سلسلة دراسات الفكر المعاصر ٧

المجتمع والدين والسلطة

قراءة نقدية في فكر عليّ الوردي

■ قاسم شعيب

مركز براثا للدراسات والبحوث
Baratha Center for Studies and Research

■ المُجتمع والدّين والسُّلطة
قراءةٌ نقديَّةٌ في فِكر علي الوَردي
- قاسم شعيب-

◆ رقم الطبعة: الأولى
◆ تاريخ الطبعة: ٢٠٢٥ م - ١٤٤٦هـ
◆ مكان الطبعة: بيروت - بغداد

الآراء المطروحة لا تعبر عن رأي المركز بالضرورة

© جميع الحقوق محفوظة للمركز

مَركزُ بَراثا للدّراسَاتِ وَالبُحُوثِ
بيروتَ - بَغدَادْ

Baratha Center for Studies and Research
www.barathacenter.com
barathacenter@gmail.com

سلسلة دراسات الفكر المعاصر ٧

المجتمع والدين والسلطة

قراءة نقدية في فكر علي الوردي

• قاسم شعيب

مركز براثا للدراسات والبحوث
بيروت - بغداد

سلسلة دراسات الفكر المعاصر

التعرُّف على الأفكار المعاصرة من أوجب واجبات عصر السماوات المفتوحة وطفرة تقنية المعلومات؛ فكما وَرَد عن الصادق ﷺ: «العالم بزمانه لا تهجُم عليه اللَّوابسُ.» وعن علي ﷺ: «حَسْبُ المرءِ ... من عرفانه، علْمُه بزمانه.» فكم مَن شبهات قديمة وخدع بالية تحاول تجديد نَفسها فَي كل عصر بثوب جديد ومصطلحات ومقاربات حديثة، إلا أن العالم المدقق يستطيع أنَّ يميّز بينها وبين الإبداع الفكري الذي ينطلق من ثوابت الدين وأصوله، ويبدع في التطبيقات والتفريعات.

في عصر جاوزت فيها أعداد الجامعات والمؤسسات البحثيَّة عدة آلاف وتعمَل كماكينات لا تتوقف لتوليد الأفكار، قررنا في «مركز براثا للدراسات والبحوث» ومن خلال (سلسلة دراسات الفكر المعاصر) أن نقدم للقارئ قراءة نقديَّة واعية للنظريات والأفكار المعاصرة، على موازين معرفية إسلامية أصيلة؛ من أجل إطفاء بريق كل ما هو جديد، وإزالة الرهبة التي تصنعها أدوات التبجيل والتفخيم، لنحاكم الفكرة المجرّدة على أرضيّة موضوعيّة.

بعد طفرة تقنيات الاتصال والمعلومات وانتشار شبكات التواصل الاجتماعي، نشأت هموم وأسئلة ودوافع وأنماطُ تفكير جديدة أعادت هندسة المفاهيم التي كانت معتادة، وأمام موجات الإحيائية والحداثوية والإنسانوية و...، كان لابد من الاستجابة لهذه التحديات باستحداث مشروع فكري إسلامي فاعل، يفرز بين الجديد والمستعاد، ثم يفكك الأفكار وينسبها إلى أصولها وأوَّلياتها، ويكشف الغموض عن الأفكار الملتبسة والمتلبِّسة. أو تقديم قراءة جديدة للمفاهيم الأصيلة تجيبُ عن أسئلة الحاضر، من خلال مقاربات تأسيسية تحافظ على الهوية الإسلامية.

مقدمة

أثـار عالم الاجتماع والمفكر العراقي (علي الـوردي) كثيراً من الجدل في تحليلاتـه للواقع الاجتماعي العراقي خاصـة، والعربي عامة، خلال القرن العشرين. ومثَّل صوتًا مثيراً يجمع بين انشغاله الأكاديمي والقُرب من الناس العاديـين، في رؤيته النقدية لآليات التفكير العامة، من خلال تخصُّصه في علـم الاجتماع، الَّذي حوَّلـه إلى أداة لتشريح البِنيـة الفِكرية والاجتماعية لمجتمعه، وتفكيك ما اعتبره تناقضاتٍ ثقافيةً ونفسيةً فيه.

كتب (الوردي) بأسـلوب شعبيّ، فاسـتخدم الحكايات والنَّوادر والأمثال الشـعبية جسرًا بين الأكاديمية والجمهور، واسـتطاع أن ينقل أفكارًا معقّدةً بلغة بسيطة. قال إنَّه درس التاريخ لفَهم الحاضر، وكيف شكّلت الأحداث التاريخية القِيَم الاجتماعية المعاصرة. وهذا الأسـلوب جعل أفكاره متاحة للجميع، ممَّا قوَّى دوره الفِكري، وإنْ اختلف المتلقُّون فيه.

لا يمُكــن فهم المجتمع من خلال نظريات مجرَّدة، بل لا بُدَّ من الملاحظة المباشرة للسلوكيَّات والتَّفاعلات اليوميَّة. مثَّلت هذه الفكرة محورَ كتابات (عــلي الوردي)، الَّذي حلَّــل الصّراع بين القِيم البدويَّــة، كما هي العصبية القَبليَّة، والقِيم الحضريَّة، كما هي الفرديَّة والالتزام بالقانون. وهذا التَّحليل لم يكــن مُجرَّد وصف، بل كان نقدًا اجتماعيًّا حادًّا. غير أنَّه لم يُقدّم حلولاً حقيقية للمشــكلة، بل ربمَّا عمَّقها، بسبب الخلفيَّة المعرفيَّة التي كان يَنقُد من خلالها الواقع الاجتماعيَّ.

كان (الوردي) مُتأثّرًا بأفكار (عبد الرحمن بن خلدون) حول العصبيَّة وصراع البــداوة والحضارة، لكنَّــه تأثَّر أيضًا بمنهج (فرنســيس بيكــون- Francis Bacon) الاســتقرائي، ومنهــج (أوغســت كونــت- Auguste Comte) الوضعــي، وفلســفة (ويليــام جيمــس- William James) البراغماتيــة، والفلسفة السفسطائية، ومدرســة التَّحليل النَّفسي لـ(فرويد- Freud). كما اســتلهم نظريَّات عــالم الاجتماع الأمريــكي (ويليام أوغــبرن- William Ogburn)، الــذي كان يتحــدَّث عن مفهوم "الفجــوة الحضارية" ليطبّقها عــلى المجتمع العراقي. كما توجد لديه أفكارٌ مســتمدَّة من علماء اجتماع آخرين.

تبنَّى (الوردي) فكرة النســبية إطارًا تحليليًّا عامًّا. فأكّــد أنَّ الحقائق والقِيم ليست مطلقة، بل تتشكل وفق السّياقات الثَّقافيَّة والاجتماعيَّة، معتبراً ذلك مدخلاً للتَّســامح الفِكري، ووسيلة لتجاوز الصراعات. غير أنَّ هذا التَّوجه

أفضى إلى تشكيكٍ عقيمٍ في الحقائق والقيم. لقد ظهر هذا الاتجاه مع المدرسة السُّفسطائيَّة، التي كان يشتغل أصحابها بالمحاماة والتَّعليم، وكانوا يبحثون عن مبرّرات للدفاع عن موكّليهم من المجرمين من أجل تبرئتهم.

وبالتَّوازي مع نظريات العلوم الاجتماعية والنفسية، والرؤية النّسبية للأفكار والوقائع، اختار (الوردي) أيضًا المنهج الاستقرائي القائم على دراسة الواقع المتحرك في الحياة اليومية، ومن خلاله قدَّم تحليلات لسلوك النَّاس.

تأثَّر (الوردي) بمناهج الغربيّين، وكانت أفكار علماء الاجتماع والنَّفس، ورُؤى المستشرقين حاضرة في أعماله. ومن الصعب القول إنه لم يكن يحمل رؤية فكريَّة وفلسفية بعينها. كان في أحكامه سُفسطائيًّا، بالمعنى الذي يُحيل إلى إيمانه بفكرة النسبية، وأنَّ الحقيقة المطلقة لا أحد يمتلكها، وهذا ما جعل مواقفه مبرِّرة لكل وجهات النَّظر حتى لو كانت نفعيَّة وانتهازيَّة. وربما وقف أحيانًا مُحايدًا تجاه أحداث أو ظواهر كبيرة.

طبَّق (الوردي) المناهج الفلسفية والاجتماعية والنفسية الغربية على المجتمع العراقي، ولم يزعم أنَّه جاء بنظريَّة جديدة خاصَّة به، وكان من الطَّبيعي أن يصل إلى نتائج مثيرة ومستفزة أحيانًا.

لم يتوقَّف إرث (الوردي) عند المرحلة التاريخيَّة التي عاش فيها، بل استمر حاضرًا ومؤثّرًا إلى اليوم؛ فأفكاره لا تزال موضوع جدل، وتُسهم في النّقاش الدَّائر حول تحديات كثيرة، مثل الاستقطاب الثقافي وأزمة

الهُويَّة. ومن المُهم عدم التوقّف عند استكشاف قِراءات (الوردي) للواقع في أبعاده المختلفة، باعتباره مُفكّرًا نِسبيًّا، وناقدًا اجتماعيًّا، والذهاب إلى قِراءة إرثه قراءة نقديَّة في أطروحاته المختلفة، وهذا ما ينسجم مع دعوته لِلنَّقد وتبنيه للرُّؤية النّسبيَّة.

وهذه الدراسة تريد أن تستكشف دور (الوردي) في مسار الفِكر النَّقدي، من خلال قراءة تحليليَّة ونقدية لمنهجه الاستقرائي، واتجاهه النّسبي، وأدواته البحثيَّة، بما هي وسائل لفهم التَّحديات الاجتماعية المُركَّبة. لكنَّها لن تتوقف عند ذلك، بل ستناقش مُجمل أطروحاته وأفكاره.

ستُقسّم الدّراسة إلى مقدّمة، وخمسة فصول، وخاتمة. يبحث الفصل الأوَّل في الخلفيَّة الاجتماعية، وخُطوات المنهج لدى (علي الوردي). ويتناول الفصل الثاني الإطار النَّظري لدراسة الاجتماع العراقي. ويُركّز الفصل الثالث في الدّين والسُّلطة من زاوية اجتماعية، والفصل الرابع في ثُنائيَّة العلمانيَّة والديمقراطيَّة في المجتمعات العربيَّة من منظور اجتماعي. أمَّا الفصل الخامس فيبحث في مسارات «التَّاريخ الإسلامي» المبُّكر بعيون سوسيولوجية كما قدَّمها (الوردي).

قاسم شعيب

تونس

٨ ذو القعدة ١٤٦٦هـ/ ٠٦-٠٥-٢٠٢٥م

الفَصْلُ الأَوَّلُ

الخلفيَّة الاجتماعيَّة وخُطوات المنهج

يبقى (علي الوردي) (١٩١٣-١٩٩٥)، عـالم الاجتماع والمُفكّر العراقي، واحـدًا من أبـرز المؤثّرين الذيـن شـكّلوا الفكر الاجتماعـي في العراق والعـالم العـربي خلال القرن العشريـن، من خلال كتاباتـه المختلفة عن السَّائد، والتي قدَّم فيها تحليلات نقدية للمجتمع العراقي، وقضايا الطائفيَّة والعصبيَّة، والهُويَّة في سياق التحولات السياسية والثقافية.

المبحث الأوَّل: الخلفيَّة الاجتماعيَّة

وُلد (علي حسـين الوردي) في بداية القرن العشرين، سنة ١٩١٣، في حي الأعظميَّـة ببغـداد، وهي منطقة معروفـة بتنوُّعها الثَّقـافي والدّيني؛ حيثُ اختلطت فيها العائلات السُّـنيَّة والشّـيعيَّة والمسـيحيَّة واليهوديَّة في تلك الفترة. ونشـأ (الوردي) في عائلة شيعيَّة متوسّطة الحال، وكان والده يعمل في تجارة الأقمشـة، ممَّا سـمح له بالتَّعرف على طبقات اجتماعيَّة متنوعة

منذ صغره. صاغت هذه البيئة وعيه المُبكّر بالاختلافات الثَّقافيَّة والطَّائفيَّة، وهو ما انعكس لاحقًا في تحليلاته للعصبيَّة والطَّائفيَّة[١].

أوَّلًا: النَّشأة والتَّكوين

تأثَّر (الوردي)، في طفولته، بالحياة الشعبيَّة في بغداد. كان يستمع إلى القصص الشعبيَّة ويُلاحظ التَّناقضات الاجتماعية، كما في الفجوة بين القِيم القَبليَّة والحضريَّة. كما أنَّ قربه من الأسواق والمقاهي جعله يُراقب عن قرب الطّباع البشريَّة، المتراوحة بين الصَّادق والكاذب، والقنوع والطَّمَّاع، والمتواضع والمتكبّر، فيما يسميه بالتَّجزُّء أو الانقسام في الشخصيَّة، وهي ملاحظات تحوَّلت إلى أساس لتحليلاته النَّفسيَّة والاجتماعيَّة[٢].

بدأ (الوردي) تعليمه في المدارس الحكوميَّة في بغداد؛ حيثُ أظهر شغفًا بالقراءة والتعلُّم. ثمَّ التحق بكلية الحقوق في جامعة بغداد، وحصل على شهادة البكالوريوس عام ١٩٣٦م، لكنَّه اختار، لاحقًا، دراسة علم الاجتماع، بسبب اهتمامه بالبحث في تعقيدات السلوك المُجتمعي. وفي عام ١٩٤٨م، حصل على مِنحة للدراسة في الولايات المتَّحدة، فالتحق بجامعة تكساس

---

١ - علي الوردي: دراسة في سوسيولوجيا الإسلام، ص١٠. . (من مقدمة الناشر د. حسن الهنداوي)

٢ - علي الوردي: شخصية الفرد العراقي، ص٥٧.

في أوستن؛ حيثُ نال درجتي الماجستير عام ١٩٥٠م والدُّكتوراه عام ١٩٥٢م في علم الاجتماع[١]. خلال دراسته في أمريكا، تأثَّر (الوردي) بعلماء الاجتماع الأمريكيّين، خاصَّة أعمال (روبرت إي بارك- Robert E. Park) (١٨٦٤-١٩٤٤)، الذي ركَّز على ديناميكيات المجتمعات الحضريَّة. كما تأثَّر بعلماء النَّفس، مثل (سيغموند فرويد) (١٨٥٦-١٩٣٩)، و(كارل يونغ- Carl Gustav Jung) (١٨٧٥-١٩٦١) اللذين قدَّما مفاهيم اللا شعور والدوافع النَّفسيَّة. وقد استخدم تكوينه الأكاديمي في تطوير اتّجاه تحليليّ يجمع بين علم الاجتماع والنَّفس، وهو ما مكَّنه من تفسير ظواهر اجتماعية، مثل الطَّائفيَّة والعصبيَّة بطريقة جديدة على السّياق العراقي[٢].

جلب (الوردي) معه عند عودته إلى العراق عام ١٩٥٢، منظورًا حداثيًّا، لكنَّه حاول ربطه بالواقع المحلّي، وتحليل المجتمع العراقي من خلال تجاربه وملاحظاته الشخصية، لكنَّه لم يتخلَّص من التَّطبيق الآلي للنَّماذج الغربيَّة في كثير من الأحيان، بينما لا يُمكن فَهم المجتمع العراقي أو العربي بنماذج غربيَّة جاهزة، والأجدى دراسته من خلال تجاربه اليوميَّة، فشخصية الفرد صنيعة المجتمع، وتفاعل الجوانب البيولوجية والاجتماعية معًا، وليست نتاج طبيعةٍ وحدها حتَّى تجري دراستها من منظور واحد.

---

١ - علي الوردي: سوسيولوجيا الإسلام، ص٤٥ (من مقدمة الناشر د. حسن الهنداوي)

٢ - علي الوردي: خوارق اللا شعور، ص٥٦.

ثانيًا: السّياق التَّاريخي والثَّقافي

عـاش (الـوردي) في فترة مضطَّربة مـن تاريخ العراق، شـهدت تحوُّلات سياسـيَّة واجتماعيَّة عميقة. في بدايات القرن العشرين، كان العراق تحت الاحتلال البريطـاني (١٩١٤-١٩٣٢)، ممَّا أدَّى إلى صراعات عن الهُويَّة الوطنيَّة والاستقلال.

وبعد «استقلال العراق» عام ١٩٣٢، تشكَّلت الدَّولة الملكيَّة، لكنَّها عانت من انقسامات طائفيَّة وعِرقيَّة، تفاقمت بسبب السّياسات الاستعماريَّة التي عزَّزت الفصل بين السُّنة والشّيعة والأكراد[١].

وفي الخمسـينيات والسـتينيات من القرن العشرين، شـهد العراق صعود الحركات القوميَّة والاشـتراكيَّة، مع انقلاب ١٩٥٨ الذي أنهى الملكيَّة، ثمَّ صراعات سياسـيَّة بين القوميين والشـيوعيّين والبعثيّين. وهذه الصراعات جعلت الطائفية قضية مركزيَّة؛ حيثُ استُغلت الانقسامات المذهبيَّة لتعزيز النُّفوذ السّياسي. وقد قال الوردي، الذي عايش هذه الأحداث، إنَّها غيَّرت كثيراً من أفكاره[٢]، وبدأ يـرى في الطائفية امتدادًا للعصبيَّة القَبليَّة، وهو ما دفعه إلى تحليلها باعتبارها ظاهرة اجتماعية وليست مجرَّد مسألة دينيَّة.

تأثَّر (الـوردي) بشـدة بالثُّنائيَّات الثَّقافيـة التي ميَّزت المجتمـع العراقي،

---

١ - علي الوردي: لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ج٢، ص١٢٣.

٢ - علي الوردي: دراسة في سوسيولوجيا الإسلام، ص١٨.

كما هـي البداوة مُقابل الحضارة؛ حيثُ اسـتلهم أفكار (ابن خلدون) عن العصبيَّة، لكنَّه طوَّرها لتفسـير الصّراع بين القِيَم القبليَّة، مثل الولاء للعشيرة أو الطَّائفـة، والقِيَـم الحضريَّـة، مثـل المُواطَنة والدَّولة. وقـد عكس هذا التَّحليل فَهمه للتَّوتُّر بين الهُويَّة الطَّائفية والانتماء القَبلي والرُّوح الوطنيَّة. كما تأثَّر بثُنائية التَّقليد مقابل الحداثة؛ فقد عاش ابن الكاظميَّة في فترة انتقاليَّة، كان العـراق يُواجـه فيها تحدّيـات الحداثـة في التَّعليم، والصّناعـة، والنَّزعة القوميَّة، بينما كان المجتمع يتشـبَّث بالتَّقاليد الدّينيَّة والعشـائريَّة. هنا، اختار عـالم الاجتماع العراقـي الاتّجاه النَّقدي، المُتأثّر بالفِكـر الغربي، الذي يدعو إلى التفكير الحُرّ دون مسـاس بالتُّراث المحـلِّيّ، محاولاً التَّوفيق بين الحداثة والتَّقليد، ومقدّمًا نقدًا للنزعة الطَّائفيَّة دون إبداء رفضه للدّين أو الهُويَّة الثَّقافيَّة.

ثالثًا: تأسيس علم الاجتماع

عند عودته إلى العراق عام ١٩٥٢، أصبح (الوردي) أسـتاذًا لعلم الاجتماع في كلية الآداب في جامعة بغداد؛ حيث لعب دورًا رياديًّا في تأسـيس هذا التَّخصُـص. وكان يعتقد أنَّ علم الاجتماع هـو مفتاح فَهم المجتمع، لكنَّه يحتـاج إلى الـتَّكيُّف مع الواقـع العراقي. وقبله كان علـم الاجتماع غائبًا تقريبًا عن الجامعات العراقيَّة؛ حيثُ سيطرت الدّراسات التَّاريخيَّة والدّينيَّة. لكنَّ (الوردي) لم يكتفِ بالتَّنظيرات الأكاديميَّة في علم الاجتماع، بل قدَّم منهجًا مُركَّبًا يعتمد على الملاحظة والتَّحليل، ويُركّز على السّياق العراقي.

جُمعت كُتب (الوردي) بين الأكاديميَّة والتَّحليل النَّفسي والاجتماعي، وهي كُتب كثيرة، طُبع بعضها فقط، مثل: «الأحلام بين العلم والعقيدة»، و«خوارق اللا شعور»، و«وُعَّاظ السَّلاطين» و«دراسة في سوسيولوجيا الإسلام»، و«مهزلة العقل البشري»، و«شخصية الفرد العراقي»، و«أسطورة الأدب الرفيع»، و«منطق ابن خلدون»، و«دراسة في طبيعة المجتمع العراقي»، و«لمحات من تاريخ العراق الحديث» في ثمانية أجزاء، أمَّا الكُتب الأخرى فلم تُطبع إلى اليوم. ومن خلال تلك الكُتب قدَّم إطارًا جديدًا لفَهم الظَّواهر، مثل الطائفيَّة، والعصبيَّة، وقضايا المرأة، والوعظ الدّيني.

كان (الوردي) معروفًا بأسلوبه السَّاخر والصريح في المحاضرات، ممَّا جعله محبوبًا بين طلَّابه. يذكر أحد طلَّابه في مذكراته: «كان الوردي يُشجّعنا على تحليل المجتمع بعيون مفتوحة، بعيدًا عن التَّعصُّب الدّيني أو القَبلي»[1]. وهذا الأسلوب ينسجم مع النَّزعة النَّقدية التي طبعت كتاباته. لا شكَّ في أهميَّة التَّفكير النَّقدي وتحليل المجتمع بعيون مفتوحة، بعيدًا عن التَّعصُّب الدّيني أو القَبلي، بالنّسبة لباحث في علم الاجتماع. وطلَّابه، الذين أصبحوا لاحقًا مجموعة من الأكاديميين والمُثقفين، نقلوا أفكاره إلى أجيال جديدة. وتبنَّى بعضهم منهجه التَّحليلي. منهم مثلاً (فالح عبد الجبار) (١٩٤٦-٢٠١٨)، الذي درَس، لاحقًا، الحركة الاجتماعية في

١ - علي الوردي: وعاظ السلاطين، ص١٦٧.

العراق بمنهج مشابه[١].

غير أنَّ المسطرة التي اختار (الوردي) أنْ ينقُدَ، على أساسها، ثقافة مُجتمعه لم تكن مناسبة لهُويَّة ذلك المجتمع وتراثه الدّيني والثَّقافي. فقد كان يُفكر بخلفيَّة حداثية ذات نزعة ليبرالية، تريد نقل ثقافة غريبة إلى مجتمع يملك ثقافة ممتدة في عمق التاريخ.

كَتب (الوردي) بلغة سلسة وصريحة، جذبت جمهورًا واسعًا من المثقفين والقراء العاديّين. وكتابه «شخصية الفرد العراقي»، الذي حلَّل، ما سمّاه، «التناقضات في الطباع العراقية»، أصبح مرجعًا شعبيًّا؛ حيثُ رأى القُرَّاء فيه انعكاسًا لصراعاتهم اليومية. كما تناول في «خوارق اللا شعور» الدَّوافع النفسيَّة وراء العصبيَّة، واعتبر أنَّ اللا شعور هو المُحرّك الحقيقي للطَّائفيَّة؛ فالإنسان يُبرر تعصّبه بعقيدته[٢].

جعلت نشأة (الوردي) في بيئة متنوّعة طائفيًّا حسَّاسًا للانقسامات الاجتماعيَّة، بينما دراسته في الغرب زوَّدته بأدوات تحليليَّة، مكَّنته من تفسير هذه الانقسامات بطريقة مختلفة عن السائد. ودفع السّياق التَّاريخي للعراق، وصراعاته الطائفيَّة والسّياسيَّة، (علي الوردي) إلى التَّركيز على قضايا الهُويَّة والعصبيَّة، فيما شكَّلت الثُّنائيَّات الثَّقافيَّة، كما هي بداوة

١ - فالح عبد الجبار: المجتمع العراقي (منظور سوسيولوجي)، ص٥٦.

٢ - علي الوردي: خوارق اللا شعور، ص٨٩.

وحضارة، والتَّقليد والحداثة، إطارًا لتفسير التَّوتُّرات الاجتماعيَّة[١].
حـوَّل (الـوردي) موقعه أسـتاذًا جامعيًّـا، وناقدًا اجتماعيًّـا إلى جسر بين الفِكـر الغربي والواقع العراقي، عندما عمل عـلى تطبيق مناهج اجتماعيَّة ونفسـيَّة تعلَّمهـا في الجامعـة الأمريكيَّة في بيروت، وحـاول تركيبها على الثَّقافة المحليَّة. وبذلك قدَّم (الوردي) إطارًا تحليليًّا حداثيًّا لفهم المجتمع العراقـي، ممَّا حـرَّك النّقاش الفكريَّ. لكنَّ اتّجاهه النّسـبيَّ أثار جدلاً بين المثقفين، الذين فضَّلوا مواقف أكثر وضوحًا في الدّين والسّياسـة، كما أنَّ تركيزه على العراق قلَّل من تأثيره في العالم العربي الأوسع. أمَّا نقده للدّين والسُّـلطة؛ فجعله محلَّ تحفُّظ في بعض الأوساط الدّينيَّة والمحافظة، ممَّا حدَّ من قبوله في بعض الدَّوائر.

◂ المبحث الثَّاني:
المنهج في دراسة الظَّواهر الاجتماعيَّة

يتميَّـز منهج (عـلي الـوردي) في تحليله للظواهـر الاجتماعيـة بالواقعيَّة والنّسـبيَّة، مع التركيـز على الملاحظة المباشرة. اعتمـد (الوردي) المنهج

١ - علي الوردي: الأحلام بين العلم والعقيدة، ص٦٧.

الاستقرائي، متجنّبًا النَّظريَّات المُجرَّدة، وسعى إلى فَهم المجتمع العراقي من خلال سياقاته التَّاريخيَّة والثَّقافيَّة. كما تبنّى رؤية نسبيَّة مستَلهمَة من السُّفسطائيَّة، رافضًا الحقائق المطلقة، ودمَج تخصُّصات، مثل علم الاجتماع وعلم النفس والتَّاريخ لتقديم تحليلات شاملة.

أوَّلًا: المنهج الاستقرائي

فضَّل (علي الوردي) المُلاحظة المباشرة والتَّحليل الواقعي على النَّظريَّات المُجرَّدة، مؤمنًا بأنَّ فَهم المُجتمع يتطلَّب دراسة الواقع المَعيش. كان يقول: «أدرك القدماء هذه الحقيقة -حقيقة النزاع بين وحي العقل واندفاع العاطفة- لكنَّهم فشلوا رغم ذلك في دراسة الشخصيَّة دراسة واقعية»[١]. وهذا الاتّجاه يعكس تأثُّرًا بالواقعيَّة العلميَّة في علم الاجتماع، وبشكل خاص أفكار (جون ديوي- John Dewey)، الذي دعا إلى ربط الفِكر بالتَّجربة العمليَّة. ويوضّح (الوردي) في دراسة عن طبيعة المجتمع العراقي هذا الاتجاه، من خلال تحليل سلوكيَّات الأفراد عَبر التَّفاعُلات اليوميَّة التي يُمكن ملاحظتها في الأسواق والمقاهي، أو من خلال مراقبة سلوك الأطفال[٢].

---

١ - علي الوردي: شخصية الفرد العراقي، ص١٣.

٢ - علي الوردي: دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، ص.ص٦٦-٦٧.

جعل هذا المنهج تحليلات (الوردي) قريبة من الناس وسهلة الفهم، مُقدّمًا صـورةً حيَّة عنهم. فمن المهم في علم الاجتماع أن يكون قريبًا من الناس، لا أن يُحلّـق في سـماء النَّظريَّـات. لم يكن يرى تطبيـق النظريَّات الغربيَّة بشكل آلي، بل لا بُدَّ أن تكون التحليلات مناسبة للسّياق العراقي. لكنَّه بلا شك كان يُطلق أحكامه ويقدم حلوله بخلفيَّة حداثيَّة غربيَّة، كما هو موقفه من مسائل الحجاب والشُّذوذ والصّراع السّياسي.

ورغـم ما فيه من مزايا، لكنَّ المنهج الاسـتقرائي لـ(الـوردي) يفتقر أحيانًا إلى العُمق النَّظري؛ حيثُ يعتمد على ملاحظات سطحيَّة دون ربطها بنظريَّات شاملة ومتماسـكة، كما يشـير إلى ذلك (فالح عبد الجبار) عندمـا يقول: «تحليلات الوردي غنية بالملاحظات، لكنَّها تفتقر إلى إطار نظري متماسك»[1]. كما تبدو تعميماته، مثل وصفه العراقيين بالازدواجية، مبالغًا فيها.

لا يغني المنهج الاسـتقرائي في ملاحظـة الظَّواهر الاجتماعية عن المنهج الاسـتنباطي في التحليل والاسـتنتاج؛ فكلاهـما متكامـلان. ورغم تبنّي (الوردي) للمنهج الاسـتقرائي، لكنَّ اسـتنتاجاته وتعميماتـه تؤكّد أنَّه كان ينطلق من مقدّمات غير يقينيَّة لتعميم أحكامه. فقد يُلاحظ حالات معدودة، فيما يُسمّى، بالاسـتقراء الناقص، ثمَّ يُطلق على أساسها حكمًا عامًّا، وهو أحد المآخذ على أفكاره ومواقفه.

---

١ - فالح عبد الجبار: المجتمع العراقي (منظور سوسيولوجي)، ص٧٨.

ثانيًا: النَّزعة السُّفسطائيَّة

رفض (الوردي) فكرة الحقيقة المطلقة، مؤكّدًا أنَّ القِيَم والحقائق تتشكَّل وفق السّياقات الاجتماعيَّة والثَّقافيَّة. وهو في ذلك كان مُتأثّرًا بالرُّوح السُّفسطائيَّة، كما عبَّرت عنها أفكار (بروتاغوراس- Protagoras)، الذي كان يقول بأنَّ "الإنسان مقياس كل شيء"، فكتب: "من النَّاحية السوسيولوجية لا يوجد هناك حق مطلق وباطل مطلق، وإنَّ كِلا الطَّرفين على صواب وعلى خطأ في الوقت نفسه، وكلّ منهما يُمثّل وجهًا معيَّنًا من أوجه الحقيقة"[١].

أنكر (الوردي) الحقيقة المُطلقة، وقال إنَّ «العقل البشري يخدع صاحبه، فيظن أنَّه وصل إلى الحقيقة، بينما هو يرى ما يريد أن يراه»[٢]. لا شكَّ أنَّ الإنسان ليس معصومًا وهو يخطئ كثيرًا، لكنَّ ذلك لا يمنع من وجود الحقيقة في ذاتها، وقد تكون إلى جانب شخص فيكون هو صاحب الحق.

إنَّ إنكار الحقيقة يعني الغرق في حياة العبثيَّة وإنكار الحقائق والقِيم معًا. لا تؤمن السَّفسطة بالحقائق والقِيَم المُطلقة، وترى أنَّ كلَّ شيء نسبي. وقد آمن (الوردي) بذلك وركَّز عليه تركيزًا شديدًا. وتركيزه على النّسبيَّة أدَّى إلى فقدان المعايير العلميَّة والخُلُقيَّة معًا، ممَّا جعل تحليلاته تُساوي

١ - علي الوردي: دراسة في سوسيولوجيا الإسلام، ص٤٠.

٢ - علي الوردي: مهزلة العقل البشري، ص٢٣.

بين الحـق والباطل، والخـير والشر، والظَّـالم والمظلوم. فمـن أقواله: «الخير والشر أمران اعتباريَّان، وكلُّ إنسـان ينظر فيهما بمنظاره الخاص، ويقيسـمها حسـب المقاييس التي نشـأ عليها»[١]. يعني هذا، المسـاواة بين المجرم والضحية. ولو أخذنا بمعاييره لسـقطت كلُّ القوانين القائمة على مفهوم الحق والخير، ولاسـتحالت الحياة الى غابة. انتقد (الوردي) التَّفكير الاسـتنباطي والغيبيّ (الميتافيزيقـي) لابتعادهما عن الواقع، في نظره، لكنَّه وقع في السَّفسطة.

