تَحوّلات السُلطة
في المَدينة العراقيّة الحديثة

تَحوِّلات السُلطة
في المَدينة العراقيّة الحديثة

محمد عطوان

الناشر جامعة الكوفة
سلسلة «دراسات فكرية»

الطبعة الأولى: بيروت، 2022

First Edition: Beirut 2022

توزيع: دار الرافدين ـ بيروت

كرسي اليونسكو للحوار
جامعة الكوفة

ISBN:

محمد عطوان

تَحوِّلات السُلطة

في المَدينة العراقيّة الحديثة

أستاذ كرسي اليونسكو

د. حسن ناظم

مستشار التحرير

د. علي حاكم صالح

هيأة التحرير

نور إسماعيل
حسن الصرّاف

المتابعة والتنسيق

رسل بدران
أحمد باسم سعدون

الإخراج الفنّي

شيرين صافي حريري
(دار الرافدين ـ لبنان)

دليل المحتويات

المُقدَّمة 11

تمهيد 15

أولاً: الدولة ومُمكِنات الانبناء 16

ثانياً: الدولةُ ومواريث الانشقاق 24

الفصل الأول: التحوّل من سُلطة الاعتراف إلى سُلطة الإنكار 29

أولاً: نحو مسار حقوقي للاعتراف 32

ثانياً: الاعتراف بصيغة إذعان 38

ثالثاً: الاعتراف بفعل عوامل خارجية 45

الفصل الثاني: التحوّل من سُلطة المَديني إلى سُلطة ما قبل المَديني 55

أولاً: نحو سُلطة المَديني 55

ثانياً: العودةُ إلى سُلطة ما قبل المَديني 73

الفصل الثالث: التحوّل من سُلطة الاختلاف إلى سُلطة المُماثَلة 87

أولاً: المَدينة والاستنساخ 88

ثانياً: المَدينة والانكار 92

ثالثاً: المَدينة وموت الانتلجنسيا 97

الفصل الرابع: التحوّل من سُلطة الهُويّة العُليا إلى سُلطة الهُويّات الفرعية 105

أولا: الصراع التاريخي بين الهُويّات الفرعية 108

ثانياً: مُشكلات تمثيل الهُويّات المحلية 115

ثالثاً: الوعي بالتعدُّدية الثقافية 120

رابعاً: إشكالية التعدُّدية السياسية 127

الفصل الخامس: التحوّل من سُلطة الفردي إلى سُلطة الجماعوي 133

أولاً: ماهية الفرد الطائفي والطائفة 137

ثانياً: مسار الجَدل في السياسة الداخلية 146
ثالثاً: تمثيلات المشهد السياسي الطائفي 161
الخاتمة 177

إلى:

أولادي

في انتظار المَدينة الآمنة..

المُقدَّمة

نُحاول في هذه الدراسة أن نتتبَّع مُستويات التحوّل في بنية العقل السياسي العراقي الحديث؛ في مظاهره الاجتماعية والثقافية والمكانية؛ من خلال تغطية عيّنة من الثنائيات الاصطلاحية التي أمّنت إعادة وصف هذا العقل المحلي من قبيل: (الاعتراف والإنكار)، (المَدينة وما قبل المَدينة)، (الاختلاف والمُماثَلة)، (الهُويّة الوطنية والهويات الفرعية)، (الفردي والجماعوي)؛ ونُحاول أن نتتبّعها بعناية من خلال مُعاينة واقع الجَدل الاجتماعي والسياسي المُتصل ببدايات التشكل (= تشكل العقل) ومآلاته في إطار الدولة الوطنية الحديثة وما بعدها.

ففضلاً عن مقدَّمة وخاتمة، تضمنت الدراسة تمهيداً موجزاً عن طبيعة تَكوِّن الدولة العراقية الحديثة، وخمسةَ فصول ذات صلة.. حيث يتناول الفصل الأول مقولة الاعتراف وعلاقتها بالسُلطة السياسية والاقتصادية التي تملّكَتها بعضُ من العشائر العراقيّة، وفيه نتعرف على ما إذا كان الاعتراف ـ بِعدّه مفهوماً قابلاً للإدراك ـ قد تحقَّق ما بين هذه العشائر بالفعل أم لا. ومن ثم نتتبّع الكيفية التي يتحوَّل فيها مَسارُ الاعتراف من كونهِ علاقة قائمة على الإدراك المُتبادَل إلى صيغة انتكاسية من صيغ الإذعان.

أما الفصل الثاني، فيتعرَّض بالتحليل للديناميات التي جعلت «المَدينة» العراقية تكتسبُ طابعاً مَدينياً نسبياً، لاسيما في الثلاثينيات والأربعينيات

حتى نهاية الخمسينيات من القرن الماضي، ويتعرّض للديناميات الأخرى التي حملتها على نقض طابعها المَديني أيضاً. ولأجل معاينة ذلك، يُطرح التساؤل الآتي: ما الذي غيَّر هذه المَدينة وأحالها إلى مجال للفوضى سادَ فيه ما هو غريزي وبدائي بيسر؟

كما يقترح الفصل الثالث مقاربة توريثية ثقافية تُفيد من معنى الاستنساخ البيولوجي، فنُعاينُ فيه الكيفية التي تتنكَرُ فيها الجماعاتُ المَدينية لقيَم الغيرية، والطريقة التي يُستدام فيها عاملُ المُماثَلة الذي يُنكِر فكرةَ أنّ «الأنا» ليست «الذات» بالضرورة، فيحصل معها نوع من الحركة الدائرية في تجربتها الحياتية الخاصة، حيث يتجمَّد التاريخ بنحو يُغاير طبيعته الاجتماعية، وتتعطلُ بتجمده رغباتُ الطي أو الثني اجتماعياً وثقافياً.

أما الفصل الرابع فيتتبَّع مَسار تَشكُّل الهُويّة العراقيّة، وطريقة تحوِّل مواقف الجماعات الإثنية والعرقية من الثبات على البعد الوطني الجامع إلى الميل نحو البُعد التجزيئي ضمن إطار الدولة ما بعد الوطنية، فتساءلُ فيه: لماذا كانت الهُويّات المُتعدِّدة متفارقة، وكيف جعلتها مواريث الانشقاق وسياسات الإقصاء متناحرة وانقسامية في أغلب الأحوال؟

وأخيراً يُعاينُ الفصل الخامس توجه الفرد العراقي وهو يتأرجح في خياره ما بين ضرورات البقاء في كنف الطائفة وبين تحرير وجوده الذاتي في العمل السياسي اليومي. وفي هذا الاتجاه، نحاولُ بيان الكيفية التي يُمكِنُ أن يؤثرَ فيها الانتماءُ إلى الطائفة على سلوك [ذلك الفرد] في اطار دولة مدنية حديثة.

ونحن إذ نتحدث في المُجمل عن تحوّلات السُلطة في المَدينة العراقيّة

(من خلال معاينة البنيات الاجتماعية والمكانية والسياسية والإثنية)، فإننا نتحدث عن تحوِّلاتها في الدولة العراقيّة صراحة. فما المَدينة سوى كناية عن الدولةِ بكُل ما يحيط بها من أُطر قانونية ومُؤسّساتية، وما تتضمَّنه من حقوق وواجبات. ولأجل ادراك الميكانيزمات التي تُحدِث الجَدل داخل المَدينة (إن وجِدت هذه المَدينة)، حَريٌّ بها أن تكونَ قادرةً على إدارة التنوِّع والتعدُّد بدلاً من اقتصارها على معايير السعةِ والكثافة المادية.. فالمَدينةُ لا تكون مَدينةً بهذا المعنى ما لم تحفل بقيَم التنوع والتعدُّد، وتروم تجاوز شروطها الواقعية إلى ما هو غائي.

تمهيد

لأجل معاينة الهُويّة والدولة في العراق نود أن نشير إلى أن أصل تسمية (عراق) يعود إلى أرك أو أوروك، ووردت التسمية بهذا اللفظ في المُدوّنات السومرية والمرويات العربية، وكان معناه مستوحى من المستوطن. و(أوروك) كلمةٌ سُمّيت بها (الوركاءُ) المَدينة التي استوطنها السومريون.

ويرى بعضُ الباحثين إلى أنّ الكلمةَ (عراق) وردَ استعمالُها في العهدِ الكيشي في منتصف الألف الثاني قبل الميلاد. وسُمّيت (ايريقا) وهي الأصل العربي لـ عـراق أو بلاد بابل. فيما الاسمُ ميزوبيتاميا أو بلادُ ما بين النهرين فهو المصطلح لاسم منطقة سهلية تمتدُ ما بين النهرين، والتي أسماها الأكاديون أراضي بلاد الأنهار[1]. وبهذا المعنى تعودُ تسميةُ (عراق) إلى حوالى القرن السادس الميلادي، وهي التعريبُ لمَدينةِ أوروك (الوركاء) السومرية.

والتسميةَ المُراد نقاشها الآن في هذه الدراسة، وفي أدبيات الاجتماع والسياسة أيضاً هي تلك التي تَرافقت مع بدايات إنشاء الدولة العراقيّة الحديثة على وجه الخصوص؛ والمقصود بالدولة العراقية الحديثة الدولة

(1) سالم الآلوسي، اسم العـراق، أصله ومعناه عبر العُصور التاريخيـة، منشورات المجمع العِلمي العراقي، بغـداد، 2006.

التي حَكمها الملكُ فيصل الأول في عشرينيات القرن المنصرم؛ بالتالي، فإن النقاش حول ماهيتها، وتحديد إطارها التاريخي والسياسي في هذا المجال، لا ينصرفُ إلا لإثبات ما هو حديث تحديداً، أسهمت في تشكيله إرادة خارجية بدرجة كبيرة.

أولاً: الدولة ومُمكِنات الانبناء

الحديث عن وجود الدولة، لمجرد اثبات التسمية، من دون تشخيص مُمكِنات نشوئها، يُثير لدى المُتتبعين إشكالية تحديد الهُويّة الاجتماعية والسياسية لها، بمبناها الفلسفي المُعاصر ومفهومها النظري الحديث، فمنذ نهاية السبعينيات من القرن الماضي حاول البحثُ السوسيولوجي التركيز على أصل المُعضِلات المحلية التي تَرافقت مع ظروفِ نشأة هذه الدولة؛ وهذه الدولة، بطبيعة الحال، لم تكن لتدّخر مُمكِنات النهوض في بنيتها التكوينية. والذهاب في الرأي إلى مجرد تحديد إطارها الشكلي فحسب، واغفال مضمونها التطوري الثقافي والفلسفي، يُثيرُ لدى عُلماء الاجتماع والسياسة سجالاً حادّاً لا نهاية له، خصوصاً، وبعد مرور زمن على انبناء الدولة الحديثة، تعرضت الخريطة السياسية والاجتماعية عُنوةً إلى سياسات التقسيم عَقب العام 2003، وبإثرها صُنِّفَت الدولة بتصنيفات طائفية وعِرقية، وترسيمات حاملة لمواريثَ من الصراع والتناحر والشقاق عابرة للحدود[1] ومنظورات أنثروبولوجية لها دور في تحديد خرائط المنطقة في آخر الأمر.

(1) يُنظَر بتفصيل: ريدار فيسير، الهُويّة الطائفية والصراع الاقليمي في العراق (وجهة نظر تاريخية)، عن كتاب: مجموعة باحثين، العراق تحت الاحتلال (تدمير الدولة وتكريس الفوضى)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008، ص ص183 ـ 186.

ونود في ذلك، لأجل معاينة بعض التفاصيل، أن نشير إلى طبيعة العقل السياسي والاجتماعي المحلي في فترة العشرينيات من القرن الماضي؛ إذ في تلك الفترة كانت النُخبة الإثنية والدينيّة غير العروبية تتطلّع إلى تبنِّي فكرة الوطنية العراقيّة كهويّة عُليا جامعة، بينما كانت النُخبة السياسية ذات التراث الإداري والتربوي العُثماني (التي حققت في تجربتها السياسية شيئاً من مكتسبات الهوية العروبية) تنظر إلى فكرة الانكفاء على الهوية الوطنية عائقاً أمام إنشاء الدولة العربية المُوحَّدة العابرة للحدود! لذلك كانت تتمسّك بالتصوّرات القومية بوصفها أيديولوجيا حاكمة[1].

وكان هذا النزوع لفهم الهُوية، بمثابة تبطين طائفي ـ عرقي؛ يُمذهب الدولة قومياً بدوافع طائفية. إذ ضمن هذا الفهم تتبعُ الطائفة مذهباً تتخيَّله مذهباً مُتجانساً فتُسقط عليه مصطلحات القومية وتعابيرها وأدواتها، فيتحوَّل، من بعد، إلى «فعل سياسي في داخل الطائفة، وينعكسُ على مستوى الوحدة الطائفية...»[2].

كانت العروبية، بالنسبة إلى القسم الأعظم من السكان العراقيين، تأويلاً لفكرة الاستبعاد[3]. وبموجب ذلك لم يكن تداول مسمى الوطن بمعناه الحديث أمراً مُقنِعاً، أو ميسوراً، أو مشفوعاً بمنهجية موضوعية مُتكاملة

(1) يُنظَر: إسحق نقاش، الشيعة والدولة، عن: مجموعة باحثين، المُجتمع العراقي ـ حفريات سوسيولوجية في الاثنيات والطوائف والطبقات، معهد الدراسات الاستراتيجية، بيروت، 2006، ص223.

(2) عزمي بشارة، مدخل لفهم المسألة الطائفية وصناعة الأقليات في المشرق العربي الكبير، مجلة عُمران، الدوحة، العدد 11/ 3 شتاء 2015، ص ص 9 ـ 10.

(3) هُشام داود، المجتمع والسُلطة في العراق المُعاصر، عن: مجموعة باحثين، المُجتمع العراقي ـ حفريات سوسيولوجية...، المصدر نفسه، ص161.

تفيد في مساءل فهمه واستيعابه، ويمكن أن يكون تداوله مقنعاً، في هذا الأمر، لو أن معاينة أُجريّت له بحدود ما يُمكن أن يعنيه في الواقع المُتعيّن؛ وطن خيالي لم يكن يحظى بتوصيف مادي مُجمع عليه من الأصل.. مع ذلك، يرى سامي زبيدة وهو عالم اجتماع عراقي إلى هذا الاستنتاج الذي يُشكك في إمكانية التجانس الاجتماعي وغياب الأواصر بين المكونات، ويديم المَيل الانكاري لتجسيد فكرة الوطن بأنه: «مُجرد استنتاج كاريكاتوري محض»[1]، لكن الملكَ فيصل الأول كان يُفصح عن مثل هذا الانكار صراحة ويشير في مذكرته إلى مثل هذا المعنى، بقوله: «... توجد كتلات بشرية خيالية خالية من أية فكرة وطنية..»[2]. ويصفُ الحالة الإدارية في العراق بالحالة التي تكون فيها الدولة بمستوى الكيانية السياسية، أي: الكيانية التي لم تشأ أن تتحصّل على سَرد وأيديولوجيا بعد[3]. كيانية جرى رسم حُدودها الخاضعة لمُخططات سايكس بيكو عَقب الحرب العَالمية الأولى[4]، وكانت مجرد تجميع بريطاني لثلاث ولايات عُثمانية[5]. ولأجل

(1) سامي زبيدة، صعود وانهيار المُجتمع المَدني في العراق، عن: مجموعة باحثين، المُجتمع العراقي ـ حفريات سوسيولوجية...، المصدر نفسه، ص93.

(2) عبد الرزاق الحسني، تاريخ الوزارات العراقيّة، ج3، منشورات مركز الأبجدية، بيروت، ط6، 1982، ص315.

(3) يذهب توبي دوج إلى أنَّ تسمية الدولة العراقيّة الحديثة تسمية مخترعة؛ جرى ترسيم حدودها طبقاً لمُخططات التقسيم بعد الحرب العَالمية الأولى. وفي أعقاب مُحاولات التأسيس: وحاولت النُخبة السياسية المَحلِّية بناء مَروية لها عن دولة ممكنة التشكّل، تتوحَد فيها الأخلاط المتنافرة والأمشاج المُتَدافعة. لمزيد من التفاصيل يُنظَر: توبي دوج، اختراع العراق، ترجمة: عادل العامل، بيت الحكمة، بغداد، 2008.

(4) لقد تواضع المُخططون على اتفاق فيما بينهم عُرف باتفاقية سايكس ـ بيكو عام 1916، تقسَّمت الولايات العُثمانية فيه إلى مقاطعات نفوذ كغنيمة حرب للحلفاء.

(5) مجموعة باحثين، المُجتمع والدولة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1988، ص168.

معالجة ذلك، حاول الملكُ فيصل تضخيم فعل السَرد فيها، لكن الواقع يشير إلى نوع من التجزؤ والتفرقة.. فسعى، بما يتملكه من أدوات إدارية وأيديولوجية إلى توحيد الأخلاط العِرقية المُتنافرة والأمشاج المذهبية والاثنية المُتَدافعة بهدف حكمها في ظروف سياسية ساخنة ما انفك العاملُ الخارجي يتدخل في تحديد ملامحها ويُشَخِصُ مُمكِنات تمدينها ويعملُ على إبقائها ضعيفةً مذعِنةً لارتكاساتها المُتكررة.

كما حاول بطاطو أيضاً، وهو أحد مؤرخي العراق، التوصل إلى مقاربة وصفية للطبيعة الاجتماعية والسياسية لهذا البلد، عندما أكد على المبنى نفسه فقال: أهل العراق لم يحدث أن وجدوا أنفسهم شعباً واحداً أو جماعة سياسية واحدة.. والعرب فيهم على تجانسهم لم يكونوا ليتشكلوا إلا من جملة المُجتمعات المُتمايزة فيما بينها والمنغلقة على الذات[1]. بمعنى أن العراقيين لم يكونوا ليُدرِكوا التعايش السياسي في ضوء وحدة سياسية غير الوحدة العُثمانية المُستنِدة إلى تصور سياسي ـ ديني.

وفي ذلك يُمكن تفسير فرضية لماذا رغبت بريطانيا حينها في إبقاء الوصاية على العراق، ولماذا نظّمت وأدارت شؤونه بنفسها؟ وبخاصة مع ما جاء على لسان وكيل الحاكم المَدني العام أرنولد ويلسون Wilson بأن العراقيين: «لم يتذوقوا طعمَ الشعور بالمواطنة»[2]. والمواطنة بما كان يعنيه ويلسون: حركة الأفراد وعلاقاتهم المتحققة في فضاء اجتماعي حديث،

(1) حنا بطاطو، العراق (الطبقات الاجتماعية والحركات الثورية من العهد العُثماني حتى قيام الجمهورية)، ترجمة: عفيف الرزاز، الكتاب الأول، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط2، 1995، ص ص31 ـ 33.

(2) Wilson, A. T, A clash of loyalties, 2Volumes, London, 1939, p11.

بمُؤسّساته وتشريعاته وعقليته السياسية المُعاصرة. وكان يُريد بذلك أن تتأنى بريطانيا في إنشاء المُؤسّسات الدستورية أو الديمقراطية في العراق، لأنّ الأملَ في بلوغها كان يراه ضئيلاً! لذلك لا بّد من إبقاء العراق وديعة مقدسة في يد العالم المتمدن.

لقد اراد ويلسون إقامة نظام من الحُكم يُلبي مصالح العراقيين من جهة، ويراعي مصالح بريطانيا في السيطرة وحُكم البلاد وإدارة شؤونها من جهة أخرى[1]... وما دفعه إلى ذلك طبيعة البنية الاجتماعية المحلية المترافقة مع نشوء البنية الإدارية والمؤسَّسية الحديثة، فهذه البنية لم يكن ليتسنى لها الخروج من تقليديتها السابقة بهدم يُمكِن أن يُولِّده منطقُ تَطوّرها الداخلي، ولا تزال تعاني من حمل عوالق ما هو قديم أو بعض منها في عملية تَكوِّنها الصعب.

وإذا جاز لنا وصف هذه البنية (الإدارية والحقوقية المَحلِّية) بالتقليدية فذلك لأنها لم تشهد تراكماً تَطوّرياً على صعيد الإدارة والاقتصاد والأيديولوجيا. وأكثر من ذلك لم تشهد المكونات الفرعية انفتاحاً حقوقياً فعلياً يهيء لها الاندماج ضمن أُطروحة تمدينيّة ذات طابع وضعي متحقق؛ فأُبقيَ على ذلك كله يتحرك خارج التوصيف التَطوّري المُستقِل، مُعلَقاً من فوق بإرادة خارجية حتى مطلع الثلاثينيات (عام الاتفاقية البريطانيّة ـ العراقيّة)، مع التسليم بأن الدول تُبنى عن قصد بشكل معتنى به في التاريخ.

ويحق لعاقل أن يجادل في مسألة لماذا تتبنى هذه الدراسة الوصف

(1) يُنظَر: عبد الله النفيسي، دور الشيعة في تَطوّر العراق السياسي الحديث، دار آفاق للنشر والتوزيع، الكويت، ط2، 2013، ص ص164 ـ 175.

السَلبي عن الدولة والوطن؟ ولعل لذلك أسبابه؛ كانت تجربة الحُكم المَحلِّية في العراق غير مُستقرّة، تتقلب في أطوارها من حالة الليبرالية الموجهَة إلى حالة الليبرالية المفتوحة، وصولاً إلى حالة الأوتوقراطية المحضة! إذ شهدت البدايات سلسلة من الأحداث والأزمات، أهمها: المخاضات التي سبقت اصدار القانون الأساسي في العام 1925، والاحتجاجات بشأن قضية أنيس النصولي في العام 1926 عندما عمل تأويلاً على الذاكرة الشيعية في كتابه (الدولة الأموية في الشام)، فأفضى ذلك إلى إحداث نوع من التصادم الاجتماعي بين المتدينين الشيعة والعَلمانيين المُتحررين، وكذلك زيارة السير ألفريد موند البريطاني الصهيوني إلى العراق في العام 1928، والسجالات التي رافقت إبرام المعاهدة الانجلو عراقية في العام 1930، والتي كانت تُؤمِّن دوام نوع جديد من الادارة في العراق واستثمار النفط لبريطانيا، والاضراب العمالي في العام 1931 بسبب الضرائب والرسوم، والمذبحة الآشورية في العام 1933، والانتفاضات العشائرية للفراتين الأوسط والأسفل أواسط الثلاثينات وقمعها، والأزمة الانجليزية العراقية في مايس 1941. إذ بسبب هذه التحوّلات الموضوعية المُتعاقِبة كان نسيج الدولة يتصدع، وتُهيمن فيه الأيديولوجيا، والنزعة الطائفية على السياسة النخبوية. وبلغ هذا التصدّع ذروته مع تسنّم الحركات السياسية الانقلابية الحُكم، وتَمكَّنها من إدارته برؤى شمولية. ويمكن معاينة ذلك بوضوح في ضوء ما تَمخَّض عن تجارب القوميين في الأربعين سنة التي قضوها في الحُكم، وما آل إليه البعث دراماتيكياً عَقب التغيير. بات شكل الدولة العراقية في العهد الملكي يتخذ صيغة (الملكية القومية) وفي العهد الجمهوري

صيغة (السلطوية)، ثم اشتد أكثر بتحوله الى النموذج الشمولي لنمط الحزب الواحد منذ عام 1968 لحين تفككها في 2003.

ومن منطلق المُحاولات الأولى لتحبيك مقولة تأسيسية متخيلة عن الوطن الجامع والدولة ـ الأمة، ومن ثمَّ، مقاربتها فعلياً من خلال إنشاء كيانية سياسية حديثة برأسمال أيديولوجي محلي مُشترك؛ نلاحظ أن هذه المحاولات سرعان ما بدأت تُظهر مُشكلات تنافرها التاريخية، إذ لم تُوفَق في بناء مجال سياسي وثقافي مُتعدِّد، يستوعب حقيقة التمايز الاجتماعي بين المُكوِّنات.

ولعل القيم الثقافية التقليدية كانت السبب الرئيس في هذا التنافر، وعدم التوافق البنيوي، فهذه القيم لم تَتغيَّر عمّا كانت عليه في السابق إلا بنحو طفيف، لأن المؤسّسات الجديدة للدولة ـ بما حملته من قيَم حداثيّة ـ كانت قد أُقيمت إلى جوار الثقافة المَحلِّية لا في قلبها[1]. ومُجرد الإشارة إلى مسألة التَطوّر في مجال التشريعات الدستورية التي حفلت بها الدولة الفَتيّة غير كاف للقول بحدوث تَطوّرات اجتماعية أو ثقافية[2]. حتى أن الهُويّات الفرعية نفسها، كانت على تعددها، تتخيّل الوطنَ الجامع من منظورات تجزيئية طائفية وعِرقية مُختلِفة، وتتغاضى عن أي مسعى توحيدي تحديثي للدولة ناف عمره على الثمانين عاماً (إلى لحظة انهيار الدولة في 2003).

(1) يُمكن الإفادة من: محمد عبد الباقي الهرماسي، المدخل الثقافي الاجتماعي إلى دراسة الدولة، عن مجموعة باحثين: الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي، ج1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1989، ص77.

(2) لم تَتغيرَّ قيَم المُجتمع المَحليِّ في العام 1932 على ما سَبقها إلا نادراً، وعلى هذا فإنّ التقدّم الدستوري للدولة كان قد سَبق أي تقدم اجتماعي أو مادي. يُنظَر: ستيفن همسلي لونكريك، العراق الحديث (1900 ـ 1950)، ج2، ترجمة: سليم طه التكريتي، دار الفجر للنشر والتوزيع، 1988، ص368.

يُضافُ إلى هذا: إن «الدولة الحديثة» نفسها لم تُبلور من الناحية الوظيفية وعياً طبقياً معيناً يُوفِّر للهُويّات والأيديولوجيات المتعارضة مجالاً جدّياً للتعاقد يمنحها المقدِرة على استيعاب مقومات الاختلاف الشائعة وتنميتها في نموذج الدولة القومية كمعيار للحداثة السياسية؛ باعتبار أن الدولةَ بمفهومها الحديث جرى تأسيسها من فوق/ دولة مصطنعة artificial state، والشعب العراقي بمُكوِّناته المُختلِفة لم يُراكِم تصوراً وافياً عن الدولة وعن العَقل السياسي الناظم لها، وبالتالي يَصحُ القولُ إن هذه الدولة بشكلِها الحديث تشكَّلت بمصاحبة مشاريع الدول الكبرى وخططها في الحرب.

عند هذه الحدود لم تتوفر الأسباب المحلية القوية لنشوء الدولة العراقية الحديثة؛ فهي لم تكن دولةً عقلانية مُمركزة وقادرة على تنفيذ إرادتها بصورة فعّالة من دون مُمانعة اجتماعية تُذكر، ما يُصعّب ذلك من إدراك البعد التطوري لمفهومها بمعناه العقلاني الهيغلي/ الفيبري. ولو كنا قد تحدَّثنا عن تجاور وتداخل بنى الهُويّات الاجتماعية الطائفية والعِرقية، فإنها، فضلاً عمّا سَبق، أوجدت في ما بينّها وساوس ومخاوف حالت دون تحقيق مستوى مقبول من الاندماج الهُووي بصياغاته الحديثة بالفعل.

لقد أُبقيّ على هذه الهُويّات متفارقة ومهجوسة بتفضيل مفاهيم المِلّة والطائفة والمذهب والعشيرة. وهذه المفاهيم ـ التي غالباً ما كانت ترتدُ بطبيعتها التكوينية إلى قواعد ونظم تستمدُ قوّة حضورها من عناصر التراث الديني والقبلي ـ لم تتكيف مع المُتغيِّر الفكري والسياسي في ذلك الحين، بل نالت ـ لأجل تعميق مُمانعتها ـ من فُرص نجاح التجربة السياسية الحديثة للدولة التي بدأت الحُكم بآليات مؤسّسية إدارية من طبيعة مُستعارة.

ثانياً: الدولةُ ومواريث الانشقاق

كان بعضٌ من رجال الدين في العشرينيات أفتوا ضدَ كُل من كان يرغبُ في حُكم ترعاه الادارة البريطانية التي دخلت بقواتها العسكرية العراق، وكان لفتاواهم أثرٌ عميق في نفوس العراقيين من المُسلمين.. يقابل ذلك، بالعمق ذاته، أن رفضَ البريطانيون كُل ما يمكن أن يتعارض مع مصلحة حُكمهم[1]. لقد امتنع هذا البعض عن المُشاركة في انتخابات الجمعية التأسيسية (1923)[2]، ووقف البعضُ الآخَر ضد فكرة التجنيد المركزي للجيش (1927)، ما حجَّمَ ذلك من فُرص بناء الدولة بمعايير وأُطر سياسية وإدارية حديثة[3]. كما تماهلت بعضُ النُخب العَلمانية المُتطلِّعة للتمدين عن المُشاركة في إصدار دستور ليبرالي مُتعدِّد يستمدُ قوّة حضوره من فكرة التعاقد، خوفاً من مغبة التصادم مع مواقف التيار التقليدي المحافظ.

وحيال ذلك، ونتيجةً للفراغ الفكري المحلي بشأن طبيعة الأيديولوجيا التي تقف وراء تشكل الدولة العراقية، لم يكن أمام الملك من خيار سوى فرض منظور عروبي يدعم مقولة أو شعار دولة ـ الأمة الذي أراد

(1) يُنظَر: عبد الله النفيسي، مصدر سَبق ذكره، ص156.

(2) يُنظَر: اسحق نقاش، شيعة العراق، ترجمة: عبد الإله النعيمي، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، 1996، ص205.

(3) لماذا تبنّى قادةُ الشيعة من الفقهاء هذا الموقف وما الذي دعم فيهم ذلك؟ الواقع لأن المجتهد الشيعي بحسب نظام الاجتهاد؛ يعتمد في رزقه على ما يقدمه إليه مقلدوه من حقوق شرعية، ولهذا يضطر بدافع الحفاظ على رزقه ومكانته إلى التدخل بتوجيه مواقف مقلديه ضد حُكامهم الوضعيين. أما رجل الدين السُني، الذي بقي إلى حدٍّ ما ساكتاً، فهو موظف حكومي يعتمد في رزقه على مُرتّبه الذي يتقاضاه شهرياً، ولهذا غالباً ما يكون مؤيداً للحكومة في أعمالها. يُنظَر: علي الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ج6، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1971، ص316. كذلك: اسحق نقاش، شيعة العراق، المصدر السابق نفسه، ص ص212 ـ 213.

تحويله إلى واقع؛ لكن [هذا المنظور] أشاع روح النفرة لدى الغالبية من المُكوِّنات الاثنية والمذهبية المُختلِفة، وأثار حس التضاغن التاريخي بينها لاحقاً، وسارع بصورة عملية من رغبة انقسام المكونات على نفسها. الأمرُ الذي أبقى على علاقة غير متكافئة ما بينها، ونوع من التباين الأيديولوجي داخل المشهد السياسي المَحلِّي الذي تركّزَ بصورة جلية في ترجيح الرواية التربوية ذات الطابع العروبي، ما حفَّزَ الإرادات الفرعية المتضاغنة على إنكار بعضِها للبعض الآخَر.

بإزاء ذلك لم يَسعْ المُكونات المناوئة رفض سياسات الاختزال والاستبعاد العروبوية المُتعَمّدة بردود فعل متكافئة، حتى حصل في المآل وبعد ثمانين عاماً، أن أعلَت غالبية هذه المكونات شعار الطائفة والعِرق والمذهب والمِلّة والعشيرة! رد فعل على أُحادية الرؤية الأيدولوجية للحُكم.

ولعل واحدة من المسائل الأخرى التي كانت تحول دون إنضاج تجربة الدولة هي الطبيعة الديموجرافية للسُكان التي لم تكن منفصلةً عن مؤثرات المحيط الخارجي، وكان، إلى ذلك، سهلاً على القوى الخارجية الغربية ـ التي تحكمت في بناء الكيانية السياسية في مطلع العشرينيات لعب الدورَ ذاته في تقويض مسارها مطلع الألفية الثالثة؛ فما كان قد اقترحه السير ونستون تشرشل وهنري دوبس والمس بيل قبل ثمانين عاماً جاء ليقترح نقيضه ريتشارد بيرل وألبرت هولستر وبول وولفويتز من منظور آخر بُعيد التغيّير في 2003.

ولقد تحقق هذا الاقتراح بدعم أصوات عراقيّة عاشت ضروباً من الاستلاب والنبذ، كان هاجسُها في ذلك مقاومة طبيعة الكيانية السياسية أو

الدولة التي لم تكن ذات صلة بالتراث الإسلامي ومبانيه الفقهية السياسية.. كذلك لم تكن في الأقل ملائمة لتطوير تَصوّرات مَحلِّية ذات أطروحة فكرية عن الدولة الوضعية الحديثة. وهي بالمحصلة دولةٌ مُستعارة ومُشوَّهة ومُختلِفةٌ عن الدولة بمعناها التاريخي الحديث.

والبريطانيون أيضاً كانوا على دراية بحقيقة الاجتهادات المَحلِّية التي كان يُطلقها العُلماءُ الفقهاء والمناهضة لقيام الدولة في ذلك الوقت.. كانت اجتهاداتهم تذهبُ إلى أنّ أصل سايكس بيكو عن الدولة محضُ فكرة وافدة مُستجلَبة من الخارج، لم تحظَ بقدر من الاهتمام، ولم تكن بحال نتاجَ بيئة ثقافية مَحلِّية، أو حتى من سنخِ الدولة المُعاصرة بصُورة دقيقة.

لقد مارس البريطانيون تأويلاً على معنى الدولة التاريخي، وهو ما جرى استدراكه ونقضه لاحقاً لمّا حاولَ الأمريكيون التعديل على الفرضية الكولنيالية البريطانية باعتماد آليات مُبتَكَرة لتفتيت الدولة في العام 2003، باستثمار تناقضات الجسد الاجتماعي المُنهار، وإثارة التعارض بين كيانات إقليمية متجاورة؛ فهذه الكيانات لها نصيبٌ وضِلالٌ وصُوَرٌ من تلك الهُويّات الداخلية[1]. وما كان يراد له هو استرجاع لمواريث التعارض المذهبي والطائفي والعِرقي بإحالتها إلى خرائط سياسية من طبيعة أنثروبولوجية.

ورغم كل ما كان يُشاع عن جديّة انشاء وبناء الدول في العشرينيات لم يكن لبريطانيا رغبة في جعل العراق دولة بمقومات مؤسساتية حقة، لقد

(1) من منظور استراتيجي يرتكز الأمن على مُعطيات مادية جيوبولتيكية ومُؤسّساتية، ويَتحدَّد نطاقه بفواعل خارجية وإقليمية ومَحلِّية، وهذه الفواعل محكومة بديناميات مُتداخلة تجعل من قراءة ظاهرة الأمن مركبة وشديدة التعقيد [الباحث].

أبقت [العراق] مجالاً خصباً للتعارض المذهبي والعِرقي، يسهل التحكم من خلاله في حركة وفاعلية ونمو الهُويّات الفرعية، ومراقبة امتداداتها على خرائط إثنية ممكنة التشكّل، ليجري تضمين ذلك في دعم مُخططات مستقبلية مُؤسّسة على هذا التصوّر التجزيئي ولهذا الغرض.

بالتالي، يبدو سهلاً بالنسبة لنا معرفة سبب المطالب الانفصالية لبعض المُكوِّنات المحلية بُعيد التغيّير في 2003، بخاصة عندما أعربت هذه المكونات (شيعية أو سُنيّة أو كُوردية) عن رغبتها الأيديولوجية المُضمرة في المحاصصة داخل السُلطة، مع وعيها بطبيعة السياسات التي تَتحكمُ في تحديد مواقعها ومواقفها من الخارج، وبالتالي كانت تتحينُ لحظات الانفصال عن الجسد الحديث للدولة.

والحقيقة لم يكن شكل الدولة المفروض عليهم من الخارج يحظى بمنزلة من «التقديس» في ذِهنيّة زُعماء الطوائف أو الأعراق المأخوذين بدولة أفعل وأسمى (برموزها الدينيّة ووقائعها التاريخية وأبطالها الرمزيين وسرودها التخيلية وذاكراتها الجمعية). الأمر الذي جعل بعضَ أصحاب الأُطروحات الدينيّة ـ مِمَن تشكَّلت أيديولوجياتهم في ظلِّ التحوّلات السياسية والاقتصادية العنيفة للقرن الماضي ـ يتحدثون عن دولتهم المُرسّمة في الأذهان، ويتحينون الفُرصَ السانحة التي يُحلّون بها رمزياتهم المُتعالية محلَ رمزيات الدولة الواقعية والتاريخية.

الفصل الأول

التحوّل من سُلطة الاعتراف إلى سُلطة الإنكار

الاعتراف recognition، من المقولات الفلسَفية البارزة التي تُمهد لقبول فكرة المواطنة في ضمن نظام اجتماعي معين، والاعتراف هو البنية التحتية التي بفضلها تَتحقَق الروابط الاجتماعية، وفي ظلها يتعزّز العيش المُشترك[1]. فوجود الاعتراف داخل نظام اجتماعي معين شرطٌ لتعايش الجماعات معاً، وإقرار هذه الجماعات بالتكافؤ فيما بينها ـ على اختلافها ـ مطلبٌ وجودي لإنجازِ أهداف المُجتمع الجماعية. الاعتراف هو علاقة ذهنية قائمة على الادراك المتبادل بين ذوات عارفة تعي ضرورة وجودها على قاعدة من التكافؤ.

وأي إنكار تمارسه الجماعات الفرعية لفكرة التعايش المُجتمعي المُتكافئ يعد من الاشكاليّات المعرفية المتحكمة في مسار بناء وتطور العقل البشري[2]؛ فـ الإنكار misrecognition هو المقولة المُعبرة عن غياب

(1) محمد نور الدين أفاية، الوعي بالاعتراف، المركز العربي للكتاب، الدار البيضاء، 2017، ص197.

(2) لقد قدم فرويد في مقالته حول الإنكار شرحاً دقيقاً من خلال توكيد أنّ الإنكار هو وسيلة لوعي المكبوت، وهو مؤشر ينبئ باللحظة التي تبدأ فيها فكرة أو رغبة لا واعية بالبروز في

مقولة الاعتراف. وعندما تُمنَعُ جماعةٌ ما من حقها في التعبير عن ذاتِها صراحة في ضمن حَيِّز اجتماعي ما، يَحلُ الإنكارُ ليصبح المقولةَ المناقضة للاعتراف.. وبالاعتراف تَحصلُ الجماعات على التقييم الإيجابي داخل المُجتمع، وبغيابه يُكرَّس السَلب والتماهي والتابعية؛ وغالباً ما تشير الوقائع الاجتماعية إلى حقيقة تسيِّد جماعة فريدة على ما عداها في التاريخ.

ولأجل تحديد معنى مُحدَّد للاعتراف ومعاينته في ضمن وجوه الهُويّة العراقيّة من المُجدي المرور بالتصوِّرات الفَلسفيّة العامة الواصفة لمقولة الاعتراف؛ فبالمعنى الهيغلي يمثل الاعتراف العلاقة التكاملية لأطراف مُتّحدين يعرفون ذواتهم عبر وعيهم بفكرة الاختلاف ابتداءً، وهو الخبرة الذاتية لكُل طرف من الأطراف بعيدة من أن تكونَ وحدها مُنطلَقاً، فالذات لا ترى نفسها عبر التفاعل إلا بِعينّي الذات الأخرى[1].

لذلك عند معاينة الأطراف الاجتماعية، أو الذوات الاجتماعية المَحلِّية العراقية نجد أن أيَ طرف منها لم يعِ ذاته بعد من خلال الوعي بالآخَر! لأنَ الوعي بالذات وبالغير ـ كمنظور فلسَفي ـ لم يَتحدَّد في الواقع. وأي اعتراف يُمكِن أن نتبيّن ملامحه هُنا سيكون مستعصياً إن لم يفعل كلُ طرف للآخر كما يفعلُ الآخَر له[2]. فهذه الرغبة القائمة على التبادل يتعذر حدوثها داخل المُجتمعات ذات التضامنات المعتمدة على علاقات القرابة، ولم

أي موقف. جان لابلانش، معجم مصطلحات التحليل النفسي، ترجمة: مصطفى حجازي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط3، 1997، ص ص129 ـ 130

(1) هيجل، جَدل الفكر، ترجمة: إمام عبد الفتاح، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 2007، ص76.

(2) يُنظَر: هيجل، فنومينولوجيا الروح، ترجمة: ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2006، ص270 ـ 271.

تَتحقَق في تواريخ الوقائع السياسية المَحلِّية العراقية القريبة، كما لم يكن لها حدوثٌ واقعي عياني حي.

يورد فالح عبد الجبار ثلاث مقاربات بنيوية كان يراها تدعم فكرة تكوين الهوية الجامعة، والتي من الممكن أيضاً أن تسهم في بناء مفهوم الدولة ـ الأمة وهذه المقاربات: اقتصادية وثقافية وسياسية، [ولعلَّها كانت مقاربات مُفيدة تُمهِد أيضاً لبناء علاقات مُتبادَلة ما بين الأفراد والجماعات المَحلِّية، فتفتحُ باباً رحباً على قبول مقولة الاعتراف]؛ فعبر المُقاربة الاقتصادية تلعب الشبكةُ الاتصالية والتواصليّة في إطار هيكل مؤسسي من الإنتاج والتداول والتبادل والتفاعل (مصانع، سكك حديد، خطوط تلغراف)، دوراً في إيجاد تضامن عضوي بين الأفراد أنفسهم وبين الجماعات بديلاً عن التضامن الميكانيكي في المجتمعات القُروية والعشائرية.. وعبر المقاربة الثقافية تدعم قنوات المعرفة الحديثة: (الكتاب، الجريدة، الجامعة، الفن، التلغراف، الراديو، التلفزيون، الانترنيت، الموبايل) المُخيِّلة الجمعية برموز وعلامات ذِهنيّة وبصريّة يتشارك فيها الكُل وبمستوى تلَقّي معرفي مُنصِف. وأخيراً عبر المُقاربة السياسية يُؤسّس لبناء جهاز سياسي مركزي (عاصمة، عملة مُوحَّدة، جهاز إداري مُوحَّد... الخ)، ما يفرضُ ذلك سُلطته على الإقليم ويمثله ويتفاعل معه[1]. ولأجل بلوغ هذه المستويات درجة التحقق من المُهم البحث في عناصر ومقومات تَحقق براديغم الاعتراف من منظور فلسفي ـ اجتماعي بدرجة كبيرة.

(1) يُنظَر: فالح عبد الجبار، أزمة الاندماج والهُويّة، عن كتاب: مجموعة باحثين، أزمة الدولة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2011، ص272.

أولاً: نحو مسار حقوقي للاعتراف

لقد آثر العقلُ السياسي الحاكم في بدايات تأسيس الدولة العراقيّة الحديثة ـ بما حمله من رؤى أيديولوجية عروبية ـ الإبقاءَ على نوع من الهيمّنة لهُويّة ثقافية معينة على ما عداها من الهُويّات؛ فكان [هذا العقلُ] يخلعُ سَرداً متمركزاً أو تصوّراً عن نفسهِ على حساب ما كان يحيط به من تصورات متعارضة حُكماً، فينسخها تارة، ويعمل على تمثيلها من منظور مُهيمِن تارة أخرى. ومن هذا التصوّر أو السَرد الناظم لطبيعة العلاقة ما بين الجماعات يتجلى فعل التمركز على الذات أو التضخم الذاتي داخل السُلطة لأجل الهيمّنة.

ففي بدايات تأسيس الدولة العراقية الحديثة كان العقل السياسي المحلي يَتزود من المضامين العُرفيّة (العشائرية والدينية) بوصفها مرجعيات وإدراكات مُؤسِسة للهُويّة، والتي كان يحدثُ لها، بما تدّخر من تعارضات، أن مارست تبخيساً غير معلن للآخر المُخالِف والمُختلِف[1]، وإقصاءً له باحتسابه موضوعاً من موضوعات الذات المُهيمِنة، وشيئاً من أشيائها ضمن مجال حافل بالمواريث القائمة على الانشقاق والتنافس.

وضمن مجال مَحلّي مُنغلق وبسيط كالمجال الاجتماعي العراقي الذي نروم البحث فيه؛ يبدو مُضنياً البحث عن إمكانية نشوء وتُطوِّر مفهوم واسع للمواطنة، نستطيعُ من خلاله توسّم مستوى من العلاقة يقوم على الاعتراف بالغير، بخاصة عندما لم يحدث للجماعات الثقافية والاجتماعية، والقوى

(1) في شأن المُخالَفة والاختلاف يُنظَر: بول ريكور، سيرة الاعتراف، ترجمة: فتحي إنفزو، دار سيناترا، تونس، 2010، ص202.

المُتحكِّمة في هذا المجال أن تواضعت عملياً على بلوَّرة صيغة مُرشّدة وصريحة له عبر التاريخ[1].

إن غياب الجَدل، وضمور ما يمكن أن يُحدّد علاقة القوى المُهيمِنة بما عداها (نمو الانتاج الصناعي، وظهور المدن، واتساع الطبقات الوسطى، ووسائل الاتصال والمواصلات الحديثة... الخ)، وانتفاء وجود ما يمكن أن يُحفِّزَ حضورها ضمن شبكة من العلاقات الإنتاجية (طبقات، وعي طبقي، علاقات إنتاجية ثورية، قوى طليعية، مجال مَدني... الخ)؛ يُبقي هذه القوى محمولة برؤى أيديولوجية مُتمحوِرة على ذاتها عشائرياً ومذهبياً واثنياً، ومُتعالية على الغير لغوياً وثقافياً. والقول بافتراض حضور عناصر الجَدل في هذا الواقع يُمثِّلُ المدخل الثوري والتجريبي الذي يُثري الرأسمال الرمزي والاجتماعي المُشترك لهُويّة وطنية مأمول نهوضها.

فالتاريخ المَحلِّي الاجتماعي العراقي لم يَسَعْه الظفر برواية اجتماعية أو سياسية استطاعت أن تُعمِل الجَدل داخل المشهد الاجتماعي العام، رواية قادرة على إدارة التعارضَ ما بين الجماعات على نحو مُتكامل؛ أي لم يُكتَب للتاريخ المَحلِّي أن ظفر برواية استطاعت في الأقل بلوغ منظور عملي للتبادل ما بين ذوات جماعية تعي أهميةَ ما يَعنيه مفهومُ الاعتراف

(1) الاعتراف المراد التثبت من وجوده أو عدمه هو الاعتراف المادي المتحقق في النظرية والتطبيق، وبالتالي فإن أية مظاهر شعبية عاطفية أو انفعالية حدثت لأجل التعبير عن التضامن الاجتماعي والثقافي في بدايات التأسيس كانت مجرد أشكال سياسية بلا مضمون فلسفي رصين، ومنها ما يمكن معاينته في تظاهرات العشائر والنخب المدينية التي كانت تطالب بخروج قوى الاحتلال البريطاني وتحمل لافتات بشعارات وطنية، وكذلك الأهازيج الزائفة عن بطولات شيوخ القبائل، والأعمال الأدبية ذات الطبيعة المناطقية، والأغاني فقيرة المحتوى؛ جميعها كان مجرد أرهاصات عابرة غير كافية لتأسيس عتبة تصف معنى الاعتراف المادي المراد الدفاع عنه. [الباحث]

لها، إذا ما ذهبنا إلى أنَ مقولة الاعتراف نفسَها لم يَحدث لها أن وجَدت طريقَها للتحقق عبر تلك التواريخ، بما فيها التواريخ الحديثة، ولم يَحدث لها أن ثُبِتَت، بشكل صريح، في ضمن مدونةِ السَرد المَحلِّية من الأصل.

قد يَصدقُ القولُ في أنّ مقولة الاعتراف طُرحت للتداول بصورة خاصة في الأدبيات الحقوقية العراقيّة الرسمية الحديثة؛ عندما ضمّنتها تشريعات الدولة منذ البدايات في العام 1921، لمَّا اهتمت الأُطروحة الأيديولوجية السياسية ـ ولو بنحو صوَري ـ بإمكانية تمثيل الكُل الاجتماعي إدارياً وثقافياً وإثنياً. وأنه بحسب مُعطيات المدرسة الليبرالية: كان المُشرِّعُ العراقي يرى من الناحية القانونية في الاعتراف ضمانة لحُرية الأفراد والجماعات واستقلالهم الذاتي، ووعياً متقدِّماً بفكرة الذوات المُجتمعة العارفة والقائمة على قاعدة من الإدراك المُتبادَل، بالطبع مع الوعي بأهمية تضمين مثل هذه التشريعات التأسيسية في سياق دولة فَتيّة حديثة التَشكُّل.

