Journal of the College of Education for Women
مجلة كلية التربية للبنات
June, 30, 2026 [Vol. 37(2)]
P-ISSN: 1680-8738; E-ISSN: 2663-547X

خصائص الشخصية العراقية وتمثلاتها في شخصية المثقف

م.د. محمد غازي محمد

الجامعة التكنولوجية ـ قسم الإعلام والاتصال الحكومي، العراق

mohammed.g.mohammed@uotechnology.edu.iq

https://doi.org/10.36231/coedw.v37i2.1953

تاريخ الإستلام:٢٠٢٦\٤\٢٢، تاريخ القبول: ٢٠٢٦\٥\١٦، تاريخ النشر الإلكتروني: ٢٠٢٦\٦\٣٠

المستخلص :

يركّز هذا البحث على دراسة شخصية المثقف العراقي بوصفها انعكاساً للشخصية العراقية العامة، من خلال تحليل أبرز السمات التي نُسبت إليها في الأدبيات الاجتماعية والفكرية، ويؤسس البحث لذلك عبر مدخل يستعرض مفاهيم الشخصية الجماعية التي وضع لها الباحثون نظريات وفرضيات تدرسها كالشخصية القومية والشخصية الاقليمية. ويدرس البحث خصائص المثقف انطلاقا من كونه يكثف خصائص الشخصية الجماعية التي ينتمي لها، على اعتبار أنه، رغم دوره المفترض كناقد للواقع، يتأثّر بالظروف التاريخية والاجتماعية التي يعيشها، وهذا ما يجعله يعكس تناقضات المجتمع ذاته.

يتناول البحث ثلاث سمات رئيسية في شخصية المثقف هي: ازدواجية القيم التي تحكمه، إذ يظهر وجود تناقض جلي بين فكره الذي يعلنه في كتاباته وممارساته اليومية. كذلك يتميز المثقف بالتطرّف في المواقف، ويتجلّى ذلك في التنقّل الحاد بين الاتجاهات السياسية والفكرية. كذلك تتميز شخصية المثقف بالقلق، الناتج عن عدم الاستقرار والخوف من السلطة أو من تقلبات الواقع. كما يناقش البحث ظاهرة الانتهازية بوصفها امتداداً لهذه السمات في بعض الحالات.

ويخلص البحث إلى أن هذه الخصائص لا تمثل عيوباً فردية بقدر ما هي نتاج لبنية اجتماعية وثقافية معقدة. وأن فهم شخصية المثقف يتطلب النظر إليه ضمن هذا السياق الأوسع. كما يشير إلى أن هذه التناقضات، رغم سلبياتها، قد تحمل إمكانات إيجابية تسهم في تحفيز الإبداع والتغيير، إذا ما تم التعامل معها بوعي نقدي.

الكلمات المفتاحية: خصائص، الشخصية، المثقف

Traits of the Iraqi Character and Their Representations in the Intellectual Persona

L. Mohammed Ghazi Mohammed, Ph.D.

Department of Media and Governmental Communication, University of Technology, Iraq

mohammed.g.mohammed@uotechnology.edu.iq

https://doi.org/10.36231/coedw.v37i2.1953

Received: April 22, 2026; **Accepted**: May. 16, 2026; **Published**: June. 30, 2026

Abstract

This study investigates the Iraqi intellectual's personality as a sociocultural construct shaped by—and reflective of—the broader Iraqi social formation. Rather than treating the intellectual as an autonomous critical agent, the paper situates intellectual subjectivity within the historical, political, and social conditions that both enable and constrain it. In doing so, it argues that the intellectual often reproduces, at an intensified level, the structural tensions embedded in the wider society.

The analysis foregrounds three interrelated traits. First, value dualism, expressed through a persistent disjunction between declared ideological commitments and lived practice. Second, attitudinal extremism, manifested in abrupt shifts across political and ideological positions in response to changing contexts. Third, chronic anxiety, understood not as a purely psychological condition but as a sociologically grounded response to instability, authoritarian pressures, and uncertain futures. Opportunism is examined as a derivative tendency that emerges at the intersection of these dynamics, particularly under conditions of political volatility.

The study contends that these features should not be reduced to individual moral deficiencies; rather, they are symptomatic of a fragmented and tension-laden sociocultural structure. Accordingly, any meaningful understanding of the Iraqi intellectual requires a contextualized analytical framework that accounts for these structural determinants. Finally, the paper suggests that such internal tensions, while often perceived as pathological, may also function as generative forces, fostering critical reflection, creative expression, and the potential for transformative change.

Keywords: Characteristics, personality, the intellectual

١ـ المقدمة

تُعدّ شخصية المثقف في العراق من الموضوعات الإشكالية التي تستدعي مقاربة تحليلية تتجاوز التصورات التقليدية عن دوره بوصفه فاعلاً معرفياً مستقلاً، إلى النظر إليه باعتباره نتاجاً مباشراً للبنية الاجتماعية والثقافية التي ينتمي إليها. فالمثقف لا يعيش في فراغ، بل يتشكل وعيه وسلوكه ضمن سياق تاريخي وسياسي واجتماعي معقّد، يجعل من شخصيته مرآة تعكس، بدرجات متفاوتة، ملامح الشخصية العراقية العامة بكل ما تنطوي عليه من تناقضات وتوترات.

لقد شهد العراق عبر تاريخه الحديث سلسلة من التحولات الحادة، بدءاً من العهد العثماني مروراً بالاحتلال البريطاني وتأسيس الدولة الحديثة، وصولاً إلى الانقلابات السياسية والاضطرابات الاجتماعية المتكررة. وقد تركت هذه التحولات بصماتها العميقة على بنية المجتمع، وأنتجت حالة من عدم الاستقرار انعكست بدورها على تكوين الفرد العراقي، ومن ضمنه المثقف. وفي هذا الإطار، برزت مجموعة من السمات التي جرى تداولها في الأدبيات الاجتماعية عن الشخصية العراقية، مثل ازدواجية القيم، والتطرّف في السلوك، والقلق، والانتهازية، وهي سمات لا يمكن فهمها بمعزل عن السياق الذي نشأت فيه. مع الأخذ ينظر الاعتبار أن أغلب هذه السمات تميز الشخصية العربية كما درسها باحثون كثيرون، ويأتي ذلك من كون شخصيات الشعوب العربية تصدر عن مصدر واحد هي الشخصية البدوية، التي درسها عبد الرحمن بن خلدون وغيره.

في هذا الإطار، يكتسب المثقف أهمية خاصة بافتراض أن يكون الأكثر وعياً بواقعه والأقدر على نقده وتجاوزه. غير أن الواقع يكشف عن مفارقة لافتة تتمثل في أن المثقف ذاته يقع في كثير من الأحيان ضمن الإطار القيمي والسلوكي الذي يسعى إلى نقده. فهو يعلن التزامه بقيم التقدّم والحرية والعدالة، لكنه قد يمارس في حياته اليومية سلوكيات تناقض هذه القيم، وهو ما يضعه في حالة من التعارض بين الفكر والممارسة. من هنا، يصبح الحديث عن "ازدواجية المثقف" امتداداً طبيعياً للحديث عن ازدواجية الشخصية العراقية بشكل عام.

كما أن التطرّف الذي يُنسب إلى الشخصية العراقية يظهر بوضوح في مواقف المثقفين، الذين قد ينتقلون من تأييد سلطة ما إلى معارضتها بشكل حاد، أو من تبنّي خطاب أيديولوجي معين إلى نقيضه، تبعاً لتغيّر الظروف السياسية والاجتماعية. ويُضاف إلى ذلك القلق المستمر الذي يعيشه المثقف نتيجة عدم الاستقرار، والخشية من السلطة أو من تقلبات الواقع، ما يدفعه أحياناً إلى الصمت أو المسايرة أو حتى الانتهازية.

أهداف البحث وأهميته

تتبدى أهمية البحث كما نعتقد، في كونه يطرق بابا لدراسة قيم المثقف وأنساقه المضمرة غير المفكر فيها من ناحية اجتماعية وثقافية ونفسية وهو ما تخلو منه الدراسات السابقة عراقيا وعربيا، وخصوصا في مجال الدراسات الثقافية. إن أغلب من تطرقوا إلى هذا المجال المهم كانوا من خارج الوسط الأكاديمي ومنهم الدكتور علي حرب والدكتور عبد الإله بلقريز والدكتور محمود عبد الفضيل وغيرهم. إن تطرق بحثنا إلى هذه الفرضيات قد يفتح الباب أمام باحثين آخرين لاستكمال ما لم يستكمل هنا.

أما أهداف البحث فتتعدى مجرد القيام بدراسة وصفية لشخصية المثقف اجتماعيا وثقافيا لتصل إلى تنبيه الباحثين إلى مقدار التناقضات التي تعيشها شريحة المثقفين في القرن العشرين، وهو ما أدى بالنتيجة إلى حدوث فجوة واسعة بين المثقف والبيئة الاجتماعية التي يعيش فيها. من ثم، أثر ذلك في ضعف تأثير الأفكار التي ينادي بها المثقف وفقدانها لثقة من يزعم المثقف أنه ينوب عنهم في القضايا العامة.

لقد حاول البحث تحقيق هذا الهدف بطريقة غير مباشرة، وذلك بالكشف عن التناقضات وتأشيرها عن طريق الأدلة والقرائن ليتسنى للمثقف نفسه الانتباه إلى ما يعتور شخصيته من تناقضات، بالتالي، يمكنه تعديلها أو وضع المعالجات لها. على إننا نعتقد بوجود هدف أكثر أهمية وهو المغامرة بفتح باب لم يفتح في الدراسات الأكاديمية، فالاتجاه الخاص بدراسة الشخصية الاجتماعية وقيمها وتفكيك أنساق المثقف المضمرة في التعامل مع المجتمع والأفكار، ليس له وجود مكثف في الدراسات الأكاديمية. ونعتقد أن أحد أهداف هذا البحث هو فتح الباب لهذا المحور الغائب في الدراسات الثقافية والاجتماعية وعلم النفس الاجتماعي، وهو ما نتأمل أن يقوم به الباحثون الآخرون.

المبحث الأول: مفهوم شخصيات الشعوب.. الشخصية الأساسية، القومية، الإقليمية

١ ـ الشخصية الأساسية/ القومية

وظف مفهوم الشخصية الأساسية في دراسة النمط الذي يمثله ما يعرف بشخصيات الشعوب، وظهر المفهوم على يدي كلٍّ من رالف لنتون وإبرام كاردينر في أواخر ثلاثينيات القرن العشرين. إذ أفاد الباحثان من نظرية سيغموند فرويد في التحليل النفسي، بعد إدخال بعض التعديلات العابرة عليها. ثم أطلقا على نسقهما النظري تسمية "الشخصية المشروطة" أو "بناء الشخصية الأساسية" (العامري ١٩٨٩، ٤٢).

يقوم هذا النسق انطلاقاً من دراسة العلاقة بين النظم الاجتماعية المختلفة داخل المجتمع. إلّا أنّ العلاقة لا تتم بصورة مباشرة بين النظم ذاتها، بل عبر الأفراد الذين يشكّلون ذلك المجتمع، من باب أنهم الوسيط الذي تنتقل من خلاله تأثيرات هذه النظم بعضها ببعض (العامري ١٩٨٩، ٤٢).

مع هذا، فإنّ الخبرة التي يستمدها الفرد من المشاركة في النظام الاجتماعي لا تتأثر بطبيعة النظام فقط، بل تتمازج مع قدرات الفرد وإدراكاته الخاصة. بمعنى إن هناك جانبين يؤثر أحدهما بالآخر، واحد جماعي، نسقي، والآخر فردي. وينتظم هذا المزيج من الجماعي والفردي فيما يسميه كادرنر بالنمط الثقافي، الذي يشبّهه بنموذج ثابت نسبيًا يتكوّن من تناسق ثلاثة عناصر مترابطة تتمثل بالنشاط والفكر والشعور. ومع انتظام هذه العناصر المتكررة بتواتر في الحياة الاجتماعية، تنتج الأنماط الثقافية بنوعيها: النمط المثالي والنمط الواقعي (العامري ١٩٨٩، ٤٢).

