ثقافة المنع ومدنية الثقافة في العراق في سوسيولوجيا معوقات بناء الفعل المدني

م. حاتم راشد علي

جامعة القادسية/ كلية الآداب

Culture of prevention and civil culture in Iraq In the sociology of obstacles to the building of civil action

Lec. Hatim Rashed. Ali.

University of Qadisiyah\ College of Arts

hatim123@gemial.com

Abstract

The current study discusses a serious subject, namely, culture. It is dangerous because the culture in Iraq is subject to distortions, whether local or external, and here the rift that has hit our culture is so severe and dangerous that the focus is on what has been described as Prevention, "which means that the indicators of this culture refer most of the outcomes of the act, both institutional and individual, to the effects of the indicators of the culture of prevention, which include in principle (popular currents, local communities, sects, extremist religious movements...) Why is this broad impact of the culture of prevention in Iraq? Is there any possibility of overtaking this culture? In other words, is there an update to the work of the institution and the individual in Iraq in light of the spread of this culture? Before that, what are the conditions of the new position to modernize the action in Iraq?.

Key Word: Culture, civilization, prevention.

الملخص:

تناقش الدراسة الحالية، موضوعاً خطيراً، ألا وهو الثقافة؛ وكونه خطير، لان الثقافة في العراق تتعرض لصدمات تشويه سواء كان محلي أم خارجي، وهنا فان التصدع الذي أصاب ثقافتنا، انما هو من الشدةٍ والخطورةٍ ما يجعل التركيز قائم تجاه ما تم وصفه بـ (ثقافة المنع)، ومعناه أن مؤشرات هذه الثقافة تحيل جُلّ مخرجات الفعل سواء المؤسسي أم الفردي الى تأثيرات مؤشرات ثقافة المنع، التي تتضمن مبدئياً (تيارات شعبية، جماعات محلية منكفئة، أحزاب طوائف، حركات التدّين المتطرف...)، ومن هنا يكون التساؤل ملحاً: لماذا هذا التأثير الواسع لثقافة المنع في العراق؟ ثم هل من إمكانية واردة لتجاوز نسقية هذه الثقافة؟ بمعنى أخر، هل ثمّة تحديث لفعل المؤسسة والفرد في العراق في ظل انتشار هذه الثقافة؟ وقبل ذلك ما هي شروط الموقف الجديد لتحديث الفعل في العراق؟.

الكلمات المفتاحية: الثقافة، المدنية، المنع.

المقدمة:

في السوسيولوجيا عموماً، فهمنا أنّ الثقافة بعنوانها العريض، تشكل الناظم الرئيسي لإدارة العلاقات وإدامتها، وتلك هي حالة التوازن كما أسماها بارسونز، لكن في الجانب الاخر، ثمّة توتر أو صراع(Conflict) يصيب هذه العلاقة، فعندئذ توصف الثقافة أنها بمأزق يتطلب تحليل مسبباته، ومن ثم إخراجاته، والثقافة بوصفها (مأزق) في العراق فضلا الى إخراجاته الإيلامية، انما هو هدف الدراسة.

من هنا يتحول المعنى الى وصف الثقافة كمأزق بـ (ثقافة المنع)؛ والمعنى هنا مبدئياً، يتضمن انتشارية واسعة لما يعرف بـ (التيارات الشعبية، احزاب طوائف، حركات التدّين المتطرف، الجماعات المحلية المنكفئة، العسكرة..)، أما وصفها بـ (المنع)؛ لان هذه المؤشرات في العراق حولت أنماط الفعل سواء المؤسسي أم الفردي الى حلقة متصلة بهذه المؤشرات، تمر عبرها أو تحذر منها.

لذا تم وصف مؤشر الانتلجنسيا المثقفة في أنها خاضعة لمبدأ المنع والامتناع معاً، وهو يفسر في ذات الوقت لما لتأثير ثقافة المنع على مجمل أنماط الفعل (الاجتماعي)، مما يجعل مثال ما تم وصفه بـ (مدنية الثقافة) ألا وهو الانتلجنسيا المثقفة الى جانب

المرأة وأنواع الشُرك التي تؤسرها، هي نماذج لتراجع الدور. وهكذا يكون السؤال مطروح، لماذا هذا التراجع في الدور؟ ولماذا صارت ثقافة المنع منتشرة بهذه الشكل الخطير؟ حتى صرنا نتحدث عن مدى توافر الإمكانية للخروج من نسقية ثقافة المنع.

إن بيان مؤشرات ثقافة المنع ومؤشرات مدنية الثقافة مع بيان انتشارية وتراجع فاعلية كلتيهما في العراق انما هو هدف الدراسة، الى جانب إيضاح إمكانية تفعيل الفعل المدني وتوجيهه صوب أي مشروع لبناء مؤسسة أم فرد. وأخيراً لابد من بيان أن المنهج المتبع هنا، انما يتضمن مقدمات سوسيولوجية وظفت لصالح المتغيرات المحلية، لا سيمّا المقدمات التي أوردها (آلن تورين) حول شروط ادارة الجماعات وهما (الاعتراف والفاعلية) والدفع بهما نحو بناء مجتمع ومن ثم بناء مشروع المؤسسة والفرد. فضلاً الى المقدمات التي ذكرها كارل مانهايم حول أزمة المثقفين التي تعد نموذج لمدنية الثقافة الخاضعة سوسيولوجيا لتأثير المنع والامتناع معاً.

المبحث الأول: العناصر الأساسية للدراسة

أولا: موضوع الدراسة

تناقش الدراسة الحالية، إطاراً عاماً، يسمى الثقافة (Culture)، وهي في العراق تعاني عقماً واضحاً نحو الدفع بالفعل الانساني نحو التعقل في السلوك والهدف معاً، وبمعنى أخر شكلت ثقافة المنع بعناوينها المتعددة (جماعات منغلقة، تيارات شعبية، عسكرة واسعة...) مؤشرات جليّة لما أُصطلح عليه بـ (ثقافة المنع)، ولا تقف حدود الدراسة هنا فقط، بل الهدف الاساسي يكمن في مدى انتشارية هذه المؤشرات وتأثيرها الواضح كـ (معوقات) في تطور الفعل المدني في العراق، أي أن فرض إرادة مدنية خارج نسقية هذه المؤشرات يبدو من الصعوبة بمكان التحرر منها. لذا فان تحليل متبنيات مدنية الثقافة تبدو عند مقارنتها بمؤشرات ثقافة المنع أمراً فارق الوضوح مع تسلط يميل لصالح مؤشرات ثقافة المنع، وهذا مكمن الإشكالية الرئيسية للدراسة، ومن خلالها تحلل متبنيات كلا الموقفين (ثقافة المنع ومدنية الثقافة) إزاء الفعل البشري في العراق. وفي هذا السياق ستكون الوقفة مطولة بعض الشيء عند ما يعتبر بـ (ضحية) انتشارية مؤشرات ثقافة المنع، الا وهي مؤشرات مدنية الثقافة لا سيمّا الانتلجنسيا المثقفة، ومعوقات بناء نموذج المرأة في العراق، والاختيار وقع على هذين النموذجين لانهما العناصر الأكثر وضوحا لمدنية الثقافة لأي بلد، فضلاً عن العراق، وأي حركة تحديث أو حركة تهميش فان هذين النموذجين يكونان هما الهدف من أي حركة تتوجه نحوهما. فضلا عن ذلك، فان الموقف التحليلي يتجاوز بيان المشكلة من طرف واحد وليكن (ثقافة المنع) بل سنحاول منهجيا بيان الإشكال من طرف المتغير الثاني (مدنية الثقافة) سيمّا الحديث عن دور الانتلجنسيا في حركة الواقع وتوجيهه الى جانب دور المرأة في هذا السياق.

ثانياً: تساؤلات الدراسة

بعد أن تم صياغة إشكالية الموضوع، يُلزّم تباعاً إبراز تساؤلاتها المبدئية، وفيما يلي إيراد التساؤلات:

ما هي مؤشرات ثقافة المنع؟

ما هي مؤشرات مدنية الثقافة؟

هل تشكل مؤشرات ثقافة المنع تأثيراً إنتشارياً واسعاً في العراق؟ وهل ثمة فرصة لفرض إرادة فاعلة خارج نسقية هذه الثقافة؟

هل ثمة شروط عامة لتفعيل مدنية الفعل في العراق؟ ومن ثم ما هو دور الانتلجنسيا في العراق نحو حركة الواقع المجتمعي وتوجيهه؟ الى جانب هل ثمة نموذج فاعل للمرأة في العراق؟

ثالثاً: أهداف الدراسة وأهميتها

ثمة أهداف أساسية تروم الدراسة الإحاطة بها كما يلي:

1. معرفة مؤشرات ثقافة المنع في العراق ودورها في صياغة السلوك العام.
2. معرفة معوقات بناء الفعل المدني ومظاهره في العراق.

أما عن أهمية الدراسة، فان الموضوع الحالي يشكل لبّ أزمات العراق؛ إذ الثقافة بالمجمل تشكل الناظم الرئيسي لإدارة السوك العام، وأي صدع لعزل عنصر من عناصرها، الخاص أو العام، معنى ذلك أن الأمر فيه إشكالاً واضحاً. بمعنى أقرب، أن ثمة ثقافة

فرعية وثقافة عامة، والاخيرة تشكل الإطار العام لممارسة أنواع السلوكيات في المجتمع، ومعنى ذلك أيضا، أن مدنية الثقافة تشكل سياقاً عاماً، وفي حال أن تحول هذا السياق الى تابع واضح لثقافة فرعية ما، عندئذ تنعت الاخيرة بـ (ثقافة المنع)؛ لان اخضاع الفعل المدني لمحاكمات هذه الجماعة وتلك الجماعة، يعني من جملة ما يعينه أن البلد خارج نطاق التحديث. ومن هنا تنبع الأهمية.