لقد حاول الفقهاءُ والمُشرعون تضمين الوعي بالاعتراف عبر تمثيل الكُل الاجتماعي دستورياً بصورة مبكرة نسبياً، ومثَّلَ ذلك خطوةً ريادية كان يتوجّبُ حينها التأكيد بجعلها لزاماً عَقدياً أخلاقياً وتهذيبياً مُتبادَلاً بين الجماعات[1]. لذلك نتساءل هُنا عمّا إذا كان قد حصل مثل هذا الاستحقاق

(1) لقد حدّدت المادة السادسة من القانون الأساسي العراقي لعام 1925 بأنّ: «لا فرق بين العراقيين في الحقوق أمام القانون، وإن اختلفوا في القومية، والدين، واللُّغة». كما قالت المادة الثالثة عشرة من القانون نفسه إنّ: الإسلام دين الدولة الرسمي، وحُرية القيام بشعائره المألوفة في العراق على اختلاف مذاهبه محترمة لا تمس، وتضمن لجميع ساكني البلاد حُرية الاعتقاد التامة، وحُرية القيام بشعائر العبادة، وفقاً لعاداتهم ما لم تكن مخلة بالأمن والنظام، وما لم تناف الآداب العامة. ويُضافُ إلى ذلك أيضاً المادة السادسة عشرة المتضمنة حق الطوائف المُختلِفة في تأسيس المدارس لتعليم أفرادها بلغاتها الخاصة، والاحتفاظ بها على أن يكونَ ذلك موافقاً للمناهج العامة التي تعين قانوناً.

التمثيلي عملياً في إطار صيغة من العلاقات الاجتماعية والسياسية المَحلِّية أم لا؟

في بدايات القرن العشرين كان نسيجُ المُجتمع المَحلِّي يُمثِّل خليطاً من العشائر المُترابطة تاريخياً (علاقات المُصاهرة أو التحالف بين العشائر) والمُتجاورة مكانياً (امتلاك إقليم تشغله وتُدافع عنه عشيرةٌ حيال غيرها). وهذا الخليط كان يُمثِّل شبكةً متوازنةً من العلاقات النُسالية التقليدية الأولية من جهة، وحصناً دفاعياً يوحدها في مجموعات أكبر أو اتحادات عشائرية من جهة أخرى[1]؛ لقد عَمل ذلك على تأمين منظور تعايشي لهويات قوى مُتقابلة ومُتمايزة عمّا سواها من تلك الجماعات المَدينية الإثنية المُزاوِلة للأنشطة التجارية والحِرَفية والدينية والثقافية، أي: تمايز هذه الاتحادات عن الجماعات غير المُهتمّة بالولاء والنَسب العشائري.

ولعل مُجرد إجراء مسح تقريبي عابر لتاريخية المُجتمع المَحلِّي العراقي وتركيبته الاجتماعية يُهدينا إلى نقاط مُتعدِّدة من المُماثَلة والاختلاف بين عناصره المُكوِّنة؛ لذلك لم تكتفِ الجماعات المحلية لأجل إدراك ذاتها حيال الآخَر بخيار علائقي واحد فحسب، إنما راحت تؤثر الانكشاف على وجوه تداولية سلالية مُتعدِّدة: ثقافية وسياسية واقتصادية ونفسية.

لقد كانت العشائر العراقيّة ـ ومنها تلك التي تملّكت السُلطة السياسية والاقتصادية ـ مُدرِكة لوجوه المُماثَلة في الأقل، أو كانت تستشعرها وجودياً، وتُحاول مقاربة نوع من العلاقة المُتكافئة مع الغير؛ لقد كانت

(1) وميض عمر نظمي، ثورة 1920، (الجذور السياسية والفكرية والاجتماعية للحركة القومية العربية والاستقلالية في العراق)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1985، ط2، ص37.

هذه العشائر «تتبادل الخدمات والحماية مع بعضِها بدلاً من اعتمادها على حكومة غير مؤهلة، لذلك لم يكن أمامها سبيل سوى بناء تحصيناتها الخاصة ورص صفوفها بغرض الدفاع عن النفس ضد بعضها البعض وضد الحكومات على حد سواء»[1]. بمعنى أنّ هذه العشائر كانت تُحاول أن تُحدِّد ـ بتعبير هيغل ـ موقفاً من فكرة تدمير استقلال الموضوع/ العشائر الأخرى، والذي يبدو أنّه يُزاحِم استقلالها الخاص. فالعشيرةُ/ الذات، وبنحو من المُقاربة، تُحدِث تَمييزاً داخل ذاتها بحيث تُظهِر من ذاتها آخر أو موضوع، ولأجل ادراكه تقوم بِردّه مرة أخرى إلى ذاتها، ومن ثم تُلغي التَمييزَ الذي تصنعه مع غيرها من العشائر[2]. بمعنى أنّها كانت مدركِة لإيجاد تسوية محسوبة مع ما سواها، ونوع من الاعتراف المُتبادَل بالوجود المُستقِل للهُويّات المُتقابلة، وبحقيقتها الاجتماعية والاعتبارية.

إذن ثمة مواثيق ناظمة وسياسات تعاقد في السُنن والشرائع تهتدي بهديها تلك العشائرُ وإن تمايزت إحداها عن الأخرى لظروف بيئية واجتماعية خاصة (عشائر ذات خصائص بدوية أو ريفية مثلاً)[3]. لذلك كانت مثل هذه العلاقات البينية تبدو مُدرَكَة ومتوازنة. لكن يظل إلى جوار ذلك يوجد عاملٌ محوري راجح يُعطي العُلويّة لعشيرة ما على حساب بقية

(1) المصدر نفسه، ص37.

(2) يُنظَر: ولتر ستيس، فلسفة الروح لهيجل، ترجمة: إمام عبد الفتاح، مج2، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 2005، ص ص41 ـ 42.

(3) في أحوال الديّات أو الفصول التي تمتثل لها العشائر جراء وقوع أحداث القتل التي تقع بين الأفراد أو بين العشائر نفسها فإنّ كُل عشيرة مَحلِّية من تلك العشائر مهما كان موقعها من السُلطة تعترف بخطئها واعتدائها ـ إن ثَبت ضدها ذلك ـ أمام العشيرة المُعتدى عليها، ويَتحدَّد الموقف من ذلك بالتصعيد أو التفاوض بحسب طبيعة الموقف الاجتماعي وبحسب مركز الشخص ومنزلته. [الباحث]

العشائر؛ وهذا العامل هو تَمَلُّك السُلطة السياسية وخطابها الأيديولوجي. ففي الوقت الذي يجري فيه تداول العلاقات عبر خطاب اجتماعي يؤمِّن أسلوباً مُتعادلاً للتخاطب ما بين العشائر، يلعبُ عاملُ حيازة السُلطة دوراً مُرجحِاً في ترسيخ فعل الهيمّنة الرمزي والمادي الذي يَتحدَّدُ في ضوئه الموقعان الاجتماعي والاقتصادي لعشيرة ما على ما سواها[1]. لكن لأجل وضع اليد على مَلمح مُحدَّد من ملامح الاعتراف الاجتماعي المُتداولة نُركِز على فكرة: أنّ الجماعات العشائرية بوصفها جماعات مُهيمِنة في بدايات تأسيس الدولة الحديثة وما تلاها، لم تتورط ـ لأجل الهيمّنة ـ في صراع داخلي جوهري في ذاته، سواء أكان ذلك في مناطق الشمال أو في حوضي دجلة والفرات أو في مناطق الجنوب عموماً، بما هي جماعات مُجتمعة مع غيرها ومُتقابلة وقائمة بذاتها في آن.. وحتى الصراع على مِلكية الأراضي ما بين الفلاحين والملاّكين المُتنفِّذين (الذينَ كانوا قادرين على إبراز سندات التملّك بدعم من الحكومة آنذاك)، لم يكن صراعاً فيما بينهم كأفراد أو جماعات في الواقع، بقدر ما هو صراع ما بين الفلاحين والحكومة المركزية التي كانت تذودُ عن مصالح أولئكَ المُلاّك[2]. وهذا ما يُبين لماذا تراجعت المنازعاتُ العشائرية الداخلية حول الأراضي والماء لجهة ظهور النزاعات ضد الحكومة. وبإزاء ذلك، وكنوع من المقاومة الوجودية، يقول غودلييه: كان كُل طرف من الأطراف العشائرية يرى في

(1) للإفادة من موضوع اقتران العشائر بالسلطة السياسية، يُنظَر: علي الشرقي، ذكرى السعدون (تاريخ بطل التضحية والاخلاص)، مطبعة الشعب، بغداد، 1929، ص ص31، 40، 45.

(2) وميض عمر نظمي، ثورة 1920، (الجذور السياسية والفكرية والاجتماعية للحركة القومية العربية والاستقلالية في العراق)، مصدر سبق ذكره، ص240.

نفسه مُعادلاً للآخرين اقتصادياً وسياسياً وأيديولوجياً[1].. ولا يفعل بهم ما لا يرغب أن يفعلونه به.

ثانياً: الاعتراف بصيغة إذعان

ما نود التأكيد عليه في هذا المبحث هو عدم ارتباط العشائر العراقيّة بعلاقات قائمة على الخضوع من مُنطلَق سيادة عشيرة على ما سواها بتجريد، إذا ما عَلِمنا أنّ غطاءً سياسياً ـ دينياً جامعاً كان هو السائد في عموم المُجتمع العراقي، ويُمثِّل المظلَّةَ الحاكمة التي تُدير عناصرَ التعارض ما بين العشائر قبل قيام الدولة الحديثة[2]. ومن ثمَّ، فأنّ اعتراف العشائر ببعضها لم يكن يَتحدَّد، كمُقدَّمة للتعايش، من جهة بدء الخضوع لمنظور عشائري مُهيمِن بعينه، أو الخضوع من منظور تتبنّاه عشيرةٌ ما مدعومة دينياً أملى اعترافاً على مجال العشائريات برمته، إنّما، فضلاً عن بعض الخصائص الداخلية التي تتميَّز بها بعضُ العشائر من قبيل موقعها الجغرافي وعلاقاتها الإنتاجية، كانت السُلطة السياسية والعامل السياسي الخارجي (الأتراك أو الإنجليز) اللاعب الرئيس في توجيه مواقف تلك العشائر وتمكينها من الحُكم حيال غيرها[3]، فبدا الاعترافُ عندها يأخذ طابعاً سياسياً اختزالياً.

(1) يُنظَر: موريس غودلييه، القبائل في التاريخ وفي مواجهة الدول، ترجمة: خليل أحمد خليل وغازي برو، دار الفارابي، بيروت، 2015، ص38.

(2) كانت الحياة الإدارية في العهد العثماني تستوي على وفق تراتبية هرمية تنتظم فيها الطوائف والمِلل على أساس العلاقة من الدين الإسلامي، والفيصل الأساسي فيها هو دفع العشور من المُسلم والجزية من الذمي إلى أن تحوَّل هذا النظام بعد الإصلاحات بين (1840 ـ 1870) إلى ما يعرف بنظام المِلل. وعلى الأقل كان ذلك يُدلِّل على وجود جهة استقطاب واحدة محورها الديني وليس سواه. يُنظَر: فالح عبد الجبار، أزمة الاندماج والهُويّة، ص286.

(3) لقد أناطت الحكومة البريطانيّة بشيوخ العشائر مسؤولية المُحافَظة على الأمن، والقبض على المجرمين، وحماية طرق المواصلات، وجمع الضرائب، وزودتهم بالهبات والسلاح، وفوضت

إذن الاعتراف الذي يُمكِن فهمه، بهذا المعنى، كان نتيجةَ الوعي بالخضوع لاعتبارات سياسية، عبر ضرب عشائر بعضها ببعض[1]، أو تمكين الحكومة من السيطرة على بعض المناطق، أو احلال لعشيرة محلَّ الدولة في فرض سيادتها على الأرض[2]، ولم يكن هُناك ما يُحدّد معيارية التفاوت والتمايز غير سياسة التفريق في العطاء؛ على سبيل المثال كانت أربعة أخماس العائلات العراقيّة في الفترة الملكية لا تملكُ أيةَ أرض على الإطلاق، وفي الوقت نفسه، فإن أقلَ من 1% من الحائزين على الأرض والمُلاّك كانوا يُسيطرون على 55.1% من كُل الأراضي ذات المِلكية الخاصة[3].

هذا المقترب، ونتيجة لقبول الاعتراف بصيغة الاذعان، فتح باباً للعشائر المتنفذة ان تدخل بايديولوجياتها ومذهبياتها لتؤلف خطاب السلطة، لتثري عناصر الجهاز الاداري الحكومي بابنائها، فليس غريباً حصر المراتب العسكرية والمناصب الحكومية الادارية العليا والمناصب

لهم الأراضي التي كانت تتصرَّف بها العشائر مما أدى إلى حرمان كافة أفراد العشائر الأخرى. عن مقدَّمة عبد الجليل الطاهر لـ (تقرير سري لدائرة الاستخبارات البريطانيّة عن العشائر والسياسة)، ترجمة: عبد الجليل الطاهر، دار طبع: بلا، مكان طبع: بلا، ص10.

(1) لقد انشقت عشيرة من عشائر المنتفك تسمى (عبودة) على نفسها يوماً فانقسمت إلى فريقين متحاربين، دارت رحى القتال بينهما، فتدخلت الحكومةُ التركية في الأمر وأرسلت قواتها العسكرية لتساعد بها فريقاً على آخر. محمد مهدي البصير، تاريخ القضية العراقية، مطبعة الفلاح، بغداد، 1923، ص8.

(2) كريم حمزة، تاريخ الاستخدام السياسي للهُويّة المَحلِّية العشائرية في العراق (تخادم الدولة والمشيخة)، مجلة عُمران، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، العدد 19/ 5 شتاء 2017، ص92.

(3) حنا بطاطو، العراق (الطبقات الاجتماعية والحركات الثورية من العهد العُثماني حتى قيام الجمهورية)، مصدر سبق ذكره، ص77.

الأمنيّة الحساسة بقبائل معينة دون غيرها. فكان هنالك حظورٌ بالغ لأبناء القبائل السائدة داخل السلطة، مثلما كان هنالك دعمٌ (وليس تأسيساً) أيديولوجي لفكرة القومية من خلال التخادم القبلي ـ المذهبي لهذه العشائر المخصوصة (مع وجود استثناءات بارزة).

ولقد صار ذلك واضحاً ومطبّقاً على الصعيد المحلي مع مجيء البعثيين للحكم في العام 1968 أيضاً، عندما حاول صَدّام حسين التعويل على دوائر القَرابة في تحصين مركزه داخل السُلطة، مُنطلِقاً من انتقاء وتقريب أبناء العمومة والخؤولة والتكارتة والقبائل العربية الصديقة مثل الدليم والجبور وعبيد والعزة.

وبالتالي كان الاذعان هو القاعدة التي تحل محل الاعتراف داخل المجتمع العشائري. لقد ظهرت في هذه الغضون عشائر مُهيمِنة وأخرى مُذعِنة ولو بصورة غير مُعلَنة. والحق أنه ليس لعشيرة تدعي الهيمنة أن تفرض سُلطتها على الغير، حتى لو خُصّت بالهيمّنة (عبر تحريف التاريخ وحيازته ونسبته إلى نفسها)، وبالتالي ليس لها أن تفعل ذلك بعشائر أدنى ما لم تدّخر هيمّنة تامة وأبدية[1]، ثُمَّ لا بد لها أن تُبرِّر أسباب هيمّنتها معيارياً؛ ولعل مُجرد فرض واقع الهيمّنة بهذا المعنى اللغوي يعدم سببية وقوع الغير في الإذعان المُطلَق.

لذلك تُشير الوقائعُ التاريخية إلى أنّ سياسات الإخضاع والأُحادية في إطار دولة تقليدية كانت سياسات غير قادرة عملياً على توفير فُرص الاعتراف المُتبادَل ما بين العشائر، بما هي عشائر بعيداً عن السُلطة، وإنّ

(1) يُنظَر لمزيد من التفاصيل العامة بهذا الشأن: دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة: منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007، ص ص 121 ـ 122.

الإذعان لِما هو سياسي، ضمن حَيِّز العلاقات العشائرية كان يُمثِّل الصيغةَ البديلة عن الاعتراف المادي، وهو اعتراف انوجد من جانب الطرف المُستَلَب لجهة دعم وجود الطرف صاحب السيادة[1]. فالاعتراف في هذه المُقايسة لا يعني سوى تأسيس لجَدلية السلب التي كانت مائزة في وصف العلاقة ما بين العشائر المُختلِفة طيلة قرون مضت، وبالتالي لا يقوم الاعتراف هُنا إلا على الاخضاع لاعتبارات سياسية، فيتحدد عندئذ بصيغة إذعان.

لقد جعلت الأعرافُ والسُنن الاجتماعية الحاكمة من الاعتراف يأخذ صيغةً مُحدَّدة في جَدل العشائر ومواقفها، فكان زعم جماعة ما بالتفوق الكامن في ذاتها، أو مقدرتها الجوهرية على الانتشار والسيادة حيال الغير ضرباً من المَجاز الذي يُقدِّم لنا جماعات اجتماعية تربط ما بينها علاقات هيمّنة وتبعية سياسية[2]. وحتى أن مقاربة فكرة العَقد الاجتماعي الذي يعمل على تلطيف الصِراع ما بين الجماعات المُختلِفة، إذا جاز لنا أن نَستعملَ مفهوم العَقد هُنا، لم تُقدِّم ضمن علاقات العشائر غير اعتراف ناقص، فبقي الاعتراف يَتحدَّد بحدود وعي العشيرة بذاتها، وهو وعيٌ مُنعزِل يتحركُ في الحدود الضيّقة من تعريف علاقة العشيرة بسواها[3].

(1) عند هذا المعنى فإنّ الوعي بالذات يقابله وعي مُضاعف أو وعي آخر بالذات، ويبدو كأنّه وافد من خارج. فينصرف هذا الحال إلى معنيّين، أولاً: إنّ الوعي بالذات قد فقد ذاته، لأنّه يرى ذاته كماهية أخرى، ثانياً: أنّه عند هذه الرؤية قد ألغى الآخَر أيضاً، لأنه لا يراه كماهية وإنما يرى ذاته هو في الآخَر. هيجل، فنومينولوجيا الروّح، ص268.

(2) يُنظَر: دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ص121.

(3) كانت عشيرة البو محمد التي يتحدر رؤساؤها من الزبيد، توظف في العام 1917 أعضاءً من عشائر اضعف في مناطقها المزروعة قمحاً، ومن أجل الأعمال الأكثر مشقة في جني محصول حقول الرز ودراسته... وفي السنة نفسها فإنّ عشيرة بني مالك التي اعتادت أن تزاول مهنة

وحتى العشائرُ التي هيمّنت في خلال المئة عام الماضية في الأقل؛ لم ينوجد في هيمّنتها الجوهرية حيال الغير ما يُشير إلى تَميِّزها من حيث الثروة أو العِدة والعَدد إلا لماماً، والموجِهات السياسية (أو السياسات الموجّهة) التي كانت تُمارسُها السُلطات المركزية وشبه المركزية المتوارثة ضاعفت بدرجة كبيرة من تَمييِّز عشائر مخصوصة (مُمَثلة بشيوخها) على ما عداها، ولعبت أدوارً إدارية تأديبية في تحقيق درجة متوقعة من «الاعتراف» المبني على مُجرد خضوع هذه العشائر للغير[1]. ما أفضى إلى حقيقة أنّ الاعتراف المُتبادَل لم ينوجد في الجوهر ولم ترفع العشائرُ سقوفَ تمثيلها عن نفسها أكثر من تمثيل ذاتِها لذاتِها، ولم تتجاوزه إلى مجال هووي عابر للتكوينات الفرعية (مجال الوطن الجامع بصيغته الوضعية الحديثة). والحال هذا يتطلبُ إدراكاً أو نظرةً مفاهيميةً ذات طابع وطني.. لقد كان الفلاحون العراقيون (في عهد ما قبل المواصلات ـ زمن الأتراك) بحُكم تركيبتهم

صيد السمك أو فلاحة الأرض أو تربية الجاموس أو حياكة الحصر من القصب كانت قد توزعت في كُل الأنحاء، وعمل أفرادها على الفرات لحساب عشيرة السعدون، وزرعوا المحاصيل الشتوية في أراضي مشايخ البو محمد في دجلة الأدنى. حنا بطاطو، العراق، الكتاب الأول، ص95.

(1) لقد كان أهلُ الإبل أكثرَ ترحالًا، ويتمتعون بصفات قتالية مُتفوّقة، وأنهم كثيراً ما استطاعوا تأكيدَ سيطرَتهم في عالم العشائر. وهكذا كانت الإمارةُ، القسمَ العائد من ربيعة، كان يتحدّرُ من عنِزة، التي كانت تنتمي إلى أهل الإبل، وكانت معروفةً ببسالتها العسكرية، وكان السعدون الذين حكموا المنتفق من أهل الإبل أيضاً مثل عنِزة وكانوا يتميزون عسكرياً، وحتى وقت يصلُ إلى العام 1919 لم يكن هؤلاء يظهرون في الوديان النهرية الا لتحصيل الإيجارات ثم كانوا يعودون إلى الصحراء. وبالتالي فإن الشريحة الحاكمة من رؤساء الأحلاف العشائرية ومن مشايخ العشائر القوية المُكوِّنة لهذه الأحلاف تَتحدرُ من جماعة المُحاربين الرُحَّل الذين لم تكن تربطهم في أحوال كثيرة رابطة الدم بهذا المقاتل، وأنه يمكنُ عزو بدايات الانشقاق الاجتماعي داخل عالم العشيرة في العهد المَلَكي إلى التمييز ما بين المُقاتل من الرُحَّل والزُرّاع. المصدر نفسه، ص ص94 ـ 97.

الاجتماعية ـ الاقتصادية يفتقرون إلى النظرة المُنفتحة على الوطن الجامع؛ فكان عَالمُهم محصوراً في حدود القرية والعشيرة والأسرة[1]. لذلك أخذ طابع العلاقة داخل سُلطة الدولة شكلاً خلدونياً قائماً على تمايز أولي لعشيرة مُقرَّبة من الدولة على ما سواها بوساطة الغُلب[2].

والأفرادُ المُنتظِمون داخل عشائرهم لم يأخذوا بمفهوم الاعتراف الذي يُمكِنهم من رؤية ذواتهم في عيني الآخَر مُستقِلة على نحوِ التمام والكمال، بمعنى مقدرتهم داخل الفضاء العام على تحرير العلاقات وفردنتها. لذلك كانوا ينتظمون في علاقة استتباع واذعان ضمن بنية جَماعية لا تعبأ بفرديتهم كأفراد، ويرتبطون بعلاقات جوّانية تُصيّرهم ذواتاً مُتماثلة غير قابلة للتحديد، إذا ما اعتبرنا أنّ بنية العشيرة المؤطِّرة لوجودهم لا تملك المقدِرة على تعريف ذاتِها بذاتِها.

لقد حتّمت الصيغة البنيوية المفروضة سياسياً على العشائر المُذعِنة قبول «الاعتراف» من جهتها بالعشائر المُتسَلطة من مُنطلَق أنّ العشائر المُذعِنة ـ على ما هي عليه ـ ليست سوى أشياء وقيود أو ماهيات «بيولوجية» للخدمة. وهذا الاعتراف، أو الصراع من أجل الاعتراف، خُصّت به عشائر تَملّكت الأراضي والتمثيل السياسي بوساطة شيوخها المُتنفِّذين داخل السُلطة السياسية. وهو شكلٌ من أشكال تقاسم السيادة

(1) ولذلك كانت بعض العشائر تكتفي بتحرير مناطقها من الاحتلال البريطاني، من دون أن توسع عملياتها العسكرية خارج إطار تلك المناطق، فبقيت حبيسة التصور الضيّق للهُويّة، وميض جمال عمر نظمي، ثورة 1920، مصدر سبق ذكره، ص18 وص238.

(2) يقول ابن خلدون: إذا استقرت الرئاسة في أهل النصاب المخصوص بالملك في الدولة وتوارثوه واحداً بعد آخر في أعقاب كثيرين ودول مُتعاقِبة نسيت النفوس شأن الأولية واستحكمت لأهل ذلك النصاب صبغة الرئاسة...الخ». يُنظَر: أبو زيد عبد الرحمن بن خلدون، المقدَّمة، ج1، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، دمشق، 2004، ص309.

السياسية التي تدَّعي مُمارَسته الدولةُ والعشائرُ الداعمة لسُلطتها في ذلك الوقت[1]. فكان المظهرُ الطبقي لموقع المشيخة يزداد صلابة في تمايزه مع ظهور المقاطعات الكبيرة وتأجير أو تسجيل الحكومات التركية وحتى البريطانية لهذه المقاطعات أو القرى بكاملها باسم رئيس أو زعيم العشيرة[2].

لذلك رغم مُحاولات الأجهزة الأيديولوجية للدولة فرض تصوِّر تمثيلي جامع وعابر للهُويّة في حينها، كبديل حداثي لإدارة التعارض (ما بين مُكوِّنات فرعية قائمة على ضروب عميقة من التمايز)، نرى الجماعات العشائرية والمذهبية، في مقابل ذلك، تُديم وجوداً نسالياً نكوصياً قائماً على المُعاوَدة والتكرار، أي: تتشبث بعقل تراثي أُحادي يتزود من الأعراف والسُنن المَحلِّية والمناطقية؛ وهذا العقل يوجه سلوك المُكوِّنات وجهةً تحول دون الانفتاح على أفق رحب للهُويّة.

إن الانفتاح على الهُويّات المختلفة مَلمحٌ من ملامح المَدينة القائمة على التعدُّد، فالدولةُ ما هي في الواقع سوى الوجه الآخَر من المَدينة.. ولذلك كُلّما تضخَّم ما قبل المَديني اتجهت المَدينة نحو الضِعة والهوان، وكُلّما نهضت الأخيرة تراجع خطابُ ما قبل المَديني الذي نتحدّث عنه[3]. وبالتالي يستوجبُ نمو المدن التراجع السياسي لسُلطة النظام العشائري.

وكان لأجل الخروج من جدلية السلطة السياسية ـ العشيرة، فإن الصيغة

(1) موريس غوديليه، مصدر سبق ذكره، ص48.

(2) حنا بطاطو، المصدر نفسه، ص90.

(3) لمزيد من التفاصيل يُنظَر: حنا بطاطو، العراق (الطبقات الاجتماعية والحركات الثورية من العهد العُثماني حتى قيام الجمهورية)، ترجمة: عفيف الرزاز، الكتاب الأول، مصدر سبق ذكره، ص42. وكذلك ص105.

الوجودية الشائع قبولها ثقافياً وفلسَفياً لإعادة بناء الفهم بوضعية الاجتماع بين العشائر هي التنازل الذي يُمكِن أن تُقدِّمه الأنا لآخَرها، لتكون نفسها «آخَر»، ومن ثمَّ يتعذر عليها، حُكماً، العودة إلى وضعها الأول، طالما أنّ طبيعةَ ما يحدث هو «نوعٌ من الفقد الذي يجعل من أمر عودة الأنا إلى ذاتِها مستحيلاً»[1]. لذلك لا بد أن يَتقيّد الاعتراف بفكرة الخسارة أو التنازل ونبذ دعاوى التعالي والغلو، والأُحادية المناوئة للتعدّد والنِسبية؛ وهذه الثنائيات التي تبني مُجتمعاً حديثاً لم يكن ليُدرِكها عقلٌ عراقي مؤسساتي مُوحَّد في حينه.

ثالثاً: الاعتراف بفعل عوامل خارجية

ولكي تتخلص العشائر المُذعِنة من ثقل موضوعيتها (بوصفها موضوعات للخدمة)، وتحظى بالاعتراف خارج هذه الحدود، كان عليها أن تنزع حريتها ووجودها المُستقِل عن الوجود الممنوح لها من الغير (من الشيخ ابتداء، ومن العشيرة المُهيمِنة على عموم العشائر)، وتتقاطع مع كُل ما هو زائف ومتخارج لأجل ضمان وجودها الذاتي المحض.

وبالوسع تخيل مسار تطوِّر ذِهنيّة تلك العشائر التي لم تكن قد أظهرت منطقاً جَدلياً في إدراك واقعها مقارنة بمنطق أفرادها الجديد الذي راح يَتشكَّل بتأثير من الأيديولوجيات التحرّرية (القومية واليسارية) التي نشطت بشكل ملحوظ في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين تحديداً، وراح هذا المسار يتشكّل بوعي شقي من خارج موقع العشيرة البنيوي السُكوني، فالروحُ المحرك للعشيرة، بحُكم التطوِّر التاريخي

(1) جوديث بتلر، الذات تصف نفسها، ترجمة: فلاح رحم، دار التنوير، بيروت، 2014،، ص73.

المَحلِّي، هو روحٌ تقليدي، مُتخلفٌ عن تمثيل مُشكلات ومواقف أفراد العشيرة في إطار دولة حديثة[1]؛ فلا يوجد فصل ما بين المجتمع الأهلي والمجتمع السياسي والدولة.. والدولة لا تعملُ في حينها على ما يُطلق عليه تفريد العلاقات الاجتماعية الذي يفتح باباً على الانتماء إلى المواطنة المكفول بوجود خدمات مُتبادَلة بين الفرد والدولة[2]. والدولة تعمل على اختزال المجتمع بها، وهكذا فطبيعة الدولةُ معاديةٌ للمجتمع وتعزله، ثم تملأ الفراغ الاجتماعي وتسيطر[3].

ولأجل أن يتساوى أو يتكافأ الأفرادُ بأمثالِهم على قاعدة مُشتركة من الحقوق كان السعيُ لتلمّس فكرة الدولة من خلال الأيديولوجيات الحديثة التي يتبناها أولئك الأفراد العشائريين.. فالدولةُ نفسها نشأت على افتراض أن لا يُذعِن الفرد للفرد، أو أن يخضع الجميع لها عبر فصل علاقات السُلطة عن العلاقات الشخصية التي تربطُ ما بين صاحب السيادة والخاضعين له.

والعشيرةُ، ضمن هذا الواقع، تجدُ صعوبةً في الانفتاح على ما يُمكن تسمّيته دولةً أو فضاءً عمومياً. بالتالي أيُ مُحاولة سلوكية لكسر أُطر

(1) يبدو أن عالم ما قبل المَدينة لم يتغير عمّا كان عليه قبل خمسمئة سنة لا في النفوذ الذي ما يزال يحتفظ به شيوخ كثيرون بين عشائرهم ولا في الاحتمالات المُتواصلة لحدوث الانفجارات العشائرية، وفي التأخر المُلِح للعقلية العشائرية وفي مستويات العيش الواطئة للفقراء ذوي الاحساس المُتبلد بما هم عليه من سوء التغذية والمرض وقصر الحياة. ستيفن همسلي لونكريك، العراق الحديث (1900 ـ 1950)، ترجمة: سليم طه التكريتي، ج2، الفجر للنشر والتوزيع، بغداد، 1988، ص ص226 ـ 228.

(2) برتران بادي، الدولة المُستوردة (تغريب النظام السياسي)، ترجمة: لطيف فرج، القاهرة، دار مدارات للبحث والنشر، 2017، ص108.

(3) نزيه الأيوبي، تضخيم الدولة العربية (السياسة والمجتمع في الشرق الأوسط)، ترجمة: أمجد حسين، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2010، ص235.

الهُويّات الفرعية ـ بما فيها الهُويّات المُحدِّدة لبنية العشيرة ـ ستكون غير قابلة للتحقق ما لم تصنع إطارً مفارقاً[1]. أي الإطار الذي أخذ، فيما بعد، يعمل على تشكيل ذِهنيّة الأفراد العشائريين بصيغ أيديولوجية لم تكن من سنخ العشيرة، باحتساب إن الأطر تشكلهم عبر ادراك ما يسمعون أو يرون. فالأفرادُ أرادوا ـ عبر الأيديولوجيات التي تعرّفوا إليها ـ تحرير حياتهم من لزوم القبول بنظام الجبر الطبقي هذا، أملاً في تحقيق فكرة وجودهم بمعناها العام، أي: المعنى الواقعي والمُحدَّد والدقيق، طالما أنّ مسعاهم الأيديولوجي هو مُساواتهم مع الآخَرين.

والأفراد ـ بما هم يتحركون في إطار كيانية سياسية حديثة ـ كانوا يُدرِكون ما يَعنيه لهم «الاعتراف» بصيغتِهِ الاختزالية هذه، كآلية مُضمَرة من آليات المُصادرة الوظيفية فيما لو بقوا يتحركون ضمن أشكال تضامنية تقليدية، أو فيما لو بقوا يُعرِّفون ذواتهم من خلال هُويّة ما في إطار البنية العشائرية المُستنِدة إلى العصبية أصلاً[2]. لذلك بعضُ الأفراد العشائريين قبلوا الانقياد إلى فواعل أيديولوجية حديثة راحت تُعدِّل على مواقفهم السابقة، وهي فواعل لا صلة لها البتَّة بمبنى العشيرة التقليدي أو سواه.

(1) من المهم الإشارة إلى أنّ التصورات التي يتقاسمها أفراد متماثلون خصيبة ومثمرة وطلّية ولطيفة، ولكن تصبح التصورات خصيبة ومثمرة إلى أقصى الحدود، لو أنّها أُنتجت بين أُطر واسعة الاختلاف على الرغم من أنّها قد تكون عسيرة إلى أقصى الحدود، ذلك ما يُمكن أن تولِّده الخبرة بين عالمين مُختلِفين؛ عالم تقترحه الجماعاتية وعالم تقترحه إرادة الأفراد المتحرّرين. يُنظَر: كارل بوبر، أسطورة الإطار، ترجمة: يمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 2003، ص ص62 ـ 63.

(2) ربما نلحظ تحرّراً من نوع آخَر في إطار المَدينة، إذ نمط التعصب فيها ليس للعشيرة بل للمحلة التي تضم بشراً من عشائر عدة تتبادل المنافع وتتكافل في السراء والضراء. كريم حمزة، المصدر نفسه، ص92.

بمعنى أنّ الوعي بالإنكار الذي أخذ يدعم الوعي بالتمايز الاجتماعي في ذِهنيّة الأفراد العشائريين لم تُسهِم العشيرة في تعميقه كمبنى وإطار ناظم، إنّما عملت الأيديولوجيات الحديثة التوجيهية المتخارجة على مُقاربة هذا المعنى ضمن مجال تقليدي من العشائريات.

في مقابل ذلك، كانت العشائرُ تتحصلُ على الاعتراف من فُرص تمثيلها داخل السُلطة بصورة مُطردة، ومن خلال الإنابة عنها بوساطة الشيوخ الذينَ كان موقعهم يَتحدَّد في ضمن هرمية مُجتمع يعتمدُ على الأشكال العشائرية المُسهِمة في إدامة التماسك السياسي والاجتماعي.. وبسبب ذلك، أدركت الإدارة البريطانيّة، منذ العشرينيات، أهميةَ ربط العشائر بشيوخها، لجعلهم مسؤولين أمامها، في مقابل مدّهم بالسلاح وإغرائهم بالامتيازات؛ كالإعفاء الضريبي والانتفاع من الأراضي الأميرية ومنحهم الإقطاعيات، فضلاً عن جعل ولاء العشائريين ينصرف إلى الشيخ بدلاً من انصرافه إلى السُلطة الإدارية. الأمر الذي مكَّن الإدارة البريطانيّة من فَرض سيطرتها على العشائر وتحقيق زيادة في الإنتاج الزراعي. لقد جعلت بعض الشيوخ والمُتنفِّذين المرجع المباشر لها[1]. ومن جهة تابعيتهم لها وتابعية الأفراد لشيوخهم كان يَتحقَق التراتب حيال الغير داخل السُلطة.

في بدايات تأسيس الدولة الحديثة كان الظرف السياسي يُحتِّم على الإدارة البريطانيّة تطبيق رؤية أمنية بضرورة ربط إرادة الفلاح وعقله عموماً ببيئته المَحلِّية وبعلاقاته الإنتاجية التي تُدار في حَيِّز خاص (اقطاعيات) بدلاً من الانفتاح على الحَيِّز العام (الدولة بمعناها الحديث). وكان ذلك

(1) عبد الجليل الطاهر، مصدر سبق ذكره، ص5.

خلاف الرؤية العُثمانية في ولادة الدولة التي سعت لتقويض سُلطان العشائر لجهة تمكين القوّة النظامية المركزية. لقد استحدث السُلطان عبد الحميد الأملاكَ السنيّة فربط العشائر القويّة بمُخططات الدولة العُثمانية، وكان هذا أمراً يتعسَّرُ تحقيقه ـ من وجهة نظره ـ في ظلِّ الولاء الاجتماعي القوي لأبناء العشائر تجاه شيوخهم التقليديين، لذلك أقدَم [السُلطان] على منح الامتيازات للفلاحين العاملين في الأراضي السنيّة بهدف اضعاف هذا الولاء أولاً، وربط الفلاحين بسياسة الدولة العُثمانية بعد استقرارهم في الأراضي الزراعية المملوكة للسُلطان، أو بتعبير آخر نزع المِلكيات الخاصة للشيوخ ووضعها تحت تصرّف الدولة في شخص السُلطان، باعتبار أن الدولة المالكُ الأرأس للأرض. وكان ذلك مُقدَّمةً لإضعاف النظام العشائري، أملاً في تراجع السُلطة السياسية والعشائرية للمشايخ والأغوات، وتدمير الاحلاف والإمارات العسكرية[1].

كان الأتراكُ قد اتخذوا خطوات، في حينها، لتحطيم العشائر الأكبر حجماً في بعض مناطق الفرات الأوسط بتخصيص جزء من أراضيها للسادة العلويين وفئات عشائرية أصغر.. كما أنّ رؤساءَ العشائر الصغيرة بدورهم قسّموا الأراضي المُخصَّصة لهم بين رؤساء عوائلهم محتفظين بجزء منها لأنفسهم.. وباتت لرؤساء العوائل الأصليين المعروفين بالسراكلة نفس

(1) لقد ركز السلطان عبد الحميد الثاني على ولاية بغداد التي ضمّت معظم المقاطعات الزراعية الخصبة لأجل استحداث دائرة الأملاك السنية، والغرض منها هو تفكيك الاحلاف العشائرية، والعمل على خلق قاعدة زراعية متطوِّرة قادرة على تصدير الفائض من غلاتها إلى الأسواق العالمية. علي شاكر علي، الأراضي السنية في ولاية بغداد في عهد السلطان عبد الحميد الثاني (1876 ـ 1909)، بحث مُشارك في المؤتمر الدولي (بغداد مَدينة السلام في الحضارة الإسلامية)، اسطنبول من 7 ـ 9 تشرين الثاني 2008، ص103 ـ 107.

الحقوق التي لرؤسائهم على أراضيهم[1]. هذا الوضع جعل من شيخ العشيرة المتمتع بالامتياز عامل تفكيك للعشيرة القويّة، الأمر الذي أدى إلى مزيد من الصراع بين العشائر المتجاورة والمُذعِنة.

كانت وظيفةُ الدولة التُركيّة آنئذ، من خلال تملكها أدوات الحُكم (الجيش والبيروقراطية)، تهدئة المجموعات أو موازنة (أو تحريك) بعضها ضد البعض الآخر[2]. أي: مبدؤها بتعبير بطاطو كان يقوم على: «إيجاد ونشر الانقسامات بين العشائر، وتشجيع النزاعات داخل البيت الحاكم لشيخ المشايخ، وتحريض مشايخ العشائر المُكوِّنة للتحالف ضده، وأحدهم ضد الآخَر، وضد عشائر أخرى غريبة، وتجاهل المشايخ كلياً والتعامل مباشرة مع رؤساءِ الفروع العشائرية، وكان ذلك يتم من خلال استخدام سلاح الأرض»[3].

كان الشيوخُ الصغار يَحدوهم الطموح إلى الحلول محلِّ الشيوخ الكبار المُتنفِّذين والواقفين على مصالح الدولة الاقتصادية، وبالتالي من الصعوبة بمكان تَمييِّز سبب حضور الفلاح الصغير منافساً في هذه المُعادَلة، ورغبته في الحلول محل الشيخ العتيد من دون فهم عناصر الصراع الأساسية، التي هي في الواقع مُعادَلةٌ طرفاها شيوخ يتصارعون على الامتيازات المتضخّمة والزعامة التي كان يُوفِّرها الحاكمُ الأجنبي تارة، أو الدولةُ المَلكية التي جعلت من بعضهم مالكين لكُل شيء تارة أخرى.

ولقد أفاد البريطانيون من هذه الحقيقة، وإن بدا توظيفها مُختلِفاً فيما

(1) وميض جمال عمر نظمي، مصدر سبق ذكره، ص277.
(2) نزيه الايوبي، تضخيم الدولة العربية (السياسة والمجتمع في الشرق الأوسط)، ص235.
(3) حنا بطاطو، المصدر نفسه، ص100.

بعد للحَطِّ من منزلة الشيوخ المُتنعمين؛ إذ كتب «الكابتن مان» إلى «الليدي ماري» في لندن رسالة بتاريخ 18 حزيران 1920 جاء فيها: لقد أضعفنا استبداد الشيوخ كثيراً، حتى أصبح بوسع الفلاح الفقير تقديم عريضة إلى مكتب الحاكم السياسي لسماع قضيته من دون أن يُكلفه ذلك مالاً كبيراً، وعلى هذا لم يعد الفلاح ينظر إلى الشيخ كما كان ينظر إليه في السابق[1].

لقد عملت السياسة البريطانيّة على إيجاد نوع من الضغط على شيوخ العشائر من هذا الجانب بهدف اجبارهم على تعديل سلوكهم تجاه سياستها، غير أنها اعتمدت من جانب آخر على البعضِ منهم وأقامت علاقات معهم عبر تركيز القوّة الاقتصادية (الأرض) والسُلطة (الإدارة) بأيديهم، والذي تَوضَحَ في تقرير الحاكم السياسي البريطاني في العمارة قوله: «إنّ الذي ساعَدنا زمن الحرب هو إبقاؤنا على شيخ واحد في مقاطعات كبيرة... [و] إنّ المهمات الآتية جعلت من الضروري والعملي إسناد الشيوخ الكبار»[2]، فكانت وسيلة مؤثرة على المُجتمع في إطاعتهم لرئيسهِم الذينَ وجدوا فيه ضمانةَ حلِ مشاكلهم والتقرّب به من سُلطة الاحتلال عند المُراجعات الرسمية.

لقد تطابقت السياستان العُثمانية والبريطانيّة في هذا الموضوع خصوصاً أنّ الإنجليز أعاضوا قانونهم المعمول به في الهند بالقوانين والمحاكم التُركيّة، فالأخيرة صاغت «عراقَ» يولي للعشيرة العربية والأسرة اهتماماً

(1) نقلًا عن: عبد الرزاق الحسني، الثورة العراقيّة الكبرى، دار الرافدين، بيروت، 2013، ص146.

(2) فلاح محمود خضر البياتي، أساليب السياسة البريطانيّة في العراق (1917 ـ 1920)، مجلة العلوم الإنسانية، 2010، المجلد 4، جامعة بابل، ص19. والمضمون نفسه يرد في تقرير الميجور دكسن في الناصرية. عن: وميض جمال عمر نظمي، مصدر سبق ذكره، ص276.

مُميَّزاً[1]؛ ولكن عموم الفلاحين والعشائريين في خلال العهدين (العُثماني والبريطاني) كانوا يعيشون في ضمن علاقات إنتاجية قائمة على المُصادرة والسَلب، والشيخ وحده كان الحاكمَ المُطلَق والسيدَ المُستبِد.

وقدر تعلّق الأمر بالسياسة البريطانيّة، حصل بشكل واسع نوعٌ من الالتحام للشيخ وعشيرته بالسُلطة، فالإنجليز دعموا هذا النوع من سياسة التخادم[2] ما بين سُلطة المركز ذات الطابع السياسي وسُلطة الشيخ الإقطاعي على مناطقه. وهذه السياسة رسمت خريطةً للهيمّنة الاجتماعية قوامها مشيخات متوزعة على أراضي زراعية واسعة تحظى بالامتياز التراتبي الممنوح لها في مقابل تأمين الموارد الاقتصادية للحكومة بدرجة أساس.

لقد مثَّل هذا عائقاً مُعضِلاً أمام حركة الملك فيصل الأول في تحديد مسار إدارته للدولة لاحقاً، وحائلاً أمام رغبته في تطبيق أنموذج مقبول لهُويّة عراقيّة قوامها تنويعات من ساكني الريف والحضر وممثلي القوميات والأديان والمذاهب، وأناس بخصائص فردية مُتباينة، والتي كان يُمكِن لها أن تعملَ بالقدر ذاته لأجل بناء منظور مُتعدد لهُويّة الدولة.

لذلك طبقاً للامتياز الممنوح لعشائر معينة على ما سواها، جرى الاعتراف بها من خارج بنيتها التكوينيّة التقليدية، وهذا الخارجُ لا يمتُّ بصِلة إلى ذاتها كعشيرة، ولا إلى بنية الدولة المَحلِّية ونسيجها الاجتماعي

(1) كريم حمزة، مصدر سبق ذكره، ص100.

(2) التخادم: هو صيغة براغماتية خَفية أو علنية للتعاون بين الدولة والشيوخ ـ ومن خلفهم عشائرهم ـ لتعزيز مواقف الدولة وحماية نظمها ورموزها، وفي الوقت ذاته خدمة أو حماية مصالح الشيوخ وتعظيم امتيازاتهم المادية و/ أو المعنوية. المصدر نفسه، ص90.

إلا عَرضاً، وكان ما يُطلَق عليه «خارج» هو من طبيعة سياسية برّانية (سُلطات الإدارة البريطانيّة)، ولم يكن من نسيج المُجتمع المَحلِّي بالضرورة، وارتباطه به كان يتحدد فقط من جهة ترتيب الوضع السياسي والإداري والمصالحي[1].

وطبقاً للترتيب المتأتي من إرادة فوقية كانت رغبةُ تلك العشائر التي حظيت بالامتياز ضعيفةً في تحصيل صيغ الاعتراف المُتبادَل مع الغير.. والأهم في ذلك انكشاف حقيقة المعطى الوظيفي الجواني الذي يتحكم في سلوك الأفراد داخل العشيرة والذي كان يسلبُهم المقدِرة الذاتية على إدراك وجودهم مكانياً وزمانياً.

(1) ترى المس بيل أنّ سادة الفرات الملّاكين هم مصدر قوّة لبريطانيا، فكلهم تقريباً ضد الأتراك، لكونهم شيعة ولا يكنّون أي حُب لكُل حكومة سُنّية. العراق في رسائل المس بيل، ترجمة: جعفر الخياط، الدار العربية للموسوعات، بيروت، 2003، ص80.

الفصل الثاني

التحوّل من سُلطة المَديني إلى سُلطة ما قبل المَديني

نتساءل في هذا الفصل عما إذا كان «المَكان» العراقي يتصف بالمَدينيّة في المئة عام الماضية من ولادة الدولة العراقيّة أم لا.. ومن المُفيد أن نتابع في هذا السياق مشروع الدولة الذي بُني على تَصوّرات إدارية «تحديثية» في البدء، ومن ثم انقلَب إلى الرداءةِ والتحلل، وارتدَّ من مساعي التمدين إلى درك الغرائز الطبيعية، ومن وضعية نِسبية للنظام إلى مجال للفوضى، ومن ترقي تدريجي للقيَم إلى تسافِلها، ومن تدرّج نحو «الكمالات» إلى سيطرةِ ما هو بدائي عليه بيسر.

أولاً: نحو سُلطة المَديني

ذكرنا في التمهيد: إنّ بلوغ معنى مُحدَّد لهُويّة مدينية وطنية جامعة في العراق لم يَتحقَق بعد، ولم يحظَ بنتائج ثابتة وراسخة، وتعميمات مُتسِقة بين أوساط الباحثين المهتمين بالشأن المحلي منذ الشروع بتأسيس الدولة العراقية الحديثة. وقد يبدو ايراد نتائج إيجابية عن ملامح مَدينيّة للمكان العراقي مُمكناً هُنا أو هُناك، لكنّ ما ليس مُمكناً تعميم ذلك بالمُجمل،

لجسامة المُشكلات الماضوية التي وقفت حائلاً دون نمو تاريخي تراكمي للمَدينة التي نتحدث عنها.

