

رجا بهلول | Raja Bahlool *

التوجهات الانفعالية والثقافة السياسية الديمقراطية

Affective Attitudes and Democratic Political Culture

ملخص: هناك أنماط مختلفة من الثقافة السياسية، كما أنّ هناك عناصر متعددة في الثقافة السياسية على اختلاف أنماطها. في هذه الدراسة، لن نهتم بالثقافة السياسية بعناصرها كافة، بل سنفحص ونناقش الجزء المتعلق بالتوجهات الانفعالية Emotions، أي كل ما يتعلق بالمشاعر، والعواطف، والوجدانيات المختلفة التي نختبرها في حياتنا الثقافية السياسية التي نعتقد أنها لا تنفصل عن القيم والأحكام التقييمية. هناك تحديد آخر نمثل إليه في هذه الدراسة، وهو أننا لن نناقش أنماط الثقافة السياسية المختلفة، بل سينصب جهدنا على نوع محدّد من الثقافة السياسية، وهو "الثقافة السياسية الديمقراطية". وسيتمخض عملنا عن مناقشة علاقة مفاهيمية بين "الثقافة السياسية" و"النظام السياسي"، هي: علاقة التوائم Congruence أو التناسب. وهذه العلاقة أقل إثارة للخلاف من العلاقة السببية التي يراها البعض بين النظام والثقافة، ولكنها تمهد للقيام بالأبحاث التجريبية، بحثًا عن علاقات سببية، ذلك أنها تزودنا بمفاهيم تصلح للاستخدام في صياغة الفرضيات التجريبية.

كلمات مفتاحية: الثقافة السياسية، النظام السياسي، الثقافة السياسية الديمقراطية، التوجهات الانفعالية، أحكام القيمة، علاقة التوائم، العلاقة السببية.

Abstract: There are many types of political culture as well as many elements to be found in each type of political culture. The present study will be limited in two ways. Firstly, we shall not deal with all the elements of political culture. We shall focus on what has been called the "Affective Attitudes" element, which we take to include feelings and emotional proclivities, which to us, are inseparable from values and evaluations. Secondly, we shall not focus on all types of political cultures, but rather on democratic political culture. We plan to study one particular conceptual relation between (democratic) political culture and (democratic) political system. This is the relation of congruence. This relation is less controversial than causal relation which some theorists propose as holding between political culture and political system. However, it does suggest concepts that can be used in formulating causal hypotheses that can be empirically tested.

Keywords: Political Culture, Political System, Democratic Political Culture, Affective Attitudes, Value Judgments, Congruence, Causal Relation.

* أستاذ ورئيس برنامج الفلسفة، معهد الدوحة للدراسات العليا.

Professor and Head of the Philosophy Program, Doha Institute for Graduate Studies.

raja.bahlool@dohainstitute.edu.qa

مقدمة

يعتقد بعض الكتاب أنّ النظام السياسي يمثل انعكاسًا للثقافة السياسية، وأنّ بعض الثقافات السياسية هي من النوع الذي يساعد على ترسيخ النظام الديمقراطي واستقراره أو يسهّل عملية الانتقال إليه، إن لم يكن هذا الأخير قائمًا بالفعل. ويعتقد بعضهم الآخر أنّ هناك أنواعًا أخرى من الثقافة السياسية، تساهم في إضعاف النظام الديمقراطي، وقد تعوق الانتقال إلى الديمقراطية أو تكون سببًا في غيابها. ومن الأقوال ذات العلاقة بهذه المزاعم، نذكر قول غابرييل ألmond (1911-2002)، وسيدني فيربا (1932-2019) (اللذين يعود إليهما الفضل في إرساء مفهوم الثقافة السياسية بصورته الحديثة)، إنّ "النظام الديمقراطي في الحكم يتطلب ثقافة سياسية في حالة تناسق مع ذلك النظام"⁽¹⁾. ومن هؤلاء أيضًا، هارولد دوايت لاسويل (1902-1978) الذي كتب من منظور التحليل النفسي، عن سمات الشخصية الديمقراطية قائلاً: إنّ "استقرار الجماعة الديمقراطية، يعتمد من دون ريب على تشكّل شخصيات Characters قادرة على احترام إنسانية كل إنسان"⁽²⁾. ومنهم أيضًا رونالد إنغلهارت (1934-2021)، الذي يقول: إنّ "للثقافة بين الشعوب تبعات سياسية كبرى، من حيث إنها تُربط بشكل وثيق بقدرة النظام الديمقراطي على البقاء"⁽³⁾. ومن مدّة زمنية أحدث، يمكن الإشارة إلى مقولة مارثا نوسباوم التي تفيد أنّ "كل مثال [نظام] سياسي يتلقى دعمًا من انفعالات ومشاعر Emotions خاصة به"، ضاربة على ذلك مثل النظام الملكي الذي يوائم نظرة الرعايا إلى الملك كأب حنون، أو النظم الفاشية، التي توائم نزعة عبادة الشخصية والبطولية ومشاعر التضامن والكبرياء الجماعية"⁽⁴⁾.

بالطبع، ليس هناك إجماع على هذه الأفكار والمقولات، بل هناك من يخالفها أو يسعى للتخفيف من طابعها القطعي بطرائق مختلفة. ومن هؤلاء عزمي بشارة الذي ينفي أن تكون ثقافة سياسية من نوع محدد شرطًا ضروريًا (أو كافيًا) للانتقال إلى الديمقراطية، قائلاً إنه: "لا يوجد عالم اجتماع جدي ينكر أهمية الثقافة السياسية في الديمقراطية. لكن، من ناحية أخرى [...]، نقول إنه يفترض ألا يوجد عالم اجتماع جدي يضع قائمة شاملة وحصرية بمميزات الثقافة السياسية الديمقراطية، فكم بالحري ادعاء معرفة مميزات الثقافة التي تؤدي سببًا إلى غياب الديمقراطية"⁽⁵⁾. وفي مكان آخر، يورد بشارة ما لا يقل عن خمسة أسباب لمخالفة الرأي القائل إنه: "يمكن أن تؤثر الثقافة السائدة عمومًا، أي

(1) Gabriel A. Almond & Sidney Verba, *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations* (Princeton: Princeton University Press, 1963), p. 5.

(2) Harold Lasswell, *Power and Personality* (New York: W.W. Norton and Company, 1948), p. 150.

(3) Ronald Inglehart, "The Renaissance of Political Culture," *The American Political Science Review*, vol. 82, no. 4 (1988), p. 1203.

(4) Martha Nussbaum, *Political Emotions: Why Love Matters for Justice* (Cambridge: Harvard University Press, 2013), p. 115.

(5) عزمي بشارة، في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي، ط 4 (الدوحة/بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018)، ص 137.

ثقافة شعب بأكمله مباشرة في مساندة الديمقراطية أو عرقلتها"⁽⁶⁾. ولكنه مع ذلك، وفي معرض منحه الثقافة السياسية دوراً محدوداً، يعتقد أن شيوع قدر معين من الثقافة السياسية الديمقراطية بين النخب الفاعلة (وليس بالضرورة على النطاق الشعبي الواسع)، في بلد ما، شرط للانتقال الديمقراطي في ذلك البلد، مُلخصاً الثقافة السياسية الديمقراطية "التي يُفِيد أن تزود بها النخب السياسية في مرحلة الانتقال؟"⁽⁷⁾ في نقطتين مهمتين هما: القابلية للحوار والمساومة، والاتفاق على الديمقراطية الإجرائية ومؤسساتها.

لا شك في أن أسئلة على شاكلة أتخلق الثقافة السياسية النظام السياسي، أم أن النظام السياسي هو الذي يخلق الثقافة السياسية، أم نحن بصدد علاقة سببية تسيير في اتجاهين، أم علاقة سببية محدودة الأثر؟ لا شك في أن هذه الأسئلة جديرة باهتمام كل المعنيين بمسألة التغيير والتغير السياسي. ولكن من غير المجدي محاولة الإجابة عن هذه الأسئلة، قبل الإجابة عن أسئلة سابقة لها، والقصد يقع هنا على الأسئلة حول مفهوم الثقافة السياسية. يود الإنسان مثلاً أن يعرف ما الثقافة بإطلاق، وإن كان هناك أنواع مختلفة من الثقافة، أحدها هو الثقافة السياسية. فقد كتب الكاتب السياسي والروائي البريطاني سي بي سنو (1905-1980)، في خمسينيات القرن المنصرم، يشكو من تزايد انقسام الساحة الفكرية في الغرب، بين معسكرين غير قادرين على التواصل الفكري. ومن أولئك الذين سمّاهم "أصحاب الثقافة العلمية" و"أصحاب الثقافة الأدبية"⁽⁸⁾. ولربما كان هناك مجال للحديث عن ثقافة فنية، أو قانونية، أو اقتصادية، إضافة إلى الثقافتين العلمية والأدبية، اللتين يذكرهما سنو بالاسم. فما العنصر المشترك بين جميع هذه الأنواع من الثقافات؟ وما الخاصيات التي تتميز وتفتقر الثقافات على أساسها؟ وبالتحديد، ما الذي يجعل ثقافة ما ثقافة سياسية؟ وما الذي يمكننا من بعد ذلك من التحدث، بتحديد أكبر، عن ثقافة سياسية ديمقراطية، أو ثقافة سياسية فاشية، أو ماركسية، أو إسلامية، إذا كان أي من هذا ممكناً؟ كما نود أن نعرف عناصر الثقافة السياسية ومكوناتها، والعلاقات التي تربط بين تلك العناصر والمكونات.