رابعا: المفاهيم الاجرائية

ثقافة المنع: لعل أكثر مفهوم في العلوم الاجتماعية ثار حوله جدل، هو مفهوم الثقافة (Culture) فتجاوزت الاشارة اليه عشرات التعريفات والتعقيبات من لدن علماء السوسيولوجيا فضلا عن علماء العلوم الاجتماعية الأخرى[1]. وفي هذا السياق لا يمكننا الاحاطة بهذه التعريفات؛ لسعتها أولاً، وربما لتناقضاتها المفهومية حسب رؤية العلماء لها ثانياً.

لذا فإننا سندخل مباشرة في تحديد المفهومات إجرائياً وفقاً لهدف الدراسة الحالية. وبدءاً، فان مفهوم ثقافة المنع يتضمن معنى ذو عنصرين، الأول: الانكفاء للجماعة واعتبارها الاطار الأساسي في توجهات الافراد محليا إن لم يكن الاطار الأوحد، وثانيا: محاكمة كل عنصر ثقافي خارج سياق ثقافة المنع وفقا للمعتقدات والأنماط التأسيسية لهذه الثقافة، والمثال الإجرائي لذلك، (الاختطاف، التعذيب، القتل..) ومصداق هذه الصور الأخيرة هو مثلا: اختطاف صحفي أو ناشط في مجال ما وتعذيبه ثم قتله. وهكذا نفهم مع دمج العنصرين أعلاه، أن ثقافة المنع: تعني اتجاهات جماعات الـ (Culture – Caste) الثقافة المنغلقة، التي تتحكم بـ (حق) الانتقال الاجتماعي – الثقافي– المكاني – المؤسسي للأفراد في العراق، مما يعني أن حرية الافراد في فرض نمط السلوك المدني بمختلف إخراجاته السالفة الذكر، أمر فيه مخاطرة، وما يعني أيضا، أن تلك الثقافة لديها حافزاً قوياً بفعل منتجيها (تيارات شعبية، مجموعات مسلحة، جماعات محلية، جماعات التدّين المتطرف..)، من هنا، يأتي معنى وفاعلية (ثقافة المنع) عندما تكون هي الطرف الأقوى وربما والحال في العراق صارت الأوحد في إدارة السلوك العام، لذا وصفناها بـ (المنع).

مدنية الثقافة: يأخذ هذا المفهوم معنى ذو عنصرين أساسيين ليشكلان بنيته المفهومية وهما، أولا: المؤسسة الحديثة، أو مؤسسات المجتمع المدني (Civil Society)[2]. التي تعني بدورها مؤسسات وسطية تعمل على تحويل وصياغة السلوك معرفيا ونقديا إزاء الدولة والمجتمع معاً، كما أنها تتضمن تحويل الانماط السلوكية التقليدية نحو مزيدٍ من التقبل لأنماط التحديث. وثانيا: تتضمن مدنية الثقافة (الأفراد) بما أنهم أفراد، أي حرية التصرف والتعبير والاعتقاد وفقاً لمتغيرات الحداثة والعولمة. ومن هنا، فان أي إعاقة تحول للمؤسسة والافراد معاً نحو التحديث في أنماطهما، يعني ثمة عائقاً نحو تطور الفعل المدني بالمجمل. لذا يأتي هنا بيان مفهوم مدنية الثقافة, أنها عملية التأزم التي تشهدها منظمات المجتمع المدني والافراد في العراق، جراء تنامي ظاهرة تأثير الـ (التيارات الشعبية، الجماعات المحلية، العسكرة العشوائية، جماعات التدين المتطرف..).

خامسا: المقولات النظرية للدراسة

استندنا في تحليل الموضوع الى جملة المقولات التي تم استدعاءها من قبل المشتغلين في السوسيولوجيا، فكانت مدخلاً مناسباً لفهم إشكاليات الواقع المجتمعي في العراق. وباختصار تم الاستناد الى ما قدمه (الآن تورين) عالم اجتماع معاصر، في كتابه (براديغما جديدة لفهم عالم اليوم)، لذا أُستعير مصطلحي (الاعتراف والفاعلية)، وهما اصطلاحان ضروريان لفهم كيفية إدارة العلاقات العامة بين الجماعات المتناقضة، وهي هنا تصلح بعد توظيفها في تدعيم أي مشروع يهدف لطرح تسوية أو مصالحة مجتمعية مع تعديل متواضع طرأ عل هذين الاصطلاحين بحكم محلية الدراسة الراهنة. وقد تم تقديم تحليل عناصر ثقافة المنع وإيراد أبرزها، والتي وجدناها أكثر تمظهراً للحالة الراهنة، ثم انتقلت الدراسة الى بيان شروط تفعيل الموقف الراهن من خلال الوقوف على المتبنيات الاساسية وهي دور الانتلجنسيا المثقفة في العراق وشروط تنشيطها، الى جانب بيان معوقات بناء نموذج للمرأة في العراق، وهذا ما أستلزم إيراد العديد من الدلالات المفهومية لهذين النموذجين بغية الوقوف على أبرز المعوقات في أداء الدور الى جانب إمكانية الاضطلاع بذات الدور.

1. ينظر: دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة: د. منير السعيداني، ط1، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2007).
2. Civil Social,and Peacbuilding Potential, Limitations and Critical Factors: in Social Development Department February 2007, p.3-6

المبحث الثاني: البنية الثقافية لسلوك المنع

إن ايضاح عناصر البنية الثقافية للقائمين على ممارسة سلوك المنع، يتطلب منطقياً طرح السؤال الآتي: هل تمثل مصادر ثقافة المنع أرثاً أنتشاريا متشابهاً بين أنتماءات ثقافة (Culture –Caste)؟ وهل ثمة فرصة لفرض إرادة خارج نسقية هذه الثقافة؟. بطبيعة الحال، السؤال يجعلنا نقف عند متلازمات الحالة المأزومة، لا سيما حالة العراق، إذ هو كأي مجتمع أخر، تُسيّر حياته نمطان من الموجهات السلوكية، يختزلهما باحث عراقي بمقولتي (الانتماء والولاء) وضمنهما تقع جماعات أحدهما تتصف بالعلاقات الأولية (Primary Relations)، وثانيهما تتصف بالعلاقات العابرة أو السطحية (Secondary Relations)[1]. وعملية التحول من النمط الأول الى النمط الثاني، هي بحاجة الى تحولات أخرى، يمكن اختزالها أيضا بمقولة السلوك المدني الوسيطي أو كما يطلق سوسيولوجيا (المجتمع المدني)، لكن هذه الحالة فيها من المعوقات ما يجعل الحديث ينتقل الى أفتراض، لماذا لا يتم التحول بشكل كما يحصل في المجتمعات الأخرى، أو بخلق حالة توازن ما بين موجهات السلوك الأولي (عائلة، جماعة محلية، عشيرة) وموجهات السلوك الثانوي (مدرسة، سوق، دولة)[2]. إن ضعف منظومة موجهات السلوك المدني في العراق حال دون أن ينتقل الفرد بطريقة حضارية، بل على العكس حصلت حالة نكوص واضحة نحو عناصر الانتماء، مما يفسر في نفس الوقت عدم أستبطان العراقي لموجهات السلوك المدني، ورغم ما حصل من تجارب ديموقراطية منذ عام (2005)، إلا أن حالات توجيه السلوك العام أخذ يتراجع الى خلفيات الانتماء (العائلة والجماعة المحلية والعشيرة) وضمن دراسة أجريت على هذا الخصوص، أتضح تقهقر الأنسان العراقي نحو مرجعياته الأولية بزيادة حادة، بمعنى أنه لم يكتفي بالتعصب لها، بل جعلها مقاساً نحو الجماعات الأخرى التي تختلف معه انتمائيا[3]. ويمكن تفسير ذلك بالرجوع الى ما ترافق التجربة الديموقراطية من صعود جماعة ذات قيم أولية (عشيرة، طائفة)، من حالات عنف لا مثيل لها، أجبرت الجماعة الأخيرة على التعاطي مع مفردات الديموقراطية بما تخدم مقولات الانتماء الأولي وهنا تحول فهم العراقي تجاه الدولة بوصفها حالة طارئة يفرض عليها معنى العصبيات المحلية، ومن ثم، أصبح حال المجتمع السياسي في العراق ضعيفاً جداً مع غياب تام لوسطية تحويل وتداولية السلوك، وهنا يغيب أيضا دور الفاعل لا سيما دور المرأة والانتلجنسيا اللذين يشكلان عماد تحويل السلوك وانصهاره ضمن مقولات التحديث (السوق والمدرسة والدولة)، ويصف باحث أخر، غياب وسطية السلوك المدني بكونها حالة تجريدية وافتراضية وذات خصائص بنيوية هلامية[4]. وهو ما يفسر عجزنا تجاه تمثل القيم الحديثة، وفي نفس الوقت يفسر أن الديموقراطية لم تروضنا بعد.

إن عناصر ثقافة المنع تترافق طرديا مع عدم قدرة الدولة في الأشراف على أتخاذ قراراتها الديموقراطية، ووضع نتائجها موضع التطبيق، وهذا ما يتعلق بفرض إرادة تحريمية أو اختزالية أولية لكيفية ادارة السلوك العام والتعاطي معه، مما يعطي مجالاً لكبح حاجات وقونتها بحكم ادارة سلطات الدولة بعقلية الانتماء للجماعات المحلية[5]. وهذا المعنى يعضنا أمام إشكالية دور المؤسسات المدنية، وهنا قد يتم تجاوز هذا المعنى بالاقرار نحو تقاطع فكرة مدنية السلوك ضمن مقولة المجتمع المدني مع بنية المدينة – الريف وقواها ومنظوماتها القيمية المتنوعة[6].