المَدينة كنايةٌ عن الدولة

من الأمور الإشكالية التي اقترنت ببناء الهُويّة والدولة الوطنية في العراق؛ بناء المَدينة بدرجة مُضاعفة، وما المَدينة بالمعنى السياسي إلا «استعارة للدولة، بكُل مُستلزماتها القانونية والمُؤسّساتية، وبكُل ما تقتضيه من حقوق وواجبات»[1]. بخاصة أن تاريخ الدولة نفسه هو تاريخ المَدينة بكُل ملامحها، باحتسابها حاضنة لصُوَر التنظيم الاجتماعي المُتنوِّعة، وهي صُوَر سُكانها الذينَ يُحقِّقون انتقالاً طبقياً مُمكِناً في مواقع التمثيل الاجتماعي والسياسي المُتعدِّد داخل الدولة.

ونتساءل: لِمَ تاريخ الدولة نفسه هو تاريخ المَدينة؟ يبدو من ذلك أن المَدينة المُفتَرَضة فكرة سياسية ابتداءً؛ ومن خلال المعمار وتواريخ المُدن، كتجلي ظاهراتي، يُمكننا التعرّف إلى سبل إدارة الموارد والسُكان وتوزيع الثروة والسُلطة وفُرص العيش وصراع المصالح والرغبات[2]. فيصحُ على الدول القول بأنّها خرجت من رحم المَدينة، والمَدينةُ خرجت من رحم الطبيعة، و«تاريخُ الدول يُصنَع داخل مُدنها»[3].

(1) محمد المصباحي، جَدلية العقل والمَدينة (في الفلسفة العربية المُعاصرة)، منتدى المعارف، بيروت، 2013، ص64.

(2) يُنظر: الفصل المتعلق بالمَدينة من كتاب: طوني بينيت وآخرون، مفاتيح اصطلاحية جديدة ـ معجم مصطلحات الثقافة والمُجتمع، ترجمة: سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2010، ص ص605 ـ 607.

(3) مونيس بخضرة، تاريخ الوعي (مقاربات فلسفية حول جَدلية ارتقاء الوعي بالواقع)، الدار العربية للعلوم (ناشرون)، بيروت، ص42.

قد يبدو من المُتعسِّر بلوغ نتائج دقيقة للبرهنة على وجود سمات مَدينيّة تاريخية مُحدَّدة في المكان المحلي العراقي[1]. والقول بوجود ذاكرة تعريفية للمَدينة يبدو متُعجّلاً؛ إذا ما قُلنا إنّه لا توجدُ عناصر مادية مَدينيّة في معرض معاينتنا لهذا المكان[2]. فيصبحُ لزاماً لأجل الاستدلال على ذلك التركيز على الديناميات المُتحكِّمة في البنى والعلاقات الإنتاجية داخله[3]، وهذه العلاقات هي علاقات اقتصادية في الجوهر؛ إذا ما اعتبرنا أصلاً أنّ الفكر الفلسّفي والسياسي المُراد استخلاصه لا يحدّهُ الوضع الاجتماعي وحدهُ بل يشتملُ على الوضع الاقتصادي.

بالطبع نرى إلى أنه ليس شرطاً أن تقود العلاقات الاقتصادية إلى تكوين الحالة الطبقية للمَدينة! والمقصود بالحالة الطبقية: تشكل الوعي الطبقي للأفراد داخل طبقاتهم.. والطبقية ـ بتجريد ـ ليست سوى عامل مساعد يقود إلى ظهور التراكم اللا مُتكافئ للثروات، لاسيما لجهة الطبقات الاجتماعية المالكة. والمَدينة تُعرَّف هنا بوساطة الاستقطاب الطبقي القائم على علاقات المِلكية والعمل. لذلك وجود مثل هذا التلازم الشَرطي ما بين تشكّل الطبقات ونمط الإنتاج السائد، غير كاف لِبلوّرة

(1) يرجع ابن خلدون نشوء الدولة إلى قيام المَدينة، حيث يقول: إنّ أهل الحضر القوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة، وانغمسوا في النعيم والترف، ووكلوا أمرهم في المُدافِعة عن أموالهم وأنفسهم إلى واليهم والحاكم الذي يسويهم والحامية التي تولت حراستهم، واستناموا إلى الأسوار التي تحوطهم. أبو زيد عبد الرحمن بن خلدون، المقدّمة، ج1، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، دمشق، 2004، ص251.

(2) يقول بول ريكور: الذاكرة في هذا السياق مفقودة لا معنى للكلام عنها، انتزاع منته، أو إنهاء، ماض ميت نهائياً، كلها كلمات تقول الاختفاء. بول ريكور، الذاكرة ـ التاريخ ـ النسيان، ترجمة: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2009، ص589.

(3) المقصود بعلاقات الإنتاج: أشكال وتوزيع الثروات المادية، ومكان الطبقات والفئات الاجتماعية في المُجتمع وعلاقاتها، وأشكال ملكية وسائل الإنتاج.

الحالة الطبقية المُفسِّرة للمُشكلات والمطالب الأساسية للناس داخلها، مع إدراكنا أنّ ساكني المَدينة يميلون بالضرورة إلى تلمّس طريقهم نحو تعريف ذواتهم (استقلالها، سيادتها، ومنظورها الفكري والأيديولوجي) ضمن طبقات اجتماعية مُتمايزة حسب أنماط حراكهم وتجمعهم وتشابه مشاعرهم وآمالهم. وبالأساس غالباً ما يحدثُ لهم ذلك، لكنّه يحدث من دون أنّ يتشكّلَ وعي طبقي بالذات لديهم، ومن دون أن يتشاركوا في أفعال جماعية تقومُ بها طبقة بتمامها[1]. فيصبحُ الأمر الأساسي والمنهجي هو فقط مُتابعة أصل الأشكال الاجتماعية التي توجِد التباين الاجتماعي والوعي الطبقي الذي يؤسس للقوانين في التاريخ. وهذا الأمر، بحد ذاته، لا يَردُ في ضمن تواريخنا المَحلِّية كظواهر اجتماعية مُتحكِّمة ومُتحولة، ولا يمكن لنا توصيفه إلا من خلال إعمال فعل السَرد الذي نتعاطاه بالتذكّر فحسب، والحال أن لا معنى لوجود تاريخ يُطابق التذكر، والتاريخ بالتعبير الهيجلي لا يوجد إلا عبر صيرورة مُؤسّسية.

فما شكل هذه الصيرورة المُؤسّسية في مُجتمعاتنا المَحلِّية؟

لمَّا نحاول التعرّف إلى المَدينة من منطلق التمايز ما بين مُكوِّناتها الاجتماعية على أساس طبقي في الأقل، يغدو إثبات فكرة الاجتماع والحقوق القائمة على التعدُّد والتنوِّع الإثني والمذهبي فيها ـ والتي نحنُ بصدد تحليلها ـ أهمّ من إثبات فكرة العلاقات الإنتاجية والطبقية. فالتمايز الاجتماعي المَحلِّي على ما هو عليه يَضمرُ تعارضاً هُويّاتياً إثنياً

(1) جون سكوت (تحرير)، علم الاجتماع ـ المفاهيم الأساسية، ترجمة: محمد عُثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2009، ص258.

ومذهبياً يتموضعُ بصيغ طبقية[1]. والمَدينةُ في جوهرها الوجودي مجال للتعدّد مدارهُ الجماعات المُتجاورة والمُتباينة ـ وهذا هو المهم ـ بعيداً عن فكرة ايجاد صلات أو علاقات شخصية/ اجتماعية عرضية أو طولية بينها بالضرورة، وحتى لو وُجدت هذه الصلاتُ فسرعان ما سيؤول مصيرُها إلى التفكك والاندثار مع تزايد الكثافة والتعقيد وتَدافع الهُويّات فيما بينها[2]. على هذا الأساس ليس مُجدياً التعويل على الحالة الطبقية لتوصيف المَدينة المحلية! لأنّ العلاقات الطبقية تقود إلى مُجتمع متطور بالضرورة، لكنّ هذا المُجتمع سيتسافل عندنا تلقائياً طالما لم يعبأ بالتعدُّد.

ولأجل تكوين مُقاربة توصيفية مُبسّطة عن مَدينة مُتميّزة بملمحها الوظيفي التاريخي المُهيمِن أو بظَرفها الطبيعي وهو اللازمة التعريفية الشائعة لتَمييزِها؛ سنجدُ مُدناً تتميَّز بمركزها الإداري والسياسي، أو بقيمتها الرمزية السياحية، أو بوظيفتها الاقتصادية، أو بمكانها الديني[3]. لكنّ توصيفاً جوهرياً جامعاً لتلك الوظائف بمعناه المعياري يفوق في أهميته

(1) لم تكن هناك طبقةُ نبالة وراثية شبيهة بالنبالة الوراثية الأوروبية، قادرة على تطوير الإمبراطورية الإسلامية القروسطية، لأن المِلكيّة الخاصة الفردية لم تكن موجودةً بصفتها حقاً رئيساً، ولأن الثروة والمكانة كانتا مربوطتين بوثاق قوي بالعلاقة مع الدولة، وبالمقابل، كانت الدولةُ تمارسُ ايضاً سيطرةً مُشدَّدة على المَدينة والسوق والنقابات الحِرفية الأمر الذي لم يفسح سوى مجال ضيق لبروز طبقات برجوازية مستقلة. نزيه الأيوبي، تضخيم الدولة العربية، ص59.

(2) أنتوني غدنز، علم الاجتماع، ترجمة: فايز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2005، ص600.

(3) حنا بطاطو، العراق (الطبقات الاجتماعية والحركات الثورية من العهد العُثماني حتى قيام الجمهورية)، ص27. ويمكن الافادة في ذلك من أرسطو في كتابه السياسة في الباب السابع المتعلق بالعناصر الضرورية لوجود المدينة. أرسطو، السياسة، ترجمة: أحمد لطفي السيد، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ص ص257 ـ 258.

توصيفها التجزيئي المذكور. فالتوصيف الجامع (الاقتصادي والفلسّفي والثقافي والرمزي) يُمكِّن المَدينة من إدارة التعارضات التي تحكم واقع البنى الطبقية المُتعدِّدة والمُتنوِّعة كشكل من أشكال التسوية الاجتماعية. والمدينة بتعبير ارسطو تعزز إرادة الاكتفاء، فهي: «اجتماع السعادة والفضيلة للطبقات المختلفة من أجل عيشة تامة تكفي نفسها بنفسها[1]»؛ وهذا الاكتفاء يتم من خلال قابلية الأفراد والجماعات داخل المَدينة على التعبير والاعتقاد بما يذهبون وينتهجون؛ فما يُميِّز المَدينة بصفة جوهرية احتفائها بالتعدد، وإنكارها لفكرة الأُحادية والاختزال، ونبذ التوصيف الوظيفي السطحي، والرؤية الواحدية المُهيمِنة، ما يجعلها تنزع بجدارة نحو السِعة والتوسِّع والشمول، ومنها أشتُقَ معنى التمدن والتمدين.

والدولة الحديثة في العراق عبّرت عن وجودها بِعدّها مجالاً للوساطة السياسية العامة ما بين المُكوِّنات المُختلِفة والسُلطة الحاكمة، لكنها لم تكن، بمُؤسّساتها السياسية والإدارية، تُمثل نتاجَ تراكم تاريخي وتحوِّل فلسّفي واقتصادي مادي متحقق في البنى الاجتماعية؛ إذا ما سلّمنا بالفعل بأنّ تاريخَ المُجتمعات يتشكّلُ من تاريخ الصراع بين الطبقات. وبالتالي توصيف المُجتمع المَحلِّي العراقي توصيفاً طبقياً لُغويّاً فقط، يَفقدُ كياسته، نظراً لمجافاته الثبات في الواقع، مقارنة بالمُجتمعات الصناعية القائمة على طبيعة اقتصادية واجتماعية تراكمية.

ما يعوز المُجتمع المَحلِّي العراقي ذي الطبيعة العشائرية والزراعية في بدايات تمأسسه الحديث هو مسألة التعارض الطبقي، وحتى الاغتراب

(1) أرسطو، السياسة، ص204.

المترافق مع الاقتصاد الحرفي، والمُمكن توقع حدوثه بين الجماعات وبين الأفراد أيضاً، تبدو حِدته واهنة. ولأجل ذلك، لم يكن بمقدور الصراعات الداخلية فيه أن تُحدِثَ القطيعة التي تُسبِغ على العلاقات طابعاً تغيّيرياً صارماً. لماذا؟ لأن غياب القطائع الفلسّفية والثقافية والاقتصادية داخل أي بنية اجتماعية مَحلِّية يبددُ إمكانية الانتقال من نمط عشائري زراعي إلى نمط مَديني مُتعدِّد.

وتاريخياً، الصراعات الداخلية التي دارت رحاها ما بين الريف والحضر لم تُفضِ إلى انقلاب طبقة اجتماعية على ما عداها، والسبب: غياب المقدِرة على التغيّير لدى الأطراف المتعارضة؛ ما أَسَّسَ لهيمنة نمط اجتماعي أُحادي من دون منافسة. وكان يمكن للمدينة المحلية الناشئة أن تكبر وتتسع وتتنامى عبر سلسلة من عمليات المنافسة والتتابع بقوانين تُماثل قوانين البيولوجيا. والصراع الذي يدفعها إلى ذلك ليس صراعاً ما لم يقم على التنافس في الجوهر.

مع ذلك لا يمكن إلغاء الصراع بالمُجمل، بل يُمكِن لطبيعة العلاقات أن تُنظِّم وسائلَ توريثية لجهة إلغاء بعض منها، ما يعني أنّ وسائلَ صراع أخرى ستؤدي إلى الانتصار في التنافس المفتوح على فُرص الحياة والبقاء[1]، وإلى هيمنة طبقة مُحدَّدة على ما سواها بعيداً عن أي مجال للتنافس.

المَدينةُ وعالمُ ما قبلها

«المَدينةُ» العراقيّة، منذ مئة عام في الأقل، كانت «ثكنة في فلاء»، وسجناً، ومحكمة، ومركزاً بيروقراطياً لحكومات مُتعاقِبة، ما جعلها أداة

(1) يُنظَر: ماكس فيبر، مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، ترجمة: صلاح هلال، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2011، ص74.

من أدوات السُلطة؛ كان أقصى ما يمكن أن يُقال عنها إنّها نظامٌ لتقسيم العمل، ومنظومةٌ إدارية وجيشٌ وشرطةٌ وقصرٌ ومعبدٌ وسوقٌ لتبادل المنتجات الزراعية والحِرَفية، ولا يُميِّزها نمطٌ إنتاجي غير النمط المركزي الزراعي.

لم تكن المَدينة العراقية تمتحُ من الريف لتعطيه، بل كانت تعيش عليه مقارنة بالمَدينة الصناعية التي تبدو بفعل نمطِ إنتاجها الحضري منعزلةً عن الريف، ومتعارضة بصُورة حادة مع وجودِ أنماط اجتماعية وحضارية وثقافية تقليدية آتية من المجالات الأقل تحضراً[1]. لذلك تتباين معيارياً في هذا القياس أشكالُ وأوعيةُ الصراع الاجتماعي من ثقافة إلى ثقافة أخرى ومن صيغة مُجتمعية إلى صيغة مُجتمعية أخرى.

وحتى الجهود الاجتماعية المُتنامية داخل المكان العراقي في العقود الأولى من العهد المَلَكي، بما تحمله من معايير فلسّفية وثقافية واقتصادية تمدينيّة، كانت عاجزة عن جعل المَدينةِ مَدينةً من الناحية المعيارية، حتى ليبدو أن قدراً مُتوطناً من الصدق في هذا المفهوم السَلبي الذي طَبع هذه الحُقبة بطابع الشكلية.

ففي جانب من جوانبها، حاولت جهود التمدين إيجاد صُوَر اجتماعية عن الطبقات، ونؤكد على استعمال عبارة صُوَر اجتماعية لأنّ هذه الجهود لم تُراكم أنموذجاً أيديولوجياً أدبياً حديثاً متنامياً، أو نظاماً اقتصادياً متناغماً

(1) المَدينة بهذا المعنى هي التي تمثّل النشاطات التي يجري الاضطلاع بها في المناطق القروية المحيطة وتكون ملاذاً للسكان المُعرّضين للخطر، ودائماً ما لا يعود اللاجئون إلى مواطنهم بل يجري استيعابهم في الحياة الحضرية. يُنظر: فرينان برودل، هوية فرنسا (المكان والتاريخ)، ترجمة، بشير السباعي، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2011، ط2، ص179.

مع الأنموذج الأيديولوجي المَحلِّي ذاته؛ هذا إذا ما سلّمنا بحقيقة نشوء «المَدينة» المَحلِّية نفسها من فوق، بإرادة وعامل خارجيين، ما ينسحب ذلك على أغلب المُدن ذات النمط الإنتاجي شبه الإقطاعي. لذلك توصف المُجتمعات التي تشكّلت وانتقلت دولها إلى الحداثة في القرنين التاسع عشر والعشرين والمُتحدّرة من ماض كولنيالي بأنها أداة لتأسيس شروط وفضاءات المُجتمع المَدني.

بهذا المعنى لم تنشأ المَدينة العراقيّة الحديثة بسبب تواريخ سياسية وفلسّفية واجتماعية موصولة بإنتاجية واقعها الاجتماعي المَدني لتظهر فيها أبنية طبقية بالفعل، بل ساهمت عواملُ أخرى في بنيانها كالأوبئة والمجاعات والفيضانات والكوارث الطبيعية التي لعبت دوراً في إعادة توطين السُكان فيها، يُضافُ إلى ذلك الهندسة الإثنوطائفية التي ساهم العامل الخارجي في رسم خرائطها بعناية.

ولقد لعبَ الريفُ ـ كبنية ثقافية متخارجة عن المَدينة ـ دورَ المُعَوِّض للمَدينة زمناً طويلاً، فأعاد ترتيب بنيتها السُكانية، حتى أصبحت هيئات المَدينة هي هيئات التنظيم العشائري والمذهبي، ثمَّ أصبحت «المَدينة» نفسها، من بعد ذلك، تجمعاً بشرياً غامراً. فبغداد باحتسابها عاصمة ومركزاً إدارياً، زادت كمّياً من حيث الحجم السُكاني والمرتبة الإدارية عن ضعف حجم مُدن مثل الموصل والبصرة وسواهما، ما أدى ذلك إلى اختلال الهيكل الحضري في عموم البلاد، فاكتسبت العاصمةُ، مع الوقت، طابعاً طفيلياً انتهى بها إلى بسط السُلطة السياسية على النظام الريفي بعشائرياته وامتصاص جزء كبير من فائض القيمة الريفي (الفائض البشري والمالي

على السواء)[1]. بذلك جرت إعادة توليف مبتسرة للولاءات المتنافسة في ضمن ولاء أيديولوجي واحد، وهو الولاء للدولة المتمركزة سُلطتها في العاصمة. واستمر هذا الطابع الطُفيلي حتى مع ظهورِ النفط واستثماره محلياً.

الفلاحون عموماً ـ وهذا ما يهمنّا كثيراً ـ هُم مادة «المَدينة» المَحلِّية العراقيّة ومحتواها حتى نهايات القرن التاسع عشر؛ وكانوا دخلوها بفعل الحاجة إلى التعويض البشري.. لكنهم لم يُبلوِرا أهدافهم ويُنظموا مطالبهم بسهولة فيها، فكانوا على كثرتهم عاجزين عن صياغة خطابهم الاجتماعي والاقتصادي. وبما كانوا يَتحصّلون عليه من منتوجات قيمية وأنماط وأساليب للسلوك والعقل الاجتماعي المُحافِظ بدوا متخلِّفين عن إدراك نمط الإنتاج الاقتصادي الحديث، ومُرتابين من المجهول وغياب الأمن، ومُفتقدين إلى الذِهنيّة التي تُبلوِّر وعيهم الطبقي.

لقد رافقت الرثاثة بُناهم الوظيفية المُختلِفة وظلَّوا مُرتبِطين بعَالمهم القديم، سواء في الجنوب أو في الفرات، رغم دخولهم الحياة الحضرية، ورغم مُحاولاتهم التطبّع مع الغير[2]. ولأجل تحقيق درجة من التكيّف الاجتماعي النِسبي مع الواقع الحضري الجديد، حاولوا المُحافَظة

(1) يُنظر: مجموعة باحثين، المُجتمع والدولة في الوطن العربي، مصدر سبق ذكره، ص ص221 ـ 222.

(2) في السنوات من 1947 إلى 1957، ونتيجة لتركيز المِلكية الخاصة للأرض تزايدت أعداد الفلاحين المُعدمين، الأمر الذي أدى إلى هجرتهم إلى أطراف المُدن، ونتيجة لذلك ارتفع عدد سُكان بغداد من 593000 إلى 793000 نسمة. ولقد أدى وفود هذا العدد الضخم إلى تشديد إجراءات الأمن، كما أدى إلى تخفيض الأجور بالمَدينة. بيتر جران، ما بعد المركزية الأوروبية، ترجمة: أحمد عاطف وآخرون، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1998، ص121.

على ما يُشبِه المجاز الغائي/الميتافيزيقي في مواجهة القوى المالكة لوسائل الإنتاج في الدولة الحديثة (تمثلت هذه القوى بالسُلطة السياسية والاجتماعية المُستمكِّنة من الريع الدولتي)؛ التي احتوت معظمهم مع الوقت في ضمن جهاز إداري بيروقراطي ضخم غير مُنتِج. يقول غسان سلامة: لم يكن في هذه الدولة حاجة لإقناع الناس بسدَاد ما عليهم من الضرائب، وبالتالي ليس فيها الكثير من القابلية للتحوِّل من وضع اجتماعي إلى آخَر[1]. وعلى هذا الأساس ركن الريفيون إلى منطق التمثيل الهيغلي القائم على أبدية وثبات وتمايز الأنا مع ما سواها، وأبدية وثبات ما هو مَديني بإزاء ما قَبله[2]. وفي ذلك يُمكِننا معرفة أسبابَ تَعطُّل الزمن عندهم، لجهة قبول هذه الحدود في العلاقات حيال الغير.

لم يكن انتقال الريفيين إلى المَدينة ليجني ثماره كما يجب، ولذلك نشأت حواجز نفسيّة ما بين «الوافد» و«الأصلاني» راح يُحرّكها نوعٌ من الإنكار المُتبادَل نَشّط التَمييِّز والتباغض الاجتماعيين، الأمر الذي جعل من الدوافع الذاتية لكُل الأطراف تتيقظ، والبنى المتجاورة تتصادم. وفي الواقع ـ كما يقول سيوران في كتابه تاريخ ويوتوبيا: «يتباغضون لكنّهم ليسوا متساوين في التباغض»[3]. الأمر الذي أظهر، إلى حدٍّ ما، نوعاً من

(1) غسان سلامة، قوّة الدولة وضعفها: بحث في الثقافة السياسية العربية، عن: مجموعة باحثين، الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي، مصدر سَبق ذكره، ص204.

(2) كان الفلاح الذي لا يملك أرضاً يُدرِك المسافة الاقتصادية والاجتماعية التي تفصله عن شيخه، ويعرف بأنه لا يُمكِنه مصاهرة الشيخ، وهو ليس الوحيد بإزاء هذه العلاقة الدونية، إنّما يشاركه في هذه المُشكلة فلاحون آخرون مثله، حتى يبدو أن ذلك قَدرهُ الذي لا يملك وسع تغييره. حنا بطاطو، (الكتاب الأول)، ص26.

(3) Imel Cioran, Mechanism Utopia, translate By: Richard Howard, Grand Street, Vol. 6, No. 3 (Spring, 1987), pp. 83-97.

تَسكين الصراع والتنافس الحاد في الحُقبة المَلَكية، وبالنتيجة غاب الوعي المَديني المُحافِظ لحماية الامتيازات الطبقية، كما غاب الوعي الجذري والانشقاقي الذي يفتح باباً للانتقال نحو قيَم التعدُّد، باحتساب أنّ الوعي المَديني لا يُحدِّد الأفراد أو الجماعات بجغرافية القرية أو المَدينة بل ينفتح على ما هو أوسع وأرحب من ذلك بكثير. إذ بغياب الوعي تغيبُ الأدوات التنظيمية والقوى الدافعة للتغيّير الاجتماعي، وكذلك تغيب الثورة داخل ما هو مَديني، إذا ما اعتبرنا أن المَدينة تنوجد بوجود ثورة سياسية.

إنّ غياب المُمارَسة الاجتماعية القائمة على الإنتاج والصراع الطبقي والتجربة العِلمية يُغيِّب معه الوعي الذي يُعدِّل من القيَم الأصلانية وخصوصياتها لجهة ما هو مَديني. فيلزمُ التَمييِّز عند هذه النقطة ما بين الشعور السَلبي الذي يَحكمُ سلوكَ المُكوِّنات المُختلِفة والوعي الطبقي الدينامي.

كانت مُحاولاتُ التمدين المُبَكِّرة مُترافقةً مع مراحلِ نمو هُويّة الدولة، وداعمةً لفكرة الهُويّة المُستنِدة إلى وجود الأرض والفضاء القانوني المتجانس، والعلاقات السياسية المُتمايزة عن العلاقات الاجتماعية. لكن بالتساوق مع هذا المسار الجَدلي ظلَّ الغالبيةُ من العراقيين يُعايشون نسقاً اجتماعياً تقليدياً، وهذا النسقُ بقي يتوارى خلف فضاء التشكّل المَديني الجديد، وسرعان ما بدأ بالظهور عندما تعرّضت الكيانية السياسية نفسها إلى تراجعات وانكسارات في مسار تَطوّرها الحديث. وهذا الأمرُ بدا واضحاً عندما دخلت الدولةُ في صراع وحرب في الثمانينيات مع إيران، وعندما مرت الدولة بموجات قاسية من العقوبات الاقتصادية في التسعينيات، ثُمَّ سقوطها في العام 2003.

ولعل المشاريع الحديثة: جهاز بيروقراطي، أنشطة تجارية متنامية، جمعيات، أحزاب، صالونات ثقافية وأدبية، انتلجنسيا، نُخبة تكنوقراطية، رغم ما تؤديه من وظائف، أبقت على ما هو تقليدي، ولفترة طويلة، مُضمراً، يواصلُ نموه في الخفاء ويتشكّل نسيجه ببطء، ليعمل من ثمَّ على تعويق وانشطار البنى المَدينيّة الناشئة، كما يعطّلُ فُرص نموها، ويُضعِفُ مُعامل حضورها الاعتباري بين الأفراد بنحو يُؤثّرُ في توزيع الثروة والبنيان الاجتماعي والتوازن في مُجتمع مَحلّي.

لذلك مرَ المُجتمعُ المَحلّي العراقي في بعض من فتراته التاريخية بمحطات تمدينيّة متفرقة أو حظي بأشكالِ تمدين مُسيطرة، ولحظاتِ مثاقفة حالمة توسمت جميعُها صوغَ عراق بمعايير حديثة، غير أنه لم يجرِ مراكمتها بانسيابية؛ بسبب قصر دورة التمدين وشكلية حضورها الوظيفي في الثقافة المَحلّية، ما جعل من جهود التمدين تتنامى فرادى في مجال حافل بالولاءات الأولية.

لقد لعبت مُحاولات مَركَزَة الجيش في العشرينيات، والرأسمال الدستوري المُوحَّد الذي عمّق مضامينه القانون الاساسي العراقي، وعلاقات الهيمنة اللغوية مع ساطع الحُصري، والاقتصاد المُنظّم في الثلاثينيات دوراً أساسياً في توحيد الحِس المُشترك لسُكان الريف والحضر على السواء، بل مَثّل ذلك العاملَ المُحرك في نهوض الوطنياتية الحديثة[1]. وكان لسياسات الإنشاء البريطانيّة ـ التي شمل إنفاذها عموم

(1) بدءاً من عام 1920 حتى عام 1941، كان ثلاثة رجال لهم دور اساس في السياسة التعليمية الأجنبية، وفي فرض الأيديولوجيا القومية في المدارس، وهم كُل من: محمد فاضل الجمالي، وسامي شوكت، وساطع الحصري بدرجة كبيرة.

الجزيرة العربية والهلال الخصيب ـ دوراً واضحاً في مساعدة الحكومات المَحلِّية على تَبنّي سياسات تمدينيّة أدخلت الأفرادَ على اختلاف أنساقهم ضمن مشاريعها.

لكنّ بما أنّ سياقَ الريف والعشيرة هو السياقُ العام الحاكم للثقافة المَحلِّية العراقيّة، فإنّ اصطباغهُ بصبغة مَدينيّة عابرة كان غير كاف لجعل الرؤية الأيديولوجية للهُويّة تقوم على الوعي بالتعدُّد. إذ المسعى والهدفُ الأساسي داخل المَدينة هو التَمييِّز ما بين حدّين ثقافيين مُتغايرين؛ ما للمَدينة وما للريف، وفي ذلك ما يُحوّل دون دمجهما. ولم يكن ليتم هذا المسعى أو الهدف بغير الصراع الذي يَؤولُ لجهة انتصار المَدينة على الريف لأجل النشوء. ومن ثمَّ التفكير في إيجاد توليفة ما بينهما بالمعنى الذي يقول به لوفيفر، أو بمعنى آخر تكوين علاقة تُؤسِّس لأكثر من دلالة ومعنى، أو حتى التوفيق ما بين دلالتين ومعنيين؛ ما بين ريفي ومَديني، وكلُ ذلك لأجل نشوء صِلات ما بين نمطين ثقافيين يقومان على التقابل والتوتر.

المَدينة والعامل الطبقي

لقد ساعدت صراعات الترتيب الاجتماعي ما بين الأفراد في أربعينات وخمسينات القرن الماضي على تحديد الأَفكار التي يحملونها عن أنفسهم بوصفهم هُم في تقابلهم مع الآخَرين؛ ما يُفسِّر عندهم معنى قوّة التعبئة الاستثنائية والشعور بوضع الأفضلية في إطار هُويّة جماعية. كان ساكنو المَدينة يُدرِكون ما تعنيه الهُويّات الفرعية الحميمة التي تحيلهم على

Reeva S. Simon, *The Teaching Of History In Iraq before The Rashid Ali Coup of* 1941, *Middle Eastern Studies*, *Vol.* 22, *No.*1, (*Jan* 1986), *pp*. 37-51.

مجموعات ثقافية مُتعدِّدة، كما كانوا يُدرِكون قُوّتَها المُرتبِطة بتواريخهم الأولى، وبمرجعياتهم التي تُميّزهم عن كُل ما يُعد آخَر بالنسبة إليهم. وفي ضوء ذلك كانت درجةُ الاقتراب من تلك الهُويّات تَتحدَّد عبر صلتهم بالأنساق التي يعيشون وضعيةَ تماس معها[1]. ولأنّ للهُويّات المُتعدِّدة هندسة متغيرة، فإنّ كلاً من تلك الهُويّات كان يَتعيَّن وجوده تبعاً لطاقة مرجعه، وحسب أبعاده المؤثرة في هذه أو تلك من الوضعيات العلائقية.

ولأجل تطوير منظور مُحدَّد للهُويّة العراقيّة، ونتيجة لذلك، كانت قيَم الجماعات الريفية على مدار أربعين عاماً (إلى حدود العام 1958) تأخذ بالتبدّل، وهذا التبدّل ـ الطبقي والثقافي والسياسي ـ كان كفيلاً بشيوع قيَم الغيرية لديها، وترقية نبر التمدين، وتعميق ثقافة التداخل فيها. وعلى ذلك نشأت الطبقة المُتوسطة المؤَلَّفة من صغار ضباط الجيش وصغار التجار والصحفيين وبعض المُزارعين والعُمال المَهَرة. وبدت مُمثِّلةً لاهتمامات مهنية ووطنية وأدبية وتعليمية وسياسية؛ نشأت ابتداءً بتكون جنيني داخل المُجتمع المَحلِّي الحديث نتيجة علاقات الإنتاج الكولنيالية. فعبَّرت عن نمو البُنى والمُؤسّسات الاجتماعية ضمن مرحلة تاريخية من عمر الكيانية العراقيّة الحديثة (نلجأ إلى هذا المسمى لأن الدولة لم تتشكل بمعناها الحديث بنحو تام بعد)[2]، فكانت [هذه الطبقة] البديل الوظيفي المُعوّض عن الطبقة العامِلة الصانعة للتاريخ بالتعبير الماركسي.

(1) الحميمية نتاج الجماعات المتطامنة، محدودة العدد، أما الجماعات الكبيرة ونظراً لتعارض المصالح القوي فيها، فإنّها تُبدي حميمية أقل من سواها. [الباحث].

(2) مثال البُنى المُؤسّسية: الأجهزة الحكومية، التشريعات الحديثة، المُؤسّسات الأيديولوجية الحزبية، الأندية الاجتماعية، النقابات المهنية، الجمعيات الاقتصادية والأدبية، التزايد في عدد المدارس المُتوسطة والثانوية والجامعات. الخ.

ورغم مقدرة الطبقة المُتوسطة على إحداث الانتقالات المَدينيّة وصناعة التوازن في نمو الجماعات، وتنظيمها تحت مظلَّة سياسية واحدة على اختلاف أصولها الإثنية المُتنوِّعة؛ إلا أنَّها سَهَّلت من إعادة توزيع مراتب السُلطة ما بين الشريحة العُليا من طبقة الأشراف الأثرياء، وأصحاب الأراضي، والتجار، وكبار الموظفين والضباط السابقين، وبين تلك القاعدة العريضة من عامة الناس المسكونة بأحلام التمثيل الاجتماعي والسياسي، والمندفعة نحو إحداث التحولات الجذرية للمُجتمع والسُلطة في بداية الأربعينيات ونهاية الخمسينيات تحديداً[1]. كان يُمكِن لهذه الطبقة أن تكونَ صمّامَ الأمان الاجتماعي والسياسي الذي يجعل من إعادة التوزيع ما بين القيَم الاجتماعية المُختلِفة أمراً مُعتبَراً ومعقولاً، وشكل الحياة الاجتماعية والسياسية قابلاً للتوصيف والقياس.

لذلك لا يمكن فهم الدولة الحديثة فهماً كاملاً ما لم تنتعش فيها فاعلية الحركات الاجتماعية والاحتجاجية؛ وعلى ذلك، كان التشكّل الجديد يراوح ضمن مجال اجتماعي ذي مرجعية ثقافية تقليدية، يُضعف من قابلية

(1) في عام 1945، أخذ الصراع الطبقي يظهر من خلال الإضرابات، وفي مناطق البترول، أطلقت القوات العراقيّة النار على العمال العراقيين لحماية منشآت البترول المملوكة للإنجليز، ورد العمال بالمثل، وطالبت «حركة حقوق العمال» بأن تكونَ لها صحيفة خاصة بها، وبنظام تأميني، بلجان تحكيم للأجور، وأعقَب إضراب عمال البترول، إضراب عمال الموانئ والسكك الحديدية. واتخذت هذه الإضرابات منحى سياسياً. وبرزت الشيوعية، التي خطرت قانوناً في 1938، بين عمال السكك الحديدية المضربين وانتشرت خارجهم بسرعة. وفي أوائل الأربعينيات، بدأ موظفو الحكومة يعانون في معيشتهم بشدة نتيجة التضخم التي أتت به الثروات الناتجة عن الحرب. وفي أواسط الأربعينيات، انخرط كثير منهم في الصراع الطبقي ضد الحكومة نفسها، وأصبحوا ذوي ميول شيوعية أو على الأقل تعاطفوا معها. اذ حتى الفلاحين ممن أسهموا في ثورة 1958 لم تكن لهم صلة بالأحزاب السياسية. بيتر جران، مصدر سَبق ذكره، ص ص120 ـ 121.

نهوض ما هو مَديني. وحتى المَديني نفسه كان قد بَقي بكُليَّته عاجزاً عن معرفة ذاته بعيداً عن كُل ما يتعلّق بموجهاته التقليدية.

كان المُحدِّد الأهم في منظور السياسة الخارجية البريطانيّة حينها ابقاء الكيانية العراقيّة مجالاً استثمارياً مُرتبِطاً باقتصاد المتروبول، وعابراً للحدود السياسية المُرسَّمة له، ومُعدّاً لتصريف المصالح الاقتصادية لبريطانيا وامتيازاتها من مُنطلَق: تأسيس مستعمرة يعني إنشاء سوق. لقد تَرافق ذلك مبكراً عندما بدأ المدُّ الشيوعي وصعود البلاشفة يُشكّل خطراً على الخليج والهند... كما شكَّلت مطالباتُ الأتراك بولاية الموصل خطراً آخر على مصالح بريطانيا في الشرق الأوسط.. فكانت هذه الاسباب من بين أسباب أخرى دافعاً نحو الترتيب لتشكيل حُكم أهلي في العراق يرعى المصلحة الأعلى في ذِهنيّة الإنجليز، والمصلحة هي ضمان استثمار الثروة النفطية. يُضافُ إلى ذلك ما كانت تنطوي عليه الذِهنيّة المَحلِّية الحاكمة التي لم تكن في وقتها مهتمةً باستثمار الفُرص السانحة لمصلحتها، أو مُنشغلةً بتمدين المشروع السياسي العراقي، الأمر الذي أبقى على العلاقات الاجتماعية المُهيمِنة ريفية[1].

لم يكن، في ذلك الحين، من أولويات الذِهنيّة المَحلِّية الحاكمة ترقيةَ المجال المَديني الذي يسمحُ بمُساهَمة ملموسة للشرائح الاجتماعية في العمل السياسي، وتمثيل واسع لها في مُؤسّسات السُلطة، سواء كان ذلك في نطاق الريف أو المَدينة. لقد كان الوعيُ بالصراع والمنافسة منحصراً

(1) «الريفية» وليس الريف هي: العداء والقطيعة والارتياب من عَالم المَدينة، بما يحمله من سياسات احتواء اقتصادي، وقمع عسكري، وتهديد ثقافي لقيَم جماعات ما قبل الدولة. [الباحث].

بضمان التمثيل السياسي وتعزيز الامتيازات الذاتية بيد أفراد قلائل تحديداً، وأُبقي على امتياز وسيادة الزعامات العشائرية مستمراً فحسب[1]. ففي الوقت الذي كانت فيه الطبقةُ الحاكمة ترغبُ في تقبّل الصيغ والمظاهر الديمقراطية، بدت تتردّدُ في الترحيب بالعناصر المقاومة من خارج طبقتها أو ممن هم دونها في المنزلة. وبقي هذا الحالُ يؤلِّف الوضعَ السياسي العام في العراق ويتزعمه منذ سنة 1932.

لقد كشفت السنواتُ اللاحقة عن مدى قبول المصالحة بين العناصر على تباينها، فجرت مُحاولات هضمها أو البرهنة على جدارتها في الإذعان الذاتي[2]. لكنّ بالعودة إلى شيخ العشيرة بوصفه فاعلًا في البنية الاجتماعية التي ما تزالُ مُتحكِّمةً في نظام العلاقات الطبقية والسُلطوية؛ كان قد تحوّل في ضمن ذلك من رئيس على قومه في الريف إلى إقطاعي غير عابئ بمصالحهم، وكان يغتذي من سُلطة سيادية بديلة عن سُلطته الريفية السابقة؛ وهي سُلطة الحكومة التي منحته الامتياز والسيادة، فهجر مكانهُ في الريف واستوطن المَدينةَ، وتركَ سُلطاته الإقطاعية تُدار بوساطة الوكلاء[3].

لقد تأتى ذلك بوساطة البريطانيين الذين حاولوا إعادة النظر بفكرة الترتيب الطبقي لمُجتمع مَحلِّي، وصياغته بترسيمة اجتماعية خاصة من خلال منح زعماء العشائر نسبة 90% من الأراضي الزراعية التي لم يكونوا

(1) حنا بطاطو، ص22.

(2) ستيفن همسلي لونكريك، العراق الحديث (1900 ـ 1950)، ج2، ترجمة: سليم طه التكريتي، دار الفجر للنشر والتوزيع، 1988، ص373.

(3) علي الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، دار الراشد، بيروت، ط2، 2005، ج5، ص409.

يملكونها وتحويلهم إلى مُلاّك، فبدلاً من اعتماد سياسة منصفة لتوزيع الثروات بين العراقيين جرى العمل على اختراع شكل جديد للطبقية داخل المُجتمع، فصنعوا تبايناً اجتماعياً الغرض منه ضبط المُكوِّنات المتعارضة في البلاد.

وبذلك استمر مشروع الدولة يُضفي على الواقع مُمارَسات وأدبيات ومراسيم صَوَّرت الدولة والمَدينة مَدينياً من فوق، على حين بقي حضور ما قبل المَديني ينسجُ قماشة المجال الاجتماعي المَحلِّي الذي لم تكن تحكمه قوانين التصارع القائمة على هيمنة وتأثير طبقة على ما سواها.

ثانياً: العودةُ إلى سُلطة ما قبل المَديني

في هذه الجزئية من المُهم التساؤل عما يُمكن أن يُحدِثه المُكوِّن ما قبل المَديني من تدمير عند دخوله مجال المَدينة الجديد؛ وعمّا إذا كان دخوله يمثلُ زائدةً تاريخية في رحاب المَدينة بالفعل أم لا.

المَدينة والتعدُّد

الحُكم على «ما قبل المَديني» بالشرير والكاره والمُدمِر ليس دقيقاً إذا ما نوقش في ضمن سياقات ابستمولوجية وأخلاقية، وإذا ما اعتبرنا أن وصف الصدع ما بين الدميم والجميل، والكامد والمتألق، والباهت والفضيع يوقع العقل في ميتافيزيقية التقسيم القائمة على التضاد ما بين جماعات ما قبل الهُويّة وجماعات ما بعدها في إطار علاقات يُراد لها أن تكونَ مَدينيّة.

وربما يتعلق هذا التضاد، ببساطة، بمدى استجابة «المَدينة» نفسها للتشكّل الصعب على اختلاف عناصره في المسار التاريخي لبناء

الهُويّة، باحتساب أنّ الحياة المَدينيّة عادة ما تهتم بمعاينة نشوء معايير الحداثة وتَطوّرها بالفعل[1]. هذا إذا ما عُدّت الحداثة بحسب تراث العلوم الاجتماعية مساراً تاريخياً تنتهي عنده المُكوِّنات إلى مُمارَسة فعل الاختلاف على نفسه أكثر من أي شيء آخر؛ في حين أن المَدينة المَحلِّية رغم ترحيبها بالتعدُّد والتداخل النِسبي ما بين المجالات الثقافية (العِرقية والطبقية)، تُظهر لنا بشكل ملفت نمطاً ثقافياً أُحادياً يرتد إلى ما قَبله.

كان المُتعيَّن أن يحدثَ نوعٌ من التكامل لحاملي القيَم الأولانية مع معطيات المدينة، بما يتمكنون نفسياً من ترقية مجالهم الثقافي الخاص، وبما يُمكِّنهم من تحوير وجودهم في حَيِّز ثقافي بديل، من مُنطلَق إنّ المتناهي في الصغر برأي باشلار: «يُكدس حجماً، وشاسعٌ بطريقته الخاصة»[2]. أي إنهم، في معنى آخر، قابلون لأن يكونوا هُنا وهُناك، وفيهم ما يسمحُ لهم بالانفصال عن سياقهم. والحق لم تكن عوالمهم الخاصة، كحزم علاماتية، لتأتلف إجمالاً أو تتقاطع بنحو عنيف مع عوالم المَدينة، وأنّهم وإن حشَّدوا أنواعَ مُختلِفة من الفوارق الذاتية القيمية بإزاء الغير، فسيظلون عميقين ومعقدين وعصيّين على التنميط والتشكيل والنمذجة؛ فلا توجد علامة بنيوية ثقافية (ريفية كانت أم مَدينيّة) نقية مطابقة لذاتها تماماً، بل منشطرة داخلياً ومُختلِفة عن ذاتها.

المَدينة في الواقع نتاج تراصفات أخلاقية ومنابت سُلالية مُتداخلة ومتشعبة، وتتأسس بالاعتماد على معايير عَالم ما قبلها؛ ذلك العَالم

(1) Asef Bayat, Marginality: Curse or Cure?" Marginality and Exclusion in Egypt. Ed. Ray Bush and Habib Ayeb. London: Zed Books, 2012, p14.

(2) غاستون باشلار، جماليات المكان، ترجمة: غالب هلسا، المُؤسّسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1984، ط2، ص ص144 ـ 194.

الذي يُطلَق عليه عَالم البلادة الريفية أحياناً، وهو عَالمٌ، رغم ذلك، ينتج القيَم الاجتماعية والثقافية ولا يستهلكها فحسب، عَالَمٌ مُتعدِّد ومتشعب، وأقرب إلى قول والت ويتمان: «إننا مُتعدِّدو العناصر.. أشتاتٌ غير متماثلة في أنفسنا.. لكنّنا، مع ذلك، نُلزِم أنفسنا بأنّ نكون نمطاً معيناً من الناس»[1]. لقد حدث أن تنامت أصوات جديدة مُتعدِّدة اجتماعية وثقافية وسياسية، مسكونة بتأكيد حضور الهامشي عند هذه النقطة، وبمَيل لمعرفة سماته، وتشخيصها، أو تبيان تأثيرها في المجال العام (وهذا ما غدا واضحاً بشكل مبدئي في البنية الاجتماعية المحلية العراقية بعد العام 1958).

قبول هذا القياس يُبيّن أن للتنظيم الريفي مرونة وحيوية للتكيّف تُحركه بفاعلية في تضاعيف الجسد المَديني، وقدرة على التشكّل المهني بصيغ شتى. لكنّ رافقت هذه المرونة والمقدرة على التكيف والتشكل رغبة تأصيلية في إدامة نمط من المُمارَسات التقليدية في الإطار الجديد للمَدينة (الالتزامات المالية المُتبادَلة، دفع الديات، التعاضد الاجتماعي.. إلخ)[2]. وبدا ذلك يظهر بالممارسات الاجتماعية والإدارية العامة في إطار «مَدينة» مُفعمَة بالقوانين الإنتاجية الصارمة (ضرائب، خراج، تسجيل عقود، معاهدات، شكاوى. إلخ)، وحافلة أيضاً بالضغوط السياسية والاجتماعية التي تُهدِّد «ما قبل المَديني» بتفكك الأواصر وضياع الحس الجماعي وتعميق الهامشية[3].

(1) عن: بيكو بارك، سياسات جديدة للهُويّة، ترجمة: حسن محمد فتحي، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، 2013، ص35.

(2) يُنظَر: فالح عبد الجبار، الطبقة ـ التاريخ ـ المُجتمع (نظرة في مصادر منهج بطاطو)، عن: مجموعة باحثين، المُجتمع العراقي، حفريات سوسيولوجية، مصدر سابق ذكره، ص147.

(3) الهامشي The Marginal Man يرى نفسه نوعا ثقافياً Cultural Type، هجيناً Hybrid،

لقد لعبت فكرة إدامة ما هو قديم دوراً تضامنياً في حياة «الريفيين»، ونَشَّطت لديهم القابلية على النماء في أمكنة بديلة عن أمكنتهم السابقة، ولولا ذلك التموقع داخل المكان الجديد لما كان لمُمارَساتهم الجماعية أن تصمد كهياكل للمساندة والبقاء، وتحتفظ بقوّة زخم مدهشة تمكنهم من الاستمرار والحضور. في مقابل ذلك، أخذت «المَدينة» تُبدي ـ من جهتها ـ شيئاً فشيئاً عجزاً وهشاشة حيال هذه المرونة، وحيال ذلك النمط المُسيطر، وهو السبب الذي جعل قوانين «ما قبل المَديني» تستمر وتتمدّد لتصبح واقعاً مكيناً.

ولإدراك ذلك يُمكِن تحديد هذه الحيثيات عبر صياغة سؤال: لماذا أظهرت «المَدينة» قدراً من الهشاشة على المستويات الاجتماعية كافة؟

الواقع إن المُدن الكبيرة نفسها كانت قادرة على تكوين نمط سوسيوثقافي مُتعدِّد المنابت؛ في حال ما إذا كان الأفراد، ينخرطون ضمن نسق ثقافي مُتسيّد يملك المقدِرة على موضعتهم في انساق مُتعدِّدة، ما يجعلهم يقررون على نحو صريح أو ضمني الانضمام إلى أي واحد من تلك الأنساق، أو إلى أي واحد من الولاءات المُتباينة، ويُحدِّدون الأولويات التي بوسعها التنافس لتغدو لها الأسبقية.

يتأرجح ما بين ثقافتين ومُجتمعين يتعسَّر بينهما الاندماج Interpenetrated. والهامشي وافد إلى المَدينة، يدخر ثقافة أصلية تتعارض مع وضع ثقافي مَديني جديد.

See: Asef Bayat, Marginality: Curse or Cure?, Ibd, p14.