دفعـت فكرة النسـبيَّة (الـوردي) إلى تقديـم تحليلات رخوة في سـياق المجتمع العراقي متعدّد الثَّقافات. في كتابه «خوارق اللا شعور»، يُحلّل بعض الظَّواهر، مثل الجنون ويجعلها نسـبيَّة، فيقول إنَّ من يُعتبر مجنونًا في سـياق اجتماعـيّ مُعينَّ، قد يكون عاقلاً في سِـياق آخر، فليس هناك قسمة حدّيَّة بين العقل والجنون، بل قد يُسمَّى المجنون عاقلاً فقط بسبب ثروتـه أو منصبـه[٢]. أثار هذا الاتجاه نقدًا واسـعًا، فهو يـؤدي إلى «اللا موقـف»، ويُصعّب تحديد موقف (الوردي) نفسـه مـن كثيرٍ من القضايا الاجتماعيَّة والسّياسيَّة. بل إنَّه قد يُعلن الحياد إزاء أكثر القضايا التَّاريخيَّة مفصليَّةً.

---

١ - علي الوردي: دراسة في سوسيولوجيا الإسلام، ص١١٦.

٢ - علي الوردي: خوارق اللا شعور، ص٩١.

ثالثًا: الدوغمائيَّة والتَّعدديَّة

استخدم (الوردي) النَّقد لتفكيك الأفكار التَّقليديَّة، سواءً أكانت دينيَّة أم قَبليَّة؛ فقال إنَّ كثيراً من الوُعّاظ يبدؤون بمسلمات لا تقبل النّقاش، ثمَّ يبنون عليها أحكامًا يظنُّونها الحقيقة المطلقة، بينما «من شرائط البحث العلمي الدقيق أن يكون صاحبه مشكّكًا حائرًا قبل أن يبدأ بالبحث»[١].

انتقد (علي الوردي) الطَّريقة الأفلاطونيَّة في التَّفكير، وقال إنَّ الجدل المنطقي لا يقود إلى تغيير الآراء، وإذا ما غيَّر شخص رأيه، فلا بُدَّ من البحث عن أسباب ذلك في العوامل النَّفسيَّة والاجتماعيَّة[٢]. في الحقيقة، هذا الكلام صحيح؛ فالقناعة الفِكريَّة لا ترتبط بالعقل وصحة الاستدلال وقطعيَّة المُعطيات، بل بالعامل النَّفسي بشكل خاص. ولذلك لا يقبل معظم النَّاس الحقيقة رغم وضوحها، فالعامل النَّفسي يُكبّلهم؛ إذ ورثوا أفكارًا ومعتقداتٍ من آبائهم، وباتت إعادة التَّفكير فيها والتَّخلُّص منها، إذا تبيَّن خطأها، شيئًا صعبًا. ومن هنا، يظهر التَّعصُّب الذي يكون ضدَّ الحقيقة غالبًا.

إنَّ التَّعصُّب للمألوف والسائد شيء سيئ بلا شك. غير أنَّ الأفكار والمعتقدات ليست دائمًا سيئة أو باطلة، والتَّعصُّب لها عندما تكون حقًّا

---

١ - علي الوردي: مهزلة العقل البشري، ٤٠.

٢ - علي الوردي: مهزلة العقل البشري، ص٤١.

وخيراً يصبح ضرورياً لتماسك المجتمع. إنَّ التَّعصُّب للحقيقة قد يكون ضرورياً ما دامت واضحة. والتَّراخي في الدفاع عنها بدعوى الانفتاح خطر على الحياة السليمة والمتوازنة.

من المُهم التَّأكيد على أنَّ المسلَّمات تختلف في مصدرها وطبيعتها. وإذا كان بعضها مبنيًّا على مجرَّد أوهام أو قضايا مشهورة فحسب، فلا شكَّ أنَّ هذا النَّقد في محلّه. أمَّا إذا كانت المسلَّمات هي في الحقيقة يقينيَّات دينيَّة، أو تجارب اجتماعيَّة، أو معطيات علميَّة، قد جرى التَّأكُّد من صحّتها، فإنَّ نقدها، حينئذٍ، يكون في غير محلّه.

ويبدو أنَّ نقد (الوردي) لمجتمعه يتحرَّك على أساس خلفيَّة ليبراليَّة مُضمرة، والدَّعوة إليها قد تحتاج أوَّلاً التَّخفيف من الولاءات الدّينيَّة -حتى عندما يكون الدين حقًّا- عبر تفعيل فكرة النّسبيَّة. فقد كان يدعو لنظامٍ علماني، والعلمانية الغربيَّة تتبنَّى الليبرالية، على نحو ما تفعله الولايات المتحدة التي درس في جامعاتها، وتتطبَّع بكثير من طِباع أهلها.

دعا (الوردي) إلى التَّعدُّديَّة الفِكريَّة والانفتاح الثَّقافي، معتبراً أنَّ الحوار بين الثَّقافات البدويَّة والحضريَّة، والدّينيَّة والعلمانيَّة يُقلّل الصّراعات، وأنَّ التَّعدُّديَّة هي الحلُّ لصراعات المجتمع؛ فالحوار يفتح العقول. لكنَّ دعوته افتقرت إلى معايير واضحة، ممَّا جعلها تبدو «زئبقيَّة».

إنَّ سؤالاً يُطرح هنا: هل يعني الانفتاح قَبول كلَّ الظواهر، حتى تلك التي تُصادم القِيَم الخُلُقيَّة والدّينيَّة، مثل المِثليَّة والتَّعرّي والإدمان؟

فالقَبـول بهذه الظواهر يؤدّي إلى نـشر الانحلال الاجتماعي والتَّفكُّك الأُسري، ممَّا يدمّر تماسـك المجتمع، وهو ما بتنا نشـهده في كثير من المجتمعات.

رابعًا: مناهج علوم الاجتماع والنَّفس والتَّاريخ

شـغلت فكرة العصبيَّة، وصراع البداوة والحضارة لدى (ابن خلدون) حيّزًا كبيراً من اهتمام (علي الوردي). لكنَّه كان ينتقد بشـدَّة المنهج الاستنباطي الأرسطي، والأفكار المثاليَّة الأفلاطونيَّة حول المدينة الفاضلة، التي يعيش أهلها في سـلام، دون حسـد أو حقد أو أمراض نفسـيَّة. وفي المقابل كان متأثّرًا أيضًا بمنهج (فرنسيس بيكون) (١٥٦١-١٦٢٦) الاستقرائي، ومنهج (أوغسـت كونـت) (١٧٩٨-١٨٥٧) الوضعي، وفلسـفة (ويليام جيمس) (١٨٤٢-١٩١٠) البراغماتيَّة، والفلسـفة السُّفسـطائيَّة، ومدرسـة التَّحليل النَّفسي، وجلب معها نظرية «التَّناشز الاجتماعيَّة» و«الازدواجيَّة الشَّخصيَّة» لعالم الاجتماع الأمريكي (ويليام أوغبرن) (١٨٨٦-١٩٥٩)، الذي تحدَّث عن مفهوم «الفجوة الحضاريَّة»، ليُطبّقها على المُجتمع العراقي.

وتوجد لديه أفكارٌ مسـتمدَّة من (جورج هربـرت ميد- George Herbert Mead) (١٨٦٣-١٩٣١) مؤسّـس مدرسـة "التَّفاعـل الرَّمزي" في تحليل الأنسـاق الاجتماعيَّـة والمجتمعـات الصغـيرة والأفـراد، و(ثورشـتين فيبلـن- Thorstein Veblen) (١٨٥٧-١٩٢٩) في "الرَّبـط الحتمـي بين

التكنولوجيا ونمط العلاقات الاجتماعيَّة"، و(شارلس كولي- Charles Horton Cooley) (١٨٦٤-١٩٢٩) صاحب نظريَّة "الإنسان في المرآة"، التي تعني أنَّ الإنسان يرى نفسه في عيون الأفراد الآخرين. يعني هذا كلّه أنَّ فكر (الوردي) كان صدىً للفكر الغربي في مدارسه المتنوّعة، من حيثُ التَّأطير النَّظري.

كان (الوردي) رائدًا في دمج التَّخصُّصات، ولم يكتفِ بأفكار النّسبيَّة والاستقراء، بل كان متأثّرًا بنظريات (سيغموند فرويد) عن اللا شعور، و(كارل يونغ) عن الأنماط الأصليَّة، وهو يربط بين الدوافع النَّفسيَّة والمعتقدات الشَّعبيَّة عن الجنّ والسّحر مثلاً.

يمُكن للدَّمج بين مجالات تخصُّصيَّة متعدّدة، كعلم الاجتماع، وعلم النَّفس، والتَّاريخ أن يُحقّق نتائج إيجابيَّة خاصة في معالجة كثير من الظواهر الاجتماعية، لكنَّ ذلك يحتاج إلى تعمُّق في هذه التَّخصُّصات المختلفة، كما يحتاج إلى معرفة حدودها. وهو ما لم يفعله غالبًا (الوردي) الذي كان يُعمّم النَّظريَّات الاجتماعيَّة والنَّفسيَّة على المجتمع العراقي خاصَّة.

خامسًا: التَّحليل التَّاريخيُّ والثَّقافيُّ

ربط (الوردي) السُّلوكيَّات الحالية بالإرث التَّاريخي. فقد قرأ التَّاريخ بآليات منهجيَّة اجتماعيَّة ونفسيَّة. ولم يكن مجرَّد مؤرّخ. واعتبر أنَّ التَّفكير

الدّيني في المجتمعات الإسلاميَّة هو نتاج تاريخ السُّلطة[١]. فالمشاكل الاجتماعيَّة الدَّاخليَّة، التي تعاني منها المجتمعات العربيَّة، هي نتاج سياقها التَّاريخي والاجتماعي الخاص، وهو السياق الذي افتقر إلى جرأة التَّغيير، فجمَّد حركة المجتمع، وظلَّ الفِكر التُّراثي والقَبلي والبطريركي يتحكَّم في البِنية الذّهنيَّة للإنسان العربي، ويكرّس القِيم التُّراثيَّة والقَبليَّة المناقضة لأفكار الحداثة التي يؤمن بها (الوردي).

ويمُكن القول إنَّ الإمبراطوريَّات التي حكمت العرب والمسلمين استطاعت أن تفرض توجُّهاتها المذهبيَّة والثَّقافيَّة على النَّاس، وأن تصنعَ لهم طريقة التَّفكير التي تريدها. وكان (الوردي) كثيراً ما يعود إلى سلوك الخلفاء «الأمويّين والعبَّاسيين» لإبراز أدوارهم في تكريس الاستبداد، والفساد، والجمود الفِكري، بين رعاياهم.

ومن ناحيَّة أُخرى، يُبرز «الوردي» ظاهرَ الصّراع بين رؤساء القبائل والسُّلطة المركزيَّة تاريخيًّا -في فترة الحكم العثماني، وربمَّا تواصل ذلك بعده- وإذعان الدولة لهم أحيانًا، عندما تشعر بالقوَّة[٢]. فعندما تغيب الدَّولة أو لا تُنصف المظلومين؛ فإنَّ الأفراد يلجأون إلى التَّمرُّد عليها، والانتصار لأنفسهم وأقاربهم بأيديهم. وهذا ما يكرّس حالة الفوضى.

---

١ - علي الوردي: وعاظ السلاطين، ص١٤٥.

٢ - علي الوردي: دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، ص١٥٦.

وإذا كانت الدُّول والأنظمة هي التي تصنع ثقافة الناس، فإنَّ هذه الثقافة قادرة على صياغة الظواهر الاجتماعيَّة، خصوصًا من خلال «اللا شعور الجَمْعِيّ»، ومن ذلك صناعة الخرافة. فالخرافات ليست بالضَّرورة جهلاً، بل قد تكون تعبيراً عن حاجات نفسيَّة مشروطة ثقافيًّا.

اعتبر الوردي أنَّ الإنسان نِتاج مجتمعه، وهو ليس إنتاجًا طبيعيًّا. فالمجتمع هو الذي يوجّه طريقة تفكيره، ومعتقداته، وسلوكه، وأخلاقه. فـ«العقل البشري صنيعة من صنائع المجتمع.. والإنسان لا ينمو عقله إلاَّ في حدود القالب الذي يصنعه المجتمع له. ومن الظُّلم أن نطالب إنسانًا عاش بين البدائيّين مثلاً أن ينتج لنا فلسفة معقّدة كفلسفة (هنري برجسون- Henri Bergson) أو رياضيَّات عالية كرياضيات (أينشتاين- Einstein)"[1].

ولا شكَّ أنَّ هذا الكلام يتضمَّن جانبًا من الصّحة، لكنَّه غير دقيق من ناحية أخرى؛ لأنَّ العقل معطىً طبيعيٌّ خام، يملك استعدادًا طبيعيًّا للإدراك والتَّفكير والاستنتاج، ولكنَّه يتطوَّر من خلال التَّجارب والتَّأمُّل، ولكل إنسان تجاربه الشَّخصيَّة وطريقة تفكيره وتأمّلاته الخاصَّة التي قد تلتقي مع تفكير عامَّة النَّاس، وقد تختلف. ولو كان العقل البشريُّ صنيعةَ المجتمع بشكل دائم ومطلق، لما ظهر الأنبياء والمخترعون والمكتشفون

١ - علي الوردي: مهزلة العقل البشري، ص١٣٣.

والمبدعـون في مختلـف المجالات. فهـؤلاء جميعًا خرجـوا على ثقافة مجتمعاتهم ومعارفها، وعانوا كثيراً من المعارضة والتَّهديد، ليقدّموا علومًا ومعارفَ ومعتقداتٍ جديدةً.

سادسًا: اللغة الشَّعبيَّة والتَّوثيق العلميُّ

اشتهر (الوردي) بأسلوبه السَّلس، مستخدمًا الحكايات والنَّوادر والأمثال. ويبدو أنَّـه كان يعتبر الحكاية أبلغ من المصطلـح الأكاديمي؛ لأنَّها تصل إلى قلب القارئ. اعتمد (الوردي) اللغة الشَّـعبيَّة لتقريب الأفكار المعقّدة مـن القـارئ العـاديّ؛ إذ كان يؤمن أنَّ اللغـة الأكاديميَّة وحدهـا قد تُبعد الجمهور عن فَهم القضايـا الاجتماعيَّة. في بعض كتبه، مثل «خوارق اللا شـعور»، و«وُعّاظ السَّلاطين»، يسـتخدم (الوردي) تعابير شـعبيَّة وأمثالاً عراقيَّة لتوضيح مفاهيم نفسيَّة معقّدة، مثل توضيحه لـ«تأثير اللا وعي على السـلوك»، بقوله عن الأمويـين إنَّهم اعتقدوا أنَّ «الحقَّ بالسَّـيف والعاجز يريد شهود»[1].

هذا الاسـتخدام للغة الشَّـعبيَّة جعل كتاباته مؤثّرة؛ حيثُ يشعر القارئ بأنَّ النَّـص يعكس واقعه اليومي، رغم أنَّ الأمر قد لا يكون كذلك. ولم يقتصر (الوردي) على اسـتخدام اللغة الشَّـعبيَّة باعتبارها أسلوبًا أدبيًّا فحسب، بل

١ - علي الوردي: وعاظ السلاطين، ص٢٣٤.

ربطها بالتَّحليل الاجتماعي. وهذا النَّهج سمح له بتقديم نقد اجتماعيّ بأسلوب يتفاعل معه الجمهور.

وإلى جانب استخدامه للُّغة الشَّعبيَّة، كان (الوردي) دقيقًا في توثيق مصادره، ممَّا يعكس التزامه بالمنهج العلميّ. في كتابه «مهزلة العقل البشريّ»، يستشهد (الوردي) بمصادر متنوّعة تشمل كُتبًا غربيَّة وعربيَّة، مضافًا إلى مشاهداته الميدانيَّة. على سبيل المثال، عندَ مناقشته لتأثير القِيَم الاجتماعيَّة على التفكير، يستشهد بكتاب «الإنسان والمجتمع» للمُفكّر (رالف لنتون- Ralph Linton)، موضّحًا كيف تتشكّل الشَّخصيَّة تحت تأثير الثَّقافة[1]. كما يعتمد (الوردي) على التَّوثيق داخل النَّص وفي قائمة المراجع، ممَّا يُتيح للباحثين تتبُّع مصادره. في كتاب «أسطورة الأدب الرفيع»، يوثّق (الوردي) آراءه عن الأدب الشعبي مقابل الأدب الرسمي، بالإشارة إلى دراسات أنثروبولوجيَّة، مثل أعمال (إدوارد تايلور- Edward Tylor)، ليُبرهن على أهميَّة التراث الشعبيّ في فَهم الثَّقافة[2].

لكنَّ هذا الأسلوب الشعبيَّ واجه، من ناحية أخرى، انتقادات لعدة أسباب، منها تأثير اللغة الشعبيَّة السَّلبي على الطَّابع الأكاديمي لأعمال (الوردي). فمثلًا، في «مهزلة العقل البشري»، قد تبدو التَّعابير الدارجة غير ملائمة

١ - علي الوردي: مهزلة العقل البشري، ص٧٨؛ لنتون: الإنسان والمجتمع، ص٣٤.

٢ - علي الوردي: أسطورة الأدب الرفيع، ص٥٦.

لمناقشة قضايا فلسفيَّة ونفسيّة معقّدة[١]، مماً أثار انتقادات من أكاديميّين اعتبروا أنَّ هذا الأسلوب يفتقر إلى الجديَّة المطلوبة. هذا الانتقاد يعكس التوتّر بين تبسيط الفكرة والعمق العلميّ.

ومنها أيضًا أنَّ اللغة الشَّعبيَّة جعلت أعمال (الوردي) مرتبطةً بسياق ثقافيّ محدَّد، هو السياق العراقي بشكلٍ رئيس، قد يجد القارئ غير العراقي صعوبة في استيعاب التَّعابير المحليَّة، ممَّا يقلّل من تأثير أفكاره خارج السّياق العربي، وقد يحدُّ من جاذبيَّتها عالميًّا. على عكس المُفكّرين الذين يستخدمون لغةً أكاديميَّة أو مصطلحات عالميَّة.

وبشكل عام، يبقى أسلوب (علي الوردي) الشَّعبي سلاحًا ذا حدَّين. فمن جهة، نجح في تقريب الأفكار من الجمهور وإثراء النّقاش الاجتماعي، ومن جهة أخرى، أثار انتقادات تتعلَّق بالجديَّة الأكاديميَّة والتَّعميم. ومع ذلك، فإنَّ قُدرته على صياغة تحليلات عميقة بلغة بسيطة، تظلُّ إحدى نقاط قوّته، ممَّا يجعل أسلوبه نموذجًا فريدًا في الكتابة الاجتماعيَّة.

١ - علي الوردي: مهزلة العقل البشري، ص٧٨.

الفَصلُ الثَّاني

الإطارُ النَّظريُّ لدراسة الاجتماع العراقي

يرتكـز الإطـار النَّظري لدراسـة (علي الـوردي) للمجتمـع العراقي على مفاهيم "التناشـز الاجتماعي"، و"الازدواجيَّة الاجتماعيَّة"، وتأثير التفاعل بـين الثَّقافات المختلفة. وهـو يرى أنَّ المجتمع العراقي يعاني الانقسـام بـين قِيَم البداوة والحضارة؛ حيثُ تتصارع القِيم القَبليَّة التَّقليديَّة، مع القيم الحديثة النَّاتجة عن التَّحضُّر والتَّعليم.

وقد اعتمد (الوردي) على منهج سوسيولوجي تحليلي مستلهِمًا أفكار (ابن خلدون) عـن العصبيَّة، والبداوة والحضارة، بعد أن دمج في ذلك تأثيرات علم النَّفس الاجتماعي. كما ركَّز على دور التَّاريخ والجغرافيا في تشـكيل الشَّخصيَّة العراقيَّة، مشـيراً إلى تأثير الصَّراعات السّياسيَّة والاجتماعية في تعزيـز هذه الازدواجية. وبذلك، أمكن لـ(الوردي) أن يُقدّم تفسـيراً حيويًّا للمجتمع العراقي، يربط فيه بين البِنية الاجتماعية والسلوك الفردي.

المَبحثُ الأوَّل:
نظريَّة "التَّناشُز الاجتماعي"

استخدم (علي الوردي) نظريَّة «التناشز الاجتماعي» لعالم الاجتماع الأمريكي (ويليام أوغبرن)، للحديث عن التَّناقضات الثَّقافيَّة والاجتماعيَّة في المجتمع العراقي؛ إذ يرى (الورديّ) أنَّ الفرد العراقي يعاني من ازدواجيَّة نفسيَّة وسلوكية، ناتجة عن التَّفاعل بين القِيَم القَبليَّة التَّقليديَّة والحداثة. هذا الصّراع يُولّد تناشزًا اجتماعيًا يظهر في السُّلوكيَّات المتضاربة والمفارقات الخُلقيَّة، ممَّا يؤكّد تأثير التَّحوُّلات الاجتماعيَّة والسّياسيَّة في تعميق هذا التناشز، وتشكيل الشَّخصيَّة العراقيَّة.

أوَّلًا: الجذور التَّاريخيَّة

يرى (الوردي) أنَّ المجتمع العراقي يُعاني صراعًا بنيويًّا مزمنًا بين قِيَم البداوة وقِيم الحضارة، وهو ما أُطلق عليه "التَّناشز الاجتماعي". في كتابه "وُعّاظ السَّلاطين"، يُوضّح أنَّ البداوة ليست مجرَّد نمط حياة بدائي، بل نظام قِيَميٌّ يعتمد على العصبيَّة القَبليَّة، والشَّرف العشائري، والولاء للجماعة على حساب الفرد. ويتميَّز أفراده بالميل للحرب والنّزاع والتَّعالي وحب الرئاسة، ويقول: "إنَّ قِيم البداوة تُحرّض على الكبرياء وحب الرئاسة

وتفتخر بالنسب"[١].

ومن النّاحية التّاريخيّة، يربط (الوردي) هذا الصراع بين البداوة والحضارة بطبيعة العراق الجغرافيّة؛ إذ كان العراق، بموقعه بين الصّحراء والمدن، مُلتقى للثّقافات البدويّة والحضريّة. وقد أدّى هذا التّفاعل إلى نشوء مجتمع هجين، يجمع بين قِيم متضاربة. فعلى سبيل المثال، يُشير (الوردي) إلى تأثير الغزوات البدويّة على المدن العراقيّة في العصور الوُسطى؛ حيثُ كانت القبائل تفرض هيمنتها على الحواضر، ممّا أدّى إلى تسرُّب قِيم العصبيّة إلى النّسيج الاجتماعي الحضري[٢].

فسّر (الوردي) هذا «التناشز الاجتماعي» بعوامل جغرافيّة وأخرى ثقافيّة؛ فالعراق سهل مُنبسط، وكثير الخيرات، وجاذب للبدو من حيث الجغرافيا. ومن حيثُ الثّقافة، فهو مكان مُتعدّد الأديان والمذاهب، وفيه ظهر عددٌ كبير من العلماء، والأُدباء، والشعراء، والفلاسفة[٣]. لكنَّ هذا التّناشز يَضعف كلّما اتّجهنا من الصحراء إلى المدن؛ حيث يخفت الصّراع بين قِيم الإسلام وقِيم البداوة.

هذا التّاريخ الطّويل من التفاعل بين البداوة والحضارة ترك أثرًا عميقًا على البِنية الاجتماعيّة للعراق. ففي العصر العثماني، كانت الدّولة المركزيّة

---

١ - علي الوردي: وعاظ السلاطين، ص١٩.

٢ - علي الوردي: لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ج٢، ص٧٨.

٣ - علي الوردي: وعاظ السلاطين، ص٢٠.

ضعيفة أمام نفوذ القبائل، ممَّا عزَّز من قِيم العصبيَّة على حساب المؤسَّسات الحديثة. يرى (الوردي) أنَّ هذا الإرث التاريخيَّ يُفسّر استمرار التناقضات في المجتمع العراقي الحديث.

ثانيًا: التَّجليَّات المعاصرة

يتجلَّى «التَّناشز الاجتماعي»، في المرحلة الحديثة، في التَّناقضات الحادَّة بين مؤسسات الدَّولة الحديثة، مثل القانون والدستور، والقيم العشائريَّة التي لا تزال تُسيطر على العَلاقات الاجتماعيَّة. ويُناقش (الوردي) كيف يلتزم الأفراد بالقوانين في الظَّاهر، لكنَّهم يعودون إلى العادات القَبليَّة في حل النّزاعات، مثل قضايا الثَّأر أو الزَّواج العشائري. فالإنسان العراقيُّ يعيش في عالمين: عالم القانون الذي يُظهر الالتزام به، وعالم العشيرة الذي يتحكَّم بقراراته الحقيقيَّة[1]. ويُظهر هذا الصرّاع بوضوح فيعالم السّياسة؛ فالأحزاب السّياسيَّة غالبًا ما تعتمد على الولاءات القَبليَّة أو الطائفيَّة، بدلاً من البرامج الأيديولوجيَّة.

ويظهر "التَّناشز الاجتماعي" في التَّوتُّر بين الحركات المدنيَّة التي تدعو إلى دولة حديثة، والقُوى التَّقليديَّة، مثل العشائر والأحزاب الطَّائفيَّة التي تقاوم هذا التحول. ومن ذلك مطالبة بعض الحركات المدنيَّة بإصلاحات،

---

١ - علي الوردي: لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ج٣، ص ١٣٤.

مثل العدالة الاجتماعية ومكافحة الفساد، لكنَّ القُوى العشائريَّة والطَّائفيَّة عملت على إضعاف هذه المطالب، من خلال تعبئة الولاءات التَّقليديَّة.
كما أنَّ الصّراع بين القوانين المدنيَّة والعادات القبليَّة لا يزال واضحًا في قضايا، مثل العنف الأسري أو الزَّواج القسري؛ حيثُ تتفوَّق الأعراف العشائريَّة على القوانين الرسميَّة.
تُقدّم نظرية "التَّناشز الاجتماعي" إطارًا قويًّا لفَهم التَّناقضات في المجتمع العربي عامَّة، والعراقي خاصَّة؛ حيث تُفسّر ضعف المؤسسات الحديثة أمام قوَّة العادات التَّقليديَّة، وتساعد في فَهم استمرار العصبيَّات القبليَّة في تشكيل السياسة والمجتمع، كما توفّر أداة تحليليَّة مرِنة، يمُكن تطبيقها على سياقات مختلفة، من السّياسة إلى العلاقات الاجتماعيَّة.
لكنَّ هذه النظريَّة سقطت في التَّعميم المُفرط؛ حيث يفترض (الوردي) أنَّ "التَّناشز" يَعمُّ الجميع، متجاهلاً الاختلافات الطَّبقيَّة والإقليميَّة. فمثلاً، قد تكون قِيَم البداوة أقلَّ تأثيراً في المدن الكُبرى، مثل بغداد، مقارنة بالمناطق الريفيَّة.
ومن ناحية أُخرى، تنتهي هذه النظريَّة إلى "الحتميَّة الثَّقافيَّة"، عندما تجعل المجتمع محكومًا بهذا الصّراع دون إمكانيَّة التَّغيير، مما يُقلّل من دور العوامل الاقتصاديَّة أو السّياسيَّة في إعادة تشكيل القِيَم. بل إنَّ (الوردي) أغفل تأثير أدوات العولمة، ولم يتوقَّع تأثير "الإنترنت" ووسائل التَّواصل الاجتماعي في تفكيك بعض هذه الثُّنائيَّات؛ حيثُ أصبح الشباب العراقي أكثرَ انفتاحًا على القِيَم العالميَّة.

ثالثًا: تأثير العوامل النَّفسيَّة والاجتماعيَّة على السَّياسة

تتحرَّك السّياسة تحت تأثير العوامل النَّفسيَّة، بعيدًا عن الجوانب العقلانيَّة غالبًا؛ فالنَّاس لا تجذبهم المواقف الحكيمة، ولا الآراء العقلانيَّة، بل تحكمهم العواطف والانفعالات. وهذه نتيجة لحقيقة أنَّ هؤلاء «النَّاس لا يَحكمون بعقولهم، بل بعواطفهم». وعند (الوردي)، السّياسيُّ الذَّكيُّ هو من يستغل هذه العواطف[1]؛ فالسياسي عنده ليس مُصلحًا، وليس من واجبه الارتقاء بوعي النَّاس، بل مجاراتهم في انفعالاتهم.

وهذه نظرة الفِكر الغربي وعموم الفكر الوضعي، في أي زمان ومكان، لمهمَّة السّياسي. فهو عندهم مديرٌ للشَّأن العام وليس مصلحًا. بل قد يبحث عن مصالحه التي يريد تحقيقها بأيَّة طريقة، مهما كانت لا خُلُقيَّة، ولا يُفكّر في العمل على رفع منسوب الوعي ومستوى التَّفكير والالتزامات القيميَّة لدى النَّاس، بل إنَّه على العكس من ذلك، قد يعمل من أجل نشر الأوبئة الخُلُقيَّة بينهم.

ولأنَّ السَّائد، هو السّياسيُّ المتُحلّل من أيَّة التزامات دينيَّة، أو قِيَم خُلُقيَّة، ولا يُهمّه إلا الحفاظ على سلطته؛ فإنَّ نظرة (الوردي) له ستكون على هذا الأساس. فهو يرى أنَّ السّياسيّين يعتمدون على استثارة العواطف الجماعيَّة، مثل الخوف أو الكبرياء، لتعبئة الجماهير. وهذا ما يُفسّر نجاح

---

١ - علي الوردي: وعاظ السلاطين، ص٢٠٣.

الخُطب السّياسيَّة، التي تعتمد على الشّعارات العاطفيَّة بدلاً من البرامج العقلانيَّة.

ويُناقش الوردي مَيْل الثَّقافة العربيَّة إلى تقديس الزَّعيم، ممَّا يُؤدي إلى الطَّاعة العمياء. فالعربي يُحب أن يرى في زعيمه صورة الأب القوي، حتى لو كان هذا الزعيم ظالماً، وهو يضرب مثالاً لذلك، (المتوكّل العبَّاسي) الذي كان يمتلك عدداً كبيراً من الجواري في قصره، ويشرب النَّبيذ المُسكر ويضطهد المُعتزلة والشّيعة، لكنَّه صار مقدَّسًا رغم كل ممارساته البشعة، فقط لأنَّه قرَّب أهل السُّنة ورفع من شأنهم، بعد أن كان صوتهم خافتًا في عهد المأمون[1]. ولذلك، مهما يكُن الزَّعيم فاسدًا أو ظالمًا، فإنَّه إذا ما أجاد اللَعب على عواطف الجماهير، فإنَّه يُصبح -في نظرهم- شخصًا مقدَّسًا.

لا يملك الجمهور فكرًا ولا وعيًا ولا قدرة على التَّحليل والنَّقد، ولذلك ينساق وراء عواطفه ويسقط أمام السّياسي، الذي لا يلتزم بشيء من الأخلاق الدّينيَّة والسّياسيَّة، ويُتقن اللَعب على انفعالات الناس، وهذا الأمر لا يقتصر على الحاكم، بل يشمل أيضًا المُعارض، ولقد قامت، في العالم العربي، انتفاضات متعدّدة، لعبت فيها العواطف والانفعالات دورًا رئيسًا.

---

١ - علي الوردي: وعاظ السلاطين، ص٢٤٢.

تتمكَّن الأنظمة السّياسيَّة المُستبدَّة، من خلال مفهوم سيكولوجيَّة الطاعة، من ترويض النَّاس. لكنَّها قد تفشل عندما تظهر زعامة سياسيَّة موازية، وأكثر جاذبيَّة تأخذ النَّاس إلى جانبها، وقد تقودهم في ثورة ناجحة تطيح بها. وهذا المفهوم يُساعد في فَهم دور الخطاب السّياسي في تعبئة الجماهير. لكنَّ مفهوم سيكولوجية الطَّاعة يُركّز بشكل مفرط على العواطف، مُتجاهلاً العوامل الاقتصاديَّة والدَّوليَّة في تحليل كيفيَّة تحوُّل العواطف إلى قوَّة سياسيَّة منظَّمة. فالناس قد يحتجُّون على الحكومة القائمة، ليس بسبب وجود الزَّعيم السّياسي الذي يستثير عواطفهم، بل بسبب وجود معاناة اقتصاديَّة وسياسيَّة واجتماعيَّة، مثل الفقر والاستبداد والفوضى والفساد. بل قد يحتَّج النَّاس وينتفضون بسبب وعيهم بفساد السُّلطة الحاكمة، بعد أن مكَّنت "الإنترنت" ومواقع التَّواصل من رفع منسوب الوعي. وهو ما لم يأخذه (الوردي) بالاعتبار؛ حيثُ إنَّه لم يُدرك ذلك، وغادر الحياة قبل أن يشهد هذه التَّطوُّرات التّكنولوجيَّة. لقد بات تأثير هذه الوسائل مُهمًّا في تغيير السُّلوك السّياسي؛ فهذه الوسائل كان لها، مثلاً، دورٌ كبيرٌ في أحداث ما عُرف بـ "الربيع العربي". وقد يكون منظور (الوردي)، بسبب ذلك كله، يحتاج إلى تحيين إطاره الفِكري، ليتمَّ دمج مفاهيمه مع نظريَّات حديثة، مثل "نظرية رأس المال الاجتماعي" لـ (بيير بورديو- Pierre Bourdieu) (١٩٣٠-٢٠٠٢)[١]،

١ - بيير بورديو: نظرية رأس المال الاجتماعي، ص٦٧.