تقود هذه التساؤلات إلى أبحاث ذات طابع فلسفي، يتعلق بتحليل المفاهيم والمصطلحات وضبطهما، في حين أنّ البحث عن العلاقات السببية بين الثقافة السياسية والنظام السياسي هي أبحاث ذات طابع علمي تجريبي. لا شك في أن كلا النوعين من البحث جدير بالاهتمام، ولكن للنوع الأول من البحث أسبقية. فمن الخطأ أن ينغمس الإنسان في أبحاث تجريبية انطلاقاً من مفاهيم غير محددة، وذات علاقات غير مفهومة، لأن هذا سوف ينعكس، بلا ريب، على الفرضيات والنتائج التي يجري التوصل إليها، بما قد يفقد البحث التجريبي قيمته العلمية.

ليس همتنا الأساس هنا هو دراسة العلاقات السببية بين الثقافة السياسية والنظام السياسي، بل العلاقات المفاهيمية بين النظام السياسي والثقافة السياسية. ذلك أن عناصر الثقافات السياسية ومكوناتها ليست

(6) عزمي بشارة، الانتقال الديمقراطي وإشكالياته: دراسة نظرية وتطبيقية مقارنة (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2020)، ص 409.

(7) المرجع نفسه، ص 419.

(8) C.P. Snow, *The Two Cultures and the Scientific Revolution* (New York: Cambridge University Press, 1961), p. 4.

على نمط واحد، من حيث ارتباطاتها المفاهيمية مع أنظمة الحكم الممكنة. لهذا السبب، يقرن بعض المفكرين بعض عناصر الثقافة السياسية بهذا النظام أو ذلك، قائلين مثلاً إن الانفتاح الفكري، والروح الحزبية المعتدلة، هما كتوائم الديمقراطية أو "تناسبان" معها. يقوم هذا الزعم على أساس فهم معيّن للخصائص المذكورة، إضافة إلى فهم معيّن لمفهوم الديمقراطية. وفي وسع الإنسان أن يؤيد الزعم بوجود "توائم" بين الديمقراطية والانفتاح الفكري والروح الحزبية المعتدلة، من دون أن يلزم نفسه بالقول إن الانفتاح الفكري والروح الحزبية المعتدلة يتسببان في الانتقال إلى الديمقراطية أو يعملان سبباً على ترسيخها. فالمزاعم الأخيرة، هي مزاعم تجريبية ويجدر بمن يقول بها أن يكون مستعداً لتوفير بعض الدعم لها من خلال التجربة.

ومع ذلك، يسعنا القول إن هذا النوع من التقصّي النظري المفاهيمي يقترب بنا من البحث التجريبي، من دون أن يلزمنا بالخوض فيه. ذلك أنه قد يوحي إلينا ببعض الفرضيات، أو يلفت نظرنا إلى بعض المتغيرات التي يمكن اختبارها تجريبياً. فالفرضيات والمتغيرات، التي يمضي بها خبراء مؤشرات الديمقراطية والحرية وغيرها إلى ساحة الاختبار التجريبي، لا تنزل عليهم من السماء، بل هي، على الأقل في جزء منها، ثمرة تأملات فكرية، وتحليل لمفاهيم فلسفية، وما قبل فلسفية، تحضنها الثقافة العامة حول الديمقراطية، ومعناها وعناصرها وقيمها، وحول النظام السياسي، كيف ينشأ؟ وكيف يضعف؟ وكيف يزول؟ ومن نافلة القول إنه إذا كانت الديمقراطية في النهاية تتسبب في حصول ثقافة معيّنّة، فهذا لن يكون من باب الصدفة المحضة، وإذا كانت ثقافة من نوع معيّن تؤدي إلى قيام الديمقراطية، أو استقرارها، أو فشلها، فهذا أيضاً لن يكون بمحض الصدفة. ومن ثم فمن المتوقع أن يرفدنا البحث النظري المحض ببعض الأفكار والأطروحات القابلة للبحث التجريبي حول العلاقات بين النظام السياسي والثقافة السياسية.

هدفنا البحثي هنا محدد من جهتين. فنحن أولاً، لن نهتم بالثقافة السياسية من كل جوانبها، بل سوف نركز الاهتمام على التوجهات الانفعالية⁽⁹⁾؛ أي ما يتعلق بالمشاعر والعواطف والوجدانيات المختلفة التي نختبرها في حياتنا الثقافية السياسية، بل في حياتنا على الإجمال. تلك هي الجوانب التي نميل إلى التمييز بينها وبين العقل والتعقل والحسابات العقلانية الباردة. أما التحديد الثاني، فيتمثل في أننا لن نركز على مختلف أنماط الثقافة السياسية، بل سينصرف جُهدنا تجاه نوع محدد من الثقافة السياسية، وهو الثقافة السياسية الديمقراطية.

وفي القسم الثاني من الدراسة، نسعى للتدقيق في بعض المصطلحات المهمة، ذات المعنى الملتبس، والتي سوف تتكرر في الدراسة. ومن هذه المصطلحات: "الثقافة" و"الثقافة السياسية" و"التوجهات الانفعالية". سوف نتوقف عند المحاولات التي جرت وتجري، لتعريف هذه المصطلحات على نحو دقيق ومفيد، كما نتوقف عند الصعوبات التي تواجهنا عندما نبحث عن مصطلحات عربية، ملائمة للحديث عن مفاهيم وانشغالات فكرية حديثة، نشأت في كنف اللغات الأجنبية وليس العربية.

(9) "التوجهات الانفعالية"، هي الترجمة التي نقترحها لمفهوم "Emotion". وسوف ندافع عن هذا الاقتراح في ما يأتي.

أما في القسم الثالث من هذه الدراسة، فسناقش التعريف الكلاسيكي للثقافة السياسية الذي طرحه كل من أكموند وفيربا، والذي يحدد عناصر الثقافة السياسية، بالإشارة إلى جانب إدراكي معرفي Cognitive Orientation، يتعلق بالمعلومات والمعارف التي يمتلكها الإنسان عن النظام السياسي الذي يعيش في كنفه، يضاف إليها جانب التوجهات الانفعالية Affective Orientation، حول طريقة عمل النظام السياسي، والدولة، أو الجماعة السياسية، وأخيراً، ما يطلق عليه أكموند وفيربا "التوجهات التقييمية" Evaluative Orientations، التي تحتوي على أحكام قيمة يصدرها الأفراد على النظام السياسي، أو عناصره المختلفة. ونناقش مصاعب التعريف المقترح، كما نسعى للخروج بفهم مناسب لطبيعة التوجهات الانفعالية، مكوناً من مكونات الثقافة السياسية، وذلك من خلال إعادة تفسير بعض المفاهيم، وإجراء بعض التعديلات في تعريف أكموند وفيربا.

في القسم الرابع، نتحدث عن التوجهات الانفعالية على صعيد الثقافة السياسية. ونقوم ههنا بتصنيف هذه التوجهات إلى ثلاثة أصناف هي:

- التوجهات الانفعالية السياسية للأفراد تجاه الدولة والنظام السياسي.
- التوجهات الانفعالية للأفراد تجاه العملية السياسية.
- التوجهات الانفعالية السياسية للأفراد، بعضهم تجاه بعض. ونناقش هنا العديد من الأمثلة لهذه التوجهات، كما تتجلى على الصعد المختلفة.

وفي القسم الخامس، نناقش التوجهات الانفعالية التي يعتقد البعض أنها في حالة تواؤم مع النظام السياسي الديمقراطي، وبعض تلك التي يُظنّ أنها تتناقض مع روح هذا النظام. وأخيراً نهي بخاتمة نستشرف فيها بعض القضايا التي لم نتمكن من مناقشتها.

أولاً: مفهوم الثقافة السياسية وعناصرها

من المفيد البدء بالتعريف الذي يورده أكموند وفيربا لمفهوم الثقافة السياسية، فقد بات هذا التعريف يشكل نقطة بدء في أغلب النقاشات المتعلقة بهذا المفهوم، على الأقل في صيغته الحديثة⁽¹⁰⁾. يقول المؤلفان: "عندما نتكلم عن الثقافة السياسية لمجتمع ما، نشير إلى النظام السياسي المُستَبطن، في إدراكات ومشاعر وتقييمات الأفراد المنتمين إلى ذلك المجتمع. يُؤهل Inducted الناس للانضواء تحت مظلة تلك الثقافة، كما يؤهلون اجتماعياً Socialized للقيام بالأدوار غير السياسية والاجتماعية"⁽¹¹⁾.

(10) مبرر حديثنا عن صيغة حديثة، وصيغة أو صيغ أقدم، هو ما يقوله المؤلفان من أنهما يسيران في طريق "تقليد عريق" لَمَا يتحدثان عن النظام السياسي من جهة، وأفكار الأفراد وعاداتهم وشخصياتهم الذين يعيشون في ظل ذلك النظام من جهة أخرى. ويقول المؤلفان إن التكهّنات بخصوص تلك العلاقة تعود إلى أرسطو Aristotle (384 ق. م. - 322 ق. م.) قديماً، وكارل ماركس Karl Marx (1818-1883)، وماكس فيبر Max Weber (1864-1920) حديثاً. ينظر:

.Almond & Verba, p. 261

(11) Ibid., p. 14.

وبتحديد أكثر، فإنّ الثقافة السياسية لشعب ما هي: توزيع محدد بين أفراد الشعب، لنماذج Patterns من التوجهات Attitudes إزاء الأشياء⁽¹²⁾ ذات الطابع السياسي Political Objects. تشمل تلك التوجهات، أولاً، على توجهات إدراكية Cognitive Orientations، أي معارف ومعتقدات متعلقة بالنظام السياسي، والأدوار السياسية ومن يشغلونها، ومُدخلات Inputs، ومُخرجات Outputs ذلك النظام؛ وثانياً، توجهات انفعالية، أي مشاعر Feelings نحو النظام السياسي، والأدوار، ومن يعملون في ذلك النظام وأدائهم؛ وثالثاً، توجهات تقييمية Evaluational Orientations، أي الأحكام والآراء المتعلقة بالموضوعات السياسية، والتي تجمع بين معايير القيمة Value Standards والمعارف والمُشاعر⁽¹³⁾.