إن معظم الدراسات الأنثروبولوجية والاجتماعية تنطلق في تفسير الشخصية الأساسية والشخصية القومية من فكرة أن الشخصية ليست معطًى فطرياً ثابتاً، بل هي نتاج البيئة الاجتماعية والثقافية التي يتشكّل فيها الفرد عبر الزمن. من جانبه، يؤكد كاردينر أنّ الشخصية الأساسية عبارة عن تركيب من السمات التي تتكوّن داخل إطار المؤسسات الاجتماعية المكوِّنة لحضارة المجتمع، وهي المؤسسات التي تحيط بالفرد منذ طفولته المبكرة، ما يجعل هذه الشخصية انعكاساً لأساليب التنشئة الاجتماعية السائدة (العامري ١٩٨٩، ٤٢). من هنا تفهم الشخصية الأساسية بأنها نتاج تلك العناصر المشتركة في شخصية أفراد المجتمع التي تنتجها الثقافة الواحدة والظروف الاجتماعية المتشابهة.

في السياق نفسه، يعتقد العديد من الأنثروبولوجيين أنّ شخصية مجتمع ما يمكن الكشف عنها بدراسة المزاج النفسي السائد في فترة ما عند جماعة ما. وهو ما أطلق عليه كلود ليفي شتراوس "أسلوب المجتمع" (لومبار ١٩٩٧، ١٥٧). وفي فترة من الفترات، ساد في أوربا تصوّر يقوم على فكرة ما سُمّي بـ"نفسانيات الشعوب"، إذ جرى إسناد صفات عامة إلى أمم بأكملها، فنُسبت برودة الأعصاب إلى الإنجليزي مثلاً، أو النزعة الفردية إلى الفرنسي، أو حسّ الانضباط إلى الألماني (لومبار ١٩٩٧، ١٥٧)؟ في هذا الإطار، يوضّح ليفي شتراوس أنّ لكل مجتمع أسلوبه الخاص، قاصداً أن مجموع العادات والممارسات لدى شعب معين يشكّل نسقًا يفضّل أنماطًا محددة من العلاقات والبُنى الاجتماعية (لومبار ١٩٩٧، ١٥٧). فمن خلال الألعاب والعادات والأحلام والأساطير يمكن ملاحظة موضوعات مهيمنة تستأثر باهتمام المجتمع أكثر من غيرها. فقد يميل مجتمع ما إلى التشبث بمعتقداته وشعائره الدينية أو بمؤسساته السياسية والعسكرية، في حين يميل مجتمع آخر إلى التركيز على نشاطه الاقتصادي أو على أنماط معيشته التقليدية (لومبار ١٩٩٧، ١٥٧).

من هنا أيضاً، تفهم الشخصية القومية بوصفها الامتداد الأوسع لهذه السمات المشتركة، إذ تُعرَّف بأنها مجموعة الخصائص الأكثر شيوعا بين أفراد مجتمع معين. قريب من هذه الفكرة ما يسميه غوستاف لوبون بـ"روح الأعراق"، وهو أن تكون لشعب ما روح واحدة مستمدة من الماضي البعيد، ومؤثرة أشد التأثير في الحاضر. يرى لوبون أنّ "لكلّ عرق مزاج نفسي ثابت ثبات بنيته التشريحية" (لوبون ٢٠١٢، ٢٦)، ويزعم "وجود نسب بين المزاج النفسي وتركيب الدماغ ولكن العلم لم يبلغ من التقدم ما يكتشف به هذا التركيب" (لوبون ٢٠١٢، ٢٦). ويضيف أنّ الصفات الخلقية الذهنية التي يتألف من اقترانها روح الشعب هي عنوان لخلاصة ماضيه وتراث أجداده وعوامل سيره (لوبون ٢٠١٢، ٢٦).

٢ ـ الشخصية الإقليمية

يقترح الدكتور جمال حمدان تسمية مرادفة تبدو لصيقة بالمكان والبيئة، وهي "الشخصية الاقليمية" التي هي "قلب الجغرافيا" كما يقول (حمدان ١٩٧٤، ١١)، ومن المنطقي أن تكون "قلب الإقليم". ويتأتى ذلك من باب أنها تقترح جوابا لسؤال بدهي عما يعطي منطقة ما تفردها وتميزها بين

محمد غازي محمد Email: mohammed.g.mohammed@uotechnology.edu.iq

سائر المناطق، مع التأكيد على إنّ دراسة الشخصية الإقليمية لا تقتصر على الحاضر، وإنما تترأى بعيداً عبر الماضي وخلال التاريخ (حمدان ١٩٧٤، ١٣).

من الممكن أن يكون جمال حمدان قد تأثر، في طرحه، بفرضية انطون سعادةً حول أثر البيئة في نشوء خصائص الجماعات. يقول إن لشكل الإقليم "تأثير عظيم في تمييز الجماعات بخصائص مادية ومعنوية، فليس المناخ وطبيعة الجو فقط العامل الوحيد في تكييف الإنسان، فالتربة وشكل الإقليم، أشكال الأديم فضلا عن ترابط اليابسة والماء" (سعادة ١٩٥١، ٤٤). يضيف أنّ البيئة الجغرافية المؤلفة من سهل منبسط فسيح تكسب جماعتها تجانسا قويا يختلف في نوعه عن تجانس أهل البيئة الجبلية (سعادة ١٩٥١، ٤٤). ومثلما ينتهي جمال حمدان إلى اجتراح مفهوم الشخصية الاقليمية، ينتهي الأمر بانطون سعادة إلى الحديث عن "شخصية الجماعة" المتأثرة بالبيئة الطبيعية والجغرافية. وعلى أساس هذا التأثير اعتقد بوجود أمة سورية فينيقية الأصل، وسعها لاحقاً لتضمّ العراق (مطر ٢٠٠٨، ٩٩).

لكن هل تلعب البيئة هذا التأثير حقاً؟ لا يمكن الركون إلى إجابة نهائية. فإلى جانب البيئة، تلعب الظروف الاجتماعية دورا بالغ الأهمية. إن نوع العلاقات وتقسيم المجتمع وتعدد الجماعات تؤثر تأثيرا مباشراً في تكون الأنساق الثقافية المحددة لرؤى الذات عن نفسها والعالم. هذه العناصر تؤثر لاحقا على اتسام الشعوب ببعض الخصائص النفسية، متعاضدة مع تأثير البيئة والجغرافيا. لهذا نرى أن خصائص الشعوب تتغير بحسب تبدّل بعض العناصر المكونة لأنساقها وأفكارها. وقد يستغرق هذا التغير فترات طويلة أو قصيرة. ثمة العديد من الأمثلة التي مرّت بها شعوب معينة، تغيرت خلالها بعض خصائصها، كتعرضها للحصارات أو الحروب أو الأوبئة، وهو ما جرى في العراق ومصر وغيرهما من البلدان.

٣ ـ الشخصية العربية.. سمات أساسية

شكّلت الشخصية العربية مادة خصبة للتأمّل النظري قديماً وحديثاً. ويعدّ الجاحظ من أوائل الذين ناقشوا هذا المبحث انطلاقاً من ردّه على طعون الشعوبية الذين انتقصوا من العرب ولصقوا بهم العيوب، وأبرزها افتقارهم لأيّ ميزة في وقت تملك كلّ أمة ميزة تفخر بها، "فالرومان تفتخر بعظم سلطانها وكثرة مدائنها والهند تفخر بحكمتها وطبها وكثرة عددها، والصين تزهى بصناعاتها وفنونها الجميلة، وليس للعرب أيّ من ذلك، جدب في الأرض وبداوة في عيش" (الجاحظ ٢٠٢٢، ٥١٥). بل كانوا يقتلون أولادهم خشية الفقر، ولا يستقرّ لهم حال من الغزو والسلب، "يفعلون المكرمة الصغيرة كإطعام جائع وإغاثة الملهوف فيملئون الدنيا بها شعراً ونثراً ويتيهون بذلك فخرا" (الجاحظ ٢٠٢٢، ٥١٦).

أمّا عبقرية العرب فتكمن في بيانهم ولغتهم، فهم يتميزون بالبديهة والارتجال، لا تخامرهم معاناة، ولا إجالة فكرة ولا استعانة. إن أراد العربي البيان فليس سوى أن "يصرف وهمه إلى الكلام، فتأتيه المعاني أرسالًا، وتنثال عليه الألفاظ انثيالًا" (الجاحظ ٢٠٢٢، ٥١٦).

بعد الجاحظ، تناول ابن خلدون الملامح النفسيّة للشخصية العربية عازياً أهمّ خصيصة لها إلى تأثيرات البيئة، فهي المسؤولة عن بداوة الجماعات أو تحضّرها. وقد تغلبت على الأعراب البداوة بسبب إقليمهم الأجرد وقهر الطبيعة القاسية لهم، وهم "لطبيعة التوحّش الذي هم فيه أهلُ انتهاب وعَبَث، ينتهبون ما قدروا عليه من غير مغالبة ولا ركوب خطر، ويفرّون إلى منتجعهم بالقفر" (خلدون ٢٠٠٤، ٢٨٦). لهذا تحوّلوا إلى أمّة وحشية، بعيدة عن التحضّر والتمدّن، ينقلون الحجر من المباني ويخربونها لينصبوه أثافيَّ للقِدْر، "وليس عندهم في أخذ أموال الناس حدٌّ ينتهون إليه، وليست لهم عناية بالأحكام وزجر الناس عن المفاسد" (خلدون ٢٠٠٤، ٢٨٧).

الآن، أبرز اعتراض يمكن أن يوجّه إلى أفكار ابن خلدون هي أنّها تنحو منحى ثبوتياً، ولا تعتد كثيراً بتأثير العناصر الأخرى المتغيرة. فالأعراب الذين يصفهم لم يبقوا حبيسي الصحراء التي ولدوا فيها، بل أسسوا لاحقاً امبراطورية شاسعة، وشيّدوا مدناً وحواضر كبيرة كبغداد والبصرة والكوفة. وخلال أقل من قرن على خروجهم من شبه الجزيرة العربية، امتزجوا بأمم أخرى متحضرة واقتبسوا الكثير منها كالنبط في العراق وأهل الذمّة في الشام ومصر والفرس والروم والترك. بالنتيجة، لم يعد العرب كما كانوا في الصحراء، لذا من الصعب اعتبار الخصائص التي يثبتها ابن خلدون مطلقة وخالدة.

رغم ذلك، استمرت الفكرة وتكررت عند الكثير من الباحثين والمستشرقين وصولاً إلى العصر الحديث. وهنا، يمكن اعتبار الباحث أحمد أمين، صاحب (فجر الإسلام) و(ضحى الإسلام) و(ظهر الإسلام)، الرائد الأول في إعادة طرق موضوع استكشاف الملامح الداخلية للشخصية العربية، إذ أثّر

في كلّ من جاء بعده، علما أنّه نقلها هو الآخر عن القدامى كالجاحظ وابن خلدون، والمستشرقين كأوليري وآرنست رينان ولامانس وغيرهم.

ينقل أحمد أمين عن أوليري قوله أنّ العربي ينظر إلى الأشياء نظرة مادية وضيعة، ولا يقوّمها إلّا بحسب ما تنتج من نفع، "يتملّك الطمع مشاعره، وليس لديه مجال للخيال ولا للعواطف، لا يميل كثيراً إلى دين، ولا يكترث بشيء إلّا بقدر ما ينتجه من فائدة عملية" (أمين ٢٠١٢، ٤٢). لديه شعور قوي بكرامته الشخصية، لهذا يثور على كلّ شكل من أشكال السلطة، ويتوفّر على الحسد والبغضاء على زعيمه، وتتوقع منه الخيانة من أول يوم اختير للسيادة عليه (أمين ٢٠١٢، ٤٢).

