الهوية الملتبسة

الشخصية العراقية وإشكالية الوعي بالذات

◄ الهوية الملتبسة، الشخصية العراقية وإشكالية الوعي بالذات

تأليف: ثامر عباس

الطبعة الأولى : 2012

الزمان للطباعة والنشر والتوزيع

دمشق – سوريا : ص.ب 5292

تلفاكس: 00963 11 5626009

موبايل: 00963 932 806808

E.mail: zeman005@yahoo.com

E.mail: zeman005@hotmial.com

Web Sit: www.Darzaman.net

مكتبة عدنان: نشر- طبع- توزيع

بغداد - شارع المتنبي - بنايه المكتبه البغداديه

البريد الالكتروني: yaser88real@yahoo.com

الهاتف: 07707900655-07901785386

الإخراج الداخلي: دار الزمان

تصميم الغلاف: م . جمال الأبطح

ثامرعباس

الهوية الملتبسة

الشخصية العراقية وإشكالية الوعي بالذات

الفضل لأصحاب الفضل

انه لمن سوء طالع المجتمع أن تموت بين جنباته أجنّة الفكر وئداً وهي في مهدها، وانه لمن حظه العاثر أن تذوي في بيئته براعم الوعي قمعاً وهي في طور نضوجها، لا لشيء إلاّ لأن الأولى تطلعت لأبعد مما يرتأي سدنة الآراء الواحدية، وتشوّف الثاني لأعمق مما يسمح به كهنة الفرق الناجيّة. ولأن كانت هذه هي القاعدة في ميادين السياسة وأحزابها والأديان ومذاهبها والإيديولوجيات واتجاهاتها، فان هناك الاستثناء في مضامير الثقافة وتنوعاتها والعلم وتخصصاته والمعرفة وحقولها. وهكذا فما كان للواعج هذا الكتاب أن تبصر النور ولا لإرهاصاته أن تلامس الواقع، لولا ذلك الدّعم السخيّ والمؤازرة الكريمة، من لدن النخبة الخيّرة المشرفة على إدارة معهد الأبحاث والتنمية الحضارية، وخصوصاً الأستاذ الدكتور (إحسان الأمين) والأستاذ الدكتور(علي المرهج)، اللذان كانا بالنسبة لمن حيل دونهم الأمل وعزّ عليهم الرجاء، مثالاً يحتذى في التواضع العلمي والتطلع الثقافي، في مجتمع أدمن الانصياع لخمرة الجهل، واستعذب السماع لهمس الخرافة، واستأنس الخضوع لقيود العبودية. بعد أن بادرا بوازع من نزوعهما الإنساني وتطلعهما المعرفي، لاستقطاب وتشجيع أولئك الذين انتهجوا سبل البحث في طمى المسكوت عنه، والتنقيب في رواسب الممنوع التفكير فيه، والحفر في طبقات المحرّم الاقتراب منه. حيث نقد التصورات البالية وتفكيك المسلمات التقليدية وتعرية اليقينيات الغيبية، معيارهما في ذلك الموضوعية في الكتابة وان عزّت، والعلمية في الطرح وان شحّت، والحداثة في التفكير وان ندرت. مدركين إن كبوة السياسة ومحنة الاجتماع ونكوص الثقافة، لا يمكن تخطي عواقبها وتجاوز تداعياتها، ما لم يكون الفكر قد نبذ يقينياته المؤسطرة والوعي قد تخلص من مسلماته المؤمثلة. لذلك لا يسع المؤلف إلاّ أن يقدم لهما شكره وتقديره، كما ويثني على فضائل التعاطف الفكري والمناقبية العالية التي يتوفران عليها، حيث غمراني بها وعوداني عليها؛ وإذا كان هناك من فضل يمكن لكاتب هذه السطور أن يدين به

لأحد، فان الأستاذين الجليلين هما من يستحق منه الثناء الكبير والعرفان بالجميل.

على سبيل التقديم

صدام الذهنيات المستقطبة: الوعي المغلوط لمفهوم الهوية

قد يرتبك وعي الإنسان العراقي الحبيس بين جدران تصوراته الذاتية وشباك يقينياته الشخصية، كما قد يتعثر نظام اشتغال أواليات الادراكية ويضطرب بندول انطباعاته الذهنية، لجهة استشفاف العلاقة العضوية الكائنة بين أضلاع مثلث مفهوم الهوية: (الشخصية الاجتماعية، والهوية الوطنية، والمواطنية الحضارية)، على خلفية انغماسه بحمى المهاترات السياسية المتطيفة، وانغماره بسيول الخطابات الإيديولوجية المتعصبة. وهو الأمر الذي أفضى – وسيفضي – إلى مفاقمة أوار صدام الذهنيات المجيشة وصراع العلاقات المستقطبة، التي عادة ما تتخندق خلف هذا الموقف المبتسر أو ذاك، وتتمترس وراء هذا التصور الأحادي أو ذاك، بسائق تنافس المصالح السياسية/السلطوية وتزاحم الارادات الحزبية/ الاستحواذية، بعد أن تكون قنوات التواصل بينها قد بلغت طور الانكفاء الذاتي والقطيعة البينية من جهة، ومسارات الحوار خلالها قد ولجت أنفاق التنازع في المعاني والتضارب في الدلالات من جهة أخرى. ولما كان الإنسان العراقي المسكون بهاجس الأمن المفقود والمأخوذ بوازع الحاجة المستديمة، قد أسلم زمام أمره وأسلس قياد إرادته إلى من يعتبرهم علية القوم وسراة المجتمع، فهو لم يعد يهمه أمر البحث عن معالجات واقعية أو مفترضة تتيح له التعاطي مع ظاهرة الاستعصاء في تشوفه لتخوم معمار هويته الوطنية/العراقية التي لم تبرح ملامحها الضبابية تداعب أطياف مخيلته المفعمة بالأماني الموؤدة والآمال المغيبة. مفوضاً أمر استخلاص ماهيتها وتشخيص تمظهراتها إلى شريحة (الانتللجنسيا) التي – ويا للأسف الشديد – لم تقدّر أهمية هذا التفويض الطوعي واللامشروط من لدن الجمهور العراقي المنتهك حتى في تفاصيل مخياله الرمزي، لا لكي تبدي قدرتها الفكرية وتستعرض جدارتها المعرفية للقيام بمثل هذه المهمة الحيوية / المصيرية فحسب، بل وكذلك تشي بالإيحاء لمن تعنيه المسألة بحسن الاختيار الذي بدر عنه وسلامة التصرف الذي أقدم عليه، مما استتبع حصول هذا التباعد في

الشقة بين عالم الجمهور وعالم النخبة، فضلاًعن تعميق الهوة التي تفصل بينهما أصلاً على خلفية تقاطع الاهتمامات وتخالف المنظورات. ومن هذا المنطلق، غالباً ما نلفى، حين يتعلق الأمر بتحديد مفهوم الهوية وتوصيف عناصرها، حصول انشطار في توجهات الكتاب واستقطاب بين منطلقاتهم، للحدّ الذي يتحولون معه إلى ملل متنابذة ونحل متعارضة، لا تستوحي عوامل التشابه في مرجعياتها لبحث هذه المسألة الإشكالية، والخلوص، من ثم، إلى بلورة نماذج مفاهيمية معقولة على صعيد المجرد / النظري، ومقبولة على مستوى الملموس / المعاش، بقدر ما تستنهض عناصر الاختلاف وتستفز مقومات المغايرة، بحيث لا تتمخض عنها سوى نتيجة واحدة ثابتة وهي الفشل في صياغة رؤية موحدة حتى ولو استعصمت بتنوع مشاربها الفكرية، والإخفاق في التوصل إلى مقاربات معيارية حتى ولو استلهمت رموزها الإيديولوجية. ولذلك نجد إن فريقاً أول يقرن جوهر الهوية بالعامل الديني / الطائفي، دون أن يعطي كبير أهمية لبقية العوامل الأخرى؛ الاجتماعية والثقافية والنفسية التي تشترك جميعها في بلورة ملامحها وتجسيد كينونتها في تضاعيف الوعي الاجتماعي. والملاحظ إن تصوراً كهذا قمين باختزال ثراء تلك الترابطات والاشتراطات الجدلية إلى بعد واحد، لا يدخل في تكوين خواص تلك الهوية إلاّ بصورة غير مباشرة، وعبر مسارب ما يدعى (بالشخصية الاجتماعية) – هناك من يحبذ تسميتها بالشخصية المعيارية أو الأساسية – حيث تعتبر هذه الأخيرة بمثابة مرحلة سابقة وضرورية لانبثاق مفهوم الهوية الوطنية. هذا في حين يلزم فريق ثان المفهوم ذاته بأن يشيح عن خواص العامل القومي / العنصري، ويدلل على أرجحيته في مضمار المفاضلة بين بقية الخواص الأخرى التي يستلزم توافرها، دون أن يصار إلى إدراك حقيقة إن التورط بانتهاج مثل هذا المنحى / المنزلق الخطر، سوف لا يؤول فقط إلى تقويض أي مسعى و / أو مبادرة تستهدف بناء الهوية الوطنية على أسس قوية وقواعد راسخة، تستلهم طبيعة الواقع الاجتماعي وتستوحي مواريث رموزه وفكرياته فحسب، بل وكذلك تسهم باستفحال شدّة الاستقطابات الجهوية، وزيادة حدّة الحساسيات الاثنية، وارتفاع معدل الصراعات الاجتماعية. والواقع إن محنة تصادم الذهنيات، وبالتالي تبعثر الانتماءات وتذرر الولاءات حول مفهوم الهوية، سوف تبقى قائمة، لا بل مرشحة

لأن تستولد الكثير من المشاكل وتطرح المزيد من الإشكالات، إن على مستوى الحاضر وما يتناسل في رحمه، أو على صعيد المستقبل وما يجيش في أفقه، ما لم يعاد ترتيب الأولويات المفهومية وتستأنف جدولة الضروريات الإجرائية، التي من خلالها يتاح لمكونات المجتمع العراقي بلوغ هذا الحلم العصيّ على التحقيق. ولذلك فان أي حديث عن الهوية العراقية، لاعتبارها (حقيقية جوهرية ثابتة) – كما يشيع البعض – سيبقى محض ادعاء / افتراض لا سند له في الواقع ولا برهان عليه في التجربة، طالما يجري التهرب من المواجهة القاسية – ولكنها مصيرية – مع واقعة إن مفهوم (الهوية الوطنية) هو بالأساس حصيلة / نتاج تشبّع الجماعات العراقية المتشظية بإحساس الاندغام (بالشخصية الاجتماعية)، التي لم تفتأ هي الأخرى محض مفهوم مجرد يبحث له عن واقع يقترن به وممارسة يتمخض عنها. وهو ما يستلزم الشروع المسبق بلملمة شعث عناصرها ورتق شقوق نسيجها. أما بغير هذا المسعى وخلاف ذاك السبيل فانه لا جدوى من النقاش حول أهمية الهوية لوحدة المجتمع العراقي وضمان مصيره التاريخي، كما لا طائل من التغني بفضائل المواطنية التي لا تعدو أن تكون مفردة رائجة من أدبيات المجاملة الدبلوماسية، لتغطية ممارسات انتهاك قيمها وتمرير صفقات الاتجار باسمها. ولعل هناك ممن غشيه طوفان المفاهيم

والمصطلحات ذات الوقع المميز في نفوس وعقول من أضناهم الشوق إلى إثبات جودهم الاجتماعي وتأكيد حضورهم السياسي، بحيث تخالطت في ظنهم المقاصد وتلابست في تصورهم الغايات، وهو ما قد يسوقهم إلى اعتبار إن كلا مفهومي (الهوية الوطنية) و (الشخصية الاجتماعية) ينتميان إلى حقل دلالي واحد، وهما، بالإضافة لذلك يفضيان إلى معنى سيميائي مشترك، وان الفارق الذي نزعم وجوده بينهما لا أساس له في الواقع. وهنا يضطرنا موقف كهذا إلى إيضاح إن مبدأ الهوية يقوم على أساس الوعي بالآخر، ولولا حصول مثل هذا الوعي – ليس على مستوى الفرد فقط وإنما على مستوى الجماعة كشرط أساسي – لانتفت الحاجة / الضرورة لوجود الهوية أصلاً. ولهذا فقد أشار أستاذ الاثنولوجيا في جامعة السوربون (دنيس كوش) إلى أنه «ليست هناك هوية في ذاتها ولا حتى لذاتها وحسب. الهوية هي، دوماً، علاقة بالآخر. بتعبير آخر، الهوية

والآخرية متصلتان، الواحدة بالأخرى، وتجمعهما علاقة جدلية. إن التماهي يتوازى مع التمايز»[*]. وإذا ما استوعبنا حقيقة إن مبدأ (الوعي بالآخر) القائم على معايير التفارق القومي والتغاير الاجتماعي والخالف الحضاري والتناشز الثقافي، لا يتم تلقائياً وبصورة اعتباطية خلافاً لدوافع (القصدية) بالمعنى الهوسرلي – نسبة إلى الفيلسوف أدموند هوسرل، أحد أبرز مؤسسي الفلسفة الظواهرية- لمجرد إن عضو معين في مجموعة اجتماعية ما يختلف حضارياً ويتمايز ثقافياً عن نظير له في مجموعة اجتماعية أخرى. وإنما يفترض، على نحو مسبق، تحصيل مبدأ (الوعي بالذات) أو الشعور (بالأنا الجمعي)، من منطلق انه يتعذر على المرء بلوغ مرحلة الوعي بالآخر قبل أن يجتاز عتبة الوعي بالذات. بمعنى إن معرفة الذات هي شرط مسبق / أولي لمعرفة الآخر، وهو ما لا يتاح لنا تحقيقه إلاّ عن طريق بناء (الشخصية الاجتماعية) التي تشترط، بالإضافة لذلك، استكمال معايير التوافق القومي والانسجام الاجتماعي والتجانس النفسي بين مكونات الجماعة الوطنية. بعبارة موجزة نقول؛ انه إذا كان مفهوم (الهوية الوطنية) يشترط مسبقاً، لكي يستوفي معناه المفهومي ويستكمل مبناه الدلالي، حصول تراكم ناجز في مقومات (الشخصية الاجتماعية)، على وفق مستلزمات الضرورة التعاقبية. فان هذه الأخيرة، بالمقابل، لا تشترط مثل هذه الضرورة لكي يكتمل نصابها وتتبلور بنيتها، إلاّ وفقاً للسياق التزامني الذي يجمع بينها وبين المفهوم الأول، من حيث كونها متضمنة فيه وصادرة عنه. إذ إن المجتمع الذي يتمتع أعضاءه بحيازة مناقب (الهوية الوطنية) لابد أن يكون قد تخطى مرحلة بناء (شخصيته الاجتماعية)، إن لم يكن ولج حقبة إنشاء (المواطنية الحضارية). في حين إن المجتمع الذي لم يبلغ أعضاءه بعد مرحلة الإحساس (بالهوية الوطنية)، لا مناص له من الوقوع على مفترق احتمالين؛ إما أن يكون في طور إعداد وانضاج مكونات (الشخصية الاجتماعية)، وهو ما يرجح إمكانيات ظفره، إن عاجلاً أو آجلاً، بفضيلة (الهوية الوطنية) بأقل التكاليف السياسية والاجتماعية والاقتصادية والنفسية والثقافية. وإما انه لا يزال – كما هو حال المجتمع العراقي

(*) دنيس كوش؛ مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة الدكتور منير السعيداني، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2007)، ص 154.

– يتخبط ضمن إطار فوضى نعراته القبلية واستقطاباته الجهوية من جانب، وصراع ولاءاته الطائفية وانتماءاته العنصرية من جانب آخر. من هنا نعتقد إن الدعاوى الرامية إلى حضّ العراقيين وحثهم للتمسك بعروة (الهوية الوطنية)، والانصراف كلياً عن القيام بأي محاولة تستهدف التحقق من وجود مقومات فعلية (للشخصية العراقية)، تحت وطأة الاحتكام إلى المسلمات العرفية والقطعيات الاعتقادية، هي دعاوى تستهدف إطالة أمد التحديق في سماء اليوتوبيا، بدلاً من الدعوة للحفر في طبقات السوسيولوجيا، والهروب إلى الأمام بغير دليل مأمون أو وجهة معلومة، بدلاً من مواجهة الواقع بمعاول النقد ومشارط التحليل، والاكتفاء بتضميد الجروح النازفة، بدلاً من بتر الأعضاء الفاسدة. فالأولى أن نشرع بإزالة ركام الموروث التاريخي المؤسطر وازاحة ترسبات الطمى الحضاري المؤمثل، العالق في الذهنيات المتعصبة والمتوطن في النفسيات المتطرفة، والذي لم يبرح يعيق تكوين (الشخصية العراقية) على نحو سليم وخال من العقد الطائفية والمخاوف العنصرية والهواجس الجهوية والحساسيات القبلية، ويتيح، من ثم، لعناصر (الهوية الوطنية) التعافي من الأمراض السوسيولوجية التي لم تبرح تنخر في أسسها، والتحرر من الأغلال الانثروبولوجية التي لم تفتأ تغلّ إرادتها. بقي لنا أن نضيف ملاحظة أخيرة بخصوص الضلع الثالث للهوية (المواطنية الحضارية)، التي يجمع الغالبية العظمى على أنها من بنات أفكار التجربة الليبرالية / الديمقراطية، وهو رأي صحيح ولا غبار على صدقيته. بيد إن القول في هذه المسألة على صعيد التنظير الفكري المجرد شيء، ومكابدات الخوض في ملابساتها على مستوى الواقع الفعلي الملموس شيء ثان تماماً. فكما سبق ولاحظنا فان هذا المعطى الحضاري يعد تتويجاً لصيرورات (الشخصية الاجتماعية) و(الهوية الوطنية) وسيرورات تفاعلهما في المجتمع، على اعتبار إن إحساس الفرد بمواطنيته هو بمثابة إعلان حصوله على سمة المرور من طور الطبيعة الفجة وما تفرزه من نزعات عدوانية واعتقادات خرافية، إلى طور الثقافة وما ينتج عنها من أنسنة للطباع وعقلنة للنوازع وشرعنة للدوافع. بعد أن تهيأت له كل عوامل هذا التحول النوعي الهائل، وتيسرت امامه جميع سبل تلك الفضاءات المناقبية الواسعة، عبر انخراطه بشعائر التطهر من آثام عصبياته البدائية، والتحرر من قيود مرجعياته التحتية (=

شخصيته الاجتماعية) من جهة، والانغماس بمظاهر التشارك السياسي والتكامل الاجتماعي والتكافل الاقتصادي والتواصل الثقافي (= هويته الوطنية) من جهة أخرى. ولهذا فانه لمن السذاجة الاعتقاد بان الديمقراطية سوف تعطي أوكلها في مجتمع لا زال أغلب أعضاءه يفتقرون لطعم الاحساس (بالشخصية الاجتماعية)، وما انفكت معظم مكوناته تعاني انعدام الشعور (بالهوية الوطنية)، وما برح الجميع يعاملون كرعايا يجهلون قيمة التمتع (بالمواطنية الحضارية). وما الديمقراطية، في المحصلة النهائية، إلاّ هذه السبيكة الإنسانية المتمخضة عن جدل العلاقة القائم بين أضلاع كينونة مفهوم الهوية ذاته .

الفصل الأول

نزعة التطرف في الشخصية العراقية: بحث في المصادر والمصائر

بادئ ذي بدء، ينبغي أن نشير، في مستهل هذا البحث، الى حقيقة طالما كانت غائبة عن بنية الوعي للانسان العراقي، اما بسبب كونها ثاوية في دهاليز لاوعيه الفردي، أو ضائعة في شعاب مخياله الجمعي مؤداها؛ ان الحديث عن وجود (شخصية عراقية) كاملة العناصر ومكتملة المقومات هو من قبيل الأفتراض النظري والتوصيف المفهومي ليس الا اذ لا يوجد، بواقع التجارب الاجتماعية والمعطيات التاريخية، ما يوحي بوجود مثل هكذا شخصية ويبرهن على حقيقتها، اللهم الا اذا افترضنا – مجدداً- ان الانتماءات الاجتماعية الدنيا والولاءات الثقافية التحتية، هي ما يشكل دعامات تلك الشخصية ويؤسس لتكوينها الحضاري. وهنا نسارع للقول؛ انه وأن كانت الانتماءات الفرعية والولاءات الجانبية تشكل المصادر الأولى والروافد الأصلية، التي يمتح من خلالها هيكل الشخصية الاجتماعية – وهي تتخطى مراحل بداياتها المتعثرة صوب تخوم نضجها واكتمالها – نسغ حيويته ومعالم خصوصيته. الا ان ذلك لا يحصل، في واقع الأمر، الا متى ما خلعت قناعها العصبوي وتخلت عن روابطها الاحادية. بمعنى ان مقدمات تشكيل (الشخصية الاجتماعية) وتبلور ملامحها، هي بالضبط لحظة النفي الجدلي لكل ما يشدها الى تلك الأواصر ويغويها في الصلات النزّاعة دوماً الى التمسك بالجذور السلالية والابقاء على الأعراف القبلية. مما يبقيها سجينة النظرة الانعزالية ويذرها رهينة قيود التعصب والتطرف والعدوانية. وهو الأمر الذي دفع بعالم الاجتماع والفيلسوف الشهير (بيير بورديو) للذهاب بعيداً لحد الجزم بانه «لايمكن للمرء الدخول الى السوسيولوجيا دون تمزيق المشايعات والولاءات التي عادة ما ينتمي المرء عن طريقها الى جماعة، دون التخلي عن المعتقدات التي تؤسس الانتماء دون التنازل عن كل رابطة للانتساب أو القرابة»[1]. وعلى الرغم من سعة الأشواط التي قطعتها العلوم الانسانية، لاسيما في حقول الأثنولوجيا وميادين الأنثروبولوجيا ومضامير السوسيولوجيا واتجاهات

السيكولوجيا، في دراساتها النظرية واستقصاءاتها الميدانية حول تصنيف الشعوب وتوصيف المجتمعات، لجهة تنوع أعراقها الاثنية، وتباين أعرافها الاجتماعية، واختلاف مرجعياتها الرمزية، وتغاير تجاربها التاريخية، وتعدد أروماتها اللغوية، وتقاطع دوافعها السلوكية، بحيث أسهمت كل بحسب مجال تخصصها وحقل اهتمامها، في وضع الأسس وصياغة المفاهيم وتقنين التصورات التي أضحت بمثابة أدوات معتمدة ومداخل مأمونة لتحليل طبيعة الجماعات البشرية ورصد أشكال تفاعلاتها وفحص أنماط علاقاتها وتشخيص أسباب معوقاتها واستشراف آفاق خياراتها. نقول رغم ذلك فقد أستمر نصيب المجتمع العراقي من عيار تلك البحوث الجادة ونماذج تلك الدراسات الرصينة، يعاني التدهور في معطياته النوعية والانخفاض في معدلاته الكمية، لأسباب ذاتية تتعلق بشخصية الباحث المعني وما يتوفر عليه من تحصيل علمي ورصيد ثقافي ومرجع فكري وتوجّه سياسي أولاً، وموضوعية تتصل بمواقف السلطات السياسية حيال المواضيع ذات المضامين الاشكالية التي قد يتمخض عنها اعادة قراءة نصوص المذاهب المسيطرة، وتدوير علاقات القوة المهيمنة، وتأويل أحداث التاريخ المفبرك، وتوزيع الخارطة الطبقية للمجتمع المدجن، وترسيم حدود الجغرافيا المستباحة، وفتح ملفات الأعراف السائدة ثانياً، مما فوت عليه (= المجتمع العراقي) العديد من الفرص لامتلاك المرونة الفكرية وحيازة الجرأة الارادية، لاحداث القطيعة وتحقيق الانقلاب لا في الحقل السياسي والاجتماعي والثقافي فحسب، بل وفي الحقول النفسية والأخلاقية والاعتقادية أيضاً. بحيث استمرت مظاهر التعقيدات الاجتماعية والملابسات التاريخية فاعلة في بناه وناشطة في أنساقه، وهو ما لمسنا تداعياته وشاهدنا مخرجاته على أرض الواقع وبين ثنايا المجتمع. واللافت للنظر، في اطار هذه المسألة، ان العلاقة بين الأوضاع السياسية التي فرضت ظلالها على مجمل مكونات المجتمع العراقي، طيلة الفترة الممتدة ما بين تاريخ تكوين الدولة (الوطنية) وحتى كتابة هذه السطور، وبين فسحة الحرية الفكرية وكوة التعبير عن الرأي الآخر/المختلف، اتخذت مساراً عكسياً ونحت باتجاه التعارض والتناقض. فبقدر ما كانت الليبرالية السياسية – هل حقاً كانت ليبرالية؟ ! - تسود في مجال ترتيب العلاقات بين القوى الفاعلة على مستوى المجتمع السياسي (الدولة

ومؤسساتها والحكومة واجهزتها)، أو تصريف المنازعات على صعيد المجتمع المدني والأهلي (تنظيمات حزبية أو قومية أو دينية أو طائفية أو مهنية)، كانت فضاءات الحرية الفكرية ومناخات الرأي الآخر تتسع لكل الأفكار والايديولوجيات، وحقولها تستقطب مختلف الآراء والتصورات والعكس بالعكس. أي كلما بسطت نفوذها الدكتاوريات السياسية ونشرت سلطانها الشموليات الايديولوجية، كلما تقلصت تلك الفضاءات وانحسرت تلك الحقول. وتهيأة، من ثم، الظروف الاجتماعية والاجواء النفسية لنمو الحساسيات وتكاثر الاحتقانات وتناسل الصراعات وتنافر العلاقات، خلافاً لما عهدته الشعوب واجترحته الأمم وأنجزته المجتمعات التي – وأن لم تبلغ مستوى الكمال المطلق والمعيارية المثالية – تمكنت من التغلب على الكثير من المشاكل الاجتماعية، وتجاوزت العديد من الأزمات السياسية، وتخطت شتى ضروب المحن الاقتصادية، والتي غالباً ما ترتب عليها استفحال نوازع التعصب القومي، ونجم عنها استشراء دوافع التطرف الديني، ونمت فيها بذور الاستعداء الطائفي، ونسبت اليها مظاهر الاستعلاء الحضاري. ولعل ذلك ما حاول عالم الاجتماع (غاستون بوتول) أن يلفت الأنتباه اليه وتحقيق النظر فيه، حين استعرض تجربة المجتمعات الأوربية في هذا المضمار بالقول «برزت أوسع خطوات التقدم في دراسة الأحداث الاجتماعية، ابان ظهور الأزمات الاجتماعية أو حول ما يقارفها أو يتعلق بها، كلما صاقبت الحوادث نطاق المألوف من الحلول التقليدية الموضوعة لأمثالها أو تباعدت عنها، لأن التغيرات والتقلبات هي التي تلفت الأنتباه»[2]. وهكذا فقد شهدت ساحة الثقافة العراقية بعض المحاولات الرائدة – ولكنها حذرة ومحدودة – ابان عهود الانفراج السياسي والانفتاح الفكري والاستقرار الاجتماعي التي من خلالها- الحق يقال أنه برغم طابعها العابر الا انها كانت منتجة - اقتحم مفازاتها لفيف من المبدعين العراقيين الذين لم يترددوا في العوم ضد التيار الفكري التقليدي والتغريد خارج أسراب المثقفين المدجنين، بحيث شكلت اسهاماتهم الجسورة قواعد انطلاق ومثابات دلالة للكثير من الباحثين العرب ونظرائهم من الغرب، مقتفين بذلك أثر منهجياتهم العلمية ومسأنفين الخوض في ذات مواضيعهم الاشكالية، التي جاست دروب التاريخ الملئ بالغموض والمتاهات، ونبشت ركام التراث الموبوء بالأساطير والخرافات، وحفرت طبقات

الوعي المسكون بالعفاريت والجنيّات. وهنا تكاد تكون أسماء كل من (المحامي عباس العزاوي) و(الدكتور علي الوردي) و(المؤرخ حنا بطاطو)[3] وأقرانهم من الكتاب والباحثين الذين تشجموا وعثاء السفر في هذه الدروب الوعرة، علامات مضيئة في مسيرة الفكر الاجتماعي العراقي، الذي تظافرت عوامل القمع السياسي والتسلط الايديولوجي والتخلف الثقافي على اسكاته ولو الى حين، بحيث لم يتسنى للأجيال اللاحقة – كما كان يؤمل - متابعة مسيرتهم الفكرية واغناء عطائهم العلمي وتوسيع مساراتهم الاكاديمية. وبصرف النظر عن وحدة الغايات وتشابه الاهتمامات التي ألهمتهم وجمعت شملهم، فقد ذهب الكتّاب والباحثين العراقيين مذاهب شتى في البحث عن الأصول العميقة والنوابض الخفية التي غالباً ما تفعّل بنى (الشخصية العراقية) وتتحكم في أنماط سلوكها. وهو الأمر الذي يسوقنا، على خلفية الطابع الفريد لاصطفاف التكوينات وسيرورة العلاقات في المجتمع العراقي، ليس فقط لاستقصاء العوامل الفاعلة واستجلاء الدوافع المسؤولة عن تنامي حدّة التطرف في السلوك الاجتماعي (للشخصية العراقية) كلما ضعف الوازع الذاتي إزاء نكوصها وكف الرادع الموضوعي حيال تمردها، وإنما لإماطة اللثام عن سرّ تشبث هذه الظاهرة البدائية بماهية الطبيعة الاجتماعية للفرد العراقي ووسمه بميسمها، للحد الذي أصبحت بمثابة توأمه السيامي ونظيره الوجودي. ولأن التطرف – كما أشار المفكر الجابري – «ظاهرة ملازمة لتاريخ الفكر الإنساني وتاريخ العمل البشري ملازمة الشاذ للقاعدة، وهو يغتذي باستمرار من تاريخه هذا سواء على مستوى اللاوعي أو على مستوى المخيال والخطاب. والتطرف بهذا المعنى وعلى هذا المستوى يبقى شيئاً طبيعياً ما دام يحتل مكانه الطبيعي على هامش المجتمع وهامش التاريخ. ولكنه عندما ينجح في اكتساح الساحة الاجتماعية واحتواء الظرفية التاريخية، فان ذلك يعني إن ظروفاً معينة، اقتصادية اجتماعية سياسية وثقافية، هي التي استدعته لتجعل منه المعبّر اللاعقلاني عن تفاعلاتها واتجاهها في غياب التعبير العقلاني المعتمد على التحليل والنقد والتوقع»[4]. فان الضرورة المنهجية تقتضي البحث عن المصادر والتنقيب في الخلفيات التي ساهمت بتكوين هذه الظاهرة في بيئة المجتمع العراقي، واستمرت بإذكاء أوراها في منظومة ذهنياته وبنى علاقاته، للحد الذي

باتت تشكل خاصية فيه ودالة عليه، متخطية بذلك الاشتراطات التاريخية والحضارية التي تؤثر في أواليات التأنسن الاجتماعي والتعقلن الفكري.

أولاً- المصادر الأسطورية / الدينية :

بداية ينبغي التنويه إلى أن الأسطورة في حضارة وادي الرافدين امتزجت بالدين، للحد الذي يمكن اعتبارهما وجهان لعملة واحدة، بحيث إن الحديث عن الأولى يستلزم بالضرورة الإشارة إلى الثاني وبالعكس. ذلك لأن الأسطورة «تروي تاريخاً مقدساً؛ تروي حدثاً جرى في الزمن البدئي، الزمن الخيالي، هو زمن (البدايات). بعبارة أخرى، تحكي لنا الأسطورة كيف جاءت حقيقة ما إلى الوجود، بفضل مآثر اجترحتها الكائنات العليا، لا فرق بين أن تكون هذه الحقيقة كلية كالكون مثلاً، أو جزئية كأن تكون جزيرة أو نوعاً ما من نبات أو مسلكاً يسلكه الإنسان أو مؤسسة. إذن هي دائماً سرد لحكاية (خلق): تحكي لنا كيف كان إنتاج شيء، كيف بدأ وجوده. لا تتحدث الأسطورة إلاّ عما قد حدث فعلاً ، عما قد ظهر في كل امتلائه. أما أشخاص الأساطير ف (كائنات عليا). نعرفهم بما قد صنعوه في الأزمة القوية، ذات التأثير الفعّال، وهي أزمنة (البدايات). فالأساطير تكشف، إذن، عن الفعالية المبدعة لهذه الكائنات العليا، وتميط اللثام عن قدسية أعمالهم (أو عن مجرد كونها أعمالاً خارقة). باختصار، تصف الأساطير مختلف أوجه تفجر القدسي (أو الخارق) في العالم. وليس كهذا التفجر للقدسي ما (يؤسس) للعالم حقاً ويجعله على ما هو عليه اليوم»[5]. وعلى أساس من هذه الافتراضات المنطقية فقد تبنى لفيف من الباحثين والأكاديميين الذين اعتقدوا بأن كل ما يشاع عن نزق (الشخصية العراقية) وتطرّفها في كل ما يتصل بأمور السياسة وقضايا الاجتماع ومسائل الايديولوجيا وشؤون الدين، هو بالأساس نتاج موروث أسطوري متطاول، أصبح بفعل مبدأ التقادم التاريخي جزء حيوي، لا بل قل الجزء المسيطر والموجه لمنظومة السيكولوجيا الاجتماعية، والمهيمن على بنى العقل الجمعي، والمؤطر لشبكة العلاقات البينية. وبما أن أساطير وادي الرافدين هذه كانت مفعمة بكل ضروب الخوف من المجهول / الغامض، والتعسف من المعلوم / المعاش، والتطير من المنتظر / المتوقع، فقد «ولّدت هذه المعتقدات وما ارتبط بها من هواجس الموت والبؤس والحرمان والمرض والحزن ومخاطر الحياة

بعامة، عناصر الكآبة والقلق والخوف والتشاؤم وعدم الاطمئنان وغياب الاستقرار النفسي والمعيشي. هذه الظروف أحاطت بإنسان وادي الرافدين، وبخاصة عندما كان يشعر بأداء واجباته والتزاماته تجاه الآلهة، وفي الوقت نفسه يتلقى الضربات والمصائب التي لا يستحقها. ولم يكن التشاؤم عند إنسان وادي الرافدين حالة عرضية لليأس، بل كان ميتافيزيقي الأصل / غيبياً، كمنت جذوره في الآلهة ذاتها التي تجسدت في عناصر الطبيعة والكون وحملت في ذاتها عناصر الخير والشّر وأصبحت مصدراً للحياة والكوارث معاً»[6]. ولعل هناك من يثير تساؤلاً مشروعاً حول مغزى انفراد الحضارة الرافدينية بهذا الضرب من الصيرورة الدراماتيكية، قياساً إلى بقية الحضارات الأخرى التي لم تعدم الانعطاف صوب هذه المرحلة الأسطورية والانخراط بذات المسلسل الديني. إلاّ انه، وبرغم ذلك، فقد استطاع إنسان تلك الحضارات ليس فقط استيعاب ما أنتجته من مواريث عبر آليات (الجرح والتعديل)، بل وتخطى ما أفرزته من مخلفات عبر حرث الأسس وزحزحة الأصول وفكفكة السرديات. هذا في حين أن إنسان الحضارة الرافدينية لم يفتأ يرزح تحت عبء ركام هائل من الهواجس الغريبة والمخاوف الغامضة، التي فرضت عليه طابع القلق الدائم والتطير المستمر، وألقمته، من ثم، نزعة التطرف في التعامل مع الآخر، على خلفية بواعث الشك في النوايا والمقاصد والافتقار إلى اليقين في الغايات والنتائج. وهنا لابد من التذكير بأنه لما كان الإنسان العراقي القديم مغموراً بالدين ومحاطاً بالآلهة، للحد الذي دفع بالعالم (جورج رو) إلى التصريح بأن السومريون وورثتهم كانوا قد «عاشوا في الديانة كما يعيش السمك بالماء، وكانت تعيش في داخلهم تزودهم بالأوكسجين الروحي والفكري»[7]. حق لنا أن نخلص إلى فكرة أنه بقدر ما كان يجري في عالم الآلهة من صراعات الهيمنة والاستحواذ، وما كان يؤسس لسطانها من علاقات الغلبة والاستتباع، بقدر ما كان انعكاس هذه وتلك يجد صداه في عالم البشر على شكل أمراض تفتك بالأفراد وعقوبات تطال الجماعات وكوارث تحيق بالجميع. ولهذا فقد «كانت الصفة الغالبة على آلهة وادي الرافدين هي القوة والبطش والتقلب وإنزال العقوبات المدمرة من فيضانات (الطوفان) وملوحة وأمراض. وهكذا فلا عجب أن تخلو حضارة وادي النيل من، أخبار الطوفان في حين يشكل الطوفان موضوعاً رئيسياً

في حضارة وادي الرافدين. ويرتبط بذلك إن الطابع العام لحضارة وادي الرافدين اتصف بالعنف والتشاؤم والتأزم وتوقع المفاجئات والقلق من المستقبل المخيف»[8]. والحقيقة إن مأساة الإنسان العراقي القديم (والمعاصر كذلك) لم تقتصر فحسب على ما تمخض عن صراع الآلهة من تشوهات نفسية جسيمة حفرت لها أخاديد غائرة بين تضاعيف السيكولوجيا الاجتماعية، بل أضيف إليها ما كان يعصف بدويلات / المدن من دوامات المصائب والمحن، جراء الحروب البينية التي كانت قائمة على قدم وساق بوازع من مآرب التوسع الجغرافي لهذه الدويلة / المدينة على حساب تلك، وأطماع السيطرة السياسية لهذه الجماعة / القبيلة على مقدرات تلك[9]. بحيث إن الآثار التاريخية المكتشفة تشير إلى «إن العلاقات بين دول المدن هذه غلبت عليها صفة التنازع والحروب المستمرة، وعرفت هذه الفترة بـ (حقبة دول المدن المتحاربة) تميزت بكثرة تبدل السلالات الحاكمة»[10]. وهو الأمر الذي سوف يترك لاحقاً بصماته على طبيعة المجتمع العراقي ويحدد نمط شخصيته ويؤطر خصائص سلوكه، بفعل ما تمخض عن تلك الحروب من قسوة والصراعات من توحش، لا في ابادة البشر واستئصال شأفة أجيالهم فحسب، بل وفي تدمير المدن وإفناء القرى وإزالة الحواضر.

ثانيا- المصادر الايكولوجية / التاريخية:

لطالما أشير إلى دور العوامل التاريخية الممزوجة بالمعطيات الايكولوجية في تحديد أنماط الحضارات وتعيين مراحل تكوينها وتشخيص مسارات تطورها؛ إن من حيث شروط النشأة والتكوين أو من حيث ظروف الانكسار والتقهقر، فضلاً عما تمارسه على طبيعة المجتمعات من ضروب التنوع الثقافي والتباين القومي والاختلاف الديني والتعدد اللغوي. ولهذا فقد حظيت فكرة تصنيف الشعوب وتوصيف خصائصها بضوء تلك العوامل والمعطيات، بقسط وافر من البحوث والدراسات؛ إن لجهة الأغراض السياسية المرتبطة بمصالح الدول والحكومات (الانثروبولوجيا الاستعمارية)، أو لجهة الاهتمامات الأكاديمية التي تنطوي على تقنين المعارف واختبار الفرضيات المتعلقة باختلاف النظم السياسية، وتنوع القيم الأخلاقية، وتباين العادات الاجتماعية، وتعدد المستويات الحضارية. ولقد كان الفيلسوف (أرسطو)[11] من أوائل الذين اعتمدوا هذا المنحى من التنظير، مفتتحاً

بذلك مقاربة منهجية لتفسير تضاريس الخارطة السوسيولوجية بين المجتمعات، والتي سوف يقتفي أثرها لاحقاً العديد من الفلاسفة والمفكرين على جبهتي الفالق الأممي، مثلما عند الشرقيين وطليعتهم (ابن خلدون)[12]، وكما عند نظرائهم من الغربيين وفي المقدمة منهم (بودان)[13] و (مونتسكيو)[14] و (روسو)[15]. ومثلما هو معروف فان لكل نظرية اجتماعية تستهدف الشأن الإنساني، مريدين من المعتدلين / المتوازنين بقدر مالها أنصار من الغلاة / المتطرفين، بخصوص اعتقادهم بقدرة تلك النظرية على الاحاطة الشاملة بالقوانين الموضوعية التي تحكم مسارات التغيير ومعدلات التطور من جهة، وتعلل، من جهة أخرى، أسباب النكوص والتقهقر في مجالات الطبيعة وأنظمة المجتمع وحقول الفكر. وكمثال على الحالة الأولى، فقد درس العالم الأمريكي (اليسوورث هنتنغتون) في كتابه الموسوم: المدينة والمناخ «أثر العوامل المناخية في الصحة والنشاط البشري، وعلل ذلك بأثر التغييرات المناخية التي حدثت خلال العصور التاريخية، في الأنظمة الاقتصادية، لأن مثل تلك التغييرات تؤثر في قدرة المنطقة على إعالة سكانها. وتقود هذه التغييرات الاقتصادية بدورها إلى الاضطرابات والقلاقل السياسية والهجرات الاضطرارية»[16]. أما كنموذج للحالة الثانية، فيمكننا إيراد صيغة المعادلة التي وضعها العالم الاجتماعي الفرنسي (فردريك لبلاي) للتعبير عن العلاقة بين الإقليم والعمل والسكان؛ مفترضاً إن «الإقليم يقرر العمل، ويقرر العمل شكل العائلة، وتقرر العائلة سلوك الفرد. ففي التحليل الأخير كل الحضارة مقررة بالعوامل الجغرافية»[17]. وبالمقارنة مع ما شهده المجتمع العراقي، عبر محطات تاريخه القديم والحديث، ضمن مسلسل خضوعه للتأثيرات الايكولوجية العنيفة التي اجتاحت مدنه وهددت مصيره وأربكت تفكيره وأقلقت نفسيته، فإننا سنلاحظ إن ضراوة تلك التأثيرات وقسوتها هي من جملة العوامل التي تسببت بتطرّف الشخصية العراقية وطبع سلوكها بطابع التغالب والعدوان بدلاً من التسامح والوداعة، وخشونة الطبع بدلاً من دماثة الخلق، وقلق الوجود بدلاً من سكينة النفس، وتقلب المزاج بدلاً من استقرار الوجدان. بحيث إن حلّ المشاكل وتسوية الخلافات التي كانت تنشأ بين الأطراف المتنازعة، لم يكن يجري على وفق الاعتبارات الاجتماعية والمثل الإنسانية، وإنما على خلفية النوازع الذاتية والمطامح

الشخصية. ذلك لأن الفرد في حضارة وادي الرافدين – كما أشار العلامة الراحل طه باقر – «قد شغلته مشاكل هذه الحياة الدنيا وما تتطلبه من صراع وكفاح للسيطرة على البيئة عن التفكير كثيراً في الحياة الأخرى واعتقاد الخلود فيها، فلم تنشأ عند القوم فكرة واضحة عن وجود دار للعقاب ودار للثواب فيما بعد الموت، بل كان عقاب الآلهة وثوابها يتمان في هذه الحياة»[18]. وعلى ما يبدو، ولسوء حظ العراقيين، فان جسامة المصائب وضخامة الكوارث التي نجمت عن قسوة العوامل الايكولوجية المميزة للحضارة الرافدينية، والتي طالما ضربت أسس البنى التحتية للمكونات المجتمعية، فضلاً عما ترتب عليها من خراب للمدن ودمار للحواظر، لم يقتصر تأثيرها السلبي على مصائر الإنسان العراقي القديم فحسب، بل امتد إلى فترات تاريخية لاحقة؛ إن من حيث دمغ شخصيته بحدّة الطباع وشدّة الانفعال، أو من حيث دفع علاقاته للاتصاف بالتوتر والعدوانية، بحيث ضاعف من تشوهات السيكولوجية العراقية وعمق فيها مشاعر الخوف من المجهول وشحذ لديها الإحساس بالقلق من المستقبل. وهكذا فقد «شهدت بغداد، فيما عدا أيامها الذهبية، أياماً سوداً ذاقت فيها من المصائب والمحن، أشدها هولاً وأمضاها فتكاً، فمن طواعين إلى حرائق، ومن حرائق إلى زلازل، ومن غزوات إلى حروب دموية، حتى طغى جبروت الفيضان فأصبح الخطر الأكبر على حياتها بعد أن صارت الإغراق تغزوها بين الحين والآخر. ومن المؤسف حقاً أن تغدو ثروة العراق المائية برافديها العظيمين، دجلة والفرات، مصدر تخريب وتهديد بعد أن كانت من أهم العوامل في نشوء الحضارة البشرية في مختلف العصور التاريخية، فأصبحت نقمة الحياة بعد أن كانت نعمتها»[19]. والجدير بالملاحظة إن تواتر هذه الظاهرة، ألحق أضرار بليغة في المقومات المنوط بها بناء قاعدة (الشخصية الاجتماعية) وإقامة صرح (الهوية الوطنية)، اللتان لم يكن بمقدورهما تخطي ذلك الخلل البنيوي الكائن في صلبهما، والناشيء بفعل عاملين أساسيين : الأول حصول (تقطع في السيرورة الزمانية)، مما استتبع فقدان روابط الألفة المقيض لها أن تنشأ ما بين المكان والإنسان، الوطن والمواطن، الماضي والحاضر، التاريخ والجغرافيا، وهي التي تحتاج – لكي تتوطد وتترسخ – إلى نمط من الاستمرارية المصيرية، لا في المعنى النظري المجرد وإنما بالمعنى الواقعي الملموس. والاّ فان سجل الذاكرة الجمعية

سوف لن يفتقر فقط لأية دلالة حضارية / عقلانية من حيث كونها تعبير عن التراكم في الوعي والتنضيد في الممارسة فحسب، بل وستغدو مرشحة لأن تتحول إلى خزان لإنتاج الخرافات العنصرية والأساطير الطائفية. ولهذا فقد خلص المؤرخ الفرنسي (جاك لوغوف) إلى حقيقة جوهرية مفادها إن «الذاكرة الجماعية تبدو أسطورية بشكل أساسي، مشوهة، تخلط الأزمنة، ولكنها على كل حال هي حالة المعيش للعلاقة التي لا تنتهي بين الماضي والحاضر»[20]. أما العامل الثاني فيشير إلى حدوث (تخلع في الصيرورة المكانية)، حيث تبرز بشكل واضح علائم الضعف والارتخاء في الأواصر المعول عليها تعزيز أحاسيس الانتماء (للمكان التاريخي)[21] وتفعيل الولاء لرموزه، على خلفية مظاهر الاقتلاع المستمر للجذور التي يسعون (=العراقيين) إلى تعميقها، والانخلاع المتواصل للركائز التي يرومون إلى إرسائها. على أمل استئناف دورة حياتهم الاجتماعية التي تعطلت وإعادة تأهيل مؤسساتهم الحضارية التي اندرست. إلاّ إن حروب السياسية وخطوب الطبيعة وندوب التاريخ وضروب الوعي لا تلبث أن تعيدهم إلى نقطة الشروع ولحظة البداية، دون يقين بجدوى المحاولات التي يبذلونها أو أمل بتخطي الصعوبات التي يتجشمونها. وهو الأمر الذي ساقهم، بتوالي الأحقاب والأزمنة، لمواجهة مصيرهم في عراء الوجود وخواء المعنى، وفاقم لديهم، بالتالي، حالات الضياع في المكان والغربة في المجتمع، بعد أن تقطعت جسور التواصل وتمزقت شبكات التفاعل بين الأنا والأنت، والذات والآخر، والنحن والهم. ذلك لأن فقدان الإقليم المقيد والمتحكم فيه – كما جادل أستاذ الجغرافيا الثقافية في جامعة دورهام البريطانية (مايك كرانغ) سوف «يقوض إلى حدّ بعيد أحاسيس الناس بالهوية، حيث عادة ما يتحكم الناس في هذا من خلال علاقات (الأنا) وال(نحن) و (الآخر). وإذا كانت (الأنا) هي الإحساس الشخصي بالهوية، فال(نحن) إذن هي الهوية المشتركة التي كثيراً ما تعزز من خلال العلاقات المشتركة بالأماكن، ويمكن تحديد (الآخر) كغرباء. وإذا ما انحل التوسط لهذه العملية من خلال الأماكن، قد تصبح هويات الناس بالتالي أقل استقراراً . وفقدان الانتماء سيجعل العالم أكثر استلاباً، مادام انه سينمي الإحساس بالوحدة»[22].

ثالثاً- المصادر السياسية والاجتماعية:

كثيرة هي الشعوب التي امتزج تراب ثراها بدماء أبنائها، كضريبة مصيرية لاكتمال نصابها الحضاري وانتظام تواصلها التاريخي، دون أن تضطر إلى إجهاض سيرورتها الاجتماعية وتقويض تراكمها المؤسسي عند كل منعطف بنيوي تساق إلى ولوج أتونه والاندراج في تياراته. إلاّ إن المجتمع العراقي يعد حالة استثنائية وغير مسبوقة في هذا المجال. إذ كلما وقعت واقعة أو نزلت نازلة فأنها كفيلة بحمل المجتمع على إعادة بناء مؤسساته من الصفر، ومحاولة استئناف دورة حياته من جديد كما كان يفعل سيزيف في الأسطورة الإغريقية[23]، ليس لأن العراقي يستمرأ العذاب ويستهوي الألم ويستعذب الشقاء، وإنما لتواتر المآسي السياسية واستيطان الفواجع الاجتماعية لأسباب لم تعد خافية على أحد. ولعلي لا أجد أفضل وصفاً مما صاغه المؤرخ العراقي الراحل (عبد الرزاق الحسني) بخصوص حالة العراق في تقلب أحواله السياسية وتردي أوضاعه الاجتماعية، ليكون مدخلاً لهذا المبحث الذي استهلك من المداد ما لا يقدر كمه ويسبر كيفه حين كتب يقول «وقد أجمع الجغرافيون والمؤرخون على أن العراق كان – ولا يزال – بلاداً كثيرة الخيرات، وافرة الثمرات، واسعة الأطراف، شاسعة الأرجاء، تقع وسط بوادي كثيرة، وصحاري واسعة، وجبال شامخة، وهي إلى ذلك ملتقى القارات الثلاث : آسية وأوربة وافريقية، لذلك لا نرى عجباً أن تكون مطمع أنظار الأمم، من غربية وشرقية، وأن تكون مشب حروب طاحنة، ومذبح غارات ماحقة منذ فجر التاريخ حتى الآن، فلا يكاد يخمد فيها أوار الغزو والقتال، أو يسكن تيارهما حيناً من الدهر حتى ينبعث من جديد، ما هو أشدّ فتكاً وأكثر هولاً»[24]. وإذا ما يممنا وجوهنا صوب الفترات التاريخية اللاحقة فان المصادر المعنية لا تعدم الإشارة إلى تواتر هذا الضرب من التراجيديا البشرية التي قلّ نظيرها في تاريخ المجتمعات البشرية الأخرى. إذ لعل جدول الكوارث الذي استخلصه المؤرخ الشهير (حنا بطاطو) للفترة المحصورة بين القرنين السابع عشر والتاسع عشر استناداً لابن سند البصري صاحب كتاب (مطالع السعود بطيب أخبار الوالي داوود) يغني عن كل وصف. فقد وجد على سبيل المثال إن هناك في الأعوام «1621 مجاعة؛ 1623 الفرس يذبحون (مئات الآلاف) ويبيعون (آلافاً) منهم عبيداً؛ 1633 فيضان؛ 1635

وباء؛ 1638 مجزرة عامة نفذها الأتراك راح ضحيتها 30 ألف شخص معظمهم من الفرس؛ 1656 فيضان؛ 1689 مجاعة ووباء؛ 1733 حصار فارسي : (أكثر من 100 ماتوا جوعاً)، طاعون ؛1777 – 1778 حرب أهلية في بغداد ؛ 1786 فيضان؛ محصول فاشل؛ مجاعة، اضطرابات مدنية؛ 1802 – 1803 وباء، فناء (معظم سكان العراق؟)؛ 1822 وباء – فيضان؛ 1831 وباء - فيضان – حصار – مجاعة، هبط عدد سكان بغداد من 80 ألف نسمة إلى 27 ألفاً؛ 1877 – 1878 وباء – مجاعة؛ 1892 فيضان؛ 1895 فيضان»[25]. وكما هو ملاحظ فإنه إذا قيض لأي إنسان أن تعيش تحت وطأة مثل هذه الظروف الشاذة والأوضاع الاستثنائية لا يمكن إلاّ إن يتلبسه مسّ من الخوف والهلع إزاء ما يمكن أن يظمر له المجهول في قابل الأيام من أحداث تشوه ماضيه وتزلزل حاضره وتمحق مستقبله، ناهيك عن الإحباط الذي يشل إرادته والقنوط الذي يعضل تفكيره. وبحكم ما كان يغمر الواقع الاجتماعي من صعوبات بيئية وانزياحات مكانية من جهة، وما كان يؤطر العلاقات بين دويلات / المدن من صراعات بينية وانهيارات بنيوية من جهة أخرى، فقد استحوذ على الأقوام التي كانت تستوطن حوض وادي الرافدين هواجس الامتلاك الدائم لعناصر القوة والإعلاء من شأن مظاهر العنف، للحد الذي بلغا في منظوماتهم القيمية حدود التقديس والتبجيل، لاسيما وان آلهتهم وأربابهم الذين كان لهم القول الفصل في شؤون الجماعات وتحديد مصائرهم، قد اعتمدت خيار البطش بالأغيار والتنكيل بالخصوم، عبر إنزال العقوبات (أمراض وأوبئة وفيضانات)، لكي ترجح كفة الدويلات / المدن التي كانت تبسط ظلال سلطانها الديني فوق ربوعها. ولهذا فقد وجد أستاذ الفكر السياسي في جامعة بغداد (سابقاً) الدكتور عبد الرضا حسين الطعان «إن ما كان مقدساً في حدود الفكر السياسي العراقي القديم هو القوة»[26]، مضيفاً إلى ما كان قد توصل إليه أحد الباحثين الغربيين (بول) من إن «لدى السومريين كانت القوة هي المؤشر الذي يدل على القدسية. فعن طريق هذه القوة التي يحصل عليها كان العاهل يساهم في القدسية»[27]. وإذا ما أنعمنا النظر جيداً في الأسباب والدوافع الكامنة خلف هذا الدافع من الإيغال في تمجيد القوة والإسراف في تعظيم العنف بالنسبة لحياة الإنسان العراقي، فانا سنخفق إذا ما اعتمدنا – حصرياً - المدخل السيكولوجي

الذي اعتمدته النظرية الفرودية كما قد يراهن البعض ربما. صحيح إن هذه المقاربة تقدم لنا بعض الاضاءات المهمة التي تكشف عن طيف لا بأس به من زوايا الشخصية المأزومة، وتميط اللثام عن أجزاء لا يستهان بها من خفايا سلوكها المضطرب. بيد أنها وفي حالة (الشخصية العراقية) وما يحيط بها من ألغاز وما يشاع عنها من طلاسم، لا تفسر لنا إلاّ جانب واحداً من جوانب انفجاراتها المتعددة ولا تشرح لنا إلاّ وجهاً واحداً من أوجه تقلباتها المتناقضة ولا تكشف لنا النقاب إلاّ عن نمطاً واحداً من أنماط إرهاصاتها المتنوعة. ولذلك ينبغي ألاّ نهمل العوامل الواقعية التي أسهمت في بناء هذا المدماك الإنساني المعقد وألاّ نتجاهل الظروف والملابسات التي صاغت تلك السبيكة الفريدة من التكوينات الحضارية المختلفة، والخلفيات التاريخية المتباينة، والمرجعيات الرمزية المتعارضة، والأصوليات الدينية المتصارعة. وهكذا فإننا لا نرى في نفسنا – كما أشار من قبل (ستيفن هيمسلي لونكريك) «حاجة للتنويه، بعد كل هذا، بأن العراق قد مضت عليه مدة طويلة وهو فريسة الاضطراب والفقر وعرضة للانقلابات وسفك الدماء وحكم الأجانب. واستمرت هذه الحالة فيه مدة أجيال ثمانية يغوص في كل عام منها في لجج القلاقل والاضطرابات والاستيلاء الجديد. وكان كل شهر من تلك المدة حافلاً بسقوط السلالات المختلفة والأسر المالكة العديدة»[28].

رابعاً- المصادر الثقافية / الحضارية :

لما كان متعذراً تصور وجود ثقافة خارج إطار المجتمع الذي تنبثق فيه وتتشكل منه، مثلما يستحيل الاعتقاد بصيرورة المجتمع بدون حد أدنى من الثقافة التي تعبر عن نظام قيمه وتعكس أنماط تفكيره وتجسد أنساق معارفه، فأنه لا يمكن توقع نشوء ثقافة بالمعنى الكامل للكلمة وتكون في ذات الوقت نقية من الترسبات الأسطورية، وبمنأى عن التأثيرات الايكولوجية، وخالية من الاعتقادات الدينية، وسليمة من الإيحاءات السيكولوجية، وخالصة من المرجعيات الرمزية. فالثقافة، إن صح التعبير «ليست ماهية ثابتة، أو معطى جامداً، وإنما هي محصلة حقل تفاعلي، يرسم علاقة توتر دائمة بين الوعي والواقع، بين الذات والموضوع، بين الحاضر والمستقبل والحلم والامكان»[29]. بمعنى إن المعمار الثقافي لأي مجتمع هو عبارة عن حشد هائل من الأنشطة المتداخلة والفعاليات المتشابكة، التي تمارسها

عناصر ذلك المجتمع إن على مستوى أطر الواقع أو على صعيد بنى الوعي، مع الأخذ بنظر الاعتبار إن التغيير الذي يطرأ في محيط الأول لا يستتبع أوتوماتيكياً التغيير في مجال الثاني، كما إن هذا الأخير ليس من السلبية والمطاوعة للحد الذي يجعله مادة صلصالية قابلة للتشكّل والنمذجة على وفق تقلبات عناصر الأول والانصياع لأهواء مكوناته. ولهذا نلاحظ إن تشبث الكثير من الظواهر الثقافية والعديد من الأنماط الفكرية على البقاء فاعلة في سلوك الفرد وشغالة في علاقاته، لا ينم عن كونها معاندة لتيارات التبدل والتحول الجارية في كيان المجتمع، مما يوحي بأنها محمولة على فرض طابع المحافظة على قيمه والاستاتيكية على حراكه، بقدر ما يشير إلى طابعها الفريد في التكوين وخاصيتها المركبة في التراكم، ولأجل ذلك عدت من المكونات البارزة (للشخصية الاجتماعية) والتي لا يكتمل نصاب (الهوية الوطنية) بدونها. وإزاء ذلك فانه ليس من المبالغة في شيء حين يشير الناقد البريطاني البارز (تيري ايغلتون) إلى إن «تغيير ثقافة كاملة يقتضي من الجهد قدراً يفوق بكثير ما يقتضيه كبح جماح نهر أو إزالة جبل. وبهذا المعنى، على الأقل، فان الطبيعة مادة قابلة للطرق أكثر من الثقافة بكثير»[30]. وهكذا فبرغم الشكل الظاهري للمجتمع العراقي من حيث تسامحه الديني وتآلفه المذهبي وتوافقه الاثني، وتجانسه، من ثم، الاجتماعي، فان مصادر ثقافاته الفرعية، ورواسب انحداراته الاقوامية، ومنابت أصوله البدائية، لا تزال تتحكم بمفاتيح (شخصيته) وتثابر على الإمساك بمقاليد إرادته، وتديم الهيمنة على منافذ وعيه. وهو الأمر الذي يبيح لنا الإقرار بحقيقة - طالما حاول البعض تغييبها عن الواقع بخطابية سياسية فجة أو إقصائها عن العقل بذرائع تاريخية مزعومة أو استئصالها من التاريخ بوازع من مركزية شوفينية متعالمه[31] – افتقار الإنسان العراقي لأي نمط من أنماط الثقافة الوطنية المشتركة، التي وان أريد لها التعبير عن واقعة (الوحدة من خلال التنوع)، إلاّ أنها تبقى بمثابة الرمز الذي يستقطب جميع الولاءات المتشظية، والمنار الذي تستهدي بضيائه كافة الانتماءات المتذررة. ولما كانت نوازع الانتماءات الاقوامية البدائية، ودوافع الولاءات الطوائفية الأولية، تبقى رابضة في قيعان الوعي وشغالة تحت مطمورات الوجدان، فان للثقافة المشتركة / العليا وظيفة جوهرية لا تقوم فقط على إضاءة عتمة الوعي

وتنقية خرائب الوجدان فحسب، بل وفي تشذيب مظاهر السلوك الفردي وتهذيب أنماط العلاقات الاجتماعية، بما يكبح ضروب التطرف في المواقف واستئصال ظواهر العنف في التصرفات. وبما أن الواقع الفعلي والممارسة العملية تظهران بان حظوظ مثل هكذا طراز من الثقافة المعقلنة يكاد أن يكون معدوماً في بيئة المجتمع العراقي، مما يستتبع أن يكون الوازع الذي يتحكم بالمعايير الأخلاقية والإنسانية وازع ذاتي محض، بحيث يتاح للمكبوتات النفسية المتراكمة والتصورات الذهنية المتناقضة، التعبير عن نفسها بكامل طاقاتها الانفعالية التي غالباً ما تكون فوضوية مع الذات وعدوانية ضد الآخر. ولذلك نلاحظ – كما أشار المفكر برهان غليون – «انه كلما انكفأ المجتمع على الثقافات الفرعية، أو الأنماط الثقافية التي تكوّن أجزاءه، نافياً الثقافة القومية كتنظيم أعلى موحّد لوسائل التبادل والتواصل الروحي / الفكري، زاد تمسك فئاته وجماعاته الثقافية بهويتهم الخاصة وتشديدهم على نقاط الاختلاف والمغايرة، وتركيزهم على الطابع الثابت والجامد لشخصيتهم بالمقارنة مع الجماعات الأخرى. وتحويل الشخصية إلى ماهية ثابتة وما يرتبط بها من استعادة للتاريخ وتوحيد له في لحظة واحدة ومن مطابقة للهوية مع الأرض أو المهنة أو العرق، ليست في الواقع إلاّ دليلاً على انهيار الوظائف العليا للثقافة، وتخفيض هذه الأخيرة إلى مستوى الانعكاس المباشر لحقيقة أو لواقع لا يتبدل، والتعبير عن وجوده واستمراره»[32]. إذ ذاك ليس هنالك ما يمنع أن تنقلب النعرات الثقافوية إلى عصبيات تناحرية، ويستحيل الاعتزاز بالاختلاف الحضاري بين الجماعات والتنوع اللغوي بين القوميات، إلى تهويمات النقاء العرقي والتفوق القبلي والتميّز الطائفي والتفضيل الديني والاعتداد الجهوي، بعد أن تحولت إلى أصنام تعبد على صعيد الواقع وأوهام تؤبد على مستوى المخيال. وهو الأمر الذي يعد من أبرز المصادر المسؤولة عن توطين نزعة التطرف في (الشخصية العراقية)، ومن أهم المحفزات الباعثة على تنشيط رواسبها وإدامة زخمها لاسيما وان أغلب العوامل المحيطة بالفرد العراقي، لم تكن من ذلك النمط الذي يعزز لديه الإحساس بروابط الجمعنة وينمي فيه الرغبة بقيم التواصل، بقدر ما يستثير عنده روح التفردن ويستنهض فيه حمية المغالبة. وفي ضوء هذه الخلفيات التاريخية / الحضارية المبتسرة والمعطيات الاجتماعية / الثقافية المجتزئة، كيف

يتاح لنا الإفصاح، بصورة تقريبية، عما ستؤول إليه مصائر المجتمع العراقي، في إطار انخراط مكوناته بشتى أنواع العصبيات ومختلف أشكال التجاذبات، وترجيح عناصره التحصن خلف مرجعياتها البدائية، والتمترس وراء سواتر ثقافاتها الفرعية، والتماهي مع خرافات رموزها التحتية، فضلاً عن امتلاكنا الشرعية المعرفية التي تبيح استخلاص الاستنتاجات التي يمكن، بالاعتماد عليها والشروع منها، ترسيم الحدود ما بين جيشان الوقائع وزوغان الافتراضات من جهة، وتعيين الاتجاهات بين دروب الممارسات وضروب المناقبيات من جهة أخرى. إلاّ انه وبرغم هذا الزخم من التفاعلات وتلك الزحمة من العلاقات، يمكننا، بشيء من التجاوز، تلمس حزمة من الخيارات المتاحة والتوقعات المطروحة، لا بفعل انتظام الحراك الاجتماعي وتناغم اشتغال آلياته على وفق مظاهر سيرورته التاريخية، وإنما بواقع الاضطراب في ذلك الحراك والتقطع في تلك السيرورة، نتيجة لتواصل الصراعات السياسية، وتوالي الانخلاعات الاجتماعية، وتواتر الصدمات النفسية، وتعاقب الانعطافات التاريخية. ولكي لا تأخذ منا التخمينات الذاتية / الشخصية والاحتمالات الموضوعية / الاجتماعية مأخذها، وتحول دون رسونا على رأي / اعتقاد معقول يكون الأقرب إلى مداخل الواقع الاجتماعي المضطرب، والأصوب في تشخيص مسارات الوضع السياسي الملتهب، وفي ضوء ما أفرزته التجربة من مفارقات وما أنتجته الممارسة من منغصات، فإننا نرجح بقاء ظواهر التطرف كمعيار سلوكي / إجرائي في التعبير عن تحزب المواقف واستقطاب المصالح، والتعصب كدالة نفسية / ذهنية في الإشعار عن تخندق الخطابات وتمترس الإيديولوجيات، والعنف بالتالي، كحصيلة عدوانية / صدامية في الإعلان عن تأزم العلاقات وتقاطع الخيارات. ولذلك لا يسع المرء / المتابع إلاّ أن يخلص إلى استنتاج شبه حتمي مفاده؛ إن المصير الذي يتوقع أن يساق / يتجه نحو أتونه المجتمع العراقي، لا يمكن إلاّ أن يكون كالحاً وان النتائج المترتبة عليه لا مناص من أن تكون كارثية. إذ ليس من باب التشاؤم الاعتقاد بأن سيكولوجية الإنسان المتطرف، قلما تنظر إلى المختلف بعين القبول والرضى أو تتعامل مع المغاير بشيء من التعقل والاتزان، كما أنها نادراً ما تتصرف بوحي من الإيمان بقيم التعايش والتسامح مع الآخر / الجواني أو الغير / البراني. فالتطرف إذاً- كما خلص إلى

ذلك المفكر محمد عابد الجابري- «موقف ذاتي يصدر عن فلسفة (أنا وحدي). أما الموقف العقلاني فأول دعاماته وشروطه، التحرر من الهوى والعاطفة والنظر إلى الأمور كما هي في ذاتها بقطع النظر عن موقف الذات منها، وهذه هي الموضوعية، وهذا ما يجعل التفاهم ممكناً. والموضوعية تقوم أولاً ، وقبل كل شيء، على الاعتراف بجميع الأطراف، وبالتالي الاعتراف بالاختلاف. وهكذا فالتطرف قبلته الذات، أما الموقف العقلاني فوجهته العالم»[33]. وإذا ما توخينا تقييم دعاوى ومزاعم بعض الكتاب والباحثين من هذه المسألة / الإشكالية، ممن لا يكلّون أو يملّون - وأن لا تخلو تصورات البعض منهم من عناوين الواجب الوطني، كما لا تفتقر مواقف البعض الآخر إلى وازع النوايا الطيبة – من العزف على أوتار (الطيبة) العراقية الطافحة بكل ما يثير شهية الطوباويات حول تآخي القوميات وتآلف الجماعات وتعايش الأديان وتوافق المذاهب من جهة، ويشنفون الأسماع، من جهة أخرى، بصلابة (الهوية) الوطنية العامرة بكل ما يشيع الأمل ويبعث الرجاء في الدونكيشوتيات الرامية إلى استئصال العصبيات المتنابذة، واجتثاث الأصوليات المتصارعة، وكبح جماح المرجعيات المتطيفة. فان الأضرار المتوقع إنزالها بمقومات (الشخصية الاجتماعية) ستكون جسيمة يتعذر إصلاحها، كما وان المساوئ المنتظر حصولها لمكونات (الهوية الوطنية) ستكون من الفداحة بحيث لن تقوم لها قائمة بعد الآن، طالما أضحت حبيسة الأقوال دون الأفعال والتمنيات دون الواقعيات والخطابات دون الممارسات والتزويقات دون الحفريات والطمطمات دون التعريات. إذ يكفي أن تضع الفرد العراقي في موقف أو حالة يستشعر من خلالها إن قيمه العشائرية أو رموزه الطائفية أو ولاءاته العرقية أو انتماءاته الجهوية، أو حتى خرافاته الشخصية، باتت مهددة بفعل ضغوط الممارسات الديمقراطية وإلزام التوجهات العقلانية وتقييدات الأنظمة المؤسسية، حتى يكشر لك عن وحشية تطرفه وان كان يخبئها خلف مظاهر الوداعة في تعامله والطيبة في علاقاته، ويشحذ ضدك مخالب تعصبه وان كان يخفيها وراء معسول خطابه الهادئ ولغته المنمقة، وينشب فيك أنياب العنف وان كان يحجبها تحت قناع أخلاقه الدمثة وسلوكه المسالم. وهكذا فان آلام الحفر في طبقات الوعي العميقة لا تميت عناصر (الشخصية الاجتماعية) بقدر ما تشفيها من أمراض العظمة

الكاذبة والفرادة المزعومة، كما إن جروح النقد للمسلمات الثابتة والبديهيات القارة في أرشيف الذاكرة السحيقة لا تشوه كينونة (الهوية الوطنية) بقدر ما تطهرها من أدران التعالي على شروط الزمان، حيث «تفترض الرؤية التقليدية للهوية الثبات في الزمن كماهية خالصة، في حين يعتبر التاريخ سيرورة وسعياً نحو المستقبل، الأمر الذي يؤدي إلى التفكير في الهوية كنفي للتاريخ»[34]. والتغاظي عن موضعة المكان، إذ إن «فقد الحدود يثير، في العديد منا، قلقاً لا يطاق»[35].

الهوامش والمصادر

(1) بيير بورديو؛ محاولات باتجاه سوسيولوجيا انعكاسية، ترجمة أحمد حسان، (القاهرة، ميريت للنشر والمعلومات، 2002)، ص 324.

(2) غاستون بوتول؛ تاريخ السوسيولوجيا، ترجمة الدكتور ممدوح حقي، سلسلة زدني علماً (36)، (بيروت، منشورات عويدات، 1977)، ص7.

(3) يمكن، ضمن هذا المنحى / التوجه من الكتابة، إضافة أسماء بعض الكتّاب والباحثين المعاصرين، الذين نحو باتجاه سبر أغوار المحرمات السوسيولوجية، وتعرية ممنوعات الرواسب الانثروبولوجية، وكشف مستور المطمورات السيكولوجية، من مثل الدكتور (فاضل الربيعي) والدكتور (فالح عبد الجبار) والدكتور (رشيد الخيون) والدكتور (ميثم الجنابي) والدكتور (عبد الوهاب حميد رشيد) والباحث (سليم مطر) والباحث (باقر ياسين) وآخرين لا يسع المجال هنا ذكر أسمائهم جميعاً.

(4) الدكتور محمد عابد الجابري؛ المسألة الثقافية في الوطن العربي، قضايا الفكر العربي / 1 (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1999)، ط/2، ص116.

(5) مرسيا الياد؛ مظاهر الأسطورة، ترجمة نهاد خياطة، (دمشق، دار كنعان، 1991)، ص10.

(6) الدكتور عبد الوهاب حميد رشيد؛ التحول الديمقراطي في العراق : المواريث التاريخية والأسس الثقافية والمحددات الخارجية (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2006)، ص 74 و75. والملاحظ إن المؤلف أعتمد في بناء استنتاجاته على (جورج كونتينو) مؤلف كتاب؛ الحياة اليومية في بلاد بابل وآشور، ترجمة سليم طه التكريتي وبرهان عبد التكريتي (بغداد، دار الرشيد، 1979).

(7) جورج رو؛ العراق القديم، ترجمة وتعليق حسين علوان حسين، مراجعة الدكتور فاضل عبد الواحد علي، سلسلة الكتب المترجمة /127 (بغداد، وزارة الثقافة والأعلام، دار الشؤون الثقافية العامة، 1984)، ص 143 و 144. الحقيقة إن هذا الاقتباس أخذ عن المرجع السابق، ص73. إلا إني حين رجعت إلى أصل المصدر الذي أخذ عنه الاقتباس لإجراء المضاهاة بينهما توخياً للدقة العلمية لم أجد ما يشير إلى وجود مثل هذا الرأي أو يؤكد صحته، ولعل الأمر التبس لدى الدكتور (عبد الوهاب حميد رشيد) عندما كان يعد لإنجاز دراسته سالفة الذكر. هذا وقد ذكر أستاذ الفكر السياسي الدكتور عبد الرضا حسين الطعان إن «تاريخ العراق القديم، كما هو معروف، هو تاريخ الدين – فكان علينا أن نتفهم الدين، في إطاره الأسطوري، بالنظر لطبيعته الكلية هذه لنتبين بالتالي الوقائع السياسية التي يحتضنها». أنظر كتابه؛ تاريخ الفكر السياسي في العراق القديم، سلسلة دراسات / 282 (بغداد، وزارة الثقافة والإعلام، دار الرشيد للنشر، 1981)، ص 683.

(8) الدكتور عبد الوهاب حميد رشيد؛ حضارة وادي الرافدين (ميزوبوتاميا): العقيدة الدينية – الحياة الاجتماعية – الأفكار الفلسفية (دمشق، دار المدى، 2004) ص 25.

(9) هناك العديد من المصادر التاريخية والحضارية التي يتواتر فيها ذكر تلك الحروب المدينية والصراعات الأقوامية خلال حقبة دولة / المدينة. للحد الذي إن الباحث العراقي (باقر ياسين) كرس موضوعاً خاصة للحديث عن (ظاهرة زوال المدن العراقية وموتها السريع) جاء فيه إن «بامكاننا أن ننظر إلى موضوع حياة وموت المدن العراقية في التاريخ من جانب آخر، ومن وجهة نظر أخرى، حيث إن شيوع منهج العنف الدموي في الحياة العراقية وتلازمه مع أكثر الأحداث العامة في بلاد وادي الرافدين قد جعل المدن العراقية تنقسم إلى نوعين من المدن، ويمكن تسمية النوع الأول: المدن القاتلة، والنوع الثاني : المدن القتيلة». أنظر كتابه؛ تاريخ العنف الدموي في العراق: الوقائع – الدوافع – الحلول، (بيروت، دار الكنوز الأدبية، 1999) ، ص 397.

(10) الدكتور هبد الوهاب حميد رشيد؛ حضارة وادي الرافدين (ميزوبوتاميا)، مصدر سابق، ص48.

(11) أرسطو طاليس؛ السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، نصوص فلسفية / 1 (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1979) الكتاب الرابع، الباب السادس، جاء فيه إن «الشعوب التي تقطن الأقطار الباردة حتى في أوروبا هم على العموم ملؤهم الشجاعة لكنهم على التحقيق منحطون في الذكاء وفي الصناعة، من أجل ذلك هم يحتفظون بحريتهم لكنهم من الجهة السياسية غير قابلين للنظام ولم يستطيعوا أن يفتتحوا الأقطار المجاورة. وفي آسيا الأمر على ضد ذلك شعوبها أشد ذكاء وقابلية للفنون، لكن يعوزهم القلب ويبقون تحت نير استعباد مؤبد. أما العنصر الإغريقي الذي هو بحكم الوضع الجغرافي وسط فانه يجمع بين كيوف الفريقين؛ فيه الذكاء والشجاعة معاً»، ص 254.

(12) بعد أن قسم أبن خلدون، في مقدمته، الأرض (ايكولوجياً) إلى ستة أقاليم كتب يقول «قد بينا أن المغمور من هذا المنكشف من الأرض، إنما وسطه لإفراط الحرّ في الجنوب منه والبرد في الشمال، ولما كان الجانبان من الشمال والجنوب متضادين من الحرّ والبرد، وجب أن تتدرج الكيفية من كليهما إلى الوسط فيكون معتدلاً. فالإقليم الرابع أعدل العمران، والذي حافاته من الثالث والخامس أقرب إلى الاعتدال، والأول والسابع أبعد بكثير، فلهذا كانت العلوم والصنائع والمباني والملابس، والأقوات والفواكه بل والحيوانات، وجميع ما يتكون في هذه الأقاليم الثلاثة المتوسطة، مخصوصة بالاعتدال، وسكانها من البشر أعدل أجساماً وألواناً وأخلاقاً وأدياناً». أنظر؛ المقدمة، كتاب الشعب، (القاهرة، دار الشعب، د. ت)، ص76.

(13) لقد أعتقد جان بودان إن «الناس والمجتمعات، تظل مطبوعة بالمحيط الطبيعي الذي يتغير على أيديهم. ليس من سياسة مستقلة عن الظروف الجغرافية التاريخية، وعن المعطى الاجتماعي ذي المقومات الاثنية والجغرافية والتاريخية.. (وان) من أهم ركائز الجمهوريات، ربما أهمها، هو تكييف الدولة مع طبيعة المواطنين، وكذلك المراسيم والقرارت

مع طبيعة الأمكنة والأشخاص والزمان». أنظر؛ جان توشار وآخرين؛ تاريخ الفكر السياسي، ترجمة الدكتور علي مقلد (بيروت، الدار العالمية، 1981)، ص 235.

(14) سبق لمؤرخ الفكر الأوروبي (بول هازار) أن علق على ما كتبه الفيلسوف (مونتسكيو) حول «العلائق الضرورية التي تنبثق من طبيعة الأشياء» بالقول «إن كلمة ضرورة، كلمة خطيرة، معناها انه توجد بين مناخ معين وفرد معين علاقة لا يمكن محوها. وان الفرد سيكون هو ما يتطلبه الوضع الجغرافي، وطبيعة الأرض وسطحها ومنتجاتها والسماء والريح، أي إن الصيني سيكون هو من يتطلبه المناخ الصيني، ولن يغير أحد الصينيين ولا الإفريقيين ولا الأمريكيين ولا أي أحد من سكان عالمنا، ولا القمر ولا الشمس ولا المجرة. وليست هذه هي الضرورة الوحيدة، أنها ليست سوى واحدة من تلك الضرورات التي لا تحصى، والتي تنوء علينا». أنظر؛ الدكتور عبد الرضا حسين الطعان؛ تاريخ الفكر السياسي الحديث (بغداد، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، دار الحكمة للطباعة والنشر، 1992)، ص 369 و 370.

(15) في معرض تصنيفه لأنظمة الحكم استخلص الفيلسوف (جان جاك روسو) الاستنتاج الذي مفاده «إن الأنظمة تتحدد بدلالة خصب الأرض والمناخ وحاجات السكان وكثافتهم. (وان) أحسن أنواع الحكم هو ذلك الذي يتكاثر في ظله السكان». المصدر ذاته، ص 472.

(16) الدكتور عبد الجليل الطاهر؛ مسيرة المجتمع: بحث في نظرية التقدم الاجتماعي (بيروت، دار المكتبة العصرية، 1966)، ص 379.

(17) المصدر ذاته، ص 383.

(18) الدكتور طه باقر؛ مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، ج1، الوجيز في تاريخ حضارة وادي الرافدين (بغداد، وزارة الثقافة والإعلام، دار الشؤون الثقافية العامة، 1986) ط2، 38.

(19) الدكتور أحمد سوسه؛ فيضانات بغداد، ثلاثة أجزاء، (بغداد، مطبعة الأديب البغدادية، 1963) ج1، ص التصدير.

(20) مقتبس عن الدكتور وجيه كوثراني؛ الذاكرة والتاريخ في القرن العشرين الطويل، (بيروت، دار الطليعة، 2000)، ص 26.

(21) لقد اجتهدنا ونحن نبحث في عناصر ومقومات كل من (الشخصية الاجتماعية) و (الهوية الوطنية) من منظور الاثروبولوجيا الجغرافية، في تصنيف المكان وعلاقته بالإنسان إلى أربعة أشكال / أنواع؛ الأول (المكان البيولوجي) ويغلب على نمط الشخصية فيه الطباع الغريزية / البدائية (ما دون الاجتماعية)، والثاني (المكان الجغرافي) ويغلب على نمط الشخصية فيه الطباع النفعية / الوضعية (ما دون وطنية)، والثالث (المكان التاريخي) ويغلب على نمط الشخصية فيه الطباع العرفية / الاجتماعية (الوطنية)، والرابع (المكان الرمزي) ويغلب على نمط الشخصية فيه الطباع المثالية / الميتافيزقية (ما فوق الوطنية).

(22) مايك كرانغ؛ الجغرافية الثقافية – أهمية الجغرافيا في تفسير الظواهر الإنسانية، ترجمة الدكتور سعيد منتاق، سلسلة كتب عالم المعرفة / 317 (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2005)، ص 152 و 153.

(23) لمزيد من التفاصيل، أنظر؛ الدكتور عماد حاتم؛ أساطير اليونان (بيروت، دار الشرق العربي، 1994) ط2، ص191

(24) عبد الرزاق الحسني؛ تاريخ العراق السياسي الحديث، ج3 (بيروت، مطبعة دار الكتب، 1983)، ج1، ط 6، ص20

(25) الدكتور حنا بطاطو؛ العراق – الطبقات الاجتماعية والحركات الثورية من العهد العثماني حتى قيام الجمهورية، ج3، ترجمة عفيف الرزاز (بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، 1990)، ج1، ص34.

(26) الدكتور عبد الرضا حسين الطعان؛ الفكر السياسي في العراق القديم، مصدر سابق، ص 401.

(27) المصدر ذاته.

(28) ستيفن هيمسلي لونكريك؛ أربعة قرون من تاريخ العراق الحديث، ترجمة جعفر الخياط، (بغداد منشورات مكتبة اليقظة العربية، 1985)، ط /6، ص 31.

(29) الدكتور برهان غليون؛ اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2004) ط 3، ص 78 .

(30) تيري ايلغتون؛ فكرة الثقافة، ترجمة ثائر ديب، (دمشق، دار الحوار، 2000)، ص 191 .

(31) كنموذج على هذا النمط من الرؤى، فقد خاطب الرئيس العراقي السابق مجموعة القادة قائلاً «عليكم إلاّ تصدقوا أن هناك أجنبياً يعطي لتاريخنا العربي حقه بصورة صحيحة، فان كان هذا الأجنبي يرتبط بديانة غير ديانة الأغلبية في شعبنا وفي أمتنا، فان التباين في العقائد الدينية بالإضافة إلى العوامل الأخرى سيجعله يفسر الظواهر والحالات تفسيراً مختلفاً عن تفسيرنا لها، وان كان يرتبط بعقيدة سياسية غير عقيدة الشعب والأمة فان عقيدته السياسية وأحكامها المركزية في تفسير حركة المجتمع والتاريخ ستجعله منشداً إليها في حشر ظواهر وحالات لشعبنا وأمتنا في حلقاتها ومقاييسها، ليس لها أية صلة بروح هذه الحالات والظواهر. وفي كل الأحوال فالتاريخ لا يستطيع أن يعطيه حقه إلاّ من كان دمه وروحه وشخصيته الوطنية والقومية جزء منه». أنظر؛ صدام حسين؛ نظرة في خصائص القادة الناجحة، (بغداد، دار الحرية للطباعة، 1982)، ص 118 و 119.

(32) الدكتور برهان غليون؛ اغتيال العقل، مصدر سابق، ص 97 .

(33) الدكتور محمد عابد الجابري؛ المسألة الثقافية في الوطن العربي، مصدر سابق، ص 120 .

(34) الدكتور رضوان سليم؛ نظام الزمان العربي : دراسة في التاريخيات العربية – الإسلامية (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2006)، ص 104 .

(34) مجموعة من المفكرين؛ مدخل إلى الفكر الايكولوجي، ترجمة معين رومية، قضايا راهنة / 9 (دمشق، منشورات وزارة الثقافة، 2007)، ص 134 .

الفصل الثاني

جيوبولتيكا صراع الهويات في المجتمع العراقي

حفريات في المواريث الانثروبولوجية

لقد برزت في الآونة الأخيرة، على خلفية تقاطع الارادات السياسية وتضارب المصالح الاقتصادية وتعارض المرجعيات الدينية في المشهد السياسي العراقي، جملة من الطروحات التي يؤكد أصحابها من الكتّاب والباحثين المهتمين بالشأن العراقي على ان استمرار مصائب هذا البلد وتوالي محن شعبه ما هي إلاّ وليدة عوامل التنوع القومي والتعدد الديني والاختلاف المذهبي والتباين القبلي، التي لازمته منذ فجر التاريخ ولحد الآن، ناهيك بالطبع عمن يجد في المبررات الحضارية والمسوغات التراثية ضالته المنشودة لإضفاء شيء من المعقولية على أفكاره والصدقية على استنتاجاته حول هذا الموضوع أو ذاك، من منطلق المقولة الخلدونية المشهورة التي مفادها «ان الأوطان الكثيرة القابل والعصائب قلّ أن تستحكم فيها دولة. والسبب في ذلك اختلاف الآراء والأهواء، وان وراء كل منها هوى عصبية تمانع دونها فيكثر الانتفاض على الدولة والخروج عليها في كل وقت»[1]، دون أن يكلف هؤلاء وأولئك أنفسهم عناء البحث في مسألة ان هذه الوقائع وتلك الظواهر لا تشكل بحد ذاتها إلاّ وجهاً واحداً من أوجه الحقيقة المتعددة، ولا تمثل إلاّ جزء يسيراً من أجزاء ذلك الواقع المتنوع. ولهذا فلا تثريب على من يرى في العقائد الدينية المتعايشة والعناصر القومية المتشابكة والمكونات الطائفية المتداخلة والتنوعات اللغوية المتضايفة، دالة اجتماعية معينة أو خاصية نفسية مميزة تشير إلى طبيعة تكوين هذا الشعب أو ذاك، وتدلل على أنماط شخصيته ومراجع تفكيره ومجالات اهتمامه واتجاهات تطلعه. إذ ليس هناك من يختلف حول ظاهرة انتظام شعباً من الشعوب ضمن مصفوفة من المعايير الواقعية والاحتكام إلى مجموعة من القواعد الرمزية التي تطبع مكوناته بطابع الخصوصية الاجتماعية أو تسم عناصره بسمات التمايز الوجداني. ولكن ذلك لا يبيح لا واقيعياً ولا منطقياً اختزال كلّ هذا الثراء في العلاقات التواصلية، وكلّ هذا الزخم

من التفاعلات الجدلية، وكل هذا التدفق من التعبيرات الثقافية، إلى مجرد عوامل جزئية – وغالباً ما تكون طارئة – يراد منها تفسير جيشان الأحداث السياسية الجارية على الساحة العراقية بكل عنفها وضرواتها، والسعي لاستحضار الخلفيات الذهنية والنفسية التي تضفي على تلك الأحداث طابعها الدراماتيكي، والعمل على استكشاف مخزون الجماعات المستقطبة حول مرجعيات مخيالها الفرعي (الاثني والمذهبي والاعتقادي)، وكأن شعب العراق وجد هكذا مقطوع الجذور عن أصوله القومية الممتدة في المحيط الجغرافي، ومنزوع الولاء عن ثقافاته البدائية المنتشرة في الفضاء التاريخي، ومفصول الأواصر عن مواريثه الدينية الموزعة على خارطة الوعي، ومعزول الارتباط بأروماته القبلية المتناثرة فوق تضاريس الاجتماع، ومتحرر من إيحاء السلطات الرمزية المبثوثة بين شعاب السيكولوجيا. التي طالما فرضت عليه تبني خيارات لا تتماشى وخصائص مكوناته الاجتماعية والانثروبولوجية، وألزمته بانتهاج مسارات لم تكن في معظمها تلائم طبيعة أوضاعه الداخلية ولا تستجيب لحساسيات ظروفه الإقليمية ولا ترتقي لمستوى طموحاته الدولية. وعلى ذلك فان «ظروف التاريخ والجغرافية والتشتت اللغوي والديني والمذهبي جعلت النخب العراقية من أكثر النخب العربية تبعية لإيديولوجيات خارجية جاهلة تماماً للخصوصية الوطنية بنواحيها الجغرافية والتاريخية والعقلية. رغم تمايز هذه التيارات ومعارضتها عموماً لطغيان الدولة الانعزالية، إلاّ أنها بسبب انمساخها الفكري وتبعيتها الفكرية للخارج: (الغربي والعربي والأممي والديني)، فإنها فشلت تماماً بخلق إيديولوجية وطنية عراقية أصيلة تساهم بالكشف وإحياء الهوية العراقية الجامعة لمختلف الفئات اللغوية والدينية.. هوية وطنية قادرة على خلق أساس روحي فكري لدولة عراقية ممثلة وشاملة لجميع تنوعات الأمة العراقية»[2].

والملاحظ ان الواقع الفسيفسائي للمجتمع العراقي الحالي، لا يكاد يشذّ عن القاعدة الديموغرافية السائدة في معظم بلدان العالم الثالث؛ ان من حيث تقارب طبيعة مكوناتها السوسيولوجية والانثروبولوجية، أو من حيث تشابه معطيات تجاربها التاريخية والحضارية، لا بل حتى من حيث معوقات مشاريعها العلمية والثقافية. إذ «ان الأمم جميعاً مكونة من خليط من شعوب وجماعات ذات

منظومات قيم وثقافات وأحياناً أصول قومية ومذاهب دينية متباينة جداً»[3]. إلاّ إنها لا تعاني كما يمر به الشعب العراقي من استقطابات أثنية حادة، ولا تشكو مما يقع فيه من احترابات طائفية متفاقمة، ولا هي مبتلية مثلما هو عليه من تآكل في هويته الوطنية الجامعة. وهو الأمر الذي يسوقنا لتوسيع دائرة البحث وتعميق رقعة التنقيب عن مؤثرات العوامل الموضوعية المحيطة بالظاهرة موضوع البحث، دون الاكتفاء بما توفره العوامل الذاتية من استنتاجات يسهل ترداد ما تفرزه من انعكاسات سلبية على تركيبة المجتمع واستخلاص ما تمارسه من ضغوطات تخريبية على بنية الوعي. وذلك انسجاماً مع ما سبق للعالم الاجتماعي العراقي الراحل (علي الوردي) أن فطن إليه منذ وقت مبكر حين كتب يقول: «ان تاريخ العراق متشابك مع تواريخ البلاد المجاورة وهذا يقتضي البحث في تلك التواريخ، علاوة على بحث التاريخ الخاص بالعراق.. وقد يصح القول ان كثيراً من أحداث العراق لم تكن سوى صدى لما حدث في الأقطار المجاورة»[4]. وهكذا فالمقاربة الموضوعية لجيوبولتيكا صراع الهويات في المجتمع العراقي، تتطلب الكشف عن خلفيات البعد الجيوسوسيولوجي (انتماءات قومية وولاءات مذهبية وامتدادات قبلية وارتباطات لغوية وإيحاءات عنصرية) التي تلقي بضلالها على حلبة الصراع السياسي الدائر حالياً بين مكونات المجتمع العراقي. فضلاً عما تقدمه لها من محفزات مادية ومؤثرات معنوية تدفع باتجاه تأجيج الخلافات البينية وتسعير الحساسيات الجانبية، للحد الذي أوصلها إلى تخوم القطيعة الاجتماعية والنفسية، برغم ما يشاع عن متانة روابطها العائلية وتداخل وشائجها القرابية وتشابه معاييرها الأخلاقية، التي نسجت واقعها الاجتماعي بكل تنوعه، وبلورت شخصيتها الحضارية بكل تميزها، وجسدت عمقها التاريخي بكل ثرائه. ومن مظاهر هذا الصراع وأسرار ديمومته واستمرار نزيفه، هي حالة تخندق الأطراف وتمترس الأطياف خلف جملة من الأوهام الدينية والأباطيل التاريخية والادعاءات الجغرافية والمزاعم الحضارية، التي يعتقد كلّ من تلك الأطراف والأطياف بأنها التعبير الأمثل والتجسيد الأكمل لمضامين حقوقها المهضومة وأبعاد مصالحها المهدورة، وبالتالي فأن الإقرار بشرعيتها والاعتراف بواقعيتها قمين بانتزاع فتيل الأزمات السياسية وكبح جماح الصراعات الاجتماعية وإطفاء جذوة الاحتقانات

النفسية، التي غالباً ما يدفع المجتمع العراقي بكل مكوناته ثمن تفجرها واندلاع ليهبها بين الحين والآخر. وهو الأمر الذي وصم تاريخ المجتمع العراقي بمختلف مراحله القديمة والحديثة والمعاصرة بطابع التوتر الدائم في علاقاته والقلق المستمر في توقعاته والتطيّر المستديم في تطلعاته، بحيث ان الاحتكام إلى ظاهرة العدوان السافر واللجوء إلى لغة العنف الدموي لتسوية الخلافات العالقة وضبط التوازنات القلقة بين القوى الاجتماعية المتنابذة والمراكز السياسية المتنافرة، يغدو تصرفاً مقبولاً ونزوعاً طبيعياً طالما ان الأطراف المعنية لا ترغب في أن ترى ثوابت هويتها العراقية إلاّ من خلال موشور روابطها الأولية وولاءاتها الفرعية (اقوامية، وطوائفية، وقبائلية، وجهوية) دون الأخذ بنظر الاعتبار وحدة المجتمع وسلطة الدولة وهيبة القانون وما قد يستتبع ذلك من تفشي سعار الفوضى واستشراء نوازع المغالبة في المجالات كافة. بحيث ان هذا الواقع حمل الباحث العراقي (باقر ياسين) إلى الاعتقاد «بأن شريعة العنف الدموي والفوضى العدوانية ونزعة اللجوء للقوة والسلاح وليس شريعة السلام والتآخي والعقل والحكمة والتروي هي التي تنتصر أو تجد طريقها للتطبيق والتحقق والشيوع والغلبة في أكثر أحداث العراق دون أن يتمكن أحد من منعها أو كبحها أو السيطرة عليها عبر جميع العصور خصوصاً في غياب سلطة القوة المركزية القاهرة»[5]. والواقع ان التشبث بالخيار الدموي من لدن التيارات السياسية والكيانات الاجتماعية لحسم الأمور وفرض المواقف ما

كان له أن يتخذ هذا المنحى الموغل في بدائيته ويبلغ ذلك الشأو من التوحش وفرط القسوة في نتائجه، لولا استمرار تلك الإيحاءات الانثروبولوجية المشبعة بالدلالات التعصبية والمثقلة بالخلفيات الفرعية، بالانثيال من خلف الحدود الوطنية، فضلاً عما يرافقها من مؤثرات تخريبية وما ينجم عنها من تداعيات تقويضية وما تستتبعه من هوامات تحريضية، بحيث لا تلبث أن تجد لها صدى في تضاعيف السيكولوجيا الاجتماعية (للجماهيريات العنيفة)[6] التي لم تكتمل لديها مقومات الوعي بالذات ولم تمتلك عناصر الهوية الوطنية، وذلك كلما انتكست الأوضاع الداخلية وادلهمت الظروف الخارجية المحيطة بها، بحكم الخلفيات التاريخية والدينية والسياسية التي تراكمت على مدى العصور والأحقاب، لاسيما

وأن تاريخ بلاد الرافدين لم يكن بمختلف مراحله وتنوع أحقابه مجرد ساحة مكشوفة لحروب الإمبراطوريات المجاورة وصراع الأمارات الوافدة ومؤامرات الأسر المتطفلة فحسب، بل انه كان بمثابة القطب الجاذب لأطماعها والمحفز لطلعاتها على خلفية ما يتمتع به من موقع جيوبولتيكي حساس وغنى لا ينضب من الموارد وتنوع لا تنتهي من الثروات. وهو الأمر الذي «أدى إلى أن يكون دائماً مطمع أنظار جيرانه. كما أن عدم وجود موانع طبيعية تحميه جعل البلاد مفتوحة أمام أيّ هجوم أو تخلّل»[7].

أولاً- السياق التاريخي لطرح الإشكالية[8]

ربما لو أتيح لنا تقليب صفحات الأرشيفات التاريخية التي توثق لطبيعة العلاقة ما بين مكونات العراق أرضاً وشعباً من جهة وبين دول الجوار الجغرافي بمختلف توجهاتها السياسية واعتقاداتها الدينية ورموزها الإيديولوجية من جهة أخرى، ناهيك بالطبع عما تمخض عن علاقاته بدول المحيط الدولي من مظاهر المدّ والجزر، لتوفرت لدينا حصيلة مذهلة تشير إلى أن كلّ ما يعانيه المجتمع العراقي من تأزم سياسي واحتقان اجتماعي وتحسس طائفي، كان مصدره بالدرجة الأساس تأثيرات العامل الخارجي وتداعياته؛ سواء جاءت عن طريق التدخلات المباشرة لحكومات البلدان المجاورة بدوافع وغايات مصلحية شتى، أو عن طريق الدعم المادي والإسناد المعنوي غير المباشر من لدن بعض الأطراف الدولية المعروفة بعدوانيتها السياسية وأطماعها الاقتصادية وتطلعاتها الجيواستراتيجية، لجماعات سياسية وحركات فكرية محلية لا تجهل طبيعة أهدافها ونواياها ولا يصعب تعقب مصادر تمويلها وتحريضها. «فلا توجد منطقة في العالم – كما يرى المفكر محمد جابر الأنصاري – تتجاذبها وتعتريها المؤثرات الخارجية كالمنطقة العربية المفتوحة بطبيعتها الجغرافية وموقعها على جهات العالم الأربع.. إقليمياً ودولياً. وليس من المبالغة القول ان العامل الخارجي هو في قوة العوامل الداخلية بالوطن العربي، بل ان العامل الخارجي بالنسبة للعرب عامل (داخلي) بالكامل له قدرة التأثير على العوامل الداخلية وإعادة صياغتها فكأنه أهمها وأقواها. فمن تأثير قوى الجوار – من فوق هضابها – على (البسائط) العربية جغراسياً حيناً ، وبأسم (الأخوة الدينية) حيناً آخر إلى درجة الوصاية، إلى

قدرة القوى العظمى الغربية والشرقية التأثير عليها من جوانبها كافة بمختلف الوسائل، وتوزع الأدوار فيها، وانفراد كل قوة منها بطرف عربي أو مجموعة عربية، بما يفتح متوالية حسابية لا نهاية لها من احتمالات التأثير، بحيث يبدأ تأثير جديد مختلف، كلما نجح العرب في إبطال تأثير سابق وهي متوالية جهنمية من التأثيرات ستبقى ما دام العرب لا يتعاملون معها كقوة واحدة، وإرادة واحدة، قادرة على تفكيك نسيجها العنكبوتي»[9]. إذّ ان جلّ المشاكل الداخلية ومعظم الخلافات البينية التي قد تضرب زوابعها أركان البيت العراقي بين الفينة والأخرى، مهما كان خطرها محدقاً ومضّارها شاخصة لا تلبث – في ظل غياب المؤثرات الخارجية وما يتمخض عنها من تداعيات متوقعة – أن تتجه صوب التهدئة الآنية ومن ثم التسوية النهائية طال الأمد أم قصر. طالما إنها لا تجد من ينكأ جراحها ولا ينفخ في نارها ولا يثير كوامن أحقادها، ممن يرى بأن مصالحه الضيقة لا تتوافق مع احتمال أن يتمتع المجتمع العراقي بمظاهر الاستقرار السياسي والتضامن الاجتماعي. وبصرف النظر عما شاع في أدبيات البحث التاريخي والاجتماعي حول وقوع المجتمع العراقي في أتون الصراعات العنصرية والتناحرات المذهبية والانقسامات القبلية على امتداد مراحل تاريخه الحافل بالأحداث الدموية والمشاهد المؤلمة، لاسيما تلك الفترة التي أعقبت انخراطه في عمليات الفتح الإسلامي (639/هجري) وتعرضه لآثارها العسكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، من واقع أن دخول الإسلام في العراق – كما يفترض الباحث الراحل حنا بطاطو – «كان قوة فصل أكثر منه قوة دمج، إذ أنه أقام انشقاقاً حاداً بين العرب الشيعة والسنة»[10]. فأنها برغم ذلك لم تكن من وحي الإرادة العراقية الخالصة أو استجابة لنزوعها الفطري نحو سبل العنف ومظاهر الاقتتال، بعد أن تفشّت بين ثناياها الرخوة واستوطنت كيانها الهش جرثومة التعصب الطائفي والتطرف العنصري المميتة. بقدر ما كانت نتاج طبيعي للتوجهات التي مارستها قوى الغزو الخارجي والاحتلال الأجنبي، بغية إضعاف إرادة الرفض للإنسان العراقي وكسر شوكة مقاومته العنيدة فضلاً عن محاولات تخريب وعيه الوطني وتمزيق نسيجه الاجتماعي وتعطيل دوره الحضاري. ولهذا «لم يكن الصراع الدموي المرير الذي دام بضعة قرون، بين البويهيين والسلاجقة بكل ما أحاطه

وأكتنفه من فتن ومؤامرات ودسائس واغتيالات، إلاّ أحد الأوجه العلنية لذلك الصراع الطائفي المذهبي الذي حاولت القوى الخارجية دون جدوى أن تطبع بصماته الرديئة على وجه المجتمع العراقي. وفي بادئ الأمر كان هذا الانقسام الذي عانى منه المجتمع العباسي في تلك الفترة ضيقاً ومحدوداً وغير شامل، إلاّ أنه توسع بالتدريج وتحول فيما بعد إلى ظاهرة سيئة من الانقسام المذهبي في المجتمع العراقي خصوصاً بعد أن شجعت هذا النهج الطائفي، كلّ من الإمبراطورية الفارسية والدولة العثمانية، اللتان حكمتا العراق بالتناوب أكثر من أربعة قرون متواصلة، حتى أن هذه الظاهرة كانت وراء كثير من الأحداث الدموية التي حصلت لاحقاً في تاريخ العراق خصوصاً في الفترة التي أعقبت سقوط بغداد واحتلالها من قبل المغول 656 هجرية/1258 ميلادية وخضوع العراق للحكم الأجنبي»[11].