المَدينة والاعتراف

في أواخر القرن العشرين عندما انهارت الطبقة المُتوسطة في المجتمع العراقي جعل انهيارُها الصدعَ ما بين المَديني وما قبله كبيراً بفاعلية، بخاصة عندما كان يوجد في بدايات القرن نوعٌ من المُحافَظة على الحد الأدنى من التفاعل الاجتماعي المباشر ما بين الجماعات الحضرية والعشائرية[1]، لكن هذا التفاعل مكّن شرائح معينة من الانتشار داخل الحَيِّز المَديني، والتحكم في سُّلم التراتبية الاجتماعية في أوقات الأزمات والاضطرابات والهزَّات السياسية والاقتصادية المتتابعة.

وبأثر ذلك حصل أن حلّ الهامش الاجتماعي محل المتن[2] في الظروف التي كان يتعسَّر فيها ضبط التوزيع المشروط داخل المُدن القياسية الكبرى؛ التي تفترِض بُناها إقفالاً تدعمه حزمة اشتراطات وتطلّعات، وقوانين اجتماعية ناظمة، وإرادة إدارية وأخلاقية شديدة الصرامة.

من هُنا نُشير إلى أنّ المَدينة بمعناها العضوي: نتاج تكامل الجماعات المُتباينة، وهي المجال الذي يسمح بحركة التَطوّر الاجتماعي الكيفي في التاريخ. أي المجال الذي يتضاد فيه ما قبل المَديني مع ما سواه؛ كما يتضاد مع عَالم بديل يتعسَّر فيه التطبّع مع الغير، ليحتمي بما يناسب المقدِرة على تمثيل رموزه عبر شبكات رمزية كثيفة موصولة بعَالم الأجداد القديم؛

(1) يُنظَر: حنا بطاطو، ص ص42 ـ 43.

(2) من جراء الثروة البترولية وتعاظم قوّة الدولة بعد العام 1975 أخذ الوضع السياسي للطبقة العامِلة المنظمة والطبقات المُتوسطة الدنيا في الانقراض. وتدريجياً سمحوا لأنفسهم بأن «يُباعوا» اقتصادياً مقابل صمتهم سياسياً، ما سمح هذا الوضع بإطلاق يد الطبقة الحاكمة في تجريب سياسات هادفة إلى تضخيم الدولة. بيتر جران، ص128.

العالم الذي يجري استحضاره في كُل مناسبة وحدث، فيصيرُ ـ بصورة مُركّزة ـ كُل ما له صلة آنية بالمظهر أو بالسلوك المَديني متطفلاً على التجربة اليومية لـ «ما قبل المَديني»، فيضحى الآنيُ ثقيلاً عليه، ومنتهِكاً له بدرجة كبيرة.. لكن مع الوقت أخذ «ما قبل المَديني» يتمرن على استعادة رموزه التي تَطبَّع على قبولها لفترات من الزمن.

يتعالق «ما قبل المَديني» هُنا مع رواسب ما هو قديم بسبب الشرط التاريخي والاجتماعي المُلازم لنشأة المَدينة العراقية؛ فالمَدينة بسبب هشاشتها وانكفائها تآكلت عناصرُها الحارسة للقيَم، ولم يَعد بمقدورها تحييد ثقافات كانت توصف بالمُتطفِّلة، وبدت تفتقد لآليات «إنتاج المجال» في المحصلة، ومن هذه الآليات: التطامن مع الغير وسط المزاحمة، والشعور الايجابي حيال الآخَرين داخل المكان المُتعدِّد.. لقد عمّق غياب مثل هذه الأمور فكرة الشعور بعدم الاعتراف بالتعبير الهيغلي، يضاف إلى ذلك خوف المَدينيين أنفسهم من الغريب، ما أبقاهم ذلك مرتبطين في مجموعات مُقسّمة إلى داخلية وخارجية[1].

الاعتراف الذي يُمكِن أن يَتحقَّقَ ما بين المَديني و«ما قبل المَديني» في المَدينة، من طبيعة سياسية مصلحية وليس من طبيعة فلسّفية جوهرية كما لدى هيغل. أي؛ مُجرد اعتراف يدفع «ما قبل المَديني» إلى تعميق الذاتية والمصالح الخاصة، ويرسّخها على حساب ما يتضمَّنه جوهر الاعتراف بمعناه الواسع، لذلك يعود ما قبل المَديني من جديد إلى مِهاد جماعته الأصلية بدلاً من تجاوزها والتعرّف إلى جماعات أخرى وعقد الصلات

(1) لمزيد من التعمّق في هذا المنحى، يُنظَر: غاستون باشلار، مصدر سَبق ذكره، ص191.

معها. هذه هي الفرضية الجدلية الروسوية (نسبة لروسو) التي تؤشِّر إلى الشعور بـ «فساد النفس» أو تحولها من وضع إلى آخر عند انتقالها من حالتها في الطبيعة إلى تعقيدات المَدينة.

المدينة في الواقع لها طبائع وأنماط ووظائف شكلية تُميّزها أساساً عن سمات وطبائع وأنماط ووظائف التكوينات الاجتماعية المتوطنة خارجها؛ باعتبار أنّ التكوينات الاجتماعية عموماً ليست مُجرد تقسيمات صارمة تتوزع على مساحات جغرافية مُحدَّدة، إنّما تحتكم إلى منطق وظيفي سُلطوي، منطق يُحدِّدُ بالضرورة مقدرةَ مُكوِّن ما على السُكنى في هذا المكان أو ذاك والتكّيف معه أو النفور منه. وفي منظور من هذا القبيل، يَتعيَّن، بالنتيجة، تقرير مَن ينتمي إلى هذه السمات والطبائع والأنماط والوظائف ومن لا ينتمي.. فالمسألة محل شك، وفي وجه من وجوهها مثارُ خلاف وتشابك، وغالباً ما تشكّل معالمها علاقاتٌ تتصل بالسُلطة والنيات الإنسانيّة.

من هُنا نجادل في ما الذي كان يُخالج «ما قبل المَديني» داخل المنظومات الأيديولوجية والمُؤسّساتية البديلة؟ لقد كان شعوره بالاغتراب هو المهيمن والذي مردَّه ما يخلّفه الآخَرون من تأثير ضار فيه[1]، الأمر الذي جعل «ما قبل المَديني» يختار داخل المَدينة مظاهر رمزية خاصة بمكانه القديم المُفتقَد: أزياء مَحلِّية، لهجات شفاهية، واستبعاد لكُل ما تستجلبه وضعيات الاستهلاك الباهرة. لذلك تم توزيع المظاهر الرمزية الأولانية في

(1) يُنظَر: روبرت بي إدجرتون، المعتقدات والمُمارَسات التقليدية ـ هل بعضها أفضل من بعض؟ عن كتاب: الثقافات وقيَم التقدم، (تحرير) لورانس إ. هاريزون وصمويل هنتنغتون، ترجمة: شوقي جلال، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط2، 2009، ص242.

المكان المُستبدَل[1]. والزي هو أحد المظاهر الواسمة الذي غالباً ما كان يتداخل فيه التقليديُ بالجديد لإشباع مبدأ الهُويّة، باحتساب أنّ من يفتقر إلى الهُويّة لا يستطيع أن يُشكّلَ شخصيةً اجتماعية، وكنتيجة انبثقت عنه تماهيات متتالية، فصار حضور الملبس لدى الشخص أو الجماعة ملائماً للغرض التطابقي المستعمل لأجله. وهو بخلاف ما يذهب إليه الفيلسوف جلبير سيموندون بـ «لا تطابق الكائن مع نفسه»[2].

في هذه المُفارِقة الشكلية أو الفصامية بتوصيف صريح؛ يتعمّدُ الأبناءُ استعمال لهجات مَدينيّة مُحدثة، يخفون وراءها لهجات الآباء الأولين «بغاية الوصول إلى أهلية التأثير الكاريكاتوري في سوق الألسنية»[3]، والتحكم في مجال «السوسيولكنّة». فبحسب ما متواضع عليه في ميزان القيَم المَحلِّية استخدموا لهجة مُحدَّدة حيالَ غيرها من اللهجات المُنافِسة، باحتساب أنّ اللُّغة تتمظهرُ طبقاً للهُويّات التي يحملونها أثناءَ تفاعلهم الاجتماعي، وطبقاً لحاجاتهم التي يُحدِّدها المُجتمع، ولمواقعهم الاجتماعية أيضاً. كان بورديو يُسمي هذا السلوك الذي يستجيب لمنطق الجسد والذاكرة والمخيال بالتطبّع. والتطبّع هو منظومةُ الاستعدادات

(1) لمزيد من التفاصيل، يُنظَر: بيير بورديو، أسباب عملية (إعادة النظر بالفلسفة)، ترجمة: أنور مغيث، دار الأزمنة الحديثة، بيروت، 1998، ص142.

(2) ميشيل مافيزولي، تأمّل العَالم (الصُورة والأسلوب في الحياة الاجتماعية)، ترجمة: فريد الزاهي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005، ص56.

(3) المقصود بسوق الألسنية: مقدرة شخص ما على إنتاج خطاب يتوجه به إلى مستمعين قادرين على تثمينه وتقديره ومنحه سعراً. فهم يشترون فقط ما يؤمنون أنهم بحاجته. وأن هذه السوق عبارة عن قوانين (متغيّرة) تسهم في تشكيل أسعار النتاجات الألسنية، وأن قيمة أهلية معينة تعتمد على السوق الخاصة التي تستخدم فيها. يُنظَر: بيير بورديو، مسائل في علم الاجتماع، ترجمة: هناء صبحي، مشروع كلمة، أبو ظبي، 2012، ص ص198 ـ 199.

المستدامة التي ينقشُها المُجتمع في الجسد البيولوجي للجماعة نتيجةَ الدخول الحتمي في اللعبة الاجتماعية[1].

ومن هُنا، دار التفاعلُ الاجتماعي ضمن نوع من اللعب على العلاقة الموضوعية ما بين الجماعات المَحلِّية الحضرية والريفية، وبدا[التفاعلُ] في ما بينها كما لو أنّه مُجرد من المصلحة؛ لكنّ الذي أدامه ودفع إلى تحديد مستوى من التباين فيه شعور «الجماعات الريفية» بشرخ كياني يتعرضها! فتتحسس أعماقه في علاقاتها الجديدة داخل المَدينة، لذلك شعرت بانشقاق وجودي إزاء الغير، تجلى في الازدواج والتردد والتعارض والتيه والتناهي والنفاد، وبكُل ما يُمكن أن يَضعَ هذه الجماعات في خانة الهشاشة والمُفارَقة. وبقدر تعلق الأمر باللعب داخل المجال الاجتماعي المَديني الجديد، كانت هذه الجماعات تحاول تعويض خسرانِها بالتدرّب على اكتساب علاقات حديثة العهد؛ وغالباً ما أعقب تنازلَها عن علاقاتها القديمة شعورٌ دفينٌ بالهشاشة.

المَدينة والكوجيتو

إلى حد كبير عجّلت الهشاشةُ والتدهورُ، وغيابُ العقلانية في التخطيط والتدبير والتنظيم والتفكير من سرعة انكسار المَدينة وانكفاء قيمها لجهة ما ليس مَدينياً. فكان من المسائل التي لها قوّة البداهة؛ عدمَ مقدرة المَدينة (ومنها المَدينة العراقيّة المحكومة بمثل هذه الظروف) على صنع قوالب مُحدَّدة لما هو وافد. وكان «ما قبل المَديني» يقترحُ خرائط مُمكِنة لسلوكهِ الجديد بغاية الحصولِ على الاعتراف العام به من داخل ذاته، ومما هو عليه

(1) يُنظَر: بيير بورديو، بعبارة أخرى (محاولات باتجاه سوسيولوجيا انعكاسية)، ترجمة: أحمد حسان، دار ميريت للنشر، القاهرة، 2002، ص10.

أيضاً[1]. ويحاول أن يُظهر خصوصيته الذاتية كما هي في إطار من الجماعاتية، ولكي يرى نفسه مقبولاً بوضوح كصوت ذي أهلية أيضاً، فالمسألةُ تكمنُ في: «الاعتداد بما يملكه من السمات الخاصة والترويج لها»[2].

السمات المَدينيّة العرضية لا تمنح المكان تجوهراً مَدينياً، بل تُخضِعه إلى إعادة توزيع جديدة، ما يُفقِده ذلك أعرافه وتقاليده الحضرية المُتشكِّلة بالتراكم؛ الأعراف والتقاليد التي تذهب بعضُ الآراء إلى تراجع مناعتها وأصالتها بإزاء ما يطرأ عليها من تلوينات آخرانية مُتعدِّدة.

إن الدولةَ الموجودة وجوداً فعلياً هي التي يَتحدَّد الموجود المديني فيها بصورة كاملة اجتماعياً واقتصادياً وثقافياً، أما الدولة الضعيفة فليست دولة موجودة بالمعنى المعياري، لأنّ وجودها لم يكتمل بغياب سماتها المَدينيّة، ومعيارية الاكتمال تكمن في مدى استيعابها للجَدل والتعارض ما بين أفرادها ومُكوِّناتها الجماعية. وبما أنّ المَدينة التي نناقشها تُراوِحُ عند مرحلة مُحدَّدة من مراحل التشكّل والتكوين فمن المتعذر القول بوجود الدولة بعد.

والحق من الصعب التصديق على مَدينيّة المكان العراقي بالفعل، سواء ما تحقق من ذلك طوال المئة عام أو ما سَبقها. فما يُقال عن تلك المَدينيّة يكشف عن نمط من التبسيط العقلي المُعتّل لفكرة السوسيولوجيا، ويصبح إثبات ذلك مُجرد مُحاولة عيانية واهية غير قابلة للتصديق بالمُجمل، ومنظوراً افتراضياً بحاجة إلى تنسيب واقعي حي. وأي مُفارَقة يُمكِن تأشيرها على سَلبية ما نذهبُ إليه لا تنصرفُ أساساً إلى التقليل

(1) يُنظَر: بيكو بارك، مصدر سَبق ذكره، ص ص84 ـ 86.

(2) حاولنا الاستفادة من (غوشيه) في هذا الموضوع لاسيما عن فكرة الجماعات الخاصة والطوائف الدينيّة وإمكانية تأكيد الاعتراف بها. مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، ترجمة: شفيق محسن، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007، ص ص124 ـ 125.

من قيمة حضور العمران المَحلِّي للمكان ببُعدهِ المادي، ولا تنتهي إلى تبسيط شَكلية الفئات السياسية والاقتصادية القابضة على السُلطة بمراتبها المُتعدِّدة، إنّما [المُفارَقةُ] تقودنا إلى تأمّل تركيب المُجتمع ذاته، وتَلمُّس وشائجه المحكومة بمقومات حاملة لمخزون بيئي ملتبس يمثلُ بمُجمله آصرة الديموجرافيات ما قبل المَدينيّة (ريف، هور، بادية)، التي تخضع جميعها للتوزيع والتقابل فيما بينها، فتنكشفُ برمتها على الغير، وتستحدث مواقعها تبعاً لقوّة حضورِها وتأثيرِها في الواقع.

لقد شغل «ما قبل المَديني» طيلة المئةَ عام الأخيرة حَيِّزاً فاعلاً ومُؤثراً داخل الجسد المَديني نفسه، فنمت قيمهُ وتشكَّلت تدريجياً، وكملت صُورهُ في الواقع. وبمشهدية مُعيّنة تزحزح ما هو «مَديني» بأناة، وأخذت جسامة التغيّر تقتلع ما تبقى من جذوره وملامحه بصُورة كُلّية.

وبأثر ذلك تموضع «ما قبل المَديني» في ما يُسمّى بأسطورة «الأصلية» أو «أصلية» التحدار[1]، بما يَعنيه ذلك من قيمة وجودية في معيارية التوريث أو الامتداد الثقافي ضمن مسار تاريخي واجتماعي. والواقع أن لا تاريخ جديداً يستطيع أن يُعيد إنتاج الأصلي بوصفه أصلياً. طالما أن لا أصلَ لما هو مُكرَّر، ولا حدَ للأشياء التي يُعادُ إنتاجها[2]. يبدو هذا ما يسعنا إدراكه ومعاينته عبر مُحاولات التلفيق في انتقال المورِّثات الثقافية ما قبل المَدينيّة واستدعاءها عبر التذكّر فحسب.

(1) الأصلية Indignity لجماعة أو منطقة أو ثقافة محض أسطورة أو بناء ثقافي. [الباحث].

(2) نستعين على ذلك بتعليق لـ والتر بنجامين عن اللوحة الفنية ونُسختها، يُنظَر: جان بودريار، المُصطَنع والاصطناع، ترجمة: جوزيف عبد الله، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008، ص172.

وعلى خلفية ما تُلاقيه البُنى «ما قبل المَدينية» من تصدع وتَهدّم في معاييرها الثقافية أيضاً، وبسبب الانتقال القَلِق لأفرادها من عَالمهم البكر؛ عَالم الهدوء الريفي المُخدَّر والمُبلَّد إلى عَالم المَدينة، فإنّها تنزع إلى التأسل (ارتداد ورائي: عودة إلى صفات الأسلاف)، وإلى تحويل مشاعر الحنين بالمعنى الهوميروسي إلى صُوَر مُبتكَرة من ماض غابر. بالتالي تُحيَّن ظلال وأشباح الأجداد المُعتَقَد امتدادها في الزمان! لتبدل واقعها المعيش بواقع لا تاريخي، متجاوزة بذلك ما هو واقعي من مُنطلَق خيالي مُؤمثَل وأخَّاذ (الاستئناس بطرائق الغناء التقليدية المُغرقة بالحنين والاستلاب، والوصف المسهب عن مآثر الأسلاف الخياليين والحكايات الموروثة ذات الطابع الأسطوري والأماكن المحفوفة بالأسرار...)، فتبدو الحياةُ الاجتماعيةُ لديها كما لو أنّها تخييلٌ لعَالم مفتقد أكثر تناغماً وسِلماً وكرماً وقناعة.

وبفعل خطاب التخييل هذا، ولأنّ الذاكرة غالباً ما تنطلق من المُفتقَد، تتصاعدُ الرغبةُ عند هذه البنى في تأكيد الغرائز الأساسية، والعودة إلى السلفية الرومانسية التي هي ليست السلفيةَ الشائعة نفسها، إنّما شكلٌ من أشكال استدعاء الذاكرة أو التحبيك، فتتبدى تلك العودة على هيئة صدى لماض يقاوم كُل ما له صلة بمقتضيات العصر ولوازمه. فيكونُ السَردُ والتحبيكُ عندها بديلاً عن المسألة الوجودية، وتكونُ اعتقادات أفرادها آنية، ينمحي معها الإحساسُ بالزمان. وإلى ذلك يُعلى من شأن الثبوتية والأبدية، فيتعذّر تخطّي صُورَها في أذهانهم، لاستملاك الأشياء، بما في ذلك استملاك الماضي.

والواقع ليس هُناك من عودة إلى ماض أو إلى أصل يُمكِن تلمّسه بالفعل

في هذا الشأن، بل مُجرد حنين إلى صُوَر فحسب، مُجرد إلحاقة أو إضافة، أو رغبة من جانب الأفراد في جمع أشتات ونتف سالفة تجري إحالتها إلى منظور أيديولوجي متجانس، أو فكرة متجانسة عن شيء، فَيُهيمِن الوهمُ على سلوكهم، كما لو أنّ كُل ما يُستدعى هو الأصل ذاته بكُل حضوره. والحالُ إن ما نُسمّيه أصلاً ليس سوى صُورة عن أصل ما، لكنّ لا صلة لها بأصل مُحدَّد بعينه.

ولأجل التحلّل من السائد، يميلُ «ما قبل المَدينيين» إلى التصرّف خارج حدود المُؤسّسات البيروقراطية الحديثة للدولة، فينشئون علاقاتهم على أساس التبادل والثقة والتفاوض العُرفي لا على أساس الأَفكار الحديثة عن المنافع الذاتية للفرد والقواعد المُحدَّدة والتعاقدات[1]. فالأفراد في جوهر العَملية التضامنية بشكلِها الأولي، يُحاوِلون تجاوز الوضعية التي يحتفظون بها لأنفسهم داخل المكان الجديد بذهابهم إلى تاريخ نسبي مُجرد، أي؛ تحبيك مشهدية حياتية مبدولة عن واقعهم الآني، ومعوِّضة عن معيش عَالمهم القديم، العالم الذي غالباً ما يجرهم إلى الوراء.

ولعل اقتلاع عادات ساعد الزمنُ على إرساخ جذورها في النفوس مُحاولة عاطفية شاقة، إذ يكون حظُ الحياة المَدنية من السعادة، على نحوِ ما يقوله دوركهايم: «أكبرَ من حظ الحياة البدائية، لكنّ عندما يكون الناسُ منذ قرون فقط لم يألفوا غيرَ بدائيتهم فيعسرُ عليهم التحرّر منها»[2]. فيُحاوِلون تأويلَ أي شيء أمامهم إلى سَرد متجانس يفيدُ في قهر اليومي وإخضاعه،

(1) See: Asef Bayat, Marginality: Curse or Cure?, Ibd, p14.

(2) إميل دوركهايم، في تقسيم العمل الاجتماعي، ترجمة: حافظ الجمالي، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، 1982، ص273.

ويُعدّلون ما يمتلكون من بداهة ومعيش وتجربة على سطح الواقعة الحياتية[1]، فيعملون على استيحاء أنفاس الجُدود، ليقوى انجذابُهم إلى الأصل وتتأكد فعليته بالتذكّر أو باستدعائه من جديد. وهكذا هُم، بحسب مافيزولي: «يرفضون أن تكونَ الحياةُ محمولةً على هوى العصر»[2]. وعلى ذلك تكونُ العضوية التي يتم الانضمام إليها تقليديةً والتضامنيةُ فيما بينهم سلفية.

(1) يقول ابن خلدون: الحضري لا يتشوفُ إلى أحوال البادية إلا لضرورة تدعوه إليها أو لتقصير عن أحوال أهل مَدينته. أبو زيد عبد الرحمن ابن خلدون، المقدَّمة، مصدر سَبق ذكره، ص247.

(2) ميشيل مافيزولي، مصدر سَبق ذكره، ص60.

الفصل الثالث

التحوّل من سُلطة الاختلاف إلى سُلطة المُماثَلة

نَمَا في الخمسين عاماً الماضية من عمر الدولة العراقيّة الحديثة نمطٌ ثقافي يسير بمسار خطّي على حساب ما كان يُراد له أن يكونَ نمطاً مُتعدِّداً، فنَشَّط ما يُمكن أن يُطلَقَ عليه الاستنساخ الثقافي Cultural cloning [1]. والتساؤلُ هو: ما الذي كان يحث البُنى الأولانية أو الجماعات ما قبل المَدينيّة ذات المسار الخطّي على قبول لُعبة الاستنساخ؟ وما الذي كان يُحرضُها على مُضاعفة وجودها الأُحادي في فضائها الجديد، فيما عُرفَ عن الاستنساخ مُحاولاته غير البريئة وغير المهتمة بأزمة الوجود البشري، والتي غالباً ما تنطلق من قصديات اصطفائية مُخالفة لما هو طبيعي ومألوف؟ ولتحليل هذه المقاربة ومعرفة ما يَعنيه «الاستنساخُ الثقافي» والغاية التي بُنيت لأجله، نُحاول، ابتداءً، أن نفتحَ قوساً لتعريف ما يَعنيه الاستنساخُ البيولوجي [2].

(1) إطلاق مسمى الاستنساخ الثقافي Cultural cloning في هذا الحقل المعرفي مجُرد افتراض نُحاولُ إعماله لصنع وجه من وجوه المُقاربة المنهجية، من مُنطلَق إنّ الفكر الرمزي غالباً ما كان يفوق المكتسبات التقنية والعِلمية في هذا الشأن.

(2) يرى الباحثُ أن عِلمًا بحد ذاته غير كاف لتغطية مُلابَسات ظاهرة اجتماعية توصف بأنها الأصعبُ، فتنشأ الحاجة كمبدأ عام تقتضيه المُقاربة النقدية بين العِلم والفكر الإنسانوي، عبر دراسته [العِلم] انطلاقاً من مصدره لمعرفته معرفة جيدة. [الباحث].

أولاً: المَدينة والاستنساخ

من المهم معرفة الاستنساخ البيولوجي Biological Cloning وهذا النوع من الاستنساخ بيولوجياً يعني: «اختيار أو انتقاء عناصر اخصاب لكائنات من الماضي وزراعة خلاياها اللا جينية في بيضة أزيلت عنها نواتها الحاملة للمادة الجينية الكاملة، ومن ثم تنميتها في رحم خاص لتهيئة الانقسام وتكوين الخَلَف الحامل للصفات الوراثية المواتية»[1]. ولإدراك أهمية الاستنساخ في إطار المُجتمع السياسي ومُقاربة الوراثة البيولوجية من «الوراثة الثقافية» نقول: إن «الاستنساخ الثقافي»، من خلال توصيفنا العام، وبناءً على هذا المُعطى، يُلغي التخاصب والاختلاف داخل المجال المَديني على المستويات العقلية والسلوكية والثقافية ذات الصلة بالأفراد والجماعات؛ بمعنى قريب من ذلك أنه يُلغي المنابت الثقافية المُتعدِّدة، أو يُلغي ما يُسمّى الفعل النِدّي أو الفعل الثنائي للاستيلاد[2] بغاية إنماء نسالة أُحادية مُستقِلة جذرياً عن الواقع.

وعبر إحداث هذا النوع من المُقاربة لفكرة «الاستنساخ» داخل المُجتمع المَحلِّي يحدثُ أن تُجتزأ قيَم وعادات وتقاليد ومعتقدات وسلوكيات جماعة ما كأنموذج يماثلُ أنموذجَ الجماعة التي أنتجته، ويحدث ذلك داخل مُعتزَل ثقافي خاص هو الجماعة المُنتسخة ذاتها بماضيها وتجربتها الحية (جماعة قبلية أو مذهبية أو عِرقية)، ما يعني مُحاولة تمكين تشكيلة

(1) ناهدة البقصمي، الهندسة الوراثية والأخلاق، سلسلة عَالم المعرفة (174)، الكويت، حزيران/ 1993، ص211.

(2) See: Joe Carter, Human cloning, Issue Analyses, Apr, 28,2014 , The Ethic & Religious Liberty Commission, on The Southern Baptist Convention, WWW. ERLC.COM.

ثقافية مُسيطرة على ذاتها الجماعية أو نمط ثقافي سائد على ما عداه[1]. فنُلاحظ في إطار ذلك تعذّر الرغبة لدى هذه المنتسخات في التجاوز والنية في الانحراف بالمعنى البيولوجي مجازاً. وهو ما يُمكن مشاهدته شاخصاً بصُورة جلية في المحتَشدات الطرَفية أو حواف المُدن في بغداد وفي مُدن الجنوب، والتي يبدو مشهدُ تشكّلها كما لو أنّه: «رحم الشفرة الوراثية»[2].

وعبر «التوريث الثقافي» المُفترَض في الواقع، والتجربة الخاصة لجماعة من هذه الجماعات، يخضعُ مُجتمعها إلى شكل من أشكال المُضاعفة بحسب التاريخ التتابعي.. وتصبح الجماعةُ نفسُها رحماً بذاته يولِّدُ مثيلات له أو تشكيلات جماعاتية مثيلة في الجيل الذي يليه للحصول على توأمة ثقافية بطريقة من طرقِ الانشطار والتكاثر بلا حدود، وتبتعدُ هذه الجماعة في مسار تشكّلها عن أية مشاعر أوديبية. ومع هذه الطريقة يحصلُ «إنكارٌ» لكُل غيرية ولكُل تلف للذات، فيُستدامُ عاملُ المُماثَلة الذي يُنكِر فكرةَ أن الأنا ليست الذات بالضرورة، كما يُنكر أنها لا تُحدَّدُ بغير إطار علائقي بالآخَرين.

وبسبب الإبدالِ القسري للأمكنة (ريف ـ حضر)، وبفعل الاستنفاد

(1) نستعمل مسمى التشكيلة الثقافية مجازاً، ونتَصوّره فقط كتلة صلدة مشابهة لخلية واحدة لأغراض المُقاربة البحثية، ولمعرفتنا بمقدرة الوصف الأدبي على إعمال الخيال، وصنع مسوغات غائية في الكتابة. [الباحث].

(2) لأجل معرفة حكايات من هذا النوع، يُنظَر التوصيف الحي لساكني مناطق الثورة والشاكرية في بغداد في الخمسينيات من القرن العشرين، ومُتابعة أسباب انتقالهم إلى هذه المناطق، وطبيعة الأفراد المنتقلين إليها، وواقعهم السكني الجديد الذي أصبح خليطاً من الأفراد المُعدمين. حسن كريم عاتي، الشاكرية. مكابدات مَدينة طين، ص173. واحمد سعداوي، مَدينة الثورة، تراب المكان في المهب، ص161. عن: مجموعة باحثين، المكان العراقي ـ جَدل الكتابة والتجربة (تحرير: لؤي حمزة عباس)، دراسات عراقيّة، بيروت، 2009.

والإنهاك والضنى والإرهاق الذي تخلفهُ ضغوطاتُ المَدينة يتجاوزُ «ما قبل المَدينيين» أزماتهم بإحداث حركة دائرية في تجربتهم الحياتية؛ بقبول منطق المُماثَلة داخل البنية الثقافية «الوافدة» ذاتها، ويتمُ لهم ذلك بالعودة إلى تواريخهم البكر و«سعادات» عَالمهم الفردوسي شبه المنسي.

إذ يحدثُ أن يقرروا العودة نتيجةَ العجز عن تحمّل التكاليف المُضنية في «مُجتمع مَديني مُتعدِّد»، فيرتدّون إلى ما هو أقلَ عبئاً على الذات؛ إلى ما هو خارج مجالات الضبط، إلى الحكايات الصغرى المَحلِّية ذات الخصوصية، وإلى السكن القصي البدائي للروح كما يقول نيتشه، واللجوء إلى الملاذات الطرفية، وإلى ما يُجنبهم الوقوع في قهر المُجتمعي أو الخوف من الانزلاق في معارك التاريخي[1]. وكما يقول دوركهايم: «لم يُضِع فراغُ الأزمنة القديمة إغراءاته بعد»[2]. فيغذُ «ما قبل المَديني» مسيره بإدامة شكل من أشكال السطوة الوراثية للنوع بالتذاذ غامر، وتوليد النسالات كما هي بعيداً عن كُل ما ينزع الطابع الاسطوري عن الماضي، وبخاصة عندما يجري معه إزالة «الفروقات اللازمة في التوريث»[3].

اللجوء إلى «الاستنساخ الثقافي» هو نوعٌ من اللجوء إلى ما يُشبِه مقولة التماثل الافلاطونية، حيث النسالة المتأتية من الاستنساخ سلفية الطابع لا تدّخر في باطنها إمكانية النقض أو التمرد على أشكالها، بل لا دور لها

(1) الثنائيات المستعملة هُنا مأخوذة من شتراوس: (الميتافيزيقي ـ المُجتمعي)، (الأبدي ـ التاريخي). يُنظَر: كليفورد غيرتز، تأويل الثقافات، ترجمة: محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009، ص653.

(2) إميل دوركهايم، مصدر سَبق ذكره، ص274.

(3) لمزيد من التفاصيل يُنظَر: الفصل المتعلق بـ قصة الاستنساخ لـ جان بودريار، المصدر نفسه، ص ص167ـ 176.

سوى استمرار نسغ امتدادها الأول، مع الوعي بأنّ الثقافةَ مُعطى يستجيب لقوانين التَطوّر والتحلِّل مَثلُها مثل أي كائن حي في الطبيعة. ثُمَّ إنّ «بزوغ بنيات جديدة أو توجيهات جديدة من شأنه أن يتضمَّنَ تغيراً في الموقف البيئي»[1]. لكنّ التاريخ في ظلِّ المُماثَلة يتجمَّد بنحو مغاير لطبيعته الاجتماعية وتتعطلُ بتجمده رغبات الطي أو الثني، فيُشَق الطريقُ من دون إحداث اختلاف على الاختلاف أو مُمارَسة الاختلاف على نفسه بإنتاج التغيرات لتعديل بعض الصفات التوريثية.

بهذا المعنى تبتعدُ النسالةُ الحاملة لهُويّة ما عن أي تدخّلات توريثية تُمكنها من التعديل على صُورتها، والوقوف دونما وسوسة أمام شارات التشابه[2]. فالقبول بمنطق التماثل هو في الواقع إخفاءٌ لحقيقة ضعف النسالة في مسارِها التوريثي الخاص، وتبدو كما لو أنّها قادرةٌ على التأثير في ما سواها من دون أن تكونَ عرضةً للتأثير نفسه، فترفض من يُحدِّد سماتها من الخارج، فتصبحُ: «سجناً لأفرادها في ضمن إطار اجتماعي أوسع»[3]. ورغم ذلك فإنّه في إطار هذا السجن ووسط هذا القهر يوجد هامشٌ لحركة وفاعلية الأفراد في تأكيد نُسختهم المخصوصة وهو المفتاح الوحيد لتفسير الاكتفاء الذاتي للإرادة.

(1) كارل بوبر، أسطورة الإطار، مصدر سبق ذكره، ص36.

(2) يُنظر: الفصل المتعلق بالتمثيل لـ ميشيل فوكو في كتابه: الكلمات والأشياء، ترجمة: مُطاع صفدي، مركز الإنماء العربي، بيروت، 1990، ص61.

(3) Bhikhu Parekh, A New Politics Identity, Macmillan publisher, New York, first edition, 2008, P17.

ثانياً: المَدينة والانكار

شعور الجماعات «ما قبل المَدينية» بالقلق من المجهول سببه هاجس محو وجودها (الأولي) داخل المَدينة، أي: هاجس تعريض حقيقة ما هي عليه إلى الخطر. ودفاعها عن وجودها نفسه يتحوَّل إلى ميل نحو العنف، فتُحاول تأكيد وجودها وهُويّتها وغريزتها بالتَميُّز عبر إقرار صريح وعلني بأنّها جزءٌ فاعل في إطار اجتماعي شاسع.

وفي الاتجاه نحو تعميق شرط حضور الذات في حَيِّزها؛ تُؤثِر هذه الجماعات «ما قبل المَدينية» الانعزالَ بعيداً عن مُهيمِنات الفضاء المَديني الجديد، فتنتبذُ مكاناً قصياً لها من مُنطلَق رفض التاريخي، لتتحرك في خارج دائرة الزمان، وترتكن إلى زمن ثابت، وهو الزمن الماضي، فالماضي ليس مأموناً من الحاضر، ما يجعلها غير مُكترثة إلا بما تواجهه من تحديات تُهدد وجودها السالف والنقي[1].

فهذه الجماعات تُحاول أن تُكيف ذاتها بمعزل عن تأثيرات المجال العام، وتنعزل بقوّة حالما يبدأ عَالمُها الذاتي ـ بما يحمله من رمزيات ـ بمواجهة عَالم المَدينة، ومن ثمَّ، تتعمّد التضحية بكُل ما يُصادفها، وبكُل ما يُمكِّنها من تحقيق منافع مستقبلية، فتعمل على تقويض المُتعدِّد، وتؤكِد على الروابط الأولانية مع ما يُماثلها، وتبدأ بالبحث عن سبل البقاء منعزلة زمناً أطول.. وهي إذ تنعزلُ تظلُّ تتحينُ لحظات الحضور المُثلى داخل الحَيِّز المَديني البديل، فتُحاول أن تُعلِن عن حضورها ـ كمُجتمع مواز ـ

(1) التاريخي: هو ما ينتج تحوّلات تاريخية نوعية، وهذه التحوّلات لا تُعيدُ إنتاج العلاقات الاجتماعية القائمة، بل تأتي بجديد غير مسبوق. فالحدث يغدو تاريخياً حين يغير فعلياً العلاقات القائمة في الحقل الخاص به، ويؤثر على مستقبل هذا الحقل نفسه.

ريثما يتأتى لها الظرف الملائم لنقل صفاتها وخصائصها الثقافية كاملة. فيصبحُ الحَيِّزُ المَديني، في هذه العلاقة، وسطاً ناقلاً ومناخاً اختبارياً وعاملاً رافعاً لها بصُورتها الجماعية الوجودية النقية. لذلك تبدو حالةُ الخواء جليةً بتغلغل هذه الجماعاتُ داخل الحَيِّز المَديني، فتعمل على تجميد قدرته الجوهرية القائمة على الجَدل.

بمعنى ما، ومن خلال الاستنساخ: تَحلُ العلاقةُ الرأسية الأُحادية ذات الخط المستقيم والمنطق المُحافِظ، والناتجة عن الاستيلاد الثقافي المُتعمّد مَحلَ العلاقة الثقافية التوريثية والأفقية الثنائية التقليدية، فتَسودُ العلاقةُ السلفية التي لا ترى الخلائفُ فيها سوى إلى ذاتها في مجرى تاريخها الخاص، ولا تُكرّرُ في ما تنتجه غير نفسها في علاقة تقوم على النفي والإنكار العضوي للغير[1].

وبالمحصلة تحدثُ الاستجابةُ للاستنساخ التي تُوجِّه الخلائف حول نفسها قصد تمكين نوعِها الخالص. فتكون حركتُها كما لو أنّها حركةٌ طبيعيةٌ بالفعل، لكنّها حركةٌ منعدمة في الزمان والمكان الاجتماعييّن، أي: متجردة من طبيعيتها، وتتحرك بخلاف ما يقوله دولوز عن الحركة بأنّها: «فعلُ اجتياز يتعذرُ ردَّه إلى ما هو أبسط منه»[2].

لذلك غالباً ما يظلُّ الزمنُ الذاتي عند هذه الجماعات زمناً لا تاريخياً، بل دائرياً يدور حول نفسه، فتستشعر الهُويّات الأولانية الأشياء بطريقة

(1) يُنظَر: يورغين هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانيّة ـ نحو نسالة ليبرالية، ترجمة: جورج كتّوره، المكتبة الشرقية، بيروت، 2006، ص81.

(2) جيل دولوز، الصُورة ـ الحركة أو فلسفة الصُورة، ترجمة: حسن عودة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1997، ص5.

ما، وكيفية ما، وتُستثار حساسياتُها الذاتية بشكل من الأشكال، بل يحدث أن «يتغير» نسقها مع العُصور والمُجتمعات (باحتساب أنّ كُل عصر من العُصور إنّما يخضع لأسلوب خاص من الحياة ونمط معين من السلوك)، لكنّه نسقٌ بأُحاديته وتماثله يظلُّ هو هو في كُل العُصور وكل المُجتمعات.

وعند النقطة التي تقودُ إلى التماثل عبر الاستنساخ يصبحُ لا سبيلَ إلى إلغاء المرجع، فيُستدامُ نسقُ إنتاج الذات الفردية والجماعية على السواء بوساطة إعادة الصوغ أو التكرار الثابت. وضمن هذه العملية المزيَّفة بالذات أو غير الحقيقية لا يولى للتاريخ أدنى اعتبار، وإن وُجد؛ فهو لحظة أولانية جامدة يُعاد تكرارها فحسب، بمعنى: إعادة إنتاج الوقائع والأحداث التاريخية والقيَم المُؤسّسة في تناوب أبدي، ولا يجد المُنتسَخ نفسه فيها بموقف يختلفُ عن الموقف الذي وُلِد فيه من الأصل، حيثُ يُعبِّرُ بذلك عن عدم قابليتهِ على إعادة التشكيل، فيكون ثقيلاً، كثيفاً، جامداً، غامضاً غير قابل للاختراق، أو حتى الاستيلاد، وعنيداً، وعديم الإحساس تجاه أي من الأهداف المُشتركة.

هذا النسقُ الاجتماعي القائم على التماثل، والحامل للعِلل والدوافع والعادات التقليدية العِرقية والطائفية يتحدرُ من نسق ثقافي أُحادي قديم، وينشأُ ويُديم ذاته في حَيِّز «مَديني» بدا له مُنفِراً وطارداً لكُل ما يَطرأ عليه من مستوى أدنى. وبدا له مُنفِراً لمُجرد وجود شفيف لعقلانية حضرية لم تكن مهيأة لقبول ثقافة الريف. ومع توَطّن هذه الثقافة عالمَ المَدينة، فإنّها تُعيدُ تكثيرَ ذاتها لإدامة ما هو «أصيل».

وبهذه المُقاربة يغيب الفارقُ ما بين المَديني وسواه على مستوى الشكل والمظهر والعلاقات القيمية، ويتحطّم الصدعُ ما بين الثقافتين الرفيعة

والشعبية، لذلك بدأت أولى مظاهر الملبس ما بين الناس تتشكّل بقوّة؛ بخاصة لمّا راح الريفيون العراقيون يتزيون داخل المَدينة بما كان يتزيا به أسلافهم، ويحتكمون إلى أعراف وتقاليد القدامى بسَنِّهم رموز وتفاهمات وملفوظات وتواضعات عن لهجات منسيّة وقواعد عرفية غابرة يتداولونها في مجال جماعاتي حصري يسوغ لهم تأويلها سياقياً (أحاديث المنازعات العشائرية، ديِّات القتلى، مراسيم الفرح والتعزية، الأهازيج، والهوسات أو العرضات)، ومن ثمَّ يحاولون إحيائها داخل مُعجَم اجتماعي وثقافي تداولي، ما يُحدثُ ذلك نوعاً من القلب في مسار القيَم التقليدية الناشئة داخل المَدينة، فينتصرون لجهة ما كانوا يملكونه من فعاليات ـ بتوسعتها ـ دفاعاً عن رأسمالهم اللغوي ما قبل المَديني. ففي حقبة التحولات الكبرى بتعبير الأنباري: «تتناثر الكُتلُ الصلبة للبشر وتتشظى، ويضيعُ المرءُ بين وجوه متعددة للحقيقة، أو الواقع.. والرسو إلى جانب ما يتطلب زمناً وتفاعلات ومقارنات بين هذا وذاك»[1].

ويبدو أن السبب في هذا الرسو المُبتكَر الذي عملَ ويعملُ عليه الريفيون هو «تناقض التجايل الاجتماعي»؛ وهو المُفارقة التاريخية التي يلزمُ الإشارةَ إليها صراحة، فالريفيون قَبلوا (في أربعينيات وخمسينيات القرن الماضي) المَدينةَ طواعية (سواء في الجنوب العراقي أو حتى في أطراف بغداد ذات الأصول الجنوبية)، لا سيما في أعقاب الحُقبة المَلَكية في العام 1958، عندما أدركوا علاقات التشابه والتعارض والتجاور مع الغير، عملوا على إعادة تنظيم ونمذجة سلوكهم في إطار مُجتمع بديل، ومحاكاة الآخَر، فوضعوا بكلمات

(1) شاكر الانباري، دولة على مفترق (تأملات في أوضاع العراق ما بين عامي 2003 ـ 2006)، دار آراس للطباعة والنشر، أربيل، 2011، ص10.

جان كلود شميت: «آمالهم في الانعتاق عبر أنفاس المَدينة»[1]. ومالوا إلى تجاوز أنفسهم نحو التحضّر والاستقرار عندما أسقطوا أنفسهم على/ أو تماثلوا مع وضع جديد لنسيان ما مر به الآباءُ من الغلظة والقحط وشظف العيش. كان معظم مهاجري الريف ينجذبون إلى المُدن بسبب الحرمان وهرباً منه من ناحية، وبسبب ما توفره المَدينة في نظرهم من فُرص حسِنة للحياة من ناحية أخرى[2]. لذلك تَطبَّعوا بطباع المَدينة وتزيوا بأزيائها (بما يُعدّ الملبس دالّة على التخصص)، ونشطوا بعدما كانوا موضع احتراز، وانتهوا بتغيّير التراتبية الاجتماعية وسُلّم القيَم. ومن هُنا، فالمَدينة؛ تعني عندهم المكان الذي انتقل إليه الآباءُ الريفيون، ومن ثمَّ مكنهم هُم من الارتياف في إطار «ترتيبات معيشية هي أقرب إلى الأنماط التي تركوها وراءهم في مواطنهم الأصلية»[3]. فنشأ الأبناءُ، نتيجة الاعتصار بصُورة مُضاعفة، في حواف مُدن شبه ريفية وشبه مَدينيّة، راحت تقضم شيئاً فشيئاً من جغرافية المَدينة وتزحف نحو امتلاك «المركز» مع الوقت.

ويُمكِن الاستدلال على ذلك من ملامح هذه الجماعات الريفية التي كانت توحي بإمكانية الانسلاخ والانتقال من وضعها الأول إلى الوضع الجديد خصوصاً في أعقاب الخمسينيات من القرن الماضي بتأثير مما كان يُطلق عليه سياسات التوسعة الأفقية والعمودية في مشاريع التعليم، وشمول الأمكنة المتخالطة بمشاريع الإسكان والتوطين، وإن كانت هذه المشاريع مُتعثِّرةً بعض الشيء، وغير مدعومة ببرامج تنموية جادة، يقابل

(1) عن: جاك لوغوف، التاريخ الجديد، ترجمة: محمد طاهر المنصوري، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007، ص448.

(2) مجموعة باحثين، المُجتمع والدولة في الوطن العربي، ص225.

(3) المصدر نفسه، ص230.

ذلك عواملٌ مُتعدِّدة ومُتنوِّعة أسهمت فعلاً في زيادة التعقيد وتعثُّر الانتقال المُفتَرَض؛ لقد كان يُنظَرُ إلى هؤلاء الأبناء الذينَ يعيشون في أُطر مَدينيّة بأنّهم محمولون بجواهر ريفية.

ثالثاً: المَدينة وموت الانتلجنسيا

بما أنّ المَدينة اجتذبت من الناحية التكوينيّة «غير المُقيمين فيها للاختلاط بسُكانها وإنعاش معنوياتهم»[1]، فإنّها عملت على جعلهم نقابيين وحزبيين وموظفين مُنخرطين في العمل الرسمي العمومي، وأدخلتهم ورغباتهم حَيِّز التاريخي المُمكِن، ونفضت عنهم عوالق الريف والعشائريات، وملَّكتهم الواقع الذي يُعبِّر عنه الغير وهم الذينَ لم يأتوا بشيء سوى توضيح ما يَعنيه الغيرُ لهم، وتطوير وتحقيق العَالم المُعتبَر والمُناظِر لعَالمهم.

هذه الجماعات، وفي ظل التغييرات التي ترافقت مع انشاء الدولة أو حتى مع تغيير النظم السياسية، كانت على درجة كبيرة من الذكاء في إدراك التغييرات واستغلالها اجتماعياً وسياسياً بأفضل درجة.. لقد أدركت أنّ المَدينةَ هي البوابة المؤدية إلى السُلطة، وإدراكها بحد ذاته كان سلطة، لهذا دخلت عبرها من أجل الحصول على التعليم والثراء (عن طريق أدوات التكامل الحديثة التي أوجدتها الدولة: بوجه خاص المدرسة والثكنات العسكرية والإدارة ثُمَّ تلتها الأحزاب) لكنها لم تدخل المَدينة بصفة أفراد فقط، بل حافظت على ولاءاتها السابقة ـ دون إظهارها[2].

(1) لويس ممفورد، المَدينة على مر العُصور (أصلها وتَطوّرها ومستقبلها)، إشراف ومُراجعة وتقديم: إبراهيم نصحي، ج1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2016، ص15.

(2) يُنظَر: نزيه الايوبي، تضخيم الدولة العربية (السياسة والمجتمع في الشرق الأوسط)، ص ص236 ـ 237.

من هُنا، ونشيرُ باهتمام إلى التنامي الخاص للطبقة المُتوسطة (الانتلجنسيا) المؤيدة لنظام المَدينة، والمُساهِمة في الاستقرار النِسبي الذي يَتزامن مع «وفرةِ الموارد ومقبولية التوزيع بصفة عادلة»[1]. لذلك، ومن خلال العودة إلى حُقب التشكّل، نلاحظ أن ثمة استجابة للأفراد داخل المُؤسّسة الإدارية والسياسية المَحلِّية كانت قد أنعشت آمال «الطبقات» والجماعات المُختلِفة بموضوعية. لكنّ، بسبب عدم مقدرة المُؤسّسة على إدارة التعارض ـ بصفتها قوّةَ تنفيذ وتدخّل قهري ـ وأمام هيمنة الأنماط الاجتماعية المُعادية للمَدينة، وقع الأفرادُ «المُتمَدينون» ضحية الاستنساخ، كما لو أنّ حاصلَ العمل الجاد الذي قامت به النُخب انتهى إلى مُجرد التَنكُّر للقديم بثوب جديد. والحقيقةُ لكي تُديم النُخب الحاكمة سُلطانها، كان عليها أن تأتي بالشروط المادية التي تمنعُ تكوِّن الطبقة المُتوسطة. وفي ضوء هذه السياسة ونتيجةً لها بدا على الأفراد أنهم أبناءٌ منقلبون على أعقابهم، وصُوَرٌ لأنسال ثقافية سحيقة لم تُغوهم المَدينة بمعاييرها ولا بقابليتها على الاحتضان، فاستكان الغالبيةُ منهم إلى الحياة الأولية، مُتحاشين بذلك فزعهم المتوارث. فما كان مَدينياً عندهم أصبح مُنفِراً لوجودهم «النقي»، ومُحرِّضاً على العودة إلى ما هو سحيق، وأصبح ما هو خارجي في صُلب ما هو داخلي ليُعيد تأليفه وتكييفه من جديد.

