

## التفكير وصدمة التغيير

### أنماط التحول في العراق بعد ٢٠٠٣

#### مقدمة:

يتألف البحث من ثلاثة أجزاء، تناول الجزء الأول التشظي الثقافي - الاجتماعي، الذي أظهر تنوعاً واختلافاً في المكون الاجتماعي العراقي كان مطموراً، في زمن الاستبداد، تحت وحدة سياسية - ثقافية شكلية ووهمية مفروضة قسرياً من لدن نظام استبدادي صادر التنوع والحريات. وعلى الرغم من أن هذا التنوع يمكن أن يخلق تواصلاً اجتماعياً، وتفاعلاً ثقافياً يشكل أرضية للممارسة الديمقراطية، شكل، مع ذلك، منزلقاً خطيراً نحو الصراع الطائفي والعرقي، بسبب غياب الوعي المحمّل بالثقافة بصفته شرطاً لاستثمار ذلك التنوع ومعالجة انحرافاته المحتملة. كما كشف هذا الجزء من البحث، أيضاً، المرتكزات التي استند إليها كل مكوّن، أو اتجاه تعصبي اجتماعي، في إبراز هويته، والمحافظة عليها، وانخرط كل نوع ثقافي تاريخي في نوع من الصراع الفكري والجسدي العنيفين من أجل انتزاع اعتراف الأطراف الأخرى بوجوده، مما جرّ التنوعات إلى صراعات طائفية، وسياسية، وعرقية، وهذا هو الجانب السلبي للتنوع.

الجانب السلبي الآخر هو إن طغيان ذلك التنوع حصر الأنا الاجتماعية التعصبية الفئوية في أسوارها الأسطورية، وألغى الإرادة الجماعية التي يستند إليها بناء الدولة، والقانون، والسيادة، أي أن ذلك التوقع غيَّب الجامع الوطني عن موقعه في الوعي الثقافي. وفي غضون هذا

د. صلاح الجابري\*

وبالتالي فقدت شرطها الاجتماعي والتاريخي، وقد كانت، في أحيان كثيرة، سببا في ازدواجية شخصية المثقف العراقي.

وشددنا في هذا الجزء من البحث على أن الثقافة العراقية الموروثة عند مواجهتها للثقافة السياسية الديمقراطية الجديدة التي تشترط الممارسة، تثير مشكلة فلسفية تتعلق بأزمة تسويق الفعل السياسي الديمقراطي عقلانيا، أي أزمة عقلنة الممارسة الديمقراطية. ولذلك قارن البحث بين نمطين من نظريات المعرفة، نظرية المعرفة التي تستند إليها الثقافة الديمقراطية وممارساتها، ونظرية المعرفة الموروثة التي يستند إليها الموروث الثقافي الذي يحمله الوعي العراقي

خصوصا، والعربي، عموما. باعتبار الأولى تؤمن بنسبية وتطور الحقيقة، في حين أن الثانية تؤمن بمطلقية الحقيقة وثباتها، وعدم قابليتها

للتجزئة، تؤمن الأولى بتوزيع الحق نسبيا على الآراء المختلفة، وتؤمن الثانية بأن الحق لا يتجزأ، فإذا كان بجانب أحد الآراء بطل الآخر قطعاً. الأولى تبرر اللجوء إلى الديمقراطية لحسم الخلاف بين الآراء المتعارضة، وتلجأ الثانية إلى حق متعين عبر مصادر وثوقية مثل العقل الأيديولوجي الشمولي، والنصوص الدينية، أو الشخصيات المسترشدة

التفوق الطائفي والمذهبي والقومي، والحزبي أيضاً، انشغل الوعي بالصراعات الجانبية العنيفة، ففوت فرصة حضور الجامع الوطني، مما أصاب الدولة ومؤسساتها بشلل خطير. كما للأسباب النفسية، في فشل تفعيل الإرادة العامة الوطنية، حضورها أيضاً، ففسوة الاضطهاد الذي عانت منه شرائح المجتمع العراقي من لدن النظام الاستبدادي، واتخاذ ذلك الاضطهاد شكله الطائفي أحياناً، والقومي أحياناً أخرى، دفع تلك المكونات إلى ممارسة اكتشاف ذاتها، وإبراز رأسمالها البشري والثقافي والديني، لإيصال رسالة إلى من يهمه الأمر بأن حضورها لا يمكن تجاهله، ناهيك عن استحالة إلغائه. وقد تم

التعبير عن ذلك بطريقة

خاطئة أحياناً، شابها الانفعال والمنطق السجالي، والتعبير الجسدي أيضاً.

تناول الجزء الأخير من البحث

طبيعة الثقافة الموروثة، المهيمنة على الوعي والعمل، وهي الثقافة الدينية أو التي تنتسب لأصول دينية. وأبرز البحث حقيقة أن الثقافة الحديثة، فضلاً عن المعاصرة، لم تجد لها مساحة واسعة في الوعي النخبوي، فضلاً عن الجماعي، وإن وجدت على المستوى النخبوي إلى أنها لم تتجاوز القول إلى مستوى الفعل، ولم تكن مهياة لتشكيل إرادة فاعلة،

وعلى الرغم من أن هذا التنوع يمكن أن يخلق  
تواصلًا اجتماعيًا، وتفاعلاً ثقافياً يشكل أرضية  
للممارسة الديمقراطية، شكّل، مع ذلك،  
منزلقاً خطيراً نحو الصراع الطائفي والعنصري

بقوى متعالية على المجتمع، سواء كانت قوى غيبية، أو اقتصادية، أو طبقية ذات توجه عرقي.

## البناء النظري للبحث

الهدف من هذا الجزء من البحث هو فتح افق تغيير الاتجاه علمياً، فليس التراجع الفكري سواء الديني أو الثقافي العام سمة جوهرية لا يمكن تغييرها، بل تدل الدراسات في علم النفس الاجتماعي على أن الاتجاهات التعصبية يمكن أن تكون متحولة، بل يمكن أن تتغير زمنياً عبر إحداث تأثير مقصود أو غير مقصود عليها.

## الاتجاهات وتغيير الاتجاه

صرح جردون أولبورت Gordon Allport في عام ١٩٣٥ بأن الاتجاه «مفهوم لا غنى عنه لعلم النفس الاجتماعي». إذ تساعد اتجاهاتنا على تحديد هويتنا الثقافية وتوجه أفعالنا، وتؤثر على طريقة حكمنا على الناس<sup>(١)</sup>. وبالفعل، تساعد الاتجاهات على توجيه سياق الأحداث العالمية، من الانتخابات السياسية إلى الحرب إلى آخر صيحة في الأزياء.

الاتجاه: هو رد فعل تقييمي إيجابي أو سلبي نحو مشيرات، مثل شخص، فعل، موضوع، أو مفهوم<sup>(٢)</sup>. وسواء اختلفت مع السياسة الحكومية أو اتفقت مع

المعارضة الشعبية، فأنت تعبر عن ردود فعل تقييمية. وفي بعض الأحيان تكون اتجاهاتنا مدعومة باعتقاد شخصي شامل و نظام من القيم<sup>(٣)</sup>.

## هل تؤثر اتجاهاتنا على سلوكنا؟

قد يبدو أمراً بديهياً القول بأن اتجاهات الناس توجّه سلوكهم بقوة وفي اتجاه واحد، لكن دراسات كلاسيكية أثبتت العكس، ففي دراسة قام بها لابيير «La Piere» في الثلاثينات من القرن العشرين، إذ تجول في الولايات المتحدة بصحبة زوجين صينيين شابين، وقد توقفوا في ٢٥١ مطعمًا، وفندقًا، ومنشآت أخرى. وعلى الرغم من أن التمييز ضد الآسيويين كان شائعاً في ذلك الوقت، فإن الزوجين - اللذين سبق وأن زارا المنشأة قبل اصطحاب لابيير لهما - رُفِضَت خدمتهما مرة واحدة فقط. كتب لابيير بعد ذلك إلى كل الأماكن التي زاروها، يسأل أصحابها عما إذا كانوا قد قدموا خدمة لزبائن صينيين. أكثر من ٩٠ بالمائة من الذين تم استجوابهم صرحوا بأنهم لم يفعلوا ذلك<sup>(٤)</sup>. وقد عبروا في ذلك عن مخالفة السلوك

للاتجاه السائد وهو كراهية الآسيويين. أعني عملياً هم قاموا بتقديم الخدمة للزبائن الصينيين، إذ لم ترفض خدمتهما إلا مرة واحدة فقط، وعبروا في المسح عن اتجاه رافض لذلك.

إن طغيان ذلك التنوع حصر الأنا الاجتماعية التعصبية الفئوية في أسوارها الأسطورية، وألغى الإرادة الجماعية التي يستند إليها بناء الدولة، والقانون، والسيادة، أي أن ذلك التوقع غيَّب الجامع الوطني عن موقعه في الوعي الثقافي

في دراسة لايبير لا نستطيع أن نكون متأكدين بأن الناس الذين عبّروا عن اتجاهات سلبية في المسح كانوا الأفراد أنفسهم الذين قدموا بالفعل خدمة للزوجين الصينيين في الأشهر السابقة. وعلى الرغم من أن التناقض بين

المواقف المتحيّزة المُعلَن عنها والسلوك غير التمييزي بدا هائلا جدا، فإن ذلك يضع فرضية الحس العام عن اتساق الاتجاه — السلوك موضع تساؤل. اكتشفت دراسات أكثر ضبطا نتائج مشابهة، وفي مقابلة بحثية عام ١٩٦٩، استنتج آلن واكر Allen Wicker بأن البيّنة على تحكم الاتجاهات بالسلوك كانت ضعيفة<sup>(٥)</sup>.

### مناقشة ثلاثة شروط واسعة تتحكم على أساسها الاتجاهات بالسلوك

بعد أن دعت هذه الصحوة علماء النفس إلى الكشف عن رابط الاتجاه — السلوك بتفصيل أكبر، دفعت ستيفن كراوس (Stephan Kraus) ١٩٩٥، إلى أن يستنتج في مقابلة أكثر حداثة، بأن الاتجاهات تتحكم بالسلوك إلى درجة متوسطة. وعلى نحو أكثر أهمية، نحن نفهم الآن ثلاثة عوامل تساعد على تفسير سبب كون العلاقة بين الاتجاه والسلوك قوية في بعض الحالات، لكنها ضعيفة في حالات أخرى.

**أن الثقافة العراقية الموروثة عند مواجهتها للثقافة السياسية الديمقراطية الجديدة التي تشترط الممارسة، تثير مشكلة فلسفية تتعلق بأزمة تسويغ الفعل السياسي الديمقراطي عقلانيا، أي أزمة عقلنة الممارسة الديمقراطية**

أولا: تؤثر الاتجاهات على السلوك بقوة أكبر عندما تكون العوامل الموقعية الصادّة ضعيفة. إن المحفزات المالية، وضغوط الالتزام والطاعة، واللاشخصنة، والتفكير الجماعي، وشروط أخرى قد تقود الناس إلى أن

يسلكوا بطرق مخالفة لقناعاتهم الخاصة<sup>(٦)</sup>. واستنادا إلى نظرية السلوك المخطط planned behavior ونماذج مشابهة<sup>(٧)</sup>، فإن نيتنا للقيام بسلوك تكون أقوى عندما يكون لدينا اتجاه إيجابي نحو ذلك السلوك. وعندما تدعم معاييرنا الذاتية (إدراكاتنا لما يعتقد الناس إننا يجب أن نفعله) اتجاهاتنا، وعندما نعتقد بأن السلوك هو تحت سيطرتنا. وبناء على هذا الأسلوب توقع الباحثون بنجاح تصرفات عدة، من ضمنها ما إذا كان الناس الذين سيخضعون لفحوصات سرطان الصدر، سيصبحون مدخنين، وسيستخدمون الواقيات الجنسية، ويحضرون إلى أماكن العبادة، ويتبرعون بالدم، ويبحثون عن العلاج<sup>(٨)</sup>.

ثانيا: يكون للاتجاهات تأثير أكبر على السلوك عندما نعيها ونستحضرها بقوة. فعلى الرغم من أننا، في بعض الأحيان، نفعل «من دون تفكير»، خارج الدفع أو الكبح العصبي<sup>(٩)</sup>، إلا أن الانسجام بين الاتجاه والسلوك يتزايد عندما يفكر الناس باتجاهاتهم بوعي قبل الفعل<sup>(١٠)</sup>.

إضافة إلى ذلك، تكون الاتجاهات أقوى وأكثر توقعاً للسلوك عندما تتشكل من خلال الخبرة الشخصية المباشرة، بدلاً من أن تتشكل من خلال معلومات ثانوية وغير مباشرة<sup>(١١)</sup>.

ثالثاً: الاتجاهات العامة تعمل بشكل أفضل على توقع أصناف عامة من السلوك، والاتجاهات الخاصة تعمل بشكل أفضل على توقع سلوكيات خاصة. على سبيل المثال اكتشف مارتن فشين وآيسك آيزن

Martin Fishbein (١٩٧٤)

and Icek Ajzen بأنه لا توجد علاقة تقريباً بين الاتجاهات العامة للناس نحو الدين وبين ٧٠ سلوك ديني خاص (مثل تكرار الصلاة قبل وجبات الطعام أو الاهتمام بالخدمات<sup>(١٢)</sup>). على أي حال، عندما جمع هذان

الباحثان السلوكيات الخاصة السبعين بدليل عالمي فردي للسلوك الديني، كانت العلاقة بين الاتجاهات الدينية العامة والسلوك الديني العام جوهرية<sup>(١٣)</sup>.