مقابل هذا، العربي "مخلص مطيع لتقاليد قبيلته، كريم يُؤدي واجبات الضيافة والمحالفة في الحروب، كما يُؤدي واجبات الصداقة مخلصاً في أدائها حسب ما رسمه العُرف" (أمين ٢٠١٢، ٤٣). وليس بعيداً عن هذه التناقضات، يعد المستشرق البريطاني إدوارد لين، العرب أقلّ الشعوب تمسكاً بقوانينهم، فهم يكسرونها كلّ يوم، ويثقون أن ترديد كلمتين مثل "أستغفر الله" يمكن أن يمحو كل تجاوزاتهم (أمين ٢٠١٢، ٤٣). وذلك متأت من سيادة العقلية الدينية عندهم. إنهم شعب شديد الإيمان بالخرافات، وكثير منها تشغل جزءا لا يتجزأ من دينهم، كما لدى المصريين كما يقول (أمين ٢٠١٢، ٤٣).

أخيراً، من الضروري التوقّف عند رأي الدكتور جواد علي، الذي يطرحه كخلاصة لآراء من سبقه من الباحثين والمستشرقين. إذ يرى أنّ العربي منافق وانتهازي يسارع الى الانقلاب في الموقف تبعا لمنفعته الشخصية. ورغم إنه كريم جواد، فإنه لا يتورع عن ظلم الضعيف إذا سنحت له الفرصة. فضلاً عن كونه حسوداً يحبّ الإمرة، ومستعد دائما للدخول في منازعات من أجل الاستحواذ على السلطة (علي ١٩٩٣ ، ٢٨٠). وهو يظهر خلاف ما يبطن، ويستدلّ جواد علي على ذلك من بعض آيات القرآن الكريم كقوله تعالى: "قالت الأعراب آمنّا قل لم تؤمنوا بل قولوا أسلمنا ولمّا يدخل الايمان في قلوبكم وإن تطيعوا الله ورسوله لا يلتكم من أعمالكم شيئاً إنّ الله غفور رحيم" (الحجرات ١٤). أو قوله تعالى: "وممن حولك من الأعراب منافقون ومن أهل المدينة مردوا على النفاق لا تعلمهم نحن نعلمهم سنعذبهم مرتين ثم يردّون إلى عذاب عظيم " (التوبة ١٠١).

تعود علّة هذه الخصائص، كما يقول، إلى البيئة الطبيعية التي وجد العرب أنفسهم في خضمها. فقد عاشوا في بقعة صحراوية حارّة قاسية تشحّ فيها الحياة، ومن الطبيعي أن يتأثروا بهذه البيئة، وتنطبع في النفسية العربية لتجعلها هي الأخرى قاسية جافة، مع شعور ممض بالضعف تجاه الظواهر الطبيعية. من هنا كان العربي "كئيبا صارما يغلب عليه الوجد موسيقاه ذات نغمة واحدة متكررة عابسة حزينة ولغته غنية بالألفاظ " (علي ١٩٩٣ ، ٢٧١).

يكمن الاعتراض على مثل هذه المقولات في طابع التعميم الذي يميّزها وميلها لتكوين انطباعات غير قابلة للفحص. فالمعتقدون بها اعتمدوا في استقراءاتهم على ملاحظات جزئية أو مشاهدات عيانية، ولم يثبتوها اعتماداً على أسس علمية أو وفق استبيانات دقيقة. من المعلوم هنا أن العلوم الاجتماعية تجاوزت هذه المفاهيم بعد أن ثبت خطأ تعميماتها المبسّطة والمختزلة حول مجتمعات وثقافات شديدة التعقيد والتنوّع (بركات ٢٠٠٠، ٤٤٥). يرى ذلك باحثون مثل حليم بركات وفؤاد زكريا إذ يقول الأخير إن تشبيه الأمّة بالفرد من حيث وجود سمات ثابتة لشخصيتها ينطوي على تعميم لا يقبله العلم إلّا إذا أحيط بضمانات وتحوّطات تضيّق من نطاقه وتقيّده بشروط لا يعود معها تعميماً شاملاً (بركات ٢٠٠٠، ٤٤٥).

في المحصلة، يصعب الوثوق بمقولة وجود شخصية للأمّة أو الشعب أو الجماعة إلّا إذا اعتبرنا الشخصية نتاجاً لمنظومة من الأنساق الثقافية التي تشكّل ثقافة جمعية. وإذا أخذنا بهذه الفكرة، فيبدو من الصعب حينئذ الوثوق بثبوتية سمات ما، ذلك إن الثقافة الجمعية دائمة التغيّر، ومعها تتغير شخصية الأمة أو الجماعة.

المبحث الثاني: الشخصية العراقية.. فرضيات أساسية

منذ عقود، انشغل الباحثون والكتاب العراقون باستكناه ملامح الشخصية العراقية وقيمها الثقافية وأنساقها وخصائصها. ويمكن اعتبار الباحث علي الوردي أهمّ من درسها وخصص لها بحثه "شخصيّة الفرد العراقي.. بحث في نفسية الشعب العراقي على ضوء علم الاجتماع الحديث" (الوردي، شخصيّة الفرد العراقي.. بحث في نفسية الشعب العراقي على ضوء علم الاجتماع الحديث ٢٠٠)، وفصول من

كتابه "دراسة في طبيعة المجتمع العراقي". كذلك كتب الدكتور عبد الجليل الطاهر مقالته (القوقعية والقلق في الشخصية العراقية) (الطاهر، القوقعية والقلق في الشخصية العراقية ٢٠٢٥). إضافة ما كتبه إبراهيم الحيدري وقاسم حسين صالح ومتعب مناف وباقر ياسين وعشرات الباحثين الآخرين. وأهم ما أشار له هؤلاء الباحثون أن الشخصية العراقية تتميز بـ:

أولاً: إنها شخصية مزدوجة القيم، تعاني من انفصام في السلوك، فهي تؤمن بأفكار وقيم لكنها تمارس ما يناقضها في الواقع اليومي.

ثانياً: إنها شخصية شديدة التطرّف، في الشيء ونقيضه، لا تركن إلى الحلول الوسطى. إمّا أن تكون في أقصى اليمين أو أن تكون في أقصى اليسار. إمّا الطاعة العمياء أو التمرد الفوضوي.

ثالثاً: إنها شخصية بركانية المزاج، تثور فجأة وتخمد ثورتها فجأة. ويرتبط كونها شخصية عنيفة ودموية، إذ "قلما تسمع عراقياً يصيح أو يهدد، وقلما ترى اثنين يتبادلان الشتائم، فالعراقي لا يعرف غير التنفيذ وسيلة للتعبير عن رأيه. لسانه في يده وقلبه في لسانه وعقله في قلبه" (دوغان ١٩٦١، ٣٧٤)، كما يصف أحد الصحفيين اللبنانيين.

رابعاً: إنّها شخصية انتهازية، تكون مع الغالب دائماً، وتنقلب على الضعيف، وفاقد السلطة.

خامساً: إنها شخصية مجادلة، مثيرة للشبهات، عيّابة للحكام والأمراء كما يصف الملك فيصل الأول، كثيرة التنقيب والبحث في مساوئهم. ويرجع ذلك، برأي الجاحظ، إلى أن "أهل العراق أهل نظر وذوو فطن ثاقبة، ومع الفطنة يكون التنقيب والبحث، ومع التنقيب والبحث يكون الطعن والقدح والترجيح بين الرجال والتمييز بين الرؤساء وإظهار عيوب الأمراء" (الجاحظ ٢٠٢٢، ٥١٧)

١ ـ ازدواجية الشخصية.. أصل الفكرة واكتمالها

ارتبط مفهوم ازدواجية الشخصية بعالم الاجتماع علي الوردي رغم أنه عُرف قبله. وأول من أشار له أبو حيان التوحيدي كما يقول الوردي نفسه إذ يصف التوحيدي العرب بقوله: "ما أعجب أمر العرب، تأمر بالحلم مرّة والصبر والكظم وتحثُّ بعد ذلك على الانتصاف والأخذ بالثأر، وتذمُّ السفه وقمع العدو وهكذا شأنها في جميع الأخلاق، أعني أنها حضّت على القناعة والصبر والرضا بالميسور وربما خالفت هذا فأخذت تذكر أنّ ذلك فسالة ونقصان همّة ولين عريكة ومهانة نفس" (الوردي، أسطورة الأدب الرفيع ٢٠٠٠، ١٥). ولئن تبدّت الفكرة على لسان التوحيدي بشكل لمحة عابرة، فإنّها ظهرت بشكل أكثر منهجية وتنظيماً عند ابن خلدون الذي أشار لها وهو يدرس قيم البداوة ويقارنها بقيم التحضر والعمران.

ويمكن أن نلمح أطياف الفكرة عن ابن خلدون بإشارته إلى أن البدو يتسمون بصفات متناقضة، فهم يخربون إذا تغلبوا على قوم، لكنهم يعمرون إذا سادوا، وهم بهذا يبدون نوعا من التناقض السلوكي. إنهم يبنون الدولة بعصبيّتهم ثم قد يساهمون في هدمها، يجمعون بين القيم الأخلاقية العالية كالكرم والنخوة، ويتّصفون بالتوحش والقسوة في الوقت نفسه. ومهما يكن، فإن ابن خلدون، برأي الوردي، يرى في كلّ شيء وجهين على الأقل خيراً وشرّاً، "وهو إنما ذكر مساوئ العرب ليقول بصورة غير مباشرة أنهم على مقدار اتصافهم بتلك المساوئ البدوية، لابد أن يكونوا متّصفين بالمحاسن البدوية في الوقت ذاته، فإذا كانوا أشدّ من غيرهم بعداً عن العلم والعمران والصناعة، فهم يجب أن يكونوا أيضاً أكثر من غيرهم شجاعة وأمتن خلقاً وأقرب إلى خصال الخير والدين" (الوردي، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته ١٩٨٤، ٨٥).

أما عند الوردي فتعني الظاهرة التوزّع بين منظومتي قيم واحدة تناقض الاخرى. وهو ما يسمى بالصراع ثقافي، المرادف لمفهوم الثنائية الثقافية (Cultural Ambivalence)، التي تظهر "حين يتعرّض الفرد لمطاليب اجتماعية متناقضة، لاسيما في مراحل نموه الأولى، وقد لا يتمكن من تكوين شخصية متكاملة في نفسه" (الوردي، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي ١٩٦٥، ٢٨٦).

يرى الوردي أن الازدواجية ظهرت في العراق منذ صدر الإسلام بوصفها نتاجاً لظرف تاريخي خاص، تمثل باكتشاف أهل العراق لنموذج الحاكم العادل كما جسّده الإمام علي بن أبي طالب. يقول الوردي أنّ عليّا رغم كونه مثالاً للزهد والعدل والتقوى، إلّا أنّ أهل العراق لم يقدّروه حقّ قدره في حياته. لهذا لم ينقطع عن الشكوى منهم في أخريات أيامه. لكن بعد مقتله، ندم العراقيون على ما فعلوا معه، وأدركوا أنهم فقدوا به إماماً قلما يجود الدهر بمثله. وعندئذ أخذوا يبالغون في تقديسه ويغالون في ذكر مناقبه (الودي ١٩٦٥، ٢٨٨). ونتيجة لذلك تحوّل العراق إلى موطن المعارضة للدولة الأمويّة،

محمد غازي محمد Email: mohammed.g.mohammed@uotechnology.edu.iq

وأخذت الثورات تتوالى، ما جعل الولاة يضيقون الخناق على العراقيين ويضطهدونهم. و"أخذت الدولة سبّ علي شعاراً لها تخطب به على المنابر" (الودي ١٩٦٥، ٢٨٨)، وقد أدّى ذلك بهم إلى أن يزدادوا تعلقا به وتقديساً له.