كان غرض الاستنساخ لدى الجماعات «ما قبل المَدينية» تأمين التوازن الاجتماعي، وإعادة النظر في البُنى الأساسية لمُجتمع يُرادُ له أن

(1) جان ليكا، البُنية الاجتماعية والاستقرار السياسي: أدلة مقارنة من الجزائر وسوريا والعراق، عن: مجموعة باحثين، الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي، ج2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1989، ص718.

يكونَ مُجتمعاً حَسِن التنظيم، يقومُ على العدالة التوزيعية وتأمين الحقوق والفُرص والدخل والثروة. وكان الانهمامُ الجماعي بفكرة المُساواة بين الأفراد من عدمه أمراً غير محتمل، يضغط عليهم ويُجبرهم على العودة إلى أغوار عَالمهم المُتخيَّل وإلى ذاكرتهم الجماعية القديمة.

ومن خلال محاولة تأويلية لفكرة المقاومة بدأت الجماعاتُ الريفية المُتمَدينة تستعيدُ السيطرة على ما تقع عليه يدُها؛ وفي ظل نظامها اللغوي؛ موتيفاتها، ومقولاتها الرمزية، راحت تناهزُ ما لا ترتضيه لـ آخَرِها ضمن مجالها البديل. فهذه الجماعات كانت تُدرك اهتزازَ مواقعها في اللاوعي الاجتماعي، لتُعيدُ توازنها عبر استرجاع مقولاتها اليومية في التأثير والسيطرة على اللاوعي الاجتماعي، فتلجأُ إلى لُغة البداهات لمواجهة أي اختراق. وما كانت تحتاجُ إليه بعناية هو التزود برواية تحمي مواقعَها وتدعم أُسسَها المُمتدة في ذاكرة وعيها، أي: استعادتها للُغة الماضي، اللُّغة التي لن تأتي بجديد، ومن ثمَّ تحيل ما يُهددُها إلى قديم يُمكِن تداوله في ذاكرة الوعي اليومي.

لقد أخذ النسقُ المَحلِّي العراقي يسير بمسار خطّي يستحضر وجوده الآني مما هو مضمر وقديم ليتنافس ضمن مجالات البقاء وسط جماعات هازئة بالتعدُّد والتنوِّع. وإن مُجرد الحديث عن التعدُّد والتنوِّع كان يستحثُ الريبة والشك في قوّة النسق نفسه؛ قُوّته على صد نزعات التقسيم الاجتماعي المُتربصة به.

إذن، ثقافياً، جعل قبول منطق الاستنساخ أو التماثل السُلالي تشكّل جماعة ما من جماعة أخرى متعذراً، والسببُ تباعد العلائق المورِّثة، وتَشتُّتها بفعل التقادم[1]، ما يعني أنّ الجماعات الثقافية ما قبل المَدينيّة،

(1) الجين (Gene) من منظور علم الوراثة هو: الوحدة الفيزيقية، والوظيفة الأساسية للوراثة،

كانت تصطحبُ معها خَللاً وراثياً مُكتسَباً؛ وهو الخللُ الذي تكثف بقوّة مع تآكل الطبقة المُتوسطة الضامنة للتنوّع، والصانعة للقيَم الثقافية المُتعدِّدة. ومن ثمَّ من السهولة بمكان على ثقافة مَدينيّة، وقد أصبحت أثراً بعد عين، أن تفتح ـ بدهياً ـ السبيل لظهور نمط أُحادي مغاير لها.

لقد مهَّد تآكلُ الطبقة المُتوسطة الطريقَ لنمو نسالة اجتماعية شَعبويّة نافرة، متشامخة على ما سواها، عبر أفراد يحتفون بـ «المأثورات العُرفية»، ويتشوفون إلى مقامات الوجاهة بصُورها الأولية، وينشغلون (كأولوية في أيديولوجيا عملهم السياسي) بإشاعة الأعراف والسُنن المَحلِّية التقليدية داخل «المَدينة». فأصبحت أعرافُهم الاجتماعية والثقافية عناوينَ السُلطة السياسية العُليا وموضوعاتها الرئيسة.

وهكذا أخذ سلوكُ البنى «ما قبل المَدينية» (العشائر، الطوائف، والمليشيات المسلحة) يميل إلى التسلّط والاستملاك والاضطهاد. فالسُلطةُ باتت الثابت وما عداها هو المتحوِّل. وحلت النُخبُ الأولانية الجديدة محلَّ ما كانت تشغله نُخب المركز المَديني، لتصبح نُخب السُلطة والثروة والثقافة.

وبالسيطرة على المجال الجديد شغل مراتبَ التمثيل الرسمي أساتذةٌ جامعيون، ورجالُ أعمال بذِهنيّة وظيفية نفعية، وزعماءُ أحزاب طارئين، وسياسيون بمدارك شَعبويّة، ومثقفون مأخوذين برؤى خَلاصية، وإعلاميون يُقدِّمون عروضاً من الفرجة الرثة؛ فباتوا يؤلفون جميعهم نظاماً علاماتياً لحراسة القيَم والسيطرة الاجتماعية الجديدة. وهؤلاء جميعهم يمجدون منطق الشموخ الزائف، ويدافعون من منظورهم عن قضايا ذات

ويوجد في موقع معيّن من كروموسوم معيّن. يُشفِّر كُل جين لمنتَج وظيفي مُحدَّد، جزيء بروتين مثلاً، أو جزيء رنا RNA. دانييل كيفلس وليروي هود، الشفرة الوراثية للإنسان، ترجمة: احمد مستجير، سلسلة عَالم المعرفة (217)، الكويت، كانون الثاني/ 1997، ص372.

سمة أخلاقية وسياسية تتوسل مراقي القبول والإجماع ضمن «معارك استملاك المجال»[1]. وهكذا حلَّ هذا الخطاب «المعترَف به»، والمُثبَت كوجود من نوع جديد، ليصبح الوجهَ الآخَر من فكرة احتكار السُلطة، ليطرد ما عداه من الوجوه تدريجياً.

كانت الهُويّاتُ المُتعدِّدة، بحكم موقعها من المركز، تحقق حضورها من موقع الثقافة المُهيمِنة؛ بنماذجها المعينة من الفن والأدب والفلسّفة، وهي بحد ذاتها معايير للتَميُّز ما بين القيَم الرفيعة والمتدنية، كان بلوغها في البدء يتطلب تحصيلات تربوية وثقافية لا يُوفِّرها غير مجال المَدينة بصُورة أو أخرى. وإنه لم يخطر ببال أفراد تلك الهُويّات التقليدية ـ لحظة الانتقال إلى المَدينة في الأربعينيات والخمسينيات ـ أن يكونوا من المُهيمِنين، ومن تقنيي المعرفة أو من مُتسنمي الوظائف الحكومية وسواها من التراتبيات! لكنهم بفعل المَدينة نفسها، وتركيبتها المُتنامية، وبما تشتمل عليه من قنوات للتنشئة، شُمِلوا بمستويات من الترقية، ونُمِّيت قابلياتهم الاجتماعية والثقافية مع الوقت[2]، إذ يوجد في المدينة ما يُوفِّر للقاطنين مثل هذه الاستحقاقات الإدارية والأيديولوجية.

لكن مع ذلك نموّ هذه الهُويّات التقليدية وتدرّجها في مراقي التمدين؛ نَمَّى معه خطاباً سياسوياً قوامه أفراد يتحدرون من أصول ريفية وقروية،

(1) لمزيد من التعرّف إلى أمثلة الاستملاك، يُنظَر: مَقال حسن ناظم، سيمياء النجف، حيث يستثمر ناظم قوّة العلامة في تعريف المكان، عبر معاينةِ ظاهرة الاستحواذ على مسميات الأمكنة السابقة بمسميات خطابية جديدة، في ما يُطلِق عليه مشهدية استملاك المجال. عن: مجموعة باحثين، المكان العراقي (جَدل الكتابة والتجربة)، مصدر سَبق ذكره، ص ص145 ـ 151.

(2) لعل وصفاً كهذا لا يضمر معنى من معاني السمو، فهو ينصرف فقط إلى تحليل العلاقات الإنتاجية المَدينيّة المُستوعِبة للتعدد والتضاد. [الباحث]

يُمثّلون الصُورةَ الصريحةَ للأيديولوجية السياسية الجديدة في خطابِهم العام، والشريحة المؤهلة للصعود والانتشار في تفاصيل المركز المَديني. فأخذ هذا الخطابُ يتكثَّف بوساطة الخلفيات السوسيولوجية الحاملة لقوانينها وسننها الخاصة رغم دخولها المشهد المَديني الذي ساهم في تكوينها بكيفية مُمكِنة. بالتالي لم يكن أمام السوسيولوجيات «ما قبل المَدينية» سوى بلوغ المراتب العُليا داخل الأجهزة الإدارية والتربوية بسهولة؛ وتأتى لها ذلك لجهة عملها خارج التقاليد المَدينيّة، أي التقاليد المُعتمِدة على التدرّج الإداري والتربوي الرسمي على مدى السنوات الستين الماضية في الأقل، هذا إذا ما اعتبرنا أنَّ الحضرية تعني أسلوب حياة، وعقلية، وقيَم ومعايير سلوك معينة: (الانضباط وتقدير قيمة الوقت، والمُحافَظة على النظام، وتقبّل الجديد، والإقبال على تذوق الثقافة بمفهومها الواسع).

ومن هذه الهُويّات ظهرت النُخب وأصبحت الأدوات الرئيسة للحكومات ضمن سياسات ما بعد الدولة الوطنية (2003)؛ وجرى توظيفها أيديولوجياً، وتَعزَّزت سياساتُها، وأعفيت من مجابهة الحكومات (تخادم على المستويين السياسي والاجتماعي) في ظروف من النفعية المُؤسّساتية المُتبادَلة ولُغة الشعارات المُدافِعة عن إمكان نشوء وطن خيالي من نوع خاص. فبات من غير المُجدي (في ظلِّ تكاثر وتفشّي هذا النمط من الخلائف ما قبل المَدينيّة) التنقيب عن تحدار أية جماعة تقليدية؛ ممثلة بخلائف متماثلة تنتحل طبائعها وتحمل قيمها إلى منازل السُلطة، وتستحكم عليها بتمامية.

ولو قيل إن الوهم هو الوقوع في فخ اللعب الاجتماعي، فالمُفارِقة

الثقافية البيّنة هي أن من يُشكل مشهد الصعود الجديد: أفرادٌ يتحدرون من أنساق شتى وامتدادات قبلية مُختلِفة، لكنّ ما يوحدهم ويقارب بينهم ويجعلهم متعاضدين لحسم مُعضِلاتهم داخل المجال المَديني هو عامل المُماثَلة وحده[1]. فثمة ما هو مُشترك في علاقاتهم الاجتماعية اليومية يضفي على وجودهم نوعاً من الشرعية، فيُدشن ما يُطلق عليه فيبر «أساس العمل الجماعي». وهذه: «العلاقات التساندية، تتراوح ما بين انحياز ثقافي معين، ونمط مُحدَّد من العلاقات الاجتماعية»[2]، أخذ بالتزايد في لاحقاً.

وفي مقابل ذلك، تراجعت رمزية السُلطة التقليدية لزعماء العشائر التي ازدهرت زمناً طويلاً داخل المَدينة لجهة ظهور زعامات عشائرية تُنيب عن مُسمّاها القديم في ملء الفراغ الاجتماعي الذي أوجدته متغيرات المَدينة (في التسعينيات من القرن الماضي)، وحصل ذلك بسبب أفول ما كان يُطلق عليه ـ في الأقل ـ «سُلطة تقليدية قديمة» (السُلطة التي تفترض وجود شيخ على رأس كُل قبيلة)، وصعود سُلطة محلها من داخل الهامش التقليدي نفسه. وقد يُضافُ إلى ذلك اختلال ميزان السُلطة الاجتماعي والسياسي وتراجعه لجهة صعود الشعبوية والاحتفاء بالثانوي، الأمر الذي آل إلى توجيه البُنى المُتعدِّدة توجيهاً أُحادياً، فكانت الاستجابة لهذا

(1) تماهي مرور المعلومة عبر النقل الرأسي من الآباء إلى الأبناء، مع مرورها عبر النقل الأفقي الذي يشمل كُل السبل الأخرى بين الأفراد غير الأقارب. [الباحث].

(2) لعل نظرة عابرة إلى مجالس التعزية أو إلى مجالس الأفراح التي تقام في الأحياء والمناطق العراقيّة سواءً في بغداد أو في بقية المُحافَظات الجنوبية ترينا مظاهر للتماثل تحييها تجمعات عشائرية عصبوية تديم التواصل الاجتماعي في غير مكان وغير مرة، إلا إنّ أفرادها ليسوا من أصل واحد، بل ينتمون إلى أنساب عشائرية شتى. [الباحث].

الاختلال بيَّنة بعد العام 2003، وتجلت في سلوك الأفراد «المُتعشرنين» بوضوح، باحتسابهم طرفاً باحثاً عن توازن ما في سلوك جماعي مُفتَرَض.

فبدت الجماعية الظاهرة الـ «قائمة لذاتها» في العشيرة، والمُرصِنة لحضورها داخل «المَدينة»، والمالكة لنظام ترميز خاص بها، والصانعة لتضامنية ما بين الأفراد كجماعات متماثلة، ما أعفاها ذلك من البحث عن معنى أصالة تحدار أفرادها أو نقاوة أصلهم بالنظر إلى تَخلَّطهم[1]، فالجماعية تتحرك في ضمن هذه المجالات بدينامية لجهة ظهور نوع جديد من المُتَحَدات، من دون النظر إلى ما كانت تعنيه عائديةُ نسالتهم.

(1) هذا المنحى يخالف تماماً الفهم السائد عن المُجتمعات الانقسامية Segmentarity Society التي تتوزع فيها القبيلة (الأرومة العُليا) إلى حُزمة عشائر، والعشائر تتفرَّعُ إلى أفخاذ وتعيشُ كُل جماعة من هذه الجماعات في أرض خاصة بها، وتؤدي فعالياتها الاقتصادية وأنشطتها في العمل على حدة، وتسترشد بإرشاداتِ شيخها الذي تتصل به نَسبياً. [الباحث]

الفصل الرابع

التحوّل من سُلطة الهُويّة العُليا إلى سُلطة الهُويّات الفرعية

بعد عقود من الاستبداد السياسي والاجتماعي والاقتصادي والفكري والقومي، لم يحظ العراق الذي يشتمل على تعدُّدية سياسية وفكرية وثقافية وقومية ودينية ومذهبية بمشروع سياسي وثقافي واجتماعي واقتصادي بعد، مشروع يؤَسِسُ لمعاني الحُرية ويفكك البنية الشمولية للسُلطة والمُجتمع على أسس فكرية عقلانية، ومن ثمَّ يعيد سرد تاريخ الخراب الذي لاح الهُويّة الوطنية الجامعة لإيجاد الحلول والبدائل سياسياً واجتماعياً واقتصادياً وثقافياً.

ولعل غياب الحُرية بأبعادها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية أمرٌ يتطلبُ إيجادَ نظام فكري عقلاني يتأسسُ على سيادة القانون والتكامل الاجتماعي والتداول السِلمي للسُلطة، ويعيدُ صياغةَ عراق مُتعدِّد على أسس الحُرية والاعتراف بـ الآخَر المُختلِف، وبما يُعزِّز نهوض هُويّة وطنية عراقيّة جديدة. وهو ما نُحاول الإشارة إليه في مورد الحديث عن تحصيل عناصر الديمقراطية.

والواقع إن الديمقراطية ليست شكلاً لنظام حُكم فحسب، إذ ما عددناها حالة فكرية إنسانية قبل أي شيء، ترتكزُ على قيَم التسامح والشفافية والاعتراف بالآخَر والإيمان بالتعدُّدية والمواطنة؛ فقبل أن تكونَ الديمقراطيةَ قراراً سياسياً أو حالة سياسية، هي ـ من حيث المبدأ ـ حالة اجتماعية وثقافية وفكرية، ثُمَّ نظامُ حُكم يهدفُ إلى إدخال الحُرية في العلاقات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، أي إنّها تنظيمٌ سلوكي في إطار تعاقدي يضمنُ تبادلَ الاعتراف بالحُرية بين أعضاء المُجتمع، ويُؤمِّن لكُل واحد منهم الاستكانة إلى بناءه المُحدِد لهُويّته.

تقوم الديمقراطية على مبدأين أساسيين: الأول الحُريات ممثلة بالديمقراطية السياسية والاجتماعية. والثاني الآليات والمؤسسات القائمة على التداول السلمي للسُلطة. وبذلك تتطلبُ عمليةُ التحول الديمقراطي بناء ثلاثة محاور بنيوية: سياسية واقتصادية واجتماعية، تجمع ما بين الجوانب المؤسسية والجوانب الفكرية ـ المنهجية ـ المفاهيمية اللازمة لخلق وضوح في العمل المؤسسي. وبما أنّ التجربة الديمقراطية العراقيّة بعد 2003 جاءت بعد عقود من الاستبداد الاجتماعي والسياسي؛ فإن إرثاً أو عوقاً مؤسساتياً وقيداً فكرياً متأصلاً سبَّب عُطلاً في التأسيس للديمقراطية، وبذلك فان التحول الديمقراطي يعني تغيير الواقع لا إعادة بنائه.

بأي حال، لم يكن العام 2003، بعبارة علي حاكم: «عام احتلال العراق فقط، كان أيضاً عام ظهور جديد للكيان الوطني وللمُجتمع وللثقافة نفسها، ظهور لا يمضي وفق منطق الهُويّة والوحدة والتماثل، بل وفق الاختلاف والتناقض، ولكن هذا الاختلاف كان دموياً في وجه من وجوهه، إذ استعيدت ملفات كثيرة من متحف الذاكرة، ووضعت على الطاولة مُشكلات كانت

محرّمة؛ وضعها التفكير والواقع الجديدين، وكانت بدايات جديدة نسفت ما قبلها لجهة بداية عهد جديد، وهنا اكتسبت الثقافة شكل عالمها السياسي والاجتماعي غير المتعين؛ ثقافة التصارع المادي والرمزي»[1]. ومن هذه المسارات شهد العراق بعد العام 2003 صراعات وموجات عُنف منها دموية، وحالات من التوتر في المجتمع والنظام السياسي، بسبب إحساس العَقل الناظم بالهامشية والتَغييب الفاقِد للثقافة والمُعزَّز بـ(الأنا) المُتأصلة بالفكر الموروث، والديمقراطية كتجربة عملية تتحول إلى معناها التام عندما تترسخ في الفكر الاجتماعي وبدعم مؤسساتي.

بهذا المُنطلَق فإن الحفر في الماضي لتفسير الحاضر يوضح أسباب العنف وآثاره في التحول الديمقراطي، في ضمن واقع يُديم أزمة في علاقة الدولة بمُجتمعها وعلاقة المُجتمع بذاته، وفي ضمن تعارض مكين بين الفهم التقليدي للدولة القائم على الولاءات والانتماءات الضيقة والفهم الحداثي للدولة القائم على الفضاءات العامة.

والسؤال الرئيسي الذي يتمحوَّر حوله الفصل هو هل ثمة مواريث انشقاق أو إشكاليّات ثقافية تعيق حدوث التحول الديمقراطي في العراق بعد 2003؟ وأين يُمكِن أن نعاين مثل هذه الانشقاقات/ الإشكاليّات؟ ما صورها؟ وكيف تتجلى بصيغة عنف جماعاتي؟

نُحاول هُنا أن نبحث في الأسباب الثقافية ـ الانثروبولوجية ـ التي تحول دون إنجاز التحول الديمقراطي، ومعاينة مظاهره المُتنوِّعة التي غالباً ما تأخذ صوراً تذكي حدود الاصطراع والعنف بين المُكوِّنات.

(1) علي حاكم صالح، الثقافة العراقيّة (أسئلة الخروج من الكهف)، مجلة الكوفة الدولية، العدد (2)، 2013، ص ص111 ـ 112.

أولا: الصراع التاريخي بين الهُويّات الفرعية[1]

لقد أخذ العنف السياسي في العراق أشكالاً وصوراً مُتعدِّدة وأفرز بالتَرافق مع ذلك هُويّات ذات أيديولوجيات مثقلة بمواريث من الانشقاق. فثمة عناصر بنيوية مادية تؤلف بنيان الجماعات، يُحتِّم تقاربها وجود كيفيات ومبررات مادية ظرفية.. ولا نتخيل وجودها [الجماعات] ضمن نسيج ثقافي جامع إلا لأجل تعميق حضورها الجزيئي من جديد.. ولذلك توصف الهُويّة الجماعية؛ بأنها البنيانُ المؤلَّف من الرموز والإشارات المُشتركة التي يجرُها الأفراد جَراً من الماضي لتكون حاضرةً معهم في ضمن ما يُعرف في الدراسات الثقافية بـ «سُلطة المخيال»، حيث يُهيمن على الأفراد سلوكٌ جمعي للاحتماء.

إنّ صراع الهُويّات الانشقاقية على أسس عراقيّة وعراقويّة؛ هو نتيجة وردُّ فعل لتغييب أيديولوجي مُؤسَّس له تاريخياً.. فالصراعُ بين هُويّات الطبقات الحاكمة وبين هُويّات المُجتمع في العراق محمولٌ عبر ذاكرة تاريخية معيارية (مادية، رمزية، ثقافية) تنطوي على عناصر اجتماعية وسياسية ودينية غير مُتماسكة، لتُعبَّر عن جوهر انكسار الهُويّة، وعن الشكل الاجتماعي والثقافي في الواقع العراقي في ما قبل 2003 وما بعده.

وعلى الأقل يُمكِن تثبيت حدث تشكُل الدولة العراقيّة 1921، على أنّه حدث بدء صراع الهُويّات، فضلاً عن ظلال قديمة من مثل هذا الصراع يُخبرنا بها التاريخ.

---

(1) المقصود بالصراع التاريخي؛ التصورات التاريخية غير المُشتركة في الذاكرة التاريخية، والتي هي محل تقاطع وإثارة للجَدل، وأثَّرت ولا زالت تؤثر في الهُويّة الجامعة والعليا للمُجتمع العراقي وهي «الهُويّة الوطنية للدولة».. (الباحث).

ولقد أخذ صراع الهُويّات تصنيفات تَمييزية بفعل أنظمة الحكم وبهدف فرض أنموذج عن هُويّة أُحادية، ودمج أو مزاوجة ـ ولو بالعسف ـ بين الهُويّة الوطنية والقومية. لقد شجَّع معظم الأنظمة السابقة ملكية وجمهورية (والحالية التي نعاصرها اليوم) بتعبير سيار الجميل على «عوامل الرداءة وإبقاء التخلّف وتبرير ما ليس منطقياً، وخلق التناقضات، وتشجيع الفساد، وقتل المعنويات، ومحاربة القيَم والاعتبارات، ومحو الإصلاحات وتهجير الناس، واستئصال الأعراق، ومحاربة الكفاءات، وزراعة التابوهات، وحرق الكتب والمكتبات، والقتل على أساس الهُويّة»[1]. لذلك في مُجتمع تعدُّدي، ينتج بناء الهُويّة على مواريث دينية/ قومية[2]، مفهوماً متجزئاً (هُويّات أصيلة ودخيلة).

وما نودُ التركيز عليه هُنا في سياق مُتابعة تلك المواريث هو الطبيعة الاستعلائية المُتَّبعة لجماعات على جماعات أخرى، والتي هي ظاهرة مستحكمة ومتنامية لعبت دوراً في تضخيم هُويّات من هذا النوع، ومن ثمَّ، هيمنت على سلوك الأفراد ومعاشهم ومآلهم بالكامل، فمارست نوعاً من الفوقية في إطار السُلطة، وفي ضوء ذلك، أصبح الانفلات الفردي أو الجماعي عن تلك القوى الفوقية المؤّلفة لتلك الهُويّات، تأييداً للانفلات

(1) يُنظَر: سيار جميل: زحف الثقافات الرثة نحو المُدن العراقيّة ـ التناقضات بين ضراوة الدولة وارتباكات المُجتمع، في كتاب، الرثاثة في العراق اطلالُ دولة.. رمادُ مُجتمع، تحرير: فارس كمال نظمي، بغداد، دار ميزوبوتاميا، 2015، ص226.

(2) تعرف الذاكرة التاريخية بأنها التصوراتُ الجماعية التي تشترك بها مجموعة بشرية معينة بصدد أحداث وقعت في الماضي، وشكّلت هُويّة الجماعة ووضعها السياسي والثقافي والاجتماعي والاقتصادي المُعاصرين. ينظر: اريك دافيس: مذكرات دولة ـ السياسة والتاريخ والهُوّية الجماعية في العراق الحديث، ترجمة: حاتم عبد الهادي، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2008، ص15.

عن تلك الظاهرة من الأصل، التي تجعل الفرد مسكوناً دائماً بـ لا وعي فوقي ضابط وصارم في آن.

ولا ننسى أن سبب ذلك يعود إلى التصارع بين الطوائف بدرجة كبيرة، والذي يرتبط بالذاكرة التاريخية والسَرد التاريخي الذي يُسهِم في تكوين الذاكرة القائمة على الأحداث والوقائع والأبطال، والتي تكون حاكمة وموجِّهة للجماعات والأفراد معاً.. ومثل ذلك يظل فاعلاً وحيّاً في الأذهان ومُستمِراً في مُمارَسة دور تموضعي في تكوين الذاكرة الجماعية للجماعات التي تكوِّن ـ في طبيعة الحال ـ عراق اليوم بصور مُختلِفة.

لقد كان أطفال المَدارس ـ كُورد وشيعة وسُنّة ـ يُلقنون لحَوالى قرن من الزمن دروساً تروي المُغامرات البطولية وانجازات الأمويين والعباسيين وحكامهم، وفي مقابل ذلك كان الشيعةُ يستذكرون قتلَ أئمتهم ويُلقنون أولئك الأطفال روايتهم التي تحكي قسوة وظُلم أولئكَ الحكام أنفسهم، ولا يُصوّرونهم أبطالاً بل طغاة، ويردّد الرواة الشيعة «ألا لعنة الله على الظالمين» كُلمّا ذُكر اسم حاكم أموي وعباسي، وبالخصوص أولئكَ الذينَ كانوا يعدَّون قتلة أئمتهم[1]، هذا الأمر حمل معه ذاكرة تاريخانية انشقاقية.

لذلك لم يكن الاختلاف في تأسيس السَرد بين السُنّة والشيعة والكورد ليشتمل على هجاء الأمويين والعباسين فقط، بل راح يهجو ما بعد تلك العهود، التي كان العراق يخضع فيها لرحمة السُنّة العُثمانيين والشيعة

(1) شيركو كرمانج، الهُويّة والأمة في العراق، ترجمة: عوف عبد الرحمن، بيروت، دار الساقي، 2015، ص321.

الصفويين[1]. لكن الفترة العُثمانية هي مَن رسَّم الحدود الفاصلة بين هُويّتين طائفيتين على أسس قومية، فارسية/ شيعية، وعُثمانية/ سُنّية، بفعل صراع طائفي واقتصادي بالأساس، فضلاً عن الصراع العسكري بين النظامين العُثماني والصفوي[2]. وهي مثَّلت التأسيس للانتقال بالصراع المذهبي من حلقات الدروس الفقهية والأدب والسياسة إلى أزقة المحلات القديمة، واستخدام الهراوات، وبذلك انتقل الصراع المذهبي من الطابع المَحلِّي إلى الإقليمي[3].

وبعد تأسيس الدولة العراقيّة الحديثة وبناء حكومة قائمة، إلى حدّ ما، على تصور مذهبي (مذهب الأقلية)؛ وفَّر ذلك لبريطانيا عاملين أساسيّين مُهمّين في سياساتها، الأول: الإبقاء على الذاكرة الانشقاقية نشطة وفاعلة، والثاني: إبقاء الأقليات محتاجة إلى ظهير خارجي من جهة، وحِرمان

(1) لقد تبنى الإيرانيون في الزمن الصفوي التشيعَ مذهباً رسمياً للدولة في العام 1501، ثُمَّ سعوا للسيطرة على العراق، بسبب وجود العتبات المقدسة الشيعية في المُدن العراقيّة. ينظر: شيركو كرمانج، مصدر سبق ذكره، ص322.

(2) علي طاهر الحمود، العراق من صدمة الهُويّة إلى صحوة الهُويّات، بيروت، مؤسسة مسارات، 2012، ص109 ـ 110.

(3) تؤدي الامتدادات الجيو ـ سياسية دورها في التأثير على الهُويّات، ولاسيما الفرعية منها، خصوصاً إذا لم يتم الاعتراف بها على قدم المُساواة مع الهُويّات الأخرى، الأمر الذي أثار بعض عناصر النزاع.. كما تُحاول القوى الخارجية الضرب على الوتر الحساس الذي يجد وسيلة (حماية) له، أو هكذا يتصور للوقوف بوجهِ الهُويّات الأخرى بزعم الدفاع عن الخصوصية الطائفية أو الإثنية، وذلك ينساق ضمن مجريات الصراع، خصوصاً إذا اتخذ الصراع بُعداً إلغائياً أو تهميشاً شديداً، وهذا الأمر حصل في العراق السابق والحاضر، وقد جرت مُحاولات كثيرة للتدخل في شؤون الدولة العُثمانية تحت عنوان حقوق الأقليات، ومثل هذا الأمر يكتسب بُعداً جديداً في الوقت الحاضر، تحت عنوان (التدخل الإنساني) أو (لأغراض إنسانية)، وقد عانى العراق في فترة الصراع العُثماني ـ الفارسي أنحيازات مسبقة تحت حجج مُختلِفة، فضلاً عن سياسات العزل والإقصاء، بالإضافة إلى استخدام موضوع الهُويّات وسيلة للتدخل الخارجي.

حُكامها من التشارك مع الحكومة السائدة في هامش ديمقراطي يُمكِنها من انتزاع السُلطة من الجهة الأخرى.. وبهذا يكونُ الاستبدادُ المُمارَس من السُلطة حصيلةً طبيعية لحكمها، وليس صفةً خاصة بالمذهب الديني أو بالقومية التي تمثلها، إنّما يُستخدَم الأخيران [الدين والقومية] وسيلة لتبرير الإقصاء.

لذلك كان المنهجُ الذي عمل في ضوئه ساطع الحصري جُماع تناقضات مستندة إلى الذاكرة التاريخية، أشاعت سياسات التَمييِّز العرقي والطائفي التي تبنَّاها عملياً، إلا أنّه أكدها في كتاباته بمنظور مخالف، إذ ينفي نظريَّة الرأس الواحد، ولا يعترف بوجود أُمة يتحدر أفرادها من أصل واحد، كما أنَه كان من المُدافعين عن الفكرة العُثمانية ولم يكن رافضاً للفكرة للقومية، وبذلك وعند المقاربة بين هذه السياسات وتأصيلها يتضح وراء ذلك هدف سياسي من طبيعة طائفية وقومية[1].

إن استخدام الدولة للذاكرة التاريخية في الصراع والتغيير بدلالة القوى السياسية والاجتماعية، هو تهيئة دراسة تسعى الدولة فيها لإعادة بناء ذاكرة تاريخية غير مُبتعدة كثيراً عن الصراعات والتناقضات، تلك التي يتوجّب قمعها لجوانب الماضي التي تتحدى برنامجها السياسي، بالإضافة إلى تفضيلها لأولئكَ الذينَ يؤازرونها، ما يُساعدها في رسم مُخططات بيانية للصراع على المُجتمع السياسي، وتعريفها بمن يُعد مؤهلاً للتمتع بحق المواطنة وينظر لمُثلهِ الثقافية مُساهِمة في خدمة غايات المُجتمع وبالنتيجة يتمتع بمقام الحظوة سياسياً واجتماعياً على حساب إبعاد الآخَرين[2]. لقد

(1) ينظر: حسن العلوي، الشيعة والدولة القومية، قُم، دار المجتبى، ت: بلا، ص267 ـ 286.
(2) ينظر: اريك دافيس، مصدر سبق ذكره، ص26 ـ 27.

كوَّن مثل هذا التشكُّل للدولة ذاكرةً تمثيلية اختزالية في المُجتمع، بمعنى أنَ الحاكمَ ممثلٌ لدينه وقوميته؛ ما يقتضي ذلك وجود قوى هجينة مؤيدة للنظام، الأمر الذي يُفسِّر، فيما بعد، حالة التناقض للحكومة القاسميّة (تناقض قومي وديني)، في بداية النظام الجمهوري؛ كان الغرض من ورائه صُنع توازن اجتماعي يُطمئِن الجميع[1].

ولم ينته ذلك عند حدٍّ معين، فلقد تورط النظام البعثي في تسيِّيس الذاكرة التاريخية مُستغلاً بذلك قُدرته على التصرّف بإيرادات النفط الهائلة خلال السبعينات وبداية الثمانينات؛ للانخراط في إعادة كتابة تاريخ العراق على نطاق غير مسبوق في أي مكان آخر في العالم العربي. ويرجع ذلك لكون المُجتمع المُراد هندسته كان يعتمدُ على المخيال التاريخي أكبر من اعتماده على الصياغات الأيديولوجية السابقة لمُخططات دولة الأمة المُعاصرة. ويبدو أنه المخيال الذي يُركِّز دائماً على العصر الذهبي للعرب إبان الإمبراطورية العباسية (750 ـ 1258)، وهو إذ يُشير في ذلك إلى انعدام الثقة بين الإثنيات العراقيّة الأساسية، كون الذاكرة المُراد تضمينها محلَّ تقاطع أيديولوجي، وبذلك تُخلع الهُويّة العراقيّة على فئة سائدة، والهُويّة العراقويّة على من يُراد بخسها أو حكمها أو طردها[2].

(1) يرجع تناقض عبد الكريم قاسم بسبب مروياته المُختلِفة إلى أصوله، فقد كان يقول عن نفسه للسُنّي أنّه سُنّي، وإلى الشيعي أنّه شيعي، وللكوردي انه لُرّي؛ أي أنّه كردي من جنوب العراق. ينظر: حنا بطاطو، العراق، ترجمة: عفيف الرزاز، (الكتاب الثالث)، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، 1995، ص121 ـ 147.

(2) كانت رسالة الدولة إلى الشيعة في زمن البعث ـ برواية دافيس ـ تتمثل في تحديد جهة الولاء، عبر نسيان تراثهم الثقافي الشيعي لينعموا بالمزايا التي تمنحها الدولة؛ بمعنى إما أنّ يكونوا عراقيين أو عراقويين، وفي الواقع، لم يحقق أي بروز سياسي في ظل البعث سوى أولئك الشيعة الذينَ فعلوا ذلك ممن كرسوا أنفسهم لخدمة النزعة القومية العروبية. ينظر: اريك دافيس، مصدر سبق ذكره، ص15.

وبهذا فإن الذاكرة التاريخية والتحكّم في تحديد أصولها ومُهيمِناتها هي في الوقت ذاته إعادة النظر بمعمار هندسي سيكو ـ بنيوي، يعملُ على تشكيل الهُويّات الفرديّة والاجتماعية والمُجتمعية، ويؤطر الحركات الاجتماعية، ويوجه المسارات للفعل الجمعي داخل المُجتمع، ولذلك عمدت السُلطات ـ على اختلاف أنماطها ـ إلى التحكم في الذاكرة التاريخية لإدامة سيطرتها على الجمهور عبر فرض سَرديات تاريخية وحجب السَرديات المعارضة. غير أنَ الديناميات المُعقَّدة الموجهة لتشكيل وديمومة وتغيير الذاكرة التاريخية من المبالغة في عملها أنها ولّدت صراعاً بين الجماعات المتَعارضة[1].

ونأتي إلى حُقبة ما بعد نيسان 2003، والتي بالغت الجماعات الكبيرة (الشيعية والسُنّية) بخطاباتها الأيديولوجية المُستعمَلة حيال أفرادها، في مُحاولة منها منع أفرادها من التفكير في ما ليس من الهُويّة، أي المُضي باتجاه تمجيد الأنا الجماعية المُتمركِّزة على نفسها، والتي تُعبئ الأفراد ليكونوا داخل هُويّتهم وداخل السُلطة. لذلك بدت خطاباتُها عاجزة عن تحقيق ما كانت تنشده، وبهذا حفَّزت أفرادها على التعبير عن إمكان تعويض نوع من الحضور المفتقد في وعي الجماعة لحظة استثارة الأسئلة المتعلقة بمصالحهم الجماعية المتصادمة مع ما يحرزه نظرائهم، وبالتالي بدأ فهم الدولة يرتكز لديهم على مرويات/ ذاكرة مُنقَسمة، مُشيعَاً لفضاءات تصارع رمزية تَملكُ قوّة الديمومة، وتَنشط في الفجوات التي تُرافق بناء السُلطة.

(1) لؤي خزعل جبر، تدمير الذاكرة العراقيّة ـ ديناميات إنتاج الرثاثة والعجز والأوهام، عن كتاب: الرثاثة في العراق، إطلالة دولة.. رماد مُجتمع، بغداد، دار ميزوبوتاميا، 2015، ص323.

ومن آثار الذاكرة المشوَّهة برأي (لؤي خزعل) أنَها تُخبرنا عن مُجتمع أو أفراد أكثر مما تُخبرنا عن ذاكرة منقولة بأمانة، فتعمد تبعاً لذلك على تَكييف الماضي مع رهانات الهُويّة في الحاضر، فانتماء كُل فرد إلى هُويّة فردية مُتمركزة على ذاتها يعدم الانفتاح على ذاكرة وطنية موحَّدة، ويحدث بأثره تجزيئاً في الذاكرات، ما يولِّد إشكالية انهيار الذاكرات الكبرى، فتنبثق ذاكرات منتقاة من أطلال الذاكرات الكبرى؛ ذاكرات متشظية من شقوق مُتباينة وآثار غير متجانسة، وشهود متعارضين، ومخلّفات غير متماسكة، لكن ذكريات أخرى تُولد في الوقت ذاته، أقل اتساعاً وأكثر خصوصيةً، وكامنة في أساس هُويّات يُعاد تركيبها[1].

وبالوسع القول إنّ صراع الهُويّات التاريخي في الواقع العراقي، يحتوي على ثلاثة مضامين، الأول: صراعات سياسية بمضامين طائفية، والثاني: صراعات قومية بمضامين دينية (الإسلام والآخَر)، والأخيرة قومية استعلائية، وكل ذلك ينطوي تحت جَدلية السيد والعبد، وكما يقول هيجل: «ما على العبد إلا أنَ يطيعَ أوامر سيده، على أنّها أوامرٌ طبيعية واجبة التنفيذ، أي يذهب في نسخ ذاته بذات المغاير على أنّها ذاته هو نفسه[2].

ثانياً: مُشكلات تمثيل الهُويّات المحلية

لعل الإقرار بالهُويّة لا يخلق أعداءً بقدر ما يكون وسيلة دفاع تستعملها هُويّة جماعية ما بوجهِ ميول التيار العام أو الهُويّة السائدة رغبة في الإلغاء والتهميش والعزل والإدماج والإقصاء. والتيار العام هو الذي يأخذ بعين

(1) يُنظَر: المصدر نفسه، ص ص 334 ـ 335.

(2) هيجل، فنومينولوجيا الروح، مصدر سبق ذكره، ص268.

الاعتبار حق الأفراد والجماعة الفرعية في العيش بحسب القيَم التي تتبنّاها، ومن دون المساس بقيمه هو. إنّها التراتبياتُ المُكوِّناتية التي يَفخر فيها المُنتسِب بنسبه من دون المساس بانتساب الآخَر، ويكونُ الانتسابُ ـ كعنصر هُويّاتي ـ بمثابة المَلاذ الذي يجنح إليه الفرد في سبيل مُمارَسة العيش في ظل السطوة الشديدة التي تُمارسُها التعيينات الجماعية. إنّها الصراعاتُ المُتنوِّعة المَخفيّة والمُعلنة، والرغبة الجامحة نحو الحصول على الاعتراف. إذ غالباً ما يصدر الاعتراف من الجماعات الفرعية بإزاء ما يُعدُّ شرعياً، والذي تنزع إليه الجماعة راعية التوحيد[1].

وتأسيساً على ذلك، فإن عراق ما بعد 2003، واحتكامه إلى الانقسامات العمودية في المُجتمع القائم على أسس مذهبية ودينية وعرقية وطائفية مؤدلجة[2]، وسع الشرخ ما بين الدولة والمُجتمع، إذ ليس بالوسع بموجب

(1) إسماعيل نوري الربيعي، عراق الهُويّة النسقية، مجلة الكوفة الدولية، العدد (4)، 2013، ص137 ـ 138.

(2) يتم ذلك بسبب غياب الأيديولوجية الوطنية، وعدم أهلية المفاهيم التي طرحت في ذلك الوقت لتحقيق المطامح الوطنية للمجموعات المُكوِّنة للمُجتمع العراقي، فمفهوم الهيمنة الوطنية الذي ظل سائداً منذ بداية تكوين الكيان العراقي حتى سقوط نظام البعث والذي وفَّر الأرضية الشرعية لحكم العرب السُنّة لباقي المجموعات لم يكن يوائم القيَم الاجتماعية والدينية لهذه المجموعات، فكل مجموعة كانت تحمل رؤيتها الخاصة بشأن تشكيل هذه الهُويّة، فالعرب الشيعة والأقليات الأخرى كانوا يرون أنّ الهُويّة الوطنية يجب أن تكونَ مبنية في جوهرها وتوجهاتها على الأساس الجغرافي بمعنى أن تحتضن القيَم والعادات والتقاليد المَحلِّية المُختلِفة، بينما رأى السُنّة أنّ هذه الهُويّة يجب أن تبنى على أساس قومي بمعنى أنّ نمط القومية العربية الذي يمارسه السُنّة يتخطى حدود الدولة العراقيّة ليشمل الوطن العربي ككل وهو الأساس في بناء هذه الهُويّة. إنّ التعارض ما بين هاتين الرؤيتين، وعدم قدرة النظام التعليمي المدرسي على محو العوامل التي أسهمت في تكوين الذاكرة الجماعية للشيعة والكورد، والخلاف التاريخي بين السُنّة والشيعة حول خلافة الرسول، وتهميش الشيعة وشعورهم بالغبن وعدم العدالة، وخشية الكورد على هويتهم القومية وتماسك مُجتمعهم من مُحاولات الدولة المُستمِرة فرض سياسة الدمج

المنطق الانقسامي بلوغ الواقع الذي تتحقق فيه المواطنة، لأن الفرد لا يُعدُّ قيمةً بحد ذاته بل يُنظرُ إليه على أنّه منصهرٌ في الجماعة التي تشكّل الوعي الجمعي للأفراد المتواضعين فيها على قبول بنيان هُويّة ما، ولذلك عندما نُجري مقاربةً لمثل هذا السلوك في ضمن وضع ديمقراطي جديد يَتعسَّر عندنا تلمّس السلام الاجتماعي بالمعنى العميق للتجربة السياسية الديمقراطية، ويُصبح الأمر مقصوراً على التمكين الشكلي ـ على أهميته ـ في إطار المُشاركة السياسية حسب، أي القبول بالتحاصص مطلباً رئيساً. ويعود السببُ في ذلك إلى «اقتصار النُخب التي تقود الهُويّات فيها على الآليات من دون الأسس الفكرية للنظام الديمقراطي»[1]، بمعنى أنَ العمل الديمقراطي نفسه يُقاد بوساطة ذوات ليست ديمقراطية.

وبالرغم من حالة التقارب التي كانت القوى السياسية العراقيّة المُعارضة تعيشها في الفترة التي سبقت العام 2003، غير أنَها سرعان ما أخذت تتنافسُ وتتصارع بعد ذلك على «إيجاد حصة أكبر من حصة الدولة، ترجمةً لوزن ديموجرافي، أو لقوّة اقتصادية أو ثقافية، أو تعويضاً عن غبن تاريخي أو غير ذلك»[2]. ويتجلى ذلك بدفاعها المُستميت عن حواضنها الدينية والإثنية، وإنها تَعمَدُ الرجوع إلى جذورها المذهبية والطائفية كُلمّا فَشلت في إيجاد أيديولوجيا جديدة تقود بوساطتها المُجتمع بأسره. وحتى لو عُدنا إلى زمن

الثقافي أدى إلى توليد شعور بضعف الانتماء للدولة من جانب الشيعة والكورد. ينظر: ابتسام محمد عبد، دور الثقافة السياسية في تشكيل الهُوّية الوطنية في عراق ما قبل وما بعد الاحتلال، مجلة دراسات دولية، جامعة بغداد، مركز الدراسات الدولية، مج10، العدد (35)، 31 كانون2، 2008، ص140.

(1) أياد العنبر، إشكالية غياب الفلسفة السياسية في بناء الدولة العراقيّة بعد 2003، مجلة الكوفة الدولية، العدد (4)، 2013، ص195.

(2) عزمي بشارة، مدخل لفهم المسألة الطائفية، مصدر سبق ذره، ص10.

السلطات الحاكمة التي رفعت شعارات القومية، فهي لطالما كانت تخفي وراءها مُمارَسات من طبيعة طائفية، والحال نفسه حصل حالياً حينَ رُفِع شعار الديمقراطية والتمثيل المتعدِّد داخل السُلطة، إذ أخفى وراءه هو الآخَر تمييزاً طائفياً ونزعةً للتسلّط[1]. إذن الطائفيةُ والإثنيةُ والقومية مليئة بالأفكار والأيديولوجيات الجاهزة المُشبَّعة بتاريخ من الصراع المتحقق سلفاً على أساسها[2]. ومن هُنا يُمكِن القول إنّ حلَّ مؤسسات الدولة إبان 2003، جعل من الأحزاب السياسية، التي هي أحزاب الطوائف، تلعب دور المؤسسات البديلة عن مؤسسات الدولة؛ مؤسسات ذاتَ أُطر سياسية قائمة على مُحاصصة طائفية وعِرقية عنصرية (فضلاً عن وجود مليشيات، بهذا المعنى، ظهرت فيما بعد)، وبذلك أصبحت الهُويّة العُليا ضعيفة أمام تغوّل الهُويّات الفرعية.

لقد تلخَّصت أزمةُ الهُويّة بتعدُّد الانتماءات غير المُرتبِطة بقاسم (سياسي واجتماعي) مُشترك، والتي تحتضنُ في تضاعيفها سَرديات الضحية غالباً، وتقبل بالتكتل الاختزالي للهُويّة خياراً، والتمثيل الرافض لإشراك الآخَر فرصاً للاستملاك؛ بالتالي أخذ التمثيل التعدُّدي الطابعَ الانقسام الحكوماتي، بسبب إدامة جدلية الجلاَّد والضحية. وهذه السَرديات أحدثت صراعاً مُجتمعياً وبمُباركة من العقل السياسي المُمثَّل داخل السُلطة[3].

(1) يُنظَر: علي حسن الربيعي، تحدّيات بناء الدولة العراقيّة (صراع الهُويّات ومأزق المحاصصة الطائفية)، عن كتاب: مجموعة باحثين، الاحتلال الامريكي للعراق ـ المشهد الاخير، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007، ص89.

(2) سعدي الإبراهيم، الفيدرالية والهُويّة الوطنية العراقيّة، بغداد، دار الكتب العلمية، 2014، ص295.

(3) أدى القمع والسياسات التَمييزية التي مارسها النظام البعثي إلى بناء سَردية الضحية الشيعية، وقد لعبت السياسات الحكومية الجديدة دوراً مماثلاً في بناء سَردية الضحية السُنّية. حيث

لذلك تكمن إشكالية حضور الهوية الجامعة في نظام المُحاصصة والفئوية من كُل تكويناته وتطوراته.. وعليه جعلت الأحزاب السياسية من مُقاومتها للنظام السياسي البعثي سبباً لتبنيها فكرة الدفاع عن هُويّاتها الفرعية، تحت سَرديات الظُلامة، واستمرت الحجة نفسها تتصاعد حتى بعد تغيير النظام، بل استمرت في ذلك وبشكل أكثر حركية، ليس بسبب الخوف من الماضي السياسي القريب، أو لنصرة انتماءاتها الإثنية والدينية والعرقية الفرعية من ظُلم النظام وطائفيته، بل خوفاً من الهُويّات الأخرى في العراق[1]. بذلك تَحوَّلت السَرديات من المظلومية إلى سَردياتِ حماية تتضمَّن بداخلها شيئاً من الميل إلى إقصاء الآخَر، فعبَّرت في ذلك عن علاقة تبادل في الأدوار بين الظالم والمظلوم.

