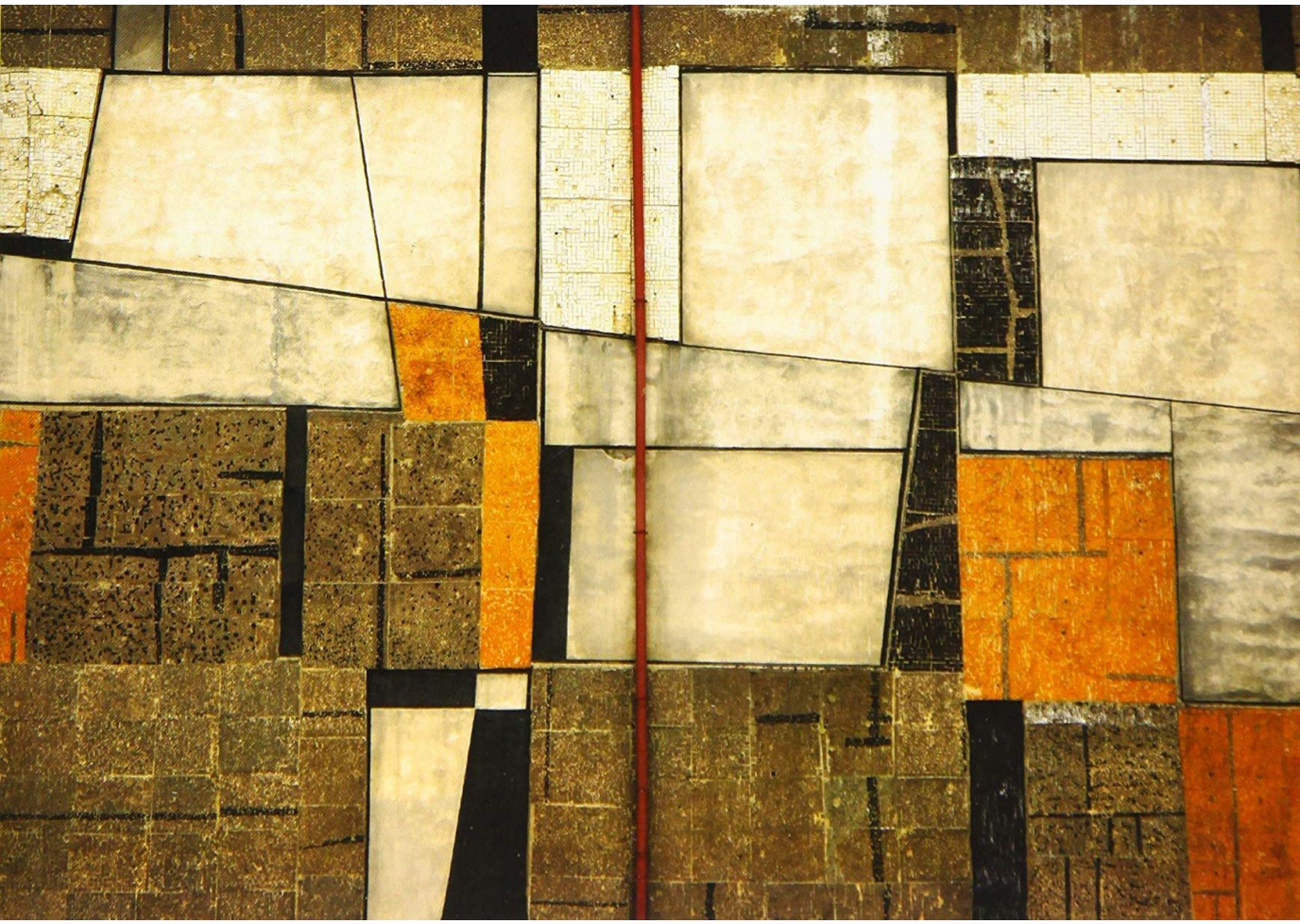
المجلة العراقية لعلم النفس الاجتماعي والسياسي

مجلة علمية تصدر عن **الجمعية العراقية لعلم النفس السياسي**



IAPP

2021 1

المجلة العراقية لعلم النفس الاجتماعي والسياسي

مجلة علمية تصدر عن **الجمعية العراقية لعلم النفس السياسي**

رئيس التحرير

البروفيسور المُساعد الدكتور **لؤي خزعل جبر**

علم النفس الاجتماعي السياسي

هيئة التحرير

البروفيسور المُساعِد الدكتور **جاسم محمد عيدي**

علم النفس الإرشادي

البروفيسور المُساعِد **علي عبد الرحيم صالح**

علم النفس المعرفي

الدكتور **مازن حاتم**

علم النفس الاجتماعي السياسي

الهيئة الاستشاريَّة

البروفيسور الدكتور **خليل إبراهيم رسول**

القياس النفسي

البروفيسور الدكتور **فارِس كمال نظمي**

علم النفس الاجتماعي السياسي

البروفيسور الدكتور **يوسف حمه صالح**

علم نفس الشخصيَّة

البروفيسور الدكتور **علي جواد وتوت**

علم الاجتماع السياسي

البروفيسور الدكتور **علي عبود المحمداوي**

الفلسفة السياسيَّة

2021 1

الجمعيَّة العراقيَّة لعلم النفس السياسي

Iraqi Association For Political Psychology (IAPP)

الجمعية العراقية لعلم النفس السياسي، جمعية مدنية عراقية غير حكومية، ذات شخصية قانونية مستقلة، تعمل ضمن رؤية: "**نحو ثقافة سياسية إنسانية تحقق كرامة المجتمع وعقلانية الدولة**"، تهدُف إلى (١) دراسة وتحليل المشكلات والظواهر النفسية الناتجة عن تبادل التأثير بين السياسة والمجتمع، بهدف التوصل إلى استنتاجات وتوصيات تتيح إمكانية ممارسة الضغط الديمقراطي على المؤسسات التشريعية والقضائية والتنفيذية في الدولة بما يكفل أن يكون لمخرجات هذه المؤسسات ونشاطها تأثير إيجابي في بناء الشخصية العراقية، و(٢) تقديم المشورة العلمية للمؤسسات الرسمية وغير الرسمية ذات التأثير الحيوي في تشكيل شخصية الفرد، وتبصيرها بالأسس النفسية للسلوك السياسي، وكيفية التحكم به إيجابياً بما يحقق الثقة الاجتماعية المتبادلة بين المواطن والدولة، ويرسخ مفاهيم العدل والحرية، ويعزز النسيج المجتمعي، و(٣) نشر ثقافة سياسية مجتمعية إنسانية قائمة على تنمية وعي الإنسان بمسؤوليته عن شؤون الوطن، وتنشيط دوافع المشاركة السياسية السلمية لديه، وتبصيره بحقوقه الدستورية والسياسية والاجتماعية والإنسانية، وتحفيز قيم التسامح والسلام والتعددية وقبول الرأي الآخر، و(٤) تبصير الإنسان بمشكلاته الانفعالية والادراكية ذات الأساس السياسي والاجتماعي، وزيادة وعيه بحقوقه النفسية المتضررة جراء ذلك، وتنمية تصورات متماسكة لدية عن هويته الوطنية وعن معنى إنساني للحياة يستحق منه الكفاح والمحاولة، عبر إرشاده إلى الوسائل الموضوعية الكفيلة بتحسين صحته النفسية وترصين شخصيته الفردية والاجتماعية والحضارية، و(٥) إقامة أواصر تنسيقية وتفاعلية مع مراكز الأبحاث وأقسام العلوم الاجتماعية في الجامعات، بما يسهم في نشر التفكير العلمي وثقافة المساواة، ونبذ التمييز والعنف، وتفتيت بعض الصور النمطية السلبية العالقة في أذهان المكونات الاجتماعية عن بعضها البعض، و(٦) تنشيط العمل الأكاديمي المشترك في اختصاصات علوم النفس والاجتماع والسياسة والتأريخ، بما يؤصل العلاقة البحثية بينها، سعياً لإجتراح تصورات فكرية أكثر عمقاً عن مجمل التأريخ السياسي والاجتماعي للعراق.

تأسَّسَت الجمعيَّة في ١ – ٥ – ٢٠١٧، بهيئة تأسيسيَّة تألَّفَت مِن: الدكتور فارس كمال نظمي (رئيس الجمعيَّة)، والدكتور لؤي خزعل جبر، والدكتور جاسم محمد عيدي، وأُعلِن التأسيس في بغداد بتاريخ ٣٠ – ٧ – ٢٠١٧، ومنذ تلك اللحظة انطلَقت في بناءِ نشاطاتٍ علميَّة نوعيَّة.

البريد الإلكتروني للجمعيَّة: **iraqiapp@hotmail.com**

البريد الإلكتروني لرئيس الجمعيَّة: **fariskonadhmi@hotmail.com**

البريد الإلكتروني لرئيس تحرير المجلَّة: **luaibrhr@yahoo.com**

صفحة الجمعيَّة على الفيسبوك: **الجمعية العراقية لعلم النفس السياسي**

https://www.facebook.com/IraqiAssociationforPoliticalPsychologyIAPP

قواعد النشر في المجلَّة

١. يُشتَرَط فيما يُنشَر في المجلَّة أن يتصِف بالعمق والدقَّة **العلميَّة والمنهجيَّة**، والصِلَة بالإشكاليَّات المجتمعيَّة، وضمن علم النفس الاجتماعي والسياسي، وما يتصِل بهِ من مقاربات علميَّة. ويتمُّ تقييم النصوص العلميَّة بطريقة سريَّة مِن متخصصين رصينين.

٢. تُشتَرَط **أصالة البحث**، وكتابته للمجلَّة بالخصوص، وأن لا يكون منشوراً – كلياً أو جزئياً – في موضِعٍ آخر، مع إمكانية استثناء بعض الدراسات ذات الأهميَّة الخاصَّة.

٣. **المجلَّة منفتحة** على كل التخصصات، وكل الاتجاهات، ضمن المواصفات والضوابط والأخلاقيَّات العلميَّة، وكل ما يرد يعبر عن رأي كاتِبِهِ، ولا يعبر – بالضرورة – عن رأي الجمعيَّة أو المجلَّة.

٤. لغة المجلَّة هي **العربيَّة**، مع ضرورة تثبيت المصطلحات الانكليزية بدقَّة، كما يمكن نشر نصوص بلغاتٍ أجنبيَّة عند الضرورة.

٥. يُعتَمَد **اسلوب APA Style** ، الموثَّق في الطبعة السادسة مِن دليل النشر للجمعيَّة النفسيَّة الأمريكيَّة Publication manual of the American Psychological Association (٢٠١٠)، في كتابة البحوث، والأساليب المنهجية الموثقة للتخصصات الأخرى عند الضرورة، وكذلك البند الثامِن من **أخلاقيَّات البحث والنشر**، الوارِدة في المبادئ الأخلاقيَّة لعلماءِ النفس ونظام التصرُّف Ethical Principles of Psychologists and Code of Conduct (٢٠١٧) للجمعيَّة النفسيَّة الأمريكيَّة.

٦. يُرسَل البحث، أو المُساهمة، بصيغة **مطبوعة** على Word، بنوعية Sakkal Majalla، وحجم (١٦ غامق) للعنوان الرئيس، و(١٣ غامق) للعناوين الداخليَّة، و(١٣ عادي) للمتن، و(١١ عادي) للهامش، مع إرفاق **سيرة ذاتيَّة** موجزة للكاتِب، تتضمَّن تخصصه وشهادته ولقبه وعمله، واهتماماته ومنجزاته العلميَّة، على **البريد الإلكتروني**: (luaibrhr@yahoo.com) أو (ali.salih@qu.edu.iq).

٧. يخضع **ترتيب البحوث** في المجلة لضرورات فنيَّة أو موضوعيَّة، ولا صلة لذلك بمكانَة الباحِث.

٨. المجلَّة **إلكترونيَّة مجانيَّة**، لا تدفَع – ولا تتقاضى – مبالِغ مقابِل الدراسات المنشورة.

المحتويات

❖ **الاعتقاد بالتحكم الإلهي: مراجعة نظرية - إمبريقية في ضوء علم النفس الاجتماعي** ٥
فارس كمال **نظمي**

❖ **إشكالية نموذج السلام الليبرالي في مجتمعات النزاع المسلمة** ٢٦
سليم **سوزة**

❖ **التديُّن في العراق: أساليبُهُ ومحتوياتُهُ وأنماطُهُ وعِلاقاتُه الاجتماعيَّة والسياسيَّة** ٣٩
لؤي خزعل **جبر**

❖ **طبيعَة ومعنى الدوغماتيَّة** ٥٨
ميلتون **روكيتش** ترجمة: لؤي خزعل جبر

❖ **البنية العاملية الاستكشافية لمقياس الدوجماتية الدينية** ٨٨
علي عبد الرحيم **صالح**

❖ **الفهم السوسيولوجي للعلاقة بين الإرهاب والدين** ٨٢
حسين **سينوغلو** ترجمة: مازن مرسول محمد

❖ **الإيديولوجيا السياسية وتبرير النظام والغضب الأخلاقي في العراق** ٩١
مالك شنشول **بداي**

❖ **الشرعية السياسية والحرمان النسبي والوعي الناقد في العراق** ١١٤
مازن **حاتم**

❖ **الظاهرة الكورونيَّة** ١٤٥
علم النفس الاجتماعي ومواجَهَة وعواقِب الظاهرة الكورونيَّة
مُجمَلُ دراستين عالميَّتين واسِعَتين

❖ **التحليل النفسي السياسي** ١٨٣
حوار مع **الدكتورة مرسلينا شعبان حسن**

❖ **الاحتجاجات العراقيَّة** ١٨٦
عرض كتاب: **السلوك الاحتجاجي في العراق: الديناميات الفردية والجماعية**
عرض كتاب: **الاحتجاجات التشرينية في العراق: احتضار القديم واستعصاء الجديد**

❖ **الجمعيَّة العراقيَّة لعلم النفس السياسي** ١٩٥
الهويَّة والنشاطات والعضوية

الاعتقاد بالتحكم الإلهي

مراجعة نظرية - إمبريقية في ضوء علم النفس الاجتماعي[١]

فارس كمال نظمي[٢]

يعد **الاعتقاد بالتحكم الإلهي** بالعالم وأحداثه Belief in a Controlling God أحد نقاط الالتقاء الأساسية بين مباحث عديدة تنتمي لعلم النفس الاجتماعي بامتداديه الديني والسياسي. وما يحدد نقطة الالتقاء هذه هو عدد من التنظيرات النفسية التي تجتمع حول فرضية أساسية - تتبناها نظرية التحكم التعويضي Compensatory Control Theory CCT - مفادها أن ثمة صلة "هيدروليكية" (تبادلية) تجمع مختلف مناحي التحكم control في حياة الفرد، إذ كلما حُرِمَ من الإمساك بزمام حياته الشخصية، أو افتقد إلى الاستقرار السياسي والاجتماعي في عالمه وعجز عن تحقيق توقعات ثابتة بشأنه، اندفع –باحثاً عن الاتساق المعرفي- ليسبغ قدرات التحكم على قوى ما وراء الطبيعة. وتتشعب هذه الفرضية لتتخذ لها مسارات ديناميكية متعددة بحسب الأطر النظرية التي تحكمها. تسعى الورقة البحثية الحالية لإنجاز إحاطة معلوماتية وتحليلية بالتنظيرات الأكاديمية والنتائج الامبريقية التي أحاطت بهذا الموضوع، وتبيان صلته البحثية بظواهر مجاورة، كالاستقرار السياسي المُدرك، ونزعة تبرير النظام، والهوية الاجتماعية، واعتناق الايديولوجيات، وبعض مفاهيم الصحة النفسية؛ فضلاً عن التغايرات التي تطرأ عليه وفقاً للأمان الوجودي، والمكانة الاجتماعية الاقتصادية، والمعايير الثقافية المحددة للسلوك. وهي تسعى من وراء ذلك لتقديم مراجعة أساسية، يمكن توظيفها فيما بعد لإنجاز دراسات ميدانية تتناول الظاهرة المبحوثة في إطار البيئة السياسية والاجتماعية العراقية.

"إذا أردنا أنْ نَصِفَ الحياةَ الدينية بأوسعِ مصطلحاتٍ ممكنة وأكثرها عمومية، يمكنُ أن نقولَ أنها الاعتقادُ بوجودِ نظامٍ غير مرئي". وليم جيمس

---

[١] الورقة الحالية مستلة من دراسة موسعة بالعنوان نفسه وللباحث نفسه، قدمت إلى مؤتمر "التديُّن والخِطابات الدينية: المَقولات النظرية والأُطُر الاجتماعية" الذي عقدته الجمعية العراقية لعلم النفس السياسي، في بغداد: ٢٦ حزيران ٢٠٢٠.

[٢] فارس كمال نظمي: دكتوراه علم النفس الاجتماعي السياسي. بروفيسور يحاضر في عدد من الجامعات العراقية. باحث وكاتب مختص بموضوعات الاحتجاج والحرمان والعدالة الاجتماعية والهوية الوطنية وسيكولوجيا الدين السياسي. رئيس الجمعية العراقية لعلم النفس السياسي. fariskonadhmi@hotmail.com.

مدخل

لعل البنية النفسية للمعتقدات الدينية بوجود إلهٍ من عدمه، هي واحدة من أكثر الموضوعات التي تم تجاهلها طويلاً في علم النفس عموماً، وفي علم النفس الاجتماعي وعلم نفس الدين خصوصاً. فلطالما كان تركيز العلماء والباحثين في المؤسسات الأكاديمية المنتجة للمعرفة العلمية – الغربية تحديداً- منصباً على تحليل وتفسير الظواهر المصاحبة للسلوك الديني، كالتعصب والعنف والتطرف والتسامح وخصائص الشخصية والسلوك الجمعي ومفاهيم الصحة النفسية والمرض النفسي، دون الخوض في الديناميات العميقة المشيّدة والمحركة للمعتقدات الدينية بشأن الإله.

هذا التجاهل يمكن عزوه لأربعة أسباب على الأقل تخص علم النفس في منشئه الأساسي في الأكاديميات الغربية (Sedikides, 2010):

١- في نظرية التحليل النفسي الكلاسيكية، نُظر إلى الدين بوصفه تعبيراً عن حالة عصابية وعن ميكانزمات دفاعية ضد القلق. ولذلك لم يحصل الدين على الاستحقاق الذي يجعله جزءً مندمجاً في نظريات الشخصية الرئيسة.

٢- علم النفس الأكاديمي أعطى قيمة كبيرة لدراسة العمليات العقلية كالإدراك والذاكرة والتعلم، وقلل من سمعة دراسة المجالات الحياتية كالجنس والطعام والعمل، ومنها الدين الذي عومل بوصفه مجالاً حياتياً وليس عمليات عقلية، ما أدى إلى نبذه خارج البحث الاختصاصي عموماً ومن الأقسام الأكاديمية النفسية الأساسية خصوصاً.

٣- إن قسماً مهماً من الأكاديميين الغربيين هم لا دينيون بسبب النمط السائد عن العلاقة السالبة بين التعليم والتدين. فأدى هذا بالأكاديميين إلى تكوين انطباع خاطئ بأن الدين أمر نادر أو ظاهرة هامشية.

٤- ويكمن السبب الرابع في نظرية مؤامرة طفيفة، إذ لطالما نظر الأكاديميون إلى التدين على أنه أمر شخصي يجعل الناس يحملون مشاعر قوية لصالحه أو ضده. وهذا دفع معظم الأكاديميين إلى مغادرة حقل الاهتمام البحثي به، وتركه للقلة القليلة من الباحثين الشديدي التدين أو المناوئين للدين.

وبالإمكان إضافة سبب ثقافي شامل آخر، يتعلق بالتطور العلمي خلال الثورة الصناعية في أوربا، وانفصال الكنيسة عن السياسة، وتراجع مكانة الإله في تسيير شؤون البشر، وما تركه ذلك من تأثيرات عميقة في البنى الثقافية للتعليم ولتوجهات البحث العلمي، إذ صار يُنظر إلى البحث في الجوهر النفسي للتدين كما لو أنه "نكوص" عن ذلك التطور العلمي، أو اهتمام ميتافيزيقي "انتفت" الضرورة المنهجية له، ما دامت الحاجة إلى إلهٍ "يدير شؤون العالم" قد تراجعت إلى حد كبير.

وبذلك حدث اختلاط مفاهيمي لدى عدد غير محدود من الباحثين وطلبة العلوم الاجتماعية، بين الاختصاص الثيولوجي أو الفلسفي الذي يبحث في الماهية الإلهية – وجوداً أو عدماً- وفي خلق العالم وقوى ما وراء الطبيعة، وبين الحاجة إلى دراسة السلوك الديني أو التدين دراسة امبريقية محايدة

للكشف عن قوانينه الاجتماعية والنفسية دون الخوض في الماورائيات اللاهوتية، وهذا ما يستهدفه علم نفس الدين اليوم[٣].

إلا أن الأمر تغير مع نهايات القرن العشرين وبدايات القرن الحادي والعشرين، إذ اتضحت إشارات مهمة عن تخلي علم النفس، وتحديداً في الحقل الاجتماعي وحقل الشخصية، عن اتجاهاته السلبية نوعا ما نحو دراسة الدين، فازداد عدد الباحثين المختصين بإجراء دراسات متطورة عن التدين. وقد كان لحركة علم النفس الإيجابي، واستمرار الجدال التاريخي حول التدين والعلمانية، إسهام جوهري في إحداث هذا التغيير. فالتدين بوصفه موقفاً اتجاهياً وسلوكياً، ونمطاً من أنماط الحياة، يعد أمراً فائق الأهمية لدى أغلبية كبيرة من البشر حول العالم، وهو الأمر الذي ما عاد بإمكان علم النفس إهماله بعد الآن (Sedikides, 2010).

فبعد أن كانت المعرفة النفسية الأكاديمية محدودة جداً بشأن النزعة البشرية الغالبة لدى البشر للاعتقاد بوجود قوى عليا تتحكم بالعالم (الإله)، فضلاً عن ميلهم لتبرير وجود الأنظمة السياسية الاجتماعية والدفاع عنها، تراكمت جهود نظرية وامبريقية رائدة بهذا المضمار خلال العقدين الماضيين (Baumeister, 2002).

هذا التراكم البحثي قاد بالتدريج إلى اتفاق نظري عام بين الباحثين في هذا الحقل حول وجود **نزعة إدراكية بشرية مشتركة (علمانية أو روحية) لتصور وجود مصادر للتحكم** (تمتد من الحكومات والتنظيمات والمؤسسات إلى أنظمة المعتقدات الدينية و/ أو الروحية)، قادرة – من وجهة نظر الناس- على فرض **النظام وعدم العشوائية** في حياتهم. وعلى الرغم من تنوع الأنظمة الثقافية، إلا أن هذه الظاهرة العامة يُلاحظ وجودها في كل تلك الأنظمة، من القبائل الصغيرة إلى المجتمعات الكبيرة (Kay & Sullivan, 2013).

لذلك **تسعى الورقة الحالية لإنجاز إحاطة معلوماتية وتحليلية بالتنظيرات الأكاديمية والنتائج الامبريقية التي أحاطت بهذا الموضوع، وتبيان صلته البحثية بظواهر مجاورة، كالاستقرار السياسي المُدرك، ونزعة تبرير النظام، والهوية الاجتماعية، واعتناق الايديولوجيات، وبعض مفاهيم الصحة النفسية؛ فضلاً عن التغايرات التي تطرأ عليه وفقاً للأمان الوجودي، والمكانة الاجتماعية الاقتصادية، والمعايير الثقافية المحددة للسلوك. وهي تسعى من وراء ذلك لتقديم مراجعة أساسية،**

---

[٣] إن علم نفس الدين – بوصفه امتداداً أكاديمياً لعلم النفس الاجتماعي في المجال الديني- لا يدرس الدين بحد ذاته، ولكنه يدرس كيف يؤثر المعتقد الديني في الجوانب المختلفة لحياة الناس. وإذا كان علما الاجتماع والانثربولوجيا يدرسان الدين بوصفه وظيفة اجتماعية وثقافية عامة، فإن علم النفس يركز بشكل أساسي على الفرد ومدى تأثير الدين في أفكاره وانفعالاته وسلوكه. ومع ذلك يمكن لهذه الاختصاصات الثلاثة أن تتداخل ويؤثر أحدها في الآخر لتفسير السلوك الديني. للمزيد يُنظر:

Hood, R. W., Hill, P. C. & Spilka, B. (2009). *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*. New York: The Guilford Press.

يمكن توظيفها فيما بعد لإنجاز دراسات ميدانية تتناول الظاهرة المبحوثة في إطار البيئة السياسية والاجتماعية العراقية.

الدافعية البشرية للتعلق بالأنظمة الغيبية والسياسية

على الرغم من التأثير العميق للنظرية الداروينية حول تطور المخلوقات عبر "الانتخاب الطبيعي" وعدم ضرورة وجود "مصمم" designer لتفسير التعقيد الذي تنطوي عليه الكائنات الحية، فضلاً عن الاكتشافات العلمية الثابتة في حقول الفيزياء والفلك التي تؤكد على تطور الكون ذاتياً خلال مليارات السنين، إلا أن الدين والتدين (المعتقدات والممارسات) ما يزالان سائدين في كل أرجاء الكرة الأرضية (Sedikides, 2010) .

ففي دراسة مسحية نشرت في سنة ٢٠١٢ شملت أكثر من ٢٣٠ دولة، وجد أن ٨٤% من سكان العالم يعتنقون أحد الأديان، من بينهم ٣١% مسيحيين و٢٣% مسلمين و٣٠% هندوس وبوذيين ويهود وأديان أخرى، فيما ١٦% فقط ليس لديهم انتماء ديني، أي موزعين بين ملحدين ولا أدريين وتصنيفات أخرى (Pew Research Center, 2012). إن هذه الإحصائيات قد تكررت بأرقام متقاربة خلال العقدين الماضيين بالرغم من صدورها عن مراكز بحثية متنوعة في مناهجها ومنطلقاتها حول العالم. وقد أدى ذلك – عبر الأبحاث التي سيتم التطرق إليها تباعاً في هذه الورقة- إلى افتراض **وجود نزعة دافعية عالمية** لدى الناس لتنمية اعتقادات بوجود مصادر روحية ودينية للتحكم بأحداث العالم، والدفاع عن هذه الاعتقادات (Kay & Sullivan, 2013).

والسؤال المتوقع بعد كل هذا: **لماذا صمد الدين والاعتقاد بالتحكم الإلهي أمام الداروينية والحقائق العلمية والحجج العلمانية؟** لقد أسهم الباحثون في البيولوجيا والاجتماع والانثربولوجيا والسياسة والفلسفة والتاريخ في محاولة البحث عن إجابات عن هذا السؤال(Sedikides, 2010)، إلا أن التوجه الأساسي لعلم النفس لمقاربة هذا السؤال قد بدأ متاخراً بعض الشيء – للأسباب التي جرى توضيحها في البند السابق- دون أن يعني ذلك أن هذا التوجه لم يفلح في تقديم تنظيرات تفسيرية متماسكة، باتت ترتبط اليوم وظيفياً بمنهجية متعددة الاختصاصات، ضمن أطر شاملة تسعى لفهم الظاهرة الدينية عبر إخضاعها للمعاينة الامبريقية الموضوعية قدر الإمكان.

فقد جرى اعتماد الرؤية القائلة بوجود **تشابه في العمليات النفسية** في حالتي الاعتقاد بتحكم النظم الروحية (ما وراء الطبيعية) Super- natural، والنظم السياسية. وقد يبدو –ظاهرياً- أن وجهات نظر الناس بشأن المسائل المقدسة والروحية، ومواقفهم تجاه حكوماتهم ومنظماتهم، متمايزة عن بعضها تماماً وخالية من أي قاسم مشترك. ومع ذلك، فإن بحث الأمر من منظور ثقافي أوسع حول معتقدات الناس الروحية والسياسية يشير إلى أنه قد لا يكون مختلفاً كما يظهر. فعلى سبيل المثال، جادل العديد من المنظّرين الثقافيين (منهم Bauman 1992 و Anderson 1983) بأن الحضارة السياسية بالمعنى الحديث -المتميزة بالنزعة القومية- غالباً ما تحقق للأفراد العلمانيين وغير العلمانيين الوظائف النفسية ذاتها التي كانت تؤديها تاريخياً المعتقدات الدينية. وأن واحداً من هذه الوظائف المقترحة هو **دافع التحكم التعويضي** compensatory control motive (**أي نزعة الناس بتأثير فقدان التحكم الشخصي**

بحياتهم، إلى إضفاء الشرعية والقوة على منظومات تقع خارجهم، تعويضاً لذلك الفقدان). وهذا الدافع يمكن أن يظهر بعدة طرائق مختلفة تبدو غير ذات صلة ببعضها، بضمنها تبرير النظام السياسي والمعتقدات الدينية، بما يشكل القوة المحفزة لعملية نفسية مشتركة تقع في قلب وجهات النظر العالمية المشتركة بشأن الدين والسياسة (Kay & Sullivan, 2013).

وقد كانت بداية التنظير بهذا الخصوص مع Jost & Banaji 1994 في طرحهما لنظرية "**تبرير النظام**"[٤] التي تفترض وجود دافع بشري للدفاع عن الأنظمة التي يحيا الناس ضمنها ودعمها وتبرير استمرارها، إذ وثقت دراسات نفسية كثيرة خلال العقدين الماضيين، هذه النزعة في حضارات عديدة، ولمستويات اجتماعية- اقتصادية متنوعة، حيث ينخرط الناس في سلوكيات تستهدف الدفاع عن شرعية نظمهم السياسية (Jost et. al., 2004). إن هذا التنظير يرى أن القاعدة السائدة في التاريخ البشري لم تكن حركات التمرد والاحتجاج ضد الحكومات والنظم الاجتماعية بالرغم من أنها المادة المفضلة في وسائل الإعلام[٥]، بل أن هذه الأحداث هي استثناءات أكثر منها قواعد (Kay & Sullivan, 2013).

وتعد "**نظرية "التحكم التعويضي**" Compensatory Control Theory CCT واحدة من أكثر الأطر النظرية تماسكاً وقدرة على التنبؤ بنتائج لا يمكن تفسيرها باستخدام أطرٍ نفسية أخرى، تتصل بعمليات الدفاع النفسي العابرة للثقافات (أي النزعة العالمية لدى الناس لدعم النظام الذي يحيون ضمنه أو الاعتقاد بتحكمية القوى الماورائية) ، وأيضاً لتحقيق تنبؤات نظامية في كيف أن سياقات ثقافية مختلفة يمكن أن تُحدث تغايرات في اعتقادات الناس عن أنفسهم وعالمهم بهذا الشأن (Kay & Sullivan, 2013). وقد جرى إسناد هذه النظرية بنتائج امبريقية كثيرة، وأصبحت مقبولة بوصفها تفسيراً نفسياً دافعياً مهماً للمعتقدات الدينية بشأن وجود الإله وتحكمه (Sedikides, 2010) .

هذه النظرية وما انبثق عنها من دراسات ارتباطية وتجريبية داعمة ومطورة لها، ستكون هي المادة النظرية والامبريقية التي تعتمدها الورقة الحالية في إجراء مراجعتها التوثيقية للأسس النفسية للاعتقاد

---

[٤] تبرير النظام System Justification: نظرية صاغها Jost & Banaji 1994، تفترض أن للناس دافعية لإدراك المؤسسات والتنظيمات الاجتماعية المحيطة بهم على أنها عادلة وشرعية وتستحق القبول. فتبرير النظام هو ميكانزم تكيفي يتبناه الناس معرفياً ودافعياً للتعامل مع التهديدات الوجودية التي يواجهونها بسبب نظامهم الاجتماعي المفتقر للعدل والشرعية والاستقرار، عبر تبنيهم لايديولوجيا تبريرية تحافظ على هذا النظام بل وتعززه، ما قد يؤدي إلى تعطيل إصلاحه. فهو ميكانزم غايته تخفيف مصادر القلق الوجودي من وجود المظالم، إذ يميل الناس دافعياً لإسباغ المقبولية على تلك النواحي غير المشروعة، خصوصاً عندما يكونون عاجزين عن تغييرها، بهدف تبريرها وتسويغها. للمزيد عن هذه الظاهرة يُراجّع هذا الكتاب الأساسي:

Jost. J. T. & kay, A. C. & Thorisdottier, H. (2009). *Social and Psychological Bases of Ideology and System Justification*. Oxford University Press.

[٥] لا تتبنى الورقة الحالية هذا التنظير بوصفه مناقضاً للتنظير المقابل أو البديل الذي يرى في التاريخ البشري محاولة مستمرة للتمرد والاحتجاج والتغيير، بل تتبنى كلا التنظيرين بحسب السياقات السوسيولوجية النسبية التي تقتضي التمرد حيناً مثلما تقتضي التبرير حيناً آخر. فلا مسوغ علمي للأخذ بأحد التنظيرين وحجب الآخر، فكلاهما أسهم بفاعلية عالية في إبراز الديناميات المعقدة للسلوك الاجتماعي، اعتراضاً أو خضوعاً.

بالتحكم الإلهي بالأحداث ضمن صلته الهيدروليكية بأنماط التحكم الأخرى، والتي تشكل جميعاً **الدافعية البشرية الهادفة الى استعادة التحكم المُدرَك بعالمٍ ينطوي على عشوائية وفوضى غير محدودة .**

تحديد مفاهيمي

١- إن "**الاعتقاد بالتحكم الإلهي**" Belief in a controlling God الذي يشكل محور الظاهرة المدروسة الحالية، هو مفهوم نفسي يتناول الجانب الفينومينولوجي (الظاهراتي) فقط لمدى اعتقاد الفرد (قبولاً أو رفضاً أو حياداً) بوجود إلهٍ مُدرَكٍ يتحكم بشؤون الكون ويتدخل بها، **دون الخوض في التفصيلات الثيولوجية** المتعددة لهذا الاعتقاد التي تقع خارج اهتمام هذه الورقة البحثية.

٢- يقصد بـ"**الإله**" أية قوة روحية عليا مُدرَكة يؤمن بها الفرد، دون الخوض في الجوانب المعتقدية لذلك الإيمان، إذ أن الأديان تتنوع في توصيفها للإله، وتتعدد في رؤيتها له بين التعددية والتوحيدية، وهو أمر لا تبحثه هذه الورقة.

٣- ولذلك نفترض – استناداً إلى التنظير الأكاديمي في هذا الحقل- وجود **بنية نفسية دينية نمطية عالمية** لدى أغلب البشر في موقفهم الإدراكي حيال التحكم الإلهي بحياتهم وبالكون عموماً، بصرف النظر عن نسبيات الأديان وتعاليمها المختلفة.

مدخل أولي إلى نظرية التحكم التعويضي

Compensatory Control Theory CCT

إن الحاجة البشرية للتصرف بفاعلية، وما ينتج عنها من حاجة لإدراك العالم بوصفه مكاناً مستقراً ومنظماً، قد تم توثيقها من مفكرين مهمين في جميع حقول العلوم الاجتماعية، موزعين بين علم النفس (مثلاً:Lerner 1980 وWhite 1959)، والانثربولوجيا (مثلاً: Becker 1969 وGehlen 1980)، وعلم الاجتماع (مثلاً: Parsons 1968)، والفلسفة (مثلاً: Neitzsche 1882 و Mead 1977). وفي الحقل النفسي تحديداً شهد النصف الثاني من القرن العشرين نشوء توجهات بحثية في المجالات السريرية والاجتماعية والنمائية والشخصية (منهم: Kelly 1955، وPerkins 1968 ، وSeligman 1975، و Bandura 1977)، تلتقي في فكرة أساسية مفادها: **إن الناس لديهم دافعية عميقة لممارسة التأثير** (أو اعتقادهم بأنهم يمارسون التأثير) في بيئتهم الاجتماعية، أي إنهم غالباً ما يكونون مدفوعين لإدراك أنفسهم بأنهم يمارسون تحكماً شخصياً بتلك البيئة عبر تحقيق مخرجات وأهداف إيجابية وتجنب تلك غير المرغوب بها (Landau et. al., 2015) (Kay et. al., 2008) (Kay & Sullivan, 2013).

إن هذا التراكم البحثي ولّد رأياً علمياً مستقراً يرى أن **الكائنات البشرية مدفوعة لتجنب إدراك العشوائية** في العالم، لأن مثل هذا الخبرات تعد ضاغطة وصادمة. وإن الوسيلة الأساسية لدى الناس لتجنب هذا الإدراك هو تمسكهم بالاعتقاد بأنهم يتحكمون شخصياً بالأحداث حولهم. إلا أن حدوث تهديد لقدراتهم التحكمية الشخصية، يجعلهم يلجأون الى مصادر أخرى لتلافي الفوضى والعشوائية في بيئتهم، ومن بينها الاعتقاد بالتحكم الإلهي (Laurin et. al,, 2008) .

وقد ظهرت نظرية التحكم التعويضي Theory of Compensatory Control CCT لمؤسسها Aron Kay وزملاءه، في العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، لتجميع تلك الاستبصارات النظرية والامبريقية التي قدمتها الأدبيات السابقة، حول فكرة الحافز البشري الشامل لحيازة التحكم. وفي الوقت نفسه، سعت وتسعى النظرية باستمرار لاستيعاب الطرائق المتباعدة التي ينتهجها الناس حول العالم في محاولتهم لإدراك الكون الفوضوي والجدلي بوصفه مكاناً يمكن العيش فيه بثقة ويقين، مفترضة أن للناس عامة، وفي مواقف معينة، نزعة إدراكية قوية بأن تحكمهم الشخصي بالأحداث لا يمكن المحافظة عليه. ولذلك انبثقت النظرية للاجابة عن السؤال حول كيفية قيام الناس بالمحافظة على إحساسهم بنظامية بيئتهم وحياتهم في ظل غياب تحكمهم الشخصي (Kay & Sullivan, 2013) .

تفترض النظرية، من جهة، أن الدافع لرؤية العالم بوصفه مكاناً منظماً لا تحدث فيه الأشياء بعشوائية، يعدّ دافعاً بشرياً شاملاً (عالمياً) universal إلى حد ما. وتفترض من جهة أخرى أن الستراتيجية العالمية الافتراضية للتعامل مع خطر فقدان التحكم الشخصي، تتمثل في الانشغال بتطوير اعتقادات بوجود تحكمات تعويضية. فالناس يعوضون أو يكملون هذا النقص بالتحكم عبر المؤسسات الثقافية، **كالاعتقادات الدينية والنظم الحكومية** التي تعمل بوصفها –إدراكياً- مصادر للتحكم الخارجي. وتجادل النظرية أن فرضياتها حول أن الناس يستبدلون التحكم الشخصي بالخارجي، كما يستبدلون مصادر التحكم الخارجي أحدها بالآخر، حينما يستشعرون تهديداً يمس أحد مصادر التحكم هذه، إنما يحدث بنمطية متشابهة عبر عمليات التحكم التعويضي في بلدان كثيرة حول العالم، أي بأسلوب عابر للثقافات (Kay & Sullivan, 2013).

ولذلك تقترح نظرية التحكم التعويضي CCT، أن الناس يعملون على إرضاء دافع واسعٍ لديهم للتحكم، يعبّر عن نفسه بالتناوب بين تحكمهم الشخصي بالأحداث وبين تحكم قوى خارجية بها كالإله أو الحكومة. فحينما يصبح أحد مصادر التحكم control source تحت التهديد، فإن الناس تبدأ بتعويض ذلك عبر الدفاع عن مصدر آخر. وعلى الرغم من أن هذه النظرية انبثقت من الدراسات عبر الثقافية cross- cultural ، إلا أنها تؤكد أن أن ثمة حاجة بشرية عابرة للثقافات لتكوين إدراكات بالتحكم في العالم، بصرف النظر عن الطريقة التي يتم بها إشباع هذه الحاجة (Kay & Sullivan, 2013). وفيما يأتي عرض متسلسل للمفاهيم المكونة للنظرية، وكيفية انبثاقها نظرياً وامبريقياً.

- **دافعية التحكم الشخصي** personal control

توجد وظائف نفسية عديدة يؤديها اعتقاد الفرد بأنه يتحكم شخصياً بالأحداث، إلا أن واحدة من هذه الوظائف التي حازت على إسناد علمي مهم هو أن اعتقاده بقدرته على التحكم ببيئته يعدّ وسيلة فاعلة جداً لإشباع هدفه الأقصى في الاعتقاد بأنه يعيش في عالم منظم وغير عشوائي أو فوضوي. **فالناس مدفوعون جوهرياً للاعتقاد بوجود كونٍ منظم**، لا تحدث فيه المخرجات عشوائياً بل طبقاً لنظام معين من السبب والنتيجة. وبخلاف ذلك، يصبح العيش باعثاً على القلق والضغط والنفور. فإدراك التحكم الشخصي يعدّ وسيلة مثالية لحماية الذات من التهديد المرتبط بإدراك اعتباطية العالم الاجتماعي وعشوائيته. فمهما يحدث للشخص من أحداث طيبة أو سيئة، سيدركها على أنها نتيجة

لأفعاله، وهذا يعني أن العالم ينطوي على نظامية معينة ما دامت المخرجات المهمة تتبع نسقاً واضحاً وسببياً. وهكذا فإن اعتقاد الفرد بتحكمه الشخصي بالأحداث يمثل وسيلة ممتازة لإشباع دافعه العميق للاعتقاد بأنه يعيش في عالم منظم (Kay & Sullivan, 2013) .

- **بدائل تعويضية عن فقدان التحكم الشخصي**

توجد أدلة متشعبة على أن الناس يقاومون التخلي عن إدراكهم للتحكم في حياتهم. وهذه الأدلة تستند إلى تراث غني من التنظير والدراسات الامبريقية، من أبرزها **الأنموذج الثنائي لعمليات التحكم المدرك** two-process model of perceived control الذي توصل إليه Rothbaum 1982 وزملاءه، فالناس غالباً ما يحاولون حيازة التحكم ليس بجعل البيئة خاضعة لرغباتهم فحسب (**التحكم الابتدائي** primary control)، ولكن أيضاً بجعل أنفسهم خاضعين للقوى البيئية (**التحكم الثانوي** secondary control). ومن بين أنماط التحكم الثانوي المُدرك، إن الناس يعزون القوة إلى الآخرين، وهذا يسمح لهم **بالتحكم البديل** vicarious control عبر التماهي بهؤلاء الأقوياء. فالخضوع لقائد قوي أو جماعة قوية او إله يمكن أن يجعل الفرد شريكاً في قوتهم. فالفرد هنا يبحث عن الفهم ويشتق المعنى من أحداث لا يتحكم بها لكي يقبل بها. فكلا النمطين من التحكم المُدرَك وما ينبثق عنهما من سلوكيات انكماشية متنوعة انما هي جهود يبذلها الفرد للمحافظة على إدراكه للتحكم بدلاً من التخلي عنه. وقد لاحظوا في أنموذجهم الثنائي هذا «**أن المجال الديني يعدّ واحداً من أكثر المجالات غنى لقياس العلاقات بين ظواهر التحكم الثانوية**» (Rothbaum, et. al., 1982).

إن نظرية التحكم التعويضي CCT تفترض بأن ضمن سياق الدافعية للاعتقاد بوجود عالم يتبع نسقاً منظماً ومنهجياً، توجد تبادلية نفسية بين إدراكات الفرد عن نفسه وعن العالم الخارجي (Kay et. al., 2008). فالناس الذين لا يميلون إلى الاعتماد على تحكمهم الشخصي بالأحداث، قد يميلون إلى الاعتماد على وسائل بديلة لمنح العالم صبغة نظامية ومنهجية من خلال اعتقادهم وإقرارهم بوجود أنظمة خارجية للتحكم. وهذه الأنظمة، سواء كانت بيئة العمل أو الحكومة أو إله قادر على التدخل، تؤدي جميعاً وظيفة نفسية تتداخل مع اعتقادات الفرد بتحكمه الشخصي، إذ أن كلا هذين النمطين من الاعتقادات (أي التحكم الشخصي والخارجي) يعني ضمناً أن العالم لا تقع فيه الأحداث بصورة عشوائية. وعلى الرغم من أن الاعتقادات بالتحكم الخارجي لا تساعد الفرد بالضرورة للشعور بأنه يمتلك تحكماً ببيئته، إلا أنها تطمئنه أن كل ما يحدث في هذا العالم هو على الأقل "تحت التحكم". ولذلك، ولأجل المحافظة على صورة العالم النظامية، فإن هذين النوعين من المعتقدات (عن الذات وعن العالم الخارجي)، لا بد أنهما يتبادلان الوظيفة النفسية فيما بينهما (Kay & Sullivan, 2013).

ولذلك فإن أي تهديد لأي واحد من مصادر التحكم يؤدي إلى تقوية مصدر آخر، وكما يأتي (Kay, et. al., 2010 A): (١) إن تهديد التحكم الشخصي يؤدي إلى الاعتماد على مصادر التحكم الخارجي التعويضية، و(٢) إن التهديد لمصادر التحكم الخارجي، يؤدي إلى الاعتماد على مصادر التحكم الشخصي، و(٣) إن تهديد أحد مصادر التحكم الخارجي، يؤدي إلى الاعتماد على مصادر تحكم خارجية تعويضية بديلة، و(٤) إن تهديد أحد مصادر التحكم الشخصي يؤدي إلى الاعتماد على مصادر تحكم شخصية

تعويضية بديلة. كما تفترض النظرية أن التهديد الذي يطال التحكم الشخصي المُدرَك لدى الناس، يدفعهم إلى استعادة إحساسهم بالنظامية عبر ثلاث ستراتيجيات (Kay, et. al., 2009): (١) إسباغ النظام على الفوضى، واعتناق الخرافات ونظرية المؤامرة، و(٢) الدفاع عن شرعية المؤسسات السياسية الاجتماعية التي ينتظر منها توفير النظام، و(٣) الاعتقاد بوجود إله متحكم يتدخل في شؤون العالم.

- **دافعية الاعتقاد بالتحكم الإلهي**[٦]

إن أحد أوجه التبادل في الوظيفة النفسية بين التحكم الشخصي والتحكم الخارجي، يتمثل في محاولة الناس لحيازة إحساس بأنهم يتحكمون ببيئتهم من خلال المعتقدات والممارسات الدينية. فالاعتقاد بوجود قوة إلهية أو أي قوة غيبية أخرى يمكن أن يعوض الناس عن افتقادهم للتحكم بمخرجات حياتهم المهمة، وبذلك يتلافون جزئياً المشاعر غير المريحة الناتجة عن العشوائية وعدم اليقين (Hoogeveen, et. al., 2018). فبعد الأزمات التي تتسم بالفوضى وتجرد الناس من قدرتهم على التحكم الشخصي، تزداد اهتماماتهم الدينية ويتوجهون أكثر إلى السماء في محاولة لإسباغ النظامية على حياتهم بما يمكّنهم من فهم أسباب الأزمة ويجعلها أقل عشوائية (Park, 2005).

وقد خلصت نظرية التحكم التعويضي CCT إلى صياغة أربع فرضيات أساسية تتعلق بالعلاقة الهيدروليكية بين حاجة الناس للتحكم الشخصي بحياتهم (أي توافر النظامية واللاعشوائية) وبين الاعتقاد بوجود إله قوي ينظم العالم (التحكم الإلهي) (Laurin & Kay, 2017) :

١- عندما يواجه الناس العشوائية والفوضى بدلاً من النظامية، في حياتهم وبيئتهم، يقوى إيمانهم بوجود إله قوي.

٢- عندما يعاني الناس من انخفاض التحكم الشخصي بحياتهم، يقوى لديهم الإيمان بوجود إله قوي.

٣- عندما تضطرب قدرة نظام خارجي (كالحكومة مثلاً) يعتمد عليه الناس في منح النظامية لحياتهم، يقوى لديهم الإيمان بوجود إله قوي.

٤- عندما يعتقد الناس (أو يتم تذكيرهم) بوجود إله قوي، فإن ذلك يعزز من رغبتهم بالالتزام بتحقيق أهدافهم في الحياة، خصوصاً عندما يكون لديهم شكوك بقدراتهم، لأن الإله هنا يقوي إحساسهم بالنظامية.

الدراسة الرائدة المؤسسة لنظرية التحكم التعويضي CCT

لقد أجريت عشرات التجارب تحت مظلة "نظرية تبرر النظام"، أظهرت أن الناس غالباً ما يدافعون ويبررون ويقدمون الأعذار للأنظمة الاجتماعية التي يعيشون في ظلها، دفاعاً عن شرعيتها. وبالرغم من وجود تفسيرات نظرية عديدة لهذه الظاهرة، إلا أن هناك نقصاً في البراهين الامبريقية لتفسير هذا

[٦] إن نظرية التحكم التعويضي CCT الحالية تمثل توجهاً تنظيرياً جديداً في تقديم تفسير دافعي لسبب اعتقاد الناس بوجود الإله وحرصهم على تأطيره بعقائد دينية متنوعة عبر التاريخ، سبقه عدد مهم من تنظيرات نفسية أكاديمية أخرى مختصة بالأمر استناداً إلى منطلقات أخرى. إلا أن الورقة الحالية تختص حصراً بعمليات التحكم التعويضي المفسرة للاعتقادات الدينية، دون الخوض في تلك التنظيرات السابقة رغم أهميتها الكشفية على المستويين النظري والامبريقي.

الدافعية للدفاع عن الأنظمة الخارجية. ولذلك جاءت نظرية التحكم التعويضي CCT لسد هذا النقص عبر انبثاقها من مجموعة تجارب ساعدت على تفسير دافعية الناس للإيمان بهذا النوع من الأنظمة الخارجية، ومنها الاعتقادات الدينية (Kay et. al., 2008) .

وتعدّ دراسة Kay 2008 وزملاءه المتشعبة، هي الورقة البحثية الأساسية في تأسيس نظرية التحكم التعويضي CCT، إذ جرى اقتباسها (٦٠٢) مرة طبقاً لمحرك البحوث جوجول في شبكة الانترنت Google Scholar في أيلول ٢٠١٨. كما إن هذه الورقة ألهمت عدداً كبيراً من الأبحاث حول ميكانزمات التحكم التعويضي، وجرى مراجعتها في دراسة Landau 2015 وزملاءه (Landau et. al., 2015). ونظراً لأهمية هذه الدراسة التأسيسية للنظرية، سيخصص لها حيز لتبيان أهم فرضياتها ونتائجها.

- **دراسة: "الإله والحكومة: اختبار ميكانزمات التحكم التعويضي الهادفة لإسناد الأنظمة الخارجية".**

الباحثون: Kay & Gaucher & Napier & Callan & Laurin (2008)

المصدر: (Kay et. al., 2008)

استندت هذه الدراسة الكندية (التجريبية- الارتباطية) المؤلفة من خمس دراسات فرعية، إلى الفرضية القائلة أن **الناس يميلون إلى الدفاع عن الأنظمة الخارجية، كالحكومة والإله، حينما يضعف تحكمهم الشخصي أو يصبح مهدداً**. أجرى الباحثون مجموعة من التجارب في هذه الدراسة أظهرت وجود علاقة سببية بين انخفاض التحكم الشخصي المُدرك وبين ازدياد الدفاعات النفسية عن أنظمة خارجية، بضمنها ازدياد الاعتقاد بالتحكم الإلهي بالأحداث belief in a controlling God ، والدفاع عن نظام سياسي- اجتماعي شامل. كما اتضح أن انخفاض الشعور بالجدوى حيال الأنظمة الخارجية يقود إلى ازدياد الوهم المُدرك حيال التحكم الشخصي. واظهرت البيانات المبحوثة من ٦٧ دولة حول العالم أن انخفاض مستويات التحكم الشخصي بالأحداث يرتبط بازدياد مستوى الدعم للتحكم الحكومي.

وقد قدمت هذه الدراسة **أول إسناد لنظرية التحكم التعريضي** CCT، إذ أن المبحوثين (طلبة الجامعة الكنديين المتطوعين) الذين استدعوا أحداثاً من ماضيهم القريب لا يملكون تحكماً بها، أظهروا اعتقادات أقوى بوجد الإله (أو أي قوى غيبية مشابهة)، من أولئك الذين استدعوا أحداثاً يملكون تحكماً بها. إلا أنه في الوقت نفسه، اتضح أن إضعاف التحكم الشخصي بالأحداث لا يؤثر بالاعتقاد بالتحكم الإلهي بالأحداث لدى المبحوثين إلا عندما يتم الأخذ بالتغايرات في اعتقاداتهم بطبيعة الإله (متحكمة أم خالقة)، بوصفها متغيراً وسيطاً (يُنظر Figure-1).

كما سعت الدراسة إلى اختبار الفرضية القائلة بوجود **اتجاهية مزدوجة للتحكم الخارجي والشخصي** Bi-Directionality of external and personal control، أي إذا كانت الاعتقادات بشأن تحكم القوى الخارجية، والاعتقادات بشأن التحكم الشخصي، تؤديان الهدف الجامع نفسه (أي الاعتقاد بالنظام وعدم العشوائية)، فلا بد أن يحدث الأمر بكلا الاتجاهين. وهذا يعني أن الاعتقاد بتحكم النظم الخارجية حينما يتعرض للتهديد أو التحدي، فلا بد أن يتجه الناس لتعزيز اعتقاداتهم بتحكمهم الشخصي. وقد خلصت التجربة النفسية التي أجريت لهذا الغرض إلى إثبات صحة هذه

الفرضية. وهكذا، فليس انخفاض مشاعر التحكم الشخصي تنتج دعماً متزايداً للاعتقاد بتحكم الخارجية فحسب، لكن إدراك الأنظمة الخارجية على أنها تفتقر للتحكم يمكن أن يؤدي أيضاً إلى ازدياد أوهام التحكم الشخصي لدى الأفراد.

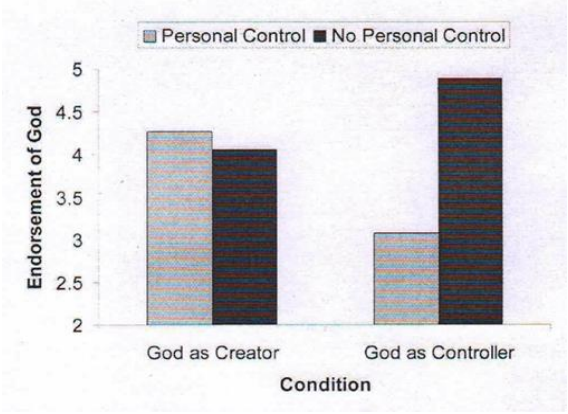


Figure 1. Mean endorsement of God as controller or creator as a function of personal control (Kay et. al., 2008).

دراسات ساندة ومطورة لنظرية التحكم التعويضي CCT

لقد تتابعت الدراسات فيما بعد لتقدم إسناداً لدراسة (Kay et. al., 2008) التأسيسية بما أضاف عمقاً لنظرية التحكم التعويضي CCT. وبذلك يمكن القول بوجود أدلة كافية -ارتباطية وتجريبية- في أن الاعتقادات الدينية عموماً، والاعتقاد بالتحكم الإلهي خصوصاً، تقوى بعد وقوع أحداث أو أزمات تهدد إدراكات الناس بوجود النظامية واللاعشوائية في حياتهم (Kay et. al., 2010 B) . وفيما يأتي إحاطة بنماذج منتقاة من تلك الدراسات:

١- دور القلق في التحكم التعويضي

تقترح نظرية التحكم التعويضي CCT أن انخفاض مشاعر التحكم الشخصي يسبب ازدياداً في الاعتقاد بتحكم الأنظمة الخارجية لأن العشوائية التي تصاحب الشعور بضعف التحكم تعدّ أمراً منفّراً وباعثاً على القلق. ولذلك فالنظرية تفترض أن القلق والاستجابة النفورية إنما يكمان خلف التأثيرات التحكمية التعويضية (Kay & Sullivan, 2013).

وقد أسهمت عدة دراسات في تقديم إسناد لهذا الجزء من النظرية، منها دراسة Laurin 2008 وزملاءها، التي تضمنت مزيجاً من منهجية تجريبية وارتباطية، إذ حاولت التحقق ما إذا كان القلق anxiety المصاحب للفرد حينما يجري تحفيزه في سياق يتسم بضعف التحكم الشخصي، سوف يؤدي إلى تقوية اعتقاده بالتحكم الإلهي بالأحداث. فقد طُلب من جميع المبحوثين أن يتخيلوا أنفسهم في سيناريو افتراضي – باعث على القلق- يتضمن سيرهم في الليل نحو بيتهم. وقد تم ترتيب المعالجات التجريبية، بما جعل نصف المبحوثين يشعرون بتحكم شخصي ضعيف، فيما النصف الآخر يشعرون بتحكم شخصي مرتفع. ثم قيست مستويات القلق لدى المبحوثين بأسلوب التقرير الذاتي، وبعدها طُلب

منهم تحديد مدى اعتقادهم بوجود إله يتحكم بالعالم. وقد أظهرت النتائج صحة الفرضية، إذ اتضح ان ازدياد القلق قادر على التنبؤ بالاعتقاد بالتحكم الإلهي، ولكن فقط في حالة ارتباط القلق بانخفاض الاعتقاد بالتحكم الشخصي. أما في حالة عدم وجود تهديد للتحكم الشخصي، لم يرتبط القلق بالاعتقاد بالتحكم الإلهي. هذه البيانات قدمت إثباتاً أن الانفعالات -وتحديداً القلق- تؤدي دوراً حاسماً في عمليات التحكم التعويضي (يُنظَر Figure-2) (Kay & Sullivan, 2013) (Laurin, et. al., 2008) .

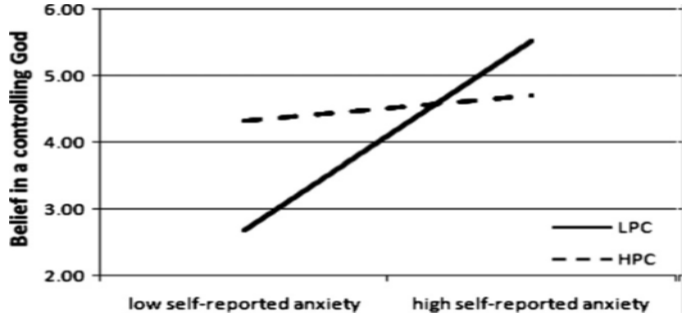


Fig. 2. Mean belief in a controlling God as a function of self-reported anxiety and condition (LPC: low personal control; HPC: high personal control) (Laurin, et. al., 2008).

٢- التبادلية التعويضية بين أنظمة التحكم الخارجية

طبقاً لنظرية التحكم التعويضي CCT ، فإن العملية النفسية التي ينظر الناس بواسطتها إلى العالم بوصفه نظامياً تعدّ عملية مائعة fluid ، إذ أن مصدراً "ضعيفاً" من مصادر التحكم (الخارجي أو الداخلي) يمكن تعويضه بمصدر آخر في إدراكات الناس. ويتفق هذا مع نظريات نفسية متنوعة ترى أن الدوافع النفسية يمكن تلبيتها بواسطة مدى واسع من مصادر قابلة لأن يحل بعضها محل البعض الآخر interchangeable sources. وقد أثبتت الدراسات الأربعة الفرعية المنشورة ضمن دراسة Kay 2010 وزملاءه المتشعبة، الإمكانية التبادلية ssubstitutability of external systems بين الأنظمة الخارجية (Kay & Sullivan, 2013) (Kay et. al., 2010 A).

ففي واحدة من هذه الدراسات الأربعة جرى اختبار هذه الفرضية بالاعتماد على تدهور الاستقرار السياسي، إذ جمعت البيانات في ماليزيا قبل أسبوعين من الانتخابات البرلمانية وبعدها بأسبوعين، وهذا وفر فرصة لتعرف التغيرات الطبيعية -وإنْ كانت مختصرة- الحادثة في الاستقرار السياسي. فما قبل الانتخابات، يبدو النظام السياسي أقل استقراراً لأن الناس لا يعلمون هوية الحكومة القادمة في المستقبل القريب. وهذا يدفع للافتراض أن الناس في هذه الحالة سيظهرون إيماناً أقوى بالتحكم الإلهي، بالمقايسة مع فترة ما بعد الانتخابات. وللتحقق من هذه الفرضية، جرى قياس الاستقرار السياسي المُدرَك perceptions of government stability، وإسناد الحكومةsupport for the government، والاعتقاد بالتحكم الإلهي، قبل الانتخابات وبعدها. وقد جاءت النتائج متسقة جداً مع نظرية التحكم التعويضي CCT، فقد أبدى الناس إدراكاً أقوى بعدم الاستقرار السياسي ورغبة أقل للدفاع عن شرعية الحكومة واعتقاداً أقوى بالتحكم الإلهي، في مرحلة ما قبل الانتخابات بالمقايسة مع ما بعدها. كما أظهر

تحليل المسار path analysis أن تناقص الاستقرار السياسي المُدرَك يتنبأ بتناقص الدفاع عن الحكومة، والذي بدوره يتنبأ بازدياد الاعتقاد بالتحكم الإلهي (Kay & Sullivan, 2013) (Kay et. al., 2010 A).

٣- التحكم التعويضي مفسراً للاعتناق الأيديولوجي والانتماء الهوياتي

سعت بعض الدراسات لتوظيف نظرية التحكم التعويضي CCT في تفسير حالات التطرف الأيديولوجي، بضمنها **الليبرتارية**[٧] والعقائد الدينية الأصولية والمغالاة في القومية والاشتراكية. فبالرغم من اختلاف هذه الايديولوجيات في المحتوى إلا أنها تشترك في تزويدها للناس بمشاعر التحكم نحو الأحداث العشوائية. فالايديولوجيا المتطرفة المرتبطة بالتحكم الشخصي (كالليبرتارية)، وتلك المرتبطة بالتحكم الخارجي (كالعقائد الدينية المتطرفة) تعد وسائل متكافئة لتلبية الحاجة البشرية الشاملة للاعتقاد بأن كل شيء قابل للتحكم وأن الأحداث ليست عشوائية أو اعتباطية. إلا أن بروز وقوة هذه الايديولوجيات – سواء المتصلة بالتحكم الشخصي أو الخارجي- يتغاير تبعاً للسياقات السوسيوثقافية sociocultural المؤقتة التي تظهر فيها (Kay & Eibach, 2013).

ففي دراسة Goode 2014 وزملاءها جرى اختبار نظرية التحكم التعويضي CCT، بطرح فرضية تتعلق بتسليط الضوء على دور الجماعات الاجتماعية في تحديد كيفية التعامل التعويضي مع المهددات الشخصية، انطلاقاً من "**نظرية الهوية الاجتماعية**"[٨]. ففي أربع تجارب أجريت لهذا الغرض، اتضح أن التهديد الذي يشعر به الفرد لتحكمه الشخصي -بوصفه عضواً في جماعة داخلية-، ودون أن يفقد إحساسه بتقدير الذات الجماعي collective self-esteem ، يمكن أن يدفعه للتماهي الدفاعي القوي مع جماعته هذه المعرضة للتهديد، فضلاً عن اشتداد تأييده الايديولوجي لها. فنزعة الأفراد هنا للتماهي الدفاعي مع جماعتهم الداخلية ولاشتداد تأييدهم لايديولوجيا معينة، تعويضاً عن فقدانهم للتحكم الشخصي وسعياً لإضفاء المعنى والنظامية على الأحداث، قد حدث تحديداً بتأثير عضويتهم في تلك الجماعة المعرضة للتهديد. فالأمر لا يتصل بالشعور بنقصان التحكم الشخصي الصرف، وإنما لأن هذا التهديد للتحكم الشخصي جاء متصلاً بانتماء الفرد لهوية اجتماعية معينة، أي لولا عضويته الانتمائية فيها ما حدث الشعور بفقدان التحكم (Goode, et. al., 2017). وبذلك نجحت نظرية التحكم التعويضي

---

[٧] الليبرتارية Libertarianism: فلسفة سياسية تمثل الصيغة المتشددة من الليبرالية الكلاسيكية classical Liberalism، إذ تؤكد بشدة على الحرية الشخصية الكاملة للأفراد بشرط أن لا يكون سلوكهم متعارضاً مع حرية الآخرين. وتعبّر هذه الفلسفة عن عدم ثقتها بالحكومة، وهو أمر له جذوره في "المذهب الفوضوي" (الأناركية) Anarchism في القرن التاسع عشر. والليبرتيون التقليديون لا يعارضون فرض الضرائب وبقية الإجراءات الحكومية الملزمة فحسب، بل يعارضون أيضاً العديد من البرامج الحكومية المفيدة كالضمانات الاجتماعية (Britannica Concise Encyclopedia, 2006).

[٨] نظرية الهوية الاجتماعية Social Identity Theory: تنسب في تأسيسها إلى الفرنسي Henri Tajfel في سبعينات القرن الماضي، ثم جرى تطويرها على يد John Turner. وتتلخص فرضيتها الأساسية في أن للأفراد الدافعية للتفتيش عن هوية اجتماعية إيجابية، عبر الحصول على تقويم إيجابي لجماعتهم بمقايستها بجماعات أخرى خارجية؛ بمعنى أن الهوية الاجتماعية هي "صورة الذات" Self–Image المشتقة من الفئات الاجتماعية التي يدرك الفرد أنه ينتمي إليها. وإن الفرد لا يمتلك ذاتاً شخصية واحدة فحسب، بل ذواتاً متعددة بعدد الجماعات التي ينتمي إليها (Tajfel & Turner, 2004).

CCT في إقامة صلة تفسيرية أكثر عمقاً لسلوك الأفراد في تماهياتهم الاجتماعية مع مصادر التحكم الخارجية، عبر تفاعلها الامبريقي مع نظرية الهوية الاجتماعية.

عوامل الثقافة والبناء الاجتماعي الاقتصادي في تحديد أنماط التحكم التعويضي

وثقت الكثير من الدراسات التي أغنت نظرية التحكم التعويضي CCT، وجود فروق ثقافية وأخرى اجتماعية اقتصادية في نزعات الناس للتعويل على مصادر التحكم الشخصي في مقابل مصادر التحكم الخارجي. وقد وثقت العديد من الدراسات تلك التغايرات في نتائج التحكم التعويضي بين الثقافات وضمنها، وتبعاً للتراتبيات الاجتماعية الاقتصادية، بما يشكل حافزاً للدراسات المستقبلية في حقل علم النفس الثقافي، ووسيلة لتحقيق فهم أوسع لعمليات التحكم التعويضي (Kay & Sullivan, 2013) .

١- ثلاثة أنماط من توجهات التحكم التعويضي (أنموذج تطويري للنظرية)

حدثت هذه الأنماط الثلاثة السائدة والمميزة على مدى التاريخ وعبر الثقافات، بالاستناد إلى مجموعة من العوامل الثقافية والاجتماعية التي بتفاعلها مع بعضها قد حفزت على ظهور هذه الأنماط المحددة للتحكم لدى الأفراد. وتقترح التنظيرات والدراسات أن الثقافات المختلفة تمارس تأثيرها في تحديد "**التحكمات الابتدائية**" primary control (أي **التحكم الشخصي** عبر محاولة الفرد للتحكم الفاعل في البيئة لجعلها ملبية لأهدافه)، و"**التحكمات الثانوية**" secondary control (أي **التحكم الخارجي** عبر محاولة الفرد لإيجاد بديل للذات لجعلها متوافقة مع البيئة)، فما أن تهدد التحكمات الابتدائية حتى يلجأ الفرد إلى الاعتقاد بمصادر التحكم الخارجي كالقوى الإلهية أو الأنظمة السياسية، للمحافظة على تحكماته الثانوية. وهذا كله وفر مرتكزاً مهماً لنظرية التحكم التعويضي CCT لصياغة أنموذج متعلق بالفروقات الثقافية في عمليات التحكم التعويضي model of cultural differences in compensatory control processes (Morling & Evered, 2006) (Rothbaum et. al., 1982) (Kay & Sullivan, 2013).

فالنمط الأول **(استبدال التحكم الشخصي بالتحكمين الإلهي والحكومي معاً** supernatural-government substitution**)** يتمركز في المجتمع ذي **النمط الأولي** Prototypic society (أي المجتمع الذي نشأ في الحضارات الكبرى قبل العصر الصناعي الحديث، في حدود القرن الثامن عشر)، حينما كان الناس يميلون إلى الاعتماد على مصادر التحكم الخارجي، وتحديداً التحكمين الإلهي والحكومي. وكان هذان المصدران منصهرين في بعضهما، إذ كان الناس يدركون القوى الدينية العليا والنظم السياسية على أنها مرتبطة ببعضها وأن أحدهما يعزز الآخر. وهذا يعني أن التحكمات الشخصية حينما كانت تتعرض للتهديد أو للخطر، يلجأ الناس إلى تحويل اعتقاداتهم بالتحكم نحو القوى الغيبية والسياسية معاً، أي إن هاتين المجموعتين من القوى لا تعملان على نحو هيدروليكي في هذا النمط، بل تعملان على نحو متزامن. وحتى إذا حدث تهديد لقوة التحكم في أحدهما فإن الناس يلجأون ببساطة إلى تعويض ذلك من خلال تعزيز اعتقادهم بقوة الآخر، ما داموا يعتقدون أنهما يتشابكان ببعضهما بإحكام (Kay & Sullivan, 2013).

أما في **النمطين الثاني والثالث**، فبدلاً من ميل الناس لتقوية اعتقاداتهم بالتحكمين الديني والسياسي معاً، فإنهم يميلون للاعتقاد بتحكم واحدٍ أو أكثر من مصادر التحكم الخارجي ليحافظوا على

رغبتهم بالتحكم حينما تتعرض للتهديد. ففي النمط الثاني **(استبدال التحكم الشخصي بالتحكم الحكومي**personal-government substitution) الذي ساد في المجتمعات الصناعية، يلجأ الناس إلى تعزيز اعتقاداتهم بالتحكم الحكومي حينما تتعرض تحكماتهم الشخصية للخطر، والعكس صحيح. وفي النمط الثالث **(استبدال التحكم الشخصي بالتحكم الإلهي** personal-supernatural substitution) يلجأ الناس إلى نقل اعتقاداتهم بالتحكم إلى عدة مصادر خارجية حينما يتعرض تحكمهم الشخصي للتهديد. وهذا يتضح في الكثير من الطوائف الدينية، عندما يرى أتباعها في الغالب أن المؤسسات السياسية والقيم الاجتماعية باتت فاسدة أو غير فاعلة، فيلجأون إلى إعلاء اعتقاداتهم بتحكم القوى الإلهية (بدلاً من الحكومية) حينما لا يستطيعون ممارسة تحكماتهم الابتدائية (Kay & Sullivan, 2013).

٢- الفردانية والجمعانية وتأثيرهما في أنماط التحكم التعويضي

إن الدرجة النسبية **للجمعانية** أو **الفردانية** يمكن أن تفسر كيف يدرك الناس في ثقافة معينة مفهوم التحكم وكيف يسعون إليه. فالجمعانية collectivism تشير إلى المدى الذي يرى الناس فيه أنفسهم منغمسين بشكل لا مفر منه في أنساق من روابط اجتماعية كلية، فيما ترتبط الفردانية individualism بالفهم الذري للذات الذي يعطي الأولوية للهوية الشخصية على الهويات الجماعية (Kay & Sullivan, 2013).

وقد لاحظ علماء الانثربولوجيا منذ وقت بعيد أن أنماط الفهم المختلفة بشأن التحكم الشخصي موجودة عبر السياقات الثقافية، إلا أنه في علم النفس الاجتماعي، الفكرة القائلة أن بُعد "الجمعانية-الفردانية" يوفر أساساً للتوجهات التحكمية، لم تصبح بارزة إلا مع أعمال Weisz 1984 وزملاءه بالاعتماد على الأبحاث القائلة أن الناس في البلدان غير الغربية يميلون إلى تطوير مركز خارجي أقوى للتحكم more external locus of control ، إذ جادلوا أن الناس في الثقافات الجمعانية (كاليابان) يعطون الأولوية للتحكم الثانوي (الخارجي)، فيما التحكم الابتدائي (الشخصي) يكون سائداً في الثقافات الفردانية (كالولايات المتحدة الأمريكية) (Weisz et. al., 1984). وفي دراسات أحدث، وجدت أدلة ساندة إضافية لهذا التحليل. ففي الولايات المتحدة، وجد أن المكانة الاجتماعية الاقتصادية الأوطأ lower socioeconomic status(التي تميل أن تكون مؤشراً لتوجهات جمعانية أكبر) تتنبأ بتحكم شخصي مُدرك أقل، وبنزعة لتفسير الأحداث بعوامل بيئية خارج التأثيرات الفردية (Kraus et al., 2009) .

وفي الحقيقة، وعبر تنويعة من المواقف الثقافية، فإن الفردانية ترتبط بالرغبة بالتحكم الشخصي، وبالتعويل على التحكم الشخصي عند التعامل مع الأخطار والمهددات، فيما الجمعانيون غالباً ما يتبعون أنماطاً أخرى للمحافظة على التحكم تقع ما وراء قدراتهم الشخصية المباشرة، كالتقتيش عن تحكمات بديلة أو غير مباشرة لدى الجماعات أو الأفراد الأقوياء (Kay & Sullivan, 2013). ولهذا ميكانزمات معرفية cognitive mechanisms أوضحها Ji 2000 وزملاءه إذ وجدوا في ملاحقتهم لهذه التباينات الثقافية في التوجهات التحكمية أن الجمعانيين يميلون إلى الإدراك والتفكير بطريقة أكثر كليانية holistic واعتماداً على البيئة، وأكثر ميلاً لإدراك الأحداث على أنها نتاج لمصادر ثانوية (خارجية) للتحكم (Ji et. al., 2000).

٣- الأمان الوجودي متنبئاً بأنماط التحكم التعويضي (أنموذج تطويري للنظرية)

ضمن هذا الإطار الاجتماعي الاقتصادي نفسه، تفترض نظرية التحكم التعويضي CCT أن مستوى "**الأمان الوجودي**"[٩] في المجتمع، يمكن أن يتفاعل مع "الجمعانية- الفردانية" الثقافية لتنتج عنها بشكل متمايز أنماط التحكم التعويضي الثلاثة السابقة الذكر.

فالأمان الوجودي متغير بنيوي اجتماعي معقد، يحدد إلى أي مدى يستطيع النظام الاجتماعي أن يوفر للأفراد حماية مناسبة ضد الأخطار الكبيرة كالحروب والأمراض والنكبات، فضلاً عن دخل معيشي مناسب ومصادر للرفاه الاجتماعي. وفي كلا نهايتي متصل الأمان الوجودي، نستطيع أن نتبين نمطين "مثاليين" للمجتمع. فالمجتمع الذي لا يوفر لأفراده ما يكفي من الأمان الوجودي، يطلق عليه تسمية "**النظام المضطرب**" disordered system، الذي يرى فيه الناس مؤسساتهم القانونية والاقتصادية بأنها غير كفوءة وفاسدة وعاجزة عن توفير الحماية لهم ضد الأخطار الخارجية. وفي المقابل، فإن المجتمعات التي توفر لأفرادها مستوى عالياً من الأمان الوجودي، يمكن وصفها **بالأنظمة المستقرة** ordered systems، التي فيها الناس يثقون بمؤسساتهم القانونية والاقتصادية ويرونها منتجة وقابلة للتعويل عليها. وقد سعى Kay 2013 وزملاءه ضمن نظريتهم للتحكم التعويضي إلى صياغة أنموذج في التنبؤ بأنماط التحكم التعويضي العابرة للثقافات يأخذ بالحسبان كلاً من **البعد الثقافي** (الجمعانية- الفردانية)، **والبعد البنيوي الاجتماعي**social structural (الأمان الوجودي). ويستند الأنموذج هذا إلى العديد من الأدبيات السابقة. وإن اختبار التفاعل بين "الجمعانية- الفردانية" وبين "الأمان الوجودي" قد أظهر إمكانية تطوير أنموذج يتألف من أربعة "**أنماط مثالية**" ideal types ثقافية ممكنة (Kay & Sullivan, 2013).

ففي الأنظمة المستقرة (تتمتع بالأمان الوجودي) ذات **الثقافة الجمعانية، يعطي** الناس الأولوية للتحكم الخارجي، ويميلون إلى الاعتماد على التحكم الجمعي أو العلائقي collective or relational control بوصفه قاعدة أساسية (Brewer & Chen, 2007). ومعنى ذلك أن الناس في الأنظمة المستقرة الجمعانية، عندما تهدد تحكماتهم الجمعية أو الشخصية، يميلون إلى تبني اعتقادات بالتحكم التعويضي تتبع نمط المصادر الدينية- الحكومية في وقت واحد، وإذا ما تعرض أحد هذين المصدرين إلى

---

[٩] الأمان الوجودي existential security: نظرية في علم الاجتماع صاغها Norris & Inglehart 2004، استناداً إلى معطيات مسحية إحصائية تتعلق بالتنمية البشرية والتفاوت في الدخل المعيشي للمجتمعات، إذ خلصت إلى أن الانتقال من المجتمعات الدينية إلى المجتمعات العلمانية يعتمد على مستوى الأمان المادي الذي يشعر به المجتمع. فأهمية الدين (القيم والمعتقدات والممارسات) حسب النظرية تتضاءل في البلدان التي يشعر المواطنون فيها بأمان وثقة أكبر بقدرتهم على الصمود اليومي في الحياة بسبب تصاعد مستويات الرفاهية، أي نتيجة شعورهم بالأمان الوجودي المرتبط بالمساواة الاجتماعية الاقتصادية. للمزيد عن هذه النظرية يُراجع مصدرها الأساسي:

Norris, P. & Inglehart, R. (2004). *Sacred and secular. Religion and politics worldwide*. New York: Cambridge University Press.

التهديد، فيلجأ الناس إلى تقوية اعتقادهم بالمصدر الآخر، لأن مصادر التحكم الخارجي هذه (أي الدينية والحكومية) ترتبط ببعضها بقوة. فالناس ينظرون إلى المؤسسات السياسية والاجتماعية على أنها مدعومة أو مشرعنة بطريقة ما من جانب الحق الإلهي (Kay & Sullivan, 2013).

أما في الأنظمة المستقرة (تتمتع بالأمان الوجودي) ذات الثقافة الفردانية فإن هيمنة الطابع العلماني في هذا النمط الثقافي هو المسؤول الأكبر عن الطبيعة المتفردة لعمليات التحكم التعويضي فيه. فالأفراد في هذه المواقف يعطون الأولوية للتحكم الشخصي فيظهرون نمطاً من الاعتقادات تتبع أنموذج "**الشخصي- الحكومي**" بالتبادل، إذ يتجهون إلى تغليب مصادر التحكم الحكومية حينما تتهدد قدراتهم الشخصية على التحكم، والعكس صحيح. وهذا النمط يتضح بشكل خاص في بلدان الديمقراطية الاجتماعية، كالسويد مثلاً، حيث مستويات عالية من العلمانية والفردانية الثقافية تتعايش مع دعم قوي يقدمه الناس للحكومة المركزية (Kay & Sullivan, 2013).

وبالانتقال إلى **الأنظمة المضطربة** (تفتقر للأمان الوجودي) **ذات الثقافتين الفردانية أو الجمعانية**، فإن نقص الإيمان بالمؤسسات القانونية والاقتصادية يشجع الناس على الاعتماد على المصادر الغيبية للتحكم التعويضي. فقد قدمت الدراسة التأسيسة لنظرية التحكم التعويضي CCT (تم تناولها بالتفصيل في بند سابق) برهاناً عن طريق مسح القيم العالميWorld Values Survey أن الناس في البلدان التي يرون فيها حكومتهم فاسدة، لا يعتمدون على الحكومة في عمليات التحكم التعويضي، بل يجدون في المصادر الغيبية بديلاً عن ذلك في محاولة لصيانة اعتقاداتهم بالتحكم الخارجي في ظل غياب الأمان الوجودي (Kay & Sullivan, 2013) .

كما يعدّ التفكير الخرافي ونظرية المؤامرة Conspiracy theory وسائل يطمئن من خلالها الناس أن العالم ينطوي على نظامية معينة. فالخرافات تسمح للناس بتأويل الأحداث التي تبدو عشوائية أو غير قابلة للتفسير، والشعور بأنهم لديهم مقداراً من التحكم بالمخرجات تبدو خارجة عن إرادتهم. وبالطريقة نفسها، فإن نظريات المؤامرة تمنح التماسك والتنظيم لوقائع تفتقر تماماً إلى أي صلات واقعية فيما بينها. وهذا كله، بحسب البراهين الامبريقية، يساعد الناس على حماية شعورهم بتوافر النظامية في حياتهم (Laurin & Kay, 2017).

وفي إطار التفكير الخرافي بديلاً تعويضياً عن ضعف التحكم الشخصي، بحثت دراسة Greenaway 2013 وزملاءها في جذر بعض المعتقدات اللاعقلانية، فصاغت فرضية تقول أن الاعتقاد بإمكانية التنبؤ بالمستقبل باستخدام القدرات الخارقة precognition يقوي من قدرة الفرد المُدرَكة لممارسة التحكم بالأحداث المستقبلية، وبالنتيجة فإن هذا الاعتقاد بالاستبصار الخارق سيكون أقوى عندما يكون الناس راغبين بشدة بالتحكم في وقت يكونون مفتقرين له. وقد أظهرت التجارب الثلاثة التي أجريت صحة هذه الفرضية (Greenaway et. al., 2013).

ومع ذلك، فبالرغم من أن الأفراد في الأنظمة المضطربة يميلون إلى التعويل على مصادر التحكم الخارجية الغيبية، فإن عمليات التحكم التعويضي تختلف عبر الأنظمة المضطربة، بوصفها **وظيفة للجمعانية- الفردانية**. ففي الثقافات الفردانية تحت ظروف الأنظمة المضطربة، يصبح التحكم

الشخصي أمراً بالغ الأهمية، ويعتمد الناس على المعتقدات والتفسيرات الغيبية حينما تهدد تحكماتهم الشخصية. إلا أن في حالة الثقافات الجمعانية تحت ظروف الأنظمة المضطربة، فإن مجموعات صغيرة من الأفراد (غالباً يرتبطون بعلاقات قرابية) يعملون نمطياً على ممارسة التحكم الجمعي بإنجاز أهدافهم عبر التعاون فيما بينهم، لكنهم يتحولون إلى التحكمات الغيبية عندما تكون قوة الجماعة غير كافية (Kay & Sullivan, 2013).

نظرة نقدية لنظرية التحكم التعويضي CCT

بعد المراجعة الشاملة التي قُدمت في البنود السابقة للتنظير الأكاديمي والنتائج الامبريقية الخاصة بنظرية التحكم التعويضي CCT، يمكن تقديم الملاحظات التقويمية الآتية:

١- إن الإطار البحثي الأساسي الذي تحركت فيه النظرية ودراساتها هي البيئة الغربية (أمريكا وكندا بشكل خاص)، مع حيز محدود لمقايسات عبر ثقافية أجريت مع مجتمعات آسيوية. أما بقية البيئة الآسيوية والبيئة العربية والشرق أوسطية فهي غائبة تماماً عن هذه الفضاء البحثي والتنظيري، وهو ما يستدعي إطلاق الاهتمام الأكاديمي في هذه الدول للمباشرة بالإحاطة الأكاديمية بهذا المبحث الجوهري.

٢- بسبب هذه المحدودية الجغرافية لحركة النظرية، بما تعنيه من محدودية في مقاربة الخلفية السوسيوسياسية والسوسيوثقافية لظاهرة التحكم التعويضي – بشقها الإلهي والسياسي- فإن العديد من الفرضيات والاستنتاجات التي قدمتها النظرية ودراساتها في إطار عبر ثقافي، تبقى محط تساؤل وشك ريثما يتم اختبارها في مدى عالمي أوسع.

٣- يُلاحظ أن المتغيرات الوسيطة التي اعتمدتها الدراسات المنبثقة عن النظرية، لاختبار الصلة التوليدية (التفسيرية) بين انخفاض التحكم الشخصي واشتداد الاعتقاد الدافعي بالتحكم الإلهي أو الحكومي، لم تكن شاملة بما يكفي، إذ اقتصرت على متغيرات مهمة محدودة كالقلق الشخصي، وإدراك الفساد الحكومي، والهوية الاجتماعية، والأمان الوجودي، والجمعانية -الفردانية. ويعزى ذلك إلى محدودية عمر النظرية، إذ ما يزال المجال الزمني والتنظيري متاحاً لإدخال متغيرات نفسية واجتماعية وسياسية أشد تعقيداً وجذرية في المعادلات التجريبية والارتباطية. ومع ذلك أفلحت النظرية رغم عمرها القصير نسبياً في اشتقاق نماذج لأنماط تحكمية تعويضية تفسر الدافعية البشرية لاستعادة الإحساس بالنظامية وتجنب العشوائية المُدرَكة، سواء في علاقة الناس بالنظم الغيبية أو السياسية.

٤- يُلاحظ أن الحجم النوعي والكمي للدراسات الارتباطية المنبثقة عن نظرية التحكم التعويضي CCT، ما يزال محدوداً نسبياً بالمقايسة مع دراساتها التجريبية. وإذا كانت للمنهج التجريبي الأحقية الأولى المجدية في تثبيت أركان أي نظرية نفسية واختبار فرضياتها، فإن ذلك سيظل ناقصاً أو مقيداً في حدود معملية مصطنعة ما لم يتم تعضيده ميدانياً على نحو تأصيلي وإغنائي في الدراسات الارتباطية الميدانية. يضاف إلى ذلك أن جزءاً مهماً من تجارب نظرية التحكم التعويضي CCT قد استند إلى معالجات يغلب عليها الإصطناع أو قلة الواقعية إلى حد ما، إذ يصعب تقنين (تقوية أو

إضعاف) اعتقاد دافعي عميق كالتحكم الإلهي خلال دقائق، ثم انتظار نتائج يراد منها أن تقدم تفسيراً محكماً للظاهرة. ومن هنا تبرز أهمية المنهج الارتباطي أو شبه التجريبي لتلافي هذا الخلل عبر تصاميم بحثية مبتكرة لاستنطاق الظاهرة واكتشاف أعمق ديناميا تها على أسس موضوعية راسخة.

٥- ولاستكمال النقطة النقدية السابقة، يُلاحظ – بالصلة مع محدودية الدراسات الارتباطية- أن القياس النفسي لمفهوم "الاعتقاد بالتحكم الإلهي" ما يزال في مراحله الإبتدائية ولم يدخل في نطاق التعددية العاملية للمفهوم، إذ ما يزال قياسه مقتصراً إما على أسئلة مفردة أو على مقاييس قليلة الفقرات جداً (فقرتين فقط أحياناً)، بفرض أحادية البُعد فيه. وهو أمر – شأنه في ذلك شأن كل الظواهر النفسية في مراحلها التأسيسية المبكرة- يتطلب تطويراً ضرورياً للكشف عن الأبعاد الفرعية المتعددة للظاهرة، إذ لا يمكن التسليم أن هذا الاعتقاد يقع في إطار أحادي فقط هو الإدراك الدافعي لوجود إله متحكمٍ من عدمه. فمن بين الاحتمالات المطروحة بهذا الشأن، هو تطوير المقاييس الحالية نظرياً لتشمل فقرات إضافية ثم فحصها بالتحليل العاملي الاستكشافي، أو افتراض وجود مكونات أخرى للظاهرة ثم فحصها بالتحليل العاملي التوكيدي.

المصادر

Baumeister, R. F. (2002). Religion and psychology: Introduction to the special issue. *Psychological Inquiry*, 13, 165–167.

Brewer, M. B. & Chen, Y. (2007). Where (who) are collectives in collectivism? Toward conceptual clarification of individualism and collectivism. *Psychological Review, 114,* 133-151.

Britannica Concise Encyclopedia (2006). *Libertarianism.* Chicago: Encyclopedia Britannica, Inc.

Goode, C., Keefer, L. A., Branscombe, N. R., & Molina, L. E. (2017). Group identity as a source of threat and means of compensation: Establishing personal control through group identification and ideology. *European Journal of Social Psychology,* 47(3), 259–272.

Greenaway, K. H., Louis, W. R., & Hornsey, M. J. (2013). Loss of Control Increases Belief in Precognition and Belief in Precognition Increases Control. *Plos, One*, 8(8), e71327.

Hoogeveen, S., Wagenmakers, Er., Kay, A. C., & Van Elk, M. (2018). Compensatory control and religious beliefs: a registered replication report across two countries. *Comprehensive Results in Social Psychology,* 3, 3, 240-265.

Ji, L., Peng, K., & Nisbett, R. E. (2000). Culture, control, and relationships in the environment. *Journal of Personality and Social Psychology, 78,* 943-955.

Jost, J. T., Banaji, M. R., & Nosek, B. A. (2004). A decade of system justification theory: Accumulated evidence of conscious and unconscious bolstering of the status quo. *Political Psychology*, 25, 881–920.

Jost, J. T., kay, A. C., & Thorisdottier, H. (2009). *Social and Psychological Bases of Ideology and System Justification*. Oxford University Press.

Kay, A. C., Gaucher, D., Napier, J. L., Callan, M. J., & Laurin, K. (2008). God and the government: Testing a compensatory control mechanism for the support of external systems. *Journal of Personality and Social Psychology*, 95 (1), 18–35.

Kay, A. C., Whitson, J. A., Gaucher, D., & Galinsky, A. D. (2009). Compensatory control: Achieving order through the mind, our institutions, and the heavens. *Current Directions in Psychological Science,* 18(5), 264–268

Kay, A. C., Gaucher, D., McGregor, I., & Nash, K. (2010 A). Religious belief as compensatory control. *Personality and Social Psychology Review,* 14, 37-48.

Kay, A. C., Shepherd, S., Blatz, C. W., Chua, S. N., & Galinsky, A. D. (2010 B). For God (or) country: The hydraulic relation between government instability and belief in religious sources of control. *Journal of Personality and Social Psychology,* 99 (5), 725–739.

Kay, A. C., & Eibach, R. P. (2013). Compensatory Control and Its Implications for Ideological Extremism. *Journal of Social Issues*, 69(3), 564-585.

Kay, A. C., & Sullivan, D. (2013). Cultural unity and diversity in compensatory control processes. In M. J. Gelfand, C.-y. Chiu, & Y.-y. Hong (Eds.). *Advances in culture and psychology*, p. 181–226. Oxford University Press.

Kraus, M. W., Piff, P. K., & Keltner, D. (2009). Social class, sense of control, and social explanation. *Journal of Personality and Social Psychology,* 97, 992-1004.

Landau, M. J., Kay, A. C., & Whitson, J. A. (2015). Compensatory Control and the Appeal of a Structured World. *Psychological Bulletin*, 141(3), 694-722

Laurin, K., Kay, A. C., & Moscovitch, D. A. (2008). On the belief in God: Towards an understanding of the emotional substrates of compensatory control. *Journal of Experimental Social Psychology*, 44 (6), 1559-1562.

.Laurin, K., & Kay, A. C. (2017) The motivational underpinnings of belief in God. *Advances in experimental social psychology*, 56, 201-257.

Morling, B., & Evered, S. (2006). Secondary control reviewed and defined. *Psychological Bulletin,* 132, 269-296.

Park, C. L. (2005). Religion as a meaning-making framework in coping with life stress. *Journal of Social Issues*, 61(4), 707–729.

Pew Research Center (2012). *The Global Religious Landscape*. Washington, DC: Pew Research Center. Retrieved from https://www.pewforum.org/2012/12/18/global-religious-landscape-exec/

Rothbaum, R., Weisz, J. R., & Snyder, S. S. (1982) Changing the world and changing the self: A two-process model of perceived control. *Journal of Personality and Social Psychology*, 42, 5–37.

Sedikides, C. (2010). Why Does Religiosity Persist? *Personality and Social Psychology Review*, 14 (1), 3-6.

Tajfel, H. & Turner, C. T. (2004). The Social Identity Theory of Intergroup Behavior. In: J. T. Jost & J. Sidanius (Eds.) *Political Psychology*. New York: Psychology Press, pp. 276 – 293.

Weisz, J. R., Rothbaum, F. M., & Blackburn, T. C. (1984). Standing out and standing in: The psychology of control in America and Japan. *American Psychologist*, 39, 955–969.

إشكالية نموذج السلام الليبرالي في مجتمعات النزاع المسلمة

دراسة نموذجي السلام في العراق ومدينة كادونا النيجيرية

سليم سوزة[١٠]

يعزو الكثير من الباحثين أسباب فشل مشروع "**السلام الليبرالي**" في بعض المجتمعات المنقسمة، سيما المسلمة منها، الى عدم موائمة الليبرالية مع هذه المجتمعات أو الى خصوصية تلك المجتمعات الثقافية التي ترفض قيم الليبرالية الغربية، وبالتالي الى إشكالية الدولي ـ المحلي، تلك الورطة الثقافية التي لا يستطيع الفاعل الدولي التخلّص منها في أي عملية من عمليات صناعة السلام. تجادل هذه الورقة أن فشل مشروع السلام الليبرالي في المجتمعات غير الليبرالية، كالمجتمعات المسلمة مثلاً، ليس بسبب رفضها الأصيل لليبرالية ولا علاقة للأمر بشكل النظام السياسي المراد تطبيقه، بل يتعلق الأمر بالطريقة التي يعتمدها الفاعل الدولي في عملية بناء السلام. لكي تنجح عمليات بناء السلام (بشكل عام) في المجتمعات المسلمة ولكي تستجيب لها تلك المجتمعات إيجاباً، تطرح هذه الورقة نقطتين مهمتين، **الأولى**: يجب أن تنطلق مشاريع السلام من "حاجة" تلك المجتمعات أولاً وليس من "رغبة" المجتمع الدولي. **الثانية**: يجب الأخذ بنظر الاعتبار مكانة الدين عند تلك المجتمعات وتوظيفه بشكل مناسب في مشاريع صنع السلام. ما يُفشل نموذج "السلام الليبرالي" هو تجاهل القائمين عليه لهاتين النقطتين في أحيانٍ كثيرة.

مقدمة

مازالت مشكلة النزاعات المجتمعية تمثل تحدياً حقيقياً للمجتمع الدولي بوصفها مشكلة لا تهدّد أمن وسلام دول النزاع فقط وإنما أمن وسلام المجتمع الدولي أيضاً. لقد أخذت مشاريع صناعة السلام حيزاً مهماً في اهتمامات المجتمع الدولي وصار الحديث عن دعم المجتمعات المنقسمة وتأهيلها نحو الاستقرار والتنمية أولوية قصوى عند الفاعل الدولي، وبالفعل تدخّلَ المجتمع الدولي في عدد كثير من الدول غير المستقرة بغية صناعة السلام والوصول الى حالة الاستقرار المنشودة. مازال الفاعل الدولي يعتقد أن الحل الليبرالي أفضل الحلول لإنتاج السلام، وأن حزمة "السلام الليبرالي" ـ وهي حزمة سياسات كاملة بما فيها الديمقراطية، الانتخابات العامة، الدستور، مؤسسات المجتمع المدني، الحرية الفردية، اقتصاد

[١٠] سليم سوزة كاتب وباحث عراقي، طالب دكتوراه في قسم دراسات العدالة الاجتماعية Justice Studies في جامعة ولاية أريزونا الأمريكيَّة. له العديد من المقالات والأبحاث المنشورة في الصحف والمواقع وهي كتابات في السياسة، علم الاجتماع، الدراسات الثقافية، الدراسات الدينية، دراسات شرق أوسطية. suzah1@yahoo.com.

السوق . لهي الأكثر قدرة على ضبط ديناميات الصراع نظراً لإيمانها وتأكيدها على الحريات بشكل عام. يحاول الفاعل الدولي تطبيق الخيار الليبرالي في المجتمعات المنقسمة وفق المقاربة التقليدية التي تعتقد أن فرص صناعة السلام في مثل هذه المجتمعات تبدأ بتبنّي حقيقي لليبرالية من الأعلى الى الأسفل، أي تُفرَض تلك السياسات من الحكومة على مواطنها دون الالتفات الى حاجة هؤلاء المواطنين ووجهة نظرهم في شكل نظامهم السياسي وطريقتهم في إدارة حياتهم الاجتماعية.

لم تجلب هذه الرؤية سوى مزيد من التدهور في المستوى الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والأمني للمجتمعات المنقسمة على نفسها، على الأقل في أغلب المجتمعات التي تدخّلَ فيها الفاعل الدولي بشكل مباشر. لنتذكر هنا تجربة العراق وكيف أن نموذج صناعة السلام التي تبناه الفاعل الدولي لم تحقق أهدافها في دعم الاستقرار وبناء مجتمع آمن من الحروب والنزاعات المحلية. في نفس الوقت، لا يعني هذا أن المقاربة المحلية هي الأفضل أو الأكثر فاعلية وقدرة على إنتاج السلام فيما لو ترك المجتمع الدولي الفاعل المحلي حراً في إدارة النزاع وضبط مسارات العنف في مجتمعه. في الحقيقة، لا تناقش هذه الورقة ذات المفهوم للسلام الليبرالي نفسه ولا تعقد مقارنات بين الليبرالية وبين أنظمة أخرى لمعرفة أيّها أفضل لصناعة السلام، كما أنها لا تنحاز للمقاربة المحلية على حساب المقاربة الليبرالية الدولية أو العكس، بل تتعرض هذه المقالة للسؤال المهم: هل أن فشل مشاريع السلام في مجتمعات النزاع المسلمة يعود لليبرالية نفسها كنظرية سياسية/اقتصادية أم أن ذلك الفشل يتعلق بطريقة تعاطي الفاعل الدولي مع الثقافة المحلية وعدم قدرته على التأثير فيها وتحفيزها للمشاركة في عمليات بناء السلام؟

تجادل هذه الورقة بأن فرض نموذج "السلام الليبرالي" على المجتمعات المسلمة من خلال بناء مؤسسات الدولة من الأعلى لا تصنع سلاماً ولا تبني استقراراً بالضرورة مادام أنها "رغبة" الفاعل الدولي وليس "حاجة" يبتغيها أبناء تلك المجتمعات. ما تطرحه هذه الورقة هو أن فشل مشاريع السلام في الدول المسلمة لا علاقة له بموقف الشعوب المسلمة من الليبرالية أو بتناقض المحلي مع الدولي . على أهمية هذه النقطة . وإنما بفشل الفاعل الدولي في معرفة "حاجة" تلك الشعوب قبل "رغبتها". كما تتطرق الورقة الى أهمية استثمار الدين في صناعة السلام باعتبار أن معظم الصراعات الاجتماعية . حتى السياسية والإثنية والقومية منها . يتم استخدام الدين فيها لتجنيد أكثر عدد ممكن من الأتباع.