التي يمُكن أن تساعد في فَهم كيفية استخدام العشائر شبكاتها الاجتماعيَّة للحفاظ على نفوذها. وكذلك نظريَّة "الهُوية المتعدّدة" لـ (أمارتيا سن- Amartya Sen)، التي تعتبر الازدواجيَّة صورة من صور الهُويَّة المتعدّدة[1]. لقد شهد العراق والعالم العربي تغييرات ديموغرافيَّة كبيرة، وأصبح الشباب يُشكّلون نسبة كبيرة من السُّكان، وهم أكثر انفتاحًا على الثَّقافات الأُخرى، ممَّا يقلّل من تأثير الثُّنائيَّات التَّقليديَّة، مثل: بدو وحضر، ومحافظين وحداثيّين، ودينيّين وعلمانيّين، وهو ما يتطلَّب تعديلَ الإطار النَّظري لأفكار (الوردي)، فهذا الإطار لا يواكب المُتغيّرات الجديدة، كالعولمة والصّراعات الطَّائفيَّة. كما أنَّ تعميماته المُفرطة، واعتماده مفهوم "الحتميَّة الثَّقافيَّة"، وإغفال العوامل الخارجية، تُقلّل من نجاعة تحليلاته.

المَبحثُ الثَّاني:
مفهوم "الازدواجيَّة الثَّقافيَّة"

تعود نظرية «الازدواجيَّة الشخصيَّة» لـ (روبرت ماكايفر- Robert MacIver) (١٨٨٢-١٩٧٠). وقد استخدمها (علي الوردي) ليُطبّقها على

١ - أمارتا سن: الهوية والعنف، ص٤٥.

العرب والعراقيّين بشـكل خاص. وهي تحيل إلى الحالة التي تتعايش فيها قِيَـم ومعتقدات متضاربة في المجتمع؛ حيثُ يجمع الفرد أو المجتمع بين قِيم تقليديَّة كالقبليَّة، وقِيَم حديثة كالمدنيَّة، دون التَّوفيق بينهما، ممَّا يؤدّي إلى تناقض في السُّلوك والتَّفكير.

يُوضّح (الوردي) أنَّ الشَّـخصيَّة العربيَّة عامَّـةً والعراقيَّة خاصَّة، تُعاني من انقسـام داخليّ بـين قِيم متضاربـة، ممَّا يُـؤدّي إلى سـلوكيَّات متناقضة. يقول: "وقد لاحظت، بعد دراسـة طويلـة، أنَّ العرب مصابون بداء ازدواج الشـخصيَّة أكـثر من غيرهم من الأمم. ولعلَّ السَّـبب في ذلك ناشـئ من كونهم وقعـوا أثناء تطوُّرهم الحضاري تحت تأثير عاملين متناقضين، هما البداوة والإسلام"[1]. ويضيف: «لا أبالغ إذا قلت إنَّ العربيَّ بدويٌّ في عقله الباطن، ومسـلم في عقله الظَّاهر. فهو يمُجّد القـوَّة والفخار والتَّعالي في أفعاله، بينما هو في أقواله يعظ النَّاس بتقوى الله ... والعراقي أكثر ازدواجًا من غيره من أبناء الأمم العربيَّة الأخرى»[2].

يعتقد (الوردي) أنَّ الشَّخصيَّة العراقيَّة تعاني، أكثر من بقيَّة العرب، انقسامًا داخليًّا بين قِيم متضاربة، ممَّا يؤدّي إلى سلوكيَّات متناقضة. وهذا الانقسام يعكس صراعًا بين القِيَم التَّقليديَّة الموروثة والقيم الحديثة المستوردة، وهو

١ - علي الوردي: وعاظ السلاطين، ص١٩.

٢ - علي الوردي: خوارق اللا شعور، ص٢٠.

نتيجة للتّفاعل التّاريخي بين البيئات الاجتماعيَّة المختلفة في العراق، مثل البداوة والحضارة، والريف والمدينة. هذه الازدواجيَّة ليست مجرد ظاهرة سطحيَّة، بل هي بِنية نفسيَّة واجتماعيَّة، تؤثّر في سلوك الأفراد وتفاعلاتهم في مختلف المجالات، من السّياسة إلى الحياة اليوميَّة.

والازدواجيَّة في الشَّخصيَّة لا تعني النّفاق، عند (الوردي)؛ لأنَّ المنافق يعرف شخصيَّته الحقيقيَّة لكنَّه يُخفيها، أمَّا مزدوج الشَّخصيَّة فهو لا يعي أنَّ له شخصيتين، وينسي ما فعله بشخصيَّته الأولى عندما يقول أو يفعل شيئًا مناقضا بشخصيَّته الثَّانية. يُرجع (الوردي) ظهور الازدواج في الشخصيَّة إلى زمن العبَّاسيّين، حين بدأت ترجمة الكتب اليونانيَّة، التي تمَّت على يد أبناء الطَّبقة المغلوبة؛ إذ كانوا حضَرًا في الغالب، ومعنى ذلك أنَّ التَّفكير اصطبغ بصِبغة مثاليَّة زاهدة خاضعة، بينما بقيت الأعمال تحت تأثير القِيَم البدويَّة السَّائدة فعلاً في الطبقات العُليا. وبهذا أصبح النَّاس يعيشون في عالمين متناقضين، الأوَّل مثالي في عالم الفِكر، والثَّاني واقعي في عالم الفِعل[1].

من اللافت، أن يُبرئ (الوردي)، من بين أهل زمانه، (الإمام عليًّا) (ع) من الازدواجيَّة الشَّخصيَّة؛ فهو نَموذج الرجل الثَّائر، الذي ظلَّ ثائرًا إلى النّهاية. وفيه يقول: «علي بن أبي طالب هذا لم يكُن حاكمًا بالمعنى المألوف بين

١ - علي الوردي: شخصية الفرد العراقي، ص٥٢.

النـاس. إنَّه كان ثائـرًا وظلَّ ثائرًا حتَّى مات ... وهو قد كان ثائرًا قلبًا وقالبًا ولم يكن مزدوجًا. ولذا وجدناه متألّمًا ممَّا يرى في جماعته من ازدواج»[1].

ولا شكَّ أنَّ الإمام كان مُسلمًا كاملاً، لا مكان للبداوة والجاهليَّة في تفكيره وقِيَمه، والكامل في إسلامه وإنسانيَّته لا يمكن أن تكون شخصيَّته مزدوجة.

أوَّلًا: الدّين مقابل المَصلحة

يجعل (الـوردي) التَّناقض بين الالتزام الدّيني المُعلن، والسُّـلوك العملي الـذي يخـدم المصلحة الشـخصيَّة أحد أبرز أبعـاد الازدواجيَّـة الثَّقافيَّة. فقد يُظهر الإنسـان التزامـه بالدّين في الخطاب العـام، لكنَّه يتصرَّف وفقًا لمصالحه الشَّـخصيَّة في الممارسـة. وفي كتابه "شخصيَّة الفرد العراقي"، يُناقش (الوردي) ظاهرة الفسـاد الإداري، باعتبارها مثالاً واضحًا على هذه الازدواجيَّة. ويوضّح أنَّ الموظّف قد يُظهر التزامه بالقِيَم الدّينيَّة التي تُحرّم الرّشوة والفساد، لكنَّه في الوقت ذاته يُبرّر أفعاله غير الخُلُقيَّة بـ "الضَّرورة" أو "ظروف الحياة".

هذا التَّناقض يعكس صراعًـا داخليًّا بين الضغوط الاجتماعيَّة التي تفرض الالتـزام بالدين، بما هو جزء مـن الهُويَّة الجماعيَّة، وبـين الواقع العملي الـذي يدفـع الأفراد إلى اتّخـاذ قرارات تخـدم مصالحهـم الفرديَّة. وهذا التناقض، حسب (الوردي)، يمتدُّ في عمق التَّاريخ العراقي والعربي؛ حيثُ

١ - علي الوردي: وعاظ السلاطين، ص٢٩.

كانت القِيَم الدّينيَّة تُستخدَم أداةً لتعزيز التَّماسك الاجتماعي، بينما كانت المصالح الشَّخصيَّة تتحكَّم في السُّلوك الفِعلي.

ثانيًا: القَبيلة مقابل المُواطَنة

البُعد الثَّاني للازدواجيَّة الثَّقافيَّة يتمثَّل في التَّناقض بين الولاء للعشيرة والولاء للدولة. ويُبرز (الوردي) هذا الصّراع في كتابه "لمحات اجتماعيَّة من تاريخ العراق الحديث"، مُشيراً إلى أنَّ الأفراد في المجتمع العراقي غالبًا ما يُظهرون التزامهم بمفهوم المواطنة في السّياقات الرَّسميَّة، لكنَّهم يعودون إلى العادات القَبليَّة في السّياقات الشَّخصيَّة أو الاجتماعيَّة فعلى سبيل المثال، يُشير إلى أنَّ قضايا الثَّأر العشائري تُحَل غالبًا خارج إطار القانون، ممَّا يعكس تفوُّق القِيَم القَبليَّة على مفهوم المُواطَنة. فالقانون في العراق، كما يراه (الوردي)، ليس إلا قشرة رقيقة تُغطّي العادات العشائريَّة[1].

ويرى (الوردي) أنَّ هذا التَّناقُض ينبُع من الإرث التَّاريخي للمجتمع العراقي؛ حيثُ كانت العشائر تُشكّل الإطار الأساس للتَّنظيم الاجتماعي في ظل ضعف الدَّولة المركزيَّة. وحتَّى مع ظهور الدَّولة الحديثة في القرن العشرين، ظلَّت العشائر تحتفظ بنفوذها، ممَّا أدَّى إلى صراع بين القِيَم القَبليَّة التي تُعزّز الولاء للجماعة، وقِيَم المُواطنة التي تُطالب بالالتزام

١ - علي الوردي: لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ج٣، ص١٣٤.

بالقانون والمصلحة العامَّة، لكنَّ الكفّة بقيت راجحة لصالح القِيم التَّقليديَّة وبقي القانون غطاءً للعادات العشائريَّة.

ويمُكـن تطبيق مفهـوم الازدواجية على ظواهر معاصرة كثـيرة. فمثلاً كان بعـض المنتقدين والمتظاهرين يُعـبّرون، في محطات عديدة، عن مطالب حديثـة، مثل العدالـة الاجتماعيـة والحريَّـات العامَّة، لكنَّهـم في بعض السّياقات أظهروا ولاءات طائفيَّة أو قَبليَّة، ممَّا يعكس استمرار الازدواجية. كما يظهر هذا المفهوم في استخدام الشباب لوسائل التَّواصُل الاجتماعي للدَّعـوة إلى الحريَّـة الفرديَّة، بينما يظلـون مرتبطين بالتَّقاليـد العائليَّة في حياتهـم اليوميَّة. فمثلاً قد ينتقد الشـاب ما يُنشر على منصات، مثل منصة "إكس"، لكنَّه يلتزم بتقاليد اجتماعيَّة ترفض حريَّة النَّقد.

ثالثًا: الحداثة مقابل التَّقاليد

أمَّـا البُعد الثَّالـث للازدواجيَّة، فيتعلَّق بالـصّراع بين القِيـم الحديثة، مثل الحريَّة الفرديَّة والمسـاواة، والقِيَم التَّقليديَّة، مثل الالتزام بالعائلة والتَّقاليد الاجتماعيَّة. وفي رأي (الوردي)، قد يتبنَّى العربي أو العراقي القِيَم الحديثة في السّـياقات العامَّة، مثل العمـل أو التَّعليم، لكنَّه يعـود إلى التَّقاليد في السّـياقات الخاصَّـة، مثـل الأسرة أو العَلاقات الاجتماعيَّة. فعلى سـبيل المثال، قد يُدافع عن حقوق المرأة في النّقاشات العامَّة، لكنَّه يقبل بتقاليد تحِدّ من حريَّة النّساء داخل أسرته؛ فـهو يعيش في تناقض بين ما يقوله علنًا

وما يفعله سرًّا، وهذا التَّناقض يجعله في صراع دائم مع ذاته[١].

وفي سياق آخر، تظهر الازدواجيَّة في العَلاقة بين الأفراد والمؤسسات الحديثة. فمثلاً، قد يُظهر الموظّف الحكومي التزامه بالقوانين الإداريَّة في العمل، لكنَّه يلجأ إلى العَلاقات العشائريَّة أو الطَّائفيَّة للحصول على ترقية أو منفعة شخصيَّة. هذه الظَّاهرة تعكس عدم التَّوازن بين القِيَم الحديثة التي تفرضها المؤسَّسات والقِيَم التَّقليديَّة التي تُهيمن على العَلاقات الاجتماعيَّة.

وفي مجال التَّعليم، تظهر الازدواجيَّة في الفجوة بين المناهج الدّراسيَّة الحديثة التي تُعزّز قِيَم المُواطَنة والتَّفكير النَّقدي، وبين القِيَم التَّقليديَّة التي يتلقَّاها الطُّلاب من أسرهم أو مجتمعاتهم. فقد يتعلَّم الطَّالب في المدرسة فكرة المساواة بين الجنسين، لكنَّه لا يقتنع بذلك في الواقع، ويعتبر أنَّ التَّكامل بين الجنسين هو المطلوب وليس المساواة التي تتضمَّن ظلمًا للرَّجل والمرأة على حدّ سواء؛ لأنَّها تفرض على المرأة واجبات الرجل وتعطيها حقوقه، وتجرّد الرَّجلَ من حقوقه الطَّبيعيَّة.

وبشكل عام، يكشف مفهوم "الازدواجيَّة الشَّخصيَّة" عن تناقضات حقيقيَّة في السُّلوك الجمعي، ممَّا يُساعد في فَهم فشل بعض المشاريع التَّحديثيَّة على النمط الغربي. وهو يقدّم أداة تحليليَّة مرنة يمُكن تطبيقها على سياقات متنوّعة.

---

١ - علي الوردي: خوارق اللا شعور، ص١١٢.

تنـاول (الـوردي) ظاهرة الازدواجيَّـة وظواهر أُخرى كثـيرة، لكنَّه لم يقدّم حلـولاً عمليَّـة وحقيقيَّـة لتجاوزها، ممَّا يجعـل مفهومه وصفيًّـا أكثر منه تحليليًّا، يُركّز على الجوانب السلبيَّة، ويتجاهل إمكانيَّة أنْ تكون الازدواجيَّة مصـدرًا للتَّكيُّف والإبـداع. ففي الواقع قـد يمارس الإنسـان الازدواجيَّة الشَّـخصيَّة من أجل حماية نفسه من الاعتداء، وهي حالة من يخشى على نفسـه في وسـط مختلف عنه دينيًّا وثقافيًّا، وهذا ما يُسـمّيه القرآن بالتَّقيَّة. كما قد يُخفي الإنسان مخطَّطاته ومشاريعه ويتظاهر بعكس ذلك من أجل تجنُّب العراقيل الاجتماعيَّة أو السَّياسـيَّة. ومن دون هذه الازدواجيَّة تفشل مشاريعه.

ولعلَّ حركة التَّحديث السَّريع التي شهدها العراق والعالم العربي في القرن العشرين، بعد دخول قِيَم غربيَّة حديثة من خلال التعليم والإعلام، مسؤولة عـن بعض هذه الازدواجيَّة، بين الولاء للقِيَـم التَّقليديَّة والالتزام بالقوانين المدنيَّة الجديدة. فالفرد العراقي، على نحو خاص، وجد نفسه بين مركزَي استقطاب: الأوَّل تمثّله العشيرة وتقاليدها، والثَّاني تمثّله الدَّولة وقوانينها. اسـتطاع هذا المفهوم كشـف التَّناقضات الشَّـخصيَّة في السُّلوك الفردي، ممَّا يُسـاعد في فَهم فشـل الانتقال إلى دولة القانون والمُؤسَّسات التي لا تسـتثني أحدًا من قوانينها. كما قدَّم هذا المفهـوم أداةً تحليليَّة مرنة يمُكن تطبيقها على سِـياقات متنوّعة، من السّياسـة إلى التَّعليم، وحتَّى العلاقات الاجتماعيَّـة. وفي العمـق النَّفسي ركَّـز (الوردي) على الجوانب النَّفسـيَّة

للازدواجيَّة، ممَّا يضيف بُعدًا جديدًا لفَهم السُّلوك البشري في المجتمعات الانتقاليَّة.

لقد مكَّن "مفهوم الازدواجيَّة الثَّقافيَّة" من فهم جوانب متعدّدة من الشَّخصيَّة العراقيَّة والعربيَّة، وكشف عن التَّناقضات العميقة التي تُشكّل سلوك الأفراد والجماعات، من خلال تحليل أبعاد هذه الازدواجيَّة، مثل الدّين مقابل المصلحة، والقَبليَّة مقابل المُواطَنة، والحداثة مقابل التَّقاليد، ممَّا قد يمثّل إطارًا قويًّا لفهم التَّحدّيات الاجتماعيَّة والسّياسيَّة في المنطقة العربيَّة عامَّة.

وقد اقترح (الوردي) حلولاً لمشكلة الازدواجيَّة الشَّخصيَّة فقال: "لَعلّي لا أُخطئ إذا حصرت العلاج بأنواعه في ثلاثة: أوَّلاً إزالة الحجاب، ورفع مستواها، وإدخالها في عالم الرجل كي تتوحَّد القِيم ويتشابه الرجل والمرأة فيما ينشدان من مُثل وأهداف. وثانيا: تقليل هذا الفرق الكبير بين اللغة الدارجة واللغة الفصحى. تحدَّثوا كما تخطبون واخطبوا كما تتحدَّثون واتركوا ما ابتدعه سيبويه ونفطويه. وثالثا: هَيِّئوا للأطفال ملاعب ورياضات؛ حيث يتكيَّفون فيها للحياة الصَّالحة تحت إشراف مرشدين أكفاء ..."[1].

وهذه العلاجات بعضها قد يكون مُوفَّقًا، مثل الاهتمام بالأطفال، وبعضها

---

١ - علي الوردي: شخصية الفرد العراقي، ص٧٤.

الآخـر جُرّب في بلاد أُخـرى ومنها الغرب، وهناك لم يُسـفر نزع حجاب المـرأة، مثـلاً، عن عـلاج لازدواج الشَّـخصيَّة، بـل خلق أمراضًا نفسـيَّة واجتماعيَّة جديدة. ولم يخفّف من انتشار الشُّذوذ، بل ضاعفه مرات كثيرة. لقـد كانت المرأة في الغـرب محجَّبة حتَّى بداية القـرن العشرين، وكانت أمـراض المجتمـع -وقتها- أقل حدَّة، والأسرة كانت لا تـزال قائمة والقِيم الخُلُقيَّـة لم تفقد حضورهـا. وبعد الحرب العالميَّة الثَّانيـة، بدأ جرّ المرأة إلى العمل خارج البيت، وبالتَّزامن مع ذلك، انتُزعت منها حشمتها وبدأت تنتشر العلاقات الإباحيَّة، ثمَّ الشَّاذَّة على نطاق واسع. فهو على هذا النحو ليس حلاًّ حقيقيًّا، بل هو اختلاق لمشكلٍ جديد.

ودعـوى التَّقريب بـين الفصحـى والدَّارجة، هي في الحقيقـة دعوة إلى التَّخلي عن الفُصحى لصالح الدَّارجة لتنشأ لغات جديدة ستُكرّس بلا شكّ انقسـام العرب. وهو مشروع حاول إنجاحه الغربيُّون وأتباعهم الحداثيُّون خـلال النّصف الثَّاني من القرن العشرين، لكنَّه فشـل. فقد قاسـوا العربيَّة على اللاتينيَّة التي تفرَّعت عنها اللغات الإيطاليَّة، والفرنسـيَّة، والإسبانيَّة، والبرتغاليَّـة، والرُّومانيَّـة، وغيرهـا، لكنَّ الفـرق هو أنَّ العربيَّـة لغة القرآن والدّيـن، وهـما ضمانة اسـتمرارها. ولعلَّ الأجدر، هـو تقريب اللهجات الدَّارجة من الفصحى بشـكلٍ ما، بحيثُ لا يعود المُسـتمع يشـعر بالفرق الكبير بينهما.

تجاهـل (الوردي) حقيقـة أنَّ الازدواجيَّة ظاهرة عالميَّة موجودة في سـائر

المجتمعـات التي تمـرُّ بمراحل انتقاليَّة، من نمط ثقافيّ وسـياسيّ معيّن، إلى نمط آخر، فيما يُسمى بـ "الفجوة الحضاريَّة". ولعلَّ المقاومة الشَّديدة التـي أبداها المجتمع للثَّقافة الواردة هو الذي عطَّل ذوبان الثَّقافة المحليَّة في الثَّقافة الواردة، بعكس مجتمعات أخرى سُرعان ما اندمجت في الثَّقافة الغربيَّة الواردة، ونسـيت بشـكل كبير ثقافتها التَّقليديَّـة. وعادة ما يُضرب المثل في هذا المسـتوى بـ "تركيا"، التـي خضعت لحركة تحديث سريع، فنسيت ثقافتها الدّينيَّة والقوميَّة الخاصَّة، وتبنَّت الثَّقافة الغربيَّة.

ليسـت الحداثة -بكلّ تفاصيلها- شـيئًا إيجابيًّا بالضَّرورة، ولعلَّ سـلبيَّاتها أكثر من إيجابيَّاتها. فهي فلسـفة للحياة، قائمة على رؤية وجوديَّة ماديَّة لا تؤمن بما وراء الطَّبيعة، وتُهمل القِيَم الرُّوحيَّة والخُلُقيَّة بشكلٍ كبير، وتُطلق الغرائز بلا حدود، إلا في ما يتصادم مع رغبات الآخرين ومصالحهم.

إنَّ الحداثة بهذا المعنى تختلف عن التَّحديث الذي يشـمل أنماط الحياة، وأشكال الاستهلاك، وأساليب التنظيم الإداري. فلا يُقال إنَّ العربيَّ يستهلك منتجات التَّطوُّر التّكنولوجي كما هي الصناعات الميكانيكيَّة والإلكترونيَّة، والتَّطـوُّر العمراني، ووسـائل النَّقـل والتَّواصـل، والطُّرق الفنيَّـة المُبتكرة لمضاعفة الإنتاج وتحسـينه، بينما يقف موقفًا سلبيًّا من فكر الحداثة. فهذا التَّطوُّر التّكنولوجي يبقى مفتوحًا أمام الإنسـان، وتُشارك فيه شعوب كثيرة، بقطـع النظر عن معتقداتها، ليحقّق فيها التَّطـوُّر والتَّقدم المَرجو، من أجل تسهيل الحياة واختصار الوقت وتحقيق الرَّفاه وتعميم الرَّخاء.

وبدل سَـوق المجتمع في اتّجاه القِيَم الحداثيَّة الغربيَّة المليئة بالفجوات، والقائمـة على رؤية ماديَّة للوجود والحياة، والتي أنتجت إنسـانًا مشـلولاً من النَّاحية الرُّوحيَّة والخُلُقيَّة (تتجلى اليوم في الحركات النسـويَّة والمِثليَّة المطالبة بتشريع الشُّـذوذ الذي حدث فعليًّا في كثير من دول الغرب، وفي انتشـار الإدمان والتَّشرُّد والفقر وتفكُّك الأسرة)، كان من الضَّروري العمل عـلى إعادة النَّـاس إلى التَّعاليم والقِيَم الإسـلاميَّة كـما تُقدّمها النُّصوص الموثوقـة. ففي الحقيقة الازدواجيَّة القائمة في شـخصيَّة الإنسـان العربي عمومًـا هي التَّأرجُح بين الثَّقافة الإسـلاميَّة والثَّقافـات الوضعيَّة الجديدة والموروثـة. فهـو اليوم، يحمل أفكارًا من مصادر شـتَّى، وليـس غريبًا أن نجده يفعل شيئًا هنا ليُناقضه بعد قليل هناك.

لقد أراد الإسلام معالجة هذه الازدواجيَّة منذ البداية من خلال طرح مفهوم "الأُسـوة الحسـنة" أو "الإمام القدوة"، الذي يُقدّم نَموذجًا يُحتذَى به في تمثُّـل القِيَم والتَّعاليم الإسـلاميَّة في حياته. وكان هذا القُدوة هو الرَّسـول ﷺ نفسـه في حياته، ثـمَّ بعد ذلك "الإمـام" الذي حـدَّده ليكون خليفة له، ومن بعده سلسـلة "الأئمَّة" الذين طرحهم الإسـلام قادة للنَّاس، لكنَّ القرشيّين قطعوا الطَّريق عليهم، ولم يلتزم بإمامتهم إلا المؤمنون.

ركَّـز مفهـوم الازدواجيَّـة الشَّـخصيَّة عـلى السـلبيَّات، وأغفـل العوامل الاقتصاديَّـة والدّينيَّة، ودور قُوى العولمـة في خلق هذه الازدواجيَّة. ولعلَّ هـذه العولمة تُصبح جسرًا للعبور نحو ثقافة تتجاوز التَّقليد القَبلي والثَّقافة

الحداثيَّـة معًا، وتبني نَموذجًا جديدًا يسـتلهم تعاليـم الدّين التي ترفض، فعليًّا، الازدواجيَّة في السُّـلوك، من خلال الالتزام بالقِيَم الرَّفيعة التي عمل الإسـلام وحملة رسالته على تكريسـها في الواقع؛ فالعالم اليوم يتَّجه نحو الإسلام كما تدلُّ على ذلك الإحصاءات.

المَبحثُ الثَّالث:
النَّزعة الفرديَّة في التَّحليل الاجتماعي

درس (عـلي الوردي) النَّزعة الفرديَّة في المجتمع العراقي، وكان ذلك أحد إسـهاماته لفَهم هذه الظَّاهرة من خلال منهجيَّـة متعدّدة الأبعاد تجمع بين التَّحليـل التَّاريخي، والرَّصد السوسـيولوجي، والتَّحليل النَّفسي. ليسـت النَّزعـة الفرديَّـة طارئة في المجتمع العراقي، بحسـب (الـوردي)، بل إنَّها ضاربة بجذورها في التَّاريخ وحاضرة بقوة من خلال النّظام القَبلي.

أوَّلًا: بنية النّظام القَبلي

يرى (الوردي) أنَّ النَّزعة الفرديَّة في المجتمع العراقي ليست ظاهرة حديثة، بـل إنَّ لها جذورًا تاريخيَّة عميقة تعـود إلى البِنية القَبليَّة التي هيمنت على المجتمع العراقي لقرون. في كتابه "شـخصيَّة الفرد العراقي"، يوضّح ذلك

بالقـول إنَّ البنيـة القَبليَّـة التي ركَّزت عـلى الفرديَّة في الدّفـاع عن النَّفس والاعتـماد على الذَّات، في ظلّ غياب حماية الدَّولة، جعلت الفرد العراقي يميل إلى الأنانيَّة[١].

والثَّـأر هو نظـام الحماية الفرديـة في المجتمعات القَبليَّـة. فقد كان الفرد هو المسـؤول عن حماية نفسه وعشـيرته، ممَّا عزَّز نزعته الفرديَّة. ويعتمد هـذا النّظـام على الفرد أو العائلة لاسـترداد الحقوق بـدلاً من اللجوء إلى مؤسَّسات الدَّولة. فالثَّأر تعبير عن الفرديَّة القُصوى؛ حيثُ يُصبح الفرد هو القانون والحاكم والمُنفّذ[٢].

كانت الحياة البدويَّة تعتمد على الرَّعي والتَّنقل، ممَّا جعل الفرد أو العائلة الصَّغيرة وحدة اقتصاديَّة مُستقلة. وهذا النَّمط زاد من الاعتماد على الذَّات بدلاً مـن العمل الجماعي. وفي ظلّ ضعف الدَّولـة المركزيَّة عبر التَّاريخ العراقي، لم يتطوَّر مفهوم المُواطَنة الذي يعتمد على التَّضامن الاجتماعي، ممَّا جعل الفرد يعتمد على نفسه أو على عشيرته.

ويربـط (الـوردي) هـذه النَّزعـة الفرديَّـة بالتَّاريـخ العراقـي الطَّويل من الاضطرابات السّياسـيَّة والاجتماعيَّة. فالعـراق، باعتباره مُلتقى حضارات ومسرحًا للغزوات والاحتلالات، شـهد تفكُّكًا في البِنى المؤسَّسـيَّة، ممَّا

---

١ - علي الودي: شخصية الفرد العراقي، ص٧٨.

٢ - علي الوردي: لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ج٣، ص١٢٣.

دفع الأفراد إلى الاعتماد على أنفسهم. فعلى سبيل المثال، خلال العصور الوسطى، كانت القبائل البدويَّة تُهاجم المدن العراقيَّة، ممَّا أضعف الثّقة في المؤسَّسات الحضريَّة، ودفع الأفراد إلى تبنّي سلوكيَّات فرديَّة لحماية مصالحهم.

ثانيًا: انهيار الثّقة الاجتماعيَّة

يُبرز (الوردي) دور انهيار الثّقة الاجتماعيَّة في تعزيز النَّزعة الفرديَّة؛ حيثُ يعتبر أنَّ التَّاريخ الطَّويل من الغزوات والاحتلالات أفقد العراقيَّ الثّقة في المؤسَّسات والآخرين، فصار يعتمد على نفسه فقط.

ومن مظاهر انهيار هذه الثّقة، الشك في النّيَّات. ويُلاحظ (الوردي) أنَّ الإنسان يميل إلى الشَّك في نيَّات الآخرين، ممَّا يدفعه إلى تفضيل مصالحه الشَّخصيَّة على التَّعاوُن الجماعي. بل إنَّ (الوردي) يرى أنَّ الإنسان يميل بطبيعته إلى تقديم مصلحته وشهوته، فيقول: "لعلَّنا لا نُخطئ إذا قلنا إنَّ الحسد والشَّهوة والأنانيَّة وما أشبه، هي صفات أصيلة في الإنسان ولا مفرَّ منها"[1].

وتفضيل المصالح الفرديَّة ناتج، من ناحية أخرى، عن ضعف المؤسَّسات؛ حيث يرى الفرد أنَّ تحقيق مصالحه يتطلَّب تجاوز القوانين أو التَّعاون مع

---

١ - علي الوردي: وعاظ السلاطين، ص٧.

الآخرين، وعندما يضعف التَّضامن الاجتماعي تنهار الثّقة وتتفتَّت الرَّوابط الاجتماعيَّة، ويُصبح الفرد أكثر انعزاليَّة وأقل استعدادًا للعمل من أجل الصَّالح العام.

ويمُكن ملاحظة تفشّي هذه الظَّاهرة زمن الحروب والأزمات السّياسيَّة، التي تُفاقم من انهيار الثّقة. وانتشار الفساد الإداري يعكس نزعة فرديَّة؛ حيثُ يسعى الأفراد إلى تحقيق مكاسب شخصيَّة على حساب المصلحة العامَّة. كما أنَّ الاستقطاب الطَّائفي والدّيني يزيد من انعدام الثّقة بين الجماعات المختلفة، ممَّا يُكرّس السُّلوكيَّات الفرديَّة.

ويشُير (الوردي) إلى "الأنانيَّة الاجتماعيَّة" في المجال السياسي، معتبراً أنَّها أحد أسباب عدم الاستقرار السياسي في العراق؛ فالسياسي العراقي يبحث عن مصلحته قبل مصلحة الوطن، وهذا ما يُفسّر تقلُّبات المواقف والتَّحالُفات[١].