يشعر الكثير من العرب السُنّة بأن هُناك تَمييزاً منهجياً يُمارَس ضدهم. وتتبنّى الجماعات المُتطرفة مثل هذه المشاعر ـ وغالباً ما تُبالغ فيها ـ كأدوات للتعبئة، فقد سَكتَ الكثيرُ من السُنّة عن عنف الجماعات المُتطرفة الأخرى معتقدين بأنه يمثل وسيلة لموازنة المُمارَسات القَمعية لقوات الأمن العراقيّة، وقد أثار هذا بدوره شعوراً لدى الشيعة بأن السُكان السُنّة يوفرون ملاذاً آمناً للإرهابيين لمهاجمة المَدنيين الشيعة، ومن ثمَّ سكت الكثير من الشيعة عن انتهاكات قوات الأمن العراقيّة في هذه المناطق، ومن هُنا أسهم العنف والعنف المضاد في تعزيز الحلقة المفرغة. والواقع أنّ العنف الذي اندلع بعد حرب 2003 في العراق وتصاعد في الفترة من 2006 ـ 2007 وأدخل البلاد في أتون حرب أهلية، وأدى العنف إلى تحسّين الحدود الطائفية، وفرض إرادة المسلحين على مُجتمعاتهم، وتعميق المشاعر المُتبادَلة من حيث الظهور بمظهر الضحية، وتعزيز الفصل بين الطائفتين في المناطق التي كانت مختلطة في السابق. كما أدى إلى تسريع عملية التطييف بوتيرة أعلى لأن العنف استبعد الأصوات المعتدلة وأقصاها، وجلب سَرديات طائفية جديدة، العدو فيها هو؛ «الآخَر الطائفي» و«الأبطال» هم أولئك الذينَ دافعوا عن الطائفة وهزموا «العدو»، على حين يُمكِن احتواء هذا الاستقطاب الاجتماعي والثقافي إذا تم تعزيز التواصل بين الطائفتين وتشكيل حكومة وطنية شرعية، فإنه أيضاً عرضة إلى أن يصبحَ جزءاً من الذكريات التاريخية التي تشكل الهُوّيات الجماعية. حارث حسن، الأزمة الطائفية في العراق ـ إرث من الإقصاء، بيروت، مركز كارنيغي للشرق الأوسط، 2014، ص23.

(1) سعدي الإبراهيم، الفدرالية والهُويّة الوطنية العراقيّة، مصدر سبق ذكره، ص 294.

وهو ما قاله أنتوني غِدنز؛ في تعزيز الهُويّات المَحلِّية على حساب الهُويّة الوطنية، فمُحاولة الجماعات الإثنية والطائفية كضرورة منها للحفاظ على كيانها الجمعي وتراثها الثقافي وتكريس مصالحها ومزاياها المُكتسبة، فضلاً عن مُعاناتها أو شعورها بالتَمييِّز والاضطهاد من جانب الجماعات الأخرى تدفعها إلى حماية هُويّتها الخاصة على حساب الهُويّة العامة[1].

وتأسيساً على ما جاء، فإن أزمة الهُويّة العراقيّة، تتلخص في عيش الحاضر بذاكرة الماضي، الذاكرة التي تحتوي على تواريخ صراع بأشكال وأنماط عديدة، والتي كونت عقلاً سياسياً واجتماعياً يسعى إلى تصفية حساباته التاريخية.

ثالثاً: الوعي بالتعدُّدية الثقافية

إذا ما قبل العقل السياسي المحلي بالتشرذم بين الهُويّات واقعاً طبيعياً، والإقصاء المستشري في الوقت الحالي مصداقاً لإدامة ذاكرة الماضي، فسيؤدي ذلك حتماً إلى قبول ثنائية (الأنا ـ الآخَر) الناهضة بين الجماعات المتشظية، الأمر الذي سيعمق من القيَم الذاتية المُشتركة للأفراد داخل الجماعة، ويغلق هوامش المُجتمع المفتوح عندهم بمفاهيم جماعاتية حصرية، ما سيُعزِّز شعوراً إيمانياً لديهم بالانتماء إلى ثقافات حصرية، ومعتقدات وأَفكار تُعبِّر عن أصولها الاجتماعية وموطنها وموروثها التاريخي، والتي لها دور فعَّال في ربط أعضاء الجماعة بعضهم ببعض، لكون الوعي بالذات الاجتماعية والثقافية ليس ثابتاً إنّما يتحوَّل ويتغيَّر تبعاً لتحوِّل الواقع الاجتماعي والسياسي في المُجتمع.

(1) أنتوني غدنز، علم الاجتماع، مصدر سبق ذكره، ص314 ـ 315.

لذلك، أسهم فضاء التعدُّدية الثقافية والسياسية في العراق، (بسبب تباين مُكوِّنات المجتمع الثقافية، ومرورها بتاريخ متأصِّل من الصراع) في أن يكونَ عاملَ إبعاد لكُل من لا ينتمي إلى الهُويّة العراقيّة ـ بحسب المنظور الأيديولوجي الأولي لفكرة الصراع فيه ـ إذ سيادة مُكوِّن عراقي على حساب مُكوِّنات عراقويّة «لا تملك» أهلية الانتماء بأصالة.. وبذلك أصبحت الهُويّات الثقافية أدوات تَمييِّز بين المنتمين وغير المنتمين، حيث برزت تباينات في شتى مُكوِّنات الثقافة (اللُّغة والأصل والموطن). لذلك اتخذت أشكالاً عرقية وإثنية وقبلية...، وبمُمارَسات ومعتقدات وتصورات وأيديولوجيات موروثة عن ذاتها وعن الآخَر. وبذلك تعاني الثقافة العراقيّة من الهشاشة بسبب عناصرها القديمة والوسيطة، والتي يلعب فيها (الدين والطائفة والعشيرة والقومية العرقية) دوراً يُقوِّض من حضور الأيديولوجية العصرية التي تسعى لبناء مؤسساتي رصين.

هكذا يُمكِننا القول إنّ الثقافة العراقيّة ما بعد 2003، ما هي إلا نتاج أيديولوجيات شُمولية مارست عمليات إقصاء وصهر قسريين، مدعومة بعادات وتقاليد إرثية؛ ما يعني أن فجوات إدراكية دينية واجتماعية في الوسع إملائها بأيديولوجيات مُتناقضة لتنتج ثقافات متفارقة.

حتى أن تداول فكرة التنوِع الثقافي للمُكوِّنات في العراق وتعدُّدها[1]

(1) تصنف العناصر الثقافية في أي مجتُمع إلى ثلاثة أصناف هي: (1) العناصر الثقافية العامة: هي العناصر الثقافية المُشتركة والتي تكون القاسم المُشترك لكُل أفراد المُجتمع مثل الدين ومصطلحات اللُّغة والعادات والتقاليد والأَفكار وأنماط السلوك والزي والتحية والقيَم

بدأت بعد زوال السُلطة الشمولية، من خلال التمحور على عالمها الاجتماعي الهووي الذي غُيّب طويلاً، أو صودر ـ بوصفه موضوعاً ـ لخدمة المنظور الأيديولوجي السُلطوي السائد؛ ومن خلال تبني المشروع السياسي التعددي بعد 2003، جرى إدماج الهُويّات الفرعية المُتفارقة داخل السُلطة، فكان الإدماج (ليس الإندماج)، ردَ فعل على رفض المُكوِّنات لـ «الوحدة الوطنية» ذات الطابع العروبي التي رُفعت هدفاً وشعاراً، لذلك حُجبِت حقيقة هذا التنوِّع والتعدُّد، فجُعِل الواقع الاجتماعي وسيلة لا غاية، وسيلة لهدف طوباوي لم يتحقق، والشيء الوحيد الذي تحقَّق هو انتهاء التعدُّد والتنوِّع الطبيعي الديني والإثني والثقافي إلى التفتّت، وكما هو معلوم فإن كُل واحدية موصوفة بالهشاشة، وتأكل نفسها، والطوباويات المستحيلة تُخلّف وراءها واقعاً بوراً بعد أن كان مُمكِناً، فكانت هذه إحدى أهم المُشكلات والنتائج الخطيرة التي تواجهها الثقافة العراقيّة بعد 2003 [1].

لقد غاب مبدأ التسامح في السلوك الفردي والجماعي، ليس على مستوى النُخب السياسية العراقيّة حسب، إنّما عند الشرائح الاجتماعية

والعلوم، وكذلك المنتجات الصناعية والمادية الشائع استعمالها في المُجتمع. (2) العناصر الثقافية الخاصة: وهي العناصر الثقافية التي تخص فئة اجتماعية أو قومية أو دينية أو طبقية أو مهنية لا يشارك فيها سوى أفراد من فئة متميزة معينة. (3) العناصر الثقافية المُتغيِّرة: وهي العناصر الثقافية الجديدة التي يمارسها عدد محدود من المُجتمع والتي تكون عرضة للتبدل والتغيِّر والاهتزاز كالأنواع الثقافية الجديدة مثل الموضات والتيارات الثقافية والسياسة وقد تزول إذا لم يقبلها المُجتمع أو قد تنتقل العناصر الثقافية العامة أو الخاصة بحسب أهميتها في تحقيق وظائف نوعية للمُجتمع. ينظر: خزعل الماجدي، الثقافة العراقيّة المُعاصرة، مجلة الكوفة الدولية، جامعة الكوفة، النجف، عدد2، 2013، ص96.

(1) يُنظر: صلاح الجابري، التفكير وصدمة التغيير ـ أنماط التحول في العراق بعد 2013، مجلة الكوفة الدولية، جامعة الكوفة، النجف، عدد2، 2013، ص ص110 ـ 111.

أيضاً، فثقافة التسامح لم تكن جزءاً من السلوكيات المنظِّمة للعلاقة مع الآخَرين المُختلِفين، وغالباً ما كانت تتقاطع قيَم التسامح مع القيَم الاجتماعية، فهي ثقافة متجذرة في المنظومة الفكرية المتحكمة بالسلوكيات، بسبب الفهم الملتبس لماهيات القيَم الكبرى، بخاصة أن هذه القيَم تشكَّلت تحت ضغط نزعات الثأر والانتقام والتشفّي، وترسبت في مراحل عميقة من اللاوعي تحت مناخ سياسي واستراتيجيات تبنَّتها مؤسسات فعَّالة[1]. من هُنا غاب الوعي في الأَفكار والمُمارَسات، ولم يشعر الأفراد بانتمائهم إلى مُجتمع واحد في ضوء الانتماءات الفرعية، إذ لا يوجد مُجتمعٌ طبيعي متماسك بأي شكل من الأشكال، ويتجلَّى ذلك عبر تشخيص الأفراد ـ جغرافياً ـ بمدنهم[2]. ولقد ساعدت الأنظمة السياسية في القرن الماضي، وخصوصاً في العهود الجمهورية على انغلاق المُجتمع المَحلِّي أكثر فأكثر، فتقوقع على نفسهِ وتراجع إلى الوراء مع استفحال تناقضاته المُريعة، ولعل أقسى حالات القسوة الاجتماعية العراقيّة، كانت تبدو واضحةً تمام الوضوح في كُل ألوان الطيف الاجتماعي المُضطرِب بنوازعهِ وقيمهِ ومرجعياتهِ وتناقضاتهِ وسلوكياتهِ المُختلِفة.

(1) هُنا يُمكنُ العودة إلى مشروع إعادة كتابة التاريخ الذي تبنّاه البعثيون، وكيف أنه حاولَ وصف الذات البعثية في التاريخ، ووصف الآخرين بإزائها، حيث جرى إبعاد الأقليات من مسرح التاريخ العراقي، فأصبحت الذاكرة والتاريخ على وفق هذا المشروع انتقائية وتصنيفية وتوجيهية تتحكمُ في وصف سلوك ومواقف الأفراد والجماعات.

(2) إن التشخيص الجغرافي له مدلولات ثقافيه، تتجلى عبر التسميات المكانية (هذا بغدادي أو بصراوي)، لأن كلمة عراقي لم يكن لها أي مدلول اجتماعي مفهوم أو مقبول. ينظر: عبد الوهاب حميد رشيد، التحول الديمقراطي في العراق، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2006، ص263.

وبهذا الصدد يَذكر أنتوني غِدنز بأن هذه السلوكيات تُعبِّر عن القُدرة الإدراكية للأفراد، وهي جزءٌ من عملية التنشئة، والتي تَعتَبِرُها ضرورة لحماية كيانها الجمعي وتراثها الثقافي، أو لتكريس مصالح ومزايا مُكتسبة، كما أنَ الآخَرين (الجماعات الأخرى) بدورهم يفعلون نفس الشيء، ولنفس الاعتبارات، وأحياناً يكون هؤلاء «الآخَرون» عاملاً أهم في تنمية الوعي الإدراكي عبر مُمارَسات التفرقة والتَمييِّز في المعاملة والسلوك مع من ليس من جماعتهم، ومن ثمَّ ينمو وعيٌ تَمييِّزي نتيجة الإحساس بالاضطهاد؛ وبتعبير آخر تنطوي هذه العلاقة صراحة أو ضمناً على آليات نفسية ـ اجتماعية للاندماج والاستبعاد، أي شروط من ينطبق عليه أن يكونَ من جماعة الـ «نحن»، وشروط من ينطبق عليه الاستبعاد من هذه الـ «نحن» الجماعية، ووضعه في جماعة الآخَرين أو الهُمُ[1]. وبذلك يكون الوعي الإدراكي نتيجة حتمية للسلوكيات والمُمارَسات؛ بمعنى أنَ هذا الوعي إقصائي عندما تكون السلوكيات والمُمارَسات إقصائية، وبالعكس إذا كانت غير إقصائية.

كما تُعد الثقافة الطائفية والقبلية أبرز الولاءات في العراق، التي أنشأت حالة من التراخي بين المواطن والدولة، وأسسَّت مُجتمعاً عصبوياً مُنغلقاً من الناحية الاجتماعية مُنكفئاً على ذاته، مُتجنِّباً التفاعل مع غيره من المجموعات، مما قوَّض ذلك أُسس الوحدة الوطنية وأضعف الولاء للوطن. فالطائفيةُ كانت الظاهرة الوحيدة المُستمِرة في بلد لم يعرف الاستقرار كالعراق، فكانت الطائفية تقلّيده الثابت ودستوره الدائم، وقد أخذت معنى من القداسة لم يأخذه الدستور..

(1) أنتوني غدنز، مصدر سبق ذكره، ص315.

يقول العلوي في هذا الشأن: «ليست الطائفية العراقيّة طائفية شارع، إنّما طائفية سياسية رسمية تتصل بالسُلطة التي اتخذت لنفسها مذهباً حَاكماً مارست من ورائه التَمييِّز الطائفي ضد المذهب المحكوم»[1]. فالمُكوِّن الديني في الثقافة العراقيّة التقليدية مُكوِّن أساسي لكنه لم يعد مُكوناً روحانياً نقياً فقد لعبت الظروف السياسية والتاريخية السابقة دوراً مهماً في ربطه بأحداثها، فأصبح ذا بعد طائفي وسياسي، وينطبقُ هذا بصفة خاصة على الدين الإسلامي الذي يُشكل الدين الأكبر للعراقيين وكذلك الدين المسيحي ويختفي في الديانات الصغيرة الأخرى كالمندائية والإيزيدية[2].

إما في الثقافة الكوردية، والقول لـ حسن ناظم: فقد كان الغيابُ الكبير (تقريباً) للثقافة الكوردية في مشهد الثقافة العربية العراقيّة الحديثة يؤشر إلى فشلين: الأول؛ الخطاب العروبي السائد في الثقافة الرسمية للدولة، التي يُفترض بها أن تستوعب فكرة أن المجتمع العراقي مُتعدِّد الأعراق والتقاليد والثقافات، بالإضافة إلى ثقافة التعامل مع حقوق الأقليات، ولعل مشهد المفارقة يتَسع حين تكشف مقارنة بسيطة ضآلة

(1) حسن العلوي، مصدر سبق ذكره، ص273.

(2) ويفهم من ذلك أنّ الفتح العربي للعراق كان نقطة تحول ثقافي، ولكن التغيير كان بطيئاً، كما كان الأثر مباشراً أو منصباً على العقول أكثر منه على الأعراف والتقاليد، فمثلما ورثت المسيحية الإمبراطوريتين اليونانية والرومانية، ورث الإسلام ثقافة غرب آسيا والشرق الأدنى؛ وبهذا المعنى يُمكِن القول إنّ الإسلام لم يلغِ الثقافة العراقيّة القديمة، بل أنّ بعضهم يعتبر أنّ الإسلامَ استمرارٌ وبناءٌ لثقافة أقدم. ينظرَ: خزعل الماجدي، مصدر سبق ذكره، ص 101. كذلك ينظر: عبد الأمير الحمداني، جذور اجتماعية رافدينية من السهل الرسوبي: مقاربة اثنو ـ آثارية لبعض الظواهر الاجتماعية في المُجتمع العراقي، مجلة الكوفة الدولية، العدد (4)، 2013، ص149.

التثاقف المَحلِّي، بين الثقافات العراقيّة المُتعدِّدة (بين العرب والكورد والتركمان) أمام سَعة التثاقف الخارجي مع الغرب الذي كان على أشده في مجالات عديدة شعراً ورواية ونظريات من صنوف شتى، ولم يكن من مجال واسع للتثاقف مع الكورد، مهما كان حجمه أو امتيازه أو أهميته. أما الفشل الثاني؛ فيتعلق بالثقافة الكردية نفسها التي كانت وما زالت تنوء بثقل مسؤولية كبيرة تضع على عاتقها قسطاً وافراً من الإخفاق في بلورة صيغة واحدة تصورية وتطبيقية لأوضاعها في منطقة مُثقلة بالتصوّرات القومية المُعتدِلة والمُتطرِّفة، ولذا فإن ضعف التكامل الذاتي وانفصام القومية والدولة، وتجزئة الكورد في دول، ووجودهم بين قوى قومية ودولتية (فارسية وعربية وتركية) لها تاريخها السياسي والثقافي الكبير، وغير ذلك من العوامل، هي التي خّلقت الظروف التي حالت دون التواصل الإيجابي[1].

مع ذلك، يقول علي حاكم: «إنَ ظاهرة الثقافات الفرعية ظاهرة طبيعية، بل إنَ مفهوم الثقافة الفرعية هو نفسه لم يتبلور إلا استناداً إلى وجودها، ولا يخلو مُجتمعٌ تقريباً منها، فالتعدُّد الديني والطائفي والإثني والثقافي والتجمعات شبه المَحلِّية، وغير ذلك، كلها ظواهر عالمية، بيد أنَ الثقافة العليا؛ الثقافة التي تؤسس المُجتمع السياسي والدستوري والقانوني، بوصفها البنية الفوقية في كُل مُجتمع هي المسؤولة عن التسوية بين التفرّعات، وليس إلغاءها، ومنح غيرها الشرعية الثقافية والقانونية.. وعمل كهذا يقتضي أن يسمو أو يتجاوز ذلك بثقافة أخرى

(1) حسن ناظم، الكرد في الثقافة العراقيّة ـ السياسات والتخييلات، مجلة الكوفة الدولية، العدد (2)، 2013، ص142.

مُختلِفة، بما يُمكن تسميته ثقافة أو أيديولوجية الدولة»[1]. أي: موائمةُ الرؤى الاجتماعية المُعقدة والمتعارضة، والوصولُ، من ثمَّ، إلى معنى المشروعية في برنامج دولة ما. والمقصود بالمشروعية اعتراف الناس بصلاحية نسق سياسي وفلسّفي وثقافي محمول برؤى مُحدَّدة يُعبِّر عنها من خلال جهاز دولاني مُعَد لهذا الغرض، ويشتغلُ ضمن حيثية زمنية ومكانية معينة[2]. وتَتحقَق هذه المشروعية من خلال: «قُدرة النسق السياسي والثقافي والفلسّفي على تحصيل الاعتراف به»[3]. عبر صياغة منهجية تُمرِر محمولاته وتُقنِع الأفرادَ والجماعات بغايات ما يتوفر عليه، ما يجعل من عملية الانتقال من قراءة إلى أخرى عملية مُمكِنة، فيصبح ما ليس معقولاً مدخلاً تأويلياً معقولاً، وتصبحُ تشابكات الواقع اليومية مخرجاً تبريرياً مُتوقعاً.

رابعاً: إشكالية التعدُّدية السياسية

إن الثقافة السياسية في العراق؛ تعود في تكوينها وبنيتها لظواهر تسَلطيّة واستبدادية، وهذه الظواهر نتيجة لتراكمية سياسية ـ اجتماعية أذكيت عن طريق عمليات التنشئة، جعلت من القاعدة الاجتماعية والسياسية مهيأة

(1) علي حاكم صالح، مصدر سبق ذكره، ص 129 ـ 130.

(2) لا يقتصر توصيف الجهاز الأيديولوجي للدولة على الأجهزة المتعلقة بممارسة العنف الفيزيائي كالجيش والشرطة والقضاء والسجون، إذ تندرج فضلاً عن ذلك؛ الكنيسة بوصفها جهازاً مذهبياً، والمدرسة ووسائل الإعلام الرسمية (الراديو والتلفزيون)، ومُؤسّسات إنتاج الثقافة. يُنظَر: نيكولاس بولانتزاس، نظريَّة الدولة، ترجمة: ميشيل كيلو، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2007، ص26.

(3) يورغن هابرماس، بعد ماركس، ترجمة: محمد ميلاد، دار الحوار للنشر، اللاذقية، 2002، ص185.

لقبول النمط الاستبدادي[1]. كما أنَ كُل ثقافة سياسية لا تعمل على حفظ التنوع الاجتماعي واحترامه، وعدم المساس بشخصيته المعنوية، ستعمل على تذرية المُجتمع والدولة في أنَ واحد، وهنا يكتب إريك دافيس؛ «عمَدت الأنظمة السُلطوية سعياً منها إلى استخدام شعار «فرّق تسد» إلى استثمار الانقسامات الإثنية والدينية أسوأ استخدام»، في مُمارَسات سُلطوية من قبيل إكراه المواطنين على الالتحاق بتنظيمات ممركزة وتراتبية تقودها الدولة، تُفرّخ عادات ومعايير لا تُساعد على بناء الديمقراطية[2].

أما بعد العام 2003، فقد حَكمت الثقافة السياسية العراقيّة توجهات ومواقف عَبَّرت عن وجودها القوي على الساحة السياسية، وهذه التوجهات تنقسم ما بين ثقافة سياسية مُشاركة وأخرى تقليدية وثالثة خاضعة ورابعة تُعبِّر عن ثقافة عنصرية أو طائفية أو عشائرية، وقد أدى واقع العراق الداخلي إلى تسريع التناقضات واحتدام الصراعات بين هذه الثقافات مما عزز بدوره التناقضات بين الفئات المُختلِفة للشعب العراقي[3].

(1) تتمحورُ الثقافة السياسية حسب التصنيف الذي أورده (غابرييل الموند وسيدني فيربا) في كتابيهما (الثقافة المَدنية)، وهو التصنيف الأكثر شيوعاً حول ثلاثة أنماط تحددها أربعة موضوعات، هي النظام السياسي، والمُدخلات أي نشاط الأفراد السياسي مثل الترشيح والانتخاب، والمخرجات أي نشاط الحكومة مثل تقديم المساعدة الاقتصادية للمواطنين وتنظيم شؤونهم ورعاية مصالحهم، وتصور الأفراد لذواتهم كمشاركين في الفعاليات السياسية، وهذه الأنماط هي: الثقافة الضيقة التقليدية، والثقافة التابعة الخاضعة، والثقافة المُشاركة. ينظر: علي الدين هلال ونيفين مسعد، النظم السياسية العربية ـ قضايا الاستمرار والتغيير، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2000، ص124.

(2) نقلًا عن: علي حاكم صالح، مصدر سبق ذكره، ص130.

(3) ابتسام محمد عبد، مصدر سبق ذكره، ص145.

فلم يكن نمط الثقافة السائد في العراق، يدرك جدوى الثقافة السياسية المُساهِمة والمُشاركة، بل كان يميل للثقافة التقليدية، ولثقافة الخضوع، نتيجة عقود استبدادية من السُلطة وشموليتها وأساليبها في التنشئة السُلطوية، كما أنَ القيَم السائدة في المُجتمع العراقي (القيَم الجماعية، قيَم الذكورة، القيَم الدينية، القيَم العمودية)، لم تكن لتساعد على تشكيل مُجتمع ديمقراطي.. هذا المؤشر؛ يعني جمع الفرد بين الانتماء الذاعن للدولة والانتماء الضمني إلى جماعته العرقية أو الثقافية. بهذا يكون اندماج المجموعات المُختلِفة في المُجتمع السياسي يتوقف على ضمان التمتع بحقوقهم الثقافية الخاصة بجماعتهم[1]. وبكلمة أدق فإنّ انتمائهم لم يكن بصفتهم أفرادَ فحسب، بل بصفتهم أعضاءً في تلك الجماعات، وبذلك فان جزءاً من حقوقهم يعتمدُ على عضويتهم الجماعية.

ولأن النظام السياسي بعد 2003 ربط بين الديمقراطية التوافقية والديمقراطية التعدُّدية، فأنه أظهر في جانبه العملي تمثيلاً سياسياً يقوم على المُحاصصة، أي عَملَ على إحياء الروابط الأولية، ويبدو هذا بدوره قد أضعف من فُرص الاندماج الوطني بين المُكوِّنات التي استحضرت الذات الموروثة عبر صيغ من التصارع، فجرى استنساخ التشكيلات الاجتماعية من خلال إعادة صوغها في تشكيلات سياسية.

ربما يسوغ لنا القول إنّ الثقافة السياسية العراقيّة المُعاصرة نهلت من مصدرين أساسيين هما؛ حركة التنوير الفكري والديني «مدرسة جمال الدين الأفغاني»، وحركة التنوير الماركسي. لكن مؤسسات المُجتمع

(1) وليد سالم محمد، مأسسة السُلطة وبناء الدولة الأمة ـ دراسة حالة العراق، (عمّان: الأكاديميون للنشر والتوزيع، 2014)، ص ص321 ـ 322.

المَدني التي ظهرت بعد 2003 كان دورها بعيداً نسبياً عن تبني هذه القيَم الثقافية للديمقراطية، إذ المؤسسات المَدنية المذكورة لا تنطلق في عملها من الهُويّة الوطنية العراقيّة الحديثة، ولكن من هُويّات جزئية، فضلاً عن سعي بعضها لخدمة قضايا فردية للتربح والدعاية السياسية ذات الاعتبارات الطائفية والعرقية والدينية، ما أعاقها عن تفعيل العمل الديمقراطي داخل المشهد السياسي الجديد.

يُمكِن القول إن ما حصل بعد 2003 لم يكن تحولاً بنيوياً في مفهوم الحكم، ولم يكن الحدث الدولي ذاته قد أخذ يرسم خريطة سياسية تجب الخريطة التي قبلها عن الدولة، لذلك امتد الصراع الداخلي بين الاتجاهات السياسية وكأنه صراع على النماذج المطروحة، وصراع بين الخرائط القديمة والجديدة، فتعسر حينئذ إيجاد توافق بين الاتجاهات الرئيسة.. فثمة مهزوم ومنتصر تواجها في المُعادَلة السياسية العراقيّة، وثمة سيد قديم وسيد جديد أمام صيغة الدولة المُمكِنة، وثمة تمكين وإزاحة، كما كان في السابقة تسيد وتهميش. يجري ذلك كله الآن وعلى قاعدة من الديمقراطية في ضمن نظام توافقي يصنع مشهديته الجميع. لكن على ما يبدو فإن للتخلع السياسي والثقافي أو ما يُطلق علية المنظور التقليدي للحكم قبال المنظور الحديث أعاق إدارة التعدُّدية في عراق ما بعد 2003. وعلى ذلك تصاعدت حِدّة الثقافات المتقاطعة في ظل انهيار مؤسسات الدولة وفوضى الاحتلال، فأدت إلى تعاظم الميول نحو المرجعيات السياسية والاجتماعية والعرقية في ظل امتلاك العديد من هذه الجماعات جانباً مسلحاً ومنظماً، وبهذا بدأ الانزلاق نحو دوامة العنف التي عصفت في الثقافة العراقيّة.

إذ ثمة في الأخير مناخ عام سياسي وقانوني وإداري واجتماعي وروحي ومادي، وتواريخ انشقاق مُشتركة للتعبئة بين المُكوِّنات، أوجدت كلها حواضن هُنا وهُناك لمُمارَسة العنف، كما أوجدت بدورها خللاً في بنية النظام العام.

الفصل الخامس

التحوّل من سُلطة الفردي إلى سُلطة الجماعوي

في عوالم الشرق وفيما يتصل بمسائل الاجتماع تحديداً، أُعطيَتْ الأولوية للمبنى الجماعوي على حساب ما هو فردي.. فالجماعوي حصنٌ وعصمةٌ للفرد من أحوال وجوده مُنعزِلاً. والفردُ في ذلك، على قدر ما يكون جزئية في مبنى كُلّي عام، فإنّه في المحصلة يكونُ المادةَ التكوينية لذلك الكُل، وتكونُ العلاقةُ به علاقةً بمبنى متخارج أو علاقةً بمبنى تجريدي.

ومن خلال حوادث الفرد الكائن في التاريخ كُتب له الاقتران ببنية ثقافية جماعوية، وهذه البنية بكامل وجودها وتَعقّده، ليست سوى نتاج عمله وخَلقه؛ فالفردُ هو الفعلُ في الخلق والإبداع، لكنّه كما يُقال ارتد بتموضعه ضد نفسه، وتراجع لجهة حضور سُلطة وقمع غيره، ومن ثمَّ كفّ عن أن يكونَ بادعَ بدعة، فراح يصنعُ لنفسه وجوداً سياسياً واجتماعياً داخل بنية المُجتمع[1]، فأصبحت العلاقةُ بينه وبين مبنى الجماعة علاقةَ (مكوِّن)

(1) مهدي عامل، أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية؟، دار الفارابي، بيروت، 1974، ص104.

و(مكوَّن)؛ وأنه، بوصفه جزئية اجتماعية ـ في ضمن بنيةِ مُبادَلة قائمةٌ على السَرد ـ يُصبحُ مكوِّناً لمُساهَمته في تكوين نظام الجماعة، ومكوَّناً في مقابل خضوعهِ للتشكّل الذاتي فيه، كما إنه يُحقِّق صلاته بالفئات والطبقات والمُجتمع اجمالاً. وإلى ذلك يدفعه ثقل التجربة ـ التي يعيشُ مكابداتها منفرداً وهشّاً ـ إلى مواجهة الطبيعة، فيميلُ ذاتياً وفطرياً ـ بأمل الاحتماء من عوارض الوحدة ـ إلى الانغماسِ في روح الجماعة، فيَغترب عن ذاتهِ alienate ويَنسَلبُ وجوده في حَرم الجماعة ليَهبُها وجوداً من طبيعة مُجردة.

إن حاجةَ الفرد إلى الجماعة، في هذا الوضع تحديداً، حاجةٌ إلى ما هو مُجرد وقُدسي، وإله كُلّي، والكُلّي لا يكون كُلّياً ما لم يُتمّمه نقصانُ البشر؛ فالآلهة بتعبير السوّاح: «تستمدُ حاجتَها من البشر الذينَ يَحملونها في أَفكارهم، فهم كما كانوا يستمدون منها طاقةً روحيةً تُعينهم على الاستمرار في الحياة، فإنّها تحتاجُ منهم أَفكارهم عنها»[1]. والفردُ، في هذا التجريد والاغتراب، لا يعني سوى غرض مُستنفِد لوجوده المادي، ومتذرر في روح ما هو «قدسي» جماعوي، فلا يَتحقَق وجوده كغاية في ذاتهِ بالمعنى الرواقي، إنّما بالسَلب الذي يفيدُ في إنعاش رغبة التطابق مع الغير.

في ضمن هذه القِسمة التكوينية (القائمة على مُكوِّن ومُكوَّن)، يصبحُ الذي يُفكِّر هو الشيء المُفكَر به، والشيء المُفكَر به هو ذلك الذي يُفكِّر[2].

(1) فراس السواح، دينُ الإنسان (بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني)، منشورات علاء الدين، دمشق، 2002، ط4، ص49.

(2) يُنظَر: لودفيغ فويرباخ، جوهر المسيحية، ترجمة: جورج برشين، دار الرافدين للنشر، بيروت، 2016، ص204.

فأي موجود يُحاوِل أن يُدرِك وجوده وأن يُدرَك بوساطة الغير. وإنه لمَّا يكون موجوداً فإنّه يُنتِج نظامَ الجماعة أو نظام الطائفة بقدر ما يكون نفسه مُجرد نتاج له. ففكرةُ الشيء عندما تُصوِّر الشيءَ تُصوِّر نفسَها معه أو من خلاله، فأن تكونَ الذاتُ خطاباً جماعياً معناه أنها مسكونةٌ به لأنّه يسكنها بدوره.

ولعل في هذه المُقاربة تبيانٌ لعُطل وجودي يرافقُ فاعليةَ الفرد ونموّهِ وعلاقتهِ بالآخَرين، ووعيهِ بموضوع الفردية فلسّفياً وسياسياً، وبمفهوم العالَم الذي يُفتَرَض انتقالهُ فيه مادياً من لحظة إلى أخرى، ومن فعل إلى آخَر، ومن خبرة إلى أخرى، ومن مرحلة إلى أخرى، باحتساب أنّ الفردَ يتميزُ بالزمنية في علاقتهِ بالآخَرين: زمن العمل الاجتماعي، وتوزيع الفعاليات في الزمن، وتكوِّن الأشكال والبنيات خلال الزمن[1]. وأنه ما لم يعِ ذلك فستكون علاقته قائمة على التماثل (الخَطيّة) وليست قائمة على الاختلاف (التمفصل)، أي؛ قائمة ضمن حدود حاجته غريزياً للتعرّف إلى ذاته في أُطر جماعوية[2].

ونتيجةً لذلك فإنّ المُبادلةَ ما بين الذوات هي ما يحدثُ ضمناً في حركةِ الصراع الاجتماعي، حيث الأفرادُ يوضَعون في إطار (جماعوي)، والمشاعرَ والأحاسيسَ والمفاهيمَ كأدوات مؤثرة وفعالة يتقاسمُها الكُل، وما يتبقى لهم منها هو العنصرُ المُشترك وليس الخاص، فينقلهم [هذا

(1) هنري لوفيفر، ص31.

(2) يقول دوركايم: في المرحلة الباكرة تضيع شخصية الفرد في أعماق الحشد الاجتماعي، ثم فيما بعد، يستقل بجهده الخاص. عن: جينيفر م. ليمان، تفكيك دوركايم، ترجمة: محمود أحمد عبد الله، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2013، ص175.

المُشترك] من حالة الطبيعة والانعزال إلى حالة النظام، ويكونُ «الاندماجُ والتآلفُ من عمل الكُل، والفضاءُ فضاءَ الكُل»[1]، وعن طريق المبادلة يُوجَّه الخيارُ الذاتي الحر، ويُدار لجهة تحرير المجال المُتخيّل للجماعة.

وحيث أنّ الهُويّة الفردية في المُجتمع الحديث منجزٌ شخصي في متناول الجميع، فإنّه يتعذرُ إنجازَها بسبب التنشئةِ المتدنية للأفراد أحياناً، وبسببِ عدمِ الكفاية في فهمِ الذات أو اضطرابِ هذا الفهم أو الافتقارِ إلى التفكير النقدي أو ازدراءه. ومن ثمَّ فليس للأفرادِ ما يُميِّزهم، بوصفهم أفرادَ على وجه الخصوص، سوى أنهم ينشغلون بحالتهم القلقة (حالة تحقيق الذات وإضاعتها)، فينجرفون في الحياة دونما إدراك مَن هم، وما الذي يُمكِنهم أن يصنعوا؟ بِذات ما يقول بيكو بارك: «من لا يهدفُ إلى شيء لا يَفقدُ شيئاً»[2].

وعندما يُرادُ للمُكوِّنات الثقافية المَحلِّية ذات المواريث التقليدية القبلية والطائفية المرور بمعايير سياسية حديثة تمثلُ الأفرادَ في ضمن فضاء وضعي؛ فإنّ الأفرادَ أنفسهم يتنازلون عن إراداتهم أو أصواتهم الشخصية من الناحية المبدئية لمن يُمثِلَهم في السياسة طبقاً لمفهوم العَقد، وعند هذه النقطة تحديداً، يتأرجحُ خيارُهم[3] ما بين ضرورات الانتماء إلى الجماعة أو الطائفة وتأكيد وجودهم الذاتي لحظة الاختيار. وأنه غالباً ما يكون خيارهم مُتجهاً نحو إنهاض فكرة الجماعة أو الطائفة على حساب تراجع

(1) المصدر السابق نفسه، ص68.

(2) بيكو بارك، مصدر سَبق ذكره، ص32.

(3) الكلمةُ (خيار) ناتجةٌ عن مقدرة الفرد على الإتيان بفعل، أو إرادته المفضية إلى فعل ما، لكن لا ينطبقُ مثلَ هذا إلا على الفردِ الحر. أما الكائنُ المُستَلَب فلا يملكُ ـ وهو على هذه الحال ـ إلا المقدِرة على الحركةِ في مجالِ الاستلاب، وهو مجالٌ يُقلِصُ آفاقَ الاختيار.. فيُجوَّز القولَ إنه لا يملكُ في ذلك إلا خيارَ وجودهِ في حمى الطائفة. [الباحث].

واندحار قيمة ما هو فردي. وفي الاتجاه نحو تحليل هذه الظاهرة، يُطرَح التساؤل الآتي: كيف يُمكِن أن يؤثرَ الانتماء الطائفي على سلوك الفرد في البنيتين السياسية والاجتماعية؟ وكيف يوفِق هذا الفرد ما بين وجوده الطائفي وخياره الذاتي الذي يَتعيَّن تحققه في ضمن هاتين البنيتين؟

وبمناسبة هذين السؤالَين، نُحاول هُنا بيان ما إذا كانت الطائفةُ قادرةً على التحكم في خيارات الفرد السياسية والاجتماعية أم لا؟ ومعاينة سلوك هذا الأخير تحت تأثير الانتماء الجماعي تحديداً.

أولاً: ماهية الفرد الطائفي والطائفة

نُحاول أن نتناول باهتمام مفهوم الفرد الطائفي وكيفية توصيف مقولة الفرد كجزئية في نظام كُلّي عام، ونعني بهذا الفرد الكائن المُمتزِج وجوده عضوياً بنظام الطائفة فيكون طائفياً. ولذا يتطلبُ الأمرُ البحث تاريخياً في مقولة الطائفة، وفي ما يُميِّزها عن الطائفية التي هي نظامٌ وشبكةُ علاقات من مُكوِّنات إثنية ومذهبية تنتظم أيديولوجياً في صُورة طوائف.

ماهية الفرد الطائفي

لتحليل بنية الفرد الطائفي التي هي بنيةٌ مغتربة بحُكم الإضافة (أي الفرد مضافاً إلى الطائفة)، من المهم التعرّف ابتداءً إلى ما يَعنيه مفهوم الفرد الطائفي من الناحية القياسية؛ فالفردُ الطائفي هو المُعتقِدُ بالمقولات الذِهنيّة المُتشكِّلة في حَرم الطائفة والمُسهِمة في تشكيل بنيانه الذاتي والمُنتَجَة بوساطته في آن، لتصير [هذه المقولات] مادتهُ الفكرية الباعثة على التوازن والضامنة لوجوده المادي والرمزي، والمنعكسة برمتها على سلوكه الذاتي لغوياً وسيميائياً وطقوسياً وقيمياً.

هذا التماهي الذي نتلمّسه للفرد مع طائفته يَتحقّق إذا ما تَقرّر التلازمُ الشَرطي ما بين الأيديولوجي والسياسي في سلوكهِ بضمنِ حركةِ الصراع الاجتماعي، فتُصبِح المواقفُ الأيديولوجية للطائفة هي مواقفه الذاتية، ومواقفهُ الذاتية تُعزِزُ الفعلَ التضامني داخل الطائفة، وهذه المواقفُ المُتبادَلة تكونُ تصديقاً انعكاسياً لا اختيارياً.

في مباحث العلوم الاجتماعية والانثروبولوجية، الانتماء إلى الطائفةِ أو إلى أية جماعة بشرية أمرٌ مُدرَك، غير أن ما هو طائفي لا ينطبقُ معناهُ على الفردِ الذي يعيشُ في كنفِ الطائفة أساساً، إنما ينطبق على المُرتهن وجوده بوجودها، ويعتقدُ بأنّ لا فكاكَ لآصرةِ الارتباطِ بها، ويذودُ بما يملكُ قولاً وعملاً عن ذلك الوجود فيها.

وفي كلتا الحالتين فإنّ الانتماءَ المُحايد إلى الطائفة والارتباطَ القصدي بها لدوافع أيديولوجية ومنفعية حاكمان في سلوك الفرد لحظة تقرير فعل الاختيار في المُمارَسة السياسية (لاسيما في أحوال الانتخابات)، فيكونُ منظورهُ إلى العالم هو المنظور المِثالي للطائفة التي ارتضى الانتماءَ إليها أو تشكّلت هُويّته في خضمِّها، فيشعرُ بأنّه «غريبٌ وبعيدٌ عمّا ليس من طائفته، ومعاد لكُل ما لا يمتُ بصلة قريبة، فلا يرى في أبناء الجماعات الأخرى إلا كائنات ضارية لا يسعه إلا أنّ يبني معها علاقات ناشزة وعابرة»[1]. لكنّ مقدارَ خطورة ما يصنعه لحظة الاختيار؛ ليس في الاتساق مع موجهات الطائفة المنتمي إليها فحسب، وليس في عد الطوائف الأخرى أعداءً دائمين لطائفته، إنّما في السَلب المُتسبِب في ولادة كائن جماعوي سيكولوجي من نوع جديد.

(1) إدمون رباط، التكوين التاريخي للبنان السياسي والدستوري، ترجمة: حسن قبيسي، ج1، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت، 2002، ص119.

ماهية الطائفة والطائفية

الطائفةُ من الناحيةِ الكيانيةِ جماعةٌ من الأفراد يتآلفون في نظام رمزي مُتخيّل له طابعٌ مُقدّس، ويتواضعون ـ أينما حلّوا ـ على قبولهِ، فيجدون أنفسَهم في رحابهِ مُتحَيِّزين إلى دين أو مذهب أو إلى فكر أيديولوجي قوامهُ السعة والشمول. ويُسهِم ذلك في تكوين المُعتقد؛ والمُعتقدُ يمثل حجرَ الأساس الذي يقومُ عليه الدينُ الجَمعي؛ «عندما تتعاونُ عقولُ الجماعة، بل وعقولُ أجيال متلاحقة على وضع صيغة مُرشَّدة لتجربتهم في الاعتقاد وصقلها وتطويرها»[1]، وعندما يوضعُ المُعتقد الديني في صيغتهِ الناجزة وأُطرهِ الثابتة، يضطرُ الأفرادُ أنفسهم وبدافع الميكانيكية التي تربطُهم بالجماعة إلى التماثل معه، وإلى فهم وتفسير خبراتهم فيه.

ولأنّ الطائفيةَ مَيلٌ ذِهنيٌ جماعي يُنظم الأتباع والموالين في مصلحة واحدة وسياسة واحدة وموقف واحد، فهي لا تنفصلُ عملياً عن كونِها تتحصلُ وجودَها من وجودِ الطائفة التي هي: «كيانٌ مُستقِل قائمٌ بذاته متماسكٌ بلحمتهِ الداخلية»[2]، ووحدةٌ اجتماعيةٌ أوليةٌ متناسلةٌ من النظام الاجتماعي القديم إذا ما قورنت بطبيعة البنى التنظيمية المُترافقة مع نشوء الدولةِ الحديثة كالمُؤسّسات الدستورية المنتخبة، والأحزاب، والجمعيات، والجامعات، والمنتديات، والصحافة الحُرة، والقوى النقابية والطليعية... الخ.

(1) إن المُعتقد الديني أو الدين بعبارة أكثر رحابة؛ هو التعبير الجمعي عن الخبرة الدينيّة الفردية، التي تم ترشيدها من خلال قوالب فكرية وطقسية وأدبية ثابتة، تتمتع بطاقة إيحائية عالية بالنِسبة إلى الجماعة. فراس السواح، مصدر سَبق ذكره، ص ص38 ـ 43.

(2) مهدي عامل، في الدولة الطائفية، دار الفارابي، بيروت، ط3، 2003، ص20.

إن ما يُميِّز الطائفيةَ عن الطائفة؛ نزعتها الدفاعية المُتمحورة حول لوغوس أو عقل مركزي مُشترك؛ بمعنى أنّ الطائفيةَ أو العصبيةَ تلتحمُ بالفكرةِ الدينيّة كما تلتحمُ القبَليةُ بعصبيةِ النَسب في النظريَّة الخلدونية. وعندئذ يتأرخنُ الدين ويتحوّلُ إلى أيديولوجيا بحسبِ ناصيف نصار، أي؛ يتحوّل إلى عقيدة اجتماعية تؤدي وظائفَ في تكوين الجماعة، وفي تحديدِ نظامِ اشتغالها، كجماعة متميّزة ومُتمايزة[1]. من هذا المُنطلَق يكونُ لكُل جماعة طائفية لوغوسٌ دينيٌ أو منشأٌ أسطوري، إذا ما سَلّمنا بأنّ للدينِ أو الأسطورة أُطر مُؤسّسية وتنظيمية. يقول إدمون رباط: «إن لهذه الطوائف أجهزتها وهيئاتها التي تنطقُ وتتصرَّف باسمها.. ولكُل منها زعماءها وجمعياتها التي تطغى على عقليتها إرادةٌ طائفيةٌ صرفة ومصالحٌ خاصة بها»[2].

إن ما يُميِّز دائرة الجماعةَ الطائفية عن غيرها من الدوائر عدم توقفها عند حدود المذهبية، وأنها تتجاوز ذلك إلى تحصيل المَطلبيات والمنافع السياسية. وفضلاً عن ذلك تلتزمُ ضمن سياق سياسي ما بالدفاع عن مضمونها الأيديولوجي الديني والثقافي، فتُعارض من يُحاوِل استهداف لوغوسها: جذرَها «المُقدّس» وأرومتَها الرمزية الجامعة، سواء أكان فرداً من داخل حَرم الطائفة نفسه أم جماعةً من خارجه، فيكون موقعُ ذلك الفرد أو الجماعة المُنشقّة بالضرورة، في ضمن منطقة خارج دائرة التماثل والتسليم والخضوع لِما هو جماعوي، بوصف الجماعوي مقترناً بالمعيار الثابت لا بالمعيار السياسي المُتغيِّر.

(1) ناصيف نصار، الفلسفة في معركة الأيديولوجية، دار الطليعة، بيروت، 1980، ص75.
(2) إدمون رباط، ص117.

فعندما تتوحد المتعارضات في دائرة التماثل والتسليم والخضوع تحديداً، ويتقرر الدخول الأعمى في نطاق الجماعوي، يُصبحُ لا سبيلَ لإلغاء الجماعوي كمرجع مُشترك للأفراد، ويُستدامُ مسعى تَكوِّن ذواتهم «الطائفية» فيه بوساطة مُعاوَدة الصوغ أو التكرار الثابت، فلا يصبح للتاريخ أيَ اعتبار في سياسات المُعاوَدة هذه، وإن وُجد؛ فهو ماثلٌ أبداً ويتعذر تحوّله إلى ماض. إنه يُعبِّر عن لحظة أولانية جامدة تعاود تكرار ذاتها في تناوب أبدي[1]. فلا يجد الطائفيُ فيها نفسه بموقف يختلفُ عن الموقف الذي تشكّل فيه ميله إلى الطائفية.

لذلك يتشكّل ميل الطائفي ويمتدُ حضوره عبر تاريخ الطائفة نفسها، فينطقُ باسمها سواءً أكان عَلمانياً أم مُتديناً، ويذودُ عنها، ويصوغُ مصالحَها بالصفو والكدر حيال جماعات أخرى. ولأجل ذلك يبني الطائفي تَصوّراً ورواية تتراوح ما بين تعميق مشاعر الحرمان والظُلّامَة، وصوغ مناقب الزهو الساندة للتماثل، فيتحصل على الشرعية من علاقته بالطائفة، ويُؤسِس لِما يُطلِق عليه فيبر «أساس العمل الجماعي»، إذ ثمة علاقاتٌ تساندية مُتبادَلة ما بين الطائفي وطائفته، تتراوح ما بين انحياز ثقافي معين ونمط مُحدَّد للعلاقات الاجتماعية.