وبالعودة الى عناصر ثقافة المنع، فإنها تتضمن مديات أيكولوجية ودينية وأجتماعية، وبشكل أكثر تفصيلاً، تتضمن قيم وتابوات منتقاة من نصوص مزعومة لا تقبل التنازل عند طرح قضية التسامح المزعومة هي الأخرى، ولو تحقق هذا الزعم عندئذ بالإمكان

1. د. متعب مناف، لماذا المجتمع المدني، بحث في سوسيولوجيا الانتماء والولاء، مجلة بيت الحكمة، بغداد، العدد 36، 2004، ص38.
2. المصدر نفسه، ص39.
3. رونالد انجلهارت، و(اخرون)، كراهية الاجانب وتضامن الجماعة في العراق، تجربة طبيعية عن تأثير الشعور بعدم الامان، فصل في منصور معدل (تحرير): مسح القيم العالمي، القيم كما تدركها جماهير العالم الاسلامي والشرق الاوسط، ، ترجمة: عبد الحميد عبد اللطيف، ط/1، (القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2010)
4. د. كامل المرياتي، في سوسيولوجيا المجتمع المدني، بيت الحكمة، بغداد، العدد 36، 2004، ص48.
5. تشارلز تيللي، الديموقراطية، ترجمة: محمد فاضل طباخ، ط1، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2010)، ص37.
6. د. متروك الفالح، المجتمع الديموقراطي والدولة في البلدان العربية، دراسة مقارنة لاشكالية المجتمع المدني في ضوء تريف المدن، ط1، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2002)، ص24.

الحديث عن سوسيولوجيا علاقات، لكن الحال، يبدو افتراضيا، أن فرض ارادة أو بمعنى سوسيولوجي صرف، فرض سلطة، عبر اخضاع الأخرين لها سواء بالإكراه وهي صيغة السلطة المشكوك في أمرها، أو عبر آليات أكثر صرامةً وعنفاً لا سيما نموذج حركات التطرف وما أنتجته من حوادث عنف لا مثيل لها، ويمكننا فهم إشكالية الإكراه في تطويع الأخر من خلال محاولات جادة تم شرعنتها أو الالتفاف حولها وإخراجها بصيغ (قانونية). وهنا يتأكد الحال بعملية التعاطي مع مفهوم السلطة من قبل ممارسيها في فهم الجماعات الاخرى في أنها مصنفة ضمن مقولات محلية (كثرة /قلة، عصبية قوية/عصبية ضعيفة، عقيدة حقّة/عقيدة باطلة)، ومن ثم، تقدم هذه الصورة بوصفها عامة أو تمثل ارادة عامة. إن عودة الإرث الأخلاقي في توجيه معطيات الاجتماع، يجعل الحديث عن مظاهر السلوك المدني المؤسسي حديث إشكال واضح. واذا كانت حركة الثقافة المدنية مرتبطة في بادى الأمر بحركة التحرر الأخلاقي التي قادها مارتن لوثر[1]. فهي عندنا مازالت غير موجودة؛ لان حركة فاعلة على مستوى الزام المؤسسة الدينية والمنظومات الأخلاقية الأخرى على التعاطي مع مفاهيم الاعتراف والحقوق المدنية غير متوافرة، وهذا بدوره يعود الى عجز واضح في القدرة على أنماء مؤسسات حديثة تأخذ بزمام أمور التحديث.

وبالعودة الى عقدة التاريخ، يتبدى لنا سلوك الجماعات، بأنها تزج دوما بتناقضات التاريخ في حسم تناقضاتها الاجتماعية الراهنة، حتى وان كان على حساب فكرة تناقض التاريخ، المهم أن يتم سحبها الى الحالة الراهنة وإقحامها في سجالات سياسية لغرض إظهار التفوق العددي أزاء مقارنته بالاجتماعيات الاخرى، فضلا عن تأكيد مشروعية السلطة ومخرجاتها الاقتصادية. فيتم دائما التعاطي مع التناقضات بمنطق الخاص (أحقية جماعة وطائفة) وتكييف العام له. ويترافق التبرير هنا مع الخلل الذي أُشر سابقا، لاسيما ما طرحه المفكر الافغاني حول عدم قدرة الاسلام الحديث في فهم النتاج السياسي الحديث، العائد الى خلل قديم /جديد، عندما أنفرط عقد الخلافة وتحول الى (مُلكاً عضوضاً)[2]. ولا شك، فان متبنيات ثقافات الـ(Caste) ذات الانماط الإخراجية الانعزالية، أنما هي تمثل أرثاً تراكمياً ذات دورة مفاهيمية أيكولوجية _ عصبية، بدأت كما أوضح (الجابري) بالقبيلة ثم الغنيمة والعقيدة، وهي عناصر أساسية لدى جماعات الـ (Caste)، في تحريك سلوك الجماعة نحو الفعل العام ومن ثم التعاطي معه بالسلب أم بالإيجاب حسب مقتضات الحالة الظرفية[3].

إن مناداة الجماعات بالمقدّس، إنما لتقديمه بصيغة يرجى منه تحقيق حاجات الجماعة، وقد تكون تلك الصيغة مُدمّرةً لبنية العلاقات العامة، مما يجعل الجماعات تتكفئ أكثر، بصيغة إعادة التعريفات الرمزية للتفاعلات (العفوية) بتعريفات تحريمية وإيلامية وهذا ما حصل على إثر عمليات النزوح منذ عام (2005) وما تلاها الى الأن. ومن ثم، فان المقدّس هنا، من جملة ما يتضمنه، يبرر أليات السالبة بطقسية خاصة كإيراد أية، او حديث أو خطبة وما شاكل[4]. لا تتوقف عملية اسقاط الاقنعة عن الجماعات بمنطق المقدّس فقط، وإنما هنالك أيضا أقنعة غير مقدّسةً، تقدم نفسها كعائق إزاء أي تحديث قد يجرى[5]. وهكذا يُفهّم، أن بنية ثقافة المنع تقدم أخراجاتها حسب آلية المقدس والتقاليد معا، ومن ثم، يلزم الكلام نحو وجود حركة التحديث من عدمها، فيتبدى هذا الأمر بوصفه اشكالية واضحة، لا سيما آليات التواصل بين الجماعات.

يرتبط الأمر بضرورة التعاطي مع نموذج تحديثي ما. فيتبدى الأمر هنا بوصفه إشكالية تعوق تطبيق النموذج (إن كان مطلباً) لا سيما تعلق الأمر بالفهم التبادلي للجماعات أزاء ذواتها. وما يعمق المشكل ضعف الفهم التواصلي على طريقة (هابرماس)[6]. بمعنى أن فعل التواصل بين الجماعات المتناقضة هو ذلك الفعل الذي يرمي للوصول الى الفهم، وهذا من شأنه، أن يقدم الجماعات ضمن

1. جون اهرنبرغ، المجتمع المدني التاريخ النقدي للفكرة: ترجمة د. علي حاكم صالح، د. حسن ناظم، ط1، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2008)، ص134.
2. دكتور عبد الأله بلقزيز، الدولة في الفكر الأسلامي المعاصر، ط2، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)، ص47.
3. ينظر: دكتور محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي (محدداته وتجلياته)، ط6، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2007).
4. رينيه جيرار، العنف والمقدس، ترجمة: سميرة ريشا، ط1، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2009)، ص435.
5. فالح عبد الجبار، بنية الوعي الديني والتطور الرأسمالي، ط1، (دمشق، مركز الابحاث والدراسات في العالم العربي، 1990)، ص7.
6. إيان كريب، النظرية الاجتماعية من بارسونز الى هابرماس، ترجمة د. محمد حسين غلوم، د. محمد عصفور، (الكويت، عالم المعرفة، 199)، ص310.

مشروع تفاوضلي، يتيح إمكانية التوصل الى لغة مشتركة، بشرط أن تكون تلك اللغة متفاعلة مع نسق اجتماعي حر يشمل الجميع ولا يستبعد أحداً. ومن هنا يُلّح على اجراء تسويات لإنقاذ الفعل البشري واعادته الى اجتماعيته بغية العمل فيما بعد على طرح مشاريع كبرى من قبيل (الفردية، والعدالة بأعلى مستوياتها..)، سيما أن الدعوات الأخيرة في العراق تنصب كلها حول مرحلة اجتماعية العراقيين ما بعد (داعش).

فالمضي في تأسيس مشاريع تصالحية يتطلب أيضا إعادة تشكيل نظام لقواعد ادارة علاقات من نوع جديد، يأخذ بالاعتبار كما يسميها هابرماس بـ(الاخلاق الاجرائية) الناتجة عن الحياة السياسية العملية بعيدا عن مضمون الاخلاق، الذي إن بقينا ضمن شركه فإننا لا يمكن أن نبلغ مستوى الفهم التواصلي، بل نزداد ميلا نحو التحريم وهو حالة إقحام لأخلاق كلية تبثها جماعة ما، وهو أمر خارج سياق النسق الاجتماعي الذي يُراد له أن يتأسّس.

إن حجم معوق الفهم بين الجماعات كبير، وهو ما تؤشره أخلاقيات مصلحة (الجماعة – السلطة) في إدارة المؤسسات والتنظيمات، وهو ما يعني أيضا غياب أخلاقيات العمل والادارة التي بلغتا ذروة تطورهما في حياة بلدان العالم المتقدم، وصار الحديث عن ترويض واضح وكبير لأخلاق المقدس والتقاليد، لكن الحال في العراق لا يمثل هذا المعنى أطلاقا، بل تجرى باستمرار ترويض أي فكرة تحديثية إزاء الفعل المؤسسي والتنظيمي العام، وهذا على الأقل ما يمثله واقع احتكام سلطة الدولة الى سلطة التقاليد وقبلها سلطة التدّين، عندئذ نعرف أن السلطتين الأخيرتين تقدم خياراتهما عبر سلطة الدولة بقوة. وهذا ما ينطبق من جملة ما يتضمنه على صعود الحركات الأصولية (الإسلامية) بعد الثورات في تونس ومصر وليبا وما حصل في العراق.