من ذلك، يستنتج أنّ التراث الفكري في العراق أصبح "مطبوعا بطابع المثالية العلويّة، فأخذ أهل العراق يحلّقون في تفكيرهم المثالي تحليقاً عالياً حيث تخيّلوا به نظاماً للحياة السياسية والاجتماعية مستمداً من السيرة الفاضلة التي اتصف بها علي. وهذه السيرة كان من الصعب جداً تحقيقها بعد وفاة صاحبها" (الودي ١٩٦٥، ٢٨٩)

يكمن منشأ الازدواج هنا كما يعتقد الوردي، اذ حدث أن "ظهرت فجوة واسعة بين مثل العراقيين العليا وواقعهم الاجتماعي" (الودي ١٩٦٥، ٢٨٩). ويوما بعد يوم أخذت هذه الفجوة بالاتساع إلى أن تفجّرت بشكل غير مسبوق مع ظهور مدرسة المعتزلة في البصرة، المستندة الى الجدل المنطقي والأدلة العقلية. برأينا، لا يبدو من المنطقي اعتبار الوقائع التاريخية مبرراً لاتصاف شعب ما بخصيصة معينة. لا يتعلّق الأمر بتفسير الوردي فقط لجدل أهل العراق وازدواجيتهم بسبب تعرفهم على شخصية علي بن أبي طالب، بل يشمل الأمر رأي أحمد أمين أيضاً. فالأخير يعتقد أنّ كثرة الفتن والحروب في العراق أدّت إلى اتصاف أهله بكثرة التجادل حول الحقّ والباطل. كان العراقيون يتساءلون: من يمثّل هذا الحق ومن يمثّل ذلك الباطل، ومن هذا التساؤل اتسموا بكثرة الجدل. هنا يمكن أن نتساءل: لماذا لم يجر أمر مشابه في الحجاز أو في الأقاليم الأخرى التي شهدت حروباً؟ فالحجاز شهد هو الآخر الكثير من الحروب والفتن، إبّان ظهور الاسلام وبعده، ولطالما تساءل الناس عن الحق وأصحابه، ويتضح ذلك في الخطب والأشعار المتبقية من تلك الفترة. لكن مع هذا، لم ينتج ذلك الجدل ما أنتجه في العراق كما يزعم الوردي وأحمد أمين.

أما رأينا في تفسير جدل العراقيين فنرانا أكثر ميلاً لما يراه الدكتور عبد الجليل الطاهر في فرضيته عن القوقعية والقلق.

٢. عبد الجليل الطاهر.. فرضية القوقعيّة والقَلق

عرض عبد الجليل الطاهر فرضيته عن الشخصية العراقية في مقالة معروفة نشرها عام ١٩٦٩ في مجلة (المثقف العربي) العدد (١١) (الطاهر، القوقعية القلق في الشخصية العراقية ٢٠٢٥)، ومما يؤسف له أنّه لم يتوسّع فيها في كتبه ودراساته، ولم يجر عليها اختبارات علمية تقوي موثوقيتها ودقتها. لهذا فإنها لا تخرج عن كونها افتراضاً يحتاج إلى استبيانات ميدانية وتحليلات علمية قائمة على الاحصائيات.

يرى الطاهر أن انتماء الفرد العراقي القوقعي المتحجر إلى الأسرة أو المحلة أو القبيلة أو الطبقة أو الطائفة وغيرها من الانتماءات الجزئية المقطعية تجرّ وجدان العراقي جرّاً غير متناسق إلى بؤر دلائية مليئة بالمياه الآسنة والأحقاد (الطاهر، القوقعية والقلق في الشخصية العراقية ٢٠٢٥، ٩٧). وهذه الحالة تؤدي إلى التصدّع النفسي للشخصية والبناء الاجتماعي للمجتمع. ويرى الطاهر أنّ أول ما يسترعي الاهتمام في الشخصية العراقية مظهراها الأساسيان وهما القوقعية والقلق. ويعني بالقوقعيّة تقوقع الأفراد حول أروماتهم وعصبياتهم الصغيرة، وتناقضهم وتنافرهم وتعدد ولاءاتهم واختلاف انتماءاتهم، في حين يعني بالقلق الفوضى وعدم الانضباط (الطاهر، القوقعية والقلق في الشخصية العراقية ٢٠٢٥). ويرى إن مراكز الثقل في الشخصية العراقية تختلف في اهتماماتها من مرحلة إلى أخرى. وفي البحث عن القوقعية والقلق في الشخصية تتفجر أسئلة عديدة مثل: هل يوجد نموذج نفسي واجتماعي خاص بالفرد يميزه عن غيره؟ وهل من الصحيح القول بأنّ بناء هذا النموذج النفسي - الاجتماعي الذي يؤلف الشخصية العراقية أساسه "القلق" والتناقض والتنافر وتعدد الولاءات واختلاف الانتماءات؟ ثم هل يعكس بناء الشخصية العراقية طبيعة الأنظمة السياسية والاجتماعية والاقتصادية ويعبر عن روح المراحل الحضارية التي مرت وتمر به؟ والأهم، هل أن تغيير تلك الانظمة يؤدي إلى تغيير الشخصية ويقضي على عناصر القلق فيها؟ (الطاهر، القوقعية والقلق في الشخصية العراقية ٢٠٢٥، ٩٧)

طبقيا، يسأل عبد الجليل الطاهر أيضاً، إن كان القلق ظاهرة سيكولوجية تقتصر على الطبقات المضطهدة والمحرومة أم هو يخص الشخصية العراقية بشكل عام بغض النظر عن وضعها الطبقي. على إن أهم ما في فرضية الطاهر قوله أن "القلق" و"القوقعية" طبعا الشخصية العراقية بلون معين،

وجعلا لها طعماً خاصاً، ورائحة مميزة "هي لون وطعم ورائحة العراقي عبر الزمان والمكان" (الطاهر، القوقعية والقلق في الشخصية العراقية ٢٠٢٥، ٩٨)، حيث تعايشت في أعماق وجدانه أعداد من القواقع الولائية - الانتمائية التي يرجع تاريخها إلى الماضي السحيق. بالتالي، "كانت الشخصية العراقية ولا زالت حصيلة ذلك التفاعل التناقضي بين أعداد متنافرة من القواقع الولائية التي لم ينته تفاعلها إلى تكوين مركب نفسي متكامل ومترابط، منه يتألف وجدان عام وشامل، تنصب منه عصارة في وجدان كل عراقي جعل هذا النوع من تكوين الشخصية العراقية ينبوعاً لا ينضب من الحركة والقدرة على التغير والأصالة والابداع والاجتهاد، وصلابة الرأي" (الطاهر، القوقعية والقلق في الشخصية العراقية ٢٠٢٥، ٩٨).

الطاهر يرى أيضاً أن الشخصية العراقية بقلقها وقوقعيتها استطاعت أن "تطبع كلّ الأقوام التي وطأت (كذا) أرض الرافدين، وكلّ التيارات الحضارية – الفلسفية والدينية واللغوية والعلمية والفنية - بطابعها الخاص" (الطاهر، القوقعية والقلق في الشخصية العراقية ٢٠٢٥، ٩٨). بالنتيجة، يبدو أنّ قوّة الشخصية العراقية هي نتاج للعوامل ذاتها التي تعمل على نخرها من الداخل، وهذه مفارقة أشار لها عبد الجليل الطاهر. وفي المحصلة، يبدو القلق نتيجة حتمية لهذه الجدلية بين الانتماءات المتناقضة، لا مرضاً نفسياً قدر ما هو أداة تكيّف مع واقع لا يحقق الانسجام بين الفرد ومحيطه. مع ذلك، فإن هذا القلق، على الرغم من طابعه الضاغط، يحمل في طياته طاقة حركية تدفع نحو الإبداع والتغيير، إذ يغذّي سعي الفرد لإعادة تشكيل الواقع بما يتوافق مع تطلعاته. وهكذا، تتشكل الشخصية العراقية ضمن توازن هشّ بين قوى الانغلاق القوقعي ودوافع الانفتاح والتجاوز، ما يجعلها شخصية قلقة لكنها في الوقت ذاته ديناميكية وقابلة للتحول المستمر.

٣ ـ التطرّف في المزاج بوصفه انعكاسا لتطرف البيئة

أشار عدد من الباحثين إلى أنّ الشخصية العراقية تتسم بشدة التطرّف بين النقيضين، فهي إمّا أن تكون في أقصى اليمين أو أقصى اليسار. ويعزو الباحث جون. أ. ولسن ذلك إلى تأثير البيئة المتطرّفة في تشكل الذهنية، مقارناً بين الذهنيتين الرافدينية والفرعونية اعتمادا على البيئة. يقول إننا حين نتوجه من مصر القديمة نحو العراق القديم فإننا "نغادر حضارة ما زالت آثارها الضخمة باقية، أهرام عظيمة من الحجر تعلن سطوة الإنسان في قهره القوى المادية، ونتوجه نحو حضارة اندثرت آثارها وحالت مدنها إلى ركام، فالتلال الشهباء الصغيرة التي تمثّل ماضي العراق تكاد لا تذكر المرء بأيّ من عظمتها السالفة، ليس في ذلك من ضير لأنه يتفق والذهنيتين الأساسيتين اللتين بنيت عليهما هاتان الحضارتان" (جاكوبسن ١٩٨٠، ١٤٥)

إن ذلك يعود إلى ما تميّزت بها بيئتا البلدين، إذ إن الكون المصري مريح يؤتمن إليه، وله توقيت يطمئن إليه الإنسان، في حين نمت حضارة وادي الرافدين في بيئة مختلفة كل الاختلاف. بدل الهدوء، ثمّة صخب، وبدل الانتظام هناك فوضى وقسر وعنف تمارسه الطبيعة على الإنسان. لهذا تبدو شخصية بلاد الرافدين على النقيض، فدجلة والفرات يختلفان عن النيل إذ هما يفيضان من غير انتظام ويحطّمان سدود الإنسان ويغرقان مزارعه، "وهناك ريح لاهبة تخنق المرء بغبارها، وأمطار عاتية تحوّل الصلب من الأرض إلى بحر من الطين وتسلب الإنسان حرية الحركة وتعوق كلّ سفر" (جاكوبسن ١٩٨٠، ١٤٥). بالنتيجة، تتحكّم الطبيعة بمشيئة الانسان وتدفعه الى الشعور بتفاهته إزاءها.

غير بعيد عن هذه الفرضية، يشير المهندس البريطاني وليم ولكوكس، الذي عاش في مصر والعراق مطلع القرن العشرين إلى طبيعة نهري دجلة والفرات اللذين يرتفعان بدون سابق إنذار ويحملان أطنانا من الغرين، ودائماً يحدث فيضانهما في آذار ونيسان وآيار، وهو موسم متأخر جداً بالنسبة للمزروعات الشتوية ومبكر جداً بالنسبة للنباتات الصيفية، ويحتويان على كمية كبيرة من الأملاح المحلولة ويجريان بين صحاري جبسية وأراض مالحة. إضافة إلى أن أرض العراق شديدة الانحدار وتؤدي إلى قوّة جريان الماء في الأنهر بشدّة ما يؤدي إلى كسر السدود واجتياح الأراضي الزراعية المجاورة (الحيدري ٢٠١٣ ، ٣٩).

في الإطار نفسه، يسمّي لويس ممفورد بلاد ما بين النهرين بـ"بلاد عالم الآلهة المرعبة"، ويرى أن الأرض التي نشأت عليها المدن كمراكز للعظمة والحرب تميّزت بالتنظيم والتخطيط والمركزية والقمع الشديد. وتطلّب ذلك ردود أفعال واستجابات متطرّفة، انعكست في صراع الانسان مع الطبيعة واخضاعها لإرادته وانتاجه لحضارات عليا قديمة من جهة، وتأثيراته على طبيعته وثقافته وكذلك على

النظم والعلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وجعلته يشعر بالضعف والعجز من جهة أخرى، مثلما تركت تأثيرات سلبية على سايكولوجيته وشخصيته ومجتمعه. كذلك على تفكيره وعمله وسلوكه وعلى مجمل حياته التي شابها كثير من الخوف والقلق والتذبذب (الحيدري ٢٠١٣ ، ٣٩ـ٤٠).

إن تطرف الطبيعة في غضبها وسرعة تقلباتها أثرت في سلوكية أبناء الرافدين منذ آلاف السنين، ويمكن ملاحظة هذا في الأساطير التي تركوها لنا. فـ(آدابا)، مثلاً، ابن (أيا) إله الحكمة، الذي يعمل صياداً يقدّم السمك لمائدة الالهة، كان وصل به الغضب ذات مرة مأخذاً عظيماً بعد أن قلبت ريح الجنوب قاربه، فكان أن كسر جناح الريح بحيث لم تهب لمدّة سبعة أيام. ولم يكتف بذلك بل جدف على الآلهة، وهو ما دعا الآلهة العليا إلى استدعائه والتحقيق معه، من ثم حرمانه من الخلود (هوك ١٩٦٨، ٥٠ـ٥١).