ومما فاقم إشكالات هذا الصراع التاريخي وضاعف كم ونوع المشاكل الناجمة عنه، ليس فقط كونه أفضى إلى تصدع وحدة المجتمع العراقي التي استمرت تعاني من الضعف الوظيفي والهشاشة البنيوية فحسب، بل أنه حتم دخول أطراف ذلك الصراع حلبة المساومات السياسية والتسويات الجغرافية جنباً إلى جنب مع الكيانات القومية والدينية والمذهبية المعنية. كما حصل على سبيل المثال مع القوى الغربية إزاء الأقليات العرقية والدينية من رعايا الدولة العثمانية البائدة، لا خوفاً على مصالحها السياسية ولا مراعاة لمشاعرها الوطنية وإنما لاستغلال دعمها واستثمار مواقفها وتأجيج مشاعرها على خلفية ولاءاتها العرقية وانتماءاتها الطائفية وامتداداتها القبلية، وذلك بحسب مقتضيات المصالح المتعارضة والأطماع المتقاطعة لهذه الدولة أو تلك. حتى ان المؤرخ العراقي المعروف (عباس العزاوي) أسهب في بيان المآسي وتعداد الكوارث التي ألمت بالمجتمع العراقي يومذاك جراء تلك الحروب والمنازعات التي دارت رحاها فوق أرضه وكان ثمنها دماء شعبه حين كتب يستعرض صفحات التاريخ العراقي المضمخ بالفواجع والمعفّر بالنكبات إبان الحقبة الصفوية يقول «هذه صفحة أخرى من صفحات تاريخ العراق، تتعلق بحكومة نشأت خارج العراق واستولت عليه، في جمادي الثانية سنة 914 هـ – 1805 / ولا تزال معروفة لدينا، ووقائعها باقية إلى أيام نادر شاه لما قامت به من حروب ومناضلات بينها وبين الدولة العثمانية في التنازع على

السلطة في العراق بصورة متوالية وكانت مؤلمة جداً مما دعى أن يقول العوّام في أغانيهم (بين العجم والروم بلوى ابتلينا) وهذه وأن كان موردها غرامياً تعني التألم والتوجع مما جرى فقد احترق الأهلون بين نيران الاثنين المتحاربين. ولو لم يقولوا شيئاً فان ذكرى الحوادث مما يحزن ويستدعي الكره لهذه الحالة فالمتغلب منهما يحاول القضاء على كل نزعة لمخالفه ويسعى لتدميرها واستئصالها والآخر يراعي عين العملية بلا رحمة ولا شفقة. فكأن القوم لا هم لهم غير اجتثاث ما من شأنه أن يبقي أثر للآخر. وكل يعلن نصرته للدين، وانتصاره لجماعته المتقين. والسياسة أصل الفعل، تقمصت بقميصه، وظهرت بمظهره. والمغفلون يعتقدون صحة ما ذهب إليه كل فيجري المفعول بلا شفقة ولا رحمة. ولا تسأل عما أصاب من هلاك في النفوس وتدمير في الأموال، أو علاقة إلاّ أتى العلوم والآثار، أو في الثقافة. والواحد لا يترك أثراً للآخر، أو علاقة إلاّ أتى عليها فلم يجد العراق من راحة أو هناء، ولا طمأنينة وسكون. يخرجون من حادث ليترقبوا آخر، فالمصائب تترى، والوضع غامض، لا يعرف القوم مصيرهم، ولا ماذا سيحل بهم»[12]. وهكذا فقد أسهمت هذه الملابسات وتلك التعقيدات بإنعاش آمال ومطامح الدول الاستعمارية التي كانت تتحين الفرص للدخول إلى المنطقة واختراق مجتمعاتها، فضلاً عن منحها ما كانت تبحث عنه وتتمنى حصوله من تبريرات استراتيجية ومسوغات جيوبولتيكية تتعلق بتوازن القوى وتأمين المصالح وترتيب العلاقات، عبر انغماسها في شؤون دولها وحكوماتها وتورّطها في صراع أثنياتها وطوائفها، وذلك من خلال محاولات تدخلها النسبي والمطلق بحجج وذرائع شتى، والإصرار على تعزيز نفودها السياسي وزيادة تواجدها العسكري. وهو الأمر الذي رصده المؤرخ اللبناني (وجيه كوثراني) عندما أشار إلى أنه «مع هذه المرحلة بدأت حركة الاستعمارية المباشرة تأخذ طريقها إلى التنفيذ في جغرافية العالم (غير الصناعي)، ومنها جغرافية العالم الإسلامي في دوائره الثلاث: العربية – التركية – الإيرانية. هذا العالم كان قد ورث نتائج حروب الاقتسام والإلغاء بين الصفويين والعثمانيين، ونتائج حروب السلطات المحلية بين الأمراء المحليين ونتائج سياسات الاستقواء بالقوى الأوروبية والتسابق على منح الأمتيازات الأجنبية، واستسهال جمع الثروات لدى أهل الحكم»[13] وفي ضوء ذلك فأن حصيلة تلك الأوضاع

السياسية المضطربة والظروف الاجتماعية القلقة حملت العراقيين ليس فقط إلى تناسي ما كان للعامل الديني من أثر كبير في توحيد صفوفهم وتعضيد مواقفهم وجمع كلمتهم على مستوى مواجهة التحديات والمخاطر الخارجية التي كانت ولا تزال تتربص بهم الدوائر فحسب، وساقهم، فضلاً عن ذلك، إلى نبذ النعرات التعصبية والتخلي عن العادات القبلية والابتعاد عن كل ما من شأنه تمزيق لحمة اجتماعهم على المستوى الداخلي فحسب، لا بل إنها (= الأوضاع والظروف) أفضت لحصول شرخ عميق في منظومة الوعي القومي وحدوث انشطار واسع في قاعدة الولاء الوطني، بحيث تسببت لاحقاً بتخريب كل المرجعيات القيمية وإزاحة جميع القناعات النفسية التي كانت بمثابة حبل النجاة للجميع من السقوط في أسار المنطق الطائفي والانعزال الاثني والتقوقع القبلي[14]. ومن منطلق الحرص على وحدة مكونات الشعب العراقي والحفاظ على سلامة كيانه السياسي والتأكيد على مظاهر تواصله الحضاري، عمد بعض الكتّاب والباحثين العراقيين – ممن لا غبار على أصالة انتماءهم وصدق وطنيتهم – في معرض مناقشاتهم وسياق تحليلاتهم للشأن العراقي الملتهب وكذا البحث عن الأسباب والدوافع التي تقف وراء تفجر أوضاعه السياسية وانهيار بنيته الاجتماعية وسقوط محرماته الرمزية، إلى تحاشي التعرض لأية واقعة تاريخية يمكن أن تخدش نقاء المخيال الجمعي حيال التراكمات التي يرزح تحت وطأتها وعينا الوطني الهزيل، مكرسين جهودهم وباذلين قدراتهم لإعطاء الانطباع لكل من يقرأ التاريخ الاجتماعي والسياسي للمجتمع العراقي وكأنه عبارة عن سلسلة ذهبية من حلقات التآلف والقومي والتوافق المذهبي والانسجام الديني والتعايش القبلي، لا تشوبها شائبة ولا يعكر صفوها طارئ. لا بل تذهب بهم العاطفة ويسوقهم التعاطف إلى حد الجزم بأن تلك السلسلة لم تكن حصيلة الإرادة الذاتية للجماعات والأقوام التي توافدت على أرض الرافدين من كل حدب وصوب، وإنما هي من نتاج الضرورات الطبيعية وحتمياتها من منطلق «ان بلادنا – كما يقرر سليم مطر – ظلت دائماً موحدة سياسياً ودينياً ولغوياً، حتى في فترات السيطرة الأجنبية. وهذا التوحد، لم يكن نتيجة إرادة ما من قبل الناس، بل هي خصوصاً إرادة الطبيعة. لقد ظل موحداً حضارياً برغم كل الهجرات السلمية والحربية للأقوام القادمة من كلأ أنحاء الأرض التي استوطنته،

لأن طبيعة دجلة والفرات حتمت الانصهار بين الناس وتوحدهم الأقوامي والروحي والثقافي»[15]. في حين كان يفترض، ومن ذات المنطلق، وتمشياً مع متطلبات المنهجية العلمية ومستلزمات الاستقراء الواقعي، إلى المبادرة بكشف المستور عما خفي من أحداث تاريخنا، وإماطة اللثام عما أمسك الحديث عنه في التباسات وعينا، وإزاحة النقاب عما ترسب في أعماق لا وعينا، بصرف النظر عما في هذا المسعى من سلبيات قد تغضب البعض وتثير حفيظتهم أو ايجابيات قد تسر البعض الآخر وتحظى برضاهم. وذلك لا حباً بالمشاكسة ولا رغبة بنكأ الجراح وإثارة المشاكل وتأجيج الفتن، وإنما سعياً وراء رأب الصدوع ورتق الشروخ وإزالة العوائق التي لا تزال آثارها تمارس وصايتها على خيارات إرادتنا وتفرض هيمنتها على مسارات توجهاتنا. فليس هنالك ما يعيب نبش تراكمات الماضي والحفر في طبقاته والتنقيب عن خلفياته؛ لنقد موروثه وتقليب أحداثه، وتقييم وقائعه وتسليك مساراته، وزحزحة ثوابته وغربلة فكرياته. وذلك لاستيعاب الدروس واستخلاص العبر واستنباط الحلول، كما فعل ممن سبقنا في هذا المضمار من شعوب الأمم الأخرى وخصوصاً الأوربية منها، حين مارست هذا الضرب من النقد الحضاري والتحري الواقعي والمراجعة العقلانية لمجمل حلقات تاريخها وطبقات ثقافتها وأثريات وعيها، لا من أجل إسدال الستار على حقب صراعاتها الدينية وحجب الحقائق عن وحروبها السياسية والعمل على تغييبها عن منظومة الوعي القومي واستبعادها عن ذاكرة الشخصية الوطنية، بل لتعليل أسبابها وعرض ملابساتها وتشخيص خلفياتها، لكي يكون ميسوراً تجاوز معوقاتها واستئصال افرازاتها ووضعها، من ثم، في سياق تسلسلها المرحلي وتعاقبها التاريخي في منظومة الوعي وبنية الثقافة. ولعلّ ما ذكره العلاّمة الراحل (علي الوردي) حول طبيعة الظروف التي ألمت بالمجتمع العراقي يندرج في إطار هذه الرؤية العقلانية والتحليل الواقعي، عندما استنتج «ان أهم ما يتميّز به المجتمع العراقي في تلك الفترة (الحكم العثماني) أمران؛ أولهما الصراع التركي الإيراني على العراق وما جرّ وراءه من نزاع طائفي شديد بين الشيعة والسنة والثاني سيطرة المدّ البدوي على العراق حتى صار الناس فيه كأنهم قد انتكصوا إلى عادات الجاهلية الأولى»[16]. وهنا ينبغي لنا الالتفات إلى حقيقة جوهرية يفضي إهمالها إلى التفريط بالثوابت

والتشكيك بالمسلمات،وهي ان ما يثار من نقد وما يساق من اعتراضات حول هذه الطروحات الخطية والارادوية للتاريخ لا يراد منها التقليل من شأن مكونات المجتمع العراقي وما تشتمل عليه من قيم وشمائل وما تحمله من خصال وفضائل، كما لا يقصد منها مجاراة الذين لا يتورعون عن غمط الحقائق وإخفاء الوقائع المتعلقة بتلك المكونات وماهية الأدوار التاريخية التي لعبتها والوظائف الاجتماعية التي مارستها، عبر التجاسر بإطلاق النعوت الظالمة وسوق الأوصاف الجائرة التي أسرفوا في كيلها لتلك المكونات، زاعمين إنها من الخصائص الطبيعية والمظاهر الثابتة في جبلتها الخلقية. بل التذكير والتبصير بما يحاول البعض نسيانه أو تناسيه إزاء مشكلة الصراع الدائر بين الهويات الفرعية وما قد يجرّه من كوارث لا يعلم إلاّ اللّه بما ستؤول إليه من نتائج تطال الجميع وتشمل الكلّ، كائنة ما كانت الأصول والمرجعيات التي ترتكز عليها وتنطلق منها. وإذا كانت تحولات الماضي وتقلبات أوضاعه تبيح القبول بتنوع الافتراضات المتعلقة بترجيح هذا العامل أو ذاك أو بتداخلهما معاً، فان رجحان العامل الخارجي وملابساته في تصعيد وتائر حرب الهويات الناشبة الآن على أرض الواقع العراقي المكتظ بالانفعال والضاجّ بالاقتتال، لا يمكن أن تخطئه العين الفاحصة ويغفل عنه العقل الناقد، حين يراد الوصول إلى قاع المشكلة وتحديد أبعادها وتقييم أخطارها، لاسيما وان هذا العامل بات يمارس ضغوطاً ويفرض خيارات لا يمكن – في ضوء الظروف الراهنة – مقاومة تأثيرها والحد من عواقبها، إزاء ظاهرة الصراع البيني للهويات الفرعية، فضلاً عن استثثارها (= الضغوط) بالمجال السياسي وتسييرها لدفة الدولة وتوجيهها لمسار المجتمع وتحكّمها بمضامين الثقافة. وهكذا فأن جيوبولتيكا (صراع الهويات) في المجتمع العراقي بعد الغزو والاحتلال الأمريكي، لا تستمد فقط طاقة سعيرها من جيشان الوضع القائم بكل مهازله المنظورة والمستورة فحسب، بل ان لها مغذيات مادية ومحفزات معنوية مرتبطة بعوامل موضوعية (إقليمية ودولية) لا تفتأ تزيد حريقها اشتعالاً وتضاعف مردودها خراباً، على وقع نصيحة وزيرة الخارجية السابقة (مادلين أولبرايت) بعد مغادرتها الخارجية الأمريكية، للرئيس بوش أن «يترك المنطقة إلى لعبة تطاحن الشعوب وطبخهم إلى أن ينضجوا للحل»[17].

ثانياً- عراء الذات وخواء الوعي

على الرغم من ان قضايا الصراع الاجتماعي والتنافس السياسي قد وجدت لها في بنية المجتمع العراقي امتداد تاريخي راسخ وانتشار جغرافي ملموس، وبالتالي فأن مسألة تناول آثارها السيكولوجية وانعكاساتها الانثروبولوجية تبدو واردة ضمن توجهات البحث التاريخي والدراسة الحضارية، لاسيما تلك التي تنتهج المنحى الوصفي والمقارن[18]. إلاّ ان ما لم يألفه ذلك المجتمع وينخرط في أتونه هو ظاهرة (صراع الهويات) التي لم تتبلور ملامحها وتتجسد خصائصها إلاّ في مراحل تالية من صيرورته ككيان حضاري ناجز وإطار مؤسسي مكتمل، فضلاً عن نضوج مكوناته الانثروبولوجية واضطراد علاقاته السوسيولوجية. إذ لكي تغدو (الهوية)[19] قاعدة أو منطلق للصراع بين الأفراد والجماعات، لابد أن يكون الوعي بالذات (القومي / السياسي والثقافي / التاريخي) قد بلغ مستوى من التطور التاريخي والتجوهرالفكري بات يشكل عنواناً حضارياً لهذه الجماعة العرقية أو تلك، لهذه الفئة الدينية أو تلك. بمعنى ان «تحقيق الهوية لا يمكن أن يتم إلاّ إذا وجدت ثقافة قابلة لأن تكون قاعدة لإجماع عقلي، وهو يتطلب سياسة ثقافية تملك وسائل تحقيقها المادية والمعنوية»[20]. والملاحظ ان إشكالية الهوية الوطنية في العراق تكمن في إنها لم تستوطن بعد في منظومة الوعي الاجتماعي التي لازالت مسكونة بكل أنواع التصورات الاقوامية الضيقة، وخاضعة لتشى أشكال الاعتقادات المذهبية المتطرفة، ومستتبعة لمختلف أنماط العادات القبلية المتحجرة، بما يجعلها مرجعية سياسية جامعة تستقطب سائر تنوعات الاجتماع المدني، وتستأثر باهتمامات عناصرها وتحظى بأولوليات مكوناتها، حين تطرح مسألة المفاضلة ما بين الأصول الرمزية والفروع الثقافية التي تحدد سلوك المواطن وتؤطر تفكيره. بمعنى ان العقل الفردي والمخيال الجمعي على حد سواء، لم يتسنى لهما التشبع بالمضامين الواقعية لتلك الهوية والتعلق بطروحاتها العقلانية كفاية، لكي تكون لهما عاصماً يحميهما من الاقتلاع الاجتماعي وحصناً يأويهما من الضياع النفسي وسبيلاً ينأى بهما عن الانقطاع الحضاري. فعناصر الهوية الوطنية لم تتخلل مسام الشخصية العراقية بالعمق المطلوب ولم تتركز في بنية تكوينها الوجداني بالرسوخ المرتجى كما نلفاها لدى بقية الشعوب القريبة

الشبه بظروفنا. وهو الأمر الذي نفترض بأنه يفسر حالات الشطط في الانتماء الوطني والتخبط في الولاء السياسي. بحيث أن الفرد العراقي بات لا يرى غضاضة من كون أن مرجعياته القومية وخلفياته المذهبية وارتباطاته القبلية لا تشاطره فقط انتماءه الوطني وولاءه السياسي فحسب، بل وغالباً ما تتخطاهما وتتغلب عليهما من حيث موجبات الاعتبار ومتطلبات الالتزام. وكما لاحظ الباحث السعودي (تركي الحمد) فأن «القبيلة والعشيرة والطائفة والإقليم والأقلية والعرقية أو المذهبية، والعائلة الواسعة أو الممتدة، ما زالت هي الوحدات الاجتماعية السائدة في الكثير من أقطار العروبة، والتي يستمد منها أفراد ومواطنو هذه الأقطار هوياتهم، واليها تتجه ولاءاتهم، ووفقاً لآلياتها يتحدد مجال حركتهم وتفاعلهم الاجتماعي والسياسي»[21]. وكأي ظاهرة اجتماعية تخرج عن سياقات حراكها الطبيعي وتنحرف عن مسارات تطورها التاريخي، لا تلبث أن تفرز ما يمكن تسميته (بالغطاء الوقائي) الذي تحاول من خلاله الاستمرار في مسلكها المخالف لمتطلبات الواقع والمضاد لأفعال التاريخ والمعاكس لاتجاهات الثقافة من جهة، وتتجنب احراجات النقد والمواجهة التي قد تقوض المبررات التي تتمسك بها وتفضح المسوغات التي تعتمد عليها من جهة أخرى. فقد نحت ظاهرة(صراع الهويات) في المجتمع العراقي – لتغطية الأعمال الوحشية التي ترتكب تحت عناوينها – باتجاه تبني أنماط مختارة من الأغطية / الخطابات التي وجدت أنها تتناسب وطبيعة الصراع وتستجيب لآلياته. وكأمثلة على ذلك فقد أعتبر الخطاب السياسي الذي تتبناه معظم الحركات القومية الأصولية بمثابة غطاء أو دريئة لتمويه إدارة الصراع (الاثني/الشوفيني) الدائر على أرضية النقاء العرقي والتمايز السلالي. في حين أعتبر الخطاب الديني الذي تعتمده غالبية التيارات الإسلامية المتشددة بمثابة واجهة أو ستار لإدارة الصراع (الطوائفي/التعصبي) المستعر على قاعدة امتلاك الحقيقة الدينية المطلقة وحيازة امتياز الفرقة الناجية. كما اختير الخطاب التاريخي الذي تتنابز به جلّ الأقليات الانعزالية لطمس وإخفاء حقيقة الصراع (الثقافوي/ الاستعلائي) المستمر على خلفية الأسبقية الحضارية والأفضلية المعرفية. وهكذا نكون بإزاء ثلاث أنواع أو أنماط من صراع الهويات الفرعية التي تختلف حيناً وتأتلف في أغلب الأحيان، مشكلة بذلك ما يشبه

الأعاصير التي لا تهدأ إلاّ لتعود ناشطة عند اكتمال عناصرها وتوفر شروطها ومؤاتاة ظروفها لتحدث الدمار وتنشر الخراب.

(1) الخلفية التاريخية للصراع الاقوامي[22]؛

لا مراء من القول بأن المجتمع العراقي لم يكن – كحاله اليوم – يشكو من صراع الهويات على أسس قومية أو عرقية إلاّ في فترات متقطعة تخللت ثغرات تاريخه السياسي والاجتماعي، على الرغم من أنه شهد أوسع ظاهرة حراك سلالي عرفتها الشعوب قديماً. وذلك بحكم تعدد المزايا وتنوع الخيارات التي كان يتيحها أمام موجات الغزاة والفاتحين من كل صنف ولون. ناهيك بالطبع عما ألفه واعتاد عليه من تواشج وتصاهر بين مختلف الأعراق والاثنيات التي وضعت رحالها مختارة بين شعابه وفوق ثراه لتبدأ دورة حياتها من جديد، ولاسيما عقب تنامي الفتوحات الإسلامية التي كان العراق – أرضاً وشعباً – ممراً لحملاتها تارة ومسرحاً لأحداثها تارة ثانية ومنطلقاً لانتشارها تارة ثالثة. إلاّ أن الأمر الذي له دلالة في هذا المجال هو استحالة الاستمرار والتواصل في ذلك الانسجام والتجانس بين أرومات بشرية متغايرة في كل شيء لا يجمع شتاتها ولا يوحد مشاربها سوى وازع العقيدة الدينية التي لم تلبث وأن أدخلت بقوة في أتون الصراعات على امتيازات السلطة والتناحرات على إغراءات الثروة، عبر توظيف شحنتها الوجدانية في الوعي الفردي واستثمار طاقتها الرمزية في المخيال الجمعي. وهكذا فقد انبعثت من كمونها بذور الشقاق واستفاقت من رقادها نوازع الاستئثار، لا بين الجماعات القومية المختلفة الأصول والمتباينة المنابت فحسب، بل إنها أثمرت خلافات وأنتجت تصدعات لا تقل عن سابقتها عمقاً وضراوة بين أبناء القومية الواحدة والأصل المشترك. وهو الأمر الذي استتبع أن تتخذ آلية الصراع القومي أبعاداً إضافية تمثلت باستنفار الأنا الطائفي واستحضار الموروث القبلي واستجلاب المخزون التاريخي لكل جماعة ضد الجماعات الأخرى، ولاسيما بعد أن أفضت آليات الصراع وشابك سياقاته إلى تبلور الاستقطابات وتمظهر الاصطفافات على نحو جعل من احتمال تصادمها اقرب إلى الواقع منه إلى الافتراض. وبرغم ان آراء المؤرخين وتصوراتهم بصدد البحث عن أسباب الحروب التي شهدها المجتمع العراقي وتعليل دوافع الصراعات التي نشبت بين مكوناته قد

انشطرت إلى مذاهب شتى، وتوزعت بحسب منطلقاتهم الفكرية ومنهجياتهم العلمية وانتماءاتهم السياسية وثقافاتهم الشخصية، إلاّ ان إجماعهم حول دور العامل الخارجي (غزوات، تدخلات، مؤامرات، تحريضات)، ليس فقط في نكوص الجماعات الاثنية إلى مستوى يبقي عناصر ومقومات هوياتها التحتية ناشطة وصراعاتها فاعلة فحسب، بل وفي تعطيل عملية إرساء قواعد الهوية الوطنية العراقية الشاملة والموحدة أيضاً ، يكاد أن يكون تاماً. ففيما اعتقد البعض ان «التوترات الحالية في الهوية والولاء ليست حديثة على الإطلاق، فهي على الأرجح قديمة قدم البلد ذاته.. بفعل تتابع موجات من الغزو العسكري ومن الهجرات الديموغرافية الواسعة»[23]. وجد البعض الآخر أن أحداث الفتنة التي وقعت بين الأخوين الأمين والمأمون كانت: «عاملاً مهماً ومباشراً في فشل التعاون والتوازن بين العرب والفرس، إذ اكتسحت القوات الخراسانية بغداد وقضت على الأمين. ولئن كانت القوات الخراسانية التي قضت على الأمويين مختلطة، عربية وإيرانية، فأنها الآن إيرانية كلياً مما أدى رد فعل سريع وعنيف من قبل البغداديين (وأهل العراق) ضد الخراسانية. وكان هذا الوضع عاملاً في اتجاه العباسيين إلى المماليك الأتراك، فكانت هذه بداية السيطرة التركية على بلاد الإسلام»[24]. هذا وقد ظنّ البعض الثالث ان باكورة الصراع القومي في المجتمع العراقي انطلقت منذ مطلع القرن السادس عشر عندما «كانت الفوضى والاضطراب تعم بغداد بعد وقوعها تحت حكم الصفويين، إذ سيطر عليها الشاه إسماعيل الصفوي سنة 1508 م / 914 هـ ثم سيطر على أجزاء العراق كافة محاولاً تأسيس كيان طائفي في قلب الخلافة العباسية وبعد عمليات قتل وهدم وحرق.. وهذا كله جعل السلطان سليمان القانوني يبدأ بالتخطيط لبدء صفحة جديدة من الصراع ضد الصفويين، وكانت حوادث الحدود بين الدولتين، الصفوية والعثمانية أحد الأسباب المباشرة التي أذكت نار الحرب من جديد، فضلاً عن عوامل استراتيجية في الاستحواذ على اقتصاديات العالم من خلال السيطرة على العراق الذي كان يعدّ قلب العالم القديم»[25]. أما البعض الرابع فقد أتخذ من حادثة سقوط بغداد على يد هولاكو عام 1258/م البداية التي أطلقت فيها شرارة الصراع الاقوامي، بعد أن قضت الحكومة الاليخانية «على الدولة العباسية، وأسست إدارة خاصة، وهي ما عدا

أيام حروبها ومقارعتها لم تتعرض للأديان والمذاهب إلاّ أنها ناصرت الأقليات أو بالتعبير الأصح اعتمدت عليها ولم تدع جانباً من جوانب السياسة إلاّ ولجته. واستخدمت هؤلاء لتقوى في الإدارة على العنصر الغالب وتجعلها وفق مرغوبها، أو لتمشي خطتها، وتسير ساستها كما تشاء، فكانت من أمهر الإدارات في خططها الاستعمارية وساستها الداخلية»[26]. بينما اعتبر البعض الخامس ان انهيار الإمبراطورية العثمانية وتناثر أشلاءها هو الذي شرع الأبواب على مصراعيها أمام صراع الهويات الاقوامية في البلدان العربية بعد أن «فجّر تفكك الدولة العثمانية إذن، وهي آخر دولة إسلامية بالمعنى التقليدي، إحدى أعظم أزمات الهوية التي عرفها الوطن العربي في تاريخه كلّه، وأكثرها حدّة وديمومة»[27]. أما البعض السادس فقد ظن ان مظاهر «التجزئة والانفصال والانفصام والتعصب الضيق والخصام والاختلاف والاحتراب والتنافر وعدم الثقة المتبادلة وغيرها من المظاهر السلبية هي النتاج الطبيعي للتوتاليتارية البعثية والدكتاتورية الصدامية، التي حاولت أن تجعل من نفسها بؤرة الوحدة الصلبة للعراق، بينما لم تؤد في الواقع إلاّ إلى تدمير حقيقة الوحدة بوصفها كينونة مرنة للقوى الحية والفاعلة في تشكيلها وإعادة هيكلتها وتطويرها الدائم»[28] وعلى هذا المنوال استمرت عوامل الصراع الاثني فاعلة في بيئة المجتمع العراقي؛ تهدأ ويعم الاستقرار ويسود الأمن حيناً، وتنشط وتضرب الفوضى أطنابها ويندلع الخراب في الربوع كافة أحياناً أخرى، بحسب مقتضيات موازين القوى وتأرجح كفة المصالح بين الأطراف الخارجية، فضلاً عن حسابات الجماعات الداخلية وتوافقاتها المصلحية حيال هذا الطرف أو ذاك أو حيال هذه الجهة أو تلك. وهو الأمر أفضى أن يكون «الشعب العراقي مفّرق الصفوف، يفتقر إلى الإحساس بالوحدة، وعاجزاً عن الكفاح الجماعي أو الموحد من أجل الإصلاحات. وكان ولاء الفرد متوجهاً نحو الطائفة الدينية، أو العشيرة، أو المدينة، أكثر منه نحو العراق كوطن. كان مفهوم الوطن أو القومية، أو العراقي أو العربي، غامضاً ومشوشاً»[29]. وفي إطار الحديث عن جيوبولتيكا صراع الهويات على المستوى (الاقوامي / الشوفيني) وامتدادتها في بيئة المجتمع العراقي، لا ينبغي تجاهل ما آلت إليه العلاقات السياسية والأوضاع الاجتماعية بين القوميتين العربية والكردية من تحولات وتقلبات كلفت الجانبين خسائر بشرية

ومادية هائلة، انعكست آثارها السلبية على الذهنيات والسيكولوجيات بعد أن حفرت لها أخاديد غائرة في منظومات الوعي القومي وتراكمات اللاوعي الأسطوري لكلا الجانبين. فإذا ما استثنينا الطابع العدائي / الدموي للعلاقة بين الحكومة العراقية السابقة التي تمثل الجانب العربي من المعادلة القومية – رغم إنها تضمنت عدد لا بأس به من ممثلي القوميات الأخرى التي كانت الكردية أبرزها - وبين الحركات السياسية الكردية السابقة والحالية والتي تمثل الجانب الكردي من ذات المعادلة لاعتبارات تاريخية موضوعية، فإننا سنلاحظ ان لهذه المشكلة تعقيدات قديمة تتمثل بتوظيف طموحات وتطلعات النزعة الاقوامية لكلا الفريقين من جانب القوى الخارجية الفاعلة في المحيط الإقليمي، بغية توسيع نفوذها وتأمين مصالحها وإضعاف خصومها. ولهذا فخلال «الفترة المنقضية بين سني 1514 – 1850، لم يثبت الأكراد على حال واحدة في علاقاتهم مع الدولتين العثمانية والإيرانية. وكان عدد من الأمراء الأكراد يستعينون بالإيرانيين، ويمتنون علاقاتهم مع إيران إذا اصطدموا بالعثمانيين وبالعكس. وكان الشاه الإيراني يتربص الفرص للعودة إلى احتلال العراق، وقد واتته الفرصة عام 1622، وبذلك أصبح الشغل الشاغل للسلطان العثماني هو استعادة العراق، إلى أن تمكن مراد الرابع من استعادتها عام 1638، مستعيناً بالأكراد لتحقيق غايته. وعقدت بنتيجة هذه الحرب معاهدة ثنائية إيرانية – عثمانية، عرفت باسم (معاهدة تنظيم الحدود لعام 1639)، حيث قسمت كوردستان لأول مرة في تاريخها ولحد الآن»[30]. لا بل ان باحثاً عراقياً يختصر إشكالية الهوية العراقية الوطنية بكل تعقيداتها وافرازاتها عبر إحالتها إلى ظاهرة (الصراع الاقوامي) بين العرب والأكراد حين يرى بأن «العقبة الأساسية التي تمنع من تكوين هوية وطنية عراقية شاملة لجميع الفئات العراقية هي المشكلة الكردية. لأن الطرح الخاطئ عن انقسام الشعب العراقي إلى قوميتين رئيسيتين: عربية وكردية (مع أقليات دينية وعرقية مختلفة) هو طرح خاطئ من الأساس، وهو أشبه بالخنجر في خاصرة الهوية العراقية الموحدة»[31]. وعلى خلفية هذه اللوحة البانورامية المعقدة كان لابد أن ينشطر صراع الهويات ويتشظى باتجاهات الخصوصية الاقوامية والطوائفية والقبائلية والعشائرية واللغوية والجهوية، عاملة على ترسيب كل ما له صلة بقيم الجماعات

الأولية ومعتقداتها البدائية في بنية الوعي التحتي – ما قبل القومي من جهة، وكبح أية محاولة عقلانية تستهدف التغلب على صعوبات مرحلة الطفولة الحضارية هذه صوب بلورة وعي جمعي بالذات القومي من جهة ثانية. وبدلاً من التعاطي مع هذه الرواسب والمخلفات باعتبارها محطات وقتية أو مراحل تاريخية في صيرورة الهوية العراقية الوطنية الموحدة، فإذا بها تتحول إلى حالة طبيعية دائمة جرى استثمارها كبرامج عمل وسياقات تعبوية من قبل بعض الأحزاب السياسية المتطيّفة والحركات الدينية المسيّسة. وهو الأمر الذي استدعى أن تكون حقلاً لتفريخ الفتن بين الطوائف، وتغذية العنف بين الاثنيات، وتصنيع الإرهاب بين المليشيات، وتسويق الكراهية بين الجماعات. وهكذا نخلص، في إطار هذا المحور، إلى حقيقة مرّة – ربما لا يستسيغ البعض سماعها، فهي على أية حال لا تسرهم بقدر ما تصدمهم – ما كان ينبغي طمرها تحت هذا الركام من التضليل السياسي والتعتيم الإعلامي، لمجرد الادعاء بأن وحدة الجماعات القومية وتآلف المكونات الاجتماعية للشعب العراقي قدّت من الفولاذ، وان رواسب أصولها التكوينية الأولى وإيحاءات ماضيها الرابضة في لا وعيها الاقوامي والطوائفي قد اختفت من ذاكرتها التاريخية تماماً بحيث لم تعد بحاجة إلى من يذكّرها بسهولة نكوصها ويحذرها من سرعة ارتدادها إلى مرتكزات جاهليتها ومنطلقات توحشها. وهذا ما لفت الانتباه إليه سابقاً الباحث الفلسطيني الأصل الأمريكي الجنسية (حنا بطاطو) حين أكد بأن «نفسية وطرق النظام القديم، التي هي من نتاج قرون طويلة، ما زالت مغروسة في حياة شرائح واسعة من الناس، وأنها لن تذوي وتزول بسهولة. ولكن الأهم هو حقيقة أن الولاء القومي الجديد، بالرغم من كونه يتعامل مع شروط جديدة، لا يزال ضبابياً، غير واثق من اتجاهه (قومية عراقية أم قومية عربية جامعة؟)، وغير مقبول لدى الأكراد، وضعيف الامتصاص للشيعة، ويفتقر إلى أخلاقيات معيارية، والى حميمية دافئة، والى الدعم العاطفي القوي الثابت الذي كان ذات يوم ملازماً للولاءات القديمة»[32]. وتأكيدا لذلك فأنه يكفي التطلع إلى الكيفية التي انفرط بها عقد الجماعة الوطنية العراقية وانحلال شبكة العلاقات المجتمعية التي كانت تشد عناصرها إلى جذور عصبياتها الأولية والنكوص إلى أعرافها القبلية والاحتكام إلى مرجعياتها الفرعية والتماهي من ثم

مع كياناتها العنصرية، حالما سقطت أعمدة السلطة السياسية وتداعت أركان الدولة المركزية وشلّت قبضة القانون الردعية، على أثر صدمة الغزو الأمريكي واحتلال العراق في التاسع من أبريل / نيسان عام 2003. وهو ما يبرهن مجدداً ان هسيس صراع الهويات الفرعية في المجتمع العراقي ما زال – رغم كل التطمينات والتحفظات – يعلو على ضجيج السياسة وجعجعة السياسيين.

(2) المنزع السياسي للصراع الطوائفي

لعل هناك من يعتقد – وهو محق في ذلك – بان سخونة هذا الصراع تفوق من حيث التأثير الذي يمارسه على سيكولوجية الشارع العراقي أضعاف ما للتأثير الذي يحدثه الصراع (الاقوامي / الشوفيني) السابق، استناداً إلى حصيلة العنف الدموي ومؤشرات الخسائر البشرية اليومية التي تنذر بأوخم العواقب، ليس فقط على مستوى الأطراف الضالعة بهذا الصراع العبثي فحسب، كما وليس فقط على مستوى وحدة المجتمع ومركزية الدولة واستقرار السلطة وهيبة القانون فحسب، بل وعلى مستوى تشابك التاريخ وتواصل والجغرافيا وتداخل الثقافة وترابط المصير أيضاً. وقبل الشروع لاستعراض خلفيات هذا الصراع والتطرق لاستقصاء آلياته في البنية العلائقية لمكونات الشعب العراقي والكشف عن إسقاطاته على منظومة الوعي والهوية، لابد من التذكير بأن تجليات هذا النمط من الصراع لم تكن نقية أو خالية من مظاهر الأنواع الأخرى المحايثة لها والمتزامنة معها كما سبق والمحنا، بل هي تظهر في غالب الأحيان متظافرة ومتفاعلة. لذلك فقد يلحظ القارئ وجود بعض التكرار في إيراد الشواهد التاريخية للتدليل على صحة هذا الفرض أو ذاك، كما سيقع عند التدقيق على ورود حالات من التداخل والترابط ما بين صراع الهويات على المستوى (الاقوامي) وبين نظيره على المستوى (الطوائفي)، نظراً لارتكاز كلا النوعين على مصادر تأثيرية واحدة واستنادها على معطيات تحريضية مشتركة، فضلاً عن تأثير الصراع الثقافوي عليهما وتأثره بهما. فمما لا شك فيه ان واقعة التأزم الطوائفي بين أهل العراق من المسلمين تحديداً ، تكاد تكون علامة فارقة في مسار تاريخهم الاجتماعي والسياسي، فضلاً عن دورها البارز في ظاهرة تقلّب مزاجهم النفسي وتحوّل ولاءهم الإيديولوجي وانخراطهم الحزبي منذ وقت مبكر بحيث «ان الأحزاب الجماهيرية في العراق لم تكن سوى

التجسيد العملي للتوزع الطائفي، وأنها لم تكن أحزاباً جماهيرية داخل المجتمع، كما لم تكن أحزاباً للشعب الذي صدحت بأمجاده، بمقدار ما كانت أحزاباً جماهيرية داخل الطوائف»[33]. يضاف إلى ذلك ان طبيعة الأوضاع السائدة بينهم وخصائص الظروف المحيطة بهم، والتي كانوا – ولا زالوا – يخضعون لإيقاعها ويجتافون قيمها، غالباً ما كان لها دالة واضحة على أنماط تفكيرهم وأطر علاقاتهم، الشيء الذي يمكن الاستدلال من خلاله على سلاسة الاجتماع السياسي ودرجة استقراره ومستوى شرعيته وآلية حراكه، بالاعتماد على مؤشر التضايف بين الطوائف والتنافذ بين العصائب، على خلفية المصالح السياسية والاقتصادية التي تؤطر مواقفها وتجسر علاقاتها. وهو الأمر الذي اعتبره الباحث (بطاطو) كإحدى «الحقائق المثيرة للاهتمام، والنابعة من تجاور الملامح الدينية والاجتماعية للعراق الملكي في العشرينات من هذا القرن –يقصد العشرين المنصرم – كانت درجة القربى القائمة بين الولاء الطائفي والموقع الاجتماعي في أجزاء مختلفة من جنوب البلاد ووسطها»[34]. ولما كان وعي الجماعات (بذاتها القومي) ما انفك يداخله هاجس التميّز الطائفي النزّاع إلى التماهي مع أطياف الهوية الوطنية وان أمكن الحلول محلها من جهة، ويشاطره، من جهة أخرى، هوس الاعتداد بالنسب العشائري المشدود نحو التماثل بالأعراف القبلية من جهة أخرى، فقد أعاق ذلك إلى حدّ بعيد سيرورة نضوج ذلك الوعي وعطّل أواليات، لا في ملموس واقع تلك الجماعات ومعاش حياتهم فحسب، بل وفي تصورهم لأشكال ذلك الواقع وتخيلهم لأنماط تلك الحياة أيضاً . وهو ما نعتقد بأنه يشكل مدخلاً واقعياً يتاح لنا من خلاله تفسير سرّ بطئ نشوء هوية وطنية مكتملة، وتأخر بناء شخصية عراقية متوازنة، تستطيع التعامل مع الأحداث والتعاطي مع الوقائع من منطلق الولاء السياسي (الفوقي / المنفتح) وليس من منطلق الولاء الطوائفي (التحتي / المنغلق) كما هو الشائع لحد الآن. إذ ان «الشيء الطبيعي (والصحي) هو أن تكون للفرد والمجتمع هوية جماعية ذات مرجعية أساسية واحدة ينجذب إليها ويتحد أو يتماهى بها، أو أن تكون على الأقل تلك المرجعية هي المرجعية السائدة من الوجهة النظرية والعملية بحيث لا تتعرض لمنافسة قوية أو منازعة خطيرة من مرجعيات أو انتماءات أو مراكز جذب أخرى منافسة أو موازية»[35].

والواقع أن مفهوم الطائفة كاجتهاد فقهي في أمور الدين بشكل خاص والقضايا الروحية على وجه العموم، لا يشكل أية نسبة ولا يحتل أي دور في موضوعة الصراع الاجتماعي. كما أنه لا يكتسب بعداً صراعياً إلاّ متى ما أقحم في منطقة الحرام السياسي وأريد له أن يحقق أهداف سياسية أو يتبنى قضية سياسية، إذاك، وإذاك فقط، تتغير المعادلة وتختل الموازين. بمعنى ان وجود التنوع الطائفي في أي مجتمع لا يعتبر بحد ذاته دالة أو مؤشر على توقع أو احتمال حصول التناقض أو التنافس أو المواجهة على أسس أو قواعد من الانحياز الطائفي. ولهذا يتوجب علينا أن «نميّز بين الطائفية الدينية والطائفية السياسية الإدارية، بالرغم من الالتباس بين جوانبهما. فالطوائف الدينية واقع قديم في تاريخ الشرق الأدنى، متصل مباشرة بالفروق بين الأديان السماوية وبالانقسامات داخل كل دين.. فهي تعبر عن كيفية انعكاس العامل الديني في حياة الناس التي تسرب إليها وانتشر فيها»[36]. والملاحظ ان المعضلة تبتدأ بالتفاقم حالما تشرأب الطائفية الدينية بأعناقها صوب المجال السياسي، أو تندفع باتجاه التمأسس السياسي والتأدلج الفكري والتخندق الوجداني والتمترس الرمزي لسببين وان كانا مترابطين ومتلازمين بحيث ينتج أحدهما من الثاني على وفق قوانين الجدلية الاجتماعية، إلاّ أن لكل منهما آليته الخاصة تتعلق بمعطيات التكوّن وزخم المسار وأنماط التفاعل، تميّزه عن سواه وتطبعه بطابع ذاته. السبب الأول ويتمثل بانحراف توجهات الطائفة التي تتوفر على مقومات القوة المادية وتتمتع بامتيازات الحضوة المعنوية – خصوصاً إذا كانت برعاية دولة دينية – صوب مغريات الطغيان السياسي والنزعة الشمولية، فضلاً عن وازع السيطرة ودافع الهيمنة اللذان يحضّانها على سلوك التعصب والتطرف حيال بقية الطوائف في المجتمع. لا بقصد استتباع إرادتها وارتهان خياراتها – وهو ما تم كحاصل تحصيل - فحسب، وإنما لكي يتاح لها (= الطائفة المتسيدة) ضمان استمرارها التحكم بمقاليد السلطة والبقاء في قمة الهرم السياسي أيضاً ، بصرف النظر عما لتلك (الطوائف المستعبدة) من حقوق سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية، ينبغي مراعاتها والسعي لتأمينها. أما السبب الثاني فيتلخص بمحاولات الرفض ومساعي الاحتجاج التي يبديها أتباع الطوائف أو المذاهب المضطهدة إزاء حالات القمع

السياسي والتنكيل الأمني والحرمان الاقتصادي والإقصاء الثقافي التي يتعرضون لها لأسباب لا تتعلق سوى بالهوية الطائفية التي نشأوا عليها ليس إلاّ، وكذا العمل على تجنب الأذى الذي يقع عليهم وتفادي الضّرر الذي ينال منهم ودفع الجور الذي يتربّص بهم، جرّاء السياسات الطوائفية التي تنتهجها الحكومات الاستبدادية والأنظمة الدكتاتورية بدافع من تحرّزها الاستباقي حيال المخاطر التي تستشعرها، بعد أن يداهما الإدراك بفقدان قدرتها عما كانت عليه في السابق، على إدارة علاقات التناغم الاجتماعي المصطنع الذي شرعت عناصره ومكوناته بالتفكك إلى أصولها الفرعية من جهة، وأعجزتها الحيلة عن إدامة غطاء الشرعية الذي كانت تتجلبب به بعدما بات نسيجه

الفضفاض يتآكل وحضوتها بالولاء القسري بدأت تضمحل من جهة أخرى. هذا مع الأخذ بنظر الاعتبار دور العامل الخارجي (إقليمي أو دولي) وتأثيره في زيادة الهوة التي تفصل ما بين الطوائف في الحالة الأولى، وتسعير الخلافات وتوتير العلاقات بينها في الحالة الثانية، لأسباب تتعلق بحوار المصالح وتصادم الارادات. مثلما فعل المستعمرون في السابق حين استثار «البريطانيون بجميع الوسائل نزاعاً عربياً إيرانياً ونزاعاً سنياً شيعياً في الساحل الشمالي من الخليج العربي، فلم يتمكنوا بالتالي من فرض رقابتهم على الثروات البترولية في إيران ويعززوا نفوذهم في شط العرب وحسب، بل بذروا كذلك بذور النزاع العربي الإيراني الشريرة المشؤومة التي أعطت نبتات دامية للغاية إبان الحرب العراقية الإيرانية»[37]. وعلى الرغم من أن هنالك دائماً فرص متاحة أمام الطوائف التي واتتها الظروف لاعتلاء عرش السلطة والإمساك بأعنة الحكم، في العدول عن استخدام المنطق الطوائفي في التعامل مع بقية المكونات المنضوية معها في ذات المجتمع - بزعم تعزيز مركزها ودوام سلطانها - وكذلك التراجع عما تعتقد - خطأ - إنها الممثل الوحيد للمصلحة الوطنية دون سائر الطوائف والأقوام الأخرى لمجرد حيازتها على الأكثرية العددية[38]. وذلك بالشروع لانتهاج سبيل الحوار العقلاني والمشاركة السياسية المتكافئة، فضلاً عن تغليب معايير المواطنية الحضارية وروابط التآخي الديني على مظاهر الولاءات الطوائفية والانحياز لأعرافها الضيقة، بغية قطع الطريق أمام أي محاولة تستهدف الإخلال بالأمن الاجتماعي والاستقرار

السياسي، عبر اللجوء إلى توظيف الاحتقان الطائفي الذي لا يلبث أن يقود إلى التصادم والاحتكام إلى العنف.

وبالعودة إلى موضوعة الصراع الطوائفي في المجتمع العراقي فان المدقق في تاريخ العلاقات بين الطوائف لابد أن يواجه بحقيقة ان لهذا الصراع المنفلت من عقاله في الوقت الراهن جذور ضاربة في أعماق السيكولوجيا الاجتماعية، لا يمكن الخلوص إلى الحدّ من آثاره والتوصل إلى كيفية معالجته والعمل على تخفيف غلوائه، ما لم يتم البحث في أصوله والتنقيب في مساره والتقصي في تداعياته. وعليه فإذا ما استثنينا الإشارة إلى الرأي الذي توصل إليه المفكر البحريني (محمد جابر الأنصاري) الذي مؤداه؛ ان النزاع الأموي – الهاشمي هو الذي أفضى «إلى النزاع الأوسع في تاريخ الإسلام بين السنّة والشيعة، كما ان (خروج) قبائل شرق الجزيرة على السلطة القريشية كان في أساس تبلور مذهب (الخوارج) ضد السنّة والشيعة على السّواء.. وهكذا نجد ان كل مذهب ديني من مذاهب الإسلام له جذوره وأصوله القبلية أو العشائرية»[39]. نقول إذا استثنينا هذا الطرح المستند إلى حقائق التاريخ وذخيرة الوعي، فإننا سنواجه في هذا السياق من يعتقد بأن خلفيات الصراع الطوائفي تمتد إلى اليوم الذي شجع فيه «البويهيون الانقسامات الطائفية في بغداد، فحدثت من جراء ذلك فتن واضطرابات، فاختل الأمن وازداد القلق، وتفككت وحدة المدينة ببغداد، ووضع أهل كل محلة على محلتهم سوراً يحميهم من الذعّار والعيّارين، ورافق ذلك تدهور في الحياة الاقتصادية وتقلص في الأحوال العمرانية فهجر كثير من الناس بغداد وأصبح كثير من مناطقها العامرة في الجانين الشرقي والغربي خرباً»[40]. وعلى هدي هذه الحقائق التاريخية وتلك الوقائع الاجتماعية، وتساوقاً مع المنهجية المعززة «بالمنظور التاريخي لبنية العلاقات الإقليمية بين العراق وإيران وخصوصاً لما أنتج من معاهدات واتفاقيات، سيعلمنا عن حجم المخاطر التاريخية التي تعرضت لها المنطقة بمدنها وحواضرها وسكانها، فلم تنتج تلك (المعاهدات والاتفاقيات والبروتوكولات) من دون حملات ووقائع وحروب ومعارك وحصارات وهجومات.. كانت لها آثارها الصعبة في الذهنيات والسيكولوجيات في مجتمعات المنطقة»[41]. ومما ضاعف من تعقيدات الصراع الطوائفي بين مكونات الشعب

العراقي، دخول العامل (الاقوامي) الخارجي كمحفز وباعث على استمرار جذوة الخلافات الطوائفية مستعرة، فضلاً عن الحيلولة دون تجاوز مخلفاتها والتغلب على سلبياتها لحد الآن. والمقصود هنا بالعامل الاقوامي لا يراد منه التلميح إلى الاثنيات والقوميات غير المسلمة الموجودة في إطار وحدة الجماعة العراقية المتعايشة معها منذ آلاف السنين، والتي لا تخلو العلاقات بينها أحياناً من حساسيات وتوترات تظافرت على خلقها الأوضاع الداخلية المضطربة والعوامل الخارجية المتقلبة. بل المقصود في ذلك تلك الأقوام والجماعات الأخرى التي نشأت في بيئة غير بيئتها الوطنية والتي أفضت الحروب والغزوات المار ذكرها سابقاً ، ليس فقط على فرض وجودها وتشجيع بقائها وتسهيل استقرارها فحسب، بل وحثها للإسهام في توطين النزعة الطائفية وتكريس حالة الاختلاف وإضعاف الإحساس بالهوية. وكأمثلة على ذلك يكفي أن نشير إلى ما ذكره العالم الاجتماعي العراقي الراحل (علي الوردي) حين أوجب «أن لا ننسى ان الصراع الطائفي كان موجوداً في العراق منذ صدر الإسلام، وطالما شهدت بغداد في العهد العباسي معارك بين المحلات السنية والشيعية يسقط فيها الكثير من القتلى، وتحرق البيوت والأسواق، وتنتهك حرمة المراقد المقدسة. ولكن هذا الصراع بلغ أوجّه عندما حدث التنازع على العراق بين الدولتين الإيرانية والعثمانية حيث صار أهل العراق لا يفهمون من شؤون حياتهم العامة سوى أخبار هذه الدولة أو تلك، وكل فريق منهم يدعو الله أن ينصر أحدهما ويخذل الأخرى»[42]. من جانبه فقد رصد الباحث (أسحق نقاش) في دراسته عن شيعة العراق، واقعة ان كربلاء أصبحت «بالوعة البؤس الهندي. وأصبح من الصعب بصورة متزايدة في السنوات اللاحقة – لعام 1860 – تمييز الهنود عن غير الهنود بين العناصر الاثنية في مدن العتبات المقدسة. والأكثر بكثير من المستوطنين الهنود ان الجالية الفارسية في العراق هي التي ظهرت في القرن التاسع عشر بوصفها أشد المكونات نشاطاً ونفوذاً بين سكان مدن العتبات المقدسة. وكان هؤلاء الفرس الذين قدّر عددهم في العراق بثمانين ألف فارسي في عام 1919 (لربما حتى أكثر من ذلك إذا ما أخذ المرء في الاعتبار الكثير من الزيجات المختلطة – ملاحظة من المؤلف) يتمتعون بوضع الرعايا الإيرانيين الذين كان الموظفون القنصليون الإيرانيون يمارسون السلطة القانونية

عليهم خارج الأراضي الإيرانية. وكان وضع الفرس في البلاد سبباً رئيسياً لتوتير العلاقات العثمانية – القاجارية حتى بعد تأكيد امتيازاتهم رسمياً في عام 1875»[43]. لا بل انه يورد نسبة مئوية تظهر الطابع الديموغرافي لمدينة كربلاء عند مطلع القرن العشرين المنصرم، موضحاً انه بينما كان الطابع العربي لمدينة النجف هو الغالب، فان تركيب مدينة كربلاء الاثني وثقافتها اتسمت «بوجود جالية فارسية كبيرة جداً . (ففيما) قدّر سكان كربلاء الذين كانوا كلهم تقريباً من الشيعة بخمسين ألف نسمة كان الفارسيون يشكلون منهم 75 في المئة على الأقل والعرب أقل من الربع.. (وقد) لاحظ زوار غربيون أنها لم تكن بأي حال ترتدي مظهر مدينة عربية بل كانت عمارتها وأسواقها تعكس التأثيرات الفارسية»[44]. ولتوضيح الصورة وتقريب مدلولها واكتمال عناصرها ومراعاة تحقيبها الزمني فإننا سنعمد – لإظهار طابع المؤثرات السلبية للعامل الخارجي على البنية السوسيولوجية للمجتمع العراقي – للاستعانة بما أورده التقرير المرقم / 56 سري بتاريخ 30 يناير / كانون الثاني 1936، المقدم من قبل السفير البريطاني في العراق خلال تلك الفترة (السير آ. كلارك كلير) إلى وزير الخارجية (المستر إيدن)، حيث جاء في الفقرة / 54 ما نصه: «هنالك عدة آلاف من الإيرانيين المقيمين في العراق، وهم مصدر إزعاج مستمر للحكومة العراقية. وخلال السنة التي تناولها هذا التقرير حامت حولهم الشكوك – وربما كان ذلك لأسباب وجيه – بأن كان لهم دور في إثارة الاضطرابات بين عشائر الفرات. وكانت الحكومة العراقية، منذ مدة تقوم بمحاولات غير جادة لتخليص العراق من هؤلاء الإيرانيين، ولكنها واجهت صعوبات عديدة»[45]. وهو الأمر سيترك لاحقاً بصماته الدامية على مجمل مسار العلاقات السياسية بين دولة العراق بمختلف الأنظمة التي توالت عليها ومسكت زمامها، وبين جوارها الإقليمي دولة إيران بصرف النظر عن طبيعة الحكومات التي تعاقبت على إدارة شؤونها ورعاية مصالحها. لا بل ان وتيرة الصراع بينهما اتخذت بمرور الزمن منحاً ما برح يميل من الطابع الحضاري/ الإيديولوجي البارد إلى الطابع القومي / السياسي الساخن. وفي ضوء هذه الخلفيات والملابسات يتضح ان «كل هذا تم في سياق أحداث استنفرت الذاكرة التاريخية وعكست في مرآتها صوراً أحادية من الإدراك الصراعي المتبادل بين

الجماعات القومية. وكانت مساهمة القوميين العرب – أو بالتحديد بعضهم – في هذا السجال القومي لا تقل حديّة وانتقائية»[46].

(3) القناع الحضاري للصراع الثقافوي[47]؛

بخلاف ما تواضعت عليه الشعوب وما تعارفت عليه الأمم حيال ارتكازها على جملة من الثوابت العامة والقواسم المشتركة التي تؤمن بها وتنشدّ إليها وتتماهى معها، فضلاً عن الدفاع عنها والانضواء تحت لوائها حين تلوح الخطوب وتطل الملمات، بصرف النظر عن اختلاف الأعراق وتباين المعتقدات وتنوع المذاهب وتوزع اللغات. نقول بخلاف ذلك كله فان الشعب العراقي قد تميّز عن هؤلاء وأولئك، لا بل قل شذّ عنهم وتخلّف دونهم، متخذاً من ثوابته الوطنية وقواسمه المصيرية مبرراً ليس لصهر مكوناته الاثنية وتوحيد عناصره المذهبية ودمج تنوعاته القبلية على مستوى الوعي بالتاريخ والانتماء للجغرافيا والإحساس بالهوية كما يفترض به ويعول عليه حاله في ذلك حال أي مجتمع حريص على كيانه السياسي من الانهيار ومصيره التاريخي من الاندثار، بل لتشتيت وحدته الهشة أصلاً وتمزيق نسيجه الفضفاض وتقطيع أواصره الواهنة، كل بحسب أروماته الاقوامية وأصوله الطوائفية وانحداراته القبائلية، ضاربين بذلك المثل على تأصيل بدائيتهم وتواصل تخلفهم دوناً عن سائر المجتمعات الأخرى التي طوت صفحات تاريخها المثقل بالانقطاعات والمشحون بالصراعات، بما يجعلها تواكب التطور الحضاري والتقدم الاجتماعي على أسس من الواقعية والعقلانية. وهكذا فلو أخذنا المجتمعات الأوربية على سبيل المثال كنموذج لهذه الحالة، فإننا سنجد ان تنوعهم القومي وتعدديتهم الدينية واختلافهم المذهبي وتباينهم اللغوي لم تقف حائلاً دون اعتبارهم الموروث الإغريقي – الروماني – المسيحي بمثابة مرجعية تاريخية وثوابت حضارية ومنطلقات رمزية، تتمحور حولها أنشطة واهتمامات جميع تلك الأطياف والأقوام، ليس فقط تعبيراً عن اعتزازها بذلك التراث[48] وما يمثله بالنسبة لها من ثقل تاريخي ومعادل روحي فحسب، وإنما لتعزيز عوامل الوعي بالذات إزاء الآخر والانتظام في سياق العقلانية التنويرية التي حاولت وتحاول استتباع الثقافات المغايرة والحضارات المخالفة معتبرة إياها بمثابة مراحل بدائية في سلّم التطور الإنساني الذي بلغ ذروة كماله في تجربة العالم الغربي. ولذلك

فالأوربيين «لم يتركوا شيئاً من التراث والتقاليد إلاّ درسوه وسجلوه وعملوا على إحيائه وتطويره. وأن سر حضارة أوروبا وعنفوانها يكمن في قوة شخصيتها التاريخية وحفاظها على أصالتها التراثية والدينية. الثورة العقلية الأوربية لم تبدأ، كما نتصور، برفض المسيحية ومعاداة الكنيسة، بل قبل كل شيء كانت العودة إلى التراث الأوروبي الماقبل مسيحي، الروماني واليوناني. بالتالي تطوير المسيحية وتطويعها لكي تتقبل التراث الأوروبي القديم ومن ثم تتقبل العلم والحداثة الأوروبية الأصيلة»[49]. والجدير ذكره بهذا الشأن ان واقعة التعدد في الكيانات الثقافية والتنوع في مصادر التعبير عن ذاتها والتباين في خلفيات تشكيل هويتها، غالباً ما تؤخذ على كونها مؤشر لسقم حالة المجتمع المعني ودليل على مظاهر تفكك وحداته السوسيولولجية وتذرر مكوناته الانثروبولوجية. وهو ما يعبّر عن خاصية انعدام الرؤية الموضوعية في التعامل مع الظواهر الاجتماعية والوقوع تحت طائلة المنهجية الاستاتيكية التي لا تستطيع مقاربة الوضع المجتمعي إلاّ من خلال ثبات بناه وسكون أنساقه وتوقف حراكه. والحال ان ما لحق بالعلوم الاجتماعية من تطورات نوعية عاصفة وما شهدته المعارف الإنسانية من تقدم هائل في المجالات كافة، لم تتكفل وحسب بإقصاء مثل هذه التصورات الخاطئة واستبعاد مثل تلك الطروحات القاصرة حيال الكيفية التي يحقق من خلالها المجتمع آليات توازنه وضروب تجانسه، بل وأيضاً دللت على جدوى تفعيل التناقضات الكائنة في صلبه وتنشيط التفاعلات لاستمرار حيويته. ذلك لأن السكون «ليس من طبيعة المجتمع. انه يحدث على الدوام لا تفاعل بين جوانب وأجزاء الآلية الاجتماعية فحسب، بل وتغيّر وحركة وتطوّر موجهة ناجمة عن هذا التفاعل»[50]. والغريب في الأمر انه في الوقت الذي كانت فيه السياسات العثمانية البائدة تتعامل مع شرائح المجتمع العراقي ومكوناته من منطلق مللّي / طوائفي – رغم خطابها الإسلامي المزعوم – قائم على أساس التصنيف العرقي والتوصيف المذهبي، باعتبارها حقائق تاريخية قائمة على الأرض وعلاقات اجتماعية ملموسة في الواقع. فان جميع الأنظمة السياسية المسماة (وطنية) التي تعاقبت على حكم العراق منذ العام 1921 ولغاية اليوم، عمدت إلى طمس هذه الحقائق وإخفاء تلك المسلمات، إضافة إلى إنها شرعت – دون أن تعي عواقب ذلك مستقبلاً - بتغليب دواعي الوحدة

السياسية المفترضة على وقائع الانقسام الاجتماعي والاختلاف القومي والتباين المذهبي والتنوع الثقافي، ليس بوازع من الاعتبارات الوطنية / العراقية الموحدة – كما يتبارى الجميع باطلاً – وإنما بدوافع مصلحية نابعة من منطلقات اقوامية وطوائفية وقبائلية متشظية، بافتراض ان «السياسة تجنح إلى المركزة والتجريد في حين ان الثقافة والاقتصاد يجنحان إلى البعثرة والتوزيع»[51]. وهو الأمر الذي وسّع الفواصل بين الهويات التحتية وعمّق الهوّة بين الثقافات الفرعية. إذ ان المواقف التي تروم بلوغ مأرب الوحدة الوطنية والتكامل الاجتماعي لا يسعها تحقيق ذلك بالاعتماد على جزالة الخطابات السياسية وبريق الادعاءات الإيديولوجية – مهما صدقت النوايا وحسنة المقاصد – ما لم تسبقها أفعال واقعية وإجراءات عقلانية، لا تستهدف قمع نزعة الأنا الثقافي إلى التوحد مع قيم الجماعة الأولية وردع توق الذات إلى التماهي مع الأصول الرمزية التي تمنح الجماعة الإحساس بالتفرد القومي والتميز الثقافي فضلاً عن تكريس الوعي بالهوية، تحت ذريعة الخشية من أعاصير الفتن الداخلية ودوامات المحن الخارجية من جهة، والحفاظ على روابط الوحدة الوطنية وإدامة زخم الولاء السياسي من جهة أخرى. بل إنها (= الأفعال والإجراءات) تتيح في الغالب؛ الفرص وتهئ السبل القمينة بحمل المكونات المعتصمة خلف عناوينها الفرعية، على إدراك حقيقة انه لا غنى لبعضها عن البعض الآخر، ان هي أرادت تحقيق أهدافها وتأمين مصالحها وصيانة تطلعاتها، بواقع أن تاريخها واحد ومصيرها مشترك. ذلك لأن الذات الثقافية «لا توجد وتحيا في مجال نظرها أو وعيها بذاتها فحسب، وإنما أيضاً في أفق نظر ووعي الآخر. فكلنا نكوّن ونحمل صوراً عن غيرنا، نضعها قاعدة للحكم والتعامل، ان في حالة السلم أو في حالة التوتر. والصورة عموماً من طبعها أن تروم التّرسخ في (كينونة) أو جوهر؛ والجوهر ينزع إلى التّرسب في محمولات أو خاصيات؛ والخاصيات، بدورها تتراتب فتصير إلى خاصية واحدة مهيمنة قد يمحى معها عند الحاجة الصراعية، التغيّر والتعدد ويضعف في ظل اعتمالها بعد التاريخ»[52]. ولكي لا نقع في أسر ما كنا نعيبه ونحذّر منه إزاء عواقب النظرة التجزيئية والتصور الأحادي، فان الدعاوى الرامية إلى تخطي هذه الإشكالية بإتباع أحد الخيارين اللذان تؤدي المفاضلة بينهما إلى النكوص في الوعي والطيش في الاجتماع

والتهور في السياسة، أي بين التعددية أو الواحدية الثقافية كما يطرحها الخطاب السجالي، لا تقدم لنا هي الأخرى مخرجاً ينأى بنا عن مهاوي التبسيط في التحليل والتسطيح في الاستنتاج. لذا حريّ بنا ونحن نلج هذا المدخل الإشكالي، التأكيد على ان احتمالات المآخذ ضد طرحنا لهذا الموضوع بهذه الصيغة المبتسرة ومحاولة تأويلنا لتعقيداته بهذه الواقعية المجردة من احترازات العواطف وتحيّزات التعاطف تبقى قائمة لا بل واردة. لاسيما وأن أبرز ممثلي الفكر العربي المعاصر الذين شغلهم الهمّ الثقافي وعلاقته بالواقع السياسي، قد انتهجوا مسارات متباينة لا تعبر عن العجز في التوصل لأي صيغة توافقية مرضية على خلفية المقولة التهكمية التي مؤداها (ان العرب لا يجتمعوا إلاّ ليختلفوا)، وإنما لاختلاف مستويات الوعي الحضاري وتباين طبيعة المهام المطروحة أمام الشعوب العربية في كل من المشرق والمغرب، فضلاً عن مظاهر التدرّج في الامكانات الفكرية والتمكن في القدرات التحليلية التي تبيح التنوع في الرؤى والتغاير في التصورات، وهو الأمر الذي حتم حصول التقاطع في تقدير أهمية العامل الثقافي وتقييم دوره في عقلنة الممارسات السياسية وأنسنة العلاقات الاجتماعية وشرعنة المؤسسات المدنية. ففي الوقت الذي عدّ المفكر المغربي (محمد عابد الجابري) المسألة الثقافية بمثابة «المحرك للتاريخ: التاريخ المعاصر، الراهن. أما طبيعة الحركة التي يولدها هذا (المحرك)، واتجاهها ومدى توافقها أو تناقضها مع حركة التاريخ الحقيقية، حركته الكلية العامة، فهذه مسألة أخرى. المهم أن نلاحظ أن للمسألة الثقافية في الحركات الاجتماعية والسياسية في جلّ عالم اليوم دوراً بارزاً ، بل هي تقدّم نفسها في بعض الأقطار، كفاعل وحيد»[53]. هذا في حين نجد أن المفكر المشرقي (برهان غليون) يتناول الموضوع من زاوية أخرى ومنظور مختلف عندما يقرر بأن «أصل المشكلة في نظرنا هو إعطاء الأولوية في نظرية الأمة للعامل الثقافي، الذي هو أكثر العوامل تقلباً ولا تحديداً . فيبدو في هذه النظرية كما لو أن الثقافة أو التمايز الثقافي هو الذي يحدد السلطة والدولة. أما نحن فنعتقد أن السلطة هي التي تحدد الثقافة، بمعنى آخر يتوقف نشوء ثقافة مستقلة ومتميزة على نشوء سلطة مستقلة ومتميزة، أي سلطة معبرة عن الجماعة ككل لا عن جزء منها. فنشوء مثل هذه السلطة هو الذي يسمح بتكوين دولة مستقرة وفاعلة تسهل خلال

مرحلة تاريخية طويلة أو قصيرة عملية التفاعل الثقافي ونشوء الأمة»[54]. وهنا نشير إلى أنه إذا كان التعاطي مع هذه المسألة قد بلغ هذا الشأو من الاختلاف وذاك الحدّ من التباين في إطار تصور ما يسميه المفكر غليون (بالثقافة العليا)[55] وأثرها في بلورة الاجتماع السياسي، فما بالك والحالة هذه عندما يتعلق الأمر بالمواقف من الثقافات الدنيا أو الفرعية التي تتوزع على تضاريس المشهد الاجتماعي العام، لاسيما وان هذه القضية المحورية نادراً ما خطرت ببال المفكرين العرب وأقرانهم من العراقيين المأخوذين بهوس الرؤية الاقوامية، التي ساهمت بصورة مباشرة أو غير مباشرة بإذكاء روح التمرد ونزعة التفرد لتلك الهويات الثقافوية، التي ما برحت تطلعاتها تتراوح ما بين مكاسب الاستقلال الذاتي ومطالب الانفصال الموضوعي، معوّلة بذلك على معطيات الاستمرارية التاريخية وادعاءات الأصالة الحضارية كمرتكزات شرعية لتحقيق مثل تلك الدعاوى الخطرة؟. وهكذا فقد تكاثرت البحوث وتناسلت الدراسات وتفرعت الدوريات ونشطت المؤتمرات للكشف عن مآثر الأقوام البائدة ومفاخر الأنساب الغابرة، ليس من باب درء المحاولات الرامية إلى دق أسافين البغضاء والكراهية بين مكونات الشعب العراقي وأطيافه، والحيلولة دون انفراط عقدها الاجتماعي الذي أسهمت جميعها بصياغة مبادئه والتوفق على أعرافه، وإنما من منطلق التأكيد على أشكال المغايرة الثقافية والتأسيس لأنواع المفارقة الحضارية التي لا تفضي بالمحصلة النهائية إلاّ إلى تصعيد حدّة التوترات ومفاقمة شدّة الصراعات، على خلفيات من الأوهام التاريخية والأباطيل الجغرافية، التي لم تستوطن وعياً إلاّ وأفسدته، ولم تستأثر بشعباً إلاّ ومزقته. ومما شجع تلك المكونات على ولوج هذه المسالك الوعرة وتفضيل أساليبها المتطرفة وتبني خياراتها المتعصبة، هو الغياب الدائم لقاعدة الاجتماع السياسي الذي طالما تسترت خلفه الايديولوجيا، والإجهاض المستمر لإرهاص المواطنة التي طالما رفعت إلى مصاف اليوتوبيا، حيث يجسد الأول مرتكز الهوية الواقعي وتختصر الثانية بعدها الرمزي. وهو الأمر الذي شلّ إرادة المجتمع واستنزاف طاقاته وعطّل قدراته على خلق قيم معيارية وإنتاج ثوابت مرجعية وإحياء أصول رمزية؛ تحاكي ما يجيش في السيكولوجيا الاجتماعية من هواجس لتهدئتها، وتحايث ما يمور في الوعي الجمعي من تطلعات

لعقلنتها، بحيث تتيح للأفراد والجماعات – برغم تنافر مواقفهم وتنابذ أفكارهم وتقاطع اتجاهاتهم – الاحتكام إليها والاسترشاد بها والتعويل عليها والشروع منها، في حالة الاختلال في الموازين الوطنية التي توحدهم والاعتلال في العلاقات الاجتماعية التي تجمعهم، لاسيما إذا كانت الدولة ضالعة بمظاهر الاستقطاب الاقوامي أو منغمسة بأمورالمحاصصات الطوائفية، يدفعها لذلك هوس التماثل الثقافي والاحتواء الأيديولوجي والتدجين النفسي الذي ترمي من خلاله إلى إسقاط فكرة التعددية بكل أنواعها؛ الثقافية والدينية والمذهبية واللغوية التي نادراً ما يخلو مجتمع من وجودها والتعايش معها والاستقواء بها. وهو الأمر الذي لا يفسر فقط طابع الدولة البوليسي المزمن فحسب، بل ويظهر هشاشة كيانها واستتباع إرادتها واغتراب سلطتها. ذلك لأن «بناء دولة مستقرة يتعارض مع استمرار تسلط وهيمنة فكرة التماثل الثقافي الذي يبني الوحدة على صبغ جميع الأفراد بذات اللون لا على تآلف المصالح السياسية والمادية. فالدولة لا تقوم حتى إذا اقتصرت على حدود جماعة ثقافية متجانسة إلاّ إذا امتلكت رسالة اجتماعية تسمح لها بأن لا تكون دولة أقلية محدودة»[56]. وعلى وفق هذا المشهد المتصدع البنى والمتشقق الأنساق، يبدو لنا المجتمع العراقي وكأنه عار عن كل غطاء يخفي عيوبه وخال من كل تزويق يجمّل قباحاته. إذ انكفأت عناصره إلى طوائف متقاتلة وانقلبت مكوناته إلى عصائب متناحرة وانحدرت جماعاته إلى قبائل متصارعة، لا يجمع بينها سوى لغة العنف الدموي وطقوس القتل الوحشي وكرنفالات المذابح البشرية، ضاربة عرض الحائط بكل المحرمات الوطنية والمقدسات الدينية والمرجعيات التاريخية والرموز الحضارية، وكأني بها تمارس شعائر العودة المستأنفة لكوامن أصولها البربرية. وعلى خلاف ما تفرزه تجارب الشعوب الأخرى في إطار هذه المسألة، حيث يجري الصراع بين هويات ثقافية بلغت سن الرشد الحضاري وتجاوزت مرحلة الوعي بالذات، بحيث لا يحصل تداخل أو تمفصل بين أصولها العرقية ومعتقداتها الدينية من جهة، وبين هوياتها الثقافية من جهة أخرى. فان الصراع الثقافوي الناشب في عراق اليوم لا يظهر خال من المدخلات الاقوامية والطوائفية المصاحبة له والمتفاعلة معه، وهو الأمر الذي لا يخلق صعوبات جمّة أمام من يتطلع إلى فرز أشكالها وتصنيف أنماطها والكشف عن

دوافعها والعمل على كبحها فحسب، بل ويتعذر معه الوصول لأية حلول وبلوغ أية معالجات والخروج بأية توصيات. ذلك لأن جميع تلك الأقوام والطوائف والجماعات لم تبلغ بعد مستوى الوعي بذاتها لا بالمنظور الوطني ولا القومي ولا الحضاري، على العكس مما يعتقد البعض ويروج له بشكل عاطفي لا يخلو من حماسة. إذ يكفي حدوث طارئ ما أو حصول مشكلة معينة حتى تكشّر التكوينات التحيتية عن أنيابها وتسفر عن مخالبها، لا يضيرها عند ذلك من يقع فريسة بين يديها لتمعن فيه الفتك والقتل بكل ضراوة، شعارها في ذلك مقولة الفيلسوف الإنكليزي (توماس هوبز): حرب الجميع ضد الجميع.

ثالثاً - حوار الأنداد أم صراع الأضداد

يشترط كأولويات أن تشتمل صيغة الحوار على عاملي (الوعي بالذات) و (تكافؤ الإرادة). في حين تتطلب إدارة الصراع توفر عاملي (القوة) و (المصلحة). وهنا نسارع للقول بأن هذا الاشتراط لا يعني في مطلق الأحوال ان (الحوار) لا يستلزم وجود عوامل أخرى مثل (القوة والمصلحة) إلى جانب حصيلته الأساسية من العوامل المذكورة. كما ان (الصراع) لا يستثني من دائرة اهتمامه شرطي (الوعي بالذات وتكافؤ الإرادة). بل كل ما في الأمر أن تتقدم عوامل الحوار على سواها في الحالة الأولى، وأن تتبوأ الصدارة عوامل الصراع قبل غيرها في الحالة الثانية. ذلك لأن عملية الحوار تقوم على قاعدة من الاتزان النفسي والانفتاح الفكري والتثاقف الحضاري[57] والترابط العلائقي، الأمر الذي يجعل حدوث أي خلل في مكونات هذه السبيكة الإنسانية مدعاة لانتفاء شرط النديّة أو التكافؤ، عندها تختل المعادلة وتتحول أطرافها من طور الحوار إلى طور الصراع. هذا من جانب، أما من الجانب الآخر فان آلية الصراع تعتمد على تغليب حق القوة على قوة الحق والإعلاء من شأن الذات إزاء دونية الآخر والانطلاق من عقدة التفوق الحضاري والتمركز الثقافي بدلاً من إشاعة روح التعاون وتعميم مظاهر التفاهم وتعضيد فرص التعايش لكي ينعم الجميع بالأمن والاستقرار. ولعل مثال العالم الغربي وهو يدلف عصر ما بعد الحداثة في تسوية خلافاته وضبط توازناته الداخلية أولاً وتنظيم علاقاته وترتيب أولولياته الخارجية ثانياً خير شاهد على ذلك. ففيما شرعت الحكومات الأوربية باتخاذ صيغة الحوار البيني منطلقاً

لاستقرار شعوبها وضمان حقوقها وتأمين مصالحها، بعد أن استكملت أشواط وعيها بالذات على وفق أنماط من التدرج؛ ابتداء بالوعي الاقوامي / الطوائفي ومروراً بالوعي الوطني / السياسي وانتهاء بالوعي الثقافي / الحضاري. إلا أنها لا تزال تتعامل مع شعوب الشرق / الجنوب من ذات النظرة الاستشراقية / العنصرية التي لخص مضمونها الشاعر الإنكليزي (رديارد كبلنج) بمقولته الشهيرة (الشرق شرق.. والغرب غرب ولا يلتقيان). بمعنى ان الفواصل الحضارية والفوارق الثقافية التي تحول دون لقاء العالمين ستبقى قائمة إلى أن يشاء الله غير ذلك، وبالتالي فان أسلوب الوصاية الذي تمارسه الشعوب الراقية / الغالبة على الشعوب البدائية / المغلوبة هو حق مشروع وامتياز مكفول، يستلزم ليس فقط قبول الثانية بحقيقة وضعها المتدني وإنما خنوعها حيال ردع الأولى لها ان اقتضت الضرورة (الحضارية) ذلك. وهذا ما حمل المفكر (الجابري) على الاعتقاد بأنه «لما كان الوعي بالذات – في الثقافة الأوربية خاصة – إنما يتم عبر (الآخر)، فان بناء (الأنا) الأوربي سيظل عملية ناقصة ما لم تكملها عملية أخرى ضرورية، هي عملية تفكيك (الآخر)، عملية سلبه أناه وإقصاءه وتحويله إلى مجرد موضوع»[58]. وذلك لانعدام حالة الندية بينهما في حقلي الوعي بالذات والتكافؤ بالإرادة من جهة، وتفاوت حصيلتهما، تبعاً لذلك، في مجالي حيازة (القوة) وتبلور (المصلحة) من جهة أخرى. وإذا كانت المجتمعات الغربية قد استوفت شرط الوعي بالذات الحضاري وأصبحت قادرة على أنتاج هويتها الوطنية / السياسية، بما يقوي إرادتها ويعزز استقلالها إزاء معطيات حضور الآخر بكل أنواعه وأشكاله، وبالتالي استتبع أن تمتلك الأفضلية بإدارة عمليات الصراع بمختلف أنماطه وتجلياته وبصرف النظر عن شروط المكان وظروف الزمان أيضاً . فان أغلب المجتمعات الشرقية لم تبرح تعاني من هلامية وعيها بذاتها وهزال إيمانها بإرادتها وإهمال إنتاجها لهويتها، الأمر الذي أسقط عنها إمكانية بلوغ مآربها عن طريق الحوار بالنديّة. وبما إنها غير قادرة على التعامل بمنطق الصراع لا بمعايير القوة المادية والرمزية التي بحوزتها ولا بمعايير المصلحة الآنية والمستقبلية التي تستهدفها، فقد أصبحت هدفاً يسير المنال وضحية يسهل اصطيادها. ولهذا نعتقد بأن تأكيد الأستاذ (عبد العزيز الدوري) القاضي بأن العرب « كانوا دائماً يصدرون عن هوية

حضارية واضحة. وليس غريباً أن يكون همهم في القرنين الأخيرين تحديد هويتهم الحضارية أمام طغيان الغرب في جميع المجالات»[59] فيه شيء من المبالغة في شطره الأول والواقعية في شطره الثاني، بالرغم من تناقض المعنى بين الشطرين. إذ يزعم الأول وجود هوية حضارية (واضحة) المعالم، في حين يستدرك الثاني بأنها في حالة (تحديد) إزاء طغيان الغرب. والحال إذا كان الأمر يبدو على هذه الشاكلة بين الشعوب التي تقطن قارات مختلفة وتعيش في أوطان متباينة وتمارس سياسات متعارضة وتجتاف قيم متنوعة وتؤمن بعقائد متضاربة وتستخدم لغات متعددة، فكيف ستغدو الحالة حين نشرع بتطبيق ذات الآلية من التحليل والاستنتاج على طبيعة المجتمع العراقي وما يدور في كنفه من تفاعلات وما يعانيه من صراعات وما يتوقع له من تصدعات؟. أغلب الظّن ان الاعتقاد سيذهب باتجاه ما يوحي بأن الأمور ستكون بخير وأن القضية ستصبح أهون مما هي عليه بين شعوب الشرق – والشعب العراقي جزء حيوي من هذه الشعوب – ونظيرها شعوب الغرب، باعتبار ان الشعب العراقي يعيش في إطار جغرافية واحدة ويستلهم قيم حضارية مشتركة وينتمي لأصول تاريخية متشابهة وينتسب لأرومات قومية متصالبة ويعتنق أديان سماوية متقاربة ويمتلك ذخيرة رمزية موحدة. مما يتيح لمكوناته السوسيولوجية وتنوعاته الانثروبولوجية أن تمضي تمارس حياتها الطبيعية في إطار من التعايش السلمي والقناعة بوجود الآخر / الغير، على قاعدة من المشاركة السياسية المتوازنة والمساواة الحقوقية المتكافئة، التي تجعل الجميع أنداداً يحاور بعضهم البعض الآخر بدلاً من كونهم أضداداً يطحنهم التصارع الهمجي. فبصرف النظر عما أظهرته الجماعات الاقوامية المتصارعة والتكتلات الطوائفية المتناحرة من خواء سريرتها لأي أحساس بالانتماء العراقي ولأية مشاعر بالولاء الوطني من جانب، فهي أفشت، من جانب آخر، سرّ عجزها عن مجاراة أقرانها من المجتمعات الشقيقة والصديقة المشابهة لها في التكوين العرقي والمنشأ الطائفي، في مضمار تحقيق وعيها بذاتها سواء على المستوى القومي / الاثني، أو الديني / الطائفي، أو الثقافي / اللغوي. لا بل إنها فضحت كونها لا تزال لا تحسن التصرف كمجموعات موحدة ومتعاضدة إزاء المعطيات الموضوعية التي تواجهها في خضم التدافع على المناصب والتزاحم على المكاسب. فهي لفرط نزوعها البرغماتي

/ النفعي لا تعنيها في شيء مسألة انتسابها القومي ومنبتها الطائفي، طالما ان هناك من يسهر على أهدافها المصلحية ويحمي مصالحها الفئوية ويرعى تطلعاتها الانفصالية. إذ ان حسها الطوائفي ونزعتها الاقوامية لا تستنفر إلاّ متى ما تبدأ المزايدات الخطابية حول الأحقية السياسية وتستأنف المماحكاة الإيديولوجية حول الأفضلية الوطنية. وعلى ذلك فأنها لم تفقد فقط حكمة الحوار لانعدام شروطها فيها (الوعي بالذات وتكافؤ الإرادة) فحسب، وإنما تفتقر لفطنة الصراع لغياب عواملها عنها (القوة والمصلحة) أيضاً. ولأن الاحتكام إلى العقل في مجمل القضايا الاجتماعية يستلزم كبح الغرائز المنفلتة وترويض العواطف الطائشة، فان جنوح تلك الأطراف صوب صراع الأضداد بدلاً من حوار الأنداد سيغدو هو الخيار المرجح لا بل السبيل الوحيد، طالما إنها أخفقت في التوصل إلى حقيقية ان (الوعي بالذات) لا يخرج عن كونه إدراك الجماعة لذاتها كطائفة تأتلف مع نظيرها وتختلف مع غيرها في إطار من الاعتقاد الديني ليس إلاّ، وان هذا الإدراك يحتّم على أتباعها مراعاة حقوق وحرمة بقية الطوائف، سواء كانت ضمن نفس المعتقد الديني أو غيره من المعتقدات الدينية الأخرى[60]، ويدعوها للدخول مع هذه أو تلك في نقاشات مثمرة وحوارات بناءة وحتى سجالات ساخنة، دون أن تصل لحد التكفير الديني والتخوين الوطني. كما يحرّم عليهم زجّ التصور الطائفي الخاص بالممارسة الدينية في الأمور والقضايا السياسية العامة أو توظيف طابعه القدسي في ميادين الشأن الاجتماعي المشترك. فإذا كانت محاذير استثمار العامل الديني في أمور السياسة واضحة وجلية للحد الذي بات الجميع يلمس مساوئها ويكتوي بنارها، فما بالك حين يحل التصور الجزئي للطائفة محل الاعتقاد الديني ذاته، لا في مسائل الفلسفة السياسية وما تنطوي عليه من قيم عامة ومبادئ شاملة وأخلاقيات مشتركة فحسب، وإنما في مجال الممارسة السياسية وما يتعلق بها من قضايا الحكم وأشكاله والسلطة وأنواعها والدولة وأنماطها؟. حينذاك لا نخرج عن مضمار السياسة وألاعيبها بل ونخرج عن نطاق الدين ومحرّماته أيضاً ، لاسيما بعد أن نكون قد فرطنا بالعقيدة الدينية لصالح الإيديولوجية الدينية التي هي – كما شخصها المفكر محمد عابد الجابري «ليست الدين وإنما هي توظيف للدين من أجل مصلحة الفرد ضد الآخر أو مصلحة جماعة ضد أخرى. بعبارة أخرى،

الايديولوجيا الدينية تقوم على ممارسة السياسة في الدين، على تسييس المتعالي والتعالي بالسياسة»[61]. بحيث يفضي إلى تقليص ما للطائفة المعنية من دور إرشادي / تثقيفي يستهدف الحضّ على التسامح والمحبة والوئام من جهة، والحرص على وحدة الأمة وتضامن الجماعة حيال التحديات التي يتوقع أن تعترض سبيلهما في بلوغ الوعي بالذات وتحقيق الهوية الحضارية من جهة أخرى. وفيما يتعلق بالمجموعات القومية فان الأمر ذاته ينطبق عليها باستثناء الجانب الديني / الطائفي الذي لا يدخل بصورة مباشرة في تحديد ماهية العناصر المسؤولة عن إعاقة نضوج الوعي بالذات القومي، لاسيما وأنه «ليس من الممكن دائماً تحقيق حد أدنى من الوحدة على صعيد المرجعية الإيديولوجية، وهذا مفهوم ومقبول: فاختلاف المواقف على أساس الاعتبارات الإيديولوجية سيظل قائماً مادام هناك اختلاف في المصالح المادية والمعنوية الموروثة والمكتسبة. غير أنه عندما يضاف إلى الخلاف الأيديولوجي اختلاف في المرجعيات المعرفية، الذي يؤدي إلى عدم اتجاه الفكر إلى شيء واحد محدد عند استعمال الكلمات، فان التفاهم يصبح في هذه الحالة صعباً ان لم يكن مستحيلاً، لأن ما يحصل فعلاً هو ان النقاش يتحول إلى (حوار الصّم)، إلى نقاش يكون فيه (المستمع) مشدوداً إلى ما يسمعه في داخله وليس إلى ما يقوله خصمه، ويكون فيه (المتكلم) يناجي نفسه حينما يتكلم»[62]. هذا ويعتقد ان ما دفع بصراع الأخوة / الأضداد أن يأخذ هذا المنحى الموغل في دمويته وتلك الطريقة المسرفة في همجيتها، إسهام عقود من الأزمات السياسية المؤجلة والاحتقانات الاجتماعية المتراكمة والحساسيات النفسية المتواصلة. وهو الأمر الذي شخص الباحث العراقي (فاضل الربيعي) علّته بالقول «أفضت عمليات التحشيد طوال أكثر من أربعين عاماً ، حيث تكرر المشهد نفسه مع اختلاف الألوان الأحمر والأبيض والأسود، إلى تهتك فضيع في فكرة الوطنية. لم تعد هناك هوية ثقافية جامعة؛ وبدلاً منها حلت هويات حزبية وأيديولوجية ذات طابع عصابي، قلما نظر أصحابها بشيء من الرحمة والتسامح إلى بعضهم البعض. وفي هذا الإطار فقد لعبت الايديولوجيا في التجربة السياسية العراقية دوراً مثيراً خليقاً بالدراسة والتأمل، فهي أدت وبشكل متواصل إلى تسريع درجة انحلال وذوبان الروابط الاجتماعية بين الأفراد والمجموعات السكانية، والى تدمير

الوعي الجماعي للشعب بأنه كيان واحد، وكرست بدلاً من ذلك، الشعور داخل المجتمع بأنه مجموعة (مجتمعات) متناحرة ومتصادمة»[63]. وكخاتمة لهذا الموضوع الذي لا يبدو أن تكون له نهاية في المدى المنظور في ضوء مشاهد الابادة الدراماتيكية، لعل هناك من يتساءل؛ وماذا بعد؟ ألم يحن أوان الحوار بين المختلفين على توزيع الحصص والامتيازات والتصالح بين المتخاصمين على تقسيم الأسلاب والمغانم، إكراماً لفجيعة الوطن المنتهك وتكريماً لمئات الآلاف من الذين سقطوا غيلة في الطرقات العامة وفوق مكبات الأنقاض ومواسير المياه الآسنة، لا لشيء سوى كونهم عراقيين لا فرق بين عربي وكردي وتركماني وكلدوآشوري، أو بين مسلم ومسيحي وصابئي ويزيدي، أو بين شيعي وسني وكاثوليكي وبروتستانتي، حيث ان الموت كان عادلاً بين الجميع؟ !.

الهوامش والمصادر

(1) ابن خلدون، عبد الرحمن؛ المقدمة، (القاهرة، دار الشعب، د. ت)، ص 147.

(2) سليم مطر؛ جدل الهويات: صراع الانتماءات في العراق والشرق الأوسط (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2003)، 41.

(3) الدكتور برهان غليون؛ نظام الطائفة: من الدولة إلى القبيلة (بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1990)، ص18.

(4) الدكتور علي الوردي؛ لمحات اجتماعي من تاريخ العراق الحديث ،ج6 (بغداد، مطبعة العاني، 1969) ج1، ص 4.

(5) باقر ياسين؛ تاريخ العنف الدموي في العراق: الوقائع – الدوافع – الحلول (بيروت، دار الكنوز الأدبية، 1999)، ص 61.

(6) نحن مدينون بهذا التعبير الموفق الذي اختاره الباحث العراقي (فاضل الربيعي) ليكون عنواناً لكتابه؛ الجماهيريات العنيفة ونهاية الدولة الكارزمية في العراق (دمشق، دار الأهالي، 2005).

(7) الدكتور عبد العزيز الدوري؛ تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1999)، ط/4، ص28. لاحظ أيضاً بهذا الخصوص، باقر ياسين؛ مصدر سابق، ص 61 .

(8) لقد تعمدنا اختيار مفهوم (الإشكالية) بدلاً من مفهوم (المشكلة)، وذلك لأن الأول يوحي بوجود معضلة غامضة وملتبسة يصعب حلها مالم تتغير ليس فقط جميع عناصر البنية المحيطة بالمعضلة فحسب، وإنما وظيفتها أيضاً. هذا في حين إن الأمر في الثاني لا يتطلب سوى تغيير العلاقة بين طرفي المشكلة ومن ثم التوصل إلى حلها. يعني إن «الإشكالية منظومة من العلاقات التي تنسجها، داخل فكر معين، مشاكل عديدة مترابطة لا تتوفر إمكانية حلها منفردة ولا تقبل الحل – من الناحية النظرية – إلاّ في إطار حل عام يشملها جميعاً . وبعبارة أخرى إن الإشكالية هي النظرية التي لم تتوفر إمكانية صياغتها، فهي توتر ونزوع نحو النظرية، أي نحو الاستقرار الفكري». أنظر الدكتور محمد عابد الجابري؛ نحن والتراث: قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي (بيروت، دار الطليعة، 1980)، ص29.

(9) الدكتور محمد جابر الأنصاري؛ العرب والسياسة: أين الخلل ؟ جذور العطل العميق (بيروت، دار الساقي، 2000)، ص239.

هذا في حين لاحظ كل من (أديث و أي، ايف، بينروز) انه «مهما قيل عن استقلال العراق فواقع الأمر انه كان أثناء الحرب بلداً محتلاً وقد دفع ثمن موقعه الجغرافي بين القوى المتحاربة الكبرى. وقد تقرر تاريخه، في الغالب، من قبل قوى تعمل خارج أرضيه، ولا قوة له عليها». أنظر كتابهما؛ العراق: دراسة في علاقاته الخارجية وتطوراته الداخلية 1951 – 1975، ج 2، ترجمة عبد المجيد حسيب القيسي، (بيروت، الدار العربية للموسوعات، 1989)، ج 1، ص 193 .

(10) حنا بطاطو؛ العراق، ثلاثة أجزاء، ترجمة عفيف الرزاز (بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، 1990)، ج1، ص36.

وفي السياق ذاته فقد لاحظ الدكتور (غسان العطية) انه «كان الدين، وليس القومية فقط، من عوامل الشقاق الأخرى في المجتمع العراقي». أنظر فؤاد حسين الوكيل؛ جماعة الأهالي في العراق 1932 – 1937، سلسة دراسات 199، (بغداد، دار الرشيد للنشر، 1980)، ط 2، ص 11. هذا في حين استخلص أحد الباحثين العراقيين (عبد المجيد حسيب القيسي) واقعة انه مما «زاد من بلبلة أرض بابل هذه أن كتب عليها أن تشهد بواكير أول انقسام عنيف في الإسلام، بل وكتب عليها، أي أرض العراق، أن تكون مركزاً ومصدراً له، وقد قدّر لهذا الانقسام أن يعصف على مرّ القرون بوحدة الإسلام والمسلمين، ويوهن قوتهم وأن يفرقهم طوائف وشيعاً تتحارب وتتقاتل وتحمل الواحدة منها للأخرى الحقد والضغينة، وما زال – مع الأسف المرير – هذا دأبها حتى يومنا هذا». راجع المصدر السابق، ج 1، ص 11 .

(11) باقر ياسين؛ المصدر ذاته، ص 96.

(12) عباس العزاوي؛ تاريخ العراق بين احتلالين، ج8، (طهران، منشورات الشريف الرضي،)، ج3، ص325. أنظر

حول نفس الموضوع، الدكتور عبد العزيز سليمان نوار؛ تاريخ العراق الحديث من نهاية حكم داود باشا إلى نهاية حكم مدحت باشا (القاهرة، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، 1968)، ص 327 وما بعدها.

(13) الدكتور وجيه كوثراني؛ هويات فائضة .. مواطنة منقوصة: في تهافت خطاب حوار الحضارات وصدامها عربياً (بيروت، دار الطليعة، 2004)، ص40. وفي دراسة لنفس المؤلف أوضح من خلالها انه «منذ بدأ التوسع الكولونيالي للرأسماليات الغربية في العالم، ثم بدأت الهيمنة الإمبريالية المتشعبة المداخل والقطاعات والحقول في مجتمعات (الأطراف)، وباشرت تأثيرات العولمة الاقتصادية العلمية والثقافية (قبل العولمة الجديدة) فعلها في الثقافة والعقول والتقنيات، فان الواقع المستجد أضحى نتاج فصل بين معطيات الداخل واقتحامات الخارج أو تغلغله وسيرانه في الداخل». أنظر بحثه الموسوم (الحرب الأهلية وإشكالية الداخل والخارج: نظرة أولية في التاريخ والثقافة)، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2004)، دورية عالم الفكر، مج32، العدد 4 (ابريل – يونيو 2004، ص127. كذلك أنظر كتابه؛ الفقيه والسلطان: جدلية الدين والسياسة في إيران الصفوية – القاجارية والدولة العثمانية، (بيروت، دار الطليعة، 2001)، ط2

(14) من المفارقات أن يلاحظ نائب القنصل الفرنسي العام في طرابلس (بلانش) عام 1856، وهو يدرس طبيعة المجتمع العربي – الإسلامي ان «من أبرز الحقائق التي يلحظها من يريد أن يدرس هذه البلدان المكانة التي يحتلها الدين في نفوس الناس والسلطة التي له في حياة الناس. فالدين يظهر في كل أمر وفي كل مكان في المجتمع الشرقي. يظهر أثر الدين في الأخلاق العامة وفي اللغة، وفي الأدب، وفي جميع المؤسسات الاجتماعية. والرجل الشرقي لا ينتمي إلى وطن ولد فيه – الشرقي ليس له وطن (كذا)، بل إلى الدين الذي ولد فيه. وكما إن الرجل في الغرب ينتمي

إلى وطن فانه في الشرق ينتمي إلى دين. وأمة الرجل الشرقي هي مجموعة الناس الذين يعتنقون الدين ذاته الذي يعتنقه هو، وكل فرد خارج عن حظيرة الدين هو بالنسبة إليه رجل أجنبي غريب». انظر الدكتور زين نور الدين زين؛ نشوء القومية العربية، مع دراسة تاريخية في العلاقات العربية التركية. (بيروت، دار النهار للنشر، 1979)، ط/3، ص 185.

(15) سليم مطر (العراق هبة النهرين: حتمية الجغرافيا والتاريخ)، مجلة ميزوبوتاميا، العدد / 5– 6 تموز / يوليو 2005، ص 21

(16) علي الوردي؛ المصدر السابق، ج1، ص 9 .