يبدو من التحليل السابق، أن ثمة مستويين من التواصل المشروط هما (التقارب /التنافر) بين جماعات الـ (Caste) نحو انعزاليتها أولاً، ونحو تنافرها تجاه الجماعات الأخرى ثانياً. فعند المستوى الأول، نلحظ تقارباً مرهونا بالأخلاق المتدينة والتقاليد, مخرجا، خصيصتين أساسيتين هما (فرض القيم) الأصولية بمختلف تصنيفاتها، والتي أشار اليها (ترولتش) عنده تمييزه للطائفة والكنيسة[1]. قد تتعدى هذه الصفة تصنيف ترولتش، سيّما مع انتشار حركات التطرف الأخيرة، وضمن هذه الصفة بالتحديد تتبدى آليات فرض القيم والعقائد من خلال آلية السلطة (الانتقالية) وهذا ما حصل في تونس ومصر مثلاً، رغم الشك بـ (الشرعية)، وثمة آلية أخرى فرضت نفسها عبر انتشار حركات تطرف بشكل مُدمِّر، كونت لنفسها كيانات بأسس اقتصادية (ريعية) ورمزية ملحوظة عبر صك شخوص لها (العلم، الأختام، المناهج..). أما في الصفة الثانية، هناك العنف المبرّر حسب اعتقاد هذه الجماعات، وهي صفة تعبر عن حالة رفض قيم الجماعات الأخرى بالكامل، الى جانب فرض قيمها، ويطلق على هذا النوع من ممارسي السلوك (الثوريون) وهو المعنى الذي أصبغهُ (ميرتون)[2].

فهم يتعاملون مع الموقف العام للتفاعلات بالرفض تماما سيما تعلق الأمر بالأهداف التي ينشدها هذا النظام القيمي العام، والاستعاضة بدلا عنها بأهداف وقيم اقصائية الطابع لتعبر بالنتيجة على رفض واقعية الاجتماع البشري، وأشد ما يعبر عنه هذا الاتجاه هو التعالي على الواقع من خلال تقديم الذات كأنها هبة ربانية شبيهة بحالة النبوة جاءت لتعانق الواقع بفانتازيا مفرطة للغاية تعطل مفردات الحياة اليومية، وتستبدلها بأخرى تضيق الاجتماع وتحيله من ثم الى انعزال عن العالم الخارجي بحجة (الأصولية الاسلامية). وفي هذا السياق تصبح الخيارات كلها مختزلة بخيارين لا ثالث لهما، اما أن تتبنى الجماعات الأخرى قيمهم، أو أن تُستبعّد بطريقة وحشية للغاية وهذا ما حصل مع جماعات اليزيدية والمسيحية والشبك...

وبالعودة الى المستويات التي أشرناها آنفا، يأتي المستوى الثاني (التنافر)، ليقدم جماعات (Caste) بوصفها كيانات منغلقةُ كلّ على ذاتها، الى جانب فرض تعصباتها المحلية تجاه بعضها البعض عبر آلية (التكفير)، سواء عبر نصوصها العقائدية، أو عبر رفض تأويل مجريات الاجتماع بوسائل رمزية مشتركة، وبالتالي، رفضها مجتمعياً. إن المطالعة السريعة التي أجريناها من الناحية التحليلية،

1. د. محمد أحمد بيومي، علم الاجتماع الديني، تقديم دكتور محمد عاطف غيث، ط2، (الأسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1985)، ص113.
2. دكتور عايد عواد الوريكات، نظريات علم الجريمة، ط1، (عمان، دار الشروق للنشر والتوزيع، 2004)، ص147.

تضعنا أمام استنتاجين، الأول، أن كل جماعات (Caste) المكونة لثقافة منع تريد تأكيد ذاتها عبر سلطة أم بدونها، وهو حال جماعة منخرطة في العمل السلطوي. الثاني، فيكمن في الطرف الآخر المتمثل بوسطية السلوك، أو مصادر توجيه السلوك المدني، وهذا النموذج يتجسد اكثر عند حالة العراق سواء بصعود هذا النوع من الجماعات، أو بانحصار مصادر تأثير أنماط السلوك المدني في البلاد. من هنا يأتي دور السؤال التالي للبحث: ما هي الشروط العامة لتفعيل مدنية السلوك في العراق؟ ثم ما هو دور الأنتلجنسيا المثقفة في العراق نحو حركة الواقع وتوجيهه؟

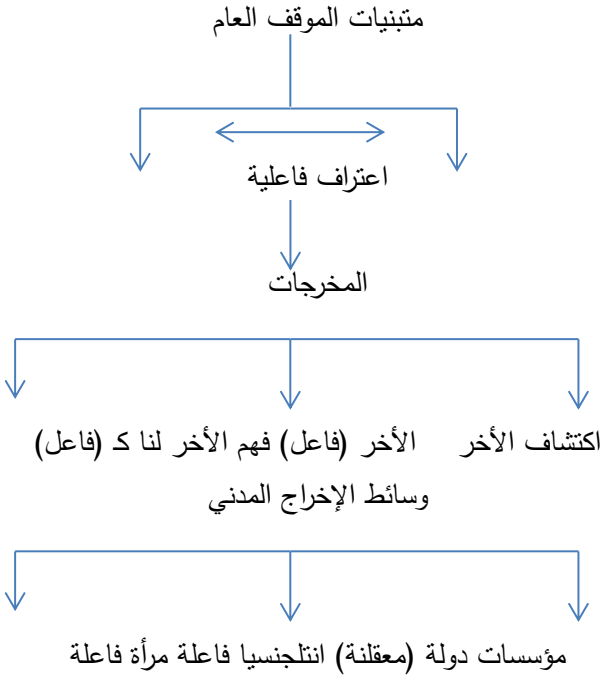
المبحث الثالث: ثقافة المنع وشروط الموقف العام لمدنية الثقافة

يُدقّع الحديث هنا، نحو ضرورة فهم متبنيات الموقف العام للسلوك المدني، وهو ما يشكل في حال مقاربته مع عناصر ثقافة المنع التي تتضمن من جملة ما تتضمن (كراهية، تعصب، عنف) الطرف الأضعف، وأذا ما اريد هنا بيان شروط الموقف العام لكي يتأكد السلوك المدني على مساحة أوسع، فأن الحال يدفعنا نحو فهم العلاقة ضمن نطاق المعوقات، لكن هذا لا يعني عدم امكان التحقق، اذا ما أعيد تأهيل وتفعيل مؤسسات الدولة.

يستند التحليل نحو اخضاع ما قدمه (آلان تورين) من تحليلات في فهم حركة الواقع التي تتفاعل بآليات جديدة وأكثر لفتاً، لا سيمّا عند الحديث عن فردية السلوك بشكل أكثر سعةً وهو ما يفسر أيضاً، الجهد المتراكم من النضالات والاشتغالات على المعرفة والتعقّل في التحولات المجتمعية، وكيفية التعاطي مع هذه التحولات، ليصبح السؤال المطروح هنا، عن كيفية ادارة العلاقات نحو مزيداً من الفاعلية وخلق فضاءات جديدة تتجاوز الفضاءات الحالية بسياقاتها المحدودة، وقد يعنييا هذا السؤال الى حد كبير، رغم طرحه في سياق اجتماعي _ ثقافي، أريد منه بلوغ حالة ما يصبح للفرد فيها وجوداً فاعلاً يتجاوز جزئيات الاجتماع ومقولاته الاحتمائية. والمعنى الذي يلائم حال الموقف الراهن في العراق، هو شروط هذا الموقف، وكيف يمكن تفعيل السلوك المدني والدفع به نحو مزيد من الانتشار. لذا أُجمل كما فهمنا من تحليلات (تورين) شرطيين أساسيين هما:(الاعتراف والفاعلية)، فالاعتراف يتضمن الإقرار بحالة اجتماعية يرتبط وجودها الأول بحالة عفوية، وما يصدر عنها من أنماط سلوكية معينة، وهذا أمر لا يمكن أغفاله أو تجاوزه، ومن ثم، فان افتعال قيم مزعومة يُردّ اليها أصل الاجتماع وقيامه على (أسس تاريخية) كفهم العلاقات بين الجماعات على أساس المقدّس والمدّنس، هو أمر متناقض مع الحالة الأولى. فالاعتراف لا يجري وفق منع أو رفض حالة ثقافية ما، انما من جملة ما يعنيه، أن نعتبر الأخر ذو دور مركزي في التفاعلات العامة، وقبل أن نُقرّ بهذه الحالة، ثمة حزمة من المطالب الثقافية لهذه الجماعة أو تلك[1]. مشروعة بالفعل، بمعنى أنها تحظى بمشروعية سياسية أو دستورية[2]. الى جانب أنها تحظى بحرية في الممارسة ومن هنا يعد ذلك أعترافاً، لكن الأكتفاء بذلك لا يعني قبولها كفاعل أساسي في التفاعلات العامة (مشروع تسوية) أو (مصالحة مجتمعية) أو اعادة صياغة مشروع ما بعد حركات التطرف (داعش)، لذا، يأتي دور الشرط الثاني وهو (الفاعلية) أو كما قال تورين (تحقيق الذات)، بمعنى أن تشترك الجماعات بدور فاعل في أي مشروع تحديثي يطال مقولات (الدولة، التسوية الملحة بين الجماعات، ازالة عنف اللغة ازاء هذه الجماعة أو تلك الجماعة..) ويمكن هنا أن نعرض لرسمة توضيحية حول هذين العنصرين في خلق مجال عام للتفاوض والسلم.