سنقوم بتفحص ونقد لتعريف أكموند وفيربا في القسم التالي من الدراسة، ولكن قبل ذلك، لا بد من التوقف عند المصطلحات المستخدمة، وتحديدًا مصطلحي: "انفعال Emotion"، و"توجه انفعالي Affect"، ذلك أننا سنستخدم هذين المفهومين كثيراً في هذا البحث، لا بل إن البحث برمته سيتخذ من آخرها عنواناً له. فمصطلح Emotion يعود إلى أصل لاتيني يشير إلى الحركة والتحرك e-movers، بينما تعود Affect إلى أصل لاتيني afficere الذي يعني "التأثير" و"التأثر"، وهي معانٍ باقية في فهمنا الحالي للعواطف والمشاعر والانفعالات التي تحصل عندما "تتأثر" بمجريات خارجية، "تُحرّك" مشاعرنا (كشعورنا أو انفعالنا الغاضب مثلاً عند سماع إهانة مُوجهة إلينا)، ولعلنا نستحضر ههنا تعريفاً لأحد الباحثين للانفعال بأنه: "حالة جسمية نفسية تتخذ صورة أزمة عابرة مفاجئة يضطرب لها الإنسان [...] جسمياً ونفسياً"⁽¹⁴⁾. ليس هذا فحسب، بل إنّ للانفعال جانباً سلوكياً من حيث إنه استعداد للفعل. وبناءً على ذلك، يقول الباحثان جوليان آي ديونا وفابريس تيروني في كتابهما الانفعالات: مقدمة فلسفية (2012): "علينا تصور الانفعالات كحالات متميزة من وعي الإنسان بحالته البدنية، حين يشعر الإنسان أنّ جسمه، وبشكل متكامل يتخذ موقفاً محدداً تجاه شيء معين [...]، إحساس الإنسان بالتأهب للقيام بفعل ما مرشح جيد، لتوضيح طبيعة الانفعالات، بصفتها أمراً يشتمل على الوعي بموقف بدني محدد، يجري اتخاذه نحو شيء ما، أو إنّ الجسم في حالة تأهب للتصرف بطرائق معينة تجاه شيء معين"⁽¹⁵⁾.

(12) لا مندوحة لنا عن التأي من استخدام لفظ "أشياء"، ترجمةً لمفردة "Objects"، كما يستخدمها أكموند وفيربا في السياق الحالي، وهو سياق ذو خصوصية بالغة. ذلك أنّ العمومية القصوى مقصودة من قبلهما. وتشتمل "الأشياء" السياسية على الأمة، والرئيس، والبرلمان، والنشيد الوطني، ونظام الانتخابات، وكفاءة الجهاز البيروقراطي، ومشاريع الحكومة، ومثّل النظام السياسي كالمساواة والوطنية. هذه كلها "أشياء سياسية"، ولكن من الجلي أنها لا تنتمي إلى قالب أنطولوجي واحد. فالرئيس فرد ("عين" في لغة الفلسفة)، بينما الأمة كيان جماعي Collective Object، وكفاءة الجهاز البيروقراطي، ومثّل النظام هي عبارة عن خواص Qualities, Attributes ("كليات" في لغة الفلسفة). وليس هناك من كلمة تستطيع الجمع بينها سوى "شيء". لا يرى أكموند وفيربا حاجة إلى التمييز بين هذه "الأشياء" فهي جميعاً Political Objects.

(13) Almond & Verba, p. 15.

(14) محمود كاظم محمود التميمي وميشم عبد الكاظم هاشم الساعدي، علم النفس والسياسة (عمان: دار الصفاء للنشر، 2016)، ص 45.

(15) Julien Deonna & Fabrice Teroni, *The Emotions, a Philosophical Introduction* (New York: Routledge, 2012), pp. 79-80.

هل نترجم مصطلحي Emotion و Affect باستخدام مفردة "انفعال" وحدها؟ لا يبدو الاختيار موفّقاً ما دام مبتعانا في التحليل الأخير هو الحديث عن الحب، والكراهية، والخوف، والشفقة، والغضب، والقرف، والنقمة، والحسد، والغيرة، والتضامن الاجتماعي، والشعور الوطني وغيرها. وهذه ليست انفعالات، بمعنى حالات "تأزّم عاطفي" نشعر بها في هذه اللحظة أو تلك، بل هي استعدادات للشعور والتصرف، بطرائق معينة توجد عند هذا الشخص أو ذاك، بمعنى أنه سوف يفعل و/ أو سوف يتصرف بهذه الطريقة أو تلك في هذا الظرف أو ذاك. مثال ذلك، شخص يعاني فوبيا الطيران Aerophobia، إنه لا يشعر بالرهاب الآن، ولكنه لو صعد إلى سلّم الطائرة لشعر بالهلع الذي يجعله غير قادر على صعود السلم. من الأفضل لنا القول إنّ لدى المصاب بفوبيا الطيران "توجّهاً انفعالياً" من نوع معين: استعداد للشعور بالخوف، واستعداد للانخراط في سلوكيات معينة في ظروف محددة، وليس أنه في كل وقت يشعر بالخشية من ركوب الطائرة. وكذلك الحب، إنه ليس انفعالياً، بل هو استعداد للانفعال والعمل بطرائق معينة، إذا تحققت ظروف معينة، كحصول مكروه لحبيبه فيحزن ويسارع إلى تقديم العون، أو تعرّض المحبوب للاعتداء ما يجعله يغضب ويدافع عن حب، وهكذا. والإنسان المدافع عن الوطن Patriot ليس دائماً في حالة انفعال بخصوص وطنه، بل يتعلق الأمر بالظروف (انتصار، هزيمة، تهديد، تحدّ... إلخ).

لنا أن نقول إذًا: إنّ المصطلح المحبّد للحديث عن الحب (كحب الوطن مثلاً) أو الكراهية (ككراهية العدو) والحزن، والحسد، والتعصب المذهبي، وغيرها هو مصطلح "توجهات انفعالية" وليس "انفعالات". وهذا التمييز ضروري لفهم ما جرى عشية الثورة التونسية مثلاً. فمن المرجح أنه كان لدى التونسيين توجهات انفعالية عميقة مضادة للنظام - حنق Resentment، ورغبة في تغييره بسبب القمع وغياب العدالة الاجتماعية. وفي لحظة ما وفي ظرف معين، أقدم مواطن بسيط يدعى طارق الطيب محمد البوعزيزي (1984-2011) على إضرام النار في جسده، أثناء مواجهة "فردية" مع النظام السياسي، ممثلاً في جهاز الشرطة التي اعتدت عليه والبلدية التي لم تقم بحمايته. كان الانفعال الذي أدى إلى هذا الفعل انفعالياً مدمراً بالنسبة إلى البوعزيزي، ولكنه سرعان ما سرى بين الناس كالنار في الهشيم، متسبباً في ذلك الحدث الذي نسميه "الثورة التونسية". ولم يخرج انفعال التونسيين الجماعي إلى الوجود بعد حادثة البوعزيزي من العدم، بل كان تمظّهراً لتوجه مستقر في الأنفس لفترة طويلة، حتى لو كان في حالة خمود. وكذلك تظاهراتهم الجماعية العارمة؛ فقد كانت هي الأخرى عبارة عن استعدادات للفعل قبل أن تتحقق على أرض الواقع⁽¹⁶⁾.

ولكن ماذا عن مفردات كـ "عاطفة" و "عاطفي"؟ لِمَ لا نتحدث عن العواطف بدلاً من التوجهات الانفعالية أو الانفعال؟ إن لفظة عاطفة شائعة أكثر في الاستخدام العام، في حين أن لفظة "انفعال" و "انفعالي" شائعة أكثر في السياقات العلمية. فعلى الرغم من أن المعالج النفسي والتربوي المصري حامد عبد السلام زهران (1966-2008) يُخيّر القارئ بين "عاطفي" و "انفعالي" مرادفاً لـ "Emotion"، ونجده يُبدي تحييراً

(16) لتحليل سيكولوجي عن الحالة التونسية، وحادثة البوعزيزي عشية الثورة، ينظر: رجا بهلول، خطاب الكرامة وحقوق الإنسان (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017)، ص 11-19.

واضحًا إلى مصطلح "انفعالي"، عند ترجمة مصطلحات مثل: Protopathic Emotion, Emotional Adjustment, Emotivity، وغيرها كثير⁽¹⁷⁾. وكذلك تفعل مترجمة كتاب: *Political Psychology: Situations Individuals, and Cases* علم النفس السياسي: أوضاع وأفراد وحالات، التي لا تذكر مفردة "عاطفة" إلا مرةً أو مرتين في ترجمتها لفصل عنوانه: "Affect and Emotion"⁽¹⁸⁾.

إن شُيوع "انفعال" في الاستخدام العلمي الأكاديمي سبب جيّد لاستخدامنا له ههنا، ولكن هناك سبب إضافي يدفعنا إلى تفضيل "الانفعال" على "العاطفة"؛ ذلك أن الأولى تحمل معنى مُحددًا إلى درجة كبيرة، بفضل استخداماتها العلمية، في حين أن مفردة "عاطفة" تحمل معنيين "معنى الانفعال" و"معنى التوجه الانفعالي". فهي تحمل معنى التوجه الانفعالي عندما نتحدث مثلًا عن أهمية وجود "عواطف" كالثقة، والمحبة، والرحمة، على صعيد المجتمع. نتحدث هنا عن توجهات أو ميول ونزعات (نأمل أن) تتجلى في حياة الناس في الظروف المناسبة. ولكن عندما نقول إن فلانًا لم يُبد أيّ عاطفة تجاه علان في مصابه، أو إن فلانًا بارد عاطفيًا، فالقصد يقع على الحديث عن غياب الانفعال، أي عدم وجود الشعور أو الإحساس. لهذا السبب، من الأفضل لنا استبقاء "انفعال" بمعناها المحدد، باعتبارها "حالة جسمية نفسية تتخذ صورة أزمة عابرة مفاجئة يضطرب لها الإنسان"⁽¹⁹⁾. مع ذلك نعتزف بأن الحديث عن "عاطفة المودة" أكثر سلاسةً من الحديث عن "التوجه الانفعالي" الذي تشير إليه مفردة "مودة". لذلك لا نقترح تحريم استخدام مفردات "عاطفة" و"عاطفي" بالمطلق، ما دامت أفكارنا واضحة.

