلفة، أسهمت في تعطيل نهوض المجتمع وتقدمه. ولا شكَّ فإنَّ التفكُّك السياسي والحروب والبلايا التي خاضها العراقُ قد أضعفتُ حلقتين مهمتين في نطاق سلامة الدولة:

الحلقةُ الأولى القوةُ الشعورية والوطنية؛ إذ التناحرُ في العملية السياسية، والفقر الناتج عن الفساد، وغياب التخطيط وانحسار الاقتصاد المحلي، وتعطلُّ الصناعة والزراعة، واضطراب هيمنة الدولة، كلّها عوامل أدتْ إلى بتِّ حالة اليأس والشكِّ في جدوى المواطنة، والثقة بدور الحكومة، وبالتالي تراخي المسؤولية وشعور التضامن تجاه قضايا الوطن.

أمَّا الحلقةُ الثانية التي تسبَّبت في إضعاف سلامة الدولة وشيوع الأنا السلبية والانخلاع عن الآخر الشريك في المواطنة، فتتمثَّل بالتوهم بأنَّ الحكومة هي الدولة؛ في حين أنّ الأنظمة السياسية والأحزاب ليست هي الدولة؛ وإنَّما كياناتٌ منبثقةٌ عن المجتمع، وكلُّ خطأ أو تقصيرٍ يصدرُ عنها لا يعني أنّها تملك أو تمثِّل الدولة، إلاً بحدود واجباتها؛ وهي تمثِّل نفسها وتحمِّل تبعاتها، ويبقى الوطنُ مُلك الشعبِ، والدولةُ الكيان العام الذي يحتوي الشعب.

وبخصوص الوحدة الشعورية، نجد أنّ الشعور قضيةً متشعبة المعاني؛ بحسب نطاق القصد منها. والشعورُ (Emotion) مفهومٌ معقّد ومتفرِّع؛ نظراً لاختلاف مَشارب الثقافة والحمولات الأخلاقية ومقاصدها. وغالباً ما تتشابه العاطفةُ مع الحالة النفسية، والمزاج، والشخصية، والتوجُّه، لتعبّر عن مكونات الشعور. وفي قسمٍ من النظريات يُعدُّ الشعور ركيزةً أساسيةً من ركائز الإدراك.

ويرتبط الشعور فيزيولوجياً بإثارة الجهاز العصبي. وغالباً ما تكون المشاعرُ هي القوَّة المحرَّكة وراء الدافع، إيجاباً أو سلباً. و"ما تشترك فيه المشاعر هو أنَّها تُثارُ من خلال تعرُّض الشخص إلى مواقف مرتبطةٍ بشكلٍ أو بآخر بالدوافع، سواءً كانت إيجابية أم سلبية، ولكنَّها جميعها تؤدِّي إلى سلوكٍ موجَّه بتأثير الحافز"⁽¹⁾؛ فالشعورُ قوةٌ إدراكيةٌ حتَّى وإن لم ينبجح العلماء تماماً في تحليل أبعاد نشاطه. ونجاحُ الشعور في إثارة التوافق والتقارب بين الأفراد يُفضي إلى تقاربٍ جمعيٍّ تحت مظلةٍ العاطفة وقبول الآخر والتعاون معه على إنتاج والاندماج، بينما يؤدِّي الشعورُ السلبي إلى تقاطعٍ وتنافرٍ.

ولا يكفي الإدراكُ ولا حتَّى القناعات لتشكيل وعي وسلوكٍ إيجابيٍّ وترابطٍ مجتمعيٍّ، ما لم يكن هناك شعورٌ يحوِّل ذلك الإدراك والقناعات إلى سلوكٍ. بمعنى أنَّ الثقافة الوحديَّة لا تقوم على عناصر فكرية وإقناعية فحسب؛ بل تحتاج إلى تنمية شعوريةٍ تحوِّل القناعات إلى موقفٍ وسلوكٍ. وهذا يدخلنا في قضية جدوى البرامج الإصلاحية التي تحتاج على الدوام إلى محفَّزاتٍ شعورية وعاطفية وتكرار؛ بجانب الإقناع والمستوى العقلي والمنطقي في برامج الإرشاد.

الضبطُ الأخلاقيُّ والوطنيُّ لمفهومِ القوميةِ والعرقيةِ:

قد يتبادرُ إلى الأذهان أنَّ مُستوى الضبطِ الفكريِّ والسياسي ونوعه، وحتى مؤثَّرات الدين والاعتقادات ونُظم الحكم هي العواملُ الأهم في تحديد قيمة الحضور القومي والعريقي داخل المجتمعات، وهي التي على أساسها يتحدَّد اشتغال طبيعة الأنا والآخر؛ داخل المجتمع ونظام الدولة. وهذا صحيح تماماً؛ إلَّا أنَّها جميعاً تشكِّل نوعاً من الوعي بالمشكلة، لكن على مستوى الإجراء والتطبيق فالحال يؤوِّل إلى عامل الأخلاق؛ بوصفه التزاماً بالمبدأ والواجب. أي أنَّ المستوى

1 - What Is Emotion? Michel Cabanac. Département de physiologie. Faculté de médecine. Université Laval. P.8. 2002,

الإجرائي هو مستوى أخلاقيّ بامتياز. فنعجبُ إذ نرى شخصياتٍ نافذةً ومثقفةً؛ بل ومتخصصةً، لكنها عاجزةٌ عن أن تكون أداةً فاعلةً في تحفيز عناصر الإيجاب والتكافل في قضية ثنائية الأنا والآخر. بل نعجب أكثر من أن قسماً من هذه الشخصيات منغمسةً في أتون الأنا السلبية وإقصاء الآخر؛ حتى في أعلى مراتب التأثير في السياسة الدولية؛ لذلك يؤكد البحثُ على الجانبِ الأخلاقيّ، بوصفه منهجاً إجرائياً، له تماسُّ فاعلٌ مع الواقع.

القوميةُ والعرقيةُ مفهومان مُتقاربان، وأكثر القوميين عرقيون بطبيعتهم، والتمييزُ بين القوميةِ والعرقيةِ عمليةٌ بسيطةٌ، إذا ما تمسكنا بالمستوى الرسمي للتعريفات، فالأيديولوجيا القومية تتطلب وجودَ دولةٍ تعبرُ من خلالها عن وجودها. وقد تعبرُ القومية أحياناً عن أيديولوجيا فوق عرقية، أي تشدّد على الحقوق المدنية المشتركة؛ بدلاً من الأصول الثقافية المنعزلة؛ حيث لا وجودَ لجماعةٍ عرقيةٍ تحاول علناً أن تحوّل بناء الدولة إلى مشروعٍ عرقيٍّ لمصلحتها.

وفي المجتمعات القومية - بوصفها أيديولوجيا غير مُتحيّزة تقوم على مبادئ بيروقراطية للعدالة - قد تظهر العرقية بوصفها تهديداً ضدّ التماسك الوطني، أي يظهر التوترُ كصراعٍ بين مُعطيات الخصوصية وأخلاقيات الشمول، ويحدث ذلك عندما تنحاز الأيديولوجيا القومية للجماعة المهيمنة، بدلاً من أن تكون أيديولوجيا شاملة، حينها تكون ميكانيكيات التمييز بين أطراف الشعب أكثر جلاءً من آليات الإدماج والعدالة⁽¹⁾.

لذلك، من المهمّ الدمجُ بين مفهوم الدولة بوصفه كياناً ضامناً لكلّ العرقيات، وبين النزعة القومية التي تشكّلها أغلبيةٌ يجب أن تخضع لاعتباراتٍ أخلاقيةٍ وقانونيةٍ، ولا تتجاوز حدودها على حسابِ قوميات أقلّ عدداً. وهنا يظهر للهوية اعتبارٌ مكفولٌ، شريطة ألا يتعارض مع المصلحة العامة التي تضمُّ فئات الشعب، ولا يصبُّ في صالحِ فئةٍ على حسابِ أخرى.

1 - القومية والعرقية. وجهات نظر انثروبولوجية. توماس هايلاند. ت: لاهاي عبد الحسين. ص 182 - 184. عالم المعرفة. الكويت. 2012.

إنَّ أيَّ استعلاءٍ على الآخر لا يدوم، بل يسير إلى نهايات دراماتيكية، تتساقق مع أحداثٍ مُدمِّرةٍ لاستقرار الشعب، وبالتالي مجافية للسلام والتقدم. و"خلال المراحل التاريخية التي اجتازتها الأمم التي تعرّضت للاحتلال، ولهيمنة ثقافية تصل أحياناً إلى ما يشبه التطهير الثقافي، تصبح الهوية الثقافية للشعب معرّضةً للتفكك، وتكون ردودُ فعلِ الجماهير المستهدفة على أشدها عندما تكون الأخطار المحدقة بالهوية الثقافية كبيرة، ف"تقوم بردود أفعالٍ دفاعية تتمثل عادةً في الانطواء والعزلة عن العالم الخارجي، وفي إنكفاء مظاهر الكراهية تجاه الثقافة المعتدية"⁽¹⁾. وهذا الذي يحدث على مستوى العرّق يحدث كذلك على مستوى الطائفة؛ فبالطوائف الأخرى؛ فيما إذا سلكت السلوك ذاته الذي يحول القومية إلى عرّقيةٍ إقصائيةٍ.

أمّا الاعتقاد بأنّ ثقافةً معيّنة تملك الحقيقة دون غيرها، وتضمّ القيم الأخلاقية السامية دون سواها، فمن شأنه أن يفضي إلى الاستبداد، وفي نهاية المطاف إلى رفض فكر الآخر جملةً. وإذا كان من حقّ فئات ما الاعتقاد بأنّ منظومتهم هي من أعرق المنظومات الثقافية وأغناها، فينبغي ألا يكون ذلك مبرراً للانسياق مع الادّعاء بأنّ الثقافات الأخرى أقلّ شأنًا، أو مجرد أصداءٍ ونسخٍ باهتةٍ من ثقافتهم. كما يتوجّب ألا ينتظروا من الآخرين اعتناق قيمهم الثقافية الخاصّة واتباعها.

1 - في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات. عبد الرزاق الداوي. ص 42-43. المركز العربي للدراسات والأبحاث. بيروت. ط1. 2013.

فكرة التسامح:

تتطلّع الشعوبُ إلى أن يكون لها وعيٌ متنامٍ من التسامح وقبول الآخر، ويتمُّ ذلك عبر إنماء البعد التواصلي، وتفعيل قوّة القانون، والانفتاح نحو الحوار بين الثقافات. والحوار مجهودٌ يتوجّب على كلّ ثقافة؛ لأجل الانفتاح على الثقافات الأخرى والإقرار بوجود أمورٍ لا بدّ من مراعاتها؛ لأنّ من شأنها تغذية عوامل الوحدة والاستقرار والسلام.

و“هكذا يمكن لمبدأ التسامح أن يسهم في إيجاد أرضيةٍ للتعايش السلمي بين الثقافات، وفي تدعيم مبادرات الحوار، ضدّ مظاهر الكراهية والإقصاء، تجاه المنتمين إلى مجتمعاتٍ وثقافاتٍ أخرى.

إنّ هذا المضمون الإيجابي للتسامح، تمّ تبنيّه وإدراجه في وثيقةٍ عالميةٍ تحت اسم «إعلان مبادئ حول التسامح»، صدرت عن منظّمة اليونسكو عام 1995، ويتضمّن بنّدها الأول: «إنّ التسامح هو الانسجامُ داخل الاختلاف، ويتمثّل في تقبّل مظاهر الاختلاف في الثقافات البشرية».

وفي هذا السياق يجب ألا يُنظر إلى التسامح على أنّه تنازلٌ أو مجاملةٌ؛ فهو قبل كلّ شيءٍ واجبٌ يتلخّص في الاعتراف للغير بالحرّيات الأساسية، وبالقوق بمختلف أنواعها.

«والأبعادُ الإيجابية لمفهوم التسامح يمكن أن تغتني أكثر عندما يراعى فيها التعامل بين الثقافات طبقاً للقاعدة الأخلاقية التي أخذ بها الفيلسوف الألماني كانط، وقصد بها إخضاع العلاقات بين البشر لإلزاماتٍ أخلاقيةٍ ذات طابع عقلي. فإذا قمنا بتحويل صيغة هذه القاعدة واستبدلنا كلمة البشر فيها بالثقافة، جاز القول: يجب على كلّ ثقافة أن تعامل الثقافات المغايرة، بوصفها غايةً لا وسيلةً. وهذا ما يعزّزه مضمونُ عبارة الفيلسوف الأندلسي ابن رُشد، والتي فحواها: من العدل أن تأتي كلّ ثقافةٍ من الحجج لخصومها بمثل ما تأتي به لنفسها، وأن

تقبل من خصومها الحجج التي تقبلها لنفسها»⁽¹⁾.

والسمة الاستعلائية في أي بناء حضاري مآلها الفشل طال الأمد أم قصر، فلا التميز الديني ولا العرقي ولا الطبقي ولا الطائفي يحق له أن يدعي التميز والنبالة والفضل على الآخر.

أما الاعتقاد بأن ثقافة معينة تملك الحقيقة دون غيرها، وتضم وحدها القيم السامية، فمن شأنه أن يجرنا إلى الاستبداد، وفي نهاية المطاف إلى رفض الآخر. وإذا كان من حق المنتمين إلى ثقافة ما الاعتقاد بأن منظومتهم الثقافية هي من أعرق المنظومات وأغناها، فينبغي ألا يكون ذلك مبرراً للانسياق مع الادعاء بأن الثقافات البشرية الأخرى أقل شأنًا، أو مجرد أصداء ونسخ باهتة من ثقافتهم.

وتسعى الحكومات الرصينة وعلماؤها ومنتقوها من أجل الارتقاء بشعوبها، من حيث الثقافة والانتماء الوطني، والشعور بالواجب، وتحاول رفع مستوى الفرد للاعتداد بنفسه والترفع عن كونه سوقة أو هامشاً، وهذه النبالة نبالة حقيقية، وهي ميزة يحق لكل فرد في المجتمع السعي نحوها.

ويرى خوسيه أورتيكا وهو من أهم المجددين في النظم الديمقراطية الأوربية الحديثة أن "النبالة مرادف للحياة النشيطة المستعدة دائماً للتفوق على نفسها، وتجاوز ما هو قائم باتجاه ما يعد واجباً. فالحياة النبيلة على هذه الشاكلة نقيض الحياة الخاملة التي تنكمش على نفسها، ويحكم عليها بالانغلاق الدائم؛ ما لم ترغمها قوة خارجية على الخروج من ذاتها"⁽²⁾. ومن هذا المنطلق تُباح كل الفرص لأن ترتقي كل فئة بدورها في التشارك الوطني؛ لكن تحت مظلة المواطنة التي تعد المرجع لكل موقف ومعياري؛ وتلك هي مظلة المصلحة العامة.

أما أن يكون كل من القومية أو العرقية أو الطائفة والقبيلة معياراً لدى

1 - م.ن. ص 103 - 104.

2 - تمرد الجماهير. خوسيه أورتيكا. ترجمة على ابراهيم. ص 84. دار التكوين. دمشق. 201.

فئات من المجتمع، فهذه حالة لا تؤدي إلا إلى الانشطار والتشظي، وبالتالي إلى غياب وحدة الدولة والقانون.

والشعب العراقي مختلف الأطياف؛ لذلك هو بحاجة على الدوام إلى شرح وتثقيف في معنى القومية والطائفة ومعنى الانتماء العشائري والقبلي. فالانتماء العشائري صلة أخلاقية وعصبة ترسخ الأصالة، لكنها لا تعني التمايز والاستعلاء وفقدان عنصر الإخوة والحقوق وتجاوز القانون. ومن هنا يجب أن تُسن القوانين الضابطة لكل هذه المفاهيم ويتم تبيان حدودها وواجباتها؛ لكن يبقى عنصر التنوير والتثقيف الوسيلة الأكثر جدوى في تلافي الشعب العراقي كل المنغصات المنبتقة عن خلل في تصور الأنا والآخر.

الإجراءات العملية في ترشيدها ثنائية الأنا والآخر:

نتناول هنا قيمة الإجراءات والأفكار ذات الجدوى، التي يتطلع إليها كل طامح إلى تغيير المجتمع وبناء الدولة على أسس صحيحة. وتنبثق هذه الإجراءات من صفة العملية، ونعني بالإجراء العملي practical action الجهد الذي يستمد مقوماته من البحث النظري والاستدلال العقلي والقيمي، لكنه يُراعي عوامل نجاح هذا الاستدلال فيما يخص قبوله وفاعليته لدى المجتمع. أي أن المعرفة المعمّقة لها مختصّوها، وهم من يقع على عاتقهم إنزالها إلى خطاب أكثر سهولة وقبول من لدن المجتمع، أو العاملين في مجال التدريب على السلم الاجتماعي وتثقيف الشعوب. وهذا يعني أن الأمر له علاقة بالخطاب وسبل نجاحه ومقبوليته.

ولا يعني التبسيط الإخلال بالمقومات الأساسية للتنظير، كما لا يعني الضحالة والوصفية، بل يهدف التبسيط إلى تحويل مخرجات الدرس النظري إلى قيمة سهلة التطبيق، مع تسليحها بأساليب التشويق والشد والتحفيز وصولاً إلى الإقناع المشروع.

ومن المعلوم أنّ الواجبَ قضيةً لا تتعلّق بفردٍ دون آخر، وليس له تصنيفاتٌ وخصوصيات. صحيح أنّه يختلف باختلافِ قابليات الأشخاص ومؤهلاتهم؛ إلاّ أنّه من حيث المبدأ قيمةٌ عامّةٌ وشاملةٌ. أيّ أنّنا جميعاً مطالبون بالالتزام بالواجب، ونسعى إليه، حتى في حالِ عدم قدرتنا على نفاذه بشكلٍ كامل؛ فهو إذن أمرٌ يتعلّق بالقصد. وهذا ما ينبغي على مَنْ يتصدّى للتغيير والإصلاح في مؤسّسات الدولة العراقية، ويشمل أيضاً المتطوعين، وجميعهم يجب أن يأخذوا هذا الأمر بالحسبان، فليس من دافعيّةِ تصون المجتمع مثل دافعية الواجب، التي ينبغي التركيز عليها وبإصرارٍ بالغٍ، وبخلافها يكون أيّ سعيٍ للتغيير مجرد مظاهر وكرنفالات دعائية.

وهناك ظاهرةٌ منتشرةٌ نسبياً في ثقافتنا تقوم على مُساءلة الحكومة أو المسؤولين عن سلوكهم السياسي والتزاماتهم تجاه المجتمع، وتنسى أنّ على المجتمع مسؤولياتٍ والتزاماتٍ لا يعفيه منها أحدٌ. وأنّ الخلل في واجب الحكومات هو بالضرورة خللٌ مُتسربٌ إليها من خللٍ في المجتمع ويجب تلافيه أولاً. وهذا لا يعني إعفاء أيّ حكومةٍ من مسؤوليتها وواجبها، ومحاسبتها على تقصيراتها وأخطائها، فماذا يعني هذا؟

يعني أنّ الإصلاحات الهرمية ضرورية؛ لكنّها لا تكفي وحدها لإحداث تغييرٍ نوعيٍّ؛ فالتغيير واجبٌ على الجميع، وتفعيل الواجبِ مسؤوليّةٌ جمعيّةٌ ولا بد.

والدولة العراقية بحاجةٌ إلى تغييراتٍ جذريةٍ في برامجها؛ لتلافي الخلل الذي ينجم عن التشظّي أو الانقسام المجتمعي، وهذه البرامج عليها أن تكون منبثقةً عن خبرة المختصّين؛ لتشمل كلّ منافذ المجتمع التعليمية والتربوية والسياسية. ويقوم الإعلامُ المبنيُّ على أُسسٍ علميةٍ وعمليةٍ بالتواصل مع الجمهور تواصلًا مطروحاً بأساليبٍ عصريةٍ، وتُرَاعَى فيه مستويات الفهم والأذواق.

ومقارنةً بالوفرة الاقتصادية وارتفاع مستوى الثقافة، ووجود الكوادر العلمية والخبرات، فالعراق بحاجةٌ إلى أداءٍ نوعيٍّ لمثل هكذا برامج، على مستوى

الكم والنوع؛ قبالة حجم التغيّرات والمشاكل والأحداث التي عصفت به.
ولا نعني بالإعلام الإعلام التقليدي بل كلّ سبيل التوصيل؛ فالأدب والفنون
بأشكالها وأنواعها عليها أن تُسهم في هذا المجال ولا بدّ.

أمّا الخطاب الديني، فيجب أن يرفد عمليات التغيير والمصالحة والتعايش
وتوجيه مفهوم الأنا والآخر توجيهاً ناجزاً مثمراً؛ بعيداً عن التفرقة والانحياز
والتمذهب. وليس من عيبٍ في أن يؤهّل كلّ ذي اختصاص وفي مجاله - للتعامل
مع هذا الموضوع - معلماً كان أو سياسياً أو رجل دين، فضلاً عن الأسرة والطلبة
في المدارس.

وما تقوم به المنظّمات الخارجية تحت غطاءٍ دوليٍّ لا يملك الدافعية التي
يمتلكها المواطن نفسه. لكنّ التنظيم والدعم ونزع المظهرية عن النشاطات
وتشجيع الأصالة هي التي ينبغي أن تسود لتثمر على أرض الواقع، ولا عبرة
بعدد لكرنفالات المظاهر، بل العبرة والتقييم للعمل المنجز الخاضع لأمانة التمييز
والتكريم والتشجيع.

وحتى لو تحدّثنا عن البعد النفعي للتوافق والحدّ من المستوى السلبي
لمفهومي الأنا والآخر، فإنّ المصلحة تقتضي التضامن. والتضامن عنصرٌ جوهريٌّ
في إنجاح أيّ مجتمع.

وبخلاف التضامن تبدأ الأنا بالاشتغال، ويتحوّل الآخر إلى مشكلة؛ لذلك كان
مفهوم التضامن متجدّداً في الفلسفة المعاصرة، وفي مختلف الفروع الأخرى،
كالقانون والأخلاق والسياسية والتعليم. وهو بالأصل موضوع ناقشه الفلاسفة
القدماء مثل سقراط وأرسطو من حيث كونه إطاراً أخلاقياً للفضيلة؛ إذ من
أجل عيش حياةٍ جيدةٍ يجب على المرء أن يقوم بالأفعال والتصرّفات بطريقةٍ
تتضامن مع المجتمع.

والتضامن وعيٌّ بالاهتمامات والأهداف والمعايير العامّة، وهو تعاطفٌ
وتعاونٌ مشترك مع الآخر من شأنه أن يصنع إحساساً نفسياً بوحدة

المجموعات. ”ووفقاً لإميل دوركهايم ترتبط أنواع التضامن الاجتماعي بأنواع المجتمع. ودوركهايم قدّم مصطلحي التضامن الميكانيكي والعضوي كجزءٍ من نظريته في تطوّر المجتمعات. والتضامن الميكانيكي يأتي تماسكه وتكامله من تجانس الأفراد من خلال عمل التدريب والتعليم العام والديني. ويعمل التضامن الميكانيكي عادةً في المجتمعات التقليدية والصغيرة الحجم.

أمّا التضامن العضوي فيأتي من ترابطٍ ينشأ من التخصص في العمل والتكامل بين الناس - وهو تطوّرٌ يحصل في المجتمعات ”الحديثة“⁽¹⁾ المتمثلة بنمو مؤسسات الدولة. وهكذا يكون التضامن إدراكاً وعاطفةً وشعوراً فائق القيمة، وعلى الإعلام بل على جميع مؤسسات الدولة العمل على تحقيقه بمعزلٍ عن أيّ تصنيفٍ فئوي.

وفي الإعلام الناجح هناك تسمية ذات أهمية تسمى حارسُ البوابة ومفادها: يجب أن يكون لكلّ دولة مؤسساتٌ إعلامية حرة، لا تعتمد التشنّج ولا القدح، بل تعتمد الأساليب العلمية في ترشّح وتصفية مُدخلات الثقافة والأخبار، وتمنع تسرّب الأفكار والتصورات السلبية إلى ثقافة المجتمع؛ بما في ذلك الأخبار التي تفعل دور الأنا السلبية وإقصاء الآخر، وتنال من قيمة المواطنة والسلم المجتمعي. لذلك من التوصيات أن تُلزم الدولة القنوات الإعلامية بالإسهام بساعاتٍ بثّ مناسبة، تعمل فيها على رفد عملية الاندماج والمصالحة والتكافل ببرامجٍ ونشاطاتٍ تثقيفية وفنية، كنوعٍ من المشاركة في توجيه المجتمع، ويشرف على نفاذها وتقييمها هيئات لها مستواها الفكري والوطني وخبرتها الإعلامية الضرورية لإنجاحها. هذا فضلاً عن تشريع المزيد من الحمايا القانونية التي تمنع أيّ مسارب من شأنها أن تشجّع أو تروّج مواقف وأفكاراً تضرّ بالتكافل والتآلف والاندماج في صفوف المجتمع.

1 - Collins Dictionary of Sociology David Jary, Julia Jary. California. 1991, p405.

النضال من أجل الهوية..
من الاستبعاد إلى الاعتراف
الحالة العراقية انموذجاً

د. محمد حسين النجم

مقدمة:

امتدَّ حكم الدولة العثمانية خمسة قرون، هيمنت فيها على مساحاتٍ واسعةٍ، شملت أقاليم متعددة اتّسمت بالتنوع الديني والاثني. وإذ تبنت الدولة العثمانية الإسلام السني الحنفي، فقد عدّت جميع الديانات والمذاهب من غير الإسلام السني أقلياتٍ، تعاملت معها معاملةً تتّسم بالحرمان من الحقوق بشكلٍ عامٍّ، والحقوق السياسية بشكلٍ خاصٍّ⁽¹⁾.

مع بداية القرن العشرين، كانت الأجواء قد نضجت للتخلّص من رجل أوروبا المريض (الدولة العثمانية) والسيطرة على الثروات الواسعة التي تضمّها أرجاء هذه الدولة، كما اشتعل الصراع القومي في أرجائها للمطالبة بالانفصال من قبل الأقاليم المختلفة دينياً وقومياً. ومع اشتعال الحرب العالمية الأولى كان (مارك سايكس) و(فرانسوا جورج بيكو) قد وضعوا اللّمسات الأخيرة لمخطط تقسيم الهلال الخصيب الذي كان تحت هيمنة الدولة العثمانية. اندحرت الدولة العثمانية واحتلّ الانجليز والفرنسيون المشرق العربي، وجرى تأسيس الدولة العراقية من قبل الانجليز.

أولاً: تأسيس الدولة:

لم يكن الأمر سهلاً بالنسبة الأراضي الفاصلة بين الدولتين الفارسية

1 - انظر: علي محمد الصلابي، الدولة العثمانية عوامل النهوض وأسباب السقوط، شركة الأمل للتجهيزات الفنية، (د.م) ط1، 2001 ص 529 - 535 وانظر كذلك وليد فكري: الجريمة العثمانية الوقائع الصادمة لأربعة قرون من الاحتلال، الرواق للنشر والتوزيع، (د.م) (د.ت) ص-350 353، وكذلك ص 357 - 359، والملاحظ أنّ التعامل العثماني كان يتّسم بالعنصرية القومية، حيث يتمّ التعامل مع المختلف قومياً بشكلٍ سيئٍ، حتّى وإن كان سنياً، ولعلّ ما يذكره الشيخ الطاهر الزاوي حول الممارسة العثمانية في ليبيا وطرابلس تحديداً خير نموذج على ذلك حيث يقول: (ومن هنا ابتدأ العهد التركي، وكان عهداً أسوداً استمرّ 360 سنة عانت طرابلس فيها من الفقر، والجهل، والذل، والفوضى فوق ما يتصوّرهُ الإنسان...) (الشيخ الطاهر الزاوي في تاريخه للحكم العثماني في ليبيا، نقلاً عن: د. فاتح رجب قدارة: الدولة العثمانية في آثار الشيخ الطاهر الزاوي / المجلة الجامعة: العدد 16، مج 4 نوفمبر 2014 ص14.

والعثمانية، أو ما كان يسمّى بلاد ما بين النهرين، فالقوات التي دخلت الفاو في عام 1914 كان عليها أن تخوض حرباً مريعةً مدّة ثلاث سنوات، بدءاً بولاية البصرة وصولاً إلى ولاية بغداد، ثمّ لسنةٍ أخرى للوصول إلى ولاية الموصل. آلاف الجرحى والقتلى من الانجليز سقطوا بفتوى من شيخ الاسلام العثماني السني وعلى أيدي أبناء العشائر الشيعية في الوسط والجنوب⁽¹⁾. كانت فرصةً ذهبيةً لإعادة النظر بسلوك فات الأوان لتصحيحه على مستوى الدولة التي توشك أن تنقسم، لكنّه لم يفت على مستوى الأفراد الذين سيتحوّل ولاؤهم من طرف إلى الطرف المقابل، فهل استطاع تأسيس الدولة العراقية في عشرينيات القرن العشرين أن يصوغ هويةً جامعةً ينتمي لها كلّ العراقيين؟

1 - المجلس التأسيسي:

كانت المحصلة التي خرج بها الانجليز نتيجة المقاومة التي واجهتهم هي: إنّ أغلبية المجتمع في الولايات المحتلة يدينون بالمدّح الشيعي، حيث أظهر إحصاء 1919 أنّ الشيعة يشكلون 51 - 53 % من السكان⁽²⁾، كذلك كشف عن الطاعة التي يمتلكها مراجع الدين الشيعة بين أبناء طائفتهم، وهي مؤشّرات عملٍ لا بدّ من معالجتها لكي يمكن الهيمنة.

1 - للتفصيل، ينظر حسن العلوي: الشيعة والدولة القومية في العراق 1914 - 1990، دار نشر روح الأمين، ط 1، 1426، (د.م) ص 52 - 60.

2 - ينظر: حسن العلوي ص 34 - 36، وقارن بطاطو وتناقضاته، حنا بطاطو: الدور السياسي للشيعة وعملية الاندماج ضمن كتاب (المجتمع العراقي حفريات سوسولوجية في الاثنيات والطوائف والطبقات) تأليف مجموعة من الباحثين، معهد الدراسات الاستراتيجية، بغداد- بيروت ط 1، 2006 ص 198 - 199، وكذلك ص 203، أنّ بطاطو كما يبدو انجليزي أكثر من الانجليز، حيث يذكر أنّ الشيعة في بغداد لم تتجاوز نسبتهم خمس سكانها، فإذا كان الشيعة بهذه الأقلية فما حاجة الانجليز لإلحاق الموصل بالولايتين لصنع دولة متوازنة حسب ادّعائهم، كما سنذكر، كما أنّ ما يورده في ص 199 من تكاتفٍ شيعيٍّ سنّيٍّ خلال التصدي للاحتلال البريطاني عام 1914 - 1918 وكذلك في ثورة 1920 يخالف ادّعاءاته ويدلّل على وجود مهمٍّ للشيعة يتطلب تبادل الاحتفالات في مساجدهم وحسينياتهم. وينظر كذلك ص 203 اعترافه بكون الشيعة يشكّلون أغلبية. وينظر كذلك: حسن العلوي وإشارته إلى نتائج الإحصاءات التي جرت في 1919، 1920، 1947 وظهور حقيقة الأغلبية فيها ص 34 و 40.

أوهمت بريطانيا العراقيين بأنها تريد صنع دولة ديمقراطية، وأن الانتخابات والمجالس النيابية هما أساس الديمقراطية، وعليه سعت لإجراء انتخابات المجلس التأسيسي الذي سيكون السلطة التشريعية في البلاد التي تحدّد مستقبله. بريطانيا كانت تأمل بانتخاب مجلسٍ يحقق مصالحها وليس مصالح الشعب؛ لذا فقد جعلته بقسمين: قسمٌ يتمّ انتخابه، والقسم الآخر يتمّ تعيينه؛ لكي يمكن الإمساك باللّعبة بما يخدم المحتلّ.

إنّ المظاهر التي عرفتها الدولة من الديمقراطية اقتصرّت على الانتخابات والعمل البرلماني وهذان المظهران لم يكونا بالمستوى الحقيقي للديمقراطية مادام هناك جزءٌ من الأعضاء يتمّ تعيينهم، مثلما هناك إمكانية للتلاعب بأصوات الناخبين حيث نجد (في ٢٠ تشرين الأول / أكتوبر ١٩٢٢) أو عز وزير الداخلية عبدالمحسن السعدون إلى المحافظين المحليين (متصرفي الألوية) بمباشرة التحضير لانتخابات الجمعية الدستورية التي لم يكن يحقّ التصويت فيها إلا للذكور ممّن تجاوزوا سنّ الحادية والعشرين. وبموافقة فيصل صدرت أيضاً تعليماتٌ إلى المحافظين لحثّ الناخبين بصورةٍ خفيةٍ على أن لا ينتخبوا إلا المرشّحين الذين من المرجّح أن يصادقوا على الاتفاقية الانكلو- عراقية المقترحة)⁽¹⁾.

اذن فالغرض من المجلس التأسيسي هو إضفاء الصفة الشرعية على معاهدة تكرّس الاحتلال من قبل حكمٍ وطنيٍّ تصنعه بريطانيا بالشكل الذي تريد!

ثانياً: إدارة الدولة:

1 - من الأقلية إلى الأكثرية:

أشرنا سابقاً إلى طبيعة الدولة العثمانية وموقفها من الأقليات، إلا أنّ تقسيم أرجاء هذه الدولة غير من الطبيعة الديموغرافية لبعض هذه الأقليات، حيث

1 - ينظر: اسحق النقاش: شيعة العراق، ترجمة عبد الاله النعيمي، دار المدى للثقافة والنشر، ط1، 1996 ص 151. وينظر أيضاً عباس شمس الدين: إبادة الشيعة، تدوين أوّلي لأطول عملية إبادة دينية في التاريخ، قتل الشيعة في العراق بين 2020-661، (د.م)، (د.ت) ص 346.

إنّ بعض التشكيلات السياسية التي خلفت هذه الدولة صارت الأقلية فيها هي الأغلبية وبالعكس، كما هو الحال في الولايات التي شكّلت العراق. فولايات البصرة وبغداد كان يحكمها فريق إداري وسياسي عثماني، يعيّنهم السنّة في هذه الولايات، مع استبعاد الشيعة؛ لكونهم أقلية!! فكيف يتمّ التصرف إذا ما صنعنا تشكيلاً من ولاياتٍ شيعيةٍ فيها أقلية سنّية؟! كيف يمكن الإبقاء على مكوّنٍ معيّنٍ مستبعداً بصفته أقلية؟ هذا الجانب تكفّل به متقلّبو الولاء، الذين انتقلوا من العثمينة إلى العروبة، بالتأكيد على إعلان أنّ الدولة الوليدة تستند إلى القومية العربية، وهو أمرٌ لا يراد به العروبة لذاتها، بل مذهبية العالم العربي؛ لأنّها في الغالب سنّية، مما يحقّق الهدف (ولكي يعوّض السنّة عن وضعهم كأقلية في العراق، عمدوا إلى إدماج هوية البلاد ضمن هوية العالم العربي الأكبر)⁽¹⁾، وهو ما يحقّق مكسبين، الأول شرعنة استيراد ملكٍ ومسؤولين عربٍ سنّة، كضدّ نوعيٍّ لإدارة الدولة، وشرعنة استمرار منهج الاستبعاد للشيعة عن إدارة الدولة، بحكم كونهم أقلية في محيطٍ عربيٍّ سنّنيّ، فيما تكفّلت بريطانيا - بما أسمته (مس بيل) التوازن - وذلك بإضافة ولاية الموصل ذات الأغلبية السنّية إلى الولايتين⁽²⁾.

2 - الاستفتاء:

ولغرض إضفاء المزيد من الجوانب الديمقراطية الشكلية لترسيم شكل

1 - ولي نصر: صحوة الشيعة، الصراعات داخل الإسلام وكيف سترسم مستقبل الشرق الأوسط، ترجمة سامي الكعكي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان 2007 ص 87. وينظر أيضاً: سامي زبيدة: صعود وانحيار المجتمع المدني في العراق، ضمن كتاب (المجتمع العراقي حفريات سوسولوجية في الاثنيات والطوائف والطبقات) تأليف مجموعة من الباحثين، معهد الدراسات الاستراتيجية، بغداد - بيروت ط 1، 2006 ص 96.

2 - قارن بطاطو الذي يرى أنّ الملكية الهاشمية تحرّكت بفعل ارتباط مصالحها كاسرة مالكة بمصائر الحركة العروبية منذ مبدئها، ثمّ يغالط بالقول (لتركز كلّ غريزة البقاء، خلال العقدين الأولين من عمرها، على تطوير حركة بناء الأمة في العراق، فأيّ أمة يراها ملكٌ مستورد؟).

إدارة الدولة، طرحت بريطانيا مشروع استفتاءٍ لتحقيق ذلك⁽¹⁾. كان الاستفتاء يستبطن أمرين مهمين: الأول هو جسّ النبض واستكشاف ردود الفعل للمخطط القادم، والثاني هو إظهار أنّ ما سيتحقّق نابعٌ من إرادة شعبٍ، وهو ما تطلّب منها تأطير الإجابة بما يتوافق مع ما تريده بريطانيا، بمعنى وضع المستفتى في إطار تكون فيه الإجابة المطلوبة هي الصحيحة والمختلفة لاغية.

السؤال الأول: (هل تؤيد إقامة دولة عربية واحدة تحت الوصاية البريطانية تمتدّ من حدود ولاية الموصل الشمالية إلى الخليج الفارسي؟)⁽²⁾، وبما أنّ وضع السؤال كان يستبطن افتراض قبوله؛ لعدم وجود خيار آخر، فقد تمّ الانتقال إلى السؤال الآخر المقصود أصلاً وهو (في هذه الحالة هل ترى أنّ زعيماً عربياً (أميراً) ينبغي أن ينصبّ على رأس هذه الدولة الجديدة؟)، ومن خلال ما مرّ يبدو أنّ المقصود صار واضحاً، وبالتالي يصبح سؤال (من تفضّل أن يكون الأمير؟)، تحصيل حاصل ذلك (انّ صوغ الأسئلة بهذه الطريقة كان إيحاءً صريحاً إلى العراقيين بالنتائج التي ترغب الحكومة البريطانية في الحصول عليها)⁽³⁾.

3 - استيراد ملك:

كان من نتائج طائفية الدولة العثمانية أن استبعدت الشيعة من المفاصل الإدارية وأقصتهم عن الوظيفة العامّة، وبالتالي فإنّ الكوادر القيادية هي فقط من السنّة؛ ممّا حتمّ إعادة تدويرهم ضمن الدولة الجديدة. ذلك أنّ (الحكومات

1 - عباس شمس الدين، إبادة الشيعة ص333. وينظر: سليم الحسني: دور علماء الشيعة في مواجهة الاستعمار، دار الرسل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان (د.ت) ص 226 - 227 وللتعرف على تفاصيل التزييف الذي جرى خلال مدّة الاستفتاء ينظر: الحسني ص226 - 236، كذلك ينظر: د. وميض جمال عمر نظمي: ثورة 1920 الجذور السياسية والفكرية والاجتماعية للحركة القومية العربية (الاستقلالية) في العراق، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1985 ص-297 298.

2 - ينظر: أسئلة الاستفتاء في اسحق نقاش، ص114، وينظر: د. بلقيس محمد جواد، قراءة في تأسيس الدولة العراقية 1920 الأهداف والنتائج، ص 7، على الرابط:

<https://www.iasj.net/iasj/download/9d1bc9e4ebe2b237>

3 - د. وميض جمال عمر نظمي ص298.

التي أعقبت الحكم العثماني أو الاستعمار الأوروبي بدأت بصفتها قومية جامعة، غير أنها كانت في الحقيقة فروعاً للبنية السلطوية عينها التي طالما دعمت الهيمنة السنّية ووطّدت أركانها. فالنُّخب السنّية نفسها، أعني ملاك الأراضي ووجهاء العشائر وكبار العسكريين والموظفين الإداريين، هي من كانت تدير - في أغلب الأوقات - شؤون الحياة اليومية قبل الاستقلال وبعده⁽¹⁾ ولكن في إطار اختيار ملك، ربّما يكون من الصعوبة تبرير اختيار أحد السنّة العراقيين، الذي ربّما يثير الشكوك حول الأهداف المستقبلية، إلا أنّ النسب الهاشمي لفيصل الأول يبرّر تنصيبه، لاسيما وان العائلة الهاشمية تحظى باحترام عند مراجع شيعة العراق بحكم نسبهم النبوي⁽²⁾.

وفي تبريره للأمر يقول وميض جمال عمر نظمي: (ما كان العراقيون قادرين على اختيار ملك لهم بملء إرادتهم، لقد كانوا جماعات بشرية لم ترتق بعد إلى مستوى أمة؛ لذلك فقد تمّ تتويج ملكٍ عربيٍّ هاشميٍّ بنصّ انتخابٍ شعبيٍّ وبنصّ تعيينٍ بريطانيٍّ)⁽³⁾، وهو تبريرٌ لا يسنده الواقع كما سنرى، كما أنّ الفعل البريطاني يُلقى بظلاله على سلامة التأسيس، وهو ما يؤكد حقيقة الغرض الذي أرادته بريطانيا من دمج ولاية الموصل. وهكذا تحوّلت الولايات الثلاث من التبعية العثمانية إلى الانصواء تحت راية العروبة، وتطبيقاً تم استيراد ملكٍ من خارج الحدود.

وعلى الرغم من أنّ السياسة الداخلية كانت تحت سيطرة البريطانيين والضباط العثمانيين السابقين (السنّة) والعائلة المالكة (الشريفيين)، بما بينهم من دوافع مختلفة، إلا أنّها (كانت تتشاطر قدرًا من المصلحة المشتركة

1 - ولي نصر، صحوّة الشيعة ص 86. وينظر: اسحق النقاش، الشيعة والدولة، ضمن كتاب (المجتمع العراقي حفريات سوسولوجية في الاثنيات والطوائف والطبقات) تأليف مجموعة من الباحثين، معهد الدراسات الاستراتيجية، بغداد- بيروت ط 1، 2006 ص 221.

2 - عباس شمس الدين، إبادة الشيعة ص 322.

3 - وميض جمال عمر نظمي، ص 422.

في محاولتها تقويض موقع الإسلام الشيعي في العراق⁽¹⁾. (والواقع أن التمييز الطائفي لم يكن متخفياً وراء نظامٍ سياسيٍّ قام بممارسة هذا التمييز فحسب، بل كان محظوراً عن أنظار أجيالٍ بكاملها أيضاً، سواء من المستفيدين منه أو من ضحاياه⁽²⁾).

ثالثاً: تحطيم الهوية الشخصية:

شكى الملك فيصل الأول بأنه لا يملك شعباً بل كتلاً وهمية، وهي حقيقة ناتجة عن الفعل البريطاني الذي جمع أمشاج مكوّناتٍ لصنع دولة، إلا أن صناعةً دولةً وصناعةً هويةً أمران مختلفان، (إنّ علماءً وخوذة، وملكاً أجنبياً لم ينتجوا هويةً وطنيةً)⁽³⁾، هذا في حال إن كانت هناك نيّة صادقةً في تشكيل هويةٍ جامعةٍ، في حين، ونتيجة لأحداثٍ سبقت، كانت الشكوك تتناهب مراجع الشيعة حول النوايا الانجليزية، وعلى ذلك فإنهم لم يبايعوا الملك فيصل الأول إلا بشروطٍ (كان تأييد المجتهدين لفيصل تأييداً مشروطاً، كما يتبين من موقف الشيخ مهدي الخالصي والسيد محمّد الصدر، أكبر اثنين بين مجتهدي الكاظمين، ورغم أنّ فيصل تمكّن من الحصول على تعهد بالبيعة من الخالصي، فإن الأخير اشترط أن يكون حكم الملك حرّاً من التدخل الأجنبي، وأن يوافق على التقيّد برلمان. ويقال: إنّ الصدر طالب برفض الملك الانتداب البريطاني المقترح مقابل تعهده بمبايعة الملك)⁽⁴⁾.

1 - اسحق نقاش، شيعة العراق ص 145.

2 - بيير جان لويزار: الحد الطائفي للمسألة العراقية، ضمن كتاب (المجتمع العراقي حفريات سوسولوجية في الاثنيات والطوائف والطبقات) تأليف مجموعة من الباحثين، معهد الدراسات الاستراتيجية، بغداد- بيروت ط 1، 2006، ص 218.

3 - ينظر: عليّ حاكمٌ صالحٌ، الايديولوجي والفلسفي في الفكر العراقي المعاصر، (اطروحة دكتوراه مخطوطة)، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة بغداد، 2014 ص 42، نقلاً عن ريفا سيمون العراق بين حربين عالميتين ص 5.

4 - اسحق نقاش: شيعة العراق ص 148

من جهته كان ليفصل الأوّل توجّهاته الخاصّة التي تكشفها بعض الوقائع. ففي (تقرير السير برسي لورين الوزير البريطاني المعين حديثاً لدى إيران، والذي توقّف في بغداد في طريقه إلى طهران، أشار إلى أنّ الملك (أعرب بقوة عن الرأي القائل بأنّه لا يمكن تحقيق تقدّم يبعث على الارتياح في الشؤون الفارسية ما لم يحطم نفوذ العلماء)، والتقدّم الباعث على الارتياح المقصود هناك هو لمواجهة (عجز الحكومة الإيرانية عن دعوة البرلمان للتصديق على اتفاقية 1919 الانكلو - إيرانية وإلغاء حكومة سيّد ضياء الجديدة للاتفاقية في شباط فبراير 1921)، حيث أشار الملك (في تقييمه للعوامل الرئيسية وراء هذا العمل، إلى دور المجتهدين الفرس في مدن العتبات المقدسة في العراق)⁽¹⁾ وهذا، كما يبدو، توقّع لما سيحصل لاحقاً، ما دامت هناك نيةً لاتفاقية عراقية بريطانية شبيهة بتلك.

1 - مشكلة الجنسية وسلب الهوية:

على الرغم من استبعاد الدولة العثمانية للشيعة من كلّ مفاصل الدولة السياسية والإدارية والاقتصادية، إلّا أنّها أبقت لهم المنفذ الوحيد، وهو السلك العسكري المرتبط بالخدمة الإلزامية. ولكي لا يذهب بنا الخيال بعيداً، فإنّ شيعة العراق ألزموا بهذه الخدمة لجعلهم خزيناً استراتيجياً لتحقيق أهداف الدولة العثمانية في الدفاع عن أركانها أو التوسّع، على أن لا يتعدّى موقعهم الأعلى ضبّاط الصف لا الضباط، لقد تمّ استبعاد شيعة العراق من الكليّات العسكرية؛ لكي لا يرتقوا بسلكهم الوظيفي أكثر من ضبّاط صف!

وحيثما بدأت القلاقل والاضطرابات تجتاح الدولة العثمانية، استغلّت الدول الأوروبية هذه الاضطرابات لتحقيق مزيدٍ من المصالح داخل هذه الدولة، وكان من ضمنها قانون (الرعايا الأجانب) الذي أعطى امتيازاتٍ للرعايا الأجانب في الدولة العثمانية. ولأجل التفرّغ لمواجهة الشعوب الثائرة والمنتفضة سعت الدولة

17 - للتفصيل ينظر: اسحق نقاش: شيعة العراق ص 148 - 149.

العثمانية لتأمين حدودها مع الجانب الفارسي التي كان الصراع بينهما قديماً ومستمراً، وعليه وافقت على معاملة الرعايا الفرس فيها بموجب التشريعات التي وقعتها مع الأوربيين. كانت تلك فرصة مهمة أمام الشيعة الذين عانوا كثيراً من التهميش والتمييز للتخلص من الممارسة الطائفية التي مارسها الدولة العثمانية بحقهم، والحروب العثمانية التي خاضتها ضد إرادة الشعوب التي سعت للانفصال عنها، حيث تجنّس قسم كبير منهم بالجنسية الفارسية تخلصاً من التجنيد الإلزامي والإفادة من جوانب تشريعات الرعاية⁽¹⁾.

كان الخيار الوحيد أمام السلوك الطائفي العثماني ضد الشيعة هو أن يكونوا ضمن رعايا الدولة الفارسية؛ ليتمكنهم حماية أنفسهم من الاضطهاد والإجفاف الذي يمرّون به⁽²⁾، كذلك للتخلص من الخدمة الإلزامية التي جعلت من الشيعة حطاً لحروب الدولة العثمانية العثمانية.

2 - الاحتقار:

يتمثل الاحتقار بمحاولة تشويه صورة الآخر باعتباره دوناً ثقافياً وعلمياً، فالذين حكموا العراق بعد احتلاله، هم أنفسهم الذين حوّلو ولاءهم من العثماني إلى الانجليزي، وشكّلوا طبقةً أرسنقراطية تتعامل مع الآخر بمثل ما كانت تفعل ابّان الاحتلال العثماني، الذي يصوّره محمّد هادي الخراساني، وهو يتحدّث عن علماء السنّة وليس عامّتهم من السياسيين بأنّهم (كانوا لا يعتنون بشؤوننا ولا ينظرون إلينا إلا بالحقارة)⁽³⁾، وهي النظرة التي ستستمرّ

1 - ينظر: عباس شمس الدين، إبادة الشيعة ص 335. وينظر: كذلك اسحق النقاش: شيعة العراق ص 213.

2 - ينظر: ما تعرض له الشيعة من قبل العثمانيين، حسن العلوي ص 41 - 48.

3 - تعليقة السيد الخراساني على كتاب السيد ابراهيم الراوي سنة 1368هـ، ينظر د. سعيد السامرائي: الطائفية في العراق ص 392.

ابان الدولة الفتية، وهو ما نراه، مثلاً، في رأي ساطع الحصري⁽¹⁾ حول بعض مثقفي الشيعة، فهو مثلاً يصور محمد رضا الشبيبي بأنه شخص معرفته بالأفكار الحديثة معرفة انتقائية، وأنه عاجز عن فهم الاتجاهات الحديثة في التعليم⁽²⁾، وقد وصف الوزراء الشيعة في مذكراته بأنهم جهلة متخلفون!! بل ان صورة الشيعي الجاهل والمتعصب انتشرت بين الساسة والإداريين السنة ابان العشرينات، (كان الشيعة في الأدبيات السياسية للمملكة العراقية الحديثة صنواً للجهل؛ فقد وصفهم الملك فيصل أول ملوك السلالة القصيرة التي كانت مطلع نظام العراق السياسي الحديث بأنهم أكثرية جاهلة. ولم يك هذا الوصف دعاً من الأوصاف، بل فكرة ثابتة لا يمكن التخلص منها؛ لأجل (شرعنة) حرمان الشيعة من المشاركة في الحكم، فقد وصف رئيس الوزراء (ناجي شوكت) ما تطالب به الشيعة من مشاركة في الحكم إنما هو صادر من أكثريتهم الجاهلة، وهي غير محقة بكل تأكيد)⁽³⁾!!

علماء بأن كثيراً من الشيعة كانوا خريجي المدارس العلمانية التي ظهرت بعد 1908 مع عودة الحياة الدستورية العثمانية، بالإضافة إلى كثير من خريجي المدارس الدينية الشيعية، والملاحظ بأن مناهج المدارس وموادها الدينية كانت تفوق مواد ملكية مكتبي العثمانية، كما كانت تسمى المدارس العثمانية في اسطنبول والتي تخرج منها الحصري!

واستغلالاً للظروف التي حتمت على الشيعة التجنس بالجنسية الفارسية ابان

1 - يرى الباحث الأمريكي ويليام كليفلاند في كتابه: "الحصري من المفكرة العثمانية إلى العروبة" ان الحصري مشكوك في أصله، فهو يدعي أنه من سلالة الإمام علي (ع)، ويدعي أن والداه استقروا في مدينة حلب، وأنه من مواليد عام 1880، وهذا ما ينكره كليفلاند حيث دقق في سجلات المواليد في تلك الفترة في حلب، فلم يعثر على اسمه. ويستنتج الباحث أنه على الأغلب أن ساطع الحصري قد ولد في إسطنبول، حيث نشأ وتعلم فيها، ولم يرحل إلى البلاد العربية حتى بلغ الأربعين من عمره وبعد سقوط الدولة العثمانية.

2 - اسحق نقاش: شيعة العراق ص 208.

3 - عباس شمس الدين: إبادة الشيعة ص 345.

الفترة العثمانية، نلاحظ أنّ ساطع الحصري والانجليز والساسة السنّة صاروا هم من يفرز العراقي عن غيره من خلال دعاوى الانتماء إلى القومية العربية أو من الأعاجم! علماً أنّهم كانوا قد تجنّسوا بالجنسية العثمانية الأعجمية، كما يفترض، وتخرّجوا من المدارس العثمانية التي سعت لتترك من ينتمي إليها⁽¹⁾، وهو ما جعل الصراع حول تعريف القومية العربية والوطنية العراقية مصدر توتر كبير بين الشيعة والحكومات العراقية المتعاقبة. وفي الوقت الذي تبنّى فيه حكام العراق فكرة الجامعة العربية، أو العروبة (Pan-Arabism)، بوصفها ايديولوجيتهم القومية الرئيسية، وضعوا إخلاص الشيعة وأصلهم الاثني موضع تساؤل بصورة متكرّرة... وتحت يافطة الشعبوية صوّروا المذهب الشيعي على أنّه هرطقة هدامة مدفوعة أساساً بحقد الفرس على العرب، وشدّدوا على التهديد الفارسي لفكرة القومية العربية. وكان كثيرٌ من إحياء الشيعة حول هذه القضية نابعاً من حقيقة أنّ حكام العراق السنّة تمكّنوا من ربط قضية الشعبوية بالاحتجاجات الشيعية على تمييز الحكومة بحقهم، وتصوير تطلّعات الشيعة وكأنّها أفعالٌ تروّج الطائفية في الدولة! وتمكّن الساسة السنّة بذلك من وضع الشيعة في موقف دفاعي. (لطالما وجدت معاملة الشيعة في العالم العربي كدخلاء، أو كعربٍ "من درجة أدنى" مسوّغاً لها في اتّهامهم بأنهم إيرانيون، وأنّ مطالبتهم بحقوقهم لا تعدو كونها تكراراً معاصراً للثورة الشعبوية" التي قادها الفرس ضدّ الحكم العربي في القرون الأولى من الإسلام)⁽²⁾.

وعلى الرغم من أنّ الحصري صار مديراً عاماً للتربية منذ تأسيس الدولة

1 - كان التعليم الرسمي التابع للدولة العثمانية يقتصر على مرحلة الدراسة الابتدائية والرشدية ثمّ إتمامها في اسطنبول لمن يريد الاستمرار في تحصيله العلمي، ويلاحظ أنّ اللغة التركية هي اللغة الوحيدة للدراسة قبل ان يتهيؤوا لإرسالهم إلى اسطنبول لاستكمال مرحلة التتريك، ومن هؤلاء تشكّلت المدرسة التركية لإدارة العراق. للتفصيل ينظر: حسن العلوي ص 48 - 49.

2 - ولي نصر: صحوة الشيعة ص 104، يقول حسن العلوي: بعد الإشارة إلى الاحصائيات التي جرت للسكان وفقاً لمذاهبهم وأديانهم منذ 1919 و 1920 و 1947 بأنّ عروبة العراق ستبدو هشّة وضعيفة، وسيصبح العرب بدون الشيعة أقلية صغيرة لا تتجاوز 18 % مثلما لا يتجاوز الوجود السنّي عند إضافة الأكراد السنة 36 % من مجموع السكان، ينظر ص 36.

حتى استقالته في عام 1927 بعد لغطٍ وشكاوى طالته بسبب مسلكه الطائفي واللاعلمي، نلاحظ أنه ينظر نظرة استهجان إلى (عبد الحسين الجلي) الذي تبوء منصب وزير المعارف ثمان مرات بين 1922 - 1935، ناعتاً إياه بجوكر الوزارات العراقية⁽¹⁾، في الوقت الذي كان ينبغي أن يكون بإمرته!

وتمثل نظرة الاحتقار هذه أحد أسباب أزمة الهوية العراقية منذ التأسيس، ذلك أن الإحساس بالهوية مركّب من المشاعر المادّية، ومركّب من مشاعر الانتماء والتكامل والإحساس بالاستمرارية الزمنية والتنوّع والقيم، والاستقلال، والثقة بالنفس، والإحساس بالوجود (ومن هنا يمكن القول بأنّ أزمات الهوية تولد تحت تأثير عمليات كبتٍ تنال جانباً، أو جوانب متعددة من مشاعر الإنسان)⁽²⁾، وقد تعاضدت نظرة الاحتقار هذه مع عملية الاستبعاد من مجالات الحياة الأخرى، كالتعليم والوظيفة العامّة لتكرّس حالة الافتراق المكوّناتي الذي سيعيق ظهور هوية جامعة.

رابعاً: الحرمان من الحقوق:

1 - الحرمان من الوظيفة العامّة:

إنّ الحالة العراقية تعجّ بالمفارقات، ففي تلخيصه للمسألة العراقية يرى لويزار أنّها (حصيلة اجتماع نوعين من علاقات الهيمنة، الأولى الهيمنة السنيّة على الشيعة، والثانية هي علاقة الهيمنة الاثنية للعرب على الأكراد)، ويواصل القول: (من بين الحديين اللذين يؤلّفان المسألة العراقية، فإنّ الحد الأوّل، أي علاقة الهيمنة الطائفية السنيّة على الشيعة، هو الحدّ غير المرئي)⁽³⁾، وواقع

1 - اسحق نقاش: شيعة العراق ص 208.

2 - اليكس ميكشيلي: الهوية، ترجمة علي وطفه، دار الوسيم للخدمات الطباعية، ط1، دمشق 1993، ص129. وينظر أيضاً د. عبدالحسين شعبان: الهوية والمواطنة البدائل الملتبسة والحدثة الماخرة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط1، ص 26.

3 - بيير جان لويزار ص 209.

الحال أنّ الوضع في الدولة الفتية برّ مثيلاتها في المجتمعات المتقدّمة التي عانت فيها أو تعاني الأقليات من حالة التهميش والاستبعاد والاحتقار، فمن بين هذه نجد أنّ الأغلبية في العراق هي التي تعرّضت للاستبعاد والتهميش؛ إذ (انّ) أقليةً سنّيةً لا تزيد عن 17 % من السكّان في وسط العراق، ظلّت تحكّم - على مدى التاريخ العراقي المعاصر - أغلبيةً شيعيةً تناهز 60 % وتتمركز في جنوب ووسط العراق، وأقليةً كرديةً تؤلّف نحو 20 % في شمال العراق⁽¹⁾، حيث أصبح سعي الشيعة من أجل التوظيف في جهاز الدولة علامةً كبيرةً في إذكاء حدة التوتر بين السنّة والشيعة في ظلّ الحكم الملكي، فإنّ حكّام العراق السنّة كانوا عادةً لا يضمّون إلاّ وزيراً رمزياً شيعياً واحداً في حكومات العشرينات، وكانوا يحجمون عن تعيين الشيعة في الجهاز الإداري والخدمة المدنية⁽²⁾. لقد كان فيها شيءٌ قليلٌ من التعيين التجميلي لسياسيين وأعيان من الشيعة في البرلمان (ولكن لا شيء أكثر من ذلك في اتجاه تعزيز النفوذ الشيعي. وحتّى على كثرتهم العددية، لم يتسنّ للشيعة أن يحكموا أو حتّى أن ينالوا نصيباً عادلاً من السلطة في العراق الحديث)⁽³⁾!

وقد استمرّ استبعاد الشيعة عن وظائف السلطة، وعن الحكومة وعن السلك العسكري، مثلما كان الحال في الحقبة العثمانية؛ ولأنّ الهيمنة الاجتماعية للسنّة على الشيعة لها أصلها في تراتبية المجتمع القبلي العربي، فقد وجدت هذه الهيمنة نفسها ممأسسةً عبر نظامٍ سياسيٍّ لم يعترف علناً بأنه نظامٌ طائفيٌّ⁽⁴⁾، (فسواء في ظلّ العثمانيين قبل عام 1921، أو سلطة الانتداب البريطاني وزبائنها المختارين من الملوك الهاشميين بعد ذلك التاريخ، بقي السنّة العمود الفقري للشرطة والجيش والبيروقراطية الإدارية التي حكمت بفاعلية بلاد ما بين

29 - اسحق نقاش: الشيعة والدولة ص 221.

30 - اسحق نقاش: شيعة العراق ص 206. وينظر: عباس شمس الدين: إبادة الشيعة ص 333 - 334.

31 - ولي نصر: صحوة الشيعة ص 86.

32 - بيير جان لويزار ص 218.

النهرين)⁽¹⁾.

إنّ هذا الواقع لم يكن بعيداً عن أسمع الملك، لمن يحاول أن يستبعده من المسؤولية، فالملك في أحد تقاريره يورد عبارةً يقول إنّه سمعها آلاف المرات وهي (الضرائب على الشيعي، والموت على الشيعي، والوظائف للسني) وهي إن دلت على شيء فتدل على ما كان يعانيه الشيعة في ظلّ ذلك النظام والذي يدّعي الملك انزعاجه من سماعها⁽²⁾، فعلى الرغم من أنّ الشيعة هم الأغلبية في العراق وفقاً لعام 1919 وعام 1920 ممّا يعني حسب (المادة 77) من القانون الأساسي أن يكون مذهب الدولة هو مذهب الأغلبية، إلّا أنّه تمّ تجاوزها، بل والأغرب من ذلك أن يتمّ تمثيل المسيحيين والإسرائيليين «اليهود» في محكمة التمييز وهم أقلية، في الوقت الذي يُستبعد الشيعة! وهو ما يمكن أن نستقرئه من مطالبات المواد الثالثة والرابعة من ما يسمّى «مشروع محمد حسين كاشف الغطاء» الذي حرّره شيوخ العشائر وفوضوا كاشف الغطاء بتمثيلهم به وإرساله إلى الملك غازي⁽³⁾.

إنّ اطلاعاً بسيطاً على نسبة التمثيل السكاني قياساً بالمكاسب الوظيفية يظهر لنا بأنّ الأكراد، مثلاً، على الرغم من أنّهم يشكّلون نسبة 17 % من سكّان العراق عام 1930، إلّا أنّهم حصلوا على 22 % من المناصب في حين أنّ الشيعة كانوا يشكّلون أكثر من 51 % حصلوا على 15 %، وهذا بعد سبع سنوات من تأسيس الدولة، في حين أنّهم على امتداد عقد العشرينات لم يكن للشيعة إلّا نصيبٌ صغيرٌ في المناصب الحكومية العامة⁽⁴⁾، حيث نجد أنّ عبدالرحمن النقيب

1 - ولي نصر: صحوة الشيعة ص 86 ، وكذلك حسن العلوي ص 48.

2 - حنا بطاطو ص 200 - 201، نقلاً عن عبدالرزاق الحسني، تاريخ الوزارات العراقية، صيدا 1953 ص 286 - 293. لا أدري كيف تتردّد هذه الشكوى آلاف المرات باعتراف الملك نفسه ويزعم بطاطو أنّها نصف الحقيقة حسب ادّعاء بطاطو ص 200 - 201.

3 - للتفصيل انظر السامرائي ص 396 .

4 - عباس شمس الدين: إبادة الشيعة ص 332.

- مثلاً - حين صدرت له أوامر برسي كوكس بتشكيل أول وزارة عراقية وعرض أسماء وزرائه عليه للمصادقة عليها، لم تكن تحوي أي وزيرٍ شيعيٍّ، وقد ارتأى فيصل (قبل تنصيبه ملكاً) تطعيم وزارته بوزيرين من الشيعة⁽¹⁾.

كذلك نجد أنه في عام 1921 لم يكن هناك شيعيٍّ واحدٌ على قائمة المرشحين لخمسة مناصب متصرفي ألوية، وشيعيٍّ واحدٌ بين تسعة مرشحين لمدرء الأفضية⁽²⁾. ويعزو إسحق نقاش عدم توظيف الشيعة في جزء من أسبابه إلى عزوف الشيعة عن قبول مناصب رسمية، ثم يدّعي بأنّ (العلماء الشيعة تقليدياً اعتبروا الحكومات السنّية حكومات غير مشروعة) لينتهي إلى نتيجة غريبة (ولم توظّف الحكومة العثمانية إلاّ قلةً ضئيلةً من الشيعة) وهو ما ينسف دعواه؛ إذ يتبيّن أنّ عدم التوظيف أمرٌ مرتبطٌ بالدولة العثمانية وليس برغبات الأفراد، شيعة ومجتهدين، هذا من جهة، ومن جهةٍ أخرى أنّ هذه القلّة التي تمّ توظيفها تنقض الادّعاء بأنّ عدم التوظيف مرتبطٌ برأي الشيعة بعدم شرعية الحكومات السنّية؛ ولهذا يحاول أن يخلط ما قبل بما بعد، حين يمضي للقول: (وأعلن المجتهدون حظراً على قبول المناصب الحكومية في إطار معارضتهم للوجود البريطاني في العراق والحكومة العراقية على النحو الذي شكّلت به في أوائل العشرينات)⁽³⁾. في محاولةٍ للإيحاء بأنّ عدم التوظيف مرتبطٌ بفتاوى المرجعية الشيعية قبل الاحتلال وليس بعده.

ومما يكشف حقيقة الاستبعاد هو أنّ بعض المتعلّمين الطموحين الذين أهملوا فتاوى المراجع وقبلوا وظائف حكومية معتقدين بأنّهم يستطيعون شقّ طريقهم في عالمٍ علمانيٍّ لدى قطعهم صلاتهم بالمجتهدين، (عندما حاولوا ارتقاء السلم الوظيفي شعروا بالخربة عن مجتهدهم ورفض أقرانهم السنّة في الوقت نفسه، وكان مأزقهم يتمثّل في كيفية التوفيق مع مطالبتهم بتكافؤ

1 - المصدر نفسه: ص332.

2 - المصدر نفسه: ص334.

3 - إسحق نقاش: شيعة العراق ص207.

الفرص وتحقيق الحراك وتقاسم السلطة في دولة يهيمن عليها السنّة دون اللجوء إلى قيادة المجتهدين الشيعة⁽¹⁾.

2 - الحرمان من التعليم:

وخلال العقد الأول من الحكم الملكي لم يكن الشيعة ممثلين تمثيلاً حسناً كذلك في الوظائف التعليمية ضمن نظام التعليم الرسمي، حيث كان القسم الأعظم من هذه الوظائف يشغلها سوريون وسنّة آخرون من خريجي نظام التعليم العثماني. ومن الواضح أنّ الشيعة واجهوا صعوباتٍ في اختراق شبكة المحسوبية السنّية في جهاز الدولة⁽²⁾.

2 . 1 - التعليم العلماني الشيعي:

في سبيل إبعاد الشيعة عن تويّ الوظائف الحكومية، تمّ الإدّعاء بعدم وجود إداريين أكفّاء بينهم، وبالتالي تمّ الاكتفاء بالإداريين السنّة الذين عملوا مع العثمانيين ثمّ حولوا انتمائهم إلى الانجليز، وحقيقة الحال أنّ وقائع التاريخ تكذّب ذلك، فعلى الرغم من أنّ المدارس الشيعية الدينية كانت متصلةً على مدار التاريخ، إلّا أنّ التعليم العلماني للشيعة في العراق بدأ مع إعادة العمل بالدستور العثماني عام 1908؛ إذ كانت إعادة العمل بالدستور إيذاناً ببدء التربية العلمانية الشيعية في العراق. فلقد افتتحت مدارس ابتدائية عامّة للبنين في بغداد والكاظمين والنجف والحلة ابتداءً من عام ١٩٠٩. وافتتحت في كانون الأول / ديسمبر ١٩٠٩ أوّل مدرسة شيعية في بغداد هي «مكتب الترقّي الجعفري العثماني، التي عُرفت فيما بعد باسم المدرسة الجعفرية. وكان الهدف من المدرسة تعليم الشيعة اللّغة الفرنسية والرياضيات؛ لتمكينهم من تويّ مناصب

1 - المصدر نفسه: ص 207 - 208.

2 - المصدر نفسه: ص 206.

وتوفير خدمات كانت حتى ذلك الوقت حكراً على اليهود بالدرجة الرئيسية، وكان يتعلم فيها زهاء (٣٠٠) طالب، كذلك تم فتح مدرستين في النجف هما المدرسة العلوية والمدرسة المرتضوية في ١٩٠٩ ، وكانت تُدرّس في المدرستين اللغة الانجليزية واللغة الفرنسية والرياضيات^(١). وتتمثل أهمية بدء التعليم العلماني الشيعي في أنه أوجد نواةً من الشيعة مؤهلين للقيام بدورهم بإدارة الوظيفة العامة إلا أن التوجّه الطائفي للمدرسة التركية حرمهم منها.

3 - استبعاداً من التعليم:

على الرغم من الثابت التزييني المتمثل بإسناد وزارة التعليم إلى وزيرٍ شيعيٍّ، إلا أن تعيين ساطع الحصري مديراً للمعارف بالإضافة إلى كونه مستشاراً للملك يكشف زيف هذا المنصب؛ إذ كشفت الأحداث اللاحقة أن كلمة الحصري كانت فوق كلمة الوزير! بل وحتى فوق كلمة الملك في بعض الأحيان؛ لأنه كان مدعوماً من قبل الإنكليز، حيث أنيطت به - وبإيعاز من الإنكليز - مهمة نشر الطائفية ومعاداة الشيعة، والظعن في عروبتهم ووصفهم بالعجمة والشعبوية^(٢).

وكان للحصري تأثيرٌ بالغٌ في وضع المناهج التدريسية، وتوجيه طلاب المدارس وجهة تفضي إلى اغتراب العراقيين عن تراثهم الأدبي. ففي كُتب الأدب العربي وتاريخه، لم يذكر أيُّ أديبٍ أو شاعرٍ عراقيٍّ من أصولٍ شيعيةٍ، قديمٍ أو معاصرٍ، رغم كثرتهم ودورهم الكبير في خدمة الأدب العربي، ولعلّ فصله لمحمد مهدي الجواهري من التعليم يدخل ضمن هذا الإبعاد والإهمال، واستمرت الحالة هذه طوال العهد الملكي، بينما ركّز على الأدباء والشعراء العرب من سوريا ومصر وغيرهما دون العراقيين^(٣)، مثلما عمل على التضييق على التعليم عند الشيعة لغرض تحقيق

1 - حول التربية والتعليم ابّان تأسيس الدولة، ينظر: علي حاكم صالح: ص 41 - 59.

2 - د. عبدالخالق حسين: دور ساطع الحصري في ترسيخ الطائفية، ينظر:

<https://islamicbooks.info/H-24-Arabic/Abdul%20Khaliq-9-AI-Husari.htm>

3 - ينظر: عباس شمس الدين: إبادة الشيعة ص 344.

الادعاء بعدم وجود متعلمين فيهم، وقد ظهرت مؤشرات ذلك كما يأتي:

1 - العمل على نقص الموارد المخصصة للتعليم في الألوية الشيعية، وضالة عدد الشيعة في بعثات الطلبة العراقيين الذين يرسلون للدراسة في الخارج.

2 - عارض الحصري فتح مدرسة ثانوية في النجف ودار معلمين في الحلة، وألغى مديرية التربية في الفرات الأوسط في عام 1925.

3 - اعتمد الحصري تعليماً مركزياً يسمح له بنشر وترويج برامج التعليم التي لا تنتهي إلا بتغريب العراقي بحجة الانتماء القومي، وهو ما عارضه الشيعة، وطالبوا بتعليم لا مركزي يأخذ بنظر اعتباره الطبيعة الاجتماعية والبيئة المحيطة بالمتعلمين، مثلما كانت هناك اختلافات ثقافية وفلسفية عميقة بين الحصري، خريج ملكية مكتبي، العلمانية في اسطنبول، والشيعة العراقيين الذين تلقوا تحصيلهم التكويني في المدارس الدينية⁽¹⁾.

4 - كان الحصري يسعى جاهداً لخلق الأبواب أمام أيّ توجهٍ للارتقاء بالتعليم عند الشيعة (ففي عام ١٩٢١ اقترح الملك فيصل فتح مدرسة لأطفال شيوخ العشائر، وتحمس للفكرة هبة الدين الشهرستاني الذي كان وزير التربية حينذاك، وأعدّ منهجاً يركّز على تدريس اللغة العربية والدين والزراعة فضلاً عن ممارسة نشاطات لا صقيّة تهدف إلى الحفاظ على التراث العشائري للتلاميذ. واعترض الحصري بشدّة على المدرسة؛ لأنها لم تكن منسجمةً مع برنامجه في تطبيق التربية الوطنية المركزية في العراق، وتمكن من إقناع فيصل بالعدول من الفكرة)⁽²⁾ !

5 - ولما أمر الملك فيصل بفتح دارٍ للمعلمين في الحلة وأخرى في الموصل، رفض الحصري المشروع بشدّة، وذكر في مذكراته فيما بعد، أنّه رفض المشروع لأنّه في الحلة يفيد الشيعة وفي الموصل يفيد المسيحيين، وقال ما نصه: «وأنا لم أتردد في الحكم بأنّ تنفيذ هذه الخطة - إنشاء دار للمعلمين في الحلة وأخرى في الموصل-

1 - اسحق النقاش: شيعة العراق ص 208.

2 - المصدر نفسه: ص 209.

يعرض الوحدة الوطنية لخطرٍ عظيمٍ؛ لأنّه كان من الطبيعي في تلك الظروف أن تكون الأكثرية الساحقة من طلاب دار المعلمين في الموصل من أبناء المسيحيين وفي الحلة من أبناء الجعفرين».⁽¹⁾ !!

6 - لم يمثل الشيعة في التعليم بشكلٍ جيدٍ، القسم الأعظم استحوذ عليه السنة والسوريون. عمل الحصري على استقدام السوريين كمعلمين في العراق، بدعوى عدم وجود كادر متعلّم من الشيعة، ولغرض تكريس هذه الحالة عمل الحصري على إحباط أيّ نية لفتح المدارس في تلك الألوية الشيعية، وكان العراقي لا يحصل على تعيين في وزارة المعارف إلا بشقّ الأنفس؛ إذ كان يصرّ على استيراد المعلمين من سوريا ولبنان ومصر وتفضيلهم على العراقيين. علماً بأنّه كان هناك الآلاف من خريجي المدارس الدينية في النجف وكربلاء والكاظمية وبغداد وسامراء، يصلحون للتدريس في اللغة العربية وآدابها ومادّة التاريخ والرياضيات.. وغيرها.

7 - كان يرفض الاعتراف بخريجي المدارس الجعفرية، وأصرّ على عدم معادلة شهادتها بالشهادة الثانوية. وكانت تُرفض طلبات الطلبة الشيعة في القبول في كُلية الحقوق. ولما كثرت الاحتجاجات على هذا السلوك، أوعز الملك بفتح صفٍّ إضافيٍّ في كُلية الحقوق لقبول الطلبة الشيعة من خريجي المدارس الجعفرية.

8 - كذلك سعى لإلغاء جامعة آل البيت⁽²⁾.

إنّ ما ورد أعلاه غيظ من فيض ممّا جرى خلال بدايات تأسيس الدولة، وهو يكذب ما يدّعيه حنا بطاطو بأنّ النظام الملكي وسّع المنشآت التعليمية القائمة في المناطق الشيعية توسيعاً كبيراً⁽³⁾.

1 - علي حاكم ص 46، نقلاً عن الحصري (مذكراتي ج1 ص 79 - 80) قارن ادّعاءات بطاطو ص 201.

2 - علي حاكم: ص 46، نقلاً عن سيار الجميل في كتابه جامعة آل البيت في العراق 1924 - 1930، ص 228 - 231.

3 - حنا بطاطو: ص 200.

الخاتمة

إن سياسة الاحتلال البريطاني سعت لتثبيت سلطاتها في الدولة الوليدة من خلال الاتكاء على الأقلية فيه؛ لكي تكون هذه الأقلية في حاجة دائمة لإسناد المحتل، وعليه فإن مجريات الأمور سارت بما يخدم مصالح هذا المحتل، وليس مصلحة الدولة الفتية، وهو ما أعاق صياغة هوية واضحة المعالم؛ إذ أن إيجاد كيانٍ سياسيٍّ شيءٌ، وخلق وابتكار هوية وطنيةٍ شيءٌ آخر، وعليه فإن السير وفق السبيل ذاته أبعد ما يكون عن منح العراقي هويته الحقيقية، مما يستوجب وضع استراتيجيةٍ عمليةٍ تقوم على الاعتراف المتبادل، وليس تبادل التخوين والتشكيك بالوطنية، فالحياة المشتركة تمتاز - حسب أرندت - بالتعدّد الإنساني، لكن هذه التعددية محفوفة بالمخاطر؛ لأنها منسوجةٌ عن الكلام المتبادل وعن الفعل، وكلاهما هشٌّ؛ لأنهما قائمان على استحالة الرجوع إلى الوراء في حالة وقوعهما؛ واذ وقع ما تمّ التأسيس له على امتداد عمر الدولة العراقية التي انتهت أخيراً، فإن الحاجة تُلزم ان نتخلّص من تبعات أعمالنا، وما يكون هذا إلا بالصفح الذي يتمثل بإعادة الاعتبار إلى الأغلبية المهمّشة، والاعتراف باستحقاقها، بعيداً عن عمليات الإبادة التي رافقت انهيار تلك الدولة مع الاحتلال الأمريكي.

2 - المطلوب من الطبقة المثقفة والواعية الشيعية والسنية الإيمان بأن الانتماء المذهبي مثله مثل الإيمان الديني والقومي حقٌّ مشروعٌ، وليس ثمّة علاقةٌ بين الانتماء في حدّ ذاته والممارسات الطائفية والعنصرية التي تدّعي الوصل به، وعليه فإن احترام الاستحقاقات والاعتراف بها يعدّ السبيل الأقوم لإعادة بناء هوية واضحة المعالم، تقوم على الاعتراف المتبادل بجميع المكونات المتعايشة، بالإضافة إلى التوزيع العادل للاستحقاقات المادية والمعنوية.

إنّ الانتماء الطائفي حقٌّ مشروع، بشرط أن لا يستعمل لتهميش وإقصاء الآخر المختلف، وبذا فإنّ القفز إلى الأمام من خلال الدعوة إلى رفض الانتماء المذهبي ليس حلاً بقدر ما هي ترحيل لواقع قائم يمكن أن يتفجّر بأيّ وقتٍ

بأساليب مشابهة لما حصل، إن لم يتمّ الانفتاح عليه بشكلٍ واعٍ، واستثماره لصياغة هوية تقوم على التنوّع الطائفي والقومي؛ لإعادة لحمة النسيج المجتمعي.

3 - إنّ عهداً من التسلّط أبان العهد العثماني واستمراره بشكلٍ شاذٍّ بعد تأسيس الدولة العراقية خلق تمركزاً حول الذات للأقلية السنّية، وحقّاً وهمياً كان من نتائجه ما حصل بعد 2003 من عنفٍ وإبادةٍ للآخر، نتيجة الشعور بانهايار هذا التمركز ومكاسبه، ممّا يوجب تفكيك هذه المركزية للخروج من حالة الانغلاق؛ ليتمكن لها الانفتاح والتواصل والتحاور مع الآخر المختلف والشبيه، وإنّ عدم القيام بذلك ينتهي إلى أحد أمرين: تقسيم البلاد هوياتياً وجغرافياً، أو دكتاتورية طرف لفرض السلطة على الآخر، بما يحمله من تقسيمٍ نفسيٍّ يهيئ لتقسيمٍ واقعيٍّ مستقبليٍّ عند أول بادرة تمكّن.

4 - على الرغم من مرور مئة عامٍ على تأسيس الدولة العراقية، إلّا أنّها لم تستطع صياغة هويةٍ جامعةٍ لأبناء العراق، وهو ما انتهى إلى حالة التخلي عنها عند أول بادرة استطاعة، وهو ما تمثل في انتفاضة 1991، وكذلك التخلي عنها مع الاحتلال الأمريكي.

5 - على الرغم من الشروخ البليغة التي أصابت النسيج الاجتماعي، والتي وصلت إلى حدٍّ يشبه التقسيم النفسي لأبناء العراق، فإنّ المهمة المطلوبة لتجنّب التقسيم الفعلي هو إعادة قراءة تاريخ الدولة بإنصاف، والبناء عليه لغرض إعادة الثقة المفقودة.

6 - إنّ واقع التخندق غير المسؤول الذي تمّت ممارسته منذ سقوط الدولة عام 2003 تدلّ على منحى يروم الوصول بالأحداث إلى الإيمان بأنّ التقسيم هو الحلّ الأمثل للحالة العراقية، وهو ما ظهر من خلال العمل المكوّناتي الذي يمارسه قادة المكوّنات، وكذلك إعادة ترجيع النغمات النشاز التي رافقت وسبّبت فشل الدولة العراقية؛ وذلك من خلال التخوين ونزع الجنسية والاتّهام بالتبعية وما

شاكل من اتهاماتٍ، بالإضافة إلى عمليات استقدام وإيواء واحتضان للمجاميع الإجرامية التي عملت على إبادة مكوّن أصيلٍ من مكوّنات الوطن، ولا زالت تتوعدّ بذلك حيثما سنحت لها الفرصة، فضلاً عن التفرير بأبناء الوطن لممارسة ما يبقي التشظي المجتمعي لأغراض خاصّة، وهو ما يكرّس انعدام الثقة المعيق للوحدة.

المصادر :

- 1 - اسحق النقاش: شيعة العراق، ترجمة عبد الاله النعيمي، دار المدى للثقافة والنشر، ط 1، 1996.
- 2 - اسحق نقاش: الشيعة والدولة، ضمن كتاب (المجتمع العراقي حفريات سوسولوجية في الاثنيات والطوائف والطبقات) تأليف مجموعة من الباحثين، معهد الدراسات الاستراتيجية، بغداد- بيروت ط1، 2006.
- 3 - اليكس ميكشيلي: الهوية، ترجمة علي وطفه، دار الوسيم للخدمات الطباعية، ط 1، دمشق، 1993.
- 4 - باترك سافيدان: الدولة والتعدّد الثقافي، ترجمة المصطفى حسوني، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2011.
- 5 - جان بيير لويزار: الحد الطائفي للمسألة العراقية، ضمن كتاب (المجتمع العراقي حفريات سوسولوجية في الاثنيات والطوائف والطبقات) تأليف مجموعة من الباحثين، معهد الدراسات الاستراتيجية، بغداد- بيروت ط1، 2006).
- 6 - حنا بطاطو: الدور السياسي للشيعة وعملية الاندماج ضمن كتاب (المجتمع العراقي حفريات سوسولوجية في الاثنيات والطوائف والطبقات) تأليف مجموعة من الباحثين، معهد الدراسات الاستراتيجية، بغداد- بيروت ط1، 2006 .
- 7 - سامي زبيدة: صعود وانهيار المجتمع المدني في العراق، ضمن كتاب (المجتمع العراقي حفريات سوسولوجية في الاثنيات والطوائف والطبقات) تأليف مجموعة من الباحثين، معهد الدراسات الاستراتيجية، بغداد- بيروت، 2006.
- 8 - د.سعيد السامرائي: الطائفية في العراق، مؤسسة الفجر، لندن، ط1، 1993.
- 9 - سليم الحسني: دور علماء الشيعة في مواجهة الاستعمار، دار الرسل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان (د.ت) .
- 10 - عباس شمس الدين: ابادة الشيعة، تدوين أولي لأطول عملية إبادة دينية في التاريخ، قتل الشيعة في العراق بين 2020-661، د.ط، د.ت .
- 11 - د.عبد الحسين شعبان: الهوية والمواطنة البدائل الملتبسة والحادثة الماخرة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط1، 2017.
- 12 - علي حاكم صالح، الايديولوجي والفلسفي في الفكر العراقي المعاصر، (اطروحة دكتوراه مخطوطة)، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة بغداد، 2014 .
- 13 - وليد فكري: الجريمة العثمانية الوقائع الصادمة لأربعة قرون من الاحتلال، الرواق للنشر والتوزيع، (د.م)(د.ت).
- 14 - ولي نصر: صحوة الشيعة، الصراعات داخل الاسلام وكيف سترسم مستقبل الشرق الاوسط، ترجمة سامي الكعكي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان 2007.

15 - د. وميض جمال عمر نظمي: ثورة 1920 الجذور السياسية والفكرية والاجتماعية للحركة القومية العربية (الاستقلالية) في العراق، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1985 .

روابط:

1 - د. بلقيس محمد جواد، قراءة في تأسيس الدولة العراقية 1920 الاهداف والنتائج:

<https://www.iasj.net/iasj/download/9d1bc9e4ebe2b237>

2 - د. عبد الخالق حسين: دور ساطع الحصري في ترسيخ الطائفية، ينظر :

<https://islamicbooks.info/H-24-Arabic/Abdul%20Khaliq-9-Al-Husari.htm>

**بناء الأمة والاندماج الاجتماعي..
النظرية ومحاولة التطبيق في العراق**
.....
د. حميد الهاشمي

مدخل إلى نظرية بناء الأمة:

تُعَدُّ نظريةُ بناءِ الأُمَّةِ (Nation-Building) إحدى النظرياتِ السياسيّةِ - الاجتماعيّةِ التي تتناولُ جانباً مُهمّاً من عمليةِ الاندماجِ الاجتماعيّ، ذلكَ الدمجُ الاجتماعيُّ المُتعلّقُ بالأقلياتِ (الأصيلةِ)، أي تلكَ التي تعيشُ أصلاً، وتتشاركُ مع مجتمعاتٍ أوسعٍ في بلدانٍ مغايرةٍ أثنيةٍ (Multiethnic Societies) أو طائفيةٍ. وقد طُبِّقَت هذه النظريةُ في البلدانِ الغربيّةِ خاصّةً أوروبا الغربية، وفي تجاربٍ أُخرى في العالمِ بواسطةِ التدخّلِ الخارجيِّ.

تاريخياً، راجت نظريةُ بناءِ الأُمَّةِ في مجالِ العلومِ السياسيّةِ المُوجّهةِ في الخمسيناتِ والستيناتِ من القرنِ العشرين. وقد كانَ أنصارُها الرئيّسيون هم قادةُ المُجتمعِ الأكاديميِّ الأميركيِّ أمثال كارل ديوتش (Karl Deutsch)، وتشارلز تيلي (Charles Tilly) ورينارد بندكس (Reinhard Bendix). وقد كانت تُستخدَمُ هذه النظريةُ بصورةٍ مبدئيةٍ لوصفِ عملياتِ الاندماجِ والتعاصُدِ الأُمميِّ الذي قادَ إلى تأسيسِ الدولةِ - الأُمَّةِ الحديثةِ بصورةٍ جليّةٍ من دولٍ تقليديّةٍ متباينةٍ. منها على سبيلِ المِثالِ ذاتِ النماذجِ الإقطاعيةِ ودولِ السلالاتِ الحاكمةِ، ودولٍ كنسيةٍ وإمبراطورياتٍ وغيرها. ولا يُغَطّي هذا المصطلحُ فقط تضمينِ استراتيجياتِ شعوريةٍ من قبلِ قادةِ الدولةِ ولكن تغيّراتِ اجتماعيةٍ غيرِ مُخطّطٍ لها أيضاً⁽¹⁾.

في النصفِ الثاني من التسعينيات، اكتسبَ مصطلحُ (بناءِ الأُمَّةِ) قبولاً واسعاً وأصبحَ جزءاً طبيعياً من النقاشِ السياسيِّ والعلميِّ. أوضحت تجربةُ المجتمعِ الدوليِّ في أماكن مثل الصومال والبلقان وأفغانستان والعراق أنّ انهيارِ الدولةِ وتشرذمِ المجتمعاتِ يمكنُ أن يُوَدِّيَ إلى صراعاتٍ عنيفةٍ أو يجعلها غيرَ قابلةٍ للحلِّ. يمكنُ لمثلِ هذه المواقفِ، على المدى الطويلِ، أن تتسبّبَ في فشلِ التنميةِ

1 - Kolsto, Pal Nation-Building and Social Integration Theory, homepage of prof Dr. Pal Kolsto, University of Oslo (Norway), 22-11-2004, <http://folk.uio.no/palk/ch02.htm>.

الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وتؤدي إلى كوارث إنسانية كبرى، وتزعزع استقرار مناطق بأكملها، بل وتحولها إلى مصادر للإرهاب العابر للحدود. أي تؤثر أيضاً بشكلٍ عامٍّ على البلدان البعيدة، وتضع الأهداف السياسية الغربية موضع تساؤل.

يتمّ مناقشة بناء الدولة على المستوى الدولي بشكلٍ خاصٍّ في هذه السياقات: إما خيارٍ سياسيٍّ وقائيٍّ لتجنب تفكك الدولة والتشرذم الاجتماعي، أو كبديلٍ لإدارة الصراع العسكري، أو كجزءٍ من التدخلات العسكرية، أو عنصرٍ من سياسات ما بعد الصراع. وعليه، فإنّ سياسة بناء الأمة تشكّل مفصلاً بين السياسة الخارجية والتنمية والعسكرية بغرض منع أو إدارة الصراعات العنيفة، وتحقيق الاستقرار المحلي والإقليمي، وتسهيل التنمية⁽¹⁾. ويرى هبلر أنّ العناصر السياسية الأساسية لبناء الأمة الدولة القومية تشمل بالإضافة إلى مستوى عالٍ من التعبئة الاجتماعية والتكامل السياسي. الدولة ليست العنصر المركزي فقط بحكم شكلها الحديث، الدولة القومية كونها واحدة من أهمّ نتائج بناء الأمة. كما أنّه اللاعب الحاسم في معظم الأحيان⁽²⁾.

كذلك يمكن اعتبار النزاع مع طرفٍ خارجيٍّ أن يكون مُحركاً رئيساً لبناء الدولة. علاوة على ذلك، فإنّ هذه الجدلية ربّما تنطبق بشكلٍ مباشرٍ على بناء قدرة الدولة فيما يتعلّق برفع مستوى الضرائب لدعم الجيوش وإرساء القانون والنظام. لقد حفزت الحروب النُخب الحاكمة على الاستثمار في بناء الدولة، ولكنها بنفس الوقت لم تحفّز سياسات بناء الأمة. تبدأ فترة بناء الدولة (تعني قدرة الدولة على رفع الضرائب)، في أوروبا بدأت تقريباً عام 1500م. وعلى مدى القرون الثلاثة، استثمرت الدول الأوروبية في سياسات بناء الدولة. وعلى النقيض من ذلك، فإنّ سياسات بناء الأمة بما في ذلك التعليم، واللغة، والبنية التحتية

1 - Hippler, Jochen (Ed.), Nation-Building: A Key Concept of Peaceful Conflict Transformation, Pluto Press, London, 2005, p. 3.

2 - Ibid, p. 4.

للتواصل الداخلي وإدماج الأقليات (بوسائل أكثر أو أقل سخاء)⁽¹⁾.

لأحظ هنا تلازم أمور رئيسية متعلقة، وهي: بناء - الدولة (State-build-ing)، وتعزيز قوة الدولة وهيبتها، ويتم ذلك من خلال أمور هامة، لعل أبرزها قدرة الدولة على فرض الضرائب. في حين أنّ بناء الأمة مرتبط بتحقيق نوع من العدالة الاجتماعية إلى حد ما بين مواطنيها، ناهيك عن تحقيق الرضى بالقدر الممكن من ناحية توفير الخدمات العامة وتيسير سبل التواصل بين جهات البلد ومواطنيه، مع وجود تمتين الروابط المشتركة سيما الثقافية.

فإن مفهوم الأمة:

من أجل استيعاب مفهوم بناء الأمة، يحتاج المرء إلى تحديد مفهوم الأمة. ومن التحديدات المبكرة لمفهوم الأمة هو: أنها مجموعة من الناس أو عرق (جنس) معين، لهم تاريخ مشترك وتقاليد وثقافة. وفي بعض الأحيان دين واحد، وعادة ما تكون لهم لغة مشتركة. وهكذا تتكون المملكة المتحدة على سبيل المثال، من أربعة أمم هي الإنكليزية والأيرلندية والأسكتلندية والويلزية. إنّ أبناء الأمة عموماً لديهم هوية وطنية مشتركة، وإنّ بناء الهوية المشتركة هو عادة جزء من بناء الأمة.

ويتم التمييز أحياناً بين العرق والأمة المدنية على أنّ الأول مبنى على أساس البناء الاجتماعي، أو العرق المشترك، في حين أنّ الأمة المدنية، تقوم في الهوية والانتماء المشترك ووصولاً إلى مجموعة من الأفكار السياسية والمؤسسات التي تربط بين المواطنة والجنسية.

إنّ كلمة الأمة اليوم تستعمل كثيراً كمرادف للدولة، كما في الأمم المتحدة. لكن مفهوم الدولة هو أقرب ما يكون «جهاز حكومي» منه إلى الأمة وفقاً لضوابط

1 - Alesina, Alberto, & Reich, Bryony, Nation-building, Harvard University, February 2015, P. 1.

مَفْهُومِ الأُمَّةِ⁽¹⁾.

وبتوضيحٍ أدقُّ، فإنَّ هُنَاكَ نَمَطَيْنِ مِنَ «الأُمَّةِ»، هما: الأُمَّةُ القائِمةُ على أُسَاسِ «فِطْرِي»، أي صِلَةِ الدَمِ، والأُخْرَى القائِمةُ على أُسُسٍ أُخْرَى مِنَ الرِوَابِطِ الحَضْرِيَّةِ وَالثَّقَافِيَّةِ.

وقد عَضَّدَ مَآكْسَ فِيبَر (Max Weber) التَّعْرِيفَ التَّقْلِيدِيَّ لِلدَّولَةِ بِقَوْلِهِ: اليَوْمُ عَلَيْنَا أَنْ نَقُولَ أَنَّ الدَّولَةَ هِيَ مُجْتَمَعٌ إِنْسَانِيٌّ يَدَّعِي (بثَقَّةٍ) مَشْرُوعِيَّةَ احْتِكَارِ اسْتِخْدَامِ القُوَّةِ المَادِيَّةِ ضِمْنَ إِقْلِيمٍ مُعَيَّنٍ. لَاحِظْ إِنَّ «الأَرْضَ» وَاحِدَةً مِنَ خِصَائِصِ الدَّولَةِ. وَتَحْدِيداً فَإِنَّهُ فِي الوَقْتِ الحَاضِرِ، يَعودُ الحَقُّ فِي اسْتِخْدَامِ القُوَّةِ الطَبِيعِيَّةِ إِلَى المَوْسَسَاتِ أَوْ الأَفْرَادِ بِالقَدْرِ الَّذِي تَسْمَحُ بِهِ الدَّولَةُ⁽²⁾.

مِنَ المُلَاحِظِ أَيْضاً أَنَّ مَآكْسَ فِيبَرِ يُرَكِّزُ هُنَا عَلَى مَفْهُومِ سِيَادَةِ الدَّولَةِ الَّذِي مِنَ ضَمَنِ سَمَاتِهِ، اسْتِخْدَامِ القُوَّةِ عَلَى أَرْضِ الدَّولَةِ، وَالَّذِي بِمَوجِبِهِ تَفْرُضُ الدَّولَةُ هَيْبَتَهَا وَتُحَكِّمُ سَيَطْرَتَهَا عَلَى كَامِلِ أَرَاضِيهَا.

مَفْهُومُ وَنَظَرِيَّةُ بِنَاءِ الأُمَّةِ؟

حَدَّدَتْ دَرَاةٌ لِحَسَابِ مُؤَسَّسَةِ رَانْد (RAND Corporation) أُجْرِيَتْ عَامَ 2003 مِنْ قِبَلِ جِيمْسِ دُوبِينز (James Dobbins) وَآخَرِينَ، مَفْهُومَ بِنَاءِ الأُمَّةِ بِأَنَّهُ «اسْتِخْدَامُ القُوَّةِ المَسْلُحَةِ فِي أَعْقَابِ الصِّرَاعِ عَلَى أُسُسٍ ثَابِتَةٍ مِنْ أَجْلِ الإِنْتِقَالِ إِلَى الدِيمُوقْرَاطِيَّةِ». وَقد قَارَنَ سَبْعَ حَالَاتٍ تَارِيخِيَّةٍ هِيَ: أَلْمَانِيَا وَاليَابَانُ وَالصُومَالُ وَهَآيْتِي وَالبُوسْنَةُ وَكُوسُوفُو وَأَفْغَانِسْتَانَ. وَفِي كُلِّ هَذِهِ الحَالَاتِ تَدَخَّلَتِ القُوَّةُ العَسْكَرِيَّةُ الأَمْرِيكِيَّةُ فِيهَا فِي أَعْقَابِ الصِّرَاعِ مِنْ أَجْلِ دَمَقْرَاطَتِهَا، وَالامْتِدَادِ إِلَى مَنَاطِقٍ أُخْرَى مِنَ العَالَمِ مُنْذُ الحَرْبِ العَالَمِيَّةِ الثَّانِيَّةِ»، مُسْتَعْرِضاً

1 - Stevenson, Caroline, Nation Building, http://www.beyondintractability.org/essay/nation_building/ 28-10-2006.

2 - Weber, Max. «Politics as a Vocation, in Stevenson, Caroline, Nation Building, http://www.beyondintractability.org/essay/nation_building/ 28-10-2006.

الدُّروسَ المُستفادَةَ مِن هذه التجاربِ. مع ملاحظة أَنَّ القُوَّاتِ التي تَلَّتِ التَّدخُّلاتِ العسكِرِيَّةَ أو الحُرُوبِ في تلك البُلدانِ ما عدا أفغانستان، كانت تُسَمَّى «قُوَّاتِ حِفْظِ السَّلَامِ / فَرَضِ السَّلَامِ»، بينما فَضَّلَتِ الإدارةُ أن تستعملَ مُصطَلَحِي «الاستقرار وإعادة الإعمار» على قُوَّاتِها في مَرَحَلَتِي ما بَعْدَ الحَرْبِ في كُلِّ مِن أفغانستان والعراق. وقد كانَ هَدَفُها من تلك القُوَّاتِ، دَعْمَ مَشروعِ «الدمَقْرَطَة». إنَّ مُصطَلحاتِ الاحتلالِ، وحفظِ السَّلَامِ، وفَرَضِ السَّلَامِ، والاستقرارِ، وإعادة الإعمارِ، لا تُعْطِي حَقِيقَةَ جَوْهرِ تلك العملياتِ. ولا مُصطَلحِ بِناءِ الأُمَّةِ أيضاً، ولكنها أَقربُ إلى أن تُقترِحَ توصيفاً لكاملِ العملياتِ التي تَحَدِثُ هناك⁽¹⁾.

يختلفُ هذا التعريفُ «بِناءِ الأُمَّةِ» كثيراً عن تلك التعاريفِ التي ترى في بِناءِ الأُمَّةِ أَنَّها تُعَبَّرُ عن كونها «إقليمياً للأُمَّةِ متجانسةً». التعريفُ يَتَمحورُ حولَ عَمَلِيَّاتِ بِناءِ الديموقراطيةِ. لكن كثيرين يقولون بأنَّ استعمالِ القُوَّةِ العسكِرِيَّةِ لإحلالِ الديموقراطيةِ قد ينطوي على تناقضٍ ذاتيٍّ. فإذا كانَ بِناءُ الأُمَّةِ يُمكنُ فَرَضُهُ من الخارجِ هو إحدى المسائلِ الرَّئيسةِ في هذا المجالِ، فهل يمكنُ القيامُ به عسكِرِيّاً، هو الأكثرُ إلحاحاً من هذا السُّؤالِ؟

كما إنَّ التَّمَعَّنَ في استنتاجِ الدراسةِ، يُفضي إلى أن (المفهوم) قد نَمَّتْ صِياغتهُ وتَجْبِيرُهُ، لِيُناسبَ المَنهجَ الأَميركي الحالي، في السيطرة على العالمِ، في ضوء كونها القُطبَ الواحدَ القوي في العالمِ اليوم. أو هو جاء كتحصيل حاصل لواقعٍ سياسيٍّ وعسكِرِيٍّ دوليٍّ الآن.

وبَعْضِ النظر عن مُراجعةِ التجاربِ المُشارِ إليها في السُّطورِ السابقةِ كَمثالٍ على بِناءِ الأُمَّةِ المَفروضِ من الخارجِ، فإنَّنا بحاجةٌ إلى توسيعِ أَفقِ المُقارنةِ لمسألةِ بِناءِ الأُمَّةِ، حيثُ أَنَّ هناكَ نماذجاً وآلياتٍ أُخرى لبِناءِ الأُمَّةِ، منها «القوةُ الاقتصاديةُ»، التي أعادت توحيدَ وبناءِ الأُمَّةِ الأَلمانيةِ مثلاً. كما خلقت مثلاً آخرَ وَسَّعَ مَفهومَ الأُمَّةِ وأضافَ لَهُ، كَمثالِ حالةِ «الاتحادِ الأوربيِّ»، وغيرها من

1 - Dobbins, James and others, America's Role in Nation-Building From Germany to Iraq, RAND Corporation, Santa Monica (USA), 2003, P.1.

النماذج. كما أنّ عامل التّدخّل الخارجيّ كاد يقضي أو ربّما سيقضي على نموذج «الأمة العراقية» مثلاً. حيث تستمرُّ أزمة عدم استقرارها وتفكُّك وحدتها، بوجود التدخّل الخارجي، وبغضّ النظر أيضاً عن عوامل التمزُّق الداخلية الأخرى أو تركة النظام السابق الثقيلة، أو علاقة دول الجوار الإقليمي بها.

وبالعودة إلى مراحل تاريخية ليست بالبعيدة، فإننا نجد، تمييزاً في الغالب في الأدبيات التقليدية بين نوعين من وجهات النظر المتشعبة، التي سادت في القرن التاسع عشر، والمتعلقة بالاندماج الوطني، تمثلاً فردياً كاملاً في الثقافة الوطنية، والأمر نفسه يُقال عن الاندماج في المجتمع الأوسع⁽¹⁾، الذي قد يبرزُ باعتباره خطأً للفكر المهيمن، والمُرتبط بالحلّ الثقافي واللغوي للأقليات في (الثقافات المتقدّمة)، كما أنّه ليس فقط حتمية تاريخية، بل بشكلٍ مُفيدٍ غير قابلٍ للجدل بالنسبة للأقليات نفسها. وقد اعتبرت هذه العملية في أغلب الأحيان تمثلاً (as-similation) أو عملية ثقاف (acculturation) أو دمج (amalgamation) بدلاً من الاندماج أو التكامل (integration). حيث لا تُوجد هناك فروق واضحة بين هذه المفاهيم.

أي أنّ هذا الأمر يُشير إلى حالة تمثّل أو ذوبان ثقافة "أقلية" في ثقافة "أغلبية"، وهي تختلف عن عملية الاندماج الاجتماعي (Social Integration) التي تقتضي تقارباً واستيعاباً واستعداداً من طرفي المعادلة⁽²⁾. ومن الممكن أن نجد التعبير الواضح عن عملية التمثّل في اعتبارات جون ستيوارت مل (John Stuart Mill) في الحكومة التمثيلية (Representative Government).

1 - Pal Kolsto, Nation-Building And Social Integration Theory, homepage of prof Dr. Pal Kolsto, University of Oslo (Norway), <http://folk.uio.no/palk/ch02.htm>, 22-11-2004.

2 - للمزيد حول مفهوم الاندماج الاجتماعي، وتطبيقاته على الأقليات ومنها المهاجرة، راجع: الهاشمي، حميد، المهاجرون العرب وإشكالية الاندماج الاجتماعي في البلدان الغربية: المهاجرون العراقيون في هولندا أنموذجاً، رسالة دكتوراه مقدمة لجامعة تونس، السنة الدراسية 2005-2006 (غير منشورة). والهاشمي، حميد، العرب وهولندا: الأحوال الاجتماعية للمهاجرين العرب في هولندا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2008.

كما إنَّ أكتن (Acton) كان على استعدادٍ لاستعمال مثل هذه العبارات كـ(مرجل للحالة) التي تحدث (انشطاراً) يأخذ مكانه من خلال الحماسة والمعرفة والقدرة لطائفةٍ بشريةٍ ما، والتي ربما تنتقل إلى غيرها⁽¹⁾. بمعنى رغبة وقدرة وقبول طائفة أو أقلية اجتماعية على الاندماج أو التَّمثُّل في ثقافة المجتمع الأوسع أو الأشمل.

لذلك فإنَّ حُججهُ (أكتن) عن دولة المغايرة الثقافية، تقودنا باتجاه نتيجة مفاجئة وهي:

في ظلِّ رعاية أُمَّة متفوقة، فإنَّ أعضاء الثقافات الأقل تقدماً في هذه الدولة سوف يُسْقِطُونَ العديدَ من ميزاتهم البارزة ويتعلَّمون حضارة حقيقية (مهيمنة)، أي متخلِّين عن سماتٍ كثيرةٍ من ثقافتهم، وعليه فكم سيتبقى بالضبط من هوياتهم المميزة؟

لكن رؤية أكتن عن الاندماج الاجتماعي لم تكن بعيدةً عن رؤية جون ستيوارت مل الذي يعتبر أكثر المتصدِّين الموثوق بهم لهذا الموضوع⁽²⁾.

إنَّ التجربة تبرهن على أنه يمكن لأُمَّة ما أن تُدمج وأن تكون ممتصةً من قبل أخرى. ومتى ما كانت هي أصلاً أكثرُ تخلفاً وتبعيةً إلى غيرها بالنسبة للجنس البشري، فإنَّ التَّمثُّل والاندماج هذا يُعدُّ أكثر فائدةً بالنسبة لها. وما من أحد هنا يستطيع الافتراض أنه ليس أكثر فائدةً بالنسبة لمقاطعة بريتون (Breton) مثلاً، أو إقليم الباسك (Basque) في نافارو الفرنسية (French Navarre)، أن ينجرفوا في تيار أفكار ومشاعر أناس متحضرين ومتفتحين جداً، وأن يكونوا أعضاءً في الأُمَّة الفرنسية، معترفاً بهم وبكامل حقوق المساواة وامتيازات

1 - About Acton's opinions, see: John Emerich Edward Acton, *Essays in the Liberal Interpretation of History*, Chicago, University of Chicago Press, 1967, p. 149, Originally published in 1862.

2 - For more reading, see: John Stuart Mill, *On Liberty and Considerations on Representative Government*, Oxford, Blackwell, 1946, 294-295.

المواطنة الفرنسية⁽¹⁾.

وهكذا نستطيع تشخيص جانبين أو وجهين لمفهوم بناء الأمة، الأول يستدعي التدخل الخارجي لحسم النزاع مع طرفٍ خارجيٍّ، أو لإخماد نزاعاتٍ داخليةٍ، أو إسقاط حكومةٍ دكتاتوريةٍ، وإحلال الديمقراطية في تلك الدولة، وإعادة صياغة مفاهيم وحدتها وترميمها على أساس «الأمة المتعايشة والمتوحدة»، وإن بدت بصورةٍ مُصطنعةٍ أنها متوحدةٌ طوعياً. كما هو الحال في النموذج العراقي وغيره من أمثلة مشابهة. والوجه الثاني، هو عملية الاندماج التي تتم بطرقٍ سلميةٍ، وطوعيةٍ عادةً، وإن كانت هناك خططٌ وبرامجٍ لعملية اندماجها. وفي هذه الناحية تركيز على جانبٍ هامٍّ وفردِيٍّ، وهو تخليُّ أقليةٍ معينةٍ عن كثيرٍ من سماتها الثقافية؛ ذلك لأنها تجدُ فيها تخلفاً، وتتعلّم حضارة وثقافة الأقلية أو الأمة المُتفوقة والتي تتعايش معها. وبهذا يحدث التحول والاندماج بالنسبة لها. ومثال ذلك العديد من الأقليات الأثنية خصوصاً في العالم الجديد (الأميركتين وأستراليا ونيوزيلاند)، وكما يلاحظ أنّ عمليات التماهي الكليّ تقريباً من قبل السكان الأصليين في الثقافة الأنكلوساكسونية المهيمنة، وهي الثقافة الكولونيالية (الاستعمارية) أو التي بُنيت على الهجرة لاحقاً كما هو معلوم. كذلك الحال في نماذج اندماج العديد من الأقليات في بعض البلدان العربية بصورةٍ طوعيةٍ، مثال ذلك الأمازيغ في تونس، والنوبيين في مصر، وغير ذلك من أمثلة.

قابلية نظرية بناء الأمة للتطبيق

فـ: المجتمعات غير الغربية مع التركيز على حالة العراق:

كما أشرنا، فإنّ النظرية الكلاسيكية (بناء الأمة) كانت مسعىً لفهم تطوّرات الدول الغربية؛ لذا فإنّها قد عكست حقائق غريبةً، على الرغم من ذلك فقد أصرَّ أنصارها بأنّ هذه النظرية قابلةٌ للتطبيق على المجتمعات غير الغربية. كان

1 - Kolsto, Pal, op cit.

هذا الاعتقاد مستنداً جزئياً على فهم خطي للتاريخ، الذي لم يكن واضحاً تماماً دائماً. وكلّ هذه المجتمعات كانت بالمنطق الباطني للتنمية الإنسانية ستعبرُ حتماً نفس المراحل. بالإضافة إلى ذلك يتوجب على المؤمنين بنظرية بناء الأمة أن يدركوا أن المجتمع الغربي كان حقاً بوضعٍ معيشيٍّ أفضل؛ إذ لم يكن هؤلاء مُكرهين بالقوة لمحاكاة الغرب، إنّ قادة الدول غير الغربية يتوجبُ عليهم أن ينحو هذا المنحى لمصلحتهم ولمصلحة شعوبهم⁽¹⁾.

وفي خلاصةٍ تقييميةٍ للتجارب السابقة في التدخل الخارجي وتبريره على أنه محاولات لـ(إعادة بناء الأمة)، على ابتداء من تجربة نهاية الحرب العالمية الثانية والإجراءات التي جرب من أجل إخضاع ألمانيا، وصولاً إلى الحرب على العراق عام 2003، خلص تقرير مؤسسة راند الأمريكية الذي أصدره عام 2003 والمعنون (America's role in nation-building: from Germany to Iraq) أي (دور أمريكا في بناء الدولة: من ألمانيا إلى العراق)، وشارك فيه عددٌ من الباحثين، خلص إلى عددٍ من الاستنتاجات العامة، بالإضافة إلى العديد من (الدروس) الخاصة بكلّ حالةٍ من الحالات الواردة في الفصول المخصّصة للدولة، التي تمّت فيها تجربة بناء الأمة، بما فيها العراق الذي كان للتو ميداناً للتجربة، وكالاتي⁽²⁾:

• هناك العديد من العوامل التي تؤثر على سهولة أو صعوبة بناء الأمة: الخبرة الديمقراطية السابقة، ومستوى التنمية الاقتصادية، والتجانس الوطني. فضلاً عن ذلك، فإنّ من بين العوامل التي يمكن التحكم فيها، يبدو أنّ العامل الأكثر أهمية هو مستوى الجهد - المقاس بالوقت والقوى العاملة والمال.

• يعتبر بناء الأمة متعدد الأطراف (multilateral) أكثر تعقيداً ويستغرق وقتاً طويلاً من بذل جهود أحادية (unilateral)، ولكنه أيضاً أقلّ كلفةً بكثيرٍ بالنسبة للمشاركين.

1 - Ibid.

2 - James Dobbins [et al.], America's role in nation-building: from Germany to Iraq, Rand institution, 2003, XXV-XXVI.

• يمكن أن ينتج عن بناء الأمة متعدّدة الأطراف، المزيد من التحولات الشاملة، ومصالحة إقليمية أكبر مما يمكن للجهود الأحادية الجانب.

• تكون وحدة القيادة والمشاركة الواسعة متوافقة، إذا كان المشاركون الرئيسيون يجتمعون على رؤيةٍ مشتركةٍ، ويمكنهم تشكيل المؤسسات الدولية وفقاً لذلك⁽¹⁾.

• يبدو أنّ هناك علاقةً عكسيّةً بين حجم وقوة الاستقرار ومستوى الخطر. فكلّما ارتفعت النسبة لتحقيق الاستقرار في القوات، انخفض عدد الذين عانوا وسقطوا ضحايا. في الواقع، لم تسفر معظم عمليات ما بعد الصراع - في المناطق المأهولة بشكلٍ كافٍ - عن أيّ إصاباتٍ على الإطلاق.

• يمكن للدول المجاورة أن تمارس نفوذاً كبيراً. حيث يكاد يكون من المستحيل تكوين أمة مجزأة، في حين يحاول جيرانها تمزيقها؛ لذا يتوجّب بذل كلّ جهدٍ لتأمين دعمهم.

• يمكن أن تكون المساءلة عن مظالم الماضي⁽²⁾ عنصراً قوياً في عملية التحوّل الديمقراطي. حيث يمكن أن يكون أيضاً من بين الجوانب الأكثر صعوبة وإثارة للجدل في أيّ مسعى لبناء الدولة، وبالتالي لا ينبغي تجربته إلا إذا كان هناك التزامٌ عميقٌ وطويلُ الأجلٌ بالعملية الشاملة.

• لا يوجد طريقٌ سريعٌ لبناء الأمة. ويبدو أنّ خمس سنوات هي الحد الأدنى المطلوب لفرض انتقالٍ دائمٍ للديمقراطية.

لكن لدينا رأيٌ مختلفٌ، حيث أنّ المتتبع لتجارب التدخل الخارجي (الأميركي) خاصّة في الدول المُشار إليها، بإمكانه أن يُشخّص نجاح التجارب في كلّ من اليابان وألمانيا، والبوسنة، بمقابل فشلها في الصومال، وأفغانستان والعراق. وهنا يمكننا تعليل ذلك إلى (عُقدة العقيدة Dogma Complex) في هذه البلدان،

1 - في إشارة إلى العامل الخارجي (القوى التي تقود التدخل الدولي).

2 - المقصود بذلك اجراءات العدالة الانتقالية.

حيث تُشكّل عائقاً كبيراً في مسألة قبول الآخر أو الحلول التي يطرحها. خصوصاً إذا ما كانت هناك مواقف وتجارب وأحكام مسبقة عليه، وبغض النظر عن منهجية التطبيق وما رافقها.

ورغم أن موقف المرجعية الدينية لعموم شيعة العراق تقريباً المتمثلة بالسيد السيستاني، قد غضت الطرف من موقف (غزو العراق)، وذلك لقناعتها أنّ التعامل مع العدو الخارجي المتمثّل بالولايات المتحدة الأميركية، أسهل من التعامل مع النظام الدكتاتوري الذي كان لا يتهاون في التنكيل بأيّ صوتٍ معارضٍ مهما كانت منزلته، وخصوصاً رجال الدين ومن أيّ مذهبٍ كانوا. رغم ذلك، فإنّنا قد شهدنا أصواتاً ومواقف معارضة للاحتلال، من صفوف الشيعة، ناهيك عن الموقف الحازم من قبل السنة في البلد، بغض النظر عن المسوغات الأخرى لهذا الموقف بالنسبة للسنة. ولكن عمليات المقاومة ومحاولات إفشال المشروع (سواء أكان بنيّة إعادة بناء الأمة، أو احتلال البلد أو حتى تدميره)، قد اتخذت طابعاً (جهادياً).

أضف إلى ذلك، إنّ عُقدة العقيدة نفسها تُشكّل عاملاً داخلياً لفشل التجربة كما هو الحال في العراق مثلاً. وهذا يؤكّد ما ذهبنا إليه من أنّ الجانب العقيدي هو الأصعب والعقبة الأكبر في طريق أية عملية للاندماج الاجتماعي، مقارنة بجوانب الانتماء والولاء الأخرى، كالقومية والأيديولوجيات الفكرية الأخرى. وهو ما يُمكن ملاحظته وتجربته على حالة اندماج الأفراد أو الأقليات المهاجرة أيضاً. حيث يتخلّف عادةً أكثر المهاجرين التزاماً بالعقيدة الدينية، والعكس بالعكس حيث يُقبل الأقلُّ التزاماً أو غير المُتمايزين دينياً على الاندماج ويتفاعل مع مشاريعه.

ولكن وبمقارنةٍ أخرى لمسألة تخلي بعض الأقليات أو الأمم في البلدان الغربية لبعض سماتها (المتخلفة) واندماجها مع المجتمعات المجاورة، نجد أنّها عمليةٌ أسهل وأكثر عقلانية للتحقق من عملية تخلي أقلية ما، أو المهاجرين مثلاً،

الذين لديهم تمايزاً كبيراً، ومُعقداً بل يُعَدُّ حَجَرَ عَثْرَةٍ، في سبيل تطبيق برامج الاندماج الاجتماعي، فإلى جانب الموضوع العقدي أو الديني، هناك الجوانب الثقافية الأخرى، والتي تُعَدُّ حواجز كبيرة، مثل تعلُّم اللغة وفارق نصيب التعليم واستعمال التكنولوجيا وغيرها.

يُضَافُ إلى قضية عقدة العقيدة، جوانب ثقافية تتعلَّقُ بالعادات والتقاليد، والتي يعود معظمها إلى القيم القبلية التي استمَدَّت من البيئة البدوية، وغالباً كلُّ هذه قائمة على رفض سطوة الآخر الخارجي خاصَّة. هذا ناهيك عن مسألة الاعتقاد بنظرية المؤامرة، والإرث الاستعماري وسوء صيته لدى شعوبنا. ويضاف إلى كلِّ الأسباب المُشار إليها أعلاه، أمور التراكم التاريخي لنوع العلاقة بين الأطراف المعنية التي يتوجَّب أن تؤخَذ بالحسبان. من جانبٍ آخر فإنَّ عامل التدخل الخارجي لا يمكن نكرانه في مسألة الانقسامات وفشل التجربة (بناء الأمة) في العراق.

عاملٌ مهمٌّ آخر ساهم بإفْشال مشروع التغيير (إعادة بناء الأمة)، وهو تصدِّي أشخاص غير مؤهلين، لا من ناحية الخبرة السياسية، ولا الإدارة، ناهيك عن عدم الحرص على المصلحة العامَّة، بل لعلُّنا لا نغالي إذا قلنا بضعف الوازع الوطني لدى الأغلبية منهم، بحيث ساهموا باستئراء الفساد المالي والإداري، وساهموا بإشاعة المحاصصة السياسية، ونهب المال العام. وبذلك أعطوا انطباعاً للمحتل أنَّهم غير حريصين، فضلاً عن عدم أهليتهم لإدارة البلد.

إذن فإنَّ أمر تطبيق جانب التدخل العسكري في عملية بناء الأمة، ليس ناجحاً دائماً. وهو خاضعٌ لمحدِّدات، لعلَّ أهمها الجانب العقدي كما أشرنا، أي التمايز الديني. وكلِّما كان المجتمع المُستهدف يميلُ إلى الأصولية وإلى التمايز الديني والمذهبي في داخله، كلِّما تعقَّدت المسألة. ولعلَّ انموذج أفغانستان مثال آخر جليٌّ يُضَافُ إلى المثال العراقي، حيث تتعقَّد الأمور أكثر كلما طالت فترة تطبيق تجربة التدخل الخارجي فيه.

إنّ مفهوم أو نظرية بناء الأمة بقي متأرجحاً بين جانبه «السلمي والحربي»، بين رغبة أطرافٍ في فرض هيمنتها، وبين أطرافٍ رافضةٍ أيّ تدخّلٍ خارجيٍّ، بين أطرافٍ تتوق إلى حرّيتها، وبين أطرافٍ تودُّ الحفاظ على مصالحها، بين أطرافٍ مذعورةٍ من التدخّل الخارجي، تحت ذريعة حماية الدين، والخوف من الغزو بأشكاله المتعدّدة، ومنها الغزو الثقافي بالطبع، وبين أطرافٍ تعتقد أنّ بإمكانها أن تتلمذ الآخرين وتُخرجهم بالسهولة. وفي الجانب السلمي منه، هناك تنازُعٌ بين الأطراف نفسها، ولكن دون استعمالٍ للقوة، بل الحضور لعناصر التنمية الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، التي يتوفّر فيها عوامل الجذب أكثر من عوامل الطرد.

الأرجح أنّ الرهان السلميّ هو الذي سيكسب فيه الآخر وإن طال مشواره:

لقد حاولَ العديدُ من علماء الفلسفة السياسيّة أن يتعاطوا مع موضوع «بناء الأمة» بالتدخّل الخارجي غالباً، وقد تباينت آراؤهم خاصّةً فيما يتعلّق بالموضوع العراقي. فقد رأى بعضهم أنّ لأميركا اهتماماً خاصّاً لبناء العراق (دولة - أمة)، تلتزم مبادئ الديمقراطية. وبعد (نظرية السلام الديمقراطي Democratic Peace Theory)⁽¹⁾، فإنّ المرآهنة تكون على أنّ العراق سوف يُسهم

1 - تشير نظرية السلام الديمقراطي إلى فكرة أنّ الديمقراطيات لا تميل بطبيعتها إلى التحارب مع بعضها البعض. وهذه حقيقة تاريخية ضمنت السلام بين الدول الديمقراطية بدون استثناء. تقدم أطروحة السلام الديمقراطي هجوماً امبريقياً قوياً في الترسانة الليبرالية ضد الهيمنة الفكرية التقليدية للواقعية في نظرية العلاقات الدولية الأميركية. ربّما لهذا السبب، كان هناك نقاشٌ حماسيٌّ بين أنصار نظرية السلام الديمقراطي ومنتقديها الذين يصعدون هجماتهم المضادة... تعود جذور نظرية السلام الديمقراطي إلى كتابات (ايمانويل كانت Immanuel Kant)، وعلى الأخص عمله (السلام الدائم Perpetual Peace). يدعي كانت أنّ السلام هو نتيجة معقولة للتفاعل بين الدول ذات الشكل الجمهوري للحكم.

Pugh, Jeff, Democratic Peace Theory: A Review and Evaluation, CEMPROC Working Paper Series In peace, conflict, and development, Centre for Mediation, Peace, and Resolution of Conflict, International, April 2005, P. 2

في زيادة الاستقرار في الشرق الأوسط. ولكن عملية تحقيق عراق ديموقراطي ومسالمة تبدو كإشكالية كبيرة. حيث أنّ الصعوبات في العراق تقتضي العمل على تحقيق شروطٍ مسبقةٍ من أجل حلٍّ سلميٍّ ودائمٍ لتغيير النظام. هناك عدم اتفاق بصورةٍ جوهريةٍ في الأوساط الأكاديمية المعاصرة المختصة على إمكانية تغييرٍ سلميٍّ ودائمٍ للنظام. فعلى سبيل المثال، يشير الباحثان (شنايدر Snyder ومانسفيلد Mansfield) إلى أنّ الفترة الانتقالية من نظامٍ تسلّطيٍّ إلى نظامٍ ديموقراطيٍّ، هي غير محدّدة. وإنّ مرحلة ما بعد تغيير النظام تُوجد غالباً نماذج متعددة من النزاعات السياسية المحلية التي تستغل تأهيل المؤسسات الديموقراطية، على سبيل المثال تلك التي تعزّز الاحتراب القومي والحرب الأهلية في نهاية الأمر. ومن أجل كبح جماح تلك القوى من أن تخرب النظام الجديد، فإنّ مؤلفين آخرين أمثال (هنتنغتون Huntington)، و (بتنام Putnam)، و (شنايدر Snyder)، يصرّون على أنّ الشروط المسبقة تقتضي أن يكون هناك تغييرٌ اجتماعيٌّ ومؤسسيٌّ بالإضافة إلى التغيير السياسي من أجل تحقيق أيّ نجاحٍ. وفي الجانب الآخر، فإنّ هناك مؤلفين أمثال (والتر Walter)، و (بوسن Posen)، يصرّون على أنّ فشل تغيير النظام ناجمٌ عن معظم حالات غياب المؤسسات الحكومية والقانونية التي تضمن التعاون فيما بين الجماعات المختلفة التي تُسهم في الخروج من المأزق. بالنسبة لهؤلاء فإنّ الشرط المسبق الحاسم للحلّ الناجح للصراع والانتقال إلى نظامٍ جديدٍ، هو التدخّل الخارجي بالقوة من أجل حلّ المأزق الأمني. إنّ النقاش حول الشروط المسبقة للانتقال الناجح من نظامٍ تسلّطيٍّ إلى ديموقراطيٍّ، له جذور ضاربة في تاريخ الفلسفة السياسية. وإنّ أهمّ الأشياء التي يجب مواجهتها عند التعامل مع نظرية بناء الأمة، مثل تسوية النزاعات بين أعضاء المجتمع ووضع قواعد متكرّرة للجميع على مرّ التاريخ⁽¹⁾.

1 - Emma Cohen de Lara, The Hazards of Nation Building: The Preconditions for Successful Regime Change and the Case of Iraq, Paper for the International Studies Association Conference, Honolulu HI, 3 March 2005, p. 2.

إنّ هذه مجرد أمثلة لعددٍ من فلاسفة السياسة المهمّين الذين تعاطوا مع محاولة تحقيق النظام السياسي والحفاظ عليه من خلال نظرية بناء الأُمَّة. وهي تعكس تعاطي الأوساط العلمية إلى جانب الأوساط السياسية بهذا الموضوع الهامّ وإمكانية تقييمه بين فترةٍ وأخرى.

تبقى الأُمَّة مُتعايشة حينما يتقاسمُ المواطنون القيم والأولويات، ويمكنهم التواصل مع بعضهم البعض. ويمكن بناء التجانس بين الشعب من خلال التعليم، وتعليم لغةٍ مشتركة، وتشديد البنى التحتية لتسهيل التنقّل. ولكن بنفس الوقت يمكن أيضاً بناؤها من خلال استخدام القوة الغاشمة وحظر الثقافات المحلية أو حتّى الإبادة الجماعية⁽¹⁾.

بمعنى أوضح، أنّ هناك نهجين للتعايش وديمومة كيان الأُمَّة، وهما: السلميّ الترموئي القائم على نوعٍ من العدالة الاجتماعية وتكافؤ الفرص، والآخر المبنيّ على التعسف وإقصاء الآخر (الأقليات الأثنية) لخلق نوعٍ من التجانس القهريّ. وبالتأكيد فإنّ هذا النوع الأخير، تكون فرص ديمومته وأمنه وسلامه مرهونة بإحكام القبضة على السلطة، وبمجرد انفرط عقدها فإنّ عقد الأُمَّة سينفطر. والانفراط هنا ليس التقسيم الإداري أو المبني على حدودٍ دوليةٍ حصراً، إنّما الاحتراب الداخلي، وفقدان الثقة بين مُكوّنات تلك (الأُمَّة المُفترضة).

إلى أيّ حدّ يمكن أن ينطبق هذا التوصيف على الواقع العراقي؟!؟

في الواقع، إنّ العراق - ومنذ قيام دولته الحديثة عام 1921 - شهد مساراتٍ متعرجةً في بناء الدولة. فرغم السير الحثيث بهذا الاتجاه إبّان الحقبة الملكية، وخاصّة عهد الملك فيصل الأول، إلّا أنّه حدث ما يشيب تلك الحقبة، فيما يتعلّق بالمواطنة وبناء الدولة. فمثلاً حادثة إخماد تمرد الأثوريين / الآشوريين، عام

1 - Alesina, Alberto, & Reich, Bryony, Nation-building, Harvard University, February 2015, P. 1.

1933، والذي نشب عقب انضمام العراق إلى عصبة الأمم عام 1932، ومطالبتهم بحكم ذاتي، كان وصمةً كبيرةً في جبين المسؤولين عن تلك الفترة. لعلّ ذلك كان الاختبار الأول للدولة في معاملة رعاياها بطرقٍ سلميةٍ، بدلاً من استعمال العنف المفرط.

أمّا مسألة التعاطي مع قضية يهود العراق، وإسقاط جنسيتهم، فقد كان خطأً فادحاً أيضاً برأينا. حيث إنك لم تخسر عدداً كبيراً من مواطنيك - من بينهم كفاءات علمية واقتصادية وفنية وأدبية - فقط، بل قمت بإهدائها إلى العدو دون مقابل. فضلاً عن ذلك فقد خلقت شرخاً كبيراً، وأسست لمنهج إقصائي، تجسّد لاحقاً في إبعاد الكورد الفيليين، وأبناء التبعية الإيرانية (أغلبهم كانوا يقيمون في المدن الدينية الشيعية)، وحملات التنكيل بالبارزانيين، وما شابه ذلك من أساليب قمعية اتبعتها السلطات اللاحقة.

في جانبٍ آخر، فإنّ عملية إدارة الدولة بطريقة أيديولوجية (نظام أيديولوجي) سيّما قومي أو ديني، سوف يخلّ ببناء الأمة. حيث إنّ أبرز أسس بناء الأمة هو المواطنة، التي لا تعطي أولوية لمواطنٍ على آخر بناءً على اعتبارات قومية أو دينية أو مذهبية. وتؤمن وتطبّق مبدأً تساوي وتكافؤ الفرص لمواطنيها. بينما على العكس من ذلك عانى العراق من فترة حكمٍ شموليٍّ جعل تراتبية المواطنة، وفق الولاء للحاكم أولاً، ثمّ للحزب ثانياً، فالقومية العربية ثالثاً، وذلك ما أضعف روح المواطنة، وبدّد طاقاتٍ وكفاءاتٍ كثيرةً من مواطنة عن طريق الاعتقال أو الإعدام أو الملاحقة أو الإقصاء أو دفعهم إلى الهجرة أو الانزواء.

في حين يشهد العراق الآن اختباراً حقيقياً للصمود، باعتباره وطناً للجميع، وأمةً متشاركةً بالخيرات والمصير الواحد. فالتهديد يأتي من الداخل حسب رأينا، من خلال تشظّي الهوية الوطنية، وبروز الهويات الفرعية على حسابها. إنّ هذا التشظّي بالضرورة يخلّ ببناء الأمة والدولة، ومما يزيد الأمر تردّياً ويثير مزيداً من القلق هو موضوعة المحاصصة في إدارة الدولة والقائمة على أسسٍ اثنية ومذهبية؛ إذ يُسهم ذلك بشكلٍ كبيرٍ في هدم ما تمّ بناؤه في مسعى بناء

الأُمَّة. فنظام المحاصصة هذا بالتأكيد يكرّس الولاءات الفئوية، على حساب الأُمَّة والدولة عموماً. فضلاً عن ذلك ينشّط علاقات تلك الأطراف بدولٍ أجنبية، بناءً على الصلات الفئوية. وهو بابٌ آخر يخلّ ببناء الأُمَّة وسيادة الدولة. في حين تتقطّع أوصال الدولة إلى أقاليم أو وحدات إدارية، يضع بعضها قيوداً على دخول و / أو إقامة مواطني الدولة من الأقاليم والمناطق الأخرى. بينما أن من آليات بناء الأُمَّة أن تكون هناك حرية تنقل بين كلِّ أجزائها، وألا يكون هناك أي نوعٍ من الفرز والتمييز بين المواطنين، حيث مهمّة الحكومة خلق فرص الاندماج الاجتماعي، من خلال مدّ الطرق بين جميع أطرافه وحرية النشاط الاقتصادي بين جميع أجزائه، وإيجاد مؤسسات تلمّ شمل العديد من أبنائه، بما يشعرهم بأنهم مرتبطون بهدفٍ مصيرٍ واحدٍ، مثل مؤسّسة الجيش والمؤسسات الأمنية الأخرى، والجامعات، والمصانع وما شابه. كلُّ هذه المؤسسات تعتبر من ميكانزمات الدمج الاجتماعي وبناء الأُمَّة.

مما يقلق كيان الأُمَّة هو شيوع الخطاب العنصري أو الطائفي أو الديني، بما يستهدف أو يستفزّ الآخر المختلف في الوطن، يقابله غياب قانون صارم يجرم إثارة الكراهية أو أيّ نوع من الخطاب العدائي بين مكونات هذه الأُمَّة، ويشعرها بالعدالة والمساواة من حفظ الكرامة. هذا ناهيك عن فرص المشاركة السياسية والتنموية والحقوق الثقافية وغيرها، مما يشعرك أنّك جزء مكافئ في هذه الأُمَّة.

الخلاصة:

إنّ مفهوم « بناء الأمة » بما يحمله من جانبٍ نظريٍّ لعملية التدخّل الخارجي لفرض واقع يتمثل في «إعادة صهر» مكونات مجتمع ما بما فيه من تنوع اثني وديني ومذهبي لينتج عنه قيام كيان جديد باسم «دولة أمة»، يلاقي الفشل على الأرجح لاعتباراتٍ كثيرةٍ، لعلّ أهمّها الحاجز العقدي، وتنامي الحس القومي، والتراكم التاريخي لطابع العداء في العلاقة بين «الأمة» المستهدفة (بفتح الدال) والأمة المستهدفة (بكسر الدال). وفي هذه الحالة فإنّ التجربة سوف يعترئها الفشل على الأرجح، على أقلّ تقدير ما تشير إليه إحصائيات ضحايا ذلك التدخل الذي يعدّ «غزواً»، وما ينجم عنه من تشظي مكونات ذلك المجتمع وتهديدات انفصال بعض أجزائه، وتنامي أشكال تدخل دول الجوار فيه وما إلى ذلك من سلبيات التجربة التي حصلت في العراق خاصّة، وهي المثال الذي تحدّثنا عنه.

من جانبٍ آخر، فإنّ موضوع التدخّل الخارجي بهدف «بناء الأمة»، قد يصبح عاملاً موحّداً جراء التهديد الخارجي الذي يتعرّض له هذا الشعب، وإنّ نجاح التجربة العراقية إذا ما تحقّق بغض النظر عن حجم التضحيات التي قدّمها العراقيون قد تفسّر في هذا الجانب، أي أنّها تحدّ للتهديدات التي رافقت هذا الغزو وما نجم عنه من احتلال وتدخل دول الجوار، وما عاناه من عمليات إرهابية من شتى الجهات الداخلية والخارجية، قد تصبح عاملاً موحّداً لتقلّب مفهوم بناء الأمة بطريقة معكوسة وبمنهجية مُغايرة.

رغم مرور عقدين من الزمن لغاية الآن، إلا أنّ المعطيات تشير إلى تعثر التجربة العراقية في عملية بناء الأمة، كما يبدو. فمؤشرات مثل الانقسام الاثني، والديني والمذهبي، والمناطقية، بل وحتى الاجتماعي من قبيل عودة النزعة القبلية بشكلٍ خطيرٍ إلى درجة محاولة مأسستها، ناهيك عن ضعف الهوية الوطنية عامّة بمقابل طغيان تلك الهويات الفرعية، تؤكّد ذلك. وبمقارنة نجاح تجارب دول

لم تحظ بميزات الإرث الديمقراطي وارتفاع مستويات التعليم، وغيرها من المؤشرات التي ذكرها تقرير مؤسسة راند المشار إليه في الصفحات السابقة، فإننا نوّكد أرجحية فرضيتنا في وقوف عقدة العقيدة أن تكون عقبة رئيسة وليست وحيدة في أسباب هذا الفشل. فاختلاف العقيدة دائماً هو سبب رئيس في عدم أو ضعف اندماج الأقليات والمهاجرين.

إنّ من أهمّ اشتراطات نجاح بناء الأمة، هي وجود عناصر مشتركة قوية موحدة ودافعة للاندماج بين مكوناته، لعلّ أهمها الانتماء القومي الواحد، لغة وطنية واحدة سائدة، عقيدة واحدة جامعة. لكن في ظلّ غياب أيّ من هذه أو كلّها، فذلك لا يعني حتمية فشل بناء الأمة، إنّما يمكن الاستعاضة عنه، بالعدالة الاجتماعية، ودولة المؤسسات التي توفر تكافؤ الفرص للجميع، ولا تميّز بينهم على أيّ أساس من انتماءاتهم الفئوية، بل لا تحكّمهم باسم انتماء فئويّ أو هوية فرعية.

قائمة ببليوغرافية:

1. الهاشمي، حميد، العرب وهولندا: الأحوال الاجتماعية للمهاجرين العرب في هولندا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2008.
2. الهاشمي، حميد، المهاجرون العرب وإشكالية الاندماج الاجتماعي في البلدان الغربية: المهاجرون العراقيون في هولندا أنموذجاً، أطروحة دكتوراه مقدمة لجامعة تونس، السنة الدراسية 2005-2006.
3. Alesina, Alberto, & Reich, Bryony, Nation-building, Harvard University, February 2015, P. 1.
4. De Lara, Emma Cohen, The Hazards of Nation Building: The Preconditions for Successful Regime Change and the Case of Iraq, Paper for the International Studies Association Conference, Honolulu HI, 3 March 2005.
5. Emerich, John, Acton, Edward, Essays in the Liberal Interpretation of History, Chicago, University of Chicago Press, 1967, Originally published in 1862.
6. Hippler, Jochen (Ed.); Nation-Building: A Key Concept of Peaceful Conflict Transformation, Pluto Press, London, 2005.
7. Dobbins, James [et al.], America's role in nation-building: from Germany to Iraq, Rand institution, 2003, XXV-XXVI.
8. Kolsto, Pal, Nation-Building and Social Integration Theory, homepage of prof Dr. Pal Kolsto, University of Oslo (Norway), 22-11-2004, <http://folk.uio.no/palk/ch02.htm>.
9. Mill, John Stuart, On Liberty and Considerations on Representative Government, Oxford, Blackwell, 1946, 294-295.
10. Pugh, Jeff, Democratic Peace Theory: A Review and Evaluation, CEMPROC Working Paper Series In peace, conflict, and development, Centre for Mediation, Peace, and Resolution of Conflict, International, April 2005.
11. Stevenson, Caroline, Nation Building, http://www.beyondintractability.org/essay/nation_building/ 28-10-2006.
12. Weber, Max. "Politics as a Vocation, in Stevenson, Caroline, Nation Building, http://www.beyondintractability.org/essay/nation_building/ 28-10-2006.

**الأمّة المتصدّعة في انثروبولوجيا
تعدّدية الثقافية العراقية
قراءة تصالحيّة**

أ.د. جعفر نجم نصر

المقدمة

إنّ انبثاق معادلة (الدولة - الأمة) بحسب المنظورات الغربية التي عكست التاريخ السياسي للدول الحديثة، فرض في العالم العربي البحث عن صناعة أنموذجٍ شبيهٍ، وهذا الأمر ولاسيّما في الحالة العراقية واجه منذ تأسيس الدولة العراقية عام 1921 تحدياتٍ جساماً على صعيد انتاج الاندماج الاجتماعي الواسع بين الاثنيات والأقليات العرقية والدينية المتعدّدة، فضلاً عن التنوع المذهبي وسائر التشكيلات الاجتماعية - الاقتصادية آنذاك، والذي أفضى إلى استعمال العنف المشرعن بقوة الدولة وقانونها حينذاك، والذي استمرّ في العهد الملكي والعهود التالية إلى عام 2003، والذي سعت من خلاله السلطات المتعاقبة إلى بناء (الأمة) من الأعلى وبالقهر والقسر.

لقد تمّ صناعة أمةٍ متخيّلةٍ في ذهنية أصحاب القرار السياسي عبر القهر، ولكن كان في حقيقة أمره وهماً وسراباً على أرض الواقع؛ إذ إنّ الدولة افترضت قيام الأمة العراقية، ولكن تكويناته العرقية والاثنية والدينية كانت تعي بوجود ذلك الوهم، ولكن تحت وطأة الضغط المؤسّساتي الخانق كانوا يعيشون في ظلّ أمةٍ وهميّة، وهم كانوا يعيشون في ظلّ (الأمة المتصدّعة) من الأسفل؛ لأسبابٍ ثقافيةٍ ودينيةٍ واقتصاديةٍ وسياسيةٍ.

إنّ تقديم قراءةٍ تصالحيّةٍ واعيةٍ ومدركةٍ بين (الأمة - الدولة) من جهة، وبين مكوّناته المتعدّدة من جهةٍ أخرى - وفي ضوء معالجات انثروبولوجية - يمثّل الهدف الرئيس لورقة العمل هذه، التي لا تكتفي بتشخيص مسار (الأمة المتخيّلة) بقوة وقهر السلطات السياسية قبل عام 2003، بل تحاول الوقوف على نقاط التصدّع، ومن ثمّ تقديم تصوّرٍ أنثروبولوجيٍ لهذه التعدّدية الثقافية / العراقية، وهذا التصرّو يمثّل معالجات أولية لا تدعي الإحاطة الكلية أو الشاملة، ولا تفترض التكامل، بقدر ما هي محاولةٌ نظريّةٌ نسعى لترحها وإعادة موضعيتها ضمن عملية مسارات بناء (الأمة العراقية) بعد عام 2003.

أولاً: فن معنى الأمة والأمة المتخيّلة ودلالاتهما (مدخل عام):

إنّ الضابط والموجّه للثقافة الإنسانية ووظائفها الاجتماعية في العصور الحديثة ما هو إلاّ "الأمة" Nation؛ وبحسب تأكيد، المفكر الفرنسي (بول ريكور) بأنّ المرجعية الرئيسة للذاكرة التاريخية هي الأمة⁽¹⁾.

ويرى (جورج قرم) أنّ هناك اتجاهين نظريين لتحديد الأمة، الاتجاه الأول الرومانسي الألماني (هيردر، فيخته) الذي يُرسي الأمة على قاعده الثقافة، العنصر. والاتجاه الثاني، الاتجاه الفرنسي (رينان) الذي يُرسي الأمة على أساس الإرادة في العيش المشترك⁽²⁾. ففي نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، لم يكن ثمة أيُّ شكٍّ في أوروبا بأنّ المكوّن الأكبر للهوية ليس الدين البتّة، بل الأمة المعتبرة كظاهرةٍ طبيعيّة، ذات أصالةٍ وموضوعيّة. فالمرء هو فرنسي، إيطالي، ألماني، ... ولقد بين كثيرٌ من المؤرخين، كيف جرى صنع الأمم والقوميات الأوروبية، وكيف أُقيمت الميثولوجيات الكبرى، وكيف تمّ تحويل الأرياف إلى مجالاتٍ فولكلورية الطابع وشيّدت الذاكرات الجديدة⁽³⁾.

ولكن إذا كانت الأمة تنتج الذاكرة التاريخية من جهة، وتسهم في الوقت ذاته في إنتاج وتشبيد الذاكرات الجديدة / السياسية الطابع، أي التي تمثّل (الدولة القومية)، فما الذي ينتج الذاكرة الجماعية في البلاد العربية؟ في الحقيقة إنّ الذاكرة الجماعية هي خلاصة الخصوصيات والتمايزات الثقافية والدينية، وحتى الاقتصادية (الحرفية) للجماعات المتباينة والمختلفة في ما بينها.

1 - بول ريكور، الذاكرة / التاريخ / النسيان، ترجمة: د. جورج زينات، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 9002، ص 185.

2 - فالح عبد الجبار، في الأحوال والأحوال / المنابع الاجتماعية والثقافية للعنف، الفرات للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 8002، ص 15 - 25.

3 - د. جورج قرم، المسألة الدينية في القرن الواحد والعشرين، ت: د. خليل احمد خليل، دار الفارابي، بيروت، ط1، 7002، ص 89 - 99.

وعلى حدّ تعبير (فالح عبد الجبار): في المدينة القروسطية، في منطقتنا، ظلّت الجماعات الاثنية والدينية والمذهبية التي تتمايز في اللسان والطقوس تعبّر عن التمايز في طراز الملابس، بل إنّ هذا التمايز امتدّ إلى المهن أيضاً بمقدار ما كان اللباس دألة مطلوبة على التخصّص: العمامة، الطربوش، العقال، السروال، العباءة⁽¹⁾. ولم تختفِ هذه التمايزات حسب رأيه إلاّ (مع تحطيم عزلة الطوائف والجماعات المغلقة في المدن الحديثة، أي مع زوال التمايز المكاني للجماعات الثقافية والمتنافرة التي ستتكوّن منها الأمة⁽²⁾).

ولكن هل توجد أمة عراقية منذ تأسيس الدولة العراقية عام 1921م وما تلاها من عصور؟ وهل سقطت جدران العزلة والتمايز بين الأقليات والاثنيات؟ وهل لدينا ذاكرة جديدة حقيقية جسّرت لإنهاء الخلافات والتناحرات؟ وهل نجحت عمليات الدولة القومية القائمة على تذويب الفوارق بين الأقليات والاثنيات منذ العهد الملكي وانتهاءً بعصر حكم البعث؟ هذه التساؤلات سنرجى الإجابة عن بعضها إلى المباحث القادمة.

وعوداً على بعض المسائل الجوهرية، نجد أنّ حركة بناء الأمة - كما قام بها الأوربيون في نهاية القرن التاسع عشر - قد أفضت إلى تكوين الدولة القومية التي عمدت إلى عمليات التهجين الثقافي لإيجاد بوتقة صهر ثقافيّ لكافة القوميات والأعراق والأقليات، وذلك عبر إيجاد مجتمع المواطنة «Citizenship» أي تقديم هويتهم السياسية كـ(مواطنين) لهم حقوقهم وواجباتهم ماداموا ضمن جغرافية الدولة، مقابل إلغاء هويتهم الدينية (المذهب)، وهذا الأمر لن يتمّ إلاّ عبر بناء ذاكرات جديدة كما أشار لذلك جورج قرم في ما تقدّم، ممّا يعني أنّ الذاكرة التاريخية الممثلة للعمليات أنفة الذكر تقف على النقيض والمغايرة التامة للذاكرة الجماعية الموجودة حتّى اليوم في المجتمع العراقي، وإذا أردنا وضع ذلك على شكل رسمٍ، فإنّها ستكون على النحو الآتي:

1 - فالح عبد الجبار، المصدر السابق نفسه، ص54.

2 - المصدر السابق نفسه، ص64.

- أُمَّة دولة تولد ذاكرة تاريخية / عامة.
- اثنيات دين تولد ذاكرة جماعية / خاصة.

فالدولة الأوربية الحديثة هنا إنّما قامت بخلق وسطٍ ثقافيٍّ موحدٍ، أو الخالق للتجانس، عبر اتّباع ثقافةٍ قوميةٍ أو وطنيةٍ عليا شاملة، تدرج فيها شتّى العناصر غير المتجانسة. وعليه تبدو الثقافة بمثابة (المستودع الطبيعي للشرعية السياسية)⁽¹⁾.

ولكن هل دور الدولة هنا هو ممارسة عملية تسييس للذاكرة التاريخية، نحو وجهة أيديولوجية معينة؟ في الحقيقة إنّ أيّ دولة تمارس هذا الدور السياسي التي تتركّس فيه جهودها لتوزيع السلطة في المجتمع، وفي هذا الصدد نجد أنّ الباحث (إريك دافيس) أقام مميّزةً بين الذاكرة الاجتماعية المحدّدة تاريخياً، والتي تمثّل تصوّرات المجتمع بصدد الماضي، وبين تلك التي تتطوّر بمنأى عن الدولة، والتي عادةً ما كانت تبدو كوعي ذاتيّ خلال فترات التحوّل الاجتماعي السريع— والتي هي مختلفة منطقياً عن الذاكرة المستخدمة من قبل النخب المهيمنة أو المناوئة لها⁽²⁾.

فبالنسبة له فإنّ النوع الأخير من الذاكرة التاريخية التي أسماها بالذاكرة التاريخية المكرّسة لأغراضٍ سياسيةٍ، أو المسيّسة، مختلفة من الناحية المفهومية عن الذاكرة التاريخية المحدّدة اجتماعياً، والتي على الرغم من أنّها تحتوي على معانٍ سياسيةٍ ضمنيةٍ، غير أنّها قد لا تخدم بالضرورة غاياتٍ سياسيةٍ، حيث إنّ الذاكرة التاريخية المسيّسة أكثر ذرائعية من الذاكرة المحدّدة اجتماعياً وهي بنظره: تعباً من قبل الدول والقوى المعارضة لها في مساعيها لفرض الهيمنة الأيديولوجية وللتأثير على توزيع السلطة في المجتمع⁽³⁾.

1 - ينظر: فالخ عبد الجبار، في الاحوال والاهوال، مصدر سابق، ص 15 .

2 - ينظر: إريك دافيس، مذكرات دولة/ السياسة والتاريخ والهوية الجماعية في العراق الحديث، ت: حاتم عبد الهادي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1: 8002، ص 61.

3 - ينظر: المصدر السابق نفسه، ص 61.

وإذا كان هناك تلاعب بالذاكرة وتسييس ذو وجهة ايديولوجية تصب لصالح السلطة، يعني هذا الأمر أنّ الذاكرة يمكن إعادة انتاجها، ولكن مرادنا وغايتنا في هذا البحث ليس تحت عناوين تلاعب ايديولوجي بقدر ما هو معرفي - قانوني صرف لصالح جميع أقليات وأثنيات المجتمع العراقي.

وتعزيزاً للفكرة آنفة الذكر، نجد أنّ في مجال المقاصد الوطنية والمشروعات الاثنية يكون التلاعب بالذاكرة أكثر تواتراً، فالتلاعب بالذاكرة والضروب التي لا تُحصى من نسيان التاريخ - لغاياتٍ وطنيةٍ أو لغايات النشوء الاثني - تنشد في كثيرٍ من الحالات إثبات صحّة الهويات، إضفاء الماهية عليها وتجنيسها، كما أمكن التحقق من ذلك بمناسبة النزاع في يوغسلافيا السابقة، أو بأفريقية،...⁽¹⁾.

وعليه فالدولة تقوم ببناء الذاكرة عبر مشروعها الوطني الجديد، الذي تحاول من خلاله تحديد شكل الهوية العام ووضعها الثقافي والسياسي والاجتماعي والاقتصادي لكافة الأقليات والاثنيات، بحيث تعدّ بمثابة خطّ الشروع الوطني لكافة السكان، من دون أن تمارس عليهم الدولة عملية هيمنة ايديولوجية فنوية حزبية، بل تستند إلى أُطرٍ وقواعدٍ معرفيةٍ قانونيةٍ تقيم من خلالها مجتمع المواطنين القائم على الدستور العادل؛ ممّا يحقق المجتمع المدني الذي ينهي الذاكرة الجماعية ولا سيما بقطاعها السياسي، مع احتفاظهم بخصوصياتهم الثقافية والدينية، ولكي تكون شرعهم وشريعتهم ما تجترحه الدولة من بناءاتٍ قانونيةٍ دستوريةٍ عادلةٍ ومنصفةٍ للجميع بدون محاباةٍ لأقليةٍ أو أثنيةٍ معينةٍ على حساب الأخرى.

ولكي تتّضح لنا أبعاد مديات تلك الذاكرة وصلتها بمسألة الأمة، سنحاول الإجابة عن الأسئلة الآتية ضمن متون المباحث القادمة فضلاً عن الإجابة عن الأسئلة المضمنة في كلّ مبحث، وهذه الأسئلة هي:

هل توجد أمةٌ عراقيةٌ؟ وهل نجحت الأنظمة السياسية المتعاقبة في العراق

1 - جويل كاندو، الذاكرة والهوية، ت: وجيه اسعد، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، 9002، ص122.

في انتاجها أو توليدها؟ لماذا كان العنف المشرعن وسياسية الأدلجة هي الأبعاد الرئيسية التي حكمت العلاقة بين الدولة والمجتمع في العراق (1921 - 2003)؟ ما هي طبيعة العلاقة بين الذاكرة الفرعية الخاصة بالمكوّنات الاجتماعية العراقية، والذاكرة التاريخية المسيّسة التي صنعتها الأنظمة السياسية في العراق؟ وكيف يمكن إقامة ثقافة عراقية تؤمن بالتعددية الثقافية، بدل الانغلاقية الاثنية والطائفية وحتى الحزبية منها؟

ثانياً: الدولة العراقية وصناعة الأمة

(مسار التصدع وإشكالياته):

إنّ هذه الدولة العراقية في طور التأسيس والممارسة السياسية التنظيمية حاولت شرعنة العنف الموجّه نحو بعض الأقليات والاثنيات والطوائف التي أُقصيت من العملية السياسية في البداية، ثمّ محاولات ادماجها مع الذاكرة التاريخية المتلاعب بها عبر الأيديولوجيات المتنوّعة التي كانت سائدة، ولكننا سنحاول تكثيف المعطيات حول ذلك للذهاب نحو ما نسعى له، ألا وهو الخروج من هذه الذاكرة التي تراوح بين مظلوميتها من جهة، ومطالبتها بالثأرية من جهةٍ أخرى.

بعد انقضاء أربعة قرون من الحكم العثماني (1534 - 1918)، جاء النظام الملكي في العام 1921 نتيجةً للقرارات التي اتخذها (المكتب الاستعماري في القاهرة)، والتي وضعت معظم أسسها في اجتماع القاهرة الشهر (12 / 3 / 1921) جاء العهد الملكي بتتويج فيصل بن الحسين ملكاً على الدولة المستحدثة التي اتّسمت بتناقض هائل بين الارتقاء بين أحضان البريطانيين الداعمين لهم، وبين التقارب أو التزلّف للعناصر الوطنية المعادية للاستعمار البريطاني، وهذا النسق السياسي المتناقض لم يسقط إلا عام 1958م بسقوط العهد الملكي

برمته⁽¹⁾.