برأينا، إن ذهنية بلاد الرافدين تشكّلت انطلاقاً من هذا التأثير الواضح للبيئة في نظرة الإنسان للعالم ولنفسه، فهو يشعر بالضعف دائماً، وقد يجد نفسه في لحظة فاقداً لكلّ شيء، من قاربه إلى كوخه، ومن مزرعته إلى حيواناته، وأخيراً حياته هو نفسه. لهذا نشأ الإنسان متطرّفاً في ردود أفعاله بين النقيضين. عدا أنّه نشأ قلقاً مضطرباً لا يقرّ له قرار، بل لا يؤمن بيومه ولا بغده.

المبحث الثالث: خصائص شخصية المثقف العراقي

١ ـ شخصية الأفندي.. ملمح أولي

ظهرت شريحة الأفنديّة في العراق والعالم العربي قبل نهايات القرن التاسع عشر، وبدأت في تصدّر المشهد الاجتماعي بمراكز المدن العربية ومنها بغداد والموصل والبصرة ابتداءً من العقد الأول من القرن العشرين. تسلّم الأفندية الوظائف المدنيّة مع نهايات الدولة العثمانية ليشكلوا شريحة تتميز بمظهرها الخارجي وطبيعة الأعمال التي تقوم بها. وارتكزت وظائفهم على التدريس في جهاز التعليم المحدود إذ عملوا كمعيدي دروس أو محافظي كتب (سلوم ١٩٥٩، ٢٩). وكان بعضهم يعينون كتبة في المصرف خانة "دائرة الباشا"، أو موظفين في الخزينة أو كتّاباً في الجيش، في وقت تقدّم المحظوظون منهم في دوائر الدولة ليصبحوا مفتين أو "كهية" أو متسلمين أو خازندارية (سلوم ١٩٥٩، ٢٩).

وبحسب تعبيرات لونكريك، بدا أولئك الأفندية "حريصين دقيقين، لكنهم يغرقون في المجاملات بالكتب الرسمية وبعيدين كلّ البعد عن روحية الخدمة العامة، أضف الى ذلك أنّهم كانوا لا يقيسون الناس إلّا بمقاييس الطبقة التي ينتمون إليها ويحتقرون القبيلة والفلاح ويصرّون على التكلّم بالتركية بين العرب" (لونكريك ١٩٨٥، ٣٣٨). يصفهم الدكتور علي الوردي بأنهم كانوا إذا تحدثوا "فتح الناس أفواههم إعجاباً بحديثهم، فخيّل إليهم أنهم من طينة تختلف عن طينة الناس من حولهم، ولهذا وجدناهم يتعالون على الناس، ويجعلون لأنفسهم نوادي خاصة بهم، ولا يكلّمون الناس إلا من وراء أنوفهم" (لونكريك ١٩٨٥، ٣٣٨).

عددياً، مثل المتعلمون الفئة الأقلّ بين شرائح المجتمع آنذاك، إلّا أنهم بدأوا يتكبّرون على العامة ولا يخالطونهم، يتحدّثون بالتركية ويكثرون من ذكر المصطلحات الأجنبية في كلامهم (لونكريك ١٩٨٥، ٣٣٨). ومن المهم ملاحظة أنّ هذه السمة الشكليّة رافقت الأفنديّة طويلاً، وصولاً إلى المرحلة التي اختلطوا بالمثقفين، وكان من المنطقي أن يكون الاستعلاء على المجتمع واحدة من علاماتهم الفارقة. يتعاضد مع هذا ركونهم إلى الرطانة بالاصطلاحات الثقافية والمفردات المأخوذة من اللغات الأخرى كالتركية والإنكليزية. حدث في وقت زعموا بأنهم يمثلون المجتمع ويحملون همومه، ويطالبون باحتياجاته.

إن ذلك متأت من شعور الأفندية بالاختلاف عن الجمهور الأمّي واتساع التباين بين وعيهم المتقدم ووعي ذلك الجمهور. وينبثّ هذا في وثائقهم ونصوصهم الأدبية والفكرية. وظهر ذلك بشكل مبكر، وكان لديهم دائما ما يبررون به لأنفسهم، قبل الآخرين، ذلك التكبّر والاستعلاء. في العام ١٩٢٢ يكتب الصحفي ميخائيل تيسي مقالة بعنوان "قبح الله الكبرياء" يقول فيها: "يزعجني كثيرا إذا ذهبت عند أحد الموظفين أو رؤساء الدوائر لحاجة هم مكلفون بقضائها أن أظل واقفا كالصنم نصف ساعة وهم منكبون على مطالعة إحدى الجرائد أو الرسائل قبل أن يرفعوا رأسهم ليروا ما إذا كان أمامهم إنسان أو بهيمة. وإذا نظروا فنظرة منكرة وفوق ذلك يعكنشون وجههم غرورا وكبرياء ويحدثوني كما يحدث السيد خادمه بكل عبوسة وتقطيب وإذا سألتهم عن السبب قالوا أن وظيفتنا تقتضي الجد والرزانة" (الجبوري ١٩٨٤، ٣١).

في العقود اللاحقة، بعد اكتمال ملامح المثقفين، سيتبين أنّ هؤلاء ذهبوا بعيداً في انعزالهم حتى باتوا يزدرون كلّ ما يمتّ لعواطف الجمهور "المتخلّف" بصلة كما يقول الناقد فاضل ثامر. لهذا فإن الشاعر برأيه "لا يهتمّ بالجمهور أو بما يسمّيه تخلّف عواطف الجمهور" (ثامر ١٩٧٠، ١٢١). ومن هذه الجهة بالذات، يكتب مالك المطلبي عن المأزق المتأتّي من كون الناس متخلّفين أساساً بسبب طول عهد الأنظمة المرتهنة بالاستعمار. لهذا تقوقعوا داخل غيبوبتهم وعانوا تخلفاً شديداً (المطلبي ١٩٧٢، ٥٣). وكانت المسافة تزداد بعداً بين وعي الجمهور ووعي المثقف، وريث الأفندي، الذي "استطاع أن يفلت من الطوق بما امتلك من قدرات واستعدادات كافية وبما تزوّد من ثقافة عصر الحضارة" (المطلبي ١٩٧٢، ٥٣). لقد انسحب الشاعر والقاص والمثقف عموما إلى شرنقته وانقطع عن الآخرين. وكان مبدأهم الخالد، قوامهم، كما يقول يوسف عبد المسيح ثروت، "يرتكز على الاغتراب باعتبار هذا الاغتراب هو الدافع الرئيس لكلّ محاولة أدبية أو فنية ذات جدوى" (ثروت ١٩٧١). إنّهم يفتعلون العزلة افتعالاً كي ينسجوا منها "شرانق لأنفسهم يتوارون فيها عن أنظار الناس في أوقات الأزمات" (ثروت ١٩٧١).

إن الابتعاد عن الناس وافتعال العزلة التصقت بالمثقف العراقي والعربي دائماً. وقد أشار لها الكثير من الباحثين.

٢ ـ ازدواجية القيم وسلوك المثقف

كما في شخصية أيّ إنسان، تنتج الازدواجية في شخصية المثقف العراقي نتيجة تضارب منظومتين من القيم، واحدة تناقض الأخرى. إن قيماً مثل الذكورة والفحولة والأنا المتضّخمة التي تعمل كأنساق مضمرة، غالباً ما تعارضها قيم نقيضة يعلن المثقفون إيمانهم بها. ظاهراً هم مؤمنون بتحرّرهم فيما يخصّ أفكار استعباد المرأة واحتقارها مثلاً، لكنهم في الواقع، يمارسون الممارسات ذاتها التي يدينونها في كتاباتهم ومتبنياتهم. يشير الشاعر سامي مهدي إلى هذا في مقالة له فيقول إنّه "ليس من التقدميّة في شيء أن تكون تقدميّاً في السياسة ومحافظاً في علاقاتك اليومية الخاصّة، علاقاتك في البيت مثلاً أو موقفك من زميلتك في العمل أو نظرتك إلى المرأة بشكل عام. أنّك في هذه الحالة تكون ازدواجيّاً لم يستطع الخلاص من القيم التي يرفضها أي تقدمي أصيل" (مهدي ١٩٧٠). ثمّ يضرب مثالاً يومياً بمساعدة المثقف لزوجته في غسل الصحون في البيت فهو عمل نسائي بحت، لكنه لا ينتقص من الرجولة، رغم أنه لا يفعل ذلك في بيته كما يقول. لكن للبرهنة على ثورية الفكرة يختم مقالته باستذكار دعوة لينين لعمال روسيا مرّة إلى أن "يساعدوا زوجاتهم في غسل الصحون، وكان يعني بذلك شيئاً يتعلّق بحريّة المرأة وموقف الرجل منها" (مهدي ١٩٧٠). لقد اختار سامي مهدي لينين لأنّ المرحلة التاريخية تطلبت ذلك، فقد كتب الرجل مقالته في أيام التحالف مع اليساريين إذ استعار خطاب الدولة البعثية مفاهيم اشتراكية عن المساواة والعدالة وكل ما يتعلق بالقيم الثقافية التقدمية.

في السياق نفسه، تطالعنا نازك الملائكة بفرضية مرادفة لمفهوم الازدواج، وهي فرضية "التجزيئية"، التي هي "ظاهرة اجتماعية عامة تسيطر على الفكر العربي والحياة العربية حيث تجد الفرد إجمالاً يفصل ما لا ينفصل فيقع نتيجة لذلك في تناقضات واضحة ومشكلات ما كان ليصاب بها لولا هذه التجزئة فيما لا ينبغي أن يجزّأ" (الملائكة ١٩٧٤، ٩). ومن مظاهر التجزيئية التفريق بين القول والعمل، وبين النيّة والتطبيق. فالعربي "يقول أقوالاً كبيرة ولا يعمل شيئاً، ومثل هذا الفرد يحسّ التجزيئية ملء حياته لأنه في دخيلة نفسه يشعر أنه مجزّأ، جزء من نفسه سام برّاق له مظهر الصدق وجزء آخر ملوّثٌ كلّه كذب ويستحيل أن ينسجم الجزآن" (الملائكة ١٩٧٤، ٩). كذلك يمكن أن تجد التجزيئية حين يكون الفرد العربي متديّناً لكنه يكتب أدباً متحللاً مبتذلاً دون أن يردعه دينه عن ذلك (الملائكة ١٩٧٤، ٩).

ولئن أخذت نازك الملائكة اتجاهاً نظريّاً يصحّ على الأفراد بشكل عام، فإنّ أدباء وكتاب آخرين ذهبوا إلى الحديث بشكل مباشر وتفصيلي عن المثقفين تحديداً، فكتبوا ما يمكن عدّه تفكيكاً لملامحهم الشخصية المرتبطة بالجانب القيمي والسيكولوجي. من هؤلاء القاص موسى كريدي، الذي عبّر بلغة شديدة الحدّة عن هذا المأزق قائلاً أنّ المثقف الستيني سقط في جو الأوربيين سقوطاً فكرياً شاملاً فتشكّل تشكّلاً كاذباً بحيث أنّه فقد الارتباط الجذري بأرضه وشعبه (كريدي ١٩٧٣، ب).

يعاني الستيني المعنيّ "من انقسام رهيب بين دماغه ورجليه، بين فكره وواقعه التافه" (كريدي ١٩٧٣، ب). لهذا انشطر بين "واقعه المغلق حتّى الموت وبين قلقه وجبنه وتمزّقه" (كريدي ١٩٧٣، ب).

إنّه "أسير وهم كبير، وقناعة ثابتة لا يمكن أن تستفزّ فيه أعماقاً أو رؤى" (كريدي ١٩٧٣)، ذلك أنّ ارتباطه باليومي والمألوف من الأحداث والوقائع ارتباط هامشي، ووعيه بحركة الواقع وإدراك المعرفة قاصر، وثقافته ضئيلة. بل إن "حياته بما انطبعت عليه من رتابة وعقم وسلفيّة، وبما فيها من تقليد وموت مبكر تخلو من المعنى ومن الشاعرية" (كريدي ١٩٧٣، ج).