### هل يؤثر السلوك على اتجاهاتنا؟

كما لاحظنا من قبل، توجّه اتجاهات الناس سلوكهم تحت شروط خاصة. لكن الانسجام بين الاتجاه والسلوك ليس طريقاً ذا اتجاه واحد: فنحن نطور اتجاهات منسجمة مع طريقة سلوكنا. في دراسة سجن

ستانفورد، عندما تماهى الحراس في أدوارهم وبدءوا يسيئون معاملة السجناء، بدءوا ينظرون إلى السجناء كما لو أنهم أعلى من مستوى الحيوانات بقليل. لماذا يحصل ذلك؟<sup>(١٤)</sup>.

### التبرير الذاتي Self-Justification

تخيل أنك متطوع في تجربة، تصل المختبر، وتقوم بمهمتين مزعجتين جداً إفراغ وملئ طبق بيكرات مراراً وتكراراً، وتدور بشكل

متكرر حول ٤٨ وتد مثبت في حفرة. وبعد ٦٠ دقيقة من المعاناة الشديدة، يدخل المجرب، فيشركك على المشاركة ويطلب منك المساعدة، وهي إن من المهم بالنسبة

فليس التراجع الفكري سواء الديني أو الثقافي العام سمة جوهرية لا يمكن تغييرها، بل تدل الدراسات في علم النفس الاجتماعي على أن الاتجاهات التعصبية يمكن أن تكون متحولة، بل يمكن أن تتغير زمنياً عبر إحداث تأثير مقصود أو غير مقصود عليها

للتلميذ القادم أن يبدأ الدراسة بـ «اتجاه إيجابي» نحو المهام، وكل ما عليك فعله هو أن تخبر التلميذ بأن المهام المزعجة مفيدة. واعتماداً على الشرط الذي ألمحت إليه أنت بشكل عشوائي، يتعهد المجرب أن يدفع لك إما دولاراً واحداً أو عشرين دولاراً من أجل أن تكذب على المشارك القادم. وللمساعدة، توافق أنت على فعل ذلك. بعد ذلك، تذهب أنت إلى دائرة رئيس قسم علم النفس لتقبض نقودك وتملاً استمارة روتينية تسألك عن مقدار تمتعك بالمهام في التجربة.

صياغة التنبؤ: قورن المشاركون الذين استلموا دولاراً واحداً والذين استلموا ٢٠ دولاراً بمجموعة ضابطة قيمت ببساطة المهام المزعجة من دون قول أي كذبة مقدما، أي المجموعات الثلاث قيمت المهمة بإيجابية أكبر؟ ولماذا؟

يفترض الحس الفطري أن المشاركين الذين قبضوا ٢٠ دولاراً سيشعرون بسعادة أكبر تجاه التجربة وقيّمون المهمة بدرجة عالية

جداً. على أي حال، وكما توقع ليون فستنجر و جي ميريل كارلسم (١٩٥٩)، إن المشاركين الذين قبضوا دولاراً واحداً أعطوا تقييمات إيجابية أكبر. والحقيقة، هم قيموا بالفعل المهام المزعجة على أنها ممتعة بعض الشيء<sup>(١٥)</sup>.

### ما أسباب التنافر الإدراكي، وكيف يمكن أن ينتج تغييراً في الاتجاه؟

استناداً إلى نظرية التنافر الإدراكي لفستنجر (١٩٥٧)، يكافح الناس من أجل الاتساق في إدراكاتهم. فعندما يتناقض إدراكا أو أكثر أحدهما مع الآخر (مثل «أنا شخص حقاني» و «أنا أخبرت تلميذاً آخر بأن تلك المهام المزعجة كانت مفيدة»)، يمر المرء بحالة من التوتر مزعجة دعاها فستنجر التنافر الإدراكي، ويصبح مندفعاً

نحو التقليل من هذا التنافر. وهذا يفسر لنا ازدواجية السياسي العراقي، المثقل بثقافة نمطية استبدادية، عندما يتحدث عن الديمقراطية وثقافتها التعددية وممارستها كسلوك. إنه سلوك مشابه لسلوك ذلك الملحد الذي يقرأ الصلاة بعد كل وجبة طعام كعادة سلوكية مخالفة للاتجاه العقائدي الذاتي.

تنبأ النظرية بأنه لتقليل التنافر واسترجاع حالة الاتساق الإدراكي، سيغير الناس واحداً

**تؤثر الاتجاهات على السلوك بقوة أكبر عندما تكون العوامل الموقعية الصادرة ضعيفة. إن المحفزات المالية، وضغوط الالتزام والطاعة، واللاشخصنة، والتفكير الجماعي، وشروط أخرى قد تقود الناس إلى أن يسلوكوا بطرق مخالفة لقناعاتهم الخاصة**

من شروطهم أو يضيفوا شروطاً جديدة. فالمشاركون الذين قبضوا ٢٠ دولاراً يمكنهم تبرير سلوكهم عن طريقة إضافة شرط جديد - «من ذا الذي يمتنع عن أن يقول كذبة صغيرة من أجل ٢٠ دولاراً؟» - وكان هناك مبرر ضعيف بالنسبة لهم لتغيير اتجاههم نحو المهام المزعجة. أما أولئك الذين كذبوا من أجل دولار واحد فقط لا يستطيعون أن يستخدموا هذا المكسب النقدي التافه لتبرير سلوكهم. لكن إذا كانوا قادرين على إقناع أنفسهم بأن المهام كانت ممتعة بالفعل، إذن سوف يكذبون بعد ذلك! باختصار، إنهم غيروا اتجاههم نحو المهمة لجعله متسقاً مع طريقة سلوكهم<sup>(١٦)</sup>.

يدعى السلوك غير المنسجم مع اتجاه المرء بالسلوك المعاكس للاتجاه، وهو ينتج تنافراً فقط إذا أدركنا بأن أفعالنا كانت مختارة بحرية، ولسنا مكرهين عليها. يكون

الشركة وقادة العمل بتغيير الأدوار على طول وأن يقدموا حججاً بعضهم للبعض الآخر.

### الإدراك الذاتي

إذا لاحظنا شخصاً ما يشنّ حملة من أجل مرشح سياسي، فمن المحتمل أننا سنفترض بأن لدى هذا الشخص اتجاهات إيجابية نحو المرشح. وإذا شاهدنا شخصاً ما يبذل جهداً كبيراً لتحقيق هدف، فسوف نحكم منطقياً بأن الهدف مهمّ بالنسبة لذلك الشخص. باختصار، نحن نستدل على ما يجب أن تكون عليه اتجاهات الناس الآخرين عن طريق مشاهدة نمط تصرفاتهم. وطبقاً إلى نظرية الإدراك الذاتي لداريل ييم (١٩٧٢)، فإننا نصوغ استدلالاً حول اتجاهاتنا بطريقة مشابهة كثيراً عن طريق مشاهدة الكيفية التي نسلك فيها، ومن معرفة

ما يخص التبرير الخارجي الضعيف جداً (١ دولار)، وإخبار التلميذ التالي بأن المهام التجريبية المزعجة ممتعة، تستنتج أنت منطقياً «في العمق» بأنك يجب أن تشعر بأن المهام كانت على الأقل ممتعة إلى حد ما. وفي رأي ييم، إن اتجاهك لم يكن ناتجاً عن طريق مفهوم غامض يدعى «التنافر الإدراكي». وفي الأخرى، إنك تلاحظ ببساطة كيف تتصرف، وتستنتج كيف كان

التنافر متطرفاً عندما يهدد السلوك إحساسنا بالانسجام الذاتي أو ينتج نتائج سلبية على المدى المنظور<sup>(١٧)</sup>.

على أي حال، لا يقود التنافر إلى تغيير الاتجاه دائماً. إذ يستطيع الناس أن يقللوا من التنافر عن طريق تعقل أن اتجاههم أو سلوكهم لم يكن مهمّاً، وعن طريق إيجاد تبرير خارجي، أو عن طريق عمل أعذار أخرى<sup>(١٨)</sup>. في مسح لأكثر من ٣,٣٠٠ مراهق وبالغ اسكندنافي، وجد أن الناس الذين يشربون الكحول على الرغم من أن لديهم اتجاهات سلبية تجاه الشرب غالباً ما أكدوا بأن «الناس الآخرين يشربون أكثر مما أشرب أنا». وكما لاحظ الباحث كلوس ماكيل (١٩٩٧)، إن العقلنة العامة

بدت كالآتي «ربما لم أكن كاملاً، لكن بشراً آخرين لا زالوا سيئين»<sup>(١٩)</sup>.

وعلى الرغم من الطرق العديدة لتقليل التنافر، فالنظرية التي ألهمت الباحثين على نحو ناجح لتغيير اتجاهات

الناس عن طريق إقناعهم بالانشغال في تصرفات معاكسة للاتجاه. على سبيل المثال، طلبة الكلية الذين وافقوا على كتابة مقالات تستدعي مواقف معاكسة لمواقفهم الخاصة (مثل دعم زيادة التعليم) غالباً ما يحوّلون اتجاهاتهم في اتجاه المقالة التي أنتجوها<sup>(٢٠)</sup>. وسواء في العمل يعارضون من حين إلى آخر استخدام هذا المبدأ عن طريق الطلب من المدراء التنفيذيين في

**توجّه اتجاهات الناس سلوكهم تحت شروط خاصة. لكن الانسجام بين الاتجاه والسلوك ليس طريقاً ذا اتجاه واحد: فنحن نطور اتجاهات منسجمة مع طريقة سلوكنا**



يجب عليك أن تشعر إنك تصرفت بهذا الأسلوب<sup>(٢١)</sup>. إذا كان السلوك المتنافر مع الاتجاه يمكن أن يغير الاتجاه، فإن هذا يفتح أفقاً لإمكانية أن تخلق الممارسة الديمقراطية والتعددية اتجاهات جديدة مخالفة للاتجاهات النمطية الكلاسيكية وبالتالي نأمل أن يتغير سقف الوعي الاجتماعي إلى مستوى قادر على إفراز نمط من القيادات السياسية الأقل توتراً من الناحية الطائفية.

### ما الدليل الذي يدعم نظرية التنافر؟ ما البيئة التي في صالح نظرية الإدراك الذاتي؟

إن نظرية الإدراك الذاتي ونظرية التنافر الإدراكي كليهما يتنبآن بأن السلوك المعاكس للاتجاه ينتج تغييراً في الاتجاه. كيف بعد ذلك يمكننا أن نحدد أي نظرية تفسر بشكل أكثر دقة السبب الذي وراء تغيير الاتجاه هذا؟ الاختلاف الرئيسي الأول هو أن نظرية

التنافر تفترض فقط بأننا نمر بإثارة فسيولوجية متصاعدة (توتر ناتج بسبب التنافر) عندما نشغل في سلوك معاكس لاتجاهنا. هل نفعل ذلك؟ في مناسبات معينة على الأقل يبدو أن الأمر

كذلك<sup>(٢٢)</sup>. في الدراسة الأولى، استهلك طلبة الكلية الشراب ذا المذاق المزعج وبعد ذلك طلب منهم أن يكتبوا جملة تذكر بأنهم أحبوا مذاق الشراب. أظهر الطلبة الذين منحوا درجة عالية من الاختيار لكتابة هذه الجملة المعاكسة للاتجاه إثارة أعلى وتغييراً في الاتجاه أكبر من المشاركين الذين أخبروا ببساطة ليولدوا مثل هذه الحجج<sup>(٢٣)</sup>.

علاوة على ذلك، إذا كانت الإثارة المزعجة تدفع إلى تغيير الاتجاه، فإن العوامل التي تقلل الإثارة سوف تقلل من تغيير الاتجاه. وعندما يمر المشاركون في البحث بإثارة من تصرفات تنتج التنافر لكنها تقود إلى الاعتقاد بأن إثارتهم هي نتيجة جانبية مسببة عن طريقة حبة (هي في الحقيقة علاج كاذب)، فلم يعمدوا إلى تغيير اتجاهاتهم لتكون منسجمة مع سلوكهم<sup>(٢٤)</sup>، فالحبة تمنح المشاركين تبريراً خارجياً (لكنه خاطئ) لسبب شعورهم بالإثارة.

تلك الاكتشافات وأخرى غيرها تشير إلى أن نظرية التنافر تفسر بشكل أفضل سبب تغيير الناس وجهات نظرهم بعد أن يتصرفوا بطريقة تتناقض بوضوح مع اتجاهاتهم المحددة بوضوح، وبشكل خاص عندما تهدد هذه التصرفات الصورة الذاتية للمرء. على أي حال، في الحالات التي لا يهدد فيها

وهذا يفسر لنا ازدواجية السياسي العراقي،  
المثقل بثقافة نمطية استبدادية، عندما  
يتحدث عن الديمقراطية وثقافتها التعددية  
وممارستها كسلوك. إنه سلوك مشابه  
لسلوك ذلك الملحد الذي يقرأ الصلاة بعد  
كل وجبة طعام كعادة سلوكية مخالفة  
للاتجاه العقائدي الذاتي



السلوك المعاكس للاتجاه القيمة الذاتية للمرء، وتكون الاتجاهات التي بدأنا بها ضعيفة، فهناك احتمال ضعيف أن يخلق هذا السلوك إثارة ذات مغزى - على الرغم من أن الناس لا يزالون يغيرون اتجاهاتهم لتكون أكثر انسجاماً مع الطريقة التي يتصرفون بها. في هذه الحالة، ربما تقدم نظرية الإدراك الذاتي تفسيراً أفضل. ولهذا، إن كلاً من نظرية التنافر ونظرية الإدراك الذاتي يبدو أنهما صحيحتان، ولكن تحت شروط مختلفة<sup>(٢٥)</sup>. كلتا النظريتين، على أي حال، تتفقان بأن تصرفاتنا يمكن أن تؤثر على اتجاهاتنا.