(17) مقتبس عن الأكاديمي والباحث السوري عماد فوزي شعيبي (الصورة النمطية للعالم والنظام العالمي في الاستراتيجية الأمريكية الجديدة وموقع العراق كساحة عمليات فيها)؛ ضمن أعمال الندوة الخاصة (باحتلال العراق وتداعياته عربيا ً وإقليمياً ودوليا) (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2004)، ص 108.

(18) لقد وجد إن «العلل السياسية والأدواء الاجتماعية في عراق اليوم، ليست بنت ساعتها ويومها. وإنما هي رواسب تاريخية عريقة في القدم انتشرت عبر مرّ العصور في التربة العراقية، فأتت ثمارها بؤس وجهل وشقاء باسقة، وأظلت فروعها البلاد وأطعمت أهلها من أكلها المرّ والحنظل، وزقوماً وغسلیناً ، وثبت أصلها ضارباً جذوره في أعماق الأرض». راجع المقدمة في كتاب؛ العراق: دراسة في علاقاته الخارجية وتطوراته الداخلية، مصدر سابق، ج 1، ص 32.

(19) لعل من الضرورة بمكان التذكير بالفارق بين مفهوم الهوية (بضم الهاء)، وبين مفهوم الهوية (بفتح الهاء). إذ غالباً ما يتجاهل الكتاب والباحثين طبيعة الاختلاف النوعي القائم بينهما. ففي الوقت الذي يقتصر معنى الأول بالبحث عن كينونة الشخص (جوهره) والكشف عن ماهيته الوجودية (الانطولوجية)، يهتم الثاني بدراسة الخصائص الثقافية والاجتماعية والحضارية التي تطبع بسماتها مختلف أنواع الجماعات من حيث معايير السلوك الاجتماعي وأنماط الوعي بالواقع. للمزيد حول هذا الموضوع .

أنظر الدكتور فتحي المسكيني؛ الهوية والزمان: تأويلات فينومينولوجية لمسألة (النحن) (بيروت، دار الطليعة، 2001) ص9 كذلك يمكن مراجعة بحث الدكتور عزيز العظمة (سؤال ما بعد الحداثة)، ضمن كتاب؛ مفاهيم عالمية: الهوية، ترجمة عبد القادر قنيني، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2005)، ص 17. هذا بالإضافة إلى وجهة نظر الدكتور (محمد نعمان جلال) التي رصد من خلالها «تحول المفهوم من الهوية بمعنى الوجود، إلى الهوية بمعنى الذات. أي تحول من علم الوجود إلى علم الانثروبولوجيا الثقافية». أنظر بحثه (الهوية والتحديث في مملكة البحرين)، مجلة ثقافات الفصلية، العدد(3)، صيف 2002، ص 8

(20) الدكتور برهان غليون؛ المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات (بيروت، دار الطليعة، 1979)، ص 118.

(21) الدكتور تركي الحمد، في الشرق الأوسط، 1992/11/22، ص25.

(22) غني عن القول إن صفة (الاقوامي) المستعملة هنا لا تعطي ذات المعنى لمفهوم القومية. حيث إن الأولى «ترتبط غالباً بمفهوم الأقلية السلبي الذي يعني الانكماش والتقوقع والتشبث في مراحل

دنيا من التطور». أنظر بذلك الدكتور محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية في الوطن العربي، سلسلة قضايا الفكر العربي (1)، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1999)، ط/2، ص40 .

(23) الدكتور غسان سلامة؛ المجتمع والدولة في المشرق العربي (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1999)، ط/2، ص30.

(24) الدكتور عبد العزيز الدوري؛ التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1986) ط/3، ص99. ويبدو أن المفكر البحريني (محمد جابر الأنصاري) يأخذ بهذا الرأي أيضاً. أنظر كتابه؛ تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية: مدخل إلى إعادة فهم الواقع العربي (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2000) ط/3، ص 75.

(25) الدكتور سيار كوكب الجميل؛ تكوين العرب الحديث 1516 – 1916 (الموصل، دار الكتب للطباعة والنشر، 1991)، ص74 .

(26) عباس العزاوي؛ المصدر السابق؛ ج1، ص 36.

(27) الدكتور برهان غليون؛ المحنة العربية: الدولة ضد الأمة (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1993)، ص85.

(28) الدكتور ميثم الجنابي؛ العراق ورهان المستقبل (دمشق، دار المدى، 2006)، ص15. مع ملاحظة ان المؤلف غالباً ما يلجأ إلى تكرار المعلومات وتحوير الصياغات ذاتها وكأمثلة على ذلك قارن؛ ص92، ص228، ص282.

(29) الدكتور وميض عمر نظمي؛ الجذور السياسية والفكرية والاجتماعية للحركة القومية العربية (الاستقلالية) في العراق، سلسلة أطروحات الدكتوراه (5)، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1984)، ص35.

(30) منذر الموصلي؛ الحياة السياسية والحزبية في كوردستان: رؤية عربية للقضية الكوردية (لندن، دار رياض الريس، 1991) ص 81. أنظر حول نفس الموضوع، الدكتور عبد العزيز سليمان نوار، مرجع سابق ، ص328. وكذلك أنظر مقالة الدكتور كاظم حبيب (محنة الكورد الفيلية في العراق)، صحيفة التآخي، العدد / 4003 في 8 حزيران / يونيو 2003.

(31) سليم مطر؛ الذات الجريحة: إشكالات الهوية في العراق والعالم العربي (الشرقمتوسطي)، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2000)، ص 361.

(32) حنا بطاطو؛ المصدر ذاته؛ ص 55 .

(33) فاضل الربيعي؛ المصدر ذاته، ص 15.

(34) حنا بطاطو؛ المصدر ذاته، ص 65.

(35) الدكتور محمد جابر الأنصاري؛ المصدر ذاته، ص 91.

(36) الدكتور ناصيف نصّار؛ نحو مجتمع جديد: مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي (بيروت، دار الطليعة ،1981) ط/4، ص104.

(37)بونداريفسكي؛ الغرب ضد العالم الإسلامي، ترجمة الياس شاهين (موسكو، دار التقدم، 1985)، ص44.

(38) بالرغم من تعاطيه العقلاني مع إشكالية الانقسام الطائفي في المجتمع العراقي وانعكاس ذلك على معالم الهوية الوطنية، فان الباحث (ميثم الجنابي) لم يلبث أن وقع بذات المنزلق الذي يؤاخذ الآخرين على سقوطهم في حبائله، حين يزعم بأن «التشيع في العراق هو الأكثر تمثيلاً للمصالح القومية العليا التي لا تتعارض مع المبادئ الكبرى للإسلام. والقضية هنا ليست في كونه تشيعاً ، بقدر ما أنه مذهب الأغلبية – ومتى كانت الأغلبية بالضرورة بريئة من نوازع التعصب القومي أو التطرف الطائفي ؟! – وهو السبب الذي يذلل فيه نفسية المذهبية الضيقة ويجهل منه بالضرورة (كذا) كياناً ثقافياً . وذلك لأن مذهب الأغلبية عقل (!) بينما مذهب الأقلية هوى (!)». أنظر المصدر ذاته؛ ص 260، 261.

(39) الدكتور محمد جابر الأنصاري (إشكالية التكوين المجتمعي العربي: أقليات أم أكثريات متعددة ؟) ضمن الدكتور عدنان السيد حسين (منسق) كتاب؛ النزعات الأهلية العربية العوامل الداخلية والخارجية (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1997) ص 36.

(40) مؤلف جماعي؛ العراق في التاريخ (بغداد، دار الحرية للطباعة، 1983)، ص442. أنظر حول نفس الموضوع، الدكتور عبد العزيز الدوري؛ مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي (بيروت، دار الطليعة، 1969)، ص92 وما يليها .

(41) الدكتور سيار كوكب الجميل؛ الورقة العربية المقدمة إلى ندوة (العلاقات العربية – الإيرانية: الاتجاهات الراهنة وآفاق

المستقبل (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1996)، ص449، 450.

(42) الدكتور علي الوردي؛ المصدر ذاته، ص 12.

(43) اسحق نقاش؛ شيعة العراق، ترجمة عبد الإله النعيمي، سلسلة دراسات رقم(8)، (دمشق، دار المدى، 1996) ص36و37 ولمزيد من المعلومات حول هذه الحقائق التاريخية والوقائع الاجتماعية، يمكن مراجعة المصادر التالية:

* الدكتور فرهاد إبراهيم؛ الطائفية والسياسة في العالم العربي: نموذج الشيعة في العراق (القاهرة، مكتبة مدبولي، 1996).

* الدكتور عبد الله النفيسي؛ دور الشيعة في تطور العراق السياسي الحديث (بيروت، دار النهار للنشر، 1973) .

(44) المصدر ذاته؛ ص 42.

(45) نجدة فتحي صفوت؛ العراق في الوثائق البريطانية (البصرة، مركز دراسات الخليج العربي،)، ص100.

(46) الدكتور وجيه كوثراني (الإدراك المتبادل بين العرب والإيرانيين)، ضمن وقائع ندوة العلاقات العربية – الإيرانية؛ المصدر ذاته، ص 170 .

(47) بالنظر لتعذر إعطاء وصف يرقى إلى مستوى ما عبّر عنه الناقد وأستاذ الأدب البريطاني (تيري ايغلتون) حول هذا المفهوم، لذا فقد ارتأينا إحالة القارئ إلى نصه حيث يقول فيه «الثقافوية، culturalism: نزعة ترى ان الثقافة تحديداً هي نظام القيم الأساسي للمجتمع، وان بنية الشخصية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالثقافة المميزة لمجتمع معين. وهذا يعني ان كل نظام اجتماعي ثقافي يتميز بشخصية أساسية. وترى هذه النزعة أيضاً ان كل مجتمع يميل إلى تشكيل ثقافي فريد. ويبدو الأمر كما لو ان هذه النزعة ترى إن الأفراد لا يكونون عرضة إلاّ لثقافة مجتمعهم المعين، وان ثقافة هذا المجتمع لا يخترقها الصراع. كما تتجاهل ان المجتمع الواحد يشتمل على بيئات متنوعة كثيرة. وهي لا تأخذ بالحسبان وبصورة كافية تأثير الأوضاع والشروط الملموسة والتاريخية على النظم الثقافية والاجتماعية. وهي تقوم على فرضية مفادها وجود عناصر ثقافية خصوصية وثابتة تتعدى مراحل التطور التاريخي». أنظر كتابه الممتع؛ فكرة الثقافة، ترجمة ثائر ديب، (دمشق، دار الحوار، د . ت)، ص 97.

(48) يشير المفكر (محمد عابد الجابري) إلى ضرورة التمييز بين مفهوم (التراث) وبين مفهوم (الإرث). باعتبار ان هذا الأخير «هو ما يرثه الابن عن أبيه بعد أن يموت هذا الأخير، فهو عنوان اختفاء الأب وحلول الابن محله. أما التراث فهو ما يبقى حاضراً في الخلف من السلف، وبالتالي فهو عنوان على حضور السلف في الخلف». أنظر كتابه؛ المسألة الثقافية في الوطن العربي قضايا الفكر العربي (1)، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1999)، ط/2، ص88. هذا في حين يرى المفكر (محمد أركون) إن مفهوم التراث ذاته ينشطر من حيث المعنى إلى قسمين؛ «التراث بوصفه ظاهرة اجتماعية تكرارية، وإذن معرضة للتحجر والانقراض .. والتراث بمعنى الأصل – النموذج الذي يحدد وينظم سلوك وأخلاقية أمة بأسرها». أنظر كتابه الهام؛ تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، (بيروت، مركز الإنماء العربي، 1998)، ط/3، ص125. من جانبه فقد اعتبر المفكر برهان غليون ان «التراث يعني شيئ اً ناجزاً ومنتهياً ومتشيئاً ومن الماضي، سواء كان ذلك الشيء مجموعة من المؤلفات أو من القيم والتصورات التي ما تزال حاضرة جزئياً في حياة الناس وسلوكهم». أنظر كتابه؛ اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2004)، ط / 3، ص135. هذا في حين اعتبر المفكر اللبناني (علي حرب) ان «التراث هو جزء من بنية الأخر، أي هو رصيد رمزي يحتاج إلى من يشتغل عليه ويقوم بصرفه إلى عملة فكرية راهنة، تتيح ممارسة الوجود على سبيل الاستحقاق والازدهار». أنظر كتابه؛ الأختام الأصولية والشعائر التقدمية – مصائر المشروع الثقافي العربي، سلسلة سياسة الفكر/1 (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2001)،ص130

(49) سليم مطر؛ الذات الجريحة؛ مصدر سابق، ص 13. وفي السياق ذاته يؤكد المفكر المصري (سمير أمين) ان أطروحة التمركز الأوربي تقوم على «فرضية استمرارية تاريخية، تمتد من اليونان القديم ثم روما، إلى القرون الوسطى الإقطاعية، ثم الرأسمالية المعاصرة». أنظر كتابه؛ نحو نظرية للثقافة (بيروت، معهد الإنماء العربي، 1989)، ص90.

(50) بليماك، فولودين؛ كيف يتطور المجتمع، ترجمة سليم توما (موسكو، دار التقدم، 1983)، ص 30.

(51) الدكتور برهان غليون؛ المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات؛ مصدر سابق، ص 99.

(52) الدكتور سالم حميش؛ الاستشراق في أفق انسداده، سلسلة دراسات (9) (المغرب، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية 1991)، ص8.

(53) الدكتور محمد عابد الجابري؛ المسألة الثقافية في الوطن العربي، مصدر سابق، ص 13، 14.

(54) الدكتور برهان غليون؛ المسألة الطائفية، مصدر سابق، ص96.

(55) للإطلاع بشكل موسع حول خصائص ومهام مصطلح (الثقافة العليا) نحيل القارئ لمراجعة كتاب المفكر (برهان غليون)، اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، مصدر سابق، ص93 وما بعدها .

(56) المصدر نفسه، ص 97.

(57) ينبغي أن يكون واضحاً ان استخدامنا لمفهوم (التثاقف) لا يدخل ضمن المعنى الشائع في آداب صراع الحضارات والغزو الثقافي، الذي أسس له علم الاستشراق التقليدي إبان الفترة الاستعمارية. وهو الذي أوضحه الباحث الغربي (جيرار لكلرك) بقوله «إن مفهوم التثاقف يشير في الغالب إلى انتقال مؤسسات أو ممارسات أو عقائد ثقافية ما (أو مجتمع) إلى أخرى. وتحت هذا المعنى المجرد والعام يختبئ المعنى الحقيقي، الذي ليس شيئاً آخر سوى الاستعمار». أنظر كتابه؛ الانثروبولوجيا والاستعمار، ترجمة الدكتور جورج كتورة، سلسلة كتاب الفكر العربي (2)، (بيروت، معهد الإنماء العربي، 1980)، ص78

(58) الدكتور محمد عابد الجابري؛ مسألة الهوية: العروبة والإسلام ... والغرب، قضايا الفكر العربي (3)، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1997)، ط/2، ص 127.

(59) الدكتور عبد العزيز الدوري؛ التكوين التاريخي للأمة العربية، مصدر سابق، ص)9.

(60) يقول الأشعري في كتابه؛ مقالات الإسلاميين ان المسلمون اختلفوا «عشرة أصناف: الشيع والخوارج والمرجئة والمعتزلة والجهمية والضرارية والحسينية والعامة وأصحاب الحديث والكلابية». أورده المفكر (محمد أركون) في كتابه؛ تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 87، 88. من جهته فقد استعرض الباحث العراقي فالح عبد الجبار «المشهد الاسلامي القديم بفرقه ال (73) أو ال (80) بشادة الغدادي القديم وشهادة محمد عمارة المعاصر، وبمذاهبه الفقهية (الخمسة) حسب رأي أبي زهرة – أحد مؤرخي المذاهب الاسلامية المعصرين، أو (التسعة) حسب اجتهاد عبد الرحمن الشرقاوي». انظر كتابه: معالم العقلانية والخرافة في الفكر السياسي العربي، بحوث اجتماعي 61، (بيروت، دار الساقي، 1992)، ص17.

(61) الدكتور محمد عابد الجابري؛ المسألة الثقافية، مصدر سابق، ص283.

(62) الدكتور محمد عابد الجابري؛ مسألة الهوية، مصدر سابق، ص29، 30.

(63) فاضل الربيعي؛ مصدر سابق، ص249 .

الفصل الثالث

الشخصية العراقية بين تقديس التاريخ وتدنيس الجغرافيا

لطالما شغلت نظريات الشخصية بمختلف أنواعها وتباين مشاربها، فضلاً عن الفرضيات المتصلة بماهية تكوينها وأنماط خصائصها ومراحل نضوجها وأشكال علاقاتها، حيزاً واسعاً من اهتمام الدراسات السوسيولوجية والسيكولوجية والبيداغوجية، ناهيك بالطبع عن البحوث والاستقصاءات الأخرى التي لها مساس مباشر أو غير مباشر بمفهوم (الشخصية) وامتداداته كما في مجالات الثقافة والفلسفة والتاريخ والأخلاق وحتى الفن. من منطلق إنها تعد الوحدة المعيارية التي يتاح من خلالها الكشف عن طبيعة المجتمع الذي تتشكل من نسيج تفاعلاته من جهة، وقياس مستوى تطور ذلك المجتمع وارتهانه باكتمال عناصر تلك الشخصية وتبلور وعيها من جهة أخرى. ولكوننا لا ننوي، في هذا الفصل، التعرض لمضامين النظريات المتعلقة بالشخصية (الفردية) وما تنطوي عليه من رؤى وتصورات من حيث أنماط السلوك وبنى الوعي وأنساق التفكير ومعايير القيم، بقدر ما نهتم بدراسة الشخصية (الاجتماعية)[1] العامة التي نعتقد بأنها تميط اللثام عن المعالم الجوهرية وتكشف النقاب عن القواسم المشتركة لمعظم أعضاء المجتمع من حيث المواقف والأهداف والتطلعات، فإننا سنضرب صفحاً عن التوسع في الاقتباسات والاكثار من الاستشهادات التي تتضمن الإفصاح عن الجوانب الفردية أو المتعلقة بالأفراد بقدر الامكان، معولين بصورة أساسية على الدلالات ذات الطابع الاجتماعي والمنحى المشترك. باعتبار: «ان المعايير الفردية تتلاشى دائماً خلال التفاعل الاجتماعي مع تبني الأفراد في نهاية الأمر لمعايير الجماعة، واستمرار هذا المعيار في الموقف الفردي »[2]. وعلى أية حال فأنه من المفترض أن يحظى كل كائن أنساني راشد[3] بهيئة معينة من الشخصية تكون له بمثابة المرتكز أو المنطلق الذي يستطيع من خلاله الحصول على ما به يميّز ذاته ويموضع شخصه عن الآخرين[4]، لا بالمنظور البايولوجي / العنصري الذي عولت عليه العديد من الحركات السياسية المتطرفة والعقائد الإيديولوجية المتعصبة لمآرب ودواعي لم

تعد غامضة أو خافية على أحد، وإنما بالمنظور السوسيولوجي العام. بحيث يتاح له (= الكائن الانساني) إدراك تفاصيل بيئته الاجتماعية وفهم مغزى أدواره الوظيفية وتشخيص أطر تراتباته الطبقية، مما يعبّر، في المحصلة النهائية، عن جملة خصائصه القومية وأصوله التكوينية واستبطاناته النفسية وخلفياته التاريخية ومرجعياته الرمزية. باختصار شديد تفصح عن نموذج فرادته وأسلوب تميّزه وخصوصية هويته. ولهذا فقد اعتقد أستاذ علم الاجتماع والباحث الفرنسي (غي روشيه) ان أي «حضارة كالحضارة الأمريكية هي من غير شك بمثابة بيئة اجتماعية، ولا يكاد يكون ثمة ضرورة للإشارة بأن كل شخص يترعرع فيها يحمل بصماتها. وان أي بلد، رغم انه جزء من حضارة معينة، يظهر هو أيضاً ملامح وسمات خصوصية تميّزه عن غيره من البلدان، لدرجة انه من السهولة أن نفرق، منذ النظرة الأولى أحياناً ،ايطالياً عن فرنسي عن أمريكي. وان الغربيين يجدون صعوبة في لمس الفرق بين صيني وياباني وكوري وفيتنامي، الذين هم جميعهم بالنسبة إليهم (آسيويون). غير أن ذلك ليس سوى أثر من آثار جهلهم للسمات القومية الخاصة لكل بلد من البلاد الشرقية والتي تظهر حتى في المركب الفيزيائي للأفراد »[5]. وفي ضوء ذلك لا يمكن – مهما قيل – الافصاح عن أي نمط من أنماط الشخصية الاجتماعية لهذا المجتمع أو ذاك، ما لم يشار الى العوامل الذاتية والشروط الموضوعية التي يتحدد بموجبها ترتيب الصفات الخاصة أو السمات الفريدة التي تفصل بين هذه الشخصية أو تلك الا على سبيل البحث النظري والافتراض المجرد. ولعل من أبرز تلك العوامل فاعلية وأشدها تأثيراً في اكوين تلك

الصفات وتشكيل تلك السمات تتموضع (ذخيرة التاريخ) و (حصيلة الجغرافيا) كمقومات فارقة ومؤشرات دالة ترشد إلى حيث ينبغي أن ينصب الاهتمام وتتركز الرؤية. فالأولى تدخل في صياغة نظام الذاكرة الجمعية للأفراد والجماعات وتؤسس، من ثم، لقاعدة شروع الوعي بالذات القومي أو الوطني والانتظام في السيرورة التاريخية والتجاوب مع اشتراطاتها والتوافق مع قوانينها. أما الثانية فهي بمثابة حاضنة لتوطين نزعة الانتماء وتكريس مظاهر الولاء للمحيط أو الحيّز الذي تقيم الشخصية الاجتماعية معه وعبره روابط وصلات

يترتب على التفريط بها والتقليل من شأنها جملة من التبعات والعواقب تتراوح ما بين الاغتراب الاجتماعي والعدمية الوطنية. ولذلك «فلا هوية دون جغرافيا وتاريخ، إذا ما فقدت الهوية أحد هذين الركنين، فستصاب الهوية بجرح بليغ، قد تدخل في غيبوبة لا تصحوا منها أبداً »[6]. ومن هنا نجد ان الشخصية الاجتماعية للمجتمع الأمريكي، رغم كل المظاهر التي تعكس تقدمها العلمي وتطورها التكنولوجي وتفوقها العسكري وثرائها الاقتصادي وهيمنتها السياسية، لم تبرح تعاني – ربما أكثر من أي شخصية اجتماعية أخرى في العالم – من عوامل التفكك في أواصرها والتخلع في عراها على خلفية افتقارها إلى شرط التاريخ[7]، وتخليها عن مطلب الجغرافيا. إذ ان «المدى الذي يحدد فيه الأمريكيون وطنهم ليس المكان بل الأفكار والمؤسسات السياسية.. فالايديولوجيا تتقدم على الأرض عند الأمريكيين»[8]. وهو الأمر الذي دفع بالمفكر الأمريكي المعروف (صموئيل هنتنغتون) إلى البحث عن مقومات بديلة مقبولة (الثقافة الانكلو – بروتستانتية، والدين، واللغة، والميثاق)، تتيح للشعب الأمريكي المتنوع الأعراق والمختلف الثقافات والمتعدد الديانات والمختلط الحضارات التعويل عليها لبناء شخصيته الاجتماعية وصياغة هويته الوطنية، بعد أن استشعر جسامة التحديات التي تواجه الهوية الأمريكية وتعصف بمكوناتها تحت هواجس الضياع والغربة. وهو ما أفصح عنه بالقول «نحن الأمريكيين نواجه مشكلة حقيقية في الهوية الوطنية يلخصها موضوع هذه الجملة. هل نحن (نحن) شعب واحد أم عدة شعوب؟ وإذا كنّا نحن (نحن) فما الذي يميّزنا عن (هم) الذين ليسوا نحن؟ العرق، الدين، الاثنية، القيم، الثقافة، الثروة، السياسة أو ماذا؟ هل الولايات المتحدة، كما جادل بعضهم، (أمة عالمية) تقوم على قيم مشتركة لدى كل الإنسانية ومن حيث المبدأ تضم كل الشعوب؟ أو هل نحن أمة غربية بهويتنا التي يعرفها ميراثنا ومؤسساتنا الأوربية؟ أو هل نحن فريدون بحضارة مميزة خاصة بنا، كما جادل أنصار (النزعة الاستثنائية الأمريكية) خلال تاريخنا؟ هل نحن أساساً مجموعة سياسية توجد هويتها فقط في عقد اجتماعي تجسد في إعلان الاستقلال ووثائق التأسيس الأخرى؟ هل نحن ذوو ثقافة متعددة أو ذوو ثقافة ثنائية أو ذوو ثقافة واحدة، هل نحن موزائيك أو قدر إذابة؟ هل نملك أية هوية ذات معنى كأمة تتجاوز هويتنا

القومية الثانوية والاثنية والعرقية والدينية؟»[9]. تلك هي حال من لا تاريخ له يعتزّ به ويستلهم رموزه ولا جغرافيا ينتمي إليها ويتطبع بخصائصها، فهل يا ترى يكون من يمتلك التاريخ ويتلبس بالجغرافيا بمنأى عن تلك التحديات؟. بمعنى آخر انه إذا كانت مخاوف نخبة المجتمع الأمريكي ناجمة عن فقدانه لشروط التاريخ وعوامل الجغرافيا لكون المهاجرين والقادمين من شتى الأصقاع يشكلون الغالبية العظمى من مكوناته، فهل يكون بمقدور المجتمع العراقي أن يتجنب تلك الهواجس ويتخطى تلك المخاوف بكفالة حيازته على التاريخ واستيطان الجغرافيا منذ آلاف السنين؟ !. الواقع ان التجارب الاجتماعية والممارسات السياسية أظهرت وبرهنت على ان امتياز التاريخ وحضوة الجغرافيا لا يشكلان بحدّ ذاتهما عاصماً من الوقوع في دوامة المشاكل والانزلاق نحو أتون الأزمات، ان لم يكونا أصلاً هما السبب في حصول هذه وحدوث تلك في بعض الأحيان، طالما عجزت مكونات المجتمع المعني دون تخطي العقبات التي تقمع ارادتها وتردع جهودها الرامية لتوحيد عناصر شخصيتها الاجتماعية، وتخفق في التغلب على ما يشلّ عزيمتها ويعضل توقها في تشييد صرح هويتها الوطنية. أي إنها تستمرأ حالة الانكفاء بالوعي والنكوص بالإرادة، معولة على ما تتيحه الظروف من هوامش للمناورة والمسايرة وما تجود به الأوضاع من فرص للتحايل والتواصل. وهو الأمر الذي يجعل من التاريخ بدلاً من أن يكون حافزاً مشجعاً للانعتاق من أوهام التشوش الفكري وأباطيل الالتباس الوجداني إلى عبء ثقيل الوطأة يعيق القدرة على النهوض من الكبوة ويشدّ التطلع الإرادي إلى الوراء. كما ويجعل من الجغرافيا بدلاً من أن تكون مرتكزاً موثوقاً للتحرر من هواجس الماضي المبهم وضغوط الحاضر المجهول إلى مرتع خصيب لنمو الاستقطابات الجهوية واستنبات النزعات الانفصالية، والحصيلة بالتالي تفكيك روابط الوحدة الاجتماعية إلى عناصرها الأولية الطاردة ومكوناتها الفرعية النابذة. وهنا ينتصب النموذج / المثال العراقي كأبرز دليل وأسطع برهان على أن ليس من المحتم دائماً – كفرض ميتافيزيقي يقبع خارج إرادة الإنسان ويمارس منطق الوصاية دون وعي منه – أن يكون لعامل الزمان وعنصر المكان دوراً استباقياً وشرطاً إلزامياً في صياغة نمط الشخصية الاجتماعية وتكوين ملامحها العامة، فضلاً عن بناء مدماك الهوية الوطنية

وتشكيل خصائصها المشتركة، على نحو يوحي كما لو انه بقدر ما يتعمق مجرى التاريخ ويتعتق رسوخ الجغرافيا، بقدر ما تتكامل عناصر تلك الشخصية وتتضح معالمها كما وتتأصل مقومات تلك الهوية وتنضج خصالها والعكس بالعكس. فإذا كان التاريخ / الزمان يجسّد فعل الإرادة الإنسانية بتوسط الجغرافيا / المكان، فأن هذه الأخيرة ليست سوى الشاهد العيني والناطق المعاش على طبيعة خيارات تلك الإرادة والمؤشر على مستويات تطورها والمعبر عن اتجاهات تطلعها. وفي هذا السياق فقد أشار المؤرخ المصري (جمال حمدان) إلى أن «الجغرافيا كالتاريخ لا تعيد نفسها، ولا الإقليم يكرر نفسه بصرامة.. والبيئة قد تكون في بعض الأحيان خرساء، ولكنها تنطق من خلال الإنسان، ولربما الجغرافيا أحياناً صماء، ولكن ما أكثر ما كان التاريخ لسانها. ولقد قيل بحق ان التاريخ ظل الإنسان على الأرض، بمثل ما أن الجغرافيا ظل الأرض على الزمان. بينما يضيف قول آخر ان معظم التاريخ ان لم يكن جغرافيا متحركة، فان بعضه على الأقل جغرافيا متنكرة»[10].

وفي ضوء هذه الحقائق وتلك المعطيات، نروم هنا الكشف عن ماهية الدور الذي لعبه الإنسان العراقي في بلورة تاريخه المكتنز بالأحداث والمعتق بالملاحم، والبحث عن خاصية الفعل الذي مارسه حيال الانغراس في جغرافيته والتوطن في رحابها، بعد أن أثخنتها الحروب الخارجية والصراعات الداخلية بالجراح والتصدعات، لكي يتاح له تحقيق التراكم المادي (العلاقات والمؤسسات) والمعنوي (الذهنيات والنفسيات)، وتهيئة مستلزمات التحوّل من جحيم الانقسامات والتناحرات إلى نعيم المدنيات والحضارات من جهة، والوقوف، من جهة أخرى، على إسهام ذلك التاريخ المؤسطر وتلك الجغرافيا المستباحة في تأطير ونمذجة أسس شخصيته الاجتماعية، وتتبع آثار ذلك في نمط سلوكه المتقلب وبنية ثقافته المترجرجة وخاصية مواقفه المتناقضة، لاسيما وأن «الإنسان العراقي، سامحه الله – كما أشار إلى ذلك العالم الراحل علي الوردي – أكثر من غيره هياماً بالمثل العليا ودعوة إليها في خطاباته وكتاباته ولكنه في نفس الوقت من أكثر الناس انحرافاً عن هذه المثل في واقع حياته.. وكذلك يمكن القول بأن الفرد العراقي من أكثر الناس حباً للوطن وتحمساً لخدمة العلم، بينما هو في الواقع مستعد للتملص من خدمة العلم إذا آن الأوان»[11].

أولاً - أطياف الماضي وأكلاف الحاضر :

ليس هناك شعباً من شعوب المعمورة يضارع الشعب العراقي في علاقته بالتاريخ وتأثره بالجغرافيا، لا من حيث قدم نشأة الأول وعراقة أصول الثانية – فتلك مسألة حسم أمرها المؤرخين منذ زمن بعيد وأصبحت من المسلمات الثابتة في الأعراف الحضارية والإنسانية – بل من حيث الوقوع في دائرة سحر الخطاب التاريخي المؤدلج والتماهي مع رموزه الواقعية والافتراضية، بصرف النظر عن مواقع تلك الرموز على خارطة الوعي الاجتماعي ومسار الثقافة الوطنية من جهة، وتعلقه بتفاصيل بيئته الخاصة وإقليمه المحلي وانشداده لعاطفة الروابط الجهوية، والتي أصاب الباحث العراقي (سليم مطر) تسميتها (بروح التقوقع التضاريسي)[12]، قياساً إلى ما للإطار الجغرافي الوطني الأشمل من أهمية في تحقيق (الأنا) بالانتماء وعلوية في تجسيد (النحن) بالولاء من جهة أخرى. بحيث ان المدينة / المحلة غالباً ما كانت ولا تزال تشاطر القبيلة أو العشيرة حضوتها في مضمار المنابزة بالألقاب والمفاخرة بالأنساب بين الأفراد والجماعات الأهلية، كما هو الحال على سبيل المثال في قولنا؛ فلان (البصري) نسبة إلى محافظة البصرة، أو (السماوي) نسبة إلى محافظة السماوة (= المثنى)، أو (العاني) و (الكبيسي) و (الراوي) نسبة إلى مدن عنة وكبسة وراوة في محافظة الأنبار، أو (الخالصي) نسبة إلى مدينة الخالص في محافظة ديالى، أو (الشطري) نسبة إلى مدينة الشطرة في محافظة ذي قار، أو (السامرائي) و (الدجيلي) و (التكريتي) نسبة إلى مدن سامراء والدجيل وتكريت في محافظة صلاح الدين، أو (العقراوي) نسبة إلى مدينة عقرة في محافظة دهوك، وهكذا وقس على ذلك بالنسبة لبقية المدن والمحافظات الأخرى. بحيث كان «المألوف تشخيص الأفراد – جغرافياً - بمدنهم، كأن يقال هذا بغدادي أو بصراوي، وهكذا. لأن كلمة عراقي لم يكن لها مدلول اجتماعي مفهوم أو مقبول»[13]. قد نجد لدى بعض شعوب البلدان العربية ما يشبه هذه النعرة، ان على مستوى الإحالة السوسيولوجية (الطبقة) و(الفئة) و(الشريحة) أو على صعيد الدلالة الانثروبولوجية (القبلية) و(العشيرة) و(الطائفة)، إلا انه يندر أن نعثر على ما يوازي انتشار مداها واستبطان قيمها واستمرار حضورها مثلما هي متغلغلة بين مكونات المجتمع العراقي. وهذا لعمري يشكل امتداداً طبيعياً

لبقايا الموروث القبلي والعشائري السابق حين كانت قيمة الأرض / المكان ورمزيتها تتأتى من خلال ما توفره من مراع خصبة تساعد أعضاء القبيل على حفظ وتنمية ثرواتهم الحيوانية وتعزيز ديمومتها وتعظيم مردودها، باعتبار إنها تشكل الدعامة الأساسية للاقتصاد الرعوي من جانب، وما تتيحه، من جانب آخر، كمجال حيوي يؤمن لهم شروط البقاء كأفراد والتواصل كجماعات، أما في غير هذه الحالة فانه لا قيمة للأرض ولا اعتبار للمكان بغير مردوهما الاقتصادي ومدلولهما الاستحواذي، خصوصاً وان العراق – كما قال المؤرخ العراقي عباس العزاوي – «من قديم الأيام إنما تنشأ فيه الفتن والقلاقل في الغالب من العشائر، وهم دائماً في غي وشغب»[14]. وعلى الرغم من ولع الإنسان العراقي بمعطيات السرد التاريخي لتفاصيل الحياة الاجتماعية لأسلافه واهتمامه بتتبع أخبارهم والإشادة بمآثرهم – وهو ما يشهد عليه رواج الثقافات التاريخية والتراثية والدينية بين أغلب فئات المجتمع وشرائحه، فضلاً عن إقبال الكثير من الدارسين والباحثين على التخصص في المجالات التي لها مساس مباشر بتلك الأنشطة المعرفية[15] – إلا انه قلما استشعر الحاجة لمعرفة طبيعة الأوضاع السياسية والأحوال الاقتصادية والمظاهر الثقافية التي كانت تحدد خيارات تلك الحياة وتملي على الفاعلين فيها أنماط سلوكهم وأنظمة وعيهم وأشكال علاقاتهم. وهو الأمر الذي يفسر غلبة الطابع الخيالي / الرومانسي / الانفعالي بدلاً من العقلاني / الواقعي / النقدي في قراءة التاريخ والتعامل مع أحداثه والتعاطي مع سياقاته، بحيث أسقط – إلا فيما ندر – كل ما كان يجري في عمق السيكولوجيا الاجتماعية من تحولات كمية وتغييرات كيفية طالت الذهنيات والاعتقادات مثلما شملت السلوكيات والعلاقات، فضلاً عما كان يتراكم، ببطئ ولكن بانتظام، في بنية الشخصية الاجتماعية من صفات وسمات وفي منظومة الوعي من تصورات وادراكات. فهو (=الإنسان العراقي) تعوّد بحكم تواتر المعلومة وتكرار الخبر، أن يستبطن رؤية للتاريخ عادة ما تكون مكتظة بالأحداث الغامضة ومزدحمة بالوقائع المشوشة، للحد الذي فيها وعندها تلتبس الحقائق بالأساطير وتندغم الأديان بالخرافات وتتداخل الأفعال بالتمنيات، مما استتبع عجزه حيال اكتناه ما هو حقيقي وجوهري ورئيسي في السرديات التاريخية لسبر أغوارها وفحص مصادرها واستنطاق مضمونها من جهة، وفرز ما هو متخيل وعارض وهامشي في

صياغة أشكالها وشحن خطابها لتقييم دوره وتعيين وظيفته في سيرورة الفعل التاريخي والحراك الاجتماعي من جهة أخرى. أي بمعنى أن تصوره لم يبلغ بعد مستوى الوعي بالذات التاريخي وإدراك الجدلية الزمنية وما تستلزم من عوامل ذاتية ناشطة وما تستوجب من اشتراطات موضوعية فاعلة، وانما كذاكرة جمعية تركت تتلقف كل ما يرد اليها من تداعيات وينساب نحوها من معلومات، عبر قنوات السيّر الشخصية والمرويات الشفوية والمغازي السلطانية، دون أن تتمكن من اخضاعها لمقاييس العقل المرنة ومعايير الواقع المتطورة[16]. وفي هذا السياق فقد عبر (الغياثي) في تأريخه عن هذه الحالة بطريقة لا تخلو من دلالة حين قال «ان من كثرة الفتن وتواتر الاحن التي جرت بأرض العراق لم يضبط أحد تاريخها.. أولاً من عدم أهل (=أهلية) هذا العلم ومن النظر فيه، وثانياً إن أكثرها تواريخ ظلم وعدوان تركها خير من ذكرها»[17]. وإذا ما اعتمدنا تصنيف المؤرخ الفرنسي (فردنان برودويل) لأنماط التاريخ أو مستوياته، حيث يرى إن (المستوى الأول) الذي يعبّر عن تاريخ الإنسان وعلاقاته بالوسط الطبيعي والبيئي الذي يحيط به، هو تاريخ شديد البطئ في انسيابه وفي تحولاته، وهو يتسم بالتكرار والاستمرارية النسبية خلال الزمن. اما في (المستوى الثاني) الذي يظهر التاريخ الاجتماعي أو الزمن الاجتماعي للمجموعات والكتل البشرية وحركتها، فهو يشتمل على دراسة الاقتصادات والدول والمجتمعات والحضارات والأفكار، أو كما يسميها (بقوى العمق). هذا في حين يجد في (المستوى الثالث) خصائص التاريخي الحدثي والوقائعي الذي يتسم «بهيجان سطحي بذبذبات قصيرة وسريعة وعصبية»، معتبراً ان هذا المستوى يعدّ الأكثر إثارة والأشد إغراء لأنه «يقدم نفسه لنا على نحو ما كان يحسه معاصروه ويعيشونه ويصفونه، أي على قياس غضبهم وأحلامهم وأوهامهم»[18]. نقول إذا ما جاز لنا اعتماد هذا التقسيم كمقاربة منهجية في تحليلنا لإشكالية الذاكرة الجماعية العراقية ونكوصها حيال الوعي التاريخي، فإننا سنلاحظ ان مضمون المستوى الثالث / الأخير هو الأقرب والأنسب إلى توضيح مقصدنا فيما يتعلق بنظرة الإنسان العراقي إلى سيرورة تاريخه ومعطيات أحداثه وتفاصيل تحولاته، كما لو أنها سلسلة من الحلقات المنتظمة تبدأ من نقطة معينة أو مرحلة مخصوصة – غالباً ما تكون مشحونة بتصورات طوباوية – شرعت منذ ذلك الحين تغتني بتراكم القرون وتعاقب الأجيال، دون أن يضع

باعتباره أي احتمال لحالات القطيعة في مسارات حراكه، والتوقف عن ديناميات تفاعله، والتقهقر دون مستويات تطوره، والتي كثيراً ما أسدل عليها الستار أو في أحسن الأحوال أسيء تشخيصها وحرّف تفسيرها، بسبب المواقف المتحزبة والمنطلقات المؤدلجة، معولة بذلك على خزين الذاكرة الجمعية وما تحفل به من انطباعات شخصية واستيهامات ذاتية، دون الركون إلى رصيد التاريخ الفعلي وما يحتكم عليه من قواعد منهجية وضوابط منطقية تتطلب لا البحث الدقيق والفحص المتأني فقط بل والنقد الشامل والمساءلة المستمرة أيضاً . وهو الأمر الذي أفضى إلى حصول هذا النكوص في فهم التاريخ والعجز عن بلوغ مرتبة الوعي بأحداثه الفعلية والتعامل مع معطياته الواقعية، أي الإخفاق في إدراك زمانيته بالتتابع والتداخل في العلاقات والتقاطع والتمفصل بالذهنيات. مما استتبع «اننا نعيش حالة تمزق لا مثيل لها بين الشعوب أفضت الى ما يمكن أن نسميه (بؤس الوعي التاريخي). نمجد التاريخ ولا نعيه على نحو عقلاني نقدي وفي تطوره الاجتماعي. نفرط في الحديث عن العراقة التاريخية وننكر الجذور. نزهو على الآخرين من منطلق انحياز ايديولوجي وبات من غرائبنا اننا نعلن عن بعض مراحل تاريخنا أو نطمسها عن عمد. نتحدث عن الجاهلية وكأنها صفحة سوداء أو مساحة من الفضاء ونفاخر بحضارة سبعة آلاف سنة التي تعيش جذورها في أعماق وجداننا سلوكاً وثقافة ولكننا نجهلها ويلعنها بعضهم عن جهل. وفي جميع الأحوال لا يشكل التاريخ القريب أو البعيد رؤية نسقية الى الذات القومية في بعدها التاريخي وفي علاقتها مع الآخرين. وقد أسهم التعليم العام بدور في ترسيخ حالة (بؤس الوعي التاريخي) مثلما أسهمت أسباب ثقافية اجتماعية أخرى»[19]. وعليه لا يمكن إلا أن نمحض تأييدنا لأطروحة عالم الاجتماع الفرنسي (غي روشيه) التي مفادها ان «الفصل بين التاريخ والذاكرة يترك لهذه الأخيرة عناصر من الماضي الأسطورية ويطرح مشكلة صدق الحدث وصحته. عند ذاك تحل الذاكرة المشكلة في إنها لم تتوقف إلا عند عدد محدود من الوقائع»[20]. ومما هو جدير بالذكر في هذا المجال ان تاريخ العراق السياسي والاجتماعي في معظم مراحله وأغلب فتراته لم يتسنى للعراقيين تدوينه بإرادة متحررة من القهر الداخلي والتسلط الخارجي، كما لم يكن استجابة لدواعي إدراكهم الناضج لواقعهم الحياتي وما ينطوي عليه من ملابسات ومفارقات، بل انه

فرض عليهم عبر ضروب شتى من الاجتياحات المتتالية والصراعات المتكررة، واجبروا من ثم على التعايش مع تناقضاته الصارخة واجتياف قيمه المتهرئة والتماهي مع رموزه المتغربة، مما عزز لديهم ظاهرة التخالف والتباعد ما بين ذاكرة لا تنفك تتدغم بأطياف الماضي المنتقاة وتتغذى على سخاء الانطباعات الذاتية المؤسطرة من جهة، وبين وعي لا يبرح ينأى عن الواقع المعاش بكل تعقيداته وتداعياته، ويجهل سبل الولوج إلى فضاء التاريخ الواقعي بكل تقلباته وانزياحاته من جهة أخرى. ولعلنا في هذا السياق لا نجد أفضل مما لخصه لنا المؤرخ (العزاوي) في تأريخه للعراق حين كتب يقول «كتبت علينا الأرزاء وكل جديد في الحكم يتطلب نفعاً جديداً وكثيراً ، يريد أن نكون (بقرة حلوباً) أو (دابة ركوباً).. وهكذا لا ندري مصيرنا في هذا العصر وما ستجره الأيام من ويلات.. والبدوي أهون شراً وأقل كلفة، يركن إلى المواطن البعيدة والخافية عن الأنظار، أو انه يخطب ودّه إذا كانت له الإمارة على جملة القبائل.. وتميل العشائر إلى الأقوى من هؤلاء التماساً وراء الراحة والاستفادة.. والأحوال الحربية متوالية والمعارك الدامية مما شوش النظام الداخلي وقضى على الإدارة الثابتة والمطردة»[21]. ولما كان جوهر التاريخ يقترن بخيارات إرادة الإنسان وتوقعات مستقبله – كما أشرنا سابقاً – فان هذا الأخير مطالب لإثبات قدرته وتأكيد نيته على ممارسة الفعل التاريخي، فضلاً عن تجسيد نزعته في التفاعل الاجتماعي والتواصل الإنساني، ليس فقط عبر استيطان الجغرافيا (كحيز إقليمي) والاستقرار في المكان (كبيئة حضارية) فحسب، وإنما العمل على أنسنة الطبيعة وعقلنة مظاهرها بما يجعل لوجوده معنى ولمصيره مغزى. نقول إذا كان الأمر كذلك من حيث المبدأ، فما هي يا ترى حصيلة علاقات الإنسان العراقي بالجغرافيا من حيث الواقع؟ بمعنى آخر انه إذا كانت الخاصية الحضارية والإنسانية لا تظهر لدى الفاعل الاجتماعي إلا من خلال وشائج الانتماء للأرض والولاء للمجتمع، فما هي تبعات استباحة وحدة الجغرافيا واختراق نسيج المجتمع على تشكيل عناصر الوعي بالذات التاريخي وصياغة مقومات الشخصية الاجتماعية وبلورة خصالها المميزة وسجاياها الفريدة؟. وإذا كانت ملامح الشخصية الاجتماعية حاصل تقاطع المكونات الايكولوجية والتفاعلات السوسيولوجية والتراكمات السيكولوجية، فهل يغدو مشروعاً الحديث عن وجود شخصية ما في ضوء اغتصاب الأولى واضطراب

الثانية واغتراب الثالثة؟ !. الواقع انه ليس من قبيل التجني على الحقيقة القول بأن إقليم / أرض العراق كان ولا يزال الأكثر تعرضاً من بين أقاليم العالم قاطبة لسيول الغزوات الخارجية والاجتياحات الأقوامية التي طالما استهدفت جميعها تحقيق مطامع احتلال موقعه الجغرافي واستغلال ثرائه الاقتصادي والإخلال بتنوعه الاجتماعي والسعي لطمس كيانه الحضاري، مما انعكس سلباً على تفاصيل حياة شعبه ومفردات تصرفاته، بحيث تطبّع بخصائص الحزن في عواطفه والإحباط في همته والتوجس في علاقاته واليأس في تطلعاته والتطرف في نزعاته. وعلى ذلك يقول صاحب (مرآة الوزراء) المؤرخ العراقي (سليمان فائق) ما نصه «ان الخطة العراقية لم تصل إلى أيدي أصحابها من زمن العباسيين إلى اليوم. فصارت تعد من أردأ البقاع. وهذا كل ما أستطيع بيانه بكمال الأسف. تمادى الجور والعسف فبدل حسنها بالسوء، وحوّل انسها ولطافتها بالوحشة والخشونة. وهذه الحالة صارت تظهر للأهلين أنها المثلى، فصاروا يرون الجهل أمراً مقبولاً ، وعادوا لا يشعرون بما لحقهم من الانحطاط.. وان الدولة ترى المخلص ذليلاً ، والخائن المهين في أعلى المراتب وأرقى المنازل.. مما أدى إلى فتور الهمم بل موت العزائم. والعراقيون أكثرهم أهل بادية.. وسكان المدن عبيد القفا من أعوام كثيرة، فالذل مسيطر وضارب أطنابه، نسي هؤلاء لذة الحرية فهم البائسون حقاً في حين ان من هؤلاء من يصلح للتربية ويليق أن ينال منزلة رفيعة لما وهبوا من الذكاء والفطنة إلاّ ان الأغراض لم تمكنهم من عمل مرضي فخارت القوى وذلت النفوس دون نيل المطلوب، والأكثر ظلوا خائبين خاسئين»[22]. وهكذا فقد أفضت الحروب المستمرة والصراعات المتواصلة بين القوى الطامعة للسيطرة على ثغور العراق والهيمنة على مدنه واستتباع قصباته إلى حصول نزوحات وهجرات ديموغرافية متوالية، ليس فقط داخل الحدود الجغرافية للإقليم العراقي التي غالباً ما كانت سائبة وغير محددة، وإنما خارج تلك الحدود وبعيداً عنها، عبر اللجوء إلى عمق الأراضي التابعة للدول المجاورة التي عادة ما كانت معنية بصورة مباشرة بتلك الحروب والصراعات، سعياً وراء الأمن والاستقرار أو طلباً للحماية والنجاة[23]، ناهيك بالطبع عما تمخض عن عمليات المقايضة / المساومة التي تمت بين الإمبراطوريتين الفارسية والعثمانية على حساب العبث بأجزاء مهمة من إقليم العراق بما فيه وما عليه من مكونات وثروات، وذلك بتنازل

الطرف الأول عن بعضها مقابل الحصول على بعضها الآخر كتعويض من الطرف الثاني لاعتبارات سياسية وعسكرية واستراتيجية[24]، دون مراعاة الحقوق التاريخية والمعطيات الجغرافية والتبعات الاجتماعية. ففي تتبعه لدور العامل الجغرافي مقترناً بالعامل الديني / الطائفي وأثر ذلك على تبلور الإشكاليات القومية والثقافية في المجتمع العراقي، أوضح الباحث العراقي (سليم مطر) انه «يمكن ملاحظة دور العامل الطائفي في المسألة الكردية حتى في القرون المتأخرة، لقد عقدت معاهدة (أرضروم عام 1847) بين الدولتين العثمانية والإيرانية، إذ تنازل بمقتضاها العثمانيون عن مطالبتهم بمنطقة (المحمرة وعبادان) العربية العراقية (الشيعية) إلى إيران، لقاء تنازل إيران عن مطالبتها بمنطقة (شهرزور) الكردية (السنية). وتكرر الأمر في عهد الملك فيصل عندما تغاضى عن ضم إيران لإمارة المحمرة (الأحواز) عام 1925 لقاء قيام الإنكليز بقمع ثورة الحفيد وضم منطقة (السليمانية) إلى العراق. ثم تكررت الحالة في اتفاقية الجزائر عام 1975 إذ وافق صدام حسين على التنازل عن مطالبته بعربستان (الأحواز) بالإضافة إلى نصف شط العرب لقاء سحب إيران دعمها للثورة الكردية»[25]. وهو ما استتبع تبعثر الجماعات وتذرر الولاءات وانشطار الانتماءات، بحيث ان آثارها النفسية والسياسية لا تزال قائمة لحد الآن. وكما هو متوقع في مثل هذه الحالة فان روابط الإنسان بمجتمعه وعلاقته بإقليمه تبقى واهية وعديمة التجذر، معيارها في ذلك اتجاهات بوصلة المصالح الفئوية وتقلبات الأمزجة الشخصية وميول الأهواء الفرعية. هذا وقد سبق للمفكر البحريني (محمد جابر الأنصاري) أن رصد هذه الوضعية على مستوى الوطن العربي حين قال «ان الاعتبارات البشرية – السياسية للجماعات العربية هي التي تحدد الفضاءات الجغرافية للوطن العربي وليس العكس، أي ان السياسة هي التي تحدد الجغرافيا أكثر مما تمثل الجغرافيا المتحددة الثابتة المنطلق الطبيعي الموضوعي للسياسة كما هو سائد دولياً . ونتيجة لذلك فان الجغرافيا تنحسر أو تتحدد حسب انتشار الجماعة البشرية عليها أو حسب تبلور (ميول) الجماعات البشرية فوقها للفكرة العربية. (فالفكرة) إذن هي التي ترسم الجغرافيا، بينما القاعدة الأعم في ظاهرة الأوطان والقوميات ان الجغرافيا هي التي تحدد أولاً ، ومن طبيعتها الثابتة المتحددة تنبثق بعدئذ الفكرة القومية والسياسية، الأمر الذي يعطيها صلابة طبيعية وديمومة

ثابتة»[26]. وضمن هذه المشاهد الملتبسة والمرتبكة تجئ سياسات وإجراءات مرحلة ما بعد الغزو الأمريكي وما تحمله من أجندات وما تمثله من خيارات، لتعبر عن واقع ملئ بالمخاوف ونوايا تثير الهلع، لا يمكن إلاّ أن تزيد الشرخ الرابض في العقول والمعشعش في النفوس عمقاً واتساعاً ، على خلفية السيناريوهات المحتمل تبنيها من قبل أطراف العملية السياسية والتي تتراوح ما بين التقسيم الفدرالي على أسس عرقية (عرب أكراد) أو طائفية (شيعة وسنة)، أو جهوية (شمال وجنوب)، وبين دعاوى تجزئة خارطة العراق إلى ثلاثة أقاليم مستقلة (شمال / أكراد) و (وسط / سنة) و (جنوب / شيعة). ولعل مشروع السيناتور الديمقراطي (جوزيف بايدن) وتوصيات وزير الخارجية الأسبق (هنري كيسنجر)، حول تقسيم العراق الى ثلاث أقاليم بحسب توزيعها الاثني والطائفي – بالرغم مما أشيع حول طابعه (غير الملزم) – يأتي في هذا الأطار، وهو ما يجعل مهمة البحث عن مقومات الشخصية الاجتماعية العراقية ليست عسيرة ومضنية فحسب، وإنما أقرب للحلم منها إلى الواقع. ولهذا فقد جادل الباحث العراقي (ميثم الجنابي) حول هذه المعضلة معتبراً «ان قضية الأرض في العراق قضية حضارية قبل كونها قومية سياسية. إما إثارتها بالطريقة الكردية، فانه تعبير عن نفسية الانعزال والتجزئة المميزة للأقوام التي لا تشكل قوة مندمجة وفعالة في كينونته الثقافية. وهذه كينونة تكشف عنها الحفريات والتاريخ الحضاري والدولتي والسياسي والثقافي، وليس الادعاءات الايديولولجية عما يسمى بالأسلاف والأجداد الأسطوريين. فالادعاء الأيديولوجي أياً كان شكله يستمد قوته وضعفه في نفس الوقت من القدرة على الاتهام»[27].

ثانياً - أسطورة البداية وفجيعة النهاية[28] :

مما لا ريب فيه ان لكل مجتمع بشري مجموعة مختارة من الأفكار المسبقة والتصورات البدئية ملزم، بحكم ضرورات البقاء وحتميات التواصل، باستبطانها في لا وعيه الجمعي كثوابت ومرجعيات رمزية أو حسبما يسميها الباحث الانثروبولوجي (مرسيا الياد) في أحد مؤلفاته «بالمأثور المقدس، الوحي الأولي، النموذج المثالي»[29]، لا تتيح له فقط التعرف على بدايات نشأته وأصول تكوينه فحسب، بل وتلزمه باتخاذها كمعايير أساسية لتمييز ذاته وتفضيل قيمه إزاء بقية المجتمعات الأخرى. أي بمعنى ان لكل تجمع إنساني – بصرف النظر عن حجمه

ومستوى تطوره – أساطيره التاريخية وميثياته الحضارية التي يستلهمها في سياق إنجازاته ويوظفها في ميادين علاقاته، بحيث تضفي عليه هالة من الأصالة في مضمار ادعاءات صيرورته وتمحضه طابع الإبداع في مجال عطاءات سيرورته. ولهذا فقد أقرّ أستاذ العلوم الاجتماعية والسياسية (روبرت م ماكيفر) بهذه الحقيقة حين كتب يقول «ان الأوامر الاجتماعية والبناء الاجتماعي بل الكينونة الاجتماعية، لابد أن تستند إلى الأسطورة.. (كما وأن) التغييرات الحادثة في بنية المجتمع تستوحى من تغييرات أسطورية وتوحي بمثل هذه التغييرات. فالمجتمع يتنفس الأسطورة كما يتنفس الهواء، ولا يكون مجتمع إلاّ وتكون وراءه أسطورة ما. ولا يكون مجتمع إلاّ وهو على أسطورة تؤدي فيه عدة وظائف. وأهم هذه الوظائف تحويل كل ما للمجتمع من مسلمات تقييمية إلى حقائق منطقية»[30]. والحقيقة التي لا ينبغي أن تغرب عن البال، ان لهذه الأساطير جوانب سلبية مثلما لها جوانب ايجابية، يتعذر معه استخلاص هذه عن تلك وعزل هذا عن ذاك، إلاّ من خلال مراقبة دورها وتقييم وظيفتها في أتون الممارسة الاجتماعية وحلبة النشاطات الإنسانية. حينها يتبدى لنا أنها لا تعدو أن تكون سلاح ذو حدين؛ فهي إما أن تكون وسيلة من وسائل المحافظة على غنى ذخيرة الذاكرة الجماعية وتشبيك عناصر الوعي بالذات وتعزيز عوامل الثقة بالنفس، من خلال تموضعها في السياق التاريخي والحيلولة دون حراكها السائب لاحتواء أبعاد الزمن وتخطي حدود مراحله. وحينذاك تكون رافعة للنهوض الحضاري وسلّم للارتقاء الثقافي، على خلفية كونها تعبر عن بواكير إرهاصات المجتمع الذي نمت وترعرعت في كنفه وتمخضت عن فاعلية وجدانه، وأسهمت بالتالي في إنضاج تجربته الإنسانية وبناء وحدته الروحية ومأسسة كيانه الحضاري، على وفق جدلية تاريخية تؤسس للحاضر على قواعد الماضي وتسترشد بمنظور المستقبل وتصوغ بتراث الماضي ومعطيات الحاضر آفاق المستقبل، وليس كما هو حاصل في تعاملنا مع هذا وتعاطينا مع ذاك لحد الآن[31]. وإما أن تتحول إلى قيود تكبل الإرادة وتشلّ الوعي وتمسخ الشخصية، بعد أن تستحوذ على مقاليد الحاضر ورؤى المستقبل لدى الأفراد والجماعات، وذلك عبر تمثلها كحقيقة كونية مطلقة عابرة لشروط الزمان والمكان لا ينالها الشك ولا تطالها المساءلة. بحيث يتمحور الاهتمام صوب العصور

الغابرة لا من أجل استثمار رصيدها الرمزي وتراكمها المعرفي وزخمها الحضاري في تنقية المخيال الجمعي من خرافاته وعقلنة التاريخ من تهويماته وأنسنة الاجتماع الأهلي من نزعاته، وإنما لاستدعاء أجواء الأسطورة إلى حيز الواقع المعاش والتماهي مع عناصرها والاندغام في مضمونها، وجعلها الموجّه للسلوك الفردي والمؤطر للوعي الاجتماعي والمجسد للشخصية العمومية. وهو الأمر الذي يؤشر حالات غلبة مزاعم التواصل والترابط والانتماء التي يدعيها الفرد على مستوى القول من جهة، وبين مظاهر القطيعة والانفصال والاغتراب التي يعيشها على مستوى الفعل من جهة أخرى. وهكذا فان «المشكل الأساسي الذي تواجهه كل هوية جماعية (أمة قومية أو دينية) هو مشكل زمانيتها، أي هل لها ماض وحاضر ومستقبل؛ فإذا كانت الاستمرارية تقتضي الارتباط بأصل، ومن ثم مقاومة التبدل باعتباره انحرافاً عن البدء، فان وعيها بذاتها لا يتحقق، في الوقت ذاته إلاّ بإدراكها التغيير في الزمن»[32]، وبالتالي حصول التغيير في أنماط الواقع وشروط إنتاج المعرفة بمعطياته. والملاحظ انه كلما أوغل المجتمع في سديم الماضي وتقادم عليه الزمن، كلما توطدت في ربوعه أركان الأسطورة (أو الأساطير) التي يستبطنها، وكلما أستوطنت بنية عقله ومنظومة ثقافته. بحيث تغدو بمثابة مهماز يتمفصل مع كل فعل يأتيه أو بادرة يمارسها، وهو ما يفضي إلى تخدير الوعي وانفصاله عن الواقع وتحنيط الفكر وانحساره عن التجربة، ويصبح – تبعاً لذلك – من الصعب عليه (=المجتمع) التوصل لحلول ناجعة تعالج مشاكله المتفاقمة والاهتداء لإيجاد مخارج واقعية تلطّف أزماته المستفحلة. لاسيما في الأوقات التي يشرف فيها كيانه البنيوي على التصدع والانهيار، وتنذر مكوناته السوسيولوجية والانثروبولوجية بالتفكك والتصارع، نتيجة إسرافه الارتهان لأساطيره التي كونها عن نفسه وإدمانه البقاء في أسر فكرياته التي أنتجها عن واقعه. وعلى أساس ذلك فأن «المرجعيات – كما يؤكد المؤرخ اللبناني وجيه كوثراني – ليست ثابتة

الأصل والفصل؛ إنها صور من التاريخ تراكمها وتلونها ذاكرة بشرية هي قيد التكوّن الدائم في الزمن التاريخي»[33]. وبقدر ما هو معروف عن ثراء التاريخ العراقي بالأساطير وباعه الطويل في الملاحم، بقدر ما هو شائع عن العراقيين توسلهم الدائم بوهج تلك الأساطير والملاحم لاستعادة أمجادهم الضائعة واستدامة

حضورهم الواهن. فلا يغرنك افتتانهم بذخيرة ماض لم يحسنوا تصريفها إلى فعل واع وإرادة متبصرة في عالم بات يؤثر القوة والحيلة على الحق والأخلاق، ويمجّد العلم والمعرفة دون الجهل والتخلف. فما قيمة أن نكون أول شعب أهتدى إلى دروب الحضارة وسار على مدارج التمدن في الوقت الذي ما نزال فيه نعاني الانحطاط في كل ميادين حياتنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية؟ !. وما جدوى أن نكون في طليعة الأمم التي اجترحت فضيلة الكتابة ونعمة التدوين في حين لم تبرح الغالبية العظمى منا ترسف في أغلال التبربر وتتخبط في ظلام الهمجية؟ !. وما معنى أن نكون من أوائل الساعين إلى تعميم مبادئ السلام وإشاعة قيم التسامح، طالما ان نوازع العنف ودوافع العدوان لا تزال تحكم قبضتها على مجمل سلوكنا وتحدد ضروب تصرفاتنا؟ !. بل ما الغاية من التبجح بكل هذه المزايا والخصال التي كان عليها أسلافنا وهم يعمرون الأرض وينشأون المدن ويسنون القوانين ويؤسسون البلدان، إذا كان أخلافهم لا يحسنون سوى الإفساد في الأرض وينشرون الخراب في المدن وينتهكون الأعراف والقوانين ويستبيحون حرمة الوطن؟ !. ألم يحن الوقت بعد ليستفيق العراقيين المعاصرين من سباتهم الذي طال أمده، بعد كل هذه المآسي وتلك الفواجع التي لا تفتأ تداهمهم حتى في ذروة أحلامهم، ليدركوا كم هو فادح خطأ التمسك بخطاب الايديولوجيا حيث الماضي لا يمسك فقط بتلابيب الحاضر فحسب وإنما يغطي عيوبه ويخفي مساوئه، والانصراف عن واقع السوسيولوجيا حيث الحاضر أضاع راهنيته ويوشك أن يفرط بمستقبله؟ !. والى أن يحين عصر المعجزات وتأزف نواميس التغييرات وتتخطى أوهامها العقليات؛ يتوجب علينا أن نعي «ان الماضي في ذهننا مؤسطر ومحمل بكثير من المعطيات المختلطة، ولهذا تستمر إشكالية التراث حاضرة بكل ثقلها في أسئلة الحاضر والمستقبل المنظور»[34]. إذ ما برح الساسة والمثقفون من كل المشارب والاتجاهات – دع عنك ما تتشدق به العامة من الناس – يتبارون كما لو إنهم في مهرجان خطابي، بإظهار محاسن العراقيين وتعداد مناقبهم، ليس فقط على مستوى الماضي / البداية وما ينطوي عليه من افتراضات تشي بوجود علاقات إنسانية حميمة وتوطن قيم أخلاقية نبيلة وحصول تناغم اجتماعي راسخ فحسب، بل وعلى مستوى الحاضر / النهاية وما يتخلله من سياسات وطنية وممارسات

ديمقراطية وذهنيات عقلانية واعتقادات تعددية – وكأني بهم لا ينظرون حجم الدمار الذي يحيط بهم من كل جانب جراء التفجر البركاني في كيان المجتمع العراقي، ولا يلمسون ما آل إليه من تشظي مكوناته وتهتك نسيجه، دون أن يكلفوا أنفسهم مشقة استيعاب الدرس الأول من دروس التاريخ الذي مؤداه؛ ان الأسلوب الخطابي والطريقة الملائية لا يمكن أن تكونا سبيلاً لإصلاح الواقع المزري ومسعاً لتقويم مساراته المنحرفة. أو لعل بعضهم ربما يستشعرون حقيقة «ان النقد التاريخي – كما أشار بحق المؤرخ الفرنسي بول فين – بحدّ ذاته خطير؛ لأنه كاشف ومعرّ وفاضح. لذا يخشى أن تؤدي الحقيقة، كما يقدمها التاريخ، إلى قتل الأخلاق وتثبيط أسباب الحياة والأمل»[35]. ومن المفارقات المثيرة للحزن والسخرية في آن؛ ان العراقيين القدماء كانوا على مستوى رؤيتهم للحياة وتعاملهم مع الواقع أكثر فطنة وأشدّ ذكاء من نظرائهم المعاصرين الذين يبدو إنهم استمرأوا حالة العطالة الذهنية والجمود الفكري واستطابوا وضعية الانقياد للأوهام والتعويل على المجهول[36]. ففيما واجه السابقون تحديات مصيرية هائلة وتغلبوا على صعوبات حياتية لا حصر لها، برغم قسوة ظروفهم الاجتماعية وشحة مواردهم الاقتصادية واستمرار حروبهم السياسية، لاسيما «وإننا نعرف – كما يقول ليو أوبنهايم – بأن كافة مدن ما بين النهرين الكبيرة والصغيرة قد دمرّت لمرات عديدة بواسطة الحروب»[37]، فان أقرانهم اللاحقون ما أن تحلّ نازلة وتداهم الشعب محنة، حتى ينكفأوا على أعقابهم ويرتدّوا إلى مضارب (جاهليتهم الأولى) لا تردع توحشهم حضارة يتغنون بها ولا تحول دون غلظتهم أخلاق يتعكزون عليها، إذ يصبح الغدر بين الناس أمر مشاع والعنف بينهم سيد الأحكام مطاع، «فعندما يكون التوتر والانفعال والتطرف العراقي هو سيد الموقف فلا فرصة على الإطلاق للتعقل والحكمة والتريث والمصالحة، ولابد أن تقع الكارثة وهذا تقريباً ما حصل في العراق في كل الأزمان والعصور»[38]. بحيث لا يتردد القوم عن ارتكاب كل المعاصي وإتيان جميع المحرمات، حالما ينحسر ظل الدولة وتضعف قبضة السلطة وتضمحل هيبة القانون، حينذاك تغدو صيحة (حرب الجميع ضد الجميع)[39] هي الحكم والفيصل في ظل شريعة الغابة حيث القوي يأكل الضعيف ويستبيح ماله وينتهك عرضه. وهكذا فقد لاحظ، على سبيل المثال لا الحصر، المؤرخ

والباحث (حنا بطاطو) وهو يرصد أحداث الموصل عام 1959، طبيعة المجتمع العراقي من حيث خاصية مزاجه العدواني ونمط علاقاته المضطربة بالقول «أنارت أحداث الموصل بتوهج لهيبها تعقيدات النزاعات التي كانت تهز العراق، وكشفت عن وجوه القوى الاجتماعية المختلفة بطبيعتها الأساسية والتراصف الحقيقي لمصالحها الحياتية. ووقف الأكراد واليزيديون لأربعة أيام ضد العرب، ووقف المسيحيون الآشوريون والآراميون ضد العرب المسلمين، وقبيلة البومتيوت العربية ضد قبيلة شمّر العربية، وقبيلة الكركرية الكردية ضد البومتيوت العربية، ووقف فلاحوا ريف الموصل ضد أصحاب الأراضي، وجنود اللواء الخامس ضد ضباطهم، ونواحي مدينة الموصل ضد مركزها، وعامة حيّ المكاوي ووادي حجر الشعبيين ضد أرستقراطيّ حي الدواسة العربي، وضمن حي باب البيد وقفت عائلة الرجبو ضد الأغوات منافسيها التقليديين. وبدا وكأن كل النسيج الاجتماعي قد تفكك وان السلطة السياسية تلاشت كلياً . وتحولت الفردانية بتفجرها إلى فوضى. وأطلق الصراع بين القوميين والشيوعيين عدوات عمرها من عمر الزمن، وشحنها بقوة متفجرة وواصلاً بها نقطة الحرب الأهلية»[40]. وإذا ما تغاضينا عن ذكر تفاصيل ما جرى – ويجري لحد الآن - لاسيما بعد أحداث السقوط عام 2003، من تدمير شامل للمؤسسات، وتهريب كلي للممتلكات، ونهب واسع للثروات، وتخريب جذري للنفسيات، وتشويه مفرط للعلاقات، وتسطيح مسرف للفكريات. فان الأحفاد الجدد لم يبرهنوا فقط على نكوصهم وتخاذلهم عن القيام بدورهم التاريخي وواجبهم الوطني حين دعى الداعي لذلك فحسب، بل وأثبتوا للداني والقاصي عجزهم في تحمل أية مسؤولية تناط بهم للخروج من هذه الورطة والإفلات من هذا المأزق، ما لم يأمنوا على مكاسبهم الشخصية أولاً ويقبضوا الثمن على ذلك مقدماً ، للحد ان رجل مثل السفير (بول بريمر) الحاكم المدني الأمريكي السابق في العراق، كتب (مغتاضاً) في أحدى رسائله إلى زوجته يقول «أنوي أن أبيّن لهم – يقصد سراة القوم وأصحاب الحل والعقد الذين ساقتهم الأقدار لاعتلاء عرش السلطة - ان هناك قضايا خطيرة عليهم التعامل معها بدلاً من الحلم بالمكتب الذي سيشغلونه في أثناء الانتقال أو ما هو نوع السيارة التي سيطلبون»[41]. وعلى ضوء هذه الخلفية الدراماتيكية المرعبة فان

الركون الطفيلي إلى مواريث حضاراتنا القديمة والتعاطي المتكاسل مع رموزها المادية والاعتبارية وكأنها تعاويذ أو تمائم سحرية، تكفل لنا – بمجرد استحضارها في وعينا وتوظيفها في خطاباتنا – التغلب على الكوارث والنأي عن المصائب التي لا نفتأ نوقع أنفسنا في أتونها، كما وتمنحنا القدرة الذاتية على اجتراح المعجزات وإتيان الأعاجيب، دون أن نجد السبيل الواقعي والمدخل العقلاني إلى ذاتنا الجماعية التي خسرت شخصيتها وفقدت وعيها ومسخت هويتها، فضلاً عن التخلي عن أفكارنا العتيقة ونبذ عاداتنا البالية وتحجيم نرجسيتنا المفرطة. لا يمكن إلاّ أن نزداد بعداً عن الواقع وافتراقاً عن العالم وانتباذاً عن الحياة لا بالمعنى المجازي والافتراض وإنما بالمعنى الحرفي والمملوء للكلمة كما بات يرى الجميع ويلمس. فالفروع لا تكون جديرة بإرث الأصول إلاّ متى ما استلهمت الأولى قيم الثانية، لا للتعسكر في فضائها والتخندق خلف متاريسها وإنما للتحرر من وصايتها والاهتداء بعبرتها والاسترشاد بتاريخها. ذلك لأنه «لا توجد نقطة بداية معطاة وحسب، أو ببساطة في المتناول: فالبدايات تنبغي أن تخلق لكل مشروع بطريقة تجعل ما ينبع منها ممكناً»[42]. بمعنى ان فضائل الأجداد لا يمكن استثمارها من قبل الأحفاد كرأسمال رمزي فاعل

ومؤثر في سوق القوى وحقل العلاقات، إلاّ بمقدار ما تكون حافزاً للشروع في مأسسة البنى التحتية للشخصية الاجتماعية والتمهيد لإرساء دعائم الهوية الوطنية، المعول عليها انتشال المجتمع العراقي من عماء الفوضى وسديم التخبط. ذلك لأن «المجتمع الديناميكي هو الذي (يظل يبحث عن هوية)، لأن المجتمع الذي يتعلق بعناصر بذاتها تعلقاً أعمى، ولا يبدي استعداداً لإجراء تغييرات ثقافية توافقاً مع طبيعة الحياة والمستقبل لا يتهيأ له تحقيق خطوات في طريق الارتقاء أو التحديث أو التغيير الاجتماعي. وهنا، إذا كانت الهوية خصوصية في الثقافة منقولة عن الماضي ومصبوغة بقدر ما بالحاضر، فان (البحث عن الهوية) يحمل في أطوائه عملية صنع للمستقبل، وكل خطوة مستقبلية مخطط لها تقتضي توفير أسس أو تحقيق عمليات في الثقافة)[43]. وعلى العكس مما يشيعه بعض الكتاب والباحثين العراقيين حول وجود (شخصية عراقية) ناجزة ومكتملة[44] – جرى وئد بنيتها وتحطيم هيكلها واستئصال كينونتها - بوازع من الهيام بأطياف

الماضي المؤسسة على موروث الذاكرة الجمعية، والانحباس في أسطورة البداية ومعجزة الأصالة، فإننا نعتقد – ولعل الكثير من الدلائل الصارخة والشواهد الفاقعة تدعم وجهة نظرنا في هذا الاتجاه – ***بان المجتمع العراقي خال من عناصر (الشخصية الاجتماعية) ويفتقر لمكونات (الهوية الوطنية).*** بل هو – إذا ما توخينا الحقيقية في توصيفه وليس الرغبة – عبارة عن جماعات هلامية وعصبيات انتقالية أبت على نفسها الخروج من شرانقها القبلية والطائفية والعنصرية واستحال عليها مغادرة تصوراتها التحتية. بحيث أضحت لا تعرف معالم شخصيتها إلاّ بواقع انتماءها للطوائف ولا تستدل على ملامح هويتها إلاّ من خلال ولاءها للقبائل. إذ ان وعيها بالتاريخ تبأور في مخيالها الذاتي المؤسطر وتعاطيها مع الجغرافيا تمحور حول تخومها المذهبية والعنصرية الضيقة. من هنا تجد لواعج الملك (فيصل الأول) صداها حين كتب في أحدى مذكراته السرية يشتكي فيها ويقول «قلبي ملآن أسى انه في اعتقادي لا يوجد في العراق شعب عراقي بعد، بل توجد كتلات بشرية خالية من أي فكرة وطنية متشبعة بتقاليد وأباطيل دينية، لاتجمع بينهم جامعة، سمّاعون للسوء، ميّالون للفوضى، مستعدّون دائماً للانقضاض على أي حكومة كانت، نحن نريد والحالة هذه أن نشكل من هذه الكتل شعباً نهذبه، وندربه، ونعلّمه، ومن يعلم صعوبة تشكيل وتكوين شعب في مثل هذه الظروف، يجب أن يعلم أيضاً عظم الجهود التي يجب صرفها لاتمام هذا التكوين وهذا التشكيل»[45]. فبالله عليكم ما الذي تغيّر مابين لواعج الأمس وفواجع اليوم؟ !!.

ثالثاً - مناقب الاستشراق وعواقب الاستعراق :

في كتابه القيم (جدليات الطبيعة) حاول الفيلسوف الألماني (فردريك انجلس) من خلال طائفة واسعة من الأمثلة، شحذ الانتباه إلى ملاحظة ان تجليات قوانين الديالكتيك في مجال الحياة الاجتماعية، لاسيما على مستوى منظومة الوعي وسيستام الفكر، لهي أشدّ تجريداً وأصعب ادراكاً بما لا يقاس فيما لو قيست بمنظور أواليا‌تها في مجال الطبيعة الخالصة ومعطيات العلوم الصرفة. إذ «ان الحركة في أكثر المعاني عمومية، المعتبرة صيغة للوجود، الصفة الملازمة للمادة،

تشتمل على جميع التغييرات والعمليات الجارية في الكون من محض تغير في المكان وصولاً إلى التفكير. ان استقصاء طبيعة الحركة يجب أن يبدأ طبعاً ، من أدنى وأبسط أشكال هذه الحركة، وان يتعلم كيف يحاط بها، قبل التمكن من إنجاز أي شيء على طريق تفسير الأشكال الأعلى والأشد تعقيداً»[46]. وفي إطار هذه الرؤية يغدو مفهوماً القول بأن لكل ظاهرة طبيعية أو ممارسة اجتماعية وجهان متعارضان بالفعل ومتلازمان بالوجود بحيث يستحيل تجسّد أنماط الأولى وتبلور أشكال الثانية اعتماداً على تمظهرات وجه واحد من تلك الظاهرة أو الممارسة دون حضور معطيات الوجه الآخر لها في اللحظة والتو. وإذا ما اعتمدنا المقاييس ذاتها لمعاينة حقول الاستشراق ومقاربة إسهاماته في ميادين النظرية السياسية والبحوث السوسيولوجية والحفريات الانثروبولوجية، فإننا سنكتشف انه بقدر ما تواطأت توجهات هذا المبحث الأكاديمي المؤدلج مع تطلعات الهوس السياسي والنزوع العنصري لأغلب حكومات العالم الغربي حيال بلدان العالم الثالث، منذ مطلع القرن التاسع عشر[47] لضمان مصالحها الاستراتيجية وتأمين مجالها الجيوبولتيكي، بقدر ما أماط اللثام ليس فقط عن تراث الحضارات القديمة التي كاد الإهمال وقلة الوعي وانعدام الخبرة أن تجعل يد النسيان تطويه وعوامل الاندثار تداهمه فحسب، بل وأعاد الاعتبار لذخيرة جمة من النصوص والآثار المطمورة التي تحتوي إنجازات الشعوب الغابرة والأمم المندرسة التي طالما اعتبرت (بدائية) و(متوحشة)[48]. وهو الأمر الذي منح تلك الشعوب والأمم فرصة التعرف على ذاتها المستلبة وعزز إمكانيات ثقتها بنفسها، لاستعادة حلقات تاريخها المنسي بعدما كانت تغط في سبات أساطيرها وتتمرغ في أوحال خرافاتها. وهذا ما دفع المفكر والباحث العربي (أدوار سعيد) الى تضمين سؤاله المتعلق بعدم استفادة العرب – والعراقيين من أكثر الشعوب العربية افتتاناً بالأفكار القوموية – من مآثر الاستشراق، صيغة الحيرة والاستغراب حين كتب يقول «ان الأمر في نظري ليقع على مشارف اللغز أو السّر؛ لماذا ساعد الاستشراق في باكستان، والهند، وأفريقيا، واليابان، وأمريكا اللاتينية، وأوروبا، والولايات المتحدة، على اطلاق العديد من انهاج الانشاء الجديدة، وأساليب التحليل الجديدة، واعادات تأويل للتاريخ والثقافة، فيما ظل تأثيره في العالم العربي محدوداً ؟»[49]. لا بل ان الفيلسوف

الفرنسي المعروف (روجيه غارودي) ذهب شوطاً بعيداً في هذا المجال معتبراً «ان ما اصطلح الباحثون على تسميته باسم (الغرب) إنما ولد في (مابين النهرين)، وفي (مصر)، أي في آسيا وأفريقيا»، داعماً الفكرة التي تقول انه «إذا رفضنا اعتبار (الغرب) ماهية جغرافية، ونظرنا إليه باعتباره حالة فكرية متجهة نحو السيطرة على الطبيعة والناس، وجدنا ان مثل هذه النظرة إلى العالم ترقى إلى الحضارة الأولى المعروفة، تلك التي ظهرت في دلتا (دجلة) و (الفرات) في بلاد (الجزيرة) وهي (عراق) اليوم. ان مولد حضارتنا المتميزة بإرادة السيطرة والنفوذ، تجد تعبيرها الأدبي في ملحمة (كلكامش)، وقد سبقت (الإلياذة) بألف وخمسمائة عام»[50]. والجدير بالملاحظة إننا لا ننوي هنا تقديم جردة تاريخية مفصلة بإنجازات (الاستشراق) وتقييم الإسهامات التي تمخضت عنه، كما لا نزعم مقاضاة رموزه من منطلق إيديولوجي معارض كما عمدت غالبية الدراسات التي تناولت مختلف النشاطات التي وطأتها جهوده والتعرض لآثارها سلباً كان أم إيجاباً . بل ان جلّ ما نتوخاه في إطار هذه الفقرة المبتسرة هو إبراز ما أشتمل عليه من مزايا وتوفر عليه من مناقب، لا يمكن من الناحية الحيادية المجردة من الهوى الشخصي، تقليل شأنها وإهمال مردودها خصوصاً لجهة موضوعنا، مقارنة بما أنتجه من منظور نقدي خطاب (الاستعراق) على صعيد إعادة قراءة التاريخ ومسح الجغرافيا وتحليل الاجتماع ومراجعة الثقافة، دون مسبقات سياسية أو فكرية أو دينية أو قومية أو مذهبية، لكي يصار إلى استخلاص الحقائق وفرزها عن الأوهام واستنطاق الوقائع بدلاً من التعويل على الذاكرة. ذلك لأننا «نعتقد بداهة – كما يشير المفكر عبد الله العروي- ان أخبار الماضي تفرغ إما في شكل خرافة وإما في شكل قول مثبت بوثيقة. الواقع ان قسماً ضئيلاً جداً من معلوماتنا حول الماضي خاضع إلى التوثيق، أما القسم الأكبر فهو دائماً وباستمرار مفرغ في تصور عام وعاميّ يمثل جانباً من ثقافتنا الوطنية»[51]. وإذا ما كان خطاب (الاستشراق) قد مهّد السبيل أمام الحملات العسكرية الغربية لاجتياح البلدان الراكدة حضارياً ، وقدم المعلومات الانثروبولوجية وعرض التوصيفات الاثنوغرافية التي ساعدت بصورة مجدية الإدارات الاستعمارية لاحقاً ، ليس فقط على إخضاع تلك الشعوب وترويض إرادتها بأقل ما يمكن من الخسائر الاقتصادية والتكاليف السياسية

فحسب، بل وأتاح لها إمكانية التعامل بنجاح مع مختلف الأجناس والأقوام والأعراق بما يضعف ممانعتها ويكسب ثقتها في المراحل التالية لإجراءات حكمها والسيطرة عليها. إلاّ انه بالمقابل سمح – دون قصد مسبق أو إرادة غائية – لتلك الشعوب بالخروج من سجون عزلتها واسترجاع موروث ذاكرتها وللمة شعث شخصيتها، والتمهيد من ثم لبناء صرح هويتها، بعد أن شرعت مفاعيل الصدمات الحضارية المتتالية مع الغرب تدفع باتجاه تشكيل مكوناتها وبلورة عناصرها وإنضاج وعيها، على خلفية ما تمخض عن نقد الأسس المعرفية ومراجعة البنى الرمزية ومساءلة النصوص الدينية والحفر في الطبقات التاريخية والتنقيب في التضاريس السكولوجية. بحيث شكلت هذه الفترة علامة فارقة ومرحلة مفصلية تخطت بموجبها المجتمعات المخترقة طفولتها الحضارية[52]؛ منتقلة بذلك من فوضى الأساطير الى عقلنة التاريخ، ومن حيز الطبيعة الى رحاب الثقافة. وهو الأمر الذي سوغ للأنثروبولوجي الفرنسي (جيرار لكرك) أن يستعيد ما قاله أحد العاملين في هذا الحقل: «لقد قمنا بدراسة شعوب الأراضي المنخفضة بشكل لم يقم به أي منتصر، وبشكل لم تدرس أو تفهم فيه قبيلة خاضعة للسيطرة فنحن نعرف تاريخهم وعاداتهم وحاجاتهم ونقاط ضعفهم بل وأحكامهم المسبقة؛ وهذه المعرفة الخاصة قد أتاحت لنا توفير قاعدة للإرشادات السياسية التي يمكن ترجمتها بالحذر الإداري والإصلاح اللازم في حينه، وهذا ما يرضي الرأي العام»[53]. وهكذا يكون (الاستشراق) قد أسهم، بشكل أو بآخر، بإثارة الاهتمام لدى الشعوب المتأخرة وحملها على تنكب مشاق البحث عن مكامن الرواسب الثقافية والتنقيب عن طبقات الطمى التاريخية، التي جعلتها تعاني جراء إهمال الحديث عنها أو تحاشي الخوض في غمارها؛ لأسباب تتعلق إما بالجهل وقصور الوعي وإما لمحاذير تتصل بالارتياع من المحرم والارتداع من المقدس[54]. ومثلما تعاطينا مع مفاعيل (الاستشراق) وما ينطوي عليه من جوانب سلبية يؤآخذ عليها وأخرى ايجابية تحتسب له كأي ظاهرة إنسانية، فإننا وبذات الموقف وبنفس النظرة نتعامل مع معطيات (الاستعراق) وما يحتمل أن تتمخض عنه من نتائج وتترتب عليه من توقعات على صعيد الوضع السياسي والواقع الاجتماعي في العراق الآن وفي المستقبل، مع فارق وحيد هو إبراز الحصيلة الايجابية بالنسبة

للاستشراق مع تجنب الخوض في تبعاته السلبية، في حين نعتزم التأكيد على الأوجه السلبية للاستعراق دون إغفال مضاعفاته الايجابية. ولأسباب تتعلق بطبيعة الموضوع المطروح، فقد آثرنا تأجيل الحديث عن المناقب التي يحتويها هذا الأخير إلى حين الفراغ من تبيان المثالب التي ينطوي عليها، جراء المنطلق الأيديولوجي الذي يتبناه والأرضية المنهجية التي يرتكز عليها والموقف السياسي الذي يشرع منه. ولهذا فان مشروع (الاستعراق) الذي يروج لطروحاته ثلة من المثقفين العراقيين[55]، ما برح يعاني الإخفاق ويحصد النكوص في محاولاته الرامية إلى تأصيل فكر عراقي وتفعيل توجّه وطني يكونا بمثابة ركيزة شروع وبوصلة اتجاه، تعصم كل من يروم التصدي لدراسة جيشان الواقع العراقي ويسعى لطرح مشاكله على بساط البحث من مهاوي الشطط ومزالق الانحراف، لا بسبب تفريطه بضوابط المنهجية التاريخية التي تقود خطاه وتضبط مساره نحو تعليل الأحداث وتفسير الواقائع من جهة، وتغييبه لاصول النظرة الواقعية في معاينة المجتمع وتشخيص علله من جهة أخرى فحسب، وإنما بالإضافة إليه لإفراطه باللجوء إلى مجموعة من التصورات أو المنطلقات التي تشكل – كما نعتقد – عائقاً جدياً يستحيل معها تجاوز ذلك الإخفاق وتخطي ذلك النكوص، وبالتالي إنماء الوعي بالذات التاريخية وتكوين الشخصية الاجتماعية وخلق الهوية الوطنية. ومن بين تلك التصورات والمنطلقات اخترنا أشدها وضوحاً وأعمقها تأثيراً وأفدحها إضراراً ؛ وهي كما يلي:

(1) **الهيام بالحمية الرومانسية**؛ لا يكاد أي مطلع على نتاجات أصحاب هذا التيار وتفحص مساهماتهم إلاّ ويواجه بفيض كاسح من مفردات المديح وجمل الإطراء لكل ما يمت بصلة لجوانب المجتمع العراقي في ماضيه وحاضره، لاسيما منها الاجتماعية والثقافية والنفسية، سواء أكانت مصادر هذا المديح وذاك الإطراء قائمة على أسس حقيقية أم مفتعلة. فالأمر هنا لا يدخل في باب فحص الأصول وتدقيق المصادر ومساءلة الجذور للوقوف على صحة الأولى وصدق الثانية وواقعية الثالثة. إذ يكفي أن تكون المسألة متعلقة بأهل العراق وما يردفهم من تاريخ عريق وحضارة زاهرة – حقاً أو باطلاً – حتى تتحول المآسي التي يتمرغون في جحيمها والفواجع التي يكتون بلضاها إلى ولع بالصراع «يعكس مستوى الهموم

الرفيعة التي ميزت وجودهم التاريخي. وهي هموم تجعل من الانتصارات والهزائم والبطولات والخيانة والأفراح والمآسي مرجعيات كبرى للتاريخ والثقافة»[56]. والحقيقة إن هناك بعض من الكتاب العراقيين الذين هالهم ما شاهدوا من مظاهر التوحش وراعهم ما لمسوه من شواهد الهمجية في تصرف الغالبية من أفراد الشعب العراقي حيال غزوات النهب وحفلات التخريب لمؤسسات الدولة وأجهزتها عشية سقوط النظام السياسي السابق، بحيث ان العديد من فتاوى رجال الدين من كافة الطوائف الدينية فضلاً عن مناشدات رموز السياسة من كل الاتجاهات الحزبية، بصدد تحريم وتجريم مثل تلك الأعمال والأفعال ذهبت أدراج الرياح. وهو الأمر الذي ساقهم لإيجاد مسوغات معقولة ومنافذ مقبولة ان لم تكن تبيح فهي تبرر مثل تلك التصرفات اللاانسانية واللااخلاقية واللاحضارية، سواء عن طريق إلقاء اللوم على سياسات النظام المذكور وما تمخض عن ممارساته في القمع السياسي والتهميش الاجتماعي والحرمان الاقتصادي من جهة، أو بالبحث عن تبعات ذلك في خلفيات المواريث التاريخية الرابضة والنزعات السيكولوجية المتحفزة، التي دفعت بتلك الحشود المجيشة لارتكاب مثل هذه الأعمال المشينة والمخجلة لا بحق حرمة الوطن وسمعة الشعب فحسب، وإنما بحق أنفسهم كمواطنين أيضاً من جهة أخرى. وهكذا بعد أن حاول الباحث العراقي (ميثم الجنابي)، مدفوعاً بحميته الوطنية الرومانسية، تخفيف شدة الصدمة وتهوين هول المصيبة، لم يكتفي بإيجاد صلة وصل بين ركام الخراب وحمامات الدم التي خلفها الهوس العصبوي (القبلي والطائفي والشوفيني)، وبين (ولع العراقيين بالصراعات) التي باتت تطاردهم كلعنة لا فكاك لهم من مغطسها الدموي فحسب، بل انه، وبحركة لا تستقيم وباعه الطويل في البحث والاستقصاء، بادر بإلحاق مجمل تفاصيل التاريخ الاجتماعي المديد للعراق كله بمرحلة واحدة لا تكاد تساوي في زمنه الموغل في القدم سوى برهة طارئة، إلاّ وهي مرحلة النظام السابق، كما وانه أسقط معظم أحداث ذلك التاريخ المتزاحمة وملابسات وقائعه المتلاطمة على مواقف وتصرفات ذات النظام، في الوقت الذي إن حقبة النظام السابق لا تحتل في مجمل اللوحة البانورامية إلاّ مرتبة متناهية التأثير قياساً إلى ما يحفل به الماضي وما تختزنه الذاكرة. وعلى ذلك نراه في كتابه (العراق ورهان المستقبل) يؤكد

ولأكثر من مرة على ان «المسخ الصدامي كان الوجه الآخر لحقيقة الشخصية العراقية العميقة والعريقة في كل شيء ! وفي الحصيلة تشير إلى أن الخطر الكامن بالنسبة لتدمير الشخصية الوطنية ومآثرها تقوم في إمكانية انتقال الأطراف إلى المركز، وصعود الهامشية إلى هرم السلطة، واستحواذ الأقلية على مقاليد الأمور – وكأن الأكثرية منزّه من هذه اللوثة – فهو الانتقال الذي يفسد في نهاية المطاف الجميع ويجعل من الدولة والمجتمع صحية حماقات يصعب تفسيرها بمعايير المنطق والأخلاق ! وهي نتيجة تعادل من حيث رمزيتها فعل الأعاصير والزلازل والجراد»[57]. غير أن الكاتب ذاته، وتحت وطأة الشواهد التاريخية الناطقة والوقائع الاجتماعية الصارخة، لا يلبث ان يستعيد الحسّ بالتاريخ الفعلي / المعاش وليس بنظيره الافتراضي / المتخيل، عندما يقرر في مكان آخر بان «هذا الانقسام والتجزئة الطائفية في العراق ظاهرة لها جذورها ومقدماتها التاريخية والسياسية والثقافية. وهي تجزئة كانت ولا تزال تتعارض مع حقيقة الهوية الثقافية. وهي حقيقة قائمة في كونه عراقاً وليس تجمّع طوائف. وهي هوية تبلورت في مجرى صيرورته التاريخية وكينونته الثقافية. إلاّ إنها تعرضت تاريخياً للانحلال النسبي بعد سقوط بغداد في منتصف القرن الثالث عشر حتى ظهوره الجزئي الجديد في بداية القرن العشرين، أي بعد سبعة قرون من الغيبوبة والخمول. وفي هذه المقدمة التاريخية يكمن دون شك أحد الأسباب الجوهرية لملامح الطائفية في العراق»[58]. ومن المرجح انه يريد، من خلال هذه الصحوة النسبية والمترددة، أن يحملنا على الاعتقاد بأن (الهوية الثقافية) للمجتمع العراقي كانت (حقيقة قائمة) كما يقول قبل حصول الاجتياح المغولي عام 656 / 1258، وإنها فضلاً عن ذلك كانت بمثابة المعبر عن حقيقة وجود كيان سياسي / اجتماعي ناجز ونسق حضاري / فكري مكتمل، كان المجتمع العباسي يمثل ذروته. وهو ما نعتبره محاولة غير موفقة من جانب الكاتب تستهدف اختزال جدل التاريخ وتبسيط لحراك المجتمع. وعلى خلاف ذلك فقد نبّه العالم الاجتماعي الراحل الدكتور (علي الوردي) في مقدمة كتابه القيم (لمحات اجتماعية) الى انه «يجب أن لا ننسى ان الصراع الطائفي كان موجوداً منذ صدر الاسلام، وطالما شهدت بغداد في العهد العباسي معارك بين المحلات السنية والشيعية يسقط فيها الكثير من

القتلى، وتحرق البيوت والأسواق، وتنتهك حرمة المراقد المقدسة»[59]. من جانبه فقد لفت المؤرخ العراقي (عباس العزاوي) الانتباه الى حقيقة ان استقلال العراق في زمن العباسيين كان استقلالاً شكلياً ان لم يكن معدوماً . ففي «الحقيقة كان فقدانه لاستقلاله وحكمه من أمد بعيد فالاسم كان للعباسيين والواقع ان العباسيين كانت حكومتهم فارسية في أوائل أمرها وتركية في أواخرها. ولم يكن حكم العباسيين عربياً . فالحربية بيد أهلها والوزارة منقادة للسيف وكفى»[60]. والحال انه لكي نتيح للأنسان العراقي أن يتفاعل مع ضرورة الانظواء مع أقرانه في البحث عن صيغة واقعية عقلانية تكون لهم بمثابة المدخل / المقدمة الى وضع اللبنات الأولى لأساس الشخصية الاجتماعية (العراقية) ،التي تجمعهم تحت خيمتها كمرجعية وطنية عليا، وتحفزهم، من ثم، للوعي بذاتهم والاستجابة لدواعي بناء الهوية السياسية / الحضارية المشتركة، لا يكفي أن نشنف أسماعه بالرومانسيات التاريخية والطوباويات الحضارية، عبر مواصلة الحديث عن كونه صاحب أقدم تاريخ وباني أول حضارة ومشرّع أكمل قانون ومخترع أول حرف ومبتكر أول دين وما إلى ذلك من أصناف المهدئات الإيديولوجية، التي لا تشحذ وعيه وتنمي تفكيره بقدر ما تؤسس لأساطيره وتقوعد لخرافاته. بل ينبغي أن نتنكب لأجله منهجية التفكيك لكل مسلّماته الاجتماعية والنقد لكل مسبقاته الثقافية والتعرية لكل تهويماته النفسية والمساءلة لكل قناعاته المذهبية، ونمارس معه أسلوب تشخيص الانحارافات في التاريخ والانزياحات في الجغرافيا والانقطاعات في الحضارة والصراعات في الاجتماع. مدللين في الوقت ذاته على ان ذلك كان له النصيب الأوفر والإسهام المؤثر، لا في تجريف وعيه وتحريف شخصيته وتطييف علاقاته فحسب، بل وزيادة بؤسه وتعظيم شقاءه واستفحال معاناته. من هنا فقد جاءت إشارة المؤرخ العراقي (سيار كوكب الجميل) في محلها حينما كتب يقول «ان مشكلة العراق ليست سياسية فقط، بل ان مشكلته السياسية الصعبة قد فجرتها مشكلات اجتماعية وسيكولوجية أضخم وأقسى وأدهى وأمرّ.. ان في العراق شظايا مجتمع صعب جداً لا يمكن البتة أن يتلاءم ويتوازن ويتناغم وينسجم بسهولة كما يتوهم البعض من قصار الرؤية ومن دعاة الديمقراطية المستوردة التي يعتبرونها علاجاً واقياً سيسرّع بحل كل المشكلات»[61].