والأنانيَّة الاجتماعيَّة هي أيضًا سببٌ للفساد السّياسي؛ حيثُ يُفضّل السّياسيُّ تحقيق مكاسب شخصيَّة على حساب المصلحة العامَّة. فالفساد ليس مجرَّد فعل غير خُلُقي، بل هو تعبير عن نزعة فرديَّة متأصّلة[٢].

وفي المجال الاقتصادي، يُلاحظ (الوردي) أنَّ الأنانيَّة الاجتماعيَّة تتجلَّى

---

١ - علي الوردي: لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ج٢، ص٨٩.

٢ - علي الوردي: وعاظ السلاطين، ص١١.

في السُّلوكيَّات التي تُعطي الأولويَّة للرّبح السَّريع على حساب الاستدامة. فالتَّاجر، مثلاً، يُفضّل الرّبح السَّريع على التّجارة المستقرَّة، والموظَّف يُقدّم الرّشوة على الانتظار في الطَّابور.

ويربط (الوردي) الأنانيَّة الاجتماعيَّة باقتصاد "الرّيع"، الذي يعتمد على الموارد الطَّبيعيَّة، مثل النَّفط بدلاً من الإنتاج. وهذا النَّمط يُعزّز السُّلوكيَّات الفرديَّة؛ لأنَّه يشجّع على السَّعي وراء المكاسب السَّريعة. ويُلاحظ (الوردي) غياب الثَّقافة الإنتاجيَّة؛ إذ يميل النَّاس إلى تفضيل الأعمال التّجاريَّة الفرديَّة على المشاريع الجماعيَّة التي تتطلَّب تعاوُنًا طويل الأمد.

ومن جهة أخرى، يبرز انتشار الاقتصاد غير الرَّسمي، مثل التَّهريب والأسواق السَّوداء. وهو ما يعكس نزعةً فرديَّة؛ حيثُ يسعى الأفراد إلى تحقيق مكاسب شخصيَّة دون الالتزام بالقوانين.

وعلى المستوى الاجتماعي، تتجلَّى الأنانيَّة في ضعف الرَّوابط الاجتماعيَّة وانهيار الثّقة بين الأفراد؛ إذ إنَّ الأفراد يُفضّلون مصلحتهم الشَّخصيَّة، حتَّى لو كانت على حساب الجماعة، ممَّا يُؤدّي إلى تفتُّت النَّسيج الاجتماعي. وهذا ما يُضعف التَّضامن. فهم يميلون إلى التركيز على مصالحهم العائليَّة أو العشائريَّة بدلاً من المصلحة الجماعيَّة.

تؤدّي الأنانيَّة إلى تنافس غير صحِّي بين الأفراد، ممَّا يُعيق التَّعاون في المشاريع المجتمعيَّة. أمَّا انعدام الثّقة والشَّك في الآخرين فيؤدّي إلى تقليل الرَّغبة في العمل الجماعي. ومن الطَّبيعي أنْ تُعيقَ النَّزعة الفرديَّة

التَّنميــة الاجتماعيَّــة والاقتصاديَّــة. فالمجتمعات التي تســودها النَّزعات الفرديَّة تُعاني صعوبةً في تحقيق تنمية حقيقيَّة؛ لأنَّها تفتقد للعمل الجماعي المنظَّــم، تُضعف النَّزعة الفرديَّــة، على هذا النَّحو، المشــاريع الجماعيَّة؛ حيــثُ تخلق صعوبة في تنفيذ المشــاريع الكُبرى التــي تتطلَّب تعاونًا بين الأفراد أو المؤسَّسات.

ويؤدّي الفســاد والمحسوبيَّة إلى إهدار الموارد وتأخير المشاريع التنمويَّة. كما تُفاقم النَّزعــة الفرديَّة الفجوة الاجتماعيَّة بين الطَّبقات؛ حيثُ يســعى الأفــراد إلى تحقيق مكاســب شــخصيَّة دون النَّظر إلى المصلحــة العامَّة. وهو ما يهدّد النَّســيج الاجتماعيَّ، ليُصبح المجتمــع عرضةً للتَّفكُّك عند أوّل أزمــة[1]. تضعف الروابط بين الأفراد، مــا يجعل المجتمع أكثر عرضة للصّراعــات والانقســامات الطائفيَّة والعشــائريَّة، وهو ما يضعــف الهُويَّة الوطنيَّة والانتماء الوطنيَّ.

يقــدم (الوردي) هــذا التَّحليل لســطوة النَّزعة الفرديَّــة، ودورها في تعطيل المشــاريع وتعميق الانقســامات وتفشي الفســاد الإداري، لكنَّــه لا يُقدّم حلــولاً حقيقيَّة لتجــاوز هذا الوضع الناتــج عن انهيار الثّقــة المجتمعيَّة. من الإنصاف القول إنَّ تفوُّق الغرب مدين إلى وجود مؤسَّســات راســخة فيــه، ووجود آليَّات رقابة إداريَّة تحِدُّ من الفســاد المــالي والإداري. وهذا

١ - علي الوردي: لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ج٣، ص٥٦.

النَّموذج يمكن الاستفادة منه في العالم العربي وإضافة العامل الدّيني إليه، من خلال التربية الصَّحيحة والتَّوعية المستمرَّة. فالتعاليم الإسلاميَّة تحثُّ على التَّعاون والتَّعاضد والتَّكافل، وتدعو إلى العمل الجماعي واحترام القوانين، وتُحرّم الفساد بكلّ أنواعه. ولعلَّ هذا الأمر يحتاج إلى استعادة الثّقة المجتمعيَّة والالتزامات الدّينيَّة ومحاربة الأهواء النَّفسيَّة، بعيدًا عن سطوة المصالح الفرديَّة والمحسوبيَّات الاجتماعيَّة والفساد الإداري.

ثَالثًا: نظريَّة النَّزعة الفرديَّة

تُقدّم نظريَّة "النَّزعة الفرديَّة" أفكارًا جديدة مهمَّة. فهي تُبدع نموذجًا تفسيريًّا للسُّلوك الاجتماعي وإطارًا لفَهم السُّلوكيَّات الفرديَّة في سياق اجتماعيّ وتاريخيّ، عندما تربط التَّاريخ بالواقع المعاصر؛ حيثُ يبيّن (الوردي) كيف أنَّ العوامل التَّاريخيَّة، مثل البِنية القَبليَّة، لا تزال تؤثّر على السُّلوك الحديث. كما تكشف عن التناقضات بين الانتماء الاجتماعي والنَّزعة الفرديَّة، ممَّا يُساعد في فهم التَّحديات الاجتماعيَّة. ويُركّز (الوردي)، في هذا الإطار، على أهميَّة العوامل النَّفسيَّة في تكوين السُّلوك، وهو جانب غالبًا ما يُهمَل في التَّحليلات الاجتماعيَّة.

ورغم قوَّة هذه النَّظريَّة، التي استخدمها (الوردي)، لكنّها تواجه انتقادات. فهناك أوَّلاً مبالغة في التَّعميم؛ حيثُ يفترض (الوردي) أنَّ النَّزعة الفرديَّة سِمة عامَّة لجميع العراقيّين والعرب، متجاهلاً الاختلافات الطبقيَّة والإقليميَّة،

كـما يغفل أهميّة العوامل الاقتصاديَّة الحديثة، ويُركّز على العوامل الثَّقافيَّة والتَّاريخيَّـة، فلا حديـث، مثلاً، عن دور العولمـة والاقتصاد الحديث في تكوين السُّـلوك. وهـذا يعني أنَّ (الوردي) لم يسـتشرف إمكانات التَّغيير، وصـوَّر في نظريَّتـه المجتمـع العراقيَّ كيانًـا ثابتًا، وجعله سـجينًا للنَّزعة الفرديَّـة. بل إنَّه لا يُقدّم أيَّـة مقترحات لحلول من أجل تجاوز هذه النَّزعة. بـات واضحًا اليوم أنَّه من غير الممكن إهمال السّـياقات العالميَّة، وتأثير العولمة ووسائل التَّواصل الاجتماعي في تغيير السُّلوكيَّات الفرديَّة.

وبالمُقارنة مع نظريَّات أُخرى، مثل نظريَّة "الحداثة السَّـائلة" لـ (زيغمونت باومـان- Zygmunt Bauman) (١٩٢٥-٢٠١٧) نجد أنَّها تقدّم تفسـيراً لكيفيَّـة تأثير العولمـة على النَّزعـات الفرديَّة. وهذا يمُكن أن يسـاعد في تحديث الإطار النَّظري لفكرة النَّزعة الفرديَّة لدى (الوردي)[١]. ويرى (إميل دوركهايم- Émile Durkheim) (١٨٥٨-١٩١٧) أنَّ النَّزعة الفرديَّة يمُكن أن تكـون إيجابيَّـة إذا ارتبطـت بالتَّضامن العُضوي، وهو مـا يُناقض رؤية (الوردي) التي تُركّز على الجوانب السلبيَّة[٢].

بالعموم، إنَّ تحليلات (الوردي) للنزعة الفرديَّة، رغم مرور أكثر من نصف قرن على طرحها، قادرة على تفسير كثير من الظواهر الاجتماعيَّة والسّياسيَّة

١ - زيغمونت باومان: الحداثة السائلة، ص٣٣.

٢ - إيميل دوركايم: الانتحار، ص٤٥.

في العراق المعاصر، لكنّها حوَّلت الإنسان إلى مجرَّد كائن خاضع لحتميَّة نزعته الأنانيَّة، كما هو شأن الحيوانات. في حين أنَّه يبقى قادرًا على مقاومة شـهواته وغرائـزه وعواطفـه وانفعالاته المنفلتـة. فهو ليس كائنًـا أُحاديَّ التَّكوين، بل إنَّه عقل مفكّر وغريزة شـهوانيَّة. وإذا لم يتقدَّم العقل ويُسيطر ليكون منظّمًا لشـهوات الإنسـان؛ فإنَّ الشَّهوة هي التي سـتقود، ويُصبح العقل مجرَّد أداة لتحقيق نزواتها.

تحتـاج النظريَّـة الفرديَّـة إلى دمج عناصر أخـرى، من أجـل جعلها أكثر ملاءمـة للواقع المعاصر، مثل إضافة العوامـل الاقتصاديَّة كالفقر والبطالة في تحليل النَّزعة الفرديَّة. كما يُمكن اسـتخدام مناهج حديثة، مثل تحليل الشَّبكات الاجتماعيَّة لفَهم تأثير وسائل التَّواصل على السُّلوكيَّات الفرديَّة. وإذا كان (الوردي) قد ركَّز بحوثه على المجتمع العراقي، فإنَّ توسيع نطاق هـذه النظريَّة على سـياقات أخرى في العالم العـربي اختبار جِدّي لمعرفة مدى شموليَّتها.

تُقـدّم نظريَّة النَّزعـة الفرديَّة والأنانيَّـة الاجتماعيَّة إطـارًا نظريًّا مهمًّا لفهم التَّحدّيات الاجتماعيَّة والسّياسيَّة في المجتمع. ومن خلال تحليل الجذور التَّاريخيَّـة، والمظاهر السّياسـيَّة والاقتصاديَّة، والآثـار الاجتماعيَّة، يُقدّم (الوردي) تفسـيرًا مُركَّبًا للسُّـلوكيَّات الفرديَّة. ورغم الانتقـادات المُتعلّقة بالتَّعميم المُفرط؛ إذ إنَّه ليس كلُّ النَّاس أنانيّين وتابعين لغرائزهم، والشاملة لإغفال العوامـل الاقتصاديَّة الحديثة، يُمكن أن تكون هـذه النَّظريَّة إطارًا

عامًّـا يمكن تطويره لمواكبة المُتغيّرات المُعـاصرة. ودمج هذه النظريَّة مع مناهج ونظريَّـات حديثة يمُكن أن يُعزّز من قيمتهـا الأكاديميَّة وتطبيقاتها العمليَّة في فَهم المجتمع.

الفَصل الثَّالثُ

الدّين والسُّلطة من منظورٍ اجتماعيّ

يتحـرّك الدّين والسُّـلطة بصـورة تفاعليّة مـن منظور اجتماعـيّ. فالدّين، بوصفه قوّة رمزيَّة، يُعمّق التَّماسـك الاجتماعيَّ من خلال "العصبية"، في نظر (علي الوردي) تبعًا لـ "ابن خلدون"، لكنَّه، من جهةٍ أُخرى قد يُستخدم أداة لتبرير السُّـلطة أو الصّراع. والسُّلطة، بدورها، تستند إلى الدّين لشرعنة نفوذها، خاصَّةً في المجتمعات التَّقليديَّة.

ويُحذّر (الوردي) من تسـييس الدّين، حين يتحوّل إلى وسيلة للهيمنة بدلاً من الإصلاح، عندما يكشف تعقيدات هذا التَّفاعل، من خلال التَّركيز على العصبيَّة، لكنَّه يفعل ذلك بشـكل مفـرط أحيانًا، ممَّا يجعل من المُهم فَهم مدى تأثير (ابن خلدون) على المنهج التَّحليلي لديه.

المَبحث الأوَّل:
(علي الوردي) والتَّأثير "الخَلدوني"

يظهر تأثير (عبد الرحمن بن خلدون) (١٣٣٢-١٤٠٦) -المؤرّخ الذي يُنسب

إليه وضع أُسس علم الاجتماع في كتابه "المقدمة"- واضحًا على أفكار (علي الوردي). وتجلَّى ذلك التَّأثـير في منهجيَّته التَّحليليَّة، وتركيزه على العصبيَّة، وتحليل الصّراعات الاجتماعيَّة، وفهم العَلاقة بين الدّين والسُّلطة.

أوَّلًا: المنهجيَّة التَّحليليَّة "الخَلدونيَّة"

قدَّم (ابن خلدون) في "المقدّمة" منهجًا جديدًا لتحليل حركة المجتمعات، يعتمد عـلى دراسـة العوامـل الاجتماعيَّـة والاقتصاديَّة والسّياسـيَّة التي توجّه مسـار التَّاريخ. وهـذا المنهج ألهَـم (الوردي)، الذي تبنَّـى اتّجاهًا سوسـيولوجيًّا مشابهًا يُركّز على السّـياقات الاجتماعيَّة، بدلاً من الرّوايات التَّاريخيَّة التَّقليديَّة.

ولا يُخفي (الوردي) ذلك، ويقول: "حين ندرس نظريَّة ابن خلدون نجدها في معظمهـا تدور حـول المقارنة بـين البداوة والحضـارة، وكيف حدث الصّراع بينهما. ولهذا جاز القول إنَّ هذه النَّظريَّة هي، على الرغم من قِدمها الزَّماني، خير مرجع لنا في دراسة المُجتمع العربي. وإنَّها انبعثت من طبيعة هذا المجتمـع، كمثل ما انبعث النَّظريَّات الاجتماعيَّـة الحديثة من طبيعة المجتمع الذي نشأت فيه"[1].

رفـض (الـوردي)، مثلما رفـض (ابن خلـدون)، الاعتماد عـلى الرّوايات

١ - علي الوردي: دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، ص.ص٢١-٢٢.

التَّاريخيَّة التي قد تكون، في نظره، سـطحيَّة أو تعرضت للتَّلاعُب، وذهب إلى تحليـل الظَّواهـر الاجتماعيَّة عـلى طريقته. وفي تحليلـه للصّراعات الطَّائفيَّـة في العراق، اعتمد (الوردي) على فكـرة (ابن خلدون) التي تقول إنَّ التَّاريخ يتشكَّل من خلال التَّفاعلات بين العوامل الماديَّة والاجتماعيَّة، مثـل العصبيَّـة والاقتصاد، ويقول: "كما رأى ابن خلـدون أنَّ العصبيَّة هي المحرّك الأسـاس للدُّول، فإنَّني أرى أنَّ الصّراعات الاجتماعيَّة في العراق تعكس تناقضات بين العصبيَّات القَبليَّة والطَّائفيَّة"[1].

وتأثير منهج (ابن خلدون) على (الورديّ) مكَّنه من تقديم تحليلات جديدة للمجتمع العراقي، لكنَّه لم يُطوّر هذا المنهج بصورة كافية ليشـمل أدواتٍ بحثيَّةً حديثةً، مثل الإحصاءات أو الدّراسـات الميدانيَّة، ممَّا يجعل بعض تحليلاته تعتمد على التَّفسيرات النَّظريَّة أكثر من الأدلَّة الحِسيَّة.

ثانيًا: العصبيَّة مُحرّك الصّراعات الاجتماعيَّة

يعني مفهوم العصبيَّة عند (ابن خلدون)، التَّضامن الاجتماعي الذي يُوحّد الجماعات القَبليَّة بوجه خاص، ويدفعها للسَّـيطرة على السُّلطة. وقد كان لهذا المفهوم تأثيرٌ كبيرٌ على أفكار (علي الوردي).

يـرى (ابـن خلـدون) أنَّ العصبيَّة هي القُـوَّة التي تبني الـدُّول، وتؤدّي إلى

١ - علي الوردي: دراسة في طباع العراقيين، ص١٤٥.

انهيارهـا عندما تضعُف. ويعتمد (الوردي) هذا المفهوم لتفسـير الصّراعات في المجتمع العراقي، كما هو الصّراع بين البداوة والحضارة. فالعصبيَّة التي تحدَّث عنها ابن خلدون لا تزال فاعِلة في المجتمع العراقي، حسب رأيه[١]. واعتـماد (الوردي) عـلى "مفهـوم العصبيَّـة" مكَّنه من تفسـير الصّراعات الاجتماعيَّة بطريقة متماسـكة، لكنَّه قد بالـغ في تطبيقه على جميع الظَّواهر الاجتماعيَّة، ممَّا أدَّى إلى تبسـيط بعض التَّعقيدات. فعلى سبيل المثال، لم تكن الصّراعات الطَّائفيَّة في العراق دائمًا مجرَّدَ عصبيَّات، بل شملت عوامل اقتصاديَّة، مثل التَّنافس على الموارد، وسياسـيَّة، مثل الصّراعات على النُّفوذ والسُـلطة، ودينيَّة كما في التَّفسـيرات المختلفة للعقيدة، والتي لم يعالجها (الوردي) بعمق كافٍ، ممَّا جعل تحليله يبدو سطحيًّا في بعض الجوانب.

ثالثًا: جدليَّة السُّلطة والدّين

يرى (ابن خلدون) أنَّ الدّين يلعب دورًا حاسمًا في تعزيز العصبيَّة وإضفاء الشَّرعيَّـة على السُّـلطة، خصوصًا في المراحـل الأولى من قيـام الدُّول. فالدين، في نظره، يُقوّي العصبيَّة؛ لأنَّه يُعطي الجماعة هدفًا مشـتركًا ويبرر سُلطتها[٢].

---

١ - علي الوردي: لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ج٢، ص ٩٨.

٢ - ابن خلدون: المقدمة، ص٣٢٠.

لكـنَّ (الـوردي) ذهب إلى وجود انفصـال بين الدّيـن والدَّولة في العهد الأُمويّ. فقد كانت هناك ثغرة بين الدّين والدَّولة. يقول: "وقد شـهد العهد الأمويّ ثغرة لا يُستهان بها بين الدّين والدَّولة. فالدَّولة كانت راسخة الدَّعائم في الشَّـام، تؤيّدها سـيوف القبائل العربيَّة، بينما كان حملـة الدّين والفقه الحديـث ينشرون دعوتهم المثاليَّة في صفـوف الفلاحين والغوغاء وأهل الحرف. وكان الدّين والدَّولة، بهذا، يسيران في اتجاهين متعاكسين"[1].

وهـذا يعني أنَّ (الوردي) رفض فكرة اسـتغلال الدّين لإضفاء شرعيَّة على الحُكم الأموي والحُكم الذي مهَّد له. والحقيقة، أنَّ الدّين تحوَّل فعلاً إلى أداةٍ لتبرير سُـلطة الأمر الواقع، وهـذا الأمر بدأ بعد وفاة النبيّ ﷺ مباشرة واسـتمرّ مع الأمويّين والعبَّاسـيّين. ومعارك (الإمام عـليّ) عليه السلام كانت من أجل تأويل الدّين في الاتجاه الذي يُعيد إلى موقعه حاكمًا على السّياسـة، ويُنقذه من الاسـتغلال الذي حدث له. وهذا ما قاله النَّبيُّ ﷺ وهو يُشـير إلى (الإمـام عليّ) عليه السلام: «إنَّ منكـم مَن يُقاتِلُ على تَأْويلِه، كما قاتَلتُ على تَنزيله»[2].

تأثُّـر (الـوردي) بـ (ابن خلـدون) في تحليل العَلاقة بين الدّين والسُّـلطة أضـاف عمقًـا لتحليلاته، لكنَّـه ادَّعى التَّباعـد بين الدَّولـة والدّين، وهذا

---

١ - علي الوردي: وعاظ السلاطين، ص٣٦.

٢ - النسائي: السنن الكبرى، ح٨٥٤١؛ أحمد بن حنبل: المسند، ح١١٢٨٩.

شيء غـير ممكن؛ لأنَّ الدَّولـة تحتاج إلى الدّين الذي تتـوكَّأ عليه، وتبرّر به وجودها، وتسـتمد منه قوانينها وقِيَمها، سواءً أكان هذا الدّين وحيًا نبويًّا أم وضعًـا بشريًّا أم قلبًا لتعاليم الوحي من خـلال لُعبة التَّأويل الماكر كما مارسها الأمويون والقرشـيُّون. فالعلاقة بين الدَّولة والدّين بعد النَّبي ﷺ قد قُلبَت، ليُصبح الدّين خاضعًـا لتوجُّهات الحاكم بدل أن يكون الحاكم خاضعًا لأحكامه، ولذلك أُحرق الحديث ووُضع كَمٌّ آخر وفُسِّر القرآن على غير وجهه، وأُلِّفَت المذاهب لتحلَّ محلَّ الدّين، وبات لكلّ دولة مذهبها.
أعطى (ابن خلدون) الدّين دورًا إيجابيًّا في تعزيز العصبيَّة. لكنَّ (الوردي) كان يُركّـز على فكرة البداوة والحضارة، ويميل إلى رؤية سـلبيَّة تُركّز على الجانـب السّـياسي. ومع ذلـك كان تَأثـير (ابن خلدون) عـلى (الوردي) تأثيراً محوريًّـا، في صياغة منهجيّته وتحليلاته، رغـم القيود. فمن النَّاحية المنهجيَّة، مكَّـن تبنّي (الوردي) لمنهج (ابن خلدون) من تقديم تحليلات سوسـيولوجية مختلفة، مقارنةً بالرّوايات التَّاريخيَّة التَّقليديَّة. واسـتخدامه لمفهوم العصبيَّة سـاعد في تفسـير الصّراعات الاجتماعيَّـة والطَّائفيَّة في العـراق، وجعل رؤيته أكثر ملاءمة للمجتمعات العربيَّة التي لا تزال تحت تأثير العصبيَّات القَبليَّة.
وفي المُقابل، بالغ (الـوردي) أحيانًا في تطبيق مفاهيم (ابن خلدون)، مثل العصبيَّة، على ظواهر معقَّدة دون مراعاة العوامل الحديثة، مثل العولمة أو التّكنولوجيا، ولم يطوّرها بشكل كافٍ ليشمل أدوات البحث الحديثة، مما

جعل تحليلاته تعتمد على التّفسيرات النّظريّة أكثر من الأدلّة المحسوسة. لكنّه، على في قبال (ابن خلدون) -الذي رأى في الدّين قوة موحدة- ركّز (الوردي) على التّباعد والانفصال بينهما، ممّا قد يعكس تأثُّره بالماركسيّة أكثر من تأثُّره بـ (ابن خلدون).

وفي كل الأحوال، يظلُّ تأثير (ابن خلدون) على (الوردي) ذا أهميّة في فَهم الصّراعات الاجتماعيّة والسّياسيّة في العالم العربي، لا سيَّما في سياقات الطّائفيّة والصّراعات على السُّلطة. يحتاج منهج (الوردي) إلى تحديث ليشمل التّغيُّرات الحديثة، مثل تأثير وسائل التّواصل الاجتماعي على العصبيّات. كما يحتاج إلى تغيير موجهاته الثّقافيّة ليتخلّص من التّأثير القوي للمرجعيّة الغربيّة في تحليلاته. فالحديث عن تباعد بين الدّين والدّولة شيء تدّعيه الحداثة الغربيّة، بينما الواقع يؤكّد أنّ الحداثة نفسها في فلسفاتها وأيديولوجياتها باتت هي الدّين الجديد للدّولة الغربيّة.

تأثّر (علي الوردي) بـ (ابن خلدون) بشكل كبير؛ حيثُ استلهم منهجه السوسيولوجي، ومفهوم العصبيّة لديه، وتحليله للعَلاقة بين الدّين والسُّلطة في بعض الأوجه. وهذا التّأثير مكّن (الوردي) من تقديم تحليلات مثيرة للمجتمع العراقي والعربي، لا سيَّما تفسيره للصّراعات الاجتماعيّة واستغلال الدّين سياسيًّا.

ورغم ذلك، يُعاني منهج (الوردي) من التّبسيط أحيانًا ونقص الأدلّة التّاريخيّة. وأفكاره، رغم أهميّتها، تبقى في حاجة إلى استلهام نصوص

القرآن والسُّنة، بالمعنى الواسع، من أجل تطوير منهجيات جديدة تستفيد، في وقت واحد، من تعاليم القرآن وحملة الرسالة، وإرث (ابن خلدون) الذي يحتاج بدوره عمليَّات نقديَّة، وأدوات البحث الحديثة التي يجب التَّعامل معها بحذر.

المَبحثُ الثَّاني:
الظَّواهر الاجتماعيَّة من وجهة سوسيولوجيَّة

حاول (علي الوردي) تفسير الظَّواهر الاجتماعيَّة في العالم الإسلامي بمنهجيَّة تجمع بين التَّحليل السوسيولوجي والتَّاريخي. وفي كتبه المتعدّدة، قدَّم (الوردي) رؤية نقديَّة للعَلاقة بين الدّين والسُّلطة، معتبراً أنَّ الدّين ظاهرة اجتماعيَّة تخضع لتحوُّلات السّياقات السّياسيَّة والاقتصاديَّة. ومضافًا لـ (ابن خلدون)، تأثَّر (الوردي) بمفكّرين غربيّين، مثل (كارل ماركس- Karl Marx) و(ماكس فيبر- Max Weber)، ممَّا جعله يُركّز على التَّناقضات الاجتماعيَّة والصّراعات الطَّبقيَّة، بوصفها محركاتٍ للتَّغيّير[1].

١ - علي الوردي: دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، ص.ص١٨-٢٠.

أوّلًا: الدّين بما هو ظاهرة اجتماعيَّة

ينظر (الـوردي) إلى الدَّيـن ليس باعتباره عقيدةً روحيَّـة مجرَّدة، بل بما هو ظاهـرة اجتماعيَّـة تخضـع لتحـوُّلات السّـياقات الاقتصاديَّة والسّياسـيَّة والثَّقافيَّـة. فهـو لا يـرى في الدّين مجرّد نظـام عقديّ أو رُوحـيّ، بل يراه ظاهرةً اجتماعيَّة تتشـكَّل وفقًا للظروف الماديَّة والثَّقافيَّة للمجتمع. فالدّين في جوهره تعبير عن حاجات الإنسـان الاجتماعيَّة، وهو يتغيَّر ويتكيَّف مع الظُّروف التي يعيشـها المجتمع، ولا يُمكن فصلـه عن الصّراعات الطّبقيَّة والسّياسيَّة[1].

وتعكـس هـذه الرُّؤيـة تأثُّره بـ (ماكس فيـبر)، الذي ربـط الدّيـن بالبِنية الاقتصاديَّـة، وبـ (كارل ماركس)، الذي رأى الدّيـن تعبيراً عن الصّراعات الطَّبقيَّـة. لكنَّ (الوردي) يُضيف بُعدًا محلِّيًّا من خلال تحليله للمجتمعات العربيَّـة؛ حيثُ يرى أنَّ الدّيـن يتفاعل مع العصبيَّـات القَبليَّة والصّراعات الاجتماعيَّة.

في دراسته لطباع العراقيّين، يُشير إلى أنَّ الدّين في المجتمعات البدويَّة يأخذ شكلاً بسيطًا يتماشى مع بساطة الحياة البدويَّة. وهذا يعني أنَّ (الوردي) لا يرى في الدّين شيئًا ثابتًا، بل هو متحرِّك، يتشكَّل وفقًا لاحتياجات المجتمع. وعلى سـبيل المِثال، يرى (الوردي) أنَّ الإسلام في بداياته كان حركةً ثوريَّة

---

١ - علي الوردي: دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، ص.ص٢٠-٢١.

تهـدف إلى تغيير الواقع الاجتماعـي في مكّة، لكنَّه تحوَّل بعد الهجرة إلى المدينة، إلى ظاهرة دينيَّة وسياسيَّة تجمع بين الرَّوحانيَّة والسُّلطة[١].
لكـنَّ تعميم القول إنَّ الدّين مُتغـيّر وفقًا لحاجات المجتمع قد لا يكون دقيقًا. والأحرى القول إنَّ فَهم الإنسان للدّين واستخدامه له هو المتغيّر. وهـذا الفَهـم أو التَّدخـل في الدّيـن هو الـذي أنتج الأديـان الوضعيَّة والمذاهـب العقديَّـة، التي قد تمُثّـل خروجًا عن تعاليـم الدّين النبوي الأصليّة.
لم يُغيّر الإسـلام مقولاتـه المركزيَّـة المتعلّقة بالـذَّات الإلهيَّة، ومصير الإنسـان بعد الموت، والكائنات الخفيَّة، والعالم الآخر. كما أنَّ أحكامه الأسـاس لم تتغـيَّر، وإنْ حدث أحيانًا تـدرُّج في تثبيت بعض الأحكام. والاختلاف الذي ظهر بعد وفاة النّبي ﷺ لم يكن في الحقيقة إلا خروجًا عن تعاليمه وعن أحكامه بسـبب الطموحات السُّـلطويَّة، والاجتهادات خارج النَّص.

ثانيًا: تحوُّل الدّين من حركة ثوريَّة إلى مؤسَّسة رسميَّة

يبدأ الدّين حركة ثوريَّة تحمل قِيمًا مثاليَّة، لكنَّه يتحوَّل تدريجيًّا إلى مؤسَّسة رسـميَّة تخدم مصالح السُّلطة، في نظر (الوردي) الذي يقول: "إنَّ الإسلام

١ - علي الوردي: دراسة في سوسيولوجيا الإسلام، ص٩٥.

في بدايــة أمره كان شــبيهًا بالمســيحيَّة في موقفه إزاء الحيــاة الاجتماعيَّة، وتحــوَّل بعد ذلك إلى نظام ديني – ســياسي"[١]. ويحاول (الوردي) تقديم نماذج من التَّاريخ لتوضيح هذه الفكرة، فيُشــير إلى أنَّ الإســلام في العهد المَــكيّ كان دعوة رُوحيَّة تهــدف إلى إصلاح المجتمــع، لكنَّه تحوَّل بعد إقامة الدَّولة في المدينة إلى مؤسَّسة سياسيَّة[٢].

واســتمرّ هــذا التَّحوُّل بعد النَّبي ﷺ. وهو، بحســب (الــوردي)، لم يكن مجرَّد نتيجة للسّياسة، بل انعكاسًا للصّراعات الاجتماعيَّة. فالدَّولة، بسبب حاجتهــا إلى الاســتقرار، اضطُرَّت إلى خلــق روايات دينيَّة تُبرّر سُــلطتها، مثــل مفهوم "القدَر" الذي روَّجت له الدَّولة الأمويَّة. ويُقارن (الوردي) هذا التحوُّل بما حدث في المســيحيَّة، التي بدأت حركــةً للمضطهدين، لكنَّها أصبحت مؤسَّســة رســميَّة بعد تبنــي الإمبراطوريَّة الرُّومانيَّــة لها في القرن الرابع الميلادي.

ورغم أنَّ (الــوردي) يتحدَّث عن تباعد وانفصال بــين الدّين والدَّولة، لكنّه يعود ليتحدَّث عن اســتغلال الدّين لمصلحــة الحاكم، معتبراً أنَّ الوعّاظ سلاح السُّلطان، يستخدمهم ليجعل النَّاس يتقاتلون فيما بينهم بدلاً من أن يواجهوه. فقال: "يُخيَّل لي أنَّ الطُّغاة وجدوا في الواعظين

---

١ - علي الوردي: وعاظ السلاطين، ص٢٣.

٢ - علي الوردي: دراسة في سوسيولوجيا الإسلام، ص٩٧.