وذلك يفسر لنا بشكل جيد لماذا يغير الإسلاميون اتجاهاتهم النظرية عندما يعيشون في وسط يفرض نمطاً سلوكياً محدداً مثل السلوك الديمقراطي في وسط حر. بل أكثر من ذلك يفتح لنا ذلك الأساس العلمي التجريبي إمكانية تغيير أنماط التفكير السلفي

المتحجّز عندما يضطر صاحب السلوك إلى خوض حراك سياسي داخل ساحة واقعية تتحاور فيها آراء حرة.

### مقاربة البناء العلمي السابق

لا أستطيع أن أتناهياً بدقة عن نطاق القدرة التفسيرية

للبناء العلمي السابق لموضوعات بحثنا، لكنني أشعر أن هناك إمكانات تفسيرية يمكن أن يقدمها هذا البناء العلمي، المدعم بالدراسات الميدانية، لبعض المحطات الثقافية والسياسية في البحث. على سبيل المثال، تفسر نظرية الانسجام بين الاتجاه والسلوك، تقاطع الاتجاهات المختلفة للجماعات المتنوعة وبالتالي تضارب سلوكهم، إلى حد يحد سلوك أحدهما من حرية الآخر، بل ويقمعها، أو يحاول قمعها. وهذا قد يلقي ضوءاً على الصراع العنيف بين الطوائف والإثنيات في العراق. كما تستطيع

نظرية التنافر بين السلوك والاتجاه، وأثر السلوك في تحويل الاتجاه، أن تفسر أثر الممارسة الديمقراطية في تعديل الأفكار والرؤى التقليدية التي تشكل اللاشعور المعرفي للجماعات العراقية.

وإذا لم يكن تحكم الاتجاهات بتلك

القسرية، فإن هذا الأمر يفتح كوة من نور نحو معالجة العنف ثقافياً. فإذا لم يكن الاتجاه التعصبي الطائفي أو الديني أو الثقافي بهذا التحكم، فإن هذا يعني أنه من المرونة إلى حد يكفي لتغييره وتوجيهه سلوكياً وثقافياً. وعلى الرغم من ذلك، فإن هذه النقطة لا تعد شرطاً

**إذا كان السلوك المتنافر مع الاتجاه يمكن أن يغير الاتجاه، فإن هذا يفتح أفقاً لإمكانية أن تخلق الممارسة الديمقراطية والتعددية اتجاهات جديدة مخالفة للاتجاهات النمطية الكلاسيكية وبالتالي نأمل أن يتغير سقف الوعي الاجتماعي إلى مستوى قادر على افراز نمط من القيادات السياسية الأقل توتراً من الناحية الطائفية**

وهذا يرتبط باللامتوقع بالنسبة للوعي الجماعي العراقي.

٣. إن التغيير الاجتماعي، بحكم طبيعته، يحدث بصورة تاريخية، أي تدريجي، ومتسلسل وفق عوامل وأسباب رائدة واضحة. وهذا العامل هو الذي يرتبط باللامتوقع بالنسبة للوعي الجماعي أيضاً.

أشعل الاهتزاز، أو الصدمة، فتيل انطلاق الأفكار حبيسة الصندوق الأسود، فضلاً عن الانفعالات العدوانية التي كبتها الممارسة الاستبدادية على مدى عقود من الزمن، فانطلقت هائلة كريح عاصف، اقتلع كل شيء أمامه. وبالتأكيد لا بد أن يأتي الهدوء الذي يتلو العاصفة، فإحساس المرء بالسكينة بعد العاصفة أبلغ مما قبلها.

### التشظي الثقافي - الاجتماعي

يرتبط التشظي بشكل الاستجابة تجاه الصدمة التي أحدثت ذلك التغيير الكاسح، والاستجابة لذلك التغيير اتخذت صوراً متنوعة بتنوع الاتجاهات التعصبية للجماعات العراقية. إذ أظهر التنوع الثقافي الذي يصل إلى حد التناقض أحياناً، أن دكتاتورية الرأي الواحد، والفكرة الواحدة قيدت الاختلاف الثقافي بقيود وحدة ثقافية - سياسية قسرية، هي ثقافة السلطة الحاكمة، وثقافة الطبقة الاجتماعية الحاضرة

مطلقاً، فهي تختلف باختلاف المجتمعات وباختلاف أنماط الثقافة، فأنماط الثقافة العراقية ذات الطابع الديني الطائفي أو الإثني والقومي بطيئة التغيير، وهذا ما يجب أن نأخذه بنظر الاعتبار عند محاولة معالجة الصراع وتوجيه عدوانيته.

### الصدمة: الاحتلال، والتغيير.

سبب الاحتلال، وما تضمنه من سقوط النظام الدكتاتوري في العراق، وما تلاه من تغيير، صدمة أو هزة جماعية لدى الجماعات التعصبية التي تشكل بنية الشعب العراقي عامة. وللصدمة تلك ثلاثة أسباب، اثنان منها يرتبطان بعدم التوقع أو باللامتوقع، وباللامتنبأ به، أو غير القابل للتنبؤ. وهذه الأسباب هي:

١. أزمة الثقة، في تعامل، وتقييم، الشعب العراقي مع المجتمع الدولي الذي تقوده الولايات المتحدة الأمريكية.

٢. اليأس من التغيير، والتسليم لحكم القدر، الذي هيمن على الوعي الجماعي العراقي، بسبب طول مدة الاستبداد، وسياسة تأييد الاستبداد

التي اتبعها نظام البعث حينها، ومنها إضعاف قوة الشعب بشرياً ومادياً، مثال على ذلك سياسة التجويع، ومحاولة تثبيت أنماط ثقافية تخدم نظامه.

**تلك الاكتشافات وأخرى غيرها تشير إلى أن نظرية التنافر تفسر بشكل أفضل سبب تغيير الناس وجهات نظرهم بعد أن يتصرفوا بطريقة تتناقض بوضوح مع اتجاهاتهم المحددة بوضوح**

لها. وما أن حدثت الصدمة التي فككت تلك الأغلال القسرية حتى تشظت الثقافة العراقية، وتنوعت بتنوع الجماعات التعصبية، وظهر الاختلاف الكامن تحت ذلك الغطاء الوهمي إلى السطح، فتنوعت استجابة الجماعات التعصبية في داخل المجتمع العراقي وتمترست كل واحدة منها في داخل جدار تاريخي - عقائدي صلب تستمد منه شكل الاستجابة لذلك التغيير وتبريرها. والمحفز السيكولوجي لتلك الاستجابة قد يكون واحدا بالنسبة لأكثر من جماعة تعصبية عرقية أو مذهبية، فهو بالنسبة للشيعية والأكراد تاريخ مشترك

من الاضطهاد السياسي والاجتماعي والديني كلفهما مئات الآلاف من الشهداء والمفقودين والمعوقين والسجناء على مدى أربعة عقود أو يزيد، فلا بد أن يؤثر

هذا التاريخ على الاستجابة ويحدد شكلها، بقطع النظر عن الآلية التي حصل فيها التغيير. وهذا يأتي في إطار الانسجام بين الاتجاه والسلوك الذي تحدثنا عنه في التمهيد العلمي.

كذلك، كان للجدار العقائدي - الديني أثره على الاستجابة، فالصدمة العنيفة التي حدثت من شأنها أن تجعل الجماعة التي تشترك في لاوعي ثقافي وزمني واحد أن تتحصن في داخل جدر ثقافية، ودينية، وإثنية، تشعرها بالاطمئنان على وجودها وتبلور فيه دورها.

فشكل الشيعة، مثلاً، جماعة تعصبية احتمت في داخل أسوار الحوزة العلمية في النجف الأشرف، واستمدت منها طاقتها، في حين تحصن أهل السنة في داخل أسوار متنوعة بتنوع استجاباتهم للتغيير، لتحميهم من التفكك الاجتماعي بعد أن انحل الجدار التاريخي الصلب الذي يحتمون فيه. فهرع بعضهم إلى المؤسسة الدينية التي هي على شكل زوايا وتكايا وهيئات، وانضم إليها سياسيون ليس لهم عهد في الدين، ولكنهم وجدوا في التهديد الجديد مناسبة للتوحد في داخل أسوار عقائدية معترف بها اجتماعياً، وكل أولئك توحّدوا لرفض التغيير، لكن

تسويغ الرفض لم يكن موحدًا، بل جاء متنوعاً بتنوع المرجعيات، فبعضهم رفض التغيير فقهيًا احتجاجاً على آلية التغيير، وبعضهم رفض التغيير احتجاجاً على مصدر التغيير، وبعضهم رفض التغيير احتجاجاً على التغيير نفسه. وفي كل ذلك ينطلق القابل للتغيير والرفض له من اتجاه تعصبي خاص يحدد سلوكه وموقفه تجاه التغيير كحدث تاريخي غير متوقع.

إن غلبة الشعور القومي على الشعور الديني - المذهبي في الوعي الجماعي الكوردي، بسبب الاضطهاد الذي عاناه هذا المكون في ظل الحكومات القومية العربية في العراق، خلق منهم مكوناً ثالثاً رئيساً في مقابل المكونين الشيعي والسني، على الرغم من أن أغلب الكورد على

يفتح لنا ذلك الأساس العلمي التجريبي  
إمكانية تغيير أنماط التفكير السلفي المتحجر  
عندما يضطر صاحب السلوك إلى خوض حراك  
سياسي داخل ساحة واقعية تتحاور فيه الآراء  
الحرّة

مذهب أهل السنة. عملت الهوية الثقافية القومية للکرد على تلطيف الميول الدينية — المذهبية لديهم، فكان من الصعب، وفقاً لحسابات المصالح، استمالتهم من قبل المكون السني العربي لتشكيل كتل يعادل التكتل الشيعي، فوقف الكورد في المنتصف لموازنة المعادلة السياسية، فأكسبهم هذا الموقع ميزات خاصة، وعاد عليهم بفوائد جمة على مستوى المصالح القومية، التي مارست من أجلها أساليب الابتزاز أحياناً.

والحقيقة أن هذا التمرس الأيديولوجي سواء المذهبي لدى الشيعة والسنة أو القومي لدى الكورد، يشكل عائقاً أيديولوجياً دون نمو ثقافة حرة تخرج عن

تلك الأطر الثقافية التقليدية، وحتى ما يبدو أنه ثقافة أدبية ليبرالية سواء كانت شعرية أو نثرية غالباً ما يتم تحسس هويتها الطائفية، رقابياً، من خلال ما تفصح عنه من أفكار، أو التعامل معها من منطلق الانتماء المذهبي أو القومي لمبدعها، على سبيل المثال، ما حصل للشاعر العراقي المشهور

الجواهري، وفي إهمال الثقافة والفكر العربي عموماً لتتاجات المفكر المعروف محمد باقر الصدر.

ذلك هو أحد أهم الأسباب التي تمنع الثقافة من التطور، من أن تشكل هوية مستقلة إزاء الهويات التقليدية ذات الطابع الأيديولوجي، فتلك الهويات

الرئيسية مارست قمعاً، مقصوداً أو غير مقصود، ليس فيما بينها فحسب، بل في داخلها أيضاً. ولم يكن هذا التشطي الديني والطائفي في العراق جديداً، فقد مر العراق منذ تأسيس الدولة العراقية الحديثة في العشرينات من القرن الماضي، بهيمنة عوائل سنية محددة على الثقافة في العاصمة بغداد، وهي تلك العوائل التي ورثت الدولة العثمانية وكانت قد كونت نفسها في ظل منح وهبات تلك الدولة، وعلى الرغم من الإسهامات الثقافية لتلك العوائل الدينية إلا أنها لم تقترب من فكرة الإصلاح السياسي أو التجديد الثقافي، وظلت تدور في فلك الثقافة الدينية التقليدية، المعادية، في أغلب الأحيان،

لثقافات الوافدة من الغرب، ولثقافات المحلية المختلفة معها، ولم تستطع أن تخلق ثقافة مشتركة جامعة للوطنية العراقية، وربما بسبب ذلك، وهذا في أغلب الظن، تبنى معظم تلك العوائل السنية المتدينة للمذهب الوهابي، كما هو الحال بالنسبة للألوسي وأستاذه علي السويدي، وابنه نعمان

خير الدين الألوسي، وكذلك محمود شكري الألوسي. فخلق ذلك عزلة بينها وبين النشاط الثقافي الشيعي الذي كان مركزه النجف وكربلاء والحلة وسامراء. وقد عبرت الباحثة فاطمة محسن عن ذلك التشطي التقليدي السني والشيعي بقولها: «ربما كان التشطي في البنية الدينية بين

**وإذا لم يكن تحكُّم الاتجاهات بتلك  
القسرية، فإن هذا الأمر يفتح كوة  
من نور نحو معالجة العنف ثقافياً.  
فإذا لم يكن الاتجاه التعصبي الطائفي  
أو الديني أو الثقافي بهذا التحكم،  
فإن هذا يعني أنه من المرونة إلى  
حد يكفي لتغييره وتوجيهه سلوكياً  
وثقافياً**

مرجعيات مختلفة عائلياً وطائفيًا، سبباً في منع ظهور مؤسسة دينية جامعة ينضوي الدارسون تحت رعايتها بصرف النظر عن أصولهم، كما في جامعة الأزهر أو الزيتونة. ولعل مركزاً دينياً مثل النجف كان أكثر تماسكاً من بغداد رغم ثبات المبدأ ذاته في الصيغة العائلية التي تتوارث المناصب فيه، ولكنه كان مركزاً عالمياً يحق للمجتهد والمبرز فيه أن يكون من غير العراقيين، فبرز فيه علماء من إيران ولبنان والهند وسواها من البلدان، ولكن الغلبة في الاجتهادات الإصلاحية كانت، كما يبدو، لعلماء إيران وجبل عامل. على هذا نجد أن معظم الأفكار التي

خاضت جدل الإصلاح الإسلامي بين الشيعة، لم تكن من ابتكار العوائل الدينية العراقية، ولكنها استجابت لها وأسهمت فيها» (٢٦).