فالواجب الإنساني والأخلاقي – ناهيك عن الوطني - يستوجب أن نصارحه بكل الحقائق التي قد لا يعرف عنها شيئاً أو قد يمتلك عنها معلومات سطحية مفبركة قائلين له؛ ان الشعوب لا تتقدم باخفاءها عيوب ماضيها وطمطمة مثالب تاريخها وطمس قباحات مكوناتها، وإنما بإظهار تلك العيوب لتجنب الإتيان بمثلها، والكشف عن تلك المثالب لمحاذرة تكرارها، والإعلان عن تلك القاباحات لتلافي الوقوع في رذائلها. لماذا نحاول طمس الوقائع التاريخية وغمط الحقائق الاجتماعية، لمجرد أن نجعل من (المواطن) العراقي كياناً صلصالياً يتماهى مع هذا الماضي (الزاهر) وتلك الحضارة (البهية)؟. لماذا لا نمتلك الجرأة ونصدقه القول في ان سبب تعاسته واستمرار معاناته كامن في معظمه تحت غطاء هذا الإرث الذهني والنفسي والثقافي الذي يقبع في لا وعيه، وانه لكي يتخلص من هذا العبء لابد أن يمر بمرحلة تطهرية يسميها التحليل النفسي (بالتداعي الحرّ) لتفريغ مكبوته وحلّ عقده وتنقية وجدانه وتبديد مخاوفه؟. هذا وقد لامس (سليم مطر) مسألة الهوية بصورة أكثر واقعية وأقرب للتاريخية من أغلب أقرانه ممن تصدى لدراسة الهوية العراقية من العرب والعراقيين. ذلك لأن اعتماده على المنهجية التاريخية من جانب، وتقديره للطبيعة النوعية التي يتميز بها تاريخ العراق دوناً عن بقية أقطار الوطن العربي خاصة والعالم الثالث عامة، جعله يتعامل مع موضوعه بشكل أتاح له الامساك بأكثر مفاتيحه أهمية، لاسيما تأكيده على أن «مشكلة الهوية التاريخية العراقية تكمن في فقدان الديمومة التوحيدية لهذه الهوية. ان التاريخ العراقي مقطع ومجزأ ومشتت الى عدة فترات وأجزاء لا يربط بينها رابط. لقد تعود العراقي أن لا يشعر بأي انتماء وطني تاريخي لأية حقبة من ماضيه»[62]. الا انه لم يلبث أن تخلى عن وعورة المنهج التاريخي وترجل عن امتطاء صهوة التوغل في (المسكوت عنه واللامفكر فيه) - كما يصطلح على تسميته المفكر العربي (محمد اركون) في أغلب بحوثه ودراساته[63] - محاولاً ، كلما واجهته عقدة حساسه واعترضته مسألة عويصه، الانعطاف نحو التصورات الذاتية التي اكتسبت صلابة في بنية الوعي الفردي بفعل التصنيم القبلي والأقنمة المذهبية، ويجنح صوب الأفكار التقليدية التي اكتسبت ثباتاً في منظومة المخيال الجمعي بفعل تقادم الماضي وأسطرة التراث، لا لكي يخضعها لمبضع التشريح النقدي والتفكيك المعرفي

لازالة ما تراكم حولها من غشاوات تاريخية، واستئصال ما علق فيها من تلفيقات ايديولوجية، ومعالجة ما نجم عنها من تهويمات نفسية، وانما اذعاناً منه لدوافع الحمية الرومانسية بدلاً من وازع الضرورة التاريخية، واعتقاداً لديه بوجود فكرة مسبقة عن ماهية (الهوية الوطنية) مطبوعة في مرآة الوعي الاجتماعي للعراقيين جميعاً ، جرى مسخ معالمها واضعاف كيانها بتراكم الأخطاء السياسية وتوالي الأنظمة القمعية وقصور النخب الثقافية، لاسيما عقب إنشاء الدولة العراقية العتيدة في بداية العشرينات من القرن المنصرم، محاولاً ، ما أمكنه ذلك، تجنب الخوض في الخلفيات التاريخية الأبعد، والتعرض للترسبات الانثروبولوجية الأعمق، والمناقشة للتناحرات السوسسيولوجية الأخطر. تاركاً لوعيه حرية التصرف بالمعطيات التي يتعامل معها من خلال التسلل عبر ثغرة المنهجية الميتافيزيقية كلما خانته شجاعة المواجهة واعوزته جرأة الطرح لتفسير العلل الاجتماعية وتشخيص الأمراض النفسية التي يغلب عليها الطابع التاريخي بامتياز، لاسيما قضية اندثار (الهوية الوطنية) وغياب الوعي بالذات القومي. فهي – من وجهة نظره – اما بسبب (عقدة التفريس) التي تلبست بالوجدان العراقي المعثمن، حيث «ظلت الدولة منذ الاستقلال وحتى الآن وارثة للعقلية العثمانية المتغربة والانعزالية ومحكومة عموماً من قبل الفئات القادمة من مناطق التضاريس، والتي فرضت مخاوفها وتقوقعها، وجعلت الدولة العراقية دولة متوترة خائفة تعوض عن عزلتها السكانية المناطقية بالقوة العسكرية المخابراتية وتسعير الحروب الداخلية والخارجية»[64]. واما نتيجة (لسوء الحظ) الذي رافق حياة الغالبية العظمى من العرب (الشيعة)، معتبراً «ان التاريخ وسوء الحظ، أوقعا شيعة العراق وسط نارين: نار الحكومات التي اعتبرتهم دائماً على ايران الأعاجم، ثم نار النخبة الدينية المتفرسة عرقياً وسياسياً والتي لم ترتبط بالواقع العراقي وظلت حتى الآن تعاني ازدواجيتها الوطنية»[65]. واما ثالثة تحت وطأة (البيئة التضاريسية) وما تمخض عنها من تطرف في المواقف وتعصب في الميول، مؤكداً انه «لا العقيدة ولا البداوة هي التي خلقت هذه الميول المتشددة بل هي البيئة التضاريسية والظروف التاريخية القاسية والمخاوف الدائمة من ضغوط الفئات العراقية غير العربية المنافسة والمدعومة من الجارين الطامعين تركيا وايران. ثم ان

نخب الموصل وتكريت ليست أسوأ من باقي النخب العراقية في كل أنحاء العراق من ناحية ضعف الرؤية الوطنية الشمولية وانعدام الايمان الحقيقي بهوية موحدة لكل فئات الأمة العراقية. ان هشاشة الموقف الوطني لجميع النخب العراقية سمح لنخب تكريت والموصل أن تعمم مخاوفها الخاصة وروح التقوقع التضاريسي على كل الوضع العراقي وتفرضه بالقوة على الدولة العراقية الوريثة لانعزالية الولاة العثمانيين»[66]. وقد كان من تبعات هذا التصور الملتبس والتفكير المرتبك، أن اغفل الباحث ما آلت اليه النتائج التي توصل اليها من تناقض وما بلغته الاستنتاجات الي أفضى بها من تشوش. فهو من ناحية يتبنى اطروحة الباحث (حنا بطاطو) حول وجود مشكلة سياسية خطيرة اسمها (الدولة الطائفية)، في حين نجده من ناحية أخرى ينفي أن تكون هناك مشكلة من هذا النوع، مدعياً ان المشكلة (لا تنبع من التكوين المذهبي بل من التكوين المكاني). وهكذا فكلما يحاول أن يقربنا من تفاصيل الخارطة الاجتماعية والسوسيولوجية والانثروبولوجية للمجتمع العراقي، كلما يبعدنا عن رؤية تضاريسها وتفحص مكوناتها ومشاهدة انزياحاتها، بحيث ان مقارباته لمسألة (الهوية العراقية) كانت تتراوح ما بين مدّ الواقعية في التحليل والتاريخية في المنهج من جهة، وبين جزر الرومانسية في الطرح والايديولوجية في المعالجة، وهو الأمر الذي فوت علينا الكثير مما كنا ننتظر حصوله ونتمنى بيانه، ولكن شتّان بين من يتخلى عن دهشة الواقع ويتمسك بغيبوبة التمني.

(2) **الاحتكام بالخطابة الإيديولوجية**: مما لا شك فيه ان غالبية أعضاء مشروع الاستعراق، وان اختلفت مداخلهم المنهجية وتنوعت استنتاجاتهم النظرية وتباينت طروحاتهم الفكرية، الا انهم يتشاطرون فيما بينهم افتراض / فكرة ان هناك ما يمكن تسميته (بالهوية العراقية) سابقاً أو حالياً مكتملة الأركان وراسخة البنيان. تمتلك، شأنها في ذلك شأن نظيراتها من الهويات المجتمعية الأخرى، ذات الخصائص المعيارية وتحظى بنفس المواصفات القياسية التي تمحضها هذه الصفة وتسبغ عليها ذاك الاعتبار بحيث يمكن الاستدلال عليها والاحتكام اليها متى ما اندلعت الأزمات السياسية وتفاقمت الأوضاع الاجتماعية واكفهرت الأجواء النفسية، للحد الذي تنذر بانفراط عقد الجماعة الوطنية وتهدد الروابط التي بين

مكوناتها بالانسلاخ. كما انها موجودة وجوباً بصيغة موضوعية ومستقلة عن ارادة الأفراد والجماعات الذين تعكس نمط شخصيتهم الاجتماعية، بقطع النظر عن كونها معطاة للوعي الفردي بفعل الممارسة الهادفة / المقصودة أو مستدخلة الى المخيال الجماعي عن طريق الاعتقاد التقليدي / المستتبع. وهو الأمر الذي ساقهم لتحاشي أي قول أو فعل من شأنه أن يلحق الضرر بصورة الهوية التي في ذهنية الفرد العراقي، سواء بتصديع الاطار المثالي الذي موضعها فيه أو بتخديش الملامح النموذجية التي يستبطنها عنها، بدلاً من الشروع بنقد وتحليل مصادر تلك التصورات الذهنية الملتبسة، واماطة اللثام عن المرجعيات الرمزية التي تعزز لديه مثل هذا الضرب من التصورات والاعتقادات، لبيان فيما اذا كان حقاً وفعلاً ان الصورة التي يحملها عن الهوية الوطنية مطابقة للأصل الواقعي / الفعلي كما يردد الجميع وبشكل تلقائي؟ واذا كان الجواب بالايجاب فما هي الأسس التي اعتمدت لاثبات صحة هذا الافتراض من عدمه؟. أم هي مجرد نوع من أنواع (الهويات) التحتية / الفرعية التي يزخر بها واقع المجتمع العراقي على وفق مكوناته؛ القومية / الاثنية، والدينية / الطائفية، والثقافية / اللغوية، والقلبية / العشائرية، والجهوية / المكانية؟ !. ولما كانت مقولة (الهوية) تختلف من حيث المنطلقات والصياغات فضلاً عن المعالجات والتوقعات، عن موضوعة (الجنسية) بواقع ان النقاش حول الأولى يتسم في الغالب بالطابع النظري / المجرد، في حين ينصبّ الحوار حول الثانية على الجوانب العملية / الملموسة على وجه العموم، فقد ساعد ذلك على تفشي ظاهرة الاحتكام للخطابة الإيديولوجية بين مثقفي هذا التيار لطرح مثل هذه المسألة الحيوية والتنظير لها، لا بمضاهاتها مع الحقائق الاجتماعية والدلائل التاريخية والوقائع الانثروبولوجية لاستخلاص ما قد يسهم في شحذ عناصرالوعي وتنمية ملكات التفكير، وانما بالاعتماد على حصيلة ما في جعبة الكاتب من ثقافة خاصة وذخيرة ما تيسر له من معرفة ذاتية، واذا كان هناك من يلتجأ للتاريخ للاتكاء على معطياته المجيشة، وينعطف نحو المجتمع للاستئناس بوقائعه المستنفرة، فما ذلك الا لأغراض دعم وجهات نظره الشخصية واستحسان توظيفها ايديولوجياً . أي بمعنى ان اختيار وقع الحدث وانتقاء الظاهرة في السيكولوجيا الاجتماعية قمينان بجعل الأسطورة تقود التاريخ وتحل

محله وليس العكس، كما وتحمل الواقع بكل تفاعلاته وتقلباته على التكيف مع سيستام الفكر وتنظيراته وليس العكس. ولهذا فقد أصاب المفكر العربي (برهان غليون) كبد الحقيقة حين كتب يقول «ان خطاب التراث ليس التراث، وانما هو ايديولوجية يعتقد أصحابها انها تقربهم من الشعب، وهو أيضاً ليس الشعب. كل خطاب هو خطاب مثقفين»[67]. ونحن اذ نثير هنا مسألة الاشكالية المنهجية في تفكير الغالبية العظمى من رواد مشروع الاستعراق الذين هالهم ما تعرضت له (الهوية العراقية) وراعهم ما لحق بها من انحطاط في المنزلة وامتهان في القيمة وتشويه في الوظيفة، جراء مظاهر الانفلات الأمني والفساد السياسي والتفكك الاجتماعي والاحتراب الطائفي والاحتقان الاثني. فلاننا نروم من خلال ذلك طرح قضية تتمتع بحساسية فائقة ومتوقع لها أن تواجه بالكثير من الاعتراض والممانعة، لاسيما من دعاة الخطاب الايديولوجي بكل تلاوينه السلفية / الاصولية أو العلمانية / التحديثة، الذين طالما عزفوا على أوتارها طيلة عقود مديدة من الزمن، للحد الذي حولها الى ما يشبه الأسطورة، مانحاً اياها تفويض مفتوح للتحول من أنسية الوعي الاجتماعي الى قدسية الاعتقاد الديني، دون أن يتاح لأحد من المثقفين والمفكرين الآخرين الفرصة أو الجرأة على الأقتراب منها أو الحديث عنها[68]، باستثناء القلة القلية التي تمكنت – بعد أن سلكت سبل الهجرة الخارجية واختارت بلدان المنافي أوطان لها – من الولوج الى الأرشيف التاريخي للمجتمع العراقي، لفتح أضابير المسكوت عنه والممنوع التفكير فيه من ركام الماضي المنسي وخزين الذاكرة المهمل. وهو ما أدى الى ظهور موجة من النتاجات الفكرية الرصينة والمساهمات الثقافية الجادة، أحدثت كل في مجال اختصاصها، صدمات عقلية ونفسية لم تبرح دائرة تأثيرها تتسع ومجال نفوذها ينتشر. والسؤال الراهن الآن الذي ينبغي أن نطرحه على أنفسنا دون وجل أو انفعال هو؛ هل شعر الفرد العراقي يوماً ، وهو يمارس حياته على الصعيدين الشخصي والاجتماعي، بوجود وازع قيمي / رمزي يحثه على اتيان هذا الضرب من السلوك مع أقرانه والامتناع عن ذاك، أو يلزمه بالتعامل مع الآخرين بهذه الطريقة المعينة دون تلك؟. بمعنى آخر هل لمس الحاجة، في لحظة ما، الى ضرورة أن يعرف ذاته ويعي أناه بدلالة وجود الغير وحضور الآخر؟. بعبارة أوضح؛ هل كان في دخيلة نفسه ينطلق من

اعتبار كونه فاعل اجتماعي يمتلك (هوية عراقية) حقيقية تملئ كيانه وتثري علاقاته، أم هي بالنسبة له مجرد لفظة ملغزة أو كلمة سرّ تبيح له الدخول الى حاضرة المجتمع العراقي لاجتياف قيمه واستبطان أعرافه والاندغام في ذاكرته والانخراط في تاريخه؟ !. الواقع انه اذا ما تبنينا، دون قيد أو شرط، دعاوى الخطابات الايديولوجية، وأيقنا، دون فحص أو تدقيق، بمزاعم التهويمات الأسطورية، فاننا سنقرّ ونعترف على الفور بوجود (هوية عراقية) متجوهرة منذ فجر التاريخ مقاومة لعوامل الزمان وعابرة لشروط المكان، حالها في ذلك حال (المثل الافلاطونية) أو المونودات الليبنزية، المفترض وجودها منذ الأبد والباقية الى الأزل !!. قد يبهت لونها ويضعف بريقها وينكمش سحرها لشتى الظروف ومختلف الاسباب، الا انها لا تبلث أن تنهض من كبوتها لتعاود الظهور بكل جبروتها وزخم عنفوانها. أما إذا سلكنا سبيل المنهجية التاريخية وتسلحنا بعدة البحث السوسيولوجي والتنقيب الانثروبولوجي، لسبر قيعان المخيال الجمعي والكشف عن رواسب (المعاش الضمني)[69]، حينها سنفاجئ بانعدام أي مؤشر واقعي يدلل على وجود مثل هكذا (هوية) لا بالمنطوق القديم ولا بالمفهوم الحديث. اللهم الا اذا سلمنا جدلاً بأن ارهاصات (المشاعر الدينية)[70] التي غالباً ما كانت ولما تزل تجتاح حقول السيكولوجيا الاجتماعية خصوصاً ابان فترات الأزمات السياسية الحادة والتخلخلات الاجتماعية العميقة، هي ما نقصده ونعنيه بهذه (الهوية) الافتراضية. ففي «أوقات التغير الاجتماعي السريع – حسبما يرى صموئيل هنتنغتون- تتحلل الهويات القائمة، ويتعين اعادة تحديد الذات، وتبنى هويات جديدة لاؤلئك البشر الذين يواجهون الحاجة الى تحديد من أنا؟ والى ماذا أنتمي؟ يقدم الدين اجابات آسرة»[71]. وهنا نسارع للقول بأن العامل الديني، في اطار هذه القضية، لا يشكل سوى رافداً واحداً وليس الوحيد من جملة روافد متنوعة يصعب حصر مصادرها وتقنين مراجعها، يعول أن تصب جميعها في تيار الهوية القومية للأمة أو للمجتمع حتى تصبح ركيزة معتمدة لتجميع الشتات وسمتنة التبعثر. وعلى ذلك فان المفكر العربي (محمد اركون) على حق حين يستنتج بأن «الدين ليس الا عاملاً من جملة عوامل أخرى فاعلة ومؤثرة في المسار التاريخي للمجتمعات البشرية»[72]. أضف الى ذلك فان البعض يبدو قد أخذ على حين غرة

بتعاظم مدّ الثقافات الفرعية والهويات التحتية، الذي رافق سقوط الدولة وانهيار وازعها القانوني وانحلال لاصقها الاجتماعي من جهة، وانحسار مظلة الحماية الاجتماعية وتصدّع منظومة المرجعيات الرمزية من جهة أخرى. معتبراً ان محاولات هذه أو تلك، ليست سوى تمظهرات طائشة ومفتعلة يراد لها أن تتلبس لبوس (الهوية العراقية) أو تعتقد بأنها خطوات أولية بهذا الاتجاه، على خلفية قوام المجتمع العراقي المتنوع الأعراق والمتعدد الأديان والمختلف المذاهب، وهو ما كذبته التجارب السابقة وفندته الأحداث اللاحقة. اذ ان «أي باحث في تاريخ العراق الحديث (منذ العشرينات وحتى الآن)[73]، سيكتشف بصورة جلية ان العامل الأول في ديمومة التوتر والعنف في الوضع السياسي والاجتماعي يعود أولاً الى هشاشة الهوية الوطنية العراقية»[74]. والحال ان هذه الفكرة الأثيرة لدى جماعة الاستعراق لا تعني ان مطلب (الهوية العراقية) سيغدو قيد التحقق ورهن الانجاز، متى ما رغب العراقيين حصول ذلك سواء بدافع وطني / حقيقي أو بوازع مصلحي / مزيف. ذلك لأنه يستحيل وجود (هوية وطنية) في أي مجتمع كان ما لم يكون قد أسس مسبقاً قواعد رصينة لبناء (شخصيته الاجتماعية)، باعتبار ان هذه الأخيرة تشكل، في اطار السيرورة التاريخية والاجتماعية، مرحلة أولية / تمهيدية لتكوين الأولى وانبثاق كيانها وليس العكس كما قد يظن البعض أو يعتقد خطأ ان كليهما وجهان لعملة واحدة[75]. ففي معظم الدراسات السوسيولوجية والبحوث الاثنوغرافية والحفريات الانثروبولوجية والتنقيبات التاريخية، غالباً ما يتردد مفهوم (الهوية) مرادفاً ، أو بالاحرى، معادلاً لمفهوم (الوعي بالآخر). بمعنى ان وجود (النحن) وتحقيق رمزيتها في المتخيل الجماعي لا يتم الا عبر ومن خلال وجود مفهوم (الهم) وبالتغاير معه. وعليه فقد كتب المفكر (محمد عابد الجابري) متسائلاً «هل الهوية شيء آخر غير رد الفعل ضد (الآخر) ونزوع حالم لتأكيد (الأنا) بصورة أقوى وأرحب»[76]. ولكن لأجل أن يتحقق شرط (الوعي بالآخر) لابد أن يسبقه ويتقدم عليه شرط (الهوية الوطنية)، وهو الأمر الذي نفترض – اعتماداً على معطيات المسار التاريخي والاجتماعي - استحالة بلوغه الا بحيازة امتياز (الشخصية الاجتماعية) التي تتظافر على تكوينها خلاصة من العوامل الذاتية والموضوعية المكثفة. بمعنى أنها (=الشخصية الاجتماعية) تعتبر الأساس / المنطلق

الذي من دون تبلوره وجاهزيته في الوجدان الجمعي، سيغدو الحديث عن (الهوية الوطنية) ضرباً من ضروب التلاعب الايديولوجي كما وان ادعاء حصول (الوعي بالآخر)، سيصبح نوعاً من أنواع خداع الذات ليس الا. ولادراك آلية / ميكانزم اشتغال (الشخصية الاجتماعية)، يستلزم التأكيد على مراعاة كونها حصيلة تفاعل وتمفصل عاملين أساسيين يكمل أحدهما الآخر جدلياً ؛ الأول حصول (تآلف / توافق) مجتمعي بين مختلف أطياف المجتمع ومكوناته الوطنية، يقوم على روابط المصالح المشتركة ووشائج التطلعات الموحدة، بحيث تنتفي مظاهر الأثرة الذاتية والاستتباع الشخصي والتسلط الفئوي. والعامل الثاني يتمثل باجتياز عتبة (الوعي بالذات) وامتلاء الشعور (بالأنا الجمعي)، أي عقلنة خلفيات التاريخ وحضرنة معطيات الجغرافيا وأنسنة مكونات الاجتماع، بحيث يفضي إلى تبني معيار (المواطنية) الذي سيمارس بدوره وظيفة التغذية العكسية / الارتجاعية لتقوية نسيج (الشخصية الاجتماعية) وتفعيل دورها في ترصين الكيان الاجتماعي العام. وهكذا فكلما تماسكت أواصر الألفة بين عناصر الوحدة الاجتماعية وارتفع مستوى الوعي بالذات، كلما تعززت بنية (الشخصية الاجتماعية) وتعاظم شأن معيار المواطنية والعكس بالعكس. فالأصل في الهوية – كما يشير أحد الباحثين العرب – «انها ترتبط بفكرة المواطنة في الدولة من ناحية الجنسية كظاهرة وكمبدأ قانوني، وترتبط بالأبعاد الثقافية للشخص والمجامع من ناحية ثانية، وتتصل بالانتماء السياسي للدولة من ناحية ثالثة»[77]. من هنا – وليس قبل ذلك – يجوز لنا دخول طور تشكيل (الهوية الوطنية) التي تفترض حكماً هي الأخرى توافر عاملين جوهريين لا يشتغل أحدهما الا بالعلاقة الجدلية مع الآخر؛ الأول وجود (تخالف / تفارق) بين مجتمعين أو أكثر، ليس فقط في مضمار الجغرافيا / المكان والتاريخ / الزمان فحسب، وإنما في المجالات السياسية والبنى الاجتماعية والهياكل الاقتصادية والمرجعيات الرمزية، بحيث تبدو مؤشرات تقدم الأول مرهونة بدلالة تخلف الثاني، أو قياس قوة هذه المجموعة مرتبطة بدلالة ضعف تلك وبالعكس[78]. وأما العامل الثاني فهو تنامي (الوعي بالآخر) لا بالمعنى الذي يتمخض عن فعل الصدمة والانبهار النكوصي والإحساس بالدونية كما حصل إبان الحقبة الاستعمارية المباشرة، وإنما بضرورة الانتقال من مرحلة تتريث[79] التاريخ

ومثلنة الذاكرة وتذويت الحضارة إلى مرحلة إزالة الحدود بين جغرافية الوعي وقارات اللاوعي لاكتشاف جوانية الذات، وانفتاح العقل الوضعي على المخيال الرمزي لتوسيع فضاءات المعرفة، ومغادرة ضيق الأفق الفكري وضحالة التصورات الذاتية إلى رحاب الثقافة ورهان الإنسانية. لذلك فان «الهوية القوية والفعالة، ليست ما يملكه المرء أو تعطى له. إنها ليست كياناً ماورائياً ، وإنما هي ثمرة الجهد والمراس والاشتغال على المعطى الوجودي، بكل أبعاده، من أجل تحويله إلى أعمال وإنجازات. أنها صناعة وتحويل، بقدر ما هي انبناء وتشكيل، والأحرى القول أنها بنية يعاد بناؤها باستمرار، خصوصاً عند بلوغ الأزمات أو الوقوع في المآزق»[80]. ومن المهم التذكير بأن آلية اشتغال (الهوية الوطنية) تختلف عما لاحظناه في (الشخصية العراقية). ففي حين أن عامل (التآلف / التوافق) يفضي في حالة هذه الأخيرة إلى زيادة فرص (الوعي بالذات)، وبالتالي تدعيم مرتكزات (المواطنية) في المجتمع المتنوع. بينما في الحالة الأولى نجد إن عامل (التخالف / التفارق) يتوقع له أن يؤدي إلى تقليص خيارات (الوعي بالآخر)، وبالتالي ترجيح احتمالات سيادة مبدأ (الغيرية / الآخرية) بين المجتمعات المختلفة. أي بمعنى إن العلاقة بين نمط (الشخصية الاجتماعية) وعوامل تكوينها تتسم بالطابع الطردي / الايجابي، في حين إن العلاقة بين مكونات (الهوية الوطنية) تنحو باتجاه عكسي / سلبي. لذلك «تبدو الحاجة الانسانية الى الكشف عن الهوية عبر الاحتكاك بالآخر قديمة، متشعبة التعبير، لكن ما يجمعها هو سلبيتها»[81]. وهذا ما تشهد عليه أزمات البحث عن الهوية ومشاكل تأكيد الذات، لاسيما في المجتمعات المأزومة سياسياً والمتخلعة اجتماعياً والمتخلفة حضارياً ، نتيجة لمضاعفات ظاهرة العولمة وما تمخض عنها من تعاظم سعة الفجوة الحضارية، وتفاقم شدة القطيعة المعرفية، وتصادم حدة الرهانات التاريخية. ولذلك سيقع في الخطأ كل من يدعو إلى نبذ التمسك بخيار (الهوية الوطنية) والإقلاع عن الاحتفاء بها، لاسيما بالنسبة للمجتمعات التي لازالت تعاني التمزق الذاتي والاقتتال البيني، وبالتالي تفتقر إلى شرط (الوعي بالذات) فما بالك بشرط (الوعي بالآخر)، معتقدين إن التشبث بها والدعوة لها يعدّ دليلاً على إن «أزمة الهوية والبحث عن الذات مقولتان تصدر عن منطق الطوائف (من كل الأديان والمذاهب) التي تشعر بالخوف في زمن

التحولات»[82]. في حين إن الباحث الإيراني (داريوش شايغان)، وبرغم كونه من دعاة التحرر من الانغلاق والخروج على التقوقع، يؤكد انه «لكي نعرف أين نحن، ينبغي (أولاً) أن نعرف من نحن»[83]. نستنتج من ذلك إن امتلاك المجتمع لخاصية (الشخصية الاجتماعية) لا يعوض بتاتاً فقدانه لفضيلة (الهوية الوطنية) بينما العكس ممكن بديهياً، باعتبار إن وجود (الهوية) يشير ضمنياً إلى وجود (الشخصية) وليس العكس كما تقدم. لذلك فقد أشار أستاذ كرسي الدراسات الأفروأمريكية والفلسفة في جامعة هارفارد إلى أنه «خلال تشكّل هوية من الهويات فأنه بامكان المرء، ضمن أمور أخرى، الاعتماد على أنواع الشخصية المتاحة في مجتمعه»[84]. وفي ضوء ذلك نستطيع أن نضع تصنيفاً افتراضياً للمجتمعات الحديثة من حيث مقاييس (الشخصية الاجتماعية) ومعايير (الهوية الوطنية) يشتمل على ثلاثة أنواع رئيسية، قد تبدو لجهة المنظور المنهجي أنها تتمتع بنقاء معياري ثابت وتتقدم بمسار تمرحلي منتظم، إلاّ أنها من الناحية الواقعية لم تلبث أن تشهد تذبذبات انتقالية ما بين هذه الصيغة أو تلك وتحولات بندولية ما بين هذا النمط أو ذاك، بفعل الخصائص الجدلية للواقع الاجتماعي الذي تتحرك في بيئته وتنخرط في أتونه؛ النوع الأول وهو الذي يتمثل بالمجتمعات الغربية عموماً – باستثناء المجتمع الأمريكي – التي سبق وأن اكتمل فيها نصاب (الشخصية الاجتماعية) وتوطدت لديها أركان (الهوية الوطنية)[85]، وهي الآن في طور البحث عن أشكال جديدة من العلاقات العابرة للقومية والانتماءات ما بعد الوطنية. ويشتمل النوع الثاني على غالبية مجتمعات بلدان العالم الثالث التي تشكلت عشية نيلها الاستقلال السياسي عن الهيمنة الاستعمارية وباشرت بتكوين دولها المسماة (وطنية)، حيث تخطى قسم منها طور تشكيل (الشخصية الاجتماعية) وشرع بشق أساسات بناء (الهوية الوطنية)، بعد أن بلغت مستوى رفيع من (الوعي بالذات) وقطعت شوطاً متقدماً في مضمار (الوعي بالآخر). في حين ما برح القسم الثاني يجاهد لتجميع شتات عناصره وترميم تصدعات مكوناته، عله يتجاوز مخلفات عصوره البدائية ويبلغ مرتبة أقرانه الحضارية. ويقع في خانة النوع الثالث تلك المجتمعات التي لا زالت، بالرغم من تصرم عقود طويلة نسبياً على تمتعها بالاستقلال، مسرحاً ساخناً لشتى ضروب الصراعات السياسية

والتمزقات الاجتماعية والتناحرات القومية والحساسيات الدينية والاحتقانات النفسية والتخندقات الجهوية والتمترسات القبلية والمشاحنات الطائفية، بحيث لم تفقد بسببها فقط الدولة مركزيتها والسلطة شرعيتها والمؤسسات ضرورتها والقانون هيبته فحسب، بل وأضاعت عليها الكثير من فرص بناء (شخصيتها الاجتماعية) وفرطت بالعديد من احتمالات تكوين (هويتها الوطنية). وهو الأمر الذي أعطى المبررات لنكوص جماعاتها صوب حصون الانتماءات التحتية ومنح المسوغات لتشبث أفرادها بملاذ الولاءات الفرعية. وفي ظل مثل هذا الوضع «يصبح الفرد العادي فاقداً فعاليته، ويتحول إلى ذات بلا مواطنية، ويتجرد ويجرّد من حقوقه الإنسانية والمدنية، ويعدم القوة للتأثير في القرارات ذات العلاقة بمجتمعه الأوسع. (...) وحين يجد المواطن نفسه معزولاً ومغترباً ومقموعاً فانه يجد نفسه مجبراً على العودة إلى البنى الاجتماعية الأولية – العائلة، الجماعة الأثنية، القبيلة، الطائفة – بحثاً عن الأمان وضماناً لبقائه»[86]. والآن، على خلفية هذا التوصيف، نتسائل وبتجرد؛ ضمن أي مجموعة يصنف المجتمع العراقي وفي إطار أي فئة من تلك الأنواع يمكن وضعه؟ ؟. لاريب في إن الإجابات ستتنوع بحسب طبيعة المواقف السياسية والاتجاهات الإيديولوجية والمرجعيات الرمزية والأرومات القومية. فهناك سوف من لا يجد غضاضة في استهجان مثل هذا الطرح أصلاً ، معتقداً بحقيقة إن المجتمع العراقي لا يمتلك فقط مقومات (الشخصية العراقية) التي تمتد جذورها إلى آلاف السنين، بل ويتمتع أيضاً (بهوية وطنية) راسخة الأسس عامرة البنيان، ولذلك فهي تعد بمثابة (حدس ثقافي)[87] ومعطى ترانسندنتالي يقبع خلف التاريخ ويتسامى فوق الوعي. وهناك من يرتأي إن معالم تلك الشخصية وملامح تلك الهوية قد تبلورت لحظة تعانق الإسلام مع العروبة فوق أرض العراق وعموم العالم العربي، وهو الأمر الذي خفف نوازع التعصب القبلي ولطف طباع الاستعلاء العرقي لدى الجماعات العربية من جهة، وجفف منابع الخوف واجتثّ هواجس القلق التي كانت رابضة في سيكولوجيا الأقوام الأخرى غير العربية، بحيث ساعد على اندماج هذه الأخيرة وانصهارها في بوتقة الوحدة الاجتماعية من جهة أخرى. وعلى ذلك يقول المفكر العربي (هشام جعيط) إن «الهوية في الأساس عربية – إسلامية، فلا عروبة دون إسلام ديناً أو

انتماءً ، ولا إسلام عميقاً في المستوى الثقافي دون تعمّق في العربية وتوغل فيها»[88]، دون أن يلمّح إلى مسألة ظهور تمايزات أو تباينات ما بين الهوية المشرقية والهوية المغربية، خلافاً لأطروحة الباحث العراقي (فالح عبد الجبار) التي يرى من خلالها إن «ثمة تطابق في بلدان المغرب العربي بين الهوية الدينية والهوية الاثنية، تطابق بين الإسلام والعروبة.. أما في المشرق العربي فثمة تغاير نسبي بين الهوية الدينية والهوية القومية. وقد تكوّن الوعي الاجتماعي في المشرق على أساس الفصل النسبي بين الاثنين في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين»[89]. وأخيراً هناك رهط من الذين تواضعوا وتحفظوا على واقعية المدى التاريخي الذي وجدت من خلاله (الهوية الوطنية العراقية)، بحسب الافتراضات الآنفة، معتبرين إن باكورة تكوين تلك الهوية لا تتعدى نطاق الفترة التي شهدت إنشاء الدولة العراقية في العشرينات من القرن الماضي، وان كل الأرزاء التي تعرضت لها لاحقاً جاء نتيجة لتوالي الأنظمة الدكتاتورية وسوء استخدامها السلطة. ولكي لا نطلق العنان لأخيلتنا الذاتية تنتقي كيفما تشاء من الاستنتاجات والتصورات التي لا تخرج عن كونها تخمينات وافتراضات تفتقر إلى ما يسندها على أرض الواقع، فإننا نعتقد بأن المجتمع العراقي، وبرغم تأصله في التاريخ وتواصله في الجغرافيا، إلاّ انه ولسوء الحظ لم يحظى ولحد الآن بمواصفات (الشخصية الاجتماعية) التي تشدّ بعضه لبعض وتجدل شعث أجزائه بكليته، بحيث يعي ذاته كوحدة عضوية متكاملة، لأن معرفة الذات – كما يقول هيجل – «أعظم إنجازات الروح القومية»[90]، كما لم يرقى إلى مستوى (الهوية الوطنية) التي لا تتيح له فقط الوعي بالآخر (الجواني) الذي يفترض قبول التعايش معه والاختلاف عنه في الآن ذاته تحت مظلة المشترك التاريخي والاجتماعي والثقافي والرمزي فحسب، بل وحصول الوعي بالآخر (البراني) الذي يجعل من وحدة الجماعة ضرورة مصيرية على مستوى «الوجود والماهية»[91] معاً .

(3) **اختزال الإشكالية التاريخية:** على الرغم من ثراء المنتوج الفكري وسخاء الإسهام الثقافي وعطاء التنظير التاريخي الذي أنتجه خطاب الاستعراق، لاسيما في الأمور المتعلقة بمظاهر التصدع السياسي والتنابذ الاجتماعي والتخاصم المذهبي، فضلاً عن جرأة رموزه للمبادرة بفتح العديد من الملفات التي كانت

مستبعدة وممنوعة، وإقدامهم الجسور على التصدي للكثير من المشاكل المخفية والمقموعة التي كان الحديث عنها وحولها يعد في عرف السلطة جريمة ترقى إلى مصاف الخيانة الوطنية. إلاّ إن ما يؤآخذ عليه ويساق ضده هو اعتماده الطريقة الاختزالية في طرح تلك المتعلقات والإشكالات، وانتهاجه سبيل التبسيط في تشخيص المسببات وتحليل المسوغات. بحيث إن رؤية الجزء حجبت عنه إدراك الكل، والإمساك بالملموس أفضت به إلى التفريط بالمجرد، والتعويل على الظاهر قادته إلى تنحية المخفي. وهو الأمر الذي لم يبعده (=الخطاب) فقط عن الأهداف التي كان يرمي لبلوغها ويسعى لتحقيقها فحسب، وإنما أدى إلى إهمال التعقيدات على مستوى الواقع / الحاضر، واستسهال المعالجات على مستوى الفكر/ المستقبل، ناسين أو متناسين «إن هناك دائماً أكثر من تاريخ؛ تاريخ ظاهر على السطح أو تاريخ رسمي، وتاريخ أو تواريخ باطنية؛ وجميعها فاعلة ومؤثرة وان ظل المعروض أو المفروض منها هو الرسمي دون سواه»[92]. ومع إن جميع الذين انخرطوا بتيار المشروع (الاستعراقي)، انتظموا في إطار تلك المثلبة الاختزالية، وانظووا تحت لواء منهجيتها الانتقائية، إلاّ إن لكل واحد منهم مدخله الخاص ورؤيته الذاتية التي من خلالهما تناول موضوع البحث وساهم بصياغة أطره النظرية ووضع برامجه العملية. ففيما اعتبر البعض إن رأس المصيبة وأس البلاء اللذان ما برحا ينخران في جسد العراق الهزيل ويفتان بعضد شعبه الواهن، يكمن في التباسات (المشكلة القومية) وما تفرع عنها من رزايا تمثلت بمحاولات (تكريد الجغرافيا) من قبل الحركات السياسية الكردية وما تستتبعه من تطلعات انقسامية / انفصالية واضحة من جهة، ولوثة (التطييف العثماني) التي أصيبت بها النخب العربية المتعثمنة، جراء تعصبها العرقي وتطرفها المذهبي حيال البقية من مكونات المجتمع العراقي ذات الأعراق والمذاهب المختلفة من جهة أخرى. وعلى ذلك فان المشكلة في الحالة الأولى «لا تكمن في الاعتراف بحق الأكراد بالسكن في أي جزء من أرض العراق، وهذا حق وطني وإنساني مشروع، بل المشكلة أساساً تتمثل في الطموحات الاستقلالية ومبدأ (حق تقرير المصير للشعب الكردي) الذي تبنته معظم الحركات السياسية العراقية الكردية. إن حق (تقرير المصير) لا يمنح عادة على أساس الوجود السكاني (الديموغرافي) إنما على أساس (الحق الجغرافي

التاريخي). بمعنى أوضح إن تقرير المصير لا يمنح فقط للسكان المتميزين ثقافياً ودينياً، لأن هذا يعني انه يجب أن يمنح كذلك إلى كل الجماعات العراقية المتميزة دينياً أو لغوياً: التركمان والسريان والصابئة واليزيديين، ولم لا كذلك الشيعة والسنة !!»[93]. بينما تتجسد المعضلة الثانية من خلال «تداخل المشكلة القومية مع المشكلة الطائفية والدينية. لأن النخبة الملكيّة ورثت عن الدولة العثمانية مشكلة التكوين الطائفي (السني) للنخبة الحاكمة. فلم يكن هدف هذه النخبة توحيد مختلف العناصر العراقية على أساس التنوع اللغوي والإقليمي، بل على أساس التعصب الطائفي. فكان التركماني والكردي والعربي مفضّل في إدارة الدولة العراقية بسبب انتمائه (السني) وبالتالي الاستمرار بممارسة عزل العناصر الشيعية العربية والتركمانية والكردية (الشيعية)، كما كانت تفعل دائماً الدولة العثمانية»[94]. والواقع إن هذا التحليل للأوضاع السياسية والاجتماعية وما يترتب عليه من استنتاجات كانت سائدة وفاعلة في تلك الحقبة الموصوفة، لا تمثل سوى نصف الحقيقة أما نصفها الآخر فقد حاول الباحث المعني – لأسباب قد لا يجهلها البعض – تقليل شأنها على مستوى الوعي وطمس معالمها على مستوى اللاوعي. فإذا كان الطموح المعلن للحركة الكردية المتطرفة قومياً يثير هذا القدر من الخوف والتوجس المشروع طبعاً، فما هي يا ترى خاصية المشاعر وطبيعة القلق الذي ينبغي أن تثيره الطموحات المضمرة لبعض التيارات العربية المتطيفة سياسياً ؟!. وإذا كان من دواعي الحرص التاريخي والمسؤولية الوطنية، تشخيص الأضرار التي لحقت بالبنى التحتية للمجتمع العراقي، جراء اجتياف نخبه منظومة الآداب السلطانية القائمة على دعائم الاستبداد السياسي والتفتيت الاجتماعي والإقصاء المذهبي، فضلاً عن إبراز العيوب والمثالب التي أفرزتها التجربة على المستوى الحضاري / العلمي. فعلى أي أساس، إذن، يتم إخفاء التبعات المتمخضة عن الممارسات السياسية المناوئة التي انتهجتها الحكومات الإيرانية المتعاقبة طيلة الفترة الممتدة منذ الاحتلال العثماني للعراق عام 1534 ولحد الآن[95]، تحت يافطة ما يدعى (بالعشق الإيراني) المليئة بالمغالطات التاريخية الفاضحة والمعبأة بالادعاءات الرومانسية الكاذبة. فهل حقاً يا ترى «إن حاجة إيران للسيطرة على الرافدين، لم تكن مدفوعة بحقد وكبرياء قدر ما هي مدفوعة بعشق ورغبة

بالذوبان والاندماج [مع من ولأجل ماذا؟]. أوضح صورة لمدى تعلق الإيرانيين بالعراق، تقديسهم وحبهم للأئمة والعتبات المقدسة في العراق. كم من الحروب خاضها الإيرانيون ضد العثمانيون من أجل تحرير [؟ !] العتبات المقدسة إذن، مشاعر إيران نحو العراق ظلت مفعمة برغبة وحب وغيرة. العشق الإيراني [!]، نموذج للعشق الامتلاكي، حيث تندفع الحبيبة، باسم الحب، للسيطرة على حبيبها. أما العراق، فيبدو انه ظل دائماً رافضاً متهكماً [!] من هذا العشق»[96]. [[وهنا ينبغي أن نضيف انه كان ينبغي أن يعاقب العراق لأنه استخف بهذا العشق وتنكّر لذلك المعروف !!]] فأين جوائح التاريخ وفضائح الجغرافيا ومذابح الاجتماع من هذا الطرح المجافي للعقل والمخالف للواقع؟ ![97]. وفي حين إن البعض الثاني، مستثمراً إعداده الأكاديمي وموظفاً ثقافته الفلسفية، لم يشأ الدخول في صلب الموضوع بصورة مباشرة وصريحة كما لمسناها لدى ممثل الاتجاه الأول، بل آثر الإسهاب في شن الحملات الانتقادية ضد سياسات النظام السابق الذي عده المسبب الأكبر – ويكاد يكون الأوحد – لتشويه الهوية الوطنية وتحطيم مرتكزات الشخصية العراقية في السيكولوجيا الاجتماعية، فضلاً عن الإطناب في محاولاته الرامية إلى إسقاط شرعية الادعاءات اللاوطنية والمزاعم اللاتاريخية التي تتبناها غالبية الحركات السياسية الكردية، معتمداً بذلك على فكرة مركزية قوامها؛ إن العراق ليس تجمع أعراق بل (هوية ثقافية – سياسية) تستمد مقومات وجودها من ثلاثة مصادر أساسية مترابطة عضوياً ؛ الحضارة الرافدية والتاريخ العربي والعقيدة الإسلامية. متوخياً من خلال استثمار رصيد الأولى قطع الطريق على التمظهرات القبلية، وباللجوء إلى فاعلية الثاني الحد من مظاهر التطلعات العنصرية، وبالاحتكام إلى رموز الثالثة لإيقاف مدّ النزعات الطائفية. وهكذا راح يصول ويجول في حقول معرفية شتى مستعرضاً أفكاره السياسية وباسطاً مقارباته المعرفية، لا لكي يستقرأ انكسارات التاريخ وانشطارات الجغرافيا وانهيارات الاجتماع وانحرافات الثقافة، كما كانت تجري على أرض الواقع الموضوعي لا كما يرتأي أن تكون عليه ارهاصات التوقع الذاتي، فضلاً عن استخلاص المسائل الإشكالية التي يزدحم بها التاريخ الانثروبولوجي للمجتمع العراقي، ومن ثم، وضع الأمور المبهمة في نصابها الصحيح والقضايا المشوشة في

سياقها الواقعي – على قدر المستطاع كما كنا نتمنى أن يفعل – ولكنه، ولفرط تمسكه بافتراضاته النظرية حول (فلسفة الاستعراق)[98] وما تنطوي عليه من ضرورات التحول من دونية العرق الى فوقية العراق، دون أن يخالجه أدنى شك أو يستوقفه أي تساؤل ازاء الكيفية التي يفترض أن يتم بموجبها ذلك التحول. لاسيما وانه يتحدث عن مجتمع نوعي معقد ما انفكت تجيش في احشائه وتمور بين تضاعيفه مختلف أنواع التصدعات السوسيولوجية والمفارقات السيكولوجية، التي جعلت الكثير من المهتمين بالشأن العراقي يقفون حيارى مذهولين ازاء مظاهر وتصرفات كان يظن انها من مخلفات عصور التوحش وأزمان البربرية، وليست بأي حال من الأحوال من معطيات شعب يقال انه سليل حضارة تمتد لالآف السنين كما كانت تشيع بيننا كتب التاريخ المؤدلج وتآليف التراث المؤسطر. فقد فرط بالمنهجية التاريخية التي كان من المرجح أنها ستجنبه الاختزال في قراءة الأحداث المتشابكة وتعصمه الشطط في تأويل الوقائع المركّبة. إذ لم يعد من المجدي ولا حتى من المنصف اختزال جدلية التاريخ الاجتماعي للعراق إلى بعد حضاري واحد أو تاريخ قومي مميز أو نظام ثقافي مخصوص أو اعتقاد ديني مهيمن، على أمل أن نشيع الطمأنينة في النفوس القلقة من بوادي الحاضر والمتطيرة من عوادي المستقبل. فإذا زعمنا انه وريث حضارة رافدية مميزة تضرب في عمق الماضي الإنساني الماقبل تاريخي، فأين نضع مواريث الحضارات السالفة الأخرى التي انبثقت لاحقاً أما بفعل الدينامية الذاتية لقوى الداخل أو وفدت إليه بفعل الحراك الجيوبولتيكي لقوى الخارج؟ وإذا ما أعلنا بأنه صاحب تاريخ عربي عريق قام على روابط الأنساب وتمازج الأرومات ،فأين سنذهب بتواريخ الأقوام والأعراق الأخرى التي ربما كان وجودها أقدم من وجود التاريخ العربي ذاته؟ وإذا ما سلمنا بأنه من أتباع أكبر الأديان التوحيدية وأكملها رسالة (الدين الإسلامي) باعتبار انه دين الأغلبية العربية وممثل خصالها الأخلاقية، فما هو مصير بقية الأديان والمذاهب السابقة عليه والمتعايشة معه؟. لاسيما وان «الاسلام هو قبل كل شئ وريث الشرق الأدنى بثقافاته واقتصاداته وعلومه القديمة. وقلب الاسلام هو ذلك الفضاء المحصور بين مكة والقاهرة ودمشق وبغداد. ويقال عن الاسلام انه الصحراء. العبارة جميلة وتتردد بكثرة، ولكن يجب أن يقال أيضاً : الاسلام هو

الشرق الأدنى، وهذا يضيف اليه كمية هائلة من الموروث الحضاري، وبالتالي قروناً طويلة من التاريخ»[99]. ولذلك لا يعفينا من المسؤولية التاريخية والمعرفية اختزال التاريخ العراقي إلى مجرد القول بأنه (هوية ثقافية – سياسية) وكفى، متجاهلين ما يكمن خلف وتحت هذه الطوبى من جحيم صراعي متواصل بين مكونات مستقطبة على أساس العرق أو المذهب أو القبيلة أو الجهة أو الدين، لا ترى من هوية تنتمي إليها وتمحضها ولائها سوى هوياتها العنصرية والطائفية والعشائرية، ولا تؤمن بفلسفة تتبنى مبادئها وتدافع عن قيمها إلاّ فلسفة العنف الدموي والابادة الجماعية. لا يكفي الإنسان العراقي بعد اليوم أن يقال له إن (التوتاليتارية) في العراق هي من «دمرت الهوية الذاتية وغيبت عناصر الهوية العراقية المتراكمة في مجرى بنائها التاريخي، بحيث حولت الهوية العراقية إلى دقيق في مجرى طحنها إياها من أجل صنع سبيكة تستجيب لمزاجها. وهو وهم مدمر كان يتعارض ويتناقض ويتضاد مع المكونات الروحية والتاريخية والثقافية للعراق»[100]. صحيح أن (التوتاليتارية) لم تسعى لبناء (شخصية اجتماعية) للإنسان العراقي يتخذها مرجعاً وطنياً له، أو تؤسس هوية حضارية يعتمدها في بلورة كيانه القومي واكتشاف ذاته الإنساني وإنضاج وعيه الاجتماعي. إلاّ أنها، والحق يقال، لم تجد أمامها معماراً قائماً حتى تدمره وتطحن أجزائه، كل ما في الأمر أنها شيدت تجربتها القاسية على معطيات كانت رابضة سابقاً في كينونة المجتمع العراقي منها على سبيل المثال لا الحصر؛ وجود شرخ واسع في منظومة الوعي الفردي، وتصدع كبير في مدماك الأنا الجماعي، ونكوص شامل في بنية السيكولوجيا الاجتماعية، وتصحر شاسع في أنظمة الفكر والثقافة والتعليم، استطاعت من خلال ذلك كله التلاعب بعناصر المخيال الشعبي لتعبأه، والعبث بمحتويات الذاكرة التاريخية لتجيشها، والتحوير لمفاتيح الغرائز البدائية لتسعّرها، والتحفيز لمكامن القيم الفجة لتشيعها على نحو ما شهدنا واكتوينا طيلة تلك الحقبة المظلمة. وبدلاً من الجهود المضنية والمحاولات الجادة التي بذلها الممثل الأبرز لهذا الاتجاه بخصوص اقتلاع الاعتبارات الطائفية واستئصال التطلعات العنصرية من الذهنيات المنغلقة والنفسيات المنعزلة عبر ترجيح خيارات المطلب العراقي الوطني، إلاّ انه لا يلبث إن يدخلها خلسة وبصورة تكاد تكون لا واعية من

خلال تأكيده المبالغ فيه حول مقولة الأغلبية الطائفية (الشيعية). فإذا كانت (فلسفة ترتيب البيت العراقي) تتضمن فكرة إن «مكونات العراق، شأن كل كيان متميز، لا يمكن عزلها عن الجغرافيا والتاريخ والثقافة والدين والأقوام. فمن الناحية الجغرافية ليس العراق سوى حوض وادي الرافدين ووحدتهما ومصبهما في الخليج. فهو الشريان الذي يمد وجوده ويوحد أراضيه ويجعله معقولاً حتى بالاسم. وليس تاريخياً سوى الامتداد (الأبدي) لكل من أور وبابل ونينوى وبغداد، وثقافياً ليس إلاّ الحصيلة المتراكمة من مسار حضاراته الكبرى كالسومرية والبابلية والآشورية والإسلامية، ودينياً ليس إلاّ تراكم العقائد من وثنيات وأديان قديمة وصابئة ويهودية ونصرانية وإسلام، وليس (قومياً) سوى السبيكة المنصهرة من عشرات الأقوام والأمم في مجرى بناء وانحلال أعراق الحضارات العالمية المتتالية عليه»[101]. فما هي يا ترى أوجه التوافق والاتساق بين هذا المقطع المفعم باللغة الخطابية وبين ما يعتقد «إن التشيع هو الأكثر تمثيلاً للمصالح القومية العليا التي لا تتعارض مع المبادئ الكبرى للإسلام. والقضية هنا ليست في كونه تشيعاً ، بقدر ما انه مذهب الأغلبية. وهو السبب الذي يذلل فيه نفسية المذهبية الضيقة ويجعل منه بالضرورة كياناً ثقافياً . وذلك لأن مذهب الأغلبية عقل، بينما مذهب الأقلية هوى»[102]. فهل يا ترى إن الباحث يجهل، من منظور ديمغرافي، إن ظاهرة التشيع في المجتمع العراقي حديثة نسبياً لا تتعدى نطاق القرن التاسع عشر كما تشير أغلب المصادر المتعلقة بهذا الموضوع. فقد جاء في دراسة الباحث (أسحق نقاش) «إن شيعة العراق تشيعت عموماً في عهد حديث، وان عملية التشيع كانت نتيجة تطور حدث في الغالب خلال القرن التاسع عشر مع استقرار القسم الأعظم من عشائر العراق العربية الرحل وتوجهها إلى ممارسة الزراعة. وكان هذالتطور إيذاناً ببداية عملية لتكوين دولة شيعية في جنوب العراق، أجهضت في أعقاب الاحتلال البريطاني في عام 1917 وإقامة النظام الملكي العراقي لاحقاً في عام 1921»[103]. فالمجادلة بهذه الطريقة الاختزالية التي تتوخى التملص من الخوض في قضايا الذاكرة الحساسة وتتجنب الولوج إلى مناطق الوعي الرخوة، لا يمكن إلاّ أن تزيد الأمور تعقيداً وتفاقماً بدلاً من التنطع لحلها ومعالجتها، ومضاعفة حالات التخندق والتمترس عوضاً عن مظاهر الانفتاح الأفقي والتواصل العمودي.

ما لم يتم التنقيب في خارطة الذهنيات المتناثرة والحفر في طبقات النفسيات المتشظية والغوص في تضاعيف التصورات المبعثرة، لا من باب تجريمها وتحميلها المسؤولية عما جرى ويجري لحد الآن، بحيث تنقلب إلى محرض لإثارة الفتن ودافع لاستنفار الأحقاد ووازع لتهييج الضغائن، وإنما لعرضها على مرآة الوعي كجزء عضوي من تاريخ المجتمع ومصدر من مصادر مخياله، وبالتالي إدراكها كمحصلة موضوعية لانحرافات وانقطاعات حصلت في سياق السيرورات التاريخية والاجتماعية، وليس من مصلحة أحد بعد الآن الاستمرار في استبطان قيمها والتماهي مع رموزها، إلاّ بمقدار ما يجري التطهّر من أوزارها والعزوف عن توظيفها والكف عن محاكاتها. بحيث تموضع في إطار ظروفها وتصنف ضمن محيط بيئتها وتحلل في سياق مكوناتها. باعتبار «إن لحظات الغليان – كما لاحظ بطاطو – هي خير فترة لدراسة المجتمعات على أحسن وجه. وقد بدا بالفعل أن المجتمع العراقي لم يكشف نفسه أو يميط اللثام عن مزيد من أسراره كما فعل في تلك اللحظة»[104]. ولكل تستقيم موازين نقدنا لطروحات هذا التيار (الاستعراقي)، على أسس من الموضوعية المنزّهة من عيوب الهوى الذاتي، وتنأى بمسارها عن ردود الفعل الاتهامية المتوقع كيلها، بوازع من هواجس التخوين الوطني أو العدمية الاجتماعية. فان المعايير العلمية والمقاييس المنهجية، ناهيك عن الضرورات المعرفية، تقتضي منا العروج على ذكر الاسهامات النوعية ورصد الأضافات الاستثنائية التي بادر – وبجرأة يحمدون عليها – رواد ذلك التيار الى اجتراحها في حقول الدراسات السياسية / الاستراتيجية، وميادين البحوث السوسيولوجية / الانثروبولوجية، ومضامير التنقيبات التاريخية / الحضارية. مما استتبع أن تجعل لآراءهم طعم خاص ولأفكارهم نكهة مميزة، مقارنة بعطاء أقرانهم من الكتّاب والباحثين والأكاديميين المنضوين تحت مسمى (النخبة العراقية)، الذين لم يتعدى اسهام الغالبية منهم حدود الخطابات الايديولوجية والافتتان بالتنظيرات الطوبائية، على خلفية انتماءاتهم الحزبية وولاءاتهم الطائفية ومرجعياتهم القبلية، والدوران، من ثم، في أفلاك العصبيات التناحرية والتجاذبات المصلحية. وعلى ذلك فقد تسنى لنا استخلاص ما نعتقد انها تعد من أبرز فضائل ذلك التيار وأهم مزايا دعاته الذين يؤمل أن تضاف لسجلهم المعرفي وتعزز رصيدهم الاجتماعي:

(4) **اقتحام القضايا الجوهرية** : كثيرين هم أولئك الذين شغلتهم قضايا العراق المصيرية واقلقتهم أحواله السياسية وأرهقتهم تفاصيله الاجتماعية، للحد الذي استنزفت طاقتهم في البحث المتواصل وذوت رغبتهم في التنقيب المستمر. الا انهم – ورغم ذلك للأسف الشديد – لم يقعوا على أسباب مشاكله المزمنة أو يحسنوا تشخيص علله المستعصية. وهو الأمر الذي لم يكن سببه – دائماً وبكل الأحوال – قلة الفهم بتركيب واقعه وانعدام المعرفة بتفاعل مكوناته، بقدر ما كان نتاج التعلق بالعارض من أموره، والأهتمام بالطارئ من أوضاعه، فضلاً عن استسهال تناول الآني في أزماته ومعالجة المؤقت في مشاكله. بحيث أفضت هذه الحالة السلبية الى اقصاء كل ما يتعلق بقضاياه الجوهرية وازاحتها عن بؤرة الوعي الفاعل / الشغال من جهة، والعمل، من جهة أخرى، على طمس معالمها وتغييب حضورها في ترسانة اللاوعي ووضعها في متحف الذاكرة، اما طمعاً في مكسب عاجل أو نيلاً لمأرب آجل. وعلى هذا المنوال فقد استمرت جروح العراق نازفة وأوجاعه مستديمة وأوضاعه مضطربة، مما سوغ لكل طاغية وألهم كل دكتاتور اعتلاء عرش السلطة والامساك بدفة الحكم في غفلة من الزمن وغيبوبة من المجتمع. ليمارس، بعد ذلك، شتى ضروب الطغيان السياسي والحرمان الاقتصادي والامتهان الاجتماعي والارتهان الثقافي، متذرعاً بالخشية من عواقب الانقلابات الداخلية ودرء الدسائس الاقليمية واحباط المؤامرات الخارجية. وخلافاً لذلك فقد نأوا بأنفسهم – ولا نقول أهملوا أو تخلوا بالكامل – مروجي ثقافة الاستعراق عن هذا المسلك المعيب، الذي كان يتعارض مع أبسط مقومات الوعي الاجتماعي ويجافي أدنى متطلبات الثقافة الوطنية، حين شرعوا – وهم يتوفرون بهذا القدر أو ذاك على عدة المعارف الحديثة والمنهجيات المعاصرة – بفتح ما استغلق من أضابير (المسكوت عنه) واستعصى من ملفات (الممنوع التفكير فيه) واستعصم من ارشيفات (المحرم المساس به)، التي طالما ضرب حولها جدار من الكتمان الشديد واسدل فوقها غطاء من السرية المطلقة، بحيث حرّم الأقتراب منها وجرّم الحديث فيها. هذا بالاضافة الى قيامهم – كل في مجال اختصاصه ومضمار ثقافته – بتسليط ساطع الضوء على تضاريسها المتعرجة واخاديدها المتعامدة، محيلين اياها الى قضايا ساخنة تتطلب الطرق الآني وشجون راهنة

تستلزم المعالجة الفورية، فضلاً عن اخضاعها لمعول النقد ومبضع التحليل ومقياس الاختبار، بغية الخروج بحصيلة معرفية تتيح لمن يروم العوم في أتون الواقع العراقي الصاخب؛ لتفسير الكثير من غوامض حياتنا المضطربة، وتطهير الكثير من رواسب نفسياتنا القلقة، وتعمير الكثير من خرائب علاقاتنا المفككة، وتصحيح الكثير من أخطاء تصوراتنا المشوشة.

(5) **الالتزام بالخيارات الوطنية:** حين استعرضنا، بايجاز شديد، حصيلة الميّزة الأولى لتيار الاستعراق، لم تكن غايتنا من ذلك اظهار ما يتمتع به أعضاءه والمريدين لأفكاره والمهتمين بفلسفته، من ولع في مخالفة الواقع السياسي القائم ومشاكسة الوضع الثقافي السائد – وان كان من الممكن استخلاص مثل هذه النتيجة المنطقية لتغاير المواقف وتعارض الاتجاهات – بقدر ما كنا نتوخى ايصال فكرة ان الباعث الذي حدا بهذا الرهط من الباحثين سلوك هذا المسلك الجرئ، يكمن – فيما نرى – باحداث سلسلة من الصدمات الذهنية والرجات السيكولوجية، تستهدف منظومات الوعي التقليدي وأطر العلاقات البالية التي اعتاد الانسان العراقي على التعايش معها والاندغام فيها والاذعان لها والتسليم بها، دون ان يراوده الشك أو تنتابه الريبة حيال صدق ما تشيعه من مواقف وسلامة ما تتيحه من خيارات، مقارنة بما استوطن شخصيته من نزعات راديكالية وشخصنيات مؤسساتية وتماهيات كارزمية، بحيث فوتت عليه مراراً فرص امتلاك بوصلة التوجهات الوطنية وساقته للتفريط بثوابت مرجعياته العراقية. كما وانها (= الصدمات والرجات) هيأت أمامه، في الوقت ذاته، المناسبة لكي يعيد التفكير بمجمل قناعاته المسبقة ومسلماته المتوارثة حول أصول مكوناته الاجتماعية، وجذور معتقداته الدينية، وروافد أروماته اللغوية، وبدايات صيرورته الحضارية، ومحطات سيرورته التاريخية، ومصادر علاقاته الانسانية من جهة، ووضعه، من جهة أخرى، في اطار بنية جديدة من الوعي ونسق حديث من العلاقات، لا يتيسر له فقط من خلالها نقد النصوص وتفكيك الخطابات وتعرية الادعاءات فحسب، بل حثه على اعادة تركيب مدماك انتمائه الوطني المتخلع، وترميم عمارة ولائه العراقي المتصدع. وبرغم وعورة المباحث التي جاستها طروحات دعاة الاستعراق وحساسية المواضيع التي خضعت لمنهجية تحليلاتهم،

فانه قلما زاغت عنهم الرؤية الفكرية الناضجة وانحرفت بهم الموازين القيمية الموضوعية، التي بالاعتماد عليها تجري معايرة الخيارات الوطنية ومفاضلة المرجعيات الرمزية، قياساً الى ما دونها وسواها من الخيارات والمرجعيات الأخرى، معتبرين كونها بمثابة العاصم من الشطط في زحمة المنافسات والمنقذ من الضلال في أتون المساومات. خلافاً لما اعتاد أقرانهم من ذوي الأسماء اللامعة والألقاب الرنانة، الذين ما أن يستشعروا – وهنا، وهنا فقط، يكون مستوى الحساسية عال جداً - بأنهم وضعوا في اطار من المفاضلة أو الموازنة ما بين مصالحهم الشخصية وامتيازاتهم الذاتية، وبين خياراتهم الوطنية وثوابتهم العراقية حتى تكون الأرجحية لمنافع الأولى على مواجع الثانية، متعاطين مع المبادئ والقيم كما لو أنها مجرد سلع خطابية تباع وتشترى في سوق العرض والطلب السياسي. وهو ما برهنت علية وأكدته مفارقات نخبنا السياسية والثقافية لا بل حتى الأكاديمية التي ما برحت تجري لاهثة خلف الأطماع والمغانم، بعد أن تنكرت لوظيفتها الرسالية وأسقطت حيائها الوطني.

(6) **الانهمام بالهوية العراقية** : لعلّه من نافل القول من أن هناك فرق كبير وبون شاسع بين أن يمسك المرء بسلسة العناصر والمقومات التي تحرك الواقع وتديم تفاعل عناصره ولكن دون أن يهتدي الى موقع الحلقة المركزية التي تربط جميع الحلقات ببعضها لتمنحها القوة عند التوتر وتزيدها متانة لحظة الضغوط، وبين أن يتاح له القبض على تلك الحلقة المحورية التي تقرر مصير السلسلة بكاملها لتوجيه مسارها وتعيين اتجاهها صوب الأهداف المبتغاة بأقل التكاليف السياسية من جهة، وتنظيم الفعاليات الوظيفية باتجاه الرهانات المصيرية بأدنى الأضرار الاجتماعية من جهة أخرى. فاذا ما فقد – لسبب ما – معيار التمييز بين هذه أو تلك، أي بين ماهو ثابت ومتغير، وبين ماهو جوهري وعارض، وبين ماهو أساسي وثانوي، وبين ماهو فاعل ومنفعل، وبين ماهو أصل وفرع، فان المشاكل لن تكون متوقعة الحدوث فحسب، بل والنوازل ستكون مؤكدة وكارثية أيضاً على مختلف الصعد والمستويات. وهو الأمر الذي تنبّه له وتحاشى الوقوع فيه رواد هذا التيار، لاسيما مثلبة النزعة التوفيقية التي غالباً ما انساق أقرانهم نحوها بلا اكتراث ودون تبصر بالعواقب. ولما كنا قد لخصنا فضائل مشروع الاستعراق بثلاث

– خشية الاطناب الزائد والتفصيل الممل – فلأن هناك فضيلة رابعة ولكنها ضمنية تتعلق باللجوء الى اسلوب ترتيب الأولويات بحسب ضرورتها المصيرية وتحقيب المراحل بحسب أهميتها الظرفية، مما يعطي لعناصر البنية التحتية الوطنية زخماً مضاعفاً طالما احتاجت اليه وسعت لاكتسابه دون جدوى ابان العهود السابقة لاعتبارات سياسية معروفة. ذلك لأن عمليات هدم القديم من البنى والبائد من التصورات، وتبني الحديث من الأفكار والمستحدث من المؤسسات، يستلزم أولاً اقتحام أسوار الممنوع من القضايا الاشكالية وتحطيم حصون الممتنع من القناعات الأسطورية، واستخلاص، من ثم، القوى العميقة والمصادر الخفية التي تحرك الواقع وتؤطر فعالياته وتديم ديناميات، لوضعها في دائرة النقد الاجتماعي والشك المعرفي والحفر التاريخي. وعقب ذلك تأتي الخطوة أو المرحلة الثانية التي يتم من خلالها فرز الغث من السمين في تلك القضايا والقناعات، لكي يؤجل النظر في معطيات الأولى لحين نضوجها وينصب الأهتمام على الثانية لأجل أن تفعّل وتستثمر، من منطلق ان الأهم هو الأولى بالرعاية والعناية من المهم، كونه يشكل مثابات للنهوض ومرتكزات للانطلاق، دون اغفال ما يجود به جدل الواقع وما تطرحه أوالياته من حيث سيولة عناصره وانثيال مكوناته. ولعل ادراك دعاة الاستعراق بان قضية انتشال العراق من مآزقه وانقاذ المجتمع من معاناته، لن تكون في طور الممكن من القدرة أو في اطار المتاح من الارادة، ما لم يتم وضع حجر الأساس لمشروع (الهوية الوطنية) المؤجل، يشكل سابقة نوعية لا في مضمار الفكر السياسي العراقي الذي أدمن التعامل مع خاصية هذا المشروع كما لو انه مجرد شعار براق يزين خطابات الأحزاب البائسة وتميمة سحرية تؤطر دساتير الحكومات الدكتاتورية بل وفي ميادين الفكر الاجتماعي العام الذي طالما كان نهباً للأساطير القومية الضيقة ومرتعاً للخرافات الايديولوجية المتطرفة. ومما لا شك فيه ان قضية بناء (الهوية العراقية) – وهذا ما يعزز اعتقادنا ويرسخ قناعاتنا بأن مقوماتها الذاتية (وعي وارادة) وشروطها الموضوعية (علاقات ومؤسسات)، لا زالت تفتقر الى النضوج والتبلور وبالتالي فهي غير موجودة واقعياً – لم تكن في يوم من الأيام رهينة الأقوال التي يتبرع بها هذا الطرف أو ذاك، أو التصريحات التي تتفضل بأعلانها هذه الجهة أو تلك،

بقدر ما كانت قرينة الأفعال الجادة لأفراد المجتمع والتوجهات الملموسة لأركان السلطة والاجراءات المعاشة لمؤسسات الدولة. ولهذا لم يتردد للحظة واحدة كتاب الاستعراق من تشخيص بؤرة الوعي الوطني وقاعدة الكيان الاجتماعي ومهماز الذاكرة الجمعية (الهوية العراقية)، مشيرين ضمنياً الى كونها (كعب أخيل) القضية العراقية برمتها. ومالم تأخذ الأطراف المعنية هذه الحقيقة البديهية بنظر الأعتبار لكي تؤسس وعيها وتمأسس علاقاتها، فانه من قبيل المغالطة الحديث عن مستقبل العراق الواعد، والتوهم الاعتقاد بمعجزة الشعب العراقي الواحد. اذ لا خيار أمام العراقيين جميعاً بين أن يكون بشخصية اجتماعية جامعة وهوية عراقية موحدة، أو لا يكونوا بمسمياتهم الجهوية وانحداراتهم القبلية وانتماءاتهم العنصرية وولاءاتهم الطائفية وميولهم المذهبية.

رابعاً - ضمور الثقافة وظهور الخرافة :

لعلنا كثيراً ما نتحدث عن ظاهرة انتشار الثقافات الفرعية / التحتية وطغيان لغتها في الخطابات السياسية وشيوع قيمها في الممارسات الرسمية والشعبية، للدلالة على اندثار رموز الثقافات الوطنية / القومية في المجتمعات التي لا تفتأ تعاني من اضمحلال مقومات التحضر في سلوكها، واستفحال مسوغات العنف في علاقاتها، وهزال متطلبات الأمن في بيئاتها. وذلك كمؤشر على مظاهر نكوصها وعلائم انحطاطها نحو أطوار التخلع الاجتماعي والتضعضع الحضاري والتصحر الثقافي، دون أن يساورنا الشك حيال التناقض أو الالتباس الذي قد تستثيره أو تستحضره مثل هذه الصياغة (الثقافات الفرعية / التحتية) في منظومات الادراك العام وقواعد الحسّ المشترك، لجهة الطابع التمديني المترتب على فعل الثقافة والبعد الانساني المتمخض عن اهتمامها في المجالات السوسيولوجية والانثروبولوجية، لاسيما في بنى الوعي الفردي وفضاءات المخيال الجمعي. معولين بذلك – ويالينا لم نفعل – على (حكمة) الشعب و (نباهة) الجماهير التي طالما أفضت الى موارد التنازع السياسي ومرابض التصارع الاجتماعي، نتيجة لطابعها الراديكالي المتطرف واستجابة لنوازعها السيكولوجية الطائشة. ولما كان مفهوم الثقافة يرمز الى بلوغ أعلى مراتب الوعي وأرقى مدارج المعرفة، أو كما وصفها (رايموند وليامز) بتعبير أنيق بأنها «معيار للكمال»[105]. فان استخدامنا لذلك

التوصيف وتسويغنا لتلك المزاوجة هو من قبيل التعبير المجازي وليس من باب الواقع الفعلي. ذلك لأن من طبيعة الثقافة وخاصيتها الجوهرية حمل الفاعلين الاجتماعيين على تهذيب سلوكهم وتقويم عاداتهم وتطويع أعرافهم وعقلنة أفكارهم وانسنة علاقاتهم وشرعنة تطلعاتهم، بحيث يغدو الحوار والمصارحة بدلاً من العنف والعدوان منهجاً لحل خلافاتهم، والمشاركة والمكاشفة بدلاً من الاقصاء والتهميش سبيلاً لمعالجة أزماتهم. وهو الأمر الذي يستتبع تعميق صلات الألفة بين مكونات المجتمع لمدني وتقارب عناصره الأهلية من جهة، ويقوي، من جهة أخرى، روابط الائتلاف بين قوى المجتمع السياسي وتفاعل تياراته الفكرية، ويخفف، بالتالي، ضغوط التناقضات البينية ويجفف منابع الصراعات الدورية. فالثقافة وفق هذا المنظور تنطوي في ذاتها على خاصية ضبط وموائمة الميكانزمات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والايديولوجية والنفسية، بما يحول دون تحولها الى عوامل للهدم بدلاً من البناء، والاحتدام بدلاً من الانسجام، والتفارق بدلاً من التوافق، والتناحر بدلاً من التآصر، والتباغض بدلاً من التعاضد، والتشظي بدلاً من التوحد. واللافت للنظر ان الثقافة بمفهومها التنويري الأعم، لا ترمي فقط (كمحفز نوعي دائم) الى تسريع وتائر التقدم العلمي وتنويع مصادر الانتاج التكنولوجي وتوسيع محاور الاستهلاك المعرفي فحسب – وهو ما يلج بنا الى مضامير الحضارة والتعاطي مع معاييرها – وانما هي تستهدف بالدرجة الأساس (كطاقة روحية خلاّقة) منظومات الوعي التقليدي لتفكيكها، وحقول الذاكرة المتكلسة لحرثها، وأنساق القيم البالية لتطهيرها. وهو الأمر القمين بسمو الانسان الى مستوى راق من الادراك العقلاني وانتهاج سبل السلوك الانساني، ليس فقط حيال أقرانه في البيئة الاجتماعية المحلية (الوطنية) فحسب، بل وأزاء بقية أعضاء الجنس البشري قاطبة بصرف النظر عن أصولهم العرقية وخصائصهم الثقافية ومعتقداتهم الدينية وانتماءاتهم الحضارية ومشاربهم الفكرية واختلافاتهم اللغوية ومرجعياتهم الرمزية. اذ «ان تنوع الثقافت البشرية لا ينبغي أن يحضنا على المعاينة المجزئة أو المجزأة. فهو لا يقوم على انفصال المجموعات البشرية بقدر ما يقوم على العلاقات التي توحّد بينها»[106] وفي ضوء هذه المعطيات الواقعية فان ظاهرة ضمور الثقافات الوطنية / القومية

وانحسار قيمها واندثار أعرافها، سواء كان ذلك على صعيد المجتمع الأجمالي، أو على مستوى الجماعات المستقطبة أو حتى على نطاق الأفراد المتذررين، سيكون مدعاة لظهور الخرافات العنصرية بين القوميات المختلفة، وسطوع الأساطير الطائفية بين الأصوليات المتباينة، وانبثاق التهويمات القبائلية بين السلالات والبطون المتنوعة. ومن ثم الوقوع في دائرة المحظور الوطني حيث تمزق نسيج وحدة الجماعة وتصدع مدماك عقدها الاجتماعي وفقدان شعورها بالانتماء المشترك وضياع فرص تثاقفها الذاتي واندراجها في سياق شخصية اجتماعية عامة والتفريط بتماثلها ضمن هوية وطنية موحدة. ولذلك نلاحظ – كما يشير المفكر برهان غليون- الى انه «كلما انكفأ المجتمع على الثقافات الفرعية، أو الأنماط الثقافية التي تكوّن أجزاءه، نافياً الثقافة القومية كتنظيم أعلى موحّد لوسائل التبادل والتواصل الروحي – الفكري، ازاء تمسك فئاته وجماعاته الثقافية بهويتهم الخاصة وتشديدهم على نقاط الأختلاف والمغايرة، وتركيزهم على الطابع الثابت والجامد لشخصيتهم بالمقارنة مع الجماعات الأخرى. وتحويل الشخصية الى ماهية ثابتة وما يرتبط بها من استعادة للتاريخ وتوحيد له في لحظة واحدة ومن مطابقة للهوية مع الأرض أو المهنة أو العرق، ليست في الواقع الا دليلاً على انهيار الوظائف العليا للثقافة، وتخفيض هذه الأخيرة الى مستوى الانعكاس المباشر لحقيقة أو لواقع لا يتبدل، والتعبير عن وجوده واستمراره»[107]. ولما كانت مظاهر الخرافات التعصبية بأنواعها، الأقوامية والطوائفية والقبائلية تستحضر تجليات الانغلاق التاريخي والانكفاء الحضاري والانخلاع النفسي التي ينحط الى دركها الفاعل الاجتماعي، فضلاً عن تدني مؤشرات تفاعله الوطني وتواصله الانساني الى حدود التماهي مع مخلفات طبيعته البدائية الرابضة في لاوعيه. فان المعول على الثقافة اسهامها في تحقيق رهانات القفزة النوعية التي أشار اليها الفيلسوف الالماني (فردريك انجلس) في مسار الجدلية الاجتماعية، عبر كبح جماح الارادة البدائية ولجم نوازع الوعي الغريزي، والبدء من ثم بالانتقال من عالم الضرورة الطبيعية العمياء الى ملكوت الحرية الانسانية الواعية. لذلك فقد أشار أحد علماء الانثروبولوجيا (و. ه. غودنوغ) الى أن «الثقافة متميزة من الارث البيولوجي بمعنى انها ما يجب أن تتعلمه الشعوب؛ انها تشكل النتاج النهائي لهذا التعلم: انها المعرفة

بالمعنى الأعم للكلمة»[108]. ولعل طبيعة موضوعنا تقتضي الاشارة المقتضبة الى دور العوامل الذاتية المسؤولة عن تغذية حالات الاغتراب الفردي عن الأطر الاجتماعية الحاضنة، وانسلاخ الجماعات عن المعايير القيمية الموجهة من جانب، وتحديد الشروط الموضوعية المخصّبة لاستنبات تلك التحولات الدراماتيكية في بنية الوعي وانماط الانتماء من جانب آخر. اذ لا يخفى ان ظهور وبزوغ ما نسميه مجازاً (الثقافات الفرعية / التحيتية)، وشيوع مظاهر استبطان قيمها والتماهي مع أعرافها من لدن أعضاء المجتمع المتصدع بنيوياً والمتحلل رمزياً ، لا تختلف (من حيث النتيجة) عما يصيب (الثقافات الوطنية / القومية) من أعراض ضمور الثوابت وتلاشي المعايير. فكلاهما حصيلة أواليات وجدليات لا تنبع من فراغ الواقع ولا تستحدث من عدم التصورات. فما يحصل هنا ويجري هناك يشترط وجود مقدمات تتعلق بالوضع السياسي، ومعطيات تتصل بالحالة الاجتماعية، وخلفيات تتحدد بالموروث الثقافي، واشكاليات تتجسد بالمرحلة التاريخية. فالثقافات، وفقاً لذلك، «ليست كتلة جامدة، ولا ماهية ثابتة، ولا عقلية متحجرة، وانما علاقة توتر مستمرة، وثمرة هذا التوتر الدائم بين الوعي والواقع، والذات والموضوع، والحاضر والمستقبل، والحلم والامكان»[109]. ولكن برغم ما يتمتع به الواقع المعاش من خاصية موضوعية تنحو باتجاه حيازته لميزة الاستقلال النسبي عن الزام الارادات الانسانية والتفلت من اكراهاتها، الا انه لا ينفرد - لوحده - بتأطير أشكال الوعي وتقنين أنواع المعرفة كما لو انه بات مفتاح الجدلية الاجتماعية وكلمة سرّ اشتغالها. فلكل من هذه وتلك قوانينها الخاصة وقواعدها المتميزة التي غالباً ما تعمل – وليس دائما بالضرورة – بالتوافق والتزامن والتحايث مع متطلبات المجتمع واشتراطات التاريخ. بيد ان المؤكد انه بقدر ما تسهم جدلية الواقع وحراك مكوناته وانسيابية تفاعلاته بفتح قنوات الوعي وتوسيع فضاءات المعرفة، بقدر ما يعمل منطق هذه الأخيرة على تنقية مسالك ذلك الواقع واضاءة مساراته وعقلنة خياراته. والطامة الكبرى تقع حين يسري مبدأ الشذوذ عن القاعدة في أواليات القوانين الاجتماعية وانقطاع سلاسل التفاعلات الجدلية بين عناصر الوجود وأشكال الوعي، بين تداعيات الواقع وارهاصات الفكر، بين أنماط الممارسة وصياغات النظرية من جهة، وتحول العلاقة بين هذه

وتلك من سيرورة التطورات البنيوية الهادئة الى سياق الاختناقات الوضعية المدمرة، ومن ضرورة الترابطات الوظيفية الهادفة الى احتمال التصادمات العشوائية المقوضة من جهة أخرى. وهو ما يجعل حالة المجتمع العراقي عقب منعطف السقوط السياسي / التاريخي نموذجاً لهذه الاشكالية / النكسة، تستلزم الدراسات الموسعة وتستوجب البحوث المعمقة للوقوف على ماهية هذا الانقلاب المدوي والانزياح الكارثي الذي فاق التوقعات وتجاوز التصورات، بعد أن طال الأسس وأطاح بالثوابت وقوض المرتكزات، بحيث طغت أساطير التاريخ على حقائق الجغرافيا، وتآمرت ألاعيب السياسة على وقائع الاجتماع، وتجاسرت أباطيل الخرافة على رموز الثقافة، ومسخت أكاذيب الأعلام عناصر الوعي الاجتماعي، وتنكرت أوهام السيكولوجيا المجيشة لمعطيات الانثروبولوجيا المشخصة، وتواثبت فنتازيا المخيال على شواخص الواقع. وهو الأمر القمين بحمل الثقافة، بما هي قيم انسانية مشتركة، وأعراف اجتماعية موحّدة، وتصورات فكرية متناسجة، وبنى نفسية متواشجة، على تعطيل دورها الرمزي في حياة المجتمع، والتخلي عن وظيفتها الحضارية في عقله الجمعي، لتشرع، من ثم، بولوج مسارات الأنكماش ولانحسار. بحيث يغدو من الصعب – ان لم يكن من المستحيل – بلوغ الحدّ الأدنى من تماسك وحدة الجماعة في اطار ما يشكل (شخصيتها الاجتماعية) كمرحلة أولى، والمحافظة على استمرارية تواصلها في اطار ما يعتبر (هويتها الوطنية) كمرحلة تالية. ولعل في تساؤل المؤرخ والانثروبولوجي (فون غروبنباوم) ما يشكل دلالة صارخة على أهمية معيار الثقافة وضرورته، لضمان أن تبلغ الجماعة الوطنية وحدتها سياسياً وتحقق وعيها بذاتها حضارياً ، حين كتب يقول «هل هو ارتياب العرب من وجود أدنى شك في هويتهم الثقافية هو الذي يمنعهم من بلوغ فهم جماعي لذاتهم»[110]. وكما هو واضح فان غياب أو ضياع معيار الوحدة الثقافية على مستوى النظام الاجتماعي برمته، لا يمكن الا أن يفضي الى تصدع مقومات (الشخصية الاجتماعية) وتشظي مكوناتها وتذرر عناصرها واندثار أعرافها، وبالتالي، شيوع مظاهر النكوص والارتداد باتجاه الجماعات الأولية من اثنيات وطوائف وقبائل؛ للأحتماء بحميمية علاقاتها، والاستقواء بعصبية روابطها، والتمترس خلف قيمها، والتخندق وراء رموزها. ولما كانت الخاصية

الجوهرية للثقافة تتبؤر في كونها صيرورة عقلانية، تتيح للفاعل الاجتماعي ليس فقط شروط الانتقال من طور العلاقات البدائية اللصيقة بمظاهر الطبيعة الفجة والعشوائية الى طور الوعي بالزمنية التاريخية وما تنطوي عليه من ادراك موضوعي لواقع الجماعة الأولية في اطار التحقيب التاريخي والتمرحل الحضاري، بالقياس الى مستوى بقية الجماعات الأخرى المحايثة لها والمتزامنة معها، سواء التي تقع ضمن حقل منظوماتها القرابية وأروماتها السلالية، أو تلك التي تتبلور خارج ذلك الحقل الانثروربولوجي وبعيداً عن سياقها السوسيولوجي فسحب، بل وتمنحه (=الفاعل الاجتماعي) المقدرة على تحديد الأطر النظرية وتلمس السياقات الاجرائية التي من خلالها يتموضع الوعي بالذات بدلالة المغايرة مع الآخر. نقول اذا كانت للثقافة مثل هذه الدلالة الاجتماعية المفعمة بالنضج الحضاري والوعي الانساني، فان مظاهر ضمور الدور الذي تلعبه وانكماش الوظيفة التي تؤديها، قمينة باحياء عوامل الارتداد صوب خرافات الأصول الما- قبل تاريخية والما- دون اجتماعية، بحيث تشرأب نوازع التباغض الاقوامي والتنابذ الطوائفي والتغالب القبائلي، وتمسي الثقافة، تبعاً لذلك، ضرباً من التضليل والتعمية. ونحن اذ نمنح الثقافة ذلك الفعل التحويلي الهائل للبنية الاجتماعية وضخ الفاعلية في أنساقها وادخال العقلنة في علاقاتها واضفاء الواقعية على تفاعلاتها، فلأنها بالتعريف خاصية فكرية تتسم بالحرث السوسيولوجي والحفر الانثروبولوجي والتنقيب السيكولوجي. لا بالمعنى الموحي بنسف الأسس المجتمعية وتحطيم البنى الفكرية وتخريب المنظومات الرمزية، التي تشكل جدلية اشتغالها وتمفصل حقولها شروط تحقيق (الشخصية الاجتماعية) العامة للمجتمع، وانما بالمعنى الذي يفيد حمل العقليات المتمترسة على نبذ مسبقاتها الخرافية، وسوق الجماعات المستقطبة للتخلي عن مرجعياتها التعصبية، وإلزام السلوكيات المجيشة بالتطهّر من آثامها الانفعالية.

الهوامش والمصادر :

(1) يرى عالم النفس الأمريكي (اريك فروم) إن ما تتميز به الشخصية الاجتماعية هي أنها «لا تظم سوى نخبة من المعالم، النواة الجوهرية لمكون شخصية معظم أعضاء الجماعة التي تطورت نتيجة التجارب الرئيسية ونمط الحياة المشترك في تلك الجماعة». أنظر كتابه؛ الخوف من الحرية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1972)، ص221. كذلك كتابه الآخر؛ الإنسان بين الجوهر والمظهر، ترجمة سعد زهران، سلسلة عالم المعرفة (140)، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1989)، ص141 وما بعدها. والجدير بالذكر إن المفكر المصري (السيد يسين) كان قد تبنى ذات المفهوم حين تصدى لدراسة؛ الشخصية العربية بين صورة الذات ومفهوم الآخر، (القاهرة، مكتبة مدبولي، 1993)، ص69 وما بعدها.

(2) ريتشارد س. لازاروس؛ الشخصية، ترجمة الدكتور سيد محمد غنيم، (القاهرة، دار الشروق، 1981)، ص 178. ولمزيد من المعلومات حول موضوع الشخصية، يمكن مراجعة كتاب كالفن هول وغاردنر لندزي؛ نظريات الشخصية، ترجمة فرج أحمد فرج وقدوري محمود حفني ولطفي محمد فطيم، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1971). وكذلك أنظر الدكتور قاسم حسن صالح؛ الإنسان من هو ؟ سلسلة دراسات (363)، (بغداد، دائرة الشؤون الثقافية العامة، 1984)، حيث يشير المؤلف إلى ان تعاريف الشخصية من الكثرة بحيث «إن أثنين من الباحثين وجدا عام 1962 إن عدد منظري الشخصية كان (142) منظراً لكل منظر تعريفه الخاص في الشخصية»، ص14.

(3) غني عن البيان إن مفهوم (الإنسان) يعد أوسع معنى وأعمق دلالة من المفاهيم المرتبطة به المحاذية له مثل (الشخص) و(الفرد). فإذا كان الفرد هو الإنسان بمفرده وانه سيبقى عاجزاً عن امتلاك عناصر الشخصية ومقوماتها إلاّ بمقدار «ما يستوعب مكاسب الثقافة ويصبح ذاتاً (فاعلاً) واعياً للنشاط، ويتحمل مسؤولية تصرفاته، بقدر ما يطور فرديته بالذات. فان الإنسان – كما قال ماركس – هو من حيث الجوهر مجمل جميع علاقاته الاجتماعية». أنظر كيله وكوفالسون؛ المادية التاريخية؛ دراسة في نظرية المجتمع الماركسية، ترجمة الياس شاهين، (موسكو، دار التقدم، د. ت)، ص300. وحول نفس الموضوع راجع؛ ف. ب. توغارينوف؛ الطبيعة. الحضارة. الإنسان، ترجمة رضوان القضماني ونجم خريط، (بيروت، در الفارابي، 1987)، ص173 وما بعدها.

(4) لعلنا لا نبتعد كثيراً عما يراه المفكر المغربي (محمد عزيز الحبابي) من أن «الكائن الإنساني معطى خام، يظهر ويصير كلما ازداد اتجاهه نحو التشخصن، ونحو الاندماج في مجتمع من الأشخاص. فهو باق (كائناً) خاماً ما لم يظهر للآخرين (...) لأن الظهور لا يكون إلاّ بالنسبة للآخرين. وهذا الارتباط هو الذي يجعلنا في طريق التشخصن». أنظر كتابه؛ من الكائن إلى الشخص؛ دراسات في الشخصانية الواقعية، (القاهرة، دار المعارف، 1968)، ص11.

(5) غي روشيه؛ مدخل إلى علم الاجتماع العام (1) الفعل الاجتماعي، ترجمة الدكتور مصطفى دندشلي، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1983)، ص13.

(6) صموئيل هنتنغتون؛ من نحن ؟ التحديات التي تواجه الهوية الأمريكية، ترجمة حسام الدين خضور، (دمشق، دار الرأي للنشر، 2005)، ص7.

(7) يقول عالم الاجتماع الأمريكي (بنيديكت أندرسون) انه «لا توجد أمة في غياب تاريخ قومي، يدخر في عقول شعبها ذكريات مشتركة عن آلامها وانتصاراتها، أبطالها وأوباشها، أعدائها وحروبها، هزائمها وأمجادها. ووفقاً لهذا المعيار، لم تكن الولايات المتحدة أمة في القسم الأكبر من تاريخ القرن التاسع عشر، *لأنها لم تمتلك تاريخاً قومياً*». أورده؛ هنتنغتون؛ المصدر ذاته، ص125. وفي السياق ذاته فقد أشار الناقد الانكليزي المعاصر (تيري ايغلتون) الى انه «اذا ماكانت الحتمية الأوروبية تنبع من ان أوروبا تكاد تختنق بالتاريخ، فأن *الأرادوية الأمريكية تتأتى من أن أمريكا تكاد تختنق من الأفتقار اليه* (...) واذا ماكانت الولايات المتحدة غير مقيدة نسبياً بالتاريخ، فهي بالمثل بعيدة بعداً شديداً عن الجغرافيا، هذا المبحث الذي تبدو فيه هوايتها وغراراتها بصورة مخجلة». أنظر كتابه القيم؛ فكرة الثقافة، ترجمة ثائر ديب، (دمشق، دار الحوار، 2000)، ص 187. من جانبه فقد لخص الباحث العربي (محمود ابراهيم) فحوى هذه الموضوعة حين كتب يقول «كبقية التواريخ لأغلبية شعوب الأرض ودولها، *لا يوجد ما يسمى (بالتاريخ الأمريكي)، هذا التاريخ هو فلتة تاريخ، صنعة لاحقة على تاريخ هو الأصل، ولكنه – قطعاً – ليس التاريخ الأمريكي*، انما تاريخ المايا أو الآزتك، أو الهنود الحمر، أو الهنود، هو تاريخ لم يقم على أنقاض تاريخ هؤلاء والموغل في القدم، انما بعد تحويل الشعب التاريخي والجغرافي في العتيد والعريق دون تسميته، بعد محاولة التمكن منه من النواحي كافة». راجع، جان بودريارد – أدغار موران؛ عنف العالم، ترجمة عزيز توما (دمشق، دار الحوار، 2005)، ص 17.

(8) صموئيل هنتنغتون؛ المصدر ذاته، ص64، ص65.

(9) المصدر ذاته؛ ص25.

(10) جمال حمدان؛ شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان، ج2، (القاهرة، عالم الكتب، 1980)، ج1، ص63.

(11) الدكتور علي الوردي؛ شخصية الفرد العراقي: بحث في نفسية الشعب العراقي على ضوء علم الاجتماع الحديث، (دون ذكر مكان النشر وتاريخه)، ص37. هذا وقد لاحظ كاتب عراقي آخر إن «شعب العراق رغم صلابته وعناده وقوة تحمله وتماسكه الظاهر على المستوى الفردي والجماعي فانه في كثير من الأحيان يمارس في سلوكه التطبيقي فعل الشخصية المزدوجة اجتماعياً ، فهو رغم الوصف السابق نجده قليل الصبر سريع الخنوع والانصياع لسلطان القوة القاهرة وسطوة العنف ويستكين لجبروت الشدة في الحكم الجائر ويساير ضغوط الحاكم القوي طالما كان سيف القوة والحزم مشرعاً ونافذاً ،

وهذا المسلك يؤدي به في أغلب الأحيان للنكوص عن الالتزامات المبدئية والأخلاقية والاجتماعية والعجز عن الإيفاء بالذمم والعهود والمواثيق المبرمة عندما تقف سلطة الدولة بينه وبين التزاماته المبدئية والأخلاقية». أنظر باقر ياسين؛ تاريخ العنف الدموي في العراق، (بيروت، دار الكنوز الأدبية، 1999)، ص103

(12) سليم مطر؛ جدل الهويات: عرب وكرد .. تركمان .. سريان .. يزيدية، صراعات الانتماءات في العراق والشرق الأوسط، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2003)، ص39.

(13) الدكتور عبد الوهاب حميد رشيد؛ التحول الديمقراطي في العراق: المواريث التاريخية والأسس الثقافية والمحددات الخارجية، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2006)، ص263، وهو مايشكل تكثيفاً وتلخيصاً لطروحات الباحث والمؤرخ (حنا بطاطو) الذي كتب يقول «وجدت كل الانشقاقات الحضرية لنفسها تعبيراً في ظاهرة أخرى هي ظاهرة (المحلة) أو الحي المديني، وبكلمات أخرى، فان المجموعات التي كانت تنتمي في مدن العراق الى عقائد دينية أو طوائف أو طبقات مختلفة، أو كانت من أصول اثنية (عرقية) أو عشائرية مختلفة كانت تميل الى أن تعيش في (محلات) منفصلة». أنظر كتابه؛ العراق، ج3، ترجمة عفيف الرزاز، (بيروت، مؤسسة الابحاث العربية، 1990) ج1، ص36. هذا وقد استخلص (بطاطو) في مكان آخر نتيجة تلك الظاهرة ليضيف «ونتيجة لذلك، جزئياً ، فقد اختلفت المدن في توجهها الاقتصادي، فكانت روابط الموصل مع سوريا وتركيا، وروابط بغداد والمدن الشيعية المقدّسة مع بلاد فارس والصحارى الغربية والجنوبية الغربية. أما البصرة فكانت تتطلع بشكل رئيسي الى البحر والهند»، المصدر ذاته، ص35. وفيما يتصل بهذا الموضوع الحيوي فأنه لا يفوتنا ايراد ما لخصه الاكاديمي والباحث العراقي (مالك المطلبي) في معرض تقديمه لكتابه الحديث، ذاكرة الكتابة: نبش اللاوعي المهمل، من آراء قمينة بتعزيز وجهة نظرنا، عبر تأكيده بالقول «لقد تحدثت في كتابي عن منطقتي في جنوب العراق واسمها (الحلفاية) أو (المشرح) نسبة الى تشريح النهر عند مروره في تلك المنطقة وهي مكان الحدث الرئيس فيه، وكانت تلك المنطقة التي أعيش فيها هي مكان الكون الأول وأن كل بقية أمكنة العالم الأخرى هي تفاصيل لأنها الموطن أو بيت الطفولة الأول. فالحلفاية هي المكان السحري الذي أوجد مركز العمل في العقل حتى أن العمارة التي كانت المركز لم تكن تشكل عندي الاكتشاف بل الدهشة». راجع ملحق جريدة الصباح العدد(1298) بتاريخ 16 كانون الثاني / يناير 2008. ولعل كل هذه الدلائل تخالف الاستنتاج الذي توصل اليه الباحث العراقي (حسن العلوي) والذي مؤداه «ان العرب في تاريخهم الطويل لم يفضلوا الانتساب الى المكان، وانما ينتسبون الى القبيلة والعشيرة، بينما شاعت النسبة الى المكان عند الفرس، فلا يكاد يولد الواحد منهم في مدينة أو يقترب منها حتى يلصق لقبها به كالبخاري والشهرستاني والاصفاهاني

والرازي.». راجع كتابه؛ الشيعة والدولة القومية في العراق 1914 – 1990 (ايران، دار الثقافة للطباعة والنشر، د. ت)، ص 248.

(14) المحامي عباس العزاوي؛ تاريخ العراق بين احتلالين، ج8، (طهران، منشورات الشريف الرضي،)، ج6، ص257. من جهته فقد لاحظ المؤرخ (وجيه كوثراني) ان «الانتماء الاقليمي والمناطقي كان أساساً للهوية السياسية مع تنوعات في اللهجة، والطقوس الدينية، بالاضافة الى الطعام والملبس». أوردته الباحثة السعودية (مي يماني) في كتابها؛ هويات متغيرة: تحدي الجيل الجديد في السعودية (لندن، رياض الريس، 2001)، ص 28.

(15) من المهم بهذا الخصوص مراجعة ما أشار إليه المفكر العربي (محمد أركون) من إن «المخيال يمثل وعاء يستقبل بكل سلبية صور الواقع على الهيئة التي كانت تجربة الجماعات قد أنجزتها انطلاقاً من تاريخها وطريقة اندماجها في وسطها المادي والفيزيائي. إن القوم أو الجماعة تحول مصائبها وانتصاراتها وهزائمها واحباطاتها إلى نوع من التصورات المرغوبة والمعبأة؛ أي إلى نوع من الايديولوجيا». أنظر كتابه؛ تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، (بيروت، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، 1998)، ص29.

(16) مقتبس عن (عباس العزاوي)، مصدر سابق، ج2، ص11.

(17) الدكتور وجيه كوثراني؛ الذاكرة والتاريخ في القرن العشرين الطويل: في البحث والبحث التاريخي، (بيروت، دار الطليعة، 2000)، ص82 و83 .

(18) شوقي جلال؛ التراث والتاريخ، (القاهرة، دار سينا، 1995)، ص 318 .

(19) غي روشيه؛ مصدر سابق، ص120.

(20) عباس العزاوي؛ مصر سابق، ج2، ص326، ص327.

(21) مقتبس عن المصدر ذاته، ج6، ص339. وفي السياق ذاته فقد أكد المؤرخ المصري المعروف (جمال حمدان) ان «ما من قطر عربي على مدى التاريخ، عرف من التقلبات العنيفة في مقدراته ومصائره؛ في أقدراه وقواه، مثلما عرف العراق». أنظر دراسته القيمة (عبقرية المكان في العراق)، مجلة الفكر المعاصر المصرية، العدد (12) شباط فبراير 1966. أورده الباحث العراقي (فاضل الربيعي) ضمن دراسته القيمة ؛ الجماهيريات العنيفة

(22) ينبغي أن يشار بصدد هذا الموضوع إلى سياسات النظام السابق عندما بادر متبرعاً شخصياً – لا شرعياً ولا قانونياً – بأجزاء واسعة من الأراضي العراقية إلى كل من دولتي السعودية والأردن على خلفية ما أشيع عن منهجه القومي. يضاف إلى ذلك ما استحوذت عليه دولة الكويت من أراضي عراقية لا يستهان بها بموجب قرار ترسيم الحدود بين الدولتين عقب الغزو الأمريكي وسقوط بغداد عام 2003. وهو الأمر الذي «زاد من القنابل الموقوتة مستقبلاً في وجه العلاقات العراقية – الكويتية. وبحسب خبير مستقل: إن لجنة الأمم المتحدة بمنحها فائدة الشك في التفسير التاريخي للخصم في

مسألة الحدود، أشعلت نيران توترات سياسية أخرى في المستقبل، كما إن القبول بالقرار العقابي الأمريكي الصادر باسم الأمم المتحدة في رسم الحدود بين البلدين أساء للنظام الكويتي كثيراً بالنسبة إلى العلاقات المستقبلية مع العراق». أنظر الدكتور عبد الوهاب حميد رشيد؛ التحول الديمقراطي في العراق: المواريث التاريخية والأسس الثقافية والمحددات الخارجية (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2006)، ص52.

(23) لقد وجد كل من (أديث وائي، وأيف، بينروز) في دراستهما عن العراق انه «كانت الاسبقيات تتداخل في بعض البقاع، ولذلك فأن الحدود النهائية لكل وريث من ورثة الأمبراطورية العثمانية تقررت بالمساومة والتوفيق الذي ألغى بعض المطالب مقابل التنازل المشترك المبني على الموازين المختلفة لأسبقية كل مدّع بالنسبة الى علاقاته الجغرافية والتاريخية المختلفة». أنظر كتابهما، العراق: دراسة في علاقاته الخارجية وتطوراته الداخلية 1915 – 1975، ج2 ترجمة عبد المجيد حسيب القيسي، (بيروت، الدار العربية للموسوعات، 1989)، ج1، ص91.