نتنقل الآن إلى تمييز أكموند وفيربا بين الثقافة والثقافة السياسية. فهما يُقدّمان تعريفًا للثقافة يحمل طابعًا سيكولوجيًا، فيقولان إنها: "توجه سيكولوجي Psychological Orientation تجاه الأشياء الاجتماعية Social Objects"⁽²⁰⁾، ويقولان إن مصطلح الثقافة السياسية يشير إلى "التوجهات نحو النظام السياسي، بمكوناته المختلفة، وتجاه النفس والدور الذي تؤديه في ذلك النظام السياسي"⁽²¹⁾.

من الجائز هنا أن يعيب الواحد منا على أكموند وفيربا مقاربتهم السيكولوجية للثقافة، قائلًا إنه من شأن هذا أن يعطي انطباعًا بأن الثقافة محض أمر فردي وذاتي، في حين أن لها وجودًا موضوعيًا واجتماعيًا لا يمكن تجاهله. فهي ليست مجرد توجه سيكولوجي، لأنه يوجد على صعيد النفس أو الذات الفردية، في حين أن الثقافة موجودة "في الخارج" من خلال المتاحف، مثلًا، والمسارح، وأعمال النحت، والرسم، والصناعات، والعمارة، والتقنيات، وغيرها. ومما هو مادي وثقافي في الوقت نفسه. صحيح

(17) حامد عبد السلام زهران، قاموس علم النفس، إنجليزي - عربي (القاهرة: عالم الكتب، 1987)، ص 162-163.

(18) ينظر: دافيد باتريك هوتون، علم النفس السياسي: أوضاع وأفراد وحالات، ترجمة ياسمين حداد ومراجعة سامي الخصاونة (الدوحة/بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، 2015)، ص 217-235؛

David P. Houghton, *Political Psychology: Situation, Individuals, and Cases* (London: Routledge, 2009), pp. 132-143.

(19) التميمي والساعدي، ص 45.

(20) Almond & Verba, p. 14.

(21) Ibid., p. 13.

أنّ المتاحف عبارة عن "موجودات اجتماعية"، وأنه من غير الممكن أن يكون هناك متاحف من دون كائنات سيكولوجية، تفهم ما هو معروض فيها من أعمال فنية. لكن في المقابل، لا يمكن الاعتقاد بأنّ للإنسان وجوداً إنسانياً (على خلاف الوجود المادي، وتحديدًا الحيواني)، بمعزل عن الأثر الذي يتركه في العالم المادي، حيث يعبر عن نفسه، من خلال أعماله وآثاره على البيئة. ويشير تعريف آلموند وفيربا للثقافة مسألة مهمة لا نستطيع التعمق في بحثها من دون الدخول في أنطولوجيا الموجودات الاجتماعية، مثل المجتمع والدولة والنظام، والثقافة، والطبقة، وغيرها. وسوف يكون لنا عودة مختصرة إلى هذا الموضوع لاحقاً. لذا سوف نكتفي في هذه المرحلة بالتعليق على تعريف آلموند وفيربا للثقافة السياسية، الذي يفيد بأنها "التوجهات نحو النظام السياسي بمكوناته المختلفة، وتجاه النفس والدور الذي تؤديه في ذلك النظام السياسي"، مفترضين أنه على صواب، فيما يتعلق بطريقة فهمه للثقافة عموماً.

من الواضح أنّ الثقافة السياسية تختلف عن مطلق الثقافة بلا قيد، بالإشارة إلى الموضوعات التي تختص بها. ففي حين تتعلق الثقافة بلا قيد بـ "الأشياء" أو الموضوعات الاجتماعية، تتحدد الثقافة السياسية بالإشارة إلى الأشياء والموضوعات السياسية، فهي "توجهات سيكولوجية" تجاه أشياء السياسة وموضوعاتها. كما أنه من الواضح هنا أنّ هذا لا يشكل تعريفاً بالمعنى الدقيق للكلمة، بحيث يُشترط ألاّ يقوم الإنسان بتعريف الماء بعد جهد بالماء. هذه هي حال من يعرف الثقافة السياسية بالإشارة إلى الموضوعات السياسية. وينطبق هذا الأمر على جميع عناصر الثقافة السياسية المذكورة، في تعريف آلموند وفيربا من فكر ومعارف ومعتقدات ومشاعر وأحكام قيمية، ذلك أنه يُشترط أن تكون هذه سياسية أيضاً، وإلا باتت غير صالحة للاستخدام في الحديث عن الثقافة السياسية. مثال ذلك ما تقوله باربرا كوزياك في تعريف أحد عناصر الثقافة السياسية، المتمثل في التوجهات الانفعالية السياسية؛ إذ تصنفها بأنها تلك التوجهات الانفعالية التي تتجلى في السيرورات السياسية⁽²²⁾. يسارع الباحث نيكولاس ديمرتزيس إلى انتقاد هذا التعريف بالقول: "لا يمكن تجنب غموض المعنى والتباسه هنا، لأنّ المفاهيم المستخدمة في تعريف 'السياسة' والانعفالات، لم يجرّ تحديدها [تعريفها]"⁽²³⁾. ولكن الناقد ليس أفضل حالاً ممن ينتقده، فعندما يأتي دوره هو لتعريف الانفعالات السياسية Political Emotions، نجده يقول إنّ "التوجهات الانفعالية السياسية هي نزعات انفعالية Dispositions Affective دائمة، تدعم وتتلقي دعمًا من المعايير Norms السياسية والاجتماعية في مجتمع معين، وتؤدي دورًا محوريًا في تكوين ثقافته السياسية"⁽²⁴⁾. ومفهوم السياسة يبقى نفسه، في المُعرّف والتعريف، واستخدام "Affect" في التعريف بدلاً من "Emotion" في المُعرّف لا يغني شيئاً، لأنّ المفردتين تعنيان الشيء نفسه.

(22) Barbara Koziak, *Retrieving Political Emotion: Thumos, Aristotle, and Gender* (University Park: The Pennsylvania University Press, 2000), p. 29

(23) Nicholas Demertzis, "Political Emotions," in: Paul Nesbitt-Larking et al. (eds.), *The Palgrave Handbook of Global Political Psychology* (New York: Palgrave Macmillan, 2014), p. 227.

(24) Ibid., p. 228.

لا ينبغي أن نعتبر تعريف الثقافة السياسية بالإشارة إلى الموضوعات السياسية تقصيراً يُلام عليه أكموند وفيربا. فمن في وسعه، في هذه المرحلة من تاريخ الفلسفة، أن يزعم أن مقولات الفلسفة السياسية ومفاهيمها، مثل الدولة أو الثقافة السياسية قابلة للتعريف (ومن ثم الاختزال)، إلى مقولات موضوع آخر ومفاهيمه، غير السياسة نفسها؟ وبتنا في هذا العصر، وبعد الفشل المتكرر للمحاولات الاختزالية في المجالات المختلفة أكثر وعياً بالاستقلال المفاهيمي (وهو ليس استقلالاً كلياً بالطبع)، الذي تحظى به العلوم المستقرة. لا يعني هذا أن لا علاقة بين الثقافة عموماً والثقافة السياسية تحديداً. لكن من الأفضل النظر إلى تلك العلاقة، كما ننظر إلى العلاقة بين مفهوم اللون (مطلقاً) ومفهوم الحمرة (تحديداً). فالحمرة ليست اللون مضافاً إليه خاصية أخرى، بل هي شكل من الأشكال التي يتخذها اللون في عالمنا. مفهوم الحمرة عبارة عن تحدد Specification لمفهوم اللون، لا يفهم ولا يُستوعب من دون الإشارة إلى الحمرة نفسها، كما أن مفهوم الثقافة السياسية عبارة عن تحديد لمفهوم الثقافة لا يُعرف ولا يُستوعب من دون إشارة إلى موضوعات الحقل السياسي واهتماماته وممارساته، أي السياسة نفسها. والأمر نفسه ينطبق على مفهوم الثقافة العلمية (مثلاً)، التي تُعرف وتُستوعب بالإشارة إلى موضوعات العلم واهتماماته وممارساته، كما ينطبق أيضاً على الثقافة الأدبية أو القانونية أو ما شئت. لتتجاهل إغراء البحث عن التعريفات الاختزالية، مفترضين أن لدينا من الفهم الكافي لمفاهيم السياسة والسياسي ما يمكننا من مناقشة فحوى تعريف أكموند وفيربا للثقافة السياسية، بالإشارة إلى التوجهات المختلفة التي تتكون منها تلك الثقافة⁽²⁵⁾.

ثانياً: نقد تعريف أكموند وفيربا للثقافة السياسية

ماذا عن تعريف أكموند وفيربا للثقافة السياسية، وتحديداً التوجهات الثلاثة التي ينظران من خلالها إليها؟ أعني التوجه الإدراكي، والتوجه الانفعالي، والتوجه التقييمي. يقترح المؤلفان رصد هذه التوجهات الثلاثة في أربعة محاور هي (بعض) "أشياء" السياسة ومسائلها المركزية:

- النظام السياسي (الدولة، والشعب أو الأمة).
- مدخلات النظام السياسي (القنوات التي تحمل مطالب الشعب إلى النظام السياسي، كالمجالس المنتخبة والتُّخب، ووسائل الإعلام مثلاً).
- مخرجات النظام السياسي (الأجهزة التنفيذية، الشرطة والنظام القضائي).
- النفس أو الذات (كيف ينظر المواطن إلى نفسه).