ولقد كان العراق آنذاك وبكافة أطيافه يمتلك ذاكرةً جماعيةً خاصةً بكلّ اثنيةٍ أو أقليةٍ معيّنةٍ وبشئى ألوانها المذهبية (الطائفية)، بل كانت هنالك تشكيلاتٌ اجتماعيةٌ - اقتصاديةٌ متباينةٌ بشكلٍ لافتٍ للنظر؛ فهذا كانت عملية إيجاد أمةٍ عراقيةٍ بعد تأسيس الدولة العراقية مسألةً شائكةً ومعقدةً جدًّا. وتعبيراً عن هذه الحالة نجد الملك فيصل قد قال عام 1933 وهو يبدي تأسيه: «وفي هذا الصد [أقول] وقلبي ملآن أسى أنه في اعتقادي لا يوجد في العراق شعبٌ عراقيٌّ بعد، بل توجد كتّلاتٌ بشريةٌ خياليةٌ، خاليةٌ من أيّ فكرةٍ وطنيةٍ، متشعبةٌ بتقاليد وأباطيل دينية، لا تجمع بينهم جامعة، سامعون للسوء، ميّالون للفوضى، مستعدّون دائماً للانتفاض على أيّ حكومةٍ كانت، فنحن نريد والحالة هذه أن نشكّل من هذه الكتل شعباً نهذبّه وندرّبّه ونعلّمه، ...⁽²⁾.

إنّ عملية تشكيل شعبٍ واحدٍ من هذه الكتل البشرية المتباينة - والتي لا نرى أيّ نظرة احترامٍ وتقديرٍ لتباينها لدى فيصل - هي أولى خطوات تشكيل أمةٍ متخيلةٍ بالقسر والإكراه ليس إلّا، ومفهوم الأمة المتخيّلة بنظر (بندكت اندرسون) والذي صاغته بروح انثربولوجية على حدّ زعمها ما هو إلّا: جماعة سياسية متخيّلة، حيث يشمل التخيّل أنّها محدّدةٌ وسيدةٌ أصلاً. وهي متخيّلةٌ بنظره؛ لأنّ أفراد أيّ أمةٍ بما فيها أصغر الأمم لا يمكنهم قطّ أن يعرفوا معظم نظرائهم، أو أن يلتقوا، أو حتّى أن يسمعوا بهم، مع أنّ صورة تشاركتهم تعيش حيةً في ذهن كلّ واحدٍ منهم⁽³⁾.

1 - ينظر تفاصيل ذلك كله كتاب: المجتمع والدولة في المشرق العربي، للدكتور: غسان سلامة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 9991، ص 43 - 73. وينظر كذلك كتاب: العمامة والافندي / سوسيولوجيا خطاب وحركات الاحتجاج الديني، للدكتور: فالح عبد الجبار، ت: امجد حسين، منشورات الجمل، بيروت، ط1، 0102، ص28.

2 - فالح عبد الجبار، العمامة والافندي، مصدر سابق، ص68.

3 - بندكت اندرسون، الجماعات المتخيّلة، ت: ثائر ديب، قدمس للنشر والتوزيع، بيروت، دمشق، ط1، 9002، ص25.

وبهذا الصدد رأى فالح عبدالجبار أن: عمليات التوحيد - أي بناء الأمة (العراقية) - اتّصفت باتّباع سياسات تكامل طوعية ودمج قسرية...، وكانت مرحلة الدمج العنيفة هي التي ميّزت عشرينيات القرن العشرين وثلاثينياته؛ فقد شنّ الجيش حملاتٍ واسعةً وحاسمةً ضدّ المتمردين!! الاكراد والآشوريين والإيزيديين والقبائل الشيعية في الجنوب. ولكن هذا الإجراءات في أربعينيات القرن العشرين وخمسينياته أصبحت اقتصاديةً وسياسيةً⁽¹⁾.

قد كان ضحايا هكذا (أمة متخيّلة) بدولة قومية راعية لهذا التخيل هم شيعة العراق الذين أقصوا وهُمّشوا عن الحياة السياسية في كافة العهود، على الرغم من كونهم إحدى القوى الرئيسة التي صنعت وقادت ثورة العشرين، وأسهمت في إيجاد الدولة العراقية بشكلٍ فعّالٍ ومباشرٍ.

ولقد عد أحد الباحثين عملية إقصاء الشيعة بمثابة الخطأ الرئيس الذي ساهم في عدم استقرار الدولة الحديثة، فقد أكّد على أنّ استمرار الحكام الجدد (العهد الملكي)، الذين كان معظمهم من خريجي المدرسة العثمانية، حيث واصلوا نهج الحكم العثماني في العزل الطائفي، الأمر الذي أدّى إلى عدم استقرار النظام الملكي، وبالتالي إلى انهياره في 14 تموز 1958⁽²⁾.

إنّ أيديولوجيا الدولة القومية وصناعة الأمة المتخيّلة لم تطل شيعة العراق فحسب، بل طالت اليهود الذين هُجّروا وبشكلٍ منظمٍ منذ الثلاثينيات، وأقصوا من المراتب الوظيفية العليا، ولقد قامت الدولة الملكية بمذبحة شهيرة لهم في سجن بغداد عام 1953، ولقد سبق ذلك نهب أملاكهم وانتهاك أعراضهم فيما عرف بأحداث «فرهود» عام 1941 في بغداد. على الرغم من أنّ كثيراً منهم كان يمتلك حسّاً وطنياً وقومياً عالياً، ممّا دفعهم لتأسيس (عصبة مكافحة الصهيونية) من قبل اليهود الأعضاء في الحزب الشيوعي العراقي، في محاولة

1 - ينظر: فالح عبدالجبار، العمامة والافندي، مصدر سابق، ص 68 - 78.

2 - د. عبد الخالق حسين، الطائفية السياسية ومشكلة الحكم في العراق، دار ميزوبوتاميا، بغداد، 1، 1102، 121.

لمواجهة الهجرة والتهجير لإسرائيل، تحت تأثير المنظمات الصهيونية⁽¹⁾.

وهذا العنف المنظم من الدولة تعرّض له كذلك المسيحيون، فالأشوريون تعرّضوا إلى مذابح على أيدي الجيش العراقي عام 1933 بعد أن طالبوا بحقوقهم القومية، ولقد تمّ الاستيلاء على كنائسهم وأديرتهم التي كانت خاصة بالكنيسة الشرقية قديماً⁽²⁾.

ولا يخرج عن هذا الإطار ما تعرّض له أبناء القومية الأساسية في العراق (الأكراد) بعد مطالبتهم بحقوقهم القومية، واندفاعهم المستمر نحو الانفصال، بعد أن وجدوا أنفسهم - بعد تأسيس الدولة العراقية - ضمن أحضان أمة متخيلة / مصنعة، وضمن سياقات دولة قومية. وعلى العموم كانت هناك حركة قومية / كردية جمعت أكراد العراق وإيران وتركيا ضمن نطاق جغرافي واسع، اتّسعت مدياتها بعد الحرب العالمية الأولى وبدايات تأسيس الدولة العراقية⁽³⁾.

وعلى سبيل المثال استطاعت ثورة مسلحة صغيرة في شمال العراق في -1943 1944 بقيادة الملا مصطفى البارزاني أن تنال استجابة ودعمًا عضويًا بين أكراد المدن في العراق وإيران⁽⁴⁾، ثم استمرت نضالاتهم المندفعة إلى أن أقاموا إقليمهم المستقل بعد عام 1991.

يتضح لنا ممّا تقدم أنّ المركبات الأساسية الصانعة أو المنتجة لهذه الذاكرة المتوترة - التي عرّجنا على ذكر بعض ضحاياها - مكوّنة من بُعدين رئيسين هما:

1 - ينظر تفاصيل ذلك كتاب: الأديان والمذاهب بالعراق، ل: رشيد الخيون، منشورات الجمل، بيروت، ط2، 7002، ص541 - 941.

2 - ينظر: المصدر السابق نفسه، ص312.

3 - ينظر: مارتن فان برونيس، الاغا والشيخ والدولة / البنى الاجتماعية والسياسية لكردستان، الجزء2، ترجمة: أمجد حسين، دراسات عراقية، بغداد، بيروت، ط1، 8002، ص885-826.

4 - ينظر: المصدر السابق نفسه.

أولاً: العنف المشرعن من الدولة.

ثانياً: التلاعب بالذاكرة التاريخية عبر الأيديولوجيا (لصالح الأمة المتخيّلة).
فالدولة تلجأ إلى استعمال العنف بشكلٍ علنيٍّ أو ضمنّيٍّ؛ من أجل تكريس سيطرتها، وإذا ما استقرأنا تاريخ الدول نجد أنّ الدولة لم تتردّد لحظةً عن العنف، فهي تعلّله بحماية الصالح العام!⁽¹⁾. وهنا نستند إلى (ماكس فيبر) الذي حصر مهام الدولة في علاقة هيمنة الإنسان على الإنسان عن طريق شرعنة العنف والسياسة الموضوعة التي تقوم في جوهرها على طينة العنف⁽²⁾.

بعبارة أخرى: إن واحداً من الوجوه الأساسية للسلطة، وشرط توطّدها واستمرارها، هو على الدوام الإكراه والتهديد المذل للجسد. وطبيعي أنّ الجسد ليس مجرد عنصرٍ طبيعيٍّ بيولوجيٍّ، بل هو مؤسّسةٌ سياسيةٌ؛ إذ إنّ علاقة الدولة والسلطة بالجسد هي أكثر تعقيداً وشمولاً من علاقة القمع به. ومع ذلك، فإنّ توطّد الدولة هو دوماً، وفي الوقت نفسه، تأثير على الجسد بواسطة إكراه يستعمل وسائل فيزيائية، وهو أيضاً تحويل للجسد إلى أداة، والاستيلاء عليه بمعنى مزدوج: من خلال مؤسّسات تمثّل الإكراه الجسدي والتهديد الدائم بالتشويه (سجون، جيش، بوليس... الخ)، ومن خلال فرض نظامٍ جسديٍّ بوساطة الدولة، يضيفي فيه على الأجساد طابعاً مؤسّسياً، فتُدار، وتُصاغ، وتُقولب، وتُقوم وتُحشر في المؤسّسات والأجهزة⁽³⁾.

إنّ هذا العنف الذي تشرعنه الدولة بقوانينها كان دائماً موجّهاً ضدّ المعارضين والمناهضين لسياسات الدولة القومية، بدءاً من العهد الملكي ومروراً بالعهود الجمهورية التالية، والذي كان يرافقه عمليات أدلجة لهذه الدولة القومية؛

1 - مونس بخضرة، تاريخ الوعي، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، بيروت، ط1، 2002، ص66.

2 - المصدر السابق نفسه، ص66.

3 - نيكولاس بولانتزاس، نظرية الدولة، ترجمة: ميشيل كيلو، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 7002، ص62.

وذلك لأنّ الدولة = القمع + الأيديولوجية؛ إذ إنّ الدولة لا تستطيع إعادة إنتاج وتوطيد السيطرة السياسية بالقمع والعنف العاري لوحدهما، وإنّما تستعين بالأيديولوجيا لإضفاء الشرعية على العنف، وتنظيم توافق بين طبقاتٍ وأقسامٍ اجتماعيةٍ معيّنةٍ خاضعةٍ وبين السلطة السياسية. إنّ الأيديولوجيا ليست شيئاً محايداً في المجتمع، بل دوماً أيديولوجيا طبقية، وهذه هي، قبل كلّ شيءٍ، قوّةٌ جوهريةٌ للطبقة السائدة⁽¹⁾.

وعندما يستبطن المواطنون كلاً من الخوف من نظامٍ ما ومستوى من الانضباط الذاتي، الذي ينتهي بالإذعان لإملاءاته، يكون بمقدور ذلك النظام أن يأمل بممارسة سيطرةٍ فاعلةٍ على المجتمع. وفي العراق يمثّل التلاعب الثقافي للدولة من خلال السيطرة على الذاكرة التاريخية محاولةً منها لكي تميل بالتوازن بين القمع الخارجي والإذعان المفروض ذاتياً لصالح الأخير⁽²⁾.

فالذاكرة المتوترة للاثنيات والأقليات والطوائف العراقية تعرّضت إلى عملياتٍ ثقافيةٍ / سياسيةٍ منظمّةٍ لصوغنةٍ خصوصياتها الثقافية والدينية والاجتماعية وحتى الاقتصادية منها، في ظلّ معاول الهدم والتقويض لتلك الخصوصيات، عبر العنف المنظمّ تارةً، وعبر الأدلجة تارةً أُخرى. لقد مُرست اتّجاههم عمليات تلاعبٍ بماضيهم بشكلٍ واسعٍ وكبيرٍ لصالح سلطة الحاضر، والتي تجلّت بوضوحٍ أعمقٍ في العهد البعثي 1968-2003م، فلقد كان هناك تركيزٌ مستمرٌّ على ضرورة بناء أمةٍ بطريقة التذويب باتجاه أيديولوجيةٍ / قوميةٍ؛ لأجل صناعة «أمة متخيّلة» موحّدة ظاهرياً، في ظلّ ذاكرةٍ تاريخيةٍ / ميسّسةٍ، يُعاد بناؤها بشكلٍ يصبُّ لصالح أيديولوجية السلطة، حتّى لو تطلّب الأمر إزهاق الأرواح من كافّة الأقليات والاثنيات والطوائف!!

1 - المصدر السابق نفسه، ص52.

2 - اريك دافيس، مذكرات دولة، مصدر سابق، ص41.

ثالثاً: في أنثروبولوجيا التعدّدية الثقافية العراقية (في إمكانية التصالح):

تمثّل الذاكرة الأنثروبولوجيا - التي نحن بصدد الحديث عنها - بمثابة الخطوة أو الوجه الآخر في سيناريو الخروج من الذاكرة المتوترة؛ لأنّ هذه الذاكرة الأنثروبولوجيا هي التي تحاول رصد كلّ ما هو انسيابي / تعائشي / تسامحي لكل الاثنيات والطوائف والأقليات العراقية. وقبل الخوض في معانيها ودلالاتها الأكثر عمقاً، لابدّ لنا من الوقوف على بعض المفاهيم والمصطلحات الأساسية:

«pluralisme» ” في قاموس لالاند الفلسفي / النقدي تعني: تعدّدية، تنوعية، مذهب الكثرة. ويذهب بعضهم إلى أنّها تعني: أنّ الكائنات التي تكوّن العالم هي كائناتٌ متنوّعةٌ، فرديةٌ، مستقلةٌ، ولا يجوز اعتبارها كأنّها مجرد نماذج أو ظواهر لحقيقية واحدةٍ مطلقة⁽¹⁾، فلهذا عُرّفت التعدّدية الثقافية cultural pluralism بأنّها: تعايش عدّة ثقافاتٍ على أساس المساواة فيما بينها في مجتمعٍ معيّن⁽²⁾.

ويرى الباحث (ويل كيمليكا): بأنّ المنظّمات الدولية نادراً ما تستعمل مصطلح التعدّدية الثقافية في نصوص معاييرها وقواعدها، لكنها تستعمل مصطلحاتٍ أخرى مثل «حماية وتعزيز التنوع الثقافي»، «حماية وتعزيز لغات الأقليات واللغات المحلية»، «حماية وتدعيم حقوق الأفراد الذين ينتمون إلى أقليات قومية أو عرقية أو دينية أو لغوية»، وكذلك واجب «الاعتراف ومساندة وتدعيم وتعزيز دور السكان الأصليين»، أو «تمكين السكّان الأصليين ومجتمعاتهم»...، وكلّ هذه أمثلة لمصطلح التعدّدية الثقافية⁽³⁾.

1 - اندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، الجزء الثاني، ت: خليل احمد خليل، دار عويدات للطباعة والنشر، بيروت، ط1: 8002 ص199.

2 - أنتوني غدنيز، علم الاجتماع، ترجمة: د.فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة، توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1 5002 ص247

3 - ويل كيمليكا، أوديسا التعدّدية الثقافية / سبر السياسات الدولية الجديدة في التنوع، ت: د. إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ع 773 يونيو 1102، ص33.

ويعتقد (كيمليكا) أن أحد الأسباب وراء عدم استعمال المنظّمات الدولية لمصطلح «التعددية الثقافية» هو ما يحمله من دلالاتٍ محدودةٍ في كثيرٍ من البلدان. ففي أوروبا على سبيل المثال، كثيراً ما نراه كمصطلحٍ خاصٍّ بالعالم الجديد، ولا يغطّي الأفكار الأوروبية القديمة عن «حماية الأقليات»، وحتى داخل العالم الجديد لا يستعمل مصطلح «التعددية الثقافية» إلا في سياقات الجماعات المهاجرة، بحيث لا يغطّي السياسات نحو السكان الأصليين. ويصدق ذلك على كلٍّ من نيوزيلندا وكندا. أمّا في أمريكا اللاتينية فإنّ مصطلح التعددية الثقافية (وكذلك مصطلح الكثرة الثقافية) يستعمل على العكس - في الأعمّ الأغلب - حصرياً للإشارة إلى دعاوى السكّان الأصليين بدلاً من الإشارة إلى جماعات المهاجرين⁽¹⁾.

إنّ مصطلح التعددية الثقافية هو مصطلحٌ شموليٌّ يحاول إضفاء الطابع الإنساني والثقافي على الكائن البشري أيّاً كان عرقه أو اثنيته؛ ليقوم حقلًا إنسانياً - تعايشياً قائماً على المساواة بين جميع أبناء البلد الواحد. وبالتالي فإنّ هذا المصطلح يحيلنا بالضرورة إلى المفهومين الأساسيين في بحثنا هذا ألا وهما: الاقليات «Minorities» والاثنيات «Ethnicities».

فمن الواضح أنّ «الأقليّ» أو «الأكثرّي» تشير إلى مجموع عدد هذه الجماعة البشرية من ناحية العدد الكليّ للسكّان، وبالتالي يحدّد هذا الحجم دورها السياسي، ولاسيما في البلاد غير الديمقراطية، التي تقيم وزناً للحجم السكّاني على المسائل السياسيّة، أي العدالة في توزيع إدارة الحكم بين الجماعات الإنسانية أو المسائل الخاصّة بالكفاءة والمقدرة العلمية والاقتصادية التي يمكن أن يتّصف بها أبناء الأقلّيّة.

ومن الواضح أنّ بعض خصائص الجماعة الأقلّيّة تدخل ضمن بعض الرؤى السياسيّة التي تؤكّد على وجود جماعةٍ مهيمنةٍ وجماعةٍ مهيمِنٍ عليها تمثّل

1 - المصدر السابق نفسه، ص33-43.

الأقلية. ولكن على العموم أنّ كلا الجماعتين الاثنية والأقلية إنّما تعبران عن هويّة خاصّة لكلّ واحدةٍ منهما. ولعله يمكن القول: إنّهُ يمكن تداخل الإثنية مع الأقلية بحيث تغدو ضمن سياقات جماعةٍ واحدةٍ مهيمنٍ عليها سياسياً، وبالتالي اجتماعياً وثقافياً واقتصادياً.

إنّ خصائص كلّ جماعةٍ كأنّما توحى لنا بالثبوتية والسكونية الثقافية لكلّ واحدةٍ منها، ولكنّ مقاربات (جويل كاندو) تنفي ذلك حينما تجعل الهويات على محكّ التحوّلات المجتمعية المتسارعة؛ إذ نجده يقول: إنّ الهويات لا تُبنى انطلاقاً من مجموع ثابتٍ من (السمات الثقافية) - من ارتباطات أولية -، مجموعٍ يمكنه أن يحدّد تحديداً موضوعياً، ولكنها تُصنّع وتعدّل في إطار علاقات، ارتكاسات، وتفاعلات اجتماعية - أوضاع وسياق وظروف -، تنبعث نتيجة سيرورات دينامية من الدمج والاستبعاد لمختلف الفاعلين الذين يستخدمون استراتيجيات تسمية ونسب وخصائص واقعية أو وهمية للهويات، وتلك مصادر رمزية مستنفرة على حساب مصادر أخرى مستبعدة مؤقتاً أو بصورة نهائية⁽¹⁾.

وما كان لهذه الهويات الجديدة المتوهّمة أو المتخيّلة أن تظهر لدى الإثنيات والأقليات من دون عملية اختفاءٍ تدريجيٍّ لنموذج الدولة القومية الذي حاول صهر جميع الفروقات الثقافية والعرقية ضمن بوتقة «الأمة المتخيّلة» التي اجترحها خيال السياسيين الذين حاولوا عبر انتمائهم لإثنيات أو أقليات معيّنة أن يهيمنوا على بقية سكّان المجتمع عبر العنف والأدلجة، كما نوّهنا لذلك مسبقاً.

ولعلّ هذا ما أكّده الباحث (ويل كيمليكا) عندما قال: شهدنا في الأربعين سنة الأخيرة ثورةً حقيقيةً في جميع أنحاء العالم في العلاقات بين الدول والأقليات العرقية، فلقد بدأت تختفي النماذج القديمة للدولة القومية ذات النسيج

1 - جويل كاندو، الذاكرة والهوية، مصدر سابق، ص 72-82.

المتماثل والمنسجم، كما ازدادت المنازعات حولها، وراحت تحلّ محلّها نماذج من التعدّدية الثقافية للدولة والمواطنة، وقد انعكس ذلك، على سبيل المثال، في التبنّي واسع الانتشار للتكيّف الثقافي والديني عند الجماعات المهاجرة، وقبول حقّ استقلال الأراضي واللغة للأقليات القومية، والاعتراف بمطالب البلاد وحقّها في الحكم الذاتي بالنسبة إلى الشعوب الأصلية⁽¹⁾.

وبعد هذا التقديم والتحليل الضروري لمفاهيم هذا المبحث حول التعدّدية الثقافية، والأقليات، والإثنية، تأتي على المحور الرئيس في هذا المبحث وهو: كيف يمكن وضع خطواتٍ رئيسيةٍ نحو ذاكرةٍ أنثروبولوجيةٍ للتعدّدية الثقافية العراقية؟ تلك التعدّدية التي تنطوي تحت ظلّاتها كلّ الفوارق الثقافية والاجتماعية للأقليات والإثنيات؛ لأنّ مفهوم التعدّدية الثقافية هو في النهاية سيكون مفهوماً ذا معنى سياسي؛ لأنّ المتبنّي لهذه التعدّدية بالضرورة هو الدولة التي يمكن أن تجعل العنف وتراث التكاره مستمراً بين الفئات الاجتماعية كافة أو تمنعه، وبالتالي فإنّ الدولة العصرية هي ليست الدولة القومية / المتخيلة، بل هي دولة التعدّدية الثقافية المعترفّة بجميع ألوان المجتمع العرقية والثقافية والإثنية.

والسؤال الجوهرية الذي ننطلق منه هنا: هل يمكن للانثروبولوجيا التي درست وحدات ثقافية صغرى من مجتمعاتٍ موحّدةٍ سيكولوجياً بفعل الثقل المتراكم للتجربة المشتركة، أن تسهم في صناعة الأمة بالمعنى الانثروبولوجي الذي نتوخّاه؟

في الحقيقية إنّ الانثروبولوجيا التي تعكف على أن توضح توضيحاً دقيقاً ما أمكن أشكال بلوغ الإنسان ووصفه - بوصفه موجوداً اجتماعياً وثقافياً - يمكن لها أن تكون في نقطة تمفصلٍ بين علم النفس الذي يوضح طبيعة الأفراد وسلوكهم، وبين علم الاجتماع الذي يهتمّ بالجماعات والمجتمعات وسلوكها. فالانثروبولوجي يعمل بصورةٍ أساسيةٍ على نقطة التمفصل بين

1 - ويل كيمليكا، أوديسا التعدّدية الثقافية، مصدر سابق، ص71.

هاتين المقاربتين. إنّه يسعى جاهداً - بوصفه راصداً في كمينٍ عند نقطة الانتقال بين الفرد والجماعة - إلى أن يفهم - انطلاقاً من معطيات امبريقية - كيف يفلح الأفراد في أن يشاركوا في ممارساتٍ، في تصوراتٍ، في معتقداتٍ، في ذكرياتٍ، ونقول بكلمةٍ واحدةٍ في المعنى: أن ينتجوا على هذا النحو في المجتمعات المعنية ما نسّميه الثقافة⁽¹⁾.

إنّ الاشتغال هو على الثقافة، بعد التسليم بأنّها ليست معطى ثابتاً (سكونياً) منعزلاً، غير قابلٍ للتغير والتحوّل؛ لأنّ صانعها (الإنسان) الذي يصيبه التحوّل والتغير تآثراً أو تأثيراً، وبعد الذهاب قدماً وراء نظرة (كليفور غيرتز) حول الثقافة.

فحسب نظرته، فمن الصعوبة المتجاوزة للمعتاد أن نرسم الحدّ الفاصل بين ما هو طبيعيٌّ وكونيٌّ ودائمٌ في الإنسان، وما هو وضعيٌّ ومحليٌّ ومتغيرٌ فيه. بل إنّه يرى أيضاً محلاً إلى شكسبير، «إنّ مثل هذا الرسم للحدّ بينهما يزيّف العلاقات البشرية، أو هو على الأقلّ يودّي إلى الخطأ في تأويلها»⁽²⁾.

وتأسيساً على هذا الفضاء الرحب الذي قدّم الثقافة بوصفها منجزاً إنسانياً قابلاً للتحوّل والتغير باستمرار، يمكن لنا وضع لبنات للأمة انثروبولوجياً بحسب التعددية الثقافية الماثلة فيها، على وفق النقاط الآتية التي تعدّ مقارنةً أوّليّةً، وهي على النحو الآتي:

- أوّلاً: ضرورة البحث عن المشتركات الثقافية في المعتقدات، والتصورات، والمواقف لدى الأقليات والأثنيات العراقية (موضوع اهتمام البحث)؛ وذلك لأجل ممارسة التعايش «coexistence» بينهم بسلامٍ ووثامٍ، ولعلّ ذلك كان الصبغة السائدة. أمّا المشاحنات والاختلافات وحتىّ الحروب، فكانت قليلةً وكانت دائماً تقف خلفها السلطة. وبحسب رشيد الخيون: "لم يشهد التاريخ العراقي

1 - ينظر: جويل كاندو، المصدر السابق نفسه، ص6.

2 - كريستوف فولف، علم الاناسة / التاريخ والثقافة والفلسفة، ترجمة: د. ابو يعرب المرزوقي، كلمة للطباعة والنشر، ابو ظبي، 9002، ص151-251.

مواجهاتٍ شاملةً جامعةً بين الأديان والمذاهب والقوميات، فلم نعثر على حربٍ عربيةٍ كورديةٍ، أو كورديةٍ تركمانيةٍ شاملةٍ، أو مواجهاتٍ شيعيةٍ سنّيةٍ شاملةٍ، خارج سلطة أمير أو والٍ أو آغا⁽¹⁾ أو ملك أو رئيس جمهورية، ... إلخ.

وفي الحقيقة إنّ هذه المشتركات كثيرةٌ ولاسيما في المدن، فالحياة الحضريّة أسهمت في إيجاد تعايشٍ غير مسبوقٍ بين كافّة الأقليات والأثنيات والطوائف العراقية؛ وذلك بسبب القيم الحضريّة التي تحضّ على احترام الآخر أيّاً كان، مادامت الجورة أو المحلّة هي المكان العصبوي لكلّ الألوان، فضلاً عن ارتفاع المستوى العلمي والاقتصادي الذي أسهم في إيجاد روحٍ أخويةٍ - تعاونيةٍ بينهم، بخلاف ذلك تلك المناطق ذات الصبغة العشائرية التي تقيم المفاضلة على الانتساب للعشيرة والمذهب والقومية.

إنّ المدن العراقية كانت تعيش إلى حدٍّ بعيدٍ - ولا سيّما (بغداد) (الموصل)، (البصرة) - ما أسماه الأنثروبولوجي (مارك أوجيه) بـ«التجاوزية الثقافية»، التي تُفهم بوصفها إمكانية تتيح للأفراد تخطي ثقافتهم والالتقاء ببعضهم البعض؛ والديمقراطية والتعلّم يمثلان محركين رئيسين لهما⁽²⁾.

- ثانياً: إنّ البحث عن المشتركات الثقافية بين الأقليات والأثنيات العراقية لأجل توليد ذاكرة انثروبولوجية عبر التعددية الثقافية ما هي إلا عملية بحثٍ في صناعة الحياة المشتركة، والتي لا تأتي من دون الإيمان بالاختلاف كما يرى المفكر علي حرب؛ إذ يرى: أنّ الاختلاف هو نسيج العالم الذي يقوم على تعدّد العناصر والأنواع، أو على تعارض الأقطاب والأضداد، سواء على المستوى الطبيعي أو على المستوى البشري. وكلّ محاولةٍ لمحو التنوّع أو نفي الاختلاف

1 - رشيد خيون، المجتمع العراقي / تراث التسامح والتكراه، معهد الدراسات الاستراتيجية، بغداد - بيروت، ط1: 8002، ص21.

2 - ينظر: مارك أوجيه، مهنة الأنثروبولوجي / المعنى والحرية، ترجمة: محمد جويلي، الدار العربية للعلوم والنشر، المملكة العربية السعودية، ط1، 0102، ص14.

مآلها حجب الكائن واختزاله، أو خنق الحيوية وشلّ الطاقة الخلّاقة⁽¹⁾.
ومن نافلة القول الإشارة هنا إلى أنّ الانثروبولوجيا إنّما قامت وتأسست
لرصد دراسة الاختلاف بين الثقافات لا تشابهها، وقد قامت بدراسة الـ«هم»
والـ«نحن» بوصفهما حدّين تاريخيين وجّها عمل الانثروبولوجيا إلى هذه
اللحظة⁽²⁾.

ومن هنا فإنّ صاحب الفكر الحي والعمل الناجح، هو الذي يأخذ بعين
الاعتبار ما ينطوي عليه الواقع، على هذا المستوى أو ذاك، من التنوع والتعدّد
والاختلاف والتعارض؛ لكي يشتغل عليه، أو به، بتحويله إلى غنى وقوة، سواء
اختصّ الأمر بعالم الحياة، أو عالم الإنسان، حيث الاختلاف المدهش في اللهجات
واللغات والاعراف والثقافات والديانات والطوائف⁽³⁾.

إنّ هذا الاختلاف والتعدّد والتنوع الهائل في الحالة العراقية هو تعبيرٌ عن
هويّاتٍ متعدّدةٍ لها خصوصياتها التي لا يمكن إلغاؤها سياسياً في ظلّ مشروعٍ
وطنيٍّ متوهمٍ / ومتخيّلٍ، إنّما يكون وجودها كتعبيرٍ عن الذاكرة الانثروبولوجية
بوصفها هويّاتٍ عاكسةٍ لهذه الذاكرة التعدّدية؛ لأنّ حضور الهوية هو حضورٌ
للذاكرة، والعكس هو الصحيح، فالاحتفاظ بالهويات الفرعية لصالح التعايش
والسلم الأهلي هو الغاية التي تسعى لها الأمة بالمعنى الانثروبولوجي للتعدّدية
الثقافية العراقية.

من هنا لا مجال لتذويب الاختلافات، على ما يتعامل معها، أهل الفكر الأحادي
والصفاء العقائدي؛ إذ بذلك تتحوّل إلى مآزقٍ أو لغمٍ ينتظر ساعة الانفجار، بل

1 - علي حرب، المصالح والمصائر / صناعة الحياة المشتركة، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت،
ط1، 0102، ص281.

2 - ينظر تفاصيل ذلك: الاستشراق والاستغراب / اختراع الآخر في الخطاب الانثروبولوجي، ل: منذر
الكيلاي، ورقة عمل قدمت إلى ندوة: صورة الآخر: العربي، ناظراً ومنظوراً إليه، مركز دراسات
الوحدة العربية، بيروت، ط1، 9991، ص87-08.

3 - علي حرب، المصدر السابق نفسه، ص281.

الممكن هو العمل عليها لتحويلها إلى وسطٍ مفهوميٍّ أو فضاءٍ تداوليٍّ أو سوقٍ تبادليٍّ⁽⁴⁾.

- ثالثاً: إنّ هذا الوسط المفاهيمي أو الفضاء التداولي الذي يمكن التعامل في ضوئه مع الاختلافات التي تشكّل إحدى معالم الأقليات والاثنيات في العراق، يمكن له أن يحيلنا هنا، ونحن بصدد وضع لبناتٍ أساسيةٍ للأمة العراقية، نرى ضرورة الالتفات إلى الشروط التي تحدّد بناء الهوية لأيّ أمةٍ ناهضةٍ، التي وضعت أصلاً لأجل الشعب العراقي من قبل الكاتب المبرز في هذا الشأن سليم مطر، والذي نجده يقول:

إنّ من أوّل شروط بناء الهوية لأيّ دولةٍ وشعبٍ، هو كتابة التاريخ الوطني بصورةٍ تعتمد المبدأين الآتيين:-

- 1 - عدم تقطيع التاريخ بإهمال فترات منه والتمسك بفترات أخرى. وإنّ تاريخ الأوطان مثل تاريخ الأفراد، ليس من الطبيعي أبداً أن يعتقد شخصٌ ما بأنه قد ولد منذ عشرة أعوامٍ فقط، بينما هو في الحقيقة قد ولد منذ ثلاثين عاماً.
- 2 - أن يكون تاريخ الوطن شاملاً لجميع تنوّعات المجتمع، وأن يتم الاعتراف بإسهامات جميع الفئات اللغوية والدينية والمذهبية في صنع تاريخ الوطن؛ لأنّ الهوية الوطنية الموحّدة تستند أساساً على تاريخٍ وطنيٍّ شاملٍ وموحّدٍ، يعترف به الجميع؛ لأنّه يعترف بدور الجميع في صنعه. فليس الناطقون بالعربية وحدهم من صنع تاريخ العراق، بل جميع الفئات⁽⁵⁾.

وتأسيساً على هذه المقدّمة يمضي مطر في حديثة قائلاً: مشكلة الهوية التاريخية العراقية تكمن في فقدان الديمومة التوحيدية لهذه الهوية. إنّ التاريخ العراقي مقطّع ومجزّأ ومشتّت إلى عدّة فتراتٍ وأجزاءٍ لا يربط بينها رابطٌ، وقد

4 - علي حرب، المصدر السابق نفسه، ص 381.

5 - سليم مطر، الذات الجريحة / إشكالات الهوية في العراق والعالم العربي (الشرقمتوسطي)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 2، 0002، ص 721.

تعود العراقي أن لا يشعر بأيّ انتماءٍ وطنيٍّ تاريخيٍّ، لأية حقبةٍ من ماضيه⁽¹⁾. ثمّ يذهب مطر متتبعاً الحقب التاريخية معللاً لكلّ حقبةٍ معطياتها الخاصة بها⁽²⁾ لعدم الانتماء.

ويمثل حضور البعد التاريخي في الذاكرة والهوية على حدّ سواء بالنسبة للأنثروبولوجيا؛ لأنّ التاريخ يعكس التغيّر الزمني الذي طرأ على الإنسان وعلى تنوّع حياته في مددٍ زمنيةٍ مختلفةٍ، وموضوعات البحث في دراسة الاناسة (الأنثروبولوجيا) التاريخية هي إحساس الإنسان وتجربته المعيشية وفكره وعمله وأمانيه وأحلامه⁽³⁾.

وكلّ هذه الأمور أنفة الذكر تبني الذاكرة ماضوياً، وتجليها أو تعبر عنها بشكلٍ معاصرٍ عبر الهوية، التي تمثل الكينونة الثقافية والتاريخية، وبالتالي فالعراق برمته إنّما يعكس التعددية الثقافية أياً كانت، ويمنحها وعاءً نعتقد أنّه وعاءٌ أنثروبولوجي لكلّ أعراقه وأقلياته وإثنياته. وبهذا الصدد نجد رأي الكاتب العراقي المعروف ميثم الجنابي يقارب هذا المعطى، أو بالأحرى يقرّره بقطيعةٍ فكريةٍ لا رجعة فيها؛ إذ نجده يقول: «إنّ العراق هو أولاً وقبل كلّ شيءٍ كينونة تاريخية ثقافية. وبالتالي، فإنّ كلّ الإضافات اللاحقة، مهما كان نوعها وشكلها، جغرافية كانت أو غيرها، هي مجرد عوارض. من هنا تغيّرها وتبدّلها التاريخي، الذي لا يعطي لأيّ كان حقّ تجزئته على أسس قومية أو عرقية؛ وذلك لأنّ بؤرة هذه الكينونة هي بلاد الرافدين، والعراق جزؤها الجوهري، وبالتالي، فإنّ كلّ ما تشكّل تاريخياً وامتدّ جغرافياً وتماسك ثقافياً من فعل السومريين والبابليين والآشوريين والعرب وغيرهم من أترك وتركمان وأكراد فهو تأريخه الخاص، وبالتالي مكونات كينوناته الثقافية. ذلك يعني أنّ العراق غير قابلٍ للتجزئة على

1 - المصدر السابق نفسه، ص721.

2 - ينظر تفاصيل ذلك، المصدر السابق نفسه، ص721-031.

3 - ينظر: كريستوف فولف، علم الاناسة، مصدر سابق، ص59-69.

أسس قومية بفعل التداخل الهائل في مكوناته الثقافية»⁽¹⁾.

إن دعوة عدم التجزئة ليست دعوة لدولة قومية أو لأمة متخيّلة، بل هي دعوة لأجل الحياة المشتركة التي تجمع هذه الألوان البشرية؛ وذلك لأجل إيجاد ما أطلق عليه، الجنابي (حكمة الاستعراق)، وهي حكمة بنظره ينبغي أن تستمد مقوماتها من التاريخ الذاتي للأقوام والأمم العراقية، من خلال جعل العراقية أسلوباً لتذليل العرقية، وبالتالي رفع الجميع إلى مصاف القومية الثقافية، وليس المقصود بالاستعراق هنا سوى فلسفة الفكرة الوطنية القادرة على تمثيل مضمون الارتقاء من العرقية إلى العراقية. وبهذا المعنى (بالنسبة له) يمكن النظر إلى الاستعراق على أنها ظاهرة قومية رفيعة المستوى من حيث كونها نفيًا ثقافيًا للعرقية وليس للقومية كما هي. وهو الأمر الذي يعطي لنا إمكانية القول بأن الاستعراق هو الحد الأقصى للقومية الحقيقية في العراق، والمدى الثقافي الأرحب لها. وهي الحكمة الكبرى التي ينبغي تمثّل حقائقها استناداً إلى التاريخ العريق للعراق وتجاربه السياسية المعاصرة وتوظيفها في مجرى بنائه الجديد⁽²⁾.

فالذاكرة الانثروبولوجية إذن هي حصيلة المشتركات الثقافية مع الإيمان بتنوعها في الوقت نفسه، ضمن كينونة ثقافية - تاريخية، تضم الجميع تحت مظلة (الاستعراق) التي قال بها الاستاذ الجنابي؛ لأجل حياة مشتركة لجميع الأقليات والأثنيات العراقية، هذه الحصيلة التي تتجلى بهوية وطنية تصنع التعايش وثقافة التسامح التي لا يمكن إنباتها من دون دولة قوية / ديمقراطية.

- رابعاً: ولا يصبح مجتمع متعدّد التكوين / فسيفسائي الهيئة، مجتمعاً عصبوياً لمجرد أنّه يزدحم بجماعات اجتماعية فرعية (دون وطنية) تعرّف نفسها كوحداتٍ مختلفة عن غيرها بالدين أو المذهب، أو الإثنية أو روابط

1 - ميثم الجنابي، العراق ورهان المستقبل، دار المدى، دمشق، بغداد، ط1، 6002، ص711-811.

2 - المصدر السابق نفسه، ص651.

القراية، وإنما هو يصبح كذلك - أي مجتمعاً عصبوياً - بنظر بلقززين: حين تتحول تلك الجماعات إلى كيانات ذات طبيعة مؤسسية: إلى كيانات طائفية مغلقة تمثل بالنسبة إليها وحدات عضوية نهائية في مقابل غيرها على صعيد وعيها بذاتها، وإلى وحدات مغلقة مكتفية بذاتها من خلال ما تستقل به لنفسها من مؤسسات خاصة (تعليمية، ودينية، ومذهبية، واجتماعية...) على صعيد إدارة شؤونها.

نحن هنا أمام حالة من حالات، اندفاعة العصبيات الأهلية نحو التماسس في أطر مغلقة، خصوصية وغير عامة، أي أمام شكل من أشكال إنشاء مجتمع فرعي داخل المجتمع ودولة صغرى داخل الدولة! وهي حالة يمتنع معها قيام مجتمع وطني ودولة وطنية جامعة⁽¹⁾. وهذا ما نسعى إلى إعادة دمج ضمن المؤسسات الوطنية الراحية والمنظمة لتلك العصبويات وخصوصياتها.

نحن إذن أمام مشهد يندمج فيه الاجتماعي بالسياسي؛ لأن الحدود الفاصلة بين الواقع الاجتماعي (المكونات الاجتماعية / العصبوية)، وبين إدارة هذا الواقع والهيمنة عليه (السلطة)، ستكون متداخلة بشكل كبير، بل من الضروري أن تتداخل؛ لأن إزاحة الاجتماعي للسياسي ضمن هكذا منطق عصبوي / انغلاقي يعني نهاية (الدولة)، وبالتالي ضياع الأسس التنظيمية الضابطة والراحية لكافة المتطلبات التنظيمية أيّاً كان نوعها (اقتصاديّاً، دينياً، ثقافياً... الخ). ممّا يعني أنّ المشهد السياسي الجديد عبر قيام دولة / مدنية / عصرية / تعددية / وطنية سينتهي مجتمع الفوضى / مجتمع العصبويات المتصارعة والذاكرات والهويات المتصارعة، وهذا الأمر لا يستطيع أحد أن يقوم به دون وجود نظام سياسي ملتزم بشروط العقد الاجتماعي - السياسي للحكم، والذي يقدم مشروعاً وطنياً يُحيل الاختلافات والتصارعات إلى مؤتلفات ومنسجمات.

1 - د. عبدالإله بلقززين، الدولة والمجتمع / جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1: 8002، ص06.

المصادر

1. إريك دافيس، مذكرات دولة/السياسة والتاريخ والهوية الجماعية في العراق الحديث، ت: حاتم عبد الهادي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2008.
2. أنتوني غدنيز، علم الاجتماع، ترجمة: د. فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة، توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2005.
3. اندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، الجزء الثاني، ت: خليل احمد خليل، دار عويدات للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2008.
4. بندكت اندرسون، الجماعات المتخيلة، ت: ثائر ديب، قدمس للنشر والتوزيع، بيروت، دمشق، ط1، 2009، ص52.
5. بول ريكور، الذاكرة / التاريخ / النسيان، ترجمة: د. جورج زينات، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2009.
6. جورج قرم، المسألة الدينية في القرن الواحد والعشرين ت: د. خليل احمد خليل، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2007.
7. جويل كاندو، الذاكرة والهوية، ت: وجيه اسعد، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، 2009.
8. رشيد الخيون، الأديان والمذاهب بالعراق، منشورات الجمل، بيروت، ط2: 2007.
9. رشيد الخيون، المجتمع العراقي/تراث التسامح والتكراه، معهد الدراسات الاستراتيجية، بغداد _بيروت، ط1: 2008.
10. سليم مطر، الذات الجريحة / إشكالات الهوية في العراق والعالم العربي (الشرقمتوسطي)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 2000.
11. عبد الخالق حسين، الطائفية السياسية ومشكلة الحكم في العراق، دار ميزوبوتاميا، بغداد، ط1: 2011.
12. عبدالإله بلقزيز، الدولة والمجتمع/جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1: 2008.
13. علي حرب، المصالح والمصائر/صناعة الحياة المشتركة، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1: 2010.
14. فالح عبد الجبار، العمامة والافندي سوسيولوجيا خطاب وحركات الاحتجاج الديني، ت: امجد حسين، منشورات الجمل، بيروت، ط1: 2010.
15. فالح عبد الجبار، في الأحوال والأهوال/المنابع الاجتماعية والثقافية للعنف، الفرات للنشر والتوزيع، بيروت، ط، 2008.
16. كريستوف فولف، علم الاناسة/التاريخ والثقافة والفلسفة، ترجمة: د. ابو يعرب المرزوقي، كلمة للطباعة والنشر، ابو ظبي، 2009.

17. مارتن فان برونيس، الاغا والشيخ والدولة/البنى الاجتماعية والسياسية لكردستان، الجزء 2، ترجمة: امجد حسين، دراسات عراقية، بغداد، بيروت، ط1، 2008.
18. مارك أوجيه، مهنة الأنثروبولوجي/المعنى والحرية، ترجمة: محمد جويلى، الدار العربية للعلوم والنشر، المملكة العربية السعودية، ط1، 2010.
19. غسان سلامة، المجتمع والدولة في المشرق العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2:1999.
20. مونييس بخضرة، تاريخ الوعي، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، بيروت، ط1، 2002.
21. ميثم الجنابي، العراق ورهان المستقبل، دار المدى، دمشق، بغداد، ط1، 2006.
22. منذر الكيلاني، الاستشراق والاستغراب/اختراع الآخر في الخطاب الانثروبولوجي، ورقة عمل قدمت إلى ندوة: صورة الآخر: العربي، ناظراً ومنظوراً إليه، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1999.
23. نيكولاس بولانتزاس، نظرية الدولة، ترجمة: ميشيل كيلو، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2007.
24. ويل كيمليكا، أوديسا التعددية الثقافية / سبر السياسات الدولية الجديدة في التنوع، ت: د. امام عبد الفتاح امام، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ع 377 يونيو 2011.

سوسولوجيا التنوع الإثني في العراق

إشكالية إدارة التعددية

أ. د. علي جواد وتوت

مدخل

يذكر آرنت ليبهارت في كتابه الديمقراطية التوافقية في مجتمعٍ متعدّد، أنّه في فترة الفسحة الديمقراطية بعد حكم الدكتاتورية، تظهر الانقسامات العميقة بين قطاعات السكان ويغيب الإجماع الموحد لها، كما ترتفع الأصوات التي تطالب بتحقيق التوازن والمساواة، وتتعلّق تلك الإشكاليات والمطالب التي تناادي بها المكُونات المجتمعية بشكلٍ رئيسٍ بالهوية، وبشكل الدولة، والمطالب السياسية والاقتصادية، فكلُّ منظومةٍ اجتماعيةٍ هي بنيةٌ مستتبّة⁽¹⁾.

وكما يؤكد المختصون في السوسولوجيا، فإنّ مختلف التكوينات التي تشكّل مجتمعاً ما، لا تضاف الواحدة إلى الأخرى كأعداد الجمع، لكنّها متناسقةٌ ومنظمةٌ. وهي ذات تنظيمٍ معقّدٍ، يتمّ على مستوياتٍ ومحاوِر عدّة. ليس من السهل إذن، تحديد المجموعات الاجتماعية المختلفة عموماً، والمجموعات الفاعلة منها بالتحديد. فمن ناحيةٍ أولى، يرتبط هذا التعبير ببساطةٍ، بمفهوم المجتمع. فالمجتمع يتشكّل من جملة من نماذج الجماعات والتكوينات المجتمعية التي تصوغ قيم الأفراد أو نماذج سلوكهم أو أدوارهم ومراكزهم الاجتماعية. كما أنّ التعدّد في الولاءات واردة في المجتمع، ومعه رسم الحدود بين المواطنة والحزبية، وبين طاعة الولاء الحزبي وطاعة القانون. إنّ الفرز لمقتضيات الولاءات المتعدّدة في السلوك أمرٌ ليس بالمستحيل، ونعلم أنّه ليس بالمستحيل، ونعلم أنّه يحصل في معظم البلدان، ولو على درجاتٍ مختلفة⁽²⁾.

يمكن الحديث عن أنموذج (المجتمع في العراق)⁽³⁾ الذي يعاني من هذه التعدّدية دون أن يُفصح عنها، رغم أنّ الفشل في التوصل إلى توافقٍ وطنيٍّ حقيقيٍّ، قد كشف عمق الشروخ التي أحدثتها تلك التعدّدية. صحيحٌ أنّ الاحتلال الأمريكي للعراق في

1 - ليبهارت، آرنت: الديمقراطية التوافقية في مجتمعٍ متعدّد، ت: حسني زينة، بيروت، معهد الدراسات الإستراتيجية، 2006، ص 61

2 - حريق، إيليا: التراث العربي والديمقراطية، الذهنيات والمسالك، بيروت، المستقبل العربي (دورية)، العدد (251)، يناير 2000، ص 28

3 - نفضل استخدام هذا المصطلح بدلاً عن مصطلح (المجتمع العراقي)، لأنّ الهوية العراقية ليست بالبنضج الذي يمكنها أن تُضفي الواحدية على مكونات العراق (ملاحظة للباحث).

أبريل 2003، قد أدى إلى نتائج ثقافية وسياسية مدمرة لا يجوز تجاهلها، لكن يجب أن نعترف بأن التباينات والاختلافات والمقايضات السياسية التي تجرى في العراق الآن، ليست سوى انعكاس مباشر لمتطلبات تلك التعددية الثقافية التي تمّ التعبير عنها سياسياً بشكلٍ مسبقٍ⁽¹⁾.

هكذا تشتمل الورقة على وقفاتٍ عدّة، ستكون كالآتي:

أولاً: فمن البُعد العالمي: للتنوّع والاختلاف:

منذ عام 2011 أصبحنا نعيش في عالم السبعة مليارات إنسان. وعلى الرغم من أنّ هؤلاء المليارات السبعة، يتشابهون في متطلّباتهم الإنسانية وحاجاتهم الأساسية⁽²⁾ (إلا ما ندر)، إلا أنّهم يختلفون في باقي التفاصيل⁽³⁾. فالحقيقة إنّهم يتشابهون جدّاً، ولكنهم مع ذلك يختلفون ما بعد ذلك إلى مدياتٍ بعيدة.

في القرون الأخيرة تراجعت الانتماءات القبلية في أوروبا وشمال أمريكا، وبدأ عصر الفردانية Individualism، حيث أصبح فيه الفرد كياناً مستقلاً معترفاً به وبحاجاته ورأيه وقيمه. فقط في هذه المرحلة بدأ الحديث عن حقوق المواطن وحرية الرأي وحرية التعبير. فقط في هذه المرحلة بدأ استعمال مصطلحات (الذات) و(الشخصية) بمفهومهما المعاصر؛ إذ إنّ الفرد قبل عصر الفردية كان مجرد عضوٍ في قبيلة يعرف بانتمائه القبلي أو بالوظيفة أو الحرفة التي يقوم بها⁽⁴⁾. إذ شجّعت

1 - ناجي، جمال: التنوع الثقافي في مواجهة التعددية، موقع صحيفة الدستور الأردنية، الجمعة 28 كانون الأول / ديسمبر 2007، بحسب الرابط: <https://www.addustour.com/articles/480320>

2 - الناس جميعاً بحاجة إلى إشباع حاجاتهم الأساسية، كالنوم، والطعام والشراب، والجنس، وهو بحاجة إلى الأمن والطمأنينة والاستقرار، كما هم بحاجة إلى الحب، أي متطلبات الأساسية للبقاء على قيد الحياة staying a live، ثم الاستمرار فيها كما يشير عالم النفس الشهير إبراهيم مازلو (الباحث).

3 - هناك مثل انكليزي مشهور يقول (الشيطان يكمن في التفاصيل)، وبالإنجليزية: The devil is in the detail والذي يشير إلى وجود شيء أو عنصر غامض مخبأ في التفاصيل، وتعني أن شيئاً ما ربما يكون بسيطاً للوهلة الأولى إلا أنه يتطلب جهوداً غير متوقعة وزمن أطول لإكماله (الباحث).

4 - بغورة، (د.) الزواوي، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل. تقديم: د. فهمي جدعان، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط 1، 2012، ص71.

الخلفية البروتستانتية للحضارة الأميركية (التي لم يسبقها تراث كاثوليكي في الحيز المحدد لها جغرافياً) على الفردية وعلى الخلاص الشخصي وإنكار أهميّة الجماعة، وعلى تمجيد قيم المنافسة ومراكمة الثروة⁽¹⁾.

لكن من المهمّ الإشارة هنا إلى أنّ الفردية نشأت في الغرب كجزء من تطوّر اجتماعي وسياسي واقتصادي كان في مركزه التصنيع والتسويق الرأسمالي من جهة، ونشوء الدولة القومية التي أخذت على عاتقها (فعلياً أو ظاهرياً) رعاية شؤون وحاجات مواطنيها من جهة أخرى. فقط بعد أن وفرت هذه الدول من خلال مؤسّساتها واقتصادها مصدر الرزق للمواطنين، وكذلك وفرت لهم معظم حاجاتهم البقائية، فترجع الانتماء القبلي في أوروبا وأصبح الاصطفاف الاجتماعي ذي طابع طبقي، وعندها أصبحت الأحزاب بمثابة النظام الذي يمثّل مصالح هذه الطبقات في المجتمع⁽²⁾.

كانت الفردية الحديثة أحد أكبر منجزات العصر الحديث؛ إذ أعطت للإنسان حقّ تقرير مصيره وشكل حياته. إلا أنّ هذه الحرية الحديثة قد نشأت من خلال كسر العديد من الأنظمة الأخلاقية القديمة التي كانت تسمح للإنسان بأن ينظر لنفسه باعتباره جزءاً من سلسلة وجودٍ طويلةٍ من الملائكة والمخلوقات الغيبية والأرضية. أدّى تدمير هذه الأنظمة إلى «فك سحر العالم»، وأصبح الإنسان يعاني من حالة من فقدان الشغف. يتمثّل الجانب المظلم للفردانية في تمركز الإنسان حول ذاته مما يؤدي إلى تسطيح الحياة وتضييقها، وجعلها أفقر من ناحية المعنى، وأقلّ اهتماماً بالآخرين والمجتمع⁽³⁾.

1 - المسيري، (د.) الدكتور عبد الوهاب: التعددية الثقافية والإثنية في المجتمع الأميركي، المصدر: الجزيرة، بحسب الرابط: <https://www.aljazeera.net/knowledgegate/opinions/2007/6/30>

2 - دويري، (د.) مروان: التعددية الثقافية/القومية: الداخلي (العربي) والخارجي (الدستوري)، مجلة عدالة الإلكترونية، العدد السابع، تشرين ثاني 2004، بحسب الرابط: <https://www.adalah.org/ar/content/view/1402>

3 - علي، محمد صلاح: فلسفة الأصالة، الأخلاق والتقاليد في مجتمع التحرر، عرض كتاب «أخلاقيات الأصالة» لـ «تشارلز تايلور»، في 26 / 12 / 2017، موقع إضاءات، بحسب الرابط: <https://www.ida2at.com/ethics-and-traditions-in-the-society-of-liberation/>

إنَّ الاشتغال على فكرة المساواة في الحقوق، والمواطنة تبدو أحد الحلول بالنسبة للمجتمعات المتحضرة التي تسودها النزعة الفردانية، فالتعامل القانوني العادل مع الأفراد الذين تخلّصوا أو يكادون من ارتباطهم بالجماعات المرجعية؛ إذ لا زالت الأسرة الجماعة الأخيرة الموجودة بقوة في تلك المجتمعات، لكنّها لا تضاهي وجودها في المجتمعات غير المتحضرة، أو تلك التي تخطو نحو التخصّر (والتي تدعى تلطفاً بالمجتمعات النامية).

ثانياً: عن التشابه.. فن إدراك ضحالة الفكرة:

إنَّ الاختلاف، وليس التشابه، هو سمة الاجتماع الإنساني في أيّ مكان، مهما كان حجم الجماعة، ويشمل ذلك الجماعات الصغيرة وصولاً إلى المجتمع. المضحك أنّ فكرة التشابه ذاتها هي فكرة (ساذجة) - إذا جاز التوصيف - وغير واقعية بالمرّة، فالتشابه يكاد يكون مقتصرًا على مشتركاتٍ أو أشياءٍ قليلةٍ بين الناس بشكلٍ عامّ. إذ وعلى الرغم من الحديث الشائع عن (توأم الروح soul mate) في العلاقات الثنائية، والذي يُبنى على أساس تصوّر (تخيّل) هذين الشخصين (أو طرفي العلاقة) وجود مشتركات كثيرة تربط بينهما، كأن يكون كلاهما يتمتّع بشخصيةٍ طيبةٍ ومتعاونةٍ ومنفتحةٍ، ويشجعان النادي الرياضي ذاته، أو لديهما الاهتمامات ذاتها، إلّا أنّ ذلك التصوّر يتداعى أو ينهار مع محاولة تقصي تفاصيل هذه المشتركات بدقة!!

إنّ كلّ شخصٍ متفرّدٌ في ذاته، وإدراك الاختلافات الفردية يمثل جوهر المجتمع الليبرالي، والحقيقة تقود إلى أنّه لا تشابه تامّ (أو يقترب من ذلك) بين شخصين، في الشكل أو الوزن أو القياسات أو الإمكانيات الفيزيائية، مروراً بالقدرة الاقتصادية أو المكانات الاجتماعية وصولاً إلى المضامين العقلية والروحية أو النفسية، أو أغلب العادات اليومية والسلوكية. ولذا فإنّ الحديث بضمير (نحن) الذي تسمعه من البعض لتأكيد الوحدة، هو حديث يجافي الحقيقة كثيراً في الغالب⁽¹⁾، فحتّى الأسرة التي

1 - كما هو الحال باستخدام الكلمة الشائعة في الدارجة العراقية (إحنا) وكذلك في كثير من اللهجات العربية الأخر (الباحث).

يتم الحديث عنها بضمير (نا)، تكون شخصياتها مختلفة عادةً (ويكون الاختلاف على أشده في بعض الأحيان)، فمن أين هذا الحديث عن الواحدية لدى الجماعات المختلفة⁽¹⁾. إن مثال الأسرة ينطبق على جماعات كثيرة، كما هو حال طلبة الصف الواحد، أو القسم العلمي، أو موظفو الشركة، أو جماعة الطائفة أو الدين أو العرق أو... ما إلى ذلك.

وعلى الرغم من أن التقانة الحديثة تفعل فعلها المؤثر في إزالة الفوارق بين الأفراد والجماعات على المستويات الشكلية أو حتى الفيزيقية (كما هو الحال مع عميات التجميل التي تجعل أشكال النساء اللواتي يجرينها تبدو متشابهة، أو موضات الأزياء وتسريحات الشعر التي تجعل الشباب متشابهين)، إلا أن ما يوحد الجماعات الاجتماعية في كل مكان من عالم اليوم يبدو قليلاً بالمقارنة مع ما يفرقهم، لكن هذه المرتكزات في حالة الدول تكون رصينة وراسخة ولا يتم التشكيك في الالتزام بها، (كما هو الحال مع العلم flag)، أو النشيد الوطني، ومناهج التعليم، والتجنيد، وبضعة رموز أخرى يتم الاتفاق عليها وطنياً.

وفي إشارة مهمة لدور الدولة في إيجاد أرضية للتعايش السلمي بين الجماعات الأثنية المختلفة يقول مهاتير محمد⁽²⁾: ((لا يمكن أن يستمر التعايش بين الأعراق المختلفة في مجتمع واحد في غياب العدالة والمساواة والتنمية، فإذا كان

1 - فربة أمر مضحك غبه الأسي وربة مبك غبه الرتبة الفضلى
(الشاعر بن شهاب - العصر الأندلسي، والغب من كل شيء: عاقبته وآخره).

2 - السيد مهاتير بن محمد (تولد 1925) سياسي ماليزي ورئيس وزراء ماليزيا في الفترة من 1981 إلى 2003، وتعد أطول فترة لرئيس وزراء في ماليزيا، وكذلك من أطول فترات الحكم في آسيا. امتد نشاط مهاتير السياسي لما يقرب من 40 عاماً، منذ انتخابه عضواً في البرلمان الإتحادي الماليزي عام 1964، حتى استقالته من منصب رئيس الوزراء في عام 2003. كان لمهاتير محمد دور رئيسي في تقدم ماليزيا بشكل كبير، إذ تحولت من دولة زراعية تعتمد على إنتاج وتصدير المواد الأولية إلى دولة صناعية متقدمة يساهم قطاعاً الصناعة والخدمات فيها بنحو 90 % من الناتج المحلي الاجمالي، وتبلغ نسبة صادرات السلع المصنعة 85 % من اجمالي الصادرات. كان خلال فترة حكمه من أكثر القادة تأثيراً في آسيا، من موقع ويكيبيديا، الموسوعة الحرة، بحسب الرابط:

https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%85%D9%87%D8%A7%D8%AA%D9%8A%D8%B1_%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF

تغيير الاختلافات العرقية والثقافية واللغوية والدينية يعد شيئاً مستحيلاً، فمن الممكن إزالة الفوارق الاقتصادية وتحقيق العدالة والمساواة والتنمية كأسسٍ سليمةٍ للتعایش السلمي⁽¹⁾.

ذلك أنّ المفصل المهمّ الذي ينبغي الحديث عنه في قضية التنوع ليس التنوع بحدّ ذاته، فالتنوع ليس بمشكلةٍ في مجتمعاتٍ عدّة، لكنّ إدارة التنوع، أو ما يطلق عليها بـ(التعددية) هو ما يشكلّ المعضلة الحقة في معظم المجتمعات، فالمجتمعات جميعاً (إلا ما ندر) هي متنوّعة - كما سبقت الإشارة -، غير أنّ ما يميّز بين مجتمعٍ وآخر وما بين دولةٍ وأخرى هو إدارة ذلك التنوع.

ويقصد بـ(إدارة التنوع): الاعتراف بالفروق الفردية والاجتماعية وقبولها واحترامها وتقديرها⁽²⁾. فالمفهوم ببساطةٍ يستند على الاعتراف بأنّ كلّ شخصٍ متفرّد في ذاته، والعمل على محاولة إدراك الاختلافات الفردية والاجتماعية بين الجماعات الاجتماعية، واستكشافها في ظلّ بيئةٍ تتسم بالأمان والإيجابية والرعاية، والالتزام بقبول هذه الاختلافات واحترامها.

إنّ نجاح أيّ دولةٍ أو مجتمعٍ أو شركةٍ أو جماعةٍ كبيرةٍ أو صغيرةٍ بالمقارنة مع دولةٍ أو مجتمعٍ آخر أو جماعةٍ أخرى هو في إدارة التنوع. ولذلك تذهب اليونسكو إلى ضرورة الحوكمة أو الحكم الرشيد في إدارة التنوع الثقافي.

إنّ التنوع الثقافي ظاهرةٌ تأخذ حيزاً أساسياً في عالمنا المعاصر بخاصة، لكن ما يجعل التنوع قوةً للتنمية ورأسماً اجتماعياً فاعلاً، هو الإدارة الرشيدة له. وفكرة الرأسمال الاجتماعي القائمة في مجتمعات عدّة الآن تستند أولاً على فكرة الإدارة الرشيدة للمجتمع.

1 - السيد، إسرائ محمود: التنوع العرقي وأثره على تطور النظام السياسي الماليزي، موقع المركز الديمقراطي العربي، في 18 يونيو 2017، بحسب الرابط:

<https://democraticac.de/?p=47220>

2 - Klarsfeld, A. (2010). editor, "International Handbook on Diversity Management at Work: Country Perspectives on Diversity and Equal Treatment", Cheltenham: Edward Elgar, 346 pp

ثالثاً: من التنوع إلى التعددية:

وتعرّف الموسوعة البريطانية التعددية بأنها "الاستقلالية التي تحظى بها جماعاتٌ معيّنةٌ في إطار الدولة والمجتمع، مثل الكنيسة والنقابات المهنية والاتحادات العمالية والأقليات العرقية"⁽¹⁾.

تختلف التعددية، التي تمثل إرادة سياسية في الدولة، عن التنوع، الذي يمثل حقيقةً طبيعيةً في الحياة، فالتعددية هي قبل كل شيء قرارٌ سياسيٌّ، لكنّه يستبطن قبولاً اجتماعياً، كلّ ذلك حتّى يتمثّل التنوع في حياة المجتمع، من دون تفضيل ولا انحياز الدولة لقيم مجموعةٍ ضدّ أخرى⁽²⁾.

بمعنى آخر، تعني التعددية، حذر الدولة وتجنّبها، (كمنظومة مؤسساتية وآليات قانونية)، لتبني قيم مجموعة من مواطنيها، زاد عددهم أو قل؛ لأنّ مثل هذا التبني يناقض المساواة بين المواطنين وحماية الدولة لهذا المبدأ⁽³⁾.

وبحسب تقصّي إدوارد سعيد، فإنّ السيادة الأوروبية على الأراضي بين عامي 1815 و1915 قد ازدادت من (40%) إلى (85%) من المساحة الكلية للعالم. وفي ظلّ هذه الظروف كان من الطبيعي أن تكون حركة الارتحال الكبرى في اتجاه واحد، من الشمال إلى الجنوب ومن الغرب إلى الشرق فقط، حيث كانت جيوش الدول الأوروبية الاستعمارية ومبعوثوها الرسميون وعلماؤها وفنّانوها ومغامروها يشدّون الرحال باتجاه الأراضي المستعمرة القريبة والنائية فيما وراء البحار⁽⁴⁾.

1 - Encyclopedia Britanica, Vol.8, p.51

2 - عباس، عقيل: من التنوع إلى التعددية.. تعثرت الديمقراطية في العراق، العدالة الانتقالية وفشل العملية السياسية في العراق، موقع قناة سكاي نيوز عربية، الاثنين 12 يوليو 2020، بحسب الرابط: <https://www.skynewsarabia.com/blog/1357830>

3 - عباس، عقيل: المصدر السابق

4 - كاظم، نادر: هوراس كولين والتعددية الليبرالية، صحيفة الوسط البحرينية، العدد (2286)، الإثنين 08 ديسمبر 2008، بحسب الرابط:

<http://www.alwasatnews.com/news/27802.html/>

لكن النصف الثاني من القرن العشرين شهد حركة ارتحالٍ كبرى إلا أنّها كانت في الاتجاه المعاكس، حيث دُحر الاستعمار وتفكّكت تلك الإمبراطوريات الكبرى التي لم تكن الشمس لتغرب عنها أبان عصرها الذهبي. وبدأت، في المقابل، حركة هجرة ضخمة من الجنوب إلى الشمال، ومن الشرق إلى الغرب. وإذا كانت أوروبا إبان القرن التاسع عشر والعقود الأولى من القرن العشرين، ضعيفاً ثقيل الظلّ على حوالي (85%) من المساحة الكلية للعالم، فإنّ الحال تغيّرت في النصف الثاني من القرن العشرين، حيث أصبحت أوروبا مضطّرة، هذه المرة، لمجازاة الإحسان القديم بإحسانها الجديد من أجل تحمّل ضيوفها الجُد، وربّما ثقيلي الظل، كما كانت هي قبل ذلك بالنسبة لهؤلاء الضيوف الآتين من المستعمرات القديمة⁽¹⁾.

إنّ ما حدث شكّل قلباً جذرياً لعلاقات الضيافة، وهو ما أجبر أوروبا على البحث عن صيغٍ سياسية واجتماعية تحفظ التعايش السلمي بين ثقافتها الغربية وثقافات ضيوفها الجدد. وفي سياق هذه الهجرات الكبرى وهذا القلب الجذري لعلاقات الضيافة، ظهرت الحاجة إلى التعدّدية الثقافية⁽²⁾.

لقد حمل أعضاء الأقليات في دول اللجوء ثقل الاختلاف. فقد وعوا أنّهم أفراد لا متجانسين، وأنّ محيطهم الجديد يُنكر عليهم تجاربهم الثقافية الخاصة، محاولاً دمّجهم قسرياً في ثقافة الأكثرية التي تنتمي إلى دولتها الوطنية. كما تعمّق لديهم شعورُ الإلحاق عندما يُفرض عليهم الانسلاخ عن ذواتهم التي تشكّلت في سياق ثقافي واعتقاديّ خاصّ، فيعيشون اغتراباً ناتجاً من إقصاء تكوينهم الذاتي، بأبعاده النفسية أو الدينية أو اللغوية أو القيمية، لينطقوا بلسان ثقافةٍ أخرى، وليسلكوا دربَ قيمها، وليفكّروا من خلال مقولاتها⁽³⁾.

ولأنّه ثمة أقليات كثيرة داخل الأكثريات، فمن العبث القول إنّ هناك أقليةً

1 - م. ن.

2 - م. ن.

3 - الطشم، زهراء: المصدر السابق

متماسكةً وكاملةً وموحّدةً، فهناك فقراء الأكثرية وأغنياؤها، وضعفاؤها ونبلاؤها، تابعون وأسياد... ولنعلم أنّ جمهور الأكثرية لم يتفطن لأمر غلبتهم ولم يؤمن بها قبل أن يؤسس أسياد أقلّيتهم منظومة «إيديولوجية» وبنية من الأفكار و«أعيناً» لرؤية الآخر على أنه أقلّ. ومن كان أقلّ عدداً هو أقلّ في كلّ شيءٍ. عاداته أقلّ، ولغته أو لهجته أقلّ، ولباسه غريبٌ وأقلّ، وديانته أقلّ.. ودمه مستباح لأنّه أقلّ.

ففي ظلّ التنوّع، من دون تعدّدية، هناك مجموعةٌ قويّةٌ سياسياً تكون قيمها الاجتماعية مهيمنةً، ودورها بارزٌ في إدارة السلطة، وحضورها دائمٌ وملموّسٌ في المجتمع، مقابل مجاميع أخرى أقلّ قوةً، تتباين صعوداً ونزولاً في مقدار ضعفها السياسي، وتهميش قيمها، والطابع (التجميلي) لمشاركتها في السلطة وحضورها الاحتفالي في المجتمع، اعتماداً على حجمها الديموغرافي ونفوذها السياسي⁽¹⁾.

رابعاً: عن التنوّع في العراق:

تنوّع الجماعات الأثنية في العراق وتنقسم إلى جماعاتٍ عرقيةٍ، ودينيةٍ، ومذهبيةٍ، ولغويةٍ مختلفة. وتنقسم إلى جماعاتٍ كبرى وأقلّيات. وقد تنقسم الجماعات الكبرى إلى جماعاتٍ عدّة، مثلما قد تنقسم إحدى الأقلّيات أحياناً بدورها إلى أقلّياتٍ أخرى أصغر على صعيدٍ دينيٍّ أو طائفيٍّ، وقد يترك مثل هذا التشظّي أثره السلبي على تمثيل الجماعة وتشكيل هوية واضحة لها، ويتّضح ذلك بدرجةٍ أشدّ إذا كان هناك أكثر من محدّد أثني أو ديني أو مذهبي بتقاطعاتٍ في تحديد هوية الجماعة.

لكن وفقاً لأبيّ معيار يمكن تصنيف الجماعات الأثنية في العراق؟، وبخاصة أنّ بعض الجماعات تتداخل فيها معايير التصنيف القومية (العرقية) و(الدينية) و(الطائفية)؟

1 - عباس، عقيل: المصدر السابق

لأغراض التقصي والدراسة والبحث يمكن إيراد الجماعات الأثنية، وفقاً لمعيارٍ محدّدٍ، والذي قد يتقاطع مع معيارٍ آخر، لكنّ التوصيف يحاول التقنين. فوفقاً لمعيار العنصر أو العرق Race تتنوّع الجماعات إلى:

1. العرب - الأكراد (أو الكرّدي) (*) (وهما الجماعتان الأكبر حجماً من الناحية العرقية في العراق).

2. التركمان - الأرمن - الشبك - الإيرانيون (وهي مكونات صغيرة أو جماعات أقلية).

أما وفقاً لمعيار الدين Religion فالجماعات في العراق تتنوع إلى:

1. المسلمون، وهي الجماعة الأكبر دينياً.

2. المسيحيون - الصابئة المندائيون - الأيزيديون - الكاكائيون (وهي جماعات أقلية).

أما لمعيار الطائفة الدينية Religious Sect تتنوع الجماعات في العراق إلى:

1. شيعة
2. سنّة
(وهي جماعات كبيرة)

لكن بالمقابل، هناك تلك الجماعات العراقية التي يحار الباحثون في توصيفها وتصنيفها وفقاً لمعيار محدّد!!، ويمكن أن يكون المخرج لهذه الإشكالية هو أن تصنّف كمكونات أثنية صغيرة، كجماعة (الكردي الفيلية)، أو (الشبك) أو قد تختلف النظرة إليها عرقياً أو دينياً أو طائفيّاً، لكنّ المؤكّد الوحيد كونها جماعة أثنية صغيرة كما هو الحال مع جماعة (العجر) وجماعة (البهائيين) وجماعة (اليهود).

(*) يفضل الأكاديميون والمتقنون الكرّدي هذه التسمية (الكرّدي) أو (الكورد) بدلاً عن (الأكراد)، بالمقارنة مع لفظة (العرب) وليس (الأعراب). (من لقاء على هامش ورشة أقيمت عام 2008 في أربيل بالأكاديمي جمع الباحث بمجموعة من الأكاديميين الكورد وفي مقدمتهم (د. نوزاد حسن أحمد/ أستاذ علم اللغة في جامعة صلاح الدين) (الباحث).

إنَّ وجودَ سُنَّةٍ وشيعةٍ ومسيحيين وايزيديين وصابئةٍ وأكرادٍ وعربٍ وتركماني وغيرهم في البلد، دليلٌ على التنوعِ فقط وليس التعددية، فالتنوعُ أمرٌ طبيعيٌّ في الحياة لا تصنعه السلطة؛ إذ إنه حقيقةٌ ديموغرافيةٌ تتشكّل في المجتمع عبر أزمانٍ طويلةٍ.

هذه الحقيقة موروثه، ولا تقوم على اختيار السلطة السياسية ولا قرارها، بل هي نتاج وقائع تاريخية لا يمكن إلغاؤها، إلا في ظلّ أنظمةٍ سياسيةٍ مستبدّةٍ، وقيمٍ اجتماعيةٍ عنصريةٍ تؤمن بـ(النقاء) العرقي أو الديني أو الفكري، ولديها قدرة مادية واستعداد أخلاقي على استئصال أو إبادة المجاميع المختلفة لصالح هذا النقاء المفترض⁽¹⁾.

إنَّ الجماعات الأثنية⁽²⁾ التي ذكرناها ترسم صورةً عن تعدديةٍ غنيةٍ تعدّ مصدرٍ ثراءٍ هائلٍ من العادات واللغات والتقاليد والفولكلور مما يشكّل (هويةً تعدديةً) تعكس المراحل التاريخية التي شهدتها أرض (بلاد ما بين النهرين) من ثقافات واديان وإمبراطوريات ورثها العراق المعاصر في عشرينيات القرن الماضي.

خامساً: وجهة نظر من: الكتابة الموضوعية عن التنوع:

يحيل المهتمّون بموضوعة التنوع الثقافي الاهتمام بظاهرة الأقليات، باعتبارها أحد أوجه إشكالية التعددية الثقافية، ونقطة التماس بين الثقافة والسياسة، في ظلّ أنظمةٍ سياسيةٍ (نتحدث هنا عن الأنظمة السياسية في الدول الديمقراطية الليبرالية) «تتعامل مع جميع البشر على أنّهم مجموعة أفراد/ ذوات، لهم نفس الواجبات والحقوق، وبالتالي فإنّ آراء الأغلبية وقراراتها

1 - عباس، عقيل: المصدر السابق

2 - حول الاقليات في العراق أنظر أيضاً: (العدد الثاني من مجلة مسارات 2005 حول الايزيديين) و(العدد 8 حول الصابئة المندائيين 2006) و(العدد 13 حول يهود العراق 2009) وأخيراً (العدد 14 حول مسيحيي العراق 2010).

السياسية ستسري على الجميع، بما فيهم الجماعات الثقافية الصغيرة⁽¹⁾.
لقد ذهب مفكرون عدّة إلى مناقشة قضية إمكانية الكتابة أكاديمياً عن
التنوع الثقافي في بلد ما، وما تثيره هذه الإمكانية من تساؤلات حول مَنْ يكتب
حول هذه القضية؟ ولماذا يكتب؟ وكيف يكتب؟ فمن هو أقدر على الكتابة عن
التنوع الثقافي لمجتمع ما: باحثٌ من داخل المجتمع أو من خارجه؟
إنّ الانتماء الاجتماعي لا يصنّف بالصحيح والخطئ أو السليم والسقيم، أو
المفيد والضارّ، أو الحديث والرجعي. فالانتماء مشاعرٌ مكتسبةٌ وولاءٌ، والولاء
مسألةٌ شخصيةٌ لكلّ منّا الحق به. ومن حيث هو مسألة شخصية يميّز الواحد
منّا عن الآخر، ويولّد مشاعر مختلفة من قبول ومشاركة، حياد أو عدم تقدير.
إنّ واحداً من أكثر ما كتب دقّة وموضوعية من دراسات تتعلق بالصراع بين
الجماعات الأثنية في مجتمعات معينة، كتبت من قبل باحثين من خارج تلك
المجتمعات، فالقضايا الشائكة التي يثيرها موضوع (التنوع الثقافي) تُفضي إلى
صعوبة دراسته بموضوعية، من قبل باحثين من المجتمع ذاته، وهو ما أثارتها
الباحثة الأمريكية كريستين سليتر Christine E. Sleeter مثلاً في ورقتها المهمة
عن هذه القضية، والموسومة (القيمة الأكاديمية والاجتماعية للدراسات
الأثنية The Academic and Social Value of Ethnic Studies)، متحدّثةً عن
أهمّية هذه الدراسات وفائدتها بالنسبة للباحثين في هذا المجال.
لكن يجب على المشتغلين بقضية التنوع الاهتمام بمدى موضوعية مضامين
الأبحاث والدراسات التي كتبت (وتكتب) عن التنوع، فهل أنّ الباحثين في سوسيولوجيا
التنوع عاجزين عن دراسة التنوع وفق أحوال مجتمعاتهم، ويُسقط في أيديهم؟
أم أنّ هناك من الباحثين والمفكرين من باستطاعته أن ينجز بحوثاً ودراسات عن
التنوع والصراعات المرتبطة به، تتسم بقدرٍ كبيرٍ من الدقة والموضوعية؟
يمكننا بهذا الشأن مناقشة جهود مفكرين باحثين وعلماء عراقيين وغير

1 - الطشم، زهراء: المصدر السابق

عراقيين للتدليل على وجهة النظر هذه أو تلك، كما هو الحال مع الباحث الأمريكي الفلسطيني الأصل (حنا بطاطو Hanna Batatu) في كتابه المهم عن العراق⁽¹⁾، أو (توبي دوج Toby Dodge) في دراسته عن تاريخ العراق⁽²⁾، أو الكاتب الأمريكي (اسحق نقاش Yitzhak Nakash) في كتابه (شيعة العراق)، و(فالح عبد الجبار) في أطروحته عن الصراع بين المتدينين والعلمانيين (العمامة والأفندي)، وأيضاً دراسة (فالح عبد الجبار وهشام داود) عن الأثنية الدولة) كأمثلة عن الباحثين من خارج المجتمع.

بالمقابل، يمكننا تذكر شيخنا الدكتور (علي الوردى) في دراسته عن طبيعة المجتمع العراقي، ولمحاته الاجتماعية؛ إذ ربّما شكّلت أهمّ الدراسات العراقية المنجزة في القرن الماضي. وهنا يقدم المؤيدون لهذه القضية (باحثون من داخل المجتمع أو من المجتمع ذاته) المعرفة التي يتّسم بها باحثو الداخل بالمقارنة مع أولئك القادمين من مجتمعٍ آخر مختلف. وللمقارنة يمكننا أن نضرب مثلاً بالمفكر السويدي (غونار ميردال - G. Myrdal)⁽³⁾ في دراسته عن التمييز العنصري في الولايات المتحدة، والموسوم بـ(المعضلة الأمريكية - An American

1 - عنوان كتاب حنا بطاطو الأصلي باللغة الإنجليزية هو (الطبقات الاجتماعية القديمة والحركات الثورية الحديثة في العراق، 1978

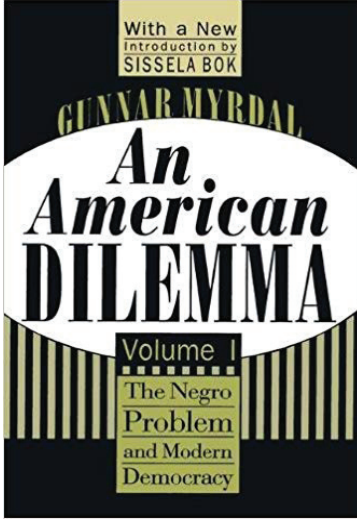
The Old Social Classes and New Revolutionary Movements of Iraq

2 - Inventing Iraq: The failure of nation building and a history denied, 2003، وقد صدرت له ترجمة عربية حملت عنوان: (اختراع العراق)، عام 2009، بترجمة عادل العامل (ملاحظة للباحث).

3 - غونار ميردال Gunnar Myrdal: هو اقتصادي وسياسي سويدي (1898-1987)، تخرج من كلية الحقوق من جامعة ستوكهولم عام 1923 شغل وظيفة استاذ كرسي "ارس ييرتا" في الاقتصاد السياسي والمالية العامة في جامعة ستوكهولم، وكان ناشطاً في السياسة السويدية وانتخب عضواً في مجلس الشيوخ في عام 1934 وعضواً في الحزب الديمقراطي الاجتماعي في 1938. وتمّ انتخابه لمجلس الشيوخ السويدي، وعمل عضو في مجلس إدارة البنك السويدي، وكان رئيساً لجنة تخطيط ما بعد الحرب في الفترة (1945-1947) وشغل منصب وزير التجارة في السويد في الخمسينات.

https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%BA%D9%88%D9%86%D8%A7%D8%B1_%D9%85%D9%8A%D8%B1%D8%AF%D9%84

(Dilemma)⁽¹⁾ والمطبوع عام 1944.



إذ أُختير (ميردال)، وهو عالمٌ سويديٌّ متخصصٌ في الاقتصاد الاجتماعي وله سمعته الدولية، ليدير مشروع البحث عن وضع الزوج الأميركيين، وذلك بمبادرةٍ من مؤسّسة كارنجي عام 1937؛ لأنّه ينحدر من بلدٍ لا يضمّ نسبةً كبيرةً من السكان الملونين، وليس له تاريخ في التدخّل الاستعماري.

فهل يمكن أن يكون خيار الباحث الخارجي أقرب للموضوعية؟ أم إنّ

المعرفة بخبايا المجتمع وتفصيله الدقيقة تبقى حكرًا على الباحثين من المجتمع ذاته؟

تبقى إجابة هذه الأسئلة صعبة، لكنها ليست مستحيلة؛ إذ أنّها ومن وجهة نظرٍ متواضعةٍ تعتمد أولاً وأخيراً على إمكانيات الباحثين أنفسهم، وما يبذلونه من جهود، ومدى قدرتهم على الغوص في دقائق المجتمع، سواء أكان الباحث من داخل المجتمع أو من خارجه، فوفقاً لرؤية باحثة غربية رأت أنّ جهود بطاطو كانت مكملّةً لجهود الورد في استعراض تاريخ الاجتماع في العراق الحديث.

سادساً: استنتاج عن إدارة التنوّع في العراق:

تبدو القضايا الخاصة بالتنوع في العراق قضايا إشكالية، فالخلافات التي كان مقدراً أن تنتهي بعد أبريل 2003، كالصراع بين أربيل وبغداد، استمرّت بشكلٍ متواترٍ، حتّى وصل الأمر برئاسة الإقليم إلى إجراء استفتاءٍ للانفصال عن

1 - حيتامة العيد: محاضرات في مقياس النظريات المعاصرة في علم الاجتماع، جامعة محمد الصديق بن يحي جيجل، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية / قسم علم الاجتماع، المرحلة الثالثة، السنة الجامعية: 2016 / 2017، ص 31.

العراق.

من جهةٍ أُخرى، لم تكن العلاقة بين الشيعة والسنة (جماعات ونخب سياسية) بأحسن حالاً، إذ ظلَّت الاتهامات المتبادلة وفقدان الثقة السمة الأبرز في العلاقة بين المحافظات السُّنِّيَّة وبين الحكومة المركزية، ولم تنفع الجهود التي كانت قد بذلت لغاية اليوم (ديسمبر 2022) في رَأب الصدع في العلاقة المأزومة.

وإذا ما كان هذا حال العلاقات على مستوى الجماعات الأثنية الأكبر، فلنا أن نتخيَّل كيف يتمُّ التعامل مع الأقليات (أو جماعات الأقلية) من قبل الدولة العراقية والغالبية من أفراد المجتمع.

إنَّ إدارة التنوُّع بشكلٍ محوكم بحاجةٍ إلى إجراءاتٍ وخطواتٍ تتماهى مع الواقع، تبدأ بإعادة النظر بالقوانين التي تتعامل بقضية التنوُّع، وصولاً إلى استدماج ثقافة الاعتراف والقبول المجتمعي للتنوع.

انعكاس ثنائيات التضاد على مستقبل الثقافة العراقية

أ.م. د. ماهر جبار محمد علي الخليلي

المُلخَص

تشمل كلمة المثقّف العديد من فئات المجتمع، تجمعهم صفة النخبة أو صفوة القوم، والذين لديهم دور محوريّ في خدمة البلد وبنائه على أُسس صحيحة. إذا ناقشنا موضوع الأُسس نجد القيم والمبادئ في مقدّمتها، ولكن كيف يُبنى المجتمع على أُسس العدالة والأخوة والمحبة والصدق والأمانة وضمن الحريات والحقوق والوضوح، بهدف تحقيق الأمن والسلام والاستقرار والرفاهية والسعادة؟

يبدأ دور المثقّف الفاعل في توعية أفراد المجتمع، عندما يبدأ بنشر أفكار الوطنية والإنسانية، والاهتمام بفئة الشباب ورعايتهم وجعلهم طرفاً فعّالاً في عملية التنمية الشاملة، على أساس أنّ الأوطان هي أوطان شابة عنوانها التطوير والتحديث.

غرس بذور الثقافة الوطنية ونقل الصورة الحقيقية لمعنى الوطن وأهميته في حياة الشعوب؛ ليكون مفهوم الوطنية محوراً جوهرياً لأبناء الوطن، والركن الأساس الذي تلتقي عنده كلّ فئات المجتمع، وتذوب فوقه كلّ الفوارق والتفاوتات الفكري والثقافي والاجتماعي.

شخصية المثقّف وأعماله التي تنعكس مباشرة على من حوله في المجتمع، خاصّة إذا كان المثقّف يتّصف بالتواضع وعدم الاستعلاء على الآخرين وإيجاد نتاج ثقافي يسهم في تحسين سلوكيات المجتمع.

إنّ المسؤولية الملقاة على كاهل الثقافة والمثقّفين في بناء الأوطان وتنميتها كبيرة جدّاً، والتقايس عنها غير مقبول، وجهود المثقّفين تتناسب طردياً مع التطوّرات التقنية والاتصالات وسرعة وصول المعلومات، وهذا يدفع المثقّفين إلى جهود مضاعفة في الأدب والفكر والإبداع إلى الأمام؛ من أجل مواصلة البناء وتحقيق الرفاهية للجميع، ويدفع عجلة التقدّم والازدهار في الوطن إلى الأمام. في ظلّ عصر الثورة الرقمية الذي فتح أبواباً واسعةً لتكنولوجيا الاتصال

الحديثة التي ربطت العالم ببعضه، جلبت معها ثقافات وأفكاراً جديدةً على المجتمعات، وأصبح اندماج أفراد المجتمع بهذه التقنيات اندماجاً مقروناً بالتأثير على مستقبل أفكارهم وسلوكياتهم وارتباطهم بالوطن.

من هنا يبرز دور المثقّف في أخذ النافع وتجنّب الضارّ، وتوعية أفراد المجتمع ضمن هذا الإطار، بالاستناد على قيم الأصالة والتراث، استناداً إلى العلاقة الطردية التي تشير إلى أنّه كلّما تصاعد دور المثقّفين والمفكرين والمصلحين في التوعية المجتمعية، كلّما كانت الرؤية واضحةً في المجتمع حول المستقبل ومتطلّباته.

إنّ العلاقة بين الثقافة والتنمية علاقةً تكامليةً، فالثقافةُ تنميةٌ، والتنميةُ ثقافةٌ، والمثقّف بما يملك من رصيدٍ معرفيٍّ وطموحٍ للتغيير نحو الأفضل يجب عليه أن يحوّل هذه الروح إلى سلوكٍ من خلال إشاعة الأمل، وترسيخ القيم، والإشادة بالمبدعين من أبناء الوطن، وبث روح العمل والتفاني والإخلاص، وتطوير الذات وبناء الشخصية المؤثّرة، وتمكين ثقافة الحقّ والواجب لدى المواطن.

التنمية تحتاج إلى مثقّف يبشّر بها ويحشد الناس لدعمها ومواكبتها، فهو يحمل مصباح إضاءةٍ يضيء للمجتمع طرق المستقبل ومفاتيح النجاح والإبداع، وكيفية النهوض بعد السبات من خلال استقراء المستقبل وفهمه؛ لأنّ نتائجه حتماً ستكون في صالح الجميع.

التناقض لا يساعد على البناء، بل يُسهّم في الهدم، وعندما تدخل ثنائيات التضادّ في صراعٍ على الحلبة نفسها، فلن تكون هناك نتيجةً إيجابيةً، والذي حصل في العراق تداخلٌ غريبٌ للثنائيات، مثال ذلك نوايا بناء دولة المؤسّسات في العراق تصادمت بين ثنائيات متناقضة أدّت إلى ولادة مشوّهة، الثنائية الأولى بين سياسة التحديث وسياسة التجهيل، بما فيها من أدوات وفعالياتٍ وتحشيدٍ.

الثنائية الثانية تتعلّق بالنظام الديمقراطي ومفاصله وأسسّه وتبعاته التنظيمية، مع بيروقراطية صلبة ومتحكّمة ومتشعّبة، تغلّغت بين زوايا الديمقراطية وتعمل على تهديم كلّ ما يُبنى بشكلٍ صحيحٍ ونظاميٍّ.

الثنائية الثالثة اختصت بفكرة الدولة الدينية، والحوار يدور من الأصل هل لها أصلٌ دينيٌّ، سواء من كتاب الله أو من سنّة رسوله الكريم؟ بناء الدولة من الأساس هل كان على أسس دينية أم مدنية؟ وهل المدنية تتعارض مع الدين؟

مقابل ثنائيات التناقض والتنافس، هناك ثلاثية البناء والإعمار وهي (التحديث والتعليم والتنمية)، وثلاثية الهدم والتدمير وهي (التفريق والتجزيم والتهويل)، يستمرّ الحوار عن مستقبل الثقافة، وأدوات العمل والتمسك بالأمل، وأساليب الخروج من الأزمة لإحياء الأمة.

هدفنا بناء عراقٍ مختلفٍ، قائدٌ وليس تابعاً، سيّدٌ على أرضه وسماؤه ومائه، يبحث عن رفاهية أبنائه، على امتداد جغرافيته وأرجائه، شامخٌ مثل النخيل، عارفٌ بالدخيل والأصيل، صامدٌ صمود الجبال، مقارعٌ للأهوال، صانعٌ للرجال، ومصنّعٌ للأبطال، لا يتوقّف عن ولادة العلماء، وفي أرضه منبت الأنبياء ومقام الأولياء، وفيه يتوارث الشعراء والأدباء حضارة الأجداد من سومر إلى بغداد.

المحور الأول: ثنائية التحديث والتجهيل

التمهيد

من الصعوبة حصر مفهومي التحديث والتجهيل في إطار، وتقييدهما بمعنى واحدٍ في ظلّ توسّع نطاق المعنى العملي والنظري للمفهومين.

مع ذلك فإنّ الوصول إلى الدقّة والحصر أمرٌ مطلوبٌ ومهمٌ جداً، فكلُّ مكنوزهما من المعاني لا يبتعدان عن خصائص يمكن اكتشافها واستيعابها.

هناك من يختصر معنى التحديث باكتساب الثقافة الغربية، وآخرون فهموا التحديث بأنّه عمليةٌ معقّدةٌ تهدف إلى إحداث تغييراتٍ جذريةٍ في حياة المجتمع.

الديمقراطيات تظهر عندما تموت الديكتاتوريات، ويرتبط ظهور الديمقراطيات كنتيجةٍ للتنمية الاقتصادية، وعلى الوزن نفسه فإنّ الديكتاتوريات تموت عندما تصبح البلدان التي تحكمها متطوّرةً اقتصادياً، مع التطوّر، يصبح

الهيكل الاجتماعي معقداً⁽¹⁾.

بعض التعريفات للمفهومين تتسم بأحكام مطلقة، وأخرى تنطلق من رؤى دينية أو ايدولوجية، وفي كل الأحوال هناك خط سير يمكن المسير عليه للوصول إلى المعنى الحقيقي.

أولاً : التحديث والحداثة والتنوير في مقارنة:

ارتبط مفهوم التحديث بمفرداتٍ متقاربةٍ استعملها المفكرون، مثل التحضر والتطور والتنمية، والسؤال: هل هذا شرط، أن يرافق التحديث تحضر المجتمع وتطور نظامه الاقتصادي وتنمية نظامه السياسي؟

التحديث من وجهة نظر اقتصادية هو استعمال التكنولوجيا الحديثة من وسائل اتصال وتواصل ونقل واختراعات وابتكارات وغيرها، وهذا يتطلب - حسب المفهوم الاقتصادي - السيطرة على مصادر الطبيعة، بما يؤمن حياة مرفهة للمجتمع ودخلاً فردياً متوازناً.

أما من وجهة نظر اجتماعية، فهو التحول إلى قيم ومبادئ جديدة فيها اختلاف جذري عن السابق، وتظهر بشكل واضح في العلاقات الاجتماعية والعلاقة مع الدولة، وتشمل أيضاً تغير وجهات النظر إلى الدين والكون والحياة والمستقبل والتاريخ بأبعاده المختلفة وغيرها.

ومن وجهة نظر سياسية، فإن عملية التحديث تتعلق بطبيعة النظام السياسي، وقدرته على إحداث تغييرات جذرية، وكيفية حل مشكلات بناء دولة، والرؤية الاستراتيجية المتعلقة بتحديد المعوقات وتجاوزها.

يبحث علماء الاجتماع عن مفهوم التحديث وفقاً لنظرة مجتمعية شاملة، تنعكس على الأفراد بالضرورة، وفقاً لمبدأ (عندما تزداد إجراءات التحديث داخل

1 - Adam Przeworski and Fernando Papaterra Limongi Neto, Modernization: Theories and Facts, World Politics, 49.2, 1997.

المجتمع، يصبح الفرد ذا قيمةً عليا)، بمعنى أنّ الفرد يصبح وحدةً أساسيةً في المجتمع، ومنه تنطلق المؤثرات والسياسات.

فكرة التحديث قائمة على أساس أنّه يمكن تحقيق التنمية عن طريق اتباع إجراءاتٍ وعملياتٍ معينةٍ سبق أن استعملتها دولٌ متقدّمةٌ وناهضةٌ ونجحت فيها، وعادةً ما يبدأ التحديث عندما يكون هناك اتفاقاتٌ وتفاهاتٌ حقيقيةٌ وواضحةٌ بين قادة البلد الماسكين بالسلطة، ووجهاء المجتمع، بعد عمليات مكاشفةٍ ومصارحةٍ بمنتهى الشفافية عن عملية التحديث الشاملة داخل المجتمع، يتبعها انتقالٌ تدريجيٌّ من مجتمع الجهل والنمط القديم التقليدي، إلى مجتمعٍ منظمٍ وحديثٍ.

خضع التحديث للنقد والمشاكسة والمواجهة في أغلب المفاصل، بدءاً من الجانب الاقتصادي والتنافس بين أيديولوجيات الاشتراكية والاقتصاد الحرّ، وهذا ما جعل عملية التحديث خاضعةً لمتغيّرات الوضع الدولي والصراع على النفوذ، وعادةً ما تتدخل الدول العظمى في مسارات تحديث الدول النامية أو المنهكة وفقاً لرؤاهم المستقبلية وخارطة توزيع النفوذ بينهم.

التحديث في الدول المتقدّمة لم يحدث في ليلةٍ وضحاها، وإنّما مرّ بمراحلٍ متدرّجةٍ ومتوازنةٍ، والانتقال إلى دولٍ حديثةٍ متطورةٍ، لم يحدث في قفزةٍ واحدةٍ، وإنّما جاء بعد نضالٍ طويلٍ وتضحياتٍ كبيرةٍ، وهذا ما يجعلها أكثر ثراءً وأكثر قوّةً وثباتاً.

قوانين تطوّر المجتمع البشري تطوّرت بشكلٍ متسارعٍ منذ نهاية القرن التاسع عشر، حيث ترسّخت أسس التحديث التي سارت عليها الدول المتقدّمة والناهضة، ويمكن القول إنّ الألماني ماكس فيبر (1864 - 1920) ثبّت أكثريتها، لاسيّما ما يتعلّق بالعقل والعقلانية، ورسّخ طرق الانتقال من المجتمع التقليدي إلى المجتمع الحديث، حيث وقرّ منهج فيبر الأسس لنظام التحديث في المجتمع⁽¹⁾.

1 - ماكس فيبر، الاقتصاد والمجتمع - الاقتصاد والانظمة الاجتماعية والقوى المخلفات السيادة، تر: محمد التركي المنظمة العربية والترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2015.

يحدّد نظام التحديث المتغيّرات المجتمعية السابقة والمطلوبة، التي تُسهم وتساعد وتسهّل في تطوّر اجتماعيٍّ متدرّجٍ، ولكن هذا يصطدم بالفكر المنظّم للتجهيل، والسطوة الدينية والاجتماعية، إذن المطلوب هو أفكارٌ استثنائيةٌ وجهودٌ نوعيةٌ تسعى إلى طرح قضية التحديث بإطارٍ وأفكارٍ جديدةٍ ومغايرةٍ. التطوّرات التكنولوجية في الاتصالات والمواصلات، وسرعة وصول المعلومات، وثورة البيانات الجديدة جعلت من التحديث أمراً مطلوباً بقوةٍ وبسرعةٍ، وضرورياً لمواكبة هذا التقدّم البشري الهائل.

التحديث يحتاج إلى تدخلٍ بشريٍّ، بمعنى أنّ هناك رجالاً ونساءً يُعتمد عليهم في تطبيق إجراءات التحديث، والسؤال عن منظومة اختيار هؤلاء البشر الذين يقومون بالتحديث مَنْ هم ومن أين جاؤوا، وكيف تمّ اختيارهم، ووفقاً لأيّ معايير؟

تتحكّم في عملية الاختيار منظومةٌ قويّةٌ تخضع لمعايير خاصّة بها، وليست خاصّةً بالتحديث أو بناء البلد، وإنّما معايير تضعها بنفسها ولا تحيد عنها، تتعلّق بوجودها أولاً، واستمرارية أفكارها ثانياً، وهذه المنظومة للأسف هي الأقوى اجتماعياً، والأكثر سلطة سياسياً؛ ولذلك اختراق هذا النظام أمرٌ صعبٌ، ولكن ليس مستحيلاً.

هناك حاجةٌ إلى الديكتاتوريات لتوليد التنمية والتحديث حسب أحد الباحثين، بمعنى إيقاف المشاركة الشعبية والديمقراطية مؤقتاً على الأقل، من أجل تعزيز التنمية الاقتصادية، وهو رأيٌ جدير بالمناقشة، ومع رؤية الباحث المتفردة، فقد أشار إلى أنّ الفطرة السليمة تؤكّد على أنّ تقوية الديمقراطية، يتطلّب تعزيز التنمية والتحديث، لا دعم الديكتاتوريات، وخلاصة رأيه أنّ الديمقراطية تأتي بشكلٍ حتميٍّ، بغضّ النظر عن أنّها جرت وفق منظور التحديث أو وفق منظورٍ تاريخيٍّ، والحتمية هنا تنتقل أيضاً إلى ربط التحديث بالديكتاتورية⁽¹⁾.

1 - Ibid, p.164.

ارتبط التحديث مع مصطلح الحداثة الذي نشأ ونما في أحضان كتابات الفلاسفة والمفكرين وعلماء الاجتماع وبعض المؤرخين، منهم ماكس فيبر وآلان تورين ومحمد عابد الجابري وغيرهم.

على مستوى الطبقة النخبوية تزواج المفهومين واندمجا، وهي حالة غير حَيِّية، فالحداثة يقابلها في الانكليزية Modernity والتحديث مقابل Modern-ization، والتفريق بينهما ضروريٌ لتحديد المعنى، فإذا كان التحديث هو الأخذ بالتطور العلمي والتقني، وفي مختلف جوانب الحياة العمرانية، حيث توظف هذه التقنيات في الحياة الاجتماعية، وتتبعها إجراءات إدارية، فالحداثة أمرٌ مختلفٌ، فهي المعرفة والانفتاح والمرونة في المواقف إزاء الكون والعالم والدين والمناهج العقلية وغيرها.

ذكر تورين "كانت فكرة الحداثة، في أكثر أشكالها طموحاً، هي التأكيد على أن الإنسان هو ما يفعله، وبالتالي يجب أن يكون هناك تطابقٌ وثيقٌ بشكلٍ متزايدٍ بين الإنتاج، أصبح أكثر كفاءةً من خلال العلم أو التكنولوجيا أو الإدارة، وتنظيم المجتمع المنظم بموجب القانون والحياة الشخصية، مدفوعة بالفائدة، ولكن أيضاً بالرغبة في التحرر من كل القيود، مجتمعٌ منظمٌ وأفرادٌ أحرارٌ"⁽¹⁾.

إنَّ ارتباط السلطة العقلانية القانونية مع اقتصاد السوق في بناء المجتمع الحديث ليس كافياً، فالنمو والديمقراطية مرتبطان ببعضهما البعض بقوة العقل، ونضالهما مشتركٌ ضدَّ التقاليد والتعسف، وينطبق النقد نفسه على العقلنة والسعادة، فالتحرر من الضوابط والأشكال التقليدية للسلطة يسمح بالسعادة، ولكنّه لا يضمنها⁽²⁾.

من جانبٍ آخر، أوضح تورين أن تحلّ فكرة الحداثة محلّ الله في قلب المجتمع عن طريق العلم، تاركةً المعتقدات الدينية داخل الحياة الخاصّة، لا يكفي أن

1 - Alain Touraine, Critique De La Modernite, Les Classiques des sciences sociales, Paris, 1992, p.9.

2 - Ibid, p.13.

تكون التطبيقات التكنولوجية للعلم حاضرةً حتى نتحدث عن مجتمعٍ حديثٍ، فمن الضروري أيضاً حماية النشاط الفكري من الدعاية السياسية أو المعتقدات الدينية، وأن تحمي القوانين من المحسوبية والفساد، وأن الإدارات العامّة والخاصّة ليست أدواتٍ للسلطة الشخصية⁽¹⁾.

عرّفها كلُّ من ماركس ودوركايم وغيرهم بأنّها: « نسقٌ من الانقطاعات التاريخية عن المراحل الثابتة، حيث تهيمن التقاليد والعقائد ذات الطابع الشمولي»، في حين عرّفها الفيلسوف الألماني كانط بأنّها: « تحرير العقل من سلطة المقدس، وسمى سلطة المقدس أصنام العقل، وربط بين الحداثة والحرية الكاملة»⁽²⁾.

الحداثة عند محمد عابد الجابري «لا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتقاء بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما يسميه بـ(المعاصرة)» ويعني بذلك مواكبة التقدّم الحاصل عالمياً، والتراث عند الجابري هو الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني، حيث ينتقد بشكلٍ حادٍّ عملية إعادة إنتاج القديم وليس الجديد ووصفها بأنّها عملية تكلّس واجترار؛ ولذلك دعا إلى الفهم الحداثوي عن طريق تجاوز الفهم التراثي للتراث إلى فهمٍ حداثيٍّ ورؤيٍّ عصريٍّ، ولا تتحقّق هذه الخطوة إلّا من خلال الانتظام النقدي في التراث وحداثة المنهج والرؤية والهدف، وتحرير تصورنا من البطانة والأيديولوجية والوجدانية⁽³⁾.

الحداثة عند محمد أركون موقفٌ للروح أمام مشكلة المعرفة، إنّها موقفٌ للروح أمام كلّ المناهج التي يستعملها العقل للتوصّل إلى معرفةٍ ملموسةٍ

1 - Ibid, p.22.

2 - علي أسعد وطفة، مقاربات في مفهومي الحداثة وما بعد الحداثة، مجلة فكر ونقد، المغرب، عدد43، 2001، ص96.

3 - زازوي موفق، مفهوم الحداثة عند المفكر المغربي محمد عابد الجابري، مجلة الفكر المتوسطي، مج:08، عدد:02، 2019، ص83 - 86، الموقع الإلكتروني :

<https://www.asjp.cerist.dz/en/article/129571>

للواقع، أمّا التحديث فهو مجرد إدخالٍ للتقنية والمخترعات الحديثة، وأشار أركون أيضاً إلى أنّ الحداثة ليست حكرًا على الغرب أو الشرق، فهي توجد في أيّ عصرٍ ولدى كلّ الشعوب، وكذلك النزعة الإنسانية ليست حكرًا على أحدٍ، ثمّ أشار إلى أنّ مهمّة التحديث في العقل الإسلامي وإخراجه من السياجات الدوغمائية والأوهام التقليدية الصعبة ضرورة ملحة⁽¹⁾.

الحداثة تتعلّق بالبيئة التي ينشأ الإنسان فيها، ومدى ما توقّره من أجواءٍ للابتكار والإبداع، ومدى استيعابه لمفاهيم الأنظمة السياسية والتطوّر الاقتصادي والبنية الاجتماعية، بينما يختصّ التحديث بالتطبيقات والإجراءات على أرض الواقع بما يوظّف لها من تقنياتٍ واختراعاتٍ وغيرها.

ارتبطت الحداثة أيضاً واختلطت مع مفهوم التنوير، وهذا المصطلح يشير إلى المذهب العقلاني الذي انتشر في القرن الثامن عشر، والذي مهّد له بشكلٍ واسعٍ كتاباتُ المفكرين والفلاسفة، مثل ريتشارد سيمون، وجون لوك وجان جاك روسو وتوماس هوبز وسبينوزا وغيرهم، وفلسفة التنوير عقلانيةٌ متفائلةٌ تريد الظهور علناً، وإنارة كلّ العقول وتخليصها من النزعة الظلامية.

معالم فلسفة التنوير تعتمد مفاهيم أساسية، مثل الهجوم على الدين، وعلى السلطات القائمة وتسفيهاها وذمّها، والإشادة بالعقل الطبيعي، وشعارهم في ذلك: «إنّ أنوار العقل الطبيعي وحدها هي القادرة على قيادة بني الإنسان إلى كمال العلم والحكمة»، وتدعو أيضاً إلى عقلانيةٍ تجريبيةٍ حسب النموذج النيوتوني، والنظرة الحسيّة التجريبية الوضعية للأشياء تحلّ محلّ النظرة المتعالية التقديسية، والصراع الأساسي الذي تلتزم به حركة التنوير هو الصراع بين العقل التجريبي الوضعي النقدي وبين مضمون الإيمان الديني الغيبي⁽²⁾.

1 - مالك سماح، مفهوم العلمنة والحداثة في فكر محمد أركون، مجلة الدراسات والبحوث الإنسانية، جامعة العربي التبسي، تبسة - الجزائر مج:2، العدد الخامس، 2018، ص9 - 23، الموقع الإلكتروني: <https://www.asjp.cerist.dz/en/downArticle/223/2/4/63410>

2 - عبد اللطيف الشيخ توفيق الشيرازي الصباغ، مصطلح التنوير: مفاهيمه واتجاهاته في العالم الإسلامي الحديث « نظرة تفويمية»، كلية الآداب، جامعة الملك عبد العزيز، جدة، 2005، ص5.

تمرّ مجتمعات التحديث بظروفٍ صعبةٍ ومساراتٍ متعرجةٍ، وتتعرّض عادةً إلى عقباتٍ كبيرةٍ، على مستوى التقاليد والأعراف ومنظومة القيم العامة، مع مرور الزمن ونشوء أجيالٍ شابةٍ بعيدةٍ عن عُقد الماضي وخارج دائرة الإفادة الماديّة والتسلّط الاجتماعي تُصبح عملية التحديث أكثر سهولةً وأكثر تأثيراً، وتصبح معها المعتقدات الدينيّة والقيم التقليديّة والسّمات الثقافيّة أقلّ أهميّةً. سرعة وشدّة التحديث تعتمد على قدرة المجتمع في تجاوز أزماته، وقدرته على التكيّف والمعاشية مع التجهيل في آنٍ معاً وفقاً لنظرية الإحلال، بمعنى أنّ التحديث لن يكون واقعاً إلاّ عن طريق الموازاة مع التجهيل ومزاحمته في عقر داره، وخوض معاركٍ جدّيةٍ معه، والانتصار عليه، والإحلال محلّه في النهاية.

ثانياً : التجهيل والجاهلية:

أصبح واضحاً معنى التحديث، فماذا يكون التجهيل؟

إذا أردنا فهم التجهيل لغةً، فالفعل (جهل)، جهَّلَ يجهِّلُ تجهيلاً، فهو مجهَّلٌ، والمفعول مجهَّلٌ، و(تجهيل): مصدر جَهَّلَ، جاهليّةٌ جَهْلَاءٌ ممعنة في الجهالة والضلال، والتجهيل: أن تنسبه إلى الجَهْل، وعادةً (التاء) تفيد الطلب أو الزيادة في الطلب، فدخلت التاء على (جهل) لتزيد في المعنى وتفعلّ في الأصل، حيث أضفت التاء دلالاتٍ جديدةً، تفيد فعل شيءٍ أكبر.

الجاهلية المتواجدة هي وجهٌ آخر لجاهلية العرب القديمة قبل البعثة النبوية، في الثبات على تقاليد الآباء والأجداد، ورفض التجديد، نتيجة الجهل، وسيادة الفكر القبلي.

الجهل يقابله العلم، والتجهيل هو فعل شيءٍ متعمدٍ على أصل كلمة الجهل، والنقيض هو العلم، فبدل التعليم كفعلٍ عامٍّ ومخطّطٍ له، يدخل التجهيل كفعلٍ عامٍّ مخطّطٍ له، ولكن الآن ما يقابل التجهيل هو ليس التعليم، وإنّما التحديث، ولا يفرق كثيراً عن التعليم، إلاّ أنّه أشمل وأوسع.

سياسة التجهيل تعتمد على استدراج العواطف، وكسب الأتباع، واستمرارية العمل وفق آليات ثابتة ومتحركة إجرائياً، وتعمل بشكل مستمر على استمالة الناس إلى مشروعها وأهدافها، ثم أصبحت هناك عقوبة لمن لا يلتحق بالمجموع، ضمن منهج الدولة، أو النظام العام؛ لأن كل رجالات الدولة ضمن نظام المحاصصة، والنتيجة هو الواقع الذي نعيشه، فقد نُبِتت أساسات الجهل في اللاوعي عند أغلبية المجتمع.

من هذا المنطلق، وعندما يمارس رجل الإصلاح دوره في المنظومة الحكومية محاولاً التحديث أو التصحيح على أقل المقادير ماذا سيحدث؟ لن تُفسر خطواته وإجراءاته على أنها تصب في الصالح العام، وإنما ستُفسر على أنها استهدافاً سياسياً أو شخصياً، وفي النهاية سيفشل مشروع التحديث والإصلاح، وستُفرض إجراءات قسرية على الموظف المصلح بحيث يضطر للتخفي والتخلي عن موقعه، أو عن فكره، أو مغادرة البلد، وهذه الممارسات أصبحت متأصلة في المنظومة الحكومية.

واقع العراق اليوم يشهد المتناقضات، ويمزج بين التحديث والتجهيل، حيث لكل منهما دولة ورجال وأهداف وأفعال ونضال واستقتال، والأمر المحير والمستغرب هو تسليم الغالبية المثقفة دون مقاومة أو معارضة لهذا النوع من السياسات.

بعض رجال الدين من الفئات المقدسة، أخذوا معنى اعتبارياً أكبر من حجمهم بكثير، وجرى تفخيمهم وتعظيمهم إلى درجة العصمة، وأصبح السياسي يتصدر المشهد الإعلامي، وأصبح من القدوات المجتمعية، وأصبح - أحياناً - كائناً مرسلًا من السماء! ومن هنا كان نجاح مشروع التجهيل.

إن أحوال المجتمع العراقي هو نتاج السياسات والممارسات التي مارستها السلطة السياسية لأكثر من خمسة عقود، عاشها الإنسان العراقي بكل معطياتها، وأصبح نتيجة طبيعية لتلك السياسات التي تحمل مبادئ وعقائد لا

تمثّل وطناً ولا تمثّل شعباً، وإنما تمثّل نفسها ومصالحها، والشعب - كالعادة - هو الذي يدفع الثمن وهو الضحية في النهاية.

بعودة للتاريخ القريب، نجد أنّ غالبية المجتمع ولد وترعرع في ظلّ نظامٍ شموليٍّ دكتاتوريٍّ مركزيٍّ، ذي رمزٍ واحدٍ، وحزبٍ واحدٍ، ورؤيةٍ واحدةٍ لا غيرها، انتمى أو لم ينتم لها، أصبحت متشعبّةً في كيانه ومتشعبّةً في فكره، حيث تركّزت في اللاوعي واللا شعوري؛ لذا تجد أغلب الأفراد يرفضون الآخر، ولا يؤيدون التعدّد، ولا يحبّذون فكرة التنوّع، ولا يتحمّلون فكرة المخالفة في الرأي.

هناك جيلٌ إسلاميٌّ واسعٌ وعلى اختلاف المذهب والمنهج، يتبنّى فكرة إعادة أمجاد الحضارة العربية الإسلامية، بإطارها الفكري والقيمي والفقهي؛ لأنّها متكاملةٌ وعالميةٌ ونظيفةٌ حسب قولهم، وبها ومنها تنطلق قيادة العالم وتخليص البشرية من الشوائب والتخلّف والموبقات.

الفكر العربي الإسلامي فكرٌ كبيرٌ ومتمكّنٌ، وأثبت جدارته عبر قرونٍ عديدةٍ، ومنه انطلقت الحضارة الغربية، اعترفوا بذلك أم لم يعترفوا، ولا يمكن تجاوزه بأيّ شكلٍ من الأشكال، ولكنّ للفكر أدواتٍ وأجواءً، إن توفّرت نظيفةٌ وفعّالةٌ، اشتغل العقل وزادت الحكمة ونهضت الدولة وارتقى الشعب، وإن انعدمت أو شابها التراجع أو توفّرت بأدنى مستوياتها، ركد الفكر وجمد العقل، وتعطلت ماكنة التطوّر والتحديث.

سياسة التجهيل لها أدوات عدّة تعمل من خلالها، وأهمّ أدواتها الإعلام ووسائل التواصل، وبعض رجال الدين، والفتاوى البسيطة غير الناضجة. وهذه الفئة قائدةٌ ولها مكانةٌ كبيرةٌ، فإن صلّحت نورّت المجتمع، وإن هانت أصبحت آفةً تنهش جسد المجتمع، وتفسد عقول أبنائه في قضايا ليست ضرورية.

الجهل آفةٌ فتاكَةٌ ووباءٌ خطيرٌ، ومن الضرورة بمكان تجريم فعل التجهيل، الذي يمارس بشكلٍ علنيٍّ ويوميٍّ، فالمعايير واضحةٌ، والفرق كبيرٌ بين العلم والجهل، وعملية وضع معايير بين الفعلين ليست صعبةً؛ كي نتمكّن من العودة

لوضع أساسٍ لمجتمعٍ متقدّم، وإلاّ سوف يستمر الانهيار.

الثقافة والمثقف جزءٌ أساسٌ من تكوين شخصيات التحديث والتجهيل معاً، فهو هدفٌ أساسٌ لمنظومة التجهيل؛ ولذلك تمّ تجنيدُ شخصياتٍ كبيرةٍ ممّن يحسب على المشهد الثقافي بطرقٍ إداريةٍ وقانونيةٍ ملتويةٍ من أجل توجيه الرأي العام نحو القضايا المختلف عليها وفقاً لرؤية التجهيل.

الثقافة ليست بالشهادة ولكن بالسلوك، والمثقف يُعرف عن طريق حديثه وسلوكه ونتاجه، وليس عن طريق تواجده المستمر في الإعلام أو حضوره الندوات والمهرجانات، والمثقف - لغوياً - يأتي من (ثقف الرمح) أي عدل اعوجاجه، أو صحّ مساره ليصل إلى هدفه حسب التعريف اللغوي، ووفقاً لهذا المفهوم فالمثقف أداةٌ ضاربةٌ في المجتمع، إمّا أن تكون أداة بناءٍ، أو أداة هدمٍ.

الأستاذ الأكاديمي هو الآخر أداةٌ فاعلةٌ في المجتمع، وهو مختار في أن يكون ضمن منظومة التجهيل أو التحديث، وله تأثير على طلبته وزملائه وأهله وأقربائه، هو معلّمٌ بشكلٍ غير مباشرٍ، وقدوةٌ للكثير ممّن يقفون خلفه سنّاً ومكانةً ومنصباً، يُنظر إليه كمثقفٍ وناصحٍ، وهو مسموعُ الرأي ومؤثّرٌ في القرار، فبالتأكيد أنّ قراره في اختيار المنظومة سيكون لصالح أحد الجهتين، أمّا إذا كانت شهادته غير مؤثرة فيه شخصياً، وعلميته أقلّ ممّا يظهر عليه، وتميّز بكثرة أخطائه، فإنّه سيكون وبالاً وعالةً على أيّ منظومةٍ يختارها.

من الضرورة بمكان أن تكون هناك صفاتٌ محدّدةٌ لما يطلق عليه بالمثقف، فلا بدّ للأستاذ والفنان والأديب والمذيع والمقدّم أو المثقف بشكلٍ عامٍّ أن يكون متطوراً ذاتياً، متابعاً للمستجدّات في اختصاصه، مواكباً لتطوّرات العصر، منفتحاً على الآخرين، جريئاً صريحاً صادقاً، ملماً بما يتحدّث عنه، ولا يتحدّث بما لا يعرفه، قليل الكلام كثير الفعل، مشحّصاً للخلل، ناقداً موضوعياً، وصياداً للأخطاء.

وبالمقابل هناك صفاتٌ للمثقف المنتمي إلى منظومة التجهيل، فهو: عديم

الجرأة، لا يتقبّل النقد، ولا يتحمّل نقض فكرته؛ إذ لا وجود للرأي الآخر عنده، طرحه بسيطٌ وصراخه كثيرٌ، يتحدّث بالمطلق والتعميم، أفكاره قديمة، يستدرّ العواطف، ويكثر الشكوى، يتباكى على الفقراء والمساكين، رأيه الأصح بالمطلق، والرأي الآخر خطأ بالمطلق، يهاجم بشراسةٍ عندما يشعر أنّ الآخر انتصر عليه فكراً، والأنا عنده هي الغالبة.

المحور الثاني: ثنائية الديمقراطية والبيروقراطية

التمهيد

ثنائية الديمقراطية والبيروقراطية بين التضادّ والتعاكس، وبين إمكانية التكامل والتناسق، والمعروف على مستوى التطبيق أنّ البيروقراطية تمسك برقبة الديمقراطية لتسيّرها حسب رغباتها.

بناء الديمقراطية الصحيحة تقارب (يوتوبوبيا) توماس مور في مثاليّتها، فليس الأمور تؤخذ بالأمانى والأحلام، وإنّما تؤخذ وفق آليات الواقع والقدرة على صنع الأحداث.

الديمقراطية لا تكون بديلاً عن النظام الدكتاتوري بشكلٍ مباشرٍ، وليست سهلة البناء والتأسيس، وتحتاج إلى تدرّجٍ وخطواتٍ ومراحل، وقد أثبتت تجارب عدّة بلدان ممّن تحوّلت خضوع التغيير إلى جهاتٍ بالضدّ منها ولحركتها، مثل مصر وباكستان وغيرها.

التعبير عن إرادة الشعب في الديمقراطية يتطلّب ضبط إيقاع الإنسان الماسك بالسلطة التنفيذية، والذي يمثّل في حقيقته موظف الدولة من أدنى درجة إلى رأس الهرم، وهذا ما يطلق عليه (Bureaucracy) حكم المكتب أو قوّة المكتب.

الجمهور يحلم أن تكون أصواته مسموعةً، ورغباته متحقّقةً، هذا تطلّع وطموحٌ مثاليٌّ وجميلٌ، وطريقة تحقيق هذا الهدف حسب تجارب الأنظمة السياسية هي الديمقراطية، عن طريق الانتخابات وصناديق الاقتراع،

والديمقراطية في حقيقتها لعبةٌ تستند على قواعد وأسس، لا يجيدها إلا مجموعةٌ من الموظفين المدربين والمؤهلين، وغالبيتهم ممن عمل في السلك الوظيفي.

بين موظف الدولة الثابت وبين من تدرّب وتأهّل للنظام الديمقراطي خيطٌ رفيعٌ جدًّا، وكلا الشخصين ينتمون إلى مجموعة السيطرة، وهم قلّة متحكّمةٌ تدير اللعبة من خلف الكواليس بمنتهى الحرفية.

بين ثوابت الديمقراطية، وثوابت البيروقراطية أيضاً خيطٌ رفيعٌ جدًّا، والتضادُّ بينهما كبيرٌ والفجوةُ واسعةٌ، وينعكس هذا التضادُّ بآثاره ومتغيراته على الشعب، وعلى هذا الأساس كان تبرز ضرورة التحقق من التحولات الديمقراطية والتحكّم بالمتحكّم (البيروقراطية) بهدف توظيفها لخدمة الواقعية وليس مثالية (مور).

أولاً: الديمقراطية نظام الفوضى:

كلمة أفلاطون الخالدة (الديمقراطية نظام الفوضى) جاءت بعد محاكمة أستاذه سقراط من قبل النظام الديمقراطي في أثينا، والحكم عليه بالموت بتصويتٍ ديمقراطيٍّ، وتمّ إعدامه بالفعل، على الرغم من كونه فيلسوفاً مبدعاً، ومفكراً كبيراً، ومعلماً متميزاً، حيث تميّز بسخريته وأسئلته العقلية العابرة للتفكير العادي، وما كانت تهتمه إلا (إفساد الشباب)!(1).

أفلاطون تلميذ سقراط وجّه التهمة إلى (الديمقراطية)، محملاً إيّاها المسؤولية الكاملة عن خسارة أستاذه، وكتب في كتابه الشهير (الجمهورية) بأن الديمقراطية أسوأ نظام بعد النظام الاستبدادي(2).

حُكم أفلاطون على الديمقراطية، لم يكن ردّاً فعلٍ على موت أستاذه فحسب، بل هو تحليلٌ لمفكّر عميق الرؤية وبعيد النظر، وأثبتت تجارب الديمقراطية في عدد من الدول على مدى التاريخ صحّة هذا الرأي، أو على الأقل واقعيته وعدم

1 - أفلاطون، الجمهورية، تر: فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2004.

2 - المصدر نفسه.

ملاءمته لبعض الدول، وكشف عن سلبيات واضحة، وأهمها منح الناس الأقل ثقافة وخبرةً ووعياً صلاحية اختيار قيادات الدولة، وهذا الأمر بحد ذاته خللٌ بنيويٌّ في جوهر النظام، ويبرر انحدار بعض البلدان إلى مستوياتٍ أدنى ممّا كانت عليه؛ بسبب الديمقراطية غير المناسبة شكلاً ومضموناً، وقاد إلى الفوضى والتأخر.

أفلاطون حلّل الأنظمة السياسية التي عاصرها في حدود القرن الرابع قبل الميلاد، وقسّمها على خمسة مراحل، يبدو أنّها تأتي دورياً، وأثبتت فرضيته صحّتها جزئياً في القرن العشرين، والمراحل عنده تبدأ مع النظام الاستقرائي الذي يعدّه أفضل أنواع الأنظمة بحكم الطبقة الفاضلة، يتبعه في المرحلة الثانية النظام التيموقراطي، ويقصد به حكم المحاربين العسكر، وفيه طابع الطموح والحماس، فيه التركيز على الرياضة والفنون بعيداً عن الفلسفة والفكر. ثم يتحوّل نحو المرحلة الثالثة متمثلاً بالنظام الالغارشي، ويعني به حكم الأغنياء وهم القلّة، وهذه القلّة قد تكون عائلةً أو فئةً صغيرةً تتوارث النفوذ والقوة من جيل إلى آخر. ثمّ المرحلة الرابعة والتحوّل نحو النظام الديمقراطي الذي وصفه بالفوضى ويؤدّي إلى النظام الدكتاتوري⁽¹⁾.

سلبيات النظام الديمقراطي لا تنفي إيجابياته، وحالة بلدٍ ما لا يمكن استنساخها في بلدٍ آخر، وفي الوقت نفسه لابدّ للنظام الديمقراطي أن ينشأ ضمن أُسسٍ مستدامةٍ وتدرّجٍ واعٍ ومستوعبٍ لعقبات التطبيق.

صمصالح الديمقراطية (Democracy) جاء من الأصل اللاتيني، كلمة (Dem- os) ومعناها (People) الشعب، وكلمة (kratein) وتعني (govern) (حكم) أو (سلطة)، والمعنى الكامل للمصطلح (حكومة الشعب) أو (حكومة الأغلبية)، وهنا يجب التمييز بين الديمقراطية كشكلٍ من أشكال الدولة أو الحكم عن الأنظمة الأخرى، مثل الملكية وحكم الأرستقراطية والأنظمة الدكتاتورية.

1 - يونس موستف، علاقة الفلسفة بالسياسة - افلاطون والديمقراطية أنموذجاً، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، مؤمنون بلا حدود، 2016، ص5.

وبعبارةٍ أُخرى يمكننا القول: إنَّ الحكومة تأتي من الشعب، والسلطة مستمدة من الشعب⁽¹⁾.

يمكن اعتبار الديمقراطية سلطة الشعب، وهي طريقة حكمٍ تعتمد على إرادة الشعب في نوعية الحكم، ويكون معنى الديمقراطية (حكم الشعب) ويمثّل هذا الحكم مجموعةً من الثوابت أو الأسس تعكس طبيعته.

كلمة الديمقراطية فيها معانٍ عدّة، منها (الحكم بواسطة الشعب أو ممثليه، التحكّم بأيّ منظمة بواسطة أعضائها، وحدة سياسية أو اجتماعية يحكمها بصورةٍ مطلقةٍ أعضاؤها، ممارسة المساواة الاجتماعية، عامّة الناس كقوّةٍ سياسية، حالة اجتماعية فيها مساواة ولا وجود للطبقات)⁽²⁾.

إنَّ سلطة الحكم في العصور الوسطى ولغاية القرن التاسع عشر تقريباً كانت للطبقة الأرستقراطية، ومنهم الأمراء والنبلاء والإقطاعيين، وحتى رجال الدين، عاشت خلالها شعوب أوروبا تحت سطوة رجال الإقطاع، وتحكّم رجال الدين في عقولهم وحياتهم وتفكيرهم، في حين كان الملك يستمدّ قوته من الاثنين؛ ليكون الحاكم المفوض من الرب؛ ولذلك غابت أوروبا عن الحضارة والتمدّن لأكثر من ألف سنة.

في عصر التنوير والذي يمثّله بشكلٍ واضحٍ القرن الثامن عشر، تغيّرت الأمور لصالح الحرّيات والتحرّر وحقوق الفرد والاهتمام بالإنسان ونوعية الحياة والرفاهية، وهذه الأفكار والآراء المنتشرة على مساحة جغرافية القارة الأوروبية دعت إلى مزيدٍ من المشاركة السياسية لفئات الشعب المختلفة، فكانت الديمقراطية، وهي النظام الذي يلبي رغبات الجميع، ويستجيب لكلّ الأفكار آنفة الذكر، فهو نظامٌ اجتماعيٌّ قبل أن يكون سياسياً، يعطي الفرد مكانةً

14 - Paula Becker & Dr. Jean-Aimé A. Raveloson, WHAT IS DEMOCRACY, KMF-CNOE & NOVA STELLA & Friedrich-Ebert-Stiftung (FES) & Friedel Daiber, Antananarivo, 2008, P.4.

15 - ابراهيم طلبة حسين عبد النبي، حقيقة الديمقراطية والموقف منها دراسة نقدية في ضوء الإسلام، جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 2012، ص580.

وكرامة إنسانية، ويقوم على أسس مشاركة أعضاء الجماعة في إدارة شؤونها، وقوامها الحرية والمساواة وحسن الاختيار دون تمييز بين أفراد المجتمع على خلفية الجنس أو العرق أو الدين أو الثقافة أو اللغة.

الديمقراطية - كنظامٍ سياسيٍّ - يسمح للفاعلين الاجتماعيين أن يتكوّنوا ويتصرّفوا بحريّة، بشرط توافق الوعي الداخلي بالحقوق الشخصية والجماعية مع الاعتراف بتعدّد المصالح والأفكار، مع مسؤوليّة كلّ فردٍ تجاه التوجّهات الثقافية المشتركة، وتترجم بواسطة مبادئ الديمقراطية الثلاث (الاعتراف بالحقوق الأساسية وعلى السلطة احترامها / التمثيل الاجتماعي للقادة من خلال الاختيار الحر / الوعي بالمواطنة والانتماء إلى المجموع قائم على الحقّ القانوني)⁽¹⁾.

وصف مارسيل غوشيه الديمقراطية بأنّها ضدّ نفسها، وأنّ الديمقراطية الليبرالية الغربية تعيش اليوم - في مطلع القرن الحادي والعشرين - واحداً من أكبر انتصاراتها، وواحداً من أكبر مآزقها في آن، الديمقراطية الغربية الحديثة تعتمد على التمثيل غير المباشر للمواطن، وهي قائمةٌ على مجالس مناطقية أو بلدية، ولجان عملية ميدانية، فيها صفة العمل الميداني، وممارسة الديمقراطية التمثيلية عن طريق الاقتراع العام بهدف انتخاب ممثلي الشعب أو المجالس الشعبية في المجالس والهيئات التشريعية وغيرها⁽²⁾.

توصّلت باحثة - من خلال دراسةٍ مهمّةٍ - إلى أنّ الديمقراطية الليبرالية هي حصيلة الثورات الشعبية والنتائج الفكرية التي توارثها الغرب جيلاً بعد جيل، وأصبحت جزءاً من حياة الفرد، أساسها الحرية، وقاعدتها المساواة، ومنظّروها

1 - عبد القادر محمدي والدكتور عمر أوزاينية، دور الديمقراطية التنظيمية في تحقيق الانتماء التنظيمي دراسة ميدانية في مؤسسة صندوق الضمان الاجتماعي-وكالة الجلفة (أنموذجاً)، اطروحة دكتوراه، جامعة محمد خيضر - بسكرة، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، قسم العلوم الاجتماعية، 2016، ص124.

2 - مارسيل غوشيه، نشأة الديمقراطية- الثورة الحديثة، ج1، تر: جهيدة لاوند، ط1، دراسات عراقية، (بغداد-بيروت-اربيل)، 2009، ص13.

فلاسفة ومفكرون وكتّاب وخبراء واقتصاديون، هم روادها ومناضلوها،
وأساس قوّتها التحرّر من القيود الدينية والاجتماعية والحكومية⁽¹⁾.

في ظلّ هذا التناقض بين الطرفين، وأكثر وضوحاً بين وصف أفلاطون
للديمقراطية قبل الميلاد وبين الأنظمة الديمقراطية بعد عصر التنوير أو
ديمقراطية القرن العشرين، هناك هوةٌ واسعةٌ تحتاج إلى فهمٍ وإدراكٍ عن طريق
فهمٍ واقعيٍّ للأنظمة.

ثانياً : بيروقراطية مسك السلطة:

أسئلةٌ مثارة: ماهي البيروقراطية؟ وهل هي ضدّ الديمقراطية؟ وما التضادّ
البيروقراطي الديمقراطي؟
يبدو أنّها أسئلةٌ عميقةٌ وتحتاج إلى بحوثٍ واسعةٍ معمّقةٍ، وفي المجمل نناقش
الأساسيات وفق عنوان التضادّ؛ حتى لا يتمّ الخروج عن الإطار المحدّد للمفاهيم
المطروحة.

لا يأتي مصطلح البيروقراطية إلّا ويأتي معه اسم عالم الاجتماع الألماني
ماكس فيبر، الذي قدّم تفسيراً واقعيّاً للمصطلح أو انموذجاً حيّاً للنظام الذي
يستند في نشوئه وتطوّره على بيروقراطيةٍ قويّة.

عاصر فيبر تطوّر أوروبا السريع في مجالات الصناعة، والاختراعات الهائلة،
والتسابق على إيجاد أسواقٍ عالميةٍ، واستعمار أراضٍ جديدة، وهذا ما فتح آفاق
عملٍ هائلةٍ للشركات الكبيرة، ومن خلفها الدول الراعية والمستفيدة من توسّع
أعمال تلك الشركات، وانحسرت الإقطاعيات الزراعية، وما أن حلّ القرن التاسع
عشر حتّى شهدت أوروبا اختفاءً شبه كاملٍ لهذه الإقطاعيات، وحلّ محلّها
الشركات الصناعية الكبرى التي توظّف أعداداً كبيرة من العمال بأجورٍ قليلةٍ؛

1 - نادية جاسم كاظم الشمري، الديمقراطية والليبرالية والعلمانية في الفكر الغربي، مجلة مركز
بابل للدراسات الإنسانية، المجلد 6، العدد 4، 2016، ص368.

بهدف زيادة الانتاج والأرباح⁽¹⁾.

في نظر فيبر، البيروقراطية لا تخلو من عناصر الديمقراطية؛ إذ يرى أنّ خصائصها تكفل حقوقاً وواجباتٍ تتاح وفقاً للشرعية كأساسٍ لتنظيم هذه العلاقات، وتتجلى في خصائص وضعها للموظفين (هم أحرارٌ لأنهم مواطنون، واختيارهم حسب اختصاصهم وجدارتهم، والموظف الجيد يستفيد من حمايةٍ خاصّةٍ)، حيث أراد فيبر حماية الموظفين حتّى لا يكون هناك تسريحٌ تعسفيّ، ولا يكون تحت رقابة السياسيين⁽²⁾.

شخّص فيبر ظاهرة التوسّع في الانتاج، والزيادة في الأرباح، وزيادة حجم الشركات أو المؤسّسات أو المنظمات الانتاجية، وعلى هذا الأساس ركّز على أسس البيروقراطية بوصفها الجهاز الإداري الناجح والمنظم لهذه المنظمات من خلال السيطرة التامّة على أداء العاملين⁽³⁾.

البيروقراطية تؤدّي دور الشريك المتكافئ في الدول وسلطاتها التشريعية والقضائية والتنفيذية، بل وتؤدّي إلى تعزيز دور الديمقراطية فيها. إنّ خصائص البيروقراطية تتداخل وتترابط فيما بينها، وهذا التداخل يُمكنه التكيّف والتغيّر والمرونة حسب طبيعة عمل المؤسّسة، حيث إنّ من أهمّ سماتها التخصصية والعقلانية والسرعة، والدقة، والوضوح، والاستمرارية وهي أقرب للمثالية المنشودة⁽⁴⁾.

1 - عبد الستار ابراهيم دهام ، التنظيم البيروقراطي إزاء الفكر الاداري المعاصر: إطار نظري، مجلة جامعة الانبار للعلوم الاقتصادية والادارية، العدد الثاني 2006، صص 4 - 7.

2 - سهام عيشور ، الفعل الديمقراطي في التنظيم البيروقراطي: قراءة نظرية في طبيعة العلاقة، مجلة سوسولوجيون، مج: الثالث، العدد: 01، الجزائر، 2022، ص 15.

3 - ماجد عبدالله الغانم، ما هي البيروقراطية، وما هي خصائصها والانتقادات التي وجهت لها، ولماذا نجدها ناجحة في بعض الدول وغير ناجحة في دول أخرى، الرياض، المملكة العربية السعودية، 2020، الموقع الالكتروني: <https://www.linkedin.com/pulse/>

4 - Dyer, Fredrick, Bureaucracy vs. Creativity, The University of Miami Press, Florida, United States of America, 1965, p.20

وصف الباحث فردريك للبيروقراطية المثالية يتعلّق بالجانب النظري والمثالي غائب عن الواقع، وقد تكون اليابان والمانيا الدول الوحيدة في الكرة الأرضية التي اقتربت من هذا النموذج المثالي للبيروقراطية الحكومية، ولكن على أرض الواقع لا توجد بيروقراطية إيجابية، وإنما هناك استغلالاً واضحاً للمنصب والسلطة في السلك الحكومي لمصالح شخصية، أو حزبية، أو قبلية، بعيداً عن مصالح وطنية حقيقية⁽¹⁾.

ثالثاً: بيروقراطية المطالح وديمقراطية الثوابت:

الديمقراطية الأمريكية المغلّفة بأطر ثقافة المكونات وسياسة المحاصصة فشلت في العراق، وتسببت بتراجع في الأداء السياسي والاقتصادي، وصراع اجتماعيٍّ مكوناتٍ، وحكوماتٍ ضعيفةٍ وسلطةٍ غير فعّالة.

النظام الديمقراطي المعتمد بعد التغيير عام 2003 في العراق، غريب التوجّهات وفريد التطبيقات، فالنُخب الدينية والقبلية أخذت دورها في الانتشار شعبياً، وأصبح تأثيرها أفقياً وعمودياً، واستطاعت في أشهرٍ بسيطةٍ مدّ نفوذها على مساحةٍ واسعةٍ من البلاد.

أكّدت التقارير الدولية أنّ العراق ما زال يعاني من زيادة نسبة الفقر، والتراجع في ملفّ حقوق الإنسان، وتدهور الوضع الاقتصادي، وتوسّع ظاهرة الفساد بأشكالها، على الرغم من أنّ النظام ديمقراطيٍّ والحكومات العراقية منذ عام 2005 لغاية عام 2022 منتخبةٌ ديمقراطياً، وهناك تعدّدٌ للأحزاب وتبادلٌ سلميٍّ للسلطة، وتغييرٌ مستمرٌ للوزراء والمسؤولين، وهناك عددٌ كبيرٌ من الصحف والمجلات والقنوات الإعلامية التي تمثّل جميع التوجّهات.

في أوّل انتخاباتٍ بعد التغيير سجّل عددٌ كبيرٌ من الأحزاب والائتلافات لخوض الانتخابات، حيث تنافس في الانتخاب (6655) مرشحاً، و(307) من الكيانات

23 - Ibid.

السياسية، و(19) ائتلافاً، ممّا يدلّ على تعدّد الجهات والأفراد المشاركة، وحادثة التجربة الديمقراطية، ولكنّ التشخيص الأهمّ أنّ هذه الكيانات والائتلافات كانت مصممةً على التمثيل الطائفي، والتقسام المحاصفي، فكلُّ يمثّل مذهباً أو قوميةً أو ديناً.

الأحزاب الرئيسية والتي تحوّلت إلى ائتلافاتٍ كانت معدودةً، وأهمّها (الائتلاف العراقي الموحد، وضمتّ الأحزاب الشيعية الكبيرة، مثل المجلس الأعلى للثورة الإسلامية، وحزب الدعوة الإسلامية، وتيار الصدر، وحزب الفضيلة) و(التحالف الكردي، وضمتّ الحزب الديمقراطي الكردستاني والاتحاد الوطني الكردستاني) و(القائمة العراقية الوطنية، وهو تحالفٌ وطنيٌّ علمانيٌّ بقيادة إياد علاوي) و(قائمة المؤتمر الوطني العراقي، وهو تحالفٌ وطنيٌّ بقيادة أحمد الجبلي) و(جبهة التوافق العراقية لمجموعة من التجمعات السنيّة، وأهمها الحزب الإسلامي العراقي).

طبيعة العمل السياسي في العراق اتّجه نحو مسارين الأول: مسار الغطاء الأمريكي والاعتراف الدولي، وفيه تمّ استيعاب الحركة العلمانية بقياداتها وأفرادها، مع دعم وإسناد منظمات المجتمع المدني المستحدثة، وتكثيف التثقيف والتوعية باتجاه حقوق الإنسان، وحقوق المرأة، وحقوق الطفل، والحرية والعمل الديمقراطي والأنظمة الانتخابية وغيرها. والثاني: مسار الأحزاب الإسلامية بشقيها الشيعي والسني، والمستندة إلى قاعدة شعبية واسعة، وعمق اجتماعيٍّ وعشائريٍّ، ودعمٍ إقليميٍّ، وفيه تمّ استيعاب الحركة الإسلامية بمجملها، وخلق قياداتٍ ميدانيةٍ جديدةٍ، مع دعم وإسناد منظمات المجتمع المدني التابعة لها، وتكثيف التثقيف والتوعية باتجاه الحكم الإسلامي، والحفاظ على الهوية الإسلامية، وخطورة الاندماج مع ثقافة العولمة، وتوجيه الخطاب الإسلامي ضدّ الخطاب الأمريكي والغربي، وتقويض جهود الأمم المتحدة والدول الغربية باتجاه التغيير الحقيقي، وبناء قاعدةٍ قانونيةٍ وإداريةٍ للنظام الديمقراطي.

بالمقابل كان هناك مسارٌ ثالثٌ رفض كلّ الخيارات، وتبنّى منهج التطرّف

وحمل السلاح، وادّعى المقاومة وسحب البساط من تحت الاعتدال والتشارك، وكان الأكثر عنفاً وتأثيراً في المشهد العراقي، وتمثّل ذلك في الطرف السنّي من المعادلة، لا سيما بعد تمسّك الطرفين الشيعي والكردي بموقفهما، وعدم التنازل عن فكرة التمثيل المذهبي والقومي، وتبنّوا مبدأ التطرّف السياسي، ونتج عن كلّ ذلك ظاهرة الولاء على حساب الكفاءة والحزب على حساب الوطن.

مسار النظام الديمقراطي في العراق، تعرّض إلى تشويه وتبديل، وأصبح غلافاً برّاقاً لامعاً ومحتوى مشوّهاً فاسداً مغشوشاً، بمعنى أنّ الديمقراطية كنظام وقانون وإجراءات موجودة ومطبّقة، ولكن على أرض الواقع كان هناك تسلط وطغيان ودكتاتورية الأغلبية المذهبية والقومية.

السؤال عن آليات العمل التي أخذت من الديمقراطية سبيلاً للولوج إلى المصالح الفردية والحزبية؟ وكيف؟ فالإجابة تكون هي البيروقراطية، أمّا كيف حدث ذلك، فتحتاج إلى تفصيل.

انقسم العراقيون إلى خطّين سياسيين أيديولوجيين في العهد الملكي 1921 - 1958، الأوّل: خطّ عراقي وطني له رؤاه وأحزابه وجماعاته وأدبياته، وخطّ عربي قومي عريق، وكلّ خطّ أخذ طريق الوزارة والإدارة لتنفيذ خطته وأفكاره وتحقيق منهجه، وكلّ جهة تحاول أن تكسب المزيد من عامّة الشعب بخطاب رنان، ووجود إدارة متمثّلة بشخص الملك لم تحسم أمرها في رؤية الوجهة الصحيحة التي تخدم البلد دون المصالح الشخصية⁽¹⁾، وكان ذلك إيذاناً بخلق عثرات وعقبات كثيرة أمام نمو إدارة سليمة، والإدارة بالأصل من صنع بريطانيا؛ ولذلك فإنّ البيروقراطية بنموذج فيبر المثالي لم تنشأ بشكل صحيح في العهد الملكي.

جاء العهد الجمهوري 1958 - 2003، لتتغيّر أساليب وآليات الإدارة، حيث

1 - مازن مرسول محمد، البيروقراطية الفيبرية في العراق الملكي - - توصيف اجتماعي، مجلة النبا، العدد 82، تموز 2006، الموقع الإلكتروني :

غابت بداية الرقابة النيابية وأصبح الحكم مركزياً، والاقتصاد اشتراكياً، والادارة اجتهاداً شخصياً، سواء بالتعيين أو رسم الخطط أو اتخاذ القرارات، وبذلك فُتح الباب أمام تسييس القرارات وانحرافها عن مسارها الصحيح.

في تسعينيات القرن الماضي نمت بذرة الفساد الإداري والمالي في العراق، وتغلغت في مفاصل الوزارات والمؤسسات من القاعدة إلى الهرم، ولكن بشكلٍ محدودٍ وغير منظورٍ، أو بالأحرى تمّ اتباع سياسة غصّ النظر لأسبابٍ تتعلق بالحصار وصعوبة العيش وتراجع قيمة العملة وغيرها، وتلك البذرة أثمرت شبكات من المتجاوزين على المال العام بطرقٍ غير مشروعةٍ، تكوّنت من موظفين صغار وكبار، بالتنسيق مع التجار والصناعيين والمقاولين، وتلك الشبكة عملت على الكسب المحدود، وإن كان غير مشروع، مع بقاء أصل العمل قائماً ونافذاً، بعيداً عن أعين الرقابة والمحاسبة، علماً أنّ عدد الموظفين في الدولة كان محدوداً والمشاريع أقل.

بعد عام 2003 وفي ظلّ النظام الديمقراطي تفاقمت المشكلة؛ لأنّ الشبكات الموجودة سابقاً توسّعت وازداد نفوذها وتغلغت داخل أحزاب السلطة، وهي متمرّسة بقوانين وأساليب الاحتيال، فنتج عن هذه الظاهرة بروز البيروقراطية المسيطرة على أدقّ التفاصيل، وتمنع أيّ تغييرٍ أو تحديثٍ أو تعديلٍ في الأنظمة والقوانين؛ لأنّه مجالها الذي لا تستطيع العمل بدونه.

تناقض البيروقراطية الفيدرالية مع البيروقراطية الناشئة من شبكات الكسب غير المشروع، جعل من الوظيفة الحكومية أداةً مهمّةً للارتقاء مادياً واجتماعياً، وتزامن ذلك مع طموحات الأحزاب الجديدة الداخلة حديثاً للعمل السياسي والإداري في الديمومة السياسة وضمان تمويلٍ ثابتٍ وتواجدٍ مستمرٍّ وسلطةٍ بحدها الأدنى.

المحور الثالث: ثنائية الدين والمدنية

نتساءل ويتساءل كثيرون: لماذا لا نتعلم من أخطاء الماضي؟ ونتعظ من تجارب الدول؟ ونتجنب ما دفع ثمنه الآخرون غالياً؟ لماذا لا نتعلم بأن الأديان السماوية مفاتيح لأبواب ضخمة ومدن عملاقة من العلم والفهم والإدراك والمعرفة؟ وليست للسيطرة والنفوذ، وإنشاء امبراطوريات قهرية، وسلطين رمزية، والتحكم بعقول الناس وقيادة بدون وعي، فالدين لم يجعل من البشر أدوات لراحة القلة وتعاسة الملة؟

التمهيد: رحلة في المصطلح والمفهوم:

في لغتنا العربية الجميلة تأتي المعاني للتوافق مع المصطلحات، ولكلمة (الدين) معانٍ عدّة، منها المُلْك والسُلطان، وهذا أول الأدلّة، على تأثير المعنى والمصطلح على شخصية رجل الدين؛ إذ جاء في سورة (يوسف:76) قوله تعالى (مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ)، بمعنى مُلْك المَلِك أو سُلْطَة السُلطان، والمُلْك أو السُلْطَة تعني (الحكم)، والحاكم ملك وسُلطان ويتحكّم بالرعية، وهذا الدليل الثاني على التأثير المعنوي والروحي لتفسير المصطلح على الإنسان.

جاء في سورة (الأنفال:39)، (وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِئْتَةً وَيَكُونَ الدِّينُ كُفَّةً لِلَّهِ) بمعنى أنّ (الحكم) كُفَّة لله، ومعنى ذلك أنّ رجل الدين حاكمٌ، ومن خلال تأثير كلمات الله عليه فهو حاكمٌ باسم الله، أو حاكمٌ باسم الدين كوسيطٍ من الله، وفي كلا الحالتين هو تفسير نصّ، وليس المعنى المراد من النص، أو ما أراده الله تعالى من النص؛ لأنّ النص حمّالٌ أوجه، فيه المحكم والمتشابه، ويتبع التفسير والتأويل، وهنا ملعب رجال الدين، يوجّهون تفسير النصوص كلّ حسب دينه ومذهبه وملّته.

جاءت كلمة الدين بمعنى آخر، وهو الأهم (الشريعة أو القانون)، وهذا دليلٌ ثالثٌ على توافق المعنى مع تصرّف الإنسان في قالب دينٍ معيّن، وتأكّد المعنى

بقوله تعالى (شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ) (سورة الشورى:13)، حيث تشير الآية إلى أن التوصيات الإلهية التي أرسلها الله سبحانه وتعالى إلى الأنبياء هي تشريعات نابعة من صلب الدين.

هل هذا كل شيء؟ بالطبع لا فهناك معانٍ أخرى أكثر توضيحاً، فكلمة (الدِّينُ) جاءت أيضاً بمعنى الجزاء والمُكَافأة، يُقَالُ: (دَانَهُ) (يَدِينُهُ) (دِيناً) بمعنى جَازَاهُ، أي أعطاه الجزاء الذي يستحقّه، وفي قولنا جزاك الله كل خير، ويُقَالُ: (كَمَا تَدِينُ تُدَانُ) بمعنى كما تُجَازِي تُجَازَى بِفِعْلِكَ وعملك⁽¹⁾.

المعاني التي جاءت مرادفةً ومتوازيةً مع كلمة الدين (ذَلَّ)، دَانَ فلاناً: حمَلَهُ على ما يكره، وأذَلَّهُ⁽²⁾، والذَلُّ من خلال كلمة الدين أحد المصايد الحقيقية لتصرفات رجل الدين مع الناس، منذ قديم الزمان، أو من الكهنة في المعابد القديمة، والأحبار عند اليهود، والقساوسة عند المسيحيين، والشيوخ عند المسلمين، فالتدِينُ تعني التذللُّ والطاعة العمياء من خلال السلوك والتصرف العملي للناس تجاه رجل الدين، وهذا دليلٌ رابعٌ على تأثير المصطلح وتوجيه المعنى للسلوك الشخصي.

المعنى الظاهر للكلمة هو الأديان السماوية فقط، ما تدرج عليه الذهن العربي، ولكن قد لا يكون معنى الدِّين على ذلك، بل قد يتضمَّن الباطل أو الدين المزيف، كقوله تعالى (وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ) (آل عمران:85)، فدين مشركي العرب هو الوثنية وليس الإسلام. الدين اصطلاحاً هو: ما شرَّعه الله لعباده من أحكام وقوانين وشرائع عن طريق الوحي والكتب السماوية لنشر الصلاح والفلاح والاخلاق، وهناك من اختصره بـ "الشرع الإلهي" المتلقَّى عن طريق الوحي، وهذا مفهوم أكثر

1 - الرازي، مختار الصحاح، تح: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية-الدار النموذجية، بيروت، 1420هـ - 1999، (1 / 110).

2 - القاموس المحيط، محمد بن يعقوب الفيروز آبادي مجد الدين، تح: محمد نعيم العرقسوسي، ط8، مؤسسة الرسالة، 2005-1426، ص1198.

المسلمين عن الدين.

تعريف الدين ودلالاته وتوسّعه وتطوّر المعنى يختلف باختلاف المنبع الفكري والديني والقومي، فأكثر الناس في عالمنا المعاصر ينظرون للدين اليوم بوصفه الأخلاق لا غير، وهذا ما أشار إليه الفيلسوف ايمانويل كانط في كتابه «الدين في حدود مجرد العقل»، الصلة الوثيقة بين الأخلاق والدين، معتبراً «أن الأخلاق ليست بحاجة إلى الدين من أجل قيامها، بل هي مكتفية بذاتها بحكم طبيعة العقل نفسه»⁽¹⁾.

المدنية في اللغة: أصلها (مدن)، يقال «مَدَنَ بِالمَكَانِ» أي: أقام به، والمدنية: الحِصْنُ يُبْنَى فِي أَصْطَمَّةِ الأَرْضِ، مُشْتَقٌّ مِنْ ذَلِكَ. وَكُلُّ أَرْضٍ يُبْنَى بِهَا حِصْنٌ فِي أَصْطَمَّتِهَا فَهِيَ مَدِينَةٌ، وَالنَّسْبَةُ إِلَيْهَا مَدِينِيٌّ، وَالْجَمْعُ مَدَائِنٌ وَمَدَنٌ يَمَدَّنُ، تَمْدِيناً، فَهُوَ مُمَدَّنٌ، والمفعول مُمَدَّنٌ، وَمَدَّنَ المَدَائِنَ: بناها ومصرها، وَمَدَّنَ الشَّخْصَ: مَدَّنَ الشَّيْءَ: حَضَّرَهُ، نقله إلى حالة الرقي والحضارة⁽²⁾.