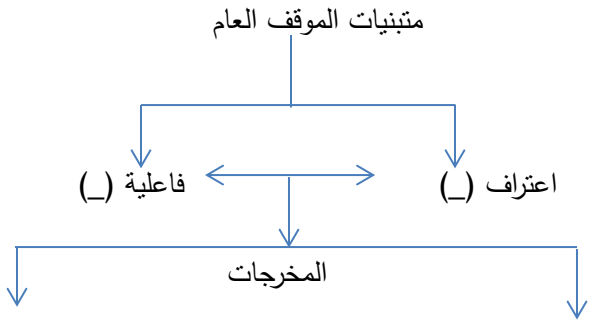
1. الآن تورين، براديغما جديدة لفهم عالم اليوم، ترجمة: جورج سليمان، ط1، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2011)، ص256.
2. جون رولز، العدالة كانصاف (إعادة صياغة)، ترجمة: د. حيدر حاج اسماعيل، ط1، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2009).

رسمة (1) توضح الموقف الإيجابي للتفاعلات بين الجماعات



واذا ما رأينا أن مفهوم الاعتراف والفاعلية يعوقهما معوقات هي من السعة مما يجعلنا ننظر الى المقولات الأولى أنها (طوبائية)، وهو أمر يقره واقع لا اجتماعي تسود فيه مقولات العنف ومرادفاتها لمستوى تحولها الى ممارسات حياتية، يصعب معها الحديث عن موقف عام تدخل فيه تفاعلات رمزية متعددة، سيّما مع ضعف في الدور لوسائط الإخراج المدني. عندئذ يكون الحال مفرزاً للرسمة التالية:

رسمة (2) توضح الموقف السلبي للتفاعلات بين الجماعات



تسوية خارج شروط الموقف الراهن انكفاء جماعات (أزمة هوية) تغييرات طفيفة بمديات قصيرة من قبيل:

تباين توزيع الموارد الاقتصادية تباين توزيع موارد السلطة مطالبات انفصال

بين المحافظات (الكهرباء مثال) وفقا (للحزب، الطائفة، الجغرافياً) (كردستان، البصرة، المناطق الغربية)

وهكذا نفهم، كما في الرسمة أعلاه ان معالجات جعل الموقف العام للعلاقات في العراق غير فاعلة رغم وجود نتف من نوايا السلم الأهلي والاجتماعي، الا انها لا تدفع الموقف الراهن نحو اصلاحاً في الهوية، بقدر ما تجعل الجماعات بسياقاتها الرمزية المتنوعة حَذِرَةً جداً تجاه بعضها البعض ومن ثم فإنها تتذر بتأصل (أصل بنيوي) يمثل الانفصال نموذجاً له، ومنه تبدأ المطالبات بتحويل العراق الى دويلات أو كيانات أو أي شيء من هذا القبيل، ان وسائط الاخراج المدني لا سيمّا موقف الانتلجنسيا في العراق ودور المرأة، الى جانب مؤسسات الترشيد (العقلنة) (مدرسة، جامعة، مؤسسات مجتمع مدني..)، تبدو بحالة من الركود والاستسلام الواضحين ازاء حجم

تأثير اشكالية الموقف العام وهو أمر يتأكد من خلال حجم انتشارية عناصر ثقافة المنع، عندئذ تطرح هذه المقولات وما ينتج عنها كاشكالية يلزم الحديث عنها فيما يلي من الدراسة.

المبحث الرابع: الانتلجنسيا في العراق: سوسيولوجيا الفعل بين المنع والامتناع

إن السؤال الذي يقع الأختيار عليه بحكم الحاح موقف الإشكالية، يتضمن فهم دور فعل الانتلجنسيا في حركة الواقع وتوجيهه؟ وفي الواقع يتطلب السؤال منهجاً خاصاً للإجابة عليه، وهذا المنهج يتضمن بعدين: الأول، فهم مأزق الفعل (الانتلجنسيا في العراق) بالرجوع الى تحليلات نخبة من العلماء لا سيمّا عندما يتم إيراد السؤال الذي تم ايراده سابقاً حول دور وموقف المثقفين من مجمل حيثيات الواقع، البعد الثاني، يتضمن ما تم فهمه من مقاربات عديدة في هذا السياق لأجل اجمال معوقات سوسيولوجيا الفعل المدني بين ثقافة منع (انتشارية) وامتناع الفعل المدني ذاته عن الاضطلاع بالدور.

يبتدأ (كارل مانهايم)، في تحليل مأزق المثقفين من خلال ما يعرف بـ (رسالة المثقفين) التي تتبري عند شيوع حالة الجمود العقلي وانعدام رؤية وفهم العالم الخارجي، بعد أن يدرك المثقف أن استقلاله وعدم أدلجته، هما أساس هذه الرسالة لذا يصف فئة المثقفين بـ (الفئة اللاطبقية نسبياً) التي لم تلق مرساتها بعد[1]. والاستفهام الذي يثيره مانهايم حول معنى (اللاطبقية) هو أن يتجاوز المثقف عن جزئيات الافكار نحو اصلاح الواقع حتى لا يصنف ضمن مفردات الجماعات المتناقضة، والارتقاء نحو افكار تتجاوز الحلول المستعجلة أو حلول المحاباة، ليقدم المثقفين أنفسهم، أنهم ذو أفكار وبدائل بإمكانها المواجهة ومزاحمة الطروحات الأخرى عند طرح أي اشكالية يُراد لها البت في أمرها. ومن هنا يصف ما نهايم هذا لاستقلال والهوية للذات أنها تشكل (مرتبة) Stratum، لها خصائصها في التفكير والاتجاه والواقع[2]. فضلا عن كونها مشغلة للآخرين اذا ما أرادوا طرح مشروع ما للاصلاح، وبهذا المعنى فأن امكانية الاضطلاع بالدور ممكنة حسب تحليل مانهايم شريطة ما سلف من القول. عندئذ يمكنها–أي مرتبة المثقفين– أن تشكل مكانة وسطى يتيح لها الامكانية الفذّة نحو الارتقاء بالموقف اللااجتماعي الى موقف اجتماعي يتيح فيما بعد امكانية طرح مشاريع (تحديثية).

وفي هذا السياق، يمكن أن ينتقل المثقف بين مستويين من العلاقة مع مشكلات الواقع وتشكيلاته المتنازعة، المستوى الأول: يتضمن اقحام المثقف لنفسه ضمن الأطراف المتنازعة بغية فرض خياراته، وهذا البعد قد يشكل مأزق المثقف في العراق، اذا ما نظرنا الى دوره الغائب عن مجمل هذا النزاع، الى جانب اذا وجدناه داخل ضمن النزاع بين الجماعات، فانه يبقى عنصر تتجاذبه الاطراف المتنازعة، دون أن يفرض خياراته، وفي الحالتين، هو اما ممتنع عن اشكاليات الواقع، أو مُنع من دوره؛ بسبب حجم تأثير متبنيات ثقافة المنع. المستوى الثاني، يمثل الجماعات المختلفة، فهي تريد الإفصاح عن الهوية، أي هوية المثقف (مَنْ يمثل؟) أو (أين ينتمي؟)، وهما في الواقع سؤالين حرجين للمثقف، وفي هذا الإطار يكون المثقف أمام خيارين، الأول أن يفصح عن انتمائه، وفي هذه الحالة كما يقول مانهايم، بإمكان المثقف تقمص الدور، فيعلن أو يدخل في الانتماء شريطة أن يمارس دوره بفرض خياراته، وهنا ممكن أن يتخلص من مأزق (المنع والامتناع) بمعنى أنه يتجاوز منع ثقافة المنع لدوره، وفي الوقت نفسه، يخرج عن سباته وانعزاليته برفض الامتناع والدخول في تفاصيل الواقع المشكل. اما الخيار الثاني، فهو انفراد المثقف في الدور بعد الاعلان عن عدم الانتماء، وهنا الامكانية متوفرة، لكنها ليست بطابع مؤسسي كالخيار الأول. ونماذج الخيار الثاني موجودة من قبيل رجالات التنوير أو الاصلاح. هنا يمكن (للمثقفين) في العراق اداء هذه الأدوار المتعددة، أو تقمص أحداها شريطة (فرض الخيارات) لا (خيارات فرض)، لا سيما عند طرح (مشاريع) يُراد منها دفع الواقع المضطرب نحو (تسوية _ مأزق _ انفصال).

وثمة خيار منهجي، يقدمه محمد أركون، حول اشكالية المثقف والايديولوجيات المتناثرة، ومدى قدرة المثقف في التعاطي مع هذه الايدولوجيات دون تصنيفه ضمنها، وهذا الخيار يتمثل فيما يراه أركون بـ (الترضيات) التي يقدمها المثقف لهذا أو ذاك، وهو معناه أن المثقف مهما بلغ من القدرات المعرفية، يبقى رهن التناقضات المجتمعية، وهو ما يؤكد مقولة السوسيولوجيا أن الانسان كائن اجتماعي،

1. كارل مانهايم، الأيديولوجيا والطوبائية (مقدمة في علم الاجتماع المعرفة)، ترجمة: د. عبد الجليل الطاهر، (بغداد، مطبعة الارشاد، 1968)، ص251.
2. المصدر نفسه، ص253.