ويعطينا التقسيم الثلاثي لعناصر الثقافة السياسية، الممتد على أربعة محاور، اثني عشر (3×4) مقياساً مختلفاً لرصد الثقافة السياسية، نقدّم عنها بعض الأمثلة. في المحور الأول، نرصد (جزئياً)

(25) لمناقشة مطولة ضد النزعة الاختزالية، كما تتمثل في محاولة رد مفهوم "الفعل الإنساني" Human Action إلى مفهوم "الحدث الطبيعي" Natural Event، ينظر: رجا بهلول، أنطولوجيا الفعل ومشكلة البينداتية (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019)، ص 83-87.

الثقافة السياسية لفرد ما من خلال السؤال الإدراكي: "ما الذي يعرفه ذلك الفرد عن أمته، ونظامه السياسي [...] وصفاته الدستورية؟"⁽²⁶⁾. ومن خلال السؤال الانفعالي: "ما مشاعر الفرد حول تلك الخصائص النظامية Systemic Characteristics [المتعلقة بالنظام ككل]؟"، ومن خلال السؤال التقييمي: "ما أحكام ذلك المواطن وآراؤه المتروية إزاء النظام بشكل عام؟" وعلى محور المدخلات نرصد (جزئياً) الثقافة السياسية لفرد ما من خلال السؤال: "ما مشاعر المواطن وآراؤه، حول البنى والأدوار والنخب السياسية المتفرقة، ومشاريع القرارات المرتبطة بالاتجاه الصاعد [من المواطن إلى الدولة] لصنع السياسات؟"⁽²⁷⁾. نلاحظ هنا أن السؤال الانفعالي قد جرى دمج مع السؤال التقييمي في سؤال واحد يتعلق بالمشاعر والآراء. وعلى صعيد مخرجات النظام نرصد الثقافة السياسية جزئياً من خلال السؤال الإدراكي عن درجة معرفة المواطن بعملية تنفيذ القرارات، وتطبيق السياسات من خلال الأجهزة المختلفة، وأيضاً من خلال سؤال: "ما مشاعر المواطن وآراؤه إزاء [هذه العملية]؟"⁽²⁸⁾. وهنا نلاحظ أيضاً أن آلموند وفيربا قد عادا إلى دمج العنصرين الانفعالي والتقييمي في سؤال واحد، على عكس ما قاما به في الأمثلة الأولى. وأخيراً، نرصد الثقافة السياسية، على صعيد النفس (المحور الرابع)، من خلال سؤال الفرد عن:

- نظرته إلى نفسه بصفته عضواً في النظام السياسي، وعن معرفته بحقوقه والتزاماته والاستراتيجيات التي يمكنه استخدامها في التأثير في مجتمعه.
- سؤاله عن مشاعره إزاء هذه القدرات.
- سؤاله عن المعايير التي يستخدمها في إصدار الأحكام وتكوين الآراء السياسية⁽²⁹⁾.

هذه قائمة طويلة من الأمثلة التي تبين طريقة تحول مفهوم الثقافة السياسية إلى مفهوم إجرائي Operational، من خلال أسئلة يجاب عنها في استبيانات ومقابلات شخصية، وتُترجم في النهاية إلى بيانات كمية - إحصائية. ولنا في هذه الإطالة عذر؛ ذلك أن مفهوم آلموند وفيربا يحتل منزلة تأسيسية في مجال الثقافة السياسية، ومن ثم يستحق تفحصاً دقيقاً لا تغيب عنه التفاصيل التي تتضح عادةً من خلال الأمثلة. ويتبين لنا بعد طول تمعن في المقاييس، وطريقة تقديمها من خلال مفاهيم إجرائية، أن بنیان المقاييس الذي يشهده آلموند وفيربا ليس متقن الصنع، وإنما يقوم على أساس افتراضات غير مقنعة.

أول ما يلاحظه القارئ عند مقارنة الأمثلة التوضيحية عدم الانتظام في الفصل بين العناصر الثلاثة (الإدراكي، الانفعالي، والتقييمي). وفي اثنين من المحاور الأربعة، يقوم آلموند وفيربا بدمج عنصر التوجه الانفعالي مع عنصر التوجه التقييمي Evaluative Orientation، من خلال طرح سؤال واحد عن

(26) Almond & Verba, p. 16-17.

(27) Ibid., p. 17.

(28) Ibid.

(29) Ibid.

مشاعر المواطن ورأيه، إزاء هذا الأمر أو ذلك. ولا يبدو أن المؤلفين يجدان ههنا من حاجة إلى التمييز بين المشاعر والتقييمات، ما دام الجواب في كلتا الحالتين لا يخرج عن نطاق السليبي والإيجابي، إما أن التقييم "سليبي" أو "إيجابي"، وكذلك الشعور، إما "سليبي" أو "إيجابي". فمثلاً، يشعر التونسي (من أنصار الرئيس قيس سعيد، جدلاً)، بالغضب والحقد تجاه الأحزاب والبرلمان، ويعمد إلى تقييمها من خلال القول إنهما ألحقا ضرراً بالبلاد والعباد، إذًا، فالمشاعر سلبية، كما أن التقييم سليبي.

ونرى الأمر عينه من خلال مثال آخر مستقى من المحور الأول (المتعلق بالنظام)، حيث يميّز أموند وفيربا بين العنصرين الانفعالي والتقييمي. فهَبْ مثلاً أن مواطناً لبنانياً قد استقر "تقييمه" (رأيه) إلى القول إنّ الدولة اللبنانية فاشلة (تقييم سليبي). ألا يجيب هذا حالاً عن سؤال: كيف يشعر ذلك المواطن تجاه الدولة اللبنانية؟ فالتقييم يعبر عن شعور بالأسى، أو الخذلان، أو الاستياء، وما إلى ذلك من المشاعر السلبية. وأخيراً نتناول مثلاً للنوع الرابع (المتعلق بالنفس). فهَبْ مثلاً أن مواطناً يقوم بتقييم قدراته، وينتهي إلى رأي (تقييم) مفاده أنه إنسان مسؤول، وعقلاني يحترم المنطق، ويعمل بضمير، ويكثر بحصول الخير للآخرين. ألا يجيب هذا رأساً عن مشاعر المواطن تجاه نفسه؟ لا شك في أن مشاعره إيجابية (رضا، وربما اعتزاز بالنفس)، فلا يعقل أن يعتقد إنسان أنه مسؤول وعافل يعمل بضمير، ويكثر بخير الآخرين، ولا يكون راضياً عن نفسه (إلى تلك الدرجة على الأقل). وما الذي يدعو إذًا إلى التمييز بين عنصرين كما يفعل أموند وفيربا؟ هل هناك احتمال لأن يكون العنصران الانفعالي والتقييمي مسبوكين من المعدن نفسه؟ إذا كان الجواب: نعم، فهذا يعني أن مقاييس أموند وفيربا في حاجة إلى مراجعة، وأن الاستنتاجات التي يجري التوصل إليها، من خلال الأسئلة والاستبيانات، لا تتسم بالصرامة العلمية المرجوة. فنحن على أي حال، مدعوون لمناقشة العلاقة بين الانفعال والتقييم.

وفي العقود الأخيرة، طرأ كثير من التغير (إن لم يكن التقدم) في فهمنا للعلاقة بين الإدراك والانفعال والتقييم. فحينما نشر أموند وفيربا كتابهما الثقافة المدنية *The Civic Culture*، في ستينيات القرن الماضي، كانت النظرية السائدة تقول إنّ الانفعالات والمشاعر عبارة عن أحاسيس صماء *Dumb* "تغمرنا" أو تتجتاحنا في ظروف معينة. وكان يُعتقد حينها أنّ الانفعالات والمشاعر العاطفية كثيراً ما تتعارض مع العقل والعقلانية، فيقال على سبيل المثال: إنّ الحب أعمى *Love Is Blind*، ويُنسب هذا العمى كذلك إلى مشاعر الغيرة والحسد والكراهية. وكان يُعتقد أيضاً أنّ الانفعالات غير إرادية، فنحن نشعر بها أحياناً رُغمًا عنّا، أي على الرغم من أننا ندرك أنه لا ينبغي لنا أن نشعر بهذا الشعور أو ذلك. فضلاً عن اعتقاد قوة المشاعر والانفعالات التي تبلغ أحياناً درجة فقدان السيطرة على النفس، الأمر الذي يفسّر الممارسة المألوفة في أوساط القضاء، عندما يسعى المحامون لتخفيف العقوبة عن المتهّم، بحجة فقدان السيطرة على النفس، نتيجة الانفعالات الهائلة. يُضاف إلى تلك الصورة التقليدية للعواطف أيضاً أطروحة تحظى، هي الأخرى بصدقية كبيرة عند كثير من الناس، مفادها أننا لا نستطيع "فهم" مشاعر الآخرين بصورة جيدة، وبالأخص العلاقة بين الجنسين، الرجال والنساء.⁽³⁰⁾

(30) Raja Bahlul, "Emotion as Patheception," *Philosophical Explorations, An International Journal for the Philosophy of Mind and Action*, vol. 18, no. 1 (2015), p. 105.