تستعرض المقالة في القسم الأول تاريخ ما يسمى بالسلام الليبرالي وآراء أهم الباحثين، مؤيدين ومعارضين، بخصوصها، فيما تتعرض في قسمها الثاني الى تجربة دولتين مسلمتين، العراق ونيجيريا (ما حصل في مدينة كادونا النيجيرية تحديداً)، وكيف لعب الدين دوراً مهماً في صناعة السلام والاستقرار المجتمعي في هاتين التجربتين لفترة معينة. أما القسم الثالث فهي خلاصة البحث وأهم الاستنتاجات التي توصّلت إليها الورقة. أخيراً، يضع الباحث اعترافه يشير فيها الى نقاط قصور البحث ونقوصاته.

السلام الليبرالي

يرى كثير من المراقبين أن "فشل" المجتمع الدولي والقوى الغربية في إحلال السلام في المجتمعات المنقسمة، خصوصاً المجتمعات المسلمة، كان بسبب الرؤية التي يعتمد عليها الفاعل الدولي في محاولته لصناعة السلام. مازال اللاعبون الدوليون يرون أن نجاح فرص الاستقرار في المجتمعات المنقسمة

مرهون بمدى التزامها بالليبرالية بوصفها منهج متكامل ورصين يدعو الى الديمقراطية التعدّدية وخيار اقتصاد السوق كخيار مثالي يفرضه المنطق العقلاني، وبغير الليبرالية يصبح من الصعب الحديث عن مجتمع مستقر وآمن. تركز هذه الرؤية على ضرورة دعم المجتمع الدولي لما يعرف بالسلام الليبرالي (أو السلام الديمقراطي) في المجتمعات التي تعاني نزاعاً اجتماعياً، وهو سلام مشروط بتفاعل القوى الحكومية المحلية مع رؤية الفاعل الدولي والاستجابة الإيجابية لوجهات نظره وتنظيراته للدولة الحديثة والمجتمع العلماني. يعتقد باحثون ان المشروع الديمقراطي الليبرالي، وأن أرجعه بعض المراقبين الى المرحلة التي تبدأ من عام ١٨١٥، إلّا أنه أقدم بكثير من هذا التاريخ طالما أن الأسس العامة لليبرالية ودعائمها الرئيسية ترجع الى عهد الإغريق (Barkawi & Laffey, 1999). أما أول من صاغ مصطلح "السلام الليبرالي" فهو مايكل دويل في مقالته الموسومة "كانط، التراث الليبرالي والشؤون الخارجية" حيث يجادل دويل بأن الليبرالية هي منشأ السلام في المجتمعات وأنها ضمانة للاستقرار وعدم الدخول في نزاعات مسلحة، ليس فقط بين الدول المختلفة وإنما بين مكونات المجتمع الواحد والدولة الواحدة أيضاً (Doyle, 1983). يخلص دويل الى هذه النتيجة من خلال تحليل متعدد المنظور لتاريخ الدول الليبرالية وكيف أن الليبرالية منعت (وتمنع) هذه الدول من أن تحارب بعضها بعضاً نتيجةً لعدة أسباب، اجتماعية وسياسية واقتصادية، مرتبطة ارتباطاً ميكانيكياً بهذا النوع من الأنظمة. ففي الأنظمة الليبرالية، خلافاً للدكتاتوريات الملكية أو الجمهورية، يكفل الدستور حرية الأفراد ويصونها، وليس ثمّة قرار يتخذه الحاكم ما لم يوافق عليه هؤلاء الأفراد من خلال من يمثلهم في المؤسسة التشريعية، بالتالي يصعب على الحاكم اتخاذ قرار كقرار الحرب إن حصلت معارضة مجتمعية وسياسية له. في حين لا يحتاج الدكتاتور الى موافقة شعبه أو مَن ينوب عنهم إذا ما قرر الحرب. أما من الناحية الاقتصادية، فالليبرالية ومن خلال تشجيعها لاقتصاد السوق والتحفيز على الدخول في اتفاقات تجارية، كمنظمة التجارة العالمية، تنجب مناعة طبيعية ضد الحروب باعتبار أن تلك البلدان ستخسر أكثر مما ستكسبه لو أنها تقاتلت فيما بينها لأي سبب من الاسباب، وأن ما تحققه من خلال الاقتصاد ومن خلال تلك البنية المعقدة والمتداخلة للمصالح التجارية أكثر ربحاً وفائدة مما ستحققه لو حاربت فيما بينها. من هذا المنطلق، يستنتج دويل ما مفاده أن وقوع حرب بين الدول الليبرالية خيار بعيد جداً مقارنةً مع حروب الدول غير الليبرالية فيما بينها او حروب الدول الليبرالية مع غير الليبرالية. هو يدافع عن المقاربة الليبرالية ويعتبرها النموذج الأمثل لصناعة السلام في الدول التي تعاني حروباً أهلية لدرجة تصبح فيها فكرة السلام الليبرالي مسلّمة لا يمكن استجوابها أو التشكيك بها. لا يستثني دويل هنا مجتمعاً أو دولةً ما، على ما يبدو، بل يعمّم فرضيته على جميع الدول التي تعاني عدم استقرار وتشظي اجتماعي.

في عام ١٩٩٢ وفي ظل نقاشات الأمم المتحدة لأزمات اجتماعية وسياسية خطيرة حصلت في بلدانٍ عدة كرواندا والصومال ويوغسلافيا، تبنّت الأمم المتحدة رسمياً وبتأثير واضح من أمينها العام آنذاك بطرس غالي سياسات السلام الليبرالي، فحصل تحول خطير في طريقة مواجهة تفكك المجتمعات والحروب الداخلية، إذ أعطت الوثيقة الأممية المشهورة في ذلك العام "أجندة من أجل السلام" ضوءاً أخضراً لتدخل عسكري دولي في الدول التي تنزلق نحو الصراعات المجتمعية. بل أكثر من ذلك وتحت بند

"الإجراءات الوقائية"، تستطيع قوات حفظ النظام الأممية ـ أغلب قوامها من الجيش الأمريكي والبريطاني ـ القيام بإجراءات استباقية لمنع حربٍ أهلية كالدخول عسكرياً الى الدول التي على وشك أن تقع فيها حربٌ أهلية بعد أن تُستنفذ حلول السلام كلها.[١١] على الرغم أن هذه الوثيقة لا تسمح "نظرياً" بخيار التدخل العسكري في دول النزاع او الدول التي يوشك أن يحصل فيها نزاع دون طلب رسمي من حكوماتها او أطرافها الرئيسية المتقاتلة، لكنها شجعت بصورة أو بأخرى على تدخلات عسكرية في دول محدودة ـ كما حصل مع التدخل الأمريكي في الصومال والذي انسحبت بعدها أمريكا بكارثة كبيرة وخسائر بشرية ومادية استقرت في وجدان المجتمع الأمريكي حتى يومنا الحالي. هذا ما جعل بعض الباحثين يعتقدون أن مقاربة الأمم المتحدة الجديدة هذه امتداد للممارسة الإمبريالية التي قادتها دول الاستعمار القديم، وأن مفهوم السلام الليبرالي خدعة لغوية لتمرير سياسات الهيمنة الغربية على العالم المسلم (Hinnebusch, 2012).

لقد أثبتت التجارب الليبرالية في المجتمعات التي تعاني نزاعاً أهلياً أن المجتمع الدولي لم يكن ينطلق من "حاجة" تلك المجتمعات لليبرالية بل من "رغبة" مؤسسات الهيمنة الغربية لها، فغالباً ما تعبّر حزمة السلام الليبرالي عن رغبوية مركزية غربية تعتقد أنها بفرضها للحل الليبرالي ستنجح في حماية أمن دولها أولاً وفق "مسلّمة" أن الليبرالية تصنع سلاماً وأن الدول الليبرالية لا تتقاتل فيما بينها. ثم أن مشاريع السلام تحت يافطة الليبرالية لا تخلو من حوافز المكاسب الاقتصادية أيضاً من خلال تشجيع الشركات الغربية العملاقة في استثمارات السلام وبناء الهرمية الإدارية في دول النزاعات الاجتماعية. فمثلاً، مقاربة المجتمع الدولي الجديدة "التجارة من أجل السلام P4B"، والتي تُعتبر تحولاً جديداً في آلية وطريقة استخدام المساعدات الدولية، أسّست لشراكة مهمة مع ما يعرف "بالشركات متعددة الجنسية MNCs" مهمتها الاستثمار في مجتمعات النزاع والمساهمة في التنمية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية كنوع من أنواع البيزنس (Miklian, 2014) . الحقيقة، أن المانحين الغربيين ورجال الأعمال الكبار وجدوا أن مجتمعات النزاع فرصة مهمة لزيادة استثماراتهم ومكاسبهم، وهم هذه المرة يحظون بدعم رسمي من المجتمع الدولي تحت عناوين بناء السلام أو دعم التنمية الاقتصادية في دول الحروب الأهلية. لذا يرى الكثير من الباحثين أن خيار السلام الليبرالي الذي يفضّله المجتمع الدولي حلاً لمجتمعات النزاع ليس سوى انحياز للحلول الغربية على حساب الحلول المحلية التي قد يفضّلها أبناء تلك المجتمعات، وأن أسباب هذا الانحياز ثقافية ـ تتعلق بالمركزية الغربية ورؤيتها الآخر بعيون أوربية ـ واقتصادية أيضاً تبعاً لطبيعة النشاط الاقتصادي للشركات متعددة الجنسية.

يعتقد أوليفر ريتشموند ـ وهو أبرز المنتقدين للسلام الليبرالي ـ أن فشل مقاربات السلام الليبرالي لا يكمن في عدم قدرة الليبرالية من احتواء الأزمات بل لضيق الأفق لدى الفاعل الدولي في دمج الليبرالي مع

[١١] للمزيد عن هذه الوثيقة الرسمية، يُنظر:

"An Agenda for Peace", United Nations, June 17 1992, last accessed November 2 2017 at: http://www.un-documents.net/a47-277.htm

ما هو غير ليبرالي في البلدان المنقسمة على نفسها. هو يدعو الى تهجين Hybridity الليبرالية بغير الليبرالية لصناعة سلام ما بعد ليبرالي Post-Liberal يحتوي الدولي والمحلي على حدٍ سواء (Richmond, 2009). النتيجة التي ينتهي إليها ريتشموند أن التركيز على "الحياة اليومية" لمجتمعات النزاع وما قد تقود إليه ثقافتهم المحلية وفهمهم لطبيعة مشاكلهم وحلولها أفضل بكثير من فرض حزمة سياسات ليبرالية غربية تستهدف بناء الدولة Statebuilding وليس بناء السلام Peacebuilding. لكنه يستدرك في نهاية مقالته أن المزيد من الحلول المحلية غير صحي أيضاً ولا يمكن للفاعل الدولي أن يعتمد على المحلي في كل شيء وإنما ضرورة أن يكون هناك توازن بين الفعل الدولي والمحلي لئلا تذهب الأمور تجاه التطرف والانغلاق على حساب الانفتاح والعلاقات الجيدة مع دول العالم أجمع. ومثل ريتشموند، يرى تيموثي دونايس أن السبب الأساس في فشل المقاربة الليبرالية هو فشل الفاعل الدولي في استيعاب الفاعل المحلي في عملية بناء السلام لدرجة ظهرت فيها الليبرالية وكأنها مفروضة عليه وليست خياراً يساعده في حل النزاع والسيطرة عليه (Donais, 2009). يدعو دونايس الى نوع من أنواع الشراكة بين الدولي والمحلي والوصول الى تسوية يمكنها أن ترضي الطرفين في عملية بناء السلام دون أن يخوض في التفاصيل أو يعطينا آلية معينة كيف يمكن لهذه الشراكة أن تنجح.

رغم حجم الاعتراضات الواسعة والكتابات النقدية الكثيرة لمقاربة السلام الليبرالي، إلّا أن أحداً لا يستطيع اليوم تقديم حل بديل عنه، هكذا يرى رولاند باريس. ببساطة شديدة، أن المنتقدين للسلام الليبرالي لم يقدموا بديلاً عملياً محترماً، بل أن "جميعهم" ينتقد الليبرالية انطلاقاً من المبادئ الليبرالية نفسها. لو أن هؤلاء المنتقدين قدموا حلاً غير ليبرالي أو مفهوماً واضحاً لما يُعرف بما بعد الليبرالية مثلاً، سيكون حينها كلامهم مقنعاً، لكنهم فقط "يعززون الفكرة القائلة بضرورة إصلاح المقاربات الحالية لصناعة السلام، دون التخلي التام عن التوجه الليبرالي العام لتلك المقاربات" (Paris, 2010, p.5). قد يبدو تعميم باريس ظالماً لكن جزءاً مهماً من كلامه صحيح. هل ثمّة حكمة في الاعتراض على الديمقراطية والحريات الشخصية والانتخابات والانتقال السلمي للسلطة عبر التسليم لحكم الأغلبية البرلمانية؟ بالتأكيد لا، ليس هناك ناقد أو أكاديمي "مهم" يضع الدكتاتورية بديلاً للديمقراطية ولا حتى يتجرّأ القول بأن وصفة القمع للأنظمة الشمولية أفضل من الحريات المجتمعية التي تدعو لها الليبرالية. إلّا أن منتقدي مقاربة السلام الليبرالي لا يستطيعون تجاوز إشكالية الثنائيات المتناقضة . دولي/محلي أو ليبرالي/غير ليبرالي . فينطلقون في حديثهم عن فشل المقاربة من الفكرة المفترضة أن الفاعل المحلي ضد هذه المقاربة شكلاً ومضموناً. هذه الفكرة المفترضة هي ما تضع أنصار السلام الليبرالي في خانة الدفاع الخطأ مستخدمين السؤال الخطأ: هل ثمّة بديل عن الحل الليبرالي؟ وبالتالي مقدمة خاطئة ونقاش خاطئ ونتائج خاطئة.

ما يُفشل تجارب بناء السلام في المجتمعات المسلمة التي تعاني نزاعاً أهلياً ليست الليبرالية بحد ذاتها ولا حتى معادلة الدولي . المحلي التي يتحجج بها معظم الباحثين الحاليين، بل التصور الخاطئ الذي يصنّف تلك المجتمعات أنها عدوة للمفاهيم الحديثة ولا يمكن لها القبول بالليبرالية (او العلمانية على حدٍ أوسع) نتيجة خصوصيتها الثقافية/الدينية المحافظة. وعليه، كثيراً ما كان يركز الفاعل الدولي على

تحييد الدين وعدم إعطائه مساحته الطبيعية في التسويات المجتمعية الكبرى لأن الدين، في نظر القوى العلمانية الغربية، عامل تفرقة وليس عامل تهدئة واستقرار. في حين أن الأمر لا علاقة له بالدين بالضرورة ولا يتعلق بالليبرالية أو بأي نظام سياسي آخر على الأغلب، ولو عمل الفاعل الدولي على مقاربات سلام أخرى غير السلام الليبرالي، ستبقى احتمالية الفشل قائمة بنسبة كبيرة مالم يعمل هذا الفاعل على تلبية "حاجة" هذه المجتمعات أولاً قبل "رغبته" هو. بكلام آخر، أن إشكالية الدولي/المحلي أو الليبرالي/غير الليبرالي التي ينطلق منها أغلب الباحثين المحدثين ليست السبب الأساس في فشل مشاريع السلام في المجتمعات المسلمة، بل عدم وجود تجاوب إيجابي من قبل هذه المجتمعات تجاه مشاريع الغرب بشكل عام هو السبب الأساس. أما أسباب عدم التجاوب فتعود الى طبيعة الصراعات الداخلية المعقدة بين الولاءات الطائفية، الدينية، القومية، العشائرية، القرابية والتي غالباً ما تجعل "حاجة" تلك المجتمعات . ترسيخ هيمنة طرف على طرفٍ آخر . أهم من "رغبة" المجتمع الدولي وتفضيله لهذا النظام أو ذاك. ففي هذه المجتمعات، ربما لا يهم كثيراً شكل النظام السياسي بقدر أهميته في حفظ سلطة طرفٍ ما واستمرارية هيمنته على بقية الأطراف والمكونات، فيما الهم الأكبر للفاعل الدولي هو تثبيت مؤسسات الدولة من الأعلى لتكون قادرة على إدارة عملية الانتقال المجتمعي نحو المجتمع الليبرالي بصورة سلسة ووفقاً لرغبة المؤسسات الغربية المهيمنة نفسها. بمعنى آخر، أن صراع هذه المجتمعات يتمحور حول الحاجة الى سلطة تحفظ للطرف المهيمن هيمنته، فيما رغبة الفاعل الدولي تتجه في أحيان كثيرة الى إقامة حكومة تؤسس لليبرالية من الأعلى، وبالتالي لا تطابق بين حاجة المجتمعات تلك مع رغبة المؤسسة الدولية الفاعلة فتنتهي مشاريع السلام في مهدها. ربما فيفيان جابري أهم مَن نوّه لحقيقة أن فشل مشروع السلام الليبرالي ليس بسبب الثنائيات المتناقضة لليبرالي وغير الليبرالي أو للدولي والمحلي وإنما بسبب الإطار العام لمقاربات السلام نفسها والتي صمّمها الغرب على مقاساته المعرفية. فرغم أن فكرة ما بعد الاستعمارية الأساسية تستند على حق الشعوب في تقرير مصيرها وتحديد أنظمتها بنفسها، إلّا أن جوهر تلك الفكرة استعماري بحت أيضاً حين لا تستطيع مجتمعات العالم الثالث تقرير مصيرها خارج إطار ما قرّره الغرب لها مسبقاً (Jabri, 2013). أي أن ما يسمى بالمحلي هو ليس محلياً بهذا المعنى بل مجرد طريقة تفكير أخرى صمّمها الدولي (الغربي) في مكانٍ آخر، وأن نزاع الدولي . المحلي، كما يحلو لبعض الباحثين توصيفه، هو ليس نزاعاً دولياً . محلياً في حقيقته وإنما صورة أخرى لصراع معقد بين الأفكار الاستعمارية والأفكار ما بعد الاستعمارية والتي كلاهما منتج دولي أوجدته البنية المعرفية الغربية في مكانٍ ما غير مكان النزاع المراد حلّه. تبحث جابري في الدلالة الهندسية لكلمة "بناء السلام" وكيف أنها ترمز الى أن السلام يُبنى عبر وضع الأساسات المطلوبة في البداية، وتلك الأساسات هي المؤسسات الرسمية الحكومية التي تُبنى عادةً وفق الخريطة المعدة سلفاً من قبل الغرب، فيما مشاريع حل النزاعات تجري في الغالب في أطرها السياسية والتي يفترض أنها محايدة في السماع لكل الأطراف المتنازعة وتحليل المعطيات بغية الوصول الى حل سلمي للنزاع. فشل مشاريع السلام، حسب جابري، هو بسبب التناقض الذي يحصل بين بناء السلام كمشروع من مشاريع الحكومة لها صفة الحوكمة والإلزام وبين طرق حل النزاع كمشروع من مشاريع السياسة ليس لها صفة التحكم بل الاستماع والتحليل. كلا

المقاربتين "بناء السلام" و "حل النزاعات"، خطاباً وممارسة، هي انعكاس للدولي (الغربي) ووجهة نظره التي جرى مأسستها لغوياً وسياسياً وقانونياً عبر مؤسساته الدستورية، وما أن يحصل توافق وانسجام بين تلك المقاربتين ستذوب حينها الفواصل بين الدولي والمحلي ويصبح مشروع السلام المراد تطبيقه مشروعاً يتجاوز معادلة الدولي/المحلي أو الليبرالي/غير الليبرالي (Jabri, 2013).

رغم أن جابري . والتي تبدو أنها تستند بشكل مكثف على أفكار غياتري سبيفاك (Morris, 2010) . قد أخرجت السجال من معادلة الليبرالي/غير الليبرالي أو الدولي/المحلي إلّا أنها الأخرى لم تستطع التخلّص من معضلة الثنائيات المتناقضة، بل أعادت صياغة المعادلة القديمة فقط لتضعها في إطار جديد، إطار الصراع الدولي/الدولي هذه المرة باعتبار أن الدولي يتمظهر في الخطاب السياسي والقانوني للمحلي من خلال بنية مقاربتي "بناء السلام" و "حل النزاعات" وخريطتهما التصميمية المعدة سلفاً في الغرب. لا يتعرض تحليل جابري الى "حاجة" المجتمعات المنقسمة نفسها بل وكأنه يضع تلك الحاجة ضمن "رغبة" الغرب نفسه لدرجة تظهر فيها تلك المجتمعات فاقدة لخصوصيتها الثقافية وليس لها فواعلها الداخلية تجاه عملية بناء السلام. نحن أمام تبرئة تامة، وإن كانت ربما غير مقصودة، لهذه المجتمعات من أي مسؤولية تجاه فشل عمليات السلام وكأننا أمام مجتمعات جامدة غير مسؤولة عن أفعالها وليس لتعقيداتها الاجتماعية، الدينية، الطائفية، القومية، القرابية تأثير في عملية تغيير وإعادة تصميم خطاب بناء السلام من قبل المؤسسات الغربية نفسها. لا يمكن فصل "المحلي" عن "الدولي" بشكل واضح وصريح، ليس لإن المحلي صدى للدولي وممارسته تقع ضمن الامتداد الطبيعي للخطاب ما بعد الاستعماري، بل لأن الكثير من الثقافات المحلية عادت لتاريخها الكتابي والشفاهي لتكتشف أن ذلك التاريخ يتفق مع رؤية الحداثة في كثير من مفاصلها، ولعلنا هنا نذكر محاولات الكثير من الباحثين العرب، إسلاميين وغير إسلاميين، في إظهار أن النص الإسلامي لا يعادي الديمقراطية بل أن الديمقراطية جوهر الإسلام من خلال حث القرآن على مبدأ الشورى في الحكم (أبو سعود، ١٩٩٩; مليكة، ٢٠١٢).

الحاجة لا الرغبة

لقد استعرضنا أهم ما كُتب عن مشروع السلام الليبرالي وبيّنا وجهات نظر عدد من الباحثين بشأنه وكيف أن المدافعين والمعارضين ينطلقون في تقييمهم لهذا المشروع من معادلة الليبرالي (الدولي)/غير الليبرالي (المحلي) بوصفها إحدى أسباب فشل مشاريع السلام في المجتمعات المنقسمة على نفسها وتحديداً المسلمة منها. لقد ركّز جل المعارضين للسلام الليبرالي على عدم موائمة المشروع مع مجتمعات غير ليبرالية وينبغي على المجتمع الدولي إما تجاوز هذا المشروع نهائياً والذهاب مع خيارات الفاعل المحلي وما يريده لشكل نظامه السياسي أو أن يُصار الى تهجينٍ من نوع معين Hybridity بين الليبرالي وغير الليبرالي للوصول الى تسوية مقبولة يمكنها بناء سلام مجتمعي طويل الأمد. في الحقيقة وكما قلنا آنفاً، أن فشل مشاريع السلام في المجتمعات المسلمة موضوعة البحث لا علاقة له بنوع النظام المراد "فرضه" . على الأقل في أغلب التجارب التي عاصرناها . وإنما بالطريقة التي تُدار فيها مشاريع السلام نفسها، الطريقة التي تُبنى فيها مؤسسات الدولة من الأعلى لترضي "رغبة" مريديها على حساب "حاجة" الشعوب وأولوياتها. سأتعرض الآن الى تجربة دولتين مسلمتين عانتا نزاعاً مكوّناتياً خطيراً لم ينته إلّا بعد توصّل

الفرقاء الى صفقة سلام مهمة كان الدين عاملاً حاسماً فيها، وهي العراق ونيجيريا (تحديداً مدينة كادونا النيجيرية).

العراق

بعد اندلاع عمليات العنف الطائفي بعيد الإطاحة بنظام صدام عام ٢٠٠٣، جرى تبسيط مهول لمشكلة العراق السوسيو. سياسية فصار حديث الفاعل الدولي (الأمريكي خصوصاً) عن استقرار البلد مقترناً بحديث بناء السلطة ومؤسساتها من الأعلى، وكأنه بناء مؤسسات الدولة الديمقراطية وإقامة انتخابات عامة وكتابة دستور ستخلق بالضرورة سلاماً اجتماعياً صريحاً وسهلاً. النتيجة كانت نزاعاً اجتماعياً وطائفياً أودى بحياة عشرات الآلاف من العراقيين الأبرياء. حسب تقرير نشرته قناة بي بي سي الإخبارية نقلاً عن مصادر في وزارة الدفاع الأمريكية وفي مؤسسات عراقية رسمية عام ٢٠١٣، أن عدد قتلى الجيش الأمريكي في العراق للفترة ما بين ٢٠٠٣ الى ٢٠١٣ بلغ ٤٤٨٨ قتيلاً، والجيش البريطاني ١٧٩، فيما عدد القتلى العراقيين نتيجة العمليات العسكرية والعنف الطائفي قد بلغ ما يقارب ١٢٢٤٣٨ لذات الفترة نفسها.[١٢] وبخصوص التنمية البشرية والتكنولوجيا والغذاء والفساد والبنى التحتية والطاقة، يعطي التقرير أرقاماً رسمية عن حجم التدهور الكبير الذي ضرب العراق خلال الأعوام العشرة المذكورة. لا يمكن إعفاء الفاعل المحلي العراقي من مسؤوليته في عملية التدمير لبنى الدولة والمجتمع وإلقاء كل اللوم على الفاعل الدولي لكنه لا يمكن أيضاً إغفال حقيقة أن سياسات بناء الدولة من الأعلى التي عمل عليها المجتمع الدولي في العراق لم تكن عملية بناء صحيحة للسلام. بناء مؤسسات الدولة من الأعلى لا يعني بناء سلام مجتمعي، بل على العكس، ربما يكون دافعاً لعدم الاستقرار في المجتمع خصوصاً إن أهمل الفاعل الدولي "حاجة" أهل البلد الأصليين لصالح "رغبة" المؤسسة الدولية. وكما كان واضحاً لم تكن حاجة العراقيين وقتها ـ على الأقل أغلبيتهم ـ للديمقراطية الليبرالية بقدر حاجتهم الى نظام سياسي يضمن مصالح الطائفة ويحفظ هيمنتها على مصادر القرار السياسي والاقتصادي في إطار صراع الهويات المتصاعد وقتئذ. لم يكن المشروع الديمقراطي سبباً للانقسام المجتمعي بقدر ما كانت نتائج ذلك المشروع على الأرض. فمادامت الديمقراطية تحفظ هيمنة الأغلبية وتعيد إنتاج سلطتها في كامل المؤسسات العراقية الرسمية، فهي محل ارتياح وترحيب من قبل الفئة المستفيدة من نتائجها، في حين يعارضها المتضررون بل يرفعون السلاح ضد مؤسسيها وداعميها والعاملين عليها تحت عناوينٍ شتى، مقاومة الاحتلال تارةً ومحاربة الثقافة الغربية ومحاولات هيمنتها على المشهد الثقافي المحلي تارةً أخرى. وفي كل الأحوال كانت المجاميع المسلحة تستخدم شعار الدين كسلاح فعّال لتعبئة المشاعر المحلية ضد قوات الاحتلال والطبقة السياسية العراقية المتصدية للعمل السياسي في عراق ما بعد التاسع من نيسان. لقد كان (ومازال) التصور السائد أن انهيار مؤسسات الدولة العراقية بعد الإطاحة بنظام صدام حسين السبب الوحيد في إشعال الحرب الأهلية في البلد، وأن ظهور الجماعات المسلحة كان نتيجة

[١٢] "عشر سنوات منذ غزو العراق"، موقع بي بي سي، ٢٠ آذار ٢٠١٣، شوهد في ١٤ تشرين الثاني ٢٠١٧ على هذا الرابط: http://www.bbc.com/arabic/middleeast/2013/03/130320_iraq_10_years_numbers .

منطقية لموقف ديني تاريخي ضد سياسات اللبرلة التي يريد الطرف الأمريكي ومعه المجتمع الدولي فرضها على العراقيين. بناءً على هذا التشخيص، ركّز الفاعل الدولي على إعادة تشكيل المؤسسات الرسمية من الأعلى بوصفها الوسيلة المثلى لإنهاء حالة الفوضى وبناء استقرار وسلام مجتمعي متين. وبالتأكيد كان لتشكيل وتدريب وإعادة تنظيم وتسليح القوى الأمنية والعسكرية الحصة الأكبر من عمليات البناء المؤسسي وقتها باعتبار أن المشكلة أمنية في الأساس والحلول الأمنية هي وحدها باستطاعتها إنهاء حالة الصدام المسلح بين الدولة وبين القوى المسلحة "الرافضة" للاحتلال. بالتالي حصل العكس تماماً، تدهور الوضع الأمني أكثر وازدادت عمليات العنف الطائفي بين الميليشيات الشيعية وقوى سنية مسلحة خصوصاً بعد تفجير قبة الإمامين العسكريين في سامراء عام ٢٠٠٦ مما اضطرت الولايات المتحدة الأمريكية الى إعادة النظر في سياساتها في العراق بعد التوصيات التي رفعها تقرير بيكر. هاملتون (Baker et. al., 2006) للإدارة الأمريكية والتي شدّدت كثيراً على موضوعة المصالحة الوطنية في العراق. في تلك الأثناء، فتحت الولايات المتحدة الأمريكية قنوات حوار مع مجاميع سنّية مسلحة وكثّفت لقاءاتها مع مسؤولين سنّة معارضين للعملية السياسية لتتوصل الى اتفاق مهم معهم أنجب ما يُعرف بمجالس الصحوات، تلك المجالس التي نجحت فيما بعد بطرد تنظيم القاعدة من المدن والمحافظات السنّية. علاوة على ذلك، قام الجيش الأمريكي بإعادة تأهيل السجناء العراقيين في السجون الأمريكية . معظمهم من السنّة العراقيين . من خلال مشروع تثقيفي ديني يحاضر فيه متخصّصون ورجال دين عن قيم التسامح والمحبة والسلام في الدين الإسلامي (Lynch, 2011). إن هذه الخطوات وخطوات أخرى اتخذتها الولايات المتحدة الأمريكية في مجال إعادة إعمار المدن السنّية وزيادة الدعم المالي لمؤسسات القطاع الصحي والخدمي فيها ورعاية مؤتمرات المصالحة الوطنية بين المعارضين السنّة من جهة وبين الحكومة العراقية من جهة أخرى، ناهيك عن التأكيد على المشاركة السنّية في القرار السياسي في بغداد والحث المستمر على حوار الطوائف لإبراز المشتركات الدينية، كل هذه الخطوات العملية أمّنت "حاجة" المجتمع السنّي وجعلتها موافقة "لرغبة" الأمريكيين بغض النظر عن شكل النظام السياسي في العراق، علمانياً ليبرالياً كان أم إسلامياً. لقد استجاب عدد كبير من العشائر السنّية بصورة إيجابية مع الرغبة الأمريكية وتحوّل المقاتلون الإسلاميون السنّة من عدو للوجود الأمريكي الى "حليف" يقاتل معه التنظيمات الأكثر تطرّفاً كتنظيم القاعدة وتنظيم دولة العراق الإسلامية بعد أن شعروا أن الأمريكيين لم يعودوا طرفاً في النزاع بل راعياً لعملية تفاوضية بينهم وبين الغريم الشيعي الذي يهيمن على السلطة المركزية في بغداد. ورغم أن صفقة السلام هذه لم تدم طويلاً بسبب سياسات التفرّد التي اتّبعتها حكومة المالكي وما جرى من أحداث بعد انسحاب الأمريكيين من العراق عام ٢٠١١، إلّا أنها تنفع أن تكون رداً على الفكرة الاستشراقية القائلة إن المجتمعات المسلمة لا تتجاوب مع محاولات الفاعل الدولي ولا مع مشروعه الليبرالي انطلاقاً من خصوصيتها الثقافية المحلية ودينها الإسلامي الذي يعارض الليبرالية قيماً وممارسة. في الحقيقة، لعب الدين دوراً مهماً في صناعة صفقة السلام العراقية تلك وصارت نفس تلك النصوص الدينية التي كان يستخدمها المسلحون الإسلاميون في التحريض على العنف والكراهية ضد الآخر نصوصاً للمحبة والتعايش والسلام. لقد أثبتت تلك التجربة المهمة أن المشروع الليبرالي بذاته لم يكن

عائقاً للوصول الى صفقة سلام جيدة، إذ لم تكن الديمقراطية الليبرالية محور تفاوض بين المسلحين السنّة من جهة وبين الحكومة العراقية من جهة أخرى، بل كانت المشكلة في الخوف من الآخر. الغريم الشيعي المهيمن على السلطة في بغداد. ومن التهميش الذي لحق بالمكون السنّي بعد تغيير موازين القوى السياسية في العراق. حين أدركت تلك المجاميع المسلحة ومعها فريق واسع من العشائر السنّية أنها ضمنت حاجتها المتمثلة بالاعتراف بوجودها وحقها وثقلها السياسي، رغبت بالسلام وعقدت صفقة الاستقرار المشهورة تلك فتحوّلت من معارض للسلطة الى حليف لها، حتى أن بعضاً من سياسي المنطقة السنّية المعروفين بمعارضتهم للسلطة قد دخلوا حينها في ائتلاف رئيس الوزراء السابق نوري المالكي في الانتخابات التشريعية لعام ٢٠١٠ (كعلي حاتم السليمان، شيخ عشائر الدليم، وعبد مطلك الجبوري، السياسي السنّي المعروف).

نيجيريا

نيجيريا دولة أفريقية ذات غالبية مسلمة يشكل المسلمون فيها أكثر من نصف السكان بقليل والمسيحيون المكون الثاني، إضافة الى أقليات قبلية إفريقية أخرى ذات عقائد متنوعة. لقد عاشت نيجيريا فترة صراع ديني عصيب بين المسلمين والمسيحيين بدأ عام ١٩٨٧ بعد محاولات الحكومة النيجيرية تعديل الدستور حسب الشريعة الإسلامية والانضمام الى منظمة المؤتمر الإسلامي (منظمة التعاون الإسلامي حالياً) (Haynes,2009). لم يكن هذا الصراع هو الوحيد في البلاد، بل شهدت البلاد نزاعات من نوع آخر بين الحكومة النيجيرية وبين سكان بعض المناطق الغنية بالنفط كدلتا النيجر، وكان العامل الاقتصادي هو الدافع لهكذا نوع من النزاعات إثر السياسات النفطية التي اتبعتها الحكومة على غير رغبة أبناء تلك المنطقة (Omeje, 2004). ورغم أن تلك النزاعات كانت ذات طبيعة إثنية أو طبقية أو سياسية، إلّا أن غالباً ما كان يستخدم المتنازعون عنصر الدين لإضافة شيء من القدسية على مشاركتهم فيها وتسهيل مهمة تعبئة الأتباع لمواجهة الآخر. كانت الحكومة على ما يبدو مستفيدة من مخرجات بعض تلك النزاعات ولم تحرّك ساكناً لإيقافها أو تحجيمها، بل كانت أحياناً طرفاً مباشراً فيها بحجة الحفاظ على الوحدة النيجيرية والقضاء على المتمردين. ولهذا السبب، مارس المجتمع الدولي والولايات المتحدة والأمريكية شتى أنواع الضغط على الحكومة النيجيرية للقيام بدورها في تأمين السلم الاجتماعي ومراعاة حقوق الإنسان والعدالة المجتمعية، حيث فُرضت على نيجيريا عقوبات اقتصادية وعسكرية إضافة الى حظر التعامل مع الشركات النيجيرية في قطاعات صناعية وتجارية مختلفة (Lewis, 2017). ما يهمنا هنا هو ما حصل في مدينة كادونا بالتحديد حيث اندلعت المناوشات الطائفية بين المسيحيين والمسلمين عام ١٩٨٧ ووصل عدد قتلى الطرفين معاً الى ٣٠٠٠ تقريباً ما بين عامي ١٩٨٧ و ١٩٩٣ فقط، إضافة الى الإضرار المادية والعينية (Haynes,2009). لم تنفع الحلول والمبادرات الخارجية ولم تكن مشاريع صناعة السلام مؤثرة الى أن جاء عام ١٩٩٥ ليقرّر زعيما القتال أنفسهما، الراهب المسيحي جيمس موفل ويا والشيخ الإسلامي محمد نوراين أشافا، إيقاف القتال بعد أن تحوّلا من زعماء حرب الى نشطاء سلام (Haynes,2009). لقد أسّس غريما الحرب السابقان ويا مع أشافا عام ١٩٩٥ منتدى الحوار المسيحي الإسلامي MCDF، وصارا يثقفان الى قيم التسامح والتعايش الموجودة في الديانتين

حتى أثّرا في قطاع واسع جداً من سكان كادونا وصنعا سلاماً متيناً ومحكماً لم تشهده بقية المدن النيجيرية آنئذ. كل ما فعلاه هذان الرجلان هو أنهما تجاهلا تعقيدات "المؤسسة الحكومية" ومبادراتها ومبادرات المجتمع الدولي لبناء السلام وذهبا باتجاهٍ آخر تماماً. تحدّثا للناس بشكل مباشر وبدّدا مخاوف المسلمين والمسيحيين بعضهم من بعض مستخدمين ذات النصوص الدينية التي كانت في السابق مادتهما في التحريض ضد بعض. كان الرجلان يحرّضان ضد بعضهما البعض ويقودان المسيحيين والمسلمين الى محارق العنف الطائفي، وبسببهما قُتل عدد كبير من أبناء الديانتين في كادونا، لكن سرعان ما اكتشفا عبث هذا النزاع وبدءا بالتشجيع لحوارات ولقاءات مباشرة بين المسيحيين والمسلمين لكي يعيشوا في سلام أبدي. لقد نجحا ليس لأنهما رغبا في ذلك فقط وإنما لأنهما عرفا حاجة المتحاربين والتي كانت ببساطة شديدة تأمين وجودهم الاجتماعي وحفظ حقهم في العيش والوجود داخل مدينتهم وبالتالي دولتهم بشكل عام، بعيداً عن طبيعة النظام السياسي ونقاشات المجتمع الدولي حول لبرلة المؤسسات الحكومية من عدمها.

الخلاصة

حاولنا في هذا البحث توضيح نقطة مهمة وهي أن فشل مشروع السلام الليبرالي في بعض المجتمعات المنقسمة (المسلمة تحديداً) لم يكن بسبب الليبرالية نفسها ولا بسبب خصوصية تلك المجتمعات الثقافية والتي يُعتقد أنها تقف بالضد من قيم الليبرالية الغربية، بل بسبب طريقة تعاطي الفاعل الدولي مع المشكلة المحلية في هذه البلدان. يرى الباحث أن سؤال صناعة السلام الذي عادةً ما ينطلق من فكرة الثنائيات المتناقضة بين الليبرالي وغير الليبرالي أو الدولي والمحلي ليس دقيقاً في تحليل أسباب نجاح أو فشل مشاريع السلام، فالقضية غالباً ما لا تتعلق بأصل النظام السياسي (ليبرالي أو غير ليبرالي) بل بالطريقة الخاطئة التي يعتمدها المجتمع الدولي في فرض حزمته الليبرالية. تعيد هذه الورقة صياغة سؤال السلام لتضعه في سياقه الصحيح وهو أن بناء مؤسسات الدولة من الأعلى ليست سوى "رغبة" دولية أكثر منها "حاجة" محلية، وهي السبب الأساس في فشل تجارب السلام بغض النظر عن طبيعة النظام السياسي الذي يفضّله المجتمع الدولي. باختصار شديد، لكي تنجح مشاريع السلام في الدول التي تعاني نزاعات وحروب أهلية لابد للقائمين عليها أن ينطلقوا من حاجة تلك المجتمعات أولاً قبل تقديم رغبة المجتمع الدولي ومؤسساته المالية. فبغض النظر عن شكل النظام المراد فرضه، ليبرالياً كان أم غير ليبرالي، إن لم تتطابق حاجة مجتمع النزاع مع رغبة الفاعل الدولي لن تنجح جهود السلام ولن يحصل استقرار مجتمعي متين. وبما أننا نتحدث هنا عن مشكلة النزاعات في الدول المسلمة، فإن الطريقة المثلى لتحفيز أبناء هذه المجتمعات للمشاركة في صنع الاستقرار وإنهاء حالات الصراع الاجتماعي تبدأ من فهم حقيقي لطبيعة الصراع أولاً، ما أسبابه؟ جذوره؟ كيف يمكن إنهاءه؟ ولإن النزاع الاجتماعي في المجتمعات المسلمة غالباً ما يكون نزاعاً بدوافع دينية أو طائفية . حتى تلك التي تبدو أنها نزاعات إثنية أو سياسية، لا يمكن تجاهل حقيقة أن الدين يلعب دوراً مهماً فهماً من خلال استحضار المتنازعين سرديات المدونات الدينية لإضفاء شرعية أخلاقية على أفعالهم . لابد أن يؤخذ الدين في نظر الاعتبار عند طرح أي مبادرة لصناعة السلام. تشجّع هذه الورقة، من خلال عرض تجربتي السلام في العراق ومدينة كادونا

النيجيرية، على ما أهملته الكثير من القوى الصانعة للسلام وهو دور الدين نفسه في صناعة الاستقرار والأمن والتنمية في المجتمعات المنقسمة، إذ كما يكون للدين دور في النزاعات الاجتماعية، له دور مؤثر في إنهائها أيضاً، وبالتالي توظيف الدين في عمليات بناء السلام قد يزيد من فرص نجاحها، خصوصاً في المجتمعات العربية التي تسبق هويتها الدينية انتماءاتها الوطنية. حوار الطوائف والأديان، الانفتاح على الآخر، تثقيف المجتمع على فكرة التعايش السلمي، إبراز قيم التسامح في الأديان، تشجيع خطاب رجال الدين المعتدلين، إقامة مؤتمرات المصالحة أهم بكثير من تشكيل نظام سياسي من الأعلى باعتبار أن الأخير تحصيل حاصل إن انتهى النزاع من الأسفل.

اعتراف

من الصعب الكتابة عن الدول المسلمة كوحدة واحدة متجانسة تتطابق مشاكلها وهمومها. ما ينطبق في دولة مسلمة لا ينطبق بالضرورة على الأخرى، لهذا يجب أن ننظر لكل دولة من هذه الدول حسب سياق مشكلتها وظروف نزاعها المحلي. ما تطرّقنا اليه في التجربة العراقية وتجربة مدينة كادونا النيجيرية أمثلة فقط على المجتمعات المسلمة التي تعاني نزاعاً اجتماعياً بتأثير ديني واضح، وكيف أن الدين بعد ذلك لعب دوراً أساسياً في صناعة السلام فيها بغض النظر عن شكل النظام السياسي للدولة. أما الاعتراف الآخر فهو أن هذه الورقة لم تتعرض للمشكلة الكردية العربية في العراق بل للمشكلة السنّية الشيعية فقط، لأن الأولى لم تكن صراعاً على شكل النظام بقدر ما كانت نزاعاً تاريخياً قومياً على الأرض والجغرافيا.

المصادر

أبو سعود، أميه حسين. "الشورى والديمقراطية: إشكالية في الفكر والتطبيق الإسلامي"، *المجلة العلمية لكلية الإدارة والاقتصاد*، العدد ١٠ (١٩٩٩) ص ٥٣ - ١٠٠.

مليكة، عقون. "علاقة الحركة الإسلامية بالديمقراطية: المحددات والتجليات"، *الناصرية للدراسات الاجتماعية والتاريخية*، العدد ٢ (٢٠١٢) ص ١٣٧ - ١٤٩.

Baker, James Addison, Lee Hamilton, and Lawrence S. Eagleburger. *The Iraq Study Group Report*. New York: Vintage Books, 2006.

Barkawi, Tarak, and Mark Laffey. "The Imperial Peace: Democracy, Force and Globalization." *European Journal of International Relations* 5, no. 4 (1999): 403-34. doi:10.1177/1354066199005004001.

Donais, Timothy. "Empowerment or Imposition? Dilemmas of Local Ownership in Post-Conflict Peacebuilding Processes." *Peace & Change* 34, no. 1 (January 2009): 3-26. doi:10.1111/j.1468-0130.2009.00531.x.

Doyle, Michael W. "Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs." *Philosophy & Public Affairs* 12, no. 3 (July 01, 1983): 205-35.

Haynes, Jeffrey. "Conflict, Conflict Resolution and Peace-Building: The Role of Religion in Mozambique, Nigeria and Cambodia." *Commonwealth & Comparative Politics* 47, no.1 (2009): 52-75. doi:10.1080/14662040802659033.

Hinnebusch, Raymond. "Europe and the Middle East: From Imperialism to Liberal Peace?" *Review of European Studies* 4, no. 3 (July 01, 2012). doi:10.5539/res.v4n3p18.

Jabri, Vivienne. "Peacebuilding, the Local and the International: A Colonial or a Postcolonial Rationality?" *Peacebuilding* 1, no. 1 (2013): 3-16. doi:10.1080/21647259.2013.756253.

Lewis, Peter M. "The Dysfunctional State of Nigeria." *Center for Global Development*, January 2006, 83-116. Accessed November 10, 2017. https://www.cgdev.org/doc/shortofthegoal/chap3.pdf.

Lynch, Marc. "Explaining the Awakening: Engagement, Publicity, and the Transformation of Iraqi Sunni Political Attitudes." *Security Studies* 20, no. 1 (2011): 36-72. doi:10.1080/09636412.2011.549017.

Miklian, Jason. "The Past, Present and Future of the 'Liberal Peace'." *Strategic Analysis* 38, no. 4 (July 2014): 493-507.

Morris, Rosalind C., ed. *Can the Subaltern Speak? Reflections on the History of an Idea*. New York: Columbia University Press, 2010.

Omeje, Kenneth. "The State, Conflict & Evolving Politics in the Niger Delta, Nigeria." *Review of African Political Economy*, no. 101 (2004): 425-40. doi:10.1080/0305624042000295521.

Paris, Roland. "Saving Liberal Peacebuilding." *Review of International Studies* 36, no. 2 (April 1, 2010). doi:10.1017/S0260210510000057.

Richmond, Oliver P. "Becoming Liberal, Unbecoming Liberalism: Liberal-Local Hybridity via the Everyday as a Response to the Paradoxes of Liberal Peacebuilding." *Journal of Intervention and Statebuilding* 3, no. 3 (October 20, 2009): 324-44. doi:10.1080/17502970903086719.

التديُّن في العراق
أساليبُهُ ومحتوياتُهُ وأنماطُهُ وعِلاقاتُه الاجتماعيَّة والسياسيَّة

لؤي خزعل جبر[١٣]

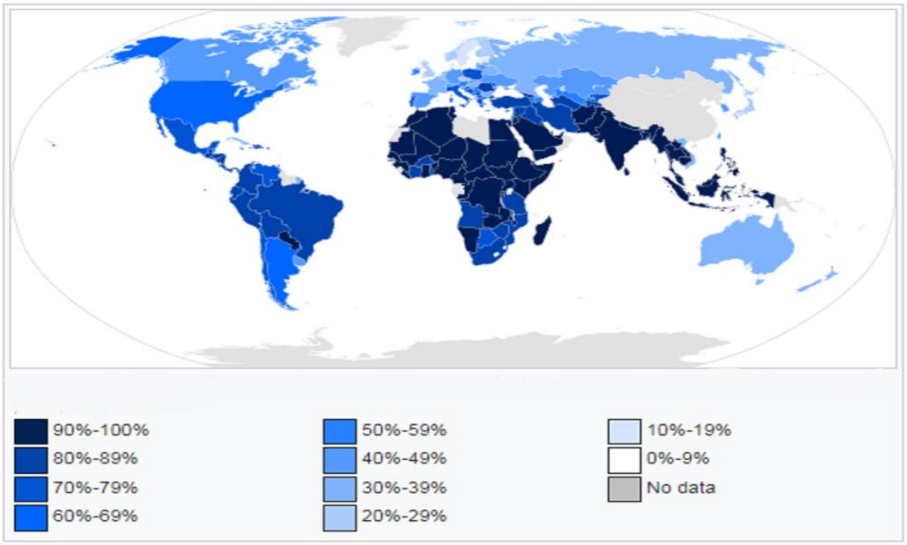
التديُّن بنية سلوكيَّة، يرتبط بكيفيَّة تمثُّل الأشخاص للمعتقدات الدينيَّة، ودوافعهم وانفعالاتهم وتعلماتهم وقيمهم المتصلة بممارساتهم الدينيَّة. وأساليبُ التديُّن، ومحتوياته، وأنماطه، مِن أهم المُتغيرات الجوهريَّة فيهِ، وفي العِراق لابد – كضرورة اجتماعيَّة – بحثُ تلك المتغيرات، بعد عقودٍ من التديين، وعلاقة تلك المتغيرات بمتغيرات سياسيَّة اجتماعيَّة ثقافيَّة رئيسة، من قبيل: الثقافة السياسيَّة والثقة الاجتماعيَّة بالمؤسسات المجتمعيَّة، وهو ما حاولت الدراسة الحالية فعله. إذ طبَّقت على عينة من الطلبة بلغَت (٤٤١) طالباً وطالِبَة، خمسة مقاييسٍ: (١) مقياس المخططات الدينيَّة لـ Streib, Hood & Klein 2010، و(٢) اختبار بنية التديُّن لـ Huber 2003، و(٣) مقياس التوجُّه الديني الداخلي – الخارجي لـ Corsush & MacPherson 1989، و(٤) مقياسٌ مختصر من مقياس الثقافة السياسيَّة لـ جبر (٢٠١٤)، و(٥) مقياس للثقة بالمؤسسات المجتمعيَّة. وبعد تحليل البيانات خرجت الدراسة بعدد كبير ومتشابِك من النتائِج التفصيليَّة، وبناءً على نظرة كليَّة إجماليَّة للنتائج توصُّل إلى الاستنتاجات الآتية: (١) التديُّن في العراق بنية فريدة، سواء في تركيبته الداخليَّة أو في علاقاتِهِ الخارجيَّة، ولا يُمكِن التعامل معه وفق تصورات ومخططات جاهزة مُسبَقة، و(٢) الثقافة السياسيَّة العراقيَّة تشهد حِراكاً داخلياً – وإن كان محدوداً – يقود إلى تنشيط ثقافات، وتعديل ترتيبات، كما تشهد الثقة بالمؤسسات العراقية انقساماً حاداً، فهناك ثقة بالمؤسسة الدينية، وثقة معتدلة بالمؤسسة الاجتماعية، وثقة متدنية بالمؤسستين السياسية والاقتصادية، و(٣) تمثل الثقة بالمؤسسة الدينية واللاثقة بالمؤسسة السياسية والثقافات السياسيَّة التسلطية والفردانية والمساواتية ركائز تنبؤية أساسيَّة بأساليب التدين ومحتوياته وأنماطِه.

---

[١٣] لؤي خزعل جبر: دكتوراه علم النفس الاجتماعي السياسي. باحث وكاتب مختص بموضوعات الذاكرة التاريخية والثقافة السياسية والحركات الاجتماعية والبنية الدينية. مِن كتبه: "الذاكرة التاريخية والثقافة السياسيَّة: دراسة نفسيَّة في ديناميات العجز المتعلم الجمعي في المجتمع العراقي" (٢٠١٨)، "الدين والإيمان والأخلاق: دراسات في علم نفس الدين النقدي" (٢٠٢٠). luaibrhr@yahoo.com.

مدخَل

" ***أعلى تديُّن في أفقر الأُمَم*** "، كان عنوان دراسَة Crabtree 2010، التي ارتكزَت على استبيان معهد غالوب الدولي في (٢٠٠٩)، لـ (١١٤) دولة (من مجموع ١٩٥ دولة)، بمعدل (١٠٠٠) فرد في كل دولة، طُلِبَ منهم الإجابة عن سؤال: "*هل الدين جزء مهم من حياتك اليوميَّة؟*" (الشكل ١)، وجدت إنَّ أعلى معدلات الإجابة بـ "نعم" كانِت في البلدان الأفقر، وكانت نسبة **العراق** (٨٤ %). وبلا شك إنَّ ذلك يبعَثُ أسئلة كثيرة – ومصيريَّة – عن صِلةِ الفقر بالتديُّن، إلا أنَّهُ يُشير كذلك إلى سِعَةِ انتشارِه، وأهميَّتِهِ، إذ لم يكن دونَ الـ (٥٠ %) إلا في (٢٤) دولَة، في مقابِل (٩٠)، ولم تنعَدِمُ أهميَّته في الدولة الأقل نسبة، إذ كان (١٦ %). مما يجعَل من دراستهِ فائِقَة القيمة، ولذلك تكاثرت الدراسات بشكلٍ هائِلٍ في استكشافِهِ بمقارباتٍ متنوعة، نفسيَّة واجتماعيَّة واقتصاديَّة وسياسيَّة وتاريخيَّة .



الشكل (١) أهميَّة الدين في الحياة اليوميَّة بحسب المُستجيبين (Gallup Poll, 2009)

الدين Religion ليس التديُّن Religiosity، فالدين منظومة اعتقاديَّة، مقولاَت نظريَّة فكريَّة، بينما التديُّن بنية سلوكيَّة، يرتبط بكيفيَّة تمثُّل الأشخاص للمعتقدات الدينيَّة، ودوافعهم وانفعالاتهم وتعلماتهم وقيمهم المتصلة بممارساتهم الدينيَّة . فليس بالضرورة أن ينعكس الدين في التديُّن، ولا أن يعكِس التديُّن الدين، ولذلك نجد إنَّ بعض الجماعات الدينيَّة تنعتُ أخرى باللادينيَّة، بالخروجِ عن الدينِ، وانتهاكِهِ، وهذا وإن كان يقع في سياق الصراعات الإيديولوجيَّة، ويحتاجُ إلى قراءة ديناميَّة عميقة، إلا أنَّهُ – بالنتيجة – يؤكد ما ذكرناه من تغاير بين الدين والتديُّن. والأخير هو ما تروم الدراسة الحالية بحثَهُ، وهو بحد ذاته مجالٌ شاسِع، إلا أنَّه – كما أعتقد – لم يحظَ باهتمامٍ كافٍ في العراق، لا كمَّاً ولا نوعاً، فهناك دراسات شحيحة عنه، تتصف – في الغالِب – بالسطحيَّة والتبسيطيَّة، إذ لم تُركز على متغيرات مركزيَّة فيه، كما لم تبحث المتغيرات بالعمق المطلوب، ولم تندمج في الهموم الاجتماعية

الواقعية، في حين العراقُ ساحةٌ غنيَّة بمتغيراته الخطيرة، وعلى الأقل في عقودِهِ الثلاثة الأخيرة كان للتديُّن مركزية مفرطة في حياتِه الاجتماعية والسياسيَّة، وتكاثرت فيه الخطابات والصراعات الدينيَّة. وأساليبُ التديُّن، ومحتوياته، وأنماطه، مِن أهم المُتغيرات الجوهريَّة فيهِ، وفي العِراق لابد – كضرورة اجتماعيَّة – بحثُ تلك المتغيرات، بعد عقودٍ من التديين، وعلاقة تلك المتغيرات بمتغيرات سياسيَّة اجتماعيَّة ثقافيَّة رئيسة، من قبيل: الثقافة السياسيَّة والثقة الاجتماعيَّة بالمؤسسات المجتمعيَّة، لاستكشافِ ديناميَّات التديُّن العراقي.

أساليب ومحتويات وأنماط التدين

قدم Fowler 1981 أنموذج مراحل تكوين المعنى، الذي حدد فيه معالِم **ست مراحل متمايزة – بنيوياً – من الإيمان**: الحدسي الإسقاطي والأسطوري الحرفي والتركيبي التقليدي والفرداني التأملي والاتحادي والعالمي، وعدَّ الإيمان خاصيَّة إنسانيَّة شاملة، يمكن أن تميز عن التقاليد الدينية والأنساق الاعتقادية الخاصة، تتصف بصناعة المعنى وتفسير الخبرات والولاء للقيم ذات الصلة ببنى الناس للبيئة النهائيَّة، كما حدد سبع مجالات كجوانب للإيمان : المنطق والمنظور والحكم الأخلاقي والوعي الاجتماعي والسلطة وتماسك العالَم وتأويلية الرموز، والمرحلة لديه صلبة متماسِكَة، تستلزِم بشكل مسبق كليَّة بنيوية عبر المجالات والجوانِب، تتطور باتجاه أحادي تتابعي تقدمي، إلا إنَّ تلك الافتراضات تعرَّضت للمُسائِلَة من البحوث التي وجدت إنَّ الأطفال والراشدين ربما لا يختلفون في تفكيرهم، فكانَ مفهوم الأسلوب أول محاولة لتنقيح نظرية وبحث التطور الإيماني، إذ اعتمد منظور **أساليب التديُّن** لـ Streib, Hood & Klein 2009 2010 خصائِص الأنماط البنيوية للتدين عند Fowler، لكنه اقترح التراجع عن المقدمات المسبقة للمنطق المعرفي البنيوي للتطور، وبشكل خاص عن افتراض الكليَّة البنيوية، والاعتماد – بدلاً منه – على الأدلة الأمبيريقية المرتبطة بالتطور الديني، وبالنتيجة فإن العمر الفارِق (العمر الزمني للتطور في مجال مقارنة بآخر) يعد قاعدة وليس استثناء، فبينما مرحلة الإيمان محددة ببنى إجرائية يفترض أن تكون متماسكة عبر المجالات، يتألف أسلوب التدين من الاستعمال التكراري لنمط معين، كما يتضمن منظور أساليب التدين إنَّ بنى التدين لا تترَك عند انبثاق تطورات جديدة، وإنما تتراجع إلى الخلفية حيث ربما تبقى مهيمنة ومتاحة لاستعمال إضافي، وبذلك يقر إمكانية الحضور المتزامن للأنماط البنيوية المختلفة – أو المعالِم المميزة للأساليب – في تدين الفرد والفرد ذاته في زمن معين. وفي المعالِم المميزة للأساليب يكون لمفهوم المخططات أهميَّة خاصَّة، فالمخططات الأنماط المعرفية لكيفية بحث الشخص وتفضيله لتفسير محدد في تعامله مع الخبرات المتحدية المحددة وكيفية بنائه للتفسير المحدد لسبب الخبرات المتحدية في مقابِل ما هو مستعد لفعله، فالأساليب تنبثق من الاستعمال التكراري لمخططات محددة، وهي تشابه – وترتبط بـ – أساليب الحياة والعادات، و**المخططات الدينية** هي المعالم المميزة للأساليب الدينية. ويمكن تحديد **ثلاثة مخططات** أساسيَّة: (١) **حقيقة النصوص والتعاليم** Truth of Texts and Teachings (الاعتقاد بأن النصوص الدينية تنطوي على الحقيقة المطلقة، وتكشِف عن حقيقة العالَم، وتجيب عن كل الأسئلة، وتعطي معنى للخبرات، ويجب أن تحكُم القرارات)، و(٢) **الإنصاف والتسامح والاختيار العقلاني** Fairness, Tolerance, Rational Choice (النظرة المستوعِبَة

للموضوعات، والنقاشات العقلانية المُنصِفة، وتقييم الإنسانِ لذاتِهِ، ومعرفتهِ ضمن سياقاتِهِ الثقافية)، و(٣) **الرُهاب والحوار بين الأديان** Xenosophia, Inter-Religious Dialog (الاعتقاد بإمكانية التعلم من الأديان الأخرى، والانفتاح على الفلسفات والثقافات الأخرى، والانجذابِ للكونيَّة، والمراجعة النقدية المتواصلة)، وهي ليست وحدات بنيوية مستقلة، وإنما **مكونات مجال دينامي تفاعلي تعددي**، فمثلاً، مخطط النصوص يمكن أن يكون متوسَّط بالانصاف، كما في حالة الشخص الذي ينتقل من أسلوبي التوجه الأصولي – عبر زيادة الانفتاح على نمط أسلوب جديد – نحو تقييم أعلى للإنصاف وتفضيله، وقد يحدث العكس، كما في حالة الأشخاص الذين يستعملون أسلوباً عقلانياً للدفاع عن أسلوبهم الأصولي، وكذلك يمكن للإنصاف أن يكون متوسَّط بالرُهاب، كما عند انتقال الشخص ذي الأسلوب التسامحي العقلاني إلى تثمين الحوار المفتوح والمواجهة الإبداعية مع الغريب، ولكن كذلك هنا يمكن تخيل التراجع إلى دفاع عقلاني عن التعددية أو رؤية عالمية محددة، وأخيراً يمكن للنصوص أن تكون متوسَّطة بالرُهاب، كما في حالة الأشخاص ذوي التأكيد القوي على تقليدهم الديني، لكنهم يحملونه بصورة "كما لو" أو "مساوٍ للآخرين"، مع انفتاح للحوار والمواجهة، وفي المقابل هناك الشخص المفضل لأسلوب التفاعل بين الأديان، يمكن أن يرتد إلى دفاع عن رؤيته الإطلاقية للدين، هذه مجرد أمثلة لتوضيح التفاعل الدينامي بين المخططات، ولا يعني إن كل شخص متذبذب بين المخططات، لكن فهم هذه الدينامية مهم، لأنَّه يرسم الفرق بين أنموذج المخططات والأنموذج المعرفي البنيوي للمراحل التعاقبية.

اشتغل Gennerich & Huber 2006 على **محتويات التديُّن**، على العلاقة بين القيم والتدين، مؤكدين إنَّ التدين يمكن أن يقوي مدى واسع من القيم، من التوجه بالذات والشمولية والخيرية إلى التقليد والأمن، والقيم المعززة بالتدين تعتمد على طريقة الانغماس في الدين، فالتفسيرات الدينية المحافظة ترتبط بقيم الأمن والتقليد، والتفسيرات التأملية والتحررية بالأشخاص الشموليون والذاتيون، الذين يحددون أنفسهم بطريقة عمومية كمتدينين بتوازن انفتاح حواري وثبوتية النسق، يرتبطون بكل من القيم الخيرية والتقليدية . وبالارتكاز على التراث البحثي في القيم والتديُّن، وبشكل خاص بُعدَي Schwartz 1992 المتعامدين : تجاوز الذات مقابِل تعزيز الذات والانفتاح على التغير مقابِل المحافظة، حددا **ست محتويات** أساسيَّة : (١) **التعددية الدينيَّة** Religious Pluralism (الاعتقاد بأن كل دين يمتلك جوهر الحقيقة، ويجب على الإنسان أن ينفتح على كل الأديان، وكل دين يتضمن تعاليم ذات قيمة عالية)، و(٢) **الانعكاسيَّة الدينيَّة** Religious reflexivity (التفكير بالمعتقدات الدينية من وجهات نظر مختلفة، والقدرة النقدية لجوانِب معينة من التعاليم الدينية، وإعادة التفكير بجوانب محددة من المعتقدات الدينية)، و(٣) **الاهتمام الديني** Religious interest (الرغبة باكتساب المعرفة عن المعتقدات الدينية، وكثرة التفكير بتلك المعتقدات)، و(٤) **القوة الاجتماعيَّة** Social strength (الاستعداد للتضحية من أجل الدين، والتقيد بتوصيات المرجعيات الدينية، ومواجهة الانتقادات)، و(٥) **الثنائيَّة الأخلاقيَّة** Moral dualism (الحساسية من الإثم، والتمييز الحاد بين الخير والشر، والمقاتلة ضد الخطيئة)، و(٦) **الحصريَّة الدينيَّة** Religious exclusivism (اعتقاد الفرد بأن دينه هو الحقيقي وبقية

الأديان زائفة، وارتباطه بعلاقات عميقة مع الناس من دينه)، والمحتويات الثلاثة الأولى تمثل أشكال **العقلية المنفتحة** للتوجه الديني Open-minded forms of Religious Orientation، والثلاثة الأخيرة تمثل الأشكال **المحافِظة والتسلطية** من التديُّن Conservative and Authoritarian forms of Religiosity.

قبل الأساليب والمحتويات، كان Allport 1950 قد قدَّم مفهوم **التوجه الديني** Religious Orientation، الدافع الكامِن في الفعل، وصنَّفه إلى : (١) **التوجُّه الداخلي** Intrinsic Orientation، توجه مستقل، يكونُ فيه الدين غاية، وارتباط الفرد به منبثق من شغفِهِ به ذاته، فيستمتِع بمعرفة دينه، والتفكير فيه، ولديهِ شعور قوي بوجود الله، ويمارِس عباداته للتنقية والراحة والسلام، ويعيش حياته بحسب معتقداته، و(٢) **التوجُّه الخارجي** Extrinsic Orientation، توجه أداتي، يتصف بالصبيانيَّة والمنفعيَّة، حيث يستعمل الفرد دينه لتحقيق غايات نفسية واجتماعية فوق الدينية، وبتعبير Allport & Ross 1967: "*الفرد الخارجي يستعمِل دينه، بينما الداخلي يعيشه*"، وقد بينت الدراسات الحديثة إنَّ الخارجي يتألف من بُعدين: (١) **التوجُّه الخارجي الاجتماعي** Extrinsic Social، يرتبط بتحقيق الفوائد الاجتماعية، كتكوين الصداقات، و(٢) **التوجُّه الخارجي الشخصي** Extrinsic Personal، يرتبط بالسيطرة على المتاعب والضغوطات الشخصيَّة، كالراحة في لحظات الصعوبة والحزن، إلا إنَّ ذلك قد يتباين باختلاف الثقافات، فقد وجد – مثلاً – إنَّ الداخلي والخارجي الشخصي بعدانِ منفصلان في العينات البروتستانتية الأمريكية، بينما هما بُعد واحد في العينات الأوربية الكاثوليكية والأرثدوكسية والإسلامية (Flere & Lavric, 2008, p.521-522).

الثقافة السياسية والثقة الاجتماعية المتبادلة

الثقافة السياسيّة – بحسب Almond & Verba 1963 – توزيع معيّن لأنماط التوجّه نحو الموضوعات السياسيّة بين أعضاء المجتمع (Almond & Verba, 1965, p.14)، وبتعبير آخر، توزيع معيّن لأنماط المعتقدات والقيم والاتجاهات نحو الموضوعات السياسيّة : العالم والنظام والمُدخلات والمُخرجات والمُجتمع والذات، ضمن وبين أعضاء المجتمع، يتشكَّل في سياق اجتماعي وثقافي محدد. ويمكن تمييز أربعة أنماط من الثقافة السياسيّة : (١) **الثقافة السياسيّة المُساواتيّة** The Egalitarianism، ثقافة تعتقد بمركزيّة الناس ، وتتمحور حول قيم الحريّة والمساواة والعدالة الاجتماعية والتعدديّة والتسامح الديني ، وتعزو البؤس الاجتماعي إلى الحكومات الظالمة والتوزيع غير المتساوي للثروات ، وتعتقد بأن الوظيفة الأساسية للنظام السياسي تتمثّل بتحقيق العدالة الاجتماعية (الشرعيّة المبدئية–الجماهيرية) ، وترى أن أهمية الأحزاب والنُخب السياسية مشروطة بمشاريعها/مشاريعهم الإصلاحية العامة ، وتميل إلى عدم المركزية في اتخاذ القرار، وترفض الفساد السياسي والإداري بشكل قاطع ، وتتوافر على الهوية الإنسانية، وتثق وتحترم الجماعات المتنوّعة، وتعتقد بقدرة الفرد على التأثير، وتشجّع وتؤكّد ضرورة مشاركته في الحياة السياسية، و(٢) **الثقافة السياسيّة التسلّطيّة** The Authoritarianism، ثقافة تعتقد بمركزيّة السلطة ، وتتمحور حول قيم المكانة والخضوع والمحافظة ، وتعزو البؤس الاجتماعي إلى المنحرفين عن القيم الاجتماعية ، وتعتقد بأن الوظيفة الأساسية للنظام السياسي تتمثّل بحفظ القيم

الاجتماعية والنظام الاجتماعي (الشرعيّة التقليدية)، وترى أن وجود الأحزاب غير مهم ، وتفضّل الاكتفاء بالحزب الواحد القوي، وتعتقد بالنخبوية في الممارسة السياسية ومركزيّة اتخاذ القرار وطبيعية الفساد السياسي والمالي، وتكون متمركزة حول الجماعة الداخلية وعدائية نحو الجماعات الخارجية، ولا تشجّع المشاركة في الحياة السياسية، و(٣) **الثقافة السياسيّة الفردانيّة** The Individualism، تعتقد بمركزيّة الفرد، وتتمحور حول قيم الحريّة الشخصية والمصلحة الخاصة، وتعزو البؤس الاجتماعي إلى الافتقار الفردي للمهارات والجديّة والجهد، وتعتقد بأن الوظيفة الأساسية للنظام السياسي تتمثّل بتحقيق التنمية الاقتصادية (الشرعية المصلحية – الجماهيرية)، وترى أن وجود الأحزاب مهم ، لكونها تخلق بيئة تنافسية استثمارية، وتعتقد بأن النخب يجب أن تؤمن مصالحها ومصالح المقرّبين منها، ولا تهتم بمركزيّة أو لا مركزية اتخاذ القرار ما دامت حرية الكسب متاحة، وتقبل بشيء من الفساد السياسي والإداري ، وتكون متمركزة حول الذات ونفعية في التعامل مع الجماعات المتنوعة ، وتعتقد أن الفرد قادر على التأثير في الحياة السياسية ، وعليه أن يشارك متى ما وجد أن ذلك يحقق مصالحه الخاصة، و(٤) **الثقافة السياسيّة القدَرَيّة** The Fatalism، ثقافة لا تعتقد بمركزيّة محددة ، وتعزو البؤس الاجتماعي إلى القدر والحظ والمصادفة ، ولا تتوقع من النظام السياسي والأحزاب شيئاً ، ولا تعترض عليه/عليها (الشرعيّة القدريّة) ، وترتبط لديها السياسة بالخوف والضرر ، ولذلك تفضّل الابتعاد عنها ، ولا تهتم بمركزيّة أو لا مركزية اتخاذ القرار لكونهما غير مؤثرتين ، وترى أن الفساد لا يمكن السيطرة عليه، وأن على الفرد أن يجهد لحماية نفسه وأسرته فقط، ولا يثق بالآخرين، كما تعتقد بعدم فاعلية الفرد السياسية، ومن ثم عبثيّة مشاركته في الحياة السياسية (جبر، ٢٠١٤، ص٥١) .

الثقة الاجتماعية المتبادلة Interpersonal Trust ترتكز على نظرية التعلم الاجتماعي لـ Rotter، والتي تقوم على أربعة مفاهيم : (١) **إمكانية السلوك** Behavior Potential، وتعني الامكانية الكامنة لحدوث سلوك معين في موقف معين أو مواقف معينة، وتحسب على أساس الصلة بين تعزيز مفرد أو نسق من التعزيزات، ويتم ذلك من خلال تنظيم الخيارات الممكنة حسب أرجحيتها، ويتضمن السلوك هنا الأفعال الملاحظة والأفعال الخفية، كالتفكير والتخطيط، و(٢) **التوقع** Expectancy، احتمالية ذاتية يكونها الفرد بأن تعزيزاً خاصاً سوف يحدث بوصفه وظيفة لسلوك محدد يقوم به في موقف معين أو في مهمة معينة، فقد يعتقد الفرد بأن لسلوك معين نتائج ممكنة عدة، إلا أن لكل نتيجة احتمالية حدوث معينة، ويعمل التعزيز على تقوية التوقع بأن سلوكاً أو حادثة محددة سوف يعقبها ذلك التعزيز في المستقبل، و(٣) **قيمة التعزيز** Reinforcement Value، درجة تفضيل الفرد لحدوث تعزيز معين، في حالة تساوي فرص حدوث التعزيزات الاخرى البديلة. وهي مستقلة عن التوقع، فمن بين عدد من التعزيزات التي يتوقع الفرد أن تعقب سلوكاً معيناً، قد يكون التعزيز الاشد ترجيحاً في الحدوث، مرغوباً أو غير مرغوب بالنسبة اليه مقارنة ببقية التعزيزات المحتملة، و(٤) **الموقف النفسي** Psychological Situation، السياق الذي يحدث فيه السلوك، إذ إن الطريقة التي ينظر فيها الفرد إلى الموقف يمكن أن تؤثر في كل من التوقع وقيمة التعزيز، ففي المواقف غير السارة، قد ينظر الفرد إلى كل التعزيزات الممكنة على أنها سلبية، وعندها قد يصبح التعزيز الأقل سلبية هو الأكثر مرغوبية. مما يعني إن امكانية حدوث

سلوك محدد في موقف ما له صلة بتعزيز معين هو دالة توقع الفرد بان ذلك التعزيز سيعقب سلوكه، وقيمة ذلك التعزيز في الموقف، فالخبرات الاجتماعية التي يمر بها الناس في الحياة الاجتماعية تجعلهم يكونون توقعات عن التعزيزات المحتملة لسلوكياتهم، ويتصرفون طبقاً لهذه التوقعات والقيمة التي يمنحونها لتلك التعزيزات . ويميز Rotter بين التوقع **والتوقع التعميمي**، إذ يشير الأول إلى التوقع الخاص بوصفه دالة لدرجة الخبرة في موقف خاص معين، بينما يشير الثاني إلى نتاج تعميم الخبرات ذات الصلة بوصفه دالة للجدة التي يتميز بها موقف معين، فكلما ازدادت جدة الموقف ازدادت اهمية التوقع التعميمي، ومن اهم التوقعات التعميمية : **الثقة الاجتماعية المتبادلة**، فقد لاحظ Rotter ان هناك فروقاً في درجة شعور الناس بإمكانية التعويل على ما يقوله الآخرون، وبأنهم يفعلون حقاً ما يقولونه، وعزا هذه الظاهرة إلى الفروق في التوقعات التعميمية التي يكونها الأفراد عما إذا كان بإمكانهم الثقة بالآخرين أم لا، والتي تؤثر في كل أشكال التفاعل الاجتماعي، فعرَّف الثقة الاجتماعية المتبادلة على أنها توقع تعميمي يكونه الفرد، بإمكانية التعويل على ما يصدر عن فرد آخر أو جماعة أخرى، من كلمة أو وعد أو تصريح لفظي أو مكتوب، واكتساب الفرد لخاصية الثقة الاجتماعية المتبادلة يعني إنه اكتسب اعتقاداً بإمكانية التعويل عموماً على الوعود الصادرة عن افراد أو جماعات اجتماعية ممن لا يرتبط بهم بصلة شخصية مباشرة بالرغم من دورهم المهم في حياته، ومنشأ هذا الاعتقاد لدى الفرد هو خبراته السابقة التي تدله على إن بوسعه تعميم توقعاته عبر مواقف شخصية واجتماعية واسعة بأن الآخرين سيقدمون التعزيزات السلبية أو الايجابية التي وعدوه بها، وبالعكس، إذا لم يلب الآخرون توقعات الفرد بتقديم تعزيزاتهم الموعودة على نحو متسق عبر المواقف المتنوعة، فلن يستطيع الفرد عندها أن يعمم توقعاته بإمكانية التعويل عليها، وبالتالي سيكتسب خاصية ضعف الثقة الاجتماعية المتبادلة، وذلك في مجالات متعددة، من قبيل : **الثقة بالجماعات الاجتماعية** (فئات مهمة من الناس، تؤثر في حياة الفرد دون ان تربطه بها علاقات شخصية وثيقة)، **والثقة بالمؤسسات** (جماعات منظمة كبيرة، تستهدف القيام بواجبات او تقديم نتاجات او توفر خدمات تخص المجتمع بأكمله، بحيث يتحدد سلوكها بمجموعة من القوانين والتقاليد والقيم والمعايير واساليب التفكير الخاصة)، **والثقة بالطبيعة البشرية** (نوع السمات او الدوافع المتأصلة في النوع البشري من وجهة نظر الآخرين، وتقع الطبيعة البشرية على متصل بعدي يمتد بين الطبيعة البشرية الخيرة الى الطبيعة البشرية الشريرة) (نظمي، ٢٠٠١، ص١١١-١١٩، ١٣٤).

منهج البحث

تألَّفَت عينة البحث من (٤٤١) **طالباً وطالِبَة**، من طلبة كلية التربية الأساسية، الدراسة الأوليَّة الصباحيَّة، للسنة الدراسيَّة (٢٠١٩-٢٠٢٠)، بواقِع (٩٦) ذكراً، و(٣٢١) أنثى، و(٢٤) غير محدد، حددوا **مستواهم الاقتصادي** بواقِع (٢١) عالٍ، و(٣٤٥) وسط، و(٣٩) منخفض، و(٣٦) غير محدد، كما حددوا **مستوى تدينهم** بواقِع (٢١) شديد، و(٣٦٠) اعتيادي، و(١٨) غير متدين، و(٤٢) غير محدد. أجابَ كل فرد على استمارَة تضمَّنَت خمسة مقاييسٍ: (١) **مقياس أساليب التديُّن**: تُرجِمَ واعتُمِد مقياس المخططات الدينيَّة Religious Schema Scale RSS لـ Streib, Hood & Klein 2010، لقياس أساليب

التدين . وهو يتألَّف من (١٥) فقرة، تقيس ثلاثة أساليب : (١) حقيقة النصوص والتعاليم، و(٢) الإنصاف والتسامح والاختيار العقلاني، و(٣) الرُهاب والحوار بين الأديان، بواقِع (٥) فقرات لكل أسلوب (Streib et. al., 2010, p.172)، و(٢) **مقياس محتويات التديُّن**: تُرجِمَ واعتُمِد اختبار بنية التديُّن Structure of Religiosity Test SRS لـ Huber 2003، لقياس محتويات التديُّن . وهو يتألَّف من (١٧) فقرة، تقيس ستة محتويات : (١) التعددية الدينيَّة، و(٢) الانعكاسيَّة الدينيَّة، و(٣) الاهتمام الديني، و(٤) القوة الاجتماعيَّة، و(٥) الثنائيَّة الأخلاقيَّة، و(٦) الحصريَّة الدينيَّة. بواقِع (٣) فقرات لكل محتوى، باستثناءِ الثالث فقرتان . والمحتويات الثلاثة الأولى تمثل أشكال العقلية المنفتحة للتوجه الديني، والثلاثة الأخيرة تمثل الأشكال المحافِظة والتسلطية من التديُّن (Gennerich & Huber, 2006, p.263-264)، و(٣) **مقياس أنماط التديُّن**: تُرجِمَ واعتُمِد مقياس التوجَّه الديني الداخلي – الخارجي Intrinsic/Extrinsic Religious Orientation Scale IEROS لـ Corsush & MacPherson 1989 لقياس أنماط التديُّن . وهو يتألَّف من (١٤) فقرة، تقيس ثلاثة أنماط : (١) التوجُّه الداخلي، و(٢) التوجُّه الخارجي الاجتماعي، و(٣) التوجُّه الخارجي الشخصي. بواقع (٦) فقرات للأول، و(٤) فقرات لكل من الثاني والثالث (Darvyri et. al., 2014, p.1562)، و(٤) **مقياس الثقافة السياسيَّة**: أُعِدَّ مقياسٌ مختصر من مقياس الثقافة السياسيَّة Political Culture Scale لـ جبر (٢٠١٤)، الذي يتألَّف من (٦٠) فقرة، تقيس أربع ثقافات : (١) التسلطيَّة، و(٢) الفردانيَّة، و(٣) القدريَّة، و(٤) المساواتيَّة، بواقع (١٥) فقرة لكل ثقافة . فاختيرَت (٣) فقرات لكل ثقافَة، يُعتَقَدُ أنها الأكثر تمثيلاً لجوهِرِ تلك الثقافة، ليتكون المقياس من (١٢) فقرة، و(٥) **مقياس الثقة بالمؤسسات المجتمعيَّة**: أُعِدَّ مقياس للثقة بالمؤسسات المجتمعيَّة تألَّف من (١٢) فقرة، تقيس الثقة بأربع مؤسسات : (١) الدينيَّة، و(٢) السياسيَّة، و(٣) الاجتماعيَّة، و(٤) الاقتصاديَّة . بواقع (٣) فقرات لكل مؤسسة. وبعد جمع البيانات، حُلِّلَت – بدايَةً – لتعرُّف **الخصائِص السايكومتريَّة** للمقاييس الخمسة، فحُلِّلَت الفقرات بطريقة علاقة الفقرة بالدرجة الكليَّة، فكانت جميعُ معاملات الإرتباطِ دالَّة، وحُسب ثبات الاتساق الداخلي للمقاييس باستعمال معادلة ألفا كرونباخ، ونظراً لقلَّة عدد فقرات كل مقياسٍ، تُعدُّ أغلَب المعاملات مقبولَة، بمُعدَّل (٠,٥٣)، كما تم التحقق من الصدق البنائي للمقاييس باستعمال التحليل العاملي، بطريقة المكونات الرئيسة والتدوير الفاريماكسي، فتبيَّن اتساق المعطيات – إلى حد كبير – مع البنية التعددية النظرية المفترضة، وكذلك عند إجرائِهِ للمتغيرات مجتمعة.

النتائج

قياس المتغيرات

تم قياس مستوى المتغيرات عند العينة باستعمال الاختبار التائي لعينة واحدة، والجدول (١) يبين النتائج، ومنه يتضح **ارتفاع مستوى كل الأساليب والمحتويات، وارتفاع النمط الداخلي والخارجي الشخصي، وانخفاض الخارجي الاجتماعي، وارتفاع الثقافات الأربعة، وارتفاع الثقة بالمؤسسة الدينية، واعتدال الثقة بالمؤسسة الاجتماعية، وانخفاض الثقة بالمؤسستين السياسية والاقتصادية**. تُظهِر هذهِ النتيجة – مبدئياً – الطبيعة المتفردة للتدين العراقي، والتي ستتكشَّف في

النتائج التفصيليَّة اللاحِقَة، إذ نجدُ أنَّ كل الأساليب والمحتويات والأنماط – الايجابيَّة والسلبيَّة مرتفِعَة، باستثناءِ نمط التوجه الخارجي الاجتماعي، الذي جاءَ مُنخفِضاً، ولعلَّ ذلك لكونِهِ يُعبر – بصراحَة – عن الأغراض اللادينية من التدين، مما يولد حساسيَّة خاصة في تقبله، بل يدفَعُ لرفضِهِ – الشعوري أو اللاشعوري -. كما تُظهِر ارتفاع الثقافات، وبالترتيب: مساواتية وتسلطية وقدرية وفردانية، ومقايسة بدراسة سابِقَة (جبر، ٢٠١٤) حيث ظهر ارتفاع المساواتية والتسلطية وانخفاض الفردانية والقدرية، نجد اتساقاً واختلافاً جزئيين، فالمساواتية والتسلطية بقيت مرتفعة، وبالترتيب ذاته، بينما ارتفعت القدرية والفردانية بعد أن كانت منخفضة، وبترتيب معاكس، وإن ظلَّت دون المساواتية والتسلطية، مما يُشير إلى أنَّ مُعطيات السياقات الاجتماعية والسياسية في السنوات الأخيرة زادَت من تكريس هاتين الثقافتين، والقدريَّة بالخصوص، بسبب تراكم الاحباطات والانكسارات في البنيات المجتمعية والدولتية والحركة الاحتجاجية، والديمومة – الظاهرية - للهيمنة السلبية للسلطة التدميرية، وقد يؤكد ذلك – بدرجة معينة – ارتفاع الثقة بالمؤسسة الدينية، التي تدخَّلَت – بشكل إيجابي إلى حد ما – في الحركة الاحتجاجية، بخلاف الاجتماعية، وانخفاض الثقة بالسياسية والاقتصادية.

الجدول (١) نتائج الاختبار التائي لعينة واحدة لمتغيرات البحث

المتغير		الوسط	الانحراف	القيمة التائية	المتغير		الوسط	الانحراف	القيمة التائية
الأساليب	النصوص	٢٠,٣	٢,٦	٤٢,٤	الثقافة	التسلطية	١٠,٧	٢,١	١٧,٢
	الانصاف	٢١,٠	٢,٥	٤٩,٦		الفردانية	٩,٨	٢,٥	٧,٤
	الحوار	١٥,٩	٣,٢	٥,٩		القدرية	١٠,٠	٢,٥	٨,٥
المحتويات	التعددية	١٠,٣	٢,٨	٩,٧		المساواتية	١٣,٢	٢,٣	٣٧,٩
	الانعكاسية	٩,٣	٢,٢	٣,٤					
	الاهتمام	٦,٧	١,٧	٩,٤	الثقة	الدينية	١٠,٦	٢,٦	١٣,٤
	القوة	١٣,٠	٢,٣	٣٦,٠		السياسية	٥,٣	٢,٦	-٢٩,٢
	الثنائية	١٢,٣	٢,٢	٣١,٩		الاجتماعية	٨,٩	٢,٧	-٠,٥
	الحصرية	٩,٦	٢,١	٤,٣		الاقتصادية	٧,٣	٢,٧	-١٢,٨
الانماط	الداخلي	٢٥,٧	٣,٥	٤٥,٦					
	الاجتماعي	١١,٣	٣,٤	-٤,١					
	الشخصي	١٣,٥	٢,٩	١١,٢					

قياس العلاقات الارتباطيَّة

تم حساب العلاقات الارتباطية بين المتغيرات باستعمال معامل ارتباط بيرسون، والجدول (٢) – والشكلان (٢-٣) – يبين المعاملات الدالة فقط، ومنه يتضح وجود (٢٧) ارتباطاً داخلياً دالاً، و(٧٢) ارتباطاً بينياً دالاً، **فأبعاد الأساليب والأنماط والثقافات والثِقات مترابطة، وكذلك أبعاد المحتويات التسلطية، وهذه المحتويات مع بعد الاهتمام، وبعد التعددية بالانعكاسية والحصرية، والانعكاسية – سلباً – بالقوة، كما ارتبطت النصوص بالمحتويات التسلطية والاهتمام و- سلباً – بالانعكاسية، وبالتوجه الداخلي والخارجي الاجتماعي، وارتبط الانصاف بالتعددية والقوة والثنائية، وبالتوجه الداخلي والخارجي الشخصي، وارتبط الحوار بالمحتويات الانفتاحية والثنائية، وبكل الأنماط، وارتبط التوجه الداخلي بالمحتويات التسلطية والاهتمام، والتوجه الخارجي الاجتماعي بالمحتويات التسلطية**

والاهتمام والانعكاسية، والتوجه الخارجي الشخصي بالقوة والثنائية والانعكاسية والتعددية، وأما الثقافات فقد ارتبطت التسلطية بالإنصاف والحوار والتعددية والانعكاسية والثنائية والحصرية وكل الأنماط، والفردانية ارتبطت بالنصوص والإنصاف والحوار والتعددية والثنائية والحصرية وكل الأنماط، والقدرية ارتبطت بالانعكاسية والثنائية والداخلي والخارجي الشخصي و- سلباً – بالنصوص، والمساواتية ارتبطت بالنصوص والإنصاف والمحتويات التسلطية وكل الأنماط، وفيما يخص الثقة ارتبطت الدينية بالنصوص والإنصاف والتوجه الداخلي والخارجي الاجتماعي، والسياسية – سلباً – بالإنصاف، والاجتماعية بالتوجه الداخلي و- سلباً – بالخارجي الاجتماعي، والاقتصادية – سلباً – بالإنصاف والتوجه الخارجي الشخصي. بعض الارتباطات متسقة ومنطقية، وأخرى مُغايرة، فارتباطات **النصوص** بالمحتويات التسلطية (القوة والثنائية والحصرية)، وإلى حد ما بالأنماط (الداخلي والاجتماعي)، و- سلباً – بالانعكاسية، منطقية، إذ التمركز النصي النقلي يختزِن نزوعاً تسلطياً، كما يتغلغل في مختلف الأنماط، وارتباطات **الانصاف** بالتعددية والداخلي والشخصي منطقية، بخلاف الارتباط مع القوة والثنائية، ولعلَّ ذلك يعود إلى ارتباط العقلانية الإنصافِيَّة بجوانِب محددة من القوة والثنائية، كالاستعداد للتضحية والنزعة الأخلاقية الصارِمة، وليس التقليدية والعقابية، وأما **الحوار** فارتباطاته مع المحتويات الانفتاحية (التعددية والانعكاسية والاهتمام) وكل الأنماط منطقية، بخلافِ الثنائيَّة، ولعلَّهُ كالإنصاف يرتبط – تحديداً – بالنزعة الأخلاقيَّة لذلك المحتوى، ومن غير المُتسِق ارتباطات التوجه **الداخلي** بالمحتويات التسلطيَّة، إذ يُفترَض أنَّ الداخلي جوهري استقلالي، لا يتماشى مع التقليدية والعقابية والتعصبية، ويتسق مع الاهتمام، ولعلَّهُ هذه أحد تجليات الفرادة العراقية، إذ يتماهى الجوهري بالتسلطي، بل يكون تابعاً له ضمن حدود معينة، وارتباطات الخارجي **الاجتماعي** بالمحتويات التسلطيَّة والانعكاسية والاهتمام منطقية، لأنَّه مظهري، برغماتي، قابل للتعايش مع ما يخدِم هدفه الاتصالي مهما كانت طبيعته بحسب السياقات السائدة، وارتباطات الخارجي **الشخصي** باثنين من المحتويات التسلطيَّة، القوة والثنائية، وباثنين من المحتويات الانفتاحية، التعددية والانعكاسية، أيضاً منطقية، لأنَّهُ كذلك منطقي، برغماتي، ولكن على مستوى ذاتي. هذا فيما يتصِل بالأساليب والمحتويات والأنماط مع بعض، وأما مع الثقافات والثِقات، فنجد المحتويات ارتبطت بالثقافات فقد، بينما الأساليب والأنماط مع كل من **الثقافات والثِقات**، مما يُشير إلى أنَّ المحتويات أكثر بنيويَّة من الأساليب والأنماط، فهي تتصل بالمنظومات القيمية المضمرة فحسب، ولا تتصل بالمؤسسات الفاعلة الظاهرية، وكذلك جاءت بعض الارتباطات غير منطقية، إذ ارتبطت التعددية والانعكاسية بالثقافة التسلطية والفردانية، وليس بالمساواتية، بينما ارتبطت القوة بالثقافة المساواتية، والثنائية بكل الثقافات، وكذلك الحصرية، باستثناء القدرية، وارتبطت النصوص بالفردانية والمساواتية و- سلباً – بالقدرية، وبالدينية، وارتبط الإنصاف بالتسلطية والفردانية والمساواتية، وبالدينية و- سلباً – بالسياسية والاقتصادية، وارتبط الحوار بالتسلطية والفردانية، وارتبط الداخلي بكل الثقافات وبالدينية والاجتماعية، والخارجي الاجتماعي بالتسلطية والفردانية والمساواتية، والدينية و- سلباً - بالاجتماعية، وارتبط الخارجي الشخصي بكل الثقافات و- سلباً – بالاقتصادية، ولعلَّ هذهِ تجلٍ آخر

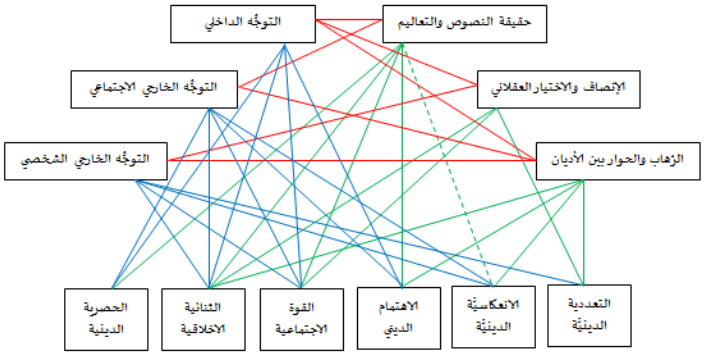
للفرادة العراقيَّة، قد تجدُ التفسير في فرضيَّة تعايُش "النُظم القيمية المتعارِضَة" في الشخصيَّة العراقيَّة، حيث الانفتاحية والإنصافيَّة والحواريَّة الدينية في عمق القيم التسلطية، وحيث التضحويَّة التقليديَّة والنصوصيَّة في عمق المساواتية، وتغلغل الأخلاقيَّة الصارمة والتعصبية الدينية في كل الثقافات.

وللتعمق في بنية هذه الارتباطات، تم إخضاع جميع المتغيرات للتحليل العاملي الاستكشافي، بطريقة المكونات الرئيسة والتدوير الفاريماكسي، والجدول (٣) يظهر النتائج بعد التدوير، ومنه يتضح أن **الأساليب تشبعت بعامل واحد (٦)، وكذلك الثقافات (٢) والثِقات (٣)، والأنماط بعاملين: الداخلي (١) والخارجي – الاجتماعي والشخصي – (٤)، وأما المحتويات فقد تشبعت التسلطية الثلاثة والاهتمام بعامل واحد (١)، بينما تشبعت التعددية والانعكاسية بعاملين (٥-٤)**. وهذا يؤكد صدق البنية النظرية للمُتغيرات، فهي – بالصيغة الكليَّة – عوامِل مُستقلة مُتغايرة، والأوَّل يضم المحتويات التسلطية إلى جانِب محتوى الاهتمام والتوجه الداخلي، مما يؤكد ما سبق أن قلناه من اندماج الجوهرية بالتقليديَّة في التدين العراقي، وكذلك اندماج النصوص مع الإنصاف والحوار، واستقلالية التعددية، وتلاقي الانعكاسية مع التوجه الخارجي في عامل واحد. واشتغال كل هذه المتغيرات باستقلالٍ – بنائي – عن الثقافات والثِقات، إذ لم يلتقِ أسلوب أو محتوى أو توجه بثقافة أو ثقة.

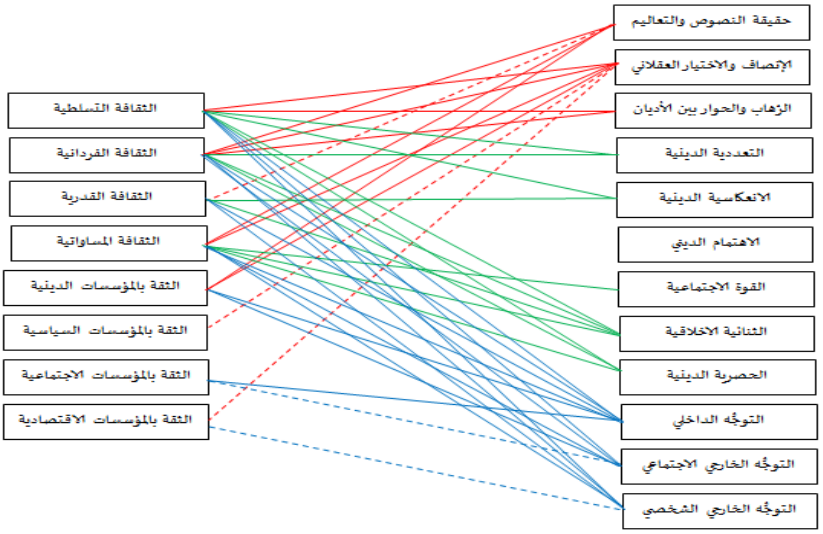
الجدول (٢)

معاملات ارتباط بيرسون بين المتغيرات

		الأساليب		المحتويات							الأنماط			الثقافة					الثقة			
		ص	ح	ت	ن	هـ	ق	س	ح	د	ج	ش	ت	ف	ق	م	د	س	ج	ق
الأساليب	ن	٠,١٩	-٠,٣٣		-٠,١٣	-٠,١١	-٠,٤٨	-٠,٢٤	-٠,٢٢	-٠,٣٤	-٠,١١			-٠,١٩	-٠,١٤	-٠,١٧	-٠,٣٣			
	ص		٠,٤١	-٠,٢٤			-٠,١٢	-٠,٢٢		-٠,١٤		-٠,١٥	-٠,١١	-٠,٢٢		-٠,٢١	-٠,١٠	-٠,٢٤		-٠,١٩
	ح			-٠,٢١	-٠,٢٢	-٠,١٩		-٠,٢٠	-٠,١٠	-٠,٢٠	-٠,٢٠	-٠,١١	-٠,١٥	-٠,١٤						
المحتويات	ت				-٠,١٩				٠,٣٥			-٠,٤٠	-٠,١٢	-٠,٢٧			-٠,١٣			
	ن						-٠,١٨			-٠,١٩	-٠,٤٢	-٠,٢٩	-٠,١١	-٠,١٧			-٠,٢٤	-٠,٢٦		
	هـ						-٠,٣٦	-٠,٣٨	-٠,١٥	-٠,٤١	-٠,٢٧						-٠,١٣			
	ق							-٠,٥١	-٠,٣٦	-٠,٢٦	-٠,٢٩	-٠,١٣					-٠,٣٦		-٠,١٦	
	س								-٠,١٨	-٠,٦٥	-٠,٢٩	-٠,١٨	-٠,١٩	-٠,٢١	-٠,١٤	-٠,١٦	-٠,٢٤			
	ح									-٠,٤٢	-٠,٢١		-٠,١٥	-٠,١٢		-٠,٢٢	-٠,٣٩		-٠,١٦	
الأنماط	د											-٠,٣٧	-٠,١٢	-٠,١٤	-٠,١٠	-٠,٢٢	-٠,٢٥		-٠,١٣	
	ج											-٠,٢٩	-٠,١١	-٠,٣٢		-٠,٢٧	-٠,١٤		-٠,١–	
	ش												-٠,٢٥	-٠,١٧	-٠,١٣	-٠,٢٤				-٠,١٣
الثقافة	ت													-٠,٤١	-٠,٣٣	-٠,٣٨	-٠,٢٩	-٠,١٠	-٠,١١	
	ف														-٠,٣٥	-٠,٤٨	-٠,٢٩	-٠,١٧	-٠,١٧	-٠,٢١
	ق															-٠,٣٥	-٠,٢٦	-٠,٢١	-٠,٢٢	-٠,٣٢
	م																-٠,٤٦		-٠,٢٢	
الثقة	د																	-٠,٢٤	-٠,٤٦	-٠,٢٩
	س																			-٠,٤٨
	ج																			-٠,٦٢



الشكل (٢) العلاقات الارتباطية بين أساليب التدين ومحتوياته وأنماطه.