هذا النمط الجماعوي يَتحدَّد موقعُه الجزئيُ (بمعناه المُتجوهر) بمسافة محسوبة من المجال الاجتماعي الكُلّي الذي يسمحُ بوجود التمايز والاختلاف والتعدُّد الثقافي والديني في رحاب دولة حديثة أو وطن جامع.. وبتحديد هذه المسافة يُظهِر [النمط الجماعوي] استقلاله،

(1) من هُنا نستفيد بصُورة غير مباشرة من: يورغين هابرماس، مصدر سَبق ذكره، ص76.

وهُويّته، وشخصيته، وتاريخه، وذاكرته المُشتركة (مخياله)، ومظاهره السحرّية والمعاجزية حيال تواريخ وذاكرات وظواهر ثقافية أخرى متجاورة أو متحايثة في ضمن مجال افتراضي عام.

تأثير المقولات الوافدة

البعضُ يقول إن مسألة الطائفية حديثة العهد، ووليدة الظروف التي تَرافقت مع نشوء الدولة الوضعية الحديثة؛ وإنها لم تكن بحال متجذرة في تجربة الحُكم العربي تاريخياً إذا ما التفتنا إلى التشكيلات التراثية للمذاهب والعصبيات والمِلل والفِرق.

وفي الدولة العربية، بشكلِها التقليدي، لم يكن المفهوم المُتجوهر للخطاب غير المفهوم الديني، ولم يظهر شكلٌ آخَر للأيديولوجيا عدا شكل الدين والكلام عن الله. ومن ثمَّ لم يكن بمقدور الأقليات أو الطوائف الأخرى التفكير في الاعتراض على ما هو ديني، إذا ما اعتبرنا أن الفِرق والطوائف الدينيّة مصدر اجتماعي وسياسي يُمكِن استخدامه في تعزيز المنافسة وتحفيز الصراع.

لقد كانت الفكرةُ المُتمحورة حول الأصل هي فكرة الدين. والقرآن في نسق الثقافة الإسلامية هو الأصل، وأن الأصلَ دخل في تركيب العقل نفسه، وإلى حدٍّ كاد يستحيل العقلُ إلى عقل تفكير بالأصل[1]، والأصلُ هو المؤسِس في طرائق ونظم التفكير والمرتكز داخل الثقافة ذاتها.

بناءً عليه كانت «الدولة العربية» تستوعب الصراعات الاجتماعية في

(1) علي مبروك، ما وراء تأسيس الأصول (مُساهمِة في نزع أقنعة التقديس)، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2007، ص14.

إطار سياسي، وكان النقاشُ بين المذاهب والشِيَع بمثابة المُعادل الطبيعي للنقاش السياسي الشائع اليوم[1]، غير أنّ «الدولة العربية» المُعاصرة تحديداً، بما تنطوي عليه من مفاهيم ومقولات وضعية حديثة؛ حرّضت المباني الفلسّفية والفقهية التقليدية على الظهور بكُل قواها الحِمائية.

وعن ردود الفعل التي دفعت النُخب الثقافية العربية إلى الارتداد للماضي والبحث عن الأصول والمباني الفقهيّة التراثية يقول فالح عبد الجبار: إن مُحاولة ربط الثقافة المَحلِّية في المئة والخمسين سنة الأخيرة بالتراث الأقدَّم (عودة إلى التراث المعتزلي، فالأشعري، والسلفي) لم تَتحقَق بقوّة إلا بعد دخول وسائل الاتصال الحديثة: الطباعة، الصحافة، التلغراف، التعليم الحديث. وبفعل ذلك توسعت الذاكرة الجمعية إلى ما وراء تخوم الحُقبة العُثمانية لتعيد ارتباطها بتراثها العربي والإسلامي السابق في كامل تشعبه وامتداده[2].

لذلك نُلاحظُ الميل إلى الطائفية في العراق بدأ بالنشاط مع تَدافع المُكوِّنات الثقافية الفرعية (المذهبية والعِرقية) حول صيغة الحُكم التي ينبغي لها أن تسود، خاصة عندما تبنَّى الحكام السُنّة في العشرينيات فكرة الذود عن العروبة بوصفها الأيديولوجيا الرئيسة، فوضعوا إخلاص الشيعة وأصلهم الإثني موضع تساؤل بصُورة مُتكررة، ونعتوا مذهب الشيعة بالهرطقة المحمولة بدوافع تراثية فارسية تجاه العرب، وشدَّدوا على

(1) برهان غليون، المسألة الطائفية ومُشكلة الأقليات، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ط3، 2012، ص48.

(2) فالح عبد الجبار، في الأحوال والأهوال (المنابع الاجتماعية والثقافية للعنف)، الفرات للنشر والتوزيع، بيروت، 2008، ص33.

التهديد الفارسي لفكرة القومية العربية. لذلك حدث أن حصل ربطٌ شَرطي ما بين مطالب الشيعة بحقوقهم في التمثيل السياسي والإداري في إطار دولة وضعية وميلهم للشعوبية، وتصوير تظَلماتهم على أنّها أفعالٌ تُروِّج للطائفية في الدولة الحديثة.

لذلك، المنظور الأيديولوجي الرسمي للدولة العراقيّة الذي كان يدعم موضوع اعتماد المناهج الحديثة مُرتَكزاً في الحُكم على صعيد الإدارة والجيش والتربية، خلق سجالاً ما بين الشيعة والسُنّة حول السرود والرؤى والمواريث التي يتقررُ لها أن تنهض وتلك التي يتقررُ لها أن تنحسر تدريجياً إن لم نقل تتوارى، فكان أن وصفت المُؤسّسة الأيديولوجية الحاكمة السياسيين الشيعة بأنّ معرفتهم بالاتجاهات الحديثة (في الإدارة والتربية) معرفة انتقائية، فضلاً عن أنَ مصادر تعليمهم دينيّة تقليدية وليست عَلمانية[1]. والعَلمانية ترد هُنا بوصفها مفردة حديثة العهد جاءت ردَّ فعل على التحوِّل العنيف الذي أعقَب انهيار السَلّطنة، وإنشاء الولايات التوابع ومنها العراق.

لقد حصل بفعل ذلك انقلاب في المنظور الفقهي السياسي الحاكم ـ الذي كان يُدير التعارض داخل فضاء السَلّطنة ـ من وضعية اللاهوت إلى الوضعية المَدنية بأشكالها الوافدة، فبعد أن كان المدارُ الأرحب النصَ والفضاءَ الديني أصبح الجهرُ بالعَلمانية والدفاعُ عن مضامينها في المُجتمع والدولة المدارَ الفقهي البديل، ما سارع ذلك من تصعيد وتيرة الاستقطاب السياسي المَحلِّي على أسس طائفية.

(1) اسحق نقاش، شيعة العراق، المصدر نفسه، ص208.

لقد نفخَ ظهور الأحزاب والجمعيات والمنظمات الإنسانوية ذات الطابع السياسي في روح الطائفية في المئة عام المنصرمة على الأقل، كما رافق ذلك؛ انتشار أَفكار الحداثة الوافدة التي تشربتها ذِهنيّة النُخبة وتمثّلها الجمهورُ المُتطلِّع للتجديد، ومن ثمَّ أصبحت تلك الأَفكار خطابَ السُلطة باتجاهاته القومية والليبرالية والماركسية المتزاحمة على مساحة نظريَّة واحدة. ما دفع ذلك القوى الطائفية والبنى السياسية التقليدية والمُؤسّسات الدينيّة إلى مجابهة موجة التغريب التي جعلت من الثقافة المَحلِّية امتدادً للغرب، ومن التَصوّرات والمفاهيم النقدية العربية صدى لتَصوّرات ومفاهيم نقدية وافدة.

إذن الطائفية كانت تُعبِّر عن أزمة في البنى المُعاصرة نفسها، وهذه البنى التي حملها الانتشارُ الأفقي لنمو الرأسمالية على الصعيد العالمي لم تكن نتاجاً مَحلِّياً، ولم تستجب لضرورات مَحلِّية[1]. وخلال ذلك، لم يكن أمام القوى الطائفية والبنى السياسية التقليدية في العراق سوى بعث روح الهُويّة الدينيّة، وإعادة الاعتبار الحضاري لها، فظهرت دعاوى الأصالة، وإحياء المحتوى التراثي، ردَّ فعل على ذلك التغريب، ومبرراً للدفاع عن الوجود القديم.

ومن البديهي أن يعتري المبنى الثقافي الطائفي القديم الجمود، بالرغم مما يبدو عليه من استيعاب للمفاهيم المُعاصرة، وبصفة خاصة عندما بات [هذا المبنى] عرضة لأسئلة وفرضيات المذاهب الأيديولوجية الحديثة، التي جعلت منه «موضوعاً للترديد والتكرار»[2]، فامتنع، بحُكم ذلك، عن

(1) فيوليت داغر، الطائفية وحقوق الإنسان، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان القاهرة، 1995، ص23.

(2) علي مبروك، مصدر سابق ذكره، ص18.

إعادة النظر في كشف مُمكِناته ومضمراته التي يحتاج انكشافها إلى آلية حُرة غير مقيدة بأي أصل أو معطى مُسبَق يفرض نفسه عليها، فيأتي ذلك الامتناع سَلبياً ليُهمش كُل ما له صلة بمفاهيم الديمقراطية والعَلمانية، ويحدُ من دور المُجتمع المَدني لصالح تنشيط المُعادَلة الطائفية التقليدية.

ثانياً: مسار الجَدل في السياسة الداخلية

من الصعب القول، بوجه العموم، إن البنية الاجتماعية المَحلِّية بعد 2003 تتنامى على صعيد الاقتصاد والفلسّفة والثقافة، فهذه البنية يغيب فيها الجَدل من جهة، والديناميات الداخلية اللازمة للتغيّير الاجتماعي من الجهة الأخرى، ويعودُ ذلك بدرجة أساس إلى التعثر الحاصل في مسار نشأة الدولة العراقيّة، وإلى قصر دورة التمدين فيها.

قِصر دورة التمدين

ما المقصود بقِصر دورة التمدين؟ في النصف الأول من القرن العشرين جرى العمل بمساعي التمدين بالتوازي مع النمو التدريجي لعناصر الهُويّة الوطنية الجامعة؛ (وحدة الأرض، وتجانس المنظومة الحقوقية، وظهور نُخب وقوى طليعية من داخل البنية الاجتماعية التقليدية)، في الوقت الذي كان فيه العراقيون يَستظلّون بظلال الباب العالي.. وجرى العمل على ذلك بعد أن توارت البنى السُلطانية التقليدية زمناً خَلفَ مَعلَم المَدينة الحديث، فنَشطت بعدما تَعرّضت الكيانيةُ العراقيّة الحديثة نفسها للانكفاء.

والمشاريع الحديثة (جهاز بيروقراطي، أنشطة تجارية متنامية، جمعيات، أحزاب، صالونات ثقافية وأدبية، انتلجنسيا، نُخبة تكنوقراطية) لم تمحُ ما كان تقليدياً بالكامل، بل بقي ما هو تقليدي ينمو ويشتد قوامه،

ويزاحم فُرص نمو المُؤسّسات حديثة النشوء، الأمر الذي أخذ يترك آثاره سَلباً على سلوك الأفراد المتأرجحين ما بين مُعطَيين ثقافيين مُتداخلين ومتعارضين في آن.

لقد شهد المُجتمع العراقي منذ ثلاثينيات القرن الماضي مظاهرَ تمدين لفترات زمنية قصيرة، لكنّ هذه المظاهر لم تُصِب الجوهر المَحلِّي بالتمام، ولم يسعها الاستجابة لما يُسمّى تمرحِّل البنى الاجتماعية في التاريخ، فبدا الحضور الوظيفي لهذه البنى في ضمن بنية الثقافة الرسمية والعقل السياسي سطحياً.. وكان وجود تلك المظاهر التحديثية يتَحدَّد بحدود ما تتطلبه مقتضيات السُلطة وإدارتها لتأمين امتيازات فئة مُحدَّدة حيال غيرها.

لقد سار النسقُ المَحلِّي بمسار خطّي دونما نقض أو تَطوّر، وراح يُؤبِّد ما هو سلفي قديم بإعادة صوغ مقولة «من نحن؟» من منظور ثقافي طائفي، ما أدى إلى غياب التصارع الصريح على فُرص البقاء بين الجماعات، فقادَ الحديث عن تعددية النسق المَحلِّي وتنوَّعه إلى هشاشته وعدم صموده أمام عوارض التفتيت المُحيطة به.

إن قبول منطق التماثل لدى الأفراد ضمن عصبوية طائفية مُوحَّدة يتعارض مع فكرة التأثير الثقافي لتلك العصبوية على عصبويات أخرى، ما يعدم الجَدل عند الأفراد سواء داخل العصبويات أو ما بينها أيضاً. فبحسب بودريار: «من يعيش من المُشابِه يموتُ منه»، وهو ما يؤشر على وجود خَلل نسالي أفضى إلى الأطروحة الخَطيّة التي ذكرناها؛ وهو خلل راح يتكثَّف بقوّة في إطار المُؤسّسة الاجتماعية، وكان يُلمَس وجوده تحديداً في مظاهر التآكل التي أصابت الطبقة المُتوسطة الضامنة للتنوِّع والصانعة

للقيَم الثقافية المُتعدِّدة. فليس خيالياً أو صعباً تصوّر ثقافة مَدينيّة مُتآكلة تفتحُ باباً لظهور نمط طائفي أُحادي.

وبأثر تآكل الطبقة المُتوسطة ظهرت الجماعات الشَعبويّة التي مادتُها الأساسية: كُل ما له صلة بالهامشيةِ والاستبعاد (أدباً ولُغة، وانتظاماً اجتماعياً، ووعياً ثقافياً وسياسياً)، وأهدافُها الرئيسة: التطلعُ إلى تعويض ما سُلب منها، وعمل على تسكينها وإنكارها زمناً طويلاً.

لقد بدا سلوك تلك الشعبويات تسلطيّاً وقهريّاً[1]، وأصبحت سُلطتهم تتجه نحو الثبات والسُكونية؛ فحَلّ ما هو قبلي محل ما عملت على تأهيله المَدينة عبر نظم الإدارة والحُكم، فحصل أن مَثَّل نُخبَ الحكومة والسوق والخطاب السائد: أساتذةٌ جامعيون، ورجالُ أعمال، وزعماءٌ سياسيون، ومثقفون، وإعلاميون شعبويون؛ يمارسون جميعاً لعبة الإحلال داخل السُلطة والرغبة في احتكارها من جديد.

والذي قاد إلى هذه الخَطيّة في الحَيِّز العام خطابٌ أيديولوجي من طبيعة تُراثية، عمل على إفراغ المحتوى الاجتماعي المُختلِف والمُتعدِّد بكُل مستوياته أو تحققاته القانونية والسياسية، وترك قياد الأمور بلا توازنات في ضمن مجال أساسه المأمول مُمارَسة الاختلاف على الاختلاف[2]. فعمل [هذا الخطاب]، عوضاً عن ذلك، على توريث الانسجام والامتثال ضمن

(1) See: Toby Dodge, Iraq: From War To A new Authoritarianism, the international institute for strategic studies, London, (Routledge), 2012, P101.

(2) يقول كارل ماركس في مُقدَّمة كتابه الثامن عشر من برومير: إن الصراع الطبقي في روما القديمة كان يجري ضمن دائرة أقلية ذات امتياز فحسب، بين الأغنياء الأحرار والفقراء الأحرار، بينما كان السواد الأعظم من السُكان المنتجين، أي العبيد، لا يُشكّلون سوى القاعدة الخاملة لهؤلاء المتصارعين.

تجربة سياسية جديدة للدولة، فكانت البنية الشمولية التي سادت الوضع المَحلِّي في الثمانين عاماً المُنصرمة استعارةً لكُل البنى الأولانية داخل المُجتمع، ومُقدَّمةً منهجية لاستعادة كُل ما هو أصلاني.

لم يكن الوضع الاجتماعي والسياسي عَقب العام 2003 منفصلاً عمّا كان يجري العمل في ضوئه إبان تأسيس الدولة العراقيّة في العشرينات، لاسيما أن السُلطة الحاليَة بعناصرها البدئية الأولية (الطائفة والعشيرة والعِرق) مثَّلت الانعكاس الواقعي للبنية الاجتماعية التي دعمت استمرار الوضع نفسه في الثمانين عاماً المنصرمة. إذ ثمة عائق للفاعلية الاجتماعية كان يتمثل في تعطيل التباين ما بين العناصر الاجتماعية داخل المُجتمع، وإلى ذلك كان يُعزى غياب الديناميات اللازمة للتغيّير لتبقى غائبة لأطول مدة مُمكِنة

غياب الديناميات اللازمة للتغيّير

نُحاول أن نطرح تساؤلاً مركزياً حول ما إذا كان الفاعلون الاجتماعيون يملكون الديناميات الاجتماعية اللازمة للتغيّير أم لا؟ والمقصود بالديناميات (طبقات، تقاليد مُؤسّسية داخل السُلطة وخارجها، أحزاب تقدُّمية، نُخب طليعية، مجال مَدني، تقاليد ليبرالية، نمط إنتاج تجاري أو صناعي... الخ).. وإلى أية درجة يثمر عمل الفاعلين الاجتماعيين حيال القوى الطائفية عن تغيّير في المبنى الطائفي المُهيمِن؟

قد يبدو للوهلة الأولى أن الثمانية عشر عاماً من تجربة الحُكم المَحلِّي التي أعقبَت العام 2003 كشفت عن المقاصد الأيديولوجية للطائفية (أي أنها كشفت عن حقيقة ما يجري من تزييف للواقع). وقد يبدو أيضاً أنه لم

يبقَ أمام القوى الاجتماعية والسياسية ـ التي سعت للتحرّر من استعمال الطائفية ـ سوى التعديل على برامجها السياسية داخل هذا النوع من السُلطة المُعتلَّة التي خلطت ما بين الطائفي والسياسي وجعلت من هذا الخلط سلوكاً غرضياً لتعبئة الجماعات، وطريقاً لتمكين زعمائها من التسلّط لأطول مدة مُمكِنة.

لقد قدَّم لنا الخطابُ الطائفي صورةً ايهامية كما لو أنّ وعياً فلسّفياً مادياً قد تشكّل، وحرَّض على ضرورة تقويض المبنى القديم، فأوهمنا بوجود خطاب جديد قادر على قلب المُعادَلة الغائية السائدة إلى جَدل مادي وبرامج عمل سياسية مُمكِنة.. والواقع لا يَتحقَق ذلك من الناحية العملية إلا من خلال تَطوّر القوى الإنتاجية والعلاقات التي تقابلها، بما في ذلك الأشكال الأوسع التي يُمكِن لهذه العلاقات أن تتخذها.. فالوعي بخطورة الطائفية لا يُمكِن أن يكونَ شيئاً آخر سوى الوجود الواعي الذي يسمح بتَطوّر الحياة البشرية. لكنّ الطائفيين هُنا، زعماءً وجماعات، بما هم عليه من انقسام وتمحور، لا يزالون يستجيبون لموروثاتهم السَردية الأيديولوجية الملحمية والطقوسية، ويميلون إلى إحيائها ضمن بنى جماعوية (أحزاب، مليشيات، مناسبات موسمية، ميديا... الخ)، كنمط تقليدي سائد من أنماط الاجتماع الناظمة للأفراد والجماعات. ويستمر ذلك على هذا النحو طالما إن السَرديات المَدنية المقابلة التي نعتقد بنهوضها وصحوتها من الناحية المُؤسّسية، بما تملك من عناصر قوّة؛ غير قادرة على جعل المُعادَلة الاجتماعية تستجيب لشرطها الوجودي المادي، أي: غير قادرة على انتقاد التَصوّرات المُسَلّم بها والواقع القائم المستقر خاصة في ميدان علوم الواقع الإنساني.

ومن منظور اقتصادي ليس بوسع العلاقات الإنتاجية المَحلِّية والقوى المادية البشرية تثوير الجَدل المادي الذي يتَطوّر في التاريخ. كما ليس بوسعها جعل ذلك واقعياً ما لم تنهض قوى ثوريّة عابرة للطوائف تُصرِّح بأنّ الأصل في التباين الاجتماعي طبقي (مفهوم مفتوح) وليس أصلاً طائفياً (مفهوم مُغلق). وأن البنى التحتية محكومة في جوهرها بواقع مادي «طبقي» وليس تمثيلات لفظية أو تجريدات كلامية بحتة، فالتمثيلات عادةً ما تنطوي على قِشرة طائفية تغيب معها الديناميات الداخلية اللازمة للتغيّير.

من هُنا نتساءلُ لماذا تفتقد البنية السياسية والاجتماعية المَحلِّية إلى هذه الديناميات؟ والواقع أن الأفراد أنفسهم رغم وجودهم في طبقات أو حتى في فئات ـ ينتظمون في صُورة طوائف، لذلك ينشطُ التمثيل الطائفي ويتضخمُ وجوده من دون أن يتشكّلَ وعيٌ طبقي صريح عندهم، ومن دون أن يتشاركوا في أفعال جماعوية تقوم بها طبقة أو فئة. إن وجودهم الطبقي أو الفئوي منذ الثمانية عشر عاماً الماضية ـ إذا جاز لنا تقديره ـ ليس سوى صيغة للتموضع في طوائف.. وأن الوعي المُتشكِّل عندهم في حقيقته مُجرد أيديولوجيا لا أساس له في الواقع.

وعلى ما يبدو الحراك المَدني الذي نُلاحظ تصاعده بين الفينة والأخرى هو الآخَر في حقيقته تزييف لذلك الواقع وقلب لمفهوم الحركة والتغيّير فيه. وأن أي رهان داخل العملية السياسية على تغيّير الواقع السياسي الحالي لم تَبِن ملامحه بعد، ولم يكتسب أدواته الفعلية في المعركة الاجتماعية الراهنة. والسبب في ذلك عدم وجود قوى طبقية مُمأسَسة بأشكالها السياسية والتكنيكية والاقتصادية (نقابات، جمعيات، أنشطة اقتصادية متحرّرة من هيمنة السُلطة السياسية، قنوات لإنتاج السلع الثقافية، قنوات التعبير عن

الرأي البديلة عن القنوات التقليدية خارج المجال السياسي الحاكم) يُمكِنها أن تُصارع النظام الطائفي كجزء من متتالية تركيبية تعمل على قلب النمط الإنتاجي الزائف فيه، وتُزعزع بنيان النظام الاجتماعي العام.

ما هو قائم في الواقع بجملة إيهاب حسن: «شيء من الصدأ الميتافيزيقي الذي يُعطل كُل الميكانزيم»[1]، فيدعم زَيف النظام، ويحض على استمراره، ويحفظ له مصالحه، حتى ليبدو أي نقد نظري وأي مقاومة ميدانية إصلاحية أو ثوريّة تُمارسُها القوى الاجتماعية المُقادة بتمثيلات طائفية ادعاءً مفرطاً في واقعيته، فلا مقاومة في ذلك، والقول بوجودها تبسيط مُعتل لما يُمكن أن تكونَ عليه نظريَّة السوسيولوجيا، وتوصيف شكلي للصراع بحاجة إلى تنسيب واقعي حي.

وفي مثل هذا ـ والقول لمهدي عامل ـ نكون بإزاء حركة تكِّون اجتماعي مُتناقضة: فمن جهة القوى التي لا تملكُ السُلطةَ تكون حركةُ التكوِّن طائفية لا سياسية للتحالف الطبقي الثوري، والذي يُفترَض بهذا التكِّون أن يجدَ في القوى المادية محوره الطبقي الذي هو أساسي لمجابهة التحالف الذي تقوده القوى الطائفية المالكة للسُلطة؛ أما من جهة الطرف المالك للسُلطة فتكون حركة التكوِّن طبقية، لأنّها بالتحديد حركةُ التكِّون التي تنتجها قوى المال والقرار والتمثيل داخل السُلطة، وهي حركة «تكامل التحالف الطبقي» للفئة السياسية الطائفية المُهيمِنة[2]. وبفعل سياسات الهيمنة هذه

(1) إيهاب حسن، تقطيع أوصال أورفيوس (نحو أدب ما بعد حداثي)، ترجمة: السيد إمام، دار شهريار، البصرة، 2020، ص283.

(2) يُنظر: مهدي عامل، النظريَّة في المُمارَسة، السياسية، دار الفارابي، بيروت، ط3، 1990، ص140.

يُحوَّل العام لجهة الخاص.. فالنظام الطائفي يصبح المُؤسّسة الأم التي تحقق هذا التحويل وتنظمه[1]. والجَدل الذي من شأنه أن يشجر هو جَدل طائفي بين أطراف السُلطة وليس جَدلاً ينقل وضع الجماعات المَحلِّية نقلاً مادياً في التاريخ.

وبسبب ذلك نُلاحظ القوى الأيديولوجية المُحافِظة على امتداد زمن تسلّطها لا تكتفي بتعطيل الجَدل الثوري بين الجماعات الاجتماعية، ولا تكتفي بطرد وتقويض القوى الرافضة للطائفية، بل تتعدى ذلك إلى تطويع من لم يكن مؤمناً بطائفيتها لقبول فرضية العمل السياسي المُشترك، فتُدخِل بذلك عناصر صراعية اجتماعية ليست من طبيعة طائفية في صلب المُعادَلة الطائفية. وفي ذلك خلط مُتعمَّد للأيديولوجي بالمعرفي، ووقوع في وهم التكرار، وتبرير للتساند المُتبادَل الذي يُغلِّب القراءة السياسية على القراءة النظريَّة، ولذلك تُحاول القوى الطائفية ايهام الجمهور بأنّ المُشكلة الطائفية لم تكن مُشكلة جَدل يقوم على تقابل أيديولوجي صارم يتطلب كشف معايبه توفر شروط مادية في الواقع، بل مُشكلة برامج سياسية في المقام الأول، الأمر الذي يجعل من المُشكلة السياسية نفسها مُغيّبة في ضمن هذا الحصر.

هذا الحال القائم على المُغالطة هو ذات ما عاينه ماركس في كتابه إسهام في نقد فلسّفة الحقوق لهيغل وهو يقول: «إن من ضيق الأفق أن تغيب الفلسّفة عن ميدان الواقع»[2]، فليس معرفياً فصل العمل الفكري

(1) فيوليت داغر، مصدر سَبق ذكره، ص24.

(2) Karl Marx, Critique of Hegel's Philosophy of Right, Joseph O'Malley, Oxford University Press, 1970, P4.

عن الواقعي، طالما أن الفلسّفة تستمد أصولها من الجَدل. وأي مُحاولة لتغييبها تلفيق للعلم ووفاقيةً في السياسة.. وأمام هذا التناقض المريع، وبسبب غياب الجَدل في المشهد السياسي المَحلِّي العام، تنزلق ـ بطريقةِ التفارق الطبقي ـ كثيرٌ من القوى غير الطائفية إلى مواقع الفكر الأيديولوجي المُسيطر، لتستكين إلى ما يُبقي على خيارات الأفراد في ضمن حواضن من طبيعة طائفية.

الجَدل في ظلِّ نظام طائفي

لو عاينّا بنية النظام السياسي الطائفي لبدا لنا غياب الجَدل واضحاً فيها، وإن وُجِد فإنّه سيتحرك ما بين أجزاء مُحدَّدة فحسب، وأنه في العموم: جَدل طائفي مُضلِل. والجدل الذي يشجر داخل النظام هو مجرد تدافع شكلي ما بين تشكيلات ثقافية ومصالحية متماثلة، تنتظم في مجال مُحدَّد مُنغلق على نفسه. ولا يوجد في ضمن هذا المجال المتماثل والمُحدّد ما يدفع إلى التغيّير؛ فتنصرف غاية النظام الطائفي إلى تأمين مصائر الأجزاء المتدافعة داخل منظومة الطائفة الواحدة، وما بين الطوائف المُتعدِّدة والمتشاركة في مصلحة بعينها، أي؛ العناية بفكرة ضمان دوامها فيه. فالأفراد على تمايزهم في طوائفهم، يُحكَمون بنمط يتسم إذا ما استُعمِل في سياق طائفي بالكثير من التعقيد لِما ينطوي عليه ذلك من أشكال وهياكل مُتنوِّعة تحفظ له دوامه على هذا النحو.

والأهمُ في ما تطرحه الطائفيةُ لا يؤسِس لحركة صراع مادي في التاريخ، إنما إدامة التشابك المصيري لأطراف تَتدافع في ضمن علاقة جدلية «زائفة». والمُكوِّنات الاجتماعية المُختلِفة والمتنازعة ليست مُكوِّنات طبقية صريحة بل طائفية، والعلاقاتُ التي تُديرها الدولةُ علاقات

ما بين طوائف تشتركُ في توازن يُديم حركة هذه الدولة[1]. وأي اختلال لهذا التوازن اختلال للدولة نفسها.

لذلك رغم اختلاف بنيات العناصر المؤلِّفة للمبنى الطائفي فإنّها تُديمُ تماثلاً ثقافياً ومصالحياً في علاقاتها التضامنية فيه، بعضها مع البعض الآخَر (رجال دين، مُلاَك، وعّاظ، فلاحون، زعماء عشائر، أحزاب... الخ). ولا يكون الصراعُ بينها صراعاً على التباين في المحمولات الاقتصادية والفلسّفية والثقافية التي يدّخرها كُل مُكوِّن لنفسه، بل تمثيلاً فكرياً للاختلاف يوهم بحقيقته في الواقع.

فالصراع الذي يُمكِن تَصوّر حدوثه ـ بكيفية ما ـ هو تَدافع شكلي بين سرود داخل المبنى الطائفي العام فحسب.. وهو تَدافع لا يُحدِث جَدلاً مادياً، ولا ينقض البنية الطائفية نفسها، كما لا يُقوِّض العلاقات الناظمة لحركة الطوائف في ضمن مجال تجريدي عام. بمعنى أنّ الطبقة السائدة تطمئن إلى استقرار سيادتها المادية وثباتها عند درجة تسمح معها لنفسها بترَف الصراع، وبإمكانية انقسام «خصومها» إلى فئات متعارضة، لكنّ ما أن يقعَ التصادم العملي الذي تتعرض فيه الطبقة السائدة بكاملها للتهديد حتى يسقط هذا التعارض لمصلحة التماثل من تلقاء نفسه.

يقول إدمون رباط: «تُعبِّر الصراعات الداخلية عن الطابع الجواني للحياة الخاصة بكُل طائفة والتي تشكّل مُجتمعها الخاص المغلق والمحدود»[2]. ما يعني أنّ الوجود الاجتماعي للطوائف هو وجودها السياسي بضمن صيغة سياسية معينة، ووجودها في حقل يسمى حقل الصراع الاجتماعي،

(1) فيوليت داغر، ص23.
(2) إدمون رباط، ص227.

لكنّ القوّة السياسية للطبقات والفئات الاجتماعية الشعبية تنتفي فاعليتها حتماً في هذا الحقل بفعل تمثيلها الطائفي؛ الأمر الذي يُؤمن بقاء القوّة السياسية لممثلي الطوائف[1].

لذلك من المُفارَقة أن نجد القوى السياسية الطائفية في المشهد السياسي العراقي تتقابل مُتماثلة، وتديم جَدلاً تجريدياً فيما بينها ضمن دوائر مغلقة فحسب. وعند هذه الحدود، على نحوِ التقريب، يرسفُ الجَدل في دوائر آمنة، لا متضاغنة، فلا معنى لحدوث انشقاقات شيعية ـ شيعية أو سنّية ـ سنّية. وهو مؤشر على تراجع المقدِرة على النقض السياسي بصيغته الاجتماعية المادية الرحبة[2]. فتبدو حقيقة الصراع السياسي ـ الاجتماعي زائفة، طالما أن التنويعات الفرعية لكُل طائفة تنطلقُ من معطى أيديولوجي مرجعي واحد، وتتحرك سياسياً وفلسّفياً في ضوء المعطى هذا نفسه.

ذلك يعني أنّ الصراع داخل كُل طائفة لم يبلغ درجة الصراع المادي المُمكِن حدوثه في سياق تحوِّلات اجتماعية بعد. فحركة التاريخ تجري بنحو تكراري داخل النظام الاجتماعي الطائفي، وتنغلقُ على زمنها الساكن.. وأي جَدل يُعّول عليه في تقويض القوانين المُؤسّسة للنظام الاجتماعي العام غير متحقق في الواقع.

(1) مهدي عامل، النظريَّة في المُمارَسة السياسية، ص139.

(2) وفي أسلوب غير مباشر عن الاستعمال الأيديولوجي للمقولات الطائفية والشعارات القومية المستعملة في النظم السياسية العربية، يقول المفكر ما بعد الحداثي إيهاب حسن في كتابه السيري (الخروج من مصر): «بعد ثورة واغتيال رئيس وأربعة حروب، وزيادة سُكانية بلغت ثلاثة أضعاف في نصف قرن، ما الذي تغير هُناك عدا أسماء بعض الشوارع والميادين، أي إصلاح سياسي وثقافي عميق جرى هُناك؟ تلك إذن هي مفارقة الدول النامية، يبدو أنها لا تَتغيَّر بتاتاً على وجه التقريب». إيهاب حسن، الخروج من مصر، ترجمة: سيد إمام، دار العين للنشر، القاهرة، 2018، ص37.

ولأنّ الطائفة تنيب عن «الطبقة» في هذا النظام، فهي تختزل التنوِّع الذي يُحدِّد طبيعة الصراع الطبقي داخلها، وهو ما يُشار إليه ضمن علاقة الأفراد المُجردة بطوائفهم؛ علاقة مبنية في حقيقتها على السَلب، إذ الأفراد في ضوء هذه العلاقة رغم تباينهم الفلسّفي والاجتماعي والاقتصادي يتماثلون فيما بينهم داخلها، ويتحركون بضمن منظور هيغلي تحكمه جَدلية السيد والعبد. فيستحضر العقل الطائفي ـ الموجِه لحركتهم ـ مقولة هيغل؛ التي هي مقولة الاستلاب المُهيمِنة على سلوكهم في حرم الطائفة.

قوى بأيديولوجيات طائفية

الطائفية هي السياسةُ الجديدة التي اعتمدتها القوى السياسية المَحلِّية في توجيه سلوك الأفراد عَقب العام 2003، والصيغةُ التي اقتضى بمناسبتها توظيف السَرديات الجماعوية المقموعة في برامج سياسية يومية. لقد تقاسم اللعبةَ الطائفية فريقان مَحلِّيان؛ فريقٌ مسلوب «الحق» في الحُكم، ومكبوتٌ ومنفيٌ لاعتبارات طائفية، وله آثارُ فكر لم يروَ بعد، فكرٌ تم استبعاده، أو فكرٌ لأناس تم استبعادهم؛ وقُيّض [لهذا الفريق] أن يَسترِدَ ذلك «الحق»، فوجد حريته كاملة في نشوة استعادة الذات، قِبال فريق آخَر كان قد احتكر هذا «الحق» لمدة طويلة، وخسره فيما بعد، ويسعى لاستعادته أيضاً[1]. الفريقُ الأول يُصِر على عدم التنازل عمّا يُسميه حقاً مُسترداً، فيما الفريق الآخَر يُصِر على أهمية استعادة ما «استُلِب» منه مُجدّداً. هذه الصيغة المُضلِّلة يُعاد إنتاج فرضيتها في العراق بما يوافق منطق السُلطة الجديد اليوم، فهي صيغة التحاصص السياسي الفاعلة.

(1) See: Vali nasr, The Shia Revivle: How Conflicts Within Islam Will Shape the Future, W.W. Norton & Company, Inc. 2006, p19.

وفي هذا الوضع المُلتبِس تتنازل القوى السياسية المَحلِّية عن عملها الأيديولوجي الرئيس ـ الذي يتطلب توظيف رؤى وبرامج سياسية خالصة ـ لتوظَّف ما ليس صريحاً في السياسة والتعبئة. فيكون استعمالُها للمضامين الطائفية أكثر صراحة لترتيب مواقع الجماعات في هيئة طوائف وأدعى إلى تمثيلها في السياسة عوضاً عن انتظامها في برامج مَدنية عابرة. ومن خلال هذا الاستعمال تُصِر [هذه القوى] على وصف الجماعات بأنّها طوائفٌ متفارقة، وإنّها تصفُها في سياق أيديولوجي يعكسُ الحاجة الضمنية لحماية وجودها داخل السُلطة. فمثّلَ هذا الوضع في الواقع رؤية الدولة الجديدة القائمة نفسُها على تمثيلات طائفية.

في هذا السياق نُحاول أن نُحدِّد ما تعنيه الدولة الطائفية من حصر وترسيم واستملاك؛ لكنّ بخلاف ذلك يُفترَض أننا نتطلع إلى إمكان قيام دولة مَدنية، وحريٌّ بمثل هذه الدولة أن تكتفي بنفسها (شرعيتها، نظامها، أخلاقياتها، وقيمها)، ولا تطلبُ لوجودها واشتغالها ما يخرج عن مجالها الخاص الذي هو واقع العقل. وهي إذ تلجأ إلى ما ليس واقعياً، فإنّها تكشفُ عن النقص في شرعيتها[1]، وهو ما ينطبق على الدولة الطائفية التي لا تستطيعُ تَخيُّل وجودها من دون وجود طوائف، كما لا تستكينُ الطوائف إلى رؤية ذاتها مُنعزِلة عن حمى تلك الدولة الحارسة. فالدولة، في هذا المستوى، تحتاج إلى تمثيل تلك الطوائف فيها، والطوائف تؤمِّن دوامَها بدوامِ تلك الدولة الناقصة «Imperfect state».

(1) See: Karl Marx & Bruno Bauer, On The Jewish Question (1844), Proofed and Corrected: by Andy Blunden, Matthew Grant and Matthew Carmody, 20089/, Mark Harris 2010, P8.

من هُنا تكون السياسة مليئةً بالعلامات والمعاني، لكنّ لا يُمكِن النظر إليها من الخارج، ولا شيء يُمكِن تبريره على مستوى كُلّي (لقد أخفقت أغلب المُحاولات لتأسيس المجال السياسي على مستوى ميتافيزيقي أو فلسّفي)، بخاصة أن السياسة أو أيديولوجيا الدولة تمتصُ كُل ما يقتربُ منها وتحوّله إلى جوهرها الخاص[1]. مع إنّها ذاتها ليس بمستطاعها التحوّل أو الانعكاس داخل حقيقة واقعية يُمكِن أن تمنحها معنى. لذلك حقيقة أيديولوجيا «الطبقة» السياسية المُسيطرة داخل البنيات الاجتماعية المَحلِّية المتصارعة هي ليست تلك المُستنِدة إلى الأيديولوجية الطائفية حتى في استخدام هذه «الطبقة» لهذه الأيديولوجيا، والتي استعملتها في صراعها السياسي منذ العام 2003؛ إنّها في باطنها أيديولوجيا المال ومواقع صنع القرار.

هذا الوضع الذي تخوضه الدولة، لتغدو مُمثِّلة عن الطوائف أو تغدو ذاتها دولة الطائفة، يقوّض شرعيتها، ويعدم فيها فكرة القول إنّها دولةٌ تاريخية شأنها شأن الدول التي تستمد شرعيتها من إرادة التمثيل السياسي العام. فيُقال عنها إنها تعكس مرحلة أزمة اجتماعية[2]، وتظلُّ دولة انتقالية فاقدة للمشروعية. وفي ظلِّ انتقاليتها يَتحدَّد سلوك الفرد السياسي وتغيب فعاليته الذاتية أثناء المُمارَسة الديمقراطية الحُرة (أثناء الانتخابات مثلاً)، بخاصة عندما يكون خطاب الدولة الانتقالية نفسه خطابَ القوى الطائفية السائد، أو يكون ذاته خطابَ الدولة في شكله النهائي.

(1) جان بودريار، التبادل المستحيل، ترجمة: جلال بدلة، دار معابر للنشر، دمشق، 2013، ص14.

(2) برهان غليون، المسألة الطائفية ومُشكلة الأقليات، ص47.

وحيث إنّ تاريخ الطائفية تاريخ مُتجمِد، فإنّ تاريخ الأفراد يُجمده سلوك القوى الطائفية التي تشغلُ لحظةً زمنية في سياق حركة الأحداث داخل الدولة. وتكون حُرية أولئكَ الأفراد، ومقدرتهم على إتيان الفعل في التاريخ هي التي تحوزهما الطائفة والقوى الطائفية في آن، لكنّ من منظور يعلو على حركة التاريخ بدعوى الرجوع إلى ما هو حقيقي وأصلي. وبالمحصلة يكون لا معنى لتاريخ مُعترف به لأفراد يعيشون خارج مدار الطائفة؛ بضرورة أن تواريخهم تَتحدَّد بانتمائهم إلى هذه الطائفة أو إلى تلك القوى المُدافِعة عن الطائفية، فهم لا يعون ذلك إلا في ضوء تاريخية تلك القوى. والقوى نفسها لا تعي وضعها إلا ضمن واقعة تاريخية من طبيعة طائفية بامتياز.

من خلال هذا المنطق، نُلاحظ أن الفرد يعي فرديته فقط في ضوء علاقته بالجماعة التي ينتمي إليها، بوصفه: «الشخص المُمثَّل والماثِل في هيئة المجموع»[1]. وبذلك يقترح تاريخاً وتجربة ذاتيين؛ هما بالمحصلة تاريخ وتجربة الجماعة. فالفردية لا تعني شيئاً آخر للفرد سوى وجوده في عضوية جماعوية كمعطى وأولوية في وجوده المُمكِن.

والشائع في السلوك السياسي هو أنّ الانتخابات على سبيل المِثال مُمارَسة يستطيع الفرد من خلالها التعبير عن خياراته بحُرية مُطلَقة، لكنّ هذه الحُرية ليست موقوفة على وجوده الذاتي المحض؛ بل على وجود آخَر خارجي مُحدَّد بوجود الجماعة. فيَحدثُ أن يفقدَ [ذلك الفرد] حريته بالفعل، طالما الحُرية تعبيرٌ عن المقدِرة على إحداث الفعل في التاريخ.

(1) برتران بادي، الدولتان: السُلطة والمُجتمع في الغرب وبلاد الإسلام، ترجمة: لطيف فرج، مُؤسّسة مدارات للأبحاث وللنشر، القاهرة، 2017، ص33.

وإن جوهر العملية الانتخابية يوجب القطيعة والنقض والتعديل على المبنى القديم، فلكي تكون العملية الانتخابية حُكماً صحيحاً يحاكم الواقع فإنّه لا يُحاكم بمفردات هذا الواقع إنّما بمفردات توجب هدم هذا الواقع. ومن خلال هذا الهدم يُدرِك الواقع حقيقته الخاصة[1]. وأي سلوك انتخابي طائفي في المُمارَسة الاجتماعية والسياسية يصبح انتهاجه تعطيلاً لفعل القطيعة والنقض والتعديل، وضرباً من ضروب التلفيق والمناورة لدى الفرد ما لم يعِ وجوده المادي في التاريخ.

ثالثاً: تمثيلات المشهد السياسي الطائفي

ثمة سيناريوهات ثلاثة تتحكم في مواقف الأفراد والجماعات في المُمارَسة السياسية المَحلِّية، وتعمل على تحويل البرنامج السياسي والاقتصادي العقلاني المباشر إلى برنامج تضامني يستند في عمله إلى: استعمال الرموز الطائفية تارة، وتماهي المجموع في ذات الفرد تارة أخرى، والاستعارة البلاغية للمعطى الرمزي الطائفي الذي كانت تتداوله قلةٌ قليلة عالمة ليبدو للعيان معطى بصبغة طائفية شَعبويّة.

استعمال الرموز الطائفية

الحديث عن الطائفية حديثٌ عن أزمة الاستقطاب بين الطوائف الكبيرة في العراق، وحديثٌ عن السلوك السياسي للفرد المُرتبِط بسياسات التعبئة التي تُمارَس طوائفياً في أحوال الحرب والسلم. وفي ضوء ذلك بالتحديد، تصبح علاقات ومواقف الأفراد ذاتها علاقاتهم ومواقفهم في ضمن

(1) يُنظَر: هربارت ماركوز، ص172.

طوائفهم كأفراد مندمجين، وهي ذاتها علاقاتهم فيما بينهم كممثلين عن طوائف مُختلِفة.

ففي أحوال الانتخابات مثلاً يكون السلوك السياسي للأفراد عرضة للتقلّب والتغيّر بسبب نزوع [أولاء الأفراد] إلى تغيّير ما يعتقدون به على نحو دائم. لكنّ هذا التقلّب والتغيّر يصبحُ مُمكِناً لو كانوا يعتمدون برامج سياسية صريحة بالفعل، أو يعتمدون سياسات تُعبِّر عن مصالحهم الشخصية أو عن وحدة المصلحة العمومية في أحسن الأحوال. وأن هذه السياسات والمصالح بطبيعتها تتفاضَل فيما بينها، وتَتبدَّل وتَتغيَّر في خلال التاريخ. لكنّ، عندما يتبنى الأفرادُ سياسات ومصالحَ تعبوية تُوظِّف معطيات الثقافة والذاكرة الجماعية لأغراض مِثالية، فذلك سيجعلُ مَيلهم لهذه السياسات والمصالح فعّالاً لصلة ذلك بوجودهم الجماعوي، حتى يُصبح ما هو مُشترك عندهم حاجة وجودية أكثر إلحاحاً وأدعى إلى الثبات. فالمِثالياتُ على نحوِ ما يقول دوركايم: «لها واقعيتها وطبيعتها الخاصة.. [و] تطفو موضوعياً فوق إرادة الأفراد الذينَ تقوم بتحريكهم»[1]، بخاصة الأفراد المُعرّضين للوقوع في الإحباط وأزمة الهُويّة والاضطراب.

من هُنا سيكون البرنامج المالي والتعليمي والإعلامي والأمني الذي يتحوَّل إلى برنامج يُعلي من مكانة الطائفة وتُراثها ومُقدّساتها ورموزها المذهبية، ويجعلها قوّة دافعة من طبيعة أيديولوجية: أقدر على تعبئة الأفراد وتوجيههم في السياسة. وأيةُ إساءة تقع في هذا الإطار من العمل تستهدف رمزية الطائفة سيكون لها تأثير كبير على الأفراد في تحديد

(1) نقلا عن: جينيفر ليمان، مصدر سَبق ذكره، ص72.

مواقفهم السياسية، وفي التعديل على سلوكهم مما لو كانت [الإساءة] موجهة إلى برامج سياسية ليست من طبيعة طائفية[1]. فالبرامج السياسية الصريحة تطرح مضامين مصالحية عابرة ترتبط بالواقع المادي اليومي، ولا صلة لها بما يُعبِّر عن هُويّة جماعية ثقافية، وإنّها تساعدُ على فك العرى والتلازم ما بين الطائفي والسياسي، وتحرّر الأفراد وتمنحهم خيارات واسعة للتنقل من ولاء إلى آخر. بينما يعمل الإطار الثقافي القوي والغني المتحصن بالسندات الطائفية ـ كأدوات للاستقواء ـ على تطويع الأفراد في طوائفهم عبر نظام فقهي من طبيعة أيديولوجية.

ما يترتب على ذلك أن النظام الفقهي أو نمط التربية الذي يرسخه المناخ الديني لدى الطوائف يتوزع ما بين مقولات بلاغية، وتعاليم وعظية وأوامر ضابطة للسلوك العام، وهو الذي يحدث الاستجابة ورد الفعل لجمهور المُوالين والأتباع.

لذلك نلاحظ أحياناً أن زعيم الطائفة[2]، أو من ينيب عنه يتدخل عبر

(1) على سبيل المثال الإساءة التي تعرض لها المرجع الشيعي السيد علي السيستاني في برنامج إعلامي مشهور (الاتجاه المعاكس)، من طرف شخص عراقي يُدعى نوري المرادي (وهو شخص ليس معروفاً من قبل، ولا يدّخر وزناً سياسياً أو يُحسب على جهة سياسية معادية بشكل واضح، لكن منطقه التهجمي أوحى للجمهور الشيعي بوقوفه جوار جيوش «العدو»، فهذه الإساءة تحوّلت إلى مادة للاستثمار في التعبئة الانتخابية، إذ جرى توظيفها في موضوعات السياسة الطائفية. للاطلاع على المقابلة، ينظر: http://www.aljazeera.net/programs/opposite_direction/2005/1/15.