والحقيقة أن الصيغة العائلية للتمركز الثقافي في العراق أعاق عملية مأسسة الثقافة، لاسيما أن مراكز الثقافة كانت قبل تأسيس الجامعات، تضطلع بها العوائل الدينية والتكايا، وهذه نظرت لها كإرث ومجد يسعى أفراد العائلة لاكتسابه حفاظاً على المجد وليس من منطلق التجديد، ولا من منطلق الكشف عن الواقع كما هو في عينه، ولذلك غاب المنهج العلمي عن إنتاج تلك القوى العائلية المهيمنة على الثقافة والفكر، والتي شكلت في بعض الأحيان ما أطلق عليه الرصافي —

ساخراً — اسم «بوليس السماء». ويبدو أن هذه الصيغة العائلية تنعكس اليوم في شكل من التمرکز العائلي السياسي، فبعض الصراع السياسي في الداخل الشيعي هو صراع أسر، كما في المجلس الأعلى المنتمي إلى أسرة السيد الحكيم، والتيار الصدري الذي يرتبط بأسرة السيد الصدر، اللذين يجهدان من أجل انتزاع السيادة من يد حزب الدعوة الإسلامية غير المرتبط بالمفهوم الأسري للقداسة.

لم يقتصر التشطي الثقافي والاجتماعي على خلق الاتجاهات التعصبية الثلاثة المذكورة سابقاً، وإنما يجب أن نضع في الاعتبار، كما أشرنا قبل قليل، أن كل واحدة من تلك الاتجاهات التعصبية هي غير متجانسة كلياً، وإنما تحمل في داخلها أسباباً سياسية وثقافية ومرجعية

للتشطي أيضاً. على سبيل المثال تشظت الجماعة التعصبية الشيعية إلى صدرية، ومهدوية، وأغلبية صامتة، وأحزاب سياسية تمارس العمل السياسي بطريقة ليبرالية وبراغماتية. والأغلبية الصامتة تلك، والتي أنا أسميها أغلبية عاملة، هي القاعدة التي أسست عليها العملية السياسية الجارية في العراق، وإليها يعود نجاحها واستمرارها. بل إن هذه الأغلبية العاملة أخرجت الفئات الصغيرة المتشظية، وأجبرتها على العودة إلى العملية السياسية، وتعدى تأثيرها إلى الاتجاه الاجتماعي السني

**سبب الاحتلال، وما تضمنه من سقوط النظام  
الدكتاتوري في العراق، وما تلاه من تغيير،  
صدمة أو هزة جماعية لدى الجماعات التعصبية  
التي تشكل بنية الشعب العراقي عامة**

فأخرجته للانضمام إلى العملية السياسية أيضاً.

بالمقابل تشظت الجماعة التعصبية السنية وانقسمت إلى تنظيمات سياسية مناوئة لآلية التغيير، لكنها انخرطت في العملية السياسية، في البداية لا عن قناعة لكنها اقتنعت أخيراً بأن الحل الوحيد هو العمل السياسي السلمي. وإلى فئات أخرى انضوت تحت تنظيمات مسلحة عابرة للحدود ذات طابع إرهابي، وبعضها أنشأ مليشيات مسلحة بأسماء تاريخية ودينية وجد فيها رجال النظام السابق والمرتبطين بهم ملجأ، وتحالفوا مع التنظيمات المسلحة العابرة للحدود، مثل تنظيم

القاعدة. وبعضها الآخر لجأ إلى العصبيّة القبلية أو العشائرية، التي تبلورت مؤخراً على شكل صحوات وجدت مصلحتها في مواجهة التنظيمات الإرهابية

العبيثة، والعمل على المساهمة في إعادة الحياة الطبيعية إلى الشارع العراقي، وقد نجحوا في ذلك إلى حد كبير. نجحت الأغلبية الشيعية العاملة في إحراج الفئات الأخرى السنية ودفعتها إلى الدخول في العملية السياسية، باستثناء تنظيم القاعدة والعاملين على إعادة حزب البعث إلى الحياة السياسية في العراق. وربما كان المنشأ الحقيقي لأزمة الثقة بين الائتلافات السياسية الحالية، هو الشك في نزاهة بعض التنظيمات السياسية، والقناعة بأن بعض الائتلافات تضم عناصر من النظام السابق تعمل على تخريب العملية السياسية من الداخل، والزج بكوادرها القديمة لإعادة حزب البعث من جديد.

## القاعدة الفكرية والثقافية للصراع الشيعي - السني

يجب الاعتراف بأن السنة والشيعية، كل واحد منهما ثبتت صورة جوهرانية للآخر غير قابلة للتغيير وفقاً للمسلمات التاريخية الموروثة من زمن الصراع على السلطة في العصور الإسلامية الأولى، والهيمنة السلطوية التي تلت ذلك الصراع.

وقد رسمت السلطة الرسمية والجهاز الفقهي - الثقافي التابع لها صورة ذلك الصراع وثبتها من خلال إخراج صورة نمطية للإنسان الشيعي، والتشيع عموماً، صورة جوهرانية ثابتة تقع خارج مجرى الزمن والتطور التاريخي. واستخدم كتاب فقه

### والاستجابة لذلك التغيير اتخذت صوراً متنوعة بتنوع الاتجاهات التعصبية للجماعات العراقية

السلطة وسائل لغوية، وبلاغية، ودينية لتشكيل تلك الصورة وتثبيتها في وعي ولاوعي الطبقات المختلفة في المجتمعات العربية من طبقة العلماء والأكاديميين إلى الطبقات الاجتماعية الأدنى. وتشكل هذه الصورة النمطية العائق الأكبر دون إنجاز حوار جدي وحقيقي بين السنة والشيعية، بل شكلت تلك الصورة، وما زالت، مصدراً لعدم الثقة المتبادل، ولا سيما من جانب الأقوى تجاه الأضعف.

والأكثر خطورة في الأمر إن صورة الشيعي تلك تحولت إلى نصوص مدبجة في صفحات الكتب، واعتاد المثقف السني أن يستقي معلوماته عن الشيعة، والتشيع

عموماً، من تلك النصوص، صارفاً النظر عن إمكانية أن تكون تلك النصوص تعكس مجرد حقبة زمنية تجاوزتها حركة التاريخ والتطور الاجتماعي. هنا ممكن الخطورة «أن تعرّف وتُعرّف نصياً وتمنح صورة مخيالية هي غير الصورة التي تعرفها عن نفسك».

بالمقابل رسم العقل الشيعي صورة نمطية للفرد السني، وسوقها اجتماعياً أيضاً، وأضفى عليها طابعاً مشابهاً لذلك الذي استخدمه فقهاء السنة، أعني طابعاً استدلالياً مدعماً بنصوص دينية وخطاب اجتماعي فاعل يرسخ تلك الصورة، وربما يمكن القول إن الشيعة

استندوا إلى قوة الحجة

وبلاغة الخطاب، في حين استند أهل السنة إلى الهيمنة السياسية التي تمتعوا بها في أغلب حقب التاريخ الإسلامي، ولذلك كان استنادهم إلى

قوة السلطة أكثر من اعتنائهم بالقوة الاستدلالية وبلاغة الخطاب. وهذا يفسر التفاوت البادي بين الطرفين، ذلك التفاوت الذي اتخذ دائماً صورة العلاقة بين الحاكم والمحكوم، ومن البدهي أن تكون الموروثات الثقافية المقترنة بهذا الوضع خلقت شعوراً باطنياً لدى كل فئة رسم لها صورة جوهرانية عن ذاتها، خارج التاريخ ومنطق التحول الطبيعي.

ليست المشكلة بين السنة والشيعة مشكلة الفرد السني والفرد الشيعي الواقعيين اللذين يعيشان فعلياً

في الواقع واللذين يتواصلان عبر خطوط مشتركة تفوق بكثير خطوط التقاطع المسجلة في نصوص التاريخ. المشكلة في الصراع السني - الشيعي، هي أن التاريخ الفقهي والكلامي والسياسي وحتى الاجتماعي لكل طرف رسم صورة سلبية للآخر. ولذلك فإن تعريف الشيعي والسني في العالم الإسلامي (العربي وغير العربي) يستقى من التاريخ المكتوب، مما تقوله الكتب، وليس من الواقع المعيش، الأمر الذي يعني أن هناك تعريفاً نصياً جاهزاً مكتوباً في صفحات الكتب الفقهية والعقائدية، وأحياناً السياسية، ومصادقاً عليه من لدن الشخصيات المقدسة

لكل مذهب يصف الآخر بطريقة مفرطة بالبشاعة، يلصق كل واحد في الآخر تهماً تاريخية، وصفات أخلاقية كالخيانة والفساد، فضلاً

عن أساطير مشوهة للحقيقة. وهذه الصورة المثبتة تلغي إمكانية أن تكون هناك شخصية شيعية أو سنية مخالفة للصورة النمطية المسجلة في الكتب. وتلغي إمكانية أن تكون الشخصية الإنسانية عموماً شخصية تاريخية متعددة المواهب والهويات، وتمر بتحويلات تاريخية تعجز النصوص عن استيعابها وملاحقتها.

يمكن أن نطلق على هذا التعريف اسم «التعريف النوعي»، وأعني به تلك الصورة النمطية الجوهرانية التي يسقطها المرء على الآخر التي تتجاوز الواقع المعيش،

**فتنوعت استجابة الجماعات التعصبية في داخل المجتمع العراقي وتمترست كل واحدة منها في داخل جدار تاريخي - عقائدي صلب تستمد منه شكل الاستجابة لذلك التغيير وتبريرها**



وما تدركه الجوارح من الحقائق المباشرة في الخارج. وهذا التعريف يسقطه كل طرف على الآخر، وإن تفاوت في حدته وبشاعته من فئة إلى أخرى. ولذلك فالطائفي الحقيقي ليس الإنسان الذي يحمل فكراً عقائدياً سنياً أو شيعياً، ولا ذلك العلماني أو الليبرالي الذي يؤمن بفكر وضعي بشري، ولا حتى ذلك الملحد الذي اختار طريقة في الحياة تفرغها من وجود الله، بل ذلك الشخص المدفوع بقوى سلطوية ثقافية موروثية تمنحه القدرة على تجاوز الواقع واسقاط تلك الصورة

النمطية على الآخر، فيفهم الآخر بصورة مخالفة تماماً لفهم ذلك الآخر لنفسه، مستنداً في ذلك على دافع سيكولوجي يمنحه هوية فريدة متميزة عن الآخرين محاطة بهالة من القداسة

الدينية. وبالتالي فهذا التعريف النوعي يعرف كل فرد في جماعة تعصبية معينة بالتعريف النوعي الكلي للجماعة بصورة عامة، ملغياً بذلك إمكانية وجود فرد في داخل هذه الجماعة يتميز بمزايا مختلفة عن الآخرين. إنه تعريف جماعي يؤمن بالكلية النوعي ويلغي الهوية الفردية، والأخطر إنه يلغي القوى الإبداعية في الإنسان، فإن مجرد انتماء الفرد إلى فئة اجتماعية تخالف اتجاهه التعصبي المقابل يكفي لتجريدته من كل إمكانيات إبداعية واجتماعية وملكات يمكن أن تخدم المجتمع والدولة. وهذا هو السبب الحقيقي ورائع ما خلفته الدكتاتورية في

العراق من تخلف ثقافي وعلمي وعمراني، إنها سلطة تلغي القدرات الفردية وتميت ملكة الإبداع في النفس الإنسانية بسبب تنكرها لها.

كيف يمكن أن نحول الوعي الاجتماعي الامتثالي المخدوع بصور لا واقع لها، إلى الواقع العيني الذي يعكس له صورة إنسانية مختلفة عن الموروث، هي بمثابة فواعل اجتماعية متعددة المواهب والهويات تكذب الصور النمطية المرسومة مسبقاً في صفحات كتب التاريخ والعقائد؟ إن إمكانية تغير الاتجاه التعصبي عن طريق الممارسة الواقعية والتخفيف من حدة هيمنة الخطاب الموروث وأعرافه وصوره الجاهزة، كما بين القسم النظري من البحث، أقول إن تلك الإمكانية هي

**فبعضهم رفض التغيير فقهاً احتجاجاً على آلية التغيير، وبعضهم رفض التغيير احتجاجاً على مصدر التغيير، وبعضهم رفض التغيير احتجاجاً على التغيير نفسه**

الأمل الوحيد الذي يمكن أن تشتغل عليه الأنتلجنسيا العراقية المعاصرة لحذف التعريف النوعي، وتحويل النظر نحو الواقع العيني الذي يختبر الأفراد حسب طاقاتهم وقدراتهم الإبداعية بصرف النظر عن انتماءاتهم العقائدية والإثنية.