الشكل (٣) العلاقات الارتباطية بين أساليب التدين
ومحتوياته وأنماطه والثقافة السياسية والثقة الاجتماعية.

الجدول (٣) التحليل العاملي للمتغيرات

المتغيرات	العوامل (التدوير ٨ مرات)					
المقياس	١	٢	٣	٤	٥	٦
النصوص						٠,٣١
الانصاف						٠,٧٣
الحوار						٠,٨٢
التعددية					٠,٨٥	
الانعكاسية				٠,٨٢		
الاهتمام	٠,٦٤					
القوة	٠,٧٧					
الثنائية	٠,٧٧					
الحصرية	٠,٣٣					

الداخلي	٠,٨٦					
الاجتماعي				٠,٣٤		
الشخصي				٠,٣٨		
التسلطية		٠,٦٧				
الفردانية		٠,٦٧				
القدرية		٠,٥٨				
المساواتية		٠,٨٠				
الدينية			٠,٣٨			
السياسية			٠,٧٧			
الاجتماعية			٠,٧٧			
الاقتصادية			٠,٨٣			
الجذر	٤,١	٢,٤	٢,٣	١,٥	١,٣	١,٠
التباين	٢٠,٨	١٢,٤	١١,٦	٧,٧	٦,٨	٥,٠

قياس العلاقة التنبؤيَّة

تم استعمال الانحدار المتعدد التدرجي – التراكمي – لتعرف مدى تنبؤ الثقافة والثقة والنوع والمستوى الاقتصادي والتديني المُدرَك بأساليب التدين ومحتوياته وأنماطه، والجدول (٤) – والشكل (٤) – يبين النتائج، ومنه يتضح أن **النصوص تنبأت به (الدينية والقدرية والفردانية)، والإنصاف (السياسية والفردانية والتدين والاقتصادي والاقتصادية والاجتماعية)، والحوار (التسلطية والنوع والاقتصادي)، والتعددية (الفردانية والدينية والاقتصادي والاجتماعية والمساواتية)، والانعكاسية (التسلطية والدينية والسياسية والمساواتية والقدرية والنوع والتدين)، والاهتمام (التدين والاقتصادي والاقتصادية)، والقوة (الدينية والتدين والسياسية والاجتماعية)، والثنائية (التسلطية والدينية)، والحصرية (الدينية والنوع والقدرية والفردانية)، والداخلي (الدينية والنوع والمساواتية)، والخارجي الاجتماعي (المساواتية والفردانية والاجتماعية والتدين)، والخارجي الشخصي (التسلطية والدينية والمساواتية والاقتصادية)**. وبالتركيز على العوامل التنبؤية الرئيسة، نجد إنَّ الثقة بالمؤسسة الدينية تتنبأ بالنصوص والقوة والحصرية والتوجه الداخلي، وهي نتيجة منطقية إلى حد ما، فالمؤسسة **الدينية** قائمة على النصوصيَّة، وحاكمة بالقوة الاجتماعية، ومكرسة للحصرية التعصبية ومقولة الفرقة الناجية، كما أنَّه – في السياق العراقي – قد تتماهى الجوهرية بالدينية، وعدم الثقة بالمؤسسة **السياسية** يتنبأ بالإنصاف، فالعقلانية التسامحية تتقاطَع مع ما تمثله المؤسسة السياسية الواقعية الدافعة باتجاه الظُلم والصراع، والثقافة السياسية **التسلطية** تتنبأ بالحوار والانعكاسية والثنائية والتوجه الخارجي الشخصي، وبينما التنبؤين الأخيرين مفهومين إلى حد ما، فإن الأولين غريبين، وقد يرجعانِ إلى حالة من التوتر الضاغِط في بنية التسلطيَّة، ذلك التوتر الذي يدفع – بطريقة جدليَّة – باتجاه الانفتاحية كتوقٍ غائي، والثقافة السياسية **الفردانية** تتنبأ بالتعددية، فالفردانية تتسق مع التعددية في جانِب الحرية الشخصية، والثقافة السياسية **المساواتية** تتنبأ بالتوجه الخارجي الاجتماعي، لما في تلك الثقافة من نزعة اجتماعية، و**التدين** يتنبأ بالاهتمام، لما يمثلانِهِ من انجذاب والتزامٍ بالتعاليم الدينية. وأما العوامل التنبؤية التراكمية الإضافية فهي تُضيفُ معانٍ سياقيَّة تفسيريَّة للعوامل

الرئيسية، فالثقافتين القدريَّة والفردانيَّة – مثلاً – تعضِد الثقة بالمؤسسة الدينية لتوليد النصوصية، وكذلك الذكوريَّة والرفاهية الاقتصادية تعضِد الثقافة التسلطية في الدفع باتجاهِ الحواريَّة، ويمكن للمتتبع اكتشاف أبعاد تفصيلية، إلا إنَّ الباحِث يجد – كما في النتائِج الارتباطية – بسطُ ذلك قد يشتت الفكرة عند القارئ، ويتخطى حدود هذهِ الورقة.

الجدول (٤) نتائج تحليل الانحدار المتعدد التدرجي للتنبؤ بأساليب التدين ومحتوياته وأنماطه

التدين		المتغيرات	معامل الانحدار		مجموع المربعات	درجة الحرية	متوسط المربعات	القيمة الفائية
الأساليب	النصوص	الدينية	٠,٣٣	الانحدار	٣١٧,٢	١	٣١٧,٢	٤٥,٩
				الراسب	٢١٥٥,٣	٣٧٣	٥,٧	
				الكلي	٢٤٧٢,٥	٣٧٤		
		+ القدرية	٠,٤٠	الانحدار	٤٠٩,٤	٢	٢٠٤,٧	٣٩,٩
				الراسب	٢٠٦٣,٠	٣٧٢	٥,٥	
				الكلي	٢٤٧٢,٥	٣٧٤		
		+ الفردانية	٠,٤٦	الانحدار	٥٣٧,١	٣	١٧٩,٠	٣٤,٩
				الراسب	١٩٣٥,٤	٣٧١	٥,٢	
				الكلي	٢٤٧٢,٥	٣٧٤		
	الانصاف	السياسية	٠,٢٧	الانحدار	١٨٠,١	١	١٨٠,١	٢٩,٨
				الراسب	٢٢٥٢,٢	٣٧٣	٦,٠	
				الكلي	٢٤٣٢,٤	٣٧٤		
		+ الفردانية	٠,٣٥	الانحدار	٣٠٢,٣	٢	١٥١,١	٢٦,٣
				الراسب	٢١٣٠,٠	٣٧٢	٥,٧	
				الكلي	٢٤٣٢,٤	٣٧٤		
		+ التدين	٠,٣٩	الانحدار	٣٦٩,١	٣	١٢٣,٠	٢٢,١
				الراسب	٢٠٦٣,٢	٣٧١	٥,٥	
				الكلي	٢٤٣٢,٤	٣٧٤		
		+ الاقتصادي	٠,٤٠	الانحدار	٤٠٣,١	٤	١٠٠,٧	١٨,٣
				الراسب	٢٠٢٩,٢	٣٧٠	٥,٤	
				الكلي	٢٤٣٢,٤	٣٧٤		
		+ الاقتصادية	٠,٤٢	الانحدار	٤٣٧,٢	٥	٨٧,٤	١٦,١
				الراسب	١٩٩٥,١	٣٦٩	٥,٤	
				الكلي	٢٤٣٢,٤	٣٧٤		
		+ الاجتماعية	٠,٤٣	الانحدار	٤٦٦,١	٦	٧٧,٦	١٤,٥
				الراسب	١٩٦٦,٢	٣٦٨	٥,٣	
				الكلي	٢٤٣٢,٤	٣٧٤		
	الحوار	التسلطية	٠,٢٠	الانحدار	١٧٢,٩	١	١٧٢,٩	١٦,٧
				الراسب	٣٧٥٦,٦	٣٧٣	١٠,٣	
				الكلي	٤٠٢٩,٦	٣٧٤		
		+ النوع	٠,٢٦	الانحدار	٢٧٤,٩	٢	١٣٧,٤	١٣,٦
				الراسب	٣٧٥٤,٦	٣٧٢	١٠,٠	
				الكلي	٤٠٢٩,٦	٣٧٤		
		+ الاقتصادي	٠,٢٨	الانحدار	٣٢٧,٢	٣	١٠٩,٠	١٠,٩
				الراسب	٣٧٠٢,٣	٣٧١	٩,٩	
				الكلي	٤٠٢٩,٦	٣٧٤		
المحتويات	التعددية	الفردانية	٠,٣٢	الانحدار	٣٣٥,٩	١	٣٣٥,٩	٤٥,٠
				الراسب	٢٧٨٠,٥	٣٧٣	٧,٤	
				الكلي	٣١١٦,٤	٣٧٤		
		+ الدينية	٠,٣٨	الانحدار	٤٦٧,٨	٢	٢٣٣,٩	٣٢,٨

التدين		المتغيرات	معامل الانحدار		مجموع المربعات	درجة الحرية	متوسط المربعات	القيمة الفائية
				الراسب	٢٦٤٨,٦	٣٧٢	٧,١	
				الكلي	٣١١٦,٤	٣٧٤		
		+ الاقتصادي	٠,٤١	الانحدار	٥٢٩,٨	٣	١٧٦,٦	٢٥,٣
				الراسب	٢٥٨٦,٦	٣٧١	٦,٩	
				الكلي	٣١١٦,٤	٣٧٤		
		+ الاجتماعية	٠,٤٣	الانحدار	٥٧٦,٨	٤	١٤٤,٢	٢١,٠
				الراسب	٢٥٣٩,٦	٣٧٠	٦,٨	
				الكلي	٣١١٦,٤	٣٧٤		
		+ المساواتية	٠,٤٤	الانحدار	٦٠٨,٥	٥	١٢١,٧	١٧,٩
				الراسب	٢٥٠٧,٩	٣٦٩	٦,٧	
				الكلي	٣١١٦,٤	٣٧٤		
	الانعكاسية	التسلطية	٠,٣٦	الانحدار	٢٤٢,٥	١	٢٤٢,٥	٥٦,٧
				الراسب	١٥٩٥,٦	٣٧٣	٤,٢	
				الكلي	١٨٣٨,٢	٣٧٤		
		+ الدينية	٠,٤٦	الانحدار	٣٨٩,٤	٢	١٩٤,٢	٤٩,٨
				الراسب	١٤٤٩,٨	٣٧٢	٣,٨	
				الكلي	١٨٣٨,٢	٣٧٤		
		+ السياسية	٠,٥٤	الانحدار	٥٥٢,٩	٣	١٨٤,٣	٥٣,٢
				الراسب	١٢٨٥,٣	٣٧١	٣,٤	
				الكلي	١٨٣٨,٢	٣٧٤		
		+ المساواتية	٠,٥٦	الانحدار	٥٩٤,٢	٤	١٤٨,٥	٤٤,١
				الراسب	١٢٤٤,٠	٣٧٠	٣,٣	
				الكلي	١٨٣٨,٢	٣٧٤		
		+ القدرية	٠,٥٧	الانحدار	٦٠٩,٤	٥	١٢١,٨	٣٦,٦
				الراسب	١٢٢٨,٧	٣٦٩	٣,٣	
				الكلي	١٨٣٨,٢	٣٧٤		
		+ النوع	٠,٥٨	الانحدار	٦٢٤,٦	٦	١٠٤,١	٣١,٥
				الراسب	١٢١٣,٦	٣٦٨	٣,٢	
				الكلي	١٨٣٨,٢	٣٧٤		
		+ التدين	٠,٥٩	الانحدار	٦٣٧,٤	٧	٩١,٠	٢٧,٨
				الراسب	١٢٠٠,٨	٣٦٧	٣,٢	
				الكلي	١٨٣٨,٢	٣٧٤		
	الاهتمام	التدين	٠,١٦	الانحدار	٣٣,٩	١	٣٣,٩	١٠,٨
				الراسب	١١٦٣,٦	٣٧٣	٣,١	
				الكلي	١١٩٧,٦	٣٧٤		
		+ الاقتصادي	٠,٢١	الانحدار	٥٢,٩	٢	٢٦,٤	٨,٥
				الراسب	١١٤٤,٧	٣٧٢	٣,٠	
				الكلي	١١٩٧,٦	٣٧٤		
		+ الاقتصادية	٠,٢٣	الانحدار	٦٨,٠	٣	٢٢,٦	٧,٤
				الراسب	١١٢٩,٥	٣٧١	٣,٠	
				الكلي	١١٩٧,٦	٣٧٤		
	القوة	الدينية	٠,٤٠	الانحدار	٣٣٨,٣	١	٣٣٨,٣	٧٣,٤
				الراسب	١٧١٨,١	٣٧٣	٤,٦	
				الكلي	٢٠٥٦,٤	٣٧٤		
		+ التدين	٠,٤٢	الانحدار	٣٦٥,٧	٢	١٨٢,٨	٤٠,٢
				الراسب	١٦٩٠,٧	٣٧٢	٤,٥	
				الكلي	٢٠٥٦,٤	٣٧٤		
		+ السياسية	٠,٤٣	الانحدار	٣٨٩,٤	٣	١٢٩,٨	٢٨,٨

التدين		المتغيرات	معامل الانحدار		مجموع المربعات	درجة الحرية	متوسط المربعات	القيمة الفائية
				الراسب	١٦٦٧,٠	٣٧١	٤,٤	
				الكلي	٢٠٥٦,٤	٣٧٤		
		+ الاجتماعية	٠,٤٥	الانحدار	٤١٦,٨	٤	١٠٤,٢	٢٣,٥
				الراسب	١٦٣٩,٦	٣٧٠	٤,٤	
				الكلي	٢٠٥٦,٤	٣٧٤		
	الثنائية	التسلطية	٠,٢٠	الانحدار	٦٦,٣	١	٦٦,٣	١٦,٠
				الراسب	١٥٤٤,٦	٣٧٣	٤,١	
				الكلي	١٦١١,٠	٣٧٤		
		+ الدينية	٠,٢٢	الانحدار	٨٣,٠	٢	٤١,٥	١٠,١
				الراسب	١٥٢٧,٩	٣٧٢	٤,١	
				الكلي	١٦١١,٠	٣٧٤		
	الحصرية	الدينية	٠,٤٧	الانحدار	٨٠٢,٠	١	٨٠٢,٠	١٠٦,٥
				الراسب	٢٨٠٧,٨	٣٧٣	٧,٥	
				الكلي	٣٦٠٩,٩	٣٧٤		
		+ التدين	٠,٤٨	الانحدار	٨٦٠,٢	٢	٤٣٠,١	٥٨,١
				الراسب	٢٧٤٩,٧	٣٧٢	٧,٣	
				الكلي	٣٦٠٩,٩	٣٧٤		
		+ النوع	٠,٥٠	الانحدار	٩٠٥,٨	٣	٣٠١,٩	٤١,٤
				الراسب	٢٧٠٤,١	٣٧١	٧,٢	
				الكلي	٣٦٠٩,٩	٣٧٤		
		+ القدرية	٠,٥١	الانحدار	٩٥٠,٨	٤	٢٣٧,٥	٣٣,٠
				الراسب	٢٧٠٤,١	٣٧٠	٧,١	
				الكلي	٣٦٠٩,٩	٣٧٤		
		+ الفردانية	٠,٥٢	الانحدار	٩٩٥,١	٥	١٩٩,٠	٢٨,٠
				الراسب	٢٦١٤,٨	٣٦٩	٧,٠	
				الكلي	٣٦٠٩,٩	٣٧٤		
الأنماط	الداخلي	الدينية	٠,٢١	الانحدار	٢٢٦,٣	١	٢٢٦,٣	١٨,٥
				الراسب	٤٥٦٤,٠	٣٧٣	١٢,٢	
				الكلي	٤٧٩٠,٤	٣٧٤		
		+ النوع	٠,٢٨	الانحدار	٣٩١,٠	٢	١٩٥,٥	١٦,٥
				الراسب	٤٣٩٩,٣	٣٧٢	١١,٨	
				الكلي	٤٧٩٠,٤	٣٧٤		
		+ المساواتية	٠,٣٢	الانحدار	٤٩٩,٤	٣	١٦٦,٤	١٤,٣
				الراسب	٤٢٩٠,٩	٣٧١	١١,٥	
				الكلي	٤٧٩٠,٤	٣٧٤		
	الاجتماعي	المساواتية	٠,٢٥	الانحدار	٢٩١,٣	١	٢٩١,٣	٢٥,٤
				الراسب	٤٢٧٣,٢	٣٧٣	١١,٤	
				الكلي	٤٥٦٤,٦	٣٧٤		
		+ الفردانية	٠,٣١	الانحدار	٤٤٦,١	٢	٢٢٣,٠	٢٠,١
				الراسب	٤١١٨,٥	٣٧٢	١١,٠	
				الكلي	٤٥٦٤,٦	٣٧٤		
		+ الاجتماعية	٠,٣٤	الانحدار	٥٥٥,٣	٣	١٨٥,١	١٧,١
				الراسب	٤٠٠٩,٣	٣٧١	١٠,٨	
				الكلي	٤٥٦٤,٦	٣٧٤		
		+ التدين	٠,٣٧	الانحدار	٦٢٤,٠	٤	١٥٦,٠	١٤,٦
				الراسب	٣٩٤٠,٥	٣٧٠	١٠,٦	
				الكلي	٤٥٦٤,٦	٣٧٤		
	الشخصي	التسلطية	٠,٢٦	الانحدار	٢٢٤,٩	١	٢٢٤,٩	٢٦,٩

التدين		المتغيرات	معامل الانحدار		مجموع المربعات	درجة الحرية	متوسط المربعات	القيمة الفائية
				الراسب	٣١١٢,٦	٣٧٣	٨,٣	
				الكلي	٣٣٣٧,٥	٣٧٤		
		+ الدينية	٠,٣١	الانحدار	٣٢٥,٣	٢	١٦٢,٦	٢٠,٠
				الراسب	٣٠١٢,٢	٣٧٢	٨,٠	
				الكلي	٣٣٣٧,٥	٣٧٤		
		+ المساواتية	٠,٣٥	الانحدار	٤٢٧,٣	٣	١٤٢,٤	١٨,١
				الراسب	٢٩١٠,١	٣٧١	٧,٨	
				الكلي	٣٣٣٧,٥	٣٧٤		
		+ الاقتصادية	٠,٣٧	الانحدار	٤٦١,٢	٤	١١٥,٣	١٤,٨
				الراسب	٢٨٧٦,٣	٣٧٠	٧,٧	
				الكلي	٣٣٣٧,٥	٣٧٤		

الشكل (٤) المسارات التنبؤية بأساليب التدين ومحتوياته وأنماطه.

استنتاجات

خرجت الدراسة بعدد كبير ومتشابِك من النتائج التفصيليَّة، ويُمكِن – بناءً على نظرة كليَّة إجماليَّة للنتائج – التوصُّل إلى بعض الاستنتاجات:

١. **التديُّن في العراق بنية فريدة**، سواء في تركيبته الداخليَّة أو في علاقاتِهِ الخارجيَّة، ولا يُمكِن التعامل معه وفق تصورات ومخططات جاهزة مُسبَقة، إذ طبيعة البنية الاجتماعية التاريخيَّة والسياقات الاجتماعيَّة السياسية الواقعية في المجتمع العراقي منحت لتدينه ديناميَّاتٍ خاصَّة، وهذه الديناميات تستدعي تحقيقات تفصيلية عميقة ضمن مرونة توصيفيَّة وتفسيريَّة.

٢. **الثقافة السياسيَّة العراقيَّة** تشهد حِراكاً داخلياً – وإن كان محدوداً – يقود إلى تنشيط ثقافات، وتعديل ترتيبات، قد يرجع إلى مُعطيات السياقات الاجتماعية والسياسية الفاعلة، من قبيل تراكم الاحباطات والانكسارات في البنيات المجتمعية والدولتية والحركة الاحتجاجية، والديمومة – الظاهرية - للهيمنة السلبية للسلطة التدميرية. كما تشهد **الثقة بالمؤسسات العراقية** انقساماً حاداً، فهناك ثقة بالمؤسسة الدينية، قد يرجِع إلى ما أظهرته من تعاطف مع الحركة الاحتجاجية ونقد للسلطات السياسية، وثقة معتدلة بالمؤسسة الاجتماعية، يكشِف عن خلخلة موقِع هذه المؤسسة، وثقة متدنية بالمؤسستين السياسية والاقتصادية، يعبر عن الرفض العميق بسبب ما أنتجتاه من تدهور في الحياة العراقية.

٣. تمثل الثقة بالمؤسسة الدينية واللاثقة بالمؤسسة السياسية والثقافات السياسيَّة التسلطية والفردانية والمساواتية **ركائز تنبؤية أساسيَّة** بأساليب التدين ومحتوياته وأنماطِه. فالثقة بالمؤسسة الدينية ذات قدرة تنبؤية – في الغالِب – بالأساليب والمحتويات التسلطية، واللاثقة بالمؤسسة السياسية – دينية الخطاب – يولد النزعة العقلانية التسامحية الدينية، والثقافة التسلطية تختزن توتراً جدلياً باتجاه الانفتاحية كتوقٍ غائي، والثقافة الفردانية تبعث التعددية الدينية، والثقافة المساواتية تعزز الاجتماعية الدينية.

المصادر

جبر، لؤي خزعل (٢٠١٤) *الذاكرة التاريخية والثقافة السياسية وعلاقتهما بالعجز المتعلم الجمعي* . أطروحة دكتوراه، كليَّة الآداب، جامعة بغداد .

فروم، إريك (١٩٧٧) *الدين والتحليل النفسي* . ترجمة : فؤاد كامل . القاهرة : دار غريب للطباعة.

نظمي، فارس كمال عمر (٢٠٠١) *الاعتقاد بعدالة العالم وعلاقته بالثقة الاجتماعية المتبادلة لدى طلبة الجامعة*. رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة بغداد.

Almond, G. A. & Verba, S. (1965) *The Civic Culture : Political Attitudes and Democracy in Five Nations* . Boston : Little, Brown and Company .

Crabtree, S. (2010) *Religiosity Highest in World's Poorest Nations* . Gallup .

Darvyri, P., Galanakis, M., Avgoustidis, A. G., Pateraki, N., Vasdekis, S. & Darviri, C. (2014) The Revised Intrinsic/Extrinsic Religious Orientation Scale in a Sample of Attica's Inhabitants . *Psychology*, V.5, pp.1557-1567 .

Flere, S. & Lavric, M. (2008) Is Intrinsic Religious Orientation a culturally Specific American Protestant Concept ? The Fusion of Intrinsic and Extrinsic Religious Orientation among Non-Protestants . *European Journal of Social Psychology*, V.38, pp.521-530 .

Fowler, J. W. (1981) *Stages of Faith* . USA : HarperCollins .

Gennerich, C. & Huber, S. (2006) Value Priorities and Content of Religiosity : New Research Perspectives. *Archive for the Psychology of Religion*, V.28, pp.253–267.

Streib, H., Hood, W. & Klein, C. (2010) The Religious Schema Scale: Construction and Initial Validation of a Quantitative Measure for Religious Styles . *The International Journal for the Psychology of Religion*, V.20, pp.151–172 .

طبيعَة ومعنى الدوغماتيَّة[١٤]

ميلتون روكيتش[١٥]
ترجمة: لؤي خزعل جبر

في هذهِ الدراسة سنحاوِل تقديم قاعدة نظريَّة لمشروع بحثي عن ظاهرة **الدوغماتيَّة** Dogmatism في مختلف مجالات النشاط البشري، السياسي والديني والعلمي. الهدف الأساس تقديم مقولة نظرية مفصَّلة لبنية الدوغماتيَّة الموجهة للبحث. وبشكل أكثر تحديداً، سنعرف ظاهرة الدوغماتيَّة بتمثيلها كحالة معرفيَّة افتراضيَّة تتوسَّط الواقع الموضوعي داخِل الشخص، ووصف خصائص تنظيمها، وتقديم عدد من الافتراضات المرتبطة بالعلاقة بين الدوغماتية ومتغيرات أخرى. وعلى أساسِ جزء من هذه الصياغة، سنطور مقياساً أولياً لقياس الفروق الفرديَّة في الدوغماتيَّة وفرضيات عِدَّة قابلة للاختبار ذات صلة بتعريفنا المفاهيمي (ستحدد فيما بعد). والهدف الثاني منبثق من حقيقة أنَّ بنية الدوغماتيَّة نقطة التقاء ثلاث مجموعات مترابطة من المتغيرات: الأنساق المعرفيَّة المُغلقة Closed Cognitive Systems والتسلطية Authoritarianism وعدم التسامح Intolerance. وبفضل هذهِ النقطة سيمكن استكشاف افتراضات معينة كامنة في البحوث السابقة عن التسلطيَّة وعدم التسامح بهدف تحقيق أقصى ما يمكن من صياغة مفاهيمية لهذه الظواهر. وليس من اهتمامِ هذهِ الدراسة البحث في الظروف الاجتماعيَّة والشخصيَّة المولدة للدوغماتيَّة، فهذهِ مشكلة نظريَّة مُستقلَّة، ويمكن بعد تحديد مشكلة الدوغماتية وتمثيلها على المستوى المعرفي – كما هو الهدف الأساس لهذه الدراسة – البحث عن تفسيرات بحسب التوجه النظري للباحِث.

الافتراض الأساسي الموجه للصياغة الحالية هو أنَّ التحليل سيكشف – على الرغم من الاختلافات في المحتوى الأيديولوجي – عن تماثلات معيَّنة في بنية ووظيفة و- إلى حد ما - حتى محتوى الدوغماتيَّة. وبناءً على ذلك، سيتم توجيه الانتباه إلى كل من الدوغماتيَّة السياسية والدينية، و- داخل كل مجالٍ - إلى التوجهات الدوغماتيَّة المتنوعة، بل والمتعارضة. في المجال الدين – مثلاً – يمكن للفرد أن يلاحظ

[14] Rokeach, M. (1954) The Nature and Meaning of Dogmatism. Psychological Review, V.61, P.194-204.

[١٥] ميلتون روكيتش Milton Rokeach (١٩١٨-١٩٨٨)، عالِم النفس الاجتماعي الأمريكي البولندي، أحد أهم علماء النفس في القرنِ العِشرين، مؤسس مفهوم الدوغماتيَّة Dogmatism، ومؤلف كتاب: العقل المفتوح والعقل المُغلَق The Open and Closed Mind (١٩٦٠) . دراستهُ هذهِ تُعد الأساس في اشتغالاتِهِ النظريَّة.

تعبيرات عن الكاثوليكية الدوغماتية ومضادَّة الكاثوليكية الدوغماتيَّة، واليهودية الأرثودوكسية الدوغماتيَّة واليهودية المضادَّة للأرثودوكسية الدوغماتيَّة، والإيمانية الدوغماتيَّة والإلحاديَّة الدوغماتيَّة. وفي المجال السياسي يمكن للفرد أن يلاحظ تعبيرات عن المحافظة الدوغماتيَّة والليبرالية الدوغماتيَّة، والماركسية الدوغماتيَّة ومضادَّة الماركسية الدوغماتيَّة.

مشكلة الدوغماتيَّة لا تقتصر بالضرورة على المجالين السياسي والديني. فيمكن أن تُلاحظ في عوالم أخرى للنشاط الفكري والثقافي، في الفلسفة والإنسانيات والعلوم الاجتماعية. ففي علم النفس – مثلاً – يمكن ملاحظة تعبيرات الفرويديَّة الدوغماتيَّة ومُضادَّة الفرويديَّة الدوغماتيَّة، ونظرية التعلم الدوغماتيَّة ومُضادَّة نظرية التعلم الدوغماتيَّة، والنظرية الجشطلتيَّة الدوغماتيَّة ومضادَّة النظرية الجشطلتيَّة الدوغماتيَّة، وما إلى ذلك. علاوة على ذلك، لا تحتاج الدوغماتية بالضرورة إلى الالتزام بهذا النسق المُمأسَس أو الجماعي من المُعتقدات أو ذاك، فمن الممكن تصور أن الشخص – وخاصة في الأوساط الأكاديمية – يكون دوغماتياً بطريقته الفردانية idiosyncratic الخاصة، يمكن أن يكون عقائديًا بطريقته الخاصة، بحيث يطور تشكيلة من الأفكار والمعتقدات عن الواقع فريدة أكثر مما هي مؤسَّسيَّة. وستحاول الصيغة الحالية التركيز على الجوانب غير المؤسسيَّة والمؤسسيَّة للدغماتيَّة.

الوضع العام للتمثُّل المعرفي للدوغماتيَّة

لصياغة مفاهيمية مناسبة للدوغماتيَّة على المستوى المعرفي، من الضروري أولاً استعمال مجموعة من الأدوات المفاهيمية التي يمكن من خلالها تمثيل جميع الأنظمة المعرفية، المتفاوتة في درجة الدوغماتيَّة.

التنظيم في إنساق المعتقدات واللامعتقدات Belief and Disbelief Systems

يمكن افتراض الواقع الموضوعي على أنه يمثل داخل الشخص من خلال معتقدات أو توقعات معينة يتم قبولها – بدرجات متفاوتة – على أنها صحيحة، ومعتقدات أو توقعات أخرى مقبولة على أنها خاطئة. ومن أجل التحليل، يمكن إضفاء الطابع الرسمي على ذلك من خلال تصور جميع الأنظمة المعرفية على أنها منظمة في جزأين مترابطين: نسق المعتقدات ونسق اللامعتقدات. ويمكن اعتبار نسق المعتقدات – اللامعتقدات هذا على أنه متنوع من حيث بنيته ومحتواه على النحو التالي:

- **البنية** Structure: يمكن وصف البنية الكليَّة لنسق المعتقدات - اللامعتقدات بوصفه تنوعات على متصل من مفتوح إلى مغلق. يمكن اعتبار هذا المتصل بدورِه وظيفة مشتركة لما يلي: (١) درجة الترابط بين الأجزاء داخل نسق المعتقدات، داخل نسق اللامعتقدات، وبين نسقي المعتقدات واللامعتقدات (6, 7, 9, 12)، و(٢) درجة الترابط بين المناطق المركزية والهامشية لنسق المعتقدات – اللامعتقدات (9)، و(٣) تنظيم نسق المعتقدات - اللامعتقدات على بُعد المنظور الزمني (2, 3, 4, 8).
- **المحتوى** Content: يمكن للفرد أن يصف كذلك جميع أنساق المعتقدات - اللامعتقدات من حيث المحتوى الرسمي للمعتقدات الموجودة في المنطقة مركزيَّة، خاصة تلك التي لها علاقة بالمعتقدات عن السلطة والناس بشكل عام.

التمثيل المعرفي للدوغماتيَّة

بحسب الاعتبارات المذكورة أعلاه، سنقوم الآن بتعريف الدوغماتيَّة على أنها: (١) تنظيم معرفي مُغلَق نسبياً من المعتقدات واللامعتقدات عن الواقع، (٢) منظم حول مجموعة مركزية من المعتقدات حول السلطة المطلقة، التي بدورها (٣) توفر إطاراً لأنماط عدم التسامح والتسامح المشروط نحو آخرين. ويعتبر التنظيم المعرفي مغلقاً إلى الحد الذي يكون فيه (١) انعزال الأجزاء داخل نسق المعتقدات وبين أنساق المعتقدات واللامعتقدات، و(٢) وجود تناقض في درجة التمايز بين أنساق المعتقدات واللامعتقدات ، و(٣) اللاتمايز داخل نسق اللامعتقدات، و(٤) درجة عالية من الترابط بين المعتقدات المركزية والهامشية، و(٥) درجة منخفضة من الترابط بين المعتقدات الهامشية، و (٦) ضيق المنظور الزمني. وبشكل أكثر تحديداً، يُفترض في نسق المعتقدات - اللامعتقدات المغلق نسبياً أن تكون هناك علاقة بين الانعزال النسبي للأجزاء المختلفة من نسق المعتقدات والانعزال بين أنساق المعتقدات واللامعتقدات. وتتكون الأخيرة، بدورها، من سلسلة من أنساق اللامعتقدات الفرعية، تترتب بحسب مدى التشابه مع نسق المعتقدات، فيتم تمثيل أنساق المعتقدات الفرعية الأكثر تشابهاً في مناطق مجاورة لنسق المعتقدات. وكل نسق فرعي من هذه اللامعتقدات – بدرجة كونه جزء من نسق مغلق – يُعدُّ أقل تمايزاً نسبياً من نسق المعتقدات، وبمقدارِ تباعده عن نسق المعتقدات، تزداد لاتمايزات تلك الأنساق. ويمكن أيضاً تمثيل أنساق المعتقدات - اللامعتقدات على امتداد البعد المركزي - الهامشي. وكلما كان النسق مغلقاً، كلما كان الجزء المركزي منه يتوافق مع المعتقدات المطلقة في وعَن السلطة، وكلما كان الجزء المحيطي أكثر توافقاً مع المعتقدات واللامعتقدات المنبعثة من هذه السلطة. وفيما يتعلق ببعد المنظور الزمني، يمكن تصور الأنساق المغلقة على أنها – بشكل متزايد - منظمة في اتجاه مستقبلي أو ماضوي نسبياً، بدلاً من التوجه المتوازن للماضي والحاضر والمستقبل

فيما يتعلق بمحتوى الدوغماتيَّة، في حين أن المحتوى الخاص لكل من الأجزاء المركزية والهامشية قد يختلف من نسق أيديولوجي معين إلى آخر، فمن الممكن تحديد أنه بشكل عام المحتوى الرسمي للجزء المركزي من النسق، بمقدار انغلاقه، له علاقة بالمعتقدات المطلقة في وعن السلطة الإيجابية والسلبية، سواء الخارجية أو الداخلية، والمعتقدات ذات الصلة التي تمثل محاولات من جانب هذه السلطة لإدامة نفسها. علاوة على ذلك، يمكن تصور الجزء المركزي على أنه يقدم إطاراً لتنظيم المعتقدات الأخرى التي تمثل أنماط الرفض والقبول المشروط للناس بشكل عام بحسب أنماط اتفاقهم واختلافهم مع نسق المعتقدات - اللامعتقدات.

اختلاف الدوغماتية عن التصلب

قبل مواصلة توضيح تعريفنا المفاهيمي للدوغماتيَّة، قد يكون من المفيد أولاً تمييز بنية الدوغماتيَّة بشكل عام عن تلك الخاصة بالتصلُّب Rigidity. كل من الدوغماتيَّة والتصلُّب يشيران إلى أشكال مقاومة التغيير، ولكن يُنظر إلى الدوغماتيَّة على أنها تمثل شكل أكثر فكريَّة وتجريداً نسبياً من التصلب. وبينما تشير الدوغماتيَّة إلى التنظيمات المعرفية الكلية للأفكار والمعتقدات في الأنساق الأيديولوجية المغلقة نسبياً، فإن التصلب يشير فقط إلى درجة العزلة بين المناطق (7, 12)، أو إلى "خاصية حدود وظيفية تمنع التواصل بين المناطق المتجاورة" (6, p.157)، وعندما يتم تصوره ظاهرياً، يكمن في طريقة مواجهة

الشخص أو حله أو تعلمه مهمات أو مشكلات محددة (11). وبالتالي، يُنظر إلى الدوغماتيَّة على أنها نظام أعلى وأشكال أكثر تعقيداً من المقاومة للتغيير. وفي حين أنه قد يتم افتراض أن الدوغماتيَّة تؤدي إلى التصلب في حل مشاكل محددة، فإن العكس ليس بالضرورة صحيح. ويمكن وصف الجرذان، المصابة في الدماغ – مثلاً – بالتصلب (والقهرية ، والثباتية، والمثابرة، وعدم المرونة)، ولكن من الصعب أن توصف بالدوغماتيَّة. علاوة على ذلك، في حين أن التصلب يشير إلى العلاقات بين شخص وشيء أو حيوان وشيء، فإن الدوغماتيَّة تتجلى بالضرورة تقريباً في المواقف التي تنطوي على التواصل بين شخص وآخر. وبالتالي، نتحدث عن شخص على أنه يربط أربطة حذائه أو يحل مشكلة حسابية بشكل تصلبي، ولكن نتحدث عن أستاذ أو سياسي أو خطيب أو منظر أو ناقد فني على أنه يعبر عن نفسه للآخرين بشكل دوغماتي. الاختلاف الأخير، المرتبط ارتباطاً وثيقاً بالسابق، هو أن الدوغماتيَّة ذات إشارة أخرى إلى الطريقة التسلطيَّة واللاتسامح التي يتم من خلالها نقل الأفكار والمعتقدات إلى الآخرين. وبالتالي، فإن نطاق السلوك الذي يتم النظر إليه تحت عنوان الدوغماتية أوسع بكثير من التصلب، وفي الوقت ذاته قد يكون أكثر أهمية بالنسبة لعلم الاجتماع، والعالم السياسي، والمؤرخ، وكذلك لعالم النفس.

الافتراضات المتضمنة في البنية المعرفية للدوغماتية

إلى الحد الذي يكون فيه نسق المعتقدات – اللامعتقدات مغلق، فإنه يخضع لضغوط ومقيدات مستمرة من الواقع الموضوعي والاجتماعي. يمكن إكراه الواقع على التوافق مع نسق المعتقدات - اللامعتقدات بحكم ترتيب الأجزاء داخل أنساق المعتقدات - اللامعتقدات، وداخل وبين المناطق المركزية والهامشية، وبحكم تنظيمها على بُعد المنظور الزمني.

أ. الانعزال داخل وبين أنساق المعتقدات واللامعتقدات

كلما كانت الدوغماتيَّة أكبر كلما كانت كذلك درجة العزلة أو الاستقلال المفترضة بين أنساق المعتقدات واللامعتقدات، ودرجة العزلة المفترضة بين الأجزاء المختلفة من نظام المعتقدات. بناءً على هذه الاعتبارات، نقدم الافتراضات التالية:

١. **بروز الفروقات بين أنساق المعتقدات واللامعتقدات**: كلما ازدادت الدوغماتيَّة، كلما كان نسق المعتقدات أكثر اختلافاً في المحتوى أو الهدف من ننسق اللامعتقدات (على سبيل المثال، الكاثوليكية والبروتستانتية، الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي، الفاشية والشيوعية، التحليل النفسي والسلوكية).
٢. **إدراك عدم الصلة**: كلما كانت الدوغماتيَّة أكبر كلما كانت الحجج الإيديولوجية التي تشير إلى أوجه التشابه بين أنساق المعتقدات واللامعتقدات تُدرَك على أنها ليست مرتبطة بالموضوع.
٣. **الإنكار**: كلما كبرت الدوغماتية، كلما زاد إنكار الأحداث التي تتعارض مع نسق المعتقدات أو تهدده (على سبيل المثال، على أساس التفاهة الظاهرية، وأن الحقائق الحقيقية لا يمكن الوصول إليها، وأن مصادر المعلومات المتاحة الوحيدة متحيزة لأنها منبثقة من نسق اللامعتقدات، وما إلى ذلك).
٤. **تعايش التناقضات داخل نسق المعتقدات**: بحسب الافتراض القائل بأنه في التنظيمات المعرفية المغلقة بشكل متزايد، هناك مزيد من الانعزال النسبي بين الأجزاء الفرعية من نسق المعتقدات،

وكذلك بين أنساق المعتقدات واللامعتقدات، يُفترض أن درجة الالتزام بالمعتقدات المتناقضة ستختلف بشكل مباشر مع درجة الدوغماتية. بعض الأمثلة على المعتقدات المتناقضة هي كراهية للعنف مع الاعتقاد بأنه يمكن تبريره في ظروف معينة، والتعبير عن الإيمان بذكاء الرجل العادي وفي نفس الوقت الاعتقاد بأن الجماهير غبية، والإيمان بالديمقراطية وإلى جانب ذلك الاعتقاد بأن الأفضل للبلد أن تتم إدارته من قبل النخبة المثقفة، والإيمان بالحرية للجميع وفي الوقت ذاته الاعتقاد بضرورة تقييد الحرية لمجموعات معينة، والاعتقاد بأن العلم لا يصدر أحكام قيمة حول "جيد" و"سيئ" ولكن المعايير العلمية متاحة لتمييز نظرية "جيدة" عن نظرية "سيئة" ، وتجربة "جيدة" عن تجربة "سيئة" (13).

ب. تدرجية اللامعتقدات

لقد أشرنا بالفعل إلى وجود انعزال نسبي بين أنساق المعتقدات واللامعتقدات في الأنساق المغلقة نسبياً. ومع ذلك، لا يمكن افتراض أن الأنساق الفرعية المختلفة للامعتقدات معزولة بنفس القدر عن نسق المعتقدات. وبدلاً من ذلك ، يمكن اعتبار درجة العزلة أيضاً مختلفة على أنها تتفاوت مع درجة التشابه المدرك بين مختلف أنساق اللامعتقدات الفرعية لنسق المعتقدات. يمكن تمثيل أنساق اللامعتقدات الفرعية الأكثر تشابهاً مع نسق المعتقدات كمناطق مجاورة لمنطقة المعتقدات، وبالتالي، في اتصال أو تفاعل أكبر نسبياً مع نسق المعتقدات من الأنساق الفرعية للامعتقدات الأقل تشابهاً.

١. **قوة رفض مختلف أنساق اللامعتقدات الفرعية:** كلما تزايدت الدوغماتية، كلما كان النسق الفرعي للامعتقدات الأكثر تشابهاً مع نسق المعتقدات (الأنساق الفرعية المرتدة) مُدرَك على أنه تهديد لصدق نسق المعتقدات، وبالتالي كلما زاد الميل إلى بذل جهد مصمم لرفض هذا النسق الفرعي وما ينبثق منه. على سبيل المثال، مع زيادة الدوغماتية، سيكون هناك رفض متشدد بشكل متزايد للبروتستانتية من قبل الكاثوليك، واليهودية الإصلاحية من قبل اليهود الأكثر محافظة، والتروتسكية والتيتوية من قبل الشيوعيين، والعكس بالعكس. في المجال الأكاديمي، كلما كانت الدوغماتية أكبر، كلما زاد العداء بين ممثلي وجهات النظر المتباينة داخل تخصص واحد مقارنة بالتخصصات ذات الصلة.

٢. **الرغبة بالتسويات**: على الرغم من أن شخصاً أو مجموعة قد ترفض نظام اللامعتقدات، إلا أنه من الضروري غالباً، من أجل تحقيق أهداف سياسية أو دينية، تشكيل تحالفات عمل مع أفراد أو مجموعات أخرى. من المفترض هنا أن هذا التنازل يختلف عكسياً مع الدوغماتية: فكلما كانت الدوغماتية أكبر، كلما كانت التسوية أقل مع أتباع النسق الفرعي للامعتقدات الأقرب إلى نسق المعتقدات.

ج. الدرجات النسبية لتمايز أنساق المعتقدات واللامعتقدات

في تمثيلنا المعرفي للدغماتية، افترضنا أنه كلما زادت الدوغماتية، كلما كان نسق المعتقدات أكثر تمايزاً مقارنة بنسق اللامعتقدات. علاوة على ذلك، تم افتراض أن الأنساق الفرعية المختلفة للامعتقدات

أصبحت أكثر تقارباً نسبياً فيما يتعلق ببعضها البعض كلما ابتعدت عن نسق المعتقدات. تستند الافتراضات التالية إلى هذه الاعتبارات:

١. **المقدار النسبي للمعرفة المملوكة**: كلما زادت الدوغماتية، زاد التباين بين درجة معرفة الحقائق والأحداث والأفكار والتفسيرات الناشئة عن نسق المعتقدات وأي نسق لامعتقدات فرعي. وهكذا، على سبيل المثال، مع زيادة في الدوغماتية، سيكون هناك تناقض متزايد في معرفة الفرويدي بالتحليل النفسي الكلاسيكي مقارنة بعلم النفس الآدلري أو نظرية التعلم.

٢. **تجاور المعتقدات واللامعتقدات:** ومع ذلك، في ظل ظروف خاصة، كالظروف الاجتماعية أو الشخصية التي تؤدي إلى خيبة الأمل من نسق المعتقدات ومن ثم إلى التحول حيث تصبح المعتقدات واللامعتقدات متجاورة، فمن الممكن أن يكون أحد الأنساق الفرعية للامعتقدات أكثر تمايزاً من نظام المعتقدات. لذلك يفترض أنه كدالة لعكس أنساق المعتقدات واللامعتقدات، كلما زادت الدوغماتية، كلما زاد التناقض بين درجات التمايز بين أنساق المعتقدات واللامعتقدات لصالح الأخيرة.

٣. **اللاتمايز داخل نسق اللامعتقدات**: كلما زادت الدوغماتية، كلما كان هناك نسقان فرعيان أو أكثر من اللامعتقدات يمثلان مواقف بعيدة نسبياً عن نسق المعتقدات على طول تدرج اللامعتقدات يُنظر إليهما على أنهما "نفس الشيء" (على سبيل المثال، أن الشيوعية والاشتراكية هي نفسها، وأن الديمقراطيين والجمهوريين كلاهما يديران وول ستريت).

د. العلاقة بين الأجزاء المركزية والهامشية

لقد افترضنا كذلك أنه، إلى الحد الذي نتعامل فيه مع الأنساق المغلقة، يتوافق الجزء المركزي مع المعتقدات حول السلطة المطلقة والجزء الهامشي للمعتقدات واللامعتقدات التي يُعتقد أنها تنبثق من هذه السلطة. وهكذا، كلما كان النسق أكثر انغلاقاً، كلما زادت درجة الاتصال المفترضة بين المعتقدات المركزية والهامشية، وفي الوقت ذاته، قلت درجة الاتصال المفترضة بين المعتقدات الهامشية المختلفة. من هذه الاعتبارات، ينتج أيضاً أن أي تغيير معين في الجزء الهامشي يمثل تغييراً معزولاً في المحتوى المعرفي دون تغييرات مصاحبة إما في البنية المعرفية أو في المحتوى الإيديولوجي الشامل. هذا هو الترابط بين الأجزاء المركزية والهامشية التي تعطي النسق المغلق نسبياً طابعه المتكامل والمنهجي. لا يتم تنظيم المعتقدات واللامعتقدات الهامشية المحددة معاً عن طريق الروابط المنطقية الجوهرية بحكم أصلها المتصور مع السلطة الإيجابية والسلبية، على التوالي. أياً كان ما يميز إيديولوجية السلطة، كما يمثلها الجزء المركزي، فسيتم عكسها "بشكل مجاني" في النسق المغلق. إذا كانت السلطة منطقية، سيظهر النسق المغلق منطقياً؛ وإذا كانت السلطة غير منطقية، سيظهر النسق المغلق غير منطقي. كلما انغلق النسق، كلما انعكس على نسق السلطة نفسه بمنطقه أو لامنطقه، فكره الواضح أو مناهضته، وما إلى ذلك.

١. **تغييرات "خط الحزب"**: يُلاحظ بشكل عام أن الآراء الدوغماتية نسبياً حول قضايا محددة تقاوم بعناد التغيير بحجة منطقية أو أدلة موضوعية. ويظهر أحد الأسباب المحتملة لذلك في ضوء

الاعتبارات السابقة. كلما زادت الدوغماتية، كلما كان هناك تغيير في اعتقاد هامشي معين (كما في تحديد النسل) إذا سبقه تغيير مناظر مُدرك من قبل السلطة (كالكنيسة الكاثوليكية). علاوة على ذلك، كلما زادت الدوغماتية، كلما قل تغيير أي تأثير في المعتقد الهامشي في المعتقدات الهامشية الأخرى (كما في الطلاق والمساعدة الفيدرالية للتعليم).

٢. **التمثل**: تؤدي الاعتبارات الأخرى المتعلقة بالعلاقة بين الأجزاء المركزية والأطوالهامشية إلى الافتراض التالي: كلما زادت الدوغماتية، زاد استيعاب الحقائق أو الأحداث التي تتعارض مع المعتقد أو نسق اللامعتقدات عن طريق تغييرها أو إعادة تفسيرها بحيث لا ينظر إليها على أنها متناقضة.

٣. **التضييق**: إذا افترضنا، كما فعلنا، أن المنطقة المركزية حاسمة في تحديد جوانب الواقع التي سيتم تمثيلها داخل المنطقة الهامشية، فإن ذلك ينتج أنه سيكون حاسماً أيضاً في تحديد جوانب الواقع التي لن يتم تمثيلها (12). كلما زادت الدوغماتية، كلما زاد تجنب الاتصال بالمحفزات: الناس والأحداث والكتب وما إلى ذلك، التي تهدد صدق نسق المعتقدات أو التي تدعم أنساق اللامعتقدات المتنافسة. قد يتجلى التضيق المعرفي على المستويين المؤسسي وغير المؤسسي. على **المستوى المؤسسي**، يمكن أن يتجلى التضييق من خلال نشر قوائم الكتب المحظورة، وإزالة وحرق الكتب الخطرة، والقضاء على أولئك الذين يعتبرون أعداء أيديولوجيين، وإهمال التقارير الإخبارية في وسائل الإعلام غير الداعمة لنسق المعتقدات أو الداعمة لنسق اللامعتقدات، وإعادة كتابة التاريخ الواعية واللاواعية (10). وعلى **المستوى غير المؤسسي**، قد يصبح التضييق واضحاً من القيود المنهجية على أنشطة المرء لتجنب الاتصال بالأشخاص والكتب والأفكار والأحداث الاجتماعية والسياسية والمحفزات الاجتماعية الأخرى التي من شأنها إضعاف نسق المعتقدات أو تعزيز جزء من نسق اللامعتقدات. وكذلك أشياء من قبيل تعريض الذات فقط لوجهة نظر واحدة في الصحافة، واختيار انتقائي لأصدقائه وزملائه فقط أو بشكل أساسي على أساس توافق أنساق المعتقدات، وتجنب الاتصال الاجتماعي بشكل انتقائي مع أولئك الذين يلتزمون بأنساق معتقدات مختلفة، وتجنب أولئك الذين يعتقدون في السابق كما يعتقد الفرد. في الأوساط الأكاديمية، قد يتجلى التضيق المعرفي أكثر من المطلوب في التخصص الحالي من خلال الارتباط الانتقائي مع زملائه والاشتراك الانتقائي في المجلات والكتب وشرائها وقراءتها بحيث يصبح نسق المعتقدات متمايزاً بشكل متزايد بينما يصبح نظام اللامعتقدات بشكل متزايد غير متمايز أو "ضيق".

د. المنظور الزمني

١. **الاتجاه نحو الحاضر**: كلما زادت الدوغماتية، كلما كان الحاضر مُدرَكاً أكثر على أنه غير مهم نسبياً في حد ذاته - مجرد ممر لبعض اليوتوبيا المستقبلية. علاوة على ذلك، مع زيادة الدوغماتية، ستكون هناك زيادة مصاحبة في تصور الحاضر على أنه غير عادل ومليء بالمعاناة البشرية.

٢. **الاعتقاد بالقوة**: مثل هذا المفهوم الساخط عن الحاضر يمكن أن يؤدي بسهولة إلى الاعتقاد بأن المراجعة الصارمة للحاضر ضرورية. وبالتالي، فإننا نتجه إلى الفرضية التالية: كلما زادت الدوغماتية، كلما زاد التغاضي عن القوة.

٣. **معرفة المستقبل**: جانب آخر من المنظور الزمني يتعلق بفهم المرء للمستقبل. مع زيادة الدوغماتية، ستكون هناك الاختلافات التالية: ثقة متزايدة في دقة فهم المرء للمستقبل، واستعداد أكبر بشكل عام للتنبؤات، وانخفاض الثقة في تنبؤات المستقبل من قبل أولئك الذين يلتزمون بأنساق اللامعتقدات .

الافتراضات المرتبطة بالمحتوى المعرفي للدوغماتية

لقد أشرنا بالفعل إلى أنه مع اختلاف المحتوى المحدد للمعتقدات واللامعتقدات من نسق إلى آخر ، إلا أنه من الممكن الإشارة إلى بعض المشتركات في المحتوى الشكلي للمعتقدات الموجودة في موقع مركزي والتي - إلى حد كونها جزءً من نسق مغلق - تشكل الأسس المعرفية للتسلطية وعدم التسامح.

أ. التسلطية

في مركز نسق المعتقدات - اللامعتقدات، وإلى درجة انغلاقه، يتم افتراض مجموعة من المعتقدات المطلقة حول السلطة الإيجابية والسلبية والمعتقدات الأخرى الوثيقة الصلة التي تمثل محاولات من هذه السلطة لتعزيز وإدامة نفسها.

١. **السلطة الإيجابية والسلبية**: مع زيادة الدوغماتية، لن يكون هناك فقط إعجاب متزايد أو تمجيد لمن ينظر إليهم على أنهم في مواقع السلطة الإيجابية، ولكن أيضاً زيادة الخوف والكراهية والتشهير لأولئك الذين ينظر إليهم في مناصب السلطة المعارضين للسلطة الإيجابية.

٢. **السبب**: مع زيادة الدوغماتية، ستزداد قوة الإيمان بقضية واحدة، وبالتزامن مع نزعة متناقصة للاعتراف بشرعية الأسباب الأخرى. قد تكون مظاهر قوة الإيمان في قضية واحدة هي الإشارة اللفظية إلى "السبب"، معرباً عن نفسه على أنه "يشعر بالأسف" لأولئك الذين لا يؤمنون كما يعتقد المرء، معتقدين أنه لا ينبغي المساومة مع الأعداء الإيديولوجيين، وإدراك التسوية كمرادف للاسترضاء، معتقدين أنه يجب على المرء أن يكون على أهبة الاستعداد باستمرار ضد التخريب من الداخل أو الخارج، ويعتقد أن من الأفضل أن يموت وهو يقاتل على أن يخضع.

٣. **النخبة**: مع زيادة الدوغماتية ستكون هناك زيادة في قوة الإيمان بالنخبة (سياسية أو وراثية أو دينية أو فكرية).

ب. عدم التسامح

إن المعتقدات بالسلطة الإيجابية والسلبية، والنخبة، والسبب، تتعلق جميعها بالسلطة في حد ذاتها. المتسقون مع هذه المعتقدات هم الآخرون الذين يمثلون منظمات الناس بشكل عام وفقاً للسلطات التي يصطفون معها. في هذا الصدد، قد يكون هناك تصور لانبثاق – مع تزايد الدوغماتية - انقطاعات معرفية مستقطبة بشكل متزايد بين المؤمنين وغير المؤمنين، والعقيدة والبدعة، والولاء والتخريب، والصديق والعدو. أولئك الذين يختلفون يجب أن يرفضوا لأنهم أعداء الله أو البلد أو الإنسان أو الطبقة العاملة أو العلم أو الفن. يجب قبول أولئك الذين يوافقون ولكن فقط بشرط أن يستمروا في ذلك. هذا النوع من التسامح المؤهل هو في رأينا مجرد شكل آخر من أشكال عدم التسامح. يمكن أن يتحول بسرعة إلى عدم تسامح صريح في الاتجاه القاسي بشكل خاص نحو المنشق عن السبب. وبهذه الطريقة يمكن

ربط مشكلة قبول الناس ورفضهم ليس فقط بالتسلطية، ولكن أيضاً بقبول ورفض الأفكار. ربما يكون أكثر مظاهر السلوك الفردي وضوحاً لهذا الارتباط هو استخدام لغة راسخة في توصيل المعتقدات واللامعتقدات للآخرين. الرأي المتصلب Opinionation هو المتغير الذي يشير إلى الاتصالات اللفظية التي تنطوي على قبول أو رفض المعتقدات بطريقة مطلقة، وفي الوقت نفسه، قبول أو رفض الآخرين وفقاً لمدى اتفاقهم واختلافهم مع معتقدات الفرد.

١. **الرفض المتصلب**: يشير هذا إلى العبارات الشفهية التي تنطوي على الرفض المطلق للمعتقد، وفي الوقت نفسه الرفض للأشخاص الذين يقبلونه. توضح الأمثلة التالية هذا: "الأحمق بسيط التفكير هو فقط من يعتقد ذلك، يجب أن يكون الشخص غبياً جداً ليعتقد بذلك، الاعتقاد بذلك هو محض هراء أو سخافة وتفاهة أو جنون". تقودنا الاعتبارات السابقة إلى افتراض أن الرفض المتصلب سيختلف بشكل مباشر مع الدوغماتية.

٢. **القبول المتصلب**: يشير هذا إلى القبول المطلق للمعتقد وإلى جانب هذا القبول المؤهل لمن يوافقون عليه. بعض الأمثلة هي: "أي شخص ذكي يعرف ذلك، يقول لك المنطق السليم ذلك ".سيختلف القبول المتصلب أيضاً بشكل مباشر مع الدوغماتية.

بعض التطبيقات لمزيد من النظرية والبحث عن التسلطية وعدم التسامح

من خلال البحث الرائد لأدورنو وزملاؤه (1) تم إحراز تقدم نظري وتجريبي كبير مؤخراً في فهم ظواهر التسلطية وعدم التسامح. كما أن بنية الدوغماتية تنطوي أيضاً على تمثيل لهذه الظواهر، فمن المناسب أن نسأل: إلى أي مدى تتوافق الصيغة الحالية لمشكلة الدوغماتية مع العمل على الشخصية التسلطية؟ تجدر الإشارة أولاً إلى حقيقة تاريخية. تم إطلاق البحث عن الشخصية التسلطية في وقت كانت فيه مشكلة الفاشية وما يصاحبها من معاداة السامية والتركيز العرقي مصدر قلق كبير لكل من عالم الاجتماع والإنسان العادي. بالنظر إلى هذا الوضع الاجتماعي كنقطة انطلاق، كان من المحتم تقريبًا أن تصبح المشكلة العامة للتسلطية متكافئة إلى حد ما مع مشكلات الالتزام بالإيديولوجية الفاشية وعدم التسامح العرقي. وهكذا، كان مقياس الشخصية المصمم لقياس الاستعدادات الكامنة تجاه التسلطية يسمى مقياس الفاشية، ووجد أنه يرتبط ارتباطاً جوهرياً بمقاييس عدم التسامح العرقي. ومع ذلك، فمن المسلم به على نطاق واسع أن التسلطية تتجلى أيضاً بين الراديكاليين والليبراليين والوسطيين، وكذلك بين المحافظين والرجعيين. علاوة على ذلك، يمكن التعرف على التسلطية كمشكلة في مجالات مثل العلوم والفن والأدب والفلسفة، حيث الفاشية والمركزية العرقية ليست بالضرورة القضايا الرئيسية أو غائبة تمامًا. كما هو موضح في هذه الورقة، فإن الدوغماتية، التي يفترض أنها تنطوي على التسلطية وعدم التسامح، لا يجب أن تأخذ بالضرورة شكل التسلطية الفاشية أو عدم التسامح العرقي. وهكذا يُرى أن المدى الكلي للظواهر التي يمكن اعتبارها مؤشراً على التسلطية أوسع بكثير من ذلك الجانب من التسلطية الذي درسه بشكل مكثف مؤلفو الشخصية التسلطية. على أسس نظرية، نحن متفقون مع الرأي القائل بأن التسلطية ذات صلة أكبر بالميل إلى الأيديولوجيات المعادية للديمقراطية في مضمونها. ولكن لا يجب أن يُنظر إليها على أنها مرتبطة بشكل فريد بهذه الأيديولوجيات.

إذا كان لنظرية التسلطية أن تكون نظرية عامة، فيجب أن تكون قادرة أيضاً على مخاطبة نفسها بحقيقة أن التسلطية تتداخل إلى حد كبير عبر توجهات أيديولوجية محددة. كما حاولنا أن نقترح، فإن التسلطية الدوغماتية يمكن أن تُلاحظ في سياق أي توجه إيديولوجي، وفي مجالات المسعى الإنساني التي تم إزالتها نسبياً من الساحة السياسية أو الدينية.

تتمثل إحدى طرق اختبار صحة الاعتبارات المذكورة أعلاه في إثبات أن الدرجات في مقياس الفاشية مرتبطة بشكل كبير بمقاييس الدوغماتية بشكل مستقل عن الليبرالية-المحافظة، أو أنواع المواقف التي تتخذ تجاه مجموعات مثل اليهود والزنوج. تظهر نتائج دراسة واحدة، وثقت من قبل (14)، أن الدوغماتية والتسلطية ترتبطان بما يزيد عن (٠.٦٠) عند ثبات المركزية العرقية أو المحافظة السياسية والاقتصادية. وسيتم عرض النتائج المؤيدة من العديد من الدراسات في تقرير مستقبلي أكثر تفصيلاً. فكر أكثر في الطريقة التي تم بها تصور مشكلة عدم التسامح في البحث الاجتماعي النفسي (1, 5)، بالتوازي مع المعادلة التقريبية إلى حد ما للتسلطية بالفاشية، وربما لأسباب مماثلة، يمكن القول أيضاً أن عدم التسامح أصبح معادلاً إلى حد ما مع جانب واحد من عدم التسامح، ألا وهو عدم التسامح العرقي. يكشف الفحص عن أن مفاهيم مثل عدم التسامح والتمييز والتعصب والمسافة الاجتماعية والاتجاهات العرقية والتمركز العرقي يتم تعريفها جميعاً من الناحية العملية بنفس الطريقة تقريباً، من خلال تحديد كيف يشعر الأشخاص أو يتصرفون تجاه اليهود والزنوج والأجانب وما شابه ذلك.

من المنطقي أن نفترض أن هناك أشخاصاً، على الرغم من أنهم سيسجلون درجات منخفضة بشكل صحيح في مقاييس التمركز العرقي أو المقاييس المماثلة المستخدمة حالياً، إلا أنهم مع ذلك لا يتسامحون بشكل مميز مع أولئك الذين تتعارض أنساق معتقداتهم- لامعتقداتهم مع المعتقدات الخاصة بهم. وقد اقترح بالفعل أنه في حين أن "التسلطية الدوغماتية" قد "تعلق" نفسها بأي أيديولوجية، إلا أنها ربما تكون أكثر ارتباطاً بالذين لديهم محتوى معادي للديمقراطية. قد يتم إجراء نقطة مماثلة فيما يتعلق بعدم التسامح الدوغماتي. تشير البيانات الأولية المتاحة بالفعل إلى أن مقاييس عدم التسامح الدوغماتي (الرأي المتصلب) وعدم التسامح العرقي، كما هو متوقع ، ترتبط ببعضها البعض بدرجة كبيرة. في الوقت نفسه، تم العثور على تقاطع أيضاً بطريقة مستقلة نسبياً. تشير الاعتبارات السابقة إلى جوانب أخرى من عدم تحمل الإنسان للإنسان، بالإضافة إلى عدم التسامح العرقي، التي تستحق الاهتمام العلمي. وكما حاولنا أن نشير في مناقشة مشكلة التسلطية، هنا أيضاً نعتقد أن هناك حاجة إلى تصور أشمل لمشكلة عدم التسامح.

مجمل

لتوفير إطار عمل للبحث الامبيريقي، حاولنا تقديم تمثيل مفاهيمي لظاهرة الدوغماتية من خلال وصف خصائص التنظيم المعرفي بشيء من التفصيل. تم تعريف الدوغماتية على أنها (أ) نسق معرفي مغلق نسبياً من المعتقدات واللامعتقدات عن الواقع ، (ب) منظم حول مجموعة مركزية من المعتقدات حول السلطة المطلقة والتي بدورها (ج) توفر إطاراً لأنماط عدم التسامح وعدم التسامح المؤهل تجاه الآخرين. لقد وصفنا هذا التنظيم المعرفي المغلق نسبياً من حيث درجة الترابط بين الأجزاء المختلفة من نسق

المعتقدات - اللامعتقدات، وتنظيمه على بعد مركزي - هامشي، وتنظيمه على بعد منظور زمني. لقد وصفنا أيضاً كيف يمكن تصور الأنساق المغلقة نسبياً على أنها منظمة حول جزء مركزي، والذي يشكل محتواه الشكلي الأسس المعرفية لأنماط المعتقدات التي تنطوي على التسلطية وعدم التسامح.

على أساس جوانب مختلفة من هذا النموذج الافتراضي لسلسلة متصلة من "العقل المغلق" إلى "العقل المفتوح"، قمنا بتقديم سلسلة من المسلمات فيما يتعلق بالعلاقة بين الدوغماتية، التي تم تصورها على أنها بناء افتراضي له وضع متغير مستقل، ومتغيرات أخرى. علاوة على ذلك، من صياغتنا النظرية، تم رسم بعض الآثار المترتبة على التفكير والبحث الحاليين حول مشكلات التسلطية وعدم التسامح. لقد اقترحنا أن العوامل الانتقائية ربما تكون قد عملت بطريقة تجعل البحث حول التسلطية وعدم التسامح على حد سواء قد اختزل إلى حد ما وترادف مع شكل واحد فقط من التسلطية: الفاشية، ومع شكل واحد فقط من عدم التسامح: عدم التسامح العرقي. اقترحنا أيضاً أن التفكير الحالي والبحث على هذا المنوال بحاجة إلى التمديد في ضوء كل من الاعتبارات والنتائج النظرية التي تشير إلى أن التسلطية وعدم التسامح الدوغماتيان يتقاطعان مع متغيرات من قبيل التمركز الإثني والمحافظة السياسية والاقتصادية والتسلطية الفاشية.

المصادر

1. Adorno, T., Frenkel-Brunswik, E., Levinson, D. J. & Sanford, R. N. (1950) *The authoritarian personality*. New York Harper.
2. Crossman, R. (1949) *The god that failed*. New York- Harper.
3. Frank, L. K. (1939) Time perspectives. *J. Soc. Phil.*, 4, 293-312.
4. Hoffer, E. (1951) *The true believer*. New York: Harper.
5. Jahoda, M., Deutsch, M. & Cook, S. W. (1951) *Research methods in social relations*. New York: Dryden.
6. Kouninm J. (1948) The meaning of rigidity: a reply to Heinz Werner. *Psychol. Rev.*, 55, 157-166.
7. Krech, D. (1949) Notes toward a psychological theory. *J. Pers.*,18, 66-87.
8. Lewin, K. (1942) Time perspective and morale. In G Watson (Ed.), *Civilian morale*. Boston: Houghton Mifflin.
9. Lewin, K. (1951) *Field theory in social science* New York: Harper.
10. Orwell, G, (1951) *1984*. New York: New American Library.
11. Rokeach, M. (1948) Generalized mental rigidity as a factor in ethnocentrism. *J. Abnorm. Soc Psychol*, 43, 259-278.

12. Rokeach, M. (1951)A method for studying individual differences in "narrow-mindedness". *J. Pers.*, 20, 219-233.
13. Rokeach, M. (1951) Toward the scientific evaluation of social attitudes and ideologies. *J. Psychol.*, 31, 97-104.
14. Rokeach, M. (1952) Dogmatism and opinionation on the left and on the right. *Amer. Psychologist*, 7, 310.

البنية العاملية الاستكشافية لمقياس الدوجماتية الدينية

علي عبد الرحيم صالح[١٦]

هدف البحث الحالي إلى التحقق من البنية العاملية لمقياس الدوجماتية الدينية باستعمال التحليل العاملي الاستكشافي. ولتحقيق ذلك أستعمل الباحث عينة عشوائية طبقية من طلبة كلية الآداب في جامعة القادسية، التي تألفت من (٢٠٠) طالبا وطالبة. وتمثلت أهم نتائج البحث إلى أن المقياس تكون من خمسة عوامل للدوجماتية الدينية، التي فسرت (٥٥.٨٧%) من التباين الكلي للفقرات، وجاءت هذه العوامل كالآتي : العامل الأول: العداء الديني ويتضمن (٥) فقرات، والعامل الثاني: الاستبعاد الديني يتضمن (٥) فقرات، والعامل الثالث: الرفض الديني: ويتضمن (٣) فقرات، والعامل الرابع: الإجبار الديني يتضمن (٤) فقرات، والعامل الخامس: القطيعة الدينية يتضمن (٣) فقرات. في ضوء النتائج يقترح الباحث ضرورة إجراء المزيد من الدراسات للتأكد من البنية العاملية لمقياس الدوجماتية الدينية على عينات عمرية مختلفة.

المقدمة

تشكل الدوجماتية جزءً من التعصب والعنف بين الجماعات الدينية، إذ أنها تحول الأفراد الى متشددين دينيا، ورؤية جماعتهم بمنزلة أفضل مكانة وقوة من الجماعات الأخرى، مما يحفزهم ذلك على الشعور بالعداوة والكراهية والتنافس الديني والمذهبي، وتمنحهم مبررات غير منطقية نحو القيام بأعمال العنف ونبذ الأفراد الذين يختلفون معم بالرأي. وهذا ما أكده عالم النفس أدرونو وزملاؤه Adorno et.al,1950 بان الدوجماتية توفر القاعدة المعرفية لظهور النزاع والتخالف مع أبناء الجماعات الدينية الأخرى، وتدفع الأفراد نحو إعلان القطيعة والمعادة لهم (Adorno et.al,1950, p.14) كذلك تؤدي الدوجماتية بالأفراد إلى تقييم الجماعات المستهدفة بصورة عدائية في ضوء التعبير عن اللفاظ الكراهية والصور الانفعالية الغاضبة والصريحة، التي تعلن عن مدى رفضهم وامتعاضهم لها (Allport,1954, p.48).

وهذا ما اسفرت عنه نتائج دراسة سراكلو (Saroglou, 2010) بان الدوجماتيين المتدينين يميلون الى التمسك الشديد بأصوليتهم الدينية، ويرفضون أي تنوع فكري جديد لا ينسجم مع رؤيتهم ومعتقداتهم،

[١٦] علي عبد الرحيم صالح، أستاذ مساعد في جامعة القادسية- كلية الآداب. مختص في علم نفس الشخصية، ومدير تحرير مجلة القادسية للعلوم الإنسانية .لديه أكثر من عشرة مؤلفات في مجال علم النفس، و ٤٤ بحثا علميا أكاديميا، تم نشرها في المجلات العراقية والعربية، ومجموعة من المقالات العلمية المنشورة في المجلات والصحف المحلية والعربية. ali.salih@qu.edu.iq .

ويعدون خروج الأفراد عن معتقداتهم بمثابة إهانة لديانتهم وتحديا لها، إذ يجدون الجماعات الدينية الأخرى ضالة، ومن الواجب إجبارها على اعتناق معتقداتهم الدينية ولو كان ذلك بالإكراه (Saroglou, 2010, p.109). وبما ان لدى الدوجماتيين المتدينين يقينا ثابتا وجامدا بأنهم دائما على حق، ودرجة مطلقة من الاقتناع بأن معتقداتهم صحيحة ومنطقية وصالحة لجميع الافراد والجماعات فان ذلك يعطيهم مبررا في تعميم عقيدتهم الدينية الى جميع الناس(Gurney et.al,2013, p.937) وقد أيد هذه النتيجة دراسة روكيتش Rokeach,1960 حول الخصائص الشخصية للمنغلقين والمنفتحين عقليا، إذ وجدت ان الدوجماتيون يتصفون بالجمود العقائدي، والتأكيد على ما يؤمنون به من افكار، وتفضيل تبني أيدولوجية واحدة، ومحاولة تعميمها على بقية الأفراد، لذا يميلون إلى توجيه الشك والريبة نحو الغرباء، وكل وجهة نظر جديدة يمكن أن تحمل رؤيا مختلفة (Rokeach,1967,p.349).

ويقترح روكيتش Rokeach, 1960 ان الدوجماتية بصرف النظر عن مواضيعها (دينية، سياسية، اجتماعية) تشير إلى أسلوب منغلق في التفكير، ونظرة تسلطية في الحياة، تقوم على عدم تحمل الأفراد الذين يختلفون ويتعارضون معهم في المعتقدات الدينية في حين يتسامحون مع الذين يتشابهون معهم في تلك المعتقدات (عبد الله ،١٩٨٦،ص٧٢) إذ يعتقد روكيتش Rokeach أن الدوجماتية تظهر وفقا للمدى الذي يؤمن فيه الأفراد بان أعضاء الجماعات الخارجية outgroups يحملون معتقدات وتوجهات وقيم تختلف بدرجة كبيرة عما يؤمنون به، فاذا رأى الافراد بان الاخرين يختلفون معهم في الأفكار والعقائد الدينية، فان هذا يعطيهم تفسيرا ودليلا على عدم الانسجام معهم والخوف منهم، ومبررا لرفضهم وعدم الاعتراف بهم، لأن من طبيعة الأفراد بصورة عامة الميل إلى التفاعل مع الناس الذين يتشابهون معهم من حيث الأفكار والاتجاهات والمواقف الشخصية والاجتماعية والدينية (Rokeach & Rothman, 1965, p. 128) ويضيف روكيتش أن من الممكن أن تصل درجة رفض الدوجماتيين للجماعات الأخرى إلى مرتبة الاحتقار والدونية (فمن يختلف معي ولا يتبنى مميزاتي ومعتقداتي فأنه يحتل مكانة ادنى من مكانتي الدينية) وبهذه الطريقة يظهر التشدد الديني ويعطي الدوجماتيون مبررا أخلاقيا نحو معادات المذاهب الدينية الأخرى (Crandall & Eshleman ,2005, p.254).

ويرجع روكيتش (Rokeach et.al,1955) قطيعة الدوجماتيين السابقة إلى خصائصهم المعرفية، إذ يرى أن الدوجماتي ذو عقل مغلق Closed Mind ويميل بصورة عامة إلى الإيمان بصدق وعمومية معتقداته، مقابل عدم اليقين بمعتقدات المذهب الأخر، فضلا عن اتصافه بالجمود العقائدي، الذي يظهر برفض الدوجماتي بتغيير أفكاره مهما حاولنا تقديم الأدلة والحجج بخطأ بعض معتقداته وصحة أفكار الآخرين، ويكمن سبب ذلك بان الدوجماتيين يميلون الى البحث عن افكار وتفسيرات ومواقف تنسجم مع معتقداتهم فقط، مقابل البحث عن ادلة وبراهين تثبت خطأ معتقدات الآخر وهو ما يطلق عليه بالانحياز التأكيدي (Confirmation bias) (Baron 2000, p. 195)، وأيد روكيتش هذه الخصائص بالكثير من الدراسات الارتباطية والتجريبية التي اجراها على عدد كبير من طلبة الجامعات الذين ينتمون إلى جماعات دينية وسياسية مختلفة، كذلك أيدت هذه الخصائص دراسات الباحثين المختصين في

الشخصية وعلم النفس الاجتماعي (عبد الله ،١٩٨٦،ص٢٣). وبهذا الصدد ظهرت مجموعة من المقاييس النفسية التي اعتمدت على الدراسات والتجارب التي قدمها روكيتش حول الدوجماتية، ومنها:

١. **مقياس الأصولية الدينية (المنقح):** وضعه العالمان ألتماير وهونسبرجر Altemeyer and Hunsberger, 2004، ويستعمل في قياس الاتجاه نحو المعتقدات الدينية لدى الأفراد في الجماعات الدينية المختلفة (مثل اليهودية والمسيحية والإسلامية والهندوسية)، وتم اختزال هذا المقياس إلى (١٢) فقرة، بعدما كان يتكون من (٢٠)، وتتم الاجابة عليها وفق طريقة ليكرت بواقع ستة بدائل تتراوح من (أرفض بشدة=١درجة) إلى (أوافق بشدة=٦ درجات) ويتسم هذا المقياس بدرجة مرتفعة من الثبات تبلغ (٠.٩١)، ومن فقراته (لا ينبغي أبدًا العبث بأساسيات دين الله أو المساس بمعتقدات الآخرين، و حتى يعيش الفرد حياة أفضل وأكثر معنى ، فأنه يجب أن ينتمي إلى دين حقيقي واحد).

٢. **مقياس الإسلاموفوبيا:** وضعه لي وآخرون (Lee et.al,2009)، ويستعمل في تقييم درجة شعور المشاركين بالقلق تجاه المسلمين ، وتصوراتهم النمطية السلبية اتجاههم. ويركز هذا المقياس على التعصب الديني المرتبط بالخوف والاستبعاد الديني ، وهو يتكون من (١٨) فقرة يتم قياسها وفق طريقة ليكرت التي تتراوح من ١ (لا أوافق تمامًا) إلى ١٠ (موافق تمامًا) ، وتتوزع هذه الفقرات على مجالين، يتمثل المجال الأول بالقلق ويتكون من (٨) فقرات، منها (إذا استطعت، سأتجنب الاتصال بالمسلمين) في حين يتمثل المجال الثاني بالصور النمطية، ويتكون من (١٠) فقرات، منها أعتقد أن المسلمين يدعمون قتل من هو غير مسلم).

٣. **مقياس المخططات الدينية:** وضعه ستريب ، هود ، وكلاين (Streib, Hood, & Klein, 2010)، ويستعمل في قياس مدى التزام الأفراد بالنصوص والتعاليم الدينية بشكل حرفي أو توجهه نحو التسامح مع النصوص الدينية في الديانات الأخرى، ويتكون من (١٥) فقرة موزعة على ثلاثة أبعاد (بعد حقيقة النصوص والتعاليم، وبعد العدالة والتسامح والاختيار العقلاني، وبعد الحوار الديني)، ومن فقرات المقياس (ما تخبرني به النصوص والقصص الدينية صحيح تمامًا ولا يجب تغييره، و تعطيني القصص والتعاليم الدينية معنى لخبراتي الحياتي وتكشف الحقيقة الثابتة حول الله) يتم الإجابة على المقياس وفق طريقة ليكرت، بواقع خمسة بدائل، تتراوح من (موافق بشدة=٥ درجات) إلى (أرفض بشدة= ١ درجة)، وتتراوح درجات ثبات هذا المقياس حسب طريقة الفاكرونباخ من (٠.٦٣ إلى ٠.٨٨).

٤. **مقياس التعصب العقائدي:** وضعه برويجين وكروويل (Prooijen&Krouwel,2017)، ويستعمل في تقييم المعتقدات الدوجماتية السياسية والدينية، ويتكون المقياس من (٦) فقرات، يتم الإجابة عنها وفق طريقة ليكرت ، وبواقع خمسة بدائل تمتد من (لا أوافق بشدة =١درجة) إلى (أوافق بشدة=٥ درجات). ومن أمثلة فقرات المقياس(أعتقد أن الجميع يجب أن يفكر مثلي، والأشخاص الذين يفكرون بشكل مختلف عني هم أقل قيمة مني، ويخيفني إذا كان الناس يفكرون بشكل مختلف عما أفكر به). ويتمتع هذا المقياس بالثبات، أذ بلغت درجة ثباته بواسطة طريقة الفاكرونباخ ٨١..

٥. **مقياس التمييز الديني:** وضعه ألين وزملاؤه (Allen et.al,2018) يستعمل في تقييم مدى تعرض الفرد إلى الأعمال والمعاملات غير العادلة نتيجة انتماءه إلى جماعة دينية مختلفة، ويتكون المقياس من (١١) فقرة موزعة على ثلاثة أبعاد، تتمثل ببعد (التعصب المدرك) بواقع (٥) فقرات منها (شعرت بالعدائية من الآخرين بسبب انتمائي الديني، وشعرت بعدم الاحترام بسبب آرائي الدينية) وبعد (أخفاء الهوية) الذي يتكون من (٣) فقرات منها (لا أشعر بالحرية في التعبير عن هويتي دينياً، وأشعر بالخوف من اكتشاف الآخرين لمعتقداتي الدينية)، وبعد (التسمية السلبية) الذي يتكون من (٣) فقرات منها (يحمل الآخرون صور سلبية حول الأشخاص في ديانتي، ولقد سمعت بعض الناس يدلون بتعليقات غير ودية حول ديني) وتتم الإجابة على هذا المقياس وفق طريقة ليكرت بواقع خمسة بدائل تتراوح من (ابدا=١ درجة) إلى (دائما=٥ درجات)، ويتسم هذا المقياس بدرجة جيدة من الثبات التي تراوحت من (٠.٧٥ إلى ٠.٨٥).

إذن سيتبنى الباحث نظرية روكيتش في بناء مقياس الدوجماتية الدينية، لأن فرضيتها تنسجم مع الواقع وعينة البحث، وتمتلك صدقا تجريباً كبيراً.

إشكالية الدراسة

تعد المقاييس النفسية الأدوات التي يعتمد عليها الباحثون في تعرف السمات والقدرات والاتجاهات النفسية لدى الأفراد، ومن دونها سيواجهون صعوبة كبيرة في تحديد هذه السلوكيات بدقة كبيرة، وستفتقر بحوثهم إلى خصائص الصدق والثبات. ومن المؤسف أن نجد أن هناك بعض المقاييس النفسية غير متوفرة في البيئة العربية، فضلا عن ندرة بعض المقاييس الأجنبية الأصلية والمعربة، مما يشكل عبئا إضافيا على الباحثين في أجراء بحوثهم، واكتشاف النتائج السلوكية التي يطمحون في التوصل إليها. وبهذا الصدد تحاول الدراسة الحالية التوصل إلى **مقياس جديد يهتم في تعرف الدوجماتية الدينية لدى طلبة الجامعة**، واستكشاف المكونات التي تشكل بنية هذا المتغير، ومدى اتسامه بالصدق والثبات. ويمكن القول أن لهذا المقياس ضرورة كبيرة في البحث العلمي، إذ يستطيع من خلاله الباحثين تعرف المعتقدات الدينية التي يؤمن بها الشباب الجامعي، ومدى مرونة أو صلابة معتقداتهم الدينية عند التعامل مع أبناء الديانات الأخرى، كذلك يمكن من خلاله قياس الفروق بين الطلبة وفق متغير النوع والسكن والانتماء الديني، واستكشاف علاقة الدوجماتية الدينية مع المتغيرات الأخرى. فضلا عن ذلك يمكن أن يقدم هذا المقياس خدمة قيمة إلى العاملين في مراكز الإرشاد التربوي، وتعرف مدى استعداد طلبة الجامعة في التعايش مع أبناء جلدتهم من الديانات الأخرى (مثل المسيحية والصابئية والإيزيدية). لذلك ستحاول الدراسة الإجابة على عدة تساؤلات: هل يتمتع المقياس في الدراسة الحالية بالصدق والثبات؟ وهل أن الدوجماتية الدينية بنية عاملية واحدة أم عدة عوامل؟

تحديد المصطلحات

١. **البنية العاملية** the factor structure: مجموعة من العوامل الافتراضية الكامنة التي تقف خلف مجموعة من الفقرات أو المقاييس أو المتغيرات بصفة عامة التي تشكل الاختبارات والمقاييس (الجابري،٢٠١٢).

٢. **الدوجماتية الدينية** Religious Dogmatism : عرفها روكيتش Rokeach, 1960: طريقة منغلقة في التفكير، ونظرة تسلطية في الحياة، تقوم على عدم تحمل الأفراد للذين يختلفون ويتعارضون معهم في المعتقدات الدينية في حين يتسامحون مع الذين يتشابهون معهم في تلك المعتقدات (عبدالله ، ١٩٨٦ ، ص٧٢). وسيتبنى الباحث هذا التعريف في بناء أداة بحثه.

التعريف الإجرائي: قيام الباحث بتوزيع أداة البحث على العينة، واستخراج الدرجات التي تشكل أجابتها على المقياس، وتوظيفها في التعرف على البنية العاملية لمقياس الدوجماتية الدينية.

إجراءات الدراسة

مجتمع وعينة الدراسة

تألف مجتمع البحث من طلبة كلية الآداب في جامعة القادسية البالغ عددهم (٢٨٠١) بواقع (١٣٨٠) من الذكور و(١٤٢١) من الإناث في العام الدراسي ٢٠١٦ -٢٠١٧. وقام الباحث بسحب عينة البحث بالطريقة العشوائية ذات التوزيع المتساوي، التي بلغت (٢٠٠) طالبا من الذكور والإناث مثلت ٧% من مجتمع البحث، بواقع (١٠٠) من الذكور و(١٠٠) من الإناث من أربعة أقسام علمية (اللغة العربية، الجغرافية، علم الاجتماع، علم النفس)، وبواقع (٥٠) طالبا وطالبة من كل قسم علمي .

أداة الدراسة وخصائصها السيكومترية

بهدف تعرف الدوجماتية الدينية لدى طلبة كلية الآداب، لم يحصل الباحث على أي مقياس في تعرف هذا المتغير، مما دفعه إلى بناء مقياس مكون من (٢٠) فقرة مستوحاة من نظرية روكيتش Rokeach, 1960 حول الدوجماتية الدينية تتسق مع التعريف النظري للمفهوم وعينة البحث، وتحديد البدائل التي تناسب طلبة الجامعة (موافق بدرجة كبيرة، موافق، محايد، غير موافق، غير موافق على الإطلاق) قبل أن يقوم بعرضه على الخبراء.

صلاحية اداة البحث

قام الباحث بعرض مقياس الدوجماتية الدينية المكون من (٢٠) فقرة على مجموعة من أساتذة علم النفس، البالغ عددهم(٦) خبراء، بهدف تعرف آرائهم حول صلاحية المقياس، وبعد جمع آراء الأساتذة، استند الباحث الى نسبة اتفاق (٨٠%) كمعيار لتحديد تقديرات المحكمين. ووفقا لهذا الإجراء لم يتم حذف أية فقرة من فقرات المقياس ، مع إجراء تعديلات لغوية على بعض الفقرات.

* **التطبيق الاستطلاعي الأول للمقياس:** قام الباحث بالتطبيق الاستطلاعي الأول لمقياس الدوجماتية الدينية على عينة عشوائية بلغت (٢٠) طالبا وطالبة من كلية الآداب في جامعة القادسية، لمن أجل معرفة مدى فهمهم عند قراءة فقرات المقياس وتعليماته وبدائله، فضلاً عن معدل الوقت الذي استغرقه الطلبة في الإجابة. وتبين للباحث أن تعليمات المقياس واضحة وان فقراته مفهومة، واستغرق متوسط وقت الإجابة على مقياس الدوجماتية الدينية (5.5) دقيقة.

* **تصحيح المقياس:** استعمل الباحث طريقة ليكرت في الإجابة على فقرات المقياس، فإذا كانت إجابة الطالب على مقياس الدوجماتية الدينية ذات الاتجاه الإيجابي بـ (موافق بدرجة كبيرة) تعطى له (٥

درجات) في حين اذا كانت أجابته على فقرة المقياس بـ(غير موافق على الإطلاق) تعطى له (١ درجة) ، ويصبح التصحيح عكسيا للفقرات ذات الاتجاه المغاير (التي تدل على الانفتاح الديني).

*** التطبيق الاستطلاعي الثاني (عينة تحليل الفقرات):** لاستخراج القوة التمييزية لفقرات مقياس الدوجماتية الدينية، تم تطبيق المقياس على عينة عشوائية من طلبة كلية الآداب في جامعة القادسية بلغت (٢٠٠) طالبا وطالبة، وبالأسلوبين الآتيين:

أ. طريقة المجموعتين الطرفيتين Extreme Groups Method: للقيام بهذه الطريقة قام الباحث بأخذ نسبة الـ (٢٧%) من الدرجات الكلية (العليا والدنيا)، التي بلغت (٥٤) استمارة بعد ترتيب الدرجات الكلية تنازليا ، من مقياس الدوجماتية الدينية، وبعدها استعمل الاختبار التائي (T-test) لعينتين مستقلتين من أجل تعرف دلالة الفرق بين درجات كل من المجموعة العليا والدنيا على كل فقرة من فقرات المقياس، ويوضح جدول (١) القوة التمييزية لمقياس الدوجماتية الدينية.

ب. علاقة درجة الفقرة بالدرجة الكلية للمقياس Internal Consistency Method: لتحقيق ذلك استعمل الباحث معامل ارتباط بيرسون بين درجة كل فقرة والدرجة الكلية لمقياس الدوجماتية الدينية، وذلك على عينة مؤلفة من (٢٠٠) طالبا وطالبة ، وأظهرت النتائج ان جميع معاملات الارتباط ذات اتساق داخلي جيد وفق معيار نللي (Nunnally , 1994)، الذي حدد معامل الارتباط بـ (0,20) فاكثر، كذلك تبين أن قيم معاملات الارتباط لجميع فقرات المقياس، دالة إحصائيا عند مقايستها بالقيمة الحرجة لمعامل الارتباط (0.138) عند مستوى دلالة (0.05) ودرجة حرية (198). ويوضح جدول (١) القوة التمييزية لمقياس الدوجماتية الدينية.

الجدول (١) القوة التمييزية لمقياس الدوجماتية الدينية

بأسلوب المجموعتين المتطرفتين وعلاقة درجة الفقرة بالدرجة الكلية للمقياس

رقم الفقرة	المجموعة العليا		المجموعة الدنيا		القيمة التائية المحسوبة	درجة معامل الارتباط	النتيجة
	الوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الوسط الحسابي	الانحراف المعياري			
١	4.7963	0.40653	4.0185	1.31020	4.166	0.443	دالة
٢	4.1296	0.95258	2.5000	1.02331	8.566	0.667	دالة
٣	4.5000	0.66588	2.5926	1.14131	10.608	0.735	دالة
٤	4.5370	0.74512	3.1296	1.27452	7.005	0.638	دالة
٥	4.3519	1.06678	2.9444	1.40641	5.859	0.505	دالة
٦	3.8148	0.97272	2.2778	0.95989	8.265	0.629	دالة
٧	4.3519	0.70463	3.2963	1.00244	6.330	0.522	دالة
٨	4.3704	0.93761	2.7407	1.21601	7.799	0.663	دالة
٩	4.2407	0.88882	2.1852	1.02927	11.107	0.752	دالة
١٠	4.6296	0.59229	2.8333	1.24005	9.605	0.708	دالة
١١	4.4444	0.63444	3.3889	1.21960	5.642	0.522	دالة
١٢	3.3889	1.12295	2.0556	0.95989	6.632	0.586	دالة
١٣	4.6296	0.55952	3.6111	1.13962	5.895	0.460	دالة

رقم الفقرة	المجموعة العليا		المجموعة الدنيا		القيمة التائية المحسوبة	درجة معامل الارتباط	النتيجة
	الوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الوسط الحسابي	الانحراف المعياري			
١٤	4.2222	0.83929	2.7037	1.12652	7.943	0.642	دالة
١٥	3.8889	0.83929	2.1296	1.02876	9.737	0.678	دالة
١٦	3.2407	1.22759	1.7963	0.85516	7.095	0.556	دالة
١٧	4.6667	0.51396	3.6296	1.05144	6.512	0.484	دالة
١٨	2.5556	1.17629	1.9444	0.83365	3.115	0.341	دالة
١٩	2.4815	1.23991	1.7037	1.00244	3.585	0.368	دالة
٢٠	2.5741	1.15908	2.0556	0.87775	2.621	0.274	دالة

ج. التحليل العاملي: أعتمد الباحث على طريقة المكونات الأساسية في التحليل العاملي لتحديد العوامل الأساسية التي تشكل الدوجماتية الدينية، وأعتمد الباحث على معيار كايزر (Kaiser Criterion) في تحديد العامل، الذي يقوم على الجذر الكامن بمقدار واحد (1)، ومصدر تباين أكثر من فقرة، وعلى أن لا يقل حجم التشبعات في ذلك العامل عن (0.30) "وألا فانه سيتم استبعاده، لأن العامل الذي يقل جذره الكامن عن واحد ، يشير إلى مقدار ضئيل من التباين في المتغيرات الأصلية، ومن الواجب استبعاده لعدم دلالته" (العبودي،٢٠١٠: ١٠٧). وبهذا الصدد قام الباحث باتخاذ هذا الإجراء بوصفه معياراً في التحليل العاملي عبر استعمال طريقة المكونات الأساسية، وذلك من خلال تحليل مقياس الدوجماتية الدينية على عينة التحليل البالغ عددها (200) طالبا وطالبة ، وبهذا مثلت فقرات مقياس الدوجماتية الدينية (20) متغيراً تم استعمالهم في عملية التحليل العاملي، وتم حساب (معاملات ارتباط بيرسون) بين هذه المتغيرات التي ظهرت على شكل مصفوفة الارتباط (Correlation Matreix) اثناء اجراء التحليل العاملي، ونتج عن عملية التحليل للدوجماتية الدينية (5) عوامل رتبت تنازلياً من حيث مساهمتها في الاشتراكيات المحسوبة، وكان الجذر الكامن للعامل الأول الذي يمثل مساهمته بمجموع الاشتراكيات يساوي (4.878) والذي يفسر (24.392) من التباين المفسر، في حين كان الجذر الكامن للعامل الثاني (2.195) وبتباين مفسر (10.975) والجذر الكامن للعامل الثالث (1.791) وتباين مفسر (8.954) والجذر الكامن للعامل الرابع (1.285) وتباين مفسر (6.426) والجذر الكامن للعامل الخامس (1.025) وتباين مفسر (5.124)، ويوضح جدول (٢) تشبع فقرات مقياس الدوجماتية الدينية قبل وبعد عملية التدوير للعوامل الخمسة الناتجة عن التحليل العاملي.

الجدول (٢) العوامل الناتجة من تحليل مصفوفة

ارتباط فقرات مقياس الدوجماتية الدينية قبل وبعد التدوير.

رقم الفقرة	قبل التدوير					بعد التدوير				
	ع١	ع٢	ع٣	ع٤	ع٥	ع١	ع٢	ع٣	ع٤	ع٥
١				0.453			0.672			
٢	0.554						0.724			
٣	0.599						0.509			
٤	0.620						0.478			

رقم الفقرة	قبل التدوير					بعد التدوير				
	ع١	ع٢	ع٣	ع٤	ع٥	ع١	ع٢	ع٣	ع٤	ع٥
٥		0.574					0.543			
٦	0.536					0.633				
٧	0.485								0.547	
٨	0.536							0.715		
٩	0.648							0.508		
١٠	0.664				0.412			0.724		
١١				0.408					0.545	
١٢		0.657				0.780				
١٣					0.427				0.839	
١٤	0.555					0.488				
١٥	0.594					0.773				
١٦		0.691				0.828				
١٧	0.460								0.560	
١٨			0.761							0.813
١٩			0.712							0.765
٢٠			0.700							0.706
الجذر الكامن	4.878	2.195	1.791	1.285	1.025	2.904	2.314	2.105	2.039	1.811
التباين المفسر	24.39	10.97	8.95	6.42	5.12	14.52	11.57	10.52	10.19	9.05
التباين المجتمع	24.39	35.36	44.32	50.74	55.87	14.52	26.09	36.61	46.81	55.87

يتضح من الجدول (٢) المتعلق بمقياس الدوجماتية الدينية أن قيم التشبعات بالعوامل قد تغيرت بعد عملية التدوير إذا مقارناها بالقيم قبل تدوير المحاور، كذلك تغير عدد الفقرات، إذ تشبع **العامل الأول (العداء الديني** Religious hostility**: سلوكيات العداء والكراهية التي يوجهها الفرد نحو من يخالف قيمه وتعاليمه الدينية)** بـ(5) فقرات، **والعامل الثاني (الاستبعاد الديني**Religious exclusion **: نبذ الفرد للديانات الأخرى نظرا لاعتقاده بأن دينه على حق ومن يخالفه على باطل)** بـ(5) فقرات في حين تشبع **العامل الثالث (الرفض الديني**Religious rejection **: امتناع الفرد نحو تقبل ومناقشة أي أفراد يختلفون عن أفكاره ومعتقداته الدينية)** قد تشبع بـ(3) فقرات ، **والعامل الرابع (الإجبار الديني** Religious coercion**: محاولة الفرد أقناع الآخرين بتغيير ديانتهم بشتى الوسائل الممكنة)** بـ(٤) فقرات ، **والعامل الخامس (القطيعة الدينية** Religious Disconnection**: عدم رغبة الفرد في الاطلاع على الديانات الأخرى والتعرف على طقوسها وتعاليمها الدينية وتبني البعض منها)** بـ(٣) فقرات، واستناداً لذلك تم قبول جميع الفقرات ولم تسقط من المقياس اية فقرة لأن قيم تشبعاتها في جميع العوامل كانت اكثر من (٠.٣٠) (أبو حطب ، صادق ،١٩٩١: ٦٤٣) ، ويبين الجدول (٣) العوامل الجديدة للمقياس وفقا لقيمها التشبعية، وتسمية كل مجال.

جدول (٣) العوامل الجديدة لمقياس الدوجماتية الدينية وفقا لقيمها التشبعية

المجال	الفقرة	درجة التشبع
العداء الديني	يجب معاقبة أي شخص يحاول أن يجادلني بشأن معتقداتي الدينية .	0.633
	اضرب أي شخص يحاول أن يشك في بعض معتقداتي الدينية.	0.780
	اشعر بالغضب عند يمدح برنامج إعلامي الديانة المغاير لي.	0.488
	ارفض التحدث والجلوس مع من يخالف دياني.	0.773
	من يخالف ديني يستحق الموت .	0.828
الاستبعاد الديني	إن ديني ليس له نظير في العالم .	0.672
	على جميع الناس ان يتركوا ديانتهم ويتبنوا ديانتي .	0.724
	ارفض أن يناقشني أي شخص من ديانة أخرى بشأن صحة معتقداتي الدينية.	0.509
	إن ديني على حق ومن يخالفه على باطل.	0.478
	من يترك ديانته ويتبنى ديانتي سوف تفتح له ابواب الخير والسعادة.	0.543
الرفض الديني	ارفض الزواج بمن يعتنق ديانة (مسيح ، يهود ، صابئة) تخالف ديانتي.	0.715
	جميع الديانات لا تمتلك مبادئ التسامح والحب كما في ديانتي.	0.508
	ارفض أي أفكار جديدة يمكن أن تغير معتقداتي وافكاري الدينية	0.724
الاجبار الديني	على أي شخص من ديانتي أن يقنع الآخرين بتبني أفكارنا الدينية .	0.547
	اشعر بالاسى والحزن على الناس الذين لا يتبنون ديانتي المتسامح.	0.545
	علينا أن نتنافس مع أبناء الديانات الأخرى حتى نؤكد صحة معتقداتنا الدينية.	0.839
	إن التنور الديني يأتي عبر الطاعة والالتزام الشديد بمعتقداتنا الدينية .	0.560
القطيعة الدينية	ارفض الاطلاع على الديانات الأخرى.	0.813
	إن قيم الحب والتسامح موجودة في كل المذاهب الدينية وليس في مذهبي فقط.	0.765
	لا مانع من تبني الأفكار العقلانية للمذاهب الدينية الأخرى .	0.706

*** مؤشرات صدق المقياس:** استخرج للمقياس مؤشرات الصدق الآتية:

١.**الصدق الظاهري** Face Validity:تحقق هذا النوع عند عرض فقرات مقياس الدوجماتية الدينية على مجموعة من الخبراء عند تقدير صلاحية المقياس لمجتمع الدراسة.