يرسم القاص كريدي عن الأديب صورة لكائن "مزدوج الشخصية، مزدوج الولاء والتفكير والسلوك، فهو يؤمن بالثورة وتحوّلاتها نظريّاً ولكنه عمليّاً لا يسلك سلوك أبسط الثوريين. وهو يؤمن بحتمية الصراع الطبقي وانتصار البروليتاريا، ولكنه يحتقر كل ما هو بروليتاري" (كريدي ١٩٧٣، ج). فضلاً عن هذا، لا يكتفي المثقف بتزييف مشاعره، بل تراه مسروراً بتزييف مشاعر الآخرين، لذا فإن "احتقاره للناس وتعاليه واصطناع الكبرياء والتعاليم الأستاذية لم يكن دليل خواء روحي أو تسطّح فكري فحسب. وإنما هي وليدة فقر فاجع في مخيلته أيضاً" (كريدي ١٩٧٣، ج).

غير بعيد عن هذا، يتناول القاص والكاتب نجيب المانع فكرة ازدواجية المثقف من زاوية أخرى، مركزاً على تنازعه بين الصمت والفعل، أو بين الكلام والثرثرة من جهة، وإنجاز المشاريع الأدبية أو الفكرية من جهة ثانية. يقول المانع إنّ المثقف إمّا إن يكون صموتاً لكنه يعمل، أو أنّ يكون ثرثاراً لكنه لا يعمل. لكن في العموم، تغلب صفة الازدواجية عند أغلبية المثقفين لجهة أنّ كثيراً منهم يقتاتون على الهذيان والثرثرة، "ويصنعون أسلحتهم من جوف الحناجر" (المانع ١٩٦٩، ١٥). وربّ رجل يجيد الحديث عن كلّ ما يمكن له ذهن متوقد "ولكننا نواجه معه إحساسا بنهاية الدنيا، لأنّ الطاقة على الحديث تحوّلت لديه الى شتات انعدام أوساط وتحطيم منطلقات، فهو اليوم يتناول هذه القضية بحماسة المحاربين وغدا يتحدث بسيطرة كلامية عن القصة ذاتها من وجهة نظر مغايرة" (المانع ١٩٦٩، ١٥). وهكذا مهما يكن ذكاؤه متوقداً إلّا أن "هواية الحديث المستطرد قد أفسدت عملية نقاوة النظرة حتى ليصبح الكلام عنده فنّا يقصد بذاته" (المانع ١٩٦٩، ١٥).

يضرب نجيب المانع بشخصية جواد سليم مثالاً على نقيض هذا النموذج، فالأخير كان صموتاً، وهو "أقلّ طاقة على الإيضاح حين يكون أعظم قدرة على الإنجاز" (المانع ١٩٦٩، ١٥). وهو يختلف تماماً عن ذلك الشاعر الذي "يتحدّث قبل أن يكتب قصيدته ويتحدّث عنها وهو يكتبها وهو أكثر حديثاً عندما يصنعها تحت العيون أو ينفخها في الأسماع" (المانع ١٩٦٩، ١٣)، مضيفاً إلى كلّ ذلك اعتداداً بما فعل "وتصفيقا للذات ونفاجة تصل حدّ البذاءة" (المانع ١٩٦٩، ١٥).

إنّ تصرفات الفرد الحياتية واتجاهاته الفكريّة والنفسيّة تحدّدها طبيعة المجتمع الذي يعيش فيه، فإنّ الحوادث المتعاقبة التي مرّت على العراق بصورة خاصة جعلت من الفرد العراقي شخصاً حادّ الطباع قلقاً عنيفاً اتكاليّاً تعبث به العاطفة الفجّة وتسيّره الأهواء المتضاربة ولا يستقرّ على رأي ولا يلتزم بالمثل الخلقية العامة وتكاد الازدواجية بكلّ تناقضاتها تكون طابعه الخاص..

٣ ـ من ثقافة البداوة إلى بداوة المثقف: التناقض / الانتهازية

لعلّ أفضل من أثار الانتباه إلى التقلّب والانتهازية عند البدو حديثاً هو الباحث حافظ وهبة، الذي أثبت ملاحظاته العيانية لخصائص الأعراب الذين رافقهم. وقد مثّل الرجل مصدراً أساسياً لما أورده جواد علي وعلي الوردي. وبغض النظر عن تأثر وهبة بأفكار ابن خلدون وبعض المستشرقين ممن أوردوا ملاحظات شبيهة، فإنه يركّز على تقلّب الأعراب وطابع الانتهازية الذي يتّسمون به. فهم على استعداد دائم للانقلاب ضد من يحاربون معه إذا بدت عليه علائم الهزيمة. وهو يفسّر برأيه اعتماد أمراء الجزيرة على الحضر في حروبهم المتكررة. إنّ ذلك متأت من كون الحضر يصمدون للقتال ويصبرون على بلائه وبلوائه، في حين غالباً ما يكون البدو شرّاً على الأمير المصاحبين له، إذ أنه بمجرد أن تبدو علائم الهزيمة على الأمير، يكون البدو المأتمرون بأمره أول البادئين بالنهب والسلب، "ويحتجّون بأنّهم أولى من الأعداء المحاربين" (وهبة ١٩٣٥، ٩).

على صلة بمثل هذه الآراء يعتقد الرحالة تيسيغر، الذي درس البداوة بإمعان، بعد أن تزيّا بزي الأعراب "وركب البعير مع رفقاء منهم وتجوّل في البادية العربية، ثمّ أصدر في ذلك كتاباً حدثنا فيه عن خصال البدو حديثا مسهباً" (الوردي، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي ١٩٦٥، ٩٧). مما لفت

هذا الرحالة في البدو ملاحظته خصالهم المتناقضة، فهم كما يقول، يتطرفون في ما يفعلون، "وأن يكونوا كرماء مع التبذير أو حريصين الى درجة لا تصدّق ، صبورين جدا أو ثائرين الى درجة هستيرية تقريبا، شجعانا الى حد لا يُصدّق أو هيّابين دون ما سبب ظاهر" (الوردي، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي ١٩٦٥، ٩٧). ويصف تيسيغر شدّة كرمهم، ومع ذلك، يروي كيف أنّهم تنازعوا حول بضعة دراهم، حتى تخيل أنّه ليس ثمة شعب مثلهم يحبّون المال. يعلّق الوردي على هذه الملاحظة بأن ثيسغر لم يستطع فهم البدو فهماً علمياً عميقاً. فهو متأثّر في نظرته اليهم بمعاييره الحضرية، وما يراه تناقضاً ليس كذلك في الحقيقة، ذلك أنّهم "يتخاصمون على المبلغ القليل حين يشعرون بأنه يؤخذ منهم عن طريق المغالبة أو المغابنة. وهم لا يحبّون أن يكونوا مغلوبين في أيّ شيء مهما كان تافهاً" (الوردي، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي ١٩٦٥، ٩٧). أما إذا جاءهم ضيف، فيمكن أن يعطوه أضعاف ذلك المبلغ، لأن الأمر مختلف بحسب قيمهم.

إن مثل هذه الخصائص ما كانت لتبقى حكراً على البدو، بل انتقلت إلى الحضر وتمثّلها المثقفون في شخصياتهم، فكانوا متناقضين مزدوجي القيم شأنهم شأن غيرهم في المجتمع الذي يعيشون فيه. وتجدر الإشارة إلى أنّ هذه الخصائص وجدت بيئة حاضنة جديدة بعد دخول الأيديولوجيات إلى العراق واندراج المثقفين فيها. يتّضح ذلك في سير الأدباء العراقيين حتّى أنّ هذه الخصائص تكاد أن تكون جزءاً من ملامحهم. فالآراء والمواقف تتبدّل تبعاً لتبدّل السلطات والسياقات التاريخية والاجتماعية. وتشمل الظاهرة جميع الأجيال، إلّا أنّها تبرز بشكل مضاعف أثناء الانعطافات السياسية المفصلية والهزّات الاجتماعية الكبيرة.

أثارت هذه الخصيصة انتباه باحثين وكتّاب كثيرين منذ بدايات الدولة العراقية. يكتب الدكتور يوسف عز الدين أنّ أيّ باحث ليقف في حيرة من حالة الشعراء المتقلّبين بين مدح الأتراك وهجائهم. فلو أخذنا جريدة "صدى الإسلام" أو جريدة "العرب" كمثال لوجدنا شيئين متناقضين كما يقول (عزالدين، الشعر العراقي الحديث وأثر التيارات السياسية والاجتماعية فيه ١٩٦٠، ١١٣). ترى الشعراء يمجّدون الدولة العثمانية وأعمالها في العراق ناظرين إليها نظرة الأخ لأخيه، ثمّ سرعان ما ينقلبون إلى هجو رجالها ولصق كلّ تهمة بهم. بل إن كلّ بلية جاءت العراق يعزونها إليهم (عزالدين، الشعر العراقي الحديث وأثر التيارات السياسية والاجتماعية فيه ١٩٦٠، ١١٣). وما ينطبق على الدولة العثمانية يصحّ على الأنظمة السياسية المتتابعة، من الملكية إلى الجمهورية. مع كل سلطة تسود، تتغير الولاءات ويتحوّل تمجيد النظام السياسي إلى تحقير وتسفيه بعد مجيء غيره.

٤ ـ الرصافي والزهاوي إنموذجاً

قد يكون الشاعران جميل صدقي الزهاوي ومعروف الرصافي أفضل مثال على هذه ظاهرة التقلّبات في الموقف من النقيض إلى النقيض، إذ تنقلا في ولائهما الفكري والسياسي بين العهود المختلفة، من الأتراك إلى البريطانيين، ثمّ إلى العهد الوطني. مدحا الأتراك ثم انقلبا عليهم لمصلحة الانكليز. مدحا النظام الملكي ثم هاجماه أو العكس.

بالنسبة للرصافي، تفيد سيرته السياسية أنه كان في أوّل أمره نصيراً للخلافة، ولديه مدائح كثيرة للخلفاء الأتراك، غير أنّ الأفكار الجديدة طغت عليه لاحقاً ليعلن إيمانه بالنظام الجمهوري. بعد ذلك، هجر الأحرار ووقف إلى جانب العرب وحركتهم، ثمّ عاد ليساند البريطانيين ويفرط في مدحهم (سلوم ١٩٥٩، ٩٠). قبل ذلك، انتخب الرصافي عن لواء المنتفك في البرلمان التركي، وبعد نهاية الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٨ غادر تركيا إلى سوريا منتظراً أن ينال الحظوة من لدن فيصل الأول بعد تشكيل حكومته العربية الأولى، إلّا أن الرصافي لم يلق أدنى اهتمام فحنق على من يحكم في دمشق. بعد ذلك دُعي إلى القدس لتدريس الأدب العربي في دار المعلمين. ومن منصبه الجديد، بدأ يهاجم فيصل وفريقه في سوريا انتقاماً لإهمالهم له (سلوم ١٩٥٩، ٩٠ـ٩٢).

بعد تأسيس المملكة العراقية، عاد الرصافي إلى بغداد ليعيّن مديراً للترجمة بوزارة المعارف، وفي نفس الوقت، كان يمدح رجال الحكومة الذين وجّهوا سياستها من أمثال نوري السعيد وعبد المحسن السعدون. لكنه انقلب على الملك فيصل وألح في انتقاده. وحين عيّن الشاعر بدون انتخاب نائباً في المجلس سنة ١٩٣٠ وقف ضد الوطنيين الذين عارضوا المعاهدة مع انكلترا. يعزو الدكتور داود سلوم هذه التقلّبات الحادة إلى سبب شخصي، فالرصافي لا يختلف عن البقية الباقية من أبناء جيله، أحبّ الشهرة والمال والمناصب الراقية والاحترام والاعتراف به، خصوصاً في شبابه، لكنه لم يحصل على

شيء من ذلك (سلوم ١٩٥٩، ٩٢). لهذا انتقل من النقيض إلى النقيض انتقاماً لكرامته التي يعتقد أنها أهدرت حين لم يعط ما يستحق.