هكذا كان ينظر إلى الانفعالات، حتى بعثت الحياة مجدداً إلى نظرية يشار إليها باسم "النظرية الإدراكية للانفعالات" *The Cognitive Theory of Emotion*⁽³¹⁾، وتفيد هذه النظرية أن الانفعالات تقوم على أساس معتقدات، وأحكام Judgments، وتقديرات، أو تقييمات Appraisals. على سبيل المثال، نجد روبرت سولومون Robert Solomon (1942-2007)، يقول: إنَّ "الحكم ليس حقيقة مهمة تلحق ببعض الانفعالات، بل هو حقيقة جوهرية تتعلق بجميع الانفعالات من دون استثناء"⁽³²⁾. ولا يتوقف سولومون عند هذا فقط، بل يذهب إلى حد القول بالتماهي Identification بين الانفعال والحكم. إذ يقول: "شعوري بالغضب هو [نفسه] حُكمي بأنَّ جون قد أوقع بي ظلماً"⁽³³⁾. ووفقاً للعنوان الذي اختارته نوسباوم لأحد كتبها، فإنَّ الانفعالات ليست سوى "غليان أفكار" *Upheavals of Thought*⁽³⁴⁾ وفي موضعٍ آخر، نجد نوسباوم تماهي بين الإدراك والانفعال، مُعتبرةً أنَّ الإنسان لا يحكم أولاً بأنه قد تعرض لخسارة كبيرة، ثم بعد ذلك بقليل يشعر بالحزن "بل إنَّ الإدراك الحقيقي والكامل للمصاب، هو نفسه ذلك الغليان"⁽³⁵⁾.

ولا ينبغي الظن أنَّ الانفعال أو كما تنعته نوسباوم بـ "الغليان الفكري"، يتعلق بأي حُكم أو إدراك كيفما اتفق، بل إنَّ الانفعال يتعلق فقط بتلك الأحكام والإدراكات التي نجدها مهمة بالنسبة إلى الواحد منا. فالإنسان يشعر بالخوف الشديد ("ينفعل" بهذه الطريقة)، في ظل وجود خطر داهم، يلحق به أو بمن يكثر بشأنهم شخصياً: "أنا في خطر شديد"، هكذا يحكم الإنسان، وإدراكه الحقيقي والكامل لهذه "الفكرة" هو شعوره بالخوف. وكذلك يشعر الإنسان بالحزن، ليس بصفته نتيجة تترتب على سبب يكمن في إدراكه أنَّ عزيزاً قد فارق الحياة، بل إن هذا الإدراك نفسه هو الشعور بالحزن. تعبّر نوسباوم عن ذلك بالقول، مشيرةً إلى النظرية الرواقية للانفعالات، والتي تعتمد في كتاباتها، معتبرةً إياها ليست إلا "أنواعاً من الأحكام التقييمية evaluative judgments التي تنسب أهمية بالغة لأُمور [...]"

(31) يعود عهد هذه النظرية إلى المدرسة الرواقية Stoicism، التي ازدهرت بين القرنين الثالث قبل الميلاد والثالث للميلاد، وتأسست على يد زينون الرواقي (333ق.م-264ق.م). وإليها تحديداً تعود مارثا كرافن نوسباوم Martha Craven Nussbaum في نظريتها بخصوص الانفعالات، وعلاقتها بالإدراك. ينظر:

Martha Nussbaum, "Emotions as Judgments of Value and Importance," in: Robert Solomon (ed.), *What is an Emotion?* (Oxford: Oxford University Press, 2003), pp. 271-283.

(32) Robert Solomon, "Emotions, Thoughts and Feelings: Emotions as Engagements with the World," in: Robert Solomon (ed.), *Thinking about Feeling: Contemporary Philosophers on Emotions* (Oxford: Oxford University Press, 2004), p. 77.

(33) Robert Solomon, "Emotion and Choice," in: Amilie Oksenberg Rorty (ed.), *Explaining Emotions* (Berkeley: University of California Press, 1980), p. 257.

(34) Martha Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

وليست كلمة "غليان"، أو "هيجان"، أو "انقلاب"، أو "تغير عنيف" بترجمات مثالية لـ "upheaval"، ولكن هذا ما تقدمه القواميس في السياق الحالي.

(35) Nussbaum, "Emotion as Judgment," p. 280.

خارجة عن سيطرتنا"⁽³⁶⁾. ويقودها ذلك إلى القول إنه ليس في وسع الإنسان أن يُقرّ أو يدرك حقًا "هل يمكنني أن أعترف [أدرك حقًا] أنّ شخصًا أكنّ له حبًا عميقًا قد فارق الحياة وإلى الأبد، ومع ذلك أحتفظ بهدوئي الفكري؟"⁽³⁷⁾.

ومن هذا المنطلق، يمكننا أن نفهم ترددنا في التفريق مثلًا بين حنق التونسي على النظام السياسي الظالم، واعتقاده التقييمي الذي يحكم بظلم النظام. فحنقه هنا ليس مجرد إحساس أو شعور، كما هو حال من يصاب بصداق نصفي أو يحس بوخز دبوس. إنّ للحنق محتوى إدراكيًا، لا يمكن فهمه من دون إشارة إلى الموضوع الذي يدور حوله الشعور، وما يمنحه هويته المحددة، بصفته "حنقًا على ظلم النظام". ليس من الواضح أنّ هناك فرقًا هائلًا بين القول إنّ الفرد التونسي يشعر بأنّ النظام ظالم أو يعتقد أنّ النظام ظالم.

إذا نظرنا إلى الثقافة في أبعادها الإدراكية، والانفعالية، والتقييمية المقترحة، من قبل أكموند وفيربا، من وجهة النظر التي تتبناها نوسباوم، وكثير من الفلاسفة المعاصرين، فلا بد أن تراودنا بعض الشكوك في صلاية التمييز المقترح بين الانفعال والتقييم. فكما رأينا من قبل، لا يكثرث أكموند وفيربا بالتمييز بين الانفعالي والتقييمي، عندما يتعلق الأمر بمدخلات النظام ومخرجاته، بل يدمجان التوجهين في سؤال واحد عن شعور المواطن وتقييمه لهذا الأمر أو ذلك. وها نحن نجد في النظرية الإدراكية في الانفعال، ما يبرر التردد في الفصل بين مواقف الفرد الانفعالية وتقييماته. فالتقييم يتعلق بإعطاء قيمة لأمر ما رديء أم حسن، كرهه أم محبّب، مهم أم محتقّر، عقلائي أم أحمق، فاشل أم ناجح، يدعو للاعتزاز أو يدعو للتذلل، وهكذا. ولكن إذا كانت الانفعالات ليست إلا أنواعًا من الأحكام التقييمية، فليس هناك من مبرر لعزل الانفعالات والتقييمات في قائلين منفصلين. كما أنه ليس هناك من مبرر لتتحية البعد الإدراكي الذي نعرف من خلاله أن أمرًا ما قد حصل، أو سوف يحصل، وأنه يتسم بهذه الصفة أو بتلك، والتي نكره أو نحب أن تتحقق. فمن دون هذا الإدراك، لن يكون التقييم ممكنًا، كما لن يكون الانفعال أيضًا ممكنًا، كأن تتخيل مثلًا شخصًا يشعر بالخوف الشديد، ولكن من دون أي إدراك لما يثير خوفه، فهو لا يدرك أنّ خطرًا ما يهدده.

لا يواجه أكموند وفيربا صعوبة في الالتزام بالتمييز بين التوجهين، الانفعالي والتقييمي فقط، بل نجدهما يقرّان صراحةً، في تعريفهما للثقافة السياسية، بأنّ التوجه التقييمي يشتمل على تلك الأحكام

(36) Ibid., p. 273.

ومن الجلي أنّ "الأحكام التقييمية" Evaluative Judgements، تشكل جوهرًا ثالثًا للتوجهات التي يرغب أكموند وفيربا في استخدامها في رصد الثقافة السياسية عند الأفراد، ونقصد هنا التوجه التقييمي Evaluative Orientation. كما نلفت النظر أيضًا إلى أنواع أخرى من الأحكام التقييمية، مثل: الصدق والكذب في المنطق، والجمال والقبح في الفن. بحيث لا تدخل هذه في مجال البحث وفق التصور الروافقي للانفعالات، ما دامت لا تنسب أهمية بالغة لأموور خارجة عن السيطرة، مثل فقدان شخص عزيز أو التعرّض لخسارة فادحة. ونعتقد أن نوسباوم تسترجع هنا ذكرياتها عن وفاة والدتها التي كانت تكنّ لها حبًا كبيرًا على ما يبدو.

(37) Ibid., p. 280.

التي "تجمع ما بين معايير القيمة والمعارف والمشاعر"⁽³⁸⁾، من دون محاولة تفسير طريقة اجتماع المشاعر، ومعايير القيم والمعارف. وتوضح الصعوبة هنا في طريقة تعامل المؤلفين مع التحزب أو روح الحزبية، التي تشكل جزءًا من الحياة السياسية والثقافة السياسية أيضًا. وفي مرحلة ما، يطرح آلموند وفيربا على المستجيبين أسئلة "إدراكية"، تتعلق بمعتقداتهم حول الأفراد الذين ينتمون إلى الأحزاب والمنافسة: أهم عقلانيون، أم حمقى، أم مضللون؟ أهم فاشيون، أم خونة لقضية الحرية؟ أهم أنانيون أم وطنيون شرفاء، ومحبون لخير الوطن؟ يعترف آلموند وفيربا بأن هذه الأسئلة إدراكية، في حين أنّ الجواب عنها انفعالي بامتياز. يقول المؤلفان: "هذا السؤال إدراكي المحتوى. يُطلب من المستجيبين اختيار حكم Statement، ينعى أنصار الأحزاب الرئيسية في بلدانهم. وفي الوقت ذاته، معظم تلك الأحكام تعكس بوضوح التوجهات الانفعالية لدى المستجيبين تجاه تلك الأحزاب. وعندما نفسر الاستجابات من منطلق كونها سلبية [هم خونة]، أو إيجابية [هم وطنيون أحرار]، أو محايدة، فإننا بالطبع، نقوم باستخلاص استنتاجات حول انفعالاتهم"⁽³⁹⁾.