(24) سليم مطر؛ جدل الهويات؛ مصدر سابق، ص60. هذا وقد لاحظ المؤرخ العراقي (عباس العزاوي) ان «هؤلاء – يقصد الكرد – اذا طاردتهم الحكومة مالوا الى ايران أو اذا طاردتهم ايران عدلوا الى الانحاء العراقية وهكذا». أنظر مصدر سابق، ج7، ص 182. للمزيد حول هذه المسألة يمكن مراجعة بعض المصادر التاريخية التالية: أديث وائي، أيف، بينروز؛ العراق: دراسة في علاقاته الخارجية وتطوراته الداخلية 1915 – 1975، ج2، ترجمة عبد المجيد حسيب القيسي، (بيروت، الدار العربية للموسوعات، 1989). والدكتور مصطفى عبد القادر النجار؛ التاريخ السياسي لامارة عربستان العربية 1897 – 1925 (القاهرة، دار المعارف، 1971). والدكتور علاء نورس؛ العراق في العهد العثماني: دراسة في العلاقات السياسية 1700 – 1800 (بغداد، دار الرشيد للنشر، 1979) .

(25) الدكتور محمد جابر الأنصاري؛ العرب والسياسة: أين الخلل ؟ جذور العطل العميق، (بيروت، دار الساقي، 2000)، ص226، ص227.

(26) الدكتور مثيم الجنابي؛ العراق ورهان المستقبل، (دمشق، دار المدى، 2006)، ص118.

(27) نعتمد هنا المعنى الذي خلعه المفكر (محمد أركون) على مفهوم الأسطورة الذي «يدل على أن الأسطورة أو التركيب الأسطوري للحكايات الشعبية ليس وهماً أو خيالاً صرفاً كله، وإنما هو يستند على أساس من الواقع يشبه النواة المركزية المغلفة بغلافات من صنع الخيال. وهذا هو التعريف الانثروبولوجي الحديث لكلمة أسطورة. ولذلك ينبغي على القارئ العربي ألاّ يفهم من استخدامنا الغزير لكلمة (أسطورة) أو (وعي أسطوري) إننا نقصد الأكاذيب والخرافات التي لا أساس لها من الصحة أو لا وجود لها. وإنما نقصد التركيز على أهمية البعد النفسي أو الخيالي الذي يميل إلى المبالغة والتضخيم في حياة الأفراد والجماعات. انه موجود وفعّال ومجيش للجماهير (خصوصاً في المجتمعات

البدائية والمتخلفة) مثلما هو موجود العامل الاقتصادي المادي وربما أكثر». أنظر كتابه القيم: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، (بيروت، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، 1998)، ط/3، ص 35. وفي السياق ذاته فقد لاحظ الانثروبولوجي المعروف (كلود ليفي شتراوس) إن «الفكر الأسطوري يشيد مجموعات ذوات بنى بواسطة مجموعة ذات بنية هي اللغة. لكنه لا يستمدّ ما يأخذه من مستوى البنية: انه يعمّر قصوره الإيديولوجية من أنقاض المقول الاجتماعي القديم». أنظر كتاب، مقالات في الأناسة، اختيار وترجمة الدكتور حسن قبيسي، سلسلة الفكر المعاصر 3 (بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، 1983)، ص41 .

(28) مرسيا الياد: مظاهر الأسطورة، ترجمة نهاد خياطة، (دمشق، دار كنعان للدراسات والنشر، 1991)، ص5 .

(29) روبرت م. ماكيفر؛ تكوين الدولة، ترجمة الدكتور حسن صعب، (بيروت، دار العلم للملايين ،1966)، ص59

(30) لعل غالبية العراقيين ما برحوا يجتافون، دون وعي، اعتقاد العالم النفسي (كارل غوستاف يونغ)، الذي مفاده:

«إن المستقبل ليس إلاّ تكرار للماضي». أنظر كتابه: الإنسان ورموزه، ترجمة سمير علي، سلسلة الكتب المترجمة (130)، (بغداد، منشورات وزارة الثقافة والأعلام، 1984)، ص74. أو كما يقول المفكر العربي (برهان غليون) يجري «تفسير الواقع الخاص من خلال مفاتيح الماضي، وبالتالي الاعتراف المسبق وغير المقبول، باستمرار الماضي في الحاضر وغلبته». أنظر كتابه؛ المحنة العربية: الدولة ضد الأمة، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1993)، ص11.

(31) الدكتور رضوان سليم؛ نظام الزمان العربي: دراسات في التاريخيات العربية – الإسلامية، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2006)، 98.

(32) الدكتور وجيه كوثراني؛ الذاكرة والتاريخ، مصدر سابق، ص 189.

(33) الدكتور كمال عبد اللطيف؛ أسئلة النهضة العربية: التاريخ – الحداثة – التواصل (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2003)، ص206.

(34) مقتبس عن وجيه كوثراني؛ الذاكرة والتاريخ؛ مصدر سابق، ص36. ولعل من المفيد ملاحظة إن (الأخلاق وأسباب الحياة والأمل) التي يعنيها المؤرخ المذكور، ليست سوى أخلاق القوى المهيمنة أو المتسلطة التي طالما اعتبرت أن مصالحها الفئوية هي مصالح المجتمع كله وأن إيديولوجيتها الحزبية هي أيديولوجيا عموم طبقاته.

(35) لقد لاحظ الباحث العراقي الدكتور (حسين سرمك حسن) في مقال له إن «مظاهر التفكير الذرائعي كان ميّزة للعراقيين القدامى». أنظر؛ في علم نفس الأسطورة (2) الآلهة تنام .. والعراقي لا ينام، صحيفة الصباح، العدد /776 بتاريخ 28 شباط / فبراير 2006.

والحقيقة إننا لا نشاطر الكاتب منهجه الاسقاطي للمفاهيم المعاصرة بما تحمله من معاني وما تعنيه من دلالات على مرحلة تاريخية سابقة التاريخ. هذا من جانب، إما من الجانب الآخر، فان (التفكير البرغماتي) لا ينبع تلقائياً دون شروط معرفية ومقدمات اجتماعية لا نخال الباحث يجهل فقدان وجودها في تلك البيئة العراقية الموغلة في القدم. كما إن طريقة التفكير هذه تحتاج، لكي تحوز مواصفاتها، إلى مستوى من الوعي الاجتماعي يحسن عقلنة الواقع وتشؤ العلاقات وبقرطة المؤسسات.

(36) الدكتور عبد الوهاب حميد رشيد؛ حضارة وادي الرافدين: ميزوبوتاميا، العقيدة الدينية، الحياة الاجتماعية، الأفكار الفلسفية، (دمشق، دار المدى، 2004)، ص25.

(37) باقر ياسين؛ تاريخ العنف الدموي في العراق، مصدر سابق، ص132.

(38) تنسب هذه المقولة الشهيرة للفيلسوف الإنكليزي (توماس هوبز). أنظر الدكتور إمام عبد الفتاح إمام؛ توماس هوبر فيلسوف العقلانية، (القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1985)، ص179.

(39) حنا بطاطو؛ العراق، ترجمة عفيف الرزاز ،ج3، (بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، 1992)، ج3، ص179 وفي السياق ذاته فقد أشار الباحثان (أديث وأئي، ايف، بينروز) الى ان «المشاعر التي دفعت الى الثورة كانت تنبع من أصول مختلفة، فمنها المنافسة التاريخية للسيطرة على الصحراء السورية الكبرى، ومنها المنافسة بين القاهرة وبغداد، والمنافسة بين القبائل البدوية الرحالة وبين الحضر المستقرين في المدن، والمنافسة بين العرب والأكراد، والنزاع العقائدي بين اليمين واليسار، وبين القوميين العرب وبين – وان لم يصرح بذلك علانية – القوميين العراقيين». مصدر سابق، ج1، ص363 .

(40) السفير بول بريمر؛ عام قضيته في العراق: النضال لبناء غد مرجو، ترجمة عمر الأيوبي، (بيروت، دار الكتاب العربي، 2006)، ص115.

(41) الدكتور ادوار سعيد؛ الاستشراق: المعرفة. السلطة. الإنشاء، ترجمة كمال أبو ديب، (بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، 1981)، ص50.

(42) الدكتور هادي نعمان الهيتي؛ إشكالية المستقبل في الوعي العربي، (بيروت، مركز، دراسات الوحدة العربية، 2003)، ص171.

(43) لقد أصاب الناقد الانكليزي المعاصر (تيري ايغلتون) كبد الحقيقة حين قال «لعل أبعد أصناف سياسات الهوية عن الالهام هي تلك التي تزعم ان ثمة هوية ناضجة أصلاً قد قمعت من قبل الآخرين». راجع كتابه القيم؛ فكرة الثقافة، ترجمة ثائر ديب، (دمشق، دار الحوار، 2000)، ص 141 .

(44) عبد الرزاق الحسني؛ تاريخ الوزارات العراقية، ج10، (بيروت، منشورات مكتبة اليقظة العربية، 1982)، ط6، ج3، ص315. كذلك أنظر (حنا بطاطو)، مصدر سابق، ج1، ص44.

(45) فردريك انجلس؛ جدليات الطبيعة، ترجمة محمد أسامة القوتلي، (دمشق، منشورات دار الفن الحديث العالمي، 1970)، ص99. وانظر كذلك الفيلسوف الروسي، ف. أفاناسييف؛ أسس الفلسفة الماركسية، ترجمة عبد الرزاق الصافي (بغداد، منشورات الطريق،)، ص40.

(46) سبق للمفكر الراحل (أدوار سعيد) أن أشار إلى أن «الغرب المسيحي يؤرخ لبدء وجود الاستشراق الرسمي بصدور قرار مجمع فينا الكنسي عام 1312 م بتأسيس عدد من كراسي الأستاذية في العربية، واليونانية، والعبرية، والسريانية في جامعات باريس، وأكسفورد، وبولونيا، وافينيون، وسلامنكا». أنظر كتابه؛ الاستشراق، مصدر سابق، ص80.

(47) لقد كتب العالم الانثروبولوجي (كلود ليفي ستروس) في معرض دفاعه عن هذا النمط من الشعوب يقول «ان الشعب البدائي ليس شعباً متأخراً أو متخلفاً ، بل ينم في هذا المجال أو ذاك عن روح ابتكار وتنفيذ تتقدم أشواطاً بعيدة على نجاحات المتحضرين». أنظر كتابه؛ الانثروبولوجيا البنيوية، ج2، ترجمة الدكتور مصطفى صالح (دمشق، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، 1977)، ج1، ص 126 .

(48) أدوار سعيد؛ الثقافة والامبريالية، ترجمة كمال أبو ديب، (بيروت دار الآداب، 2004)، ط3، ص9. كما سوف يقول في عمله السابق ان «الاستشراق قد حقق الكثير من الانجازات. فخلال عصره العظيم في القرن التاسع عشر أنتج لتحثين؛ وزاد عدد اللغات التي تدّرس في الغرب، وكمية المخطوطات المحققة والمترجمة والمعلق عليها، وفي كثير من الحالات وفر الاستشراق للشرق طلاباً أوروبيين متعاطفين معه ذوي اهتمام أصيل بقضايا كالنحو السنسكريتي، والنقود الفينيقية، والشعر العربي». راجع الاستشراق، مصدر سابق، ص120. ولهذا – كما سوف يقول المفكر محمد أركون – «ليس مدهشاً والحالة هذه أن يكون المسلمون قد رفضوا دوماً – وغالباً دون أي تفحص جاد للأسف – المساهمات الأكثر تثقيفاً وفائدة للمستشرقين». راجع كتابه؛ الفكر الاسلامي؛ مصدر سابق، ص 264.

(49) روجيه غارودي؛ حوار الحضارات، ترجمة الدكتور عادل العوا، (بيروت، منشورات عويدات، 1986)، ط3، ص17، ص18. من جهته فقد ألمح العالم الاجتماعي (بنيديكت اندرسون) الى دراسة (ويليام جونز) حول اللغة السنسكريتية عام 1786 كنتيجة للغزو الانكليزي للبنغال، ليبين من خلالها انها «أدت الى ادراك ان الحضارة الهندية أقدم بكثير من الحضارة اليونانية أو اليهودية. وجاء فك (جان شامبليون) لرموز الهيروغليفية في عام 1835 كنتيجة لحملة نابليون على مصر فزاد ذلك الكشف من التراث غير الأوروبي. وقد قللت تطورات الدراسات السامية من شأن فكرة كون العبرية لغة موغلة في القدم وأنها لغة ذات وقار سماوي». أنظر كتابه؛ الجماعات المتخيلة، ترجمة محمد الشرقاوي (القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 1999)، ص 75 .

(50) الدكتور عبد الله العروي؛ مفهوم التاريخ، ج2، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 1992)، ج1، ص23.

(51) جيرار لكرك؛ الانثروبولوجيا والاستعمار، ترجمة الدكتور جورج كتورة، سلسلة كتاب الفكر العربي /2، (بيروت، معهد الإنماء العربي، 1982)، ص34.

(52) لعل هذا الرأي يتقاطع مع وجهة نظر رائد الانثروبولوجيا البنيوية (كلود ليفي – ستروس) الذي سبق له أن قال «الحق انه ليست هناك شعوب طفلة. كلها بالغة، بما فيها تلك التي لم تقرأ يوميات طفولتها ومراهقتها»، المصدر ذاته، ج2، ص 305 .

(53) غني عن القول إن ظاهرة (التقديس) لا تقتصر على منتجات الوعي الديني، بل ينبغي تعميمها على كل ما يستبطنه المخيال الجمعي ويجتافه من تصورات واعتقادات يجري رفعها أو تساميها إلى مصاف المقدس ضمن منظومة الثقافة الشعبية. ذلك «لأن المقدس ليس الديني فقط (وان كانت جذوره دينية)، وإنما المقدس يكمن حتى في عاداتنا اليومية واعتقاداتنا، في تفاؤلنا وتشاؤمنا، في النظم التي تحكمنا، والطرق التي نحكم بها، في العلاقات ضمن العمل وفي العائلة، وحتى في المؤسسة الزوجية ،وفي البديهيات والمسّلمات والحكايا». أنظر الدكتور عبد الهادي عبد الرحمن؛ عرش المقدس: الدين في الثقافة والثقافة في الدين، (بيروت، دار الطليعة، 2000)، ص11، ص12.

(54) جديراً بالملاحظة إن معظم أنصار هذا التيار هم من مثقفي المهجر، والذين لا زالوا يقيمون في بلدان الغرب ويفضلون العيش فوق ربوعه، بعد أن استوطنوا هناك وأكملوا مشوارهم الأكاديمي وطوروا منظورهم المعرفي وعمقوا وعيهم الثقافي وأثروا رصيدهم الفكري، في كنف تلك البلدان التي مارست الاستشراق ودعمت رموزه، وهو ما تسنى لمثقفي الاستعراق من الإطلاع عليه والاستفادة منه بشكل مثمر.

(55) الدكتور هيثم الجنابي؛ العراق ومعاصرة المستقبل، (دمشق، دار المدى، 2004)، ص16.

(56) الدكتور هيثم الجنابي؛ العراق ورهان المستقبل، مصدر سابق، ص92. مع ملاحظة إن هذا المقطع أصبح لازمة لا يفتأ الباحث يرددها بين ثنايا الكتاب. أنظر للمقارنة؛ ص145، ص146، 155، ص 167، ص228، وهكذا. كما وقد أعيد توظيفها مجدداً ضمن كتابه الحديث؛ أشجان وأوزان الهوية العراقية: البحث عن أوزان داخلية لاستقرار وديناميكية الهوية الوطنية العراقية (بغداد، دار ميزوبوتاميا للنشر والتوزيع، 2007)، ص118 .

(57) المصدر ذاته؛ ص283 .كذلك أشجان وأوزان، ص63 .

(58) الدكتور علي الوردي؛ لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ج6، (بغداد، مطبعة الإرشاد، 1969)، ج1 ص12. وكذلك أنظر الدكتور إبراهيم الحيدري؛ تراجيديا كربلاء: سوسيولوجيا الخطاب الشيعي، (بيروت، دار الساقي، 1999)، ص32 وما بعدها.

(59) المحامي عباس العزاوي؛ تاريخ العراق بين احتلالين، مصدر سابق، ج8، ص195. وفي السياق ذاته فقد أورد الباحث العربي (الطاهر لبيب) واقعة انه «في العصر العباسي الثاني تحالف

البيزنطيون مع الأمويين في الأندلس للوقوف ضد العباسيين، بل ان تحالفات الحروب الصليبية، في سياق حرج، الى أي حدّ هي متحركة الحدود الدينية والى أي حدّ يتسع تداخلها، بحكم المصالح، الى التناصر في غير الدين، مثلما حدث آنذاك، في سوريا التي قدمت، كما يقول كلود كاهن (مشهد اللامبالاة الدينية في المجال السياسي ومشهد الارتباطات بين بيزنطة المسيحية وهذا وذاك من الأمراء المسلمين ضد أمراء مسلمين آخرين»). أنظر بحثه الموسوم (الآخر في الثقافة العربية) ضمن كتاب؛ صورة الآخر: العربي ناظراً ومنظوراً اليه (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1999)، ص 200 .

(60) الدكتور سيار كوكب الجميل، (لا تسحقوا بلادكم الجميلة أيها العراقيون !)، صحيفة الصباح، العدد / 777، بتاريخ 1 آذار / مارس 2006. وفي السياق ذاته فقد لاحظ الباحث (سليم مطر) «إن الأغلبية المتعلمة لا زالت حتى الآن تتعامل مع مسائل الدين والطائفة، فقط من الناحية السياسية ودور الدولة في حل المشكلة، وتتجنب عن عمد كل ما يخص الجانب الآخر من المشكلة، أي أديان وطوائف الوطن نفسها. (و) من أجل إصلاح المجتمع والوطن، لا يكفي إصلاح الدولة والأحزاب؛ بل يتوجب كذلك إصلاح الطوائف والأديان، لأن الدولة تتغير بينما الأديان دائمة.. وإصلاح الدائم أهم من إصلاح المتغير. وهنا يتحمل المسؤولية جميع المثقفين والسياسيين ورجال الدين من جميع الطوائف والأديان». أنظر كتابه؛ الذات الجريحة: إشكالات الهوية في العراق والعالم العربي (الشرقمتوسطيّ)، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2000)، ط3، ص366.

(61) سليم مطر؛ الذات الجريحة؛ مصدر سابق، ص127.

(62) الدكتور محمد أركون؛ الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، (بيروت، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، 1996)، ط2، ص18 وما بعدها. كذلك انظر كتابه؛ تاريخية الفكر العربي الإسلامي؛ مصدر سابق، ص70 وما بعدها.

(63) سليم مطر؛ جدل الهويات، مصدر سابق، ص40.

(64) سليم مطر؛ الذات الجريحة، مصدر سابق، ص167.

(65) سليم مطر؛ جدل الهويات، مصدر سابق، ص 39.

(66) الدكتور برهان غليون؛ اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2004)، ط3، ص276.

(67) لعل مثال العالم الاجتماعي الراحل (علي الوردي) يعد أبرز دليل على ذلك، حيث لم يجري فقط التعتيم على طروحاته والتحفظ على مؤلفاته فحسب، وإنما حرم حتى من ممارسة دوره الأكاديمي كأستاذ جامعي نتيجة لكونه أول من دشن ولوج هذا الحقل الملغم وامتلك جرأة الحفر في طبقاته.

(68) لقد استعار المفكر (محمد أركون) هذا التعبير من نظيره الفرنسي (بلونديل)، مشيراً إلى كونه «يعفينا من بذل الجهد للتوصل إلى المعروف الصريح وعلى هذه الشاكلة يتراكم

اللامفكر فيه داخل التراث الحي» أنظر كتبه؛ الفكر الإسلامي: قراءة علمية ، مصدر سابق، ص33.

(69) حتى في هذا الجانب المتعالي فائق القداسة، يرى الدكتور علي الوردي «إن الإنسان بوجه عام لا يفهم من الدين سوى الجانب الذي ينتفع منه أو يتصور انه ينتفع منه، فهو لا يهتم إلاّ بالأمور الاعتقادية والتعبدية من الدين لأنها تعطيه السلوى وتسبغ عليه الطمأنينة تجاه أخطار الحياة ومستقبلها الغامض». أنظر كتابه؛ لمحات اجتماعية، مصدر سابق ج4، ص 404.

(70) صموئيل هنتنغتون؛ من نحن ؟، مصدر سابق، 194. من جانبه فقد لاحظ الباحث العراقي (إبراهيم الحيدري) انه في «الظروف الاجتماعية الحرجة وفي أوقات الشدائد والمحن والأمراض والخطر يتوجه كثير من الناس إلى المؤسسات الدينية لمواجهة الشدائد والمحن سوية والحصول على الأمن والطمأنينة والاستقرار النفسي، كل بحسب تجاربه الحياتية وثقافته وتربيته ووسطه الاجتماعي الذي يعيش فيه وكذلك استعداده النفسي وظروفه الاقتصادية». أنظر كتابه الممتع؛ تراجيديا كربلاء: سوسيولوجيا الخطاب الشيعي، (بيروت، دار الساقي، 1999)، ص231.

(71) الدكتور محمد أركون؛ الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سابق، ص57.

(72) اعتراضاً على هذا الابتسار والاختزال لإشكالية (الهوية العراقية) ضمن حقبة زمنية لا تتعدى الثمانية عقود، في حين نجزم إن جذورها تمتد لقرون عدة، قد لا تشكل فترة الحروب الصفوية – العثمانية فوق أرض العراق إلاّ بداية متواضعة لطرحها على مستوى البحث التاريخي ووضعها موضع الدراسة الأكاديمية، نحيل القارئ إلى ما ذكره المؤرخ العراقي (عباس العزاوي) في تاريخه للفترة المذكورة حين كتب يقول «لم يدخل في فكر العراقي آنئذ حب الاستقلال والنزوع للحكم الذاتي .. والتاريخ في صفحاته يعين إن الأمة متى تفرقت وتحكمت فيها الطائفية الممقوتة انحل كيانها وأضاعت استقلالها وفاتتها الفرص. فبينما كان الواجب على العراق أن يتأهب ليوجد له مركزاً ويكون حكومة صار يسير بعض أبنائه لمساعدة الأغيار والتفادي في سبيل مصلحتهم». أنظر كتابه: العراق بين احتلالين، مصدر سابق، ج3، ص352.

(73) سليم مطر؛ الذات الجريحة، مصدر سابق، ص351.

(74) في إطار تأكيده على أهمية وجود (الهوية الوطنية) وانعكاس ذلك على قوة الأوطان ودوام استقرارها، فقد أشار الباحث (سليم مطر) إلى إن «معاينة سريعة لخارطة العالم تبين لنا إن الأوطان المستقرة القوية هي الأوطان التي تمكنت من إنجاز مهمة بناء الهوية. *إن ضعف الهوية الوطنية لأي شعب يؤدي إلى ضعف الشخصية الاجتماعية* والفردية وكثرة التوترات السياسية وسيادة العنف وديمومة الدكتاتورية». أنظر؛ الذات الجريحة، مصدر سابق، ص131 .

(75) الدكتور محمد عابد الجابري، مسألة الهوية، العروبة والإسلام .. والغرب، قضايا الفكر العربي (3)، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1997)، ط2، ص17.

(76) الدكتور محمد نعمان جلال (الهوية والتحديث في مملكة البحرين) بحث في مجلة ثقافات البحرينية، صيف 2002 العدد / 3.

(77) يرى الاكاديمي والباحث في دائرة العلوم السياسية لجامعة جيفسكيلا – فلندا «ان الآخر (البربري أو المتوحش غير الأوروبي) كان يلعب دوراً حاسماً في تطور الهوية الأوروبية، وفي الحفاظ على النظام، أو في تعزيز التلاحم ضمن الكومنولث الأوروبي». أنظر (فيلهو هارلي) في بحثه الموسوم (مفهوم ومواريث (العدو) في ضوء عملية التوحيد والسياسات الأوروبية)، ضمن كتاب، صورة الآخر، مصدر سابق، ص 54. هذا في حين ذهبت الاستاذة في الجامعة اللبنانية الدكتورة (دلال البزري) الى أن «التساؤل عن احتمال كون هذا (الآخر) ضرورة فبان، من جهة، انه يملي وظيفتين ملحتين؛ هما بلورة الهوية وتنظيم الخصوصية .. (اذ) لا توجد علاقة بالآخر الا على قاعدة غالب ومغلوب. ومن دون هذه القاعدة، يضمحل الآخر ويصبح عدماً ، مندمجاً تمام الأندماج بحيث يصبح الأنا». أنظر بحثها (الآخر: المفارقة الضرورية)، ضمن ذات المصدر، ص 99 وص 103. وفي الاتجاه ذاته وجد أحد الباحثين العرب «ان الآخر يعمّق هويتنا؛ وحين نخلع عليه كل ما لانريده فنحن نعزوا الى أنفسنا الخصال والشيم التي نرغب في أن نتماهى بها ونتمثل لها، ونباعد بيننا وبين ما نراه عاراً وضعّة» أنظر محي الدين صبحي؛ عرب اليوم: صناعة الأوهام القومية (لندن، رياض الريس، 2001)، ص62 .

(78) لقد استعرنا هذا المصطلح من جعبة المفكر (محمد أركون)، الذي يستخلص منه المعنى الرامي إلى «تمثل خطاباً أيديولوجياً يعظم التراث عموماً دون الاهتمام بمضامينه الحقيقية أو بأهميته العقائدية (وتقييم هذه الأهمية) أو بالوسائل العملية لتحيينه وتنشيطه أو تجسيده في التاريخ من جديد .. (وهو) يعني إذن نوعاً من التعمية والتمويه لعمليات التطور الاجتماعي والاقتصادي والثقافي الواقعية التي تفرض نفسها حتماً مع ضرورات التنمية الملحة». أنظر كتابه؛ الفكر الإسلامي؛ قراءة علمية، مصدر سابق، ص53.

(79) الدكتور علي حرب؛ حديث النهايات: فتوحات العولمة ومآزق الهوية، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2000) ط2، ص23.

(80) الدكتورة دلال البرزي، مصدر سابق، ص 108 .

(81) محي الدين صبحي؛ الأمة المشلولة: تشريح الانحطاط العربي، (لندن، رياض الريس للكتب والنشر، 1997)، ص112. أنظر كذلك الدكتور (برهان غليون) حيث لاحظ ان «أزمة الهوية لا تظهر الا في المجتمعات التي تدخل في ديناميكية الحداثة»، أوردته (دلال البرزي)، مصدر سابق، ص 108 .

(82) داريوش شايغان: أوهام الهوية، ترجمة محمد علي مقلد، بحوث اجتماعية 18، (بيروت، دار الساقي، 1993) ص122. في حين تساءل فيلسوف الظاهراتية (مارتن هيدجر) بأسلوبه الفلسفي المنمق «كيف يجب أن تكون نحن أنفسنا، وكيف يمكن لنا أن نكون أنفسنا، دون أن نعرف من نكون على يقين من اننا نحن الذين نكون ؟». مقتبس عن الدكتور فتحي المسكيني؛ الهوية والزمان – تأويلات فينومينولوجية لمسألة (النحن)، (بيروت، دار الطليعة،2001) .

(83) كوامي أنتوني آبياه (الليبرالية والفردية والهوية)، ترجمة محمد يونس، مجلة الثقافة العالمية، العدد 110، (يناير / فبراير 2002) ص147.

(84) هناك من يعتقد انه فيما «يتعلق بمزيد من الأهداف المجردة والسياسية للوحدة الأوروبية، يمكننا أن نرى ان المهمة ليست اعادة تأسيس هوية (أوروبية) (مفقودة)؛ فلم يكن هناك أبداً مثل هذه الهوية في السابق، باستثناء الهوية المسيحية. ان الوحدة الأوروبية تمثل جهداً من أجل خلق هوية جماعية جديدة والحفاظ عليها. ويؤدي هذا الجهد، اذا ما نجح، الى قيام جماعة اصطناعية: هوية مشتركة تسبغ على شعوب مقسمة بين عدد من الدول القومية، وبين ولاءات مرتبطة بحدود (أرض الآباء)، أكثر منها أوروبا». أنظر (فيلهو هارلي)، مصدر سابق، ص 69. من جانبه فقد أشار الناقد الانكليزي المعروف (تيري ايغلتون) الى أن «الغرب، بمعنى من المعاني، ليس له هوية مميزة خاصة به، لأنه لايحتاج الى مثل هذه الهوية. فمن جماليات أن تكون حاكماً ألا تحتاج لأن تقلق حيال هويتك، وأن تعتقد، ولو بصورة خادعة أو مضللة، انك تعرف مسبقاً من أنت. ذلك لأن الثقافت الأخرى هي المختلفة، في حين أن شكلك الحياتي هو المقياس الذي نادراً ما يمثل (ثقافة) أيما ثقافة». أنظر كتابه المتع؛ فكرة الثقافة، نرجمة ثائر ديب، (دمشق، دار الحوار، 2000)، ص 102 .

(85) الدكتور هشام شرابي؛ النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، ترجمة محمود شريح، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1993)، ط2، 87. وفي السياق ذاته فقد ارتأى الفيلسوف الأمريكي (جون ديوي) إن «الفرد لا يستطيع البقاء فكرياً في فراغ. وإذا لم تكن آراؤه ومعتقداته الوظيفة التلقائية لحياة الجماعة التي يشترك فيها، فان في الامكان إقامة إجماع مصطنع، كبديل، بالوسائل المصطنعة والآلية. فعند غياب العقلية التي تتجانس مع النظرية الاتحادية الاجتماعية الجديدة، التي بدأت تظهر إلى حيّز الوجود، تبذل محاولات يائسة لسد الفراغ بوسائل تحظى بالقبول المصطنع». أنظر كتابه؛ الفردية قديماً وحديثاً ، ترجمة خيري حماد، (بيروت، منشورات دار مكتبة الحياة، 1979)، ص79.

(86) ميثم الجنابي؛ العراق ومعاصرة المستقبل، مصدر سابق، ص 192 .

(87) راجع حواره مع الباحث والأكاديمي الدكتور عبد الإله بلقزيز، المستقبل العربي، السنة 26، العدد 294 (آب / أغسطس 2003)، ص13.

(88) فالح عبد الجبار؛ معالم العقلانية والخرافة في الفكر السياسي العربي، بحوث اجتماعية 16، (بيروت، دار الساقي، 1992)، ص81.

(89) وو بن؛ الصينيون المعاصرون: التقدم نحو المستقبل انطلاقاً من الماضي، ج2، ترجمة الدكتور عبد العزيز حمدي، عالم المعرفة (210)، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1996)، ج1، ص50 .

(90) الدكتور محمد عابد الجابري؛ مسألة الهوية: العروبة والإسلام والغرب، قضايا الفكر العربي (3)، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1997) ط2، ص10.

(91) شوقي جلال؛ التّراث والتاريخ، (القاهرة، سينا للنشر، 1995)، ص334.

(92) سليم مطر؛ الذات الجريحة؛ مصدر سابق، ص 407. وقد كررت نفس هذه المعلومات في كتابه؛ جدل الهويات؛ مصدر سابق، ص67.

(93) المصدر ذاته؛ ص375. من جانبه فقد اختلف تقييم المؤرخ العراقي (سيّار الجميل) لطبيعة العلاقة هذه من خلال تأكيده على «إن الوجود العثماني في الأراضي العربية كان وجوداً أليفاً ليس على غرار الوجود العثماني في الأراضي الأوروبية الذي كان وجوداً غريباً وعنيفاً». أنظر كتابه؛ العرب والأتراك، الانبعاث والتحديث: من العثمنة إلى العلمنة، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1997)، ص287. هذا ورغم المآخذ التي يسوقها الباحث العربي (محي الدين صبحي) ضد السياسة العثمانية إبان فترة احتلالها للعالم العربي، إلاّ انه لم يغفل الإشارة إلى إن «التحالف الديني بين العرب والأتراك أثبت نجاعته. فبعد أن كان العرب مهددين في عقر دارهم من الغرب الصليبي والشرق التتاري، وبعد أن انفرط عقدهم على أيدي المماليك حتى أصبحت كل مدينة دولة، وجدوا أنفسهم في دولة واحدة تحميهم وترهب أعداءهم وتنصر دينهم وتتبنى ثقافتهم وتصون مبادئ الاجتماع والعمران التي أبدعتها حضارتهم. فان كان في نفس عربي من المعاصرين لتلك الأحداث في حينها أو المحدثين الآن، شيء من الشك في هذا الحلف البديع فان مجريات السياسة العالمية آنذاك كفيلة بأن تقطع الشك باليقين». أنظر كتابه؛ عرب اليوم: صناعة الأوهام القومية، «بيروت، رياض الريس للكتب والنشر، 2001)، ص177.

(94) لعل من الأخطاء التاريخية الشائعة اعتبار الحقبة (الصفوية) باكورة التدخل الإيراني في الشأن العراقي، على خلفية الصراع السياسي والعسكري مع الخصم التقليدي الدولة (العثمانية). فإذا ما أسقطنا من الحساب غزوات الأقوام القادمة من جهة إيران خلال العصور القديمة، فان أحداث الحملة المغولية على العراق عام 1258م تشكل البداية الفعلية للشروع بذلك التدخل. فقد ذكر المؤرخ العراقي (عباس العزاوي) في تأريخه إلى إن «الوزارة انقطعت من البغداديين وصارت لصنائع المغولا وموظفيهم من الإيرانيين ولهم

حق السبق في الطاعة .. ولذا نرى بعض المؤرخين يتهمون الإيرانيين في تشويق هولاكو للاستيلاء على بغداد. من جراء قبضهم على إدارة بغداد». أنظر كتابه؛ تاريخ العراق بين احتلالين، مصدر سابق، ج1، ص236.

(95) المصدر ذاته، ص201. في حين لاحظ المفكر الإيراني (داريوش شايغان) وهو يستعرض شخصيات كل من الشاه السابق وخليفته الخميني معتبراً «إن هذين الرجلين، رغم الاختلافات البارزة هذه، ارتكبا الأخطاء القاتلة إياها، وجسّدا، كل على طريقته، السمتين الإيرانيتين البارزتين: الشيزوفرينيا الثقافية وحلم العظمة، سواء في ما يتعلق بإعادة بناء الإمبراطورية الساسانية على يد شاهنشاه إيران، أم ما يرتبط بنشر الإسلام كونياً على يد إمام – الطائفة المقدسة الشيعي. جنة ونقيضها: جنة الحضارة الكبرى على الأرض، وجنة البعث والقيامة في السماء. أنظر كتابه؛ أوهام الهوية، مصدر سابق، 142، ص143.

(96) للإطلاع على خلفيات هذه المسألة يمكن الرجوع للعشرات، إن لم تكن المئات، من المصادر التاريخية والسياسية والاجتماعية التي تناولت، بهذا القدر أو ذاك، حقيقة الدوافع والنوازع التي ساقت كل من الحكومات الإيرانية والتركية معاً لاحتلال العراق واستغلال موارده البشرية والطبيعية، إضافة لاستثمار خصائصه الجيوبولوتيكية والانثروبولوجية. ويكفينا هنا الاستئناس برأي الأستاذ (إبراهيم الحيدري) الذي كتب عن ذلك يقول «وقد لعب الصراع المرير، خلال الحروب الطويلة التي مرت على العراق، بين العثمانيين السنّة والصفويين الشيعة، دوراً سياساً وأيديولوجياً، حيث استغل كلا الطرفين الخصومات الدائرة بينهم حول من يدعي التمسك بأصحاب النبي ومن يدعي التمسك بأهل بيته، ومع إن الدولتين العثمانية والصفوية كانتا متماثلتين في استبدادهما وبعيدتين عن روح الإسلام الحنيف وتسامحه، وكانت غايتهما الأساسية تحقيق أهدافهما السياسية التوسعية». أنظر كتابه القيم؛ تراجيديا كربلاء، مصدر سابق، ص45.

(97) لقد صمم الباحث (ميثم الجنابي) أطروحته حول (فلسفة الاستعراق) على ثلاثة محاور؛ الأول وجود ثقافة عقلانية، والثاني انبثاق مجتمع مدني، والثالث قيام دولة شرعية. والملاحظ إن مضامين هذه الفلسفة لا تخرج عما تشيعه مبادئ الديمقراطية إن لم تكن أدنى من مكوناتها تطلعاً. إذ تشترط هذه الأخيرة، إضافة للمحاور الثلاث أعلاه، فكرة المواطنة كمعيار للتمييز بين المواطنين، وحصول قناعة لدى القوى الاجتماعية الفاعلة بشيوع قيم التنوع السوسيولوجي والاختلاف الإيديولوجي، وقبول طوعي من لدن الحركات والتيارات السياسية بضرورة سيادة مبدأ التداول السلمي للسلطة.

(98) فردناند برودويل؛ البحر المتوسط، ترجمة عمر بن سالم، تراث المعرفة، (تونس، أليف، 1990)، ص113.

(99) ميثم الجنابي؛ العراق ومعاصرة المستقبل؛ مصدر سابق، ص31.

(100) المصدر ذاته؛ ص192.

(101) ميثم الجنابي؛ العراق ورهان المستقبل؛ مصدر سابق، ص260. على ما يبدو، وتحت وطأة الكوارث والمصائب التي تترى فوق رؤوس العراقيين بلا أفق للخلاص منها، فضلاً عن احتمالات اندراس تاريخهم واضمحلال جغرافيتهم، ومن ثم، ضياع وطنهم، فان الاستاذ (الجنابي) قد استصوب هناته وكبح جماح غلوائه فيما يتعلق بتقييم تجربة هذا التيار المتطيف ليعلن انه بدأ يعيد «انتاج الصدامية من حيث كونها خروجاً على منطق الاستعراق واستفراغاً للتاريخ واجتراراً للزمن العابر، أي للمؤقت فيه، وهي مجافاة عرضة للزوال السريع لكونها تأتي من قوى تعرضت هي نفسها أكثر من غيرها للتهميش السياسي والاجتماعي في تاريخ العراق المعاصر، وأقصد بذلك الشيعة. فعوضاً عن السعي الجدي من أجل تذليل الطائفية المفتعلة للصدامية، نرى توجهاً مؤدلجاً ومنظومياً لغرس الطائفية السياسية في العراق، من خلال تصنيع وتقديم ما يمكن دعوته بالطائفية السياسية الشيعية. وهي أخطر أنواع الطائفية في تاريخ العالمعاصر». راجع كتابه؛ أشجان وأوزان الهوية العراقية، مصدر سابق، ص 63.

(102) أسحق نقاش؛ شيعة العراق، ترجمة عبد الإله النعيمي، دراسات المدى (8)، (دمشق، دار المدى، 1996)، ص19. كذلك أنظر الدكتور فرهاد إبراهيم؛ الطائفية والسياسة في العالم العربي؛ نموذج الشيعة في العراق، (القاهرة مكتبة مدبولي، 1996)، ص44. حيث ذكر فيه «إن المذهب الشيعي لم ينتشر بصورة كبيرة في العراق إلاّ تحت حكم المماليك (1743 – 1831). ويعتبر علي الوردي أحد أهم المؤرخين الذين تبنوا العلاقة بين التطور الاقتصادي الاجتماعي وهجرة القبائل من ناحية وانتشار المذهب الشيعي من ناحية أخرى».

(103) تيري ايغلتون؛ فكرة الثقافة، مصدر سابق، ص 81. هذا وقد سبق للناقد المشهور (ت. س. اليوت) أن قال انه من الممكن «أن توصف الثقافة وصفاً مختصراً بأنها ما يجعل الحياة تستحق أن تحيا». أنظر كتابه الكلاسيكي؛ ملاحظات نحو تعريف الثقافة، ترجمة الدكتور شكري محمد عيّاد، (القاهرة، وزارة الثقافة والارشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، د. ت»، ص 31.

(104) كلود ليفي ستروس؛ الاناسة البنيانية، مصدر سابق، ج2، ص 299 .

(105) الدكتور برهان غليون؛ اغتيال العقل، مصدر سابق، ص 97.

(106) راجع كتابه؛ الانثروبولوجيا وعلم اللغة. مأخوذ عن كتاب؛ صورة الآخر: العربي ناظراً ومنظوراً اليه، مصدر سابق، ص142.

(107) الدكتور برهان غليون؛ اغتيال العقل، مصدر سابق، ص 78.

(108) فون غروبنباوم؛ هوية الاسلام الثقافية، مأخوذ عن بحث الاستاذان في جامعة روما (روبارتو سيبرياني و ماريا مانسي) بعنوان «ما بعد الأحكام المسبقة»، ضمن كتاب؛ صورة الآخر، مصدر سابق، ص 148 .

الفصل الرابع

تصدعات الذاكرة : شظايا الهوية في المتخيل العراقي[1]

لا بأس من تكرار ما سبق لنا قوله[2] من انه ليس هناك شعب من شعوب المعمورة يضارع الشعب العراقي لجهة اكتناز مخياله الجمعي بالرموز، واغتناء ذاكرته التاريخية بالملاحم، وتشبّع وعيه الاجتماعي بالسرديات، وانغمار أصوله الثقافية بالمرجعيات، على خلفية احتجاجه ليس فقط بواقع غنى حضارته القديمة وعمق تاريخه المديد فحسب، بل واحتكامه لحقيقة ثراء منتوجه الأسطوري وتواصل اعتقاده الديني واستدامة حراكه الإنساني، مما يسوغ أرجحية احتلاله تلك المكانة واستحقاقه ذلك الاعتبار. ولكن، بالمقابل، قلما أجادة تجارب المجتمعات البشرية – بصرف النظر عن طبيعة المرحلة التاريخية التي تجتازها ونمط السياق الحضاري الذي يؤطرها- بواقعة وجود مجتمع أبدى من ضروب التفريط والتبخيس لرأسماله الرمزي، مثلما تبارى العراقيين بمختلف تلاوينهم القومية والدينية والمذهبية لإظهاره، لا حيال تنكرهم فقط لتلك الأصول وتنصلهم عن تلك المواريث، التي طالما تغنّت بأمجادها الشعوب وقدّست ذكراها الأمم فحسب، وإنما لجهة إمعانهم في استغلال مكانتها والإسراف في تحريف دلالاتها، بما يعظّم من شأن هذا الطرف على حساب ذاك، ويؤثّم مواقف هذه الجماعة لمحاباة تلك. بحيث أوردتهم هذه الوضعية المأساوية موارد التفرقة والتنافر من حيث أريد بها تعزيز أواصر الوحدة وتمتين روابط التآخي، وغرست فيهم بذور العنف والتطرف من حيث أريد لها أن تكون عوامل ترصين التسامح وتحصين التألف. وهو الأمر الذي أفضى باستمرار إلى تصدعات الذاكرة التاريخية للمجتمع العراقي، وأبقى ديناميات تشظي عناصر شخصيته الاجتماعية في المتخيل الجمعي فاعلة لحد الآن، وقلص، بالتالي، من حظوظ نشوء هوية عراقية عامة تكون له بمثابة العاصم من الانخراط في أتون الصراعات الطائفية والانقسامات الاثنية والتجاذبات القبلية والحساسيات الدينية والاستقطابات الجهوية من جهة، واندراجها، من جهة أخرى، ضمن فرشة ثوابت مكوناته وقواسم

أطيافه، بما يتناسب وباعه الطويل في سيرورة التاريخ وصيرورة الحضارة وجدليات الاجتماع وتلاقح الثقافات وتعايش الأديان، للحد الذي سوغ للمؤرخ العراقي القدير (سيار كوكب الجميل) حمية سرد المواصفات النوعية للتفرد العراقي من حيث كونه «بلاد أول قرية وأول زراعة وأول مدينة وأول معبد وأول الديانات وأول الملاحم والأساطير وأول الكتابة وأول الدول وأول مسلّة للقوانين وأول العربات وأول المكتبات وأول الوثائق الرسمية وأول الأختام وأول المدونات وأول الموسيقى وأول الأسلحة والجيوش وأول الحدائق والجنائن المعلقة.. الخ، فمن دواعي اعتزاز العالم كله أن يقول بأن وادي الرافدين مهد الكلاسيكيات وبلاد أولى الحضارات البشرية في التاريخ»[3]. ونحن إذ نغامر بولوج متاهة (الشخصية العراقية) والتجاسر على اقتحام حصونها المنيعة؛ للتنقيب في رواسبها السيكولوجية، والحفر في طبقاتها الانثروبولوجية، وإماطة اللثام عن مطموراتها السوسيولوجية، وكشف النقاب عن ذخيرتها الاعتقادية، لا نزعم، في مطلق الأحوال، الاحاطة الشاملة بكل خصائصها التكوينية والاستدلال على جميع نوابضها الحيوية، كما لا ندعي الإتيان بالقول الفصل فيما يتعلق بالدوافع المادية التي تفعّل طاقاتها، والبواعث الاعتبارية التي تثير حميتها، لكي تتصرف على هذا النحو دون ذاك وتنتهج هذه الكيفية دون تلك. كل ما في الأمر إننا نحاول – كما يجتهد غيرنا ممن تستهويه الأمور العويصة وتستثيره القضايا الإشكالية – أن نجترح مقاربات منهجية متعددة ومتنوعة، تتيح لنا الوصول إلى أقرب نقطة دالة تفشي عن سرّ الغرابة في هذه الشخصية الملغزة ومن ثم استعصائها على التوصيف والنمذجة، رغم كل الجهود والمحاولات التي بذلت في هذا الإطار[4]. والسؤال المحيّر الذي لم يفتأ يفرض حضوره على أجندة الوعي بشقيه (الشعبوي والنخبوي)، دون أن يحظى بإجابة شافية أو تفسير مقنع هو؛ لماذا تبدو، على الدوام، بنية الذاكرة التاريخية للجماعات العراقية هشة لحدّ القلق وذات قابلية عالية للتصدع، حالما تلامس أرض الواقع وهو في طور التأزم؟ ! ولماذا تسفر عن ضعف نظامها الدفاعي وهزال قدرتها الاستيعابية، عندما تواجه ضغوط الأحداث الطارئة وتتعرض لوطأة الوقائع المفاجئة، وكأنها حديثة التكوين وخالية الوفاض وقليلة التجربة؟ ! هل يا ترى إن سبب هذه الظاهرة / الخاصية يكمن في عوالق السيكولوجيا المشبعة بالرمزية، ورواسب الوعي المترع بالميثولوجيا،

ومخلفات التاريخ المنقوع باليوتوبيا؟ ! أم تراها خاصية رابضة في قيعان الشخصية ذاتها ومكوّن أصيل قارّ في ماهيتها، بحيث تتفلت من كل توصيف وتزيغ عن أي تصنيف؟ !. إزاء هذه الإشكالية المعرفية توزعت طروحات الباحثين وتنوعت تصورات الكتّاب، كل بحسب تحصيله العلمي ومستواه الثقافي وادراكه الفكري ومرجعه الايديولوجي ومصدره التاريخي، للحدّ الذي عقّد المسألة أكثر مما أسهم في حلها، وراكم حولها الغموض أكثر مما أفصح عن حقيقتها. ولعل هذا التباين في التصورات والاختلاف في الرؤى، نابع من اعتقاد خاطئ مفاده إن تاريخ المجتمع العراقي مأخوذ بصيغة تطور خطي متصاعد؛ بدءاً من نقطة ما في أعماق الماضي، غالباً ما تكون محاطة بهالة من الأساطير التأسيسية التي لم تبرح تغذي الكتابات التاريخية بكل ألوان طيفها التنظيري والمنهجي، الشيء الذي رسخ الانطباع لدى الغالبية العظمى من الأكاديميين على اختلاف تخصصاتهم، باضطراد مسارات تطوره وتواصل تحولات ارتقاءه، وأضفى عليه، بالتالي، سمة التراكم في ذاكرته المشتتة والتنضيد في مخياله المشوش، بحيث تبدو، وفقاً لذلك، أحداث تاريخه الاجتماعي والسياسي وكأنها سلسلة انتقالات ارتقائية متصلة؛ من البسيط إلى المركب، ومن العفوية إلى العقلانية، ومن العشوائية إلى السببية، ومن المصادفة إلى الضرورة، ومن التوحش إلى التأنسن. مسدلين بذلك ستاراً من الصمت على أبرز المفصليات التي تخللت سيرورة تكوينه الحضاري، ومقيمين حواجز من القطيعة بين أهم الانعطافات التي رسمت ملامحه التاريخية، والتي لا تكاد تخلو محطة من محطاتها من حدث تمخض كحصيلة للصراعات السياسية، كما لا تفتقر فترة من فتراتها إلى واقعة انبجست كنتاج للتوترات الاجتماعية. وفي نوبة من نوبات استغراقه الميتافيزيقي يحاول الباحث (عبد الأمير الركابي) شحذ انتباهنا إلى ما يعتقده بديهية / مسلمة مؤداها إن «أول ما يجب التنويه إليه بخصوص حالة العراق أنها لا تنتمي على الإطلاق إلى السياق المعروف من تطور المجتمعات البشرية ضمن حدود جغرافية وتاريخية محددة، حيث المفترض عادة إن تتجه المجتمعات إلى التشكل من وحدات أصغر لتتحول إلى شعوب وأمم ينبثق عنها بنى سياسية ومؤسسات حكم تعرف (بالدولة الوطنية) مع اختلاف درجات تطورها في الماضي والحاضر، فالبنية العراقية محكومة بسياق كوني أبعد من نطاق (البلاد)

التي تنتظم جغرافيا الحضارة والنشاط التاريخي لسكان هذا الموضع من العالم»[5]. وهو ما يضعنا في أطار تصور / رؤية مخيالية تحجب عنا حقيقة، طالما تردد صداها في متون المصادر التاريخية مؤداها؛ إن «تاريخ العراق عموماً وتاريخه القديم بشكل خاص، يعج بالمعضلات غير المحلولة»[6]، بحيث تبدو لنا مثل تلك الخطابات المفرطة في مثاليتها والمسرفة في غرائبيتها والممعنة في هوسها، وكأنها تحاكي مسبقات الأساطير وليس مقومات التاريخ، وتستلهم أوهام الذات وليس أحكام الواقع، وتستوحي حرفية النصوص وليس مجازية المعاني[7]، وتستهوي دهشة العلة وليس صدمة المعلول. ولأجل أن يكون مجدياً تحرينا عن العوامل المسؤولة عن تلك التصدعات المزمنة في ذاكرة المجتمع العراقي، والبحث عن شظايا الهوية في متخيله الجمعي، حري بنا الانتحاء صوب توضيح بعض المفاهيم والمصطلحات التي ستكون لنا بمثابة مفاتيح لولوج شعاب الموضوع والبحث في تضاريسه.

أولاً - التباسات مفاهيمية: في ضبط المعاني وتحديد السياقات

من نوافل القول بأن أي نشاط اجتماعي أو فاعلية إنسانية تتطلب لكي تكتمل دورتها الإنتاجية، سواء في ميدان الواقع أو مضمار الفكر، ليس فقط أدوات مناسبة تتيح لهما التحول من حيز الامكان إلى فضاء التحقق فحسب، وإنما إلى قيام علاقات ملائمة بين مختلف أطوار ومستويات الظاهرة أو الواقعة موضوعة البحث. بحيث تستلزم، بالإضافة إلى ذلك، حصول تفاعلات بينية تعطي لهذه أو تلك طراز هويتها على صعيد التصنيف ومعيار قيمتها على مستوى الفعل. ولما كان اهتمام هذا البحث منصب، بالدرجة الأساس، على الجوانب الفكرية المجردة، فان معالجاته للجوانب الواقعية الملموسة سوف لن تظهر بالحدة والوضوح الكافي، إلاّ لكي تزيل اللبس من هنا وتعالج الخلل هناك، التي لا مناص من الانزلاق صوب مصائدها ولا محيد عن الوقوع في شباكها. ذلك «لأن حساب المسألة الثقافية هو حساب منظومة معقدة ومتداخلة يبدو من المستحيل تدقيقه، خاصة إذا طبق على حالات نعيشها الآن دائمة التقلب»[8]. وعليه فكلما استلزمت ضرورات البحث النأي عن ميادين المباشر والعيني والمعيوش، لتوسيع حقول الرؤية وتعميق مستويات الفهم، كلما ولجنا أراض بكر ووطأنا حقول مجهولة، تشتمل على

مظاهر الغموض في المعاني وضلال المعاني، والسيولة في العلاقات وأشباه العلاقات، والتنافذ في الدلالات وحوافّ الدلالات. ولذلك سنعمد، وفقاً لمقتضيات الضرورة المنهجية، إلى إيراد مختصرات مقتضبة لأبرز المفاهيم والمصطلحات التي سنبني عليها ومن خلالها هيكل بحثنا هذا، بحيث نجنب القارئ وهو يتعاطى مع هذا اللون من السرد المعرفي، وطأة البحث في المترادفات والتنقيب في الإحالات والتدقيق في الإشارات والتأمل في التلميحات، التي قد تشوش أمامه رؤية المسالك وتصّعب عليه تفادي المزالق. لاسيما وان تلك المفردات / الأدوات تمتاز بصفات المرونة في التفسير والمطاوعة في الاشتقاق والمخاتلة في المعنى، للحد الذي تبيح لكل من يلتمس عونها ويستغيث بدعمها، نيل غايته وتحقيق مقصده وبلوغ مأربه. وهو الأمر الذي حمل الباحث (عبد الله الغذّامي) للقول بأنه «لا وجود لمصطلح ليس بإشكالي وخلافي وعلى درجة أو درجات من الغموض والالتباس، أي إن المصطلح ليس مشكلة وليس إشكالاً ولكنه إشكالية»[9].

(1) **مفهوم التاريخ** : على قدر ما يعتقد البعض بثبات مفهوم التاريخ من حيث ارتباطه بالماضي والتصاقه بالذاكرة، ومحدودية دوره من حيث صناعة الحدث وصياغة الواقعة، ونسبية إسهامه من حيث تنميط الوعي وتشكيل المتخيل، وضيق مجاله من حيث توسيع المغزى وتنويع المعنى[10]، إلاّ انه لا شيء يتعلق بحياة الإنسان ومصير المجتمع وطبيعة الفكر ومآل العالم، لا يكون للتاريخ فيه أثر ولا يدل عليه معلم، لا بالمنظور الزماني وما ينطوي عليه من تعاقب السابق واللاحق والقديم والجديد والتقليدي والمعاصر فحسب، بل وبالمنظور المكاني وما ينطوي تحته من تفارق في البيئات وتباين في العقليات وتخالف في العلاقات وتقاطع في السيرورات. ولذا فليس عبثاً أن جادل الفيلسوف (ميشيل فوكو) قائلاً «نحن نعلم إن التاريخ، بمعناه الشامل، هو المنطقة الأوفر معارف، والأغزر علماً ودراية وتنبهاً ، والأكثر ازدحاماً في ذاكرتنا؛ ولكنه وفي الوقت ذاته، هو الأرضية التي تنشأ عليها كل الكائنات وتعرف فيها لمعتها الأولى»[11]. وبرغم كل هذا الزخم المفهومي والامتلاء المعياري، فان ذلك لم يمنع المهتمين من الإشارة إلى ضرورة التعامل مع مفهوم التاريخ بشيء من الوعي بمضمونه والحذر من دلالاته[12]، لاسيما وان هناك مفاهيم ومصطلحات أخرى مشتقة منه ومحاذية له ومعتمدة عليه؛ من مثل

(التأريخ)[13] و (الأرخنة)[14] و (التأرخ)[15]. وبذلك فان المعنى الذي سنأخذ به ونتبناه هنا، هو ذاك الذي يرتأي «إن التاريخ لا تصنعه فقط – أو تحركه – الأحداث المادية الواقعية التي جرت بالفعل، وإنما تصنعه أيضاً الخيالات والأحلام والأوهام التي تصاحب هذه الأحداث عادة أو تأتي بعدها»[16]، على اعتبار إن تاريخ المجتمع العراقي هو، بامتياز، تاريخ أحداث ساخنة ووقائع صارخة وانفعالات حادة وانقطاعات مدوية، بقدر ما هو، بالوقت ذاته، تاريخ أساطير قديمة وأخيلة عتيقة وذكريات غائرة وأديان متجذرة. ولأن صلة التاريخ بالتراث وثيقة، فانه قلما يرد الحديث عن هذا الأخير دون الإشارة أو الاستعانة بالأول وبالعكس، مما قد يعطي الانطباع بانهما أقرب إلى الترادف منه إلى التخالف، ربما من منطلق «إن التراث – كما يقول ليوتار – يعنى بالزمن لا بالمحتوى»[17]. وبالرغم من السلامة النسبية لهذا الرأي / التصور، إلا انه لا يطغى على ما بين التاريخ والتراث من اختلافات ولا ينسخ ما بينهما من تباينات، في ضوء الحقيقة التي مؤداها إن «التاريخ هو علم التغيير، يصف تحولات البنى انطلاقاً من تأثير الثقافة في الطبيعة»[18]. لذا تبقى للتاريخ خصوصيته في مجال التراكم البنيوي وتميّزه في مضمار التأويل المفهومي، مثلما للتراث فضاءه الذهني وحقله القيمي.

(2) **مفهوم الذاكرة** : لا ريب في أن مفهوم الذاكرة الذي نعتزم التعاطي معه ضمن هذا الحيز السردي، لا يدخل - إلاّ من باب التدعيم الفكري والتقويم المنهجي – في نطاق التنظيرات البيولوجية والسيكولوجية، التي تعتمد الأواليات الفزيولوجية كما تستخلص من العلوم السلوكية في الحالة الأولى، وتنتهج الديناميات اللاشعورية كما ترصد في العلوم النفسية في الحالة الثانية. ولذا سنميل إلى توظيف مفهوم الذاكرة في بعديها السوسيولوجي والانثروبولوجي، من حيث كونهما يشيان بماهية المصادر الاجتماعية ويسفران عن طبيعة المرجعيات الذهنية التي تؤطر نشاط الذاكرة وتحدد اتجاهاتها، وتمنحها، من ثم، جذوة الاحتقان الانفعالي في بنية الوعي الفردي، وتلك الخاصية السريالية في منظومة السيكولوجيا الاجتماعية. وبصرف النظر عن قيمة الإسهامات العديدة والمتنوعة التي اجترحتها عقول بعض المفكرين والفلاسفة ممن اجتهدوا – كل في مضمار اختصاصه – لتعيين الأنماط الافتراضية للذاكرة؛ إن من حيث مداها الزماني

والمكاني[19]، أو الاجتهاد في صياغة مقارباتها من حيث عمقها الواقعي والادراكي[20]. فإننا سنؤثر التعويل على طروحات عالم الاجتماع (موريس هالفاكس)، الذي يعد من أوائل الباحثين الذين اهتموا بتوضيح الأطر الاجتماعية للذاكرة، حين اعتبر إن «كل مجموعة اجتماعية منظمة، كل أمة، وكل أسرة تميل لتحدد لنفسها ماضياً تختار بعض الأحداث وتجعلها أحداثاً مثالية، كما ترفض أخرى وتدفعها إلى العتمة. .. هكذا تعتبر ذاكرة المجموعة رهاناً سياسياً . إن إبراز بعض الحقبات من الماضي والتعتيم على أخرى، ليس إلاّ طريقة لتحديد الهوية وتكوين التاريخ»[21]. والجدير بالملاحظة هنا إن التركيز على مفهوم الذاكرة، كان بدافع انتقائي مقصود، ليس فقط لأنه يلخص اللواعج الوجدانية التي يرهص بها البحث فحسب، كما ليس فقط لأن خزين الذاكرة العراقية يشي بالالتباس والعشوائية، عبر تداخل الأزمنة في سيرورته وتقاطع الأمكنة في صيرورته، مما يستلزم فرز مكوناته وتحليل عناصره وتنقية مقوماته فحسب، وإنما خشية التورط بالاتكاء على صيغة الماضي بالمطلق، حيث الإغراء بتعدد الخيارات وتنوع المنطلقات من جهة، وسهولة الانزلاقات وبساطة الانزياحات من جهة أخرى، التي نادراً ما يخرج الباحث من أتونها سليم الرأي وسديد التصور. وهو الأمر الذي لاحظه (ريتشارد لونثال) صاحب كتاب (الماضي في بلاد أجنبية) حين كتب متسائلاً يقول «ما الذي يدفعنا إلى التلاعب بالماضي؟ .. إننا نغير الماضي لكي نصبح جزء منه، ولكي نجعله أيضاً ملكاً لنا.. وغالباً ما نغير الماضي من أجل (تحسينه)، بتضخيم الجوانب التي نجدها ناجحة أو فاضلة أو حسنة، بالاحتفاء بما نفخر به، وبإهمال كل ما هو وضيع وقبيح ومخجل فيه»[22]. وكما هو الشأن مع أغلب المفاهيم ذات الحضور الواسع والمكثف في العلوم الاجتماعية والإنسانية، فان ضفاف مفهوم الذاكرة يشتمل على اشتقاقات لفظية مثل (الذكرى)[23] و (التذكر)[24] و (الاستذكار)[25]. وهو ما يستدعي أن نضع نصب أعيننا معنى الذاكرة لا بالمنطوق السيكولوجي فقط، الذي يعرفها بدلالة الترتيب المعلوماتي المنظم، والاستدعاء الواعي للصور والأحداث والأشخاص والأشياء والوقائع، بحيث تبدو الحصيلة «إن الذاكرة هي القدرة على التمثل الانتقائي للمعلومات التي تميز بشكل فريد خبرة معينة، الاحتفاظ بتلك المعلومات بطريقة منظمة في بنية الذاكرة

الحالية، وإعادة إنتاج بعض أو كل هذه المعلومات في زمن معين بالمستقبل، وذلك تحت ظروف أو شروط محددة»[26] فحسب. وإنما بالمنطوق السوسيو تاريخي الذي يجدل في سبيكته مختلف المؤثرات المحفزة للفاعلية البشرية في ميادين الواقع الموضوعي والتجربة الذاتية، مأخوذة في أبعادها الزمانية والمكانية، بحيث نستخلص من مفهوم الذاكرة «على أنها التصورات الجماعية التي تشترك بها مجموعة بشرية معينة بصدد أحداث وقعت في الماضي، الذي يدرك على انه قد شكل هويتها ووضعها السياسي والثقافي والاجتماعي والاقتصادي المعاصرين»[27]، مع الأخذ بنظر الاعتبار – طبعاً - انتفاء صفات الثبات في الأصول والنقاء في المرجعيات، وهو ما نرجح احتمال تمثيله لطبيعة الذاكرة التاريخية العراقية، لا سيما إذا ما وضعت في إطار صراعاتها الاجتماعية وانزياحاتها التاريخية وتقلباتها السياسية وتحولاتها الثقافية.

(3) **مفهوم المتخيل:** بداية لسنا بصدد التسليم الأعمى بالافتراض الديكارتي القائم على فكرة «إن المخيلة سيدة الخطأ والضلال»[28]، وكأنه حقيقة مطلقة لا تخضع للمساءلة أو مقولة ميتافيزيقية لا تحتمل المناقشة. ذلك لأن قناعة كهذه قمينة بحملنا على التفريط الكامل بالفوارق الجوهرية والتباينات النوعية، بين مفهوم (الخيال) كخاصية عقلية يتيح للمرء القدرة على تشكيل عوالم افتراضية مفارقة لسياقات الوجود الإنساني المحدود، فضلاً عن كونه يبيح له التحايل على حدود الزمان وتخوم المكان، والتفلت من اشتراطات الواقعي والمنطقي. وبين مفهوم (المخيال / المتخيل) كخاصية انثروبوسيكولوجية يضرب بجذوره في أعماق اللاوعي الجمعي، وتنبعث أروماته من بقايا الثقافات القديمة والفكريات البدائية، ويمتح نسغ سيرورته من خزان الذاكرة التاريخية وذخيرة الموروث الحضاري. هذا أولاً ، وأما ثانياً ، فان دمغ مفهوم (المتخيل) بختم الخطأ التام والتضليل المطلق، هو بحد ذاته نوع من أنواع التضليل للفكر والمجافاة للواقع. إذ ليس كل ما يرد إليه من مدخلات أو كل ما يصدر عنه من مخرجات، هي مجرد أخطاء وأضاليل لا تملك إلاّ الزائف من الوقائع والوهمي من الحوادث[29]. ولهذا فان من حكمة الرأي وصواب الاعتقاد، الاستئناس بالمعنى الذي يؤكد على إن «مفهوم (الخيال) بصفته ملكة أو وسيلة للتصوّر والمعرفة مرتبطة بالعقل في كل العمليات التي يخوضها من

أجل الادراك والتعبير والكشف المعرفي. وأما مفهوم (المخيال) أو (المتخيل) فهو أكثر غياباً على الرغم من ارتباطه اللازم والحتمي بمفهوم العقلانية»[30]. أي انه وان كان مفارق للواقع فهو سليل التجربة، لأنه موروث اجتماعي لا يمكن التجرّد منه، وان كان مخالف للعقل فهو محايث للوعي، لأنه معطى شعوري لا يمكن التغلب عليه. من هنا يأتي تأكيد (جيليبير دوران) من إن «العقلانية أو الفكر العلمي مهما بلغ من التجريد والعقلنة فانه لا ينفلت من المتخيل، وبأن كل نسق كيفما كان مستوى معقوليته فانه يحمل في ذاته اتهاماته الخاصة. المهم انه لايمكن أن نفصل بين حدود العقلاني والمتخيل، لأن في العقلاني يسكن المتخيل وفي المتخيل شيء من المعقولية»[31]. وإذا ما عرجنا على تاريخ المجتمع العراقي لمعايرة نمط (المتخيل) الذي يقبع في بطانة السيكولوجيا العميقة (للشخصية العراقية)، لكي نستخلص تمظهراته الفاعلة عبر مسارب الشعور الفردي والاجتماعي، فان خيارنا سيقع على نسق مخيالي غريب؛ لا تلتأم مكوناته إلاّ لتتشرذم لبناته، ولا تتجذر أصوله إلاّ لتتذرر رموزه، ولا تتماسك عناصره إلاّ لتتفكك أواصره، تحت وطأة عوامل أسطورية ودينية وحضارية وتاريخية وسياسية واجتماعية وثقافية قارة، لم تفتأ بنى الواقع وأنساق الفكر ومنظومات الوعي تنتج افرازاتها على صعيد المعيش / الملموس، وتفعّل مخلفاتها على مستوى اللاوعي / المجرد. ولذلك فلا عجب، أذن، إن يعلن الفيلسوف (جان بول سارتر) بأن «المخيلة ليست سلطة تجريبية أو مضافة إلى الوعي، بل إنها الوعي بأكمله حين يتحقق. فكل وضعية عينية وواقعية للوعي في العالم تكون مشحونة بالمتخيل حين تتقدم دائماً باعتبارها تجاوزاً للواقع»[32].

(4) **مفهوم الهوية:** مما لا ريب فيه إن لكل مرحلة تاريخية فكر اجتماعي يرهص بها ويتفاعل معها ويعبّر عنها، مثلما إن لكل بنية فكرية لغة / خطاب يعكسان طبيعتها ويجسدان نمطها ويظهران مستواها. وعلى قدر غنى اللغة وثراء الخطاب يتعمق الوعي وتسمق الأفكار. فكلما تجنبت اللغة إغراء الإطناب في السرد لتركيز المعنى والاقتصاد في الحكي لتمييز الدلالة، كلما اعتمدت صيغ التخاطب بالمفاهيم والتعاطي بالمصطلحات والتواصل بالرموز، بحيث نستدل، من خلالها، على طبيعة المجتمع الذي نروم دراسته، وماهية الوعي الذي نتوخى

تحليله، وكنه الثقافة التي نعتزم سبر أغوارها. بيد أن هناك مفاهيم (مستأنفة) لا تلبث أن تختفي حتى تعود بكامل عنفوانها الدلالي، وبملئ حمولتها القيمية، وفائض معطياتها الاجتماعية، لتمارس سحرها وتفرض سلطانها، بصرف النظر عن سياق المرحلة التاريخية وطبيعة الاجتماع الإنساني وخاصية القيم البشرية. ومن نمط هذه المفاهيم تحتل (الهوية) – بفتح الهاء- مركز الصدارة في ميادين الصراعات الاجتماعية والاحتقانات النفسية والاضطرابات السياسية والحساسيات الدينية والاستقطابات المذهبية والتمركزات الحضارية. ليس فقط كونها حصيلة أزمة وجودية واغتراب إنساني، أفرزتها تحولات ما بعد الحداثة كما يوحي بذلك بعض الكتاب والباحثين[33] فحسب، بل لأنها بالدرجة الأساس كانت – ولا تزال – عنوان التغاير مع الآخر وسبيل الوعي بالذات [34]. وبقدر تعلق الأمر بمسعانا المتواضع حيال تبني مفهوم (الهوية)، فإننا لا ننوي تكرار ما سبق توضيحه في مكان آخر[35]، بخصوص التمييز بين المفهوم في حالة (الضم) ونظيره في حالة (الفتح)، إلاّ إن الضرورة المنهجية تستلزم منا العروج على توضيح مفهوم (الهوينة) الذي غالباً ما يستخدم بشكل مضمر ويوظف بصورة مبطنة. ولتقريب الصورة إلى ذهن القارئ فانه لا بأس من إحالته إلى ذات الكيفية التي يفهم من خلالها مفهوم (الأرخنة) المار ذكره أعلاه ومفهوم (التتريث)[36]. فعلى وفق ذات الآلية يجري توظيف مفهوم (الهوينة) في مضامير الحجاج السياسي والسجال الإيديولوجي والتفاضل الحضاري والتقادم التاريخي، وذلك من خلال تضمين أساليبها التعبيرية وأدواتها التفسيرية أبعاداً ثقافية ودينية وتراثية لا تشكّل بالضرورة امتداداً لروافد الهوية المعنية، بما يحيلها إلى محفزات للعنف ومبررات للكراهية لا بين الشعوب والأمم المختلفة فحسب، بل وداخل الشعب نفسه والأمة ذاتها كما سنرى في حالة العراق لاحقاً . ومن منطلق هذه الأرضية المعرفية، ولأجل مأسسة قاعدة سوسيوانثروبولوجية لمفهوم الهوية، تكون لنا بمثابة مرشد ودليل يقينا الزلل ويجنبنا الشطط، فان منطلقنا سيحيد عن تتبع آراء وتصورات الغالبية العظمى – ممن تلبسهم هاجس الانتماء البدائي والولاء العصبوي – التي تنحى باتجاه تضمين مفهوم (الهوية الوطنية) ذات المعاني والدلالات التي نسبغها على (الشخصية الاجتماعية)، بحيث تغدو الأولى مرادفة للثانية إن من حيث

مصادر التكوين ومقومات التشكيل، أو من حيث أسبقيات الفعل أفضليات التأثير. حتى لكأنها تصبح (حوض دلالي)[37] شامل يستوعب كل ما أنتجه العقل الإنساني من؛ نظم اجتماعية وأطر معرفية وتواضعات قيمية وأنساق ثقافية واعتقادات دينية وأنماط حضارية وتجارب تاريخية، وهو ما يضفي على الهوية، وفقاً لذلك، طابع الحمية الرومانسية التي تحيلها إلى ايقونه مقدسة، غالباً ما تكون ممهورة بنوازع الأثرة المصلحية والتغالب السلطوي والمفاضلة المطلبية، وتفضي، بالتالي، إلى مزيد من مظاهر التخندق الفكري والتمترس النفسي بين الأفراد والجماعات، فضلاً عن التعصب في المواقف والتطرف في العلاقات بين الطوائف والاثنيات. وقبل أن نشرع بالولوج إلى فيافي بحثنا لتتبع مساراته واستقصاء آفاقه، ارتأينا – تعميماً للفائدة وتعميقاً للمعرفة – الاجتهاد بوضع جدول افتراضي ينطوي على مقاربات توجيهية، تشير للكيفية التي من خلالها يمكننا التعاطي مع تلك المفاهيم / الأدوات، سواء كان من حيث مضامينها الإجرائية أو من حيث تخومها النظرية، بحيث تتموضع جميعها ضمن إطار وظيفي محدد وسياق مرحلي معين، دون أن يتخطى كل منها حقله المعرفي ليستأثر بمدلول الآخر.

(الذاكرة) - (المتخيل)		(التاريخ) - (التراث)
(1) تتميز بخاصية التعبير الشفوي/القصصي		تتميز بخاصية التعبير الكتابي/النصي
(2) غالباً ما تكون بلا ضفاف تاريخية (عدم خضوعها للتحقيب)		غالباً ما تكون لها ضفاف تاريخية (قابليتها للتحقيب)
(3) غنية الروابط بالسيكولوجيا الاجتماعية ومنتجات اللاوعي		غنية الروابط بالوعي الاجتماعي ومعطيات الشعور
(4) كثيفة التعاطي مع الرموز والطقوس والشعائر		كثيفة التعاطي مع الأحداث والوقائع والآثار
(5) تمتلك الفاعلية على التجييش العاطفي والتعبئة الانفعالية		تمتلك الفاعلية على التسييس الديني والتأدلج الفكري
(**6**) إن الملاحم والأساطير مكوّن أصيل فيها		إن الملاحم الأساطير مكون دخيل عليها

ثانياً - مفارقات وعي الجدل وجدل الوعي :

لما كانت معظم الكتابات التي تصدّت لدراسة المجتمع العراقي؛ سواء في بعده التاريخي، أو إطاره الاجتماعي، أو نظامه السياسي، أو وضعه النفسي، أو نسقه الثقافي، أو طابعه الرمزي، قد نحت باتجاه تجزئة الظواهر المحيطة به والمعبرة عنه، إلى وحدات مبعثرة وعناصر مفككة، بوحي من ظنها استهداف العمق واستكمال الاحاطة، في حين أنها لم نتتج سوى السطحي من الأفكار والمبتسر من التصورات والعقيم من الرؤى، فإننا نؤثر ألاّ تكون تلك النتاجات شاغلنا ضمن هذا المقام، بقدر ما نروم تشخص إخفاقات الدعاوى والطروحات التي تحايث الواقع على استيحاء وتعاين التجربة على وجل، خشية التورط بالمحظورات والتحرش باليقينيات، مثلما يعتقد أصحابها - مخطئين - إن ذلك سيلئم الجروح ويهدأ النفوس ويطمئن الذهنيات ويقوي العلاقات. وبناء على ذلك نفترض[38] انه إذا كان من العسير، بلّه المتعذر، على ذوي العقول المنمّطة والتصورات المحنّطة، بلوغ أوج (الوعي بالجدل)، فما بالك بارتقائهم إلى مراتب تجريدية سامقة تتيح لهم استيعاب (جدل الوعي)؟ !. ولذلك نجد إن كل من آثر اتخاذ المنهج الجدلي وسيلة لتحليل بنى الواقع وتأويل مقولات الفكر[39]، دون أن يحاذر من مغبة إهمال التغييرات في حقول الأول وتجاهل التحولات في مجالات الثاني، وإغفال حصيلة التفاعلات وجديلة العلاقات بين عناصر هذا ومكونات ذاك، نادراً ما يفلح في تحقيق غاياته، وغالباً ما يخفق في نيل مآربه. ولهذا فقد «أثبت هيجل إن قوانين الفكر، بما هي قوانين الجدل تعني أكثر مما تقول»[40]، لاسيما إبان فترات الانعطاف التاريخي والجيشان السياسي والهياج النفسي والانزياح القيمي، حين يواجه الفكر تذبذب بندول الحراك الاجتماعي بين عمليات المدّ والجزر من جهة، ولحظة اصطدام الواقع بانثيال معطيات الفكر واشتغال أواليات الذاكرة وانهمار محفزات المتخيل من جهة ثانية. وهو ما يتسبب بحصول حالات من الإرباك في العلاقة بين الواقعي والافتراضي، وانفصام الأواصر بين التحتي والفوقي، وانقطاع الروابط بين الحسي والرمزي، وانخلاع الجسور بين الأسباب والنتائج، وضياع الفواصل بين الجوهري والمظهري. وبقدر ما تكون مقومات الحركة ناشطة وعناصر التغيير فعّالة، بقدر ما تكون سساتيم الفكر مجيشة وانظومات الوعي

مستنفرة، ليس فقط على مستوى الانغمار الوظيفي ضمن وحدة المشهد التاريخي، وعلى خلفية توازن الوضع الاجتماعي، ومن منطلق توافق مكونات المرحلة فحسب، بل وعلى صعيد بلورة التصورات الذهنية وتهيئة الصياغات المفهومية التي من شأنها مجارات شدة الحركة واستيعاب طبيعة التغيير. هذا من حيث المبدأ، أما من حيث الواقع فان المسألة تبدو أكثر تعقيداً وأشد غموضاً ، ذلك لأنها مقرونة بإحداث تصدعات بنيوية وانهيارات سردية وتوترات اجتماعية، بحيث يبدو الواقع وكأنه يعمل ضد الفكر وتظهر الممارسة وكأنها تناهض الوعي. هذا في حين يبدو الفكر وكأنه يهجر الواقع ليقيم ممالكه في صوامع المثل، وان الوعي يطلّق الممارسة ليختار الاقتران بالأساطير، وهذا ما تشهد عليه أوضاعنا وتبرهن عليه تجاربنا؛ حيث الغريزة البدائية تتحكم بالسلوك الاجتماعي بدلاً من العقل، وحيث الماضي المؤسطر يؤطر الخيارات المصيرية بدلاً من الحاضر، وحيث الذاكرة الملتبسة توجه العلاقات الإنسانية بدلاً من المعاش، وحيث المتخيّل الإشكالي يقود المرجعيات بدلاً من التاريخ. ومن مفارقات الوعي التقليدي[41] إدراكه لمظاهر الجدل كما لو أنها مجرد حركة قائمة على صراع الأضداد وتصادم المتناقضات، بحيث تتمخض عنها صيغ متسلسلة من التغييرات الكمية والطفرات النوعية، تفضي إلى التطور في العالم الطبيعي، والتقدم في الكيان الاجتماعي، والارتقاء في البناء الفكري، مع استبعاد كلي لأية احتمالات طارئة أو توقعات استثنائية، تقلب حصائل تلك السيرورة رأساً على عقب. فيغدو التطور في هذا المجال تقهقراً في مجال آخر وبالعكس، والتقدم في هذا المضمار تراجعاً في مضمار آخر وبالعكس، والارتقاء في هذا الجانب انكفاء في جانب آخر وبالعكس[42]. وهو الأمر الذي أشار إليه (لينين) موضحاً «إن المتناقضات تكون (وهي تصير) متماثلة في الهوية – في أية شروط يتحول نقيض إلى آخر - لماذا يجب على العقل الإنساني أن لا يأخذ هذه المتناقضات كأشياء ميتة، محجّرة، بل أن يأخذها كأشياء حيّة، مكيّفة بشروطها، متحرّكة، يتحول أحدها إلى آخر»[43]. وهكذا يجري تذويت الطابع الجدلي للديناميات الموضوعية وأمثلة شروطها الواقعية، وجعلها، من ثم، رهينة التأملات الإرادية وتطلعات وعي الأنا، دون الأخذ بنظر الاعتبار عواقب هذه الردة ومثالب هذا النكوص، ليس فقط على مستوى الواقع

الموضوعي الذي تم ازدراءه وتجاهله فحسب، بل وعلى صعيد الذات المفكرة التي توهمت أنها مصدر إنتاج التصورات ومركز إسناد الواقع. والملاحظ إن تداعيات هذه الظاهرة لا تؤثر بشكل مباشر وآني على تمظهرات الفعل الإنساني وتجليات الوعي الاجتماعي، طالما إن المسألة تبقى محصورة ضمن نطاق الواقعة الطبيعية وما يرتبط بها وما يتمخض عنها، إذ إن ديناميا تها الذاتية لا تلبث إن تعيد لها حظورها واستئناف دورها ومباشرة وظيفتها، سواء كان بتوافق مع الإرادة البشرية، إن أدركت هذه الأخيرة طابع الضرورة وسياق الحتمية، أو بالرغم منها إن حاولت إعاقة سيرورتها أو تعطيل صيرورتها. ولكن المشكلة، بلّه الإشكالية، تبدأ حين تتخطى تلك المسألة حواجز الأواليات الطبيعية لتدخل حقول الديناميات الاجتماعية، وما يتفرع عنها من امتدادات، وما يترتب عليها من علاقات، وما يتمخض عنها من صراعات، وما يستتبع عليها من تحولات. ولهذا لا يكفي أن يعي الفكر خاصية الجدل من حيث هو حركة مقرونة بالصراع، لكي يدعي النضوج في الاستقراء والعمق في الاستنباط، بل لابد له لأجل أن يستوعب جدلية الوعي ذاته، أن يتحول من طابعه التقليدي / الاستاتيكي إلى خاصيته النقدية / الديناميكية؛ حيث استكناه ماهية الأشياء واستجلاء طبيعة الظواهر، واستخلاص روابط العلاقات. ذلك لأن «الوجود، كما يقول هيدغر، يحتوي على شيء يشبه (العدائية تجاه حضوره). وهذا الذي يقوله هيدغر يمكن لكل فرد أن يتثبت منه: فالشيء الموجود لا يعرض علينا فقط شكلاً خارجياً مألوفاً وقابلاً للإدراك، بل ينطوي على عمق باطني مكتف بنفسه يدعوه هيدغر (انتصاب الشيء في ذاته»)[44].

ثالثاً - تعطيل الوعي وتفعيل الذاكرة :

إذا ما وضعنا باعتبارنا أن عناصر الذاكرة لا تستمد فاعليتها إلاّ حين تكون لصيقة بالتاريخ، وان مقومات الوعي لا تبلغ ذروتها إلاّ حين ترقى لمستوى الرؤية التاريخية في استلهامها لمعطيات الوجود، أدركنا من فورنا بان كليهما (= الذاكرة والوعي) مرشحان للالتقاء على أرضية التاريخ لتنسج عبر تفاعلها حقيقة الواقع وطبيعة المجتمع. وبقدر ما يتطور الوعي وتغتني الذاكرة، بقدر ما يعكس التاريخ فعل الإرادة الإنسانية وهي تطرز قدرتها على البناء وتجسد مصيرها في التواصل، والعكس بالعكس. إذ مع كل كبوة في مسار الوعي لا مناص من إطلاق العنان

لرواسب الذاكرة لتسد النقص وتملئ الفراغ[45]، وهو ما يفضي إلى حفز التاريخ لمجافاة الواقع ومعاقرة الأوهام. لذلك فان «الإنسان يميل إلى ملء المتعذر والغامض بمحتويات لا وعيه»[46]. ومن الملاحظ إن قدم تاريخ مجتمع ما، لا يمنحه امتيازاً استثنائياً يتجاوز من خلاله تلك الضروب من النكوص والتقهقر، بقدر ما يكون عبء على مكوناته ولغم في علاقاته، فيما لو تعثرت خطواتها وتبعثرت جهودها وهي تمخر عباب الجهل صوب شروط وعيها الاجتماعي، وتجتاز مفازات التخلف نحو مقومات نهوضها الحضاري، وتتخطى مصائد تشظيها باتجاه عوامل التوحد الاجتماعي. لاسيما وان بنية الوعي لا تحظى، في الغالب، بكيفية آلية بما يحفزها لاستدخال عناصر التغيير في آليات اشتغالها، أو يستثيرها لاجتياف مقومات التطوير في مجالات فاعليتها، مما يترك المجال مشرعاً أمام عناصر الذاكرة الجمعية كي تلون التاريخ بألوان أطيافها السوسيولوجية، وتضفي على مضامينه نكهة رموزها الانثروبولوجية، ما دام «الطريق إلى الماضي هو الذاكرة فلا شيء يمنعها – أي الذاكرة – من أن تنتقي وتختزل وتستعين بالخيال»[47]. وبعبارة رشقية للمفكر الراحل (أدوارد سعيد) فانه «كلما كان ثمة استعادة ذكريات يجب أن يكون هناك اختلاق»[48]. ومما يساعد على ذلك ويشجع عليه قابلية الذاكرة على السيولة والانسياح بين محطات الأزمنة وفضاءات الأمكنة من جهة، وسهولة توظيفها سياسياً وطواعية استثمارها رمزياً من قبل الساعين إلى امتلاك زمام السلطة السياسية وحيازة صولجان الهيمنة السيكولوجية من جهة أخرى. وهو الأمر الذي «يمكن للذاكرة الجماعية – كما لاحظ اريك دافيس – أن تصبح أداة فعّالة في ترسانة الدولة للسيطرة الاجتماعية. وبعكس ذلك، تخاطر الدولة بنفسها إذا ما تجاهلت الذاكرة التاريخية، خصوصاً إثناء نوبات التغيير الاجتماعي السريع»[49]. ولعل تاريخ المجتمع العراقي يعطينا في هذا الباب أبلغ الأمثلة على مثل هذه الوضعيات الملتبسة، بين فترات انحسار عناصر الوعي الاجتماعي، وانتشار، لا بل طغيان معالم الذاكرة، للحد الذي لم يعد للتاريخ من دور سوى التصديق على ما تقوله والتأكيد على ما تفعله، طالما إن هذا الأخير بات يحظى بتوقير فضيلة التقادم التي يتوفر عليها، وينال شرف الأسبقية الزمنية التي يتمتع بها. ولأن سيرورة المجتمع العراقي تمتاز بتقطع سلاسلها واضطراب حلقاتها، فقد

تخللت أطرها الاجتماعية الكثير من الانعطافات التاريخية الحادة، واخترقت أنماطها العلائقية العديد من الصراعات البينية الساخنة. مما أستتبع إن تكون فترات الهدوء السياسي والاستقرار الاجتماعي مجرد محطات عابرة وسريعة، تعذر أن تستحيل إلى حواضن حضارية[50] تساعد على نضوج عناصر الوعي بالذات واستكمال مقومات الشخصية العراقية، بحيث تحولت هذه الظاهرة إلى ما يشبه الثغرة البنيوية التي يتسلل عبرها كل من راودته الرغبة على امتطاء صهوة حكم البلاد واغتصاب عرش السلطة فيها. فلو تأتى لنا، على سبيل المثال، استعراض كل ما قيل وجميع ما كتب، بخصوص تبرير أفعال الاحتلالات الخارجية وتسويغ أعمال الانقلابات الداخلية، التي تعرض لها المجتمع العراقي خلال تاريخه، لهالنا ما نلحظه من توافق يكاد أن يصل لحد التطابق، حيال جهود تسييس الذاكرة وتبخيس الوعي. على أن تأكيدنا الرامي إلى بيان استمرار الذاكرة منطقة استقطاب واحتراب بين مكونات المجتمع السياسي ونخبه الضالعة في تعزيز سيطرة الدولة وبسط هيمنتها على عموم المجتمع من جهة، وبين الجماعات المناوئة والفئات المهمشة والشرائح المقصيّة من جهة أخرى، لا يعني إن الجميع يستلهم الرموز ذاتها ويستوحي المخيال نفسه ويستثمر المرجعيات عينها. إذ إن لكل منها ذاكرته الخاصة التي يبرع ليس فقط بطريقة استخدامها ضد خصومه ومعارضيه فحسب، وإنما بفاعلية توظيف مكوناتها واستنفار مخزونها، من حيث التقديم والتأخير، والتعديل والتأويل، والتحيين والتضمين، بما يتناسب وطبيعة الحدث ومغزى الواقعة. فحين تلجأ الدولة إلى تصميم دزاين معين من الذاكرة المسيّسة، لا يخفى عليها إن ما تمارسه لا يلقى هوى لدى الجميع، أو أنهم لا يتمثلونه بذات الكيفية وعلى نفس المستوى من القناعة والإيمان. لا بل إن الأمر يختلف حتى من قبل أولئك المحسوبين عليها والمنسوبين إليها، بواقع إن الحيلة لا تنطلي عليهم بمقدار واحد من الرضا النفسي والاقتناع العقلي. ولهذا فهي تدرك جيداً إن هناك من يقارعها في ميدانها ويتصدى لها بمنطق خطابها. إذ من الجلي – كما يجادل اريك دافيس – «إن لكل ذاكرة ترعاها الدولة ذاكرة مضادة أو ممانعة – تتقنّع بها المجموعات الخاضعة للهيمنة من خلال خطابها الشفاهي ونصوصها التاريخية المشفّرة – تتحدى تفسير الدولة للماضي»[51]، وان لا مهرب

أمامها، إذا ما رغبت بتحقيق مقاصدها وتفويت الفرصة على خصومها، سوى إجهاض أي تململ تبديه أجنة الوعي النقدي، ومحق كل تعبير ينم عن الشك والتساؤل، وتحطيم أية قاعدة يمكن أن تكون ملجأ للفكر الحر والإرادة المستقلة. لذلك فان «المجتمعات التسلطية التي يكون فيها القرار السياسي محتجباً بالسرية، تهيئ دراسة مساعي الدولة لإعادة بناء الذاكرة التاريخية، نافذة يمكن من خلالها الوقوع على التبصرات بصراعاتها السياسية الداخلية. إذ إن التمعن الدقيق بمحاولات الدولة لقمع تلك الجوانب من الماضي التي تتحدى برنامجها السياسي وتفضيلها لأولئك الذين يؤازرونها، يساعدنا على تبين المخططات البيانية للصراع على المجتمع السياسي بالذات، مثلما يعيننا على معرفة المسائل الرئيسية المتعلقة بمن يعتبر مؤهلاً للتمتع بحق المواطنة وينظر إلى أن لمثله الثقافية إسهاماً في خدمة غايات المجتمع وينبغي بالنتيجة إن يتمتع بمقام الحظوة سياسياً واجتماعياً»[52]. والجدير بالذكر إن أغلب الذين تصدوا لدراسة هذه المسألة الإشكالية، استأثرت باهتماماتهم الجوانب السياسية والاقتصادية، دون أن يحفلوا بالجوانب الأخرى وخصوصاً الثقافية والنفسية[53]، التي يمكن اعتبارها من العوامل الأساسية في أي دراسة تستهدف المجتمعات ذات الطبيعة الملتبسة، من حيث شخصيتها الاجتماعية وهويتها الوطنية، مما يضفي على إسهاماتهم طابع الأحادية في التحليل والسطحية في الاستنتاج. وهو الأمر الذي استصوبه المؤرخ العراقي (سيار الجميل) بقوله «إن المجتمع العراقي بطوله وعرضه لم يدرس حتى يومنا هذا دراسة حقيقية، أو أن تفكك تناقضاته بشجاعة متناهية وأن تعالج جملة هائلة من عوامل الخلل فيه، خصوصاً وان تناقضاته هي التي أفرزت حياته السياسية في القرن العشرين، وأصبح كل من المجتمع والدولة رهينة بيد موروث صعب جداً لا يمكن تخيله أبداً . صحيح إن مجتمعنا العراقي اليوم لا يتجاوز الثلاثين مليوناً من البشر، ولكن بنيته الاجتماعية معقداً جداً على أشد ما يكون التعقيد، ليس بسبب التنوع والتعدد والأوان العراقية الزاهية، ولكن بسبب الإرث الثقيل لكل من عمق التاريخ والمركزية الجغرافية التي تمتع بها العراق منذ القدم»[54]. وتأسيساً على ذلك فانه قلما اجتذب موضوع الذاكرة التاريخية وعلاقتها بإشكالية الشخصية العراقية تفكير الباحثين في الشأن العراقي، من

منطلق قناعات ذاتية وانطباعات شخصية متبلورة قبلياً حيال غنى الأولى ورسوخ الثانية، ليس بناء على دراسات جادة وبحوث معمقة تتبع الجذور للكثير من الظواهر السياسية الشاذة، وتتقصى المنابع للعديد من المظاهر الاجتماعية المحيّرة، وتحفر عميقاً في المتراكم من الاحتقانات النفسية المقلقة. وإنما بناء على مسلمات تاريخية مسبقة ضمن أرشيف الوعي اليومي، وتواضعات عرفية قارة في بطانة السيكولوجيا الاجتماعية، وبديهيات رمزية متوارثة ضمن رواسب الاعتقاد الديني. بحيث «لا يستطيع عقل المؤمن التقليدي أن يستوعب تاريخية الأحداث التأسيسية والشخصيات الكبرى المنمذجة لأنها تملأ عليه أقطار وعيه ويشعر نحوها برغبة التقديس، وبالتالي فلا يستطيع أن يفهم أنها مشروطة بالتاريخ أو بلحظة محددة من لحظات التاريخ»[55]. ولهذا فبقدر ما كانت الذاكرة التاريخية شغّالة في مضامير الصراع الاجتماعي والتنافس السياسي والتجييش النفسي والتنميط الفكري، بقدر ما استمر كيانها الرمزي بالتشظي إلى مكوناته البدائية وعناصره الأولية، مغذياً بذلك عوامل الفرقة بين الطوائف ومقوياً مظاهر العزلة بين الاثنيات ومعززاً قيم التفاضل بين القبائل. فكم من مرة – بحسب عبد الله الغذامي – «صار حب المرء لذاكرته التاريخية، سواء كانت عرقية أو قومية أو قبائلية، صار قاتلاً وذا مفعول دموي»[56]. هذا بالإضافة إلى جعله إمكانية توافق المجتمع العراقي بكل أطيافه على قواسم مشتركة تكون له بمثابة حجر الزاوية في مدماك (الشخصية الاجتماعية)، والركون إلى ثوابت اعتبارية عامة تشكل منطلقاً للشروع في بناء صرح (الهوية الوطنية)، وبلوغ مستوى راق من الوعي (بالذات التاريخي)، أمراً متعذراً وضرباً من المستحيل. لاسيما وان الدولة – بصرف النظر عن طبيعتها ومسمياتها – لم تألوا جهداً في استغلال هذا التبعثر وذاك التذرر، ليس فقط لمحاربة خصومها الداخليين وأعدائها الخارجيين، وتأليب بعضهم على البعض الآخر ليتسنى لها الإجهاز على المناوئين والسيطرة على المستضعفين فحسب، وإنما لمأسسة ذاكرتها وشرعنة ماضيها وأمثلة إيديولوجيتها وتأبيد سلطانها. وهو الأمر الذي أثار قلق الفيلسوف الفرنسي الراحل (بول ريكور) حين كتب يقول «سأبقى دوماً قلقاً من مشهد عالم طغت عليه الذاكرة من ناحية وطغى عليه النسيان من ناحية أخرى. إن الإفراط الذي نراه اليوم في كل من الذاكرة

والنسيان يجعل الحاجة إلى سياسة حكيمة في التعامل مع الذاكرة كأحد أهم إشكاليات العالم المعاصر»[57]. هذا الكلام قيل على مستوى العالم وبوحي هواجس العقل الغربي، فما بالك حين نأوله على مستوى الواقع العراقي ونجعله يعبر عن مخاوف العقل العراقي؟ !.