ومن ثم، فأنه لا يتمثل الحيادية بالمطلق، وانما يتأثر بما يحيط به، ولهذا فأن المثقف يعلن تضامناً تاريخياً لتراث ما ولفكر ما، كونه وببساطة وجد ذاته ضمن تراث تواترت على مفاهيمه وأدواته أزمان وتواريخ منذ أن انقطع الوحي عن مجتمعات الاسلام، ومن هنا فأن أركون يرى أن بناء وعي تأسيسي جديد أنما يتطلب عدم القفز مباشرة على قواعد التفكير السائدة، بل لابد أن يبدأ المثقف هنا بسؤال هذه القواعد عما اذا حظيت بموضعة تاريخية، بمعنى فهمها أنها نتاج تناقضات التاريخ والمجتمع، كما حصل مثلاً بالتراث الاسلامي من تناقضات مفهومية للدين ذاته وامداداته القائمة، لذا عندما يتم الحديث عن الفكر السائد ودور المثقف فيه، انما يتطلب ذلك ما يقدمه المثقف لهذا الفكر، بدل أن نفكر راديكاليا في الغاء هذا الفكر، لانه سوسيولوجيا، الفكر نتاج المجتمع وما تعاقد عليه الافراد ليكون مرجعا تقويميا لكل ما يصدر من سلوك، ومن ثم، على المثقف أن يعمل في هذا السياق، بمعنى، يعمل على تنشيط أو دفع الفكر السائد بمزيد من العقلنة بعد إخضاعه للتساؤل[1].

وكي يتحاشى المثقف، إيراده ضمن تصنيفات أو مقولات محدودة جداً، لابد أن يترافق دوره مع نجاعة ما يطرحه، وهنا يطرح السؤال الآتي: هل تقمص هكذا دور متاح لفئة أو لـ (جماعة) هي من السعة، حتى تؤثر في الموقف العام للجماعات الأخرى؟. وهو ذات السؤال الذي طرحه من قبل (سعيد) قائلاً: هل المفكرون أو المثقفون فئة كثيرة أم قليلة؟ وحتى يحيط السؤال إجابةً، قدم مفهومين أساسيين، قد ساداً القرن العشرين، الأول: لـ (أنطونيو جرامشي)، اذ الأخير يرى أن جميع الناس يفكرون، لكن مَنْ يقوم بوظيفة المثقف أو المفكر (قليلون)[2]. ويضيف أنّ مَنْ يقوم بهذه الوظيفة نوعين، الأول: المثقفون التقليديون، أمثال المعلمين والكهنة والإداريين، الثاني: (المثقفين المُنَسقّين)، وهم يرتبطون بالطبقات أو المشروعات التي تستخدمهم في تنظيم مصالحها[3]. يرى (جرامشي)، أن المثقفين المنسقين يشاركون بشكل ايجابي في النشاط الاجتماعي، بمعنى يغيرون الأفكار والآراء ويحدثون تغييرات في الأسواق[4]. ويبدو، أن الدراسة التي قدمها (فيبر) حول تطور الرأسمالية ودور الأخلاق فيها تتقارب مع فكرة المثقف الفاعل. إذ كانت حركة التحرر الاخلاقي التي قادها (لوثر) نموذجاً للبعد التفكيري والحافزي نحو تحريك المجال الاقتصادي واخراج الانسان من سباته أو عزلته الكنسية نحو عوالم الحياة المتنوعة[5]. وهذا يعني من جملة ما يعنيه، أن المثقف له كلمة مشفوعة بفكر نيّر ومعرفة دقيقة لمجريات الأمور كي يمكنه فرض فعله، وتلك الميزة تبدو نادرة سيمّا اذا كان الحديث عن المجتمعات المضطربة. هنا يضيف (جوليان بندا) مفهوماً ثانياً يرى فيه أن المثقفين وفقاً للميزة الأنفة، ندرة نادرة ورغم ندرتهم، فهم أسهموا بشكل مؤثر في صنع حدث ما زال الحديث قائم عنه، كسقراط ويسوع المسيح، سبينوزا، فولتير، رينان[6]. وخلاف ذلك، فان المثقف الذي يرمي بنفسه صوب متاهات (تنظيمات جماعية جارفة) كما يقول (بندا) وكما يفسرها (سعيد) أمثال الطائفية والمشاعر الجماهيرية والعداوات المستندة الى اختلاف القوميات، أنما يخرج من دائرة (المثقفين) كمفهوم حركي هادف.

ويؤكد (الفن جولدنر) على دور الميزة الأنفة، التي يتمثلها المثقف، بقوله: أن المثقفين لم يعودوا أشخاصاً يخاطبون الجمهور العريض، بل أصبحوا أفراداً ينتمون الى ما يسميه بـ (ثقافة الخطاب النقدي)، بمعنى أن لهم لغتهم الخاصة وأدواتهم المفهومية الخاصة[7]. وعندما يفقد المثقف نقده وأدواته المفهومية، ويستعيض بأخرى (ملقنة)، عندئذ يصبح فعل المثقف (امتناع) واضح، يجعل السلطات الرسمية بمأمن منه، الى جانب اغفاله من قبل (المقاولون) في ادارة الأزمات، وربما الأكثر مدعاةً للاستخفاف، حجم المعنيين بـ (التسوية) ازاء ما يعنيه الموقف للمثقفين. فعندما يفصم الدور عن مكانة المثقف، ويختفي مستوى التأثير على مجمل التفاعلات بتوافقاتها أو تناقضاتها، عندئذ تطرح نخبوية المثقفين كـ(إشكالية)، وهنا يقدم (حرب) ما يدعوه بـ(أوهام النخبة) قائلاً: ((أن أزمة المثقف

1. محمد أركون، القرآن من الخطاب الديني الى التفسير الموروث، ترجمة: هاشم صالح، ط1، (بيروت، دار الطليعة، 2001)، ص11.
2. أدوارد سعيد، المثقف والسلطة، ترجمة د. محمد عناني، (رؤية للنشر، 2006)، ص32.
3. المصدر نفسه، ص33.
4. المصدر نفسه، ص34.
5. جون إهرنبرغ، المجتمع المدني، مصدر سبق ذكره، ص134- 135.
6. ادوارد سعيد، مصدر سبق ذكره، ص35.
7 Alvin W. Gouldner, The Future of Intellectuals and the Rise of the New class (New York: Seabury Press, 1979),pp.28-40

هي في نخبويته))[1]. بمعنى أن المثقف يعاني اشكالية كبرى تتعلق بأفكاره وقدراته المفهومية لإشكاليات الواقع المجتمعي. وبهذا المعنى فان دور المثقف لا يقل شئناً عن دور الحركات الأخرى بمختلف تصنيفاتها، بل يفترض له أن يعلو على أدوار الجميع من خلال قدرته الفاعلة نحو احداث حدث أو اشغال السلطة والجماعة. لكن قبل ذلك، يستلزم الدور الفاعل الذي يقوم به المثقف عنصرين أساسيين كما يراهما (سعيد)[2]. الأول، طرح أسئلة حَرجّة أو فكرة مفيدة تلفت عناية كما قلنا (السلطة والجماعة)، أو وهو الخيار الثاني، بعزل ذاته وهو الخيار الأضعف، فيتم استيعابه ضمن مؤسسات تقليدية. والخيار الأول، الذي يتمثله المثقف، انما يدل على قدرته الابداعية أولاً، ورصده الفاعل لمقتضات الحال، مع اشغال الحال بما يثيره المثقف، مما يجتمعان معاً ضمن سياق الخاص والعام للدور الفاعل. والمثقف كما يُفهّم من الايضاحات السابقة، عنصر مؤثر، بل والحال التاريخي يخبرنا بذلك، أن المثقف يرتبط أسمه بنقيضه الآخر (السلطة)، ومعنى ذلك، أنه يشغل صانعي القرار، بل ويسهم بشكل كبير بتغيير القرارات وخلق قضايا للرأي العام. ويبدو في قضية (دريفوس)[3] الشهيرة نموذجاً لنشأة جدلية (المثقف والسلطة) التي أتاحت الفرصة لإقحام المثقفين أنفسهم في السجال العام وفرض خياراتهم. وبالتالي، يعد المثقف وليد قضية اجتماعية وسياسية شهيرة كالتي ارتبطت بقضية دريفوس في فرنسا عام 1894، وعلى أثرها شَكّل المثقفون ما يعرف بـ (جماعة المثقفين) في فرنسا، أصدروا على أثرها بياناً نُشر أنذاك في جريدة (الفجر) 1898 مفاده:(إن الموقعين أسفله يحتجون ضد خرق الاشكال القانونية لمحضر سنة 1894، ..، ويلحون على مراجعة الحكم الصادر في حق دريفوس[4]. ومن ثم، فأن أصل الإشكالية تكمن في العنصرين الذين وصفناهما في عنوان البحث، منع المثقف وامتناعه، فلا يمكن الحديث عن دورٍ للمثقف لا سيّما في العراق، اذا ما عرفنا مع (غياب الاحصاءات)، أن كل الحركات مبدئياً كانت تستدرج المثقف تحت مضلاتها وتقدمه كمستشار لها، يعبر عن خياراتها المحدودة، وحتى اذا ما تحدثنا عن صراع بين عنوان المثقف والجماعة بمختلف تصنيفاتها، انما كان يحيل المثقف الى الدور الاضعف في التأثير على الواقع الاجتماعي برمته، أو بجعله وسيطاً لحل النزاعات بين السلطة والعشائر، سيما وهذا ما أكده (فرنيا) أن المثقف (الافندي) في العراق، كان دوره لا يتعدى دور الوسيط[5].