ليس الفصل بين الإدراكي والانفعالي والتقييمي بالأمر الهين. فماذا نحن صانعون بتعريف آلموند وفيربا للثقافة السياسية؟ بالطبع، في وسعنا أن نتحفظ بصدقية النتائج التي تُستخلص من استبيانات وعمليات إحصائية، نفترض تفريقًا حادًا بين عناصر لا يبدو أنه من الممكن الفصل بينها. وهذه مسألة تحتاج إلى بحث منفصل. ولكن هل نقول هنا إنّ تعريف آلموند وفيربا لا قيمة له؟ من الواضح أنّ التعريف لا يبدي اهتمامًا شديدًا برسم الحدود بين المفاهيم، ولا يدرك الصعوبة المتمخضة عن عدم الفصل بينها، إن أمكن ذلك. ولكن من الواضح أيضًا أنّ أي محاولة تسعى لتقديم تصور دقيق للثقافة السياسية، ينبغي أن تشير إلى معارف الأفراد ومعتقداتهم المتعلقة بمجتمعهم وأمتهم ونظامهم السياسي القائم. كما أنه ينبغي الإشارة إلى توجهات الأفراد الانفعالية تجاه الشأن السياسي بمختلف جوانبه. وهذه كما رأينا لا تنفصل عن التقييم (إضفاء القيمة على شيء ما)، الذي لا ينفصل بدوره عن الإدراك.

في وسعنا في هذه المرحلة أن نضيف أنه إذا أخذنا في الاعتبار إدراكات الإنسان، والقيم التي يضيفها على الأشياء، فإننا مضطرون إلى الحديث عن مفهوم الرغبة؛ تحديدًا رغبة الإنسان في تحقيق الأشياء التي يشعر أنها مهمة وذات قيمة، أو الأشياء التي يسره تحقيقها ويحزنه عدم تحقيقها. في وسعنا، مع البقاء في الفضاء السياسي أن نؤكد، مثلاً، أن الفرد المثقف سياسيًا والذي يكره (في الأحوال العادية) أن توصف دولته بالفشل، يرغب ألا تكون دولته كذلك. وفي حالة شعوره بهذه الرغبة، قد يشكل هذا له حافزًا يدفعه إلى العمل على تغيير أوضاع بلده، ونظامه السياسي، من خلال الانخراط في نشاط أو أكثر، مما يصب في المجرى السياسي. فقد ينخرط في حزب ما، أو عمل إعلامي، أو يتبرع بماله أو وقته أو مواهبه في سبيل أي نشاط جموعي، يعتقد أنه يشكل مساهمة في تحقيق الهدف.

(38) Almond & Verba, p. 15.

(39) Ibid., p. 124.

في وسعنا، إذًا، أن نغني وعاء المفاهيم - إن صح هذا التعبير - التي يستخدمها كموند وفيربا، في سبيل تعريف الثقافة السياسية، عن طريق إضافة مفهوم الرغبة أو تحديدًا الرغبة التي تتعلق بموضوع سياسي. ولا يضيرنا في ذلك أن يكون مفهوم الرغبة في حالة تداخل مع مفهوم الانفعال، والتقييم، والإدراك، فجميعها في حالة تداخل في الأصل، كما توضّح لنا فيما سبق. ولكن ماذا عن مفهوم العمل أو الممارسة؟ ونقصد بالطبع العمل أو الممارسة من النوع الذي تربطه بالسياسة علاقة ما (لنقل باختصار إن مقصدنا هو الفعل السياسي أو الممارسة التي قد يُنظر إليها بأنها ممارسة سياسية). لا يتطرق كموند وفيربا إلى هذا الجانب من الحياة السياسية، فهل هناك ما يمنع من احتساب الفعل أو الممارسة، الحامل للبعثات السياسية عنصرًا من عناصر الثقافة السياسية؟ هناك ما يشجعنا ويحثّم علينا احتساب الفعل السياسي عنصرًا من عناصر الثقافة السياسية. فالفعل ليس أقل أثرًا أو أهمية من الفكرة. وفي واقع الأمر، يمكن النظر إلى الفعل السياسي بصفته تعبيرًا عن الأفكار، والقيم، والانفعالات، التي يحسبها كموند وفيربا من عناصر الثقافة السياسية. ويمكن النظر إلى الأفعال بصفقتها تجسيدًا Embodiment للأفكار، والمشاعر، والقيم. فمن دون الفعل، تبقى هذه الأمور حبيسة الذهن الفردي، ولا تخرج منه إلى حيز الواقع.

يستحيل علينا استثناء الأفعال من الثقافة السياسية، إلا إذا كان في مقدورنا استثناء الكلام والحجاج وكتابات الشعارات على الجدران من الثقافة السياسية، فهذه أيضًا ضرب من ضروب الفعل. وفي الواقع، ليس هناك من سبب لاستثناء الأفعال من الثقافة السياسية، إلا إذا أصرّ الإنسان على النظر إلى الثقافة السياسية والثقافة كشيء سيكولوجي محض، وعلى نحو ما يوحي به قول كموند وفيربا إنّ الثقافة "توجه سيكولوجي (تجاه الأشياء الاجتماعية)"⁽⁴⁰⁾. وبالطبع لا نشك في كون الثقافة توجه سيكولوجي، ولكن من الخطأ الاعتقاد أنّ هذا كل شيء. فالإنسان ليس كائنًا سيكولوجيًا فحسب، بل هو كائن مادي يعيش في عالم مادي، ويفكر ويعمل ويجسّد مشاعره من خلال أفعاله، والأثر الذي يتركه في الطبيعية المادية من حوله. ونستكمل ههنا ما قلناه سابقًا، في كون الثقافة ليست بالكامل شيئًا سيكولوجيًا. وليست الأعمال الفنية والتكنولوجيا جزءًا من الثقافة فحسب، بل إنّ أفعال الإنسان نفسه ينبغي أن نعتبرها جزءًا من الثقافة.

وفي وسعنا في هذه المرحلة تنقيح التعريف الذي يقدمه كموند وفيربا، بصورة تستجيب إلى بعض الانتقادات التي عرضناها في هذا القسم من الدراسة. لنقل، إذًا، إنّ الثقافة السياسية تحمل، أولاً وقبل كل شيء، عنصرًا إدراكيًا يتعلق بمعارف الفرد ومعتقداته، حول "الأشياء السياسية" - بعبارة كموند وفيربا - لكننا نشترط أن يؤخذ الإدراك حرفيًا، وبصورة تجعله قريبًا من أحكام العلم، وحُلوه من أحكام القيمة أيًا كان نوعها. فإدراكات الثقافة السياسية تتعلق بمعارفنا ومعتقداتنا التي لا يقترن بها أيّ انفعال أو تقييم. وثانيًا، تشتمل الثقافة على عنصر انفعالي / تقييمي، متعلق بمشاعر الفرد إزاء الأشياء السياسية، معبرًا عنها من خلال أحكام تقييمية (بحيث تزود المفاهيم القيمة، مثل: "دولة فاشلة"، "عمل وطني"، أو "توزيع عادل"، وغيرها كثير، بالمشاعر في محتواها). كما نقرّ بأنّ الإدراك

(40) Ibid., p. 14.

يؤدّي دورًا في الانفعال، كما تقول النظرية الإدراكية. ولكن مع ذلك، لا نقول إنّ الأحكام ههنا إدراكية (علمية/ موضوعية). ذلك أننا نشترط في الحكم الإدراكي أن يخلو من أي عنصر انفعالي أو تقييمي.

ونلحق الرغبة بهذا الجانب الانفعالي/ التقييمي، مفترضين أنه من المرجح أنّ الإنسان الذي يحتضن مشاعر وتقييمات سلبية إزاء أمر ما، سيكون لديه الرغبة في تغييره، إذا كان هذا ممكنًا. ثالثًا، وأخيرًا، هناك عنصر سلوكي Behavioral يتعلق بالأفعال والممارسات التي يقوم بها الأفراد، والتي تعبر عن مشاعرهم وتقييماتهم ورغباتهم؛ ونذكر من هذه الأفعال: المشاركة في الانتخابات، والانتماء إلى جماعات سياسية، ومتابعة الأخبار والحوارات حول قضايا السياسة والمجتمع، والمشاركة في المظاهرات أو الحركات الاحتجاجية، والتعبير عن الرأي في الفضاء العمومي.

لا نزيد في تعريفنا، على ما جاء به آلmond وفيربا، سوى عنصرَي: "الرغبة" و"السلوك المتعلق بالأفعال والممارسات". ونستند في هذه الإضافات إلى اعتبارات ثلاثة: الأول، حدسي نابع من الحس السليم الذي يقتضي ألاّ نفرق بين الإدراك والانفعال/ التقييم من جهة، والأفعال من جهة أخرى. كما لا نود تقسيم الإنسان إلى قسمين: نفس تدرك وتنفعل وتقيم، وجسد يتحرك محدثًا آثارًا محددة في عالم مادي. لم يعد لهذه الثنوية Dualism البائدة، من وجود في الفلسفة الحديثة حتى نعيد إنتاجها في الثقافة السياسية، من خلال الفصل بين ما يشعر به الناس ويعتقدونه، وما يفعلونه⁽⁴¹⁾. أما الاعتبار الثاني، فيتعلق بحقيقة أنّ إلحاق عنصر الفعل (السلوك) بالعنصرين الإدراكي والانفعالي/ التقييمي يُوائم أحد أكثر نظريات الفعل Theories of Action شيوعًا في الوقت الحاضر؛ نقصد نظرية الفيلسوف الأميركي هربرت دونالد ديفيدسون Donald Herbert Davidson (1917-2003) التي يعود بعض أصولها إلى أرسطو، وفق ما يُقرّ به ديفيدسون نفسه. وتنصّ هذه النظرية على أن أفعال الإنسان هي نتيجة سببية، تترتب على وجود إدراكات (معارف ومعتقدات، تشتمل على معرفة بالغايات والوسائل)، يُضاف إليها رغبات في تحقيق الغايات المنشودة⁽⁴²⁾. أما الاعتبار الثالث، فينبع من الممارسة المتبعة في رابطة مسح القيم العالمية World Value Survey الذي شرع في تنفيذه إنغلهارت عام 1981، والذي نعته عالم السياسة النمساوي أرنو تاوش بأنه: "أكبر مسح غير تجاري وعابر للشعوب، جرى القيام به حتى الآن لمعتقدات البشر وقيمهم"⁽⁴³⁾. ونلاحظ ههنا أنّ تاوش يقول إنّ هذا المسح لا يقتصر على القيم بل يمسّ أيضًا المعتقدات، مع أن عنوان المسح لا يذكرها. كما نجد في هذا المسح عددًا لا يستهان به من الأسئلة المتعلقة بسلوكيات سياسية، أو ذات علاقة ممكنة بالسياسة. ونجد أسئلة من قبيل: هل يمارس المستجيب الشعائر الدينية؟ وهل يشارك في الانتخابات؟ وهل هو عضو في أحزاب أو

(41) بهلول، أنطولوجيا الفعل، ص 78. يستكشف المؤلف العلاقة بين الجانبين، السيكولوجي والجسدي/ المادي، في الفعل الإنساني.