خـير مُعين لهم عـلى إلهاء رعاياهـم وتخديرهم، فقد انشـغل النَّاس بوعـظ بعضهم بعضًا فنسـوا بذلك ما حلَّ بهم على أيـدي الطُّغاة مِنْ ظُلـم"[١]. فـ«الوعاظ كانوا ولا يزالون يعيشـون على مـا يُنفقه عليهم أصحـاب الجـواري»[٢] ويقصد بذلك السُّـلطان سـواء أكان أمويًّا أم عبَّاسيًّا أم غيره.

والحقيقـة أنَّ الدّين ليـس نمطًا واحدًا، بل هو أنمـاطٌ متعدّدة. وكما يوجد الدّين النَّبوي، يوجد الدّين الوضعي. وقد يُخترق الدّين النّبوي ويُوجَّـه لتلبيـة وتبرير أهواء السُّـلطان أو مصالـح الزُّعماء، كما فعل الأمويُّون والذين مهّدوا لهم. والوعاظ الذين يسـتخدمهم السُّـلطان هم عادة بعيدون عن خط الإسـلام الحقيقي الـذي يُعارض الطُّغيان والظُّلم.

إنَّ أئمَّة الإسـلام الحقيقيّـين لا نجدهم أبدًا يـبرّرون للطَّاغية ظُلمه، بل ربمَّـا واجهوه بقوَّة كما فعـل الإمام الصادق عليه السلام، على سـبيل المثال، حين أرسـل إليه (المنصور) إليه: «لم لا تغشانا كما يغشانا سائر النَّاس؟ فأجابه: ليس لنا ما نخافك من أجله، ولا عندك من أمر الآخرة ما نرجوك لـه، ولا أنت في نعمـة فنهنّئك، ولا تراها نقمة فنعزّيـك بها، فما نصنع

١ - علي الوردي: وعاظ السلاطين، ص١١.

٢ - علي الوردي: وعاظ السلاطين، ص١٠.

عنـدك؟! قال: فكتب إليـه: تصحبنا لتنصحنا فأجابه: مـن أراد الدُّنيا لا ينصحـك ومن أراد الآخـرة لا يصحبك، فقال المنصـور: والله لقد ميّز عنـدي منازل الناس، مـن يريد الدُّنيا ممَّن يريد الآخـرة، وإنَّه ممَّن يريد الآخرة لا الدنيا»[١].

أمَّـا الحديث عن تحوُّل الإسـلام مـن ثورة في الفترة المكيَّـة إلى دولة في الفترة المدنيَّة فهو كلام لا يسـتقيم؛ لأنَّ الإسـلام لم يُغـيّر تعاليمه، والذي تغـيَّر هو الواقع الـذي بناه على الأرض. فالانتقال ليـس نتيجة لتغيُّر رؤية الإسلام، بل لنجاح مشروعه وانتصاره السّياسي والدّيني.

ثَالثًا: الدّين والصّراعات الاجتماعيَّة

يرى (الوردي) أنَّ الدّين غالبًا ما يُسـتخدم أداةً في الصّراعات الاجتماعيَّة، سـواءً بين الطَّبقات أم العصبيَّات القَبليَّة. وفي بحثه حول "طبيعة المجتمع العراقي"، اعتبر (الوردي) أنَّ الدّين ارتبط بالصّراع بين البداوة والحضارة[٢]. وهذا التَّحليل يعكس تأثُّره بـ (ابن خلدون)، الذي ربط العصبيَّة بالصّراعات الاجتماعيَّة.

إنَّ اعتبـار الدّيـن ظاهرة اجتماعيَّة تتغيَّر حسـب المصالح والأهواء لا

---

١ - أبو الفتح الإربلي: كشف الغمة، ج٢، ص٤٤٨.

٢ - علي الوردي: دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، ص١٨.

ينطبــق على الأديان كلّها، بل فقط على الأديان والمذاهب التي تُخترع من أجل اســتخدامها وتطويعها لتبريــر ذلك. أمَّا الدّيــن النَّبوي، فإنَّ تعاليمــه القائمة عــلى الحق والخير لا تتغــيَّر. ولأجل المحافظة على تعاليــم هذا الدّيــن الذي كان الإســلام خاتمًا لــه، كان هناك الحجج والأوصيــاء الذين أكَّــد القرآن والنَّبيُّ ﷺ أنَّهــم وحدهم الممثلون له والنَّاطقون باسمه، وقد قرن النَّبي ﷺ بينهم وبين الحقّ والقرآن، وقال إنَّ القــرآن والعترة لا يفترقان أبدًا. ولذلك يعترف (الوردي) بأنَّ (الإمام علي) عليه السلام كان يمُثّل الإسلام ويحرص على العدالة والمساواة ويرفض شراء الذّمم.

انتقد (الوردي) اســتغلال الدّين من أجل السُّــلطة. وهذا الأمر ينطبق فقط على الخطّ القُرشي، ولا يشــمل خــطَّ الامام؛ إذ لا يوجد شيء في التَّاريخ يقول إنَّ (عليًّا) عليه السلام اســتخدم الدّين لمصالحه الخاصَّة، أو مصالح عائلته وأصحابه. فقد كان يعيش حياة الزُّهد والعفَّة، وكان شــديدًا في التَّعامل مع المقربــين منه. وقصة الحديدة التي أحماها لأخيه (عقيل) عندما طلب منه بعض المال مشهورة[1].

وعندمــا أراد النَّاس مبايعة الإمام بعد مقتل (عثمان) امتنع عن القَبول، ولم يستجب إلَّا بعد الإلحاح عليه والقبول بشروطه.

---

١ - الإمام علي: نهج البلاغة، الخطبة ٢٢٤.

يميل (الوردي) إلى التَّعميم، مثل وصفه للتَّشيُّع بالمثاليَّة، ممَّا قد يُبسّط التَّعقيدات التَّاريخيَّة. فالتشيّع الإمامي، كما قدَّمه أئمَّة أهل البيت (ع)، لا يمُكن وصفه بالمثاليَّة بالمعنى الذي يُحيل إلى استحالة تطبيقه، بل هو الإسلام نفسه في مبادئه وقِيَمه.

ومن ناحية أُخرى، يُظهر تحليل (الوردي) تأثُّره المُفرط بالمقولات الماركسيَّة، من خلال تركيزه على الصّراعات الطَّبقيَّة، وهو ما قد يُقلّل من أهمّيّة العوامل الغيبيَّة أو الفرديَّة في تشكيل الدّين. يتحدَّث القرآن عن خطَّين أساسيَّين يُحركان التَّاريخ: الأوَّل هو خط الأنبياء وأتباعهم، والثَّاني هو خطُّ الوثنيَّة وقادتها. وأيُّ تحليل لا يمُكنه إغفال هذا الصّراع التَّاريخي بينهما. الأوَّل من أجل إقرار الحق وتعميم الخير بين النَّاس، والثَّاني من أجل خدمة فئة بعينها ونشر الأباطيل والخرافات والظُّلم بين الناس. فهو ليس صراعا طبقيًّا أو اجتماعيًّا تُحرّكه النَّزعات القَبليَّة، بل هو صراع دينيٌّ، محوره الإيمان والمُعتقَد، وقِيَم العدل والمساواة والحريَّة.

تضمَّنت أفكار(الوردي) تعميمات غير علميَّة. وهي عندما تحدَّثت عن استخدام الدّين في الصّراعات السّياسيَّة القديمة والمعاصرة، كان من المهم له، تحديد التيَّارات التي تفعل ذلك. وفي كل الأحوال عانى الإسلام، ولا يزال، من استغلال خِطابِه في السياسة، كما في الصّراعات الدّينيَّة والطَّائفيَّة؛ فهو ضحيَّة تلك الاستخدامات. وقد كان (الإمام علي)

عليه السلام يقول: "كونوا نقّاد الكلام، فكم من ضلالة زخرفت بآية من كتاب الله، كما زخرف الدّرهم من نحاس بالفضَّة المموَّهة، النظر إلى ذلك سواء، والبصراء به خبراء"[1].

قدمَّ (علي الوردي) رؤية خاصَّة للدّين، واعتبره ظاهرة اجتماعيَّة، دون تمييز بين الدّين النَّبوي والدّين الوضعي، قائلاً إنَّه يتشكَّل وفقًا للظروف الاجتماعيَّة والصّراعات الطَّبقيَّة. وهذه الرؤية التي تُساوي بين الأديان المُختلفة جذريًّا لا تثبت موضوعيَّتها، بل تخلط بين الوقائع والحقائق. كان الإسلام، من البداية إلى النّهاية، ضدَّ الظُّلم والفساد والخُرافة، ومن أجل العدالة والصَّلاح والخير والعلم. وقد عمل على بناء دولة تكون حاضنة له ولتعاليمه ونجح في ذلك، لكنَّ تلك الدولة اختُطِفت، وصار الدّين خاضعًا لأهواء السُّلطان ومصالحه.

رابعًا: قضايا المرأة من زاوية اجتماعيَّة

ناقش (علي الوردي) قضايا المرأة في المجتمعات العربيَّة بخلفيَّة ثقافيَّة غربيَّة، مستخدمًا أدوات منهجيَّة مختلفة تُركّز على فكرة الصّراع بين قِيم البداوة والحضارة، منتقدًا ما اعتبره ازدواجيَّة المجتمعات العربيَّة التي تُقدّس المرأة نظريًّا لكنَّها تهمّشها عمليًّا.

---

١ - العلامة المجلسي: بحار الأنوار، ج٢، ص٩٦.

قـال إنَّ «كثـيراً من العادات التي تُفرض على المرأة باسـم الدّين هي في الأصل تقاليد قَبليَّة، مثل الحجاب الشَّـديد والعزل عن المجتمع»[١]، وأنَّ «تخلُّف المرأة التَّعليمي ليس بسـبب الدّين، بل بسـبب الخوف الذُّكوري من تغـيرُّ الأدوار الاجتماعيَّـة إذا أصبحت المرأة مسـتقلة»[٢]. وهو ينتقد الموقف السَّـلبي من عمل المرأة قائلاً: «نرفض عمل المرأة، ثمَّ نسـتغرب فقر الأسر التي لا معيل لها إلاَّ امرأة!»[٣].

١- عمل المرأة

يعتقـد (الـوردي) أنَّ تحـرُّر المـرأة مرتبط بالتَّطـوُّر الاقتصـادي. فتحوُّل المجتمـع من مجتمع زراعي إلى مُجتمـع صناعي مكَّن المرأة من التَّحرُّر مـن العادات القديمة. وهو في ذلك يسـتحضر الواقـع الغربي الذي خَبِره خلال تجربته التَّعليميَّة في الولايات المتَّحدة.

لكن ما حدث في الغرب، هو أنَّ خروج المرأة إلى العمل لم يكن بسبب الانتقـال إلى النَّمط الاقتصادي الصناعي، بقدر ما كان بسـبب تداعيات الحربـين العالميتـين الأولى والثَّانيـة؛ حيثُ قُتل عـشرات الملايين من

---

١ - علي الوردي: وعاظ السلاطين، ص١٢٠.

٢ - علي الوردي: لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ج٢، ص٦٥.

٣ - علي الوردي: مهزلة العقل البشري، ص٩٠.

الرجال في أوروبَّا وحدها، ما سـبَّب نقصًا فادحًا في اليد العاملة، وألجأ المصانع والنَّسـاء أنفسهن للخروج إلى العمل. ثمَّ انقلب ذلك إلى عادة اجتماعيَّة.

أغفـل (الوردي) البُعد الدّينيَّ الذي يُلزم المرأة بالاحتشـام، ويفضّل توفـير ما يكفـي من الوقـت للاهتـمام بأسرتهـا إذا كان لديها زوج وأطفال. فالمسألة لا علاقة لها بالعادات، بل بتعاليم الدّين ومصلحة الأسرة وطبيعـة المرأة نفسـها التـي تميل إلى البقـاء في البيت. وقد عرفنا من خـلال حديثنا مع كثير من النّسـاء العاملات في الوظائف المختلفـة، كرههن للعمل خارج البيت وتفضيلهن البقاء في المنزل، وهـن يبرّرن خروجهن للعمل بالحاجة إلى المال. ولا شـكَّ أنَّ هذا الوضـع مرتبط بالمنظومة الاقتصاديَّة والسياسـيَّة التي فرضها النظام الرَّأسمالي.

وفي الحقيقـة، تغيرَّ هـذا الواقع في البلاد العربيَّة، وصـارت المرأة تُزاحم الرَّجل في العمل خارج البيت، ممَّا تسبَّب في مشاكل اجتماعيَّة جمَّة. وقد سـبَقَنا الغرب في ذلـك؛ حيث فُكّكت مؤسَّسـة الأسرة «بنجاح»، وكثُرت نسـب العنوسة والعزوبة والطلاق والاغتصاب بشكل مُفزع وغير مسبوق، ونشـأت أجيال من مجهولي النَّسـب والمشرَّدين والمدمنين والفاسـدين الذين وسَّعوا من دائرة الانحلال الاجتماعي.

لا يختلـف (الوردي) عن بقيَّة الحداثيّين في إبـداء انبهارهم بالنَّموذج

الغـربي دون وجود نقـد جدّي لـه. والدَّعوة إلى تحريـر المرأة، على الطَّريقـة الغربيَّـة التي قد تـؤدّي إلى العبوديّة وليـس التحرُّر، لم تكن تعني عنده إلا تجاوزَ الخصوصيَّة الثَّقافيَّة للمرأة المسـلمة، وتجريدها من احتشـامها وإخراجها إلى العمل لتُصبح في مواجهة أعباء مضاعفة داخـل البيت وخارجـه، وليكون الطفل الضحيَّة الأكـبر. ولعلَّ الواقع يشـير إلى تداعيات هذا الخيار؛ حيث تنتشر بين الشـباب حياة العبث والهبوط والانفلات والإدمان بسـبب ضحالة الوعي وسـوء التَّربية أو انعدامها.

ليس خروج المرأة للعمل على حسـاب أسرتها تقدُّمًا، كما أنَّ معارضة خروجها ليس تخلُّفًا بالضَّرورة. لا شـكَّ في وجود حاجة لعمل المرأة في بعـض المجالات كالطـبّ والتَّعليم. كما أنَّ بعض النّسـاء اللواتي لا معيـل لهـن يحتجـن العمل من أجـل حياة كريمة، لكـن يجب ألا يكون ذلك ضدَّ رغبة المرأة نفسـها، ولا على حساب الأسرة والأخلاق الاجتماعيَّة.

لقد وقع (الوردي) في فخ اختزال المشكلة في الصّراع بين القديم والجديد، رغم أنَّ أفكاره قد تكون مهمَّة من أجل إعادة النَّظر في المواقف المُتشدّدة، التي ترفض تعليم المرأة وعملها بشكل مطلق، كما يفعل بعض المتشدّدين، مثل حركة طالبـان، ودون مراعاة لحقها في ذلك أو لاحتياجات المجتمع أو لوجود حالات خاصَّة.

٢- مَسألة الاختلاط

المسألة الأُخرى التي أثارها (الوردي) هي الاختلاط بين الجنسين. فقد اعتبر أنَّ الاختلاط ليس قضيَّة دينيَّة في جوهرها، بل هو نتاج تطوُّر المجتمعات وانتقالها من البنية البدويَّة إلى الحضريَّة. فالمجتمعات المتحضّرة تتطلَّب تفاعلًا طبيعيًّا بين الرَّجل والمرأة في العمل والتَّعليم، بينما المجتمعات البدويَّة تعزل المرأة خوفًا على الشَّرف. المشكلة ليست في الاختلاط نفسه، بل في عقليَّة النَّاس التي لم تتأقلم بعد مع الحياة الحديثة[١]. وعندما تُحجب المرأة وتُعزل، يتحوَّل المجتمع إلى كتلة من الكبت الجنسي. هذا الكبت يظهر بطرق أسوأ من الاختلاط نفسه، مثلما يظهر في التَّحرُّش أو الأمراض النَّفسيَّة والشُّذوذ.

وهو يشير إلى ما يعتبره ازدواجية في التَّعامل مع الاختلاط، والتَّناقض المجتمعي إزاء ذلك، فيقول: «دأب وُعّاظنا على تحبيذ الحجاب وحَجر المرأة، فنشأ من ذلك عادة الانحراف الجنسي من الرجل والمرأة معًا، فالإنسان ميَّال بطبيعته نحو المرأة، والمرأة كذلك ميالة نحو الرجل. وإذا منعنا هذه الطَّبيعة من الوصول إلى هدفها بالطَّريق المستقيم لجأت اضطرارًا إلى السَّعي نحو طريق منحرف»[٢]. وهو ينتقد رفض الاختلاط

١ - علي الوردي: مهزلة العقل البشري، ص٨٩.

٢ - علي الوردي: وعاظ السلاطين، ص٨.

علنًا، والسماح به سرًّا في المناسبات والأفراح. فهذه الازدواجيَّة تدلُّ على أنَّ المشكلة ليست في الاختلاط، بل في عدم قدرتنا على مواجهة تغيُّر العادات[١]. ويقول: «إنَّ المجتمعات الحديثة تغلّبت على بعض أسباب هذا الصّراع النفسي، حين أطلقت الحريَّة للمرأة ورفعت من مستواها الثَّقافي والاقتصادي وسمحت لها بالاختلاط مع الرجل وبمغازلته ومراقصته وملاعبته»[٢].

اعتبر (الوردي) أنَّ الفصل بين الجنسين هو نتيجة للخوف على «العِرض» في الثَّقافة البدويَّة، وليس لأسباب دينيَّة. ولاحظَ أنَّ المجتمعات العربيَّة ترفض الاختلاط نظريًّا، لكنَّها تمارسه عمليًّا، ممَّا يدلُّ على تناقض القِيَم. كما أشار إلى أنَّ العزلة تُسبّب كبتًا قد يؤدّي إلى انحرافات خفيَّة، وهي فكرة تدعمها اليوم دراسات علم النَّفس الاجتماعي.

من المُمكن أن يؤدّي التَّشدُّد في الفصل بين الجنسين إلى تداعيات سلبيَّة. لكنَّ المؤكد أنَّ (الوردي) تجاهل أنَّ الاختلاط المُنفلت انتهى بالغرب إلى تدمير الأسرة، حتَّى بات الزواج اليوم شيئًا نادرًا. لم يحرّم الإسلام الاختلاط بالمُطلق، بل وضع له ضوابط، مثل آداب الحديث والاحتشام. بالغ (الوردي) في تمجيد النَّموذج الغربي، وافترض أنَّ

---

١ - علي الوردي: لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ج٢، ص١٢٠.

٢ - علي الوردي: وعاظ السلاطين، ص١٧.

الاختــلاط في الغرب حلّ المشــكلة، بينما الواقع يشــير إلى تسـبُّبه في مشــكلات جديــدة، مثــل التَّفــكُك الأسري، والتَّحــرُّش والاغتصــاب والعزوبيَّة.

إنَّ ما يحلّ مشكلة الكبت الجنسي ليس الاختلاط، بل الممارسة الجنسيَّة، ولا شــكَّ أنَّ الإســلام قدَّم حلــولاً عمليَّة لذلك؛ فأباح نوعــين من الزَّواج ورغَّــب فيهما، وهما الــزَّواج الدَّائم والزَّواج المؤقّــت. أمَّا الاختلاط على الطَّريقــة الغربيَّــة، فلم يُنتج إلا الإباحيَّة التي تســبَّبت في كثرة الأولاد غير الشَّرعيّين، وتفكُّك الأسرة، ومضاعفة حالات الاغتصاب، وأعداد الشَّــواذ الذين باتوا يبحثون عن متعة جنســيَّة أُخــرى مختلفة عن الجنس الطَّبيعي بين الرجل والمرأة.

ليــس كل معارضي الاختــلاط الذي لا ضوابط له متأثّريــن بالبداوة، فهذا تعميم خاطئ، والمُتديّنون إنَّما يســتندون إلى نصــوص دينيَّة واضحة في رفض الاختلاط دون قيود، لأنَّ تعاليم الدِّين تأمر النِّساء بالسَّتر والاحتشام، وتأمر الرجال بالعفَّة في التَّعامل معهن.

قدَّم (الوردي) نقدًا مُكرَّرًا لثقافة الفصل بين الجنسين، وادَّعى أنَّ له جذورًا اجتماعيَّــة أكثر منها دينيَّة. وهو ما أوقعه في خطأين: الأوَّل، اختزال الدّين في العــادات، من خلال تجاهله أنَّ بعض ضوابــط الاختلاط موجودة في النُّصــوص الإســلاميَّة. والثَّاني، تبســيطه المُفرط للمشــكلة، بافتراض أنَّ الحلَّ هو تقليد الغرب دون تعديل.

٣- قضيَّة الحِجاب

وفي قضيَّـة الحِجـاب، ناقش (الـوردي) المسـألة من منظـور اجتماعيّ وتاريخـيّ، واعتبر أنَّه ظاهرة ثقافيَّة أكثر منهـا دينيَّة. وقد تطوَّر تحت تأثير العـادات القَبليَّة التي نظرت إلى المرأة باعتبارهـا «عِرْضًا» تجب حمايته، وليس باعتبارها فردًا مستقلاً.

رفض (الوردي) الرَّبط بين الحجاب والأخلاق، وانتقد القول إنَّ الحجاب ضمانـة للأخلاق، قائـلاً: «دلَّت القرائن على أنَّ المجتمع الذي يشـتدّ فيه حجـاب المرأة يكثر فيه، في الوقت نفسـه، الانحـراف الجنسي من لواط وسِـحاق وما أشـبه»[١]. والمجتمعـات التي تفرض العزل بين الجنسـين تُعاني من الانفصام المُعلن والخفي، بينما تتعامل المجتمعات المتحضرة مـع المرأة بأريحيَّـة دون اضطراب أو خوف[٢]. وأكَّـد أنَّ بعض «الوعّاظ» يخلطون بين الدّين والتَّقاليد، ولو فصلنا الدّين عن العرف لوجدنا أنَّ كثيراً من الممنوعات ليست إلا عادات قديمة جرى تحويلها إلى حرام ديني[٣]. إنَّ مـا يقولـه (الوردي) عن تسـبُّب الحجاب في ظهور الشُّـذوذ لا يؤكّده شيء. ولو كان هذا الأمر صحيحًا، فكيف نُفسّر الانتشـار الهائل للشُّـذوذ في العـالم الغـربي الذي لا وجودَ فيـه للحجاب؟ وكيف يفسّر الانتشـار

١ - علي الوردي: وعاظ السَّلاطين، ص٨.

٢ - علي الوردي: مهزلة العقل البشري، ص٨٩.

٣ - علي الوردي: وعاظ السَّلاطين، ص ٢٠٠.

الواسع للأمراض النفسيَّة والاضطرابات السلوكيَّة في تلك المجتمعات؟ لقد انزعج (الوردي) من هذا النَّقد وردَّ بعنف على منتقديه، وقال إنَّه لم ينفِ وجود الشُّذوذ الجنسي في الغرب، وإنَّما تحدَّث عن وجوده في الشَّرق بسبب الحجاب. وقال: «أنا لم أقل إنَّ الانحراف الجنسي معدوم في البلاد التي لا حجاب فيها. وإنَّما قلت إنَّ نسبته تقلّ في تلك البلاد»[١]. وهذا الكلام لا يُجدي؛ لأنَّ انتشار الانحرافات الجنسيَّة والشُّذوذ بكل أصنافه صار منتشرًا بشكل هائل في الغرب، وباتت له منظَّمات وأحزاب تدعمه، حتَّى أنَّ كثيرًا من رؤساء الدُّول الغربيَّة من الشَّواذّ ومتزوجين من ذكور متحوّلين جنسيًّا ويظهرون في ملابس النساء، كما يقول مطَّلعون وإعلاميُّون غربيُّون. بل إنَّه يتناقض مع نفسه حين يقول «إنَّ الانحراف الجنسي موجود بأبشع صوره في سواحل الخليج الفارسي من جهتيه الإيرانيَّة والعربيَّة ... وهذه العادة بدأت على يد البرتغاليّين الذين سيطروا على هذا الخليج في القرن السَّادس عشر»[٢]. وهو ما يعني أنَّ هذه العادة أدخلها الأوروبيُّون إلى المنطقة.

إنَّ وجود الشُّذوذ لا يخلو منه مجتمع، ويجب البحث عن أسبابه في مكان آخر غير حجاب المرأة. ويبدو لنا أنَّ عوامل متعدّدة تسبَّبت في ظهوره،

---

١ - علي الوردي: مهزلة العقل البشري، ص٩.

٢ - علي الوردي: مهزلة العقل البشري، ص١٠.

منهـا البيولوجي، ومنها الثَّقافي، ومنها السّـياسي، كما يحدث في الغرب؛ حيـث يتم الترويـج للمثليَّة في الإعـلام، وباتت القوانـين تعترف «بزواج المثليّين».

لا شـك أنَّ كثـيراً من العادات حُوّلَت إلى تعاليم دينيَّـة فيما يتعلَّق بقضايا المـرأة، مثل البرقـع. في حين نجد أنَّ الرَّسـول ﷺ كان يلتقي بالنّسـاء، ويتحدَّث معهن وكنَّ كاشـفات الوجوه. ولا ندري هل كان (الوردي) يريد العودة إلى النَّموذج الإسلامي الحقيقي، أم جرّ المجتمع إلى تبني النموذج الغـربي الذي انتهى إلى تدمير الإنسـان والأُسرة في الغرب، ويبدو أنَّ هذا هو الأرجح، تبعًا لهواه الحداثي الليبرالي المُعلن!

تجاهل (الوردي) النُّصوص الدّينيَّة التي تفرض الخمار في القرآن والسُّـنة، وهذا يجعل حُججه فقيرة. ليست البداوة هي التي فرضت الحِشمة، فنحن نجـد كثيراً من البيئـات البدويَّة لا تلتزم الخِمار، كـما أنَّ النَّموذج الغربيَّ ليس صالحًا للاقتداء به أمـام مظاهر الهبوط والانحلال التي أفرزها. وإذا كانت هناك عادات اجتماعيَّة مضرَّة بحقوق المرأة، أو لها تداعيات سـلبيَّة على سلوك الأفراد فمن الضَّرورة تجاوزها؛ لأنَّ تعاليم الإسلام كافية لإقامة علاقات سـويَّة بين الرّجال والنّسـاء، وإعطاء النّسـاء حقوقهنَّ في التَّعليم والعمل، مادام ذلك يخدم المجتمع ولا يضر بمصالحه.

لا جدال في أنَّ تهميش المرأة كان منتشرًا في بعض البيئات، خاصَّة خلال الحقبة العثمانيَّة وحقبة الاسـتعمار التي تلتها، لكنَّه بدأ يختفي منذ عقود،

ليس بسبب هيمنة النَّموذج الغربي، الذي لم يلغ فكرة استغلال المرأة في العمل والدّعاية والجنس، بل بسبب الوعي المُتراكم لدى الناس بحقيقة تعاليم الدّين الذي يدعو إلى احترام المرأة؛ باعتبارها الأم والأخت والزَّوجة والبنت، والابتعاد في التَّعامل معها بأساليب العُنف والتَّهميش.

كان (الوردي) متسرّعًا في ربط الحِشمة والعِفَّة بالتَّقاليد البدويَّة، في حين أنَّ الحِشمة شيءٌ طبيعي في المرأة. وكما تحافظ عليها المجتمعات البدوية، فقد تحافظ عليها المجتمعات الحضريَّة أيضًا. ليس من مصلحة المرأة أن تُنتَزع منها حِشمتها، فهي بذلك تخسر جزءًا مهمًّا من حُرمتها الشَّخصيَّة؛ لأنَّها بهذا العمل تفتح الباب أمام المتهوّرين والمُتحرّشين الذين لن ينظروا إليها بالاحترام اللازم، فالرَّجل تُحرّكه الغريزة في علاقته بالمرأة وهو شيء طبيعي، وهو يتأثَّر بشكل المرأة، وهذا بعكس المرأة، التي تُحرّكها العاطفة والغزل والكلام الجميل، ولذلك خاطب القرآن النساء فقال: ﴿**فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ**﴾ [الأحزاب: ٣٢]، بينما أوصى الرجال: ﴿**قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ**﴾ [النور: ٣٠]. لم يأتِ الإسلام إلَّا من أجل احترام المُعطيات الطَّبيعيَّة والقِيميَّة في الإنسان، وهو لذلك لم يفرض إلَّا ما يناسب ذلك.

لا شكَّ في وجود تراكمات اجتماعيَّة تحوَّلت إلى معايير للسلوك. والمواقف تجاه قضايا المرأة قد لا يكون لها أساس في تعاليم الإسلام، مثل فرض النّقاب أو الحِجاب الشَّديد على النّساء، ومنعهن من الخروج. فالنّساء المسلمات في عهد النبي ﷺ لم يكنّ يلتزمن بالنّقاب. والحجاب،

الذي لا يعني النّقاب، بل السَّـاتر الذي يُسـتخدم في البيوت، فُرض على نساء النَّبي ﷺ خاصَّة.

لكنَّ (الوردي) ربمَّـا لم يُرد هذا المعنى، وكان يهدف إلى نقد التزام المرأة تعاليم الإسـلام نفسـها، ممثّلةً في الخمار والجلباب أو ما يشبههما، ولجأ إلى اسـتخدام التَّقاليد درعًا لفعل ذلك. أراد الإسـلام مـن خلال تعاليمه حمايـة المـرأة عندما تخـرج من بيتهـا، وليكـون التعامل معهـا بصفتها الإنسانيَّة، وليس بصفتها الأُنثويَّة المُثيرة كما كرَّست الثَّقافة الغربية ذلك.

إنَّ الله الذي فرض الخمار واللباس المُحتشـم على المرأة، هو نفسه الذي حرَّم الشُّـذوذ والانحراف الجنسيَّ بكل أشكاله، وتوعّد من يمارسه. ويبدو لنا أنَّ تعسير الزواج الدَّائم على الشباب، هو ما يساعد، جزئيًّا، على انتشار الشُّذوذ.

الفَصلُ الرَّابع

ثُنائيَّة العلمانيَّة والدّيمقراطيَّة في المجتمعات العربيَّة

تنـاول (علي الوردي) مفاهيم الدّيمقراطيَّة والتَّعُّدديَّة والعلمانيَّة في سِـياق التَّحدّيات الثَّقافيَّة والاجتماعيَّة التي تواجه المجتمعات العربيَّة، مُركّزًا على العوائق التي تَحُول دون تبنّيها في الوقت نفسه. لكنَّ هذه المفاهيم شهدت نقاشات عميقة في الأوساط الأكاديميَّة الغربيَّة؛ حيثُ قدَّم علماء الاجتماع والمفكرون الغربيُّون نقدًا لها من زوايا فلسفيَّة، واجتماعيَّة، وسياسيَّة.

ويمُكـن القـول إنَّ (الـوردي) مثقَّف حـداثيٌّ ليـبراليٌّ، يبتعد عـن التّيَّار الماركسي، ولا يُحبّذ النَّزعات الثَّوريَّة العنيفة في التَّغيير السّـياسي، ويميل إلى النَّموذج الغربي في أبعاده الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والسّياسيَّة. وهو لا يُخفـي إعجابه بالإنتاج الفِكري الغربي في مختلف المجالات، بل يُحاول تمثُّله في بحوثه والانطلاق على أساسه في تحليلاته المُختلفة.

ودعواتـه الثَّورية تُركّز على الجوانـب الاجتماعيَّة والثَّقافيَّـة؛ إذ يؤمن بأنَّ التَّغيير يبدأ من الأسـفل، من خلال إصلاح البِنى الاجتماعيَّة. ورغم إيمانه بالدّيمقراطيَّـة، لكنّـه يعتمد منهجيَّة متعـدّدة الأبعاد في نقده لها، تشـمل التَّحليل السوسـيولوجي ودراسـة البِنى الاجتماعيَّة، وتأثيرها على النّظام

السّـياسي، والتَّحليل النَّفسي لفَهم الشَّخصيَّة العربيَّة وميولها النَّفسيَّة، مثل العقليَّة الاستبداديَّة، والرَّصد التَّاريخي من خلال مراجعة تجارب التَّحديث في العالم العربي وتحليل أسـباب فشلها. وقد مكَّنت هذه المنهجية (علي الوردي) من تقديم رؤية نقديَّة تجمع بين التَّحليل النَّظري والتَّطبيقي.