رابعاً - توثين الرموز وتحيين التمثلات[58]:

لعله من باب المستحيل تصور وجود كائن بشري لا يستبطن رمزاً من رموز الواقع الذي ينبع منه، ولا يجتاف معنى من معاني المجتمع الذي يقيم فيه، والا لاستحال عليه البقاء مع (النحن) وتعذر عليه التواصل مع (الهم). ولهذا قيل إن «الإنسان كائن رمزي. وبالرمز تقوى اللحمة بين أعضاء الجماعة وبه يتوحد الأفراد ويتماثلون، ومنه يستمدون المعنى والدلالة. وبه أيضاً يتميزون عن غيرهم، إذ لكل جماعة رموزها الخاصة»[59]. وعلى قدر أهمية الرموز في حياة الإنسان ودورها في إشباع جهله المعرفي، وتهدئة قلقه النفسي، وتأمين حاجته الاجتماعية، فهي بالقدر ذاته؛ معين لا ينضب لمشاكله، ومصدر لا ينفد لمعاناته، ومولد لا يفتر لصراعاته، على خلفية طابعها المفعم بالتحويل في وظيفتها والتأويل في دلالتها. فمن الممكن، والحالة هذه، استدعائها من عالم المجرد إلى واقع المحسوس، كأن تستخدم في تضخيم المناسبات وتفخيم الاحتفالات وتعظيم الطقوس، لاسيما وانه من خلال هذه الأخيرة «يشعر الفرد بانتمائه وبهويته الجمعية. وقد يطرد من قبله الإحساس بالغربة والوحشة»[60]. أو بالعكس كأن يتم إضفاء مسحة من الرمزية على بعض الممارسات الواقعية وحقنها بجرعة من التوثين الأسطوري، حالما تدرك الجماعة المعنية إن هذه الممارسة أو تلك الفعالية، أضحت في نظر الآخرين / الأغيار شعيرة[61] تضاف إلى رصيدها الرمزي ومخيالها الجمعي. باعتبار إن «رأس المال الرمزي مرتبط بأهمية الموقع المحتل أو بالقيمة المعطاة له من قبل الناس، أو بالتسمية المعطاة للشيء. ومما لاشك فيه إن هذه القيمة تتعلق بأنظمة الاستعدادات والتصورات للأشخاص المتوافقة مع البنى الموضوعية القائمة»[62]. هذا بالإضافة إلى كونها تملك قدرة هائلة على تعبئة المواقف وتعزيز التصورات واستنفار الموروث واستحضار الماضي، من خلال طواعيتها / لدانتها للتأويل في سردها والتعديل في سياقها. لذلك فقد أوضح عالم النفس (فينكل) انه في ظاهرة

التحويل «يسيء الفرد فهم الحاضر بردّه إلى الماضي؛ وإذ ذاك لا يستعيد الفرد ذكرى الماضي وإنما يسعى، عوضاً عن ذلك، إلى إن يعيش الماضي مرة أخرى وأن يعيشه أفضل مما فعل في طفولته، وهو في كل هذا لا يدرك طبيعة ما يفعل»[63].
ولما صار لنا إدراك / وعي حقيقة انه لا وجود لفرد أو جماعة، بالمعنى الإنساني، بدون حزمة من الرموز التي تعطي لوجوده معنى وتضفي على مصيره دلاله، فان قيمة الرموز تذوي وبريقها يأفل حين نلفاها خالية من التمثلات الذهنية القارة في الادراك العام للجماعة؛ لتعكس مستوى طبيعتها المثالية، وتفصح عن ماهية أصولها الوجدانية، وتدلل على زخم قدراتها التحريضية. ولما كانت تلك التمثلات تحتل الطبقات السفلى من قاع اللاوعي وتربض في أعماق ثنايا اللاشعور، فهي بحاجة دائمة إلى محرك يديم حيويتها ويطيل عنفوانها، ويجعلها على تماس مع الواقع وتحايث مع التجربة. والحال من غير الرموز من يقوم بهذه المهام المركبة وينهض بتلك العمليات المعقدة؟ !، فهي لكي تحافظ على مكانتها في وجدان الأفراد وتفعّل وظيفتها في سيكولوجيا الجماعات، لا تكتفي بإدامة صلاتها وتعزيز روابطها مع التمثلات، بل لابد لها أن تلعب دور الوسيط الناقل والجسر الواصل ما بين حاجات المجتمع واستجابة التمثلات. ذلك لأنه «بيّن – كما يشير المؤرخ جاك لوغوف – انه يجب البحث عن معنى المجتمع من خلال منظومة تمثلاته، ومن خلال المكانة التي تحتلها هذه التمثلات داخل البنى الاجتماعية في الواقع»[64].
وكما يفقد الدين جذوته الإيمانية في نفوس الأتباع والمريدين، حين يستغنى عن ممارسة العبادات وإقامة الشعائر والتقيد بالطقوس، التي من شانها إبقاء التواصل الروحي فاعلاً بين الأرض والسماء، بين الواقع والمتعالي، بين المقدس والمدنس، بين اللاهوت والناسوت. كذلك يذوي وهج التمثلات في السيكولوجيا الاجتماعية ويبطل سحرها الاغوائي في المتخيل الجمعي، حالما تتخلى الرموز عن وظيفتها الانعكاسية وتتنحى عن دورها المزدوج. وتساوقاً مع خاصيات المنهجية الجدلية التي أوجزنا بعضها فيما تقدم، فان أواليات البنى الرمزية لا تمارس فعلها التحريضي ولا تملي إرادتها التعبوية، إلاّ في الحالات الطارئة والأوضاع الشاذة والظروف الاستثنائية، حين يتعرض كيان المجتمع إلى سيل من التوترات السياسية الساخنة، والتصدعات الاجتماعية العميقة، والاحتقانات النفسية المقلقة،

والاختلالات المعيارية الشاملة، والانقطاعات البنيوية المفاجئة، والانعطافات التاريخية الحادة. ولأجل أن يكون تأثير الرموز موازياً لمستوى الواقعة أو لوقع الحدث في المجتمع، وتغدو قادرة على خلق / إنتاج معادل موضوعي لمواجهة تداعيات هذا وتلك، فهي سرعان ما تستدعي خزين التمثلات التي كانت حتى ذلك الحين مستبعدة عن الواقع ومحيّدة عن الذاكرة، لكي تحيّن وجودها في الوعي وتفعّل حضورها في الوجدان. مما يفضي إلى تقوية وحدة الجماعة وتمتين تماسكها وشحذ كبريائها وتصعيد عدوانيتها، إزاء بقية الجماعات الأخرى التي لا تعدم بدورها وسيلة كي تحذو حذوها إن لم تتفوق عليها، لا بالمعنى السياسي والإيديولوجي فقط، بل وبالمدلول العنصري / الاقصائي، والطائفي / التفاضلي، والقبلي / التفاخري أيضاً . أي بمعنى إن كل جماعة من تلك الجماعات المتصارعة، مسوقة بوازع من المغالبة للتخندق خلف مثلها الهامشية، والتمترس وراء قيمها التحتية، والتحصن خلف ثقافاتها الفرعية، والتمسك بتقاليدها الجانبية، والتماهي، من ثم، مع رموزها والتوحد بمرجعياتها، بعد أن يجري توثينها في المرويات التاريخية وتصنيمها في السرديات الأسطورية. وعلى أساس ذلك لن يتأخر المجتمع حتى ينشطر على نفسه وينقسم على كيانه، محدثاً عمليات استقطاب واسعة بين مكوناته، على أسس من الاعتقادات الراسخة والتصورات الجوهرية، والتي لا نلبث أن نصل من خلالها إلى مرحلة «إن كل مجتمع – كما أشار عالم الاجتماع (بيار أنسار) – ينشيء لنفسه مجموعة منظمة من التصورات والتمثلات، أي مخيالاً من خلاله يعيد المجتمع إنتاج نفسه، مخيالاً يقوم، بالخصوص، بجعل الجماعة تتعرف بواسطته على نفسها، ويوزع الهويات والأدوار ويعبر عن الحاجات الجماعية والأهداف المنشودة. والمجتمعات الحديثة، مثلها مثل الجماعات التي لا تعرف الكتابة، تنتج هذه المخاييل الاجتماعية، هذه المنظومات من التمثلات، ومن خلالها تقوم بعملية التعيين الذاتي، تعيين نفسها بنفسها وتثبّت على شكل رموز معاييرها وقيمها»[65]. واذا ما تهيأ لنا تحليل هيكل (الشخصية العراقية) سوسيولوجياً ، وتفكيك بنيتها الداخلية انثروبولوجياً ، وتعرية نزعاتها الانفعالية سيكولوجياً ، في ضوء ما تعرضت له من ضغوطات، وعلى خلفية ما أصابها من صدمات، وعلى أساس ما شهدته من انهيارات؛ لمعاينة

أنماط وجودها، ومقايسة درجات تفاعلها، ومقاربة تخوم تواصلها، ومعايرة صلابة علاقاتها، فاننا سنكتشف بأنها لم تكن بتلك المتانة التي ندعيها لها، ولم تكن بذلك التجانس الذي نسبغه عليها، ولم تكن بتلك العقلانية التي نتوهمها فيها. ليس فقط لأنها أظهرت عنف اجتماعي قل نظيره وعدوانية بشرية لا حدود لها، وإنما لإفراطها باستغلال رموزها الطائفية واستثمارها البشع لتمثلاتها الدينية، بحيث لم تتورع من تبنيها كشعارات سياسية، واتخاذها كمرجعيات إيديولوجية، والتزامها كخيارات وطنية. وهذا الأمر، على أية حال، لم يكن وليد اللحظة الدرامية التي أعقبت تداعيات السقوط – كما يحلو للبعض إن يتصور – واعتباره بمثابة طقوس تطهّر جماعي من أوزار المظالم التاريخية المتراكمة، وإسقاطات عهود الطغيان السياسي والحرمان الاقتصادي والامتهان النفسي. بل هي مظاهر مجسمة لبنية مخيالية مشبعة بالرموز الأسطورية ومترعة بالتمثلات الماضوية، يكفيها وقوع أي طارئ أو حادث حتى تطلق العنان لفائض مخزونها باستنهاض النزعات الطوائفية، واستنفار العصبيات الاقوامية، وإحياء الحساسيات المناطقية، لتمارس فعلها التحريضي وتصعد نشاطها التعبوي. وهو الأمر الذي أجاد التعبير عنه المفكر (محمد عابد الجابري) حين كتب يقول «إن مخيالنا الاجتماعي العربي هو الصرح الخيالي المليء برأس مالنا من المآثر والبطولات وأنواع المعاناة، الصرح الذي يسكنه عدد كبير من رموز الماضي مثل الشنفرى وأمرئ القيس وعمرو بن كلثوم وحاتم الطائي وآل ياسر وعمر بن الخطاب وخالد بن الوليد والحسين وعمر بن عبد العزيز وهارون الرشيد وألف ليلة وليلة وصلاح الدين والأولياء الصالحين وأبي زيد الهلالي وجمال عبد الناصر إضافة إلى رموز الحاضر و(المارد العربي) والغد المنشود.. الخ. والى جانب هذا المخيال العربي الإسلامي المشترك تقوم مخاييل متفرعة عنه كالمخيال الشيعي الذي يشكل الحسين بن علي الرمز المركزي فيه، والمخيال السني الذي يسكنه (السلف الصالح) خاصة، والمخيال العشائري والطائفي والحزبي.. الخ»[66].

خامساً - تتريث الخلافات وتوريث الانقسامات[67]:

مما لا شك فيه إن لكل مجتمع من المجتمعات الإنسانية خلافاته السياسية واختلافاته الإيديولوجية، ولكل تجمع من التجمعات البشرية مشاكله الاجتماعية

واشكالياته الثقافية. ولذا فان الاعتقاد بإمكانية وجود جماعة تنأى بنفسها عن مثل تلك التداعيات والملابسات، يعدّ ضرباً من ضروب التوهم أو الطوبى. لا بل إن وقوع المشاكل وحصول الخلافات غالباً ما يضفي على المجتمع المعني طابع الحركة ومظاهر الديناميكية، التي تحمله على قبول التغيير في علاقاته واستيعاب التطوير في معتقداته. حتى إن الفيلسوف الأمريكي (ريتشارد رورتي) اعتبر إن «التضامن ينبغي إن يبنى من قطع صغيرة، بدل أن يكون قائماً أصلاً وعلى نحو جاهز، بشكل لغة نفهمها حين نسمعها»[68]. كما أن من السذاجة الفكرية الإيحاء بأن كل ما تعاني منه المجتمعات وتكتوي بناره الشعوب، مصدره حقائق تنوعها العرقي وتعددها الديني واختلافها المذهبي وتباينها اللغوي، وأنها لو حظيت بمستوى معين من التجانس والتناغم في مكوناتها السوسيولوجية ومرجعياتها الرمزية، لكانت خالية من المشاكل وبعيدة عن المعاناة. الواقع إن طرح مثل هذه التصورات وتبني مثل تلك الرؤى لا تستأهل جهود مناقشتها وتفنيد طروحاتها، من منطلق إن طبيعة الاجتماع البشري لا تستدعي المشاكل وتستلزم الخلافات فقط، على خلفية التضارب في الارادات والتعارض في المصالح والتقاطع الأهداف فحسب، بل ولكونها حاضنة ملائمة لتناسل أنماطها ورحم مناسب لتوالد أشكالها، منذ أن اهتدى الانسان للاندغام بالجماعات والانخراط في العلاقات. ولكن الاعتراف بوجود خلافات سياسية، وجواز حصول اختلافات اجتماعية، وقبول حدوث انقسامات إيديولوجية شيء، وقمع الأولى وإسكات الثانية واحتواء الثالثة لدواعي الاستحواذ والتغالب شيء آخر تماماً . إذ ينبغي أن لا نتوقع فقط تحول السياسة من لعبة للتوازنات إلى حلبة للصراعات، وانقلاب الاجتماع من إطار للتعايش إلى مضمار للعنف، وانزياح الإيديولوجية من حقول للتلاقح إلى ميادين للهيمنة فحسب، وإنما تحويلها إلى ما يشبه (الجروح الانثروبولوجية)[69] والعقد النفسية، التي يجري حفظها في أرشيفات الذاكرة التاريخية وتخزينها في ملفات المتخيل الجمعي، بحيث تستحيل لدى أعضاء الجماعة و / أو الجماعات إلى شاهد مؤلم من شواهد قمعها المزمن، ومعلم موجع من معالم اضطهادها المعتق. ولأن تلك الجروح والعقد ليست من النمط الذي يمكن معالجته بسهولة أو ادعاء شفائه بيسر، فأنها ستغدو بمرور الوقت مكون أساسي من مكونات تراث الجماعة

الأصيل، وجزء حيوي من أجزاء ماضيها الغابر، بحيث لا تلبث أن تسعفها حين تستدعيها مع التمثلات وتستوحيها مع الرموز؛ لتدعيم مواقفها وتعزيز مطاليبها وتقوية لحمتها وتأجيج حميتها. وعلى وفق هذا السياق فقد «أدت دراسات من مثل دراسة مارتن برنار (أثينا السوداء)، ودراسة اريك هوبسبوم وترنس ريجنر (اختراع التراث) إلى إبراز التأثير الفائق لمشاعر القلق وبرامج الأهداف الراهنة على الصور النقية (بل المطهّرة) التي نشكلها لماض رفيع المقام، نافع انسيابياً ، ماض نقصي منه العناصر، الموروثات، السرديات التي لا نريدها»[70]. وإذا ما أسعفتنا المقدرة على تقليب صفحات التاريخ السياسي والاجتماعي للمجتمع العراقي، فإننا – بالتأكيد – سنضع أيدينا على كنوز من المعلومات التاريخية والترسبات الاجتماعية والمخلفات الرمزية، التي لم يحسن – والأحرى لم يجرؤ – أحد على تقليب محتوياتها وغربلة مضامينها بعد. تفيد بأن الأجيال السابقة لم تورث فقط للأجيال اللاحقة أهوال الحروب الخارجية التي نزلت بساحتها، وبشاعات الصراعات الداخلية التي وقعت بمحيطها فحسب، بل وأورثتها – للأسف الشديد – قباحات السياسة، ومغالطات التاريخ، وملابسات الجغرافية، وحساسيات الاجتماع، وفضاعات الاقتصاد، وانشقاقات الدين، وانقطاعات الثقافة، وانهيارات الحضارة، والتباسات الهوية. وتأسيساً «على ذلك فإننا – أبناء هذا الجيل من العراقيين – لسنا فقط نتاج تكويننا البيولوجي الخالص، إنما أيضاً نتاج ما صنعته الأحداث من تأثير في مورّثات (جينات) أسلافنا العراقيين. ولك أن تقول: (جيناتنا) الحالية مشفّرة أو مسجل عليها الأحداث التي عاشها أجدادنا، وإننا نقرأ عناوين هذه الأحداث ونرى صوراً منها عبر سلوكنا وتصرفاتنا»[71]. ومع إن الرائي / المراقب لمظاهر الانقسام السوسيولوجي، والتشظي الانثروبولوجي، والتنابذ السيكولوجي، قد يظن بأن هذه الحالة المأساوية التي يمر بها مجتمعنا العراقي دون تحسّب للعواقب أو تدبّر للمخاطر، ما هي إلاّ تعبير عفوي ناجم عن فقدان التوازن وانحسار المعيارية، اشتطت من خلاله أطياف المجتمع العراقي ومكوناته، بفعل وطأة الأحداث وعلى خلفية هول الصدمات. الأمر الذي يستدعي إن نمنحها بعض الوقت حتى تستفيق من غيبوبتها وتسترد عافيتها وتستعيد نشاطها، شأنها في ذلك شأن معظم المكونات الاجتماعية الأخرى في العالم، التي

خضعت لمثل هذا الاختبار العسير، من منطلق إن مدماك (الشخصية العراقية) يمتاز بالتماسك والصلابة، وان ركائز القيم التي شيّد عليها وأقيم فوقها تتمتع بالثبات والرسوخ، بحيث لا تلبث كل الأمور أن تعود إلى سابق عهدها كما لو أن شيئاً لم يحصل. لاسيما وان «الهوية العراقية قد تعرضت، شأن كل كينونة تاريخية كبرى، إلى تحولات وهزات عنيفة. لكنها عادة ما كانت تعيد توليف ذاتها وتفعيلها من جديد مع كل انعطاف حاد»[72]. الواقع انه لا مراء من الاعتراف بحقيقة إن فترات الاعتلال السياسي والاختلال الاجتماعي غالباً ما تعتبر عوامل مساعدة، لا بل منشّطة، لإنتاج وإنضاج مثل تلك المظاهر، خصوصاً وان تأثيرها أشبه ما يكون بتأثير الصاعق، الذي يقدح شرارة الانفجار في بيئة اجتماعية أثخنتها الصدوع وأضعفتها الشقوق، لكي تحيلها إلى أجزاء تتشظى عشوائياً باتجاهات مختلفة ومتباعدة. بيد إن هذا الأمر لا يمنعنا عن إماطة اللثام عن تلك الحقائق المسكوت عنها والممنوع القول فيها، طالما أنها ستظل تمارس إيحاءً خفياً ، يسيطر على نوابض الشخصية العراقية ويتحكم بمفاتيح عقلها ومداخل سلوكها، كما ويؤثر على أنماط علاقاتها وأنساق ثقافاتها. ذلك لأن «عقولنا، نحن العراقيين بالذات، تتحكم بها ما نجم عن أحداث مضى عليها قرون لا ما يمليه علينا الحاضر من أحداث وإدراك معاصر. وان اللاشعور الجمعي للعامة من الناس قولب عقولهم من ألف سنة على حوار السيف بدلاً من حوار الكلمة في خلافاتهم السياسية والفكرية»[73]. وبموجب هذه المعطيات التاريخية والخلفيات الاجتماعية والإرهاصات النفسية، فان الخلافات التي تتآكل الشخصية العراقية لم تمت أو تندثر كما قد نتصور واهمين بفعل العرف المتوارث أو الحمية المتداولة، بقدر ما هي رابضة في قيعان لا وعينا وراسخة في أعماق مخيالنا، تتحين الفرص للظهور بشكل سافر وبصورة فاقعة. ولعل هذا يفسر لنا بعضاً من أسرار توالي خلافاتنا في حين ندعي التوافق والانسجام، وتتالي انقساماتنا في حين ندعي الترابط والوحدة، وتداول مخاوفنا في حين ندعي الأمن والأمان، فضلاً عن كونه يضع أمامنا حقيقة وان بدت قاسية ومؤلمة – فهي حقيقة على أية حال – مفادها إن «أسبابنا التي فينا، نحن العراقيين، فان أقبحها – من بين أقدمها – إننا نتذابح بثأر جاهلي على نزاعات حدثت بين أجدادنا قبل ألف وأربعمائة سنة. وأقبحها –

من بين أحدثها – إننا منتجون للطغاة ومستعينون بطغاة على تخليصنا من طغاتنا»[74].

سادساً - تلفيق التاريخ وتعويق الهوية :

في المجتمعات القديمة المسماة تاريخية[75] تبدو الحدود بين أحداث التاريخ وأضغاث الأسطورة هلامية وغير واضحة المعالم، بحيث يبدو الانتقال من ملابسات الأول إلى التباسات الثانية، وبالعكس أمراً متوقع الحدوث وشائع التواتر. وحيثما وقع هذا المحظور فإذ ذاك سنحضى بالكثير من حالات تلفيق الوقائع التاريخية وتسويق المرجعيات الأسطورية، التي تعمد لفبركتها أغلبية الجماعات التي تجد نفسها، وهي في حومة التنازع والتصارع، في حلّ من التقيد بالسرد الرسمي / المهيمن للتاريخ بشكل خاص وللماضي بنحو عام، طالما إن لكل مكوّن من المكوّنات السوسيولوجية تاريخها الفريد وماضيها المميّز. ذلك لأن «الذاكرة التاريخية تكتسب أهمية مضافة كلما كان هناك انقطاع حاد بين أقدمية المجتمع والتأسيس الحديث للدولة. ويمثل العراق أصدق مثال على صيغة المجتمعات القديمة والدول الجديدة»[76]. ونحن حين نفترض إن بروز هذه الظاهرة مقرون بوجود المجتمعات القديمة / التاريخية، لا نروم الإيحاء بانعدام حصولها لدى بقية المجتمعات الأخرى التي تمتاز بحداثة عهدها بالتاريخ وقلة باعها بالأساطير، مما يفترض أن تكون أوضاعها السياسية وظروفها الاجتماعية ومستوياتها الثقافية أحسن نسبياً من قريناتها، وبالتالي فان حظوظها في تخطي المشاكل وتجاوز المعوقات ستكون أفضل من غيرها. بقدر ما نستهدف التدليل على إن خضوع المجتمعات القديمة / التاريخية لهذه الظاهرة يعود لسببين؛ الأول ويتضمن واقعة إن هذا النمط من المجتمعات العتيقة، غالباً ما تكون محط أطماع الغزاة والمغامرين، الذين تستهويهم وفرة الخيرات وتستدرجهم تنوع الثروات التي تنعم بها تلك المجتمعات، كما تستثير طموحاتهم التوسعية وتستنهض نوازعهم العدوانية، تلك المواقع الجيوبولوتيكية التي أحسن اختيارها وقدّرت أهميتها وأدركت قيمتها، لاسيما وأنها تمتاز بانفتاح جغرافيتها على جهات العالم الأربع، فضلاً عن كونها تشكل قاعدة انطلاق ومرتكزات إمداد لوجستية قلّ نظيرها في استراتيجيات الحروب والصراعات، التي كانت – وستكون - أراضيها (أي

المجتمعات المستهدفة) مسرحاً لها تارة ومعبراً منها تارة أخرى. وهو ما سوف يستتبع تحولها إلى ما يشبه الخزان الانثروبولوجي؛ لاحتواء الأقوام المختلفة، وامتصاص القبائل المتنوعة، واجتذاب العقائد المتغايرة. وفي إطار هذا المشهد الجيواستراتيجي فقد احتل العراق صدارة الاستهداف من لدن تلك القوى الطامعة، ليس لأنه يشتمل على تلك الخصائص بامتياز فحسب، وإنما لكونه البلد الوحيد المحاط بجوار جغرافي، لم تغب عن طموحات نخبه إنشاء إمبراطوريات إقليمية مسيطرة، أو تختفي من ذهنيات شعوبه ملابسات تاريخية قديمة، وحساسيات اجتماعية متراكمة، وتهويمات طائفية متوارثة. ولعل مأساوية اللوحة التي سيرسمها يراع المؤرخ العراقي (سيار الجميل) كفيلة بإشباع تساؤلاتنا الحائرة وإسكات همهماتنا المضمرة، حين يقول «ما مرّ قرن من القرون إلاّ ويعيش العراق احتلالاً أجنبياً يأتيه من وراء الحدود ! انه التحدي الفعّال الذي يدمر النفس والإنسان قبل أن يدمر الأشياء والتشيؤات. العراق قدر له على امتداد التاريخ أن يكون مركزية عالمية للتجاذب بين القوى الكبرى في العالم منذ افتقد قوته الإمبراطورية وسطوته التاريخية في العصور القديمة. لم يخلص من بطش داريوس الثالث الإيراني إلاّ على يد الاسكندر المقدوني عندما هزمه في اربيلا الشهيرة سنة 331 قبل الميلاد. ولم يخلص العراق من بطش يزدجرد ملك إيران إلاّ على يد الفاتحين العرب المسلمين في معركة نهاوند عام 640 م. ولم يخلص العراق من سطوة الأمويين إلاّ بعد تحالف العلويين مع العباسيين في ثورة خراسان، ففاز العباسيون وذبح الأمويين وأبعد العلويين.. ورمى أبو جعفر المنصور رأس أبو مسلم الخراساني مع قطع الذهب من شرفته إلى جماعته فانشغلت بالذهب من دون رأس أبو مسلم.. وكانت الاضطرابات السياسية والانقسامات المذهبية والانشطارات بين تناقضات الفرس وسطوة الترك شارعاً سياسياً صعباً يعيشه العراقيون وهم في أزهى مشروع حضاري قدم للعالم أروع المنجزات !. ولم يقض على العباسيين إلاّ المغول بقيادة هولاكو باحتلاله بغداد وذبح العباسيين عن بكرة أبيهم عام 1258م! وهكذا توالت حكومات كل من السلاجقة والبويهيين والجلائريين الذين قضى عليهم التركمان، ولم يخلص العراق من هجمة تيمورلنك العنيفة، ولم يقض على البايندريين إلاّ الشاه إسماعيل الصفوي باحتلاله بغداد

من قبل الصفويين.. ولم يقض على الصفويين إلاّ العثمانيين في القرن السادس عشر ! وعاد الشاه عباس الأول ليحتل بغداد في القرن السابع عشر فيخرجه مراد الرابع بعد سنتين ويعود العثمانيين كرة أخرى.. ليحاول نادر شاه في القرن الثامن عشر عدة مرات فلم يفلح ! ولم يقض على العثمانيين في العراق إلاّ الإنكليز في القرن العشرين.. وحكم صدام حسين ليأتي بالأمريكان إلى العراق منذ العام 1991، فيحتلونه في العام 2003 ويغدو صدام حسين أسيراً في قبضتهم في مطلع القرن الواحد والعشرين»[77]. وفي ضوء معطيات كهذه، لعلنا نتساءل عمن كتب التاريخ، وعمن صنع الماضي، وعمن صاغ الذاكرة وعمن لفق المتخيل؟ ؟!!، بحيث تبدو وكأنها عظيمة رغم ضعتها، وأصيلة رغم هجنتها، وحميمة رغم غربتها، ومشرفة رغم ويلاتها؟ !. وإما السبب الثاني فيعتبر امتداد للأول وتعميق لمساراته، من خلال وقوع تلك المجتمعات في قبضة الأنظمة التوتاليتارية / الشمولية، التي لا يستقيم لها الأمر من حيث بسط السيطرة السياسية وفرض الهيمنة الإيديولوجية وادعاء الوحدة القومية، باعتبار كونها بدائل وطنية للتجارب الاستعمارية السابقة، إلاّ باختراع ذاكرة مشتركة عابرة للأصول الأقوامية، وتلفيق تاريخ عام متخطي للذهنيات الطوائفية، بحيث إن أي تعبير ينم عن التميّز الثقافي والتفرّد الحضاري من قبل تلك الجماعات، يعدّ من قبيل تهديد وحدة الأمة وخيانة لإجماعها الوطني. وذلك ادراكاً منها لاعتبار «إن الذاكرة التاريخية مكون أساسي في إنشاء أساطير الأصل. واستدعاء الماضي يكون في أوضح حالاته خلال فترات الأزمات التي تتحدى الوضع الطبيعي للأمور»[78]. لاسيما وان البحوث والدراسات الغزيزة التي أنتجها الاستشراق قبل وبعد عمليات السيطرة الاستعمارية، قدمت معلومات اركيولوجية جمة وبيانات انثروبولوجية مفصلة، ساهمت وبشكل لا يقدر بثمن، في تغيير نظرة الشعوب إلى تاريخها المبهم وماضيها المنسي، على خلفية الكشف عن الكثير من مطمورات العالم القديم وبقايا الحضارات المندرية، وعززت، بالتالي، من حالات إحياء الذاكرات القومية وبعث الهويات الثقافية، التي كان النسيان قد طواها والوعي قد نبذها. وهذا ما سيشير إليه المفكر الراحل (ادروارد سعيد) حين كتب يقول «إن ما أضفى على العالم الشرقي وضوحه وهويته لم يكن نتيجة لجهوده الخاصة، بل كان السلسلة المعقدة

القابلة للمعرفة من سبيل التحكم والتأثير التي عن طريقها حدد الغرب هوية الشرق وميّزه»[79]. وذا كانت الجماعات الاثنية والدينية والمذهبية والقبلية في الماضي، قد تواضعت على مجموعة من الأعراف التي تحدد علاقاتها والمعايير التي تنظم قيمها والرموز التي تلم شعثها، دون الانشغال بالأصول والانهمام بالاروماتوالتنابز بالألقاب، أما بفعل مظاهر الجهل المتفشي والفقر المتوطن واللاابالية المزمنة عند البعض، وإما نتيجة التقية حيال عوامل الهجنة التي يستبطنها البعض الآخر، فهي الآن قد عادت بكل عنفوانها البدائي السافر وعنفها الأصولي المتبربر، مع فارق نوعي أنها قد اصطنعت لنفسها تواريخ جديدة، ولفقت لذاتها مخاييل إضافية، وأبدعت لحياضها هويات مستحدثة. إذ «بقدر ما تكون هذه التغييرات، الحاصلة بفعل قوى غريبة عن التقاليد، ذات أثر في حصول صدمات نفسية، بمقدار ما تتصلّب هذه التقاليد وتتجمّد لتتحول، على المدى الطويل، إلى حنين هذياني إلى العصر الذهبي»[80]. وهكذا يبدو أن أوضاع العراق المزرية أضحت بحساب الجماعات الاقوامية والكيانات الطوائفية والتكتلات القبائلية، فرصة سانحة ليس لإعادة إثبات الذات بالمنظور الوطني/العراقي، وإنما بالمنظور الشوفيني/الانعزالي بالنسبة للأولى، والتعصبي/الاقصائي بالنسبة للثانية، والتفاضلي/العشائري بالنسبة للثالثة. ذلك لأننا «نجد فيما يخص المجتمعات التقليدية التي ضعفت سلطتها المركزية، إن كل فئة عرقية/ثقافية تستمر في إنتاج هويتها عن طريق تخليدها لحكايات تأسيسية تغذي ذاكرتها التراثية. إن الجماعة تجد ذاتها كلها في هذه الحكايات أو القصص، لأنها منخرطة في آن معاً في العمل الجماعي وفي عمليات إنتاج القصص ونشرها عن طريق الانتقاء والحذف وإسقاط القيم وتلفيق نماذج أسطورية للأبطال الحضاريين»[81].

سابعاً - ذاكرة جمعية أم ذاكرات جماعية:

كثيراً ما يخلط الكتّاب والباحثين في دراساتهم السوسيولوجية وبحوثهم الانثروبولوجية واستقصاءاتهم الثقافية، بين مفهومي (الذاكرة الجمعية) و (الذاكرة الجماعية)، دون أن ينتابهم أي شعور بالحرج حيال هذا النكوص المنهجي. والحال إن هناك فارق جوهري بين الاثنين يستلزم مراعاته وأخذه بنظر الاعتبار؛ ففيما تتضمن الأولى مجموعة التصورات العقلانية والأسطورية، والأحداث الحقيقية

والافتراضية، والمرجعيات المادية والرمزية، التي يستبطن قيمها ويجتاف معاييرها أعضاء المجتمع المعني عموماً، لتشكل بالنسبة لهم دالة مركزية على نمط (شخصيتهم الاجتماعية) وطبيعة (هويتهم الوطنية). فان الثانية وان اشتملت على ذات المواصفات وتضمنت نفس الخصائص، فهي تتحدد بكل جماعة من جماعات المجتمع إياه، وتتموضع ضمن حيّز كل مكون من مكوناته، بمعنى إن لكل من هذه الأطياف القومية والدينية والمذهبية واللغوية (ذاكرته الجماعية) الخاصة به، والتي تتلون بلون تلك الأطياف لتعكس سمات أفرادها المميزة من جهة، وتبلور طباعهم الشخصية الفريدة من جهة أخرى[82]. ومع إن تجربة الإحساس بالذاكرة والقدرة على استدعاء مخزونها، تتصل بغنى خبرة الإنسان / الفرد وثراء علاقاته وتراكم معارفه، باعتباره كائن صانع للتاريخ ومنتج للرموز، بيد أنها تبقى من حيث الإطار والمحتوى رهينة الواقع الاجتماعي ومعطى من معطيات الوعي الإنساني. وبرغم إن «الذاكرة – حسبما تقول الباحثة الهندية روميلا ثابار – أمر يخص الفرد قبل كل شيء. لكن عندما تستولي المجموعة على الذاكرة، تعيد صياغتها فتصبح ذاكرة جماعية»[83]. فإننا نتعاطى هنا مع مفهوم الذاكرة في بعده السوسيولوجي ومضمونه الانثروبولوجي ومدلوله السيكولوجي وأرشيفه الرمزي، مع الأخذ بنظر الاعتبار علاقة كل ذلك بتاريخ المجتمع المعني واتصاله بمتخيل جماعاته. ولأن أطياف الذاكرة الجمعية تتكون على تخوم التاريخ وتمتح من نسغ المتخيل، فهي لذلك تمتلك خاصية (التعويم الرمزي) الذي من خلاله تتحرك حمولاتها ضمن فضاءات زمانية ومكانية غير محددة وغير مقيدة، وهو ما يجعلها قابلة (للتوارث الإيحائي) بين الأجيال الاجتماعية وعبر الحقب التاريخية، فضلاً عن كونها ذات استجابة عالية لعمليات التأويل الدلالي والتعديل البنيوي. ولذلك قلما نجد أمة من أمم المعمورة تخلو مصادر وعيها أو تفتقر مراجع سيكولوجيتها لنمط معين من أنماط الذاكرة الجمعية، تتيح لأفرادها وجماعاتها ليس فقط ضروب التواصل في العلاقات، والتداول في التصورات، والتبادل في الخبرات فحسب، بل وتمنحهم الشرعية للاندراج في السيرورات التاريخية والحضارية، والانخراط في التحديات الوجودية والمصيرية، والاشتراك في الرمزيات الدينية والأسطورية. وعليه فقد أشار المؤرخ الفرنسي (جاك لوغوف) ضمن كتابه (التاريخ والذاكرة)، إلى أهمية أن

يحظى مجتمع ما بذاكرة جمعية بقدر ما هي ضرورية للأفراد ليقول «على النحو نفسه الذي لا يعتبر فيه فقدان الذاكرة مجرد اضطراب موضعي في ذاكرة الفرد، لأنه قد يتسبب باختلالات أقل أو أكثر خطورة في شخصيته، فان الغياب أو الخسارة طوعاً أو كرهاً للذاكرة (الجماعية) لدى الشعوب والأمم يمكن أن يتسببا بمشاكل جدية للهوية الجماعية»[84]. وإذا ما استعرضنا باقتضاب شديد حياة المجتمع العراقي ،لاستخلاص ماهية الذاكرة الجمعية التي تكون قد شكلت معطياتها الملموسة والمجردة، مثابات شروع لأفراده ومرتكزات انطلاق لجماعاته، عبر محطات تحوله من أطوار العشائرية والقبلية إلى أطوار المدنية والمواطنية، فإننا سنلاحظ إن ظاهرة الصراع الحضاري بين مكونات الذاكرة الجمعية وتجليات الذاكرة الجماعية، ليس فقط أثبتت إن الحصيلة النهائية لم تحسم بعد لحد الآن، بعد كل هذه الآماد الزمنية المتطاولة فحسب، وإنما كشفت عن إمكانية أن تكون الغلبة في ذلك الصراع تميل لصالح الأخيرة، وان ببطئ ولكن باستمرار. ذلك لأنه ما من ذاكرة جماعية من تلك التي يتوفر عليها المجتمع العراقي، استبطنت من الرموز العامة والمخاييل المشتركة، ما يكفي لكي يجعلها تتخطى قيود تصوراتها الفرعية / الضيقة، وتمتلك القدرة على أن تجاوز طابع علاقاتها التحتية / المغلقة، وتتجه، من ثم، للانضواء تحت خيمة الذاكرة الجمعية، لماذا؟ أولاً لأن عناصر تلك الذاكرات الجماعية أدمنت الخوف من المجهول، الذي لا مراء من كونه شكل سمة ثابتة من سمات (الشخصية العراقية)، نتيجة للطابع العنيف الذي أطر حقل العلاقات بين الذات والآخر (الجواني والبراني) رغم الصيغ الشكلية التي أضفيت عليه واستخلصت منه. وثانياً لفيض الهلامية في قوام الذاكرة الجمعية العراقية ذاتها، التي أبقت على مظاهرها المتصدعة عصور من التسييس والتبخيس المعلن تارة والمضمر تارة أخرى، على خلفية المطاوعة الذهنية التي تتجلى من خلالها إبان الأزمات السياسية والانعطافات التاريخية والهيجانات النفسية. وهو الأمر الذي لاحظه المفكر (علي حرب) وهو يستعرض أحداث الحرب الأهلية في لبنان حين كتب يقول «إن ذاكرة الشعوب والجماعات تستثمر أيما استثمار لتأجيج وزرع الفتن في أرجاء الوطن الصغير المستضعف، وكيف إن التاريخ يخضع لشتى أنواع التحريف من أجل بلوغ الأهداف المعلنة وغير

المعلنة»[85]. والجدير بالذكر هنا إن المجتمعات المتخلعة بنيوياً والمفككة قيمياً – كما هو حال العراق – حين تتعرض للتحديات المصيرية (حروب خارجية، صراعات داخلية، كوارث طبيعية)، لا تلجأ لاستنفار مخزون ذاكراتها الجمعية كما لو أنها المصدّ الأخير الذي يحميها من تداعيات تلك التحديات، ويبث في كيانها روح التصدي والمقاومة، بقدر ما يسعى كل مكون من مكوناتها الاقوامية، وعنصر من عناصرها الطوائفية ومجموعة من مجاميعها القبلية، لاستنهاض موروثه الذاتي (القومي و / أو الديني)، والتعويل على رصيد ذاكرته الجماعية الخاصة. من منطلق إن مقومات الذاكرة الجمعية هي بالأصل؛ إما غائبة و/ أو مغيبة عن وعي الجماعات المهمشة، وإما مشوهة و / أو منمطة في وعي السلطة المهيمنة. للحدّ الذي إن هذا الأمر شكل حقل رؤية جديد، استطاع من خلاله المؤرخ الفرنسي (بيير نورا) إن يستنبط مجموعة من الطروحات النظرية التي ضمنها في كتابه (أماكن الذاكرة) المكون من سبعة أجزاء والصادر عام 1994، حيث عرض فيه فكرة «انه لم يعد هنالك إمكانية لحضور الذاكرة الجمعية قائلاً ؛ كثر الحديث في عصرنا هذا حول الذاكرة الجمعية، وهذا مردّه أصلاً إلى غيابها المطلق، أي انه لم يعد هنالك وجود لشيء يحمل هذا الاسم»[86]. ولما كانت الذاكرة الجمعية تشكل عنصراً جوهرياً من عناصر (الشخصية الاجتماعية)[87]، وتحتل مرتبة متقدمة في ترتيب العوامل المنتجة (للهوية الوطنية)، فان كل ما يحصل لها ويقع عليها سلباً أو إيجاباً ، لابد وان تنعكس آثاره على هذه وتلك بنفس الدرجة وبذات المستوى. ولهذا ستبقى – وفقاً لهذا المنظور – مسائل (الشخصية العراقية) و (الهوية الوطنية) بالنسبة للمجتمع العراقي، مسائل إشكالية تستلزم الحل وتتطلب المعالجة، ليس على مستوى الخطاب السياسي المؤدلج وما يتمخض عنه من مظاهر التعبئة الانفعالية والديماغوجية العصبوية، وإنما على صعيد البحث المعمق والجرئ؛ في السرديات الأسطورية، والحفر في المرجعيات الرمزية، والتنقيب في الاعتقادات القيمية، والإشاحة عن الانفعالات النفسية، والكشف عن الخلفيات التاريخية، وتعقب الارتكاسات الأصولية. التي أعاقت – وستبقى تعيق – أي محاولة جادة لبناء المتداعي من كياننا الاجتماعي، وترميم المتصدع في نظامنا النفسي، ورتق الشقوق في نسيجنا الثقافي. ومن المفارقات المحيرة التي يحفل بها قاموسنا

الاجتماعي الفريد، هي إن العوامل التي تضخ في أوصال الهوية بواعث التوهج والتحفز أثناء فترات الطوارئ التي قد تهدد وحدة الجماعة أو تنذر مصيرها بالخطر، تعمل العكس في حالة المجتمع العراقي وتنتج المغاير في متخيل أفراده وجماعاته. حيث تعتصم كل جماعة منفردة بحبل أصولها الأولية، وتتجه للاحتماء بذاكرتها الجماعية المخصوصة، الأمر الذي يخطّئ رأي الباحث (رايفي نيتس رهنجوت) المتخصص بدراسة الذاكرة الجمعية للصراعات وتسويتها والشفاء منها، حينما أهمل الإشارة إلى حالات الشذوذ في القاعدة التي اعتمدها في صياغة اعتقاده الرامي إلى «إن تشييد تلك الذاكرة الجمعية عامل حاسم في بناء الهوية الجمعية لأفراد المجتمع، وتمكنهم من تحمل الصعوبات الهائلة الناجمة عن الصراع»[88]. وكخلاصة عامة أو استنتاج أخير، نعتقد إن ليس هناك ما يثير الدهشة أو يدعو للاستغراب حيال عجز الذاكرة الجمعية العراقية، لحمل العراقيين – وهم يتخبطون في أسباب معاناتهم ويجنحون في تبرير أخطائهم ويخفقون في تخطي خلافاتهم – على نبذ عصبياتهم القبلية والإقلاع عن تخندقاتهم الطائفية، والتخلي عن اصطفافاتهم العنصرية، والاستفادة، بالتالي، من دروس الماضي المؤلمة والاتّعاض بعبر الحاضر القاسية. بقدر ما جاء غيابها – بل تغييبها - وسط ضجيج الذاكرات الجماعية المتصارعة، ليس فقط ليعزز حضور هذه الأخيرة على مسرح الأحداث المتلاطمة في الواقع العراقي المضطرب، على أسوأ ما يكون من التعصب والتطرف والعدوانية فحسب، وإنما ليبعث وبشكل سافر أكثر نوازعها بدائية وأشدها فضاضة، بعد أن جرى، في برهة زمنية خاطفة، إسقاط ضروب لا تحصى من القمع السياسي والتجويع الاقتصادي والترويع النفسي والتضييع الاجتماعي، التي تراكمت على مدى قرون بين تلافيف تلك الذاكرات وتغلغلت في أروقة مخاييلها المشحونة بأوهامها القبائلية، والمجيشة بأباطيلها الأقوامية، والمعبئة بأصنامها الطوائفية. على إرهاصات اجتماعية وثقافية ورمزية أريد لها أن تكون باكورة مشروع تكوين (الشخصية العراقية) الموؤدة، وإنجاز معمار (الهوية الوطنية) المجهضة، لتكون كبش فداء يسدد حساب أخطاء الماضي، ويدفع ثمن إخفاقات الحاضر. ولذلك فقد اعتبر (صموئيل

هنتنغتون) بحق إن «المصالح الوطنية تشتق من الهوية الوطنية. وعلينا أن نعرف من نحن قبل أن نتمكن من معرفة ما هي مصالحنا»[89].

الهوامش والمصادر

(1) لقد كتب الدكتور (هاشم صالح) في ترجمته وتعليقه على كتاب المفكر (محمد أركون) الموسوم؛ من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، يقول «إن المتخيل بهذا المعنى يعني جملة الأحكام المسبقة الجبارة التي يكّنها شعب ما تجاه الشعب الآخر (أو طائفة ما ضد الطائفة الأخرى، أو مذهب ما ضد المذهب الآخر، أو طبقة ما ضد الطبقات الأخرى. في البداية كنت أترجم المصطلح بالمخيال، وبعدئذ غيّرت رأيي بناء على نصيحة بعض المثقفين ورحت استخدم المتخيّل واستقر رأيي عليها. وهكذا أقول المتخيّل الديني، أو المتخيّل الاجتماعي». المصدر ذاته، (بيروت، دار الساقي، 1995)، ط/2، ص13.

(2) راجع تفاصيل ذلك ضمن الفصل الثالث من هذا الكتاب .

(3) مأخوذ عن نص محاضرة للدكتور (سيار الجميل) ألقاها في منتدى المثقفين العراقيين بعنوان (واقع العراق السياسي : جذوره ومستقبله .. رؤية مغايرة). انظر موقع الدكتور سيار الجميل على الانترنيت. وعلى ذات المنوال، ولكن من منظور نقدي، يشير الدكتور (قاسم حسين صالح) إلى أن الفرد العراقي «يشعر بأنه سليل حضارات، وأنه أبن بلد (الأوائل) : أول من اخترع الكتابة، أول من اخترع العجلة، أول من بنى المدن، أول من سنّ القوانين، أول من ابتكر آلة موسيقية، أول من زرع الأرض وابتكر نظام الري، أول البلدان في عدد الأنبياء .. الأمر الذي نجم عنه نزوع سلوكي إلى عدّ الخلاف مع الآخر من صفات الذي يريد أن يكون (الأول) أو من صفات التي تليق بأبن (الأوائل)». أنظر مقالته الممتعة (الشخصية العراقية .. وسيكولوجيا الخلاف مع الآخر)، موقع الحوار المتمدن بتاريخ 1 / 7 / 2008.

(4) خلافاً لتلك الادعاءات المتعالمة التي يزعم أصحابها وضع أيديهم على مفاتيح تلك الشخصية، وإطلاق العنان لأحكامهم المتبجحة بخصوص الإمساك بأعنة تقلباتها وانحرافاتها، والإفصاح، بالتالي، عن اكتشاف ترياق عنفها وبلسم عدوانيتها. فقد أدرك الدكتور (سيار الجميل) بحسه التاريخي وعدته المنهجية انه «لا يمكننا أبداً أن نقف عند شخصية اجتماعية عراقية واحدة (كما هو حال الشخصية المصرية أو اللبنانية أو غيرها مثلاً) يمكننا أن نحللها على ضوء منهج واحد، بل إن تعقيدات الشخصية العراقية تتطلب منا فحص عدة نماذج منها على ضوء مناهج متعددة ومقارنتها بمجتمعات أخرى. ربما نجد كل نموذج يلتقي بشخصية اجتماعية لدى هذا الجوار أو ذاك بعد أن افتقدت الخصوصية العراقية كثيراً من حيويتها وطاقتها في خضم صراعاتها الداخلية». راجع المزيد ضمن محاضرته الموسومة (بنية المجتمع العراقي .. محاولة في تفكيك التناقضات). المصدر ذاته.

(5) عبد الأمير الركابي؛ أرضوتوبيا العراق وانقلاب التاريخ: من الإبراهيمية إلى ظهور المهدي، هكذا يرد التاريخ العراقي على التحدي الأمريكي (بيروت، مؤسسة الانتشار العربي، 2008)، ص 39. والحقيقة إن طروحات هذا الباحث تتميز بكثافة تناقضاتها وتقاطع مدلولاتها، ليس أقلها تلك التي يشير من خلالها إلى إن «الإنسان العراقي ديمقراطي وحاد الطباع جذري وقطعي ومساواتي ولا دولتي، له كل صفات (اللامواطنة) الذي لا تقوم على أكتافه (دولة) من تلك التي يعرفها سواه». المصدر ذاته، ص76 .

(6) جورج رو؛ العراق القديم، ترجمة وتعليق حسين علوان حسين، (بغداد، دار الحرية للطباعة، 1984)، ص 14. كما ويضيف في مكان آخر ضمن نفس المصدر إلى انه «يجدر بنا أن نعترف في هذا المكان بان كل ما أنجزه الإنسان في العراق القديم، إنما كان ثمرة الصراع العنيد ضد الطبيعة المخادعة والأعداء الخارجيين؛ ذلك الصراع الذي يشكل سمة تاريخ هذه البقعة من العالم». من ناحيته، وبرغم تذبذب آراءه وتقلب مواقفه – التي سنشير إليها في مناسبات أخرى – فقد أوضح الأستاذ المؤرخ (سيار الجميل) إلى انه «ثمة شواهد تاريخية بعيدة وقريبة تنبؤنا عن حجم واسع من تشوهات اجتماعية عاش عليها المجتمع العراقي ردحاً طويلاً من الزمن بحكم توالد تناقضاته عن تناقضات قديمة، ثمة خلل وعطب أصاب الشخصية العراقية في تضاعيف العصر الحديث بحكم شراسة السلطات التي حكمت المجتمع العراقي ومصادرتها للحريات ليست السياسية حسب، بل وحتى العامة وانعدام كامل لاحترام حق الاختلاف في الرأي والمواقف والتفكير». راجع؛ بنية المجتمع العراقي، مصدر سابق.

(7) بخصوص افتراضات النصوص والتباسات المعاني؛ فقد أوضح الباحث والأكاديمي السعودي (عبد الله الغذّامي) إلى أننا «نحن كبشر نستعين بالنصوص التي تتفق مع تطلعاتنا العقلية والنفسية، ولا ننكر النصوص المخالفة لنا، بل نأخذ بتأويلها والالتفاف على معانيها، وهذا يحدث بنية صادقة ومخلصة ظاهرياً، ولكنها تنطوي على مخاتلة نسقية فتّاكة، وهو أمر يحدث بالضرورة علينا جميعاً، مهما زعمنا من حيادية وموضوعية. أنظر كتابه؛ القبيلة والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2009)، ص 76. أما بشأن زئبقية المعاني، فقد لاحظ الباحث ذاته إن مؤلف كتاب (معنى المعنى) الناقد الإنكليزي (آيفوري ريشاردز) رصد بحدود «مئة معنى للمعنى»، كما أنه وجد إن (رولان بارت) «انتهى بالقول إننا لن نستطيع محاربة المعنى إلاّ بالمعنى نفسه». المصدر والصفحة ذاتيهما .

(8) يتحدث الباحث الدكتور (عبد الهادي عبد الرحمن) هنا عن قيمة وجدوى الاستعانة بالنموذج الرياضي، لاستخلاص المعاملات المركزية التي تحدد الفعل الثقافي وتبين الكيفيات التي من خلالها تتم عمليات التحول والانتشار في المنظومات الثقافية. أنظر كتابه الفوضى والتاريخ : التحولات والتمركزات الثقافية، (القاهرة، العصور الجديدة، 2000)، ص 19.

(9) الدكتور عبه الغذّامي؛ القبلية والقبائلية، مصدر سابق، ص 65.

(10) لقد ارتأى فيلسوف التشآئم (آرثر شوينهاور) «إن التاريخ لا يمكن مبدئياً أن يكون موضوعاً لعلم ،لأنه كاذب، ليس فقط في تظاهراته بل أيضاً في جوهره. لهذا السبب لا يوجد في التاريخ أي فرق بين ما هو مهم وما هو بلا أهمية، بين ما هو عظيم وما هو طفيف. ليس ثمة حقيقي سوى الفرد، والجنس البشري تجريد فارغ». راجع للمزيد، جورج لوكاش؛ تحطيم العقل، 4 أجزاء، ترجمة الياس مرقص، (بيروت، دار الحقيقة، 1981)، ج 1، ص 45.

(11) ميشيل فوكو؛ الكلمات والأشياء، ترجمة فريق من الباحثين، (بيروت، مركز الإنماء العربي، 1989 – 1990)، ص 191. من جهته فقد أوضح الباحث المغاربي (ميرال الطحاوي) انه قد يكون التاريخ «غير موجود أصلاً مثله مثل الرواية يخضع لرؤية المؤرخ، وان كان للأدب والتاريخ تجانس ما، كلاهما ذائبان زئبقيان .. ومن الناحية الوظيفية فكل من الأدب والتاريخ يعملان على إثراء الوعي والإدراك الإنساني بالثقافة الخاصة لكل مجتمع، ويعيدان كلاهما قراءة الماضي بحثاً عن معنى أعمق». أنظر كتابه؛ محرمات قبلية : المقدس وتخيلاته في المجتمع الرعوي روائياً . (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2008)، ص 283.

(12) لقد أطلق ذات مرة الفيلسوف الفرنسي (فولتير) صيغة تحذيرية مؤداها «حين نقرأ التاريخ، لنكن حذرين من الأساطير». راجع كتاب؛ أندريه كريسون : فولتير – حياته – آثاره – فلسفته، ترجمة الدكتور صباح محي الدين، (بيروت، منشورات عويدات، ط 2، ص 84. والحقيقة إن التجربة الإنسانية أثبتت إن التاريخ وفي مختلف مراحل نضوجه العلمي وتطوره المنهجي، لم يكد يخلو من آثار السرد الأسطوري ومظاهر الحكي الملحمي.

(13) كتب المفكر الجزائري الدكتور (عبد الله العروي) يقول: «أقترح أن نميز بين التأريخ بالهمز وهو التوقيت والتاريخ بدون همز وهو عموم الصناعة التي نحن بصدد توضيح معالمها، كما أفضل، زيادة في التمييز، أن أستعمل كلمة تأرخة عوض كلمة تأريخ، وأعني بها تحديد موقت الحدث مهما كان». للمزيد حول هذه المواضيع راجع كتابه؛ مفهوم التاريخ، ج2، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 1992)، ج2، ص 260. هذا في حين أضاف المفكر الدكتور (محمد أركون)، بخصوص التمييز بين الخطاب التأريخي (بالهمزة) وبين نظيره (بدون همزة) يقول إن «المقصود بكلمة تأريخي (بالهمزة) كتابة التاريخ وطريقة كتابته، وهذا يختلف عن مفهوم التاريخي (بدون همزة) الذي يعني الخطاب الذي يأخذ وقائع التاريخ وحقائقه بعين الاعتبار. من الواضح إن الكثير من الخطابات العربية الحالية هي خطابات غير تاريخية». للمزيد راجع كتابه؛ تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، (بيروت، مركز الإنماء العربي / المركز الثقافي العربي، 1998)، ط3، ص 82.

(14) لعل هذا المفهوم يوحي بخاصية إضفاء التصور أو الخطاب التاريخي على واقعة ما أو حدث معين، أو حتى سردية أدبية أو فكرية، ليس بالضرورة أن تكون ذات طابع تاريخي، أو تشير إلى ما يظن أنها مواصفات تاريخية، وبذلك فهو ذا منزع ذاتي أكثر منه موضوعي. بيد انه في سياق البحث التاريخي ومنهجيته المعاصرة، فان الاستعانة به والاشتغال عليه، يعد من متطلبات الكتابة الواقعية. وكمثال على ذلك يمكن اعتبار ما أورده الباحث التونسي (منير السعيداني)، ضمن بحثه (في بناء الهويات: أرخنة الأسطورة المدججة) نموذجاً لهذا المنحى. حيث جاء فيه «إن الهويات نتاج للحركات الاجتماعية التي تجمع الصفة المطلبية الاحتجاجية إلى الصفة التاريخية، بمعنى رسم مصير جماعات بشرية تكون تلك الحركات من تعابير محاولاتها التحكم في التغير الاجتماعي وتوجيهه إلى ما يحقق استراتيجياتها أولاً، وان ذلك يتوقف من بين ما يتوقف عليه على استجماع مقدرات مادية ورمزية تساعد على توفير ما يصلح لبناء تلك الهوية في خضم صراع رسم خطوط التباين بين الهويات المتكافحة ثانياً ، وان إطار ذلك الاجتماعي والتاريخي ييسّر استغلال ما قد يتوافر من منعرجات هي في ما نحن بصدده الحروب الاستعمارية وحركات التوسع الإمبريالي بحيث تتبادل الثقافة والحرب مواقع المسوغ والمسوغ به ثالثاً». للمزيد حول هذا الموضوع يراجع كتابه؛ مقدمات في علم اجتماع الهوية. على موقع مدونات مكتوب. هذا في حين سيكتفي المفكر الدكتور (عبد الله العروي) بتضييق مفهوم الأرخنة «ضمن حصر الوقائع في الأخبار المذكورة». راجع كتابه؛ مفهوم التاريخ، بجزئين، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 1992)، الجزء الثاني: المفاهيم والأصول، ص386 .

(15) رغم وضوح طابع الندرة وشحة التداول لهذا المفهوم، إلاّ إن هناك من يستأنس لاستخدامه بمضامين قدحية، ضد من يستهويهم التمترس في المركزيات الثقافية، والتخندق في الأصوليات العنصرية، والتبجح بالأسبقيات الحضارية. وعلى أية حال فان «المصطلح من وضع الأستاذ (محمد عزيز اللحبابي) ويعني التمشدق بالتاريخ أي مدح تاريخ قومه والتعصب له على حساب الواقع». راجع كتاب الدكتور فتحي التريكي؛ فلسفة التنوع، (بيروت، دار التنوير، 2009)، ص 17، ص 18.

(16) الدكتور محمد أركون؛ تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 17. ولبيان أهمية وخطورة دور الأساطير والأوهام في التاريخ، فقد أوضح المفكر والسياسي الفرنسي المعروف (ريجيس دوبريه) «إن تاريخ وهماً من الأوهام ليس تاريخاً وهمياً». أنظر كتابه؛ نقد العقل السياسي، ترجمة الدكتور عفيف دمشقية، (بيروت، دار الآداب، 1986)، ص 167.

(17) هومي. ك. بابا؛ موقع الثقافة، ترجمة ثائر ديب، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2006)، ص 121.

(18) جان لاكوتور (التاريخ الآني)، ضمن كتاب: التاريخ الجديد، (بإشراف جاك لوغوف)، ترجمة الدكتور محمد الطاهر المنصوري، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2207)، 404.

(19) لقد افترض الفيلسوف وعالم النفس الأمريكي (وليم جيمس) إن هناك «نمطين من الذاكرة؛ الذاكرة على المدى الطويل، والذاكرة على المدى القصير». هذا في حين دعا العالم (أندل تولفينغ) إلى ضرورة التمييز «بين الذاكرة الدلالية، والذاكرة المتقطعة». راجع معجم العلوم الإنسانية، بإشراف (جان فرانسوا دورتيه)، ترجمة الدكتور جورج كتورة، (بيروت، الكلمة / المؤسسة الجامعية للدراسات، 2009) ص 419 و ص420.

(20) وهكذا – يذكر المشرف في المرجع أعلاه – ندين إلى دانيال شاكتر، الأستاذ في جامعة هارفارد، لتمييزه بين ذاكرة مضمرة وذاكرة جلية. فحتى تاريخه كان أهل الاختصاص يدرسون الذاكرة الجلية بشكل حصري، إلاّ أن شاكتر قد لاحظ وجود ذاكرة مضمرة عصية على وعينا». المصدر والصفحة ذاتهما.

(21) المصدر ذاته، ص 420 و ص 421. ومن المفارقات التي لفتت انتباهنا إن هناك قسم من المصادر المعجمية، التي كتبت بوحي من خلفيات الفكر السوسيولوجي والانثروبولوجي، لم تتطرق إلى مفهوم الذاكرة نهائياً وكأني بها تشير إلى انه من مفاهيم العلوم السلوكية والنفسية. أنظر على سبيل المقارنة؛ ر. بودون وف. بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة الدكتور سليم حداد، (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات، 1986). وكذلك، معجم الأثنولوجيا والأنثروبولوجيا، تحت إشراف بيار بونت، ميشال ايزار، ترجمة مصباح الصمد، (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات، 2006).

(22) ذكره (اريك دافيس) أستاذ العلوم السياسية ومدير مركز دراسات الشرق الأوسط في جامعة رتجرز، ضمن كتابه الموسوم؛ مذكرات دولة: السياسة والتاريخ والهوية الجماعية في العراق الحديث، ترجمة حاتم عبد الهادي، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2008)، ص 11.

(23) جاء في تعريف مفهوم (الذكرى) أنها «حفظ ذكرى واقعة، تخليد ذكرى حدث، إحياء ذكرى رجل عظيم». راجع موسوعة لالاند الفلسفية (ج 3) تعريب الدكتور خليل أحمد خليل، (بيروت، منشورات عويدات، 2008)، ج 2، ص 783.

(24) يقول الدكتور أحمد عزت راجح، إن «التذكر بمعناه العام هو استحياء ما سبق أن تعلمناه واحتفظنا به .. (لذا فهو) يتضمن التعلم والاكتساب كما يتضمن الوعي والاحتفاظ». راجع كتابه؛ أصول علم النفس، (القاهرة، المكتب المصري الحديث، 1970)، ط/8، ص 295. من جانبه يعلق الفيلسوف (هانز جورج غادامير) بالقول «إن التذكر ليس شيئاً يقبض على ما يتلاشى؛ إن التذكر لا يحجب، أو يقاوم بعناد، ما يتلاشى». راجع كتابه القيم؛ طرق هيدغر، ترجمة الدكتور حسن ناظم وعلي حاكم صالح، (ليبيا، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2007)، ص 185 .

(25) لقد عبر المفكر والأكاديمي (عبد السلام بنعبد العالي) عن فحوى هذا المفهوم بعبارة فلسفية رشيقة ما نصها «إن الاستذكار لا يعني استرجاع أمر مضى ولم يعد، وإنما تذكر

لأمر ما فتئ يحضر». أنظر مقاله (دريدا وكونديرا: الأدب والفلسفة على تقاطع طرق) جريدة الحياة 18 / 8 / 2004.

(26) الدكتور محمد قاسم عبد الله؛ سيكولوجية الذاكرة : قضايا واتجاهات حديثة، سلسلة عالم المعرفة (290)، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2003)، ص 17. في السياق ذاته ذهبت موسوعة لالاند الفلسفية إلى اعتبار الذاكرة بمثابة «وظيفة نفسية قوامها محاولة إنتاج حالة وعي سابقة مع السمة التي يتعرف بها الفاعل بصفتها هذه. .. (بمعنى) هي وظيفة عامة للجهاز العصبي، ركيزتها خاصية العناصر في حفظ تعديل حاصل وفي تشكيل تداعيات ليست الذاكرة النفسية سوى الشكل الأرفع والأعقد للذاكرة». مصدر سابق، ج /2، ص 783.

(27) اريك دافيس؛ مذكرات دولة، مصدر سابق، ص 15. من جهته فقد شخّص المفكر (هومي. ك. بابا) طابع الذاكرة القومية باعتبارها «على الدوام موضع هجنة التواريخ وانزياح السرديات». أنظر؛ موقع الثقافة، مصدر سابق، ص 288.

(28) الدكتور محمد نور الدين أفايه؛ المتخيل والتواصل – مفارقات العرب والغرب، فكر عربي معاصر، (بيروت، دار المنتخب العربي، 1993)، ص 14. هذا في حين يلعنه (برانشفيك) معتبراً إياه «خطيئة ضد العقل»، أو هو «وظيفة تخريف» كما وصفه (برغسون). راجع؛ جيلبير دوران؛ الخيال الرمزي، ترجمة علي المصري، (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات، 1991)، ص 23 و ص 114 على التوالي.

(29) هناك من يعتقد بأن «الوهم هو أول درجة من درجات التفسير تلك التي تؤدي بنا إلى درجتي (التوقع) ثم (التنبؤ)، فكانت الأوهام في بداية أمرها تنبؤات تجسّمت بعد ذلك في (أساطير) كاستجابة لحاجة ضرورية، وهي الحاجة إلى الأمن». راجع؛ الدكتور محمد قباري إسماعيل؛ علم الاجتماع والإيديولوجيات، (الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1979)، ص 222. كما وقد أورد المفكر اللبناني (علي حرب) ضمن مؤلفه (خطاب الهوية) مقطع بليغ للشيخ الأكبر ابن عربي يقول فيه «إن الوهم سلطان أعظم في النشأة الإنسانية، وان الشريعة نزهت بالعقل في التشبيه وشبهت بالوهم في التنزيه، فأثبتها وخلص منها إلى أن الإنسان يعقل بقدر ما يتوهم، وانه لا ينفك عقل عن وهم ولا يخلو وهم من عقل». راجع كتابه؛ خطاب الهوية – سيرة فكرية، (بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون / منشورات الاختلاف، 2008)، ط / 2، ص 31 .

(30) الدكتور محمد أركون؛ الإسلام : الأخلاق والسياسة، ترجمة هاشم صالح، (بيروت، مركز الإنماء العربي / دار النهضة العربية / اليونسكو – باريس، 2007)، ص 8.

(31) مأخوذ عن الدكتور محمد نور الدين أفايه؛ المتخيل والتواصل، مصدر سابق، 30. وفي سياق آخر فان (دوران) يعتبر إن «المخيلة تنظم الزمن، وتقيسه وتؤثثه بالأساطير والخرافات التاريخية، وبهذه السمة التحقيقية، تأتي لتعزي من هروب الزمن». للمزيد

راجع بحث (جيلبير دوران والمتخيل الانثوبولوجي) للباحث المغاربي (مصطفى الخال)، منشور ضمن مجلة فكر ونقد، موقع المفكر (محمد عابد الجابري).

(32) المصدر السابق، ص 17. وفي السياق ذاته يقول الفيلسوف (هيدغر) إن «الواقع المتخيل قد يتجاوز أو يحتوي على الحقيقة أكثر من الواقع اليومي المادي». أورده مايك كرانغ؛ الجغرافيا الثقافية: أهمية الجغرافيا في تفسير الظواهر الإنسانية، ترجمة الدكتور سعد منتاق، سلسلة عالم المعرفة (317)، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2005) ص 68.

(33) كنموذج لهذا الرهط من الكتاب تأتى إسهامات الأستاذ (الغذامي) كتعبير مباشر ومعاصر عن تداعيات هذه الأزمة حين كتب يقول «لقد جاءت هذه الهوية كمخترع ثقافي ونشأت الحاجة إليها لأنها ردة فعل لتحديات لم تكن معهودة في الأزمنة القديمة، وهي تحديات تجمع الاقتصادي مع السياسي مع الثقافي، وتعيد على كل فرد صغيراً أم كبيراً أسئلة تتعلق بموقعه الكوني وموقع الثقافة حتى صار يدافع عن تاريخه مثلما يدافع عن نفسه ويدافع عن ثقافته مثلما يدافع عن وطنه، ويبحث عن رمزيته مثلما يبحث عن قوت يومه، وهذا ليس خياراً وليس ترفاً ولكنها كلها أسئلة حول الذات والوجود والمعنى». أنظر كتابه؛ القبيلة والقبائلية، مصدر سابق، ص 52.

(34) على الرغم من حملة المفكر (علي حرب) ضد هوس الهوية وسعيه المستمر لوضعها بين قوسين، إعلاناً منه بتجاوز أوهامها وتخطي مثالبها، لاسيما في أغلب كتبه الحديثة، إلاّ إن هاجس الحرب الأهلية في بلده لبنان، وما تمخض عنها من مضاعفات اجتماعية وارتكاسات نفسية، حملته على كتابة سيرته الفكرية تحت عنوان دال وموح (خطاب الهوية) ليعلن من خلاله «إن المغايرة تقوّم الهوية وتجددها وان التعرف بالآخر سبيل لمعرفة الذات». أنظر مصدر سابق، ص 83.

(35) راجع الفصل الثاني ضمن هذا الكتاب .

(36) يقول المفكر (محمد أركون) إن كلمة (تتريث) «تعني جعل الأشياء تراثية أو العودة بها إلى الوراء أو إسقاط حلة التراث عليها .. وهي تقابل كلمة التحديث». راجع كتابه؛ الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، (بيروت، مركز الإنماء العربي / المركز الثقافي العربي، 1996)، 41.

(37) المصطلح من وضع المفكر الفرنسي (جيليبير دوران)، حيث يقوم على استعارة نهرية تجترح مفرداتها من المعجم المائي، وهو ما يتوافق مع واقع إن الأسطورة فيض تييخلي رمزي شبيه في مجاري تجسّداته الاجتماعية بمجاري الأنهار. لتفاصيل أكثر، راجع بحث الدكتور (منير السعيداني)؛ جيلبار دوران ومنهجيته، منشور على موقع، مدونات مكتوب، بتاريخ 28 / 8 / 2007.

(38) من الضرورة بمكان الإشارة هنا إلى إننا لا ندعي لأفكارنا العصمة من الوقوع في الخطأ أو الانخراط في الضلال. إذ يبقى كل ما نكتبه مجرد مقاربات منهجية وافتراضات نظرية قابلة للجرح والتعديل بحسب مقتضيات الواقع واشتراطات التجربة .

(39) كتب الفيلسوف الإنكليزي (برتراند رسل) متواضعاً يشكو صعوبة فهم كلمة (المقولة) قائلاً «لابد لي أن اعترف بأنني لم أستطع قط أن أفهم المقصود على وجه الدقة من كلمة (مقولة) سواء كان ذلك عند أرسطو أو عند كانط أو هيجل». أنظر كتابه؛ تاريخ الفلسفة الغربية، ثلاثة أجزاء، ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود، (القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1967)، ط / 2، الجزء الأول، ص 319.

(40) أورده الدكتور عبد السلام بنعبد العالي، ضمن كتابه؛ هايدغر ضد هيجل : التراث والاختلاف، (بيروت، دار التنوير، 2006)، ط / 2، ص 97. من جانبه فقد لخص الدكتور إمام عبد الفتاح إمام صعوبة وغموض مصطلح (الجدل)، معتبراً إياه «من أهم وأعقد المصطلحات الفلسفية وأكثرها غموضاً وشيوعاً في آن معاً». للمزيد راجع كتابه؛ تطور الجدل بعد هيجل، الكتاب الأول : جدل الفكر، سلسلة المكتبة الهيجلية (8)، (بيروت، دار التنوير، 1984)، ص 5.

(41) كتب هيغل يقول «إن التفكير العادي يراصف التشابه والاختلاف، دون أن يفهم حركة الانتقال هذه من تعيين إلى آخر». أورده (لينين) ضمن كتابه؛ دفاتر عن الديالكتيك، تقديم وترجمة الدكتور الياس مرقص، (بيروت، دار الحقيقة، 1971)، ص 167.

(42) يشخّص (لينين)، وهو يستعرض خصائص الجدل في المدماك الهيجلي، هذه المسألة على النحو التالي «التصور العادي يدرك الاختلاف والتناقض، ولكنه لا يدرك الانتقال من الواحد إلى الآخر، والحال هذا هو الأهم»، المصدر ذاته، ص 174.

(43) المصدر ذاته، ص 147.

(44) هانز جورج غادامير؛ طرق هيدغر، ترجمة الدكتور حسن ناظم وعلي حاكم صالح، (ليبيا، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2007)، ص235.

(45) في دراسته الهامة والممتعة؛ الاختلاق ... الذاكرة والمكان، يشير المفكر الراحل (أدوارد سعيد) إلى اطروحة المؤرخة الإسرائيلية – الأمريكية (بيل زير بافل) الواردة ضمن كتابها الصادر عام 1995 (الجذور المستردة: الذاكرة الجمعية وصناعة الإرث القومي الإسرائيلي) التي تنص على إن «الذاكرة الجمعية ليست شيئاً خامداً سلبياً ، بل مجال فعّالية يتم في إطاره انتقاء أحداث الماضي وإعادة بنائها وصونها وتحويرها ومهرها بالدلالات السياسية». راجع موقع العربية على الانترنيت بتاريخ 31 آب / أغسطس 2004 .

(46) كارل غوستاف يونغ وجماعة من العلماء؛ الإنسان ورموزه، ترجمة سمير علي، سلسلة الكتب المترجمة (130)، (بغداد، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، 1984)، ص 392. هذا

وقد نقل عن كتاب؛ نظريات اللغة ،للمؤرخ (أنيس فريحه) ما نصه إن «التاريخ يعلمنا حقيقة عامة: وهي إن كل سؤال عن غامض يكون الجواب عنه أساطير وخرافات، لكأن المسؤول القديم كان يستنكف من أن يقول: (لست أدري) بل كان الأمر على نقيض هذا إذ يقول : (نعم أدري) ثم يروح يضع القصص والروايات تاركاً خياله للشرود». أورده الباحث سليم مطر، ضمن كتابه، الذات الجريحة، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2000)، ط / 2، ص 281 .

(47) الدكتور محمد عابد الجابري؛ تكوين العقل العربي، سلسلة نقد العقل العربي (1)، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998)، ط / 7، ص 59.

(48) الدكتور أدورد سعيد؛ المصدر السابق والموقع ذاته. هذا وقد حاجج المؤرخ الغربي (اريك هوبسبوم) بان «التراث المختلق لابد وأن يشتمل على الصوغنة والطقسنة». مقتبس عن أريك دافيس، مصدر سابق، ص36 .

(49) اريك دافيس؛ مصدر سابق، ص 12.

(50) يقول المؤرخ (جورج رو)؛ «إن وادي الرافدين، على العكس مما قد يظن البعض – لم يكن يهيئ مناخاً مثالياً لتطور حضارة أصيلة». مصدر سابق، ص 37.

(51) اريك دافيس؛ مصدر سابق، ص 26 .

(52) اريك دافيس؛ مصدر سابق، ص 26.

(53) لقد جاء في أحد هوامش الدكتور هاشم حسن، ضمن ترجمته لكتاب المفكر (محمد أركون) ما نصه إن «للرأسمال الرمزي في المجتمعات ما قبل الرأسمالية أهمية تفوق أهمية الرأسمال الاقتصادي». راجع؛ تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص229 .

(54) الدكتور سيار الجميل؛ بنية المجتمع العراقي .. محاولة في تفكيك التناقضات، مصدر سابق .

(55) الدكتور محمد أركون؛ الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة الدكتور هاشم صالح، (بيروت، مركز الإنماء القومي / المركز الثقافي العربي، 1996)، ط / 2، ص 20.

(56) الدكتور عبد الله الغذامي؛ القبيلة والقبائلية، مصدر سابق، ص 112.

(57) مأخوذ عن موقع الجزيرة الوثائقية بتاريخ 10 ك2 / يناير 2009.

(58) جاء في قاموس أكسفورد إن «الرمز عبارة عن شيء يقوم مقام شيء آخر، أو يمثله أو يدل عليه، لا بالمماثلة، وإنما بالإيحاء السريع أو بالعلاقة العرضية أو بالتواطؤ». للمزيد راجع الدكتور عبد الهادي عبد الرحمن؛ لعبة الترميز: دراسات في الرموز واللغة والأسطورة، (بيروت، مؤسسة الانتشار العربي، 2008)، ص 15.

(59) الدكتور علي حرب؛ خطاب الهوية؛ مصدر سابق، ص 32. هذا في حين اعتبر الشاعر الفرنسي (شارل بودلير) «إن الإنسان غابة من الرموز، وان للرمز عناصره البيولوجية،

وللرمز مدلوله الوجداني، وللرمز هدفه الاجتماعي، وللرمز مداه الوجودي». راجع الدكتور عبد الهادي عبد الرحمن؛ لعبة الترميز، مصدر سابق، ص 50. وبوجه العموم «تمثل الرموز الجماعية أو النشاط الجماعي (الطقوس) نواح مختلفة من حياة الجماعة أو الجماعة كلها. فهي تجنح إلى أن تزيد من شعور الفرد بوجود الجماعة وقوتها». انظر سول شيدلنجر؛ التحليل النفسي والسلوك الجماعي، ترجمة الدكتور سامي محمود علي، (القاهرة، دار المعارف، 1970)، ط /2، ص78.

(60) الدكتور علي حرب؛ خطاب الهوية، مصدر سابق، ص 93.

(61) يقول المؤرخ وعالم الاجتماع (بيتر بيرك) إن «الشعيرة قد لا تؤكد الإجماع كثيراً بقدر خلق مثل هذا الإجماع». انظر كتابه؛ علم الاجتماع والتاريخ، ترجمة داوود صالح رحمة، (دمشق، دار علاء الدين، 2007)، ص 54.

261) الدكتور علي سالم؛ البناء على بيار بورديو: سوسيولوجيا الحقل السياسي (المعتقد المهيمن والمعتقد الجديد)، (بيروت، منشورات دار النضال، 1999)، ص 160 .

(63) أورده سول شيدلنجر؛ التحليل النفسي والسلوك الجماعي؛ مصدر سابق، ص 80.

(64) جاك لوغوف وآخرون؛ التاريخ الجديد، ترجمة وتقديم الدكتور محمد الطاهر المنصوري، (بيروت، المنظمة العربية للترجمه / مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)، ص 498.

(65) أورده المفكر (محمد عابد الجابري) ضمن كتابه؛ نقد العقل السياسي، سلسلة نقد العقل العربي (3)، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)، ط /4، ص 15.

(66) المصدر ذاته، ص 16.

(67) بخصوص مفهوم (التتريث) فإننا نحيل القارئ إلى المعنى الوارد ضمن الهامش (36)، والذي استخلص من الخطاب الأركوني. وفيما يتعلق بمفهوم (التوريث) فقد عالج المفكر اللبناني (خليل أحمد خليل) هذا الموضوع من منظور سياسي معاصر، موضحاً «إن فلسفة التوريث تقوم على التواصل أو التوصيل، بهدف الاستمرار أو الديمومة الحضارية، بصرف النظر عن تبدل موضوعات الإرث والتوريث». مضيفاً في مكان آخران «التوريث هو شكل من أشكال التعاقب الحضاري بين الأجيال، بقدر ما هو ضرورة وجودية وعمرانية بقائية أو امتدادية. فمنطقه السلالي، البيولوجي يتجلى اجتماعياً في شبكة القرابة وحفظ الأنساب والأحساب، وتحيد من يرث من ومن لا يرث من». للمزيد حول هذا الموضوع راجع كتابه؛ التوريث السياسي في الأنظمة الجمهورية العربية المعاصرة، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2003)، ط / 3، ص9 و ص31.

(68) مأخوذ عن المفكر (هومي. ك. بابا) ضمن كتابه الموسوم؛ موقع الثقافة، مصدر سابق، ص 378.

(69) التعبير من وضع المفكر العربي (جورج طرابيشي). راجع كتابه؛ من النهضة إلى الردّة : تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة، (بيروت، دار الساقي، 2000)، ص 10.

(70) ادوارد سعيد؛ الثقافة والإمبريالية، ترجمة كمال أبو ديب، (بيروت، دار الآداب، 2004) ط / 3، ص 86.

(71) الدكتور قاسم حسين صالح (الشخصية العراقية .. وسيكولوجيا الخلاف مع الآخر) مقال منشور ضمن موقع الحوار المتمدن بتاريخ 1 تموز / يوليو 2008 .

(72) الدكتور ميثم الجنابي؛ العراق ورهان المستقبل، (دمشق، دار المدى للثقافة والنشر، 2006)، ص 167.

(73) الدكتور قاسم حسين صالح؛ المجتمع العراقي – تحليل سيكوسوسيولوجي لما حدث ويحدث (بيروت، المجلس العراقي للثقافة / الدار العربية للعلوم ناشرون، 2007)، ص 35 و ص 36.

(74) المصدر ذاته، ص 149.

(75) يصنف المفكر العراقي (فاضل الربيعي) كل من بلدان (العراق، سورية، مصر) ضمن المجتمعات التاريخية التي «تختزن طاقة قديمة مذهلة على مستوى السرد الديني، تمنع تلقائياً وبفضل قوة التقاليد المستمرة أي نوع من أنواع التلاعب بقدسية النصوص أو الوقائع، والى الدرجة التي تصبح معها من شبه المتعذر أو المستحيل السماح بأي خلط في دلالات ومضامين المناسبة الدينية». راجع كتابه بالاشتراك مع الباحث (تركي علي الربيعو)؛ الأسطورة والسياسة، سلسلة حوارات القرن، (دمشق، دار الفكر، 2007)، ص182.

(76) اريك دافيس؛ مصدر سابق، ص 39.

(77) راجع الدكتور سيار الجميل (واقع العراق السياسي: جذوره ومستقبله .. رؤية مغايرة)، نفس المصدر السابق .

(78) اريك دافيس؛ مصدر سابق، ص 55.

(79) الدكتور ادروارد سعيد؛ الاستشراق : المعرفة – السلطة – الإنشاء، ترجمة الدكتور كمال أبو ديب، (بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، 1981)، ص71. لعل المفكر (هومي. ك. بابا) توصل إلى ذات الاستنتاج ولكن من مقاربة أخرى، حين أشار مذكراً بطروحات (فرانز فانون) التي مؤداها «إن الإنكار الذي يمارسه الآخر عادة ما يزيد من حدّة تعيين الهوية، ويكشف عن ذلك المكان الخطير حيث تتواءم الهوية والعدوانية. ذلك إن الإنكار هو على الدوام سيرورة ذات مفعول رجعي؛ نصف اعتراف بأن تلك الآخرية قد خلّفت علامتها الرضّية». انظر كتابه؛ موقع الثقافة، مصدر سابق، ص 128 .

(80) الدكتور داريوش شايغان؛ أوهام الهوية، ترجمة محمد علي مقلد، سلسلة بحوث اجتماعية (18)، بيروت، دار الساقي، 1993)، ص 75. وسوف يضيف الباحث ذاته في مكان آخر إن «الإنسان يشعر حيال هذا التنوع وكأن أعماق الذاكرة الإنسانية لا زالت تحتفظ ببعض الأشياء السحيقة القدم، ولم يمح منها كل شيء. جميع ترسبات الوعي الإنساني القديمة

التي أقصاها الإنسان نفسه، وأحل مكانها ترسبات وطبقات أخرى أنسب لروح الزمن، ها هي اليوم تتبرعم وتستفيق تارة أخرى. التزامن حل اليوم محل التوالي». أنظر للمزيد بحثه الموسوم (تزامن الثقافات المتنوعة: فوضى البحث عن الهوية)، المنشور ضمن مجلة قضايا إسلامية العدد (33 و43) لسنة / 2007، ص 104.

(81) الدكتور محمد أركون؛ تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 35.

(82) للمزيد حول هذا الموضوع، نشير إلى المقالة الغنية التي كتبها الباحث المغاربي (زهير سكواح) حول (مفهوم الذاكرة الجمعية لدى موريس هالبواكس) والتي جاء فيها «تجدر الإشارة إلى أن معظم النصوص العربية (القليلة) التي تعرضت لهذه المسألة، تخلط بين مفهومي الذاكرة الجماعية والذاكرة الجمعية. مما يجعل عملية التفريق بين المستويين الجماعي والجمعي للذاكرة في تلك النصوص ضرباً من العبث. هذا اللاتدقيق الاصطلاحي مردّه على ما يبدو إلى عدم وجود كتابات مرجعية أو ترجمات معمقة حول الماهية السوسيوثقافية لمفهوم الذاكرة باللغة العربية. إن الفرق الجوهري بين مفهوم الذاكرة الجماعية والذاكرة الجمعية لدى (هالبواكس) يتجلى في كون الذاكرة الجماعية خاصة بجماعة معينة داخل مجتمع ما. أما الذاكرة الجمعية فهي ذاكرة مشتركة بين مختلف الجماعات المكونة للمجتمع؛ أنها مجموع ذاكرات عديدة ضمن مجتمع ما». موقع دروب www.doroob.com

(83) مأخوذ عن عرض لكتابها؛ تاريخ الهند، الجزء الأول، ورد ضمن مجلة اليونسكو العدد (9) عام 2009. موقع الكتروني (http://www.unesco.org/typo38/index.php?id=1237.98) . من جانبه فقد أشار الباحث (زهير سكواح) إلى إن نظرية الذاكرة الجمعية لدى عالم الاجتماع والفيلسوف الفرنسي (موريس هالبواكس)، التي ضمنها في كتابه الصادر عام 1925 (الطابع الاجتماعي للذاكرة للتذكر الفردي) تعتبر «إن عملية التذكر الفردية لا يمكن أن تنشأ أو أن تتم إلاّ ضمن أطار اجتماعي معين؛ فعلى عكس التصورات العلمية السائدة في عصره، والتي كانت تنظر إلى الذاكرة وعملية التذكر الفردية كوظيفة بيولوجية محضة، ربط هالبواكس في دراساته حول الذاكرة الجمعية الذكريات الشخصية للفرد بالمجتمع الذي ينتمي إليه، وأعتبر إن الإطار الاجتماعي – والذي تنشئه ثقافة مجتمع ما – يسهر على وضع نسق جمعي يجعل الخبرات الفردية قابلة للتذكر والتأويل». المصدر ذاته.

(84) مأخوذ عن اريك دافيس، مصدر سابق، ص 55.

(85) الدكتور علي حرب، خطاب الهوية، مصدر سابق، ص 22.

(86) زهير سوكاح؛ أماكن الذاكرة، موقع الحوار المتمدن بتاريخ 27 /2007/4، www.ahewar.org . لا يخفى – وللأمانة العلمية – إني مدين للباحث المغاربي (زهير سوكاح) الذي أثار استعراضه لكتاب (أماكن الذاكرة) للمؤرخ الفرنسي (بيير نورا)، اهتمامي حيال هذا المبحث المهمل في دراسات الذاكرة الجمعية وتحليل قضايا المتخيل،

والذي انتويت إن أعالجه تحت مسمى (انثروبولوجيا المكان)، ذلك لأننا لا نزال نسبّح بحمد أفكارنا العتيقة، ولم نبرح نمضغ ترهاتنا (المعرفية) السالفة، هذا أولاً . وثانياً ، لعدم وجود من يتصدى أو يجرؤ على تجسير هذه القطيعة في ميدان ترجمة النصوص الحديثة لعلوم الاجتماع والانثروبولوجيا وتاريخ الأفكار وحقول المتخيل والذاكرة والجمعية والتاريخ الجديد.

(87) يقول الفيلسوف الروسي (نيقولاي بردياثف) : «إن الذاكرة هي المقوّم الأول للشخصية وللأنا». راجع كتابه؛ العزلة والمجتمع، سلسلة نصوص فلسفية (3)، ترجمة فؤاد كامل عبد العزيز، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1982)، ص 132 .

(88) رافي نيتس زهنجوت؛ (أثر الذاكرة الجمعية في صياغة الهوية والصراع بين الشعوب والدول)، أستعرضه على موقع (منبر الرأي) الباحث (حسين عايش) بتاريخ 17 / 2 / 2009. www.manbaralrai.com . ولعل رأي الأستاذ والباحث العراقي (حسين قاسم صالح) يصب في هذا الاتجاه، حين كتب مستغرباً «لقد قضيت ربع قرن أدرس وأدرّس (علم نفس الشخصية) فما وجدت في هذا العلم نظرية تنطبق على الشخصية العراقية في تصرفها اليومي مع ما يجري لها من أحداث، فصرت بين أمرين؛ إما إن العراقيين ليسوا من البشر ؟ أو أن نظريات الشخصية فيها خلل أو نقص ؟ والمدهش إن الشخصية العراقية خطأت علم النفس». راجع كتابه الشيق؛ المجتمع العراقي: تحليل سيكوسوسيولوجي لما حدث ويحدث، مصدر سابق، ص 212.

(89) صموئيل هنتنغتون؛ من نحن ؟ التحديات التي تواجه الهوية الأمريكية، ترجمة حسام الدين خضور، (دمشق، دار الرأي للنشر، 2005، ص 25.

(❖) لقد اعتبر الانثروبولوجي الفرنسي (جويل كاندو) إن «التاريخ ذو هاجس مفاده التنظيم، والذاكرة تخترقها فوضى الأهواء، والانفعالات والحالات الوجدانية». للمزيد حول هذا الموضوع راجع كتابه؛ الذاكرة والهوية، ترجمة وجيه أسعد، (دمشق، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، 2009)، ص 173.

(**) المصدر ذاته، حيث يقول «إن الذاكرة ترفض على الغالب أن تصمت. وكونها قاهرة، كلية الحضور، غازية، مغالية وتعسفية، فان من المبتذل أن نذكّر بأن سلطتها مدينة لقلق الأفراد والجماعات الباحثين عن أنفسهم»، ص 164.

(***) يرى (دان سبيربر) في كتابه؛ عدوى الأفكار «إن القصص والأساطير موضوعات مثلي بالنسبة للذاكرة البشرية»، ورد ضمن المصدر ذاته، ص 234. هذا في حين يذكر أستاذ الاثنولوجيا في جامعة السوربون (دنيس كوش)، إن عالم السوسيولوجيا الفرنسي (روجيه باستيد) أقام ضمن كتابه؛ الذاكرة الجماعية وعلم اجتماع الترميق، «تماثل ما بين آليات الفكر الأسطوري وآليات الذاكرة الجماعية». أنظر كتابه؛ مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة الدكتور منير السعيداني، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2007)، ص 129 .

الفصل الخامس

انثروبولوجيا المكان: الأطر الايكولوجية للهوية المناطقية (الحالة العراقية نموذجاً)

أولاً - مقدمة تمهيدية:

لا ريب في إن علاقة الإنسان بالمكان الذي يسكن فضائه ويترعرع في بيئته ويتشرب قيمه علاقة عضوية بامتياز، لا من حيث الضرورة الانطولوجية المحضة التي تقتضي أن يكون للكائن الحي، أصول مادية يستمد من خلالها مقومات وجوده وعناصر بقاءه فحسب، بل ومن حيث القيم الروحية والدلالات الرمزية التي تحيل بعضها للبعض الآخر، سواء كان على مستوى الذاكرة والمتخيّل أو على صعيد الوعي والتواصل. من حيث إن «الأماكن توفر المرساة للتجارب المشتركة بين الناس والاستمرارية على مرّ الزمن. وتتحول الأفضية إلى أماكن عندما تصبح (مثخنة بالزمن)، لها ماض ومستقبل يقيدان الناس معاً حولهما. (ولهذا فإذا ما) تم تقويض العلاقات بالأماكن، سيتم من ثم تقويض الجماعات وهويات الناس»[1]. ولذلك فان الحديث عن أهمية المكان وتعاظم شأنه في حياة الإنسان الاجتماعية والنفسية، فضلاً عما يضمره من محمولات قيمية وما ينضح عنه من إحالات ثقافية، غالباً ما تكتسب حضوراً خاصاً ودلالة مميزة في المجتمعات التي لم تبرح تتغذى على رواسب تراثها الحضاري، وتتحصن خلف مرجعيات رموزها التاريخية، وتتوارث صور ذاكرتها المخيالية. أكثر ما تستدعي الإلماح إلى تأثيراته الوجدانية وانعكاساته السلوكية لدى بقية المجتمعات الأخرى، التي يبدو أنها طوت صفحات ماضيها السوسيولوجي، وغادرت محطات تكوينها الانثروبولوجي، لتدلف إلى أطوار التحديث في مؤسساتها والعقلنة في ذهنياتها والانسنة في علاقاتها. إذ إن «في المجتمعات ما قبل الحديثة – كما يصرّح بذلك العالم الاجتماعي (انطوني غيدنز) – يتطابق الفضاء والمكان إلى حد كبير، وذلك لأن الأبعاد الفضائية للحياة الاجتماعية بالنسبة إلى غالبية السكان. .. مسيطر عليها من (الحاضر) – أي بالنشاط الموضعي... قامت الحداثة بصورة متزايدة بنزع

المجال عن المكان بتعزيز العلاقات بين الآخرين (الغائبين) البعيدين بالمعنى الموضعي عن أي حالة معينة من التفاعل وجهاً لوجه. في الحداثة... يتم الاختراق الشامل وتتشكّل الأمكنة بواسطة تأثيرات بعيدة جداً عنها. إن ما يبنين المكان لم يعد ببساطة ما هو حاضر في المشهد؛ (الشكل المرئي) للمكان يخفي العلاقات التي تحدد طبيعته البعيدة»[2]. وهو ما يوحي بأن الأولى أضحت تتسم بالخصائص التقليدية، وما يستتبعها من تضعضع اجتماعي وتخلع ثقافي وتصدع نفسي، في حين أن الثانية باتت تتمتع بالصفات الحداثية وما ينجم عنها من حراك فكري وديناميةٍ تاريخية وتقدم حضاري. والواقع إن إضفاء ذلك الاعتبار على المكان – بالمدلول الايكولوجي / التاريخي وليس بالمعنى الهندسي / الجغرافي – وما يتمخض عنه من معطيات وما يرتبط به من ذكريات بالنسبة للإنسان، لا يتحدد بمقدار الشوط الحضاري الذي يقتضي بالمجتمع المعني قطعه للانتقال من طور الطبيعة إلى طور الثقافة، كما انه لا يتوقف على مستوى الشأو العقلاني الذي يفترض بذلك المجتمع بلوغه للإفلات من أسار الضرورة إلى مسار التاريخ. بقدر ما يرتهن بحالات غربة الذات وصدمة الوعي ومحنة الانتماء وفقد الهوية، وهو الأمر الذي يمهد السبيل – لدرء مشاعر الضياع واستحضار علاقات الألفة – لطغيان أحداث الماضي الشخصي / العائلي، وجيشان مشاهد الذاكرة الجماعية / الاثنية، واحتشاد صور المتخيل الجمعي / القومي، وتواتر رموز المرجعيات الطائفية / الدينية. ولعل المسألة هنا لا تتعلق بطبيعة المجتمع القائم (متقدم أو متأخر)، أو بمستوى الوعي السائد (علمي أو خرافي)، أو بنمط الثقافة الشائعة (تقليدية أو حداثية)، بقدر ما تشي باختلال سوسيولوجيا العلاقة بين الذات والآخر، واعتلال سيكولوجيا الألفة بين المكان والإنسان، وهزال إيديولوجيا الولاء بين الوطن والمواطن. وتساوقاً مع هذه الحقيقة فقد أشار المعماري اللبناني (رهيف فياض) إلى «إن المكان في الزمن، يتحدد بناسه. يتحدد بإنسانيتهم بداية، ولكن ببيئتهم الاجتماعية أيضاً ، بجذورهم التاريخية، بتطلعاتهم، بنظام القيم الخاص بهم، بهويتهم الوطنية والقومية. أي بكل ما يميزهم ويدل عليهم ويصنع خصوصياتهم. بهذا التحديد لناس المكان، نجيب باختصار على سؤال أساس هو؛ من نحن؟»[3]. وكثيراً ما اشتط الباحثين في هذا الحقل المعرفي؛ بين إفراط في

الزعم لطبيعة الصلة المفترضة بين الإنسان والمكان، لاسيما لجهة الأولوية الممنوحة للعوامل الجغرافية والظروف المناخية، في تقرير مآل تلك الصلة وتحديد أبعادها وتعيين تخومها وتوجيه مسارها، معتبرين إياها من الأمور البديهية التي لا تحتاج إلى كثير بحث وعميق تأمل، خلافاً لمعطيات التاريخ / الزمان التي ينبغي أن تكون حاضرة عند كل تحليل وشاخصة لحظة كل تأويل من جهة، وبين تفريط لا مسوغ له حيال شبكة العلاقات وفائض الدلالات، التي تجسّد مستوى التفاعل ونمط التواصل بين ما هو ذاتي / وجداني، وبين ما هو موضوعي / اجتماعي، لتكوين الظاهرة الايكولوجية بمعناها الانثروبولوجي. ففيما يتعلق بالاتجاه الأول، فان هناك تراثاً ضخماً من الأفكار والتصورات المتراكمة منذ أرسطو[4] وحتى منتصف القرن العشرين، مروراً بحشد كبير من الفلاسفة والمفكرين وعلماء الاجتماع وعلم النفس والجغرافيا البشرية – بمن فيهم طبعاً العلامة العربي ابن خلدون[5] – تتركز في معظمها حول إعطاء الأسبقية للعوامل المكانية / الجغرافية في تحديد أنماط السلوك الفردي وتأطير العلاقات الاجتماعية. فقد وضع الجغرافي الأمريكي (الزورث هنتنغتون) مجموعة من الطروحات والافتراضات التي ضمنها في أبرز مؤلفاته (منابع المدنية)، معتقداً بأنها تشكل محور التطور الحضاري للمجتمعات البشرية، وفقاً لطبيعة العناصر الأرضية والمناخية التي تعيش في كنفها وتعتمد على معطياتها. وهو الأمر الذي استطاع أستاذ الجغرافيا بجامعة القاهرة الدكتور (محمد السيد غلاب)[6] تلخيصها بثلاث نظريات؛ الأولى وتتضمن إن المدنية لا بد لها من بيئة ملائمة، وأهم عناصر هذه البيئة هو المناخ، أي إن المدنية تحتاج لمناخ مثالي. وأما الثانية فتحتوي على فكرة إن المدنية يصنعها البشر، بحيث لا بد لهم من الاتصاف بسمات معينة، تنشأ وتتكون في عزلة معينة، وتنتهي بتكوين عشيرة حضارية هي التي تحمل لواء المدنية. هذا في حين اشتملت الثالثة على استنتاج مؤداه إن قيام المدنيات وتدهورها مرتبط بتغير المناخ، وانتقاله من الحالة المثالية إلى حالة يفقد فيها عنصراً من عناصر المثالية، بمعنى آخر إن دورات المدنية مرتبطة بدورات المناخ. هذا وقد مثل الايكولوجي (ألدو ليوبولد) ذروة هذا الاتجاه، حين صاغ عام 1949 نظرية مركزية البيئة في الكون، عبر مقالة له بعنوان (أخلاق الأرض) أكد من خلالها «إن البيئة تستحق عناية أخلاقية

مباشرة لأنها أهم من الإنسان، ورفض أن تستند رعاية البيئة على مصالح البشر»[7]. وفيما يتصل بالاتجاه الثاني، الذي يرتأي أنصاره إن دور تلك العوامل (المكانية / الجغرافية)، ينبغي ألا يتخطى حدود قيمته النسبية، وأن لا يحظى بأي اهتمام مبالغ فيه، إلاّ من خلال تبعيته للشروط الاجتماعية، وتالياً للقوى الإنتاجية، التي غالباً ما تحدد السياق الذي يظهر فيه أثر تلك العوامل، أو بالعكس يتلاشى في خضم ديناميات الجدل الاجتماعي وقوانينه الموضوعية. ولعل الماركسية، في نسختها البليخانوفية، تحتل الصدارة حيال مثل هذا الطرح، من خلال تأكيدها على أن «خصائص الإنسان الاجتماعي في أي زمن معين، تتحدد بدرجة تطور القوى الإنتاجية التي يعتمد عليها تركيب الاتحاد الاجتماعي بأسره، وهكذا يتحدد هذا التركيب قي المدى الطويل بخصائص البيئة الجغرافية، التي تتيح للإنسان إمكانيات متفاوتة لتطوير القوى الإنتاجية. ولكن حالما تنشأ علاقات اجتماعية معينة، فان تطورها فيما بعد يحدث وفقاً لقوانينها الداخلية، التي يؤدي فعلها إلى إعاقة تطور القوى الإنتاجية التي تحدد التقدم التاريخي للإنسان أو الإسراع به، وتتحول تبعية الإنسان لبيئته الجغرافية من شكلها المباشر إلى شكل غير مباشر، وتؤثر البيئة الجغرافية في الإنسان من خلال البيئة الاجتماعية، ولكن بفضل ذلك تتغير العلاقة بين الإنسان وبين بيئته الجغرافية إلى أقصى حدّ، وتغدو في كل مرحلة جديدة من مراحل تطور القوى الإنتاجية مختلفة عما كانت عليه من قبل»[8]. وفي الوقت الذي لا ننوي هنا تقديم جرد تاريخي أو استعراض نظري لمختلف التيارات الفكرية التي أسهمت بهذا القدر أو ذاك، في بلورة الافتراضات والتصورات وصياغة المفاهيم والمقولات، المتعلقة بأنماط العلاقة بين الكائن والمكان، فقد آثرنا إعطاء فكرة مبتسرة عن فحوى الموضوع الذي نعتزم الاشتغال عليه والشروع منه، لاسيما لجهة توظيف مقارباته السوسيولوجية واستخلاص تأويلاته الانثروبولوجية واستعراض إشكالاته السيكولوجية، التي نعتقد بأن الشروع منها والاعتماد عليها يتيح لنا الولوج إلى عالم الشخصية العراقية الملئ بالطلاسم والمترع بالألغاز، والكشف من ثم عن أثر العوامل الجغرافية / المكانية (الايكولوجية) المزمع تنميطها لتلك الشخصية، والحيلولة دون تمكينها من تخطي عتبة تشظي نسيجها وتخلف وعيها ونكوص قيمها وتشوه هويتها. ولكن قبل هذا

ينبغي أن نقف على معنى مفهوم (الايكولوجيا) ،الذي بات صداه مؤخراً يتردد في أدبيات العلوم الإنسانية والاجتماعية، وخصوصاً تلك المعنية بمواضيع التاريخ وعلاقته بالذاكرة، والسيكولوجيا وعلاقتها بالمخيال، والوعي وعلاقته بالهوية، والذات وعلاقتها بالآخر، والحضارة وعلاقتها بالثقافة. بعدما كان حكراً على مباحث الجغرافيا الطبيعية وما قد ينساب منها على أنماط التنويع الاقتصادي بمضامينه الصناعية والزراعية والتجارية، والتوزيع السكاني بأنماطه القومية والجنسية والعمرية. لاسيما بعد أن تبين «إن المكان بالإضافة إلى خصائصه الطبيعية والجغرافية المميزة، لا بد أن ينظر إليه على أنه تكوينات أو بنى أو حالات معرفية ووجدانية تكون لدى الأفراد والجماعات، وتسهم على نحو واضح في تحقيق إحساسها بالهوية الفردية والجماعية في استمرارية وجود هذا الإحساس لديهم»[9]. ولتوضيح مقاصد ذلك المفهوم واستيعاب مدلولاته، فإننا سنجتهد باقتطاف مجموعة من التعاريف المنتقاة، التي صيغت بأقلام ذوي الشأن في هذا المجال، وفقاً لتخصصاتهم العلمية ومقارباتهم المنهجية ومنطلقاتهم الفكرية، كيما نعطي القارئ لمحة مختزلة عن طبيعة الحقول التي يمكن لهذا المفهوم إن يوظف في إطارها ويشتغل بين تخومها. ليتسنى لنا، من ثم، الانتقال إلى صلب موضوع الهوية الجهوية وعلاقاتها بالأمكنة الجغرافية وارتباطها بالذاكرات التاريخية.

ثانياً - مفهوم الايكولوجيا في العلوم الاجتماعية

(1) وفقاً لمنظور **العلوم البيولوجية** فان قاموس اللغات العلمية يعرف (الايكولوجيا) على أنها «العلم الذي يدرس العلاقات بين الكائنات الحيّة، كبيرها وصغيرها حتى المجهرية منها، والبيئة المحيطة بها»[10]. أو أنها «تعني عادة – بالمعنى البيولوجي – فرعاً من العلم يهتم بالعلاقات بين الكائنات الحية وبيئتها الطبيعية، وكذلك العلاقات التي تربط بين جميع الكائنات الحية التي تعيش داخل تلك البيئة. فالكائنات الحية والبيئة الطبيعية التي توجد فيها تعرف عادة على أنها (نسق ايكولوجي)»[11].