٢. **صدق البناء** Construct Validity : تحقق ذلك عبر استعمال قوة تمييز الفقرات في ضوء أسلوب المجموعتين المتطرفين، وعلاقة درجة الفقرة بالدرجة الكلية للمقياس والتحليل العاملي.

*** مؤشرات ثبات المقياس:**أعتمد الباحث في إيجاد الثبات للمقياس على عينة بلغت (٥٠) طالبا وطالبة من طلبة كلية الآداب في جامعة القادسية، وأستعمل الباحث في ايجاد الثبات الطريقتين الآتيتين :

١. **اعادة الاختبار:** قام الباحث بتطبيق مقياس الدوجماتية الدينية على عينة الثبات، ومن ثم أعادة تطبيق المقياس على نفس العينة بعد (٢١) يوماً من التطبيق الأول، بعدها استعمل معامل ارتباط بيرسون بين درجات الأفراد في التطبيقين للمقياس، وبلغ ثبات مقياس الدوجماتية الدينية بصورته الكلية (0,825)، وبلغ معامل ثبات مجال العداء الديني (0.839)، وثبات الاستبعاد الديني (0,701)، وثبات الرفض الديني (0.879)، وثبات الاجبار الديني (0.751)، وثبات القطيعة الدينية (0.855)، وتعد

معاملات الثبات السابقة جيدة عند مقارنتها بمعيار الفا كرونباخ للثبات، الذي يرى أن الثبات الجيد، الذي يبلغ (0,70) فأكثر (Ebel, 1972, P.59).

٢. **معادلة ألفا كرونباخ :** استعمل الباحث معادلة الفا كرونباخ للثبات ، ووجد أن الثبات الكلي لمقياس الدوجماتية الدينية (0,750)، كذلك بلغ معامل ثبات مجال العداء الديني (0.789)، وثبات الاستبعاد الديني (0.767)، وثبات الرفض الديني (0.813)، وثبات الاجبار الديني (0.773)، وثبات القطيعة الدينية (0.812)، وتعد هذه الدرجات جيدة عند مقارنتها بالمعيار السابق.

*** المقياس بصيغته النهائية:** تألف مقياس الدوجماتية الدينية بصيغته النهائية من (٢٠) فقرة يستجيب في ضوئها الطالب على خمسة بدائل، ويتراوح المدى النظري لأعلى درجة تسجل على المقياس (١٠٠) وادنى درجة (٢٠) وبمتوسط فرضي (٦٠).

نتائج البحث

١. مقياس الدوجماتية ذو بنية عاملية ذات أبعاد متعددة، أذ تكون المقياس من خمسة مجالات مختلفة، هي: العامل الأول (العداء الديني Religious hostility)يتكنون ب(٥) فقرات، والعامل الثاني (الاستبعاد الديني Religious exclusion) يتكون من (٥) فقرات، والعامل الثالث (الرفض الديني Religious rejection) يتكون من (٣) فقرات، والعامل الرابع (الإجبار الديني Religious coercion)ويتكون من .(٤) فقرات، والعامل الخامس (القطيعة الدينية Religious Disconnection: يتكون من (٣) فقرات.

٢. يتسم المقياس بالصدق والثبات، إذ تم استخراج صدق المقياس بواسطة الصدق الظاهري، وصدق البناء، في حين تم استخراج ثبات المقياس بواسطة إعادة الاختبار وطريقة الفاكرونباخ.

التوصيات والمقترحات

في ضوء ما سبق واستكمالا للنتائج السابقة يوصي الباحث بـ : (١) إجراء التحليل العاملي التوكيدي للتثبت من صدق أبعاد المقياس، و(٢) التأكد من مدى قدرة المقياس على قياس الدوجماتية الدينية لدى وجماعات دينية متنوعة، و(٣) التأكد من مدى استقرارا درجات ثبات المقياس على فترات زمنية مختلفة، و(٤) التأكد من قدرة المقياس على قياس الدوجماتية لدى الراشدين في أواسط العمر.

المصادر

الجابري، نبيل بن بسيس عالي (٢٠١٢) *البناء العاملي لمقياس العوامل الخمسة الكبرى في شخصية باستخدام التحليل العاملي التوكيدي لدى طالب جامعة أم القرى*، رسالة ماجستير غير منشورة، قسم علم النفس، كلية التربية، جامعة أم القرى.

عبد الله ، سيد معتز (١٩٨٦) *الاتجاهات التعصبية*، سلسلة عالم المعرفة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويتية ، العدد ١٣٧.

العبودي، طارق محمد بدر (٢٠١٠) *تأثير تأمل الذات على معرفة المزاج سمة وحالة*، أطروحة دكتوراه غير منشورة مقدمة إلى كلية الآداب في جامعة بغداد.

Adorno, T., Frenkel-Brunswik, E., Levinson, D., & Sanford, N. (1950) *The authoritarian personality*. New York: Harper.

Allen, G. E. K., Wang, K. T., Richards, P. S.,Ming, M. &Suh, H. N. (2018) Religious discrimination scale: Development and initial psychometric evaluation. *Journal of Religion and Health*, 1-14.

Allport, G., & Rose, M., (1967) "Personal Religious Orientation and Prejudice", *J. Pers. Soc. Psychol*. ,5,432-443.

Allport, G.W. (1954) *The nature of prejudice*. Cambridge, MA: Addison-Wesley.

Altemeyer, A. and Hunsberger, B. (2004) 'A Revised Religious Fundamentalism Scale: The Short and Sweet of It', *International Journal for the Psychology of Religion*, 14 (1), pp.47–54.

Baron, J. (2000) *Thinking and deciding* (3rd ed.), New York: Cambridge University Press.

Crandall, C.S. & Eshleman, A. (2005). The justification-suppression model of prejudice : an approach to the history of prejudice research. In Crandall, C.S. and Schaller, M. (Eds.) *Social Psychology of Prejudice: Historical and Contemporary Issues*. Lawrence, KS: Lewinian Press.

Ebel, R.L.(1972) *Essentials of Educational measurement* , New , Jersey , prentice Hall Inc

Feather, N. T.(1979) Value correlates of conservatism. *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol 37(9), Sep 1979, 1617-1630.

Lee, S. A., Gibbons, J. A., Thompson, J. M., & Timani, H. S. (2009) The islamophobia scale: Instrument development and initial validation. *International Journal for the Psychology of Religion*, 19, 92–105.

Nunnally J. Bernstein (1994) *Psychometric theory*. McGraw Hill, New York.

Prooijen, J. v., Krouwel, A. P. (2017). Extreme political beliefs predict dogmatic intolerance. *Social Psychological and Personality Scienc*e, 8 (2017), pp. 292-300,

Rokeach, M. (1960). *The open and closed mind: Investigations into the nature of belief systems and personality systems*. New York: Basic Books.

Rokeach, M. (1967) Authoritarianism scales and response bias: Comment on Peabody's paper. *Psychological Bulletin*, 67, 349-355.

Rotenberg, K. J., Fox, C., Green, S., Ruderman, L., Slater, K., Stevens, K., & Carlo, G. (2005). Construction and validation of a children's interpersonal trust belief scale. *British Journal Of Developmental Psychology*, 23(2), 271-292

Saroglou, V. (2010). Religiousness as a Cultural Adaptation of Basic Traits: A Five-Factor Model Perspective. *Personality and Social Psychology Review*, 14(1), 108-125. doi: 10.1177/1088868309352322

Streib, H., Hood, R. W., & Klein, C. (2010). The Religious Schema Scale: Construction and Initial Validation of a Quantitative Measure for Religious Styles. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 20, 151-172.

الفهم السوسيولوجي للعلاقة بين الإرهاب والدين[١٧]

حسين سينوغلو[١٨]
ترجمة: مازن مرسول محمد[١٩]

السوسيولوجيا هي واحدة من الآلياتِ الاجتماعية النادرة التي طوَّرها الافراد لمواجهةِ الصعوبات في تحديدِ، وفهم وتجاوز الاحداث المُحيطة بهم. لذلك ، يُقال بان أي مجال مُبهم في الحياةِ الاجتماعية يستدعي نهجاً سوسيولوجياً. ومن الواضحِ ان تسود الضبابية بالنسبةِ لوظائفِ ومعنى مفهوم الدين. السوسيولوجيا لم تغض النظر عن الدينِ وتعرَّفهُ كمؤسَّسة مُهمة تلعب أدواراً محورية في تشكيلِ طبيعة علاقات الفرد مع الآخرين. وتسبغ بعض الجماعات الارهابية قدراً مُائلاً من الاهميةِ للدينِ واعادة تفسير التعاليم الاساسية، وتستعمل الدين لمصلحتها. لقد تم توجيه الاهتمام في هذهِ المقالة لكيفيةِ اعادة النظر بالدينِ وبشكلٍ خاص الاسلام، واعادة تفسيرهُ على نحوٍ يوفر التوجيهات للجماعاتِ الارهابية، من خلالِ الكتابات المعروضة بأربعةِ طرقٍ أساسية. **الاولى**، كيف يصبح الدين العنصر الاساس في اضفاءِ الشرعية على العنفِ. **الثانية**، كيف يُستعمل كعلاج لاغترابِ الاعضاء داخل الجماعةِ. **الثالثة**، الطرق التي يُحرَّر فيها الدين الجماعة من الحاجةِ الى الانجذابِ لتشكيلاتٍ أكبر. و**الاخيرة**، كيفية استعماله في مرحلةِ اختيار الهدف.

المُقدَّمة

السوسيولوجيا هي واحدة من التخصُّصاتِ النادرة التي تُقدَّم أدوات تحليلية ونظرية فعَّالة، لبحثِ وتحليل وتفسير الاحداث في حياةِ الافراد الاجتماعية . وهي لا تُقدَّم فقط مساحات واسعة لطلابها لفهمٍ أفضل للحقائقِ من حولهم، لكن في نفسِ الوقت ، تُقدَّم السوسيولوجيا نوافذ بديلة لهم لملاحظتها. وعادةٌ، ما تُمكَّن كل واحدة من هذهِ النوافذ من التركيزِ على جوانبٍ مُعينة من الظاهرةِ الاجتماعية بحيثِ تكون بمتناولِ اليد. وخاصية السوسيولوجيا هذهِ ينبغي ان تؤخذ كضعف لها اطلاقاً . والقضية

---

[17] Cinoğlu, H. (2010) Sociological understanding of the relationship between terrorism and religion. *International Journal of human sciences*, V.7, I. 2.

[١٨] حسين سينوغلو دكتور، مُحاضر، في أكاديمية الشرطة الوطنية التركية، المركز الدولي للإرهابِ والجريمة عبر الوطنية (UTSAM)، hcinoglu@pa.edu.tr.

[١٩] مازن مرسول محمد أُستاذ علم الاجتماع في قسم الانثروبولوجيا والاجتماع، كليَّة الآداب، الجامعة المستنصرية، Drma_2010@yahoo.co.

في الواقعِ ، ان خصائص السوسيولوجيا هي التي تجعلها أداة قوية، لأنه يمكن للمرءِ بعد التطبيق السليم لمنظوراتها النظرية ان يرى الحقائق الاجتماعية بسهولةٍ بأنقى شكل. وفي الواقعِ، ان احدى الاهداف الرئيسة لهذهِ المقالة هي استكشاف الطرق لتطبيق سوسيولوجيا خالصة فيما يتعلَّق بالإرهاب، وبشكلٍ خاص لنوعٍ يدَّعي أما العمل لأجلِ مصلحة أو حماية الدين (الاسلام). وحالياً هناك ميل في الكتاباتِ لتعريفِ هذهِ الانواع من المجاميعِ الارهابية، **"كمنظمات ارهابية تستغل(تعاليم)الدين"**. وسيتم استعمال هذا التعريف على طولِ هذهِ المقالة. وفي هذهِ المقالة، يقوم المؤلف باستعراضِ الكتاباتِ الواسعة، التي بحثت في الكيفيةِ التي تنظر من خلالها العلوم الاجتماعية بشكلٍ عام والسوسيولوجيا بشكلٍ خاص للإرهابِ على انه استغلالاً للدينِ. وقد أُعطيت اشارة خاصة للمنظوراتِ الاجتماعية الكلاسيكية، لفهمٍ أفضل للترابطِ بين الافراد، والتراكيب الاجتماعية، والدين والارهاب.

أهمية الدراسة: أهمية التطبيقات النظرية

النظريات هي عناصر ضرورية لنا، لملاحظةٍ وتفسيرٍ مُنظَّمين، واعطاء المعان و/ أو اعادة النظر، واعادة التفسير و الفهم العلمي للأحداثِ التي حدثت في حياتنا. وللأسفِ ، وخاصة بعد أحداث ١١ سبتمبر عامِ ٢٠٠١، أصبح الارهاب جزءاً مُلازماً لحياةِ الناس في جميعِ أنحاء العالم. ومن وجهةِ نظر الباحث الشخصية ان الكفاح لتحقيقِ فهمٍ أفضل حول لماذا يرتكب الناس دائماً لمثلِ هذهِ الافعال بشكلٍ عشوائي، فالأمر يحتاج لان يتخطى العلماء والمُختصَّين للشعورِ العام، والمُعتقدات والتحيُّزات الشخصية، وينبغي ان يتحوَّل ذلك لطرقٍ نظرية / علمية لفهمِ الارهاب. وذلك ضروري وبشكلٍ خاص بالنسبةِ للمُختصَّين للاستجابةِ لمثلِ هذهِ القواعد، اذ انهم أيضاً يتحمَّلون مسؤولية تغيير السياسات الساعية لتوفيرِ مستوياتٍ حياتية أفضل للناسِ، والتي من المُفترضِ ان تقوم بخدمتهم. لذلك، فقد تم تكريس هذهِ الورقة لاستكشافِ **استغلال الارهاب للدينِ** في أكثرِ من منظورٍ نظري .

النظرية والارهاب

طبقاً الى **اكرز** (٢٠٠٠ : ١) فان النظريات تتعلَّق بأوضاعِ الحياة الحقيقية، مثل تفضيلاتنا السلوكية في قضيةٍ ما وتجاربنا مع الافرادِ الآخرين والمؤسَّسات. وأيضاً يُقسَّم **اكرز** (٢٠٠٠) النظريات الى فئتينِ عامتين . فبالنسبةِ **للفئةِ الاولى** ، فهو يتحدَّث بشكلٍ مُحدَّد حول النظريات التي توضَّح أو تتناول عمل و / أو تطبيق القانون الجنائي. وعلى ما يبدو ، ان ما تم وضعه في هذهِ الفئة يميل الى التعاملِ مع استراتيجياتِ الردع، وأيضاً عملية تشكيل اجراءات قانونية ضد المُجرمين . وأيضاً بالنسبةِ لـ (**اكرز** ٢٠٠٠) فان الفئة الأُخرى من النظرياتِ تميل الى افتراضٍ نظري أكثر ومنظورات مُلخَّصة عن الجريمةِ والتي دعاها (٢٠٠٠ : ٤) بـ " **نظريات السلوكيات الاجرامية والمُنحرفة** ". وقد جُمع في هذا الجزء النظريات التي توضَّح لماذا يرتكب بعض الناس الجرائم بينما لا يقوم آخرون بذلك في أوضاعٍ بيئية اجتماعية واقتصادية وسياسية مُماثلة. وكما يُشير **رونالد بينر** ١٩٩٧)الى ان **"مرحلة النظرية هي ليست للتفكيرِ بأفكارٍ آمنة ، لكن افكار خطرة"**. وتحقيقاً لهذا الهدف، فقد أصبح الارهاب هو الشيء الذي يواجهه الناس بشكلٍ مُتزايد في العصرِ الحديث أما مُباشرةً عندما يصبحوا ضحية أو بطريقةٍ غير مُباشرة عندما يكونوا مُعرَّضين لخطرِ توابعهِ من وسائطِ الاعلام .

وبعد ان تمَّت معرفة استحالة ايجاد أفضل نظرية نهائية للإرهاب، فان اعادة تفسير واعادة تشكيل ما هو قائم أصبح مشروعاً للعديدِ من العلماءِ. وفي الحقيقةِ ، ان ذلك بسببِ ان لدينا ميلٌ في علمِ الاجرام والسوسيولوجيا لإنتاجِ نظريات جديدة أو اعادة تصميم المُعاصرة منها للتعاملِ مع الارهابِ . ونحن نرى هذا الاتجاه بوضوحٍ في النظريات السياسية لفهمِ الجريمة، وفي بعضِ النظريات المُتعلَّقة بالدينِ، وفي نظرياتِ العولمة، وبعض النظريات الاجتماعية والجنائية، وأيضاً النظريات التي تُحاول توضيح ظهور أي أنواع من الجريمةِ من المنظورِ الاقتصادي. وحتى الآن، فقد كانت طبيعة العلاقة بين الارهاب والسوسيولوجيا مفحوصةٌ بدقةٍ . ومع ذلك، فان العلاقة بين السوسيولوجيا والارهاب الديني ما زالت غامضة أو تحتاج الى بعضِ التحسينات. سوف يُفصَّل هذا الجزء من الورقةِ العلاقة بين الدين والسوسيولوجيا، وسيتم تكريس الجزء التالي بشكلٍ خاص للإرهابِ الديني وتفسيرهُ السوسيولوجي.

المنظورات السوسيولوجية الرئيسة والدين

لا دين أو على الاقلِ لا ديانات رئيسة تؤيَّد أو تُشجِّع الصراع المُسلَّح والعنف كملاذٍ أول وأخير. ومن الناحيةِ الأُخرى، فهذا لا يعني بالضرورةِ بان الديانات في جوهرها تُعارض استعمال العنف على الاطلاقِ. ان طبيعة العلاقة بين وجهتي النظر هذهِ قد تم فحصها بدقةٍ بالفعلِ من خلالِ السوسيولوجيا.

الوظيفية والدين

طبقاً للوظيفيةِ، فان الدين هو مؤسَّسة اجتماعية ذات مهام مُحدَّدة وأساسية في بقاءِ المُجتمع . ولا يستجوب أغلب الوظيفيين الدين من خلالِ لماذا أنشأ الناس الدين أو امتلكوه، لكنهم يميلون بالتركيزِ بشكلٍ أكثر على وظائفِ الدين. وطبقاً لهم فان الدين هو بالغ الاهمية في الحفاظِ على الوضعِ الراهن ومنع التغييرات والحركات الاجتماعية السريعة. وكما ذُكر من قبلٍ، فان التغييرات السريعة تأتي كصدمةٍ للمجتمعِ، والدين مثل الكائنات الحية الاخرى فإنه قد لا يبقى على قيدِ الحياة بعد ذلك. لذا ، فان وظائف الدين هي طريقة لضمانِ، ودعم وتشجيع التطوَّر في كلِ الثورات (**دوركايم** ١٩٣٣).

نظرية الصراع والدين

وخلافٌ للوظيفيين واختلافاتهم، يميل أتباع نظرية الصراع الى رؤيةِ الدين كالأداة التي لم يستعملها الاقوياء فقط بجهودهم لاستغلالِ العمَّال، لكن أيضاً الدين ينشأ بواسطتهم. ويؤكد هؤلاء المُفكَّرون بان مالكي وسائل الانتاج(**اعضاء الطبقة البرجوازية**) يُنشؤون الدين كآلية للحفاظِ على العمالِ(**البروليتاريا**) تحت اشراف ومراقبة مستمرين. وكتعويضات بالنسبةِ لمعاناةِ هذا العالم، يُقدَّم الدين وعوداً للثروةِ والسعادة في الآخرةِ. ولهذا يُعرَّف **ماركس** (١٨٤٤)**الدين** بانه " **أفيون الشعوب** " . وبالنسبةِ له فان الدين يمنح السعادة الكاذبة ومفهوم الرفاهية الذي يحرِف انتباه العمال عن أوضاعهم الحقيقية(**التي يستغلَّها الاغنياء**) الى وعدٍ مُستقبلي غير مؤكَّد بالسعادةِ.

التفاعلية الرمزية والارهاب

ومن ناحيةٍ أُخرى، تسعى نظرية التفاعل الرمزي في الغالبِ لتطويرِ فهمٍ تحليلي للدينِ بمستوى نظري أصغر بكثيرٍ نسبياً من النظريتينِ الاوليتين (**الوظيفية والصراع**). وتشير الادبيات الى ان انشاء شبكات اجتماعية هو أمراً أساسياً لإنشاءِ أنظمة المعنى من قبلِ الافراد. وأنظمة المعنى هذه هي أجزاءً أساسية

من هويةِ الفرد، ومكانته أو مكانتها في الجماعةِ أو المجتمع . وباختصارٍ، يصبح الدين رمزاً ونظاماً للمعنى المملوك من قبلِ الجماعة، والذي يُفرض أيضاً على القادمين الجُدد. وبعد تبنِّي نظام معنى تلك الجماعة بشكلٍ خاص، واختيار تلك الجماعة كشبكة رمزية، تأخذ تلك الجماعة دور الجماعة المرجعية بالنسبةِ للأفرادِ. ومن ناحيةٍ أُخرى، وللحفاظ على العضويةِ تصبح الجماعة مُعتمدة على الطاعةِ المُستقبلية لقواعدِ الجماعة وحب قيمهم(**ويمبرلي** ، ١٩٩٨).

ويمكن ان يُرى من التفسيراتِ أعلاه، بان كل التراث السوسيولوجي لديه رؤى مختلفة عن الدينِ. ولديه نقاط ضعف وقوة على الآخرين. على سبيلِ المثال ، فان الوظيفيين فعَّالين جداً في تحديدِ وتحليل وظائف الدين في الحفاظِ على مُجتمعٍ سليم، ودعم التطوَّر، بينما من ناحيةٍ أُخرى، قد يكون من السهلِ وصفهم بانهم غير فعَّالين في النظرِ الى دورِ الدين في انتاجِ الصراع في المُجتمع. وقد تكون نظرية الصراع مُختصة بتحديدِ الصراع الذي أنتجه الدين بشكلٍ مُباشر أو غير مُباشر، بينما من الناحيةِ الأُخرى، فالصراعيون قد لا يلفتوا انتباهنا لبعضِ وظائف الدين الرئيسة الكامنة والظاهرة، وهذه الوظائف هي اساسية للحفاظِ على النظامِ والتوازن. وتتعامل التفاعلية الرمزية على الاغلبِ مع المستوى الفردي تجاه سمات الدين، وتكون قوَّتها من اعادةِ تشكيل الذات من خلالِ الشبكاتِ الرمزية التي تُقدَّمها للأفرادِ. ان الاهتمام الرئيس بهذا المنظور هو ليس لتوضيحِ وكشف وظائف الدين في الحفاظِ على التوازن أو انتاج الصراع، لكن يتم وضع قدراً كبيراً من الاهميةِ على دورهِ في تشكيلِ الهوية الذاتية من خلالِ المعانِ، والقيم والشبكات الرمزية. وباختصارٍ، فان هذه المنظورات الثلاث كلاً على حدةٍ توفَّر منظورات مُختلفة وغنية وهي مفيدة جداً في تحليلِ الدين كظاهرة. ومع ذلك، فان التوفيق والدمج لهذهِ المنظورات الثلاثة وتقديم دراسة سوسيولوجية واحدة حول العلاقة، لا تزال مُهمة ضخمة ومُستبعدة .

الدين والارهاب

لقد أصبحت العلاقة بين الدين والارهاب أكثر وضوحاً مع هجماتِ ١١ سبتمبر عامِ ٢٠٠١. وعلى الرغمِ من النظرِ للإرهابِ على انه ظاهرة جديدة، ففي الحقيقة ان الارهاب الديني قد امتد عمره لقرونٍ . ومع ذلك ، فان كثافة الهجمات والزيادة في أعدادِ الجماعات الارهابية ذات الدوافع الدينية هو تطورٍ جديد. ويشير **رابوبورت** (١٩٨٤) الى ان العلاقة بين الدين والارهاب تكون وفق ثلاث تقسيمات. فقد كان الدين حتى القرن التاسع عشر، تقريباً مثل القوة التحفيزية الوحيدة التي استعملها **الارهابيون** لاستلهامِ الافكار منها. ومن القرنِ التاسع عشر الى الستينياتِ من القرنِ العشرين، فقد كانت غالبية الجماعات الارهابية ذات طبيعة علمانية. وبعبارةٍ أُخرى، فهي لم تستعمل الدين كمُبرَّراً لها ومصدراً للتشريع. فقد كانت غالبيتها عرقية، وقومية، وسياسية وانفصالية، وغير ذلك من البرامجِ. ومن الستينياتِ الى يومنا هذا، فقد شهد العالم، وما زال يشهد، عودة ظهور الروابط القوية بين الدين والارهاب.

ويُقدَّم **هوفمان**(١٩٩٨)تحليلاً مُفصَّلاً لطبيعةِ العلاقة بينهما. ويرى بان التحليل السوسيولوجي للعلاقاتِ القائمة بين الدين والارهاب، يحتاج للتركيزِ على أربعةِ عواملٍ أساسية.

الدين كقوة شرعية رئيسة للعنفِ

بسببِ انتاجه الـ " **نحن مقابل هم** " (الكفَّار ، الاشخاص الآخرين، ناس من طينةٍ أُخرى، الخ...) فالأولويات الدينية لديها الامكانية لقيادةِ أعمالاً أكثر عنفاً. ويُقدَّم الدين أتباعه بنظامٍ قيمي فريد من نوعهِ وقوة لتشريعِ وتبرير الاعمال المُستحسنة. وتُفسَّر الجماعات الارهابية هذهِ الانظمة القيمية بشكلٍ مُثير يختلف عن الانظمةِ السائدة. وفي أغلبِ الاوقات، حتى في الخطرِ يكون المطرود كالمنبوذين، الذين يختارون الانحراف عن التعاليمِ الاساسية لأديانهم. وهذا هو الحال بشكلٍ خاص، للجماعاتِ الارهابية الاسلامية. وتفرَّد الاسلام يأتي من مُشاركتهِ تقريباً لجميعِ جوانب الحياة الانسانية. ان الاسلام كدين توحيدي لديه وجهة نظر مُحدَّدة مُسبقاً عن الحياةِ الانسانية. وطبقاً للإسلامِ فان حياة (**الانسان أو الحيوان**) هي مُقدَّسة ، والتعرَّض لحياةِ انسان بريء يساوي قتل البشرية أجمع. **لذلك، فان الاسلام الذي تُشير له الجماعات الارهابية من الضروري أن يختلف عن الاسلامِ الذي يُشير له الاتجاه السائد.**

فضلاً عن ذلك، فان طبيعة أفعال الارهاب تتطلَّب تصميم وتفاني الافراد الذين هم مُستعدون لارتكابِ أنواعاً من الافعالِ التي تُريدها الجماعة. وسيحتاج هؤلاء الافراد الى تشجيعٍ قوي جداً للاستمرارِ بالعمل لتحقيقِ أهداف الجماعة. ويأتي الدين بشكلٍ مُتاح كمصدرٍ خارجي، ومُستقل، وقوي، ومُحترم للطاقةِ ولا نزاع عليه. ان الجماعات الارهابية تُسيء استعمال قوة الاسلام من خلالِ تفسيراتها المُختلفة بطريقةٍ تُشجَّع العنف كوسيلة وحيدة لتحقيقِ الاهداف الدينية، التي تكون في ظلِ الظروف الطبيعية مُنجزة بالوسائلِ المشروعة. ولهذا السبب، يتحمَّل المُجنَّدون الجُدد دورات تدريبية مُكثَّفة، اذ يتعرَّضون أيضاً لتفسيراتٍ جديدة للقيمِ ، والمعايير، والاهداف والوسائل الدينية، الخ. وهذا واضح جداً في **حزبِ الله التركي**، وكتبهم الدعائية(**باغاسي** ٢٠٠٤)، اذ يتم تلقين المُجنَّدين الجُدد وتحريرهم من عدمِ كفاية / وتضليل وسلبية التفسيرات عن الاسلامِ من خلالِ الدورات التدريبية. والجماعة لا تحد من التعليمِ للمُجنَّدين الجُدد. **وحزب الله التركي** معروف بتأكيدهِ على مواصلةِ التعليم من خلالِ الكُتيبات، والكتب والمواد التدريبية الأُخرى التي أعدَّتها الجماعة.

الدين علاجٌ للاغترابِ

يشعر أعضاء الجماعات الارهابية حتماً بشعورٍ قوي بالاغترابِ، بسببِ منظوراتهم المُتطرِّفة المُختلفة بشكلٍ كبير في العالمِ. وطبقا **لدوركايم**(١٨٩٧) فان الاغتراب هو الشعور بالضعفِ، والعُزلة، وانعدام المعايير، والشعور بالنفورِ التدريجي من الاوضاعِ السائدة. وفي هذهِ الحالة، يشعر الافراد المُغتربين نسبياً كما لو انهم ليسوا بحاجةٍ للمجتمعِ ككل للحفاظِ على وجودهم. لذلك، فهم قد لا يختاروا التكيَّف مع المعاييرِ، وقد يُفضَّلوا التمرَّد. وبالنسبةِ للإرهابيين، فان المصدر الرئيس للاغترابِ يأتي من نظامِ الاعتقاد ذاته الذي يمتلكونه وكذلك من نظامِ العمل. وفي أغلبِ الجماعات الارهابية، فان الاعضاء أما يُرسَّخوا عضويتهم أو يصبحوا أعضاءً كاملي العضوية، وهم مُطالبون أو حتى مُجبرون على المُشاركةِ في الاعمالِ الارهابية. ويرى **سينوغلو**(٢٠٠٨) بان هذهِ المرحلة هي نقطة تحوَّل نهائية مُحتملة للأفرادِ، ويُحدَّدها أيضاً كمصدر رئيس للاغترابِ.

ومع ذلك، فان منظور الجماعات الارهابية للاغترابِ يختلف قليلاً عما هو مذكوراً في أعلاهِ. وطبقاً لهم، فان أفعالهم وايديولوجيتهم هي ليست مصدر الاغتراب، وعلى العكسِ من ذلك، فهي علاجاً للاغترابِ. وتميل هذهِ الجماعات للاعتقادِ بان الاغتراب هو عملي لأنه يُوقظ الناس من الرتابةِ اليومية ويحوِّلهم نحو طرقٍ بديلة للتعاملِ مع حياتهم. وباستعمالِ الطرق البديلة بالنسبةِ للتفسيراتِ، سيكون للأفرادِ فرصةٌ لمراقبةِ الطبيعة الاستغلالية للمُجتمعِ عليهم، وسيكونوا أيضاً قادرين على تحديدِ ان تلك هي خاصية استغلالية للمُجتمعِ التي تنتج الاغتراب. لذلك، تصبح الجماعات الارهابية هي العلاج، بدلاً من كونها سبب الاغتراب. ويصبح هذا واضحاً اذا أخذنا بنظرِ الاعتبارِ ان غالبية أهدافها ستُركَّز حول تغيير أو الاحتجاج على الوضعِ الراهن(**كوسيلي** ٢٠٠٦).

ان أيادي الجماعات الارهابية الدينية هي الاقوى هنا. لان لديهم مؤسَّسة دينية (**لا تأثير انساني يأتي مُباشرة من الله**) تدعم حججهم (**سيليغمان و كاتس** ١٩٩٦). وفي الواقعِ، لا يوجد دين في العالمِ يرى ان العنف هو الملاذ الاول في سعيهِ للتعاملِ مع الآخرين، حتى الغُزاة. ان الاسلام لديه قواعد صارمة حول استعمال الاجراءات المُسلَّحة حتى في الحروبِ. فعلى سبيلِ المثال، كل الاطفال، والمدنيون غير المُقاتلين، والحيوانات، لا يمكن النظر لها كأهداف مشروعة تحت أياً من الظروفِ(**اكتان** ٢٠٠٤). ومع ذلك، تميل الجماعات الارهابية الاسلامية الى امتلاكِ اصداراتها الخاصة من تفسيراتِ النصوص الدينية، ومن خلالِ عمليات التلقين الطويلة، يعتقد أعضائها بان تلك التفسيرات هي الحقيقية، وكانت مدموجة في السابقِ من قبلِ أعداءِ الاسلام. وفي الحقيقةِ، هذه أحد الاسباب التي تجعلهم لا يتردَّدون في استهدافِ وقتل زملائهم المُسلمين أو حتى القادة الدينيين المُسلمين المُحترمين، لانهم يرون ان هؤلاء الناس هم مُساعدين للكفارِ (الآخرين – خارج الجماعة). وباختصارٍ ، فان التفسيرات الاحدث للدينِ المُنجزة من قبلِ الجماعات الارهابية، تُعد كمصادر لعلاجِ الاغتراب ليس فقط للأعضاءِ، لكن أيضاً لكلِ الناس الذين يشعرون بالاغترابِ من المجتمعِ.

يُحرَّر الدين الجماعة من الحاجةِ الى الانجذابِ لتشكيلاتٍ أكبر

تستعمل المُنظَّمات تلك العناصر لكسبِ أعضاءٍ جُدد، وذلك أساسي لبقاءِ الجماعة، ونقل القضية، والقيم ، والمعايير الى الاجيالِ المُقبلة. وبعبارةٍ أُخرى، بالنسبةِ للمُنظَّماتِ الارهابية، فهي تجمَّع من المُجنَّدينِ الجُدد، لذلك، فان أعداد المُتعاطفين (المُرشحين الذين تعاطفوا مع أنشطةِ الجماعةِ ومنظوراتهم) لها أهمية أساسية. وباختصارٍ، فان تلك الجماعات تحتاج لتشكيلٍ خاص للبقاءِ على قيدِ الحياة، ولكي تكون قادرة للحفاظِ على حيويتها (**هوفمان** ١٩٩٨). ولا تُستثنى من ذلك غالبية الجماعات الارهابية. ومع ذلك، فان الجماعات الإرهابية المدفوعة دينياً تشذُ عن ذلك، بشكلٍ واسع بسببِ ديناميات الداخلية وبرامجها العامة. وتعتقد أغلب المُنظَّمات الارهابية الاسلامية بان محاولة ارضاء الناس والسعي لقبولهم فقط هي قريبة جداً من الكفرِ، وازدراء كبير لله ربما، فالله هو الذي يفرض الجزاء، وذلك ضروري للالتماسِ منه. وفي نصوصها الاسلامية، فان الله يُحدَّد المهام ليس فقط للأعضاءِ المُنضمَّين مثل زملائهم أعضاء الجماعة، لكن أيضاً لكلِ المُسلمين. لذا، فمن واجب كل مُسلم ان يُنجز

تلك المهام. وبالتالي، فان واجب هذهِ المُنظَّمات الرئيس لا يكون بجذبِ أولئك المُتفرَّجين، لكن لتوسيعِ ادراكهم لإرادة الله التي كانت مخفية عنهم لقرونٍ وجعلهم مُشاركين بنشاطٍ في نضالهم.

ان البيانات المذكورة أعلاه تجعل الجماعات الارهابية الاسلامية خالية نسبياً من الشعورِ بالانجذابِ الى تشكيلٍ أكبر، لان الله هو من سيحمي تحرَّكاتهم، وليس الناس. وليس هذا هو الحال بالنسبةِ للجماعاتِ الارهابية العلمانية. اذ ان أغلبها يعتقد ان بقائها يعتمد جذرياً على تدفَّقِ الاعضاء الجُدد. وهذه هي الحقيقة الوحيدة التي تجبرها لإنشاءِ جماعةٌ مُنفصلةٌ عن الناسِ في المُجتمع. وكما سيجري توضيحه في أدناهِ، ما عدا **نحن وهم**، فانهم يعتقدون أيضاً بان هناك **آخرين** في المُجتمعِ، والذين يكونون بين أو خارج الفئتين السابقتين. وترى المُنظَّمات الارهابية العلمانية بان الآخرين هم كجماعة مُحتملة والتي يمكن ان تسحب مُجنَّدين آخرين، لذلك تصبح مناشدة الآخرين واحدة من أكثرِ الاجزاء الاساسية في أنشطتها.

الدين كمُساعد في اختيارِ الهدف

واحدة من النتائجِ غير المُتوقعة للمشاركةِ الدينية في الارهابِ هو ان الدين ينقذ المُنظَّمات من الانفاقِ على الطاقةِ/ الوقت لتمييزِ الجماعات أو الناس بين الحشود الاكبر كأهدافها المشروعة. لذلك، فان كل جماعة مهما يكن دينها(**قد يكونوا زملاء مُسلمين أيضاً**) تصبح هدفاً مشروعاً بسببِ تبرير الاسباب المذكورة في أعلاهِ.

وواحدة من الاختلافاتِ الرئيسة بين الجماعات الارهابية العلمانية والجماعات الارهابية الدينية تأتي من تصنيفها للمُجتمعِ(**بيب** ٢٠٠٣). وطبقاً للجماعاتِ الارهابية العلمانية يتضمن المُجتمع من ثلاثِ جماعات مُتميَّزة : **نحن، وهم، والآخرين**. **نحن** تتمثَّل بأعضاءِ الجماعة، بينما **هم** يُمثَّلون العكس تماماً أو الجماعة التي تتعارض مع أعضاءٍ داخل الجماعة. **والآخرون** هم الناس الذين لا يريدوا ان يكونوا جزءاً من الصراعِ، واختيار عدم دعم أي واحداً من الجانبين، واختيار عدم الانحياز لأي واحدة من الجماعاتِ. وغالبية الجماعات الارهابية العلمانية لا ترى الآخرين كتهديدات، ولا تستهدفهم ما لم يكن ذلك ضرورة استراتيجية لقضيَّتها .

ومع ذلك، فان الجماعات الارهابية المدفوعة دينياً وبشكلٍ خاص الجماعات الارهابية الاسلامية لا تملك في نهجها ثلاث طبقات للمجتمعِ. انها تميل لاعتبارِ المجتمع مُكوَّن من جماعتينِ من الناسِ : **نحن وهم**. وهي لا تعتقد بانه كـ " **نحن و هم** "، ومع ذلك فان "**نحن** مقابل **هم**" يُفسَّر وجهة نظرها للمجتمعِ بصورةٍ أكثر وضوحاً. بسبب انها تميل للاعتقادِ بان هناك حرباً كونية مُستمرة لقرونٍ والجميع هم جزءاً منها، وسيكونوا جزءاً منها في المستقبلِ، أو يمكن اعتبارهم كجزء منها. وتفسيراتها للدينِ(الاسلام بالنسبةِ للجماعاتِ الارهابية الاسلامية) سيسمح لها بذلك التميَّز، وستوفَّر أيضاً شرعية ومُبرَّر للأفعالِ التي ستكون مُلتزمة بها، وأيضاً ستوفَّر علاجاً للاغترابِ.

وذلك لن يكون عادلاً لتقديمِ هذا كواحد من الاسبابِ الرئيسة للأعدادِ الكبيرة من الضحايا ومُمارسات الإرهاب الديني للاستهدافِ العشوائي. بالنسبةِ **لحزبِ الله التركي**، فان قتل شخص ما يُختزل بوسائلٍ تبريرية لتحقيقِ ارادة الله التي تأخَّرت طويلاً. وطبقاً لـ **باغاسي**(٢٠٠٤) فانه حتى اذا كان الصراع

المُسلَّح ما يزال الملجأ الاخير، فانه عندما يُستعمل فان الابرياء الذين يُقتلون يُعدَّون كضحايا جهاد(**الحرب المُقدَّسة**) وهم تلقائياً يُعدَّون كشهداء، بينما من الناحيةِ الاخرى، فأولئك الذين هم ليسوا بريؤون (**أعداء الله، أعضاء حزب الشيطان**) هم الذين سيتلقَّون ذلك ويستمروا أيضاً في تلقِّي عقاب الله العادل في الآخرةِ . لذلك يقول، في النهايةِ، فان الاعمال الارهابية لا تضر الناس لأنها تُمكِّن الابرياء من الذهابِ للجنةِ. وبعبارةٍ أُخرى، فان **حزب الله التركي** في الواقعِ ليس مسؤولاً عن القتلِ العشوائي، لأنه اذا كان الضحايا أبرياء، فانهم قد فقدوا فرصهم في العيشِ لما تبقى من حياتهم، لكن بالمقارنةِ مع الحياةِ الابدية في الجنةِ، فان هذا يصبح تضحية ضئيلة جداً والتي من المُفترض ان يعملها الاغلبية عن طيبِ خاطر(**باغاسي** ٢٠٠٤). ومن خلالِ مُعاقبة أعضاء حزب الشيطان، فانهم فازوا بان يكونوا يد الله في هذا العالم، والذين يجعلهم تقريباً حزب الله(**حزب الله ، الأفراد الذين هم على طريقِ الله**) الذين يرون أنفسهم بانهم أيقظوا مواضيع الله، لانهم يعرفون ما يريدهُ الله حقاً وما هي الاساليب.

الخاتمة

أولاً، تعترف السوسيولوجيا بأهمية الدين في الحياةِ الاجتماعية اليومية للأفرادِ. ويصبح أثرهُ أكثر وضوحاً خاصةً عندما يواجه الفرد الظاهرة التي لا يستطيع هو أو هي من تفسيرها، لكن يسعى لفهمها، أو عندما يُعاني من شيءٍ ما والذي لا يستطيع هو أو هي من ايقافهِ. وفي هذهِ المرحلةِ، يصبح الدين واحداً من أقوى العواملِ على الاغلبِ، والذي يمكن ان يُقدَّم حججاً ذات معنى أو يُشير الى الصبرِ للحصولِ على مكافأةٍ سماوية بالنسبةِ للمُعاناةِ القائمة. ومن المؤسفِ ان امكانات الدين تجعلهُ الى حدٍ بعيد طاقة ومصدراً تحفيزياً بالنسبةِ لبعضِ الجماعات الارهابية. وكما هو معروف، مثل جميع المُنظَّمات الأُخرى، فان الجماعات الارهابية تحتاج أيضاً للأفرادِ المُلتزمين، لخدمةِ وتشجيع الجماعة حتى لو كان ذلك على حسابِ أنفسهم. وهؤلاء الافراد المُلتزمين من الضروري ان يتفقوا مع هذهِ القيمة، وتصبح عروض الاديان عملية وفعَّالة وفق هذه القيمة الممنوحة للأفرادِ المُلتزمين. ومع ذلك، وكما ذُكر آنفاً لا يوجد هناك دين كبير يُشير للعنفِ باعتبارهِ الملاذ الاول. ويُشكِّل هذا التحدي الرئيس بالنسبةِ للجماعات الارهابية. وتجد هذه المُنظَّمات طُرقاً لإعادةِ النظر، واعادة قراءة، واعادة تفسير التعاليم وانشاء الملاذات لنفسها داخل الدين (**الاسلام**).

ثانياً، لقد قيَّمت هذهِ المقالة الاتجاه التاريخي للإرهاب، اذ شهدنا ارتفاعاً في عددِ الجماعات الارهابية المدفوعة دينياً، وبشكلٍ خاص الاسلامية. وتميل المُنظمات الارهابية المدفوعة دينياً الى أن تختلف بشكلٍ كبير عن أكثرِ الجماعات العلمانية وفي العديدِ من الطرقِ الرئيسة. وتُشكِّل ممارسات اختيار الهدف، والمصادر بالنسبةِ للعواملِ التحفيزية والتبريرية، ومنظورات عن المُجتمعِ ككل، اختلافات هامة على الاغلبِ. وهذهِ الاختلافات كافية لتوضيحِ الزيادة في عددِ الضحايا، عندما يكون في الواقعِ عدد الحوادث مُنخفضاً في كافةِ انحاء العالم.

ثالثاً، طبقاً لاستعراضِ الكتابات، فقد أصبح من الواضحِ ان السوسيولوجيا لديها العديد من الحُججِ والتعليقات حول الارهاب الذي يستغل الدين. ومع ذلك، فقد أصبح من الواضحِ أيضاً بان العديد من

التحليلاتِ حول الارهاب تفتقر على نحوٍ مُلاحظ للخلفيةِ النظرية. لذلك ، قد يُعد هذا المجال خصباً بالنسبةِ للعلماءِ، والخبراء من ذوي الخلفية السوسيولوجية.

المصادر

Akers, R. (2000). *Criminological Theories: Introduction, Evaluation, and Application*. Los Angeles: Roxbury.

Aktan, H. (2004). An Islamic perspective: Terror and suicide attacks. In Ergun Capan (Ed.), *Acts of terror and suicide attacks in the light of the Qur'an and the Sunna*. (pp. 27-40). New Jersey, USA: Light Publication.

Bagasi, I. (2004). Kendi Dilinden Hizbullah ve Mücadele Tarihinden nemli Kesitler. Turkey: Unknown Publisher.

Cinoglu, H. (1998). *An Analysis of Established Terrorist Identitiy in Political and Military Wings of Turkish Hizbullah*. Unpublished dissertation. University of North Texas, Texas, USA. (Chair David. A. Williamson)

Durkheim E. (1897). *Suicide*. The Free Press reprint in 1997.

Durkheim, E. (1933). *The Division of Labor in Society*. (Translated by George Simpson). New York: The Free Press.

Hoffman, B. (1998). *Inside terrorism*. Columbia University Press: New York.

Koseli, M. (2006). *Poverty, inequality and terrorism in Turkey*. Unpublished Doctoral Dissertation. Virginia Commonwealth University. Richmond, Virginia, USA.

Marx, K. (1844). *A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right*. Germany: Deutsch-Franzٍsische Jahrbücher.

Pape, R. A., (2003). The strategic logic of suicide terrorism. *The American Political Science Review, 97*, 343-361.

Rapoport, D. C. (1984). Fear and trembling: Terrorism in three religious traditions. *The American Political Science Review*, 78(3): 658-677.

Ronald Beiner (1997). *Philosophy in a Time of Lost Spirit: Essays on Contemporary Theory*. Canada: University of Toronto Press.

Seligman, C. & Katz, A. N. (1996). The dynamics of value systems. In C.Seligman, J. M. Olson & M. P. Zanna (Eds.), *The psychology of values: The Ontario symposium* (Vol. 8). Hillsdale, NJ: Erlbaum

Wimberley, R. C. (1998). *Encyclopedia of religion and society*. In William H. Swatos, Jr (Ed.), Commitment. Lanham, MD: AltaMira Press.

الإيديولوجيا السياسية وتبرير النظام والغضب الأخلاقي في العراق[٢٠]

مالك شنشول بداي[٢١]

المحاولات السيكولوجية والسوسيولوجية الساعية إلى تقديم رؤية نظرية مفسرة للوظيفة المهيمنة التي تخدم الأيديولوجيا تقوم على حجة أساسية مؤداها: **إن أعضاء الجماعات المهيمنة والمسيطرة على الموارد المادية والإعلامية تستنبط الأفكار التي تُسهم في تبرير النظام ثم تقوم بنشرها من أجل الحفاظ على سلطتها وامتيازاتها الخاصة**. ومن هنا تنشأ الأيديولوجيات المبررة للنظام، إذ يؤلفها أعضاء جماعات مستفيدة من النظام تؤثر في مدركات أعضاء جماعات خاضعة لها، لترسيخ اعتقاد أفرادها (أي الجماعات الخاضعة) بأن المواقف والفرص الاجتماعية موزعة بالتساوي واستحقاق، وأن النظام عادل ويتمتع بشرعية، وبالتالي، فأن هذا الاعتقاد يخدم الوظيفة الملطفة بالعمل تلقائياً على امتصاص الغضب الأخلاقي، مما يؤدي إلى تعطيل نشاط الوظيفة الفردية والجمعية الفاعلة والداعمة للتغيير الاجتماعي لديهم. ولذلك سعت الدراسة الحالية إلى قياس مستويات وتعرّف العلاقات الارتباطية والتنبؤية لهذه المتغيرات المتشابكة عند طلبة الجامعة العراقيين.

مشكلة البحث

يتجسد المصدر الرئيس للسلطة الخارجية الذي يزود أفراد المجتمع بالأفكار والمعتقدات عبر الأيديولوجيا المهيمنة القائمة على الرؤية القائلة: **إن أعضاء الجماعات المهيمنة والمسيطرة على الموارد المادية والإعلامية تستنبط الأفكار التي تُسهم في تبرير النظام ثم تقوم بنشرها من أجل الحفاظ على سلطتها وامتيازاتها الخاصة** (Heywood, 2007, p. 6). فهذه الأفكار منحازة وشائعة في الوقت ذاته، تقوم الجماعات المهيمنة على النظام بإنتاجها عن طريق التحكم في وسائل الإعلام الثقافية والمؤسساتية التي تتولى نشرها. ولذلك، يتم تشويه الحقائق الاجتماعية والسياسية بشكل ممنهج من خلال المؤامرات الأيديولوجية المحاكة من النخب (Jost et al., 2015, p. 320). ومن هنا تنشأ الأيديولوجيات التي تبرر للنظام، إذ يؤلفها أعضاء جماعات مهيمنة تؤثر في مدركات أعضاء جماعات خاضعة لها، لإضفاء العقلانية على الوضع القائم وإدراكه بأنه يتمتع بشرعية وأن المواقف والفرص الاجتماعية موزعة بالتساوي واستحقاق، مما يخدم هذا الاعتقاد الوظيفة الملطفة بالعمل تلقائياً على امتصاص الغضب

[٢٠] البحث الحالي مُستلٌّ من أطروحة دكتوراه، بالعنوان ذاته، للباحِث، في كليَّة الآداب، جامعة بغداد، (٢٠٢٠).

[٢١] مالك شنشول بداي، دكتوراه في علم النفس الاجتماعي، وعضو الجمعيَّة العراقيَّة لعلم النفس السياسي.

الأخلاقي لدى تلك الجماعات (أي الجماعات الخاضعة)، فيتمخض عن ذلك إقناعها بتأييد الوضع القائم وعدم رفضه، وبالتالي تعطيل نشاط الوظيفة الفردية والجمعية الفاعلة والداعمة للتغيير الاجتماعي لديها (Jost et al., 2008, p. 183).

والزخم الهائل للاستقطاب الأيديولوجي الذي طرأ على سياسات معظم دول العالم الحديث، أثار تساؤلاً لدى علماء الاجتماع والنفس والسياسة مؤداه هل البشر أيديولوجيون، بأي معنى، سواء كان ثابت أم متسق أم في أعماق تفكيرهم...؟ خلال العقود الثمانية الأخيرة، وإنتاج البحث في الشخصية والتوجه الأيديولوجي السياسي، حاولت نظريات كثيرة رسم الملامح الشخصية للأيديولوجيا السياسية. وكان من أهم افتراضاتها أن المعتقدات الأيديولوجية يعتنقها أفراد مختلفين، بدرجات استثنائية مختلفة، بالاعتماد على حاجاتهم ودرجة إيفائها أو إحباطها، إلى جانب ارتباط الاختلافات الموقفية (مع النزعوية) في الحاجات والوجودية والمعرفية والعلائقية بالتفضيلات الفردية التحررية مقابل المحافظة، على الرغم من اختلاف حاجات وخصائص الشخصية عبر السياقات الثقافية والمراحل التاريخية (Jost et al., 2013, p. 233).

فكان لتأثر أعضاء مدرسة فرانكفورت –Horkheimer, Reich, Fromm, Adorno وآخرون – في أعمال العالمين **كارل ماركس** Karl Marx و**سيجموند فرويد** Sigmund Freud دوراً وظيفياً بارزاً في إنتاج البحث الخاص بالأيديولوجيا. فقد ورث هؤلاء المنظرون من ماركس Marx فكرة أن الأيديولوجيا يمكن استثمارها في معنيين اثنين مختلفين، كليهما لا يزال مألوفاً إلى الآن: (أ) معنى ذا قيمة محايدة؛ تشير الأيديولوجيا إلى الأنساق المعتقداتية أو المعنوية المتماسكة داخلياً، و (ب) بمعنى أكثر إنتقاداً؛ يختص المصطلح بأنساق المعتقدات الدعائية التي تكون عادةً مضللة ومشوهة بشكلٍ مُمنهج. ووفقاً للمعنى الأول الذي انتشر في العلوم الاجتماعية والسلوكية منذ أوائل ستينيات القرن الماضي، تتمايز أنساق المعتقدات الأيديولوجية بالاستقرار والاتساق والمنطق والتمرس السياسي. وبتوصيف الأيديولوجيا أداة تنظيمية حميدة نسبياً قاد على الأقل مؤقتاً إلى مسار مغلق. فمن خلال إقتران الأيديولوجيا بالتمرس السياسي، كان الباحثون ملزمين بتفسير نتائج عدم الاتساق الموقفي والسلوكي القائلة بأن معظم الأفراد يفتقرون إلى القدرة الأيديولوجية والإقناعية. إلا أن هذا الاستنتاج يُعد متطرف للغاية...! لأن الناس يفكرون بشكلٍ عام ويشعرون ويتصرفون وفق معاني أيديولوجية مختلفة، حتى وإن لم تُفصح عنه نزعاتهم الأيديولوجية. تتوافق هذه الرؤية مع ملاحظة Mills 1960–1968: **أي انعكاس سياسي ذات أهمية سياسية محتملة هو أيديولوجي؛ في سياقاته يتم إما إنتقاد أو تأييد رجال السلطة** (Jost et al., 2008, p. 127). وفي المعنى الثاني المزيد من الإدراك الماركسي؛ لا تحتاج الأيديولوجيا إلى امتلاك أي من هذه التمايزات. بدلاً عن ذلك، تملك سمة دافعية تعكس التوجه الجوهري أو التوجه ضد النظام القائم. وتحديداً، تُصور الأيديولوجيا المعتقدات المحملة بنوعية خاصة من الأوهام التي تؤدي وظيفة خدمة النظام، وطريقة النظام، أو حتى المجتمع برمته، ليُبرر نفسه. أو عكس ذلك، كأساس ملهم للنشاط الثوري (Knight, 2006, p. 619). فضلاً عن معالجة نظريتي تبرير النظام والهيمنة الاجتماعية الصيغة الأيديولوجية الداعمة للنظام، عبر الإسهام في استقرار العلاقات الاجتماعية التنظيمية القمعية

والتراتيبية بين الجماعات (Jost & Sidanius, 2004, p. 11). يُعبد هذا التركيز طريق التواصل مع التقاليد الماركسية والنسوية النقدية، إذ تتحول من خلاله الأيديولوجيا إلى نُظم اجتماعية نوعية، بتوكيدها على النظام القائم (الأيديولوجيا المحافظة أو الرجعية) أو معارضتها له (الأيديولوجيا التقدمية أو الثورية) (Jost et al., 2008, p. 127).

إن الفائدة المتوخاة من فهم أسباب الحفاظ على الوضع القائم تحيل إلى إشكالية حرجة مرتبطة بالجاذبية العالية التي تتمتع بها وظيفة الأيديولوجيا (Jost et al., 2008, p. 182)، وهي بذلك توفر قدرةً تفسيريةً معبرة عن مساعي الأفراد نحو تبرير النظام، بوصفه دافعاً يُحفاظون بموجبه على استقرار النظام. فالأفراد يريدون الاعتقاد بأن التراتيبات البنيوية السائدة التي تشكل الوضع القائم عادلة وشرعية، ومن أجل الحفاظ على هذا الاعتقاد، فإنهم يشاركون باستمرار في العمليات الدافعية المعرفية الهادفة إلى (1) دعم هذه النظم نفسياً و (2) عقلنة مساوئها. هذا الدافع الكامن وراء تبرير النظام ينشأ عن التهديد النفسي أو القلق الناجم من الاعتراف بأن النظام قد يكون غير عادل أو غير شرعي. فعلى هذا الأساس تقدم نظرية تبرير النظام فكرة مؤداها أن دافع الأفراد الأساس لتبرير نُظمهم وتجنب الاعتراف بمساوئها يكون مسؤولاً عن تشكيل طائفة متنوعة من المدركات والسلوكيات الموجهة نحو النظام ذاته، بالإضافة إلى أفراد آخرين داخل هذا النظام (Proudfoot & Kay, 2014, p. 174). والحجة الأكثر إستفزازاً تقول أن أعضاء الجماعات غير المفضلة من شأنهم أنفسهم الانخراط في تبرير النظام، حتى وإن تعارض ذلك مع مصلحتم الذاتية بشكلٍ مباشر أو الجمعية أو تقديرهم لذواتهم. فالأدبيات التي نُشرها الباحثان Jost & Banaji 1994 سواء كانت مادة نظرية أم بحوث تجريبية حول نظرية تبرير النظام، فسرت نزعة الناس إلى تعزيز الرغبة الذاتية في الأحداث المتوقعة عندما تصبح احتمالية؛ يميل أفراد الجماعات غير المفضلة إلى قبول مكانتهم وإضفاء الشرعية عليها؛ والأحداث المعرفية الضمنية وكذلك المعرفية الصريحة، والوجدانية، والإنحيازات السلوكية لمصلحة جماعات المكانة العليا؛ وتأثير استحقاق الكساد لدى النساء والجماعات غير المفضلة الأخرى؛ والتناشز الموقفي لدى جماعة المكانة الدنيا؛ وعواقب تقدير الذات والرفاهية النفسية لدى أفراد الجماعات غير المفضلة الداعمة للنظام والمعارضة للإصلاحات المساواتية؛ والدرجة المذهلة من الدعم الأيديولوجي للنظام الاجتماعي التي يقدمها أفراد الجماعات غير المفضلة. كل هذه الظواهر تمثل أشكالاً دافعية لتبرير النظام (Jost & Hunyady, 2002, p. 113).

وعندما يضعف دافع الأفراد المؤيد للوضع القائم وشرعيته من جهة، يقوى لديهم من جهة أخرى دافع ثانوي مرتبط بالغضب الأخلاقي على مستوى النظام التعويضي، دافع تغيير النظام: يضطلع بتحسين الوضع القائم مع مرور الوقت. ذلك لأن المعلومات المستقاة من الوضع القائم تجعل الدوافع على مستوى النظام في حالة تعارض مع بعضها. ففي الوقت الذي يشجع تبرير النظام الأفراد على تفضيل المعلومات الإيجابية المرتبطة بالوضع القائم، فإن دافع تغيير النظام يعمل عكس ذلك، يشجعهم على تفضيل المعلومات السلبية عنه (Johnson & Fujita, 2012, p. 133). يتصدى حينها الأفراد إلى تغيير الوضع؛ حالما تتوافر لديهم بعض العوامل المساعدة، مثل الشعور بالقوة، والمشاعر المرتبطة

بالسلطة، والشرعية المدركة للنظام واستقراره، والتنبؤ في وقوف الأفراد ذوي النفوذ الضعيف ضد النظام (Martorana et al., 2005, p. 285).

حاولت أبحاث كثيرة تتبع قدرة كل من مفهومين الأيديولوجيا السياسية وتبرير النظام على التنبؤ في الغضب الأخلاقي، إذ استنتجت دراسة Jost 2013 وجماعته أن الأيديولوجيا الدينية الداعمة للنظام تميل إلى خدمة الوظيفة الملطفة، وبالتالي إمتصاص الغضب الأخلاقي، لجعل الناس أكثر سعادةً وإرتياحاً إزاء الطريقة التي يدركون فيها عالمهم الاجتماعي (Jost et al., 2013. p. 1). وبينت دراستان أجراهما Jost 2008وجماعته أن علاقة الأيديولوجيا الملطفة بتبرير النظام الداعمة لإعادة توزيع الموارد يتوسطها الغضب الأخلاقي، وليس الذنب الوجودي أو الوجدان السلبي (Jost et al., 2008, p. 181). وكشفت دراسة Cheryl 2007 وجماعته عن ارتباط الأيديولوجيا التي تُسهم في تبرير النظام عكسياً بالغضب الأخلاقي، والشعور بالذنب، والدعم لمساعدة المحرومين. بمعنى أن الأيديولوجيا المبررة للنظام تقوض إعادة توزيع الموارد الاجتماعية عبر امتصاص الغضب الأخلاقي (Cheryl et al., 2007, p. 267). ووجد Jost 2017 وجماعته أن أقل من ربع المشاركين (الأمريكيين ذوي الدخل المنخفض) كانوا متفائلين بشأن مستقبلهم الاقتصادي. فالأفراد الذين كان لديهم اعتقاد بأنهم سيصبحون أغنياء يوماً ما، لم يعترفوا بشرعية النظام ولم يقدموا دعم إلى الأيديولوجيا المحافظة، مقايسةً بأولئك الذين لم يكن لديهم اعتقاد بأنهم سيصبحون أغنياء (Jost et al., 2017, p. 1). وأظهرت نتائج ست تجارب أجراها Savani & Rattan 2012 أن تسليط الضوء على مفهوم الاختيار يقلل من الإزعاج بسبب الحقائق المرتبطة بعدم المساواة القائمة على الثروة في الولايات المتحدة، ويقلل من تأثير العوامل الاجتماعية في نجاح الأفراد، وبالتالي عدم دعم قوانين رفع الضرائب على الأغنياء، حتى لو أدى ذلك إلى حل أزمة العجز في ميزانية الدولة (Savani & Rattan, 2012, p. 796). وبينت دراسة Jost & Hunyady 2002 أن الأيديولوجيات التي تبرر للنظام تخدم الوظيفة الملطفة، لكونها تقلل من الشعور بالذنب والقلق والتناشز وعدم الراحة واليقين لدى الأفراد المفضلين وغير المفضلين على حدٍ سواء (Jost & Hunyady, 2002, p. 111).

أهداف البحث

١. قياس الأيديولوجيا السياسية المتعددة الأبعاد، وتقويم دلالتها الإحصائية.
٢. قياس تبرير النظام العام، وتقويم دلالته الإحصائية.
٣. قياس الغضب الأخلاقي المتعدد الأبعاد، وتقويم دلالته الإحصائية.
٤. قياس العلاقات الإرتباطية بين كل متغير من المتغيرات الثلاثة الأيديولوجيا السياسية المتعددة الأبعاد، وتبرير النظام العام، والغضب الأخلاقي المتعدد الأبعاد، وتقويم الدلالات الإحصائية لهذه الإرتباطات.
٥. قياس العلاقات الإرتباطية بين الأيديولوجيا السياسية المتعددة الأبعاد وكل المتغيرات الديمغرافية، إلى جانب قياس نفس علاقة المتغيرات الديمغرافية مع كل من تبرير النظام العام والغضب الأخلاقي المتعدد الأبعاد، وتقويم الدلالات الإحصائية لهذه الإرتباطات.

٦. قياس مدى قدرة الأيدولوجيا السياسية المتعددة الأبعاد، مجتمعة ومنفردة، على التنبؤ في تبرير النظام العام، وتقويم الدلالة الإحصائية لهذه التنبؤات.
٧. قياس مدى قدرة الأيدولوجيا السياسية المتعددة الأبعاد، وتبرير النظام العام، والمتغيرات الديمغرافية، مجتمعة ومنفردة، على التنبؤ في الغضب الأخلاقي، وتقويم الدلالة الإحصائية لهذه التنبؤات.

تحديد المصطلحات

أولاً– التعريف النظري للأيديولوجيا السياسية Political Ideology المعتمد لـ Jost 2006: مجموعة من المواقف التي تُفسر كيف يجب على المجتمع أن يعمل من أجل تحقيق العدالة الاجتماعية وتنظيم المجتمع (Farmer, 2014, p. 3).

ثانياً– التعريف النظري لتبرير النظام System Justification المعتمد لـ Jost & Banaji 1994: العملية النفسية التي يتم بموجبها إضفاء الشرعية على النظم الاجتماعية القائمة، حتى وإن تعارض ذلك مع المصلحة الذاتية والجماعية (Jost et al., 2004, p. 883).

ثالثاً– تعريف الغضب الأخلاقي Moral Outrage الذي إشتقه الباحث من الأنموذج النظري المعتمد لـ Solak, Jost, Sümer & Clore 2012: ردود انفعالية (ثنائية القطب) مؤيدة للنظام أو مستهدفة له، مشحونة بالعاطفة تجاه البنى الموقفية بوصفها ظواهراً ذات جوانب اجتماعية متعددة (المستوى الفردي، والجماعي، والنظام) لا يُمكن أن تتجزأ كينونتها عن بنية وإدارة النظم الاجتماعية وكذلك الأحكام الاقتصادية والسياسية والتفضيلات العامة (Solak et al., 2012, p. 675).

نظرية الأيديولوجيا السياسية The Political Ideological Theory

للمنظر John T. Jost 2006

انبثقت نظرية الأيديولوجيا السياسية من المنظور الدافعي المعرفي الاجتماعي القائم على عدد من النظريات الساعية إلى توثيق العلاقة بين معتقدات الأفراد وأسسهم الدافعية، ونتائج الدراسات الباحثة في الأساس النفسي للمحافظة/ التحررية السياسية، فضلاً عن نظريات الشخصية والفروق الفردية، ونظريات الحاجات المعرفية والوجودية والعلائقية، والنظريات السياسية الاجتماعية المُشتقة من الأيديولوجيا والعقلنة الفردية والجمعية. ولأن المنظور الدافعي المعرفي الاجتماعي يُركز على التفاعل بين الخصائص الدافعية والمعرفية المؤثرة في الظواهر النفسية الاجتماعية الأساسية، مما يمكن تفريقه عن مقاربات نفسية كثيرة أخرى. مثلاً، ينطلق هذا المنظور من افتراضات المقاربات "**الإدراكية الباردة**" Cold Cognitive تجاه المواقف والأحكام الاجتماعية التي تتقاطع مع البنى الدافعية كتفسيرات، وتفضل بدلاً عن ذلك قيود وآليات معالجة المعلومات كمحددات للأحكام الاجتماعية، فبينما تسلط المقاربات "**الإدراكية الساخنة**" Hot Cognitive الضوء على الدور الإنتشاري الذي تؤديه التأثيرات الوجدانية والدافعية في الانتباه والذاكرة والحكم وصنع القرار والعاطفة البشرية، إلى جانب تسليط الضوء على الجوانب المعرفية الموجهة نحو الأهداف المرتبطة بالظواهر الدافعية. ولعل الأيديولوجيا تُمثل الأنموذج

الجوهري للمقاربات الإدراكية الساخنة، لكون البشر تحركهم قوة لإدراك العالم بطرائق تفي بحاجاتهم وقيمهم وإلتزاماتهم الشخصية (Jost et al., 2003, pp. 341–342).

التعريفات المفاهيمية للبُعد المحافظ/ التحرري (أو اليميني/ اليساري)

أولاً– الجوانب الأساسية للأيديولوجيا المحافظة: عرف Neilson 1958 "المحافظة" بأنها التصرف والنزعة إلى الحفاظ على ما هو راسخ؛ معارضة التغيير. وعرفها Morris 1976 بأنها التصرف في السياسة للحفاظ على النظام القائم. وعرفها Mannheim 1927/1986 بالتقاليدية والعداوة للابتكار الاجتماعي. كما قدم Rossiter 1968 تعريفاً للمحافظة بوصفها "موقفاً معارضاً للتغير الفوضوي في النظام الاجتماعي أو الاقتصادي أو القانوني أو الديني أو السياسي أو الثقافي"، وأضاف: "أن التمايز الملموس لهذا التيار المحافظ، كما هو في الواقع لأي سمة محافظة، يتمثل بالخوف من التغيير المتحول في الساحة السياسية إلى خوف من التطرف". وتماشياً مع هذا المفهوم، وجد كل من Conover & Feldman 1981 أن الأساس الأولي لتحديد الأفراد التحرريين والمحافظين يتعلق بتفضيل التغيير مقابل مقاومة التغيير ورفضه تماماً.

ثانياً– تفضيلات عدم المساواة الإجتماعية: كتب Giddens 1998 وتعقبه Bobbio 1996، يبرز معيار أساسي واحد يُفرق باستمرار بين اليسار واليمين: المواقف نحو المساواة؛ يفضل اليسار المساواة بقدرٍ كبير، فبينما يرى اليمين أن المجتمع تراتيبي حتمي. يتماشى هذا التوصيف مع الكثير من التعريفات التاريخية والسياسية للأيديولوجيا المحافظة (اليمينية)، وينعكس أيضاً في الكثير من المقاييس المستعملة لقياس المحافظة. وتحديداً، فإن مقاييس المحافظة السياسية الاقتصادية لـ Sidanius & Ekehammar 1979، وتوجه الهيمنة الاجتماعية لـ Pratto, Sidanius, Stallworth, & Malle 1994، وتبرير النظام الاقتصادي لـ Jost & Thompson 2000، كلها تركز على المواقف تجاه المساواة (Jost et al., 2003, p. 342).

ثالثاً– العلاقات القائمة بين مقاومة التغيير وتأييد عدم المساواة: اقترح المنظران بالاعتماد على المصادر التاريخية والفلسفية ذات الصلة، أن هناك بعدين اثنين ثابتين يفصلان التحررية عن المحافظة، أو في الولايات المتحدة اليسار عن اليمين: (أ) الدعوة إلى التغيير الاجتماعي مقابل مقاومة التغيير الاجتماعي (بوصفها تعارض التقاليدية)، و (ب) رفض عدم المساواة مقابل تأييد عدم المساواة. هذان البعدان يرتبطان غالباً ببعضهما، ذلك لأن الحضارة الغربية تعرضت إلى انزياح تاريخي على مدى عدة قرون باتجاه زيادة المساواة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. وبالتالي، فإن مقاومة التغيير تنطوي على الدفاع عن عدم المساواة، وفي أوضاع كثيرة تزايدت المساواة تدريجياً، وحدثت في أوضاع أخرى بسبب الحركات الراديكالية أو الثورية التي عارضها المحافظون. فمن المعقول أن تقترح النظرية، كما ذكر Tomkins 1965، أن فرق المحافظ عن التحرري يبرز في المقام الأول عند تركيز المحافظ على التقاليد والتماهي وعند توكيد التحرري على التغيير لصالح الشعب (Jost & Amodio, 2012, p. 56). وبعد أكثر من قرنين من الزمن، ما يزال التحرريون (اليساريون) يظهرون تفضيلات أقوى للتغير الاجتماعي والمساواة، بالمقايسة مع المحافظين واليمينيين. ففي مجال السياسة العامة، يظل التحرريون

داعمون بقوة – مقايسةً بالمحافظين – للمبادرات الساعية إلى زيادة المساواة الاجتماعية ، مثل الرفاهية الاجتماعية، والضمان الاجتماعي، والفعل الإيجابي، والرعاية الصحية، والأشكال التقدمية لفرض الضريبة، وزواج المثليين. فالاختلافات الأيديولوجية في تقدير التغير الاجتماعي والمساواة يمكن ملاحظتها حتى على مستوى المواقف المباشرة أو الضمنية. مثلاً، تكشف دراسات وقت رد الفعل أن التحرريين الذين جرى تحديدهم ذاتياً يظهرون تفضيلات ضمنية (وكذلك صريحة) لكلمات، مثل "المرونة"، و"التقدم"، و"النسوية"، فبينما يفضل المحافظون كلمات مثل "الاستقرار"، و"التقاليد الاجتماعية"، و"القيم السائدة في المجتمع". ومن المرجح أن يضمر التحرريون مواقف ضارة أقل من المحافظين – على كل من المستويات الضمنية والصريحة للشعور – تجاه الأقليات العرقية والإثنية، والنساء، والمثليين، والسحاقيات، وأعضاء الجماعات الأخرى التي تعاني من الحرمان بسبب التراتيبات الاجتماعية.

دوافع الأفراد تبعاً لأهداف تبرير النظام: يرى Jost 2008 وجماعته أن النزعة لتأييد الوضع القائم تمثل قوة إقناعيه دافعية لقدرتها على تلبية **الحاجات الوجودية** للحفاظ على السلامة والأمن والتقليل من المخاطر والتهديدات؛ **والحاجات المعرفية** لتحقيق اليقين والنظام والبنية؛ **والحاجات العلائقية** للتعاطي مع الآخرين وتقوية شعور الانتماء إليهم بواقع مشترك. فإذا وضعنا كل هذا معاً، يعني أن الدافع وراء تأييد الأيديولوجيا المحافظة، على الأقل جزئياً، تحركه الرغبة في الدفاع عن النظام القائم، وعلى العكس، يحرك الدافع وراء تأييد الإيديولوجيا التحررية الرغبة في معارضة النظام القائم. وبالتالي، يمكن أن يؤدي إشباع الحاجات الوجودية والمعرفية والعلائقية إلى قوة الجاذبية النفسية للأيديولوجيا المحافظة، فبينما من المرجح أن يؤدي ضعفها إلى قوة الجاذبية النفسية للأيديولوجيا التحررية أو التقدمية (Jost et al., 2013, pp. 234–236).

الوظيفة المهيمنة للأيديولوجيا: على الرغم من تعارض وظيفة الأيديولوجيا كقوة استراتيجية مهيمنة مع الأبحاث التي تشير إلى أن الناس يهتمون بالعدالة والمساواة. فضلاً عن الافتراض الأساس لنظريات العدالة الاجتماعية القائل أن جميع البشر يعانون من عدم تحقيق المساواة، سواء كانوا أنفسهم غير مفضلين أم مفضلين. فالأفراد الذين يتلقون معاملة أقل مما يستحقون يميلون إلى التعبير عن الغضب والإحباط، فبينما يشعر الأفراد الذين يتلقون معاملة أكثر مما يستحقون بالذنب والتناشز. كما أن أصحاب النفوذ معظمهم لا يشعرون بالراحة بفعل رغباتهم الأنانية، ولكن يجب عليهم تحمل العواقب النفسية لتوكيد هيمنتهم الاجتماعية. ويمكن أن يشعر المستفيدون من النظام الاجتماعي غير العادل بالقلق بسبب الامتيازات التي يحصلون عليها دون استحقاق، مع الشعور بالذنب والتناشز، لأن الكثير من أعضاء الجماعات المهيمنة يعانون من الذنب بفعل الإنتهاكات السابقة والحالية التي تمارسها جماعاتهم. فعندما تنتج الهيمنة الاجتماعية امتيازات خاصة للأفراد المفضلين المستفيدين منها، فإنها تخلق في الوقت ذاته ضغطاً إنفعالياً لديهم، لا سيما إذا كانت امتيازاتهم تؤدي إلى التأثير في مصالح الآخرين (Jost et al., 2008, pp. 183–184).

الوظيفة الملطفة للأيديولوجيا: اقترح Jost & Hunyady 2002 أن الأيديولوجيا المبررة للنظام تخدم الوظيفة الملطفة بسبب تجنب الوجدان السلبي الناتج عن الظلم المُدرك وزيادة الوجدان الإيجابي،

وبالتالي دعم الوضع القائم. هذه الفكرة تشبه رؤية ماركس للدين بوصفه "**أفيوناً للجماهير**" Opiate of the Masses أو "**السعادة الوهمية للشعب**" Illusory Happiness of the People. يعلق Turner 1991 على رؤية ماركس: **من المفترض أن ماركس كان يعتقد أن المخدرات أخذت كمصدر للأوهام والهلاوس وأيضاً كملطف؛ هو أحد أشكال الطيران المُسكن من قسوة العالم الحقيقي**. وفي الكثير من الدراسات، تبين أن منح الأفراد فرصة لتبرير النظام يقودهم بالفعل إلى شعور أفضل ورضى وتعبير عن مشاعر أكثر إيجابية وانفعالات أقل سلبية. كما أن الأفراد ذوي المكانة العليا الذين يبررون للنظام، مثل المحافظين، يشعرون بسعادة كبيرة مقايسةً بالأفراد ذوي المكانة الدنيا، مثل التحرريين واليساريين وآخرين، ممن يعانون من ضغوط نفسية جراء عدم المساواة الاجتماعية (Jost et al., 2011, p. 5–6).

التحول الأيديولوجي من التوجه السياسي التحرري إلى المحافظ: القدرة التنبؤية المفسرة للتحول الإيديولوجي من التوجه التحرري إلى المحافظ، أكدتها دراسات الباحثون الحديثون في مجال الرأي العام الأمريكي عن طريق ملاحظة الآتي: إن التهديدات التي يتعرض لها النظام وبروز الفناء تزيد من جاذبية القادة المحافظين وآراءهم مقايسة بالقادة التحررين. فقد تسبب تذكير طلبة الجامعات التحررين بأحداث 11/ 9 وبروز الفناء في تقديم دعم متزايد للرئيس المحافظ بوش وتراجع الدعم للقادة التحررين الأخرين (Jost et al., 2008, p. 133). وتوصلت دراست Ullrich & Cohrs 2007 إلى أن قوة تأثير الإرهاب أدت إلى قيام الأفراد في عدد من الدول الغربية (أمريكا، وإسبانيا، وبريطانيا) بتأييد المواقف الأكثر محافظة المبررة للنظام (Ullrich & Cohrs, 2007, p. 117). تتوافق هذه النتائج مع نتائج دراسة تجريبية أسبانية أجراها Echebarria & Fernandez 2006 قبل وبعد الهجوم الإرهابي في مدريد عام 2004، بإستنتاجها أن تلك الهجمات الإرهابية تمخض عنها تغييرات في الإتجاه الرجعي والمحافظ: إنحيازات أقوى لا فحسب ضد الجماعة المستهدفة (العرب)، بل ضد جماعة أخرى غير متورطة في تلك الهجمات (يهودية)؛ زيادة في التسلطية، وارتباط قوي بالقيم المحافظة التقاليدية، وضعف الارتباط بالقيم التحررية (Echebarria &Fernandez, 2006, p. 259). وقد توصلت دراسة طولية أجراها Bonanno & Jost 2006 إلى أن 38٪ من الأفراد الذين كانوا في مركز التجارة العالمي أو بالقرب منه في أحداث 11 سبتمبر، أصبحوا أكثر محافظة خلال الثمانية عشر شهراً التي أعقبت الهجمات، إذ بلغت نسبتهم ثلاثة أضعاف عدد الأفراد الذين أصبحوا أكثر تحررية. فحتى الأفراد الذين صوتوا لصالح الديمقراطي آل غور لمنصب الرئيس في عام 2000 كانوا أكثر احتمالا للتعبير عن المحافظة بنسبة (40٪) من التحول إلى التحررية بنسبة (12٪). ووجد Bonanno & Jost أن أعراض الناجين من اضطراب ما بعد الصدمية والاكتئاب كانت مرتبطة طردياً بالمحافظة، ومن المحتمل أن يصبحوا أكثر محافظة بسبب الهجمات الارهابية. كما تم الكشف عن التغيير الاجتماعي السريع والخوف من الانحدار الاجتماعي الذي يجعل الأفراد أكثر تحولاً إلى المحافظة (Bonanno & Jost. 2006, pp. 317–320).

التحول الأيديولوجي من التوجه السياسي المحافظ إلى التحرري: تسهم العوامل الموقفية في التحول الأيديولوجي من التوجه السياسي اليميني إلى التحرري، إذ بينت دراسة Bobo & Licari 1989 أن الخبرات مثل التعليم والسفر– يُفترض أن تقلل من الإزعاج الناتج عن عدم اليقين والتهديد – تؤدي إلى

قوة جاذبية الأفكار التقدمية والمساواتية. هذا يعني أن التحررية ترتبط بجاذبية الخبرات الجديدة والمتنوعة مثل السفر والثقافة الأجنبية (Bobo & Licari, 1989, p. 285). كما وجد Carney 2008 وجماعته أن غرف نوم التحررين مقايسةً بغرف نوم المحافظين من المرجح أن تحتوي على تذاكر سفر، وكتب، وخرائط عالمية (Carney et al., 2008, p. 807). وبينت دراسة Lipset 1982 أن الآراء السياسية للأكاديميين تنجذب نحو التوجه التحرري كلما ارتفع مستواهم العلمي (Lipset, 1982, p. 143). وقدمت دراسة Hanson & Benforado 2006 تفسيراً يقول، أن وظيفة الحكم القضائية بخلاف معظم الوظائف، تعمل على تحريك الأفراد باتجاه رؤية جوانب محددة من القضية، وبالتالي يمكن تجاهلها بسهولة. وقد تُسهم المعلومات في تفسير لماذا يكون – في الغالب – التحول القانوني (العدلي) متجهاً نحو اليسار أكثر من اليمين (Jost et al., 2008, pp. 133–134).

نظرية تبرير النظام The System justification Theory

للمنظرين John T. Jost & Mahzarin R. Banaji 1994

لحظة نشر المقال الأول لـ Jost & Banaji 1994، تُعد إعلان نشأت نظرية تبرير النظام نحو تحقيق مساعيها المفسرة لأسباب انتشار الإنحيازية الخارجية بين أعضاء الجماعات غير المفضلة. لقد بينت النظرية أن الكثير من الأشكال الشائعة للأفكار النمطية وسلوك الجماعات لا يمكن تفسيرها بالاعتماد على النظريات السائدة، التي يميل توكيدها إما على دوافع تبرير الأنا الساعية إلى الحفاظ على تقدير الذات الفردية أو الدوافع الجماعية. وعلى أساس مصادر نظرية مختلفة، مثل الماركسية – النسوية، ونظرية التناشز المعرفي، وأبحاث العدالة، ونظرية الهوية الاجتماعية، اقترحت النظرية وجود دافع خاص بتبرير النظام، يسعى الأفراد بموجبه إلى الحفاظ على الأشكال القائمة للتراتيبيات الاجتماعية. ويؤكد الجانب الأكثر استفزازاً من هذه الحجة على أن أعضاء الجماعات غير المفضلة – على الرغم من إدراكهم لعدم التفضيل – سينخرطون في تبرير النظام، حتى وإن كان ذلك يتعارض مع مصلحتهم الذاتية أو الجماعية.

الأدلة المتراكمة الداعمة لنظرية تبرير النظام

– **دراسة Glick & Fiske 2001**: إنتقدت تعريف Allport 1954 الشائع **للتعصب أو التحامل** (أو **التمييز**)Prejudice بوصفه كراهيةً، لإخفاقه في تفسير الأفعال الخيرية إزاء الإنحياز الجنسي. فقد بينت الدراسة أن المواقف التي تبدو منحازة تجاه النساء يمكن أن تساعد في الحفاظ على عدم المساواة بين الجنسين والنظم التمييزية بشكلٍ عام، وبالتالي يجب عدها ضارة، وإن كانت هذه المواقف جذابة للغاية لدى الكثير من النساء.

– **دراسة Sniderman & Piazza 1993**: وجدت عبر مشاركة عينة كبيرة تمثل المجتمع على المستوى القومي أن الأمريكيين ذوي الأصول الأفريقية أيدواً الأفكار النمطية التي تصف جماعتهم بأنها كسولة وغير قادرة على تحمل المسؤولية وعنفية. والواقع أنهم أيدوا هذه الأفكار النمطية بقوة أشد من جماعة الأمريكيين الأوروبيين. لذلك، استنتجت الدراسات التجريبية والميدانية منذ ذلك الحين، أن أعضاء

الجماعات غير المفضلة كثيراً ما يتخذون مواقف يكتنفها التناشز بشأن عضويتهم في الجماعة ومواقف منحازة بشكلٍ مدهش تجاه الجماعات المفضلة.

– **دراسة Smith & Mackie 2002**: استنتجت أن المواقف بين الجماعات الأكثر تعقيداً وتمايزاً تسمح بإنتشار الأفكار المنحازة. وقد تشيع لدى أعضائها إنحيازية نحو الجماعة الداخلية وانتقاص من الجماعة الخارجية بمدى نسبي، لكن لا تعد هذه الإنحيازية بالرد الفعل الوحيد للأفراد تجاه الجماعات الإجتماعية، لاسيما عندما يتعلق الأمر بالاختلافات في المكانة والسلطة.

– **دراسة Miller 1999**: استنتجت – عبر سلسلة من الدراسات التجريبية التي أجراها Miller & Ratner 1998 – أن المصلحة الذاتية تُعد من نتاج معايير اجتماعية وثقافية وليست "حقيقية" عالمية ذات صلة بالدافع البشري. وهذا يعني أن عضويات الجماعة لها تأثيرات أضعف بكثير في المواقف الاجتماعية مما توصلت إليه الأبحاث ذات الصلة. فبشأن المواقف السياسية، هناك القليل من التطابق الشائع بين مؤشرات المصلحة الذاتية (مثل الدخل، والطبقة الاجتماعية، وعضوية الجماعة الديموغرافية) والأيديولوجيا. وحتى في القضايا التي يجب أن تكون ذات صلة وثيقة بتداعيات المصلحة الذاتية، مثل سياسات التوزيع الاقتصادي، كشفت الكثير من الأبحاث أن الجماعات ذات الدخل الواطي من المرجح أن تكون أقل احتمالية من الجماعات ذات الدخل العالي لدعم هكذا سياسات، على الرغم من أنها يمكن أن ستستفيد منها مباشرةً.

– **دراسة Newman 2002**: على أساس عملها **الإثنوغرافي الحضري** Ethnographic، توصلت إلى نتائج تتحدى النظريات الاجتماعية الحالية والسائدة؛ "سكان **الجيتو** Ghetto (الأمريكيين الأفارقة المقيمين في الحي اليهودي) ليسوا ضحايا سلبيين ولا مقاومين بطوليين ضد الاستغلال الرأسمالي أو العنصري" (Jost et al., 2004, p. 883–884).

العوامل السياقية الداعمة لتبرير النظام: هناك عوامل سياقية تُسهم في اشتداد قوة دافع تبرير النظام لدى الأفراد، مثل، **لا يمكن الهروب من النظام** Inescapability System، و**الاعتمادية على النظام** Dependence System، و**تهديد النظام** Threat System، و**فقدان التحكم** Loss Control (Vargas-salfate et al., 2018, p. 568).

تأثير التهديد االمُدرك للأنا مقابل التهديد المُدرك للنظام: من المرجح أن يصبح دافع تبرير الأنا أكثر بروزاً عندما يشعر الأفراد بتهديد لتقدير ذواتهم، فيتحولون إلى "دفاعيين"، كذلك يصبح دافع تبرير النظام أكثر بروزاً عندما يشعرون بتهديد لشرعية النظام الذي. هذه العمليات يمكن أن ينتج عنها مخرجات غير منطقية...! والسؤال الذي يجب أن يُطرح هنا... لماذا يضعف تقدير الأفراد للأخرين الذين يعانون من الفقر ويقوى تقديرهم تجاه الأغنياء...؟! ولماذا ينفعلون جداً عندما يسمعون نقداً موجهاً ضد الأمة أو الدين أو الطائفة...؟! تؤكد نظرية تبرير النظام على أن العمليات الإدراكية والدافعية يحدث جزء كبير منها خارج الشعور، مما تؤثر في سلوك الأفراد في ظل هكذا أوضاع. وبالتالي، فإن منطلقات نظرية تبرير النظام تتجاوز نظرية الاختيار العقلاني والمقاربات النفسية الاجتماعية التقليدية (Blasi & Jost, 2006, pp. 1123–1124).

العلاقة بين دوافع تبرير الأنا، والجماعة، وتبرير النظام: قدم Jost & Banaji 1994 تفريقاً نظرياً بين ثلاثة دوافع ذات صلة بتبرير للنظام. الدافع الأول هو "**تبرير الأنا**"، يسعى إلى الحفاظ على صورة ذاتية مواتية وشعور بصلاحية الفرد وشرعيته كفاعل اجتماعي. ويُطلق على الثاني "**دافع تبرير الجماعة**"، هو التركيز الأساس لنظرية الهوية الاجتماعية، المؤكد على الرغبة في تطوير والحفاظ على صور جماعية مواتية والدفاع عن وتبرير تصرفات الأعضاء الآخرين المنتمين إليها. أما الثالث فهو "**دافع تبرير النظام**"، يسعى إلى تلبية الحاجات الاجتماعية والنفسية لإضفاء الشرعية على الوضع القائم، بوصفه جيداً وعادلاً ومرغوباً فيه وحتى حتمياً. يُفسر هذا الإطار النظري أسباب مشاركة أعضاء الجماعات غير المفضلة في التغيير الاجتماعي، لا سيما عندما تتغلب دوافع تبرير الأنا و/ أو الجماعة على دافع تبرير النظام. فهذه الدوافع الثلاثة الخاصة بتبرير الأنا والجماعة والنظام، قد تكون عموماً متوافقة ومُندمجة لدى أعضاء الجماعة المفضلة المستفيدة من النظام، إلا أنها قد تتعارض لدى أعضاء الجماعة غير المُفضلة، مما يتولد لديهم صراع داخلي، وقد يُفضل الأفراد اختيارات متفاوتة نسبياً حول كيفية حل هذا الصراع بين هذه الدوافع الثلاثة. فعندما يدافع أعضاء الجماعات غير المفضلة عن النظام ضد الانتقاد أو التهديد المُدرك له، من المُفترض أن يكون لديهم دافع قوي نحو تبرير النظام مقابل دافع ضعيف تجاه المصلحة الذاتية والجماعية. وبخلافه، عندما تكون دوافع تبرير الأنا والجماعة ذات أهمية قصوى، من المرجح أن يضعف لديهم دافع تبرير النظام (Jost et al., 2017, p. 13).

الوظيفة البنيوية لسياسات الهوية: من الممكن أن تجعل **سياسات الهوية** Identity Politics دافع تبرير الجماعة أكثر بروزاً، وهذا الدافع قد يكون له حضوراً أقوى من دافع تبرير النظام. كما يمكن أن يشعر الأفراد بأنهم مطوقون بنظم متعددة ومتداخلة مع بعضها، فتبرز أهمية أحد النظم أو أي نظام آخر بالتفاوت مع مرور الوقت: نظام الأسرة، النظام الديني، المهنة الصناعية، قواعد النقابات العمالية، أو النظام الاجتماعي أو الاقتصادي أو السياسي. ويمكن أن يحل تبرير النظام المهيمن على الموقف (أو ربما الطوباوي) محل تبرير النظام القائم. هذه الوظيفة قد يبرز نشاطها في أيديولوجيات الحراك الاجتماعي الراديكالي (Blasi & Jost, 2006, p. 1124).

الشروط الحدودية للفرضية: يعتمد موقف الأفراد غير المفضلين على حجم الصراع الناجم عن دافع تبرير النظام مع دوافع تقدير الذات (المصلحة الذاتية) ودوافع الإنحيازية للجماعة الداخلية لدى أعضاء الجماعات غير المفضلة، وهذا بدوره يؤدي إلى ضعف في دافع تبرير النظام عن طريق قوة هذين الدافعين الأخرين. فقد تم التوصل إلى أدلة بديهية في مواقف غير متوقعة مغايرة لرؤية تبرير النظام، عبرت عن مدى تعارضها مع معظم نظريات المصلحة الذاتية، وأيديولوجيا الجماعة، والرأي العام، إستقاها الباحثون من سلوك الجماعات غير المفضلة كما يأتي:

1– **التماهي (التوحد) بالجماعة** Group Identification: محور منظور الهوية الاجتماعية (نظريتا الهوية الاجتماعية وتصنيف الذات). تشير الأبحاث السابقة إلى أن أعضاء جماعة المكانة الدنيا أو الجماعة غير المفضلة يكون عادةً لديهم علاقة عكسية تتأرجح بين التماهي بالجماعة (أو تبرير الجماعة) وتبرير النظام. وبالتالي، فإنهم (أي أعضاء الجماعات المحرومة) من المرجح أن يقوى لديهم دافع تبرير النظام عندما

تكون مصلحتهم الذاتية وهويتهم الجماعية ضعيفة البروز نسبياً، كما هو الحال عندما يتم قياس تبرير النظام باستعمال مقاييس سلوكية ضمنية وغير صريحة. فقد بينت دراسة Jost 2002 وجماعته أن المصلحة الذاتية ومصلحة الجماعة تضعف في البروز عندما يستجيب الأفراد لمسوح الرأي العام التي تغطي العشرات من الأسئلة، ولكن عدد قليل فقط منها ذات صلة بعضوية الجماعة و/ أو دعم النظام الاجتماعي.

2– **الإرادة** Volitio: على الرغم من قيام الأفراد أحياناً بإضفاء العقلانية على مخرجات سلبية لا يتحملون المسؤولية الشخصية عنها، فإن أبحاث التناشز المعرفي تشير إلى احتمالية تبرير المخرجات التي يشعر الأفراد بأن اختيارها كان بإرادتهم. لذلك، صار من المعقول جداً تقديم إفتراضاً نظرياً يقترح بأن آليات التناشز تؤدي دوراً كبيراً في المجتمعات الديمقراطية، إذ يتم اتخاذ القرارات السياسية في ظل ظروف تغدو قابلة للاختيار (أو على أقل تقدير وهم الاختيار)، مقايسة بالمجتمعات التي تفرض على الأفراد أيديولوجيات السلطات والنظم بدلاً عن اختيارهم. وبطبيعة الحال، تفرض النظم الشمولية على الأفراد تقديم مستوى من الدعم للنظام بسبل مختلفة، لذلك فإن العيش في نظام شمولي لا يستدعي بالضرورة أن يكون الفرد متحرراً من التناشز.

3– **السياق الثقافي**: في الولايات المتحدة، تُقايس القيم العالية للإنجاز والنجاح مع مجموعة من الأيديولوجيات القائمة على الجدارة عن طريق تبريرها لعدالة المخرجات الاجتماعية والاقتصادية، ومن المرجح – بشكلٍ خاص – أن تحرك الضغوط أعضاء الجماعة غير المفضلة بقوة لتقديم مواقف داعمة للنظام (Jost et al., 2003, p. 17).

أنموذج الغضب الأخلاقي على مستوى النظام The System-level Moral Outrage Model للمنظرين Solak, N. & Jost, J. T. & Sumer. N, & Clore. G, 2012

كان تفسير علماء النفس للانفعال محجوزاً في التجارب الفردية، غير أن أعمالهم توسعت في الآونة الأخيرة لتضم تجارب الجماعة، والأفعال الجمعية، والمظاهر الجمعية. أدى ذلك إلى الكشف عن الكثير من الوظائف التعبيرية والتواصلية للانفعال لدى البشر وكذلك الركائز البيولوجية الداعمة لهذه الوظائف. وللإفادة من هذه التطورات العلمية ذات الصلة، يتطلب فهم العمليات الانفعالية في الحياة الاجتماعية البشرية من أجل بث حياة جديدة في قضايا قديمة حاولت الإجابة على السؤال القائل **ما طبيعة العلاقة بين الفرد والنظام الاجتماعي**...؟ يشير التحليل النفسي إلى أن الانفعالات تؤدي دوراً مصيرياً في تبرير النظم الاجتماعية أو تحديها. لذلك، ركزت الكثير من أبحاث الانفعالات القائمة على أساس الجماعة والانفعالات بين الجماعات على أهمية البحث العلمي والعملي المُفسر للأحداث الانفعالية على مستوى النظام. وقد تبين أن هذه الأبحاث تتوصل إلى نفس النتيجة القائلة: **لا يستطيع علماء النفس الاجتماعي فهم الانفعالات بشكلٍ تام دون فحص البنى والعمليات الاجتماعية الكلية** (Solak et al., 2012, p. 674).

تضمين الانفعالات بنيوياً في النظم الاجتماعية: يتوافق تحليل الأحداث الانفعالية على مستوى النظام بشكلٍ مفيد مع توصيف Ortony 2008 للانفعالات، بوصفها ردوداً إنفعاليةً مشحونة بالعاطفة تجاه

البنى الموقفية المختلفة. فهذه التصورات لا تتوقف فحسب عند أعمال علماء العاطفة في علم النفس وعلم الأعصاب، بل تمتد إلى علماء الاجتماع والسياسة الذين ذكروا بأن الانفعالات تُعد ظواهراً تتخللها جوانب اجتماعية متعددة (وكذلك فردية) لا يُمكن أن تتجزأ كينونتها عن بنية وإدارة النظم الاجتماعية وكذلك عن الأحكام السياسية والتفضيلات (Lewis et al., 2008, pp. 628–642). ولاحظ Gordon 1990 "**أن الأفراد عندما يفكرون في مؤسسة اجتماعية، فإنهم يفكرون في كثير من الأحيان بانفعالات خاصة مرتبطة بها**". فالانفعالات تُغطي وحدات واسعة النطاق من المنظمات الاجتماعية، مثل أماكن العمل، وشبكات الجوار أو المجتمع، والأحزاب السياسية، والحركات، والجماعات الاجتماعية، وكذلك تفاعلات هذه الوحدات مع بعضها الآخر. فمثلاً، مواقف المواطنين حول السلطات العسكرية والقرارات المرتبطة بالغضب والعدوان؛ تُسهم النظم البطريركية ومؤسسات الزواج مثل هذه في إدراك أن تجربة الغيرة توفر "دليلاً" على الحب. وقد تشجع الأيديولوجيا القائمة على الجدارة التي تمايز السوق الرأسمالي الحرة شعور الأفراد بالفخر بعد النجاح الاقتصادي، والإحباط، والخجل استجابة للفشل. كما تقوم المؤسسات والمنظمات الدينية باستثارة وإدارة الأمل والخوف والشعور بالذنب والشعور بالتحكم، إلى جانب مشاعر أخرى. ويشار غالباً إلى الانفعالات ذات الصلة بالشعور بالذنب والعار التي تُدرك على أنها أجهزة تحكم دافعية أو أجهزة تنظيم ذاتي كانفعالات "أخلاقية". وبالنتيجة، تحافظ هذه الانفعالات على استقرار النظام القائم عن طريق زيادة الالتزام بـ **القواعد التوجيهية و المعايير التقليدية** (Solak et al., 2012, p. 675).