المَبحثُ الأوَّل: العرب والدّيمقراطيَّة

ليسـت الدّيمقراطيَّة مجرَّد نظام سـياسيّ يعتمد عـلى الانتخابات، في رأي (الـوردي)، بل هـي نمط في التَّفكير والسُّـلوك الاجتماعـي يتطلَّب تغييراً جذريًّـا في البِنية الثَّقافيَّـة والاجتماعيَّة للمجتمع. في كتابـه" مهزلة العقل البـشري"، يوضّح أنَّ المجتمعات العربيَّة، وبالأخـص العراقيَّة، تُعاني من تناقـض بين القِيَم التَّقليديَّة، مثل العصبيَّة القَبليَّـة والطَّائفيَّة، وبين المبادئ الدّيمقراطيَّة التي تسـتلزم التَّسـامح وقبول الرأي الآخر. إنَّ الدّيمقراطيَّة في الغرب قائمة على أساس إدارة التَّنازع، بوصفه شيئًا طبيعيًّا. لكنَّها، في الوقت نفسه، وضعت قواعد واضحة تتنازع الأحزاب والتيَّارات في حدودها[1].

١ - علي الوردي: مهزلة العقل البشري، ص٧٨.

لا تـأتي الدّيمقراطيَّـة بمجرَّد وضع صناديق الاقتراع، بـل تحتاج إلى ثقافة تَسـامُح وتَقبُّـل للآخر. والمجتمع الذي يعيش عـلى العصبيَّة لا يُمكنه أن يمـارس الدّيمقراطيَّة، إلَّا إذا تخلَّى عن تعصُّبه الأعمى. فـ "الدّيمقراطيَّة لا تؤمن بالحقّ المطلق، وهي كذلك لا تقنع بالحُجج المنطقيَّة التي يُدلي بها أحد الأحزاب في تأييد رأيه"[١].

أوَّلًا: التَّناقض بين الدّيمقراطيَّة والبنية القَبليَّة

يعدُّ (الوردي) «الدّيمقراطيَّة طارئة على الحضارة، وليسـت أصيلة فيها كما هي البداوة»[٢]. فالبدو ديمقراطيُّون فيما بينهم، أرستقراطيُّون مع الآخرين، وهـم يعدُّون أنفسـهم أسـمى خلق الله، أمَّـا الحضر فيأتـون وراءهم في الدَّرجة الثَّانية[٣]. اعتاد البدو عدم الخضوع لأي إنسـان، وهم قد يحترمون رئيـس القَبيلة ويتعاونون معه، ولكنَّهـم لا يُطيعونه طاعةً عمياء، كما يفعل الحضر تجـاه أمرائهم قديمًا. وهذا نوع مـن الدّيمقراطيَّة عند البدو، يتَّفق حوله (الوردي) مع المُستشرق (هنري لامانس- Henri Lammens)[٤]. إنَّ البدو يجالسـون رئيسـهم ويخاطبونه دون تأدُّب ودون استخدام الألقاب،

١ - علي الوردي: مهزلة العقل البشري، ص٧٨.
٢ - علي الوردي: دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، ص١٠٧.
٣ - علي الوردي: دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، ص١٠٨.
٤ - علي الوردي: دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، ص١٠٦.

بل يُنادونه باسمه[١]، هذا شيء لا يُوجد بين الحضر، الذين يُجلُّون الرَّئيس ويخلعون عليه ما طاب من الألقاب.

لذلك ينتقد (الوردي) استيراد الدّيمقراطيَّة بطريقة آليّة، دون مراعاة السّياق الثَّقافي المحلي. ويُحلّل التَّجربة السّياسيَّة في العراق خلال العهد الملكي (١٩٢١-١٩٥٨)، مشيراً إلى أنَّ النُّخب السّياسيَّة حاولت فرض نَموذج ديمقراطي غربي دون تهيئة المجتمع، ممَّا أدَّى إلى فشلها. وبالنّسبة إليه، كانت الدّيمقراطيَّة في العراق خلال العهد الملكي مجرَّد واجهة.

ومن جهةٍ أُخرى، يُركّز (الوردي) على التَّناقض البِنيوي بين متطلّبات الدّيمقراطيَّة والبِنية القَبليّة التي تُهيمن على المجتمعات العربيَّة. فالمجتمع القَبلي قائمٌ على الولاءات الشَّخصيَّة والعصبيَّات الضَّيقة، بينما الدّيمقراطيَّة تقوم على المُواطَنة والمُساواة.

ومن مظاهر هذا التَّناقض هيمنة الولاءات الأوَّليَّة؛ حيث يرى (الوردي) أنَّ الولاءات العشائريَّة والطَّائفيَّة تتغلَّب على مفهوم المُواطَنة، ممَّا يجعل الأفراد يُفضّلون مصالح جماعاتهم الضّيقة على المصلحة العامة. ففي "المجتمع القبلي، الولاء للعشيرة يأتي قبل الولاء للدَّولة، ممَّا يجعل الدّيمقراطيَّة مجرَّد شعار فارغ"[٢]. تتطلَّب الدّيمقراطيَّة مساواة بين الأفراد

---

١ - علي الوردي: دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، ص١٠٦.

٢ - علي الوردي: لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ج٢، ص١٣٤.

أمـام القانون، لكنَّ البِنية القَبليَّة تعتمد على التَّسلسُـل الهرمي والامتيازات العشـائريَّة؛ إذ إنَّ الزعامات العشائريَّة والدّينيَّة تتحكَّم في القرار السّياسي، ممَّا يحدُّ من مشاركة الأفراد في العمليَّة الدّيمقراطيَّة.

يعـزو (الوردي) فشـل الدّيمقراطيَّـة في العالم العـربي إلى طريقة التَّفكير القديمة. «فالنَّاس لا يزالون يعيشون بعقليَّة القرون القديمة، ويُسيطر عليهم المنطـق القديم، منطق الحق المطلق الذي يحتكـره فريق من الناس دون فريق. فإذا قلت لأحدهم إنَّك مخطئ، ظنَّ أنَّك قلت له إنَّك غبي. وهو قد يُشـهر الخنجر في وجهك أو قد يغمده في بطنك وإذا لم يُظهر ذلك تأدُّبًا أضمر لك حقدًا لا ينساه حتَّى ينتقمَ منك»[1].

ويربط (الوردي) هـذا التَّناقض بتاريخ المجتمعـات العربيَّة؛ حيث كانت الدَّولـة المركزيَّـة غالبًا ضعيفة أمـام القُـوى القَبليَّة. ففي العـراق، كانت القبائـل تتحكم في المناطق الرّيفيَّة، بينما كانـت المدن تُعاني الصّراعات بين النُّخب التَّقليديَّة والحديثة. هذا التَّاريخ، كما يرى (الوردي)، جعل من الصَّعب تطبيق الدّيمقراطيَّة التي تتطلَّب ثقافة مؤسَّسيَّة قويَّة.

وعلى هذا النحو، حدَّد (الـوردي) عدَّة عوائق أمام تبني الدّيمقراطيَّة، منها العصبيَّـة الاجتماعيَّـة. حيثُ يناقش في كتاب "خوارق اللا شـعور"، ميل العقل البشري إلى الانحياز للجماعة، سواء أكانت قبيلة أم طائفة أم حزبًا،

---

١ - علي الوردي: مهزلة العقل البشري، ص٨٤.

مـمَّا يُعيق قبول الرأي الآخر. فـ "إنَّ الإنسـان اعتاد أن ينظُر إلى الكون من خـلال إطار فكري يُحدّد مجال نظره، ويسـتغرب أو ينكر أيَّ شيء لا يراه من خلال ذلك الإطار"[١].

ويـرى (الـوردي) أنَّ المجتمع العـربيَّ يفتقر إلى ثقافة الحـوار العقلاني؛ حيثُ يسود النّقاش العاطفي. وهو يشير إلى أنَّ "الحوار في مجتمعنا غالبًا ما يكون صراعًا لفرض الرأي، وليس وسيلة للوصول إلى الحقيقة"[٢].

لا تَفعـل النُّخـب شـيئًا من أجل نشر ثقافـة الحوار، وهي فقط تسـتخدم الدّيمقراطيَّـة شـعارًا لتعزيـز مصالحهـا. فالنُّخب السّياسـيَّة في مجتمعنا لا تؤمـن بالدّيمقراطيَّـة، بوصفها قيمـة، بل تسـتخدمها أداةً للوصول إلى السُّلطة. ويستشهد (الوردي) بأمثلة تاريخيَّة لتوضيح تحدّيات الدّيمقراطيَّة. في تحليلـه للانتخابـات في العـراق خلال العهد الملكي، يُشـير إلى أنَّها كانت صوريّة؛ حيث خضعت لتأثـير الزُّعماء القَبليّين والطَّائفيّين. "كانت الانتخابـات في العـراق خلال العشرينيَّـات والثلاثينيَّـات تخضع لإرادة شـيوخ القبائل وزعماء الطَّوائف، ممَّا جعل الدّيمقراطيَّة مجرَّد شـكل بلا مضمون"[٣].

---

١ - علي الوردي: خوارق اللا شعور، ص٤٥.

٢ - علي الوردي: مهزلة العقل البشري، ص٩٢.

٣ - علي الوردي: لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ص٢٦٧.

إنَّ ظاهرة «الزَّعيم السّـياسي"، التي يتحوَّل فيها السّـياسي إلى رمز قَبلي أو طائفـي، هي التي تُكرّس ثقافة الإقصـاء؛ فالزَّعيم في مجتمعنا ليس ممثّلاً للشَّعب، بل رمزًا لعصبيَّته، وهذا ما يجعل الدّيمقراطيَّة مستحيلة دون تغيير في العقليَّة الاجتماعيَّة.

ويبـدو لنا أنَّ المشـكلة ليسـت في البـداوة أو الحضـارة، وإنَّما في طريقـة التَّفكير التي لا تزال تسـتقي من المصادر غير الإسـلاميَّة في الوسـط العربي عمومًا. فالإنسـان في هذه المنطقة، رغم أنَّه ينسـب نفسـه للإسـلام، لكنَّه لا يفكّر من خلال النّظام القِيَمي الإسلامي، بل من خلال مصادر شـتَّى بعضها أيديولوجي غـربي حديث، قد يكون يسـاريًّا أو ليبراليًّا، وبعضها طائفي يتمسَّـك بمعطيـات مذهبيَّة دون مراجعة، وبعضهـا الآخر عادات وتقاليد وقِيَم موروثة قد لا تكون لها علاقة بالعقل والمنطق. لقد اسـتُبعدت الثَّقافة الإسـلاميَّة المؤسَّسـة في النُّصوص الموثوقة، بسـبب قصر المدة التي حكم فيها النَّبيُّ ﷺ و(الإمام علي) عليه السلام من بعـده، وأخذت مكانها ثقافات أخرى موروثة من عصور الجاهليَّة والوثنيَّة.

ثَانيًا: العقليَّة الاستبداديَّة في الشَّخصيَّة العربيَّة

يُحلّل (الـوردي) العوامل النَّفسـيَّة التي تُعيق الدّيمقراطيَّـة، مُركّزًا على ما يُسميه «العقليَّة الاسـتبداديَّة». فـالعربي يعشـق القويَّ ويحتقر الضَّعيف،

وهـذا مـا يجعله يبحث عن حاكم مسـتبدّ بدلاً من نّظام قـوي[١]. ولذلك تميل الشـخصيَّة العربيَّة إلى تقديس الزعيم، مـمَّا يجعلها تُفضّل الأنظمة الاستبداديَّة على الأنظمة الدّيمقراطيَّة.

تتطلَّـب الدّيمقراطيَّة قبول الرَّأي الآخر، لكـنَّ (الوردي) يُلاحظ أنَّ العقليَّة الاسـتبداديَّة تميـل إلى فرض الـرَّأي الواحد. وهـذه العقليَّة الاسـتبداديَّة الضَّاربـة بجذورها في التَّفكير الجمعي هي نتاج لتاريخ طويل من الحكم الاسـتبدادي، الذي كرَّس الانحياز للانفعالات والعواطف بدلاً من العقل والحكمـة. ولذلك غالبًا مـا تكون القـرارات السّياسـيَّة في المجتمعات العربيَّة، مدفوعـةً بالعواطف بدلاً من العقلانيَّة، ممَّا يُعيق بناء مؤسَّسـات ديمقراطيَّة.

ولأنَّ الدّيمقراطيَّـة تجعـل من فكرة المُؤسَّسـات ركنًا رئيسًـا فيها، بما في ذلك المؤسَّسات الحِزبيَّة، فإنَّ رسوخ النَّزعة الفرديَّة لا يخدم الدّيمقراطيَّة، بل إنَّها مُعيقٌ أسـاس لهـا[٢]. إنَّ ضعف الأحزاب السّياسـيَّة يعني ضعف الدّيمقراطيَّة؛ لأنَّ الدّيمقراطيَّة تتطلَّب وجود أحزاب سياسيَّة قويَّة تُعبّر عن مصالح جماعيَّة، أمام النَّزعة الفرديَّة فهي تجعل الأفراد يُفضّلون المصالح الشَّخصيَّة على العمل الجماعي.

---

١ - علي الوردي: لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ج٢، ص١١٢.

٢ - علي الوردي: شخصية الفرد العراقي، ص٨٩.

والنَّزعة الفرديَّة التي لا تخدم الدّيمقراطيَّة ترتبط بالفساد السّياسي؛ حيثُ يسعى الأفراد إلى تحقيق مكاسب شخصيَّة بدلاً من خدمة المصلحة العامَّة. وهذا ما يؤدّي إلى انهيار الثّقة بين الأفراد، ويمنع التَّقدُّم.
وبسبب ذلك كله، لم تكن التَّجارب الدّيمقراطيَّة في العالم العربي إلا ممارسات شكليَّة فارغة من المضمون. وما يُسمى ديمقراطيَّة في بلادنا غالبًا ما يكون مجرَّد واجهة لاستمرار الأنظمة التَّقليديَّة. وهذا الكلام لايزال حقيقيًّا إلى اليوم.
تُهيمن مظاهر الدَّيمقراطيَّة الصوريَّة في العالم العربي، وغالبًا ما ما تكون الانتخابات وسيلة لتكريس السُّلطة بدلاً من التَّعبير عن إرادة الشعب. فالتَّجارب الديمقراطيَّة تفتقر إلى مؤسَّسات مُستقلَّة، مثل القضاء والإعلام، ممَّا يجعلها تجارب هشَّة.

ثالثًا: مَسألة التَّعدُّديَّة

ترتبط التَّعدُّديَّة عند (الوردي) بقبول الاختلاف والتَّنوُّع في المجتمع. في كتابه "خوارق اللا شعور"، يُناقش مَيل العقل البشري إلى التَّعصُّب والتَّمسُّك بالرَّأي الواحد، ممَّا يُكرّس الاستبداد في أبعاده المختلفة. فالتَّعدُّديَّة تبدأ حين يُدرك الإنسان أنَّ الحقيقة ليست ملكًا له وحده[١].

١ - علي الوردي: خوارق اللا شعور، ص٦٢.

وهذا يعني ربطها بالتَّطوُّر الاجتماعي.
وهنا يستند (الوردي) إلى الرُّؤية السُّفسطائيَّة، التي ترى أنَّ الحقائق نسبيَّة، وأنَّ لكل إنسان حقيقته الخاصَّة. وهذا لا يساعد على وحدة الانتماء الدّيني والثَّقافي والوطني، ممَّا يعني ضرورة وجود قدر مشترك من القِيَم والأفكار يمثّل الحقيقة كما يراها المجتمع بكلّ مكوّناته. فمن دون ذلك يحدث التَّصدُّع والانقسام.
تُواجه التَّعدُّديَّة عند (الوردي) تحدّيات كثيرة، مثل الطَّائفيَّة والقَبليَّة. فالصّراعات الطَّائفيَّة تُحيل إلى غياب ثقافة التَّعدُّديَّة. إنَّ الطَّائفيَّة ليست مُجرَّد اختلاف دينيّ، بل تعبير عن عصبيَّة اجتماعيَّة ترفض الآخر[١]. وإذا أردنا مجتمعًا تعدُّديًّا، يجب أن نُعلّم أبناءنا كيف يحترمون الاختلاف بدلاً من رفضه[٢]. لكنَّ الأنظمة القمعيَّة تُكرّس الانقسامات. فهي تخاف من التَّنوُّع وهي سلطة ضعيفة؛ لأنَّها لا تثق بقدرتها على احتواء الجميع.
و(الوردي) يدعو إلى "إصلاح دينيّ" ينفتح على التَّسامح؛ فالدّين الحقيقي هو الذي يُوحّد النَّاس، لا الذي يفرّقهم على أساس المذهب أو العقيدة. وهو هنا يعود إلى فكرة القِيَم والمعتقدات المشتركة التي تُوحّد ولا تفرّق، ولكنَّها تترك مجالاً للاختلاف الفِكري، على أساس خلفيَّته الليبراليَّة.

---

١ - علي الوردي: لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ص٣١٢.
٢ - علي الوردي: خوارق اللا شعور، ص٧٧.

رابعًا: الاستعمار و«الدَّيمقراطيَّة»

رغـم اقتناعه بأهمّيـة الدّيمقراطيَّة ونقده للعوائق القائمـة أمامها في العالم العـربي، لكنَّ (الوردي) رفض محاولات فـرض الدّيمقراطيَّة من الخارج. وكان يعتـبر أنَّ الدّيمقراطيَّـة المفروضـة لن تكون إلَّا نمَوذجًا مُشـوَّها[١].

كان (الـوردي) يـرى أنَّ الديمقراطيَّـة المسـتوردة لا تأخـذ في الاعتبـار الخُصوصيَّـات الثَّقافيَّة والاجتماعيَّـة للمجتمعات العربيَّـة. والتَّدخُلات الخارجيَّـة لا تؤدّي إلَّا إلى تعزيز الانقسـامات الطَّائفيَّة والعشـائريَّة، ممَّا يُعيق بنـاء ديمقراطيَّة حقيقيَّـة. والدّيمقراطيَّة المفروضـة لا يمُكنها إلَّا أنْ تكـون أداةً لخدمة المصالح الخارجيَّة، ممَّا يُقلّـل من قبولها لدى النَّاس.

وفي رأيـه: «الانتخاب ليس نظامًا فِكريًّا مجـرَّدًا، إنَّه عادة اجتماعيَّة تنبعث من مألوف النَّاس، وتعتمد على قِيمهم وتقاليدهم الموروثة»[٢].

كشـفت تحليلات (الوردي) عن الجذور الثَّقافيَّة والسّياسـيَّة والاجتماعيَّة التي تُعيق الدّيمقراطيَّة، مثل العشـائريَّة والعقليَّة الاستبداديَّة، وبيَّنت كيف أنَّ البِنى الاجتماعيَّة تُحدّد طبيعة النّظام السّـياسي. وحذَّرت من فرضيَّة أنَّ الدّيمقراطيَّـة يمُكن تطبيقها بسـهولة دون تغيير الثَّقافـة الاجتماعيَّة، مُبرزةً أهمّية العوامل النَّفسيَّة في فَهم مقاومة الدّيمقراطيَّة.

لكنَّ رؤية (الوردي) تواجه انتقادات، منها المبالغة في تصوير المجتمعات

---

١ - علي الوردي: لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ج١، ص٢٠٣.

٢ - علي الوردي: وعاظ السلاطين، ص١٠٣.

العربيَّة سجينةً لثقافتها الاستبداديَّة، ضمن فكرة «الحتميَّة الثَّقافيَّة»، ممَّا يُقلّل من إمكانيَّة التَّغيير، في حين أنَّ الإنسان يتغيَّر باستمرار في أفكاره ومعتقداته وقِيَمه، فهو إنْ لم يتقدَّم يتأخَّر. وعندما يُربَّى بطريقة سليمة على استخدام عقله في الفَهم، والتَّحليل، والنَّقد، وتغليب أحكامه العقليَّة، على أهوائه وميوله؛ فإنَّه من المُمكن حينئذٍ تحريكه نحو تمثُّل القِيَم الكبرُى في حياته.

لم يُشر (الوردي) إلى العُمق التَّاريخي للثَّقافة الاستبداديَّة وارتباطها بممارسات الحُكَّام الأوائل الذين تحوَّلوا في المِخيال الشَّعبي إلى مُقدَّسين، وإلى ممارساتهم التي باتت نَموذجًا يُقتدى به لدى السّياسيّين خاصَّة، والنَّاس عامَّة. والتَّخلُّص من تلك النَّظرة يحتاج كشف الحقائق التَّاريخيَّة، وتعرية أولئك السَّلاطين الذين كرَّسوا كلَّ الممارسات السيِّئة لتتحوَّل إلى ثقافة اجتماعيَّة يُمارسها الأفراد في البيت، والمدرسة، والمقهى، والحزب، والإدارة، وفي كل مكان.

إنَّ (الوردي) محقٌّ، إذا كان يقصد بتشاؤمه الدّيمقراطيَّة الغربيَّة؛ ذلك أنَّها قائمة على التزاوج بين السّياسة والمال الذي كان ولا يزال المُوجّه الأساس للسّياسات الكُبرى في الغرب. والقوانين لا توضَع إلَّا إذا كانت تخدم الطَّبقة الرَّأسماليَّة أو لا تتعارض معها. وهي فوق ذلك مؤسَّسة على رؤية ماديَّة قائمة على الانتهازيَّة والنَّفعيَّة، كما نظر لها (ويليام جيمس- William james) و(جون ديوي- John Dewey). فمثل هذه الدّيمقراطيَّة

من شـأنها أن تَفشـل في وسط عربيّ ومسـلم، ولا يمكنها أن تنجح إلاَّ إذا أُصّلَت مقولاتها ضمن الرّؤية الإسـلاميَّة للوجود والحياة. وفي الحقيقة لا تختلف العناوين التي ترفعها الدَّيمقراطيَّة عما نجده في الإسـلام، كما هي مقولات الحريَّة، والعدالة، والمسـاواة، أمـام القوانين. والاختلاف هو في ماهيَّة تلك المقولات.

ركَّز (الوردي) على العوامل الثَّقافيَّة المُعيقة للدّيمقراطيَّة، وقد طرح (إدوارد سـعيد) فكرة ما بعد الاسـتعمار، التي تُركّز على تأثير الاستعمار في تشويه التَّجـارب الدّيمقراطيَّة[١]، وهو ما يتماشى مع نقـد (الوردي) للدّيمقراطيَّة المُسـتوردة. كما طرح (روبرت بوتنام- Robert D. Putnam) نظريَّة رأس المال الاجتماعـي، التي تُبرز أهمّية الثّقة الاجتماعيَّة في بناء الدّيمقراطيَّة، وهـو ما يدعم تحليل (الـوردي) لانهيار الثّقة بين النـاس[٢]. لكنّ باحثين غربيّين، مثل (صموئيل هنتنغتون- Samuel Huntington) طرح نظريَّةً في التَّحديث، ترى أنَّ الديمقراطيَّة تتطلَّب تغييرات اقتصاديَّة واجتماعيَّة[٣].

وبوجـه عام، يُقدّم نقد (علي الوردي) للديمقراطيَّة في المجتمعات العربيَّة إطـارًا نظريًّا لفَهـم التّحدّيـات الثَّقافيَّـة والاجتماعيَّة التي تُعيـق التَّحوُّل

---

١ - ادوارد سعيد: الاستشراق، ص٣٣.

٢ - روبرت بوتنام: صناعة الديمقراطية، ص٦٧.

٣ - صمويل هنتنغتون: النظام السياسي في المجتمعات المتغيرة، ص٤٥.

الدّيمقراطي. ومن خلال تحليل التَّناقض بين البِنية القَبليَّة، والدّيمقراطيَّة، والعقليَّـة الاسـتبداديَّة، ودور النُّخب الدّينيـةّ والفِكريَّـة، والنَّزعة الفرديَّة، يبدو تفسـير (الـوردي) لفشـل التَّجـارب الدّيمقراطيَّة واقعيًّـا. لكنَّ هذه الأفـكار تُواجه انتقادات متعلّقـةً بتبنّيه لنظريَّة «الحتميَّـة الثَّقافيَّة» وإغفاله العوامـل الاقتصاديَّـة، وتجاهلـه دور «العولمة» و«الحِـراك الاجتماعي» و«الانتفاضات الشعبية».

المَبحثُ الثَّانـي:
العرب والعلمانيَّة

تقـوم العلمانيَّـة على مبدأ فصل الدّين عن مؤسّسـات الدَّولة والسّياسـة، وتَدَّعـي ضمان الحياديَّـة في إدارة الشُّـؤون العامَّة. فهي تملـك قوانينها ونظامهـا الوضعـي الـذي تريـد تطبيقـه، ولا تريد الالتـزام بأيَّـة أحكام وتشريعـات دينيَّة. ولا تعني العلمانيَّة بالـضَّرورة الإلحاد أو معاداة الدّين، بل تعني إبعاده عن السّياسة والإدارة ووضع القوانين.

وتختلـف تطبيقـات العلمانيَّة بـين دول العالم، بين النَّمـوذج الذي يتبنى الفصـل الصَّـارم بين الدّين والدَّولة كما في فرنسـا، وبـين النَّماذج الأكثر مرونـة. وبسـبب تداعياتهـا السّياسـية والاقتصاديَّـة؛ حيثُ ينتـشر الفقر

والمرض والأميَّة والإدمان والشذوذ، حتَّى في المجتمعات الأكثر علمانيَّة، وإفراغها الحياة الاجتماعية من الأبعاد الرَّوحانية والقِيَميَّة. تواجه العلمانيَّة نقاشات حول مستقبلها وتوازنها الداخلي، ونجاعة قوانينها، ومدى حياديَّة الدَّولة تجاه الأديان والحريَّات الدّينيَّة، وبات فلاسفة غربيُّون يتحدَّثون عن "ما بعد العلمانيَّة".

أوَّلًا: العلمانيَّة والدّين

يتعامل (الوردي) مع العلمانيَّة بحذر، مُدركًا حساسيَّتها في المجتمعات العربيَّة. فقد انتقد استخدام الدّين أداةً سياسيَّةً، معتبراً أنَّ هذا يشوّه جوهر الدّين ويُعيق التَّقدُّم. وفي نظره أنَّ الدّين يُصبح أداة قمع، حين يُستخدم لخدمة السُّلطة. والعلمانيَّة لا تعني إلغاء الدين، بل تحريره من قبضة السّياسة، وهو يُقدم تجربة (عثمان بن عفان) مثالاً على ذلك[1]. وهذا يعني أنَّ الدّين في العالم العربي كان، ولا يزال، خاضعًا للسّياسة، رغم أنَّه جاء بالأساس ليكون هو الحاكم على السّياسة. فالإسلام يريد أن تكون أحكامه، وقوانينه، وقِيَمه، وثقافته هي الحاكمة في الدَّولة التي تتبناه، ويرفض تحويلها إلى أداة يستخدمها الحاكم لتحقيق أهدافه.

لكنَّ (الوردي)، الذي لا يرى الأمر على هذا النحو، يدعو إلى علمانيَّة

---

١ - علي الوردي: وعاظ السلاطين، ص١١٢.

تتناسب مع السّياق العربي؛ حيث يُحترم الدين بما هو جزء من الهُويَّة الثَّقافيَّة، ولكنَّه يُفصل عن إدارة الدَّولة، حتى لا يكون تدخل رجال الدّين في السّياسة سببًا في تعميق الانقسامات.

وفي الحقيقة ليس الدين مصدرًا للانقسامات، وإنَّما النَّزعات المذهبيَّة، والطَّائفيَّة، والأهواء السُّلطانيَّة، التي تحاول التحدُّث باسم الدين هي مصدرها. وإذا سلَّمنا بوجود قدر مشترك بين المذاهب في فهمها للإسلام، فإنَّ تحويله إلى قوانين ناظمة لن يكون سببًا لأي انقسام.

ثانيًا: تحدّيات العلمانيَّة

يحدّد (الوردي) عدَّة تحدّيات للعلمانيَّة، منها الفهم الخاطئ لها، فهو يرى أنَّ كثيرين يربطون العلمانيَّة بالإلحاد، ممَّا يُثير مقاومة. فالعلمانيَّة في نظر بعضهم هي إنكار للدّين، بينما هي في الحقيقة فصل للدّين عن السّياسة لصالح الدّين نفسه، في رأيه. وينتقد (الوردي) "الوعّاظ" الذين يبرّرون ظُلم الحكَّام بدعوى طاعة أولي الأمر. فالواعظ الذي يدعو إلى طاعة الحاكم الظالم هو عدو الدّين قبل أن يكون عدوَّ المُجتمع.

قال (الوردي): إنَّ "الدّين والدَّولة من طبيعة متفاوتة. ولا يُمكن أن يتلاءما تلاؤما حقيقيًّا. فالدَّولة تقوم عادة على أساس القهر والتَّسلُّط والاستغلال، بينما يقوم الدّين على أساس الرَّحمة والعدل والمساواة. قد يحدث في

بعض الظُّروف النَّادرة أن يتلاءم الدّين والدَّولة، لكنَّ هذا التلاؤم مؤقتٌ لا يلبث أن يزول"[١].

والحقيقة أنَّ الإسلام دين ودولة. أي إنَّه دين بَنى دولة، وجعل منظومته التَّشريعيَّة والقِيَميَّة والعَقديَّة أساسًا وجوهرًا لها. فلكل دولة أساس عَقدي ومنظومة قوانين وتشريعات وقِيَم. والوحي قدَّم تلك العقيدة وتلك المنظومة. وإذا لم يستمر الإسلام حاكمًا للدَّولة طويلاً، فإنَّ ذلك لا يعني أنَّ الدّين والدَّولة لا يتلاءمان. فقد تلاءما، فعلاً، في مراحل كثيرة، عندما حكم أنبياء طويلاً. ولا بُدَّ أن يتَّحدا من جديد بعد أن تجرب كل الأديان والأيديولوجيَّات نفسها.

أما التَّحدي الآخر للعلمانيَّة عند (الوردي)، فيتعلَّق بالتَّوازن بين الدّين والهُويَّة. وهو يدعو إلى احترام الدّين باعتباره جزءًا من الهُويَّة، مع الحفاظ على فصل الدّين عن السّياسة. ويؤكّد أنَّ الدّين جزءٌ من هُويَّتنا بوصفنا مسلمين، لكنَّ استخدامه في السّياسة يُحوّله إلى أداة للصّراع. ويُحذّر من خضوع الدّين لرغبة الحاكم من خلال فتاوى رجال الدين، ولكنَّه أيضًا لا يقبل أن تحكُم تشريعات الدّين الحياة العامَّة من خلال تحويلها إلى قوانين. كان (الوردي) يرى أنَّ الإسلام شيءٌ مثاليٌّ لا يمُكن تطبيقه، ولذلك عانى (الإمام علي) عليه السلام من النَّاس، وبعده عادت مظاهر القيصريَّة

١ - علي الوردي: وعاظ السلاطين، ص٣٧.

واستغلال الدّين لمصلحة السُّلطان[١].

وفي الحقيقة، عُطّلت أكثر الأحكام الإسلاميَّة في الاقتصاد، والمُعاملات المالية، والاستثمار، والصّناعة، والزّراعة، والسّياسة، والقوانين الجنائيَّة والمالية. كذلك قوانين الأحوال الشَّخصيَّة في حدود معينة. وهذا يعني أنَّنا نعيش تحت سقف دُول علمانيَّة تتراوح بين المرونة والحديَّة، التي قد تصل إلى حدّ المنع حتَّى من الالتزامات الدّينيَّة، كالصَّلاة والحِجاب في بعض المؤسَّسات.

ناقش (الوردي) دور المؤسَّسات الدّينيَّة في تعزيز سُلطة الحُكَّام. وقدَّم أمثلة تاريخيَّة على استخدام الدّين لتبرير الظُّلم، مثل دعم رجال الدّين للأمويّين، والعبَّاسيّين، والعثمانيّين، والأنظمة الملكيَّة بعد ذلك. ففي تلك العهود، كان الواعظ يُبرّر ظُلم الوالي، بدعوى أنَّه يحكم باسم الخلافة، وهذا ما أعاق تقدُّم المجتمع.

لا شكَّ أنَّ بعض رجال الدّين كانت لهم ارتباطاتهم بالحُكَّام، ومن خلالهم تحوَّل الدّين إلى أداة لتبرير ممارساته، غير أنَّ عُلماءَ دين آخرين كانوا في الطَّرف المقابل يعارضون الحُكَّام وسياساتهم الخاطئة، ويدعون إلى تطبيق تعاليم الإسلام، ورفض القوانين الوضعيَّة المُسقطة التي لم تُحقّق للنَّاس أيَّ تقدُّم في أي مجال، وكرَّست، على العكس من ذلك، حالة التَّخلُّف.