(2) وإذا ما استطلعنا ماهية مفهوم الايكولوجيا من **منظور العلوم السوسيولوجية**، فإننا سنلاحظ انه يأتي كمرادف «لكلمة البيئة الاجتماعية،

والدراسات الايكولوجية تركز على دراسة الآثار المباشرة للبيئة على الحضارة المادية والمثالية للشعوب ذات الوسائل التكنولوجية البسيطة. لكن دراسة ومعنى الايكولوجيا يتعدى عملية التكييف المادي والحضاري للإنسان مع بيئته الاجتماعية... وفي الفترة الأخيرة توسع مجال الدراسات الايكولوجية بحيث أخذ يشمل المجتمعات الحضرية الحديثة، فقد درست أنماط وطبيعة العلاقات الاجتماعية في البيئة الحضرية، ودرست الحريات والقيود التي تفرضها البيئة الحضرية على العلاقات التي تسيطر على العمليات التكنولوجية والصناعية»[12].

(3) ومن منظور **علوم الثقافة** للايكولوجيا فقد اعتبرت بمثابة «دراسة تغير الثقافة الناشئ عن التكيف مع البيئة الطبيعية. .. ويجب التمييز بين الايكولوجيا الثقافية من ناحية، والايكولوجيا الاجتماعية و الايكولوجيا البشرية من ناحية أخرى. لأنها – على حد تعبير ستيوارت – تحاول (تفسير أصول الملامح والأنماط الثقافية الخاصة التي تميز مناطق ثقافية مختلفة). وهي لا تسعى إلى (استخلاص مبادئ عامة يمكن تطبيقها على أي موقف بيئي ثقافي). وتكمن وراء مفهوم الايكولوجيا الثقافية فكرة أن (التكيف الايكولوجي الثقافي يمثل عمليات خلاقة)، أي أن الظروف الطبيعية تؤثر في النمو الثقافي»[13].

(4) ولعل مفهوم الايكولوجيا يرتكز، من وجهة نظر **العلوم السيكولوجية**، «على الاعتراف بأن حاجات الأرض وحاجات الفرد البشري متواكلة ومترابطة، وبأن السلامة البشرية ينبغي أن تتضمن علاقات قوية متبادلة ومستدامة مع العالم الطبيعي. .. ﴿إذ﴾ إن تقديم معلومات حول المنظومات الايكولوجية للناس في جوارنا والاحتكاك بها يمكن أن يسهم في الإحساس بالمكان، هذا الجانب الهام من الهوية الايكولوجية»[14].

(5) كما ويتمخض ارتباط مفهوم الايكولوجيا **بالعلوم الفلسفية** عن مصطلح الفلسفة الايكولوجية، «التي تسعى إلى تشذيب علاقاتنا بالبيئة وفي تعديل تصورنا الحالي عن البيئة ضمن النص وكنص. وفي اختصار، تصف الفلسفة الايكولوجية مقاربة للطبيعة والأدب مصوغة ايكولوجياً ؛ وهي مقاربة تخضع للتساؤل سيادة التصورات المتمركزة بشرياً عن البيئة، ﴿وذلك عبر﴾ عبر إبطال مركزية الذات

البشرية كنوع من التوكيد؛ واعتاق الحياة يفضي إلى إدراك العلاقة التبادلية أكثر مما يفضي إلى نموذج الهيمنة»[15].

(6) ولعل اهتمامات **النظرية الأدبية** كانت الأكثر تعاطياً مع مضامين المفهوم الايكولوجي للمكان، من حيث إن لهذا الأخير «أهمية كبيرة في بناء الحدث الحكائي، فهو البنية الأساسية من بنياته الفنية، ولا يمكن تصور أحداث قصصية إلاّ بوجود مكان تنمو فيه وتتشعب، لأن المكان يحتوي على الأحداث ويبنيها ويشعبها. ومن داخل الفضاء المكاني تتم عمليات التخيل والاستذكار والحلم، فلا يمكننا أن نتخيل بطلاً أو شخصية قصصية تفكر وتتفاعل مع الآخر، وتراقب وتحلل الأوضاع الإيديولوجية والاجتماعية، أو تثبت رؤاها إلاّ من داخل المكان ومن خلاله»[16].

(7) نادراً ما حظي مفهوم المكان وعلاقته **بالعلوم التاريخية** بدراسة مفصّلة، من لدن المفكرين والباحثين أو حتى من قبل المتخصصين باهتمامات الأول ومباحث الثاني، لكي يتسنى الاستفادة من حصيلة جهودهم في استخلاص ما يتمخض عن تلك العلاقة من مقولات وتنظيرات ومنهجيات، تتيح للمنخرطين بهذا الضرب من البحوث والدراسات الاجتماعية، التوغل في مفازات المكان والتعمق في شعاب التاريخ، فضلاً عن كونها تعصمنا من الانحراف المعرفي وتقينا من الشطط المنهجي، باستثناء ما قدمته الماركسية من منظور فلسفي، عبر التأكيد على جدل مقولتي الزمان والمكان في إطار وحدة الوجود المادي. حيث تستوجب «أن نستنتج من واقع أن المكان هو انتظام تعايش الأشياء المادية، وان الزمان هو انتظام توالي تبدل مراحل العمليات المادية، ينبغي أن نستنتج من هذا إن كلا من الزمان والمكان غير منفصل عن المادة»[17]. وإذا ما قيّمنا عامل المكان من وجهة نظر علم التاريخ، جاز لنا الاعتقاد انه لكي تكتمل دورة التاريخ ويبلغ الشأو الذي يرومه ويحقق الغاية التي ينشدها، فهو مسوق – كفاعلية منوطة بطبيعة الإرادة الإنسانية ونمط الوعي الاجتماعي – لاشتراط وجود الزمان وحضور المكان، كعلتين لازمتين لإسناد منطقه الذاتي وفرض قوانينه الموضوعية، لحظة الشروع في بلورة أحداثه وتجسيد وقائعه. وعلى الرغم مما يشاع حول أهمية الرابطة العضوية، التي تشدّ التاريخ كصيرورة تنبجس عبر فعل الذات ورغبة الأنا من جهة، إلى الزمان كسيرورة تنسج معطيات الماضي بتجليات الحاضر بتوقعات المستقبل من جهة أخرى. فان

مقومات تلك الرابطة، ناهيك عن ضرورتها، لا تستمد مشروعيتها فقط من كون إن المكان يسبغ عليها الأطر التي تميزها، ويمنحها الزخم الذي تستحقه فحسب، بل ويضفي عليها التنوع في التمظهر والاختلاف في التأثير أيضاً . وهكذا فالتاريخ حين يؤخذ بمعزل عن المكان، يغدو أقرب إلى التشبيحات الأسطورية منه إلى التعليلات المنطقية، مثلما إن المكان حين ينظر إليه خارج مجرى التاريخ يستحيل إلى مقولة ميتافيزيقية بدلاً من كونه معطى واقعي وكيان معاش.

(8) لطالما اقتصرت **العلوم الانثروبولوجية** على دراسة النواحي الحضارية والثقافية والدينية واللغوية، التي اعتبرت مداخل كلاسيكية لاكتناه طبيعة الشعوب المتغايرة اجتماعياً ، ومحاولة استكشاف الأنماط والمعايير التي توحدها إنسانياً . إلاّ انه مع توسع العلوم وتشظي المعارف، أدركت الدراسات الحقلية والاستقصاءات الميدانية، إن للمعطى المكاني في حياة تلك الشعوب لا يقل – إن لم يكن يفوق – أهمية عن بقية المعطيات الأخرى، التي عدت من الثوابت في مضمار هذا الحقل من المعرفة، إن من حيث تشكيل الذهنيات وتكوين التصورات، أو من حيث بناء العلاقات وتشييد الهرميات. وكمثال على ذلك مفهوم (المكان الانثروبولوجي)، الذي استخلص معناه ودلالته، أستاذ علم الاجتماع الثقافي في جامعة نوتنغهام البريطانية الدكتور (جون توملينسون)، مشيراً إلى انه «المكان الذي يوفر الهوية الثقافية والذاكرة، والذي يربط سكانه بتاريخ الناحية المحلية من خلال عمليات التكرار اليومية للتفاعل الاجتماعي العضوي»[18].

ثالثاً - تمظهرات الهوية الجهوية وأنماط الوعي بالمكان (نموذج مقترح)؛

لعل فكرة الفيلسوف الألماني (كارل ماركس) المتضمنة واقعة إن المجتمعات المحتقنة اجتماعياً والمأزومة بنيوياً، مرشحة أكثر من سواها للتشظي السوسيولوجي والتذرر الانثروبولوجي والتصدع السيكولوجي، حين تواجهها أزمة سياسية عاصفة أو يداهمها منعطف تاريخي حاد، شأنها في ذلك شأن المومياء التي سرعان ما تتحول إلى هباء منثور، حالما تتعرض لمفعول الجو وعوامل المناخ الطبيعي[19]. نقول إن هذه الفكرة تشكل إغراء يمكن للباحث اعتماد مضمونها، كمقاربة معرفية لدراسة أوضاع المجتمع العراقي، بعيد زلزال التاسع من نيسان

عام 2003، وما تمخض عنه وترتب عليه، لاسيما في مضامير الاستقطاب الطائفي والتجاذب العنصري والتصالب القبلي والتقاطب الجهوي. وإذا ما اعتبرت هذه الظاهرة نموذجية بالنسبة للحالة العراقية، فهذا لا يمنع أن تكون ذات مقاييس عامة ومعايير مشتركة . طالما إن عوامل التآكل البنيوي والتفكك الاجتماعي التي اجتاحت العراق، قائمة وفاعلة في المجتمعات الأخرى، إلاّ إن ما يمنحها ميّزة التفرد ويمحضها الخصوصية في إطار مبحثنا الحالي، هو إن تبعاتها المباشرة وتداعياتها اللامباشرة، تخطت حاجز السياسة منه إلى الثقافة، وتجاوزت حدود الجغرافيا منه إلى التاريخ، وعبرت ميادين الاقتصاد منه إلى الدين، وتعدت تخوم الواقع منه إلى الوعي، وتسللت عبر حقول العلاقات منها إلى الذاكرات، وتخللت شقوق الانتماءات منها إلى الهويات. وهو الأمر الذي أضفى عليها المزيد من التعقيد والكثير من الغموض، بحيث بات الحديث عنها والكتابة حولها بمثابة مغامرة لا يمكن التكهن بعواقبها، ما لم يحسب حساب التجرد من الحساسيات والعصبيات من جهة، والابتعاد عن المثاليات والخطابات من جهة أخرى. ومن منطلق هذه الرؤية التحليلية / التأويلية، ارتأينا أن نتقدم باقتراح نموذج تصوري لأنماط المكان بدلالاته الايكولوجية / الانثروبولوجية [20]، وما قد يترتب على علاقته بالإنسان من حيث الإحساس بالانتماء الوضعي والولاء الرمزي، ليس فقط على مستوى وعيه الجمعي وما قد يتمخض عنه من تدعيم عوامل (الشخصية الاجتماعية) وتعزيز مقومات (الهوية الوطنية) فحسب، بل وعلى صعيد إدراكه الفردي وما قد يترتب عليه من تنشيط ثقافاته الفرعية وتفعيل علاقاته التحتية وتحفيز نوازعه البدائية. وعلى الرغم من إدراكنا لمحاذير الخفة ومخاطر التنطع، حيال الاجتهاد الشخصي في صياغة واستنباط بعض المفردات – ولا نقول المفاهيم والمقولات – التي لا مراء بافتقارها لمعايير الدقة المصطلحية ومجافاتها لمقاييس الاشتقاقات المعجمية، بيد انه لا خيار أمامنا سوى القبول بهذه المغامرة، لاسيما وان طبيعة الموضوع تتطلب الاستعداد لتجنب السبل التقليدية المطروقة في طرح الإشكاليات واجتراح المقاربات من جهة، والجرأة في نقد الذهنيات وتفكيك العلاقات من جهة أخرى. ولهذا فقد استخلصنا أربعة أنماط / نماذج معيارية ارتأينا إن استخدامها كمداخل منهجية، يتيح لنا الولوج

إلى عوالم الشخصية العراقية الغامضة والوعرة في الوقت ذاته، ومن ثم محاولة معرفة الكيفية التي من خلالها تقيم علاقاتها وتديم صلاتها مع تلك الأنواع من المجالات / الفضاءات الحيوية، التي من المفترض أنها تؤطر أشكال التعاطي مع الذات / الأنا والتعامل مع الآخر / الغير، على خلفية ما تتميزان وتتمايزان به من خصائص وجودية واجتماعية وحضارية، فضلاً عما تحملانه من مسبقات معتقدية راسخة في الوعي، وقناعات قيمية قارة في الوجدان. ذلك لأن «السيرورة الثقافية – كما يرى المفكر التركي أرفن جميل شك – التي يبني الناس مفاهيمهم للعالم عن طريقها، هي قضية جغرافية على نحو متأصل. في خضم توليد المعاني الجديدة، وحل رموز المعاني الموجودة، يقوم الناس ببناء الفضاءات والأمكنة والمشاهد والأقاليم والبيئات. باختصار، إنهم يبنون الجغرافيات»[21].

(1) **المكان الميلادي (الولادة)**: لقد راق لي سابقاً أن أطلق على المكان الذي استطاع المرء من خلاله أن يبصر النور لأول مرة، عبر عملية الولادة الرحمية بالمكان (البيولوجي)، معتبراً إياه بمثابة الحصيلة الطبيعية للتفاعل الجدلي، ما بين شروط الصيرورة الفزيولوجية ومقومات التخلق البيولوجي من جهة، وبين عناصر البيئة الايكولوجية وخصائص التكوين السيكولوجي من جهة أخرى. وهو الأمر الذي قادني لاحقاً لأن أكتشف إن هذا التعبير / المفهوم، يشكو من ضمور الإيحاءات الايكولوجية وقصور الدلالات الانثروبولوجية، بحيث إن التعويل عليه والتعاطي معه سيربك مسار البحث ويضعف بصيرة الاستنتاج. لذلك ارتأيت – بعد إن أدركت الخطأ – أن أتخلى عنه لصالح تعبير / مفهوم المكان (الميلادي/ الولادة)، الذي وجدت أن مضمونه ليس فقط يفي بمراد الفكرة المقصودة هنا فحسب، بل ويفصح عن لحظات الانبثاق الإنساني من العالم السديمي / الرحمي إلى عالم الكينونة / الواقعي، حيث يقذف الإنسان من حضانته المشروطة طبيعياً إلى بيئته المشروطة اجتماعياً ، ويسقط من علياء مملكة البراءة الإنسانية والنقاء الروحي، إلى وعثاء عبودية الدناءة الغريزية والشقاء النفسي، حيث تتقاطع النوازع مع المثل وتتصارع القيم مع المصالح وتتنافس الخيارات مع الولاءات وتضارب الرهانات مع الانتماءات(22). وبصرف النظر عن الأهمية الفائقة التي يمحضها الفيلسوف الفرنسي (غاستون باشلار) لهذا النمط من الأمكنة، من منطلق «إن

مسقط الرأس مادة أكثر منه امتداد؛ انه من الغرانيت أو التراب، هواء أو جفاف، ماء أو نور. في مسقط الرأس نعطي أحلامنا مادتها، ومن خلاله يكتسب حلمنا مادته الحقيقة، منه نطلب لوننا الأساسي)[23]. فان مطمح هذا البحث سيتعامل معه كمعطى واحد وليس الأوحد من جملة معطيات الظاهرة المعنية، كما انه سينظر إليه من خلال كونه عامل مهم وليس الأهم من حصيلة عوامل الواقع المقصود. ومع إن هذا النمط من الأمكنة غالباً ما يترك بصماته على أرشيف الوعي الفردي، ويحفر أخاديده بين طيات الذاكرة الشخصية، إلاّ انه لا يشكل – من وجهة نظرنا المتواضعة – المصدر الوحيد أو النسغ الرئيسي، الذي يغذي مشاعر الحنين إلى الموطن، ويقوي روابط الانتماء للمجتمع، بقدر ما ينمي نزعة التفاضل بين الجغرافيات المحلية، على أساس المنابت المناطقية من جهة، ويضعف آليات التواصل بين الجماعات الأهلية، على أساس الولاءات الجهوية من جهة أخرى. ويعيق من جهة ثالثة – إذا ما تأصل هاجس الانعزال في وجدان المرء – نموّ مقومات (الشخصية الاجتماعية)، التي تعبر عن وحدة السرائر والمصائر حيال الثوابت المعيارية للمجتمع، حين تطال كيانه الأزمات وتنال قيمه التصدعات، هذا بالإضافة إلى تعطيل شروط بناء (الهوية الوطنية)، المعول عليها تعظيم الإحساس بوعي الأنا الجمعي، وتأثيم الارتكاس صوب الأصوليات الثاوية في المتخيل. وهذا ما دفع بأستاذ التاريخ والعلوم الاجتماعية في جامعة اركنساس الأمريكية (بويد شيفر) إلى القول بان «الناس قد يحبون الأرض التي ولدوا عليها وأمضوا أيام طفولتهم فوق ربوعها، ولكنهم من النادر أن يحبوا جميع الإقليم الذي تقيم أمتهم فيه»[24]. من هذا يمكننا الاستنتاج بأن السياق المكاني للشخصية، على وفق هذه الدلالة المرتبطة بموقع الولادة، سيحيل نمط الهوية المتوقع تكوينه إلى (ما دون / تحت اجتماعية)، يتميز بالطباع الطفولية / البدائية التي تنشد الألفة القرابية والحميمية للأسرية، عبر التمسك بمظاهر عزلة الذات الفردي وتقوقع الأنا الجماعي، خشية التخالط العرقي والتهجين السلالي والتنافذ القيمي من جهة، وتتوق، من جهة أخرى، إلى الانفراد النمطي والتميّز البنائي والامتياز التكويني، حفاظاً على نقاء الأصول العشيرية وسلامة اللهجات اللغوية وأفضلية الولاءات المناطقية. ولهذا فقد لاحظ الانثروبولوجي الفرنسي (موريس هالبوكس) انه ليس

ثمة وسط «كالوسط الأسري تجد شخصية كل إنسان نفسها فيه بارزة، ولكنه إنما هو أيضاً وسط مغلق نتفحص أنفسنا في كنفه طويلاً ومن جوانبنا بمناسبة الاتصالات اليومية التي يقيمها بعضنا مع البعض الآخر، وذلك يمكنه أن يشجع انبعاث ذاكرة أسرية»[25].

(2) **المكان الوجودي (الانوجاد)**[26]؛ ينبغي، ونحن في إطار تعيين دلالة هذا المفهوم، إن نوضح، بادئ ذي بدء، إن المقصود (بالمكان الوجودي) ليس ذلك الذي يحيل إلى المعنى الفلسفي الذي يستدعي نقيضه مفهوم (العدم)، على وفق مقولات الانطولوجيا الظاهراتية[27]، وما قد يثيره من إشكالات ميتافيزيقية تتخطى حدود هذا البحث، وتزج به في أتون المجرد من القول والمفارق للتجربة. وإنما بالمدلول الذي يستهدف صيغة المكان المعاش من حيث كونه فضاء / حيز، لا يحيط فقط بكينونة الموجود / الفاعل الإنساني، كمعطى فيزيقي لا يحدد حاجاته ويشكل نوازعه فحسب، بل يؤطر وعيه وينمط شخصيته ويكيّف علاقاته أيضاً . إذ إن حضور المكان – كما يرى الباحث اليميني علي حسن العيدروس – «لا يتوقف على المستوى الحسي، وإنما يتغلغل عميقاً في الكائن الإنساني، حافراً مسارات في مستويات الذات عنده ليصبح جزء حميماً منه. ذلك لأن المكان هو الفسحة أو الحيّز الذي يحتضن عمليات التفاعل بين الإنسان والعالم من حوله»[28]. وخلافاً لميزة / خاصية نمط المكان السابق (الميلادي)، حيث ينعدم شرط الإرادة الذاتية في اختيار الموقع / المكان أو الرغبة في تحديد التاريخ / الزمان، فان هذا النمط يكاد يعتمد كلياً على توفر ذلك الشرط، سواء أكان الدافع لذلك سلباً أم إيجاباً . بمعنى إن الظروف الموضوعية (سياسية، اقتصادية، علمية، حضارية، دينية) التي تحيط بالإنسان، غالباً ما تسوقه للمفاضلة بين الأمكنة التي يعتقد أنها تتيح له فرص التغير في نمط حياته، والتطور في أسلوب معيشته، والتحرر في طريقة تفكيره، أو بالعكس يمكنها أن تفاقم مشاكله وتراكم معاناته وتعظم اغترابه وتلغم مصيره. بحيث إن هاجس البحث عن الملاذ الآمن والمستقر المريح – كائناً ما يكون المكان – عادة ما يتغلب على روابط الانتماء للجماعة التي تعجز عن تقديم الحماية لأعضائها، ويضعف زخم الولاء للوطن الذي يفشل في تأمين الإحساس بالمواطنة. ولعل ظاهرة الهجرة التي أناخت بظلالها على المجتمع العراقي بكافة

شرائحه وفئاته، تمثل الحالة الأبرز والوضعية الأوضح، التي لا تعدم الدليل على شيوع ظاهرة ما أطلق عليها (اللاتوطين/اللامكان)، التي وصفها عالم الانثروبولوجيا الفرنسي (مارك أوجيه) بقوله «إذا أمكن تعريف مكان ما على انه علائقي relational، وانه تاريخي، وانه معني بالهوية، فان الحيز الذي لا يمكن تعريفه على انه علائقي، أو تاريخي، أو معني بالهوية، سيكون (لا مكان»)[29]. فعلى الرغم مما يشاع في معظم الخطابات المؤدلجة، بخصوص عمق الرابطة وحميمية العلاقة التي بين الإنسان العراقي من جهة، وأرض موطنه وذاكرة تاريخه من جهة أخرى، فان ذلك لم يمنع – تحت وطأة الأوضاع السياسية المجحفة والظروف الاقتصادية المزرية – أن تتحول أوطان المنافي وبلدان المهاجر، العربية منها والغربية إلى أماكن وجودية جديدة تقدم لهم المأوى بين مواطنيها، وتمنحهم حق الإقامة فوق ربوع إقليمها، بحيث أنها على الأرجح سوف تتحول مستقبلاً إلى أوطان ثانية بالنسبة لأجيالهم على الأقل. فالمكان الوجودي، كما نحاول هنا أن نقدمه، قد يكون منفذاً واسعاً للهروب، أو منقذاً وحيداً من العزلة، أو موئلاً مأموناً للارتزاق، أو مطمحاً مضموناً للتفوق. إلاّ انه – مع ذلك – لن يمنح المقتلع من جذوره إحساساً بالانتماء، ولن يخلق للمعزول عن موطنه شعوراً بالولاء، ولن يتيح للمفصول عن واقعه وعياً بالهوية، ولن يهيئ للمقطوع عن رموزه تواصلاً بالذاكرة. ذلك لأن «فقدان الإقليم المقيد والمتحكم فيه، يقوض إلى حدّ بعيد أحاسيس الناس بالهوية، حيث عادة ما يتحكم الناس في هذا من خلال علاقات (الأنا) و (النحن) و (الآخر). وإذا كانت (الأنا) هي الإحساس الشخصي بالهوية، فال (نحن) إذن هي الهوية المشتركة، التي كثيراً ما تعزز من خلال العلاقات المشتركة بالأماكن، ويمكن تحديد (الآخر) كغرباء»[30]. ومثلما خلصنا إلى حقيقة إن لنمط المكان السابق صفات يتميز بها ويؤثر من خلالها، فان خاصيته هنا تبدو مغايرة ومختلفة لجهة تشكيل عناصر الهوية وتنميط مضامينها، بحيث يدمغها بسمات النزعة النفعية / الوضعية (ما دون / تحت الوطنية). فإذا كانت البنية الاجتماعية البسيطة والسياق التاريخي المتواضع، هما من فوض الضرورات الحياتية الملحة لصياغة نمط الهوية في الحالة الأولى، فان الظروف السياسية الشاذة والأوضاع الاقتصادية المزرية والشروط الاجتماعية اللاانسانية، هي التي غلبت الدوافع

المصلحية والنوازع الشخصية، لتؤطر خيارات المرء وتحدد رهاناته لبناء نمط الهوية في الحالة الثانية. ولهذا فقد أجاد مؤرخ الأديان (مرسيا الياد) التعبير حين قال «إن الانفصام الذي يصيب المكان هو الذي يتيح تشكيل العالم، لأن هذا الانفصام هو الذي يكشف عن (النقطة الثابتة)، عن المحور المركزي لكل اتجاه مقبل»[31].

(3) **المكان الرمزي**: ليس جديداً القول أن جميع أمم وشعوب المعمورة، لا تعيش فقط على ما يجود به الواقع من معطيات، ولا تستقيم أمورها بالاعتماد على ما تدره التجربة عليها من خبرات، ولا تحقق مرادها بالرهان على ما تواضعت عليه من علاقات. بل أنها تحتاج – بالإضافة إلى ذلك – مجموعة من الرموز المبجلة والمرجعيات المقدسة، التي تضفي على أصولها قيمة وتمنح لسردياتها معنى. «فعلى الرغم من كل ما يقال عن خصوصية الرؤية الرمزية، وكذلك خصوصية الرموز، فلا بدّ من أن تكون قادرة على حمل معنى، قادرة على التوصيل للمتلقي، ومن هنا تمتلك روحاً رمزية عامة»[32]. بمعنى آخر انه مثلما تحتاج كل جماعة بشرية – هنا لا فرق بين جماعة متحضرة وأخرى متبربرة إذ الأمر سيان - إلى أساطير دينية مقدسة، تحكي لأجيالها بدايات صيرورة انبثاقها الوجودي / الإنساني، كنوع من أنواع التدليل على الأحقية بالأصالة والأقدمية، فهي ملزمة لاستنباط مرجعيات رمزية مؤسسة، تكرّس بداهات سيرورة تاريخها القومي / الحضاري، كشكل من أشكال الإشهار عن النبوغ بالتمدن والعراقة. ولعل من جملة خصائص هذا النمط من الأمكنة؛ ارتباطه بالمقدس أكثر من المدنس، وتعامله بالمجرد أكثر من الملموس، واندغامه بالايديولوجيا أكثر من السوسيولوجيا، وانهماكه بالماضي أكثر من الحاضر، واستيحائه للتاريخ أكثر من الجغرافيا، واستبطانه للمخيال أكثر من الواقع، وانهماكه بالمعياري أكثر من الوضعي.. ألخ. مما يستتبع أن يكون عابراً للأمكنة وخارقاً للأزمنة، بحيث لن يلبث أن يحتل فضاء الوعي ويشغل قاع السيكولوجيا، بصرف النظر عن جنسية الفرد أو شخصية القوم أو هوية المجتمع، لا بل حتى دون اعتبار لطبيعة الأديان وماهية المذاهب وخاصية الثقافات. فعلى سبيل المثال لا الحصر، فان (مكة المكرمة، والمدينة المنورة، والقدس) تعتبر بالنسبة للمسلمين قاطبة مكان رمزي،

تتلاشى أمام سلطته الروحية وحضوته الاعتبارية، جميع الانتماءات القومية والولاءات الوطنية والمرجعيات الايويولوجية. ذلك لأن «الذاكرة التاريخية العربية التي كانت مرتبطة بجغرافيا محددة، ومن ضمنها المواقع الدينية والثقافية المهمة. .. كانت مركزية بالنسبة لإيديولوجيتهم»[33] مثلما إن (الفاتيكان) يعدّ في عرف المسيحيين عموماً مكان رمزي، تضمحل إزاء سلطانه المادي وهيبته المعنوية، كل الاختلافات الجنسية والتنوعات العرقية والتباينات الطوائفية والتوجهات الاعتقادية. كما أن هناك مواقع / مدن أثرية كالأهرامات في مصر ومدينة بابل في العراق، وغيرها مما يعدّ تراثاً إنسانياً ، يتخطى – بواقع أهميته التاريخية وقيمته الحضارية – حدود الأوطان وتخوم البلدان، ليس من المبالغة في شيء اعتبارها أماكن رمزية، من حيث أنها وان تموّضعت في جغرافيات محددة وترسّخت في ذهنيات معينة، إلاّ إن إبداعها العقلي ورصيدها الرمزي وموقعها المكاني، أضحى من ذخائر البشرية جمعاء وكنوزها الخالدة، لا فرق بين ألوان الأجناس ولغات الشعوب وثقافات الأمم وطبيعة المجتمعات. ولعل أطروحة العالم الاجتماعي (بنيديكت أندرسون) حول خاصية (الجماعات المتخيلة) تقدم، في هذا المضمار، مقاربة مفيدة ومقارنة واقعية، تبيح لنا النسج على منوالها، لاسيما لجهة اعتبار الأماكن الرمزية (كفضاءات متخيلة)، يستطيع عبرها ومن خلالها الأفراد والجماعات، إدامة قيم التواصلات وتفعيل زخم العلاقات. ففيما اعتبر (اندرسون) إن الجماعة القومية «هي مجتمع سياسي متخيل، وهو متخيل أيضاً في كونه محدد الأصول وذا سيادة. انه متخيل لأن أبناء حتى أصغر القوميات لا يعرفون أغلب أفراد قوميتهم، ولا يقابلونهم، ولا يسمعون بهم، ومع ذلك ففكرة تجمعهم وتوحدهم تعيش في ذهن كل واحد منهم»[34]. فإننا نلاحظ إن الأماكن الرمزية تنحو نفس المنحى وتسلك ذات السبيل، من حيث طبيعة الرابطة التي تستلزمها وشدة التأثير الذي تمارسه، من منطلق إن «الجغرافيات التخيلية تعزو المعاني للناس والأماكن، من خلال بناء الهويات الوصلية»[35]. والجدير بالذكر إن مفهوم المكان الرمزي الذي نتبناه هنا، لا يشي فقط بالمعنى الذي تحدث عنه الباحث العربي (عبد الرحمن عزّي)، والذي عدّه ناتج عن حصيلة اغتراب الإنسان عن المكان المعاش، نتيجة تعرضه المستمر لوابل من رسائل الميديا المشهدية والاشهارية، بحيث «تدخل

وسائل الإعلام والاتصال؛ كالتلفزيون والسينما والمجلات والصحف والانترنيت في تكوين أنماط الصور المكانية، التي تكون خارج دائرة الواقع المعاش للفرد، فتدخل عليه مكاناً رمزياً متباعداً ومألوفاً مع تزايد الارتباط بهذه الوسائل. وتؤدي كثرة استخدام وسائل الإعلام وبخاصة التلفزيون والانترنيت إلى نوع من (الاغتراب) عن المكان المعاش والتعلق بالمكان المألوف الجديد الذي تعرضه هذه الوسائل في صور الأفلام والمسلسلات والإعلانات العامة»[36]. ولذلك ينبغي أن نكون على دراية كافية بالمغزى الذي نرمي إليه والمقصد الذي ننشده، حينما نتعاطى مع المدلول الرمزي للمكان، باعتباره يمثل خلاصة تشابك العوامل الذاتية والموضوعية، وترابط الشؤون الشخصية والاجتماعية، وتفاعل العناصر المادية والمعنوية، وتخالط المرجعيات الدينية والتاريخية. إذ إن «الميدان الرمزي قابل للجدل أكثر من كل الميادين الأخرى، وأكثر من القرابة، مثلاً ، لكوننا يمكن أن نرى فيه، حيناً ، الانعكاس الخادع للهذيان والذي يحجب الحقائق الأساسية، وحيناً آخر ما يمثل أعماق الإنسان وخلفياته الاجتماعية»[37]. مع الأخذ بنظر الاعتبار إن طبيعة المكان الرمزي، سواء أكان يهجس بالإيحاء الكوني الماورائي أو يعكس فضاء التصور الميديائي، سيكون ممهور بالطابع الكوزموبوليتاني المعّوم[38] – إن جاز لنا استخدام هذا المصطلح- حيث يتخطى رابطة الانتماء للمجتمع المحلي لحساب الجماعات المتخيلة (دينية أو إيديولوجية)، ويتجاوز حمية الولاء للإقليم الوطني لصالح الجغرافيات المؤمثلة (تاريخية أو حضارية). مما يفضي بنمط الهويات المتبلورة على وفق هذه المعطيات المادية والمحددات الاعتبارية، لأن تتحول إلى صيغة (ما فوق / عابرة للوطنيات)، يرجح أنها ستفتقر للأرضيات السوسيولوجية والسيكولوجية، التي تحدد معالمها وتجسّد خصائصها وتصوغ مضامينها. لذلك فقد اعتقد المفكر والسياسي الفرنسي (ريجيس دوبريه) إن «الإنسان الذي لم يكن في مقدوره الحصول على ترخيص من (مدينته) ولا أن يؤول إلى مرفأ أمان آخر، كان يغدو حياً – ميتاً بلا هوية مقررة: لم يكن قتله جريمة. فهو إذ يفقد فضاءه يكون قد توقف سلفاً عن الوجود. ومن الخير أن يكون المرء مسجلاً في مكان ما على أن لا يكون مسجلاً في أي مكان»[39].

(4) **المكان التاريخي**: لعل سؤالاً يطرح نفسه هنا مفاده؛ هل يمتلك المكان، بحدّ ذاته، بعداً تاريخياً يتخطى ضرورة الفعل الإنساني، بحيث نستطيع أن نجزأ سيرورة الزمن إلى وحدات معزولة ومستقلة، تضع كل منها على حدة ثقل حمولتها المفترض في كفة التاريخ، لكي تدمغه بطابع الخصوصية الاجتماعية والتمايز القومي؟. لنوضح كبداية إن مقولة المكان بلا إنسان هي مقولة جوفاء لا معنى لها ولا قيمة فيها، مثلما إن فكرة الإنسان بلا مكان هي فكرة خرافية وتصور ميتافيزيقي. بيد انه إذا ما أخذنا المكان بصيغة (الموقع) الجغرافي، الذي هو معطى أرضي خام ومكوّن طبيعي صرف، جاز لنا أن نستوعب إمكانية وجود فضاء / حيّز لا يستدعي – لكي يحقق كينونته – إرادة الفاعل الإنساني كشرط لحضوره في الواقع وإدراكه في الوعي. أما لو تعاملنا مع مفهوم المكان بصيغة (الموضع) التاريخي، الذي هو حصيلة فعل الإنسان في الطبيعة ونتاج خياراته في الوجود، لتعذر علينا حتى مجرد التفكير بتلك الإمكانية الافتراضية، ذلك لأن المكان في صيغته الثانية يبدو انه معتق بالتاريخ وموشوم بالذاكرة ومشبع بالثقافة وفائض بالرموز ومترع بالمتخيل. فالأماكن، وفق هذا المعيار، «على عكس اللاأماكن، المضفى عليها الابتذال، الوظيفية وغير الزمنية، أنها أماكن مشحونة بالتاريخ والذاكرة على الدوام»[40]. والحقيقة إن التاريخ كفاعلية إنسانية لا كمقولة مفاهيمية، يعدّ عنصر مهم من عناصر تشكيل المكان سوسيولوجياً وتأثيثه انثربولوجياً وشحنه سيكولوجياً وتنضيده رمزياً ، بمعنى انه ينتزع المكان من براثن سطوة الطبيعة وجبريتها العمياء، ليدرجه تحت سلطة الثقافة وانسيتها الواعية، لا لكي يغدو (= المكان) صالحاً لحضانة الإنسان كموجود محض في الوجود المطلق، أو كماهية مجردة في سديم الواقع الموضوعي، وإنما ليكون شاهداً على فعل إرادته وبصمة وعيه وآثار إنجازاته، فضلاً عن تراكم معارفه وتعاظم قدراته وتزاحم علاقاته. والجدير بالملاحظة إن محاولة إضفاء البعد التاريخي على المكان الجغرافي، لا تستمد فقط مشروعيتها وتحظى بمعقوليتها، لمجرد إن الإنسان سجل حضوره الانطولوجي الأول فوق مساحة معلومة من الأرض / الإقليم، وأعلن، من ثم، ملكيته لها ووصايته عليها وأحقيته فيها، لأجل أن تخلّد أسمه وتمجّد أصوله وتسيّد موروثه وتأبّد أجياله فحسب، بل لا بد، بالإضافة إلى ذلك،

أن يبني عليها وينسج معها روابط روحية وعلاقات رمزية لا منظورة، تسهم في إنضاج عناصر الوعي بالانا الجمعي وتنمي مقومات الذاكرة التاريخية، بحيث تكتمل مكونات (الشخصية الاجتماعية) وتتجذّر هياكل (الهوية الوطنية)، التي لا تلبث أن ترسم الملامح المميّزة لهذه الجماعة أو تلك، وتحدد المعالم المختلفة لهذا المجتمع أو ذاك، بعد أن تكرس الإحساس بالانتماء لهذا المكان دون سواه، وتعزز المشاعر بالولاء لهذا الوطن دون غيره. ولذلك فقد جادل الجغرافي الفرنسي المشهور (فيدال دي لابلاش) في كتابه الموسوم (شخصية فرنسا) قائلاً انه «ليست الشخصية الجغرافية نتيجة لظروف الجيولوجيا والمناخ فحسب، ذلك لأن الإنسان هو الذي يكشف شخصية القطر. فهو الذي يشكله تشكيلاً يلائم مصلحته، ويقيم الإنسان روابط بين معالم لم يكن بينها ارتباط. وبدلاً من النتائج غير المترابطة للأحوال المحلية يؤلف تعاوناً بين القوى المختلفة. بهذا العمل وحده يكتسب القطر صورة معينة، تميّزه عن غيره من الأقطار، وفي النهاية يصبح القطر، وكأنما هو ميدالية ضربت في صورة الشعب»[41]. وكثيراً ما احتكم الباحثون، حيال هذه المسألة، إلى عمق الباع التاريخي الذي تتمتع به بعض الشعوب – والعراق هنا نموذج باذخ المعطيات – لاستخلاص وتقدير القيمة الحضارية والرمزية الدينية للأمكنة والفضاءات، التي تشكلت بفعل التقادم الزمني والتراكم الاجتماعي والتخادم الايكولوجي، دون أن يضعوا باعتبارهم ماهية الأشكال والأنواع والمستويات التي كانت سائدة في تلك المجتمعات؛ من حيث طبيعة الادراكات التي يستبطنها الفرد، وبنية الذاكرات التاريخية التي تستوحيها الأقوام، وخصائص المرجعيات الدينية التي تستلهمها الطوائف، وأنماط العلاقات الاجتماعية التي يجتافها المجتمع[42]. ومن منظور مغاير لمقاربة هذه المسألة فقد لخّص الباحث المغربي (نور الدين الزاهي) مضمونها بالقول «يحضر المجال من حيث القاطن والساكن في الإنسان، بوصفه لا شعورياً فردياً وجماعياً يتغذى بفضل ضغوطات التاريخ الصغيرة والكبيرة على الناس. هذه الضغوطات تدفع هؤلاء إلى اغناء مخزوناتهم وتخيلاتهم، وصورهم الفردية والجماعية، ومن ثم تصريفها في المجال الثقافي بشكل عام، والمجال المجالي بشكل خاص. فهذا الأخير تتغير معالمه وتتحدد أكثر بشكل يومي وتلقائي تحت ضغط تبدلات طرق المشي والأكل والجماع وطرق

اللقاء بين العشاق وسرعة النمو الديموغرافي وأشكال تصريف المخططات الاقتصادية والقرارات السياسية»[43]. ولأجل أن يضوع المكان بعبق التاريخ ويضجّ بأصداء الذاكرة، لا يكفي أن يحظى بأولوية حضانته للجماعات البشرية أو ينعم بأقدمية صدارته للانبثاقات الأسطورية – إن لم تكن هذه المزايا في بعض الحالات عبء يصعب تحمله – ما لم يعمّق في الوعي الفردي، ويعلق في الذاكرة التاريخية، ويعتق في المتخيل الجمعي، ويعبق بالشخصية الاجتماعية. بمعنى انه يستحيل إلى ما يشبه الملاذ المشبّع بالأمان والمستقر الملئ بالألفة والمستودع الفائض بالحميمية، بحيث يثير في الإنسان مشاعر ما أسماها الفيلسوف (غاستون باشلار) الطوبوفيليا (= التعلق بالمكان)، التي فسرها أحد الباحثين (توان) بأنها تصف «روابط الكائن البشري العاطفية مع البيئة المادية، التي تربط العاطفة والمكان»[44].

رابعاً - التعبيرات الجماعية للهويات المناطقية :

سوف نعمد هنا إلى الاقتراب من منطقة الحرام الاجتماعي في الثقافة الشعبية العراقية، التي طالما حاولت خطابات الأحزاب والحركات السياسية المؤدلجة، صرف النظر عنها وطمس الحقائق فيها وتعتيم الرؤية حولها ومراكمة الأكاذيب عليها، لا لأنها تخشى التعرض لها وتتجنب المساس بها، باعتبارها مكوّن جوهري من مكوّنات ترسانة الرواسب العرفية والقيمية، التي لم تبرح تغذي ذهنية (الشخصية العراقية) المؤمثلة فحسب، ولكنها تفتقر بالأساس لخلفيات معرفية ناضجة وسبل منهجية متطورة، تتيح لها التعامل مع هكذا نمط من الطروحات الجريئة والمواضيع الحساسة. ولهذا سوف نقتحم - ونحن نتجه صوب العمق الانثروبولوجي - أسيجة المحظورات السوسيولوجية ونتخطى حدود التابوات الرمزية، غايتنا في ذلك ليس مجرد ممارسة ضروب جلد الذات أو تخوين الآخر، بقدر ما نعتزم نقد القناعات المتخشبة، ومساءلة البداهات المتحجرة، وتفكيك المسلمات المتكلسة، وتعرية الهوامات الراسخة، التي نعتقد بأنها شكلت ولا تزال كوابح نفسية ومصدات فكرية، تجرّم البحث الجدي وتحرّم الدراسة الموضوعية، بدعوى أنها أقصر الطرق إلى فسخ العقد الاجتماعي وأيسر السبل إلى مسخ الوعي التاريخي. هذا بالإضافة إلى تشطير الانتماء القومي وتذرير الولاء الوطني. ولهذا فقد كشف أستاذ التعليم العالي في جامعة محمد الخامس المغربية الدكتور

(رضوان سليم) واقعة «إن المتن التاريخي العربي الإسلامي، على الرغم من غزارته وتنوعه ونوعيته، لم يتمكن من تكوين وعي تاريخي موّحد ومنسجم للماضي، ولم يؤد بالتالي إلى صنع زمانية منظمة تدرك الحاضر وتعرف الماضي وتتطلع إلى المستقبل، ما نتج عنه إنتاج تواريخ مختلفة وخلق أزمنة متعددة. فالمؤرخ الذي يعبر عن نيته تدوين تاريخ يوحد ذاكرة الأمة ويرسخ إجماعها هو ذاته الذي يكتب ماضياً منقسماً على نفسه، متعدد الأنماط التاريخية ومختلف الأشكال الزمنية»[45]. فبصرف النظر عن مغزى النوايا والدوافع التي تقف وراء كل ما أشيع عن حيازة الإنسان العراقي لوعي عال بالأنا الجمعي، على خلفية اجتيافه قيم (الشخصية الاجتماعية) واحتكامه لثوابت (الهوية الوطنية)، فان أحداً من الباحثين أو الكتاب لم يجرؤ – أو الأحرى لم يخطر له على بال بسبب مسلماته القطعية ويقينياته المطلقة – على الظن انه يمكن أن يوجد ما يعكر صفو تلك الصورة النقية أو يصدّع مدماك ذلك التصور المثالي، لمجرد انه متماهياً مع الفكرة التي يقرأ عنها ومتوحداً مع الرأي الذي يؤمن به. وهو الأمر الذي يبدو انه أثار حفيظة الأكاديمي العراقي (قاسم حسين صالح) حين كتب يقول «والأمرّ من ذلك إن هذه الأوهام تتحكم في الكثير من تصرفاتنا ونحن عنها غافلون ! وإننا لن نكون في مأمن من الكارثة حتى لو وصفنا أنفسنا وتحدثنا عبر القنوات الفضائية بأننا نعشق الديمقراطية قولاً وفعلاً ، فيما نحن في بيوتنا ومع أهلينا متعصبون حدّ النخاع»[46] ومن باب التوضيح فان الاعتقاد بنقاء معمار الشخصية المعيارية من الشوائب، وصفاء صورة الهوية الوطنية من الرتوش، خصوصاً في مجتمعات التخالط القومي والتهجين السلالي والتعايش الديني والتثاقف الحضاري – كما هو حال المجتمع العراقي ماضياً وحاضراً - ليس سوى ضرب من التضليل الفكري والتجهيل السياسي. فعلى فرض إن ظاهرة التجانس الاجتماعي التي نلحظها أثناء فترات المدّ الاستاتيكي، تخضع لمعايير عامة وثوابت مشتركة، فهذا لا يمنع أن نضع باعتبارنا حقيقة أن خلف تلك المعايير وتحت هذه الثوابت، تكمن خصوصيات الأقوام واختلافات الأعراق وتنوعات السلالات وتباينات الأديان وانشطارات الطوائف وانقسامات القبائل، والتي امتزجت بأنماط متعددة من الأمكنة التي استوطنتها والفضاءات التي شغلتها، لاسيما عند طغيان فترات

الحراك الديناميكي (أزمات، حروب، صراعات)، حيث تستيقظ ملابسات التاريخ من سباتها، وتنهض حساسيات الذاكرة من مهجعها، وتنبعث تهويمات المخيال من رقادها. وعلى رأي المفكر البحريني الدكتور (محمد جابر الأنصاري) فان «خصوصية المكان وخطورة تحدياته، وتوتر عناصره، بالنسبة إلى العرب، تمثل أهمية مضاعفة، وحالة خاصة لا بد من الابتداء بالتأمل الدقيق فيها وإدراك طبيعتها وتفردها الصعب الذي يمثل استثناءاً مكانياً بين الأمكنة، أدى إلى خلق استثناء زماني بين الأزمنة في صياغة التاريخ العربي. إن درس الجغرافيا في حالة العرب، يجب أن يسبق درس التاريخ»[47]. وخشية الإطناب والإطالة في تبيان مساوئ المقاربات التنظيرية، التي تناولت ظواهر التصدع السيكولوجي في بنية المجتمع العراقي، وما تمخض عنها من نزاعات تعصبية (اقوامية وطوائفية وقبائلية) وتطلعات محلية (جهوية ومناطقية)، أفضت إلى ضمور ملامح (الشخصية الاجتماعية) واندراس معالم (الهوية الوطنية) من جهة، وظهور مكونات (الثقافات الفرعية) وبروز عناصر (الهويات التحتية) من جهة أخرى، فإننا نسارع للانعطاف باتجاه طرح تصوراتنا لتلك الأنماط الإشكالية، من منظور نقدي / تفكيكي للذهنيات و تحليلي / تأويلي للسرديات وفقاً للآتي: -

(1) **فضاء الأنا وحيز الأنت: تقاطعات الانتماء وانزياحات الولاء**؛ إذا كانت الأمكنة، بالمعنى الانثروبولوجي للكلمة، تسهم بنصيب وافر في تكوين الثقافات وتشكيل الذهنيات وتنميط السلوكيات، فان تأثيرها والحالة هذه سيكون بلا شك طاغ الوقع على أصنمة الهويات وأقنمة الذاكرات وأسطرة التخيلات. بمعنى آخر إن كل ما يجتافه المرء من قيم أخلاقية، وما يتمثله من أعراف اجتماعية، وما يضمره من تصورات فكرية، وما يعكسه من مواقف سياسية، ما هي إلاّ حصيلة إجمالية لتفاعل علاقاته وتواصل اهتماماته، مع نمط البيئة الايكولوجية / المكانية التي يقيم فيها وينتسب إليها ويعتمد عليها ويحتمي بها. ولعل بعض العلوم ذات الصلة بهذا الحقل المعرفي، دللت بما فيه الكفاية للبرهان على وجود مثل هذه الصلات العضوية، واثبات مثل تلك المعطيات الواقعية. وهو الأمر الذي أجاد التعبير عنه المفكر السوري (إبراهيم محمود) حين كتب يقول «إن المكان يفرض لغته، طقوسه، شعائره، أوهامه في التاريخ والجغرافيا والأمة والمعتقد والذات

والنسب»[48]. وللحيلولة دون الاعتقاد إننا بصدد تسويغ نظرية الحتمية الجغرافية، التي يشاع أنها تقلص دور العامل البشري وتقلل أهمية الفاعلية الذاتية، في مضمار التحولات النوعية التي يخضع لها طراز المكان، جراء صلته الدائمة بغائية الإنسان المتطلبة وتطلعات المجتمع المتطورة، فإن الضرورة تقتضي الإعلان انه بقدر ما يصبح الأول مبعث انتماء ومنبع اعتزاز ومصدر هوية وعنوان فخر للثاني، بقدر ما يضفي هذا الأخير على سابقه قيمته التاريخية، ويخلع عليه طرازه الحضاري، ويمحضه خصوصيته الثقافية، ويمنحه إطاره الاجتماعي. واللافت إن الجغرافيات الجهوية / المناطقية في المجتمعات التقليدية، تتمتع بخاصيات تكثيف العلاقات البينية، وتعميق الصلات العرفية، وتفعيل المؤثرات الرمزية، وتشغيل الذاكرات الأصولية. بحيث إن عين المتابع لا تخطئ حيال مدى الاختلافات الكمية وشأو التباينات النوعية، التي تميّز خصائص هذه المنطقة عن تلك وتفرز ملامح هذه الجهة عن الأخرى؛ إن على مستوى الانتماء للمكان أو على صعيد الولاء للجماعة. هذا بالإضافة إلى تلمسه مستوى التفاوت بين هذه أو تلك، من حيث قوة الارتباط أو ضعفه، إزاء عوامل وحدتها الإقليمية وعناصر حميتها الوطنية. مما قد يستتبع حصول تقاطعات في الانتماء لصالح الوحدات المكانية المبعثرة على حساب الإقليم الوطني الموحد، وحدوث انزياحات في الولاء لمصلحة الجماعات المفككة ضد الكيان الاجتماعي المترابط. ولهذا فقد اعتقد البعض إن «الإقليم القومي، أي الذي تعتبره الأمة بلدها، ليس هو الوطن بالمعنى الضيق، أي المكان الذي ولدنا فيه أو الأثير إلى قلوبنا بسبب طول الإقامة وكثير من الذكريات العزيزة. ولهذا الإقليم الضيق مغزى سيكولوجي يختلف تماماً عن الإقليم القومي. إذ انه يعني ذكريات الطفولة والشباب والحياة العائلية والأقارب والأصدقاء القدامى. وغاباته ومراعيه ووديانه وأنهاره وآثاره التاريخية، أقرب إلى قلوبنا من بقية أجزاء الوطن القومي، التي قد لا نكون قد رأينا معظمها إلاّ كزائرين، إذا كنا قد رأيناها»[49]. وهكذا تتحول دلالة المكان في وعي الجماعات المعنية؛ من تضاريس الجغرافيا إلى هواجس السيكولوجيا، ومن أقاليم الطبيعة إلى أقانيم الثقافة، ومن سوسيولوجيا المعاش إلى انثروبولوجيا الذاكرة، ومن ترسيمات الواقع إلى تهويمات المتخيل. فكلما ترسخ الإحساس بالانتماء للمكان الجهوي (محافظة،

قضاء، ناحية، قرية)، وتعمق الشعور بالولاء للجماعة القرابية (أسرة، فخذ، عشيرة، قبيلة)[50]، كلما تغيّرت نظرة الإنسان إلى محيطه الايكولوجي، معتبراً إياه بمثابة فضاء مشحون بالعاطفة ومشبع بالحميمية ومترع بالذكريات. بحيث تتحول العلاقة المفترضة مابين الكائن والمكان، من طابعها الإجرائي المباشر وما تشتمل عليه من صيغ التخادم في المعطيات، إلى شكلها الروحي المؤمثل وما تتضمنه من صيغ التقادم في الذهنيات من جهة، وتتبدل الروابط القائمة ما بين الفرد وبيئته الاجتماعية، من نوازع الإيثار المادي / الشخصي وما يتمخض عنها من مطالب ومآرب، إلى دوافع التسامي القيمي / الجماعي وما يترب عليها من خيار الزهد والتضحية من جهة أخرى. من هنا سرعان ما تدخل الجماعة في طور العصبية الأنوية (الاثنية أو المذهبية أو القبلية)، التي من الآن وصاعداً ستتعامل مع الآخر / المختلف، بمنظار المغاير لعصبيتها والمعارض لعقيدتها والمنافس لمصالحها والمهدد لوجودها، لاسيما حين يكون المجتمع المتعدد سوسيولوجياً والمتشظي انثروبولوجياً ، يعيش ذروة أزماته السياسية وانعطافاته التاريخية وانزياحاته القيمية. ولذلك فان «مبدأ التنميط والتعميم والتجوهر – كما يشير الدكتور (أحمد البعلبكي) – الفاعل في تشكيل عصبية (النحن المثالية)، كما وفي تشكيل عصبية الآخر العدوة، يدفع كل عصبية إلى تعيين موقعها بين الانتماءات التي تقرّ هي لتفوقها، وتلك التي تحكم هي بدونيتها. وهكذا يحتاج المتعنصر دائماً إلى من يتعنصر عليه مواجهة، وعندما ينازعه هذا الأخير السلطة والامتياز»[51]. والجدير بالملاحظة هو ان ظواهر التعصب المكاني أو التعنصر المناطقي، لا تظهر هكذا عفوياً لدى الجماعات الفرعية لمجرد أنها تنتمي، سواء بحكم الولادة أو الانوجاد، لهذه المنطقة الجغرافية أو تلك. إنما لا بد لكي تشرأب عناصرها وتنثال معطياتها، من أن تكون واقعة الانتماء مصحوبة بشعور طاغ بالولاء، ليس فقط للحيز الأرضي أو الفضاء الإقليمي المعني، بل ولعموم أفراد الجماعة التي تعيش / تسكن تلك المنطقة وتتموضع في إطارها. بمعنى إن نزعة التعصب المكاني عادة ما تكون هي الدالة أو المحصلة لتفاعل عوامل الانتماء الايكولوجي وتواصل مقومات الولاء السيكولوجي. ولعل هذه الحالة / الوضعية تفسر لنا أسباب تذرر مظاهر الولاء الوطني لدى الجماعات المختلفة قومياً / اجتماعياً ، والمتباينة دينياً / مذهبياً، والمتغايرة ثقافياً

/ لغوياً ، على الرغم من كونها تنتمي إلى إقليم جغرافي واحد. فالعصبية تقوم – كما يشرح ذلك المفكر السوري بوعلي ياسين – «على الانتماء الذي يلاقي عادة في المجال النفسي (ولاء). فالانتماء الموضوعي ينعكس نفسياً في الولاء الفردي تجاه الجماعة التي ينتمي إليها الفرد، لتنشأ (العصبية) على المستوى الاجتماعي. وإذا كان هناك انتماء لم يلق في المجال النفسي الفردي ولاء، فلا تنشأ عنه عصبية. الانتماء هو الأصل الذي ينتسب إليه المرء، وأهم الأصول في التاريخ البشري هي قربى الدم، لكنها ليست الأصل الوحيد (...) فالانتماء اجتماعي أولاً وأخيراً ، وهو بالتحديد مجموعة روابط مشتركة بين جماعة من البشر، لا يمكن تعيينها بالضبط سلفاً، بل حسب كل حالة اجتماعية تاريخية. أما الولاء، فلا تنشأ عنه عصبية، ما لم يكن ولاء الانتماء. والولاءات غير الانتمائية تبقى على المستوى الاجتماعي دون مفعول مؤثر أو حاسم، لا تخلق – في كل الأحوال – عصبية. إذن لا بد للعصبية من هذين العنصرين الأساسيين: الانتماء والولاء. ويزداد الولاء حرارة ودفعاً، وتزدادا العصبية قوة وفاعلية بوجود فكرة أو عقيدة تزيد الرابطة الموضوعية للجماعة المعنية وتوقاً ورسوخاً»[52]. وإذا ما أخذنا وضعية المجتمع العراقي كحالة قياسية لإثبات وجهة النظر التي ندافع عنها، بخصوص تبعات تناسل هويات نابذة لفكرة الإجماع الوطني / العراقي، على خلفية تفاقم مظاهر التعصب لمناطق معينة وأمكنة مخصوصة، لاسيما في ظل استمرار الأوضاع كما هي عليه دون حصول تغييرات بنيوية حادة، بحيث تفكك عناصر الوضعية الإشكالية وما تستلزمه من إعادة ترتيب الأولويات وجدولة الاهتمامات وتغيير العلاقات وزحزحة اليقينيات، فان احتمالات تراجع تكوين (الشخصية الاجتماعية / العراقية) من جهة، وتوقعات انبعاث مقومات (الهويات الجهوية / المناطقية) من جهة أخرى، ستكون خيارات حتمية ورهانات ملزمة لا محالة. والأمر المقلق في حالة المشهد العراقي هو إن التوزيع الديموغرافي للمكونات الاجتماعية، اقترن إما على أساس قومي / اثني (الأكراد، التركمان، والكلدو آشوريين) في الأقسام الشمالية من الجغرافية الإقليمية، بحيث إن هناك من غلاة القيادات الكردية ممن اعتبر إن محافظة (كركوك) هي بمثابة (قدس) إقليم كردستان وليس العراق، كما يقول التاريخ وتشير الجغرافيا وتنطق الثقافة وتفصح الهوية. وإما ديني / مذهبي

(المسلمين / شيعة وسنة) في الأقسام الوسطى والجنوبية والغربية من تلك الخارطة، بحيث تبدلت المعايير الثابتة وتخلخلت الدلالات المركزية، ليستحيل العراق – بحسب أستاذ السوسيولوجيا في كلية الدراسات العليا للعوم الاجتماعية في باريس الدكتور فرهاد خسرو خافار - «المجسّد بكربلاء، ليس مجرد طوبوغرافيا مقدسة، ولكنه أيضاً المكان الذي حدثت فيه دراما نموذجية ستقدم، لزمن طويل، وحتى يومنا هذا، مدخلاً أساسياً لجزء كبير من التوجهات الثقافية الشيعية»[53]. ناهيك بالطبع عن بعض الأقليات القومية والدينية الأخرى، التي فضلت العيش في بعض المناطق النائية والمعزولة، خشية التعرض لعوامل الاختلاط والتهجين والتثاقف من جهة، ولضمان التمتع بممارسة شعائرها الدينية وطقوسها الرمزية وتقاليدها الاجتماعية من جهة أخرى، دون صعوبات ومنغصات يمكن أن تعاني منها أو تتعرض لها. مما وطّن فكرة الانتماء للفضاء المناطقي في الوعي، ورسخ شعور الولاء للحيّز الجهوي في الذاكرة، وعمق بالتالي أنماط الهويات بأشكالها الفرعية / المكانية، والتحتية / الطائفية، والثانوية / العنصرية، والهامشية / القبلية. ولذلك فان «الهويات المحلية تتخذ عادة شكل ولاء لمدينة. فالهويات المحلية تعكس التنوع الاجتماعي والفروقات الجهوية التي ترسّخت بفعل المصالح المختلفة والتنمية غير المتكافئة والفروقات الثقافية»[54].

(2) **نرجسية الذات وغرائبية الآخر: ارتكاسات الوعي وانجراحات السيكولوجيا**؛ ما أن يتقاطع الانتماء للمناطق والجهات (محافظات، أقضية، نواحي، محلات، قرى، أرياف) مع الانتماء للإقليم الوطني العمومي من جهة، ويبدأ الولاء الموحّد للمجتمع بالانزياح صوب الولاءات المجزئة للجماعات (الاقوامية، والطوائفية، والقبائلية، والعشائرية، والبطون) من جهة أخرى، حتى يستحيل المكان / الموضع إلى امتياز جغرافي لا نظير له، وتنقلب الخصائص الثقافية / القيمية إلى هبة لا تقدر بثمن. حينها تشرع الذات بالتخندق ضمن عرينها الانعزالي، وتسعى للتمترس خلف غرائزها التعصبية، رافعة بذلك – وفقاً لإيقاع التربية الأسرية وسياق العلاقات المحلية – سقف تصوراتها عن نفسها إلى حدود النرجسية المتعالية، ومزيحة في الآن عينه وجود الآخر (آخر الأنا وآخر الأنت) إلى خانة الغرائبية الآدمية، بعد إسقاط قيمته إلى حضيض العدم الإنساني. وإذا كان هذا

هو الحال بالنسبة للجماعات البشرية عموماً، فان تفاقم معطياته وضراوة نتائجه هي من شمائل الجماعات التقليدية على وجه الخصوص. «فأنت في أي مجتمع من المجتمعات – كما يقول أستاذ علم الاجتماع في جامعة البحرين – ترى نفسك منتمياً إلى جماعة عائلية أو قبلية أو دينية أو طائفية أو مناطقية (جغرافية) أو جهوية (حضرية – ريفية) معينة، أكثر مما تجد نفسك منتمياً إلى وطن معين، أو بالأحرى نجد الوطن في هذه التشكيلات أكثر مما تشكل هذه التشكيلات الوطن (...) ونحن في المنطقة العربية لا نرى أنفسنا إلاّ قريباً من تلك الانتماءات والأطر الاثنية والدينية والمذهبية، التي يتشكل منها الوطن العربي: فعروبة المنطقة لم تنف عنها اثنياتها غير العربية من كردية وفارسية وتركمانية وبربرية وغيرها؛ كما إن إسلام المنطقة لم ينف عنها جماعاتها غير المسلمة. كما أن غلبتها السنية لم تنف عنها طوائفها الإسلامية الأخرى»[55]. والواقع إن هذه الحالة / المشكلة لم تكن وليدة الظروف الآنية والأوضاع الاستثنائية، التي عصفت بمجتمعات المنطقة مؤخراً وفي المقدمة منها المجتمع العراقي – كما توحي بذلك بعض الدراسات هنا وهناك – إنما هي بالأساس حصيلة تراكمات في وقائع التاريخ، واحتقانات في حقول الاجتماع، وإشكالات في ميادين السياسة، ومخلفات في مضامير الدين، وتقطعات في سيرورات الثقافة، بحيث ترتب عليها وتمخض عنها ارتكاسات في بنية الوعي الجمعي، وانجراحات في منظومة السيكولوجيا الاجتماعية. ولهذا يبدو «إن بعض جروح الذاكرة – كما يقول فيليب جوليان – تعتبر أنها تشكل خطراً على الهوية الوطنية أو المناطقية. وليس التاريخ بريئاً دائماً من ضروب التلاعب بالذاكرة لغايات ذات علاقة بالهوية، حتى وان كانت الذاكرة يمكنها أن تكون موضوعاً من موضوعات دراسته، حتى وان كانت الذاكرة والتاريخ يختلفان كلاهما بأكثر من صفة»[56]. وإذا ما أخفق المجتمع التقليدي في التغلب على رواسب النزعات الاقوامية الراكسة في بنيته، وعجز عن تخطي مخلفات النعرات الطوائفية الرابضة في ذهنيته، وفشل في التخلص من طمى التمثلات القبائلية القارة في قيمه، فليس هناك ما يعصمه من الركون إلى الإقصاء العرقي في تعامله مع الآخر، واللجوء إلى الإفناء الطائفي في تعاطيه مع الغير، والاحتكام إلى الإجلاء المكاني في تواصله مع المختلف لاسيما وان فضائل التاريخ العتيق والحضارة

القديمة والديانة الأولى – التي قد ينظر إليها البعض كما لو أنها روادع عرفية تقي الجماعات الأصولية من الشطط، وموانع رمزية تجنب الثقافات الفرعية من الانحراف – لا تلبث أن تتحول إلى رذائل أخلاقية وزلازل سياسية ونوازل اجتماعية ومهازل ثقافية. وآية ذلك إن «كل متذكر يطوّع الماضي ويمتلكه امتلاكاً على وجه الخصوص، ويدمجه في نفسه ويطبعه بطابعه الخاص، في ضرب من إلصاق بطاقة ذاكرية تقوم مقام وظيفة الدال على الهوية. وهذا التملك، تملك الماضي، يستخلص أيضاً من ميل الأفراد، من جهة، إلى أن يتذكروا الأحداث الحيادية أقل بكثير مما يتذكروا الأحداث المشحونة وجدانياً، والى أن ينسوا، من جهة ثانية، تلك التي تكون بغيضة من الأحداث الأخيرة نسياناً على نحو أسرع من نسيان الأحداث الأخرى ، أنهم، مع مرور الزمن، يجعلون الجانب المزعج من بعض الذكريات أيضاً أقل إزعاجاً ، إذ يلجؤون إلى الإيجاز والإغفال»[57]. والطامّة الكبرى إن هناك ممن لا يزال يعتقد إن الإعراض عن صدوع الذاكرة، وتغطية شقوق المتخيل، وتجاهل ندوب الوعي، وحجب قطيعات الثقافة، وطمس خلافات التاريخ، ونسيان جروح السياسة، هي السبيل الآقوم والطريق الأسلم لتفادي ما قد يواجه المجتمع العراقي المعاصر من عواصف سياسية محتملة وأعاصير اجتماعية متوقعة، يرجح أنها ستقوّض مدماك تكوينه الجغرافي / الحضاري، على خلفية ارتكاسات الوعي بالأنا الجمعي وانجراحات السيكولوجيا الجماعاتية، التي بالرغم من كل ما تسببت به من دمار مادي وخراب معنوي، لم تزل تشكل الهاجس المحوري للإنسان العراقي، حيث ما برحت تنمط شخصيته وتؤطر سلوكه وتقنن علاقاته. ولذلك فقد استهجن الباحث العراقي (حيدر سعيد) طروحات من يتعامل بصيغ الذاكرة في إطار المجتمع العراقي بالقول «يتحدث منظروا القومية عن أهمية الذاكرة في بناء الأمم. لكننا، في العراق، نحتاج إلى تصالح قاس مع الماضي، تصالح صعب مع الذاكرة، ذاكرتنا المنقسمة والمتشظية. أقول: نحتاج إلى (النسيان)، لا إلى الذاكرة، لكي نبني أمتنا»[58]. لقد بات من الصعب – إن لم يكن من المتعذر – استدراج الفرد العراقي للخروج من جغرافيات الذات الاقوامي، والتحرر من أقاليم الأنا الطوائفي، والانفلات من فضاءات النحن القبائلي، والانفتاح بالتالي على الآخر الجواني بقصد التفاعل الاجتماعي لبناء (الشخصية

العراقية)، والتواصل الوطني لتكوين (الهوية الوطنية)، طالما إن ملفات المسكوت عنه وأرشيفات الممنوع التفكير فيه، تبقى مقفلة يحرّم فتحها ويجرّم نقدها ويؤثم تفكيكها. فبقدر ما أسهمت القراءات المسيّسة للتاريخ، والتأويلات الملتبسة للدين، والتخريجات المتطيفة للمذاهب، حيال تعميق الهوة النفسية بين الأفراد، وتوسيع الفجوة البنيوية بين الجماعات، بقدر ما كان للعوامل المكانية / المناطقية المؤمثلة في الذاكرة، تأثيرها في تغذية نرجسية الذات الجهوي وما قد يدعمها من روابط قرابية والتزامات عشائرية، أو يردفها من حميات دينية واصطفافات طائفية، ضد غرائبية الآخر الوطني وما قد توحي به من هواجس متراكمة تستدعي القلق، وما قد تستحضره من تداعيات متواترة تثير المخاوف، لاسيما بعد أن عمقت أحداث ما بعد السقوط تلك الهواجس والتداعيات، للحد الذي جرى تحيين ذخيرة التاريخ لإظهار مناقب الذات مقابل مثالب الآخر، وتفعيل خزين الذاكرة لتعظيم وزن النحن مقابل تأثيم شأن الهم، واستنهاض رصيد المتخيل لتقديس رموز الأنا وتبخيس رموز الهو. فهذه «الآلة للعودة في الزمن – كما يقول بيير سانسو – التي هي إحياء الذكرى، انتقائية دائماً في هذا المنظور، أنها تبدي ضرباً من (المانوية المطهّرة) وفق التعبير الذي أطلقه (انطوان بروست)، ضرباً (يتمتع بموهبة تبييض الماضي) و (ينتزع منه كل آخرية مقلقة»)[59]. ومما زاد الطين بلّه، إن تعاقب الأنظمة السياسية على حكم البلاد والتحكم بالعباد، طيلة العقود الثمانية من عمر الدولة العراقية (الوطنية) – إذا ما استثنينا عهود السيطرة الفارسية العثمانية – لم يتمخض عن ممارساتها أية مبادرات فعلية تنم عن نوايا صادقة ودوافع نبيلة، لتذليل الفوارق الحضارية بين الجغرافيات المتباعدة، وتقليل الانقسامات الثقافية بين الجماعات المتقاطعة. وإنما تركت لحالها – إن لم تكن قد استغلت في معظم الأحيان – تعمل وفق آليات من الشدّ المكاني والجذب العصبوي، بين هذه القومية / الاثنية أو تلك، بين هذه الديانة / الطائفة أو تلك، بين هذه القبيلة / العشيرة أو تلك، لا بل حتى بين هذه المحلة / القرية أو تلك، بين هذه المهنة / الحرفة أو تلك. وهو الأمر الذي استطاع رصد تفاصيله واستخلاص معطياته، المؤرخ المعني بشؤون العراق (حنا بطاطو) حين كتب يقول «وجدت كل الانشقاقات الحضرية لنفسها تعبيراً في ظاهرة أخرى هي ظاهرة (المحلة) أو الحي

المديني. وبكلمات أخرى، فان المجموعات التي كانت تنتمي في مدن العراق إلى عقائد دينية أو طوائف أو طبقات مختلفة، أو كانت من أصول اثنية (عرقية) أو عشائر مختلفة كانت تميل إلى أن تعيش في (محلات) منفصلة. وعلى سبيل المثال، ففي الضفة الرئيسية لبغداد، وهي الضفة الشرقية، عاش الشيعة في الدهانة وصبابيغ الآل وسوق العطارين وأحياء أخرى. وعاش معظم اليهود في التوراة وتحت التكية وأبو سيفين وسوق حنون. وعاش المسيحيون في عقد النصارى ورأس القرية. وكان السنّة يشغلون جزءاً كبيراً من بقية أحياء القسم الشرقي من المدينة، ولكن هذا الجزء كان مقسماً على أسس أخرى، فكان الميدان موطناً للعسكريين الأتراك، والحيدرخانه موطناً للعائلات (الأرستقراطية) وكبار المسؤولين ودكان شناوة موطناً للموظفين الأدنى مرتبة، والقسم الداخلي من باب الشيخ موطناً للحرفيين، وكانت الأطراف الخارجية من باب الشيخ موطناً لصغار الضباط البغداديين من ذوي الأصول المتواضعة ولعناصر أخرى. وعاشت شريحة كبيرة من الكسبة أيضاً في باب الشيخ ودكان شناوة، كما عاش هؤلاء في مناطق أخرى كذلك. والظاهرة نفسها ميّزت ضواحي بغداد، فالكاظمية، التي تضم ضريحي الإمامين الشيعيين السابع والتاسع، لم تكن مسكونة إلاّ بالشيعة وكان فيها تمركز كبير للفرس، في حين إن الأعظمية، التي تستمد وجودها من وجود ضريح (أبو حنيفة)، المشرّع السني وعالم الدين الكبير، وتقع على الضفة المقابلة من دجلة مع ما في ذلك من رمزية، كانت تقتصر في سكانها على السنّة، وكان يقطن معظمها المتحدرون من عشيرة عبيد العربية. وكذلك فقد كان أعضاء كل من الحرف المختلفة التي توزع عليها أصحاب المهن اليدوية، الذين كانوا منظمين بشكل ضعيف نسبياً ضمن تجمعات مهنية أو (أصناف)، يميلون أيضاً إلى السكن معاً في شوارع مفردة لكل حرفة، وفي بعض المدن يبدو وكأن هذا كان في الأصل امتداداً لسكن عائلة واحدة أو تجمعات لقلة من العائلات. وكقاعدة عامة، كان سكان (المحلة) يعيشون في عالم خاص بهم. وباستثناء عدد صغير جداً من المتعلمين كان هؤلاء السكان يغرقون في ضيق حياتهم، ونادراً ما كانوا يفكرون – هذا إن فعلوا أبداً – بالجماعة بشكل واسع أو بمصالحها ككل، أو كان لديهم أي فهم حقيقي لمفهوم مثل هذه الجماعة»[60]. والحال انه إذا كان نمط التوزيع الديموغرافي في بغداد /

العاصمة قد اتخذ هذا المنحى الانقسامي / التعصبي، فما بالك حين تتأمل مدن العراق في بقية المحافظات الأخرى؟ !. وإذا كانت الأمور قد بلغت هذا الحد من مظاهر الاستقطاب الأفقي والعمودي إبان حقب الاستقرار السياسي النسبي والسلام الاجتماعي الجزئي، فما بالك يا ترى حين انهارت سلطة النظام السياسي وسقطت مركزية الدولة العراقية، عقب الاحتلال الأمريكي في التاسع من نيسان عام 2003؟ ![61].

(3) **تعظيم النحن وتأثيم الهم: تراكمات التاريخ وانقطاعات الثقافة**: حين يواجه مجتمع من المجتمعات التقليدية – كما هو حال المجتمعات العربية عموماً والعراقي خصوصاً - المبتلاة بالمشاكل والموبوءة بالإشكاليات، أسئلة حرجة تتعلق ليس فقط بوجودها الآني كواقع، وإنما بمصيرها المستقبلي كتوقع أيضاً ، لا يلبث (أناها) الجمعي وهو يبحث في ركام التاريخ وينقب بين طيات الذاكرة، عما يسعفها للإجابة عمّا يكوّن ماهيتها والإفصاح عمّا يشكّل كنهها. وذلك خشية الوقوع تحت طائلة النسيان للهوية الوطنية والاندثار للشخصية الاجتماعية. وحين تكون هذه التساؤلات مقرونة بعوامل من ضروب التحدي الخارجي / الأجنبي – كما في الحروب البينية دفاعاً عن الذات الوطني والحق السيادي، فان المسألة تبدو وكأنها تنمّ عن سلامة موقف وتفصح عن دليل عافية. بيد إن الأمر يستحيل إلى خلل ذاتي وشلل إرادي وعطل وجداني، عندما يعكس حالة من الصراعات الداخلية والنزاعات المحلية، تحقيقاً لأهداف هذا الطرف على حساب ذاك، وتأمينا لمصالح هذه الجهة على حساب تلك. ولعل صراعات المجتمع العراقي قد جسّدت على نحو بالغ الدلالة مضامين الحالة الثانية، حين شرعت الجماعات الاقوامية / الاثنية، والأصوليات الدينية / الطائفية، والتجمعات القبلية / العشائرية، والمرجعيات الرمزية / المخيالية، لا بالاحتكام إلى ثوابت وحدتها الوطنية والاعتصام خلف روابط تاريخها المشترك، لتدرأ عن نفسها تداعيات عقود من الطغيان السياسي والحرمان الاقتصادي والاحتقان النفسي والارتهان الإيديولوجي، بعد أن أدركت فرصة ولوجها عصراً جديداً مفعماً بالآمال والحريات، وإنما لتتحصن خلف أسوار عزلتها الجغرافية (الأكراد في الشمال)، وتتخندق وراء حميتها الجهوية (الشيعة في الجنوب والسنّة في الغرب)، وتتمترس

عند تخوم فزعتها المناطقية (القبائل والعشائر حسب أماكن تواجدها)، كرد فعل ارتكاسي / انفعالي على ما يعتقد سياسياً وتاريخياً، استفراد جماعات عرقية محددة ومناطق جغرافية معينة، بحكم البلاد عامة والتحكم بالعباد كافة، مقصية بذلك الآخر الاجتماعي في الحالة الأولى، ومهملة الآخر الجغرافي في الحالة الثانية، وهو ما أفضى بالتالي لاستباحة حرمة الوطن وانتهاك كرامة المواطن. فالذاكرة المؤلمة – كما يكتب جويل كاندو- «ذاكرة الشقاء التي تكون دائماً (تلك المناسبة لطرح الأسئلة الحقيقة)، أنها تترك آثاراً يشترك فيها خلال زمن طويل أولئك الذين عانوا أو عانى أقربائهم، إذ عدّلت هذه المعاناة شخصيتهم تعديلاً عميقاً . ولهذا السبب دون شك إنما كان (رينان) يزعم إن المعاناة المشتركة توحد أكثر مما يوحد السرور»[62]. ومن منطلق ردّ الاعتبار للذات / الأنا المنتهكة، ورفع الحيف عن المناطق / الأماكن المستباحة، تتولد لدى الجماعات المضطهدة سياسياً والمقصية اجتماعياً والمحرومة اقتصادياً والمهملة ثقافياً ، تطلعات مطلبية مبالغ فيها ونزعات تعويضية متطرفة، لا تلبث أن تتحول إلى تضخيم للذات وتقزيم للآخر وتعظيم للأنا وتأثيم للأنت. إذ بمقدار ما يتعرض الإنسان (أفراد وجماعات) للإذلال، وبمقدار ما يواجه محيطه الايكولوجي للإهمال، بمقدار ما يكون ردّ فعله موسوماً بالعدوانية ومشفوعاً بالاستئصال، لكل من كان سبباً مباشراً أو غير مباشر في إدامة مآسيه وتواصل معاناته. ولهذا «فبدل عقدة النقص – كما لا حظ الدكتور (مصطفى حجازي) – تبرز عقدة التفوق والاستعلاء، وبدل العجز والاستسلام تبرز عقدة الجبروت، وبدل انعدام المكانة تبرز عقدة الاستثناء»[63]. واللافت في حالة المجتمع العراقي إن تفاقم مشاكله وتعاظم اشكالياته، ومن ثم تقاطع جغرافياته وتصارع ذهنياته وتخلع علاقاته، لا تغذيها فقط ظروف سياسية طارئة، وأوضاع اجتماعية استثنائية، وشروط نفسية شاذة، انبثقت في زمن صعود التوتاليتارية وبزوغ الدكتاتورية كما يشيع بعض الكتاب والباحثين[64]. بمقدار ما تتكأ على أحداث تاريخية بعيدة، وترقى إلى مصادر دينية قديمة، وتتغذى من أصول انثروبولوجية بدائية. فواقع إن الجيوبولتيكا العراقية استقطبت على مدى آلاف السنين، أقوام متنوعة وسلالات مختلفة وأجناس متباينة وأديان متعددة وثقافات متغايرة، مسألة لا تحتاج إلى كثير تفصيل

وزيادة تدليل، لاسيما وان معظم من كتب عن تاريخ العراق السياسي والاجتماعي والاقتصادي والديني والحضاري والأسطوري، قد أشار بهذا القدر أو ذاك إلى هذه الحقائق وتلك الوقائع، بصرف النظر عما إذا كانت مضامينها ايجابية / مدحية أو سلبية / قدحية. وكعينة على ذلك فقد أشار الباحث العراقي (سليم مطر) – وان كنا لا نجاريه في بعض طروحاته – «إن هذا التاريخ الطويل الحافل بالحضارات والانحطاطات، والذي ساهمت بصنعه ما لا يحصى من الجماعات المختلفة الأديان واللغات والأصول، والتي كانت ما أن تحط الرحال على ضفاف النهرين تذوب في (عبقرية المكان)، وتنصهر في المياه والأطيان وتمتزج مع بعضها البعض، لتصنع حضارة موحدة جديدة تمضي على نفس الخط الذي صنعه الأسلاف. لقد ورثت الأمة العراقية من هذا التاريخ الطويل المتطرف بتحضره وعنفه، الصفة المهمة التالية: انقسام المجتمع لغوياً ودينياً ومذهبياً»[65]. ولما كان مسار الكينونة الاجتماعية العراقية، يتصف بخاصية التقطع في الزمان والتخلع في المكان، وهو الأمر الذي حال دون حصول تراكم في التاريخ وتلاحم في الجغرافيا وتراحم في الاجتماع. فقد لبث أفراده مثلما جماعاته متمسكين بخصوصياتهم الانتمائية للمكان / للموضع المحلي، وأنماطهم الولائية للسلف القبلي / الطائفي، كما وتواضعت ذهنياتهم وتأطرت سلوكياتهم، حيال اختلاف رموزهم الدينية حتى بالنسبة لأتباع الدين الواحد، وتباين مرجعياتهم القيمية حتى بالنسبة لأفراد المجموعة الواحدة، وتعارض توجهاتهم الوطنية حتى بالنسبة لأعضاء الحزب الواحد[66]، بحيث أضحت بمثابة علامات فارقة تميّز ما بين هذه الملة أو تلك، وتفرّق ما بين هذا التجمع أو ذاك، مما استتبع شيوع روح النفرة المتقابلة والاستهجان المتبادل؛ ما بين العربي والكردي وبالعكس، ما بين الشيعي والسني وبالعكس، ما بين المسلم والمسيحي وبالعكس، ما بين الدين الإسلامي وبقية الأديان وبالعكس. لاسيما وان معظم من تبوأوا سدة السلطة في العراق، سواء أكانوا من أهل البلد أو من أصول أجنبية – وما أكثرهم – لم يألوا جهدهم لاستثمار هذه الفوارق وتلك التمايزات، لا لجعل الوطن العراقي (بوتقة وطنية) تصهر الأجناس والأقوام، وتمزج الثقافات والهويات، وتخلط الذاكرات والتمثلات، وتلابس العقليات والتصورات – كما أراد له أن يكون المؤرخ العراقي (سيّار الجميل)[67] –

إنما لإحالته إلى خليط من التناقضات التاريخية والتعارضات الجغرافية والصراعات الطائفية والانقسامات الاثنية والثارات القبلية، تحقيقاً لأغراض شخصية دنيئة أو تأميناً مآرب فئوية مريبة. ولذلك فقد استحالت نظرة الإنسان العراقي لآخره الوطني، إلى ما يشبه الوصف الذي أورده مؤرخ الأديان (مرسيا الياد) حيال المجتمعات التقليدية التي وجد أنها «تتميّز، أفضل ما تتميّز، بالتعارض الذي تقيمه حتماً بين الأرض التي تقيم فيها، وبين المكان المجهول وغير المحدود الذي يكتنفها: الأرض الأولى هي (العالم)، وبقول أدق (عالمنا)، (الكون). وسائر ما تبقى ليس (كوناً)، بل نوعاً من (عالم آخر)، من مكان غريب، مختلط، تعمره اليرقات، والشياطين و (الغرباء»)[68]. وهنا لعبت التراكمات التاريخية والانقطاعات الثقافية لعبتها، ليس فقط على صعيد تعميق الإحساس لدى الجماعات المختلفة بالقطيعة المكانية، وتكريس الشعور بالغربة الوجدانية حيال بعضها للبعض الآخر فحسب، وإنما على صعيد إضعاف روابط الانتماء للإقليم الوطني المشترك من جهة، وضمور أواصر الولاء للمجتمع العراقي الموحد من جهة أخرى. بحيث بات لا مناص من اندراس مكونات (الشخصية الاجتماعية)، التي تمثل سبيكة العناصر المادية والروحية المشتركة لأعضاء المجتمع الواحد، بصرف النظر عما يميزهم من أسماء وعناوين أو يفرقهم من خلفيات وأصوليات، فضلاً عن اندثار مقومات (الهوية العراقية) التي تشكل حصيلة تميّزهم التاريخي وتفردهم الحضاري وتطلعهم الإنساني، حيال أقرانهم من الشعوب والأمم الأخرى. ولذلك فان أي «جماعة من الجماعات يمكنها، في إطار علاقة بالماضي تكون انتقائية دائماً ، إن تؤسس هويتها على ذاكرة تاريخية تغذيها ذكريات ماض مهيب، ولكنه ماض يجذرها على الغالب في ضرب من (إناء الدموع) أو في ذاكرة العذاب المشترك. فالهوية التي تضفى عليها الصفة التاريخية تبنى في جزء كبير منها بالاستناد إلى ذاكرة المآسي الجمعية»[69].

(4) **توقير المؤتلف وتكفير المختلف: احتقانات الأصول وصراعات السرديات**؛ لا يعيب المجمع – أي مجتمع – أن يكون مؤلف من تنوع القوميات وتعدد الثقافات وتباين الأديان وتخالط الأجناس وتمازج السلالات، فتلك على أية حال ميزة تحسب له لا تؤشر عليه، فيما لو أحسنت إدارة مؤسساته، وعقلنت

تصورات مكوناته، وأنسنت علاقات جماعاته، وشذبت سلوكيات أفراده، وطهّرت رموز مرجعياته. بحيث تستحيل تقاويم الأقوام المتذررة إلى تاريخ وطني واحد، وتتحول أرشيفات الطوائف إلى ذاكرة تاريخية مشتركة، وتنقلب صور التمثلات إلى مخيال جمعي عام. والحال إن هذا المطلب العزيز – في إطار المجتمع العراقي المتشظي - بقدر ما هو سهل ويسير على صعيد القول / الخطاب، إلاّ انه صعب وعسير، ويكاد يبلغ مستوى الاستحالة، على صعيد الفعل / المعاش، ليس لأن الناس هنا جبلوا على نزعات التنابذ والتباغض والتباعد، بقدر ما أن لكل منهم تاريخ خاص أسئ فهمه، وثقافة فريدة أهملت قيمتها، وذاكرة مختلفة أقصي تأثيرها، ومعتقدات مميّزة دنّست حرمتها. بحيث إن السيكولوجيا الاجتماعية التي يعتقد أنها كانت تعكس نسق الثقافة الشعبية المتداولة، وتجسّد نمط الذاكرة التاريخية السائدة، استمرت تجيش بشتى ضروب الخلافات والتعارضات؛ بين الأصوليات والسرديات، بين الرمزيات والمرجعيات، بين التصورات والسلوكيات، بين اللغات واللهجات، بين النزعات والعلاقات، بين الانتماءات والولاءات. إذ «في كل مرة – كما أشار العالم الاجتماعي الراحل علي الوردي- كان الوضع الاجتماعي والنفسي في العراق يتأزم وتثور فيه الأحقاد والضغائن، إذ ينظر كل فريق من السكان إلى خصمه نظرة البغضاء والعداء الكامن»[70]. وتمشياً مع هذا الضرب من التناشز السوسيولوجي والتبعثر الانثروبولوجي والتنافر السيكولوجي، فقد استوطنت ذهنية الجماعات المعزولة جغرافياً والمتفرقة جهوياً ، روح الاستقلال الذاتي / المحلي المقرونة بالخيلاء القبلي والاستعلاء العنصري والترفع المذهبي، ونمت لديها وترعرعت فيها نزعة التوقير المفرط، ليس فقط للأنا القريب أسرياً والمتساكن مناطقياً فحسب، بل ولكل من يمت لها بصلة عشائرياً أو مذهبياً أو اثنياً أيضاً ، كائناً ما يكون المكان / الحيّز الذي يعيش فيه أو ينتمي إليه. بحيث تغلّبت لدى الجميع – كما الوباء – مظاهر الصلات التحتية على نظيرها الروابط العليا، وتقدّمت النوازع الصغرى على الدوافع الكبرى، واشرأبت المصالح الخاصة على التطلعات العامة. وهكذا فان ظواهر الاعتزاز بالألقاب والتفاخر بالأنساب والتبجح بالأصلاب، لم يقتصر مفعولها على المصادر المكانية / الجهوية؛ كأن يقال هذا من أهل البصرة أو الموصل أو الأنبار أو تكريت، أو المنابت العرقية /

العنصرية؛ كأن يقال هذا عربي أو كردي أو كلدوآشوري، أو الجذور الحضارية / الثقافية؛ كأن يقال هذا مديني أو قروي أو ريفي، أو الأرومات اللغوية / اللسانية؛ كأن يقال هذه جنوبية أو غربية أو مصلاوية، أو المنابع التاريخية / الذاكرية؛ كأن يقال هذا عريق الأصل أو دخيل. بل إن الأمر وصل لحدّ التبجيل لرموز الأنا / الذات حتى وان كانت وهمية، والتنكيل برموز الأنت / الآخر حتى وان كانت واقعية. وذلك بناء ليس على الحقائق التاريخية والأحداث الاجتماعية والوقائع الثقافية، وإنما استجابة لوساوس الذاكرة المؤسطرة وإذعان لهواجس المتخيل الخرافي. ولعل الباحث العراقي (رشيد الخيون) قد أصاب، في كتابه الجرئ (الأديان والمذاهب بالعراق)، كبد الحقيقة حين كتب يقول «كانت هذه الممارسة دليلاً صارخاً أمام جيلنا على تعقيد الحالة المذهبية بالعراق، وكشف خصومتنا، الظاهرة والمخفية، مع الدولة. يتبع ذلك ممارسات غير مفسرة لطفولتنا، منها: ثأرنا لفاطمة الزهراء بإقامة مشاهد ساخرة من الخليفة عمر بن الخطاب، في يوم معروف عندنا، وربما عند الشيعة كافة، بفرحة الزهراء، أو حسب تسميتنا له (فرحة الزهرة). كان عبد الأمير جعاز، وهو أكبرنا سناً ، يلبس طربوشاً ملوناً وثياباً فضفاضة مزركشة، تعرف بثياب الشهارة، ويلصق بوجهه قطناً ، نسير خلفه ونردد عبارة مهينة وساخرة هي: (يعمير (تصغير عمر) هيته هيته...). كانت هذه الممارسة مقتصرة على الصبيان ،بينما يشير سكوت الكبار إلى الموافقة المستترة على التنيكل بشخصية عمر، فلابد أنهم لعبوا هذا الدور في صباهم»[71]. لا بل إن الأمر لم يقتصر فقط على حدود المناطق الجغرافية وما قد توحي به من دلالات ترتبط بالأصوليات الاثنية والمرجعيات الطائفية والخلفيات القبلية فحسب، وإنما طالت الخصال المناقبية والأنماط السلوكية والتصورات الذهنية، التي يشاع أنها من سمات هذه الجماعة أو تلك وصفات هذه الفئة أو تلك. وهو الأمر الذي رسخ الصوّر النمطية وكرس المعتقدات الخرافية، التي كوّنها كل فريق عن آخره / المغاير، خصوصاً في الجغرافيات التي توافرت فوق تضاريسها وتمازجت عبر تاريخها، النعرات الطائفية والنزعات القبلية، بحيث شكلت تربة خصيبة لتكوين «الترابطات والاقترانات الوهمية عن العراقيين: المصلاوي والبخل، البصراوي وخفة الدم، الكوفي والغدر، الشروكي – العمارتلي بشكل أخص – وقلة الذوق،

الدليمي والفطارة»[72]. والذي يقرأ تاريخ المجتمع العراقي بتجرد من الحميات والعصبيات، ويتجرأ على نبش المطمور وكشف المستور وتعرية المحضور، سيلاحظ انه عبارة عن سلسلة من حملات الكرّ والفرّ، سواء بين العشائر والقبائل المتخاصمة دوماً ، أو بين المذاهب والطوائف المتنابذة في معظم الأحيان، أو بين الاثنيات والعنصريات المتجافية بالفطرة، أو بين هذه كأقلية وتلك كأغلبية من جهة، وبين مركز القرار وسلطة الدولة من جهة أخرى. للحدّ الذي دفع بالعالم الانثروبولوجي العراقي (شاكر مصطفى سليم) إلى الإقرار بواقعة هي أشبه بالمسلمة حين قال «وعندي إن أحدى المعضلات الكبرى في العراق هي إيجاد هذه الصلة بين السكان عامة، وسكان الأرياف والأهوار وبقية المجتمعات المتأخرة بصورة خاصة من جهة، وبين الحكومة المركزية من جهة أخرى»[73]. هذا وكان للعلامة العراقي الراحل (علي الوردي) الإسهام الأبرز في نقد وتفكيك تلك المنظومات القيمية المسكوت عنها والمحرم التفكير فيها، التي ناخت بظلالها على الذهنية العراقية المؤسطرة لعقود طويلة، لاسيما تلك المتعلقة بطبيعة المجتمع العراقي وخصال شخصيته المؤمثلة. فقد استخلص حقيقة إن «كل مدينة عراقية في العهد العثماني كانت لا تخلو من عداء أو نزاع يقع بين محلاتها المختلفة. وهذا النزاع قد يكون ضعيفاً أو قوياً تبعاً لاختلاف الظروف في كل مدينة. ففي بغداد مثلاً كان النزاع المحلي ضعيفاً نسبياً ، وذلك لتمركز السيطرة الحكومية فيها من جهة، ولكثرة الغرباء والتجار فيها من جهة أخرى»[74]. ومن عواقب الجفاء المناطقي العزلة المكانية، إذا ما كانت تتغذى من رصيد عقد نفسية لم تصرّف، وذخيرة مشاكل تاريخية لم تحل، وخزين احتقانات اجتماعية لم تعالج، وتركة خلافات مذهبية لم تسوى، وبقايا حساسيات عرفية لم تزال، فالمتوقع ليس فقط حصول زيادة في معدلات البغض البيني والكراهية المتبادلة بين الجماعات المختلفة، على خلفية طقوس التعبئة الذهنية المتواصلة وشعائر التجييش النفسي المستمر، من حيث إضفاء الصفات الحميدة والشمائل الايجابية، على كل ما يتصل بقيم المؤتلف وأعراف المتفق وعادات المتماهي مع الأنا الجماعي من جهة، وإسباغ السمات الرديئة والخصال السلبية بكل ما تنطوي عليه قيم المختلف وأعراف المتغاير وعادات المتخارج مع الذات من جهة أخرى فحسب، وإنما مضاعفة

احتمالات ارتفاع منسوب المخاوف المتقابلة، وتصاعد مؤشر حالات العدوانية المشوبة بالتعصب الذهني والتطرف السلوكي. لذلك فقد لاحظ البروفيسور (عدنان حب الله) في معرض تحليله لسيكولوجيا (العنف الأهلي) في التجربة اللبنانية، واقعة أن هذه «الذهنية أصبحت بنية نفسية وشكل من أشكال التعاطي مع الآخر ومع المؤسسات. فما كان خارجاً أصبح داخلياً ذاتياً . فالخوف من الآخر المغاير، أصبح خوفاً نفسياً اتخذ الطابع الطائفي والمذهبي وحتى العائلي، والأماكن الجغرافية دخلت في الخريطة النفسية، كونها أصبحت مميّزة بصيغتها الديموغرافية الجديدة. وخطوط التماس أصبحت حواجز نفسية تدخل القلق إلى كل من تجاوزها رغم غيابها نهائياً»[75]. ومما يزيد المشكلة تعقيداً والإشكالية غموضاً ، إن كل جماعة اختارت بمحض إرادتها أو فرضت عليها العزلة – بصرف النظر عن حجمها الديموغرافي وطبيعة تكوينها السوسيولوجي – تميل للاحتماء بظلال سردية معينة من السرديات الكبرى، سواء أكانت أسطورية المحتوى أو دينية الهوى أو إيديولوجية المعنى أو تاريخية المغزى، لكي تضفي على وجودها مظاهر الانتظام والشرعية، وعلى خطابها مقومات الانسجام والمعقولية. وكلما رضخت تلك الجماعة لشروط تلك العزلة وأذعنت لمعطيات ذلك الانكفاء، كلما خالجها حسّ القداسة بادعاءات سرديتها الخاصة، وكلما تعذر عليها قبول فكرة تحليل خطابها وتأويل نصوصها، ليس فقط لجهة فتح مغاليقها ونقد مسبقاتها وتفكيك أوهامها فحسب، وإنما لجهة انفتاحها على المخالف لمعتقداتها، وقبولها بالمغاير لقيمها، وتعايشها مع المغاير لرموزها. التي باتت تنطوي – في عرفها طبعاً – على كينونة وجودها وعنوان هويتها وحصيلة مخيالها. ولهذا فقد شخص الباحث (جيمس سي. سكوت) ببالغ الدقة والذكاء واقعة انه «كلما عظم التفاوت في السلطة بين المهيمن والخاضع للهيمنة وكانت ممارستها أكثر اعتباطية، اتخذت النسخة الرسمية للخاضعين لها شكلاً طقوسياً مقولباً . وبتعبير آخر، كلما كانت السلطة أكثر تهديداً كان القناع أسمك»[76]. وبمرور الوقت وتقادم الأيام تستحيل الاختلافات الحضارية والثقافية الطبيعية، إلى خلافات اجتماعية ونفسية مدمّرة، وتنقلب التنوعات التاريخية والجغرافية المألوفة، إلى صراعات سياسية وإيديولوجية دامية، وتتحول التمايزات الرمزية والدينية المقبولة، إلى تطهيرات

عرقية وطائفية مروّعة. وحينذاك لا تنفع دعاوى التآخي القومي والوطني بين من تقاطعت أواصرهم وتنازعت نفسياتهم، ولا تشفع قيم التعايش والتسامح بين من تفاقمت هواجسهم وتعاظمت مخاوفهم، ولا تقنع مبادئ العدالة والمساواة بين من تغالبت مصالحهم وتنافست أهدافهم. يردفها ويفعّلها طيف واسع من الخرافات الدينية التي توقر الذات وتكفر الآخر، والأساطير التاريخية التي تقدس الأنا وتدنس الأنت، والتنميطات الذهنية تعظم النحن وتؤثم الهم، والتهويمات المخيالية التي تمجد الهنا وتستبعد الهناك. ففي «تحليل للتفسير الاجتماعي للغريب، ولطبيعة الفضاءات التي يفنى إليها الغرباء، بيّن (ديفيد سيبلي) إن التهميش مرتبط ليس فقط بالأوصاف المميّزة للجماعة بل أيضاً بصورة الأمكنة الخاصة، مشاهد الإقصاء التي تعبّر عن الوضع الهامشي للجماعة الغريبة. بعبارة أخرى، إن الفصل يعيد إنتاج نفسه: الفضاءات الآخرية تصبح ليس فقط مستودعات ل (الآخرين) بل في الواقع أحد المؤشرات الأساس المنتجة للغيرية»[77].