تصنيف مستويات التحليل للتحقيق في الانفعال: يرى المنظران Stangor & Jost 1997 أن علماء النفس الاجتماعي – سواء كانوا يدركون ذلك أم لا – تحقق أعمالهم بشكلٍ روتيني في ظواهر تتضمن ثلاثة مستويات تحليلية متمايزة، تحديداً مستويات التحليل **الفردية والجماعية والنظام**. فاعتماد المستوى الفردي للتحليل متخصص في البحث عن تفسير (في حالات الأحداث الانفعالية) الخصائص الفريدة للشخص، مثل الخبرات الشخصية، والتقديرات الإدراكية، أو الحالات الفسيولوجية. ويسعى المستوى الجماعي للتحليل إلى الكشف عن تفسيرات متصلة بخاصية واحدة أو أكثر عن الجماعات التي ينتمي إليها الفرد، كما هو الحال عندما يشمت عشاق كرة القدم (المتعة الخبيثة) بفريقٍ خاسرٍ منافساً لهم. وبخلاف ذلك، يرتكز التحليل على مستوى النظام إلى تفسيرات ذات خصائص فردية للأشخاص والنظام الاجتماعي العام، يتضمن عادةً تعدد الأفراد والجماعات، وكذلك ردود انفعالية على النظام القائم على الأيديولوجيا والثقافة (Solak et al., 2012, pp. 676–677). فالانفعالات المنمطة سلبياً على مستوى النظام تقع ضمن الانفعالات القمعية، إذ تتصف بالقلق، والإحباط، والشعور بالذنب، والخجل، والخوف أو الرعب الذي تثيره الحكومة القمعية، والظلم البيروقراطي، والبطالة الهائلة، والاستغلال الاقتصادي، والنظام السياسي غير المستقر. أما الانفعالات الإيجابية على مستوى النظام فتتضمن الرضى والقناعة بالمؤسسات الاجتماعية المستقرة والعادلة، فضلاً عن الأشكال الوطنية للفخر والتقدير ونوع الفرح والغبطة المرافقة لنجاح الاحتجاج السياسي والثورة، أو التدخل العسكري أو انهيار

الدكتاتورية. والفكرة العامة الخاصة بهذه الانفعالات تتلخص بإمكانية تحديد المشاعر التي يتم استثارتها أو توجيهها نحو بعض جوانب النظام الاجتماعي (Solak et al., 2012, p. 677).

خصائص الانفعالات على مستوى النظام: تماشياً مع التفريق النظري بين دوافع الأنا، والجماعة، وتبرير النظام، يُفترض أن الأفراد لديهم خبرات انفعالية لا فحسب على أساس الاهتمامات الفردية والجماعية (كما أشار Smith 2007 وجماعته، و Mackie 2009 وجماعته)، بل أيضاً على أساس العمليات على مستوى النظام. يرتكز هذا التصنيف على نوعين من الانفعالات على مستوى النظام. يُطلق على الأول **الغضب الأخلاقي المؤيد للنظام**؛ يتضمن الانفعالات التي تتخللها خبرات ناتجة بشكلٍ مباشر أو غير مباشر عن خصائص شخصية أو موضوعية موجه نحو النظام (مثل، الانفعالات الناشئة عن دوافع تبرير النظام، وكذلك لإصلاح النظام أو إسقاطه). بمعنى، الانفعالات الناتجة عن جوانب مُتصلة بالنظام الاجتماعي العام أو السياق البنيوي له، فبينما يُطلق على الثاني **الغضب الأخلاقي الذي يستهدف النظام**؛ الانفعالات الناتجة عن أحداث أو خصائص فردية أو جماعية على مستوى النظام العام. والعامل الرئيس المشترك بين هذين النوعين من الانفعالات هو موضوع الانفعال تجاه النظام الاجتماعي. فالغضب الأخلاقي الموجه نحو الحكومة أو السلطة أو المؤسسات مثل النظم الرأسمالية أو الشيوعية يجسد العاطفة الموجهة نحو النظام. ونظراً إلى اختلاف مستوى التحليل الموجه نحو النظام عن مستوى التحليل الفردي والجماعي، فإن تحليل الانفعال على مستوى النظام يتنبأ في زيادة إدراك التفاعلات المتبادلة بين الحياة الانفعالية لدى الأفراد من ناحية، والنظم الاجتماعية والأيديولوجيات من ناحية أخرى (Solak et al., 2012, pp. 679–680).

منهج البحث

عينة البحث: تكونت 412 طالباً وطالبةً، من طلبة الجامعة (ذكور – إناث) الملتحقين في الدراسات الصباحية للعام الدراسي 2018/ 2019م، طُبقت عليها أدوات البحث بصورتها الأولية للتحقق من خصائصها السيكومترية، ثم استخراج النتائج النهائية التي تحقق أهداف البحث الحالي، إذ بلغ حجمها.

مقياس الأيديولوجيا السياسية

الصدق الظاهري Face Validity: قام الباحث بعرض المقياس المقترح البالغ عدد فقراته 26 فقرة (13 فقرة تحررية، و 13 فقرة محافظة) على عشرة خبراء في القياس النفسي، إذ حصلت الموافقة على 21 فقرة (11 تحررية، و 10 محافظة)، واستبعدت 5 فقرات غير صالحة للقياس.

صدق البناء Construct Validity: تم التحقق من صدق بناء المقياس عبر أسلوب **التحليل العاملي الاستكشافي** بطريقة **المكونات الرئيسة** Principal Components، فتبين عدم وجود عامل واحد تتشبع عليه جميع الفقرات البالغ عددها 21 فقرة، بل أفرز التحليل 7 عوامل قبل التدوير، يزيد مقدار الجذر الكامن لها عن 1، إذ تشبعت 10 فقرات فقط على العامل الأول الذي يُعد أكثر العوامل تشبعاً، وبلغت قيمة جذره الكامن 2.86، وقيمة التباين المفسر له 13.64. فبينما كانت العوامل الـ 6 البقية أقل مقداراً في عدد تشبعاتها، وكذلك في جذورها الكامنة وتبايناتها المفسرة. ثم لجأ الباحث إلى التدوير بطريقة

الفاريماكس Varimax Rotation لـ 20 مرة، فأدى ذلك إلى انخفاض التشبعات على العامل الأول إلى 6 فقرات فقط، فبينما توزعت بقية الفقرات البالغ عددها 15 فقرة على العوامل الـ 6 الأخرى.

تحليل الفقرات Items Analysis: جرى تحليل فقرات مقياس التوجه الأيديولوجي السياسي بأسلوب **القوة التمييزية** عبر المقايسة بين مجموعتين متطرفتين (بنسبة 27% من المجموعتين: 111 الدنيا، و 111 العليا)، وأسلوب **علاقة الفقرة بالدرجة الكلية للمقياس** باستعمال معامل ارتباط بيرسون، فتبين أن جميع الفقرات ذات قوة تمييزية (باستثناء فقرة واحدة غير مميزة)، ومعاملات ارتباط ذا دلالة إحصائية.

مؤشرات ثبات المقياس: جرى التحقق من الاتساق الداخلي للمقياس الثنائي الأبعاد باستعمال **معامل ألفا كرونباخ** Cronbach's Alpha Coefficient، فكانت قيمته للتوجه التحرري (0.60)، وللتوجه المحافظ (0.64).

مقياس حاجات الأيديولوجيا السياسية

الصدق الظاهري Face Validity: قام الباحث بعرض المقياس المقترح البالغ عدد فقراته 18 فقرة على عشرة خبراء في القياس النفسي، فحصلت الموافقة على جميع فقرات المقياس.

صدق البناء Construct Validity: جرى التحقق من صدق بناء المقياس عبر أسلوب **التحليل العاملي الاستكشافي** بطريقة **المكونات الرئيسة** Principal Components، فتبين عدم وجود عامل واحد تتشبع عليه جميع الفقرات، بل أفرز التحليل 5 عوامل قبل التدوير، يزيد مقدار الجذر الكامن لها عن 1، إذ تشبعت 10 فقرات على العامل الأول من مجموع 18 فقرة، وتوزعت الفقرات الـ 8 البقية على العوامل الأربعة الأخرى. ثم لجأ الباحث إلى التدوير بطريقة **الفاريماكس** Varimax Rotation لـ 6 مرات، مما أدى إلى تراجع عدد التشبعات على العامل الأول إلى 6 فقرات، متساوياً مع العامل الثاني بـ 6 فقرات أيضاً، أما الفقرات الـ 6 البقية فقد توزعت على العوامل الثلاثة الأخرى.

تحليل الفقرات Items Analysis: جرى تحليل فقرات مقياس حاجات الأيديولوجيا السياسية بأسلوب **القوة التمييزية** عبر المقايسة بين مجموعتين متطرفتين (بنسبة 27% من المجموعتين: 111 الدنيا، و 111 العليا)، وأسلوب **علاقة الفقرة بالدرجة الكلية للمقياس**، باستعمال معامل ارتباط بيرسون، فتبين أن جميع الفقرات ذات قوة تمييزية، ومعاملات ارتباط ذا دلالة إحصائية.

مؤشرات ثبات المقياس: جرى التحقق من الاتساق الداخلي للمقاييس الفرعية لحاجات الأيديولوجيا السياسية باستعمال **معامل ألفا كرونباخ** Cronbach's Alpha Coefficient، فكانت قيمته للحاجات الوجودية (0.60)، وللحاجات المعرفية (0.64)، وللحاجات العلائقية (0.72).

مقياس تبرير النظام

الصدق الظاهري Face Validity: قام الباحث بعرض المقياس المقترح البالغ عدد فقراته 40 فقرة على السادة المحكمين، إذ حصلت الموافقة على جميع فقرات المقياس، باستثناء فقرتين اثنتين من مقياس تبرير النظام الاجتماعي، وأربع فقرات من مقياس تبرير النظام الاقتصادي، وثلاث فقرات من مقياس تبرير النظام السياسي.

صدق البناء Construct Validity: تم التحقق من صدق بناء المقياس عبر أسلوب **التحليل العاملي الاستكشافي** بطريقة **المكونات الرئيسة** Principal Components، إذ أظهر التحليل وجود 5 عوامل يزيد مقدار الجذر الكامن لها عن 1، فكانت الحصة الأكبر للعامل الأول الذي تشبعت عليه 31 فقرة من فقرات المقياس البالغ عددها 32 فقرة، باستثناء الفقرة رقم 30 لم تتشبع على هذا العامل. ثم لجأ الباحث إلى التدوير بطريقة **الفاريماكس** Varimax Rotation لـ 10 مرات، مما أدى إلى إنخفاض تشبع العامل الأول إلى 19 فقرة فقط، فبينما لم يزداد عدد التشبعات على العوامل الأربعة الأخرى. لذلك تم الأخذ بفرضية البعد الواحد والاستغناء عن الأبعاد الثلاثة.

تحليل الفقرات Items Analysis: جرى تحليل فقرات مقياس تبرير النظام العام بأسلوب **القوة التمييزية** عبر المقايسة بين مجموعتين متطرفتين (بنسبة 27% من المجموعتين: 111 الدنيا، و 111 العليا)، وأسلوب **علاقة الفقرة بالدرجة الكلية للمقياس**، باستعمال معامل ارتباط بيرسون، فتبين أن جميع الفقرات ذات قوة تمييزية، ومعاملات ارتباط ذا دلالة إحصائية.

مؤشرات لثبات المقياس: جرى التحقق من الاتساق الداخلي لمقياس تبرير النظام العام باستعمال **معامل ألفا كرونباخ** Cronbach's Alpha Coefficient، فبلغت قيمته (0.93).

مقياس الغضب الأخلاقي

الصدق الظاهري Face Validity: قام الباحث بعرض المقياس المقترح البالغ عدد فقراته 25 فقرة على السادة المحكمين، فحصلت الموافقة المُطلقة عليها جميعها.

صدق البناء Construct Validity: استعمل **التحليل العاملي الاستكشافي** بطريقة **المكونات الرئيسة** Principal Components، فتبين عدم وجود عامل واحد تتشبع عليه جميع الفقرات، بل أفرز التحليل 7 عوامل قبل التدوير، يزيد مقدار الجذر الكامن لها عن 1، إذ برز عامل واحد تشبعت عليه 17 فقرة من مجموع 25 فقرة، فبينما توزعت بقية الفقرات على العوامل الـ 6 الأخرى. ثم تم اللجوء إلى التدوير بطريقة **الفاريماكس** Varimax Rotation لـ 8 مرات، فأدى إلى انخفاض عدد التشبعات على العامل الأول إلى 5 فقرات فقط، وتشبعت 4 فقرات على الثاني، و 4 على الثالث، و 4 على الرابع، و 3 على الخامس، و 3 على السادس، و 2 على السابع.

تحليل الفقرات Items Analysis: جرى تحليل فقرات مقياس الغضب الأخلاقي بأسلوب القوة التمييزية عبر المقايسة بين مجموعتين متطرفتين (بنسبة 27% من المجموعتين: 111 الدنيا، و 111 العليا)، وأسلوب **علاقة الفقرة بالدرجة الكلية للمقياس**، باستعمال معامل ارتباط بيرسون، فتبين أن جميع الفقرات ذات قوة تمييزية، ومعاملات ارتباط ذا دلالة إحصائية.

مؤشرات لثبات المقياس: جرى التحقق من الاتساق الداخلي للمقاييس الفرعية للغضب الأخلاقي باستعمال **معامل ألفا كرونباخ** Cronbach's Alpha Coefficient، فكانت قيمته للفردي المؤيد للنظام (0.66)، وللجمعي المؤيد للنظام (0.72)، وللفردي الذي يستهدف النظام (0.68)، وللجمعي الذي يستهدف النظام (0.71).

نتائج البحث

الهدف الأول: قياس الأيديولوجيا السياسية المتعددة الأبعاد، وتقويم دلالتها الإحصائية. (١) **قياس التوجه الأيديولوجي السياسي الثنائي الأبعاد، وتحديد دلالته الإحصائية:** جرى استعمال الاختبار التائي لعينة واحدة، فتبين أن الوسط الحسابي للتوجه المحافظ أقل بدلالة من الوسط الفرضي، بينما الوسط الحسابي للتوجه التحرري أعلى بدلالة من الوسط الفرضي، مما يعني ضعف التوجه المحافظ لدى طلبة الجامعة، مقابل قوة التوجه التحرري. و(٢) **قياس حاجات الأيديولوجيا السياسي المتعددة الأبعاد، وتحديد دلالتها الإحصائية:** جرى استعمال الاختبار التائي لعينة واحدة، فتبين أن الأوساط الحسابية لحاجات الإيديولوجيا السياسية أعلى بدلالة من الأوساط الفرضية، مما يعني أن طلبة الجامعة لديهم حاجات أيديولوجية سياسية وجودية ومعرفية وعلائقية.

الهدف الثاني: قياس تبرير النظام العام، وتحديد دلالته الإحصائية. جرى استعمال الاختبار التائي لعينة واحدة، فتبين أن الوسط الحسابي أقل بدلالة من الوسط الفرضي، وهذا يعني ضعف دافع طلبة الجامعة نحو تبرير النظام العام.

الهدف الثالث: قياس الغضب الأخلاقي المتعدد الأبعاد، وتحديد دلالته الإحصائية. جرى استعمال الاختبار التائي لعينة واحدة، فتبين أن الوسطين الحسابين للغضب الأخلاقي المؤيد للنظام على المستويين الفردي والجمعي أقل بدلالة من الوسطين الفرضيين، فبينما الوسطين الفرضيين للغضب الأخلاقي الذي يستهدف النظام على المستويين الفردي والجمعي أعلى بدلالة من الوسطين الفرضيين، مما يعني ضعف الغضب الأخلاقي المؤيد للنظام على المستويين الفردي والجمعي لدى طلبة الجامعة، مقابل قوة الغضب الأخلاقي الذي يستهدف النظام على المستويين الفردي والجمعي.

الهدف الرابع: قياس العلاقات الارتباطية بين كل متغيرين من المتغيرات الثلاثة الأيديولوجيا السياسية المتعددة الأبعاد، وتبرير النظام العام، والغضب الأخلاقي المتعدد الأبعاد، وتقويم الدلالات الإحصائية لهذه الارتباطات. جرى استعمال معامل ارتباط بيرسون لاستخراج العلاقة بين المقاييس الفرعية للمتغير وبين المقاييس الفرعية للمتغيرين الآخرين، مما أنتج عنه 45 معامل ارتباط، 33 منها دال إحصائياً (20 طردي و 13 عكسي)، و 12 معامل ارتباط غير دال إحصائياً، كما مبين في الجدول (29)، ويمكن تلخيصها عبر ست علاقات فرعية.

أ– العلاقة الارتباطية بين التوجه الأيديولوجي السياسي وحاجات الأيديولوجيا السياسية: يرتبط التوجه الأيديولوجي السياسي التحرري بعلاقة طردية ضعيفة جداً دالة إحصائياً مع كل من الحاجات الوجودية والعلائقية. ويرتبط التوجه الأيديولوجي السياسي المحافظ بعلاقة طردية ضعيفة جداً دالة إحصائياً مع الحاجات الوجودية.

ب– العلاقة الارتباطية بين توجه الأيديولوجيا السياسية وتبرير النظام العام: يرتبط كل من التوجه التحرري والمحافظ بعلاقة طردية متوسطة دالة إحصائياً مع تبرير النظام العام.

ج- **العلاقة الارتباطية بين حاجات الأيديولوجيا السياسية وتبرير النظام العام**: ترتبط كل من حاجات الأيديولوجيا السياسية الوجودية والمعرفية والعلائقية بعلاقة طردية متوسطة دالة إحصائياً مع تبرير النظام العام.

د- **العلاقة الارتباطية بين توجه الأيديولوجيا السياسية والغضب الأخلاقي**: يرتبط التوجه الأيديولوجي السياسي التحرري بعلاقة طردية ضعيفة دالة إحصائياً مع الغضب الأخلاقي الجمعي الذي يستهدف النظام، وبعلاقة عكسية ضعيفة جداً دالة إحصائياً مع الغضب الأخلاقي الجمعي المؤيد للنظام. ويرتبط التوجه الأيديولوجي السياسي المحافظ بعلاقة طردية ضعيفة دالة إحصائياً مع الغضب الأخلاقي الجمعي المؤيد للنظام، وبعلاقة عكسية ضعيفة دالة إحصائياً مع الغضب الأخلاقي الفردي الذي يستهدف النظام، وبعلاقة عكسية ضعيفة جداً دالة إحصائياً مع الغضب الأخلاقي الجمعي الذي يستهدف النظام.

ذ- **العلاقة الارتباطية بين حاجات الأيديولوجيا السياسية والغضب الأخلاقي**: ترتبط الحاجات الوجودية بعلاقة طردية ضعيفة جداً دالة إحصائياً مع الغضب الأخلاقي الفردي الذي يستهدف النظام، وبعلاقة عكسية ضعيفة جداً دالة إحصائياً مع الغضب الأخلاقي الفردي المؤيد للنظام. وترتبط الحاجات المعرفية بعلاقة طردية ضعيفة جداً دالة إحصائياً مع الغضب الأخلاقي الفردي الذي يستهدف النظام، وبعلاقة عكسية ضعيفة دالة إحصائياً مع الغضب الأخلاقي الفردي المؤيد للنظام، وبعلاقة عكسية ضعيفة جداً دالة إحصائياً مع الغضب الأخلاقي الجمعي المؤيد للنظام. وترتبط الحاجات العلائقية بعلاقة طردية ضعيفة جداً دالة إحصائياً مع الغضب الأخلاقي الفردي الذي يستهدف النظام، وبعلاقة عكسية ضعيفة دالة إحصائياً مع الغضب الأخلاقي الفردي المؤيد للنظام، وبعلاقة عكسية ضعيفة جداً دالة إحصائياً مع الغضب الأخلاقي الجمعي المؤيد للنظام.

ز- **العلاقة الارتباطية بين تبرير النظام العام والغضب الأخلاقي**: يرتبط تبرير النظام العام بعلاقة طردية ضعيفة جداً دالة إحصائياً مع الغضب الأخلاقي الجمعي الذي يستهدف النظام، وبعلاقة عكسية ضعيفة دالة إحصائياً مع الغضب الأخلاقي الفردي المؤيد للنظام.

الهدف الخامس: قياس العلاقات الارتباطية بين الأيديولوجيا السياسية المتعددة الأبعاد وكل المتغيرات الديمغرافية، إلى جانب قياس نفس علاقة المتغيرات الديمغرافية مع كل من تبرير النظام العام والغضب الأخلاقي المتعدد الأبعاد، وتقويم الدلالات الإحصائية لهذه الارتباطات. جرى استعمال معامل ارتباط بيرسون لاستخراج العلاقة بين كل من المقاييس الفرعية للمتغيرات النفسية الثلاثة البالغ عددها 10 متغيرات، والمتغيرات الديمغرافية البالغ عددها 12 متغير، مما أنتج عنه 120 معامل ارتباط، 45 منها دال إحصائياً (44 عكسي و 1 طردي)، و 75 معامل ارتباط غير دال إحصائياً، ويمكن تلخيصها عبر 12 علاقة فرعية.

- **الاختصاص**: يرتبط بعلاقة عكسية ضعيفة جداً دالة إحصائياً مع كل من التوجه الأيديولوجي السياسي التحرري والمحافظ والحاجات المعرفية، وبعلاقة عكسية ضعيفة دالة إحصائياً مع كل من الحاجات الوجودية والعلائقية وتبرير النظام العام.

– **المرحلة الدراسية**: ترتبط بعلاقة عكسية ضعيفة دالة إحصائياً مع الحاجات الوجودية، وبعلاقة عكسية ضعيفة جداً دالة إحصائياً مع كل من الحاجات المعرفية والعلائقية وتبرير النظام العام والغضب الأخلاقي الفردي الذي يستهدف النظام.

– **النوع الاجتماعي**: يرتبط بعلاقة عكسية ضعيفة جداً دالة إحصائياً مع كل من التوجه الأيديولوجي السياسي المحافظ وتبرير النظام العام.

– **طبيعة سكن الأسرة**: تنعدم علاقته بجميع المقاييس الفرعية لمتغيرات البحث.

– **التحصيل الدراسي للأب**: يرتبط بعلاقة عكسية ضعيفة جداً دالة إحصائياً مع كل من التوجه الأيديولوجي التحرري والحاجات المعرفية والعلائقية، وبعلاقة عكسية ضعيفة دالة إحصائياً مع كل من التوجه الأيديولوجي المحافظ والحاجات الوجودية وتبرير النظام العام.

– **التحصيل الدراسي للأم**: يرتبط بعلاقة عكسية ضعيفة جداً دالة إحصائياً مع كل من التوجه الأيديولوجي السياسي التحرري والحاجات العلائقية، وبعلاقة عكسية ضعيفة دالة إحصائياً مع كل من التوجه الأيديولوجي السياسي المحافظ والحاجات الوجودية وتبرير النظام العام.

– **مقدار الدخل المعيشي الشهري للأسرة**: يرتبط بعلاقة عكسية ضعيفة جداً دالة إحصائياً مع كل من التوجه الأيديولوجي السياسي التحرري والحاجات العلائقية وتبرير النظام العام، وبعلاقة عكسية ضعيفة دالة إحصائياً مع الحاجات الوجودية.

– **النشاط في منظمة مجتمع مدني**: يرتبط بعلاقة عكسية ضعيفة دالة إحصائياً مع التوجه الأيديولوجي السياسي المحافظ، وبعلاقة طردية ضعيفة جداً دالة إحصائياً مع الغضب الأخلاقي الفردي المؤيد للنظام.

– **انتماء الطالب إلى حزب سياسي**: يرتبط بعلاقة عكسية ضعيفة دالة إحصائياً مع كل من التوجه الأيديولوجي السياسي المحافظ وتبرير النظام العام.

– **المشاركة في انتخابات 2018**: ترتبط بعلاقة عكسية ضعيفة دالة إحصائياً مع الحاجات المعرفية وتبرير النظام العام.

– **نوعية الدولة المفضلة**: ترتبط بعلاقة عكسية ضعيفة جداً دالة إحصائياً مع كل من التوجه الأيديولوجي السياسي التحرري والمحافظ والحاجات الوجودية والمعرفية والعلائقية، وترتبط بعلاقة عكسية ضعيفة دالة إحصائياً مع تبرير النظام العام.

– **مستوى التدين**: يرتبط بعلاقة عكسية ضعيفة دالة إحصائياً مع التوجه الأيديولوجي السياسي التحرري، ويرتبط بعلاقة عكسية ضعيفة جداً دالة إحصائياً مع كل من التوجه الأيديولوجي السياسي المحافظ والحاجات الوجودية والعلائقية وتبرير النظام العام.

الهدف السادس: قياس مدى قدرة الأيديولوجيا السياسية المتعددة الأبعاد، مجتمعة ومنفردة، على التنبؤ في تبرير النظام العام، وتقويم الدلالة الإحصائية لهذه التنبؤات. جرى استعمال الانحدار المتعدد، فتبين أن اجتماع مقاييس الأيديولوجيا السياسية يؤدي إلى التنبؤ في تبرير النظام العام، بمعامل انحدار متعدد دال إحصائياً تبلغ قيمته 0.76. ولقياس مدى قدرة مقاييس الأيديولوجيا

السياسية منفردة على التنبؤ في تبرير النظام العام، جرى استعمال الانحدار الجزئي، فتبين أن مقاييس الأيديولوجيا السياسية عندما تكون تحت التأثير المنفرد قادرة على التنبؤ طردياً في تبرير النظام العام.

الهدف السابع: قياس مدى قدرة الأيديولوجيا السياسية المتعددة الأبعاد، وتبرير النظام العام، والمتغيرات الديمغرافية، مجتمعة ومنفردة، على التنبؤ في الغضب الأخلاقي، وتقويم الدلالة الإحصائية لهذه التنبؤات. جرى استعمال الانحدار المتعدد، فتبين أن اجتماع مقاييس الأيديولوجيا السياسية وتبرير النظام العام مع المتغيرات الديمغرافية يؤدي إلى التنبؤ في الغضب الأخلاقي المؤيد والمستهدف للنظام بمستويهما الفردي والجمعي. ولقياس مدى قدرة مقاييس الأيديولوجيا السياسية المتعددة الأبعاد وتبرير النظام العام مع المتغيرات الديمغرافية منفردة على التنبؤ في الغضب الأخلاقي، جرى استعمال الانحدار الجزئي، وقد تبين الآتي:

– يتنبأ كل من التوجه الأيديولوجي السياسي المحافظ والنوع الاجتماعي طردياً وحاجات الأيديولوجيا السياسية العلائقية عكسياً في **الغضب الأخلاقي الفردي المؤيد للنظام**. فبينما لم تتنبأ المتغيرات البقية فيه.

– يتنبأ كل من التوجه الأيديولوجي السياسي التحرري والانتماء إلى منظمة مجتمع مدني والانتماء إلى حزب سياسي طردياً، وحاجات الأيديولوجيا السياسية العلائقية عكسياً في **الغضب الأخلاقي الجمعي المؤيد للنظام**. فبينما لم تتنبأ المتغيرات البقية فيه.

– تتنبأ كل من حاجات الأيديولوجيا السياسية المعرفية والعلائقية طردياً، والتوجه الأيديولوجي التحرري وتبرير النظام العام والمرحلة الدراسية والانتماء إلى حزب سياسي ومستوى التدين عكسياً في **الغضب الأخلاقي الفردي الذي يستهدف النظام**. فبينما لم تتنبأ المتغيرات البقية فيه.

– يتنبأ كل من التوجه الأيديولوجي السياسي التحرري وتبرير النظام العام ومستوى التدين عكسياً في **الغضب الأخلاقي الجمعي الذي يستهدف النظام**. فبينما لم تتنبأ المتغيرات البقية فيه.

المصادر

Blasit, G. & Jost, J. T. (2006). System Justification Theory and Research: Implications for Law, Legal Advocacy, and Social Justice. California Law Review, 94(4), 1119–1168.

Bobo, L. & Licari, F. (1989). Education and Political to Lerance: Testing the Effects of Cognitive Sophistication and Target Group Affect. Public Opinion Quarterly, 53, 285–308.

Bonanno, G.A., & Jost, J.T. (2006). Conservative Shift Among High-Exposure Survivors of the September 11th Terrorist Attacks. Basic and Applied Social Psychology, 28(4), 311–323.

Carney, D. R. & Jost, J. T. & Gosling, S. D. & Potter, J. (2008). The Secret Lives of Liberals and Conservatives: Personality Profiles, Interaction Styles, and the Things They Leave Behind. International Society of Political Psychology, 29(6), 807–840.

Cheryl, J. & Wakslak, C. J. & Jost, J. T. & Tyler, T. R. & Chen, S. E. (2007). Moral Outrage Mediates the Dampening Effect of System Justification on Support for Redistributive Social Policies. Psychological Science 18(3), 267–274.

Echebarria, A. & Fernández, E. (2006). Effects of Terrorism on Attitudes and Ideological Orientation. European Journal of Social Psychology. 36, 259–265.

Farmer, A. (2014). Political Ideology and Consumers Preferences. Theses and Dissertations-Marketing and Supply Chain, pp. 1–77.

Heywood, A. (2007). An Introduction: Political Ideologies, Fourth Edition. New York: Palgrave Macmillan.

Johnson, I. J. & Fujita, K. (2012). Change We Can Believe In: Using Perceptions of Changeability to Promote System-change Motives Over System Justification Motives in Information Search. Psychological Science, 23(2), 133–140.

Jost. J, T, & Amodio. D, M, (2012). Political Ideology as Motivated Social Cognition: Behavioral and Neuroscientific Evidence. Motiv Emot, 36, 55–64.

Jost, J. T. & Banaji, M. R. & Nosek, B. A. (2004). A Decade of System Justification Theory: Accumulated Evidence of Conscious and Unconscious Bolstering of the Status Quo. Political Psychology, 25(6), 881–919.

Jost, T. J. & Cheryl, J. & Wakslak, C. J. & Tyler, T. R. (2008). System Justification Theory and the Alleviation of Emotional Distress: Palliative Effects of Ideology in an Arbitrary Social Hierarchy and in Society. Advances in Group Processes, 25, 181–211.

Jost, J. T.& Federico, C. M. & Napier, J. L. (2013). Political Ideologies and their Social Psychological Functions. Oxford Handbooks Online. pp. 232–250.

Jost, J. T. & Gaucher, D. & Stern, C. (2015). The World isn't Fair: A System Justification Perspective on Social Stratification and Inequality. In JF. Dovidio, & JA. Simpson (Eds.), APA Handbook of Personality and Social Psychology (2, 317–340). Washington, DC: APA.

Jost, J. T. & Glaser, J. & Kruglanski, A. W. & Sulloway, F. J (2003). Political Conservatism as Motivated Social Cognition. Psychological Bulletin, 129(3), 339–375.

Jost, J. T. & Hunyady, O. (2002). The Psychology of System Justification and the Palliative Function of Ideology. European Review of Social Psychology 13(1), 111–153.

Jost, J. T. & Langer, M. & Badaan, V. & Azevedo, F. & Etchezahar, E. & Ungaretti, J. & Hennes, E. P. (2017). Ideology and the Limits of Self-interest: System Justification Motivation and

Conservative Advantages in Mass Politics. American Psychological Association, 3(3), 1–26.

Jost, J. T. & Liviatan, I. & Van-der Toorn, J. & Ledgerwood, A. & Mandisodza, A. & Nosek, B. A. (2011). System Justification: How do we know it's Motivated. In The Psychology of Justice and Legitimacy, pp. 1–25.

Jost, J. T. & Nosek, B. A. & Gosling, S. D. (2008). Ideology: Its Resurgence in Social, Personality, and Political Psychology. Association for Psychological Science, 3(2), 126–136.

Jost, J. T. & Pelham B. W. & Sheldon, O. & Sullivan, B. I. N. (2003). Social Inequality and the Reduction of Ideological Dissonance on Behalf of the System: Evidence of Enhanced System Justification Among the Disadvantaged. European Journal of Social Psychology, 33, 13–36.

Jost, J.T. & Sidanius, J. (2004). Political Psychology: An Introduction. In J.T. Jost & J. Sidanius (Eds.), Political Psychology: Key readings (pp. 1–17). New York: Psychology Press/ Taylor & Francis.

Knight, K. (2006). Transformations of the Concept of Ideology in the Twentieth Century. American Political Science Review, 100(04), 619–626.

Lewis, M. & Haviland-Jones, J. M. & Barrett, L. F. (2008), Handbook of Emotions. New York: Guilford.

Martorana, P. V. & Adam D. Galinsky, A. D. & Rao, H. (2005). From System Justification to System Condemnation: Antecedents of Attempts to Change Power Hierarchies. Research on Managing in Teams and Groups, 7, 283–313.

Proudfoot, D. & Kay, A. C. (2014). System Justification in Organizational Contexts: How a Motivated Preference for the Status Quo Can Affect Organizational Attitudes and Behaviors. Research in Organizational Behavior, 34, 173–187.

Savani, K. & Rattan, A. (2012). A Choice Mind-set Increases the Acceptance and Maintenance of Wealth Inequality. Psychological Science, 23(7) 796–804.

Solak, N. & Jost, J. T. & Sumer. N, & Clore. G, (2012). Rage Against the Machine: The Case for System-Level Emotions. Social and Personality Psychology Compass, pp. 674–690.

Ullrich, J, & Cohrs, J.C. (2007). Experimental Evidence for the Effects of Terrorism Salience on System Justification. Social Justice Research, 20, 117–139.

Vargas-salfate, S. & Paez, D. & Khan, S. S. & Liu, J. H & Gil de Zuniga, H. (2018). System Justification Enhances Well-being: A longitudinal Analysis of the Palliative Function of System Justification in 18 Countries. The British Psychological Society, 57(3), 567–590.

الشرعية السياسية والحرمان النسبي والوعي الناقد في العراق[٢٢]

مازن حاتم[٢٣]

العلاقة بين السلطات والشعوب مرَّت بتحولات كبيرة على مر التاريخ، ففي كل مرحلة تاريخية تكون العلاقة قائمة على عقد اجتماعي ضمني، ولكن هذا التعاقد لم يستقر، مما خلَّف صراعات دامية، ولكي تضمن السلطات الاستقرار لابد من اعتراف الشعوب بالشرعية في الحكم، وتآكل الشرعيَّة قد يرجع إلى الفارِق بين ما يحصل عليه المواطنون من حقوق وما يحصل عليه أصحاب السلطة، مما يقود إلى الشعور بالخيبة والحرمان، وتحليل التفاوتات الفئوية أو الإثنية أو الجنسانية الظالمة في الفرص التعليمية والمهنية والحياتية العامة بطريقة ناقدة يولد نشاطاً محفزاً للحركة الاجتماعية التغييرية. ولذلك جاءت الدراسة الحالية لمعرفة طبيعة العلاقات التفاعلية المتبادلة المحتملة بين هذه المفاهيم، ومحاولة الإجابة عن السؤال الرئيس: **هل يمكن لتفاعل ظاهرتي الحرمان النسبي بأبعاده المتعددة، والوعي الناقد ببعديه، أن يتنبأ بشرعية السلطات السياسية المُدرَكة؟**

مشكلة الدراسة

عندما تتشكل سلطة جديدة في المجتمع، فإن العامل الرئيس الذي يسوغ نجاحها؛ هو: الدرجة التي يمكن من خلالها تثبيت شرعيتها بين مواطنيها(Levi, et at, 2009, p. 355). وأي سلطةٍ سياسية تريد أن تبدو شرعية - حتى أقسى الديكتاتوريات - تحتاج في الأقل إلى شريحةٍ من المواطنين للاعتراف بسلطتها، والاعتقاد بحقها في الحكم، وملاءمة قراراتها مع المزاج الشعبي العام(Mazepus, 2015, p. 2)، فالسلطات تظلّ بحاجةٍ ماسة إلى الشرعية؛ لأن غيابها له تأثير عميق في الطريقة التي تتصرف بها الدول تجاه المواطنين، فالدول التي تفتقر للشرعية؛ ستضطر إلى تكريس المزيد من الموارد من أجل أن تحافظ على حكمها؛ ممَّا سيؤدي ذلك حتمًا إلى تلاشي الحكم الفعّال الذي يرشد سلطاتها. ثمّ إن غياب الشرعية يقلل من الدعم الضروري لاستمرارها، ويجعلها عرضةً للإطاحة أو الانهيار(Gilley, 2006, p.499). وأن من أهم أسباب مقاومة هذا الانهيار؛ هو اعتقاد المواطنين بشرعية السلطة الحاكمة؛ لأنه يوفر البديل الأساس لدعم النظام العام، عندما لا تستطيع المؤسسات الأمنية فرضه في الأوقات الصعبة والحرجة (Tyler, 2006, p. 377).

---

[٢٢] البحث الحالي مُستلٌّ من أطروحة دكتوراه، بالعنوان ذاته، للباحِث، في كليَّة الآداب، جامعة بغداد، (٢٠٢٠).

[٢٣] مازن حاتم، دكتوراه في علم النفس الاجتماعي، وباحث اجتماعي في وزارة العدل، له إسهامات بحثيَّة في موضوعات متنوعة، واهتمامات فكريَّة في الفلسفة والمنطق والاجتماع والدين.

فعندما تتآكل الشرعية ستؤدي إلى تقويض الاحترام والثقة المطلوبة لبقاء تراتبية النظام واستقراره؛ ممّا يخلق انشقاقاتٍ تسرّع من عملية انهيار السلطات. وبشكلٍ عام، أصبح مفهوم الشرعية جزءًا رئيسًا من الخطاب السياسي الحديث؛ ففي عصرنا الحالي أن الدول التي تفتقد للشرعية غالبًا ما تكون دولًا غير مستقرة؛ إذ عادةً ما نجد أنظمتها في تبدلٍ مستمر، نظام يخلف نظام، والكل فاقد للشرعية، وهكذا دواليك حتى يتحول الأمر إلى "أزمة شرعية" مستمرة (Gilley, 2006, p.499). ويتجلى تآكل الشرعية في أخص صوره بتقلص الدعم المجتمعي العام، المترافق مع عدم الاعتقاد بأحقية النظام أو السلطة، الذي غالبًا ما يكون سببه؛ هو: الفارق بين عدم حصول المواطنين على رغباتهم وتطلعاتهم والامتيازات التي يحصل عليها أصحاب السلطة؛ ممّا يؤدي إلى وجود فجوةٍ كبيرة بين القيم الاجتماعية التي يحملها الأفراد وآلية عمل النظام أو حالته الفعلية، أو سلوك السلطة وطريقة عملها من جهة، والقيم التي ينبغي أن تجسدها تلك السلطة من جهةٍ أخرى (ناصوري، ٢٠٠٨، ص٣٧٢). فإن خيبة المواطنين في الحصول على الحد الأدنى من رغباتهم، والتفاوت الذي يشعرون به إزاء أصحاب السلطة؛ يُعد من أهم الأسباب المنتجة لإشكالية / أزمة الشرعية، وما يترتب عليها من نتائج سلبية تعود على النظام وأفراد المجتمع معًا(Mazepus, 2015, p. 8).

كذلك؛ إذا تعاملت مع توزيع السلع والخدمات؛ بطريقةٍ تخدم المصلحة المجتمعية العامة - وليس على أساس المصالح الفردية - ستجعل المواطنين لا يعانون من شعورٍ كبير بالحرمان النسبي Relative Deprivation وإنْ حصلت بعض التفاوتات بينهم، وستكون موضع تقديرٍ كبير عندهم، وستتمتع بدرجةٍ أعلى من الشرعية. فشعور الأفراد بالعدالة يرتبط بطبيعة تصوراتهم عن أوضاعهم مقايسةً بأوضاع الآخرين، وإدراكهم لهذا الوضع النسبي يؤثر في أحكامهم المعيارية اتجاه تقييم السلطات. فرِضا الأفراد عن السلطات يعتمد بشكلٍ كبير على مخرجاتها العادلة؛ ممّا يجعلهم أكثر استعدادًا لمنح القيادة والامتثال لها. من جهةٍ أخرى، عندما يكون التركيز الرئيس في تقييم السلطات قائمًا على المكاسب الشخصية للأفراد، أو يمكن فهمه على أنه عدالة توزيع الثروة بشكلٍ رغبوي بين الناس؛ عندئذٍ يكون الدافع في الامتثال للسلطات غير فعّالٍ، ويؤثر في نقصان أو تآكل الشرعية (Mazepus, 2015, p. 7,8).

كما أن مشاعر السخط والغضب هذه، ترتبط ارتباطًا وثيقًا بتصورات الأفراد عن شرعية البنية الاجتماعية كلها؛ لأن الشعور بالسخط الناتج عن حالة الفرد المُدركة إزاء الآخرين، يدل على شعورٍ بالاستحقاق، وإذا أدرك الفرد المحروم أو جماعته المحرومة باستحقاق المزيد؛ فهذا يعني بشكلٍ مباشر أن الوضع الحالي غير عادلٍ أو غير شرعي. ومن ثمّ؛ فإن الشعور بعدم الشرعية الناجم عن التقييم، الذي يفيد بأن جماعة الفرد تستحق مكانةً أعلى و معاملةً أفضل؛ يُعد خطوةً أساسية في طريق العمل الجماعي الذي يستهدف التغيير؛ لأن هذا الشعور يوفر الدافع والمبرر، لاتخاذ إجراءاتٍ تصل أحيانًا إلى أنها قد تكون مضرةً اجتماعيًا، ويُحتمل أن تكون مُكلفةً أو حتى خطيرة (Wright & Tropp, 2002, p. 220).

فهذا التفاوت غير العادل الذي يشعر به الفرد؛ يؤدي به إلى تفضيل العمل السياسي غير التقليدي، كالاحتجاجات والتمرد والعنف؛ لأن الوعي الذي يبديه الناس حيال بيئتهم السياسية والاجتماعية،

تجعلهم يمتلكون وعيًا ناقدًا Critical Consciousness يختارون من خلاله، المشاركة في تلك الأنشطة غير التقليدية، أكثر من الأشكال التقليدية للسلوك السياسي. وقد يرجع ذلك؛ إلى أن تحليل الاختلافات الفئوية أو الإثنية أو الجنسانية في الفرص التعليمية والمهنية والحياتية العامة بطريقةٍ ناقدة؛ قد يولد نشاطًا محفزًا للحركة الاجتماعية لتغيير أوجه عدم المساواة هذه؛ ذلك أن تحليل الظروف الاجتماعية غير العادلة، واتخاذ إجراءاتٍ لتغيير أوجه الظلم المُدرَكة، يوفر للأفراد القدرة على كسر القيود البنيوية التي تكبلهم؛ لأن عملية النقد تولد مشاعر النشاط والفاعلية، التي تؤدي بدورها إلى العمل الناقد Critical Action من خلال المشاركة في الأنشطة الفردية أو الجمعية لإنتاج التغيير الاجتماعي. فالاحتجاج أو الإجراءات الجمعية المتخذة للفت الانتباه إلى قضيةٍ ما، أو الاحتجاج على الظلم المُدرك، كلها تمثل شكلًا من أشكال العمل الناقد (Diemer & Rapa, 2015, p. 1,2).

من جانبٍ آخر، وعلى صعيد البحث العلمي، فإن ظاهرات الدراسة الحالية لا تخلو من إشكالية؛ فظاهرة الشرعية السياسية مثلًا؛ يعتريها الكثير من التعقيد وعدم التحديد الذي يقتضي دراستها علميًا؛ إذ إنها من جهة، مكتنزة الدلالة فلا تعرف معانيها إلا من خلال السياقات والموضوعات والاختصاصات العلمية التي تتناولها. ومن جهةٍ أخرى، وعلى الرغم من التأثير الكبير الذي تنتجه اجتماعيًا وسياسيًا، والاهتمام - الحديث نسبيًا - المتزايد الذي أبداه علم النفس فيها، إلا أنها لحد الآن لم تحدّد الأسباب الكامنة وراءها بشكلٍ قطعي، ولا المعايير التي تعتمد عليها بين الشعوب المختلفة.

وهذا قد يعود إلى الاستعمالات المختلفة لمصطلحها (الشرعية)؛ المؤدي إلى اختلاف المعنى والدلالة؛ إذ يمكن أن تستعمل على أنها مصدر السلطة، أو الحق في التدخل العسكري، أو الاعتراف بسيادة الدول، أو فاعلية المنظمات الدولية، أو القبول بالإجراءات، أو الثقة في الحكومات، أو صحة قرارات المؤسسات، أو الخصائص التي تجعل من شخصٍ ما مناسبًا لدورٍ سياسي معين، وغيرها الكثير. وهذه الاستعمالات المختلفة تجعلنا أمام تشعباتٍ كثيرة؛ إذ إنها ستتعدد من حيث الموضوعات؛ فيمكن أن تتضمن (السياسات، والقوانين، والإجراءات، والمؤسسات)، كما يمكن أن تتعدد الجهات الفاعلة التي تمنح الشرعية لهذه الموضوعات، مثل؛ (المواطنين، والأمم المتحدة، والمحاكم)، وأيضًا يمكن أن تتنوع وظائفها؛ إذ يمكن أن تؤدي دور (القدرة على تنفيذ الإجراءات، والاعتراف بالقرارات)، وحتى المعايير التي تعتمد عليها أيضًا ستكون مختلفة، مثل؛ (الرفاه الاقتصادي، والفاعلية، والجدارة بالثقة، وبعض الخصائص الشخصية الأخرى) (Mazepus, 2016, p. 2).

كما لا تخلو ظاهرة الحرمان النسبي هي الأخرى من التعقيد، إذ ميزت الدراسات بين أربعة أنماط لهذه الظاهرة، مفترضةً أنها تتألف من مكونين؛ أحدهما "معرفي" Cognitive (أي إدراك الحرمان) والآخر "انفعالي" Affective (أي الشعور بالاستياء)، كما أنها تحدث على مستويين؛ أحدهما "فردي" Egoistic (أي ناجم عن مقايسة الفرد لوضعه بأوضاع الآخرين)، والآخر "جمعي" Fraternal (أي ناجم عن مقايسة أوضاع جماعته بأوضاع الجماعات الأخرى)، وأيّد بعض الباحثين الاستقلالية النسبية التي تتمتع بها هذه الأنماط الأربعة عن بعضها، فيما افترض آخرون أن هذه الأنماط متداخلة ومرتبطة ببعضها إيجابيًا بالضرورة (نظمي، ٢٠١٠، ص٣٧). وكذلك الحال مع ظاهرة الوعي الناقد؛ إذ إن الدينامية المستمرة

والعلاقة الجدلية بين أبعادها تجعل من الصعوبة بمكان تصورها وقياسها، فضلًا عن عدم اهتمام الميدان العلمي التجريبي بها إلا مؤخراً؛ ممّا أدى إلى عدم التراكم العلمي المفضي إلى وضوحها واستقرار أبعادها (Diemer, et at, 2015, p. 809).

أهمية الدراسة

على الرغم من الدعوات العملية المُلحة - على مر السنين - للاهتمام بمفهوم الشرعية الذي تقتضيه قوته التفسيرية، إلا أنه لم يأخذ دورًا محوريًا في التفكير المنهجي في الأوساط النفسية الاجتماعية، وهذا الإغفال مثير للاستغراب كثيرًا، بالنظر للتطبيقات الواسعة لمفهوم الشرعية؛ إذ إنه يتداخل مع كلّ أبعاد الحياة الاجتماعية تقريبًا، وكذلك يؤدي دورًا أيديولوجيًا واضحًا من خلال إضفاء الشرعية على المعتقدات التي تحفظ بقاء السلطات، بما فيها من تبرير إدامة عدم المساواة والظلم. في حين نجد أن مفهوم الشرعية كان مفهومًا محوريًا في تخصصاتٍ أخرى، مثل؛ علم الاجتماع وعلم السياسة لعقودٍ من الزمن، كما كان محوريًا في الفلسفة الاجتماعية والسياسية لعدة قرون، بينما لم يحتل هذا المركز من الصدارة البحثية لدى علماء النفس حتى وقت قريب (Jost & Major, 2001, p. 6). وأصبح هناك اهتمامٌ بقضايا الشرعية في علم النفس الاجتماعي في الآونة الأخيرة، على الرغم من أن بعض مسارات البحوث التي أُنجزت تعكس بشكلٍ أو آخر نتائج البحوث السابقة، التي كانت تركز على شرعية السلطات في الحالات الفردية أو الصغيرة، إلا أنه في الوقت الراهن صار هناك اهتمام بمفهوم الشرعية بوصفه عاملًا مهمًا في المنظمات الكبيرة والمجتمعات (Tyler, 2006, p. 379) لأنها تُعد من المفاتيح المهمة في عالم السياسة، ومن ثمّ؛ فهي تستحق مكانةً مركزية في أي نظريةٍ تستعين بها ظاهرات علم النفس السياسي (Jost & Major, 2001, p. 4).

والقضية المركزية في أهمية الشرعية، تعود لكيفية إنشاء الشرعية والحفاظ عليها؛ لأنه عادةً ما تضطر السلطات لاتخاذ قراراتٍ في مواقفٍ صعبة لا تسمح لكلّ مواطنٍ في الدولة أن يحصل على كلّ ما يريده أو يشعر أنه يستحقه. ومن ثم؛ فإن مخرجات السلطات في الغالب ستعطي صورةً سلبية وغير مرغوبٍ فيها على مستوى مصلحة المواطنين الشخصية، وهذا ما يُتوقع أن يؤدي - في ظل تلك الظروف - إلى انخفاض الشرعية. لذا؛ تشير الدراسات إلى أن شرعية مجموعة واسعة من السلطات الاجتماعية والقانونية والسياسية والدينية والإدارية قد انخفضت في العقود الأخيرة؛ الأمر الذي أدى إلى الاستقطاب المتزايد في الولاءات للفئات الفرعية العرقية والدينية في المجتمعات، كما زاد من حدة الصراع الاجتماعي في جميع دول العالم. وفي ظل تلك الظروف؛ لن تكون سلطات المستقبل قادرةً على تحقيق شرعيتها عن طريق المسارات القانونية فقط، وإنما ستكون مضطرةً إلى توجيه اهتمامٍ أكبر في تطوير شرعيتها والحفاظ عليها، وسيكون من الأمور الأساسية والمهمة في جهودها تلك، هو فهم الديناميات النفسية المولدة والمديمة لشرعيتها (Tyler, 1997, p. 335).

ونظراً لأن الدولة هي السياق الذي تحدث فيه السياسة الاجتماعية لإعادة توزيع الثروة؛ فإنها توفر تلقائيًا الإطار الذي يتم من خلاله قياس وتقييم الظروف المعيشية النسبية للأفراد، وتقييم الاستجابات السياسية المناسبة لها، وهذا بدوره؛ يعكس الدور الأساس لأفراد المجتمع بوصفهم "المجتمع المتخيل"

Imagined Community الذي تنبثق فيه الدوافع المشتركة لرفاهية الدولة واكتساب الشرعية (Fahey, 2010, p. 10). كما أن إدراك الأفراد للعدالة يتشكّل من خلال أحكامهم حول النتائج التي يتلقونها مقايسةً بالآخرين، أو التي تتلقاها جماعاتهم التي ينتمون إليها مقايسةً بالجماعات الأخرى، سواءً أ كان ذلك على مستوى توزيع الثروات أو مستوى الإجراءات التي تقنن تنظيم المجتمع؛ لأن الناس لا تشعر بالسخط من عدم التوزيع العادل للثروة فحسب، وإنما تستاء أيضًا من الإجراءات غير العادلة التي تضبط عملية صنع القرارات التي تخص حياتهم؛ فالناس يشعرون بالحرمان عندما لا تُتخذ القرارات باتباع الإجراءات التي يعدونها عادلة و / أو عندما يعاملون بطرائقٍ يعدونها غير عادلة (Tyler & Lind, 2002, p. 48)، وأن مشاعرهم وسلوكياتهم تلك، ليست مجرد انعكاس لموقفهم الموضوعي، وإنما تفسيرات وتجارب يحكمون عليها وفقًا لمعاييرهم الداخلية، وبما أن الأفراد يمتلكون اختيار المعايير التي يقومون بإجراء المقايسات على أساسها؛ فإن مشاعر الرِضا والسخط تتأثر بشدةٍ بالبدائل التي ينبغي أن يقايسوا وضعهم الموضوعي عليها؛ إذ قد يُنظر إلى موقفٍ معين على أنه يسبب السخط إذا قايس الأفراد وضعهم بالآخرين، بينما إذا قايسوا وضعهم الحالي بوضعهم السابق؛ فقد تبدو الحالة نفسها مرضيةً أو حتى مبهجة. ومن ثمّ؛ فإن التفسير الفردي الذاتي للتجارب الشخصية؛ يُعد أمرًا أساسيًا في التأثيرات الشخصية والاجتماعية لتلك التجارب (Tyler & Lind, 2002, p. 44).

فالحرمان النسبي له علاقةً وطيدة بتحفيز السلوك السياسي لدى الفرد والجماعات معًا، كما يمكن أن يكون آليةً سببية لإنتاج السلوك السياسي؛ فقد استعمل هذا المفهوم لمعرفة الأسباب التي تقع خلف الربيع العربي، وأيديولوجيته، ومطالب المجتمع المدني، وكيف يؤدي الحرمان الاجتماعي والاقتصادي (البطالة، والتعليم، والفقر) وعدم الكفاية السياسية، إلى تلك الاضطرابات الجمعية الكبيرة (Farooq, et at, 2017, p. 126). وهذا الأمر يدفع الأفراد لينخرطوا بمختلف الأعمال التي تؤدي إلى تغيير أوضاعهم، والتقليل من التفاوتات الحاصلة، حتى لو كانت تلك التفاوتات متحققة على المستوى الإدراكي فقط؛ سواءً أ كانت سياقات هذه التفاوتات عرقية أو أثنية أو جنسانية أو اجتماعية. كما أن العقبات الموضوعة أمام أي حراكٍ اجتماعي تغييري؛ من شأنها أن تولد وعيًا لدى الأفراد المهمشين والذين يشعرون بالحرمان (Rapa, et at, 2018, p. 127). إذ يتميز هذا النوع من الوعي بقدرته على ربط الجانب الذاتي للفرد ببيئته الاجتماعية والسياسية؛ بحيث لا يؤدي إلى تفهم بنى وخطابات التهميش والحرمان فحسب، وإنما يؤدي إلى العمل الواعي وتغيير علاقات الهيمنة أيضًا، كما يتضمن القدرة على استيعاب التناقضات والصراعات التي تحدث نتيجة لذلك، فضلًا عن قدرته على تشكّيل هوياتٍ جمعية داعمة لمثل هكذا تفكير. بشكلٍ عام؛ أن هذا الوعي يمتلك القدرة على دفع الأفراد للمشاركة في جهود التغيير الاجتماعي المطلوب (Wallin-Ruschman, 2014, p. i).

كل ذلك؛ يؤشر على الاهتمام العلمي الكبير، الذي توليه المؤسسات العلمية لدراسة هذه المفاهيم؛ لما لها من تأثيراتٍ عميقة وواسعة على الفرد والمجتمع معًا. فهذه المفاهيم من جهة؛ لها تأثيراتٍ مباشرة على ديناميات النفس البشرية؛ من حيث تفاعلاتها الداخلية الجدلية المنتجة لصيرورة المواقف الفردية الظاهرة. ومن جهةٍ أخرى؛ لها تأثيرًا كبيرًا على تحديد المسارات الاجتماعية والسياسية للمجتمع؛ فهي

تقف عميقًا وراء تحريك المساعي التغييرية في مجالاتٍ عدة وبمستوياتٍ مختلفة. كما لا يخفى مستوى التعقيد والجدلية في تفاعل هذه المتغيرات، بين قطبيها المؤثرين؛ الفرد والمجتمع، بنظمه ومؤسساته وسلطاته؛ الأمر الذي يؤدي بهذه الدراسة لاستعدادها للانفتاح على مخرجاتٍ مختلفة وغير محددة.

أهداف الدراسة

تستهدف الدراسة الحالية الآتي:

١. التعرف على طبيعة مستوى الشرعية السياسية المُدركة لدى أفراد العينة:
٢. التعرف على طبيعة مستوى الحرمان النسبي بأبعاده الأربعة لدى أفراد العينة:
٣. التعرف على طبيعة مستوى الوعي الناقد ببعديه لدى أفراد العينة:
٤. التعرف على طبيعة العلاقة بين كلّ متغيرين من متغيرات الدراسة.
٥. التعرف على طبيعة العلاقة، بين كلّ متغيرٍ من متغيرات الدراسة، مع كلّ من؛ (الانتخابات، والاحتجاجات، والعمل، ونوع السكن، والدخل الشهري للأُسرة).
٦. التعرف على مدى قدرة الوعي الناقد ببعديه، والحرمان النسبي بأبعاده الأربعة، مجتمعين ومنفردين، على التنبؤ بالشرعية السياسية المُدركة.

تحديد المصطلحات

١. **الشرعية السياسية المدركة** Perceived Political Legitimacy: عرفها Tyler 2006 على أنها خاصيةٌ نفسية تكون موجهة نحو سلطة أو مؤسسة أو تراتبية اجتماعية ما؛ تقود الأفراد المرتبطين بها؛ إلى الاعتقاد بأنها ملائمة وصحيحة وعادلة. لذلك؛ فهم يشعرون بوجوب الامتثال للقرارات والقواعد المنبثقة عنها، ويتبعونها طوعيًا، لا خوفًا من عقابٍ ولا توقعًا لمكافأة (Tyler, 2006, p. 375).
٢. **الحرمان النسبي** Relative Deprivation: عرفه نظمي ٢٠١٠ على أنه إدراك الفرد للتناقض بين ما يحصل عليه (أو ما تحصل عليه جماعته الداخلية التي ينتمي اليها) من السلع وظروف الحياة، وبين ما يتوقعه؛ أو ما يعتقد إنه يستحقه (أو تستحقه جماعته الداخلية)، أو ما يحصل عليه الأفراد المماثلون له (أو الجماعات الخارجية الأخرى) من تلك السلع وظروف الحياة. وقد يظل هذا الإدراك مقيدًا ضمن حدوده المعرفية الصرفة، أو قد ينجم عنه شعور بالاستياء والغضب (نظمي، ٢٠١٠، ص٨٨).
٣. **الوعي الناقد** Critical Consciousness: عرفه Diemer et al, 2017 على أنه قدرة الأفراد على التحليل الناقد لأوضاعهم الاجتماعية والسياسية، وتأييد المساواة الاجتماعية، والعمل على تغيير أوجه عدم المساواة المُدركة (Diemer, et al, 2017, p. 461).

الشرعية السياسية

فكرة الشرعية تكمن وراء العديد من المساهمات الهامة لعلم النفس الاجتماعي الأمريكي، فقد عمل لوين (Lewin, 1951) والذين ساروا على نهجه، أمثال كولد (Gold, 1999) على الدراسات التي تناولت ديناميات السلطة وتأثير الشرعية المكتسبة؛ من خلال نمط القيادة في الاستعداد لقبول مخرجات السلطات، كما ناقش أهمية الدور الذي يؤديه الحكم الديمقراطي في خلق الشرعية والحفاظ عليها.

وأيضًا بحث ميلغرام وكليمان(Milgram & Kelman) عن هذه الفكرة من خلال أبحاثهم عن الامتثال للسلطة، الذي يدل على التأثير القوي لتوجيهات السلطة الشرعية على السلوك. فضلًا عن ذلك؛ أظهر البحث الذي أجراه ثيبوت ووالكر (Thibaut & Walker 1975) بأن قبول القرارات مرتبطٌ بإنصاف الإجراءات التي تتخذها السلطات. فكل هذه النتائج؛ تستند إلى القدرة الضمنية لشرعية السلطة - بغض النظر عن سبب شرعيتها - على التأثير في الآخرين، وعلى الرغم من أهمية هذه الدراسات الضمنية للشرعية، إلا أن مفهوم الشرعية نفسه لم يؤدِ دورًا مركزيًا في علم النفس الاجتماعي منذ عصر حركة ديناميات الجماعة، ولكن في الآونة الأخيرة كان هناك انبعاثٌ جديد للاهتمام بقضايا الشرعية في علم النفس الاجتماعي بشكلٍ خاص، والعلوم الاجتماعية بشكلٍ عام. وعلى الرغم من أن بعض هذه الأعمال تعكس دور الأبحاث السابقة، في التركيز على شرعية السلطات عند أفرادٍ أو جماعاتٍ صغيرة، إلا أنها قد اهتمت مؤخرًا بموضوع الشرعية على أنه موضوعٌ فاعل أيضًا في التنظيمات الكبيرة والمجتمعات ,Tyler (2006, pp. 378-379).

ففي عام ١٩٦٠، كان هناك اتفاقٌ واسع النطاق في العلوم الاجتماعية على أن جذور السلطة الفعالة في الترتيبات الاجتماعية؛ تكمن في خلق وحفظ القيم الاجتماعية المناسبة بين أعضاء الجماعة أو المنظمة أو المجتمع؛ أي أنه كان يُنظر إليها من زاوية شعور أفراد الجماعة بالمسؤولية الشخصية عن تصرفاتهم، فيما إذا كانت تصب في مصلحة الجماعة أم لا؟ فقد يكون للناس قيمًا اجتماعية تؤدي بهم إلى الشعور بأحقية طاعة السلطات، فإذا كانت تلك السلطات تمارس سلطتها وفقًا للقيم الاجتماعية السائدة في المجتمع؛ فإن أفراد ذلك المجتمع سينخرطون في السلوك التنظيمي الذاتي، ويتبنون – بشكلٍ طوعي- سلوكياتٍ تتوافق وتوجيهات السلطات التنظيمية. فقد نجد أمثلةً لهذا المنظور في كتابات علماء النفس الاجتماعي، أمثال؛ هاربرت وكيلمان (Herbert & Kelman 1969) اللذان أكدا على أهمية دور القيم الاجتماعية في تسهيل فعالية الجماعات المنظمة. لكن في الآونة الأخيرة؛ كان التركيز على أهمية القيم الاجتماعية أقل مقايسةً بالتركيز على دور التقديرات الآنية للكُلف والفوائد في تشكيل السلوك المعني بالجانب التنظيمي. هذا الاتجاه البحثي يستند في حقيقته إلى منظور أوسع، وهو منظور (الاختيار العقلاني) الذي يذهب إلى أن سلوك الأفراد يتشكل - في المقام الأول - من خلال تقييمهم للوضع الآني داخل البيئة المحيطة؛ أي يتشكّل من المكافآت والعقوبات – المتوقعة - التي ترتبط بالسلوكيات التنظيمية المختلفة (Tyler, 2001, p. 417).

وقد وجد أن تحصيل الشرعية من خلال الاستراتيجيات القائمة على منظور (الاختيار العقلاني) هي: استراتيجيات مُكلفة، وغير فعالة، وغالبًا ما تكون غير مجدية؛ لأنها تعتمد على إمكانية توافر مواردٍ كبيرة لدى السلطات، واستعمالها في مكافأة و / أو مراقبة أفراد الجماعة؛ فهذه الاستعمالات لموارد الجماعة تستنزف كفايتها، وتحد من قدرتها على الانخراط في أنشطةٍ تطورية أخرى. لذا؛ يبدو الآن أن هناك تحولًا عامًا عند الذين يهتمون بإدارة المنظمات والمجتمعات، من استراتيجيات التنظيم الاجتماعي التي تستند إلى منظور (الاختيار العقلاني)، إلى الاهتمام بالمنظور الذي يفترض: إن القدرة على الانخراط في التنظيم الاجتماعي الفعال، يعتمد على قبول وتعاون من يتم تنظيمهم. يرى هذا المنظور؛ إن الأفراد يتعاملون مع

السلطة على أنها تمثل عامل أخلاقي، فالأفراد ينظمون أنفسهم عندما تخبرهم قيمهم الداخلية بأن عليهم اتباع القواعد الاجتماعية السائدة (Tyler, 2001, p. 418).

فالتركيز الآن منصبًا على القوى الاجتماعية الداخلية التي تشكّل سلوكيات الأفراد، وما يشعرون بإلزامه عليهم، التي تعد أساسيةً لموضوعة الشرعية؛ فالأفراد يشعرون بإلزامٍ شخصي اتجاه اتباع القواعد الاجتماعية وطاعة السلطات؛ لأن اعتماد شرعية السلطات على هذا الشعور يعد أمرًا أساسيًا لتطوير الأنظمة، وجعلها أكثر كفايةً وفعالية. فالقيم الاجتماعية المتعلقة بالشرعية لها أهمية خاصة؛ لأنها تشكل ما يفعله الأفراد طواعية، فعندما يبنى السلوك على القيم الداخلية، لا تكون المكافآت والعقوبات هي العوامل المحورية الأساسية في تشكيل السلوك، وإنما يذهب الأفراد إلى تحمل المسؤولية اتجاه طاعة القواعد الاجتماعية، واتباع التعليمات، دون النظر إلى مكاسبٍ أو خسائرٍ محتملة. فالأفراد هم الذين يتولون التنظيم الذاتي لسلوكياتهم؛ ممّا يجعل السلطات غير مضطرةٍ إلى استعمال أسلوب الترغيب (الوعود بالمكافآت) أو الترهيب (التهديد بالعقوبات) للحصول على السلوكيات التي ترغب فيها منهم (Tyler, 2001, p. 419).

نموذج العدالة التوزيعية والإجرائية Greenberg & Tyler, 1987

في ستينات القرن الماضي، تركز اهتمام علماء الاجتماع المشتغلين بمفهوم العدالة المُدركة، على توزيع الموارد، وردود الأفعال التي قد تصدر اتجاه تلك التوزيعات؛ لأن المفاهيم السائدة للعدالة آنذاك في التبادل الاجتماعي، قد جاءت أساسًا من المفاهيم التي وضعها هومانز(Homans, 1961) في العدالة التوزيعية، وآدمز(Adams, 1965) في نظرية عدم المساواة، اللتان تمت صياغتهما من حيث التوازن بين مُدخلات الأفراد ومُخرجاتهم، فالبحوث التي حفزتها هذه التنظيرات ركزت على قضايا التوزيع في مفهوم العدالة. وهذه البحوث ليست وليدة لحظتها، وإنما هي امتدادٌ لتراكمٍ معرفي طويل عن مفهوم العدل، منذ العصر الاغريقي، عبر فلاسفتها الاوائل، حتى وقت ظهور نظريات التوازن في علم النفس الاجتماعي آنذاك، فقد درست الكثير من البحوث، كيفية استجابة الأفراد للتوزيع غير العادل للموارد في العلاقات الاجتماعية والوظيفية. ومع أن تلك البحوث كانت رائجة، إلا أنها لم تكن من دون ملاحظاتٍ نقدية، على الرغم من أن طبيعة الانتقادات كانت تميل في الغالب إلى المنهجية، وليس إلى الطبيعة المفاهيمية، فقد كان هناك قبولٌ عام للأسس المفاهيمية للعدالة التوزيعية (Greenberg & Tyler,1987, p. 128).

ولكن ابتداءً من عقد الثمانين من القرن الماضي، ركزت الانتقادات الموجه لمفهوم العدالة التوزيعية أكثر على الجذور المفاهيمية لمنهج التوزيع في دراسة العدالة، كما أن هذه الانتقادات - التي ربما كانت مسؤولةً جزئيًا عن قلة الاهتمام البحثي في العدالة التوزيعية – لم تركز على نقاط الضعف بقدر تركيزها على المحددات البحثية للمفهوم؛ إذ إن أحدى المحددات الرئيسة الملحوظة، هي: مسألة التركيز في العدالة على تحديد غايات التبادل الاجتماعي، وإهمال الوسائل التي يتم من خلالها تحقيق تلك الغايات. وقد هيمنت دراسة العدالة في أوائل سبعينيات القرن الماضي على الأبحاث التي تدرس محددات وتفاعلات توزيع الموارد، التي تحصل عادةً في أماكن العمل، كما أشار العديد من الكتّاب إلى ضرورة الانتباه إلى عدالة الطريقة التي يتم بها تحديد تلك الموارد؛ إذ تم توضيح أهمية مثل هذه المخاوف

المتعلقة بالعدالة الإجرائية من خلال الأبحاث التي أجراها ثيبوت ووالكر (Thibaut & Walker, 1975) اللذان طورا أبحاثهما استنادًا للفقه الأمريكي الذي كان يتميز بتاريخٍ طويل في دراسة عدالة الإجراءات، وقارنا بين مختلف الإجراءات القانونية لتسوية النزاعات فيما يتعلق بنتائجها الموضوعية والذاتية؛ وبذلك قاما بتحديد إجراءات اتخاذ القرار المختلفة، التي ساهمت في إدراك الأفراد للعدالة (Greenberg & Tyler,1987, p. 129).

وممّا تقدم؛ نستطيع تسليط الضوء على الفرق بين العدالة الإجرائية والعدالة التوزيعية: إذ تشير الأولى؛ إلى العدالة المُدركة للوسائل المستعملة في اتخاذ القرارات. بينما تشير الثانية؛ إلى العدالة المُدركة للقرارات نفسها؛ أي الغايات الناتجة عن تلك الوسائل، فيركز التوجه التوزيعي في العدالة على ردود فعل الأفراد اتجاه القرارات، في حين يركز التوجه الإجرائي على ردود فعل الأفراد على الطريقة التي يتم بها اتخاذ هذه القرارات. يثير هذا التمييز أسئلةً واضحة عن (الاعتمادية – الاستقلالية) المحتملة بين ردود الفعل هذه؛ إذ إن مسألة ما إذا كانت ردود الفعل على الإجراءات تؤثر على ردود الفعل على التوزيعات الناتجة عنها، هي: الأمر الأساس والمهم في هذا النموذج (Greenberg & Tyler,1987, p. 129).

إذ إن تركيز الأفراد على الموارد المادية التي يتلقونها من النظام، مثل؛ الراتب أو المنح، قد يوحي بأنهم يجعلونها السبب الرئيس في تشكيل احكامهم عن شرعية تلك الأنظمة، فمن المنطقي أن يكون الأفراد ميالين إلى الاعتقاد بالأنظمة التي تلبي رغباتهم المادية، إلا أن هذا التصور الذاتي "لأسطورة المصلحة الخاصة"، وتركيز الأفراد على الفوائد فقط، تصورٌ مبالغٌ فيه من أن يكون قادرًا على تشكيل السلوك في الواقع؛ لأن الأفراد يدركون جيدًا أن رغبتهم في تحقيق المكاسب المادية لا يمكن الحصول عليها دائمًا من أُطر السلطة. لذا؛ فإنهم يوجهون اهتمامهم للقواعد التي يتم بموجبها توزيع الموارد؛ لأنها توفر لهم ضمانًا أكبر لعدالة تخصيصات الموارد مهما طال الزمن وتغيرت السلطات، كما أن تطبيق قواعد التوزيع العادل يمكن أن يؤكد لهم أن مصالحهم المادية الفردية محميةٌ أيضًا، وأن تقييمات العدالة الإجرائية تستند إلى طبيعة ونزاهة المعاملة التي تنتهجها السلطات، التي تتضمن الحيادية والاحترام وحماية حق التعبير عن الرأي وغيرها. فكل تلك التجارب الإجرائية؛ تزود الأفراد بتصوراتٍ تتعلق بجدارة وعقلانية النظام؛ ممّا يقلل من الشك وانعدام الأمن في الحياة الاجتماعية، وتوفر شعورًا بالحماية والاطمئنان بمجموعةٍ متنوعة من العمليات المهمة، لا سيما تلك العمليات التي تجعل الفرد يعتقد بحصوله على مستوياتٍ مناسبة من الموارد، والشعور بالحماية والاطمئنان على هويته ومكانته؛ ممّا يؤدي إلى أمنه الانتمائي للنظام أو الجماعة (Feygina & Tyler, 2009, p. 352).

فالعناصر الإجرائية لها دوراً محورياً في تقييم السلطات، وعلى الرغم من التنوع الكبير في المعلومات التي يمكن استعمالها في تقييم السلطات والمؤسسات، إلا أن عدالة الإجراءات التي تمارس من خلالها المؤسسات سلطتها، تبقى هي السمة الرئيسة لتبيان الشرعية. كما أن تأثيرات العدالة الإجرائية على الأفراد كثيرة؛ فهي تتضمن توليد استعداد للامتثال للقرارات، والرضا بنتائجها، والتناغم الوجداني مع الآراء والأفكار التي تدعم السلطات والأنظمة. كما أن التأثير القوي للعدالة الإجرائية في شرعية السلطات والمؤسسات؛ يثير التساؤلات عن كيفية استعمال الأفراد للمعلومات المتعلقة بالعدالة الإجرائية لتشكيل

أحكام الشرعية؛ هل هي معلوماتٌ تُعالج وتُفسَّر على الصعيد المعرفي فقط؟ أم أنها تخضع لتأثيرات دافعية؟ هل يكون دافع الأفراد هو فقط الوصول – عبر تلك المعلومات- إلى استنتاجاتٍ دقيقة ومحايدة عن الأنظمة التي يعيشون تحت سلطتها؟ أم أن هناك دوافعًا أخرى يمكن أن تؤدي إلى معالجاتٍ واستنتاجاتٍ غير دقيقة أو متحيزة؟ وجد أن العدالة الإجرائية تتم معالجتها بطريقةٍ محايدة نسبيًا، ويستعملها جميع الأفراد بالطريقة نفسها لاستخلاص معلومات عن السلطات والأنظمة؛ فالأفراد ومن مختلف الأعراق، والأعمار، والأنواع، والدِخول، ومستويات التعليم، فضلًا عن الذين لديهم قناعاتٍ أيديولوجية مختلفة؛ يضعون بعين الاعتبار العدالة الإجرائية عند التفاعل مع القرارات والسياسات، كما أنهم يتشاركون عمومًا في النظرة ذاتها للعناصر الإجرائية الرئيسة، مثل؛ الحيادية، وعدم التمييز، والتعامل باحترام (Feygina & Tyler, 2009, pp. 352-353).

أوجه التشابه هذا بين الأفراد في إدراك وتفسير العدالة الإجرائية، لا يتحقق في العدالة التوزيعية؛ لأن تشكيل إدراك هذا النوع من العدالة يختلف باختلاف المعتقدات والخلفيات الديموغرافية والأيديولوجية (Feygina & Tyler, 2009, pp. 353-354)؛ إذ يستند إلى مبادئ مختلفة تعتمد على المعلومات المتوافرة للأفراد، ونوع الجماعة التي يحدث فيها التوزيع، والمكانة الخاصة، والوضع الاجتماعي والاقتصادي للفرد؛ فالمبادئ الأساسية التي يستند إليها إدراك العدالة التوزيعية، تتمثل؛ بالمساواة، والجدارة بإدارتها، أو الحاجة إليها (Mazepus, 2016, p. 39). تشير هذه النتائج؛ إلى أن التركيز على العدالة الإجرائية هو الوسيلة الأفضل للسلطات إذ ما أرادت إدارة الجماعات المتنوعة، وتجسير الانقسامات الديموغرافية والإيديولوجية، فمن خلال التركيز على استعمال الإجراءات العادلة؛ يمكن للسلطات الحصول على القبول العام بسياساتها، وذلك يحصل حتى عندما تتعامل مع جماعاتٍ متنوعة لها وجهات نظرٍ مختلفة اتجاه استحقاقات الأفراد (Feygina & Tyler, 2009, p. 354).

لأن الأفراد عندما يتلقون نتائجًا غير عادلة؛ فإنهم يكونون أقل عرضةً للتفاعل المعرفي أو السلوكي مع هذه التجربة من الظلم التوزيعي إذا كانت هناك عدالةٌ إجرائية أو إذا كانت السلطة شرعية؛ إذ إن وجود العدالة الإجرائية أو الشرعية؛ يؤدي إلى التقليل من تأثير النتائج غير العادلة على الفرد؛ لأنه من غير المحتمل أن تُفسر تلك النتائج على أنها غير عادلة. بل يتعدى الأمر إلى أكثر من ذلك أحيانًا، فالشرعية يمكن أن يكون لها تأثيرًا حتى على تشكيل تقييمات عدالة إجراءات التوزيع؛ إذ إن الأفراد يكونون أكثر احتمالًا لتحمل مستوياتٍ معينة من الظلم الإجرائي، إذا كان القائمون على أو المشرعون لإجراءات التوزيع يُعتقد بشرعيتهم؛ لأن الأفراد عندما يعانون من نتائج توزيعٍ غير عادلةٍ من سلطةٍ شرعية؛ فإن احتمال تفسيرهم لإجراءات التوزيع غير العادلة التي أدت إلى تلك النتائج/ المعاناة ضعيفٌ جدًا، وهذا الأمر يشير إلى أن الشرعية المسبقة؛ قد تخلق دعمًا مؤيدًا للشرعية الحالية حتى مع وجود نتائجٍ غير عادلة (Tyler, 2006, p. 383).

الحرمان النسبي

أُستعمل مصطلح الحرمان النسبي لأول مرةٍ في سلسلة من الدراسات الاجتماعية والنفسية التي أجراها "صمويل ستوفر" وزملاؤه (Stouffer, Suchman, DeVinney, Star, & Williams, 1949) عن القوات

المسلحة الأمريكية التي نُشرت تحت عنوان "الجندي الأمريكي" The American Soldier. استند هذا العمل على مجموعةٍ كبيرة من الأبحاث التي أجرتها وزارة الحرب الأمريكية بين عامي (١٩٤١- ١٩٤٥) عن العوامل التي تؤثر في الدافعية والروح المعنوية للجنود. فقد أُستعمل مفهوم الحرمان النسبي لشرح كيفية نشوء شعور الاستياء بين الجنود، وأنه لم ينشأ دائمًا وبشكلٍ مباشر من الصعوبات الموضوعية التي يعانون منها، وإنما يتباين توليد هذا الشعور وفقًا لكيفية تقييماتهم لحالتهم الخاصة، التي تستند عادةً إلى مقايسات يقومون بها فيما بينهم وبين الآخرين الذين يكونون في حالاتٍ مختلفة (Fahey, 2010, pp. 6-7).

ثم طُور مفهوم الحرمان النسبي على يد عالم الاجتماع ميرتون (Merton, 1961) من خلال إدخال فكرة الجماعة المرجعية (أي المعيار المقاس عليه)، وضمن نطاق هذه الفكرة، يظهر الحرمان من عدمه اعتمادًا على الجماعة التي يتم اختيارها لتكون معيارًا للمقايسة؛ لأن تلك الجماعات المرجعية؛ هي: جماعاتٌ قابلة للتغيير في وضعها وموضوعاتها المقاسة (Shams & Gholami, 2013, p. 1517)، كما أن الأُطُر التي يُقايس عليها الأفراد لتقييم ظروفهم، لا تشمل الآخرين في جماعاتهم الخاصة فحسب، بل يمكن أن تمتد أيضًا إلى جماعاتٍ أخرى، أسماها ميرتون "الجماعات المرجعية غير العضوية"non-membership references groups (Fahey, 2010, p. 7) دفع هذا العمل بـ"يتيجرو" (Pettigrew 1967) إلى أن يشير؛ بأن الحرمان النسبي يقع ضمن عائلةٍ كبيرة من المفاهيم والنظريات التي استعملت المقايسات النسبية في علم النفس الاجتماعي (Smith, et al. 2012, p. 204).

إزاء هذا التطور في الابحاث الامريكية حدث تطورٌ آخر موازي في الساحة العلمية البريطانية؛ إذ تناول رونسيمان (Runciman, 1966) الحرمان النسبي من زاوية العدالة الاجتماعية وعلاقته بها وتأثيره فيها، كما تناول أيضًا العلاقة بين الحرمان الذي يتعرض له الناس وما يصاحبه من مشاعر السخط أو الاستياء، وركز على معيارية العدالة الاجتماعية الذي كان غائبًا عن النهج الأمريكي؛ إذ كان سؤاله المركزي هو: "ما إذا كان شعور الناس بالظلم الناتج عن الفوارق الطبقية الاجتماعية أو عدم المساواة؛ يمكن اعتباره أمرًا جوهريًا ينبغي أخذه في الاعتبار عند اتخاذ القرارات المتعلقة بالعدالة التوزيعية الاجتماعية؟" وهو من ضمن الأسئلة التي كانت تعد أساسيةً لتطوير السياسة في دولة الرفاهية البريطانية. كما توصل إلى استنتاجٍ مؤكدٍ مفاده؛ لا يمكن الاستناد إلى ما يشعر به الناس، وعدّه أمرًا جوهريًا ينبغي أن تترتب عليه خطواتٍ عملية؛ لأنه وجد أن هناك علاقةً ضعيفة تكاد تكون معدومةً بين مستوى الشعور بالحرمان والحرمان الموضوعي (الحقيقي)، فشعورهم بالحرمان لا يتطابق مع الحقيقة الفعلية، ولا يمكن تبرير ذلك على أساس أي نظريةٍ منطقية في العدالة الاجتماعية (Fahey, 2010, p. 7).

وهكذا، ألهم مفهوم الحرمان النسبي مجموعةً واسعة من الأدبيات ذات التخصصات العلمية المختلفة (Pettigrew, 2015, p. 14)، ونجح في تفسير الكثير من المعطيات الاجتماعية التي تبدو متناقضةً للوهلة الأولى؛ عبر موضوعته الأساسية القائلة: إن استجابات الناس للظروف "الموضوعية"، تعتمد على المقايسات "الذاتية" التي يجرونها. فأعمال الشغب Riots التي قامت بها الأقليات في أمريكا في ستينات القرن الماضي مثلًا، التي أعقبت مرحلةً من الازدهار الاقتصادي والسياسي، كان سببها إن ذلك الازدهار

قد ولّد تناقضًا بين توقعات تلك الأقليات وبين الواقع الذي لم يكن يتطور بسرعةٍ كافية. كما أن النساء العاملات ممّن يتقاضين أجورًا أقل من زملائهن الذكور، أبدين استياءً أقل منهم، طبقًا لما توصلت اليه دراسة كروسبي (Crosby, 1982)، ذلك؛ لأنهن قايسن أوضاعهن بأوضاع النساء العاملات الأخريات وليس بأوضاع العمال الذكور. وقائمة الأمثلة تطول لتشمل وقائع اجتماعية وسياسية كثيرة (نظمي، ٢٠١٠، ص٩٧-٩٨).

نظرية "غير" Gurr 1970

يُعد "غير" Gurr المنظِّر البارز لنظرية الحرمان النسبي، ويمثّل كتابه لماذا يتمرد البشر؟ تركيبًا لكثير من الفرضيات بشأن العنف السياسي؛ إذ كان أحد أهدافه فيه هو تبيان كيف أن الفرضيات والنظريات المتعلِّقة بالعنف السياسي، يمكن أن تصنَّف ضمن الحرمان النسبي. وقد شملت متغيراته في هذا المجال؛ المدى الذي يشعر فيه الفرد بالحرمان في حياته النفسية والاجتماعية، ثم موقف الفرد اتجاه ملائمة وفاعلية العنف السياسي. وعلى خلفية حركات الاحتجاج الطلابية في الستينيات، تناولت هذه النظرية العامل النفسي كمتغير وسيط بين العوامل الاقتصادية وانعكاساتها السياسية، من منطلق أن الأبعاد النفسية للحرمان الاقتصادي، قد يكون لها دورًا أساسيًا في تحفيز الثورة والعصيان أو العنف. وفقًا لهذا الطرح يحلّل "غير" الحرمان بوصفه حالة توتر تنتج من التناقض بين أوضاع الفرد أو الجماعة وتطلعاتهم إلى الحصول على الرفاهية أو الأمان أو التحقق الذاتي. ومن ثم؛ فإن عمق ومدى الشعور بالسخط الناتج عن إدراك الحرمان؛ هو الحافز الرئيس للعصيان الجماهيري، فكلما زادت مساحة الحرمان في المجتمع، وتقلصت شرعية النظام، ونمت الأفكار الثورية؛ كانت قدرة الناس على الثورة والتمرد كبيرة (زين الدين، ٢٠١٧، ص١٦٩).

فكان نموذج "غير" في تفسير لحرمان النسبي أكثر ديناميةً من سابقيه؛ إذ ركز على نتائج الحرمان، فيما اهتمت النماذج السابقة له بمسبباته. فأجرى تطويرًا جوهريًا على نظرية رونسيمان Runciman بأنْ قلَبَ الافتراض الرابع فيها إلى نقيضه، محددًا أربعة محدداتٍ ضرورية تؤدي إلى إحداث الحرمان النسبي لدى شخص يفتقر الى الحصول على شيء مرغوب به (س)، وهي: (١)إذا أدرك أن شخصًا مماثلًا له يمتلك ذلك الشيء(س)، و(٢) إذا كان يريد الحصول على ذلك الشيء، و(٣) إذا كان يشعر إنه مؤهل للحصول على ذلك الشيء (س)، أي يستحقه، و(٤) إذا كان يعتقد إن ذلك الشيء (س) من غير الممكن الحصول عليه Not Feasible. وصاغ نظريته بالمعادلة الآتية:

$$\text{الحرمان النسبي} = \frac{\text{توقعات القيم Value Expectations} - \text{قدرات القيم Value Capabilities}}{\text{توقعات القيم Value Expectations}}$$

فالقيم Values هي: الأحداث والأشياء والأوضاع المرغوبة، التي يكافح البشر من أجل الحصول عليها. وتعدّ القيم من منطلقٍ نفسي، هي: الأشياء التي تسعى إليها الدوافع البشرية، التي يفترض إنها تعزى إلى "الحاجات" أو "الغرائز الأساسية" أو تشتق منها؛ كالغذاء، والمأوى، والخدمات الصحية، ووسائل الراحة المادية، والسلامة، والنظام، والحب، والانتماء، واحترام الذات، وتحقيق الذات، وقيم القوة (أي

المشاركة في صنع القرارات السياسية الجماعية)، وقيم بين الأشخاص (أي الرغبة بمركز معترف به، والتضامن الجماعي). أما "**توقعات القيم**" فتمثل السلع والفرص التي يرغب بها الشخص ويشعر أنه يستحقها، بالمقايسة مع الآخرين المشابهين له (بضمنهم هو نفسه في الماضي)، فيما تمثل "**قدرات القيم**" السلع والفرص التي يمتلكها الشخص فعليًا أو يعتقد بأنه قادرٌ على امتلاكها (نظمي، ٢٠١٠، ص ١٠٣-١٠٤). يضع "غير" هذا التصور النفسي ضمن مخططٍ اجتماعي، يقع فيه مفهوم الكبت النسبي في أصل العنف الاجتماعي، وينجم هذا الكبت عن شعورٍ بفرق (سلبي) بين الخيرات التي يشعر الفرد بأن من المسموح له أن يطمح إليها، والخيرات التي يستطيع فعلًا الحصول عليها، وإذا كان هناك إدراكٌ بأن هذه المسافة بعيدة جدًا، ولم يكن في استطاعته بلوغ إشباعاتٍ تعويضية من نوع آخر، وعددٌ قليل من الفرص التي يقدمها إليه المجتمع لتحقيق رغباته، فإن الشروط تكون حينئذ قد تجمعت لوجود حدٍ أقصى من الغضب والاستياء، ومن ثمَ؛ فاحتمالات العنف الجمعي تكون في قمتها عندما يجد عددٌ كبير من الأفراد أنفسهم في وضع مشابه (زين الدين، ٢٠١٧، ص١٧٠).

الوعي الناقد

مفهوم الوعي لدى باولو فريري

انطلق فكر وأعمال المعلم البرازيلي "باولو فريري" Paulo Freire (١٩٢١- ١٩٩٧)[٢٤]، خلال سنواتٍ قليلة من شمال شرق البرازيل ليعم قارةً بأسرها، محدثًا فيها أعمق التأثير، ليس في مجال التعليم وحده، وإنما أيضا في مجال النضال من أجل التقدم الوطني؛ ففي اللحظات الحاسمة التي استيقظت فيها شعوب أمريكا اللاتينية من سباتها العميق، واستشعرت رغبتها في المشاركة الإيجابية في بناء التقدم في أوطانها؛ استطاع "فريري" أن يصحح أسلوب تعليم الأميين بطريقةٍ تعد إضافةً حقيقية في تلك العملية؛ من خلال تعليم الأفراد "القراءة" التي تجعلهم يدركون إدراكًا ذاتيًا يُمكّنهم من نقد أوضاعهم الاجتماعية، ويصبحون قادرين على اتخاذ المبادرة من أجل تطوير المجتمع الذي أنكر عليهم فرصتهم في المشاركة، وبهذا الأسلوب يكتسب التعليم قوته البناءة مرة أخرى (فريري، ١٩٨٠، ص٦).

لقد أدرك أن جهل هؤلاء ونومهم الأبدي، إنما هو نتيجةٌ لظروف السيطرة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والتسلط الذي أصبحوا من ضحاياه، فبدلًا من أن يُشَجّعوا و يُعَدّوا لمواجهة حقائق العالم الماثلة أمامهم؛ فإنهم مستغرقون بوضعٍ يستحيل معه الوعي والاستجابة بصورة فعالة. وهكذا بدا

[٢٤] ولد "فريري" في عام ١٩٢١ في مدينة ريسايف، وهي واحدة من أكثر المراكز تمثيلًا للبؤس والقهر في دول العالم الثالث؛ ممّا جعله يشعر بهذه المشكلة شعورًا مباشرًا، ولما أخذت الأزمة الاقتصادية في الولايات المتحدة عام ١٩٢٩ تحدث تأثيراتها في البرازيل؛ فقد أثرت على تماسك أسرة "فريري" وسرعان ما وجد نفسه يشارك معذبي الأرض مأساتهم وعذابهم الأبدي. ولقد خلفت هذه الأزمة تأثيرها البالغ في نفسه، لاسيما حين خَبرَ آلام الجوع، وتأخر في دراسته بسبب الفقر؛ ممّا جعله هذا الواقع يقسم على نفسه، وهو ما يزال في سن الحادية عشرة؛ أن يكرس حياته للنضال ضد الجوع؛ حتى لا يتعرض غيره من الأطفال الى ما تعرض إليه. لقد عبر "فريري" عن فكره وفلسفته في التعليم أول مرة في عام ١٩٥٩ من خلال رسالته للدكتوراه التي قدمها لجامعة ريسايف، ثم برزت أعماله مرة أخرى خلال عمله كمدرس في فصول محو الأمية في نفس المدينة (فريري، ١٩٨٠، ص٧).

"لفريرى" أن النظام التعليمي بأسره مكرس لخدمة "**ثقافة الصمت**"، ولما أدرك هذه الحقيقة؛ وجه اهتمامه إلى مجال التعليم وبدأ العمل فيه، وخلال المدة التي قضاها في الدراسة والتأمل؛ استطاع أن ينتج شيئًا جديدًا ومبدعًا في فلسفة التعليم، فمن خلال نضاله المباشر من أجل تحرير الأفراد لخلق عالمٍ جديد، وصل بتجربته وفكره إلى كنه المواقف وفلسفتها المتداخلة (فريري، ١٩٨٠، ص٧).

إن فهم الوعي الناقد لدى "فريري" قد تطور بمرور الوقت؛ إذ ركز في بداية عمله على دور الوعي الناقد في توضيح العنف المتأصل في العلاقات الاستبدادية الظالمة / المُضطَهِدة، لكن فيما بعد أوضح بأن الوعي الناقد هو (فعلٌ ثقافي) جدلي يهدف للتغيير. فتنسب تأثيرات الأسس الفلسفية لدى "فريري" في كثير من الأحيان إلى جذور النظرية النقدية في أوروبا الغربية؛ إذ كان بناء وعيه الناقد متأصل في جدلية هيغل(العبد – السيد) والمنظور الماركسي، فضلًا عن تأثره بشدة بثلاثة توجهات فلسفية انبثقت من فلسفة أمريكا اللاتينية وفكرها السياسي في ستينيات القرن العشرين، وهي: فلسفة التحرير liberation philosophy، وعلم اللاهوت التحرري liberation theology، والتعليم الشعبي popular education. فقد وجهت فلسفة التحرير وعلم اللاهوت التحرري "فريري" إلى مساءلة المفاهيم الأوروبية عن "الآخر" وجعلته يتوافق مع التوجه اللاهوتي المعارض للحضارة الأوروبية التي يراها هذا التوجه؛ عرقية، وعنصرية، ومزهوة بذاتها self-congratulatory، كما تأثر بالتعليم الشعبي - وهو نموذج اشتراكي أسباني- الذي كان له أهدافًا سياسية واضحة، وكان سببًا للتعليم العام في أمريكا اللاتينية (McDonough, 2015, p. 54).

ولقد حظي "فريري" بمكانةٍ عالية لدى العلماء التقدميين، والمعلمين، والناشطين؛ لأنه استطاع أن ينسج فكرًا جديدًا من خلال النظرية النقدية، وفلسفة التعليم، وعلم التربية، والتغير الاجتماعي. كما كان يتميز بشغفه للممارسة؛ إذ كان مدرسًا مُمارسًا أكثر منه منظرًا. وكان يعتقد بقيمة التعليم التربوي المساواتي التعاوني، ويرفض التراتبية الهرمية الحادة بين المعلم والطالب. وأيضًا كان ينتقد التعليم "المصرفي"، الذي يقوم المعلم من خلاله "بإيداع" المعرفة لدى الطلبة، بدلًا من تشجيع الفاعلية والتعلم من خلال التفاعل مع العالم؛ فكان يعتقد بأن القراءة والحوار والتأمل والعمل جزءًا ممّا أسماه "الوعي الناقد" الذي يعد مفتاحًا لفهم الذات في السياقات التاريخية والثقافية والسياسية (Watts, et al., 2011, p. 45).

نظرية التطور الاجتماعي – السياسي Watts, et at, 1999

اشتقت نظرية التطور الاجتماعي - السياسي نماذجها النظرية من مفهوم الوعي الناقد لدى "فريري" وتوجهات علم النفس التحرري liberation psychology. تصف هذه النظرية عملية تطور الوعي، وإعادة تعريف الفرد بالاضطهاد الاجتماعي – السياسي؛ من خلال التحفيز على التقليل من عدم المساواة الناتج منه، وإحداث التغيير الاجتماعي؛ إذ إن الأفراد ينتقلون من مواقف السلبية والتشاؤم وإيذاء ذواتهم وقبول الوضع الراهن، إلى دور التعاون؛ في محاولة لخلق مواقف أكثر عدلًا وتحررًا. فهي تسلط الضوء على حركة الوعي لدى الأفراد، التي تبدأ من الوعي المحدود بعدم المساواة واللامبالاة والمشاركة الاجتماعية والسياسية المحدودة، وتنتهي بوعي أكبر بالتفاوتات العرقية والجنسانية والاجتماعية

والاقتصادية، وزيادة الدافع للحد منها، واتخاذ الإجراءات الكفيلة بإحداث التغيير الاجتماعي؛ من خلال مشاركة عموم أفراد المجتمع في نشاطاتهم العامة، أو من خلال مشاركة الجماعات الاجتماعية الفاعلة social-action groups، وتطوير الشعور الإيجابي والفاعلية على الرغم من وجود الاضطهاد البنيوي في المجتمع (Diemer, 2009, p. 9).

تقترح النظرية خمس مراحلٍ من التطور الاجتماعي السياسي؛ تبدأ بمرحلة يكون فيها الفرد غافلًا عن عدم المساواة الاجتماعية أو ينظر إليها على أنها استحقاقٌ للمتضررين منها، مرورًا بالمرحلة الثانية؛ التي يدرك فيها الفرد عدم المساواة، إلا أنه لا يواجهها، وإنما يساير التوجه الاجتماعي العام الذي غالبًا ما تكون وسائله مضادة للمجتمع، أو أنه يكتفي بأي فرصٍ محدودة ومتاحة للعمل دون تحدي النظام الذي يكرسها. وعند الوصول للمرحلة الثالثة والرابعة تتولد لدى الفرد طرائقًا جديدة للتفكير في الظلم؛ إذ يصبح الفرد أكثر وعيًا به وبالعمليات التاريخية والثقافية والسياسية التي تحافظ عليه. أما في المرحلة الأخيرة؛ فتتولد رغبةٌ قوية في تحسين الظروف الاجتماعية، ومحاولات للتقليل من الاضطهاد؛ ففي هذه المرحلة يصبح الفرد عاملًا فاعلًا في تغيير بيئته (Watts, et at, 1999, pp. 262-263).

وقد حددت النظرية تلك المراحل بدقة، وصنفتها من خلال تطور الفرد الاجتماعي السياسي، وهي كالآتي:

المرحلة الحرجة Acritical stage: تفترض أن عدم المساواة في الموارد يقع خارج الوعي؛ أي لا يلتفت إليه الفرد، ولا يشكل أي تناقضٍ معرفي داخل وعيه، أو يُعتقد بأن النظام الاجتماعي الحالي يعكس الاختلافات الحقيقية لقدرات أعضاء الجماعة؛ أي إن عدم المساواة تكون حقيقة استحقاقية، فهذه المرحلة في جوهرها تمثل اعتقاد الفرد بعدالة العالم.

المرحلة التكيفية Adaptive stage: يدرك فيها الفرد عدم المساواة، ولكنه يعتقد بأن النظام الذي يحافظ عليها غير قابل للتغيير، في هذه المرحلة ينخرط الفرد في المجتمع ويستعمل أساليبه نفسها، التي غالبًا ما تكون مضادة لمصلحة المجتمع الحقيقية، ليحافظ على شعورٍ إيجابي اتجاه نفسه، ويؤمّن الحصول على الامتيازات الاجتماعية والمادية التي تحققها مسايرة المجتمع عادةً.

المرحلة ما قبل الناقدة Precritical stage: يتكون فيها عدم رضا بالوضع الراهن؛ ممّا يفسح المجال أمام الوعي والقلق إزاء عدم المساواة؛ فتكون قيمة التكيف مع المجتمع قيمة غير مرضية للفرد.

المرحلة الناقدة Critical stage: تكون فيها رغبة قوية لدى الفرد في معرفة المزيد عن عدم المساواة والظلم والقمع والتحرر أيضًا، فالحصول على هذه المعرفة؛ تمكّنه من معرفة حقيقة التفاوتات الحاصلة، وإرجاعها إلى أسبابها الموضوعية غير العادلة، وأن هناك ما يبرر كل الجهود الرامية للتغيير الاجتماعي.

المرحلة التحررية Liberation stage: تكون تجربة ووعي الفرد بالظلم بارزة، وأن سلوك التحرر (المشاركة في العمل الاجتماعي وتطوير المجتمع) ملموس ومتكرر، وفيها يتم تجنب السلوكيات التكيفية (Watts, et at, 1999, p. 263).