والحقيقة أنه ما لم ينجز الحوار الإسلامي - الإسلامي، وبالأخص الشيعي - السني، لا يمكن تخيل نجاح مشروع حوار مع الأديان العالمية الأخرى. لقد تجاوز المسيحيون معظم نقاط التقاطع بين مذاهبهم المختلفة، فهم من هذه الجهة مؤهلون لخوض حوار

ناجح مع المسلمين، لكن ما يثير الشك لديهم هو الخلاف والتقاطع الإسلامي - الإسلامي بشتى أشكاله، وهو أمر لم يتجاوزه المسلمون بعد، بل نجده يستعر في الوقت الراهن ويصل إلى أوج خطورته.

لكي يكون حوار بين طرف وآخر ينبغي على كل طرف أن ينمي القدرة على النظر إلى الأمور من زوايا ومناظير مختلفة. فمن المهم جداً أن نتعامل مع الحوار بانفتاح وصدق

وتواضع وشجاعة. ويمكن لحوار المذاهب، إذا جرى في ظروف مواتية أن يكون تجربة منطقية على التحول والتغيير، تجربة قد تسفر عن شعور بوحدة الطرف مع الآخر<sup>(٢٧)</sup>.

كما أن من مميزات الحوار الجاد المثمر الإصغاء باحترام لما يعرف به كل مذهب نفسه، والكف عن اقتباس تعريفات ذاتية للمذاهب الأخرى من منطلق أيديولوجي. وإنما يجب أن يستند الحوار على الرغبة بالتعلم، وأن يخرج المنخرط في حوار مع الآخر من ذلك الحوار بموقف مختلف عن موقفه السابق، كما وصف ذلك المفكر جون أ. بيوهرنز «إن سر الحوار هو العبور ثم العودة، فنحن نعبر في محاولة تقييمية لفهم تجربة وكنه شخص أو دين آخر. وعندما نعود إلى ذاتنا، وهو ما يتحتم علينا أن نفعله بأسلوب ما أو بآخر، لا نعود تماماً كما كنا من قبل، فإن التجربة قد غيرتنا، وبطريقة

ما تحولنا وتوسعنا. ولعل هذا النمط نموذج للتنمية الروحانية في عالمنا التعددي»<sup>(٢٨)</sup>.

يشترط الحوار العلمي، تعليق وجهات النظر الخاصة والأحكام المسبقة، والاستماع بدقة ونباهة إلى وجهات النظر المقابلة، بهدف الوصول إلى معنى مشترك مع الآخر. وإذا لم يكن المرء قادراً على تعليق الحكم وتأجيله فإنه بذلك يشوه الواقع ويخلط بين التجربة الحاضرة والتجارب

**والحقيقة أن هذا التمترس الأيديولوجي سواء المذهبي لدى الشيعة والسنة أو القومي لدى الكورد، يشكل عائقاً أيديولوجياً دون نمو ثقافة حرة تخرج عن تلك الأطر الثقافية التقليدية**

والاعتقادات السابقة. ويخفق في الفهم الكامل لجوانب ما يجري إيصاله والتعريف به في لحظة الحاضر. ووحده المشارك الذي يمسك عن الإدلاء برأيه ويستمع متنبها هو الذي يستطيع أن يسهم إسهاماً تاماً في حوار مثمر. فعدم قدرة المرء على تعليق وجهة نظره الخاصة وتأجيلها تحول دون العفوية ويمنع مشاركة الآخر بغير إصدار أحكام. ولذا فإن الميل إلى قيام حوار مثالي يتطلب نوعاً من تجرد المرء من أفكاره وانفصاله عن آرائه على الأقل<sup>(٢٩)</sup>.

### غياب الرأي العام

إن الصراع الطائفي في العراق، سواء في نهاية القرن التاسع عشر، وبداية القرن العشرين زمن تأسيس الدولة العراقية، أو في القرن الواحد والعشرين، سبب رئيسي في تردي الوضع الثقافي والفكري، وضعف المساهمة

في الإنتاج الفكري الجاد. وكأن الفترة الفاصلة بين الاحتلالين العثماني والبريطاني وبين الاحتلال الأمريكي ٢٠٠٣ لم تشهد تقدماً ملموساً على صعيد الفكر والفلسفة والثقافة الجادة، وما تناوئله فاطمة المحسن في كتابها «تمثلات النهضة في ثقافة العراق الحديث» ليس سوى محاولات مجزأة لم تنتظم في إطار فكري يمنحها اتجاهاً خاصاً بإزاء الاتجاهات المشهورة في العالم الأوروبي أو العالم العربي، بتعبير

آخر، إنها لم تصنع حركة تاريخية ذات طابع تحولي للبنى الاجتماعية، فأغلبها كان متواطئاً مع البنيات التقليدية سواء تلك التي زرعتها النزعة العسكرية العثمانية، أو البنية الإقطاعية للمجتمع، أو البنية السلفية المستوردة من نجد، أو

الصيغة العائلية للمؤسسة الدينية. يعني ذلك الركود الثقافي، على مدى قرن كامل، أن مقتل الإصلاح يكمن في الصراع الطائفي، ففي أجواء الصراع الطائفي العنيف تبلور سيكولوجية التحصن بأسوار التقليد الموجود، إلى حد يشعر معه المرء بأن الإصلاح أو التغيير ما هو إلا هدم لذلك الحصن المكين الذي يحتمي في داخله، ومن هنا سهل على مالكي سلطة المعرفة وسم أي محاولة إصلاح، إن وجدت في هذه الأجواء، بالخروج على الدين وبالخيانة العظمى وغيرها.

من نتائج الصراع الطائفي هو التشظي الثقافي والاجتماعي، وبالتالي إلغاء الرأي العام أو الجامع الوطني، والمقصود بالرأي العام هو ذلك السقف الجامع للمصالح الوطنية المشتركة على المستوى السياسي الخاص وعلى المستوى الشعبي العام، الذي يشكل خطأ أحمر يُحرّم تجاوزه. وقد يرسم الدستور الخطوط الحمراء لتلك، ليعبر عن جامع وطني، وإرادة عامة. والحقيقة أن الرأي العام يفترض «مجالاً عاماً»

يشكل فضاء للتفاعل الاجتماعي بين ذوات تعي عناصر الاشتراك فيما بينها وتمتلك القدرة على تحييد عناصر الاختلاف، مؤقتاً على الأقل، من أجل حوار بناء يهدف إلى وضع مبادئ مشتركة للحياة معا، «وتقوية المجتمع المدني

**والحقيقة أن الصيغة العائلية للمركز الثقافي في العراق أعاق عملية مؤسسة الثقافة، لاسيما أن مراكز الثقافة كانت قبل تأسيس الجامعات، تضطلع بها العوائل الدينية والتكايا، وهذه نظرت لها كإرث ومجد يسعى أفراد العائلة لاكتسابه حفاظاً على المجد وليس من منطلق التجديد**

وتتشكل من خلاله الإرادة السياسية»<sup>(٣٠)</sup>.

فالمجال العام هو مجال نقاش بين مواطنين عوام لا خواص، ذو طابع سوسيولوجي غير منغلق على طبقة دينية أو سياسية صغيرة تحتكره، وبهذه الصفة يصبح قاعدة لديمقراطية سليمة<sup>(٣١)</sup>. وفي ظل الصراع الطائفي والقومي لا مجال لتحرير هكذا مجال، وهذا ما يؤشر ضعف الأداء الديمقراطي.

خلق ذلك التشظي الطائفي والعنصري والإثني أزمة وطنية حقيقية تتعلق بتقديم الولاء للقبيلة أو المذهب

أو العرق على الولاء للوطن. فكل جماعة تعصبية، في المفهوم الاجتماعي، ترتبط بشعور داخلي يشدها إلى عصبيتها الإثنية أو الطائفية، في غياب واضح للمشروع الوطني الجامع. يكمن الجانب السلبي للتنوع لا في التنوع نفسه، وإنما في التوقع في داخل ذلك الإطار الضيق ونسيان الجامع الوطني الذي ترتبط به إمكانية قيام الدولة والسيادة، وهو أمر يرتبط، كما أوضحنا سابقاً، بالوضع النفسي المتأزم الموروث من النظام السابق، والأخطر في هذا الشعور هو أنه يجعل تلك التجمعات والطوائف تفقد سمة الدولة والسيادة وشرعية القانون، ويدخل البلاد في أتون حكم الطوائف. يكمن تجاوز

هذا الجانب السلبي في خلق وعي عام يتعالى على الانقسام ويرتبط بالمصلحة الوطنية العليا، إن تشجيع الثقافات المتنوعة يرتبط بتنازل

كل تجمع اجتماعي عن بعض حقوقه من أجل الدولة والمصلحة العامة، ولصالح حكم القانون، لأن المردود الإيجابي لسيادة الدولة وحكم القانون والتداول السلمي للسلطة، والسلم الاجتماعي، يعود على الجميع ولا يخص تجمع دون آخر. خلق الشعور بارتباط مصلحة كل جماعة تعصبية بمصلحة الجماعة التعصبية الأخرى، هو الواقع الافتراضي الذي يجب أن يشتغل على تمكينه الوعي السياسي - الثقافي العراقي، وهو

الحافز نحو تشكيل إرادة جماعية وجامع وطني يصون الدولة والشرعية الدستورية، وحكم القانون. وللثقافة الدور البارز في خلق ذلك الوعي وتحويله من إطاره النخبوي إلى الوعي الجماعي للمجتمع العراقي بصورة عامة. ذلك أن التجمعات الإثنية والطائفية والعرقية في العراق، على الرغم من أن كل واحدة منها لها ثقافتها الخاصة وتاريخها الخاص، لا تعدم وجود مشتركات بينها، منها دينية، وأخرى قومية، أو إنسانية، أو مصلحة - برجماتية. فعلى هذه المشتركات يمكن أن يشتغل الوعي الثقافي والعقل السياسي التنظيمي.

من أبرز مظاهر غياب الجامع الوطني في المجتمع

السياسي العراقي،

هو ذلك التفاوت في

المواقف السياسية

بين النخب والتكتلات

السياسية في مسائل

حساسة تتعلق بالأمن

الوطني. ففي أي بلد

يتمتع بثقافة وطنية جامعة لا تختلف النخب السياسية والتكتلات الاجتماعية فيما يتعلق بتهديد الأمن القومي والوطني لذلك البلد، إلا في العراق، قد نلاحظ المزايدات والنفاق عندما يتعلق الأمر باتهام بعض الأنظمة الإقليمية بدعم الإرهاب في العراق، لا سيما ذلك الذي يستهدف البنى المركزية للدولة، وللأسف، قد تهرع بعض الأحزاب والتكتلات لكسب ود تلك الدول الإقليمية التي يخسرها الخصم السياسي، رغبة في كسب ولائها

**والأغلبية الصامتة تلك، والتي أنا أسميها أغلبية عاملة، هي القاعدة التي أسست عليها العملية السياسية الجارية في العراق، وإليها يعود نجاحها واستمرارها**

نضمن درجة ما من تغيير الاتجاه النمطي الرفض للجديد على أساس تربية عملية تستوعب الاختلاف وتخالف السائد مخالفة نسبية.

ويطرح عادة منظوران للثقافة، الأول، بوصفها إراثاً يتلقاه الأفراد، ويتمحورون حوله. والثاني، بوصفها عملية بناء معانٍ في إطار المشاركة في النشاط الجماعي في المجال العام. وفي هذا المعنى يعتقد جيروم برونير: أن الثقافة وما تتضمنه من بحث عن المعنى هي التي تشكل بالفعل الأسباب

**نجحت الأغلبية الشيعية العاملة في إحراج الفئات الأخرى السنية ودفعتها إلى الدخول في العملية السياسية، باستثناء تنظيم القاعدة والعاملين على إعادة حزب البعث إلى الحياة السياسية في العراق**

ودعمها، أملاً في زحزحة ذلك الخصم والنزو على كرسيه. هذا هو في الحقيقة النسيان الذي يتورط فيه السياسي عندما يحصر ذهنه في مصالحه الخاصة أو الحزبية، على حساب المصلحة الوطنية، حتى يتساوى في وعيه العمل المصلحي الخاص مع العمل الوطني، فيختزل الوطن والرضا الاجتماعي في شخصه أو في كتلته، فيخلق علاقة تطابق ماهوي بين ذاته وبين الوطن، وهو عين الإسقاط الدكتاتوري الذي مارسه الدكتاتور السابق (صدام حسين) حين عدّ قوله قول العراق، وفعله فعل العراق، فألغى بذلك الرأي العام، بل صادر الوجود الاجتماعي برمته لصالح أنا فردية خاصة.

### الفعل الثقافي والخروج من الأزمة

ما السبيل، إذن، للخروج من تلك الأزمة؟ وهل هي أزمة ثقافية، أم هي أزمة سياسية، أم الاثنين معاً بوصفهما عاملين مترابطين؟

يتعلق الأمر، في رأينا، بالخلق الثقافي، وبإمكانية خلق فعل ثقافي ذي أثر اجتماعي عام. أعني، الارتقاء بوعي الذرات الاجتماعية المتطيرة أثر الصدمة العنيفة، إلى مستوى الوعي بالجامع الوطني، والمصلحة العامة، وخلق الحافز الواقعي لتحقيق ذلك، إلى جانب الحافز الفطري المسؤول عن المصالح الخاصة. وبذلك قد

الحقيقية التي تولد الفعل الإنساني<sup>(٣٢)</sup>. يقدم دينيس كوش (٢٠٠٢) تحديداً كلاسيكياً للثقافة على أنها «وسيلة ملائمة للتعبير عن ميراث يتكون من أشياء وصيغ أفكار وتصرفات تعطي لجماعة بشرية ولأفرادها هوية خاصة». يفيد هذا التعريف فكرة مفادها أن الثقافة أمر مستقل عن الأفراد الذين يتلقونها، وبالنتيجة يكون الأفراد نتاج تلك الثقافة، فهي التي تحدد هويتهم ونمط شخصيتهم واتجاهات سلوكهم. في مقابل هذا الرأي يطرح برتران تروادك مفهوماً آخر للثقافة مفاده «إن الأفراد الذين يتقاسمون بعض النشاطات والعلاقات الاجتماعية إنما يخلقون باستمرار المعارف والقواعد التي تنظم حياتهم اليومية» بمعنى آخر تعد «الثقافات أفكاراً مجردة يبدعها الفكر»، وبدل أن تكون الثقافة علة

الهوية الجماعية تصبح نتيجتها ومحصلتها. ووفق هذا المفهوم ليست الثقافة نظاماً مغلقاً أو إرثاً للحفاظ عليه بل هي بناء اجتماعي يشهد تطوراً مستمراً<sup>(٤)</sup>.