أولاً: الدين وبناء الدولة:

يتشكّل الدين المبني على الوحي من أصول ثلاث:

1. الحقائق والاعتقادات (العقائد) مثل (الله، القيامة، الجنة والنار).
2. الشريعة والمناسك (العبادات، العلاقات).
3. الأخلاقيات، (الفضائل والردائل)⁽³⁾.

إنّ معيار دينية الدولة يكمن في تدخّل التعاليم الدينية في الشؤون السياسية

1 - إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، تر: فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، ط1، فبراير 2012.

2 - ابن منظور، لسان العرب، (12/402)؛ موقع المعاني الإلكتروني:

<https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D9%85%D8%AF%D9%86/>

3 - احمد الواعظي، الدولة الدينية تأملات في الفكر السياسي الإسلامي، تر: حيدر حب الله، الغدير للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، 2002، ص26.

المختلفة والأمر الذي تتميز به الدولة الدينية عن غيرها من أشكال الدولة، قبولها واعترافها بمرجعية الدين في الأمور السياسية، وهذا معناه أن حقيقة الدولة الدينية مرتبطة ارتباطاً كاملاً وتاماً بالاعتراف بدور الدين في الحياة الاجتماعية للبشر⁽¹⁾.

في هذا السياق تبرز الأسئلة الآتية : هل التعدد أساس في الدين الإسلامي؟ هل أن الله سبحانه وتعالى أرسل رسله وأنبيائه من أجل الحكم والسلطة والخلافة؟ هل الرسول مكلف شرعاً بتأسيس دولة أو امبراطورية؟ ومن هنا تكون الانطلاقة..

قال تعالى في كتابه الكريم: بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ (لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللّٰهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللّٰهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَفُونَ) صَدَقَ اللّٰهُ الْعَظِيمُ.

إذن التعدد أساس في الفكر الإسلامي وليس المنهج الواحد، فلكل فئة ولكل قوم ولكل مذهب ولكل جماعة ولكل دين ولكل قومية شرعة ومنهاج، والله قادر على توحيد البشرية وتوحيد الفكر، ولكن الهدف من الفرقة هو الابتلاء والاختبار والامتحان من أجل التمييز بين الخير والشر، بين الحق والباطل، بين من يتسابق بالخيرات، وبين من يقتل الأنبياء والأئمة لأجل ملك زائل.

يبدو للوهلة الأولى أننا دخلنا منطقة خطيرة ومحرمّة ومليئة بالتقاطعات، ولكن ما يثار وجهة نظر فكرية قابلة للخطأ والصواب، وليس صحتها قطعاً، ووجهات النظر تأتي من أجل البحث والتقصي للوصول إلى الحقائق.

ورد في القرآن الكريم عدد من الآيات الكريمة تتحدث عن مهام الرسول المكلف بها من الله سبحانه وتعالى بشكل واضح وصريح ومحكم وغير قابل للتأويل، نوردها مع أرقام الآيات:

1 - المصدر نفسه، ص42.

بسم الله الرحمن الرحيم

1. ((وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين)) 107 الأنبياء .
2. ((إنا أرسلناك بالحق بشيراً ونذيراً وإن من أمة إلا خلا فيها نذير))
24 فاطر.
3. ((إنا أرسلناك بالحق بشيراً ونذيراً ولا تُسأل عن أصحاب الجحيم))
119 البقرة .
4. ((من يُطع الرسول فقد أطاع الله ومن تولى فما أرسلناك عليهم حفيظاً))
80 النساء.
5. ((وبالحق أنزلناه وبالحق نزل وما أرسلناك إلا مبشراً ونذيراً))
105 الإسراء.
6. ((ربكم أعلم بكم إن يشأ يرحمكم أو إن يشأ يعذبكم وما أرسلناك عليهم
وكيلاً)) 54 الإسراء.
7. ((وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً ولكن أكثر الناس لا
يعلمون)) 28 سبأ.
8. ((وما أرسلناك إلا مبشراً ونذيراً)) 56 الفرقان.
9. ((يا أيها النبي إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً)) 45 الأحزاب.
10. ((إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً)) 8 الفتح.
11. ((مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ
وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا)) 79 النساء.
12. ((فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ))
48 الشورى.
13. ((كذلك أرسلناك في أمة قد خلت من قبلها أمة لتتلو عليهم الذي أوحينا
إليك وهم يكفرون بالرحمن قل هو ربي لا إله إلا هو عليه توكلت))
30 الرعد.

معنى البشير والندير حسب التفاسير منها ابن كثير والطبري، أن يبشّر المؤمنين بالجنة، وينذر الكافرين من النار، ((وإن من أمة إلا خلا فيها نذير))، بمعنى لا توجد أمة خلّت من بني آدم إلا وقد بعث الله إليهم نذيراً من الرسل، وأزاح عنهم العلل، كما قال تعالى: ((إنما أنت منذرٌ ولكل قوم هادٍ)) الرعد:7، وقال تعالى: ((ولقد بعثنا في كل أمة رسولاً أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت فمنهم من هدى الله ومنهم من حقت عليه الضلالة) النحل:136، والآيات في هذا كثيرة⁽¹⁾.

الحديث هنا عن مهام الرسول، وهي واضحة ومحددة بمهمتين أساسيتين: التبشير بالجنة والإنذار من النار، ولا ثالث لهذه المهام، أما (شاهداً) فليست من المهام، بل هي من حجج الله على خلقه يوم الحساب، والأكثر من ذلك فقد فسرت الآيات نفسها، فالله سبحانه وتعالى يوجّه رسوله بعدم سؤاله عن أصحاب الجحيم فلست عليهم بحفيظٍ أو وكيلٍ، وهذا دليل أكثر وضوحاً بأن الرسول ليس من مهامه متابعة إيمان غير المؤمنين، ولا الضغط عليهم للإيمان، بل إن مهمته تنتهي مع التبليغ ((إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ)).

فالرسالة السماوية رسالة السلام والأمان والموّدة والأخوة والمحبة والتسامح والحوار والتوكل على الله والاستعانة بالله، كما أنّ التنوع والتعدّد ليس للاختلاف والصراع والقتال، بل من أجل التعارف والتلاقي والتوادم، والقاضي فيما اختلفت فيه الشعوب هو الله سبحانه تعالى يوم القيامة، والمعيار هو التقوى.

فما كان من النصّ كان من التطبيق على أرض الواقع، فهذه وثيقة المدينة المنورة أو صحيفة المدينة، وكما ذكر بعض المؤرخين أنّ الرسول محمد (ص) أعدّها لتنظيم حياة الناس في مدينة الأنصار، وهي مستندة على أربعة محاور: الأول: الأمن الجماعي والتعايش السلمي بين جميع مواطني دولة المدينة.

31 - الموقع الإلكتروني :

الثاني: ضمان حرية الاعتقاد والتعبّد بوجود اليهود والبقاء على دينهم.

الثالث: ضمان المساواة النامة بين مواطني دولة المدينة في المشاركة الفاعلة في مجالات الحياة المتعدّدة؛ تحقيقاً لمبدأ أصيلٍ تقوم عليه الدول الحديثة في عالم اليوم، وهو مبدأ المواطنة الكاملة، الذي لم يكن جلياً حينئذٍ، إلا أنّ دستور المدينة الذي وضعه المصطفى ضمن هذا الحقّ لكلّ ساكنيها، في وقتٍ لم يكن العالم يعي معنى كلمة الوطن بالتزاماته وواجباته.

الرابع: إقرار مبدأ المسؤولية الفردية: وأصل هذه المسؤولية الإعلان عن النظام، وأخذ الموافقة عليه⁽¹⁾.

في ظلّ التنوع الديموغرافي والتعدّد الديني السائد آنذاك، كان اليهود يسكنون شبه الجزيرة العربية ويمارسون أعمالهم التجارية والزراعية، ويؤدّون طقوسهم الدينية في معابدهم ومعابدهم؛ لذا نجد أنّ الرسول محمد (ص) تعامل معهم ليس على أساسٍ دينيٍّ بقدر التعامل الإنسانيّ أولاً وصفة المواطن ثانياً، حيث ترجم ذلك في بنود الوثيقة، وعدّهم من مواطني المدينة، لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين، إلا إذا قاموا بما يناقض ذلك.

تعدّ وثيقة المدينة الدليل التطبيقي والعملي على مدنية الدولة أو السلطة أو الحكومة، ويعدّها البعض أول دستورٍ مكتوبٍ في تاريخ الإسلام والأديان، يقرّ بحقوق المواطنة لجميع سكّان المدينة.

هناك حوارٌ واسعٌ وجدلٌ كبيرٌ في اطروحات الانظمة السياسية والاقتصادية في الفكر الإسلامي، وهذه الورقة ليست مخصّصةً للرد أو الجدل مع تلك الاطروحات بقدر ما هي وجهة نظرٍ شخصيّةٍ تنبع من المصدر الأوّل للفكر

1 - مجموعة باحثين، آفاق الدولة المدنية بعد الانتفاضات العربية، طاولة مستديرة، معهد عصام فارس للسياسات العامة والشؤون الدولية، بيروت، أب، ٢٠١٣، ص 14؛ علي جمعة، نماذج التعايش مع الآخر- وثيقة المدينة.. ودستور المواطنة، الاهرام، 1/15/2011، الموقع الإلكتروني: <https://www.ahram.org.eg/archive/The-Writers/News/58454.aspx>؛ صفي الرحمن المباركفوري، الرحيق المختوم، وزارة الاوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة، 2007، ص 141 - 43.

الإسلامي وهو القرآن الكريم، دون الدخول في التأويلات.

قال أحد الدعاة: إنَّ الدولة المدنية التي يدعو إليها الإسلام هي دولة التسامح، فيطبَّق على المسلمين شريعتهم ولا يُلزم بها المسيحيون؛ لأنَّ لهم شرعاً مختلفاً، وقال أحد السلفيين بأنَّ السلفية مع الدولة المدنية، ولكن لا يجوز أن يتولَّى رئاسة الجمهورية مسيحيٌّ أو امرأة؛ لأنَّه لا ولاية لذميٍّ على مسلم، ولا ولاية لامرأةٍ على رجل⁽¹⁾.

من حديث الدعاة، نجد استيعاباً محدوداً لمنطق الدولة المدنية، وهناك شريعتان ودستوران في دولةٍ واحدةٍ، وهذا تمييزٌ ومحاباةٌ لفئةٍ على حسابٍ أخرى تتناقض مع المواطنة القائمة على المساواة، وهو الأمر الذي يعصف بوحدة الدولة، أمَّا في حديث السلفيين، نجد الأمر أكثر تعقيداً؛ لأنَّ فكرة الإجازة والحظر على فئة، والتمييز بين الجنسين أيضاً، غير دستورية ولا مقبولة مدنياً.

إنَّ الصراع على النفوذ ورغبة الاستحواذ على السلطة السياسية، جعل كلَّ طائفة تستعمل النصوص الدينية كغطاءٍ شرعيٍّ لها فتجبره وتفسره حسب مصالحها وما يخدم استراتيجيتها.

إذا اجتمعت السلطان السياسية والدينية في قبضة رجلٍ واحدٍ يتحول إلى شخصٍ فوق القانون وفوق المحاسبة؛ لأنَّه إذا تولَّى رجل الدين الحكم، يكون من المحال رقابته، أو معارضته في حال سلوكه سلوك الفساد؛ بسبب اعتبار الناس أنَّه ممثل لله في الأرض، وهو أمر يفتح باب الفساد والاستبداد⁽²⁾.

الإسلام المعتدل والوسطي أكثر انفتاحاً ومرونةً، فلا يجعل الإسلام بديلاً لإدارة الدولة، ولا يتحدَّث عن دولة الخلافة واستعادة أمجاد السلف الصالح، بل

1 - أنور مغيث، الدولة المدنية والدولة العلمانية.. هل هناك فرق؟، الجمعة، 22 أبريل 2011، الموقع الإلكتروني : <https://www.youm7.com/story/2011/4/22/%D8>

2 - شباب أيوب شابا، الدولة المدنية والدولة العلمانية والفرق بينهما، الحوار المتمدن-العدد: 6354، 2019/9/18، الموقع الإلكتروني:

<https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=649709>

يتوافق ويندمج مع نظام الدولة الحديثة، مع تحفظاتٍ على بعض القوانين غير المتوافقة مع الشريعة الإسلامية.

ثانياً: مميزات الدول المدنية:

تمثل اطروحات مكيا فيلي محاولةً مبكرةً وعمليةً لوضع أسس مفهوم الدولة المدنية، والتي تتمثل في إبعاد الدين والحكم الديني من الدولة، بل في تنظيره للدولة المدنية لا تستطيع أي مرجعية قيمية أو أخلاقية إعاقة الأمير عن اتخاذ سياسات يراها مناسبة، وفي ذلك قد أسس لمعنيين: الأول نزع المطلق الديني والقيمي عن تصرفات السياسي، والثاني توضيح آلية اختيار الأمير عبر الإرادة الشعبية أو باختيار طبقة النبلاء⁽¹⁾.

في هذا المعنى قد لا يتفق كثيرون مع هذا الطرح الذي يبرر التصرفات اللاأخلاقية في السياسة، وإن كانت الأهداف وطنية أو نبيلة، وهو جوهر ما أكد عليه مكيا فيلي بشأن مبدأ الغاية تبرر الوسيلة.

لكن السؤال في هذا السياق، هل من الممكن اتخاذ طريق أخلاقي وشرعي للوصول إلى أهداف نبيلة وشرعية؟

وهو سؤال جوهري، والإجابة عنه ترتبط بالمعاني النسبية للأخلاق والشرعية والنبيل، وإن كان هناك شبه اتفاق عليها بين الأديان السماوية وغير السماوية. المدنية نبعت من أساسها الفكري والفلسفي من رحم نظرية العقد الاجتماعي التي جاء بها فلاسفة عصر التنوير في القرن الثامن عشر، وهم كل من (مونتسكيو 1689 - 1755، توماس هوبز 1588 - 1679، وفولتير 1694 - 1778، وجون لوك 1632 - 1704، وجان جاك روسو 1712 - 1778)، وغيرهم والذين أحدثت آراؤهم ثورتين كبيرتين في فرنسا وفي المستعمرات البريطانية التي

1 - احسان عبد الهادي النائب و بشتيوان حمه سعيد محمد امين، بناء الدولة المدنية: دراسة في الأسس والمستلزمات، مجلة الدراسات السياسية والامنية، مج3، عدد 6، كانون الاول 2020، ص20.

استقلت باسم الولايات المتحدة الأمريكية.

نظرية العقد الاجتماعي تعتمد فكرة التعاقد بين السلطة والشعب، تعبير عن وجود علاقة بين المجتمع والسياسة، وللدلالة على المجتمعات التي تجاوزت الحالة الطبيعية وتأسست على عقد اجتماعي وَّحد بين الأفراد وأفرز دولة، أو بمعنى آخر كلَّ تجمّع بشريّ خرج من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية، وتتمثّل بوجود هيئةٍ سياسيةٍ قائمةٍ عن اتفاقٍ تعاقديّ⁽¹⁾.

هوبز أوّل فيلسوف أحدث انقلاباً في الفكر الغربي بجعله كلَّ سلطةٍ مدنيةٍ هي من أصل مجتمعيّ دنيويّ، ولتجعل لكل طرفٍ حقوقاً وواجباتٍ يحددها العقد ويضمنها حكم القانون، وتوضّح أنّ المجتمع المدني يعبر عن حالةٍ سياسيةٍ اجتماعيةٍ لا إلهيةٍ ولا طبيعيةٍ، تتميز بوجود عقد بين الدولة والمجتمع، يتحدّد بموجب بنوده قانون يفصل الحقوق والواجبات⁽²⁾.

جون لوك في كتابه (مقالتان في الحكم المدني) أسّس لمفهوم السلطة المدنية، باعتبارها مصدراً تأصيلياً حديثاً، وميّز لوك بين المجتمع المنزلي الذي يُشكّل من أفراد الأسرة والعبيد وسلطة الأب والمجتمع السياسي أو المدني، ووصف الأوّل بحكم الطبيعة البشرية في التناسل وتوفير أسباب العيش للأولاد حتّى يبلغوا أشدهم، في حين وصف النموذج الآخر بالاختياري غرضه المحافظة على حياة الإنسان وحرّيته الطبيعية وأملاكه ودفع عدوان الآخرين. مدنية الدولة عند لوك ترتبط بتنازل الفرد عن سلطته التنفيذية لقانون الطبيعة، وذلك يحدث عندما يجتمع أيّ عددٍ من الأفراد في حالةٍ طبيعيةٍ مكوّنين شعباً واحداً أو كياناً سياسياً موحداً في ظلّ حكومةٍ واحدةٍ أو حاكمٍ معيّن يتفقون عليه، مع شرط تجنّب التحييز⁽³⁾.

1 - جمال بصيري ومحمود بوسنه، مفهوم المجتمع المدني والدولة المدنية في الفكر الغربي و العربي: تحليل جذورهما التاريخية، أفكار وأفاق، جامعة الجزائر 2 أبو القاسم سعد الله، العدد 10، 2017، ص12.

2 - المصدر نفسه، ص14.

3 - احسان عبد الهادي النائب، مصدر سابق، ص21.

أساس الدولة المدنية هو الحرّية، والحرّية هي الضدّ النوعي للعبودية، وفي هذا السياق نظر مونتسكيو للحرّية المحصّنة بالقوانين في كتابه (روح القوانين)، وكذلك جان جاك روسو في كتابه (العقد الاجتماعي)، واللذان اعتبرا الحرّية مفتاحاً لكسب الحقوق والاستقرار السياسي، ومبدأ الفصل بين السلطات، الذي أصبح أساساً لكلّ الأنظمة المدنية، بعيداً عن سلطة الكنيسة والاقطاع وتسلّط النبلاء.

إنشاء دولة مدنيّة يحتاج إلى أسس وقواعد ومبادئ تقوم عليها، وبعد الرحلة النظرية السابقة من الممكن التعرّف على متطلّبات الدولة المدنية، وهي:

- أولاً: الديمقراطية (نوعها وأسسها وقواعدها وأنظمتها تختلف من دولة إلى أخرى).
- ثانياً: فصل سلطة الدّين عن الدولة (ليس بالإمكان في كلّ دولة، ولكن لابدّ من فصل الدّين عن الإدارة).
- ثالثاً: سيادة القانون (مصادر تشريع القوانين تختلف من دولة إلى أخرى).
- رابعاً: المواطنة (حبّ الوطن، تختلف قيمة الوطن بين أبناء الشعوب التي استقلّت عن الاستعمار).
- خامساً: التعدّدية (كيف يمكن حماية التعدّد وحماية الأقليات والحفاظ على التنوّع).

ثالثاً : تضاد وتناقض مدنية الدولة في العراق:

السؤال المنطقي الذي يطرحه كثيرون: هل النظام في العراق نظامٌ مدنيٌّ أم دينيٌّ؟

عند الإجابة تكون البداية مع دستور 2005 والمادّة الأولى التي نصّت: «جمهورية العراق دولةٌ اتحاديّةٌ واحدةٌ مستقلّةٌ ذات سيادةٍ كاملةٍ، نظامٌ

الحكم فيها جمهوريً نيابيً (برلمانيً) ديمقراطيً» وهذا النص يفيد بأن العراق بلدٌ ديمقراطيً نيابيً، ووجود مفهوم الديمقراطية هو أحد أركان النظام المدني، وليس النظام الديني أو الإسلامي القائم على أساس التعيين أو ولاية رجل الدين. في المادة الثانية⁽¹⁾ من الدستور ذكرت الفقرة أولاً: «إنّ الإسلام دين الدولة الرسمي ومصدر أساس للتشريع» وهذا طبيعيٌ؛ لأنّ غالبية الشعب العراقي من المسلمين، والنظام الاجتماعي قائمٌ على هذا الأساس.

فيما نصت لفقرة (أ) على «لا يجوز سنّ قانونٍ يتعارض مع ثوابت أحكام الإسلام»، وهذا نصٌ دستوريٌ متناقضٌ مع ثوابت النظام الديمقراطي والنظام المدني، كما أنّه عامٌ وفضفاضٌ وغير محدّد المصطلحات القانونية ولا المفاهيم التشريعية التي تنبع منه.

إدراكاً لهذا التناقض نصّت الفقرة (ب) على «لا يجوز سنّ قانونٍ يتعارض مع مبادئ الديمقراطية»، وفي هذا النصّ أصبح التناقض أساساً في الدستور؛ إذ كيف يُجمع في دستورٍ واحدٍ ثوابت الإسلام مع ثوابت الديمقراطية؟ الفقرة ثانياً من المادّة الثانية نصّت على «يضمن هذا الدستور الحفاظ على الهوية الإسلامية لغالبية الشعب العراقي، كما ويضمن كامل الحقوق الدينية لجميع الأفراد في حرية العقيدة والممارسة الدينية كالمسيحيين والايديين والصابئة المندائيين»، هذا النصّ على ما فيه من نياتٍ سليمةٍ للمشرعين فقد أوجد حالةً من الفوقية والعلوية للإسلام على باقي الديانات، وهو تكرارٌ للمادة أولاً، وفيه تفاصيل عن

1 - النص الكامل للمادة الثانية من الدستور العراقي ” أولاً: الإسلام دين الدولة الرسمي، وهو مصدر أساس للتشريع :

أ لا يجوز سن قانون يتعارض مع ثوابت احكام الإسلام .

ب لا يجوز سن قانون يتعارض مع مبادئ الديمقراطية .

ج لا يجوز سن قانون يتعارض مع الحقوق والحريات الاساسية الواردة في هذا الدستور .

ثانياً: يضمن هذا الدستور الحفاظ على الهوية الإسلامية لغالبية الشعب العراقي، كما ويضمن كامل الحقوق الدينية لجميع الافراد في حرية العقيدة والممارسة الدينية كالمسيحيين والايديين والصابئة المندائيين .

المكونات غير مناسبةٍ لدستورٍ مدنيٍّ ينبغي أن يؤسس لدولة المؤسسات فيها المواطنة متقدّمة وليس لدولة المكوّنات.

وقد نصّت المادة (92 / ثانياً) من الدستور العراقي على «تكوّن المحكمة الاتحادية العليا من عددٍ من القضاة وخبراء في الفقه الإسلامي وفقهاء القانون». وهذا النص فيه تأكيد على علوية فقهاء الدين الإسلامي على فقهاء القانون ممّا يؤثّر نوايا المشرّعين بالتأسيس لدولةٍ إسلاميةٍ، وليس لدولةٍ مدنيةٍ.

وقد أكّد هذا الرأي عضو لجنة كتابة الدستور منذر الفضل حينما قال: «أثناء اجتماع اللجنة الدستورية المنتخبة من قبل الجمعية الوطنية العراقية لكتابة الدستور عام 2005 جرى النقاش والحوار حول تأسيس المحكمة الاتحادية العليا، وقد كانت مداخلتي حول هذا الموضوع بأنّ هذه الهيئة هي محكمة اتحادية قضائية عليا ومستقلة طبقاً لنصّ المادة أولاً من القانون 92 من الدستور، ولا يجوز إقحام رجال الدين في تشكيلتها؛ لأنّ ذلك يمسّ باستقلالية القضاء.. وقد أصرّ بعض رجال الدين في اللجنة الدستورية على إضافة ما يسمى بخبراء الفقه الإسلامي وفقهاء القانون في هذه الهيئة القضائية في الدستور وكان لهم ما أرادوا»⁽¹⁾.

من هذا النصّ يمكن الفهم أنّ مسألة التدخّل الديني في إدارة الدولة نبع من نصوص الدستور العراقي، وأنّ نوايا المشرّعين أدخلت نصوصاً في الدستور تتناقض تماماً مع مفهوم الدولة المدنية التي تعتمد على أسس واضحة، منها احترام القانون واحترام المواطنة ومبادئ حقوق الإنسان ومبادئ الديمقراطية والتعددية والحفاظ على التنوع وغيرها.

التناقض والتنافس وعدم احترام الدستور أوجد حالةً من الصراع المتضاد بين مفهومي الدولة الإسلامية والدولة المدنية في العراق، حيث شكّلت على الفريق الأوّل مجموعةً من الأحزاب الإسلامية بشقيها الشيعي والسني، وعمدت

40 - منذر الفضل، هل العراق دولة مدنية ام دينية؟ الحوار المتمدن، العدد: 6839، 2021 / 13 / 3، الموقع الالكتروني: <https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=712068>

على تكريس الفقه الإسلامي في أدبياته السياسية، وبدأت بتنفيذ أجندتها ضمن قرارات وإجراءات الدولة الرسمية، مستغلةً ضعف الدولة وضعف الرقابة الدستورية والقانونية والنيابية، ومساحة الحرية التي ضمنها الدستور، ونتج عن ذلك تغلغلها السياسي والاقتصادي والاجتماعي.

بالمقابل عمد الفريق الثاني الذي مثل المدنية إلى تأسيس أحزابٍ على أسس العلمانية والمدنية وحقوق الإنسان، واستندت للأسف على دعمٍ خارجيٍّ واضحٍ، واستعملت الأسلوب نفسه في استغلال وضع الدولة الضعيف لتكريس أجندتها، وكانت النتيجة تناقضاً وتنافساً كبيراً في جميع مفاصل الدولة.

الباب الثاني من الدستور العراقي كان مخصصاً للحقوق والحريات، وفي هذا الباب أتقن المشرّعون صياغة موادٍ دستوريةٍ تضمن نظام دولةٍ مدنيةٍ متميزةٍ، بل تعدّ متقدّمةً على كثيرٍ من بلدان المنطقة، ولكن في الوقت نفسه تتعارض وتتناقض مع موادٍ دستوريةٍ أخرى، سبق الإشارة إليها آنفاً؛ ولذلك انتقل الصراع من الدستور إلى الميادين السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وأصبح التنافس بين الفرقة الإسلامية والفرقة المدنية على النفوذ والسلطة والمال والثروة، وأوجد حالةً شديدةً التعقيد من عدم الثقة، أدخلت البلد في دوامة الأزمات المتلاحقة دون حلول جذرية، انعكست بشكلٍ واضحٍ على حياة الناس، ودفع ثمن ذلك الناس البسطاء.

الخاتمة والاستنتاجات:

إنّ وعي الإنسان بالانتماء والتجذّر إلى الأرض التي ولد فيها، يُسهم كثيراً في تكوين شخصيته المعتدلة، ويجعل منه مستقراً ثابتاً مبدئياً متدرجاً في النمو والتطور بشكلٍ إيجابيٍّ، وهذا لا يتمّ إلاّ بالهوية، ووضوحها وتماسكها وفعاليتها؛ لأنّها تُنتج جِراكاً وفعلاً إنسانياً مهمّاً، إبداعاً وابتكاراً وتطوراً وانعكاساً على المجتمع .

غياب الهوية وضعف الاندماج الوطني، يجعل الإنسان مربكاً في التفكير متعدّد الانتماءات، خالياً من المبادئ والثوابت، وعندما يكون المجتمع في البلاد بهذه الصفات، يصعب النهوض بهذا البلد تنموياً، لاسيما من الناحية السياسية والاقتصادية.

في إطار توحيد أُسس بناء المجتمع لابد من العودة إلى المشتركات، وفي مقدّماتها الهوية الوطنية العراقية الحضارية المتصدّعة والمتشرذمة إلى هوياتٍ فرعيةٍ، فهل هناك من سبيل إلى إعادة تجميعها وملتتها؟ وهل مستقبل الثقافة يتعلّق بالهوية الواحدة، أم هناك سببٌ أُخرى لتجميع الشتات في سلّةٍ واحدة؟ هل تنفع المصالح السياسية والاقتصادية والدينية المرتبطة بالفئات بديلاً عن الهوية؟

بعد الاستعراض السابق لثنائيات التضادّ وانعكاسها على المجتمع، وبعد تشخيص مكامن الخلل البنيوي من أُسس البناء، نستطيع أن نستنتج بأنّ هناك أمكانيةً كبيرةً للعودة إلى الهوية العراقية الجامعة الموحدة، تشمل كلّ العراقيين، وقد يجد البعض صعوبة الخوض في هذه الأفكار؛ لتشرذم وانقسام المجتمع مذهبياً وقومياً وفكرياً وسياسياً، ولكن الواقع العملي يؤشّر بشكلٍ واضحٍ وجود هذه الإمكانية، عن طريق إعداد قائمة معايير وأسس تسير عليها النخبة الواعية والمتقفّة التي تريد للعراق خيراً ووحدةً حقيقيةً، بالأفعال لا بالأقوال، وذلك عن طريق:

أولاً: كسب ثقة جميع المكونات وفقاً لمبدأ التسامح والعفو والشراكة في

السلطة والثروة، وعدم الاستئثار بها بحجج غير بناءة.

ثانياً: المرونة في التعامل السياسي وعدم الانغلاق وتغليب مصلحة الوطن ولغة التفاهم والحوار.

ثالثاً: العودة إلى قيم الإسلام الحقيقية مثل (الإيمان والأخوة والمحبة والصدق والأمانة والوضوح والعدالة وحسن التعامل، وصفاء النوايا وحسن الشراكة وغيرها).

رابعاً: التخطيط لبناء عقيدة وطنية موحدة متفق عليها، تكون فيها المشتركات أولوية، وتعدّ إعداداً جيداً من ناحية الصياغة والأفكار، ضمن برامج سياسية واقتصادية وإعلامية وثقافية يروّج لها في كلّ المحافل.

خامساً: توجيه سياسة التعليم الحكومي والأهلي نحو الاعتزاز بحضارة بلاد ما بين النهرين أو وادي الرافدين، والحفاظ عليها، وعدّها جزءاً لا يتجزأ من الهوية العراقية الجامعة، والتركيز على تمجيد العراق والحفاظ على تراث الأجداد بما تركوه من آثارٍ عظيمةٍ يفتخر بها كلّ إنسانٍ عراقيّ.

سادساً: إعادة تقييم للبيروقراطية العراقية من تشكيلاتٍ إداريةٍ وماليةٍ ومراجعة القوانين والقرارات والتعليمات المنظمة لها، وتوجيه جميع الموظفين في السلك المدني نحو خدمة العراق وجميع العراقيين وعدم التعامل على أساس طائفيّ أو قوميّ أو عرقيّ.

سابعاً: اعتماد القيم الاقتصادية العالمية لبناء اقتصادٍ عراقيّ فعّال.

ثامناً: العمل على ضمان علاقاتٍ خارجيةٍ جيدةٍ وحسنةٍ وغير عدائيةٍ مع الدول المؤثرة في الواقع والمجتمع العراقي، أو ضمان حياديتها على الأقل.

هذه الخطوات الأساسية والمعايير المهمة والأسس الرئيسة التي ينبغي عليها إعادة بناء وحدتنا الوطنية وهويتنا العراقية وثقافة المشاركة والتعايش، وإذا ما دققنا في كلّ تفاصيلها نجد أنها موجودةٌ ومطروحةٌ ومصرّحاً بها عند كلّ السياسيين، ولكنها أقوالٌ بدون أفعال، والمطلوب اليوم أن تتوحّد النوايا مع

السلوك، الدواخل مع الظواهر، التشريع مع التنفيذ، يقول الله عز وجل في محكم كتابه بسم الله الرحمن الرحيم ((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ * كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ)) ومعنى الآية واضح في وجوب كون الإنسان مخلصاً في النوايا ومتطابقاً في أفعاله مع أقواله ونواياه.

هذا ليس منةً أو منحةً من أحدٍ أن يتخذ السياسي من هذه المعايير والمبادئ منهاجاً عملياً يسير عليها بخطواتٍ ثابتةٍ وروح عراقيةٍ وقلوبٍ صافيةٍ تمتلئ بالمحبةِ والوئام والتعاون وحبِّ الخير للآخر وإخلاص النية، بل هي واجبٌ وفرضٌ، إن لم يكن للسياسي دينٌ يؤمن به نحو هذا المسير، فلا بد من وجود ضميرٍ بشريٍّ وحسٍّ إنسانيٍّ وفطرةٍ خلقيةٍ بالاتجاه نحو الخير والحقّ وخدمة المجتمع والبلد، والذي يسير بهذه الروح، لا بدّ له من النجاح ومعه نجاح العراق.

قال الحكيم جبران خليل جبران في إحدى رواياته واصفاً العمل: «فالحق أقول لكم انّ الحياة تكون الحقيقة ظلمة حالكة إذا لم ترافقها الحركة، والحركة تكون عمياء لا بركة فيها إن لم ترافقها المعرفة، والمعرفة تكون عقيمةً سقيمةً إن لم يرافقها العمل، والعمل يكون باطلاً وبلا ثمر إن لم يقترن بالمحبة، لأنكم إذا اشتغلتم بمحبةٍ فإنما تربطون أنفسكم وأفرادكم بعضها ببعض، ويرتبط كلُّ واحدٍ بربه».

إنّ جبران يحاول أن يربط كلَّ شيءٍ بالمحبة التي يصلها في النهاية بعبادة الله سبحانه وتعالى، فيتحدّث عن الصدق والإخلاص في العمل، وعن وجوب الحركة والنشاط للإنسان ليولد من جديد، إنّه يوصي البشر بالتكاتف والتعاون والترابط، ويحذّرهم من التباغض والتصارع والتكاسل تحت مسمياتٍ متعدّدة، ويورد على ذلك أسباباً عديدةً، منها أنّ مصير الإنسان واحداً، وهو الموت، وأنّ سعي الإنسان إلى مساعدة ومساندة ومناصرة أخيه الإنسان يأتي بالخير على البشرية جمعاء، أمّا العكس، فهذا يُخرج الحياة من جوهرها التي خلقت لأجله، ويجعلها حزينّة كئيبةً وقريبةً من الانهيار والتلاشي.

المصادر

اولا العربية والمعرية

1. ابراهيم طلبة حسين عبد النبي، حقيقة الديمقراطية والموقف منها دراسة نقدية في ضوء الإسلام، جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 2012.
2. ابن منظور، لسان العرب، (12/402)؛ موقع المعاني الالكتروني:
<https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%>
3. احسان عبد الهادي النائب و بشتيوان حمه سعيد محمد امين، بناء الدولة المدنية: دراسة في الأسس والمستلزمات، مجلة الدراسات السياسية والامنية، مج3، عدد 6، كانون الاول 2020.
4. احمد الواعظي، الدولة الدينية تأملات في الفكر السياسي الإسلامي، تر: حيدر حب الله، الغدير للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، 2002.
5. أفلاطون، الجمهورية، تر: فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2004.
6. أنور مغيث، الدولة المدنية والدولة العلمانية.. هل هناك فرق؟، الجمعة، 22 أبريل 2011، الموقع الالكتروني: <https://www.youm7.com/story/2011/4/22/%D8>
7. إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، تر: فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط1، فبراير 2012.
8. جمال بصيري ومحمود بوسنه، مفهوم المجتمع المدني والدولة المدنية في الفكر الغربي و العربي: تحليل جذورهما التاريخية، أفكار وآفاق، جامعة الجزائر2 أبو القاسم سعد الله، العدد 10، 2017.
9. الرازي، مختار الصحاح، تح: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية-الدار النموذجية، بيروت، 1420هـ - 1999، (1/110).
10. زازوي موفق، مفهوم الحداثة عند المفكر المغربي محمد عابد الجابري، مجلة الفكر المتوسطي، مج:08، عدد:02، 2019، الموقع الالكتروني: <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/129571>
11. سهام عيشور، الفعل الديمقراطي في التنظيم البيروقراطي: قراءة نظرية في طبيعة العلاقة، مجلة سوسيولوجيون، مج: الثالث، العدد: 01، الجزائر، 2022.
12. شابا أيوب شابا، الدولة المدنية والدولة العلمانية والفرق بينهما، الحوار المتمدن-العدد: 6354، 2019/9/18، الموقع الالكتروني: <https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=649709>
13. صفى الرحمن المباركفوري، الرحيق المختوم، وزارة الاوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة، 2007.
14. عبد الستار ابراهيم دهام، التنظيم البيروقراطي إزاء الفكر الاداري المعاصر: إطار نظري، مجلة جامعة الانبار للعلوم الاقتصادية والادارية، العدد الثاني 2006.

15. عبد القادر محمدي والدكتور عمر أوزاينية، دور الديمقراطية التنظيمية في تحقيق الانتماء التنظيمي دراسة ميدانية في مؤسسة صندوق الضمان الاجتماعي-وكالة الجلفة (أنموذجا)، اطروحة دكتوراه، جامعة محمد خيضر - بسكرة، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، قسم العلوم الاجتماعية، 2016.
16. عبد اللطيف الشيخ توفيق الشيرازي الصباغ، مصطلح التنوير: مفاهيمه واتجاهاته في العالم الإسلامي الحديث « ظرة تقويمية»، كلية الآداب، جامعة الملك عبد العزيز، جدة، ٢٠٠٥.
17. علي أسعد وطفة، مقاربات في مفهومي الحداثة وما بعد الحداثة، مجلة فكر ونقد، المغرب، عدد43، 2001.
18. علي جمعة، نماذج التعايش مع الآخر- وثيقة المدينة.. ودستور المواطنة، الاهرام، 1/ 15/ 2011، الموقع الالكتروني: <https://www.ahram.org.eg/archive/The-Writers/News/58454.aspx> .
19. القاموس المحيط، محمد بن يعقوب الفيروز آبادي مجد الدين، تح: محمد نعيم العرقسوسي، ط8، مؤسسة الرسالة، 2005-1426.
20. ماجد عبدالله الغانم، ما هي البيروقراطية، وما هي خصائصها والانتقادات التي وجهت لها، ولماذا نجدها ناجحة في بعض الدول وغير ناجحة في دول أخرى، الرياض، المملكة العربية السعودية، 2020، الموقع الالكتروني: <https://www.linkedin.com/pulse/%>
21. مارسيل غوشيه، نشأة الديمقراطية- الثورة الحديثة، ج1، تر: جهيدة لاوند، ط1، دراسات عراقية، (بغداد-بيروت-اربيل)، 2009.
22. مازن مرسول محمد، البيروقراطية الفيدرالية في العراق الملكي-- توصيف اجتماعي، مجلة النبأ، العدد 82، تموز 2006، الموقع الالكتروني : <https://annabaa.org/nbahome/nba82/14.htm>
23. ماكس فيبر، الاقتصاد والمجتمع - الاقتصاد والانظمة الاجتماعية والقوى المخلفات السيادية، تر: محمد التركي المنظمة العربية والترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، 2015.
24. مالك سماح، مفهوم العلمنة والحداثة في فكر محمد اركون، مجلة الدراسات والبحوث الإنسانية، جامعة العربي التبسي، تبسة-الجزائر مج:2، العدد الخامس، 2018، ص23-9، الموقع الالكتروني: <https://www.asjp.cerist.dz/en/downArticle/223/2/4/63410>
25. مجموعة باحثين، آفاق الدولة المدنية بعد الانتفاضات العربية، طاولة مستديرة، معهد عصام فارس للسياسات العامة والشؤون الدولية، بيروت، أب، ٢٠١٣.
26. منذر الفضل، هل العراق دولة مدنية أم دينية؟ الحوار المثمن، العدد: 6839، 3/13/ 2021، الموقع الالكتروني: <https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=712068>
27. نادية جاسم كاظم الشمري، الديمقراطية والليبرالية والعلمانية في الفكر الغربي، مجلة مركز بابل للدراسات الإنسانية، المجلد : ٦، العدد : ٤، ٢٠١٦.

28. يونس مـوستف، علاقة الفلسفة بالسياسة-افلاطون والديمقراطية أنموذجاً، قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية، مؤمنون بلا حدود، 2016.

ثانيا : الاجنبية

1. Adam Przeworski and Fernando Papaterra Limongi Neto, Modernization: Theories and Facts, World Politics, 49.2, 1997.
2. Alain Touraine, Critique De La Modernite, Les Classiques des sciences sociales, Paris, 1992.
3. Dyer, Fredrick, Bureaucracy vs. Creativity, The University of Miami Press, Florida, United States of America, 1965.
4. Paula Becker & Dr. Jean-Aimé A. Raveloson, WHAT IS DEMOCRACY, KMF-CNOE & NOVA STELLA & Friedrich-Ebert-Stiftung (FES) & Friedel Daiber, Antananarivo, 2008.
5. <https://quran.ksu.edu.sa/tafseer/katheer-saadi/sura35-aya24.html#saadi>

الوعي التاريخي وأثره في تعزيز الهوية الثقافية

أ.د. عبد الحكيم الكعبي

أي ثقافة نريد

كثيرة جداً هي الدراسات التي دبّجتها أقلام الباحثين حول مقولة الثقافة ببعديها الأنثروبولوجي والإبداعي، وكثيرة هي أيضاً النقاشات التي طالت سؤالها العالق والمشتبك مع أسئلة ملحة وراهنة أخرى، لتشمل كافة المجالات الحضارية، حوارات وجدل ونقاشات امتدت على مدار عقود عدة، كاشفة عن مركزية حضور الإشكال الثقافي في واقعنا المعاصر، بعد أن حلت الثقافة في كل شيء، وفي كل مكان، حتّى بات من المتعذّر الإحاطة بمفهومها الهولي الذي أضحى يعاني من فائض الدلالة. ولعلّ الكثرة الكاثرة من التعريفات التي سعت وتسعى جاهدة إلى تحويطه دلاليّاً تؤثّر بوضوح مدى تعقيده وغموضه بما يفرض على الباحثين والمنشغلين بالشأن الثقافي، إعادة طرح المسألة الثقافية طرْحاً جديداً، يربطها بلحظتها التاريخية، ويسلّط الضوء على خصوصيتها وديناميتها بعيداً عن التعميم والتجريد والقولبة.

وهو ما يتطلب منّا إعادة صياغة السؤال: أيّ مفهوم للثقافة نعني، أو أيّ ثقافة نريد؟ وذلك بتحيينه وتوطينه وتكييفه وفق مستجدات اللحظة الراهنة، ليغدو على شاكلة: أيّ مستقبل للثقافة في العراق؟ ونحن ندخل العقد الثالث من الألفية الثالثة، في ظلّ ظروفٍ خطيرة ومقلقة، سماتها التراجع الحضاري، والجمود الفكري والتخلف العلمي.

ومن هذا السؤال ستتناسل بالتأكيد أسئلة أخرى منها:

- أيّ علاقة لمفهوم الثقافة بالأصل الايثمولوجي⁽¹⁾ للكلمة؟

- وما هي حدود العلاقة التي تربطها بمفهومي الحضارة والمدنية؟

- وما هو دور الوعي التاريخي في تعزيز الهوية الثقافية للمجتمع، وأي تأثير

متبادل بينهما؟ (وهو موضوع مقاربتنا هذه)؟

1 - علم أصل الكلمات.

- وإلى أي حدّ يمكن الحديث عن الخصوصية الثقافية في ظلّ الاجتياح العولمي والرقمي المعاصر؟ وفي عالم يشهدُ مرحلة إعادة نظر جذرية في قضية الثقافة، بل إعادة اعتبار لها من زاوية استراتيجيات المستقبل، خاصّة وأنّ التطوّر العلمي والاجتماعي الحديث يبشّر بمستقبلٍ جديدٍ على مستوى الإنجاز المادي والتقدّم التكنولوجي، ومراكز البث الإلكتروني، وفي برامج التنفيذ في مجالات الإدارة والعمل الوظيفي وما إلى ذلك من مفاصل الحياة العملية، ومهما كان الأمر فإنّ ما سيميّز الزمن الراهن والمستقبل هو زيادة الانفتاح الثقافي والاجتماعي الذي سيشمل الاقتصاد والسياسة وأساليب التفكير، بحيث تتّصل كلّ مجتمعات العالم بعضها ببعض، بما يحقّق التبادل الثقافي على أوسع نطاق.

من جهةٍ أخرى، ومن خلال رؤيةٍ تاريخيةٍ فاحصةٍ، نجد أنّ الأمم والشعوب تمرُّ بمحطّاتٍ اختبارٍ، وحقبٍ عصيبةٍ، وظروفٍ معقّدةٍ، قد تطول أحياناً عقوداً أو قروناً، تشهد خلالها حلقات انكسارٍ وانحسارٍ وتراجعٍ، تفقد فيها الأمم والشعوب والحضارات رشدها، وتتأرجح هويّتها⁽¹⁾، قبل أن تعوّل على أبنائها من القادة والمفكرين والباحثين في التجديد والانبعث والعودة إلى مسارها الحضاري مرّةً أخرى، فإمّا أن تعود وإمّا أن تبيد.

ومن هذا المنطلق فإنّ الوعي التاريخي يفرض علينا طرح جملةٍ من الأسئلة والإشكاليات المنهجية لقراءة الواقع الثقافي وتحليله، والبحث عن سبل الارتقاء به، منها: هل نشهد نحن في العراق الآن تلك المرحلة من الانكسار الحضاري، والانحسار الثقافي والتراجع الإبداعي؟

وإذا كنا قد وصلنا إلى دَرَكٍَ صعبٍ، معقّدٍ وخطيرٍ، كيف لنا أن نبدأ السير على

1 - مثال: سقطت آخر حضارة عراقية ناضجة (حضارة بابل) على أيدي الإخمينيين في القرن السادس قبل الميلاد (539 ق.م)، وأضحت أرض العراق والمنطقة عامّة مرتعاً لمطامع القوى الكبرى آنذاك، وخاصة الفرس والروم، واستمر الحال كذلك لعشرة قرون تقريباً، حتّى نهض العرب مجدداً مع الإسلام في القرن السابع الميلادي. في حين نجد أمماً وحضاراتٍ أخرى قد فشلت في أول اختبار لها، وبادت واندثرت بعد عصور من السيادة والازدهار. ينظر: عبد الحكيم الكعبي، عصر النبوة وما قبله، دار أسامة، عمان ط1 2003 ص22 وما بعدها.

الطريق السليم مرّةً أخرى؟

وأنتى لنا أن نُدرِك آليات النهوض الثقافي، والتجدّد الحضاري، وكيف؟
لعلّ في مقدّمة المهام والمسؤوليات الواجبة على المهتمّين بالشأن الثقافي العراقي اليوم، توصيف الواقع الاجتماعي وتشخيص التحدّيات الأساسية التي تواجه الحياة الثقافية، وهو ما يعدّ الخطوة الأولى نحو صياغة منهجياتٍ وخططٍ ناجعةٍ للنهوض الجادّ بالواقع الثقافي، ومن ثمّ استشراف مستقبل الثقافة في العراق، من خلال تلك الرؤى والمنطلقات. وفي مقدّمة هذا التوجّه، التعرّف على حقيقة التشوّهات التي أصابت المجتمع العراقي، وتشخيص مظاهر التراجع في المشهد الثقافي والاجتماعي المعاصر، التي بدأت مقدّماتها منذ ما يقرب من أربعة عقودٍ عجافٍ خلت⁽¹⁾، ومن ثمّ البحث في طرق معالجتها، ورسم منهجيةٍ علميةٍ وواقعيةٍ وجريئةٍ للإصلاح والنهوض بواقع الثقافة.

إنّ تشخيص ما يعانيه هذا المجتمع من تأخّرٍ فادحٍ في البنى الثقافية والاجتماعية، فضلاً عن البنى السياسية والاقتصادية، وانحسار روح الإبداع، وانعدام التوليد والتجدّد؛ نتيجة تراكمات حالة التخلف المزمّنة فيه، تتطلّب الدقّة والوضوح، فضلاً عن الجرأة والشجاعة في التشخيص والتحليل، ولا بدّ من الاعتراف أولاً بأنّ الثقافة العراقية مكبّلة اليوم بقيودٍ كثيرةٍ في مقدّماتها آفتي: الأمية والفقر؛ إذ لا يمكن الحديث عن واقع هذه الثقافة في العراق من دون التطرّق إلى نسبة الأمية في المجتمع، والتي بلغت حدّاً مخيفاً وخطيراً تجاوز (22%) من جانبٍ آخر، فإن من يعيشون تحت خط الفقر تبلغ نسبتهم أكثر من (25%) من مجموع السكّان، بينما تجاوزت نسبة البطالة بين الشباب

1 - حقبة مرّةٍ ومظلمة، بدأت مثقلة بالقلق والحروب والحصارات الاقتصادية والفكرية، ثمّ بلغت ذروتها بالاحتلال الأمريكي للعراق عام 2003، واستباحة الوطن، وحلّ مؤسسات الدولة المركزية والسيادية، مع تدخّل سافرٍ من لدن الدول الإقليمية في شؤون العراق، صاحبه وصول عناصر غير كفؤة وفاسدة - فضلاً عن ارتباطاتها الخارجية المشبوهة - إلى إدارة الدولة العراقية ومؤسساتها، فانتشر الفساد وحلّ الخراب في الدولة والمجتمع وما زال قائماً لغاية هذه اللحظة .

(17%)⁽¹⁾، فكيف وأنى سيقراً شعبٌ فيه هذه النسب المرتفعة من الأميين والجياع والعاطلين عن العمل؟!

إذا استثنينا هؤلاء الفقراء والأميين من معادلة الثقافة فماذا نجد؟ قد لا نكون متشائمين كثيراً إذا قلنا: إنَّ الواقع الثقافي العراقي يتَّسم اليوم بسيادة ثقافة الوهم، وبالجمود الفكري، والتكلس العقلي، وتراجع العقل الاجتهادي، وسيطرة الثقافة النصّية، وهيمنة الخرافة والنزعات التواكلية، ورفض الآخر، وعودة هيمنة القيم العشائرية والطائفية والمذهبية على حساب القيم الوطنية والمعنى العصري للمواطنة، وأخيراً احتقار العمل، والميل إلى الدعة والكسل، والعلاقة المائعة بالزمن وبالنظام، وعدم التشبّع بروح المسؤولية. إن كل هذه الظواهر تكشف لنا حجم الخلل، ومقدار ما أصاب الواقع الثقافي والاجتماعي من خرابٍ هائلٍ.

يضاف إلى ذلك، التشوّهات التي أصابت المجتمعات العربية عامّة - ومنها العراق - نتيجة احتكاكها بالغرب، كالحداثة الرثّة، وما أفرزته من ظواهر شوهاء في بنيته، كنزعة التقليد للقشور الثقافية للغرب، وتقديس الوافد الأجنبي، واحتقار الموروث، والدعوة إلى التحديث القسري، وجلد الذات والهوية، والعدمية في النظر إلى الثقافة المحليّة، وتسوّل أجوبة ثقافية غريبة لحلّ معضلات مجتمعاتنا، دون وعي بالفارق الحضاري والتاريخ ومستوى التطوّر. ومن أبرز تلك التشوّهات وأخطرها، هيمنة القيم الاستهلاكية والتماهي في التشبّه بالمجتمعات الغربية⁽²⁾، وتفشي النزعات المادّية الغرائزية، والتحلّل المتزايد لمنظومة القيم والأعراف السائدة في المجتمع.

من جانبٍ آخر، فإنّ من يراقب المشهد العراقي اليوم، يلحظ تنامي ظواهر اجتماعية وثقافية كثيرة غير مألوفة قبل عام 2003، بهذا الشكل الحادّ، منها

1 - بحسب إحصاءات وزارة التخطيط للعام 2022.

2 - سليمان العسكري، التجدد الحضاري، مجلة العربي، العدد 623، الكويت أكتوبر 2010 ص 10.

تصاعد حدّة التطرّف الديني والمذهبي لدى فئات المجتمع المختلفة، بما في ذلك أوساطٍ واسعةٍ من المتعلّمين والمتقّفين، ممّن كان الكثير منهم حتّى وقتٍ قريبٍ من حملة الأفكار اليسارية والقومية والليبرالية، وربما يعزى السبب في ذلك إلى تصاعد المدّ السياسي الديني في المنطقة العربية بعامّة، وفي العراق بخاصّة، وهيمنة أحزابه على مقاليد السلطة من جهة، وما نجم عنها من تصاعد حدّة الاحتراب الطائفي الذي توجّجه قوى كثيرة من داخل العراق وخارجه لغاياتها ومقاصدها الخاصّة من جهةٍ أخرى.

ومما يثير الاستغراب أيضاً، أنّه مع تصاعد الموجة الدينية المتمثّلة بممارسة ملايين الناس لشعائرهم الدينية، حيث تؤمّ هذه الملايين الجوامع والحسينيات والكنائس والمراقد الدينية في المناسبات الدينية المختلفة إلى الحدّ الذي تتعطلّ فيه أحياناً كثيرٌ من المصالح العامّة، ناهيك عن إنشاء عشرات المحطّات الفضائية المكرّسة للمواعظ والخطب الدينية التي تبتّ برامجها على مدار الساعة، وآلاف المواقع الدينية على شبكة الإنترنت للغرض نفسه، كما تشير كثيرٌ من الدراسات والإحصائيات إلى أنّ الكتب الدينية هي الكتب الأكثر رواجاً بين الناس حالياً، ليس في العراق فحسب، بل وعموم المنطقة العربية، إلّا أنّه يلحظ في الوقت نفسه مشهداً مناقضاً لذلك تماماً، يتمثّل بتصاعد وتيرة تعاطي المخدّرات، لاسيما بين صفوف الشباب، وهي ممارساتٌ لم تكن شائعةً على نطاقٍ واسعٍ، لا بل يمكن القول إنّها لم تكن معروفةً سابقاً في العراق، ويلحظ أيضاً ازدياد معدّلات الجريمة، لاسيما الجريمة المنظّمة من عصاباتٍ باتت تمتهن الجريمة، وخطف الناس والسطو المسلح، وانتشار ظاهرة الفساد في مفاصل الدولة المختلفة، حيث يتعاطى كثيرون الرشوة، واختلاس المال العام، وتزوير الوثائق والمستندات، وكأنّها أمورٌ عادية، إنّها باختصار انهيأرت قيمياً لقطاعاتٍ واسعةٍ من المجتمع، خلافاً لما يُفترض أن يكون عليه الحال من جرّاء هذا التداول الواسع للطقوس والممارسات الدينية.

ولم يألّف المجتمع العراقي أيّاً من هذه الظواهر الشاذّة في أيّ من الحقب

السابقة التي لم يكن الناس فيها بهذه الدرجة من التقييد بالممارسات الدينية، وهو أمرٌ يدعو إلى التأمل والدراسة حقاً؛ ذلك أنّ الأديان جميعها تسعى إلى تهذيب النفس البشرية في المقام الأول، وترسيخ مكارم الأخلاق والسلوك، وبناء مجتمعٍ يقوم على أسس العدل والاستقامة والتكافل بين الناس، وتوفير العيش الكريم لهم بأمنٍ وسلام⁽¹⁾.

إنّ السياق العامّ للثقافة العراقية السائدة اليوم هو أنّها ثقافةٌ استهلاكيةٌ وخوفيةٌ، تقنات من علفٍ خطيرٍ، هو التسليم بدلاً من القلق، السوق الثقافية قابلةٌ لاستهلاك أيّ شيءٍ، والخطر ليس في الاستهلاك بذاته، بل بكونه غير مقرونٍ بالإبداع والتوليد، والأكثر خطورةً في ذلك تغليف ما تولده هذه الثقافة من حالاتٍ مرضيةٍ بالتواكل والتسليم، وكأنّ الطاقات البشرية والطبيعية بكاملها تدور فيما يشبه غيبوبة المصير، حتّى ليظهر لنا عبدالرحمن بن خلدون - المتوفى قبل 600 سنة تقريباً (ت 1405) - أكثر حيويةً وتحضراً في أفكاره من كثيرٍ من مفكّري ومؤرّخي اليوم! وربّما ينطبق القولُ نفسه على أبي نؤاس الشاعر المتوفى قبل حوالي ألف عام، فيبدو شعره أكثر حداثة من شعراء الحداثة العربية المزعومين⁽²⁾!

ولابد من الإشارة إلى أنّ هذه الصورة القاتمة لواقع الإبداع العراقي لا تغفل عن رؤية صورٍ مشرقةٍ لنماذج عراقيةٍ مبدعةٍ في ميادين العلوم والآداب والفنون هنا وهناك، ولكنها نماذجٌ قليلةٌ من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى أنّ أغلبها نما وازدهر في حاضناتٍ وبيئاتٍ خارج الوطن.

1 - داخل حسن جريو: المشهد العراقي الراهن، إطلالة عابرة موقع: www.aljadidah.com، باب دراسات.

2 - محمد علي شمس الدين: البدايات الملتبسة للثقافة العربية الجديدة، مجلة العربي، العدد 627 الكويت 2011، ص 23

أولاً: التاريخ والهوية الثقافية.. غموض المفهوم وضبابية المصطلح:

على الرغم من أنّ التاريخ هو أقرب العلوم إلى الإنسان؛ لأنّه من صنعه، ونتيجة إرادته وتفكيره، والإنسان بطبيعته كائنٌ تاريخيٌّ، شاء ذلك أم أبى؛ لأنّه هو نفسه اختزال للتاريخ؛ وعلى الرغم من أنّ المعلومة التاريخية تعدّ جزءاً مهماً من حصيلة الإنسان المعرفية ومن ثقافته العامّة، بقطع النظر عن تحصيله العلمي أو مستواه الثقافي، وينعكس أثرها على قناعاته ونظراته إلى الوجود، ومع ذلك لو طُرح عليه السؤال: ما هو التاريخ؟ لبدا هذا السؤال غريباً، وصعباً، على كلّ من تطرحه عليه من المختصّين أو المتعلّمين، فضلاً عن العامّة! والأكثر غرابةً ألاّ يجيبك عنه دارسو مادة التاريخ في الجامعة، وأن يتلکّأ المختصّون في تقديم تعريفٍ موحدٍ أو مقبولٍ لميدان تخصصهم! أمّا العامّة فنظرتها إلى التاريخ أكثر تعقيداً؛ بسبب بساطة معارفها التاريخية، أحداثاً ومنهجاً، فما هي أسباب ذلك؟ وما هي النتائج التي ترتبت عليه؟، وما هي آثارها المباشرة وغير المباشرة على التكوين الثقافي للمجتمع؟

إنّ ضبابية المصطلح وغموض سياقه، ترجع أصلاً إلى طريقة تدريس التاريخ في مؤسّساتنا التربوية، وأسلوب تلقين المادة التاريخية في الجامعات، فضلاً عن الانكفاء على صعيد التنمية المجتمعية. فأول مواجهة خاطئة بين المرء والتاريخ تبدأ مع المدرسة عندما يلتقي الطفل به - أي بالتاريخ - أول مرة متمثلاً له في فروضٍ وواجباتٍ مدرسية يجب عليه أن يحفظها غيباً، ويستمرّ في هذا الاستظهار وقتاً طويلاً، لا يرى فيه التلميذ غير عمل ذاكرة، تتناوله في شكل تأكيدات مجمّلة ثابتة، لا مرونة فيها، ولا مجال للفكر أن يأخذ بنصيبٍ في مراجعتها أو نقدها. هذا الوضع المدرسي القسري سوف تسنده في هذه المرحلة من حياة التلميذ سلطةٌ أخرى تعرض روايات التاريخ وأحداثه أيضاً بشكل مسلّماتٍ مطلقة، تلك هي سلطة الأهل وبعض مؤسّسات المجتمع.

وقد يمرّ زمنٌ طويلٌ قبل أن تأتي فرصةٌ يكتشف فيها وجود كتب تاريخية (علمية)، ومعلومات أخرى تختلف عن كتابه المدرسي، وعن كثيرٍ ممّا سمعه، وهي أكثر تفصيلاً، وربما فيها كثيرٌ من التباين والنقد والتناقض، وفيها أحداث أغنى وأوسع ممّا يستطيع أن يفترضه تفكيره، وأكثر ممّا يمكن أن تستوعبه ذاكرته⁽¹⁾، فيتشكّل في الذهن مفهومٌ مشوّشٌ عن التاريخ قد يرافق الإنسان إلى مراحل متقدّمة من عمره⁽²⁾.

من جهةٍ أخرى، ومهما كان مفهوم التاريخ الذي نُقش في الذهن فإنّه مستخرجٌ من تاريخٍ موحدٍ نظرياً، ونظرياً فقط، يقول به ويعمل في ضوئه مؤرّخٌ يعيش في زمنٍ معيّن، التاريخ المشتّت يتوحد في مفهوم، لكن المفهوم الواحد لا يؤدّي الدور نفسه في كلّ المجتمعات؛ وذلك بسبب التفاوت الموجود بين مجتمعٍ وآخر، وبالتالي بسبب الدور المختلف الذي يؤدّيه التاريخ والمؤرّخ في كلّ مجتمع. وفي كلّ الأحوال لا يمكن فصل مفهوم التاريخ عن مفهوم الطبيعة، إجراءات المؤرّخ عن إجراءات عالم الطبيعة، بعبارةٍ أخرى، إنّ مستوى العلم وأثره واحدٌ في كلّ مجتمع. وكذلك مستوى الموضوعية، وتصوّر الحقيقة أيضاً، ولما كان علم التاريخ هو دراسة (الشواهد)، وهذه الشواهد تمثّل جزءاً أو جانباً من المحيط الطبيعي، فلا مناص من أن يتوحد معرفياً علم الماضي وعلم الحاضر، بخضوع الأول للثاني أو العكس⁽³⁾.

1 - هورس، جوزف، (1986) قيمة التاريخ، ترجمة، نسيم نصر، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ص5.

2 - مثال: لو أن طفلاً زار برفقة والده، منطقة أثرية، ووقفاً عند قصر أو زقورة ملوك سومر أو بابل، وذكر له والده رواية ذات فصول عن شياطين وجان، عن ملوك وأنبياء، عن الحق والباطل، عن الكفر والإيمان، عن ضعف الإنسان وعظمة الرحمن، وتمر الأيام ويكبر الطفل ويعود طالباً جامعياً مرافقاً أستاذه، يدخل قاعة الحفريات في المتحف، وتترجم له النصوص بأسمائها وتواريخها، فيقول: هذا تاريخ وتلك أساطير، عبد الله العروي، مفهوم التاريخ ج1، المركز الثقافي العربي، بيروت 1992 ص23.

3 - العروي 1992 ج2 ص399.

ولابد من الاعتراف بأن هناك شيئاً من الازدواجية في المفهوم والمصطلح، وبعبارة أدق تعدد المعاني للمفردة الواحدة في الأدب التاريخي، بدءاً بلفظة (تاريخ) التي تعني في لغات كثيرة المحفوظ وغير المحفوظ، أو المدون وغير المدون من الوقائع والأحداث. أمّا في العربية فالمفردات ذات الصلة بالتاريخ، مثل (خبر، حدث، رواية، واقعة، فهم، تفسير، نسق، تواتر، شهادة،... الخ) تتّصف - فضلاً عن الثنائية والازدواج - بأنها تشير من خلال الاشتقاق إلى معانٍ أعمق مما توحي به التجربة الاجتماعية العربية، كما لو كانت لغة المؤرخين أغنى من مؤدى أخبارهم.

إنّ المدقق في دلالات المصطلح التاريخي، سواء أكانت عند ثوسيديديس اليوناني، أم عند مسكويه وابن خلدون العربيين، يمرّ بمحنة ذهنية تكاد أن لا تختلف، على الرغم من اختلاف الزمان والمكان، كما لو كانت الأحداث مجرد فرص للكشف عن حقيقة واحدة، وهذا يقودنا إلى تصوّر ازدواجية جذرية موجودة في الأشياء، فنعتقد أنّ عالم الحوادث مفصولٌ باستمرار عن عالم المعاني، وأنّ التاريخ كمادّة (للنظر) هو تواريخ متنوعَةٌ متجدّدةٌ، في حين أنّ التاريخ كفكرة واستنتاج، كعبرة وخلاصة ودرس: وحدة لا تتغير⁽¹⁾.

وكما وقع في العربية تداخلٌ في فهم لفظتي تاريخ، وتاريخ، وجد الإشكال ذاته في اللغات الأوروبية، وحسم من خلال التمييز بين اللفظتين، فجاءت كلمة History بمعنى التاريخ (بدون همزة) أي الماضي، وكلمة Historiography التي تقابل لفظة (تأريخ)، أي علم التاريخ⁽²⁾.

أمّا بخصوص مفهوم connotation لفظ تاريخ في اللغات الأوروبية، فإنّه يقع أيضاً - كما في العربية - على بضعة معانٍ مختلفةٍ فيما بينها اختلافاً بعيداً، وإذا ما صرفنا النظر عن بعض المعاني الدقيقة، فإننا نجده يطلق على معانٍ ثلاثة هي:

1 - العروي 1992 المرجع نفسه ج 2 ص 401.

2 - هرنشو 1988 ص 15.

1 - يطلق لفظ (تاريخ) من باب التجوّز في الاستعمال، على "مجرى الحوادث الفعلي" وعن صانعي التاريخ، أي سير الرجال العظام الذين غيروا بأعمالهم مجرى شؤون العالم.

2 - والمعنى الثاني للفظ (تاريخ) هو: التدوين القصصي لمجرى شؤون العالم كلّه أو بعضه، وهو استعمال سليم لا غبار عليه، وهو أهمّ استعمالاته، فلدينا تاريخ الدول والممالك، وتواريخ الفنّ والعلم والأدب، ولدينا تواريخ أي شيء، أو كلّ شيء تطوّر على مرّ الزمن، وخلف وراءه آثار تطوّره، ومع أنّ هذا الاستعمال سليمٌ وشائعٌ، إلاّ أنّه أفضى إلى إشكالٍ ولَبْسٍ وتساؤلٍ تقليديٍّ عبر العصور هو: هل التاريخ علمٌ أم فنٌ؟ ذلك بأننا إذا قلنا: إنّ التاريخ "قصة"، فقد أُدخل في باب الإنشاء الأدبي، والإنشاء الأدبي فنٌّ من غير نزاعٍ، لكنّ صناعة الإنشاء الأدبي عندما تنصبّ على التاريخ، يكون أبلغ في الدلالة عليها. لفظ آخر هو (التأريخ historiography) أي كتابة التاريخ، فإذا ما استعملنا لها هذا اللفظ فقد زال اللبس، وانتهى الإشكال؛ لأنّ كتابة التاريخ فنٌّ بطبيعة الحال، وهذا بدوره يمهدّ الذهن إلى المفهوم الثالث.

3 - المفهوم الثالث هو الأدق للفظ تاريخ؛ لأنّ هذا اللفظ في أصل معناه واشتقاقه الدقيق يفيد (البحث)، أو (التعلم بواسطة البحث)، أو (المعرفة التي يتوصّل إليها عن طريق البحث)، أي العودة إلى الاشتقاق الأول للفظ اليوناني Historia، وهو المعنى المستتر لمفردات (الاستقصاء / البحث / طلب الحقيقة)، وبهذا المعنى يكون التاريخ علماً، وإلاّ فليس بشيء على الإطلاق⁽¹⁾.

1 - هرنشو 1988 ص 13 - 14.

ثانياً: تطوّر الوعي التاريخي:

كانت القراءات الأسطورية الأولى للتاريخ نتيجةً طبيعيةً لنقص المعرفة لدى الإنسان البدائي، الذي حاول نسج تاريخه المؤسّط على مقاسات الآلهة التي صنعها خياله السانج، ثمّ ركن إليها ليوثّر على نفسه عناء التفسير والبحث عن حلول وإجاباتٍ لكلّ ما يحيط به من أحداثٍ وألغازٍ لم يجد لها تفسيراً. وحين توسّعت مهام الحياة، وتنوّعت أغراضها، أدرك عجز الإله الواحد عن السيطرة والتحكّم في مساراتها، فاجترح فكرة أن يُزوِّج الآلهة من آلهة أخرى لتُنْجِب لهم آلهةً متعدّدةً يختصُّ كلُّ واحدٍ منها بجانبٍ واحدٍ من عناصر الطبيعة والحياة، ومن يتصفّح تواريخ الحضارات القديمة، سواء في العراق أو مصر أو اليونان، يجد نسيجاً متشابكاً من العلاقات الأسرية بين الآلهة وتخصّصاتها وأدوارها⁽¹⁾.

وفي مرحلةٍ لاحقةٍ من التطوّر النسبي للعقل البشري، أدرك الإنسان بساطة هذه الفهم السلبي لحركة التاريخ، والنظرة السطحية لسيرورة الحياة وصيرورتها اللولبية المتصاعدة، وإنّه لابدّ من وضع حدودٍ واضحةٍ بين سلطات الآلهة، وقدرات الإنسان على الفعل التاريخي، فدخل «الإنسان البطل» مخيِّلة المؤرّخ، كصانعٍ وحيدٍ للتاريخ، لتبدأ حقبةٌ جديدةٌ في مسار الوعي الإنساني، عندها أدرك هيرودوتس اليوناني (المتوفى سنة 435 ق.م) أنّ من حقّه أن يفهم حركة التاريخ وفق هذا المنظور الجديد؛ لذلك حدّد هدفه من تدوين التاريخ

1 - في الحضارات العراقية: تزوج إله الأقدار السومري (إنكي) من الإلهة (ننكي) سيدة الأرض، وأنجبا الإله (إنانا)، واتخذوا لهم آلهة مساعدون على شؤون الحياة وأسرار الكون، كالرياح والعواصف والأمطار والمياه والخصب والعشب والحبوب والأطعمة، وآلهة أخرى للحب والحياة الجنسية، تسمى آلهة البغي المقدسة. وفي الحضارة - المصرية: بقي إله الآلهة (أتوم) زمناً طويلاً بلا زواج، إلا أنه في زمن الأسرة الخامسة (3600، 3500 ق.م) زوجه المصريون من إله البلاد القديم (حورس) لينجبا إلهاً جديداً هو (رع- حورس)، ويتزوج إله الهواء (شو) من إلهة الرطوبة (تنفو) فينجبان إله الأرض (جب) وإلهة السماء (نوت) ويتزوج الأخيران لينجبا آلهة أصغر. وفي اليونان تزوج (أورانوس) أله السماء من (جايا) آلهة الأرض وأنجبا خمسة وأربعين ولداً إلهاً. ينظر: محمد العريبي، الديانات الوضعية المنقرضة، موسوعة الأديان السماوية والوضعية، دار الفكر اللبناني، بيروت 1995 ص 3 وص 69.

بمقولةٍ ما زالت مدوّيةً عبر القرون⁽¹⁾، تقول أنه يكتب التاريخ لغرض «الاحتفاظ بمآثر الرجال؛ لكي لا يمحوها الزمان ولكي لا تبقى جلائل المآثر، سواء كانت يونانية أو بربرية، دون تعظيم وامتداح»⁽²⁾، فكان تاريخه الشهر الذي سمّاه وول مرة (History هستوري) وهو مصطلح مشتقٌّ من مفردة استوريا (His-toria) اليونانية التي كانت متداولةً في المحاكم ومجالس القضاء عند اليونان، ومعناها (البحث والتقصي والمشاهدة من أجل الفهم والحقيقة)، عبارة عن سيرٍ للرجال العظماء الأبطال وإنجازاتهم وحروبهم من يونانيين وغيرهم.

ومع تطوّر التجربة وتراكم المعارف الإنسانية، تنبّه نفرٌ من أهل المعرفة بالتاريخ إلى أنّ حوادث التاريخ شأنها شأن حوادث الطبيعة التي لم تُولد من العدم، وأنّ لكلِّ حادثٍ سبباً، وأحداث التاريخ هي الأخرى لها أسبابها، ولا يوجد منطوقٌ يدعو إلى عزل الحدث عن أسبابه، فكانت تلك الروح المتسائلة التي دعت إلى معرفة السبب في كلّ حادثٍ من حوادثه، منطلقاً لتحوّل جديدٍ في الوعي التاريخي، وبأنّ الحدث التاريخي لا يُقرأ بمعزلٍ عن سببه، فمعرفة السبب هي التي تفسّر لنا هذا الحدث، وبقي هذا التصوّر يمثّل النمط الأمثل لوعي التاريخ وقراءته إلى زمنٍ متأخّرٍ، بل لا يزال هو الغالب الشائع في أوساطنا الثقافية حتّى يومنا هذا، باستثناء نفرٍ قليلٍ ممّن تخصص في التاريخ وتعمّق في فلسفته.

ومع مرور الزمن اكتشف المؤرخون أنّ الحديث عن (أحادية السبب) لا يمثّل إلا الدرجة الدنيا من الوعي التاريخي، ذلك أنّ الحدث تاريخي - مهما كان صغيراً - تتفاعل في صناعته عناصر أخرى يدخل فيها الزمان والمكان وسائر المعادلات الاجتماعية والنفسية والسياسية والثقافية والاقتصادية، وحتّى حين يتغلّب بعض هذه العناصر ليصبغ الحدث بصبغته، فإنّه لا يصادر العناصر الأخرى

1 - أدوار كار، ما هو التاريخ، ترجمة: ماهر كيالي وبيار العقل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1976 م ص40.

2 - قاسم عبده قاسم، تطور مناهج البحث في الدراسات التاريخية: مجلة عالم الفكر، مجلد 30 العدد الأول ص198.

بأية حال، من هنا انبعث الحديث عن تعددية (الأسباب) وليس (السبب) الواحد في فهم الحدث التاريخي وتفسيره، بل أصبح تجنّب وحدانية السبب، من أولى مبادئ المؤرخ، واختفى إلى حدّ كبير أثر الفواصل المفتعلة بين أحداث التاريخ، ليبدو التاريخ عبارة عن حركة متواصلة، لا معنى للحدود بين أدواره وتحقيقاته. غير أنّ هذا التحوّل المعرفي، (تعدّد الأسباب) نفسه، لم يشكّل سوى حلقةً وسطى مرّ بها الوعي التاريخي، بين وحدانية السبب أو السبب المباشر، وبين المرحلة الأكثر نضجاً ودقّةً وشمولاً، وهي البحث في (العلاقات بين الأسباب)، ومدى تأثير بعضها على بعض، وتفاعلها في صناعة الحدث ليقود كلّ هذا إلى علمٍ جديدٍ، ووعي متقدّمٍ لحركة التاريخ، وهو اكتشاف (قوانين) التاريخ ليكتسب من خلالها التاريخ معناه وروحه ومغزاه، وظهور ما عرف بفلسفة التاريخ⁽¹⁾.

- الوعي التاريخي عند العرب:

من خلال نظرةٍ فاحصةٍ في مدوّنات المؤرخين العرب المؤسّسين، يندر أن نجد ملامحاً للعلاقات السببية بين الوقائع، فالأحداث المزدحمة فيها عبارة عن أشلاء ممزقة، لا يجمعها جامعٌ، ولا تربطها وشيجةٌ واحدةٌ، فضلاً عن غياب الروح في تفاصيلها، ويتّضح ذلك جلياً مع رواد المنهج الحوли الذين بالغوا من خلاله في تمزيق الرواية الواحدة إلى أجزاءٍ مبعثرةٍ على سنوات، واستثناء من ذلك يمكننا التوقّف عند ذلك السبق المنهجي الذي ظهر في إبداعٍ جديدٍ يقوم على توحيد صورة الحدث التاريخي وربط عناصره ببعضها على يد المؤرخ الكبير اليعقوبي⁽²⁾ المتوفّي

1 - صائب عبد الحميد، تطور الوعي التاريخي، مجلة الوعي المعاصر، العدد الثالث، السنة الأولى، دمشق، (2000م) ص32.

2 - من مؤرخي أواخر القرن التاسع الميلادي، ولد في بغداد وقضى بعض حياته في أرمينية وخراسان ثم هاجر إلى الهند والمغرب ومصر، توفي في مصر سنة 284هـ / 897 م، وقيل في سنة 298هـ. ينتمي لطبقة الكتاب وقد قامت شهرته على أثرين، هما: كتاب (تاريخ اليعقوبي)؛ وفيه تحدث عن تاريخ الشعوب ما قبل الإسلام وتاريخ الإسلام حتى سنة 258هـ / 872 م، وكتاب جغرافي هو (البلدان)؛ وتحدث فيه عن كبريات المدن في بلاد الإسلام.

بحدود سنة 294 هـ، والذي انتهى من كتابة تاريخه سنة 256 هـ، ليستحقّ به لقب المؤرخ الفاتح في عصره، وعلى منهجه هذا مضى أبو حنيفة الدينوري (ت 281 هـ) في تاريخه المهم (الأخبار الطوال).

يبدو أنّ هذا المنهج العلمي والموضوعي الجديد لم يشكّل وعياً تاريخياً عاماً لدى المؤرخين العرب آنذاك، فقد عاد محمد بن جرير الطبري (224 - 310 هـ) في تاريخه الحوли الكبير والجامع مجدداً إلى تشتيت الحدث التاريخي على السنين، ثمّ مضى على نهجه هذا معظم المؤرخين من بعده.

وبالإمكان تأشير مرحلة أكثر تقدماً في الوعي والمنهجية العربية الإسلامية، تمتلّت أولاً في تعمق مفهوم النقد التاريخي، والعناية بالسبب والتحليل والمقارنة، على يد الجغرافي والمؤرخ الكبير أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي (283 هـ - 346 هـ / 896 - 957 م) في كتابيه مروج الذهب والتنبيه والإشراف، قبل أن يأتي الفتح الجديد على يد أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب «مسكويه» المتوفى سنة 421 هـ، في كتابه «تجارب الأمم وتعاقب الهمم»، الذي عبّر فيه بوضوح تامّ عن أنّ التاريخ حركة متّصلة، وليس طبقات متراكمة، فكان بمثابة البداية لمرحلة متقدّمة من درجات الوعي التاريخي. بدايةً تجلّت حتّى من خلال عنوانها المبتكر «تجارب الأمم». ومع كلّ هذا التقدّم في الوعي والمنهج العربي، يبدو أنّنا مازلنا أسرى السبب الأوحّد المباشر، كما هو ظاهر جداً عند ابن الأثير (ت 630 هـ) في مؤلفه الشهير «الكامل في التاريخ». ولم نقف على بُعدين آخرين (الاجتماعي والاقتصادي) بشكلٍ واضحٍ ومفهومٍ إلاّ عند ابن خلدون (ت 808 هـ)⁽¹⁾.

1 - . صائب عبد الحميد، (2000م)، ص33.

- تطوّر الوعي التاريخي الأوروبي:

إذا تخطينا مرحلة العصور الوسطى المظلمة في أوروبا، مروراً إلى عصر النهضة (من القرن 14 - القرن 17م)، نجد أنّ الوعي التاريخي عندهم شهد تحولاً نوعياً مهماً، حيث بدأت العقلانية تغزو التاريخ، فاستبعد منه المدهش والمغاير للطبيعة والعقل، وكلّ ما هو من ضروب الخيال والأعاجيب، ومن جهةٍ أخرى أخذت صفة الدين تُمحي عن التاريخ، وبدأ الاهتمام بالسياسة يخلي مكانه للخلق والبناء، وراح المظهر الكوني يضعف أمام النظرة المركزية المعتمدة أنّ المؤرخ خادمٌ للدولة، كما احتقر شأن الجماهير الشعبية، وانغلق التاريخ على نفسه في بلاطات الملوك، فأمسى لا يهتمّ، بعد أذن، إلاّ بشؤون العظماء، وأصحاب الشأن من الحاكمين، واستمرّ الحال على ما هو عليه زمناً طويلاً⁽¹⁾.

وبحلول القرن التاسع عشر ارتبط «مفهوم التاريخ» في أوروبا بتجربة الوعي كما عبّر عنه كبار المؤرّخين الكلاسيكيين، وبمفهوم الطبيعة كما حدّده غاليليو وديكارت⁽²⁾، وبمفهوم التطوّر كما أوضحه بوفون⁽³⁾، ولا ينفج القول: إنّ المؤرّخين الرومانسيين كانوا لا يتابعون الإنجازات العلمية؛ لأنّ الأمر هنا يتعلّق بالجو الثقافي العام لا بثقافة الأفراد⁽⁴⁾. وقد عبّر أحد المؤرّخين الأهم في القرن التاسع عشر، ممن اقترنت أسماءهم باليوتوبيا المعرفية، وهو ليوبولد فون رانكه عن هذا الجوّ المعرفي بعبارةٍ هي على جفافها واقتضابها وحملها لأوجهٍ عدّة، بالغة الشهرة والذيع، بل نراها مستنسخةً ومتداولةً على الدوام في كتب فنّ التاريخ، تلك هي العبارة التي تعرّف التاريخ على أنّه سجلّ الحوادث التاريخية كما حصلت في الواقع، أو بالأحرى كما كانت بالفعل، وهو بهذا جعل من الممارسة التاريخية سجلاً للحوادث، وليس للأخبار المفردة أو للخطابات

1 - هورس (1986) ص 40 - 41.

2 - من علماء القرن السابع عشر.

3 - مؤرخ طبيعي ورياضياتي وعالم كون فرنسي ت 1788.

٤ - العروي 1992 ج 2 ص 403.

التاريخية. هذه النظرية الوضعية في التاريخ جاءت متزامنةً مع أدوارٍ أخرى لهذا التصوّر لعلاقة التطابق بين الواقع، وتمثيل الواقع، من خلال فنّ ذاع في أوروبا في الوقت نفسه، ألا وهو تحنيط الطيور والحيوانات والاحتفاظ بها في المكاتب والمدارس، أي ممارسة التمثيل الحرفي للواقع، وتزامنت أيضاً مع بروز الرواية الواقعية عند «بلزاك»⁽¹⁾ والتي أدت إلى إرساء الأسس المعرفية التي جعلت من فكرة التصوير الفوتوغرافي فكرةً ممكنةً التصوّر⁽²⁾.

ومنذ نهاية القرن التاسع عشر بدأت مرحلةً جديدةً في مسار المنهجية التاريخية؛ وذلك بتجاوز مفهوم «التاريخ الحدث»، أو التاريخ الرواية، وهو ما يعرف أيضاً بالتاريخ السردي، في أوروبا، وبلغ ذروة التجاوز مطلع القرن العشرين، مع تأسيس مدرسة الحوليات في فرنسا، وصدور أول عددٍ من مجلة الحوليات «الأنال» Annales يوم 15 / 1 / 1929 على يد لوسيان فيفر ومارك بلوك، لتعلن بدء مرحلةٍ جديدةٍ من المنهجية التاريخية، حيث ظهر التاريخ الكليّ، أو التاريخ الشمولي، وهو منهجٌ يعتمد جميعَ أنواع المصادر، ويبحث جميعَ مكونات الظاهرة التاريخية. وسرعان ما أصبحت هذه الدورية منتدىً لمدرسةٍ من المؤرخين، شديدة الارتباط بالعلوم الاجتماعية، وأُعيد إدراج الموضوعات الثقافية والسيكولوجية والاجتماعية في علم كتابة التاريخ، الذي هيمنت عليه، ولعصورٍ طويلة الدراسات السياسية والعلاقات الدولية والحروب، كما أُعيد إحياء التاريخ الفكري⁽³⁾.

1 - من أبرز أعلام الأدب الفرنسي والعالمي في القرن التاسع عشر، توفي عام 1850.

2 - عزيز العظمة، التاريخ والخلاص من التاريخ، محاضرة في أعمال المؤتمر العلمي (الموضوع التاريخي وطرق مقارنته) جامعة سوسة، تونس ديسمبر 1995.

3 - العروي 1992 ج1 ص 186.

ثالثاً: مناهج التاريخ الدراسية والهوية الثقافية

- التجربة اليابانية:

تعود أولى محاولات توظيف المناهج الدراسية للتاريخ الياباني في تشكيل وبناء الهوية الثقافية إلى عصر مييجي⁽¹⁾ "1868-1912"، عندما وضعت المبادئ التوجيهية الوطنية الأولى للتعليم، وتمّ تثبيت التاريخ الياباني كمنهج أساس في الصفوف الابتدائية، حيث كان من المفترض أن يغرس حبّ الوطن وتبجيل الإمبراطور «على النحو المنصوص عليه في إرشادات عام 1881 لدورة الدراسة للمدارس الابتدائية». كما تمّ تدريس تاريخ العالم، بشكلٍ أساس في الصفوف العليا ورُكِّز في البداية على العالم الغربي باعتباره «مركز الحضارة والتنوير». ومن هنا سار كلا المنهجين في طريقتين منفصلتين ومتوازيين، ولا يمكن لهما أن يتقاطعا أبداً.

وفي عام 1902 في أعقاب الحرب الصينية اليابانية الأولى (1894 - 1895) أضافت وزارة التعليم مكوّناً شرقياً منفصلاً إلى منهج المدرسة الإعدادية، مشيرةً إلى حاجة الطلاب إلى التعرّف على تاريخ الدول الآسيوية، بالإضافة إلى تاريخ علاقاتها مع اليابان. في غضون ذلك، قسّمت جامعة طوكيو الإمبراطورية برنامجهما التاريخي إلى ثلاثة أقسام هي: تاريخ اليابان، تاريخ الشرق، وتاريخ الغرب، حتّى تمّ ترسيخ هذا التقسيم للمنهج التاريخي في الأوساط الأكاديمية اليابانية إلى هذه الفروع الثلاثة بشكلٍ منفصلٍ.

بعد الحرب العالمية الثانية، وتزامناً مع إنشاء نظامٍ جديدٍ للمدارس الثانوية، أُضيفت مادة تاريخ العالم إلى منهج المدارس الثانوية اليابانية، وتضمّنت تاريخ آسيا "باستثناء اليابان" إلى المنهج الجديد، لكن التاريخ الياباني استمرّ

1 - عصر مييجي جيدياي: هي الحقبة الأولى من تاريخ اليابان المعاصر (1868-1912 م). أطلق عليها اسم مييجي والذي يعني الحكومة المستنيرة، تلميحا للحكومة الجديد التي تولت شؤون البلاد - رسمياً منذ يوم الـ 8 أكتوبر 1868 م، وكان هذا الاسم أيضاً للقب الرسمي للإمبراطور موتسوهيتو والمعروف بمييجي الذي اعتلى العرش الإمبراطوري بعد وفاة والده في يناير من سنة 1867 م.

في مساره المنفصل، وفي أغلب الأحيان كان كثيرٌ من المدارس الثانوية تخيّر طلابها بين دراسة مادة تاريخ اليابان أو مادة تاريخ العالم، وبالنسبة للطلاب فبالتركيز كان الأفضل بالنسبة لهم التركيز على عددٍ قليلٍ من المواد التي تدخل ضمن اختبارات امتحانات القبول بالجامعة والتي تعدّ بالغة الأهمية، ممّا يعني ترجيح الأغلبية لمادة تاريخ اليابان.

في عام 1989 حدّدت وزارة التعليم مادة «تاريخ العالم» كمقررٍ دراسيٍّ إلزاميٍّ لطلاب المدارس الثانوية، مستشهدةً بالعوامة والحاجة إلى خلق مواطنين أكثر انفتاحاً على العالم. لكن هذه السياسة أثارت اعتراضاتٍ قويةً على أساس أنّ عدم التركيز على تاريخ اليابان يتعارض مع الهدف المعلن للوزارة، كما أثار ذلك القرار بدوره قلقاً متعارضاً من أنّ جعل التاريخ الياباني فقط مادةً إلزاميةً دون تطبيق الأمر نفسه على مادة تاريخ العالم سيؤدّي ببعض المدارس الإقليمية إلى التركيز بشكلٍ مفرطٍ على تدريس تاريخ اليابان على حساب تاريخ العالم.

استمرّ هذا الخلاف قائماً لغاية العام 2011، وضمن مسعاه من أجل إرضاء الطرفين، اقترح المجلس الياباني للعلوم دمج تاريخ اليابان وتاريخ العالم في مقرّرٍ علميٍّ واحدٍ، وأدّت المداولات داخل المجلس المركزي للتعليم بوزارة التعليم في النهاية إلى إضافة «التاريخ الحديث والمعاصر»، كمادةٍ أساسيةٍ في منهج المدارس الثانوية.

- التعلّم القائم على الكفاءة:

نظراً لانعدام التنسيق والانسجام بين المناهج المذكورة، والتركيز الشديد فيها على الحفظ عن ظهر قلب، كان التحديّ الرئيس الذي يواجه مؤلّفي المناهج هو الجمع بين تاريخ اليابان وتاريخ العالم في منهجٍ واحدٍ دون مضاعفة حجم المعلومات التي يجب حفظها، وكان الحل هو تصميم منهجٍ قائمٍ على الكفاءة، وبأفقٍ موسوعيٍّ يعتمد على التفكير والتفسير التاريخي، بدلاً من الحفظ

والتلقين، مع التركيز على ثلاثة موضوعاتٍ رئيسيةٍ في التاريخ الحديث وهي: (التحديث) و(صعود الديمقراطية والنظام الدولي المتغير) و(العولمة).

وابتداءً من شهر ابريل / نيسان من العام الماضي (2022) خضع منهج التاريخ في المدارس الثانوية اليابانية إلى تغيّراتٍ لافتةٍ ومثيرةٍ تمثلت في منهجٍ دراسيٍّ جديدٍ يسعى إلى الدمج بين تاريخ اليابان وتاريخ العالم، ممّا يؤدي إلى تغيير طريقة تدريس كلا المادّتين بشكلٍ جذريٍّ. وكما هو موضح في الإرشادات التي وضعتها وزارة التعليم والثقافة والرياضة والعلوم والتكنولوجيا بأن يتعامل المنهج الجديد مع التاريخ الحديث للعالم ككلّ، بما فيه تاريخ اليابان كجزءٍ من تاريخ العالم، ويغطّي المنهج الحقبة الزمنية منذ القرن الثامن عشر وحتى التاريخ المعاصر.

والهدف من هذا الأسلوب الجديد هو أن يكتسب الطلاب “فهماً شاملاً وتفاعلياً” بهدف تطوير الكفاءات التالية: القدرة على فهم التاريخ، القدرة على استقصاء وتجميع المعلومات التاريخية من مصادر مختلفة، القدرة على دراسة وشرح ومناقشة طبيعة وأهمّية الظواهر التاريخية من زوايا مختلفة، الاهتمام بالتحقيق في الظواهر التاريخية بهدف تحسين المجتمع، وأخيراً الوعي بالهوية الثقافية اليابانية، مع الوعي بأهمّية احترام الدول الأخرى وثقافتها.

- تنمية التفكير النقدي:

من جهةٍ أخرى يسعى منهج التاريخ بصيغته الجديدة - والذي هو عبارةٌ عن مقرّرٍ دراسيٍّ واحدٍ مكوّنٍ من ساعتين دراسيةٍ أسبوعياً - إلى تنمية التفكير النقدي لدى الطلبة، فهو يقترح الخروج عن النمط المعمول به في فصول التاريخ بالمدسة الثانوية حين كان يقوم المعلم بتوزيع المطبوعات التعليمية المصوّرة على الطلاب للقراءة وطرح الأسئلة حول الحقبة التاريخية قيد الدراسة، ومن ثمّ الانهماك في حفظ المصطلحات التاريخية الواردة في الهوامش، وهي مصطلحاتُ

يقوم الطلاب بحفظها فقط من أجل الاختبار، ثم سرعان ما يتم طردها من الذاكرة لتذهب طي النسيان. لكن الكتب المدرسية التي تم تطويرها للمنهج الجديد تهدف إلى الفهم وليس الحفظ، وذلك من خلال طرح الأسئلة والبحث عن إجابات منطقية لها. فعلى سبيل المثال، يقترح أحد كتب المنهج أن يقارن الطلاب بين خطوات اليابان المبكرة نحو التحديث في أواخر حقبة (إيدو 1603 - 1868) مع الاتجاهات المماثلة في كل من الإمبراطورية العثمانية أو ما حدث في مصر أو تايلاند أو أسرة تشينغ الحاكمة في الصين، فضلاً عن جعل الطلاب يفكرون بشكلٍ أعمق حول الاتجاهات التاريخية الشاملة.

يعتقد واضعو هذا المنهج أنّ هذا النمط من التفكير يعمل على خلق روابط قوية بين اليابان وبقية العالم. كما أنّ كتب المنهج الجديد تشجّع الطلاب أيضاً على قراءة وتفسير المصادر وصقل مهارات التفكير والتواصل لديهم أثناء نظرهم في قضايا اليوم من زوايا مختلفة. ففي مثالٍ آخر: يقترح أحد الكتب المنهجية مناقشة تباين الرأي العام حول مؤتمر واشنطن البحري، ويطلب من الطلاب تحليل افتتاحية صحيفة يابانية معاصرة تشيد بالمؤتمر كخطوة نحو نزع السلاح وتحقيق السلام العالمي. وبهذه الطريقة يبشّر المنهج الجديد بتحوّل “تاريخي” حقيقي من الحفظ عن ظهر قلب، إلى التحصيل المعرفي القائم على الكفاءة كأساسٍ للتفكير النقدي والتواصل الحضاري مع التركيز على تنمية المهارات والسمات⁽¹⁾.

1 - ينظر الموقع الإلكتروني: <https://www.nippon.com> , in-depth

رابعاً: المنهج المدرسي والهوية الثقافية في العراق (دراسة لعينة من منهج التاريخ):

الحياة بطبيعتها دائمة التجدد، والعلم هو الآخر في تطوّر متسارعٍ، يتسابق مع الزمن والأحداث وحاجات الإنسان، ومن البديهي القول: إنّ المناهج الدراسية في مؤسّسات التربية والتعليم بمختلف مراحلها يجب أن تخضع للمراجعة والتعديل والإضافة الدائمة، ويقع ذلك في صلب واجبات الدولة العصرية ومسؤولياتها، وبما ينسجم وحاجات الحاضر ومتطلّبات المستقبل.

منذ تأسيس الدولة العراقية في عشرينات القرن العشرين، مرّت المناهج الدراسية العراقية (ومنها العلوم الاجتماعية، على وجه الخصوص) بتحوّلاتٍ جوهرية وإعادة نظرٍ متعدّدة، فبعد أن كانت خلال الحقبة الملكية (1921 - 1958) رصينةً ومحكمةً علمياً وموضوعياً وتربوياً، (إلى حدّ ما)، خضعت بعد هذا التاريخ إلى أهواء السياسيين ورغبات المتنقّذين، وأصبحت مادّةً لتسويق أفكار ومنهجيات القوى الحاكمة المتنقّذة في البلاد، وبما أنّ المتغيّرات السياسية في العراق كانت كثيرةً ومتسارعةً خلال تلك الحقبة الممتدّة من (1958 - 2003)، فإنّ مناهج العلوم الاجتماعية - ومنها مادة التاريخ - كانت هي الأخرى في تغييرٍ مستمرٍّ، وكانت أشبه ما تكون بدعايةٍ سياسيةٍ أكثر من كونها مادّةً معرفيةً وتربويةً. أمّا الأحداث المتسارعة التي أعقبت الاحتلال الأمريكي للعراق عام 2003، فكانت كارثيةً وموجعةً، تركت بصماتها على هذا الجيل وربّما على الأجيال القادمة، تمثّلت أكبر تلك الكوارث باستباحة الوطن وحلّ مؤسّسات الدولة السيادية، وغياب الأمن والاستقرار، وانتشار الجرائم المنظّمة والنهب والحرائق، فضلاً عن بروز ظواهر مرضيةٍ لم تكن مألوفةً في المجتمع العراقي، يأتي في مقدّمتها التخندق الطائفي الذي بلغ حدّ الحرب الأهلية والقتل على الهوية، ثمّ بلغت الفوضى ذروتها عندما نجحت (عصابات داعش) عام 2014 باحتلال ما يقارب من نصف الأرض العراقية، في الشمال والغرب والوسط.

وفي ظل هذه الظروف السياسية والأمنية المضطربة، والوضع النفسي الخطير للشخصية العراقية، برزت دعواتٌ ناشئةٌ وطائفيةٌ متخلّفةٌ، من أوساط في وزارة التربية، وتحديدًا من مديرية المناهج، تطالب بأن تكون مناهج مادّة التاريخ في المدارس العراقية نوعان، أو منهجان، أحدهما خاصٌّ بالمدارس في مدن الوسط والجنوب، وأخرى للمدارس في مدن الشمال والغرب، في رؤيةٍ بائسةٍ لقتل الروح الوطنية، وتمزيق اللّحمة العراقية في أذهان ونفوس الأجيال.

يبدو ومن خلال تطوّرات الأحداث السياسية، ونتيجةً للغضب الشعبي المتصاعد ضدّ الفساد والتبعية والفسل، فقد وصلت عناصر وطنية وعلميةٌ جادّةٌ وكفؤةٌ إلى إدارات وزارة التربية، ساهمت في تصحيح تلك المسارات الشوهاء لعميلة إعداد المناهج، وخاصّةً العلوم الاجتماعية، حيث شهدت السنوات الأخيرة تطوُّراً ملموساً في هذا المجال، وتمّ استبدال كتب (التاريخ والجغرافيا والتربية الوطنية) للمراحل الابتدائية الثلاث (الرابع والخامس والسادس)، بكتابٍ موحدٍ، حمل عنوان (الاجتماعيات)، يعرض المعارف الجغرافية والتاريخية والوطنية برؤيةٍ موحّدةٍ تحرص على تعزيز الهوية الثقافية للمجتمع، وعلى المنهج النقدي والتعاون وقبول الآخر، وهي خطوةٌ أولى جادّةٌ وصائبةٌ في مجال المنهجية العلمية والتربوية الحديثة، أمّا أهداف ومضمون هذا المنهج الجديد، فيمكن إيجازها بما يلي:

- الرّوى والأهداف:

جاء في مقدّمات كتب الاجتماعيات الجديدة للمراحل الابتدائية الثلاث: الرابع والخامس والسادس "موضوع عيّنة الدراسة هذه"، الرّوى والأهداف الآتية:

"سعت وزارة التربية إلى إعداد كتاب الاجتماعيات للصفّ السادس الابتدائي على وفق الرؤية الجديدة لوزارة التربية في بناء مناهج دراسيةٍ تقوم على التكامل والترابط، وترتكز على الاقتصاد المبني على المعرفة وتعزيز قيم المواطنة الصالحة القائمة على ترسيخ مبدأ حبّ الوطن والتضحية في سبيله، وبناء الشخصية

الوطنية المؤمنة به، والإخلاص له والتضحية في سبيله، والعمل على تقدّمه في المجالات والأصعدة كافة. وقد بُني هذا الكتاب ضمن رؤيا وعرض يراعي الأسس العلميّة والاتجاهات التربويّة الحديثة في مجالات التربية السكانية والبيئية، ومشكلات الشباب وحقوق الإنسان. وقد عمدنا إلى التركيز على إثارة اهتمام المتعلّمين والكشف عن قدراتهم وتنمية مهارات التعلم الذاتي والتفكير الناقد، وما يقدّمه المعلّم من خلال اعتماده على استراتيجيات متطوّرة في التعليم يكون المتعلّم فيها محور العملية التعليمية⁽¹⁾.

وفي مقدّمة كتاب الاجتماعيات للصف الخامس الابتدائي رسمت الأهداف المحدّدة الآتية: (منظومة القيم والمهارات)، موزعة في جدول على شكل قيم، ومهارات وهي:

| <u>المهارات الحياتية</u> | <u>- القيم</u> |
|---|--------------------|
| تنمية الاعتزاز بالهوية العراقية | - الانتماء: |
| تنمية مهارات المشاركة والعمل الجماعي | - المواطنة: |
| احترام الحقوق والحريات لمكونات المجتمع الأخرى | - التنوع الاختلاف: |
| تنمية مهارات الحوار | - المساواة: |
| تنمية التفكير النقدي | - التعاون: |
| تنمية القدرة على حل المشكلات ⁽²⁾ . | - تقبل الآخر: |

1 - عبد الجبار عبد القادر مصطفى وآخرون، الاجتماعيات للصف السادس الابتدائي، ط5 وزارة التربية، بغداد 2021، ص3.

2 - فلاح الأسدي وآخرون، الاجتماعيات للصف الخامس الابتدائي، ط7، وزارة التربية بغداد 2019، ص5.

وجاء في مقدّمة كتاب الاجتماعيات للصف الرابع الابتدائي ما نصه: «يتناول كتاب الاجتماعيات للصف الرابع الابتدائي، في فصوله الستة، ثلاث مواد دراسية، لكلّ مادّة فصلان للمواد الاجتماعية (الجغرافية، التاريخ، التربية الوطنية والاجتماعية)، راعينا عند جمعهم في كتابٍ واحدٍ الترابط العلمي والمنطقي للمعلومات، فضلاً على ذلك راعينا ما يأتي:

- تقديم مفردات الكتاب بلغةٍ سهلةٍ وملائمةٍ للمستوى اللغوي لتلاميذ المرحلة الابتدائية.

- تقديم مادّة علمية ملائمة للمستوى العقلي والجسدي لتلاميذ المرحلة.

- تعزيز الانتماء الوطني لبلدنا العراق.

- تزويد الكتاب بالوسائل التعليمية المتنوعة والمترابطة مع المادّة العلمية من خرائط ومصورات وأشكال ورسوم وجداول؛ لتساعد المعلم على إيصال المادة العلمية وتساعد في الوقت نفسه التلاميذ في فهم المادة.

- تضمين الكتاب بالأنشطة المتنوّعة لتعين التلاميذ على فهم المادّة بشكلٍ أفضل، فضلاً على أنّها تنمّي مهارات التفكير لديهم⁽¹⁾.

وتعدّ هذه القيم والمهارات التربوية والمعاني الثقافية المثبتة في صدر الكتاب، وفي متنه ومضمونه، تحوّلاً جوهرياً في أهداف ومسار المناهج الدراسية في العراق في هذه المرحلة، وبما يعزّز روح الانتماء والهوية الثقافية العراقية في نفوس الأجيال القادمة.

إضافة إلى ما تقدّم من عرضٍ وتحليلٍ للعيّنة موضوع الدراسة «منهج مادة الاجتماعيات للمراحل الثلاث للدراسة الابتدائية، الرابع والخامس والسادس»، يمكننا أن نُؤشّر الملاحظات الإيجابية الآتية:

- الكتب من تأليف لجانٍ علميةٍ وتربويةٍ ذات خبرةٍ وتمرّسٍ وكفاءةٍ.

1 - أيار عاشور الطائي وآخرون، الاجتماعيات للصف الرابع الابتدائي، ط10، وزارة التربية، بغداد، 2019 ص3.

- الكتب من حيث الشكل والإخراج والطباعة والصور المصاحبة والألوان جيدة جداً، وتتناسب مع طبيعة المراحل العمرية للتلاميذ.

- مضمون الكتب ومادتها العلمية تمت صياغتها بدقة، وبلغت سليمة، بعيداً عن الحشو والغموض، واعتمدت على استثارة عقول التلاميذ بالأسئلة والحوارات.

- تضمنت صفحات تلك الكتب نصوصاً متفرقة ومقاطع من لائحة حقوق الإنسان، وميثاق الأمم المتحدة والدستور العراقي، توضّح الحقوق والواجبات، والحثّ على التمسك بالثوابت الوطنية، وروح الإخاء والمحبة وقبول الآخر، والحفاظ على البيئة، الآثار والممتلكات الخاصة والعامة، فضلاً عن نصائح تربوية متفرقة مهمة.

- الكتب توزع مجاناً، ويمنع بيعها بأي شكل من الأشكال.

- التوصيات الخاصة بالمنهج:

من أجل أن يحقق منهج الاجتماعيات للدراسة الابتدائية أهدافه المرسومة في تعزيز الهوية الثقافية والوطنية نرى ضرورة ما يلي:

1 - المراجعة الدائمة لمفردات المنهج بهدف التطوير، وذلك بناءً على مخرجاته ونتائج التربية والتعليمية، أولاً، وعلى تقييم المشرفين التربويين الكفوئين لنتائج هذه التجربة ثانياً، وعلى ما يستجد من كشوف علمية وتربوية ومنهجيات جديدة ثالثاً.

2 - العمل الدائم على تصميم منهج قائم على الكفاءة، وبأفق موسوعي، يعتمد على التفكير والتفسير التاريخي، بدلاً من الحفظ والتلقين.

3 - تضمين منهج التاريخ أمثلةً وعيناتٍ من الروايات التاريخية المتناقضة، واللامعقولة، بهدف المقارنة وعرضها على العقل؛ لغرض تنمية التفكير النقدي لدى التلاميذ، وعدم التسليم بما يسمعون أو يقرأون إلا بعد نقدٍ ومناقشةٍ.

4 - إشراك معلمي مادة الاجتماعيات في دورات تدريبٍ وتطويرٍ تربويةٍ

وعلمية مستمرة، وفق برنامجٍ مكثّفٍ يؤهلهم للقيام بمهمّتهم على أكمل وجه.
5 - استبعاد العناصر الطائفية والعنصرية من المعلّمين والمعلّّات من تدريس هذه المادة.

6 - إبعاد أيّ شكلٍ من أشكال الوصاية الدينية على التعليم خاصّة، والثقافة والفنون بشكلٍ عامّ، من أجل اللّحاق بركب التقدّم وبناء مجتمع المعرفة، وهذا ليس رفضاً للدين بمعناه الإيماني والإنساني، بقدر ما هو حمايةٌ لأجيال المستقبل من الفرقة والتكتل الطائفي، فالفكر الديني في العراق بطبيعته ومرجعياته منقسمٌ بين مذهبين كبيرين، ولا يوجد بينهما فكرٌ وسطٌ جامعٌ وموحّد.

التوصيات العامّة

من أهمّ معوّقات التطوّر الثقافي، عدم وضوح الأهداف في الحركة الثقافية، فالثقافة وحركة الفكر الإنساني بشكلٍ عامّ تكون قادرةً على النمو والتطوّر بمقدار اقترابها وملامستها لأهدافٍ واضحةٍ ومحدّدة، وأهمّها معالجة مشاكل المجتمع.

المباشرة في تحسين وإصلاح العملية التعليمية في العراق، والتحوّل بها من مجرد التلقين والحفظ والاستظهار للمعلومات، إلى عمليةٍ معرفيةٍ شاملةٍ تنمّي قدرات الطلبة العلمية، وتكشف عن مواهبهم الفكرية والثقافية.

ترسيخ ثقافة المعرفة في أوساط الشباب، من خلال المراجعة الدائمة لبرامج التعليم المدرسي والجامعي، وإطلاق رؤيةٍ شاملةٍ لتعزيز دراسات العلوم، وزيادة الإنفاق على مراكز البحث العلمي.

المباشرة بالاهتمام الجادّ بقطاع الترجمة؛ لأنّها أحد أهمّ أدوات التبادل الثقافي والمعرفي، وبناء الجسور بين الشعوب، وتاريخنا يشهد على أنّ أهمّ مراحل الحضارة العربية، هي المراحل التي ارتبطت بالاهتمام بالترجمة واعتبارها جزءاً من السياسة الشاملة للدولة.

إنّ عملية النقد والنقد الذاتي عبارة عن مراجعةٍ مستمرةٍ للفكر والثقافة بهدف التقويم والارتقاء، وغيابها كان من أهم أسباب تراجع الثقافة؛ لأننا شعبٌ انفعاليٌّ وعاطفيٌّ بالتنشئة والسلوك، وهناك نزوعٌ نحو التفسير الغيبي للظواهر من دون الالتفات نحو مقدماتها وأسبابها العلمية، مع وجود أغلبيةٍ تعاني من زهان فكريٍّ، لا ترى الأمور إلا في اتجاهين، لا ثالث لهما، فضلاً عن الأنانية والفردية والعداية والميل إلى المبالغة في الأشياء، وفي غياب التفكير النقدي تغيب الصرامة في النقد، وتطغى المجاملات في المشهد الفكري والثقافي، وتحلُّ سياسة اللفّ والدوران حول الأفكار.

يرتبط بناء "مجتمع المعرفة" المنشود بالثقافة ارتباطاً جديلاً، وهذا يتطلب إطلاق العنان للمواهب الإبداعية والاهتمام بالعامل التكنولوجي لنشر الوعي وصناعة الفكر.

غياب الإبداع كان سبباً رئيساً في ظهور فئة المتاجرين بالثقافة والفكر والفنون بمعرفةٍ سطحيةٍ للقيمة الحقيقية لأيّ منتجٍ إبداعيٍّ، وهم الذين أغلقوا الأبواب في وجه المبدعين الحقيقيين، وقاموا بالترويج للأعمال الإبداعية الهابطة التي لا تحمل فكراً، ولا تخدم أيّة قيمةٍ أخلاقيةٍ أو معرفيةٍ، ولا تمنح أيّة متعة، فانتشر الفنُّ الهابط، والأدب الهابط، والموسيقى الهابطة.

من أزمت الثقافة عندنا غياب الحوار عن المشهد الفكري والثقافي، فمعظم المفكرين والمثقفين انقسموا في مجموعاتٍ فكريةٍ ضيقةٍ، وتقوقعوا على أنفسهم، بدلاً من القيام بدورهم الأساس في أن يكونوا في الطليعة في نشر ثقافة الحوار، وفي التصديّ للمهام الثقافية والاجتماعية، وبعضهم للأسف أظهر نرجسيةً فكريةً، الأمر الذي ساهم في عزله وانعزاله، بدلاً عن الانفتاح على الآخرين وثقافتهم ومحاورتهم والقبول بالاختلاف الذي هو سنّة الكون.

العمل على التخلص من التبعية الفكرية والثقافية، بكافة أشكالها وألوانها. وختاماً نقول: إنّنا جميعاً - وبلا استثناء - مسؤولون عن مستقبل الثقافة

في العراق، وعن هذه الحال من التردّي الذي وصلت إليه، ولا بدّ من العمل الجاد والممنهج، بهدف جسر الهوة بين حاضرنا ومستقبلنا، وبين الإمكانيات والطاقات التي يخترنها شعبنا وأجيالنا القادمة، وسنقترب من النهوض الحضاري عبر وعي وإدراك الذات وتحرير قدراتها عن طريق العلم والفكر والمعرفة والنقد، وذلك لن يتحقّق إلا بإعادة التصالح مع أنفسنا، وإعادة الاعتبار إلى كافّة العناوين الفكرية والأسئلة الثقافية، وإعادة صياغة الوعي الجمعي بما يحقّق الانحياز إلى مكوّنات الثقافة التي تنتج قيماً ومعرفةً تدفع بشعبنا إلى مصافّ الشعوب المتقدّمة، ومغادرة هذا الخواء الفكري والفراغ الثقافي والدجل العقائدي إلى غير رجعة.

الذاكرة في: بناء الدولة والمجتمع

د. محمد القرشي

الجلاد يقتل مرتين: المرة الثانية بالنسيان

ايبي فيزيل - كاتب امريكي

المقدمة:

تؤثر الذاكرة تأثيراً كبيراً في تحديد ملامح حاضر الأفراد والمجتمعات ومستقبلهم، وما يتعلّق بذلك من شكل الهوية المميّزة للكيانات؛ ولهذا تُولي الدول الحديثة اهتماماً بالغاً في توثيق أحداث الماضي وصناعة الرموز الدالّة عليه في إطار ذاكرةٍ وطنيةٍ جامعةٍ تساعد في تعزيز السلام المجتمعي. يشير عالم الاجتماع الفرنسي هالبفاكس إلى عدم وجود ذاكرةٍ فرديةٍ مجردةٍ، ولكنها أيضاً ذاكرةٌ جماعيةٌ تربط الفرد في بيئته وتجعل فهمه للماضي ملازماً لوعيه الجماعي وذاكرته الشخصية.

وتنقسم المجتمعات إلى ساخنةٍ وباردةٍ، استناداً إلى طريقة تعاملها مع الماضي، حيث توثّق المجتمعات الباردة قضايا الماضي بعيداً عن الحاضر والمستقبل، لدرجةٍ تنقطع فيها وتيرة تدفّق المعنى عبر المدد الزمنية المتتالية. فيما تضع المجتمعات الساخنة أحداث الماضي والطقوس في مجرى حياة الجماعة بشكلٍ يجعل ذاكرتها معبّرةً عن الاستمرارية وتدفّق المعنى.

تواجه المجتمعات تحدياتٍ كثيرةً في مجال الذاكرة، أهمّها التلاعب والإرغام من قبل القوى المهيمنة، الأمر الذي يفاقم مشاعر الكبت والاعتراب لدى الجماعات المتعايشة في مجالٍ واحدٍ. والتحدّي الكبير الذي تواجهه الأمم يكمن في طريقة تعاملها مع الماضي، والنسيان لتشكيل ذاكراتها الوطنية، وتحديد معالم هويّاتها الوطنية.

يتميّز الإنسان بامتلاكه قدرة تخزين الأحداث والمشاعر التي وقعت في الماضي، واستعادتها في حالاتٍ معيّنةٍ بواسطة عملية التذكّر. ولكلّ فردٍ مستودعه الخاصّ من الذكريات الذي يرافقه في مسيرة حياته.

وللتذكّر أثرٌ هامٌّ في تحديد معالم الحاضر بالنسبة للفرد وللجماعة. فالفرد على سبيل المثال، الذي شهد في مراحل عمره المبكرة أحداثاً في نطاق أسرته أو مجتمعه (عنف، حنان، رعاية، وجهة، حكمة، استبداد، وغيرها)، لا بد أن

يستعيد آثار الماضي في مراحل لاحقة، من خلال عملية التذكّر التي يُسهم جزءٌ كبيرٌ منها في طبيعة أحداث حاضره.

ولتفسير حالة التذكّر هناك اتجاهان، أولهما يرتبط بكون الذاكرة ظاهرة نفسية فردية، يشكّلها الفرد خلال حياته على طريقته الخاصّة وبعيدة عن العامل الاجتماعي؛ لخصوصية الفرد في المشاعر وطبيعة عيش الأحداث الماضية، بشكل يجعل ذاكرته مختلفةً عن ذاكرة الأفراد الآخرين. يميّز برغسون في كتابه «التطور الخالق» بين نوعين من الذاكرة: الذاكرة العادة والذاكرة المحضة، فالذاكرة العادة مكتسبة بالتكرار، ولها عنصرٌ محرّكٌ في الجهاز العصبي، وهي تتعلّق بالذاكرة التي تركز على الفعل حين تستعيد الماضي بطريقة آلية بحتة، كحال الذاكرة التي تعيد شعراً أو نثراً محفوظاً عن ظهر قلب. أما الذاكرة المحضة⁽¹⁾، فهي التي تخزن الماضي كلّه، وتحيا في ديمومةٍ مستمرةٍ معبرةٍ عن «الأنا العميق»، ذاكرة النفس، حين تصوّر حادثةً انطبعت في الذهن دفعةً واحدةً، وتحفظ بخصائصها وتاريخها. أنا أستطيع إلقاء شعر حفظته عن ظهر قلب؛ لأنني قرأته مرّات عدّة، وأنا أتذكّر لأنّ التكرار صنع لديّ عادةً. ولكنني إذا تذكّرت بأنني قد قرأت هذا الشعر لأول مرّة في مكانٍ ما وفي ظرفٍ معيّن، فإنّ هذه «الذاكرة - الصورة» تختلف عن «الذاكرة - العادة»⁽²⁾.

الذكريات وفقاً لهذا الاتجاه عوامل ذاتية معزولة عن المجتمع، فالإنسان يفكر بذاته وليس بغيره، ولهذا يعتمد التلميذ في الامتحان على ذاكرته لا على ذاكرة الغير، ويتباين الأفراد فيما بينهم حسب قدراتهم على الاحتفاظ والاسترجاع، بما يؤكّد الطابع الفردي للذاكرة.

يرى نيتشه بأنّ الحيوانات تعيش سعيدةً؛ لأنّها لا تتذكر ولا تنسى، وهي استناداً إلى ذلك لا تملّ، وفي مقابل ذلك لا يستطيع الإنسان التخلّص من ذاكرته

(1) هنري برغسون - المعرفة: <https://www.marefa.org/>

(2) La mémoire chez Bergson- Dominique PIGNAT- LES ECHOS DE SAINT-MAURIC Edition numérique pp 230

(أو جزء منها) دون أن يتعثر في حياته أو يفقد سعادته. وكما إنَّ الذاكرة مهمّة لتوازن الإنسان وسعادته، فإنَّ النسيان ضروريٌّ كذلك لتحقيق شرط «الذاكرة السعيدة». وتتكامل ثنائية الذاكرة والنسيان في المهمّات حين يعمل النسيان على جعل الذاكرة ممكنة بسبب عدم وجود «تذكّر» كامل. ولهذا تكون الذاكرة، (سيرورة انتقائية) تنير جزءاً من الماضي وتترك جزءاً آخر طي النسيان الأمر الذي يؤمّن التوازن النفسي والمعرفي للفرد⁽¹⁾.

ويخضع هذا الاتجاه في فهم الذاكرة إلى نقدٍ شديدٍ، يتلخّص بحقيقة كون الإنسان لا يعيش معزولاً عن بيئته، بل مندمجاً مع الجماعة، التي كثيراً ما ترغمه على الاحتفاظ والاسترجاع أو الإنكار أو التعديل. وقد ناقش العالم الفرنسي هالبواكس هذا الأمر في كتابه «الذاكرة الجماعية»، حين أشار إلى عدم وجود ذاكرةٍ فرديةٍ مجردةٍ، ولكن أيضاً ذاكرة جماعية تتواجد خارج الفرد وتحوم حوله. وبالتالي، يرتبط فهم الفرد للماضي ارتباطاً وثيقاً بهذا الوعي الجماعي وليس فقط بذاكرته الشخصية⁽²⁾.

وفي هذا السياق يمكن تفسير حوادث الانتقام في المجتمعات القبلية الناتجة عن تذكّر الأجيال الجديدة للماضي بشكلٍ مباشرٍ، أو عن طريق التلقين والإعادة من أفراد الجماعة، كما تفعله النساء في تلك المجتمعات من عمليات إنعاشٍ لذاكرة القتلى في حروب القبائل بواسطة أشعار الرثاء أو السرديات بشكلٍ يجعل الانتقام وتصفية حسابات الماضي جزءاً أساسياً من حياة الأسرة، أو الدور الذي تلعبه القبور العائلية أو موروثة الراحلين في تجديدٍ مستديمٍ لذاكرة الأسر والبيوتات، لدرجةٍ تُسهم في تشكيل هوياتها الخاصّة في المجتمعات.

تضم الذاكرة التاريخية للشعوب عدداً من المجموعات المتداخلة فيما بينها أطلق على أحدها هالبواكس «الذاكرة الجماعية»، وعرفها بأنها الذاكرة التي يُقرّها مجتمعٌ أو تجمّع بشريٌّ ما، وتنقسم على ثلاث مجموعات: الذاكرة

(1) الذاكرة والنسيان - الحسن أسويق، منبر هسبريس، الخميس 10 - 1 - 2015.

(2) مراجعة كتاب الذاكرة الجماعية لموريس هالبفاكس، زهير سوكاح، تبين العدد 9 - 33 عام 2020.

العائلية التي تصنعها العائلة وتورثها جيلاً بعد جيل، والذاكرة الدينية التي تصنعها القصاص الدينية الوعظية من خلال سردٍ بشريٍّ أو سردٍ إلهيٍّ «الأديان السماوية» والتي تُسَوِّقُها وتنشرها المدارس الدينية المختلفة، وأخيراً الذاكرة الوطنية والتي تُسمّى أيضاً «الذاكرة الرسمية»⁽¹⁾.

التحدّي الكبير الذي تواجهه الأمم يكمن في طبيعة تشكيل ذكرايتها الوطنية استناداً إلى روافدها من «الذاكرات الجماعية» بما يفيد في تحديد معالم هوياتها الوطنية المنشودة. وهكذا، فقد تنجح بعض الأمم في اختيار ما تراه مفيداً من أحداث الماضي وتنسيقه وإبرازه للمجال العام، وترك ما لا يستحقّ تذكّره بما يتضمّن ذلك من نشاطاتٍ ثقافيةٍ أو اجتماعيةٍ أو سياسية. وقد تغوصُ أممٌ غيرها في فوضى الأحداث وتقع صريعة توظيف الماضي من أجل مصالح جماعاتٍ فرعية، فتضعف وتتخلّف.

في المجتمعات الخارجة من استبدادٍ وصراعاتٍ لا يمكن الاستغناء عن العدالة والمصالحة ومعالجة جروح الماضي، والذاكرة التي تصبح واجباً من أجل بناء الحاضر والمستقبل، ولا يمكن كذلك السماح بتراجع الهوية الوطنية أمام الهويات الفرعية في مجال الهيمنة على الحيز العام وفرض رمزياتٍ مجسّدةٍ للتنوعات في إطار ذاكرةٍ وطنيةٍ جامعةٍ. المصالحة في هذه الحالة ضروريةٌ وتدعم العدالة لأنّها تمتصّ الرغبة بالانتقام.

يرى ريكور أنّ واجب الذاكرة يفرض نفسه على واقع المجتمعات قيد التحوّل من خلال ارتباطه بالعدالة لأسبابٍ عدّة منها⁽²⁾:

أولاً: لنشوء «العدالة» من ذاكرة الصدمة واكتسابها - نتيجةً لذلك - قيمتها المثالية، وتحوّل هذه الذاكرة إلى مشروعٍ يحدّد ملامح المستقبل والأمل⁽³⁾.

(1) المصدر السابق.

(2) الذاكرة والعدل، الزواوي بغورة، مؤمنون بلا حدود 2020.

(3) بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان: ص174، ترجمة جورج زينات، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، (ورد في مصدر6) 2009.

ثانياً: لارتباط «فضيلة العدالة» بالآخر؛ ولأنّ واجب الذاكرة متعلّق بإقامة العدل عن طريق الذكرى لهذا (الآخر)⁽¹⁾.

ثالثاً: لوجود مفهوم (المدىونية)، وفي هذال المجال، يقول ريكور: «إنّ فكرة الدّين لا تنفصل عن فكرة الميراث. وكما تتطلّب فكرة الميراث تصفية حسابات الماضي، فإنّ فكرة الذاكرة تتطلّب إخضاع الواقع إلى تصفية حسابات⁽²⁾.

رابعاً: رفع مستوى الضحية وتخليصها من واقع العزلة، مع ضرورة الانتباه إلى أنّ: «ثقافة الضحية تدفع الجماعة التاريخية نحو انكماشٍ على مأساتها الخاصّة، وحرمان نفسها من العدالة التي قد يوفّرها لها المجتمع بسبب تنامي وعيه بأهمّية الذاكرة⁽³⁾.

الذاكرات الباردة والذاكرات الساخنة:

في عام 1973 وضع الانثروبولوجي (ليفي ستروس) مفهومي المجتمعات الباردة والمجتمعات الساخنة، وأظهر التباينات بينهما؛ إذ توثّق المجتمعات الباردة الأحداث والوقائع وحتّى الطقوس دون ربطها بالحياة اليومية أو مستقبل الجماعة وأفرادها. وعلى خلاف ذلك، تدرج المجتمعات الساخنة أحداثها ووقائعها الماضية في سلوكيات أفراد الجماعة، بطريقة تجعل ذاكرتها معبرةً عن بناء اجتماعيٍّ للماضي وحاملةً للمعنى، وهذا يجعل مفهوم الذاكرة الساخنة معبراً عن الاستمرارية وتدقّق المعنى بأنّ واحدٍ، على خلاف الذاكرة الباردة التي تنقطع فيها الاستمرارية وتخذل تدقّق المعنى عبر المدد الزمنية المتتالية⁽⁴⁾.

(1) الذاكرة، التاريخ، النسيان، مصدر سبق ذكره، ص 148.

(2) نفس المصدر السابق.

(3) المصدر السابق ص 149.

(4) Gildas Salmon- Comment les sociétés froides se transforment- elles ? reproduction et altération – des systèmes symboliques chez LÉVI-STRAUSS- KLESIS. Revue philosophique : philosophie et sociologie (2) janvier 2008 pp46.

بعبارةٍ أُخرى، تعيش الذاكرة الساخنة داخل الأجساد وتحتزن الماضي الذي لا يقتصر وجوده على الوثائق والطقوس. وفي هذا المجال، يتمّ استدعاء الماضي بشكلٍ مستمرٍّ لتوجيه مسارات أفراد الجماعة وانشغالاتهم حول طبيعة وجودهم ومصائرهم، وهي ملازمةٌ للأنا (الفردية) ونحن (الجمعية).

يناقش عالم الآثار المصرية الألماني (جان آسمان) في كتاب (الذاكرة الثقافية كتابة وذكريات وخيال سياسي في الحضارات القديمة)⁽¹⁾ هذين المفهومين استناداً إلى الحضارات المصرية والإغريقية واليهودية. ويقارن آسمان في دراسته هذه، الذاكرتين الإغريقية واليهودية مع الذاكرة المصرية، حيث تُبنى الذاكرة اليهودية على التاريخ والذاكرة الجمعية في علاقةٍ روحية، وتُبنى الذاكرة الإغريقية بوتيرةٍ متقطّعةٍ وخاضعةٍ إلى جدلٍ متواصلٍ تجعل مخرجاتها الفكرية حيّةً إلى الأبد، على خلاف الحضارة المصرية التي قدّست نصوصها وجعلتها جامدةً. وهكذا تسهم الذاكرة الساخنة في بناء «المعنى» ضمن سياقٍ تاريخيٍّ فاعلٍ في دواخل الأفراد والمجاميع، وتسهم الذاكرة الباردة بتقديس الفنون والتعبيرات بواسطة التكرار بعيداً عن المعنى. واشتقّ آسمان من مفهوم «الذاكرة الساخنة» لليهود والإغريق، استعمال فعل (تذكّر) كـ«رديفٍ» حقيقيٍّ «للهوية الجمعية»، مؤكّداً على أهمّية الذاكرة حسب مقولته: (لولا الذاكرة لذاب اليهود المهجّرون إلى أرض الرافدين في الشعب البابلي).

تستند الذاكرة (الساخنة) عند اليهود على العلاقة الوثيقة بين تفسير الأحداث ومفهومي العدل والخطأ: الخطأ يبرّر المصيبة، والنجاح ينتج عن احترام العقد مع الرب. وبالنسبة لسامان فإنّ هذه الذاكرة لا علاقة لها بتسلسل أحداث المصريين أو الآشوريين التي تكتب بهيئة تسلسلٍ زمنيٍّ للوقائع لا تعطي معنىً للتاريخ (صورة - ذكرى).

(1) La Mémoire culturelle. Ecriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques», de Jan Assmann : commenter pour transmettre - Maurice Sartre / le monde 07 janvier 2010.

واستناداً إلى نظرية ساما فإنَّ النموذج اليهودي يختلف عن الإغريقي من حيث الجوهر، حيث صنع اليهود (الدين بمعناه المركز) وحولوه إلى جدار يحجزهم عن الشعوب والثقافات المحيطة. وفي هذه الحالة تحوّل الدين إلى مقاومة، والماضي الحقيقي أو المتخيل إلى ذاكرةٍ جمعيّة.

وإذ جاءت نصوص اليهود في (٢٢) كتاباً بشكلٍ متناسقٍ، فإنَّ كتب الإغريق الكثيرة قد جاءت متناقضةً فيما بينها، وهذا التناقض جعلها بنظر سامان حيّة. التناقض يتطلّب الإضافة أو التغيير ويدخلنا في مجال النزاع النصّي.

وفي هذا السياق يتمّ بناء الخطاب ابتداءً ممّا ناقشه السابقون من أجل الاقتراب من الحقيقة مع إدراك استحالة الوصول إليها، وهي حالة مخالفةٌ للسياق المصري الذي تكون فيه النصوص مثبتةً في قوالب من التناسق الطقوسي المستند على التكرار وليس على التغيير غير المنتظم، وهنا يكمن الاختلاف.

في كلّ سبتٍ يسبق الاحتفال السنوي لليهود بعيد البوريم (عيد الفور) تردّد دور العبادة قراءةً خاصّةً لنصّ التوراة «زاخور» أو (تذكر ولا تنسى)، وهو تكرر ساهم في سبك هوية اليهود عبر المراحل المتتالية من التاريخ وأكسبها (معنى). وبهذه الطريقة ميّز اليهود ميراثهم عن العهد القديم بثقافةٍ مختلفةٍ عن ثقافات الشعوب المحيطة بهم، وأصبح الماضي المتخيّل هو ذاكرتهم الجمعيّة التي يحتمون بها. إنّ إدامة مناقشة الحدث في المراحل التاريخية المختلفة اللاحقة على وقوعه وتوثيق سردياته وتوريثها للأجيال يساعد على تنشيط الذاكرة الجمعيّة وإبقائها ساخنة⁽¹⁾.

يتذكّر اليهود دوماً نبوخذ نصر وهتلر، ويتذكّر المسيحيون كذلك صلب السيد المسيح وموته وقيامته، وكأنّ ذلك قد حدث قريباً، ويستذكر الشيعة حادثة الطف التي استشهد فيها الإمام الحسين بن علي بن أبي طالب، ويعيدون قراءة القصة في كلّ عامٍ، والتعبير عن أحداثها بشكل طقوسٍ جماعيّةٍ وفرديةٍ،

(1) «Zakhor» : «Souviens-toi» - Haim Nisenbaum - <https://fr.chabad.org>

مثل (مسيرة الأربعين) أو (ركضة طويريج)، في تجسيدٍ كاملٍ لحاجة الشيعة (للتذكّر) وتجنّب النسيان، كما تظهره أبيات قصيدة الشاعر جابر الكاظمي (أبد والله لن ننسى حسيناً):

أبد والله لن ننسى حسيناً وذا عهد ومعهود علينا
بايعناه رغم العدا لن ننساه طول المدى

وتحرص الجماعة الشيعية خلال ممارستها للطقوس على تجسيد (المعنى) الذي تحمله واقعة الطف سلوكياً خلال أوقات التذكّر (زيارات عاشوراء والأربعين). ويظهر ذلك جلياً في أفعال التسامح بين الأفراد والصبر على قطع مسافات بعيدة وصولاً إلى كربلاء وتوفير الطعام والشراب والخدمات بشكلٍ مجانيّ.

تتحوّل بعض المجتمعات الباردة إلى ساخنة، حين تجد نفسها فجأةً داخل عاصفة التاريخ⁽¹⁾، كما حدث للجماعة اليزيدية في العراق، التي كانت تمارس طقوسها في مناطقها بشكلٍ منعزل، ولكن تعرّضها إلى عمليات إبادةٍ جماعيةٍ وسبي للأطفال والنساء خلال غزو (داعش) لمناطقهم، جعلها تعبر عن محنتها بأشكالٍ متعدّدة، ودفع ذلك أعداداً كبيرة من أفرادها إلى الهجرة واستنكار عمليات الإبادة أمام المجتمع الدولي. وعلى الرغم من حدوث عمليات إبادة سابقة لليزيديين عبر التاريخ، فإنّ هذه العملية قد حظت باهتمام الرأي العام في أنحاء العالم بسبب تغطيتها بصورةٍ حيّةٍ من قبل القنوات الإعلامية العالمية ووسائل التواصل الاجتماعي، فضلاً عن وجود قوات التحالف الدولي لمحاربة (داعش) في العراق ونجاح بعض الضحايا في الوصول إلى المحافل الدولية وسرد الأحداث وآثارها والحصول على اعترافٍ قانونيٍّ دوليٍّ بعملية الإبادة.

وفي السياق ذاته، انتقل سكان أميركا الهنود من «البرودة الاجتماعية» إلى «السخونة» بعد تمرّدهم على واقعهم الجديد الذي وضعهم فيه المستعمرون

(1) Un autre regard – Claude Levi- Strauss. Persée. fr – Homme/année 1993 /126-128 pp 10

وتشكيل ذاكرةٍ خاصّةٍ بأزمتهن وتنظيم واقعهم من أجل كسب الحرية واسترداد أراضيهم المغتصبة. وفي مقابل ذلك، يمكن للمجتمعات الساخنة أن تبرد عندما تتوقّف عن إنتاج التطوّر وتكرار أحداثها بعيداً عن التجديد. وتمثّل بعض التهديدات في المجتمعات الساخنة مثل البطالة والانفجار السكاني والحروب مؤشّرات التحوّل إلى مجتمعاتٍ باردة⁽¹⁾.

التلاعب بالذاكرة:

تواجه عملية التذكّر مشكلةً كبيرةً تخصّ التلاعب والاستغلال، فضلاً عن الهشاشة، وما ينتج عن ذلك من ظهور أشكالٍ سلبيةٍ من الذاكرة كالذاكرة الزائدة، أو الذاكرة المنقوصة، وتأثيراتها على الهوية. وفي هذا المجال يقدّم (ريكور) ثلاثة عوامل أساسية، تفسّر هشاشة الذاكرة وضعفها وسهولة خضوعها للاستغلال والتلاعب، وهذه العوامل هي: العلاقة بالزمن، والعلاقة النزاعية بالآخر، وأخيراً العلاقة بميراث العنف التأسيسي.

ويعدّ العنف أساساً في مجال الذاكرة؛ لدوره في تشكيل هويات الجماعات؛ ولهذا تقوم الشعوب بالاحتفال به باسم الأحداث المؤسّسة، وهي عبارة عن أفعالٍ عنيفةٍ تمّ صبغها بصبغة الشرعية من خلال قيام الدولة، كالاحتفال على سبيل المثال بأعياد الاستقلال والتحرير⁽²⁾.

ولابد هنا من الإشارة إلى وجود عوامل عديدة تدفع الجماعات على التلاعب بالذاكرة، وخصوصاً عندما توظّف للمطالبة بهويةٍ معيّنةٍ أو تعزيز شرعية نظام، أو تأكيد مظلومية. ومن أهمّ هذه العوامل التي يتوقّف عندها (ريكور) عامل الأيديولوجية⁽³⁾، حين يكون تأثيرها إعطاء صبغةٍ شرعيةٍ للنظام السياسي،

(1) The previous source

(2) Paul Ricœur. La mémoire. L'histoire. L'oublié. op-cite., p.99 cité par 5.

(3) خص ريكور الأيديولوجيا بكتابه الأيديولوجيا والاتوبي - ورد في مصدر سابق.

L'idéologie et l'utopie. paris seui 1997

والدفاع عن مصالحه ورؤيته، وتوحيد المتنوع داخل المجتمع في نسقٍ رمزيٍّ واحدٍ، وتقديم أساسٍ للفعل والعمل المشترك، وهنا تحديداً تبرز مخاطر «الذاكرة الإرغامية» في تأسيس مشاعر الاغتراب لدى الجماعات الخاسرة في فضاءات الذاكرة.

وتقوم القصص والأفلام والصور عموماً بدور ووظيفة تثبيت الذاكرة المؤدجة من خلال الروايات التأسيسية التي تثير مشاعر المجد والإذلال، والانتصار والهزيمة، والكرامة والهوان. وتكون هذه الأعمال بمجملها تحت تأثير الأيديولوجيا في جوانب التشويه والتزوير والتحريف، من خلال الفصل بين التاريخ الرسمي، والتاريخ المرفوض والمدفوع نحو النسيان⁽¹⁾، كما حصل مع محاولة نظام صدام إسدال الستار على ذاكرة ثورة 14 تموز.

وتخضع الذاكرة الوطنية (المنتقاة) كذلك إلى المراجعة والتقييم، وربما التعديل عندما تعبر الدولة الوطنية مرحلة التشكل الأولية وإرهاصات، من أجل إعادة تأكيد مرجعيتها (مرجعية الذاكرة) كذاكرة جامعة للمواطنين. في عام 2020 وبعد حوالي (125) عاماً على بناء نصب التمثال البرونزي لتاجر الرقيق إدوارد كوليستون (توفي عام 1721) قرب ميناء نهر بريستول في بريطانيا، أسقط متظاهرون غاضبون التمثال بعد حوارات عميقة في المجال العام بسبب إنه لم يعد ممثلاً لقيم المرحلة المناوئة للعبودية في إشارة إلى أن نصبه كان قد جرى في مرحلة سابقة من نواحي القيم والأحداث، وأنه لم يعد مشكلاً للذاكرة الجمعية للشعب. وفي موقع آخر، فقد أزلت بلدية سان فرانسيسكو في كاليفورنيا في الولايات المتحدة الأمريكية تمثالاً، معللة ذلك على لسان مسؤولة الجهاز الثقافي في البلدية «بأن التمثال لا يتناسب مع قيم سان فرانسيسكو والتزاماتها بتحقيق العدالة العرقية».

وفي رواية المحتال، للكاتب الإسباني (انريك ماركو بالت) يقوم الكاتب بتتبع

(1) بول ريكور، الذاكرة التاريخية النسيان، مصدر سبق ذكره، ص 143.

مسيرة رجلٍ مدريد في تسعينيات عمره وكشف زيف سردياته، بعد أن غرس صورته في المجتمع الإسباني كمناضلٍ ضدّ فاشية فرانكو وضحية من ضحايا المرحلة النازية، مدّعياً قضاء مدّةٍ في معتقلات الأُسرى بألمانيا، ولمع نجمه في مجتمعٍ باحثٍ عن ترميم ذاكرته بعد الحرب، حتّى أصبح ناطقاً بلسان الناجين من المجازر يمثّلهم في مناسباتٍ عدّة⁽¹⁾.

التذكّر المنهج ضروريٌّ لسلامة المجتمعات لأسبابٍ عدّة، منها: أنّه يمنح قيمةً معنويةً واستثنائيةً للضحايا، ويعوّضهم عن الضرر الذي لحق بكرامتهم؛ ولأنّ عملية تذكّر أفعال الموتى تمثّل مقاومةً اجتماعيةً لخسارتهم الماديّة، وتجعلهم خالدين في مجتمعاتهم، كما إنّها تشكّل جسراً بين الماضي كمستودعٍ للحكمة والمعرفة، والحاضر كواقعٍ معاشٍ باحثٍ عن الكمال. وهنا تكمن فائدة المناسبات الاجتماعية والطقوس والتماثيل وباقي التعبيرات في جعل الذاكرة ثابتةً ومتاحةً للجماعة وعابرةً للعهد، وخصوصاً عندما تكون منسجمةً مع بيئتها ومعبرةً عن قيمها.

بعد وفاة سكرتير الحزب الشيوعي الفرنسي الأسبق (جورج مارشيه) في 16 نوفمبر 1997 وضعت بلدية مدينة فيلجوييف - قلعة الشيوعيين في فرنسا - نصباً له في إحدى ساحاتها، وبعد عقدين من الزمن وخسارة الشيوعيين مقاعدهم في بلدية المدينة أمام الجمهوريين، جرى التصويت على إزالة نصبه ووضع نصب العالم في طب السرطان (جورد ماثية) بدلاً عنه، ولكن هذا الاجراء لاقى رفضاً من السكان تحت شعار «لا يمكن محو ذاكرة فرنسا السياسية بسهولة»⁽²⁾.

وهنا لا بد من الإشارة إلى أنّ الذاكرة بحدّ ذاتها لا تمثّل استرجاعاً مباشراً ومجرّداً وتأملاً للماضي فقط، بل القدرة كذلك على التجسيد الانتقائي لذلك

(1) Amélie Nuq- Conflits de mémoire et usages (très) politiques de l'histoire : le cas des archives du franquisme - Histoire@Politique 2016/2 (n° 29), pages 171 à 189

(2) Elkabbach défend la mémoire de Marchais- la depeche- Publié le 28/02/2015
<https://www.ladepeche.fr/article/2015/02/28/2057808-elkabbach-defend-la-memoire-de-marchais.html>

الماضي بشكلٍ إراديٍّ أو لا إراديٍّ، بهدف إعادة بناء الهوية الفردية والجماعية وهيكلتها. وقد ميّز (بيير نورا)⁽¹⁾، بين الذاكرة الجماعية والذاكرة التاريخية، حيث تبين الأولى «صورة ذكري أو مجموعة ذكريات واعية أو غير واعية لتجربة معاشة أو مشبعةٍ بحمولة أسطورية، قوامها هوية جماعية ذات ارتباطٍ وثيقٍ بالإحساس بالماضي وإرث مكتسب، وفي الوقت ذاته سهل الاستعمال وأداة نضال وسلطة» فيما تبين الثانية الذاكرة التاريخية لجماعة المؤرخين كثمرةٍ للتقاليد والجهود المعرفية والعلمية.

بصورةٍ عامّةٍ، تحتاج الدول والأمم إلى رواياتٍ تأسيسيةٍ وأساطيرٍ لخلق شعورٍ بالهوية الجماعية التي قد تأخذ شكل (الإرغام) في حالة الأنظمة الشمولية أو (الاتفاق) العام في حالة الأنظمة الديمقراطية. ويستعمل عادةً النظام السياسي الرموز والنشاطات الثقافية في سياق صياغة الذاكرة الجماعية، حيث تمثل الطقوس والحكايات الأسطورية والنصب التذكارية والمتاحف وإحياء مناسبات وأماكن الذاكرة والنصوص والقوانين روافد الذاكرة والهوية. وتتطلب عملية تشكيل ذاكرةٍ مشتركةٍ وجود بيئةٍ اجتماعيةٍ تتفاعل مع سياقات الذاكرة وتوجّهها بالشكل الذي يؤسس لهويةٍ مشتركةٍ ومحافظةٍ على التنوع.

يرى المؤرخ الفرنسي (بيير نورا) بأن (باريس) و(قصر فرساي) و(برج إيفل) و(العلم الفرنسي) و(كتاب الفيلسوف الفرنسي ديكارت) تندرج تحت مسمى أماكن الذاكرة الفرنسية، ويعتقد بأن بدايات تشكّل الذاكرة الفرنسية وتبلورها ترجع إلى عصر الجمهورية الفرنسية الثالثة، أي القرن التاسع عشر الميلادي، حيث ساهمت الذاكرة القومية بتأسيس الهوية الجماعية الفرنسية⁽²⁾. وقد اجتهد الفرنسيون في استعمال الرمزيات لتميز الملامح الرئيسة للعهد الجديد، وبلورة الهوية الوطنية الناشئة، وضمان إتفاف المواطنين حولها،

(1) حميد هيمة، الذاكرة بين التاريخ الأكاديمي والتأليف المدرسي: ص 72 :

(2) زهير سوكاح، أماكن الذاكرة، الحوار المتمدد 27 - 03 - 2007 .

واتخذوها نهجاً لنقل قيم الثورة إلى المجتمعات الأخرى.

وفي هذا السياق، قامت النُّخب السياسية الفرنسية باستعارة الرموز من الثقافات التاريخية، وإعادة صياغتها، وكذلك إتلاف رموز النظام القديم أو تعديلها، بما يتناسب مع قيم العهد الجديد، كالمواطنة وحقوق الإنسان والحرية والمساواة.

ومن بين الرموز الصاعدة بعد الثورة الفرنسية على سبيل المثال، تمّ الاتفاق على تمثال أنثوي لامرأة تُدعى (ماريان)، ووضع صورة من وجهها على شعار الحكومة الرسمي للدولة، والعملة المعدنية لليورو الصادرة في فرنسا والطابع البريدية الفرنسية ومعظم الوثائق الحكومية، إضافة إلى نصبه في العديد من الأماكن، محتلاً موقع الشرف في البلديات والمحاكم، ومبنى مجلس الشيوخ الفرنسي، وفي الساحات العامّة وغيرها. وتشير هذه الرمزية إلى انتصار الجمهورية وقيم الحرية والديمقراطية ضدّ كل أشكال الديكتاتورية⁽¹⁾.

على صعيد الذاكرة العراقية، يشير (اريك ديفيس)⁽²⁾ إلى حدوث ثلاثة منعطفات في علاقة الدولة العراقية بالمجتمع خلال المدّة الواقعة بين العام 1946 والعام 1958، أولها اهتزاز شرعية الحكم الملكي تحت تأثير الحركة الوطنية بعد وثبة كانون وانتفاضة 1952 وقيام حلف بغداد في العام 1955 الأمر الذي مهّد لصعود العسكرية في عام 1958م. وثانيها، زيادة قوّة الأطراف المتشدّدة أيديولوجياً متمثلةً بالحزب الشيوعي العراقي وحزب البعث العربي الاشتراكي أخيراً، وتعزيز وجود الذاكرة التاريخية من خلال جهود الفنانين والمثقفين لإثارة الجدل بشأن التراث في المجتمع العراقي، فقد شكّلت المخرجات الثقافية لبدر شاكر السياب، والملائكة، والبياتي، وسعدي يوسف، وفائق حسن، وجواد سليم، وعبدالفتاح إبراهيم، وإبراهيم كبة، مصادر رئيسة لبناء أمةٍ سياسيةٍ ومجتمعٍ جديدين،

(1) Marianne - Elysées -Marianne | Élysée (elysee.fr)

(2) يوسف محسن التلاعب بالذاكرة: السياسة والتاريخ والهوية الجماعية في العراق الحديث عرض لكتاب اريك ديفز- الأحد، 17 يونيو 2020 - مدونة الاستاذ يوسف محسن.

مع جمود السياسة الثقافية للدولة الملكية وقصر نظرها وعمق الفجوة التي تفصلها عن خطاب العراق الثقافي.

وقد سعت النخبة الثقافية في ذلك الوقت الحاسم من تأسيس الذاكرة بتقصي التراث العربي للعراق فضلاً عن استلهام التراث الرافديني للأزمة السابقة للإسلام بهدف بلورة صيغة لذاكرة عراقية تتسم بوحدة مجتمعية متعددة الثقافات.

لم تأت جهود النخبة الثقافية هذه عن فراغ، بل بسبب القواعد التي تأسست تدريجياً منذ انطلاق مسيرة الدولة العراقية، متجلية بنشوء أحزاب وحركات سياسية، مثل حزب النهضة العراقية، والحزب الوطني الديموقراطي، وحزب الشعب، وجماعة الأهالي. وقد ساهمت الأحزاب الناشئة في وضع اللبنة الأساسية لذاكرة عراقية جمعية، حيث قاد الحزبان (الوطني العراقي والنهضة العراقية) بعد أيام من تشكيلهما مظاهرة أمام القصر الملكي طالباً فيها بتشكيل حكومة تمثيلية تكون مسؤولة أمام مجلس تشريعي، وتقوم بإنهاء التدخلات البريطانية⁽¹⁾.

وكان للتجمعات المهنية دورها الفاعل في صناعة الهوية الوطنية، مثل جمعية أصحاب الصنائع التي ساهمت في تنظيم الإضرابات العامة في بغداد، كالإضراب الكبير عام 1931 الذي حصل على إثر الأزمة الاقتصادية العالمية وفرض قانون الرسوم البلدية. فضلاً عن تطور التعليم العالي، وبروز المنظمات الطلابية والنوادي السياسية وانتعاش الصحافة كوسيلة لنقل وجهات نظر الأحزاب السياسية مقابل وجهة النظر الحكومية. وتوسعت الصحافة ولعبت دوراً جوهرياً في تغيير رؤى الطبقات المتعلمة من الشعب بعيداً عن التقبل الساذج للحكم المطلق ومفاهيم الواجب السياسي والديني. وقد تجاوزت المجموعات الوطنية العراقية في حراكها الحدود الطائفية والإثنية والقومية للمجتمع العراقي، في وقت كان فيه القوميون العروبيون يركّزون على النقاء الإثني، وظهر ذلك في أفكار ساطع

(1) عزيد داويشه، العراق تاريخ سياسي من الاستقلال إلى الاحتلال، مركز الرافدين للحوار ص 73.

الحصري ومذكرات صلاح الدين الصباغ⁽¹⁾.

وفي مجال الذاكرة الرسمية للدولة، فقد سعى النظام الملكي خلال المدة من 1921 إلى 1958 إلى تعزيز الثقافة المؤسّساتية، حيث كانت المديرية العامّة للدعاية، على سبيل المثال، تنفّذ نشاطاتٍ متعدّدة في وزارة الداخلية، وتأسّس مجلة الجيش لنشر فضائل القوات المسلحة ودورها في الدفاع والتنمية الاجتماعية، وقامت الحكومة بتعديل قوانين العمل والسماح للعمال في التنظيم في إطار محاولة امتصاص الحركة الوطنية والتي كانت تشكّل تهديداً ملحوظاً للواقع الجديد⁽²⁾.

وعلى الرغم من أثر هذا الحراك في نموّ النزعة الوطنية، إلا أنّه لم يرقّ إلى مستوى بناء هوية وطنية جامعة لمكوّنات الشعب كلّها، وأصبحت محاولات فرض هوية قومية عقبية أمام مسيرة الهوية الوطنية العراقية.

وقد اتّجه النظام الجمهوري الجديد بعد ثورة تموز 1958 إلى مأسسة الإنتاج الثقافي وتوظيف الماضي لأهدافٍ سياسية، وتوجيه الدولة لاستقطاب المثقفين من خلال إنشاء وزارة الإرشاد التي وسّعت نشاطاتها لتشمل شبكة واسعة للتلفزيون والإذاعة ومديرية جديدة للتراث الشعبي.

وكانت المساعي الثقافية للنظام الجديد تصبّ في إطار مواجهة التحدّيات الداخلية والخارجية المتتالية والمتمثّلة بالعناصر المعادية في الجيش وسياسات الجمهورية العربية المتحدة حينها ومؤيديها الناصريين في العراق، وتهديدات عبدالسلام عارف، وانتفاضة الموصل القومية العروبية، ومحاولة قوى بعثية اغتيال (عبدالكريم قاسم)، وسعي النظام حينها إلى التأكيد على تراث العراق ما قبل العربي والإسلامي من خلال اختيار الشمس البابلية لعلم الثورة، واستعمال التصاميم الرافدينية القديمة لرمزها الرسمي، والابتعاد عن الرمزيات القومية العروبية بألوانها الثلاثة: الأحمر والأخضر والأسود وإشارة (النسر)، وتوظيف

(1) نفس المصدر السابق ص 76.

(2) المصدر السابق.

التراث الشعبي لتجسير الهوة الإثنية بين الشيعة والسنة العرب والأكراد، والتأكيد على المشتركات الثقافية كالعادات والطقوس والرياضة والأنشطة الترفيهية، وبات بإمكان الأكراد وفقاً لتلك الذاكرة التاريخية الجديدة أن يكونوا أكثر صلةً بالعراق الذي يرمز بحضاراته القديمة أكثر ممّا يتمثل بأيدولوجية قومية عروبية⁽¹⁾.

وكمثالٍ للتلاعب الصارخ بالذاكرة، فقد تعرّض المفكّر (عزيز السيد جاسم) إلى اعتقالاتٍ في عهد النظام السابق، وانتهت بإعدامه في عام 1991 بسبب رفضه الكتابة عن جدلية العلاقة بين (صدام حسين) و(حمورابي)، فضلاً عن نشره (كتاب علي سلطة الحق) على الرغم من تحفّظ رقابة النظام عليه. وقد قام النظام حينها بإتلاف جميع النسخ الموجودة في المكتبات وتحريف الأفكار الواردة فيه وإعادة طبعه ونشره من جديد بعد إعدام الكاتب⁽²⁾.

وقد ورد في تقرير دائرة الإعلام الداخلي لوزارة الإعلام (تاريخ 11 شباط 1988)، جملة اعتراضات من بينها (فقرة 8 عند التطرق إلى الخوارج من كونهم الأب الشرعي لكلّ «إرهاب ديني سياسي في الإسلام» وكان يتضمن الطرح أيضاً الإشارة إلى «الخمينية خوارج العصر ص 113 وفقرة 9، حذف الروايات غير الموضوعية والمعادية، والتي تسيء إلى ابن عباس ومعاوية كما في الصفحات (80 - 98)⁽³⁾.

الذاكرة الإرغامية:

لا بدّ من الإشارة إلى خطورة السرديات والرمزيات المفروضة على الجماعات من قبل القوة المنتصرة لتشكيل (ذاكرة إرغامية)، تدفع الجماعات إلى الانكماش داخل مجالاتها الخاصة وبلورة ثقافة تدمر، تعزّز مشاعر الاغتراب. وتعدّ هذه

(1) المصدر السابق.

(2) مقابلة مع ولده الأستاذ حيدر عزيز السيد جاسم.

(3) أرشيف اسرة الأستاذ عزيز السيد جاسم.

الحالة من تجليات الأنظمة الشمولية أو الأنظمة الديموقراطية الناقصة، التي لا تحظى فيها النخبة السياسية بالإجماع الوطني. عندما تكون النخبة ممثلة للإرادة الشعبية، فإنها ستكون ملزمة أخلاقياً ومؤسستياً في البحث عن ذاكرةٍ جمعية (وطنية)، بما تتضمنه تلك الذاكرة من سردياتٍ ورمزياتٍ معززة للهوية الوطنية ومحافظَةٍ على الهويات الفرعية بهيئة روافدٍ أساسية، وليس بهيئة كياناتٍ متنازعة ومنازعة لهوية الدولة.

وبصورةٍ أدق، يمكننا تعريف الذاكرة الإرغامية بأنها تلك الذاكرة التي تشمل جميع الرمزيات المفروضة من جهة معينة (جماعة أو نظام سياسي أو فرد) على جماعةٍ أو جماعاتٍ أخرى. وتتمثل تلك الرمزيات بالرسوم والصور والأفلام والأغاني والأشعار وغيرها التي تحتل الفضاء العام وتمارس اغتصاباً لوعي الأطراف المستهدفة بعملية (الإرغام).

وهناك خطورة أخرى تتعلق بالتاريخ المتداول بعيداً عن الذاكرة، حين يسرد هذا التاريخ أحداثه بما فيها من عنفٍ وبطولاتٍ ونجاحاتٍ وانكساراتٍ وتحولاتٍ سياسيةٍ دون الكشف عن مآسي الشعوب التي عاشت تلك التجارب ولا آثارها التي انتقلت من جيل إلى آخر وساهمت في صنع الهويات وصراعاتها اللاحقة. وتقع مسؤولية الذاكرة ووسائل توريثها للأجيال عادةً في صلب اهتمامات مراكز البحث العلمي وجامعات الدولة ومؤسّساتها الثقافية.