إن هذه المراحل تمثل رحلة نفسية تبدأ من الإدراك النسبي للمعلومات عن البنى الاجتماعية التي تؤثر في الواقع، وتنتهي بالعمل المستدام والمستنير والاستراتيجي، فالتركيز يكون منصبًا على الوعي الناقد والتأكيد عليه كشرطٍ أساس لمزيد من التطور؛ فنرى أن المرحلة الأولى تتميز بنقص الوعي بعدم المساواة الاجتماعية، أو الاعتقاد بأن العدالة متحققة، وأن كل الذي يجري للجماعات ما هو إلا استحقاق لقدراتهم ودوافعهم، بينما مع ظهور الوعي بعدم المساواة الاجتماعية الظالمة؛ ينتج تكيّف بصير ومصلحي في آن واحد، يدعم هذا التكييف عدم الاعتقاد بتأثير العمل الفردي أو الجماعي في تغيير الأوضاع. في حين عند انبثاق الوعي الناقد فإنه سيحرك التطور الاجتماعي - السياسي إلى الأمام؛ فيبدأ الفرد في النظر إلى ما وراء التفسيرات الواضحة للأحداث، ويركز على أسبابها المباشرة، ويفهم الظلم في سياقه التاريخي، كما يكتسب منظورًا أكثر منهجيةً لظروف حياته أو الأحداث الراهنة. فتلك التوجهات تؤدي دورًا في منح الفرد شعورًا بالفاعلية اللازمة لإنشاء أو إجراء تغييرات مفيدة في النظم الاجتماعية، وهذا الأمر يعد الأساس في السلوك التحرري liberation behaviour الذي هو سمة مرحلة التحرر الأخيرة. باختصار؛ كلما زاد التطور الاجتماعي - السياسي يصبح الوعي الناقد والكفاية في التحليل السياسي أكثر تطورًا، وهذه هي المقومات اللازمة للسلوك التحرري الفعال (Watts, et at, 2003, p. 188).

كما ركزت النظرية على دور السياق الاجتماعي والخبرات الهامة في الحياة؛ فكثيرًا ما يوصف التطور الاجتماعي - السياسي بأنه نتاج علاقة تآزرية بين الممارسة (أي سلوك التحرر) والبصيرة، فتطور الوعي الناقد والتحليل والتمكين النفسي له علاقة طردية مع سلوك التحرر. إذ يمكن القول من الناحية النفسية، لكي تنمو مخططات التغيير الاجتماعي لدى الفرد وتصبح أكثر تطورًا ودقة؛ يجب عليه اكتساب الخبرة معها في مجال العمل؛ لأن الخبرة العملية ستمكّنه من رؤية ضعف الظالم من جهة، وتأثير قوته من جهةٍ أخرى، كما تظهر نقاط الضعف الفردية والجمعية لدى الأفراد (الناشطين) أيضًا عند العمل ضد الأنظمة المكرسة لعدم المساواة، كل تلك الأمور التوعوية توفر التغذية الراجعة اللازمة لمزيد من التطور(Watts, et at, 2003, p. 188).

فالوعي والمشاركة engagement في الفضاء العام، يتطوران بطريقةٍ جدلية داخل الفرد، إذ ينتقل الفرد من النظر إلى عدم المساواة بوصفها نتيجةً حتمية لعجز قدرات أعضاء الجماعة (أي نظرة "العالم العادل")، إلى فهمها بوصفها نتيجةً للتفاوت في القوة والنفوذ الاجتماعي غير العادل؛ ممّا يؤدي بالفرد لاتخاذ إجراءاتٍ لمحاولة تغييرها أو التقليل منها. فالبصيرة والعمل يعملان بشكل متظافر في تطور وعي الفرد الاجتماعي - السياسي. بعبارةٍ أخرى؛ كلما زادت البصيرة الناقدة في القضايا الاجتماعية وفهمها بشكل أكبر؛ زاد احتمال القيام بالتحرك، وكلما زاد التحرك؛ زاد احتمال فهم القضايا الاجتماعية. وقد يتم تفعيل هذه العملية ودفعها إلى الأمام من خلال مجموعة من التأثيرات، بما في ذلك التأثيرات الأُسرية (على سبيل المثال؛ التنشئة الاجتماعية والسياسية خلال مرحلة الطفولة)، والتأثيرات التنظيمية (مثل؛ المشاركة، وتجربة علاقات الأقران المتعاطفة في منظمات التغيير الاجتماعي)، والجوانب الذاتية الارتقائية (مثل؛ تطور الهوية، وصناعة المعنى، والتماهي مع نماذج الأدوار الأخلاقية، والتجارب الشخصية مع الاضطهاد) (Voight, 2010, p. 4).

منهج الدراسة

أولاً: عينة الدراسة

تكونت عينة الدراسة من (٣٠٧) أفراد، توزعت على ستة كلياتٍ في جامعة بغداد، هي: (طب الكندي، الصيدلة، الهندسة، التمريض، العلوم السياسية، الآداب، الأعلام، اللغات)، وجرى اختيارها بطريقة عشوائية، بواقع (٥٠) طالباً تقريباً من كل كلية، نصفهم من الذكور والنصف الآخر من الإناث، كما استند الباحث في طريقة اختيار الطلبة من هذه الكليات على أساس تواجدهم حين التطبيق، ورغبتهم في التعاون مع الباحث لتطبيق مقاييس الدراسة عليهم.

ثانياً: أدوات الدراسة

١. **مقياس الشرعية السياسية المُدركة**

أ. **انتقاء الفقرات وصياغتها:** قام الباحث بإعداد مقياس الشرعية السياسية المُدركة؛ اعتمادًا على تنظيرات المفهوم، خاصةً نموذج العدالة التوزيعية والإجرائية لتايلر وآخرون (Tyler, et at, 2006)، وبعض الدراسات والمقاييس التي أجراها تايلر Tyler نفسه، كذلك استعان الباحث ببعض الدراسات المتعلقة بالموضوع التي اعتمدت هذا النموذج في بناء مقاييسها، إلا أن الأعم الأغلب من أدوات تلك الدراسات، كانت مصممةً لقياس مؤسسةٍ واحدة في الدولة أو الدول التي جرت فيها، لكن الباحث، وتماشيًا مع أطروحة الدكتورة مازبوس (Mazepus, 2016) التي كانت الوحيدة – حسب اطلاع الباحث – في شمول قياسها؛ لمؤسساتٍ عدة وفي بُلدانٍ عدة؛ لجأ في قياس هذا المفهوم إلى اختيار فقرات شملت مؤسسات الدولة العراقية الثلاثة الرئيسة: (التشريعية والتنفيذية والقانونية)، وفقرات لقياس تلك المؤسسات ومخرجاتها بشكلٍ عام، ذلك؛ بغرض توسيع الدراسة، والتوصل لنتائج متنوعة تثري مخرجاتها.

ب. **صلاحية الفقرات وبدائل الاستجابة:** للتحقق من صلاحية الفقرات؛ قام الباحث بعرض هذا المقياس المتكون من (٢٠) فقرةً على اثني عشر محكماً من المتخصصين بعلم النفس، وقد أُقرت جميع الفقرات من هؤلاء الأساتذة المحكمين جميعًا، مع اقتراح لبعضهم، بتوزيع عدد فقرات المقياس على تلك المؤسسات بالتساوي، وتصويبات لغوية قليلة، وقد أخذ الباحث بذلك الاقتراح والتصويبات، وبذلك ظّل المقياس محافظًا على عدد فقراته.

ت. **تحليل الفقرات:** جرى تحليل الفقرات بأسلوبين، هما: (١) **حساب القوة التمييزية لكل فقرة**، إذ جرى تطبيق المقياس على عينة التحليل المؤلفة من (٣٠٧) أفراد، وهو عددٌ يحقق شرط التحليل الإحصائي لحجم العينة أعلاه، وتم تعيين نسبة (٢٧%) من الاستمارات الحاصلة على الدرجات العليا، ونسبة (٢٧%) من الاستمارات الحاصلة على الدرجات الدنيا، التيَّن بلغا عدد أفرادهما (١٦٦) فردًا، بواقع (٨٣) فردًا للمجموعة العليا الذين تراوحت درجاتهم بين (٤٩-٧٣)، و(٨٣) فردًا للمجموعة الدنيا الذين تراوحت درجاتهم بين (٢٠-٣٧)، وبعد استخراج القوة التمييزية لكل فقرةٍ من فقرات المقياس، باستعمال الاختبار التائي لعينتين مستقلتين، لمقايسة الأوساط الحسابية للمجموعتين المتطرفتين، تبين أن كل الفقرات ذات قوةٍ تمييزية عالية عند مستوى دلالة (٠,٠٥)،

إذ بلغت القيمة التائية الجدولية (١,٩٦) عند درجة حرية (١٦٤). و(٢) **أسلوب حساب ارتباط درجة كل فقرة بالدرجة الكلية للمقياس**، إذ أُستُعين بمعامل ارتباط (بيرسون) في إيجاد العلاقة الارتباطية بين كلّ فقرةٍ والدرجة الكلية للمقياس، باستعمال عينة التحليل ذاتها التي وظفت لحساب القوة التميزية للفقرات؛ فتبين أن جميع الفقرات ترتبط بالدرجة الكلية للمقياس ارتباطًا دالًا إحصائيًا عند مستوى دلالة (٠,٠٥)؛ ممّا يشير إلى تجانس الفقرات في قياس المفهوم الذي وضعت من أجل قياسه. علمًا أن القيمة الجدولية لمعامل ارتباط بيرسون عند درجة حرية (٣٠٥) ومستوى دلالة (٠,٠٥) تساوي (٠,١١).

ث. **الصدق** Validity: تم التحقق من **صدق البناء** Construct Validity، إذ اعتمد الباحث صياغة فرضيةٍ مشتقة من النموذج الذي بُنيّ عليه هذا المقياس، الذي يتضمن فكرة أن مفهوم الشرعية السياسية المُدركة، يتأتى من تقييم الأفراد لمخرجات السلطات، وخلق تصورات عنها، وفقًا لمعايير العدالة التي يتبنونها، بغض النظر عن مدخلات هذه السلطات، فيما إذا كانت ناتجة عن إرادتهم الجمعية عبر سياق دستوري أو قانوني معمول به أو متفق عليه اجتماعيًا. فتم صياغة الفرضية الآتية: **(إن الأفراد الذين يختارون سلطاتٍ معينة، عبر سياقاتٍ دستورية وقانونية متفقٌ عليها، لا يعني هذا بالضرورة، إقرارًا منهم لشرعية تلك السلطات السياسية، ما لم تتوافق مخرجات تلك السلطات ومعايير العدالة التي يتبنونها)**. ولأجل اختبار هذه الفرضية، ووفقًا لطبيعة النظام في العراق، الذي يتضمن إعطاء الحق للشعب في اختيار السلطة عن طريق الانتخاب، الذي جاء في المادة الخامسة من الدستور العراقي: **(الشعب مصدر السلطات وشرعيتها، يمارسها بالاقتراع السري العام المباشر وعبر مؤسساته الدستورية)** (الأنباري، ص ٦)؛ اختار الباحث أفراد العينة الذين شاركوا في الانتخابات الماضية التي جرت في سنة ٢٠١٨، والبالغ عددهم (٩٨) فردًا؛ لمعرفة فيما إذا كان انتخابهم يستلزم إقرارًا لشرعية السلطات التي اختاروها أم لا؟ فطبق عليهم الاختبار التائي لعينةٍ واحدة؛ لمعرفة مستوى الشرعية السياسية لديهم؛ فوجد أن مستوى شرعية هذه السلطات لدى هؤلاء الأفراد منخفضةٌ في مستوى دلالة (٠.٠٥). ونستنتج من ذلك؛ أن الانتخاب لا يستلزم منه إقرارًا بالشرعية السياسية لتلك السلطات، بدلالة انخفاض مستواها عند الأفراد الذين انتخبوها. ومن ثم؛ فإن هذه النتيجة تعني أن المقياس الحالي له القدرة على استنطاق الظاهرة بشكلٍ دقيق وفقًا للمضمون النفسي الذي بُنيّ عليه؛ ذلك لاتساق مضمون فقراته وذلك البناء؛ ممّا يؤدي إلى تحقق مؤشرٍ مهم من مؤشرات هذا النوع من الصدق للمقياس الحالي.

ج. **الثبات** Reliability: بعد تطبيق المقياس على عينة التحليل المشار إليها سابقًا، ظهر أن "معامل ألفا كرونباخ" يبلغ (٠,٧٣)، وهو معامل ثباتٍ عالٍ يمكن الركون إليه وفقاً للمحك الذي وضعه نناللي (Nunnally, 1967)، القائل: بأن أقل "معامل ألفا كرونباخ" لاختبارٍ مكون من (٤٠) فقرة، يجب أن يزيد عن (٠.٣٠) (نظمي، ٢٠١٩، ص ٣١٨). وبذلك أصبح مقياس الشرعية السياسية المُدركة بصيغته النهائية كما هو، دون إجراء أي تعديلٍ عليه.

٢. **مقياس الحرمان النسبي**

أ. **انتقاء الفقرات وصياغتها:** قام الباحث بتبني مقياس الحرمان النسبي الذي أعده (نظمي، ٢٠١٩) في دراسته؛ لأن ذلك المقياس كان متوافقًا مع معظم التنظيرات التي تؤكد مضامينه النفسية، وشموله للكثير من الجوانب الحياتية الضرورية التي تمس صميم حياة الفرد والجماعة؛ ممّا يعطيه القابلية الاستكشافية لمستوى الحرمان النسبي –إن وجد- المباشر والواضح لمن يطبق عليهم. ولاختلاف العينة المستعملة في هذه الدراسة عن الدراسة التي أعدته، وجبت الحاجة إلى تغيير بعض الصياغات اللغوية التي تتفق وتوصيف العينة المستعملة في هذه الدراسة وتوجيه الأسئلة إليها؛ ذلك أن طبيعة هذه الدراسة تقتضي أن تكون الجماعة الداخلية التي ينتمي إليها الفرد، هي الشعب العراقي كله، وليس فئة محددة منه كما في الدراسة المشار إليها.

ب. **صلاحية الفقرات وبدائل الاستجابة:** للتحقق من صلاحية الفقرات؛ قام الباحث بعرض المقياس المقترح المتكون من (٢٦) فقرةً موزعة على أربعة مقاييسٍ فرعية على المحكمين ذاتهم الذين عرض عليهم المقياس السابق، وقد أُقرت جميع فقرات هذا المقاييس منهم، مع تصويبات لغوية قليلة، وقد أخذ الباحث بتلك التصويبات، وبذلك ظلت المقاييس الأربعة كما هي في عدد فقراتها.

ت. **تحليل الفقرات:** جرى تحليل الفقرات بأسلوبين، هما: (١) **حساب القوة التمييزية لكل فقرة،** إذ جرى تطبيق المقياس بأبعاده الأربعة على عينة التحليل ذاتها، وتعيين (٢٧%) من الاستمارات الحاصلة على الدرجات العليا، و(٢٧%) من الاستمارات الحاصلة على الدرجات الدنيا، التيَّن بلغتا عدد أفرادهما (١٦٦) فردًا، بواقع (٨٣) فردًا للمجموعة العليا و(٨٣) فردًا للمجموعة الدنيا، وقد تراوحت درجات الأفراد في المجموعة العليا على بعد الحرمان النسبي المعرفي الفردي بين (٢٤-٣٠)، والحرمان النسبي المعرفي الجمعي (٢٣-٣٠)، والحرمان النسبي الانفعالي الفردي (٢٤-٣٥)، والحرمان النسبي الانفعالي الجمعي (٣٤-٣٥). فيما تراوحت درجاتهم في المجموعة الدنيا على بعد الحرمان النسبي المعرفي الفردي بين (٧-١٩)، والحرمان النسبي المعرفي الجمعي (٩-١٨)، والحرمان النسبي الانفعالي الفردي (٧-١٨)، والحرمان النسبي الانفعالي الجمعي (١٣-٢٧). وبعد استخراج القوة التمييزية لكل فقرة من فقرات الأبعاد الأربعة، باستعمال الاختبار التائي لعينتين مستقلتين؛ لمقايسة الأوساط الحسابية للمجموعتين المتطرفتين؛ وجد أن كل فقرات مقاييس الحرمان النسبي ذات قوةٍ تمييزية عالية في مستوى دلالة (٠,٠٥)، باستثناء فقرتين، الأولى؛ هي: **(هل تعتقد بأن العراقيين يستطيعون مستقبلًا تعويض فرص التعليم التي فقدوها؟)**. والثانية؛ هي: **(هل تشعر بعدم الاكتراث عندما تشاهد النفايات وهي مكدسةٌ في شوارع محلتك؟)** في مقياس الحرمان النسبي الانفعالي الفردي. و(٢) **أسلوب حساب ارتباط درجة كل فقرة بالدرجة الكلية للمقياس،** إذ طُبق معامل ارتباط (بيرسون) على عينة التحليل ذاتها التي وظِفت لحساب القوة التمييزية للفقرات؛ لإيجاد العلاقة الارتباطية بين كلّ فقرةٍ والدرجة الكلية للمقاييس الفرعية؛ فتبين أن جميع الفقرات ترتبط بالدرجة الكلية للمقاييس الأربعة ارتباطًا دالًا إحصائيًا عند مستوى دلالة (٠,٠٥)، علمًا أن القيمة الجدولية لمعامل ارتباط بيرسون عند درجة حرية (٣٠٥) ومستوى دلالة

(٠,٠٥) تساوي تقريبًا (٠,١١). وهذه النتيجة؛ لا تتعارض مع النتيجة السابقة، التي تقول بعدم قابلية الفقرتين المشار إليهما على التمييز بين أفراد العينة تبعًا للحرمان النسبي فقط، ذلك؛ أنني قلت هناك أن هاتين الفقرتين كانت استجابتهما غير متمحضةٍ لمتغير الحرمان النسبي، إلا أن ذلك لا يعني عدم مشاركة هذا المتغير في الاستجابة، وإنما يبقى له حدٍ معقول من المشاركة، برزت على شكل ارتباطٍ ضعيف نسبيًا وإن كان دالًا إحصائيًا، وعلى الرغم من ذلك استبعد الباحث هاتين الفقرتين من مقاييسها الفرعية.

ث. **الصدق:** تم التحقق من **صدق البناء**، إذ اشتق الباحث فرضية مستندة إلى التنظير الذي بُنيت عليه هذه المقاييس؛ للتحقق من هذا النوع من الصدق القائل ببعدية هذا المفهوم؛ إذ لا ينبغي قياسه بمقياسٍ واحد، ذلك؛ لعدم إظهار المفاهيم النفسية الضمنية فيه بالشكل الذي يتناسب مع الطرح النظري لتلك المفاهيم. لذا؛ فقد صيغت الفرضية بالآتي: **(يتضمن مفهوم الحرمان النسبي مفاهيم بنائية ووظيفية عدة، تسلط الضوء على الجوانب النفسية المختلفة التي تعتمل داخل الفرد)**. ولأجل اختبار هذه الفرضية؛ استعمل الباحث حساب معاملات الارتباط بين تلك المقاييس الفرعية الأربعة؛ فوجد ضعف في عموم العلاقة بينها.

ج. **الثبات:** تم تطبيق المقاييس الفرعية الأربعة على عينة التحليل ذاتها المستعملة سابقًا. ظهر أن معامل ألفا كرونباخ لتلك المقاييس على النحو الآتي: (٠,٣٧) لمقياس الحرمان النسبي المعرفي الفردي، و(٠.٤٩) لمقياس الحرمان النسبي المعرفي الجمعي، و(٠.٤٥) لمقياس الحرمان النسبي الانفعالي الفردي، و (٠.٧٦) لمقياس الحرمان النسبي الانفعالي الجمعي.

٣. **مقياس الوعي الناقد**

أ. **انتقاء الفقرات وصياغتها:** قام الباحث بإعداد مقياس الوعي الناقد، بالاعتماد على أحدث الدراسات التي أطرّت قياس هذا المفهوم علميًا؛ إذ استند الباحث بشكلٍ أساس على مقياس ديمر وآخرون (Diemer, at et, 2017)، إضافة للتنظير المعتمد في البحث الحالي. وانسياقًا مع إشارات التنظير وبنية المقياس المُستَند إليه، التي تضمنت بعدية هذا المفهوم، جرى اعتماد التقسيم القياسي الآتي: بعد البصيرة الناقدة Critical Reflection، وبعد العمل الناقد Critical Action.

ب. **صلاحية الفقرات وبدائل الاستجابة:** للتحقق من صلاحية الفقرات؛ قام الباحث بعرض هذا المقياس ببعديه المتكون من (١٧) فقرة على الأساتذة المحكمين المشار إليهم سابقًا، وقد أقروا جميعًا كل فقرات بعدي المقياس، مع اقتراح بعضهم فقرةً إضافية جديدة لبعد العمل الناقد مُصاغةٌ بالآتي: **(أتصدى بالاعتراض على الذين يشيدون بالأوضاع العامة لبلدنا في أي مناقشةٍ أو حوار)**، فرأى الباحث أن يضمنها في هذا البعد، ذلك؛ لاتساقها مع مضمونه أولًا، وقدرة صياغتها الدلالية على استنطاقه من زاويتها ثانيًا، كما أخذ الباحث بالتصويبات اللغوية القليلة التي اقترحها الأساتذة المحكمون، وبذلك أصبحت عدد فقرات المقياسين الفرعيين (١٨) فقرة.

ت. **تحليل الفقرات:** جرى تحليل الفقرات بأسلوبين، هما: (١) **حساب القوة التمييزية لكل فقرة**، إذ جرى تطبيق المقياسين الفرعيين لمفهوم الوعي الناقد **الملحق (٨)** على عينة التحليل ذاتها التي

استعملت في المقياس السابق، بعد إن استخرجت نسبة (٢٧%) من الاستمارات الحاصلة على الدرجات العليا، ونسبة (٢٧%) من الاستمارات الحاصلة على الدرجات الدنيا، التيَّن بلغا عدد أفرادهما (١٦٦) فرداً، بواقع (٨٣) فرداً للمجموعة العليا تراوحت درجاتهم على بعد البصيرة الناقدة بين (٤٩-٦٠) والعمل الناقد (١٨-٣٠)، و (٨٣) فردًا للمجموعة الدنيا تراوحت درجاتهم على بعد البصيرة الناقدة بين (٣٠-٤٣) والعمل الناقد (٦-١٠). وقد تم استخراج القوة التميزية لكلّ فقرةٍ من فقرات المقياسين الفرعيين، باستعمال الاختبار التائي لعينتين مستقلتين؛ لمقايسة الأوساط الحسابية للمجموعتين المتطرفتين؛ فوجد أن كل فقرات المقياسين ذات قوة تميزية عالية، عند مستوى دلالة (٠,٠٥)، و(٢) **أسلوب حساب ارتباط درجة كل فقرة بالدرجة الكلية للمقياس**، إذ أُستعين بمعامل ارتباط (بيرسون) في إيجاد العلاقة الارتباطية بين كل فقرة والدرجة الكلية للمقياس الفرعي، باستعمال عينة التحليل ذاتها التي وظِفت لحساب القوة التميزية للفقرات؛ فتبين أن جميع الفقرات ترتبط بالدرجة الكلية للمقياس الفرعي ارتباطًا دالًا إحصائيًا عند مستوى دلالة (٠,٠٥)؛ ممّا يشير إلى تجانس الفقرات في قياس المفهوم الذي وضعت من أجل قياسه، علمًا أن القيمة الجدولية لمعامل ارتباط بيرسون عند درجة حرية (٣٠٥) ومستوى دلالة (٠,٠٥) تساوي (٠,١١).

ث. **الصدق:** تحقق الباحث من **صدق البناء**، إذ تمت صياغة فرضية مشتقة من البناء النظري لهذا المفهوم، الذي يتضمن فكرة أن مفهوم الوعي الناقد يتكون من بعدين نفسيين، ولا يمكن قياسه بمضمون نفسي واحد، وإنما لا بد من قياسه من زاويتين؛ يُستظهر فيها بعده الإدراكي وبعده العملي باستقلاليةٍ ووضوح. ومن هذا المنطلق، صيغت الفرضية الآتية: **(إن الوعي الناقد يتضمن بنائين نفسيين، إدراكي وسلوكي، يتمتعان باستقلاليةٍ عن بعضهما)**. ولأجل اختبار هذه الفرضية؛ جرى حساب معاملات الارتباط بين مقياسي الوعي الناقد، فبلغت قيمة معامل ارتباط بيرسون بينهما (٠.١٧)، وهذه القيمة بالرغم من دلالتها الإحصائية عند مستوى دلالة (٠.٠٥)، إلا أنها تتسم بالضعف الشديد. نستنتج ممّا سبق؛ أن بعدي الوعي الناقد يمتعان بالاستقلالية عن بعضهما، وهذا يدلل على صحة التوجه السيكومتري -المُعتمد بُعدية هذا المفهوم – الذي استند إليه هذان المقياسان الفرعيان في إعدادهما.

ج. **الثبات:** تم تطبيق المقياسين على عينة التحليل ذاتها المستعملة سابقًا؛ ظهر أن معامل ألفا كرونباخ لمقياس البصيرة الناقدة (٠,٥١)، ومقياس العمل الناقد (٠.٧٠).

نتائج الدراسة

الهدف الأول: إن عموم طلبة الجامعة لديهم انخفاض يبدو شديداً نسبياً في مستوى الشرعية السياسية اتجاه السلطات العراقية الثلاث (التنفيذية والتشريعية والقضائية).

الهدف الثاني: إن عموم طلبة الجامعة يعانون من الحرمان النسبي بكل أبعاده، لكن بفروق متباينة؛ إذ إن الملاحظ هناك زيادة في كمية الاوساط الحسابية مقايسة بالأوساط الفرضية في المقياسين الجمعيين أكبر مما هي عليه في المقياسين الفرديين.

الهدف الثالث: إن عموم طلبة الجامعة يتمتعون ببصيرةٍ ناقدة بمقدارٍ معتدٍ به، بينما أخفقوا إجمالًا في تحقيق مستوٍ عالٍ في مفهوم العمل الناقد.

الهدف الرابع: (١) ترتبط الشرعية السياسية المُدركة، بعلاقةٍ سالبة ضعيفة دالة إحصائيًا مع كلّ من؛ البصيرة الناقدة، والحرمان النسبي المعرفي الفردي، والحرمان النسبي المعرفي الجمعي، والحرمان النسبي الانفعالي الفردي. وبعلاقةٍ سالبة ضعيفة جدًا دالة إحصائيًا مع العمل الناقد. بينما ارتبطت بعلاقة موجبة معتدلة دالة إحصائيًا مع الحرمان النسبي الانفعالي الجمعي. و(٢) ترتبط البصيرة الناقدة، بعلاقةٍ موجبة ضعيفة دالة إحصائيًا مع كلّ من؛ الحرمان النسبي المعرفي الفردي، والحرمان النسبي المعرفي الجمعي، والحرمان النسبي الانفعالي الفردي. وبعلاقةٍ موجبة ضعيفة جدًا دالة إحصائيًا مع العمل الناقد. فيما ارتبطت بعلاقةٍ موجبة معتدلة دالة إحصائيًا مع الحرمان النسبي الانفعالي الجمعي. و(٣) ارتبط العمل الناقد، بعلاقةٍ موجبة ضعيفة جدًا دالة إحصائيًا مع كلّ من؛ الحرمان النسبي المعرفي الفردي، والحرمان النسبي الانفعالي الفردي، والحرمان النسبي الانفعالي الجمعي. فيما انعدمت علاقته بالحرمان النسبي المعرفي الجمعي. و(٤) ارتبط الحرمان النسبي المعرفي الفردي، بعلاقةٍ موجبة ضعيفة دالة إحصائيًا مع كلّ من؛ الحرمان النسبي المعرفي الجمعي، والحرمان النسبي الانفعالي الجمعي. بينما ارتبط بالحرمان النسبي الانفعالي الفردي بعلاقةٍ موجبة معتدلة دالة إحصائيًا. و(٥) ارتبط الحرمان النسبي المعرفي الجمعي، بعلاقةٍ موجبة ضعيفة دالة إحصائيًا مع الحرمان النسبي الانفعالي الفردي. فيما كانت علاقته بالحرمان النسبي الانفعالي الجمعي موجبة معتدلة دالة إحصائيًا. و(٦) ارتبط الحرمان النسبي الانفعالي الفردي بعلاقةٍ موجبة ضعيفة دالة إحصائيًا مع الحرمان النسبي الانفعالي الجمعي.

الهدف الخامس: (١) ارتبطت الانتخابات بعلاقةٍ عكسية ضعيفة جدًا دالة إحصائيًا بالشرعية السياسية المُدركة، وغير دالة إحصائيًا بالعمل الناقد، بينما ارتبطت بمتغيرات الدراسة الخمسة الأخرى، بعلاقةٍ طردية ضعيفة جدًا وغير دالة إحصائيًا. و(٢) ارتبطت الاحتجاجات بعلاقةٍ عكسية ضعيفة جدًا دالة إحصائيًا بالشرعية السياسية المُدركة والبصيرة الناقدة، وغير دالة إحصائيًا بالحرمانين النسبيين الانفعاليين الفردي والجمعي، وكذلك ارتبطت بعلاقةٍ عكسية دالة إحصائيًا بالعمل الناقد إلا أنها كانت علاقةً معتدلة. بينما ارتبطت بالحرمان النسبي المعرفي الجمعي بعلاقةٍ طردية ضعيفة جدًا وغير دالة إحصائيًا. و(٣) ارتبط العمل بعلاقةٍ عكسية ضعيفة جدًا غير دالة إحصائيًا بكلّ من؛ الشرعية السياسية المُدركة، والحرمان النسبي المعرفي الفردي، والحرمان النسبي المعرفي الجمعي، والحرمان النسبي الانفعالي الجمعي. بينما ارتبط بعلاقةٍ طردية ضعيفة دالة إحصائيًا بالعمل الناقد، وعلاقةٍ طردية ضعيفة جدًا غير دالة إحصائيًا بالبصيرة الناقدة والحرمان النسبي الانفعالي الفردي. و(٤) ارتبط نوع السكن بعلاقةٍ طردية ضعيفة جدًا دالة إحصائيًا بالحرمان النسبي الانفعالي الفردي والحرمان النسبي الانفعالي الجمعي، فيما خلت علاقته من الدلالة الإحصائية بالمتغيرات الأخرى؛ إذ اتسمت بالضعف الشديد على نحوٍ طردي مع كلّ من؛ الشرعية السياسية المُدركة والعمل الناقد والحرمان النسبي المعرفي الفردي، وعلى نحوٍ عكسي بالبصيرة الناقدة والحرمان النسبي المعرفي الجمعي. و(٥)

ارتبط مستوى الدخل بعلاقةٍ طردية دالة إحصائيًا كانت ضعيفة مع العمل الناقد، وضعيفة جداً مع الحرمان النسبي الانفعالي الجمعي. فيما خلت علاقته من الدلالة الإحصائية بالمتغيرات الأخرى؛ إذ اتسمت بالضعف الشديد على نحوٍ عكسي مع كلّ من؛ الشرعية السياسية المُدركة والحرمان النسبي المعرفي الفردي والحرمان النسبي الانفعالي الفردي، وعلى نحوٍ طردي بالبصيرة الناقدة والحرمان النسبي المعرفي الجمعي.

الهدف السادس: إن اجتماع كل المتغيرات المتنبئة الستة، قادرة على التنبؤ بالشرعية السياسية المُدركة بقيمة معامل انحدار متعدد دال إحصائيًا مقداره (٠.٢٦). وأن البصيرة الناقدة والحرمان النسبي الانفعالي الجمعي هما فقط القادران على التنبؤ بنحوٍ عكسي بالشرعية السياسية المُدركة، فيما أخفقت المتغيرات الأخرى في قدرتها على التنبؤ بشكلٍ منفرد.

تفسير النتائج

١. أوضحت نتائج أهداف الدراسة **الثلاثة الأولى**، ما يأتي: (١) إن أفراد العينة انخفض لديهم بشكلٍ ملحوظ مستوى الشرعية السياسية المُدركة اتجاه السلطات العراقية الثلاث (التشريعية والتنفيذية والقضائية)، وهذه النتيجة متوقعة بالاستناد إلى التنظير المعتمد في هذه الدراسة؛ إذ إن تحديد مستوى الشرعية السياسية المُدركة انخفاضًا وارتفاعًا يعتمد بشكلٍ كبير على عدالة تلك السلطات بشقيها الإجرائي والتوزيعي، ولما أدرك أفراد العينة غيابها في تلك السلطات؛ فقد ظهر لديهم ذلك في انخفاض مستوى شرعيتها السياسية. و(٢) إن جوهر الحرمان النسبي قائم على المقايسة بين ما يُتوقع الحصول عليه وما يُحصّل عليه فعلًا، فمن الراجح جداً أن يُظهر المبحوثون مستوياتٍ عاليةً نسبيًا من الحرمان إدراكًا وانفعالًا سواءً أ كان ذلك بشكلٍ فردي أو جمعي؛ ذلك أن التفاوت الطبقي الحاد الذي يعيشه الشعب العراقي، وامتلاك الدولة للموارد الغزيرة التي تمكنها من توافر كل متطلبات العدالة الاجتماعية؛ يعدان المقتضي الرئيس للشعور بالحرمان ما أن تعتمل المقايسة لديهم. و(٣) يبدو أن المعاناة التي يعيشها أغلب طلبة الجامعة - بدلالة تسجيلهم لمستويات عالية في الحرمان - قد ساعدهم على التعامل مع قضاياهم الحياتية بمنطق التسببيات القريبة المباشرة، التي في العادة لا تتحمل التأويلات المتكلفة والمتعسفة وتسببياتها القدرية البعيدة في تفسيرها، وإنما تجعلهم يركزون اهتمامهم على طبيعة العلاقات المباشرة المسببة لتلك المعاناة. إلا أن هذا الوعي / البصيرة لا يقتضي بالضرورة أن يترجم إلى سلوكيات تعمل على محاولة رفع أو تقليل المعاناة ما لم تتوافر بعض الشروط، فإن ظاهراتٍ مثل؛ الفاعلية السياسية، والثقافة السياسية وغيرها، قد تحول دون انعكاس هذه البصيرة إلى عملٍ ناقد. وهذا متوقع في ظل الظروف الاجتماعية والسياسية التي عاشها الفرد العراقي؛ فقد عانى كثيرًا وعلى مدى عقود من التهميش السياسي، وتعاقبت عليه سلطات أقل ما يقال عنها أنها استأثرت بالحكم ولم تسمح له بالمشاركة في قضايا البلد والتأثير فيها؛ ممّا غُرست فيه ثقافة اللاجدوى من مشاركته في الميدان الاجتماعي والسياسي العام، وجعلته يفتقر للأساليب السياسية المتنوعة المؤثرة في الفضاء العام، لذا؛ نجد

أن المبحوثين قد سجلوا مستوًى عاليًا في البصيرة الناقدة واخفقوا في أن يكونوا فاعلين على مستوى العمل الناقد.

٢. من نتائج **الهدف الرابع**، نستنتج ما يأتي: (١) إن الشرعية السياسية المُدركة قد أخذت علاقتها المنحى العكسي مع كل المتغيرات النفسية الأخرى، وتراوحت قيمتها بين الضعف الشديد، والضعف، والاعتدال مع تلك المتغيرات، وهذه النتيجة متوافقة مع المنطق العام من جهة، والتنظير المعتمد من جهة أخرى؛ إذ إن طبيعة متغيرات الدراسة النفسية الأخرى (الحرمان النسبي بأبعاده والوعي الناقد ببعديه) ترتبط بانخفاض مستوى الشرعية السياسية بشكلٍ عام، وأن التفاوت الذي حصل في مقدار تلك الارتباطات، يرجع إلى طبيعة هذا المتغير أو ذاك؛ إذ كانت أكبر مقادير ارتباطاتها مع الحرمان النسبي المعرفي الجمعي والحرمان النسبي الانفعالي الجمعي والبصيرة الناقدة، فيما انخفضت مقادير تلك الارتباطات بالحرمانين النسبيين المعرفي والانفعالي الفرديين والعمل الناقد. إذ إن الحرمان النسبي يرتبط بالشرعية السياسية بمقدارٍ معتدٍ به عندما يتخذ المنحى الجمعي، وخصوصًا الانفعالي منه؛ إذ يبدو أن إدراك الفرد لحرمان جماعته النسبي؛ يجعله يميل لتقييم السلطات المسؤولة عنه سلبيًا، وينتزع منها الشرعية نفسيًا، ويتضاعف هذا الأمر عندما يتطور لديه إدراك هذا الحرمان ويتحول إلى غضبٍ واستياء. بينما نجده لا يتخذ من حرمانه الفردي إدراكًا وانفعالًا سببًا في تقييم السلطات المسؤولة؛ إذ لعله قد يتسامى عن معاناته الشخصية فيما إذا كانت جماعته تتمتع إلى حدٍ ما بالعدالة الاجتماعية، ولعل هذا ما سبب ظهور ارتباطات الشرعية السياسية الضعيفة مع الحرمانين النسبيين المعرفي والانفعالي الفرديين. وهذا المعنى قد أيدته دراسة (Mazepus, 2015) فقد توصلت إلى أن شرعية المؤسسات تزيد كلما تم توزيع السلع والخدمات بطريقة تخدم المصلحة المجتمعية العامة (بدلاً من المصالح الفردية)، بشرط عدم معاناة الأفراد من حرمانٍ نسبي قوي (Mazepus, 2015, p. 10). كما أن البصيرة الناقدة هي الأخرى تعمل بفاعلية معتد بها - مع توافر شرط المعاناة - على تآكل الشرعية؛ ذلك لأنها تعمل على توضيح الأسباب المباشرة عن تردي الأوضاع العامة ونسبتها إلى المؤسسات المسؤولة عنها؛ ممّا ينعكس حتمًا على تقييمها بصورةٍ سلبية. بخلاف ما ظهر في العمل الناقد من تأثيرٍ ضعيف في الشرعية، الذي يُفترض فيه التأثير القوي منطقيًا، لا سيما وهو يعمل في المنطقة التي تكون بتماسٍ مباشر مع السلطات السياسية؛ ممّا ينعكس حتمًا على مستوى تقييمها وشرعيتها. يعزو الباحث ذلك من الناحية المنطقية النفسية إلى عدم تمتع أفراد العينة بمستوياتٍ معتدٍ بها من المشاركة المتنوعة في العمل الاجتماعي السياسي تكون كافيةً في معرفة انعكاسها على تقييم شرعية السلطات، وليس إلى طبيعة العمل الناقد العلائقية مع الشرعية. و(٢) ارتبطت أبعاد الحرمان النسبي في ما بينها بعلاقاتٍ طردية ضعيفة بشكلٍ عام، إلا أن الملاحظ فيها أن علاقات أبعادها المتماثلة بخاصية الفردية والجمعية وإن اختلفت على المستوى المعرفي أو الانفعالي، كانت أقوى من علاقاتها المعتمدة على التماثل المعرفي أو الانفعالي، يبدو من ذلك؛ أن الحرمان النسبي تتأثر مقاييساته الفردية أو الجمعية ببعضها، بغض النظر عن نوعه المعرفي أو الانفعالي بشكلٍ أكبر من تأثرها فيما لو اعتمدت

خاصيته المعرفية والانفعالية في العلاقة، لعل ذلك يرجع إلى أن استقاء مصادر المعلومات التي يقايس على أساسها الأفراد غير ناظرة إلى طبيعته فيما إذا كانت معرفية أو انفعالية، بقدر ما تركز اهتمامها على مصادرها إذا كانت فردية أو جمعية؛ إذ يمكن القول من زاوية نظرية معينة؛ أن طبيعة الحرمان النسبي المعرفية والانفعالية، ما هي إلا نتيجةً تفريقية لطبيعة تأثيرات نوعي الحرمان النسبي الفردي والجمعي، لذلك؛ يبدو أن تركيز اهتمام الأفراد على مصادر المعلومات التي يقايسون عليها، وعدم الاهتمام النسبي بطبيعته المعرفية أو الانفعالية؛ انعكست على قوة علاقة بعدي الفردي والجمعي، وضعفها في بعدي المعرفي والانفعالي. و(٣) ارتبطت البصيرة الناقدة بالحرمانين النسبيين الفرديين بعلاقةٍ طردية ضعيفة، بينما ارتفع مقدار ارتباطها بالحرمانين النسبيين الجمعيين نسبيًا خصوصًا الانفعالي منه، وهذا متوقع جدًا، بل يتضمنه تعريفها الذي يشير إلى أن البصيرة الناقدة بما تحمل من إدراك وتقييم للوضع الاجتماعي والسياسي العام، تشتغل في منطقة نفسية ليست قريبة من اشتغالات الحرمان النسبي الفردي، وإنما تكون قريبة أكثر من إدراك عدم المساواة والمعاناة العامة التي يتضمنها الحرمان الجمعي، كما أن الاستياء العام الناشئ من إدراك الحرمان الجمعي، حتمًا سيلقي بظلاله على البصيرة الناقدة، ويزودها بكم من المعلومات التقييمية الجاهزة عن الاوضاع العامة التي تتسق ومضمونها النفسي. أما طبيعة ارتباط البصيرة الناقدة بالعمل الناقد فقد ذكرت في النقطة (ت) من نتائج الأهداف الثلاثة الأولى. و(٤) اتسمت ارتباطات العمل الناقد بالضعف الشديد مع أبعاد الحرمان النسبي، يعتقد الباحث أن هذا الضعف في العلاقة يرجع إلى ثقافة المشاركة المتنوعة في الفضاء العام، وليس إلى التفاعلات النفسية بين الحرمان النسبي والعمل الناقد، كما ذكر ذلك في النقطة (أ)، لأن العمل الناقد لم يحقق أي علاقةٍ قوية نسبيًا مع كل المتغيرات الأخرى وليس الحرمان النسبي فقط، بمعنى آخر أن الاغتراب السياسي وعدم الفاعلية السياسية تمنع من إقامة علاقاتٍ تفاعلية بينه وبين الحرمان النسبي، وإلا فأن الحرمان النسبي وخصوصًا الجمعي منه لا يخلو من إمكانية محركات العمل الميداني المقتضي للتغيير.

٣. في الهدف **الخامس**؛ ارتبطت كل المتغيرات الاجتماعية؛ الانتخابات والاحتجاجات والعمل ونوع السكن ومستوى الدخل، بمتغيرات الدراسة النفسية السبعة بعلاقةٍ ضعيفة جدًا، وبعضها تكاد تنعدم العلاقة فيها، وهذا يشير إلى أن كل المتغيرات النفسية السبعة في هذه الدراسة، تعمل بمعزل عن تلك المتغيرات الاجتماعية؛ إذ يبدو أنها مكتفية في تسبيب وجودها وتفاعلاتها بمتغيرات أخرى غير تلك المتغيرات الاجتماعية التي ظُن أن لها علاقةً ما معها.

٤. من نتائج **الهدف السادس** يتضح؛ أن اجتماع كل المتغيرات المتنبئة (الحرمان النسبي المعرفي الفردي، والحرمان النسبي المعرفي الجمعي، والحرمان النسبي الانفعالي الفردي، والحرمان النسبي الانفعالي الجمعي، والبصيرة الناقدة، والعمل الناقد)، قادرة على التنبؤ مجتمعة بالشرعية السياسية المُدركة بنسبةٍ معينة وبدلالةٍ إحصائية، فيما أخفقت تلك المتغيرات في قدرتها على التنبؤ بشكلٍ منفرد، سوى متغيري الحرمان النسبي الانفعالي الجمعي والبصيرة الناقدة، اللذان انفردا

بالقدرة على التنبؤ بنحوٍ عكسي بالشرعية السياسية المُدركة. وهذه النتيجة تعطينا تصورًا آخرًا غير التصور الذي أمدتنا به الارتباطات السابقة لتلك المتغيرات؛ إذ إن هذه المتغيرات استطاعت أن تشارك في انتاج ظاهرة الشرعية السياسية بنسبةٍ معينة لم تكن طريقة الارتباطات السابقة قادرةً على إظهارها، وهذا يشير إلى أن تلك المتغيرات عندما تتفاعل فيما بينها مجتمعةً، تستطيع أن تشارك في صيرورة الشرعية السياسية بنسبةٍ معينة، بخلاف ما لو أُخذت بشكلٍ منفرد. ومن ذلك؛ يبدو أن الشرعية السياسية المُدركة هي ظاهرةٌ معقدة البناء، تحتاج إلى تفاعل ظاهراتٍ متعددة للتأثير فيها، بينما تبقى تلك الظاهرات عاجزة عن التأثير فيها إن ارتبطت فيها بشكلٍ منفرد. وهذا يشير إلى أن التفاعل الوظيفي المتبادل بين الحرمان النسبي بأبعاده المتعددة والوعي الناقد ببعديه يساهم في إنتاج الشرعية السياسية المُدركة، إذ إن الحرمان النسبي يمكن أن يكون دالة العدالة المُدرك التي تجعل الفرد يعطي تقييمًا للسلطة بوساطتها، إلا أن تعامله مع موضوعة العدالة / الظلم (التفاوتات) ليس ضمانًا أكيدًا لعزو تلك التفاوتات إلى أسبابها الحقيقية؛ لأنه يتعامل معها من الناحية الخارجية المباشرة، وهذا التعامل يفتقر للوعي الذي يُدِلُه على الأسباب الموضوعية الكامنة خلف التفاوتات التي يدركها أو يشعر بها الفرد؛ فالوعي الناقد يعمل على جعل مخرجات / تأثيرات الحرمان النسبي الفردية والجمعية موجهةً نحو المسؤول الحقيقي عنها، ولما كانت الدولة / السلطة هي القائم أو المسؤول الأول عن تحقيق العدالة الاجتماعية بين الأفراد؛ فإن مخرجات حرمانات الفرد ستتجه نحو السلطة حتمًا؛ ممّا يؤدي إلى التأثير في تقييم السلطات وإضفاء الشرعية عليها. أما نسبة التنبؤ الضعيفة، فيعزوها الباحث إلى وجود الظاهرات الكامنة أو الوسيطة بين المتغيرات المتنبئة والشرعية السياسية المُدركة؛ فإن أية ظاهرةٍ نفسية لا يمكن أن ترتبط بأخرى بدرجةٍ كاملة، وإن تَحصَّل ذلك إحصائيًا، ذلك أن الظاهرات الكامنة أو الوسيطة تبقى محتملة التأثير في هذه الدرجة، فالظاهرات النفسية لا تنتج بنائيًا ولا تعمل وظيفيًا بفعل تأثير ظاهرةٍ واحدة فقط، وإنما بتأثير ظاهراتٍ متعددة. وغاية الدراسات التي تجري لاكتشاف تلك العلاقات هو محاولة لمعرفة جانب من جوانب تلك العلاقات ليس إلا، إذ مهما بلغت سعة تلك الدراسات – إن وجدت - بشمولها لكل الظاهرات المحتملة التأثير في الظاهرة المدروسة، تبقى عاجزة عن الوصول الواقعي لمعرفة كل الأسباب الحقيقية التي تساهم في انتاج تلك الظاهرة وتفاعلاتها، ذلك لتمنع الظاهرة النفسية بشكل عام من الكشف عن كل أسباب وجودها وتفاعلاتها، إلا على نحو تدريجي تراكمي طويل الأمد نسبيًا.

الاستنتاجات

١. أظهر طلبة الجامعة تقييمًا سلبيًا كبيرًا نسبيًا لعدالة السلطات العراقية الثلاثة، انعكس في انخفاض مستوى شرعية تلك السلطات لديهم، كما أبدوا نزوعًا أكبر نحو حرمانهم الجمعي من حرمانهم الفردي. كذلك سجلوا إدراكًا معتدًا به للأسباب التي تقف خلف عدم المساواة الاجتماعية والاقتصادية، لكنهم افتقروا لتنوع الأساليب التي من شأنها أن تقلل من معاناتهم المُدركة التي يعيشونها،

٢. كان لحرمان طلبة الجامعة النسبي المتعددة، ووعيهم لوعي الناقد إدراكًا وسلوكًا، تأثير عكسي على شرعية السلطات العراقية، وقد تفاوتت لديهم قوة تأثيرات هذه الظاهرات، إذ كان لتبصرهم وإدراكهم لعدم المساواة وغضبهم الجمعي التأثير الأكبر في شرعية سلطات الدولة الثلاثة.
٣. لم تتأثر المتغيرات النفسية السبعة لهذه الدراسة بالمتغيرات الاجتماعية التي كان يحتمل أن تؤثر فيها بنحوٍ ما.
٤. إن الاستياء الشعبي العام وتصاعد الوعي بعدم المساواة استطاعا أن يحققا لهما حصة معينة من التنبؤ بالشرعية السياسية المُدركة بشكلٍ منفرد، دون الحاجة إلى مشاركة متغيرات أخرى، فيما اخفقت الظاهرات الأخرى لهذه الدراسة من تحقيق أي نسبةٍ تنبؤية منفردة، لكنها عندما تفاعلت مع بعضها استطاعت أن تحقق نسبة معينة من التنبؤ بالشرعية السياسية المُدركة.
٥. يمكن أن يكون الانموذج المقترح لهذه الدراسة بداية لمشروع نموذج تفسيري، بعد التحقق من قابلية المتغيرات الوسيطة على التأثير في الشرعية السياسية المُدركة، سواء أ كان هذا التفاعل بشكلٍ منفرد أو بشكلٍ متفاعل، فظاهرة الشرعية ظاهرة معقدة بنائيًا ووظيفيًا لا يمكن التنبؤ بها بظاهرات محددة، وإنما تحتاج إلى تفاعل ظاهرات عدة لكي تستطيع الكشف عن نفسها.

التوصيات

١. تعديل الدستور بما يتوافق والنصوص الدالة على اعتبارات المواطنة والعدالة هي القيمة الأعلى والوحيدة التي ينبغي أن تكون حاكمةً في التشريع.
٢. تشريع القوانين التي من شأنها تعزيز مبدأ العدالة، مثل تساوي جميع المواطنين بالفرص نفسها في الحصول على بعض الامتيازات التي توافرها الدولة لهم، أو التقليل من التفاوت الكبير بين رواتب موظفي الدولة من الدرجات العليا والدرجات الدنيا.
٣. التوزيع العادل للثروة، ومحاسبة الذين أثروا على حساب المال العام دون استحقاق، لأن ذلك هو الضمان الكبير لعدم انتاج الطبقية في المجتمع، الامر الذي يفضي بالنهاية إلى الشعور بعدم المساواة والظلم في توزيع ثروات البلد على أبناءه بعدالة.
٤. إتاحة فرص العمل لجميع المواطنين وفقًا لمبدأ الكفاية والتخصص، دون مراعاة للجوانب الشخصية أو الفئوية أو الحزبية في ذلك.
٥. استقلالية المؤسسة القضائية، وجعلها تعمل وفقًا لما تقتضيه القوانين المرعية فقط، دون مزاحمة اعتبارات أخرى تؤثر في أحكامها.

المقترحات

١. إجراء دراسة تطبق تلك المتغيرات على عينات أخرى، مثل عينة الموظفين والعاطلين عن العمل وغيرهم، أو إجراء دراسة مقارنة بين عينات مختلفة.
٢. تطوير النموذج المقترح في هذه الدراسة من خلال تأكيد قابلية المتغيرات الوسيطة التي ذكرت فيه على تأثيرها منفردةً أو مجتمعةً مع متغيرات هذه الدراسة في قوة التنبؤ بالشرعية السياسية المُدركة.

٣. إجراء دراسة تتناول علاقة أو تأثير الشرعية المُدركة لسلطة القوات الأمنية العراقية، بـ أو في امتثال الفرد لتطبيق القانون.
٤. إجراء دراسة تتناول علاقة أو تأثير الشرعية المُدركة لسلطة المحاكم العراقية، بـ أو في قوة ونفاذية القانون لدى الفرد.
٥. التعمق في دراسة مفهوم الوعي الناقد، ومحاولة الإجابة عن التساؤل الذي طرحته هذه الدراسة، من خلال الكشف عن المتغيرات الوسيطة التي تحول دون انعكاس البصيرة الناقدة في سلوك الفرد العملي.
٦. في الإمكان إجراء دراسة مقارنة في الشرعية السياسية المُدركة من الطلبة المبتعثين للدراسة في دول أخرى، بين سلطات الدولة العراقية وسلطات إحدى الدول الأخرى، للتعرف على طبيعة الفروق بين أفراد الدولتين، ومحاولة الكشف عن خصوصية وديناميكية الفرد العراقي في تقييمه لشرعية السلطات السياسية.

المصادر

الأنباري، صباح صادق جعفر(....) *الدستور ومجموعة قوانين الأقاليم والمحافظات*، المكتبة القانونية، بغداد.

زين الدين، الحبيب استاتي(٢٠١٧). الفعل الاحتجاجي في المغرب وأطروحة الحرمان: في الحاجة إلى تنويع المقاربات التفسيرية. *مجلة عمران*، العدد ٢٢.

فريرى، باولو (١٩٨٠). *تعليم المقهورين*. ترجمه وتقديم نور عوض. الناشر، دار القلم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى.

ناصوري، أحمد (٢٠٠٨). "قراءة في النظام السياسي وجدلية الشرعية والمشروعية". *مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية*، المجلد ٢٤، العدد ٢.

نظمي، فارس كمال (٢٠١٠). *المحرومون في العراق: هويتهم الوطنية واحتجاجاتهم الجمعية، دراسة في سيكولوجية الظلم*. المركز العلمي العراقي (بغداد). دار ومكتبة البصائر، بيروت. الطبعة الأولى.

نظمي، فارس كمال (٢٠١٩). *المحرومون في العراق: هويتهم الوطنية واحتجاجاتهم الجمعية، دراسة في سيكولوجية الظلم*. النشر: جامعة الكوفة؛ دراسات فكرية. التوزيع: دار الرافدين، بيروت. الطبعة الأولى.

Diemer, M. A. (2009). Pathways to Occupational Attainment Among Poor Youth of Color: The Role of Sociopolitical Development. In: *The Counseling Psychologist*, 37(1), 6-35. https://doi.org/10.1177/0011000007309858.

Diemer, M. A., McWhirter, E. H., Ozer, E. J., & Rapa, L. J. (2015). Advances in the Conceptualization and Measurement of Critical Consciousness. *Urban Review*, 47(5), 809–823. https://doi.org/10.1007/s11256-015-0336-7.

Diemer, M. A., & Rapa, L. J. (2016). Unraveling the Complexity of Critical Consciousness, Political Efficacy, and Political Action Among Marginalized Adolescents. *Child Development*, 87(1), 221–238. DOI: 10.1111/cdev.12446.

Diemer, M. A., Rapa, L. J., Park, C. J., & Perry, J. C. (2017). Development and Validation of the Critical Consciousness Scale. *Youth and Society*, 49(4), 461–483. https://doi.org/10.1177/0044118X14538289.

Fahey, T. (2010). Poverty and the Two Concepts of Relative Deprivation. UCD School of Applied Social Science, Working Paper series, 1–28. http://www.ucd.ie/t4cms/WP15 Fahey.pdf.

Farooq, S., Bukhari, S., & Ahmed, M. (2017). Arab Spring and the Theory of Relative Deprivation *Department of Politics and IR Islamabad Department of Politics and IR*. 8(1), 126–132.

Feygina, I., & Tyler, T. R. (2009). Procedural Justice and System Justifying Motivations. In: J. T. Jost, A. C. Kay, & H. Thorisdottir (Eds.), *Social and psychological bases of ideology and system justification*. Oxford, UK: Oxford University Press. 351- 370. https://www.researchgate.net/publication/279610082.

Gilley, B. (2006). The meaning and measure of state legitimacy: Results for 72 countries. *European Journal of Political Research*, 45(3), 499–525. https://doi.org/10.1111/j.1475-6765.2006.00307.x

Greenberg, J., & Tyler, T. R. (1987). Why procedural justice in organizations? *Social Justice Research*, 1(2), 127–142. https://doi.org/10.1007/BF01048012.

Jost, J. T., & Major, B. (2001). Emerging Perspectives on the Psychology of Legitimacy. In: J. T. Jost & B. Major (Eds.), T*he Psychology of Legitimacy: Emerging Perspectives on Ideology, Justice, and Intergroup Relations*, Cambridge University Press: Cambridge, 3–31.

Levi, M., Sacks, A., & Tyler, T. (2009). Conceptualizing Legitimacy, measuring legitimating beliefs. *American Behavioral Scientist*, 53(3), 354–375. https://doi.org/10.1177/0002764209338797.

Mazepus, H. (2015). A Cross-National Study of Perceived Legitimacy: What Factors Matter in the Evaluation of Governments in Different Political Contexts? Paper Presented at the International Conference for Public Policy, Milan, July 2015.

Mazepus, H. (2016). *What makes authorities legitimate in the eyes of citizens ? An investigation of perceived legitimacy in different political regimes.* Doctoral Thesis, Faculty: Humanities, University: Leiden.

McDonough, K. A. (2015). *Performing Critical Consciousness in Teaching: Entanglements of Knowing, Feeling and Relating.* Doctoral Thesis, the Graduate School of the University of Massachusetts Amherst.

Pettigrew, T. F. (2015). Samuel Stouffer and Relative Deprivation. *American Sociological Association, Social Psychology Quarterly*, 78(1), 7–24. https://doi.org/10.1177/0190272514566793.

Rapa, L. J., Diemer, M. A., & Bañales, J. (2018). Critical action as a pathway to social mobility among marginalized youth. *Developmental Psychology*, 54(1), 127–137. https://doi.org/10.1037/dev0000414.

Shams, S., & Gholami, B. (2013). Measuring the Rate of Relative Deprivation Feeling and Perceived Relative Deprivation of Youth with Emphasis on Religiosity Aspects and Their Role (A case study: Darrehshahr Payam-e-Noor University, Iran). *International Research Journal of Applied and Basic Sciences*, 6(10), 1515–1523.

Smith, H. J., Pettigrew, T. F., Pippin, G. M., & Bialosiewicz, S. (2012). Relative Deprivation: A Theoretical and Meta-Analytic Review. *Personality and Social Psychology Review*, 16(3), 203–232. https://doi.org/10.1177/1088868311430825.

Tyler, T. R., & Lind, E. A. (2002). Understanding the Nature of Fraternalistic Deprivation: Does Group-based Deprivation Involve Fair Outcomes or Fair Treatment?. In: I. Walker & J. S. Heather (Eds). *Relative Deprivation: Specification, Development and Integration*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 44-68.

Tyler, T. R. (1997). Personality and social psychology review. *Personality and Social Psychology Review*, 1(4), 323–345. https://doi.org/10.1207/s15327957pspr0104

Tyler, T. R. (2001). The Legitimacy of Institutions and Authorities. In: J. T. Jost & B. Major (Eds.), *The Psychology of Legitimacy: Emerging Perspectives on Ideology, Justice, and Intergroup Relations*, Cambridge University Press: Cambridge, 416–436.

Tyler, T. R. (2006). Psychological Perspectives on Legitimacy and Legitimation. *Annual Review of Psychology*, 57(1), 375–400. https://doi.org/10.1146/annurev.psych.57.102904.190038.

Voight, A. (2010). *Youth Sociopolitical Development: Moving Beyond Mechanistic Action and Ineffective Blah*. Thesis Master of Science in Community Research and Action, Graduate School of Vanderbilt University.

Wallin-ruschman, J. (2014). *A Girl Power Study : Looking and Listening to the Role of Emotions and Relationality in Developing Critical Consciousness*. Doctoral Thesis in Applied Psychology. https://doi.org/10.13140/RG.2.2.27659.08487.

Watts, R. J., Griffith, D. M., & Abdul-Adil, J. (1999). Sociopolitical development as an antidote for oppression - Theory and action. *American Journal of Community Psychology*, 27(2), 255–271. https://doi.org/10.1023/A:1022839818873.

Watts, R. J., Williams, N. C., & Jagers, R. J. (2003). Sociopolitical development. *American Journal of Community Psychology*, 31(1–2), 185–194. https://doi.org/10.1023/A:1023091024140.

Watts, R. J., Diemer, M. A., & Voight, A. M. (2011). Critical consciousness: Current status and future directions. In C. A. Flanagan & B. D. Christens (Eds.), *Youth civic development Work at the cutting edge. New Directions for Child and Adolescent Development*, 43–57. DOI: 10.1002/cd.310.

Wright, S. C., & Tropp, L. R. (2002). Collective Action in Response to Disadvantage Intergroup Perceptions, Social Identification, and Social Change. In: I. Walker & J. S. Heather (Eds). *Relative Deprivation: Specification, Development and Integration*. Cambridge: Cambridge University Press, 200-238.

الظاهرة الكورونيَّة

علم النفس الاجتماعي ومواجَهَة وعواقِب الظاهرة الكورونيَّة

مُجمَلُ دراستين عالميَّتين واسِعَتين[٢٥]

حفَّزَت الجائحة الكورونيَّة اهتماماتٍ الباحثين في مختلف التخصصات، للتعامُل مع قضيتين، الأولى: توظيف المعرفة الموجودة لمواجهة الأزمة الكورونيَّة، والثانية: التأمل في انعكاسات تلك الأزمة على المعرفة التخصُّصيَّة، كموضوعات ومنهجيَّات، ومنهُم الباحثين في علم النفس الاجتماعي، إذ أُنتِجَت دراساتٍ كثيرة، ومن هذهِ الدراسات دراستين واسِعَتين، بفريقين بحثيين كبيرين، عن القضيتين المذكورتين: (١) استعمالات المعرفة النفسيَّة لتحقيق الاستجابة الواعية للظاهرة الكورونيَّة (تطبيق البحوث المنجزة للتعامل مع موضوعات العالم الواقعي)، دراسة ***استعمال العلوم الاجتماعية والسلوكية لدعم الاستجابة للجائحة الكورونية***، لـ جاي فان بافل Jay J. Van Bavel وزملاؤه (٤١ باحِثاً من ٣٨ جامعة عالميَّة)، و(٢) تأثيرات الظاهرة الكورونيَّة على البحوث النفسيَّة الاجتماعيَّة (تطبيق موضوعات العالم الواقعي لخلق أبحاثٍ جديدة)، دراسة ***إنتاج البحوث النفسية الاجتماعية عقب الجائحة الكورونية***، لـ دانيال روزنفيلد Daniel L. Rosenfeld وزملاؤه (٥٣ باحِثاً من ٤٠ جامعة عالميَّة). وفيما يلي إجمالٌ لهاتين الدراستين، إجمالٌ – بلا شك – لن يستوعِب كل ما ذكرته الدراستين، بدقتهِ وتكثيفِهِ وتخصصيتهِ وسِعَتِه، ولكنَّهُ قد يفي بتبيان الصورة العامَّة عن طبيعة الاشتغالات النفسية الاجتماعية.

علم النفس الاجتماعي ومواجَهَة الظاهرة الكورونيَّة

تمثل جائحة COVID-19 أزمة صحية عالمية هائلة. ونظراً لأن الأزمة تتطلب تغييراً سلوكياً واسع النطاق، وتفرض أعباء نفسية كبيرة على الأفراد، يمكن استعمال الأفكار من العلوم الاجتماعية والسلوكية للمساعدة في مواءمة السلوك البشري مع توصيات علماء الأوبئة وخبراء الصحة العامة. ناقشت **دراسة**

[25] Rosenfeld, D. L., Balcetis, E., Bastian, B., Berkman, E. T., Bosson, J. K., Brannon, T. N., Burrow, A. L., Cameron, C. D., Chen, S., Cook, J. E., Crandall, C., Davidai, S., Dhont, K., Eastwick, P. W., Gaither, S. E., Gangestad, S. W., Gilovich, T., Gray, K. J., Haines, E. L., . . . Tomiyama, A. J. (2020). Conducting social psychological research in the wake of COVID-19. Manuscript submitted for publication; Van Bavel, J.J., Baicker, K., Boggio, P.S., Capraro, V., Cichocka, A., Cikara, M., … & Willer, R. (2020). Using social and behavioural science to support COVID-19 pandemic response. Manuscript submitted for publication.

Van Bavel et. al. 2020 الأدلة من مجموعة مختارة من موضوعات البحث ذات الصلة بالأوبئة، بما في ذلك العمل على التعامل مع التهديدات والتأثيرات الاجتماعية والثقافية على السلوك والتواصل العلمي واتخاذ القرارات الأخلاقية والقيادة والتوتر والتعامل مع الضغوط. وفي كل موضوع، لاحظت طبيعة وجودة البحث السابق، بما في ذلك عدم اليقين والقضايا غير المستقرة، وحددت العديد من الأفكار للاستجابة الفعالة لوباء COVID-19، وسلطت الضوء على الفجوات المهمة التي يجب على الباحثين التحرك بسرعة لملئها في الأسابيع والأشهر القادمة.

التهديدات

التهديد المُدرَك: الخوف أحد الاستجابات الانفعالية المركزية أثناء الجائحة. والبشر يمتلكون مجموعة من الأنظمة الدفاعية لمكافحة التهديدات البيئية. فالمشاعر السلبية الناتجة عن التهديد يمكن أن تكون معدية، والخوف يمكن أن يجعل التهديدات تبدو وشيكة. التحليلات البعدية وجدت إن استهداف المخاوف يمكن أن يكون مفيداً في بعض المواقف، ولكن ليس في حالات أخرى: الخوف يدفع الناس إلى تغيير سلوكهم إذا شعروا أنهم قادرون على التعامل مع التهديد، لكنه يؤدي إلى ردود فعل دفاعية عندما يشعرون بالعجز. تشير النتائج إلى أن نداءات الخوف القوية تنتج أكبر تغيير في السلوك فقط عندما يشعر الناس بإحساس الفاعلية، في حين أن نداءات الخوف القوية مع رسائل الفاعلية المنخفضة تنتج أعلى مستويات الاستجابات الدفاعية. التحدي الآخر هو أن الناس غالباً ما يظهرون "تحيزاً للتفاؤل": الاعتقاد بأن الأشياء السيئة أقل احتمالاً أن تصيب الفرد مقارنة بالآخرين. في حين أن تحيز التفاؤل قد يكون مفيداً في تجنب المشاعر السلبية، إلا أنه قد يؤدي بالناس إلى التقليل من احتمالية الإصابة بمرض ما، وبالتالي تجاهل تحذيرات الصحة العامة. فيجب أن تحقق استراتيجيات الاتصال توازناً بين اختراق التحيز للتفاؤل دون إثارة مشاعر القلق والرهبة المفرطة.

الانفعال والمخاطِر المُدرَكة: تعتمد القرارات الصحية السليمة على التصورات الدقيقة لتكاليف وفوائد اختيارات معينة للفرد وللمجتمع. وغالباً ما تقود الانفعالات إدراكات المخاطر، وأحياناً تكون أكثر من المعلومات الواقعية. فيمكن أن تؤثر الاستجابة الانفعالية لموقف محفوف بالمخاطر على التفكير في مرحلتين، أولاً، نوعية المشاعر (كإيجابية مقابل سلبية) تجعل الأشخاص يركزون على المعلومات المتطابقة (كالمعلومات السلبية عند الشعور بالسلبية). ثم يتم استخدام هذه المعلومات، بدلاً من الشعور نفسه، لتوجيه الحكم في المرحلة الثانية. فالمدخنين الذين تعرضوا لتحذيرات صحية انفعالية أكثر سلبية واجهوا المزيد من المشاعر السلبية تجاه التحذيرات، وقضوا وقتاً أطول في فحص التحذيرات واستذكروا المزيد من المخاطر، مع آثار لاحقة على إدراك المخاطر ونوايا الإقلاع. فمع زيادة المشاعر السلبية، قد يعتمد الناس على المعلومات السلبية حول COVID-19 أكثر من المعلومات الأخرى لاتخاذ القرارات. وفي حالة ردود الفعل العاطفية القوية، قد يتجاهل الأشخاص أيضاً المعلومات الرقمية المهمة، كالاحتمالات ونطاق المشكلة. ويجذب التأطير السلبي الانتباه، خاصة للأشخاص الأقل مهارة في الرياضيات. وعادة ما تقوم وسائل الإعلام بالإبلاغ عن COVID-19 بشكل سلبي، كما من خلال الإبلاغ عن عدد الأشخاص المصابين وأولئك الذين يموتون، وليس أولئك الذين يتعافون أو يعانون من أعراض

خفيفة فقط. قد يؤدي ذلك إلى زيادة المشاعر السلبية وتوعية الناس بالمخاطر المهملة على أنفسهم أو على الآخرين. فهناك حاجة إلى البحث لتحديد ما إذا كان الإطار الأكثر إيجابية يمكنه تثقيف الجمهور وتخفيف المشاعر السلبية مع زيادة **سلوكيات الصحة العامة**.

التعصب والتمييز: إن لتجربة الخوف والتهديد تداعيات ليس فقط على كيفية تفكير الناس في أنفسهم، ولكن بل على كيفية شعورهم تجاه الآخرين ورد فعلهم تجاههم، في الجماعات الداخلية والخارجية. على سبيل المثال، غالباً ما يرتبط التعرض للتهديد بالمرض بمستويات أعلى من التمركز العرقي؛ الخوف الأكبر والتهديد المُدرَك مرتبطان بمزيد من عدم التسامح والمواقف العقابية تجاه المجموعات الخارجية. فحدود الجماعة البارزة يمكن أن تقوض التعاطف مع أولئك البعيدين اجتماعياً، وتزيد من التجريد من الإنسانية أو العقاب. فقد أطلق الطاعون – مثلاً - العنان لعنف هائل في أوروبا، بما في ذلك قتل الكاتالونيين في صقلية، ورجال الدين والمتسولين في بعض المواقع ، والمذابح ضد اليهود، مع القضاء على أكثر من جماعة محلية. على الرغم من أن كل جائحة لا تؤدي إلى العنف، إلا أن تهديد المرض يمكن أن يؤدي مع ذلك إلى التمييز والعنف ضد الفئات الموصومة بالعار أو كبش الفداء. وبالفعل، كانت هناك تقارير عن اعتداءات جسدية على أشخاص من أصل آسيوي في البلدان ذات الأغلبية البيضاء، وأخطأ بعض المسؤولين الحكوميين في وصف SARS-CoV-2 بأنه "ووهان" أو "الفيروس الصيني". وعلى العكس من ذلك، قد يخلق الوباء العالمي أيضاً فرصاً للحد من التعصب الديني والعرقي. إذ يمكن للجهود المنسقة عبر الأفراد والمجتمعات والحكومات لمكافحة انتشار المرض أن ترسل إشارات قوية للتعاون والقيم المشتركة، والتي يمكن أن تسهل إعادة تنظيم الجماعات الخارجية والجماعات التي تم اعتبارها سابقاً في مجتمع واحد له مصير مشترك. هذا "التصنيف الفائق" يكون أكثر فاعلية عندما يكون الجميع في وضع متساوٍ. وهذه الأعمال التعاونية تتكشف بالفعل في ظل الوباء الحالي. على سبيل المثال ، تبرعت ٢١ دولة بإمدادات طبية للصين في شباط، وردت الصين بالمثل على نطاق واسع. إن تسليط الضوء على مثل هذه الأحداث يمكن أن يحسن مواقف الجماعات الخارجية، ويعزز المزيد من التعاون الدولي.

الكارثة والذعر: هناك اعتقاد شائع في الثقافة الشعبية بأنه عندما يكون الناس معرضون للخطر، فإنهم يصابون بالذعر، خاصة عندما يكونون في زحام. أي أنهم يتصرفون بشكل أعمى ومفرط من منطلق الحفاظ على الذات، مما قد يعرض بقاء الجميع للخطر. تم استخدام هذه الفكرة لشرح الردود على تفشي COVID-19 الحالي، والأكثر شيوعاً فيما يتعلق بمفهوم "شراء الذعر". ومع ذلك، فإن الفحص الدقيق لما يحدث في الكوارث يكشف عن صورة مختلفة. من المؤكد أن بعض الناس يتصرفون بأنانية والبعض الآخر، خاصة أولئك المعرضين للخطر بشكل خاص، قد يتعرضون لمزيد من الضيق. لكن التعاون والسلوك المنظم والمحكوم بالمعايير أمر شائع عبر مجموعة من حالات الطوارئ والكوارث؛ وهناك حالات كثيرة يظهر فيها الناس إيثاراً ملحوظاً. هناك بالفعل دليل على أن مجموعات المساعدة المتبادلة بين الجمهور قد انتشرت على نطاق واسع استجابة لـ .Covid-1936 في الواقع، في الحرائق والمخاطر الطبيعية الأخرى، يكون الناس أقل عرضة للوفاة من رد الفعل المفرط مقارنة برد الفعل المنخفض، أي

عدم الاستجابة لعلامات الخطر حتى فوات الأوان. وفي الواقع، تم التخلي عن مفهوم "الذعر" إلى حد كبير من قبل الباحثين لأنه لا يصف ولا يفسر ما يفعله الناس عادة في الكوارث. وبدلاً من ذلك، تحول التركيز إلى العوامل التي تفسر سبب تعاون الناس بدلاً من التنافس في مواجهة أزمة. أحد هذه العوامل هو الشعور الناشئ بالهوية المشتركة والاهتمام بالآخرين، والذي ينشأ من التجربة المشتركة للوقوع في كارثة. يمكن تسخير هذا الشعور من خلال مخاطبة الجمهور بعبارات جماعية وحث "نحن" على العمل من أجل الصالح العام. وعلى العكس من ذلك، يمكن تقويض الشعور بالهوية المشتركة من خلال تمثيل الآخرين كمنافسين. يمكن أن يحدث هذا مع صور الرفوف الفارغة وقصص الشراء بدافع الذعر، مما يشير إلى أن الآخرين يبحثون فقط عن أنفسهم، مما يؤدي إلى الرغبة في فعل الشيء نفسه. يعد تخزين الإمدادات أمراً تكيفياً استعداداً للعزل الذاتي المحتمل. ومع ذلك، فإن استخدام فكرة الذعر يمكن أن يكون ضاراً بشكل فعال. فغالباً ما تخلق القصص الإخبارية التي تستخدم لغة الذعر نفس الظواهر التي يزعمون أنها تحت السيطرة، وتعزز النزعة الفردية والتنافسية التي تحول الاستعدادات المعقولة إلى تخزين غير فعال وتقوض الإحساس بالهدف الجماعي مما يسهل على الأشخاص دعم بعضهم البعض أثناء حالة الطوارئ.

السياقات

يتطلب إبطاء انتقال الفيروس أثناء الجوائح تحولات كبيرة في السلوك. وتؤثر الجوانب المختلفة للسياقات الاجتماعية والثقافية على مدى وسرعة تغيير السلوك. كيف يمكن لجوانب السياق الاجتماعي، كالأعراف الاجتماعية وعدم المساواة الاجتماعية والثقافة والاستقطاب، أن تساعد صانعي القرار على تحديد عوامل الخطر والتدخل بفعالية؟

الأعراف الاجتماعية: يتأثر سلوك الناس بالمعايير الاجتماعية، ما يرون أن الآخرين يفعلونه أو ما يعتقدون أن الآخرين يوافقون عليه أو لا يوافقون عليه. وقد حددت الدراسات الكثيرة دوافع مختلفة للامتثال للمعايير، بما في ذلك الرغبة في التعلم من الآخرين واكتساب الانتماء أو الموافقة الاجتماعية. على الرغم من أن الناس يتأثرون بالمعايير، إلا أن تصوراتهم غالباً ما تكون غير دقيقة. على سبيل المثال، يمكن للناس التقليل من شأن السلوكيات المعززة للصحة والإفراط في تقدير السلوكيات غير الصحية. فيمكن تحقيق تغيير السلوكيات من خلال تصحيح هذه المفاهيم الخاطئة عن طريق الرسائل العامة التي تعزز المعايير الإيجابية. ومن المرجح أن يكون تقديم معلومات دقيقة حول ما يفعله معظم الناس مفيداً إذا كان ما يفعله معظم الناس مرغوباً فيه (تعزيز الصحة). ولكن إذا كان ما يفعله معظم الناس غير مرغوب فيه، فإن تقديم معلومات وصفية أو متطابقة بحتة يمكن أن يأتي بنتائج عكسية من خلال الحد من السلوكيات الإيجابية بين الأشخاص الذين يشاركون بالفعل، ما لم تكن مصحوبة بمعلومات تشير إلى أن معظم الناس يوافقون على هذه الإجراءات، على عكس القواعد الوصفية. والمعايير المُدركة هي أيضاً الأكثر تأثيراً عندما تكون خاصة بالآخرين الذين يتم مشاركة الهويات المشتركة معهم، بما في ذلك انتشار السلوكيات الصحية. لذلك، قد تكون الرسائل التي تقدم نماذج جماعية للمعايير أكثر فعالية. ويمكن للشبكات الاجتماعية تضخيم انتشار السلوكيات الضارة والمفيدة أثناء الوباء، وقد تنتشر

هذه التأثيرات عبر الشبكة إلى الأصدقاء وأصدقاء الأصدقاء وحتى أصدقاء أصدقاء الأصدقاء. ينتشر الفيروس نفسه من شخص إلى آخر، وبما أن الأشخاص الموجودين في وسط الشبكات يتواصلون مع المزيد من الأشخاص، فهم غالباً من بين أول المصابين. لكن هؤلاء الأشخاص المركزيين قد يكونون فعالين في إبطاء المرض لأنهم يستطيعون نشر تدخلات إيجابية مثل غسل اليدين والتباعد الجسدي عن طريق إظهارها لمجموعة واسعة من الناس. تشير بعض الأبحاث إلى أن نسبة أكبر من التدخلات لا يمكن أن تأتي من التأثيرات المباشرة على الأشخاص الذين يتلقون التدخل، ولكن من التأثيرات غير المباشرة على اتصالاتهم الاجتماعية. قد نستفيد من تأثير أي جهد لتغيير السلوك من خلال استهداف الأفراد المرتبطين جيداً وجعل تغيير سلوكهم مرئياً وبارزاً للآخرين. وهناك طريقة أخرى للاستفادة من تأثير المعايير تندرج تحت الفئة العامة: "التنبيهات"، والتي تؤثر على السلوك من خلال تعديل بنية الاختيار (أي السياقات التي يتخذ فيها الأشخاص القرارات). ونظراً لأن الناس يتفاعلون بشكل كبير مع الاختيارات التي يتخذها الآخرون، ولا سيما الآخرون الموثوق بهم، فإن فهم الأعراف الاجتماعية التي يُنظر إليها على أنها جديدة أو ناشئة يمكن أن يكون له تأثير إيجابي على السلوك. على سبيل المثال، قد تقول رسالة ذات أعراف اجتماعية مقنعة، "تعتقد الغالبية العظمى من الناس في مجتمعك أنه يجب على الجميع البقاء في المنزل". يمكن أن تكون التنبيهات والمعلومات المعيارية بديلاً عن الوسائل الأكثر قسرية لتغيير السلوك أو استخدامها لتكملة السياسات التنظيمية والقانونية وغيرها من السياسات المفروضة عندما يجب أن تحدث تغييرات واسعة النطاق بسرعة.

اللامساواة الاجتماعية: إن عدم المساواة في الوصول إلى الموارد لا يؤثر فقط على الأشخاص الأكثر عرضة للإصابة بالعدوى، أو ظهور الأعراض أو الخضوع للمرض، ولكن أيضاً على من يمكنه تبني التوصيات لإبطاء انتشار المرض. لا يمكن للمشردين والعائلات التي تعيش في مساكن بدون مياه جارية غسل أيديهم بشكل متكرر، وقد يفتقر الأشخاص الذين تحتجزهم الدولة (على سبيل المثال، في السجون أو السجون أو مراكز احتجاز المهاجرين أو مخيمات اللاجئين) إلى مساحة لتنفيذ مادي للابتعاد، والأشخاص الذين ليس لديهم تأمين صحي قد يؤخرون أو يتجنبون طلب الفحص أو العلاج، والأشخاص الذين يعتمدون على وسائل النقل العام لا يمكنهم دائماً تجنب الحشود الكبيرة، والعمال ذوي الأجور المنخفضة غالباً ما يكونون في أماكن حيث يستحيل العمل عن بعد، ولا يقدم أصحاب العمل إجازة مرضية مدفوعة الأجر. يرتبط الضرر الاقتصادي أيضاً بالظروف الموجودة مسبقاً المرتبطة بمعدلات الاستعداد المرضي المرتفعة بمجرد الإصابة، مثل ضعف جهاز المناعة والسكري وأمراض القلب وأمراض الرئة المزمنة مثل الربو ومرض الانسداد الرئوي المزمن. فنتوقع، كما هو الحال في الأخطار الطبيعية، أن المحرومون اقتصادياً سيكونون أكثر عرضة للتعرض للخطر، والأكثر عرضة للضرر الناجم عنه. وتتقاطع قضايا الحرمان الاقتصادي مع قضايا الإثنية، إذ يوجد أفراد من جماعات الأقلية بشكل غير متناسب ضمن المشردين، والمحتجزين، والعاملين في وظائف منخفضة الأجور، وأولئك الذين يعانون من ظروف صحية سابقة التي تجعلهم أكثر عرضة للخطر. ونظراً لأن الشبكات الاجتماعية تميل إلى الاختلاف العنصري، فإن أفراد مجتمعات الأقليات الذين يصابون بالمرض قد يصبحون ناقلين في

مجتمعاتهم العرقية والإثنية. كما يرتبط الوضع الاقتصادي وعدم المساواة العرقية أيضاً بمستويات الثقة في المؤسسات الاجتماعية، بما في ذلك نظام الرعاية الصحية. فمجتمعات الأقليات العرقية والإثنية، على وجه الخصوص، لديها تجارب تاريخية ومعاصرة مع التمييز، مما يؤدي إلى عدم الثقة. قد يكون أعضاء هذه المجتمعات على الأرجح أكثر حذراً بشأن معلومات الصحة العامة التي يتلقونها، وأقل استعداداً لاعتماد تدابير السلامة الموصى بها، وربما يكونون أكثر عرضة "للأخبار المزيفة". يشير هذا إلى الحاجة إلى المزيد من معلومات الصحة العامة التي يتم الحصول عليها، وإلى الشراكات بين السلطات الصحية العامة والمنظمات الموثوقة الداخلية في هذه المجتمعات.

الثقافة: إن الشعور بالذات ككيان مستقل مقابل الاعتماد المتبادل مع الآخرين هو بُعد من أبعاد التباين الثقافي. تعتبر ثقافات أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية التي تؤيد الفردية مستقلة، في حين أن معظم الثقافات الأخرى تشترك في التزام أقوى تجاه الجماعات مثل البلد والقبيلة والأسرة تعتبر مترابطة. في حين أن السياسات الطبية تختلف عبر المجتمعات، فإن بعض الاختلافات في الاستجابة للوباء يمكن وصفها بشكل أفضل على أنها ثقافية، والعديد منها لديه ارتباط ببعد الاستقلال مقابل الاعتماد المتبادل. أولاً، إن الأولوية المعطاة للالتزامات والواجبات في المجتمعات الآسيوية قد تحفز الأفراد على البقاء ملتزمين بالأعراف الاجتماعية مع قمع الرغبات الشخصية. ثانياً، قد يتعرف الآسيويون بسهولة أكبر على التأثيرات الظرفية غير الملحوظة على العدوى الفيروسية، مثل مناعة القطيع. ثالثاً، تميل الأعراف والاتفاقيات الاجتماعية في أمريكا الشمالية ومعظم أوروبا الغربية إلى تقدير قيمة تعبير الذات بشكل إيجابي (على سبيل المثال، التقبيل والمعانقة والجدال المباشر)، مقارنة بآسيا. هذا سبب آخر يجعل احتمال انتقال الفيروس بين الأفراد في الثقافات المستقلة أكثر من الثقافات المترابطة. والبعد الآخر المتصل بالتنوع الثقافي هو "خشونة" المجتمع مقابل "نعومته". توصلت الأبحاث إلى أن الثقافات الخشنة، مثل ثقافات سنغافورة واليابان والصين، لديها أعراف اجتماعية صارمة وعقوبات للانحراف، في حين أن الثقافات الناعمة، مثل الولايات المتحدة وإيطاليا والبرازيل، لديها أعراف اجتماعية أضعف وأكثر تساهلاً. غالباً ما يكون لدى الدول الخشنة تهديدات تاريخية وإيكولوجية واسعة النطاق، بما في ذلك انتشار تاريخي أكبر للمخاطر الطبيعية والغزوات والكثافة السكانية وتفشي مسببات الأمراض. ومن منظور التطور، عندما تواجه المجموعات تهديدات جماعية، قد تساعدهم القواعد الصارمة على التنسيق من أجل البقاء. لذلك، قد يؤدي انتشار عدوى COVID-19 إلى تضييق المجتمعات. قد تجد الثقافات التي اعتادت على إعطاء الأولوية للحرية على الأمن صعوبة أكبر في التنسيق في مواجهة الوباء. قد يكون من المناسب أيضاً أن تتفاوض المجتمعات حول الأعراف الاجتماعية بحيث يكون هناك توازن بين الحرية والقيود، أو "البراعة الغامضة السائبة". فتعد القواعد الصارمة المتعلقة بالتباعد الاجتماعي أمراً بالغ الأهمية، ومع ذلك، فإن النعومة داخل هذه القيود قد يساعد أيضاً في ظهور تطوير الحلول التقنية الإبداعية اللازمة لاحتواء الوباء، فضلاً عن إنشاء أدوات جديدة لمساعدة الناس على الشعور بالاتصال. تشير الأدلة التراكمية هنا إلى أنه قد يتم استدعاء استراتيجيات مختلفة للغاية في سياقات ثقافية مختلفة في مكافحة COVID-19.

الاستقطاب السياسي: أحد الحواجز الثقافية للعمل المنسق داخل البلدان هو الاستقطاب السياسي. الاستقطاب بين المواطنين صنفان: يشير "الاستقطاب السلوكي" إلى اتخاذ مواقف متعارضة شديدة في القضايا، في حين يشير "الاستقطاب العاطفي" إلى أنصار كره المعارضين وعدم الثقة بهم. الاستقطاب العاطفي له عواقب سياسية، مثل تقليل الثقة، وتفضيل الرموز على معلومات السياسة، والاعتقاد بأن المعلومات الخاطئة يمكن أن تقوض العلاقات الاجتماعية والاقتصادية وتضر بالصحة العامة. وتتمثل إحدى مشكلات الاستقطاب أثناء الجائحة في أنه قد يؤدي إلى اختلافات بين الشرائح المختلفة حول التهديد في الموقف والإجراءات المناسبة. قد يتلقى الحزبيون أخباراً مختلفة لأن الأفراد يمكنهم الاختيار الذاتي لمصادر الأخبار المستقطبة أو "غرف الصدى" الحزبية، أو يمكنهم التواصل بطرق مرتبطة بمشاركة معلومات أقل بين الأحزاب. لكن التفاعلات السياسية الشخصية يمكن أن توفر المزيد من الفرص للتواصل بين الأحزاب (التي تنتج فهماً مشتركاً). قد يؤدي انخفاض التواصل الشخصي بسبب COVID-19 إلى تقليل التفاعلات بين الأحزاب ومشاركة المعلومات. ومع ذلك، هناك خطوات عملية يمكن أن تقلل من الاستقطاب. أولاً، لا يبرز الوباء هوية مشتركة مع الأفراد الذين يواجهون جميعاً نفس المخاطر فحسب، بل يمكن أيضاً أن يعزز الشعور بالمصير المشترك. من خلال تسليط الضوء على هوية شاملة، يمكن للسياسيين، ووسائل الإعلام وقادة الرأي المساعدة في تقليل الانقسام السياسي حول هذه القضية. ثانياً، تظهر مجموعة متزايدة من الأعمال أن المفاهيم الخاطئة للجانب الآخر تكمن وراء الاستقطاب. لذلك، من المهم على الأرجح مكافحة المعلومات الخاطئة التي قد تولد تفكيرًا متحيزًا ومعتقدات غير دقيقة (انظر "الأخبار الكاذبة والمعلومات المضللة" أدناه). وأخيراً، يمكن للقادة تسليط الضوء على دعم الحزبين للتدابير المتعلقة بـ COVID-19، عندما تكون موجودة، حيث أدت هذه التأييد في سياقات أخرى إلى تقليل الاستقطاب وأدت إلى تفكير أقل تعصباً.

التواصلات

تؤكد بيئة المعلومات حول الوباء على أهمية التواصل العلمي الفعال. لقد شهد جائحة COVID-19 بالفعل ارتفاعاً في نظريات المؤامرة والأخبار المزيفة والمعلومات الخاطئة. في هذا السياق، يصعب على الجمهور التمييز بين الأدلة والحقائق العلمية من مصادر المعلومات الأقل موثوقية.

نظريات المؤامرة: ظهرت نظريات المؤامرة بعد وقت قصير من ظهور أخبار COVID-19 واستمرت في الظهور. أعرب البعض عن قلقه من أن أصل فيروسSARS-CoV-2، على سبيل المثال، سلاح بيولوجي صنعه الصينيون لشن حرب على الولايات المتحدة أو العكس. ركز آخرون على أنه في مجال الوقاية والعلاج، على سبيل المثال، لا ينبغي الوثوق بالعلاج الطبي التقليدي وأنه يجب على الناس استخدام العلاجات البديلة لدرء الفيروس. ليس من المستغرب أن تكون نظريات المؤامرة قد ازدهرت في هذا الوقت. إذ تشير الأبحاث إلى أن الناس يشعرون بالحاجة إلى شرح الأحداث الكبيرة بأسباب كبيرة نسبياً، ويزداد احتمال تصديقها بنظريات المؤامرة حول الأحداث ذات العواقب الوخيمة، وفي أوقات الأزمات. هذا على الأرجح لأن الناس ينجذبون أكثر إلى نظريات المؤامرة عندما تحبط احتياجات نفسية مهمة. وبالتالي، قد تكتسب نظريات المؤامرة مزيداً من الجاذبية مع انتشار COVID-19 وزيادة عدد الأشخاص

الذين يعزلون أنفسهم. ويمكن أن يكون لنظريات المؤامرة هذه عواقب وخيمة. على سبيل المثال، تم ربط الإيمان بنظريات المؤامرة بتردد اللقاح، وإنكار المناخ، والآراء السياسية المتطرفة. قد تكون نظريات المؤامرة الخاصة بـ COVID-19 أيضاً إشكالية. على سبيل المثال، قد يكون الأشخاص الذين يعتقدون أن العلاجات البديلة يمكن أن تساعدهم في محاربة الفيروس أقل احتمالية لاتباع نصيحة مسؤولي الصحة، وبدلاً من ذلك يختارون البدائل الأقل فعالية (في أفضل الأحوال) أو المميتة (في أسوأ الأحوال). قد تؤدي معتقدات المؤامرة أيضاً إلى تأجيج العداء تجاه الجماعات التي يُنظر إليها على أنها مسؤولة عن الفيروس. تشير بعض الأدلة إلى أن إعطاء الناس معلومات واقعية قبل التعرض لنظريات المؤامرة يمكن أن يقلل من معتقدات نظرية المؤامرة، وقد تنجح هذه الاستراتيجية في الجهود المبذولة لمكافحة نظريات المؤامرة ذات الصلة بالوباء الحالي (انظر "الأخبار المزيفة والمعلومات الخاطئة" أدناه للحصول على نتائج مماثلة). ومع ذلك، نظراً لأن بعض الأشخاص يميلون إلى استهلاك المعلومات داخل "غرف الصدى" ذات التفكير المماثل، تظل نظريات المؤامرة القتالية تمثل تحدياً.

الأخبار الكاذبة والمعلومات الخاطئة: انتشرت الأخبار الكاذبة والمعلومات الخاطئة حول COVID - 19 على نطاق واسع في وسائل التواصل الاجتماعي، مع احتمال حدوث عواقب وخيمة. تستخدم الأبحاث الناشئة العلوم الاجتماعية لفهم ومكافحة انتشار الأخبار المزيفة. تتمثل إحدى الطرق في كشف الزيف باستخدام تدقيق الحقائق والتصحيح. تميل خبرة المصدر، والحزبية المشتركة، وفضح الإنكار، والتصحيحات التي تقدم تفسيرات سببية، إلى زيادة فعالية مكافحة المعلومات الخاطئة. ومع ذلك، فإن تدقيق الحقائق قد لا يواكب الكم الهائل من المعلومات الزائفة التي يتم إنتاجها في أوقات الأزمات مثل الجائحة. علاوة على ذلك، هناك بحث مختلط فيما يتعلق بما إذا كانت التصحيحات قد تؤدي إلى زيادة الاعتقاد في المعلومات المضللة الأصلية أو في الادعاءات المضللة الأخرى التي لا يتم تصحيحها. وبالتالي، هناك حاجة إلى مناهج أخرى تتجاوز فضح الزيف. يتضمن أحد أساليب "التحضير المسبق" التلقيح النفسي. يتبع التلقيح القياس الطبي الحيوي: يتعرض الناس لجرعة ضعيفة للغاية من حجة مقنعة، قوية بما يكفي لتحفيز جهاز المناعة ولكنها ليست قوية بحيث تطغى عليه. وجد التحليل البعدي أن التلقيح فعال في حماية المواقف من الإقناع. لعبة الأخبار المزيفة هي عبارة عن تدخل تلقيح في العالم الحقيقي تستخدمه المدارس والحكومات التي تكتشف بشكل استباقي تعريض الأشخاص لجرعات صغيرة من تقنيات المعلومات الخاطئة، بما في ذلك سيناريوهات حول COVID -19 يمكن أن يقلل من التعرض للأخبار المزيفة، ويمكن تضمينها مباشرة على منصات وسائل التواصل الاجتماعي. ويتضمن نهج وقائي آخر مطالبات خفية تدفع الناس إلى التفكير في الدقة. تشير الدلائل إلى أن نزع المعلومات يرتبط ويؤدي إلى تقليل الاعتقاد في عناوين الأخبار الكاذبة التي يتم تداولها على وسائل التواصل الاجتماعي. يمكن للمنصات دفع المستخدمين إلى التفكير في الدقة، على سبيل المثال، مطالبة المستخدمين بشكل دوري بتقييم دقة المشاركات المختارة عشوائياً. قد تكون تقييمات دقة التعهد الجماعي الناتجة عن هذه العملية مفيدة أيضاً في تحديد المعلومات الخاطئة، كما تم العثور على تقييمات الجمهور لمصداقية المصدر. فلمواجهة الأخبار الكاذبة حول COVID-19 بشكل فعال حول العالم، يجب على الحكومات

وشركات وسائل التواصل الاجتماعي تطوير واختبار التدخلات بشكل صارم. وهذا يشمل التعرف على علاج الإشارات التي تقلل بشكل فعال من الإيمان بالمعلومات الخاطئة، بينما لا تقلل من الإيمان بالمعلومات الدقيقة.

الإقناع: في مجال الاتصال العلمي، استكشف العلماء مجموعة من مناهج المراسلة، بما في ذلك توفير المعلومات بطرق قائمة على الأدلة تزيد من الفهم والعمل. وجدت عقود من البحث أنه، سواء كان المتلقون لديهم الدافع للتفكير بعناية أم لا، فإن المصادر التي يُنظر إليها على أنها ذات مصداقية تكون أكثر إقناعاً. تنبع مصداقية المصادر من مدى موثوقيتها وخبرتها. لقد ثبت أن تجنيد الأصوات الموثوقة يجعل رسائل الصحة العامة أكثر فعالية في تغيير السلوك أثناء الأوبئة. خلال أزمة الإيبولا في غرب إفريقيا، على سبيل المثال، دعا القادة الدينيون عبر الأديان في سيراليون إلى ممارسات مثل غسل اليدين والدفن الآمن. واعتبرت مشاركة القطاع الديني نقطة تحول في الاستجابة للوباء. لذلك، قد يكون العثور على مصادر موثوقة لمختلف الجماهير القادرة على مشاركة رسائل الصحة العامة فعالاً. بمجرد تحديد مصدر موثوق، ما هي الرسالة التي ينبغي تسليمها؟ قد تكون العديد من مناهج المراسلة فعالة، بما في ذلك التأكيد على الفوائد التي تعود على المستلم، والتركيز على حماية الآخرين، والتوافق مع القيم الأخلاقية للمستلم، ومناشدة الإجماع الاجتماعي أو المعايير العلمية، و/أو إبراز موافقة المجموعة الاجتماعية. تعتمد أي من هذه الرسائل تعمل بشكل أفضل على دوافع الجمهور. ما وراء إيجاد رسائل فعالة لتغيير المواقف هو إحداث تغيير في السلوك. يحدث هذا عندما يشعر الناس بالثقة حيال مواقفهم. تشمل طرق زيادة اليقين مساعدة الناس على الشعور بمعرفة موقفهم الجديد، وجعلهم يشعرون أن موقفهم الجديد هو الموقف "الأخلاقي" الذي يجب أن يكون عليه. لذلك، قد يكون من المفيد تحديد الرسائل التي تعمل بشكل أفضل على المجموعات السكانية، ليس فقط لتوليد دعم السياسة ولكن أيضاً لضمان الإجراءات الفردية اللازمة لمكافحة انتشار الفيروس.

الاهتمامات

يتم تنظيم سلوك الأفراد الذين يعيشون في المجتمعات من خلال المعايير والقيم الأخلاقية. الأشخاص الذين يفعلون ما هو "صواب" يحظون بالاحترام والإعجاب علناً، بينما أولئك الذين يفعلون ما هو "خطأ" يتم التقليل من قيمتهم ويتم استبعادهم اجتماعياً. تشجع آليات الإنفاذ الاجتماعي هذه الأشخاص على تبني المبادئ التوجيهية المشتركة واستيعابها، مما يجعلهم متحمسين لفعل ما يعتبر صواباً مع تجنب السلوكيات التي تبدو خاطئة، ولا تعتمد على الاتفاقيات القانونية والعقوبات الرسمية.