(2) زعيم الطائفة متأت من رتبة الاجتهاد والأعلمية في استنباط الأحكام الشرعية، فهو مؤهل لمنصب الإفتاء وإصدار آرائه في الأحكام الفقهية عبر الرسالة العملية. فهو بالمحصلة: (المرجع الديني) أو (آية الله العظمى). ومعنى المرجع: هو في الرجوع إلى المراجع أو مراجع التقليد لمعرفة الأحكام الفقهية. ومن المعروف أن المراجع لهم اليد الطولى في تناول مسائل السياسة والاجتماع. كما وقع ذلك مراراً في تاريخ المرجعية الشيعية. والمرجع من يملك أهلية الإفتاء. ويستدل على مشروعيته بالدليل العقلي القاضي بأن يرجعَ الجاهل في الأمور التي لا

خطابية «يقينية» في مسائل السياسة، فيصبحُ سلوكه الصادر في ما هو سياسي جَمعاً ما بين مهارة المُعلِم الواعظ وروح النص المرجعي الديني، وتكون أحكامه مؤثرة في الوجدان ومُساهِمة في الاستقواء والإقناع. وحاملة على الإذعان أيضاً. ويفوق العمل بمضامينها الالتزام بأوامر وتوجيهات القادة العاديين العاملين في موضوعات السياسة العملية الصرفة. وبالطبعِ يستطيعُ الزعيمُ، من موقعه الأعلى، تصدير الحُكم الذي يُلائِم الواقعة التاريخية ويُسيّره سياسياً[1]. وهو حُكمٌ يأتي بنحوِ الإباحة أحياناً أو بالندبِ أحياناً أخرى[2]، ما سيصنع طاقة إلزام وتوجيه لدى جمهور المُقلدين.

الاغتراب والوثن الطائفي

تظلُّ علاقة السَلب بين الأنا والآخَر حاضرة في صلب الوعي والعقل والسلوك السياسي المَحلِّي اليوم، وهي أقرب ما تكون إلى علاقة ميتافيزيقية

يعلمها إلى المتخصص العالم بها، وبما روته الكتب الحديثية الشيعية عن الإمام المهدي آخر أئمة الشيعة من قوله: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنّهم حجتي عليكم وأنا حجة الله». الحر العاملي، وسائل الشيعة، طبعة آل البيت، ج18، ص 101.

(1) في الـ 20 من تشرين الأول 1922 أوعز وزير الداخلية عبد المحسن السعدون إلى المُحافِظين المَحلِّيين (متصرّفي الألوية) بمباشرة التحضير لانتخابات الجمعية الدستورية في المملكة العراقيّة، وبحلول 5 تشرين الثاني أصدر الخالصي والنائيني فتاوى تعلن عدم شرعية اشتراك المسلمين في الانتخابات. وهددت بعض الفتاوى بتكفير من يعصون حُكم المجتهدين. وجاء في إحدى فتاوى الخالصي «قد حكمنا بحرمة الانتخابات. والمُشارك فيها معاد لله ورسوله وأئمة المسلمين ولا يُدفن في مقابر المُسلمين». وتضمنت فتوى أخرى أصدرها الأصفهاني، تهديداً بأن أي مسلم يُشارك في الانتخابات ستحرم زوجته عليه ويمنع من دخول الحمامات العامة وينبذه سائر المسلمين. اسحق نقاش، شيعة العراق، ص ص151 ـ 152.

(2) على سبيل المثال أفتى المرجع الديني آية الله الشيخ محمد اليعقوبي بأن المُشاركة في الانتخابات تعجل ظهور الإمام الحجة (عج) وتؤهل لدولته. هذه الفتوى وردت في إحدى القوائم الدعائية لحزب الفضيلة الإسلامي عن مجلس مُحافَظة ذي قار (قائمة رقم 309) في انتخابات 2006، وهي مؤيدة من المرجع اليعقوبي وقائمة الفضلاء في ذي قار.

منها إلى علاقة سياسية مادية محضة. فالأفراد داخل بنية الجماعة (إن جاز لنا أن نسميهم أفرادً في هذا السياق) غالباً ما يخلطون في خياراتهم السياسية الصريحة بين نشدان فكرة وجودهم الكامل عبر ارتباطهم بوجود مرجعي أعلى (وَثن، سلَف، مذهب، أيديولوجية شمولية، فرد متعالي... الخ)، من مُنطلَق ما يقوله فيورباخ: «معاينة الإله بمثابة الرغبة العُليا والانتصار الأكبر للقلب»[1]، وبين فكرة إشباع حاجاتهم المادية الصريحة.

ونُلاحظ في هذه المُقاربة كيف أن الأفرادَ: «يُنشئون علاقاتهم فيما بينهم بغية التواصل مع كيانات (من طبيعة بشرية بالضرورة) يتخيلونها مناطة بقدرات أرفع من قدراتهم»[2]. فتطغى على أهدافهم الدنيوية الوجودية الرغبة في رؤية ذواتهم المُتذررة متجمعة ومتسامية على ما سواها من خلال اقتراح صُورة ذِهنيّة مخصوصة عنها، ثُمَّ تقريب هذه الصُورة من الواقع، وإدراكها بطريقة خارجية وتفكير تغرّبي، بدلاً من إدراكها في عالم تجريبي له تكوينه التاريخي. يقول فويرباخ: «من المُسِر أن ترى الذات نفسها متخيلة لكينونة شخصية أخرى بدلاً من الرؤية في مرآتها المقعرة»[3]. وهذا يعني أنّه من المُسِر إسقاط التجربة الداخلية على العالم الخارجي المُجرَد، بموضعة القدسي هُناك.. إذ بحسب هيغل: «لا يتم ذلك إلا لأنّه مُرتبِط بالروح المُطلَق المُجرد»[4]. بمعنى أنّ الفردَ يُحاوِل أن يمنحَ ما هو مُجرد مقاماً من الروحانيّة والقدسيّة الدينيّة، وهو إذ يفعل

(1) لودفيغ فويرباخ، مصدر سَبق ذكره، ص209.
(2) موريس غودلييه، مصدر سبق ذكره، ص19.
(3) لودفيغ فويرباخ، ص204.
(4) هيغل، فينومونولوجيا الروح، ترجمة: ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2006، ص513.

ذلك لأنّه يقدس مشاعره الخاصة في الأصل ولا يُقدس شيئاً آخر.. وهكذا يتشكّل الوعي من خلال أسلوب تجريدي للوجود.

كان الارتباط الأولي المألوف للفرد بمُطلَق هو ارتباطه بوَثن أو أوثان. وعلاقته التعبدية كانت علاقةً بآلهة مُتعدِّدة لا بإله واحد. والفرد هذا عندما يتعبّد يُعبِّر عن علاقته بالعالم الذي يصنعه لنفسهِ، من خلال مخرجات ونتائج ذِهنه، أو ما تصنعه يداه، فيصنع تَصوّراته بشكل ذاتي عن وثنه، فيصنعه ويغرّب ذاته به، ويُحوّل مشاعره إليه كما يُحوّل ذاته إليه، ثم يقوم بعبادة ما يصنعه وما يضيفه إليه من خصائص حياته، وبدلاً من أن يُعامِلَ ذاته كخالق له، يَشرَعُ بعبادته، ويخضع له عبر خلع ذاته عن جوهرها.

من هُنا تقترب فكرة ارتباط الفرد العادي بوثن من فكرة ارتباطه بفرد «أعلى» كمُقاربة تتشكّل بنحو خاص، وهي ارتباط من جهة الجنس بفرد من سوية البشر، لأنّه فردٌ مُلهِمٌ، وإلهامه يَفترض جمهوراً من أفراد عاديين مُرتبِطين بعلاقات دالّة يقدِّمون الطاعة له[1]. وهذه العلاقة قابلةٌ للتمثيل في الواقع السياسي والاجتماعي المَحلِّي اليوم عندما يُفوِّض الجمهورُ المذهبي أو العِرقي شؤونه العامة إلى فرد «أعلى». وهو جمهورٌ لا يمثلُ جُماع أفراد فاعلين، إنما كتلة مصمتة يوجهها الفردُ الأعلى/ أو الوَثنُ الفرد الوجهة التي يشاء.

لذلك تنزاحُ الفكرةُ القديمة للولاء والانتماء والإيمان من مستوى الولاء والانتماء والإيمان بمعطى جماعوي (إيمان القبيلة أو الطائفة بوثن)

(1) جوليان فروند، علم الاجتماع عند ماكس فيبر، ترجمة: تيسير شيخ الأرض، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1977، ص ص108 ـ 109.

إلى مستوى الولاء والانتماء والإيمان بمعطى الفرد المُجرَد. فبدلاً من أن يُقدِّمَ النظامُ التضحوي الفردَ في التَصوّر البدئي قرباناً للقبيلة أو الطائفة، تصبح القبيلةُ أو الطائفةُ نفسها في الوقت الحاضر قرباناً للفرد المتعالي على فرديته. هكذا تَختزلُ الجماعةُ (بوصفها بنيةً مؤلَّفةً من أفراد مُنسلبين) وجودها في فرد «أعلى» و«كينونة نائية» متجاوزة لكُل تجربة مُمكِنة. وإنّها بطريقة ما تجعل من ذلك الفرد النائي والمُتجاوز يتأرجح ما بين سمو ودنو، وإخفاء وكشف، أو طمس وإظهار، وتجريد وتَجسُّد في مُقاربة الواقعي بالطوبى، بغاية الحفاظ على مستوى مُبهم وجليل ومُقدّس من العلاقة بالمجموع. وهكذا يُستدامُ وجودهُ باجتراح وجود رمزي لا حد لسُلطانه، وجود مُفارِق لوجود الأفراد العاديين، ومِثالي يبعث فيهم الروح، ويلهمها، ويحملها لا إرادياً معه وحده، يحملها بقوّةِ السحر المؤثرة على المعنى[1]. هذا الوجود المِثالي المدعوم بشعور جماعي يتعسَّر معه استيفاء الدَين، ما يجعله يتسامى على وجود ما هو واقعي فانٍ.

من هُنا، عند هذه النقطة بالتحديد لا يسع الناس العاديين إقامة علاقتهم مع هذا الوجود على أنّها علاقةٌ شبيهة بتلك التي تقوم بين الأقران والمتساوين، فذلك يتعارضُ مع صدى الفكرة في أعماقهم، فَيضفون عليه صفات ما ورائية، ويُحوّلون علاقتهم به إلى علاقة بوَثن. ومن ثمَّ يكون المنطقُ الذي ترتكز عليه علاقتهم بـ (القائد، القطب، الشيخ، الزعيم، المرجع، الغوث..) هو منطق التقديس لا الفهم؛ بمعنى أنّ صيغةَ الاتفاق في هذه العلاقة هي تلك التي يفتحُ فيها الفهمُ بابَ رحباً على التقديس، فيصبحُ التفاهمُ على قبول ما هو خطأ صواباً بإطلاق، وعلى عد ما هو

(1) لودفيغ فويرباخ، ص206.

هلاك ومحو وإبادة في المنازلات والوقائع الكبرى مبتغى ومنى للمريدين والأتباع.

لذلك تبدو علاقة الجماعة بـ الفرد «الأعلى» أو الفرد المُتخلّي علاقة محكومة بمنظور مثالي؛ كون الفرد الأعلى يتمركّز رمزياً في مبنى الجماعة، والجماعةُ لا تكون كذلك من دون هذا التمركّز.. والأفراد العاديون أنفسهم ضمن هذه العلاقة يغتربون مرتين؛ اغتراب في إطار الجماعة، ومن ثُمَّ تَغرّب الجماعة نفسها في إطار الفرد الأعلى. وهذا الأمر في حقيقته: أيديولوجيا تقلبُ الواقع بخلاف ما يراه العِلم.. فالعِلمُ لا يعكسُ الواقعَ، ولا يُعيد تمثيله، ولا يدّعي كشف «الحقيقة» كاملة إذا ما قورن بما تفعله الأيديولوجيا.

الشَعبويّة: الخطاب البلاغي الجديد

ما هي الشَعبويّة؟ وكيف يُمكِن أن نُحلِّل ظهور وولادة الشَعبويّة مَحلِّياً؟ وهل ثمة ما يُميِّزها عن سابقاتها من الظواهر بما في ذلك الظواهر المتعارضة معها من قبيل النُخبوية؟

ابتداءً نُحاول أن نُحلِّل البنية القديمة للفقه السياسي وعلاقتها بما يُمكن أن تكونَ عليه سياسات التابع، ومن ثمَّ نُحلِّل بنية التابع نفسها وهي تتحوَّل إلى متبوع ضمن فقهية سياسية جديدة (أي: عندما يتملك الجمهور التابع ناصية الخطاب).. ونُحاول أن نُعاين في ذلك حافّات الوصل والفصل التي من المؤكَد معاينتها بين تَصوّرين سَرديّين (النُخبة الحاكمة سابقاً والمنظور الاجتماعي الجماهيري الحالي). ونرى إلى أنّ معاينة مثل هذه الحدود تهدينا إلى الطريقة التي يتشكّل فيها خطابُ التابع والمتبوع من جديد على حد سواء.

الذي حصل إنّ نُسخة السُلطة الرسمية التي تسيّدت المشهد السياسي المَحلِّي العراقي لثمانين عاماً هي النُسخة ذاتها التي يتداولها الجمهور العادي اليوم، لكنّه يتداولها بغير ما كانت عليه في السابق على نحوٍ من الدقة والحصر، أي: ليس من منظور ما كانت تفرضه الحكومات المركزية لإدارة شؤون الحُكم عبر قواعد أيديولوجية تُوجه الكُل دينياً وسياسياً وأدبياً وجمالياً للعمل في ضوئها ـ إنما عبر إحلال منظور أيديولوجي آخر تُعبر عنه سُلطة جديدة محل منظور السُلطة القديم.

والمتابعُ للوقائع والأحداث المَحلِّية العراقيّة منذ العشرينيات من القرن الماضي إلى يومنا هذا يُلاحظ كيف أن المنظورات الأيديولوجية المُتعدِّدة والمُتمايزة قُيِّض لها الظهور على مستوى السُلطة والحُكم، وحاولت أن تؤسِّسَ بُناها وسرودَها المُتمايزة على النحو النُخبوي (الأنموذجي التقليدي) ذاته؛ فلأجل بناء مملكته الناشئة سعى فيصلُ الأول لتأسيس منظور سَردي عن (الدولة ـ الأمة)، وحاول التعبير عنه عبر أنظمةِ التعليم والإدارة، بإشراف ورعاية الضباط الشريفيين. كما أظهر الزعيمُ قاسم مَيلاً أيديولوجياً إلى الوطنياتية في تعريف مفهوم الهُويّة العراقيّة داخل المشهد الاجتماعي العام عبر المُشاركة المُبالغ فيها لقوى اليسار داخل السُلطة. وأكثر من ذلك مالَ العارفيان والبعثيون إلى جعل الأيديولوجية العروبية مُرتكزاً اعتقادياً وتعبوياً لهم من منطلق أنّ الصراعَ حولَ تعريف العروبة والوطنية مصدرٌ من مصادر التوتر بين المُكوِّنات الاجتماعية المَحلِّية والحكومات المُتعاقِبة. وخلاف ذلك، ومن منظورِ ما لم يكن مُعلناً في الخطاب يُمكِن أن يكونَ مُتبدياً فيه؛ رُفِع شعارُ مظلّومية الطوائف والعِرقيات في إطارِ الدولة ما بعد الوطنية في العام 2003، وهو شعارٌ ينسحبُ على

عموم الطوائف المُتقابلة المُعبِّرة عن رغبتها في فرضِ أنموذجها التمثيلي الجديد للحُكم.

هذه المنظورات الأيديولوجية (الأنموذجية التقليدية) كانت تصفُ إلى حدٍّ كبير طبيعةَ العقل السياسي الحاكم في حينه، وهو عقلٌ مركزيٌ بالضرورة، وكانت تطرحُ فهمها عن الصراع الاجتماعي المَحلِّي سياسياً وطبقياً وإثنياً، وتُعبِّر عن الصيغة المعيارية التوجيهية المُتبعة في توصيفِ آلياتِ الهيمنة الاجتماعية. ويُستدَل من خلال هذه النماذج، وبتأمّل بسيط، على الكيفيةِ التي يتشكّل فيها الوعي المُهيمِن والوعي المضاد له؛ أي يُستدَل على ما كان يُصطلَحُ عليه واقعاً علاقات الهيمنة والتبعية داخل المُجتمع عموماً.

هُنا يسهل تفسير الصراع الذي كانت تتطلّع فيه القوى المناهضة إلى إظهار صوتها وتمثيله كلامياً داخل السُلطة؛ أي الصراع الحاكم في النظام الاجتماعي والسياسي لقرن خلا، والذي فتح باباً على معاينة مواضع الخلل داخل بنيته، وانتهى بالبدهية المعروفة إلى أن أيَ نظام سياسي أو اجتماعي يحملُ معه بذور تناقضه وله عمر ونهاية وينطوي على أسباب تحلله وفنائه.

كان المنظورُ الأيديولوجي التقليدي القديم هو المنظور الذي يتحدرُ من أولغاركية السُلطة حتى قواعدِها الجماهيرية، وهو المنظورُ البلاغي السائد لزمن طويل.. وهو على صرامته الأيديولوجية ينمُ عن محدوديةِ حضورهِ التمثيلي في الواقع، وعلى ما هو فيه من تأثير كان يتعذرُ عليه تعدي الحدودَ المُرسّمة له سياسياً، أو يصعب معها الإنابة بما يتملكه من أدوات عن تمثيل الكُل الاجتماعي.

كان هذا المنظور، في وجه من وجوه الظاهرة الثقافية، يمارسُ أيديولوجيا معينةً في كُل الأحوال ويوسّعُ ويشعّبُ أدواتَ السيطرة الاجتماعية بطريقة من الطرق في بعض الظروف والمواضع، لكنّه لم يكن في حقيقته قادراً على السيطرة على الوجدان الشعبي العام ووعيه بإطلاق، ولا يعدو أن يكونَ مدى تأثيره سوى باعث واستجابة نِسبية مشوبة بالوهم والتضليل والقهر في أغلب الأحوال، بخاصة عندما تُوظّف بلاغته في أوقات الاحتقانات الطائفية والحروب الضارية والإساءات الاجتماعية ذات الطبيعة الرمزية.

لقد كان المنظورُ التقليدي يدّعي احتكار البلاغة الجماهيرية العامة آنئذ، لأنّه كان يُوهِم بحقيقة إثبات هذا الادعاء في الواقع. لذلك أخذ المنظورُ الاجتماعي الجماهيري بما يحملُ من نزعة شَعبويّة يتدرّب (بالاستناد إلى خبرة الإنتاج والتلقي التي عكستها ظروفُ الناس الاجتماعية في العبادة والعمل والأسرة والتعليم والشارع وتَطوّر وسائل الاتصال) على تحويل المنظور المُحتكَر من جانب النُخبة إلى منظور شعبوي بالمُجمل؛ أي أُريدَ لسُلطته أن تكونَ سُلطة «الكُل»، مع استدراك أن منظور النُخبة السابق لم يَعد المنظور نفسه بالمعنى العام للعبارة، لكنّه تقلّصَ تدريجياً وتراجعَ لجهةِ تشكّل الشعبوي فيه.

بهذا المعنى لم يَعد منظور النُخبة السابق قادراً على فرضِ سُلطاتهِ بالسعة والهيمنة ذاتها، وأنّه تراجعَ لجهة حضور الجمهور الذي راح يتحدثُ عن إمكانية امتلاك هذه السُلطات، ومداولتها خطابياً على لسانه، ودفاعه عن مضامينها كما لو أنّها خطابه المُسترَد. لذلك لم يتبقَ، نِسبياً، لمنظور النُخبة من باقية بصعود المنظور الشعبوي الجديد. إذ بحسب السُلطة الحاليّة

التي جرى تَملّكها، ظهر الجمهورُ كطرف فاعل في العملية التخاطبية، و«مُساهِم بشكل رئيسي في تحديد فاعليته فيها»[1]. فأظهر بلاغةً جديدةً خاصةً به لم تعد، بحال، بلاغةَ السُلطة التقليدية السابقة. وهكذا حدث انتقالٌ من أحد أشكال الهيمنة الاجتماعية والسياسية السابقة إلى شكل آخر منها بالمعنى الليوتاري. فبات الجمهورُ يقفُ على مسافة نِسبية من تأثيرِ وهيمنةِ موجهاتها. أو كما يقول غرامشي: «نقلت بلاغةُ الجمهور الفئاتَ الخاضعة من وضع التمرد السَلبي إلى مقام الإرادة الجماعية الفاعلة»[2].

إن ما يُعد انتقالاً أو انفصالاً (يُمكِن تَصوّره شاخصاً ما بين رؤيتين: النُخبة السابقة بمنظورها الأيديولوجي القديم للسُلطة، والجمهور بما يتملكه من سُلطة شَعبويّة جديدة) لم تَتحدَّد ملامحه بسهولة في الواقع؛ بل من المؤكَد أن نجد ما يُلمح إليه ما بين هذين المنظورين فقط في ضوء سياسة قائمة على التساند، سياسة تنهارُ تارةً ويجري بناؤها تارةً أخرى بحسب الظروف التي تُقررُها مصالحُ الجماعات. وفي ضوء ذلك نستطيعُ أن نُفسِّر كيفية انتقال المعرفة والتجربة التاريخية للفقه السياسي القديم من حيازة النُخبة إلى حيازة الجمهور حُكماً.

وهذه الحيازة الجديدة الصاعدة تقاوم ضروب الاستلاب الاجتماعي الذي كان يمسُ الطبقات الفاقدة للاستقلالية، مع إدراك أن الثقافةَ التي مادتُها جماعات هامشية لم تكن ـ بتعبير كوش ـ سوى نتاج الثقافة

(1) حامدة تقبايت، بلاغة الجمهور في تلقي الخطاب الديني ـ خطاب الفتوى أنموذجاً، عن كتاب: بلاغة الجمهور (مفاهيم وتطبيقات)، تحرير: صلاح حسن حاوي وعبد الوهاب صديقي، دار نشر شهريار، البصرة، 2017، ص187.

(2) نقلًا عن: فيصل درّاج، الثقافة الشعبية في سياسة غرامشي، عن كتاب: غرامشي وقضايا المُجتمع المَدني، دار كنعان، دمشق، 1991، ص204.

المُهيمِنة في السابق، ولم تكن لتخرج عن منظورِها المركزي، أو ثقافتِها المرجعية، ولذلك هي تظلُّ، في قماشتها الأصل، ثقافةً شَعبويّة لعلاقتها الانفعالية بالثقافة الشرعية[1].

إذن، الخطاب الجماهيري الذي نتحدث عنه ـ بتمثيلاته الجديدة ـ لا يبتعد كثيراً عن كونه صُورة الخطاب القديم الذي كانت تستعملهُ النُخبة ولكنه أخذ بالنمو والاتساع، وتشكّل وتَكوَّن من مُنطلَق: «إنّ الطبقات العُليا تتشارك مع الطبقات الدُنيا في الرموز نفسها واللُّغة نفسها»[2]. بالتالي ليس أمام الشرائح الاجتماعية المُمثِلة للقاع الشعبي ـ على سعتها ـ سَرداً آخرَ أصيلاً للتعبير عن احتجاجاتها السياسية والاجتماعية غير السَرد الذي كانت تحتكرهُ النُخبة نفسها، وهذا الأمر بحد ذاته مثارُ بحث لا ينتهي خاض فيه باحثون سابقون لمعاينة مسار الجَدل الاجتماعي والتغيّير الثوري ومناقشة فكرة رفض الجمهور للواقع الاجتماعي من موقع الطبقة المُسيطرة، والذي هو رفضٌ لا يقودُ إلا إلى الابقاء على الواقع كما هو، مثلما لا يقودُ رفض الأيديولوجيةَ المُسيطرة من موقعِ هذه الأيدولوجيا إلا إلى استمرار سيطرتها. ومعنى ذلك أنه لا يُشترَط بالثقافة الشَعبويّة الاعتماد في صياغة وعيها على المنهج نفسه، ذلك الذي كانت تعتمده سُلطة المركز القديم.

إذن، التوجه نحو حلٍّ مُلابَسات هذا المسار يجعل من الصعب تَصوّر إمكان نهوض خطاب منفلت عن الخطاب الأيديولوجي المُسيطر؛

(1) يُنظَر: دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، مصدر سبق ذكره، ص123.
(2) سابينو اكوافيفا، علم الاجتماع الديني (الاشكالات والسياقات)، ترجمة: عز الدين عناية، دار كلمة، أبو ظبي، 2011، ص177.

خطاب قادر على مواجهة وتقويض العلاقة القائمة على التخادم. كذلك من الصعب تَصوّر نهوض خطاب متحرّر من سيطرة خطاب السُلطة ما لم يعتمد في حركيته أسلوب النقد والتفكيك، فلا بّد في النقد من الوصولِ إلى نقدِ نظام الخطاب مفاهيمياً، وتفكيكِ بنائه المنطقي وهو الشكلُ الأيديولوجي للبناء الطبقي الذي تتحكم فيه الطبقة المُسيطرة.

ما يجري هو ابتكار الهامشي سُلطة خاصة به تُعبِّر عن رغبات الكُل الاجتماعي في الحلول محل سُلطة المركز القديم؛ من مُنطلَق إعادة الاعتبار إلى الجماهير الشعبية هو إعادةُ الاعتبار للثقافة المُرتبِطة بها، ما يتطلبُ ذلك نقداً وتفكيكاً للثقافة المُسيطرة وتَصوّراً لثقافة جديدة. والحال كما لو أنّ تقليداً جديداً أو قوّة جديدةً أخذت تحملُ الناسَ على مقاومةِ الشكل القديم للسُلطة، لكنّ في الحقيقة امتلاك الهامشي زمام المبادرة، وتحكمه في الحَيِّز البلاغي للخطاب، على سعتهِ، يجعل من مُمارَسة الاختلاف تدور بالدائرة المُنغلقة على الشبيه ذاتها، وتتقيَّد بقيود الخطاب الأصل، وتتحركُ في نطاق تشريعي وأمني وسياسي تقرره سُلطاتُ المركز القديم نفسها.

إنّ ما يُطلَق عليه سُلطة الجمهور الواسعة هو في الحقيقة سُلطة خطابية محدودة لأفراد يتحدرون من مواقع طبقية شعبية، يمارسون أدواتَهم البلاغية البديلة: لُغة حجاج مقاومة، ميديا من مواقع افتراضية، طقوس خارج المجال الرسمي العالِم للفقه؛ وأنهم بناءً على ذلك، لا يمثلونَ غير أنفسهم في الواقع عندما يكونون مُجرد صدى لفكرة «الجمهور» في مُمارَسة فعل المقاومة.

إذن ليس سهلاً من الناحية العملية إزالة التهميش بالمعنى الدقيق لفكرة

الإزالة (الإزالة القائمة على فكرة معرفية فعلاً)، وإنّ تياراً عريضاً يُمكِن احتسابه ضمن المُعادَلة الشَعبويّة الجديدة من شأنه أن يُعلنَ بما يتملكه من أدوات عن وجوده المُمكِن، وإن طالت مدة بقائه في دائرة التهميش نفسها (تيارُ الاحتجاج المَدني الذي بدأ منذ العام 2011)، وإنّه سيظلُّ يبحث عن مُمكِنات وجوده المادية في الواقع، على الرغم من إعرابه عن العجز في تمثيل نفسه داخل المُعادَلة «الصراعية». لكنّ، في مقابل ذلك، ثمة نوع آخرَ من الإقصاء ستُحدثه طبيعة النزعة الجماعاتية الشَعبويّة الجديدة (طائفية، مذهبية، لغوية، قبلية، وإثنية) وستفرزه متغيرات السُلطة الحاليّة عبر أجهزتها الأيديولوجية المتاحة.

لذلك الظاهرة الخطابية القائمة على زخم شعبوي من المعرفة والخبرة والمُمارَسة الإنسانيّة؛ أصبحت ذاتها المُعبِّر عن البلاغة الجديدة التي وسمت طبيعةَ المشهد السياسي المَحلِّي الحالي. وهي بطبيعتها تولي اعتباراً كبيراً للجمهور في إمكانية تسنّمه ناصية الخطاب. فما كان يُعد خطاباً حاكماً ومالكاً لأدوات الهيمنة القديمة؛ تقزّم حاله وانحسر تدريجياً، وانتقلت سُلطته من موضعِها القديم إلى مواضع الجمهور/ المُخاطَب وجهازه التمثيلي المُعبِّر عن حضوره في المشهد الصراعي الحالي. لكن المسار الشعبوي نفسه سيظلُّ محدوداً، ويتحركُ بحدود الخَطيّة، ولا يملك أن يُحدِثَ النقضَ والمقاومةَ الاجتماعية.. وما يدخره فقط؛ هو مقدرةٌ هيجانيةٌ على الانتقال الموضعي من منطقةِ القلة إلى منطقةِ الكثرة، وفي حدودِ دائرة الفقه السياسي التقليدي نفسها.

الخاتمة

يمكننا أن نخلص إلى القول بأن المسار التَطوّري الاجتماعي والثقافي والسياسي للمَدينة العراقيّة المَحلِّية نحو التحديث كان مساراً تصاعدياً في بدايات القرن الماضي، لكنّه لم يكن ليتشكّل بما يكفي لتثبيت ملامحه في التمدين رغم اسهامه إلى حد ما في إحداث نقلات نوعية على مستوى الوعي والقيَم الطبقية. ونتيجة لذلك تراجع عن مبانيه السابقة لجهة نهوض قيَم الخَطيّة والتماثل في نمو البنى الاجتماعية في السنوات الخمسين التي أعقبَت أزمنة التمدين من ذلك القرن. لقد حصل التراجع مقابل صعود النظرة الثبوتية التجريدية للتاريخ المتصل بلا انقطاع أو اختلاف أو تغيّير في التكوين والمسار. فالوعي بالتاريخ لهذه الجماعات كان مُجرد وعي بتاريخ ذاتي [تاريخ العشيرة والمذهب والعِرق].. أي: التاريخ الذي تُقرره ديناميات الداخل بعيداً عن تأثيرات الفضاء المُتعدِّد.

والذي قاد إلى الخَطيّة والتماثل هيمنةُ خطاب سُلطوي صريح عملَ على إفراغ المبنى الاجتماعي المُختلِف والمُتعدِّد من محتواه بكُل مستوياته وتَركَ قياد الأمور بلا توازنات وتواترات، أو حتى هُويّات متعارضة ضمن مجال أساسه ممارسة الاختلاف على الاختلاف، أو قلب التطابق. ما حصل هو توريث الخَطيّة والتماثل الثقافي في التجربة السياسية للمَدينة

والدولة معاً، فكانت البنية الشمولية استعارةً لكُل البنى الأولية أو البدئية داخل المُجتمع، ومُقدَّمة منهجية لاستعادة كُل ما هو أصلاني.

وكان الحديثُ عمّا هو هامشي يعوزه حديثٌ عمّا هو مركزي، والعلاقاتُ الإنتاجية التي عرضنا لها كانت تفتقر إلى هذا الوصف في الواقع، فلا توجدُ ديناميات داخلية تحرّرية قائمة على حجم ونمط الحراك الذي يُمكِن أن يُحدِّد مدى الاعتراف بالطبقات، كتجمعات من الأفراد، أو البنى التي تشغل مواقع مثيلة ضمن التقسيم الاجتماعي. ولم تكن فكرة الاعتراف تتوافر لطبقة ما أو لطبقات أخرى متعارضة داخل المُعطى الطبقي، فكانت أي مُقاربة للنسق المَحلِّي العراقي مع نسق معياري آخر تنتهي إلى حالة من جبر المقارنة؛ وهو ما ينفر منه عُلماء الانثروبولوجيا الحضرية ودعاة النِسبية الثقافية والاجتماعيون الأحيائيون وحتى دعاة نزعة التكييف.

مع ذلك فقد غابت داخل النسق المَحلِّي العراقي الديناميات اللازمة للتغيّير، كما غابت المقدِرة على النقد والتأصيل وإعادة البناء.. والتسليم البديهي بهذا الوضع هو تسليم بحقيقة غياب التصارع الطبقي بين الهُويّات الاجتماعية، مع الإلماع بتميّز إلى هيمنة نمط طبقي فريد على ما سواه في إطار علاقة إنتاجية ريعية.

بالطبع لم يكن الوضع الاجتماعي والسياسي ما بعد 2003 منفصلاً عمّا كان يجري العمل في ضوئه إبان حُقب التأسيس. لقد مثَّلت السُلطةُ الحاليّة بعناصرها البدئية الأولية (الطائفة والعشيرة والعِرق) الانعكاس الواقعي للبنية الاجتماعية التي دعمت استمراره في الثمانين عاماً الماضية.

ولم يكن الأفرادُ مُستقِلين بذواتهم، إنما مندمجون في بنى تجريدية (عشائرية ومذهبية وعرقية). والأَفكار التي يتداولونها عن الديمقراطية والتعدُّدية الثقافية لم تكن تعني لهم سوى ضرب من ضروب المغامرة غير محسوبة العواقب، ومدخل خطر يُنذر بانفصالهم عن بناهم المُؤسّسة. وأي مُحاولة لتطبيق آليات بديلة في السياسة (انتخابات، تداول سلمي للسُلطة، دستور وضعي مدوَّن، مُؤسّسات مَدنية شكلية)، ستُحفزُ البعدَ القبلي والطائفي والعرقي عندهم بصُورة مُطردة.

وما الانتظامُ في بنى طائفية إلا دليل على عدم تحرّر الوجدان الفردي داخل مُؤسّسة الطائفة التي تمثلُ البنية الأولانية بدرجة أساسية، وما الفردُ في إطارها سوى جزئية متناهية في الصغر لا يُحسبُ لها حساب.

وحيث أن الأمم المُعاصرة روّضت ذاتها على استيعاب الاختلاف، وأعادت حساباتها في سياسات الهُويّة، نجد مُجتمعاتنا التي نحن بصدد تشخيصها لا تزالُ تُقدِّم، ضمن المعطى نفسه، هُويّاتها المذهبية والدينيّة بصيغ أيديولوجية صراعية، الأمر الذي ينعكس سَلباً على سلوك الأفراد والجماعات في مسائل السياسة.

ففي مجتمعاتنا المَحلِّية يصبح الأفرادُ جزئيات مغتربة في ضمن بنى جماعوية، والطوائف المتشابكة تصبح بنى مسكونة بهاجس التهميش حيال غيرها، فتُديم طاقة حضورها بمُمارَسة السَلب على أفرادها عبر التعبئة والتحشيد. والأفراد أنفسهم لا يستطيعون مجابهة قيودهم من دون تحدي الرؤية الشاملة للواقع (الواقع الذي يكيفون فيه أوضاعهم ويستقون منه شرعيتهم)، ومن ثمَّ لا يسعهم اتخاذ سلوك حر مُستقِل خارج دائرة الانتماء إلى الجماعة ما لم تُؤمَّن لهم آلياتُ إدارة سياسية تحفظ وجودهم

العضوي في المُجتمع، ويجري التعامل معهم كمواطنين على اختلاف طوائفهم ونحلهم ومللهم، ومثلُ ذلك يتطلب وجود ظاهرة ثقافية مُؤسّسية واقعية حُرة تعارض النظام المُؤسّسي الثقافي التقليدي هذا.

ولأجل أن يضعَ الأفرادُ على عاتقهم مهمةَ التحرّر من هذا الواقع، ليس أمامهم بما يملكون سوى إنعاش القيَم الفردية الحُرة فعلياً، ومناشدة المُجتمع الديمقراطي الذي يسمحُ بكُل الإمكانات والاختلافات، وتفكيك البنى الطائفية العتيقة، وإعادة النظر في المفردات المؤلِّفة لها، وكشف عناصر الزَيف المتوطنة فيها من خلال استعادة ذواتهم من جهة، واستثمار البنى المَدنية الحديثة التي تستجيب لحاجاتهم المادية بشكل عملي صريح من جهة أخرى.

إصدارات سلسلة «دراسات فكريّة»

جامعة الكوفة ـ العراق

- **الخطّ الكوفيّ الأوّل: المنهج التعليمي لقِراءة نصوصه وكِتابته،** سيد محمد وحيد موسوي جزائري، ترجمة النص الفارسي: حسن الصراف، ترجمة المقالات عن الإنجليزية: أحمد باسم السعدون، 2022.
- **هجائيّات الجواهريّ: دراسة في الموضوع والفن،** عادل ناجح البصيصي، 2022.
- **دراسات في اللغة والأدب،** عناد غزوان إسماعيل، 2022.
- **المعجميَّة العربيَّة: نشأتُهَا ومكانتُهَا في تاريخ المعجميَّات العام،** جون. أ. هيوود، ترجمة وتقديم: عناد غزوان، (إصدارات كرسي اليونسكو للحوار، جامعة الكوفة)، 2022.
- **تحولات السلطة في المدينة العراقية الحديثة،** محمد عطوان، (إصدارات كرسي اليونسكو للحوار، جامعة الكوفة)، 2022.
- **اليمين المتطرف في أوروبا: الأسس والمسار وأفق صراع عالم الهويات المتشرنقة،** خالد شيات، عبد النور خراقي، (إصدارات كرسي اليونسكو للحوار، جامعة الكوفة)، 2022.

- **البئر والعسل: قراءات معاصرة في نصوص تراثية**، حاتم الصكر، 2022.
- **من وحي البلاغة القرنية: دراسات في التعبير القرآني**، عقيل الخاقاني، 2021.
- **أجندة الدولة: أسس ومبادئ السياسات العامة، حميد رضا ملك محمدي**، ترجمة: عبد العظيم كريم البدران، 2021.
- **الرؤية الأسيانة للعالم: السيرية في الأدب العراقي الحديث**، ميثم هاشم طاهر، 2021.
- **طروس في اللسانيات**، مؤيد آل صوينت، 2021.
- **الحياة العلمية عند الإمامية في جبل عامل**، علي زهير، 2021.
- **تعليم اللغة العربية وتعلمها: ثوابت نظرية ومتغيرات سياقية**، مجموعة باحثين، إعداد وتقديم: مصطفى بوعناني وبنعيسى زغبوش، 2021.
- **إضاءة التوت وعتمة الدفلى: حوار مع فوزي كريم**، حسن ناظم، 2021.
- **إساءة المثقف**، صالح الزامل، 2021.
- **الأمة والشعر: نقد التفسير القومي للأدب في العراق**، كاظم حسن عسكر، 2021.
- **نقد النقد الثقافي: رؤية في مساءلة المفاهيم والضبط المعرفي**، عبد العظيم رهيف السلطاني، 2021.
- **الفن والقمامة: تبدّل الذوق الجمالي**، بلاسم محمد، 2020.
- **نحن والآخر في الرواية العربية المعاصرة**، نجم عبد الله كاظم، 2020.

- **عقول مرتابة: دور ثقافة المجتمع في فهم الجنون**، جويل غولد وإيان غولد، ترجمة: حميد يونس، 2020.
- **استعارة الرخام، الثقافة والأدب في العراق**، علي حاكم صالح، 2020.
- **عالم جامح: كيف تعيد العولمة تشكيل حياتنا**، أنطوني غيدنز، ترجمة: حسن ناظم وعباس كاظم، 2020.
- **البحث عن ملاذ للشعر: مقالات في الشعر الغربيّ الحديث**، ترجمها وقدّم لها فلاح رحيم، 2020.
- **الشعرية المفقودة: دراسات وشهادات عن الشاعر محمود البريكان**، (1929 ـ 2002)، تحرير وتقديم حسن ناظم، 2020.
- **النصّ والحياة**، حسن ناظم، 2020.
- **الذّاكرة والخطاب: مُقارباتٌ في النثر العربي الكلاسيكيّ**، هيثم سرحان، 2020.
- **مباحث في اللسانيات**، تحسين فاضل عباس، 2020.
- **مباحث في علم الدلالة**، إلهام ستة، 2020.
- **الدين والإيمان والأخلاق: دراسات في علم نفس الدين النقدي**، لؤي خزعل جبر، 2020.
- **الوجود والوعي: استئناف الفينومينولوجيا**، شايع الوقيان، 2020.
- **مقدمة في اللغة**، لويس هيلمسليف، ترجمة يوسف إسكندر، 2020.
- **التأصيل العقدي للعنف الديني في الإسلام**، السيد جواد محمد تقي أبو القاسم الخوئي، (إصدارات كرسي اليونسكو للحوار، جامعة الكوفة)، 2020.

- **إشكالية العنف الديني: دراسة سوسيولوجية في الفكر الشيعي**، عبد الأمير كاظم زاهد، (إصدارات كرسي اليونسكو للحوار جامعة الكوفة)، 2020.
- **السلوك الاحتجاجي في العراق: الديناميات الفردية والجماعية**، تحرير: فارس كمال نظمي، 2020.
- **المجتمع اللا اجتماعي: دراسة في أدب فؤاد التكرلي**، علي حاكم صالح، 2020.
- **أعلام في النحو العربي، مهدي المخزومي**، اعتنى به وخرّج نصوصه: حسين منصور الشيخ 2020.
- **الرواية سرداً ثقافياً: سسيولوجيا الثقافة وأرخنتها وتسييسها**، سمير الخليل، 2020.
- **أنسنة الشعر: فوزي كريم مدخل إلى حداثة أخرى**، حسن ناظم، 2020.
- **عن الجمال**، إدغار موران، ترجمة محمد الذبحاوي، 2019.
- **الحدود العراقية الإيرانية والوضع القانوني لشط العرب**، حميد الخطيب، 2019.
- **الجذور الإسلامية للتعدديّة الديموقراطيّة**، عبد العزيز ساشادينا، ترجمة حجاج أبو جبر، (إصدار كرسي اليونسكو للحوار جامعة الكوفة)، 2019.
- **كيف نُحللُ الحكاية؟ التراثُ والتأويل في النقد العربي الحديث، عبدالفتاح كيليطو أنموذجاً**، عبد الستار جبر، 2019.

- **السيرة الشعبية في النقد العربي المعاصر: دراسة في المفاهيم**، صفاء ذياب، 2019.
- **المقارنية العربية: الاتجاهات والتطبيق**، هادي رزاق الخزرجي، 2019.
- **سوسير وفتجنشتين: فلسفة اللغة ولعبة الكلمات**، تأليف: روي هاريس، ترجمة فلاح رحيم، 2019.
- **تاريخ زقاق: مقالات في مئوية السرد العراقي**، محمد خضيّر، 2019.
- **دوائر نيتشه: جينيالوجيا المفاهيم**، عدنان فالح دخيل، 2019.
- **هاني فحص: سيرة وفكر (1946 ـ 2014)**، ريام غانم نجيب، (إصدار
- كرسي اليونسكو للحوار جامعة الكوفة)، 2019.
- **الصواتة المقطعية: نحو نظرية توليدية للمقطع**، جورج ن. كليمنتس، صامويل جي. كايزر، ترجمة مبارك حنون وأحمد العلوي، 2019.
- **نزعات التعددية الثقافية في القرن الرابع الهجري**، نور إسماعيل، (إصدار كرسي اليونسكو للحوار جامعة الكوفة)، 2019.
- **هكذا تكلم الجواهري: مقدمات ومقالات وكلمات وحوارات**، جمعها وحرّرها: وسام حسين العُبيدي، 2019.
- **الدماغ الخلّق: علم أعصاب العبقرية**، نانسي آندرياسن، ترجمة: حميد يونس، 2019.
- **الحقبة التأسيسية للتشيع الاثني عشري: خطاب الحديث بين قُم وبغداد**، آندرو جَيْ. نيومان، ترجمة علي زهير، مراجعة حسن ناظم، 2019.

- **مصادر التصوّف الإيراني**، سعيد نفيسي، ترجمة: عبد الكريم جرادات ومازن النعيمي، تقديم محمد الندوي، 2019.
- **الاعتقاد بعدالة العالم: الوهم والضرورة**، فارس كمال نظمي، 2019.
- **المحرومون في العراق: هويتهم الوطنية واحتجاجاتهم الجمعية (دراسة في سيكولوجية الظُّلم)**، فارس كمال نظمي، 2019.
- **ذكريات ولمحات من تاريخ العراق خلال خمسين سنة من 1914ـ 1964**، عبد الله شكر الصراف، 2019.
- **سياسة الألم والمعنى: طقوس عاشوراء وزيارة الأربعين بالعراق**، فرج الحطّاب، 2019.
- **العنف الثقافي: خطاب خصوم الحداثة**، حسن الخاقاني، 2019.
- **سوسيولوجيا المنقذ: آيديولوجيا الغَيْبة ويوتوبيا الظهور**، أحمد الصحّاف، 2019.
- **التربية المدنية العالمية: مسؤوليات وحقوق في عالم مترابط**، هاكان ألتناي، ترجمة: عبد النور خراقي، 2019.
- **المجمل في الغلوسيماطيقا: دراسة في منهاجية الإنسانيات مع إحالة خاصة على اللسانيات النظرية العامة**، هانز يورغن أولدال، ترجمة: يوسف إسكندر، 2019.
- **أبحاثٌ في الغلوسيماطيقا**، تحرير وترجمة: يوسف إسكندر، 2019.
- **النظريّة الغلوسيماطيقيّة: وتجلياتها في الدرس اللسانيّ العربيّ**، ابن شمَّاني محمد، 2019.
- **نُصرة الفَترة وعُصرةُ الفِطرة**، عماد الدين الأصبهاني (519 ـ 597 هـ)، تحقيق وتقديم: عبد الله عبد الرحيم السوداني، 2019.

- **الحوزة تحت الحصار: دراسة في أرشيف حزب البعث**، عباس كاظم، 2018.
- **مع الجواهري: الحدث والذات والقصيدة**، زهير الجزائري، 2018.
- **المهابهارتا: عن ملحمة الهند الخالدة**، جان كلود كاريبه وبيتر بروك، ترجمة: حسن ناصر، 2018.
- **مداخلُ لنظرية اللغة، لويس هلمسليف**، ترجمة: يوسف إسكندر، مراجعة حسن ناظم، 2018.
- **اقتصاد ما لا يضيع: قراءة سيمونيدس الكيوسي مع باول تسيلان، آن كارسن**، ترجمة: علي مزهر، مراجعة حسن ناظم، 2018.
- **أزمة التنوير العراقي: دراسة في الفجوة بين المثقفين والمجتمع**، فلاح رحيم، 2018.
- **الذاكرة التاريخية والثقافة السياسية: دراسة نفسية في ديناميات العجز المتعلم الجمعي في المجتمع العراقي**، لؤي خزعل جبر، 2018.
- **الصراع المذهبي: فصول في المفهوم والتاريخ، نخبة من المفكرين، تحرير حسن ناظم وإياد العنبر**، (إصدار كرسي اليونسكو للحوار) جامعة الكوفة، 2018.
- **إلى كربلاء: دراسة مَسْحيَّة عن شيعة إيران والعراق**، فوتيني كرستيا، أليزابيث دَكَيْسَر، دين نوكس، ترجمة: نصر الحسيني، حسن الأسدي، آية الروّاف، مراجعة حسن ناظم، علي حاكم صالح، (إصدار كرسي اليونسكو للحوار جامعة الكوفة)، 2018.
- **مقالات في الأدب والثقافة**، سعيد عدنان، 2018.
- **تذويب الإنسان**، حسن الخاقاني، 2018.

- **أصول العنف: الدين، والتاريخ، والإبادة**، جون دوكر، ترجمة: علي مزهر، مراجعة حسن ناظم، 2018.
- **جمرة الحكم: مخاضات التجربة الشيعية في السلطة بعد 2003**، علي طاهر الحمود، 2017.
- **السيرة والعنف الثقافي: دراسة في مذكراتِ شعراء الحداثة بالعراق**، محمد غازي الأخرس، 2017.
- **الصحراء**، علي شريعتي، ترجمة حسن الصرّاف، مراجعة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، 2017.
- **الحروب الباردة**، حميد الخطيب، 2017.
- **شيعة العراق**، علي الشكري، 2017.
- **حكاية الجُند: الحرب والذاكرة والمذكرات في القرن العشرين**، صموئيل هاينز، ترجمة فلاح رحيم، 2016.
- **دور هيئة الأمم المتحدة في النزاعات الدوليّة: العراق أنموذجاً**، حميد الخطيب، 2016.
- **نصوص مسماريّة تاريخية وأدبيّة**، ترجمة: نائل حنون، 2015.
- **المنمنمات الإسلامية**، ماريا فيتوريا فونتانا، ترجمة: عزّ الدين عناية، 2015.
- **أربع رسائل فلسفية**، أبو الحسن العامري، تحقيق: سعيد الغانمي، 2015.
- **الذات تصف نفسها**، جوديت بتلر، ترجمة: فلاح رحيم، 2014. (طبعتان).
- **ثورة 1920: قراءة جديدة في ضوء الوثائق التاريخية**، عباس كاظم، ترجمة: حسن ناظم، الطبعة الأولى: 2014، الطبعة الثانية: 2020.