(5) **اغتراب الرموز واضطراب الذاكرة: تمترس اللغات وتحسس اللهجات:** لقد سبق للفيلسوف الألماني المشهور (كارل ماركس) إن تحدث عن ظاهرة الاغتراب باعتبارها حالة وجودية يمر بها الإنسان / العامل، تتحول من خلالها الأشياء التي ينتجها والعلاقات التي يقيمها، إلى موضوعات غريبة عنه وقوى تتحكم فيه وكائنات تتعالى عليه. بمعنى إن «الاغتراب كما يقول (اريك فروم) في كتابه [مفهوم ماركس عن الإنسان]، يعني بالنسبة لماركس إن الإنسان لا يستطيع أن يحقق ذاته كنشاط خلاّق في العالم، بل أن العالم – الطبيعة والآخرين وهو نفسه – تصبح مغتربة بالنسبة إليه، أنها تعلوه وتقف ضده كموضوعات غريبة، على الرغم من أنها تكون من خلقه»[78]. ولكن الإنسان معرض لاغتراب من نوع آخر، ربما يكون أشد وطأة وأقسى معاناة من سابقه، وهو الاغتراب عن رموزه والانخلاع عن مرجعياته، التي تعتبر من ترسانة معاييره وذخيرة ثوابته، لبلوغ توازنه النفسي / الذاتي وحصول توافقه القيمي / الاجتماعي. وعلى الرغم من انتساب الرموز إلى حقل الوعي وانتماء الذاكرة إلى مضمار المتخيل، إلاّ إن دورهما في تشكيل بنى الواقع وتفعيل أنماط المعاش، أضحت اليوم تتخطى ما كان يعتقد أنهما قادران على إنجازه ويسهمان في تحقيقه[79]. فقد لبثت العلوم الإنسانية على

امتداد الحقبة الحداثية، وما استتبعته من مواقف واستلزمته من تصورات، تعاني إشكاليات التوجه الأحادي في صياغة الواقعة الاجتماعية وتكوين الحدث التاريخي. فلكي يبسط العقل سلطانه على تضاريس الفعل الإنساني، الذي طالما يحاول الخروج عن طوعه، ويصادر إبداعات التجربة الاجتماعية، التي غالباً ما تتفلت من قبضته، فقد قام بإجراء تسوية حساب قاسية وجذرية مع كل ما يمت بصلة إلى ميراث الشعوب من الأساطير والملاحم والسرديات، التي كانت تؤمن / تحقق للموجود مطلبه إلى المعنى، وتضفي / تسبغ على الوجود حاجته إلى القيمة. بحيث إن عالم السوسيولوجيا الفرنسي (آلان تورين) ارتأى انه «ينبغي ألاّ ندعو حديثاً المجتمع الذي يضرب صفحاً عن الماضي وعن العقائد، بل الذي (يحوّل القديم إلى حديث) دون أن يهدمه، والذي يحسن أن يعمل بحيث يغدو الدين أقل فأقل رابطاً جماعياً ، وأكثر فأكثر دعوة إلى الوعي الذي يفجر السلطات الاجتماعية ويغني حركة إضفاء الذاتية»[80]. وإذا ما استطلعنا بواطن اللاوعي العراقي وتفحصنا خلفياته المثيولوجية، لهالنا شدة استغراقه بالرموز وكثرة انغماسه بالذاكرة، بحيث إن أية واقعة يساق حيالها للتعبير عن موقفه منها أو أية فكرة يلزم إزاءها بالإفصاح عن رأيه فيها، لابد أن تمر عبر موشور نظامه الرمزي المؤمثل وتقيّم في ميزان مخياله المؤسطر. ذلك لأن العراق – كما يشير رئيس الجمعية النفسية العراقية الدكتور (قاسم حسين صالح) – «يمتاز بأنه بلد الأساطير، بدءاً من أسطورة الخليقة إلى جلجامش إلى ما هو أحدث، فانه البلد الذي كثرت فيه الرموز بالتبعية، يضاف إلى ذلك سبب أهم هو أن قساوة السلطة في ظلمها للناس أنجبت رموزاً بطولية في التحدي، يستحضرها العراقي من لا وعيه الجمعي عندما يكون في حالة تحدي للسلطة»[81]. ولما كانت اللغة تحتل مرتبة قصوى في تسلسل نظام الهرمية الرمزية، بالنسبة لفاعلية الإنسان الاجتماعية وادراكاته المعرفية، لذلك فقد وجدت نفسها تحتل الصفوف الأمامية في جبهة الصراعات الإيديولوجية والدينية والسياسية، التي أضحت من سمات الوجود الإنساني والممارسة الاجتماعية، إن على صعيد التفارق عن الخصوم والأعداء أو على صعيد التوافق مع الحلفاء والأصدقاء[82]. هذا من جانب، أما من جانب ثان، فان اللغة لا تنبثق من العدم ولا تتكوّن بمحض الصدفة، لكي تصبح

مجالاً تواصلياً بين الذوات وحقلاً دلالياً بين الذهنيات، ولكنها مشروطة بطبيعة الوجود الاجتماعي النوعي، الذي يمنحها الكينونة بقدر ما تمحضه الشخصية، ويغذيها بنسغ الاستمرارية، بقدر ما تسبغ عليه الهوية. إذ إن اللغة – كما يرى جون جوزيف – «تدون الشخص ضمن هويات قومية، وأخرى مشتركة تتضمن تعيين (منزلة) الشخص داخل الهوية. أنها لا تشكل نصاً مما يقوله الشخص، بل تشكل نصاً من الشخص ذاته، إذ من خلال ذلك سيقرأ الآخرون هوية الشخص ويؤولنها بطرق أكثر غنى وتعقيداً»[83]. وهكذا فقد استثمرت الجماعات العراقية المستقطبة الطابع السيميائي للغة، لا من أجل تقليص الفوارق بين الأصوليات القومية / الاثنية، أو تذليل الحساسيات بين الأرومات اللغوية / اللسانية، أو إزالة الاحتقانات بين العقائد الدينية / الطائفية، أو كبح التخندقات بين الرموز القبلية / العشائرية. وإنما لتخليد التنافر بين الجغرافيات الايكولوجية المناطقية / الجهوية، وتأبيد القطيعات بين المكونات السوسيولوجية المدينية / الريفية، وتشديد التناحرات بين الذهنيات الاقصائية / التمييزية، وتسييد العلاقات العدوانية / الاستئصالية، من منطلق «إن اللغة – كما لاحظ جوروزالم – تزيد دائماً من احتدام أبسط الأحكام»[84]. ولما كان (الرمز يحفز الفكر)[85] – كما يقرر ريكور – فان ظاهرة غياب الفكر (النقدي / التأويلي) لدى المجموعات العراقية المتخاصمة، لا تلبث أن تحفّز الأساطير والخرافات الرابضة في قيعان الذهنية العراقية، سواء أكانت تتعلق بمناقب الأنا العظيمة أو بمثالب الأنت الذميمة، بحيث تستحيل إلى حواجز تمنع النقد العقلي وتردع المساءلة المعرفية، حتى إن فضيلة التقادم الزمني التي تتمتع بها جعلت منها طواطم محرّمة وتابوات مقدّسة. وهو الأمر الذي شخّص عواقبه الأستاذ في جامعة نانت الدكتور (علي الكنز) حين كتب يقول «إن الثبات على اللحظة الأسطورية هو دوماً تقهقر وانتكاس خارج التاريخ عندما يكون الأنا في طور الأزمة أو عندما يهتز تماسكه الداخلي. نخرج حينئذ من زمن التاريخ إلى مسالك الجغرافيا اليسيرة (الحدود) ومسالك الدين ومسالك العرق (موضوعات النقاوة والهوية الأصلية»[86]. ولعلنا لا نستغرب حين نسمع خطاباً أو نقرأ نصاً يقرّ صراحة أو يوحي مداوره، بأن الشعب العراقي هو من نمط الشعوب التي لا تعير وزناً ولا تقيم اعتباراً لرموزها الوطنية، بقدر ما تبجّل

مرجعياتها الاقوامية والطوائفية والقبائلية والمناطقية، ليس لأنها جبلت على هذه الشاكلة من التعاطي الغريب، وإنما لكونها روّضت لاجتياف تلك القيم ودجنّت لانتهاج ذلك المسلك. ولهذا فان الغالبية العظمى من العراقيين لا يشعرون بالحرج حين تشخّص لديهم قلة الاكتراث وشحة الاهتمام بما سماه المؤرخ الفرنسي بيير نورا (أماكن الذاكرة)[87]، التي تعتبر من المعالم البارزة في مدونة الرموز الوطنية العليا للمجتمع وللدولة على حدّ سواء، لاسيما تلك التي تعرض بعضها للسرقة والتدمير، أو للحرق والتخريب، أو للإهمال الازدراء، أو للإذلال والإهانة، وكأنها وصمة عار ينبغي التخلص من كوابيسها والتطهّر من آثامها. كل هذه الرموز وسواها مما يتعذر حصره وإحصائه، لم تحرك فيهم ساكناً أو تثير عندهم غضباً أو تستفز لديهم حمية – إن لم تكن بدافع من إرادتهم المعلنة وبوازع من رغبتهم المضمرة – فيما لو قورنت بردات الفعل العنيفة / الدامية التي تمخضت عن الإساءات التي تعرضت لها مواقع الرموز الدينية (مراقد، جوامع، حسينيات، كنائس). وإذا ما كانت الواقعية حليف بعض الادعاءات الرامية إلى ربط تلك الأحداث المأساوية بظاهرة التشخصن لتلك الرموز، التي تسربلت إلى تفاصيل الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية، فان ظاهرة فقدان الحسّ بالولاء لكل ما يتعلق بالرموز الوطنية، كان الباعث الحقيقي لتلك المشاعر من الازدراء المؤسف. ولأن الخاصية الايكولوجية للفرد العراقي مبنية على أساس التذرر في الجغرافيا والتبعثر في التاريخ، فقد حمل بين جنباته باستمرار تصدعات في شخصيته الاجتماعية / المعيارية وتشوهات في هويته الوطنية / العراقية، كان من نتائجها ديمومة الاغتراب عن رموزه الوطنية والاضطراب في ذاكرته الجمعية، بحيث بات من المتعذر عليه أن يقدّر أهمية الولاء لوطن واحد، حتى ولو احتل بقعة نائية من تضاريسه الجغرافية، ويستشعر ضرورة الانتماء لمجتمع كلي، حتى ولو كان يشكل جزء يسيراً من مكوناته القومية، ويتفهم واقعية أن ينخرط في لغته الوطنية، حتى ولو نطق بلسان الأقلية من خصوصياته الثقافية، ويستوعب منطقية أن يندغم في مواطنية حضارية، حتى ولو شغل حيزاً متواضعاً في فسيفسائه الاجتماعية. وكما لاحظ أستاذ علم الاجتماع في جامعة البحرين الدكتور (باقر سلمان النجار) فانه على الرغم من «إن العراقيين سنة وشيعة عرب،

ويتحدثون ذات اللغة وينطقون اللهجة ذاتها، وفيما بينهم صلة رحم، ولربما في أحايين كثيرة ينتسبون إلى الأصول القبلية المعروفة ذاتها، فان ذلك لم يمنع أن يفتك بعضهم بالبعض الآخر، بل أن يشكك بعضهم في انتماء البعض الآخر، وان يطلقوا على بعضهم النعوت والأوصاف، وان يشككوا في معتقدات بعضهم الآخر، تلك المعتقدات التي كانت يوماً تشكل بالنسبة إليهم جميعاً معيناً ثقافياً جامعاً»[88]. ومما زاد الطين بلّة إن مظاهر القطيعة المكانية والعزلة المناطقية، قد أفرزت تداعيات سلبية غير منظورة انعكست على نسق اللغة الوطنية السائدة وأنماط اللهجات المحلية المتداولة. فبصرف النظر عن كون اللغة العربية كانت ولا تزال (شكلياً) تمثل لغة التخاطب الرسمي لعموم أفراد المجتمع العراقي، إلاّ أنها شهدت (فعلياً) تراجعاً منتظماً لصالح بقية اللغات الأخرى، لا بل أنها أصبحت لغة ثانوية[89] بالقياس لنظيراتها في المناطق الشمالية من البلاد (الكردية والكلدور أثورية بأنواعها)، هذا بالإضافة إلى كونها باتت تتعرض لمنافسة خطيرة من لغات أجنبية / دخيلة في بعض مناطق الجنوب (الفارسية مثلاً). هذا على صعيد العلاقة الخارجية بين اللغات المختلفة، أما على مستوى العلاقة الداخلية بين اللهجات لذات اللغة الواحدة. ففي الوقت الذي انكفأت فيه ظاهرة التندر والتهكم المتبادل بين الجماعات، على أساس اختلافها في مفردات الحكي وألفاظ التخاطب، وما تشي به من تنوع فولكلوري وتدلل عليه من تباين ثقافي، فان الإحالات المناطقية / الجهوية والتضمينات المذهبية / الطائفية والدلالات الاثنية / العنصرية، لم تلبث أن استعادة فاعليتها في السيكولوجيا الاجتماعية، بعد أن جرى استدعاء مواريث الذاكرة التاريخية وتحيين أطياف المتخيل الرمزي. ومنذ اللحظة هذه لم يعد الفرد العراقي يعرف بمقاييس المواطنية العراقية، التي يفترض أنها تختزل الاختلافات الفرعية والتنوعات الجانبية والتباينات الهامشية، وإنما بات يقيّم وفقاً لانتمائه الجغرافي / الجهوي، أو ولائه الديني / الطائفي، أو أصله القومي / الاثني، أو انضوائه القبلي / العشائري، أو خطابه اللغوي / اللساني، وبالتالي فان حقوقه الاجتماعية وحرياته السياسية، ستكون مرهونة بمرجعيات المقابل / المتلقي لتلك المعطيات. بمعنى إن الانطباع الذي سيتركه لدى السامع، ستترتب عليه جملة من التصورات الذهنية والاقترانات النمطية، التي سرعان ما

تتيح له أن يعرف لأية محافظة ينتمي (شمالية / جنوبية، غربية / شرقية)، أو لأي طائفة ينتسب (سنيّة / شيعية)، أو لأية قومية يصنف (عربية / كردية، آشورية / كلدانية، أخرى)، أو من أية قبيلة / عشيرة ينحدر (راجع موسوعة العشائر العراقية لعباس العزاوي). والويل لمن تتقاطع في شخصه تلك التصورات والاقترانات التي تحمل دلالات معارضة / سلبية من وجهة نظر الآخر مكانياً ، والثبور لمن ساقه القدر للمثول في حضرة المختلف عقائدياً ، وأعان الله من دفعته الضرورة للوقوع في قبضة المغاير لغوياً . «حيث تتبدى الهوية – كما أشار الباحث والشاعر المصري علاء عبد الهادي – على مستوى اللغة من قدرة المتكلم على الإشارة إلى ذاته بضمير الأنا، الذي يحتّم بدوره وجود من يسمى (آخر)، هذا الذي يقع خارج الأنا على مستوى التعبير في ضميري (أنت / هو) حيث لا تخلو لغة من وجود هذه الضمائر، وهي في رأيي المفردات الأولى التي ترسّخ هذا الانفصال على مستوى اللغة وعلاقتها بالإدراك. ونذهب إلى أن من تطلق عليه الأنا تتبدى من آخر»[90]. حتى إن نمط ارتداء الملابس واختيار الأزياء، وعادات تناول الأكل وتعاطي الشرب، وأذواق الاستماع إلى الأغاني والموسيقى[91]، وطقوس الاحتفال بالأعياد والمناسبات، لا بل حتى أنماط استعمال الوشم وطرز صياغتها[92]، أضحت كلها تعكس طبيعة الاختلافات والتمايزات القائمة بين الأفراد والجماعات، بناءاً على ما تنضح به خصوصياتهم الايكولوجية وأصولهم السوسيولوجية وخلفياتهم الانثروبولوجية، من حيث إن «المكان يرمز إلى مجموعة من الصفات الثقافية المميّزة، ويقول شيئاً ليس عن أين تقطن أو من أين أنت، وإنما من أنت»[93]. وهنا ندلف طور التماهي مع كل من يحمل صفات الذات العنصري والأنا الطائفي والنحن القبلي والهنا المناطقي من جهة، ونشرع بالتنائي عن كل من يدمغ بسمات الآخر/ المختلف والأنت / المغاير والهم / المفارق والهناك / الغريب من جهة أخرى. وهكذا فان «الأرض إذا ما قسمت إلى أقسام وتم وضع معالم فرز بين الأطراف، فان كل طرف سيكون مجالاً لنشوء فئة بشرية تملك لغتها الخاصة وشعارها الخاص واقتصادها الخاص ومن ثم سياستها الخاصة، ويتخلق من هذه الخصوصية نوع من التفرد يتحول إلى تميّز مفترض»[94].

(6) **التماهي العصبوي والتنائي الجمعي: اندثار الشخصية وانحسار الهوية:** في محاولة سابقة أوضحنا فيها ضرورة أن يصار إلى مراعاة التمييز والتفريق بين تعبيري (الجماعي) ونظيره (الجمعي)، لجهة الاختلاف بين مضامين كل منهما وتباين الدلالات النوعية التي يوحيان بهما، فضلاً عن المرجعيات والرمزيات التي يستحضرانها على صعيد التنظير المعرفي والتأطير المنهجي، لاسيما حين يتعلق الأمر بعلمية الدراسات السوسيولوجية وموضعية الاستقصاءات الانثروبولوجية. ولذا فان الإحالة التي نقصدها باستخدامنا تعبير (الجماعي) ضمن هذه الفقرة، لا تخرج عن كونها المرادف لعبارة (الجماعات) الاثنية / الفرعية، والطائفية الهامشية، والقبلية التحتية، المناطقية / الثانوية. هذا في حين يستحوذ مفهوم (الجمعي) على معاني المجتمع العام أو الكلي، دون الأخذ بنظر الاعتبار طبيعة وحجم المكونات التي ينطوي عليها ذلك المجتمع. وهكذا فأينما يرد مفهوم (الجماعات) سيكون المستهدف من خلاله، الكيانات التي يعجّ بأنماطها المجتمع العراقي ويضجّ بحراكها كيانه الاجتماعي، ليس تعبيراً عن حراك صحي في أنساقه وتفاعل ايجابي في بناه وتواصل مثمر في علاقاته، وإنما لاعتلال بنيوي واختلال رمزي وانحلال قيمي. إذ «عندما لم يعد ثمة جماعة – كما يشير بذلك الانثروبولوجي الفرنسي (موريس هالبوكس) ضمن كتابه الأطر الاجتماعية للذاكرة – تكون حاملاً لذاكرة مجموعة متعاقبة من الأحداث، عندما تتبعثر الذاكرة في فكر بعض الأفراد، فكر ضائع في مجتمعات جديدة، لم تعد هذه الوقائع تعنيها لأنها خارجية بالنسبة لها حقاً»[95]. والملاحظ انه حين تصاب الذاكرة التاريخية بالوهن ويعتري المخيال الجمعي التشوش، لا تشرأب فقط النزعات البدائية وتطغى التهويمات الخرافية، كترجيع صدى للرواسب والطمى والمخلفات، التي تعتبر – وفقاً للنظرية الفرويدية – ديناميات الشخصية العميقة والفاعلة فحسب، وإنما تكون بمثابة عوامل تسريع لعمليات استقطاب سوسيولوجي واسعة، ومحفزات إنضاج لمؤشرات احتراب انثروبولوجي شاملة، تجتاح الكيان الاجتماعي أفقياً وعمودياً ، بحيث لن تسلم جماعه من جماعاته أو ينجو مكون من مكوناته، من الانخراط في حمى هذه الدوامات والأعاصير المدمرة. وحين تترادف تلك المظاهر الارتدادية على صعيد الوعي التقليدي المهيمن،

والنكوصية على مستوى الثقافة الشعبية السائدة، مع أنماط سياسية متخلعة وأطر اجتماعية متضعضعة وبنى نفسية متزعزعة، فالمتوقع ليس فقط استشراء ظاهرة التماهي الجماعاتي، على أسس من الانتماءات ما قبل المجتمع، والولاءات ما قبل الدولة، والنزعات ما قبل الثقافة، والتشظيات ما قبل التاريخ، والانشطارات ما قبل الجغرافيا، والاستزلامات ما قبل المواطنة. وإنما تتسارع وتيرة مظاهر التنائي عن كل ما يمتّ بصلة للثوابت الوطنية، والابتعاد عن ما يتصل بالمصالح العامة، والنأي عن كل ما يتعلق بالقواسم المشتركة. «فعندما لا يعود الواقع كما هو عليه – كما أجاد التعبير الفيلسوف وعالم الاجتماع (جان بورديار) – يأخذ الحنين إلى الماضي كل معناه، فنشهد المزايدة في أساطير الأصل وأمارات الواقع، والمزايدة في خطاب الحقيقة والموضوعية والأصالة، وجميعها مساعدة»[96]. واللافت إن الماضي – وفقاً للذهنية المجيشة والنفسية المستنفرة والذاكرة المستثارة – لا يتم استدعاء ذخيرته وتحيين مخزونه كمثابات واقعية أو منطلقات عقلانية، لأجل أن تسهم في حل الملابسات العالقة في الذاكرات، وتجاوز الخلافات المستحكمة في الذهنيات، وتخطي الخصومات المزمنة في العلاقات، ونبذ الصراعات المتوطنة بين الجماعات، وإنما للانغماس فيها والتأسيس عليها والشروع منها، بغية تجذير التهويمات في الحالة الأولى، وتسعير الاحتقانات في الحالة الثانية، وتوتير الفضاءات في الحالة الثالثة، وتأجيج العصبيات في الحالة الرابعة. بحيث تستحيل إلى وقائع بنيوية تتخلل جميع الفواصل الكائنة بين الوحدات الاجتماعية من جهة، وتتسلل إلى صدوع الذاكرات التاريخية من جهة أخرى، لاسيما وان «الوعي التاريخي الجمعي يستدعي الحدث التاريخي بطريقة ولائية انحيازية من جهة ومناوئة ضدية من جهة أخرى. والوعي ينحاز دائماً للحدث الذي يؤمن له الولاء المطلق لعقيدة الفرد والجماعة ويناوئ الحدث التاريخي الذي يرتبط بعقيدة جماعة أخرى. وعلى أساس الوعي التاريخي الجمعي يقيم الإنسان العراقي فقهه وطائفته وطقوسه. بل انه ينشئ مناطق سكنية اجتماعية على هذا الأساس التاريخي من الوعي»[97]. وعلى أساس من هذه الخلفيات الأسطورية / المخيالية، والمعطيات التاريخية/الجغرافية، المنطلقات الذهنية/التصورية، والتكوينات السوسيولوجية/الانثروبولوجية، والاستقطابات

الدينية/المذهبية، والتمايزات المناطقية/الجهوية، فان الإصرار من لدن بعض الكتاب والباحثين على تأكيد إن الفرد العراقي، حالما تداهمه الملمات وتفاجئه الخطوب سرعان ما يتخندق داخل عرين شخصيته العراقية، التي تمتد جذورها ويتواصل حضورها منذ آلاف السنين، لا يعدو أن يكون ضرباً من الزعم الإيديولوجي والتوهّم الطوباوي. كما إن التمسك بالادعاء الرامي إلى فرض تصوّر إن المجتمع العراقي، في اللحظة التي يواجه بالأزمات السياسية المفبركة ويساق للصراعات الاجتماعية المفتعلة، فهو عادة ما يتناخى للاعتصام بحبل هويته الوطنية والاحتكام لأصل مواطنيته الحضارية، لا يعتبر إلاّ مجرد خطاب سجالي يرقى إلى مصاف التضليل منه إلى التحليل، ويكون أقرب إلى التهويل منه التأويل. ولأن الفواعل العميقة والنوابض الخفية التي تحرك السيكولوجيا الاجتماعية، نادراً ما كانت موضوع بحث علمي ونقاش عقلاني، تحاشياً للوقوع في دائرة المحظور السياسي والمحرم الاجتماعي، فقد لبثت رابضة تمارس سلطتها عن بعد وتفرض سلطانها من تحت. بحيث إن أي اختلال يصيب الوعي الجمعي وأي اعتلال يطال الذاكرة التاريخية، سرعان ما يترجم إلى ارتدادات نكوصية على مستوى الذهنيات، وانهيارات بنيوية على صعيد العلاقات، وانكسارات قيمية على جبهة الرمزيات. ولهذا «حينما يبدأ ولاء الناس للكيان الوطني وللدولة في الاضمحلال والتراجع، ويغدو ولاؤهم لعصبياتهم أعلى وأشدّ من الأول، تبدأ طرداً عملية تكوّن النظام الاجتماعي العصبوي. هذا يعني أن النظام العصبوي هو نظام الانغلاق الاجتماعي: الانغلاق الذي يعبّر عن نفسه في ميل كل عصبية إلى الانكفاء على ذاتها، وتنظيم كيانها الفرعي، وتثمير هويتها في وجه غيرها من العصبيات الأخرى. وغني عن البيان أن إقفال كل عصبية لعالمها الخاص على نفسها ينتهي إلى إعدام كل إمكانية لتحقيق التبادل الاجتماعي للقيم، ويؤسس العلاقات الاجتماعية على التهيّب والحذر والشك، ويفقد الدينامية الاجتماعية طاقتها وحيويتها الضروريتين لكل اجتماع وطني»[98]. وإذا ما اعتمدنا هذا المنظور السوسيوسياسي كمقاربة لتقييم حالة المجتمع العراقي المعاصر، فان احتمالات اندثار معالم شخصيته الاجتماعية/المعيارية، وانحسار ملامح هويته الوطنية/العراقية، تبدو واردة جداً إن لم تكن قائمة بالفعل. إذ في الوقت الذي

تحتاج فيه مقومات الأولى إلى تغليب ما هو مشترك على حساب ما هو مختلف، واحتضان ما هو عام على حساب ما هو مغاير، وتقديم ما هو كلي على حساب ما هو جزئي، مثلما إن عناصر الثانية تتطلب تعزيز مشاعر الولاء الوطني الكبير على الولاءات الصغرى (الدينية/المذهبية والقبلية/العشيرية)، وتعميق الإحساس بالانتماء العراقي الأعلى على الانتماءات الدنيا (الاقوامية/العنصرية والمناطقية/ الجهوية). فان أية أزمة سياسية أو منعطف تاريخي أو صدمة دينية أو رضّة وجدانية، كفيلة بتعريض البناء الاجتماعي إلى التصدع، والنسيج الثقافي إلى التمزق، والتساكن الجغرافي إلى التفكك، والتواضع القيمي إلى التحلل. وهو الأمر الذي تشهد عليه وتؤكده وقائع ومعطيات تاريخ المجتمع العراقي، ليس منذ كارثة سقوط النظام السابق بعد الاحتلال كما يرى البعض، أو منذ قيام الحكم الجمهوري على أنقاض العهد الملكي، بعد ثورة الرابع عشر من تموز كما يعتقد البعض الآخر، وليس منذ أن انبجست إلى الوجود مؤسسة الدولة الوطنية في العشرينات من القرن المنصرم كما يظن البعض الثالث. ولكنها تضرب في أعماق التاريخ وتربض في زوايا الذاكرة وتعشعش في دهاليز المتخيل، حتى إن البعض من الباحثين ذهب لحد القول إن «المجتمع العراقي كان شقاقياً منذ الفجر السومري. .. (وان) الفتنة لسيت تاريخاً جديداً على العراقيين، بل هي نمط عقلي ورثوه من أسلافهم في سومر التي تمتد مع الكوفة بالرابط الحضاري – العقلي – المكاني، ما جعل الأخيرة وريثة شرعية لتلك الأنماط، وأمكنها أن تعيد صياغتها تاريخياً فحصل من تاريخها المعروف كثرة الفتن والثورات»[99]. وهكذا نكون قد وضعنا أيدينا على أسرار تأزم الشخصية العراقية والتباس هويتها المزمن، واحتباس قدرتها، من ثم، على استخلاص مقومات وعيها بالذات الجمعي، طالما استمر رهان الفرد العراقي على نزعته الطائفية في أمور الدين، وفزعته القبلية في قضايا المجتمع، وعنصريته في شؤون السياسة، وعصبيته في مسائل الجغرافيا، وتهويماته في أصول التاريخ، وتشبيحاته في مجاهل الذاكرة.

الهوامش والمراجع :

(1)مايك كرانغ؛ الجغرافيا الثقافية: أهمية الجغرافيا في تفسير الظواهر الإنسانية، ترجمة الدكتور سعيد منتاق، سلسلة عالم المعرفية (317)، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2005)، ص 141. ربما إن فكرة العالم الاجتماعي (انطوني غيدنز) حول (نوع النظام الاجتماعي من بيئته)، تصب في هذا الاتجاه، من منطلق أنها تعني «انتشال العلاقات الاجتماعية من سياقات تفاعلها المحلي، وإعادة بنينتها على مدى غير كجدد من الزمن والمجال» كما يقول. أورده الباحث (ستيوارت هول)؛ حول الهوية الثقافية، ترجمة بول طبر، المجلة الفصلية لعلم الاجتماع (إضافات)، العدد الثاني – ربيع 2008، ص 141.

(2)مقتبس عن (ستيوارت هول)؛ حول الهوية الثقافية، مصدر سابق، ص 162. ولعل الباحث الغربي (غراهام كلارك) قد عزز هذه الفكرة حين أوضح انه «ثمة قدر لا بأس به من الاتفاق بين الانثروبولوجيين على أن المجتمعات البسيطة التي تعيش خارج حدود العالم الصناعي الحديث، كانت تفكر بشكل ثابت بالمكان والزمن، ليس لمفهومين مجردين، بل من حيث ارتباطهما حصراً بأساليب حياتهم الخاصة». للمزيد يمكن مراجعة كتابه: الفضاء والزمن والإنسان، ترجمة عدنان حسن، (دمشق، دار الحوار، 2004)، ص 27 و ص 28 .

(3)رهيف فياض؛ العمارة ووعي المكان، (بيروت، دار الفارابي، 2004)، ص 101. هذا في حين اعتبر أستاذ الانثروبولوجيا والنظرية الاجتماعية في جامعة ملبورن (غسّان الحاج) إن «الإحساس بالجماعة مهماً ليشعر المرء بأنه في موطن أليف وحميم. فهو يتضمن، وقبل كل شيء، معيشة الفرد في فضاء يعتبر فيه إن من حوله (ينتمون إليه)، ويشعر بأنهم يعتبرونه منتمياً إليهم». راجع بحثه (الهجرة ودور الذاكرة والطعام في عملية إنشاء موطن)، المجلة الفصلية لعلم الاجتماع (إضافات)، مصدر سابق، ص 12.

(4)لقد كتب أرسطو في كتابه السياسة يقول إن «الشعوب التي تقطن الأقطار الباردة حتى في أوروبا هم على العموم ملؤهم الشجاعة لكنهم على التحقيق منحطون في الذكاء وفي الصناعة، من أجل ذلك هم يحتفظون بحريتهم لكنهم من الجهة السياسية غير قابلين للنظام ولم يستطيعوا أن يفتتحوا الأقطار المجاورة. وفي آسيا الأمر على ضد ذلك شعوبها أشدّ ذكاء وقابلية للفنون، لكن يعوزهم القلب ويبقون تحت نير استعباد مؤيد. أما العنصر الإغريقي الذي بحكم الوضع الجغرافي وسط فانه يجمع بين كيوف الفريقين». انظر، السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، سلسلة نصوص فلسفية (1)، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979)، ص 254.

(5) تحت عنوان (في المعتدل من الأقاليم المنحرف، وتأثير الهواء في ألوان البشر والكثير من أحوالهم) كتب ابن خلدون يقول «قد بيّنا أن المغمور من هذا المنكشف من الأرض، إنما هو وسطه لإفراط الحرّ في الجنوب منه والبرد في الشمال، ولما كان الجانبان من الشمال

والجنوب متضادين من الحرّ والبرد، وجب أن تتدرج الكيفية من كليهما إلى الوسط فيكون معتدلاً». راجع المقدمة، كتاب الشعب، (القاهرة، دار الشعب، د. ت)، ص 76.

(6)الدكتور محمد السيد غلاب؛ منابع المدنية لهنتنغتون، سلسلة تراث الإنسانية، المجلد السادس (1)، ص 22 وما بعدها.

(7)أورده الباحث العراقي (ثامر الصفّار) ضمن كتابه؛ الماركسية والايكولوجيا – قراءات في الأدب الماركسي، (بيروت، دار الفارابي، 2009)، ص 45. هذا في حين اعتبرت الجغرافية الأمريكية (الين سمبل) «إن الإنسان هو نتاج سطح الأرض، إن ذلك لا يعني إن الإنسان مجرد طفل لهذه الأرض، أو جزء من ترابها، وإنما رعته الأرض وأطعمته، وزودته بمشاكل الإبحار وفي نفس الوقت أعطته الدلائل لحلولها». للمزيد حول نظرية الحتمية الجغرافية، راجع مجموعة من الأساتذة؛ البيئة والإنسان: دراسات في الايكولوجيا البشرية، (الكويت، وكالة المطبوعات، 1984)، ط/3، ص 63 .

(8)جورجي بليخانوف؛ تطور النظرة الواحدية إلى التاريخ، ترجمة محمد مستجير مصطفى، سلسلة السياسة والمجتمع (بيروت، دار الطليعة، 1975)، ط2، ص 187. هذا وعلى الرغم من محاولة الباحث (ثامر الصفّار) تعزيز الانطباع حيال اهتمام الماركسية بالقضايا الايكولوجية، عبر إيراد نص للجغرافي الإيطالي الماركسي (ماسيمو كوبياني) يؤكد فيه «إن ماركس ... أدان نهب وإتلاف الطبيعة قبل ولادة الوعي الايكولوجي البرجوازي»، فانه لا يعدم الإشارة إلى حقيقة انه «يمكن القول بأن الايكولوجيا، في الإطار الماركسي، قد عانت بالفعل من موت مضاعف سواء في شرق أوروبا أو غربها». راجع كتابه، مصدر سابق، ص 41، ص79 على التوالي.

(9)الدكتور شاكر عبد الحميد؛ الوعي بالمكان ودلالته، مجلة فصول، المجلد الثالث عشر، العدد الرابع، القاهرة، 1995، ص 249. أورده الباحث المغاربي (ميرال الطحاوي) ضمن كتابه المعنون؛ محرمات قبلية: المقدس وتخيلاته في المجتمع الرعوي روائياً (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2008)، ص 19.

(10) أورده الباحث (ثامر الصفّار) ضمن كتابه؛ الماركسية والايكولوجيا، مصدر سابق، ص 19 .

(11) الدكتور محمد الجوهري والدكتورة علياء شكري؛ علم الاجتماع الريفي والحضري (القاهرة، دار المعارف، 1980)، ص 349. هذا في حين وجد البعض «إن المكان أو المجتمع ليس محايداً في فعاليته، وليس حدثاً مكتملاً. والهوية الاجتماعية هي فعل أو نشاط النحن الاجتماعية في التاريخ على مسرح جغرافي مميز». أنظر، الدكتور شوقي جلال؛ اركيولوجيا العقل العربي: البحث عن الجذور، (القاهرة، دار العين للنشر، 2009)، ص 41.

(12) البروفسور دينكن ميشيل؛ معجم علم الاجتماع، ترجمة الدكتور إحسان محمد الحسن، سلسلة الكتب المترجمة (79) (بغداد، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، 1980)، ص 114

(13) ايكه هوتكرانس؛ قاموس مصطلحات الاثنولوجيا والفولكلور، ترجمة الدكتور محمد الجوهري والدكتور حسن الشامي، (القاهرة، دار المعارف، 1972)، ص 60 و 61. فيما اعتبر (مارفين هاريس) إن الايكولوجيا الثقافية تعنى بالتابين القائم «بين الثقافات المختلفة للشعوب في إطار التنويع البيئي، كما تهتم أيضاً بالكشف عن الكيفية التي تؤثر فيها الثقافة على تكيف الأفراد مع ما قد يحدث في البيئة من تغيرات جذرية». للمزيد راجع الدكتور حسين فهيم؛ قصة الانثروبولوجيا: فصول في تاريخ علم الإنسان، سلسلة علام المعرفة (98)، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1986)، ص 204.

(14) سارة كون؛ علم النفس الايكولوجي: مبادئ وتمارين للناشطين، ترجمة معين رومية، للمزيد راجع الموقع الالكتروني معابر (http:// www. Maaber.Org/issue). هذا في حين اعتبر الباحث الايكولوجي (معين رومية) إن «علم النفس كفرع معرفي يبحث في البعد النفسي للأزمة البيئية ويطمح إلى فهمها بوضع معطيات علم النفس في سياق ايكولوجي. فكما بدأ فرويد باستخدام النكات وزلات اللسان والتوريات والهفوات ليبين كيف تعبر هذه الخبرات اليومية عن الدوافع الجنسية والعدوانية المقموعة في العقل اللاواعي، كذلك يقترح (ثيودور روزاك)، وهو من مؤسسي علم النفس الايكولوجي، البدء بالتقارير عن التلوث والنفايات السامة وثقب الأزون ...الخ والنظر إليها كإشارات على الاختلال العميق الناجم عن اللاوعي الايكولوجي، وعلى القمع الذي يثقل على إحساسنا الفطري بالوفاء نحو كوكب الأرض». راجع تفاصيل بحثه (قراءة فلسفية للأزمة البيئية من الايكولوجيا إلى الفلسفة) على موقع الأوان الالكتروني. وفي موضوع له تحت عنوان (صوت الأرض: استكشاف الأنا الايكولوجي)، يكتب (ثيودور روزاك) إن «اللاوعي الايكولوجي هو نواة العقل. يعتبر علم النفس الايكولوجي إن قمع هذا اللاوعي الايكولوجي هو الجذر الأعمق للجنون الجمعي التواطئي في المجتمع الصناعي؛ والانفتاح على هذا اللاوعي هو السبيل إلى السلامة العقلية». راجع مجموعة من المفكرين؛ مدخل إلى الفكر الايكولوجي، تحرير وترجمة معين رومية، سلسلة قضايا راهنة (9)، (دمشق، منشورات وزارة الثقافة السورية، 2007)، ص 119.

(15) مايكل برانش؛ النقد الايكولوجي: الطبيعة في النظرية والممارسة الأدبيتين، ترجمة معين رومية، المصدر ذاته.

(16) الدكتور محمد عبد الرحمن يونس؛ مدخل في مفهوم المكان في النص الحكائي، موقع الحوار المتمدن، بتاريخ 2008/4/4. هذا لقد سبق للناقد العراقي (ياسين النصيّر) أن ألمح للصلة العضوية التي تربط المكان بالعمل الروائي حين كتب يقول «وفي كل الأحوال يبقى المكان في العمل الفني جزءاً من البناء الروائي، أما المكان على الأرض فهو جزء من كيان آخر، العلاقة بين الأثنين لا تعكسها الكلمات ولا المسميات بل تعكسها تلك اللغة المشتركة، وذلك الإحساس الدفين، وتلك النغمة المستحبة، وذلك المناخ الذي يتيح لك أن ترى ما لا يمكن أن تراه وأن تسمع كل الأصوات التي تعاقبت على سكناه، وان تقرأ كل التواريخ التي احتلته

وأضافت إليه، وأن تحس أنك في مكان له صلة بروحك وتاريخك وتكوينك الاجتماعي. فعندها نقرأ رواية المكان فيها له سمة تاريخية لا يعنينا عدد جدرانه وغرفه وبلاطاته وأبوابه إلاّ بقدر ما تداخلت به كل هذه الأجزاء في صلب العمل». راجع كتابه: الرواية والمكان، سلسلة الموسوعة الصغيرة (57)، (بغداد، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، 1980)، ص 18 .

(17) جماعة من الأساتذة السوفييت؛ المادية الديالكتيكية، ترجمة فؤاد مرعي وآخرون، (دمشق، دار الجماهير، 1973)، ط/3، 106. لعله من النافل الإشارة إلى إن هناك المئات إن لم تكن الآلاف من المصادر التي تردد هذه اللازمة وتؤكدها.

(18) الدكتور جون توملينسون؛ العولمة والثقافة: تجربتنا الاجتماعية عبر الزمان والمكان، ترجمة الدكتور إيهاب عبد الرحيم محمد، سلسلة عالم المعرفة (354)، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2008)، ص 149. ولتأكيد ظاهرة اضطراد تنامي دور المكان الايكولوجي ضمن اهتمامات العلوم الانثروبولوجية المعاصرة، فقد لاحظ الانثروبولوجيان الفرنسيان (مارك أوجيه و بول كلاين) انه «ثمة نقاط تقارب أخرى ظهرت بين الانثروبولوجيا وبين الجغرافيا التاريخية والثقافية، التي أولت عناية للمسكن والمكان والفضاء والموقع». راجع كتابهما: الانثروبولوجيا، ترجمة الدكتور جورج كتورة، سلسلة نصوص، (ليبيا، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2008) ص 69.

(19) لعل الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي (جان بودريار) قد وظّف هذه الملاحظة، حين تحدث عن الحصيلة التي تمخضت عن اتصال علماء الاتثروبولوجيا الأوائل بالمجتمعات البدائية، عندما كتب يقول «لقد حصل ذلك بمبادرة من الانثروبولوجيين أنفسهم الذين لاحظوا تفكك السكان الأصليين فوراً لدى الاتصال بهم، تماماً كالمومياء التي تتفكك لدى احتكاكها بالهواء الطلق». راجع كتابه المهم؛ المصطنع والاصطناع، ترجمة الدكتور جوزيف عبد الله، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2008)، ص 53 .

(20) راجع الهامش رقم (21) من الفصل المعنون (نزعة التطرف في الشخصية العراقية: بحث في المصادر والمصائر)

(21) ارفن جميل شك؛ الاستشراق جنسياً ، ترجمة عدنان حسن، (دمشق، دار قدمس، 2003)، ص 93.

(22) يقول الفيلسوف الفرنسي (غاستون باشلار) «لشرح ميتافيزياء الوعي علينا أن ننتظر التجارب التي يمر عبرها الإنسان حين يلقى به إلى العالم، خارج البيت، وهو وضع تحتشد فيه عداوة البشر والكون». للمزيد راجع كتابه الممتع؛ جماليات المكان، ترجمة غالب هلسا، (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات، 1987)، ط/3، ص 31 .

(23) غاستون باشلار؛ الماء والأحلام: دراسة عن الخيال والمادة، ترجمة الدكتور علي نجيب إبراهيم، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2007)، ص 23. كما انه يضيف في مكان آخر انه «حين نحلم بالبيت الذي ولدنا فيه، وبينما نحن في أعماق الاسترخاء القصوى، ننخرط في

ذلك الدفء الأصلي، في تلك المادة لفردوسنا المادي». للمزيد راجع كتابه؛ جماليات المكان، مصدر سابق، ص 39.

(24) بويد شيفر؛ القومية: عرض وتحليل، ترجمة الدكتور جعفر خصباك وعدنان الحميري، (بيروت، دار مكتبة الحياة، 1966)، ص 22.

(25) موريس هالبوكس؛ الأطر الاجتماعية للذاكرة، مقتبس عن كتاب جويل كاندو؛ الذاكرة والهوية، ترجمة وجيه أسعد، (دمشق، الهيئة العامة السورية للكتاب، 2009)، ص 60. ومن هذا المنطلق فقد اعتبر الأستاذ (غسّان الحاج) إن «الفضاء الذي لا يشكل سوى ملجأ يتحوّل، شأنه شأن حضن الأم المستأثرة، إلى فضاء يبعث في النفس رهاب الاحتجاز. فهو يفقد خاصية الألفة والحميمية. فالموطن / البيت ينبغي أن يكون بمثابة منصة وجودية للذات؛ ينبغي أن يدفعنا للحركة». المصدر السابق ذاته، ص 13 .

(26) لقد عرض المفكر اللبناني (ناصيف نصّار) مفهوم الانوجاد بالقول «الانوجاد في منظور فلسفة الحضور، هو الحركة التي يخرج بها الكائن الذاتي من مجرد الوجود في ذاته إلى الحضور إلى ذاته والى العالم حوله. انه بعبارة أخرى، انفتاح الكائن الذاتي على موجوديته ذاته، بالنسبة إلى نفسها والى العالم حولها، واندفاعه المتواصل إلى تحقيق ذاته بأفعال من ذاته. إن الانوجاد وضع ديناميكي له اتجاه، ولكنه لا يحدد اتجاهه إلاّ عبر الحضور (...) فالكائن الذاتي لا يضطلع بوضع الانوجاد إلاّ لينخرط في الوجود. وفي هذا الانخراط، يكتشف أو يحدد غايته من الوجود. ولولا وضعه الانوجادي، لما كان انخراطه في الوجود». للمزيد راجع كتابه المعنون؛ الذات والحضور: بحث في مبادئ الوجود التاريخي، (بيروت، دار الطليعة، 2008)، ص 100 و ص 101.

(27) يقول الفيلسوف المصري (عبد الرحمن بدوي) في معرض تنبيه القارئ لكتاب سارتر (الوجود والعدم)، لاسيما حول مفهوم العدم انه «في الفلسفة الوجودية لا ينظر إليه على انه الافتقار إلى الوجود، بل على انه مرتبط بالوجود بعلاقة: فعند ياسبرز إن العدم من حيث يستشعر هو ثغرة للوجود؛ وعند هيدجر إن الوجود ينكشف على انه حضور وغياب معاً ، وانكشاف واحتجاب معاً. وعند سارتر إن العدم (تال على الوجود)، لكنه (يلاحق الوجود)». من جانبه فقد أوضح سارتر «إن العدم يحمل في قلبه الوجود». للمزيد حول هذا الموضوع راجع كتابه؛ الوجود والعدم: بحث في الانطولوجيا الظاهراتية، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي، (بيروت، منشورات دار الآداب، 1966)، ص72.

(28) الدكتور علي حسن العيدروسي؛ ثوابت الهوية الثقافية الوطنية وعلاقتها بالمكان، الموقع الالكتروني لصحيفة 26 سبتمبر الأسبوعية، العدد 1371، بتاريخ 2008/2/7. httb://www.26sep.net. لعل صيغة الفيلسوف الفرنسي (موريس مرلو- بونتي) التالية توضح مقصودنا «ليس هناك إلاّ طريقتان للوجود: الوجود في ذاته، وهو وجود الموضوعات

في الفضاء. والوجود من أجل ذاته، وهو وجود الوعي». مأخوذ عن مدير مركز البحوث الاثنولوجية في جامعة غرناطة الأسبانية (جوزي أنطونيو غونزاليس آلكنتود) بعنوان (أصل الشغف بالآخر لدى حركات الانتلجنسيا الطلائعية في أوروبا)، ضمن كتاب: صورة الآخر؛ العربي ناظراً ومنظوراً إليه، (تحرير) الدكتور الطاهر لبيب، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1999)، 178.

(29) الدكتور جون توملينسون؛ العولمة والثقافة، مصدر سابق، ص 149.

(30) المصدر ذاته، ص 152 – 153. هنالك من يقيّم ظاهرة (الاقتلاع المكاني) تقييماً ايجابياً ، باعتبار أنها «ترفع هويات الماضي المستقرّة عن المواضع التي تتمفصل عليها وتفسح في المجال إمكانية حدوث تمفصلات جديدة – أي إنشاء هويات جديدة، وإنتاج ذوات جديدة، (أو ما يسمى) إعادة تركيب البنية حول نقاط تقاطع محددة للتمفصل». أنظر (أرنستو لاكلو)؛ الانعكاسات الجديدة لثورة عصرنا، مأخوذ عن (ستوارت هول)؛ حول الهوية الثقافية، مصدر سابق، ص 142.

(31) مرسيا الياد؛ المقدس والعادي، ترجمة الدكتور عادل العوا، (بيروت، دار التنوير، 2009)، 60. وفي السياق ذاته فقد لخص الباحث الغربي (نويل آرنو) دلالة هذه الوضعية بالقول «أنا المكان الذي أوجد فيه». ذكره (غاستون باشلار) ضمن كتابه؛ جماليات المكان، مصدر سابق، 135 .

(32) الدكتور عبد الهادي عبد الرحمن؛ لعبة الترميز: دراسات في الرموز واللغة والأسطورة، (بيروت، مؤسسة الانتشار العربي، 2008)، ص 41 و ص 42.

(33) اريك دافيس؛ مذكرات دولة: السياسة والتاريخ والهوية الجماعية في العراق الحديث، ترجمة حاتم عبد الهادي، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، 2008)، ص 128 .

(34) بينيدكت أندرسون؛ الجماعات المتخيلة، ترجمة محمد الشرقاوي، المشروع القومي للترجمة (81)، (القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 1999)، ص 14. وفي السياق ذاته فقد لاحظ (ستيوارت هول) إن الثقافات القومية لا تتألف «من مؤسسات ثقافية فقط، وإنما من الرموز والتمثلات. الثقافة القومية هي خطاب – أي طريقة في بناء المعنى تؤثر في أفعالنا ومفهومنا عن أنفسنا وتنظّمهما». راجع بحثه؛ حول الهوية الثقافية، مصدر سابق، ص 154.

(35) جويل كاندو؛ الذاكرة والهوية، ترجمة وجيه أسعد، (دمشق، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، 2009)، ص 204. وكما لاحظ الفيلسوف الفرنسي (ميشيل فوكو) انه «ليس الإنسان ذاته تاريخياً؛ لأن الزمن يأتي من الخارج ولا ينبع من ذاته، فالإنسان لا يتكون إذا كموضوع للتاريخ إلاّ بتناضد تاريخ الكائنات وتاريخ الأشياء وتاريخ الكلمات، فيخضع لأحداثها البحتة». للمزيد راجع كتابه المهم؛ الكلمات والأشياء، ترجمة فريق من الباحثين، (بيروت، مركز الإنماء القومي، 1990)، ص 301.

(36) الدكتور عبد الرحمن العزّي: عولمة المكان الرمزي، تفكيك العلاقة القيمية والتاريخية مع الأرض في المنطقة العربية. مجلة المستقبل العربي، العدد (352)، حزيران 2008، ص 14 و 15.

(37) فيليب لابورت – تولراوجان – بيار فارنييه: اثنولوجيا وانثروبولوجيا، ترجمة الدكتور: مصباح الصمد، (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات، 2004)، ص 166.

(38) ولعل هذا ما سوغ للفيسلوف الفرنسي (بول فيريليو) الاعتقاد «بأننا نشهد الآن (نهاية الجغرافيا)، وذلك حيث لم يعد يوجد مكان منعزل ولا وطن مستقل ولا ثقافة محصنة». أورده المفكر اللبناني (علي حرب) ضمن كتابه: حديث النهايات: فتوحات العولمة ومأزق الهوية، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2000)، 30.

(39) ريجيس دوبريه: نقد العقل السياسي، ترجمة الدكتور عفيف دمشقية، (بيروت، دار الآداب، 1986)، ص407 .

(40) مايك كرانغ: الجغرافيا الثقافية، مصدر سابق، ص 109.

(41) جريفث تيلور (محرر): الجغرافيا في القرن العشرين: دراسة لتقدمها وأساليبها وأهدافها واتجاهاتها، ج1–2 ، ترجمة الدكتور محمد السيد غلاب و محمد مرسي أبو الليل، ج2، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975)، ص 169. وفي السياق ذاته أشار الأستاذ (حليم بركات) إلى طبيعة هذه العلاقة الجدلية بين الإنسان ومحيطه الايكولوجي قائلاً «وترينا نتائج الدراسات الايكولوجية أن العلاقة بين السكان والبيئة ليست مجرد علاقة تلاؤم وانسجام، بل هي أيضاً علاقة فعل وانفعال وخلق واكتشاف واختراع وهيمنة وإفساد وإصلاح. ومن هنا الدعوة لمزيد من المحافظة على البيئة». انظر كتابه: المجتمع العربي في القرن العشرين: بحث في تغير الأحوال والعلاقات، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)، ص 52.

(42) لكي لا نبخس الناس أشيائهم، فان هنالك من تنبّه لهذه المعضلة المتعلقة بانثروبولوجيا المكان حين كتب يقول «فالوطن العربي كما تعلن إحدى الدراسات العربية؛ كيان مركب معقد، تتداخل فيه عناصر الولاءات المحلية بالولاءات الوطنية، ولا تتطابق حدود الجغرافيا مع حدود المشاعر، ولا حدود السياسة مع حدود الأمة. وبالتالي فان تعددية الانتماءات وتناقضاته تؤدي إلى حالة من الانشطار في الهوية الاجتماعية، والى حالة من التمزق الوجداني الداخلي عند الإنسان العربي الذي تتخاطفه، في الآن الواحد، مشاعر انتماء اجتماعي متعارضة ومتنافرة في مختلف المستويات والاتجاهات». راجع الدكتور علي أسعد وطفه: إشكالية الهوية والانتماء في المجتمعات العربية المعاصرة، مجلة المستقبل العربي، العدد (282)، لسنة 2002، ص 96.

(43) نور الدين الزاهي: المقدس الإسلامي، (المغرب، دار توبقال للنشر، 2005)، ص 37 و ص 38.

(44) ارفن جميل شك: الاستشراق جنسياً ، مصدر سابق، ص 121. من جهته فقد ارتأى المفكر المغربي الدكتور محمد عابد الجابري «إن ما يجعل من هذه الرقعة (وطناً) ليس هذه

الحدود الطبيعية الجغرافية، فكم من بقاع في الكرة الأرضية محدودة بحدود طبيعية مماثلة لا تشكل وطناً واحداً بل هي مسرح لأوطان عدة (...) تكون الرقعة الجغرافية وطناً إذا كانت مسكناً لشعب يعيش على صعيد وعيه (وحدة) أخرى بالإضافة إلى وحدة الأرض، وليس من السهل تعيين هذه (الوحدة الأخرى)، فقد تكون وحدة (عرق) أو الاعتقاد في (وحدة) العرق، وقد تكون وحدة سياسية كما قد تكون وحدة ثقافية». أنظر كتابه؛ المسألة الثقافية في الوطن العربي، سلسلة الثقافة القومية (25)، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1999)، ط/2، ص 16 و ص17.

(45) الدكتور رضوان سليم؛ نظام الزمان العربي: دراسة في التاريخيات العربية – الإسلامية، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2006)، ص 16.

(46) الدكتور قاسم حسين صالح؛ المجتمع العراقي: تحليل سيكوسوسولوجي لما حدث ويحدث، (بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون – المجلس العراقي للثقافة، 2008)، ص 30 .

(47) الدكتور محمد جابر الأنصاري؛ تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية: مدخل إلى إعادة فهم الواقع العربي، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)، ط/3، ص 59 .

(48) جاك دريدا؛ أحادية لغة الآخر أو ترميم الأصول، ترجمة عزيز توما وإبراهيم محمود، (دمشق، دار الحوار، 2009)، ص136.

(49) فردريك هرنز؛ القومية في التاريخ والسياسة، ترجمة عبد الكريم أحمد، سلسلة من الفكر السياسي الاشتراكي، (القاهرة، دار الكاتب العربي، 1968)، ص 174.

(50) لقد لاحظ عالم الانثروبولوجيا العراقي الدكتور (شاكر مصطفى سليم)، في أطروحته للدكتوراه المخصصة لدراسة المجتمع المحلي في منطقة الأهوار إن الفرد «ينظر للفخذ في الجبايش كوحدة اجتماعية ذات أهمية أكثر من أهمية العائلة نفسها، لأن الانتماء لفخذ معين مقياس أصدق للمركز الاجتماعي للفرد من الانتماء للعائلة». حول هذا الموضوع راجع كتابه الرائع؛ الجبايش: دراسة انثروبولوجية لقرية في أهوار العراق، (بغداد، مطبعة العاني، 1970)، ص 115.

(51) الدكتور أحمد بعلبكي (صورة الآخرين في لحظات الحرب اللبنانية: معاينات مونوغرافية) بحث منشور، ضمن كتاب؛ صورة الآخر: العربي ناظراً ومنظوراً إليه، (محرر) الدكتور الطاهر لبيب، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1999)، ص 675.

(52) بوعلي ياسين؛ العصبيات الشعبية في حكايات شهرزاد، مجلة دراسات عربية، العدد (صيف – السنة العشرون، 1984)، 54. وفي المنحى ذاته فقد ذكر أستاذ علم النفس العراقي الدكتور (قاسم حسين صالح) انه «ليس شرطاً في المنتمي أن يكون ملزماً بالولاء للجهة التي ينتمي لها، فقد يكون الفرد منتمياً إلى عشيرة وليس ملزماً بتنفيذ قراراتها. ومع تعدد الولاءات في المجتمع الواحد إلاّ إن كل أفراده يجمعهم، في حالة الاستقرار، ولاء واحد هو

الولاء الوطني». لمزيد من التفصيل راجع بحثه: الثابت والمتحول في المجتمع العراقي المعاصر (3 – 5)، الموقع الالكتروني لجريدة الصباح، بتاريخ 11 / 1 / 2010.

(53) الدكتور فرهاد خسرو خافار: العراق في المتخيل الإيراني، ضمن كتاب: المجتمع العراقي: حفريات سوسيولوجية في الاثنيات والطوائف والطبقات، (بيروت، معهد الدراسات الاستراتيجية، 2006)، ص 319. مضيفاً في مكان آخر «إن العراق ليس سوى تسمية صغرى في مقابل التسمية الكبرى لكربلاء والكوفة (...) إذ إن كربلاء التي تندرج داخلها الجغرافيا الأسطورية المثالية النموذجية لدى الشيعة الأثنى عشرية، هي المكان الذي يدشن الزمن الذي يعقب الاختفاء التراجيدي لسيد الشهداء»، المصدر ذاته، ص 320.

(54) فريق أبحاث: ديناميات النزاع في العراق (تقييم استراتيجي)، (بيروت، معهد الدراسات الاستراتيجية، 2007)، ص 48. ومن المنطلق ذاته لاحظ الباحث المصري (أحمد عبد الموجود الشنّاوي) إن «اشتراك الأفراد والجماعات في التساكن على أرض واحدة يمثل بالتأكيد عاملاً حاسماً في بلورة ملامح هويتهم. ويصبح لهذه الأرض معنى خاص أكثر من الموقع الجغرافي البسيط. فعندما نفكر في جزء معين من الوطن، فنحن غالباً نتخيل (نوع الأفراد الذين يعيشون فيه) بناء على فكرتنا السابقة عن وضعهم الاقتصادي وجماعتهم العرقية». راجع كتابه: الهوية الثقافية للمجتمع البدوي: دراسة انثروبولوجية للثقافة البدوية المتغيرة، (القاهرة، دار مصر المحروسة، 2008)، ص 250.

(55) الدكتور باقر سلمان النجار: الفئات والجماعات: صراع الهوية والمواطنة في الخليج العربي، مجلة المستقبل العربي، العدد (352)، حزيران 2008، ص 36.

(56) مقتبس عن (جويل كاندو): الذاكرة والهوية، مصدر سابق، ص 224 و ص 225. وكما لاحظ (كاندو) ذاته في مكان آخر «إن التاريخ يمكنه إذا، هو أيضاً ، أن يكون متحيزاً ويستجيب لرهانات الهوية. انه يقتبس دائماً من الناحية العملية، لدافعياته وأغراضه وطرائقه أحياناً ، بعض سمات الذاكرة، حتى وان كان يعمل باستمرار ليحتمي منها. انه (ابن الذاكرة)، لهذا السبب». المصدر ذاته، ص 175.

(57) المصدر ذاته: ص 95. ويضيف في مكان آخر «إن سعة ذاكرة الزمن الماضي سيكون لها مفعول مباشر على تصورات الهوية». ص 106 و107.

(58) الدكتور حيدر سعيد: سياسة الرمز: عن نهاية ثقافة الدولة الوطنية في العراق، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، 2009)، ص 72. لعل الدكتور (سعيد) يستوحي هنا ما قاله من قبل الفيلسوف الفرنسي (ارنست رينان) بخصوص اعتقاده الرامي إلى «انه من المناسب أن يتقن المرء نسيان كل شيء. فالنسيان عامل أساسي في بناء أمة. تكمن ماهية أمة في أن يكون لكل الأفراد أشياء كثيرة مشتركة، وتكمن أيضاً في أن ينسى كل الأفراد كثيراً من الأشياء». مقتبس عن (جويل كاندو): الذاكرة والهوية، مصدر سابق، ص 170. والحقيقة انه

لا يوجد تيار فكري أو خطاب إيديولوجي أساء إلى موضوعة الذاكرة مثلما أساء إليها التيار القوموي وخطابه المؤدلج. ذلك لأن الأمم لا تنبعث من وحي الأصنام القومية المفبركة ولا تتشكل على أساس الأوهام التاريخية الملفقة، التي يعتقد أصحابها بان غمط الحقائق وانتهاك الحقوق، كفيل بضمان وحدة الأمة وصيانة استقلال الوطن وبناء سيادة الدولة. ومصداقاً لذلك فقد «مارست الذاكرة التاريخية – كما يكتب الباحث (اريك دافيس) في كتابه مصدر سابق ص 97 و ص 131 – ذات الطابع الرومانسي للقومية العروبية تأثيراً سلبياً على تطور الشعور بالهوية الجماعية الوطنية، إذ بالنسبة للكثير من العراقيين، أصبحت النزعة القومية العروبية بفعل ارتباطها بسيطرة نخبة عربية سنيّة صغيرة على الدولة كناية عن الإقصاء السياسي والاقتصادي والثقافي للقسم الكبر من الشعب من الحياة العامة (...) وتكمن المفارقة هنا في أن القومية العروبية لم تكن متعلقة بأرض محددة قدر ارتباطها بأمة عربية غير واضحة المعالم وبحدود غير معلومة لاستعادة ذكرى الإمبراطوريات العربية الإسلامية الأولى». هذا أولاً ، وإما ثانياً فان واقعة حصول انقسام وتشظي في الذاكرة، تتطلب من باب أولى معرفة الأسباب التي أفضت إليها لكي يتسنى علاجها من الجذور، لا إلى نسيانها وإسدال ستار الصمت حولها لتركها تنخر الأسس الصدئة أصلاً. إذ «لن يولد العفو الأصيل – كما جادل الفيلسوف بول ريكور – من رحم النسيان المطبق الأعمى (فقدان الذاكرة)، ولكن بإعمال الذاكرة نحو ما يساعدها على العفو عما سلف وتحرير الماضي من محدودية وتعصب هاجس العنف والانتقام». لمزيد حول هذه النقطة، راجع كتاب (ريتشار كيرني)؛ دوائر الهيرمينوطيقا عن بول ريكور، ترجمة سمير مندي، (عمان، الأزمنة للنشر والتوزيع، 2009)، ص 166. وثالثاً فان مبدأ التصالح يقتضي المصارحة والمكاشفة وليس إلى المداورة والطمطمة. ورابعاً وأخيراً عن أية أمة يتحدث الأستاذ سعيد، ووفقاً لأية اعتبارات أو معطيات ؟!.

(59) مقتبس عن (جويل كاندو)؛ الذاكرة والهوية، مصدر سابق، ص 149.

(60) البروفسور حنا بطاطو؛ العراق: الطبقات الاجتماعية والحركات الثورية من العهد العثماني حتى قيام الجمهورية، ترجمة عفيف الرزاز، الكتاب الأول، (بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، 1990)، ص 36، ص 37. من جانبه فقد أوضح الباحث العراقي الدكتور (رشيد الخيون) إن هناك «معوق آخر للتعايش مبني على أساس المهنة، وبين عموم العشائر العراقية، وربما العربية عموماً ، هناك حاجز اجتماعي مع أهل المهن، وحتى في الزراعة يميز زراع النخيل والحنطة عن زراع البقليات والخضروات عموماً ، ويعرف بجنوب العراق بالحساوي، وهذا لا يجوز التخالط معه بالنسب مطلقاً». انظر كتابه؛ المجتمع العراقي: تراث التسامح والتكاره، (بيروت، معهد الدراسات الاستراتيجية، 2008)، ص 143.

(61) يصف لنا أستاذ علم النفس العراقي الدكتور (قاسم حسين صالح) طبيعة المشهد بإيجاز قائلاً «عندما سقط رئيس النظام واختبأ في حفرة تحت الأرض، انهارت تلك المعادلة نفسياً.

فتوزع ال (27) مليون عراقي إلى ما قد يزيد على المليون انتماء، وصاروا أمام واقع نفسي جديد هو: إن الولاءات المتعددة في المجتمع الواحد، الذي ينهار فيه انتماؤه الذب يوحده طوعاً أو قسراً ، لابد أن تتصارع فيما بينها على السلطة، حين لم يعد هناك دولة أو نظام». راجع بحثه؛ الثابت والمتحول في المجتمع العراقي المعاصر، مصدر سابق.

(62) جويل كاندو؛ الذاكرة والهوية، مصدر سابق، ص 199. وقد أضاف في مكان آخر أن «الصمت أو النفي لا يعنيان النسيان دائماً. ما نسكت عنه يمكنه أن يظل معروفاً (...) فالذكريات المنسية تظل، بوصفها لابدة في البنيات العميقة والمظلمة للشخصية، قوة خطيرة يتعذر التنبؤ بها ويمكنها أن تقدم على تدمير هوية الفرد إذا تراخت، بفعل سوء الحظ، رقابته على نفسه وترك مقاومته تضعف. وقد يحترق المرء بل يكتوي بعودة ذكرى كما يكتوي بعودة اللهب»، ص 168 .

(63) الدكتور مصطفى حجازي؛ التخلف الاجتماعي: سيكولوجية الإنسان المقهور، (بيروت، معهد الإنماء العربي، 1976)، ص 78. وفي السياق ذاته فقد لاحظ رئيس الجمعية النفسية العراقية الدكتور (قاسم حسين صالح) إن شخصية الأنا المتضخم «تأخذ من الشخصية التسلطية انفعالاتها الغاضبة واندفاعاتها، وتصنيفها الناس بثنائيات، وفي مقدمتها ثنائية الأصدقاء مقابل الأعداء، أي من كان معي فهو صديقي وما عداه فهو عدوّي، وتصرفها بالتعالي والعجرفة نحو من هم أقل منه منزلة» و يضيف بين قوسين «والمفارقة أنها تتصرف بتواضع شديد وانصياع وتملق لأصحاب القوة والمال». راجع كتابه؛ الشخصية العراقية: تحليلات سيكوسوسيولوجية، سلسلة كتاب الصباح الثقافي (18)، (بغداد، منشورات جريدة الصباح، 2009)، ص 69.

(64) لعل البروفسور (ميثم الجنابي) هو من أبرز ممن يتبنى هذا الموقف المغالي في اختزاليته، لاعتقاده بان «السبب الرئيس لهذا الاهتزاز الأخير يقوم في طبيعة الخلل البنيوي الذي أحدثته التوتاليتارية البعثية والدكتاتورية الصدامية بالنسبة للهوية العراقية. إذ أدتا إلى تفكك وتفتيت وتهشيم وتهميش شبه شامل لمكوناتها الثقافية. وهو السبب القائم وراء الانبعاث الجزئي والنسبي والقوي أحياناً للصيغ التقليدية السابقة لتاريخ الدولة مثل الطائفية والقبلية والجهوية والمذهبية وغيرها من الأشكال التقليدية المتخلفة بالنسبة لمفهوم ونموذج الدولة العصرية بشكل عام والشرعية بشكل خاص. ولا يعني ذلك سوى ظهور (هويات) جزئية ومتخلفة على هامش مكوناتها الجوهرية، كما تظهر الفطريات إلى جوار الجذوع الضخمة للأشجار الحية، وهي (هويات) ضعيفة وهشة من حيث مناعتها على المقاومة، إلاّ أنها شرسة ومرهقة في الوقت نفسه». للمزيد حول هذه المسألة راجع كتابه؛ العراق ورهان المستقبل، (دمشق، دار المدى، 2006)، ص 167 و ص 168.

(65) سليم مطر؛ موسوعة اللغات العراقية: خمسة آلاف عام من كلام النهرين، (جنيف، مركز دراسات الأمة العراقية – بغداد، ميزوبوتاميا – بيروت، دار الكلمة الحرة، 2009)، ص 36.

(66) من جملة مفارقات الأحزاب السياسية في العراق، يذكر الباحث الغربي (اريك دافيس) إن المدعو (رائد فهمي)، رئيس تحرير مجلة الثقافة الجديدة، أشار إلى «انه في العراق المعاصر ليس هنالك من وطنيين حقيقيين سوى الشيوعيين، لأنهم يشكلون التنظيم السياسي الوحيد الذي يمثل العراق بأكمله أكثر مما يمثل مصالح طائفية، أو مناطقية. مقابلة في باريس، 12 كانون الثاني 2000). راجع كتابه؛ مذكرات دولة: السياسة والتاريخ والهوية الجماعية في العراق الحديث، مصدر سابق، ص255، هامش رقم (2)، وكذلك ص 436، هامش رقم (1) .

(67) الدكتور سيّار الجميل؛ العراق بوتقة وطنية، صحيفة الصباح، العدد (1633)، بتاريخ 26 آذار 2009.

(68) مرسيا الياد؛ المقدس والعادي، ترجمة الدكتور عادل العوا، (دمشق، دار التنوير، 2009)، ص 62.

(69) جويل كاندو؛ الذاكرة والهوية، مصدر سابق، ص 199.

(70) البروفسور علي الوردي؛ دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، (بغداد، مطبعة العاني، 1965)، ص 130. وفي السياق ذاته فقد لاحظ الدكتور (رشيد الخيون) «إن المجتمع العراقي عاش ويعيش في دوامة الماضي، بين هبوط وصعود، فما زال هناك حاجة لاجترار حدث أو رواية أو قضية، إلاّ وظهرت حيّة وكأنها حدث الساعة». راجع كتابه؛ المجتمع العراقي: تراث التسامح والتكاره، مصدر سابق، ص 158.

(71) الدكتور رشيد الخيون؛ الأديان والمذاهب بالعراق، (ألمانيا، منشورات الجمل، 2003)، ص 226، 227. الواقع إن هذه المشاعر السلبية لا تقتصر على بعض أبناء الطائفة الشيعية فقط، إنما يشاطرها في ذلك بعضاً من أبناء الطائفة السنيّة. فقد «جاءت على لسان عبد الرحمن النقيب (الكيلاني)، رئيس أول حكومة عراقية عينها البريطانيون، والموجهة إلى الحاكم العسكري البريطاني عام 1920، (أكره ثلاثة أشياء أكثر مما أكره الشيطان: اليهودي والشيعي والفرنسي»). أورد هذه المعلومة الباحث والمؤرخ في المركز الوطني للأبحاث العلمية في باريس (جان بيير لويزار)، في بحثه الموسوم (الحدّ الطائفي للمسألة العراقية)، ضمن الكتاب الجماعي؛ المجتمع العراقي: حفريات سوسيولوجية في الاثنيات والطوائف والطبقات، مصدر سابق، ص 216 .

(72) الدكتور قاسم حسين صالح؛ المجتمع العراقي: تحليل سيكوسوسيولوجي لما حدث ويحدث، مصدر سابق، ص 30. وفي السياق ذاته فقد أشار العالم الاجتماعي العراقي (علي الوردي) إلى أن «قبائل الفرات الوسط تنظر إلى المعدان مثل نظرتها إلى الشروقيين. فهي تستنكف من مصاهرتهم وتحتقر أخلاقهم. وقد أشار إلى هذا الأستاذ جعفر الخليلي، فذكر بعض الفروق بين أخلاق المعدان وأخلاق قبائل الفرات الأوسط، ونقل رأياً سيئاً في المعدان عن الشيخ عبادي الحسين من آل فتله، حيث قال: حذار أن توافق المعيدي على ولوج إصبعه في ثقب الجدار، فانه سيدخل سبابته في الثقب بينما يلوح بيده الأخرى لجماعته صائحاً:

الحقوا وأسرعوا لنجعل من هذا الثقب باباً لولوج الدار». لتفاصيل أكثر راجع كتابه دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، مصدر سابق، ص 161 و 162.

(73) الدكتور شاكر مصطفى سليم؛ الجبايش: دراسة انثروبولوجية لقرية في أهوار العراق، مصدر سابق، ص 5.

(74) الدكتور علي الوردي؛ دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، مصدر سابق، 178.

(75) البروفسور عدنان حب الله؛ العنف الأهلي: دراسة نفسية تحليلية، (بيروت، دار العلم، 2003)، ص 146.

(76) جيمس سي. سكوت؛ الهيمنة وفنون المقاومة، مأخوذ عن (اريك دافيس)؛ مذكرات دولة، مصدر سابق، ص 313. ومن المنظور ذاته وجد الباحث التركي (ارفن جميل شك) «إن بناء الاختلافات بين (الذات) و (الآخر) غالباً ما يكون مرتباً ارتباطاً وثيقاً ببناء الاختلافات بين (الهنا) و (الهناك)». راجع كتابه؛ الاستشراق جنسياً ، مصدر سابق، ص47.

(77) مقتبس عن (ارفن جميل شك)؛ الاستشراق جنسياً ؛ مصدر سابق، ص 110 .

(78) مأخوذ عن الدكتور حسن محمد حسن حماد؛ الاغتراب عند اريك فروم، (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات (مجد)، 1995)، ص 58. حول نفس الموضوع راجع كتاب الدكتور نبيل رمزي اسكندر؛ الاغتراب وأزمة الإنسان المعاصر، سلسلة علم الاجتماع وقضايا الإنسان والمجامع (الكتاب الخامس عشر)، (القاهرة، دار المعرفة الجامعية، 1988)، ص 187، 188. ولزيادة التعمق والتوسع حول هذه المسألة يمكن الاستفادة من كتاب (ريتشارد شاخت) القيّم؛ الاغتراب، ترجمة كامل يوسف حسين، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، 1980).

(79) للمزيد حول هذه المسألة يمكن الاستفادة من إنجازات المؤرخين كل من؛ (مرسيا الياد) في حقل الدين، و (جاك لوغوف) في مجال التاريخ، و (بيير نورا) في مضمار الرموز، و (جيليبر دوران) في ميدان المتخيل .

(80) آلان تورين؛ نقد الحداثة – ولادة الذات، (القسم الثاني)، دراسات فكرية (39)، ترجمة صيّاح الجهيم، (دمشق، منشورات وزارة الثقافة السورية، 1998)، ص 149. وفي المعنى ذاته فقد دافع المؤرخ الفرنسي (جاك لوغوف) عن الأطروحة التي مفادها «انه يجب البحث عن معنى المجتمع من خلال منظومة تمثلاته، ومن خلال المكانة التي تحتلها هذه التمثلات داخل البنى الاجتماعية في الواقع». راجع كتابه القيّم؛ التاريخ الجديد، ترجمة الدكتور محمد الطاهر المنصوري، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2007)، ص 498.

(81) الدكتور قاسم حسين صالح؛ سلطة الرمز الديني في لا وعي الشخصية العراقية، بحث منشور على موقع الحوار المتمدن، بتاريخ 26 / 10 / 2007.

(82) لقد شدّد اللغوي الروسي (فالنتين فولوشينوف) – كما يكتب جون جوزيف – على فكرة «إن اللغة إيديولوجية من القمة إلى القاعدة، حتى جعل من مصطلحي (اللغة) و (السياسة)،

يبدوان كأن لهما طابعاً حشوياً (معتبراً إن) سياسة اللغة ليست مجرد مسألة تتعلق بما يفعله الناس باللغة، وإنما تعتبر اللغة ذاتها سياسية من القاعدة إلى القمة. وان العلامة اللغوية تجسّد العلاقات الاجتماعية لمستعمليها. وضمن هذا المفهوم، فان الهوية الاجتماعية حاضرة في اللغة ذاتها»، معطياً في مكان آخر جواباً جازماً بخصوص إمكانية أن تصبح اللغة (محايدة) ثقافياً قائلاً «بعدم حيادها ولو على مستوى العلامة اللغوية الفردية، فحيثما حضرت علامة ما، حضرت معها الإيديولوجية أيضاً». راجع كتابه؛ اللغة والهوية؛ قومية – اثنية – دينية، ترجمة الدكتور عبد النور خرافي، سلسلة عالم المعرفة (342)، (الكويت / المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2007)، ص80 و ص225 على التوالي.

(83) مقتبس عن غاستون باشلار؛ جدلية الزمن، ترجمة الدكتور خليل أحمد خليل، (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات، 1988)، ط 2، ص 62. هذا وكان (جاك دريدا) قد أشار إلى انه «لا توجد عنصرية دون لغة». أورده الباحث التركي (ارفن جميل شك) ضمن كتابه؛ الاستشراق جنسياً ، مصدر سابق، ص 242 .

(84) جون جوزيف؛ المصدر ذاته، ص 298. وهناك من يغالي في تقدير أهمية اللغة في علاقاتها بالواقع الموضوعي / الاجتماعي، ولذلك فقد اعتقد العالم الانثروبولوجي في جامعة بوسطن (ميسيا لاندو) إن «الثورة في الدراسات اللغوية في القرن العشرين، تكمن في الإقرار بان اللغة ليست مجرد وسيلة لتوصيل الأفكار عن العالم، بل أداة لجعل العالم موجوداً في المقام الأول، ليس الواقع ببساطة (معاشاً) أو (معكوساً) في اللغة، بل هو بالفعل محدث بواسطة اللغة». أورده (فالح شبيب العجمي) ضمن كتابه؛ تحت القشرة: دراسات في الثقافة والموروث، (بيروت، مؤسسة الانتشار العربي، 2008)، ص 82.

(85) يقول (بول ريكور) «هذه القاعدة التي أرى أنها مغوية جداً تخبرنا بأمرين: الرمز يحفزنا؛ فأنا لا أفترض المعنى وإنما يمنحني الرمز إياه، ولكن ما يعطينيه الرمز هو شيء ما للتفكير، شيء ما لنفكر فيه. أولاً العطاء وثانياً الإثبات»، مقتبس عن (ريتشار كيرني)؛ دوائر الهيرمينوطيقا، مصدر سابق، ص 30.

(86) الدكتور علي الكنز (الآخرية والتراتب)، ضمن كتاب؛ صورة الآخر: العربي ناظراً ومنظوراً إليه، مصدر سابق، ص 657.

(87) على الرغم من فيض الكتب المترجمة في الحقول كافة، إلاّ إن أحداً – للأسف الشديد – لم يتصدى لمهمة ترجمة كتاب (أماكن الذاكرة) لهذا المؤرخ العبقري لحد الآن، الذي وان كان يهجس بلواعج وطنيته الفرنسية، فان تحليلاته وطروحاته، تكاد تنطق بما تعانيه الرموز الوطنية في المجتمعات المتخلفة بصفة عامة والمجتمع العراقي على وجه الخصوص ،لاسيما لجهة (أماكن الذاكرة) التي حددها «بالأمكنة الجغرافية والبنايات والتماثيل والأعمال الفنية، وأيضاً الشخصيات التاريخية والأيام التذكرية والنصوص الفلسفية والأنشطة الرمزية وغيرها». راجع العرض المختصر لهذا السفر الضخم (9) مجلدات، الذي قدمه

الباحث المغاربي (زهير سكواح) بعنوان (أماكن الذاكرة) على موقع الحوار المتمدن بتاريخ 27 نيسان / ابريل 2007.

(88) الدكتور باقر سلمان النجار؛ الفئات والجماعات: صراع الهوية والمواطنة في الخليج العربي، مصدر سابق، ص 38، وفي السياق ذاته فقد وجد الباحث (بوعلي ياسين) «إن مجتمع الطوائف الذي يعني مجتمعاً مؤلفاً من مجتمعات فرعية غير مندمجة، بل معايشة، ثمة مزج لا اتحاد باللغة الكيميائية. الدين هنا ليس مجرد بناء فوقي، هو بناء فوقي كإيمان أو كايديولوجيا، وبناء تحتي كعلاقات طائفية. إن هذا الوضع الذي دام قروناً في مجتمعنا نلمس إلى الآن آثاره الديموغرافية. فالانعزال الاجتماعي وحتى الجغرافي لأبناء الطوائف كوّن عبر مئات السنين عادات وتقاليد ولهجات وعقليات خاصة بهذه الطوائف». راجع بحثه؛ العصبيات الشعبية في حكايات شهرزاد، مصدر سابق، ص 58.

(89) لقد ألمح أحد الكتاب العراقيين إلى أن «هناك ثلاثة اتجاهات داخل كردستان العراق اليوم، أولها الاتجاه القومي الشوفيني الذي يدعو لمحاربة حتى اللغة العربية وفك الارتباط مع العرب في كل المجالات، وهذا الاتجاه موجود داخل مؤسسات الأحزاب الكردية وفي مفاصلها الإعلامية والسياسية والعسكرية، وما زال يعيش تحت تأثير عقدة الاضطهاد التي تعانيها الشخصية الكردية». عباس عبود سالم؛ الرمز في السياسة العراقية: بين ماض متخم وحاضر فقير، الموقع الالكتروني للحوار المتمدن، بتاريخ 19 / 6 / 2006.

(90) الدكتور علاء عبد الهادي (شعرية الهوية ونقض فكرة الأصل – الأنا بوصفها أنا أخرى (دراسة ثقافية)، بحث منشور ضمن مجلة عالم الفكر 36 / 1 (يوليو / تموز – سبتمبر / أيلول 2007)، ص 285. هذا وقد جادل الباحث (فالح شبيب العجمي) انه «وعلى المستوى الجمعي يصبح التعصب أكثر خطورة، لأنه يرتبط بمقولات وأساطير في المخيال الشعبي للمجتمع. وإذا اتحد مع فكرة دينية أو طائفية أو مذهبية أو قومية، فانه يقود إلى أعمال عدائية بين الجماعات البشرية المتجاورة أو المتناوئة؛ حيث يتحول – كما يقول فلاسفة التنوير – إلى حماس أهوج، يؤدي بأصحابه إلى الحدّ الأقصى من الخصومة، ويطيل أمد العداء بشكل سرمدي تنشأ خلاله أفكار نمطية متجددة، مما يجعل الصراع متوالداً». راجع كتابه؛ تحت القشرة؛ مصدر سابق، ص 113 و 114.

(91) هناك من يعتقد لأنه «يمكن للموسيقى أن ترتبط بأحاسيس الانتماء، وتستعمل لتعزيز فكرة الهويات الإقليمية الخاصة». حول هذا الموضوع راجع الدكتور أحمد عبد الموجود الشنّاوي؛ الهوية الثقافية للمجتمع البدوي، مصدر سابق، ص 125.

(92) لقد اعتبر الانثروبولوجي الفرنسي (كلود ليفي سيروس) إن «الوشوم ليست تزيينات فحسب، وليست مجرد شعارات، وعلامات نبالة، ومقامات المراتب الاجتماعية؛ بل هي أيضاً دروس، ورسالات موسومة بغائية روحية». أنظر كتابه؛ الانثروبولوجيا البنيوية، ترجمة الدكتور مصطفى صالح، ج/1 (دمشق، منشورات وزارة الثقافة السورية، 1977)، ص 301 .

(93) المصدر ذاته، ص 141. من جانبه فقد اعتقد المؤرخ العراقي (سيّار الجميل) «إن أسلوب الحياة عند العراقيين يختلف من مكان إلى لآخر (فضلاً عن) وسائل التعبير واختلاف الأزياء، واللغة المستخدمة، واختلاف اللهجات، والأفكار، والنخب، ودور الطبيعة والتضاريس، لذلك فان العراق هو من أحوج بلدان الشرق الأوسط للدراسة والبحث المقارن. وربما نسمع صورة مشوّهة عن العراقيين، ولكن تبقى الآراء تختلف حول الكثير من الأمور الحياتية: حول الموسيقى والغناء، ولكل عراقي له ثقافة بيئية مختلفة، وهذا لا ينسحب على النخب فقط». راجع نص محاضرته في الجمعية العراقية الكندية بتاريخ 27 تموز / يوليو 2008. الموقع الإلكتروني للدكتور سيّار الجميل .

(94) الدكتور عبد الله الغذامي؛ القبلية والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2009)، ص 264.

(95) مقتبس عن (جويل كاندو)؛ الذاكرة والهوية، مصدر سابق، ص 238.

(96) جان بودريار؛ المصطنع والاصطناع، ترجمة الدكتور جوزيف عبد الله، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2008)، ص 53.

(97) شاكر شاهين؛ العقل في المجتمع العراقي بين الأسطورة والتاريخ «مشروع الكوفة»، (بيروت، دار التنوير، 2010)، ص 9 و ص 10.

(98) الدكتور عبد الإله بلقزيز؛ دور الدولة في مواجهة النزعات الأهلية، بحث منشور ضمن كتاب؛ النزاعات الأهلية العربية: العوامل الداخلية والخارجية، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية 1997)، ص 51.

(99) شاكر شاهين؛ العقل في المجتمع العراقي بين الأسطورة والتاريخ، مصدر سابق، ص6 و ص11 على التوالي. هنا ينبغي الإحالة لمراعاة تحفظنا على تذبذب موقف المؤلف حيال طبيعة الشخصية العراقية وتشخيص مصادر تكوينها. فتارة يرى أنها تمتح من العامل الديني نسغها معتبراً إن «أهم سمات الشخصية العراقية هي التدين. وما دام الدين في المدينة قريباً من العقل السياسي، فانه يكون تديناً. والتدين هو سلوك متلون / متقلب، فالعراقي يعبد ويفسد، يقدّس ويدّنس» ص 8، وتارة ثانية يعتقد أن «الشخصية الكوفية أسست للشخصية العراقية المعاصرة ... (إذ إن) كل ما يفكر به الفرد العراقي من الناحية العقائدية وما يمارسه من طقوس إنما قد تأصل جذرياً في الكوفة. الكوفة هي التي أسست للعقل في المجتمع العراقي» ص9، وص11، وتارة ثالثة يظن إن «الشخصية العراقية تعيش في فضاء الازدواجية بين المقدس والمدنس (أو القديس وإبليس كما في تأويلنا لكلكامش)، وبين الحب والحرب، وبين الايديولوجيا واليوتوبيا، حتى إذا وصلنا عصر الإمام علي وذريته نرى الشخصية العراقية في عواطف وانفعالات متناقضة وقيم متصارعة» ص 141.

فهرس الموضوعات

على سبيل التقديم: صدام الذهنيات المستقطبة: الوعي المغلوط لمفهوم الهوية 7
الفصل الأول – نزعة التطرف في الشخصية العراقية: بحث في المصادر والمصائر 13
أولاً – المصادر الأسطورية / الدينية 17
ثانياً – المصادر الايكولوجية / التاريخية 19
ثالثاً – المصادر السياسية / الاجتماعية 23
رابعاً – المصادر الثقافية الحضارية 25
الهوامش والمصادر 31
الفصل الثاني– جيوبولتيكا صراع الهويات في المجتمع العراق: حفريات في المواريث الانثروبولوجية 35
أولاً – السياق التاريخي لطرح الإشكالية 39
ثانياً – عراء الذات وخواء الوعي..... 46
(1) الخلفية التاريخية للصراع الاقوامي 48
(2) المنزع السياسي للصراع الطوائفي 53
(3) القناع الحضاري للصراع الثقافوي 60
ثالثاً – حوار الأنداد أم صراع الأضداد 66
الهوامش والمصادر 72
الفصل الثالث – الشخصية العراقية بين تقديس التاريخ وتدنيس الجغرافيا . 79
أولاً – أطياف الماضي وأكلاف الحاضر 84
ثانياً – أسطورة البداية وفجيعة النهاية 91
ثالثاً – مناقب الاستشراق وعواقب الاستعراق 98
(1) الهيام بالحمية الرومانسية..... 102
(2) الاحتكام بالخطابة الإيديولوجية 108
(3) اختزال الإشكالية التاريخية..... 117

(4) اقتحام القضايا الجوهرية 125
(5) الالتزام بالخيارات الوطنية 126
(6) الانهمام بالهوية العراقية 127
رابعاً – ضمور الثقافة وظهور الخرافة 129
الهوامش والمصادر 135
الفصل الرابع – تصدعات الذاكرة: شظايا الهوية في المتخيل العراقي 151
أولاً – التباسات مفاهيمية: في ضبط المعاني وتحديد السياقات 154
(1) مفهوم التاريخ 155
(2) مفهوم الذاكرة 156
(3) مفهوم المتخيل 158
(4) مفهوم الهوية 159
ثانياً – مفارقات وعي الجدل وجدل الوعي 162
ثالثاً – تعطيل الوعي وتفعيل الذاكرة 164
رابعاً – توثين الرموز وتحيين التمثلات 169
خامساً – تتريث الخلافات وتوريث الانقسامات 172
سادساً – تلفيق التاريخ وتعويق الهوية 176
سابعاً – ذاكرة جمعية أم ذاكرات جماعية 179
الهوامش والمصادر 185
الفصل الخامس – انثروبولوجيا المكان: الأطر الايكولوجية للهوية المناطقية (الحالة العراقية نموذجاً) 199
أولاً – مقدمة تمهيدية 199
ثانياً – مفهوم الايكولوجيا في العلوم الاجتماعية 203
(1) وفقاً لمنظور العلوم البيولوجية 203
(2) وفقاً لمنظور العلوم السوسيولوجية 203
(3) وفقاً لمنظور العلوم الثقافية 204

(4) وفقاً لمنظور العلوم السيكولوجية 204
(5) وفقاً لمنظور العلوم الفلسفية 204
(6) وفقاً لمنظور العلوم الأدبية 205
(7) وفقاً لمنظور العلوم التاريخية 205
(8) وفقاً لمنظور العلوم الانثروبولوجية 206
ثالثاً – تمظهرات الهوية الجهوية وأنماط الوعي بالمكان (نموذج مقترح)... 206
(1) المكان الميلادي (الولادة) 208
(2) المكان الوجودي (الانوجاد) 210
(3) المكان الرمزي 212
(4) المكان التاريخي 215
رابعاً – التعبيرات الجماعية للهويات المناطقية 217
(1) فضاء الأنا وحيز الأنت: تقاطعات الانتماء وانزياحات الولاء 219
(2) نرجسية الذات وغرائبية الآخر: ارتكاسات الوعي وانجراحات السيكولوجيا 223
(3) تعظيم النحن وتأثيم الهم: تراكمات التاريخ وانقطاعات الثقافة . 228
(4) توقير المؤتلف وتكفير المختلف: احتقانات الأصول وصراعات السرديات . 231
(5) اغتراب الرموز واضطراب الذاكرة: تمترس اللغات وتحسس اللهجات 236
(6) التماهي العصبوي والتنائي الجمعي: اندثار الشخصية وانحسار الهوية . 242
الهوامش والمصادر 247

صدر عن دار الزمان

- شرفنامه: الجزء الأول: في تاريخ الدول والإمارات الكردية، تأليف: الأمير شرف خان البدليسي، ترجمة: محمد علي عوني.
- شرفنامه: الجزء الثاني: في تاريخ سلاطين آل عثمان ومعاصريهم من حكام إيران وتوران، تأليف: شرف خان البدليسي، ترجمة: محمد علي عوني
- قواعد اللغة الكردية، تأليف: رشيد كورد.
- تعلم اللغة الكردية، إعداد: عباس اسماعيل.
- مع روائع جكرخوين الشعرية، إعداد وتقديم: عبد الوهاب الكُرمي.
- شذى الطفولة في سانات، أحوال قرية مسيحية في كردستان العراق، مذكرات: أفرام عيسى يوسف، ترجمة: نزار آغري
- كان يا ما كان، قراءة في حكايات كردية، تأليف: نزار آغري.
- تل حلف والمنقب الأثري فون أوبنهايم، تأليف: ناديا خوليديس - لوتس مارتين، ترجمة: د. فاروق إسماعيل.
- حينما في العُلى، قصة الخليقة البابلية، الترجمة الكاملة للنص المسماري للأسطورة، الدكتور نائل حنون.
- مشاهير الكرد وكردستان في العهد الإسلامي 2/1، تأليف: العلامة المرحوم محمد أمين زكي بك، ترجمة: سانحة خانم، راجعه وأضاف إليه محمد علي عوني.
- القبائل الكردية في الإمبراطورية العثمانية، مارك سايكس، ترجمة: أ.د. خليل علي مراد، تقديم ومراجعة وتعليق: أ.د. عبد الفتاح علي البوتاني.
- هكذا عشت في سوريا، في شاغر بازار وتل براك وتل أبيض، مذكرات، أغاثا كريستي، ترجمة: توفيق الحسيني.
- القاموس المنير (Ferhenga Ronak)، كردي - عربي، إعداد: سيف الدين عبدو.
- اللغة كائن حي، رؤية ونظرة فكرية حول اللغة الكردية انموذجاً، د. آزاد حموتو.
- أسرة بابان الكردية، شجرتها التاريخية وتسلسل أجيالها، إعداد: إياد بابان.
- حقيقة السومريين، ودراسات أخرى في علم الآثار والنصوص المسمارية، تأليف: د. نائل حنون
- اتجاهات الخطاب النقدي العربي وأزمة التجريب، د. عبد الواسع الحميري.
- خطاب الضدّ، مفهومه، نشأته، آلياته، مجالات عمله، د. عبد الواسع الحميري.
- تاريخ الاصلاحات والتنظيمات في الدولة العثمانية، تأيف: انكه لهارد، ترجمة: أ.د. محمود عامر.
- بلاد الشام في ظل الدولة المملوكية الثانية (دولة الجراكسة البرجية)، 1381 – 1517، تأليف: د. فيصل الشلّي.

- العراق، دراسة في التطورات السياسية الداخلية، 14 تموز 1958 – 8 شباط 1963، أ. د. عبد الفتاح علي البوتاني.
- إسهام علماء كردستان العراق في الثقافة الإسلامية خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين - الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين، د. محمد زكي البرواري.
- سعيد النورسي، حركته ومشروعه الإصلاحي في تركيا 1876-1960 م، د. آزاد سعيد سمو.
- مم و زين، أحمد خاني، شرح وترجمة: جان دوست.
- بوراق، رواية، تأليف: بيان سلمان.
- تلك الغيمة الساكنة (سيرة هجرة)، تأليف: بيان سلمان.
- الإيزيديون، نشأتهم، عقائدهم، كتابهم المقدس، توفيق الحسيني.
- عيد نوروز، الأصل التاريخي والأسطورة، إعداد: عبد الكريم شاهين.
- انطولوجيا شعراء النمسا، ترجمة وإعداد: بدل رفو مزوري.
- جولة وجدانية مع القصائد النورانية، للشيخ نور الدين البريفكاني، تقديم وشرح وتعليق: عبد الوهاب الكُرمي.
- البخار الذهبي، شيركو بيكه س، المنتخبات الشعرية، ت: مجموعة من الأدباء الكرد.
- تاريخ الآشوريين القديم، إيفا كانجيك – كيرشباوم، ترجمة: د .فاروق اسماعيل.
- تاريخ الإمارة البابانية 1784 – 1851 م، عبد ربه إبراهيم الوائلي.
- مشكلة الاتحاد والتعالي في عقيدة الشيخ محي الدين بن عربي، الأخضر قويدري.
- الكورد والأحداث الوطنية في العراق خلال العهد الملكي 1921-1958 م.
- أدب الرثاء في بلاد الرافدين، حكمت بشير الأسود.
- الدبلوماسية البريطانية في العراق 1831 – 1914، د. صالح خضر محمد.
- الإعلام والسياسة، أحاديث ومواقف في الإعلام والسياسة، الأب ميشيل طبره.
- الكرد وكردستان، أرشاك سافراستيان، ترجمة: د. احمد خليل.
- التصوف في العراق ودوره في البناء الفكري للحضارة الإسلامية، د. ياسين الويسي.
- دراسات في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي، أ. د. نزار محمد قادر، أ.د. نهلة شهاب أحمد.
- جمهورية مهاباد 1946، دراسة تاريخية سياسية، هوزان سليمان الدوسكي.
- الكورد وبلادهم في أعمال البلدانيين والرحالة المسلمين 846-1229م، د. حكيم أحمد مام بكر.
- مدن قديمة ومواقع أثرية، دراسة في الجغرافية التاريخية للعراق الشمالي، د. نائل حنون.
- اليزيدية، دراسة حول إشكالية التسمية، د. آزاد سعيد سمو.
- الكورد والدولة العثمانية، موقف علماء كوردستان من الخلافة العثمانية في عهد السلطان عبد الحميد الثاني 1293- 1327هـ / 1876- 1909م، د. محمد زكي البرواري.
- درامية النص الشعري الحديث، علي قاسم الزبيدي.

- أمٌ لوهم البياض، قصص، وجيهة عبد الرحمن.
- نداء اللازورد، قصص، وجيهة عبد الرحمن.
- الفلسفة الإسلامية، دراسات في المجتمع الفاضل والتربية والعقلانية، أ. د. علي حسين الجابري.
- ضلالات إلى سليم بركات، نص طويل، حسين حبش.
- التجليات الفنية لعلاقة الأنا بالآخر في الشعر العربي المعاصر، د. أحمد ياسين السليماني.
- تركيا وكوردستان العراق، الجاران الحائران، بيار مصطفى سيف الدين.
- في آفاق الكلام وتكلم النص، د. عبد الواسع الحميري.
- الحركات الدينية المعارضة للإسلام في إيران في القرنين الثاني والثالث الهجريين، د. غلام حسين صديقيّ، ترجمة : د. مازن إسماعيل النعيمي.
- العدالة، مفهومها ومنطلقاتها، دراسة في ضوء الفكر القانوني والسياسي الغربي والاسلامي.
- التعجيل في قروض النثر، سليم بركات.
- قصة أعظم 100 اكتشاف علمي على مر الزمن، كيندال هيفن، ت: د. جكر الريكاني.
- إشكالية الحداثة في الفلسفة الاسلامية المعاصرة، دراسة وصفية، د. رواء حسين.
- اللاهوت المسيحي، نشأته – طبيعته، د. أنمار أحمد محمد.
- النور والظلام في شعر البحتري، دراسة، د. نوزاد شكر الميراني.
- صورة العدو في شعر المتنبي، دراسة، د. نوزاد شكر الميراني.
- اللغة التركية، قواعد – محادثة – قاموس، تأليف وإعداد : جلال العبدالله.
- علم المنطق، الأصول والمبادئ، د. علي حسين الجابري.
- قصائد حب نمساوية، ترجمة وإعداد : بدل رفو مزوري.
- جماليات الاشارة النفسية في الخطاب الفرآني، د. صالح ملا عزيز.
- سياحة في ذاكرة جبل الكرد، د. أحمد محمود خليل.
- موضوعات في نظرية النحو العربي، دراسات موازنة بين القديم والحديث، د. زهير غازي زاهد.
- الجماعات اليهودية في تركيا، ودورها في الحياة السياسية والثقافية والاقتصادية، د. محمد عبد الله حمدان.
- الفضاء الشعري عند بدر شاكر السياب، د. لطيف محمد حسن.
- دراسات في تاريخ اليهودية والمسيحية في كوردستان، د. فرست مرعي.
- الفتح الإسلامي لكردستان، د. فرست مرعي.
- الإصلاح الديني والسياسي، إعادة قراءة النص الديني والممارسة السياسية، د. صلاح الجابري، د. علي عبد الهادي المرهج، د. علي عبود المحمداوي، زكي الميلاد، د. إحسان الأمين، حيدر ناظم محمد.

منشورات مكتبه عدنان

إخوان الصفا وابن خلدون	فؤاد البعلي
الإصلاح الديني والسياسي	مجموعه مؤلفين
ترميم الأحمال الكاملة للشهيد حاكم محمد حسين	الشهيد حاكم محمد حسين
التطور الوزاري في العراق	طارق حرب
جدل الاستقلال الفلسفي في الفكر العربي المعاصر	طالب محمد كريم
جمهوريه الجواهري ومسرحيات أخرى	د عقيل مهدي
خصوصيات الاستعمار الجمهورية الفرنسية الثالثة	أ.د .يقظان سعدون العامر
الدكتور علي الوردي ودراسة المجتمعين العراقي والعربي	د .حميد الهاشمي
دليل كلية الفنون الجميلة	جامعة بغداد
رواية سيده القمر	محمد ثامر
سماء الأصوات (شعر)	محمد مدحت حسن
سنا الأصوات في تلاوة الآيات	إبراهيم السالم
الطائفية السياسية ومشكله الحكم في العراق	عبد الخالق حسين
عبد الوهاب البياتي وعي العصر والبنية الشعرية الحديثة	محمد مبارك
علم النفس التجريبي	علي عوده
الغريب والكهف (شعر)	رواء محمود
لم يعد في سواكِ (نصوص)	إياد كريم الصلاحي
مذكرات فخري الفخري	
من ثمرات القراءة	جمال الاسدي
هتك الأسرار	سعدون محسن ضمد
الهجرة إلى السعدون (رواية)	موفق الشديدي

مكتبه عدنان

بغداد - شارع المتنبي - بنايه المكتبه البغداديه

نشر- طبع- توزيع

البريد الالكتروني: yaser88real@yahoo.com

الهاتف: 07707900655-07901785386