التفكير الصفري: غالباً ما يفكر الأشخاص في أن مكاسب شخص آخر - خاصةً شخصاً من مجموعة منافسة - تستلزم خسارة لأنفسهم، والعكس صحيح. يتناسب التفكير الصفري بشكل غير مريح مع الطبيعة غير الصفرية لعدوى الجائحة، حيث تشكل إصابة شخص آخر تهديداً للذات وللآخرين. يعني التفكير الصفري أنه في حين أنه قد يكون من الإجباري من الناحية النفسية تخزين المواد الواقية (المطهرات والأقنعة وحتى اللقاحات) بما يتجاوز ما هو ضروري، فإن القيام بذلك قد يكون هزيمة ذاتية. نظراً لأهمية إبطاء العدوى، فقد يكون من المفيد توعية الناس بأن وصول الآخرين إلى التدابير الوقائية

يعد مفيداً للذات. في حين أن الحد من العدوى بين السكان ليست نتيجته صفرية، فإن احتكار موارد الرعاية الصحية النادرة للمصابين له عناصر محصلتها صفرية. على سبيل المثال، عندما يتجاوز عدد المرضى الذين يحتاجون إلى أجهزة التنفس الصناعي السعة، غالباً ما يضطر مقدمو الرعاية الصحية إلى إجراء مقايضات مدى الحياة، ويمكن أن تساعد مدى مطابقة السياسات التي يتم سنها مع المعايير المحلية في تحديد مقدار الدعم الذي يتلقونه. في حين أن بعض الناس على استعداد للتضحية بالمسنين لإنقاذ الشباب، إلا أن هناك اختلافات ثقافية حول هذا التفضيل. من يُنظر إليه على أنه يتخذ هذه القرارات قد يؤثر أيضاً على ثقة الجمهور والمرضى. في التجارب، يكون الأشخاص الذين يصدرون أحكاماً نفعية بشأن أمور الحياة والموت أقل ثقة. لا تزال الثقة في الأطباء عالية، وبالمقارنة بمسؤولي الصحة العامة، فأنهم أقل نفعية في اتخاذ قراراتهم الأخلاقية، ويختارون بدلاً من ذلك قواعد "عدم الإضرار"، وقد يكون من الأفضل اتخاذ قرارات وراء المقايضات مدى الحياة التي يُنظر إليها على أنها منهجية وتأتي من الوكالات الحكومية وليس من الأطباء أنفسهم.

اتخاذ القرار الأخلاقي: ينطوي صنع القرار الأخلاقي خلال دورة شاملة على عدم اليقين. ليس من المؤكد ما إذا كانت التفاعلات الاجتماعية ستصيب الآخرين. قد يكون الناس أقل استعداداً لتقديم تضحيات للآخرين عندما تكون الفوائد غير مؤكدة. على سبيل المثال، في السيناريوهات الافتراضية حول تقرير ما إذا كان عليهم الذهاب إلى العمل أثناء المرض، أفاد المشاركون الأمريكيون والبريطانيون أنهم سيكونون أقل استعداداً للبقاء في المنزل عندما يكون من غير المؤكد أنهم قد يصيبون زميلاً في العمل. وعندما يخاطر الذهاب إلى العمل بإصابة زميل عمل مسن سيعاني من مرض خطير، أفاد المشاركون أنهم سيكونون أكثر استعداداً للبقاء في المنزل. وبالتالي، فإن التركيز على سيناريوهات أسوأ الحالات، حتى لو كانت غير مؤكدة، قد يشجع الناس على تقديم تضحيات من أجل الآخرين. عندما يتخذ الناس قرارات أخلاقية، فإنهم غالباً ما يفكرون في كيف سيحكم عليهم الآخرون لأنانية تصرفهم. يتم الحكم على الأفعال الضارة بشكل أقسى من عدم التصرفات الضارة، والتسبب في الأذى بالانحراف عن الوضع الراهن يُلقى باللوم أكثر من الأذى المفترض. لذلك، فإن إعادة صياغة القرارات للاستمرار في "العمل كالمعتاد" أثناء الجائحة كقرارات نشطة، بدلاً من قرارات سلبية أو افتراضية، قد تجعل مثل هذه السلوكيات أقل قبولاً.

التعاون داخل المجموعات: تتطلب مكافحة الوباء العالمي تعاوناً واسع النطاق. المشكلة هي أنه، بحكم التعريف، يتطلب التعاون أن يتحمل الناس تكلفة فردية لإفادة الآخرين. على وجه الخصوص، هناك تضارب بين المصلحة الذاتية قصيرة المدى مقابل المصلحة الجماعية طويلة المدى. علاوة على ذلك، في هذا الوباء، هناك العديد من المجموعات (كالأسرة، والمجتمعات المحلية والوطنية والدولية) التي يمكنها اتخاذ قرارات للتعاون صعبة. ومن منظور تطوري، توسيع نطاق المصلحة الذاتية لحماية وتعزيز رفاهية أفراد الأسرة يجب أن يكون خطوة صغيرة، لأنه يزيد من اللياقة الجينية. وفي الواقع، وجدت الأبحاث المعملية أن الناس يعطون الأولوية للمصالح المحلية على الاهتمامات العالمية (أو الدولية). إذن، فإن أحد الأسئلة الرئيسية هو كيفية تعزيز التعاون. تميل العديد من التقنيات، مثل معاقبة المنشقين أو

مكافأة المتعاونين، إلى زيادة السلوك التعاوني في التجارب المعملية باستخدام الألعاب الاقتصادية. إن تقديم الإشارات التي تجعل أخلاقيات الفعل بارزة (مثل جعل الناس يقرأون القاعدة الذهبية قبل اتخاذ قرار أو مطالبتهم بالإبلاغ عما يعتقدون أنه الشيء الصحيح أخلاقياً الذي يجب فعله) قد ثبت أنه يزيد التعاون، ومن المرجح أيضاً أن يتعاون الناس عندما يعتقدون أن الآخرين يتعاونون. وبناءً على ذلك، فإن التدخلات القائمة على قابلية الملاحظة والمعايير الوصفية فعالة للغاية في زيادة السلوك التعاوني في الألعاب الاقتصادية وكذلك في الميدان. يشير هذا إلى أن القادة ووسائل الإعلام يمكنهم تعزيز التعاون من خلال جعل هذه السلوكيات أكثر وضوحاً.

القيادات

تخلق الأزمات مثل جائحة COVID-19 فرصة للقيادة عبر مجموعات من مستويات مختلفة: العائلات وأماكن العمل والمجتمعات المحلية والدول. ويمكن للقيادة أن تنسق الأفراد وتساعدهم على تجنب السلوكيات التي لم تعد تعتبر مسؤولة اجتماعياً.

الثقة والامتثال: أثناء الجائحة، غالباً ما يحتاج المسؤولون الصحيون إلى إقناع السكان بإجراء عدد من التغييرات السلوكية واتباع السياسات الصحية التي تهدف إلى الاحتواء، كاحترام الحجر الصحي أو الإبلاغ طوعياً عن الاختبارات الطبية. قد يكون من الصعب تطبيق هذه التدابير، بحكم طبيعتها ونطاق السكان. تشير الأبحاث من فيروس إيبولا في غرب إفريقيا إلى أن تجنيد الأصوات المحلية للمساعدة في بناء المشاركة والثقة في مسؤولي الصحة يمكن أن يزيد من نجاح تدابير الصحة العامة هذه. على سبيل المثال، ارتبطت مرافق علاج الإيبولا المتخصصة التي وظفت منسقين اجتماعيين ومسؤولين عن التعبئة الاجتماعية لزيادة الوعي وحل المفاهيم الخاطئة بزيادة الإبلاغ عن حالات الإيبولا. وتشير الأدلة الارتباطية من ليبيريا أيضاً إلى أن الجهود الحكومية الواضحة للوصول إلى السكان ترتبط بالامتثال لسياسات إدارة الأزمات مثل حظر التجمعات. قد تلعب الثقة في المؤسسات والحكومات دوراً مهماً أيضاً. على سبيل المثال، ارتبطت الثقة في الحكومة الليبيرية بقرارات التقيد بسياسات التباعد الاجتماعي المفروضة واستخدام العيادات للرعاية أثناء تفشي فيروس إيبولا. وكانت الثقة مرتبطة أيضاً بقرارات اعتماد تدابير وقائية مثل لقاحات الإيبولا في جمهورية الكونغو الديمقراطية. وعلى العكس من ذلك، قد يؤدي عدم الثقة في مسؤولي الصحة العامة إلى آثار سلبية على الاستفادة من الخدمات الصحية. هناك حاجة إلى معلومات موثوقة ورسائل الصحة العامة من القادة الوطنيين ومسؤولي الصحة المركزيين. لكن يمكن للأصوات المحلية تضخيم هذه الرسائل والمساعدة في بناء الثقة اللازمة لتحفيز التغيير السلوكي.

قيادة الهوية: توضح الدراسات التجريبية ما يمكن للقادة القيام به لتعزيز الثقة التي تؤدي إلى التعاون. من أولويات القادة خلق شعور بالهوية الاجتماعية المشتركة بين أتباعهم. تشير مجموعة كبيرة من الأبحاث إلى أن الناس يميلون إلى تفضيل القادة الذين يزرعون شعوراً بأننا "جميعاً في هذا معاً". وتمنح هذه القيادة – جزئياً - الناس إحساساً بالفاعلية الذاتية الجماعية والأمل. والأهم من ذلك، أنها توفر منصة نفسية لأعضاء المجموعة لتنسيق الجهود لمعالجة الضغوطات. وبدون قيادة، هناك خطر أن

يتجنب الناس أعمال المواطنة ويتبنون بدلاً من ذلك فلسفة "الجميع لأنفسهم". القادة الذين يُنظر إليهم على أنهم نموذج أولي للمجموعة ("واحد منا") ويعملون لمصلحة المجموعة ككل ("العمل من أجلنا")، وليس لأنفسهم أو لمجموعة أخرى، يميلون إلى اكتساب تأثير أكبر. فيمكن أن تؤدي الإجراءات التي تفصل القائد عن الأتباع أو التي تشير إلى أن القائد غير مستعد لتقاسم أعباء المتابعين إلى تآكل قدرتهم على تشكيل سلوك المتابعين. على سبيل المثال، قد يجعل القادة الذين يهددون الأشخاص بالعقوبات كطريقة لردع السلوك غير المرغوب فيه الناس يشعرون بعدم الثقة ويقللون بشكل متناقض من استعدادهم للقيام بما يُطلب منهم. يميل القادة والسلطات الذين يعاملون الناس باحترام، والذين يعلنون أنهم يثقون في أن الناس يفعلون كما يُطلب منهم، إلى أن يكونوا أكثر نجاحاً في إثارة التعاون.

رفع مستوى الجماعة دون إهانة الآخرين: يمكن أن يساعد بناء إحساس قوي بالهوية الاجتماعية المشتركة في تنسيق الجهود لإدارة التهديدات وتعزيز الالتزام داخل المجموعة والالتزام بالمعايير. يمكن للقادة القيام بذلك، على سبيل المثال، من خلال كونهم مصدراً "للسمو الأخلاقي". يمكن أن يؤدي عرض الأعمال الإيجابية وغير الأنانية بشكل واضح إلى حث المراقبين على التصرف بلطف وكرم بأنفسهم. بهذه الطريقة، يمكن للقادة أن يعملوا كنماذج يحتذى بها وأن يحفزوا الناس على وضع قيمهم الخاصة موضع التنفيذ. ويمكن أن يساعد وجود سياسيين محترمين ومشاهير وقادة مجتمع نموذجيين في السلوك والتضحية على تعزيز السلوك الاجتماعي والتعاون الإيجابي. إن الجهود المفرطة لتعزيز الشعور بالوحدة الوطنية من خلال تعزيز صورة الأمة على أنها معالجة الوضع بشكل استثنائي يمكن أن تأتي بنتائج عكسية، خاصة إذا لم يكن هناك أساس موضوعي لذلك. يمكن أن يكون الاعتقاد المتضخم في العظمة القومية (أي "النرجسية الجماعية") غير قادر على التكيف بعدة طرق. على سبيل المثال، يرتبط ذلك بتركيز أكبر على الدفاع عن صورة الدولة أكثر من التركيز على رعاية مواطنيها. وهو مرتبط أيضاً برؤية الجماعات الخارجية على أنها تهديد وإلقاء اللوم عليها في المصائب داخل المجموعة. لزيادة رغبة الناس في التعامل مع الوباء بجدية والانخراط مع الدول الأخرى لهزيمته، قد يحتاج المواطنون والقادة إلى قبول أن بلدهم في خطر، تماماً مثل الآخرين، وإيجاد طرق لمشاركة الموارد والخبرات عبر الحدود الوطنية.

الضغوطات

حتى بالنسبة للأسر الخالية من الفيروس، من المرجح أن يعمل الوباء كضغوط رئيسية، خاصة فيما يتعلق بالقلق المزمن والصعوبات الاقتصادية. قد تتفاقم هذه الآثار بسبب سياسات العزلة الذاتية التي يمكن أن تزيد من العزلة الاجتماعية وصعوبات العلاقات.

العزلة والتواصل الاجتماعي: في حالة عدم وجود لقاح، فإن إحدى الاستراتيجيات الأكثر حيوية لإبطاء الوباء هي التباعد الاجتماعي. ومع ذلك، فإن الابتعاد يصطدم بالغريزة الإنسانية الراسخة للتواصل مع الآخرين. فيساعد التواصل الاجتماعي الأشخاص على تنظيم المشاعر والتعامل مع التوتر والبقاء مرنين خلال الأوقات الصعبة، وعلى النقيض من ذلك، تؤدي الوحدة والعزلة الاجتماعية إلى تفاقم عبء الضغط، وغالباً ما تؤدي إلى آثار ضارة على صحة الإنسان والقلب والأوعية الدموية

والمناعة. وكبار السن، الذين هم أكثر عرضة لخطر الأعراض الشديدة منCOVID-19 ، هم أيضاً عرضة بشدة للعزل. فيهدد الابتعاد بتفاقم الشعور بالوحدة ويمكن أن ينتج عنه عواقب صحية سلبية طويلة المدى. حدد العلماء الاستراتيجيات التي يمكن أن تخفف من هذه النتائج. أولاً، من الناحية النفسية، تُفسر الوحدة على أنها حالة ذاتية مفادها أن المرء لا يعاني من ارتباط اجتماعي كافٍ، في حين أن العزلة هي نقص موضوعي في التفاعلات الاجتماعية. هذا يعني أنه يمكن عزل المرء دون أن يكون وحيداً، وبالتالي، فإن مصطلح "التباعد الاجتماعي" قد يعني أن المرء يحتاج إلى قطع التفاعلات الهادفة. قد يكون مصطلح بديل مفيد هو "التباعد الجسدي"، للمساعدة في إبراز حقيقة أن الاتصال الاجتماعي ممكن حتى عندما يكون الناس منفصلين جسدياً. ويمكن للتفاعلات عبر الإنترنت أيضاً أن تعزز الشعور بالاتصال. يمكن أن يؤدي تلقي الدعم وتقديمه عبر الإنترنت إلى تعزيز الرفاه النفسي. ومع ذلك، فإننا نحذر من الاستخدام السلبي المحسّن لوسائل التواصل الاجتماعي، حيث تشير الأبحاث إلى أنها قد لا تساهم في إحساس المرء بالاتصال الاجتماعي. وبدلاً من ذلك، تبدو التقنيات الغنية بالمعلومات، والمتزايدة والمتزامنة، أكثر ملاءمة لتوليد التعاطف والتواصل. فيجب إيلاء اهتمام خاص لمساعدة الأشخاص الأقل دراية بهذه التقنيات لتعلم كيفية الاستفادة من الاتصالات الرقمية.

العلاقات الحميمة: تمتد الآثار الاجتماعية للوباء أيضاً إلى داخل المنازل، حيث يجد الكثير من الناس أنفسهم بالقرب من أسرهم المباشرة بشكل مفاجئ. الأشخاص الذين يخضعون للحجر الصحي أو العزلة الذاتية معرضون لخطر الارتباك والغضب، وهي ميول عاطفية يمكن أن تكون متفجرة عندما يتحملها العديد من أفراد الأسرة في وقت واحد لأسابيع أو شهور متتالية. وتشير بعض الدراسات إلى أن القرب القسري هو عامل خطر للعدوان والعنف المنزلي. حتى بدون القرب القسري، يرتبط الضغط، بما في ذلك الضغوط الاقتصادية، بصعوبات العلاقة، وغالباً ما يغير محتوى التفاعلات الاجتماعية (كالتركيز بشكل أكبر على الخدمات غير المرغوبة، وتقليل التركيز على الاتصال العاطفي) ويقوض الموارد النفسية، مثل التعاطف والصبر، التي تجعل التفاعلات الصعبة تسير بسلاسة. كشفت دراسة عن آثار إعصار هوغو في عام ١٩٨٩، على سبيل المثال، أن المناطق الأكثر تضرراً شهدت ارتفاعاً في معدل الطلاق. ومع ذلك، فإن الأخبار ليست كلها سيئة: فقد وثقت دراسة الإعصار ارتفاع معدلات الزواج والولادة. يبدو أن الضغوطات الرئيسية تغير مسارات علاقاتنا الحميمة، لكن الباحثين ما زالوا يفكرون في متى ولماذا ولمن تكون هذه الآثار ضارة مقابل مفيدة. وأحد العوامل الكامنة وراء النجاح هو أن يقوم الأفراد بمعايرة توقعاتهم وفقاً للظروف، وهي عملية ستختلف من زوجين إلى آخرين ومن شريك إلى شريك آخر. تتضمن عملية إعادة المعايرة كلاً من (١) خفض التوقعات العامة بأن مسار الحب الحقيقي في وقت COVID-19 سوف يسير بسلاسة مع (٢) الحفاظ على التوقعات العالية في تلك المجالات حيث يمكن أن تحقق العلاقة في هذه الظروف.

عقلية صحية: في مواجهة جائحة عالمية، فإن تجنب الضغط بالكامل ليس خياراً ببساطة. لحسن الحظ، فإن السنوات العشرين الماضية من البحث حول التعامل والضغط تشير إلى أنه ليس نوع أو مقدار الضغط هو الذي يحدد تأثيره. بدلاً من ذلك، يمكن أن تغير العقليات وتقييمات المواقف حول

الإجهاد تأثيره. على سبيل المثال، وجدت بعض الأبحاث أن هذه العقلية يمكن أن تزيد من احتمالية "النمو المرتبط بالضغط"، وهي ظاهرة تعمل فيها التجارب المجهدة على زيادة التقوية الفسيولوجية، وتساعد في إعادة تنظيم أولوياتنا، ويمكن أن تساعد في تكوين علاقات أعمق تقديراً أكبر للحياة. وتشير الأبحاث الأولية إلى أنه يمكن تغيير العقليات حول الضغط بتدخلات قصيرة وموجهة. لا تركز هذه التدخلات على اعتبار عامل الضغط النفسي (مثل الفيروس) أقل تهديداً، وإنما تدعوا الناس إلى إدراك أننا نميل إلى التأكيد على الأشياء التي نهتم بها بشدة وأنه يمكننا تسخير استجابة الضغط لتحقيق مكاسب إيجابية. كما وجدت عدد من الدراسات أن تحفيز عقليات أكثر تكيفاً حول الضغط يمكن أن يزيد من المشاعر الإيجابية، ويقلل من الأعراض الصحية السلبية ويعزز الأداء الفسيولوجي تحت الضغط الحاد. هناك حاجة إلى البحث لمعرفة ما إذا كان تبني هذه العقليات يمكن أن يساعد بعض الأشخاص على تسخير الضغط أثناء الجائحة لتحقيق نمو إيجابي.

الاستنتاجات

منذ أكثر من (١٠٠) سنة، نشرت مجلة "**العلم**" ورقة بحثية عن الدروس المستفادة من وباء الإنفلونزا الإسبانية. وأشارت إلى أن هناك ثلاثة عوامل رئيسية تقف في طريق الوقاية: (١) عدم تقدير الناس لما يتعرضون له من مخاطر، (٢) تعارض العزلة الصارمة لحماية الآخرين مع الطبيعة البشرية، و(٣) تصرف الناس – في الغالب دون وعي – كخطر مستمر على أنفسهم والآخرين. فقدمت هذه الدراسة بعض الأفكار من القرن الماضي من العمل حول القضايا ذات الصلة في العلوم الاجتماعية والسلوكية التي قد تساعد مسؤولي الصحة العامة في التخفيف من تأثير الوباء الحالي. على وجه التحديد، ناقشت إدراك التهديد، والسياق الاجتماعي، والتواصل العلمي، ومواءمة المصالح الفردية والجماعية، والقيادة، والضغط والتعامل مع الموقف. هذه مجموعة مختارة من الموضوعات ذات الصلة، ولكن قد يهتم القراء أيضاً بأعمال أخرى ذات صلة، بما في ذلك التفاعل النفسي، والانفعالات الجمعية ووسائل التواصل الاجتماعي، وتأثير الحرمان الاقتصادي والبطالة. هناك حاجة لاتخاذ إجراءات عاجلة للتخفيف من الآثار المدمرة المحتملة لـ COVID-19، وهو إجراء يمكن دعمه من خلال العلوم السلوكية والاجتماعية. ومع ذلك، فإن العديد من التداعيات الموضحة في الدراسة قد تكون ذات صلة أيضاً بالأوبئة وأزمات الصحة العامة في المستقبل. وقد أعلن تقرير صدر مؤخراً عن منظمة الصحة العالمية أنه "يُنظر إلى الاتصالات الصحية على أنها وثيقة الصلة بكل جانب من جوانب الصحة والرفاهية تقريباً، بما في ذلك الوقاية من الأمراض وتعزيز الصحة ونوعية الحياة".

علم النفس الاجتماعي وعواقِب الظاهرة الكورونيَّة

أدى ظهور COVID-19 إلى تغيير حالة علم النفس، إذ أصبح المستقبل المنظور لكيفية إجراء علماء النفس للبحث، وطبيعة الموضوعات، غير واضح. فقدمت **دراسة Rosenfeld et. al. 2020** منظوراً شاملاً حول كيفية قيام علماء النفس الاجتماعي بتحسين أبحاثهم في أعقاب جائحة COVID-19. على وجه التحديد، (١) سلطت الضوء على الظواهر النفسية التي من المرجح أن تتغير خلال أعقاب COVID-19؛ و(٢) ناقشت الاعتبارات النظرية والمنهجية والعملية لإجراء البحوث حول هذه الظواهر؛ و (٣)

حددت الاتجاهات الواعدة لبرامج البحث الرئيسية. واختتمت بالاعتبارات البعدية العلمية والتقييمات النقدية للتكاثر العلمي. فوفقاً للعديد من التوقعات، سيظل المجتمع متغيراً بسبب جائحة COVID-19 بشكل دائم، بحيث يظهر "طبيعي جديد" فيما يتعلق بالأعراف الاجتماعية والتصورات التي تقوم عليها العمليات الأساسية التي درسها علماء النفس لعقود. يمكن لمثل هذه التحولات، بدورها، أن تطمس الخطوط الفاصلة بين النتائج التي تشير إلى الفشل في التكرار والنتائج التي تعكس التأثيرات البيئية التي كانت غائبة سابقاً عن الإدراك والسلوك. ستكون هذه الاعتبارات مهمة لكيفية تقييم علماء النفس للنظرية، والنظر في شروط الحدود السياقية الاجتماعية للتأثيرات، وتصور ما يعنيه أن يكون العلم قابلاً للتكرار بالفعل.

علم النفس الوبائي

شكلت الأمراض المعدية واحدة من أكبر التهديدات لبقاء الإنسان ورفاهيته عبر التاريخ القديم والحديث، وبالتالي ليس من المستغرب أن يكون ذا أهمية كبيرة في جميع العلوم البيولوجية. إلى جانب آثاره الواضحة على عمل المجتمع، لماذا يجب على علماء النفس الاجتماعي الاهتمام بمرض مثل COVID-19 في أبحاثنه اليومية؟ المنطق واضح ومباشر: بالإضافة إلى أجهزتنا المناعية، هناك استراتيجية أخرى لإدارة المرض تتمثل في تجنب الأشياء المسببة للأمراض (والأشخاص) كلما أمكن ذلك، نوع من نظام المناعة "السلوكي". الهدف الأساسي لأي كائن حي هو حماية نفسه من التهديد، عادة ما تكون التهديدات ذات الطبيعة البيولوجية الملموسة. ومع ذلك، مثلما يهتم البشر بهذه التهديدات الواقعية، فإنه أيضاً يهتم بالتهديدات الرمزية لهوية المجموعة والقيم الأخلاقية ووجهات النظر العالمية. وتشكل أمراض مثل COVID-19تهديداً واقعياً ورمزياً، وبالتالي قد تشكل بقوة العمليات النفسية بما في ذلك الإدراك السياسي، والأحكام الأخلاقية، والعلاقات بين المجموعات، وأكثر من ذلك بكثير كما هو موضح في هذه الورقة. ومع ذلك، فقد أغفل علماء النفس الاجتماعي آثار تهديد العوامل الممرضة على الإدراك والسلوك البشري حتى وقت قريب نسبياً. وتستقطب الكثير من عمليات الجهاز المناعي السلوكي القليل من التفكير المتداول، نظراً لأنها غالباً ما تكون مدفوعة بشكل فعال بالاشمئزاز أو من خلال المعايير الثقافية المتأصلة. ومع ذلك، تشير مجموعة الأبحاث المتزايدة حول نظام المناعة السلوكي إلى أن أحداث المرض العالمية من المحتمل أن يكون لها آثار على الإدراك والسلوك في كل مجال من مجالات علم النفس الاجتماعي تقريباً. وعند النظر إليها بطريقة وظيفية، من السهل أن ترى أن جميع الظواهر التي تغطيها الورقة الحالية تقريباً تتضمن أسباباً وعواقب مرتبطة بالمرض، علاقاتنا الوثيقة، والعلاقات بين المجموعات، والدوافع الأساسية، والإدراك الأخلاقي، وحتى أنظمتنا الثقافية والمؤسسات السياسية الأوسع.

الضغط والتعامل: بالنسبة لمعظم الناس، تسبب جائحة COVID-19 زيادة الضغط، مما يجعل من المهم لعلماء النفس فهم العوامل الكامنة وراء كيفية تعامل الناس مع هذا الضغط. يمكن للصدمات المجتمعية مثل COVID-19 أن ترهق بشدة كلاً من الرفاه الفردي والموارد المجتمعية. وبالتالي، فإن سؤال البحث الفوري يتعلق بتحديد الأشخاص الأكثر عرضة من الناحية النفسية لوباء -COVID 19. لقد تعلمنا الكثير من أكثر من عقد من البحث حول واحدة من أكبر الصدمات الجماعية والكوارث

الطبيعية، التي تتميز بطبيعتها المفاجئة وغير المتوقعة والتي لا يمكن السيطرة عليها. ومع ذلك، فإن من الصعب دراسة جوانب هذه الأحداث التي تجعلها مرهقة للغاية بالنسبة للأفراد. يتطلب تصميم وتنفيذ الأبحاث حول الصدمات الجماعية، مثل COVID-19، التغلب على التحديات العلمية واللوجستية الهائلة الناتجة عن عدم القدرة على التنبؤ الأساسي لهذه الأحداث. ونتيجة لذلك، فإن معظم الدراسات عبارة عن تصميمات ما بعد الحدث فقط، وغالباً ما يتم إجراء تقييمات بأثر رجعي بعد فترة طويلة من الحدث. ومن دون معلومات عن الصحة العقلية والجسدية قبل الحدث، من الصعب إزالة الغموض عن آثار الصدمة على الاستجابات اللاحقة لها. ومن المدهش أن دراسات قليلة بحثت في كيف أن التعرض التراكمي للضغوط الجماعية والفردية قد يساهم في التكيف مع هذه الأزمة بمرور الوقت. في الواقع، تشير الأبحاث السابقة التي قاسَت التعرض للصدمات على المستوى الفردي والجماعي وتابعت الأشخاص لعدة سنوات إلى أن الكثيرين سيتأقلمون جيداً، وربما يزدهرون في مواجهة هذه الكارثة. وغالباً ما تؤدي تحديات الحصول على التمويل بسرعة في أعقاب الصدمات الجماعية إلى نقص عينات تمثيلية كبيرة تمنع مقارنات الاستجابات عبر المجموعات الديموغرافية أو قابلية التعميم على السكان ككل. ومع ذلك، لفهم كيفية تعامل الأفراد مع COVID-19 قبل أن يمكن اللقاح الأفراد من إعادة تنشيط أنشطتهم السابقة للوباء، فإن جمع البيانات من العينات التمثيلية أمر بالغ الأهمية. كما يتطلب فهم من سيتكيف بنجاح مع هذا الضغط المزمن بحثاً طولياً يتبع عينة تمثيلية واحتمالية للأفراد بمرور الوقت. ويمكن أن يساعد جمع البيانات الذي يتم إجراؤه خلال المراحل المبكرة من الأزمة في تحديد الأفراد الذين من المرجح أن ينخرطوا في سلوكيات الحماية الذاتية والمسؤولة اجتماعياً، وتصنيف الأنماط المبكرة للاستجابة، والمساعدة في عزل عوامل الخطر المرتبطة في النهاية بسوء التكيف النفسي طويل الأجل، وتحديد العلاقات المترابطة المرونة. وتشمل المتغيرات الحاسمة التي يجب دراستها الاستجابات الانفعالية (الخوف والقلق والضيق) والمعرفية (المخاطر المُدركة) والاجتماعية (الوحدة والشعور بالتماسك الاجتماعي) والسلوكية (استخدام الوسائط والسلوكيات الوقائية الصحية) لتفشي COVID-19. واستكشاف الفوائد الاجتماعية في أعقاب كارثة جماعية، ودراسة كيفية فهم الأفراد والمجتمعات لهذه الأزمة، يتطلب أيضاً عملية طولية البحث باستخدام عينات كبيرة يمكنها عزل الاختلافات الدينية والسياسية والثقافية في الاستجابات. وتشمل الأسئلة البحثية المهمة الإضافية فهم التأثير على استجابات الضغط للتعرضات المباشرة للوباء مقابل التعرض غير المباشر من خلال تغطية وسائل الإعلام التقليدية والاجتماعية لتفشي المرض، وتوضيح كيف يمكن أن يؤدي الاتصال الغامض أو المتضارب إلى تضخيم المخاطر والضغوط المُدركة؛ ودراسة كيف تشكل العمليات المعرفية والعاطفية تقييمات المخاطر والاستجابات السلوكية ونتائج الصحة العقلية والبدنية.

الغرض في الحياة: وجود إحساس قوي بالهدف في الحياة مورد نفسي اجتماعي ذو قيمة عالية للتغلب على الضغط. تشير عقود من الدراسات إلى أن الإحساس بالهدف في الحياة هو مورد مرغوب فيه، مع روابط موثوقة لمقاومة الضغط، والروابط الاجتماعية القوية، وحتى طول العمر. في حين أن فائدة الغرض واضحة، فإن الطريقة التي قد يجد بها الأفراد مثل هذا الشعور وتنميته في أعقاب الوباء

أقل وضوحاً. وبنفس القدر من المراوغة، ما إذا كانت الفوائد المتوقعة للغرض ستكون واضحة بين أولئك الأكثر تأثراً بأوجه عدم اليقين البيئية الشديدة. يمكن أن تحفز هذه الأشياء المجهولة جدول أعمال بحثي جديد مصمم لتوضيح الأسئلة المهمة حول دور الشعور بالهدف في الحياة اليومية. ونظراً لأن الانتشار الواسع لـ COVID-19 والسياسات الاجتماعية المفروضة لمواجهته تحول بشكل جذري في كيفية تفاعلنا مع بيئاتنا، فإن التحقيقات في كيفية استمرار مشاركة الأفراد في الأنشطة اليومية التي تلهم الإحساس بالمساهمة الهادفة في العالم يمكن أن تكون ذات قيمة. ويمكن توجيه هذه الأسئلة من خلال وجهات النظر النظرية الحالية عن قصد، وقد تساعد أيضاً في الفصل في المداولات الطويلة الأمد داخل المجال. على سبيل المثال، تدعي النظريات التأسيسية أن قيمة الغرض قد تكون أكثر وضوحاً في سياقات الشدائد والصعوبات وقد يساعد وجود هدف رئيسي في الحياة الأفراد على تجاوز الأوقات الصعبة من خلال تحفيزهم على الاستثمار في الأنشطة القيمة والنظر في الأهداف المستقبلية. وتشير وجهات نظر أخرى إلى أن الغرض الفردي والحاسم، في حين أنه قابل للتكيف بشكل عام، قد يزيد في الواقع من قابلية التعرض للمعاناة عندما يتم حجب الفرص لمتابعة هذا الغرض، ويتم دعم هذا الرأي من خلال دراسات هوية الدور حيث يمكن أن تؤدي الاضطرابات أو الحواجز التي تحول دون الأدوار المهمة إلى تقليل إحساس الفرد بالمشاركة والهدف، مما يؤدي إلى ضعف الصحة. فإلى الحد الذي تقيد فيه سياسات التباعد الاجتماعي وتعيد تشكيل الوصول إلى أماكن العمل، والأماكن التعليمية، والمساحات الترفيهية، قد يتم حجب مصادر الهدف المألوفة وقد تكون عواقب امتلاك هذا المعنى مختلفة اختلافاً جوهرياً. كيف يعمل الغرض بالضبط في أعقاب COVID-19 ينتظر البحوث، ويمكن أن تكون الأفكار المكتسبة حيوية في تعزيز الاستقرار النفسي وسط عدم اليقين البيئي.

التعاطف مع الذات: قد تقوض أعقاب COVID-19 القدرة على أداء الأدوار الاجتماعية كجزء لا يتجزأ من الحفاظ ليس فقط على الهدف ولكن أيضاً على احترام الذات. على سبيل المثال، قد يواجه الناس صعوبات من الاضطرار إلى التحول إلى أداء وظائفهم عن بُعد، مما يثير مخاوف بشأن عدم كونهم منتجين بما يكفي. مع إغلاق مدارس يجب على الآباء فجأة الإشراف على تعليم أطفالهم، وغالباً أثناء محاولتهم العمل عن بُعد أو مثقلون بمخاوف اقتصادية بسبب البطالة. ما هي بعض الطرق التكيفية التي يمكن للناس من خلالها الاستجابة لمثل هذه الصعوبات والتحديات غير المسبوقة وغير المتوقعة؟ يمكن تسخير النظرية والبحوث حول التعاطف مع الذات لإلقاء الضوء المهم على هذا السؤال. ويتجذر التعاطف مع الذات عندما يواجه الشخص فشلاً أو نكسة أو نوعاً آخر من الصعوبة، وله ثلاثة مكونات مترابطة: (١) اللطف الذاتي، والميل إلى تطبيق موقف حنون وعطاء، بدلاً من إصدار أحكام، تجاه فشل الفرد؛ و(٢) الإنسانية المشتركة، الاعتراف بأن ارتكاب الأخطاء هو "إنساني فقط" وأن معاناة المرء مشتركة مع الآخرين؛ و(٣) اليقظة، واتخاذ نهج متوازن تجاه فشل المرء ومراقبة الألم بعقلية منفتحة. هل يمكن للتعاطف مع الذات أن يساعد في التعامل مع الصعوبات والإخفاقات التي سببتها أزمة COVID-19؟ على سبيل المثال، هل يقترب المرء من الإنتاجية الوظيفية المنخفضة مع التعاطف الذاتي المرتبط بملف شخصي أقل سلبية وأكثر إيجابية (كضغط أقل، اكتئاب أقل، تفاؤل أكبر)، كما تشير

الأبحاث السابقة؟ هل من الممكن أن يؤدي اتباع نهج التعاطف مع الذات في محاولات المرء الصعبة لتعليم أطفالهم الرياضيات إلى تعزيز الرغبة في تحسين قدراتهم التعليمية؟ البحث الاستقصائي الذي يفحص مثل هذه الأسئلة ممكن تماماً، لا سيما إذا ركز المرء على الدور المحتمل لسمات التعاطف الذاتي (مقابل المستحث تجريبياً)، والذي يتم قياسه عادةً من خلال التقرير الذاتي. ويمكن أيضاً استخدام منهجية اليوميات اليومية، مما يمكن الباحثين من إلقاء الضوء على التأثير المحتمل للتعاطف مع الذات على الاستجابة التكيفية للصعوبات المتعلقة بـ COVID-19 على أساس يومي.

علم النفس السياسي

تمثل جائحة COVID-19 تهديداً جديداً وقوياً لاستقرار - وربما شرعية - النظم الاجتماعية القائمة، بما في ذلك المؤسسات السياسية والاقتصادية، وكذلك نظام الرعاية الصحية على وجه الخصوص. ترتبط الأيديولوجية السياسية بتصورات التهديد، حيث يرى المحافظون الخطر في العالم أكثر من الليبراليين . وتشير الأبحاث السابقة إلى أن الأحداث التي تهدد النظام بشكل كبير يمكن أن تغير الاتجاهات الاجتماعية والسياسية في اتجاه محافظ ومبرر للنظام، وأحياناً في اتجاه كره الأجانب. على سبيل المثال، أدت الهجمات الإرهابية بشكل متكرر إلى تحولات اليمين، كما يخبرنا البحث النفسي الاجتماعي أيضاً الكثير عن آثار الانكماش الاقتصادي، وزيادة حالات الركود من عدم المساواة ، وتعزيز عقلية الندرة، وعندما يقترن بتهديد النظام، تعزز جاذبية القادة الاستبداديين. إذن، ما هي الآثار التي قد تترتب على عواقب COVID-19 على البحث في علم النفس السياسي؟ على سبيل المثال، ربما يكون التحول الكبير قد بدأ حيث يدعم الناس بشكل متزايد المحافظة السياسية، فمثلاً، فور تفشي فيروس إيبولا، أظهرت بيانات استطلاعات الرأي في الولايات المتحدة وكندا نوايا متزايدة للتصويت للمرشحين السياسيين المحافظين. وبالفعل، ظهرت الكثير من الأبحاث لتوثيق آثار الأيديولوجية السياسية المتعلقة بـ COVID-19 ، وتشير بعض الأدلة إلى أن الوباء ربما يكون قد زاد من الانجذاب إلى المحافظة الاجتماعية في كل من الولايات المتحدة وبولندا. علاوة على ذلك، انتشرت المعلومات الخاطئة حول الوباء بسرعة عبر شبكات التواصل الاجتماعي اليمينية، وكان المحافظون أكثر عرضة للتقليل من أهمية المشكلة وانتهاك إرشادات التباعد الاجتماعي، مقارنة بالليبراليين. وقد نشهد تفاقم الآثار النفسية لعدم المساواة، انخفاض الثقة والرفاهية، وزيادة القلق بشأن الحالة الاجتماعية، مما يؤدي إلى تماسك اجتماعي أقل وزيادات أخرى في الاستقطاب السياسي والشعبوية. ومع ذلك، فإن تداعيات COVID-19 على علم النفس السياسي قد لا تتميز ببساطة بالتحولات الثابتة نحو المحافظة؛ فقد تساهم أزمات الصحة العامة في التحول الليبرالي إذا اعتقد الناس أن السياسيين الليبراليين أكثر قدرة على معالجة مثل هذه الأزمات. ومن المهم كذلك أن يلتقط علماء النفس معتقدات وسلوكيات مجموعات سكانية متنوعة، ويمكن أن تكون اختبارات الاعتدال من خلال سمات هوية المشارك مفيدة. وفي حين أن العديد من الأسئلة القيمة يمكن أن تعالج بشكل مباشر الأمور العملية المتعلقة بـ COVID-19، فإن الأسئلة الأخرى المتعلقة بالمشهد السياسي الحالي في أعقاب COVID-19 قد توفر رؤى حول العمليات الأساسية لعلم النفس السياسي. وغالباً ما يسعى علماء النفس إلى تحديد الظواهر العامة والعالمية التي يُفترض أنها منيعة على السياقات

الاجتماعية. المشكلة هي أن هذا يمكن أن يؤدي في بعض الأحيان إلى الإنكار والتجنب وغيرها من الإخفاقات في تقدير أهمية السياق الاجتماعي. كيف يؤثر السياق الاجتماعي والسياسي المتغير على الظواهر التي يدرسها علماء النفس السياسي؟ كيف تساعد أبحاثنا المجتمع على منع حدوث أسوأ النتائج الاجتماعية والسياسية، مثل التحيز والتعصب وكراهية الأجانب والتطرف؟ إن الأوقات الحالية والمستقبلية نشطة نفسياً في المجال السياسي وتناسب هذا النوع من البحث بشكل جيد. قد تكون إيديولوجيات المشاركين تحولت بالفعل في الأساس من قبل COVID-19، والتي يجب أخذها في الاعتبار عند تصميم الدراسة. ويمكن أن تسعى الأبحاث التجريبية والتدخلية إلى تغيير هذه الأيديولوجيات أكثر وقد تكون وسيلة مثمرة للبحث.

التفكير المدفوع: تسلط ردود الفعل المسيسة على COVID-19 الضوء على حالة بارزة من التفكير المدفوع، حيث فسر الليبراليون والمحافظون المعلومات بطرق تدعم معتقداتهم الموجودة مسبقاً والقيم الأكثر أهمية. وبالتحديد، فإن النظرة الليبرالية تقدم الفيروس باعتباره تهديداً خطيراً، وتؤكد على الحاجة الملحة إلى اتخاذ تدابير صارمة لاحتواء انتشاره، في حين تصور أطر الرؤية المحافظة التدابير الصارمة على أنها رد فعل مبالغ فيه على تهديد مبالغ فيه وأسباب غير أخلاقية لخطر اقتصادي. وتجسد الانقسامات الحزبية في سلوكيات التباعد الاجتماعي هذه الآراء، حيث أظهر المحافظون امتثالاً أقل لإرشادات التباعد الاجتماعي من الليبراليين. ونظراً لأن الأيديولوجية السياسية هي هوية بارزة بشكل متزايد لكثير من الناس خلال أعقاب COVID-19، فقد يستفيد الباحثون من مزيد من النظر في التفكير المنطقي. على سبيل المثال، في أي استطلاعات تقيم المواقف تجاه COVID-19 والمسائل الاجتماعية والاقتصادية ذات الصلة، يجب على الباحثين النظر فيما إذا كانت صياغة معينة للعناصر قد تنشط الهويات السياسية للمشاركين وتثير ردوداً دافعة بسبب التفاعل. في بعض الأحيان، قد يكون هذا غير مرغوب فيه من الناحية التجريبية، لأن الاستجابات المتحيزة قد لا تلتقط بشكل صحيح التركيبات التي يرغب الباحثون في تقييمها، مثل الوسطاء ذوي الصلة بـ COVID-19. ومع ذلك، في أوقات أخرى، قد يمكن التلاعب الاستراتيجي بتصميم المسح الباحثين من الاستفادة من المواقف المسيسة تجاه الوباء من أجل تكوين رؤى مفيدة حول عمليات التفكير المنطقي الأساسية هذه. وبهدف تعميم المعرفة بما يتجاوز الوباء الحالي، قد يحاول علماء النفس تحديد الظروف التي تكون فيها الخلافات المعرفية المدفوعة أيديولوجياً هي الأقل احتمالية. علاوة على ذلك، ستكون هناك حاجة إلى بذل جهود لتعزيز فهمنا لكيفية تحفيز الإرادة الجماعية لمحاربة الكوارث الوشيكة الأخرى. وستكون البحوث التدخلية ذات قيمة لتحقيق هذا الهدف. مع وجود حالة بارزة من التفكير المدفوع الذي يتكشف حولنا مع COVID-19، فإن علماء النفس على استعداد جيد لتجاوز المختبر واختبار التدخلات في هذا المجال، مثل التلاعب بالمحتوى عبر الإنترنت في البيئات الطبيعية. وفي الأوقات المقبلة، قد تكون الهويات السياسية للمشاركين متاحة بشكل كبير حيث يكملون البحث مع أي صلة متصورة بالوباء، مما قد يؤدي بشكل طبيعي إلى تضخيم الآثار وزيادة حساسية الاختبارات.

سياسة العلوم: للاستجابة بفعالية لـ COVID-19، يجب أن يثق الناس في الرسائل التي يتلقونها من العلماء. على الرغم من أن الثقة في العلم عالية، إلا أن هناك قضايا واجهت الإجماع العلمي صعوبة في تجاوزها. هذا هو الحال بشكل خاص بالنسبة للموضوعات العلمية "الساخنة" التي يتصارع الناس من خلالها على القيم والمبادئ والأيديولوجية. وفي هذا السياق يواجه علماء النفس الاجتماعي العديد من التحديات. أولاً، يجب عليهم إيجاد طرق للاستفادة من عينات متعددة الجنسيات. وثانياً، سيستفيد علماء النفس الاجتماعي من التعاون مع زملائهم في تخصصات العلوم الاجتماعية الأخرى الذين تم توجيههم للتعامل بشكل مباشر مع العوامل البنيوية، مثل وسائل الإعلام والأنظمة الاقتصادية والحكومة. فمن خلال العمل المشترك يمكن توفير توازن مناسب بين وحدات التحليل "الجزئية" و"الكلية". وأخيراً، يجب أن نجد طرقاً لتحليل "الحروب الثقافية" دون أن يُنظر إلينا كجنود بداخلها. ربما يكون الوقت قد فات لفعل ذلك، إذ يرى بعض المتشككين، عن حق أو خطأ، أن الأكاديميين هم لاعبون في الخطوط الأمامية في هذه المعركة الأيديولوجية وليسوا وسطاء أمناء. فسيتطلب تجنب هذه المشكلة مع COVID-19 (والأوبئة المستقبلية) رؤية واضحة، ولكن أيضاً اتصالات عامة حساسة وغير حزبية.

علم النفس الأخلاقي

قد يمكن ظهور COVID-19 علماء النفس من مواصلة التحقيق في أهمية التهديد والأذى في الإدراك الأخلاقي. نحن نعلم بالفعل أن الأحكام الأخلاقية تتوقف إلى حد كبير على الضرر، لا سيما عندما يتعلق الأمر بالأهداف التي يُنظر إليها على أنها عرضة للمعاناة. يوفر التباين الإقليمي الطبيعي في انتشار-COVID 19، جنباً إلى جنب مع الفروق الفردية في التهديد المُدرَك، منصة شبه تجريبية لمواصلة استكشاف أهمية الضرر. وتجدر الإشارة بشكل خاص إلى أن جميع المناطق قد تأثرت بـCOVID-19، مما يساعد على فصل تأثير التهديد المباشر على العمليات النفسية عن البنى الاجتماعية القديمة المرتبطة بالتهديد التاريخي. ومن أجل احتضان COVID-19 كمحفز للتقدم العلمي، يجب على الباحثين قياس تهديده بعناية وتباينه عبر المنطقة والوقت، حيث قد تكون العوامل المعتدلة الكامنة وراء التقييم الأخلاقي ذات قيمة.

التعاطف: أصبح التعاطف مجالاً للنقاش الغني في علم النفس الأخلاقي، حيث يتساءل العلماء عن سبب اختيار الناس للتعاطف وما إذا كان التعاطف يدعم الأخلاق أو يمنعها. واستجابةً لـCOVID-19، أصبح هذا النقاش أكثر صلة: ما هو دور التعاطف بالضبط في طريقة تفكيرنا في الوباء؟ هل سيتغير فهمنا للتعاطف بسببCOVID-19 ؟ في وقت كتابة هذا التقرير، من المحتمل أن يكون من السابق لأوانه معرفة ذلك. في بعض النواحي ، يمكن لـ COVID-19 تضخيم أو تكرار تأثيرات التعاطف المعروفة. عند مواجهة إحصائيات واسعة النطاق عن المعاناة، يميل الناس إلى إظهار تعاطف متضائل، والتحديثات اليومية لوفيات COVID-19 أو معدلات الحالات قد تؤدي إلى حالة أخرى من "انهيار التعاطف" وبالمثل، فإن الاستقطاب السياسي في التباعد الاجتماعي لديه القدرة على تفاقم فجوات التعاطف بين المجموعات. ومن ناحية أخرى، قد تكشف جائحة COVID-19 عن ظروف حدودية لهذه التأثيرات. إذا

كانت التجربة المشتركة تحفز الناس على توجيه التعاطف نحو الصالح العام، فقد يمثل هذا حالة لا يكون فيها التعاطف غير حساس للمعاناة الجماعية. وتؤدي الأسئلة المتعلقة بمن يوجه التعاطف إلى تعقيد دوره، لأن احتياجات المجموعات المختلفة قد تقودنا إلى توسيع أو تقليص القلق في اتجاهات متعارضة (كعالمي-محل). هل تحفز الشدائد المشتركة على زيادة التعاطف والكرم؟ هل يمكن أن تحفز على الإيثار؟ وإذا كان الأمر كذلك، فهل ستكون هذه التأثيرات قصيرة الأجل أم مستدامة؟ السؤال الرئيسي للباحثين في التعاطف هو الدافعية: لماذا وكيف يختار الناس الارتباط بمشاعرهم التعاطفية خلالCOVID-19 ؟ وبدون طرح أسئلة حول المثبطات الدافعية للتعاطف، سنواجه صعوبة في فهم ما إذا كان الناس يختارون التعاطف أثناء هذا الوباء وكيف يختارونه. وبالانتقال إلى المخاوف المنهجية ، هل سيكون من الصعب دراسة التعاطف أثناء COVID-19؟ على الرغم من أن المنصات عبر الإنترنت توفر فرصاً لإجراء البحوث التي لم تكن موجودة لولا ذلك، فإن الأسئلة حول إمكانية تعميم التأثيرات بعد الأزمة لا تزال بلا حل. بالنظر إلى بروز الحاجة في أعقاب الوباء، هل سيبدو توزيع التعاطف مختلفاً؟ قد تكون بعض إجراءات الدراسة القيمة أقل جدوى، مثل تدخل المتفرج مع التفاعل الحميم. وفقاً لذلك، قد يكون الوقت قد حان للإبداع والتناغم مع العالم من حولنا، ورؤية أعمال الإيثار من قبل المتخصصين في الرعاية الصحية والمواطنين العاديين. هل نتجاهل الطرق التي يمكن أن تُترجم بها تعبيرات التعاطف عبر الإنترنت إلى عمل جماعي أوسع؟ ومن خلال إجبارنا جميعاً على العزلة بشكل متزايد، قد يكشف الوباء عن إمكانية حدوث تأثيرات إيجابية للمشاعر الاجتماعية عبر الوسائط الرقمية.

توسيع الدائرة الأخلاقية: إلى جانب التعاطف، هل يمكن أن تؤثر أعقاب COVID-19 على دوائر الناس ذات الاهتمام الأخلاقي؟ شاع مفهوم "دائرة الاهتمام الأخلاقي"، التي تبدأ بالذات وتمتد إلى أسرة الفرد، ومجموعاته الاجتماعية، والفئات الاجتماعية، وكائنات أخرى ، وأخيراً الحياة ككل. قد يبدو الاقتراح القائل بأن COVID-19 يمكن أن يوسع دائرة قلقنا الأخلاقي غير منطقي، ومع ذلك، فإن حالات الطوارئ العامة المتطورة لديها القدرة على ربط الهويات الجماعية. لطالما دعت الأدبيات المشتركة بين المجموعات إلى إعادة تصنيف مجموعات الهوية المنفصلة تحت هوية جماعية مشتركة كوسيلة لتحسين العلاقات بين المجموعات. وقد تكون هذه استراتيجية فعالة في أعقاب كارثة طبيعية في العالم الحقيقي. وقد يقدم فحص دور الجهات الفاعلة المؤسسية في تسهيل مثل هذه الهوية المشتركة عبر المجموعات في أعقاب COVID-19 وسيلة واعدة للبحث. وعند القيام بذلك، قد يعتمد علماء النفس على نماذج مفاهيمية للقوى التي تحرك الاهتمامات الأخلاقية في كل من اتجاهات الجاذبية المركزية (مثل الولاء داخل المجموعة) إلى جانب مقياس التوسع الأخلاقي لالتقاط الاختلافات الفردية ذات المغزى. في حين أن التدخل "التنازلية" له بالفعل قاعدة أدلة ناشئة، إلا أن هناك وعداً أيضاً بتوسيع دائرة الاهتمام الأخلاقي من خلال المزيد من الأساليب "التصاعدية" التي تشمل الفاعلين الأفراد على وسائل التواصل الاجتماعي. يتعلق الوضع الأساسي للتعبير العاطفي في هذا السياق بالغضب. وقد يبحث البحث المستقبلي أيضاً في إمكانات المشاعر الإيجابية لتحفيز العمل الجماعي. على سبيل المثال، المرشح الواعد لمثل هذا البحث هو عاطفة الرقي، والتي توصف بأنها استجابة عاطفية واسعة لمشاهدة أعمال التميز

الأخلاقي. فقد ثبت أن الارتفاع يزيد من السلوك الاجتماعي الإيجابي اللاحق، والتوسط في تأثير مشاهدة أفعال التميز الأخلاقي على العدوى الاجتماعية الإيجابية. وعلى الرغم من أن الغضب قد ينتشر "بشكل طبيعي" على وسائل التواصل الاجتماعي، إلا أن الوعد بنشر الإيجابيات من خلال المشاعر الإيجابية مثل الارتقاء ما زال غير مستكشف نسبياً. كيف يمكن للجهات الفاعلة الفردية المتعمدة والمؤثرين وشركات التواصل الاجتماعي استخدام هذه المعرفة لتوسيع دائرة اهتمامنا الأخلاقي بالمنفعة الجماعية؟

أخلاقيات العمل: يقدم COVID-19 بعض المعضلات الأخلاقية القوية وغير القابلة للحل بشكل واضح للأعمال. هل المستهلكون الذين يشترون سلعاً غير أساسية يساعدون العمال من خلال دعم أجورهم، أو يؤذونهم بإلزامهم بمغادرة الحجر الصحي؟ ما المبلغ الإضافي الذي يجب أن يدفعه صاحب العمل للموظفين للعمل في بيئات ذات كثافة سكانية محفوفة بالمخاطر، مثل المصانع أو دور رعاية المسنين أو السجون؟ يتحمل الناس بالفعل توزيعاً غير متكافئ للتعرض للمخاطر الصحية في العمل، وغالباً ما يأخذون وظائف محفوفة بالمخاطر لأنه ليس لديهم خيار آخر. قد يجعل COVID-19 أسئلة حول أخلاقيات العمل بارزة ومهمة بشكل متزايد ليأخذها علماء النفس في الاعتبار. أو فكر في السباق الجاري في شركات الأدوية لتطوير علاجات فعالة لـ COVID-19، من سيتلقى العلاج أولاً بمجرد توفره؟ هل تكلفة الأدوية ستجعلها بعيدة عن متناول فئة فرعية من السكان؟ أصبحت هذه المعضلات الملحة المألوفة أكثر بروزاً في سياق COVID-19 . ويتم توزيع العلاجات الطبية بانتظام بشكل تفضيلي على أولئك الذين لديهم الوسائل لدفع ثمنها، بدلاً من الاعتماد على الحاجة، ويموت الملايين من الناس كل عام ليس بسبب صعوبة توفير التدخلات الطبية، ولكن لعدم وجود ربح فيها. فالأوبئة لا تخلق بالضرورة المشكلات الأخلاقية الموجودة بالفعل والتي تنتشر في مؤسساتنا، بل تسلط الضوء عليها. وقد يستفيد علماء الأخلاق التجريبية من خلال توجيه جهودهم البحثية نحو تحديد البنى الاجتماعية والتنظيمية التي توزع المخاطر بشكل عادل وتزيل المعاناة غير الضرورية.

الأخلاق في عالم رقمي: في ضوء ما سبق ذكره والاعتبارات الأخرى حول الأخلاق، يجب على علماء النفس النظر في السياق الأوسع الذي تعمل فيه الأخلاق، أي أن COVID-19 قد حفز اعتمادنا المتسارع بالفعل على التفاعل الاجتماعي عبر الوسائط الرقمية. ما هو التأثير الذي سيكون لهذا الاعتماد المطول للتواصل الاجتماعي وجهاً لوجه على اكتساب معتقداتنا الأخلاقية والحفاظ عليها؟ يهتم الناس عموماً بكيفية نظر الآخرين إليهم، مما يجعل من غير المفاجئ أن يشارك الناس بنشاط في إدارة انطباعات الآخرين عنهم، وهناك بالفعل مجموعة متزايدة من الأبحاث حول "استراتيجيات تقديم الذات" في سياق وسائل التواصل الاجتماعي. كيف ستؤثر تقديمات الذات المقصودة والانتقائية على تصوراتنا للمعايير الأخلاقية المنقولة من خلال التفاعلات عبر الإنترنت؟ على المستوى الشخصي، تسمح التناقضات في القيم الأخلاقية المعلنة ذاتيا والسلوك المرصود باكتشاف النفاق؛ هل سيصبح اكتشاف مثل هذا السلوك أكثر صعوبة في عالم اجتماعي أقل ملاحظة؟ وبالمثل، هل ستظل قدرتنا على استنتاج المعتقدات الحقيقية للآخرين من خلال زيادة الاهتمام بأفعالهم، بدلاً من كلماتهم، محجوبة بينما ننظم بشكل متزايد عرضنا لذاتنا؟ وعلى مستوى المجموعة، فإن التناقضات في القواعد الزجرية (أي ما نعتقد أن

الناس يقدرونه) والمعايير الوصفية (أي ما نراه يفعله الناس بالفعل) توفر توتراً يمكن استغلاله لتحقيق التقدم الثقافي؛ هل ستكون مثل هذه الفرص بعيدة المنال لأن تقديرنا للأعراف الاجتماعية يصبح غير دقيق في ظل التباعد الاجتماعي؟ حتى مع تخفيف سياسات التباعد الاجتماعي، فإن مسيرتنا الحتمية نحو الحياة الاجتماعية عبر الإنترنت في الغالب تقدم لعلماء النفس العديد من الأسئلة المهمة حول كيفية تأثير تقليل الملاحظة وزيادة تقديم الذات على الإدراك الأخلاقي.

علم النفس التطوري

لقد أدرك علماء البيئة السلوكية المهتمون بالتطور منذ فترة طويلة أنه عندما تتجنب الحيوانات التهديدات في بيئاتها، فإنها تتحمل تكاليف الفرصة البديلة. على سبيل المثال، البحث عن الطعام والبحث عن الرفيق يعرض الحيوانات للافتراس؛ إذن، غالباً ما يستلزم تجنب المفترس تكاليف تقليل البحث عن الطعام أو فرص تزاوج أقل. لذلك يجب أن توازن الحيوانات بين التكاليف والفوائد النسبية لتجنب الحيوانات المفترسة. وبالمثل، يجب أن يكون لدى الجهاز المناعي السلوكي وسائل لقياس فوائد تجنب العوامل الممرضة بالنسبة لتكاليف الفرصة البديلة. تجسد إرشادات التباعد الاجتماعي صراحة هذه المقايضات: لتقليل فرص الإصابة بالعدوى وإصابة الآخرين، يُطلب من الأفراد التخلي عن العديد من الفوائد التي تم الحصول عليها من خلال التفاعلات الاجتماعية. ومع ذلك، حتى بعد تخفيف القيود التي أصدرتها الحكومة، فإن زيادة بروز العدوى الفيروسية القاتلة ستؤثر على قرارات الأفراد بشأن التفاعلات الاجتماعية، مسترشدة جزئياً بأجهزتهم المناعية السلوكية. فيمكن للتحقيقات في هذه القرارات أن تسفر عن رؤية نظرية في الظواهر الأساسية. ولكن في أعقابCOVID-19، من المرجح أن يكون لفهم ما ينظم السلوكيات الاجتماعية للأفراد آثار تطبيقية مهمة تتعلق بالصحة الشخصية وعلم الأوبئة والنشاط الاقتصادي والرفاهية النفسية بشكل عام. والجدير بالذكر أن الأفراد قد ينقلون COVID-19بلا أعراض، ولذلك فإن فهم الجهاز المناعي السلوكي سيتجاوز العمليات التي تنطوي على اكتشاف الإشارات العلنية للعدوى التي سيطرت على الاستقصاء حتى الآن بشكل مربح. يجب التعامل بشكل متزايد مع القرارات المتعلقة بالمزايا والتكاليف المرتبطة بالأمراض للتفاعلات الاجتماعية على أنها قرارات تُتخذ في ظل قدر كبير من عدم اليقين، مع عدم وجود أي إشارات شبه نهائية. يستلزم انتشار "البحث الاجتماعي" خارج الدوائر الاجتماعية القريبة زيادة خطر التعرض للعدوى، ومع ذلك فإن المعدلات العالية من اللقاءات مع شركاء اجتماعيين جدد تجني فوائد في مجالات مهمة، على سبيل المثال، تكوين شركاء رومانسيين وصداقات جديدة. كيف يقوم الأفراد بهذه المقايضات؟ في غياب الإشارات العلنية للعدوى، كيف يقيمون المخاطر المرتبطة بالشركاء؟ كيف يقيمون ويستجيبون لمخاطرة شركائهم المقربين في هذا الصدد؟ في أعقابCOVID-19 ، سيكون لهذه القضايا آثار مهمة على الترابط في حياة الناس، وستكون هناك حاجة إلى فهم نفسي اجتماعي قائم على أسس تطورية لها.

علم النفس الوجودي

على الرغم من وجود العديد من الجوانب المرعبة لوباء COVID-19، فقد يكون أكثرها إزعاجاً هو العدد المذهل للأشخاص الذين ماتوا بسبب الفيروس والسهولة الواضحة التي يمكن أن ينتشر بها. وقد

افترضت نظرية إدارة الرعب أن الوعي بحتمية الموت يؤدي إلى احتمال مستمر للقلق الذي يديره الناس من خلال الحفاظ على الإيمان بآرائهم الثقافية للعالم واحترام الذات والعلاقات الشخصية الوثيقة. وتسلط أعقاب COVID-19 الضوء على أهمية علم النفس الوجودي ونظرية إدارة الرعب، مما يؤكد أهمية التحقيق في دفاعات إدارة الرعب استجابةً لاستقراء بروز الوفيات في العالم الحقيقي. قد تُمكِّن دراسة نظرية إدارة الرعب في أعقاب الوباء أيضاً علماء النفس من المعالجة التجريبية للمخاوف التي أثيرت مؤخراً بشأن إمكانية تكرار تأثيرات بروز الوفيات. فيعد الوباء بمثابة تذكير دراماتيكي بهشاشة الحياة، ويمكن تصور استجابات الناس له على أنها دفاعات قريبة و/أو بعيدة بما يتماشى مع نهج النظرية. الدفاعات القريبة (١) تظهر عندما يفكر المرء بوعي في الموت و(٢) يتعامل مع المشكلة مباشرة. وتتضمن أمثلة الدفاعات القريبة من COVID-19 سلوك تجنب الأمراض (كالتباعد الاجتماعي، وغسل اليدين، وارتداء قناع الوجه)، واليقظة المفرطة للحصول على المعلومات ذات الصلة (كالاستهلاك المفرط لوسائل الإعلام)، والإنكار التام للتهديد (كاعتباره ليست أسوأ من الأنفلونزا). والدفاعات البعيدة (١) تظهر عندما تكون أفكار الموت على هامش الوعي و(٢) تستلزم الحفاظ على احترام الذات، والإيمان بنظرة المرء للعالم، والصلات الشخصية الوثيقة. وتشمل الأمثلة على الدفاعات البعيدة ضد-COVID 19إلقاء اللوم على المجموعات الخارجية أو الرموز من وجهات النظر العالمية المعارضة للفيروس (كالشعب الصيني، ووسائل الإعلام)، وتبجيل الأبطال (كالأطباء والممرضات وعمال البقالة)، والاستقطاب السياسي، والسعي الراحة في العائلة والأصدقاء. والبحث الذي يستكشف الظروف التي تظهر فيها هذه الاستجابات المختلفة يمكن أن يعزز فهمنا لعمليات إدارة الرعب، ويوفر رؤى تساعد الناس على التعامل مع هذه الأزمة الوجودية الخاصة. كما تطرح الطبيعة الشاملة لـ COVID-19 أيضاً مشاكل منهجية محتملة لعلم النفس الوجودي. من المرجح أن تؤدي التغطية الإعلامية شبه المستمرة وطبيعة الحياة أو الموت للوباء إلى إبقاء تهديداته في المتناول إلى حد كبير، مما قد يؤدي إلى تلويث ظروف التحكم، وبالتالي يجعل اكتشاف آثار التلاعب التجريبي لظهور الوفيات أكثر صعوبة. قد تؤثر إمكانية الوصول المتزايدة للأفكار المتعلقة بالوباء أيضاً على نتائج الأبحاث حول أشكال السلوك الأخرى المتأثرة بظهور الوفيات. فيجب استكشاف أوجه التشابه والاختلاف بين تأثيرات أفكار COVID-19 وأفكار الموت بشكل تجريبي، لا فرضي. على الرغم من أن الفيروس يعد تذكيراً واضحاً بالوفاة، إلا أن تحريض بروز الوفيات له جزء لا يتجزأ من شبكة معقدة من الارتباطات التي قد تؤثر على الطريقة التي يؤثر بها على الناس. في الواقع، فإن مسألة مدى ارتباط تذكيرات الموت المعقدة بالتذكيرات الأبسط للموت التي تم استكشافها في معظم أبحاث النظرية هي قضية تحتاج إلى التحقيق.

علم النفس القانوني

يواجه علماء النفس القانونيون تحديات منهجية هائلة في أعقابCOVID-19، فغالباً ما يتضمن البحث التجريبي في علم النفس والقانون محادثات مع أشخاص مشاركين في نظام العدالة. ومع ذلك، من المرجح أن يتم تقليص الوصول إلى الموظفين والمناسبات في قاعات المحاكم، وإدارات الشرطة، والسجون. علاوة على ذلك، تم تأجيل المشاريع التي تتضمن مشاركين يشاركون في مداولات هيئة

المحلفين الصورية (إلى أجل غير مسمى). هل يمكن إجراء الكثير من هذا البحث عبر الإنترنت؟ في سياق الإنترنت، ستفقد مداولات هيئة المحلفين الصورية أي قدر من الصحة لديهم. أيضاً، غالباً ما يكون المشاركون في العديد من مجموعات الموضوعات المتعلقة بالقانون (مثل القضاة والمحامين من مختلف المشارب والمحققين وعلماء النفس الشرعي) غير راغبين في المشاركة في البحث عبر الإنترنت. بدلاً من ذلك، عادةً ما يتم تقديم البحث القائم على السيناريو أو الاستبيان لهم في المؤتمرات أو الدورات التدريبية، إلى جانب محاضرة تثقيفية أو استخلاص المعلومات. وقد جاء الوباء في أعقاب دعوات لإجراء إصلاحات كبيرة لنظام العدالة الجنائية في الولايات المتحدة. كانت السياسات الأمريكية التي أدت إلى الاعتقالات الجماعية قيد التدقيق؛ وكانت وكالات ومؤسسات التمويل تروج بسخاء لأبحاث العدالة الجنائية؛ وقد استجابت بعض الدول بفرض عقوبات أقصر، والإفراج عن السجناء المسنين وغير العنيفين لفترات طويلة، وخفض عدد نزلاء السجون عن طريق الحد من استخدام الكفالة النقدية. اخترق COVID-19 العديد من السجون وهدد بقتل السجناء. ونتيجة لذلك، اتخذ عدد أكبر من الدول مجموعة متنوعة من الإجراءات لتقليل عدد نزلاء السجون. مثل هذه الإجراءات ونتائجها جاهزة للدراسة، خاصة بالنظر إلى أنواع "التجارب الطبيعية" التي قدمها COVID-19. لقد أعادت تركيبة السكان المسجونين، مع التفاوتات في معدلات انتشار COVID-19 العامة ومعدلات الوفيات، إظهار عدم المساواة الواضحة في العرق والدخل في الولايات المتحدة. قد يفكر الجمهور أيضاً أكثر في الصلاحيات التي تمتلكها الكيانات القانونية المختلفة (كالفيدرالية / الحكومية / المحلية؛ التنفيذية / القضائية / التشريعية) وشرعية تلك السلطة، والتي قد تؤثر على التوصيات والقوانين الجديدة التي سيختارون الامتثال لها. بالإضافة إلى ذلك، يفكر الجمهور في من سيشعرون بأمان أكثر في إدارة الأزمات الصحية أو الأزمات الأخرى التي تكون فيها القيم المتنافسة (مثل الصحة مقابل الاقتصاد) على المحك. على نطاق أوسع، في أعقاب الوباء، قد يرغب مواطنو الولايات المتحدة في مناقشة أكثر شمولاً حول ما إذا كان لا ينبغي جعل الرعاية الصحية فقط، ولكن أيضاً العمالة والحد الأدنى الأساسي للدخل، حقوقاً قانونية. تشكل هذه اتجاهات جديدة مثيرة للاهتمام للمستقبل القريب لأبحاث علم النفس القانوني.

علم النفس الدافعي

منذ سنوات عدة، تمت الدعوة إلى "تجارب الانتهاك"، التي تنتهك التوقعات الاجتماعية للناس، من أجل تسليط الضوء على التفسيرات والافتراضات المخفية التي تكمن وراء سلوكهم. إن COVID-19 هو في الأساس تجربة اختراق عالمية. من خلال النظر في ما يكشفه سلوك الناس عن دوافعهم في ظل ظروف من عدم اليقين الشديد، والاضطراب، والتوقعات المخالفة، قد نرى أشياء حول الدوافع البشرية التي عادة ما تفلت من الملاحظة. فمن خلال إحداث اضطراب دراماتيكي في حياة معظم الناس العادية، أظهر الوباء ما يهم الناس بالفعل، ويمكن أن يساعد علماء النفس في معالجة الأسئلة الدافعية. على سبيل المثال، ركز الكثير من الناس باهتمام على سلامتهم الجسدية ورفاهية أحبائهم أثناء الوباء. وعلى الرغم من أن الدوافع المتعلقة بالسلامة والأمن قد نوقشت على نطاق واسع في الأدبيات، إلا أن علماء النفس الاجتماعي لم يولوا اهتماماً كبيراً لآثارها الواسعة النطاق على السلوك اليومي. وعندما تبدو الحياة

اليومية آمنة بشكل معقول، فإن الدوافع المتعلقة بالسلامة والأمن ليست في مقدمة اهتمامات الناس. ومع ذلك، فإن الفكرة القائلة بأن الناس ينظمون حياتهم ضمنياً بطرق تحمي سلامتهم ورفاههم تصبح واضحة عندما تكون التهديدات مثل تلك المتعلقة بـ COVID-19 بارزة. يؤثر هذا الدافع القوي على مجموعة واسعة من السلوكيات ، ويمكن زيادة فهمنا الأساسي له في أعقاب COVID-19. ومشاعر الفعالية والسيطرة في حالة تغير مستمر أثناء الوباء، مما قد يكون له آثار عميقة على الاستجابة المعرفية والسلوكية المحفزة. كما تعتمد الاستجابات المحفزة للخوف على الدرجة التي يعتقد بها الأفراد أنهم يستطيعون أو لا يستطيعون التحكم في مخاطر تعرضهم للضرر. عندما يعتقد الناس، على سبيل المثال، أن لديهم الحد الأدنى من السيطرة على التهديد الذي يتعرضون له، فإنهم يتفاعلون بطرق تدير الضغط العاطفي؛ يفعلون ذلك جزئياً من خلال الانخراط في الإدراك المحفز الذي يعمل على إدارة العواطف على حساب السلوكيات التي قد تحمي نفسها من الأذى الجسدي. ومع ذلك، عندما يواجه الناس تهديداً، ويشعرون في الوقت نفسه بالقدرة على التحكم في آثاره، يمكن أن تكون الاستجابة السلوكية مختلفة تماماً. فتنتج هذه الظروف سلوكيات استباقية تهدف إلى تخفيف الضرر المحتمل في المستقبل. ويمكن أن تؤدي القدرة على التحكم إلى الانخراط في سلوكيات وقائية تهدف إلى حماية الذات من التهديدات التي تتعرض لها صحتهم. فمعرفة أن المرض خطير ولكن يمكن السيطرة عليه بدلاً من أنه لا يمكن السيطرة عليه يمكن أن يقود الناس إلى البحث بشكل استباقي عن معلومات حول مدى قابليتهم للإصابة، كما أنه عند مواجهة تهديدات يمكن السيطرة عليها، فإن بعض الأشخاص يبالغون بالفعل في طبيعة التهديد كوسيلة للانخراط في استجابات دفاعية استباقية في وقت أقرب، بما في ذلك الإكراه على التصرف، والحركات الدفاعية، والاستجابات القلبية. ففي أعقابCOVID-19، قد يجد الباحثون في مجال الدافعية أنفسهم في مواقع فريدة للتحقيق في الطرق التي يتعامل بها الناس مع الخوف، لا سيما وأن القدرة على التحكم في الظروف الاجتماعية تتقلب في الواقع وكدالة للتصورات الفردية. وعودة ظهور العدوى والمخاوف بشأن فعالية اللقاحات التي يتم تطويرها قد تستمر في إدامة الخوف. وقد يستمر عدم اليقين بشأن طول عمر الحجر الصحي والتباعد الاجتماعي في إدامة مشاعر عدم القدرة على السيطرة. بالإضافة إلى ذلك، أبرز الوباء أهمية الدوافع الأساسية للانتماء والقبول والانتماء. إذ توضح ردود أفعال الناس تجاه قيود الوباء أن العديد من أنشطتهم اليومية، حتى تلك التي تبدو عادةً مدفوعة بأشياء أخرى، متجذرة بقوة - إن لم تكن أساسية - في المجتمع. وهناك حاجة إلى جهود لرسم خرائط للطرق التي تكمن فيها الدوافع الاجتماعية الأساسية في مجموعة واسعة من الدوافع الأخرى للتغلغل في كل ما يفعله الناس. من خلال تجريد الأنشطة الدخيلة من الحياة قبل الجائحة، قد تعزز أعقاب COVID-19 رؤى إضافية حول الدوافع الأساسية التي تكمن وراء معظم التفكير والعاطفة والسلوك.

تنظيم الذات: لعواقب COVID-19 آثار مهمة على المجال الفرعي الدافعي لتنظيم الذات، والذي يتعامل مع الأهداف وتغيير السلوك. الحقيقة المحزنة هي أن الكثير من البشر يعيشون في ظل ظروف من عدم اليقين بشأن المستقبل، حتى في حالة عدم وجود جائحة. ونحن نعرف القليل – مثلاً – عن تنظيم الذات عند اللاجئين من حرب أهلية أو الناس في جميع أنحاء العالم الذين يعيشون من الراتب إلى

الراتب. حان الوقت الآن لإجراء عمل وصفي شامل حول كيفية عمل الأهداف والدافعية وتغيير السلوك عندما يكون عالم الشهر المقبل غير معروف. والخبر السار هو أنه لا يوجد نقص في الأطر النظرية لتوجيه الطريق. باتباع هذه النظريات، يمكن للباحثين طرح هذه الأسئلة وغيرها حول الآثار السلبية للوباء على تنظيم الذات: هل يؤثر المنظور الزمني المبتور على الأهداف التي يضعها الأشخاص وكيف يفسر الناس سلوكهم؟ هل تؤدي العلاقات الاجتماعية المعطلة ، خاصة بين الشركاء الحميمين، إلى تغيير أنواع الأهداف التي يسعى الناس لتحقيقها واحتمالية نجاحهم؟ على الجانب "الأعلى"، هناك احتمال أن يتحسن تنظيم الذات في بعض المجالات: هل التغيير الجذري في حياة الناس اليومية يجعل التخلص من العادات أسهل بسبب إزالة الإشارات المرتبطة؟ هل التهديد بالاضطراب والموت يدفع الناس إلى التفكير في قيمهم الأساسية وتحديد الأهداف بطريقة موجهة للقيم؟ مع بعض التخطيط المدروس ، يمكننا الخروج من الوباء بعلم أكثر شمولاً لتنظيم الذات.

العلاقات والتفاوتات والمقايسات والهويات والثقافات

العلاقات بين المجموعات: قد يكون أحد أكثر التغييرات الملحوظة والأوسع انتشاراً التي أحدثتها جائحة COVID-19هو الارتفاع المفاجئ في العداء تجاه الأفراد الذين يُنظر إليهم على أنهم "غرباء". حتى عند مقارنتها بأنواع التهديد الأخرى، يمكن أن يكون تهديد المرض دافعاً قوياً بشكل خاص للتعصب والتمييز ضد الأفراد والجماعات التي تختلف مظاهرها و/أو أفعالها عن الأعراف المحلية. إن السهولة التي أصبح بها العداء تجاه الفئات المهمشة أكثر بروزاً منذ بداية الوباء تشير إلى أن العديد من هذه التحيزات الكامنة لم تختف أبداً؛ بدلاً من ذلك، تم إخفاؤها على مرأى من الجميع واستيقظت من المخاوف المرتبطة بـ COVID-19. لعقود من الزمان، تحول البحث نحو دراسة الأشكال المعاصرة من التعصب التي يصعب اكتشافها (كالاتجاهات الضمنية)، على افتراض أن العداء بين المجموعات قد خمد أو تم كتمه بسبب الدافع للالتزام بمعايير المساواة الاجتماعية. ما تذكرنا به جائحة COVID-19 هو أن الأشكال الخبيثة من التحيزات يمكن أن تتسارع في النمو حيث تتشدد حدود المجموعة في أوقات عدم اليقين والتغيير الاجتماعي. يمكن أن يصبح النظر إلى "مختلف" مبرراً للتمييز الجماعي والاستبعاد ضد المجموعات المهمشة بالفعل. ومن الأمثلة على ذلك الأمريكيون الآسيويون، الذين يمثلون تقليدياً "الأقلية النموذجية"، التي يُنظر إليها على أنها مجتهدة وذات إنجازات عالية ولكن "أجنبية"، مما يجعل هذه المجموعة معرضة بشكل خاص للاعتداءات اللفظية والجسدية أثناء الوباء، خاصة بالنظر إلى مصدر تفشي المرض في الصين، وإشارات الشخصيات العامة إلى COVID-19 على أنه "الفيروس الصيني". كما تسبب COVID-19 في تفشي التفرقة العمرية، فعلى الرغم من أن الانكماش الاقتصادي له بعض الآثار النفسية الشائعة، إلا أن فترات الركود التي من المرجح أن تتبع COVID-19 قد تكون مميزة إلى حد ما بوجود عنصر مشترك بين الأجيال أكبر من المعتاد. لا يبدو أن الأزمة المالية العالمية في عام ٢٠٠٨ تؤثر على الشباب بشكل غير متناسب، حيث سلطت التغطية الإعلامية المكثفة الضوء على خسارة كبار السن لمدخرات التقاعد. من ناحية أخرى، من المرجح أن يشعر جيل الشباب بالتأثير الاقتصادي لوباء-COVID 19. إن العمل غير المستقر بسبب عقود من العمل العرضي المتزايد، إلى جانب مستويات الديون

المرتفعة، يترك البالغين الأصغر سناً معرضين لوطأة المصاعب الاقتصادية. ومع الركود الوشيك الذي يُعزى بسهولة إلى محاولة إنقاذ حياة كبار السن، نظراً للاختلافات الصارخة في العمر في معدل الوفيات، قد يتصاعد الصراع بين الأجيال في السنوات القادمة. وقد يشكل هذا مجالاً مفيداً لبحوث العلاقات بين المجموعات، ولا سيما النظر في التضخيم المحتمل للتحيزات العمرية داخل المجموعة وخارجها بسبب التنافس بين الأجيال على ندرة الموارد الاقتصادية. وعلى الرغم من أن جائحة COVID-19 قد تؤدي إلى زيادة ملاحظات التعصب بشكل عام، إلا أن بعض الناس أكثر تعصباً من غيرهم. وأحد أقوى مؤشرات الفروق الفردية هو توجه الهيمنة الاجتماعية: توجه نحو دعم التسلسل الهرمي للمجموعة وعدم المساواة الجماعية، الذي يرتبط بتأييد أكبر لإضفاء الشرعية على الأساطير والمعتقدات التي تحافظ على التسلسل الهرمي الاجتماعي، والتي تتنبأ بالمواقف والسلوكيات التي تهدف إلى إبقاء المجموعات ذات المكانة المنخفضة في وضع أدنى. وفي أعقاب COVID-19، قد يستخدم الأشخاص الأعلى فيه إضفاء الشرعية على الأساطير المتعلقة بالوباء لتبرير التعصب المتزايد. وقد تكون أعقاب COVID-19 مناسبة لدراسة العديد من أشكال التعصب والتمييز الصريحين. فبالمقارنة مع ما قبل الوباء، من المرجح أن يكون الناس الآن أكثر استعداداً للتعبير عن مشاعر عدائية تجاه المجموعات المهمشة، أو المجموعات التي يُنظر إليها على أنها تستحق اللوم بسبب تأثيرات COVID-19. هل هذا هو الوقت المناسب لإعادة النظر في التطابق بين الأشكال الضمنية والصريحة للتعصب؟ هل ستوضح مقارنة العلاقة قبل الجائحة وبعدها الدافع الكامن وراء كل شكل من أشكال التعصب؟ ما هي الظروف التي يمكن أن تحول الصور النمطية الحميدة، وحتى الإيجابية، إلى عداء واضح بين عشية وضحاها؟ يمكن لعلماء النفس البدء في معالجة هذه الأسئلة الآن بسرعة وأمان من خلال منصات الاستطلاع عبر الإنترنت. علاوة على ذلك، يمكن الوصول إلى السجلات الرقمية للسلوكيات (مثل التفاوتات العرقية في معدلات الاستشفاء، والوفيات غير المحسوبة، وجرائم الكراهية) لاستكمال بيانات المسح. ويمكن لطرق جمع البيانات خارج المختبر تحديد المكونات النشطة (كأدوار القادة في إضفاء الشرعية على العداء وتهديد الهوية الاجتماعية والخوف والقلق) التي قد تحول التعصبات الكامنة إلى تعبيرات مفتوحة عن العداء بين المجموعات.

الاتصال بين المجموعات: من المفارقات أن أكثر الوسائل المدعومة تجريبياً للحد من التعصب تتضمن ما هو مقيد الآن: الاتصال الاجتماعي. أولاً، وفق فرضية عتبة الاتصال للتواصل بين المجموعات لتقليل التعصب، يجب أن يصل المتفاعلون إلى عتبة حيث تنتقل جهات الاتصال من توليد القلق والتوتر إلى تقليل السلبية بين المجموعات. وبالنظر إلى أن القلق بشأن التفاعل مع الآخرين - حتى الآخرين من نفس المجموعة - مرتفع الآن ومن المرجح أن يظل كذلك، فمن المفترض أن يعيق-COVID 19تحقيق العتبة، لا سيما إذا كان الاتصال المباشر (أي المباشر) محدوداً. ولحسن الحظ، يمثل الاتصال بين المجموعات عبر الإنترنت أيضاً شكلاً مباشراً وفعالاً - وإن كان بعيداً- للاتصال، ونظراً لكون الصداقة نوعاً فعالاً بشكل خاص من الاتصال الذي يحد من التعصب، فإن تكوين صداقات عبر الإنترنت واستدامتها تمثل وسيلة توليد للبحث في المستقبل. وثانياً، كشفت الأبحاث التي أجريت قبل الجائحة أن الاتصال فعال حتى - أو بشكل خاص - بين الأشخاص المتعصبين بشدة، مع تأثيرات

تتوسطها زيادة التعاطف، وثقة مرتفعة، وتراجع التهديد. وتبدو مثل هذه الأنماط أقل قابلية للتمسك بها الآن، جزئياً لأن التباين في مقيد (أي أن معظم الناس سيشعرون بالحذر حول المجموعات الخارجية)، ولكن أيضاً لأن الأشخاص المتعصبين للغاية يُتوقع نظرياً أن يكونوا حساسين لسياقات الاتصال السلبية. فالسؤال المفتوح هو ما إذا كان الأشخاص شديدو التعصب سيظهرون تحيزات منخفضة بعد الاتصال في أعقاب COVID-19، وبالتالي يمكن إعادة فتح الفوائد القوية للاتصال بين المجموعات بشأن التحيز للنقاش. قد نلاحظ (١) انخفاض في الاتصال بين المجموعات وجهاً لوجه (مع تصاعد التعصب)، و(٢) أصبح الاتصال أقل صلة بمستوى التعصب، و/أو (٣) عتبات الاتصال تستغرق وقتاً أطول للوصول. ومع ذلك، هناك فائدة كبيرة في دراسة الاتصال بين المجموعات خلال أعقاب COVID-19. يجب على الباحثين أن يدركوا ليس فقط أن الحياة الاجتماعية تتحرك بشكل متزايد على الإنترنت (أي حيث "يحدث" الاتصال الآن)، ولكن أيضاً أن الاتصال عبر الإنترنت "مباشر" بطبيعته (أي بين أعضاء مجموعات مختلفة) ويمكن أن يعمل بقلق أقل و تقريب عتبة الاتصال نفسيا.

الخبرات المشتركة: كما يوضح اسم الوباء، فإن أحد أبرز الأشياء في مثل هذه الكوارث هو أنها تؤثر على الجميع. قد تمنح الأحداث المشتركة الأشخاص مزيداً من الإذن للتعبير علناً عن المشاعر التي تثيرها الأحداث، مما يؤدي أحياناً إلى تكثيف هذه المشاعر في هذه العملية. نرى هذا عندما يموت أحد المشاهير في جميع أنحاء العالم بموت مأساوي، وتبدو تعبيرات الحزن أكثر إثارة للمشاعر لأن الكثير من العالم يحزن معاً. لقد أحرز علماء النفس مؤخراً بعض التقدم في فهم مشابهات هذه الظاهرة ، مثل النشاط المتزامن والطقوس المشتركة وتجارب الرهبة. ولكن كيف تختلف معرفة أننا "نختبر هذا معاً في نفس الوقت" عن تلك التجارب، وإلى أي مدى تعتمد هذه التجارب جميعها على علم النفس؟ مثلما نختبر الوباء معاً، يؤثر الوباء على كل واحد منا بطرق فريدة. توجهات البقاء في المنزل تضر الأكاديميين بدرجة أقل بكثير مما تؤذي المستجيبين الأوائل أو المضيفات. بعض الناس لديهم أحباء أصيبوا بالفيروس وتعافوا بسرعة؛ كان على الآخرين التعامل مع موت الأهل أو الأقارب. تسلط الطبيعة المزدوجة الفريدة والمشتركة لتجارب الناس مع الوباء الضوء على عنصر مهم في الحالة البشرية يستدعي فهماً أكبر. لفهم التأثير الكامل للأحداث المشتركة، يحتاج علماء النفس إلى فهم كيف ومتى ولماذا يتنقل الناس بين التفكير في مثل هذه الأحداث من حيث العناصر المشتركة مقابل العناصر الفريدة. هل من المرجح أن يلتزم الناس بتوجهات التباعد الاجتماعي، على سبيل المثال، إذا فكروا في كيفية تأثير الوباء على الجميع بنفس القدر بالنسبة للتفكير في كيفية تأثيره عليهم بطرق فريدة؟ بشكل عام، هل التفكير في الزاوية الفريدة للفرد في أي تجربة مشتركة يجذب المرء إلى الداخل ويجعل المرء أقل اهتماماً بالمجتمع من التفكير في العناصر المشتركة لمثل هذه التجارب؟ هل يتم تعديل تأثيرات التفكير المشترك من خلال ما إذا كان المرء يفكر في الأشخاص الآخرين الذين يشكلون جزءً من مجموعة اجتماعية مقابل مجموعة خارجية؟ هذه الأسئلة تلائم التجارب، والنتائج التي سيتم الكشف عنها يمكن أن تعزز البحث الأساسي في هذا المجال وتوفر رؤى فورية حول السلوكيات المخففة مثل الشراء بدافع الذعر وتحسين الصحة العامة في نهاية المطاف.

العلاقات الحميمة: تقدم أعقاب COVID-19 سياقاً لاختبار الشروط الحدودية لنظريات وظواهر العلاقات الوثيقة. الملايين من الناس فجأة - وبالنسبة للكثيرين لأول مرة - يتعاملون مع الهشاشة المالية، ونقص رعاية الأطفال، و/أو مواقف التوظيف عالية الضغط (كالأشخاص الذين يعملون في مجال الرعاية الصحية والخدمات الأساسية الأخرى). وضعت أطر عمل، مثل نموذج التكيف مع الضعف والضغط، تنبؤات قابلة للاختبار حول كيفية تعامل الأزواج الرومانسيين مع مثل هذه الضغوطات غير المتوقعة، مع عواقب على جودة علاقتهم ورفاههم، ويمكن أن تكون مفيدة بشكل متزايد لأبحاث العلاقات. وواجه العديد من الأزواج فترات طويلة من الرتابة ونقص الأنشطة التصالحية. توفر هذه الشروط سياقاً قوياً لاختبار مبادئ نظرية توسع الذات، بما في ذلك الروابط بين الملل وعدم الرضا في العلاقات الرومانسية طويلة المدى. ومع ذلك، فقد انعزل الأفراد الآخرون مع المتعايشين غير الرومانسيين أو بمفردهم، ودعوا إلى أسئلة بحثية جديدة حول أنواع أخرى من العلاقات الوثيقة، وكذلك الشبكات الاجتماعية الأوسع. كيف تؤثر فترات طويلة غير متوقعة من الوقت الذي تقضيه مع أفراد الأسرة أو رفقاء السكن على جودة تلك العلاقات؟ ما مدى كفاية أشكال الاتصال الرقمية للتخفيف من حدة الشعور بالوحدة؟ على الرغم من أنه من غير المرجح أن تتقدم جهود البحث الحالية بالسرعة الكافية لمساعدة الأشخاص على تجاوز ذروة أزمةCOVID-19 ، إلا أن هذه الجهود يمكن أن توفر رؤى نظرية قيمة وتساعد على تطوير حلول جديدة لمعالجة مشكلات مماثلة في المستقبل. قد يؤدي COVID-19إلى تعزيز معرفتنا ببعض ظواهر العلاقات، ولكنه قد يخلق أيضاً حواجز أمام دراسة الآخرين. على وجه الخصوص، لا يمكن للأشخاص العزاب مقابلة شركاء مواعدة جدد في لقاءات وجهاً لوجه إذا التزموا بأقصى قدر من توصيات التباعد الاجتماعي. قد يصبح من المعياري بشكل متزايد للأفراد العزاب تكوين علاقات رسمية دون عقد لقاء وجهاً لوجه. الأساليب التي تستكشف الجاذبية الافتراضية (كتفضيلات الشركاء العالمية في غياب هدف رومانسي معروف) تتناسب بشكل أفضل مع قيود البحث الحالية، ولكن للأسف قد يكون لها فائدة تنبؤية محدودة. بشكل عام، من المرجح أن تؤدي أعقاب COVID-19 إلى زيادة اعتماد علم العلاقات على أساليب التقرير الذاتي التي يمكن إدارتها عبر الإنترنت مع تثبيط استخدام المزيد من الأساليب السلوكية، مثل المحادثات المختبرية المسجلة وترميز الملاحظات.

المقايسة الاجتماعية: تعد التفاعلات الاجتماعية اليومية مصدراً ثرياً لتقييم الذات. في كثير من الحالات، يترك الناس التفاعلات الاجتماعية مع تصورات متحيزة ومشوهة لخدمة الذات، معتقدين أنهم أفضل من الآخرين في كل سمة أو مهارة أو قدرة يمكن تخيلها تقريباً، ومع ذلك، في حالات أخرى، توفر التفاعلات الاجتماعية فرصة واقعية للشك الذاتي، مما يؤدي إلى شعور الناس بالتشاؤم بشأن إنجازاتهم والقلق بشأن مكانتهم الاجتماعية، ومن خلال إجبار الناس على الابتعاد اجتماعياً عن الآخرين، غيرت جائحة COVID-19 الطرق التي يتفاعل بها الناس مع بعضهم البعض وتقييم أنفسهم، مما أثار سؤالاً مهماً: ما هو دور المقايسة الاجتماعية في أعقاب الوباء؟ في العقود الأخيرة، تم استكمال المقارنات الشخصية بشكل متزايد بمقارنات افتراضية عبر منصات وسائل التواصل الاجتماعي، مما يسمح للناس

بقياس أنفسهم مقابل مجموعة واسعة من الأفراد، الذين لم يلتقوا بالعديد منهم (وربما لن يلتقوا أبداً). وقد ضاعفت العزلة الاجتماعية التي أحدثها COVID-19 من هذا الأمر، وحولت المقارنات عبر الإنترنت من مصدر ثانوي للتقييم الذاتي إلى مصدر بارز - وغالباً حصري - للتقييم الذاتي. ومع انخفاض اللقاءات الشخصية والتفاعلات الاجتماعية العشوائية بشكل كبير، كيف أثر COVID-19 على الأشخاص الذين يقارنون أنفسهم بهم وكم مرة يفعلون ذلك؟ عند مقارنة أنفسهم بالأصدقاء والمعارف عبر الإنترنت، هل يستطيع الأشخاص حساب الجانب "المنسق" لشخصيات الآخرين عبر الإنترنت من أجل الحفاظ على احترام الذات الإيجابي؟ أم أن مثل هذه المقارنات تزيد من ميل الناس إلى قياس أنفسهم مقابل المعايير المتطرفة والتي يصعب الوصول إليها في كثير من الأحيان؟ بشكل عام، هل يقود التباعد الاجتماعي الناس إلى "النظر إلى الداخل" من أجل التقييم الذاتي، أم أنه يضخم بحثهم عن أهداف المقايسة، مما يجعل الناس يشعرون بأنهم متخلفون عن الآخرين، بالإضافة إلى مُثلهم الشخصية؟ يمكن للباحثين الآن توسيع منظورنا لما تعنيه كلمة "اجتماعي" في "المقايسة الاجتماعية".

عدم اليقين والهوية: يقدم COVID-19 لعلماء النفس أسئلة مثيرة للاهتمام حول كيفية تجربة الناس والمجتمع والاستجابة لعدم اليقين الساحق، عدم اليقين الوجودي، وعدم اليقين الاقتصادي، وعدم اليقين الاجتماعي والسياسي، وعدم اليقين بشأن معتقداتنا وممارساتنا الثقافية. من المحتمل أن تؤثر حالة عدم اليقين هذه على إحساس الفرد بالذات والهوية في العالم. وفقاً لنظرية هوية عدم اليقين، فإن عدم اليقين الذاتي أمر مكروه لأنه يجعل من الصعب علينا معرفة ما نفكر فيه ونشعر به، وكيف نتصرف، وكيف سينظر إلينا الآخرون ويعاملوننا. تصبح الحياة التكيفية صعبة، ويسعى الناس إلى حل عدم اليقين الذاتي. إحدى الطرق الفعالة للغاية للحد من عدم اليقين الذاتي هي التعرف على الفئات والفئات الاجتماعية، ويتسبب تحديد المجموعة في استيعاب سمات تعريف الهوية الاجتماعية المشتركة، وهي سمات تصف من نحن وكيف يجب أن نتصرف. ويقلل تحديد المجموعة من عدم اليقين بشأن أنفسنا والآخرين، ويوفر مجموعة من الذين يقدمون التحقق التوافقي الذي تمس الحاجة إليه. وأحد الآثار المترتبة على هذا التحليل هو أنه في ظل حالة عدم اليقين الذاتي الأكثر تطرفاً وتأثيراً - مثل تلك الناتجة عن الوباء - يسعى الناس إلى التماهي بقوة مع المجموعات والفئات التي تقلل عدم اليقين بشكل أكثر فعالية. عادة ما تكون هذه المجموعات مميزة وجيدة التنظيم، مع هويات بسيطة ومحددة بوضوح تحظى بالتراضي إلى حد كبير. ومع ذلك، فإنهم يميلون أيضاً إلى التمركز حول العرق، وكراهية الأجانب، وعدم التسامح مع التنوع والنقد؛ لديهم قادة استبداديون ويؤيدون الأيديولوجيات الشعبوية التي تغذي نظريات المؤامرة. الصورة المرسومة هنا هي عن تحول المجتمع الناجم عن عدم اليقين، جاذبية متزايدة للشعبوية والاستبداد والهويات المتطرفة، فتضفي جائحة COVID-19 أهمية جديدة على البحوث النفسية الاجتماعية حول العلاقة بين عدم اليقين والتطرف المجتمعي. من المرجح أن تظهر رؤى نظرية حول الهوية، وعمليات الجماعة، والعلاقات بين المجموعات، وعلم النفس السياسي، والتي يمكن أن تسفر عن رؤى عملية في الوقت المناسب للعالم الاجتماعي الديناميكي.

تهديد الهوية الاجتماعية: لقد أدت جائحة COVID-19 إلى تغيير العديد من الهويات الاجتماعية بطرق يحتمل أن تكون ذات مغزى، وتشكيل هويات جديدة في الوقت نفسه مع محو الهويات السابقة. تعكس الهويات الاجتماعية وضع المرء نفسه في أي فئة بناءً على السمات والصفات المشتركة مع الآخرين، وعندما يتعرض هذا الشعور بالانتماء الاجتماعي إلى فئة اجتماعية مهمة للتهديد، مثل فقدان الوظيفة، أو الحزن على وفاة أحد أفراد أسرته، أو إجباره على العيش بمفرده بموجب أوامر البقاء في المنزل، يضطر العديد من الأشخاص إلى التفكير في الاحتياجات الأساسية النفسية والمتعلقة بالسلامة بدلاً من التركيز على تحقيق الذات واحترام الذات. وبالتالي، في أعقابCOVID-19، يجب على علماء النفس النظر في الهويات الأكثر بروزاً مقابل الهويات الأقل بروزاً، والهويات التي يتخلى عنها الناس مقابل المتمسك بها. فعندما يواجه شخص ما تهديداً قائماً على الهوية، عادة ما يكون هناك ردان رئيسيان: (١) إما يدفع الآخرين بعيداً كطريقة للحفاظ على هويته الاجتماعية أو إعادة تأكيدها أو لحماية نفسه من التهديدات الاجتماعية المستقبلية، أو (٢) يصبح أكثر شمولية من خلال إنشاء روابط اجتماعية جديدة كطريقة لبناء شعوره بالذات. وتؤدي التهديدات كذلك إلى تنشيط أكبر للهويات الجماعية المهمة كمورد اجتماعي، مثل زيادة معدلات COVID-19 التي تؤثر على مجتمعات اللون التي المترابطة من أجل التغيير. ويشير هذا إلى أنه، في المستقبل المنظور، سيكون للمشاركين هويات مرتفعة ومضعفة يجب أخذها في الاعتبار في البحث. في ضوء النتائج التي تفيد بأن تهديدات الهوية يمكن أن تؤدي إلى أداء أكاديمي منخض، ومحسوبية داخل المجموعة، وسلوك معادي للمجتمع، فمن المعقول أن COVID-19 كمصدر لتهديد الهوية يمكنه أيضاً تغيير هذه النتائج نفسها، وربما أكثر. وعند إجراء بحث متعلق بالتهديدات المتعلقة بـ COVID-19، يجب على علماء النفس توضيح جوانب التهديد التي يدرسونها. توجد عدة احتمالات، بما في ذلك التهديدات الوجودية (العدوى والموت)؛ والتهديدات المعرفية (عدم اليقين من نقص المعلومات الواضحة والمبادئ التوجيهية السلوكية)؛ والتهديدات الرمزية القائمة على المجموعة (ككبش الفداء)؛ والتهديدات على مستوى النظام لشرعية واستقرار المؤسسات القائمة (كالحكومة، والاقتصاد، والمؤسسة العلمية، ونظام الرعاية الصحية). وقد تثير التهديدات أشكالًا عدوانية لتأكيد الهوية حيث يسعى الأفراد إلى الأمن الجماعي. وبالتالي، بدلاً من توحيد الناس، تمتلك الأزمات الوطنية إمكانات كبيرة لتقسيم الناس من خلال تفعيل أهداف وهويات غير متوافقة تقوض الواقع المشترك والعمل الجماعي الفعال. تعتبر الهوية الاجتماعية قوية في تشكيل كل علم النفس الاجتماعي، وقد لا يمكن التعرف بسهولة على التحولات في ظواهر الهوية في الأبحاث الجارية والمستقبلية. وبالتالي، يجب على الباحثين النظر في الكيفية التي قد تؤدي بها التغييرات القائمة على الهوية إلى عدم تكرار بعض النتائج وزيادة قضايا قابلية التعميم خلال هذا الوقت. وأخيراً، يجب على الباحثين قياس التأثيرات الحدودية المحتملة التي تؤدي إلى زيادة تحديد الهوية مقابل انخفاضها والفوائد المحتملة المرتبطة بها والنتائج النهائية التي قد تنجم عن الهويات المكتسبة أو المفقودة.