---

١ - علي الوردي: وعاظ السلاطين، ص٤١.

وفي العراق، كان أبرزهم الشيخ (محمد تقي الشيرازي) قائد ثورة العشرين ضدَّ الاحتلال البريطاني، والسَّيد (محسن الحكيم)، الذي أصدر فتوى تحريم الانضمام للحزب الشُّيوعي عام ١٩٦٠، والشَّيخ (عبد الكريم المدني)، الذي عارض الاتّجاه العلماني لـ (عبد الكريم قاسم)، والشَّيخ (محمد الخالصي)، الذي عارض الاحتلال البريطاني والحكم الملكي، والسَّيد (محمد باقر الصدر)، الذي عارض نظام بقوَّة نظام حزب البعث.

المَبحثُ الثَّالث:
الغرب وثُنائيَّة الدّيمقراطيَّة والعلمانيَّة

يتبنى الغرب العلمانيَّة والدّيمقراطيَّة في أنظمته السّياسيَّة، منذ أن أعلنت فرنسا سنة ١٩٠٥ تحوُّلها إلى دولة علمانيَّة لا تخضع للدّين الكَنسي، وباتت تُدير شؤونها من خلال الدّيمقراطيَّة التي تفترض انتخاب ممثّلين عن الشَّعب من نواب برلمانيّين ورؤساء، اعتمادًا على برامجهم الانتخابيَّة. لكنَّ الغرب، بعد مرور أكثر من قرن من الزّمان، انتهى إلى تفكُّك اجتماعيّ غير مسبوق، وتوسُّع هائل في الممارسات الشَّاذَّة والإدمانيَّة التي تُهدّد بانهيار مجتمعاته، وهو ما دفع مفكّريه إلى نقد العلمانيَّة والدّيمقراطيَّة، ومحاولة البحث عن حلول لمآزقها.

أوَّلًا: النَّقد الغربي للعلمانيَّة

وجَّه مفكرو الغرب وفلاسفته نقدًا متنوّعًا للعلمانيَّة، يعكس وجهات نظر فلسفيَّة، واجتماعيَّة، وسياسيَّة مختلفة. وواجهت العلمانيَّة انتقادات من عدَّة زوايا، تتراوح بين المخاوف من إضعاف القِيَم الخُلقيَّة والهُويَّة الثَّقافيَّة واتّهامها بالتَّحيُّز ضدَّ الدّين التَّقليدي، وفرض صورة من صور "الدّين العلماني".

وجادل (إدموند بيرك- Edmund Burke) (١٩١٠-١٩٩٥) بأنَّ استبعاد الدّين من الحياة العامة يُقوّض الأُسس الخُلُقيَّة والاجتماعيَّة للمجتمع. ورأى أنَّ التَّقاليد الدّينيَّة توفّر الاستقرار والتَّماسك، والعلمانيَّة الجذريَّة قد تؤدّي إلى الفوضى والتَّفكُّك الاجتماعي[١].

وهو ما أكَّده (ألسدير ماكنتاير - Alasdair MacIntyre) الذي قال إنَّ العلمانيَّة أدَّت إلى فقدان "التَّقاليد الخُلُقيَّة المتماسكة" من خلال نزع الطَّابع الدّيني عن الأخلاق، وأنتجت في المقابل أنظمة خُلُقيَّة مجزَّأة ونسبيَّة، ممَّا جعل من الصَّعب بناء توافق مجتمعيّ حول القِيَم[٢].

وأكَّد (تشارلز تايلور) على الطَّابع القمعي للعلمانيَّة وتحيُّزها ضدَّ الدّين التَّقليدي. فهي غالبًا ما تُقدّم نفسها محايدة تجاه الدّين لكنَّها في الواقع

1 - Burke: Reflections on the Revolution in France, p. 186.

2 - MacIntyre: After Virtue, p. 256.

مضادّة له. فالنَّموذج الفرنسي مثلاً، يضع قيودًا غير عادلة على حريَّة التَّعبير الدّيني في الفضاء العام. لكنَّ (تايلور) لم يستطع الخروج من شرنقة العلمانيَّة، ودعا إلى "علمانيَّة مفتوحة" تحترم التَّعدُّديَّة الدّينيَّة، بدلاً من فرض نَموذج علماني صُلب[١].

ليست العلمانيَّة مجرَّد فصل بين الدّين والدَّولة، حسب (جون ميلبانك- John Milbank)، بل هي أيديولوجيا تحمل رؤية ماديَّة ترفض الدّين بما هو مصدر للمعنى. وهي بذلك "دين علماني" يمُجّد الفَردانيَّة وما تعتبره عقلانيَّة[٢]. فهي تريد فرض لاهوت سياسيّ جديد، كما يقول (كارل شميت- Carl Schmitt) (١٨٨٨-١٩٨٥) وهذا يجعلها صورة من صور السُّلطة الخفيَّة[٣]، وتعبيرًا عن الانحطاط الرُّوحي، كما يؤكّد المفكّر الفرنسي الذي صار مسلمًا (رينيه غينون- René Guénon) (١٨٨٦-١٩٥١)، لأنَّها تقطع صلة الإنسان بالمقدَّس، وتفرض رؤية عالميَّة تفتقر إلى العُمق الرُّوحي[٤]. إنَّها تترك المجتمع دون قِيَم مطلقة، ممَّا يؤدي إلى العدميَّة الوجوديَّة والعبثيَّة في الحياة، كما يقول (فريديريك نيتشه- Friedrich Nietzsche)

1 - Taylor: A Secular Age, p. 303.

2 - John Milbank: Theology and Social Theory, p. 9.

3 - Schmitt: Political Theology, p. 36.

4 - Guénon: The Crisis of the Modern World, p. 92

(١٨٤٤-١٩٠٠)[١].

إنَّ العلمانيَّة بتركيزها على الفردانيَّة وإطلاقها النزعات الغرائزيَّة، تؤدي إلى تفـكُّك الرَّوابط المجتمعيَّة وفُقدان الشُّـعور بالانتماء، بينما تجعل الأفراد أكثر عُرضة للقلق الوجودي، كما يقول (زيغمونت باومان)[٢].

وبذلك يتَّفق (الوردي) مع بعض الغربيّين على أهمّية الدّين، باعتباره جزءًا من الهُويَّة، لكنَّه يُصر عـلى خيار العلمانيَّة، بينما يُركّز (تايلور)، مثلاً، على الأزمة الرُّوحيَّة. فيما يتماشى نقد (يورغن هابرماس- Jürgen Habermas) مع رؤية (الوردي) بضرورة الحوار بين الدّين والعقل.

وفي كل الأحوال، فإنَّ التمسُّـك بالعلمانيَّة، ومحاولات البحث عن حلول ترقيعيَّـة لثقوبهـا المُتعدّدة لا يمُكن أن يُصلحها، بمـا أنَّها قائمة على رؤية ماديَّـة للوجود والحيـاة، ولا يمكنها أن تَحل مشـكلات فُقـدان المعنى، وتصحُّـر الرُّوح، وتفـكُّك المجتمعات، وإطلاق الغرائـز، ومحاربة القِيَم الخُلُقيَّة والدّينيَّة.

قدَّم (علي الـوردي) رؤية خاصَّة للعلمانيَّة، مؤكّدًا أنَّها تتطلَّب تغييراً ثقافيًّا واجتماعيًّا، ودعا إلى التَّسـامح، وقبول الآخر، وفصل الدّين عن السّياسة. لكنَّـه تجاهل أنَّ الإسـلام، الذي يُريد فصله عن السّياسـة والحياة العامَّة،

1 - Nietzsche: Thus Spoke Zarathustra,p. 125.

2 - Zygmunt Bauman: Liquid Modernity, p. 22.

يتضمَّن مبادئ العقلانيَّة، والرَّوحانيَّة العالية، والتَّضامن الاجتماعي، والقِيَم الخُلُقيَّة، والعدالة الشَّاملة، والمساواة أمام القانون. ولا يقبل بالبيروقراطيَّة التي خلقها النّظام الرَّأسمالي، وإقصاءه من التَّشريع القانوني والتَّوجيه السّياسي والخُلُقي، بمبرّرات شتَّى، ظُلم في حق الإنسانيَّة قبل كل شيء. ويبدو لنا أنَّ الإسلام يحتاج إلى منسوب رفيع من المعرفة والوعي بأُطروحاته، وقدر من الالتزام بتعاليمه وقِيَمه لدى نُخبة من أتباعه، حتَّى يمُكن تطبيق تعاليمه وقوانينه من خلالهم. ولذلك، ابتعد أئمة الإسلام عن الحُكم، وغاب آخرهم في انتظار اللحظة التَّاريخيَّة المناسبة التي تُفرز هذه النُّخبة.

ثانيًا: النَّقد الغربيُّ للدّيمقراطيَّة

تعرَّضت الدّيمقراطيَّة الغربيَّة إلى نقد عميق في الأوساط الأكاديميَّة والفِكريَّة. وكان أبرز من فعل ذلك (ماكس فيبر) و(يورغن هابرماس).

ينبع نقد (ماكس فيبر) (١٨٦٤-١٩٢٠) للدّيمقراطيَّة من تحليله العميق للعَلاقة بين السُّلطة والبيروقراطيَّة والمجتمع الحديث. وتُركّز رؤيته النَّقديَّة للدّيمقراطيَّة على التَّوتُّرات بين المثال الدّيمقراطي والواقع العملي.

يرى (فيبر) أنَّ الدّيمقراطيَّة الحديثة ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالبيروقراطيَّة، التي وصفها بأنَّها أكثر أشكال التَّنظيم كفاءة، ولكنَّها تُهدّد الحريَّة الفرديَّة. في كتابه «الاقتصاد والمجتمع»، يوضح (فيبر) أنَّ البيروقراطيَّة، بقواعدها الصَّارمة وتسلسلها الهرمي قد تُؤدّي إلى الدُّخول في "القفص الحديدي"

الـذي يُقيّـد الحُريَّـات الفرديَّة. فـ "البيروقراطيَّـة، وإن كانـت ضروريَّة للدّيمقراطيَّة، قد تتحوَّل إلى نظام يخدم النُّخب بدلاً من الشَّعب"[١]. وهذا التَّوجُّـه يجعل الأفـراد أكثر خضوعًـا للنّظام الإداري بـدلاً من تمكينهم، بصفتهم مواطنين فاعلين.

ولاحظ (فيبر) أنَّ الدّيمقراطيَّة غالبًا ما تتحوَّل إلى هيمنة نُخب سياسـيَّة أو بيروقراطيَّة، بدلاً من حُكم الشَّـعب. وفي مقاله «السّياسـة بوصفها مهنة»، يناقـش كيف أنَّ الأحزاب السّياسـيَّة والقـادة «الكاريزماتيين» يُسـيطرون على العمليَّـة الدّيمقراطيَّة، ممَّا يُقلّـل من التَّعدُّديَّة الحقيقيَّة، ويُشـير إلى أنَّ الدّيمقراطيَّـة الحديثة تتطلَّـب تنظيمًا حزبيًّا، لكنَّ هذا التَّنظيم يمُكن أن يؤدّي إلى تركيز السُّلطة في يد قِلَّة[٢].

وحـذَّر (فيبر) من تأثير العواطـف الجماهيريَّة عـلى الدّيمقراطيَّة، خاصَّة في ظلّ صعود الشَّـعبويَّة. وأوضح أنَّ الجماهير قد تُحرّكها دوافع عاطفيَّة بـدلاً من التَّفكـير العقلاني، مـمَّا يُتيح للقادة الشَّـعبويّين اسـتغلال هذه الدّيناميكيَّة، وهذا الاتّجاه في رأيه يُعرّض الدّيمقراطيَّة لخطر اتّخاذ قرارات غير مدروسة[٣].

---

1 - Max Weber: Economy and Society, V2. p1403.

2 - Max Weber: Politik als Beruf (Politics as a Vocation).

3 - Max Weber: The Protestant Ethic, p121.

كما أشـار (فيـبر) إلى التَّوتُّـر بين مبدأ المسـاواة والدّيمقراطيَّـة والحاجة إلى قيـادة كُفء. فالمجتمعـات الحديثة تحتاج إلى خـبراء وبيروقراطيّين متخصّصين، لكنَّ الدّيمقراطيَّة قد تُعطي الأولويَّة للمسـاواة على حسـاب الكفاءة. هذا التَّوتُّر يجعل من الصَّعب تحقيق توازن بين المشاركة الشعبيَّة والإدارة الفعالة[1].

وفي مقالـه السَّـابق يؤكّد (فيـبر) على أهمّيـة القادة الذيـن يجمعون بين «الكاريزما» والمسؤوليَّة الخُلُقيَّة. ويرى أنَّ الدّيمقراطيَّة قد تُعاني من غياب مثـل هـؤلاء القادة؛ حيثُ يُمكـن أن تتحوَّل إلى نظـام روتيني يعتمد على المسـاومات السّياسيَّة، بدلاً من القرارات الجريئة. ويدعو إلى قيادة تَجمَع بين «خُلُقيَّات الاقتناع» و«خُلُقيَّات المسؤوليَّة».

ورغـم أنَّ نقد (فيبر) جاء في سـياق أوروبيّ وألمانيّ، بعد الحرب العالميَّة الأولى؛ حيـث كانـت الدّيمقراطيَّـة تواجـه تحدّيـات مـن البيروقراطيَّة والشَّـعبويَّة، لكنَّ نقـد (فيبر) للدّيمقراطيَّة يبقى صالحًـا إلى اليوم، خاصَّة فيما يتعلَّق بالشَّـعبويَّة الحديثة، وتركيز السُّـلطة، وتأثـير البيروقراطيَّة على الحُريَّات.

وبدوره، قدَّم الألمانيُّ الآخر (يورغـن هابرماس)، نقدًا عميقًا للدّيمقراطيَّة الحديثـة، من خلال إطـاره النَّظري حـول «العقل التَّواصُـلي» و«الفضاء

1 - Max Weber: Economy and Society, Vol 1, p 985.

العام». وركَّز نقده على الانحرافات في الممارسة الدّيمقراطيَّة عن المثال النَّظري، دون إهمال التَّأثيرات الاقتصاديَّة والاجتماعيَّة والإعلاميَّة.

يرى (هابرماس) أنَّ الفضاء العام، وهو المكان الذي ينخرط فيه المواطنون في نقاش عقلاني نقدي لتشكيل الإرادة الجماعيَّة، قد تدهور في الدّيمقراطيَّات الحديثة. ويوضّح أنَّ الفضاء العام في القرن الثَّامن عشر، كان يعتمد على نقاشات حرَّة بين أفراد متساوين، لكنَّه تحوَّل في العصر الحديث إلى ساحة تُهيمن عليها وسائل الإعلام الجماهيريَّة والمصالح الاقتصاديَّة. وهذا التَّدهور يُقلّل من المشاركة الدّيمقراطيَّة الحقيقيَّة، ويُحوّل المواطنين إلى مستهلكين سلبيين للمعلومات[١].

وينتقد (هابرماس) سيطرة «العقل الأداتي» على العمليَّات الدّيمقراطيَّة؛ حيث تُدار السّياسة بما هي مجال تقني يهدف إلى الكفاءة، بَدلاً من التَّداول العقلاني. ويذهب إلى أنَّ النّظام الرَّأسمالي والبيروقراطيَّة يغزوان «العالم الحياتي»، ممَّا يحدُّ من التَّواصل الحر والتَّفاعل الدّيمقراطي. وهذا يؤدي إلى «استعمار» الفضاء العام بالمصالح الاقتصاديَّة والإداريَّة، ممَّا يُقلّل من قدرة المواطنين على تشكيل سياساتهم بطريقة ديمقراطيَّة[٢].

ويجادل (هابرماس) بأنَّ الدّيمقراطيَّات الرَّأسماليَّة المتأخرة تُعاني من أزمة

1 - Habermas: The Structural Transformation of the Public Sphere, p. 171.

2 - Habermas: The Theory of Communicative Action, Vol. 2, p. 325.

شرعيَّـة. فالدَّولة تُحاول تلبية مطالب اقتصاديَّـة واجتماعيَّة متزايدة، لكنَّها تفشل في الحفاظ على الثّقة الشَّعبيَّة بسبب التَّناقضات الدَّاخليَّة للرَّأسماليَّة. وهـذا يـؤدّي إلى فُقـدان الشَّرعيَّة الدّيمقراطيَّـة؛ إذ يشـعر المواطنون بأنَّ قرارات الدَّولة لا تعكس إرادتهم، بل تخدُم مصالح النُّخب الاقتصاديَّة[١].

حوَّلت وسـائل الإعلام النّقاش الدّيمقراطي إلى «سياسـة استعراضيَّة» في نظـر (هابرماس). والإعـلام التّجاريُّ عمَّـق التَّلاعب بالـرَّأي العام، بدلاً من تقوية النّقاش العقلاني. وهذا يخدُم الشَّـعبويَّة التي قد تسـتغل استياء المواطنين من النُّخب، ممَّا يُهدّد أسس الدّيمقراطيَّة التَّداوليَّة[٢].

ولا يُهمل (هابرماس) حقيقة أنَّ المواطنين في الدّيمقراطيَّات الحديثة غالبًا ما يُقصُـون عن عمليَّات صنع القـرار الحقيقيَّة. وهو لذلـك يدعو إلى ما يسمّيه نَموذج «الدّيمقراطيَّة التَّداوليَّة»؛ حيثُ يشارك المواطنون بنشاط في نقاشـات عقلانيَّة لتشكيل السّياسـات. لكنَّه ينتقد الواقع الذي يُهيمن فيه لوبيَّات الشَّركات والمصالح الخاصة على العمليَّة السّياسيَّة، ممَّا يُقلّل من دور المواطن العادي[٣].

ويقـترح (هابرمـاس) إصلاحات للانتقـال إلى مـا يُسـمّيه «الدّيمقراطيَّة

1 - Habermas: Legitimation Crisis, p. 68.

2 - Habermas: Between Facts and Norms, p. 374.

3 - Habermas: Between Facts and Norms, p.441.

التَّداوليَّـة»، مـن خلال إعادة بنـاء فضاء عام يُشـجّع عـلى النّقاش الحر والمتسـاوي، وتقويـة المجتمع المـدني من خلال دعـم المنظَّمات غير الحكوميَّـة والحركات الاجتماعيَّـة لتمثيل مصالـح المواطنين، وإصلاح الإعلام من خلال تشـجيع وسائل إعلام مسـتقلَّة، تُعزّز النّقاش العقلانيَّ بدلاً من التّجارة.

وبوجه عـام، يعكس نقد (هابرمـاس) للدّيمقراطيَّة الغربيَّـة قلقه من تأثير الرَّأسـماليَّة المتأخـرة والعولمة عليها. وعلى عكـس (ماكس فيبر)، الذي ركّز عـلى البيروقراطيَّة والكاريزما، يُركّز (هابرمـاس) على إمكانيَّة إصلاح الدّيمقراطيَّـة من خلال التَّواصُل العقلاني. ونقده ينظُر إلى هيمنة وسـائل التَّواصُل الاجتماعي، وتفاقُم مشكلات التَّلاعب بالرَّأي العام والاستقطاب، بسبب ذلك.

وعلى هـذا النّحو، أهمل (الـوردي) واقع الدّيمقراطيَّـة في الغرب؛ حيث انتهت إلى مشـاكل كُبرى، مثـل البيروقراطيَّة، وفقـدان الشَّرعيَّة، وتَحكُّم رأس المال في السّياسـيّين، وركَّز على العوائق الثَّقافيَّة داخل المُجتمعات العربيَّة، مثل العصبيَّة.

ومن ناحية أخرى، يشترك (الوردي) و(كارل بوبر - Karl Popper) (١٩٠٢-١٩٩٤) في الإشـارة إلى مخاطر التَّعدُّديَّة المُفرطة، لكنَّه يُركّز على الحاجة إلى تغيـير ثقافيّ داخـليّ. أمَّا نقد (صمويل هنتنغتـون) (١٩٢٧-٢٠٠٨)، فيتقاطـع مع تحليل (الـوردي) للصّراعات الطَّائفيَّة، لكـنَّ (الوردي) أكثر

تفاؤلاً بإمكانيَّة بناء هُويَّة وطنيَّة.
تحتـاج قِيَم الحريَّة، والعدالة، والمسـاواة إطارًا نظريًّـا وتشريعيًّا مُتكاملاً. وقد فشـلت الرَّأسماليَّة الليبراليَّة في تحقيق ذلك. فلم تنجُ الدّيمقراطيَّة من البيروقراطيَّة وقبضة رأس المال والظواهر الشَّاذة. ونقلها إلى الفضاء العربي والمسـلم كما هي لن يُحقّق شـيئًا غير ما حقَّقته في الغرب على المستوى الاجتماعي والسّياسي. وهو ما يعني وجود حاجة إلى نظام سياسيّ يستطيع إرساء هذه القِيَم، وفي الوقت نفسـه يُقوي الروابط الاجتماعيَّة، ويرفع من منسوب الوعي، ويُحقّق السُّمو الخُلُقي المطلوب.

الفَصلُ الخَامس

مساراتُ التَّاريخ بعيون سوسيولوجيَّة

يُقدّم (علي الوردي) في كتابه "وعاظ السَّـلاطين" تحليلاً اجتماعيًّا مُختلفًا لتاريخ المسـلمين، مبتعدًا عن الرّوايات التُّراثيّة التـي تُركّز على الجوانب الدّينيَّـة أو الخُلُقيَّة. وهـو يعتمد على منهج سوسـيولوجي حديث، متأثّرًا بالنَّظريَّـات الاجتماعيَّـة الغربيَّـة، مثل أفـكار (ماكس فيبر) و(سـيغموند فرويد)، لتفسـير الأحـداث التَّاريخيَّـة باعتبارهـا نتاجًا لزخـم اجتماعيّ وسياسيّ ونفسيّ.

ركَّز (الوردي) على أحداث رئيسـة، مثل مقتل (عثمان بن عفان)، والصّراع بـين (الإمـام علي) عليه السلام و(معاوية بن أبي سـفيان)، وظهور الانقسـام بين السُّـنة والشّـيعة، مسـتخدمًا مفاهيم، مثل الازدواجيَّة الشَّخصيَّة، والصّراع النَّفسي، والعَلاقة بين الدّين والسُّلطة.

ورفض الرّوايات التَّاريخيَّة التَّقليدية التي تُصوّر الأحداث باعتبارها صراعًا بين الحقّ والباطل، أو بما هي نتائج للإرادة الإلهيَّة، وذهب إلى أنَّ التَّاريخ يتشكَّل وفق زخم بشريّ، تحكمه الطبيعة الاجتماعيَّة والنَّفسيَّة. فالتَّاريخ لا يسـير على أسـاس التَّفكير المنطقي، إنَّه بالأحرى يسير على أساس ما في طبيعة الإنسان من نزعات أصيلة لا تقبل التَّبديل.

وهـذا الاتّجاه يعكس جوهر منهجه؛ حيثُ يُركّز على العوامل الاجتماعيَّة، مثل الصّراع على السُّـلطة، والانتماءات القَبليَّة، والضُّغوط النَّفسـيَّة، بدلاً مـن التَّفسـيرات الدّينيَّـة أو الخُلقيَّـة. ويسـتخدم مفاهيم علـم الاجتماع الحديـث، مثل الـصّراع النَّفسي والازدواجيَّة الشَّـخصيَّة، لتحليل سـلوك الأفراد والجماعات في التَّاريخ.

المبحث الأول:
مسألة الخِلافة

لم يَنظُـر «الوردي» إلى «الخلافة» باعتبارها حدثًا تاريخيًّا له أبعاده الدّينيَّة، بـل رأى فيها ظاهـرة اجتماعيَّة تعكـس التَّوتُّر بين القِيَـم المثاليَّة كما هي العدالة والمسـاواة، والواقع السّـياسيُّ كما هو الصّراع على السُّـلطة. كان يرى أنَّ «الخلافة»، منذ وفاة النبي محمد ﷺ تحوَّلت إلى سـاحة للصّراع بين القبائل والعشائر والمصالح الفرديَّة، ممَّا جعلها تعكس زخمًا اجتماعيًّا معقَّـدًا. وبذلك كانت نظرته إليها خـارج الإطار الدّيني والتَّاريخي، معتبراً إيَّاها انعكاسًا لصراع سياسي واجتماعي. فهو يُحلّلها في سِياق التَّحوُّلات الاجتماعيَّة التي شهدها المجتمع بعد وفاة النبي ﷺ. كان يرى أنَّ أحداث السـقيفة وما نتج عنهـا، لم تكن مجرَّد قرار ديني، بـل كانت نتيجة تفاعُل

اجتماعيّ وسياسيّ معقَّد بين القبائل العربيَّة، خاصَّة قريش والأنصار[١].
وفي رأي (الوردي) تحوَّلت «الخلافة» تدريجيًّا من مؤسَّسة دينيَّة إلى أداة سياسيَّة؛ حيثُ أصبحت السُّلطة تعتمد على القوَّة والتَّحالفات القَبليَّة، بدلاً من الإجماع الدّيني.
يربط (الوردي) بين الصّراعات حول الخلافة وانهيار الثّقة الاجتماعيَّة في المجتمع المسلم، معتبراً أنَّ الصّراع على الخلافة أدَّى إلى تفكُّك النَّسيج الاجتماعي؛ حيث بدأت القبائل والأفراد تُفكّر بمصالحها الخاصَّة بدلاً من مصلحة الأمَّة[٢].
استخدم (الوردي) نظاراته السوسيولوجية لتحليل هذا الانهيار، قائلاً إنَّ الخلافة أصبحت رمزاً للصّراع بين القِيَم المثاليَّة، مثل العدالة، والواقع السياسيّ، مثل التَّنافس على السُّلطة. كان يرى أنَّ هذا الصّراع ستكون له تداعيات طويلة الأمد؛ حيثُ أدَّى إلى ظهور الانقسامات المذهبيَّة، والتي يعتبرها (الوردي) تعبيراً عن صراعات اجتماعيَّة وسياسيَّة أكثر منها دينيَّة.
قال (الوردي) إنَّ الأمويّين هم الذين حوَّلوا الخلافة من مؤسَّسة دينيَّة إلى مؤسَّسة سياسيَّة. ولعلَّه أراد القول، إنَّهم حوَّلوا الدّين إلى أداة لتبرير الواقع، بدل أن يكون مُوجّهًا للسّياسة. وعنده «إذا أراد الدّين الانتصار

١ - علي الوردي: وعاظ السلاطين، ص٧٨.
٢ - علي الوردي: وعاظ السلاطين، ص١١٢.

عــلى العدو من غير اهتمام بالمبدأ الذي جاء من أجله، صار دولةً وانتفت عنــه صفة الدّيــن. إنَّ الدّين يُمسي أُلعوبة بيد السَّاســة، يَطلُون به أعمالهم التي يقومون بها في ســبيل الفتح والاستغلال»[1]. وهذا القول يُكرّره بكثرة الحداثيــون؛ لأنَّهم يظنُّون أنَّ السّياســة لا تكــون إلاَّ بالتَّخلي عن المبادئ والأخلاق وتحويل الدّين إلى أداة ووسيلة، بدل أن يكون غاية.

لكنَّ السّياســة منهجــان: الأوَّل مُتهتّك لا يترك وســيلة لتحقيق أهدافه إلاَّ اســتخدمها، مهما كانت هابطة ولا خُلُقيَّة. ويمكن أن نســمّيها بالسّياســة الانتهازيَّة. والثَّاني يفرض على السّياسي الالتزام بالتَّعاليم الدّينيَّة والقواعد الخُلُقيَّــة، ويمُكــن أن نســمّيها بالسّياســة المُلتزمة. كان الرســول يمُارس السّياســة المُلتزمة بضوابط الدّين، فغاية ما في الأمر، أنَّ السّياسة فيه يجب أن تخضعَ لأحكام الدّين، بعكــس الرؤية الوضعيَّة والجاهليَّة، التي كانت تتبناها قريش، وترى أنَّ الدّين هو الذي يجب أن يخضع للسّياســة، ويبرّر للحاكم والزَّعيم ممارســاته ومواقفه. فهــو اختلاف منهجي وديني، وليس مجرَّد صراع اجتماعيّ وسياسيّ.

وعندمــا جاء (الإمام علي) عليه السلام إلى السُّــلطة بإرادة الثُّــوار واختيار النَّاس، حاول إعادة الخلافة إلى مسارها الصَّحيح، لكنَّ قريشا واجهته بكلّ شراسة؛ فكانت حروب الجمل وصفّين والنَّهروان لمنع ذلك واستعادة السُّلطة.

---

١ - علي الوردي: وعاظ السلاطين، ص١٣٧.

المبحث الثاني:
الثَّورة على عثمان

يذهب (علي الوردي) إلى أنَّ مقتل (عثمان بن عفان) كان نتيجة طبيعيَّة لتوتُّرات اجتماعيَّة وسياسيَّة، وليس مجرَّد انحراف ديني أو مؤامرة. فسياسات هذا الرجل، مثل تعيين أقاربه في المناصب القياديَّة، وعبثه بالمال العام، أثارت استياء القبائل والفئات الاجتماعيَّة في مناطق مثل مصر والكوفة، ممَّا أدَّى إلى تمرُّد ضدَّه. كان مقتل (عثمان) نتيجة صراع اجتماعي بين القُوى التي تريد الحفاظ على النّظام القديم والقُوى التي تسعى إلى التغيير في ظنّ (الوردي)[1]. وهذا التَّحليل يريد أن يُفسرّ الأحداث التَّاريخيَّة من خلال الصّراعات الاجتماعيَّة، والتَّركيز على العوامل القبليَّة والإقليميَّة التي شكَّلت التَّوتُّرات في المجتمع المسلم آنذاك.

اعتبر (الوردي) أنَّ ما حدث كان صراعًا بين قُوى محافِظة تسعى للحفاظ على النّظام القَبلي التَّقليدي، وقُوى تغييرية تُطالب بالإصلاح والعدالة الاجتماعيَّة. ورأى أنَّ هذا الصّراع يعكس توتُّرات بنيويَّة في

١ - علي الوردي: وعاظ السلاطين، ص٧٨.

"المجتمع المسلم" المبكر؛ حيثُ بدأت الدَّولة تتحوَّل من نظام قَبلي إلى نظام مركزي[١]. والقُوى المحافظة، حسب (الوردي)، كانت ممثّلة في النُّخب القرشيَّة التي استفادت من النّظام القديم، بما في ذلك توزيع الغنائم والمناصب. وكان (عثمان) مرتبطًا بهذه النُّخب من خلال سياساته التي اعتُبرَت منحازة للأمويّين، ممَّا أثار استياء الفئات المهمَّشة[٢]. أمَّا القُوى التغييريَّة، فقد تضمَّنت فئات من الأنصار والقبائل غير القرشيَّة التي طالبت بتوزيع عادل للموارد والسُّلطة، مستلهمة قِيَم العدالة الإسلاميَّة.

لم يرَ (الوردي) أنَّ الصّراع كان دينيًّا فحسب، بل عدَّه صراعًا اجتماعيًّا بالأساس، مُتجذّرًا في التَّناقض بين القِيَم القَبليَّة والمُثل الإسلاميَّة[٣].

وهو بذلك بالغ في تركيزه على العصبيَّة، مهملاً أهمّية العوامل الدّينيَّة والسّياسيَّة والاقتصاديَّة وسوء الإدارة وتحكُّم المصالح السُّلطويَّة والعشائريَّة.

اعتبر (الوردي) مقتل (عثمان) نتاجًا لصدام حادّ بين التَّقليد والتَّغيير،

---

١ - علي الوردي: وعاظ السلاطين، ص ٧٨.

٢ - علي الوردي: وعاظ السلاطين، ص٨٠.

٣ - علي الوردي: وعاظ السلاطين، ص٨٢.