واستناداً إلى ذلك، لا يمكن للتاريخ الذي يسرد عهد (صدام) أو (القذافي) أو (ستالين) أو (حروب نابليون) وغيرها الولوج إلى أعماق الجماعات البشرية التي عاشت تلك العهود لبيعنا لصوراً عن ضحايا قُتلوا أو هُجروا أو اغتيلوا، أو عُذبوا أو سُجنوا، أو تمّت ملاحقتهم، أو تعرّضوا للإهانة وغير ذلك.

في رواية (رحلة في أقاصي الليل) يبيّن الكاتب الفرنسي (سيلسن) أهمية الذاكرة من خلال حوار البطل مع حبيبته حول جدوى الحرب، عندما كان متطوعاً في صفوف الجيش الفرنسي خلال الحرب العالمية:

- أنا أرفض الحرب، أرفض كلّ ما في داخلها، أنا لا أشتكي منها، ولست خاضعاً مستسلاً.
- ولكن من المستحيل رفض الحرب، يافرنارد، ليس هناك سوى المجانين والجنباء من يرفضون الحرب، حينما يكون الوطن في خطر.
- إذن، فليعيش المجانين والجنباء أو بالأحرى لينجُ من الموت المجانين والجنباء.. هل تذكرين اسماً واحداً مثلاً، يا لولا اسماً واحداً من أسماء أولئك الجنود الذين قُتلوا خلال حرب المائة عام؟.. إنهم مجهولون تماماً بالنسبة إليك .. لا شأن لهم أبداً.. مجهولون أكثر من آخر ذرة من ذرات ثقالة الورق هذه التي أمامنا.. لاحظي جيداً إنهم ماتوا بلا ثمنٍ يا لولا بلا أيّ ثمنٍ على الإطلاق، هؤلاء الأغبياء.. أراهنك بأنّ هذه الحرب التي تبدو لنا اليوم في غاية الأهمّية ستكون بعد عشرة آلاف سنة نسياً منسياً لا يكاد يذكرها سوى دزينة من المتبحرين يتخاصمون هنا وهناك حول سبب نشوبها وحول تواريخ مجازرها الرئيسية التي اشتهرت بها..⁽¹⁾.

وحيث لا تكون مهمّة التاريخ الذهاب أبعد عن الروايات المعرفية للأحداث، يصبح التوثيق وإعادة صياغة الأحداث بما يناسب المشاعر والحقوق، والاعتراف بالماضي وتهدئة النفوس في سياق بناء الذاكرة أو (ترميمها)، بما يسمى بـ(عمل العزاء) أو كما عرفه (ريكور) في تعبير (واجب الذاكرة)⁽²⁾.

وقد طغت سرديات العهد الماضي في العراق واستعاراته التاريخية ورمزياته على الحيز العام تحت تأثير القوة القاهرة، معززة لهويةٍ عروبيةٍ بنسقي (قبلي/ أسري)، وأجبرت التنوّعات العراقية على الاصطفاف حول (ذاكرةٍ إرغامية) غاشمة، والانكماش على ذاتها في الوقت نفسه. ولا تكتفي القوة المهيمنة بقهر

(1) رواية ”رحلة في اقاصي الليل – ص 92.

(2) Travail de mémoire chez paul ricoeur –inflexions 2014 -1 no25، pages 61 - 70 .

الهويات الفرعية بطريقة (الإرغام)، بل تتعدى ذلك بزرع حالة الارتياب داخل الهويات الفرعية الموالية لها، في تأكيدٍ صارخٍ لخطورة الثقافة الشمولية على جميع مكونات المجتمع.

وفي هذا الشأن، كتب (وائل عصام)⁽¹⁾ ملاحظاته خلال الأيام الأولى لسقوط النظام: (وقد أمكن لي ملاحظة احتفاظ حتى البعثيين بتأثير هوياتهم الفرعية من الأسبوع الأول لسقوط بغداد، عندما بحثت عن الدكتور المرحوم المفكر إلياس فرح عضو القيادة القومية فوجدته مختبئاً في كنيسةٍ خوفاً من الميليشيات الشيعية، التي أخذت تبحث عن البعثيين لقتلهم، ولم يحظَ بحماية أي مقرٍّ أو فرقةٍ حزبيةٍ بعثيةٍ، بينما لم يستطع عزت إبراهيم رفيقه في الحزب الحفاظ على نفسه إلا بالاختباء في تكية نقشبندية بحماية أنصاره الصوفية...).

لقد ركزت المؤسسات الثقافية جهودها خلال العهد الماضي على بناء ذاكرةٍ تدور حول رمزية (صدام)، ونشرت العديد من الكتب والمقالات، ونصبت الجداريات العملاقة في الشوارع ومدخل المدن وواجهات البنايات، وشجعت المطربين على تقديم المزيد من أغاني المديح، ووظفت أقلام صحفيين وأكاديميين لتمجيد عبقرية القائد.

وفي سياق أمثلة الإرغام، أسهب أحد أساتذة الأدب في جامعة بغداد بوصف عبقرية (صدام) مشيراً إلى أنها تشمل نواحي حياة الأفراد في مجتمعاتهم وأوطانهم كلّها، بل البشرية ككلٍ من خلال معالجاته وقيمه وممارساته وشروحاته وكتاباتهِ وكلامه وردوده والتي هي علامات العبقرية!!

وفي بغداد رُسمت جداريةٌ كبيرةٌ تصوّر الرئيس العراقي يشبك يديه مع الملك البابلي الذي عاش في القرن السادس قبل الميلاد نبوخذ نصر⁽²⁾. وشبّه صدام نفسه بالقائد (صلاح الدين الأيوبي)، في وقتٍ كان ينظر فيه الأكراد القوميون

(1) وائل عصام، «القبيلة السننية».. من صدام حسين إلى البغدادي- القدس ٦ مارس ٢٠١٥- القدس العربي.

(2) العراق تاريخ سياسي من الاستقلال إلى الاحتلال، مصدر سبق ذكره، ص 239

إلى هذا القائد كمسلمٍ وليس كردياً، وتدرجه الثقافة الشيعية السياسية مع رموز آخرين مثل (هارون الرشيد) و(معاوية) و(أبو جعفر المنصور) في قائمة «الطفأة» في سياق مفهوم المظلومية المتداول، وأطلق في عام ١٩٨٧ مشروعاً لإعادة إعمار مدينة بابل الأثرية، وطمس معالم المدينة بعملية تشويه بعض الأبنية الأثرية بعد أن أمر (صدام) بوضع أحجار بناءٍ تحمل اسمه داخل الجدران القديمة.

وكنتيجةً طبيعيةً لحالة «الإرغام» التي وقع تحت تأثيرها الشعب خلال ذلك العهد وغياب الإجماع الوطني حول هذا النوع من الذاكرة، فإنها انهارت بسرعة، واختفت تعبيراتها ورمزياتها المتمركزة حول (صدام حسين) بأشكالها المختلفة في اليوم الأول لسقوط النظام. وإن لم تكن خطوة القوات الأميركية بتحطيم نصب (صدام حسين) وإسقاطه أرضاً بريئةً في يوم 9 نيسان 2003، فإنَّ مشهد هرولة المواطنين وراء رأس النصب المسحول على الأرض ومحاولة ضربه بالأحذية يشير إلى الآثار السلبية التي تخلّفها «الذاكرة الإرغامية» في نفوس الجماعات.

وفي هذا السياق، رأى الفنان (شاكر خالد) الذي اختصَّ بجداريات صدام، أعماله تُزال أو تُرمى بالرصاص أو تُرسم فوقها صور رموزٍ دينيةٍ في المدّة التي تلت السقوط إيداناً بذاكرةٍ جديدةٍ (تحوّلت هي الأخرى إلى إرغاميه مع مرور الزمن)، وهو ما دفعه إلى الانزواء بعيداً عن المشهد، كما تعرّض كثيرٌ من الكتّاب والفنانين المساهمين في صناعة الذاكرة إلى أعمالٍ عنيفٍ، كما حدث مع المطرب (داود القيسي) الذي اشتهر بأغانيه التي تمجّد صدام ومات مقتولاً في الأسابيع الأولى التي تلت تغيير النظام.

ولم تعمل الحكومات المتتالية بعد ٢٠٠٣ على إدراج ذاكرة العهد الماضي في إطار مشروع مصالحةٍ حقيقيةٍ وعدالةٍ انتقاليةٍ، ولا بناء ذاكرةٍ جمعيةٍ ينهل منها المواطنون العراقيون على اختلاف تنوعاتهم. وفي غياب ذلك، تمدّدت الهويات الفرعية على حساب هوية الدولة، وتدافعت سردياتها ورمزياتها (حسب

الحجوم ودرجات القوة) في الحيز العام، مسببةً انقساماتٍ حادةً للذاكرة. بدلاً من بناء ذاكرةٍ جمعيّةٍ وطنيةٍ تتداخل فيها الرمزيات المتنوّعة وتتفاعل داخل الحيز العام، شهد المجتمع تركيزاً للذاكرات الممثّلة للهويات. في مقالة حول أحداث زيارة الأربعينية عام ١٩٧٧ أشار المؤرخ (جعفر الحسيني) إلى إحدى ثغرات الذاكرة الوطنية العراقية⁽¹⁾، مبيّناً عدم إلتفات حكومات العهد الحالي إلى شخصياتٍ عراقيةٍ سنّيةٍ كانت فاعلةً في المشهد السياسي أثناء عهد (صدام)، ولكنها عارضت سياساته الفاشية ضدّ الشيعة، ودفعت ثمن مواقفها بالموت أو الخسارات المهنية والاجتماعية، مثل وزير الصحة السابق (عزت مصطفى)، ووزير الصناعة السابق (فليح الجاسم)، (... شكّل النظام محكمةً خاصّةً برئاسة الدكتور عزت مصطفى وزير العمل والشؤون الاجتماعية وعضوية فليح حسن الجاسم وزير الدولة وحسن العامري وزير التجارة. وما أن تمّ الإعلان عن تشكيل المحكمة، غادر الدكتور عزت إلى مدينته عانة، وفليح إلى مدينته المقدادية، ولم يحضرا المحاكمة، والتي اقتصر على إحضار بعض المتهمين، بينما قُتل آخرون تحت التعذيب، حيث قام العامري بإلقاء قرار الحكم - والذي جاءه من فوق - وقد تضمّن الحكم على ثمانية بالإعدام، بينهم شاب سوري، وعلى ١٢ شخصاً بالسجن المؤبد، ومنهم (السيد محمّد باقر الحكيم)، وكانت صحيفة (الثورة) قد نشرت تصريحاً لمصدرٍ مسؤولٍ بإطلاق سراح الآخرين - والذين كان عددهم قد تجاوز العشرة آلاف). وبعد أيامٍ من ذلك، أُعفي عزّت مصطفى وفليح الجاسم من جميع مناصبهم الحزبية والرسمية، وعيّن الأول طبيباً في ناحية الشرقاط بالموصل، ولم يُسمح له بدخول بغداد، والثاني معلماً بتكريت ولم يُسمح له باصطحاب عائلته إلى هناك إلا بعد عامين من ذلك، ويُقال: إن (صدام) في إحدى زيارته لتكريت وقد صادف الجاسم - في إحدى الفواتح - فطلب منه العودة للحزب، ولكن الجاسم رفض ذلك، فتمّ اغتياله في ٩ / ٨ / ١٩٨٢، وعمره ٤٢ سنة، وقد كتب عنه رفيقه في المنفى بتكريت، القيادي

(1) جعفر الحسيني، كتابات، أحداث الأربعينية عام ١٩٧٧.

بحزب الدعوة (طالب الحسن) كتاباً مهماً، وظلّ عزت مصطفى على قيد الحياة، وغادر العراق عام ٢٠١١ إلى ماليزيا، حيث توفي هناك في ٢٣ / ٨ / ٢٠١٤ ودُفن ببغداد وطبعاً بدون أيّ حضورٍ أو اهتمامٍ رسميٍّ. وممّا يؤسف له أنّه لم يجرِ للرجلين أيّ تكريمٍ، رغم موقفهما النبيل والشجاع، وتضحيتهما بمناصبهما بل وحياتهما، والأنكى من ذلك، أنّ قائمةً للاجتثاث وحجز الأموال المنقولة وغير المنقولة، ضمّت اسميهما إلى جانب ناظم كزار وغيره من المجرمين.. ويا للعار والتفاهة وفقدان الإنصاف والعدالة واحتكار الوطن والدولة..).

وفي ظل فساد الإدارات المتتالية وضعف التنمية وغياب التثقيف حول ذاكرة العهد الماضي والذاكرة الجامعة، وجدت الأجيال الجديدة المحتجّة على مساوئ العهد الحالي نفسها في ضياعٍ كبيرٍ، والتفافٍ عفوي حول بقايا ذاكرةٍ مشتتةٍ.

الذاكرة الجمعية وإعادة بناء المجتمعات والدول:

ربطت نظرية الذاكرة الجمعية لعالم الاجتماع (موريس هاليفكس) بين عملية التذكّر الفردية والإطار الاجتماعي الذي تحدث فيه، في وقتٍ كان يعتبر فيه المجتمع العلمي الذاكرة وعملية التذكّر الفردية وظيفاً بيولوجيةً محضةً، وعدّ (هاليفكس) أنّ البيئة الاجتماعية المنتجة للثقافة هي التي تحدّد النسق الجمعي المساعد على جعل الأحداث الفردية قابلةً للتذكّر والتفسير⁽¹⁾.

يتألف المجتمع البشري من مجموعاتٍ اجتماعيةٍ مختلفةٍ، تمتلك كلّ واحدةٍ منها مخزونها الخاص من الذاكرة والمعرفة الذي ينهل منهما الأفراد. ويعد (هاليفكس) الذاكرة المشتركة لجماعةٍ بشريةٍ معيّنةٍ، شرطاً أساسياً لوجود الجماعة، حين تؤسّس هويتها من خلال عملية (التذكّر). وبهذه الصورة تنبثق الهوية الجماعية كنتيجةٍ للتفسير المشترك للماضي الخاص بهذه الجماعة. وبعبارةٍ أخرى تتشكّل الهوية (الما فوق) فردية عند الاستدعاء المشترك للماضي

(1) مفهوم الذاكرة الجمعية عند موريس هاليفكس، زهير كوساح، الحوار المتمدن 1755، 5 ديسمبر 2006.

تلك المجموعة الاجتماعية⁽¹⁾.

واستناداً إلى ذلك، يمكن أن تعدّ الذاكرة الجمعية هي محصلة الذاكرات الجماعية في مجتمعٍ بشريٍّ ما، وهي التي تفرز (هوية) المجتمع وضمان سيورتها.

ولابد هنا من التمييز بين مفهوم الذاكرة الجماعية، ومفهوم الذاكرة الجمعية حسب نظرية (هالبواكس)، حيث تختصّ الذاكرة الجماعية بجماعةٍ وحيدةٍ معيّنةٍ داخل مجتمعٍ ما، على خلاف الذاكرة الجمعية التي تكون مشتركةً بين مختلف الجماعات المكوّنة للمجتمع.

وبشكلٍ عامٍّ، تميّز الأحداث وطريقة تذكرها لدى الشعوب طبيعة الذاكرة الجمعية لتلك الشعوب. فالأمريكيون يتذكرون أحداث (الحادي عشر من سبتمبر) و(حرب فيتنام) وانسحابهم السريع من أفغانستان وغزو العراق، ويتذكّر الفرنسيون أحداث الثورة الفرنسية وحرب الجزائر، ولا ينسى العرب هزيمة سنة (67)، ويردّد العراقيون ذكرات ثورة العشرين وغزو الكويت وأحداث الفرهود في عام 1941، وسقوط صدام وسقوط مدن غربية وشمالية بيد داعش. ويعتبر الجزائريون حرب استقلال بلدهم من فرنسا جزءاً هاماً من هويتهم الوطنية، وإن حرباً أخرى قد اندلعت بعد الاستقلال تخصّ حرب الذكرات، حيث يستعمل كلّ طرف رؤيته للذاكرة من خلال التضخيم أو الاختزال أو النسيان بهدف تأكيد شرعية موقفه وما يترتب على ذلك من التزامات.

وعلى مستوياتٍ أدنى، تتذكّر الأسر تاريخها أو أحداثها أو مهن أجدادها أو أماكن تواجدها. وقد تحدّد تلك الذكريات هويات تلك الأسر داخل المجتمع، كأسرة الجواهري - على سبيل المثال - التي اكتسبت هويتها الخاصّة نسبةً إلى كتاب «جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام» الذي ألفه أحد أجداد الأسرة، وهو الشيخ محمد حسن النجفي، أو أسرة الدباغ نسبة إلى المهنة، أو أسرة بحر العلوم

(1) المصدر السابق.

نسبة إلى السيد محمد مهدي بحر العلوم الذي حمل هذا اللقب لأول مرة عام 1772م، بعد أن أعجب أستاذه (الميرزا محمد مهدي الأصفهاني) بنباهته وقال له (إنما أنت بحر العلوم) وغير ذلك⁽¹⁾.

وكما أنّ التذكّر الجمعي قائمٌ ومطلوبٌ للجماعة، فإنّ النسيان الجمعي ملازمٌ لعملية التذكّر ومطلوبٌ في كثيرٍ من الأحيان.. الموازنة بين التذكّر المطلوب والنسيان المطلوب هامةٌ لبناء المجتمعات. يقول بول ريكور: (سأبقى قلقاً لوجود كثرةٍ في الذاكرة هنا، وكثرةٍ في النسيان هناك، فيما يتعلّق بتمجيد الذاكرة واستغلالها والنسيان)⁽²⁾. ويسجّل دافيد بريف⁽³⁾ ملاحظاته السلبية حول الذاكرة الجمعية للمجتمعات الخارجة من الصراعات، وأهمّها تأثر تلك الذاكرة بعقلية المنتصر.

ويرى (دافيد بريف) أنّ التذكّر يمثل عملية بناءٍ اجتماعيٍّ تعتمد سياقاتها على جذور الأزمة والبيئة الثقافية، ويضرب في هذا المجال مثلاً (الحالة الإيرلندية) حين خيّمَت ثقافة الذاكرة على أجواء بناء الأمة. وفي سياق ما ذهب إليه (آرنيست رينان) حول دور النسيان كعاملٍ أساسٍ من عوامل بناء الأمة، يرى (بييف) كذلك بأنّ الذاكرة الجمعية وصناعة الرمزيات يجب أن تلبّي حاجة الأمن وتتبع سيرورة قلقاً خاضعةً لتطوّراتٍ وتفاهماتٍ.

واستناداً إلى خبرته كمراسل حربٍ في البلقان، يستنتج بأنّ الذاكرة الجمعية التاريخية لم تنتج المصالحة، ولكنها راکمت مشاعر الكبت التي أدّت فيما بعد إلى نموّ القوميات في أوروبا.

وفي الفصل الأخير من كتابه تحت عنوان (ضد التذكّر)، يضرب (بييف) مثلاً

(1) تاريخ الشيعة، السيد البراقي: ص 60.

(2) paul RICOEUR / la mémoire, l'histoire ; l'oubli. paris. ed du seuil. 2000 ; p/ 1- Murielle El Hajj

(3) David Rieff ; éloge de l'oubli / la mémoire collective et ses pièges – OpenEdition Journals-37/2020 Contre l'imperatif de la mémoire doit on apprendre a oublier khalid lyamlaahy

(تذكّر أحداث ١١ أيلول) في أميركا، ويناقد في وثيقة الذاكرة العبارة التي تنصّ على (عزم أميركا على الدفاع عن الحريات في العالم) واصفاً ذلك بأنه إشارة واضحة إلى التوظيف السياسي للذاكرة، وتوجّه السياسة الأميركية نحو أعمالٍ عسكرية.

وفي هذا المجال يدعو إلى تحديد عملية التذكّر على مستوى الزمان، واتباع النهج النقدي من خلال تحرير التذكّر من البعد الروحاني المهيمن للتاريخ والاعتماد على النسيان. وحول سؤالٍ عن مدى أهميّة وجود ثقافة ذكرى أوروبية جماعية مشتركة؟ أجاب البروفيسور (هيرفريد مونكلر) أستاذ العلوم السياسية والتاريخ في جامعة هومبولت برلين⁽¹⁾ بأن: «ثقافة تذكّر دمار الحروب تكون ذات جدوى عندما يكون الجميع قد خسروا في نهاية المطاف: الأبناء والآباء، القيم المادية، فرص الحياة. وهكذا كان في الحرب بين ألمانيا وفرنسا، حيث كان الهدف هو المصالح والقوة والهيمنة. هنا تكون موازين التكاليف والمنافع ضد الحرب، بحيث تشكّل كافة أنواع ثقافة الذكرى منجاة من الحرب. إلا أنّ المسألة تكون مختلفة تماماً عندما يدور الأمر حول مشاعر الاستياء والغضب والشعور بالحاجة إلى الانتقام، وحول القيم والحقائق المطلقة، مثل تلك المتعلقة بالدين. هنا تكون ثقافة الذكرى محرضةً على الحرب؛ لأنّها تذكّرنا بأنّ الفواتير مازالت مفتوحة. حروبٌ مثل تلك التي خاضها الألمان والفرنسيون ضدّ بعضهم البعض، يجب أن تكون من الماضي. ولكن هذا لا يسري على «الحروب الجديدة»، التي يكسب منها «نجوم» العنف كثيراً. مثل هذه الحروب تحدث على هامش وأطراف مناطق الرفاه. إلا أنّها يمكن أن تصل إلى المراكز؛ لهذا فإننا لسنا في منأى عنها. ثقافة الذكرى مهمّة ومفيدة، عندما تقود إلى أن لا ننسى تلك المخاطر».

(1) «التعامل بحذر مع النزاعات العرقية والدينية»، تانيا تسيش، هكذا تؤثر الحرب العالمية الأولى حتى اليوم: المتخصص في العلوم السياسية هيرفريد مونكلر يتحدّث عن الدروس والعبر التي يمكن استخلاصها من الماضي 08 - 10 - 2018:

وتمثّل عملية إدارة نزاعات الذاكرة ومعالجتها خلال المراحل الانتقالية ركناً أساسياً من أركان عملية بناء المجتمع ومسيرته الديمقراطية؛ بسبب أثرها على السلم المجتمعي، حيث تبين التجارب بأن الإهمال التلقائي أو المقصود للذاكرة أثناء الأوقات الانتقالية يقود إلى نزاعات تهدد استقرار المجتمعات، وقد تصل خطورتها إلى العنف. بعد سقوط نظام صدام عام ٢٠٠٣ برز جدلٌ على الساحة العراقية حول الذاكرة التاريخية للعراق ورمزياتها، تعرّض على أثره نصب (أبو جعفر المنصور) في بغداد إلى تخريب، واستمرّ ليشمل قضايا أخرى كتسمية شارع الرشيد وعلاقة (هارون الرشيد) بمقتل إمام الشيعة السادس (موسى الكاظم) واقتراح تغيير التسمية⁽¹⁾.

وكنماذج للجهود المبذولة في مجال مصالحة الذاكرات من قبل النخب السياسية خلال الأوقات الانتقالية، نشير إلى مشروع وزير الدفاع الأسباني جوزية لويس رودريغيز زاباتيرو بتنظيم استعراضٍ لمحاربين قدماء من الجيش الجمهوري الأسباني إلى جانب متطوعين قدماء حاربوا مع الجيش النازي ضد روسيا، وهي محاولة لترميم الذاكرة من خلال المواءمة بين ذاكرة عهد فرانكو مع ذاكرة العهد الديموقراطي الجديد⁽²⁾.

وفي مجال إصلاح الذاكرة المشتركة بين ألمانيا وفرنسا بعد الحربين الأولى والثانية، تستذكرُ نخبُ البلدين قصة اللقاء التاريخي بين الرئيس الفرنسي الراحل فرانسوا ميتران مع نظيره المستشار الألماني هيلموت كول في عام 1984، حيث جرت العادة أن تحتفل فرنسا سنوياً في السادس من شهر آب بنزول قوّات الحلفاء على أرضها في ساحل النورمندي لبدء عمليات التحرير من الاحتلال الألماني النازي، وقد تجنّب الرئيس الفرنسي ميتران دعوة المستشار كول في عام

(1) شاكر نوري، هل يجب تغيير اسم شارع الرشيد حتى يمكن إصلاحه؟ جريدة العين الاخبارية ٢٠١٩/٤/٦.

(2) Élodie Richard, Charlotte Vorms- Les historiens pris dans les conflits de mémoire - Dans Vingtième Siècle. Revue d'histoire 2015/3 (N° 127), pages 3 à 12 Carin.info

١٩٨٤ لحضور هذه المناسبة؛ لأنها تذكّر بخسارة ألمانيا التي تمثل جرحاً وطنياً كامناً في وعي الشعب الألماني. ومن أجل صنع مناسبةٍ موازنةٍ لكلا الشعبين من النواحي النفسية والتاريخية وإصلاح الذاكرة، فكّر المستشار الألماني بتنظيم لقاءٍ مع الرئيس الفرنسي الراحل فرانسوا ميتران في موقع معركة فيردان التي حدثت في الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٦ ودامت ٣٠٠ يوماً، وراح ضحيتها حوالي ٣٠٠ قتيل و٤٠٠ فقيده من الجانبين الفرنسي والألماني. وخلال لحظات استذكار ضحايا الجانبين وعزف النشيدتين الوطنيتين تباعاً، بادر الرئيس الفرنسي ميتران بمسك يد نظيره الألماني طيلة فترة الاستذكار. وقد بقت منذ ذلك اليوم، صورة لقاء أعداء الأمتس وأصدقاء اليوم عالقةً في أذهان شعوب أوروبا، ومؤثرةً في ترميم ذاكرة الشعبين الموسومة بالحروب والآلام⁽¹⁾.

وتعدّ عمليات محو الذاكرة الجمعية - بسبب الإهمال أو ضعف الوعي أو التخطيط المقصود - من أهم ما يميّز المجتمعات التي تعاني من صراعات الهوية. وهو ما يدفع تلك المجتمعات إلى أن تشق مسيراتها نحو المستقبل وهي تحمل معها آثار الماضي بلا محاولات للمراجعة وانتقاء الذاكرات واستخلاص الدروس المفيدة لصنع المستقبل وتوريث كل ذلك إلى الأجيال المتتالية. وفي هذه الحالة تتكرّر الأزمت وتتفاقم آثارها لدرجة تصبح مقولة (التاريخ يعيد نفسه) ممثلةً لمجتمعاتٍ «ناقصة الذاكرة»، وهو ما يفسّر قلق (ريكور) من (قلّة الذاكرة أو طفح الذاكرة). وبهذه الصورة، عاش المجتمع العراقي المدّة التي تلت سقوط نظام صدام، بلا رواياتٍ عن الماضي في إطار ذاكرةٍ علميةٍ منتقاةٍ، ولم تجتهد الجامعات ومراكز الفكر في دراسة الماضي ورموزه وتحديد المساحات المفيدة فيه، أو المعدّة للنسيان من أجل بلورة ذاكرةٍ جامعةٍ تحدّد بوصلة الهوية الوطنية.

وقد ساهمت الصراعات السياسية للجماعات في العراق، في حفر الخنادق

(1) Les Echos- Il y a trente ans, Mitterrand tendait « instinctivement » la main à Kohl- 19 sept.2014

داخل المجتمع، وعزل الجماعات في بيئاتها الداخلية، ورسم صور عن الآخر مستوحاة من طبيعة المصالح الضيقة للفاعلين السياسيين وليس من مخرجات عمل الدولة. وقد ساهمت النخب السياسية في تعزيز هذه الثقافة السلبية باتجاهاتٍ ثلاثة، أولها: تركيز الهويات الفرعية من خلال توظيف التراث لصالح السياسات الضيقة، وثانيها: شيطنة الآخر لضمان الهيمنة السياسية، وثالثها: ضحّ التمايزات المكوناتية في جسد الدولة بهيئة المحاصصة، وقد أدّى ذلك إلى استدامة الصراعات حول تموضعات وحجوم وحدود الجماعات داخل المشهد السياسي، واضطلاع كياناتٍ سياسيةٍ نفعيةٍ بمهمة تمثيل الجماعات وتهميش الهوية الوطنية.

وضمن ظروف الواقع العراقي الحالية وبغياب دور فاعلٍ للدولة، تُسهم ذاكرة الجماعات في صنع الأحداث والسياسات ورسم معالم المستقبل بدلاً من أن تصنع سياسات الدولة ونخبها الوطنية ذاكرةً الوطن الجامعة، وترسم استناداً لها ولعوامل إضافية أخرى معالم المستقبل.

إنّ معالجة هذه الواقع تحتاج إلى مراجعةٍ للثقافة السياسية، وقواعد الحكم، وبناء ذاكرةٍ وطنيةٍ محترمةٍ للتعديدية. ولا يمكن تحقيق ذلك دون رجال دولة يؤمنون بالأجيال القادمة بدلاً من المنافع القادمة.

مجتمع الصدمة وحروب الذاكرة

العراق بعد 2003 انموذجاً

د. شاكراً شاهين

الصدمة المشار إليها في العنوان هي الصدمة الثقافية التي تختلف عن الصدمة النفسية / الفردية بكونها تشمل مجموعة من الناس (أو مجتمعاً بأكمله) تؤدّي إلى تشكيل أو إعادة صياغة هويتهم الجمعية من خلال المعنى الذي يفهمونه من الصدمة. يشير جيفري الكسندر إلى ذلك في تعريف مشهور: «تحدث الصدمة الثقافية عندما يشعر أعضاء الجماعة بأنهم خاضعين لحدثٍ مروّع ترك علاماتٍ لا تُحصى على وعيهم الجماعي، وطبعت في ذاكرتهم للأبد، وغيّرت هويتهم المستقبلية بطرقٍ جوهريةٍ وغير قابلةٍ للمحو»⁽¹⁾. يمكن استنتاج محاور عدّة من هذا التعريف الموجز:

1. إنّ الصدمة الثقافية تخصّ جماعةً من الناس دون غيرهم، ويلوّح الكسندر نفسه إلى ذلك في موضعٍ آخر عندما يقول بأنّ: ليس كلّ حدثٍ مروّع يعتبر صدمةً وليس كلّ صدمةٍ تصبح صدمةً ثقافيةً⁽²⁾. فما تفهمه جماعةً ما بأنّه صدمةٌ هو تأويلها الخاص للحدث، والذي قد يعني القليل أو لا يعني شيئاً لسائر الفئات والجماعات.
2. تدرك الجماعة بأنّها كانت ضحيةً بعد هذا الحدث الصادم. وهنا تبرز أهميّة الذاكرة الجمعية في الاحتفاظ بالحدث واستعادة ما حوله، بل إنّ الذاكرة الجمعية سيكون لها الدور الحاسم في نقل الصدمة إلى الأجيال المتعاقبة كميراثٍ اجتماعيٍّ، من خلال تشكيل سرديّةٍ خاصّةٍ لفداحة الحدث وعدم القابلية على نسيانه.
3. التغيّر في الهويّة الاجتماعية / الجماعية بشكلٍ بالغ العمق. فالهويّة هنا تفصل بين عالمين، ما قبل الصدمة وما بعدها. وعلى الجماعة - بعد شعورها الصادم - أن تتضامن لتشكيل هويّتها في صراعٍ مع الهويات المتنافسة معها.

1 - Jeffrey C. Alexander: Trauma, A Social Theory , Polity Press, 2012, p6

2 - Ibid: p 15 , 55

في هذه النقطة الحساسة يبرز دور عالم الاجتماع رون ايرمان الذي كتّف من أبحاثه حول تأثير الصدمة في الهوية الجمعية. يرى ايرمان بأنّ «الذاكرة تمنح الفرد والتجمّعات خارطةً إدراكيةً بالنظر إلى: من يكونون، لماذا هم هنا، وأين هم ذاهبون؟ فالذاكرة، بكلمةٍ أخرى، مركز الهوية الفردية والجمعية»⁽¹⁾.

وكونها عملية ثقافيةً، تتوسّط الصدمة من خلال مختلف أشكال التمثّلات، وترتبط بإصلاح الهوية الجمعية وإعادة صياغة الذاكرة الجمعية⁽²⁾. فالتمزّق الذي تحدّثه الصدمة يثير الحاجة إلى «سرد أسسٍ جديدةٍ» تشتمل على إعادة تأويل الماضي كوسيلةٍ نحو إصلاح حاجات الحاضر والمستقبل⁽³⁾.

لذلك تقع الجماعات في صراعٍ من أجل تأكيد هويّتها بعد وقوع الصدمة؛ لتباين تأويلاتها حول الحدث. فالصدمة كما توحد أعضاء جماعةٍ ما وتعمل على إعادة تشكيل هويّتهم، فإنّها بالمقابل تميل بهم نحو الصراع مع جماعاتٍ أخرى ترى في الحدث تهديداً وجودياً لها. يشتمل الصراع على «تأويلات متنافسة لما حدث بالضبط، من هو المسؤول، وما الذي يجب عمله لاصلاح التمزّق؟»⁽⁴⁾.

تفهم الصدمة الثقافية في كونها صراعاً للمعاني، حيث يحاول الفرد والفاعلون الجمعيون تعريف الموقف بفرض تأويلٍ معيّنٍ عليه. ويلعب المثقفون دوراً رئيساً في هذه العملية الاستطراذية، فهم فاعلون في التعبير عمّا حدث في تعيين المسؤول والضحية ومجريات العمل⁽⁵⁾.

في حروب الذاكرة نجد صراع المعنى حاضراً بين الجماعات؛ لأنّه مندمجٌ مع عملية صناعة الهوية. يشير هذا المفهوم إلى الصراع حول الماضي وتأويل الأحداث التاريخية، ويُعدّ وسيلةً عامّةً لاستحضار ودعم المشاعر المشتركة والوحدة

1 - Ron Eyerman: Memory, Trauma, and Identity, Palgrave Macmillan, 2019, p24

2 - Ron Eyerman: Cultural Trauma, Slavery and the formation of African American identity, Cambridge University press, 2001, p10

3 - Ibid: p13

4 - Ron Eyerman: Memory, Trauma, and Identity, Op.cit, p5

5 - Ibid: p 42

الوطنية وإحياء الذكرى لماضٍ أصبح مناسبةً للتقسيم المدني⁽¹⁾.

ويستعمل الخصوم السياسيون تأويلات الماضي لتفسير الخلاف السياسي⁽²⁾. بلا شك فإن الأطراف المتنازعة تهدف إلى تأكيد هويتها الوطنية أو الجمعية من خلال حدثٍ أو أحداثٍ تاريخيةٍ، إمّا كانت ضحيةً لها أو كانت متسببةً فيها، وتحاول التملّص من مسؤوليتها (مثلما فعلت اليابان بتبرئة نفسها عن أعمالٍ وحشية قامت بها القوات اليابانية على الأراضي الصينية والكورية)⁽³⁾.

يرى جاسبر فان ديرستن بأنّ حروب الذاكرة تشير إلى الصراعات التي ليست بحدّ ذاتها صراعاتٍ حول الماضي، لكن التي يكون فيها استحضار الماضي لدعم الجدل حول الحاضر، وعندما تستعمل التأويلات التاريخية لدعم المصالح المتناقضة، عندها يصبح الخلاف السياسي صراعاً حول الاستيلاء أو القراءة الصحيحة للماضي⁽⁴⁾. بعد هذا، ستتّضح الإشكالية مدار البحث الحالي، والتي تشتمل على شقّين، الأوّل هو تعرّض المجتمع العراقي لصدمة ثقافية بسقوط النظام السياسي 2003، والثاني ما أعقبه من صحوة الذاكرة واستدارة العقل إلى الوراء بسعي حثيثٍ نحو الماضي؛ لاستعادة وإعادة صياغة الهوية الجمعية للجماعات المتناحرة على السلطة.

إن مثل هذا الحال ليس جديداً على المجتمعات التي تمرّ بمراحل انتقالية بعد الحرب أو الاحتلال، كما حصل في ألمانيا النازية واليابان والنظم الدكتاتورية التي تهاوت في أمريكا اللاتينية والشرق الأوربي، وحتى بعض الأنظمة العربية. لا بدّ أن يترك النظام المباد تراثه نهياً للقادمين الجدد الذين يشحذون معاولهم لنقضه أو لهدمه وإتلافه. مع أنّ تركة الانظمة المستبدّة من وثائق وأبنية ونُصّب سيكون من الأجدى الاحتفاظ به كتراثٍ للأجيال القادمة، علّها تفيد من عبر التاريخ.

1 - Norm Diamond: Memory Wars, Science as Culture, Volume 9, Number 3, 2000, p 420

2 - Jasper van der Steen: Memory Wars in the Low Countries, 1566-1700, Brill, 2015, p 10

3 - Kiichi Fujiwara: Imagining the Past: Memory Wars in Japan, Policy and Society, 25:4, p 143

4 - Jasper van der Steen: Op.cit, p 143

بدأت حروب الذاكرة في العراق منذ اليوم الذي أسقط فيه جنود الاحتلال الأمريكي تمثال صدام حسين الذي كان منتصباً في ساحة الفردوس وسط بغداد. كان التمثال البرونزي لصدام وهو يلوح بيده ليحيي الشعب، يمثل رمزاً لهيمنة طويلة الأمد من حكم البعث. وإسقاطه في تلك اللحظة دشّن رمزاً آخر هو نهاية مرحلة مأساوية رسّخت أحداثاً لا يمكن محوها من الذاكرة العراقية. ومع سقوط صنم الرئيس، انهالت الحشود التي كانت تنظر بذهولٍ إلى هذا الحدث الغريب، لضربه واعتلائه ابتهاجا بقتل (الأب) القائد الذي قتل (أبنائه) في حروبٍ خاسرة، وحصارٍ اقتصاديٍّ خانقٍ، وأشكالٍ لا تنتهي من العذاب في السجون والمعتقلات.

بعد تصوير الحدث وإذاعته، بدأت صور صدام وأصنامه تتهاوى في كلّ بقاع العراق، بالتزامن مع انهزام الجيش العراقي وتراجعته إثر سقوط تمثال الفردوس. التعامل مع (ماضي) البعث بهذا الشكل العنيف، لم يقتصر على الأشكال الفنيّة وعالم الصورة الذي ارتبط بصدام وحزبه فقط، بل شمل الأبنية الحكومية ومقرّات الجيش وأجهزة الأمن، وكلّ شيءٍ مادّيٍّ يحمل معه ذكرياتٍ من النظام الشمولي. وبعد أيامٍ قلّلت انتشرت الكتب والروايات التي شخّصت وحلّلت النظام البعثي وشخصية صدام، مع فيضٍ من الفيديوهات والوثائق التي فضحت النظام وأساليب تعذيبه، ليس لمعارضيه فحسب، بل ولمؤيديه من البعثيين، مثلما حصل في قاعة الخلد التي تعرف بمجزرة الرفاق عام 1979.

لكنّ الجزء الأسوأ من عملية إبادة الماضي حصل بعد هذه الفترة ودخول البلاد في المرحلة الانتقالية ثمّ الحكومات المنتخبة^(*). فإذا كانت تماثيل صدام قد أزيلت لأنّها تذكّر بطاغية عاث في الأرض فساداً، فإنّ معالم أخرى شيّدت في ذلك العهد تمّ تخريبها أو إزالتها، وأخرى خضعت لسجلاتٍ سياسية وثقافية.

* كان الاجدر بساسة العراق حث الجماهير على المحافظة على بعض التماثيل والصور والرموز والوثائق وتشبيد متحف وتسميته بـ(متحف الاستبداد) ليكون عبرة للأجيال.

ومن المحزن أنّ تأويل بعض الأشكال والمعالم الفنّية كان تأويلاً ايدولوجياً بزعم ارتباطها بالبعث، وهي بريئة منه. فنجد أنّ نُصباً جميلاً لعلاء بشير أُطلق عليه (نصب اللقاء) أزالته أمانة بغداد سنة 2011 من منطقة الإسكان غربي بغداد، وكان النصب يتمثّل بكفّين متعانقين مع بعضهما كرمز للوحدة الوطنية بين أطراف الشعب العراقي. وهو وإن شُيد في زمن البعث، وقطعاً بأوامر من القصر الرئاسي، إلاّ أنّه لا يعبر عن الذات البعثية والهويّة الحزبية. وحتىّ مع افتراض أنّه رمز للقاء البعثيين في زمن عملهم السريّ، كان الأجدر أن يبقى كنموذجٍ شاهدٍ على الفن في زمن النظام الذي يسخر الفن ايدولوجياً لخدمته، كما فعلت ألمانيا بإبقاء شواهد من الحكم النازي.

المفارقة أنّ أيادي العبت لم تطل هذا النصب؛ لمعرفة العامّة من الناس أنّه لا يمثل صدام ولا يرمز لحزبه، بل حصل الامتعاظ والاستنكار من مختلف الشرائح الاجتماعية بعد إزالته، ما يعني بأنّ الذاكرة السياسية لا تتوافق مع الذاكرة الجمعية في صراعها مع الماضي دائماً.

امتدّت هذه الحرب الرمزية إلى مدياتٍ تاريخيةٍ أعمق من الفترة البعثية، وعادت الذاكرة إلى حقبة العصر العباسي لاصطياد وإزالة تمثال أبي جعفر المنصور سنة 2005، وهذا الخليفة يذكّر بأمرين، الأول هو أنّه المؤسس لمدينة بغداد المدوّرة، والتي حظيت منذ ذلك الحين بشهرةٍ واسعةٍ، وأصبحت مركزاً للعلم والثقافة العالميين. والثاني ولعه بدماء العلويين والشيعة في عصره.

صمّم التمثال الفنان خالد الرحّال منذ سبعينات القرن الماضي، وهو يتوسّط الشارع الذي يفصل بين منطقة المنصور الغنية والوشّاش الفقيرة، وكلا المنطقتين يسكنها خليط من السنّة والشيعة. ومع أنّ المنبر الشيعي غالباً ما يركّز على دور العباسيين في قمع الشيعة وقتذاك وعلى رأسهم المنصور، إلاّ أنّ التمثال لم يتعرّض للتخريب حتّى وقت إزالته بتفجير عام 2005، ثم أُعيد بناؤه من جديد بعد سنتين. فربط طغيانه بطغيان صدام رغم الفارق الزمني الطويل بينهما، باعتبار أنّ الهويّة الدينية / الثقافية لم تتجزّأ، والاستبداد واحدٌ حتّى لو

تغيّرت أشكاله. وهذا التبرير التاريخي يعمل بمعزل عن التوافق الجمعي الذي نجده في إزالة تماثيل صدام وصوره. فعملية التخريب تمت بخلسةٍ وسريّةٍ بعيداً عن أعين الناس، بعكس ما حصل مع تراث صدام، وهذا ما دفع لإعادة نصبه ثانية كردّ فعلٍ على عملية التخريب. واستمرّ التهديد بإزالته إلى سنة 2021 من قبل مجاميعٍ شيعيةٍ متطرّفةٍ تهدف إلى كسب المزيد من الأصوات في الانتخابات بعد فشلها في تحقيق ما تصبو إليه، وتذرّعت بغير نواياها الحقيقية، بأنّ المنصور يقف خلف قتل أحد الأئمة المعصومين. ومن الغرابة أنّ الحكومة التي أمرت بإزالة نصب اللقّاء، قامت بحماية تمثال المنصور من أيدي العابثين!⁽¹⁾

استمرّت عملية إزالة النُصبِ التذكارية أو إخفائها أو إهمالها، وطالت نصباً لا تمتّ للسياسة بصلّةٍ، مثلما حصل لتمثال الشاعر المعروف أبي نؤاس، والذي يعتقد بأنّ إحدى الجهات الدينية المتطرّفة قامت بتخريبه وقطع أصابعه ومحو البيت الشعري في قاعدته وذلك سنة 2015. ووجدت مثل هذه الجهات من يؤيّدونها؛ إذ يستغرب رجل الدين علي الحسيني من الضجّة التي أثّرت بشأن التمثال، ومع أنّه لا يدعو إلى هدمه، لكنّه يرى أنّ وجوده غير مناسبٍ في مجتمع مسلمٍ كالعراق؛ لأنّه يستفزّ المسلمين بإجباره بشرب الخمر المحرّم في الإسلام.⁽²⁾

بيد أنّ وتيرة حرب الذاكرة تصاعدت عندما علمت الأوساط الفنية والثقافية بنية مؤسّسة الشهداء التابعة لرئاسة الوزراء إزالة نصب الشهيد وبناء نصبٍ

1 - تهديدات في بغداد بإزالة نصب أبي جعفر المنصور، الشرق الاوسط في 8 / 6 / 2021 عدد 15533. ومن الغرابة بل التناقض بين دعوات ازالة تمثال المنصور وبين شعار محافظة بغداد الذي تتوسطه المدينة المدورة التي بناها هذا الخليفة !

2 - عدنان ابو زيد: أنصاب وتماثيل بغداد في مهبّ الصراع السياسي والثقافيّ في العراق، موقع المونيتور على الرابط: <https://www.al-monitor.com/ar/contents/articles/orig-inals/2015/08/iraq-baghdad-monuments-memorials-sabotage-destruction.html#ixzz7fyokydM7> . شوهد في 26/9/2022 ما يلفت النظر ان ابا نؤاس يُعد من عيون الشيعة وخصّص له السيد محسن الامين 80 صفحة لترجمة حياته في موسوعته المعروفة ، ويذكر انه كان شيعياً إمامياً حسن العقيدة ومدح الإمام الرضا بشعره . انظر (محسن الامين العاملي: اعيان الشيعة، دار التعارف، 5ط، 2000، ص489)

تذكاريّ لشهداء مجزرة سبايكر في مكانه. وفي محاولة أخرى نوت المؤسسة استثمار الأراضي المحيطة بالنصب تجارياً، غير أنّ السخط الشعبي الذي ظهر تأثيره من خلال وسائل الإعلام، ودور النخب الثقافية، أجهضت الإرادة الحكومية لمصلحة الفن.

يعدّ النصب واحداً من أجمل عشرة نصبٍ تذكارية في العالم، صمّمه الفنان اسماعيل فتّاح الترك بالاشتراك مع المهندس المعماري سامان أسعد كمال، ويعود إنشائه إلى سنة 1983؛ لتخليد قتلى الحرب العراقية - الإيرانية. وهذا ما دفع القيادي في حزب الدعوة الإسلامية علي الأديب للتحريض على إزالته؛ لأنّه - حسب زعمه - من عمل فنّانٍ بعثيّ، بينما شجب الفنانون والمثقفون مقاصد السياسيين لأنّهم «لا يدركون أنّ للمنحوتة حياةً ووجوداً مستقلاً لا علاقة له بصانعه ولا بالنظام الذي أنتجها سابقاً كان أو لاحقاً، ولا بجيران العراق في أيّ من الاتجاهات الجغرافية والطائفية»⁽¹⁾.

لم يكن المثقفون على صعيدٍ واحدٍ في موقفهم من حروب الذاكرة، بل انقادت فئات منهم نحو تأييد إزالة النُصب والأشكال الفنّية التي تنتمي لعهد البعث واعتبارها جزءاً من ثقافة العنف، وأجرى بعضهم مقارنةً فرضيةً - ليست في محلّها - بين المحافظة على هذه التماثيل، والمحافظة على تمثال لجنديّ إسرائيلي في بلدة فلسطينية. ومع الانسياق وراء القيم الجديدة، يعتقد بعض المثقفين بأنّ الوقت قد حان لقلع الماضي، فهذه النُصب تجرح الذاكرة؛ لارتباطها بأيدولوجيا البعث دون صلةٍ بالقيم الجمالية⁽²⁾.

1 - عبد الجبار العتابي : أحد أهم عشرة نصب تذكارية ومعمارية في العالم، محاولات لإزالة نصب الشهيد بحجة انتمائهن للنظام السابق، موقع ايلاف، على الرابط:

<https://elaph.com/Web/News/2015/7/1023205.html> شوهد في 27 / 9 / 2022.

2 - علي عطوان الكعبي: تماثيل ونصب تشيع ثقافة العنف. ما هي نظرة المثقف والأديب تجاهها؟ مجلة نبأ : عدد 76 ، 2005. على الرابط: <https://annabaa.org/nbahome/nba76/tamatheel>. htm شوهد في 1/10/2022 وقد ازالته الحكومة العراقية عدداً آخر من النصب المعروفة في بغداد مثل نصب المسيرة في ساحة المتحف، ونصب المقاتل العراقي في باب المعظم، ونصب الاسرى الشهداء في ساحة المستنصرية، وحلّ محل الاخير نصب ليوم الغدير المعروف عند الشيعة.

مع اشتداد وتيرة هذه الحرب الرمزية، وتراجع الحكومة عن إزالة نصب الشهيد، ونفي مؤسّسة الشهداء نيّتها بذلك، قامت هذه المؤسّسة بصراع من نوعٍ آخر بهدف التنكيل بالنُصب رمزيّاً، من خلال إقامة حفلٍ غنائيٍّ ثمّ التذرّع بعدم علمها، بعد أن نشرت المقاطع الغنائية في وسائل التواصل الاجتماعي وخلقت أجواءً من الغضب الشعبي في مختلف الأوساط العراقية، لما اعتبروه من إهانة للرموز الوطنية⁽¹⁾.

الواقع إنّ حروب الذاكرة العراقية - كما أشرنا إلى جزءٍ منها - تُشير إلى الإرث الضخم الذي خلفه النظام السابق، والذي يحتاج إلى مدّةٍ زمنيةٍ ليست بالقصيرة كي يتعافى العراقيون من ذاكرتهم الموجهة. فهي ذاكرةٌ جمعيّةٌ تشمل الأجيال التي عاصرت النظام إلى زمن سقوطه، وأصبحت ذاكرةً منقسمةً بين طرفٍ مهيمنٍ يرغب بإحلال قيمٍ جديدةٍ، هي قيم الضحايا التي تتعامل مع الذاكرة وفقاً لمنطق الإقصاء، وتفسير الماضي كلّهُ بما يشمل من إبداعاتٍ فنيّةٍ على أنّه ماضٍ مؤلمٌ ينتمي لحقبة الاستبداد، وتجد في حتمية إزالته سبباً كي تسلم النفس العراقية من أوجاعها، مقابل الطرف غير المهيمن الذي يتمثّل بالنُخب الفنية وتأويلها للفنون التشكيلية ثقافياً لا أيديولوجياً.

1 - موقع روسيا اليوم: جدل في العراق بسبب حفل موسيقي في "نصب الشهيد" على الرابط:
https://arabic.rt.com/middle_east/1010739-

جدل-العراق-إقامة-حفل-نصب-الشهيد / شوهد في 12 / 10 / 2022

وبالتقاطع مع ذاكرة البعث، تحوّلت بشكلٍ تدريجيٍّ ومنتسارعٍ، كلُّ أسماء الشوارع والمحلات السكنية والمشافي الحكومية التي حملت اسم صدام، إلى تسمياتٍ فرضها الطرف المهيمن دون الرجوع إلى مخطّطي المدن أو المختصين بجماليتها. فشارع المطار سمي باسم الشهيد محمد باقر الصدر، وشارع مطار المثنى باسم الشهيدة بنت الهدى، والطريق السريع بين الدورة وبغداد الجديدة باسم محمد باقر الحكيم، وتقاطع الدورة جنوب بغداد باسم تقاطع المهدي، ونفق الشرطة باسم نفق الثقلين، والطريق المار من بغداد إلى كربلاء باسم الريحانتين (نسبة إلى ريحانتي الرسول الحسن والحسين)، وإحدى الساحات في شارع حيفا باسم ساحة أحمد الوائلي، وجسر الطابقين المعروف في الكرادة سمي باسم جسر الحسينين.. وسوى ذلك من الأسماء في سائر المحافظات.

وهيمنت جهاتٌ سياسيةٌ مثل التيار الصدري بسطوتها على الحكومة، وأعدت تسمية العديد من الأ قضية والمحلات السكنية والمستشفيات باسم الصدر، كمدينة الصدر (صدام سابقاً)، وشعلة الصدرين ومستشفى الصدر... وشملت موجة التسميات الجديدة المنتزهات والقاعات الكبيرة في الجامعات، فسمّيت بأسماءٍ مذهبيةٍ هي الأخرى، رغم تنوّع المجتمع والاكاديمي الذي يتطلّب توافقاً جمعياً حول هذه الأسماء. لقد تغيّر المشهد الحضري الكامل، وفرضت الايدلوجيا الدينية سطوتها على الشوارع، فيندر أن تجد واحداً منها لا يضمّ صور مراجع الدين وشهداء الحرب على الإرهاب وقادة الأحزاب الدينية، وأصبح مألوفاً لدى بعض العامّة وضع الملصقات الدينية وصور الموتى في الشوارع وعدّهم من الشهداء حتّى لو ماتوا حتف أنوفهم*).

فرضت الصورة والاسم الجديان استبدالاً رمزياً على سائر الفئات الاجتماعية

* لعل هذه الظاهرة نشأت بسبب الانجرار وراء مفهوم الشهادة بشكلٍ ثقافي لا ديني، لأنّ مفهوم الشهادة الديني له محدداته الخاصة والتي تسمو بالشهيد نحو منزلة رفيعة. وقد شاهدتُ صوراً لُقّب أصحابها بوصف الشهيد رغم انهم قتلوا إمّا بنزاع عشائري أو بعيارٍ منفلتٍ أو غير ذلك.

التي لا تقبل بوجودها. فالمحتجّون يكتبون احتجاجهم خوفاً من التعرّض لعنف الأحزاب الدينية. وقد يصل الأمر إلى التصفية الجسدية إذا ما اجتاز المعترض حدود المقدّس بتمزيق الصورة أو إهانتها بأيّ شكلٍ من الأشكال.

وتعدّى هذا الاستبداد الرمزي إلى الاشخاص الحاملين لاسم صدام الذين اضطرّوا إلى تغيير أسمائهم خوفاً من مواجهة عنف الذاكرة الجمعية، ليس في العراق فحسب، بل وفي غيرها من البلدان. من النماذج على ذلك قصة الشاب الأردني صدام حسين الذي رفضت سلطات مطار شيكاغو في الولايات المتحدة دخوله بسبب اسمه، وتعرّض للإهانة والتحقير والمضايقة الشديدة⁽¹⁾. كذلك تعرّض مهندسٌ هنديٌّ لمضايقاتٍ شديدةٍ بسبب هذا الاسم، وتعدّر عليه الحصول على وظيفة 40 مرة، فاضطر إلى تغيير اسمه⁽²⁾. وفي العراق حكايات لا تعدّ عن أشخاص حملوا اسم صدام، وتحملّوا أوزاراً لم يرتكبوها، وتعرضوا للتهديد والتحرّش والعنف.

كان العراقيون الذين يسمّون حديثي الولادة من أبنائهم باسم صدام على نوعين، الأوّل هم أولئك الذين كانوا مأخوذِينَ بشخصية صدام، بصفته بطل الحروب والغزوات والقائد الضرورة، وكانوا يرون فيه تعويضاً عمّا مرّ به العراق والعرب من هزائم، أمّا النوع الثاني فكانوا يرغبون بهدايا النظام لهم يوم ميلاد الرئيس، حيث تخصّص مكافأة نقدية لمن سمّي وليده باسمه في ذلك اليوم المجيد!

1 - موقع اليوتيوب: صدام حسين يرغب على العودة إلى المملكة، على الرابط: <https://www.youtube.com/watch?v=wHaQXv99X-0> شوهد في 29 / 9 / 2022

2 - صدام حسين الهندي لم يجد وظيفة بسبب اسمه، موقع bbc العربية على الرابط: <https://www.bbc.com/arabic/world-39321398> شوهد في 3 / 10 / 2022.

عندما يطرح جيفري الكسندر محدّدات عن الصدمة في تساؤلاتٍ: من المسؤول وما هي ردود الفعل ومَن الضحية..؟⁽¹⁾ تبدو أسئلةً سهلةً - وربّما ساذجة - حول موضوعٍ كبيرٍ يثير الدهشة وهو الصدمة. فكيف نسأل عمّن كان سبباً في صدمة الهولوكوست، أو تدمير هيروشيما بالقنبلة النووية، أو فاجعة المقابر الجماعية في العراق؟ لكن الأسئلة ستبدو عميقةً عندما نعرف حقيقة الصدمة الثقافية وما ورائها - حسب الكسندر وايرمان وأقرانهم - من صراع المعاني والتأويلات بين أطرافٍ عدّة تتنازع بشأن فهمها. فالتساؤل عن المحرقة اليهودية والذي يكنّ كراهيةً للنازية سوف يوجّه الاتهام إلى هتلر ورفاقه، بينما تشير تقارير - كما تفيد حنا ارندت - إلى عددٍ من الجماعات الألمانية ساهمت بالمحرقة من تلقاء نفسها وبدون سلطةٍ قهريةٍ من النازيين⁽²⁾.

في سقوط نظام البعث لم يكن الجانب الأمريكي هو المتهم الرئيس في هذا الحدث المدهش، بل إنّ الشيعة (كلّهم أو قوى المعارضة زائداً إيران) كانت حاضرةً كمتّهمٍ في إسقاط الدولة العراقية. تمّ استدعاء الماضي لوجود صدمةٍ تاريخيةٍ / ثقافيةٍ شبيهةٍ بالسقوط البعثي، وهي صدمة سقوط بغداد على يد المغول سنة 656 هـ. حينها تعاون الوزير الشيعي في خلافة المستعصم بالله ابن العلقمي مع المغول سرّاً - حسب الرواية السنّية - . يقول وزير أردني في جريدة القدس العربي اللندنية: «لما كان الزمان خووناً وفيه نفوس ضالّة تماهت مع العدو، وأخذت تنمرغ في وحل الخيانة، فإنّ صورة ابن العلقمي القبيحة لا بدّ أن تظهر في وجوه كثيرةٍ خذلت مدينتنا الخالدة [بغداد] في ساعة خطر.. لقد كاتب

1 - Jeffrey C. Alexander: Op. cit, p 17 - 25

2 - حنا ارندت: النظام الشمولي، آليات التحكم في السلطة والمجتمع، ترجمة نادرة السنوسي، ابن النديم والروافد، 2019، ص 188 . وللمزيد حول هذا الموضوع الحساس ودور المجتمع في اسناد الطغاة يمكن مراجعة:

Christopher R. Browning: Ordinary Men, Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland, Penguin Books, 1992

ابن العلقمي المغول سرّاً قبل اثنتي عشرة سنة من هجومهم على بغداد، وجرّ هولاءكو إلى أبوابها»⁽¹⁾. يُذكر أنّ الدافع الرئيس لاختلاق مثل هذه الخيانة حدوث فتنة بين السنة والشيعة ببغداد أضمرها العلقمي في نفسه، وكاتب على أثرها التتار وأطمعهم ملك بغداد. لكن المفارقة أنّ المصادر التاريخية (مثل تاريخ ابن خلدون) التي تذكر خيانتته كتبت أيضاً أنّ هولاءكو أمر بقتله بعد الاجتياح⁽²⁾. وبعد محاجة تاريخية يفنّد فيها الكاتب رشيد خيون أسطورة خيانة ابن العلقمي يقول: «لقد حُمّل الوزير شيعية أكثر ممّا كان عليه وكراهية للسنة هي ليست له»⁽³⁾.

فلماذا استحضرت الذاكرة التاريخية لاثّهام الشيعة في وقتٍ كان يتطلّب التآخي بين الجميع لمواجهة الموقف؟ إنّ الرجوع إلى الماضي يعدّ ذخيرةً رمزيةً يمكن الاتّكاء عليها للنزاع على السلطة مع الخصم. لم يعد هناك أخوة في الوطن، والتضامن بين الأخوة أصبح مقولةً مهترئةً حلّ محلّها اقتسام الغنائم، هناك وليمة السلطة / الحكم التي يجب الاستحواذ عليها بعد فقدانها أو خوفاً من فقدانها. والحقيقة التي باتت واقعاً ملموساً لكلّ العراقيين - نخبة وعامة - هي أنّ العراق الواحد أصبح من الماضي؛ لأنّ البديل الذي هيمن على خارطة العراقية هو المحاصصة التي جعلت من ذلك العراق عراقاً متخيلاً.

يوفّر مثل هذا الاتّهام للشيعة بصدمة السقوط معنّى يختصّ بالهويّة الجمعية للسنة في قبال الهويّة الصاعدة للشيعة. فقد عاشوا زمناً طويلاً على أسطورة الأغلبية العددية الحاكمة في العالم الإسلامي (والتي انتقلت لشيعة العراق بعد 2003)، وها هم الشيعة يعيدون التاريخ نفسه لاستلاب الحكم وجعلهم رهينةً بأيديهم. ولذلك وبدلاً من الاقتصار على مجموعة المعارضين،

1 - رشيد الخيون: لا اسلام بلا مذاهب أو طروس أخر من التراث، مدارك، 2011، ص 319-320.

2 - المصدر نفسه: ص 335.

3 - المصدر السابق: ص 321. بل الغريب ان العلقمي كان من الناصحين للخليفة وان بطانته هي التي ورطته في سقوط بغداد (المصدر نفسه: 337).

تمّ وصم الشيعة بأجمعهم بوصم الغدر، يذكر أحد المواقع تقريراً مفصلاً يقول فيه:

«ما زالت الشيعة تقوم بمساعدة القوات البريطانية في نزع الأسلحة الشخصية للعراقيين من أهل السنّة والتي يدافعون بها عن أعراضهم. ولا يزال قادة الشيعة يجتمعون في الناصرية لتقرير دورهم المستقبلي في عراق ما بعد صدام وللتباحث في كيفية التخلّص من مقاومة العراقيين من أهل السنّة»⁽¹⁾.

يجمع التقرير بين النخبة والعامّة في دعم قوات الاحتلال ومناصرتهم، وخذلان اخوتهم من أبناء البلد؛ كي تضعف مقاومتهم ويمهّدوا لحكم جديد. والأسباب معروفة وبشكلٍ يتناغم مع المنطق التاريخي؛ إذ «لا ينسى التاريخ أبداً خيانة الوزير الرافضي ابن العلقمي الذي فتح أبواب بغداد للمغول الأول وراسلهم واستعداهم على المسلمين.. ويعيد التاريخ نفسه للمغول الجدد على يد أحفاد ابن علقمي الذين أفتوا أتباعهم بعدم شرعية جهاد الصليبيين الذين قدموا لاجتياح العراق المسلم»⁽²⁾. وهناك تفاصيل غزيرة عن غدر جمهور الشيعة ودورهم الاستخباراتي في توجيه العدو إلى الأهداف الحيوية، وغدر ضباط الشيعة في إرسال معلوماتٍ استخباراتيةٍ خاطئةٍ للقوات العراقية وعن خيانتهم في معركة المطار... بينما يثبت أحمد منصور مراسل قناة الجزيرة أنّ الخيانة كانت من بطانة صدام حسين، وان (صدام وقصي) - والذي وصفهما بالجاهلين في الشؤون العسكرية - كانا سبباً واضحاً في هزيمة الجيش العراقي⁽³⁾.

١ - شبكة الدفاع عن السنّة: الدور الشيعي في سقوط بغداد، على الرابط :

<https://www.dd-sunnah.net/forum/showthread.php?t=13594>

شوهده في 25 / 9 / 2022

2 - المصدر السابق.

3 - احمد منصور: قصة سقوط بغداد، الحقيقة بالوثائق، دار ابن حزم والدار العربية للعلوم ناشرون، ط 6 ، 2004 ص 83 وما بعدها.

أدت صدمة السقوط البعثي إلى تداعي الذاكرة التاريخية باعتبارها أوجاعاً تخصّ طرفاً واحداً، وقادت إلى استجماع معاني الهوية الجمعية وتكريسها كخطابٍ طائفيٍّ مناوئٍ للشيعة. تمّ في هذه المرحلة بثّ مجموعةٍ من الأفكار التي تركّز هذه الوصمة، فليس من الصعب أن تجد اليوم على مواقع الانترنت كتباً مثل (سقوط الدولة العباسية ودور الشيعة بين الحقيقة والاتهام) لسعد بن حذيفة الغامدي، و(الشيعة وسقوط بغداد)⁽¹⁾، لعبدالله الويباري التي تؤكد حرب الذاكرة بين الماضي البعيد وتداعيه لخدمة الحاضر. وقد بزغت الكتابات عن الشيعة والتشيع بعد سطوع نجمهم في العراق واستلامهم زمام الحكم بصورة اتّهامٍ وتأميرٍ على السنّة والإسلام عموماً، بشكلٍ يوحي أنّ حكم صدام رغم طغيانه كان الأفضل للسنّة من حكم الشيعة!

بناء سرديّة مضادّة مثل هذه لا تكون غايته الكبرى الإشادة بصدام وبطولاته الوهمية (وإن كان ذلك فعلاً هدف البعض)، وإنّما لاسترداد الهوية الضائعة بين ركام الفوضى الخلّاقة. كانت صدمة سقوط بغداد تمثّل رمزاً لانتهاه زمن الهيمنة السنّية في دار الخلافة العباسية التي امتدّت لقرون. والعراقي / العربي هو ابن الماضي ويعيش عقدة الماضي في معظم سلوكه وثقافته.

ما إن دخلت قوات الاحتلال الأمريكي إلى العراق حتّى فتحت صندوق باندورا لتنتشر شروره التي ظلّت هاجعةً لعقود من الزمن على الأرض العراقية، مفتحّةً إيّاها بالشرّ الطائفي، وجرده حساب تاريخيةً غدّتها النخب الدينية، ومن ورائها ناقلو الفتنة التي استثمرت صدمة السقوط لتوجيه العوام نحو عقد الماضي والإفادة منه لإعادة انتاج الهوية الجمعية والعودة ثانيةً إلى السلطة.

تمثّل سرديّة اتّهام الشيعة بالتأمير ضدّ العراق والإسلام مفتاحاً لفهم طبيعة الشخصية العراقية والعربية المسلمة؛ لأنّها تعيش في الماضي باستثمار أحداث

1 - دون الويباري في حاشية المقدمة ما يلي « كُتب هذا البحث قبل الاحتلال الأمريكي للعراق وبداية النفوذ الشيعي ببركة الاحتلال ومع هذا لم تتم إضافة شواهد هذه المرحلة والتي تتشابه في نتائجها مع الغزو المغولي وما ترتب عليه للشيعة من نفوذ وسيادة ».

الحاضر. فالوصول إلى السلطة يستند إلى تجميع رأسمالٍ رمزيٍّ ينافح به السنّة، بعد أن اهتزّ كبرياؤهم في العراق بانهيار الدولة التي أشارت أدبيات غربية إلى أنّها تحكم طائفيّاً باسمهم⁽¹⁾. لا بدّ من هزيمة الخصم ولو رمزياً بتخوينه وشيطنته من قبل النخبة، وحثّ أتباعهم على مراجعة ما يعدّونه حقائق تاريخية.

ويحتلّ سقوط بغداد على يد المغول مساحةً واسعةً من حيز الذاكرة التاريخية، يمكن استثماره في حقل السلطة بإعادة ربطه - عاجلاً - بالسقوط الآخر لبغداد على يد المحتلّ الأمريكي، تحت مسمّى (التاريخ يعيد نفسه). بمعنى أنّ الشيعة / الروافض لم تتغيّر سجيّتهم، واستمروا منذ ذلك الحين يرسمون الخطط السريّة وعداءهم للسنّة والاسلام بشكلٍ أعمّ للإطاحة بهم وفق عقيدة التقية ذات الوجهين.

ولذلك كانت الفكرة العامّة الموجهة لمعارض صدام من الشيعة والذين تبوّأوا المناصب من بعده هي أنّهم جاؤوا على ظهر الدبابة الأمريكية، وهو ذات الوصف الذي أطلقه الشيعة على البعثيين عندما صعّدوا إلى السلطة إثر انقلابهم سنة 1968 فيما عرف بالثورة البيضاء.

مثل هذه السردية التي نشأت بعد الاحتلال الأمريكي - ولها جذورها التي تمتد حتى عام 1968 أو أبعد منها - كانت حاضرةً لتصبّ الزيت على نار الطائفية وتأجيجها، لتجد جذوتها المتقدّدة في العنف الطائفي الذي نما تدريجياً منذ نهاية 2003، ووصل ذروته بين 2006 - 2008. بل إنّها رأت النور بمولد مجلس الحكم الذي شكّله بول بريمر على أساس المحاصصة الطائفية والعرقية؛ ليضع الحدود النهائية لعراقٍ جديدٍ منقسمٍ إلى مللٍ وجماعاتٍ متصارعةٍ.

يجادل بعضهم بأنّ هذه السردية قد انحصرت في النخبة السياسية، ولا دخل للعوام فيها. غير أنّ المسألة المطروحة في الواقع تشي بتوافقٍ جدّيٍّ بين النخبة والعوام، حسمت مصيره الانتخابات النيابية لدوراتٍ عدّة، كان فيها الناخب

1 - Ali . A Allawi: The occupation of Iraq, winning the war , losing the peace, Yale University Press, 2007, p 86

العراقي يضع إصبعه في بوتقة الحبر الأزرق لانتخاب مرشّحٍ من طائفته أو اثنيته ولو كان لصاً.

لقد اشتعلت حرب الذاكرة وسمحت لمثقفي الطوائف بسحب الماضي إلى الحاضر مع لائحة اتهامٍ طويلةٍ بدأت بآبن سبأ ولم تنتهِ بجرّ الجماعات المسلّحة إلى عنفٍ مدمّرٍ أودت بالمجتمع إلى حافة الانهيار.

والحقيقة ليست كلّ قوى المعارضة كانت على صلةٍ مع الجانب الأمريكي، ولم تكن جميعها على اتّفاقٍ بضرورة إسقاط نظام البعث بقوةٍ خارجيةٍ. بل إنّ قوىً سنّيةً عربية وكردية معروفةً شاركت في المؤتمرات التي سبقت الغزو الأمريكي لتدشين مذكرة بشأن مستقبل العراق بعد الاحتلال. فحزب الدعوة لم يشارك في مؤتمر لندن 2002، الذي انعقد بمباركةٍ أمريكية، وكان إبراهيم الجعفري الأمين العام لحزب الدعوة قد رفض الحضور معللاً ذلك بأنّ التغيير لا يأتي بالحرب، وأنّ الوجود الأجنبي لطفة عارٍ على جبين العملية السياسية، كما وجّه انتقاداً شديداً للمجلس الأعلى بسبب تمثيله للمكوّن الشيعي في المؤتمر⁽¹⁾. وانسحبت ستّة احزابٍ بعد علمها باحتمالية التدرّج العسكري للاطاحة بنظام صدام حسين، وهي: الجبهة الوطنية الإسلامية، حركة الوفاق الإسلامي، حركة تيار الصدر، رابطة علماء الدين في العراق، الحركة الإسلامية لتركمان العراق، والحركة الإسلامية في كردستان العراق، وقاطع الحزب الإسلامي العراقي المؤتمر⁽²⁾. وكشفت أدبيات ما بعد الاحتلال أنّ قوىً سنّيةً انظّمت بصورةٍ متأخّرةٍ لصفوف المعارضة، قبلت بمبدأ تغيير النظام على أيدي قوى خارجية⁽³⁾. بالمقابل نجد سرديّةً مختلفةً تقف بالصدّ من سابقتها شكّلها المعارضون في المنفى من الشيعة والكرد وغيرهم من قوى المعارضة الذين أيقنوا النوايا

1 - علاء هادي الحطاب: من المعارضة إلى الحكم، تجربة المعارضة العراقية 1968 - 2003، دار الحكمة، 2019، ص 187.

2 - المصدر نفسه: ص 188.

الجادة لأمريكا في إسقاط نظام صدام . كان أحمد الجلبي رئيس حزب المؤتمر الوطني العراقي عزّاب قانون تحرير العراق الذي أقر عام 1998، وعقدت قوى المعارضة مؤتمرات عدّة، كان الغرض منها الدفع لإسقاط نظام صدام حسين بدعم أمريكي. وحاول الجلبي تشكيل جيش لهذا الغرض، والقيام بتمردٍ داخليٍّ بمساعدة الكرد، لكن سرعان ما فشلت خطته⁽¹⁾. لذا توجّهت الأنظار صوب الإدارة الامريكية لتفعيل قانون تحرير العراق باعتباره قانوناً ملزماً.

بشكلٍ عامٍّ كانت جهود المعارضة - بالذات أحمد الجلبي - موجهةً نحو إسقاط البعث وتشكيل حكومة انتقاليةٍ ودستورٍ مؤقتٍ، تمهيداً للانتقال إلى دستورٍ دائمٍ في ظلّ انتخاباتٍ برلمانيةٍ. أي إنهم كانوا قد تهيّؤوا مسبقاً لحدثٍ صادمٍ لم يألفوه سابقاً بإسقاط رأس النظام.

وحتى هذه التهيئة التي استمرت قرابة العقد، لم تخلُ من مفاجأةٍ بالنسبة لهم؛ لأنّ صدام كان من القوّة والصرامة في الإمساك بعصا الحكم بشكلٍ يصعب تخيلٍ إزاحته.

لكنّ ما مهّدت له المعارضة لم يصل إلى حواسّ العراقيين؛ بسبب الإطباق التامّ على وسائل الإعلام الدولية. ولذلك كانت نوايا الغزو الأمريكي مألوفةً لدى العراقيين جميعاً، وكانت منذ عام 1991 تفشل أو تتراجع في إزاحة النظام. وكلّهم يتذكّرون التحشيد العسكري في عهد الرئيس بيل كلنتون عام 1998 الذي اقترب من حافة الحرب، لكنّه تراجع بسبب ضغوط مجلس الأمن.

فما كانت تفكّر به المعارضة وتخطّط له يختلف عن التفكير في الذهنية العراقية التي كانت متكيّفةً لقدرها في بقاء البعث حاكماً حتى مع إمكانية الغزو.

1 - علاء هادي الحطاب: مصدر سابق، ص 180.

ضمن الدائرة نفسها، ظلّ آية الله علي السيستاني على الحياد بشأن مواجهة القوّات الغازية. فلم يصدر منه شيءٌ يخصّ مهادنة أو مقاومة الأميركيان، ممّا أثار الشكوك ضدّه حول مؤامرةٍ سرّيةٍ ضدّ العراق والإسلام. وأحد المتأثرين بذلك هو المثقف المستقل فاضل الربيعي الذي ذكر في برنامج الاتجاه المعاكس على قناة الجزيرة بأنّ مرجعية السيستاني «رُوّجت للغزو وساندته، وسوّغت له، وهي التي جاءت معه، والآن تضي عليه طابعاً شرعياً بالقول إنّّه لا تجوز مقاومة هذا الاحتلال.. هم أكبر المتآمرين على المقاومة وهم الذين يريدون لها أن تموت أو أن تندحر في أوّل مواجهةٍ مع الأميركيين»⁽¹⁾.

والربيعي كاتب شيعي وله العديد من المؤلّفات الرصينة، لكنه كان مأخوذاً بالافكار المسبقة التي يطلق عليها البديهيات أو الفكر السائد doxa. وهي ذات التّهمة التي اعتاد المسلمون والعرب توجيهها للشيعية بوصفهم متآمرين منذ العهود المبكّرة للإسلام، حاملين جريرة ابن سبأ ثمّ تحميلهم مقتل الحسين، وليس انتهاء بسقوط بغداد على يد المغول، ثمّ كانت خاتمة الذاكرة التاريخية بالسقوط المعاصر لبغداد 2003.

بعض الجهات السلفية اتّهمت السيستاني بممالأة المحتلّ وشبّهته بالعلقي، مستعينةً بمذكّرات بريمر التي يذكر فيها اتّصاله ولقائه معه⁽²⁾. ونقلت إحدى

1 - الجزيرة نت (18 / 12 / 2005): الانتخابات العراقية بين الديمقراطية والرجعية - من برنامج الاتجاه المعاكس. على الرابط: <https://www.aljazeera.net/programs/opposite-direction/2005/12/18> الجدير بالإشارة ان هذه الكلمة من الربيعي اثار الوسط الشيعي وخرج الناس بتظاهراتٍ عارمةٍ متهمين قناة الجزيرة بإثارة الطائفية.

2 - موقع اليوتيوب (21 / 10 / 2009): السيستاني ابن علقي هذا العصر، على الرابط: <https://www.youtube.com/watch?v=e0wr1vOY50U> شوهد في 1 / 10 / 2022. وينفي مقربون من السيد السيستاني وجود "رسائل متبادلة" بين المرجعية الدينية والحاكم المدني بول بريمر مؤكدين أنّ عدداً من زوار المرجعية الذين يسميهم بريمر بالوسطاء " لم يكونوا يحسنون تلقي ما يستمعون اليه من رؤى المرجعية وانظارها، أو كانوا ينقلونها اليه بصورة مخففة في محاولة منهم حتى لا تسوء العلاقات، أو كانوا ينقلون ما يتناسب مع ما يرونه صالحاً للعملية السياسية. انظر , عامر حسن فياض ومحمد جميل عودة: دور المرجع علي السيستاني في مواجهة الاحتلال في العراق بعد 2003 , قضايا سياسية, 55, 2018 , ص 13

المواقع فتواه بعدم جواز مقاتلة المحتل في زمن الغيبة⁽¹⁾. ونفى مكتبه في النجف مثل هذا الادعاء رداً على مزاعم مؤسّسة الخوئي التي قالت انه أصدر فتوى تدعو العراقيين الشيعة إلى عدم الوقوف في طريق قوات الغزو الأميركي، بعد أن كان طلب منها في وقت سابق مقاومة محاولات إسقاط الرئيس العراقي صدام حسين. كما نفى الشيخ هادي الخالصي من هيئة علماء الإسلام العراقية التي تتخذ من لندن مقراً لها وجود دليل على إصدار السيستاني فتوى من هذا القبيل. وأوضح في مقابلة مع الجزيرة أنه لا مجال للاجتهاد في هذا الأمر، قائلاً إنَّ الشرع يحتمّ الوقوف في وجه الغزاة، وهذا ما أجمعت عليه جميع المراجع الدينية⁽²⁾.

لم يكن هذا الخطاب الطائفي سائداً في العهد البعثي؛ إذ لم يتجرأ أحدٌ على وصف الطائفة المخالفة بأوصافٍ رذيلةٍ مثل هذه حتى عام 1991 عندما تفجرت الانتفاضة الشعبانية وأطلق عليها صدام حسين (صفحة الغدر والخيانة)، وأعقبها بمقالاته على جريدة الثورة يصف فيها الشيعة بأنهم أقوامٌ جاء بهم القائد المسلم محمد القاسم مع الجاموس من الهند، وأن من عاداتهم سرقة الممتلكات وحرق دار القصب التابعة لمن يفتاضون منه⁽³⁾. ولكن حتى في هذه الفترة المظلمة 1991 - 2003 لا يوجد خطابٌ محليٌّ وعربيٌّ يملك الحرّية في أن يصف الشيعة بأنهم علقميون ورافضة ومتأمرون، باستثناء بعض الكتب ذات الطابع السلفي في الفضاء الثقافي الإسلامي.

كان صمت السيستاني محسوباً عليه لا له في الأوساط المناوئة، بينما يمكن حمل صمته تجاه المحتلّ لصالح الشيعة لأُمور عدّة:

1. إنَّ أمريكا قوّة عظمى لم يوقفها جيش النظام على قوّته، فكيف يمكن أن

1 - مأرب برس (26 / 1 / 2018): السيستاني يفتي بعدم جواز قتال المحتل , على الرابط:
شاهد في 1 / 10 / 2022 - 1058 / articles.php?id=1058 / /marebpress.net

2 - الجزيرة نت (3 / 4 / 2003): مكتب السيستاني ينفي إصدار فتوى بعدم مقاومة الغزاة، على الرابط:
/ /www.aljazeera.net/news/arabic/2003/4/3
مكتب-السيستاني-ينفي-إصدار-فتوى-بعدم-مقاومة-الغزاة، على
شاهد في 2 / 10 / 2022.

3 - بنك المعلومات العراقي: الاثار الطائفية في العراق , 1999, ص 93.

تواجهها قوةً محليةً بأسلحة باتت قديمةً.

2. إنَّ إزاحة نظامٍ مستبدٍّ كنظام البعث عُدَّ مكسباً كبيراً بفضل الأمريكيان وأنَّ شرَّ الاحتلال هو أهون من شرِّ البعث.

3. لم يكن لدى المحتلِّ مقاصد لهتك المراقد والمدن الدينية المقدسة.

يبرّر ياسر الحبيب عدم افتاء السيستاني بمقاتلة المحتل بالعبرة من الماضي الذي أفتى فيه مراجع الدين بقتال المحتل البريطاني وما تبعه من إزهاق الأرواح؛ لذا فإنَّ المسألة من الناحية الشرعية ستكون أقلَّ كلفةً من المواجهة الدموية. ولم يُرَ منهم [الأمريكان] أنهم جاؤوا لضرب المراقد المقدسة والمساجد ومحو الإسلام من العراق⁽¹⁾. مقابل ذلك وفي خضم مواجهة الخصم في حروب الذاكرة، تذكر بعض التقارير أنَّ السيستاني أصدر فتوى بمواجهة الغزو الأمريكي في 4 / 9 / 2003 وعدم تقديم أيِّ نوعٍ من أنواع المساعدة باعتبارها من الكبائر. لكنَّه بعد دخول الاحتلال أفتى بالمقاومة السلمية وعدم دفع العراقيين إلى حمل السلاح في معركةٍ لن يجني ثمارها إلا أعداؤه⁽²⁾. غير أنَّ السيستاني كانت له رؤيةٌ براغماتيةٌ فيما يتعلق بالسيادة العراقية، فالاحتلال أصبح أمراً واقعاً حتمياً ومفروغاً منه، وأنَّ مقاومته ستطيل من وجوده في المستقبل، فكان لابدَّ من انتهاج الطرق العقلانية لإنهاء وجوده من دون سفك الدماء. وقد طرح ذلك بشكلٍ علنيٍّ أمام تساؤلات صحيفة نيويورك تايمز الأمريكية بشأن الدعوة إلى مقاومة المحتلِّ، وأجاب بمبدأ «اتباع الأساليب السلمية لتسريع عملية استعادة سيادة العراق»⁽³⁾.

1 - موقع اليوتيوب: الشيخ الحبيب، لماذا لم يفت السيد السيستاني بالجهاد ضد الأمريكيان ؟ على الرابط: <https://www.youtube.com/watch?v=UrtZcfkXNBs> شوهده في 1 / 10 / 2022

2 - ياسين جميل: في ذكرى الحرب على العراق للحقيقة وللتأريخ وبالأدلة والتوثيق: فتاوى المرجعية الدينية بالجهاد ضد الغزاة.. وصدام بعد الإحتلال "السيد السيستاني يحظى بإحترامنا" على الرابط: <https://www.raialyoum.com/> في-ذكرى-الحرب-على-العراق-للحقيقة-وللتأريخ/شوهده بتاريخ 3 / 10 / 2022

3 - كارولين مرجي صايغ: المرجعية الدينية، الموقف الوطني في العراق بعد 2003، ترجمة نصر محمد علي، مركز الرافدين للحوار، 2020، ص 192 - 193 . وكذلك فياض وعودة: مصدر سابق، ص -11 15.

نستنتج ممّا سبق أنّ الصدمة الثقافية صنعت مجتمعاً متصارعاً كشف عن مكبوتاته الثقافية، وصعد بالصراع إلى حيّز الرؤية، بعد أن كان هاجعاً لعقود من الزمن. لم يسيطر العقل على العواطف والانفعالات التي اجتاحت الجميع، ليرهنوا أنفسهم بالهويّات الفرعية كملاذٍ يحميهم من سطوة الدولة من جهة، وإرث الماضي من جهةٍ ثانية. كانت الذاكرة البعيدة أو ما يسمّيه جويل كاندو (إناء الدموع) فيصلاً للقضاء على تاريخ أمةٍ. استطاع صدام حسين ومن خلال مؤسّساته القمعية في الجيش والأمن والإعلام والسجون.. ملء هذا الإناء بالآلام لم تنته حتّى الساعة، وربما تبقى أعراضها المرضية لأمدٍ طويلٍ يتجاوز الاستشراف والتكهّن. فما مصير الأجيال التي لم تشهد عبث النظام البعثي وفاشيته، وكيف ستحكم على اضطرابات النظام الحالي الذي زاد من أوجاعهم عوض انتشارهم من بركة الحرمان والألم الطويل؟

إنّ حروب الذاكرة ما زالت توقد في أيّ مناسبةٍ تحسب النخبة الحاكمة لها حساباً، حتّى لو كانت أنشودةً صغيرةً. نتذكّر جيّداً كيف أنّ رافد جبوري الناطق الرسمي لرئيس مجلس الوزراء حيدر العبادي اضطرّ لتقديم استقالته بعد ضغوطٍ مارسها الإعلام والجيش الإلكترونيّة التابعة للأحزاب السياسيّة التي اتّهمته بالولاء لنظام البعث على إثر نبش الماضي واستخراج أغنيةٍ له من اليوتيوب تثني على صدام حسين. لم يغفر له أحدٌ تلك الخطيئة، رغم اعتذاره واعترافه بأنّه كان حدثاً غرّاً وأنّ الظرف الاقتصادي الخانق أدّى به إلى ارتكاب خطئه⁽¹⁾. يحدث هذا في ظلّ تناقضٍ غريبٍ جدّاً وهو وجود البعثيين في السلطة والبرلمان دون حساب. مع أنّ جبوري كان مسالماً لم يزهق روحاً أو يسفك دماً، فإنّه اضطرّ لتقديم الاستقالة؛ لأنّه يعرف أنّ الذاكرة ستطارده ما دام في موقعه.

1 - لمزيد من التفاصيل انظر: استقالة المتحدث باسم رئيس الحكومة العراقية بعد انتشار أغنية له تمدح صدام. على الرابط : <https://www.france24.com/ar/20150418> - العراق، رافد الجبوري المتحدث باسم رئيس الحكومة العبادي، أغنية، استقالة، صدام حسين. شوهد في 8 / 10 / 2022.

إن أحزاب السلطة لن تكف عن إيقاد حروب الذاكرة؛ لأنها الوسيلة الفضلى للدعاية الانتخابية، كما هي استراتيجية لتحذير المؤمنين من العدو المتربص الذي يريد النيل من الزيارات المليونية بعودة البعث إلى الحكم. أي إن خزين الذاكرة أصبح وسيلةً إيدولوجيةً رئيسةً بيد الأحزاب الدينية تعول عليه للبقاء في السلطة. في تشرين 2020 حذر وزير الداخلية الأسبق باقر جبر صولاغ من انقلاب عسكري يقوده عزت الدوري بجهود استخباراتية وتعاون إقليمي من بعض الدول المجاورة ودعم أمريكي وغربي للإطاحة بهذا النظام⁽¹⁾. ويعتقد نواب في تحالف الفتح الذي يقوده هادي العامري أن «حزب البعث ما زال نشطاً في العراق لغاية الآن.. وأن له دوراً في الحراك السياسي ومباحثات تشكيل الحكومة»⁽²⁾. تضع مثل هذه المزاعم سرديةً متماهيةً مع إيدولوجيا الأحزاب السياسية الباحثة عن المغانم. فالتقديرات تنطلق من أسس واهية تتكرر بشكل روتيني لتبرير التقصير في تقديم الخدمات للشعب العراقي. إن إثارة الخوف والهلع في نفوس العراقيين من مصير غامض يقوده متسكع بعثي، يمنح الثقة لهذه الأحزاب بمزيد من التعاون الانتخابي لإعادة الوجوه القديمة أو صعود الجديدة الموالية لهم إلى البرلمان والحكومة.

1 - الجزيرة نت: تحذيرات في العراق من انقلاب عسكري يقوده عزت الدوري، على الرابط : <https://www.aljazeera.net/news/2020/10/4> /تحذيرات-في-العراق-من-انقلاب-عسكري. شوهده في 8 / 10 / 2022 وقد اثارته تصريحات صولاغ سخرية من قبل المختصين في الشأن العسكري ووصفوها بأنها "ضرب من الخيال" بسبب غياب المقومات الأساسية للانقلاب العسكري في العراق في الوقت الحالي، فضلاً عن أن ضباط الجيش السابق بلغوا من الكبر عتياً، ولم يعودوا قادرين على تحمل مثل هذا التحرك الجريء. وقال عضو مجلس النواب عن تحالف القوى العراقية ظافر العاني إن مثل هذه الأحاديث "صارت سمجة، وكأنها تكرر لطفرة قديمة"، فكلما واجه النظام السياسي احتجاجات وضغطاً شعبياً بسبب سوء الأداء، يأتي من يحاول أن يبيث الخوف والقلق بين الجمهور الشيعي، من أجل إسكاتهم. انظر: الجزيرة نت: ما حقيقة التحضير لانقلاب عسكري في العراق يقوده عزت الدوري؟ على الرابط: <https://www.aljazeera.net/news/politics/2020/10/7> /ما-حقيقة-التحضير-لانقلاب-عسكري-في-شوهده في 8 / 10 / 2022.

2 - صوت العراق: السابع من نيسان: «فلول البعث» تحتضر .. وتحذيرات من نشاط خفي. على الرابط: <https://www.sotaliraq.com/2022/04/09> /السابع-من-نيسان-فلول-البعث-تحتضر-وت / شوهده في 8 / 10 / 2022.

يجري اليوم محاسبة ومطاردة كل من يأتي بذكر النظام السابق بترويعه أو تصفيته. ومع أن تمجيد النظام يأتي بنوايا ساذجة وفي سياق النكايه بالأحزاب التي اقتسمت غنائم النفط وقصرت في حق شعبها، إلا أن ذلك (التمجيد) يتخذ كذريعة من ذرائع الفاشلين بقصد إدامة المكاسب، ويمثّل بذات الوقت خوف ورعب هذه الأحزاب من فقدان السلطة بأن يقوم أحد المواطنين باستعادة اسم البعث أو صدام. هل هو خوفٌ حقيقيٌّ أم إنّه خوفٌ مؤدجٌ؟

في الواقع يمثّل خوفاً حقيقياً لدى البعض؛ بسبب الآلام التي خلفها البعث وما زالت ندوبها تتفتّح كجروح دامية، يقول عضو في حزب الدعوة بأنّ حزبه «لا يأمن جانب البعث لأنّ لديه تجارب تاريخية، ونجح في العودة إلى السلطة عام 1968، ويمكن أن يكرّر تلك التجربة مرة أخرى»⁽¹⁾. لكنّه يمثّل خوفاً أيديولوجياً عندما يتعلّق الأمر بنوازع السلطة والتوجّس من فقدانها. آية ذلك ما حصل لطيار ترخّم على روح صدام على صفحته في الفيسبوك، وشاعر أثنى عليه علناً أمام جمهور المستمعين بإجراء مقارنة بين قوّته مقابل ضعف السلطة والأحزاب الحالية التي صمّمت إزاء دخول الرئيس الأمريكي دونالد ترامب إلى محافظة الانبار للقاء جنوده دون إذن الحكومة. فطالب برلمانيون بمحاسبة الطيار وأثار الشاعر موجةً صاخبةً بين مؤيّد ومعارض⁽²⁾.

وإذا ما توقّعنا نهاية الدعوة المضادّة حول العدو البعثي، فإنّ عدواً جديداً لابدّ أن يبرز إلى الوجود بنبش الذاكرة التاريخية وإعادة موضعتها في الساحة السياسية - الاجتماعية. هنا بالذات أصبحت أمريكا (عوض البعث) هي العدو الأول لفصائل المقاومة ومن ورائها الأحزاب الإسلامية التي تطالب بخروج ما

1 - جريدة الشرق الاوسط: «البعث» يطلُّ برأسه مجدداً في العراق مطالبات بمحاسبة طيار وشاعر شعبي امتدحا صدام علناً، عدد 14672 في 29 يناير 2019 . وانظر ايضاً، موقع روسيا اليوم: العراق.. توقيف متهمين مجدوا نظام الرئيس الأسبق صدام حسين. على الرابط: https://arabic.rt.com/middle_east/1361892-صدام-حسين/شوهدي8/10/2022.

2 - الشرق الاوسط : المصدر نفسه.

تسميه (قوّات الاحتلال الأمريكي)، بعد أن تمّ التحالف معها لضرب الدواعش
بأن حكومة العبادي.

أمكن بسهولة، ومن خلال اللعب السياسي، استبدال أمريكا بالبعث في حروب
الذاكرة لتصبح عدوة العراق - خصوصاً بعد عام 2014 عندما توجّهت أصابع
الاتهام لأمريكا بتدبيرها لمؤامرة إدخال الدواعش - بعد أن كان البعث قد حاز
نصيبه الواسع من العداء. فالشيعة يعودون إلى الماضي ليذكروا أتباعهم بأن
أمريكا هي التي صنعت البعث وأوصلته إلى الحكم، وهي التي حمته طيلة الفترة
الماضية، أي منذ 8 شباط (1) 1968. بينما يرى الداعية نبيل العوضي أن أمريكا
هي عدوة السنة (2). وليت الأمر اقتصر على الأحزاب الدينية والمجاميع المسلّحة
في اتهام أمريكا بالوقوف وراء المؤامرات الرامية لسلب الحكم من الشيعة، بل
اتّهمها الكرد بالسماح لـ«قاسم سليمانى والحشد الشعبى والجيش العراقى
بالاستيلاء على مدينة كركوك وطرد الكرد منها» بعد أن تذكروا دورها (الخبيث)
في محاربة الكرد عام 1975 عندما أيّدوا لقاء الشاه وصادم حسين الذي كان من
ورائه قمع الثورة الكردية (3).

إنّ مستقبل العراق مرهونٌ بماضيه أكثر من حاضره؛ لأنّ تقاسم السلطة تمّ
وفقاً لحروب الذاكرة وليس على الأسس المهنية والموضوعية. فسياسيو الشيعة
أرادوا رئاسة الوزراء للسيطرة على البلاد؛ لأنّهم ذاقوا مرارة العيش في العهد
البعثي. بل إنّ دعوهم أعمق من ذلك بكثير، فضمن هذه الحرب الرمزية يشير

1 - وكالة انباء براتا: أمريكا صديقة أم عدوة للعراق؟! على الرابط: <https://www.burathanews.com/arabic/articles/377767> شوهده في 9 / 10 / 2022

2 <https://elaph.com/Web/NewsPa-562486.html> pers/2010/5/562486.html شوهده في 9/10/2022 وكذلك : موقع هسبرس: دعم أمريكا
للتشيع محاولة تفتيتية للعالم العربي على الرابط: <https://www.hespress.com/> دعم-أمريكا-
للتشيع-محاولة-تفتيتية-للعالم-218510.html شوهده في 9 / 10 / 2022.

3 - موقع صوت العراق: أمريكا عدوة الشعوب والحرية معبودة المصالح والعبودية. على الرابط:
<https://www.sotaliraq.com/2018/12/20/> أمريكا-عدوة-الشعوب-والحرية-معبودة-
الم / شوهده في 9 / 10 / 2022.

الشيعة إلى أنهم تعرّضوا للظلم وحرّموا من السلطة طيلة العهود الماضية منذ فجر الإسلام ولغاية 2003. وهذا ما صرّح به النائب بهاء الأعرجي عن الكتلة الصدرية عام 2010 بقوله: إنّ الشيعة تعرّضوا للمؤامرة منذ زمن أبي بكر إلى زمن أحمد حسن البكر⁽¹⁾. وأراد الكرد رئاسة الجمهورية كمنصب رفيع؛ لأنّهم - مثل الشيعة - قُمعوا بقسوة في عهد البعث، ولن ينسيهم الزمن تلك الأيام الصعبة التي عاشوها في ظلّ النظام القمعي.

إلى أيّ مدى يمكن أن تستمرّ حروب الذاكرة، وهل هناك احتمال أن تضمحلّ؟ لقد بات معروفاً أنّ العراق منذ عام 2003 أصبح مجزّأً إلى الأقسام الثلاثة التي تشكّل الجماعات الكبرى في النسيج العراقي، وهي الشيعة والسنة والكرد، مع توابع ثانوية تمثّل حصص الأقليات. وهذا المشهد المرعب أصبح هو السائد فوق كلّ المباني الوحديّة والوطنية، بحيث بات العراق عرضةً لمختلف الانتهاكات السيادية، دون أن يؤثر ذلك في تغيير السلوك السلطوي أو يخزّ الضمير السياسي لحفنة الأحزاب والكتل المهيمنة على المشهد العراقي؛ ذلك أنّ كلّ جماعة وحزب أصبحت تابعين لدولة إقليمية تتخذ منها دعماً مالياً وغطاءً ايدلوجياً وسياسياً. والغريب إنّهم يهرولون إلى هذه الدولة أو تلك بلا حياءٍ أمام أنظار الرأي العام العراقي، حاملين مشاكلهم السياسية، كي تقوم تلك الدول بحلّها، دون أن يعوا أنّهم أصبحوا تابعين أدلاءً، في الوقت الذي يصرون على أنّ تلك الدول تخشى من العملية الديمقراطية في العراق، بينما لعبت هذه العملية دوراً بالغاً في انحطاط المجتمع بتراجعها في سلّم السعادة والأمن والصحة والتعليم وسائر النظم الاجتماعية.

بأية حال، فإنّ استمرار النظام السياسي بمثل هذا الهزال والمرض - منذ فرضه على الشعب على حين غفلة - لن يثمر إلاّ أمراضاً عضالاً تنخر في الجسد العراقي مع إفادة واضحة لمصالح الأحزاب المتصارعة على السلطة ومغانم

1 - علي عجيل منهل: بهاء الأعرجي بين الخليفة أبو بكر و أحمد حسن البكر . على الرابط: <https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=204139> شوهد في 9 / 10 / 2022.

الدخل. ويبدو لي أنّ حظوظ التشاؤم في حلول مشكلة السلطة وما يتبعها من القضاء على الفساد والمحاصصة، هي أكثر بكثيرٍ من حظوظ التفاؤل، خصوصاً بعد الانتكاسات الكبرى التي شهدتها الحكومات المتعاقبة وتغول الفساد إلى درجةٍ مخيفةٍ أدت بالعراقيين إلى مكوناتٍ هشةٍ وأفرادٍ يعانون المرض والفاقة والذل. بل إنّ هذا التشاؤم قد تعاضمت نسبته في الآونة الأخيرة على اثر تعطيل تشكيل الحكومة سنة كاملة بعد انتخابات 10 / 10 / 2021، على لسان عددٍ من المراقبين الذين صرّحوا بتدخلٍ دوليٍّ لإصلاح الوضع العراقي المنكسر⁽¹⁾.

1 - هذا ما صرح به السياسي العراقي والنائب السابق فائق الشيخ والسياسي المعارض أحمد الابيض في أكثر من لقاء تلفزيوني.

**الأيديولوجية والهوية
في دولة الأُمَّة وأُمَّة اللادولة**

حسين العادلي

تلعب الأيديولوجية والهوية تأثيراً حاسماً ببنية الدولة. وكلاهما يُنتج الآخر،
وهما الدالان على نظام الدولة، وبهما الدولة ترتقي أو تتسافل

الدولة الأُمَّة

صحيح أن هناك فروقاً بين مفهومي (الدولة / الأُمَّة) و(الأُمَّة / الدولة)،
إلا أن المحصلة النهائية على مستوى التأثير والتعبير والإنتاج المتبادل بينهما
سيان. فلا يمكن تصوّر بنية جاهزة (مُستقلّة بذاتها) لأُمَّةٍ ولدولةٍ، أو لدولةٍ
وأُمَّةٍ، تستندها بممارسة الدور التاريخي، بل التأثير والإنتاج المتبادل قائم في كلّ
لحظة سيرورة تُعبّر عن الأُمَّة والدولة معاً. وهذه السيرورة سيّالة عبر التاريخ،
وتطوّرها وتخلّفها، تماسكها وانهارها، يتبع عوامل عدّة تشمل بنية الأُمَّة
والدولة معاً. يكفي أن نشير فقط إلى التأثير البنوي الشامل الذي أوجده تطوّر
مفهوم الدولة على بنية الأمم منذ معاهدة (وستفاليا) 1648م والتي وضعت
حدّاً للحروب الطائفية الأوروبية، وأسست لبنية الدولة السيادية الحديثة كما
نعرفها اليوم. بل علينا مراجعة التاريخ لنرى كيف أنّ الحروب الكونية (الأولى
والثانية) هي أساس بنيوي لولادة وموت الدول / الأمم، والأمم / الدول.

استقرّت الدولة الحديثة على أنّها كيانٌ سياديٌّ مُعبّرٌ عن أمّته، فالدولة هي
أُمَّةٌ بنظامٍ وإقليمٍ واعترافٍ أُمميّ. وحتىّ هذه المقوّمات ليست ثابتةً أو جامدةً
بذاتها، بل متأثرةٌ متغيرةٌ بسيرورة الدولة / الأُمَّة عبر أدوارهما التاريخية، ودونك
نماذج (الدول / الأمم)، العثمانية والسوفياتية والعربية الحديثة، ونماذج (الأمم
/ الدول) كالألمانية واليابانية والصينية.

وعليه، من الخطأ إعطاء تصوّر جامدٍ لمفهومَي الدولة والأُمَّة، أو الحكم على
الإمكان والاستحالة بالوجود والإيجاد لكليهما استناداً إلى تصوّر بنية ثابتةٍ أو
موروثةٍ أو مفقودةٍ، إنّها سيرورةٌ تاريخيةٌ فاعلةٌ ومنفعلةٌ ومتفاعلةٌ بجميع
ما يهمّ ويتّصل ويتأثر بالدولة والأُمَّة من ذاكرةٍ وثقافةٍ وتجاربٍ وبنىٍ وأنظمةٍ

وصراعاتٍ ومصالحٍ، نشوءاً وبقاءً، حضوراً وانزواءً. وليست الدولة / الأمة العراقية خارج هذه القاعدة، وعليه فأياً حكمٍ نهائيٍّ (سلباً أو إيجاباً) على العراق كدولةٍ وأمةٍ يعتبر خطيئةً بفهم سيرورة التاريخ.

العراق الحديث

قام العراق الحديث 1921م على أساس من مشروع (الدولة / الأمة). صحيح أنّ العراق الحديث وارثٌ للعراق التاريخي، إلا أنّ خطّ شروعه الحديث كأمةٍ وطنيّةٍ سياديّةٍ (دولة) يبدأ منذ عام 1921م. وكان من المؤمل أن تنجح الدولة بخلق الأمة (أوجدنا الدولة وعلينا إيجاد الأمة)، ومعيار النجاح هنا: خلق الأمة الوطنية (أمة الدولة) ذات الانتماء والهوية والمصالح المشتركة (وهو أساس بقاء الدول)، وهو ما لم يحدث. وعلّة عدم الحدوث تكمن بفشل مشروع الدولة العراقية ككيان مواطني مؤسّسي سياديٍّ مُعبّرٍ عن مكوّناته، وقادر على استيعاب التنوع وحلّ الخلافات وتحقيق المصالح وخلق الهوية الوطنية. والعراق هنا ليس بشاذٍ عن الأعمّ الأغلب من نماذج دول المنطقة التي تعيش ذات المآزق البنيوي على اختلاف الدرجة.

العلّة الأيديولوجية

عوامل عدّة وراء فشل نموذج الدولة / الأمة العراقية، منها: عوامل الذاكرة والنشأة والتكوين، وبُنى الأنظمة وسياساتها، والإرادات الخارجية، وصراعات المنطقة جيوسياسياً... الخ. لكن تأتي (العلّة الأيديولوجية) في طليعة أسباب الفشل بتكوين الدولة / الأمة عراقياً، وهي علّة ما زلت حاکمةً بسيرورة الدولة وأمّتها على اختلاف الدرجة والمصداق.

وقع مشروع الدولة / الأمة العراقية منذ التأسيس ضحية المدارس الأيديولوجية، فقد تنازعت ثلاث مدارس أيديولوجية، هي: القومية واليسارية

والدينية، في ظلّ غيابٍ للمدرسة الوطنية (تعتمد معايير الدولة الوطنية) تنتج أحزاباً ونخباً وفكراً وثقافةً على مستوى الظاهرة لمشروع الدولة / الأمة. وقد تلبّست هذه المدارس الثلاثة بمناهج بُنيوية حملت الدولة / الأمة على وفق رؤاها وبرامجها وسياساتها كسلطةٍ ومعارضةٍ وثقافةٍ وفاعليةٍ، فأنتجت التعويم لفكرة الوطن والأُمَّة والخصوصية والهوية.

من هنا نلاحظ أنّ مفهوم ووظائف وأدوار الدولة العراقية تتشاطره إلى اليوم مفاهيم ووظائف وأدوار من قبيل: الوطن العربي والأُمَّة العربية والدولة القومية، والوطن الإسلامي والأُمَّة الإسلامية والدولة الإسلامية، الوطن البروليتاري والأُمميّة والدولة الاشتراكية... الخ. في خلطٍ وتنازعٍ قيميٍّ ومفاهيميٍّ وبرامجيٍّ وسياسيٍّ ومصالحٍ أُفقد معه مشروع الدولة العراقية الخصوصية والتشكّل الذاتي والدور والوظيفة والوحدة النوعية، وقادها إلى التعويم والتسلط والتمييز والانحياز فضلاً عن التشظّي والانقسام الداخلي.

إنّ الخطيئة الكبرى التي مارسنها المدارس العراقية الأيديولوجية تمثّلت بغياب وتغييب المدرسة الوطنية القائمة على أساسٍ من المواطنة الكاملة، والخصوصية الناجزة، والمصالح العليا المشتركة.

يكنم الفشل البنيوي للمدارس العراقية في تضحيتها بالأسس المعيارية لتكوين الدولة كأُمَّةٍ وطنيّةٍ. إنّ خطاب وبرامج المدارس الثلاث غيَّب أهمّ معايير نجاح مشروع الدولة الوطنية، وأقصد بها معايير الرابطة والنظام واللازم: الرابطة السياسية (المواطنة)، والنظام السياسي (الديمقراطية)، واللازم المجتمعي (التعايش). لقد استعاض المشروع القومي بالرابط العرقي لتشكيل الدولة، واستعاض المشروع الماركسي بالرابط الأُممي لتشكيل الدولة، واستعاض المشروع الديني بالرابط الديني لتشكيل الدولة، في أدلجةٍ لرابطة العضوية السياسية القانونية للدولة، أنتج التعويم والاستلاب والتداخل والتدخّل وفقدان هوية التجربة وخصوصية الدولة.

فعلى سبيل المثال: تمّ أدلجة الفكرة القومية (العروبة) وجعلها رابطةً بتكوين الدولة، والأساس لهويتها وثقافتها ومصالحها.. ومع وجود التنوع العرقي عراقياً، غدت هذه الرابطة لازمَ تناحرٍ وتصارعٍ وطنيٍّ، لأنها لا تعبر عن جميع الانتماءات العرقية لأمة الدولة، وقادت بالضرورة إمّا إلى الانصهار في بوتقة القومية الرسمية الحاكمة (إلغاء الذات القومية)، وإمّا إلى صراعاتٍ وحروبٍ ومطالبيةٍ بالانفصال (للحفاظ على الذات القومية).

إنّ وجود التنوع الديني والقومي والطائفي في جسد الدولة الواحدة (وهو ما يوجد في جميع الدول) يوجب بالضرورة اعتماد رابطةٍ محايدةٍ تصدق على جميع تنوعات أمة الدولة، وليس هناك غير رابطة (المواطنة) التي تستطيع ضمان الاعتراف المتكافئ والعدل لجميع أعضاء الدولة على تنوع انتماءاتهم الفرعية، وهو ما لم يتمّ اعتماده كجوهر بإنتاج أمة الدولة العراقية، فالمواطنة التي اعتمدت مواطنةً منقوصةً وتمييزيةً ومنحازةً وغير فعّالةٍ، وهي مواطنةٌ واجباتٍ، لا حقوق وواجبات؛ لذلك لم تُنتج مواطنة حقيقية.

فشل الدولة كأمة وطنية بفعل فشل المواطنة كرابط عضوية تامة وفاعلة بالدولة، وغياب النظام الديمقراطي اللازم لحلّ إشكالية السلطة على أساس عادلٍ لا يعرف الاختطاف ولا يعترف بالاحتكار، أدّى إلى إبقاء أمة الدولة جماعاتٍ إثنية طائفية لا ترى بالدولة كياناً مُعبراً عنها ولها، فعاشت الصراع على الدولة كمراكز اعترافٍ ونفوذٍ وسلطةٍ وامتنيازٍ، وغدت مُتحفزةً ضدّ الآخر على حساب التعايش القائم على أساس الاعتراف بالتعددية واستحقاقاتها بتكوين الأمة وإدارة الدولة، فكانت المحصلة فشل الدولة كمشروع، وتسيّد نموذج أمة اللادولة ودولة اللاأمة.

الدولة المشروع

الدولة ظاهرة اجتماعية / تاريخية لا يمكن أن تستقرّ وتتطور إلا على وفق الرابطة والمصلحة والهوية المشتركة. ومقتلها بأدلجتها واحتكارها على أساس قوميّ أو طائفيّ أو سياسيّ، فأدلجتها واحتكارها هنا يعني انحيازها لفئةٍ وامتلاكها لجهةٍ على حساب الكلّ الوطني، وما يمتاز به من تنوع مجتمعيّ سياسيّ قائمٍ بجسد الدولة يتمتع (افتراضياً) بنفس الحقوق والواجبات، مما سيضرب بالصميم العدالة والتكافؤ والتضامن اللازم لبقاء الأمة وتطور الدولة. فالدولة غير المحايدة تجاه مواطنيها، والمختطفة للسلطة والثروة والإدارة على أساس الغلبة والتمييز والاحتكار، لا يمكنها إنتاج أمة دولة متناغمة الانتماء والمصلحة والهوية.

كذلك، علينا أن نؤكد، بأن تكامل سيرورة أمة الدولة لا يتمّ بمجرد الاعتراف والانتماء والتمكين، بل سيرورة الأمة تنمو وتنشط وتتكامل بسيادة فكرة الدولة (القانونية / المؤسسية / المدنية)، المصنّعة على وفق معادلة (الأمة / السلطة / الثروة)، والمنتجة على وفق مركّب (الخصوصية / العدالة / المصلحة)، والمؤسّسة على وفق قاعدة (المواطنة / الديمقراطية / التعايش)... ومثل هذا المركّب هو المشروع، وهو ما لا يقوم إلا بوعي وتضامنٍ وفاعليةٍ وطنيةٍ عامّة، حاكمة ومحكومة.

من الذي ينمي ويوحّد ويطور الأمة الوطنية؟ هي الدولة / المشروع طبعاً، إنّ الأمة والدولة وجهان لوجودٍ واحدٍ وينتج أحدهما الآخر، فالدولة كفسفةٍ وأنظمةٍ وقوانينٍ وسياساتٍ وحقوقٍ وحرّياتٍ... هي المنتجة للأمة الوطنية، والأمة الوطنية هي جوهر الدولة. هذا يعني أنّ نجاح مشروع الدولة هو النجاح بإنتاج أمتها الوطنية، فالأمة الوطنية المتنوعة بالانتماء (الفرعي) تتوحّد بالانتماء والولاء (الكلّي) السيادي للدولة، والعكس صحيح، فإذا ما فشل مشروع الدولة الوطني فستبقي جمهورها متشيعاً إلى أممٍ فرعية، ومتشظياً إلى جماعاتٍ متناحرة.

الأنظمة السياسية التي أسست لانقسام أمة الدولة هي الأنظمة ذات الفلسفة القومية والطائفية المؤدلجة والمستبدّة التي اشتغلت (كمشروع وسياسات) على احتكار الدولة أيديولوجياً، وبسلطة هوية مجتمعية واحدة، ومارست الصهر القسري للتنوع المجتمعي على وفق رؤاها وسياساتها، فحال ذلك دون اندماج المجتمعات / الهويات بأمة الدولة (الوطنية) المشتركة، وبقيت الدولة سلطة صهر قسريّ توحد (بالإكراه والإغراء والإقصاء) الهويات المجتمعية المتنوعة دينياً وقومياً وثقافياً.

لقد غدت الدول ملك أيديولوجيات سياسية محدّدة، وهويات مجتمعية معيّنة، صبغت بصبغتها وجيّرتها لمصالحها على حساب حيادية الدولة، وعلى حساب باقي الهويات المجتمعية، فتعاظم الشعور بالحيف والتمييز والاحتكار، وبقي مجتمع الدولة يعاني الانقسام الذي يحول دون الاندماج الوطني اللازم لإنتاج أمة الدولة.

وحدها (المواطنة المدنية) التامّة والفاعلة والممكنة كعضوية محايدة واعتراف قانوني ومشاركة سياسية، هي القادرة على إنتاج أمة وطنية موحّدة تعبّر عن جميع مجتمعات الدولة بعدالة ومساواة وتكافؤ، وهي من يستطيع خلق حيزهم المشترك المنتج للوجود والهوية المشتركة. وبخلافه ستتشتطى أمة الدولة بسبب صراع الهويات والمصالح الفرعية المجتمعية السياسية لتتقسّم الدولة / الأمة، أو لتعيش الصراع والاحتراب المزمّن. وهذا ما قادت إليه المدارس الأيديولوجية التي تعاطت مع مشروع الدولة العراقية منذ تأسيسها الحديث 1921م وحتى زلزال 2003م.

ما بعد 2003م

تأثير الأدلجة على مسار الدولة وبجميع مرافقها ووظائفها وسياساتها كان قاتلاً على وجود وروح أمة العراق، وبالذات إبان حكم البعث 1968 - 2003م، الذي أضاف إلى الأدلجة، الشمولية المطلقة والرعب المنظم، والحروب المستدامة، والمغامرات العبثية، فأتى زوال 2003م كمحصلة حتمية لانهايار مشروع الدولة القائم على وفق أيديولوجيات عائمة ومتخيلة ومنحازة، والمنهك بفعل الحكم الاستبدادي النرجسي التمييزي المغامر، فورثنا عام 2003 ركام أمة وحطام دولة، فاقدة للوحدة والسيادة... أمة الأفراد والجماعات والمجموعات العرقية والطائفية والمناطقية المأسورة بهوياتها ومصالحها الفرعية، ودولة السلطات المنحلّة والمتكثّرة بكثرة الأفراد والجماعات والمصالح.

بغض النظر عن النتائج التي ترتبت على طريقة تغيير النظام الصدامي، وبغض النظر عن شراسة الممانعة والتحدّيات الداخلية والخارجية الهائلة المتأبّية من القوى المتضرّرة من التغيير أو تلك التي حاولت توظيفه لصالح أجناداتها، وبغض النظر عمّا أفرزته طريقة الإدارة للدولة والتعاطي مع ملفات التحدّيات، ومنها الإرهاب والجريمة والفوضى، وتغوّل الجماعات... إلخ، والتي ألقّت بظلالها على بديل الدولة المراد إنتاجه، إلا أنّ ما تمّ إنتاجه - كبنية - بعد 2003م كان تأسيساً لعهد جديدٍ من (دولة اللاأمة وأمة اللادولة).

ففي 2003م خرجت الدولة العراقية من مأزق (الهوية القومية المتمذّبة) التي أدلجت وسيّست الانتماء القومي المذهبي وحكمت به ومن خلاله كبعد أحادي للدولة، ففشلت بخلق المشترك الوطني المنتج لهوية الدولة وأمتها (بلحاظ تنوع أمة الدولة).

وبعد 2003م أدخلت الدولة بنفق الاعتراف السيادي بالهويات الفرعية لأمة الدولة، وتلك خطيئتها الأيديولوجية الكبرى. ففلسفة الدولة قامت هذه المرّة على أساس من معيار (المكوّن) العرقي الطائفي كوحدة اعترافٍ وحماية

ومصلحة، وأنتجت نظاماً سياسياً مكوّناً عرقائياً أصلاً لتشظي الأمة والهوية. لقد افترضت الدولة تكّدس جماعات وليست أمة مواطنين، وراحت تعتمد التوافق والشراكة والمحاصصة كأسس ليس في إدارة الحكم وحسب، بل في تقاسم الدولة، ودخلت في صراعٍ مكشوفٍ على أساس من معادلة (المكّون + سلطة المكّون + الحزب الممثل للمكّون = نظام محاصصة عرقائفي شامل). لقد أفرزت العملية السياسية أدلجة من نوعٍ آخر، قامت هذه المرة على أساس من فكرة المكّون على حساب مبدأ المواطنة، وكوّنت الاعتراف والمصلحة على أساس من الهويات الفرعية، ممّا صادر محاولات إعادة التأسيس المواطني السليم لمشروع الدولة الوطنية.

النظام السياسي: كرافعة

رافعة أيّ دولة هو النظام السياسي، وإنّما تتغيّر أشكال الدول بتغيير أنظمتها السياسية الحاكمة، فالنظام السياسي روح الدولة وشكلها وتعبيرها الأساس. وهو بعد، ترجمة عملية لفلسفة الحكم ومعايره وقوانينه وسياساته وساسته. وتأثيره مباشر وصميمي بأمة الدولة، إنتاجاً أم انهداماً، وحدة أم تشظياً، صلاحاً أم فساداً.

لتأسيس نظامٍ سياسيٍّ مغايرٍ لتاريخ الأنظمة المستبدّة التمييزية المغامرة التي حكمت الدولة العراقية قبل 2003م والتي حطّمت الدولة والأمة معاً، كان مؤملاً أن تعي المدارس السياسية العراقية وقواها ونخبها الدرس، وتكون بمستوى التحوّل التاريخي المطلوب للدولة والأمة، فتنبئ وتؤسس وتدير نظاماً سياسياً وطنياً مدنياً يؤسس لعهدٍ جديدٍ بتاريخ الدولة، وهو ما لم يحدث.

إنّ قصور الرؤية في الوعي والتخطيط والإدارة لطبيعة أزمة الدولة ولاشترطات إعادة البناء والإدارة، رهن الدولة لتسيّد الفوضى، وأمّتها لتسيّد الانقسام، ووجّهت وما زالت مشروع التغيير لاحتمالات الفشل والانهدام. فلم

تدرك القوى التي امتلكت القرار حجم التأثيرات السلبية العميقة على بنية المجتمع والدولة طيلة عهود الدولة العراقية في القيم والسياسة والثقافة والهوية، لم تعنى الانتقال من بنية حكم استبداديّ مطلق إلى ديمقراطيّ مفترض، ومعنى الانتقال من المركزية السياسية والاقتصادية المفرطة إلى اللامركزية أو الفدرالية أو الكونفدرالية، ومعنى التحوّل من نمط الدولة الأيديولوجية والأبوية إلى الدولة المدنية، ومعنى تغيير الفضاء الجيوسياسي للدولة وتأثيراته الإقليمية والدولية. لقد ترجمت العملية السياسية - كمرتكزات وسياسات وإدارة - قصور الفكر والتخطيط الاستراتيجي المعني بإنتاج الدولة الجديدة، هذا فضلاً عن التواضع المريع بإدارة الحكم وبثقافة المسؤولية من طهورية والتزام يتناسب وشرف المهمة وضخامة التحوّل.

لقد اعتمدت قوى المشهد والقرار النظام السياسي التوافقي المكوناتي، كجوهر لعملية سياسية يُراد منها إعادة إنتاج الدولة والأمة، وهي الوصفة الخطأ بامتياز. فالحكم بنظام التوافق المكوناتي يستند إلى فلسفة شراكة المكونات المجتمعية بالدولة فيما هو شيعي وسني وكردّي وتركماني... الخ، وتُترجم هذه الشراكة من خلال حكوماتٍ توافقيّة تشمل جميع ممثلي المكونات العرقية الطائفية الداخلة بتركيبة الدولة. وهي فلسفة كرسّت الانقسام الهوياتي لأمة الدولة، وجعلت المكوّن (على حساب المواطنة) وحدة اعتراف وبناء ومصالحة.

أضف إلى ذلك، إنّ طبيعة هكذا نظام يوجب اشتراك الكل بالحكم، ويُعتبر أيّ استثناء لأيّ مكوّنٍ إقصاءً له؛ لذا فلا معارضة بالأنظمة التوافقية المكوناتية ممّا كرسّ نظام الامتياز وغيّب المحاسبة. كذلك، فنظام الحكم هنا يمتاز بكونه نظاماً معقّداً غير بسيطٍ وغير انسيابيٍّ وإرضائيٍّ يفتقد مبدأ الحسم، فقضايا الدولة تمرّ بسلسلة توافقاتٍ طويلةٍ ومعقّدةٍ وإرضائيةٍ، وغالباً ما يكون الحسم شكلياً لا يمسّ جوهر مشكلات الدولة، والترحيل لأزمات الدولة سمّة من سمات هذا النظام. إنّ سمّة الترحيل للأزمات ناتجة عن صعوبة التوصل إلى حلولٍ مرضيةٍ للجميع، فالإرضاءُ أكذوبة لا تتناسب مع فاعلية الحكم. أيضاً،

يمتاز النظام المكوّناتي بتعطيل الحكم من خلال خلقه لنظام التوازن السلبي بين سلطة المكوّنات. كذلك، تتصرّر وحدة السلطة باعتماد هذا النظام، فالحكم هنا يتطلّب سلطات رأسيّة متعدّدة مهمّتها تحقيق مصالح المجتمعيّات التي تعبّر عنها، لذا غالباً ما تكون مؤسّسات الدولة التوافقية متكثّرة لضمان تمثيل قوى المكونات كافة، وإذا ما عجزت الدولة عن استيعابها يتمّ اللجوء لاستحداث مؤسّساتٍ أخرى لضمّ هذه القوى. أيضاً ووفق قواعد هذا النظام تخضع مؤسّسات وموارد وقدرات الدولة إلى المحاصصة الشاملة، ثمّ ينشأ عن نظام المحاصصة هذا نظام الكارتلات الحزبية الممثّلة للمكوّنات، فتنشأ شبكة معقّدة من المصالح الحزبية التي تعيق وحدة وانسيابية وسلامة الحكم.

ديمقراطية المكوّنات

المجتمع التعدّدي هو المجتمع المتنوّع اجتماعياً (دينياً، طائفياً، إثنياً، ثقافياً) وسياسياً (أيدولوجياً، وحزبياً، وتنظيمياً)، ولا يوجد مجتمع سياديّ (دولة / أمّة) غير تعدّدي. وتسييس المجتمع السياديّ ينتج عن تسييس التنوع المجتمعي (الطبيعيّ بذاته)، ونقله من الحيز الاجتماعيّ إلى الحيز السياسيّ السياديّ / الحكم، ويتمّ إمّا بسحق التنوّع تحت حوافر تسيّد قومية أو طائفة أو أيدولوجية معيّنة، كما حدث قبل 2003م عراقياً، أو يتمّ بالاعتراف السياديّ بالتنوّع الهوياتي، وهذا ما ذهب إليه النظام السياسيّ التوافقيّ المكوّناتي بعد 2003م عراقياً. فعندما نقرّ بالتعدّدية المجتمعية على أنّها تعدّدية مكوّناتٍ ونعطي لكلّ مكوّنٍ اعترافاً سيادياً، فهذا يعني أنّنا منحنا للتنوع بُعداً سيادياً، وأوجدنا مجتمع (الأمم السيادية) التي تمازج بين الهوية (دينية، عرقية، ثقافية) والأرض والسلطة لتشكّل وحداتٍ سياسيةٍ سياديةٍ في الدولة، وهذا ما تقوم عليه الديمقراطية التوافقية، والتي يمكن تسميتها بـ(ديمقراطية المكوّنات)، والتي تعتبر الفدرالية إحدى حلولها لحلّ مأزق التنوّع.

الفدرلة كنظامٍ سياسيٍّ (برأي البعض) ضرورةٌ يوجبها المجتمع التعددي بحسب عُرف (ديمقراطية المكوّنات)، فمكوّنات المجتمع غير المتجانس تتطلّب نظاماً سياسياً فدرالياً يحقّق التوازن والمصلحة بين مجتمعيّاته / مكوّناته، وهذا لا يتمّ إلا بتوزيع الاعتراف والسلطة والثروة على عدد المكوّنات المجتمعية من خلال نظامٍ فدراليٍّ تشارك بصياغته وإدارته مكوّنات الدولة كافّة. وهنا مكمن المفارقة، فهذه الديمقراطية تُخرج التنوّع من حيّزه المجتمعي الطبيعي لتؤدّله وتمنحه بُعداً سياسياً سيادياً. وهي بذلك تسوّقُ أكذوبة؛ إذ يستلزم الإيمان بها جعل دول العالم كافّة دولاً فدرالية، فلا وجود لدولة (صافية)، فعدد دول العالم 197 دولة يعيش فيها عشرات الآلاف من الديانات والقوميات والطوائف والإثنيات، فالتنوّع ظاهرةٌ مجتمعيّةٌ طبيعيّةٌ لا تخلو منها دولة، والمطلوب إدارة التنوّع وليس قمعه أو الاعتراف السيادي به، فالدولة - افتراضاً - هي الحيّز الوطني القانوني المشترك لمجتمعيّاتها كافة، والضامن لخصوصياتها ومصالحها على أساسٍ من اعتبار أفرادها (مواطنيها) وحداتٍ سياسية قانونية تامّة، بغضّ النظر عن انتمائهم المجتمعي الهوياتي الفرعي، يتمتّعون بمواطنةٍ كاملةٍ تضمن حقوقهم المدنية والسياسية والمصالحية دونما تمييز أو إقصاء.

فدرلة الدولة بحجّة التنوّع قد يقود إلى التفكك الأميبي؛ إذ لا يمكن التنبؤ بمديات تشظّي الوحدات الفدرالية الممثّلة لمكوّن (إثني طائفي) إذا ما عدّ التنوع بذاته هو الموجب للنظام الفدرالي، فربما تقوم فدرالية إثنية، إلا أنّ تنوع هذه الفدرالية دينياً أو مذهبياً قد يشظّيها من الداخل، وهكذا دواليك. أيضاً، فإنّ تكوين وحداتٍ سيادية على أساسٍ من التنوع المجتمعي سيعطي شرعية التأسيس لكلّ هوية (ثقافية أو مناطقية) ترى تمايزاً بينها وبين الهويات الأخرى داخل الفدرالية الواحدة. كذلك، لا يمكن التنبؤ بمديات الاندفاع الذي يمنحه الاستقلال شبه التامّ لمكوّنات الدولة، وتنامي الرغبة بالاستقلال التامّ هو شعورٌ طبيعيٌّ يتنامى مع تضارب المصالح وصعوبة إدارة الحكم الذي تنتجه صيغة الحكم الفدرالي القائم على تمايز ونشوز الهويات.

إنَّ اعتماد النظام التوافقي المكوّناتي استناداً لديمقراطية المكوّنات يعتبر أزمةً بذاته؛ لأنّه يضرّ بوحدة وسيادة ووظائف الدولة، بل وابتلعها حزبياً على أساس من ادّعاء الأحزاب للتمثيل المكوّناتي، فيؤسّس لكانتوناتٍ وامبراطورياتٍ حزبية، ويقود لا محالة (وفق اشتراطات الوعي والتطور المجتمعي والسياسي) إلى إنشاء نظام الدويلات المقنّع في جسد الدولة. لذلك، لا يمكن لهكذا نظام أن يكون رافعةً نوعيةً تؤسّس لدولةٍ وأمّةٍ وطنية، ما لم يُعاد النظر بأُسس هذا النظام وآلياته.

وللحقيقة، فإنّ الدستور العراقي 2005م لا يؤسّس لنظامٍ توافقيٍّ مكوّناتيٍّ، وما حدث ويحدث هو احتيالٌ على الدستور، بفعل التوافق الحزبي المصالحى. ويكفي هنا اعتماد الدستور والعودة لأُسسه، وهو كفيل بتشبيد نظامٍ سياسيٍّ مواطنيٍّ ديمقراطيٍّ؛ لذا فأزمة النظام السياسي الحالى كطبيعةٍ توافقيةٍ مكوّناتيةٍ مُهدّدةٍ لوحدة الدولة والأمّة لا تكمن في الدستور، بل في القوى المُديرة للحياة السياسية.

الهويات القاتلة

أخطر الهويات القاتلة هي الهويات الإثنية الطائفية المسيّسة... فبنقل الهوية من مجالها المجتمعي الثقافي إلى الحيز السياسي سيجعلها هوياتٍ قاتلةً لوحدة الأمّة وتضامن سلطاتها ضمن مجال الدولة. وهو تسييس يخلق بالضرورة التخندق الهوياتي المتبادل، ويؤلّد صراعَ الهويات على الدولة كسلطات وثروات وفضاءات سيادة.

تسييس الهويات الفرعية أفضل وصفة لقتل روح الأمّة الوطنية وتشظّي وحدة واستقرار المجتمعات وجعلها فرّقاً متحيّزةً وجماعاتٍ متضادّةً... يتمّ ذلك عندما تُجعل الهوية المجتمعية الفرعية وحدات اعتراف وولاء ومصالحة بالوعي والامتثال المجتمعي، وببنية الحياة السياسية، وبمرافق النظام السياسي للدولة،

على حساب المواطنة والمشاركة والهوية الوطنية الجامعة.

اعتماد الجبهات (العرقائفة) بالحياة السياسية مصداق للتصنيع السياسي للهويات القاتلة، وإعادة إنتاجها كل حين إنتخابي في الأنظمة التي تعتمد ديمقراطية المكونات.

التخندق العرقائفي هو: إقامة جبهاتٍ سياسيةٍ واجتماعيةٍ وثقافيةٍ على أساسٍ من الهوية العرقية الطائفية، هدفه: كسب الاعتراف، تأمين الحماية، وتحقيق المصالح، على أساسٍ من فكرة الهوية الفرعية وشخصيتها وحقوقها ومجالاتها ضمن إطار الدولة. وينتج التخندق السياسي العرقائفي في حالتين: الأولى، فشل أنظمة الحكم بالاعتراف والتأسيس على قبول التنوع والتعددية المجتمعية بحياديةٍ ومساواةٍ وعدالةٍ، دونما تمييزٍ أو إقصاءٍ، سواء في الاعتراف بالمواطنين أو حمايتهم أو توفير الخدمات لهم. والثاني، بسبب الفشل في إنتاج مجتمع الدولة من قبل المجتمعات العرقية والطائفية الفرعية الداخلة في ترقية الدولة. الفشل الأول هو فشلٌ سياسيٌ نخبويٌّ حزبيٌّ على مستوى الحياة والنظام السياسي، والفشل الثاني هو فشلٌ اجتماعيٌّ على مستوى الوعي والامتثال والالتزام بفكرة أمة الدولة.

تتعمد العلاقات بين الهويات المجتمعية وعلاقتها بالدولة، وتغدو قاتلةً عندما تُؤسس على أساسها الأحزاب والثقافة السياسية، فعندها لا يغدو للمصلحة والهوية الوطنية من وجود، وتكون الأحزاب والنخب السياسية عندها قوى ردة رائدة تعمل بالضد من مؤسّسة ومصصلحة الدولة الوطنية ذاتها.

تتعمق كارثية التسييس الهوياتي عندما يندفع الساسة لشرعنة التخندق العرقائفي فكرياً وفقهياً وثقافياً؛ لتبرير العزل والإقصاء والتخوين والتكفير على أساس من الهوية الفرعية. وترسّخ الطائفية السياسية أيضاً عندما يتم تأسيس النظام السياسي على وفق استحقاقات المحاصصة السياسية - العرقائفة الحزبية،.. عندها ينتج لدينا دولة مفصلة على وفق أقيسة

القوميات والطوائف ونطاق مصالحها وفق نظام الكانتونات.
الدولة أمةٌ وطنيةٌ، تتنوّع مجتمعياً وتتوحّد بالمواطنة والقانون والولاء
والمصالح والهوية الوطنية الجامعة، ومقتلها بتسييس هويّاتها المجتمعية
الفرعية وجعلها مدار الاعتراف والولاء والمصلحة. إنّ تشظي وصراع واحتراب
المجتمعات الوطنية نتاجٌ طبيعيٌّ، إمّا لقمع الهويات، وإمّا لفقدان التعايش
بينها، وإمّا لإعطاء البعد السيادي للهويات بالاعتراف والمصالح.
الهويات المجتمعية التي تسلّم زمام حاضرها ومستقبلها لقوى الهويات
العرقائفة ونخب التحيّزات الضيقة إنما تستقدم الصراع باختيارها وتؤسّس
للاحتراب بنفسها، وترتضي أن تكون سلعة مضاربة يتداولها المغامرون وكسبة
الامتياز وقادة الصدفة ومنفذي الأجنداث، كلّما لاح أفق انتخابات أو فرصة
حكم لهم. وحدة الدولة وتماسك المجتمع وسلامة الهوية الوطنية رهْنُ القوى
والنخب والمشاريع الوطنية.

تفكيك وبناء

مشروع بناء الدولة / الأمة هو مشروع تفكيك وبناء قبل أيّ شيءٍ آخر،
هو تفكيك لبنية المدارس السياسية المتعاطية ومشروع الدولة على أساس من
الشموليات والتابوات والنمطيات الأيديولوجيات الواهمة أو المتخيّلة أو الحاملة،
وهو بناء مشروع المدرسة الوطنية المنتجة لرؤى وخطاب وبرامج وقوى
مستمدّة من الخصوصية والمصلحة العراقية لا غير.

لكلّ دولةٍ بنيةٌ، ولا يمكن توقّع هوية للدولة خارج بُنيتهَا الفلسفية، والدولة
الناجحة التي يسودها الوئام الهوياتي كأمة هي الدولة القادرة على صنع الهوية
المشتركة (الوطنية) المعبّرة عن جميع مجتمعات الدولة دونما انحياز أو احتكار
لهويةٍ على حسابٍ أخرى. وقد أثبت تاريخ الدولة الحديثة أنّ الهوية المشتركة لن
تُصنع إلا على وفق أسس الدولة الوطنية المدنية؛ لأنّ معاييرها عامّة وحيادية

وصادقةً على الجميع. والسبب الأساس أن (التنوع الهوياتي) لا تخلو منه دولة، فيصبح من المتعذر الاستقرار والوحدة لأيّ دولة إذا ما تمّ اعتماد هوية بعينها واعتبارها عامّة وحاكمةً دون باقي الهويات، فذلك سيخلق تحسّساً وصراعاً هويّاتياً بين هويات مجتمع الدولة الواحد وطنياً.

مجتمع الدولة (واحد) على المستوى الوطني السيادي و(متعدّد) على المستوى المجتمعي الإنساني الهويّاتي، فالتنوع المجتمعي الهوياتي حقيقة قائمة داخل كلّ مجتمعٍ وطنيٍّ سياديٍّ. ولوحدة وتكامل وسلام أمة الدولة كان لابدّ من خلق الـ(نحن) المشتركة التي تصدق وتمثّل جميع مجتمعات / هويّات الدولة، والـ(نحن) المشتركة هنا هي الهوية المشتركة التي تخلقها المواطنة المحايدة والمشاركة المتساوية والفرص المتكافئة والمصالح المتبادلة الضامنة للعدالة.. فوفق هذه المقوّمات والمعايير وبسيرورة الدولة التفاعلية الدائمة يُخلق شيئاً فشيئاً المشترك بين هويات / مجتمعات / أفراد الدولة، والمشارك هنا هو الـ(نحن) الوطنية الممثّلة لروح وفاعلية جميع الهويّات المجتمعية المكوّنة لأمة الدولة.

الهوية العامة للدولة هي نتاج الـ(نحن) الوطنية القائمة على المشترك الوطني (مواطنة، مشاركة، قوانين، مصالح)، استناداً إلى مفهوم دولة (الأمة) الوطنية المعبرة عن جميع مجتمعات ومكوّنات الدولة دونما انحيازٍ أو تبنٍّ لأيّ هويةٍ مجتمعيةٍ فرعيةٍ. فالدولة القادرة على صنع أمة الدولة هي الدولة القادرة على صنع الهوية الوطنية، والدولة المنقسمة الصراعية هي التي تتصدّرها وتحكمها هوية واحدة بمعزلٍ عن باقي الهويات، فستكون دولة استثنائية وقمع. أو نموذج الدولة الذي يعتبر الدولة تكدّس هويات عليها تقاسم السلطة والثروة والهوية بزيجةٍ نشزة، كما في نموذج دولة المكوّنات العرقائفة، فستصنع دولة اللاهوية بسبب انشطار الدولة وأمتها على نفسها.

حراك تشرين ومصير الهوية

في أكتوبر 2019م انطلق حراك تشرين الشبابي، وتمّ بلورة أهدافه بالشعار المعروف (نريد وطناً)... وهو شعار يختزل جميع مظاهر الضياع الوطني، سواء ما يتصل بثقة الشعب بنظامه السياسي، أو بكفاءة ونزاهة النظام السياسي لإدارة الدولة على تنوع ملفاتها، أو بعلاقة قوى الدولة ب جماهيرها، أو بعموم سيرورة الدولة قبل وبعد 2003م وإنتاجها لنفسها قانونياً وسياسياً وأمنياً واقتصادياً وتنموياً وهوياتياً.

الأکید، أنّ حراك تشرين محطة فاصلة بتاريخ الوعي السياسي العراقي الحديث، والأکید، أنه حراكٌ أوجد وما زال عدداً من المتغيرات على صعيد العملية السياسية الجارية.. لكن من المؤكّد أيضاً: أنّ هذا الحراك الجنيني (محسور) الامتداد والتأثير على مستوى أمة الدولة وتنوعاتها الإثنية الطائفية السياسية، وهو أيضاً تعبيرٌ عن تطلّعاتٍ متنوعةٍ (تصل لحدّ التعارض) لا يمكن التنبؤ بمآلاتها، بما يتصل بالرؤية للدولة وقضاياها الكبرى وفي مقدمتها الهوية، وأنّه (حراكٌ) يدخل بصميم إطار البحث عن الذات وتكوين الهوية في حراك شعبنا وقواه ونخبه الذي لم يستقرّ بعد على نضوجٍ معرفيٍّ واستقرارٍ بنيويٍّ يمكن أن يشكّل مساراً متكاملًا. وعليه، فمن التسطّيح إعطاء فهومات ومخرجات (ناجزة) لهذه المرحلة وبالتالي التأسيس عليها.. وبرأيي: إنّها مخاضات وسيرورات وصيرورات عراقية (بنيوية) تتّصل بطبيعة الاكتشاف والوعي والامتثال المجتمعي والسياسي والاقتصادي والثقافي.. الخ للدولة وقضاياها، وعلينا أن لا نحكم بنهاياتٍ حدّيةٍ للتاريخ العراقي انطلاقاً من حراكٍ شبابيٍّ، أو انتفاضةٍ شعبيةٍ، أو مخاضٍ حكمٍ هنا وهناك، فستستمرّ هذه المخاضات لحين نضوج واستقرار بنيوي (مقبول) يأخذ مداه الطبيعي لطبيعة الأمة ولنظام الدولة فيها.. وهذا ما يصدق على الأعمّ الأغلب من مجتمعات ودول المنطقة التي تعاني ذات الظروف البنيوية، وليس العراق بشاذّاً عنها. لقد (مات) نموذج الدولة الشرقية بفعل الاستبداد والتمييز والمغامرة والارتهان إلى الأطر التقليدية ببناء

الدول، وبحث الأمم جارٍ عن إعادة تكوين نفسها وأنظمة حكمها وهويتها.. ولم تسقر بعد مخاضات إعادة البناء.

أكبر خطيئة كشفتها إرهابات التغيير بدولنا، هي: عدم التأهيل البنيوي للمجتمع وأنظمة الحكم ببناء الدول.. لقد أخذ من الدولة لبلوسها على حساب جوهرها المواطني المؤسسي.. فأنتجت هذه الخطيئة القصور الذاتي للأعم الأغلب من بنى المجتمع والثقافة والأنظمة السياسية لمجاعة بنى الدولة الحديثة والعمل بوظائفها.. والسبب، هي النُخب على تنوعها، وفي طليعتها النُخب الحاكمة التي مارست الحكم بعقلية الاحتكار القومي الطائفي الحزبي النخبوي الشخصوي للسلطة والثروة ولكل مكان الدولة وتعابير وجودها. لقد أهدمت هذه الأنظمة أي حراكٍ جذلي تطوري سياسي مجتمعي ثقافي داخل بنية هذه المجتمعات، فحالت دون تأهيلها، وأوجدت سلطاتٍ مُبتلعةً للدولة ومتشيئة وتمييزية ومغامرة. وبمجرد سقوط وإسقاط الأنظمة المستبدة اللاعادلة في منطقتنا، انكشف عمق الأزمة البنيوية التي تعانينا دولنا ومجتمعاتنا، فقد غدى كلُّ شيءٍ أزمة: هوية الدولة أزمة، شكل نظامها السياسي، قضايا الحريات والمدنية والتنمية وعلاقة الدين بالدولة.. أزمات، وفي عمق الأزمة تأتي قضايا المواطنة والتعايش والتعددية كأسسٍ قادرةٍ على احتواء تناقض الهويات المجتمعية العرقية الدينية الطائفية داخل أمة الدولة.

إنها أزماتٌ وجوديةٌ مصيريةٌ تشهدها أممنا السيادية، تتلخّص بأزمة تحديد بوصلة البناء لصرح الدولة المؤمّلة بعد موت الدولة التقليدية وتخلّف الأنظمة الفاشلة التي حكمتها. لقد كشف التغيير عن الفراغ والعجز على مستوى تحديد بوصلة إعادة بناء الدولة، وكشف في الوقت ذاته عن انقساماتٍ مجتمعيةٍ عميقة، وعن تواضع الوعي والالتزام والنزاهة لدى القوى البديلة، وكشف عن الاستيطان المريع للذاكرة والخصوصيات والتناشز الهوياتي في الوعي العام، وسط توظيف أجنداتٍ تآمريٍ إقليميّ دوليّ عقّد التغيير وصعب انسيابيته ومآلاته.

برأيي: أن قوى الإصلاح والتغيير (عراقياً وفي المنطقة) مطالبةٌ: أولاً، بحسم

خياراتها بالتعاطي مع الدولة وأنظمتها وهويتها، وبالذات ما يتصل بطبيعتها الفلسفية وشكل نظامها الحاكم، وهنا عليها أن تحسم (مآلات) الدولة على أساس من النموذج الوطني المدني، دونما ضبابية أو تردد؛ لأنه النموذج الوحيد القادر على إنتاج أمة وطنية ودولة حديثة. وثانياً، أن تسعى لتشكيل (نخب) وتبني (مشاريع) رائدة لجميع عمليات التحوّل المجتمعي، فدونما تحولات مجتمعية حقيقية (وطنية مدنية) لا يمكن المراهنة على إنتاج أمة وهوية ونظام ودولة حديثة. وثالثاً، أن تلتزم لبناء حكم فعالٍ قادرٍ على إدارة نظام الدولة، بعيداً عن الفساد والابتلاع والفوضى. ورابعاً، أن تحمل الواقع المجتمعي على سكة الدولة بقوة القانون والإلزام. وخامساً، أن تلاحظ بُعد التأهيل التدريجي وهي تمارس مهام إعادة بناء مجتمعاتها ودولها، سواء بطبيعة النظام السياسي المعتمد أو بمجمل المراحل التحويلية للدولة وصولاً لأهدافها... وإلاّ ستبقى محاولات الإصلاح ضعيفة لا تقوى أن تشكل رافعة قادرة على إنجاز التحوّلات ببنية الدولة.

لحظة تأسيس

الدولة العراقية موجودة ككيانٍ وطنيٍّ سياديٍّ معترف به، إلاّ أنّها تعيش مأزق وحدة وحيوية الأمة وصلاح وفاعلية نظامها السياسي. وللخروج من مأزقها التاريخي هذا عليها إبداع مشروع (الدولة / الأمة) على وفق اشتراطات الدولة الوطنية المدنية (دون غيرها) في البنية والهوية والنظام، وإلاّ، فستبقى تعيش مأزق الأزمات الوجودية.

يحتاج إبداع مشروع (الدولة / الأمة) إلى انبثاق لحظة (تأسيس مواطني تاريخي) تتبنّا كتلة تأسيس وطني (منوعة هوياتياً) ممكّنة وموحّدة في رؤاها وإرادتها تجاه مشروع الدولة الوطنية المدنية، فتباشر التأسيس على وفق مسطرة الدولة الوطنية والحكم الرشيد، وتحمل مجتمعات الدولة على سكّتها

بحكمة وحزم، لتنتقل السيورة على السكة الصح للدولة الأمة.

والسؤال: كيف ومتى تأتي هذه اللحظة وعلى يد من؟

أقول: ربما تنتجها لحظة وعي وإرادة قافزة على المؤلف من داخل بنية النظام الحالي، وربما تأتي بها لحظة الانهدام بفعل الفشل، وربما تفرضها المتغيرات والتحديات الداخلية والخارجية، ربما. لكن الأكيد، أنها وإن أتت فلا بد وأن تصاحبها لحظة وعي شعبي وخبوي حاسمة بفشل جميع الأيديولوجيات والنماذج غير الوطنية المدنية، وأن يصاحبها استعداد وطني شعبي عام للامتثال لمعايير الدولة / الأمة وفروضها واستحقاقاتها.. وإلا فهي وإن أتت كـ (لحظة / فرصة) فسيتم نحرها على مذبح الجهل والتعصب والفوضى والمصالح الضيقة، من قبل الشعب أو نخبه أو قواه السياسية، لنعيد إنتاج دولة اللأمة وأمة اللادولة عند كل استحقاقٍ تاريخيٍّ!! إنَّ الاستعداد للفرصة هو ما يخلقُ الفرصة.

**رؤية أبناء الديانات والمعتقدات
الأخرى لحضورهم المستقبلي:
فن الهوية العراقية
المسيحيون أنموذجاً**

الأب ألبير هشام نَعوم

1) لماذا أبناء الديانات والمعتقدات الأخرى

في مستقبل الهوية العراقية؟

في مشروعٍ يتحدّثُ عن «مستقبل الثقافة في العراق»، لماذا علينا أن نشيرَ إلى أبناء الديانات والمعتقدات الأخرى، من المسيحيين والصابئة واليزيديين وغيرهم، وهم أقلّيّة - في عددهم - ومنتشرون في عددٍ محدودٍ من محافظات بلدنا؟ هل ظلّ وجودهم ضرورياً لمستقبل الهوية العراقية، خصوصاً بعد هجرة كثير منهم إلى الخارج بسبب الأحداث الأليمة التي مسّت وجودهم؟

وللإجابة على هذين السؤالين، نطرحُ سؤالاً آخر: وهل تعتمدُ الثقافةُ في أيّ بلدٍ على الأغلبية الساحقة عدداً أم على المساهمات النوعية التي تقدّمها نُخبٌ معينة؟ قراءةٌ موضوعيةٌ لتاريخ الدول كقبيلة بأن تثبت لنا الدور الجوهري الذي قامت به مجموعاتٌ معينة لا تنتمي إلى الأغلبية، في تغيير حياة مجتمعاتها وإضفاء طابعٍ متميّزٍ على مسيرتها.

ويتمّ الحديثُ اليوم عن مقاييس الدولة المعاصرة، لتوضّحَ من أبرزها تعاملُ الدولة مع الأقلّيّات - وأؤكدُ عدداً إذ لكلمة «أقلّيّة» حساسيةٌ عند أبنائها سنتطرقُ إليها لاحقاً في بحثنا - خصوصاً عندما تملكُ تاريخاً طويلاً مليئاً بالمنجزات والمساهمات الثقافية.

وفي بلدٍ كالعراق، متعدّد الديانات والمعتقدات منذ فجر التاريخ، لطالما شُبهَ بالفسيفساء الجميلة بتنوّع ألوانها وأشكالها، لن يصبحَ الحديثُ عن أبناء الديانات والمعتقدات الأخرى مجردَ تكملةٍ للمشروع، بل جزءاً أساسياً منه.

وهذا ما يميّزُ الهوية العراقية، أنّها تنوعيّة وتستمد قوّتها وحياتها من تقبّلها واستيعابها للهويّات المحليّة الداخليّة، الدينيّة والمذهبيّة والقوميّة والمناطقية: «إنّ الهوية العراقية مثل البحيرة التي تصبّ فيها مختلف الأنهار والغدران والسواقي بالإضافة إلى الأمطار وكلّها تذوّبُ في مياهٍ وطنيةٍ واحدة. يمكن للعراقي أن يكون عربياً أو كردياً أو تركمانياً أو فيلياً أو شبكياً أو شيعياً

أو سنيّاً أو مسيحياً أو يزيدياً أو بصراوياً أو مصلاوياً أو ساعدياً، ويعتزُّ بقوميّته ومذهبه ودينه ولغته وثقافته ومحافظةه وعشيرته، ولكن يتوجّب عليه بنفس الوقت أن يشعر بأن خصوصيته هذه لا تتنافى مع انتمائه الأكبر للعراق، وأنّ نهره أو غديره أو ساقيته يصبّ في بحيرة الوطن»⁽¹⁾.

تكمّن مشكلة اليوم في صعوبة الاعتراف بهذا التنوع الذي يتميّز به العراق، «ومن أجل أن يتمّ حقاً وفعلاً هذا «الاعتراف»، يجب أن يعتمد على أساس «التعارف» أي أن يعرف كلُّ واحدٍ ما هي ذاته ثمّ من هو الآخر»⁽²⁾.

2) أهمية إعادة القراءة للماضي:

ومن هنا أهمية هذا البحث: ليعرّف بالآخر - قليل العدد - الذي لا زال يمدُّ يد العون - المجروحة - لزرع الثقافة في بلدنا، ولا زال بالرغم من كلّ شيء جزءاً لا يتجزأ من الهوية العراقية. وأول خطوة للتعريف به هي قراءة ماضي أبنائه الذي مدّ جذوره عميقاً في تربة وطننا، ليُطلعنا على مساهماتهم في مجال الثقافة. لا تستقيم علاقة الفرد بحاضره إن لم تكن له علاقة صحيحة مع ماضيه، ولن يستطيع بناء مستقبله دون الاعتراف بتفاصيل حاضره المبني على ماضيه. والمشكلة في مجتمعنا العراقي تكمن في طريقة قراءة ماضيه؛ فهناك عدم اتفاق بين الجماعات العراقية المختلفة على قراءة تاريخ وطني مشترك، وكلُّ واحدٍ يكتب تاريخه الخاص ويستخفّ بتاريخ الحقب السابقة، أو يتجاهل تاريخ أخوته الآخرين من غير دينه أو قوميته. هذا «التشويه القومي العنصري والديني لتاريخنا الوطني جعله لا يعترف بغير المرحلة العربية الإسلامية من التاريخ العراقي واعتبار باقي العراقيين (أكراد وتركمان وسريان وفيلية ويزيدية وصابئة ويهود وغيرهم) غرباء عن وطنهم وجذوره القديمة. الأنكى

1 - سليم مطر (إعداد)، يقظة الهوية العراقية، كتاب ميزوبوتاميا، مركز دراسات الأمة العراقية، طبعة أولى 2010، ص15.

2 - المصدر السابق، ص8.

من هذا، هنالك أيضاً التشويه الطائفي ضد الشيعة الذي أدى إلى اعتبار الجزء الأعظم من تاريخ العراق الإسلامي وحضارته العباسية، أعجمياً غريباً بسبب علاقته بالتشيّع»⁽¹⁾.

وفيما يخص أبناء الديانات والمعتقدات الأخرى، نلاحظُ جهلاً كبيراً بين أبناء الشعب العراقي بشأن تاريخ ومعتقدات وإيمان أخوتهم هؤلاء في الوطن، وهذا ما أدى إلى تكفيرهم وتهجيرهم واعتبارهم مواطنين من الدرجة الثانية، وخاصةً في العقود الأخيرة، فالعراقي يميلُ إلى التعرّف على حضارة الغرب أو على ثقافات الشعوب العربية أو المسلمة في بلدانٍ أخرى أكثر من التعرّف على تاريخ أشقائه في الوطن⁽²⁾. وهذا يتّضح أيضاً في الجانب التربوي، «وأذكرُ على سبيل المثال دمج امتحان مادة التربية الإسلامية مع مادة اللغة العربية ممّا يربك الطلاب المسيحيين...»⁽³⁾، كما يذكرُ بطريرك الكنيسة الكلدانية الكردينال لويس روفائيل ساكو، وهي مشكلة المكوّنات الأخرى ذاتها.

نحن بحاجة اليوم، أكثر من أيّ وقتٍ مضى، إلى إعادة قراءة ماضينا بعيونٍ وطنية؛ لنستطيع أن نفهمَ ما يحدثُ في حاضرنا المؤلم، ولنبنّي مستقبلاً واضح الملامح. هذه الخطوة الأولى في الحفاظ على تماسك الهوية العراقية.

3) المسيحيون أنموذجاً :

لا يختلف المسيحيون في معاناتهم عن بقية المكوّنات الأخرى غير المسلمة في العراق، فعانوا في فتراتٍ عديدة من تاريخهم الاضطهاد والتهجير والقتل والنهب وهدم الكنائس، وهذا ما كان جلياً للعيان في العقدين الأخيرين وأمام أنظار

1 - المصدر السابق، ص129.