وأعتقد أن النمط الثقافي السائد في العالم العربي، والعراق تحديداً هو الذي يعتبر الثقافة إرثاً، وبالتالي شيئاً مقدساً يبلور شخصية الفرد ويحدد اتجاهاته. والعمل الإصلاحي يجب أن يعمل على تغيير المنظور. فالفرد في المجتمع العراقي يخضع لجبرية ثقافية مستمدة من جبرية اجتماعية وتاريخية تعمل على صناعة الوعي الجماعي أولاً ثم خضوع الفرد تربوياً إلى اتجاهات هذا الوعي الجماعي. وقد أطلقنا على هذا النمط، في كتابنا حضريات الاستبداد<sup>(٣٤)</sup>، «الوعي السالب أو الثقافة السالبة». ويقابلها الوعي الإيجابي الذي يحمله فرد يصنع تاريخه ويصنع مجتمعه، وبالتالي ثقافته، فرد يتحلّى بشاعة خوض حراك ثقافي يعدّل البنى التقليدية التي تشكل اتجاهات الجماعة التي تحتضنه وتفرض عليه سلطتها.

والحقيقة أن دور التنوع الثقافي والعنقي والطائفي في خلق المؤثرات التي تبلور من خلالها شخصية

الفرد واتجاهاته، يبطل علم النفس الفرويدي الذي يرى أن مختلف المراحل التي يمر بها الفرد «هي بصورة أساسية حصيلة تنامي ظاهرات «غريزة»

واحدة»<sup>(٣٥)</sup>. فعلم النفس الغربي مهما ادعى الشمولية فإن ميدان أبحاثه تقتصر على المحيط الثقافي الغربي الذي نمت في داخله مدارك الإنسان ومعرفته.

إن الذي يغذي العنف بين المكونات الثقافية هو الشعور بحتمية هوية يزعم أنها فريدة، فهذا الشعور من شأنه أن يقسم المجتمع بصورة حدية تزيد من حالة الصراع العنيف بين هويات تزعم كل واحدة منها أنها فريدة وحتمية. وإن أكثر الهويات إثارة للعنف هي تلك التي ترتبط بتميز ديني وعنقي. فإذا امتلك اتجاه تعصبي ما، يشعر بحتمية هويته الدينية أو الطائفية، وسائل القوة والسلطة السياسية، فإنه سيسبغ الاتجاهات الاجتماعية الأخرى، لأن «فرض هوية فريدة زعماً هو غالباً أحد المكونات الحاسمة من «الفن القتالي» لإثارة المواجهات الطائفية»<sup>(٣٦)</sup>.

وبقدر الشعور بحتمية الانتماء لهوية مشتركة مع جماعة واحدة يزداد الوعي بالبعد والاختلاف عن الجماعات الأخرى، فالتضامن الداخلي لجماعة ما يمكن أن يغذي التنافر بينها وبين الجماعات الأخرى<sup>(٣٧)</sup>. ومع تحريض مناسب يمكن أن يتحول ذلك الوعي بالهوية المشتركة إلى

سلاح قوي يوجه بوحشية ضد جماعة أخرى؛ ذلك إن فن بناء الكراهية يأخذ شكل إثارة القوى السحرية لهوية مزعومة السيادة

يمكن أن نطلق على هذا التعريف اسم «التعريف النوعي»، وأعني به تلك الصورة النمطية الجوهرانية التي يسقطها المرء على الآخر التي تتجاوز الواقع المعيش، وما تدركه الجوارح من الحقائق المباشرة في الخارج



في عيون الآخرين مهما كانت نظرتنا إلى أنفسنا»<sup>(٣٩)</sup>.  
والحقيقة أننا قد نجعل التعريف الذي يضعه الآخرون  
عنا، الذي قد يكون مختلفاً تماماً عن إدراكنا نحن لذواتنا،  
لكن من المؤكد إنه يتأثر بالمسافة التي تصنعها النظرة  
التعصبية التي تضخم الأنا وتمنحها امتياز الانتماء إلى  
هوية حتمية فريدة. ولذلك

فإن إسناد الصفات للآخر  
يأتي من التحقير والتشويه،  
كمقدمة لاستخدام العنف  
ضد الشخص المقصود  
تشويهه. وهناك نوعين من  
التشويهات التي تلصق  
بهذا الشخص الهدف:  
«الأوصاف المغلوطة  
لأناس ينتمون إلى تصنيف  
مستهدف، والإصرار على  
أن السمات الشخصية التي  
يساء وصفها هي السمات

الوحيدة ذات الصلة بهوية الشخص المستهدف»<sup>(٤٠)</sup>.  
والحقيقة أن هذا التوصيف يمكن أن يوضح لنا صورة  
المجتمع العراقي في الوقت الراهن، والتي يمكن  
تجاوزها ثقافياً بتكسير الحواجز الحتمية.

إن تنمية الحافز الاجتماعي الذي يشد التنوع  
الثقافي والاختلاف السياسي إلى موقف موحد، هو  
الركن الأساس في بناء النظام العام للدولة، وإضفاء  
الشرعية الاجتماعية على حكم القانون، وبالتالي

والهيمنة تحجب كل الانتماءات الأخرى، وعندما تعطى  
هذه الهوية شكلاً ملائماً ميالاً للقتال، يمكن أيضاً أن  
تهزم أي تعاطف إنساني أو مشاعر شفقة فطرية قد تكون  
موجودة في نفوسنا بشكل طبيعي، والنتيجة يمكن أن  
تكون عنفاً عارماً مصنوعاً داخل الوطن، أو إرهاباً وعنفاً  
مراوفاً ومدبراً على مستوى

كوكبي<sup>(٣٨)</sup>.

إن أصحاب الهوية  
ذات الامتياز (الطائفي أو  
العراقي) سوف يصنعون  
الهوية المناقضة لهم  
عن طريق سلوكهم تجاه  
الآخرين، «فالمعادي  
للسامية، على حد تعبير  
سارتر، هو الذي يصنع  
اليهودي». ولذلك فإننا  
وإن كان لدينا وضوح بشأن  
الكيفية التي نريد أن نرى

بها أنفسنا، لكننا قد لا نستطيع إقناع الآخرين أن يرونا  
بهذه الطريقة وحدها، فالفرد العراقي، تحت هيمنة  
حكم البعث، ما كان يمكنه الإصرار على أن يعامل على  
أساس أنه كائن بشري فقط ومن دون اعتبار لصفاته  
الطائفية والمذهبية والعرقية، وكان لا بد أن يوضع بشكل  
نمطي في التصنيف الذي تحدده له السلطة وأصحاب  
الهيمنة في المجتمع، ذلك «إن حريتنا في تأكيد هوياتنا  
الشخصية يمكن أحياناً أن تكون مقيدة بدرجة غير عادية



إطاعته والامتثال له، والقبول بحزمة العقوبات المشرّعة اجتماعياً في حالة خرق القانون. فالنظام العام، وحكم القانون، والسيادة، والشرعية الدستورية تعود بالفائدة على المصلحة العامة التي تشمل الجميع، وعندما ترتبط هذه المصلحة العامة بالمصلحة الخاصة، فسيادة القانون، وطاعته، على الرغم من أنه مصلحة عامة، لكنه مصلحة خاصة أيضاً، فالفائدة تعود إلى ذات الفرد وإلى الذات الاجتماعية أيضاً، إلا في الحالات التي تتعارض فيها المصلحة الخاصة مع المصلحة العامة، فهنا يمكن أن يقدر المرء الفائدة العظمى العائدة إليه من أحد

المصلحتين، فقد يقدم المصلحة العامة التي فيها فائدة أكبر لكنها مؤجلة على فائدة أقل عاجلة في المصلحة الخاصة، لدوافع مادية أو معنوية. إن الثقافة السياسية القائمة على التنسيق بين المصلحة

الخاصة والمصلحة العامة بحاجة إلى عملية تذيب تربوي أو استدخال ذاتي على المستوى الجماعي، لتحويلها إلى محفز عملي لإنجاز فعل ثقافي - سياسي محرك للواقع الاجتماعي. إذ لا يمكن أن يتحول الوعي بالجامع الوطني، مثل الدولة، والسيادة، والحقوق، وحكم القانون، إلى موجّه أخلاقي لوعي التنوع الاجتماعي بعامة نحو رأي عام وإرادة وطنية عامة من

دون عملية التذويت التربوي تلك، أي تحويل تلك الثقافة إلى مركب مكوّن من مركبات الأنا الجماعية. وبذلك الرأي العام يمكن عقد حوار اجتماعي منتج، وأفعال تواصلية منتجة للمعنى، الذي يمكن أن تتأسس عليه قوانين وأنظمة وسيادة.

ولكن أي نمط من الثقافة يمكن أن يصنع مجالاً عاماً، رأياً عاماً؟ ربما اللحظة التاريخية الوحيدة التي خلقت تقارباً بين السنة والشيعة هي عندما اقترن إصلاح الدستور في إيران عام ١٩٠٦، أو ما يسمى «المشروطة» بإصلاح الدستور العثماني عام ١٩٠٨ فيما يسمى «المشروطة».

فقد أيد الشيعة الإصلاح الدستوري في الآستانة، وفتح مكتب لجمعية الاتحاد والترقي في النجف. هل يمكن أن يبنى على مثل هذا الأساس إمكانية

توفر أساس آخر مشابه؟ فنحن نعلم أن قناعات الطبقة المسيطرة غير قناعات الطبقة المستغلّة، فإذا أيدت الأخيرة الإصلاح لأنه يصب في مصالحها، قد لا تؤيد المستفيدة من الوضع القائم أي عملية إصلاح أو تغيير يفقدها امتيازاتها. وهذا ما حصل في العراق في بداية القرن العشرين وفي ظل بدايات تأسيس الدولة العراقية، ويحصل في الوقت الراهن.

إن الصراع الطائفي في العراق، سواء في نهاية القرن التاسع عشر، وبداية القرن العشرين زمن تأسيس الدولة العراقية، أو في القرن الواحد والعشرين، سبب رئيسي في تردي الوضع الثقافي والفكري، وضعف المساهمة في الإنتاج الفكري الجاد

ولكن مع ذلك، تفتح فاطمة المحسن كوة من التفاؤل في ملاحظتها القيمة بأن «التحديث القانوني في الدولة العثمانية ساعد على تقليص نفوذ العوائل الدينية السنية، وحد من تأثيراتها الثقافية، ولكنه لم يكن قادراً على إزالة الهالة القدسية التي يملكها علماء الدين الشيعة، بيد أن حركة الإصلاح نفسها، سواء في تركيا أو إيران، والاحتلال البريطاني للعراق وتكوين الدولة، نقل الدرس الديني إلى آفاق مختلفة، فوجد بعض شيوخ النجف ومعمموه إلى بغداد وانخرطوا في النهضة الثقافية، لا بصفتهم الدينية والعائلية، بل بما بشروا به من أفكار حديثة تتصل بالعلم الغربي والثقافة العصرية»<sup>(٤١)</sup>. وهذا الأمر يقدم دعماً للرأي القائل أن التحول الثقافي

يرافقه تحول اجتماعي يمكن أن يصنع مجاًلاً عاماً للتواصل بين المكونات لتقدم من خلاله حلاً ديمقراطياً لمشكلاتها الملحة.

ومن هنا سهل على مالكي سلطة المعرفة وسم أي محاولة إصلاح، إن وجدت في هذه الأجواء، بالخروج على الدين وبالخيانة العظمى وغيرها

## غياب التفكير الفلسفي النقدي في المشهد

### الثقافي العراقي

على الرغم من الأهمية العظمى للفلسفة في صنع التداول الثقافي ضمن المجال العام، فإنها لا حضور لها في المشهد الثقافي العراقي. وإننا نرى بأنه عندما يكون الدين سبباً في إثارة العنف بين المكونات، فإن الوسيط المعنوي لفك الاشتباك العنيف هو شيوع الروح

## الفلسفة النقدية.

قامت الفلسفة بعملية الإصلاح الذاتي منذ فجر العصر الحديث، فقد أصاب المفكر الألماني هابرماس عندما اعتقد بقدرة الفلسفة على البت في قضايا الخلاف بين الأيديولوجيات والديانات؛ لأن حياد الفلسفة في قضايا الاعتقاد هو الذي يتيح لها البت في قضايا الاعتقاد<sup>(٤٢)</sup>.

وتقع على عاتق الدين تحديد أخلاقيات التسامح في المجتمعات متعددة الثقافات والأديان؛ لأن آفاق الديمقراطية القائمة على المساواة سوف تبدو ضيقة وكالحة إلى أبعد الحدود من دون مثل هذا التحديد. فالأديان، أو المذاهب الدينية، عندما تطرح نرجسياتها اللاهوتية، تلك التي تنظر من خلالها إلى ذاتها بأنها طريق الخلاص الوحيد، يمكن أن تلعب دوراً أساسياً في العالم السياسي والأخلاقي<sup>(٤٣)</sup>.