ويبدو هنا، أن المثقف لا يعمل على اشغال السلطة أو الجماعة، بل كان يعمل في الغالب على تأمين وجوده، واذا أراد أن يتحرك، فأنه إما أن ينضم الى احدى حركات الاحتجاج الديني[6]. وهو أحد خيارات الخروج من المأزق الذي أشار اليه (مانهايم)، أو يتحول ثقافياً عندما يستبدل بِزَّتهُ الرسمية بعقال وكوفية عربية. إن ادراك المثقف في العراق لإشكالية اللعبة ازاء تعددية القيم في المجتمع، انما يرتبط سوسيولوجيا بذاك التناقض (الصراع) الذي أدركه الوردي، عندما يجد المتعلمين أو المثقفين أنفسهم أمام حالة جدلية راكدة لتناقض القيم (بدوية / حضرية)[7]. فلا يجدون مخرجاً لهذه الجدلية، الا بالتحرك ضمن حدودها الثقافية، مبتكرين في ذلك نمطاً سلوكياً يتمثل بتماسات ثقافية، يمكن رصدها مبدئياً من خلال سلوك الفرد، وهو ببزته الرسمية صباحاً، وبكوفيته وعقاله مساءً. وقد لا يشكل هذا الامر ظاهرياً، أي مأزق يُذكّر، الا انه، يُلحّظ عليه، أنه مأزق خفي، يدفع بالموقف العام، الذي وجد المثقف نفسه فيه الى البقاء في نفس المأزق مع مداراته دون استفزازه بسؤال أو فكرة مضادة، أو تبني مشروع (تحديث)، أو على الأقل اشغال الرأي العام بقضية ثقافية يتمثلها شخص مثقف، كما شاهدنا وسمعنا سابقاً عن قدرة (نصر حامد أبو زيد) في اشغال الرأي العام المصري بعد اتهامه بالكفر. ومن هنا، يبرز نمطين من المثقفين كما يراهما ابو زيد، نمط المثقف التبريري الذي يدور في فلك النفعي والسياسي المباشر، ونمط من المثقفين يهتم بالتحليل والتفسير من دون أن يدخل في لعبة نفعية الحقيقة[8].

1. علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف، ط3، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2004) ص50.
2. ادوارد سعيد، مصدر سبق ذكره، ص45.
3. (دريفوس): أدانت احدى المحاكم الفرنسية، عام 1894 ضابطا فرنسيا برتبة قبطان يدعى ألفريد دريفوس بتهمة تسريب معلومات عسكرية الى المانيا، وقد بدت القضية من الوهلة الاولى انها قضية تجسس وخيانة استحق معها النفي الى احدى الجزر الغابرة وقد انقسم ازاء هذه القضية بين مؤيد للحكم ومناقض له وتحولت القضية انذاك الى قضية رأي عام.
4. محمد الشيخ، المثقف والسلطة، دراسة في الفكر الفلسفس الفرنسي المعاصر، ط1، (بيروت، دار الطليعة، 1991)، ص15.
5 .R. Fernea, Shaykh & Effendi, Harvard Press, Massp. Pp. 150-157.
6. فالح عبد الجبار، العمامة والافندي، سوسيولوجيا خطاب وحركات الاحتجاج الديني، ترجمة: أمجد حسين، ط1، (بيروت، دار الجمل، 2010). ص151.
7. د. علي الوردي، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، (بغداد، مطبعة العاني، 1965).
8. د. نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ط1، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2000)، ص17.

ان اشغال الرأي العام بقضية ما، لهو أمر في غاية الأهمية، كونه سوسيولوجيا، يحيل الجماعات الراكدة ثقافياً الى موقف اثبات الدور، ولو كان بردة فعل قاسية، لكنها ضرورية لإثبات قدرة الفعل المدني على التأثير في الجماعات وحركة الواقع، أو خلق حركة ثقافية، كالتي أوجدتها قضية دريفوس في فرنسا مثلاً.

ولنقترب محلياً، يمكننا أن نرى في نموذج (علي الوردي) المثقف الفاعل، الذي جمع بين دوره الخاص (شهرته) ودوره العام، الذي تمثل في خلق موضوع أو اشكالية ما، وما يزيد هذا المثقف وغيره من المثقفين شهرةً، أنهم وبعد حين من الدهر تكون مواضيعهم أو الاشكاليات التي أثاروها، موضع نقاش مستمر وقائم على الأقل.

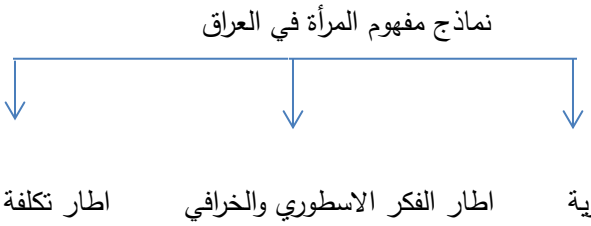
لكن يبقى السؤال الان هل النماذج السابقة موجودة الان وأنها تقدم لنا حدثاً يسهم في ايجاد أو خلق فضاءً ثقافياً ملفتاً؟ يبدو أن هذا الامر ما زال مؤجلاً في العراق، اما الاسباب التي ترتبط أشد الارتباط، انما تتعلق بعقدة (الدولة) لدى العراقيين، فهي ليست كما أريد لها في السوسيولوجيا السياسية، أن تكون متفاعلة مع الواقع الاجتماعي (المجتمع)، بفضلها يكون الحديث عن مفهوم سياسي _ اجتماعي هادف[1]. لكن الحال يؤشر على فقدان هذا الترابط المنطقي، والإحالة بدلاً عنه الى منطق سلطة الجماعات التقليدية في إدارة الافراد بعد انتزاع فردانيتهم، وفرض الخيارات بعد رفض خياراتهم، وعندئذ تطرح قضية (المؤسسة الحديثة والافراد) كمأزق.

المبحث الخامس: المرأة في العراق.. معوقات بناء النموذج

يمثل بناء نموذج المرأة الفاعلة، أحدى أبرز تحديات مشاريع التنمية في أي بلد كان، وبناءه في العراق يبدو في غاية التعقيد؛ فهو يتحرك ضمن دائرة المعوقات العامة، بدءاً بالخصائص الثقافية لسلوك المنع، مروراً بثقافة التدين الواسعة، وصولاً الى المؤسسات السياسية. وبدءاً، فان دور الخصائص الثقافية لسلوك المنع أنما تقدم انطباعاً أولياً حول عدم قدرة هذه الخصائص على توجيه دور المرأة بما يجعلها فاعلة، لا سيما عندما تتحول مفردات (الرجولة، العيب، التفكير الخرافي..) الى صياغات فعل تتجسد أكثر في علاقات قوة يبقى رهان المرأة فيها ضعيف.

إن قوة الخصائص الثقافية لسلوك المنع، أنما لا تكمن في تراكماتها التاريخية فقط، بل تدعم سوسيولوجيا من خلال قبول مستوى التأثير الذي وصلت اليه هذه الخصائص. ومبدئياً، تُطرح ثلاث مفهومات لكيفية تحديد دور المرأة في العراق وهي كما نبينها في الرسمة التالية:

رسمة (3) توضح معوقات بناء نموذج المرأة



هناك العديد من الخصائص الثقافية التي توصف أنها (معوقات) تجاه دور المرأة، لا سيما عندما يرتبط الأمر بثقافة العصبية القبلية، وطرح قضية المرأة كرهان توازني ما بين العشائر، بمعنى تقديم المرأة قربان لخفض مستوى النزاع العصبوي بين العشائر، وقد يستغرب كثيراً، اذا ما كان الرهان بمستوى (سبي جماعي)، أي بلوغ الرهان ذاته احصائياً حداً يتلائم مع مستوى النزاع، ولنا أمثلة في النزاعات العشائرية في جنوب العراق، التي وصلت لمرحلة لا يروضها منطق ديني أو منطق سياسي، بل تحولت بفعل راسب تأريخي الى طقس اعتادت عليه العقلية العصبية لهذه العشائر.

1. د. علي وتوت، الدولة والمجتمع في العراق المعاصر، اطروحة دكتوراه، (جامعة بغداد، كلية الاداب، 2004).

وهذا المنطق الطقسي انما تتصدره المرأة بوصفها أداةً للتسوية، الى جانب تكريسه لخصائص الذكورة. إن اعطاء الاولوية لمصادر سلوك المنع في التعامل مع المرأة، انما يكون للأخيرة دور فيها، أي أن المرأة بحكم موقعها الضعيف وقبولها الاضطراري بما تقدمه (الجماعة: العائلة، العشيرة..) من أوامر أو سياقات سلوك انما تكون للمرأة هنا دوراً في تأكيد مصدر القوة (Power) الاشكالي، وهذا ما يقود الى طرح قضية أخرى، هي أن المرأة في كافة المعادلات المجتمعية تكون نموذجاً لإشكالية جريئة هي تلك الموصوفة بـ (اشكالية الجنس)، التي لم تروض مدنياً، والسبب العريض لذلك، يعود للعمق التاريخي والاخراجات السوسيولوجية لهذه الإشكالية عبر العائلة أو الاسرة الى كل الترابطات المجتمعية الاخرى، لتأكيد قضية المرأة بكونها مرتبطة بمفردة الجنس[1]. التي هي واقعاً مستفزة لشعور العراقي؛ كونه باستمرار ينظر اليها كـ (غريزة) متوهجة، ومن هنا يُزاح المعنى السوسيولوجي عن المرأة عندما يصار دورها كـ (فاعل) الى مجرد نزوة يتربص بها الكثيرون، حتى وان تقمصت أدواراً مجتمعية – رسمية، يبقى المعنى الاشكالي للجنس هنا ماثلاً سيميائياً يخرج لنا تباعاً حزمة دلالات تؤشر الى مدى كبير العُقّد التي تؤسر ثقافة الفرد العراقي. اللافت للنظر، أن الفجوة الجندرية متعمقة ومتوسعة الى كافة المؤشرات التنموية سواء في التعليم أو النشاط الاقتصادي، أو حتى ما يتعلق بنصيب المرأة من الناتج المحلي الاجمالي[2].

وما يؤكد التفاوت الجندري، أن المرأة في العراق ن تتحمل نتائج الصدمات، لا سيّما بعد حالات التهجير الواسعة وعمليات القتل التي راح ضحيتها العديد، كل ذلك يجعل المرأة في دور حرج جداً[3]. كونها ضمن موقف مواجهة يتطلب منها تكلفة كبيرة، سيّما أنها ستتبنى أدواراً اضافية من قبيل الاخذ بزمام الامور من اعالة الابناء بعد فقدان الزوج لأي سبب كان، فضلا أنها تتحمل تكلفة أخرى مضرة بكرامتها خاصة ما يتعلق بالنزوح والسبي الجماعي الذي قامت به (داعش) الذي سيؤرخ له التاريخ بأبشع ما دونه التاريخ سابقا.