2 - المصدر السابق، ص8.

3 - البطريرك الكردينال لويس روفائيل ساكو، إشكاليات واقع المسيحيين العراقيين وفرص المستقبل، موقع البطريكية الكلدانية على الانترنت 31 مايو 2022، <https://saint-adday.com/?p=49273>، تم الاستشهاد به بتاريخ 9 / 11 / 2022.

الجميع. كما شاركوا في المعاناة الجماعية التي رضح العراقيون جميعاً تحت رزحها بسبب فوضى الأنظمة السياسية التي توالى على البلاد. واخترناهم ليكونوا أنموذجاً لبحثنا لأنهم مكوّن أصيل في العراق، فالمسيحية في هذه البلاد تعود جذورها إلى القرن الأول للميلاد، واستمر وجودهم إلى اليوم. وكانت لهم أدوار تاريخية في إنشاء الدول وتأليف الحكومات وإقامة الحضارات المختلفة في بلاد بين النهرين. واختيارنا لهم لا يعني التقليل من خصوصية أبناء الديانات والمعتقدات الأخرى في العراق، بل بالعكس؛ سيليقي المسيحيون - بخبرتهم ووطنيتهم واندهاجهم - الضوء على واقع الآخرين أيضاً ليساهموا في قراءة المستقبل، وإن كان «ليس من الهين قراءة المستقبل، حتى متى اتّضحت الأمور الظاهرية. إنّما المستقبل ثمرة الحاضر، المبني على الماضي، شرط أن يكون تأملاً، واختباراً عميقاً، ومعاناةً معاشةً، ورسالةً ممزوجةً بالألم والأمل»⁽¹⁾. وهذا ما ينطبق تماماً على واقع المسيحيين في العراق.

4) نظرة سريعة إلى ماضى المسيحيين الثقافى:

تميّزت المسيحية بتفاعل أبنائها بصورة جماعية مع الأزمنة والأمكنة والحضارات، بالإضافة إلى إسهامات أشخاص «متميزين قداسةً، علماءً، تدبيراً وتجديداً»⁽²⁾. فاندماج المسيحيون في مجتمع بين النهرين، وكونوا كنيسة لها خصوصيتها سُميت بـ«كنيسة المشرق»، انقسمت عبر الزمن إلى كنائس عدّة، ولكن الجوهر يبقى واحداً. ودخلت كنائس أخرى كان آخرها اللاتينية من الغرب في القرن السادس عشر.

لم تصبح المسيحية يوماً أكثرية ولا كنيسة دولة، لا في بدايتها في المناطق الخاضعة لحكم الفرس لتنتشر في الأرياف والمدن، ولا حتى في الأجيال اللاحقة.

1 - الأب د. يوسف حبي، قراءة متعمقة في مستقبل مسيحية العراق، مجلة «بين النهرين»، مجلة فصلية حضارية تراثية، العدد 91 / 92، السنة 23، 1995، ص242.

2 - المصدر السابق، ص244.

فكانت المسيحية مثل الملح في الطعام أو الخميرة في العجين، كما وصفهم السيد المسيح⁽¹⁾، عكس الإمبراطورية الرومانية التي أصبحت فيها المسيحية دين الدولة الرسمي بفضل مرسوم ميلانو وتنعمت بالحرية الدينية وقتذاك. وظلّ أبناء كنيسة المشرق يعانون الاضطهاد والاستشهاد بسبب اتهامهم بموالاة الإمبراطورية الغربية، عدا بعض فترات سلام كانت تنعم بها الإمبراطوريتان، ولكن ثباتهم في الإيمان ومحبتهم لأرضهم والتزامهم بالعمل وحبهم للثقافة، جعلهم يكتسبون مناصب مرموقة على مدى تاريخهم.

وهذه الميزة الثقافية للمسيحيين ساندتهم عبر قرون طويلة من تاريخ البلاد، فعندما جاء الإسلام احتضنته المسيحية المشرقية وتعايش الاثنان بصورة مقبولة لقرون طويلة، واستفاد المسلمون من قابليات المسيحيين العلمية وخاصة في حركة الترجمة الواسعة التي شهدتها البلاد. «وقد كان للظروف السياسية التاريخية تأثيرات إيجابية في مشاركتهم على هذا الصعيد ومساهماتهم في تطوير مجتمعاتهم منذ وصول الإسلام إليها. فسببت القيود الإسلامية المفروضة على المسيحيين في بعض المجالات السياسية والعامّة تعزيراً لوجودهم في المجالين الثقافي والاقتصادي. فقد كانوا لامعين، خصوصاً في كل من مجال التجارة والسياحة والترجمة والطب والفلسفة، هذا عدا عن أن الإرث الذي يحملونه في مجال الصناعات التقليدية وإتقانهم للغات الأجنبية والذي سيكون وسيلتهم الأساسية على صعيد المشاركة في الحياة الثقافية»⁽²⁾.

ونستطيع القول - على الأقل في البدايات فقط - «إن المسيحية في العراق (وبشكل عام في ما بين النهرين) لم تتأثر سلباً بالإسلام، فلم تضمحل، ولم تنقص إلا في بعض المناطق، على عكس ما حصل لمسيحية شمال أفريقيا، وحتى لمسيحية مصر وسورية؛ إذ اكتسح الإسلام المسيحية هناك، بحيث

1 - إنجيل متى، الفصل الخامس، الآية 13.

2 - د. نائل جرجس، المسيحيون في المشرق العربي، نحو دولة المواطنة، دار المشرق، بيروت، طبعة أولى 2016.

أنهاها وأضعفها كثيراً، بينما تحول «الوثنيون» في العراق إلى مسلمين، واحتفظ المسيحيون بدينهم، عادةً، وتنطبق الظاهرة هذه على كنائس التراث السرياني الأخرى»⁽¹⁾.

وفي العصر العباسي، اعتلى المسيحيون مناصبَ علمية وثقافية شتى، واشتهرت أسرة آل بختيشوع في مجال الطب وحنين ومدرسته في مجالي الترجمة والعلم... وجاء المغول ليزعزعوا بسياساتهم العنيفة أسس البلاد وآذوا السكان جميعهم. واضطرّ المسيحيون بسبب ذلك إلى الابتعاد عن المركز لا بل اضطرّ رئيس الكنيسة إلى اللجوء لشمال البلاد بعد أن كان أحدهم مغولياً (يهبالاهما الثالث). وجاء الحكم العثماني ليكرّس سياسة الطوائف بما فيها من نزعة تعصب وفرقة، فبدأ المسيحيون يلجأون إلى حماية دول الغرب، وهذه كانت بداية اغترابهم - وسنحدث عنه مفصلاً أدناه -... وبما أن المسيحي الشرقي يعتمد اعتماداً كلياً على الكنيسة، فقد خسر شخصيته المدنية وأصبح اتكالياً، وابناً مطيعاً وتابعا للكنيسة ولرؤسائها...

خسرت الإمبراطورية العثمانية بعد أن أصبحت عجوزةً، وتقاسم الحلفاء البلاد بعد الحرب العالمية الأولى وفق مصالح سياسية واقتصادية، ولم توفّ الوعود للأرمن والأكراد، ولم تتوفر الحصانة للآثوريين والكلدان والأقليات القومية الأخرى، وصار العراق خاضعاً للانتداب البريطاني... وهذا ما أدّى إلى تنامي الشعور القومي بشكل كبير، وما تبعه من مذابح دموية راح ضحيتها الأرمن والكلدان والآثوريون والسريان، وأصبح أبناؤهم حذرين وتحت الوصاية والحماية... ودخل العراق فترة الملكية بعد ثورة العشرين (1920) وإعلان الملك فيصل الأول، ولكن بوفاته دخلت البلاد في اضطرابات وانتفاضات عشائرية وانشقاقات عسكرية، ليأتي بعده الحكم الجمهوري عام 1958 ويعترف بحقوق الأقليات⁽²⁾.

1 - الأب د. يوسف حبي، قراءة متعمقة في مستقبل مسيحية العراق، ص 245.

2 - المصدر السابق.

وفي ظلّ حكم صدام حسين، حافظ المسيحيّون على دورهم الثقافي، ولكن بدأت حركة هجرة واسعة منذ الثمانينات لتزداد أضعافاً بعد سقوط النظام السابق (2003) نتيجة الحملات المنظّمة ضدّهم من تفجير الكنائس والقتل والخطف والتهجير، وكان آخرها احتلال تنظيم الدولة الإسلاميّة (داعش) للموصل وقرى سهل نينوى.

ينقل الأب يوسف حبّي عن دبلوماسي فرنسي عاش في الشرق الأوسط واسمه جان - ماري فالونيه، ما قاله في إجابة على سؤال «أسيكون أيضاً من مسيحيين في الشرق في الألف الثالث؟» فيجيب: «إن كان انقراضهم التام غير محتمل (فإنّ البعض سيبقون بعد عن قناعة، مع يقينهم بأنّ حياة الغرب أفضل)، يمكننا التفكير بأنهم سيتناقصون إلى كمية فرادات غارقة في لا تشخيص المدن ودون التمكّن من الحفاظ على حياة جماعية هي ضرورة للحفاظ على هويتهم. وهم أقلّ بكثير من أن يُعدّوا، لن يستطيعوا إلا التمثّل بالقيم السائدة، والكفّ عن اعتبار أنفسهم مسيحيين بشكلٍ صريح» (حياة وموت مسيحيي الشرق، 1994، ص 18)⁽¹⁾.

5) الإعلام العربي: وقضايا المسيحيين:

يلعبُ الإعلامُ اليوم دوراً محورياً في التأثير في الرأي العام وفي النظرة إلى المسيحيين، وفي نظرة المسيحيين أنفسهم إلى وجودهم ودورهم. فمن يريد أن يدرس ويحلّل وضع جماعة معيّنة، لا يمكن أن يغفل عمّا يقوله الإعلام عنها، فهو السلطة الرابعة التي تتحكّم في مصائر الشعوب اليوم. ولذلك رأينا ضرورياً أن نلقي الضوء على ما يقوله الإعلام العراقي والعربي عن المسيحيين في العراق وخصوصاً في السنوات الأخيرة.

وفي هذا الصدد، سأقدّم مختصراً لدراسةٍ قمتُ بها بعد المجزرة المروّعة التي

1 - المصدر السابق، ص 251 - 252.

قام بها إرهابيو القاعدة على كاتدرائية سيّدة النجاة وسط بغداد بتاريخ 31 تشرين الأول (1) 2010، وكيف تعاملت الصحافة العربية مع مسيحيي العراق على ضوء تلك الحادثة المروعة؛ إذ قمتُ بتحليل (469) خبراً ومقالة نُشرت خلال عامٍ كاملٍ في عشرين صحيفة عربية من اثني عشر بلدٍ عربي: العراق، سوريا، لبنان، فلسطين، الأردن، مصر، السعودية، البحرين، الإمارات، الكويت، عُمان وقطر. وخرجتُ بنتائج مهمّة في طريقة معاملة الإعلام مع قضايا الأقليات الدينيّة، في العراق خاصّة وفي بلدانٍ أخرى من شرقنا الأوسط.

ظهر في النتائج أنّ الصحافة العربية بالعموم تنظرُ إلى مسيحيي العراق فقط وحصرياً عندما يتعرّض هؤلاء الآخرون إلى هجماتٍ دمويّةٍ وأعمالٍ قتلٍ وخطفٍ، ويُهجّرون من بيوتهم... إلخ. وإذا تطرقتُ إلى موضوعٍ يخصّهم، تنشغلُ أكثر بموقف الحكومات وتضامنها معهم دون أن تعطي صوتاً للمسيحيين أنفسهم ليعبّروا عن موقفهم ومعاناتهم. كما تقتصر في كثيرٍ من الأحيان على نقل الوقائع دون أن تحلّلها لتستخرج منها نتائجها المستقبلية...

وفي تحليلنا للتعبير التي استخدمتها الصحافة العربية في الحديث عن مسيحيي العراق، استطعنا أن نميّز بوضوح خمسةً تعابيرٍ رئيسيةً وصفتهم بها الصحافة العربية، بصيغٍ بلاغيةٍ مختلفةٍ. ولابدّ أن نقول أولاً إنّها متأثرةٌ بالضرورة بنوعية الأخبار التي نشرتها الصحافة عن المسيحيين في العراق خلال تلك السنة، فالأغلبية الساحقة من تلك الأخبار لم تتناول سوى أحداثٍ قتلٍ وتفجير بيوت وهجرة المسيحيين، ممّا يجعلنا نتوقع مباشرةً الصورة المرسومة عن المسيحيين في الصحافة: خائفون، مهدّدون، قليلو العدد بسبب الهجرة، إلخ. ولكننا نجد أيضاً تعابير تمدّح أصالتهم وتمسكهم بوطنهم ودورهم في بناء حضارة العراق:

1 - Zarazeer, Albert Hisham Naom, L'attentato alla Cattedrale di Baghdad (31 ottobre 2010) nella stampa araba ed internazionale, tesi di licenza presentata alla facoltà di Comunicazione Sociale Istituzionale, Pontificia Università della Santa Croce, Roma 2012.

المسيحيون هم «مواطنون أصلاء» عاشوا منذ قرونٍ طويلةٍ إلى جانب إخوتهم المسلمين في العراق، وساهموا في بنائه، وكانوا دوماً مسلمين، وقدموا تضحياتٍ وأهرقوا الدماء من أجل وطنهم. فهم جزءٌ مكملٌ من العراق ومشاركين في مستقبله، بحيث لا يمكن تصوّر المجتمع العراقي دون وجودهم فيه. من جهةٍ أخرى، فالمسيحيون «أقليةٌ بحاجةٍ إلى حماية»؛ إذ تحرّكت جهاتٌ عدّة تطالبُ المعنيين بالأمر بحمايتهم، يعتبرونها كواجبٍ سياسيٍّ وأدبيٍّ، بدلاً من مطالبتهم بعدم الهجرة خارج البلاد. المسيحيون أيضاً «خائفون، لا بل مرعوبون، من جراء الهجومات» التي يتعرّضون لها بين الحين والآخر. فهم لا يعرفون ماذا سيحلّ بهم، ويدفعهم هذا الخوف إلى الرحيل. بالتالي، يُشار إلى المسيحيين الذين «قلّ عددهم بسبب الهجرة» التي لا يمكن تجاوزها أحياناً، وهو التحديّ الكبير الذي يواجه حضورهم في البلاد وفي الشرق الأوسط بالعموم. وليست الهجماتُ التي يتعرّضون لها سوى محاولة لإفراغ العراق من مسيحييه. ولكننا نجد أيضاً من يكتب عن أولئك المسيحيين «المتمسكين بوطنهم رافضين الهجرة»، مؤكدين بأنّ محاولات إخراج المسيحيين من العراق ستفشل؛ لأنهم متمسكون بوطنهم على الرغم من الصعوبات التي يواجهونها حالياً، وسيبقون متمسكين قبل كلّ شيءٍ بإيمانهم ومسيحيّتهم.

نلاحظ من خلال التعابير الخمسة التي استعرضناها أعلاه أنّ الصورة المرسومة عن مسيحيي العراق سلبيةٌ نوعاً ما، وإن كانت الظروف التي نتجت عنها أصلاً سلبية (هجومات، قتل، الخ) ممّا يجعل الأمر منطقيّاً، إلا أنّ هذا لا يمنع البحث عن الجانب الآخر من الحدث، ذلك المخفي في كثيرٍ من الأحيان، وعدم الاقتصار على ما يظهر من الحدث فقط.

أخيراً أقول: إنّ تقليل الصحافة لقيمة المكوّنات الدينية يوّلد كراهية هذه المكوّنات للمجتمع الذي يعيشون فيه، كما يوّلد استخفافاً بها لدى فئات المجتمع الأخرى. وتقليل القيمة لا يتمّ فقط من خلال طريقة تقديم الحقائق، وإنما في إهمال جوانب من الحقيقة وتعميتها.

6) مستقبل المسيحيين: من التحديات إلى الفرص:

لابدّ لنا أن نشخص أولاً التحديات التي واجهها المسيحيون في العقدين الأخيرين، وأثرت بصورة كبيرة في وجودهم ودورهم الثقافي في البلاد، لنرفق معها الفرص الممكنة التي تساعد المسيحيين والأخرين في إيجاد حلٍّ ومخرجٍ لهذه التحديات:

أولاً: من تحدّي الوجود وأزمة الهوية إلى فرصة عيش رسالة ثقافية:

يعيش المسيحيون في العراق اليوم أزمة وجود، بعد أن هاجر كثيرٌ منهم وقلّ عددهم في العراق خاصةً بسبب أحداث ما بعد 2003، من قتلٍ وخطفٍ وتفجيرٍ كنائس، واضطهادٍ علني وضمني، وتنتشر التوقعات المحبطة هنا وهناك حول مستقبل وجودهم في العراق خاصةً وفي الشرق الأوسط بالعموم. ولهذا السبب بالتحديد، بدأ المسيحيون يعيشون أزمة هويّة، ويتساءلون: لِمَ نبقى في هذه البلاد؟ ونتأسف كثيراً أنّهم بدأوا يبحثون عن موطنٍ آخر لينعموا بالاستقرار والسلام أولاً، وليهربوا من الشعور بأنهم مواطنون من الدرجة الثانية في بلدهم! وهو شعورٌ خانق! وبالتالي، لم نعد نلاحظ دورَ المسيحيين الثقافي في البلاد، ما عدا بعض الإجهادات الشخصية؛ بسبب أزمتي الوجود والهويّة اللتين يعيشانها؛ ولعدم إتاحة الفرصة لهم ليقدموا جهودهم التي طالما استفاد العراق منها عبر التاريخ، فحنقوا إمكانياتهم بسبب المصالح الضيقة والأزمات السياسية الناتجة منها. أضف إلى ذلك، لم تمثل المسيحيين أحزابٌ مهتمة بشأنهم، بل بالشأن القومي والمصالح الذاتية، بينما يبحث المسيحيون عن «دولة مواطنة وقانون ومؤسسات وعدالة، وحرية الرأي والمعتقد، دولة تعتمد في التعيينات الإنسان المناسب في المكان المناسب»⁽¹⁾. وهذا الواقع جعلهم يفقدون فرصاً

1 - الكاردينال لويس روفائيل ساكو، هل ثمة مستقبل لمسيحيي العراق والمنطقة؟، موقع البطريركية الكلدانية على الانترنت 2 أكتوبر 2021، <https://saint-adday.com/?p=45780>، تمّ الاستشهاد به بتاريخ 9 / 11 / 2022.

أخرى لممارسة دورهم الثقافي المعهود.

وعكس ما تتوقعه الأغلبية، يفتقر المسيحيون إلى دعم الدول لتثبيت وجودهم ونيل حقوقهم المسلوبة، ف«لا أحد يكثر لهم ليس لأنهم لا يطالبون بحقوقهم ولا لأنهم أقلية في العدد، بل لأنهم يفتقرون إلى سندٍ دوليٍّ. لا أحد يقف معهم (...) يُحشرون في زاوية النسيان. إنهم ضائعون في وسط تلاطم الأطراف الأكثر قوةً، تلك التي تحظى بالدعم والسند والرعاية»⁽¹⁾.

والمسيحي الذي يبحث عن السلام ويريد أن يعمل من أجل تحقيقه في كل مكان، يلحظ «فقدان السلام في المنطقة ومنذ زمانٍ طويل ودون أملٍ كبيرٍ في استقرارٍ قريب، وفعلاً، كلما زدنا إلحاحاً على من يغادرون البلاد، يأتينا جوابهم مفحماً: أضمنون استقرار البلاد، وبعد كم من السنين؟ ويضيف بعضهم: إن استقرت الأوضاع، فإني عائدٌ بكل تأكيد، وعليك أن تعطيه الحق، فمنذ سنواتٍ والمنطقة في اضطرابٍ ونزاعاتٍ وحروب، وترسانة عسكرية كبرى تملأ الأجواء كلها، والخدمة العسكرية الإلزامية والاحتياطية والتطوعية، كابوسٌ يُخيف الشباب. فكيف نُقنع الناس بوجهة النظر الأخرى؟»، أضف إلى ذلك «تأزم فهم الحريات والديموقراطية وممارساتها؛ إذ تبدو وكأنها شعاراتٌ يُتغنى بها، في هذه البلاد، لا ثوابت لها، والقوانين متقلبة، مزاجية، تحمل الغريب، والقمع والإرهاب، وسائل متفشية فيتساءل المرء: أين نحن، وإلى متى؟ يتأتى عن هذا كله هضم حقوق، ونفاد صبر، وتولد أزمات»⁽²⁾.

تشير آخر الإحصائيات لعام (2021)⁽³⁾ أن المسيحيين قبل الحرب العالمية الأولى، كانوا يشكّلون (20 %) من شعوب الشرق الأوسط، والآن يشكّلون (4 %) فقط، وفي العراق قد لا يتجاوز عددهم اليوم بين (250.000 – 300.000) يتوزعون خاصةً بين بغداد وأربيل وسهل نينوى والبصرة. وعدد الشهداء

1 - سليم مطر، يقظة الهوية العراقية، ص 56.

2 - الأب د. يوسف حبي، قراءة متعمقة في مستقبل مسيحية العراق، ص 255.

3 - Aid to the Church in need, ACN International, The Christians of Iraq, February 2021.

المسيحيين في العراق بين (2004-2014): (1.107) مسيحي قُتل، (15) كاهناً قُتل، (53) منهم قُتلوا في كاتدرائية سيدة النجاة ببغداد عام 2010. أما الهجمات على المسيحيين من (تشرين الثاني 2016 - تشرين الأول 2018): 169 مسيحي (8 قُتلوا، و17 تمّ إلقاء القبض عليهم)، مهاجمة (6.010) بيوت ومحلات مسيحيين، مهاجمة (13) كنيسة. وأسبابُ الهجرة: 69 % لأسباب سياسية وأمنية، 17 % لأسباب عائلية، 11 % لأسباب اقتصادية، 3 % لأسباب أُخرى.

أمام هذه التحدّيات، ماذا يفعلُ المسيحيون؟ الحلُّ الوحيد هو عيشُ التحدّي والاقتناعُ بأنَّ فرصاً لا زالت سانحةً لعيش رسالةٍ ثقافيةٍ في هذه البلاد، من شأنها أن تغَيّرَ العقليةَ السائدةَ وتعيدَ الشعورَ بالهويةَ من جديد. وفي هذا الصدد، أتفقُ تماماً مع الباحث سليم مطر في تعزيزه للدور الثقافي في خلق الهوية الوطنية: «من أكبر المواقف الخاطئة التي ما زالت سائدةً حتّى الآن في التعامل مع قضية الفئات المحلية والهوية الوطنية، هو التأكيدُ فقط على المطالب السياسية ودور الدولة والعملية الديمقراطية، مع التغييب التام لدور الفعل الثقافي في خلق هذه الهوية الوطنية! لقد تعود الجميعُ، حكومات وأحزاب ونخب مثقفة، على التعامل مع مشكلة الفئات المحلية من خلال أداتين فقط: وزارة الداخلية والقيادات الحزبية والحكومية... أي بكلِّ بساطةٍ اعتبار مسألة الفئات مشكلةً سياسيةً فقط، وبالتالي إنّ حلّها سياسيٌّ فقط! طبعاً لا أحد يمكنه أن ينفي دور الدولة والمعالجة السياسية في كلِّ أمور الوطن، لكن هذا لا يبرّر تناسي العامل الآخر المهم، لا بل والأهم: الفعل الثقافي التربوي! نعم الفعل الثقافي التربوي الذي تتحمّل مسؤوليته الأطراف المدنية والدينية وعلى رأسها النخب الثقافية. إنّ الفعل الثقافي التربوي هو الأهم؛ لأنّه يسبقُ الفعل السياسي ويدفع به من خلال خلق الوعي لدى الناس ولدى نخبة الدولة نفسها وقيادات الفئات المعنية»⁽¹⁾.

ويلخص الأب يوسف حبي هذه القضية قائلاً: «مشكلتنا أننا كثيراً ما نشدنا

1 - سليم مطر، جدل الهويات، عرب.. أكراد.. تركمان.. سريان.. يزيديّة، صراع الانتماءات في العراق والشرق الأوسط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص 27 و28.

الهوية دون رسالة، أو سعينا نحو الرسالة دون هوية وهو هذا الفصل تماماً، كما على أصعدةٍ أخرى، سبب انفصاماتنا المؤذية وحالتنا المتعبة»⁽¹⁾.

السبب الوحيد لبقاء المسيحيين في هذه البلاد هو اقتناعهم بأن لهم رسالةً هنا والآن، فالأسباب الأخرى تزول بزوال مسبباتها ودوافعها! ومن هذا الاقتناع، لا بد من إنشاء كياناتٍ سياسية ومدنية واجتماعية يثبتون بها وجودهم، ولأنهم يفتقدون إليها طوال عقود «لم يستطيعوا أن يشاركوا في الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية الحيوية، ويضمنوا حقوقهم ومساواتهم كمواطنين إسوةً بالمسلمين. اتكّلوا على الدولة والكنيسة، وظلّوا جماعاتٍ تعيش في التوجّس وتشعر أن مستقبلها مجهول»⁽²⁾.

إنّ المسيحيين معروفون بروحهم الوطنية التي جسّدوها عبر تاريخهم في رسالتهم الثقافية، فساهموا في تكوين الهوية الوطنية الأصيلة التي لا بد أن تعود فترسخ يوماً، ف«تجربة الأعوام الأخيرة أثبتت بصورة قاطعة أن العراقيين مهما تناسوا هويتهم الوطنية وضخّوا بها من أجل هوياتٍ محليةٍ أقواميةٍ ودينيةٍ وطائفيةٍ، فإنّ «حسّ» الهوية الوطنية موجودٌ في كلّ تفاصيل حياتهم وعقليتهم، لكنهم لا يدركونها بسبب العماء الأيدولوجي الذي فرضته عليهم نخبهم وأحزابهم وحكوماتهم المتتالية المحتقرة للذات والمقدّسة للخارج»⁽³⁾. والدليل ما شهدناه في تظاهرات تشرين عام 2019، والآلاف التي رفعت شعار «نريد وطن»!

1 - الأب د. يوسف حبي، قراءة متعمقة في مستقبل مسيحية العراق، ص 260.

2 - الكاردينال لويس روفائيل ساكو، هل ثمة مستقبل لمسيحي العراق والمنطقة؟، موقع البطريركية الكلدانية.

3 - سليم مطر، يقظة الهوية العراقية، ص 8.

ثانياً: من تحدّي عقدة الأقلية والاقتلاع والتهميش

إلى فرصة المشاركة الفعّالة:

يتحسّس المسيحيون اليوم، ليس هم فقط بل جميع المكوّنات الأخرى غير المسلمة، من كلمة «أقلية» لما حملته من معانٍ أذلتهم وأجهضت حقوقهم، بينما يؤمنون بأنهم مواطنون أصليون «بتساوي الحقوق والواجبات ضمن المجموع الكلي، من دون تقيّد بالعدد؛ إذ لا أهميّة للعدد إلا في معايير الكمية والمقايير المادية. وبوسع مصطلح «الجماعات الوطنية» أو غيره أن يخفّف من توتّر لا داعي لخلقه»⁽¹⁾.

ونتيجة هذه الحساسيّة، ينتبهُ المسيحيون والمكوّنات الأخرى، إلى ظاهرةٍ تعمّ أرجاء وطننا العربي عامّةً وبضمنه العراق، وهي سياسة الأسلمة التي تنتهجها الأنظمة الحاكمة وما يتبعها من قوانين طائفية، «أضف إلى ذلك أن غالبية المسيحيين المشرقيين متعلّقون بالمسيحيّة لا ديناً روحياً وحسب، بل مصدراً للتشريعات، على الرغم من تعرّض بعضهم لانتهاكاتٍ مختلفة، خاصّةً للحقّ في الحرّيّة الدينيّة، ما قد يدفع إلى اعتناقهم الإسلام (...)»⁽²⁾.

ولا زالت ذمّيّة المسيحيين ساريةً في جوانبٍ من حياة المجتمع، على الرغم من إدخال قوانين مدنيّة حديثة في نهاية حكم العثمانيين وبداية فترة الانتداب الأجنبي، إلا أنّ الرفض الشعبي لم يسمح لهذه الحادثة أن تتغلغل في قوانين الأحوال الشخصية، «وبالفعل، فإنّ سنّ دساتير حديثة تنصّ على المساواة والحرّيّة الدينيّة لا يعني اختفاء جميع القيود التي يفرضها نظامُ الذمّة، ويشهد على ذلك استمرار التمييز تجاه المسيحيين حتّى الوقت الراهن. فتبدو ذمّيّة المسيحيين اليوم في مجالاتٍ عديدة، كحظر تبوّئ بعض المناصب القيادية، والتمييز ضدّهم في مجال الأحوال الشخصية، وانتهاك الحقّ بالحرّيّة الدينيّة،

1 - الأب د. يوسف حبّي، قراءة متعمقة في مستقبل مسيحية العراق، ص 254.

2 - د. نائل جرجس، المسيحيون في المشرق العربي، ص 164.

الخ»⁽¹⁾. ويرفض المسيحيون قطعاً هذه الذمّية، فيكتب المطران (البطريك) لويس ساكو: «أنا ابن البلد، أنا في بلدي مواطنٌ ولست أقليةً ولا أقبل أن يسمح لي الآخرُ بالوجود بالمعنى الذمّي! أرفض ذلك قطعاً. أنا شريكٌ في هذا الوطن ولستُ ضيفاً ولا مهاجراً ولا وافداً»⁽²⁾.

وهكذا تشعر المكوناتُ المسيحية والأخرى غير المسلمة بالتهميش والاقْتلاع من مواطنها الأصليّة، وذلك: «جغرافياً، باقتلاعها من أراضيها، ديمغرافياً، بالعمل على تقليص عددها. لغوياً، بإضعاف اللغات الخاصة لحساب لغةٍ معينة، رسمية. اجتماعياً، بفرض نمط حياة معين وإشاعة الخوف والاضطهاد. معتقدياً، بتفكيك تماسك العقيدة الدينية أو المذهبية للجماعة. اقتصادياً، بنشوء جماعات امتيازات وجماعات حرمان. تنظيمياً وإدارياً، بتدمير كلّ ما من شأنه أن يكفل توازن القوى وتضامن الحقوق والحريات»⁽³⁾.

ما العمل؟ هل على المسيحيين أن يستسلموا لهذا الواقع بخيبة أمل؟ كلا، لا زلنا نؤمن أنّ هناك أوجهاً جديدة للعلاقة الإنسانية التي تساوي بين الجميع، كما أوصى السيد المسيح «أنتم جميعاً أخوة»⁽⁴⁾، وهذا كان شعارُ زيارة البابا فرنسيس التاريخية إلى العراق (8-5 آذار 2021)، ويُضاف إلى هذا المبدأ عنصرُ شهادة الإيمان التي لا غنى عنها. من المعروف عن المسيحيين أنّهم يمدّون جسور السلام والمشاركة بين الجميع دون استثناء، ولطالما لعبوا دوراً في إحلال السلام من خلال نشر الثقافة خاصّةً.

1 - المصدر السابق، ص 204-203.

2 - المطران لويس ساكو، مستقبل مسيحيي العراق: إلى أين؟، مجلة نجم المشرق، العدد 70، السنة 18، 2012، ص 138.

3 - الأب د. يوسف حبي، قراءة متعمقة في مستقبل مسيحية العراق، ص 254.

4 - إنجيل متى، الفصل الثالث والعشرون، الآية 8.

ثالثاً: من تحدّث الاغتراب فن: الوطن إلى فرصة

اكتشاف الإلتواء من جديد:

نتيجة الظروف التي واجهها المسيحيون، دخلوا في حالة اغتراب وهم في وطنهم. وهذه هي الحقيقة المرّة: «ما يزال المسيحي العراقي في أرضه، قريباً من موطن أجداده، لكنه هو أيضاً في حالة اغتراب، لأسبابٍ أخرى. أمّا الذين في المهجر فهم في حالة اغترابٍ أشدّ»⁽¹⁾.

ويصنّف الأب حبي أنواع الاغتراب، فهو جغرافي طوبوغرافي فيعيش في وطنٍ عربيٍّ إسلاميٍّ دون أن يجد فيه مرجعيةً ثقافيةً وروحيةً وكنسيةً... فمرجعيتُهُ خارج وطنه... وهناك اغترابٌ تاريخيٌّ، فيتذكر أجداده ويتغنّى بهم ولا يعرف عنهم الكثير في الوقت ذاته... واغترابٌ كنسي وروحي مع جمود الثوابت الكنسية التي لم تعد تحاكي حاجات عصرنا...⁽²⁾.

هذا الاغتراب يجعلنا إمّا أن ننتهي إلى جماعاتٍ منغلقةٍ منكمشةٍ، أو تذوب منصهرة، وهذا بالضبط واقع مسيحيينا في العراق اليوم! واتكّاهم الكلي على الكنيسة لم يسمح بإعادة بؤاد وتشكيلات ثقافية وإجتماعية وروحية متجددة، بل ظهرت حركاتٌ قوميةٌ متشدّدةٌ أو متغرّبةٌ سائبةٌ أو منسلخةٌ عن الأصالة كنوعٍ من محاكاةٍ كسولةٍ للغرب...

من الضروري أن يعيد المسيحيون اكتشاف انتمائهم الأصيل لهذه البلاد بأنفسهم، ولا ينتظرون فرصةً من أحد، بل يخلقوا هذه الفرصة لأنفسهم، بمجهودهم وإمكاناتهم وبما هو متاح لهم، فالـمستقبل مشروعٌ يُعدُّه من يسعى إليه... نظرياً قد تكون الدولة هي التي تعدُّ مستقبل مواطنيها بالتعاون معهم، لكن العراق وبلدان المنطقة تعيش أزماً وتحدياتٍ مصيرية وتشتتات وإنقسامات! لذلك لا ينتظر المسيحيون أن يُعطوا حقوقهم ألياً، بل يجب أن

1 - الأب د. يوسف حبي، قراءة متعمقة في مستقبل مسيحية العراق، ص 259-260.

2 - المصدر السابق، ص 259.

يطالبوا بها كاملةً ويجاهدوا سلمياً من أجل أخذها...»⁽¹⁾

وهذا الانتماء الذي يجتهدون في إعادة اكتشافه، يبقى في جوهره انتماءً إلى وطن، ف«من المعروف أنّ المسيحيين يبحثون عن استقلالية أكبر تجاه السلطات الإسلامية، لكن ارتباطهم بالوطن يظلّ هو الأهمّ. بالتالي يتوجّب على المسيحيين - كما هي الحال عند المنتمين إلى الأقليات الأخرى - أن يشاركوا بفاعلية في بناء دولة المواطنة في بلدانهم الأصلية والتخلي عن فكرة إقامة دويلاتٍ مستقلة»⁽²⁾، هذه الفكرة التي طرّحت في فترة ما ظنّاً أن فيها خلاص المسيحيين، ولكنها رُفضت بصورة قاطعة؛ إذ يبقى المسيحيون ملحاً وخميراً وسط أخوتهم في الوطن.

رابعاً: من تحدّي الجهل التربوي إلى فرصة

التعريف بالآخر المختلف:

في الختام لابدّ من الإشارة إلى الجانب التربوي، فخلاصنا هو في تنشئة جيلٍ جديدٍ يؤمن بالاختلاف والتعددية والمواطنة؛ للتخلّص من الجهل الثقافي والسياسي الذي يتّسم به واقعنا اليوم، ومع الأسف! فالواقع يشيرُ بحزن «إلى أنّ تراثَ المسيحيين مُهملاً، وكأنّه لم يكن لهم تراث. ينبغي إدراج التاريخ المسيحي في مناهج المدارس العامّة العراقيّة. هذا التراثُ يمكن أن يكون مورداً مهمّاً للسياحة الدينية. ونظرةً إلى كنيسة كوشي في ضواحي بغداد، التي تعود إلى ما بين القرن الأول الميلادي وبداية القرن الثاني، لم يبقَ منها سوى بعض الجدران وهي مُهمّلة، أليس هذا استخفافاً واستهانةً بهذا الكنز الأثري العراقي!»⁽³⁾

1 - الكاردينال لويس روفائيل ساكو، هل ثمة مستقبل لمسيحي العراق والمنطقة؟، موقع البطريركية الكلدانية.

2 - د. نائل جرجس، المسيحيون في المشرق العربي، ص 314.

3 - البطريرك الكردينال لويس روفائيل ساكو، إشكاليات واقع المسيحيين العراقيين وفرص المستقبل، موقع البطريركية الكلدانية.

وأشرنا أعلاه إلى جهل عموم الشعب بالمكوّنات الأصيلة، «عليه ينبغي مراجعة الدساتير وبرامج التعليم الديني والتربية الوطنية، واتّخاذ موقفٍ إيجابيّ في تعريف الديانات بطريقةٍ علميةٍ صحيحةٍ ومنفتحةٍ. لكلّ دينٍ خصوصيّةٌ وكذلك لكلّ فرقةٍ أو مذهب، ينبغي مراعاة هذه الخصوصية والحفاظ على حرمة أصحابها وضمان حقّهم في التعبير المشروع عنه. لا بأس أن تكون الثقافة الإسلاميّة هي الإطار (background)، لكن مع تفعيل القيم المشتركة: الحرّيّة، المواطنة، الكرامة الإنسانيّة، المساواة، العدالة الاجتماعيّة. إنّنا جميعاً على متن القاربِ نفسه!»⁽¹⁾.

«فما هي المشكلة مثلاً لو كانت مناسبةً التركمان والأكراد والسريان والصابئة واليزيديّة مثلما الشيعة والسنة، كلّها مناسباتٍ وطنيّةٍ مشتركةٍ تحتفل بها الدولة والمجتمع والمؤسسات الإعلاميّة، بدلاً من أن تظلّ محصورةً في داخل الفئة وتعاني التعتيم والتجاهل لحدّ أن يشعر ابنُ تلك الفئة بنوعٍ من العار والعزلة والاغتراب عن باقي فئات الوطن!»⁽²⁾

ماذا يتضمّن الإصلاح في النظام التربوي والتعليمي؟ وما الغرض منه؟ يجب استهدافُ الفئاتِ الشابةٍ وتدريبهم - بشكلٍ واضحٍ - ضرورةً فصل الدين عن الدولة والتعرّف إلى الآخر المختلف عنه وكيفية التعايش معه وقبوله، «المطلوب في هذا الإطار ليس إلغاء الدين من النظام التعليمي العربي، بل استخدام الجانب الإيجابي منه من أجل تعزيز قيم التعايش بين الأديان ونشر فكر التسامح وقبول الاختلاف. فالنظام التعليمي هو في الحقيقة أداةٌ أساسيّةٌ لاندماجٍ أو عدم اندماج المسيحيين في المشرق العربي. فيمكن أن يتمّ استخدامُهُ، كما هي الحال اليوم، لتعزيز الانقسام بين المسلمين وغير المسلمين، وتصاعد الإرهاب والعنف ضدّ المسيحيين، بالمقابل يمكن تسخيرُهُ لإقامةٍ دولٍ ديموقراطيّةٍ، واحترام حقوق

1 - المطران لويس ساكو، مستقبل مسيحيي العراق: إلى أين؟، ص 138.

2 - سليم مطر، جدل الهويات، ص 32.

المواطنين كافة بما فيهم المسيحيون»⁽¹⁾.

وكنّا قد أشرنا أعلاه إلى ظاهرة أسلمة المجتمع التي تعتمد على التعليم سلاحاً لها، «صحيح أنّ المسيحيين في المشرق العربي غير ملزمين بحضور حصص التربية الدينيّة الإسلاميّة في المدارس؛ إذ بإمكانهم حضور دروس التعليم المسيحي، لكن غير المسلمين يتلقّون تربيّة ذات ميول إسلامية من خلال موادٍ أخرى كما دة اللغة العربية. فتشير هذه الأخيرة باستمرار إلى التعاليم الإسلاميّة، وتتضمن آيات قرآنية يجري تدريسها وتحفيظها للطلاب بصرف النظر عن دينهم (...). كما يستخدمون بعض العبارات ذات النزعة الإسلاميّة المتطرّفة مثل «كافر» و«عدوّ الله»⁽²⁾.

يتطلّب مراجعة المناهج التعليمية، إلغاء التمييز من التشريعات، حوار الأديان، دعم الانتقال الديمقراطي ومؤسّسات المجتمع المدني، فالعلمانيّة هي الحلّ الأمثل لتعامل الجميع بالمساواة، فيتحوّل الدين إلى شأنٍ خاصٍّ مثل أوروبا... وفي كلّ هذا على المسيحيين أن يلعبوا دوراً أساسياً ليحافظوا على مستقبلهم في الهويّة العراقيّة.

1 - د. نائل جرجس، المسيحيون في المشرق العربي، ص 272.

2 - المصدر السابق، ص 273 - 274.

المصادر:

- 1 - د. نائل جرجس، المسيحيون في المشرق العربي، نحو دولة المواطنة، دار المشرق، بيروت، طبعة أولى 2016.
- 2 - سليم مطر، جدل الهويات، عرب.. أكراد.. تركمان.. سريان.. يزيدية، صراع الانتماءات في العراق والشرق الأوسط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- 3 - سليم مطر (إعداد)، يقظة الهوية العراقية، كتاب ميزوبوتاميا، مركز دراسات الأمة العراقية، طبعة أولى 2010.
- 4 - الأب د. يوسف حبي، قراءة متعمقة في مستقبل مسيحية العراق، مجلة «بين النهرين»، مجلة فصلية حضارية تراثية، العدد 91 / 92، السنة 23، 1995، ص 242-262.
- 5 - المطران لويس ساكو، مستقبل مسيحي العراق: إلى أين؟، مجلة «نجم المشرق»، العدد 70، السنة 18، 2012، ص 135-138.
- 6 - البطريرك الكردينال لويس روفائيل ساكو، إشكاليات واقع المسيحيين العراقيين وفرص المستقبل، موقع البطريركية الكلدانية على الانترنت 31 مايو 2022، <https://saint-adday.com/?p=49273>، تمّ الاستشهاد به بتاريخ 1/11/2022.
- 7 - الكاردينال لويس روفائيل ساكو، هل ثمة مستقبل مسيحي العراق والمنطقة؟، موقع البطريركية الكلدانية على الانترنت 2 أكتوبر 2021، <https://saint-adday.com/?p=45780>، تمّ الاستشهاد به بتاريخ 1 / 11 / 2022/.
- 8 - Zarazeer, Albert Hisham Naoom, L'attentato alla Cattedrale di Baghdad (31 ottobre 2010) nella stampa araba ed internazionale, tesi di licenza presentata alla facoltà di Comunicazione Sociale Istituzionale, Pontificia Università della Santa Croce, Roma 2012.
- 9 - Aid to the Church in need, ACN International, The Christians of Iraq, February 2021.

الثقافة السياسيّة في العراق
الانزياحات من التسلطيّة إلى المساواتيّة
د. لؤي خزعل جبر

الثقافة السياسيّة: تبيان مفاهيم:

من الضروري في البداية توضيح التمايز بين مفهومين؛ إذ لإغفاله انعكاسات مهمّة على فهم وقياس الثقافة السياسيّة، هما: الإطّلاع Knowledge المعلومات التي يمتلكها الفرد عن الموضوعات السياسيّة) والتوجّه -Orientalism (المعتقدات والقيم والاتجاهات المتعلّقة بالموضوعات السياسيّة). والثقافة السياسيّة مرتبطة بالثاني دون الأوّل، فهي - كما عرّفها Almond & Verba - مثلاً - «توزيع معيّن لأنماط التوجّه نحو الموضوعات السياسيّة بين أعضاء المجتمع» (Almond & Verba, 1965, p.14)، و- كما عرّفها Verba - «نسق المعتقدات المتعلّق بأنماط التفاعل السياسي والمؤسسات السياسيّة» (Verba, 1966)، وعندما يتم التطرّق - في دراسات الثقافة السياسيّة - للمعرفة فبمعنى Cognition (المعتقدات والتمثّلات) وليس بمعنى Knowledge (المعلومات)، وإذا ما كانت هناك ضرورة نظريّة لاستكشاف المعلومات، ففي نطاق جزئيّ ضيق. وهي قضية في غاية الوضوح، إلا أن أغلب الباحثين يختزل الثقافة السياسيّة في الـ Knowledge، وبالتالي يقيس الـ Knowledge، وهو خطأ علمي كبير، فحريّ بما يدرسونه ويقيسونه أن يسمّى «الإطّلاع السياسي» وليس «الثقافة السياسيّة». ودراسة الإطّلاع تقع ضمن مجال آخر، هو «المعلومات السياسيّة» Political Information، وله مقاييسه الخاصّة من قبيل: مقياس الإطّلاع السياسي Political Knowledge Scale لـ Delli, Carpini & Keeler 1996 ومقياس الوعي السياسي Political Awareness Scale لـ Zaller 1986 ومقياس المعلومات السياسيّة Political Information Scale لـ Price, Iyengar 1986 (Price, 1999, p.591-634)، وهي مقاييس مختلفة عن مقاييس الثقافة السياسيّة لاختلاف المفهومين المُقاسين. ولعلّ حصول ذلك الخلط - رغم وضوح التمايز - يعود إمّا إلى الخلل في الترجمة العربيّة لمفردتي «Knowledge و Cognition»، إذ تترجم كليهما بـ «المعرفة»، ممّا يوهم التماثل، بينما الصحيح أن تترجم الثانية بـ «الإطّلاع»، أو إلى الفهم السطحي - والمغلوط - لتنظيرات ودراسات

الثقافة السياسيّة.

ورد مصطلح "الثقافة السياسيّة" لأوّل مرّة في المقالة الشهيرة التي كتبها عالم النفس السياسي الأمريكي Almond - بهذا العنوان - في عام (1956). وتطوّر من خلال الاشتغال - التنظيري والإجرائي - المُشترك لـ Almond & Verba في بحثهما الرائد، الذي تُوّج بإصدار كتاب "الثقافة المدنيّة: الاتجاهات السياسيّة والديمقراطيّة في خمسة بلدان" عام (1963). وقد عرّفنا الثقافة السياسيّة على أنّها توزيعٌ معيّنٌ لأنماط التوجّه نحو الموضوعات السياسيّة بين أعضاء المجتمع. والتوجّه Orientation هو الجوانب المُستدخلة من الموضوعات والعلاقات، ويتضمّن: التوجّه المعرفي Cognitive (المعرفة والمعتقدات المتعلقة بالنظام السياسي وأدواره، وإلزاميّة هذه الأدوار، ومُدخلاته ومُخرجاته) والتوجّه الوجداني Affective (المشاعر المرتبطة بالنظام وأدواره، وموظّفيه وأداءه) والتوجّه التقويمي Evaluation (الأحكام والآراء الخاصّة بالنظام السياسي، والتي تتضمّن - عادةً - دمج معايير ومحكّات القيمة بالمعلومات والمشاعر) (Almond & Verba, 1965, p.14). فالثقافة السياسيّة - بالنتيجة - هي تكرار الأنواع المختلفة من التوجّهات (المعرفية والوجدانية والتقويمية) نحو الموضوعات (النظام السياسي عموماً ومُدخلاته ومُخرجاته والذات بوصفها فاعلاً سياسياً). ويمكن تمييز ثلاثة أنماط من الثقافة السياسيّة: الرعيّة والخضوعيّة والمُشارِكة، تختلف بحسب حضور أو غياب التوجّهات نحو الفئات الأربع للموضوعات، وكما مبين في الجدول (1).

الجدول (1) توجّهات الثقافات السياسيّة نحو الموضوعات السياسيّة

| الثقافة السياسيّة | النظام | المُدخلات | المُخرجات | الذات |
|-------------------|--------|-----------|-----------|-------|
| الرعيّة | 0 | 0 | 0 | 0 |
| الخضوعيّة | 1 | 0 | 1 | 0 |
| المُشارِكة | 1 | 1 | 1 | 1 |

(Almond & Verba, 1965, p.16)

الثقافة السياسية الرعويّة Parochial Political Culture:

تكاد تكرارات التوجّهات نحو الموضوعات السياسيّة الأربعة أن تكون صفراً. ففي المجتمعات التي تحمل ثقافة كهذه، ليس هناك أدوار سياسيّة محدّدة؛ إذ تتداخل الأدوار السياسيّة والاقتصاديّة والدينيّة، ولا تكون توجّهات الأعضاء السياسيّة لهذه الأدوار متميّزةً عن توجّهاتهم الدينيّة والاجتماعية، ولا يتوقّع الناس شيئاً من النظام السياسي، كما يلاحظ غياب مقاييس لخبرات التغيّر الأوليّة فيما يتصل بالنظام السياسي. والرعيّة الخالصة يحتمل أن تحدث في الأنظمة التقليديّة الأبسط؛ إذ التخصّص السياسي بحده الأدنى، والرعيّة في النظم السياسيّة الأكثر تمايزاً يحتمل أن تكون وجدانيّة ومعياريّة أكثر من كونها معرفيّة.

الثقافة السياسيّة الخضوعيّة Subject Political Culture:

هناك تكرار عالٍ للتوجّهات نحو النظام والمخرجات، لكن التوجّهات نحو المدخلات والذات تقترب من الصفر. فالخاضع يعي السلطة الحكومية المحدّدة، ويتوجّه وجدانياً نحوها (يحبّها أو لا يحبّها)، ويقومها (شرعيّة أو غير شرعيّة). لكن العلاقة بالنظام والمخرَج والسيل النازل علاقة سلبية Passive، على الرغم من أنّ هناك شكلاً محدوداً من الكفاية تناسب الثقافة الخضوعيّة. والخضوعيّة الخالصة يحتمل أن تحدث في المجتمع الذي لا توجد فيه بُنية مدخل متميّزة، والخضوعيّة في الأنظمة ذات المؤسّسات الديمقراطيّة يحتمل أن تكون وجدانيّة ومعياريّة أكثر من كونها معرفيّة.

الثقافة السياسيّة المُشاركة Participant Political Culture:

يميل أعضاء المجتمعات المُشاركة إلى التوجّه الصريح نحو النظام كلّه والبنى والعمليّات السياسيّة والإداريّة، أو بتعبيرٍ آخر، نحو المدخل والمخرَج، كما

يتوجّهون نحو دور الذات الناشطة في السياسة، وتتنوع مشاعر وتقويمات هذا الدور من القبول إلى الرفض (Almond & Verba, 1965, p.16-18).

التصنيف الثلاثي للثقافات السياسيّة لا يفترض أن توجّهاً واحداً يُعني عن الآخرين. فالثقافات الخضوعيّة لا تستبعد التوجّهات المنتشرة للبنى الأوليّة والحميمية للمجتمع؛ إذ التوجّهات المنتشرة للجماعات النسيبيّة والمجتمع الديني والقرية تُضاف للتوجّه الخاضع المحدد للمؤسّسات الحكوميّة. كما أنّ الثقافة المشاركة لا تحلّ محلّ الأنماط الرعويّة والخضوعيّة للتوجّه، فالثقافات المشاركة هي طورٌ إضافيٌّ، ربّما يُضاف للثقافات الرعويّة والخضوعيّة ويجتمع بها. فمواطن الثقافة المشاركة، ليس فقط موجّهاً نحو المشاركة الفاعلة في السياسة فحسب، وإنّما خاضعٌ كذلك للقانون والسلطة، وهو عضوٌ في جماعاتٍ أوليّةٍ منتشرة. وإضافة التوجّهات المشاركة إلى التوجّهات الرعويّة والخضوعيّة يقود إلى تغييرها، فالتوجّهات الرعويّة يجب أن تُكيّف عند تدخّل التوجّهات الجديدة الأكثر تحديداً، وكذلك الخضوعيّة (Almond & Verba, 1965, p.18). كما أنّ التصنيف الثلاثي للثقافات السياسيّة لا يفترض تجانس أو وحدة الثقافات السياسيّة. فالنظم السياسيّة ذات الثقافات المشاركة السائدة تتضمّن - حتى وإن في حالاتٍ محدودةٍ - رعويين وخضوعيين. فعيوب عمليات التنشئة السياسيّة والتفضيلات الشخصيّة ومحدوديات الذكاء وفرص التعليم ستستمرّ بإنتاج خاضعين ورعويين، حتى في الديمقراطيات الأكثر ثباتاً ورسانة.

وهناك جانبين للاختلاط الثقافي: المواطن يمتلك مزيجاً من التوجّهات المشاركة والرعويّة والخضوعيّة، كما أنّ الثقافة المدنيّة هي خليطٌ معيّنٌ من للمواطنين والخاضعين والرعويين. وللمواطن نحتاج مفاهيم الاتساقات -propor tions والعتبات thresholds والتطابق congruence للتعامل مع الطرائق التي ترتبط بها مجموعة الاتجاهات المشاركة والرعويّة والخضوعيّة بالأداء الفاعل. وللثقافة المدنيّة نحتاج إلى المفاهيم نفسها للتعامل مع مشكلة طبيعة ارتباط خليط المواطنين والرعويين والخاضعين بالأداء الفاعل للأنظمة الديمقراطية.

وبذلك يكون التصنيف الثلاثي مجرد بداية لتصنيف الثقافات السياسيّة، فكلُّ واحدٍ من هذه الفئات الرئيسيّة له فئاته الفرعيّة (Almond & Verba, 1965, p.19).

الثقافات السياسيّة ربما تكون متطابقة مع بنى النظام السياسي أو لا تكون. فالبنية السياسيّة المتطابقة تناسب الثقافة، عندما تكون المعرفة السياسيّة تميل إلى الدقّة، والوجدان والتقويم يميل إلى التفضيل. فالثقافة السياسيّة الرعويّة أو الخضوعيّة أو المشاركة ستكون أكثر مطابقة مع البنية السياسيّة التقليدية والبنية السياسيّة التسلطيّة المتمركزة والبنية السياسيّة الديمقراطيّة، على التتابع. فالثقافة السياسيّة الرعويّة المتطابقة مع البنية ستمتلك تقديراً عالياً من التوجّهات المعرفية والوجدانية والتقويمية للبنى السائدة للمجتمع القبلي أو القروي، والثقافة السياسيّة الخضوعيّة المتطابقة مع البنية ستمتلك تقديراً عالياً من التوجّهات المعرفية والوجدانية والتقويمية للنظام المحدد كلّه ولمخرجاته، بينما تتّصف الثقافة السياسيّة المشاركة المتطابقة مع البنية بتقديراتٍ عاليةٍ وإيجابيةٍ لكلّ الفئات الأربع من الموضوعات السياسيّة.

وتغيّر الأنظمة السياسيّة يمكن تفسيره بافتراض عدم التطابق بين الثقافة والبنية، وخصوصاً في عقود التغيّر الثقافي السريع، عندما تفشل الأنظمة السياسيّة في تحقيق التطابق، أو في الانتقال من شكل حكومة إلى آخر.

ويمكن تمثيل العلاقات المخططاتية للتطابق وعدم التطابق بين البنية والثقافة السياسيّة بالجدول (2)، حيث يتموضع كلّ نمطٍ من الأنماط الرئيسيّة الثلاثة في المصفوفة، فيمكن أن نتحدّث عن ثقافاتٍ رعويّةٍ وخضوعيّةٍ ومشاركةٍ مواليةٍ، حيث التوجّهات المعرفية والوجدانية والتقويمية نحو الموضوعات المناسبة لمقاربة الحكومة تكون موحدةً، أو تطابق تامّ بين الثقافة والبنية. لكن التطابق بين الثقافة والبنية يمكن تمثيله بأفضل ما يكون على شكل مدرّج scale، فتُنجز حدود التطابق بين الثقافة والبنية في الأعمدة 1 و 2 من الجدول.

فالتطابق يكون قوياً عندما تكون تكرارات الاتجاهات الإيجابية تقارب الوحدة (+)، وضعيفاً عندما تكون البنية السياسية معروفة، لكن تكرار المشاعر والتقويمات الإيجابية تقارب عدم التمايز أو الصفر. وعدم التطابق بين الثقافة السياسية والبنية يحدث عندما تكون نقطة عدم التمايز باهتةً وتكرار الوجدان والتقويم السلبي عند (-).

كما يمكن التفكير كذلك بهذا المدرج بوصفه مدرج الاستقرار - عدم الاستقرار. فبدءاً بالعمود الأول في الشكل نتجه نحو موقف الولاء (الاتجاهات والمؤسّسات متزاوجة)، حتّى نصل إلى موقف الاغتراب عند العمود الثالث (الاتجاهات ترفض المؤسّسات والبنى السياسية). لكن هذا المدرج مجرد بداية، فعدم التطابق يمكن أن يأخذ شكل رفض بسيطٍ لجملةٍ معيّنةٍ من إزمات الدور (مثل السلالات الحاكمة والبروقراطيات)، ويمكن أن يكون جانباً من تغييرٍ منظمٍ، حيث يتمّ التحوّل من النمط الأبسط من الثقافة السياسية إلى نوع أكثر تعقيداً (Almond & Verba, 1965, p.20-22).

الجدول (2) مخططات التطابق وعدمه بين البنية والثقافة السياسية

| التوجّه | الولاء | عدم المبالاة | الاغتراب |
|----------|--------|--------------|----------|
| المعرفي | + | + | + |
| الوجداني | + | 0 | - |
| التقويمي | + | 0 | - |

(Almond & Verba, 1965, p.21)

وأكد أنموذج نظرية الثقافة المطورة لـ جبر (2014)، أنّ الثقافة السياسية تتكوّن من خلال التنشئة الاجتماعية السياسية العاملة ضمن بنية اجتماعية اقتصادية سياسية تاريخية، والمشكلة للذاكرة التاريخية السياسية المؤثرة في بناء منظومة معتقداتٍ وقيمٍ واتجاهاتٍ سياسية، وحدّ ستة مجالات للثقافة

السياسية:

(1) العالم The World: المعتقدات والقيم والاتجاهات الكلية المرتبطة بالعالم والطبيعة والحياة، والتي تمثل الصلة المركزية الرابطة بين الثقافة المتعددة والثقافة السياسية، والمتجلية في مجالات: الطبيعة والسلطة والدين والفعل وتفسير المشاكل الإنسانيّة.

(2) النظام The System: المعتقدات والقيم والاتجاهات المرتبطة بالنظام السياسي كُله: وظيفته الأساسيّة ومصادر شرعيّته ومبررات تقويضه.

(3) المدخلات The Input: المعتقدات والقيم والاتجاهات المرتبطة بمدخلات السياسة: الأحزاب والنخب السياسيّة.

(4) المخرجات The Output: المعتقدات والقيم والاتجاهات المرتبطة بمخرجات السياسة: المؤسسات الحكومية وعمليات القرارات.

(5) المجتمع The Society: المعتقدات والقيم والاتجاهات المرتبطة بالمجتمع والعلاقات الاجتماعية بين الأفراد والجماعات: الهوية الاجتماعية والثقة الاجتماعية المتبادلة.

(6) الذات The Self: المعتقدات والقيم والاتجاهات المرتبطة بالذات الفرديّة في سياق الفعل السياسي: الفاعلية السياسيّة والمشاركة السياسيّة، وأربعة أنماط للثقافة السياسيّة، هي:

(1) الثقافة السياسيّة المساوئيّة The Egalitarianism: ثقافة تعتقد بمركزيّة الناس، وتتمحور حول قيم الحرّيّة والمساواة والعدالة الاجتماعية والتعدديّة والتسامح الديني، وتعزو البؤس الاجتماعي إلى الحكومات الظالمة والتوزيع غير المتساوي للثروات، وتعتقد بأنّ الوظيفة الأساسية للنظام السياسي تتمثّل بتحقيق العدالة الاجتماعية (الشرعيّة المبدئية - الجماهيرية)، وترى أنّ أهمية الأحزاب والنخب السياسيّة مشروطة بمشاريعها / مشاريعهم الإصلاحية العامة، وتميل إلى عدم المركزية في اتخاذ القرار، وترفض الفساد

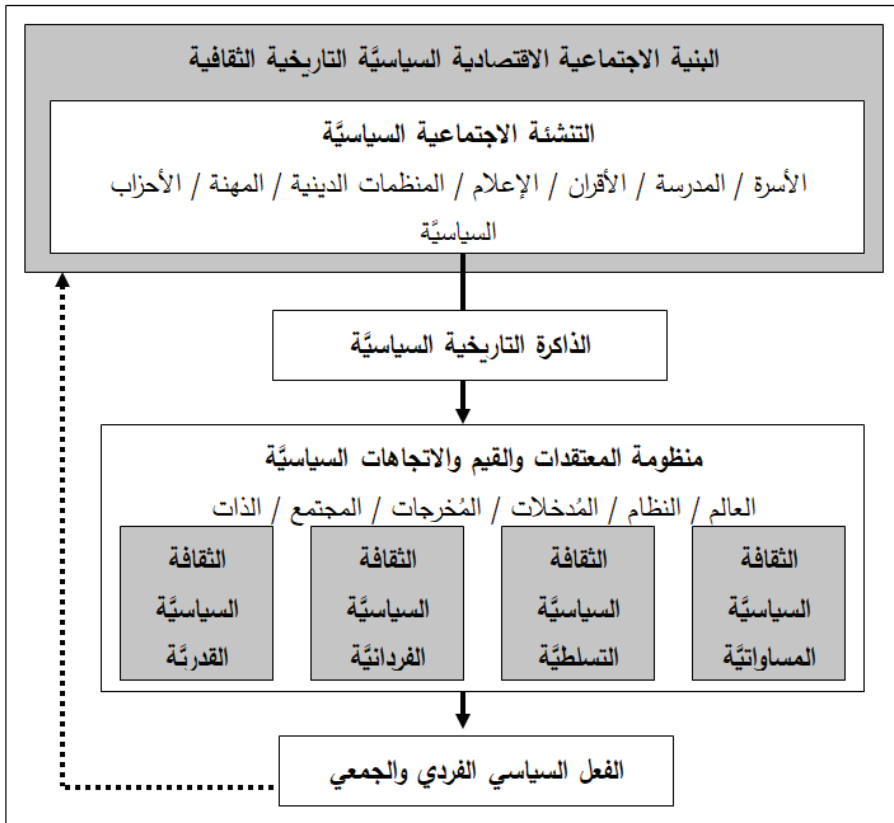
السياسي والإداري بشكلٍ قاطعٍ، وتتوافر على الهوية الإنسانية، وتثق وتحتزم الجماعات المتنوعة، وتعتقد بقدرة الفرد على التأثير، وتشجع ضرورة مشاركته في الحياة السياسيّة.

(2) الثقافة السياسيّة التسلطيّة The Authoritarianism: ثقافة تعتقد بمركزيّة السلطة، وتتمحور حول قيم المكانة والخضوع والمحافظة، وتعزو البؤس الاجتماعي إلى المنحرفين عن القيم الاجتماعيّة، وتعتقد بأنّ الوظيفة الأساسيّة للنظام السياسي تتمثل بحفظ القيم الاجتماعيّة والنظام الاجتماعي (الشرعيّة التقليديّة)، وترى أنّ وجود الأحزاب غير مهمّ، وتفضّل الاكتفاء بالحزب الواحد القوي، وتعتقد بالنخبويّة في الممارسة السياسيّة، ومركزيّة اتّخاذ القرار وطبيعيّة الفساد السياسي والمالي، وتكون متمركزةً حول الجماعة الداخليّة وعداويّةً نحو الجماعات الخارجيّة، ولا تشجّع المشاركة في الحياة السياسيّة.

(3) الثقافة السياسيّة الفرديّة The Individualism: تعتقد بمركزيّة الفرد، وتتمحور حول قيم الحرّيّة الشخصيّة والمصلحة الخاصّة، وتعزو البؤس الاجتماعي إلى الافتقار الفردي للمهارات والجدية والجهد، وتعتقد بأنّ الوظيفة الأساسيّة للنظام السياسي تتمثل بتحقيق التنمية الاقتصاديّة (الشرعيّة المصلحيّة - الجماهيريّة)، وترى أنّ وجود الأحزاب مهمّ؛ لأنّها تخلق بيئةً تنافسيّةً استثماريّةً، وتعتقد بأنّ النخب يجب أن تؤمّن مصالحها ومصالح المقربين منها، ولا تهتمّ بمركزيّة أو لا مركزيّة اتّخاذ القرار ما دامت حرية الكسب متاحةً، وتقبل بشيءٍ من الفساد السياسي والإداري، وتكون متمركزةً حول الذات ونفعيّةً في التعامل مع الجماعات المتنوعة، وتعتقد أنّ الفرد قادرٌ على التأثير في الحياة السياسيّة، وعليه أن يشارك متى ما وجد أنّ ذلك يحقّق مصالحه الخاصّة.

(4) الثقافة السياسيّة القدريّة The Fatalism: ثقافة لا تعتقد بمركزيّة محدّدة، وتعزو البؤس الاجتماعي إلى القدر والحظ والمصادفة، ولا تتوقّع من النظام السياسي والأحزاب شيئاً، ولا تعترض عليه / عليها (الشرعيّة القدريّة)،

وترتبط لديها السياسة بالخوف والضرر؛ ولذلك تفضّل الابتعاد عنها، ولا تهتمّ بمركزيّة أو لا مركزيّة اتّخاذ القرار؛ لأنّهما غير مؤثّرتين، وترى أنّ الفساد لا يمكن السيطرة عليه، وأنّ على الفرد أن يجهد لحماية نفسه وأسرته فقط، ولا يثقّ بالآخرين، كما تعتقد بعدم فاعلية الفرد السياسيّة، وبالتالي عبثيّة مشاركته في الحياة السياسيّة (الشكل 1).



الشكل 1: أنموذج نظريّة الثقافة المطورة

الثقافة السياسية في العراق: دراسات ميدانية

الثقافة السياسية والذاكرة التاريخية والعجز الجمعي:

تضمّنت نظريات ودراسات الذاكرة التاريخية والثقافة السياسيّة والعجز المتعلّم الجمعي إشاراتٍ متعدّدةً للعلاقات التفاعلية بين تلك المتغيرات، ولكن أيّ منها لم تعمل على تقديم تأطيرٍ صريحٍ ودقيقٍ للعلاقات التفاعلية بين المتغيرات الثلاثة، وهو ما سعت دراسة جبر (2014) إلى تحقيقه من خلال الإجابة عن السؤاليّن الأساسيين الآتيين:

- ما طبيعة شبكة العلاقات التفاعليّة بين أبعاد الذاكرة التاريخية وأنماط الثقافة السياسيّة وأبعاد العجز المتعلّم الجمعي؟

- وما مدى قدرة أبعاد الذاكرة التاريخية وأنماط الثقافة السياسيّة على التنبؤ بأبعاد العجز المتعلّم الجمعي؟ والذاكرة التاريخية والثقافة السياسيّة والعجز المتعلّم الجمعي متغيراتٍ مركزية تستند على تراثٍ فكريّ هائلٍ، وذات دينامياتٍ معقّدة ومتشعبة، ومُنتجاتٍ مجتمعيّةٍ خطيرة، جعلت منها محوراً لكمّ هائلٍ من التنظيرات والدراسات. كما أنّ تعرّض المجتمع العراقي - عبر عقود من التوتاليّتارية الدمويّة والاحتلال المُدمر والاضطرابات السياسيّة والأمنية الهائلة - إلى محاولاتٍ قاسيةٍ ل: تفتيت وتشويه وتسييس ذاكرته التاريخية، وتعميق أنماط الثقافات السياسيّة السلبية في بنيته الاجتماعيّة، وتدجين فعله الجمعي وتعزيز معتقدات العجز الجمعي في بنيته المعرفيّة والانفعاليّة، يجعل من دراسة هذه المتغيرات الثلاثة مدخلاً لكشف معرفي مهم لديناميّات تفاعل تلك المتغيرات، وإضاءةً اجتماعيّةً لواقع البنية السايكوسوسيولوجيّة للمجتمع.

تألّفت عيّنة البحث من (600) طالباً وطالبة، (296 ذكور و304 إناث)، من طلبة الدراسة الأولى الصباحية في كليّات التربية والتربية الأساسيّة والعلوم والزراعة في جامعة المثنى. أجابت على أربعة مقاييس:

- مقياس محتوى الذاكرة التاريخية (20 فقرة).

- مقياس بنية الذاكرة التاريخية (25 فقرة).

- مقياس الثقافة السياسيّة (60 فقرة).

- مقياس العجز المتعلّم الجمعي (24 فقرة).

ويتضمن كلُّ منها مقاييس فرعية، تمّ إخضاعها لإجراءات التحقق من صدق البناء (التحليل العاملي والارتباطات) وتحليل الفقرات (المجموعتان المتطرّفتان وعلاقة الفقرة بالدرجة الكلية) وثبات الاتساق الداخلي (معامل ألفا كرونباخ). وخرج البحث بأكثر من (400) نتيجة، أهمُّها: تسيد الأحداث والشخصيات السياسيّة في الذاكرة التاريخية، وسلبية الأحداث مقابل إيجابية الشخصيات، وتركز عناصر محتوى الذاكرة التاريخية في أبعاد المعاناة والسياسي والاحتجاج والمثقف والمرجع، وامتلاك الطلبة رؤية سلبية لعناصر المعاناة وإيجابية لعناصر السياسي والاحتجاج والمثقف والمرجع، واتّصاف بنية ذاكرتهم التاريخية بالتصلّب والمركزية والقوة والاجتماعية والتشاؤمية، وثقافتهم السياسيّة بارتفاع التوجُّهات المساواتيّة، تليها التوجُّهات التسلطيّة، وانخفاض التوجُّهات الفردانيّة، تليها التوجُّهات القدريّة، وانخفاض العجز المتعلّم الجمعي - بكلا بُعديه - لديهم، وتنبؤ متغيّرات الذاكرة التاريخية والنوع - مجتمعة - بالثقافات السياسيّة، وتنبؤ متغيّرات الاحتجاج والمرونة والقوة والتفاؤلية - عكسياً - والمركزية - طردياً - بالتسلطيّة، ومتغيّرات المرونة والقوة والتفاؤلية - عكسياً - والمعاناة - طردياً - بالفردانيّة، ومتغيّرات المعاناة والمرجع والتفاؤلية - عكسياً - والاحتجاج والمركزية - طردياً - بالمساواتيّة، ومتغيّرات المرونة والمركزية والقوة والاجتماعية والتفاؤلية - عكسياً - والمعاناة - طردياً - بالقدريّة، وتنبؤ النوع على نحو عكسي دال بالثقافة السياسيّة التسلطيّة والثقافة السياسيّة الفردانيّة، وعلى نحو طردي دال بالثقافة السياسيّة المساواتيّة، وتنبؤ متغيّرات الذاكرة التاريخية والثقافة السياسيّة والنوع - مجتمعة - بالعجز المتعلّم الجمعي، ومتغيّرات المرجع والمركزية والتفاؤلية - عكسياً - بتوكيد العجز

الجمعي، ومتغيّرات المعاناة والمرجع والقوة والتفاوتلية - عكسياً - برفض الفاعلية الجمعية، وتنبوؤ الثقافة السياسية القدرية على نحوٍ طرديٍّ دالٍ بكلا متغيّري العجز المتعلّم الجمعي.

ومن خلال هذه النتائج توصل الباحث إلى جملة استنتاجاتٍ، أهمها: أنّ التفاعلات بين المتغيّرات الرئيسة الثلاثة تتمركز حول البنية السلبية للذاكرة التاريخية والثقافة السياسية القدرية والعجز المتعلّم الجمعي، وأنّ للذاكرة التاريخية - فضلاً عن المحتوى الأحداثي والشخصياتي - سياقاً بنيوياً داخلياً متفاعلاً، على نحوٍ مستقلٍّ - إلى حدٍّ ما - عن المحتوى، مع عناصر ذلك المحتوى والمتغيّرات النفسية والديموغرافية المتنوّعة، ولا تقتصر التمثّلات التاريخية على ما يذكره الأفراد بوصفه الأهم أو الأكثر تأثيراً من الأحداث والشخصيات، بل يمتدّ ليشمل اليومي والمُغفَل والمسكوت عنه وغير المُدرَك بوضوح، المنتشكّل عبر التفاعلات الحوارية والاستدخلات العفوية للنُظم الخطابية المُناسبة بشكلٍ «ناعم» في «اللاشعور المعرفي» للأفراد، والمنعكس على شكل نزعاتٍ تقويميةٍ وتفسيريةٍ كليليةٍ لتاريخ الجماعة الداخلية والجماعات الخارجية، وأنّ الثقافة السياسية المساواتية وإن كانت قويةً ومتأصلةً، إلّا أنّها - ضمن السياق السوسيوثقافي الواقعي العراقي - غير قادرةٍ على تحفيز وإنتاج الفعل الجمعي؛ لأنّ المتغيّرات المتداخلة تعطلّ فعلها السايكوسوسيولوجي من خلال قطع صلاتها المعرفية والانفعالية عن معتقدات الفاعلية الجمعية - العجز الجمعي، وذلك بخلاف الثقافة السياسية القدرية، التي على الرغم من حضورها الضعيف، تمتلك صلاتٍ وثيقةً ثابتةً مع تلك المعتقدات، وأنّ الشخصيات السياقية المُعارضة وأسلوب التفسير التاريخي التشاؤمي والثقافة السياسية القدرية تشكّل الأسس النفسية للعجز المتعلّم الجمعي.

الثقافة السياسيّة وتمثُّلات الإنسان والدولة:

عملت دراسة جبر (2019) على استكشاف تمثُّل مفهومي الإنسان والدولة (بأسلوب النظرية اللغويّة النفسيّة)، وصلة ذلك التمثُّل بأنماط الثقافة السياسيّة (بأسلوب نظريّة الثقافة) في المجتمع العراقي. وتمثُّلت أهداف الدراسة بـ:

(1) التعرُّف على التقييم الإجمالي والتفصيلي للإنسان العراقي والدولة العراقية والإنسان والدولة.

(2) التعرُّف على الفروق في التقييم الإجمالي للإنسان العراقي والدولة العراقية والإنسان والدولة.

(3) التعرُّف على البنية العامية لمفاهيم الإنسان العراقي والدولة العراقية والإنسان والدولة.

(4) التعرُّف على الثقافة السياسيّة: التسلطيّة والقدريّة والفردانيّة والمساواتيّة.

(5) التعرُّف على العلاقة بين المفاهيم والثقافات السياسيّة.

وقام الباحث ببناء أربعة مقاييس - بأسلوب التمايز الدلالي - للمفاهيم الأربعة، واعتمد مقياس جبر (2014) للثقافة السياسيّة. وبعد تطبيق المقاييس على عينة تألفت من (50) طالباً وطالبة، أظهرت النتائج:

(1) تنوع النظرة للإنسان العراقي مع غلبة التقييم الإيجابي، والسلبية العالية لتقييم الدولة العراقية، والايجابية العالية لتقييم الإنسان والدولة.

(2) تمحور تقييم الإنسان والدولة والدولة العراقية حول عاملين، في مقابل خمسة للإنسان العراقي.

(3) الفروق الدالة في التقييم بين الإنسان العراقي والدولة العراقية لصالحه، وبينه وبين الإنسان لصالح الأخير، وبين الدولة العراقية والدولة لصالح الأخيرة.

(4) ارتفاع حضور الثقافة السياسيّة في مقابل انخفاض القدريّة والفردانيّة واعتدال التسلطيّة.

(5) ارتباط الإنسان العراقي بالدولة العراقية، وارتباط الأخيرة بالإنسان والدولة، وارتباط الأخيرين، وارتباط الثقافة القدرية بكل من التسليطية والفردانية، والارتباط السلبي بين الثقافة السياسية وكل من الدولة العراقية والإنسان والدولة.

وبناءً على هذه النتائج تمّ الخروج باستنتاجاتٍ عدّة:

(1) لكلّ من مقاربتى النظرية اللغوية النفسية والنظرية الثقافية مجالُ اشتغالٍ مغاير، ولا يمكن اختزال مقولات الواحدة في الأخرى.

(2) النظر للذات يتّصف بالقطيعة النسبية مع الآخر المُشخّص (السلبي) والمجرّد (الإيجابي).

(3) المجتمع العراقي يعيش قطيعةً مع دولته، تلك القطيعة المنتجة لمختلف التوترات في البنية المجتمعية، والفرد العراقي يعزو التدمير الشامل في حياته لتلك السلطة السلبية.

(4) الثقافة المساواتية نمطٌ قيمىٌ مستقلٌ في الثقافة العراقية.

الثقافة السياسية والتدين:

التدينُ بنيةٌ سلوكيةٌ، يرتبط بكيفية تمثّل الأشخاص للمعتقدات الدينية، ودوافعهم وانفعالاتهم وتعلماتهم وقيمهم المتصلة بممارساتهم الدينية. وأساليبُ التدين، ومحتوياته، وأنماطه، من أهمّ المتغيرات الجوهرية فيه، وفي العراق لابد - كضرورة اجتماعية - بحثُ تلك المتغيرات، بعد عقودٍ من التدين، وعلاقة تلك المتغيرات بمتغيراتٍ سياسيةٍ اجتماعيةٍ ثقافيةٍ رئيسيةٍ، من قبيل: الثقافة السياسية والثقة الاجتماعية بالمؤسسات المجتمعية، وهو ما حاولت دراسة جبر (2021) فعله. إذ طبّقت على عيّنةٍ من الطلبة بلغت (441) طالباً وطالبة، خمسة مقاييس، هي:

(1) مقياس المخططات الدينية لـ Streib, Hood & Klein 2010.

(2) اختبار بنية التدين لـ Huber 2003.

(3) مقياس التوجُّه الديني الداخلي - الخارجي لـ Corsush & MacPher-

son 1989.

(4) مقياسٌ مختصر من مقياس الثقافة السياسيَّة لـ جبر (2014).

(5) مقياس للثقة بالمؤسسات المجتمعيَّة.

وبعد تحليل البيانات خرجت الدراسة بعددٍ كبيرٍ ومتشابهٍ من النتائج التفصيليَّة، وبناءً على نظرةٍ كليَّةٍ إجماليَّةٍ للنتائج توصلُ إلى الاستنتاجات الآتية:

(1) التدين في العراق بنيةً فريدةً، سواء في تركيبته الداخليَّة أو في علاقته

الخارجيَّة، ولا يُمكن التعامل معه وفق تصوراتٍ ومخططاتٍ جاهزةٍ مُسبقة.

(2) الثقافة السياسيَّة العراقيَّة تشهد حراكاً داخلياً - وإن كان محدوداً

- يقود إلى تنشيط ثقافات، وتعديل ترتيبات، كما تشهد الثقة بالمؤسسات

العراقية انقساماً حاداً، فهناك ثقةٌ بالمؤسسة الدينية، وثقةٌ معتدلةٌ بالمؤسسة

الاجتماعية، وثقةٌ متدنيَّةٌ بالمؤسستين السياسيَّة والاقتصادية.

(3) تمثل الثقة بالمؤسسة الدينية واللائقة بالمؤسسة السياسيَّة والثقافات

السياسيَّة التسلطيَّة والفردانيَّة والمساواتيَّة ركائز تنبؤيَّة أساسيَّة بأساليب

التدين ومحتوياته وأنماطه.

الثقافات السياسيَّة:

الثقافة السياسيَّة مفهومٌ مركزيٌّ، أكاديمياً واجتماعياً، عملت دراسة جبر

(2023) على مقارنته إمبيريقياً في العراق من منظور علم النفس الاجتماعي

السياسي، للتحقق من جملة فرضياتٍ وصفيةٍ وارتباطيَّةٍ وتنبؤيَّةٍ: الثقافات

السياسيَّة الأربعة (التسلطيَّة والفردانيَّة والقدريَّة والمساواتيَّة) تتواجد في

العراق بنسبٍ متفاوتةٍ، ويتوقَّع أن تكون المساواتيَّة هي المهيمنة، كما قد

تفاوتت المناطق العراقيَّة - جزئياً - في نسب كلِّ ثقافةٍ، وقد توجد اختلافات في

الثقافات بحسب النوع والقوميّة والدين، والمستوى التحصيلي والمهني للأبوين، والمستوى الاقتصادي المدرك، والتدين والانتماء السياسي والتفضيل السياسي، إلا أنّ المتوقَّع أن لا تكون الاختلافات واسعة. والثقافات السياسيّة الأربعة ترتبط بشبكةٍ علاقيّةٍ وتنبؤيّةٍ معقّدةٍ مع جملة من المتغيرات النفسيّة الاجتماعيّة: الاعتقاد بعدالة العالم، والتسلطيّة وتوجُّه الهيمنة الاجتماعيّة والتوجُّهات الثقافيّة والتوجُّهات الاحتجاجيّة والهويّة الوطنيّة.

وتلك العلاقات والتنبؤات تتضمّن أنماطاً متّسقةً من الدلالات فيما يخصّ ما تشهده الساحة العراقيّة من استقطاباتٍ وحركاتٍ وصراعاتٍ؛ إذ يتوقَّع أن ترتبط الثقافات التسلطيّة والفردانيّة والقدريّة بالمتغيّرات التبريريّة، والتوجُّهات العموديّة، وترتبط الثقافة المساواتيّة بالتوجُّهات الأفقيّة والاحتجاجيّة والهويّة الوطنيّة.

تألّفت عينة البحث من (1,326) طالباً جامعياً، من (13) محافظة عراقية، تغطي مناطقه الخمس الرئيسيّة (بغداد / الشمال / الغرب / الوسط / الجنوب)، طبّقت عليهم (8) مقاييس: مقياس الثقافة السياسيّة لـ جبر (2014)، ومقياس الاعتقاد العالمي بعدالة العالم لـ (Lipkus 1991)، ومقياس التسلطيّة المختصر لـ Bizumic & Duckitt 2018، ومقياس توجُّه الهيمنة الاجتماعيّة لـ (Pratto et. al. 2012)، ومقياس تبرير النظام لـ Jost et. al (2005)، ومقياس التوجُّه الجمعي - الفردي العمودي - الأفقي لـ جبر (2009)، ومقياس التوجُّهات اتجاهات الشباب نحو الاحتجاج السياسي لـ جبر وعيدي (2020)، ومقياس الهوية الوطنيّة العراقيّة لـ نظمي (2009).

فجاءت النتائج داعمةً لأغلب فرضيّاته، وكشفت عن بنية نفسيّة اجتماعيّة ثلاثيّة:

(1) تقليديّة، تتضمّن الثقافة التسلطيّة فقط، تقليديّة منعزلة، منقطعة عن التبريريّة والاحتجاجيّة والوطنيّة.

(2) تبريرية: تتضمّن الثقافتين الفردانيّة والقدريّة والمتغيّرات التبريرية الأربعة والتوجّهات العموديّة الفرديّة والجمعيّة وفردانيّة وقدريّة فاعلة، مُضادّة للاحتجاجيّة، ومنفصلة عن الوطنيّة.

(3) نقديّة: تتضمّن الثقافة المساواتيّة والتوجّهات الاحتجاجيّة والتوجّهات الأفقيّة الفرديّة والجمعيّة والهويّة الوطنيّة، نقديّة مُهيمنة عميقة، متّصلة بالاحتجاجيّة والوطنيّة. كما بيّنت أنّ العامل التنبؤي الرئيس بالتسلطيّة هو التدين (تزايد التنبؤيّة مع التفضيل السياسي: من الوطني إلى الديني)، وبالفردانيّة هو تبرير النظام (تزايد التنبؤيّة مع التوجّه الفردي العمودي والاعتقاد بعدالة العالم وتوجه الهيمنة الاجتماعية)، وبالقدريّة هو تبرير النظام (تزايد التنبؤيّة مع توجّه الهيمنة الاجتماعية والاعتقاد بعدم جدوى الاحتجاج والتسلطيّة والاعتقاد بعدالة العالم والتوجّه الجمعي العمودي والتوجّه الأفقي العمودي)، وبالمساواتيّة هو التوجّه الجمعي الأفقي (تزايد التنبؤيّة مع الاعتقاد بمشروعية الاحتجاج والهوية الوطنية).

الجدول: الثقافات السياسيّة في الدراسات الأربع

| الثقافات | 2014 | 2019 | 2021 | 2023 |
|-------------------------------|---------------|---------------|---------------|---------------|
| الثقافة السياسيّة التسلطيّة | مرتفعة | معتدلة | مرتفعة | مرتفعة |
| الثقافة السياسيّة الفرديّة | منخفضة | منخفضة | مرتفعة | مرتفعة |
| الثقافة السياسيّة القدريّة | منخفضة | منخفضة | مرتفعة | مرتفعة |
| الثقافة السياسيّة المساواتيّة | مرتفعة مهيمنة | مرتفعة مهيمنة | مرتفعة مهيمنة | مرتفعة مهيمنة |

النظر في الثقافات السياسيّة في العراق على مدى قرابة العقد من الزمن، يكشف عن ثابت (الثقافة المساواتيّة)، ومتغير (الثقافات التسلطيّة والفردانيّة والقدريّة)، ممّا يكشف تجذر النزعة الديمقراطية الاجتماعيّة، بخلاف الخطاب السائد الذي يسم المجتمع العراقي - لا أقل في لحظته التاريخيّة الراهنة - بالتسلطيّة، فالعمق العدالوي - بصرف النظر عن صلته بالفعل الجمعي - خاصيّة راسخة في البنية النفسيّة الاجتماعيّة العراقيّة، تشكّلت نتيجة ما

عاناه المجتمع - لا أقل في تاريخه الحديث - من أحداثٍ سياسيَّةٍ اقتصاديَّةٍ مأساويَّةٍ كارثيَّةٍ، فنَّتت - تجريبياً - السرديات الإيديولوجية التسلطيَّة، وقَدَّمت العدالة الاجتماعيَّة كمنزعةٍ مثاليَّةٍ رومانسيَّةٍ وضرورةٍ واقعيَّةٍ بقائيَّةٍ. وتغيَّرات مستويات الثقافات الثلاثة الأخرى يرجع إلى اضطرابات السياقات الاجتماعيَّة والسياسيَّة، حيث كانت في تنازل (2019-2014) مع ارتفاع النزعات الاحتجاجية التي بلغت الذروة في الحراك التشريني (2020-2019)، لتتصاعد (2021-2022) بعد انحساره، فيتزايد حضور التسلطيَّة والفردانيَّة والقدريَّة، نتيجة تراكم الإحباطات والانكسارات في البنيات المجتمعية والدولتية والحركة الاحتجاجية، والديمومة - الظاهرية - للهيمنة السلبية للسلطة التدميرية.

يكشِف ذلك عن أنَّ الثقافة السياسيَّة - بأنماطها الأربعة - تتجاوز في ارتفاعها جميعاً لدى الشباب العراقي، مع غلبة نسبية للثقافة المساواتيَّة، مما يُشير إلى أنَّهم يدركون الصراع من زاوية طبقيَّةٍ أساسيَّةٍ تتخلَّلها - جدياً - الأنماط الثلاثة الأخرى، في وحدةٍ عقليَّةٍ مركَّبةٍ بالغة التعقيد. فالصراع في العراق - في جوهره - إنسانيٌّ طبقيٌّ، وليس دينياً أو قومياً أو عولمياً، بخلاف ما تصوِّره الخطابات السياسيَّة وبعض التحليلات، وما التظاهرات الدينيَّة والقوميَّة والعولميَّة إلا توظيفٌ للتصنيفات والمقولات والقداسات في العملية الصراعية. فتمركز الناس حول منظومة القيم المساواتيَّة يُشير إلى أنَّهم - بفعل الواقع المُعاش - مُدركون بأنَّ مأزقهم الرئيس يتمثَّل بغياب العدالة الاجتماعيَّة، والتفاوت الهائل في توزيع الثروات، واستغلال السلطات والجماعات المهيمنة للمؤسسات الاجتماعيَّة والدولتية لتحقيق المكاسب الاقتصادية، وحرمانهم من احتياجاتهم الأساسيَّة.

الثقافة السياسيَّة التسلطيَّة - بخلاف الثقافات الأخرى - لم ترتبط بأغلب المتغيَّرات، في العراق ومناطقه، وبرزت كبنيةٍ مُغايرةٍ، بارتباطات دالَّة - إيجابية وسلبية - محدودة (7 من 66)، مما يُشير إلى كون هذه المنظومة القيمية الثقافيَّة ذات صِلاتٍ ضعيفةٍ بمجمل المتغيَّرات النفسيَّة في المجتمع العراقي،

ولعل ذلك يرجع إلى ما أشرنا إليه فيما سبق من تفتت السرديات التسلطية، الأمر الذي عزل هذه المنظومة عن مجمل البنية النفسية الاجتماعية.

وذلك بخلاف الثقافات الثلاثة الأخرى التي اشتبكت في علاقات تفاعلية مع بقية المتغيرات؛ إذ نلاحظ العلاقة الإيجابية بين الثقافتين الفردانية والقدريّة بالتبريرات الأربعة (العدالة والتسلطية والهيمنة والنظام)، فعمق هاتين المنظومتين قابلٌ لاشتغال كلّ هذه التبريرات، بينما تفرّدت الثقافة المساواتية بالعلاقة السلبية مع تبرير النظام، فالموقف العدالوي الجمعي يقتضي النقدية - وليس التبريرية - تجاه النظام.

كما نجد العلاقة السلبية - الغالبة - بين الثقافتين الفردانية والقدريّة والتوجّهات الاحتجاجية، وبشكلٍ خاصّ مع جدوى الاحتجاج، فالمصلحة الشخصية والالفاعلية لا تتسق مع النزعة الاحتجاجية، وذلك بخلاف الثقافة المساواتية التي ارتبطت - إيجاباً - بالتوجّهات الاحتجاجية، وبشكلٍ خاصّ مع المشروعية، فالجوهر العميق للمساواتية احتجاجي.

والعلاقة الايجابية بين الثقافات الثلاثة والتوجّهات الثقافية تشير إلى تعايش الثقافات والتوجّهات، مع لحاظ قوّة العلاقة بين الفردانية والقدريّة والتوجّه الفردي العمودي، فالكلّ مهتمّ بالفرد، وقوّة العلاقة بين المساواتية والتوجّه الجمعي الأفقي، فكلاهما اجتماعيان.

أما الهوية الوطنية، فيلاحظ غياب ارتباط الثقافتين الفردانية والقدريّة بالهوية الوطنية، باستثناء الشمال حيث العلاقة إيجابية، والجنوب في القدريّة حيث العلاقة سلبية، وذلك بخلاف المساواتية التي ارتبطت - إيجاباً - بالهوية الوطنية في كلّ العراق ومناطقه، باستثناء الشمال، ممّا يُشير إلى أنّ مسألة الهوية الوطنية خاصّة، فهي منعزلة عن المنظومتين الفردانية والقدريّة، ومتّصلة بعمق بالمنظومة المساواتية، ممّا يؤكد - ما سبق الإشارة إليه - أنّ الانجذاب للهوية الوطنية متّصلٌ بالتوق العدالوي في اللحظة التاريخية الراهنة،

ويدعم ذلك الحالة الخاصة للشمال، ذو الهوية الوطنية المتوسطة، فهو غير مرتبطٍ لديه بذلك التوق، بل بالمصلحية والتشاؤمية.

والبنية العاملية للمتغيرات تؤكد - وتختزل - هذه الدلالات؛ إذ تكشف عن بنية نفسية اجتماعية ثلاثية:

(1) تقليدية، تتضمن الثقافة التسلطية فقط، تقليدية منعزلة، منقطعة عن التبريرية والاحتجاجية والوطنية.

(2) تبريرية: تتضمن الثقافتين الفردانية والقدرية والمتغيرات التبريرية الأربعة والتوجهات العمودية الفردية والجمعية وفردانية وقدرية فاعلة، مضادة للاحتجاجية، ومنفصلة عن الوطنية.

(3) نقدية: تتضمن الثقافة المساواتية والتوجهات الاحتجاجية والتوجهات الأفقية الفردية والجمعية والهوية الوطنية، نقدية مهيمنة عميقة، متصلة بالاحتجاجية والوطنية.

خاتمة

انبثقت مقاربة الثقافة السياسية في الستينات لإغناء - لا إلغاء - المقاربات الأخرى، عبر توكيد وظيفة القيم والمعتقدات والمعارف والانفعالات في السياق السياسي، منطلقة من افتراض المغايرة بين البنية السياسية (النظام) والثقافة السياسية (المجتمع)؛ ولأنّ التناغم بين الطرفين شرط الاستقرار السياسي، والثقافة السياسية ليست نتاج البنية السياسية، بل قد تتعارض مع تلك البنية، فهي نتاج شبكة معقدة من العوامل المتفاعلة الممتدة من تفصيلات الحياة اليومية إلى كليات الأنساق الثقافية، وتتشكّل ضمن منظومات مختلفة: تسلطية وفردانية وقدرية ومساواتية، تتواجد بنسبٍ ضمنية (داخل الفرد والجماعة) وبينية (بين الأفراد والجماعات) متفاوتة.

في العراق، هيمنت البنية التسلطية، وقد حاولت تلك البنية فرض الثقافة

التسلطية المناغمة، ولذلك دخلت الثقافات السياسية - والنظام السياسي بالنتيجة - في لحظات صراعية مفصلية:

- اللحظة الملكية المدنية (1921-1958): صراع (القدرية الشائعة / التسلطية الرعوية / اليسارية المنطلقة / النظام التسلطي المدني).

- واللحظة الجمهوريّة العسكريّة (1958-2003): صراع (التسلطية الاجتماعية / اليسارية المتذبذبة / الفردانية المتوتبة / النظام التسلطي العسكري).

- واللحظة الجمهوريّة المحاصصة (2003-2022): صراع (القدرية المكرسة / التسلطية الغيبية / اليساروية الاجتماعية / الفردانية الغنائمية / النظام التسلطي المحاصصي) (جبر، 2021).

وعبر تلك الصراعات، كان للثقافات السياسيّة في العراق ديناميات خاصّة، وشهدت انزياحاتٍ حادّة، فغياب العدالة الاجتماعيّة الذي رافق الدولة العراقيّة، وإغفال جوهرية ذلك الغياب المتواصل، وما أنتجتّه النظم السياسيّة المتعاقبة من انقساماتٍ وصراعاتٍ داميةٍ وإخفاقاتٍ سياسيّةٍ واقتصاديّةٍ هائلةٍ، بلغت الذروة في العقد الأخير، ولّد البنية النفسيّة الاجتماعيّة الثلاثيّة: (التقليديّة، التبريرية، النقدية)، وعمّق المنظومة القيمية السياسيّة المساواتية، كخيارٍ بقائيٍّ فرديٍّ وجمعيٍّ، شكّل الثابت، بينما شكّلت المنظومات الأخرى المتغيّر الذي يتحرّك بالاتساق مع الظروف والتغيّرات الواقعيّة، كما أنّ ذلك الثابت تلاحم مع النزعة الاحتجاجيّة والهويّة الوطنيّة، ليخلق - في لحظته الراهنة - قطيعةً شبه تامّة مع النظام السياسي.

كل ذلك يستدعي إعادة قراءة للسياق السياسي بعيداً عن السرديات التقليديّة، وبالنظر عن قرب للديناميات النفسيّة الاجتماعيّة الفاعلة في بناء الرمزيات والمدرّكات والنزعات والسلوكيات ضمن شبكة أكثر تعقيداً - بكثيرٍ - مما تصوّره التحليلات السائدة.

المراجع

1. جبر، لؤي خزعل (2018) الذاكرة التاريخية والثقافة السياسيّة: دراسة نفسيّة في ديناميات العجز المتعلم الجمعي في المجتمع العراقي. جامعة الكوفة: دراسات فكرية، بيروت: دار الرافدين.
2. جبر، لؤي خزعل (2019) الإنسان والدولة والثقافة السياسيّة في العراق. في: لؤي خزعل جبر (2019) دراسات عراقية: دراسات ومقاييس نفسية تخصصية. السماوة: دار مسامير. ص 187-206.
3. جبر، لؤي خزعل (2021 أ) التدين في العراق: أساليبه ومحتوياته وأنماطه وعلاقاته الاجتماعيّة والسياسيّة. المجلة العراقية لعلم النفس الاجتماعي والسياسي، العدد 1، ص 39-57.
4. جبر، لؤي خزعل (2021 ب) البنية النفسيّة الاجتماعيّة للدولة التسلطيّة العراقيّة: مقارنة إنسانيّة نقدية. بحث مقدّم إلى المؤتمر التاسع للعلوم الاجتماعيّة والإنسانية للمركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات: الدولة العربية المعاصرة : التصور، النشأة، الأزمة، الدوحة (2021).
5. جبر، لؤي خزعل (2023) الثقافات السياسيّة في العراق: دراسة من منظور علم النفس الاجتماعي السياسي. بحث مقدّم إلى المؤتمر التاسع للعلوم الاجتماعيّة والإنسانية للمركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات: مفهوم الثقافة السياسية والثقافات السياسية في العالم العربي، الدوحة (2023).
6. Almond, G. A. & Verba, S. (1965) *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. Boston: Little, Brown and Company.
7. Price, D. (1999) *Islamic Political Culture, Democracy and Human Rights: A Comparative Study*. London: Praeger.

الخطاب السياسي الراهن..
تعزيزُ للانتماء..
أم صناعةٌ للتشظى والانفصال..؟

هفال زاخوي

مقدمة:

بعد التغيير الذي حصل في العراق في التاسع من ابريل / نيسان 2003 وبتدخلٍ دوليٍّ مباشرٍ بقيادة الولايات المتحدة الاميركية وما تبعه من انهيار للنظام البعثي الحاكم، وانهيار شبه كاملٍ لمؤسّسات الدولة، وخضوع العراق لسلطة الحاكم المدني الأميركي وبتعاونٍ مباشرٍ من قبل غالبية الأحزاب والتيارات السياسية العراقية وبشئى انتماءاتها القومية والدينية والمذهبية⁽¹⁾، ومن ثمّ تشكيل مجلس الحكم⁽²⁾، دخل العراق مرحلةً أخرى مختلفةً تماماً عن كلّ المراحل السابقة منذ تأسيس الدولة العراقية سنة 1921.

مع بداية تلك التغييرات في العراق، بدأت نمطيّة جديدةً من الخطاب السياسي العراقي بالظهور على أعقاب الخطاب السياسي الأحادي لنظام البعث الشمولي، وتميّز الخطاب السياسي الجديد - والذي ما زال مستمراً حتّى وقتنا الراهن - بالتعددية والاختلاف كجزءٍ من آليات الممارسة الديمقراطية، ولكن سرعان ما شاب هذا الخطاب السياسي التطرّف والتعصّب، سواء أكان دينياً أو قومياً أو مذهبياً، وهو ما أدّى في المحصّلة إلى تقولب المكوّنات العراقية مناطقياً وكذلك طائفيّاً، ممّا أثر ذلك وبشكلٍ جليٍّ على تراجع الخطاب الوطني، أو بالأحرى اختزال الخطاب الوطني في الخطاب السياسي الضيق لقيادات الأحزاب المؤتلفة

1 - اختارت الولايات المتحدة أحد دبلوماسيها وهو السفير بول بريمر الذي لم يسبق له العمل في أيّ دولة عربية، ليكون حاكماً إدارياً للعراق. اتخذ من المنطقة الخضراء مقراً له، وشكّل ائتلاًفاً معظمه من الشيعة، والأكراد، للنظر في مستقبل العراق، وتقرير ما ستكون عليه الأيام المقبلة.

2 - هو ثاني هيئة إدارية تشكّلت في العراق حسب التسلسل الزمني عقب الحرب الأمريكية البريطانية على العراق في آذار / مارس 2003م، والتي انتهت باحتلال بغداد في 9 نيسان / ابريل 2004م، حيث كانت سلطة الائتلاف الموحدة برئاسة بول بريمر أولى الهيئات التي تولّت شؤون العراق بعد الاحتلال. وتشكّل مجلس الحكم في 12 تموز / يوليو 2003م، بقرارٍ من سلطة الائتلاف الموحدة ومنح صلاحيات جزئية في إدارة شؤون العراق، وكانت سلطة الائتلاف الموحدة تمتلك الصلاحيات الكاملة حسب قوانين الحرب والإحتلال العسكري المتفق عليها في الأمم المتحدة. وامتدّت فترة الصلاحيات المحدودة لمجلس الحكم من 12 تموز / يوليو 2003م ولغاية 1 حزيران / يونيو 2004م، حيث تمّ حلّ المجلس ليحلّ محله الحكومة العراقية المؤقتة. وكان مجلس الحكم يتألّف من ممثلين عن أحزاب وتكتلات عراقية مختلفة كانت في السابق معارضة للرئيس العراقي السابق صدام حسين.

لإدارة الدولة. ومن المؤسف أنّ تداعيات هذا الخطاب خرجت عن المجال السياسي إلى المجال الاجتماعي وبشكلٍ لافتٍ للنظر وبدا هذا الخطاب كظاهرةٍ خطيرةٍ جرّت البلاد فيما بعد إلى منعطفاتٍ ومنزلقاتٍ خطيرةٍ، فهي التي ساهمت إلى حدٍّ بعيدٍ في التأسيس لثقافةٍ إلغاءٍ الآخر المختلف قومياً أو دينياً أو مذهبياً وحتىٍ مناطقياً، بل وصل الحال إلى التدشين لحربٍ طائفيةٍ خطيرةٍ ذهب ضحيتها آلاف المواطنين، وجاءت هذه الحرب على أعقاب تفجيرات سامراء⁽¹⁾، والتي استمرّت أكثر من سنتين، وقد صاحبت تلك الحرب الدموية حربٌ إعلاميةٌ خطيرةٌ؛ إذ كانت الآلة الإعلامية تصبّ الزيت على النار من خلال بثّ الخطاب السياسي المحتقن والمملووم عبر أجهزة إعلامٍ ممولةٍ من المال السياسي وبشكلٍ مبالغٍ فيه، ورغم توقف تلك الحرب إلا أنّ أعمال العنف ظلّت تلاحق الأهالي من العراقيين في كلّ مكانٍ من خلال تفجير السيارات المفخّخة والانتحاريين والعبوات الناسفة، وقد وصل الحال إلى أنّه في كثيرٍ من الأحيان كانت التفجيرات تمثّل صدئاً للتصريحات السياسية والإعلامية للأحزاب والشخصيات السياسية.

الخطاب السياسي ومشكلة الهوية:

مع اشتداد وتصاعد وتيرة أعمال العنف الطائفية، وتصاعد حدّة الخلافات القومية، غدا الخطاب السياسي العراقي أكثر تبلوراً على الصعيدين الطائفي والقومي على السواء، فمن جهةٍ ظهر خطابٌ سياسيٌّ (سني) وآخر (شيوعي) يمتاز بالحديّة، وتغلّب عليه صفة التعبئة، كما هو الحال بالنسبة للخطاب القومي، ومن الملاحظ أنّ الخطاب الطائفي أصبح ذا شقّين (مذهبي وقومي) في آنٍ واحدٍ، بخاصّةٍ عندما اشتدّت الخلافات بين بغداد وإقليم كردستان، وأصبح هذا الخطاب أكثر وضوحاً بعد ظهور (تنظيم الدولة الإسلامية)، وهو الاسم

1 - تفجير ضريح الإمامين العسكريين وهي عملية تفجير منظمة حدثت في 22 فبراير 2006 استهدفت ضريح الإمامين علي الهادي والحسن العسكري في سامراء صبيحة يوم الأربعاء 2006 واستمرت هذه الحرب إلى نوفمبر/ تشرين الأول 2008.

الرسمي لـ (تنظيم داعش) الإرهابي، ومقابل هذه الأنماط من الخطاب السياسي كان وما زال هناك الخطاب الرسمي للدولة والذي يتطرق لموضوع الهوية الوطنية بشكل لا يرقى إلى مستوى المسؤولية، فأغلب ما لوحظ في الخطاب الرسمي أنه يمكن وصفه بـ «مستهلك خجول»، فحتّى الخطاب الذي كان يصدر من الناطقين والمتحدّثين باسم التكتلات والائتلافات - التي كانت تُنسج لغرض تشكيل الحكومات - كان خطاباً إنشائياً موجّهاً للعاطفة الجماهيرية أكثر ممّا كان خطاباً وطنياً جاداً يُسهم في تقريب وجهات النظر ويقفز على الانتماءات الضيقة، وأكثر الظنّ أنّ تلك الأنماط من الخطاب لم تكن مقنعةً أبداً للأهالي الذين غدوا يدركون في قرارة أنفسهم أنّ ما يحدث يكمن ضمن لعبة المغامر وتقسيمها بين التيارات المؤتلفة لتشكيل الحكومة والتي هي أصلاً على خلاف شديد فيما بينها..! هذا من جهة.

ومن جهةٍ أخرى غدا العقل الجمعي للمكوّنات العراقية متخماً بقناعاتٍ شتى، وأغلبها سلبية؛ وذلك كلّه بفعل الآلة الإعلامية التي كانت تبتّ الخطاب السياسي للجهات التي تمثّلها بشكلٍ ممنهجٍ ومدروسٍ، وهذا ما ساهم في تغييب الدور المجتمعي، فقد أصبحت الجماهير عاجزةً عن تشكيل أيّ رأيٍ مستقلٍّ، ما عدا الآراء التي لُقنت لها، أو أوحيت لها من قبل الآخرين⁽¹⁾. وهذا الشيء بحدّ ذاته كان عاملاً مهماً وخطيراً ساهم بشكلٍ سلبيٍّ جدّاً في زعزعة الانتماء الوطني، والذي كان أصلاً يسوده الاضطراب والضبابية.

يرى الباحث من الأهمية إيراد مقتطف من رسالة للضابط المهندس البريطاني سيرل بورتر - إلى صديق له مؤرخة في 1917 - الذي دخل العراق مع بداية دخول القوات البريطانية وتزوّج من عراقيتين ومات في العراق إذ يذكر: «الناس هنا لا حول لهم ولا قوّة، عمّت الفوضى والتسيّب حياتهم لعقودٍ طويلةٍ جداً، وعلى الرغم من نضجهم والتزامهم ببنيتهم الاجتماعية، إلّا أنّهم لا يدركون

1 - يُنظر، سايكولوجية الجماهير، غوستاف لوبون، ط 4، دار الساقى، بيروت، 2013، ص 48 وما بعدها.

أهمّية دور الإدارة السياسية لدولةٍ موحّدةٍ أو حتّى الإدارة المدنية، فلقد ألقوا وتعوّدوا الفساد الإداري التركي ولا ثقة لهم لا بأنفسهم ولا بأيّ قوّةٍ أخرى، اجتماعياً هم أليفون كرماء يساند أبناء القرية أو العشيرة أحدهم الآخر... ولكن الانعزالية الإدارية شديدةٌ بينهم؛ إذ لا يأبهون بما يحلّ في المدينة الأخرى البعيدة قليلاً عنهم أو أبناء عشيرةٍ ثانية... إذ لا توجد رابطة وطنٍ تجمعهم أو شعورٌ بأرضٍ واحدةٍ وتراثٍ واحدٍ رغم أنّ الدين يوحّدهم واللغة العربية تجمعهم... إلّا أنّها تفرّقهم كذلك لتعدّد الطوائف واللهجات؛ إذ إنّ الإنسان دائماً يضع مصلحته أمام كلّ شيء، والنزعات الطائفية أقوى من الشعور الديني الأصلي الذي تفرّعت عنه تلك النزعات والطوائف الدينية المختلفة... وهنا الطائفة والانتماء القبلي هما السائدان وهما سيّد الموقف دائماً»⁽¹⁾.

المقتطف أعلاه من الرسالة نموذج واحد لعشرات النماذج التي وصف فيها سيرل بورتر الواقع العراقي، فهو قد دخل العراق مع طلائع قوات الاحتلال البريطاني واستقرّ لفترةٍ في البصرة، ويتميّز بالملاحظة الدقيقة والقدرة الواضحة على الرصد، ومن ثمّ توثيق ذلك من خلال رسائلٍ موجّهةٍ إلى أخته وبعض أصدقائه في انكلترا، وهذا ما يتوافق إلى حدٍّ بعيدٍ مع ما ذهب إليه الملك فيصل الأول (1921-1933) في مذكرة له موجّهة لعصبة الأمم، بخاصّة في الفقرة الآتية "إنّ البلاد العراقية هي من جملة البلدان التي ينقصها أهمّ عنصرٍ من عناصر الحياة الاجتماعية، ذلك هو الوحدة الفكرية والمالية والدينية. فهي والحالة هذه مبعثرة القوى، منقسمة على بعضها، يحتاج ساستها إلى أن يكونوا حكّماء مدبّرين. وفي عين الوقت أقوياء مادّةً ومعنىً"⁽²⁾ ويمكن الاستدلال من خلال هذه الفقرة إلى أنّ الملك فيصل الأول كان على درايةٍ بأنّ العراق يفتقر إلى ما يوحّده بسبب الانقسام (العربي والديني والمذهبي)، ولكنه لم يشخّص الحالة فحسب، بل

1 - رسائل سيرل بورتر.. العراق بين الحربين العالميتين، تحرير وتعريب: أمل بورتر، ط1، 2008، دار ميزوبوتاميا، بغداد، ص63.

2 - تاريخ الوزارات العراقية، عبدالرزاق الحسني، ط7، دار آفاق عربية، بغداد 1988، مجلد 3، ص 317.

أشار إلى المعالجات من خلال ذكره حاجة العراق إلى سياسيين حكماء ومدبرين وأقوياء وغير متطرفين ولا مجلوبين لحساباتٍ أو أغراضٍ شخصيةٍ أو طائفيةٍ. مذكرة الملك فيصل المؤرخة في آذار 1933 تشير بشكلٍ موضوعيٍّ إلى مشكلة (الهوية والانتماء) في العراق، وبعيداً عن العوامل التي أنتجت هذه المشكلة فالعراق كدولةٍ مازال أمام معضلة الانتماء الوطني والهويات المتشظية، تلك المعضلة التي استقوت بفعل الكثير من العوامل التاريخية ومن ثمّ العوامل السياسية منذ تأسيس الدولة العراقية، ومن ثمّ بعد التحوّل الذي حدث في العراق في التاسع من أبريل / نيسان 2003.

أزمة الهوية في العراق كانت وما زالت من الأزمات الخطيرة التي تحول دون استقرار الأوضاع أو على الأقلّ التخلّص من العوامل الداخلية المساهمة في استمرار حالة عدم الاستقرار، وهذا يعود- حسب رأي الباحث - إلى أبعاد الخطاب السياسي للتيارات السياسية العراقية بشتّى انتماءاتها، ذلك الخطاب المتنافر، المغلّف بالوطنية والمتخم بـ(الهوية) الضيقة والتعصّب لها.

إنّ قراءةً متأنيةً ومستفيضةً لمذكرة الملك فيصل الأول- المشار إليها فيما سبق- ستوصل الباحث والمتنبّع إلى نتيجة مفادها: إنّ الحالة أو الأزمة العراقية هي ذات الحالة أو ذات الأزمة التي تتكرّر وتتناسخ والتي نعيش واقعها الراهن. يشير الملك فيصل في فقرةٍ أخرى من مذكرته إلى الحالة العراقية بدقّة، ويعبّر عن أساه قائلاً: «وفي هذا الصدد (أقول) وقلبي ملآن أسى: إنّهُ في اعتقادي لا يوجد في العراق شعب عراقي بعد، بل توجد تكتلات بشرية خيالية، خالية من أي فكرة وطنية، متشعبة بتقاليد وأباطيل دينية، لا تجمع بينهم جامعة، سمّاعون للسوء، ميالون للفوضى، مستعدّون دائماً للانتفاض على أيّ حكومةٍ كانت. فنحن نريد - والحالة هذه - أن نشكّل من هذه الكتل شعباً نهذبهُ، وندربه، ونعلمه...»⁽¹⁾. هذا التشخيص يطرح معالجاتٍ ويدشن للتأسيس لمرحلة تكوين

1 - عبدالرزاق الحسني، مجلد 3، ص 317.

أُمَّة وهي (الأُمَّة العراقية) بعيداً عن دوران الدولة في أيّ فلكٍ كان، سواءً ذات أبعاد إقليمية أو قومية أو دينية، بمعنى آخر بناء دولة من خلال بناء أُمَّة متماسكة تختمر الوطنية في عقلها الجمعي قبل أيّ هويةٍ أُخرى، وبالتالي يكون ولاء هذه الأُمَّة للدولة دون أيّ جهةٍ أُخرى، لكن لا بد هنا من الإشارة إلى أنّ التحوّلات التي حصلت في العراق والصراع المستديم والمزمن بين المكونات، نمط العقلية السياسية للغالبية العظمى من السياسيين، وتضافر التوجهات القومية والدينية والمذهبية والتدخلات الإقليمية حالت إلى الآن - دون تحقيق ما كان يصبو إليه الملك فيصل الأول -، فغياب أسس المواطنة ومبدأي العدالة والمساواة، وطغيان المركزية الشديدة للدولة، ساهم في استفحال التشظي (الهوياتي)، إضافة إلى العديد من العوامل الأخرى التي تفقست من العوامل الأولية الكبرى.

فيما يخص الهوية الوطنية العراقية والتي كان يفترض لها أن تتبلور مع تأسيس الدولة العراقية الحديثة سنة 1921، يقول حنا بطاطو: «في مطلع القرن الحالي، لم يكن العراقيون شعباً واحداً أو جماعةً سياسيةً واحدةً، وهذا لا يعني الإشارة فقط إلى وجود الكثير من الأقليات العرقية والدينية في العراق، كالأكراد والتركمان والفرس والآشوريين والأرمن والكلدانين واليهود واليزيديين، والصابئة وآخرين. فالعرب أنفسهم الذين يؤلّفون أكثرية سكّان العراق كانوا يتشكّلون، إلى حدٍّ بعيدٍ، من جملة من المجتمعات المتمايضة والمختلفة فيما بينها والمنغلقة على الذات، بالرغم من تمتعهم بسماتٍ مشتركة»⁽¹⁾، هذا الرأي يتفق إلى حدٍّ بعيد مع ما ذهب إليه الملك فيصل الأول في مذكرته المشار إليها سابقاً، وكذلك يتناغم مع ما ذهب إليه الضابط البريطاني سيرل بورتر في المجتزأ - من رسالته - الذي تمّ إيراده في مكان سابق من هذا البحث.

في ضوء ما سبق، وبناءً على الشواهد المقتضبة التي وردت، يبدو - للباحث - أنّ الخطاب السياسي الذي دشّن للتشظي الواضح والجلي للهوية العراقية

1 - العراق، الطبقات الاجتماعية والحركات الثورية من العهد العثماني حتّى قيام الجمهورية العراقية، حنا بطاطو، ط2، 1995، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، الكتاب الأول، ص31.

وساهم في ذات الوقت في زعزعة الانتماء قد بدأ فعلياً بعد تغيير نظام الحكم من ملكي إلى جمهوري إثر الانقلاب العسكري الذي نفذه مجموعة من الضباط العراقيين بإمرة عبدالكريم قاسم صبيحة الرابع عشر من يوليو / تموز 1958. "قلبت ثورة العام 1958 بنى الدولة وقوام التشكيلات الاجتماعية والعلاقة بين الإثنين رأساً على عقب، فتولت السطة سلسلة من أنظمة الحكم السلطوية والشعبوية، يطغى عليها نفوذ العسكر، وتنتمي إلى الطبقة الوسطى. وقامت أنظمة الحكم الجديدة بتدمير الطبقة الحاكمة القديمة وطبقة ملاك الأرض في الميدانين الاقتصادي والسياسي، وأعادت تشكيل النظام السياسي. ومع إلغاء المؤسسات التشريعية وإحلال نظام المحاكم العسكرية، جرى القضاء على الفصل النسبي (الكلاسيكي) بين السلطات، فأمست السلطة التنفيذية هي المرجع الأعلى، وتحولت الشرعية من التفويض عبر صناديق الاقتراع والأصل النبيل للعائلة المالكة إلى اعتماد ايدولوجيات شعبية - قومية حديثة (الوطنية العراقية، القومية العربية، الماركسية) ومع غياب الإجراءات المؤسساتية - الدستورية لتنظيم تولى السلطة ومحاسبتها، فإن وسائل العنف المركزية وأولئك الذين كانوا يتولون السيطرة عليها هم الذين أصبحوا يلعبون الدور الحاسم، إذ غدوا هم ولاة السطة"⁽¹⁾. ويورد الباحث الاجتماعي العراقي فالح عبدالجبار في مؤلفه (لعمامة والأفندي) بأن هذا الرأي يشترك فيه عددٌ من الكتّاب، من بينهم حنا بطاطو وفيب مار وروجر أوين ومجيد خدوري وآخرون.

مما سبق يمكن الاستدلال على أنّ الخطاب السياسي أخذ يتأرجح بين (الميل الوطني، والقومية، والماركسية)، ويمكن أن يُعدّ هذا التحوّل بمثابة الركيزة أو النواة للخطاب السياسي العراقي الراهن الذي يتأرجح حالياً بين نفس الميل والتوجهات، مضافاً إليها الخطابين الديني والمذهبي واللذين انمازا بالتطرّف الملحوظ، وهذا ما أدّى إلى طغيان الهويات الفرعية الضيقة على حساب (الهوية

1 - العمامة والأفندي سوسيولوجيا خطاب وحركات الإحتجاج الديني، فالح عبدالجبار، ترجمة أمّد ياسين، ط1، منشورات الجمل بيروت - بغداد 2010، ص 89-90.

الوطنية) التي غدت هزيلةً أمام الأولى.

يذهب بعض الباحثين إلى "أنّ العراق يبقى كياناً سياسياً هشاً بسبب حقيقة أنّه شكّل بعد الحرب العالمية الأولى عن طريق توحيد غير طوعيٍّ لمجموعةٍ مختلفةٍ عرقياً ودينياً من بقايا الإمبراطورية"⁽¹⁾، ويذهب باحثون آخرون إلى أبعد من ذلك ويرفضون فكرة (مجتمع عراقي متماسك)، ويعتقدون بفكرة وجود خلافات جوهرية موروثية بين المكونات العراقية، "ومع أنّ العراقيين قد عاشوا معاً قرابة قرن من الزمان، إلّا أنّ الناس ليسوا - ولم يكونوا أبداً - متّحدين. ويؤكد هؤلاء بأنّ العراقيين ليسوا من أصلٍ مشتركٍ، وأنّ الولايات الثلاث التي كانت تابعة للدولة العثمانية لم تكن تجمعها وحدةً سياسيةً أو ثقافيةً، بسبب مشاعر ناجمةٍ عن هويةٍ جامعةٍ، وأنّ العراق ليس (أمةً واحدةً) ولم يتحوّل إلى أمةٍ خلال العصر الحديث، ويذهب بعضهم إلى أبعد من ذلك قائلين بأنّ المجتمعات الثلاث الرئيسة (السنة، الشيعة، الكورد) في العراق لم تتشارك إحساساً واحداً بالانتماء الوطني؛ إذ أنّ كلّ مجموعة من هذه المجموعات تميل إلى التفكير أساساً من منطلق (قوميتها أو مذهبها أو هويتها)⁽²⁾.

فيما يخص مسألة "الوطنية العراقية" يذهب الباحث شيركو كرمانج في كتابه "الهوية والأمة في العراق" إلى أنّ هناك صيغة من الوطنية قد ظهرت في أواسط ثلاثينيات القرن العشرين، وانتشرت فيما بعد مع تشكيل جمعية الأهالي والحزب الشيوعي العراقي، وكانت هذه الصيغة من الوطنية بمثابة ردّة فعلٍ على الواقع السياسي الذي بدا جلياً بعد تأسيس الدولة العراقية، ففي البداية كانت العروبة هي التيار الغالب، سواء في داخل أو خارج المؤسسات الرسمية (الدوائر الحكومية)؛ إذ كان أغلب الضبّاط والموظّفين المدنيين العثمانيين قد شكّلوا النخبة الحاكمة من أتباع ودعاة القومية العروبية، وبعدها أصبح خلق العراق

1 - الهوية والأمة العراقية، شيركو كرمانج، ترجمة عوف عبدالرحمن عبدالله، ط1، 2015، دار الساقى بالاشتراك مع دار آراس للطباعة والنشر، ص 27.

2 - للمزيد ينظر في المصدر السابق، من ص 27 - 37.

والدول العربية الأخرى في المنطقة من قبل القوى الاستعمارية حقيقة، تقبّلت عدّة مجموعاتٍ ضمن العراق الظروف الجديدة وغدت ذات توجهاتٍ عراقية، ولم تنحصر هذه المشاعر في الطبقة الحاكمة، وانتشرت في أواسط العام 1935 من قبل جماعة الأهالي والحزب الشيوعي العراقي؛ إذ كانت رؤيتهما تجاه القومية أكثر شمولاً لغير القوميين العرب وللجماعات العرقية أكثر منه للقوميين العرب، وكان الكُرد يعدّون شركاء في العراق، وتمّ الإقرار بلغتهم وثقافتهم المميزتين، وبحلول أربعينيات القرن الماضي، كانت المجموعات المختلفة العرقية والطائفية قد باشرت في اكتشاف قضايا مشتركةٍ بينها، خاصّةً مشاعرهم المعادية للإمبريالية، وسرّع هذا التوافق الحديث المشترك من انتشار الأفكار والمفاهيم المشتركة»⁽¹⁾.

يمكن أن يُستخلص من الرأي أعلاه بأنّ نواة "الوطنية العراقية"، كانت قد بدأت لكنها لم تتبلور، ولو قدّر لها أن تتبلور لكان مفهوم "الأُمَّة العراقية" و"الهوية العراقية" واقعاً ملموساً، ولكن - برأي الباحث - فإنّ الانقلاب العسكري في يوليو / تموز 1958 والذي أطاح بالنظام الملكي ساهم بشكلٍ أو بآخر - وإن كان بشكلٍ غير ممنهج - في الإطاحة بمفهوم "الأُمَّة العراقية" و"الهوية العراقية" التي بدأت بالتشظّي قبل تبلورها، ووصلت الحال إلى خلافٍ عميقٍ بين عبدالكريم قاسم والحزب الشيوعي العراقي بعد أحداث الموصل إثر محاولة إقامة مهرجان "أنصار السلام" في آذار 1959 والتي على إثرها قامت حركة الشواف العسكرية برّدع الشيوعيين والقيام بمحاولة انقلابيةٍ سرعان ما فشلت، ممّا أدّى ذلك إلى أحداثٍ دمويةٍ ومجازر في الموصل، وساءت الأمور أكثر بعد أحداث كركوك والمواجهات المسلّحة الدموية التي جرت بين الشيوعيين والكورد والترکمان في الرابع عشر من تموز 1959 أثناء المسيرات الجماهيرية بمناسبة مرور سنة على انقلاب 14 تموز 1958 فساءت العلاقة بين قاسم والشيوعيين من جهةٍ وبين قاسم والكورد من جهةٍ أخرى، ووصلت الأمور إلى أخطر من ذلك

1 - للمزيد ينظر في المصدر نفسه، من ص 110 وما بعدها.

بعد الخلاف الذي حصل بين "قيادة الحركة الكوردية" و"عبدالكريم قاسم" وتحول الخلاف بعد ذلك إلى صراعٍ مسلحٍ دام بدأً في 11 أيلول 1961، ومن ثمّ تصاعدت حدّة الأزمات بعد صعود القوميين والبعثيين للحكم بعد انقلابهم في شباط عام 1963 على "عبدالكريم قاسم" وظهور ميليشيا (الحرس القومي)، ومن ثمّ إطاحة "عبدالسلام عارف" بـ(البعثيين)، وتفاقت الأمور وتعقدت أكثر بعد صعود "حزب البعث" إلى الحكم إثر انقلاب 17 تموز 1968 على الرئيس عبدالرحمن عارف، وهنا دخل العراق منعطفاً آخر أكثر خطورةً من كلّ ما سبق، فرغم اتفاق الحادي عشر من مارس / آذار 1970 (اتفاقية الحكم الذاتي لكردستان) والتي كان لو قدر لها التطبيق لكانت تمثل خطوة في سبيل إعادة الثقة بين النظام السياسي والكرد، ولكن وبسبب عوامل داخلية وإقليمية ودولية انهارت الاتفاقية وبدأت العمليات العسكرية والمواجهات الدموية من جديد بحلول آذار 1974 بين الجيش العراقي وقوات البيشمركة، وما تلا ذلك من ضربة حقيقية لمفهوم الوطنية من خلال توقيع اتفاقية الجزائر في السادس من مارس / آذار 1975 والتي تنازل بموجبها نظام البعث الحاكم آنذاك عن استحقاقات وأراضٍ ومياهٍ عراقية لإيران، مقابل إيقاف الدعم للحركة الكردية، واستمرّت الحال هكذا إلى أن تأثر مفهوم الوطنية والانتماء العراقي بشكلٍ كبيرٍ لدى الكرد، إثر قصف حلبجة بالأسلحة الكيماوية في 16 مارس / آذار 1988 وما أعقب ذلك من شنّ حملات الأنفال سيئة الصيت بحق الكرد في نهاية صيف وبداية خريف 1988 بعد توقّف إطلاق النار بين العراق وإيران مباشرةً.

انتفاضة 1991 والتشظن الكبير:

بعد الغزو العراقي للكويت في الثاني من أغسطس / آب 1990، وضرب مفاهيم الهوية والوحدة العربية والخطاب القومي عرض الحائط من قبل نظام صدام حسين، كان الخاسر الأكبر هو الشعب العراقي الذي تأثر بشكلٍ مأساويٍّ لأكبر عملية تجويعٍ بسبب عقوبات مجلس الأمن وفرض الحصار الاقتصادي،

وبعد هزيمة النظام في حرب الخليج الثانية في 28 فبراير / شباط 1991، وبسبب السخط والاستياء الشعبي اندلعت انتفاضة جماهيرية في جنوب العراق، وكذلك في كردستان، ضدّ قوات النظام ومؤسساته الأمنية والحزبية، فكان التوجّه في انتفاضة محافظات الجنوب ذو صبغةٍ دينيةٍ شيعيةٍ كانت تمثّل تعبيراً عن التهميش والمظالم التي تعرّض لها الشيعة خاصة المنتميين لأحزاب الإسلام السياسي الشيعي المعارضة لسياسات حزب البعث وصادم حسين، لكن يُلاحظ أنّه لم تكن هناك قيادةً موحّدةً تحظى بإجماع الشيعة العراقيين، وهذا ما ذهب إليه الباحث رشيد خيون «كانت المفاجأة في انتفاضة آزار أو ما عُرف بالانتفاضة الشعبانية، كونها حدثت في شهر شعبان، من ذلك العام، عقب هزيمة الجيش العراقي في عمليات تحرير الكويت، على الرغم من كلّ تلك السنوات، التي صرفت في العمل المعارض، لم تحظ قيادة من قيادات المعارضة بالإجماع عليها بين العراقيين.. كانت انتفاضة بلا قيادة تماماً»⁽¹⁾، ويذهب رشيد الخيون إلى أنّ هناك أسباباً عديدةً لفشل تلك الانتفاضة وأهم الأسباب - حسب الخيون - أنّها كانت انتفاضة بلا قيادة، إضافة إلى محاولة القوى الإسلامية فرض الحالة الإيرانية على الشارع المنتفض⁽²⁾، فأغلب الجماعات الإسلامية المعارضة بشقيها (الشيعي والسني) كانت مواليةً لإيران - حسبما يذهب الخيون في كتابه - وهذا ما دعا إلى حالةٍ من التوجّس إقليمياً ودولياً، فأطلق العنان مرّةً أخرى لقوات النظام للردّ بشكلٍ وحشيٍّ لقمع المنتفضين.

أمّا في المحافظات ذات المكوّن السنّي (نينوى، صلاح الدين، الأنبار)، فقد بقيت هادئةً ولم تشهد أيّ قلاقل أو حركاتٍ مسلّحةٍ مناوئةٍ للنظام الحاكم، فيما انتفضت المحافظات الكردية بجميع مدنها وقصباتها وقرائها، وانتفض الكرد في كركوك التي سيطرت عليها قوات البيشمركة القادمة من إيران والتي

1 - للمزيد ينظر في 100 عام من الإسلام السياسي بالعراق، رشيد الخيون، مركز المسبار للدراسات والبحوث، الطبعة 1، 2012، دبي / الجزء الأول، ص 311 وما بعدها.

2 - للمزيد ينظر في المصدر نفسه، من ص 112 وما بعدها.

التحقت بالمنتفضين، وبنفس الأساليب القمعية الوحشية - التي تعرّضت لها مدن الجنوب - هاجمت القوات العراقية التابعة للنظام كردستان العراق، ما أدّى ذلك إلى هجرة مليونية كردية باتجاه تركيا وإيران، وخلت المدن الكردية تقريباً من السكان، ما دعا ذلك مجلس الأمن إلى اصدار القرار رقم (688)، وتبعاً لذلك القرار تمّ إنشاء منطقة حظر الطيران في كردستان العراق في 5 ابريل / نيسان 1991، بدأت عملية توفير الراحة الثانية في 24 تموز 1991، وبدأت الجبهة الكردستانية تعمل لتفعيل المؤسسات الرسمية والدوائر، وشكّل ذلك حالةً من شبه الانفصال بالنسبة لكردستان عن العراق.

هنا لا بد من تبني الواقعية وتجنّب العاطفة في تشخيص أزمة الهوية الوطنية العراقية، فقد تأثرت هذه الهوية سلباً بسبب سياسات القمع المبالغ فيه بحق أبناء الشعب العراقي، وبخاصة في كردستان والجنوب من قبل نظام صدام حسين؛ إذ شُنّت حملات إبادة جماعية بحق العراقيين قلّ نظيرها في التاريخ الحديث، فانعدمت الثقة لدى ملايين العراقيين بدولتهم، تلك الدولة التي يتعرّضون فيها للاضهاد والقمع من قبل النظام السياسي الحاكم، فكات أزمة الهوية والوحدة الوطنية متفاقمةً في ظلّ نظام صدام حسين الذي ذهب وبشكل ممنهج بعد أحداث 1991 للاستعانة بالهويات القبلية والعشائرية لضمان الولاءات له وليس للدولة، ثمّ تخبّط هذا النظام أكثر في خوضه تجارب قمعية أخرى ومنها ما سميت بـ(الحملة الايمانية)، فأطلق العنان لتنظيمات مسلّحة غير نظامية، موالية له وبنفعية في آنٍ واحد.

من البدهي جداً أن يتأثر الشعور بالانتماء الوطني - وكذلك الهوية الوطنية - سلباً في ظلّ سياسات القمع والتهميش والإقصاء والحروب العنيفة، ولن يكون بمقدور الخطاب السياسي مهما كان منمّقاً أن يزيل حالة التوجّس والقلق وانعدام الثقة بالدولة لدى المكونات والأثنيات القومية والدينية والمذهبية، بخاصةً أنّ كانت تلك المكونات تتأثر بخطاب قياداتها المناوئة للنظام الحاكم، وهذه حالة سايكولوجية جمعيّة مركّبة ومعقدة، وبحاجة إلى عقود وقرون

وجهود كبيرة وجادة ومخلصة لتغييرها وإعادة صياغتها من جديد.

الخطاب السياسي الراهن وأزمة الهوية:

الخطاب السياسي العراقي الراهن (برأي الباحث) هو امتداد للخطاب السياسي الذي بدأت ملامحه تتضح بعد انتفاضة 1991 في جنوب وكردستان العراق، انقسم المجتمع على نفسه على أثر تلك الانتفاضة، انفصلت المحافظات الكردية عن العراق تحت حماية دولية، وفي الجانب الآخر كانت هناك المحافظات الجنوبية ذات الغالبية الشيعية التي داهمها شعورٌ مستديمٌ بالقلق والتوجس بسبب أساليب القمع المفرطة التي تبناها النظام للقضاء على الانتفاضة، بينما كانت هناك (المحافظات البيضاء) حسب (توصيفة النظام) وهي (نينوى، صلاح الدين، الأنبار) التي لم تنتفض مثل كردستان أو المحافظات الجنوبية، في حين بقيت كركوك في حالة صعبة ومعقدة بسبب تركيبها الديموغرافية المعقدة (كرد، عرب، تركمان، سنة، شيعة) حيث سادت حالة من انعدام الثقة لدى المكونات بعضها ببعض بعد استعادة قوات النظام المدينة النفطية بعد معارك عنيفة بينها وبين قوات البيشمركة الكردية.

جاءت الهزة الكبيرة، وتعرض العراق لأكبر عملية اجتياح عسكرية من قبل الولايات المتحدة وحليفاتها في 19 مارس / آذار 2003 وانتهت الحرب يوم 9 ابريل نيسان، إذ دخلت القوات الأمريكية بغداد، بعد أن احتلت كل المحافظات الجنوبية وانهارت قوات النظام، واختفى الرئيس العراقي صدام حسين إلى أن أُلقي القبض عليه، ومع سقوط النظام كانت حالة من الذهول تسود العراقيين، وكانت هناك حالة من العفوية في إطلاق الهتافات والشعارات المتضاربة، إلى جانب حالة الفوضى العارمة التي تسببت في جموح لا مثيل له من تدمير مؤسسات الدولة ونهبها، ولربما كانت هذه الحالة نابعة من اللاوعي الجمعي لدى هذه الجموع التي كانت ترى في الدولة والنظام السياسي عدواً لها، وترى

أحقيتها في أخذ ما تستطيع أخذه وتدمير وحرق الباقي، هذا في وقت كان للقوات الأميركية الدور السلبي والخطير والمخجل في إطلاق العنان لهذه الجماهير لتدمير ونهب مؤسّساتها بأيديها، وحيال هذا الموضوع أيضاً انقسم العراقيون على أنفسهم بين رافض لهذه الممارسات ومؤيّد لها، وربما كان ذلك متعلقاً بموضوعة الانتماء والهوية والتي كانت عبارة عن نارٍ تحت الرماد.

يبدو أنّ التوجّه (الهوياتي) كان قد برز بوضوح في مؤتمرات المعارضة العراقية التي كانت ترسم ملامح العراق لفترة ما بعد اسقاط النظام العراقي ومنها (مؤتمر بيروت في مارس / آذار 1991)، (مؤتمر فيينا في يونيو / حزيران 1992)، و(مؤتمر منتجع صلاح الدين في أربيل نوفمبر / تشرين الثاني 1992)، (مؤتمر نيويورك في مارس / آذار 1999)، (مؤتمر لندن في كانون ديسمبر / كانون الأول 2002).

في سنة 1992 تأسّس (المؤتمر الوطني العراقي) والذي تمّ اختيار مجلسٍ رئاسيّ له، مكوّن من السيد (مسعود بارزاني- زعيم كوردي) والراحل (أحمد الجبلي- شخصية شيعية) والراحل (حسن التقيب - شخصية سنية وعسكري معارض للنظام)، مع واقعية هذا التقسيم بسبب اختلاف الديموغرافية العراقية لكنّه كان تدشيناً - بشكلٍ ممنهجٍ أو غير ممنهجٍ - لتقسيمات (هوياتية) في عراق ما بعد النظام، ومع أنّ القضية الكردية كانت قد قطعت شوطاً كبيراً في التقدّم بخاصّة بعد توقيع اتفاقية آذار 1970 ومن ثمّ بعد انتفاضة آذار 1991، إلّا أنّ الرؤية الكردية سواء على المستوى السياسي أو الشعبي كان واضحاً لديها بأنّ الوضع يتجّه اتجاهاً قومياً ساعياً للحصول على كامل الحقوق القومية وهذه مسألة معلومةٌ ومعروفةٌ، إلّا أنّ اللافت للنظر أنّ الخطاب (الهوياتي) بدا واضحاً جلياً لدى المكوّن الشيعي على مستوى قيادات الأحزاب الاسلامية، ثمّ بدأت بالتجلي أكثر بعد 2003 اثر سقوط النظام الشمولي، قابله خطابٌ آخر مضادٌ في الاتجاه وهو الخطاب (السني) والذي مثلته قياداتٌ سياسيةٌ إسلاميةٌ سنيّة.

ويبدو لـ (الباحث) أنّ تجربة (مجلس الحكم العراقي)، التي تمّت الإشارة إليها فيما سبق، امتداداً (طبيعيّ) لطبيعة ونمطية مؤتمرات المعارضة العراقية وتقسيماتها العرقية والطائفية.

من الأهمّية الإشارة إلى أنّ صراع الإثنيات في العراق سواء أكانت دينيةً أو مذهبيةً أو عرقيةً له جذور تاريخية، وبخاصّة الصراع الطائفي- المذهبي؛ لذا فقد لا يكون من المستغرب أنّ ما حدث بعد 2003 كان بمثابة اتقاد النار التي تحت الرماد، فالطائفية حسب الباحث الاجتماعي (علي الوردي) مرضٌ اجتماعيٌّ ألمّ بالعراق وأهله منذ قرون «حين يستمع الغريب إلى خطبنا وأحاديثنا الرسمية يخيل إليه أننا من أبعد الناس عن النزعة الطائفية. ولكنّه لا يكاد يتغلغل في الأعماق حتّى يجد تلك النزعة كامنةً هناك تعمل بصمتٍ وحذرٍ. وقد اعتاد أبناء الطائفة الواحدة أن يتحدّثوا فيما بينهم بغير الحديث الذي يتحدّثون به حين يجتمعون مع غيرهم. ولا يكاد يدخل عليهم رجلٌ يخشون منه حتّى يتحوّل حديثهم فجأةً إلى موضوع المثل العليا وما يجب على المرء أن يفعل في سبيل الله والوطن... ومن الممكن القول بأنّ هذا التكتّم الذي نلتزمه في نزعتنا الطائفية أخطر علينا من الإفصاح والتظاهر. فالطائفية تسمي في قرارة نفوسنا بمثابة العقد الدفينة، أو هي تسمي بالأحرى مرضاً نفسياً»⁽¹⁾.

وقد يكون من المنطقي أن ينسحب هذا الحديث على بقية الصراعات في العراق، عرقية كانت أم سياسية أو اجتماعية (قبلية)، وهذا ما نعيشه حالياً بحذافيره، وما دلالة ما يحدث إلّا على أنّ هناك انقساماً اجتماعياً شديداً تمخّض عن الانقسامات الطائفية والسياسية، وأدّت في المحصلة إلى حالةٍ مخيفةٍ من انعدام الثقة بين المكونات العراقية، هذه الحالة التي أنتجت تشظياً قوياً جلياً في الهوية الوطنية، يقابله ضعفٌ في الشعور بالانتماء إلى وطنٍ واحدٍ.

1 - أسطورة الأدب الرفيع، علي الوردي، ط2، دار كوفان للنشر، لندن، 1994، ص287.

تفاقت أزمّة الخطاب السياسي بعد العمليات الإرهابية التي نفّذتها تنظيماً متطرّفةً (القاعدة وغيرها)، قابلها خطابٌ واضحٌ المعالم لدى (الأحزاب الشيعية)، إلى أن جاءت اللحظة الحاسمة والمفاجأة المدوّية التي صبّت الزيت على النار بعد تفجيرات سامراء في 22 فبراير / شباط 2006، والتي استهدفت ضريحي الإمامين (علي الهادي والحسن العسكري)، فدخل العراق منعطفاً خطيراً خرج عن السيطرة، وبدأت أعمالٌ عنفٍ مؤسفةٍ لا مثيل لها في تاريخ العراق الحديث، وذهب ضحيتها الآلاف من الأبرياء من أبناء (المكوّنين الشيعي والسني)، وهنا بدأ التحوّل اللافت والخطير في الخطاب السياسي (الشيعي) و(السني) والذي كان بمثابة القشّة التي قصمت ظهر (الهوية الوطنية ومفهوم الأمة العراقية والشعب الواحد)، ومن المؤسف أنّ أجهزة إعلام الطرفين كانت بمثابة مغذّياتٍ مخيفةٍ للنزعات (الهوياتية) وإضعاف الانتماء الوطني.

كانت الانتخابات النيابية العراقية – وما زالت – مؤشراً واضحاً على مدى التشظّي الذي يسود المجتمع العراقي، فمع انتخاب أول مجلس نواب عراقي، كان التوجّه لدى الناخب قومياً وطائفيّاً بامتياز، فقد أصبح العراقيون يصوتون على أساس هوياتهم العرقية والطائفية، بفضل الآلة الإعلامية لمجمل التيارات السياسية العراقية التي نجحت إلى حدٍّ بعيدٍ في إحداث انقسامٍ حادٍّ بين مكوّنات المجتمع العراقي، في الوقت الذي فشلت فيه لحدّ الآن في بناء دولة المواطنة، الأمر الذي تحمّل ويتحمّل تبعاته المواطن العراقي مهما كان انتماؤه.

الأنتلاجينسيا العراقية والوقوع في ورطة التشظّي:

من الأمور الجاذبة للانتباه والتي غدت تشكّل حالةً خطيرةً ومُساهمةً إلى حدٍّ كبيرٍ في تغذية وتجزير حالة التفوق الطائفي، وتشظّي الهوية الوطنية، هو تخندق غالبية الأنتلاجينسيا (النخبة المعرفية) العراقية في جبهات الصراع الطائفي؛ إذ غدا كثيرٌ من أقلام المثقفين والكتّاب والأدباء والإعلاميين يلوذ

بالمكوّن أو الطائفة التي ينتمي لها، فقد تبنّى كثيرٌ من هؤلاء الخطاب الأحادي (لهويتهم المذهبية أو القومية أو السياسية)، هذه الهوية التي تقف وراءها الأدلجة التي لا يمكن تجاوزها؛ بسبب سطوتها وترسخها في اللاوعي من جهة، ومن جهةٍ أخرى غدت هذه الحالة لدى بعضٍ من هؤلاء المثقفين بمثابة (تجارة رائجة لتحقيق أهدافٍ ومنافعٍ شخصيةٍ)، والغريب أنّ هناك كثيراً ممن عرّفوا أو (تظاهروا) بتوجهاتهم الليبرالية، بل كانت لهم مواقف تدخل ضمن مجال (نقد الفكر الديني) أو (التوجّه الأممي)، والمناداة بـ(المثل الوطنية) قد تورّطوا (بدرايةٍ أو بشكلٍ عاطفيٍّ) في الصراع (الهوياتي) الاثني في العراق. واستطاعت الأحزاب السياسية استيعابهم بسرعةٍ وسهولةٍ، بواسطة المال السياسي، مما كان له الأثر السلبي الخطير على تغذية النزاع الطائفي وبشكلٍ مفرطٍ ومبالغٍ فيه، فقد غدا غالبية هؤلاء بمثابة أدواتٍ للمغذيات الإعلامية الكبرى لذلك الصراع الذي أجهز بخناجره على (صدر الهوية الوطنية)، والغريب أنّهم كانوا وما زالوا ينطلقون من خطاب الطائفة الأحادي الرؤية إلى إثبات (وطنيتهم)، وهذا ما شكّل حالةً قصوى من التناقض لم يشهد لها البلد مثيلاً؛ إذ من المذهل أن يكون في مستطاع أحدهم إقناع العقل السوي بأنّ بمقدوره تحقيق (المثل الوطنية العليا) من خلال (الخطاب الطائفي الهوياتي).

التشخيص أعلاه يمكن الاستدلال عليه، وأنّ له جذوراً مسكوتاً عنها في تاريخ هذا البلد الذي ابتلي بنار السياسات التي تبنّتها الأنظمة الحاكمة، خاصة بعد يوليو/ تموز 1958؛ إذ يذهب الباحث الاجتماعي العراقي (علي الوردني) إلى أنّ (ظاهرة الطائفية) والخلاف المصاحب لذلك لم يقتصر على رجال الدين، بل تورّط فيه المثقفون «لو كان الأمر مختصراً على رجال الدين لما أسلفنا، ولكنه أمسى موضع اهتمام زمرة لا يستهان بها من المثقفين والأدباء، وليس من النادر أن نرى شاباً يحمل الشهادة العليا وهو يدور المقاهي ويرقى المنابر ليحرّض العامة على أمورٍ طائفيةٍ ما أنزل الله بها من سلطان»⁽¹⁾.

1 - المصدر السابق، ص 287.

هكذا اصطفايات لـ (الأنثليجينسيا) العراقية، كانت وما زالت لها الدور الكبير والأثر السلبي في ترسيخ الانقسام (الهوياتي) في العراق، والذي يبدو أنه سيظل يلاحق حتى الأجيال القادمة بسبب طريقه المظلم والمليء بالمطبات؛ لأن الموضوع له جذور تاريخية ماضية ومتعلقة بأزمة التراث، ولم تستطع المكونات السياسية العراقية ولا (النخبة المعرفية) تجاوز عواملها ومسبباتها، بل ساهمت في ترسيخ التشظي؛ بسبب من حالة القفز من الماضي إلى المستقبل بتجاوز علل الحاضر.

وبرأي الباحث، فإن الخطاب السياسي الراهن لم يعزز الانتماء للوطن بقدر تعزيزه الانتماء للمكون (قومياً أو دينياً أو مذهبياً، بل وحتى قبلياً)؛ لذا سيكون العمل من أجل تعزيز الانتماء الوطني شاقاً، وبحاجة إلى جهود كبيرة ونوايا خالصة وإرادة حقيقية، لإخراجه من النصوص الأدبية الخيالية والعاطفية التي تسودها المثالية إلى تطبيقه على أرض الواقع، كما أن التصدي لهذه القضية الكبيرة يجب أن يكون مصحوباً ببرنامج حوار وعمل وطني شامل وجاد، يبدأ ثقافياً وفنياً ومجتمعياً وبرعاية الدولة كإرث سياسي واجتماعي وجغرافي، وليس برعاية السلطة المشتتة والمتشظية عرقياً وطائفيًا، فالمسألة عمل يجب أن يتم تبنيه مؤسسياً وليس سلطوياً، تتبناه العقلية السياسية والحزبية المتصارعة والمختلفة بشدة فيما بينها؛ وذلك لتجنب هكذا مشروع من ضلال العقلية السياسية النمطية السائدة، ومن تبعات الخطاب السياسي الراهن.

المصادر والمراجع:

1. سايكولوجية الجماهير، غوستاف لوبون، ط 4، دار الساقى، بيروت.
2. رسائل سيرل بورتر.. العراق بين الحربين العالميتين، تحرير وتعريب: أمل بورتر، ط1، 2008، دار ميزوبوتاميا.
3. تاريخ الوزارات العراقية، عبدالرزاق الحسني، ط7، دار آفاق عربية، بغداد 1988.
4. العراق، الطبقات الاجتماعية والحركات الثورية من العهد العثماني حتى قيام الجمهورية العراقية، حنا بطاطو، ط2، 1995، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت.
5. العمامة والأفندي سوسيولوجيا خطاب وحركات الاحتجاج الديني، فالح عبدالجبار، ترجمة أمد ياسين، ط1، منشورات الجمل بيروت - بغداد 2010.
6. الهوية والأمة العراقية، شيركو كرمانج، ترجمة عوف عبدالرحمن عبدالله، ط1، 2015، دار الساقى بالاشتراك مع دار آراس للطباعة والنشر.
7. 100 عام من الإسلام السياسي بالعراق، رشيد الخيون، مركز المسبار للدراسات والبحوث، الطبعة 1.
8. أسطورة الأدب الرفيع، علي الوردى، ط2، دار كوفان للنشر، لندن، 1994.

مثقّفو العراق بين استلاب

السلطة وتغريب المجتمع

بحث في: سوسيولوجيا النخبة والمجتمع

أحمد أبو عباتين

المقدمة

شهد العالم تطوّراتٍ واضطراباتٍ على مستوياتٍ مختلفةٍ، فكان التاريخ المقروء والمعيش هو الشاهد على تلك التطوّرات إلى الآن، وكان الحراك الداخلي لكلّ ذلك هو الإنسانية بجميع علاقاتها المختلفة، ما تناقض منها وما تقابل، وفي أفق تلك العلاقات برزت علاقةً جدليّةً شائكةً منذ القدم، تلك هي علاقة المثقّف بالسلطة، أو المفكّر بالسلطان أو الفقيه بالأمر، وغيرها من المسمّيات والعناوين التي نقلها لنا التاريخ الإنساني.

ينقل التاريخ قصصاً، وحكايا، ونصوصاً عن تلك العلاقة التي تنوّعت بين التضادّ والتوافق، تبعاً لقوانين ثلاثة هي: الواقع والفكر والتطوّرات المستجدة، وهي ضمناً تقع وفقاً للشروط التاريخية والاجتماعية التي تنتظم مع تلك العلاقة، ولعلّ أقدم الصور التي نُقلت إلينا تلك الصورة التي انتظمت علاقة المثقّف بالسياسة، فكانت هي الأولى على مرّ العصور، ولا يقتصر مصطلح المثقّف هنا على الثقافة، بل يقصد العموم بذلك، أي كافة أشكال الثقافات التي عرفت البشرية وبعيداً عن الإسهاب، فإنّ معظم تلك الأشكال تحمل في طياتها مسمّي المثقّف والسلطة باختلاف الزمان والمكان.

تعدّ المعرفة المنهاج الذي ينتهجه الإنسان للسيطرة على الذات؛ إذ تقوده إلى سبيل السعادة، وبالخصوص في ظلّ الأوضاع الإيجابية وهو ما أظهره أرسطو، عندما رأى أنّ المعرفة تقول: إنّ عقلانية العالم هي قانون فكر الإنسان ذاته حين يصبح الشيء الجوهرية في تلك المعرفة هو دعمها لذاتها بالذات. وهو أيضاً، ما أكّده الأديان السماوية وبالخصوص منها الدين الإسلامي، الذي ربط وجوب إدراك الحقائق بالعلم والمعرفة، أما عكس هذه السعادة فهو الاستلاب، أي الاغتراب، والذي بمعناه الموجز هو الشعور بعدم الأمان، أي الخوف، حيث تعتمد درجة الشعور بهذا المعنى عند الفرد على ما يعانیه من انفصالٍ عن وجوده الإنساني وعن مجتمعه، وعن الأفعال التي تصدر عنه، فيفقد سيطرته عليها وتصبح متحكّمةً فيه، فلا يشعر بأنّه مركزٌ لعالمه ومتحكّمٌ في تصرفاته؛ لأنّ

مخاطر الاستلاب تكمن في تدمير وانهيار العلاقات الوثيقة وتحطيم مشاعر الانتماء للجماعات الكبيرة، وأيضاً في تعميق الفجوة بين الأجيال أو زيادة الفجوة الفاصلة بين الجماعات الاجتماعية بعضها البعض.

منهجية البحث

أولاً : مشكلة البحث:

1. العلاقة الموصومة في كثيرٍ من الأحيان بالتأثيم، وغني عن البيان أنّ دراسة هذه العلاقة تنتمي منهجياً إلى علم الاجتماع السياسي والانثروبولوجيا الثقافية.
2. طبيعة العلاقة التي تربط مثقفي العراق ووقوعهم ما بين استلاب السلطة أو تغريب المجتمع لهم.
3. سوسيولوجيا النخبة والمجتمع باختلاف أشكالها ومسمياتها، وموقف كلٍّ منهما بالآخر، تطرح أسئلةً كثيرةً قد تصل في حدِّ إجابتها إلى المستحيل.

ثانياً: أهمية البحث:

تأتي أهمية هذا البحث لأنها تقدّم مهاداً تاريخياً يتتبع - ما أمكن - بدايات تلك العلاقة التي تربط مثقفي العراق ووقوعهم بين استلاب السلطة وتغريب المجتمع، بما له من أهميّة في سوسيولوجيا النخبة والمجتمع، مع التمثيل لذلك بعددٍ من النماذج العربية والغربية، إضافةً إلى أنّها قد تكون أولى الدراسات التي تتناول شخصية مثقفي العراق في مجالٍ تتعلّق فيه الثقافة بالسلطة، كما أنّ الدراسات التي تعالج هذا الموضوع قليلةٌ إلى حدٍّ ما.

ثالثاً: أهداف البحث:

1. تهدف الدراسة إلى توضيح مفهومي كل من المثقف والسلطة، وماهية العلاقة بينهما استلاباً وتغريباً.
2. كشف الأدوار التي يلعبها المثقف ما بين استلاب السلطة وتغريب المجتمع.