وقد التفت مفكرو الثورة الفرنسية إلى دور الفلسفة في تفكيك الأنظمة الاستبدادية، واكتشفوا بأن الطغاة «كانوا يستشعرون بأن الفلسفة إذا ما دخلت مرة بين صفوف الشعب، فإن كل الخرافات سوف تنهار دفعة واحدة، وقد كانوا على حق في ذلك»<sup>(٤٤)</sup>. وقد التفت إلى هذه الحقيقة الكواكبي فذهب إلى أن المستبد لا يخاف من العلوم الصناعية ولا من الديانات المرتبطة بما بعد الموت،

بل يخاف ويخشى من الحكمة النظرية والفلسفة العقلية لأنها «تُكبر النفوس وتوسع العقول وتعرّف الإنسان ما هي حقوقه وكم هو مغبون فيها، وكيف الطلب وكيف النوال، وكيف الحفاظ...»<sup>(٤٥)</sup>.

وكان غياب التفكير الفلسفي بين صفوف المجتمع العراقي سببا في غياب الوعي المحرك للواقع،

ونستطيع أن نشخص عدة أسباب لذلك الغياب، ولا أدعي أنها جامعة :

١. السمة الغالبة على الثقافة العراقية هي أنها ثقافة شعرية شفاهية، وحتى الثرية لم تتجاوز البساطة والمباشرة والراهنية التي يتميز بها القول الشعري. ومن طبيعة هذه الذائقة الجمالية أنها تنحو صوب البساطة وتتجنب التعقيد الفلسفي، وربما تتجاهله.

٢. تخلف مناهج التعليم في العراق وتقادم عهدها، وهي مناهج لا تعد الطالب فكراً، ولا تنمي لديه ملكة التفكير النقدي، وأحسب أن نمو التفكير النقدي في المجتمع يرتبط أشد 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 المتأثرة بالنازية التي كان يحملها مثقف 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، واستبدل المناهج التي وضعها البريطانيون، وأخطر شيء قام به، حرم الشعب العراقي من مصدر حقيقي للعلم الغربي، هو رفضه إنشاء جامعة أمريكية في العراق، على غرار ما حصل في بيروت والقاهرة، معتقداً بأن هذه الجامعة ستتولى نشر الأساليب التربوية الأمريكية، وتقضي على اللغة العربية، كما استطاع بنفوذه طرد منقبي الآثار للأسباب ذاتها<sup>(٤٦)</sup>. ولعمري أيهما أكثر عروبة وثقافة الآن العرب الذين يحتضنون جامعة أمريكية أم العراقيون الذين حرمهم منها ساطع الحصري من أجل العروبة المزعومة. فهذه الجامعة كانت، على الأقل ستوفر على العراقيين تجشّمهم عناء السفر نحو أوروبا لطلب العلم، فضلاً عن المردود الاقتصادي.

٣. تقوقع الفلسفة على ذاتها في دائرة الدرس الأكاديمي، وانطواء المتخصصين في الفلسفة

### خلق ذلك التشطي الطائفي والعنصري والإثني أزمة وطنية حقيقية تتعلق بتقديم الولاء للقبيلة أو المذهب أو العرق على الولاء للوطن

على ذاتهم، وغياب المبادرة لديهم لمنح الفلسفة السمة الاجتماعية التي تقربها 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، وذات العقلانية الأدائية.

٤. النظام الاستبدادي في العراق لم يشجع التفكير الفلسفي، لأن ذلك كان يعد

مزاحمة لعبقرية الرئيس بعقريات فكرية أخرى؛ فالحاكم في الثقافة الوطنية الحزبية أوحد، ولذلك لا مسميات أخرى ولا فلسفات تغطي على تلك الحقيقة وتفضح زيفها.

واحدة من نتائج المنظور الايديولوجي القومي - الطائفي الذي كان سائداً في العراق، هو حذف الطاقات الإبداعية العراقية من خارطة الفكرية مما أفقر تلك الخارطة وحوط من قدرها، وأعجزها عن أن تمتد لتساهم في الحراك الفكري العربي والعالمي. فالأطروحة الفلسفية التي قدمها المفكر محمد باقر الصدر لم تتحول إلى مدرسة فلسفية في داخل العراق،

بسبب مواجهة السلطة العنيفة لها، يدعمها تاريخ من التسلط والتبرير الثقافي لذلك التسلط. ولم تكن المسألة سلطوية سياسية فقط، بل جوبهت الفلسفة مبكراً بتفسير ايديولوجي - ثقافي حصرها في بعد قومي ضيق، فنظر إليها على أنها مرحلة فكرية 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 عشر الهجري خطوات واسعة على مستوى التجديد والإبداع الفلسفي، مخالفة في ذلك الكثير 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 تقدم به محمد باقر الصدر إعادة بناء حديثة لطروحات مدرسة الحكمة المتعالية، ولكنه انفرد بمعالجة مسائل معاصرة في فلسفة العلم، وفلسفة الاقتصاد، والسياسة، فتعتبر محاولته في حل مشكلة الاستقراء محاولة رائدة وتكاد تكون يتيمة في الفكر الإسلامي المعاصر الذي لم يُعنَ بمثل هذه المسائل وترك الخوض فيها للعقل العلمي الغربي. هذه التعريفات النوعية للثقافة والفلسفة ألغت إمكانية أن يكون هناك

**خلق الشعور بارتباط مصلحة كل جماعة تعصبية بمصلحة الجماعة التعصبية الأخرى، هو الواقع الافتراضي الذي يجب أن يشتغل على تمكينه الوعي السياسي - الثقافي العراقي**

بحث إبداعى يخرق شروط التعريف النمطي للآخر، فهذا الآخر الذي يضافى عليه معنى ومفهوم منتقى من لدن السلطة الحاكمة، يلغى من الخارطة الفكرية وربما الوجودية أيضاً. كان هذا واحداً من أهم الأسباب التي حالت دون تشكل مدرسة فلسفية جديدة في العراق سواء على مستوى الفكر الإسلامى كما قدمه الصدر أو على مستوى الفكر العلماني الموضوعي الذي قمع بالمثل أيضاً.

#### الثقافة

#### والديمقراطية في العراق المعاصر

ورث العراقيون

ثقافة سياسية ودينية

لا تسمح بالعمل الديمقراطي، فهم قد ورثوا، إسلامياً، فكرة الغلبة والقهر، والعهد والوصية الفردية، وترسخت تلك الأفكار عثمانياً، فورث العراقيون عن العثمانيين نزعة الانقلابات العسكرية التي يطيح من خلالها سلطان بسلطان آخر، ويفتي الفقهاء المنتفعون من السلطان الجديد، بعد أن يثسروا من السلطان القديم، بوجوب البيعة لهذا السلطان الجديد، ويُقنعوا العوام «بأن من مات وفي عنقه بيعة مات ميتة جاهلية». أما نظرية اختيار الأمة فظلت معطلة لم يعمل بها، إلا في تلك اللحظة العفوية التي تراحم فيها أفراد الأمة لإجبار الإمام علي على قبول البيعة بعد مقتل الخليفة عثمان.

شكلت هذه الثقافة العامة، وما رافقها من فقه

سياسي يبرر واقع الحال الذي يمثلها، عائقاً أمام العمل الديمقراطي الحر في العالم الإسلامى كافة.

فضلاً عن ذلك ورث العالم العربي والإسلامى، لاشعورياً على الأقل، نظرية في المعرفة ذات طابع قطعي، يحكمها مبدأ ثنائي القيمة، يحدد كل قضية بقيمتي الصدق أو الكذب، الحق أو الباطل، الإيمان أو الكفر. فالرأي الآخر كاذب، وباطل، وكافر. فالمقابلة

بين الآراء يتخذ، على

نحو قبلي، صيغة

القضية الحق مقابل

القضية أو القضايا

الباطلة. ولما كانت

الديمقراطية ترجيحاً

بعدياً بين عدة آراء لا

يمثل أحدهما الحق لوحده، وأن عملية تقدير أي الآراء حق لا تحدد قبلياً، وإنما تحدد بعدياً، أعني بعد أن يختار الشعب ويرجح الآراء الأقرب إلى الواقع وإلى مصالحه وآماله وتطلعاته، فإن النظرية الإسلامية الكلاسيكية تتضارب مع نظرية المعرفة ذات الطابع الديمقراطي.

حاول بعض الإسلاميين العراقيين، بعد شعوره بهذا التناقض، أن يمنح الديمقراطية مفهوماً أداتياً، أي مجرد وسيلة لتنظيم صيغة الحكم، أو لتنظيم اختيار الشعب، وأنها لا تنطوي على رؤية فلسفية. ولذلك حشرها ضمن «الأحكام الثانوية»، أو مجرد وضع تسوغه قاعدة «الضرورات تبيح المحظورات»<sup>(٤٧)</sup>.

والحقيقة أن هذا التسويغ يضع الديمقراطية موضع

الارتقاء بوعي الذرات الاجتماعية المتطيرة أثر الصدمة العنيفة، إلى مستوى الوعي بالجامع الوطني، والمصلحة العامة، وخلق الحافز الواقعي لتحقيق ذلك، إلى جانب الحافز الفطري المسؤول عن المصالح الخاصة

الاستثناء لا القاعدة، وموضع الدخيل لا الأصل، فإذا كان الحال إن الانخراط في العملية السياسية في نظام غير إسلامي مجرد فرصة لممارسة العمل السياسي الإسلامي لتمهيد الطريق أمام المبادئ الإسلامية العليا، فهذا يعني أن الديمقراطية ليست مطلباً مبدئياً أصيلاً عند الإسلاميين.

المفارقة الأخرى إن الديمقراطية تؤمن بأن الشعب هو مصدر القوانين والسلطات، وتصاغ القوانين عبر تواصل جماعي عقلاني. ولما كانت القوانين صادرة من

الشعب، فسوف يكون مسئولاً عن تطبيقها والخضوع لها، كما سيقبل بقوانين العقوبات المطبقة بحق من يخرق القانون. وتؤمن الديمقراطية بأن الشعب يعمل ذلك انطلاقاً من شعوره بالمسؤولية تجاه قوانين وضعها بنفسه. في حين أن القوانين أو التشريعات الدينية تفرض نفسها على الجميع لا من حيث كونها شرعت من قبل الشعب، ولذلك فالشعب ملزم بتحمل مسؤولية تشريعاته، وإنما من حيث كونها صادرة من المطلق وهو الله سبحانه وتعالى، ويشعر الإنسان بالمسؤولية تجاه تنفيذها طاعة منه لله سبحانه وتعالى وطمعاً في كسب رضاه، وهذا فرق واضح بين الديمقراطية والإسلام<sup>(٤٨)</sup>. وبإمكاننا عمل مقارنة تلغي هذا الفارق النوعي، أو تضيقه على الأقل. إن المخرج من هذا التضارب

في رأينا، هو أن التواصل الجماعي العقلاني الذي يقرر الشعب من خلاله القوانين. لا يشرع قوانين فقط، وإنما يقر ويصادق على قوانين مشرعة أصلاً، أو ذات أصل ديني، وهذه فرصة للاستفادة من تجارب البشر، وضم القوانين والتشريعات الدينية إلى منظومة القوانين المعمول بها دستورياً، ومن هنا يكون التشريع المصادق

عليه من لدن التواصل الجماعي العقلاني ذا شقين:

الأول: ضم وإقرار قوانين مشرعة أصلاً، أو ذات أصل ديني.

الثاني: تشريع قوانين في

منطقة الفراغ الواسعة التي لم يتناولها التشريع الإلهي بشكل مباشر.

وانطلاقاً من ذلك يكون الشعب ملزماً بالخضوع لتلك القوانين والتشريعات في شقيها، لأنها إما أن يكون هو مصدر إقرارها وضمها والعمل بها بصفقتها قوانين جاهزة ذات أصل ديني، أو إنساني، أو يكون هو مصدر تشريعها ووضعها في منطقة الفراغ الواسعة، التي تعتمد على علم الإنسان واجتهاده<sup>(٤٩)</sup>.

أما ما يخص التناقض مع نظرية المعرفة، فهي مسألة علمية-ثقافية، يمكن أن تضطلع بحلها نظرية الاحتمالات، بصفقتها حساب ترجيح الصدق على الكذب بنسب متفاوتة، وضمها إلى الثقافة العامة، بأسلوب يقارب الثقافة العلمية والفلسفية إلى الثقافة

**التنسيق بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة بحاجة إلى عملية تدنويت تربوي أو استدخال ذاتي على المستوى الجماعي، لتحويلها إلى محفز عملي لإنجاز فعل ثقافي - سياسي محرك للواقع الاجتماعي**

العامة ودمجها بها.

وإذا استخدمنا البناء العلمي في صدر البحث، فإن الممارسة الديمقراطية يمكن أن تغير أو تحسن من الاتجاهات، وما خوض الاسلاميين الممارسة الديمقراطية وإثارتهم النقاش حول سبل تبريرها دينياً إلا مصداقاً لقابلية الاتجاه للتغير بتأثير السلوك.

## الثقافة والفعل

### التاريخي

إن مقياس تاريخية أي حدث يتمثل بمقدار الأثر الذي يحدثه في الواقع الاجتماعي. فكلما كان ذلك التأثير قوياً وواسعاً كلما

ازدادت قيمة ذلك الحدث واستمد بعداً تاريخياً مؤثراً، وكلما قل ذلك الأثر أو انعدم لم يعد الحدث تاريخياً، وانعدم أثره في الزمن التاريخي. وكأن الحدث التاريخي العظيم هو الذي يحفر أثره في الزمن حفرًا عميقاً. هذه هي القاعدة التاريخية للأحداث.