لكنَّ ذلك يفتقـر إلى الدّقَّة، وتعوزُه المعطيـات التَّاريخيَّة الصَّحيحة، ممَّا يجعل تحليله غارقًا في التَّسـطيح. فعلى سـبيل المثال، لم يُعالج (الـوردي) بالقـدر المناسـب دور الشَّـخصيَّات الفرديَّة، مثل سـلوك (عثمان) و(مروان)، أو السّـياقات السّياسـيَّة بعد دخول قوميَّات كثيرة الإسـلام، سرعان مـا صُدمت مـن بشـاعة الظُّلم الاجتماعـي الذي تعرَّضـت له، كما هي حالة (المَوالي) الذين كانوا يعاملون معاملةَ أهل الذّمة رغم إسلامهم.

تبـدو تحليلات (الـوردي) في هذا المسـتوى محاولة للقفـز على حقيقة الانحرافـات الجوهريَّة عن أحـكام الدّين وتشريعاتـه، التي تقضي بنزاهة الحاكـم وعلمه وتطبيقه للعدالة ورفض المحاباة والتزام تعاليم الدّين. فقد كان (عثـمان) بعيدًا عن المنهج الإسـلامي في الحُكم، وكانت ممارسـاته محاصرة بالفساد والمحسوبيَّة واضطهاد المعارضين. وهو ما أوصل الواقع الاجتماعي للنَّـاس إلى الحضيض ودفعهم إلى الثَّـورة ضدَّه والإطاحة به في النّهايـة. لم تكن المسـألة صراعًا قبليًّا إقليميًّا، بـل كانت تتعلَّق بحالة من الاستبداد السياسي والبؤس الاجتماعي التي تسبب فيها حكم (عثمان بـن عفان)، رغم النصائح التي قدّمها أمـير المؤمنين (عليّ بن أبي طالب) عليه السلام وبعض الصحابة الأجلّاء ، لتخفيف حدّة الانقسـامات وعدم تأجيج الصراعات التي تسببت بها سياسـات (عثمان) الماليّة والتي أوصلت إلى أُطلق عليه لاحقا اسم «الثورة».

المبحث الثالث:
تمرُّد معاوية

تناول (الوردي) تمرُّد (معاوية بن أبي سفيان) على (الإمام علي) عليه السلام بعد مبايعة النَّاس له إثر مقتل (عثمان). واعتبر ذلك مثالاً أساسًا على تفاعُل العوامل الاجتماعيَّة والسّياسيَّة. فهو يرفض تصوير هذا التَّمرُّد على أنَّه نزاع ديني حول "الخلافة"، ويراه تعبيراً عن صراع بين قُوَّتين اجتماعيتين: قُوَّة المدينة والكوفة، التي مثَّلها (الإمام علي) عليه السلام، وقوَّة الشَّام التي يمثلها (معاوية). وحسب رأيه، لم يكن الصّراع بين (علي) و(معاوية) صراعًا بين الحقّ والباطل، كما يُصوّره المؤرخون التَّقليديُّون، بل كان صراعًا بين قُوَّتين اجتماعيَّتين، كل منهما تدافع عن مصالحها ونظرتها للسُّلطة. كان يقول: "إنَّ التَّقدُّم ليس فكرة مجرَّدة تراود أذهان الفلاسفة، إنَّه بالأحرى نتيجة التفاعل والتَّصادم المرير بين القُوى المحافظة وقوى التَّجديد"[1].

وهذا التَّحليل، يُحاول إقصاء السَّبب الدّيني للصّراع، وإرجاعه لعوامل اجتماعيَّة، والمساواة بين الشَّرعيَّة الدّينيَّة والسّياسيَّة التي كان يمُثّلها الإمام،

---

١ - علي الوردي: وعاظ السلاطين، ص١٠٣.

والتَّمـرُّد الأموي القُرشي الذي كان (معاوية) امتـدادًا له. يقول: «ليس من المسـتبعد أن يكون مقصد علي ومعاوية واحد وهو إطاعة الله. هذا ولكنَّ المشكلة آتية من ناحية أخرى، هي ماهيَّة أمر الله وحقيقة كُنهه. فكل إنسان في الزمن القديم يدَّعي أنَّه يريد بعمله وجه الله»[1]. وهذا منتهى العبثيَّة؛ إذ حسب هذا التَّصوُّر لا بُدَّ أن نلغيَ القوانين والقِيَم، ونعيش كالوحوش وفق منطق القوَّة. كما أنَّ الحسـاب عند الله والجنة والنار يجب أن تلغى؛ لأنَّ كل شخص يقصد في عمله طاعة الله!

عندما ينفـي (الوردي) عن «الصّراع» طابعه الحقوقـي والدّيني، ينقلب إلى مبرّر لممارسات خارجة عن الشَّرعيَّة التي تقضي بالانصياع لاختيار النَّاس، والمسـاواة بين المُحق والمبُطل والخيّر والشّرير. لقـد اختار (الإمام علي) التسليم للأمر الواقع بعد أحداث سقيفة بني ساعدة، من أجل مصلحة الدّين. ولكنَّه بعد تلقيه بيعة غير مسـبوقة، بعـد مقتل (عثمان)، تآمرت عليه قريش، وحشـدت ضدَّه القُوى المختلفـة من أجل الإطاحة به. فقد اسـتمرَّ (علي) العدو والخَصم للمحور القُرشي، الذي طالما عادى الرَّسولَ والرّسالة.

لقد اسـتخدم (معاوية) «الوعّاظ» لمهاجمة الإمام وسـبّه ومحاولة تشـويه صورتـه، وهو مـا يعترف به (الـوردي) حين يقـول: «كان الواعظ في زمن معاوية يصعد المنبر ليسـبَّ عليًّا ويمـدح معاوية، فيجعل النَّاس يرون في

١ - علي الوردي: وعاظ السلاطين، ص١٥٣.

معاوية خليفة الله"[١]. وهذا يطيح بتحليلاته؛ لأنَّ لجوء (معاوية) للخِطاب الدّيني من أجل محاربة صاحب الدّين يؤكّد أنَّ الصّراع كان بين الحقّ والخير الذي يُمثّله الإمام[٢]، والباطل والشر الذي يمُثّله معاوية[٣]. كان (الوردي) يدَّعي أنَّ الوقوف على التَّل أسلم في حرب الإمام و(معاوية). وكان يستذكر قولاً لأعرابي يقول: «الصَّلاة مع علي أتم والطَّبيخ مع معاوية أدسم والجلوس على التَّل أسلم»[٤]. ولعلَّ (الوردي) في هذا الموقف كان يميل إلى من يُشبهه!

---

١ - علي الوردي: وعاظ السلاطين، ص١٥٢.

٢ - توجد روايات كثيرة عن النبي تؤكد أن خط علي هو خط الحق بعكس أعدائه. وهذا يسقط معيارية الانتماءات القبلية والاجتماعية ويجعل الدين أساس الصراع الذي حدث. ومن تلك الروايات الصحيحة عن "جابر بن عبد الله يقول: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وهو آخذ بضبع علي بن أبي طالب، رضي الله عنه، وهو يقول: " هذا أمير البررة، قاتل الفجرة، منصور من نصره، مخذول من خذله"، ثم مد بها صوته". الحاكم: المستدرك، ح٤٦٩٩.

٣ - توجد روايات كثيرة في المصادر السنية تؤكد ذلك ومنها قول النبي: "عمار تقتله الفئة الباغية" (البخاري، ح٤٤٧ ومسلم، ح٢٩١٥) و"إذا رأيتم معاوية على منبري فاقتلوه" (الذهبي: ميزان الاعتدال، ج١، ص٥٧٢)، و"اللهم العن الراكب والسائق والقائد" (الطبري: تاريخ الطبري، ج١٠، ص٥٨)، حين رأى أبو سفيان راكبا حماره وابناه يزيد ومعاوية أمامه وخلفه أحدهما يقود الحمار والآخر يسوقه.

٤ - علي الوردي: وعاظ السلاطين، ص١٥٤.

المبحث الرابع:
أسطورة عبد الله بن سبأ

تناول (علي الوردي)، في كتابه «وعاظ السَّلاطين»، قضيَّة (عبد الله بن سبأ) ضمن إطار اجتماعيّ نقديّ، يركّز على كيفيَّة استخدام الرّوايات التَّاريخيَّة لخدمة أغراض سياسيَّة ومذهبيَّة. وركَّز (الوردي) على دور الوعاظ في تعزيز الرّوايات التي تخدم السُّلطة الحاكمة، ومن ضمنها الرُّوايات التي تتعلَّق بالصّراعات المذهبيَّة والسّياسيَّة في التَّاريخ الإسلامي. وعبد الله بن سبأ، الذي تُنسب إليه بعض الرُّوايات السُّنيَّة التَّقليديَّة، دورًا في إثارة الفتنة أو تأسيس التَّشيُّع، يُعدُّ مثالاً على الشخصيَّات التي تم تضخيمها أو ربما اختلاقها من الأساس، خدمة لأغراض سياسيَّة.

تناول الوردي (عبد الله بن سبأ) في «وعّاظ السَّلاطين»، وكتب عنه فصلاً كاملاً. وقال: «المؤرخون الذين ذكروا قصَّة عبد الله بن سبأ لم يأتوا لنا بوصف واف عن شخصيَّة هذا الرَّجل العجيب. فنحن لا نعرف عنه إلا أنَّه كان يهوديًّا من أهل اليمن وأمه حبشيَّة، جاء في أيَّام عثمان وأعلن إسلامه، ثمَّ ذهب في الأمصار يبث دعوته المتشعّبة، ويحرّض النَّاس على عثمان ويدعو إلى تأليه علي بن أبي طالب»[1]. لم يكن الواقع الاجتماعي

١ - علي الوردي، وعاظ السلاطين، ص٩٦.

الذي كان قائمًا في حاجة إلى شـخصيَّة غامضة مثل (عبد الله بن سبأ) من أجل تفجيره. فقد كان المجتمع مُتحرّكًا، وكان يعاني أزمة اجتماعيَّة كُبرى، وكان التَّفاوت الطَّبقي بين الأغنياء والفقراء شاسعًا ومقزّزًا[١].

لقـد جعلـوا منه مُحرّضًا لـ (أبي ذر)، كما لو كان هـذا الرَّجل العظيم في حاجة إلى شـخص طـارئ يُعلّمه أحـكام الدّين. كانت الثَّـورة حتميَّة في ذلـك الوقت، ولم تكن هناك حاجـة لتعليل اندلاعها بظهور رجل غريب. والغريـب حقًـا، هو أن لا تندلع تلـك الثَّورة. ويبدو أنَّ قريشًـا والأمويّين أرادوا إلقاء التُّهمة على شـخصيَّة وهميَّة؛ لأنَّ «الإنسان في طبعه يحب أن يلقي باللوم على الآخرين، فيخترع لهم قصصًا تجعلهم مصدر كل شر»[٢].

وصل (الوردي) إلى أنَّ ما يُنسـب إلى (ابن سـبأ) مـن تحريك تلك الثَّورة كان وهمًا، وأنَّ شـخصيَّة (ابن سـبأ) اختُرِعَت اختراعًـا لإدانة الثَّورة على عثمان[٣].

بـل إنَّ أصحاب المِلكيَّات الكبيرة الذيـن أثروا زمن (عثمان)، هالهم ذلك التَّذمُّـر الذي انتشر بين النَّـاس إزاء ثرواتهم المُفرطة، فنسـبوا هذا التَّذمُّر لشـخص يهودي طارئ أراد أن يكيد للإسـلام وأهله[٤]، حسـب زعمهم،

١ - علي الوردي، وعاظ السلاطين، ص٩٧.

٢ - علي الوردي، وعاظ السلاطين، ص٩٨.

٣ - علي الوردي: وعاظ السلاطين، ص٩٨.

٤ - علي الوردي، وعاظ السلاطين، ص١١١.

ونسوا ممارساتهم المضادَّة لتعاليم الدّين والتي سبَّبت الثَّورة على (عثمان). إنَّ الأعمال التي تنسب لـ (ابن سبأ) لا يقدر عليها إلا عبقري أو ساحر أو منوم مغناطيسي من طراز فذ، تَجعله يحرّك النَّاس بعينيه كالغنم[١]. ولو كان (ابن سبأ) حقيقيًّا وبهذا التَّأثير السّحري الكبير لوصلنا وصفه بشكل دقيق؛ لأنَّ المؤثّرين الكبار اجتماعيًّا وسياسيًّا تصلنا أوصافهم بدقَّة. من المدهش أن تتبنَّي بعض الفرق هذه الأسطورة وتبني عليها كثيراً من آرائها. انتهى (علي الوردي) إلى اعتبار (عبد الله بن سبأ) شخصيَّة وهميَّة. وهو يتَّفق في ذلك مع (طه حسين) الذي اعتمد منهجا نقديًّا تاريخيًّا وأدبيًّا، والذي اعتبر أنَّ هذا الرجل الوهمي اختلقه خصوم الشّيعة لتشويههم[٢]. فكلُّ المؤرخين الثّقاة لم يشيروا إلى قصَّة (عبد الله بن سبأ)، ولم يذكروا عنها شيئًا. والمصدر الوحيد الذي ذكر (ابن سبأ) هو (الطبري) الذي روى ذلك عن (سيف بن عمر) وهو رجل معلوم الكذب، ومقطوع بأنَّه وضَّاع. ولو كان (ابن سبأ) شخصًا حقيقيًّا، فلا شيء يُفسّر سكوت (عثمان) وعمَّاله عنه رغم أنَّهم كان يضطهدون بعض الصَّحابة، مثل (أبي ذر، وعمَّار، وعبد الله بن مسعود، ومحمد بن أبي حذيفة)، فيضربون بعضهم وينفون آخرين. أمَّا قصَّة إحراق (ابن سبأ)، فتخلو منها كتب التَّاريخ الصَّحيحة ولا أثر لها.

---

١ - علي الوردي: وعاظ السلاطين، ص.ص٧٢- ١١١.

٢ - طه حسين: الفتنة الكبرى، ج١، ص٨٩.

قـدَّم (علي الوردي) تحليلاً سوسـيولوجيًا يرى في شـخصيَّة (عبد الله بن سـبأ) جزءًا من الأسـاطير التي نُسجت لخدمة السُّـلطة وتشويه الخصوم. وهذا ما ذهب إليه بعض المؤرخين الآخرين، مثل (هشام جعيط) في كتابه «الفتنة»، وحتَّى بعض المستشرقين مثل (برنارد لويس- Bernard Lewis)، و(يوليوس فلهوزن- Julius Wellhausen)، و(فريدلاندر- Friedländer) الذين اعتبروا هذه الشَّخصيَّة مُختلَقة[1].

١ - محمـد آمحزون: ابن سـبأ في كتابات المعاصرين، موقع مداد، ٢٧ شـوال ١٤٢٨ (٠٨-١١-٢٠٠٧).

خاتمة

واجه (علي الوردي) اتهاماتٍ عديدة من منتقديه. فقد عُدَّ عند بعضهم «زنديقا»؛ لأنَّه هاجم رجال الدين، ونال من القِيَم الإسلاميَّة، وانتقد بعض الشَّعائر الدّينيَّة، وكان ينادي بأفكار غربيَّة. وكان ردَّه بأنَّه يترك أمره وأمرهم للتَّاريخ. ولا شكَّ أنَّ (الوردي) انتقد كلَّ ذلك، ورغم أنَّ بعض انتقاداته كانت في محلّها، لكنَّ كثيرًا منها تضمَّن تعميمات غير علميَّة أو مبالغات. لم يميّز (الوردي) بين ما هو أحكام دينيَّة، يشعر المسلم بضرورة احترامها والالتزام بها، وبين ما هو مجرَّد عادات يُمكن التَّخلُّص منها، مُظهرًا تمسُّكه بخلفيَّة فِكريَّة حداثيَّة ليبراليَّة. لكنَّه من ناحية أخرى، وجد اهتمامًا واسعًا بكتاباته الخارجة عن المألوف، مستندًا إلى خلفيَّة أكاديميَّة ومعرفيَّة مركَّبة؛ حيث تناول في نصوصه قضايا المجتمع والسُّلطة، كاشفًا عن ديناميكيَّات الصّراع بين البداوة والحضارة، والنَّزعة الفرديَّة، وتحدّيات الدّيمقراطيَّة، وعلاقة رجال الدّين بالحُكم.

ترك (الوردي) بصمةً عميقة في قراءة الاجتماع الإنساني، والدَّوافع اللا شعوريَّة التي تُحرّك الأفراد والجماعات، وكان رائدًا في تطبيق المنهج الاجتماعيّ على الواقع العربي والإسلامي. ورغم أنَّه كان متأثّرًا بمفكرين، مثل (فرويد)، و(دوركهايم)، و(ماكس فيبر)؛ إذ إنَّه لم يمارس أيَّ نقد لأفكارهم ونظريَّاتهم، لكنَّه أعاد صياغتها بأسلوب ساخر ومباشر يناسب

السّياق الثَّقافيَّ للمنطقة، مخاطبًا القارئ العادي والمثقَّف على حدّ سواء. ركَّز (الوردي) على دور «الوعّاظ» باعتبارهم وسطاءً بين السُّلطة والمجتمع، موجّهًا انتقادات لرجال الدّين من السُّنة خاصَّة، باعتبارهم فقهاء سلطان في أكثر مراحلهم التَّاريخيَّة، كما يوضّح كيف يعزّزون السَّيطرة السّياسيَّة عَبر نشر الرُّوايات والأساطير التي تخدم الحُكَّام، وكيف تُستخدم الخطابات الدّينيَّة والتَّاريخيَّة لتشكيل الوعي الجماعي، كما في أسطورة (عبد الله بن سبأ) التي رأى فيها أداة لاختلاق أعداء وهميّين لتبرير ممارسات الحكَّام. كما حلَّل الدَّوافع اللا شُعوريَّة التي تحكم السُّلوك البشري، مشيراً إلى تناقض العقل البشري بين القِيَم المثاليَّة ومتطلَّبات الواقعيَّة، وهو ما يتجلَّى في الصّراع بين القِيَم البدويَّة والحضريَّة في المجتمع العربيّ، خاصَّة في العراق؛ حيث يظهر في الولاء القَبلي والتَّمرُّد على السُّلطة.

وفي تحليله للعَلاقة الجدليَّة بين المجتمع والسُّلطة، أكَّد (الوردي) أنَّ السُّلطة لا تُفرض بالقوَّة العسكريَّة فحسب، بل عبر الهيمنة على الوعي الاجتماعي باستخدام الدّين والتَّاريخ لتشريع وجودها، بينما يُساهم المجتمع بقبوله أو مقاومته في تشكيل هذه الديناميكيَّات. هذا المنظور يُقرّبه من مفكرين، مثل (ميشيل فوكو)، لكنَّه يتميَّز بتركيزه على السّياق العربي والإسلامي.

رأى (الوردي) أنَّ الازدواجيَّة الثَّقافيَّة في المجتمع العربي، بين القِيَم المُعلنة والممارسات الواقعيَّة، تُفسّر غياب الاستقرار السّياسي؛ إذ يفتقر

الحكام إلى شرعيَّة حقيقيَّة تعتمد على توافق اجتماعي بدلاً من القمع.
وأبرَزَ أستاذُ علم الاجتماع الدَّوافعَ اللا شعوريَّة بوصفها محرّكًا أساسًا للسُّلوك، موضّحًا أنَّ الصّراعات المذهبيَّة والقَبليَّة غالبًا ما تعكس صراعات هُويَّة وسلطة أعمق، ساخرًا من محاولات تصوير الإنسان كائنًا عقلانيًّا بالكامل؛ إذ قد يُبرّر العقل الغرائز بدلاً من السّيطرة عليها.
جمع (الوردي) بين التَّناوُل الفِكري والبساطة اللُغويَّة، فلم تكن كتاباته دراسات أكاديميَّة فحسب، بل دعوة للتَّفكير النَّقدي، ومراجعة الرُّوايات التَّاريخيَّة التي تُشكّل الوعي الجماعيَّ، خاصَّة في زمن الاستقطابات المذهبيَّة والسّياسيَّة.
تظلُّ أفكار (الوردي)، مثل تحليله للمفارقات التَّاريخيَّة والازدواجيَّة الثَّقافيَّة، ملائمة لفهم تحدّيات المجتمعات العربيَّة في عصر العولمة؛ حيث يبرز الصراع بين التَّقليد والحداثة، والتَّوتُّرات السّياسيَّة التي تعكس صراعات هُويَّة. ودعا (الوردي) إلى تحرير العقل العربي ممَّا اعتبره أساطير مختلقة، مقدّمًا منهجًا نقديًّا، يمزج بين السوسيولوجيا وعلم النَّفس والتَّاريخ لتحليل الظَّواهر الاجتماعيَّة بطريقة علميَّة وإنسانيَّة.
غير أنَّ تحرير العقل العربي والمُسلم عامَّة، يحتاج إلى معايير صارمة قائمة على مرجعيَّة محدَّدة المعالم. يحتاج إرث (الوردي) إلى قراءة نقديَّة متجدّدة، إذ اتَّسم تحليله أحيانًا بـ «التلفيقيَّة» والانحياز غير المنصف، مع اعتماد معلومات من روايات ضعيفة لم تُدقَّق علميًّا. كما أغفل العوامل

الاقتصاديَّـة، مثـل الفقر، والتَّأثـيرات الخارجيَّة كالاسـتعمار، ولم يتناول التَّحوُّلات الحديثة كما في صعود الحركات الشبابيَّة. ويمُكن تطوير أفكاره عبر ربطهـا بنظريَّات ما بعد الحداثة، أو دراسـات التَّحـوُّل الدّيمقراطيّ، مثلما قدَّمها (صموئيل هنتنغتون)، أو سوسيولوجيا العولمة عند (زيغمونت باومان)، لفهم تأثير العولمة والاقتصاد الرَّقمي على البِنى الاجتماعيَّة.

وبـدلاً من تقديس أفـكار (الـوردي)، واعتبارها إطارًا جامـدًا، كما يفعل بعض معجبيه، من المهم إخضاعها لمطرقة النَّقد، فلعلَّ ذلك يكون محفّزا للبحث، وإنضاج أدوات فَهم جديدة للواقع المُعاصر.

لم يهتـم (الـوردي) بشـكلٍ كافٍ بالبُعـد التَّاريخي في دراسـته للمجتمع العراقي، الذي مرَّت عليه حضاراتٌ كثيرةٌ، كما هي حضارات بلاد الرافدين القديمة والحضارة السَّاسانيَّة التي سبقت ظهور الإسلام. وغالى في التَّركيز عـلى القِيَم البدويَّة، ودورها المزعوم في صناعة الظَّواهر الاجتماعيَّة. وهو في ذلك يعكس وجهة نظر الاستشراق الذي طالما وصف الإنسان العربي بالبداوة والتَّخلُّف.

لم يتحـدَّث (الـوردي) عـن إيجابيَّات المجتمـع العراقي، بـل ركَّز على السَّـلبيَّات، وهي أشياء لا يخلو منها مجتمع. وكان يقول: «الأجدر بنا في هـذا الطّور من أطوارنا التَّاريخيَّة أن نركّز على عيوبنا وأدوائنا كي نسـتطيع إصلاحها، بدلاً من الانشـغال بذكر حسـناتنا؛ حيث لا ننتفع من ذلك غير

الغـرور المذموم»[1]. بل إنَّ (الوردي) لم يقترب كثـيرًا من الطَّبقات الثريَّة والمتُرفة، ولم يتحدث عن أخلاقها ومميَّزاتها وعلاقتها بالسُّـلطة والحُكم، وركَّز على رجال الدّين والأفراد العاديّين في المجتمع.

١ - علي الوردي: شخصية الفرد العراقي، ص٤٥.

المصادر والمراجع

أوَّلًا: كتب علي الوردي

١. لمحـات اجتماعية من تاريـخ العراق الحديـث، دار كوفان للنشر، بغداد، ١٩٧١.
٢. شخصيَّة الفرد العراقي، دار ليلى للمنشورات، لندن، ط٢، ٢٠٠١.
٣. مهزلة العقل البشري، دار كوفان، لندن، ط٢، ١٩٩٤.
٤. خوارق اللاشعور، دارالوراق للنشر، ط٢، لندن، ١٩٩٦.
٥. وعاظ السلاطين، دار كوفان للنشر، ط٢، بيروت - لبنان، ١٩٩٥.
٦. الأحلام بين العلم والعقيدة، دار المدى للنشر، بغداد،١٩٥٩.
٧. دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، دار الوراق للنشر، بغداد، ١٩٦٥.
٨. أسطورة الأدب الرفيع، دار الوراق، لندن، ٢٠٠٥.
٩. دراسة في طباع العراقيين، دار الساقي، لندن، ٢٠٠٧.
١٠. دراسة في سوسيولوجيا الإسلام، دار الوراق، بيروت، ٢٠١٣.
١١. ولعلي الوردي مؤلفات أخرى غير منشورة.

ثانيًا: مراجع بالعربية

١. ابن خلدون: المقدمة، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٨.

٢. رالف لنتون: الإنسان والمجتمع، ترجمة محمد فتحي عبد الرحمن، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٦.
٣. إدوارد تايلور: الثقافة البدائية، ترجمة عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت ١٩٧٠.
٤. إدوارد سعيد: الاستشراق، ترجمة كمال أبو ديب، دار التنوير، بيروت،١٩٨١.
٥. أمارتا سن: الهوية والعنف، ترجمة سعد البازعي، دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٨.
٦. إيميل دوركايم، الانتحار، ترجمة محمد الكيلاني، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٠.
٧. البخاري، (محمد بن إسماعيل): صحيح البخاري، محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، بيروت، لبنان، ٢٠٠١.
٨. بيير بورديو: نظرية رأس المال الاجتماعي، ترجمة محمد الناجي، دار التنوير، بيروت، ٢٠٠٥.
٩. الحاكم النيسابوري (أبو عبد الله محمد بن عبد الله): المستدرك على الصحيحين، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٩٠.
١٠. روبرت بوتنام: صناعة الديمقراطية، ترجمة ميشال نوفل، دار التنوير، بيروت، ٢٠٠٠.

١١. زيغمونت باومان: الحداثة السائلة، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، دار التنوير، بيروت، ٢٠٠٧.
١٢. صمويل هنتنغتون، النظام السياسي في المجتمعات المتغيرة، ترجمة عبد الفتاح ياسين، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٠.
١٣. فالح عبد الجبار، المجتمع العراقي (منظور سوسيولوجي)، دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٠.
١٤. محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، مجموعة من المحققين، مؤسسة الوفاء، بيروت،١٩٨٣ .
١٥. مسلم بن الحجاج النيسابوري: صحيح مسلم، محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، ١٩٩١.

ثالثا: مراجع أجنبية:

1. Zygmunt Bauman, Liquid Modernity, Polity Press, Cambridge, UK, 2000.
2. Edmund Burke, Reflections on the Revolution in France, Yale University Press, New Haven, CT, 2003.
3. René Guénon, The Crisis of the Modern World, Sophia Perennis, Hillsdale, NY, 2001.
4. Jürgen Habermas, Between Facts and Norms:

Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy, MIT Press, Cambridge, MA, 1996.

5. Jürgen Habermas, Legitimation Crisis, Beacon Press, Boston, MA, 1975.
6. Jürgen Habermas, The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society, MIT Press, Cambridge, MA, 1989.
7. Jürgen Habermas, The Theory of Communicative Action (Vol. 1 & 2), Beacon Press, Boston, MA, 1987.
8. Alasdair MacIntyre, After Virtue: A Study in Moral Theory, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN, 2007.
9. John Milbank, Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason, Wiley-Blackwell, Oxford, UK, 2006.
10. Friedrich Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra: A Book for All and None, Cambridge University Press, Cambridge, UK, 2006.
11. Carl Schmitt, Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty, University of Chicago Press,

Chicago, IL, 2005.

12. Charles Taylor, A Secular Age, Harvard University Press (Belknap Press), Cambridge, MA, 2007.
13. Max Weber, Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology, University of California Press, Berkeley, CA, 1978.
14. Max Weber, Politics as a Vocation (Politik als Beruf), Duncker & Humblot, Munich, Germany, 1919, approx.
15. Max Weber, The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, Routledge, London, UK, 2002.

الفهرس

٥ | مقدمة

٩ | المبحث الأوَّل: الخلفيَّة الاجتماعيَّة

الفَصْلُ الأَوَّلُ |١١
الخلفيَّة الاجتماعيَّة وخُطوات المنهج

١١ | المبحث الأوَّل: الخلفيَّة الاجتماعيَّة

١٨ | المبحث الثَّاني: المنهج في دراسة الظَّواهر الاجتماعيَّة

الفصل الثَّاني |٣٣
الإطارُ النَّظريُّ لدراسة الاجتماع العراقي

٣٦ | المَبحثُ الأوَّل: نظريَّة «التَّناشُز الاجتماعي»

٤٣ | المَبحثُ الثَّاني: مفهوم «الازدواجيَّة الثَّقافيَّة»

٥٥ | المَبحثُ الثَّالث: النَّزعة الفرديَّة في التَّحليل الاجتماعي

الفَصل الثَّالثُ | ٦٥
الدّين والسُّلطة من منظورٍ اجتماعيّ

٦٧ | المَبحث الأوَّل: (علي الوردي) والتَّأثير «الخَلدوني»

٧٤ | المَبحثُ الثَّاني: الظَّواهر الاجتماعيَّة من وجهة سوسيولوجيَّة

الفَصلُ الرَّابع | ٩٥
ثُنائيَّة العلمانيَّة والدّيمقراطيَّة في المجتمعات العربيَّة

٩٨ | المَبحثُ الأوَّل: العرب والدّيمقراطيَّة

١١٠ | المَبحثُ الثَّاني: العرب والعلمانيَّة

١١٥ | المَبحثُ الثَّالث: الغرب وثُنائيَّة الدّيمقراطيَّة والعلمانيَّة

الفَصلُ الخَامس | ١٢٧
مساراتُ التَّاريخ بعيون سوسيولوجيَّة

١٣٠ | المبحث الأول: مسألة الخِلافة

١٣٣ | المبحث الثاني: الثَّورة على عثمان

١٣٦ | المبحث الثالث: تمرُّد معاوية

١٣٩ | المبحث الرابع: أسطورة عبد الله بن سبأ

١٤٣ | خاتمة

١٤٨ | المصادر والمراجع

مركز بحثي مستقل غير ربحي، مقره في بيروت وبغداد. ويهدف لفتح المجالات العلمية والأكاديمية الواسعة، أمام الباحثين والمتخصصين؛ للقيام ببحوث تسعى إلى فهم واقع الإنسان والإنسانية، من خلال التركيز على دراسة الميادين الفلسفية، والاجتماعية، والإنسانية المتنوعة، التي تشكّل في مجموعها الحراك الاجتماعي والانساني الكبير الحاصل في العالم، وخصوصا في بلادنا العربية والإسلامية، ورصد الظواهر والتحديات الفكرية، والاجتماعية، والاقتصادية، والنفسية المختلفة، التي يمكن أن يواجهها الفرد والمجتمع، ومحاولة فهم ومدارسة الأسس الفلسفية والإجتماعية والدينية التأصيلية بموضوعية وجدة؛ سعيًا للوصول إلى حلول لها؛ من أجل السمو بالإنسان وتقدّمه في أبعاده الإنسانية المختلفة.

في هذا الكتاب

جمع عالم الاجتماع والمفكر العراقي (علي الوردي) في كتاباته بين الخلفية الأكاديمية والبساطة اللغوية، فلم تكن دراساته ذات طابع نخبوي، بل غلبت عليها النزعة الشعبية. استخدم الوردي نظريات "العصبية" و"ثنائية البداوة والحضارة" و«الازدواجية الشخصية» و «التناشز الاجتماعي» و «اللا شعور»، أدوات منهجيةً لتشريح السلوك الاجتماعي وتفسير التحولات الثقافية والاجتماعية المستمرة. وقد عكس ذلك خلفيته الفكرية الحداثية التي دفعته إلى الدعوة لـ "تحرير العقل العربي" مما اعتبره أساطير مختلقة، لكنه اصطدم أحيانا بمسلمات دينية غير قابلة للدحض.

حظيت أطروحات (الوردي) بترحيب واسع في بعض الأوساط، وصلت أحيانا إلى حد التقديس، غير أنه بدلاً من تقديسها، واعتبارها إطارا جامدا، من الأجدى إخضاعها لمطرقة النقد العلمي الرصين، كما حاولت ذلك هذه الدراسة المختصرة، فلعل ذلك يكون محفزا لإنضاج أدوات فهم جديدة للواقع المعاصر من أجل تحريكه نحو أفق جديد.

- الدراسة لا تعبر بالضرورة عن رأي المركز -

مركز براثا للدراسات والبحوث
بيروت - بغداد