رابعاً : أسئلة البحث:

1. على مَنْ تقع مسؤولية الشعور بالاغتراب؟ حيث إنّ المسؤولية في أيّ موقع تعني الحكمة (أي التمكين والتمكّن)، والأخيرة تفضي إلى العدالة، وبخلاف ذلك ينتج الظلم الذي يقود إلى الاغتراب عند الفرد الذي يعي ما يدور حوله؛ إذ يتأثر الإنسان بطبيعته بالأوضاع المحيطة به (الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والأمنية)، وفي الواقع فإنّ هذا التأثير لا يكون متساوياً بين جميع الأفراد بالدرجة.
2. ماهية المثقف أو النخبة المثقفة، سماتها، وأنواعها، وأوجه التشابه فيها، والاختلاف؟
3. إلى أيّ حدّ يمكن الإفادة من التراث النظري في صياغة وتحديد مفهومي المثقف والسلطة بما يتناسب مع الثقافة والسياسة؟
4. هل اختلفت الرؤى الثقافية للمثقف بعد دخوله عالم السلطة؟ أم أنّها بقيت على مسارها الأوّل قبل الانخراط في دهاeliz السلطة؟ أم أنّ الأمر أخذ التوسّط في ذلك؟
5. ما مدى الأرباح التي يجنيها المثقف عند دخوله السلطة؟ في المقابل ما مدى الخسائر التي ستعود عليه بعد الخروج من بوابة السلطة؟
6. هل المتغيّرات التي شهدتها الساحة العراقية - فيما يتعلّق بقضايا الحرّية والديمقراطية - أثّرت بشكلٍ إيجابيّ على مفهوم المثقف والسلطة؟

المبحث الأول: المثقف والسلطة

مفاهيم الدراسة رؤية نظرية ومنهجية

أ - مفهوم الثقافة لغةً:

• الثقافة في اللغة:

مفهوم الثقافة مأخوذ من «ثَقَّف الشيء وثقف الرجل ثقافة، أي: صار حاذقاً خفيفاً، ومن اللَّفْظ أيضاً الثقافة»: وهي العلوم والمعارف والفنون التي يطلب الحذق فيها⁽¹⁾.

ب - مفهوم الثقافة والسلطة اصطلاحاً

• الثقافة في الاصطلاح:

عندما نقف للإجابة عن ماهية الثقافة ومفهومها، ومن هو المثقف؟ تترأى أمامنا العديد من الإجابات التي مردّها تعدّد المفاهيم ووجهات النظر، ولعلّ خير دليل على ما ذهبنا إليه ترددها بكثرة في مؤلفات الانثروبولوجيا والسوسيولوجيا، فالثقافة كانت وما زالت شاغلاً حضارياً لحياة الإنسان وتطوّره، وهو ما أوضحه "تايلور"⁽²⁾ حيث قال بأنّ الثقافة: "هي ذلك المركّب الكليّ الذي يجمع المعرفة، والمعتقدات، والفنون والآداب والأعراف، والقانون، والعادات، وأيّة قدرات وعادات أخرى اكتسبها الإنسان كعضوٍ في مجتمع"⁽³⁾.

1 - أنيس، إبراهيم، وآخرون، المعجم الوسيط، ج 1، د ط، د ت، ص 98.

2 - sir Edward Bennett. Taylor

يعتبر أول من اهتم بموضوع الثقافة، بل أول من أدخل مفهوم الثقافة في علم الانثروبولوجيا، وذلك في مؤلفه *primitive culture* في التاريخ الأولى وتطوّر الحضارة عام 1865م وكذلك في كتابه عن «الثقافة البدائية» للمزيد ينظر، ص مدبولي، جلال دراسات في الثقافة والمجتمع، المكتب الجامعي الحديث - الإسكندرية، د ط، 1980، ص 13.

3 - William fielding ogburn, «on culture and social change, selected papers», edited by obis Dudley Duncan, Chicago, the university of Chicago press, 1964.p.3

نقلا عن: فريسون، جان ص تلاقي الثقافات والعلاقات الدولية، ترجفي مجلة الفكر العربي المعاصر - بيروت، ع 29، ص 85، وورد ذلك في مجلة العلاقات الدولية ع 24، وينظر الأصل في: E.B Taylor, 1.0.1. primitive cultue "London, 1871", vol وقد ترجم الفرنسي ارنولد كيميلى هذا التعريف إلى الفرنسية في مؤلفه عن علم الاجتماع "Manuel De

والدارس المنتبّع لتعريف تايلور السابق، يجد أنه قد لقي صداه لدى عددٍ كبيرٍ من الباحثين، وخصوصاً المشتغلين بالمنطق، إلا أننا لا نستطيع قبوله على عواهنه فطابعه الوصفي، وإهماله لحركية الظاهرة الثقافية وديناميكيته، إضافةً إلى إهماله للعلاقة بين الثقافة والمجتمع البشري الحامل لتلك الثقافة من جهة، والبيئة أو المحيط الخاص بتلك الثقافة من جهة أخرى.

وتتابعت بعد تايلور مفاهيم الثقافة، فبالنسبة لـ "رايت" تمثل الثقافة النمو التراكمي للتقنيات والعادات والمعتقدات لشعبٍ يعيش في حالةٍ من الاتصال المستمر والمتوافر بين أفرادهِ، وينتقل هذا النمو التراكمي إلى الجيل الناشئ عن طريق الآباء والعمليات التربوية، مضيفاً صفةً موضوعيةً لقيمٍ وعملياتٍ ومؤسساتٍ معيّنة، ومشروطاً برغبات وأهداف، وشخصيات الأفراد الخاضعين له، أي لهذا النمو التراكمي.

و"رايت" في هذا المفهوم، قريبٌ جداً من "تايلور" وبالأخص، ما أخذ على المفهوم من طابعٍ وصفيٍّ، قد يتنافى ومفهوم الثقافة التي تقدّم دوراً أساسياً في حياة الإنسان، ومن جهته يرى "برونسلاف مالينوفسكي" أنّ "الثقافة" جهازٌ فعّالٌ، يوضع الإنسان بواسطته في أفضل وضعٍ له لمواجهة المشاكل الملموسة الخاصة التي تواجهه في بيئته وفي سياق تلبية حاجاته. و"مالينوفسكي" في ذلك يعطي الثقافة دورها ومهمتها التي تحقّق ضمن الإطار الإنساني، ويتقدّم المفهوم لدى "دانييل بل" الذي يرى أنّها: الجهد المبذول لتحقيق مجموعةٍ متماسكةٍ من الإجابات على المأزق المحير الذي تواجهه كلّ الكائنات البشرية في مجرى حياتها، وأنّها المواجهة المتكرّرة مع تلك القضايا الجذرية التي توفّر الإجابات عليها من خلال مجموعة من الرموز بحيث تمنحها معنىً «متماسك الوجود»، قابلاً للحياة، ونجد ذلك عند «غرونوبوم» الذي رأى أنّ الثقافة «نظام مغلق من الأسئلة والأجوبة المتعلقة بالكون وبالسلوك الإنساني».

• السلطة اصطلاحاً:

قليلة هي الكلمات التي يظهر معناها بنفسها، ولعلها تستند - بالإضافة إلى أصولها اللغوية - إلى أصولٍ تاريخيةٍ، تظهر عمق المعنى ووسطوته التي استمرت مع امتداد التاريخ، ومن بين تلك الكلمات مفردة «السلطة».

وعند حديثنا عن السلطة، لا بدّ لنا قدر الإمكان من العودة إلى البدايات والجدور. ومما كتبه الباحثون في بدايات السلطة والسيادة، ما عثر عليه علماء الحفريات من نصوصٍ تتعلّق بالمسألة، وكان ذلك في العراق، حيث عُثر على رقيمٍ طينيٍّ عمره يقارب خمسة آلاف عام، يحمل النص السماوي الذي تقول ترجمته: هبطت الملوكية من السماء فكانت أريدو مركزاً للملوكية، ثمّ جاء الطوفان وجرف البلاد، وبعد الطوفان هبطت الملوكية مرّةً ثانيةً وحلّت في كيش.

وبغضّ النظر عن النصّ السابق أو غيره في بدايات السلطة ومشروعيتها التي تُرجع السلطة إلى الله، فهناك النصّ القرآني الذي وردت فيه السلطة، مع اختلافٍ في الدلالة والمفهوم، ومن ذلك قوله تعالى: ((وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ)) وقوله سبحانه: ((وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ...))، ناهيك عن الأحاديث النبوية الشريفة التي تقع ضمن السياق ذاته، آخذين بعين الاعتبار عدم الدلالة الصريحة بلفظ السلطة بمعانيها المختلفة، ولكننا نأخذ بالإشارة دلالة على ذلك.

السلطة بمعناها العام هي الحقّ في الأمر، فهي تستلزم أمراً ومأموراً وأمراً، إنّها إذن علاقة بين طرفين متراضيين، يوقف الأول منهما بأنّ ما يصدره من أمرٍ إلى الطرف الثاني ليس واجباً عليه إلاّ لأنّه صادرٌ عن حقّ له فيه.

ويعرفها "ماكس ويبر" بأنّها إمكانية "فرض إرادة شخصٍ ما على سلوك الأشخاص الآخرين" فهي إذن تدلّ على هيمنةٍ يمارسها من يمسك بسلطةٍ من نوعٍ، تؤدّي بالذين تتوجّه إليهم إلى الإقرار بتفوّقٍ يبرّر دوره في القيادة والتوجيه. وقد تناول العلماء القدامى - وبالأخص الفقهاء - موضوع السلطة، وذلك لطبيعة العلاقة التاريخية القوية التي تربط ما بين السلطة أو السيادة والدين،

سواء أكان ذلك بعد مجيء الإسلام أم قبله، فأنت السلطة تحت عناوين شتى، كالإمامة والخلافة والسلطنة، وفي ذلك يقول النسفي: إن المسلمين لابد لهم من إمامٍ يقوم بتنفيذ أحكامهم وإقامة حدودهم... ويقول الغزالي أيضاً: الدين والسلطان توأمان، ولهذا قيل الدين أسّ والسلطان حارس وما لا أساس له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع.

ب - مدخل إلى العلاقة بين المثقف والسلطة:

يعدّ موضوع العلاقة بين المثقف والسلطة من الموضوعات التي فرضت وجودها في الحركة الفكرية التي يشهدها عالمنا اليوم، والمتتبع لمسيرة تاريخ البشرية يجد تلك العلاقة حاضرةً بشكلٍ جليٍّ، مع اختلافٍ في الصورة والنمط، وقد دوّنت لنا صفحات التاريخ أسماءً عديدةً من الشرائح التي تتضمّن العلاقة بين المثقف والسلطة، كالعلماء والأمرء والولاة، وأهل الثقة، وأهل الخبرة، وأصحاب الدين وأهل السلطان... وغيرها من الشرائح الأخرى التي مازالت حاضرةً إلى اليوم، وما ذلك إلا دليلٌ على ارتباط الحاضر بتاريخ الماضي. يقودني الحديث إلى تتبّع مساقط الصراع الأول، أو اللقاء كعبارةٍ أخفّ تعبيراً لتحديد الموضوع، في البدء استحضر قوله تعالى: ((وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...))، إلى قوله تعالى ((وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ))⁽¹⁾ "وقوله تعالى: ((وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ))"⁽²⁾.

1 - سورة البقرة، الآية 30، وقوله جاعل من جعل الذي له مفعولان دخل على المبتدأ والخبر، وقوله في الأرض خليفة « فكان مفعولين ومعناه مصير في الأرض خليفته، للمزيد ينظر الرازي، محمد الرازي فخر الدين ابن العلامة ضياء الدين عمر المشتهر بخطيب الرّي، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج1، دار الفكر، بيروت، د ط، 1990، ص 180.

2 - وقد ورد ذلك في قوله (أتجعل فيها من يفسد...) الآية 30 للمزيد ينظر، الزحيلي، وهبة، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، ج 1، دار الفكر، دمشق، ط1، 1998، ص 125.

ربّما يقابل الحديث والكتابة عن المثقّف - غالباً - بعدم الاكتراث واستبعادهما من طاوولات الحوار، وهذا لم يأت من فراغ، إنّما هو شأن من شؤون السلطة، فيما إذا كشفنا السياق التاريخي لتمرّح هذا المصطلح ودلالته المرفوضة - بعد التجربة الواقعية الملموسة - سجد غرس بذوره، ثماراً في جيب السلطة.

ومن المتعارف عليه، أنّ مصطلح "المثقّف" أصبح "سائلاً" كي تتعدّد مهامّه، وتختلط أوراقه؛ لتُضَيِّع الفرصة عليه وتُشوّه صورته أيّاً كانت بالطريقة تلك أو بغيرها؛ لذا ينبغي أن نبيّن ملامح ومهمّة المثقّف، تحسّياً للجدل المرافق لذلك المصطلح. لن نؤطّر أو نُقولب ونحصر مهمّة المثقّف بموضع واحد، ولن نستعير النموذج الغرامشي - المزعج للسلطة، أو النموذج الفوكوي، حتّى لا نقع في غربنة المفاهيم وتمثّلاتها وتطبيقاتها على بقعةٍ مختلفةٍ، أو حتّى نموذج إدوارد سعيد. وليس في استبعاد تلك النماذج ما هو مخزٍ أو غير مقبول، إنّما الحرص على توسيع مساحة المفهوم والابتعاد عن ربطه بالسياق التاريخي لتلك النماذج المذكورة.

غالباً ما تُخذق صورة المثقّف بإنتاج المعرفة: كتابة أدب وغيره، وحضور أنشطة وفعاليات ومؤتمرات وغيرها، أي سيكون دوره مثل دور المهرّج على عتبة المسرح، اقتصاره على إضحاك الناس والترفيه وما شابه، وذلك ما لا يمكن القبول به وغضّ الطرف عنه، فإذا ما انحصرت مهمّته بذلك النشاط، سيكون نوعاً من أنواع المخدّرات ويداً خفيةً لتعزيز سطوة السلطة، وإن كانت - تلك العملية - غير مرئية وليست واضحةً، عندها ستكون المعرفة سلبيةً ورجعيةً وغير صالحة لاستمرار، فوجودها دون فاعليتها في الواقع ومن دون موقفٍ أخلاقيٍّ، يقتل المعرفة، وواقعنا خير شاهدٍ.

كما إن تأطير وجود المثقّف بالمعنى الواقعي، بالكاتب والأديب والراوي والشاعر والمسرحي، غير صحيحةٍ برأيي على الأقل؛ إذ ليس من المعقول أن يفتقد المعلّم والأستاذ والطبيب والمهندس والقاضي والشرطي، للحسّ الأخلاقي والشعور بالمسؤولية تجاه المجتمع والانتماء له. وتلك الظاهرة التي (حصرت)

صورة المثقف ودوره، بالكاتب المبدع ليست نتيجةً اعتباريةً، أو جاءت بفعل المؤسسات التي يشتغل فيها، وابتعاد باقي النخب عن ارتيادها، إنما وليدة سياسةٍ مخطّطٍ لها ومعمولٍ بها منذ سنوات. ولن نبالغ إذا ما قلنا منذ تغيير النظام السابق وانعكاسات ذلك، والذي كان ينبغي على المثقف أن يشترك بالموقف والحس الأخلاقي، ابتداءً من عمّال البلدية والكهرباء وغيرهم من الموظفين، كلٌّ على شاكلته، حتّى أعلى منصبٍ في الحكم؛ إذ أنّ وزير التعليم في فرنسا، جون ميشيل بلانكر، سبق له وأن ناقش إدغار موران وجهاً لوجه، وهو يناقش فلاسفة فرنسا طولاً وعرضاً وفي مختلف المنابر الإعلامية سواء المكتوبة أو المسموعة أو المرئية⁽¹⁾.

ولكن ما حدث في العراق عام 2018 في ظلّ أغلب الحكومات الحالية والسابقة؛ إذ إنهم لم يستقدموا المثقف الذي يمتلك خلفيةً معرفيةً وثقافيةً واسعةً جداً⁽²⁾. لقد برزت ظاهرةً وتوسّعت وأصبحت أشبه بالخطاب السلطوي الناعم، والتي تعمل من حدود موقعها الضيق فقط، بشكلٍ مباشرٍ أو غير مباشرٍ في العمل السياسي والمشاركة فيه، تلك الظاهرة أسميتها (المثقف الصامت)، وهي ليست صنعة اليوم، أو تولدت، نتيجةً للوضع الراهن وأحداثه التي تخيف المجتمع وتجعله يبعد نفسه عن الخطر المحيط به، وإذا ما أردنا الوقوف وتبيان جذور تلك الظاهرة، ينبغي لنا أن نفترض تمرّحات المثقف، الواقف مع السلطة أو نقيضه، وكشف سياق التاريخ لتلك العلائق، وما سبّبتة فيما بعد: عدّة شروخ ومشكلات، تجذّرت وترسّخت، حتّى أصبحت هويةً فرعيةً يوطّر بها دور المثقف ومساحته واشتغالاته، سواء مشغله الفردي، مجتمعه، أو السلطة.

بالإضافة إلى (السكوت علامة الرضا) و(إبعد عن الشر وغنيلهُ)، وموروث المجتمع بالقناعة والقبول بالحظ والقدر والمقسوم، يتجذّر مفهوم الصمت

1 - برنامج المحايد مع محسن ضمّد. حلقة وزير الثقافة: حسن ناظم، 2022.

2 - المصدر السابق.

داخل سيكولوجية المثقف؛ إذ إن المجتمع وأطرافه غير مبالٍ بالراهن الخرب، فالصمت لن يكون عيباً أو رضوخاً، إنّما، حاله من حال الناس، كما تقول الناس. وبحسب ما أرى، إنّ للصمت أشكالاً وفئاتٍ، وأكثر من صورةٍ، ليس فقط الصمت عن القول والكلام، بل تتعدى ذلك، لتكون أشبه بالموَسَّسة وإن كانت دون اشتراطٍ ومهامٍ محدّدة، وتختلف صورة الصمت، بالفعل والممارسة والمنطلق، أو حتّى المنصب والانتساب لجهة ما.

ت - من الثقافة الى تقمص الصلابة:

إنّ ثقافة الصمت أو السكوت هي ظاهرة مترسّخة في طبيعة المجتمع العراقي، إلا أن وقوع المثقف فيها واستمرار تأثيرها، أمرٌ مرفوضٌ، فالمثقف الصامت، ينتمي لتلك الجماعات كي تكون غطاءً شرعياً لعمله السلبي، وممّا قلته، إن ثقافة الصمت تتعدّد صورها: لا نعني ولا نشمل، أنّ كلّ مثقفٍ صامتٌ، مصموت بشكلٍ مباشرٍ من السلطة، إنّما الأخيرة - بمعونة بعض المتثاقفين - سعت لتحجيم دور المثقف وصورته بالأنشطة الإبداعية فقط، دون الفاعلية في العمل الثقافي السياسي وتعرية المشهد وفضح أقنعه، أمّا مثقف السلطة المباشر الصامت، هو نموذجٌ من نماذج ما نحاول كشف صورته، فواقعا يشهد بالنماذج الكثيرة التي ابتاعت السلطة أقلامها وضمايرها بمبالغ بخسة، وأبعدتها عن الواقع والمعيشة اليومية للشعب، أو المثقف الانتهازي، الذي يستغلّ الفرصة لمنصبٍ ما، كي ينادى بنفسه، فيبتعد عن المجتمع، ذلك أنّه ذاق المرارة وجاءت الفرصة السانحة لتغيير جلده، وما عذر هؤلاء أمام المجتمع: سوى ادّعائهم محاولة تصحيح مسار العمل السياسي، وفتح نافذة في جدار الخراب، والتقليل من توحّش الفساد، بينما الخواتيم وما شهدناه ولمسناه، جاء بعكس ما كانوا يدّعون به، لتكشف غاياتهم والمتمثلة بانتهاز الفرصة من أجل الوصول والتمتّع بالامتيازات والأموال والمنح، أمّا صورتهم السابقة، فقد غسلها ومحو

تاريخها⁽¹⁾. واحد من أشكال الصمت الوضع، وإذا طولبنا بأمثلة: لا أحد ينسى الخلفية العلمية التي جاء منها⁽²⁾.

ث - نبذ العظامية وترسيخ الصمت:

إنَّ سيرورة مثقّف السلطة الصامت، نتيجته السلبية أكثر فساداً وتأثيراً، من المثقّف السلطوي المجاهر بأيديولوجيته والمنافح عنها، ذلك أنّ الصامت، يمكن تسميته «الأخطبوط المحايد» والمحايد، وضعه دانتي، بكميديته الإلهية، بأحلك قعرها المظلم. فَيَدُّه يستطيع تمريرها لجيب السلطة ولعيون المجتمع، ذلك يتم باقتصاره على عمل الأنشطة الأدبية والفنية وغيرها من الفعاليات، وغضّ الطرف عن الفساد الذي يأكل الأخضر واليابس، ومن خطورته بموقفه المحايد، أن يستطيع دخول مجالس السلطة والعمل فيها ومعها دون أوراق مهنية، ويخترق المجتمع دون قلقٍ من نبذه واحتقاره؛ لذا من الممكن أن يكون عين السلطة داخل المجتمع، بطريقة مباشرة أو بأخرى، فما هي صورة الخذلان التي يرسمها المثقّف الصامت إزاء شعبه وبلاده؟

ومن نتائج ذلك الصمت المخزي، أنّ الأجيال الجديدة، ما بعد السبعينيات وما تلاها، لم تفوّت الفرصة على المثقّف الصموت، إنّما تسربت إليهم كلّ برائن وأمراض وعقد الأجيال السابقة، فما كان منهم، إلا أن يسيروا كما قبلهم، من تحاشي السلطة أو العمل بحاشيتها، أو مهادنة وتبرير العمل في المؤسسات التي خرجت من رحم الفساد ومن أموال البلاد. تلك الصورة تجعل المثقّف النزيه في موضع ضيقٍ تاركه إياه عارياً أمام رصاص السلطة، وإذا ما خلت مساحة المعارضة من الأصوات الحرّة، ستبقى الساحة لمثقفي السلطة وحاشياتها؛ وذلك صمتٌ مضاعفٌ؛ إذ أنّ خلو المعارضة من المعارضة، ستكون صورة

1 - الحمداني، المثقّف العراقي: جهاز السلطة الصامت، 2019.

2 - اليونسكو، المؤسسة الثقافية، العراق، 2020.

المعارضة متمثلةً بالمتقّف المحايد السلطوي، فليس غيره، بمقدوره التصدي للعمل والنشاط والإفلات من سكاكين السلطة. صحيح إنّ العمل ضدّ سياسات ومنهجيات السلطة الفاسدة، لن يجد نفعاً أو يزعزع وحش السلطة المستفحل في العراق، إلا أنّ الصمت والسكوت، هو أشبه بتلقّي الصفعات على الخدين دون الإحساس بالمهانة!

ثمّة أمرٌ آخر ينبغي الالتفات له: مخاطبة المؤسّسات السلطوية، لدعم الأنشطة المعرفية الكبرى والمهرجانات الدورية السنوية وغيرها، والغريب، أنّ السلطة تستجيب لذلك بمبالغ مهولة تتجاوز كلفة الأنشطة ومصاريفها، بينما البلد متخّم بالفساد في كلّ مفاصله. ذلك يتم بمعونة المتقّف، فهو الذي يترجّى السلطة مخاطباً إيّاها برمي دريهماتٍ له كي يسدّ ما يحوجه. إنّ ممارسة مثل تلك العمليات، هو دعمٌ لفساد السلطة واستمراره، وهو صمتٌ وضيعٌ عن بقية ممارسات الحكومات الظلامية، وبمثابة إعطائها الضوء الأخضر بالتربّع على السياسات التي تنخر عمر البلاد ومقدراته ومجتمعه.

وبالامكان هنا أن نستعير صمت كثيرٍ من المثقّفين، فقد كان أنزه صمتٍ وأشرفه، في زمنٍ كانت الأقلام تبيح ضميرها للسلطة، دون حاجة الأخيرة للقلم الرخيص.

المبحث الثاني:

أولاً : الاستلاب والعقد الاجتماعي:

يعدّ الاغتراب تلك الحالة السيكولوجية الاجتماعية التي تسيطر على الفرد سيطرةً تامّةً، فتجعله غريباً وبعيداً عن بعض أبعاد واقعه الاجتماعي، وهو يسيطر كفكرٍ في - الوقت الحاضر - على الأدب المعاصر، كما يسيطر - عموماً - على تاريخ الفكر الاجتماعي، وبما أنّ الإنسان قد ولد حرّاً، وهو ما تجلّى في مقولة: «متى استعبدتم الناس ولقد ولدتهم أمّهاتهم أحراراً». وفي مقولة: «يولد جميع الناس أحراراً ومتساوين في حقوق الإنسان»، فإنّ الفطرة هي الحرّية، وأراد الإنسان فيها الحفاظ على فطرته - الحرّية - وأنّه ظلّ دائماً يميل إليها في أعماق نفسه.

وعليه فإنّ تاريخ اغتراب الإنسان هو تاريخ بحثه عن الحرّية، ولكي لا يشعر الإنسان بالاغتراب تجاه تاريخه، فإنّه يكون ملزماً بتاريخ من الاغتراب؛ لذا كان اغتراب الإنسان اغتراباً تاريخياً، أي إنّهُ مرّ بمراحل ونواحٍ مختلفة، وأنّ ضياع حرّية الإنسان كان السبب باغترابه، وأنّ هذه الحرّية هي الحرّية المسؤولة، والتي يتمتّع بها الإنسان بحقوقه والتي من أبسطها المأكل والمشرب والسكن والتعليم والصحة والأمان، أي حقّه بالحياة والحرّية كي يعيشها الإنسان اليوم، لا بدّ أن توفّر له حقوقه وحقوق الأجيال كلّها⁽¹⁾، حاضرها ومستقبلها وعندها لن يشعر بكلّ حالات الاغتراب النفسي والاجتماعي والثقافي والديني والقانوني والسياسي والتربوي والتكنولوجي والمعلوماتي والإبداعي والاقتصادي.

من منطلق إنّ الخوف هو العدو الأعظم للإنسان، وهو السبب وراء الفشل والمرض وجلّ العلاقات الإنسانية؛ إذ يخاف أغلب الناس من الماضي والمستقبل، والشيخوخة والجنون والموت. فإنّه - في الواقع - ما هو إلّا فكر في العقل الباطن

1 - هاني سليمان الطعيمات: حقوق الإنسان وحرّياته الأساسية، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن . 2001.

للإنسان، وذلك ما يعني: إنَّ الإنسان يخشى أفكاره وأنَّ هذا الخوف عنده يبدأ مع الوعي، وعليه ملء ما وعى؛ لذا يبدأ شعوره بالاعتراب، والسبب يكمن في أنَّ الشعور بالخوف يبدأ مع الوعي، وأنَّ الأمان مسألة نسبية لعدم وجود الإطلاق، وعليه يبقى الاعتراب يعيش داخل الإنسان بنسبٍ متفاوتةٍ حسب درجة تمتّعه بالحرّية، والمتمثّلة بالحصول على حقوقه.

يجسّد الاعتراب كحالة سيكو - اجتماعية تسيطر على الفرد سيطرةً تامّةً، وهو ما يجعله غريباً وبعيداً من بعض نواحي واقعه الاجتماعي؛ ولذا فقد سعى منذ البداية إلى صياغة عقدٍ ضمنيٍّ مع أخيه الإنسان، وإنَّ هذا العقد التضامني هو الذي أعطانا مجتمعاً يتبادل أفرادُه المنفعة المشتركة، وهنا تنازل الإنسان عن جوانب من حرّيته لأخيه الإنسان.

وإنَّ أثر ذلك كان إيجابياً على حياته، أي لم يترك أثراً نفسياً سلبياً عليه، بل إيجابياً؛ لأنّه يكمن في تحقيق أمنه وعيشه. من المفترض أن الإنسان لا يشعر بالاستلاب تجاه هويّته عندما تكون هويّته هي الهوية الإنسانية، والتي ترى الكائنات البشرية كأعضاء في جماعةٍ واحدةٍ ضمن هويّة إنسانيةٍ شاملةٍ، ويكون الفرد فيها عضواً لجماعاتٍ متنوّعةٍ؛ إذ من الممكن أن يكون الفرد مواطناً أمريكياً من أصلٍ كاريبي، وينحدر من أسلاف أفارقة، ويكون متديناً، وفكره ليبرالياً، ومهما كان جنسه ومهنته وهوايته، وهكذا فكلّ تلك الأنشطة الجمعية المختلفة التي ينتمي إليها تعطيه - في الوقت نفسه - شخصيةً متميزةً وخاصّةً، وكل ما فيها هو الهوية الوحيدة للشخص، أو فئة العضوية الانفرادية، واعتباراً لهوياتنا المتعدّدة - بشكلٍ لا مفرّ منه - فعلياً أن نقرّر الأهمية النسبية لصلاتنا وإنتماءاتنا المختلفة في أيّ سياقٍ بعينه⁽¹⁾.

يبين هذا التصرُّور أنَّ من ضرورات خوض الحياة الإنسانية أن تتحمّل مسؤوليات الاختيار والتفكير، وبذلك يتحقّق السلام والانسجام في العالم

1 - امارتيا صن: البوية والعنف. ترجمة: سحر توفيق: سلسلة عالم المعرفة العدد (352) الكويت 2008، ص ص 8 - 9.

المعاصر، الناتج عن فهم واضح لتعددية الهوية الإنسانية، وفي تقدير الواقع: إنَّ البشر يستطيعون أن يصلوا بعضهم بعضاً على أساس خطٍّ واحدٍ متصلِّبٍ من التقسيم الذي لا يمكن عبوره، فإنَّ التفاعل مع الآخرين من المهد إلى اللحد (كما يقال)، يشكّل جوانب مهمّة في الشخصية وفي منظومة القيم التي تحملها، وأنماط السلوك التي تصدر عنّا، غير أنّ مسار التنشئة الاجتماعية إنّما يبدأ من التفرد والإحساس بالحرية، وخلال تلك العملية ينمو لدى كلّ منّا إحساسٌ بالهوية وقدرٌ من القدرة على الاستقلال في الفكر والفعل⁽¹⁾.

يتزايد التعقيد كثيراً عندما يتغير الانتباه من فكرة أن يكون المرء متطابقاً مع نفسه، إلى فكرة التطابق في هوية واحدة مع الآخرين من جماعةٍ معيّنة، وهو الشكل الذي تأخذه في الأغلب الأعمّ فكرة (الهوية الاجتماعية)، والملاحظ أنّ العالم يرى بشكلٍ متزايدٍ - ولو كان ذلك ضمناً فقط - ما يؤدي إلى تجاهل كلّ طريقة يرى الإنسان فيها نفسه، ذلك من التفكير يدعمه افتراضٌ غريبٌ، فحواه أنّ الناس في هذا العالم يمكن أن يصنّفوا وفقاً لنظام فصلٍ انفراديٍّ وشاملٍ، وأنّ التقسيم الحضاري أو الديني لسكّان العالم يؤدي إلى مقارنة للهوية الإنسانية، والتي ترى الكائنات البشرية كأعضاء في جماعةٍ واحدةٍ بالضبط، وهنا يكون في مقابل ذلك حالة من العنف، والناتجة عن تعمّق الإحساس بالحتمية تجاه هوية يزعم أنّها فريدة، وغالباً مقاتلة، وهي إحدى المكونات الحاسمة من الفنّ القتالي لإثارة المواجهات الطائفية والعرقية والدينية وغيرها⁽²⁾.

تتعرّض الإنسانية المشتركة لتحدياتٍ وحشيةٍ عندما توحد التقسيمات المتنوّعة في العالم؛ لأنّه في نظام تصنيفٍ واحدٍ مهيمنٍ ومزعومٍ يعتمد على الدين أو الجالية أو الثقافة أو الأمة أو الحضارة، فإنّ العالم المقسّم بشكلٍ فرديٍّ هو أكثر إثارة للشقاق والنزاع بكثيرٍ من التصنيفات الجمعية والتنوّعة، التي تشكّل

1 - انتوني غدنيز، علم الاجتماع ترجمة فايز الصايغ، مركز دراسات الوحدة، بيروت، ط1، 2005، ص ص 92 - 90.

2 - امارتيا صن الهوية والعنف، المرجع السابق، ص ص 8-9.

العالم الذي نعيش فيه⁽¹⁾.

الملاحظ أنّ العنف يكثر في المجتمعات التي يعاني فيها أفرادٌ كثيرون من الشعور بالاستلاب والإحباط بأنواعه المختلفة، خاصّة في الأنظمة ذات الشرعية المحدودة، وهو ما يظهر أنّ الاستلاب السياسي هو شعور الشخص بالعزلة إزاء السياسة والحكومة بمجتمعه، والميل نحو التفكير بأنّ سياسة الأمة تدار من الآخرين ولمصلحة الآخرين، ووفقاً لمجموعةٍ من القوانين غير العادلة، وأنّ الاستلاب على أساس ذلك النوع يعزل الفرد عن المجتمع؛ لأنّه يشعر أنّه لم يعد ينتمي إليه؛ لأسبابٍ خارجةٍ عن إرادته، وإنّما فرضته عليه أوضاعٌ قاهرةٌ، اقتصاديةٌ ونفسيةٌ واجتماعيةٌ، ومع أنّه يبقى من الناحية الشكلية مرتبطاً بالمجتمع، ويخضع إلى قواعده، ولكن من الناحيتين العملية والنفسية لا يستطيع الاندماج في الحياة العامّة؛ لأنها تتجاوزته بحكم طابع القهر والتعسف المندمج بالبنية الاجتماعية التي تسيّرهما القوى الكبرى المسيطرة على المجتمع، وبخاصّة القوى السياسية والاقتصادية والاجتماعية⁽²⁾.

يعتمد كلّ من التلاحم والاندماج في المجتمع على النظام السياسي الذي يحكم المجتمع، وهو نتاج العقد الاجتماعي؛ إذ تعدّ نظرية (العقد الاجتماعي) المصدر الأساس الذي يستعمل فيه مفهوم (الاغتراب) في مجال الفلسفة، ويتمثّل جوهر وفحوى (الاغتراب) في فكرة التخلي عن الحقوق الطبيعية، وتسليمها إلى المجتمع على أنّها فعلٌ إراديٌّ حرٌّ، وبمثابة تضحيةٍ عن طيب خاطر، وبذلك يكون (الاغتراب) بذلك المعنى إيجابياً، حيث يعدّ شرطاً أساساً لخروج الإنسان من حالة الطبيعة إلى الحالة الاجتماعية، وذلك لضمان قيام المجتمع المدني السياسي، وعليه لا وجود للاغتراب مع الفعل الإرادي.

لم يشعر الإنسان بالاغتراب نتيجة العقد الاجتماعي؛ لأنّ طبيعة العقد الذي أبرمه الإنسان مع أخيه الإنسان هو عقدٌ ضمّنيٌّ بطبيعة الحال تمّ بين أبناء

1 - المرجع نفسه .

2 - صادق الأسود علم الاجتماع السياسي أسسه وأبعاده، بغداد، 1991. ص ص 594 - 595.

المجتمع، وهو فعلٌ إراديٌّ حرٌّ لم يتضمَّن تضحيةً، بل هو عمليةٌ عن طريقها يتمُّ تبادلُ أبناء المجتمع الواحد، أي أنَّ الإنسان يعطي مقابل أن يأخذ من أخيه الإنسان، وبذلك تتحقَّق المنفعة المتبادلة بين أبناء المجتمع التي تضمن تحقيق المصلحة العامة، التي ترعاها الإرادة العامة لأفراد المجتمع، وعن طريق التعامل المتبادل بين أفراد المجتمع.

ظهرت - مع مرور الوقت وبصورةٍ يوميةٍ - مظاهر أصبحت تعبر عن وقائع اجتماعية أعطت البنى المؤسَّساتية الأساليب التي تدير المجتمع بصورةٍ رسميةٍ عن طريق القواعد والقوانين والتي أسهمت في وجودها العادات والتقاليد للمجتمع، وبذلك بنيت الدولة، ولكن مع تشعُّب جوانب الحياة، وتزايد عدد السكان ظهرت الديمقراطية غير المباشرة، وهي حكم الشعب، ولكن عن طريق التوكيل الشعبي لعددٍ من المواطنين (النواب) المتمثل بـ(السلطة التشريعية) التي تشرِّع القوانين وتراقب تنفيذها، أي أنَّ الشعب هو الذي يحكم وينتقد، فأين التنازل هنا؟ وعليه ليس هناك تنازلاً، ومن ثمَّ ليس هناك اغترابٌ ناتجٌ من طريقة إقامة نظام الحكم.

تكمن المسألة في التطبيق؛ إذ عندما يباشر الشعب عملية الرقابة الواعية على التوجَّهات السلوكية لمحترفي السياسة، يمكن لأدنى خطأ أخلاقيُّ أن يطيح بالتاريخ والمستقبل السياسي لمسؤولٍ سياسيٍّ ما، ولا يمكن أن نردَّ ذلك الوعي الأخلاقي الجمعي إلى الوازع الديني وحده، ولا إلى الوعي والواجب المدني وحده أيضاً، بل يعود ذلك السلوك بأغلبية إلى مساهمة النظام السياسي في توعية المجتمع والتفاعل معه. وعليه، يتحقَّق غياب الاستلاب عند الوجود الدائم والمستمرِّ لمفهوم (الأخلاق) داخل المنظومة السلوكية للوعي الجمعي للمجتمعات، والسلطة الحاكمة المسؤولة عن تحقيق هذا الوعي، والحديث عن الأخلاق والسياسة لا علاقة له بالمعنى السلوكي العملي، وإنَّما بالمعنى القيميِّ العقليِّ العامِّ، وأنَّ مدى تفاعل السياسة والأخلاق في السلوكيات السياسية للمؤسَّسات الحاكمة ينعكس عن طريق شعورها بالمسؤولية المتأنتية من الانتماء الحقيقي والولاء للوطن.

ثانياً: أسباب الاستلاب:

يشير النظام الاجتماعي إلى مجموعة من المتبنيات والمؤسّسات والممارسات الاجتماعية المترابطة، والتي تحمي وتحافظ وتقوي الأساليب المعتادة للتصرف والفعل داخل المجتمع، وتؤيّد المحافظة على هذا النظام الالتزام بالقيم التي يرتكز عليها في حكم المجتمع، والتي تقضي بالنهاية إلى إيجاد القيم التي تنظّم المجتمع، وتجعله يعطي أهميةً وألويةً للقيم ما وراء المادية، وإنّ تحديد قيم الجماهير هو جوهر السياسة الديمقراطية التي تبرز أولويات القيم في ما هو مهمّ للمواطنين.

تظلّ العلاقة التوافقية ما بين النظام السياسي والمجتمع هي الكفيلة بإيجاد الأمان والاستقرار في نفس المواطن، وهي التي تفضي إلى النفس مطمئنة غير الخائفة، وعندئذٍ لن يكون للاغتراب مكانٌ في المجتمع، وبالتأكيد ليس بصورةٍ مطلقةٍ، وكمثال على ذلك فقد افتقد المجتمع العراقي الأمان وأصبح الخوف ملازماً له؛ وذلك بسبب الأوضاع الاجتماعية القاسية، التي يعاني منها بسبب الظلم وعدم العدالة الاجتماعية، وانحسار النمو الاقتصادي، وفقدان الأمن الاجتماعي والاستقرار الداخلي، كل ذلك يعدّ أرضاً خصبةً لنمو الاستلاب في المجتمع العراقي.

أدت تلك الأوضاع الهشّة - في عمومها - إلى حدوث هبوطٍ جسيمٍ في القيم ما وراء المادية عند مكونات المجتمع، ويرجع ذلك إلى أنّ عملية تغيير القيم مرتبطةً ارتباطاً قوياً بالأوضاع التي تترعرع فيها الأجيال الحالية والأجيال الأكبر سنّاً في المجتمع، والذي بات يهتم بالأهداف المادية، نتيجة الخوف وغياب برامج الضمان الحكومي الذي يحمي المواطن من أيّ انكساراتٍ اقتصادية، أضف إلى ذلك النظرة الضيقة للأفراد بسبب المستويات الثقافية المتدنية، فأصبح الاهتمام بالحاجات المادية والأمنية أمراً مسلماً به، والابتعاد عن المقوّمات المعنوية التي تحمي استمرارية وجود المجتمع وتماسكه، فقد انعكس هذا الواقع على التنشئة

الاجتماعية للأجيال؛ لأنَّ المشكلة الأساسية للحياة الاجتماعية تكمن في: المحافظة على الأنماط الثقافية المتميّزة ونشرها على أساس أنها عملية أوتوماتيكية - تقريباً - يكتسب الفرد الثقافة بمجرد التعرّض لها، وبمرور الوقت مير ثقافة مجتمع المستقرة، تقدّم مضموناً متماسكاً كلُّ عنصرٍ يتشابك مع العنصر الآخر ويكمّله، لكن ذلك الترابط النوعي بين السبب والأثر لا يمكن أن يعزل الفرد بصورةٍ مجديةٍ من كلِّ أنماط التعزيز المتبادل في التفاعل والمدلول في داخل الثقافة⁽¹⁾.

يعدّ النظام السياسي "الديمقراطي" فاعلاً ومؤثراً في المجتمع؛ لأنّه يعدّ محصلةً لتنمية قواعده الإجرائية ذات العلاقة بالإتجاهات السياسية ومعايير السلوك، وآليات اتّخاذ القرار، والعلاقات بين الحاكم والمحكوم، وهو ما يؤثّر في سلوك المواطنين، وذلك عن طريق تحويل الرعايا إلى مواطنين، كما يتجسّد دوره عن طريق تحقيق النمو الاقتصادي الذي يدعم الديمقراطية، وعكس ذلك يؤدّي إلى زعزعة الاندماج والتلاحم بين أفراد المجتمع، وبدوره ينعكس على الأدوار التي يقومون بها، كالأدوار المؤسّساتية (في العائلة والطبقة والنقابة) وغيرها، وكذلك الأدوار غير المؤسّساتية (انتماء الفرد إلى مجموعة أصدقاء وغيرها)، وبالخصوص عندما يتعارض دور فردٍ في مجموعةٍ معيّنةٍ مع دوره في مجموعةٍ أُخرى تختلف عن الأولى، كاختلاف الدور الطبقي مع الدور الحزبي، واختلاف الدور الطائفي مع الدور الوطني⁽²⁾، والذي يفقد توازنه بالنهاية نتيجة شعوره بالاغتراب تجاه ما هو موجود بالمجتمع.

1 - صادق الاسود علم الاجتماع السياسي، مصدر سبق ذكره. ص 348.

2 - وللمزيد ينظر: صادق الاسود مرجع سبق ذكره ص 121، وكذلك ينظر: فيليب برو. علم الاجتماع السياسي الشبكة العربية للأبحاث والنشر 2014 صادق الأسود علم الاجتماع السياسي، مرجع سبق ذكره، ص 119.

ثالثاً استلاب الإنسان العراقي:

شهد العراق منذ العام 1980م، وإلى الآن أوضاعاً غير طبيعية، تمثلت في الحروب والحصار الاقتصادي والاحتلال والإبادة البشرية للشعب عن طريق تفجيراتٍ مستمرة، رافقها انهيارُ مؤسّسات الدولة وحلُّ الجيش العراقي، وسقوط مدنٍ بيد تنظيم داعش، فضلاً على التهجير والهجرة والقتل على الهوية والعيش في الخيام في الصحراء تحت درجة حرارة أكثر من (48) درجة مئوية صيفاً، وتحت الصفر شتاءً، وممّا لاشكّ فيه، وفي ظلّ تلك الأوضاع القاسية يحدث انهيارٌ في مؤسّسات الدولة من الناحية الضمنية، وهو ما يدفع إلى عدّ العراق دولةً فاشلةً؛ وذلك بسبب فشل السلطة في تحقيق وتوفير الحماية والأمان للمجتمع، عبر إرساء دعائم السلام الداخلي، وكذلك توفير السلام الخارجي للمجتمع لتطمينه من عدم تعرضه إلى خطرٍ خارجيٍّ، فضلاً عن العمل على تحقيق التقدّم والإفادة منه في تكامل وازدهار المجتمع، وكذلك الحصول على الرفعة والعزّة والعظمة للمجتمع، أضف إلى ذلك ضعف أو غياب القانون، وذلك يعني غياب مجموعة قواعد السلوك التي تتضمّن الإجماع في السير عليها، ويقصد من تلك القواعد سيادة النظام والعدالة في العلاقات الاجتماعية.

تلاعبت تلك العوامل بالنفس البشرية العراقية، ومن أعراض تلك الأمراض هو تغيّر القيم الأساسية للمجتمع، كالصدق والأمانة والتسامح والتعاون، وغيرها من الصفات الإنسانية، وأنّ القيم كما يصفها علماء النفس بأنّها عملياتٌ عقليةٌ تتضمّن إصدار أحكامٍ يتعلّمها الفرد في محاولته تحقيق التوازن في علاقاته الاجتماعية المعتمدة على النموّ العقابي، وأنّ القيم تتطوّر عبر مراحل من الطفولة إلى الرشد؛ إذ تبدأ بمرحلة ما قبل الأحكام الخلقية، وتنتهي بمرحلة تطوّر الضمير الشخصي لدى الفرد وقيمه الخاصّة به، وإدراكه أنّ ما هو صحيح أخلاقياً قد لا يكون بالضرورة صحيحاً قانونياً⁽¹⁾، أمّا مصادر اكتساب القيم فهي

1 - المرجع السابق، ص102.

الأسرة أولاً، تليها المدرسة والمجتمع والأفراد ووسائل الثقافة والإعلام، وتعطي
بالنهاية منظومة قيمٍ منسّقةٍ ومتماسكةٍ.

إذا علمنا أنّ تحمّل الفرد لحالة الخيبة والإحباط والحرمان يتطلّب منه
الاصطبار على مشاعر الغضب والقلق والغليان، ونفاد الصبر والجزع والتوتر
التي تنشأ لديه وتلازمه كلّ يوم، بسبب تلك العوامل الثلاثة، بل عجزه عن
تحقيق رغباته الشخصية والغريزية، ومنها المأكل والمشرب والأمان والعيش
الكريم والمستقر، فضلاً على فشله في الوصول إلى الرغبات الأخرى، أدركنا حجم
المعاناة المريرة والرهيبة والقاسية ومشاعر الغضب والضيق والتوتر التي عاشها
ويعيشها الإنسان في العراق، والتي تسرّبت إلى روحه وسلوكه، وبالخصوص في
الوقت الحاضر.

يعجز الفرد الواعي الذي يعاني الاستلاب، هنا، عن تغيير واقعه، فينسحب
من المجتمع ويأخذ أشكالاً مختلفةً حسب أوضاع الفرد، ومثال ذلك: المثقّفون
والاختصاصيون، الذين اضطروا إلى الهجرة إلى الخارج أو الانكفاء على الذات،
وكذلك من مظاهر الاغتراب، اللامبالاة تجاه الأحداث الاجتماعية⁽¹⁾، ومن
الممكن أن يعبر عن حالة الاستلاب تلك بنوعٍ من أنماط السلوك المنحرف وغير
المألوف، بما في ذلك الملوك ذو الطبيعة العدوانية أو الإجرامية⁽²⁾، والعنف الذي
يأخذ أشكالاً متعدّدة منه: المعنوي والمادي.

إنّ الاختلال الوظيفي المبكّر في العائلة، والمتمثّل بوجود أحد الوالدين فقط،
ينعكس على سلوك الفرد الذي يعتمد على الأنماط الثقافية العائلية الأولى، وكذلك
على خبرات الطفولة المستمدة من المجتمع، وفيما بعد من المدرسة، وفي حالة
المجتمع العراقي تلك نسيم تجارب التأهيل الاجتماعي المبكّرة في إيجاد أنماط
من سوء تكيّف الشخصية؛ إذ يمكن للصعوبات التي يعيشها الفرد في مرحلة

1 - قاسم حسين صالح الشخصية العراقية المظهر والجوهر العراق، بغداد. ضفاف للطباعة والنشر
بغداد . ص 103.

2 - عبد اللطيف محمد خليفة علم النفس السياسي، مرجع سبق ذكره ص 108.

التأهيل العائلي المبكر أن تتدخل في إنضاج أشكال الولاء والالتزام الاجتماعي النهائي أو الاحتجاج، ففي الأوضاع العائلية السلبية يعيش الفرد نوعاً من السخط الاجتماعي، ويعبر عنه أكثر على شكل استلابٍ شخصيٍّ وحالات إشكالية من التدويت أو الشعور بالذنب⁽¹⁾.

ينعكس الشعور بالسخط الاجتماعي في صورة الاستلاب الشخصي الذي يعني غياب التكيف الاجتماعي، والذي من ضمنه الولاء السياسي، وذلك مع غياب التماسك الاجتماعي الأوّلي، الذي يعيشه الفرد ضمن العائلة الأساسية، ومن ثمّ بما يمرّ به بعد ذلك من خبرات وتجارب وسط المجتمع قبل المراهقة⁽²⁾. وقد يولد الاغتراب شعوراً بالرضوخ، والذي يعدّ من النتائج المتوقعة للاغتراب، حيث يختار المغترب الرضوخ والقبول بمبدأ الأمر الواقع بدل الانسحاب⁽³⁾. أضف إلى ذلك، إنّ الحرب المستمرة، والمتمثلة بالإبادة الجماعية على كلّ المستويات، سواء أكان بفقدان المكانة الحقيقية بالعمل والتي تتناسب مع كفاءة الفرد، وتقدّم الانتهازيين غير الأكفأ بطرق غير مشروعة، أو بالتهجير الطائفي، أو بالهجرة خارج البلد، أو بالضحايا التي تذهب نتيجة التفجيرات المستمرة والقتل على الهوية والخطف والفدية واغتصاب أملاك الغير بسبب طائفيٍّ أو دينيٍّ أو إثنيٍّ، كما أنّ الاحتلال الذي يولّد الشعور بفقدان الأمان والكرامة... كلّ ذلك يولّد شعوراً بالاستلاب، وهو ما يؤدّي إلى شعور الفرد بالاغتراب؛ نتيجة تعرّض الفرد إلى اهتزازاتٍ نفسيةٍ، وهذا يمثل سايكولوجية الفرد العراقي، سواء كان مثقفاً أم سلطوياً، والتي انعكست بصورة مباشرة على تصرّفاته ضمن تموقعه.

1 - مجموعة مؤلفين دراسات في سايكولوجية الاغتراب، مرجع سبق ذكره ص 356 .

2 - مجموعة مؤلفين، المرجع سبق ذكره، ص 258 - 259.

3 - عبد اللطيف محمد خليفة، مصدر سبق ذكره، ص 108 - 107.

الخاتمة

تجلّى أنّ الاستلاب الذي يعانيه الإنسان العراقي الذي يعي التباين هو نتيجة طبيعية للانهايار الأمني، وضياع الثروات، وغياب القيم الأساسية لبناء الإنسان والوطن، فهناك غربة بين الأجيال في المجتمع العراقي، فأجيال العهد الملكي التي أعطت ثمارها في سبعينيات القرن الماضي وتركت بصمتها على الأجيال التي تلتها، وبنسب متفاوتة متصارعة أو متضادة، ومع استمرار الحروب التي أدت إلى اختيار المؤسسات التعليمية والأمنية والبنى الفكرية والبنى الاجتماعية والقيم الأساسية بالمجتمع، ظهرت غربة الإنسان العراقي الواعي لما يدور حوله وانعكس ذلك بالشعور بالسخط الاجتماعي، ومنه تجمّدت صورة الاستلاب الشخصي، ويعني ذلك غياب التكيف الاجتماعي، وضعف الولاء السياسي، وتفكك التماسك الاجتماعي.

أدت حالة الإحباط وخيبة الأمل والحرمان مع غياب التماسك الاجتماعي الأوّلي في العراق الذي يعيشه الفرد ضمن العائلة الأساسية، ومن ثمّ بما يمرّ به بعد ذلك الفرد العراقي من خبرات وتجارب بالمجتمع واغتراب المؤسسات السياسية وعدم مقدرة النظام السياسي على إيجاد حالة الترابط المنشودة بين هذه المؤسسات أدى إلى:

1. طبائع مجبولة على القسوة والعنف والعدوانية والتشنّج. وعندئذٍ قد تكون عملية ممارسة الإرهاب ليس بالعملية العسيرة.
2. فقدان أهمّية المدرسة والعائلة في الوقاية من الجرائم والإرهاب والمخدرات.
3. ضعف المحافظة على الروابط والتماسك الأسري وغياب الإصلاح المجتمعي.
4. غياب التوعية الدينية الصحيحة، ونموّ المذهبية الفجّة.
5. غياب الحوار الفكري الجاد وإصلاح البنى الفكرية بعقول واعية بعيدة عن العنف.

كما تبين من خلال البحث أنّ حماية مثقفي العراق من الاستلاب يتطلب جهوداً صادقة، مضيئة ودؤوبة من ذوي العلم والدراسة لإصلاح البنى الاجتماعية والفكرية والاقتصادية والمؤسسية والديموغرافية؛ حتى يتسنى للمجتمع العراقي النهوض، ويحتاج ذلك، أيضاً إلى الصبر والتروّي؛ إذ يتأخر جهد الإنسان ضدّ غربته في تحقيق تلامس الذات الإنسانية مع أعماقها عبر جواهرها الإنساني، ويتحقق ذلك مع الموقف الإيجابي من الذات الإنسانية في مقدرتها على خوض المعركة الشرسة لإنهاء الاستلاب.

المصادر والمراجع

6. أبو الحسين، أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، المجلد 1، باب الطاء فصل السين، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، دار الجيل - بيروت، د ط، د ت.
7. امارتيا صن: البوية والعنف. ترجمة: سحر توفيق : سلسلة عالم المعرفة العدد (352) الكويت 2008.
8. انتوني غدنيز، علم الاجتماع ترجمة فايز الصايغ، مركز دراسات الوحدة، بيروت، ط1، 2005.
9. أنيس، إبراهيم، وآخرون، المعجم الوسيط، ج 1، د ط، د ت.
10. برنامج المحاييد مع محسن ضمد. حلقة وزير الثقافة: حسن ناظم، 2022.
11. الحمداني، المثقف العراقي: جهاز السلطة الصامت، 2019.
12. الزبيدي، محمد مرتضي الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، ج 19، تحقيق عبد العليم الطحاوي، مطبعة حكومة الكويت، د ط 1980.
13. سورة البقرة، الآية 30، وقوله جاعل من جعل الذي له مفعولان دخل على المتبداً والخبر، وقوله في الأرض خليفة ” فكان مفعولين ومعناه مصير في الأرض خليفته، للمزيد ينظر الرازي، محمد الرازي فخر الدين ابن العلامة ضياء الدين عمر المشتهر بخطيب الرّي، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، ج1، دار الفكر، بيروت، د ط، 1990.
14. سورة الذاريات، الآية 38.
15. سورة الرحمن، الآية 33.
16. صادق الأسود علم الاجتماع السياسي أسسه وأبعاده، بغداد، 1991.
17. قاسم حسين صالح الشخصية العراقية المظهر والجوهر العراق، بغداد. ضفاف للطباعة والنشر بغداد.
18. قوله ” رجل ثقف كضخم كما في الصحاح، وضبط في القاموس بالكسر كحبر، ابن منظور جمال الدين أبي الفضل محمد بن مكرم 711هـ - ”لسان العرب“، ج9، حققه وعلق عليه ووضع حواشيه عامر أحمد حيدر ”راجعته“ عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 2003م، باب الفاء فصل المثثة.
19. نقلًا عن، فريسون، جان ص تلامي الثقافات والعلاقات الدولية، ترجمي مجلة الفكر العربي المعاصر - بيروت، ع، 29، ص 85. وورد ذلك في مجلة العلاقات الدولية ع24، وينظر الأصل في:
20. هاني سليمان الطعيمات: حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن . 2001.
21. وقد ورد ذلك في قوله أتجعل فيها من يفسد ... الآية 30 للمزيد ينظر، الزحيلي، وهبه، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، ج 1، دار الفكر، دمشق، ط1، 1998.
22. للقد ترجم الفرنسي ارنولد كيفيلية هذا التعريف إلى الفرنسية في مؤلفه عن علم الاجتماع Man- «E.B Taylor, primitive cultue » London, 1871. 1

23. يعتبر أول من اهتم بموضوع الثقافة، بل أول من أدخل مفهوم الثقافة في علم الانثروبولوجيا، وذلك في مؤلفموث في التاريخ الأولى وتطور الحضارة ” عام 1865م وكذلك في كتابه عن ”الثقافة البدائية» primitive culture للمزيد ينظر، ص مدبولي، جلال دراسات في الثقافة والمجتمع، المكتب الجامعي الحديث - الإسكندرية، د ط، 1980 <
24. اليونسكو، المؤسسة الثقافية، العراق، 2020.

المصادر الأجنبية:

1. sir Edward Bernett. Taylor
2. William fielding ogburn, “on culture and social change, selected papers”, ed-
ited by obis Dudley Duncan, Chicago, the university of Chicago press,1964.p.3

الثقافة والحرية

تراجع الثقافة في العراق بعد 2003م
المؤثرات والأسباب

د. خالد حميدي

مقدّمة

إنّ الحرية هي وظيفة العقل البشري الذي جاهد في سبيل الملاءمة بينه وبين البيئة التي يعيش فيها، وهي عملية إيجابية فعّالة، وليست سلبية مستقبلية حاملة، غايتها صلاح الفرد والجماعة بالعمل على ترقية الحياة الاجتماعيّة التي ينعكس أثرها في الثقافة بأكمل معانيها وأوسعها في ظلّ الحرية السياسيّة والديمقراطيّة السليمة، وبناء النظم الاقتصاديّة والتعليميّة والتربويّة التي تتيح المجال للخلق والابتكار.

ولم ينعم العراق بالحرية الثقافيّة التقدميّة منذ الانقلاب على الحكم الملكي الموالي لبريطانيا عام 1958م، ثمّ تتابعت الانقلابات بسيادة نظام العسكر حتّى سقوطه عام 2003م، لكنّ هذا السقوط لم يكن تحولاً حراً ناتجاً عن عوامل داخلية، بل كان بعاملٍ عسكريٍّ أمريكيٍّ خارجيٍّ بمساعدة أحزاب وشخصيات موالية للثقافة الأمريكيّة التي جاءت بهم من خارج العراق من دون إعداد برنامجٍ سياسيٍّ يستثمر الحرية السياسيّة للنهضة الثقافيّة العراقيّة، وبحكم التمهيد الطائفي مال بعض هذه الأحزاب إلى قومياتٍ ودولٍ متعدّدة، أدّى هذا الانقسام إلى ضعف موقف العرب - وهم أكثرية ساحقة - بإزاء الموقف الكردي. شكّل هذا الانقسام الاجتماعيّ قاعدة للصراع القومي والمذهبي الذي خاض حرباً أهلية، وكان بعض تمويلها من أموال عراقية مننّعة بقوة السلاح خارج إطار الدولة العراقيّة المنتخبه بغياب القانون الذي يضمن تجاوز حرية الفرد على الآخرين.

وقد أدارت الولايات المتحدة الأمريكيّة هذا الصراع بخبثٍ لتبقى الدولة العراقيّة ضعيفة ومُهددة من الميليشيات المسلحة التي لا تأتمر بأوامر القائد العام للقوات المسلحة المنتخب، فتحوّلت الحرّيّة الوافدة بعد عام 2003م إلى فوضى أثرت في تراجع نهضة الثقافة العراقيّة المفترض أن تُبنى وتنطلق مستفيدة من فسحة الحرية السياسيّة التي كانت مسلوّبة تحت ظلّ الحكومات المستبدّة السابقة،

وكانت الغاية من بقاء الدولة العراقية ضعيفة هو ضمان أمن إسرائيل. أدت هذه الأوضاع إلى عرقلة بناء المؤسسات الديمقراطية العابرة للقومية والطائفية الدينية، ما أدى إلى تراجع الشعور الوطني والقومي، فخاب أمل الشعب العراقي عندما فقد استقلاله السياسي والاقتصادي وتعرضت عوامل النهوض بالحياة الاجتماعية السليمة، والنواحي الثقافية الحقة، والديمقراطية الصحيحة، ومنعت العناية بتمكين الفرد من أن ينمو نمواً متكاملماً مستمتعاً بالحرية الصحيحة التي تتيح له الفرض وتوسّع له المجال لإيجاد الوسائل والنظم التي ترقى بالمجتمع ليحيا سعيداً في مجتمع سعيد، ما جعل المؤسسات الحرة غير موجودة في الحقيقة والواقع، وإنما وجدت بالاسم فحسب؛ نظراً لما أصاب العراق من خذلان وإذلال قومي قد دفع الناس إلى الترحيب بأي شكل كان من أشكال الحكم يمكن أن يُعيد إليهم الاحترام لوحدة وطنهم ولقوميتهم وكرامتهم الأهلية⁽¹⁾ للتحرّر من صنوف الظلم والقمع والتجهيل والإفقار والطبقية الحادة والمرض التي حلت محلّ الصنوف السابقة لعام 2003م، والتي لم يعهدها الشعب العراقي من قبل.

وقد اقتضت طبيعة البحث أن يُقسّم على مبحثين تسبقهما مقدمة، وتليهما خاتمة تضم أهم نتائج البحث، وتليها قائمة بأسماء مصادر البحث ومراجعته، أمّا المبحثان فهما:

المبحث الأول: تراجع الثقافة العراقية بسبب ديمقراطية الدولة الفاشلة.

المبحث الثاني: تراجع الثقافة العراقية بسبب الحرية غير المشروطة.

1 - ظ: الحرية والثقافة، جون ديوي: 3.

المبحث الأول:

تراجع الثقافة العراقية بسبب ديمقراطية الدولة الفاشلة:

تُحدّد الثقافة بحدّين⁽¹⁾: أولهما خصوصية كلّ الأُمَّة بالفن والعادات والأديان والاحتفالات وغيرها من المظاهر والأنشطة الاجتماعيّة والاقتصاديّة.

وثانيهما: التقدّم العقلي العلمي: وبهذا يمكن القول: الثقافة اليونانية، والثقافة العربية، والثقافة اللاتينية، والثقافة المدرسية الكلاسيكية، والثقافة الحديثة، وتقول أيضاً: امتزاج الثقافات، والنشاط الثقافي، والعلاقات الثقافية والتخلف الثقافي. بما ينعكس - في الأعم الأغلب - على العالم اللغوي الرمزي.

وعلى الرغم من أنّ أدبيات الدول الاستعمارية تنظر لاحترام خصوصيات الشعوب الثقافية، إلّا أنّ الواقع يشير إلى فرض ثقافة الغالب على المغلوب؛ لاعتقاد الغالب أنّ ثقافته وتطوره العلمي إنّما هو نابغ من تلك الثقافة المتقدّمة، وهذا يعني أنّ احترام التنوّع الثقافي عند المستعمرين يُطبق في مجتمعاتهم فقط.

أمّا محاولة فرض الثقافة السياسية الأمريكية على العراق فبدأت في عام 1990م، حين أعلنت القيادة المركزية الأمريكية تحوّل استراتيجيتها من كون العدو الأول هو الاتحاد السوفيتي، إلى العدو الأول هو العراق؛ لعدم استنزافه في حربه مع إيران التي استمرّت ثمانين سنين 1988-1980م؛ إذ خرج بجيشٍ قويٍّ قوامه يقرب من مليون جندي مدربين وآلاف الدبابات والمدرّعات ومئات الطائرات الحديثة، وقد استطاع أن يطرّوّر صناعة الصواريخ وأسلحة الدمار الشامل الرادعة، بمعنى أنّ العراق أصبح مُهدّداً للأمن القومي الأمريكي وأمن إسرائيل ودول الخليج⁽²⁾.

عمد الإعلام الأمريكي إلى ترويج فكرة أنّ الشعب العراقي يستحق أن يتحرر

1 - المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا: 1 / 379.

2 - ظ: المشاهد (السناريوهات) المستقبلية المحتملة في العراق، بحث منشور ضمن كتاب احتلال العراق وتداعياته عربيا وإقليميا ودوليا، خير الدين حسيب: 963.

من السلطة السياسيّة المستبدّة، وسائر السلطات التقليديّة الدينيّة والقبليّة التي تسوق الفرد لمصلحة الزعيم أكثر ممّا تساعد الفرد على تطوير شخصيته⁽¹⁾؛ لذلك دفعت مجموعة من المشاريع لإسبغ الطابع الديمقراطي على النُظم السياسيّة العربيّة، وقد صاغتها استناداً إلى نظرية الدولة الفاشلة⁽²⁾، التي تظهر بعوامل سلبية اقتصادية وسياسية واجتماعية، ومثالها العراق وليبيا والصومال والسودان وسوريا واليمن وغيرها.

وكان لموقع العراقي المتطرّف عن الدول العربيّة ومجاورته إيران وتركيا، ولضمّه قومية كردية في شماله، أثر كبيرٌ في تنوّع مذاهبه وقومياته ما ساعد على ظهور صراع الهويات المختلفة، بسبب حلّ الحاكم الأمريكي على العراق (بول بريمر)⁽³⁾ مؤسسات الدولة من الجيش والأمن والمخابرات والاستخبارات وغيرها ممّا لا يمكن بناؤه بمدد قصيرة، وأعلن عن إنشاء جيش موالٍ له من الجيش القديم والمليشيات لمواجهة المقاومة السنية للاحتلال، التي أسماها الأمريكيان بـ(مثلث الموت) نظراً لنشاطها في ثلاث محافظات عراقية ذات الأكثرية السنية: (ديالى والموصل والأنبار)، اعتماداً على خبرات ضباط الجيش العراقي المنحل بعد الاحتلال.

ساعدت الولايات المتحدة - بعد تفكّك الاتحاد السوفياتي - الدول الأوروبية المنفصلة عنه على بناء المؤسسات الديمقراطيّة فيها بتقديم المساعدات التقنية لعقد الانتخابات، ودعم دور البرلمان وتدريب النساء على القيادة، واستقلال

١ - ظ: مستقبل ظاهرة العنف السياسي في العراق، خضير عباس عطوان، بحث منشور ضمن كتاب الاحتلال الأمريكي للعراق المشهد الأخير: 19 - 20.

2 - ظ: الاحتلال السياسي والاقتصادي للعراق وأثره على الجيران الإقليميين، جعفر بهلول جابر الحسناوي، رسالة ماجستير: 66.

3 - بول بريمر Paul Bremer، مواليد 1941م، عيّنه الرئيس الأمريكي جورج بوش رئيساً للإدارة المدنية للإشراف على إعادة إعمار العراق، في 6 مايو 2003م، بدلاً من الجنرال المتقاعد جاي غارنر. ظ: مقال متاح على موقع الموسوعة الحرة، متاح على الموقع الإلكتروني: www.wikipedia.org

الإعلام والنظام القضائي، وتشجيع تبني مبادئ الشفافية ومكافحة الفساد⁽¹⁾.
أمّا مع الدول العربية والإسلامية فلم تكن الإجراءات الديمقراطية جادة في
بناء دول عربية وإسلامية قوية، بدليل تصريح الرئيس الأمريكي الحالي (جو
بايدن) عند انسحابه المذلل من أفغانستان بأنهم لم يأتوا لبناء دولة، بمعنى أنهم
جاءوا لبناء دولة فاشلة مهياة لخوض حرب أهلية طويلة تدعم طرفيها لإطالة
النزاع حتى لا يكون هناك لا غالب ولا مغلوب، عن طريق تطبيق نظرية (الفوضى
الخلقة)⁽²⁾، التي بدأت عربياً في تونس في 17 / 10 / 2010م، ثم انتقلت إلى مصر
وليبيا واليمن بتحريض إعلامي غربي وتمويل خليجي، ليتحوّل التنوع الطائفي
والعرقي في البلدان العربية إلى منتج للتدمير الخلاق عن طريق ديمقراطية الدول
الفاشلة، التي هي كلمة حقّ يراد بها باطل.

وكانت أهمّ أداة سياسية اجتماعية لإحداث هذه الفوضى هي دعم الجماعات
الإسلامية المتطرّفة لإسقاط أنظمة الحكم الدكتاتورية العربية الموالية
للأمريكان، التي بدأت تفقد جماهيرها لصالح الحراك الديني، بدلاً من أن تتولّى
تلك الجماعات إسقاط تلك الأنظمة، وتستولي على الدولة وتستعمل مواردها
لعداء الولايات المتحدة الأمريكية، كما حصل في أفغانستان؛ لعلم الغرب أنّ سؤال
هذه الجماعات الإسلامية العربية هو كيف نقتل الكفّار الذين يعارضوننا؟
والكفر عندهم «يشمل على كلّ من اعترض على الحاكم، سواء أكان ذلك
الاعتراض شخصياً، أم علمياً، أم سياسياً، أم فقهياً. فالكفر هو العنوان الكبير
الذي تدور حوله المدارس الإسلامية التي انطلقت في ذلك الوقت مثل: الأشاعرة
والمعتزلة والخوارج والمرجئة... وهنا تحوّل الأمر الاجتماعي إلى أمرٍ تشريعيّ،

1 - ظ: حال الأمة العربية 2010-2009م، النهضة أو السقوط، مجموعة من الباحثين: 145.

2 - الفوضى الخلقة: Constructive Chaos هي حالة سياسية أو إنسانية يتوقّع أن تكون مريحة
بعد مرحلة فوضى متعمّدة الإحداث، ويعتقد أنصار الفوضى الخلقة بأنّ خلق حال من عدم الاستقرار؛
سوف يؤدّي حتماً إلى بناء نظام سياسي جديد، يوفر الأمن والازدهار والحرية. غير أنّه عادة ما يكون
لها أهداف أخرى تصبّ في مصلحة من يقوم على إحداثها. ظ: الفوضى الخلقة، الربيع العربي بين
الثورة والفوضى، رمزي المناوي: 12.

مع أنّ الحركة الاجتماعية متغيّرة والدين بأحكامه ثابت»⁽¹⁾.

ونظراً لشعبية هذه الحركات وإحساس جماهيرها بمظلوميّتهم فازت بالانتخابات الأولى فوزاً ساحقاً، وبسبب شروط الدولة الفاشلة فشلت في تحقيق أيّ منجزٍ سياسيٍّ أو اجتماعيٍّ أو اقتصاديٍّ مثلما قدّمت الأحزاب الإسلامية الحاكمة في إيران وتركيا، والأدهى من ذلك تبين أنّها لم تؤمن بالديمقراطية؛ لذلك أسّست لها مليشيات تحميها من مؤسّسات الدولة، فأسهمت بإحداث انقساماتٍ اجتماعيةٍ في الوطن الواحد على أساس طائفيٍّ تكفيريٍّ كما هو الحال في العراق، وعلى أساس دينيٍّ يكفّر العلمانيين، كما هو الحال في ليبيا؛ بدعوى أنّ العلمانيين يقلّدون الغرب بفصل الدين عن السياسة، والغاية غير المعلنة هي عرقلة الانتخابات التي يعرفون فشلهم فيها⁽²⁾.

ولم يسفر الاحتلال الأمريكي للعراق عن محو الدولة الوطنية فحسب، بل أسفر عن انهيار العقد الاجتماعي القديم الذي قام عليه مجتمعنا، فحدث خللٌ بنيويٌّ ثقافيٌّ في أسس التعايش التاريخي بين الطوائف والمذاهب والإثنيات المختلفة، وانعكس أثر ذلك الخلل في الثقافة العراقية بهيأة الخوف والقلق من المستقبل الذي عمّ طبقات المجتمع العراقي، الذي أدّى بدوره إلى انقسامٍ سياسيٍّ كبيرٍ⁽³⁾، الذي تراجع لصالح ولاءات ونزعات قبلية أو إثنية أو اجتماعية، ولاسيما أنّ دول العالم الثالث تضمّ مثل هذا التنوع غير المتجانس الثقافات⁽⁴⁾.

1 - ثورات الربيع العربي، د. صلاح جواد شبر: 12 - 13 (المقدمة).

2 - ظ: عدوى السقوط الإقليمي، لماذا يعرقل إخوان ليبيا إجراء الانتخابات المقبلة، محمود قاسم، صحيفة المستقبل للأبحاث والدراسات المتقدمة، السبت 18 / سبتمبر / 2021م.

3 - ظ: الاحتلال الأمريكي وأزمة بناء الدولة، سعدي كريم العزاوي، بحث ضمن كتاب: بصمات الفوضى إرث الاحتلال الأمريكي في العراق، مركز حمورابي للبحوث والدراسات الاستراتيجية: 18.

4 - ظ: الاحتلال السياسي والاقتصادي للعراق وأثره على الجيران الإقليميين، جعفر بهلول جابر الحسناوي، رسالة ماجستير: 83.

لقد انعكس أثر هذا القلق الاجتماعي في النظام السياسي، فقُسمت السلطة بالتراضي بين المكونات بما سُمِّيَ بـ(نظام المحاصصة) سيئ الصيت؛ إذ وُزعت الوزارات على المكونات كما توزع الغنائم، ويوضح الجدول الآتي التوزيع الطائفي والقومي والديني والعِرقي لوزارة إبراهيم الجعفري⁽¹⁾:

| ت | الطائفة/القومية | عدد الوزراء | النسبة المئوية |
|---------|-----------------|-------------|----------------|
| ١. | الشيعة العرب | ١٦ | ٥٠٪ |
| ٢. | الأكراد | ٨ | ٢٥٪ |
| ٣. | السنة العرب | ٦ | ٨,٧٪ |
| ٤. | المسيحيون | ١ | ٣,١٪ |
| ٥. | التركمان | ١ | ٣,١٪ |
| المجموع | | ٣٢ وزارة | ١٠٠٪ |

ومن أهم مميزات هذا النظام نقص المشاركة السياسية للأفراد، وضعف مستوى الثقافة السياسية والعلمية مع ظهور فساد تزوير الانتخابات وشراء الذمم بالمال السياسي، واستعمال العنف المسلح، وهذا لم يهيئ الظروف للصفوة الحاكمة بالسيطرة السياسية على المجتمع بغياب الفاعلية الجماهيرية في الحياة السياسية، وكانت النتيجة النهائية هي عدم الاستقرار السياسي في العراق الذي يبدو أنه حالة مستدامة؛ لأنها متصلة بإرث تاريخي من الحكم الفئوي الذي جذر ثقافة الإقصاء من الحكم لمدّة طويلة ورثها العراقيون من النظام السابق الذي جعل مسألة المشاركة بالسلطة تبدو غير مقبولة أو حتى مرفوضة⁽²⁾.

1 - ظ: الاحتلال الأمريكي وأزمة بناء الدولة، سعدي كريم العزاوي، بحث ضمن كتاب بصمات الفوضى إرث الاحتلال الأمريكي في العراق، مركز حمورابي للبحوث والدراسات الاستراتيجية 18.

٢ - ظ: المصدر نفسه: 22.

وبهذا تراجعت الثقافة العراقية في مفهومها النخبوي: وهو أنها مجموعة من المعارف التي تميّز المثقف الملتزم بمبادئ علم الاجتماع وعلم الأخلاق من الكائن الجاهل⁽¹⁾، فبقي المثقف العراقي مندهشاً من سيادة الثقافة الشعبية في إطار علم الاختلاف (الانثروبولوجيا)⁽²⁾، التي لم تُتقف على مشروع (التنوع ضمن الوحدة) في إطار علم الاجتماع، بمعنى أنها لم تؤمن بالتعددية الثقافية، الذي يعترف بالتنوع الثقافي للعالم القائم على المساواة بين كل التقاليد الثقافية، وأنموذجه الحاي الولايات المتحدة الأمريكية⁽³⁾.

وقد نظّم أحد الباحثين جدولاً يُبيّن فيه الدول العربية المُندرة بالفشل، ويظهر ذلك في الجدول الآتي⁽⁴⁾:

| مستوى المؤشر | المؤشر الفرعي | الدولة | ترتيب الدولة عالمياً |
|--------------|-----------------|-----------|----------------------|
| مُنْدَرَة | لديها إنذار | موريتانيا | ٣١ |
| | | ليبيا | ٢٥ |
| | إنذار مرتفع | العراق | ١١ |
| | | السودان | ٧ |
| | | سوريا | ٤ |
| | إنذار مرتفع جدا | اليمن | ٣ |
| | | الصومال | ٢ |

1 - ظ: المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ر.بودون، و ف.بوريكو: 328.

2 - ظ: معجم المصطلحات الأدبية، بول آرون وزميلاه: 393 - 394.

3 - ظ: مصطلحات ونصوص سوسولوجية باللغتين العربية والانكليزية، د. لاهاي عبد الحسين: 175.

4 - ظ: مؤشر الدولة الهشة في الرأي العام العربي، نبيل حسين، بحث منشور في مجلة سياسات عربية: 117.

ومؤشرات الدولة الفاشلة ذكرها الباحث نبيل حسين، وعددها اثنا عشر مؤشراً، وهي⁽¹⁾:

الأول: جهاز الأمن: ويؤكد على التهديدات الأمنية للدولة نحو: التفجيرات وعدد القتلى، وحركات التمرد، والجرائم المنظمة، فضلاً عن ثقة المواطنين بالأجهزة الأمنية، وكلها موجودة في العراق منذ 2003م حتى اليوم.

الثاني: انقسام النخبة: الانقسام يُفتت مؤسسات الدولة على أسس عرقية أو طبقية أو إثنية، ما يؤثر سلباً في الانتخاب النزيهة، وتمثيل جميع السكان، وهذه العوامل موجودة في العراق -بحسب ما تقدّم ذكره - حتى صار الانقسام السياسي عرقاً ثقافياً أن يكون رئيس الجمهورية من الأكراد، ورئيس البرلمان من العرب السنة، ورئيس الوزراء من العرب الشيعة، على الرغم من عدم وجود هذا التقسيم في الدستور العراقي، حاجباً الثقافة الوطنية، وقد دخلت الأحزاب الشيعية في مهاتراتٍ مع الطائفة الأخرى المناوئة التي انتهجت النهج نفسه⁽²⁾.

الثالث: انقسام المجموعات ومظلوميتها: وتظهر في العراق بسبب عدم الإحساس بالعدالة والإنصاف وعدم المساواة في الحصول على فرص العمل بين المواطنين، واعتماد الإقصاء والتهميش لكثير من العراقيين غير المنتمين للأحزاب؛ لأنّ الأحزاب التي حكمت بعد 2003م، لم تنزع جلباب التخلف والبداءة، وشعارات الدين غير ذات الطابع الاجتماعي، ودافعت عنها ضدّ كل من لم ينتم لهم أو يقف ضدّهم حتى من المطالبين بحقوقهم⁽³⁾.

الرابع: الانحدار الاقتصادي: وهو موجود في العراق على الرغم من غنى هذا البلد؛ لوجود الفساد الإداري والمالي، الذي وُصف عناصره بـ(حيتان الفساد)⁽⁴⁾،

1 - ظ: المصدر نفسه: 118-120.

2 - ظ: ثورات الربيع العربي، د. صلاح جواد شبر: 177.

3 - ظ: المصدر نفسه: 176.

4 - ظ: ديالى غارقة بالفساد، النزاهة النيابية تطالب بمحاسبة (الحيتان) المدعومين سلاحاً ونفوذاً، مقال متاح على صحيفة شفق نيوز، 6 / 9 / 2022م، متاح على الموقع الإلكتروني: www.shafaq.com

وهم المحصّنون بفيتو حكومي حزبي مدعوم بالسلاح؛ إذ بلغت ثرواتهم مليارات الدولارات، وكان كثير منهم قبل 2003م فقراء فقراً مدقعاً.

الخامس: عدم المساواة في توزيع عائدات التنمية: تشير رأسمالية الأحزاب الإسلامية التي أفقرت طبقةً كبيرةً من الشعب العراقي إلى عدم المساواة في توزيع الثروة، بسبب الفساد الإداري والمالي وغياب سلطة القانون، وهو نهج الاستعمار، الذي لم يكتفِ بنهب الشعوب فحسب، بل عاث في الأرض فساداً ودماراً، فقام بتجزئة البلدان والشعوب لتعطيل الطاقات البشرية والقضاء على القيم المادية، وإحداث تشوّهات بنيوية واجتماعية ونفسية واسعة تتجلى في واقع البؤس والفقر الجماعي لدول آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية⁽¹⁾.

السادس: هجرة السكان والأدمغة: هناك كثيرٌ من النازحين داخل العراق وخارجه، بسبب الحرب الأهلية الطويلة، وعدم الاستقرار السياسي، وانعدام المساواة في الحصول على فرص العمل، وقد عاد عدد من المتميزين في جميع الميادين من العراقيين إلى العراق لخدمة وطنهم، ثمّ رجعوا متأسفين.

السابع: شرعية الدولة: العراقيون لا يثقون بحكوماتهم المتعاقبة؛ لأنّها غير شرعية؛ إذ كثيراً ما اطّلع العراقيون على حالات تزوير نالت رضا ضمائر الأحزاب؛ لأنّ التزوير كان جزءاً من ثقافتها، وقد تعمّدت الأحزاب تجهيل الناس بحجة أنّ المتعلمين يصعب قيادهم، وإقناعهم بالأساطير والخرافات التي هي مصدر عبودية الإنسان واسترقاقه، وهي الدعامة التي تستند إليها كلّ حكومة طاغية للاستمرار بطغيانها⁽²⁾.

الثامن: الخدمات العامة: لم تقدّم الحكومات العراقية المتعاقبة للشعب العراقي الخدمات المطلوبة، ولاسيما الساكنين في الوسط والجنوب، على الرغم من الميزانيات الانفجارية؛ إذ نُهبَت الأموال المخصّصة للإعمار والخدمات الصحية

1 - ظ: العالم المعاصر والصراعات الدولية، د. عبد الخالق عبدالله، عالم الفكر، الكويت، العدد (133)، (1409هـ/1889م): 175.

2 - ظ: الحرية والثقافة، جون ديوي: 156 - 157.

والتعليمية، حتّى وجدنا مدارس مبنية من الطين، ومستشفيات متهاكّة ووسخة. وقد تظاهر العراقيون منذ عام 2011م، وكانت أهم مطالبهم: إعادة كتابة الدستور، وتقوية القضاء والمحافظّة على استقلاليتّه وإقرار نظام عادل، ورفع المحاصصة، ومحاسبة الفاسدين في الدولة والسارقين الرسميين، ورفع يد الدولة عن الخدمات والغذاء، وإقامة انتخابات عادلة غير طائفية، وإطلاق سراح المعتقلين السياسيين، وتوزيع عائدات النفط على الشعب⁽¹⁾.

تاسعاً: حقوق الإنسان وسيادة القانون: هناك انتهاك واسع النطاق للحقوق القانونية والسياسية والاجتماعية، وقد سيّست وسائل الإعلام واستعملت الميليشيات المسلحة خارج إطار الدولة للقضاء على التجمعات غير الدينية بقسوة منقطعة النظر وعزلتهم عن الجماهير بحجّة أنّهم كفرة⁽²⁾.

عاشراً: الضغوط الديموغرافية: وهي المستمدة من السكان أنفسهم، وهي موجودة في العراق بسبب ارتفاع معدّل زيادة السكان، وغياب التنمية في مجال التعليم والصحة فازدادت نسب البطالة والفقر والأمية والمرض.

الحادي عشر: اللاجئين والنازحون: مازال اللاجئون والنازحون بسبب الحرب الأهلية ضدّ تنظيم داعش الإرهابي خارج أراضيهم لخشية الحكومات العراقية المتعاقبة من إعادتهم فيشكّلون حاضنة لعودة التنظيم بدافعٍ مذهبيّ، وهو ما يشير إلى ضعف الأجهزة الأمنية وضعف الدولة بعامة.

الثاني عشر: التدخل الخارجي: الأمن العراقي والسياسة العراقية مخترقان من جميع الدول المجاورة، والدولة الاستعمارية الأخرى، ولاسيما المخابرات الأمريكية، بسبب ضعف مؤسسات الدولة وضعف الشعور الوطني.

1 - ظ: ثورات الربيع العربي، د. صلاح جواد شبر: 183 - 184.

2 - ظ: المصدر نفسه: 186.

المبحث الثاني:

تراجع الثقافة العراقية بسبب الحرية غير المشروطة:

الأوطان كالسفن في البحر، إذا غرقت غرقَ جميع من فيها من أفراد؛ لذلك تقيّد القوانين بعض حريات الناس التي تضرّ بالآخرين داخل الوطن الواحد، ويؤكد هذه المقدّمة قول رسول الله (ص): «إنّ قوماً ركبوا سفينة في البحر فاقتسموا، فصار لكلّ رجلٍ موضع، فنقرَ رجلٌ موضعه بفأس، فقالوا: ما تصنع؟ قال: هو مكاني أصنع به ما شئتُ. فإن أخذوا على يديه نجا ونجوا، وإن تركوه هلك وهلكوا»⁽¹⁾.

تفيد هذه الحكاية الحكيمة وجود خيطٍ رفيعٍ يفصل بين الحرية والفوضى، فالحرية تبقى حرية شريطة عدم التعديّ على الآخرين، عن طريق احترام القوانين المنظمة للحياة الاجتماعية؛ لذلك يتجسّد أساس الحرية في ظلّ المدلول الهندسي في رسم الفرد لدائرة كاملة حوله، قطرهما محكوم بقوة الفرد، ثم تأتي القيود الاجتماعية فتتقص من كمالها بالتخلّي عن جزء منها لضمان ما بقي له من الدائرة بمقتضى العقد الاجتماعي لنيل كثير من الأمن والطمأنينة⁽²⁾.

لقد حبسَ النظام المستبد السابق العراقيين في سجنٍ كبيرٍ، كما يُحبس الطائر في قفص لتقييد حريته على ممارسة الطيران، وبعد سقوط النظام السابق عام 2003م، فُتح القفص لهذا الطائر، لكنّ النظام الديمقراطي الجديد قصّ جناحيه، فوجد نفسه في حال عبودية أسوأ من الحبس؛ لأنّه مسموح له بالطيران، وليس لديه الوسيلة لتحقيق ذلك. هكذا فقد العراقيون حريتهم على الرغم من إخراجهم من السجن، عن طريق وضع معوقات الحرية الخارجية، التي تندرج تحت عباءة المنظّمات المجتمعية، التي أدّت بعد أحداث 11 سبتمبر

1 - البيان والتبيين، الجاحظ: 2/25.

2 - ظ: في النظرية العامة للحريات الفردية، د. نعيم العطية: 24-23.

الوظائف الآتية⁽¹⁾:

1 - الوظيفة السياسيّة: وتحصل عن طريق ضغط هذه المنظمات على الحكومات في عملية اتخاذ القرارات التي لا ترغب فيها السياسة الأمريكية، تحت شعار حرية التجمّع والتعبير، وقد ظهر شعار محتجّي الربيع العربي: (الشعب يُريد إسقاط النظام)، والسؤال إذا سقط النظام هل من نظامٍ بديلٍ أفضل؟ الجواب الأمريكي: نعم، وهو النظام السياسي البرلماني المنتخب، الذي صيّق في العراق مجال الاختيار إلى أقصى حدّ، إذ قُسم الانتخاب على أسس قومية وطائفية، فالكردي ينتخب الكردي، والشيعي ينتخب الشيعي، والسني ينتخب السني، وهو ما يقصي ويهمش الثقافة الوطنية، فكانت كالأضحية لا خيار لها، كما يخيرك قاطع الطريق بين نقودك أو الموت⁽²⁾.

2 - الوظيفة الاقتصادية الرأسمالية: تروّج هذه المنظمات للأفكار الاقتصادية الرأسمالية في كثير من طبيّاتها؛ إذ تعلق الأمر بالدعم المادي الأمريكي لمختلف هذه المنظمات حول العالم في محاولة لإعمام الفكر الرأسمالي الحرّ، الذي ترغب فيه بآليات مختلفة، منها منح السياسيين العراقيين رواتب خيالية غير معقولة لم يتقاضاها أيّ سياسي في العالم، فضلاً عن التغاضي عن تشريع تقاعد ضخم ومنح بمئات الملايين وقطع أراضٍ ثمينة لتحسين الحال. وقد غضّت الطرف عن السرقات المليارية؛ لأنها تريد خلق طبقة رأسمالية يسهل التعامل معها، وأول سرقة أشار إليها (ستيورات بومين) المفتش الأمريكي بأنّ 8.7 مليار دولار من أصل 9.1 من الأموال التي خصصتها الولايات المتحدة الأمريكية لإعادة إعمار العراق بعد 2003م⁽³⁾، وما تلا تلك السرقة الأولى كان أعظم وأمرّ.

كلّ هذا أدّى إلى خلق طبقة رأسمالية تمتلك مليارات الدولارات لتمويل

1 - ظ: التوظيف الأمريكي لمنظمات المجتمع المدني، سرمد زكي الجادر، بحث منشور في مجلة حمورابي للدراسات الاستراتيجية: 96 - 97.

2 - ظ: إنسانية الإنسان، رالف باترون: 139.

3 - ظ: ثورات الربيع العربي، د. صلاح جواد شبر: 12 - 13.

مليشياتها لإدامة الحرب الأهلية الطويلة، التي خلّفت عدداً كبيراً من الأرامل والأيتام، وزيادة نسبة البطالة حتى بلغت 40 %، وأصبح نصف الشعب العراقي يعيش على وارد يقلّ عن 2 دولار في اليوم⁽⁴⁾، في بلدٍ يعدّ من أغنى بلدان العالم! وهكذا ساد الفقر الذي يعدّ من أبرز معوقات الحرية؛ لأنّ الفقراء لا يستطيعون أن يختاروا، مثلما يختار أصحاب الرخاء الاقتصادي الذين يُشعرون بالاستقلال والاختيار الحرّ⁽⁵⁾؛ لذلك فما سُمّي بالحرية بعد 2003م في العراق، إنّما هي ثقافة تضليل موجودة في اللغة، وليس على أرض الحقيقة والواقع.

أدى الفقر إلى زيادة نسبة الأمّية في المجتمع العراقي، والأمّية تعني الجهل مقابل العلم، والجهل من مُقيّدات الحرية، والمعرفة توسّعها⁽⁶⁾؛ لذلك لم تكن الدول الرأسمالية الاستعمارية جادّة في تحرير الشعوب الأخرى؛ لأنّ الفقر أهمّ وسائل السيطرة على الشعوب؛ لذلك نهبت ثرواتها لتوفّر الرفاه لنفسها ولشعوبها، وهو ما أشار إليه الانكليزي (ستيد) بشجاعةٍ، واصفاً سياسة بلاده عام 1902م قائلاً: ”إننا لا نقلّ قرصنةً عن أسوأ جيراننا ولكننا نتظاهر بالعدل بينما نحن ننهب، ونصليّ بينما نحن ننقضّ على الفريسة“⁽⁷⁾.

إنّ صراع الشمال الغني المتطوّر والجنوب الفقير المتخلف أقدم تاريخياً من صراع الشرق الاشتراكي والغرب الرأسمالي؛ إذ قامت الدول الاستعمارية بعمليات الغزو العسكري والنهب الاقتصادي والهيمنة السياسية واسعة النطاق، وبعد نيل الجنوب استقلاله السياسي، دخل الصراع مرحلة الصراع الثقافي والفكري، الذي يهدف إلى تحرير الجنوب إعلامياً وتعليمياً وفكرياً، وهي مرحلة أكثر صعوبة؛ لأنّها تحتاج إلى قدرات إبداعية لصياغة حضارة المستقبل البديل من المشروع الحضاري والثقافي الراهن الذي فرضه الشمال على شعوب العالم

4 - ظ: المصدر نفسه: 183 - 184.

5 - ظ: إنسانية الإنسان، رالف باترون: 139.

6 - ظ: المصدر نفسه: 140.

7 - الرأسمالية نظاماً، أوليفر س. كوكس: 106.

المعاصر كافة⁽¹⁾.

لقد شملت الأمية البلدان العربية الفقيرة والغنية التي تعاني من الحروب الأهلية والاضطرابات السياسية مثل العراق، الذي بلغت نسبة الأمية فيه 20%، وهذا الجدول يوضح توزيع نسب الأمية⁽²⁾:

| البلد | النسبة | البلد | النسبة | البلد | النسبة |
|-----------|--------|----------|--------|---------|--------|
| موريتانيا | ٪٤٨ | تونس | ٪١٨ | البحرين | ٪٤ |
| اليمن | ٪٣٠ | سوريا | ٪١٤ | الكويت | ٪٤ |
| المغرب | ٪٢٨ | ليبيا | ٪٩ | الأردن | ٪٣ |
| مصر | ٪٢٥ | لبنان | ٪٦ | فلسطين | ٪٣ |
| السودان | ٪٢٤ | الإمارات | ٪٦ | قطر | ٪٢ |
| العراق | ٪٢٠ | عُمان | ٪٥ | | |
| الجزائر | ٪٢٠ | السعودية | ٪٥ | | |

وفي 25 / يناير / 2022م، نشرت الأمم المتحدة نسبةً مخيفةً للأمية في العراق؛ إذ بلغ عدد الأميين حوالي 12 مليون، بنسبة 30%، بعد أن قضى العراق على الأمية عام 1979م⁽³⁾.

3 - الوظيفة الاجتماعية - الثقافية: لكي يسود الأنموذج الأمريكي الحرّ يجب إعدام ثقافته عالمياً عبر آليات العولمة، وقد جدت الإدارة الأمريكية أنّ عليها

1 - ظ: العالم المعاصر والصراعات الدولية، د. عبد الخالق عبد الله: 173 - 174.

2 - ظ: الأمية في العالم العربي.. تعرّف على نسبة بلدك، منشور عن راديو سوا، متاح على الموقع الإلكتروني: www.radiosawa/archive8/6/2015.

3 - ظ: الأمم المتحدة تفجرها.. نسبة مخيفة للأميين في العراق، مقال متاح على الموقع الإلكتروني: www.skynews.com

إضعاف وهدم الروابط ما بين المجتمعات وعاداتها وتقاليدها ودينها، ومن ثمّ الانتقال إلى عملية بناء فكرٍ اجتماعيٍّ جديدٍ تكون منظمات المجتمع المدني هي المروج له، لخلق طبقة اجتماعية تؤمن بالأنموذج الأمريكي بوصفه الأنموذج الأمثل في العالم⁽¹⁾.

ولعلّ أول من نظّر للتخريب الثقافي (يوري بيزمنوف) (1939 - 1993م) عميل المخابرات السوفيتية في الهند بعد هربه إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وكتب رسالة صغيرة بعنوان: (رسالة حبّ إلى أمريكا) صدرت عام 1984م، وفيها أربع خطوات للقضاء على أيّة دولة من دون حرب. وأهمّ هذه الخطوات: (نزع الروح المعنوية)، ويحتاج من 20-15 عاماً، وهي المدة التي ينشأ فيها جيل جديد يتولّى عملية التخريب الايديولوجي بنفسه، متأثراً بالدعاية الفكرية، وهي أعلى مستويات التخريب، وتشمل مجال: الدين والإعلام والأسرة والثقافة⁽²⁾.

والمحوظ أنّ الدّين هو الغاية الأولى للتخريب الثقافي؛ لأنّه الدعامّة التي تؤمّن الثوابت الأخلاقية، ويحصل ذلك عن طريق ربط الدين بالصراعات السياسية التي تدنّسه. وبهذا الشأن يقول بيزمنوف: "إنّ تحقيق هذا الهدف يأتي عن طريق زرع كوادر دينية أو استمالة الكوادر القديمة كي يخوضوا بقوة في المجال السياسي. ومن الطرق المهمة الأخرى لتحديد الدين: (التسويق)، ويُقصد به عكوف المؤسسات الدينية على جمع التبرعات من المتدينين، وهذا يؤدي إلى نتيجتين، أولاهما: أنّ الدين يُصبح مجالاً لبروز الأبرع في عملية التسويق الذي ليس من الضروري أن يكون لديه نفس الوازع الأخلاقي، وثانيتها: أنّ المتدين الذي تبرّع يشعر أنّه بهذا قد أدّى ما عليه تجاه هذا الدين، فلا يسعى إلى مزيد من المساهمة ممّا يبعده عنه روحياً.

وطريقته الثالثة: هي جعل الدين مصدراً للتسلية بأنّ يُصبح رجل الدين

1 - ظ: التوظيف الأمريكي لمنظمات المجتمع المدني، سمرّد زكي الجادر: 98.

2 - ظ: كيف تقضي على دولة من دون حرب، عميل كي جي بي سابق، ترجمة وعرض: أحمد آدم، مقال متاح على الموقع الإلكتروني: www.sasapost.com

كالمؤدّي على المسرح، أو أنّ ظهوره يصبح أساسياً في وسائل الإعلام... للدعاية لبعض الأفكار الدينية، وبهذا تخرج هذه الأفكار من دائرة التبجيل إلى دائرة الهزل»⁽¹⁾.

هكذا اهتزّت منظومة القيم في المجتمع العراقي وأبرزها القيم الدينية؛ إذ انتشر الإلحاد بين الشباب العراقي، واهتزّت ثقافة الإيمان الذي هو الركيزة الأساسية التي يتماسك بها المجتمع، يقول أدغار موران: "كلّ تخلُّ عن المعرفة، يقود البشر إلى الموت جوعاً، وكلّ تخلُّ عن اعتقاداتهم الأساسية يؤدي إلى تفكيك المجتمع"⁽²⁾.

والإلحاد الجديد هو إلحاد رأسمالي ليبرالي يحاكي إلحاد الغرب ويتميّز بالجرأة وعلانية الطرح على موقع التواصل الاجتماعي، وكثير منه يُعلن تحت أسماء وهمية، وأسبابه مفارقة الفقر والترّف، بسبب الفساد المالي والإداري للأحزاب الدينية الحاكمة بشكلٍ لم تشهده البشرية من قبل، فضلاً عن الصدمة التي أحدثتها (داعش) والقاعدة، بارتكابهم جرائم فضيحة سوّقتها الإعلام الغربي تحت اسم الإسلام. وقد أجرى أحد الباحثين استبياناً عام 2016م لمتابعي صفحته على تويتر، فكانت النتيجة أنّ نسبة الإلحاد في العراق تقدّر بين 10 - 15%⁽³⁾.

وبسبب استمرار الوضع العراقي على ما هو عليه نتوقع زيادة هذه النسبة الآن، وهو ما يصبّ في مصلحة الكيان الصهيوني والثقافة الغربية؛ لأنّه يمثل انتصاراً لثقافتهم، وتراجعاً للثقافة العراقية الإسلامية، وقد نشر موقع الموسوعة الحرّة نسب اللادينية بحسب البلد بين عام 2006 و 2011م، أي قبل ظهور تنظيم داعش، وذلك ما يظهر في الجدول الآتي بانتقاء الدول العربية

1 - ظ: م.ن.

2 - المنهج، معرفة المعرفة، إدغار موران: 3 / 106 - 107.

3 - ظ: ما هو عدد اللادينيين والملاحدين في العراق، يوسف الأشيقر، مقال متاح على الموقع الالكتروني كتابات، 4/ سبتمبر / 2016: www.kitabat.com

والإسلامية فقط⁽¹⁾:

| النسبة | البلد | النسبة | البلد |
|--------|----------|--------|-----------|
| ٤٪ | السعودية | صفر٪ | بنغلادش |
| ٥٪ | فلسطين | ٢٪ | البحرين |
| ٦٪ | المغرب | ٢٪ | الكويت |
| ٧٪ | تونس | ٣٪ | أفغانستان |
| ٨٪ | إيران | ٤٪ | باكستان |
| ٩٪ | السودان | ٤٪ | مصر |
| ١٥٪ | سوريا | ٤٪ | الأردن |
| ١٥٪ | العراق | ٤٪ | قطر |

نلاحظ أنّ أعلى نسبة مئوية تظهر في سوريا والعراق، فما الذي يجمع بين هذين البلدين حتّى يتساويا بنسبة %15؟، الجواب أنّهما من الدول الهشّة التي تضمّ طوائف دينية مختلفة من شيعة وسنّة، وقوميات مختلفة من عرب وأكراد، وقد أشعلت بهما الولايات المتحدة الأمريكية صراعاً أهلياً طويل الأمد، أثر سلباً في ثقافة البلدين، بسبب كثرة البطالة والفقر وزيادة نسبة الأمية وغيرها من العوامل التي تقيّد الحرّيّة.

1 - اللادينية حسب البلد، مقال متاح على موقع الموسوعة الحرة: www.wikipedia.org

خاتمة:

توصل البحث إلى جملة من النتائج لعلّ أبرزها ما يمكن تعداده بالنقاط الآتية:

1 - تراجعت الثقافة العراقية بسبب ديمقراطية الدولة الفاشلة، التي أسّستها الولايات المتحدة الأمريكية بمساعدة الأحزاب المتصارعة فيما بينها على أساسٍ مذهبِيٍّ يُكفّر بعضها بعضًا، وقد أدامت الولايات المتحدة وإسرائيل الصراع ليستمر طويلاً فيستنزف الأموال والأرواح ويدمرّ الوطن، وهذا يؤدي إلى تراجع الثقافة الوطنية المحلية والعربية القومية.

2 - أدّى الصراع الأهلي السابق إلى ظهور قيود الحرية أو لوازمها، وأولها: تراجع العلم وزيادة نسبة الأمية والجهل الذي كثر فانتشرت الأساطير والخرافات التي هي من أبرز لوازم استعباد الشعوب؛ لذلك تشجّعها الحكومات المستبدة، وثانيها: زيادة نسبة الفقر بنسبةٍ كبيرةٍ ولاسيما في البلدان العربية الغنية ومنها العراق، بالقياس إلى نشوء طبقة رأسمالية قليلة، التي اصطنعتها الدول الغربية على نمط اقتصادها، والفقراء والأيتام والأرامل مقيّدون بمعاناتهم ويمكن شراء ذممهم بسهولة، وهذا أدّى إلى تراجع الثقافة العراقية بعد عام 2003م.

3 - تشجيع الولايات المتحدة الأمريكية بعض المنظمات المجتمعية، التي من أهمّ وظائفها الوظيفة الثقافية الاجتماعية، لكي يسود الأنموذج الأمريكي الحرّ عبر آليات العولمة عن طريق إضعاف وهدم الروابط ما بين المجتمعات وعاداتها وتقاليدها ودينها، ومن هنا يتمّ الانتقال إلى عملية بناء فكر اجتماعي جديد يتبنّاه جيل جديد تروّج له هذه المنظمات، وكان من نتائج هذه الوظيفة التخريبية في العراق ظهور إلحاد الشباب العراقي بنسبةٍ كبيرةٍ بقيت تزداد لبقاء عوامله قائمة من دون تحرك المؤسسات الدينية التقليدية لمعالجته، وهو ما أدّى إلى تفكك المجتمع العراقي بعد عام 2003م، وتراجع ثقافته التي تُبنى دائماً على ثوابت الثقافة، وتسمح بالتنوّع داخل الوحدة.

الخاتمة الاستشرافية:

1 - إذا بقي الوضع على ما هو عليه في العراق والدول العربية الهشة فإنّ منظومة القيم ستنهار وتقع المجتمعات في براثن فوضى تقود إلى سلوكٍ يهدم القيم الاجتماعية الأصيلة التي تماسك المجتمع، وتسود ثقافة العنف وعدم الثقة بمؤسسات الدولة.

2 - إذا بقي الوضع على ما هو عليه ستتحوّل المجتمعات العربية في الدول الهشة إلى مجتمعاتٍ عاجزةٍ عن اتخاذ زمام المبادرة التي تعبّر عن تطلعاتها وآمالها في بناء دولة المؤسسات وسيادة القانون ونشر العدالة الاجتماعية، ورفض البيئة التسلطية، وسوف تتعطلّ فيها الثقافات السياسية والاقتصادية الحديثة، وكل ما يمكن أن يضعها في مسارها الطبيعي للمساهمة في الحضارة البشرية.

المصادر والمراجع:

أولاً: الكتب:

1. الاحتلال الأمريكي وأزمة بناء الدولة، سعدي كريم العزاوي، بحث ضمن كتاب: بصمات الفوضى إرث الاحتلال الأمريكي في العراق، مركز حمورابي للبحوث والدراسات الاستراتيجية، بغداد، 2013م.
2. الاحتلال السياسي والاقتصادي للعراق وأثره على الجيران الإقليميين، جعفر بهلول جابر الحسنوي، رسالة ماجستير، كلية العلوم السياسية- جامعة النهدين، (1434هـ/2013م).
3. إنسانية الإنسان، رالف بارتون بري، ترجمة سلمى الخضراء الجيوسي، منشورات مكتبة المعارف في بيروت بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، بيروت، نيويورك، 1961م.
4. البيان والتبيين، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت255هـ)، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (د.ت).
5. ثورات الربيع العربي، نظرة من الداخل، وعامل ثقافة التشيع، د. صلاح جواد شير، (د. م)، (د.ت).
6. حال الأمة العربية 2009-2010م، النهضة أو السقوط، مجموعة من الباحثين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2010م.
7. الحرية والثقافة، جون ديوي، ترجمة: أمين مرسي قنديل، مطبعة التحرير، (د.ت).
8. الرأسمالية نظاماً، أوليفر. س. كوكس، ترجمة: إبراهيم كبة، مطبعة العاني، بغداد، (د.ت).
9. العالم المعاصر والصراعات الدولية، د. عبد الخالق عبد الله، عالم الفكر، الكويت، العدد(133)، (1409هـ/1889م).
10. الفوضى الخلاقة، الربيع العربي بين الثورة والفوضى، رمزي المناوي، دار الكتاب العربي، دمشق- القاهرة، ط1، 2012م.
11. في النظرية العامة للحريات الفردية، د. نعيم عطية، القاهرة، 1965م.
12. مستقبل ظاهرة العنف السياسي في العراق، خضير عباس عطوان، بحث منشور ضمن كتاب الاحتلال الأمريكي للعراق المشهد الأخير، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007م.
13. المشاهد (السناريوهات) المستقبلية المحتملة في العراق، بحث منشور ضمن كتاب احتلال العراق وتداعياته عربياً وإقليمياً ودولياً، خير الدين حسيب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007م.
14. مصطلحات ونصوص سيوسولوجية باللغتين العربية والانكليزية، د. لاهاي عبد الحسين، دار ومكتبة البصائر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2012م.
15. المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا، مطبعة سليمانزاده، قم، ط1، 1385هـ.

16. معجم المصطلحات الأدبية، بول آرون، وآخرون، ترجمة د. محمود حمود، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، (1433هـ/2012م).
17. المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ر. بودون وف. بوريكو، ترجمة د. سليم حداد، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط2(1428هـ/2007م).
18. المنهج، الأفكار، إدغار موران، ترجمة د. يوسف تيبس، أفريقيا الشرق، المغرب، 2013م.

ثانيا: البحوث والمقالات المنشورة في الصحف والمجلات:

19. التوظيف الأمريكي لمنظمات المجتمع المدني، سرمد زكي الجادر، بحث منشور في مجلة حمورابي للدراسات الاستراتيجية، مركز حمورابي للبحوث والدراسات الاستراتيجية، بغداد، العدد (3)، السنة 2012م.
20. عدوى السقوط الإقليمي، لماذا يعرقل إخوان ليبيا إجراء الانتخابات المقبلة، محمود قاسم، صحيفة المستقبل للأبحاث والدراسات المتقدمة، السبت 18/سبتمبر/2021م.
21. مؤشر الدولة الهشة في الرأي العام العربي، نبيل حسين، بحث منشور في مجلة سياسات عربية، العدد (37)، آذار، 2019م.

ثالثا: المقالات المنشورة على المواقع الالكترونية:

٢٢. بول بريمر Paul Bremer، مقال متاح على موقع الموسوعة الحرة، متاح على الموقع الإلكتروني: www.wikipedia.org
٢٣. ديالى غارقة بالفساد، النزاهة النيابية تطالب بمحاسبة (الحيثان) المدعومين سلاحا ونفوذا، مقال متاح على صحيفة شفق نيوز، 6/9/2022م، متاح على الموقع الإلكتروني: www.shafaq.com
٢٤. كيف تقضي على دولة من دون حرب، عميل كي جي بي سابق، ترجمة وعرض: أحمد آدم، مقال متاح على الموقع الإلكتروني: www.sasapost.com
25. اللادينية حسب البلد، مقال متاح على موقع الموسوعة الحرة: www.wikipedia.org
26. ما هو عدد اللادينيين والملاحدين في العراق، يوسف الأشيقر، مقال متاح على الموقع الإلكتروني كتابات، 4/سبتمبر/2016: www.kitabat.com

**الخطاب الديني: وتحديات
الحاضر والمستقبل
الهوية والمواطنة أنموذجا**

د. صائب عبد الحميد

تقديم:

إذا كان هناك ثابتٌ في الحياة الاجتماعية، فهو أنها لا تعرف الثبات، لا في طبيعتها ولا في أنظمة العلائق النازمة لها. فسمة كلِّ شيءٍ حيٍّ هي الحركة، والحركة تعني اللاتبات، تعني التغيّر الدائم ما دامت الحياة. وهكذا حكمت لغة الحياة على من لا يستجيب للتغيّر المتواصل بالعزلة والانزواء، لتغادره الحياة وتتركه بعيداً عن حركتها، كما هو حال بعض التجمّعات البشرية النادرة التي بقيت تحافظ على طبيعتها البدائية، أو أن تسحقه الحياة وتحكم عليه بالفناء أو بالانزواء، إذا ما بقي متمسكاً بالوقوف في وجهها.

وهكذا تتضمّن الصيرورة التاريخية مراحل من الانطواء والتخشب الفكري، تصيب مجتمعاً أو أمةً، فهي إما أن تستجيب لزحف المتغيّرات المتواصل، وإما أن تذهب ضحية الصراعات العنيفة بين ثنائياتها المتضادة، وفي مقدمتها الصراع بين الثابت والمتغيّر. وإذا كانت الهوية هي الذات الثقافية والاجتماعية، للفرد، أو للمجتمع، فهي ذات طبيعة متغيرةٍ باطرادٍ مع التغيّرات الثقافية والتحوّلات في النظم الاجتماعية، فليست هي حقيقة ثابتة مغلقة يمكن تحديدها مرةً واحدة. فهل الثوابت الدينية تشدّ الحياة إلى الوراء، وتحجبها في الماضي، أو في الراهن، عن الغد المختلف؟

تزعم فرضيتنا أنّ الثوابت الدينية معدودة، تقتصر على قضايا عقدية قليلة، وشعائر عبادية تنظّم علاقة الإنسان بدينه. أمّا ما يتّصل بالحياة ومتغيّراتها فهي أبوابٌ مفتوحةٌ يتعامل معها الفكر البشري بحسب قدراته على المواكبة والتجدّد.

ولا شكّ في تجدد الصراع والصدام بين الدين وبين الهوية، صدامٌ يتلخّص في فرض سلطة الدين على الهوية وتفردّه في تشكّلها وتحديد معالمها. لكنّه صدامٌ تخلقه الرؤى الأحادية في فهم الدين، التي تفترض ثبات الدين عند تجارب بشريةٍ أدارها السلف، وعند تفسيرٍ للدين وضعه علماء السلف.

في ضوء المتغيّرات الكبيرة لابدّ للخطاب الديني والتأويل الديني أن يعترف بما هو متغيّر ومؤثّر في طبيعة النظم والعلائق الاجتماعية والفردية، ومنها الخصوصيات القومية والوطنية التي أصبحت واقعاً حاكماً في الدساتير والنظم السياسية، وفي الثقافة والروابط الاجتماعية، وفي تحديد بعض الأطر الملازمة للهوية، هوية الفرد وهوية المجتمع.

ذلك سينعكس بشكلٍ مباشرٍ على طبيعة المجتمع المدني المتشكّل في الخارطة الجيوسياسية، وعلى نوع وطبيعة اهتماماته وفعالياته الميدانية.

نفترض هنا إمكان إيجاد مقارنة لمعالجة إشكالية العلاقة بين الدين وبين الهوية والمجتمع المدني القائم على أساس المواطنة.

عناصر التكوين المجتمعي:

تمضي الحياة البشرية في تلقائيتها على وتيرة متموّجة من صراعات عناصر تكوينها والقوى المحرّكة لها. ولأنّ المجتمعات تاريخية أساساً، فهي متغيّرة باطراد، وليس ضرورياً أن يكون هذا التغيّر تصاعدياً على مستوى كلّ واحد من المجتمعات البشرية، حتّى لو بدا كذلك بحسب بعض فلاسفة التاريخ بالنسبة للتاريخ الإنساني ككل.

ثلاثة عناصر أساسية ترسم الصورة النهائية لواقعٍ مرحليٍّ يعيشه أيّ مجتمعٍ بشريٍّ، وهي: المجتمع نفسه، والدين، والدولة.

ولأنّ المجتمع نفسه يدرك حاجته الضرورية للنظام، أصبح للدين وللدولة - بما يتوفّران عليه من مقوّمات - السلطة العليا والقدرة على التحكم في النظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية. بمعنى قدرة الدولة وقدرة الدين على توحيد الغالبية في نظامٍ اجتماعيٍّ. من هنا يتصدّر صراع الدين والدولة واجهة التاريخ. وما يعنينا هنا هو علاقة ذلك بذات الإنسان الفرد، والمجتمع المنتظم ضمن أطرٍ معيّنةٍ تضعه أمام مصيرٍ مشتركٍ واحدٍ.

الدولة والمجتمع المدني/ تمثيلات الهوية:

المجتمع في حراكٍ دائمٍ، لا يمكن أن نتوقَّع له الثبات، والحراك المجتمعي يلازمه بالضرورة حراكٌ في أنماط العلاقات المجتمعية، وعلاقات العمل، ما ينعكس على المنظومة القيمية بأسرها.

كيف يسير ذلك كلّ في ظلّ أنماط النظم السياسية للدولة؟

إنّ وجود المجتمع المدني الفاعل يتوقّف على وجود ديمقراطيةٍ حقيقيةٍ وفاعليةٍ، أمّا في ظلّ الأنظمة الشمولية، أو الديمقراطية الشكلية أو المنقوصة، فلا تعدو منظّمات المجتمع المدني - إن وجدت - أن تكون واحدةً من قنوات السلطة السياسية أو السلطة الدينية، معبرّةً عن إرادتها، وقد تكون حتى جزءاً من جهازها الرقابي على المجتمع.

من هنا فإنّ معوّقات تكوّن وفاعلية المجتمع المدني هي ذاتها معوّقات الديمقراطية، وهي ثلاثة، تجتمع في واحدٍ، وواحدٌ يتجسّد في ثلاثة، وهي:

- الأيديولوجيا الدينية.
- الأيديولوجيا البديلة: كالعقيدة الشمولية في بعض الأحزاب السياسية.
- الاستبداد.

وهذه كلّها وعلى اختلافها أحياناً تتوحّد في الرؤية الشمولية والأيديولوجيات الشمولية.

ولو عدنا إلى تفكيك الشمولية لوجدناها تتوزّع على هذه المقولات الثلاث:

- الإشكالية الدينية: وما نعنيه هنا ليس هو الدين في ذاته كنصوصٍ مقدّسةٍ ومنظومةٍ قيميةٍ شاملةٍ، إنّما نعني الدين الواقعي المتمثّل بعنصرين اثنين، الفهم البشري للدين، وطبيعة التدين. ما نعنيه ليس هو النظرية في ذاتها، إنّما هو تطبيقاتها البشرية في مرحلةٍ تاريخيةٍ محدّدةٍ، وهي المرحلة الحاضرة التي نعيش.

وكلا التمثلين؛ فهم الدين، وطبيعة التدين، في حاضرنا ينطوي على إشكالياتٍ شديدة التعقيد.

فعلى الصعيد الأول، نحن نفتقر كثيراً إلى التجديد في الفقه، مثلاً، سواء فقه الأحكام الفردية، أو فقه الحياة والمجتمع. فما زال التقليد للفقه الموروث هو الأصل في رؤيتنا النظرية، وفي واقعنا العملي، ما ينعكس على طبيعة التدين الذي غلب عليه الطابع التقليدي التكراري الذي يفتقد الحيوية المطلوبة أو المرجوة من التدين. فالطقوس التعبدية والقضايا الشكلية والمظهرية أحياناً تحتل المركز في اهتماماتنا الدينية، دون قضايا المجتمع والحياة والبناء والنهضة والرفق والازدهار. فلا يشغلنا الصدق، ولا تشغلنا الأمانة، ولا تشغلنا نظافة المدينة وسلامة البيئة، ولا يشغلنا البناء، ولا تشغلنا اللحمة الوطنية، كما يشغلنا رفع الأذان في لحظته المحددة، أو كما يشغلنا حجاب المرأة، أو التظاهر بالإفطار في شهر رمضان.

وعلى العموم لا تعيننا القيم الدينية كما تعيننا المظاهر الدينية. فالمظاهر الدينية على اختلافها، ورغم الاختلاف الواسع فقهاً فيها، صارت تمثل روح الخطاب الديني ومادته الأساس، لتأتي القيم النازمة للحياة في هامش الخطاب، فاقدة لعناصر التأثير، فاقدة للمصداقية بقدر بعدها عن مواكبة التحولات المجتمعية الفاعلة.

• الايديولوجيا البديلة: لم تقم في العراق أنظمة سياسية تمتلك أيديولوجيا شاملة بديلة عن الدين، كالذي تنوّر عليه الشيوعية، ولكننا قد نلمس في فكرة القومية العربية البديل الايديولوجي، الذي يقصي القوميات الأخرى ويهمّش وجودها. فمع وجود تعددية عرقية في المجتمع الواحد تُصبح السياسة القومية سياسة عرقية إقصائية للأخر المختلف قومياً، متخفية انتماءه الوطني. فمع الايديولوجيا يصبح الانتماء الحقيقي هو الانتماء للعقيدة وليس للوطن. وهنا يتسع الشرح بين عناصر المجتمع الواحد، لتكون الأغلبية العرقية هي أغلبية سياسية وأغلبية عقدية أيضاً في الوقت

نفسه.

- الاستبداد: ونعني به هنا الاستبداد السياسي، حيث سيكون الحاكم المستبد، أو الحزب الحاكم، دينياً كان أو علمانياً، هو الحزب الوحيد الذي يحظى بالمشروعية، ولا اعتبار لأي قيمة أخرى تتصل بالتعددية والتعايش. وإذا ما صادف توافق نهج الاستبداد مع تعددية طائفية غير مستقرّة، فإن الأمر سيأخذ بُعداً آخر، ربما لم يكن متضمناً في الأساس في المشروع السياسي الاستبدادي القائم.

كلّ هذه الأنظمة تتسبّب في عزل المواطن عن مواطنيته، عزل الإنسان عن الفضاء الذي يحقّق من خلاله إنسانيته أو وجوده المكتمل. وما أن يُسلب الإنسان بعض حقوقه هذه، حتى يُسلب ليس مواطنيته فقط، بل حتّى شعوره بالانتماء للوسط العام الذي يعيش فيه، بمعنى أنّه يُسلب قدراً من هويته على الأقل، إن كان بالإمكان تجزئة الهوية.

وحين تتعرّض الهوية إلى هذا النوع من الاهتزاز، يفقد المرء حسّه بالانتماء للمجتمع، وشعوره بالمصلحة العامّة، وعطاءه من أجلها. ستتعرّض منظومة القيم الاجتماعية كلّها إلى اهتزاز كبير، وربّما إلى تدهورٍ وانحطاطٍ. سيضطرب الأمن، وتنبت مقوّمات الفوضى؛ ما يبرّر للسلطة إحكام قبضتها أكثر؛ ما يعني قمع أكبر للحريّات العامّة والخاصّة. وهذا ما تنتهي إليه الأنظمة الشمولية على اختلافها.

ثمّة علاقة جدلية إذن بين الهوية وبين المجتمع المدني، فالمجتمع المدني هو نتاج هوية متمثّلة، متجسّدة، وهو في الوقت نفسه الفضاء الذي تحقّق الهوية عن طريقه وجودها وفعاليتها. وباجتماعهما تتحقّق المواطنة الحقّة لكل فرد في المجتمع.

والمجتمع المدني هو (مملكة الحرية) بحسب تعبير إرنست جلنير. وحيث لا

وجود لمجتمعٍ مدنيٍّ، فليس ثمة مواطنين⁽¹⁾.

الدين والمجتمع/ تمثيلات الهوية:

من الجدير ملاحظة أنّ التمايز والاختلاف بين المجتمعات، هو تمايزٌ واختلافٌ ضروريٌّ ناجمٌ عن اختلاف المجتمعات في تاريخها وفي منظوماتها القيمية. فكلّ مجتمعٍ إنّما يتميّز بمجموعٍ خاصٍّ ومتنوعٍ من البنى والمسالك والمواقف الجماعية، وب نماذج ثقافيةٍ ورموزٍ ومعتقداتٍ وقيمٍ خاصّةٍ. إنّهُ يتميّز، باختصار، بتنظيمٍ مشتركٍ وذهنيةٍ مشتركةٍ⁽²⁾.

هذه القضية المحورية لم تلقَ اهتماماً حتّى الآن في الفقه السياسي الإسلامي، حتّى لدى الأحزاب الإسلامية التي تتبنّى مشاريع حكم الدولة والمجتمع. فالיום لم تعد (الأُمَّة) هي الرباط الذي يجمع بين فئاتٍ اجتماعيةٍ متعدّدةٍ ومتباينةٍ تاريخياً وثقافياً، ولم تعد حتّى القومية، قريبة العهد جدّاً، لم تعد هي الأخرى تمثّل الجامع المشترك بين أفراد المجتمع الواحد.

لقد تغيّرت المعادلات والأطر السياسية، ولم يعد من المنطقي إغفال الأطر المعاصرة أو توهم القدرة على تحطيمها عنوةً. لقد أصبح الرباط الوطني هو الرباط الأكثر واقعية في تشكيل العلاقات الاجتماعية في المجتمع الواحد، وفي إتاحة فرص العمل المشترك، كما في توحيد المصير المشترك.

لكنّ المؤسف أنّهُ لم يتمّ النظر إلى هذه القضية المحورية كواحدةٍ من المتغيّرات الواقعية التي ينبغي التعامل معها تعاملاً يتناسب وحجمها الواقعي.

(1) لابيبار، جون وليام، السلطة السياسية، ترجمة الياس حنا الياس، سلسلة زدني علماء، ط3، 1983، ص70.

وجون كين، المجتمع المدني - صور قديمة ورؤى جديدة، بواسطة: الغيلاني، محمد، المجتمع المدني - حججه، مفارقاته، ومصائرّه، دار الهادي، بيروت، ط1، 2004م. ص305 - 306. والغيلاني، محمد، مصدر سابق، 276.

(2) لابيبار، جان وليام، مصدر سابق، ص52.

إنّ هذا النوع من المتغيرات لا يمكن عدّه من البدع المحدثّة بالمفهوم السلبي للبدعة، فهي ليست قضيةً مضافةً إلى الأحكام التبعديّة المنوطة بالنصّ الشرعيّ، إنّما هي قضية اجتماعيّة، وواقعٌ سياسيٌّ قائمٌ لا يمكن القفز من فوقه إلاّ بعد التضحية بكثيرٍ من شروط العدالة الاجتماعيّة، التي هي ركيزة أساسية في الشريعة الإسلاميّة.

فكرة العدالة فكرةٌ محوريّة هي الأخرى، والمقصود هنا العدالة الاجتماعيّة، ولا يمكننا أن نتصوّر صورة للعدالة اليوم دون تماسكٍ على أساس المواطنة، فالهوية الوطنيّة هي المشترك الوحيد الذي يجمع بين أفراد وفئات أيّ مجتمعٍ من المجتمعات.

من هنا تتجدّد أهميّة النظر في فقه المقاصد، مقاصد الشريعة وغاياتها العليا، من أجل إحياء الشريعة ذاتها، وليس التخلي عن بعض ثوابتها كما يتوهم الحرفيون الذي يتعاطون مع الأحكام الشرعية النافذة في القرون الأولى من تاريخ الإسلام على أنّها ثوابتٌ غير قابلةٍ للتغيير أو التعديل. فالثوابت في الأحكام العملية هي مقاصد الشريعة وغاياتها، وبعبارةٍ أخرى الثوابت ليست هي الأحكام ذاتها، بل هي مقاصد الأحكام وغاياتها، وفي قول مشهور لابن قيم الجوزية: «حيثما كان العدل فثمّ شرع الله»، فالعدل هو الأصل الثابت دون آليات تطبيقه، فقد يصلح لزمانٍ ما لا يصلح لغيره من آليات العمل والمعاملة، لكن الأصل في الكل هو السعي لتحقيق العدل. والعدل هنا ليس سوى العدل بين الناس الذين هم تحت حكم الدولة الواحدة، فما دام دستور الدولة وقوانينها حاكماً عليهم جميعاً، فليس من العدل التمييز بينهم في حقٍّ من الحقوق لاعتباراتٍ أخرى غير انضوائهم تحت لواء الدولة وانتمائهم للوطن الذي فيه يحيون وعلى أرضه تتجسّد حقوقهم.

ومن المعلوم أنّ معظم الفقهاء والأصوليين من المذاهب المختلفة يقولون بلزوم التمييز بين الشرائع الكلّية التي لا تتغير، وبين السياسات الجزئية التابعة للمصالح فتتقيّد بها زماناً ومكاناً. وللشيخ شمس الدين تفصيلٌ وافٍ في هذا

الموضوع رغم تحفظه الظاهر⁽¹⁾.

واللافت هنا أنّ أكثر الناس تشدّداً إزاء هذه المستجدات، تحت شعار (حماية الشريعة) هم الذين «جعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد، محتاجة إلى غيرها، وسدّوا على نفوسهم طرقاً صحيحةً من طرق معرفة الحقّ والتنفيذ له، وعطلوها»⁽²⁾.

وعلى الرغم من أنّ قاعدة (إنّ الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد)، وقاعدة (تغيّر الأحكام بتغيّر الزمان والمكان) قد صارت من القضايا التي تحظى بشبه الإجماع، ولا يُجادل فيها إلا نادراً، إلا أنّها لم تلق حظّها من البسط والتفصيل والترويج في العمل الفقهي، وحتى لدى ما يُعرف بالإسلام السياسي الذي هو أحوج ما يكون إلى ترويجها والعمل وفقها.

هذا النوع من الجمود أو النكوص ناجمٌ عن الحذر المفرط، الناجم بدوره عن طبيعة التديّن وفهم الدين عندنا. ولو كان الأمر على هذا المستوى عند المتقدمين لما رأينا شيئاً من أحكام عمر وعلي وعمر بن عبدالعزيز في قضايا عديدة قد نراها بالنظرة الأولى خروجاً على النصّ حتّى، لكنّ الأمر مفهومٌ لديهم، فالأحكام منوطةٌ بموضوعاتها، فإذا تغيّر الموضوع تغيّر معه الحكم، وإذا انتفى الموضوع انتفى معه الحكم، في واحدةٍ من تطبيقات القاعدة الكبيرة المذكورة آنفاً.

إنّ الفقه الإسلامي اليوم مطالبٌ أكثر من أيّ زمنٍ مضى بأن يجد الحلول للمتغيرات الكبيرة التي تتحكّم بواقع الحياة الاجتماعية وترسم ملامحها.

ثمّة محاولاتٌ اجتهاديةٌ للخروج بتصوّرٍ فقهيٍّ لمفهوم المواطنة واستحقاقاته، على ضوء المتغيرات السياسية والاجتماعية المعاصرة، أهمّها:

• رأي يربط المواطنة بمصطلح دار الإسلام. وليس في هذا الرأي من جديد، سوى إقحام مفردة المواطنة الغائبة تماماً عن المدونات الفقهية. لكن هذا

(1) محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتقليد، المؤسسة الدولية، ط1، 1998، ص172 – 175.

(2) ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، مكتبة المؤيد، ط1، 1989.

لا يخرج بالمفهوم من إطار الإشكالية إلى فضاء الحلول؛ إذ سيبقى الإسلام هو شرط المواطنة، ويبقى غير المسلمين من أبناء الوطن نفسه رعايا من الدرجة الثانية.

• - اجتهادٌ يدّعي أنه لا يعتبر الدين أساساً للمواطنة، فالأساس الذي تقوم عليه الحقوق السياسية للأمة في المجتمع الإسلامي هو مبدأ المواطنة، وليس الديانة. لذلك أجاز تمثيل غير المسلمين في المجالس النيابية والتمثيلية للأمة⁽¹⁾. لكن هل هذه المساحة من التمثيل تكفي لتحقيق المساواة على أساس المواطنة؟ بالطبع لا.

نحن إذن مطالبون - على حدّ قول سبقني فيه الكثير - بالتجديد الحقيقي الذي يهدف إلى إيجاد الحلول العلمية لما يطرحه علينا عصرنا من قضايا لم يعرفها ماضيها، حلولٌ تستند إلى المرجعية الإسلامية، لكنّها قادرةٌ على الدفع بنا في طريق التقدّم، طريق مواكبة العصر والإسهام في إغناء إنجازاته. إنّها تحدياتٌ حضاريةٌ جديدةٌ، فهي تتطلّب فكراً جديداً ومنهجاً جديداً في البحث والاجتهاد⁽²⁾. وكثيراً ما نتوقّف أمام النظرة الجامدة لمفهوم (صلاحية الإسلام لكلّ زمانٍ ومكانٍ)، فهل المراد بهذا صلاحية التطبيقات الشرعية التي عمل بها السلف لكلّ زمانٍ ومكانٍ؟ أم أنّ السلف إنّما عالجوا قضايا عصرهم بما يتلاءم معها من أحكام؟ وأنّ المسلمين في كلّ زمانٍ عليهم أن يعالجوا قضايا عصرهم ويتعاملوا مع متغيّراته بما يتلاءم معه؟

إنّه من الضروري - في فهم الدين - الفصل بين النصّ وبين تأويلاته البشرية، وهي تأويلاتٌ تراكميةٌ، تاريخيةٌ، لا يمكن اعتبار أيّاً منها ذا صلاحيةٍ خاصّةٍ في تمثيل ما هو دينيٌّ.

(1) محسن، جواد كاظم، المواطنة - الحقوق والواجبات من منظور إسلامي، ضمن كتاب المواطنة والهوية العراقية / عصف احتلال ومسارات تحكّم، مركز حمورابي للبحوث والدراسات الاستراتيجية، بيسان للنشر والتوزيع والاعلام، بيروت، ط1، 2011، ص136.

(2) ينظر: الجابري، محمد عابد، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2004، ص133 - 134.

فالمشكلة ليست في صلاحية الإسلام، فهذه قضيةٌ عقديّةٌ ثابتةٌ، إنّما المشكلة في صلاحية المسلمين أنفسهم لمواكبة كلّ زمانٍ ومكانٍ، بما ينتجوه من فكرٍ قادرٍ على معالجة قضايا العصر والتقدّم من خلالها إلى أمام.

التمسك بتراث السلف لا يعبرُ مطلقاً عن صلاحية الإسلام، بل على العكس إنّهُ يعكس جموده وعجزه، أمّا الذي يعكس صلاحية الإسلام فهو إكمال نتاج السلف وفق مسيرةٍ معرفيةٍ تراكميةٍ تثبت جدارتها في كلّ زمان وفي كلّ مكان، على أن لا يكون النتاج المتجدّد مع الأجيال مجرد تراكمٍ في عددِ الأحكام الفرعية المستنبطة، وإنّما هو تجديدٌ وتراكمٌ في أصول الاجتهاد ومنهجيته، أو في «تأصيل الأصول» بحسب الشاطبي⁽¹⁾.

ثمّة إثارةٌ أخرى جديرةٌ بالاهتمام، وهي أنّ تراث أيّ أمّةٍ لا يمكن أن يكون حكرًا على التيارات المحافظة فيها، وكأنّه ملكٌ لها دون غيرها، فهو تراثٌ أمّيةٌ بأسرها، وينبغي تحويله دوماً ومع كلّ جيلٍ من أجيالها إلى عنصرٍ حداثيٍّ، أو إلى واحدٍ من مقوّمات التجدّد والتغيّر الطبيعي الحاصل ضمن مسيرتها.

الهوية - التجلّي والازمة

الهوية في اللّغة مشتقة من الضمير هو. أمّا مصطلح الـ(هو هو) المركّب من تكرار (هو) فقد تمّ وضعه كاسمٍ معرفٍ بـ(ال)، ومعناه: الاتحاد بالذات. فهي «جوهر الشيء، وحقيقته المشتملة عليه اشتمال النواة على الشجرة وثمارها»⁽²⁾. ويشير مفهوم الهوية إلى ما يكون به الشيء هو هو، أي من حيث تشخّصه وتحقّقه في ذاته وتمييزه عن غيره، فهو وعاءُ الضمير الجمعي لأيّ تكثّل بشريٍّ، ومحتوٍ لهذا الضمير في الآن نفسه، بما يشمل من قيمٍ وعاداتٍ ومقوّمات تكيفٍ وعي الجماعة وإرادتها في الوجود والحياة داخل نطاق الحفاظ على كيانها.

(1) ينظر: الجابري، محمد عابد، مصدر سابق، ص143.

(2) الجرجاني، التعريفات، طبعة القاهرة، 1938م.

وهوية الفرد هي خصوصيته الذاتية، وهي ثقافة الفرد ولغته وعقيدته وحضارته وتاريخه.

وفي المفهوم الفلسفي للهوية فإنّ الذات هي ما يسمّيه الفلاسفة بالهوية. فذات الإنسان هي هويته. وهي كلّ ما يشكّل شخصيته من مشاعر وأحاسيس وقيم وآراء ومواقف وسلوك، بل وكلّ ما يميّزه عن غيره من الناس. وقد عرف اريكسون الهوية الشخصية، أو الذات، بأنّها الوعي الذاتي، ذو الأهمية بالنسبة للاستمرارية الايديولوجية الشخصية، وفلسفة الحياة التي يمكن أن توجّه الفرد، وتساعد في الاختيار بين إمكانيات متعدّدة، وكذلك توجّه سلوكه الشخصي.

والهوية، بحسب تعريف إريكسون: هي تماشي أو اتساق التغيّرات الفردية مع الحاجات الاجتماعية المستقبلية، فالهوية بهذا المعنى هي نوعٌ من الإحساس والشعور بوحدة الشخصية بين الفرد والجماعة⁽¹⁾.

وبحسب هيجل هوية الفرد ووجوده مرهونٌ بمدى ارتباطه العضوي بالمجتمع الذي يعيش فيه، والذي يأخذ فيه أدواره الاجتماعية والسياسية. وبالتالي فإنّ اكتماله يتوقّف على هذا الارتباط والانسجام والاعتراف المتبادل؛ وذلك أنّ الذات لا تستغني عن الانفتاح والتفاعل مع الغير⁽²⁾.

يقول هيجل في (فينمينولوجيا الروح): «... فكلُّ طرفٍ هو للآخر حدٌّ أو وسط، به يتوسّط نفسه، فيقترن بها، وكلُّ هو لنفسه كما للآخر ماهية كائنة لذاتها في الحال، لا تكون في الوقت نفسه هي لذاتها إلاّ بمعية ذلك التوسّط، والطرفان يعرفان نفسيهما من جهة اعترافهما ببعضهما اعترافاً متبادلاً»⁽³⁾.

وإذا نظرنا إلى مسألة الهوية بوصفها ظاهرة اجتماعية مبنية على الاختلاف

(1) ينظر في تعريفات الهوية من جهات مختلفة: صن، أمارتيا، الهوية والعنف - وهم المصير الحتمي، ترجمة سحر توفيق، عالم المعرفة، الإصدار 352، يونيو 2008م.

(2) كمال بو منير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى اكسل هونيت، منشورات الاختلاف، ط1، 2010، ص104.

(3) هيجل، فينمينولوجيا الروح، ترجمة ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2007، ص 269.

مع هوية أخرى، أمكننا القول: إن المجتمعات المتباينة تمتلك هويات متباينة، وأنه ليس بالإمكان البحث عن هوية واحدة تجمع بني الإنسان على اختلاف توزعهم الجغرافي والمجتمعي، كما أنه ليس بالإمكان افتراض ثقافة موحدة للإنسانية جمعاء، فكما أنه ثمة ثقافات متعددة، وليست ثقافة واحدة، فالهويات أيضاً متعددة، وليس ثمة هوية واحدة جامعة لبني البشر.

ومن هنا أيضاً، كما من حقيقة تاريخية الحياة الاجتماعية، يتحقق القول بأن الهوية ليست ثابتة في جميع تفاصيلها ومدياتها، أي أنها عرضة للتغير والانتقال الجزئي والتدريجي مع متغيرات الحياة الواقعية. فالهوية ليست كياناً متصلباً عصياً على التكيف مع البيئة الاجتماعية، بل هي تتطور وتتبدل تبعاً للمتغيرات والظروف التي تفرض نفسها على منظومات القوة والسلطة ومعايير الزمن.

ومن هنا أيضاً نفهم سر التحفز الأوربي والشرقي بوجه العولمة الأمريكية، التي جاوزت المديات الاقتصادية، لتطال الثقافات، في وهم العولمة الثقافية، في سياق أفة طبيعية يمكن أن تصيب دولة عظيمة تمثل حجم الولايات المتحدة الأمريكية.

فالهوية تبقى هي مجموع السمات والخصائص المشتركة التي تميز أمة أو مجتمعاً، يعترّ بها وتشكّل جوهر وجوده وشخصيته المتميزة؛ ولهذا ليس بالإمكان دمج هويتين لمجتمعين مختلفين في مكوناتهما الثقافية ومصالحهما المعيشية.

فالهوية تتشكّل من عناصر تتوحد في عناوينها، لكنّها تختلف كثيراً في سماتها ومضامينها، وأهمّ هذه العناصر هي:

- الموقع الجغرافي، الوطن.
- الثقافة الشعبية المتقاربة أو الموحدة.
- التاريخ المشترك في مفاصله الرئيسية.
- المصالح المشتركة.
- التحديات المشتركة.
- المصير المشترك.

هذه العناصر تشكّل الرباط الداخلي لأفراد وجماعات المجتمع الواحد، وتميّزه عن غيره من المجتمعات.

من هنا أمكن القول: إنّ الهوية لا تتشكّل بعنصرٍ واحدٍ، كأن يكون العقيدة الدينية لوحدها، أو الانتماء العرقي لوحده، فتمّة روابطٍ مجتمعيةٍ حتميةٍ ومصيريةٍ تدخل في تكوين الهوية، ولعلّ أكثرها قوة هي: رابطة (العيش المشترك) و (المصالح المشتركة) و (المصير المشترك)، ومن هذه المشتركات تتداخل مشتركات أخرى لها عمقها في النفس، مثل الفلكلور الشعبي الخاص بكلّ مجتمع، فهو عنصرٌ داخلٌ في تركيبة الهوية الاجتماعية لا يمكن تجاهله.

وحين ننتقل من هذا كله لنقرّر حقيقةً واقعيةً مقتضاها أنّ الدين لوحده ليس هو الذي يمثّل هوية الفرد أو هوية المجتمع الكاملة، إنّهُ جزءٌ الهوية وليس كلّها، حين نقرّر هذا نحن واثقون بأننا لا نرتكب محظوراً دينياً، ولا نقع في أدنى مخالفةٍ شرعيةٍ، وما الاحتجاجات الصادرة ضدّ هذه الحقيقة إلا رؤى فيها الكثير من التطرّف ومن جانبة الواقع، رؤى مازال يتبنّاها الخطاب الديني التقليدي المتجمّد عند ما يزعم أنّه من الثوابت، وهو ليس كذلك قطعاً كما تقدّم، وكما سيأتي.

إنّ وجود عناصر أخرى إلى جانب الدين في تكوين الهوية الاجتماعية أمرٌ أقره القرآن الكريم واعترف بواقعيته وموضوعيته: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾⁽¹⁾. فللشعوب مزاياها وثقافتها وانتماءاتها ومصالحها، وعلى هذا هي مدعوةٌ للتعارف، للتبادل الثقافي والعلمي والتجاري وغيره مما تستقيم به الحياة الإنسانية وتشارك فيه مصالح البشر. وإنّ وحدة الدين لا تلغي هذا التمايز بين الشعوب ولا تصادر تلك الخصوصيات التي تميّز شعباً عن آخر.

إضافةً إلى هذا فإنّ المتغيّرات الواقعية تستدعي تغييراً منهجياً في التعامل معها على ضوء الأحكام الشرعية، فليس كلّ ما كان معهوداً في صدر الإسلام من

(1) سورة الحجرات 49 / 13.

واقعٍ سياسيٍّ أو اجتماعيٍّ يمثلُ نهايةَ الوجودِ ومنتهىَ التغيّراتِ الممكنة. وأيضاً فإنَّ الإسلامَ لم يُلغِ روابطَ اجتماعيةً كانت قائمةً على أُسسٍ وطنيةٍ أو اقليميةٍ، وإنما أضاف إليها رابطةً جديدةً، هي رابطةُ الدّينِ الموحّد.

نعم، الإسلامُ مقتُ العصبيةِ القبليةِ، وعدّها واحدةً من سماتِ الجاهليةِ، التي لا تعترفُ بغيرِ الرباطِ العرقيِّ وشيخةً بين بني الإنسان، حتّى من أبناء البلد الواحد الذين سيكونون أكثرَ عرضةً للشّرِّ المتفاقم جرّاء العصبيةِ للقبيلة. وحتّى هذا يمكننا أن نستلهم منه الدعوةَ إلى الاعترافِ بالروابطِ الأخرى التي تجمع أبناءَ بلدٍ واحدٍ، وفي مقدّماتها المصالحُ العامةُ المشتركة، إضافةً إلى كونها دعوةً صريحةً للسلمِ والتعايشِ الاجتماعيِّ بين أبناءِ قبائلٍ متعدّدةٍ تربطها روابطٌ وجوديةٌ أكثرَ قيمةً من الرابطةِ العرقيةِ.

الإسلامُ لم يتدخّلْ أصلاً في تغييرِ هويةِ أيٍّ من المجتمعاتِ التي دخلها، ولا في تغييرِ شيءٍ من الفلكلورِ الخاصِّ بها. لم يفرضِ الإسلامُ زياً محدّداً تحت اسمِ الزيِ الإسلاميِّ، لا على الرجالِ ولا على النساءِ. حتّى حجابُ المرأةِ لم يحدّدْ له الإسلامُ شكلاً معيّنًا، إنّما اكتفى بمصايدقِ الحجابِ، دون التداخلِ في شكله. إنّ كلّ ما نشهده اليوم من دعواتٍ لقولبةِ الأزياءِ، بل حتّى التقاليدِ والعاداتِ، بقوالبٍ محدّدةٍ تسمّى إسلاميةً، لم يكن إلاّ نتاجاً لضيقِ في الأفقِ، ومحدوديةٍ مفرطةٍ في فهمِ الدّينِ وطبيعةِ علاقتهِ بالحياةِ وبالمتغيّراتِ. ومنها المتغيّراتِ الكبرى على المستوىِ السياسيِّ والاجتماعيِّ، والتي في مقدّماتها موضوعُ المواطنةِ والهويةِ الوطنيةِ.

إنّ أيّ تتبّعٍ لمثل هذه الأحكامِ المتشدّدةِ ينتهي بنا إلى حقيقةٍ واحدةٍ، ألا وهي أحاديةِ النظرِ إلى الأشياءِ وإلى المفاهيمِ، وتلك النظرةُ الأحاديةُ ناجمةٌ عن أحاديةٍ مطلقةٍ في مصادرِ معرفةِ الدّينِ نفسه، ومنهجيةِ التعاملِ مع نصوصه وأحكامه. وعن هذا الطريقِ غيرِ المنطقيِّ تتعرّضُ الكثير من ضروراتِ الحياةِ الاجتماعيةِ للحيفِ والمصادرةِ والإنكارِ أحياناً كثيرةً.

إنّ حمايةَ هويةِ الفردِ المتشكّلةِ من كلّ عناصرها الطبيعيةِ، ليس أكثرَ من حمايةِ

حقوقه الطبيعية، وما يترتب عليها من إعلاء من شأنه كإنسان بالدرجة الأولى. والأمر نفسه مع هوية المجتمع، أي مجتمع منتظم تحت لواء نظام سياسي موحد، وعلائق وطنية موحدة، ليس هو أكثر من حماية للحق الطبيعي لهذا المجتمع في أن يعيش حياته بانسجام وتماسك، عارفاً طريقه، مهتدياً إلى حقوقه وواجباته. فأى شيء من هذه المتغيرات يقف في طريق الدين، أو يتعارض مع ثوابته؟

الخطاب الديني: المأزوم

حين يتمركز الخطاب الديني حول المظاهر والطقوس، ستكون الأولوية فيه للتركيز على الخصوصية الدينية والخصوصية الطائفية، لتصبح هذه الخصوصية هي الدين نفسه. الأمر الذي يبعد الدين عن الواقع واحتياجاته الضرورية، عن المتغير الدؤوب في الصيرورة الحياتية، ليخلق مجتمعاً منقسماً على نفسه، أولويته لما يجسد هذا الانقسام ويعمق جذوره. وهذه من أخطر أسباب تفكك المجتمع وانهيار العلاقات الضرورية لتماسكه ونهضته.

بلغ التطرف الطائفي ذروته في الدعوة إلى الجهاد ضد الآخر النوعي، وتصنيفه تصنيفاً إقصائياً على نحو قطعي، فبينما ظهرت تيارات دينية تتبنى الجهاد مبدأً يبرر قتل الآخر، ظهرت بالمقابل دعوات دينية تتغلف بغلاف سياسي لكنها لا تختلف عن سابقتها من حيث مبدأ نفي الآخر وإقصائه، حتى بلغ الأمر بزعيم سياسي يتسّم أعلى مراتب السلطة التنفيذية أن يستغل مناسبة دينية مختصة بطائفته ليصنّف الشعب العراقي إلى صنفين أحدهما عدوٌ أبديٌّ للآخر، مستدعياً حدثاً تاريخياً سبق عصرنا هذا بألف وأربعمئة سنة؛ ليجعل كلّ العراقيين منقسمين بين المعسكرين اللذين تقاتلا في ذلك التاريخ.

هذه واحدة من أخطر الآفات التي انطوى عليها الخطاب الديني في العراق، متسببةً في سفك دماء اتخذ صوراً فاجعةً بشعةً يندى لها الجبين، كما تسبّب في احتقان طائفي خلق توجساً وحواجز نفسية ساخنة أصابت حتى أعداداً

كبيرةً من النخب الثقافية والأكاديمية، فكانت ظاهرةً احتاجت سنواتٍ ليدرك أغلبية المواطنين أنهم سيقوا إليها عن غفلةٍ تحت وطأة الخطاب الديني اليقيني الوثوقي الذي لم يتوقف حتى عن توزيع أبناء الوطن الواحد على الجنة والنار، بحسب انتمائهم الطائفي، فانتماؤك الطائفي وحده ليس هو الذي يبرر حقك في الحياة فقط، بل هو الذي سيضمن لك الجنة، أو يجعلك في قعر الجحيم!

الخطاب الديني المتحفّز أنتج الولاءات العابرة للحدود على حساب الوطن، وكأنّ وظيفة أحدهم هي تمثيل الدولة الأجنبية التي يواليها، وخدمة أهدافها، حتى لو تغلّف هذا بشعاراتٍ تحمل اسم الوطن.

الخطاب الديني المتحفّز، كان الورقة الأكثر أهميةً لدى الأحزاب والتنظيمات السياسية ذات الطابع الديني، لتوظيفه سياسياً؛ خدمةً لمصالحها على حساب الوطن والمواطن والأمن المجتمعي والسلم الأهلي.

الخطاب الديني أنتج رغبةً سلسةً بالموت، يقابلها جهلٌ مفرطٌ في سبيل الحياة. نجح في دفع الألوف ومئات الألوف إلى الموت بكلّ يسرٍ، لكنّه فشل فشلاً ذريعاً في تحقيق أيّ منجزٍ على مستوى البناء، بناء الإنسان وبناء الوطن، وبلغ الفشل مداه حتى صار كبارهم يتبارون في تقديم الاعتراف بالفشل الشامل، ينتظرون صكوك الغفران من الشعب الذي مزّقوه وأضاعوا فرص بناء بلاده.

وحين استطاعت حركة الوعي الوطني لدى أبناء الشعب التعبير عن نفسها، أدانت بقوة أصناف الخطاب الديني الذي تسبّب بتلك الكوارث وهذا الفشل والخراب، حتى شعرت الأحزاب ذات الطابع الديني أنّها مدانّة بشدّة من قبل غالبية الشعب، فصارت تظهر بشعاراتٍ ذات صبغةٍ وطنية، بل تسمّى بعضها بتسمياتٍ تحمل اسم الوطن والمواطن وبناء الدولة، ونحوها، لكن دون أن يغيّر ذلك من جوهرها ومن برنامجها السياسي تغييراً ملموساً.

تجلت هذه الإدانة الشعبية في شعارٍ صارخٍ ظلّ يتردّد في جميع الحركات الاحتجاجية منذ 2011 وحتى اليوم، الشعار الذي يقول بوضوح: «باسم الدين

باكونا الحرامية». شعار إدانةٍ دامغةٍ لا يمكن التخلُّص منها، ولا يمكن محوها، بعد أن مثَّلت مرحلةً حسَّاسةً جدًّا في تاريخنا المعاصر، المرحلة التي كانت تمثِّل الفرصة الذهبية للأحزاب ذات النهج الديني، لتقود العراق في نقلةٍ نوعيةٍ على طريق النهضة الشاملة؛ ليكون أنموذجاً في المنطقة، بعد أن تخلَّص من أعتى نظامٍ قمعيٍّ عرفته المنطقة، وبعد أن تخلَّص من حصارٍ اقتصاديٍّ طويلٍ وشديدٍ، وانفتح عليه العالم بأسره ليشهد نمواً مذهلاً في رصيده المالي، لكنَّه رصيد يتبدَّد باستمرار بفعل الفساد الذي استشرى وتغلغل في جميع مفاصل الدولة، بل في المجتمع أيضاً في الأعمِّ الأغلب من التعاملات المالية في الأسواق العراقية.

هذه الأنماط من الخطاب المأزوم لن يكتب لها النجاح والاستمرار؛ لأنها ببساطةٍ تسير بعكس اتجاه حركة الحياة وتغيِّراتها المتسارعة. وليس أمام الخطاب الديني الطائفي إلا أن يستجيب للتحوُّلات المعاصرة، ويبحث من جديد عن آلياتٍ منهجيةٍ تعيد تشكيل بنيته المعرفية، بما يتلاءم مع روح العصر وخطاب النهضة ومتطلِّباته، أو أن ينغلق على نفسه أكثر، خالقاً المزيد من أساليب العنف ومسبِّبات الانقسام المجتمعي، بحثاً عن موقعٍ مؤثِّرٍ له في الوجود.

المواطنة ونماذج فقهية معاصرة

في البدء نتوقَّف بإيجازٍ شديدٍ عند لحظةٍ تاريخيةٍ لهذا الموضوع. فمن الناحية التاريخية، كان أوَّل عقدٍ اجتماعيٍّ / سياسيٍّ في الإسلام، قد تمثَّل في صحيفة المدينة المنورة، والتي تعرف أيضاً بـ(وثيقة المدينة) التي أنشأها رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) بعد دخوله المدينة المنورة، وهي تضمُّ سكَّان المدينة الأصليين من الأنصار، إضافةً إلى المشركين والقبائل اليهودية المستوطنة فيها، ثمَّ المهاجرين.

تعدُّ تلك الوثيقة، التي أُعلنت في السنة الأولى من الهجرة النبوية، أنموذجاً متقدِّماً في تاريخ الإنسانية، شرَّع لسكان المدينة - على اختلافهم - الحقوق

ذاتها، والواجبات ذاتها، فلجميع الحق في حرية الاعتقاد، وممارسة عباداته وشعائره الدينية، وحق الحماية، كما أنّ على الجميع واجب الدفاع عن المدينة وردّ العدوان عنها. فلم تميّز تلك الوثيقة بين سكان المدينة (المواطنين) على أساس الدين، أو العرق.

فوثيقة المدينة هي عقد قائم على أساس (المواطنة) وليس على أساس الديانة. أي على أساس العنصر المشترك بين أبناء الكيان الاجتماعي / السياسي، وليس على أساس الاختلاف القائم على عنصر الدين أو العرق.

في المرحلة اللاحقة، مع توسّع الدولة الإسلامية، نظّم الفقه السياسي الإسلامي العلاقة مع غير المسلمين الذين يعيشون في الدولة الإسلامية ويخضعون لسلطانها، بما يعرف بـ(عقد الذمة). وهو عقد يتضمّن إقرار غير المسلمين على دياناتهم، وتمتّعهم بأمان الدولة وضمّانها، شريطة بذلهم الجزية، وقبولهم أحكام دار الإسلام في شؤونهم العامّة غير الدينية.

ومع أنّ هذه الصيغة من التعاقد تعتبر متقدّمة في زمانها، قياساً بالنظّم السياسية في الدول الأخرى، إلّا أنّها تبقى من المعطيات التاريخية التي تخضع للمتغيّر التاريخي؛ إذ ليست هي حكماً ثابتاً في الكتاب أو في السنة. فهي أحكامٌ فقهيةٌ تاريخيةٌ، وليست من ثوابت الأحكام الشرعية في الإسلام، فليس فيها نصٌّ قرآنيٌّ، ولا نصٌّ نبويٌّ قطعيٌّ الدلالة. هذا مع أنّها تُعدّ في وقتها خطوةً متقدّمةً في سياسة التعامل مع الأقليات الدينية، مقارنةً بما لدى الأمم الأخرى⁽¹⁾.

بعد ذلك نتناول محاولتين فقهيّتين معاصرتين، تثبتان تردّد الفقه المعاصر عن ولوج ميدان الاجتهاد الجاد المواكب لمتغيّرات العصر.