حدث الأمر ذاته مع جميل صدقي الزهاوي. إذ تقلّب هو الآخر من اليمين إلى اليسار. فيما يتعلّق بالإنكليز، عُرف الشاعر بموقفين متناقضين منهم، الأول يتمثّل بانحيازه ضدهم ووقوفه مع العثمانيين، والثاني يناقض هذا الموقف تماماً. في عام ١٩١٧ حين كانت الحرب مستعرة بين البريطانيين والعثمانيين في الكوت، قال الزهاوي:

نحارب حتى نأمن الغدر منهم متى يبصروا وهنا من الشعب يغدروا
إلى أن يقول الإنكليز بنفسهم نعم نحن أخطأنا السياسة فاعذروا

بعد ذلك، حين باء العثمانيون بالهزيمة ودخل البريطانيون بغداد منتصرين، نشر في جريدة (العرب) قصيدته الشهيرة "ولاء الانكليز"، وفيها يقول:

وجدت الإنكليز أولي احتشام أبـــــاة الضيم حفاظ الذمام
فصادقهم تجد أخلاق صدق لهم والصدق من شيم الكرام
تبصرايها العربي واتـــرك ولاء الترك مـــــن قوم لئام

ووال الإنكليز رجال عدل وصدق في الفعال وفي الكلام (عزالدين، الشعر العراقي الحديث وأثر التيارات السياسية والاجتماعية فيه ١٩٦٠، ١١٦)

وينتهي إلى القول:

أحبّ الإنكليز واصطفيهم لمرضيّ الأخاء من الأنامِ
جلوا في الملك ظلمة كل ظلمٍ بعدل ضاء كالبدر التمامِ
ودكوا بالسياسة كل صعبٍ وخاضوا بحرها والبحر طامي

وفي عدد الجريدة نفسها الصادر يوم ١٩١٨/١١/١٤ نشر مقطوعة أخرى يرد فيها:

لا حرب هذا اليوم تضطرمُ وقد تحررتِ الأقوامُ والأممُ
إنَّ العراق بفضل المنقذين له سيرتقي بعد أعوامٍ وينتظمُ

ومما يدلّ على تغيّر ولاء الزهاوي باتجاه الإنكليز بعد أن كان عثمانياً، ما تنقله المس بيل في إحدى رسائلها التي تنقل أجواء استقبال برسي كوكس بعد عودته إلى بغداد. في الرسالة تصف الزهاوي بـ"شاعر بغداد الشهير" حيث ألقى خطابا ترحيبيا بكوكس ورد عليه الأخير بالعربية. واستهل الزهاوي خطابه ببيتيه الشهيرين:

عد للعراق وأصلح منه ما فسدا وابثث به العدل وامنح أهله الرغدا
الشعب فيك عليك اليوم معتمد فما يكون كما كان معتمدا (بيل ٢٠٠٣، ٢٢٢)

ومما قاله في ذلك اليوم لكوكس: "إنما جئت في إبّان الحاجة إليك، فخذ يا طبيب الأمم بيد العراق وجسّ نبضه لتعلم درجة اضطراب قلبه الخافق من حرارة حمّى الثورة فتسقيه من سلسبيل سياستك كأساً تعيد إليه ما فقده من الصحّة وتخفف آلامه، فقد زال أيها الأب المشفق بعدك الأمن الذي وطدته في العراق وأخذت الفتن والاضطرابات والمخاوف يا للأسف تحل مكانه" (بيل ٢٠٠٣، ٢٢٢).

يفسّر يوسف عز الدين ذلك بأنّ "نفسية الزهاوي القلقة الخائفة هي التي ألجأته إلى التمرّغ على أعتاب المحتّلين بعد أن كان عزيزاً محترماً نال أرفع المناصب في العهد التركي" (عزالدين، الشعر العراقي الحديث وأثر التيارات السياسية والاجتماعية فيه ١٩٦٠، ١١٣) ويشير الى ندمه لاحقا حين قال:

أين عزّي في دولة الأتراك انا باك مما به أنا باك (عزالدين، الشعر العراقي الحديث وأثر التيارات السياسية والاجتماعية فيه ١٩٦٠، ١١٣)

ما يصح على الزهاوي ينطبق على غيره، فتقلبات الشعراء تبدو منطقية برأي علي الوردي لجهة أنهم أيّدوا الاحتلال الانكليزي في بدايته وبالغوا في مدحه، لكنهم لم يستمروا على ذلك بسبب تغير اتجاهات الرأي العام على الضد من سياسة الاحتلال، فكان هذا أدعى إلى تغيير موافقهم. عدا هذا، يرى

الوردي أن الأجور التي كان الشعراء يحصلون عليها من جريدة (العرب) لم تكن تكفي للتعويض عن الخسارة المعنوية التي تصيبهم من جراء مدحهم للاحتلال، لذا أخذوا ينظمون القصائد في حب الوطن وفضح مساوئ الانكليز (الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث الجزء ٥ ١٩٧٤، ٤٣).

إضافة لهذه التعليلات، يبدو يوسف عزّ الدين أقرب للفرضية التي طرحها الدكتور عبد الجليل الطاهر، التي تتركز على فرضية القلق من المستقبل. فالعراقي قلق دائماً مما يخبئه الغد، وقد انعكس هذا التقلّب على الخطاب بشكل مباشر فكان أن اتسم بعدم الثبات أو على الأقل بكثرة التبدّلات التي تطرأ عليه. في عام ١٩٦٤، في خضم الفوضى التي عاشها العراق منذ حدث ١٤ تموز عام ١٩٥٨ وانقلاب ٨ شباط عام ١٩٦٣، ثم حركة ١٨ تشرين الأول في نفس العام، كتب عز الدين متأمّلاً أجواء عدم الاستقرار السياسي التي خيّمت على البلد، مركزاً على ما عاناه العراق من مشكلات في التأليف. يربط عز الدين تلك المشكلات بالحرية الفكرية وانعدام الاستقرار السياسي، قائلاً أنّ ما أثّر سلباً في تقدّم التأليف وأعاق تطوره ونموه هو الاضطراب السياسي والاجتماعي. إن عدم الاستقرار "جرّ إلى الاضطراب الاجتماعي والقلق الفكري والتردّي الخلقي. فقد اختلت المعايير الاجتماعية العامّة وتبدّلت التيارات الفكرية وتزعزع الخلق القديم الذي كان يعيش عليه الجيل الماضي" (عزالدين، توزيع الكتب ونشرها ١٩٦٤). وبالنتيجة، هيمن الفراغ والقلق والحيرة "على قادة الرأي خوفاً من السلطة ورهبة من المحيط من نقمة" (عزالدين، توزيع الكتب ونشرها ١٩٦٤).

ليس هذا فقط، فمن جرّاء ذلك القلق ابتعد الكتاب والمؤلفون عن الاسهام الجدي الناضج الرزين في الحياة الفكرية خشية وقوع الضرر عليهم. وعمّت حملة الصمت والتوقف عن الانتاج "وابتعد المفكرون عن الإدلاء بآرائهم السياسية والأدبية والاجتماعية" (عزالدين، توزيع الكتب ونشرها ١٩٦٤). يتكرر هذا التفسير عند كتّاب آخرين كالقاص عبد الله نيازي الذي يرى أنّ الحوادث المتعاقبة التي مرّت على العراق بصورة خاصة جعلت من الفرد العراقي شخصاً حاد الطباع قلقاً عنيفاً، اتكاليّاً تعبث به العاطفة الفجّة وتسيّره الأهواء المتضاربة ولا يستقر على رأي (نيازي ١٩٦٩، ١٤) . بل أنه لا يبدو ملتزماً في كثير من الأحيان بالمثل الخلقية العامة، "وتكاد الازدواجية بكل تناقضاتها تكون طابعه الخاص" (نيازي ١٩٦٩، ١٤).

٤ـ الاستنتاجات

يمكن وضع عدد من الاستنتاجات من خلال هذه الدراسة وهي:

أولاً: لا يمكن فهم شخصية المثقف العراقي بمعزل عن السياق الاجتماعي والتاريخي الذي تشكّلت فيه. فهذه الشخصية تمثل في جوهرها انعكاساً مكثّفاً لخصائص الشخصية العراقية العامة، إذا افترضنا وجود شخصية عراقية كما قال بذلك عدد من الباحثين.

ثانياً: على الرغم من موقع المثقف المفترض بوصفه حاملاً للوعي وناقداً للواقع، ومتقدما للجموع كما يفترض خطابه، ظل خاضعاً إلى حدّ كبير للمنظومات القيمية والسلوكية التي تحكم مجتمعه، وهو ما جعله يعيش التناقضات ذاتها التي يعيشها هذا المجتمع. بمعنى أن ما ينتقده ويحاول إصلاحه هو نفسه جزء منه.

ثالثاً: برزت ظاهرة ازدواجية القيم بوصفها السمة الأكثر حضوراً في شخصية المثقف، وتجلّى ذلك بالانقسام بين الخطاب النظري للأفكار، والممارسة العملية لها على أرض الواقع. فالمثقف قد يدعو إلى الحرية والمساواة والتقدم، لكنه يعجز عن تجسيد هذه القيم في سلوكه اليومي أو في علاقاته الاجتماعية. ورأينا في تضاعيف الدراسة، بالأدلة العملية، أن هذه الازدواجية ليست مجرد خلل فردي، بل هي تعبير عن صراع أعمق بين منظومتين من القيم، إحداهما تقليدية راسخة، والأخرى حديثة يسعى المثقف إلى تبنيها دون أن يتمكن من الاندماج الكامل فيها.

رابعاً: من الاستنتاجات المهمة التي خرج بها البحث أن التطرّف في مواقف المثقفين، سواء في انحيازاتهم السياسية أو في تبنيهم للأفكار، عكس بدوره حالة عدم الاستقرار التي مرّ بها العراق. فالتقلّبات الحادّة في المواقف لم تكن دائماً دليلاً على غياب المبدأ، بقدر ما كانت استجابة لواقع متغيّر يفرض على الفرد إعادة تموضعه باستمرار.

خامساً: الاستنتاج الآخر المهم الذي توصلت إليه الدراسة، بالوثائق والقرائن، أن التقلّب في المواقف لطالما انزلق إلى نوع من الانتهازية، خاصة عندما كان يرتبط بالمصالح الشخصية أو بالخوف من السلطة.

سادساً: أمّا القلق والتخبط والخوف من المستقبل، فقد ظهر بوصفه سمة مركزية تحكم سلوك المجتمع ككل وانعكس هذا على شخصية المثقف. بالمثقف يعيش حالة توتر دائم بين رغبته في التعبير الحر وبين القيود التي يفرضها الواقع السياسي والاجتماعي. وهذا القلق قد يدفعه إلى الانكفاء والعزلة، أو إلى الإفراط في التنظير دون فعل، وأحياناً إلى الصمت، وهو ما يحدّ من قدرته على التأثير الفعلي في مجتمعه.

سابعاً: رغم سلبيتها الظاهرة، لا تخلو هذه السمات، من جوانب إيجابية كامنة، إذ يمكن أن يشكّل القلق دافعاً للإبداع، وأن تفتح الازدواجية باباً لإعادة التفكير والنقد، وأن يتيح التوتّر بين القيم إمكانات للتغيير. فالمثقف الذي يعيش هذا الصراع قد يكون أكثر حساسية تجاه مشكلات مجتمعه، وأكثر قدرة على التعبير عن تناقضاته.

ثامناً: في ضوء ذلك كله، يمكن القول أن أزمة المثقف العراقي ليست أزمة فردية معزولة، بل هي جزء من أزمة أوسع تتعلق ببنية المجتمع نفسه. ومن هنا، فإن تجاوز هذه الأزمة لا يمكن أن يتحقق على مستوى الفرد فقط، بل يتطلب تحولات أعمق في البنية الاجتماعية والسياسية والثقافية. ويبقى الرهان في النهاية على قدرة المثقف على الوعي بهذه التناقضات، وتحويلها من مصدر للشلل إلى قوة دافعة نحو التغيير.

المصادر العربية

الكتاب المقدس (ترجمة العالم الجديد). (١٩٨٤).