وعندما يرتبط الأمر بالمناداة بحقوق المرأة، فان ثمة أسس عميقة قد يتناساها القائمون على الخطاب الحقوقي، لعل أبرزها القضايا المجتمعية والثقافية من قبيل التعبير عن الذات وارتباطها بمفردات (العيب وقسمات الوجه الرافضة للموقف..) والعلاقة مع الجنس الأخر، وحرية التعبير لذاتها في طرح مشكلاتها الخاصة، ومن ثم، رضوخهن لوصمات الفعل الرافضة وهذا على الأقل ما تذكره دراسة مقتضبة عن تعامل الفتيات مع قرارات السلطة الأبوية بنوع من الرضوخ والقبول الإكراهي[4].

إن كل ما ذكر سابقا، لا يبرئ المرأة عما يجري لها، فهي أسيرة اعتقاداتها الخاطئة، والمسؤولة في الوقت نفسه عن تخلفها، فهي تتعامل على مساحة واسعة من الافكار والمعتقدات الخرافية في حل أزماتها النفسية والزواجية والتعليمية..، وثمة دراسات في هذا السياق تحكي عن تفوق جندري يميل للمرأة في تبني الافكار والمعتقدات الخرافية[5]. (كالسحر والطرايح والعلويات وبعض المقامات المزارية الموهومة والمبتكرة لأغراض اقتصادية..)، ومن ثم، ايكال كل الحاجات تقريباً الى الماورائيات برمزياتها المبتكرة أرضياً وهذا على الاقل ما وجده سيد عويس في فحصه للرسائل المبتعثة الى ضريح الامام الشافعي[6]. ومحلياً فان التفكير الخرافي للمرأة العراقية يشكل جزءاً كبيراً من حياتها، ففي دراسة جامعية أن ملامح التفكير الخرافي تنتشر في الاوساط الجامعية اناثاً وذكوراً[7].

وهذا أمر يُدلّل على ملامح البنية المعرفية عموماً، فهي يدخل في صياغتها وتكوينها عنصر المعتقدات الخرافية، التي تلازم سلوك العراقي لا سيّما في الظروف الراهنة، اذ تشكل تعويضاً وميكانيزم لإدارة الازمات؛ بفعل غياب فاعلية المؤسسات الرسمية، التي هي بحاجة ملحة الى تحديث لآليات عملها، والا، سوسيولوجيا، يبقى النكوص حاضراً بقوة لدى الفرد العراقي تجاه الجماعات التقليدية

1. ينظر: ابراهيم الحيدري، النظام الابوي واشكالية الجنس عند العرب، ط1، (بيروت، دار الساقي، 2011).
2. د. عزة عبد العزيز سليمان، تضمين النوع الاجتماعي الجندر في مبادرات الميزانيات الوطنية، مجلة بيت الحكمة، بغداد، العدد 43 السنة التاسعة 2006، ص140.
3. د. كريم محمد حمزة، مشكلة الفقر وانعكاساتها الاجتماعية في العراق، (كتاب)، بيت الحكمة، 2011، ص 58.
4. د. ناهدة عبد الكريم، مشكلات الشابة العراقية، دراسة ميدانية استطلاعية لتصورات عينة من الشابات العراقيات الموظفات واقتراحاتهن لحلها، بغداد، بيت الحكمة، العدد 19، 2008، ص18 وبعدها.
5. د. سامية حسن الساعاتي، السحر والمجتمع، دراسة نظرية وبحث ميداني، ط1، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، 1982.
6. سيد عويس، رسائل الى الامام الشافعي، ط2، الكويت، دار الشايع للنشر، 1978.
7. جوان بختيار بهاء الدين حكمت، انتروبولوجيا السحر في المجتمع العراقي، دراسة تحليلية في الانتروبولوجيا الاجتماعية، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة بغداد، كلية الآداب، قسم علم الاجتماع، 2003

والاحتكام لآليات عملها، وهذه البدائل التي صك اصطلاحها جارلس كولي، عند تفريقه للجماعة الى أولية وثانوية، والارتداد عنده يعني أن الفرد يسئم من غياب مردود المؤسسات نفسياً أو وجودياً (أمنياً) ليستعيض عنها بالانكفاء الى الجماعات الأولية والانسياق وفقاً لمعتقداتها.

المصادر

1. إيان كريب، النظرية الاجتماعية من بارسونز الى هابرماس، ترجمة د. محمد حسين غلوم، د. محمد عصفور، (الكويت، عالم المعرفة، 1990).
2. الآن تورين، براديغما جديدة لفهم عالم اليوم، ترجمة: جورج سليمان، ط1، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2011).
3. أدوارد سعيد، المثقف والسلطة، ترجمة د. محمد عناني، (رؤية للنشر، 2006).
4. ابراهيم الحيدري، النظام الابوي واشكالية الجنس عند العرب، ط1، (بيروت، دار الساقي، 2011).
5. إيان كريب، النظرية الاجتماعية من بارسونز الى هابرماس، ترجمة د. محمد حسين غلوم، د. محمد عصفور، (الكويت، عالم المعرفة، 1990).
6. تشارلز تيللي، الديموقراطية، ترجمة: محمد فاضل طباخ، ط1، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2010).
7. جون اهرنبرغ، المجتمع المدني التاريخ النقدي للفكرة: ترجمة د. علي حاكم صالح، د. حسن ناظم، ط1، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2008).
8. جون رولز، العدالة كإنصاف (إعادة صياغة)، ترجمة: د. حيدر حاج اسماعيل، ط1، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2009).
9. جوان بختيار بهاء الدين حكمت، انتروبولوجيا السحر في المجتمع العراقي، دراسة تحليلية في الانتروبولوجيا الاجتماعية، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة بغداد، كلية الآداب، قسم علم الاجتماع، 2003.
10. دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة: د. منير السعيداني، ط1، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2007).
11. رونالد انجلهارت، و(اخرون)، كراهية الاجانب وتضامن الجماعة في العراق، تجربة طبيعية عن تأثير الشعور بعدم الامان، فصل في منصور معدل (تحرير): مسح القيم العالمي، القيم كما تدركها جماهير العالم الاسلامي والشرق الاوسط، ، ترجمة: عبد الحميد عبد اللطيف، ط/1، (القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2010).
12. رينيه جيرار، العنف والمقدس، ترجمة: سميرة ريشا، ط1، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2009).
13. سامية حسن الساعاتي، السحر والمجتمع، دراسة نظرية وبحث ميداني، ط1، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، 1982.
14. سيد عويس، رسائل الى الامام الشافعي، ط2، الكويت، دار الشايع للنشر، 1978.
15. دكتور عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، ط2، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2007).
16. دكتور عايد عواد الوريكات، نظريات علم الجريمة، ط1، (عمان، دار الشروق للنشر والتوزيع، 2004)، ص147.
17. علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف، ط3، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2004).
18. علي الوردي، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، (بغداد، مطبعة العاني، 1965).
19. عزة عبد العزيز سليمان، تضمين النوع الاجتماعي الجندر في مبادرات الميزانيات الوطنية، مجلة بيت الحكمة، بغداد، العدد 43 السنة التاسعة 2006.
20. علي وتوت، الدولة والمجتمع في العراق المعاصر، اطروحة دكتوراه، (جامعة بغداد، كلية الاداب، 2004).
21. فالح عبد الجبار، بنية الوعي الديني والتطور الرأسمالي، ط1، (دمشق، مركز الابحاث والدراسات في العالم العربي، 1990).

22.فالح عبد الجبار، العمامة والافندي، سوسيولوجيا خطاب وحركات الاحتجاج الديني، ترجمة: أمجد حسين، ط1، (بيروت، دار الجمل، 2010).
23.كامل المرایاتي، في سوسيولوجيا المجتمع المدني، بيت الحكمة، بغداد، العدد 36، 2004.
24.كارل مانهايم، الأيديولوجيا والطوبائية (مقدمة في علم الاجتماع المعرفة)، ترجمة: د. عبد الجليل الطاهر، (بغداد، مطبعة الارشاد، 1968).
25.كريم محمد حمزة، مشكلة الفقر وانعكاساتها الاجتماعية في العراق، (كتاب)، بيت الحكمة، 2011.
26.متعب مناف، لماذا المجتمع المدني، بحث في سوسيولوجيا الانتماء والولاء، مجلة بيت الحكمة، بغداد، العدد 36، 2004.
27.متروك الفالح، المجتمع الديموقراطي والدولة في البلدان العربية، دراسة مقارنة لإشكالية المجتمع المدني في ضوء تريف المدن، ط1، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2002).
28.محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي (محدداته وتجلياته)، ط6، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2007).
29.محمد أحمد بيومي، علم الاجتماع الديني، تقديم دكتور محمد عاطف غيث، ط2، (الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1985).
30. . محمد أركون، القرآن من الخطاب الديني الى التفسير الموروث، ترجمة: هاشم صالح، ط1، (بيروت، دار الطليعة، 2001).
31.محمد الشيخ، المثقف والسلطة، دراسة في الفكر الفلسفة الفرنسي المعاصر، ط1، (بيروت، دار الطليعة، 1991).
32.نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ط1، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 2000).

المصادر بالإنكليزية

Alvin W. Gouldner, The Future of Intellectuals and the Rise of the New class (New York:Seabury Press, 1979),pp.28-40
R. Fernea, Shaykh & Effendi, Harvard Press, Massp. Pp. 150-157.
Civil Social,and Pea building Potential, Limitations and Critical Factors: in Social Development Department February 2007, p.3-6