• في الأولى: مع الشيخ محمّد مهدي شمس الدين، في كتابه الكبير (نظام الحكم والإدارة في الإسلام)، نرى بوضوح أنّ الحديث عن العدل والمساواة في الحقوق والواجبات، إنّما تعني المسلمين عامّة، دون ذكر من سواهم. وحتى حين

(1) يراجع: العوا، محمد سليم، اهل الذمة في قانون الحقوق الإسلامي / رؤية إسلامية، مجلة الحياة الطيبة، 2003، العدد 11، ص 180.

يستنطق الشيخ شمس الدين الحديث النبوي الشريف: «الناس سواسية كأسنان المشط»، فيقول: «وفي هذا التشبيه الفذ يلمح النبي إلى معنى سامٍ شريف، فكما أن المشط يفقد فائدته إذا لم تستو أسنانه جميعاً، كذلك المجتمع لا يوتي فائدته الاجتماعية، وهي التكامل، إذا لم يستو أفرادَه جميعاً في الحقوق والواجبات».

بعد هذا الإيضاح الذي يوحى باستيعاب أفراد المجتمع بأسره، يقول على الفور: «وصلة المؤمنین فيما بينهم لا تقوم على مراعاة المنفعة الشخصية، بل تقوم على التراحم والتعاطف؛ لأنَّ الإسلام يجعل ما بين المؤمنین من صلة الدين كما بين الأخوة من صلة الدم»⁽¹⁾.

هكذا انعطف الحديث من العموم إلى الخصوص، من شموله عامة الناس، إلى تخصيصه بالمؤمنين.

ثمَّ في فقرةٍ واحدةٍ من كتابه الكبير يتناول غير المسلمين في الدولة الإسلامية، فيكتفي بالقول: «أمَّا غير المسلمين فإنَّ نوعية مواطنيتهم، من حيث مشاكلتها لمواطنيهم المسلمين، أو اختلافها وتنوعها عنها، فهي مسألةٌ اجتهاديةٌ مطروحةٌ للبحث الفقهي، وفيها جملةٌ من الآراء مطروحة في مظانها»⁽²⁾ دون أن يذكر شيئاً من هذه الآراء، ولا من مظانها.

• في المحاولة الثانية: اخترنا الشيخ يوسف القرضاوي، في كتابه (من فقه الدولة في الإسلام).

يدعو في مقدّمته إلى احترام العقل، وتجديد الفقه، والاجتهاد. ويرى أنّ الديمقراطية أقرب ما تكون إلى الإسلام، بعد أن تُنقى من بعض ما بها من شوائب، وتُطعم بما ينبغي من قيم الإسلام وأحكامه⁽³⁾. ثم يقرّ أمرين جوهريين:

(1) محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والادارة في الإسلام، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ط2، 1991، ص 30.

(15) م. ن. ص 391 - 392.

(16) يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، دار الشروق، ط1، 1997، ص9.

- الأول: إننا يجب ألا نلزم أنفسنا إلا بالنصوص الثابتة الصريحة الملزمة.
- الثاني: إن هناك أحكاماً وفتاوى لا نستطيع أن نفصلها عن عصرها وبيئتها، ومثلها قابل للتغيير بتغيير موجباته؛ ولهذا قرّر المحققون أن الفتوى تتغير بتغيير الزمان والمكان والحال والعرف⁽¹⁾.

مع كل هذا يخلو الكتاب بأكمله من ذكر (الوطن) بمعناه السياسي المعاصر، ويخلو من ذكر (المواطنة)، إلا في حدود مشروعية أن يدخل غير المسلم في المجالس النيابية «حتى يعبروا عن مطالب جماعتهم، كما تعبر النساء عن مطالب جنسهن، وألا يشعروا بالعزلة عن بني وطنهم ويستغل ذلك أعداء الإسلام»⁽²⁾.
وهؤلاء الذين يسمح لهم بدخول المجالس النيابية هم من «الموالين للمسلمين، المخلصين لجماعتهم، والمشاركين لهم في المواطنة، والواقفين معهم في صف واحد في مواجهة المعادين والمعتدين»⁽³⁾.

فليس هناك إذن أي جديد على مستوى الفقه السياسي، يتجاوز ما تجاوزه التاريخ، وما صار منافياً للعرف أيضاً؛ لذا يقول السيد محمد حسن الأمين: إن «أحكام أهل الذمة تاريخية في الغالب، بمعنى أن هذه الأحكام إذا توفّر لها فقه سياسي، يمكن أن تحدث مساحات لا حدود لها لاستيعاب هذه الأقليات، بل ومشاركتها في بنية المجتمع الإسلامي»⁽⁴⁾.

ويمكننا القول: إن من الملاحظ بدقة أنه ثمة ميل لدى الحركات الإسلامية المعاصرة، غير المتطرّفة، على تبني المواطنة في مفهومها المعاصر، وتجاوز مفهوم (أهل الذمة) وأحكامه⁽⁵⁾.

(1) م. ن. ص 162.

(2) م. ن. ص 195.

(3) م. ن. ص 196.

(4) الأمين، محمد حسن، الإسلام والديمقراطية، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد الثاني، 1998، ص 231.

(5) ينظر: حمزة، مالك حميد، اشكالية المواطنة في الفكر الإسلامي السياسي، مجلة جامعة أهل البيت عليهم السلام، العدد التاسع، ص 165 - 170.

لكن ما هو مصدر هذه الميول؟

كما اتضح سابقاً، لم يكن مصدره البحث الفقهي العميق، من منطلق التجديد في الاجتهاد، إنّما مصدره الحقيقي هو القبول بالأمر الواقع، والاستجابة لضرورة معاصرة. إنّ قبول واستجابة يشبهان تماماً قبول الكنيسة الأوربية بالتخلي عن هيمنتها على مؤسّسات المجتمع والدولة، رضوخاً للواقع الجديد الذي استطاعت العلمانية فرضه عليها. ومثل هذه الاستجابة هي استجابةً سياسيةً، وليست ناتجةً عن المبادئ الفكرية المتبناة ماضياً وراهناً. فتاريخ أوروبا الحديث والمعاصر يكشف أنّ الاتكاء على النصّ الإنجيلي القائل: «دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله»، لم يكن ناجماً عن دراساتٍ لاهوتيةٍ تمخّضت عن لزوم قبول الكنيسة بالعلمانية. وهذا ما تواجهه حركات الإسلام السياسي المعاصرة، غير المسلحة بفقهِ سياسيٍّ معاصرٍ يستند على أصول الاستنباط وضوابط الاجتهاد الفقهي.

خاتمة

إنّ ما هو صحيحٌ ومتحقّقٌ تاريخياً هو أنّهُ في مواجهة الأزمات، ومع المنعطفات التاريخية التي تواجه أمةً أو مجتمعاً، تبرز حاجة المجتمعات لتأكيد ذاتها، أو مراجعة انتمائها. ومن الطبيعي أن تتمحور هذه الجهود حول المشتركات التي توحد المجتمع الواحد، المشتركات التي تحدّد بالنتيجة هوية المجتمع. وتبقى الحقيقة الواقعية التي تفرض وجودها وتضغط بكلّ قوة، لنقول: إنّ الهوية الدينية أو الهوية العرقية أو الهوية الطائفية، هي نماذج للهوية الضيقة، الهوية المشتتة، التي تقطّع أوصال المجتمع الواحد، وتُطيح بالعدالة الاجتماعية تماماً.

أمّا الهوية التي تحقّق التلاحم والتماسك الاجتماعي، وتحقّق الوجود المتكافئ لأفراد المجتمع الواحد وفصائله المختلفة، فهي الهوية الوطنية، لا غير. فهي

الهوية الجامعة التي تنتظم فيها التعددية الدينية، والتعددية العرقية، والتعددية السياسية، وفق رباطٍ جامعٍ قائمٍ على العدل والمساواة وتكافؤ الفرص. إنَّ النُّظم السياسية، أيّاً كانت منطلقاتها ومرجعياتها، مطالبةٌ بالخروج من ازدواجية الحكم والحقوق: «الحكم على الجميع، والحقوق ليست للجميع». المجتمعات هي الأخرى مطالبة بأن تعي أن وعيها السياسي هو ضمانها الأول لنيلها حقوقها وحرّياتها، وفي مقدّمتها التكافؤ في الحقوق والواجبات بين أفراد مجتمعٍ يحكمهم نظامٌ سياسيٌّ واحدٌ، وتجمعهم رابطةٌ وطنٍ واحدٍ. إنَّ الخطاب الديني في العراق يواجه تحدياتٍ حقيقيةً جادّةً في هذا الميدان، لم يثبت حتّى الآن جدارته في الاستجابة الموضوعية لها. وكلّما اتّسعت الشقّة بين الخطابين؛ الديني والحياتي، كلّما تجددت احتماليات الانزواء والتطرّف الديني تجاه كلّ ما هو متغيّرٌ ضروري، كما تجددت احتمالية انتصار المتغيّر والمتجدّد على الراسخ المتجمّد، بمعنى أن يتجاوزّه مع سيرورة التاريخ، ويتركه منطويّاً على نفسه، يزداد عزلة مع مرور الزمن.

**الخطاب الديني الشيعي
في العراق بعد الاحتلال
ودوره في صياغة الوعي المجتمعي الراهن**
.....
الشيخ عز الدين البغدادي

يمكن القول بأن المؤسسة الدينية الشيعية كانت - ولو في صورتها المتأخرة التي يمكن إرجاعها إلى أكثر من قرن على الأقل - كانت تركز على قاعدتين أساسيتين، هما: الفقهاء والخطباء. فالفقيه يمثل الجانب العلمي الذي يرتكز بشكل خاص على دراسة وتدرّيس مادّتي الفقه والأصول واللّتين تمكّنان الفقيه من استنباط الحكم الشرعي، وهو ما يجعل ممكناً للعامة أن يرجعوا إليه لإبراء ذمتهم في هذا المجال. وهذه العلاقة تمّت صياغتها وفقاً لنظرية فقهية تُعرف بـ(نظرية التقليد)، وهي نظرية توسّعت بشكل كبير جداً، رغم أنّها ليست جديدة في أصلها، إلاّ أنّه تمّ التوسّع فيها بشكل كبير ومبالغ فيه، حتّى صار هناك تصوّر بأنّ التقليد هو نظرية شيعية رغم أنّه ليس كذلك، بل هو أمر ثابت ومعروف في الفقه الإسلامي ككل، إلاّ أنّ الإضافات جعلت النسخة الشيعية من موضوع التقليد أمراً جديداً ومتميّزاً.

أمّا الخطباء، فقد كانوا يمثّلون الجهة الدينية التي تحتك بالجمهور بشكل مباشر، وهؤلاء بشكل عام لا يمثّلون ثقلاً علمياً، فهم لا يحتاجون إليه؛ لأنّ نوعية خطابهم والمخاطب أيضاً لا يحتاجون إليه، ويستثنى من ذلك أسماء هامّة، أبرزهم وأقربهم إلينا زمنياً المرحوم د. الشيخ أحمد الوائلي.

بالنسبة لفقهاء الحوزة النجفية فإنّهم كانوا دائماً يؤكّدون على وجود فارقٍ جوهريّ بين الفقيه والخطيب؛ لذا لا تكاد تجد فقيهاً يمارس الخطابة، فهم يرونه تقليلاً من قيمتهم العلمية، وهذا بخلاف الفقيه الإيراني الذي يكون أكثر اندماجاً في الوضع العام، ويمارس الخطابة ويصلي الجماعة.

النظام الحوزوي:

هناك توجّه في الحوزة العلمية يأخذ موقفاً قوياً متصلياً من تنظيم الحوزة على أساس مؤسّساتي، ويرى أنّ نقطة قوة الحوزة هو نظامها التعليمي الحر، وأنّ مأسستها يعني تحويلها إلى كُليّة كأيّ كُليّة أو جامعة، وهو ما يُفقدتها

روحيتها وخصوصيتها. وهذا التوجه يرفع شعار «النظام في اللانظام»، ويرى أنّ هذا يضمن أنّ أيّ سلطةٍ لن تتدخّل في الحوزة ولن تمارس عليها تأثيرها. إلا أنّ نقطة القوة المذكورة أفرزت إشكاليةً كبيرةً وخطيرةً، فقد أدّت إلى إيجاد عددٍ كبيرٍ من المعمّمين ممّن ليس لهم تحصيلٌ علميٌّ، وكان لهم دورٌ مؤثّرٌ في المجتمع، وهو تأثيرٌ غالباً ما يكون سلبياً.

أضف إلى ذلك، فإنّ ممّا تميّز به الحوزة النجفية عن غيرها هو غياب الامتحانات، وهو ما يجعل عملية التقييم للطلبة صعبةً جدّاً، فهذه المؤسسة ليست قادرةً على ترتيب الدرجات العلمية للطلبة، وليس لها آلية واضحة في ذلك.

بعد العام 2003:

بعد الاحتلال الأمريكي للعراق سنة 2003 وصعود حركات الإسلام السياسي، بعد أن صار للمرجعية دورٌ هامٌّ في صياغة الوضع السياسي والمجتمعي. وعندما صار للعمامة دورٌ كبيرٌ ومكانةٌ هامةٌ، فقد دفع هذا كما قلنا أعداداً كبيرةً إلى الالتحاق بالحوزة، الأمر الذي أدّى إلى زيادة عدد المعمّمين بشكلٍ كبيرٍ جدّاً، وبعد أن كانت الحوزة مقتصرةً على النجف فقد فُتحت المدارس في المحافظات والمدن بغير ضابطة وبدون وجود كوادر تدريسية ولو في المستوى الأدنى علمياً.

كما دفعت بعض الشخصيات الدينية اتّباعها لللبس العمائم، ولو كان تحصيلهم العلمي محدوداً، وأحياناً معدوماً؛ وذلك بهدف توسيع قاعدة تأثيرها ونفوذها، وهذا ما زاد الطين بلة، لا سيما وأنّ هؤلاء صار لهم شأنٌ وتأثيرٌ في المجتمع دون وجود فلسفة أو رؤية توجّههم.

إشكالاتٌ منهجيةٌ:

إذا أردت أن تنظر في سبب أزمة الخطاب الشيعي المعاصر، فيمكن أن ترجع إلى مسألتين هامّتين، إحداهما يمكن القول بأنّها فلسفية، والثانية منهجية:

الإشكالية الفلسفية:

رغم أهميّة هذا الموضوع عموماً، إلا أنّ له أهميّة أكبر شيعياً، وتتعلّق بطبيعة الرؤية الدينية التي تتأرجح بين الشخص والفكرة. في الفكر الشيعي بشكل خاص انتصر تأثير الشخص على تأثير الفكرة. ويمكن أن نبدأ من قوله تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئاً وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ﴾⁽¹⁾، والتي نزلت بعد معركة أحد، عندما سرت شائعة تقول بأنّ النبيّ (ص) قد قُتل، وهو ما أصاب كثيراً من المسلمين بحالة من اليأس والقنوط. فيما بعد نزلت آية فيها تقييحٌ وتوبيخٌ قالت: ربما نظر بعضهم إلى التوبيخ فقط الذي نطقت به الآية على من حصل لديه ضعفٌ أو تكاسلٌ في ذلك الموقف، لكنّه لم يلتفت إلى أمرٍ أهم، وهو استعمال أداة القصر (ما، إلا) رغم أنّ هذا الأداة تستعمل غالباً للتوهين، كما لو قلت لشخص: (ما أنا إلا عامل)، أي أنا مجرد عامل ليس عندي أكثر من ذلك. ورغم أنّ الرسالة هي أشرف درجة يصل إليها الإنسان إلا أنّها مع ذلك سبقت أداة القصر.

ومعنى هذا أنّ الرسالة على شرفها وعلويتها؛ فإنّها أقلّ منزلةً من الدين الذي جاءت به، وبتعبيرٍ آخر: إنّ الدين أهم من كلّ شخص ولو كان سيّد الأنبياء وخاتمهم (ص)، وأنّ وفاته أو مقتله لا تبرّر ما أصابكم من ضعفٍ وخور؛ لأنّه يفترض بكم أنّكم ترتبطون بالفكرة لا بالشخص، فالشخص لا بدّ أن يموت، لكنّ الفكرة لا تموت.

بتعبيرٍ آخر وأدق: هناك شخصٌ وهناك فكرةٌ أو قيمٌ، وعندما يكون هذا الشخص قد جاء لأجل فكرةٍ أو قيمٍ يدعو الناس إليها، فإنّها تكون أهمّ منه؛ لأنّه يقدّم نفسه لأجلها.. وعندما ينقلب الأمر فيتقدّم الشخص على القيم؛ فمعنى هذا أنّ هناك خلافاً كبيراً قد حصل.

1 - آل عمران 144.

وهو ما حصل فعلاً، فعند كثيرٍ من المسلمين - لا سيما الصوفية - تحوّل النبيّ (ص) إلى رمزٍ للجمال والحسن!! يتغزّلون بجماله، ويتحدّثون عن حسنه، كما لو كان الأمر لا يتعدّى شعر الغزل!

أمّا عند الشيعة، فقد تحوّل أهل البيت من أشخاصٍ يمثّلون منهجاً إلى أشخاصٍ فقط، أي أنّ الانتماء صار إليهم كأشخاصٍ أكثر ممّا هو كمنهج. فتحوّل الانتماء إليهم إلى احتفالاتٍ في مواليدهم ووفياتهم، وإلى زياراتٍ إلى قبورهم. أمّا منهجهم والقيم التي جاهدوا واستشهدوا لأجلها، فلم يبقَ منها إلا القليل.

اذن حصل انفكاك وتفريق بين الشخص وبين القيم، والإنسان الذي تحوّل من شخصٍ إلى رمزٍ بفعل القيم صار مجرد رمز دون قيم!! لذا يمكن أن تجد إنساناً شيعياً يدافع جداً عن هويته وطقوسه دون أن يمت للإسلام بصلة في سلوكه، ونفس الشيء تجده عند بعض من ينتسب إلى السنّة.

وهذا ما يؤكد بأنّ الدين تحوّل من قيمٍ وأخلاقٍ إلى انتماءٍ متعصّب، وأنّ المذاهب تحوّلت من رؤى معرفية تتكامل فيما بينها إلى هويةٍ ترفض غيرها. وأعتقد أنّ كلّ ما أو معظم ما أصاب التشيّع من خلل فإنه يرجع إلى ذلك. فالغلو بدل أن يكون مرفوضاً فإنه تحوّل إلى شيءٍ مقبولٍ بل وممدوحٍ.

وهنا موقف هامٌّ جداً يصدر من الإمام أبي جعفر محمّد بن عليّ في حديثٍ شهيرٍ له لجابر بن يزيد، حيث يقول: يا جابر، لا تذهبن بك المذاهب، حسب الرجل أن يقول: أحبّ علياً وأتولّاه ثم لا يكون مع ذلك فعلاً؟ فلو قال: إنّي أحبّ رسول الله (ص)، ورسول الله (ص) خيرٌ من عليٍّ ثم لا يتّبع سيرته ولا يعمل بسنّته ما نفعه حبُّه إياه شيئاً. فاتّقوا الله، واعملوا لما عند الله. ليس بين الله وبين أحدٍ قرابة، أحبّ العباد إلى الله عزّ وجلّ وأكرمهم عليه أتقاهم وأعملهم بطاعته، يا جابر والله ما يتقرّب إلى الله تبارك وتعالى إلا بالطاعة وما معنا براءة من النار، ولا على الله لأحد من حجّة. من كان لله مطيعاً، فهو لنا وليّ، ومن كان

لله عاصياً، فهو لنا عدو، وما تنال ولايتنا إلا بالعمل والورع⁽¹⁾.

وهذا كلامٌ هامٌ، يكشف عن تشخيصٍ مبكّرٍ، وتحذيرٍ من هذا الفهم الخطير الذي تسبّب بخللٍ كبيرٍ على التشييع، ويسمح بدخول كثيرٍ من الأفكار الخاطئة والبدع بحجّة حبّ آل البيت.

لكن رغم هذا الموقف من أئمة أهل البيت (ع) إلا أنّ الشخصنة انتصرت للأسف على الفكرة، فصار من الممكن أن تتكلّم بأيّ شيءٍ فيه إشادة بالإمام ويكون مقبولاً جداً وإن كان مخالفاً للفكرة.

ولم يقتصر الأمر على الأئمة (ع) بل تجاوز ليصل إلى الفقهاء، حيث زادت مكانتهم إلى درجة الغلو، ويمكن النظر إلى موضوع التقليد كشاهدٍ على ذلك، حيث تضخّم بشكلٍ كبيرٍ جداً وخرج عمّا تقتضيه السيرة العقلانية من جهة، وأيضاً عمّا كان عليه سيرة المسلمين، بل والشيعية خصوصاً. حيث صارت تروى القصص الكثيرة المكذوبة عن كراماتٍ ليس لها أصل.

الإشكالية المنهجية:

نُقل عن أئمة أهل البيت عدداً كبيراً جداً من الروايات، جمعت في مجلداتٍ كثيرة. إلا أنّ كثيراً من هذه الروايات موضوعة عليهم، وبالتأكيد ليس كلّ ما ينسب إليهم تصحّح نسبته بحيث يمكن أن يُقبل أو يُرتّب عليه أثر.

ومنذ زمنٍ بعيدٍ، ورد ما يدل على وجود دسٍّ ووضعٍ في ما روي عن أهل البيت من قبل الغلاة وغيرهم من وضّاعي الأحاديث. وقد روى هشام بن الحكم أنّه سمع أبا عبدالله جعفر بن محمد يقول: كان المغيرة بن سعيد يتعمّد الكذب على أبي، ويأخذ كتب أصحابه وكان أصحابه المستترون بأصحاب أبي يأخذون الكتب من أصحاب أبي فيدفعونها إلى المغيرة، فكان يدسّ فيها الكفر والزندقة، ويسنّها إلى أبي ثمّ يدفعها إلى أصحابه ويأمرهم أن يبتئوها في الشيعة، فكلمّا

1 - الكافي: الكليني 1 / 113.

كان في كتب أصحاب أبي من الغلو فذاك ما دسّه المغيرة ابن سعيد في كتبهم⁽¹⁾.
وعندما جاء يونس بن عبدالرحمن إلى العراق ووجد أحاديث تروى عن
الأئمة، أخذها وعرضها على الإمام علي بن موسى الرضا، فلما نظر فيها قال: إنَّ
أبا الخطاب كذب على أبي، لعن الله أبا الخطاب، وكذلك أصحاب أبي الخطاب
يدسّون هذه الأحاديث إلى يومنا هذا في كتب أصحاب أبي عبدالله⁽²⁾.

إنَّ ظاهرة الوضع ليست غريبة، بل لها أسبابها كما لها معالجاتها، إلا أنَّ
المشكلة هو أنك تجد حالة واضحة من الإرباك في تنقية الحديث، حيث يتعامل
معه بعضهم على أنه شيء واحد، وأنه لا يجوز ردَّ أيِّ خبرٍ عن أهل البيت.

وهذا موقف غريب جداً، فمن قديم وبسبب تفشّي الوضع، فقد لاحظ أئمة
أهل البيت أهمية تحديد من يوثق بروايته، ففي خبر مسلم ابن أبي حية، قال:
كنت عند أبي عبدالله (عليه السلام) في خدمته، فلما أردت أن أفارقه ودّعته،
وقلت: أحبُّ أن تزودني، فقال: ائت أبان بن تغلب، فإنه قد سمع مني حديثاً
كثيراً، فما رواه لك فاروه عني⁽³⁾.

وفي خبر عن عبدالعزیز بن المهدي والحسن بن علي بن يقطين جميعاً، عن
الرضا (ع)، قال: قلت: لا أكاد أصل إليك أسألك عن كلِّ ما أحتاج إليه من معالم
ديني، أفيونس بن عبدالرحمن ثقة، قال: نعم⁽⁴⁾.

وفي رواية علي بن المسيب قال: قلت للرضا (عليه السلام): إنَّ شقّتي بعيدة،
ولست أصل إليك في كلِّ وقتٍ، فممن أخذ معالم ديني؟ قال (عليه السلام): من
زكريا بن آدم القمي المأمون على الدين والدنيا⁽⁵⁾.

وروى الكليني عن... أخبرني أبو علي أحمد بن إسحاق عن أبي الحسن (عليه

1 - اختيار معرفة الرجال: الكشي: 2 / 491.

2 - اختيار معرفة الرجال، الكشي: 2 / 489.

3 - وسائل الشيعة في تفصيل مسائل الشريعة، الحر العاملي: 27 / 147.

4 - وسائل الشيعة في تفصيل مسائل الشريعة، الحر العاملي: 27 / 144.

5 - اختيار معرفة الرجال، الكشي: 1 - 497.

السلام) قال: سألته وقلت: ومن أَعامل؟ أو عمّن آخذ؟ أو: قول من أقبل؟ فقال له: العمري ثقني فما أدّى إليك عني، فعني يؤدّي، وما قال لك عني، فعني يقول، فاسمع له وأطع، فإنّه الثقة المأمون⁽¹⁾.

وهذا ما يدلك على أنّهم كانوا يلاحظون الرواة وليس المروري فقط، ويحدّدون من يؤخذ بروايته ومن لا يؤخذ بروايته. كما تجد أنّ كبار علماء المذهب كانوا يعملون به، وهو ما عبّر عنه الشيخ الطوسي حيث قال: أنا وجدنا الطائفة ميّزت الرّجال الناقلة لهذه الأخبار، ووثّقت الثقات منهم، وضعفت الضعفاء، وفرّقوا بين من يُعتمد على حديثه وروايته، ومن لا يُعتمد على خبره، ومدحوا الممدوح منهم وذمّوا المذموم، وقالوا فلان متّهم في حديثه، وفلان كذاب، وفلان مخلّط، وفلان مخالف في المذهب والاعتقاد، وفلان واقفي، وفلان فطحي⁽²⁾.

بل حتّى سلف الأخبارية كالشيخ الصدوق لم يكونوا يدّعون أنّ كلّ ما ورد عن الأئمّة فهو قطعي لا يجوز ردّه، فقال بعد أن ذكر خبراً: كان شيخنا محمّد بن الحسن بن أحمد بن الوليد سيّء الرأي في محمد بن عبد الله المسمعي راوي هذا الحديث، وإنّما أخرجت هذا الخبر في هذا الكتاب لأنّه كان في «كتاب الرحمة» لسعد بن عبد الله وقد قرأته عليه ولم ينكره ورواه لي⁽³⁾.

وقال: وأمّا خبر صلاة يوم غدیر خمّ، والثواب المذكور فيه لمن صامه، فإنّ شيخنا محمّد بن الحسن (رضي الله عنه) كان لا يصحّحه، ويقول: إنّه من طريق محمد بن موسى الهمداني، وكان غير ثقة⁽⁴⁾.

كما تجد ذلك في تحقّق الإجماع من كافة العلماء على الاعتناء بهذا العلم، ولولا مشروعيته ودخالته في عملية الاستنباط بل في اعتبار الخبر لما سكت الأئمّة عن ذلك، ولبيّنوا عدم اعتبار ذلك. لذا تجد التزام الفقهاء والمحدثين في عامّة

1 - الكافي، الكليني: 1 - 330.

2 - عدة الأصول، الطوسي: 1 - 141.

3 - عيون أخبار الرضا، الصدوق: 2 - 21.

4 - من لا يحضره الفقيه، الصدوق: 2 - 90.

العصور بنقل الأسانيد والبحث عن أوصاف الراوي من حيث وثاقته وضبطه، ممّا يدلّك على أنّ معرفة علم الرجال من دعائم الاجتهاد. وفي هذا ردُّ على من يزعم بأنّ هذا العلم تسرّب إلى الشيعة من المخالفين.

على إنّ ما ذكرنا من دليل اعتبار هذا العلم في حقيقته ليس دليلاً منشئاً، بل هو تأكيد فحسب، وإلا فإنّ الدليل هو السيرة العقلائية التي توجب التنبّه والتبنيّ حتّى تقبل رواية أي شخص كان لاسيّما إذا كان مضموناً هاماً ويترتب عليه أثرٌ ذو بال.

وأيضاً مع العلم القطعي بوجود كذبٍ ووضعٍ في الحديث، فضلاً عمّا يحدث من توهمٍ هناك أو خطأ هنا، وهذا ما يجعل من الممكن القول بأنّ هذا العلم ضروريٌّ، لدرجة أنّ البحث عن مشروعيّته لا معنى لها. أي إنّ أدلّة الاحتياط في الدين يمكن أن تذكر هنا ويستدلّ بها، فمن يريد أن يحتاط لدينه يلزمه أن يميّز بين الأخبار بعد العلم القطعي بوجود كذبٍ ودسّ فيها، لا أن يعمل بأيّ حديثٍ رغم علمه بوجود رواياتٍ كاذبةٍ لا يجوز التعبدُ بها شرعاً⁽¹⁾.

كما إنّ هذا العلم ضروريٌّ للقطع بوجود أخبارٍ موضوعيّةٍ، ولعدم جواز الأخذ بها مما يحتمّ التمييز بينها، حتّى يعرف ما هو حجّة فيؤخذ به، وما ليس بحجّة فيعرض عنه. أي إنّ من يدّعي أنّه يأخذ بأخبار أهل البيت ماذا يصنع مع الروايات التي ذكرت وجود دسّ ووضعٍ، هل يتعبدُ بما يعلم أنّه ليس بحجّة؟ بالتأكيد هذا ليس ممكناً شرعاً أو عقلاً، فيلزم أن نميّز بين هذه الأخبار ونكشف الكذابين والوضاعين، وهو ما يحصل بطريق علم الرجال.

إنّ هذا الرفض لهذا العلم كان مفهوماً جدّاً، فليس هناك رغبةٌ بتحطيم الصرح الوهمي الذي يستند إليه كثير من الغلاة والخطباء الذين كان يمكن لعلم الرجال أن يفضحهم ويكشف جهلهم وتخلّفهم وكذب مروياتهم، وبالتالي يقلّل على الأقلّ تأثيرهم السلبيّ.

1 - كما إن كونه ظهر متأخراً لو سلم به لا يثبت كونه بدعة محرّمة، وإلا كان النحو أو البلاغة أو غيرها من العلوم التي تعتمد في الشرع مبتدعة لا يجوز الأخذ بها!!

الصورة النمطية للخطيب:

ومع أنّ الخطيب يمثل جزءاً هاماً من ديكور المجتمع، بحيث لا يمكن الاستغناء عنه في مجالس التعزية أو في موسمي شهري محرم ورمضان، إلا أنّ الصورة النمطية إليه كانت سلبية! فقد كان ينظر إليه على أنّه شخص يعيش على التكسّب البسيط ببعض الأمور، وهو غالباً لا يمتلك مقداراً كافياً من المعلومات، بل يكفي فيه أن يكون حسن الصوت يجيد النعي.

ومن قديم كانت القصص تروى عن الخطباء إمّا بحقّ أو بجعل من باب الضحك، فمما قيل من ذلك: أنّ خطيباً أزعجه مجيء خطيبٍ جديدٍ إلى نفس المنطقة التي كان يقرأ فيها، وكان أعلم منه وأعقل، فغاضبه ذلك، فقال للناس: أريد أن أسأل هذا الخطيب بحضوركم. فقال له: هل تقدر أن تكتب لي "حيّة" فكتب له ما أراد، فقال لمن معه: انظروا ما فعل. ثم رسم هو حيّة رسمها رسماً، ربما لأنّه لا زال يكتب بالكتابة الصورية ولم تصل الكتابة عنده بعد إلى تجاوز ذلك، ثم قال: يا قوم، بالله عليكم، أيّنا أصحّ في كتابتها؟ فقالوا بصوتٍ واحدٍ: أنت. فطردوا هذا الخطيب الوافد ورجع خطيبنا الجاهل لما كان عليه من حظوة بينهم.

ورويت قصّة تشبه ذلك عن تنازع بن خطيبين، أراد أحدهما أن يخرج صاحبه أمام الجمهور، وبالفعل اختار سؤالاً ووجّهه لصاحبه أمام الناس: هل هناك سورة باسم البقرة؟ فقال: نعم، سورة البقرة هي أول وأطول سورة في القرآن. فالتفت إلى قومه وقال: اسمعوا، قل لي يا شيخ، هل هناك في القرآن سورة باسم زينب؟ قال له: لا. عندها قال للجمهور: الله أكبر، اسمعوا ما يقول هذا الرجل، البقرة تُذكر في القرآن، ولا تذكر المظلومة المهضومة زينب أمّ المصائب؟ فاستفزّ مشاعر الناس فغضبوا من ذلك الخطيب وبالكد نجا منهم.

وقد روى الشيخ علي آل حيدر⁽¹⁾ في أرجوزة له موقفاً كان له مع بعض من

1 - الشيخ علي بن حسين بن علي آل حيدر (1311 - 1347 هـ / 1893 - 1928 م) فاضل أديب وشاعر، وهو من أسرة علمية عربية عريقة عرفت بأل حيدر، ولد في سوق الشيوخ ونشأ في النجف، حيث درس المقدمات، وتوفي فيها شاباً إثر مرضٍ عضال.

كان يدّعي الفهم والعلم من الخطباء، فنظم هذه الأبيات لتصف الحوار الذي بينهما:

من أين جئت؟ قال لي: من النجف
 وأي أرض قاصداً في ذا السفر
 فقلت: ما قصدك في ذا السفارة؟
 فقال: إني مُرشد وداعي
 وجئت أدعو للهدى والحكم
 أدعو لدين الحق والرشاد
 قلت له: وفقت للصلاح
 وكثّر الله هداة الأمة
 و أنتم القوم للبلاد
 وبعد ذا، أحببت أن أعرف ما
 سألته مسألة طفيفة
 فقال: لا أستحضر الجوابا
 فقام مسرعاً بكلّ همّة
 فعاد و هو يحمل الكتابا
 فقلت: عرفني الكتاب واسمه
 فقلت: اقرأ و أنا أسمع ما
 فقال: عذراً إنّ عيني لم تكذ
 عرفت أنّ الشيخ أمي و لا
 وجاء بالزور و بالتمويه
 قلت له: أما درست في النجف؟
 قال: قرأت النحو والأصولا
 قرأت مفتاح الجنان كلّهُ
 ومجمع البحرين و المصباحا
 سألته مسألة نحوية
 دعني أجيء لك بالوسيلة
 فيها خلاف بيننا ومعركة
 فقام للخروج وعاد مسرعاً
 هذا كتاب ما رأيت مثله
 فكّم بها من نكتة لطيفة
 نظرت من بعدُ إلى العنوان
 وهو لعمرى زاد وجددي والشجن
 بمعشرٍ قد خدموه حيلةً
 أكرم بها بلاد عرّ وشرف
 فقال: للبصرة أو إلى المجر (1)
 وما الذي تصنعه بالبصرة؟
 إلى الهدى وبالصلاح ساعي
 فالجهل قد عمّ الورى بالظلم
 فالقطرُ مملوء من الفساد
 ولم تزل تسعد بالنجاح
 ففيهم تكشف عنّا الغمّة
 وأنتم دعائم الرّشاد
 يحسنه أو الذي قد فهمّا
 على العوامّ سهلة خفيفة
 أمهلني حتى أحضر الكتابا
 وقد عرفتُ كنهه وفهمه
 فقال: خذه، وقرأ الجوابا
 فقال: اقرأ، هو طُبُّ حكمة
 تقوله، فأنت فخر العلما
 تُبصر؛ إذ كانت أصيبت بالرّمذ
 يقصد إلا سلب أموال الملا
 وجاهلا في بزة الفقيه
 وما الذي حويت من علم السلف؟
 والفقه والمعقول و المنقولاً
 فهو لعمرى فيه تشفى العلة
 وعدة الأصول والصّاحا
 قال: لعمرى هذه ألفية
 فهذه مسألة جليلة
 أحسنت إذ جئت بهذي الفذلكة
 فقال: خذ، فالعلم في جوف الوعى
 وسيلة إلى نجاة علّة
 و كم حوث مسألة شريفة!
 إذا به لواعج الأشجان (2)
 لمّا رأيت الدين أضحي ممتحن
 لنيل ما يبغونه وسيلةً

1 - بلدة في ميسان جنوب العراق.

2 - "لواعج الاشجان" كتاب في الخطابة تأليف السيد محسن الأمين.

ومع هذا النقد للخطيب، فيجب أن لا ننسى أن هناك من الخطباء من له دين وعلم ووعي وعقل، وساهم بشكلٍ حسنٍ في توعية الناس ومنهم من رسم لذلك منهجاً.

منهج الخطيب:

ومما يدخل ضمن مسألة المنهج (قاعدة التسامح)، وهي داهية الدواهي التي تثبتها القوم، وزعموا أن من بلغه خبرٌ يُثبت ثواباً وأجرًا لمن فعل فعلاً ما، فقد استحقَّ ذلك الأجر وإن لم يكن الخبر صحيحاً. وهي قاعدة مشكلة ومجالها المستحبات، إلا أن بعض الفقهاء عمّموا نطاقها لتشمل حتى الأخبار والقصص التي يمكن الأخذ بها دون تدقيق بل دون نظرٍ في سندها. قال زين الدين العاملي: جوّز الأكثر العمل بالضعيف في نحو القصص والمواعظ وفضائل الأعمال... وليس في القصص والمواعظ إلا محضُ الخير⁽¹⁾.

وهذا نظرٌ غير صحيح، لكنّ شيخنا يعذر فيه لأنّ نتائج ذلك ما كانت قد ظهرت بعد، أمّا الآن فليس لأحدٍ عذرٌ في مثل هذا القول.

ومما شجّع على الوضع ورود أخبار في ثواب "من بكى أو أبكى" ففهم منها أو أولت على أنّ المطلوب أن تبكي على الحسين، فحتى لو كان الخبر ضعيفاً تجوز روايته ما دام أنّه يبكي.

كما يرجع هذا الضعف في المنهج إلى عدم وجود تحديد واضح عند الفقهاء لمفهوم البدعة، وهذا أمرٌ مهمٌ جداً، وهو ما ترك أثراً واضحاً على الفقه في نواحٍ كثيرة، وأضعف مناعة العلماء، فضلاً عن جمهور الأمة تجاه كثيرٍ من الخرافات والخزعبلات التي لم تجد من يوقفها ويقف بوجهها.

1 - الرعاية لحال البداية في علم الدراية، الزيني: 76.

مخالفات شرعية:

كما تجدُ كثيراً من وفق المقاييس الشرعية، فقد مثل هذا الخطاب تجاوزات كبيرة جداً، كان من أبرزها الكذب، حيث يروي كثيرٌ من الخطباء قصصاً لا وجود لها في أيِّ كتابٍ أو مصدرٍ، كما تمَّ تبرير الكذب بزعم أنَّ هذا الخطيب إنَّما فعل هذا لشدة حبه لأهل البيت وكثرة تأثره بما جرى عليهم فينقل أخباراً لا يمكن قبولها، يقول النوري الطبرسي: وقد يكون الداعي في بعض الأحيان إلى إبراز هكذا أمور ضعيفة كثرة إخلاص المؤلِّف وشوقه لنشر فضائل أهل البيت وحرصه على البكاء على مصائب سادات الأنام مع عدم تمكُّنه من تمييز الصحيح من الفاسد، فلا يلتفت إلى ذلك، ولا يُفرِّق بينهما؛ إذ إنَّ غرضه تعظيم وتكبير تلك المصائب وإحراق القلوب، فكلُّ ما كان سبباً لذلك فأهلاً وسهلاً به ويقول: بل وصل بهم الحدُّ إلى درجة إنَّهم يوردون الأخبار الواهية والحكايات الكاذبة لأجل إظهار وتبيين بعض الاعتبارات الضعيفة والنكات السخيفة والاستحسانات الباردة⁽¹⁾. وهذا تبريرٌ يشبه قول قوم من الكذابة ممن كانوا يضعون الحديث، فربَّما أنكر عليهم ذلك بقول النبيِّ (ص): "من كذب عليّ فليتبوأ مقعده من النار"⁽²⁾، فقال: إنَّما كذبت له لا عليه⁽³⁾.

كما إن من أشدَّ المخالفات بعداً عن نصوص الشريعة وروحها تفريق الأُمَّة وإيقاع الفتنة بين أبناء البلد الواحد، وهو مخالفٌ تماماً للمنهج الشرعي لا سيما إنَّ استعمال التاريخ لغرض إثارة الأحقاد يكشف عن قصور نظرٍ وقلَّة عقلٍ، إن لم يكن هناك دافع آخر. إذ ما معنى أن أعيش عصراً مضى منذ قرون على حساب الحياة التي أنا مكلفٌ بأن أعمل فيها؟ إنَّ هدف ذلك هو ضياع أولويات

1 - اللؤلؤ والمرجان في آداب أهل المنبر، النوري: 200.

2- أبي داود: 2 / 177، الجامع الصحيح، الترمذي: 4 / 147، المستدرک علی الصحیحین، الحاكم: 1 / 77، وغيرها.

3 - فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ابن حجر: 1 / 199.

المسلمين.

ويمكن أن أبين لك ذلك من خلال هذا الحوار، فقد سأل رجل من الأعراب علي بن أبي طالب: كيف دفعكم قومكم عن هذا المقام وأنتم أحق به؟ فقال: يا أبا بني أسد، إنك لقلق الوضين، ترسل في غير سددٍ، ولك بعدُ ذمامة الصهر⁽¹⁾ وحق المسألة، وقد استعلمت، فاعلم: أمّا الاستبداد علينا ونحن الأعلون نسباً، والأشدّ برسول الله (ص) نوطاً، فإنّها كانت أثرةً شحّت عليها نفوس قوم، وسخت عنها نفوس قوم آخرين، والحكمُ الله والمعوذُ عليه يوم القيامة.

ثم قال له: وهلمّ الخطب في ابن أبي سفيان، فلقد أضحكني الدهر بعد إبكائه، ولا غرور فوالله يا له خطباً، يستفرغ العجب ويكثر الأود، حاول القوم إطفاء نور الله من مصباحه، وسدّ فواره من ينبوعه، وجدحوا بيني وبينهم شرباً وبيئاً⁽²⁾، فإن ترتفع عنّا وعنهم محنّ البلوى أحملهم من الحقّ على محضه، وإن تكن الأخرى ﴿فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسْرَاتٍ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾⁽³⁾.

تأمل، كيف نظر عليّ إلى مسألة ظنّ الرجل أنّه مسّ فيها جرحاً في نفسه، فكيف أجاب؟ استقبل عليّ الرجل بنقدٍ وقال عنه: إنّه يُرسل في غير سددٍ، وعندما اضطرّ أن يجيب عمّا يتعلّق بالشيخين أجاب باختصار، رغمّ أنّه لم يمض على ما حصل إلا سنوات، فلم تكن هناك قرون تفصل عن الحدث كما هي الآن، ومع ذلك رفض عليّ أن يتوسّع بالحديث. ثمّ نقل الحديث إلى ما لم يسأل عنه الرجل، وهو شأن معاوية.

إذن أراد عليّ أن يقول: انظر للواقع، لا تبحث في التاريخ عمّا يثير الحسرات ويوقظ الفتن. وهذا ما يبيّن لك بُعد هؤلاء القوم عن منهج آل البيت وطريقة تفكيرهم للأسف.

1 - لأن الرجل من بني أسد، وهم عشيرة أم المؤمنين زينب بنت جحش زوج النبي (ص).

2 - الأود: الاعوجاج، جدح: خلط، الوبيء: ما يوجب شربه الوباء.

3 - نهج البلاغة، الشريف الرضي: 63 / 2.

مضمون الخطاب:

من الممكن القول بأن المنهج الأسطوري كان هو المنهج المسيطر عموماً، وهو المنهج الذي يعتمد على المبالغة والخروج عن المألوف، ورواية القصص ذات الإثارة والبعد عن الواقع، فتحول الحدث إلى قصص من الخيال لا واقع لها البتة. وعلى مستوى القضية الحسينية التي تعدّ أهمّ قضية يتمّ طرحها، فقد ظهر في فتراتٍ مختلفةٍ عددٌ من الكتب وصارت تعدّ كمصادر تعتمد هذا المنهج، روي فيها كلُّ غثٍّ وسمينٍ ممّا لا يُعقل ولا يُقبل من قبيل ”روضة الشهداء“ و”المنتخب“ و”أسرار الشهادة“ و”معالي السبطين“ و”شجرة طوبى“ و”مدينة المعاجز“ وغيرها من كتب كانت تؤكّد على الإثارة والتشويق، ولعلّ هذا ما كان الناس بحاجةٍ له ليسدّ مكان القصّاص الذين كانوا يمثلون عنصر ترفيه للناس. كما تم التأكيد على إثارة الحزن وإبكاء الجمهور، وهو أسلوبٌ يستعمله الخطباء الذين يمتلكون قابليّاتٍ محدودةً، فلا يملكون إلا إيراد القصص التي لا يكاد يصحّ منها شيء، أو النعي، وما إلى ذلك. وينتشر هذا الأسلوب في المناطق والبلدان التي يكون أهلها بسطاء في مفاهيمهم وتصوّراتهم كما في الأرياف ونحوها.

وقد دُوّنت كتبٌ عدّة وفق هذا المنهج وصارت مصادر يرجع إليها. كما في ”مثير الأحزان“ من تأليف ابن نما، الذي استعمل السجع واستدّار الدمع وتحريك العواطف، ثمّ تبعه ابن طاووس في ”اللهوف“ والأربلي في ”كشف الغمّة“ ثمّ ”تسليّة المجالس“ من تأليف أبي محمّد بن أبي طالب الحائري.

وهي لا تقتصر على تلك التي ألفها الخطباء، بل منها كذلك عدد من المصادر التي ألفها بعض العلماء الذين تنازلوا عن منهج العلم، ويمكن أن تذكر من ذلك ”محرّق القلوب“ و”المنتخب“ وغيرها.

وواقعاً فقد أسهم سكوت العلماء على هذا البلاء في انتشاره، ولو اقتصر الأمر على هذا لهان. لكن ما هو أدهى من ذلك أن يبرّر أهل العلم ذلك.

وهذا من المشاكل التي تجدها عند الخطباء والتي لا تعني إلا فشل الطرح، فما معنى أن خبراً يُروى ويُقَصَّ لا أقول آلاف المرّات، بل ما لا يُحصى عدداً. إنّه ليكشف عن فقرٍ في المعرفة وضعفٍ مفرّجٍ وتخلّفٍ في أسلوب الطرح، فما معنى أن يعاد نفس الكلام رغم أنّه غالباً لا يكون صحيحاً؟ ثمّ ما أعجب هذه الناس التي خدّرت عقولها حتّى لا يملّ من تكرار المعاد خروجاً عن الفطرة التي تنفر من إعادة المعاد وتكرير المكرّر.

وإذا أردت أن تتحدّث عن محتوى الخطاب فسوف تجد إشكالاتٍ كثيرةً، وقصصاً لا تكاد تُحصى لا تستند إلى منهجٍ ولا رؤيةٍ، بل لا تزيد في واقعها عن تضييع الوقت ونشر التفكير الخرافي وشغل العقول بأمور لا تنفعها في أيّ جانبٍ حياتي أو حتّى ديني. وهناك من يخرج عن حدّ القصة ويحاول أن يتفلسف، وقد بلغني أنّ هناك خطيبين في الهند ذكر أحدهما أنّ معسكر الحسين يوم الطفّ لم يكن يخلو من الماء، وإنّ القول بأنّ الحسين عجز عن توفير الماء طعنٌ به؛ لأنّه يخلّ بفكرة الولاية التكوينية التي يؤمن بها. أمّا الآخر فكان على الضدّ يرى أنّ القول بأنّ الماء كان موجوداً في المعسكر يخلّ بفكرة المظلومية التي لا يمكن أن يتنازل عنها. وقد وصل الخلاف بينهما إلى أن انقسم الناس بينهما إلى فريقين. فانظر إلى هذين الجاهلين اللذين لو كان لأحدهما من العقل شيءٌ لعلم أنّ مثل هذه المسائل لا تُبحث بهذا الشكل، بل إنّ البحث يكون من حيث تحقّق هذه الدعوى أو عدم تحقّقها، فالمقياس هو الواقع، لا أن يكون البحث في مثل هذه الموارد عن طريق التنظير.

بينما يتحدّث أحدهم عن فوائد القيمة، وهي نوع من المرق يُصنع من الحمّص واللحم المهروس في عاشوراء ويوزّع مع الرز، فقال: هل تعتقد أنّ هذه القيمة ظهرت في فترة متأخرة؟! هل تعرف أنّ العقيلة زينب هي أوّل من صنعها؟ والسبب أنّها تحتوي على البروتينات التي يحتاجها الجسم، وقد صنعتها زينب لأنّ أهل البيت كانوا على درجةٍ كبيرةٍ من التعب والإعياء بعد انتهاء واقعة الطفّ، وخيرٌ ما يعينهم على ذلك البروتينات التي توجد في القيمة!!! وهلمّ جرّاً.

طبيعة الخطاب:

من خلال متابعة الخطاب الديني، وأنا هنا أتحدّث عن الخطاب الشيعي خصوصاً، ليس تبرئة للخطاب الديني السني من نقاط ضعفٍ وخللٍ كثيرة، بل لأنّ البحث هنا هو عن خصوص الخطاب الديني الشيعي. وفي الواقع يمكن رصد إشكالياتٍ كثيرة، يمكن حصرها بإشكالياتٍ محدّدة، هي:

- اللاعقلانية والغلو: يمكن القول بأنّ من أبرز سمات الخطاب المعاصر هو الغلو واللاعقلانية، ويبدو كأنّ هناك سباقاً لنشر أفكارٍ من هذا القبيل، مستغلاً وجود خللٍ يتعلّق بعدم وجود فهم لعلاقة الإيمان بالعقل. ومن أبرز الخطباء الذين تجد هذا واضحاً عندهم يمكن أن نذكر عبد الحميد المهاجر، علي السماوي، واثق الشمري، وأمير القرشي وغيرهم كثير وكثير جداً.

- وبسبب وجود سوق جيدة في العراق لهذا النوع من الخطباء، فقد دخل هذا السوق عدداً من الخطباء غير العراقيين وهو ما مكنهم من كسب قاعدةٍ جيدةٍ لم يكن من الممكن الحصول عليها في بلدانهم، فضلاً عن المكسب المادّي الذي لا يستهان به.

- الطائفية السياسية والدينية: من أبرز سمات هذا الخطاب هو التأكيد على نشر الرؤية الطائفية سواء بصورتها الدينية - التاريخية، كإثارة بعض قضايا الخلاف السني- الشيعي، أو تعميق الهوية الطائفية الشيعية من خلال ممارسة طقوسٍ مبتدعةٍ جديدةٍ، أو المبالغة في إحياء بعض المناسبات، لدرجة أن تجد إعلاناً عن مجلسٍ بمناسبة أربعينية أبي طالب!!

- الدفاع عن النظام السياسي: هذا فضلاً عن الطائفية السياسية التي تؤكّد على ضرورة الالتفاف حول القادة السياسيين الشيعة، وتخويف الجمهور من أن أيّ تغييرٍ سياسيٍّ يمكن أن يُفقدهم مكاسبهم التي

تتمحور حول الهوية الطائفية، دون نظرٍ أو اعتبارٍ للحقوق السياسية والخدمية التي يستحقها الشعب بحسب طبيعة وظيفته النظام السياسي تجاه الشعب. ويمكن أن نذكر من ذلك الخطيب الشيخ صلاح الطفيلي في محاضراته التي أكد فيها على ضرورة انتخاب الفاسدين مهما فعلوا؛ لكي يبقى بثّ الأذان بالصيغة الشيعية على الفضائيات!!

ولم يقتصر الأمر على ذلك، فقد أضعف هذا الخطاب ارتباط المواطن ببلده، وصار الانتماء للمذهب وهو أي "المذهب" تعبير لم يكن مستعملاً حتى في الحركات والأحزاب الإسلامية، بل كانوا يعدونه أمراً معيماً ومحدداً لرؤيتهم وتفكيرهم وإمكان قبولهم، إلا أنه صار في هذه المرحلة مصطلحاً شائعاً في الخطاب السياسي.

• فقدان الحاسة الاجتماعية: يتضح هذا في عدم إدراك المشاكل الحقيقية للمجتمع، ومحاولة صرف النظر إلى قضايا من قبيل السفور أو شرب الخمر أو الاختلاط ونحو ذلك، وهو ما يرجع إلى مشكلة مزمنة، وهي ضعف وربما فقدان الحس الاجتماعي عند كثيرٍ ممن يتحملون الخطاب الديني؛ لذلك لم يكن غريباً ولا صادماً ما قاله أحد الشخصيات الدينية: "أن تكون فقيراً في الدنيا لا يهم"، فالمنطلق الثقافي ونظام التفكير بالنسبة له لم يكن يسمح بالخروج عن هذا الأسلوب في التفكير أو في الخطاب.

والواقع إنك لن تجد - إلا ما ندر - خطاباً يحاول تسليط الضوء على مشكلة المخدرات مثلاً، أو استعمال العنف، أو الانتحار، أو التخنث وغير ذلك، فالخطاب الديني يحاول دائماً أن يحافظ على أهم خصائصه في صرف الناس عن واقعهم الاجتماعي ومشاكلهم الفعلية للأسف.

نتائج الخطاب:

لقد ساهم هذا الخطاب بدعم النظام السياسي، لا سيما وأن هذا الخطاب يعاني من مشاكل مزمّنة في فهم أبسط مفردات النظرية السياسية، من قبيل فكرة الوطن أو الحدود التي صار ينظر إليها باعتبارها فكرة غير شرعية. وأن العلاقة المذهبية التي تمتد خارج الحدود - والتي تمزق المجتمع - هي أكبر من الانتماء الوطني الذي يحفظ المجتمع، وهو ما أسقط الحصانة الوطنية والسياسية باسم الدين والشرع.

كما ساهم بنشر الخرافة والتخلف وإضعاف ملكة التفكير المنطقي التي جعلت الأولويات مرتبكة أمام أذهان المواطنين، حيث دفعهم هذا الخطاب للارتباط العاطفي والعقلي بالطقوسيات والشكلية إلى إهمال أبسط حقوق المواطن.

كما دفعهم إلى البحث عن وجوه أخرى للتدين، وهو ما أدى إلى إضعاف الحاسة الأخلاقية؛ لأن استهلاك الإنسان بجوانب دينية كثيرة مبالغ فيها تجعل الإنسان يشعر بأنه قد فعل ما عليه، وتجعل ضميره مرتاحاً لا يشعر كثيراً بالخلل الأخلاقي في سلوكه؛ لذا يمكن أن تجد كثيراً من "المتدينين" بحسب المقاييس الحالية وهم يعانون من فقر أخلاقي يظهر في سلوكهم وعدم مبالاتهم بالآخرين، وقدرتهم على تبرير كثير من الأخطاء والذنوب التي يقترفونها، أو لا يرون وجود تعارض بين التدين كما يفهمونه وبين سلوكهم.

كما أضعف هذا الخطاب الثقة بفكرة الدولة ومشروعيتها، وأزاح فكرة المواطن لصالح الانتماء المذهبي ولو في خارج الحدود. فضلاً عن سقوط أي اعتبار أو حرمة للمال العام من خلال نظرية "مجهول المالك"، إضافة إلى إضعاف دور القانون بدعوى أنه قانونٌ وضعي يقابل ويضاد الحكم الشرعي الفقهي⁽¹⁾.

1 - وهو ما ناقشته في فصل «تطبيق الشريعة» من كتاب «نقد الإسلام السياسي» مطبوع.

كما أنّ زيادة الطقوس وتضخّمها المرتبط بالخطاب الديني والذي تضخّم كردّ فعلٍ أو تعويضٍ عن تحجيمها في العهد السابق من جهة، وكذلك بسبب الخطاب الديني الذي بالغ فيها كثيراً والدعم السياسي لها أضعف الشعور بقيمة الحياة والوقت بشكلٍ كبيرٍ، وعلى أيّ حالٍ، فقد كانت هناك دائماً مبرراتٍ تحاول إبراز ما تعتبره جوانب إيجابية في هذا السلوك. وهو ما يظهر أيضاً في انتشار القبور الوهمية وكثرة زوارها، والدعايات التي ترتبط بها.

كما أدّى هذا الخطاب المتطرّف واللامنطقي إلى ظهور تطرّفٍ سنّيٍّ مقابل، ومحاولة للتمسك بالهوية المذهبية على حساب الانتماء الإسلام والوطني.

وفي الحقيقة إنّ محاولة استقصاء آثار وأخطاء هذا الخطاب ليس سهلاً؛ لأنّه لم يترك جانباً من جوانب الحياة إلّا أثر عليه وترك عليه بصمته، ويكفيه أنّه أنشأ جيلاً جاهلاً لا يهتمّ بالمعرفة ولا يفهم قيمة الوطنية.

الأحزاب ووسائل الإعلام:

من الواضح والمفهوم أنّ هذا النمط من الخطابة والخطيب يصبُّ بشكلٍ مباشرٍ أو غير مباشرٍ في خدمة النظام السياسي بعد 2003؛ ولهذا ساهمت هذه الأحزاب بشكلٍ واضحٍ من خلال وسائل الإعلام التي تسيطر عليها في دعم هذا التوجّه، وإسباغ القدسية والاحترام عليه. وفي الواقع فقد ظهر التحالف بين السياسي والديني بشكلٍ واضحٍ جداً في هذا استغلال كثيرٍ من السياسيين للمواسم الدينية ومشاركتهم في إحيائها، وفي دعمها، بهدف إبراز صورتهم بشكلٍ مقبولٍ أمام الجمهور، بما يغطّي على فشلهم في أداء وظيفتهم الإدارية والسياسية.

النتيجة:

إنَّ أيَّ محاولةٍ للإصلاح الديني أو السياسي لا بدَّ أن تضع بين عينيها ضرورة توجيه الخطاب الديني، ووضع ضوابط - ولو وصل ذلك إلى سنِّ تشريع - لكي لا يسمح لأيِّ شخص كان أن يرتقي المنبر أو يوجِّه الناس بما لا ينسجم مع قيم الدِّين وأهداف بناء المجتمع، لا سيما وأنَّ هذا الخطاب يستهدف كل الفئات بما فيها الطبقات الفقيرة والتي يمكن التأثير عليها بسهولة، وهو تأثيرٌ لا يكون في الغالب إلا سلبياً.

مستقبل الثقافة في العراق
جدل الموروث الثقافي وإشكاليات التحديث
أ. المتمرس. د. عبد الأمير كاظم زاهد

موضوع البحث:

يدور في واقعنا الثقافي جدلٌ فكريٌّ حول رؤى متعددة تتجسّد في حواراتنا المجتمعية الراهنة، وهو ليس وليد اليوم إنّما يستقي في الغالب من أزمانٍ ثقافيةٍ سابقةٍ في عالمنا الإسلامي، ويبدو أنّه لا يريد أن يفهم حاضره إلّا من خلال فهم الماضي، ولعلّ ذلك هو الوجه السلبي لمقولة طه حسين (إنّ أيّ تفكيرٍ بمستقبل الثقافة لا يصار إليه إلّا على ضوء ماضيها البعيد وحاضرها القريب)، فهو يقصد الربط التراكمي، وواقعنا يجسد الاحتباس في ثقافة تاريخية غير متجدّدة ذاتياً⁽¹⁾.

ومنطلقات بل أسس تلك الرؤى جماعات ترى حماية (الهوية التاريخية) وجماعات ترى التحديث والتقدمية، وبينهما ممانعات فكرية لا تزال تستمدّ موضوعاتها وطرق الاستدلال من تاريخٍ مملوءٍ بالتصادمات المستمدّة من تعارض الاتجاهات الفكرية التي كانت السياسة قد صنعت بعضها، والتعصّب صنع بعضها الآخر، فامتلات المدوّنة الثقافية في تاريخنا بتصادماتٍ ثقافيةٍ أبت إلّا أن ترفض الآخر ولا تبحث عن المشتركات معه، وتلجأ لأساليب الإقصاء. والسؤال: ما حجم ذلك الميراث في ثقافة الراهن، وما تأثيره في نوع ثقافة الحاضر والمستقبل؟

المشكلة البحثية:

لما كانت تلك الجذور والأصوليات التي تستمدّ منها أنماط من ثقافتنا المعاصرة (جدالها) وجدلياتها تشدّ عالمنا الراهن إليها أكثر من انشداؤه إلى الحاضر، ناهيك عن المستقبل الذي ينبغي أن يقوم الفكر برسم ملامحه، على الأقل لصالح الإنسان والبيئة الاجتماعية؛ ولأننا لم نجد محاولاتٍ هادفةٍ لتفكيك

1 - طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر: ص 17.

هذا التآزم، سيحاول هذا البحث مقارنة المشتركات بين تراثٍ ذهبيٍّ مشرقٍ احيائيٍّ، وبين حاضرٍ لا يضيق ذرعاً بالتراث على الأقل لتقليل المسافات بين الاتجاهين أو للتطلع إلى رؤيةٍ تنويريةٍ.

مهمة البحث:

حينما تتجاذب الحوارات الثقافية ثنائية الحفاظ على الهوية وضرورة اكتشاف الفكر التقدمي تصبح بلا هدف وبقاء ثنائية (الهوية، وضرورات التقدم الاجتماعي) على أصولياتها المتعصبة يكوّن (حلقةً مفرغةً) أو دوامةً تتسم بالدور الباطل منطقياً، ومما يؤسف له أنّ المناظرات لم تنجب (مشهداً جديداً) لثقافةٍ نسبيةٍ لا تدّعي احتكار الحقيقة، ولا تمنع أن تكتشف مشتركاتٍ تقع بين الرؤيتين، أو تقلل الجفوة بين مجالين من مجالات الاشتغال، أو تضع أنموذجاً مركّباً لا يقصي الماضي، ولا يقلل من ضرورات التقدم الراهن والمستقبلي، فإنّ تقديم صورة لهذا المشهد إحدى أهمّ الفرضيات.

المنهج البحثي:

يعتمد البحث على معايير مستمدة من الرؤيتين، ويتكئ على توصيفٍ يخضع البيانات للتحليل المقارن، وفق طريقة إنتاج المقدمات الفكرية والثقافية؛ لكي يصل للنتائج التي تحكم (أنماط الثقافة المعاصرة).

مفاهيم البحث:

في ثنايا البحث سنجد مجموعة مفاهيم، أعرض للمقصود منها:

1 - الهوية الحضارية: ونعني بها ثقافة التراث الديني أو الاجتماعي الذي أفرزته تجربة المجتمع، والتي تشكّل عقلاً معرفياً، وتتكوّن من خلاله المواقف

إزاء الأفكار والنظريات المعاصرة والثقافة العامّة، أو المشكلات الراهنة.

2 - فكر التقدّم الاجتماعي: نزعة فكرية تهدف للخروج من الواقع المتخلف للأمة الممتدّ لقرون، وتتخلّص من آثاره على الإنسان والحياة في عالمنا الراهن، باعتماد قيم العقل والأنسنة والنقد المتّسع لما اتّسم في الأزمنة المبكّرة بالمقدس، وحرية التفكير والأداء العلمي، من دون التزام طقوسيّ بما أفرزته التجربة التاريخية للمجتمع.

ومن الملاحظ أنّ وراء الحياة السياسية للمجتمع ووراء قرارات بناء الشباب والمستقبل موجّه عامّ هو (ثقافة المجتمع) التي تتناسب طردياً مع نوع القرار، فالنظرية السياسية جزءٌ من الثقافة العامة للمجتمع، وهي بوصلة القرار، ورغم أنّ ثقافة جماعات التحديث مأخوذةٌ في أغلبها من تجربة أوروبا، إلاّ أنّها قد عجزت أن تدمجها مع ثقافة المجتمعات العربية، وهكذا ظلّ الانفصام بين الاتجاهين يسير بخطّين متوازيين ربّما استعصى على الالتقاء.

مفهوم المشروع الحضاري:

يراد بالمشروع الحضاري: ذلك التصوّر القابل للتطبيق، والمتمكّن بإعادة صياغة مجتمعٍ ما في جوانبه الفكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، ويتمّ في إطاره بناء الفرد والمجتمع في نسقٍ ثقافيّ، ويحقّق قفزةً إيجابيةً جديدةً للمجتمع، ولا مانع أن يكون المشروع ناتجاً عن رسالةٍ دينيةٍ، كما أنّه لا مانع أن يكون ناتجاً عن تراكمٍ مدنيّ من التجارب البشرية.

المشهد الأول من جدل التحديث وتراث اللاهوت:

بعد أن تمّت ترجمة علوم اليونان والفكر الفلسفي القديم للغة العربية، نتج عن هذا الفعل جدلٌ حادٌ انقسم ازاءه أهل المعرفة إلى آراء متباينة، وكان صوت

الرافضين لعلوم اليونان أعلى، وهذا أمرٌ طبيعيٌّ، فإنَّ الأمر المعتاد يحتلُّ مواقعه مستريحاً، ويسيطر على عقول الناس. واعتبر الرافضون أنَّ علوم اليونان قد نشأت في بيئةٍ غير موحَّدةٍ، ووقف آخرون منها موقفاً يدعو إلى دراستها ونقدها، وتقبُّلها، ووقف فريق ثالث على أنَّها نتاجٌ معرفيٌّ حرَّ العقل، وصرحوا أنَّها ممَّا يمكن الإفادة منه⁽¹⁾.

وقد وصف باحثون معاصرون تلك التدايعات بأنَّها تدايعات الصدمة الأولى في التقاء الثقافة الإسلامية في عصورها المبكرة مع الفكر اليوناني، وكانت تلك الصدمة من أبرز أسباب ظهور الاعتزال كموجةٍ فكريةٍ مع ما يحمل الاعتزال من الدعوة إلى حرّية التفكير وعقلنة النص الديني والقبول بالفعل والارادة الإنسانية. وقد طوّر هذا الاتجاه ثقافةً جديدةً اتّسمت بإعادة النظر في مقولات التديّن التقليدي، لكن قابلتها اتجاهاتٌ معتصمةٌ بالمقدس التقليدي، فقد ظهرت في عصر المتوكل (ت 247هـ)، جماعاتٌ وأفكارٌ ومقدساتٌ جديدةٌ أدّت إلى رفض الأفكار الاعتزالية، وتأسيس ثقافة مرجعيتها فقط فهمهم للنص، والتوقّف عند عدم وجوده، وكانت تلك الجماعات ذكيةً؛ إذ تبنت قداسة الحاكم، فاعتبرته رمزاً لاستتاب الأمن وسريان النظام العام، وبذلك ضيّقت حريات الفرد، ومنها حرية التفكير والتعبير عن الرأي، وحرية نقد الفكر البشري، ولعلها كانت امتداداً لما ظهر قبلها من خلافٍ بين الآخذين بالرأي في تفسير النص القرآني وبين المانعين له، إلا إذا وجدوا لرأيهم نصّاً سانداً؛ مما قسّم المفسرين إلى أصحاب الرأي وأصحاب النص المأثور.

ومن هاتين بدأت المواجهات بين ثقافةٍ لاهوتيةٍ سلفيةٍ محضة، اتّخذت من العصر الأول أنموذجاً معيارياً ضدّ ثقافةٍ تريد عقلنة اللاهوت الديني، ودعت إلى إنسانية الفكر الديني⁽²⁾، من خلال تبني آراءٍ جديدةٍ لمعاني آيات القرآن، وللإستزادة يمكننا متابعة آراء الزمخشري في تفسيره، وتفسيرات الهمداني

1 - علي سامي النشار، منهج البحث عند مفكري الاسلام: ص 6 .

2 - محمد عمارة، المعتزلة: ص 67 .

والنظام للإعجاز بالصرفة، والموقف من السلطة التي يمكن مقاومتها إذا كانت جائرة؛ لأن أصل العدل عند المعتزلة أصل ديني، وأصل فطري في آن واحد، وبهذا أدت الصدمة إلى ظهور ثقافة جديدة لم تجد لها قيماً تحاكمها عقلياً، كما لم تخل من الممانعة المتعصبة، فأوجدت جدلاً تاريخياً أدخلها في دوامة المقبول والمبتدع، وربما لا تزال هذه الدوامة حاضرة في ثنايا الفكر المعاصر، طالما أن العقل العربي لا يزال مشدوداً إلى تاريخ عصر مناهضة النزعة العقلانية.

لقد كانت بغداد هي البيئة المكانية لذلك الجدل الناشئ عن التطور المعرفي الاعتزالي في القرنين الثالث والرابع، وفيها تناسلت مدارس فكرية أغنت الثقافة بنمطياتها على مستويات النخبة والعامّة معاً، وقد طوّرت تلك المدارس أفكارها ونظرياتها ومفاهيمها فيما بعد⁽¹⁾، وصاغت أفكارها على تأسيسات فكرية كانت هي الموجة الأولى من الجدل، ولعلّ مدوناتنا التي نستقي منها تراثنا حالياً هي نتاج تلك المرحلة التي كانت مرحلة منفعة⁽²⁾، وليست مرحلة فاعلة⁽²⁾.

وعندي أنّ العراق هو البلد الذي احتضن الثقافة الإسلامية التنويرية وأدخلها في امتحان المواجهة والمقارنات مع الثقافات الأخرى، فهنا نشأ علم الكلام، وقد أوت بغداد الفلسفة، وترجمت المنطق ودافعت عنهما، وأرغمت عالماً ضخماً كالغزالي أن يعترف بأهمية المنطق، فالمنطق هو الذي صنع الاعتزال؛ لأنه لا يميل إلى منهجية القطيعة مع التراث، إنّما يريد بناء صلة منتجة لبيئة إنسانية مستقاة من الماضي المشرق، وأرى أنّه من هذا المنطلق نحاول اكتشاف الأسس التي يجب أن تقوم عليه - مثلاً - الثقافة والتعليم، وعلى ذلك أيضاً فإنّ السلفية والنصوصية الميئة فكراً كانت عنصراً سالباً في نسيج الثقافة التاريخية للعراق، ولعله ليس من السهل إزالة ما يعلق عارضاً منها على العقل العراقي، كما أنّ

1 - عبد المنعم حسين، الدولة العباسية، دار المعرفة الجامعية: ص 292. ظ أيضاً لاسي أوليري: الفكر العربي ص 99 ومركزه في التاريخ.

2 - زهدى جار الله، المعتزلة، الاهلية: ص 78، ظ: عبد الرحمن بدوي، مذاهب الاسلاميين، دار العلم ص 23. أيضاً: نجاح محسن، الفكر السياسي عند المعتزلة: ص 67.

الثقافة الغارقة بتراثٍ قوميٍّ كالعثمانية والفارسية سوف تجد موقعاً مهماً في تراتبية الأثر والمؤثر الثقافي؛ لذلك أميلُ للاعتقاد بأنّ فشل العثمانيين في عثمنة العراق والصفويين في تفريس الثقافة العراقية كان دليلاً على عودها العقلاني الصلب؛ وذلك من جهة الاستعداد، فإنّ إسلام العقل العراقي هو إسلامٌ حضاريٌّ تعدّديٌّ، يتوسّل بالحكمة والحوار والتي هي أحسن، وليس إسلاماً مذهبياً منكفئاً على مقولاته، ومن جهة الجينالوجيا فالعقل العراقي عقلٌ علميٌّ نشأ من دون مؤثراتٍ منكفئةٍ على مسارات معارفه.

الصدمة الثانية: اليوم يذهب باحثون إلى تسمية القرن التاسع عشر الميلادي والقرن العشرين بأنّه الصدمة الثانية، لاسيّما في أروقة الفكر الإسلامي، على اثر انتصار الغرب على العالم الإسلامي، فقد وقعت فيه الترجمة أيضاً في عصر محمّد علي باشا، وبرزت الآثار المنهجية لمن ناله حظّ الذهاب للبعثات العربية إلى أوروبا من أولئك المتلقين للعلوم والمنهجيات الجديدة للبحث العلمي الذين شاهدوا ظهور الصحافة وتطوّرات التعليم واشتداد النقد والتفكيك.

ومن هنا ظهرت دعواتُ التحرّر من تغوّل السلطة الفقهية، ومن ذلك ظهور دعوة الكواكبي إلى مقاومة الاستبداد⁽¹⁾ السياسي والديني معاً، وأفكار جمال الدين الأفغاني التي تبنّاها تلاميذه مثل محمد عبده⁽²⁾، ومدرسة المنار، وتفسيراتهم الجديدة، وتطلّعاتهم لنقد التخلف، وخلق مقدمات التقدّم، وكان من تداعياتها ظهور حملة لإحياء وتحقيق التراث الإسلامي في اللغة والآداب والفنون كالخط والزخرفة، لاسيّما في مجال اللغة وفنونها، وممارسة تحليل المدوّنات التي كتبتها أقلامٌ مواليةٌ للسلطة آنذاك، يقابلهم أصحاب موجة الهوية الذين ذهبوا إلى الكتب التراثية وأخرجوها وحققوها كاحترازٍ لما انتشر من الفكر

6 - الكواكبي، طبائع الاستبداد: ص 21، النايني، تنبيه الامة: ص 95 .

7 - محمد عماره، الاعمال الكاملة لجمال الدين الافغاني: ص 280 . للتفاصيل ينظر إلى رفاعة الطهطاوي، الاعمال الكاملة تحقيق محمد عمارة: 73، ظ قاسم امين، المرأة الجديدة، مؤسسة هندايوي: ص 65. للتفاصيل ظ: إشكالية فهم النصوص للدكتور عبدالامير زاهد، اطروحة دكتوراه مطبوعة جرت في الجامعة اليسوعية عام 2015.

الذي سبب الخوف على التراث والهوية الحضارية للمجتمع الاسلامي؛ بسبب تلقي الناس الفكر الأوربي كنتاج لنهضة القرون الوسطى.

ومما يلفت النظر أنّ شخصيةً مهمّةً مثل السيد رشيد رضا - الذي بدأ تنويرياً في مدرسة المنار - قد تخلّى عن التنوير بتبني التداعي السلبي للصدمة الثانية أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين (1798 - 1920)، وبالتالي أفرزت الصدمة تيارين، أحدهما يدعو إلى اعتماد ثقافة التدين والالتزام بالفكر الديني كوسيلةٍ لحماية هوية الأمة؛ لكي لا تفقد الأمة الرباط الذي يجمعها بتدهورها، وآخر يدعو إلى تفكيك التخلّف والبحث عن طريقٍ للخلاص منه ومن آثاره.

مثل الاتجاه الاول: الحركة الوهابية، ومدرسة رشيد رضا بعد تحوّله من يسارية المنار إلى سلفية الوهابية، ومنها الحركة السنوسية، وحركة المهدي، والاخوان المسلمون، وحزب التحرير وحركات الإسلام السياسي.

وقد استهلّ الموجة جمال الدين الأفغاني، وتجسّدت التراثية في مشروع رشيد رضا، وحسن البناء، وسيد قطب والمودودي، وأنور الجندي، والغنوشي وطه عبدالرحمن وسعيد رمضان، ثمّ لحق بهم فقهاء الوهابية الذين ظهر من تمازج فكرهم مع فكر الاخوان أيمن الظواهري، وأبو محمد المقدسي، وزعماء الموجة التكفيرية الدموية عامّة، قابله الباحثون عن (حلّ لإشكالية التخلّف) مثل الطهطاوي والكواكبي والميرزا النائيني، ودعاة الوطنية الإقليمية بعد تحوّل ولايات الامبراطورية العثمانية إلى دولٍ قطريةٍ مستقلةٍ، ومعهم جماعة تيار الرابطة القومية، إلا أنّهم رغم تولّيهم الحكم لم يحققوا التنمية التي كانت فلسفة اتجاههم تنحو نحو فكرٍ تنمويٍّ يجب أن تذلل أمامه كلّ معوّقات التراث. لقد تجلّت نظريات فرسان الحديث والأنسنة في حضريات محمد اركون، وتفكيكات على حرب، وتأويليات نصر حامد أبو زيد وجينالوجيات ادونيس، وتاريخانيات وائل حلاق، وكلّ تلك الروافد استحدثت ولاتزال مدوّنة لاتزال تضع مقاربات المشروع المدني، والذي لا يزال الكثير منه موضعاً للتساؤل والتعقيدات.

وتقاطع التياران في قضايا مهمّة، منها تفسير أسباب التخلف، مفهوم الحرية، والعدل الاجتماعي، والمساواة وقضايا المرأة، ومن هذا التقابل بين التيارين تمّ تشكيل العقل الثقافي الراهن كامتدادات لتلك الاتجاهات التي أنشأتها الصدمة الثانية.

مما تقدّم صار من الممكن القول إنّ البنية الثقافية للمجتمع العراقي والإرث المعرفي مرتبطان بالجدل التاريخي بين قضايا التراث وتناقضاته وبين الوافد الفكري، ولم تتحقّق الفرصة للبحث عن المشتركات، والإشكالية المهمّة في هذا السجال غياب الجهد الفكري. كان يفترض أن يقبل الوافد ويدرسه، ثمّ ينقده ويستخلص منه (ما ينفع الراهن الثقافي)⁽¹⁾ فالنائيني يؤمن قطعياً أنّ المسلمين المتأخرين لم يأخذوا بأسباب الحضارة التي أخذت بها الأمم، وهو بذلك يفسّر التقدّم والتخلف تفسيراً واقعياً علمياً مدنياً وايدولوجياً⁽²⁾.

بيد أنّ انشطاراً بين الجماعات المدنية التي تتبنّى المقولات الغربية للخلاص من التخلف أوجدت وجهات نظر متعدّدة، وصارت تفكر بـ(نظرية منهجية) لا تستخلص مشتركات أو قضايا مقبولة، وقد فشلت إزاء أزمة عدم اكتشاف نقطة التوازن في مركّب الإشكالية، فكانت الثقافة المعاصرة تتسمّ بسماتٍ مأزومة متعاكسة:

• فكان الاتجاه الأوّل: يتّسم بصفةٍ إطلاقية، حيث يرى أنّ أفكاره معصومة، وقد انتقلت من الشفاهية إلى التدوين المسيطر عليه رسمياً في القرن الثالث، وعبرّت عن تصوّرات ربط الإنسان بالله، فعاملته كائناً مسلوب الإرادة، وأنّ عقلانيّته محلّ شكٍّ، وحرّيته مقيدة، وكانت تظهر مقولاتها على أنّها هي (الدين)، بينما هي فهمٌ بشريٌّ للدين، بحيث يمكن لمجتهدٍ

1 - محمد تقي كاظميان: نقد اتجاهات الحداثة والعلمانية في الشرق الاوسط، طبع قم 1995 .

2 - لقد قدم النائيني لرسالة تنبيه الامّة واطروحة الدولة الدستورية البرلمانية التي تأخذ من الاسلام ((احكامه التي تبني الانسان)) وصفاً للتجربة الاوربية، وعول على المشتركات بين بني البشر وفكك التجربة الاوربية واعاد تركيبها بما يعد اطروحة لمجتمع مسلم .

آخر أن يعرض فهماً آخر.

• أمّا الاتجاه الثاني: فاتّسم بثقافة (أغلب مفرداتها نتاج تجربة أوروبية تمّ نقلها دون تفكيك ظروف نشأتها الزمانية والمكانية، وهي ممتدّة إلى عالم له تراثه المعمر (خمسة عشر قرناً)، وكانت قد اختارت أن تقف موقفاً يتقاطع من التراث الثقافي والفكري في كثيرٍ من مفرداته، وهي تظهر مقولاتها على أنّها نظرية التقدّم والخلاص من التخلف والشقاء الإنساني، وكان رأيها في بناء الإنسان خارج مجال التكليف؛ ولذلك تضحّمت قضايا (النزعة الإنسانية)، أو محورية الإنسان مقابل محورية الله، وظهر التبشير بمحورية العقل مقابل هيمنة الفهم التقليدي للنص، والدعوة إلى الحرية مقابل الانضباط التعبّدي، واعتماد (المنهج الوضعي) في نقد المفاهيم والنظريات مقابل منهج (التحريم الشرعي) في عملية نقد المفاهيم والنظريات التحديثية.

وتقاطع الفكر التحديثي مع الفكر التراثي في أنّ الأوّل يهتمّ بالحاضر والمستقبل، والفكر التراثي يستند في كلّ شيءٍ على (حادثة تاريخية)؛ لأنّ الازمنة المبكّرة في تجربته أزمنة معيارية، وتبنى الفكر التراثي مفهوم (حاكمية الله أو حاكمية الشريعة والصحيح حاكمية الفقه)، سواء بنموذج الخلافة أو نموذج سلطة الفقيه.

بينما راح التحديثيون نحو الديمقراطية، ثمّ الليبرالية يطوّرون أفكارهم، وتمادت التيارات التحديثية في إصاق تهمة الإرهاب والتخلف بالتيارات التراثية، ولم ينجح الليبراليون في الفرز بين الاتجاهات الدعوية والاتجاهات السياسية والاتجاهات التكفيرية التي اتخذت من العنف وسيلةً لنشر أفكارها، فكان التراثيون - وفق رأي أغلب المدّنيين - (ماضويين)، أمّا الحدّاثيون في رأي المتديّنين فهم راديكاليون متعصّبون، اتّخذوا منهج القطعية مع التراث مسلماً منعهم ذلك من الحوار لاكتشاف الحل.

ومن صور التقاطع أنّ الفكر الحداثي قام بنقدٍ صارمٍ للامتداد التكليفي من عصر الشهود إلى زمن آخر هو (الآخرة).

ومن جهة المنهج، فقد حلت الفلسفة السياسية لدى جماعات التحديث محلّ فكر التراث السياسي الإسلامي، على ما فيه من إشراقات وإخفاقات، ومن المنهج أيضاً فتح الحداثيون الباب ازاء نقد النصّ الديني والشروحات له، تحت زعم أنّ منهجهم تحرير العقل وتمكينه من إدراك الحقيقة.

وقد رصد المتابعون سعي بعضهم إلى تحقيق الحداثة من داخل منظومة التفكير الديني، مثل محاولات مطهري وشريعتي وإقبال، وشمس الدين، وطه العلواني وحسن الترابي وشبستري وخاتمي وغيرهم.

لكن يرى آخرون أنّ الحداثة: يجب أن ترد من خارج منظومة التكفير الديني، فالعلمانية والحداثة التي حلت إشكالية الصراع بين الإيمان السانج للكنيسة جاءت من خارج مجال الاشتغال الديني، ومن حقل الفلسفة (التفكير الحر)، لكنّ هذا الإصرار ليس صحيحاً صحّةً مطلقةً، وأنّ واقع أوروبا حالياً لا يزال يمنح الكنيسة دوراً سياسياً، فهي لا تزال تلعب - إلى جانب دورها غير المعلن في القرارات السياسية - دوراً في البناء الروحي وتنشط دور الضمير.

ثم صيروا الوجهة السياسية للعلمانية ضدّ الدين بينما كانت في أوروبا ضدّ الكنيسة كمؤسسةٍ تعرقل حرّية التفكير، وحينما انعتق التفكير ظهرت ثماره اليانعة، ولم يدرسوا إمكانية تحوّل المسجد إلى (منارة - تنوير) وكأنّهم استقرّوا على عجز المسجد من أن يكون المسؤول عن بناء المجتمع البناء الأخلاقي والقيمي، وإشاعة روح التعاون وتنشيط الانضباط الذاتي لتطبيق القانون، والمساهمة في بناء أسرةٍ متصالحةٍ مع الدين والحداثة معاً. وهنا تبرز تساؤلات مهمة منها:

هل سيرتقي أصحاب التراث المجتمعي إلى إعادة صياغة مشروعهم الحضاري حول (الدولة / المجتمع / الانسان)؟ وهل يحتاج هذا الهدف الاستراتيجي ثقافة لها مواصفات خاصّة؟

أظنُّ أنّ الجواب: يستذكر الإسهامات المتواضعة التي قدّمتها أحزاب الإسلام السياسي - وهي معالجات متناثرة - لم تنتظم بمشروعٍ شاملٍ له فلسفته، وكمثال على ذلك ما كتبه النبهاني عن (دولة الخلافة)، وما كتبه الاخوان عن العدالة الاجتماعية، بل حتّى تجربة إيران عام 1979 التي بدأت الآن تفكّر بمشروع الدولة، وكان ينبغي أن يبدأ تفكيرها من سنوات؛ لأنّها وصلت بمشروع الثورة إلى السلطة، وهي الآن تمرّ بإرهاصات الدولة المدنية.

ويرد ذات السؤال على أصحاب التحديث على الغرار الأوربي، فإنّ هؤلاء لم يكتشفوا الرابطة البديلة لرابطة أمم الإسلام (العثمانية)، فصار بعضهم عربيين، واختار غيرهم رباط (الوطنية) إطاراً، وراح فريق ثالث نحو الرابطة المذهبية... الخ.

وهنا يشار إلى أنّ مشروع الحداثيين قد سقط في فخاخ السلطة، فكانوا مستبدّين قساةً، وبدت الديكتاتورية سمةً بارزةً على تجربتهم، وأخفقوا في تحقيق (العدالة الاجتماعية) وإنهاء التخلف والفقر، واتّخذوا من الانقلابات الدموية وسيلةً للوصول إلى السلطة؛ ممّا حفّز الإسلاميين على توظيف مقولة الجهاد للوصول إلى السلطة تحت عنوان (استعادة الخلافة) ودولة التمكين.

وعلى صعيد ثقافة المجتمع، نجد أنّ التراثيين برّروا الفقر بالنصوص الدينية، واستحقاق الفقراء للأجر في الآخرة، ومن الغريب أنّهم تنازلوا عن قداسة السلطان إلى ضرورة الثورة على السلطان بحجة أنّه علمانيّ، وشمل ذلك حتّى الإسلامي إن لم يكن من طائفهم.

وفي مجال النقد، فإنّ التراثيين تعاملوا معه بحذرٍ شديدٍ وشكوكٍ كبيرةٍ، وحجّموه ومنعوه بالقوّة، بينما اتّجه الحداثيون بدفعه حتّى أوصلوه إلى نقد الكتب المقدسة والنصوص الدينية.

فلا مشروع الحداثة حقّق الفردوس، ولا ثقافة الحداثة عزّزت عقلانيةً ملتزمةً أو منهجيةً نقديةً كالمعتدلين، ولم يمنحوا مجتمعاتهم حريةً كافيةً لنقد

سلطات الدولة العلمانية، ومن الناحية الاقتصادية فقد تركوا الإنسان تحت طاحونة الانتاج والاستهلاك⁽¹⁾.

أما مشروع الإسلام السياسي، فلم يضع حداً لإعمال الميتافيزيقيا الدينية كتبرير للفقر والعجز وتسرب مقولاتها إلى النطاق المدني الدنيوي.

لهذا، أجد من الممكن القول: إن تاريخ ثقافة المجتمع العراقي المعاصرة قد بان عليه التأثر بهاتين المرجعيتين، وجسدها في تشكيلاتها الأدبية والسياسية، وتبني العراقيون مقولات الصدام بين الحداثة المدنية والإسلام السياسي والإسلام التقليدي (المؤسّسات الدينية)، ولم يتبنوا البحث عن الطريق الثالث الذي يختزل عناصر التطرف، ويفتّش عما يندرج في المشروعين، فإنّ مستقبل الثقافة في العراق لا يزال يفتّش عن المخرج من عنق الزجاجة، وقد يحتاج إلى عملية قيصرية؛ لأنّ الحاجة للدين حاجةً فطريةً وامتداداً تراثيً لهوية الشخصية، والحاجة للحداثة على أنّها نظريةً عمل للانسلاخ من الانموذج الاستبدادي للخلافة المتناسلة مما تلى عصر النبوة، إلا محاولات خجولة أراد بعضها إعادة انتاج الدين من رحم العلمانية، فافتقدت مجتمعنا لمفردة (الوعي) الذي هو يحدّد طبيعة الحياة، كما افتقدت إلى (فهم علمي) للثقافة بوصفها تجارب إنسانية تجدد نفسها.

إشكاليات التحديث القطيعة / وظل المنهج:

إذا كانت أوروبا تملك تاريخاً معرفياً يتجسّد بالفلسفة اليونانية قد أنتجته قبل الثقافة المسيحية وعاشت عليه قرون عدّة، وقاطعته الثقافة المسيحية، ثمّ احتاجته أوروبا خلال صدامها مع الثقافة الثيولوجية، ورغم أنّه كان من مكوّنات ثقافتها، ورغم ذلك فقد اعتمدت منهجية القطيعة معه وانتجت منطلقاً جديداً

1 - يرى ميشيل فوكو وهو ينقد ما بعد الحداثة في اوربا، أنّ الحداثة ذاتها استخدمت الانسان كمفهوم ذرائعي استدعاه النسق المعرفي وما ان نجحت فإنها تركت هذا المبرر لمآسيه التطبيقية وعاد الانسان مأزوماً ومضطهداً رغم الرفاه المعيشي ونقد فوكو تحولات الليبرالية إلى الليبرالية الجديدة ليكون الدافع (الربح والمصلحة الخاصة)، فكان الإنسان هو المسحوق .

تطوّرت مدارسه فيما بعد حسب تجربتهم التنويرية.

عندما تحوّلت الثقافة المسيحية إلى أغلال للعقل والمعرفة والحقوق المدنية، اختار الأوروبيون العودة إلى عقلانية الفلسفة في تراثهم القديم، ووظّفوه لمقاومة ثقافة تقديس غير المقدّس، لكنّهم وجدوا أنّ تراث اليونان يصلح جداراً للصدّ وليس خارطة للبناء الجديد، فقادهم ذلك إلى إنهاء أسطورة المنطق القياسي الأرسطي، وتحركّ فرانسيس بيكون نحو منطقٍ جديدٍ ينتج معرفةً جديدةً⁽¹⁾، وتوالى بعده المفكرون لتخرج أوروبا من حالة انسداد مشروعها للنهضة، فقبل إنّها انتهت إلى عبودية الطبيعة واعتماد قوانين القوة، وليس قوانين القيم والحق، لكن ذلك لم يقلل من إنجازاتهم، فلا تزال أمم أوروبا هي الأمم القوية المستقرّة المتواصلة في تطوير مشروعها الحضاري المعاصر، والمسيطرة على بلدان خارج أوروبا. أمّا الصين واليابان والاتحاد السوفييتي السابق فإنّها تجارب قريبة العهد من عصرنا، استطاعت أن تتخطّى الانسداد الحضاري، وتمكّنت من اكتشاف مشروعها⁽²⁾.

أمّا العالم العربي، فلم يغادر حواضره المعرفية والثقافة الدينية الإسلامية، فقد نزل القرآن الكريم على أمةٍ لم تكن تتعدى (معرفةاتها الشعر والأنساب وأيام العرب وغزواتهم)⁽³⁾، فلم تتحوّل ثقافة الأزمنة المبكرة إلى مشروعٍ حضاريٍّ، ولم ينه العالم الإسلامي حالة الانسداد، فلا يزال العقل الإسلامي يتحرّك في مكانه حركةً موضوعيةً، وسمته دراساتٌ متعدّدةٌ بأنّه عقلٌ دائريٌّ، فلا تزال شعوبه تعاني من غياب منهج التفكير العلمي، ولا يزال عاجزاً عن تحقيق تنمية إنسانيةٍ شاملةٍ عجزاً ظاهراً، رغم أنّ شعوبه ينحدرون من ثقافاتٍ تاريخيةٍ ناجحةٍ ومتعدّدةٍ.

والسؤال: ما طبيعة هذا الإشكال؟

- 1 - بيكون 1561 - 1626، ظ موسوعة ستانفورد للفلسفة (فرانسيس بيكون) ص 720.
- 2 - عبد الامير زاهد، قيم العقل المعرفي واشكاليات العلمانية - بحث منشور بيت الحكمة 2001 .
- 3 - جواد علي: تاريخ العرب قبل الاسلام ص 370 .

- هل تكمن الإشكالية في ذات النصّ الديني، أو تتركز في سبل فهم النص وأدواته؟
- هل يسعنا اعتماد مرجعية فلسفية غربية ونغادر مرجعية النص الإسلامي؟
- ما السبيل إلى بناء تصوّر فلسفيّ لتفكيك الانغلاق الذهني والعجز في اكتشاف المشروع الحضاري وتجسّداته الثقافية؟

لقد ساد في الثلث الأخير من القرن الماضي في مجتمعات الشرق الأوسط ميلٌ نحو اعتماد المشروع الإسلامي مدخلاً للتحرّص والنهوض، لكن ذلك الفهم للواقع وحلول مشاكله المطروحة لم يعبر عن رسالة الإسلام التنويرية، التي تتطلّع إلى إنتاج حضارة إنسانية على أسسٍ قيمية، إنّما انتهى إلى ممارسة أبشع تجربة دموية باسم الإسلام. ويلاحظ هنا تطوّر النظرة إلى الإسلام من الأفق الإنساني إلى أفق الطقوس ونشر الإسلام بالقوة بدل الحكمة، وتقبّل نموذج الاسترقاق، وبذلك أغرقوا صورة الإسلام كنظام حياة في وحل الدماء والإرهاب والعبودية، وضاعت جهود التنويريين في تحويل العبادة من طاعة فردية لله إلى عنصرٍ جوهريّ لنظام الحياة يقوم على (رؤية حضارية إنسانية) تركز على عدة مرتكزات هي (الايمان، الثقافة المدنية، والعقلنة والحرية).

وواضح أنّ هدف التمدّن خلق المجتمع المدني تخلّصاً من البداوة والقبلية والجهتية، وأمّا العقلنة فيراد منها عقلنة التفكير وعقلنة المعرفة الدينية وعقلنة الفلسفة وعقلنة العلم والسياسة، أمّا الحرية فهي شرط للأيمان والتمدن والعقلنة معاً.

وعلينا أن نعترف بأنّ التجربة التاريخية الإسلامية حتّى في ذروة ازدهارها لم تحقّق هذه المرتكزات مجتمعة؛ لذلك فإنّ المشروع الذي ننتظره يجب أن يكون مشروطاً بصناعة الحاضر، ويشتمل على رؤيةٍ مستقبلية، وليس مشروعاً ماضوياً مرتكزاً على قناعات الأزمنة المبكرة وعصور التخلف والانغلاق.

إنّ هذا المشروع هو المرجح كخيارٍ استراتيجيٍّ، وهو القادر على بناء المدنية على أساس الإيمان، وهو المتمكّن من النأي بالإيمان عن التعصّب والتطرّف والإرهاب، كما عرفناه بظروفه الزمانية السابقة الماضية، فلا بدّ من إعمال الاجتهاد لاحتواء الواقع والمتوقّع، ولا بدّ من اختيار حلّ تاريخيٍّ لإنهاء الحروب المفتعلة بين المدارس الفقهية والكلامية، وإنهاء معارك التعصّب، ولا بدّ من اختيار المواقف الموضوعية في مجال الثقافة بحيث يتحقّق الأمن الثقافي، والظروف اللازمة لصيرورة الوعي والتنوير، ولا بدّ من مواجهةٍ جادّةٍ للنموذج السلفي.

إنّنا في الوقت الذي نجري فيه مراجعةً فكريةً وتاريخيةً، فإنّنا لا ننكر أنّ للمشروع الحضاري الإسلامي سوابق وتجارب وعصور تطوّر حقّق فيها قفزةً كبيرةً ونوعيةً، وأعاد بناء العقل والوجدان والقيم، ورسم آفاق حركة الإنسان، وبذلك تدرّج المشروع من التأسيس إلى الفهم، فانجز المسلمون تفسيراً عقلياً للقرآن، وشرح الحديث النبوي، ليكوّن ثقافة حول النص، فدوّنوا الفقه والكلام في صورةٍ تعقلن الايديولوجيات، وبذلك صنعوا مرحلة اكتمال المرجعية الحضارية، لكنّهم بعد القرن الرابع الهجري حصل تراجع بعد مرحلة إتمام التأسيس؛ ذلك أنّ فريق التمسك بفهم النص واجه (الصدمة الحضارية الأولى) التي حصلت من جراء ترجمة المعرفة الوافدة، واندلعت مواجهةً أيديولوجيةً، ورغم ذلك نجحوا في التعاطي مع المعرفة المترجمة من اليونان فدرسوها وفهموا مراميها وحلّوها، وفكّكوا مقولاتها ونقدوها، وعمدوا إلى تهذيبها وإعادة إنتاجها على وفق معايير البرهانية، فصار في تشكّلات المعرفة الفكرية اتجاهان، أحدهما لثقافة السلطة (تمثّلت بالجزرية، والاستبداد، والسلفية، والآخر للمفكرين من خارج السلطة الذين مارسوا البحث الحر لاستئناف المسار الحضاري الذي يؤكّد على العقلانية والحرية والشورى والنزعة التأويلية الممنهجة والنقدية والإيمان بالمعرفة النسبية، واستمرّ هذا التوازي بين الاتجاهين حتى عصر ابن خلدون.

وأظنّ أنّ ابن رشد قد ختم المعرفة الفلسفية في نهايات القرن السادس⁽¹⁾، وإنّ

14 - ابن رشد فصل المقال بين الحكمة والشريعة من الاتصال ص 4 .

الشاطبي قد ختم المعرفة المقاصدية⁽¹⁾، وابن خلدون قد ختم الفكر الاجتماعي⁽²⁾ في سرديات التراث الثقافي، وفي ظني أنّ بداية القرن الثامن كانت (بداية التراجع الحضاري)، فلم تعد المعرفة في ذلك الوسط صانعةً وخالقةً وقابلةً للتحوّل إلى متون عظيمة، إنّما تحولت إلى حواشٍ وشروحاتٍ على متون فترة القرون الخمسة الهجرية الأولى، ثمّ ظهر أسلوب المختصرات التي تتخذ أحياناً شكل الأرجوزة التي ينتظم فيها العلم، ثمّ احتاجت تلك المختصرات والأرجوزات إلى شروح وشرح للشروح، فأضحت حركة الفكر حركةً دائريةً وموضعيةً⁽³⁾، وبذلك تنحّت الثقافة الحقيقية والفكر الخلاق عن تنظيم الواقع الحياتي ومستجداته. وصادف مع هذا التراجع، قبول المجتمع بفتوى غلق الاجتهاد، وإجبار الناس على اتّباع فقه الأئمة الأربعة فقط الذين مات آخرهم في منتصف القرن الثالث، فأضيف للتراجع عاملاً آخر، وهو توقّف 18 الفقه عن توصيف الوقائع والتصرفات القانونية وبيان حكمها، فاستمرّ الواقع وتوقّف الفقه، وتضافر مع هذا العامل - عامل آخر - وهو تحريم السلطة الدينية للتداول الفلسفي واعتبار الفلسفة نصّاً كافراً يُفسد عقائد الناس، ورافقه الهجوم على المنطق الأرسطي وتوصيفه أنّه نتاج الوثنية من دون أن يكتشف النصوصيون منطقاً بديلاً، وكان يمكن التنظير لمنطق الاستقراء الذي عرفه الغرب بعد ثلاثة قرون من هذه الفترة الزمنية التي نتحدّث عنها.

إلى جانب كلّ ما تقدّم، يلحظ المتتبّعون تعاضم المنهج الخلافي في الفقه والأصول والرجال والدراية والتفسير والمطارحات العقائدية (علم الكلام)، وكانت مهمّاته عندهم أنّ نجاح أيّ نظرية يتوقّف على إثبات بطلان الأخرى، بحيث أفضى ذلك إلى تركيز الجهود على إثبات تهافت الآخر بأيّ شكلٍ، بموضوعيةٍ أو بغيرها، فساد نمطاً من أنماط التراشق، بدل البحث العلمي عن ضوابط الترجيح والمقارنة

1 - الشاطبي: مقاصد الشريعة ج 1 ص 21 .

2 - ابن خلدون: المقدمة، ص 4 .

17 - عبد الامير كاظم زاهد: قيم العقل المعرفي ص 6 .

المتزنة العلمية والنزعة الدليلية، وكنموذج على هذا ما نراه من معارك تسقيطية بين فقه الحنفية وفقه الشافعية، وما نراه من هجوم غير مبرر لمؤلفين استعانت بهم السلطة لشيطنة التيارات غير الموالية للسلطة وتشويه عقائدها وفكرها وتكفيرها وتبديعها، واخترعت هذه المرحلة ألقاباً (مراتب للمجتهدين) سعياً منها لتبرير انتهاء الممارسة الاجتهادية، فابتدعت (مجتهدى التخريج داخل المذهب) لكي تعطي وصف المجتهد لـ (رجل الفتوى) الذي ينقل أقوال الأقدمين إلى الحاضر بإهمال تام للزمن وتداعياته.

وما تقدّم عرضه من عوامل الانتكاس يعيدنا إلى سؤالنا المركزي: هل كانت عوامل الانتكاس نتاج النص، أو أنّ جوهر الأزمة يكمن في طبيعة فهم النص ومسالك فهم الواقع؟ وهل لغياب المنهج العلمي والرؤية الموضوعية (نقل المعرفة) دور في تكريس الانسداد؟

والسؤال يركّز الاعتقاد بأنّ المسلمين - حتّى في أكثر الأزمات تردياً - لم يستبدلوا مرجعيّتهم الحضارية [القرآن الكريم] بمرجعية أُخرى، وهذا الأمر يقيني، حتّى القرن الثالث عشر الهجري، أي بعد مرور خمسة قرون من بدء زمن التراجع، لكنهم إلى الآن لم يكتشفوا الطريق لتفكيك الانغلاق والانسداد والخلاص من مرحلة التخلف واستئناف الفعل الحضاري الذي مارسه الأجداد حتّى القرن الخامس الهجري.

تداعيات الصدمة الحضارية الثانية:

بدأت الصدمة الحضارية الثانية (باحتيال الدول الغربية لبعض البلدان في العالم الإسلامي) احتلال بريطانيا للقارة الهندية، وإيطاليا لليبيا، وبريطانيا لمصر والعراق... الخ)، فصار تلاقياً قسرياً بين حضارتين، إحداهما نهضت منذ ثلاثة قرون ونجحت في امتلاك الطبيعة وتحويل المعرفة إلى تطبيقات مدنية، وتطلّعت للإفادة القصوى من القوة في ضمّ مناجم الثروة وتسويق السلع،

وإنشاء قواعد عسكرية متقدّمة حتّى تجري الحروب خارج بلدان الغرب. وقد أثار هذا اللقاء الحضاري في الذهن الإسلامي الفوارق في المعرفة والمنهج والتطبيقات والتقنية وتطوّر المفاهيم العامة، وأدخل العقل الإسلامي آنذاك في سجالية جديدة تدور حول (لماذا تقدّم الغرب وتخلّف المسلمون؟)، فكان القلق أولاً على التقدّم كبؤابة للفكر الجديد الباحث عن إنهاء التراجع الحضاري ومواجهة أسبابه كمقدّمة للتفكير بالحلول.

وأدّت الصدمة الحضارية إلى ظهور اتجاهٍ يفكّر بالحادثة والتحديث مرةً من خارج إطار الشريعة وأخرى من داخل الفكر الإسلامي، والاتجاه الأول اقتفى تجربة البلدان الأوربية وتعالّت أصوات هذا الاتجاه لا سيما ممّن أكمل تعليمه خارج بلدان العالم الإسلامي، وتعاونت دول الغرب مع هذا الاتجاه فسلمت إدارة بلدان العالم الإسلامي إلى هذا الفريق، فكانت أكثر حكومات الدولة الوطنية بعد تفكّك الإمبراطورية العثمانية حكوماتٍ علمانيةً (غير دينية)، بل بعضها تعتبر الدّين فقط تراثاً تاريخياً للأمة. ولكن تجارب هذه الدول السياسية التي بدأت في الربع الأوّل من القرن العشرين لم تكمل في شوطها نصف قرن حتّى انكشف وهنها وفشلها في مجالات عدّة، منها:

مجال بناء الانسان، واستنباط مشروع النهضة من مرجعية بشرية، والإفادة من التجارب الإنسانية وتجارب الدولة المدنية، وكان المأمول الابتعاد عن الاستبداد والقهر والاستلاب وتحريك القوى الناشطة لتطوير الموارد وإنتاج المعرفة عسكرياً وأمنياً، لكنها قد فشلت في أوّل مواجهةٍ مع إسرائيل في حزيران 1967، فخسرت الحرب، ودخلت وأدخلت المجتمع في أزمة حضارية ضاغطة.

مظاهر الازمة الحضارية:

ومن جراء تجربة الدولة المدنية انعكست على واقعنا المعاصر ظواهر برزت بصورة مجموعة مشكلات، يمكن بيانها فيما يأتي:

1. فشل التنمية الإنسانية الشاملة: لما كان الإنسان - في كلِّ التجارب والمذاهب الاجتماعية والنظريات الفلسفية - الفئة المستهدفة للسياسات الاجتماعية، فإنَّ الدولة المدنية لم تحقِّق في واقعنا عملية بناء الانسان بناءً متكاملًا، فمن جهة الفكر فالواقع يشهد ضمور الابداع الفلسفي والعلمي المعتمد على خطط بناء الإنسان المعاصر، ويشهد ضمور المنجزات الفكرية في نطاق الحقوق الإنسانية والإنجازات التقنية وسبل الكفاية الاقتصادية والتماسك الاجتماعي وانعدام المشروع الثقافي الوطني وترديّه إن وجد، فلماذا لم تحقِّق الأطروحات العلمانية عملية تأهيل الإنسان لكي يتعامل مع الثقافة تعاملًا موضوعياً علمياً؟ ولماذا نشهد انحداراً في القيم العالية، كمواطنة والالتزامات الشخصية والعامّة في هذه التجارب؟

2. إنَّ الانسان في ظلِّ (الدولة المدنية) يعاني من فشل في تأهيله العقلي، مثل ترقية الذكاء والمهارات والقوى المزاجية، كالتوازن في الانفعالات والمزايا الخلقية، كاضطرابات اتجاهاته وقيمه، أو الحركية كعجزه عن المثابرة، وسبب ذلك يكمن في تخلف مشروع التأهيل للملكات والغرائز والعادات والاستعدادات.

3. العجز عن تحقيق التنمية للموارد المتاحة (الثروات والعمل): فإذا كانت التنمية هي محصلة (المخرجات) وهي المؤشّر الحقيقي لفاعلية أيِّ نظامٍ اقتصاديٍّ، فإنَّ توزيع الثروة والدخل وأنماط الإنتاج ونُظْم التوزيع والتبادل وأنماط الاستهلاك في التجربة الوطنية عانت من تخلخلاتٍ كبيرةٍ ومشكلاتٍ ضخمةٍ، ويلاحظ ذلك في مؤشّر الدخل الفردي؛ لأنَّ انخفاضه يعني ضمناً تغييراً في مؤشّراتٍ أخرى، وإذا تمَّ تطبيق قائمة (لنشاين) على المجتمع

العربي فإننا لا نجد مناصاً من القول إنه وقع من الناحية الاقتصادية في معضلة التخلف الاقتصادي بأبشع صورته، فما هي الأسباب الكامنة وراء هذا الواقع؟ هل أن مشاريعه التنموية كانت غير ملائمة لتكوينه الثقافي؟ أو أن التكوين الثقافي هو نفسه عائق من أن يعطي (النماذج التنموية الناجحة)؟ وواضح أن فشل النماذج التنموية لأي سبب كان سينعكس بتأثيراته على ثقافة المجتمع وسلوكياته وقدرته على الإبداع العلمي وتقبله لبرامج التأهيل، وبالتالي عجزه عن مواجهة التحديات، ودخوله في حلقة التخلف المفرغة.

4. أزمة البرنامج التأهيلي العلمي: وتظهر الأزمة واضحة إذا تحريينا جواباً على هذه التساؤلات ومنها: هل استطاعت الجامعات العربية والمؤسسات الأكاديمية أن تجتاز أبرز عقبات النهضة؟ وهي:

أ - تطويع التراث لخدمة الإنسان والمستقبل، كما حصل في اليابان وماليزيا.

ب - هل استطاعت الجامعات تشكيل النظرية المعاصرة للمنهج العلمي لمواجهة الوافد الفكري والفلسفي والتقني من خارج الدائرة الحضارية التراثية، أو تحليله واعتماد ما ينسجم منه مع سيرورة العقل الإسلامي.

ت - هل تملك المؤسسات العلمية الأكاديمية - أو دونها - فهماً فلسفياً معاصراً للوجود والحياة والزمن، وتصوراً لحاجات الإنسان المعاصر، وتصوراً للنظم الحقوقية الناهضة، بحيث يظهر هذا الفهم جلياً في تعاملها مع العلوم الإنسانية السائدة وتوظيفها لخدمة الإنسان (حاضرهم ومستقبلهم)، ولكن في ضوء علاقة سليمة مع المعرفة التراثية؟

ث - هل استطاعت هذه المؤسسات أن تعالج (الفجوة الحضارية) والانقطاع عن زمن الإبداع الثقافي العربي، حتى وصل الحال إلى زمن (اليقظة)، وهل تم تخفيف آثار هذا الانقطاع؟ بحيث لا نجد رؤية دقيقة لمنهجية القراءة المعاصرة للنص، وثقافة النص، ولهذا العجز المؤثر والواضح في شلل القدرة الجامعية

مجموعة معطيات سالبة أبرزها:

- أولاً: لم تتبلور على صعيد التنظير والرأي العام حاجة إلى الوعي بضرورة النهضة ومشروعها، وقد تمّ إغفال وإهمال الأثر السلبي لهذا التلكؤ وغياب الوعي أو تغييبه.
 - ثانياً: عدم الانتباه لمشكلة فقدان المنهج العلمي للتعامل مع التراث الفكري والوافد الفكري من الحضارات المعاصرة لواقعنا المعاصر.
 - ثالثاً: وبسببها تمّ تكريس التخلف الشامل، واليأس والهزيمة الداخلية والنفسية في ذهن الأمة ودفاعها عن وجودها إزاء عدوانية الغرب ذي الأذرع المتعددة، ثقافياً واقتصادياً وتقنياً وعسكرياً، ولم تقف وقفةً جادةً أمام التعصب والأصولية.
 - رابعاً: وبسببها أيضاً ظهر الانقسام غير المجدي بين مفكري الأمة في أطروحتهم النهضوية بين سلفية لا تعنى إلا بالماضي، ومعاصرة تنقل العقل المعاصر إلى منظومة فكرية ليس لها جذر تاريخي إسلامي، وتحول الخلاف من اختلاف تنوع إلى اختلاف التضاد، وتتوسل في العلاقة مع غيرها بأساليب التصفية وإلغاء الآخر، بدل التعاون والتكامل، وتعطي التقديس للأشخاص والاتجاهات، بدل أن تعطى للغاية والهدف، بحيث تسعى كل الوسائل والجهود نحوهما، فكان التكفير هو السلاح السلفي ضدّ العصرية والعلمنة والعقلنة، وأضحى التغريب التهمة ضدّ النظر العقلي الحر، وسار المشروعان بخطّين متوازيين لا يلتقيان.
 - خامساً: وبسبب ذلك كلّه بقيت الأمة في خضمّ مشكلاتها التي تتضاعف آثارها الهادرة للجهود والطاقات والزمن الذي يبعدنا عن أهدافنا وعن اللحاق لامتلاك عناصر القوّة في صراع الوجود مع عدوانية الغرب.
- إنّ تشخيص أزمة الثقافة المعاصرة، وأشكالها وصورها ومظاهرها الخارجية ونتائجها على صعيد الحاضر أمرٌ مهمٌّ، أمّا على صعيد المستقبل إذا

حسبنا الأمر وفقاً لمعطيات الحاضر فصورته المتخيّلة تبدو أكثر سوداوية وقتامة، فهل له أسباب كامنة في تاريخنا أو في تشكّلنا العقلي، أم أنّ العيب في واقعنا وفقداننا لمنهجٍ عقليٍّ معاصرٍ للخروج من هذه الأزمة، أم كلا السببين يكمنان وراء الظاهرة؟

وقد اتّهم المتتبّعون المشروع الحضاري الذي يرفعه الإسلام السياسي المعاصر بأنّه مشروعٌ تكتنّفه نزعةٌ تدميريةٌ عبثيةٌ بعيدةٌ عن الواقع الإنساني، ويحتاج مشروع الإسلاميين المدني إلى آلياتٍ لكي ينخرط ميدانياً، انخراطاً سلمياً في الواقع المعاصر، وعليه أن يصنع أدوات التجديد والاجتهاد واعتماد طريق العلم والعقلانية والنزعة النقدية ووضع البرامج الفاعلة لحلّ الأزمة المعاصرة للهوية الحضارية، ولمواجهة التخلّف المجتمعي العام، ولمواجهة غياب أو تغييب الرؤى الاستراتيجية للمستقبل.

وأخيراً، كيف يجب أن يتعامل الإسلاميون مع ظاهرة التعصّب والانغلاق التي ظهرت كخلاصةٍ لقرنٍ من الممارسة السياسية، وهي الظاهرة الأكثر بروزاً في رواقهم التي حوّلت الإسلام من (مشروعٍ حضاريٍّ عالميٍّ) إلى ايدلوجيا سياسية مذهبية دموية، تعمل على إجهاض النهضة؛ لأنّ مؤشّراتها معاكسةٌ لحركة الانبعاث.

إنّ الحرب العقائدية التي تشنّها المجموعات الأصولية على المجتمعات بما فيها الإسلامية تعدّ حرباً على الإسلام الحضاري، والخطر أنّ هذه الحرب اندلعت من داخل المجتمع الإسلامي، أي من المساجد الكبرى التاريخية، ومن مدارس تعليم السنّة والحديث، ومعاهد تلقين الأجيال أفكار غير قابلة للمناقشة، ومن جامعات تكتب على مداخلها أنّها جامعاتٌ إسلامية، وقد تحوّلت هذه الموجة (التحريفية) للإسلام من نشاطٍ فكريٍّ إلى تنظيماتٍ عسكريةٍ معلنةٍ وخفيةٍ، ظاهرةٍ وباطنةٍ، فهي بعد أن أتمّت إحداث التغيير التحريفي في الفكر والفهم والنظر، ونجحت في ضرب فعالية العقل، دفعت الناس لتبني الخرافة، وصورتها على أنّها الحقيقة وهي العلم المقدس، وأشغلت الإنسان في معارك وهميةٍ خارج

الزمان. إن هذه الحرب مثلما تزيّف التاريخ فهي تتوجّه إلى تجريد المجتمع من إحساسه بضرورة صياغة مشروعة الحضاري، وتضع التدين مكان الدين، وتفصل بين العقيدة والحضارة، للدفع بالعقيدة إلى الفراغ التاريخي؛ لذلك وضع الجهلة الشعائريات غير المؤصّلة، وأفكار التعبئة المذهبية والطقوس العرفية بدل الرؤية الحضارية لملء ذاك الفراغ.

4 - خلل المنهج :

يراد بالمنهج القواعد الضابطة للوصول إلى المعرفة، وبدونه أو بوجود خلل في منهجية التفكير يؤدّي إلى اضطراب كبير.

لقد بدا الخلل المنهجي في مسلسل التفكير البشري في بواكير التعامل مع النصّ القرآني الذي يتّسم بأنّه مفتوح على التأويل، ومعجز في مضمونه وأسلوبه، وكان هناك فريقيّ أثر الوقوف عند ألفاظه - كما يفهمها في وضعها الزماني - وحارب الرأي والاجتهاد، ورفض أعمال العقل والتدبّر، ورجّح الاعتماد على الخبر والأثر، ورووا بذلك حديثاً مفاده (من قال بالقرآن برأيه وأصاب فقد أخطأ) فتكوّنت ثقافة الذاكرة مقابل ثقافة العقل.

وتطوّر هذا المسلك، فادّعي أنّ فهم الجيل الأوّل كان فهماً كاملاً شمولياً، وذهبوا إلى اعتباره الفهم المعياري لصحة أو بطلان ما يفهم من النص في الأزمان اللاحقة، فصار للصحابي وضع مرجعيّ، رغم أنّ كثيراً من أصحاب هذا الاتجاه يعترفون بأنّ الصحابي إنسان، يصيب ويخطئ، ومن رحم هذه البداية تكاثرت مدارس التفسير النصّوصية ودعمتها السلطات كثيراً، فساد التفسير بالمأثور على ما فيه من أصناف الضعف المعرفي، ومن هنا يتّضح الجذر الأوّل للخلل المنهجي الذي أدّى إلى ظهور الاتجاهات السلفية في القرن الثالث، وتطوّرات مسالك القراءة الحرفية للنص ومجابهة العقلانية، ولعلنا نلاحظ اليوم مظاهر الأزمة أو الخلل المنهجي باختزال التراث في بعض مصادره.

توصيات البحث:

- لأجل اكتشاف مشروعنا الثقافي، لابدّ من تفكيك الفجوة المعرفية الممتدّة من زمن غلق الاجتهاد حتّى زمن اليقظة، لابد من:
1. لابدّ من بناء منهجٍ علميٍّ وموضوعيٍّ لتحليل التراث، وإعادة انتاج الرؤية التنويرية فيه.
 2. لابد من بناء منهجٍ علميٍّ وموضوعيٍّ للإفادة من المنجز الإنساني للإقصاء وتطويره والمساهمة فيه.
 3. لابدّ من الخروج من حلقة الثقافة المفرغة.
 4. صياغة قواعد منهجية للتعامل مع مركّب (الواقع - النص). و(الماضي - المستقبل). (الانسان / الله).
 5. لابدّ من الفصل بين التراث الفكري للسلطة، وتراث التنوير العلمي (خارج السلطة).
 6. اعتماد منهج بحث يقوم على الأركان الثلاثة: عقلانية التداول، وبرهانية الرجحان، ونقدية النزعة. واعتماد المقارنة الشاملة .

مستقبل موقع المرأة في: المجتمع العراقي:

أ. المتمرس. د. خليل ابراهيم رسول

يقول الله سبحانه وتعالى في محكم كتابه الكريم:

بسم الله الرحمن الرحيم

”يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا
وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ
كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا“ صدق الله العلي العظيم

(الآية 1: سورة النساء).

إنّ موضوع المرأة موضوع متشعب الجوانب والرؤى، وهو يتطلب الوصول إلى المفاصل الرئيسية كي يمكن الإلمام به، من خلال الأدوار الأساسية في الحياة، وفي التنمية الاجتماعية والاقتصادية، ومدى مشاركة المرأة فيها؛ إذ تعدّ تلك المشاركة مؤشراً على مدى تقدّم المجتمع.

المرأة ذلك المخلوق الإنسي الذي خلقه الله جلّ جلاله ليكمل به الحياة البشرية، ولولاها لما كانت الحياة على الأرض بهذه الجمالية التكوينية التي يعيشها البشر، إنّها هبة الوجود واستمراريته، إنّها روح المكان وذرة الملح التي تمنح الوجود مذاقه، إنّها حرّية الكون، تلك الحرية التي ينبغي أن تجد إطاراً وافقاً مناسباً يتسق مع حرّية المرأة، فقد لا تعني الحرّية والمساواة الاجتماعية العامّة حرّية ومساواة مباشرة؛ لأنّ الأساس هنا هو السعي والتنظيم الخاصّ، وأنّ تمدّ حركة الديمقراطية العامّة للمرأة بفرص وإمكاناتٍ، وأنّ تبذل المرأة مساعيها وتؤسّس تنظيماتها وتحدّد أهدافها؛ إذ لا تجلب لها الديمقراطية تلقائياً. (اوج لان، 2005، ص152).

إنّ احترام فردية المرأة وتثمينها، يعني أنّ الشخص يرى في الآخر صفاتٍ فرديةً قيّمةً لا يمكن التعويض عنها، فمثلاً يريد الإنسان أن يصادق الآخرون على وجوده، يريد أن يكون له حضورٌ في وجود الآخرين، وهذا هو حال المرأة.

في العلاقات الشخصية السليمة يهتم كل شريك اهتماماً نشطاً بمصلحة الشريك الآخر، والاهتمام النشط يعني أن المرء ينشط في التدخّل لكي يجعل الآخر سعيداً، ويغيّر الظروف التي تحيط به؛ لكي تسمح له تلك الظروف بالنمو والاستمتاع بالسعادة (سيدني وتيد لنزمن 1988 . ص 324 - 326).

إنّ واحداً من المفاهيم النفسية هو مفهوم الذات، وهو ذلك التكوين المعرفي المنظم والمتعلّم للمدركات الشعورية الخاصّة بالذات، ووظيفته بلورة عالم الخبرة المتغيّر، وهو نتاج التفاعل الاجتماعي، كما هو نتاج الدافع الداخلي (زهران، 1977، ص 98). وهو عند المرأة يختلف تبعاً لجنسانيّتها؛ لأنّه يتأثر بطبيعة النموّ الجسمي والتنشئة الاجتماعية، وإنّ النتيجة الطبيعية للتكوين الجسمي للمرأة كما يشير (اوج لان) هي كون الذكاء العاطفي لدى المرأة أقوى ممّا هو عليه لدى الرجل، فالذكاء العاطفي هو الذكاء غير المنقطع عن الحياة، كما إنّ الذكاء المتضمّن للاعتناق والتعاطف الوطيدين، وحتى لو تطوّر الذكاء التحليلي لدى المرأة، فانطلاقاً من قوة ذكائها العاطفي ورصانته تجعلها ان تكون اكفاء في اتباع سلوك أكثر اتزاناً وتوازناً وارتباطاً بالحياة، وأكثر بعداً عن التخريب والدمار، ولا يفهم الرجل معنى الحياة بقدر المرأة؛ لأنّها تعطي الحياة ذاتها، ومهاراتها، وهذه راسخة وقوية (اوج لان، 2005 ص 153).

وبالرغم من أنّ مفهوم الذات يتكوّن من الجسم، والأشياء الماديّة، والآخرين، والأفكار، والتجريدات الأخرى، فإنّ المرأة أكثر اهتماماً بالجسم؛ لأنّه أكثر الجوانب مركزية لمفهوم الذات، وذلك من خلال مظاهر الزينة المختلفة، كذلك الأشياء الماديّة جزء لا يتجزأ من مفهوم الذات، ولا تسمح المرأة باستعارة ما تملك، وإذا ألحق بها ضررٌ فكأنما الضرر أصاب جسمها، والآخرين جزء لا يتجزأ أيضاً من مفهوم الذات؛ لأنّهم يرتبطون بالمعتقدات التي لا تأتي من المرأة فقط، بل من الآخرين؛ لأنّهم يعزّزون المفهوم لديها، هذا فضلاً عن الأفكار والتجريدات التي تضمّ المتل، والقيم، والمبادئ. فالمرأة تتمسّك بمثلها وقيمها؛ لأنّها تعبّر عن ذاتها، وكم من امرأة وقفت تدافع عمّا تعتقده من قيم وأفكارٍ

وضّحت في سبيلها بحريتها وحياتها (رسول 1990، ص 39 - 40).

إنّ مكانة المرأة في المجتمع تتحدّد تبعاً لنظامه الاجتماعي، وتعدّ تلك المكانة مؤشراً على تقدّم ذلك المجتمع، فإذا كانت مكانة المرأة متدنيّة، فإنّ ذلك المجتمع يعدّ من المجتمعات غير المتطوّرة، والعكس صحيح؛ إذ ترتقي هذه المكانة مع تطوّر النظام الاجتماعي وتقدّمه.

إنّ مكانة المرأة العراقية اجتماعياً قد تغيّرت تغيّراً كبيراً قياساً بالعهود السابقة للأنظمة العراقية، ونالت حقوقاً سياسية ومدنيّة كادت أن تجعلها على قدم المساواة مع الرجل، بعد أن أسهمت في تطوير الحياة الاجتماعية.

وبعد احتلال العراق من الولايات المتحدة الأمريكية سنة (2003) نشطت المنظّمات النسوية بالرغم من أنّها كانت موجودة قبل (2003)؛ إذ إنّ الإدارة الأمريكية ركّزت على نحو خاصّ على قضايا المرأة في تبريرها المنمّق للاحتلال. ورأت أنّ النساء هنّ رأس الحربة في مشروع (جلب الديمقراطية) للبلد. وأسهم في تمويل تلك المنظمات، التمويل الدولي، وتمويل الأمم المتحدة، والتمويل الأوربي والعربي (All-Aliand Pratt 2009).

والحديث عن التنظيمات النسوية، ومنظّمات المجتمع المدني، يطول ولا يتسع المجال الخوض فيه؛ إذ إنّ أغلبها مرتبطٌ بالأحزاب السياسية، سواء كانت دينية أو علمانية، ضمن سلطة الدولة الاتحادية، أو سلطة الإقليم، وهي تسير ضمن سياق توجّهات تلك الأحزاب؛ إذ يكاد لا يخلو حزب من أحزاب العراق منها بعد سقوط النظام في (2003)، وقبل ذلك، سواء في المناطق (الشيوعية أو السنية أو الكردية)، مع تحفّظي على تلك التسميات المناطقية التي تجزئ الوطن الواحد. هذا فضلاً عن تلك المنظّمات النسوية الاثنية والاثنية - الدينية.

وتنعم تلك التنظيمات النسوية بعضوية المجموعات والشبكات النسوية العلمانية، مثل شبكة النساء العراقيات، وتحالف نساء الرافدين. وهذه التنظيمات تهتمّ بالحفاظ على هويّتها الخاصّة التي تعدّها مضطهدةً، كونها

أقلية اثنية أو دينية (علي 21018 ص 15 - 19).

وهناك منظمات أظهرت انتقاداتٍ شديدةً للغزو والاحتلال الأمريكي، كمنظمة حرّية المرأة في العراق برئاسة (نيار محمد) وهي ناشطة نسوية يسارية ومعادية للإمبريالية، وهيأة إرادة المرأة برئاسة (هناء ابراهيم)، وجمعية الأمل برئاسة (هناء ادور).

ويتمحور نشاط النساء العراقيات منذ سقوط النظام حول قضيتين رئيسيتين، هما: التمثيل السياسي للنساء من خلال تشكيل مجموعات ضغط بشأن نظام المحاصصة، وقانون الأحوال الشخصية، في ردّ فعلٍ على محاولة تبني قانون الأحوال الشخصية القائم على أساس طائفيّ. وقد جرى العمل على إصلاح المواد التمييزية في القانون، وكذلك قانون العقوبات، خاصّة فيما يتعلّق بالعنف ضدّ النساء (علي 2018، ص 21).

إنّ النساء العراقيات عالقاتٌ - بحسب كلمات كانديوتي Kandiyati - بين المطرقة والسندان، ويجب أن يكافحن من أجل حقوقهن الرئيّسة في الأمن، والكرامة الإنسانية التي باتت ضحية غياب القانون، والافلات من العقاب (KandiyatiK, 2007 p.3).

وما ينبغي أن تقوم به النساء العراقيات، هو طرح مبادراتٍ تستهدف تعميق الوعي والتثقيف بشأن حقوق الإنسان والديمقراطية، مستفيدة من مرجعيّاتٍ محليةٍ ودوليةٍ، كقرار مجلس الأمن (1325) الذي يشمل مبادرات التدريب على تعميم مراعاة النوع الاجتماعي، والمهارات الإعلامية والتنظيمية، والقيادية، والاستمرار في الحملات التي تشجّع على المشاركة الفاعلة في الانتخابات. وقد ضمن الدستور العراقي في المادة (14)، أنّ العراقيين متساوون أمام القانون دون تمييزٍ بسبب الجنس، أو العرق، أو القومية، أو الأصل، أو اللون، أو المذهب، أو المعتقد، أو الرأي، أو الوضع الاقتصادي، أو الاجتماعي. (دستور جمهورية العراق 2005 ص 15).

أما اتّفاقية (سيداو) التي وقع عليها العراق مع تحفّظه على بعض بنودها التي لا تتوافق مع الواقع الاجتماعي العراقي، وأعرافه، ودياناته، فيما يخصّ حقوق المرأة، وقد كان من الأجدر أن يمتنع العراق عن التوقيع على هذه الاتفاقية المسيئة للقيم الأخلاقية العراقية، فلننا بحاجة إلى قيم الغرب التافهة، والمشبوّهة، التي تهدم الأسرة، ومن ثمّ المجتمع.

إنّ الرجل والمرأة جنسان بشريان متكافئان في فرص الحياة، وإنّ عوامل اجتماعية وتاريخية قد تدخّلت وقادت إلى حصول خللٍ في هذا التكافؤ، إلا أنّ المرأة قد تبوّأت أحياناً مواقع متقدمة في المجتمع العراقي، من خلال سلوكها القيادي. والسلوك القيادي كما يعرفه (Hellergel and others, 1983) بأنه: عملية التأثير في نشاطات الجماعة وصولاً إلى تحقيق أهدافها، كما يعني النشاطات المدركة للقائدة من العاملين معها، وتلك النشاطات تتمثّل في تمثيل المجموعة، وتسوية الخلافات، وتحمل الغموض، والإقناع، والمبادأة في تكوين بنية المجموعة، ومنح الحرّية للعاملين، والقيام بما يمليه الدور، والتشديد على الانتاج، والدقّة في التنبؤ للمعطيات بدقّة، والتكامل في حفظ التقارب الصميمي للمجموعة، والتطلّع نحو التفوّق.

وقد أظهرت دراساتٌ عدّة أن لا فرق بين السلوك القيادي للمرأة والرجل، في دراساتٍ تناولت عيناتٍ من الجنسين، كما أظهرت دراساتٌ أخرى أنّ نسبةً من الرجال رفضوا العمل تحت قيادة المرأة، إلا أنّ تلك الدراسات قد أهملت المتغيّرات ذات العلاقة بالقائدة، والمتغيّرات ذات العلاقة بالعاملين معها؛ إذ إنّ السلوك القيادي لا بدّ أنّه حصيلة متغيّراتٍ تعود للقائدة وأخرى للعاملين معها.

ونظراً لأهمّية دور المرأة في المجتمع العراقي الذي يستلزم أحياناً تسلّمها لمواقع قيادية في مختلف جوانب الحياة؛ إذ تقوم بإشغال مواقع قيادية في مجالاتٍ عدّة، فقد أظهرت دراسةٌ عراقيةٌ تناولت السلوك القيادي في العمل للمرأة العراقية كما يصفه العاملون معها، ومدى مساهمة بعض المتغيّرات فيه، وشملت أفراداً تشرف على قيادتهم المرأة في وزارات الصحة، والعمل، والتعليم

العالي والبحث العلمي، والتربية، والتخطيط، والنقل، وأمانة العاصمة، ومعمل الأدوات الكهربائية في الوزيرية، كما شملت محافظاتٍ عدّة مثل بغداد، وبابل، وكربلاء، والنجف، والأنبار، واستعمل فيها مقياس السلوك القيادي (LBQ) بمجالاته الأحد عشر المذكورة سابقاً، وبيّنت النتائج إنّ المرأة العراقية في موقعها القيادي، تدرك من لدن العاملين معها، على أنّها تظهر سلوكاً قيادياً على درجةٍ عاليةٍ من القبول؛ إذ لم يظهر أيّ اتجاهٍ سلبيٍّ في أيّ مجالٍ من مجالات السلوك القيادي، وقد دعمت هذه النتيجة دراساتٍ عراقيةً وأجنبيةً عدّة (الهيتمي وآخرون 1988 ص 55 - 56). فيما أسفرت نتائج بحثٍ آخر أُجري على عيّنةٍ من الرجال تحت عنوان "اتجاهات الرجل نحو تبوّأ المرأة لمواقع اتخاذ القرار" إلى أنّ الرجل العراقي يريد المرأة ربّة بيت، وإذا ما مارست مهنة ما في المجتمع، فهي المعلّمة، وكانت أبعد الاتجاهات هي مزاوله العمل الدبلوماسي (الهيتمي وآخرون، 1990). إلّا أنّ اليوم استطاعت المرأة العراقية من المشاركة في صنع القرار، من خلال مواقعها على مستوى الإدارة العامّة، فقد تمثّل مجموع عدد النساء العاملات بموقع مدير عامٍّ في معظم الوزارات العراقية (86) امرأةً مديرة عامّة، و(215) خبيرة ومعاونة مدير عام، و(33) مستشارة.

أمّا في موقع وزيرة فلا تتعدّى الواحدة في الأكثر، بينما تقلدت (8) نساء موقع وكيله وزارة، وتمثّل مجموع تلك المواقع (243) موقعاً. (جمهورية العراق، وزارة التخطيط، إحصائية 2006 - 2007).

ومما لا شكّ فيه إنّ هذه الأعداد في تزايدٍ مستمرٍّ لمواقع المرأة العراقية، وقدرتها على تسيير أمور الدولة، وتمتّعها بالخبرة اللاّزمة، إلّا أنّها لا تزال أعدادها قليلة جداً مع أعداد الرجال.

إنّ المرأة قد تحطّت ضعف ثقافة الخبرة التي كانت معوقاً أمام مشاركتها في الحياة الاجتماعية والسياسية، واستطاعت أن تبرز وعياً سياسياً، وثقافةً سياسيةً، عند مشاركتها السياسية (معروف، 2001).

إنّ ممّا يتطلّب مستقبلاً كما يشير إلى ذلك (لطفي 2020، ص 53 - 54)، الذي اتّسق معه بضرورة تشجيع المرأة المتسلّحة بالعلم والتقنية، دون تمييز بينها وبين الرجل؛ لأنّ لكلّ امرأة طموحاً لا يقف عند حدود اليأس؛ إذ إنّ اليأس مشروعٌ دمارٍ يُسهم في دمار الحياة الاجتماعية، مع ضرورة الحفاظ على حقوق المرأة، دون الإخلال بواقع الحياة، وإشاعة التفاعل الإيجابي لتكوين امرأة واعية تستطيع العيش بسلام في المجتمع. كما يتطلّب تثوير المجتمع كي يكون أكثر تحضراً في التعامل مع النساء، وعلى قدرٍ من العلم بأُمور الدين، والمشاركة الواعية التي تصبّ في صالح المجتمع، وتحفظ للمرأة واقعها بدون تقصيرٍ يحسب ضدها، ومن خلال نشر الوعي المجتمعي من أنّ للمرأة دوراً فاعلاً قادراً على مواجهة أعباء المجتمع، والوعي بأنّ المرأة صاحبة رسالة، وأنّ كثيراً من النساء على قدرٍ من الوعي والمعرفة والثقافة، وأنّ ما يحدث في المجتمعات المتخلّفة لا يعني أنّ المرأة قاصرة في مجالات الحياة المختلفة، وأنّ تهميش المرأة يؤثّر على بنية المجتمع؛ إذ ينشأ الأبناء - وخاصة الإناث - على شاكلتها، مع ضيق الأفق وضعف الشخصية.

إنّ المرأة ينبغي لها أن تأخذ دورها المستقبلي في المجتمع، ويتطلّب هذا أموراً كثيرة، منها تشجيعها للتوجّه إلى مجالات قيادية تتجاوز التقليدية المتعلّقة بالنوع الاجتماعي، خاصّة في المؤسّسات الأمنية والشرطة المجتمعية وبعض صنوف الجيش العراقي. وزيادة المساحات الأمنية التي تتيح لها إبراز مكانتها المجتمعية، وزيادة شعورها أنّها إنسانة حرة قادرة على الحفاظ على إنسانيتها. وفيما يتعلّق بموقع المرأة في الأسرة العراقية، فإنّ من المعروف أنّ الأسرة عماد المجتمع، فإنّ صلحت صلح المجتمع والعكس صحيح. وقد عانت المرأة من الظروف المجتمعية، وسعت إلى تأمين حياتها المعيشية، رغم المخاطر التي تحيط بها، عندما دُفعت للعمل خارج البيت، دون توافر الحماية لها من الرجل الذي ظلّت ملازمة له.

إلا إنها اليوم لم تعد بحاجةٍ إلى تلك الحماية بعد أن أصبحت قويةً، بما يمكنها من العيش بسلامٍ من خلال شمولية القوانين التي تنظّم العلاقة الأسرية، وتحسّن نظرة المجتمع من كونها النصف المكمل والمهمّ في مسيرة الحياة، فحققت استقلاليتها في الحياة، فضلاً عن كونها كياناً بشرياً لا يمكن النظر إليه بمعزلٍ عن وجودنا المادّي والقيمي، بوصفنا أفراداً ومجتمعاً (الخليل ومجيد 2022 ص 9 - 10).

إنّ المرأة تشكّل مع الرجل أقدس مؤسّسة إنسانية من خلال الأسرة، بل هي أقدس لبنات المجتمع؛ لأنّ إفساد الأسرة يعني إفساد المجتمع، إنّها ربّة البيت، ومعلّمة الأطفال، والساعية إلى الحياة الكريمة لأسرتها خارج البيت، في عملها المؤسّسي أو غير المؤسّسي.

وبالرغم من مشاركة المرأة في الحياة السياسية، إلا أنّ التيارات السياسية الدينية لا ترغب في تغيير واقعها، فلم يشرّع مجلس النواب العراقي قانون العنف الأسري، الذي تعترضه كثيرٌ من المعوقات، ولم يُجب مجلس النواب على التساؤل المطروح: أين تذهب المرأة المعنّفة من الرجل أسرياً؟ وقد يكون الجواب أنّ هناك مؤسّسة الإيواء التي تحمي المرأة، وتوفّر لها حقّ المواطنة، ولكن ماذا بعد أن بلغت المرأة في أماكن الإيواء عمر الـ(18) سنة؟ أين ستذهب، وقد سرحها مكان الإيواء؟ إنّها مشكلة اجتماعية خطيرة ذات مردوداتٍ سيّئة على المجتمع بكلّ صورها.

ومما تتعرّض له المرأة في مجتمعنا العنف الأسري، وهو النمط السلوكي العدوانى الذي يظهر فيه القوي سلطته وقوته على الضعيف؛ تحقيقاً لأهدافٍ خاصّة، سواء كان العنف جسماً، أو لفظياً، أو معنوياً، ويمارس في الأسرة، سواء كان أباً أو أخاً. وتتدخل فيه عوامل أسرية واجتماعية كثيرة، منها تدخل الأهل في شؤون الأسرة، ولا سيّما في الأسر الممتدّة، والخلافات الزوجية، وصراعاتها الناشئة عن الفارق العمري بينهما، والتفاوت في الثقافة والتعليم، والتهديد بتعدّد الزوجات، أو الطلاق، والتعاطي والإدمان على الكحول والمخدرات، والزواج

دون موافقة الأهل، والخيانة الزوجية، والشك، والطلاق، والعادات والتقاليد التي تبرر ضرب المرأة، فضلاً عن عوامل اقتصادية كالبطالة، والاستحواد على ممتلكات الزوجة، وغير ذلك من العوامل الأخرى (الهيتمي 2017 ص 99).

أمّا مشكلة الطلاق، فقد استفحلت بصورة مذهلة في المجتمع العراقي، وبرزت أعداد كبيرة جداً لحالات الطلاق، فقد أشارت سجّلات المحاكم العراقية حتى آب 2022، إلى (6491) حالة طلاق حسب إحصائية مجلس القضاء الأعلى. وقد يكون من بعض مسببات الطلاق، ذلك الفهم الخاطئ لمفهوم تمكين المرأة، إذ تجد المرأة العراقية نفسها متمكنة اقتصادياً، ولا تجد في الزوج غايتها المعيشية. وأن التمكين يمنح المرأة قوةً معنويةً وماديةً؛ لذا لوحظ أنّ المطالبات بالطلاق هنّ من المتمكّنات، كما لوحظ أنّ معظمهن في عمر الزهور، وقد يكون ذلك ناتجاً من عدم اكتمال النضج العاطفي فضلاً عن الزيجات القسرية ونسب البطالة التي لا تؤدّي إلى تكوين أسرةٍ تعيش بسلام.

إنّ هذا الرقم مخيفٌ، ولكن هل ستتحرك الدولة لتعالج الظروف التي أدت إلى هذا الخراب الأسري، أم أنّ وادبها الخلافات السياسية التي ستستمرّ دون النظر إلى خراب المجتمع؟

وهذا يتطلّب أن يسود الجوّ الإيجابي في الأسرة لخلق فتاةٍ واعيةٍ، وأمّ مدركةٍ لدورها وقيمها، وعلاقاتٍ أسريةٍ صميميةٍ تتسم بالرعاية والحبّ والوعي بمتطلّبات الأسرة، ومن خلال زرع الثقة لدى المرأة؛ كي تكون قادرةً على العيش في أسرتها في ظلّ المتغيّرات الاجتماعية، وتوفير وسائل واستراتيجيات مكافحة تمرّد الأبناء داخل الأسرة لمساعدة الأمّهات في ذلك؛ إذ تعدّ الأمّ مقدّمة الرعاية المسؤولة عن تربية الأبناء. وقد أكّدت ذلك توصيات تقرير نقاشات مجموعة التركيز في العراق، وإتاحة فرصٍ جديدةٍ للمرأة في العراق (2018 ص 33 - 34).

أمّا فيما يتعلّق بعمل المرأة: فليس هناك مجالاً للشكّ، أو موضعٌ للخلاف، حول دور المرأة العاملة في تطوير المجتمع وارتقائه، وإنّ أيّ خطوةٍ عن طريق

التحرّر الاجتماعي، يجب أن ترافقها خطوات تحرير المرأة.

إنّ نسبة العمالة للمرأة العراقية لا تتعدّى 10 - 25 % من نسب العمالة العراقية، وهذا تابعٌ للمستوى الثقافي والاقتصادي، وإذا ما أخذنا طبيعة الحياة الاجتماعية (ريف - حضر) فإنّ مشاركة المرأة الريفية بالعمل، تقلّ كثيراً عمّا هو في الحضر. وذلك بسبب طبيعة المرأة الريفية التي يكون عملها غالباً في الزراعة، أو بيع بعض منتجات الألبان.

لقد غير عمل الزوجة خارج البيت، سياق الحياة الزوجية، وتناولت بعض الأدبيات، تأثير خروج المرأة للعمل مدفوع الأجر، وأشارت إلى:

1. تنامي استقلالية المرأة (الزوجة) اقتصادياً داخل الأسرة نسبياً.
2. أدت الاستقلالية النسبية إلى تطوير مكانة الزوجة، إلى مستوى المشاركة مع الزوج في إدارة شؤون الأسرة. وفي إبداء الرأي داخل الأسرة.
3. بفعل محدودية وقت فراغ الزوجة العاملة، دفع الزوجين معاً للتعاون في إنجاز بعض الأعمال المنزلية.
4. بفعل انشغال الزوجة العاملة، ازداد توجّها إلى تحديد النسل.

وأمام هذه المؤشرات، فإنّ المرأة العاملة، وصاحبة الدخل، والمشاركة في نفقات معيشة الأسرة، لا يمكن أن توافق على أن يتزوَّج زوجها عليها امرأة أخرى؛ لأنّ ذلك يعد إهداراً لكرامتها، وإنكاراً لتضحياتها في الحفاظ على أسرتها (الخفاف 2018 ص 156).

إنّ المرأة العراقية عاملةٌ. سواء كانت خارج البيت أو داخله، فربّة البيت لها عملٌ ودخلٌ غير منظورٍ. فلو تخلّت المرأة عن عملها المنزلي، فيسعى ربّ البيت إلى جلب عاملةٍ لتقوم بواجبات البيت المعيشية، وهذا سيكلف ربّ البيت على الأقل (300 ألف دينار) شهرياً أجور تلك العاملة، وهذا المبلغ لا يدفع لربّة البيت القائمة بعملها المنزلي وواجباته تعسفاً. وقد كفل الدين الإسلامي الحنيف حقّ المرأة واستحقاقها الأجر في أعمال البيت، وحتّى رضاعة مولودها، عدا العلاقة

الزوجية العاطفية. إلا أنّ المرأة العراقية تتنازل عن حقّ الأجور تلك من رضاها. دون أن يلاقي ذلك تقديراً واحتراماً من الرجل (الخفاف 2022). وهذه الممارسة خضعت لطبيعة الأعراف والتقاليد الاجتماعية في عدم مطالبة المرأة لحقّها في البيت، رغم أنّها كانت سائدةً عند العرب في الإسلام وقبل الإسلام. إلا أنّ المرأة العراقية استمرّت في عملها داخل البيت وخارجه، حفاظاً على أسرتها وإنكاراً لحقها.

وعند ممارسة المرأة للعمل خارج البيت لدى المعامل وأصحاب العمل، فقد ألزم قانون العمل العراقي رقم (37) لسنة (2015) منح المرأة حقوقاً تعالج وضعياتها المختلفة، فألزمت المادة (84) صاحب العمل الذي يستعمل عاملةً فأكثر، على وضع نسخة من الأحكام الخاصّة بحماية المرأة العاملة في لوحة الاعلانات بمقرّ العمل، كما عالج الفصل العاشر من المواد (84-94) حقوق المرأة العاملة الممنوحة لها، وألزم ربّ العمل بالتعويض عن أيّ ضررٍ يلحق المرأة العاملة، فضلاً عن مراعاة خصوصيتها في رعاية الأمّ العاملة، إلا أنّ قانون العمل هذا يتطلّب إعادة النظر في بعض بنوده، خاصّة فيما يتعلّق بالمرأة العاملة الحامل والمرضع، هذا فضلاً عن ملاحظاتٍ أخرى على قانون العمل العراقي النافذ، فيما يتعلّق بالحقوق المستقبلية للمرأة العاملة (رشيد، ب، ت)، خاصّة فيما يتعلّق باستراحة العمل لدى النساء العاملات، وتشغيلهن في أوقات الليل، والأعمال الشاقّة الضارة، وزيادة الاعتبارات للحدّ من التحرش الجنسي في سياق التعامل مع المؤسّسات الحكومية وغير الحكومية. وإنّ ما ينبغي العمل عليه مستقبلاً، تشجيع الاستثمار في أساليب تخوّل المرأة العاملة كسب رزقها، من المنزل من خلال إتاحة فرصة العمل من خلال (الانترنت). وتحفيز الشركات على توظيف النساء، وتوفير المحفّزات لهن لإطلاق مشاريعهن الخاصّة، وزيادة الخدمات الحكومية التي تساعد الأمّهات المعيلات لأسرهن، والعمل على ضرورة التوافق بين عمل المرأة خارج البيت وعملها داخل البيت؛ لتثبيت وجودها البناء داخل البيت وخارجه.

المرأة والتعليم:

يعدّ التعليم الحجر الأساس لنهضة الأمم، بل هو أحد معايير تقدّم المجتمعات الإنسانية. وقد أكّدت المادة (21) للإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أن يتمتّع الجميع بحقّ التعليم، وأنّ التعليم الابتدائي إلزامي ومجانّي، فضلاً عن ضمان المساواة في التعليم العالي. وأنّ تعليم المرأة ضروري؛ إذ كان للمرأة العراقية دورٌ بارزٌ في النهوض المجتمعي، رغم الظروف التي مرّت على المجتمع، واستطاعت أن تنتزع فرص التعليم المتاحة، رغم تساوي تلك الفرص في العقود السابقة بين الذكور والإناث.

إنّ نسبة التعليم تزداد في مراكز المدن وتقلّ نسبياً خارجها، في القرى والأرياف، سواء في المناطق الجنوبية، أو الوسطى، أو الشمالية. وقد برزت معوّقات كثيرة لتعليم النساء، منها طبيعة الظروف المجتمعية والثقافية، وبالرغم من أنّ الدستور العراقي سنة (2005) نصّ في مادّته (16)، على أنّ التعليم المجاني حقٌّ لكل العراقيين في مختلف مراحل، إلا أنّ الدولة لم تُسهم في نشر التعليم، خصوصاً في المراحل المتقدّمة منه في المناطق البعيدة عن المدن، ممّا أدّى بالنساء القرويات إلى الاكتفاء بالتعليم الابتدائي في أحسن الأحوال، كما ألقت الظروف الاقتصادية المتدنّية بظلالها على التعليم النسوي خاصّة؛ بسبب تراجع نفقات التعليم الحكومية، وعدم قدرة بعض الأسر العراقية من تحمّل تكاليف الدراسة (عمر يلي 2018 ص. 71 - 72).

إلا أنّ تعليم المرأة العراقية شهد تقدّماً ملحوظاً فيما بعد، من خلال وزارة الدولة لشؤون المرأة التي سعت بالتعاون مع وزارة التربية وبالتنسيق مع وكالات الأمم المتّحدة العاملة في العراق، وبعض مؤسّسات المجتمع المدني، لتبني المنظور الجنساني في السياسة التربوية والتعليمية، وتحقيق التقدّم في فرص التعليم والتدريب للإناث. فقد ارتفعت نسبة تكافؤ الجنسين في مرحلة التعليم الجامعي إلى (86,8 %) خلال العام (2007 - 2008) وزادت نسبة الفتيات

الملتحقَات بالتعليم الجامعي (59%) ضمن الدراسات الصباحية، و(30%) ضمن الدراسات المسائية و(30%) أيضاً ضمن التعليم التقني، وأن نسبة البنات من مجموع طلبة جامعات بغداد والمستنصرية والتكنولوجية والنهرين بلغت (52,2%) وبناءً على تقرير التنمية البشرية لسنة (2008) فقد سجّلت محافظة السليمانية في إقليم كردستان العراق مساواةً بين الذكور والإناث في مجال التعليم على ما يزيد من نسبة (100%) للمدارس الثانوية، من خلال تطبيق إلزامية التعليم؛ ممّا دفع الإناث إلى الانخراط في الدراسة، خاصّةً في المناطق الريفية التي يسودها الطابع العشائري. وقد أسهمت في ذلك وزارة الإقليم لشؤون المرأة (بيان وفد جمهورية العراق أمام الدورة الخامسة والخمسين للجنة وضع المرأة 2011 ص 2 - 3).

وعليه فإنّ على الدولة العراقية، ضرورة استمرار المرأة في التعليم العالي، والتخصّص في ميادينها المختلفة اجتماعياً، وصحياً، وعملياً، وإبراز قدرة المرأة على إعطاء الرأي، والمساهمة في حلّ كثيرٍ من مشكلات المجتمع.

المرأة والصحة:

اتّجهت الحكومات العراقية إلى رعاية الأم والطفل من خلال مراكز رعاية الأمومة والطفولة، وزاد عدد نوات المهن الصحية، طبيبات وممرضات، نوات شهادة البكالوريوس، نتيجة تطوّر التعليم في العراق، ورفده في القطاع الصحي، إلا أنّ الخدمات في المستشفيات العامّة ومستشفيات الولادة، انخفض فيها مستوى الخدمات، كما تشير إلى ذلك إحصائية وزارة التخطيط العراقية (2002-2007)؛ إذ انخفض المستوى المعيشي لبعض الأسر، ممّا جعلهم لا يحصلون على الرعاية الصحية اللازمة بسبب الوضع الاقتصادي المتدهور وارتفاع تكاليف الخدمات الطبيّة غير الرسمية.

إنّ ازدياد عدد النساء من نوات المهن الطبيّة جاء نتيجة التطورات الاجتماعية

والاقتصادية، التي حصلت في العراق في سبعينات القرن العشرين؛ إذ يتمتع العراق بمستوى عالٍ في مجال الرعاية الصحيّة، حتّى تمّ جلب ممرّضات من خارج العراق، كما بلغت نسبة المرأة المساعدة للطبيب (48,88 %) سنة 2006، بعد أن كانت تشكل (30,44 %) سنة 2002، كما أشارت نشریات الاتّحاد العام لنساء العراق (العراق 2002)، وارتفعت أيضاً نسبة الطبيبات المتخصّصات (30,44 %) وغير المتخصّصات (38 %)، وتفوّقت نسبة طبيبات الأسنان على نسبة الذكور؛ إذ بلغت (55,55 %). فضلاً عن أنّ النسب العالية للصيدلانيات العراقيات، وهذه النسبة تعدّ قليلةً نسبياً قياساً لعدد سكّان العراق إلا أنّ دخول الحرب العراقية الإيرانية (1980 - 1988) أدّى إلى تراجع النفقات المخصّصة للجانب الصحيّ، وزاد الطين بلّة فرض الحصار الاقتصادي على العراق سنة (1990)، وتدهورت الظروف الصحيّة بنسبة (95 %)، فارتفعت نسب حالات الاجهاض، ووفيات الأمّهات، وانتشرت الأمراض بسبب نقص الغذاء، وانخفاض الرعاية الصحيّة، كما تشير إلى ذلك منظمة اليونيسف (2006).

وبعد سقوط النظام سنة (2003) انتشرت الفوضى، والعنف الطائفي، وزادت هجرة الأسر العراقية إلى أماكن أكثر أمناء، وتدنّى المستوى الصحيّ إلى أدنى مستوياته، حتّى أشارت الأمم المتّحدة في كانون الثاني (2007)، إلى أنّ هناك ثمانية ملايين شخص مهدّدين وبحاجةٍ إلى مساعداتٍ فوريّةٍ (بوند وهوري ولسن 2008 ص 159).

وتراجعت الخدمات الصحيّة حتّى أصبحت تكاليف عملية الولادة الواحدة (800) دولاراً سنة (2003)، ولجأت الأمّهات إلى الولادة عند القابلات خارج المستشفيات (IRAQ-REPORT @2008)

وهذا الوضع الصحيّ للمرأة تطلّب أن تسهم الدولة في بناء مستشفيات الولادة، وتجهيزها بأحدث الأجهزة لتقديم أفضل الخدمات للمرأة العراقية ومولودها، كما ينبغي على المؤسّسات الصحيّة العراقية الحفاظ على النمط الصحيّ للمرأة، وإلزام الفحص الدوري للنساء؛ لاكتشاف بعض الأمراض

النسائية الخطيرة كسرطان الثدي، وضغط الدم، فضلاً عن بعض الاضطرابات النفسية كالإكتئاب، وضرورة توافر أماكن خاصة لممارسات الرياضة النسوية، وإشاعتها في الأماكن الشعبية. وضرورة إبراز الاحتفال باليوم العالمي لصحة المرأة الذي يوافق (28 - أيار) من كل سنة من خلال الحملات التوعوية وزيارات الأسر العراقية، خاصة في الأماكن البعيدة عن المدن.