الوصمة: إن الوصمة هي نتيجة تسمية مرتبطة بالصورة النمطية السلبية التي يتم إلحاقها بخاصية ما، مما يؤدي إلى اعتبار الأشخاص الذين لديهم هذه الخاصية أهدافاً مشروعة للتمييز، ويعد

البحث عن الوصمة الاجتماعية مهماً لفهم العمليات النفسية التي تنشأ من جائحة COVID-19 ولإعلام السياسة العامة. تشير الطبيعة الاجتماعية التخريبية للوباء إلى الحاجة إلى البحث الميداني الذي يلتقط تجارب الناس التي يعيشونها بمرور الوقت والدراسات التي تدرس النتائج على مستويات مختلفة من التحليل. وسيكون من المهم أيضاً تصميم واختبار التدخلات العشوائية المصممة وفقاً لأبعاد الوصم ذات الصلة. وهناك ثلاثة أبعاد للوصمة ذات الصلة بإجراء البحوث في أعقاب COVID-19 : خطر التعرض للخطر، وتفاقم التفاوتات، وإسناد المسؤولية الشخصية. قد تؤدي المخاوف من التعرض لمسببات الأمراض إلى تقليل تحمل عدم المطابقة، مما يؤدي إلى وصم أكبر للمجموعات التي تكون معرضة لخطر الإصابة بفيروس -COVID أو يُنظر إليها على أنها معرضة له. سيكون من المهم ضمان قياس الوصمة في هذه المجموعات في الوقت المناسب، فضلاً عن تقييم المواقف بين المجموعات، والتي من المحتمل أن تتدهور بمرور الوقت استجابةً للوصمة، وغالباً ما يكون لأعضاء المجموعات الموصومة فرصاً أقل للحصول على العمل أو الإسكان أو الرعاية الطبية الجيدة. ومن المحتمل أن تتضخم هذه الفوارق بسبب COVID-19 . وقد يُنظر إلى الأشخاص المصابين بـ COVID-19 على أنهم مسؤولون عن مرضهم، وهو عامل يزيد من الوصمة. كما أن الخيارات المتعلقة بالتباعد الاجتماعي، واستخدام المعدات الواقية، والسلوكيات الأخرى التي تشكل مخاطر العدوى قد تصبح وصمة. ولتجنب الوصمة، قد يخفي الأشخاص مرضهم و/أو يتجنبوا الاختبار أو العلاج مما قد يزيد المخاطر على أنفسهم والآخرين.

الثقافة: هل هو الشخص أم الموقف؟ توضح الإجابات على هذا السؤال جوهر البحث النفسي الاجتماعي، مع ارتباطها الأساسي بعمليات الذات والهوية. بشكل عام، يعد الموقف والشخص عاملين متشابكين، وتضخم جائحة COVID-19 أهمية التفسيرات الموقفية لفهم العمليات النفسية على المستوى الفردي. والثقافة - بما في ذلك التاريخ وكذلك التفاعلات والممارسات اليومية داخل المؤسسات - هي عامل ظاهري موجود في كل مكان، بصورة غير مرئية، ويتشكل بدينامية، ويتفاعل مع الأفراد لإعلامهم بإدراكهم ودوافعهم وسلوكياتهم، كما أن للثقافة عواقب فورية ودائمة على كيفية تجربة هذه العمليات النفسية داخل المؤسسات الرئيسية مثل الإعدادات الطبية والمدارس وأماكن العمل. والحقيقة هي أنه لا يمكن فصل الناس عن تأثيرات الوباء على المستويات العالمية والوطنية والمجتمعية. وبالتالي، حتى علماء النفس التجريبيين، الذين ينشئون ويتلاعبون بظروف خاضعة للرقابة لعزل الآثار السببية، يجب أن يأخذوا في الاعتبار أن أعقاب COVID-19 تمثل قوة ثقافية ناشئة قد يكون من الصعب القضاء عليها من علم النفس لدى المشاركين. في المستقبل المنظور، سيستكمل جميع المشاركين في دراساتنا الإجراءات والتدابير ضمن السياق الأوسع لوباء مرئي وبارز للغاية، وهو ما يمكن أن نطلق عليه "ثقافة مشتركة" لـCOVID-19 . ومن المرجح أن يشجع هذا الواقع الجديد الباحثين على إشراك الوباء بشكل مباشر في تصميم الدراسات أو استخدام الجهود المستهدفة التي تهدف إلى حساب تأثير الآثار المحتملة المرتبطة بـ COVID-19 عن طريق إضافة تدابير إضافية إلى الدراسات والأطر المفاهيمية والخطط التحليلية. ومن خلال القيام بذلك، فإن علم النفس الثقافي لديه القدرة على تقديم بحث نفسي اجتماعي أوسع نطاقاً، والذي تتضمن حتمية طرح الأسئلة واختبار الافتراضات بشكل مباشر حول

التجارب العالمية المتصورة. وزيادة الاهتمام بالتأثيرات الثقافية - خاصة التاريخ والأفكار والممارسات المرتبطة بالإثنية والطبقة الاجتماعية والجندر - على النطاق الكامل للإدراك والسلوك يمكن أن يقوي العلوم النفسية في المستقبل القريب والبعيد.

الجندر: بالإضافة إلى كونه جزءً من الهوية وتمييز الأشخاص، فإن الجندر يؤدي أيضاً إلى تجسيد شيء يقوم به الأشخاص من خلال الأدوار، ولوباء COVID-19 إمكانية عالية لتغيير الدور الجندري. تشير بعض الأدلة إلى أنه قد يحدث تحول صغير نحو توافق دور النوع الاجتماعي التقليدي. وقد يكون لهذا آثار ليس فقط على الرجال والنساء، ولكن أيضاً على تجارب الأفراد غير الثنائيين والمتحولين جنسياً ومواقف الآخرين تجاههم. تتمثل إحدى مجموعات التفسيرات للتحول نحو الأدوار التقليدية للجنسين في أن الضغط المتزايد وعدم اليقين المجتمعي وتهديد العوامل الممرضة قد يزيد من تطبيق الأدوار التقليدية للجنسين كبديل مهيمن أو افتراضي. ومع ذلك، فإن المزيد من التأثيرات المباشرة لـ COVID-19 على أدوار الجنسين قد تتعلق بالطرق الفريدة التي يتصرف بها الرجال والنساء أثناء فترة الوباء. تقليدياً، فإن القوالب النمطية الجنسانية وأدوار الجنسين وتقسيم العمل تفرض على الرجال إعطاء الأولوية للكسب أكثر من تقديم الرعاية والنساء لإعطاء الأولوية لتقديم الرعاية أكثر من الكسب ، وتميل النساء إلى الشعور بمزيد من الإجهاد الناتج عن التوازن بين العمل والحياة أكثر من الرجال في شكل الشعور بالذنب. وفي أعقاب COVID-19، يحتاج الأطفال في سن المدرسة الآن إلى دعم الكبار في التعلم عن بعد؛ ومعظم الأطفال في المنزل يحتاجون إلى الإشراف؛ وقد ارتفعت البطالة بشكل كبير. لقد غيرت هذه العوامل الطريقة التي يتعامل بها الرجال والنساء مع توقعات المنزل والعمل، مما يشير إلى أن الباحثين الذين يدرسون النوع الاجتماعي يجب أن يكونوا على دراية بالتحولات الأخيرة المحتملة في المواقف والأدوار بين الجنسين. ولدى COVID-19 القدرة على تفاقم عدم المساواة بين الجنسين من خلال تعزيز الأدوار الصارمة للجنسين، ووضع ضغوطات مقدمي الرعاية بشكل غير متناسب على النساء، وتهديد الذكورية لدى الرجال. تعزو أدوار الجنسين والقوالب النمطية الإلزامية الاهتمام والتفاني غير الأناني للآخرين على أنهما أمران أساسيان لأنوثة المرأة. وبشكل عام، النساء أكثر عرضة من الرجال لأن يكن مقدمات الرعاية الأساسيين للأطفال الصغار، وللقيام بالمزيد من الأعمال المنزلية وإدارة المنزل، ولتحمل عبء عاطفي أكبر للآخرين سواء في المنزل أو في العمل، وشغل وظائف لدعم الآخرين. ومن خلال زيادة احتياجات تقديم الرعاية، كثف COVID-19 الضغط على النساء لدعم المعايير الأنثوية الإلزامية. وأدى وجود أطفال في المنزل إلى تعطيل عدد النساء اللائي يقمن بإدارة وتنظيم والتحكم في أنشطتهن اليومية. من المرجح أن تتحمل المرأة المزيد من أعباء تقديم دعم إضافي لتعليم الأطفال عن بعد؛ والتخفيف من الملل العاطفي والعزلة والقلق لدى الأطفال؛ وإدارة الطلبات المتزايدة لتخطيط وإعداد وجبات يومية متعددة. وقد يساعد شعور الرجال بالضغط لتفعيل الذكورة في تفسير سبب اتخاذ الرجال لتوجيهات أقل جدية في السلامة المتعلقة بـ COVID-19 من النساء، واحتمالية أقل لتجنب التجمعات أو زيادة غسل اليدين أو استخدام المطهرات، وقد تسفر أعقاب COVID-19 عن أداء مرتفع للذكورة بين الرجال بسبب تهديدات الهوية الجنسية المرتبطة بالبطالة. وبالتالي، قد يؤدي الوباء وعواقبه إلى تضخيم الآثار التي تلتقط

الوضع الجنساني غير المستقر للرجال بالفعل. وقد يهدف الرجال الآن إلى "استعادة" الذكورة من خلال تكريس ساعات أطول ومزيد من الشدة للعمل أو عن طريق تجنب المهام الأنثوية والعمل المنزلي. وقد يؤدي هذا بدوره إلى تضخيم عدم المساواة بين الجنسين في تقسيم العمل بين الأزواج من جنسين مختلفين، مما يضع ضغطاً أكبر على النساء. وفي حين أن العديد من ضغوط COVID-19 قد تدفع الناس نحو الأدوار التقليدية للجنسين، لا تزال هناك إمكانية للوباء لزيادة المواقف والسلوكيات القائمة على المساواة بين الجنسين. أولاً، في سياقات الزوجين من جنسين مختلفين، قد ينخفض رد الفعل العكسي للسلوك غير النمطي للجندر، مما يؤدي إلى سمات خارجية، ككون الرجال مقدمين للرعاية أثناء يوم العمل أو للنساء اللائي يعملن لساعات طويلة. ثانياً، قد يُجبر الرجال والنساء في أدوار متنوعة على استدلالات مماثلة على أن الرجال أكثر اجتماعية وأن النساء أكثر فاعلية مما كان عليه قبل الوباء. وثالثاً، أصبح العمل المرن الآن إلزامياً لأصحاب العمل الذين كانوا يترددون سابقاً في تقديمه. وفي أعقاب الوباء، قد يتم إزالة الوصمة عن ترتيبات العمل هذه إذا كان هناك استخدام واسع النطاق ومتكافئ من قبل الرجال والنساء. وقد يكون علماء النفس في وضع مناسب تماماً لبحوث الأدوار بين الجنسين في الأوقات المقبلة، حيث أن زيادة بروز الهويات الجنسية قد تزيد من حساسية الاختبارات التجريبية وتسمح باختبار مفيد لنظريات الدور. لن يكون الهدف الحاسم للبحث هو توثيق الآثار الرئيسية فحسب، بل أيضاً تحديد الوسطاء الفرديين والثقافيين الاجتماعيين لتحولات الأدوار بين الجنسين، لفهم الظروف التي قد يعزز فيها COVID-19 الأدوار التقليدية مقابل أدوار المساواة بين الجنسين. ويمكن أن تكون بحوث التدخلات ذات قيمة في مكافحة تضخيم عدم المساواة بين الجنسين، ولا سيما لمواجهة التحديات الإضافية التي من المحتمل أن تواجهها النساء.

اللامساواة الاجتماعية: بينما تأثر الجميع بوباء COVID-19، لا يعمل الجميع في عمل يحافظ على سلامتهم، أو لا يزالون يعملون على الإطلاق. وتشكل معدلات الوفيات الناجمة عن مرض COVID-19 تهديدات عالية بشكل خاص للمجتمعات الملونة والأشخاص الذين يواجهون التشرد وكبار السن والأفراد المسجونين. ولذلك تستدعي أعقاب هذا الوباء المزيد من علماء النفس للتحقيق في عدم المساواة الاجتماعية، وخاصة استكشاف لغز خطير: لماذا يقبل الناس الفوارق الاقتصادية الهائلة للغاية في مجتمعهم؟ على الرغم من أن عدم المساواة قد ارتفع بشكل كبير في العقود الستة الماضية، لا يبدو أن الناس منزعجين منه بشكل خاص. يميل معظم الناس، على سبيل المثال، إلى التقليل من عدم المساواة الاقتصادية والإفراط في تقدير الحراك الاقتصادي، معتقدين أن الأفراد ذوي الدخل المنخفض أفضل بكثير مما هم عليه في الواقع، ولديهم فرصة أكبر بكثير للارتقاء في المجتمع. ومع ذلك، يمكن أن تقوض التداعيات الاقتصادية لـ COVID-19 هذا النقص الواضح في القلق. على سبيل المثال، في حين يميل الناس إلى قبول عدم المساواة إلى الحد الذي يعتقدون أن الفوارق الاقتصادية تعكس الاختلافات في القدرة والجهد والمهارة، فقد أبرز COVID-19 كيف أن الظروف الموقفية التي تتجاوز حدود سيطرة الفرد يمكن أن تؤثر بشدة على رفاهيم المالي. كيف تؤثر هذه القوى الاقتصادية البارزة على المواقف العامة حول عدم المساواة وإعادة التوزيع؟ هي صدمات اقتصادية وخيمة وغير متوقعة بما يكفي

لإضعاف تأثير معتقدات تبرير النظام في الكفائة، والتنقل التصاعدي، وأخلاقيات العمل البروتستانتية؟ بدلاً من ذلك، هل ستؤدي التداعيات الاقتصادية لـ COVID-19 إلى تضخيم ميل الناس إلى التركيز على مصاعبهم الشخصية، والتحسر على أعبائهم الاقتصادية، حتى عندما تكون هذه الأعباء مشتركة وعامة؟ على الرغم من أن COVID-19 قد لا يغير الطرق المستخدمة للإجابة على هذه الأسئلة، إلا أنه يبرز الحاجة الملحة لإثارة هذه الأسئلة في المقام الأول.

اعتبارات ما وراء العلم

إعادة ضبط أهمية برامج البحث: سواء كان ذلك بدافع الاهتمام الداخلي أو الحوافز الخارجية، فإن العديد من علماء النفس ينجذبون نحو دراسة الظواهر التي يُنظر إليها على أنها مهمة، تلك الظواهر ذات الآثار الواقعية على صحة الإنسان ورفاهه. ولذلك قد تؤدي جائحة COVID-19 إلى إعادة ضبط التقييمات ذات الأهمية العلمية، مما يؤدي إلى تضاؤل بعض الموضوعات البحثية في المستقبل.فهناك إمكانية لإعادة الاهتمام بموضوعات البحث التي كانت شائعة في السابق والتي توقفت، كالازدحام، فقد كان الازدحام مجالاً مزدهراً للبحث النفسي الاجتماعي في السبعينيات، ثم انحسرت. ومع ذلك ، حتى لو سهل الوباء التقدم العلمي في بعض المجالات، فقد يعيق في الوقت نفسه التقدم في مجالات أخرى. فالموارد العلمية - الوقت والجهد والمال وما إلى ذلك - محدودة، مما يؤدي إلى أي زيادة في الموارد الجماعية المخصصة للموضوعات الشائعة مع انخفاض في الموارد المخصصة لمواضيع أخرى. وبشكل عام، نظراً لأن التقدم العلمي يتقدم كنوع من العمليات التطورية، فإن المحرك الذي يقود هذا التقدم يغذيه التنوع، تنوع وجهات النظر والأفكار والنظريات والفرضيات والأسئلة البحثية و مواضيع الاستفسار. لذلك، في حين أنه من الحتمي أن ينجذب العديد من علماء النفس نحو موضوعات البحث ذات الصلة بالوباء، فقد يكون من المهم أيضاً أن يقاوم علماء النفس الآخرون هذا الجاذبية من خلال تخصيص الموارد لموضوعات لا علاقة لها بـ COVID-19.

الإعلام والمشاركة العامة: يعتبر النشاط والمشاركة استجابات شائعة للأزمات، والمساعدة - حتى عبر الخطوط الجماعية والوطنية - أمر طبيعي بعد الكوارث والمآسي والأزمات الأخرى. إن تهديد COVID-19، إلى جانب التهديد المتزايد للشعبوية على الديمقراطية في أجزاء كثيرة من العالم، يزيد من الحاجة إلى البحث الذي يعزز الحرية، والتحقيق المفتوح، والديمقراطية. ويقوم علماء النفس ببعض من أهم الأعمال حول كيفية استجابة الناس للتهديدات؛ والتعامل مع الفقر، ومحاربة العنصرية والتمييز على أساس الجنس؛ والرد على الخطر وخيبة الأمل والموت. ويمكن لعلماء النفس الذين يختارون المشاركة أن يجدوا المجتمع ودعم البحث من خلال الجمعيات العلمية مثل جمعية الدراسة النفسية للقضايا الاجتماعية أو جمعية البحث والعمل المجتمعي. وكلما زاد نمو هذه المجموعات، يمكن أن يزداد تأثير علم النفس من أجل الخير في الأوقات المقبلة. وإذا لم يتفاعل علماء النفس مع الجمهور بشأن معالجة العواقب النفسية للوباء، فمن المحتمل أن يحل محلهم أشخاص آخرون أقل خبرة. وفي الوقت نفسه، ليس لدى علماء النفس (حتى الآن) عملية ثابتة لنقل عملهم خطوة بخطوة من المبادئ النظرية الأساسية إلى التطبيقات واسعة النطاق في سياق الأزمات.

الانتاج العلمي: هناك أربع طرق لتقوية علم النفس الاجتماعي في أعقاب COVID-19. أولاً، قد يكون من المفيد تحديد ما إذا كانت التأثيرات الثابتة قد تغيرت وكيف تغيرت. إذ تعتمد الكثير من الأبحاث عبر علم النفس الاجتماعي على العمليات التي نتوقع أن تتأثر بـ COVID-19، فإيقاظ الجائحة يسمح بإجراء حالات اختبار قيمة للنظريات. ويمكن أن تؤدي هذه الجهود إلى دعم تجريبي كبير أو تعديلات للنظريات، تكمل الدراسات المعملية الخاضعة للرقابة ببيانات جديدة تعكس الإدراك الطبيعي والسلوكيات التي تتكشف في العالم الحقيقي. وثانياً، يجب ألا نتجاهل كيف يمكن للعمليات التي تغيرت بسبب COVID-19 أن تلعب دوراً مختلفاً أو جديداً في تقدير تأثيرات الاهتمام، لذلك يُطلب من الباحثين التفكير في الاحتمالات التي قد تكون مثمرة، تماماً كما قد تكون التحولات في علم النفس لدى المشاركين مناسبة جيداً لاختبارات نظرية معينة، فإن مثل هذه التحولات قد تغير بشكل متزامن المقدمات التي نمتلكها كباحثين، وبالتالي الافتراضات الأساسية التي نتخذها بشأن البيانات التي نجمعها. وثالثاً، نشجع الباحثين على أن يكونوا صريحين بشأن المستوى الذي يمكن أن تعمم فيه نتائجهم، فمن المهم إعادة التأكيد على أن البيانات التي يتم جمعها أثناء الوباء وبعد فترة وجيزة ستكون خصوصية من نواح كثيرة، بعضها غير معروف. وأخيراً، من الضروري بناء مجتمع حقيقي للعلم، ويجب أن يتم ذلك داخل المعامل الفردية ومراكز البحث، ووكذلك في المجال ككل. قد تكون أعقاب COVID-19 فرصة لإعادة ضبط إحساسنا بمدى ما نعرفه بالفعل مقابل ما لا نعرفه. إذا كان الوباء قد أثر على العمليات النفسية بطرق غير واضحة، فإن أي دراسة جديدة - بما في ذلك التكرار المباشر "المجرد" لدراسة سابقة - تقدم معرفة مهمة وجديدة. وسيشمل المسار الثاني إلى الأمام إزالة الوصمة عن التصحيح، والاحتفال بالاعتقاد بأنه يمكننا التعلم فعلياً من أخطائنا وأخطاء الآخرين. والمسار الثالث هو احتضان التعاون متعدد المختبرات، والتي تقر بأن السكان الذين يصعب الوصول إليهم وجهود جمع البيانات باهظة الثمن هي الأفضل من قبل فرق من العلماء لتقديم أبحاث مفيدة ومدعومة بشكل كافٍ. الطريقة الرابعة لبناء مجتمع علمي تتضمن المشاركة الروتينية للبيانات والتحليل النصي، مما يجعل من الممكن إعادة إنتاج النتائج وتأكيدها وتوسيعها.

اعتبارات للمشاركين في البحث: الغالبية العظمى من علماء النفس الاجتماعي يدرسون البشر، ويجب أن تكون حماية صحة المشاركين في البحث على رأس أولوياتنا. في المستقبل المنظور، سيتعرض المشاركون لمخاطر صحية من خلال القدوم إلى حرم جامعي عالي الكثافة للدراسات الشخصية وتعريض أنفسهم لموظفي الدراسة. من الواضح أنه يجب اتباع إرشادات صارمة لتقليل مخاطر الانتقال. قد يشمل ذلك استخدام معدات الحماية الشخصية، والصرف الصحي المتكرر للمختبر، وتقليل الاتصال الشخصي. وأخيرًا ، تضع التداعيات الاقتصادية الوخيمة للوباء المشاركين المحتملين في حالة ضعف، فيجب أن نكون يقظين لأننا لا نستغل الأفراد المعوزين مالياً. يعد نقل الدراسات إلى المنصات عبر الإنترنت إحدى الطرق لمواصلة البحث في أعقابCOVID-19، لكن هذا العمل عبر الإنترنت بالمثل يجب ألا يستغل الضغوط الاقتصادية التي من المحتمل أن يواجهها المشاركون. لطالما كان هناك حديث شائع وأكاديمي حول الأجور غير العادلة، وتتضخم هذه المخاوف في عصر الجائحة.

اعتبارات للأكاديميين: آفاق العمل في التعليم العالي آخذة في الانحسار - وكما أظهرت فترات الركود السابقة - فمن المرجح أن تكون أكثر حدة بالنسبة للأفراد ذوي الامتيازات الأقل ورأس المال الاجتماعي، كما يؤثر الوباء بشكل تفاضلي على العلماء ذوي الموارد المتباينة، مثل أولئك الذين لديهم موارد أقل (من حيث الوقت، والأموال البحثية، والموارد الشخصية)، والعلماء الذين لديهم أعباء تعليمية عالية يواجهون وطأة عبء العمل لتحويل الفصول الدراسية عبر الإنترنت، وأولئك الذين لديهم أطفال صغار يندمجون فجأة في رعاية الأطفال والتعليم بدوام كامل على رأس حياتهم المهنية. وهناك بالفعل تفاوتات في تجارب الضغط والألم لفقدان أحبائهم بسببCOVID-19، على المستويين الفردي والإثني. كما ستكون الاعتبارات الجنسانية ضرورية أيضاً، حيث قد يؤثر COVID-19 بشكل مختلف على الأكاديميين بهويات جنسانية مختلفة. بالنظر إلى أن النساء أكثر عرضة لتحمل مسؤوليات رعاية الأطفال والأعمال المنزلية أكثر من الرجال، فقد يكون لـ COVID-19 تأثير سلبي أكثر بشكل غير متناسب على المسارات المهنية للمرأة، وقد تتفاقم هذه التأثيرات بسبب ميل النساء والأشخاص الملونين إلى الاستبعاد بشكل أكبر من الشبكات الاجتماعية في العلوم، وخاصةً إذا أدى العمل عن بُعد في النهاية إلى دفع الباحثين إلى الاعتماد أكثر على الشبكات الاجتماعية الحالية عند إنشاء فرق بحث وتأليف جديدة. فيجب أن تراعي لجان التعزيز هذا التأثير التفاضلي، ويجب أن تنظر في حلول إبداعية لدعم وتقييم النساء في المراحل المبكرة والباحثين ذوي الموارد الأقل أثناء وبعد الجائحة، ويجب أن يتقدم القادة الأكاديميون الآن للبحث عن حلول قوية وتنفيذها لحماية التنوع والشمول في العلوم. ويمكن للمستقبل القريب تحديد من يبقى ليحكي قصة هذا الوباء، وفي أي ظروف سيجرون أبحاثهم. يتطلب المسار إلى الأمام أن نقدر بشكل مناسب تنوع الخبرات والهوية، وأن نقوم بتمويل وتوجيه وتوظيف وترقية وتثبيت تلك التنوعات في السياقات الأكاديمية، خشية أن تمثل الأفكار والمفاهيم التي تسود علمنا مجموعة أضيق من الأصوات. الآن أكثر من أي وقت مضى، نحن بحاجة لتعظيم جهود مجالنا نحو الشمولية.

الاستنتاجات

تميزت عواقب COVID-19 بعدد من المصائب الحتمية لعلم النفس. في المستقبل المنظور، سيتطلب إجراء البحث تعديل العادات المتأصلة والنظر في التأثيرات الجديدة على نفس الظواهر التي درسناها منذ فترة طويلة. ومع ذلك، بينما تلوح في الأفق التحديات المنهجية ويسود عدم اليقين، فإن مجالنا مهيأ لطرح أسئلة جديدة، ومعالجة مشاكل جديدة، وتحقيق الهدف النهائي من تخصصنا: وصف الظواهر النفسية وشرحها والتنبؤ بها أثناء ظهورها في العالم الحقيقي من حولنا. لقد تبنت الدراسة فكرة أن عواقب COVID-19 هي تجربة مشتركة للجميع، لكنها تؤثر على كل فرد بطرق فريدة؛ هذه الفكرة تنطبق بالتأكيد على علماء النفس. من خلال التنظير المدروس والمنهجيات الإبداعية، يمتلك العديد من علماء النفس القدرة على جعل عواقب COVID-19 فرصة للتقدم العلمي. ومع ذلك، قد يكون علماء النفس الآخرون محظوظين فقط للأمل في الحفاظ على جزء ضئيل من إنتاجيتهم البحثية السابقة للوباء من خلال الانخراط في تأملات عميقة ومحادثات مفتوحة حول البحث بشكل عام، ويصبحون مخولين لتقليل تهديدات COVID-19 وتعزيز دراسة علم النفس الاجتماعي.

التحليل النفسي السياسي

مقابَلَة

حوار مع الدكتورة مرسلينا شعبان حسن[٢٦]

يعد التحليل النفسي في عالمنا العربي فرعا نفسيا نادر الوجود، إذ هناك القليل من المحللين النفسيين العرب الذين اختصوا في هذا المجال السيكولوجي العريق، حتى أن الأجيال الأوائل الذين أسسوا المدرسة العربية في التحليل النفسي، غادرونا منذ سنوات مضت، ولم يبقى من هذا الجيل، سوى نوادر قليلة، ما زالت إنجازاتهم تنبض بالحياة والمعرفة والحيوية؛ وبهذا تعد ضيفتنا اليوم البروفيسورة الدكتورة مرسلينا شعبان حسن أحدى أهم الأعمدة التي ساهمت في ترسيخ التحليل النفسي في عالمنا العربي، وهي عالمة سورية المنشأ، حصلت على شهادتها في الدكتوراه من جامعة دمشق، واختصت في التحليل النفسي وعلاج الاضطرابات السلوكية لدى الأطفال والمراهقين، وللبروفيسورة مجموعة كبيرة من الكتب والبحوث والمقالات النفسية، أهم مؤلفاتها: الصحة العاطفية، وصورة الجسد في المنظور العيادي والتحليلي، وعوائق الديمقراطية من منظور نفسي تحليلي، والخطاب العلمي - الخطاب الديني، والتحرش الجنسي، والدعم النفسي ضرورة مجتمعية. اهتمت هذه المقابلة بتعرف دور التحليل النفسي في المجال السياسي، وذلك في ضوء طرح مجموعة من الأسئلة المهمة، التي سنحاول من خلالها معرفة ماهية التحليل النفسي السياسي، واهتماماته، ومن هم الرواد العرب الذين اهتموا في دراسة هذا المجال؟ وما هي الأبحاث التي ظهرت في تحليل شخصيات القادة العرب؟ وأين هذا العلم الآن في تحليل الواقع والمواطن العربي؟ وما هي التوصيات التي ستوجه إلى الباحثين الشباب حول التحليل النفسي السياسي؟

س: هل يمكن أن نعرف ما هو التحليل النفسي السياسي، وبماذا يهتم، وما هي مجالاته؟

د. مرسلينا: إن التحليل النفسي السياسي منهج يقوم على قراءة الأحداث السياسية، وفهم سلوك القادة السياسيين، وقراءة الخطاب السياسي، وتناول ظاهرة العنف السياسي، وتفسير دواعي الحروب، وتحليل أساليب الحرب النفسية والشائعات، وسيكولوجية السلطة والاستبداد والتعذيب، فضلا عن ذلك يهتم هذا العلم بتحليل كيفية تأثير السياق السياسي على شخصية الفرد استنادا لمفهوم الهوية

[٢٦] أجراه علي عبد الرحيم صالح.

الشخصية والانا الواقعية وفق السلوك الغريزي والسلوك القيمي. إن التحليل النفسي السياسي أحد مرتكزات علم النفس السياسي الهادف في فهم العلاقة المترابطة بين الأفراد والمواقف التي تؤثر على المعتقدات والدوافع والاستراتيجيات في التعلم والتنشئة الاجتماعية وتشكيل السلوك، ويهتم بتناول السلوك العنصري والعرقي والسياسات الداخلية والخارجية للبلدان والأدوار القيادية والثورات السياسية والاتجاهات المختلفة للجماهير في الثورات الشعبية والتعامل مع الثورات والاحتجاجات ومفهوم الهوية والمواطنة والتفاوض والأخلاق السياسية، ويمكن أن نقول أن التحليل النفسي السياسي وعلم النفس السياسي يشترك في تعرف الشخوص المؤثرة في المجال السياسي، وقراءة لغة جسدهم، وخطاباتهم، وتشخيص اضطراباتهم النفسية، وتوظيف فنيات علم النفس في تحسين العملية السياسية.

س: من هم الرواد والعلماء العرب الذين أسسوا التحليل النفسي في العالم العربي؟

د.مرسلينا: لقد ظهر التحليل النفسي في العالم العربي بجهود مجموعة من الأساتذة الأجلاء، الذين لهم الفضل بنشر مبادئ التحليل النفسي، ونظرياته، وفنياته، وطرائق ممارسته، وتطبيقاته على الفرد والأسرة والسياسية. ومن أهم هؤلاء، البروفيسور اللبناني عدنان حب الله (مؤسس المركز العربي للأبحاث النفسية والتحليلية)، والعالم المصري مصطفى صفوان (أهم المحللين النفسيين الذين حللوا الشخصية العربية)، وقدري حفني (مؤسس وحدة الدراسات الإسرائيلية في مركز بحوث الشرق الأوسط)، ومصطفى حجازي (الخبير الدولي في الدراسات النفسية السياسية والاجتماعية)، ود. احمد محمد النابلسي (مؤسس مركز الدراسات النفسية والنفسية الجسدية في لبنان).

س: ما الدراسات التي ظهرت في تحليل شخصيات القادة العرب؟

د. مرسلينا: هناك بعض الدراسات التحليلية لشخصيات القادة العرب، أهمها دراسة البروفيسور عدنان حب الله في تحليل شخصية جمال عبد الناصر، وشخصية صدام حسين، وحسن نصر الله. ودراسة احمد محمد النابلسي في تحليل شخصية ياسر عرفات، وهناك بعض الدراسات النفسية العراقية التي قامت بتحليل شخصيات سياسية من قبل د. قاسم حسين صالح، ود. فارس كمال نظمي، مثل تحليل شخصية نوري المالكي، وحيدر العبادي. كذلك من الشخصيات العربية المعاصرة المهتمة بالتحليل النفسي السياسي، البروفيسور عبد الله عسكر، ود. منى فياض، وأنيسة الأمين، وكان لي شرف المحاولة في تقديم العديد من التحليلات التي بدأت بحراك الشارع العربي.

س: أين هذا العلم الآن في تحليل الواقع والمواطن العربي؟

هذا العلم أو بالأحرى هذا المبحث مازال العمل عليه محدود جدا، نظرا لقلة المحللين النفسيين في عالمنا العربي، وانصرافهم إلى العمل العيادي بدلا من الاهتمام بالشأن العام أو العمل الفكري، كذلك هناك بعض الأسباب التي تعيق تطور واستمرار التحليل النفسي في السياقات النفسية العربية، منها صعوبة مناهج التحليل النفسي، وعزوف الجامعات عن تدريس التحليل النفسي لطلبة الدراسات العليا، وقلة المراكز العلمية التي تهتم بتدريس المساقات التحليلية، وتدريب الباحثين على فنيات التحليل النفسي.

رغم ذلك فأن هناك بعض التعاون بين المحللين النفسيين العرب في إقامة مراكز وورش عمل وندوات مشتركة تهتم في نشر المجال النظري والعملي للتحليل النفسي، إذ أننا نعمل على الارتقاء به، والعمل على نشر مفاهيمه، وكيفية توظيفه في الأبعاد العيادية والاجتماعية والسياسية. وأنا كلي أمل أن يلقى هذا المجال اهتمام الباحثين الجدد، وانا متفائلة جدا بذلك حيث من خلال خبرتي الخاصة قدمت تكوين نفسي تحليلي لعدة شبان من بلدان عربية مختلفة كان دفاعهم للتكوين النفسي التحليلي هو الطموح للعمل العام والعمل السياسي وتطوير شخصيتهم القيادية والاهتمام بالخطاب السياسي.

س: ما هي التوصيات التي توجهينها إلى الباحثين الشباب حول التحليل النفسي السياسي؟

لي رجاء للباحثين النفسيين من الشباب والشابات الاهتمام بالتحليل النفسي، واستعماله في دراساتهم الأكاديمية والعلاجية، لكونه سبيلنا في فهم خصوصية السلوك الفردي، وتناول دراسة الشخصية العربية وفق بعدها الثقافي، ومنظومة القيم الخاصة بنا، وتفكيك الحمولات النفسية المتراكمة على كاهل هذه الشخصية بفعل غياب المناخ الديمقراطي، والعنف المتواصل.. وعندما نهتم بالعمل على الجو الديمقراطي لابد أن نبدأ بتفكيك المفاهيم البطريركية المنبثقة من رموز السلطة الأبوية وبدائلها، والتعامل مع مفهوم الأنا والأخر الذي هو عماد النظرية اللاكانية نسبة لعالم النفس التحليلي (جاك لاكان).

وأخيرا لدي اقتراحات ولا أقول توصيات حتى نبتعد عن الخطاب السلطوي والنخبوي، التي تتمثل بالخوض في أبحاث واقعية تهتم الحاجات النفسية للشارع العربي، والحفاظ على الحرية والابتعاد عن ممارسات النبذ والإقصاء، والاهتمام بتطوير المهارات الحياتية ضمن برامج بحثية علاجية تأهيلية تنهض بالمستوى المتدني لمهارات العاملين في الحقل السياسي والشأن العام والمجال الحقوقي من غير المؤهلين لذلك.

لكم بالغ شكري وتقديري لتكريمي بهذا الحوار العزيز على قلبي ، مع أملي بأني استطعت الإضاءة على هذا المحور الهام من محاور التحليل النفسي الفكرية والتطبيقية ، ولكم ولجميع الزملاء القائمين على هذه المجلة بالغ العرفان والتحيات مع خالص التمنيات بالنجاح في مساعيكم السامية لرفعة العمل النفسي في فهم واقعنا العربي والارتقاء به من هيمنة التقليد والركود.

الاحتجاجات العراقيَّة

عرض كتاب

السلوك الاحتجاجي في العراق: الديناميات الفردية والجماعية

هذا الكتاب هو ثمرة التعاون بين **الجمعية العراقية لعلم النفس السياسي**، **وسلسلة دراسات فكرية بجامعة الكوفة** التي صدر عنها الكتاب في بيروت نهاية ٢٠٢٠.

يستهدف الكتاب إظهار الصلة النشوئية لموجات الاحتجاج العراقي (٢٠١١- ٢٠١٨) التي حدثت تحديداً في بغداد ومحافظات الجنوب والفرات الأوسط، بمحركات التعبئة والتنظيم والبزوغ والأفول، وبأنماط الهوية والخطاب التي رافقته، وبسلوك الفاعلين والمنخرطين فيه، فضلاً عن صلته الوظيفية بالانتقال التدريجي الذي يشهده العراق من سياسات الهوية إلى سياسات القضايا، بافتراض أن كل تلك الموجات الاحتجاجية تمثل دوالاً سياسية تعبّر عن ظاهرة احتجاجية شاملة، ما برحت تشهد تحولات ذهنية وصيرورة سلوكية عبر مراحلها المتعاقبة والمتصلة ببعضها توليدياً. كما كان لاحتجاجات البصرة ٢٠١٨ حصة أساسية في هذا الكتاب.

مادة هذا الكتاب هي الأبحاث التي شاركت في مؤتمر أكاديمي أقامته الجمعية في بغداد في ٢٢ حزيران ٢٠١٩، بالتنسيق مع **أكاديمية بغداد للعلوم الإنسانية**، إذ يحتوي على **(٩) مقاربات بحثية** متعددة الاختصاصات (علوم السياسة والاجتماع والإعلام والنفس) شارك فيها (١٢) باحثة وباحثاً من داخل العراق وخارجه، جرى توزيعها ضمن قسمين رئيسين: اختص الأول ببحث تمظهرات الهوية السياسية والاجتماعية في صلتها الديناميكية بانبثاق أنساق الاحتجاج العراقي، فيما اختص الثاني ببحث محركات ذلك الاحتجاج ومساراته المتشعبة ومآلاته المحتملة. وقام الدكتور **فارس كمال نظمي** بجمع الأوراق البحثية للكتاب وتحريرها علمياً ولغوياً بالتنسيق مع كل باحث على حدة.

ففي القسم الأول من الكتاب (**تمظهرات الهوية السياسية والاجتماعية للاحتجاج**)، ركزت الورقة البحثية "**الاحتجاجات في العراق: الجذور والفاعلون**" للباحث **علي عبد الهادي المعموري**، على محاور رئيسة غطت حقبة التظاهرات من العام ٢٠١١ حتى العام ٢٠١٨، مع التركيز على مرحلة ما بعد تموز

٢٠١٥، عبر اعتماد مفهوم دورة التعبئة أو دورة الاحتجاج الذي يقصد به «موجات صعود ثم هبوط من الأفعال الجماعية الوثيقة الصلة بعضها ببعض ومن ردود الفعل المولَّدة ردّاً على تلك الأفعال». فقد تم دراسة أولاً: الفاعلين الأبرز في قضايا المطالبة بالحقوق والحريات المدنية والسياسية: كيف عملوا، بشكل فردي أم جماعي، وهل تمت مأسسة عملهم أم سيطر الطابع الشخصاني على نشاطهم، والعلاقة بين بعض الحراكات مع الأحزاب السياسية؛ وثانياً: كيف تم التحشيد لأهم الحملات بشأن القضايا المتعلقة بالحريات والحقوق المدنية والسياسية، ومنها ما يتعلق بالإصلاحات السياسية والقانونية الشاملة. كما تطرقت الورقة إلى التحالف الذي حدث بين القوى المدنية وأحد التيارات الدينية (الحركة الصدرية)، وفق رؤية ايديولوجية صاغها أكاديميون يساريون. وفيما يخص مصادر الدراسة فهي مقابلات مع أهم الفاعلين في الحراك المدني، والأرشيف الالكتروني حول الحراكات العراقية، وما كتب من دراسات حول الحراك.

وفي ورقة "**النشاط النسوي في العراق في ظل حركة الاحتجاج**" للباحثة د. **زهراء علي**، جرى استكشاف مفهوم "**المنظماتيّة**" **NGOization** في العراق وعلاقته مع النشاط النسوي في ظل حركة الاحتجاج، مع التركيز على الحركة التي انطلقت من البصرة في صيف ٢٠١٥. اعتمدت الورقة على دراسة إثنوغرافية للمنظمات والشبكات المختصة بحقوق المرأة، جرى القيام بها في بغداد بشكل رئيس، بالإضافة إلى أربيل والسليمانية والنجف والكوفة وكربلاء والناصرية. كما تم تناول منهجية البحث ومفهوم المنظماتيّة ووضعه في سياق جندرة "بناء السلام" في المنطقة، وأيضاً مفهوم "المصالح الجندرية العملية" في السياق العراقي. ثم جرى استكشاف النشاط النسائي والنسوي في العراق منذ ٢٠٠٣، مع تناول أهم سمات حركة الاحتجاج في ٢٠١٥. عبر الإجابة على الآتي: «ما طبيعة العلاقة (أو عدم العلاقة) بين حركة الاحتجاج والنشاط النسوي في العراق؟ وهل حركة الاحتجاج أسهمت في إعادة النظر في طبيعة بعض النشاطات النسوية في العراق التي تعتبر منظماتيّة؟».

أما في ورقتها "**الحراك الشعبي العراقي (٢٠١٥ - ٢٠١٧): نحو تجدد الفاعلين والخطاب**"، فانطلقت الباحثة **د. شيرين شمس الدين** من فرضية أن معظم الدراسات سلطت الضوء على الحراك الشعبي في كل من تونس ومصر وليبيا واليمن، فيما بدا العراق خارج دائرة اهتمام الباحثين، متجاهلين أن العراق أيضاً اندلعت فيه تظاهرات عام ٢٠١١ لرفض الفساد وسوء الخدمات وانعدام الأمن، وللمطالبة بالإصلاح السياسي، ثم خرج من رحمها حراك شعبي آخر في تموز ٢٠١٥ ذو قاعدة أوسع، عابر للطوائف، واضعاً بذلك شرعية الأحزاب الإسلامية القابضة على زمام الحكم على المحك. تفترض هذه الورقة البحثية أن الحركات الإجتماعية لا تموت ولكنها تتحول إلى ما يشبه الخلايا الكامنة/ النائمة القابلة للتحول لحراك جديد عند سنوح الفرصة. فعلى الرغم من قصر أمد تظاهرات ٢٠١١ إلا أننا نجد أوجه شبه بينها وبين حراك ٢٠١٥- ٢٠١٧، وبالتحديد فيما يخص صبغته الوطنية اللاطائفية وأدوات الحشد اللاتقليدية. اعتمدت الورقة على مصادر أولية وركزت على ظهور فاعلين جدد في العراق وخطاب لاطائفي، وذلك من خلال تتبع وتحليل شعارات التظاهرات في عدة محافظات عراقية من ٢٠١٥ إلى ٢٠١٧.

وتناول الباحث **د. جاسم محمد الحلفي** في ورقته "**احتجاجات الشباب في العراق وإشكالية الهوية الوطنية**"، دور شريحة الشباب – من بين شرائح اجتماعية متنوعة- في الاحتجاجات الشعبية الواسعة التي كانت بدايتها في ساحة التحرير وسط بغداد في ٢٥ شباط ٢٠١١، إذ كان حضور الشباب هو الظاهرة الأكثر بروزاً، رافعين مطالب لم تقتصر على تحسين الأوضاع العامة وتوفير الخدمات وتأمين العيش الكريم، إنما امتدت الى اصلاح النظام السياسي. ورافق تلك الاحتجاجات جدال فكري وسياسي واسع، تناول موضوعات المواطنة، والعدالة الاجتماعية، والهوية الوطنية، والاسلام السياسي، والمحاصصة الطائفية، وأزمة نظام الحكم. تم تقسيم هذه الورقة إلى مبحثين: الأول يتناول دور الشباب في تنظيم الاحتجاجات التي حدثت لمرات عديدة ابتداءً من شباط ٢٠١١ ووصولاً إلى الحركة الاجتماعية التي اندلعت في تموز ٢٠١٥ واستمرت لما يقارب العامين والنصف، عبر التأصيل الفكري لمفهوم حركة الاحتجاج، وتحليل العوامل الدافعة لمشاركة الشباب فيها. أما المبحث الثاني فيتناول الاحتجاج والصراع على الهوية عبر الحديث عن إشكالية الهوية في الدولة العراقية، والهوية كمطلب وخاصية لحركة الاحتجاج.

وفي دراستهما "**اتجاهات الشباب العراقيين نحو الاحتجاج السياسي**"، وجه الباحثان **د. لؤي خزعل جبر ود. جاسم محمد عيدي** الانتباه إلى أن الحراك الاحتجاجي العراقي المُتواصِل مُنذُ سنوات، ظاهِرَة نفسية-اجتماعية-سياسية مُتعددة الأبعاد والديناميَّات والمسارات، اقتصرت أغلب الدراسات على بحثِ بواعثه وتحولاته عندَ المُشاركين فيه فقط. ولذلك سعت الورقة الحالية إلى غاية أخرى هي استكشاف تأثيرهُ وصورتهُ عند الآخرين غير المُشاركين به ومدى نجاحهُ في تقديم صورة إيجابيَّة عن مقولاتِهِ وشخوصِهِ. ولذلك استهدفت قياس اتجاهات الشباب غير المُشاركين نحو الاحتجاج، بمنهج وصفي، واستخدام اختبار خاص أُعِدَّ لقياس الاتجاهات نحو مشروعية الاحتجاج وجدواه، وتعرُّف شبكة تبايناته بجملة من المتغيرات الديموغرافيَّة والسلوكية والتوقعاتية، كالنوع، والمكانة الاقتصادية المُدرَكة، ومستوى التديُّن المُدرَك، والانتماء الحزبي والمدني، والمُشاركة الانتخابية، والتوقعات المُستقبليَّة.

أما في القسم الثاني **من الكتاب (محركات الاحتجاج العراقي ومساراته ومآلاته)**، فقدمت الورقة البحثية "**التناص والإحالة في شعارات المتظاهرين العراقيين: مقاربة سيميائية**"، للباحثين د.**بشرى جميل الراوي ومحمد محمود العزاوي**، تحليلاً سيميائياً للشعارات المستخدمة في الاحتجاجات أتاح الكشف عن ثقل المعاني التي يحملها الشعار والدور الذي يؤديه في ساحات التظاهر بوصفه وسيلة اتصالية تعبيرية مستمدة من حياة المواطنين ومعاناتهم. وتم ذلك عن طريق التقصي والمشاهدة والإصغاء، ثم دراسة بنى الشعارات وتفكيك تراكيبها بالاستناد إلى الرموز البلاغية المعروفة والمتداولة على ألسنة العراقيين من تصنيفات مختلفة لغوية وثقافية واجتماعية وفنية ونفسية، استمدت وجودها من الأغاني والنكتة والحكمة والمثل الشعبي. وقد استهدفت هذه الورقة الوقوف على أهم دلالات التناص والاحالات المستعملة في شعارات المتظاهرين، بالاعتماد على مجتمع بحث مكون من (٩١٦) شعاراً جمعت لمدة سنة كاملة من ٣١ تموز ٢٠١٥ الى ٣١ تموز ٢٠١٦، والتي تشكلت منها قاعدة المعلومات التي انطلق منها البحث.

وفي ورقته البحثية "ما **وراء احتجاجات البصرة: المشكلات والحلول الممكنة**"، قام الباحث **د. علي طاهر الحمود** بمقاربة التظاهرات الاحتجاجية التي شهدتها محافظة البصرة في تموز ٢٠١٨ والتي اتسمت باستمرارية وأحداث عنف لم تشهدها منذ سنوات. انطلقت الورقة من أن الدافع المعلن للاحتجاجات إذا كان نقص الخدمات والبطالة، فإن عوامل أخرى كامنة بدت مؤثرة في ما وراء تلك الاحداث، وما أسفرت عنها. فسعت الورقة لتقديم مقاربة بمنهجية الفهم الذاتي لنخبة البصرة ميدانياً، لتقدم فهماً معمقاً لأسباب الاحتجاج، والعوامل الدافعة وراء إهمال البصرة خدماتياً، وطبيعة الأحلاف السياسية والاجتماعية المؤدية لصعوبة الحل في المحافظة. كما سعت إلى فهم سردية الهوية البصرية من وجهة نظر أهلها، ودور كل من المرجعيات الدينية والدول المجاورة في ما جرى من أحداث، فضلاً عن الحلول الممكنة درءاً للاخطار الممكنة وراء تفجّر الاحتجاجات هناك من جديد.

أما الباحث د. **بندكت روبن- دكروز**، فانطلق أيضاً في ورقته البحثية "**ديناميات الاحتجاج في البصرة: التعبئة والتنظيم والإخماد**"، من فرضية أن الاحتجاجات التي شهدتها محافظة البصرة بين تموز وأيلول ٢٠١٨ امتازت بنمط مختلف عن ذلك النمط الاحتجاجي الدوري الذي اعتادت عليه المحافظات الجنوبية في فصل الصيف الحار. فسعت الورقة إلى استكشاف ديناميات الاحتجاج في البصرة باستخدام ثلاثة تصنيفات تحليلية: التعبئة، والتنظيم، والإخماد. وابتدأت بطرح رؤية إمبريقية حول ديناميات تلك الاحتجاجات لتبيان كيف شكلت طريقة جديدة ومميزة للتعبئة بالمقارنة مع سابقاتها؛ ثم سلطت الضوء على أنماط التنسيق بين المجموعات بوصفها عاملاً مهماً في تشكيل سياسات الاحتجاج الجديدة هذه؛ وأخيراً ألقت نظرة على حملة العنف والترهيب التي أعقبت الاحتجاجات مجادلة أن حملة الاخماد هذه قد غيّرت جذرياً من ديناميات الاحتجاج في البصرة، مستأصلة بذلك القدرات الناشئة للمجتمع المدني التي من شأنها العمل لتنسيق الأنشطة الاحتجاجية وتنظيمها.

وفي الورقة البحثية الأخيرة في الكتاب "**العوامل المنبئة بسلمية السلوك الاحتجاجي أو عنفيته: دراسة ميدانية في احتجاجات البصرة ٢٠١٨**"، افترض الباحثان **د. فارس كمال نظمي و د. مازن حاتم**، أن الموجات الاحتجاجية المتعاقبة في العراق منذ ٢٠١٠ قد اندلعت بتأثير عاملين نفسيين أساسيين هما تصاعد الحرمان النسبي وتنامي الهوية الوطنية. إلا أن ما يميز احتجاجات البصرة في تموز ٢٠١٨، استناداً إلى المتابعة الميدانية للحدث، أنها انطلقت بتأثير ثلاثة عوامل إضافية جديدة هي تنامي الوعي الناقد، واشتداد الاغتراب السياسي، وتدهور الشرعية السياسية المُدركة في أذهان المحتجين. ولذلك سعت هذه الدراسة عبر مقابلاتها الميدانية مع عينة من المحتجين البصريين لقياس هذه العوامل الخمسة، لتحديد مدى انتشارها، وطبيعة ارتباطاتها المتشعبة ببعضها، وبمجموعة من المتغيرات الديموغرافية والآراء السياسية ذات الصلة، بما يوفر صورة تنبؤية للمسارات القادمة المحتملة للسلوك الاحتجاجي.

عرض كتاب

الاحتجاجات التشرينية في العراق: احتضار القديم واستعصاء الجديد

خلال سنة ٢٠٢٠ صدرت طبعتان من هذا الكتاب في بغداد: الأولى عن دار المدى، والثانية عن دار سطور. وهو كتاب مشترك أسهم فيه نخبة من باحثات وباحثين عراقيين، وقام كل من د. **فارس كمال نظمي** ود. **حارث حسن** بتحرير الكتاب والإشراف على إنجازه وطباعته.

يتناول الكتاب الاحتجاجات الشعبية التي اندلعت في الأول من تشرين الأول/ اكتوبر ٢٠١٩ بوصفها حراكاً احتجاجياً فريداً من نوعه في التاريخ السياسي المعاصر للعراق، ليعود ويتجدد في ٢٥ تشرين الأول من السنة نفسها والأسابيع التي أعقبته، بما جعله الحراك الأكثر شمولاً وعمقاً وقدرة على المطاولة وتنويع الأساليب من بين كل الحركات الاجتماعية التي شهدها العراق خلال قرن من الزمن.

وقد ارتبط بزوغ هذه الظاهرة الاحتجاجية الجديدة بشكل أساسي بفئة الشباب ممن لم يعاصروا أي ايديولوجيات سابقة، سوى معايشتهم التفصيلية لعصر الفساد السياسي وتفكك الهوية الوطنية وتعاظم معدلات الحرمان والقهر الاجتماعي وأسلمة السياسة والمجتمع وتعدد مراكز السلطة ما دون الدولة بعد ٢٠٠٣.

سعى الكتاب إلى تقديم ثماني مقاربات متعددة الاختصاصات لهذا الحدث السياسي الشاسع والمفصلي في تاريخ العراق وتطوره السياسي. فالباحثون المشاركون فيه هم أكاديميات وأكاديميون عراقيون بارزون في حقولهم، يتوزعون بين اختصاصات أكاديمية متنوعة، بضمنها الاقتصاد السياسي، والعلوم السياسية، والاجتماع السياسي، وعلم النفس السياسي، والدراسات الثقافية، والدراسات الجندرية. وقد سعى كلٌّ منهم طبقاً لمنظومته المفاهيمية، إلى مقاربة الحراك التشريني بما يجعله قابلاً للتفكيك والاستيعاب والفهم والتفسير، لدى القاريء المختص والعادي على حد سواء.

ففي ورقته "**من صراع المكونات إلى صراع الطبقات: مقاربة في الاقتصاد السياسي**"، قدم د. **مظهر محمد صالح** مقاربة نقدية عن "**الدولة-المكونات**" بوصفها بديلاً رثاً عن "**الدولة-الأمة**"، مبيناً أن الجماعات السياسية التي تحولت إلى قوى تتكالب على انتزاع الريع النفطي، باتت قوى مهيمنة متناثرة

بين المكونات الفقيرة للمجتمع وتستمد القوة منهم في إدارة إشكالية تحصيل الثروة النفطية من الدولة- وهي المالك الاكبر- بعد أن كونت علاقات سوق زبائنية همها الاستحواذ الفائق على فرص الدولة الاقتصادية، فأمسكت بتشغيل منظومة سياسية تمتلك القدرة على استدامة امتصاص الفائض الاقتصادي للدولة الثرية لقاء خلو البلاد من التنمية. وكل هذا ولّد اغتراباً سياسياً واقتصادياً أخذا يبثان عواملهما السالبة داخل المجتمع العراقي الذي يتكاثر سكانياً وبنسبة هي الاعلى في العالم، يشكل الجيل الشبابي الحصة العظمى فيها، كما يشكل في الوقت نفسه غالبية القوى العاملة فيها. إنه جيل احتجاجي عاش أوج اشكال ومراحل الصراعات السياسية والحروب الخارجية والحروب المذهبية والإثنية الداخلية، لم تستوعبه عجلات الإنتاج المعطلة وظل يعيش خارج معادلة الريع النفطي وتراكيبها الفوقية والتحتية المغتربة. إنه أكثر وطنية في عراقيته، رغم تاثيرات العولمة الرقمية، وأقل اثنيةً أو مذهبيةً في ميوله، ويغلّب مصلحة العراق على المصالح الضيقة التي خلفها المجتمع المحاصصاتي المجزء.

أما د. **حارث حسن**، فيؤكد في ورقته "**الاحتجاجات التشرينية وبنية السلطة في العراق: مقاربة سياسية**"، أن الحركة الاحتجاجية التشرينية في العراق لا يمكن النظر إليها بمعزل عن النمط الاحتجاجي العام الذي شهدته بلدان أخرى في المنطقة والعالم في العقد الأخير، والذي اتسم بغياب القيادة المركزية العمودية وبالطابع الافقي-اللامركزي للنشاط الاحتجاجي، وبالحضور الطاغي للشباب، وبالتنوع الداخلي، وبالتوجس من الظاهرة الحزبية، وبغياب الأيديولوجية السياسية الناظمة لخطاب الفئات المحتجة. وفي ظروف العراق التي تتسم بانغلاق الأفق السياسي، وتراجع قدرة المؤسسات السياسية القائمة على تمثل واستيعاب المطالب والشكاوى الاجتماعية، أدى ذلك الى انتقال الفعل السياسي الى الشارع، حيث أصبح احتلال الفضاء العام بذاته محاولة لخلق ممكنات بديلة ولإنتاج ضغط يفرض على مؤسسات السلطة والقوى المهيمنة عليها للتصرف بطريقة مغايرة. فقد عبّرت حركة تشرين الاحتجاجية عن تحول اجتماعي-ثقافي عميق في العراق، وعن عملية اكتشاف لذات جمعية تتحدى الهيمنة الثقافية للقوى السياسية-الاجتماعية الحاكمة، لتصنع وعياً سياسياً-ثقافياً مختلفاً يمكنه ان يتأطر في فهم جديد للسياسية وللدولة ولعلاقاتها بالمجتمع. بهذا المعنى، فإن الاحتجاجات، وبغض النظر عن مآلاتها السياسية، نجحت بإنتاج "ممكنات جديدة" لمواجهة انغلاق الأفق الذي أنتجته المنظومة السياسية المهيمنة.

وفي ورقة أخرى بعنوان "**فقراء الشيعة وإعادة بناء الوطنية العراقية: مقاربة في سيكولوجيا ثورة تشرين**"، يرى د. **فارس كمال نظمي** أن الموجة الاحتجاجية التشرينية الثورية تمثل سلوكاً سياسياً فريداً في ديناميكياته النفسية، إذ تتداخل في بنيته المحركة مجموعة من العوامل المتفاعلة جدلياً دون إطار ايديولوجي ممنهج، بل إطار سيكولوجي ذي مضمون وجودي فرداني اتخذ طابعاً تعبيرياً جمعياً؛ أي إنه حراك جماعي يعبّر عن تنامي الفردانية إذ يبرز الفرد المحروم والمهمش وسط الجموع للتعبير بحدة واستماتة عن رغبته الذاتية باستعادة حقوقه في أن يكون مشاركاً في الثروة الاقتصادية والمكانة الاجتماعية والهيبة الوطنية. كما إن التعبير الحاد للمحتجين عن هويتهم الوطنية الجامعة شكّل

الحاضنة الساندة لمظلومية الحرمان، إذ تفاعلت الطبقية مع الوطنياتية على نحو ديناميكي يحركه الوعي الناقد والاغتراب السياسي وتدهور الشرعية السياسية المدركة، وعوامل الخواء الوجودي والغضب الأخلاقي وفقدان الأمل بالمستقبل والبطولة الاجتماعية والكرامة الفردية المهانة واللا أنسنة، ليتولد منها الفعل الاحتجاجي الباحث عن إعادة توزيع الثروة بما يعنيه من استعادة لفكرة الوطن الغائب أو المسروق. في ضوء كل ذلك بزغت شرعية المهمشين الذين قدموا صورة راديكالية للسياسة بوصفها فعلاً احتجاجياً جمعياً يصنعه المقهورون (فقراء الشيعة السكانية تحديداً) غير المسيسين بتنظيم حزبي أو نسق أيديولوجي منهجي.

وحددت **د. أسماء جميل** في ورقتها " **الاحتجاجات التشرينية من منظور النساء"**، أن اندفاع النساء وبأعداد ملفتة للانخراط في الاحتجاجات التشرينية، يعدّ إحدى العلامات الفارقة، إذ تفوقت هذه المشاركة في نوعها وحجمها على ما سبقها من مشاركات. وباتباع التحليل بأسلوب البحث الكيفي، من خلال ٢٥ مقابلة أجريت مع نساء مشاركات في الاحتجاجات في مدينة بغداد حصراً، خلصتْ إلى أن المرأة لم تخرج إلى الفضاء الاحتجاجي بدفع من ذكور العائلة، ولم تكن مشاركتها جزءاً من تبنيها لقيمهم الايديولوجية، ولا نتيجة حملات التوعية التي نظمتها الجمعيات النسائية بمختلف مسمياتهن، وإنما اندفعن من تلقاء أنفسهن، واتخذن قرار الاحتجاج دون وجود جهة تنظمهن أو تدعوهن للانخراط فيه. كما أن المرأة لم تخرج لتعّبر تحديداً عن مطالب خاصة بالنساء أو لضمان حقوقهن بمواجهة النظام الذكوري الضاغط على حرياتهنّ، بل اتسع الأمر ليصبح تعبيراً عن حافز احتجاجي يطال الرغبة الشاملة بالتغيير. يضاف إلى ذلك عامل أساسي هو اعتقادهن أن مشاركتهن ستشكل دعماً مهماً لصمود المتظاهرين وتعطي زخماً ضرورياً لهم، والأهم من كل هذا وذاك للحفاظ على حياة الشباب وحماية سلمية التظاهرات بعد القمع الشرس الذي جوبهت به، إذ مثّل قتل المتظاهرين لحظة فاصلة في مسار التحول الى الفعل الاحتجاجي عند النساء.

أما **علي المعموري**، فافترض في ورقته **"احتجاجات تشرين ٢٠١٩: معاينة ميدانية للفئات الاجتماعية المشاركة في بغداد والنجف والناصرية"**، أن احتجاجات تشرين ٢٠١٩ شكلت اختلافاً عما سبقها من فعل احتجاجي مستمر منذ العام ٢٠١٥، إذ كانت أكثر انعتاقاً من النخبويين، وأغلب مضامينها شعبوية، بالاضافة إلى الفئة العمرية الشابة التي اشتركت فيها، ناهيك عن انحدارهم من الطبقات الأكثر رثاثة في المجتمع، والأكثر محرومية اقتصادية. وقد تفاعل المستوى الاجتماعي مع البيئة الاجتماعية التي انحدروا منها، الأمر الذي انعكس على طبيعة الصدام مع الأجهزة الأمنية. كما افترض أن ما منح الاحتجاجات زخمها المستمر، لم يكن الأجندات السياسية التي قد تكون خلفها وتحركها، وليس مجرد الوضع السياسي والاقتصادي المتردي، بل أن وقودها الأساسي كان الجيل الشاب الذي نشأ بعد العام ٢٠٠٣، الجيل الذي لم يخضع لسياسات القمع الديكتاتوري الذي قيّد الأجيال السابقة، وتفاعلَ مع انفتاح اعلامي كبير أتاح المعلومات بطريقة عاصفة لم تُبْقِ مقدساً ولا مهاباً. واتخذت الورقة ثلاث ساحات احتجاجية كعينات لها: بغداد والنجف والناصرية. واعتمدت في مصادرها على الرصد الميداني المباشر من الباحث، بالإضافة إلى شهادة محتجين وباحثين من المشتركين في تظاهرات تلك الساحات.

وسعى د. **عقيل عباس** في ورقته "**الرموز الحسينية الشيعية ووظائفها الوطنية في الاحتجاجات العراقية: مقاربة ثقافية**"، لتسليط الضوء على دور احتجاجات تشرين في توظيفها المختلف للطقوس الحسينية بما أسهم في تشكيل حس بالوطنية العراقية تفقد فيه هذه الطقوس بُعدها المذهبي المعتاد لصالح سردية عدالة اجتماعية وطنية، عبر إعادة ترتيب خطوط المواجهة في الصراع السياسي، من مواجهة بين هويات اثنو-طائفية الى أخرى وطنية بين المجتمع والسلطة حيث تتمحور هوية طرفي الصراع حول هموم حداثوية ترتبط بعلاقة كل منهما بمصادر الثروة والنفوذ والقرار؛ بمعنى إن الخارطة السياسية الأكثر دقة في البلد باتت تصف الخطوط الكبرى لمواجهة بين أغلبية شعبية توحدت هوياتياً بسبب حرمانات اجتماعية واقتصادية عميقة، وبين أقلية سلطوية تسببت سياساتها الجائرة بهذه الحرمانات. كما لاحظ أن المعلم الأهم في استخدام الرموز الحسينية في هذه الاحتجاجات هو العرقنة الوطنية لهذه الرموز ووضعها في سياق سياسي احتجاجي عراقي عام ضد الاقلية السلطوية. ثم تناول بالتحليل عدداً من الشعارات والأناشيد ذات المضمون الحسيني التي جرى استخدامها في الاحتجاجات، ليخلص إلى أن الميزة الأساسية لاحتجاجات تشرين -وبغض النظر عن نتائجها السياسية في آخر المطاف- أنها انتزعت تعريف الهوية من احتكارات النخب السلطوية وأعادته الى حيث ينبغي أن يكون: المجتمع بتنوعه وهمومه وانشغالاته واكتشافاته..

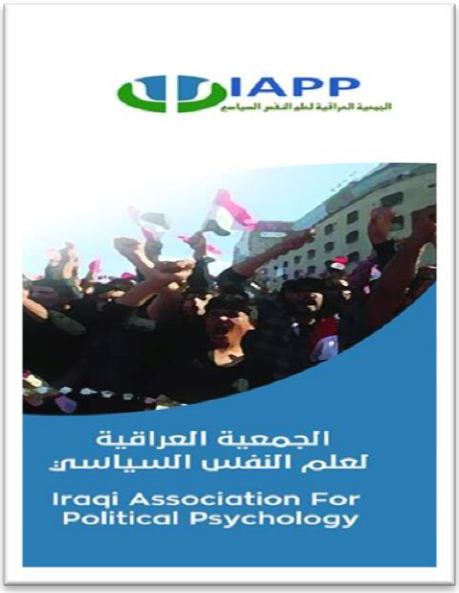
وافترض د. **علي طاهر الحمود** في ورقته "**الاحتجاجات العراقية ٢٠١٩م: نظرة سوسيولوجية في ما حدث ومآلاته الممكنة**"، أن لحظة اندلاع الاحتجاجات شكلت مفارقة مذهلة في نوعية الأفراد الفاعلين فيها، وطريقة تنظيمها، وشعاراتها وخلفياتهم الاقتصادية، إذ كان غالبيتهم من الشباب من الطبقات المسحوقة والمنسية من سكنة العشوائيات والضواحي ببغداد وفي المحافظات الجنوبية. وحملت هذه الاحتجاجات متغيراً مطلبياً جديداً تمحور حول فكرة الدولة والرغبة بالانتماء هوياتياً لها، إلى جانب الاعتراض على أصحاب الثروات وطريقة التقسيم الزبائنية للثروة في الدولة العراقية، في حين ما عادت هذه الدولة قادرة على الإيفاء بالتزاماتها في توظيف جيوش الشباب العاطلين عن العمل، واقتصار الموارد على النفط، والضعف البيّن في القطاع الخاص، في ظل اقتصاد أوامري حكومي ريعي. وعرضت الورقة معلومات وأرقاماً توضح الممهدات السوسيو-اقتصادية للحراك التشريني، فضلاً عن دور النساء والطلبة والمثقفين وشيوخ العشائر، مع تسليط الضوء على شبكات التضامن في ساحات الاعتصام. ثم خلصت إلى أن هذه الاحتجاجات شكلت انفصالاً جوهرياً للجمهور عن الطبقة السياسية، فاستعادة فكرة الشعب بعدما فتّتت الى مكونات، وتقديم نموذج بديل لبناء الهوية قائمة على المواطنة الحاضنة للتنوع بدلاً من الهوية القائمة على القومية أو الإسلام السياسي، كل ذلك كان من ضمن منجزات الاحتجاجات التشرينية.

أما في الورقة الأخيرة في الكتاب "**مشاركة النساء في احتجاجات تشرين: فعل تحدي ومقاومة جندرية**"، فتشخص **د. إلهام مكي** أن أحد أهم أسباب تصاعد وتيرة الاحتجاجات التشرينية منذ بدايتها، هو مشاركة النساء من مختلف الشرائح والأعمار ومن جميع المحافظات المحتجة. هذه المشاركة استطاعت تغيير الصفة الذكورية للاحتجاجات، واتخذت أشكالاً مختلفة، بدءاً من الدعم والتأييد

وتأليب الرأي العام ضد فساد النظام عبر منصات وسائل التواصل الاجتماعية، الى مشاركة متحدية في الخطوط الامامية للمواجهة مع القوات الأمنية. وطرحت الورقة تساؤلات عديدة منها: هل جاءت مطالب النساء متماهية مع مطالب الحراك الاحتجاجي الثوري الأشمل بتغيير المنظومة السياسية؟ ام إنها كانت حركة واعية تبنت الخطاب النسوي ذا الأهداف المحددة؟ وخلصت الورقة من خلال مقابلاتها وملاحظاتها الميدانية إلى بروز تحدي واضح لأدوار وهرمية الجندر التقليدية، إذ أن مشاركة النساء منحتهنّ الثقة والقوة لإظهار امكاناتهنّ كذوات فاعلة في مجال سياسي حُرمنَ منه تاريخياً. فقد أثبتت هذه الاحتجاجات أنَّ هناك وضعاً متحركاً في سياق تحولات الأعراف والادوار الجندرية على المستوى الفردي وعلى المستوى التفاعلي/العلاقات معاً؛ لكن على المستوى الهيكلي (القوانين، والمؤسسات التعليمية، والمؤسسة الدينية، والإعلام) لا تزال القوالب النمطية متأصلة وتغذي علاقات الهيمنة والتبعية بين الجنسين.

الجمعيَّة العراقيَّة لعلم النفس السياسي

Iraqi Association For Political Psychology (IAPP)



الجمعية العراقية لعلم النفس السياسي، جمعية مدنية عراقية غير حكومية، ذات شخصية قانونية مستقلة، تعمل ضمن رؤية: "**نحو ثقافة سياسية إنسانية تحقق كرامة المجتمع وعقلانية الدولة**"، تهدُف إلى (١) دراسة وتحليل المشكلات والظواهر النفسية الناتجة عن تبادل التأثير بين السياسة والمجتمع، بهدف التوصل إلى استنتاجات وتوصيات تتيح إمكانية ممارسة الضغط الديمقراطي على المؤسسات التشريعية والقضائية والتنفيذية في الدولة بما يكفل أن يكون لمخرجات هذه المؤسسات ونشاطها تأثير إيجابي في بناء الشخصية العراقية، و(٢) تقديم المشورة العلمية للمؤسسات الرسمية وغير الرسمية ذات التأثير الحيوي في تشكيل شخصية الفرد، وتبصيرها بالأسس النفسية للسلوك السياسي، وكيفية التحكم به إيجابياً بما يحقق الثقة الاجتماعية المتبادلة بين المواطن والدولة، ويرسخ مفاهيم العدل والحرية، ويعزز النسيج المجتمعي، و(٣) نشر ثقافة سياسية مجتمعية إنسانية قائمة على تنمية وعي الإنسان بمسؤوليته عن شؤون الوطن، وتنشيط دوافع المشاركة السياسية السلمية لديه، وتبصيره بحقوقه الدستورية والسياسية والاجتماعية والإنسانية، وتحفيز قيم التسامح والسلام والتعددية وقبول الرأي الآخر، و(٤) تبصير الإنسان بمشكلاته الانفعالية والادراكية ذات الأساس السياسي والاجتماعي، وزيادة وعيه بحقوقه النفسية المتضررة جراء ذلك، وتنمية تصورات متماسكة لدية عن هويته الوطنية وعن معنى إنساني للحياة يستحق منه الكفاح والمحاولة، عبر إرشاده إلى

الوسائل الموضوعية الكفيلة بتحسين صحته النفسية وترصين شخصيته الفردية والاجتماعية والحضارية، و(٥) إقامة أواصر تنسيقية وتفاعلية مع مراكز الأبحاث وأقسام العلوم الاجتماعية في الجامعات، بما يسهم في نشر التفكير العلمي وثقافة المساواة، ونبذ التمييز والعنف، وتفتيت بعض الصور النمطية السلبية العالقة في أذهان المكونات الاجتماعية عن بعضها البعض، و(٦) تنشيط العمل الأكاديمي المشترك في اختصاصات علوم النفس والاجتماع والسياسة والتأريخ، بما يؤصل العلاقة البحثية بينها، سعياً لإجتراح تصورات فكرية أكثر عمقاً عن مجمل التأريخ السياسي والاجتماعي للعراق. تأسَّسَت الجمعيَّة في ١ – ٥ – ٢٠١٧، بهيئة تأسيسيَّة تألَّفَت مِن: الدكتور فارس كمال نظمي (رئيس الجمعيَّة)، والدكتور لؤي خزعل جبر، والدكتور جاسم محمد عيدي، وأُعلِن التأسيس في بغداد بتاريخ ٣٠ – ٧ – ٢٠١٧، ومنذ تلك اللحظة انطلَقت في بناءِ نشاطاتٍ علميَّة نوعيَّة.

تضمَّنَت نشاطات الجمعيَّة مساراتٍ عِدَّة، لعلَّ أهمهما التأليف والندوات الشهريَّة والعامَّة والمؤتمرات السنويَّة والكورسات التدريبيَّة والمشاركات الثقافيَّة في محافِل متنوعة. إذ أصدرت الجمعيَّة **كِتاب** "السلوك الاحتجاجي في العراق: الديناميات الفردية والجماعية" (سبقَ عرضه)، وأقامَت **ثلاثة كورسات** تدريبيَّة: (١) "تحليل الشخصية"(٢٨/١٠-٢/١١/٢٠١٧)، و(٢) "الدين وعلم النفس" (٢-٧/١٢/٢٠١٧)، و(٣) "الإحصاء النفسي والاجتماعي" (١-٦/١٢/٢٠١٨)، قدَّمها الدكتور فارس كمال نظمي، وعلى امتدادِ سنواتِها الثلاث أقامَت **ثلاثة مؤتمرات**، كما حرِصَت على إدامَة **الندوة الشهريَّة**، التي حددت في آخر خميس من كل شهر، وفيما يلي تعريف موجز بالمؤتمرات والندوات الشهريَّة.

المؤتمر الأوَّل "**السلوك الانتخابي في العراق: نحو مقاربات متعددة الاختصاصات**" The Voting and Candidate Behavior in Iraq: Multidisciplinary Approaches (٥-٤-٢٠١٨): انعقد في بغداد، وشارك فيه (١٥) باحثا عراقياً من داخل العراق (بغداد، البصرة، اربيل، السماوة، كربلاء) وخارجه (الأردن، المانيا، هنغاريا، الولايات المتحدة الأمريكية)، قدموا (١٤) ورقة بحثية في اختصاصات علوم السياسة والاجتماع والنفس والقانون. واستغرق المؤتمر ثماني ساعات، ضمن ثلاث جلسات . وقد تمحورت هذه الأوراق حول الديناميات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والايديولوجية والنفسية المحركة للعملية الانتخابية، وعلاقة كل ذلك بعملية بناء الدولة، إلى جانب العوامل المعتقدية والانفعالية والقيمية والطبقية والديموغرافية المحددة لتوجهات الرأي العام العراقي في خياراته الانتخابية؛ وكيف ترتبط هذه العوامل بشخصية الفرد العراقي وسماته الثابتة والمتحولة، لدى الأكثريات والأقليات، ضمن بيئة سياسية مضطربة بفعل عوامل التطييف والتطرف والعنف الديني والسياسي.

المؤتمر الثاني "**السلوك الاحتجاجي في العراق: الديناميات الفردية والجماعية**" The Protest Action in Iraq: Individual and Groups Dynamics (٢٢-٦-٢٠١٩): انعقد في بغداد، وشارك فيه (١٢) باحثاً من داخل العراق (بغداد، السماوة، النجف) وخارجه (مصر، بريطانيا، الولايات المتحدة الأمريكية)، قدموا (١٠) أوراق بحثية في اختصاصات علوم السياسة والاجتماع والإعلام والنفس.

واستغرق المؤتمر ست ساعات، ضمن جلستين. وقد ارتأت الجمعية العراقية لعلم النفس السياسي أن يكون السلوك الاحتجاجي في العراق، بأبعاده السياسية والاجتماعية والنفسية، هو الثيمة المحورية لعملها البحثي هذا العام، إذ شهدت السنوات القليلة الماضية تنامياً وتنوعاً في تمظهرات هذا السلوك، فضلاً عن تعقد محركاته وتشعب مساراته وتباين غاياته، في إطار تفاعلي لم يشهده العراق منذ آخر حركاته الاحتجاجية الشعبية الواسعة النطاق في خمسينات القرن الماضي. وفي الوقت نفسه احتفي المؤتمر بعالم الاجتماع العراقي الراحل الدكتور فالح عبد الجبار (١٩٤٦- ٢٠١٨)م، وعبَّر عن تبجيله لذكراه الماثلة وتراثه الحي أبداً، إذ كان لإسهاماته النظرية والامبريقية دور أساسي في توثيق الحراك الاحتجاجي العراقي خلال السنوات الماضية. كان فالح عبد الجبار واحداً من المفكرين القلائل القادرين على استيعاب مآسي بلدهم وكوارثه في نماذج فكرية متينة وهادئة ومنفتحة ومشبعة بفضيلة الأمل وأنوار المستقبل. وجرى في مفتتح الجلسة الأولى تقديم قراءة لواحدة من دراساته الرائدة التي نُشرتْ قبل وفاته عن الاحتجاجات العراقيَّة، والتي بحثت في المقدمات السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي أفضت إليها.

المؤتمر الثالث "**التدين والخطابات الدينية: المقولات النظرية والأطر الاجتماعية**" Religiosity and Religious Discourses: Theoretical Statements and Social Frameworks, towards a multidisciplinary approach (٢٦-٦-٢٠٢٠): انعقد في العراق، بصورة إلكترونية، وشارك فيه (٨) باحثون من داخل العراق (بغداد، السماوة، أربيل) وخارجه (ألمانيا)، قدموا (٨) أوراق بحثية في اختصاصات علوم السياسة والاجتماع والنفس والفلسفة والقانون. واستغرق المؤتمر ثلاث ساعات، ضمن جلستين، وقد ارتأت الجمعية العراقية لعلم النفس السياسي أن يكون التديُّن والخطابات الدينيَّة هو الثيمة المحورية لعملها البحثي هذا العام، إذ التديُّن ممارسة سلوكيَّة رافَقَت الإنسان مُنذُ بداياتِه، والخِطابات الدينيَّة منظوماتٌ مفاهيميَّة رمزيَّة سلوكيَّة، تولَّدَت مترافِقَةً مع التديُّن، قدَّمَت رؤية للعالَم والإنسان والمجتمع، حَكَمَت – بقوَّة – السلوكيَّات الشخصيَّة والاجتماعيَّة للإنسان في مختلَفِ مجالات حياتِهِ . ولفهمِ السلوكيَّات الدينيَّة – الفرديَّة والجمعيَّة – لابد من استكشاف ديناميَّات التديُّن وبنية الخِطابات الدينيَّة . وقد شكَّل هذا الموضوع اشتغالٌ رئيس مُنذ بدايات – ما يُسمَّى – عصر النهضة العربيَّة، وتشابَك مع الأسئلة المصيريَّة للبلدان العربيَّة، وتكاثَف مع تصاعُد الخطابات الدينيَّة في السياق العالَمي، والعربي، في العقود الستة الأخيرة، لنجِد استكشافات عميقة – معرفيَّة وإيديولوجيَّة – للخطابات المؤسِّسة للاتجاهات والتطرُّفات الدينيَّة، انخرط فيها كبار المفكرين والباحثين من مختلف التخصُّصات، وانبثقت عشرات المقارَبات والتنظيرات، ولا زالَت منطِلَقَة فائِقة الخصوبة الفكريَّة . ولعلَّ الموضوع يظهَر بكلِّ زَخَمِهِ النظري والاجتماعي في العراق، إذ شهِد البنية المحاصصيَّة الدينيَّة السياسيَّة، والصراعات الاجتماعيَّة الطائفيَّة، والكارِثَةُ الداعشيَّة، انعكست على شكلِ استنزافٍ مهول لمجتمعهِ ومقدَّراتِه، وهيمَنَت على كل مفاصِل وجودِه، وأُعيدَ فتحُ كل الملفات الفكرية المرتبطة بالخطابات الدينية : صلتها بقيم الحياة والمدنيَّة والروحيَّة، والصراعات الذاكريَّة والهويَّاتيَّة الاجتماعية،

والسلطات والسلوكيَّات السياسيَّة وبناء الدولة، معَ افتقادٍ للبحث العلمي الهادئ الموضوعي في تشابكات هذا الموضوع، وتسيُّد الطروحات التبسيطية السطحية البعيدة عن طابعهِ الدينامي الجدلي العميق، مما يجعَل لطرحِه أهميَّة فائِقَة ومصيريَّة في اللحظة العراقيَّة الراهِنة. ولذلكَ حاولت الجمعيَّة العراقيَّة لعلم النفس السياسي أن تُسلِّط الضوء بعمقٍ نوعي على إشكاليَّاتِه، ضمنَ بُعدَين: مفاهيمي تنظيري، يبحَث في تحديد أبعادِهِ ومقارباتِهِ الأساسيَّة، لتكوين رؤية رصينة ودقيقة وعميقة عن ماهيَّته وديناميَّاتِهِ الذاتيَّة والموضوعيَّة، وتطبيقي واقعي، يستكشِفهُ في الواقع الاجتماعي، بتجلياتهِ ومجالاتِه المتنوعة: الشخصيَّة والاجتماعيَّة والسياسيَّة، السلوكيَّة والمعرفيَّة والانفعاليَّة.

الندوة (١) "**الثقافة السياسية للفرد العراقي: الأنماط والتحولات**" لـ الدكتور لؤي خزعل جبر (٢٦-١٠-٢٠١٧): يرتبط مفهوم الثقافة السياسيَّة بجوهر الوجود المجتمعي والدولتي الراهن في العراق، إذ ينفتح على أهم وأخطر الأسئلة المتعلقة بماضي وحاضر ومستقبل الوعي والحراك السياسي، ولذلك عملت المحاضرة على تبيان طبيعته، وديناميات وأنماطه، واستكشفت اشتغاله الجدلي في مجمل التاريخ العراقي المعاصر.

الندوة (٢) "**الألم الاجتماعي وأزمة النازحين في العراق**" لـ الدكتور كمال الخيلاني (٣٠-١١-٢٠١٧): ينبثق الألم الاجتماعي بوصفه أحد معالم الحياة الأساسية في المجتمعات المأزومة سياسياً، ولذلك عملت المحاضرة على توضيح معناه ومسبباته وآليات التعامل معه، وبنيته السيكوفزيولوجية، وكونه نتاج الاقصاء والاستبعاد، كما تناولت أزمة النازحين والمهجرين في العراق ومضاعفات الألم الاجتماعي لديهم.

الندوة (٣) "**سيكولوجية الفساد السياسي والإداري في العراق**" لـ الدكتور فارس كمال نظمي (٢٨-١٢-٢٠١٧): الفساد ظاهرة ملازمة للوجود البشري بدرجات متنوعة، لكنه اتخذ في العراق أبعاداً تأسيسية في عمق الواقع الدولتي والمجتمعي إلى جانب بنيته السياسية، ولذلك بحثت المحاضرة في عوامله النشوئية، وكيفية تغذيته وإدامته وفق مفاهيم علم نفس الفساد وتفسيراته، ومدى كون الفساد في العراق معضلة أخلاقية فردية أم مؤسساتية موقفية، وكيف يمكن التفكير بالخروج منه.

الندوة (٤) "**الاعتلالات الاجتماعية والنفسية في المجتمعات المحلية بعد داعش**" لـ الدكتورة أسماء جميل رشيد والدكتور جاسم محمد عيدي (٢٥-١-٢٠١٨): سلطت الضوء على أهم الأزمات الاجتماعية والاضطرابات النفسية التي خلفها داعش في المحافظات التي تم تحريرها من قبضته، وقدمت إحصائيات وتشخيصات موثقة بذلك عند الأطفال والنساء بشكل خاص، مع مناقشة العواقب والتداعيات المحتملة لهذه الاعتلالات، والوسائل والخطط المقترحة لاحتوائها ومعالجتها.

الندوة (٥) "**الصورة الفوتوغرافية وسيكولوجية القمع السياسي في العراق**" لـ كفاح الأمين والدكتور فارس كمال نظمي (٢٨-٢-٢٠١٨): للقمع السياسي أدواته المعنوية والجسدية المتنوعة في ممارسة

التأثير لاحتواء المعارضين أو انهائهم، فتم تبيان كيفية التوظيف النفسي للصورة الفوتوغرافية والوثائق والصحف في تحقيق هذا القمع في العراق المعاصر، ومدى إمكانية إسناد سيكولوجية التعذيب إلى خصائص الأفراد الجلادين الموصوفة بالشريرة أم إلى بنية السياق السياسي الموصوفة بالسلطة.

الندوة (٦) "**إدمان المخدرات في العراق: حقائِق وشهادات**" لـ الدكتور خالد حنتوش (٢٦-٤-٢٠١٨): معضلة المخدرات في العراق ذات أبعاد متعددة، التعاطي والإدمان والتداول والتجارة والتصنيع والزراعة، وهي تكشف عن خلل بنيوي في العديد من المؤسسات الرسمية والاجتماعية، وقد تضمنت المحاضرة تقديم دراسة تفصيلية تقييمية لهذه المعضلة، أجريت من فريق بحثي متخصص، خلصت إلى حقائق ونتائج واستنتاجات وتوصيات بشأن الحد من إدمان المخدرات في العراق.

الندوة (٧) "**المقاطعة والمشاركة في الانتخابات العراقية: الدوافع والمخرجات**" لـ الدكتور باسم علي خريسان والدكتور فارس كمال نظمي (٣١-٥-٢٠١٨): الانتخابات البرلمانية العراقية التي أجريت في ١٢-٥-٢٠١٨، سبقها وأعقبها جدال مجتمعي حيوي بين المقاطعين والمشاركين، فاستهدفت الندوة إقامة حوار تفاعلي بين الجمهور وخبيرين في العلوم الاجتماعية، للكشف عن دوافع تلك المقاطعة والمشاركة، ومخرجاتها العملية، على صعيد المستقبل السياسي للدولة والثقافة السياسية للمجتمع.

الندوة (٨) "**تعاطف الضحية مع المعتدي: مقاربة نفسية سياسية**" لـ الدكتور لؤي خزعل جبر (٢٨-٦-٢٠١٨): بحثت المحاضرة في العوامل السببية التي تجعل الضحية في ظروف معينة يتعاطف مع منتهكه، وامتداد ذلك التعاطف اللاعقلاني إلى الجماعات، وإلى الفضاءات السياسية والاجتماعية والثقافية الواسعة، للإجابة عن الأسئلة الشائكة المرتبطة بهذه الظاهرة النفسية التدميرية، عبر تتبع الأسس والديناميات النفسية المكونة لها في السياقين العراقي والعربي.

الندوة (٩) "**الاتجار بالبشر وظاهرة البغاء في العراق**" لـ هادي عزيز علي وعلي كريم السيد (٢٧-٩-٢٠١٨): ظلت وصمة الاتجار بالبشر، بأنواعها المتعددة، تشكل تحدياً اجتماعياً وقانونياً وأخلاقياً فادحاً في العراق المعاصر، لاسيما عبر ظاهرة البغاء، فسعت الندوة لمناقشة مدى نجاح التشريعات العراقي بهذا الصدد في تحقيق قواعد العادالة المحلية والدولية، وتسليط الضوء على سوسيولوجية الاتجار بالجسد، ومدى نجاح مؤسسات الدولة في مكافحة هذه الوصمة وتقديم العون لضحاياها.

الندوة (١٠) "**الأغنية السياسية: بين السلطة والوعي المعارض**" لـ الدكتور لؤي خزعل جبر وعلي عبد الهادي المعموري (٢٥-١٠-٢٠١٨): تعد الأغنية السياسية، بأنماطا وتصنيفاتها المتعددة، فاعلاً مهماً في تشكيل الوعي الاجتماعي المعارض بوصفها أداة جمالية للتحريض الايجابي، كما يمكن أن تعد مخرجاً سلبياً للسلطة الباحثة عن انصياع المجتمع وولائه، وقد عملت الندوة على تبيان ذلك، وتحليله، مع تقديم نماذج عالمية وعربية ومحلية.

الندوة (١١) "**سيكولوجية البطولة الاجتماعية: نماذج من العراق والعالَم**" لـ الدكتور فارس كمال نظمي (٢٩-١١-٢٠١٨): علم نفس البطولة يدرس البطولة بوصفها بنية اجتماعية، لا أسطورية، يمكن أن يحققها أناس عاديون، فالأوضاع القاسية مرشحة أن تنتج أبطالاً مثلما تنتج أشراراً، فبحثت المحاضرة في العناصر النفسية للبطولة لاجتماعية، والدوافع التي تقف ورائها، ومدى كونها ترتبط بشخصيات الأفراد أم محددات الموقف المحيط بهم، مع تقديم نماذج بطولية من العراق والعالم.

الندوة (١٢) "**حركة السترات الصفر: حوار في جذور الاحتجاج ومآلاته**" لـ الدكتور فارس كمال نظمي والدكتور علاء حميد إدريس والدكتور مازن حاتم والدكتور مالك شنشول (٢٠-١٢-٢٠١٨): سلطت الضوء بطريفة علمية على جذور الاحتجاج الجمعي الباحث عن العدالة الاجتماعية وإعادة توزيع الثروة، عبر الاستعانة بالنموذج الفرنسي (حركة السترات الصفر)، مع مناقشة التأثير الذي يمكن أن تتركه هذه الحركة على موضوعات فكرية أساسية في العلوم الاجتماعية، وأيضاً تأثيرها في تجارب سياسية في بلدان أخرى، ومنها التجربة العراقية في الاحتجاجات الواقعة.

الندوة (١٣) "**الشخصية السياسية الميكافيلية: أزمة فرد أم ثقافة؟**" لـ الدكتور لؤي خزعل جبر (٣١-١-٢٠١٩): الشخصية السياسية الميكافيلية غير مكترثة بالحب والإنسانية والعدالة والكرامة، تواقة للسلطة والهيمنة والمصلحة الذاتية، بكل الوسائل المتاحة للوصول إلى تلك الغايات، فبحثت المحاضرة في بنية تلك الشخصية على المستويين الفردي والثقافي، واستكشفت السياقات المولدة والمديمة، وتجليات ذلك في المجتمع العراقي.

الندوة (١٤) "**المثقف والتقاطبات الثقافية في العراق: رؤية في سوسيولوجية النخب**" لـ الدكتور علي طاهر الحمود (٢٨-٢-٢٠١٩): بحثت المحاضرة في مدى إمكانية الفصل والتمييز مفاهيمياً بين الطائفية والطائفة، وأزمنة وأسباب ميل الوسط النخبوي الثقافي إلى الطائفية، ومصادر التوتر الطائفي برأي النخبة المثقفة العراقية، وسبل التخفيف منها لصالح مجتمع متوازن مندمج، وإشكاليات الاتقاء والتباعد في منظورات التخبة العراقية لمشروعي بناء الدولة والأمة في العراق.

الندوة (١٥) "**تاثيرات العنف في الحياة العراقية: اجتماعياً ونفسياً وقانونياً**" لـ هادي عزيز علي والدكتورة أسماء رشيد والدكتور فارس كمال نظمي (٢٨-٣-٢٠١٩): العنف بأنماطه، سياسي وديني وأسري وجنسي، واحد من أكثر الظواهر السلوكية شمولاً وتنوعاً في العراق، بسبب ارتباطه النشوئي بالاستبداد والحروب والحرمان والطائفية والإرهاب، فناقشت الندوة تأثيراته المباشرة في إنتاج الأزمات الاجتماعية والاضطرابات النفسية، فردياً وأسرياً ومجتمعياً، وكيف يمكن للتشريعات القانونية أن تشكل إطاراً تنظيمياً للحد منه والتحكم فيه.

الندوة (١٦) "**سيكولوجية التعصب الديني والعرقي: مقاربة في تناحر الهويات**" لـ الدكتور محمد جمعة عباس (٢٥-٤-٢٠١٩): وظفت المحاضرة مفاهيم علم النفس الاجتماعي والتطوري لتقديم مقاربة لفهم آليات تكون الهويات الاجتماعية لأعضاء الجماعات المختلفة، الاثنية والدينية والمذهبية، والعوامل التي تسهم في حصول التحامل والصراع بينهم، وكيفية معالجته.

الندوة (١٧) "**لماذا لم تستقر الدولة العراقية منذ تأسيسها؟ رؤية أنثروبولوجية**" لـ الدكتور علاء حميد إدريس (٣٠-٥-٢٠١٩): وقع العراق في دوامة اللاستقرار منذ نشوء كيانه السياسي في العشرينيات، ولذلك بحثت المحاضرة – برؤية أنثروبولوجية – في العوامل الكامنة في عدم وصوله إلى مرحلة ثبات السياقات الاجتماعية والسياسية للانتقال من السلطة إلى الدولة.

الندوة (١٨) "**الدين بين الإيمان العقلاني واللاعقلاني: رؤية تحليلية نفسية اجتماعية**" لـ الدكتور لؤي خزعل جبر (٢٦-٩-٢٠١٩): الدين والإيمان مقولتان مركزيتان في اللاهوت والفلسفة والعلوم الاجتماعية المعاصرة والواقع الإنساني برمته، لما يتضمنانه من إمكانيات بناء وهدم للحياة بحسب النمط المهيمن منهما، ولذلك سعت المحاضرة إلى تقديم رؤية نفسية اجتماعية لمفهوم الإيمان، بنمطيه الايجابي والسلبي، وانعكاسه على إنتاج تدين حقيقي إيجابي أو تدين زائف سلبي.

عضوية الجمعيَّة

لعضوية الجمعيَّة **يُشتَرَط** أن يكون العضو عراقي الجنسية أو مقيم في العراق، وأن يكون حاصلاً على شهادة الدكتوراه أو الماجستير أو البكالوريوس أو الدبلوم أو أي شهادة أكاديمية أخرى في اختصاص علم النفس، وقد أكمل الثامنة عشر من العمر وكامل الأهلية، وأن يقبل بالنظام الداخلي للمنظمة كتابة، وأن يملأ استمارة الانتماء، وأن يكون حسن السيرة والسلوك، وغير محكوم بجنحة مخلة بالشرف او جناية غير سياسية. ويحق للهيأة الإدارية قبول أعضاء شرف في الجمعية ممن لا يحملون شهادة أكاديمية في علم النفس، إذا كانوا من ذوي المكانة العلمية المرموقة، أو ممن قدموا خدمات مميزة كان لها تأثير إيجابي في علم النفس عموماً وفي نشاط الجمعية خصوصاً. وللحصول على العضوية، على المتقدم أن يقدم طلباً خطياً إلى الهيئة الإدارية للجمعية مرفقاً باستمارة الانتساب، وسيرته العلمية، ونسخة مصدقة من شهادته الأكاديمية، وقبوله والتزامه بمنطلقات الجمعية وأهدافها ونظامها الداخلي، مع دفعه لبدل الانتساب. وتتحقق العضوية الكاملة في الجمعية عبر مرحلتين: (١) العضوية المؤقتة: تستغرق هذه العضوية مدة (ستة) شهور اختبارية، ويحصل الفرد عليها عبر قرار من الهيئة الإدارية بقبوله لمدة مؤقتة للتأكد من قابلياته وقدرته على تحقيق أهداف الجمعية، ويحق للعضو المؤقت الاشتراك في كافة نشاطات الجمعية بما فيها حق التصويت والانتخاب، و(٢) العضوية الدائمية: بعد انقضاء المدة الاختبارية للعضوية المؤقتة البالغة ستة شهور، تقوم الهيئة الإدارية بالتصويت على قبول الفرد عضواً دائمياً في الجمعية أو إنهاء عضويته المؤقتة واعتباره غير مؤهل للانتساب للجمعية. **ويحق** للعضو الحصول على هوية الجمعية، والمشاركة في المؤتمرات والندوات وكافة نشاطات الجمعية داخل وخارج العراق، والمشاركة في إبداء الرأي، ومناقشة سياسة الجمعية، واقتراح التغييرات في النظام الداخلي، والترشيح لهيئات الجمعية ولجانها، ومراقبة نشاطها وفقاً للنظام الداخلي. **ويجب** عليه الالتزام بالنظام الداخلي والتعليمات الصادرة، واحترام الأعضاء والحفاظ على ممتلكات الجمعية، والمشاركة في النشاطات، وحسن التصرف والسلوك.