ابن خلدون، ولي الدين عبد الرحمن بن محمد. (٢٠٠٤). *مقدمة ابن خلدون* (ع. م. الدرويش، محرر؛ ج. ١). دمشق، دار يعرب.

أمين، أحمد. (٢٠١٢). *فجر الإسلام: بحث في الحياة العقلية في صدر الإسلام إلى آخر الدولة الأموية*. القاهرة، مؤسسة هنداوي.

بركات، حليم. (٢٠٠٠). *المجتمع العربي في القرن العشرين: بحث في تغير الأحوال والعلاقات* (ط. ١). بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

بيل، غيرترود. (٢٠٠٣). *العراق في رسائل المس بيل* (ج. الخياط، مترجم؛ ط. ١). بيروت، الدار العربية للموسوعات.

ثامر، فاضل. (١٩٧٠). *مجلة الكلمة*، الشعر والتجربة الحياتية (س ٣، ع ١).

ثروت، يوسف عبد المسيح. (١٩٧١). الأدب الموهوم والواقع الراهن. *جريدة الثورة* (ع ٧٩٧ في ١٩٧١/٤/٨).

الجاحظ، أبو عمرو عثمان بن بحر. (٢٠٢٢). *البيان والتبيين* (ح. السندوبي، محرر؛ ج. ٣). القاهرة، مؤسسة هنداوي.

الجبوري، جميل. (١٩٨٤). *نوري ثابت حبزبوز في تاريخ صحافة الهزل والكاريكاتور في العراق* (ط. ١). بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة.

حمدان، جمال. (١٩٧٤). *شخصية مصر، دراسة في عبقرية المكان*. القاهرة، دار الهلال (ط.١).

الحيدري، إبراهيم. (٢٠١٣). *الشخصية العراقية (ج. ١: البحث عن الهوية)*. بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع (ط١).

دوغان، أحمد. (١٩٦١). *الحقيقة كما رأيتها في العراق* (ط. ١). بيروت، دار الشعب.

سعادة، أنطون. (١٩٥١). *نشوء الأمم* (ط. ١). دمشق: منشورات المؤلف.

سلوم، داود. (١٩٥٩). *تطور الفكرة والأسلوب في الأدب العراقي في القرنين التاسع عشر والعشرين* (ط. ١). بغداد، مطبعة المعارف.

الطاهر، عبد الجليل. (٢٠٢٥). القوقعية والقلق في الشخصية العراقية. *المجلة العراقية لعلم النفس الاجتماعي والسياسي*.

العامري، أحمد حسن. (١٩٨٩). *المدخل الثقافي في دراسة الشخصية* (ط. ١). قسنطينة، جامعة قسنطينة، معهد علم الاجتماع.
عز الدين، يوسف. (١٩٦٠). *الشعر العراقي الحديث وأثر التيارات السياسية والاجتماعية فيه*. بغداد، مطبعة أسد (ط.١).
عز الدين، يوسف. (١٩٦٤، ٢ فبراير). توزيع الكتب ونشرها. *جريدة الجمهورية* (ع ٢٣١١).
علوان، عارف. (١٩٩٤). *فراديس*. كولونيا، ألمانيا منشورات الجمل.
علي، جواد. (١٩٩٣). *المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام* (ط. ٢). بغداد، جامعة بغداد.
فرانكفورت، هـ.، ولسن، ج. أ.، وجاكوبسن، ث. (١٩٨٠). *ما قبل الفلسفة.. الإنسان في مغامرته الفكرية الأولى* (ج. إ. جبرا، مترجم؛ ط. ٢). بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
كريدي، موسى. (١٩٧٣، مايو). *الكلمة. ما الذي حدث للأديب العراقي؟* (ع٣ س٥)
لوبون، غوستاف. (٢٠١٢). *السنن النفسية لتطور الأمم* (ع. زعيتر، مترجم). القاهرة: هنداوي للتربية والتعليم.
لومبار، جاك. (١٩٩٧). *مدخل إلى الإثنولوجيا* (خ. قبيسي، مترجم؛ ط. ١). الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
لونكريك، ستيفن هيمسلي. (١٩٨٥). *أربعة قرون من تاريخ العراق الحديث* (ج. الخياط، مترجم؛ ط. ٦). بغداد: مكتبة اليقظة العربية.
المانع، نجيب. (١٩٦٩، أكتوبر). المغامرة والصمت. *مجلة الكلمة*.
مطر، سليم. (٢٠٠٨). *الذات الجريحة: إشكاليات الهوية في العراق والعالم العربي (الشرقمتوسطي)* (ط. ٤). جنيف - بغداد: مركز دراسات الأمة العراقية، ميزوبوتاميا.
المطلبي، مالك. (١٩٧٢، ٢٦ مايو). *مجلة ألف باء*، الجذور (ع ١٩٢ في١٢ نيسان ١٩٧٢).
الملائكة، نازك. (١٩٧٤). *التجزيئية في المجتمع العربي* (ط. ١). بيروت: دار العلم للملايين.
مهدي، سامي. (١٩٧٠، أكتوبر). ما أبشع التبرير حين يصبح قانوناً. *جريدة الثورة*.
نيازي، عبد الله. (١٩٦٩). *الأدب والثورة*. بغداد، المؤسسة العامة للصحافة والطباعة، دار الجمهورية(ط١).
هوك، صموئيل هنري. (١٩٦٨). *الأساطير في بلاد الرافدين*. بغداد: المؤسسة العامة للصحافة والطباعة، دار الجمهورية.
الوردي، علي. (١٩٦٥). *دراسة في طبيعة المجتمع العراقي* (ط. ١). بغداد: مطبعة الأديب البغدادية.
الوردي، علي. (١٩٧٤). *لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث* (ج. ٥، ط. ١). بغداد: مطبعة الإرشاد.
الوردي، علي. (١٩٨٤). *منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته* (ط. ٢). لندن، دار وفان.
الوردي، علي. (٢٠٠٠). *أسطورة الأدب الرفيع* (ط. ١). قم، منشورات سعيد بن جبير.
الوردي، علي. (٢٠٠١). *شخصية الفرد العراقي: بحث في نفسية الشعب العراقي على ضوء علم الاجتماع الحديث* (ط. ٢). لندن، دار ليلى.
وهبة، حافظ. (١٩٣٥). *جزيرة العرب في القرن العشرين* (ط. ١). القاهرة: دار الآفاق العربية.

Translated References

The Holy Bible. (1984). New World Translation.
Al-Amiri, A. H. (1989). *The cultural approach to the study of personality* (Vol. 1). Constantine: University of Constantine, Institute of Sociology.

Al-Haidari, I. (2013). *The Iraqi personality. part one... the search for identity*. Beirut: Dar Al-Tanweer for Printing, Publishing, and Distribution.

Ali, J. (1993). *Al-Mufassal fi Tarikh al-Arab Qabl al-Islam* (The Detailed History of the Arabs Before Islam) (Vol. 2). Baghdad: University of Baghdad.

Al-Jahiz, A. O. B. (2022). *Al-Bayan wa Al-Tabyin* (Elegance of Expression and Exposition) (Hassan Al-Sandoubi, Ed.; Part 3). Cairo: Hindawi Foundation.

Al-Jubouri, J. (1984). *Nuri Thabit "Habazbouz" in the history of satirical journalism and caricature in Iraq* (Vol. 1). Baghdad: Dar Al-Shu'oon Al-Thaqafiyah Al-Ammah.

Al-Malaika, N. (1974). *Fragmentation in Arab society* (Vol. 1). Beirut: Dar Al-Ilm Lil-Malayin.

Al-Mane', N. (1969, October). Adventure and silence. *Al-Kalima (The Word Magazine).*

Al-Muttalibi, M. (1972, May 26). *Alef Baa (Magazine*).

Al-Tahir, A. J. (2025). The shell-shocked mentality and anxiety in the Iraqi personality. *Iraqi Journal of Social and Political Psychology*.

Alwan, A. (1994). *Faradees*. Cologne, Germany. Al-Jamal Publications.

Al-Wardi, A. (1965). *A study in the nature of Iraqi society* (Vol. 1). Baghdad: Al-Adeeb.

Al-Wardi, A. (1974). *Social glimpses from the history of modern Iraq* (Vol. 5, 1st ed.). Baghdad: Al-Irshad Press.

Al-Wardi, A. (1984). *Ibn Khaldun's logic in the light of his civilization and personality* (2nd ed.). London: Dar Kovan.

Al-Wardi, A. (2000a). *The myth of high literature* (Asfturat al-Adab al-Rafi') (Vol. 1). Qom: Saeed bin Jubair Publications.

Al-Wardi, A. (2001b). *The personality of the Iraqi individual: A study on the psychology of the Iraqi people in the light of modern sociology* (2nd ed.). London: Dar Leila.

Amin, A. (2012). *Fajr al-Islam (The Dawn of Islam): A study of intellectual life from the dawn of islam to the end of the Umayyad dynasty*. Cairo: Hindawi Foundation.

Barakat, H. (2000). *Arab society in the twentieth century: A study of changing conditions and relations* (Vol. 1). Beirut: Center for Arab Unity Studies.

Doghan, A. (1961). *The truth as I saw it in Iraq* (Vol. 1). Beirut: Dar Al-Shaab.

Ezzeldin, Y. (1960). *Modern Iraqi poetry and the impact of political and social currents on it*. Baghdad: Asad Press.

Ezzeldin, Y. (1964, February). Book distribution and publishing. *Al-Jumhuriya (Newspaper).*

Frankfort, H., Wilson, J. A., & Jacobsen, Th. (1980). *Before philosophy: The intellectual adventure of ancient man* (Jabra Ibrahim Jabra, Trans.; 2nd ed.). Beirut: Arab Institute for Books and Publishing.

Gertrude, B. (2003). *Iraq in the letters of Miss Bell* (Jaafar Al-Khayyat, Trans.; Vol. 1). Beirut: Arab Institute for Research and Publishing (Al-Dar Al-Arabiah lil-Mawsu'at.(

Hamdan, J. (1974). *The personality of Egypt: A study in the genius of place*. Cairo: Dar Al-Hilal.

Hooke, S. H. (1968). *Middle Eastern mythology (Mesopotamian Myths).* Baghdad: General Organization for Press and Printing, Dar Al-Jumhuriya.

Ibn Khaldun, W. A. B. (2004). *Muqaddimah Ibn Khaldun* (Abdullah Muhammad Al-Darwish, Ed.; Part One). Damascus: Dar Yaarub.

Kraydi, M. (1973, May). 3. What happened to the Iraqi writer? *Al-Kalima (The Word Magazine).*

Le Bon, G. (2012). *The psychology of peoples* (The Psychological Laws of the Evolution of Nations) (Adel Zuaiter, Trans.). Cairo: Hindawi for Education and Teaching.

Lombard, J. (1997). *Introduction to ethnology* (Hassan Qubaisi, Trans.; Vol. 1). Casablanca: Arab Cultural Center.

Longrigg, S. H. (1985). Four Centuries of Modern Iraq (Jaafar Al-Khayyat, Trans.; 6th ed.). Baghdad: Al-Yaqza Al-Arabiya Library.

Mahdi, S. (1970, October). How hideous justification becomes when it becomes a law. *Al-Thawra (Newspaper).*

Matar, S. (2008). *The wounded self: Identity dilemmas in Iraq and the Arab (eastern mediterranean) world* (4th ed.). Geneva – Baghdad: Centre for Iraqi Nation Studies, Mesopotamia.

Niyazi, A. (1969). *Literature and revolution*. Baghdad: General Organization for Press and Printing, Dar Al-Jumhuriya.

Saadeh, A. (1951). *The genesis of nations* (Vol. 1). Damascus: Published by the Author.

Salloum, D. (1959). *The evolution of concept and style in Iraqi literature during the 19th and 20th centuries* (Vol. 1). Baghdad: Al-Ma'aref Press.

Thamer, F. (1970). Al-Kalima. *(The Word Magazine),* Issue No. 1, Year 3.

Tharwat, Y. A. (1971, July 1). *Al-Thawra (Newspaper).*

Wahba, H. (1935). *The Arabian Peninsula in the twentieth century* (Vol. 1). Dar Al-Afaq Al-Arabiya.