هل للثقافة العراقية الراهنة أثرها التاريخي؟ في العراق توجد ثقافات أصيلة وثقافات دخيلة واردة من مصادر الحضارات الأخرى القديمة والحديثة. وفي أغلب الأحيان، تشكل الثقافات الأصيلة أو الموروثة مصدّات وكوابح بوجه الثقافات الدخيلة، وتمنعها من أن تتحول إلى فعل اجتماعي تاريخي. كل نزعة عرقية، ودينية، وطائفية، متفوقة على ذاتها، ويحملها عقل شمولي،

تمارس قمعا وكبحا للثقافات الأخرى سواء الدخيلة، أو المزاحمة لها في البيئة الاجتماعية العامة التي تساهم في تشكيلها. وقد يكون هذا القمع والكبت مقصوداً أو غير مقصود، فهو غير مقصود عندما يعمل نهج الممارسة الثقافية بطبيعته على صد الثقافات الأخرى، ومقصود عندما يتخذ الصد شكل التشريع السياسي، أو الصراع الجسدي العنيف. وكل ذلك يعوق الثقافة العراقية أن

تتخذ شكلاً تاريخياً مؤثراً في الثقافات والمجتمعات الأخرى، أو في فئات اجتماعية أخرى في داخل المجتمع العراقي نفسه. وتقتصر على شد لحمة الفئة الاجتماعية التي تحتضنها

فقط، وفضلاً عن ذلك تعوق الثقافة المعاصرة عن أن تجد لها موضعاً مهماً في الوعي الاجتماعي الذي تهيمن عليه الثقافات الموروثة.

من المؤكد أن روابط الشد الاجتماعي في الفئة الاجتماعية الكوردية هي غيرها في الفئة الاجتماعية الشيعية، والسنية، وكذلك الروابط التي تشد بنية المجتمع الشيعي تختلف عن روابط الشد الاجتماعي السني، وتوزع هذه الاختلافات بين دينية، وعرقية، وعشائرية.

ورث العراقيون ثقافة سياسية ودينية لا تسمح بالعمل الديمقراطي، فهم قد ورثوا، إسلامياً، فكرة الغلبة والقهر، والعهد والوصية الفردية، وترسخت تلك الأفكار عثمانياً، فورث العراقيون عن العثمانيين نزعة الانقلابات العسكرية



## الهوامش

- Fishbein, M. (1980). A theory of reasoned action: Some applications and implications. In H. E. Howe & M. M. Page (Eds.), Nebraska Symposium on Motivation (Vol. 27 , pp. 65–116). Lincoln: University of Nebraska Press.
- 8 Courneya, K. S., Friedenreich, C. M., Arthur, K., & Bobick, T. M. (1999). Understanding exercise motivation in colorectal cancer patients: A prospective study using the theory of planned behavior. *Rehabilitation Psychology*, 44, 68–84.
- 9 على سبيل المثال، الزيارة مشيا على الأقدام إلى كربلاء المقدسة، إن هذا السلوك الجماعي يبدو متسجما مع اتجاهات الأفراد نحو الدين والطقس الديني، وهو مرتبط أيضا بعملية تفكير خضعت عبر تاريخ اجتماعي طويل للثبوت، ولإعادة استحضر وشحن نفسي دائم ارتقى بها إلى تخوم المقدس. ولذلك فالسلوك الجماعي (المشي) يعبر عن نظرية الانسجام بين الاتجاه والسلوك، لأن المشاركين في المشي مدركين جيدا لاتجاهاتهم قبل الفعل. ومع ذلك فلا يمكننا استبعاد نظرية التنافر بين الاتجاه والسلوك في مظاهر عدة لسلوك المشي في الزيارة، ولا يقتصر هذا الأمر على الأشخاص المشاركين الذين يتوخون من المشاركة أهدافا سياسية، وليس تعبيرا عن اتجاه أو قناعة فكرية، وإنما يشمل مشاركين آخرين ذوي اتجاهات دينية ضعيفة.
- 10 Powell, M. C., & Fazio, R. M. (1984). Attitude accessibility as a function of repeated attitudinal expression. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 10, 139–148.
- See: Snyder, M., & Swann, W. B., Jr. (1976). When actions reflect attitudes: The politics of impression management. *Journal of Personality and Social Psychology*, 34, 1034–1042.
- 11 Millar, M. G., & Millar, K. U. (1996). The effects of direct and indirect experience on affective and cognitive responses and the attitude-behavior relation. *Journal of Experimental Social Psychology*, 32, 561–579.
- ١٠ وهذا الأمر يعبر عن نظرية التنافر بين الاتجاه والسلوك. فقد يكون الموقف العام من الدين سلبيا، لكن السلوك الخاص يكون إيجابيا، مثل الصلاة قبل تناول الطعام، أو خدمة الآخرين، أو زيارة العتبات المقدسة، على سبيل المثال، قد يعتقد المرء بأن الدين يجب أن لا يدخل في توجيه السياسة
- \* صلاح الجابري أستاذ الفلسفة في كلية الآداب - جامعة بغداد، متخصص في المنطق وفلسفة العلم، والباراسيكولوجي. عمل في مجموعة من الجامعات ومراكز البحوث العربي والعراقية منها مركز البحوث النفسية في جامعة بغداد، وفي قسم الفلسفة في كلية الآداب - جامعة الكوفة وفي كلية الآداب جامعة السابغ من أبريل في ليبيا من مؤلفاته فلسفة العقل (٢٠١٢)، حفريات في الاستبداد (٢٠١٠)، فلسفة العلم (٢٠٠٥)، والوعي والعالم (٢٠٠٤)، تفكيك الاستشراق (طبعان ٢٠٠٤ و ٢٠٠٩)، خارقية الإنسان (٢٠٠٣)، وساهم في كتب عديدة منها فلسفة الدين (٢٠١٣)، فلسفة التاريخ (٢٠١٢)، يورغن هابرماس ٢٠١٢، الإصلاح الديني والسياسي (٢٠١١).
- 1 Maio, G. R., & Olson, J. M. (Eds.) (2000). Why we evaluate: Functions of attitudes. Mahwah, NJ: Erlbaum.
- 2 Tesser, A., & Shaffer, D. (1990). Attitudes and attitude change. *Annual Review of Psychology*, 41, 479–523.
- 3 Passer, W., Ronald E. Smith, Psychology (frontier and Application, 2001, USA, McGraw-Hill Higher Education, pp. 512.
- 4 Ibid, p. 512.
- 5 Ibid, p. 512.
- ٦ تفسر هذه النقطة قيام بعض السياسيين العراقيين بمشاركة الجموع الزاحفة لزيارة مرقد الإمام الحسين عليه السلام في الأربعينية مشيا على الأقدام، فعلى الرغم من أن معظم هذه الجموع تتحرك من أجل تحقيق هدف جماعي مدعوم باتجاهات تعصبية دينية مدركة بوعي تام، إلا أن بعض السياسيين الذين ساهموا في التظاهرة هم في الحقيقة يسلكون بطريقة مخالفة لاتجاهاتهم ومواقفهم الفكرية العامة. كما أثبتت المسوح العلمية بأن التصرفات الدينية الخاصة قد لا تنسجم مع الاتجاهات الدينية العامة.
- 7 Ajzen, I. (1991). The theory of planned behavior. *Organizational Behavior and Human Decision Processes*, 50, 179–211.

- 25 Tesser, A., & Shaffer, D. (1990). Attitudes and attitude change. *Annual Review of Psychology*, 41, 479–523.
- ٢٦ فاطمة المحسن، تمثيلات النهضة في ثقافة العراق الحديث، منشورات الجمل، ط١، بيروت - بغداد، ص٨٩.
- ٢٧ سهيل بشروئي، و مرداد مسعودي، تراثا الروحي من بداية التاريخ إلى الأديان المعاصرة، ترجمة محمد غنيم، دار السافي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٢، ص٦٢.
- ٢٨ المصدر نفسه، ص٦٣.
- ٢٩ المصدر نفسه، ص٦٥.
- ٣٠ ينظر: عبد العلي المعزوز، دولة الحق ونظرية المناقشة... قراءة في الفكر السياسي والحقوقي عند هابرماس، ضمن كتاب فلسفة الحق عند هابرماس، مجموعة مؤلفين، منشورات كلية الآداب والعلوم والإنسانية، الرباط، الطبعة ١، ٢٠٠٨، ص١١٠.
- ٣١ للمزيد من الاطلاع على المجال العام ووظائفه، ينظر: المحمداوي، الدكتور علي عبود، الاشكالية السياسية للحدثة، من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، هابرماس أنموذجا، منشورات الاختلاف، ط١، ٢٠١١، ص٢٢٨ فما بعدها.
- ٣٢ ينظر: دروداك، برتران، علم النفس الثقافي، دار الفارابي، ط١، ٢٠٠٩، ص٢٥.
- ٣٣ ينظر: المصدر نفسه، ص٩٠.
- ٣٤ ينظر: الجابري، صلاح، حفريات في الاستبداد، ص١٤٤ - ١٤٦.
- ٣٥ تروادك، برتراند، علم النفس الثقافي، ص١٠.
- ٣٦ صن، أمارتيا، الهوية والعنف، وهم المصير الحتمي، ترجمة سحر توفيق، ص٩.
- ٣٧ المصدر نفسه، ص١٨.
- ٣٨ المصدر نفسه، ص١٢.
- ٣٩ المصدر نفسه، ص٢٢.
- ٤٠ المصدر نفسه، ص٢٣.
- ٤١ فاطمة المحسن، مصدر سابق، ص١٠٤.
- ٤٢ ينظر: المحمداوي، د. علي عبود، الإشكالية السياسية للحدثة، ص٣٥٢.
- ٤٣ ينظر: المصدر السابق نفسه، ص٣٥٣.
- ٤٤ شوفاليه، جان جاك، تاريخ الفكر السياسي، من الدولة القومية إلى الدولة الأممية، ترجمة: د. محمد عرب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط٢، ١٩٩٢، ص٣٢.
- ٤٥ الكواكبي، عبد الرحمن (الرحالة ك)، طبائع الاستبداد ومصارع

- العامة للدولة، لكنه مع ذلك يمارس الطقوس الدينية، فالموقف الأول عام، في حين أن السلوك أمر خاص. فلا توجد علاقة بين الموقف العام، والسلوك الخاص، أي أن السلوك الخاص ليس مبنيا على الموقف العام أو ناتج عنه. فالسلوك الخاص يرتبط بموقف خاص، كما أن السلوك العام يرتبط بموقف عام.
- 13 Passer, Ronald E. Smith, *Psychology (frontier and Application)*, p.513.
- ١٤ ينظر: الجابري، د. صلاح، حفريات في الاستبداد، دار العارف، بيروت، بالاشتراك مع معهد الأبحاث والتنمية الحضارية، بغداد، ط١، ٢٠١٠، ص٢١٥ فما بعدها.
- 15 Ibid, pp.513.
- 16 Ibid, pp.513-514.
- 17 Cooper, J., & Fazio, R. H. (1984). A new look at dissonance theory. In L. Berkowitz (Ed.), *Advances in experimental social psychology* (Vol. 17). New York: Academic Press.
- 18 Simon, L., Greenberg, J., & Brehm, J. (1995). Trivialization: The forgotten mode of dissonance reduction. *Journal of Personality and Social Psychology*, 68, 247–260.
- 19 Passer, Ronald E. Smith, *Psychology (frontier and Application)*, p.515.
- 20 Croyle, R. T., & Cooper, J. (1983). Dissonance arousal: Physiological evidence. *Journal of Personality and Social Psychology*, 45, 782–791.
- 21 Passer, Ronald E. Smith, *Psychology (frontier and Application)*, p.514.
- 22 Elliot, A. J., & Devine, P. G. (1994). On the motivational nature of cognitive dissonance: Dissonance as psychological discomfort. *Journal of Personality and Social Psychology*, 67, 382–394.
- 23 Harmon-Jones, E., Brehm, J. W., Greenberg, J., Simon, L., & Nelson, D. E. (1996). Evidence that the production of aversive consequences is not necessary to create cognitive dissonance. *Journal of Personality and Social Psychology*, 70, 5–16.
- 24 Cooper, J. (1998). Unlearning cognitive dissonance: Toward an understanding of the development of dissonance. *Journal of Experimental Social Psychology*, 34, 562–575.

- ٤٨ ينظر: الجابري، د.صلاح، نقد التبرير الديني للاستبداد... محاولات في الإصلاح، ضمن كتاب، الإصلاح الديني والسياسي، مجموعة كتاب، دار الزمان للطباعة والنشر، دمشق، بالاشتراك مع مكتبة عدنان للطباعة والنشر، بغداد، ط١، ٢٠١١، ص٢٨-٣٠.
- ٤٩ المصدر نفسه، ص٣٠.
- الاستعباد، دراسة وتحقيق الدكتور محمد جمال الطحان، دار الأوتل للطباعة النشر، دمشق، ط٢، ٢٠٠٤، ص٨٦.
- ٤٦ ينظر: فاطمة المحسن، مصدر سبق ذكره، ص١٤٦-١٤٧.
- ٤٧ ينظر: عبدالرزاق، الدكتور صلاح، الإسلاميون والديمقراطية، المركز العراق للدراسات، دار الصنوبر للطباعة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧، ص٢١.