المرأة والحياة السياسية:

في السلطة التنفيذية لم تصل المرأة إلى موقعٍ متقدّمٍ إلا في سنة (1958) في حكومة عبدالكريم قاسم، عندما أسند موقع الوزارة للسيدة نزيهة الدليمي، ولم يسند هذا المنصب إلى غيرها حتى سقوط النظام سنة 2003؛ إذ شغلت بعد ذلك عبر الوزارات العراقية إلى (6) حقائب وزارية من أصل (36) حقيبة، فضلاً عن موقع وكيل وزير. إلا أنها لم تصل إلى منصب محافظ أو وكيل محافظ، عدا إقليم كردستان العراق، إذ وصلت إلى منصب مساعد محافظ وقائم مقام. وهذه مشاركة ضئيلة في المناصب التنفيذية (غريب 2018 ص 77).

أما من حيث مشاركة المرأة في الأحزاب السياسية، فقد أظهرت التنظيمات النسوية الحزبية حضوراً فاعلاً، سواء كانت تلك التنظيمات مستقلة أو مندمجة في التنظيم العام للأحزاب السياسية، أو أن تكون داخل الحزب السياسي بصورة جمعياتٍ أو اتّحاداتٍ تعمل على أنّها واجهاتٌ حزبيةٌ تحقّق أهداف الحزب من جهة، والعمل على تحقيق حقوق المرأة في المجتمع تغطيةً لعملها الحزبي من جهةٍ أخرى. ولعل أبرز تلك التنظيمات النسوية العراقية هي رابطة المرأة العراقية لسنة 1953، التي كانت واجهة الحزب الشيوعي العراقي، التي تمّ حظر نشاطها بعد سنة 1976 من النظام السابق، وتحوّل نشاطها إلى نشاطٍ سرّيٍّ مثل باقي الأحزاب المعارضة آنذاك.

وفي سنة 1991 وبعد سيطرة المعارضة على إقليم كردستان العراق بدعمٍ دوليٍّ

وفرض الحماية الدولية على الإقليم، نشطت الجمعيات النسوية التي أسستها الأحزاب الكردية، خاصةً بعد تشكيل حكومة الإقليم سنة 1992 تحت الحكم الذاتي لجمهورية العراق. وشملت اتّحادات النساء التابعة للحزب الديمقراطي الكردستاني، وحزب الاتحاد الوطني الكردستاني، وحزب الاتحاد الإسلامي الكردستاني، وجمعية نساء كردستان التابعة للحزب الشيوعي الكردستاني وغيرها، ممّا تطرّق الحديث عن موقع المرأة العراقية اجتماعياً، وقد عملت تلك الجمعيات والاتحادات والرابطات النسوية - خاصةً في كردستان العراق - على نشر الوعي بين النساء الكورد؛ لتحقيق بعض الحقوق السياسية للمرأة العراقية الكردية خاصةً، وكانت تلك التنظيمات النسوية تتلقّى دعماً من بعض المنظّمات الدولية قبل سقوط النظام سنة 2003، وزاد عدد الجمعيات النسوية بعد ظهور أحزابٍ سياسيةٍ أُخرى، ففي كردستان العراق شاركت (86) جمعية نسوية في المؤتمر الذي عقد في تشرين الثاني سنة 2008، ولا يزال هذه العدد يزداد إلى يومنا هذا.

إنّ موقع المرأة العراقية في ميدان السلطة التنفيذية السياسية لا يزال ضعيفاً، وليس من المتوقع أن يأخذ مجالاً واسعاً؛ وذلك لكثرة المعوقات التي لا زالت إلى يومنا هذا، إلّا أن اللافت للنظر هو تأسيس حزبٍ سياسيٍّ تركمانيٍّ بقيادة النائبة (زاللة نفطجي) في كركوك سنة 2022 باسم (حزب الإرادة التركمانية) وهو حزب لا يزال في طور التأسيس.

المرأة والسلطة القضائية:

أسهمت المرأة العراقية منذ سنة 1976 في السلطة القضائية بعد دخولها المعهد القضائي؛ إذ تمّ تعيين عددٍ من الخريجات بصفة قاضيات ومدّعات عامّات، وقبل ذلك لا بدّ من الإشارة إلى أنّ (صبيحة الشيخ داوود) كانت أوّل قاضيةٍ عراقيةٍ في العهود الحديثة السابقة سنة 1941، إلّا أنّ النظام السابق

خلال المدة (2003-1984) منع المرأة من الالتحاق بالقضاء، عدا من تمّ تعيينهن قبل ذلك. وبلغ عددهن (9-11) قاضية، فيما بلغ عدد المحاميات عدداً كبيراً، إلا أنّ هذا المنع قد رُفِع في العراق بعد تغيّر النظام السياسي سنة 2003، وسمح للمرأة بمزاولة حقّها في تولى القضاء والتدرّج القضائي، غير أنّ النسب بقيت متدنية؛ إذ لم تتجاوز (6 %) من مجموع القضاة، وحتى سنة 2017 لم تتجاوز نسبة (4 %) من مجموع 1225 قاضياً، وبلغت نسبهن (16 %) من إجمالي منصب المدعي العام، إذ بلغ عدد النساء العراقيات 430 مدّعياً عاماً، ويمكن إرجاع ذلك إلى الموروث الاجتماعي الذي يرفض فكرة تولى المرأة منصب القضاء (كليوي وزينب علي مظلوم 2020 ص326).

المرأة ومجلس النواب العراقي:

أشار دستور جمهورية العراق سنة 2005 في المادة (49 رابعاً) إلى أنّ قانون الانتخابات يستهدف تحقيق نسبة تمثيل النساء لا تقلّ عن الربع من أعضاء مجلس النواب، ونصّت المادة (4) من قانون انتخاب مجلس النواب العراقي سنة 2013 على أنّ الانتخاب يعدّ حقّاً لكلّ عراقيٍّ، ممّن توافرت فيه الشروط المنصوص عليها في هذا القانون لممارسة هذا الحقّ دون تمييزٍ بسبب الجنس أو العرق أو القومية أو الأصل... وهذه المادة متّسقة مع المادة (49 رابعاً) من الدستور: أن لا تقلّ نسبة النساء في المجلس النيابي عن (25 %).

وهذا يعني أنّ نسبة الـ(25 %) تمثّل الحدّ الأدنى، وبالإمكان مشاركة النساء بأكثر من هذه النسبة، ومع تثبيت حقّ المرأة دستورياً وقانونياً، إلا أنّ التمثيل النسوي في مجلس النواب ظلّ ضعيفاً، وظلّت هذه النسبة محافظة على الـ(25 %) في كلّ الدورات الانتخابية تقريباً حتّى الدورة النيابية الرابعة، إذ بلغ عدد النائبات (86) نائبة، من مجموع أعضاء مجلس النواب العراقي سنة 2018 البالغ عددهم (329)، أي بنسبة (26,4 %) (الناجي 2019 ص3).

والأكثر أهميّة في ذلك هو فوز (22) امرأة دون الاعتماد على نظام الحصص (الكويتا) أي إنهن حوّلن أنفسهن إلى مؤثّرات رئيسيات في ساحة الانتخابات وفقاً للمفوضية العليا المستقلة للانتخابات سنة 2010، أمّا في سنة 2018 فقد تراجع عدد النساء الفائزات في مجلس النواب بدون (الكويتا) إلى (12) امرأة وهذا التراجع لا يخصّ النساء فقط، بل هو يشمل كلّ العملية السياسية في العراق (محسن 2018 ص10).

نجح مؤتمر بغداد سنة 2014 في وضع خطّة وطنية ضمن الإطار الزمني 2014-2018 تبنت مبدأ المساواة بين الجنسين (الحمداني 2021 ص117). وعدّ بيان مجلس الأمن (1325) مرجعاً دولياً لحماية حقوق المرأة وتمكينها اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً، والتصديّ للانتهاكات بجوانبها كافّة، بما فيها العنف الجنسي الذي يعدّ أخطر ما تواجهه المرأة والمجتمع محلياً ودولياً.

وبالرغم ممّا تقدّم، فلا يزال موقع المرأة في الجانب السياسي تعترضه عوائق عدّة، وعلى المستويات كافّة، وإذا ما امتلكت المرأة كياناً سياسياً فإنّها ستتعرّض إلى ضغوطٍ عدّة، سواء من قادة الأحزاب أو من الآخرين.

يمكن القول: إنّ النساء العراقيات لا زلن يفتقرن لمؤهلات العمل السياسي من خلال نظرة الأحزاب السياسية العراقية للمرأة من أنّها في موقع أدنى من الرجل، وأنّ النساء العراقيات الراغبات بالعمل السياسي - خاصّة ممّن رشّحن في الانتخابات النيابية - عليهن السير مع توجّهات الحزب؛ كي يمكنهن الحصول على مقعدٍ نيابيٍّ، كما أنّ المرشّحات للعمل النيابي مع الأحزاب فإنّ أصواتهن ستستغلّ لصالح متصدّري تلك الأحزاب، هذا فضلاً عن أنّهن ضمن الأحزاب سيرغمن على أن يكنّ تحت غطاءٍ دينيٍّ أو مذهبيٍّ لوضعهن في الصفوف الأمامية لتلك الأحزاب الدينية.

أمّا في إقليم كردستان العراق، فإنّ المرأة الكردية تمتلك تمثيلاً نسوياً أكثر تطوّراً من المرأة في الحكومة الاتحادية في بغداد، ولاتزال مساهمات المجتمع

المدني في تطوير قدرات النساء دون المستوى المطلوب (محسن 2014 ص 22-23). وبالرغم من أنّ المرأة الوزيرة في مجلس الوزراء تشارك في عمليات التصويت على القرارات من خلال وزارة شؤون المرأة، إلا أنّها ليست شريكةً فاعلةً في اتخاذ القرار السياسي، بحكم مفاهيم السياسية والأعراف الاجتماعية الخاطئة (حميد 2015 ص 183). وهذا يتطلّب زيادة الوعي بشأن القوانين الأساسية المتعلقة بالمرأة؛ حرصاً على تنفيذها بشكل أفضل، وتشجيع أداء أدوار قيادية داخل مجلس النواب وخارجه، وانخراط المرأة في قيادة منظمات المجتمع المدني. وعلى النسوة في مجلس النواب العمل على تكوين كتل نسوية داخل المجلس متعدّدة الأحزاب، تشكّل مجموعات ضغطٍ على قرارات المجلس، وينبغي تقديم الدعم والمساعدة على تكوين تلك الكتل أو الكتلة (من توصيات إتاحة الفرص جديدة للمرأة في العراق 2018 ص 33 - 34).

المرأة والثقافة:

مما لا شك فيه إنّ للثقافة أهميةً كبيرةً في حياة المجتمعات، فكما إنّها إحدى وسائل توحيد الأفكار، فإنّها إحدى وسائل تفجّر الصدمات والأزمات والتوترات أيضاً، وهي كما يعرفها «تايلور»: ذلك الكلّ المركّب الذي يشمل المعرفة، والعقائد، والفنّ، والأخلاق، والقانون، والعادات وغيرها، ممّا يكتسبه الفرد من أنماط سلوكية بوصفه عضواً في مجتمع (الدعمي 2011 ص 93). والثقافة تدخل في كلّ مفاصل حياة المجتمع حتّى التفاصيل الدقيقة منه.

وليس المقصود بالثقافة وثقافة المرأة مستوى التحصيل العلمي (الأكاديمي) مع أهميته، بل موقف المرأة الفكري وتفتّحها الذهني الذي يبيّن لها كلّ ألوان الطيف المجتمعي بأبهى صورة، ورفضها التزمّت، واحترامها وجهات نظر الآخرين، والبحث وراء الدليل الموضوعي المبني على التفكير الحر وكفاية الأدلّة؛ إذ إنّ الثقافة هي النظرة الكلية عبر منظوراتها الاجتماعية (والايديولوجية)

التي تشكّل شخصية الإنسان، امرأةً أو رجلاً، عبر السلوك مع الذات ومع الآخرين، ومع التأثيرات التي تحيط بالإنسان محلياً وعالمياً، أو كما يشير إلى ذلك (المسدي 1998) بأنّها مناط الشخصية ومستودع قيمها ووعاء حكمتها وحقيقة هويّتها الحضارية (علي 2001 ص 128) .

إنّ الثقافة هي مكتسباتٌ فكريّة، بل هي عالم الإنسان المتغيّر ونمطه السلوكي تبعاً للزمان والمكان ونوع جنسه امرأةً أم رجلاً، وقد تكون مولّدةً من ثقافاتٍ أخرى؛ لأنّ العالم اليوم ليس قريةً صغيرةً كما كان يقال، بل هو ركنٌ من أركان البيت.

إنّ المرأة في العراق في واقعٍ لا تحسد عليه، مع أنّ هناك اشاراتٍ لتمكين المرأة، إلا أنّ هذا التمكين لا بدّ أن يبدأ بالوعي وبالتعلّم من الروضة حتّى التعليم العالي، وإلا كان مردوده سلبياً أيضاً.

في بداية الحكم الملكي في العراق أشار الملك فيصل الأوّل سنة 1923 إلى ضرورة إشراك المرأة في الحياة الثقافية والاجتماعية، وقال ما معناه: إنني لا أجد في العراق محاميات يمتهن مهنة المحاماة (الخفاف 2022). ولكن هذا لم يدم طويلاً؛ إذ نالت المحامية الأولى في العراق (صبيحة الشيخ داوود) شهادة الحقوق الجامعية، ومن ثمّ عُيّنَت قاضية سنة 1956، ووثّقت مسيرة النهضة النسوية في العراق في كتابها القيم (أول الطريق) سنة 1958، فضلاً عن مقالاتها في الثورة العراقية سنة 1920، ومعركتها مع الحجاب، وكانت صاحبة مجلسٍ أدبيّ حضره كبار رجال العلم والأدب والفن وتوفّيت سنة 1975.

إنّ التمييز الثقافي في المجتمع لا يزال قائماً إلى يومنا هذا، فنحن نرَبّي على عدم المساواة بين المرأة والرجل ثقافياً، حتّى في مدارسنا وكتبنا المدرسية، فالمرأة حتّى في مناهج وزارة التربية يكون التعريف بها هامشياً مقايسةً بالرجل، ففي تأليف الكتب المدرسية نجد اسمها مثلاً آخر أسماء المؤلّفين، مع قلّة وجود المرأة في التّأليف. والخطاب في كتب المطالعة العربية موجّه للرجل، وحتى الصور

التوضيحية أو الاختيارات من النصوص والأشعار نجد تهميشاً واضحاً اتجاه المرأة، وهذا مرتبطٌ بمجمل طبيعة الثقافة المجتمعية؛ إذ إنَّ الثقافة تسهم في التأليف، ومثلما الثقافة مرتبطة بالواقع الاجتماعي تأثيراً فليدها الارتباط نفسه في طبيعة اللغة التي حملت ذلك الخطاب المكتوب (السلطاني 2022).

ومما ينبغي التأكيد عليه أنَّ أهمّية الدال اللغوي الذي يخاطب المرأة من خلال الرجل يدفع إلى ضرورة الإصلاح اللغوي والإتيان بدوالٍ جيّدة - وهي التقنيات اللغوية - التي تساعد على إحداث التوازن الثقافي بين الجنسية، من خلال محاصرة التمييز الجنوسي ضدَّ المرأة، وتفتيت نسقه، وهدم مرتكزاته اللغوية والرمزية، وهذه التقنيات لا يمكن أن توجد أساساً إلا في ظلِّ رؤية ثقافيةٍ عصريةٍ تؤمن بأنَّ المرأة إنسانٌ، شأنها شأن الرجل، وتؤمن بأنَّ اللغة أداةٌ من أدوات البشر في ممارسة الحياة، وهذا يشرح الأهمية الكليّة للثقافة، فحتّى من يريد الإصلاح في اللغة لن يذهب إلى الإصلاح إلا حين تدفعه ثقافةٌ جديدةٌ يجد من خلالها أنَّ الإصلاح اللغوي صار أمراً لا بدّ منه (السلطاني 2021 ص 146-147).

إنَّ النتاج المعرفي في العراق يعاني من قلّة الدراسات والبحوث والمجلات الثقافية، ومرّت سنوات تصعدت فيها المرأة أنفاسها، إلا أنّها لم تدم طويلاً عندما عمدت بعض المنظّمات النسوية إلى إصدار مجلّاتٍ ثقافيةٍ تتناول موضوعاتٍ عن المرأة، مثل (مجلة المرأة العربية) التي صدر العدد الأوّل منها سنة 1984 عن الاتحاد النسائي العربي. وظلّت البحوث النسوية - على قلّتها - تركّز على تجارب النساء.

لذا فإنَّ هناك ضرورة رؤية العالم من وجه نظر النساء، وضرورة وجود منظومةٍ فكريةٍ محدّدة، وهناك حاجةٌ لتغييرٍ جذريٍّ لبنية العلاقات الاجتماعية والثقافية؛ إذ إنّ هناك غياباً للأهداف الاستراتيجية التي تسعى لها المنظمات النسوية، فضلاً عن غياب التخصصية، وتوزيع الأدوار في المنظّمات النسوية. فالمعرفة البديلة هي من أهمّ ركائز المعرفة النسوية (السلطاني 2022).

وبالرغم من ذلك، فإنّ المرأة العراقية سعت إلى احتلال مساحةٍ واضحةٍ في ميدان الثقافة رغم عوامل محاصرتها، ووجدت لها مكاناً بارزاً في المجالس البغدادية الثقافية التي انتشرت في بغداد خاصّةً، وفي بعض المحافظات، فظهرت مجالس بغدادية تديرها النساء، مثل مجلس آل كاشف الغطاء الذي تديره (السيدة آمال كاشف الغطاء)، وهو مجلس يتناول موضوعاتٍ ثقافيةٍ عدّة، وليس هذا فحسب، بل هناك نساءٌ برعن في الثقافة والفنون وإقامة المعارض المختلفة في الرسم والجوانب الفنية الأخرى، كالشعر وكتابة القصص والأدب. والعناوين تطول لا يتّسع المجال هنا لذكرها، وبعد هذا تصاعد مؤشّر الثقافة النسوية في العراق، فهناك استجابةٌ عقليةٌ واجتماعيةٌ لما يدور حول المرأة، فضلاً عن رمزيتها المعبرة عن مجموعة الأفكار والقيم والآراء.

ومع ذلك وكما يشير (لطفى 2020) إلى ضرورة أن يسهم الإعلام المنفتح في زيادة وعي المرأة وإطلاعها على التقنيات الإعلامية الحديثة، ووضع برامج توعوية وثقافية موجّهة إلى المرأة؛ إذ بات من الضروري التعرّف على مساهمة المرأة في الوعي الإعلامي، وفي تقبّل الرأي والرأي الآخر، وضرورة توجّه الإعلام لاستثمار رأيها من خلال البرامج الثقافية، وإبراز شخصيات العديد من النساء العراقيات المفكرات والكاتبات والمبدعات في ميادين الثقافة والفنّ.

المصادر

القران الكريم

1. اوج الان, عبدالله, 2005, الدفاع عن شعب, ترجمة زاخوشيار, مؤسسة اوج الان للثقافة والبحث العلمي.
2. بوند جيمس, وهوري ولسن, 2008, الحروب والاحتلال في العراق. تقرير للمنظمات غير الحكومية, بيروت مركز دراسات الوحدة العربية.
3. تقرير عن نقاشات مجموعة التركيز في العراق, إتاحة فرص جديدة للمرأة في العراق, 2018, كندا المعهد الديمقراطي الوطني.
4. الجامعة المستنصرية, كلية الآداب, 1990, وقائع المؤتمر العلمي الثاني لكلية الآداب, بغداد .
5. جمهورية العراق 2011, بيان وفد جمهورية العراق امام الدورة الخامسة والخمسين للجنة وضع المرأة. بنيويورك الامم المتحدة.
6. جميل, اسماء, 2022, النسوية في العراق بين الممارسة والتطبيق. ورقة مقدمة إلى ندوة قسم الدراسات الاجتماعية في بيت الحكمة المعنونة (واقع المرأة العراقية في ضوء اطروحات المدرسة النقدية – النسوية), بغداد, بيت الحكمة.
7. الحمداني, سارة عبدالله 2021, المرأة والامن والسلام, بغداد, دار وائل للنشر.
8. حميد, ابتسام سامي, 2015. الدور البرلماني للمرأة, القاهرة, العربي للنشر والتوزيع.
9. الخفاف, عبد علي, 2018, المرأة ما بين تعدد الازواج وتعدد الزوجات, بيروت, دار الفارابي.
10. الخفاف. عبد علي 2022 تمكين المرأة العراقية في ضوء النظرية النسوية, ورقة مقدمة إلى ندوة قسم الدراسات الاجتماعية في بيت الحكمة المعنونة واقع (المرأة العراقية في ضوء اطروحات المدرسة النقدية – النسوية), بغداد, بيت الحكمة.
11. الخليل. رعد عبدالمجيد مصطفى وحسام الدين علي مجيد, 2022 في النظرية السياسية النسوية, البنى الفكرية والاتجاهات المعاصرة, الكويت المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب / سلسلة عالم المعرفة, العدد /493.
12. دستور جمهورية العراق, 2005, اعداد صباح صادق الانباري, بغداد, المكتبة القانونية .
13. الدعيمي, لاهاي عبدالحسين, 2011 مقدمة في علم الاجتماع. بغداد المركز العلمي العراقي.
14. رسول, خليل ابراهيم, 1990, مفهوم الذات نموه وتطوره, بغداد, الاتحاد النسائي العربي العام, مجلس المرأة العربية, العددان 10-9.
15. رشيد, انسام عوني, ب.ت. حماية حقوق المرأة العاملة, بغداد, جامعة النهريين, كلية العلوم السياسية .

16. زهران, حامد عبدالسلام, 1977, الارشاد النفسي, القاهرة, عالم الكتب.
17. السلطاني. رهييف عبدالعظيم, 2021. نقد النقد الثقافي, رؤية في مسالة المفاهيم والضبط المعرفي, الكوفة, جامعة الكوفة, دراسات فكرية .
18. السلطاني. رهييف عبدالعظيم, 2022 الهوية الثقافية وواقعية الطرح في المرأة العراقية. ورقة مقدمة إلى ندوة قسم الدراسات الاجتماعية في بيت الحكمة المعنونة (واقع المرأة العراقية في ضوء اطروحات المدرسة النقدية – النسوية), بغداد, بيت الحكمة.
19. سيدني, م. جورارد, وتيد لنديمن, 1988, الشخصية السليمة, ترجمة حمد دي الكربولي وموفق الحمداني, بغداد, جامعة بغداد, كلية الآداب, وزارة التعليم العالي والبحث العلمي.
20. العراق, 2022 المرأة العراقية, ادارة الارتقاء وتحديات الحصار. ب.ت. بغداد. الاتحاد العام لنساء العراق.
21. علي. زهراء, 2018. النسوية في العراق بين فرض نهج المنظمات غير الحكومية والعنف الطائفي والنضال من اجل دولة مدنية. كندا. مجلة عمران .
22. علي, نبيل, (2011) الثقافة العربية وعصر المعلومات, الكويت, المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب, سلسلة عالم المعرفة العدد /236.
23. عمر يلي, احمد حمة غريب, 2018, واقع المرأة العراقية وتحدياتها المستقبلية, برلين, المانيا, مجلة العلوم الاجتماعية, المركز الديمقراطي العربي, العدد, 3.
24. لطفي, صفاء, 2020, المرأة في العالم العربي ودورها الفكري بين الماضي والحاضر والواقع والطموح وسبل الارتقاء به, عمان, منشورات الفا للوثائق .
25. كليوي, لطيف جاسم وزينب علي مظلوم, 2019, التحليل الجغرافي السياسي لمحددات تمكين المرأة في العراق. بغداد. مجلة مدار الآداب, العدد الخامس الخاص بالمؤتمرات.
26. محسن, لينا عماد,, 2014, المشاركة السياسية للمرأة العراقية في انتخابات 2018-2014 بغداد, مركز النماء لحقوق الإنسان, جمعية الامل العراقية.
27. معروف, آلاء عبدالله, 2001, المعوقات الثقافية والاجتماعية للمشاركة السياسية للمرأة العراقية, دراسة ميدانية في مدينة بغداد, رسالة ماجستير غير منشورة, جامعة بغداد, كلية الآداب, قسم الاجتماع .
28. الناجي, مصطفى, 2019 التمكين السياسي للمرأة, مفاهيم ومعوقات ومزايا حالة العراقي, بغداد, مجلس النواب دائرة البحوث.
29. الهيتي, خلف نصار وخلييل ابراهيم رسول واحمد عبداللطيف, 1988, السلوك القيادي في العمل للمرأة العراقية كما يصفه العاملون معها ومدى مساهمة بعض المتغيرات. بغداد, الاتحاد النسائي العربي العام. مجلة المرأة العربية العدد 7.
30. الهيتي, خلف نصار وأحمد عبداللطيف وخلييل ابراهيم رسول, 1990, اتجاهات الرجل نحو تبوء

المرأة لمواقع اتخاذ القرار، بغداد، وقائع المؤتمر العلمي الثاني لكلية الآداب / الجامعة المستنصرية.
31. الهيتي، رباح مجيد، 2017، العنف الاسري ضد المرأة. بغداد. مجلة دراسات اجتماعية، قسم الدراسات الاجتماعية في بيت الحكمة، العدد 38.

32. ورقة (واقع المرأة العراقية في منظور الاعالة وأثره على مستويات المعيشة)، ب. ت. بغداد.

33. Al-Ali, Nadjje and Nicola Pratt, 2009, what kind of liberation ? women and Occupation of Iraq. California. University of California press.

34. Al -Ali, Nadji 2007, Iraq Women, untold stories from 1948, to the present, London, newyork, zed book.

35. IRAQ REPORT, 2008, women for women International Stronger .

36. Kandiyti, Deniz, 2007 Between Kummer and the Anivil, post- conflict Reconstruction, Islam and women's Right. Third World Quarterly, Vol.28.no.3.

37. Kandiyti, Deniz, 2007. Old Pilemmas or New challenges, The plitics of Gender and Reconstruction in Afgharistan Development and change .vol. 38. No 2.

38. Report stories, 2008. women stronger Nation.

UNICEEF, Sanction, 1998. Schools associated dress, 10.12.1998.

**عوائق الإبداع الثقافي:
والانبعاث الحضاري:
في نظام التعليم الجامعي العراقي:**

أ.د. صلاح الجابري

مقدمة

لا يمكن للتنمية الثقافية أن تشقَّ طريقها في أيِّ مجتمعٍ من دون ازدهار الفلسفة في الوسط الاجتماعي وتداول أفراد المجتمع لمفرداتها ومفاهيمها ونظرياتها وطريقة التفكير العميقة التي تنطوي عليها. وفي العصر الراهن بات واضحاً الارتباط المتين بين الثقافة الأدبية واللسانية والفلسفة، الأمر الذي يجعل المثقف والأديب غريباً عن حقل التخصص إن لم يحط بأهمّ النظريات والمذاهب والمناهج الفلسفية القديمة والحديثة والمعاصرة. والنظام التعليمي الذي لا يستند إلى رؤية فلسفية ولا ينطوي على اهتمامٍ بالبعد الفلسفي سيعجز عن خلق انبعاثٍ حضاريٍّ أو يقظةٍ حضاريةٍ. فمن المعروف أنّ مفكري اليقظة العربية والإسلامية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين كانت منطلقاتهم فلسفية، سواء في الحوار مع الثقافات الأخرى، ولاسيّما الغربية، أو في بناء رؤى ومناهج لتغيير الواقع المتخلف للعالم الإسلامي. فهل نظامنا التعليمي الراهن يساعد على خلق انبعاثٍ حضاريٍّ جديدٍ، أو خلق خطابٍ ثقافيٍّ يمهد للتحوّل الحضاري الجديد؟ هل جامعاتنا، في صيغتها الراهنة، لديها القدرة على صناعة عقولٍ قادرةٍ على خلق ذلك الانبعاث الحضاري: العلمي والفلسفي والثقافي والجمالي والأخلاقي؟ وإذا كانت الجامعة - كما يقدمها هذا البحث - حقلاً من الإمكانيات، ما السبيل إلى تفعيل تلك الإمكانيات وجعلها جاهزةً لتحفيز العبقورية التي تطلق الانبعاث الحضاري الجديد؟

سنقدّم حواريةً فكريةً، نقديةً وعمليةً، مسحيةً استقرائيةً، لمنابعة هذا الموضوع في البيئة الجامعية العراقية، وفي إدارتها، وفي أنظمة التعليم السائدة فيها؟

عجز النظام التعليمي عن الخلق الفلسفي: فمن العراق:

على الرغم من أهمّية الفلسفة في صنع التداول الثقافي في داخل المجال العام، وفي الانبعاث الحضاري، لا نلاحظ لها حضوراً متميّزاً في المشهد الثقافي العراقي. وإننا نرى بأنّه عندما يكون الدين سبباً في إثارة العنف بين المكونات، وهذا ما قاده تفسيرٌ راديكاليٌّ متطرّفٌ للدين في الوسط العربي والعراقي، فإنّ الوسيط المعنوي لفكّ الاشتباك العنيف هو شيوع الروح الفلسفية النقدية.

التفت الفيلسوف الألماني المعاصر هابرماس إلى وظيفة الفلسفة في عملية الإصلاح الذاتي منذ فجر العصر الحديث، وآمن هذا الفيلسوف بقدرة الفلسفة على البتّ في قضايا الخلاف بين الأيديولوجيات والديانات؛ لأنّ حياد الفلسفة في قضايا الاعتقاد هو الذي يتيح لها البتّ في قضايا الاعتقاد⁽¹⁾.

كما يقع على عاتق الدين أيضاً تحديد أخلاقيات التسامح في المجتمعات متعدّدة الثقافات والأديان؛ لأنّ آفاق الديمقراطية القائمة على المساواة سوف تبدو ضيقةً وكالحةً إلى أبعد الحدود من دون مثل هذا التحديد. فالأديان، أو المذاهب الدينية، عندما تطرح نرجسيّتها اللاهوتية، تلك التي تنظر من خلالها إلى ذاتها بأنّها طريق الخلاص الوحيد، يمكن أن تلعب دوراً أساسياً في العالم السياسي والأخلاقي⁽²⁾.

وكان غياب التفكير الفلسفي في المجتمع العراقي سبباً في غياب الوعي المحرّك للواقع، ونستطيع أن نشخص أسباباً عدّة لذلك الغياب، ولا أدعي أنّها جامعة:

1 - النظام الاستبدادي في العراق لم يشجّع التفكير الفلسفي؛ لأنّ ذلك كان يعدّ مزاحمةً لعبقرية الرئيس بعقريّاتٍ فكريةٍ أخرى؛ فالحاكم في الثقافة الوطنية الحزبية أوحده، ولذلك لا مسمّياتٍ أخرى ولا فلسفاتٍ تغطي على تلك

1 - ينظر: المحمداوي، د. علي عبود، الإشكالية السياسية للحدّثة، ص352.

2 - ينظر: المصدر السابق نفسه، ص353.

الحقيقة وتفصح زيفها.

وقد التفت مفكرو الثورة الفرنسية إلى دور الفلسفة في تفكيك الأنظمة الاستبدادية، واكتشفوا بأن الطغاة ((كانوا يستشعرون بأن الفلسفة إذا ما دخلت مرةً بين صفوف الشعب، فإنَّ كلَّ الخرافات سوف تنهار دفعةً واحدةً، وقد كانوا على حقٍّ في ذلك))⁽¹⁾. وقد التفت إلى هذه الحقيقة الكواكبي فذهب إلى أنَّ المستبدَّ لا يخاف من العلوم الصناعية، ولا من الديانات المرتبطة بما بعد الموت، بل يخاف ويخشى من الحكمة النظرية والفلسفة العقلية؛ لأنها ((تُكبر النفوس وتوسِّع العقول وتعرِّف الإنسان ما هي حقوقه وكم هو مغبون فيها، وكيف الطلب وكيف النوال، وكيف الحفظ...))⁽²⁾.

2 - السمة الغالبة على الثقافة العراقية هي أنَّها ثقافةٌ شعريَّةٌ شفاهيَّةٌ، وحتَّى النثرية لم تتجاوز البساطة والمباشرة والراهنية التي يتميِّز بها القول الشعري. ومن طبيعة هذه الذائقة الجمالية أنَّها تنحو صوب البساطة وتتجنَّب التعقيد الفلسفي، وربَّما تتجاهله.

3 - فصل نظام التعليم في العراق الفلسفة والبحث الفلسفي عن العملية التعليمية، وحذف تعليم الفلسفة من مراحل الدراسة الثانوية في مراحلها كافَّة، الأمر الذي أفقر التعليم الفلسفي في العراق؛ ولهذا السبب افتقر المجتمع العراقي إلى معلمي الفلسفة، وطرق تدريس الفلسفة، وطرق تنمية المواهب الشبابية في الفلسفة، فضلاً عن أنَّ هذا التوجُّه كان سبباً في فقر الثقافة الشعبية في تداول واستعمال المفاهيم الفلسفية، ومحاولة مقاربتها للمشكلات الاجتماعية والأدبية.

4 - فضلاً عن تخلف مناهج التعليم في العراق وتقادماً عهدها، وهي مناهج

1 - شوفاليه، جان جاك، تاريخ الفكر السياسي، من الدولة القومية إلى الدولة الأممية، ترجمة: د. محمد عرب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط2، 1992، ص32.

2 - الكواكبي، عبد الرحمن (الرحالة ك)، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، دراسة وتحقيق الدكتور محمد جمال الطحان، دار الأوائل للطباعة والنشر، دمشق، ط2، 2004، ص86.

لا تُعدُّ الطالب فكرياً، ولا تنمِّي لديه ملكة التفكير النقدي، وأحسب أن نمو التفكير النقدي في المجتمع يرتبط أشدَّ الارتباط بالثقافة الفلسفية التي يفكر بها ومن خلالها المجتمع؛ ففي غياب شبه كامل لتداول المفردة الفلسفية في التواصل الاجتماعي من شأنه أن يغيب من الوعي ملكة التفكير النقدي، وتبعاً لذلك التفكير الإبداعي، فالأول شرط للثاني.

والحقيقة أن النزعة القومية المتطرّفة التي كان يحملها مثقفٌ مثل ساطع الحصري، الذي عهد إليه أمر التعليم وبناء المناهج في العراق في بدايات تأسيس الدولة العراقية، ساهمت في التخلف المنهجي في العراق، فأول شيء قام به عندما عهدت إليه مهمة صياغة مناهج التعليم هو طرد مستشار التعليم البريطاني، واستبدال المناهج التي وضعها البريطانيون، وأخطر شيء قام به، هو حرمان الشعب العراقي من مصدرٍ حقيقيٍّ للعلم الغربي، هو رفضه إنشاء جامعة أمريكية في العراق، على غرار ما حصل في بيروت والقاهرة، معتقداً بأن هذه الجامعة ستنتوي نشر الأساليب التربوية الأمريكية، وتقضي على اللغة العربية، كما استطاع بنفوذه طرد منقبي الآثار للأسباب ذاتها⁽¹⁾. ولعمري أيهما أكثر عروبة وثقافة الآن، العرب الذين يحتضنون جامعة أمريكية أم العراقيون الذين حرمهم منها ساطع الحصري بدوافع أيديولوجية متطرفة؟! فهذه الجامعة كانت، على الأقلّ ستوقّر على العراقيين تجشّمهم عناء السفر نحو أوروبا لطلب العلم، فضلاً عن المردود الاقتصادي.

5 - تقوقع الفلسفة على ذاتها في دائرة الدرس الأكاديمي، وانطواء المتخصّصين في الفلسفة على ذاتهم، وغياب المبادرة لديهم لمنح الفلسفة السمة الاجتماعية التي تقرّبها من التداول الاجتماعي؛ وذلك من خلال مساهمتها في الدراسات الثقافية والأدبية والاجتماعية التي تتناول الوضع الراهن للمجتمع، كما فعلت مدرسة فرانكفورت النقدية في ألمانيا، على سبيل المثال، عندما أخذت على عاتقها تحليل بنية المجتمعات الغربية ذات النمط الاجتماعي التقني والعقلانية الأدواتية.

1 - ينظر: فاطمة المحسن، مصدر سبق ذكره، ص 146-147.

6 - فضلاً عن ذلك يجب أن نعلم أن الفلسفة غير قابلة للاعتقال في داخل درسٍ مغلقٍ، أو في حدودٍ مقررٍ معيّنٍ، أو في حدودٍ منطقيّ معيّنٍ، وصيغٍ ثابتةٍ؛ لأنّ ما يميّز الفلسفة عن حقول المعرفة الأخرى (طبيعية وإنسانية) هو طبيعتها المتمرّدة، وروحها النقدية، ومعالجاتها الحرّة، فالفلسفة لا تزدهر إلا في أجواء الحرّية؛ لأنّها بحثٌ حرٌّ، وهذا ما يؤهلّها للانفتاح على موضوعاتٍ متنوّعة. ولذلك لا تؤمن الفلسفة بالحدود؛ فهي حاضرةٌ في علوم الطبيعة، والهندسة، وعلوم الحياة، إنّها روحٌ عقلانيةٌ محايدةٌ للبحث العلمي، تلقي الضوء على معيّماته، وتقول للبحث أو الباحث قف هنا حين يتخطّى الفهم والمعنى. لكن من جهةٍ أخرى هذا لا يعني عدم وجود ضوابط للبحث الفلسفي، فليس كلّ بحثٍ يستعمل موضوعاتٍ فلسفيةً في محتواه هو بحثٌ فلسفيٌّ. فالفلسفة في بدايتها كأبيّ حقلٍ معرفيٍّ وعلميٍّ آخر، لها مقدّماتها، ومفرداتها المفتاحية، ومفاهيمها، وتصنيفاتها، ومبرهناتها، وأساليبها، ومناهجها، التي يتعيّن على كلّ متخصصٍ ضبطها بدقّة قبل الولوج إلى محيطها اللّجّي. ولكن للأسف أغلب المتعلّمين للفلسفة يتهاونون مع تلك الضوابط وأحياناً يقفزون عليها، ويدخلون من دون دليلٍ في مسالكها وتشعباتها، فيبحثون بطريقةٍ عشوائيةٍ، ويقدمون نصوصاً غير مفهومةٍ، وغير مصاغةٍ عبر طرقٍ استدلاليةٍ دقيقةٍ، وكأنّ البحث الفلسفي عمليةٌ إنشائيةٌ تُصنّفُ فيها الكلمات صفّاً، وفي أحيانٍ كثيرةٍ بطريقةٍ مخالفةٍ لقواعد اللّغة.

7 - وفي الوقت الراهن ساهم المتخصّصون الجدد في الفلسفة في الإساءة للفلسفة والدرس الفلسفي. بدأت أقسام الفلسفة في عقد التسعينيات من القرن المنصرم بإعدادٍ سيّئٍ لمئات من حاملي الشهادات الأولية والعليا في الفلسفة، ملأ بعضهم مقاعد الأستاذية في الجامعات على الرغم من عدم تأهّلهم فعلياً لمهمّة تعليم الفلسفة وهضم مناهجها المعقّدة، فضلاً عن نشرها. ثمّ عادت الفلسفة بعد مرحلة سقوط الدكتاتوريات إلى شيءٍ أشبه بالموضة أو الحلي والقلائد التي يتجمّل بها الشباب، أعني مجرد حذلقه فارغةٍ لا معنى لها، يثرثر بها بعض

الشباب في المقاهي والمكتبات العامة، دون أن يتلقوا تعليماً حقيقياً لمبادئها الأساسية. ونُشرت كتبٌ في الآونة الأخيرة والتي سبقتها، إن ساغ تسميتها بالكتب، أشبه بالبطانة التي يعجز كاتبها وقارئها عن فهم شيءٍ منها.

8 - ارتباط العلم والفكر عموماً في الغرب بالتقنية وبالتالي بغاياتٍ خارجيةٍ بعيدةٍ عن الروح الإنسانية للعلم، مثل الربح والنفعية وأخلاقيات سوق العمل على حساب الفهم وتنمية ما هو إنساني، أضعف البحث الفلسفي المستقل التي ترتبط غاياته بتكامل الروح الإنسانية وليس بالمنافع المادية المحضة. وربما تورد هنا الوصية الأولى من وصايا الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا العشر التي يتحدث فيها عن وجوب "الاحتجاج ضدّ خضوع ما هو فلسفي (في أسئلته وبرامجه ومادته) لأيّ غايةٍ خارجيةٍ (النافع المربح، المنتج، الفعال، المتقن) وأيضاً عن كلّ ما يرتبط عموماً بما هو تقني - علمي، وتقني - اقتصادي، وضدّ إخضاع البحث والتربية الأخلاقية والوطنية والسياسية لغاياتٍ معيّنة"⁽¹⁾.

9 - واحدة من نتائج المنظور الايديولوجي القومي الذي كان سائداً في العراق، هو حذف الطاقات الإبداعية العراقية من خارطة الفكرية؛ ممّا أفقر تلك الخارطة وحطّ من قدرها، وأعجزها عن أن تمتدّ لتُسهّم في الحراك الفكري العربي والعالمي. فالأطروحة الفلسفية التي قدّمها المفكر محمد باقر الصدر لم تتحوّل إلى مدرسةٍ فلسفيةٍ في داخل العراق؛ بسبب مواجهة السلطة العنيفة لها، يدعمها تاريخٌ من التسلّط والتبرير الثقافي لذلك التسلّط. ولم تكن المسألة سلطويةً سياسيةً فقط، بل جوبهت الفلسفة مبكراً بتفسيرٍ ايديولوجي حصرها في بُعدٍ قوميٍّ ضيقٍ، فنظر إليها على أنّها مرحلةٌ فكريةٌ انتهت مع ابن رشد، وبدأ العالم العربي بعد ذلك يفقد مكانته الفلسفية بين الأمم، في الوقت الذي خطت فيه مدرسة الحكمة المتعالية - الامتداد الطبيعي للفلسفة المشائية التي كان يتزعمها الفارابي وابن سينا وأخيراً ابن رشد - في القرن الحادي

1 - دريدا، جاك، الحق في الفلسفة، ترجمة عز الدين الخطابي، مركز دراسات الوحدة العربية، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2010، ص565.

عشر الهجري خطواتٍ واسعةً على مستوى التجديد والإبداع الفلسفي، مخالفةً في ذلك كثيراً من الرؤى والأفكار اليونانية والإسلامية المشائية. لقد أهمل صدر الدين الشيرازي على الرغم من أنه كتب أهم كتبه باللغة العربية شأنه في ذلك شأن ابن سينا والفارابي والغزالي، ويعتبر الطرح الفلسفي الذي تقدّم به محمّد باقر الصدر إعادة بناء حديثة لطروحات مدرسة الحكمة المتعالية، ولكنه انفرد بمعالجة مسائل معاصرة في فلسفة العلم، وفلسفة الاقتصاد، والسياسة، فتعتبر محاولته في حلّ مشكلة الاستقراء محاولةً رائدة، وتكاد تكون يتيمةً في الفكر الإسلامي المعاصر الذي لم يعنى بمثل هذه المسائل وترك الخوض فيها للعقل العلمي الغربي.

هذه التعريفات النوعية للثقافة والفلسفة ألغت إمكانية أن يكون هناك بحثٌ إبداعيٌّ يخرق شروط التعريف النمطي للآخر، فهذا الآخر الذي يُضفى عليه معنى ومفهوم منتقى من لدن السلطة الحاكمة، يلغى من خارطة الفكرية وربّما الوجودية أيضاً. كان هذا واحداً من أهم الأسباب التي حالت دون تشكّل مدرسة فلسفية جديدة في العراق، سواء على مستوى الفكر الإسلامي، أو على مستوى الفكر العلماني الموضوعي الذي قُمع بالمثل أيضاً.

هل جامعاتنا ونظامنا التعليمي: فمن صورته الراهنة مؤهل للإبداع الثقافي والفلسفي؟

النموذج الهرمي للتعليم:

البناء الهرمي للنظام التعليمي يعيق تقدّم المعرفة الحرّة وعملية التفكير الحرّ. وهذا البناء الهرمي مستقى من البناء الاستبدادي للحياة، الذي يرسم الحياة والمجتمع، والكون أيضاً، على شكل طبقاتٍ تتابع حسب مرتبة الشرف والقداسة. هذا النموذج الشرقي ضارب في عمق التاريخ تمثّل في بناء الزقورات المتدرّجة تصاعدياً، مروراً بالنظام الهرمي للمجتمع الذي يقع في قمّته الإله

والبشر المتألهون، يليه الحكّام والقضاة، وفي أسفلها يُبتلى البشر البسطاء مثل العمّال والفلاحون والكسبة والموظفون والذين يجمعهم مصطلح «الكادحون». وهذا تصوّر الهرمي للمجتمع وُضِعَ فيه الكادحون في أسفل الطبقة وتبوأ المترفون القمّة إلى جانب الآلهة أو الإله، حسب الصورة المستقاة من اليونانيين، والتي هي في الأصل مقتبسة من تصوّر الحضارات الشرقية في ما بين النهرين ومصر القديمة.

واستمرت هذه الرؤية مهيمنة على مرافق الحياة كافّة، فتنوّع الكون يجب أن ينتهي إلى وحدةٍ كليّة تامّة يعكسها واجب الوجود أو الله، والمجتمع ينتهي إلى قمّةٍ توحد تنوّعه وطبقاته وتهيمن على ذلك التنوّع وتلغيه لصالح وحدة المجتمع التي تعني الحاكم الأعلى من دون شريك ينازعه. هذا التشبّه بالنظام الإلهي للكون، يستند إلى مبدأ ذهنيّ هو قياس الشبيه، وحتى تعدّد القوانين العلمية التي تفسّر الطبيعة والحياة، افترض أنّها يجب أن تنتهي إلى قانون واحد يفسّر الكون وتصبح كل القوانين الأخرى منتزعةً أو مستنتجةً منه.

ولكن إذا سلّمنا بصحة النظام الهرمي الذي يربط العالم بالله، هل يلزم من ذلك بالضرورة فرض هذا النموذج الهرمي على المجتمع والمؤسّسات؟ النتائج التي تمخض عنها النظام الهرمي الاجتماعي السياسي كانت كارثيةً على الإنسانية، فقد أدّت إلى تقمّص الإنسان لوظيفة الإله ليستبيح الإنسانية وينتهك حقوقها ويهدّد وجودها في محطاتٍ متكرّرة في التاريخ القديم والحديث، وما الدكتاتورية إلا صورة انعكاسيةً مغلوطةً لذلك النظام الهرمي (التشبّه بعلاقة الله بخلقه). إذن هل من السليم بناء المؤسّسة التعليمية على نحوٍ هرميٍّ؟ وهل يشكّل هذا النظام الهرمي للتعليم مصدراً للتنمية المستدامة والتطور العلمي والمؤسّساتي أم يشكّل عائقاً للتنمية والتطور العلمي والمؤسّساتي، وبالتالي يشلّ المؤسّسة التعليمية ويورطها في تناقضاتٍ تستهلك الزمن ويرمي بها خارج التاريخ؟؟

ويبدو أنّ هذا النموذج الهرمي غزا صورة المؤسّسة التعليمية، فسلبها حرّية الحركة والاستقلالية الفكرية، فالأقسام العلمية، على سبيل المثال، في الكليات

ترتبط بوحدة الكلية التي هي العمادة، وتعدّ الكليات وتنوعها يتوحد في الجامعة، وتعدّ الجامعات وتنوعها يتوحد بالوزارة. ولو توقّف الأمر على مجرد الانسجام مع السياقات الإدارية مع المحافظة على استقلالية نسبية لتلك الفروع لربما لا توجد أضرار كبيرة تُمنى بها المؤسسات التعليمية، لكنّ الخطورة تكمن في أنّ التعليمات التي تصدر من الأعلى تنتهي إلى إلغاء وظيفة وصلاحيات واستقلال التقسيمات الأدنى، فالوزارة تلغي الجامعة، والجامعة تلغي الكلية والكلية تلغي الأقسام، ويفضي هذا السلب إلى صورة استبدادية خطيرة تؤدي حتماً إلى انهيار العملية التعليمية.

على مستوى الوزارة توجد عشرات التعليمات والضوابط والقرارات التي تلغي صلاحيات رئيس الجامعة، والجامعة تلغي صلاحيات عمداء الكليات، وتعمل العمادات على إلغاء صلاحيات رؤساء الأقسام العلمية. وهذا يرسم لنا بيروقراطيةً مستبدّة تعيق التنمية السريعة. كمثال على ذلك، إذا قرّرت كلية - بتعاقد أقسامها العلمية - إحداث تحوّل نوعي في العملية التعليمية، فلا تستطيع الكلية التنفيذ مباشرة، فلا بد من استحصال موافقة الجامعة التي قد تمارس سلطتها الاستبدادية على الكلية، ولا تستطيع الجامعة تنفيذ الخطّة أيضاً، إلا بعد استحصال موافقة الوزارة التي تخضع لأمزجة فردية متضاربة، وهذه الموافقة الأخيرة تستغرق أشهر عدّة، وأحياناً سنوات، كما في حالة المركز العراقي الألماني للآثار والآشوريات الذي لا يزال منذ 2019 تائهاً في أروقة الوزارة وتقاطعات أقسامها ومديرياتها، وهكذا قد ينتهي الروتين إلى شبه إلغاء للمشاريع الريادية التي تطلقها الكليات، بسبب إهمال عامل الزمن الذي هو في الواقع جزء من المشروع لكنه للأسف، عامل مهمّ في حسابات بيروقراطية المؤسسات التعليمية العراقية وأمزجة القائمين عليها.

التحوّل إلى النظام الأفقي هو السبيل الأمثل لتحرير المؤسسات التعليمية من هيمنة المؤسسات البيروقراطية وضوابطها المعيقة للتطور. والنظام الأفقي المقابل للنظام الهرمي هو النظام الذي يمنح صلاحيات اتخاذ القرارات وتنفيذها

للفروع الميدانية، ولاسيما مجالس الأقسام العلمية ومجالس الكليات، وتضييق صلاحيات المراتب الأعلى مثل الجامعة والوزارة؛ لأنّ اللجان العلمية في الأقسام ومجالس الكليات هم الذي يعملون في الميدان وهم أدرى بالمعوقات والنقص ومدى حاجة الطلاب والعملية التعليمية إلى الإصلاح أو التطوير على وفق البيئة الجامعية المتوفرة والمجال الاجتماعي الذي يحتضن تلك البيئة. أمّا الوزارة فهي تعمل على وفق أسلوب التشبيه الهرمي، أو أحياناً تعمل على وفق أسلوب التشبيه التأملي مع بيئات جامعية خارج المجال الاجتماعي المحلي.

وهذا التحوّل إلى النظام الأفقي بصفته بديلاً عن النظام الهرمي هو الذي ندعوه باستقلال الجامعات. واستقلال الجامعات يعني منح الصلاحيات للدوائر الميدانية الأدنى على نحوٍ واسعٍ، واختبار نتائج ذلك على مدى زمنيٍّ محدد.

في هذه البيئة الجامعية الاستبدادية والقاتلة للإبداع لا يمكن تصوّر انتاج ثقافةٍ فاعلةٍ ولا فلسفةٍ واضحةٍ؛ لأنّ الثقافة والفلسفة تشتت أجواءً حرّةً وأقلّ تقييداً.

ما الجامعة؟

نحن بحاجةٍ إلى إعادة النظر في مفهوم الجامعة؛ لأنّ المفهوم الحقيقي للجامعة تظلّله عتمة الظروف السيئة التي مرّ بها العراق في العقد الأخير من القرن العشرين والعقد الأول من القرن الواحد والعشرين. مثلما كان المفهوم الديكتاتوري للوزارة يشكّل عاملاً معوقاً للعمل العلمي، ولانسبابية العمل الإداري من خلال فرضه لبيروقراطيةٍ مملّةٍ ومعيقةٍ للتقدّم، وتوجيه الوزارة نحو خدمة مبادئ الحزب الحاكم والوحيد، كذلك كان هذا المفهوم سائداً في الجامعة من خلال الكادر القيادي فيها الذي كان جزءاً من الكادر القيادي في الحزب الحاكم في زمن النظام الدكتاتوري.

ومثلما يشترط الإبداع وزارةً حرّةً، كذلك يشترط، من باب أولى، جامعةً حرّةً

وكلياتٍ حرّةً، وأعني بذلك استقلالها الذاتي في اتّخاذ قراراتها في المهام الإدارية والمالية والعلمية، فضلاً عن استقلالها عن الصراعات السياسية والانتماءات الحزبية والطائفية والإثنية وغيرها، وباختصارٍ استقلالها عن الروح الاستبدادية والمتحيّزة أيديولوجياً في أي شكلٍ من أشكالها.

فمن الناحية الإدارية يمكن أن تكون الجامعة مركز تفسير القرارات الوزارية، والموشور الذي تمرّ من خلاله قرارات الوزارة نحو تشكيلاتها المختلفة، وتمرّ من خلاله أيضاً البيانات والإحصاءات والخبرات الصاعدة من التشكيلات الميدانية (الكليات ومراكز البحث العلمي) إلى الوزارة. والجامعة هي بمثابة الضابط الذي يمنع حدوث فوضى في المعلومات الصاعدة من الكليات إلى مركز الوزارة. فضلاً عن ذلك للجامعة وظيفةٌ أخرى وهي المفسّر، والمؤوّل أحياناً، للقرارات الوزارية لصالح تسهيل مهمّة التشكيلات العلمية والبحثية.

ولكن في كثيرٍ من الأحيان تقف إدارة الجامعة عائقاً أمام تسهيل مشاريع التشكيلات سواء أكانت كليات أو معاهد أو مراكز بحثية، وبسبب هيمنة ثقافةٍ سلبيةٍ استبداديةٍ فرديةٍ على الجامعة، وشيوع حالة الصراع الشخصي أو السياسي أو المذهبي والعرقي بين مركز الجامعة وتشكيلاتها، تجري عملية تعويق متعمّد لمشاريع ريادية في تشكيلات الجامعة الأخرى، وتحاول إراداتٌ فرديةٌ - مندفعة بتأثير تلك الثقافة الموروثة - فرض سطوتها وقراراتها على الكليات والمعاهد. والسبب الرئيس وراء ذلك هو التدخلات السياسية في اختيار الكادر الإداري القيادي للجامعة، بدءاً من رئيس الجامعة ومساعديه، ومدراء الأقسام.

وبسبب هيمنة سياسةٍ عامّةٍ قديمةٍ على وزارة التعليم العالي بتنا ننظر إلى الجامعة بصفقتها تجمّعاً لكلياتٍ ومؤسّساتٍ تعليميةٍ لا رابط بينها، سوى التوجيه والتخصيص المالي والإداري، وكذلك عمدنا إلى المماهاة بين الجامعة ومؤسّسات التعليم التقني والفني، فعادت الجامعة مجرد مشروع إنتاج فنيين وحرفيين تقنيين، ومهنيين، وليس شيئاً أكثر من ذلك. وجاء هذا التصوّر والفهم

من غياب المراكز والمعاهد الفنية والتقنية التي تزود المؤسسات الانتاجية بالعمال الفنيين والتقنيين خارج أسوار الجامعة وشروطها العالية.

إنَّ الغاية من الجامعة هي إيجاد سياقٍ تراكميٍّ للعلم على شكل نظرياتٍ بناءيةٍ كونيةٍ، وتفعيل فطرة الإنسان في الميل نحو كشف أسرار الكون والوصول إلى معرفة الأسباب الكامنة وراء الظواهر الكونية والإنسانية، وابتكار المناهج القادرة على إطلاق الطاقات الكامنة في الإنسان، واستثمار الذكاء الطبيعي في الإنسانية؛ لخلق ذلك التراكم المعرفي الذي يشكّل جوهر الجامعة، والذي يستند إليه العقل العملي في تفعيل العمل وتطوير التقنية.

إنَّ الربط بين العلم والتقنية يعدّ أحد الوظائف المهمة للعمل العلمي، ولكنه ليس الغاية الوحيدة للعلم، فالتكنولوجيا كانت حدثاً عارضاً في مسار تاريخ العلم، وكان الدافع نحو المعرفة العلمية والكشف العلمي هو الفضول والاندھاش ورغبة الإنسان الفطرية في اكتشاف أسرار الظواهر الكونية؛ إذ غالباً ما كانت حيرة العلماء تجاه الظواهر الكونية والطريقة التي يعمل بها الكون هي الدافع نحو الكشف العلمي، وليس البحث عن أدوات العمل، أو تطوير تقنية ما من أجل حاجةٍ ملحةٍ، وإن كانت تمثل دافعاً أساسياً في البحوث التكنولوجية، ولكن ليس العلم بمعناه الدقيق. إنَّ التمييز بين هاتين الوظيفتين أمرٌ مهمٌّ بالنسبة لقادة الجامعات ورسمي سياساتها العامّة.

كان نيوتن وأينشتين وماكسويل وغيرهم تحيّرهم الظواهر الطبيعية، وكان نيوتن منشغلاً بالكيفية التي تعمل بها الأجرام السماوية والأجسام الأرضية، فكان قانون الجاذبية ومن ثمّ الميكانيكا السماوية حصيلة تأمّلٍ وتفكيرٍ في الأسباب الحقيقية التي تمسك الأجرام السماوية في مواقعها من دون أن يصطدم بعضها ببعض أو تنحرف عن مساراتها؛ ولذلك حلّت قوانين الميكانيكا السماوية لنيوتن - بما أنّها قوانين تفسيرية - محلّ الآلهة التي كانت تصوّرها الأساطير القديمة ماسكة للأجرام السماوية وتمنعها من السقوط على الأرض؛ وبسبب ذلك التفسير الأسطوري عبد الإنسان النجوم والكواكب، وحين اكتشف نيوتن

قوانين الميكانيكا السماوية اختفت تلك الآلهة وأُخلت مكانها لقوانين الطبيعة المكتوبة بلغةٍ رياضيةٍ سهلة الفهم على الإنسان، وأقلّ تعقيداً وغموضاً من صراع الآلهة غير المعقول. وكان من قبيل الإفادة من العلم في تسهيل العمل أن يتم استنباط الميكانيكا العملية من الميكانيكا النظرية في القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر، على الرغم من أن ارتباط العمل بالعلم في صورته الأولية سبق هذا التاريخ؛ إذ بدأ في نهايات القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر حين هاجر الفلاحون والحرفيون في إيطاليا وانكلترا وفرنسا من الريف إلى المدينة، فالتقى الحرفيون الذين كانوا يستعملون الآلات اليدوية مثل المغزل اليدوي، وآلة الحراثة التي تجرّها الحيوانات، التقى هؤلاء بالكتبة وأصحاب العلم النظري من الارستقراطيين الذي ورثوا من الإغريق تقديس العلم النظري واحتقار العمل بأشكاله كافة. وتدرجياً أفاد الحرفيون من العلم النظري في تطوير أدواتهم البدائية، وتحسين أدوات العمل الأخرى، مثل اكتشاف آلة الحياكة الميكانيكية بدل الآلة اليدوية، والمحراث الآلي بدل المحراث اليدوي الذي تجرّه الحيوانات، ثمّ دخل مرحلة استنباط قوانين الميكانيكا العملية من الميكانيكا النظرية، وكانت هذه البداية الحقيقية لالتقاء العلم بالعمل أو التكنولوجيا، وهو أيضاً البداية الحقيقية لانفصال العلم عن الفلسفة. وهكذا كلّما التصق العلم بالعمل والتكنولوجيا كلّما ازداد ابتعاداً عن الفلسفة النظرية والعلوم العقلية وعن الثقافة ومستلزماتها.

وفي القرن العشرين تطرّفت النزعة الوضعية (العلموية) التي هيمنت على العقل الأوروبي فحصرت العلم بالمفهوم التطبيقي الضيق، ومنعت العلماء والمتخصّصين في العلوم الطبيعية من التطرّق إلى المسائل الفلسفية والأخلاقية والإنسانية، فانتهى العلم إلى مجرد أداة للعمل والتقنية والرفاهية، وتحولّ العقل البشري بدوره إلى مجرد أداة للتقنية، وتجرّد الإنسان تدرجياً عن بعده الروحي والإنساني الحقيقي. وصحا الأوروبيون على أزمة جديدة أطلق عليها في نهاية الستينيات وبداية السبعينيات أزمة «العلم» أو أزمة «التربية». كما

تصدى علماء وفلاسفة مدرسة فرانكفورت للنزعة العلمية تلك، ورفضوا ما انتهت إليه الفلسفة الأوروبية من تشيؤٍ للإنسان وتسطيح لعقله، وتغييب لبعده الروحي والمعنوي وبالتالي لإنسانيته. انتقد هربرت ماركيز مفهوم الإنسان ذي البعد الواحد، وأعلن عن فقدان بعده الإنساني بسبب التقنية التي شَيَّأت الإنسان ودرسته بصفته أحد موضوعات الطبيعة سواء بسواء. وتجاوز الأوروبيون أزمة العلم وأزمة التربية وأعلنوا حاجة الجامعة إلى رؤية فلسفية أكثر حيوية وإنسانية من الوضعانية، وأعلنوا عن ضرورة الاهتمام بالبعد الفلسفي للعلم، ولكن هذا البعد لا يتمثل بالميتافيزيقا التقليدية، وإنما ينحصر في فلسفة العلم كحقلٍ يهتم بتعميم النتائج العلمية في رؤية فلسفية تشكّل داعماً للمسعى العلمي، ويمكن أن تشكّل مشروعاً ثقافياً للجامعة. وهذا لا يُخفي هوس الإنسان الأوروبي وتخبّطه الذي دفعه أحياناً إلى روحانيات خرافية خارج أسوار المؤسسات العلمية.

وفي ضوء تلك النزعة الاقتصادية والتكنولوجية للتعليم لا يمكن للجامعة أن تكون منتجة للثقافة، ونحن أمام جامعات عاطلة ثقافياً، ومكرّسة لإنتاج المهن.

عقل الجامعة:

لا يمكن لجامعاتنا أن تخلق إنساناً مفكراً ما لم تكن هي ذاتها جامعات تفكّر. ومشروع الجامعة التي تفكّر هو المسعى الحقيقي للعمل العلمي، فتفكير الجامعة يفترض وجود عقل الجامعة، فممّ يتكوّن عقل الجامعة، وما ماهيته؟ يتشكّل عقل الجامعة من التراكم العلمي والفكري لمجتمع العلماء والمفكرين العاملين في الحقل البحثي والتعليمي، وذلك التراكم العلمي التاريخي سلسلة متواصلة يبنى فيها اللاحق على العمل السابق من الناحيتين الواقعية والمنطقية، تعكس الناحية الواقعية مناسبات الكشف والابتكار العلمي الذي

يوسّع من إدراك الإنسان للواقع، أمّا الناحية المنطقية فهي تعمّق فهم الإنسان للواقع وتعلّقه. وبعد تراكم الكشوف والابتكارات والعقلنة النظرية يسهل على الجامعة إيجاد الرابط العقلاني بين العلم والعمل، أو بين العلم والتقنية.

إنّ التراكم العلمي والفكري عبر المسار التاريخي للعمل العلمي في الجامعة يشكّل بنية العقل الجامعي، أمّا الترابط المنطقي والعقلاني لتلك الجهود الجبارة لمجتمع العلماء والفلاسفة والتقنيين هي التي تشكّل حقيقة وطبيعة هذا العقل وتحدّد كيفية تفكيره. ومن المؤكّد أنّ تعدّد مسارات العمل العلمي في الجامعة حسب التخصصات العلمية قد يعقّد عملية تصوّر العقل الكلي للجامعة، ويجبرنا على قبول تصوّر أكثر واقعيةً يسمح أن يكون للجامعة عقولاً متعدّدة بتعدّد تخصصاتها، ولكلّ حقلٍ معرفيٍّ مساراً مستقلاً يشكّل عقله الكلي بالنسبة لمجتمع العلماء المعنيين بهذا الحقل الخاص، وهكذا تتعدّد العقول.

وهذا التصرّو صحيحٌ من الناحية العملية، لكن الجامعة هي جامعة لا من حيث هي حيادية تجاه التنوّع والاختلاف في التخصصات وطريقة التفكير، ولا هي جامعة من حيث كونها تجمّعاً مكانيّاً لعددٍ من الكليات والمراكز والمعاهد المختلفة التي قد لا يجمعها جامع، إنّما الجامعة هي جامعة من حيث هي عقلٌ كليٌّ يمتلك القدرة على تحديد المبادئ العامّة للعلوم الجامعة لتلك التخصصات في رؤيةٍ فلسفيةٍ واحدةٍ تمثّل هوية الجامعة ورسالتها الفكرية والثقافية للمجتمع التي تعمل فيه وللأمّة بصورةٍ أوسع. وهذه هي صورة الجامعة المنتجة للثقافة. الجامعة تفكّر حين تعي رسالتها الفكرية والثقافية، وحين تكون مركز قيادة الحدث التاريخي في الوسط الاجتماعي، ومصدراً وحيداً لتخصيب العقل البشري عن طريق الجمع بين المخيلة والخبرة. حين تنجز الجامعة هذه المطالب العالية يمكننا تصوّر إمكانية قياداتها لنهضةٍ حضاريةٍ جديدةٍ على مستوى العصر.

الإصلاح ومناط التقدم:

إن مفهوم الإصلاح في ظلّ الأوضاع الحالية والقوانين والتعليمات التي تصدرها الوزارة ما زال مفهوماً مشوّشاً لم يحقّق الهدف الذي ترنو إليه النخبة الأكاديمية لتحقيق إصلاح منظومة التربية والتعليم في ظلّ قوانين وتعليمات مازالت غير موائمةٍ للتطوّر الذي يشهده العالم وتكبح الحرية الفكرية والأكاديمية الحقيقية التي هي قاعدة أساسية لتحقيق الإصلاح المنشود.

سؤال: ما الجامعة؟ ما هي رسالة الجامعة، وما هي السلطة التي لها الحقّ بتقييم رسالة الجامعة الفكرية والثقافية؟ وهل هي سلطة داخلية أم هي سلطة خارجية؟

هذا السؤال سأله الفيلسوف الألماني عمانوئيل كانط (1724-1804) واضعاً المعيار الآتي: «لا يقيّم العلماء إلا العلماء»، وقد أعاد الفيلسوف الألماني فردريك نيتشة (1844-1900) هذا السؤال بصيغةٍ أخرى: ما الذي يقيم الرسالة الثقافية للجامعة؟ هل هي سلطة داخلية أم خارجية، وانتهى إلى رفض أي سلطةٍ خارجيةٍ بصفتها ميتافيزيقية. وأعاد الفيلسوف الفرنسي المعاصر جاك دريدا (-1930 2004) معيار كانط السابق واستنتج منه أنّه لا يمكن لأيّ سلطةٍ خارجيةٍ أن تعمل على تقييم العلماء في الجامعة، يقول دريدا نقلاً عن الفيلسوف الألماني (كانت) بأن العلماء وحدهم قادرون على تقييم العلماء، وهذا يعني أنّ تقييم الرسالة الثقافية للجامعة يجب أن تنبع من داخل الجامعة وليس من سلطةٍ خارجيةٍ لا خبرة لها بالعمل العلمي الأكاديمي. وينقل دريدا عن (كانت) حديثه عن استقلالية الجامعة، فهو يشبّه الجامعة بالمجتمع والنظام الاجتماعي الذي تمثّله باعتبارها جزءاً من أجزائه. ومن جهتها، فإنّ هيئة التدريس تمثّل بشكلٍ أو بآخر، اشتغال الجسم الاجتماعي وغاياته... ففي الجامعة يعالج العلم كما هو الشأن في الصناعة، وسيكون الأساتذة بمثابة المؤتمنين، حيث سيشكّلون جميعهم ماهيةً أو كياناً جماعياً عالمياً ومتميزاً باستقلاليتهم.. ويرى دريدا أنّ

هذه الاستقلالية التي يتحدّث عنها (كانت) مبرّرةً من خلال البداهة التي مفادها أنّ العلماء هم وحدهم مؤهلون للحكم على العلماء⁽¹⁾.

ورفض فيليب فرانك أستاذ الفيزياء النظرية في جامعة براغ مشروع هتشنز لمعالجة أزمة التربية والعلوم في الستينيات من القرن العشرين والذي يقترح فيه إعادة بناء ميتافيزيقا الجامعة بمثابة سلطة ثقافية وفكرية للجامعة تحول دون تحوّل علماء الطبيعيات وعلماء الطب والهندسة إلى أميين من الناحية الثقافية والفكرية، وتعيد البعد الإنساني المفقود تحت هيمنة الفكر الوضعي الذي انتزع من العلوم بعدها الإنساني وأفرغها من الروح الأخلاقية والقيمية.

أقول: رفض فرانك مشروع هتشنز هذا متخوفاً من وجود سلطة خارجية تهيمن على العلم وتفرض اشتقاقه من جملة مبادئ فلسفية، أو العودة به إلى ما يشبه استبداد الكنيسة ودوغمائيّتها في القرون الوسطى، وبدلاً عن ذلك اقترح فيليب فرانك فلسفة العلم بديلاً عن الميتافيزيقا الكلاسيكية، باعتبارها بنية مفاهيمية تسعى إلى ربط العلوم الطبيعية والإنسانية في بناءٍ نظريٍّ يشكّل بنية عقل الجامعة وتستمد منها ثقافتها ورؤيتها للمستقبل، وبها تكون الجامعة جامعةً للعلوم كافة، وليست مجعماً لكلياتٍ مختلفة.

ذلك هو ملخّص السياق الفكري والفلسفي لتحقيق استقلالية الجامعات في أوروبا، وهي استقلالية عن أيّ سلطة خارجية غير سلطة العلماء في ميدان العمل الأكاديمي، ويتبع ذلك بشكلٍ تلقائيٍّ منح الصلاحيات الخارجية إلى الداخل بدءاً من رئيس فرعٍ أو قسمٍ، مروراً بالعميد وانتهاءً برئيس الجامعة. وبناءً على هذا الأساس الفلسفي بُنيت الاستقلالية المالية والإدارية والعلمية. وكما هو ملاحظ أنّ هذه الرؤية تدمج العلوم الإنسانية والعلوم الأخرى الطبيعية والهندسية والطبية والتقنية في وحدة واقعية واحدة، وإن اختلفت فيما بينها من حيث الموضوعات.

1 - دريدا، جاك، عن الحق في الفلسفة، ترجمة د.عز الدين الخطابي، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2010، ص439-438.

وفي هذا الصدد نودّ أن ننوّه إلى خطأ شائعٍ في تقسيم العلوم إلى علومٍ إنسانيةٍ وعلومٍ أخرى طبيعية وهندسية وطبية، وهو يوحي على نحوٍ خاطئٍ تماماً بأن علوم الطبيعة: الفيزياء والكيمياء وعلوم الحياة، والطب والهندسة هي علوم غير إنسانية! وهذا خطأً أظنّه مقتبس من النزعة الوضعية التي سادت أوروبا في مطلع القرن العشرين واستمرّت إلى العقد الأول من النصف الثاني منه، والتي جرّدت العلوم الطبيعية من أبعادها الفلسفية والأخلاقية والإنسانية.

والحقيقة أنّ العلوم كلّها إنسانيةٌ، سواء أكانت طبيعية أو إنسانية أو اجتماعية. فلو تتبّعنا تقسيم العلوم عند الفلاسفة المسلمين مثل الكندي والفارابي وابن سينا وغيرهم كثير، نجد أنّ التقسيم في الأساس هو بين علوم إلهية وعلوم إنسانية، فالإنساني يقابل الإلهي ولا يقابل الطبيعي، فالعلم الإلهي مستقلٌّ عن الإنسان من ناحية الموضوع والمصدر، فالموضوع هو الله أو المبدأ الأول ومصدرها الوحي، في حين العلوم الإنسانية هي العلوم التي ينشئها الإنسان ومن اكتشافه، وتقسّم العلوم الإنسانية إلى طبيعِيّة وطبّيّة وفلسفيّة، واجتماعيّة، واقتصاديّة (اقتصاد المنزل). ومن هنا فإن الروح الإنسانية مبنوثة في العلوم كافّة، الأمر الذي يجعلها في تفاعلٍ مع العلوم المعيارية مثل الأخلاق والعقلانية، ومعايير التفكير البشري السليم. فلا يوجد عالمٌ غير إنسانيٍّ، فعلمٌ من غير إنسانيات علم عقيم، وإنسانيات من دون علم إنسانيات عاجزة في عصر القوة. فمن يفصل بينهما على سبيل التفاضل يعبر عن عجز ثقافيٍّ وفلسفيٍّ في إدراك الوحدة النهائية للعلوم والتي تسوّغ وجود الجامعة، والتي لولاها لتشتتت الجامعة وفقدت مسوّغ وجودها، فيكون كلّ علمٍ بحدّ ذاته جامعةً مستقلّةً، وستمنى التجربة الحضارية بهزيمةٍ شنعاء.

وربّما كانت أبرز صورة للجامعة تلك التي تمثّلها شجرة العلوم لدى الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت الذي وصف الفلسفة بشجرة جذورها الميتافيزيقا وجذعها العلوم الطبيعية وأغصانها الطب والميكانيكا والأخلاق. وهذه الصورة الكلية للجامعة تجعل من العلوم الإنسانية الجذر الذي تستمدّ

منه العلوم الطبيعية والطبية والميكانيكية طاقتها وقوتها، وبما أنّ الثمار تُجنى من الأغصان، كذلك فثمار الفلسفة لا تجنى من الجذور ولا من الجذع بل من الأغصان، وهي الطب والميكانيكا والأخلاق العملية. وربما تحتاج هذه الشجرة إلى تعديلٍ وتفريعٍ، إلا أنّ هيكلا لا يزال سائداً. ومثلما أنّ المحصول الزراعي يحتاج إلى تربةٍ خصبةٍ ينمو فيها النبات، كذلك تحتاج العلوم الطبيعية والطبية والهندسية إلى المناخ العقلي الذي توفره العلوم الفلسفية والاجتماعية، فمن دون مجالٍ عقلائيٍّ تحكمه قوانين الحياة الإنسانية والسنن التاريخية والاجتماعية، ومن دون مناخٍ ينمو فيه الوعي البشري ويرتقي إلى مستوى مطلب الفهم والتعقل، لا يمكن أن تنمو العلوم وتنبث بنبتها لكي ينتظر نمو أغصانها لجني ثمارها، وهذا يعني أنّ العلوم مترابطةٌ وغير قابلةٍ للتجزئة.

العلم والتقنية والاقتصاد:

لقد حوّل اقتصاد السوق العلوم إلى مهنةٍ، ونتيجةً لارتباط العلوم الطبيعية بالتكنولوجيا والعمل الانتاجي سهل على الرأسمالية العالمية - بمساعدة فلسفتها البراجماتية - تحويل العلوم إلى مهنةٍ. وبقيت العلوم الإنسانية بعيدةً نسبياً عن مفهوم المهنة؛ لأنّها علوم الفهم والعقلانية. ولم يكن ذلك في أصل منشأ العلوم وأهدافها، لقد نشأت العلوم من أجل الفهم، أعني تفسير ألغاز الكون «العلم من أجل الفهم»، أعني العلم من أجل معرفة الكون والحياة وقوانين عملهما واستمرارهما. ولكن اقتران العمل بالعلم في القرن السادس عشر الميلادي في أوروبا، والإفادة من قوانين العلم في تطوير أدوات المهنة التي كانت موجودة بصورتها البدائية قبل العلم الحديث، هو الذي جعل العلم يتحوّل تدريجياً إلى أداةٍ وليس غايةٍ في حدّ ذاته، أداة من أجل العيش والثراء، وفقد طابعه الإنساني تدريجياً بسبب هيمنة الرأسمالية وجشعها المادّي؛ ولذلك طالما رددت شخصياً العبارة الآتية: الكليات كلّها تنتج مجرد مهنةٍ من أجل العيش، إلا

كليتا الآداب والعلوم، فإنهما يصنعان العلم من أجل الفهم وعقلانية التفسير، وينتجان الأدب والثقافة من أجل الفهم أولاً، ومن أجل المجتمع ثانياً، فتزود العقل الاجتماعي بترياقٍ ثقافيٍّ يمكنه من شقِّ طريقه في عملية تغيير واقعه واستشراف مستقبله.

إن الغاية من كليتي الآداب والعلوم إنتاج علماء ومفكرين وفلاسفة؛ ولذلك يعدّهما كبار المفكرين والعلماء في العالم روح الجامعة. وكلّ العلوم التطبيقية الأخرى مثل التكنولوجيا والتقنية والهندسات التطبيقية خرجت من رحم كلية العلوم، وكلية العلوم نفسها ولدت تاريخياً ومنطقياً من رحم الفلسفة، فرجع الجميع إلى علم الإنسان؛ ولذلك ما لم تكتفِ الجهود لتطوير العلوم الأساسية، سواء الطبيعية في كلية العلوم أو الإنسانية والاجتماعية في كلية الآداب، لا يمكن أن ننتظر تقدماً في مجال التكنولوجيا والمهن من جهة، وفي مجال الثقافة والفلسفة - وبالتالي الانبعاث الحضاري - من جهةٍ أُخرى.

إن فهم أصل القضية مقدّمةٌ ضروريةٌ لإنتاجٍ سليمٍ شريطة أن لا نلغي الهدف الإنساني من العلوم، ونحوّلها إلى مهنٍ، بل علينا أن نستنبط المهن من رحم العلوم، والمحافظة على استقلال العلوم عن أخلاقيات الرأسمالية العالمية المهيمنة. وبالمثل فإنّ استيراد التكنولوجيا من الخارج لا يشكّل نواةً حقيقيةً للتطور ما لم نبلغ مستوى إنتاج التكنولوجيا من بنيةٍ تحتيةٍ علميةٍ سليمةٍ ترعاها الجامعات. ولذلك فصورة النظام التعليمي له علاقةٌ مباشرةٌ بمدى قدرة الجامعة على إنتاج الثقافة والحضارة، ومدى عجزها عن ذلك. فصورة النظام التعليمي المبني على أساسٍ تقنيٍّ واقتصاديٍّ سيكون عاجزاً عن إنتاج ثقافةٍ جادةٍ وفلسفةٍ عقلانيةٍ لقيادة المركب الحضاري للمجتمع، وهو أساس جامعاتٍ عمياء، جامعات تُعامل مثل المعامل الانتاجية، الطلاب بضاعتها والمدرسون عمّالها، أمّا صورة النظام التعليمي المبني على أسسٍ فلسفيةٍ واقعيةٍ فهو الأكثر تأهيلاً للإنتاج الثقافي والحضاري، وهو أساس الجامعات المفكرة. فكيف نوفّق بين هاتين الصورتين؟ وأيّهما له الأولوية؟

الجامعة وصناعة الحضارة:

ولما كان السؤال يستفز العقل لتحصيل الجواب المناسب، فسأطرح سؤالين استفزائين:

• ما مسوِّغ وجود الجامعة؟

قد يحير المرء جواباً، وقد ينطلق ينشئ وصفاً كالاتي: يتعلّم فيها أبناؤنا، يتخصّصون فيها بعلمٍ ما، تعدّهم للعمل... وهلمّ جزاً. قد يبدو الأمر هكذا ظاهرياً، لكنني بمجرد قيامي بتغيير وجهة السؤال، وقلب المعادلة، حتّى تزداد الحيرة ويعمّ الارتباك:

• ما الشيء الذي إذا عجزت الجامعة عن تحقيقه تفقد مبرر وجودها؟

تعليم الأبناء، وإعدادهم لسوق العمل، قد يحصل في مؤسّساتٍ أخرى غير الجامعة، وهذا يحصل في كثيرٍ من بلدان العالم، فالجامعة ليست محلاً لإعداد مهنيين وحرفيين وصناعيين فقط، فهذه المهن قد تتحقّق بجهدٍ أقلّ، وزمنٍ أقلّ، وبكلفةٍ أقلّ، خارج الجامعة في مدارس الإعداد المهني.

أعود إلى التذكير بالسؤالين اللذين سبقا هذين السؤالين، وهما: ما الذي تعلّمه الطلبة من الجامعة؟ والسؤال الآخر المتصل به: ما الشيء الذي لم يتعلّمه الطلبة من الجامعة؟ والذي عزونا سبب عدم تعلّمه إلى ذلك الشبح الذي يطارهم في قاعات الدروس الجامعية. فالطالب العراقي - في الغالب - طالبٌ خجولٌ في قاعة الدرس، غير فاعلٍ، وإن كان هناك من مشاكسةٍ سلوكيةٍ، لكن لا توجد لديه بوادر مشاكسة علمية!

السؤال الموجب سؤالٌ اعتياديٌّ، لا يكشف عن شيءٍ، وقد يحصر المرء بما هو موجود، ولكن ما هو موجود قد يكون زائفاً؛ ولذلك فالسؤال الموجب قد لا يكشف الزيف. ما الذي تعلّمه الطالب من الجامعة؟ قد تقول: تعلم كذا وكذا، لكن هذا الذي تعلّمه قد يكشف عن حدود قدرتك على تقدير ما يجب تعلّمه، دون الولوج إلى ما يجب تعلّمه واقعياً. إنّه قد يحصر المرء في الماضي والحاضر، لكن

يعجز عن استشراف المستقبل أو تقديره؛ لأنَّ السؤال عاجزٌ عن استفزاز مكامن القدرة في العقل الإنساني.

وحالما أقلب السؤال على نحوٍ سالبٍ كالآتي: ما الشيء الذي يعجز نظامنا التعليمي أن يبلغه للطالب؟ أو ما الشيء الذي إذا عجزت الجامعة عن تحقيقه تفقد مبرر وجودها؟ حتَّى يستنفر العقل مكامن قدراته، للبحث عمّا هو غير موجودٍ أو غير ظاهرٍ، إنّه باختصار سؤالٌ استراتيجيٌّ، يختلف عن السؤال التقليدي. الشعور بوجود النقص الحاصل في التعليم الجامعي والاندفاع نحو فرض تحدياتٍ له يكمن في هذا السؤال.

سأضغط المعنى في أقلّ السطور، لكي أصل إلى المقصد من طريقٍ مختصرٍ. الجامعة ليست حقيقةً عاريةً، أو إمكانيةً واحدةً، إنّما هي حقل إمكانيات متعدّدة. وواجب الإدارة الجامعية أن تصل إلى استثمار كلّ الإمكانيات التي تنطوي عليها، ومن هنا تمتلك الجامعة مسوِّغاً قوياً لوجودها. إنّ الجامعة كائنٌ حيٌّ يتكاملُ على وفق درجة استثمار طاقاته وإمكاناته، فكلمًا استثمرت إمكانيّةً كلّما صعدت درجةً في سلّم التكامل، إنّها أشبه شيءٍ بإنسانٍ يتدرج في سلّم درجات الكمال عن وعي وبصيرة.

ليست الجامعة مجرد موضع تجري فيه عملية نقل المعلومات من ذهنٍ مُرسِلٍ إلى آخرٍ متلقٍ، على الرغم من أنّ هذه الإمكانية ذات أهمية للمجتمع الذي ينتظر أن ترفده الجامعة بالمعرفة، لكن الجامعة جامعة بكلّ إمكانياتها.

ومن هنا فإنّ الجامعة بصفتها جامعة ليست معنيّةً بالتحيز لنمطٍ معيّنٍ من أنماط العلوم، وإنّ كان هناك تحيُّزٌ مسوِّغٌ للجامعة فهو تحيُّزها لأنماط التفكير السليم، على سبيل المثال التفكير النقدي، والإبداعي، والاستشراقي.

ومن هذا المنطلق ساغ للمجتمع أن ينتظر من الجامعة إسهامها في رسم معالم نهضةٍ فكريّةٍ، وعلميّةٍ، وثقافيّةٍ، تتخطّى الزمن، وعابرة للحواجز والعوائق سواء الجغرافية، أم الأثنية، أم العرقية، واستثمار إمكانياتها في هذا

السبيل.

ويتوقّف وجود تلك الإمكانيات المفترضة في الجامعة ووضوحها، على وجود ووضوح الرؤية الفلسفية التي تتبنّاها الجامعة، فإذا افتقرت الجامعة لهذه الرؤية يصبح التساؤل عن قيادتها لنهضة فكرية شاملة أمراً يتجاوز الإمكانيات الفعلية للجامعة.

يفترض بالجامعة أن تشكّل مجالاً تفاعلياً يستفزّ مكامن القدرة في العقول، إنّها مثل الشاعر الذي يعبر عن أحلامنا، أو المعمار الذي يهندس أهدافنا ويصوغها.

الجامعة تنشّط الخيال، وعملية نقل المعلومات تجري عن طريق تفكير تخيّلِيّ، لكن هذا التخيل غير منفصل عن الحقائق، فالخيال طريقٌ لإضاءة الحقائق. يعمل الخيال على انتزاع المبادئ العامّة التي تنطبق على الحقائق، كما هي في الواقع، ومن ثمّ يقوم بعملية مسحٍ ذهنيٍّ للإمكانيات البديلة، بما يتنفق مع تلك المبادئ، إنّه يمكنّ الناس من تكوين رؤيةٍ ذهنيةٍ عن العالم الجديد، ويحافظ على متعة ورفاهية الحياة باقتراح أهدافٍ عمليةٍ مرضيةٍ.

الشباب هو الخيال، وإذا عزّز الخيال بالانضباط فطاقته هذه يمكن أن تُحفظ بمقدارٍ كبيرٍ خلال الحياة. فالجامعة هي ضبط طاقة الخيال وحفظها من التبدّد، وتوجيهها، بدلاً من ذلك، نحو الإبداع. والجامعة تعلّمك أن تكون حراً في التفكير وأن تقود عملية مغامرة في المعرفة.

مأساة العالم تكمن في أولئك الذين لديهم خيال لكن خبرتهم ضعيفة، وأولئك الذين لديهم خبرة ولكن خيالهم ضعيف. يسلك الحمقى والمجانين عن طريق الخيال ولكن من دون معرفة، ويعمل المتحذلقون أو الأذعياء بمعرفةٍ لكن من دون خيالٍ. ومهمة الجامعة هي دمج كلّ من الخيال والخبرة.

والعبرية التي يمكن أن تصنعها الجامعة تكمن في هذا الالتقاء بين الخيال والخبرة، وهذا اللقاء يمكن تمثيله بعملية التخصيب، فالجامعة مجال تخصيب

الخيال بالخبرة لإنتاج العبقرية. والخيال الذي أقصده لا يتحدّد بمنطقٍ تقييديٍّ معيّن، إنّما هو الخيال الابداعي الذي يتجاوز منطقاً محدّداً، فالمنطق يشكّل قيدياً على العبقرية، والعمليات المنطقية عمليات تالية على العبقرية، إنّها عمليات تنظيمٍ وتوسيعٍ لمنتجات العبقرية، فالاكتشاف ليس استدلالياً دوماً، بل قد يبزغ مثل بزوغ الشمس، ثمّ يأتي المنطق ليعقلن ويوسّع ويعيد الإنتاج ويسوِّغ. ويبدو أنّ السيرورات النفسية والروحية هي المسؤولة عن عبقرية الاكتشاف وفرادته، في حين تُعنى السيرورات المنطقية بتنظيم وتوسيع وعقلنة ما تنتجه السيرورات الروحية.

الوصف السالف هو الذي يوضّح حجم الترابط بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية، فعندما نسأل ما هي الرسالة الثقافية والفلسفية للجامعة؟ الرسالة الثقافية الشاملة للجامعة ترتبط بهذه المبادئ العامّة التي تتشكّل عبر الخيال وتُخصّب بالخبرة فتصبح مبداءً لإنتاج العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية معاً، فالعبقرية في كلا الحقلين تخضع للسيرورات النفسية والروحية ذاتها. والعلوم الإنسانية والفلسفية هي المعنية بتوسيع دائرة الثقافة الجامعية وتطويرها وبنائها علمياً، ومن ثمّ ربطها بالمجتمع.

تلك التأمّلات عن الوظائف العامّة للجامعة يمكن أن تكون مترجمةً عن طريق الوظائف الخاصّة لمدرسة العمل. ليس هناك حاجةٌ إلى أن نتجاهل التوكيد على أنّ الوظيفة الرئيسيّة لهذه المدرسة أن تنتج أناساً يستمتعون بالعمل متعةً عظيمةً. إنّهُ ادّعاء بأنّ الطبيعة البشرية تدرك أنّ متعة الحياة هي نتائج لأهدافٍ دونيةٍ موجّهةٍ نحو الروتين الضيق لوسائل الراحة الماديّة. الجنس البشري، بفطرته الأصليّة، وبمئات الطرق، يعلن خطأ تلك الفرية.

في الكائن الاجتماعي الحديث لا يمكن لمغامرة الحياة أن تنفصل عن المغامرة الفكرية. وسط ظروف أبسط، يمكن للكائن العضوي البسيط أن يتّبع رغبتة الغريزية، ويتّجه نحو مشهد رؤيته من أعلى الجبل. ولكن في المؤسّسات المعقّدة للعمل الحديث تسبق المغامرة الفكرية للتحليل، وإعادة البناء الخيالية، أيّ إعادة

تنظيم ناجحة. في العالم الأبسط تكون علاقات العمل أبسط، وتكون مبنيةً على اتصالٍ مباشرٍ بين إنسانٍ وإنسانٍ آخر، وعلى مواجهةٍ مباشرةٍ مع الظروف المادية المناسبة. مؤسّسات العمل اليوم تشترط إدراكاً خيالياً لنفسيات السكان المنشغلين بنماذج مختلفةٍ من الانشغال، وللسكان المتناثرين في جميع أنحاء المدن، وفي الجبال، والسهول، وسكان المحيط وسكان الغابات. إنّها تتطلب إدراكاً خيالياً للمصالح المتشابكة للمؤسّسات الكبيرة ولردود الفعل للتعقيد الكليّ لأيّ تغييرٍ في أحد عناصرها. إنّها تتطلب فهماً خيالياً لقوانين الاقتصاد السياسي، ليس بتجريد فقط، بل بقوة تركيبها، في ظروفٍ خاصّةٍ، لعملٍ ملموسٍ...

يقول وايتهد: «درّبت الجامعات رواد الفكر في حضارتنا، من الكهنة والمحامين، ورجال الدولة والأطباء ورجال العلم والأدب. الجامعات هي موطن تلك المثل التي تقود الناس إلى مواجهة صعوبات حياتهم الراهنة. الحجاج الآباء غادروا إنجلترا ليكتشفوا حالة مجتمع طبقاً إلى مُثُلهم الدينية، وواحدة من أعمالهم المبكرة كانت تأسيس جامعة هارفارد في مدينة كمبردج، سمّيت فيما بعد بالأُمّ القديمة للمثل في إنجلترا، معظمهم أتمّ تدريبه فيها. إنتاج العمل الآن يتطلّب خيالاً فكرياً من نفس النمط الذي كان موجوداً في الأزمنة السابقة وتخطّأها بشكلٍ رئيسٍ إلى أعمالٍ أخرى. وإنّ الجامعات هي مؤسّسات زوّدت بهذا النوع من الذهنية لخدمة تطوّر الأعراق الأوروبية»⁽¹⁾.

واقعيّاً، تعاني الجامعة العراقية من ضبابية الأهداف، وعدم وضوح الرؤية، وبالتالي تفقد مبرر وجودها. وهناك قاعدة تقول: «إذا كانت صورة المستقبل الذي يتبناه المجتمع غير دقيقةٍ بدرجةٍ كبيرةٍ، فإنّ نظامه التربوي سيكون مضللاً لناشئته»⁽²⁾.

1 - A. N. Whitehead, the aims of education, A Mentor Book, London, 1948, p99.

2 - العبارة لـ «توفلر» نقلها ريشتر، جوناثان، ج: فك وثاق بروميثيوس: استخدام المعايير وتقنيات التعلم، لتعزيز التفكير بالمستقبلات، ضمن كتاب: استشراف والابتكار والاستراتيجية، تحرير واغندر، سينثيا، ترجمة صباح صديق الدمولوجي، المؤسسة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2009، ص649.

مشكلات الجامعات العراقية:

إنّ النظام التربوي والتعليمي الغامض أو الضعيف مصدرٌ تضليلٍ للشباب، بدل أن يكون مصدر هدايةٍ. وإذا كانت مدارسنا وجامعاتنا تعاني من ضعف وضبابية النظام التعليمي، فلا يمكن أن تكون أهدافها واضحةً، ولا مخرجاتها ذات جودةٍ عاليةٍ. إنّها مؤسّساتٌ عاطلةٌ عن العمل، ينطبق عليها مثل المتجر المفتوح للعمل ولكن ليس فيه شيئاً يباع!

والجدير بالذكر أنّ الادّعاء بأنّ التعليم العالي في العراق يعاني من خللٍ وظيفيٍّ ليس جديداً بالنسبة للأكاديميين العراقيين على الأقلّ، فهو شائعٌ لديهم، ونسمع عنه في ساعات العمل، وفي الاجتماعات المنتظمة في الكليات أو الجامعات، لكنّ الشيء الذي أودّ التشديد عليه أنّ ذلك لم يتمخّض عنه رؤية نقدية للجامعة، وإعادة إصلاح في بنيتها الفكرية والمادية، من ناحية الأهداف، والأدوات، والرؤية الفلسفية التي تقود المؤسسة الجامعية، وإنّما نسمع عباراتٍ ساخرةً، مثل: «إنّها ليست جامعات بل مدارس للأطفال»، وأماكن للتمتّع «منتجعات»، أو «سباق لعرض الأزياء للطلاب والطالبات»، أو «فترة توقّف واسترخاء قبل بداية الحياة العملية!!»، أو يقول أحدهم: «على الرغم من وجود جامعاتٍ كثيرةٍ في جميع أنحاء البلاد إلّا أنّ معظمها لا يستحقّ هذه التسمية». ويمكن تلخيص معظم مشكلات التعليم العالي في العراق بالآتي:

1. مشكلات في البحث العلمي.
2. فقدان الجامعات المتخصصة لشخصيتها الفردية المستقلّة.
3. إفساد النوعية بسبب الاقتصاد السياسي.
4. سوء الإدارة الجامعية.
5. الحالة المؤسفة للعلوم الاجتماعية.
6. الحاجة إلى إصلاحٍ جامعيٍّ حقيقيٍّ.
7. فقدان الاستراتيجية ذات الأهداف الواضحة.

المعايير في الجامعات العراقية ضعيفةً، وتكاد تكون غير موجودةٍ في بعض الجامعات، كما في معايير اختيار الأُستاذ الجامعي، ومعايير البحث العلمي على وفق المقاييس العالمية، ويصل الأمر إلى حدِّ فقدان معايير منح الدرجة اليومية والفصلية والسنوية للطالب، بل تعاني الجامعة من اختلال معايير النجاح عموماً، ومعيار الاستحقاق القانوني للطالب، حتّى تتلاشى معايير التمييز بين النجاح والرسوب، وبين الالتزام بقاعات الدراسة وبين التغيب والانقطاع، وذلك كُله تحدّده تعليماتٌ استثنائيةٌ تحوّلت بديلاً عن القوانين المنضبطة التي تقود البرامج التعليمية في الجامعة، على سبيل المثال، الدور الثالث الاستثنائي، عودة المرقّنة قيودهم، الاستثناءات الممنوحة للسياسيين، وغيرهم، مثل ذوي الشهداء والسجناء السياسيين. عدم التمييز بين حالات الإخفاق والنجاح، سواء رسوب بسبب تدني المستوى العلمي أو رسوب بالغياب، أو رسوب لأسبابٍ أُخرى، حتّى عاد النجاح خارج المعايير أمراً شائعاً، دفع كثيراً من الطلبة إلى الاعتقاد بأنّ الجامعة مجرد أربع سنوات تمرّ على وجوده (أو عدم وجوده) في الكلية حتّى يتخرّج بدرجة بكالوريوس في أحد التخصصات.

والعامل القاتل الآخر هو تركيز الاهتمام على معالجة حالات الطلبة الفاشلين في الدراسة، بقطع النظر عن تنوّع أسباب هذا الفشل، ونسيان الاهتمام بالمتخرجين الأذكياء والمتميزين، فأغلب التعليمات الصادرة من الجهات العليا للكليات تركّز على معالجة حالات الطلبة الفاشلين في الدراسة، في الوقت الذي تمارس فيه هذه الجهات نسياناً شبيه تامةً للأذكياء المتفوّقين، سواء في مجال إعدادهم للمستقبل، أم في مجال توفير فرص عملٍ لهم، أم ابتعائهم للدراسة، أم تفضيلهم في الدراسات العليا في داخل البلاد!

فضلاً عن ذلك، سوء المعايير التي تقود الدراسات العليا، بدءاً من معايير القبول، مروراً بالمنهج الدراسية ومفرداتها، وانتهاءً بالمعايير العلمية للرسائل الجامعية وعنواناتها، كما يشمل التدهور المعياري معايير الإشراف وطريقة اختيار الرسائل. وباختصار هناك خشية تنتاب العقلاء من أننا - في الواقع -

نتحطّم تدريجياً في الوقت الذي نظنّ فيه إنّنا نتقدّم تدريجياً.

ليس الأمر يتعلّق بعدم إيماننا بالتعهدات الواعدة والملمهة التي يطلقها بعض السياسيين أو رؤساء الجامعات، بقدر ما هو تعبير عمّا ينطق به الواقع من فشلٍ تعليميٍّ وتربويٍّ شاملٍ يحصل في العراق. سأطرح عليكم جملة أسئلة سببية، ذات طابعٍ استفزازيٍّ، تكشف لكم حجم المأساة، بدلاً من أن أبرهن لكم بأدلةٍ مفصّلةٍ ولكنها مملّة. غرضي من هذه الأسئلة أن أثير مكامن القدرة في العقول، حينئذٍ أحقّق الغرض.

لماذا لا يحسن طلبتنا الكتابة بعربيةٍ سليمةٍ؟ ولماذا لا يتحدّثون الإنجليزية؟ لماذا يكرهون العلم والرياضيات؟ لماذا يفتقرون إلى المعرفة بالاقتصاد؟ لماذا لا يتمكّنون من التفكير بشكلٍ نقديٍّ؟ لماذا يتهرّبون من الدرس العلمي الجاد؟ لماذا لا يتفوّقون في كلّ من الفنون الأكاديمية وفنون الدفاع عن النفس؟ ربّما يتذكر أغلب الذين عاشوا طفولتهم في السبعينيات والستينيات كيف كان الطالب العراقي في مرحلة الدراسة الابتدائية يكتب بالعربية أفضل مما يكتبه كثيرٌ من طلبة الجامعة اليوم؟!

وسأستفّرّ العقول النابهة عندما أطرح السؤال الآتي:

- هل تنطوي الجامعة على عوامل جذبٍ للطلبة؟ هل توفّر جامعاتنا المناخ العلمي والتربوي المناسب لطلابها؟ هل تضمن جامعاتنا مستقبلاً عملياً لطلابها؟
- هل تمتلك الجامعة فلسفة عملٍ تتعامل بها مع مختلف الطلبة وبتنوّعاتهم التخصصية على قدم المساواة، وفق استراتيجيةٍ شاملةٍ ذات أهدافٍ تعبّر عن خياراتٍ عقلانيةٍ؟
- هل يوجد في فلسفة الجامعة مبرّرٌ لوجود جميع الفروع العلمية التي تنطوي عليها الجامعة؟
- هل لدينا جامعاتٌ تفكّر؟
- ما هي معايير الجامعة التي تفكّر؟

أسس الأنظمة التعليمية وأثارها الفكرية والثقافية:

قيّد العقل الغربي الحديث المسعى العلمي في تحقيق تحسين الحياة وخلق مجتمع الرفاهية، وفي خضمّ هذا الانشغال المادّي المحموم بالربح والمنافع المادية نسي جوهر المسعى العلمي والأساس الفلسفي لانشغاله ألا وهو «الفهم». وكانّ الفهم أمرٌ فلسفيّ لا يعني المسعى العلمي. وقد ترسّخت هذه الفكرة في الجامعات وسوّقت إلى المجتمع ومؤسّساته التربوية. وقد تعهّدت بهذه الرؤية نزعةً علمويةً وضعيفةً عملت على أدلجة المسعى العلمي في إطارٍ من التصرّو المادي المحدّد بالمنافع والمزيد من الاستهلاك، واستبعدت حقول المعرفة الأخرى وأنكرتها تحت عقيدة وثوقية بالعلم بأنّه غير محدودٍ ويمكن أن يجيب عن كلّ شيءٍ ويحلّ كلّ المشكلات البشرية⁽¹⁾. وهكذا نشأ المجتمع الذي استهلكته التقنية، وكبّلته بمزيدٍ من الأغلال، بعد أن أخضعتة لنمط العلاقات التنافسية على مزيدٍ من الاستثثار والاحتكار وإخضاع الطبقات الأضعف من المجتمع.

وبمرور الزمن فقد العلم شفافيته الفكرية وأثقل بالوسائل الذرائعية، وابتعد عن مبدئه الإنساني الرفيع وهو «الفهم»، وهيمن «عقل أداتي»⁽²⁾ على الساحة الفكرية جرّد الفكر من جوهره العقلاني وحصره في آلية توفير وسائل الرفاهية، وامتهن الشخصية الإنسانية باستنهاض الفضول الاستهلاكي، ووظّف الذكاء الإنساني لهذا الغرض، وانتهت النزعة الإنسانية الغربية إلى نزعةٍ عدميةٍ جرّدت الإنسان من جوهره المتعالي، وتسافلت به إلى مستوى أشياء الطبيعة الصماء التي يمكن أن يتلاعب بها وتُشكّلن من أجل تحقيق مزيدٍ من الربح والكسب المادي، فانغمس الإنسان في عالم من الفوضى، انزلقت به إلى الإدمان على المخدرات

1 - Rescher, Nicholas, The Limits Of Science, University of Pittsburgh Press, 1999, p.1.

2 - العقل الأداتي هو عينه الذي أطلق عليه هوركهيايمر اسم العقل «العقل الذاتي» بوصفه العقل الذي يقتصر على تحقيق المصالح الذاتية للإنسان، ويوفر أدوات ووسائل الربح والمنافع العلمية، أعني التقنية الاستهلاكية. ينظر: بومير، كمال، جدل العقلانية، في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، 2010، ص32.

والكحول والجنس، وتحول الإنسان إلى عبدٍ للآلة الاستهلاكية والحضارة التقنية. إنَّ اشتغال ملكة «الفهم» واحدةً من ضرورات العقل القيادي في الإدارات التعليمية والتربوية سواء الأساسية أو العليا. إنَّ الفهم، ببعده الفلسفي الشامل، أو ببعده العلمي الخاص، يشكّل شرطاً لوضوح الخطّة الاستراتيجية لأيّ مؤسّسةٍ تعليميةٍ أو تربويةٍ، وبالتالي وضوح الأهداف التي تسعى تلك الخطّة لتحقيقها. بتعبيرٍ مباشرٍ، إنَّ وعي القادة التربويين والمدرّسين والطلبة جميعاً، بالأساس الفلسفي للعلم الذي يمارسونه، أي الفهم، وبالهدف من تعاطيهم تلك العلوم، سواء الهدف المتعلّق بالفهم العلمي الخاص أو الهدف العملي (تحسين الحياة)، وسواء أكان الهدف يتعلّق بالعلوم الطبيعية أو بالعلوم الإنسانية، فإنّ ذلك الوعي لأطراف العملية التعليمية (منتجو الخطط الاستراتيجية، منقذو الخطط، وحقول تطبيق الخطط) سيجعل المسعى العلمي مفتوحاً للتصحيح والابتكار بمرور الزمن.

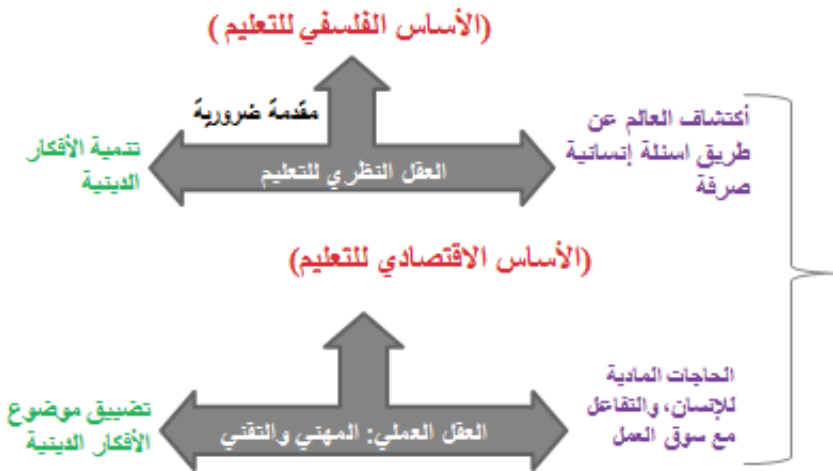
ولذلك نحن أمام نموذجين للأنظمة التعليمية، نرى أنّهما نموذجان متكاملان:

- أولاً: النموذج التعليمي ذو الأساس الفلسفي: وغاية هذا النموذج الفهم والبناء النظري للعالم، ويقوم على الكشف العلمي والتفسير الفلسفي. وهو النموذج الإنساني الذي يستهدف بناء الإنسان، وفي إطار هذا النموذج يمكن أن تزدهر الفلسفة والثقافة، ويمكن للنظام التعليمي أن يخلق الانبعاث الحضاري.

- ثانياً: النموذج التعليمي ذو الأساس الاقتصادي والنفعي: وغايته المنافع المادّية والرفاهية، وهو نموذج إذا انفصل عن النموذج الأول يفقد القيم المعيارية للسلوك والعمل، وذلك يسوّغ للإنسان استعمال العلم والتقنية لإبادة الإنسان، ويخلق حالةً من المنافسة القائمة على الصراع المميت والهيمنة. وللحدّ من هذه النتائج الكارثية يحاول المفكرون المساندون لهذا النموذج ضحّ دروسٍ مكثّفةٍ عن السلام والتسامح وإدارة الصراعات،

والديمقراطية والتعددية والتنوع الثقافي وغيرها، وعلى الرغم من الجهود التي تبذلها المنظمات الأممية مثل اليونسكو ومنظمات المجتمع المدني والمراكز البحث الحرّ غير الحكومية للحدّ من تداعيات هذا النموذج، إلا أنّها لم تفلح أمام مدّ الكراهية الذي تصنعه الهيمنة التقنية للعولمة التي تمثّل الدول العظمى، وأمام الحروب التدميرية التي تقودها تلك الدول، والحركات الإرهابية التي تفسّدت بسبب هذا الجوّ الملوّث بالكراهية والعنف.

نموذجاً أم بعدا العملية التعليمية؟



وللأسف فإنّ أنظمة التعليم في الدول الكبرى تتغلغل بشكل متصاعد في هذه النزعة التقنية الاقتصادية، وتبتعد عن النموذج الأول حتّى تكاد تنساه، أو تستنكره أحياناً بصفته نموذجاً قديماً.

يعدّ النموذج الاقتصادي للتعليم مظهراً من مظاهر التعليم الموجّه بالرقابة، أعني أنظمة مراقبة الجودة في التصنيع. وينظر هذا النموذج إلى الأطفال في

المدارس على أنهم منتجاتٌ أو بضائعٍ تتطلب رقابةً دقيقةً، تماماً كما أصبح يُنظر إلى المعلمين على أنهم عمال في «مصنع التعليم». وهذا يرتبط في أوروبا ارتباطاً وثيقاً بالأيديولوجية القومية. والمسعى تبذل لتصدير هذا النموذج إلى دول العالم، ولا سيما دول العالم العربي والإسلامي.

وهذا النموذج الذي يميل إلى تحرير التعليم من القيم الأخلاقية والدينية هو نموذجٌ قائمٌ على أيديولوجية الليبرالية الجديدة المرتبطة بالمنافسة الحرة والاختيار الحر في الاقتصاد العالمي، وهذه الليبرالية تزيد في الواقع من عدم المساواة وتقود إلى مجتمعٍ أكثر طبقيّة.

وإذا جرى الفصل بين النموذجين وجرى التعامل معهما كأيديولوجيتين متضاربتين، كما هو الحال الآن في معظم الدول الرأسمالية، فإنّ النموذج الثاني سيكون عائقاً أمام تقدّم الروح الإنسانية والفلسفية والثقافية. وتزدهر الفلسفة والثقافة وتتطوّر الأفكار الدينية والأخلاقية في النموذج الأول، في حين يعاني النموذج الثاني من فقرٍ معنويٍّ وفلسفيٍّ وثقافيٍّ.

والرؤية الواقعية ترى أن النموذجين متكاملان، فلا يمكن الاستغناء عن نموذج صناعة العقل البشري والكشوفات العلمية النظرية ونظريات تفسير الكون والإنسان، والتي يقوم بها النموذج الأول، أو الأصحّ البعد الأول من أبعاد النظام التعليمي. كما أنّ البعد العملي هو نتيجة طبيعية لاستثمار الفتوحات العلمية لخدمة الإنسان ولتحسين حياته على الأرض؛ ولذلك فههدف تحسين حياة الإنسان على الأرض هو غير هدف المنافع المادّية التي تحكمها الأنانية والتنافس الرأسمالي الذي يقود إلى الصراعات المميتة؛ لأنّ معنى تحسين حياة الإنسان يشمل البعد المادّي والمعنوي، فحقول الفلسفة والعلم والدين تعمل على تحسين كلا البعدين والارتقاء بهما تكاملياً.

ولكن الوهم الحاصل هو أنّ جامعاتنا تسعى إلى بناء البعد الثاني من دون استيفاء شروط إنجاز البعد الأول، حتّى نسيت أهمّية البعد الأول وضرورته

لتحقيق البعد الثاني، وهذا النسيان صيرُّ البعد الثاني نموذجاً مستقلاً قائماً بذاته لا يحتاج إلى غيره، في حين أنه غير ممكنٍ من دون تحقُّق البعد الأول، بل مناط به ذاتياً. ولما جرى النظر للبعد الثاني (التعليم الاقتصادي النفعي) على أنه نموذجٌ قائمٌ بذاته للتعليم صار أيدولوجيةً تقنيةً تستبعد غيرها وتزدرى الحقول الإنسانية وترى أنَّ العلم التقني يمكن أن يحقق غايات الإنسان (المنافع المادية والرفاهية) من دون الحاجة إلى المعنويات والأخلاقيات، فاستبعدت العلوم الفلسفية والإنسانية، وعاد الإنسان كائناً عاطلاً من الناحية الفكرية والثقافية.

وهذا النموذج غير قادرٍ على الانتاج الثقافي والفلسفي والأخلاقي؛ ولذلك يجب تحرير الجامعات العراقية من هذا الفهم المغلوط الذي يسلب عقلها ويربطها بالمفهوم المهني والتقني للتعليم، ويُفرغها من وظيفتها الحضارية بصفقتها منتجةً للعبقرية ومبدعةً للعقل الفلسفي والعلمي والثقافي. وفي مجتمعاتٍ بحاجةٍ إلى نهضةٍ حضاريةٍ كمجتمعاتنا لا بدّ من استيفاء شروط البعد الأول للنظام التعليمي، وهو البعد ذو الأساس الفلسفي؛ لأنّ في هذا البعد تكمن كلّ بذور النهضة الحضارية، من دون أن تهمل البعد الثاني، فهو نتاج ضروري لاستيفاء شروط البعد الأول ومعاييرهِ.

وسائل الاتصال الالكترونية: وتشكيل معالم الثقافة

الأب البير هشام نَعوم

لن ندخل في تحليل مصطلحاتٍ نظرية، ولكن الفرق بين مفهومي «الإعلام» و«الاتصال» سيعطينا أبعاداً جديدةً في ميدان بحثنا، وسنفهم منه تأثيرهما في تشكيل معالم الثقافة اليوم، وبيعدنا عن مفاهيم منقوصة تحدّد وسائل الإعلام في تقنيّات وآليات تنقل الكلمة والصوت والصورة فحسب، وتدخلنا في عمق الاتصال البشري الذي يتجاوز الحدود لينقل أفكاراً تتجاوز وسائلنا المحدودة!

إنّ مصطلح «الإعلام» ترجمةٌ عربية لكلمتين هما الأكثر استعمالاً في ميدان الإعلام باللغات الأوربية، هما Communication و Information. ومع أنّ الكلمة الأولى تُترجم أيضاً «الاتصال»، لكن الثانية تعني بالضبط «نقل المعلومة»، وتُستعمل كلتاها بلا تفرقة، فنسمع مصطلح «وسائل الإعلام» أو «وسائل الاتصال» سواء بسواء (...). وبدأ التمييز بين المصطلحين يلمس خصوصاً في الأوساط الجامعية التي تدرّس مادّة الصحافة (في أسبانيا مثلاً): فتحوّلت من قسم علوم الإعلام Information إلى علوم الاتصال Communication، فالإعلام أكثر شموليةً من كلمة الإعلام، الذي يحتاج إلى استعمال كلماتٍ مفهومةٍ وواضحةٍ لينقل المعلومة، وإلا لن يحقق غايته، أمّا الاتصال فيحاكي البعد الحسي لدى المتلقي، فلا يحتاج إلى كلماتٍ تشرحه؛ إذ يمكن للوحة صامتة أن «توصل» Communicate إليه الكثير، لكنّها لن «تُعلمه» Inform بشيءٍ. وبناءً على هذا، لا بدّ أن يتضمّن الإعلام بالضرورة معلوماتٍ صحيحةً وصادقةً، فالخبر الكاذب لا يعطي «معلومة» لكنّه في الوقت عينه «يوصل» إلى المتلقي شعوراً معيناً بصرف النظر عن سلبية الشعور أو إيجابيته؛ لذا يفضّل بعضهم مصطلح «وسائل الاتصال» على «وسائل الإعلام»، فهذه الأخيرة لا تقدّم «معلومات» فقط، وإنما أيضاً أحاسيس فيها أبعاد نفسية ليست بحدّ ذاتها ذات طابع إعلامي.

هذا التمييز بين الاتصال والإعلام - من الناحية النظرية على الأقل - مهمٌ جداً؛ لأنّه يعطي إشارةً إلى دور مزدوجٍ تقوم به كلّ من وسائل الاتصال والإعلام:

فمن جهة كونها اتصالاً، لديها تأثير في نفسيات المتلقين، بحيث أن معظم ما يعرفه الناس اليوم يتعلمونه من خلالها. ومن جهة كونها "وسائل إعلام"، عليها أن تكون صادقةً ونزيهةً في نقل معلوماتها، وإلا لن تحقق هدفها الإعلامي المطلوب⁽¹⁾.

ومن ناحية تشكيل معالم الثقافة، يفيدنا التمييز ذاته أن الثقافة لا تنحصر في كمية معلومات يعطيها الإعلام، بل تتوسع في نواح اتصالية عديدة تذهب إلى عمق الأمور وتنقل لنا معانٍ غير ظاهرة... ولذلك، حينما ندرس وسائل الاتصال لابد أن نأخذ بالحسبان تأثيرها غير المباشر - إن صح التعبير - في تغيير أفكار القراء أو المستمعين أو المشاهدين، وغالباً ما يكون أقوى من تأثيرها المباشر في نقل معلومات مجردة!

(2) من الإعلام الجماهيري: (Mass Media)

إلى الإعلام الاجتماعي: (Social Media)⁽²⁾

وهناك فرق آخر بل تطوّر في ميدان الإعلام أثر في تشكيل معالم الثقافة، وهو ظهور الإعلام الاجتماعي بعد أن كان الإعلام محصوراً في ما نسّميه «الجماهيري». لنلق نظرة على الفرق الجوهرية الكامنة بينهما.

كي تكون المعلومات التي تنقلها وسائل الإعلام قوية ومؤثرة وفاعلة، يجب أن تصل إلى أكبر عدد ممكن من الناس في آن واحد، من هنا جاء مصطلح «الإعلام الجماهيري» (Mass Media)، فكلمة (Mass) تعني مجموعة أو جمهور أو كتلة؛ لذا يُطلق هذا الاسم على تلك الوسائل جميعها، بهدف الوصول إلى أكبر عدد من المستمعين أو المشاهدين أو القراء. ظهر هذا المصطلح في عشرينيات القرن

1 - الأب ألبير هشام، وسائل الإعلام تفتح جروح الربيع العربي، مجلة "الفكر المسيحي"، العدد 479 -480، تشرين الثاني - كانون الأول 2012، ص244.

2 - المصدر السابق، ص244 - 245.

الماضي، واستعمل للإشارة إلى الراديو والتلفاز والصحف، إلا أنه توسع ليشمل التقنيات الرقمية (الانترنت) أيضاً.

ولأنّ الإعلام الجماهيري يتوجّه إلى جمهور كبير، فاختلفت الجمهور تؤخذ بالاعتبار، يقول موريس أديب جهشان: "إنه إعلامٌ موجّه إلى جماعاتٍ كبيرةٍ من الناس غير متجانسة، تختلف باختلاف مفاهيمها وانتماءاتها وأذواقها وأفكارها وميولها ودرجة ثقافتها، فهم بالطبع غير معروفين شخصياً مَنْ هو مُرسِلُ الرسالة، أي مَنْ هو الإعلامي. هذه الأمور تجعل الإعلام الجماهيري عبر وسائل الإعلام المعروفة، يختلف كل الاختلاف عن الإعلام الموجّه لأفرادٍ أو لجماعاتٍ محدودة أو معروفة"⁽¹⁾. لذا تُعدُّ وسائل الإعلام الجماهيرية أقوى وسائل الإعلام وأشدّها تأثيراً، إلا أنّ التقنيات الجديدة، كالإعلام الاجتماعي Social Media ظهرت لاحقاً وأضافت ميزاتٍ لم يعرفها الإعلام الجماهيري التقليدي.

أمّا الإعلام الاجتماعي Social Media فهو مجموعة تطبيقات استعملت الشبكة العالمية (الانترنت) واعتمدت على التفاعلية Interactivity فتمكّن الناس من الحديث والمشاركة وتبادل الآراء والأفكار، وسرعان ما حدث انفجارٌ لأنواع الإعلام الاجتماعي يمكن تقسيمها إلى نوعين:

الأول: مواقع التبادل الاجتماعي (Social Sharing Sites) كموقع اليوتيوب (You Tube) لتبادل ملفات الفيديو، وموقع "فليكر" (Fliker) لمشاركة الصور. الثاني: مواقع المدونات الإلكترونية (Blog)، والمنتديات (Forum)؛ و"شبكات الاتصال الاجتماعية" (Social Network) كموقع الفيس بوك (Facebook) (...) وتويتر (Twitter) وغيرهما.

لا يقتصر مصطلح الإعلام الاجتماعي - كما يعتقد بعضهم - على "شبكات الاتصال الاجتماعية"، بل يمتد ليشمل ما يُسمّى اليوم تقنية (Web 2.0)،

1 - موريس أديب جهشان، الإعلام فنّ الاتصال والتواصل، سلسلة التثقيف الاعلامي - الجزء الثاني، منشورات الاتحاد الكاثوليكي العالمي للصحافة - لبنان، بيروت 2005، ص31.

التي استُعملت للمرة الأولى في نهاية عام 2004، ويُطلق عليها اسم "الانترنت التفاعلي" وهي مرحلة متطورة جداً في الشبكة العالمية: فانتقلنا من مرحلة تصفّح الانترنت والبريد الإلكتروني (Web 1.0)، إلى مرحلة جديدة متعدّدة الوسائط، وذلك بفضل تقنيةٍ واسعة تزوّدهم بمشاركةٍ فعليةٍ واجتماعية، وامتلاكهم قاعدة بيانات خاصة مع قدرةٍ بالتحكّم فيها.

يمنح الإعلام الاجتماعي كلّ مستعملٍ للانترنت إمكانيةً مشاركة أفكاره وصوره وملفاته الصوتية، وأن يصبح عضواً في جماعةٍ يتبادل معها آراءه وآراءها، على العكس من وسائل الإعلام الجماهيرية التقليدية التي ترسل مضموناً معيّنًا دون أن تسمح للقراء أو المشاهدين أو المستمعين المشاركة فيه، وإن كانت تلك الوسائل تُجري مقابلاتٍ أو تأخذ الآراء، إلا أنّها لا تترك القيادة للمستخدمين كما يفعل الإعلام الاجتماعي، وهذا هو مفتاح المنعطف!

(3) استعمال وسائل الاتصال الإلكترونية في العراق:

أعلن مركز الإعلام الرقمي يوم السبت 19 شباط 2022، أن هناك (28) مليوناً يستعملون المنصات الاجتماعية في العراق. وشرح المركز في بيانٍ استلمت وكالة الأنباء العراقية نسخةً منه أن هناك تزايداً في عدد الفاعلين على المواقع الاجتماعية بحسب الإحصائيات الأخيرة لهذا العام، مقارنةً بالعام الماضي، مشيراً إلى أنّ عدد مستخدمي وسائل التواصل الاجتماعي في هذا العام وصل إلى (28.35) مليون.

ويقول البيان إن «هناك زيادةً بـ(3 ملايين و350 ألف) مستخدم عن العام الماضي، بحسب الإحصائيات الأخيرة لمؤسستي «We are social» و«Kepios» المتخصصتين في هذا المجال».

وأشار مركز الإعلام الرقمي أن هناك (18.85) مليون مستخدماً لمنصة الفيسبوك، و(15.45) مليون مستخدماً على الانستغرام، و(13.8) مليون على

السناب جات، و (1.9) مليون مستخدم على تويتر، و (1.4) مليون على لنكدلن، و (16.15) مليون على تطبيق رسائل الفيسبوك (المانسجر).

وبحسب الإحصائيات، ”هناك زيادة في عدد مستخدمي جميع المنصات، خاصة السناب جات والانسغرام، ما عدا تطبيقَي الفيسبوك والفيسبوك ماسنجر، اللذين خسرا مليوني مستخدم مقارنةً بإحصائيات العام الماضي“⁽¹⁾.

وتقول إحصائيةٌ أخرى أحدث: إنَّ عدد مستخدمي منصة الفيسبوك وصل تقريباً إلى (26.9) مليون في شهر تشرين الأول 2022، أي ما يقارب (61 %) من مجموع الشعب الذي يقدره بـ(44.150) مليون نسمة، وأغلبيتهم من الرجال (68.3 %) وبأعمار تتفاوت أغلبيتها بين (25-34) عاماً، (9.2 مليون) من بينهم (6.3 مليون) من الذكور والبقية من الإناث.

أما تطبيق الانسغرام فوصل عدد مستخدميه إلى (15.3) مليون، أي (34.8 %) من مجموع الشعب، أغلبيتهم من الرجال (65.6 %) وبأعمار تتفاوت أغلبيتها بين (18 - 24) عاماً (5.7 مليون) من بينهم (3.6 مليون) من الذكور والبقية من الإناث⁽²⁾.

تدلّ الإحصائيات على تطوّر استعمال مواقع التواصل الاجتماعي في العراق، ابتداءً من عام 2003، بعد سقوط النظام السابق، وانفتاح الشعب العراقي على الشبكة العالمية، وهذه الأرقام تؤثر في تشكيل معالم الثقافة في العقدين الأخيرين

1 - <https://ina.iq/eng/17634-dmc-28-million-users-of-social-networking-sites-in-iraq.html>

تمّ تصفحه بتاريخ 17 تشرين الثاني 2022 - علماً أن مركز الإعلام الرقمي مستقل وغير حكومي، تأسس عام 2018، ويهدف إلى مراقبة ومتابعة وتحليل الأخبار المتعلقة بشبكات التواصل الاجتماعية، وتطبيقات الرسائل الفورية، وتحديثات شركات التكنولوجيا، الهواتف الذكية، طرق التسويق الرقمية وتسليط الضوء عليها. بالإضافة إلى هذا، يهدف إلى كشف المنشورات، الصفحات والحسابات المزوّرة على مواقع التواصل الاجتماعية.

2 - <https://napoleoncat.com/stats/facebook-users-in-iraq/2022/10/>

و <https://napoleoncat.com/stats/instagram-users-in-iraq/2022/10/>

(تمّ تصفحهما بتاريخ 17 تشرين الثاني 2022).

في العراق.

وضعنا هذه الإحصائيات في بحثنا لنبيّن قدرتها على تشكيل معالم الثقافة في العراق، وكلّ ما قلناه أعلاه في النقاط السابقة، وما سنقوله في النقاط أدناه، ينطبق على واقعنا، كما ينطبق على واقع دولٍ أخرى. وأترك للقارئ أن يعطي أمثلةً أو يعتبرها مراجعةً ذاتيةً لأنه من المستخدمين لوسائل الاتصال الإلكترونية في بلدنا!

(4) التغيرات النفسية والاجتماعية والثقافية التي جاءت بها وسائل الاتصال الإلكتروني: (1)

واحدة من التأثيرات الجوهرية للغة الرقمية (تسمية تُطلق على لغة الانترنت) هي ولادة «المساحة الالكترونية»، أي المساحة الافتراضية، حيث يتفاعل الأشخاصُ باستعمال تقنيات الاتصال عن طريق الكمبيوتر. ولا زال الوقت مبكراً جداً لمعرفة التأثيرات أو التغيرات التي يسببها الانترنت والتكنولوجيا الحديثة، فهي تتغيّر حسب الأشخاص والمؤسسات والأماكن والظروف. فالتغيرات الاجتماعية التي تحققت بواسطة الانترنت واللغة الرقمية تساوي التغيرات التي جاءت بها اللغة المحكية ومن ثمّ، في وقتٍ متأخر، اللغة المكتوبة. سنركّز هنا على ستّة جوانب من التأثيرات النفسية والاجتماعية والثقافية للانترنت:

أ. علاقات شخصية جديدة: تؤثر بعض التغيرات التي جاءت بها اللغة الرقمية في العلاقات الشخصية؛ لأنّ الانترنت يسمحُ بمشاركاتٍ مختلفة في مجاميع (Groups). وقد تمّ التطرق إلى مفهوم "أون لاين" (On-line)، أو المجاميع الافتراضية، من زوايا عدّة: فهناك من عرفوها بأنّها علاقة اجتماعية

1 - الأب ألبير هشام نّجوم، أثر الإعلام على الإيمان، سلسلة "الكنيسة ووسائل الاعلام" (2)، منشورات دار "نجم المشرق" (32)، بغداد 2013، ص 36 - 41.

تأسست في الفضاء الإلكتروني من خلال اتصالاتٍ متكررة داخل وقتٍ ومكانٍ معيّن (مثل مؤتمر أو دردشة) التي تتحدّد بموضوعٍ مهمّ. وهناك من يستثنى عن هذا المصطلح المبادرات التي لا تتضمن تفاعلاً في أساسها (مثل دليل منتوجات أو قائمة عناوين البريد الإلكتروني).

تُقسم هذه المجاميع إلى أقسامٍ عدّة بحسب موضوعها (دين، وقت حر، اقتصاد، ثقافة... إلخ)، لكن يصحّ القول: إنّ العديد من العلاقات الجديدة الشخصية التي تتكوّن من خلالها سريعة الزوال. وفي العديد من الحالات، تستمر هذه العلاقات ببقاء المصلحة العامّة.

ب. فوضى الإنترنت: تستندُ تحولاتُ اجتماعية أخرى على حقيقة أنّ الإنترنت يبدو مملكتاً للفوضى. فلا توجد قواعد أو سلطة في الفضاء الإلكتروني. وبإمكان أيّ أحد التكلّم ولا يمكن لأحدٍ إنكار حقّ التكلّم على أحد. بهذا المعنى، يُقارن الإنترنت ببرلمان، حيث يملك الجميعُ الحقّ في الكلام (بحسب درجته) وأن يكون مضاداً أو مؤيداً لمواضيع أقوى وأفضل من مواضيعه الخاصّة. مع ذلك، سلطةُ المؤسسة (البرلمان أو الإنترنت) لا تأتي من واقع أنّ الجميع يستطيعون التعبير عن آرائهم، بل من نوعية هذه الآراء.

يبقى محتوى الإنترنت غير قابل للتمييز، فالوسيلة هي كالإناء، ولا توجد مقاييس واضحة لتمييز محتوياته الصحيحة. وفي الواقع، واحدة من المشاكل الأساسية للإنترنت هي صعوبة التحقق من المعلومات التي يقدّمها. فلا يوفّر الضمانات ذاتها التي تقدّمها الصحافة (الورقية أو السمعمريّة) فيما يخصّ مصداقية ومصدر المعلومة. ففي حالة الصحف أو الكتب، على سبيل المثال، لا ينشر المسؤولون عنها أخباراً كاذبة لأسباب أخلاقيّة، أو على الأقل تجاريّة.

أمام هذا التحديّ، فإنّ العديد من رواد الإنترنت يبدون غير مستعدين ويستسلمون أمام العدد الهائل من المعلومات. فإنّ كثيراً من الشباب خاصّة يصدّقون كلّ ما موجود في الإنترنت دون وجهة نظر نقدية. كما أنّ طبيعة

الإنترنت تضاعف الفوضى؛ لأنه ينشر أنواعاً من المعلومات من العالم كله وفي الوقت ذاته. تكتسح هذه الشفافية المستخدم ويصبح توفير أفضل المعلومات أمراً صعباً للغاية. فالإنترنت، باختصار، ينشر ثقافة الخير (التضامن، الثقافة، المعلومات، الإيمان... الخ) وثقافة الشر (الإرهاب الإلكتروني، احتيال، سرقات... إلخ).

ج. آنية الاتصال: من بين التأثيرات الأخرى، تخلق الآنية التي يسمح بها الإنترنت قلقاً لا واعياً عند المستخدم. هناك حاجةٌ فينا لا مفرّ منها وهي أن نكون مطلّعين على آخر المستجدات، حتّى لو علمنا أنّ المعلومات الأكثر لا تعني بالضرورة أنّها الأفضل. إنّ ظاهرة الرغبة في تلقي آخر الأخبار والأحداث توسعت بفضل تقنية الهاتف النقال. وهذا الجانب من الإنترنت يلقي بتأثيره على نشاط العمل اليومي.

في هذا الصدد، فإن افتراضية الإنترنت تشبّت مستخدمه، تدفعه إلى حب الاستطلاع، وفي كثيرٍ من الأحيان يدفعه إلى مضيعة الوقت. فعندما يتصفحون الإنترنت، ينظر مستخدموه كلّ شيء ولا يركّزون على شيءٍ واحدٍ، ممّا يجعل الإعلام سريع الزوال وأقلّ عمقاً. مع ذلك، من ناحيةٍ إيجابية، يسهّل الإنترنت عملية التحوار والاتصال بين الأشخاص.

د. تأثير في الحياة الاجتماعية: يؤثّر استعمال الإنترنت في الحياة الاجتماعية للناس. تُضاف إلى وسائل الحياة الاجتماعية كالعائلة والمدرسة والدين والجماعة، وسيلةً أخرى: حياة اجتماعية مباشرة عبر الإنترنت. فالأجيال الأولى التي تعلّمت مع وفي الإنترنت، منذ الطفولة، ستدخل إلى الحياة العامّة في سنواتٍ قليلة. لوحظ أنّ مستخدمي الإنترنت، وخاصةً الشباب، يقرأون كتباً أقلّ، وبالتالي فهم أقلّ تعوداً لقبول رسائل معقدة، ويميلون أكثر إلى الحصول على رسائل متعددة الوسائط.

من دون شك، هناك تغيير في طريقة استخدام الوقت: عندما نخصّص وقتاً

كثيراً للانترنت، فهذا يعني أننا نملك القليل من الوقت لنشاطاتٍ أخرى.

هـ. تأثيرات الواقع الافتراضي: يتعلّم مستخدمو الإنترنت ويتلقّون معلوماته من خلال شاشة الكومبيوتر. يكمن الخطر في افتراضية الإنترنت التي قد تسبّب انفصلاً عن المشاكل الواقعية. وتبدو هذه المشاكل، بحسب مستخدمي الإنترنت، كاذبة بسبب افتراضيتها وبالتالي لا داعي لحلّها. وهناك ميلٌ لإزالة الحدود النفسية بين الواقعي والافتراضي، بين الحقيقة والوهم. من السهل لمستخدم الإنترنت العيش في عالمٍ خيالي والقيام بنشاطات تعجبه متجنباً كلّ ما يزعجه. وباختصار، يخلق الإنترنت نوعاً من التوحّد حيث ينفصل الأشخاص عن العالم الواقعي ويعيشون في عالمٍ آخر ثانٍ (...). وفي هذا الصدد، يحمل عصر الإنترنت معه إنموذجاً جديداً من الكائن البشري، تسيطر عليه «روح اللعب» أكثر من «روح العمل»...

و. التسلية عبر الإنترنت: وُلد الانترنت في مجتمعٍ تسوده الرفاهية، حيث التسلية والوقت الحر يلعبان دوراً جوهرياً. وبالرغم من أنّ رواد الإنترنت يُعتبرون أكثر نشاطاً من الذين سبقوهم؛ لأنّ لديهم خيارات وأشياء كثيرة للقيام بها، مع ذلك تستمر التسلية والنشاطات خلال الوقت الحر بأن تكون من الأمور السلبية. فأمام العدد الكبير من الخيارات، أصبح الناس أكثر اتكالية؛ لأنّهم بحاجة دوماً إلى من يدفعهم للقيام بشيءٍ ما. وهذا لا يعني بالضرورة مساهمة سلبية، بل يعني ببساطة أنّ الأشخاص لا يميلون بالكفاية لبذل جهدٍ عقليٍّ خلال الوقت الحر، بل يقبلون بسهولة أيّ نوعٍ من الاغراءات...

5) دور وسائل الاتصال في تكوين الرأي العام كمظهرٍ من مظاهر الثقافة:

من مظاهر الثقافة المهمة التي تساهم وسائل الاتصال في تكوينها هي «الرأي العام»، إذ يُشجّع المواطنون على تكوين رأيٍ يخصّ سياسة المجتمع ويرسم أهدافه بصورة واضحة بما يعزّز جوّ الديمقراطية في البلاد. «ففي النظم الديمقراطية تُستخدم هذه الوسائل لتوعية الجماهير وخلق وعي سياسي عندها، وإعلامها بالحقائق كافة، لتمكينها من تشكيل رأي عام واقعي وحقيقي مبني على الحقائق، لزيادة الترابط والتكافل الاجتماعي وتحقيقاً للوحدة الوطنية، بينما استخدمتها النظم الدكتاتورية لتكوين رأي عام مؤيد لسياستها ورفضها الآراء المعارضة»⁽¹⁾.

وتأتي أهمية وسائل الاتصال في تكوين الرأي العام من عدد الساعات الطويلة التي يقضيها الفرد في استخدام هذه الوسائل، ومن كمية المعلومات التي يحصل عليها منها مقارنةً بالمصادر الأخرى، «فوسائل الإعلام لها القدرة على زيادة المعلومات التي يحصل عليها الفرد، عن مختلف الموضوعات لاسيما أنّ الرأي العام يخضع في المتوسط لوسائل الإعلام ما لا يقلّ عن ستّ ساعات يومياً. ومن المؤكد أن تعرّض الفرد يومياً لهذه الوسائل لساعاتٍ عديدة يجعله يأخذ قدراً كبيراً من المعلومات منها ويحتفظ بها، فهي تستحوذ على الجزء الأعظم من مصادر المعلومات التي نستقي منها فهمنا وبالتالي حكمنا، وتكمن أهمية هذه المعلومات في أنّها تحدّد سلوك المستقبلين، وهذا يفسر اهتمام السيولوجيين بدراسة وسائل الإعلان، نظراً لظهور تغيّرات في المجتمعات تُنسب إلى هذه الوسائل»⁽²⁾.

1 - الدكتور أياد هلال الدليمي، تكنولوجيا الاتصال والعمولة الإعلامية وتأثيراتها في تشكيل الرأي العام العربي، سلسلة تكنولوجيا المعلومات: الإعلام، دار العلوم العربية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى 2016، ص 109.

2 - المصدر السابق، ص 112.

وتلعبُ «الانتقائية» دوراً مهماً في تكوين اتجاه الرأي العام؛ إذ تثيرُ وسائلُ الاتصال - بصورةٍ مباشرةٍ وغير مباشرةٍ - اهتمامات الجمهور حول موضوعٍ ما بشكلٍ انتقائيٍّ، «فهذه الوسائل ليست وحداتٍ متراصةٍ متناسقةٍ في التأثيرِ على الاتجاهات، فالعملياتُ الانتقائيةُ تؤدِّي دوماً في تكوين اتجاه الرأي العام، كذلك يوجّهُ قادةُ الرأي العام في المجتمعات المحلية - بشكلٍ انتقائيٍّ - اهتمامَ الجمهور نحو أحداثٍ معيَّنة، ويؤثِّرون في مضمون وقوَّة الاتجاه المتكوَّن، فضلاً عن خصائص الرأي العام السايكولوجية، التي تمارسُ تأثيراً مباشراً على طبيعة التعرُّض ودرجة التعرُّض للمادَّة الإعلامية؛ إذ أكَّدت الدراسات أن قادة الرأي لهم دور مهمٌّ في عملية اتخاذ القرار والتأثير في الآراء والسلوك»⁽¹⁾.

ويشرح المصدرُ ذاته هذه الانتقائية مبيناً مدى تباين تأثير وسائل الاتصال في المتلقِّين: «إنَّ تأثير وسائل الإعلام على المتلقِّي ليس متماثلة ولا قوية ولا مباشرة وأنها تأثيرات انتقائية ومحدَّدة بالاختلافات النفسية للفرد، وبناءً على ذلك فقد لخص ملفين دي فليير Melvin Defleur الخطوات الأساسية لعملية التأثير الانتقائي بما يأتي:

أ- تقدم وسائل الإعلام رسائلها إلى الجمهور ولكنها تستقبل وتفسر بشكل انتقائي.

ب- أساس هذه الانتقائية يعود إلى الاختلاف في طبيعة الإدراك بين أفراد المجتمع.

ج- اختلاف الإدراك يرجع إلى أنَّ كلَّ فردٍ له تنظيم خاص من المعتقدات والاتجاهات والقيم والحاجات وغير ذلك.

د- يكون الإدراك انتقائياً، فإنَّ التذكُّر والاستجابة انتقائية أيضاً»⁽²⁾.

ويزداد تأثيرُ وسائل الاتصال في الرأي العام في أوقات الأزمات؛ ولهذا يميِّز

1 - المصدر السابق، ص 113.

2 - المصدر السابق، ص 118.

الدكتور الدليمي بين نوعين من الرأي العام هما: «نوع جذري كَلِّي عميق يرتبطُ بعمق الشخصية الاجتماعية الكلية ويشكّل جوهرَ نواتها الدينُ والعقيدة والعادات والتقاليد والموروثات الاجتماعية كافة، وهذا النوع يصعبُ التأثير عليه وتغييره بسرعةٍ مهما بلغت براعةُ الإعلام. والنوعُ الثاني سطحي يرتبطُ بفعل الانتماء السياسي والاجتماعي والتأثر بالأحزاب والجمعيات والنوادي والنقابات، وهذا النوع هو هدفُ الإعلام (...) ويتم التأثير على الرأي العام وتعديل اتجاهاته على شكل صورتين: الأولى عفوية تلقائية، والثانية متعمّدة وهادفة.

الصورةُ الأولى: تحدث عند حصول أحداثٍ مهمّةٍ، أو نشوء تياراتٍ فكريةٍ، أو حدوث تغييرات في المناخات السياسية والاجتماعية وتحولات في البنية الاقتصادية، أي عند تغيير الوجه العام لحياة المجتمع وظروفه المادية والمعنوية والسياسية المؤثرة، يتبع ذلك ضغط عفوي باتجاه الرأي العام محدثاً تعديلاً وتأثيراً أكيداً على اتجاهات وجهات نظره. أمّا الصورة الثانية: فتحدث عند استهداف الرأي العام بخطة متقنة ومهيأة ومدروسة بغية تعديل اتجاهاته وتوجيهه نحو قناة معدّة سلفاً، ويقوم بتنفيذ الخطة وتحديد الاتجاه والأسلوب وتعيين القناة متخصصون في الإعلام»⁽¹⁾.

وبالعموم، تمكّن الباحثون من تحديد ما لا يقلّ عن أربع طرقٍ مختلفة تتركّ وسائلُ الإعلام عبرها أثرها على الرأي العام، وهذه الطرق هي: «تمكين الناس بما يجري (أسلوب التعلم)، تحديد القضايا والأحداث السياسية المهمة أو مشاكل الساعة (أسلوب ترتيب الأحداث)، لعب دور تأثيري في تحديد من السياسيين ينبغي لومه أو مكافأته بشأن المواضيع والأحداث التي توردها الأخبار (تحديد المسؤولية)، وأخيراً هناك أسلوب التأثير على الخيارات والميول السياسية للناس (الإقناع)»⁽²⁾.

1 - المصدر السابق، ص 114 - 115.

2 - المصدر السابق، ص 122 - 123.

عندما نؤكد أهمية الرأي العام في حياة المجتمع، لابد أن نعترف بالتالي بحق كل مواطن في الحصول على المعلومات الضرورية عن الحياة الاجتماعية والسياسية، ليتحمل مسؤوليته بصورة كاملة. وهذا يتطلب توفر وسائل الإعلام التي تلبي حاجة المواطن هذه؛ لأن مواكبة المجتمع يتطلب تدفقاً مستمراً للمعلومات بين الجهات المعنية والمواطن. ويبقى حق المواطن في الحصول على المعلومات حقاً أديباً، أي لا تترتب إجراءات قانونية أو قضائية في حالة عدم حصوله على هذا الحق. وتعتبر الرقابة نوعاً من التقييد لحرية المعلومات، وكذلك التستر عليها لأسباب أيديولوجية أو اقتصادية أو خوفاً من سلطة معينة. كما أن كماً هائلاً من المعلومات التي لا طائل منها، يقيد حرية المعلومات لدى المواطن؛ لأنها ستخفق المواطن بأخبار سطحية لا تمس جوهر حياته، فتمنعه بالتالي من الحصول على ما هو ضروري⁽¹⁾.

6) التغييران اللذان تحدثهما وسائل الاتصال في ميدان الثقافة:

أول تغيير تحدثه وسائل الاتصال في مستخدميها هو معرفتهم بما يجري حولهم، فهذه الوسائل تؤثر في «التكوين المعرفي للأفراد من خلال التعرض الطويل لوسائل الإعلام كمصدر موثوق للمعلومات، فتقوم بتوجيه متناغم حسب الاتجاه الذي تريده، فتغير في أسلوب المرء وطريقة تفكيره وقناعاته؛ لأن القنوات حصيلة المعرفة المكتسبة»⁽²⁾.

نتيجة هذا التغيير في التكوين المعرفي ينتج تغيير آخر كنتيجة، يمس المواقف والاتجاهات: «يقوم الأفراد بتغيير مواقفهم من قضية ما، بناءً على المعلومات

1 - الأب البير هشام نّوم، فضائل إعلامية، مبادئ أخلاقية ضرورية في الإعلام، سلسلة "الكنيسة ووسائل الاعلام" (4)، منشورات دار "نجم المشرق" (38) بغداد، 2015، ص 16 - 17.

2 - تكنولوجيا الاتصال والعولمة الإعلامية...، ص 121.

التي توفرها وسائل الإعلام، ومن خلال هذه الرسائل الإعلامية يبقى الإعلام العامل الرئيسي في عملية تغير الموقف والاتجاه، سواء على مستوى الأشخاص أو القضايا أو على مستوى القيم والسلوك»⁽¹⁾.

ويعتبر الانترنت أحد أكبر عوامل التغير، سواء في الحياة الشخصية للأفراد أو في حياة المجتمع؛ لأنه يعطي معنىً جديداً للزمان والمكان (...) وتؤثر هذه التقنيات ليس في الجوانب «العملية» فحسب، بل حتى في الجوانب الانثروبولوجية للحياة الإنسانية: من إدراك جديد لمفاهيم الزمان والمكان والهوية والسلوك الاجتماعي «المكتسب»، حتى الوصول إلى الإدراك الحقيقي لقيمة الشخص البشري. فالمكان مثلاً بدأ يتطور؛ فليس هو من بعد مساحةً مادية ومعنوية، بل تحول من خلال وسائل الإعلام إلى عالم وجود افتراضي (Virtual).

يفتح هذا العالم إمكانيات جديدة للنمو الشخصي وتنظيم العائلة والعمل والنشاطات الإبداعية. هذا هو الدافع الذي جعل الإنترنت يساهم في الانتشار الثقافي والحصول على المعلومات وتطور المجتمع، ولكنه يساهم أيضاً بنتائج سلبية كثيرة...⁽²⁾.

7) ثقافة المستخدمين ذاتها تؤثر في تلقيهم لثقافة وسائل الاتصال:

هناك تأثير عكسي، يتمثل في ثقافة مستخدمي وسائل الاتصال الإلكتروني في استقبال المعلومات من الوسائل ذاتها، فكلما قلت ثقافة الأشخاص، تحولت الثقافة الإعلامية إلى غزو يسيطر على مستخدميها، فـ«ضعف تكوين الأفراد أو ضعف بنائهم الذاتي المتمثل في عدم تعمق مكونات ثقافتهم في شخصياتهم

1 - المصدر السابق، الصفحة ذاتها.

2 - أثر الإعلام على الإيمان، ص 34 - 35.

عاملٌ مهمٌ بسبب تأثرهم بالمضامين الثقافية المختلفة عن ثقافتهم الأصلية. وترتفعُ نسبةُ هذه الفئة - ضعاف التكوين - في الأميين والأطفال، والمراهقين، ومحدودي الثقافة الأصلية لمجتمعهم وقيمهم - ما يجعلهم أكثر عرضة لمجالات الغزو الثقافي عبر وسائل الإعلام التي تحمل مضامين مخالفة لثقافتهم، وبخاصة إذا أدركنا أن ثقافة هؤلاء المحدودة تحول بينهم وبين معرفة عناصر القوة في ثقافتهم المحلية، فيشعرون أنها لم تعد قادرةً على تلبية حاجتهم في الحياة، فيصبحون أكثر ميلاً واستعداداً للتغيير الثقافي، أو بالأحرى التأثير الثقافي»⁽¹⁾.

ويضيف الدكتور البدراني في المصدر ذاته «... إن هناك موضوعاً مهماً جداً يجب التطرّق إليه حين البحث عن أسباب التغيير الثقافي نتيجة التعرّض لوسائل الإعلام الدولي، وهو معرفة الخصائص أو سمات الشخصية أو الشخصية الجماهيرية لشعوب الدول النامية وما يميز هذه الشخصية من نزعات وسمات، والإلمام بحقيقة الدراسات النفسية والاجتماعية هو:

أ- لمعرفة طبيعة الجمهور والتعامل معه وفق تلك النتائج.

ب- معرفة المداخل النفسية التي تصل الرسالة من خلالها وفي سياق منهجي يتفق مع الحالة المزاجية التي يعيشها الأفراد، ما يجعل تلك الرسائل تجمع الحقائق العلمية وتقدمها في قوالب عاطفية وجدانية تخاطب الشعور. وما يلاحظ من قوة الوسائل الإعلامية الوافدة، ليس نتيجة لقوة الوسائل التي تعرض فيها تلك البرامج فحسب، بل لأنه يعتمد بشكل مباشر وكبير على الدراسات الاجتماعية التي حدّدت من خلالها طبيعة الجمهور والخصائص التي يتميز بها، فالظروف المحيطة ونفسية المستقبل وطريقة تربيته ودرجة ثقافته تؤثر تأثيراً كبيراً في مدى تقبّل الرسالة الإعلامية أو رفضها»⁽²⁾.

1 - الدكتور فاضل محمد البدراني، الإعلام.. صناعة العقول، منتدى المعارف، الطبعة الأولى، بيروت 2011، ص 17 و 18.

2- المصدر السابق، ص 19 - 20.

8) حرية التعبير في وسائل الاتصال أساس لتشكيل الثقافة:

عندما لا يُساء استخدامها، فحرية التعبير التي يضمنها الإعلام تشكّل أساساً للثقافة. فهناك بعض المبادئ الأخلاقية العامة المطلوبة في العمل الإعلامي وأهمّها الحفاظ على حرية الكلام والرأي والتعبير، والإيمان بأنّ الحصول على المعلومة في المجتمع هو حقّ أساسي من حقوق الإنسان وعلى الإعلامي والصحافي واجب الدفاع عنه. وأوّل وأهمّ مبدأ هو الحفاظ على حقّ حرية الكلام، الذي بدونه لا معنى لوجود وسائل الإعلام. ومن هذا المصطلح تنحدر مصطلحات أخرى كثيرة تعطي المعنى ذاته: حرية الصحافة، حرية استلام ونشر المعلومات، حرية التعبير، حرية النقد، حرية الرأي، حرية التعليق على الأحداث... الخ. وهذا ما توفّره اليوم وسائل الاتصال الالكتروني.

«حرية التعبير» مصطلحٌ أوسع من «حرية المعلومات» لأنّه لا يخصّ مجال الصحافة فقط، بل يشمل جميع المواطنين. وتذكرها المادةُ التاسعة عشر من شرعة حقوق الإنسان التي تنصّ: «لكلّ شخص الحقّ في حرية الرأي والتعبير، ويشمل هذا الحق حرية اعتناق الآراء دون أي تدخل، واستقاء الأنباء والأفكار وتلقيها وإذاعتها بأيّة وسيلة كانت دون تقيّد بالحدود الجغرافية». ولا يتمّ التعبير فقط بالمعلومات، وإنما أيضاً من خلال الفن ووسائل أخرى يعبر فيها الإنسان بكلّ حرية عمّا في داخله، على أن يلتزم المرء بأخلاقيات التعبير وقول الحقيقة واحترام آراء الآخرين وعدم الاساءة أو التجاوز على حرية الآخرين، بل الحفاظ على كرامتهم (الحفاظ على الخصوصية، عدم التشهير بشخص أو الاساءة إلى سمعته، فضح ما يلحق ضرراً بالمجتمع،...).

وفي حرية التعبير عن رأيه، على المواطن أن يحافظ على مبدأ الأمانة أولاً لضميره وللمبادئ التي يؤمن بها، للجماعة التي ينتمي إليها، للمؤسسة التي يعمل فيها - إلاّ في حالة غيرت توجّهاتها -، لمصدر المعلومات من خلال الحفاظ

على المعلومات السريّة منها والدقّة في نقل الاستشهادات عن فمّ المصدر.
ومن المحدوديات التي تعطلّ حرية التعبير: استحواذ الحكومات على وسائل الإعلام وفرض الرقابة عليها، التركيز على الدعاية والإعلانات بغضّ النظر عن محتواها، اختيار أخبار موجّهة واهمال أخبار أخرى غير ضرورية، تلبية الإعلام لمطالب الجمهور السطحية مثل (المودا)، وقد تكون أيضاً محدودية وعدم كفاءة المواطن حاجزاً أمام حرية تعبيره⁽¹⁾.

1 - فضائل إعلامية، ص 14 - 15.

المصادر:

- 1 - موريس أديب جهشان، الإعلام فنّ الاتصال والتواصل، سلسلة التثقيف الاعلامي - الجزء الثاني، منشورات الاتحاد الكاثوليكي العالمي للصحافة - لبنان، بيروت 2005.
 - 2 - الدكتور أياد هلال الدليمي، تكنولوجيا الاتصال والعملة الإعلامية وتأثيراتها في تشكيل الرأي العام العربي، سلسلة تكنولوجيا المعلومات: الإعلام، دار العلوم العربية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى 2016.
 - 3 - الدكتور فاضل محمد البدراني، الإعلام.. صناعة العقول، منتدى المعارف، الطبعة الأولى، بيروت 2011.
 - 4 - الأب ألبير هشام نعّوم، أثر الإعلام على الإيمان، سلسلة «الكنيسة ووسائل الاعلام» (2)، منشورات دار «نجم المشرق» (32)، بغداد 2013.
 - 5 - الأب ألبير هشام نعّوم، فضائل إعلامية، مبادئ أخلاقية ضرورية في الإعلام، سلسلة «الكنيسة ووسائل الاعلام» (4)، منشورات دار «نجم المشرق» (38)، بغداد 2015.
 - 6 - الأب ألبير هشام، وسائل الإعلام تفتح جروح الربيع العربي، مجلة «الفكر المسيحي»، العدد 479-480، تشرين الثاني - كانون الأول 2012، ص 244-247.
- 7-<https://ina.iq/eng/17634-dmc-28-million-users-of-social-networking-sites-in-iraq.html>
- 8- <https://napoleoncat.com/stats/facebook-users-in-iraq/2022/10/>
- <https://napoleoncat.com/stats/instagram-users-in-iraq/2022/10/>