(42) Donald Davidson, "Actions, Reasons, and Causes," *The Journal of Philosophy*, vol. 60, no. 23 (1963), p. 693.

(43) Arono Tausch, "The Civic Culture of the Arab World: A Comparative Analysis Based on World Survey Data," *Middle East Review of International Affairs*, vol. 20, no. 1 (2016), p. 35.

منظمات المجتمع المدني؟ وكيف يحصل على الأخبار السياسية؟ وهل يشارك أيضًا في مناقشات سياسية؟⁽⁴⁴⁾.

لا ينبغي الاعتقاد أن مثل هذه الأسئلة يخرج عن سياق مسح متعلق بالقيم والمعايير (والتي تشكل محتوى التوجه الثالث عند أكموند وفيربا). إن لم تكن السلوكيات التي يسأل عنها هذا المسح العالمي تعبيرًا عن قيم الفرد ومعتقداته، فما عساها أن تكون؟ هل هي مجرد حركات عشوائية؟ وإن لم تلق المعتقدات والقيم، تعبيرًا عنها من خلال السلوك، فماذا عساها تكون تلك المعتقدات والقيم؟ أهى مجرد أفكار ذات وجودٍ محض ذاتي، تخطر بالذهن أو تجوب المشاعر التي تطفو على سطح الوعي الذهني؟ من المؤكد أن للأفعال دورًا أكبر من غيرها في التعبير عن القيم والمعتقدات والمشاعر التي يُعرّف أكموند وفيربا الثقافة السياسية من خلالها. لذلك لا نجد في الأمر من حرج في اعتبارها توجهًا رئيسًا يضاف إلى التوجهين الإدراكي والانفعالي / التقييمي.

ثالثًا: التوجهات الانفعالية في الثقافة السياسية

تناقش نوسباوم، في كتابها التوجهات الانفعالية السياسية: أهمية الحب بالنسبة للعدالة (2013)، مجموعة متنوعة من الانفعالات؛ تشتمل على القرف، والتلوث، والرجسية، والشعور بالعجز، والوطنية، والحب، والشفقة (التعاطف)، والخوف، والحسد، والخجل. وهذه هي الانفعالات التي ذكرتها في عناوين فصول الكتاب⁽⁴⁵⁾. لكنّ هناك كثيرًا غيرها تُذكر في ثناياه، مثل: الغيرة، وكرهية الأجنبي، وعدم الاكتراث. فهل جميع هذه التوجهات الانفعالية سياسية؟ يصعب على المرء أن يعتقد أن "انفعال القرف" المؤلف، والذي نشعر به عندما نشم رائحة طبق معين، أو الرائحة المنبعثة من فم شخص تناول ذلك الطبق، هو عبارة عن "انفعال سياسي". ولكن في وسعنا، في المقابل من ذلك، أن نتخيل كيف يمكن أن يمتزج القرف بالسياسة، إذا تحدثنا عن عادات تجدها الأغلبية "مقرفة" (أو تتسم "بالنجاسة") عند أقلية عرقية لم تتمكن من الاندماج مع الأغلبية التي حولها أو لا ترغب فيه.

من المتوقع والحالة هذه أن تُشرّع الأغلبية لفصل عنصري يحول دون الاختلاط بهؤلاء الناس. فنوسباوم تشتكي من أن "القرف العرقي، والخوف من التلوث الجسدي، ليست أمورًا يمكن معالجتها، من خلال القوانين وحدها، وليس من خلال الدعوة لإقصاء القرف من المجال السياسي"⁽⁴⁶⁾. إن القرف الذي تستثيره جماعة عرقية في جماعة أخرى هو أمر سياسي. هكذا كان الحال في الهند قرونًا طويلة، حين كان أفراد الطبقة العليا يشعرون بالاشمئزاز من أفراد الطبقات الدنيا الذين "لا يجوز لمسهم

(44) "The Ronald F. Inglehart Best Book Award on Political Culture and Values," World Values Survey, 10/11/2022, accessed on 1/4/2023, at: <https://bit.ly/3M7QWHY>

(45) Nussbaum, *Political Emotions*, pp. 7–8.

(46) *Ibid.*, p. 133.

ومن هذا المفهوم، ألا تطلب نوسباوم إقصاء "القرف" من المجال السياسي، حتى لو كان هذا أمرًا ممكن؟ قد تحصل أحيانًا أشياء في المجال السياسي ينبغي أن نشعر بالقرف تجاهها.

The Untouchables"⁽⁴⁷⁾. فإذا كان هذا حال توجه انفعالي معتاد مثل القرف، فكيف هو الحال مع التوجهات الانفعالية الأخرى؟

يمكن نسج رواية سياسية حول كل توجه انفعالي يمكن تخيله، كرواية مؤلفة من تاريخ، وظروف، ومزيج من الحقائق والإسقاطات، بحيث يظهر التوجه الانفعالي سياسياً، أو قابلاً لحمل تبعات سياسية من نوع أو آخر. لذلك، ربما وجب القول إنَّ الانفعالات في حد ذاتها هي مشاعر، وأحاسيس، تكتسي لبوس المناسبة أو الظروف التي تنشط فيها، والتي ربما تكون السبب في حصولها. فعلى سبيل المثال، يحصل الشعور بالخوف عند صعود سلم الطائرة، أو أثناء ركوبها، فنسمي هذا الانفعال "فوبيا الطيران"، ويحصل الشعور نفسه لدى بعض الناس من الأماكن المغلقة، فننتعه بـ "رهاب الأماكن المغلقة" Claustrophobia، أو يغضب الموظف العادي بسبب قرار اتخذه رئيسه في مسألة روتينية تتعلق بإجراءات العمل، فلا نرى شيئاً سياسياً في هذه الحالة. ولكن إذا غضب الموظف نفسه بسبب قرار اتخذه بلد آخر ضد بلده، فسوف نكون بصدد شعور "وطني" أو غضب ذي طابع سياسي. ومن ثم، قد يقول قائل إنه: "[ليس] هناك انفعالات سياسية حصرياً، بل فقط سيناريوهات من النشاط السياسي والانفعال، سيناريوهات ذات تشكيلات مختلفة، بحيث يمكن أي انفعال أن يكتسب معنى سياسياً"⁽⁴⁸⁾.

إنَّ في هذا القول بعض الصدق، ولكن ليس في وسعنا القبول به، إذا فُسر بطريقة معيّنة. وتحديدًا، لا يمكننا القبول به، إذا اعتقدنا أنَّ هناك انفعالاً معيّنًا، كالحب أو الخوف مثلاً، وفق طبيعة محددة تبقى هي عينها، بغض النظر عن السياق الذي تنشط فيه، بحيث إن الخوف الذي نشعر به في هذا السياق هو نفسه الخوف الذي نشعر به في ذلك السياق المختلف. أو عبارات أخرى، تتغير السياقات، بينما يبقى شعور الخوف أو الحب واحدًا. ولا يبدو هذا التفسير معقولاً، ويكفي الإشارة إلى مثل أو مثلين لبيان تهافتة. فما هذا الشعور المشترك الذي نسميه "الحب"؟ والذي نشعر به تجاه ربنا (محبة الإله)، وتجاه وطننا (محبة الوطن، الشعور الوطني)؟ وما القاسم المشترك بين محبة الإله ومحبة الوطن؟ وأصعب من ذلك، ما الذي يجمع بينهما وبين الحب الرومانسي، حيث الانجذاب الجنسي لا محالة واردة؟ وما الذي يجمع بين محبة الفيلسوف للحقيقة ومحبة الإنسان لأمه؟ من الواضح أنه لا شيء يجمع بين هذه الأنواع من الحب سوى كلمة "الحب" نفسها. وسوف يقول الرجل المؤمن إن محبة الإله تختلف عن محبة الوطن، وأنَّ محبة الأم تختلف عن محبة الزوجة. فما قلناه في السابق، وما ينبغي أن يبقى حاضرًا في الذهن، هو أنه لا ينبغي التفكير في الخوف من ركوب الطائرة على أنه شعور بالخوف مضاعفًا إليه "تعلق" بركوب الطائرة، كما لو أن ذلك الخوف سيقتى هو نفسه في حالة قمنا بإزالة الطائرة وسلمها. فمثلًا نقول: "لون السطح أحمر"، لكن هذا لا يعني أن للسطح خاصيتين مختلفتين، خاصية كونه ملونًا يُضاف إليها الحمرة. فلو أزلنا هذه الصفة وجعلنا السطح أزرق مثلاً، لما أصبح هذا يعني أنَّ الشيء بقي "ملونًا" لبرهته، إلى حين أن أضيفت الزرقة إليه. وكذلك الأمر في حالة انفعال الرهاب الذي

(47) Ibid., p. 164.

(48) Demertzis, p. 228.

يشعر به الشخص الآن، فهناك دومًا ماهية من نوعٍ أو آخر، تمنحُ الشعور هويته المحددة، وتجعله رُهابًا من الطيران أو رُهابًا من الأماكن المغلقة أو من هذا الخطر الداهم الذي يتهدد الشخص. وكذلك الأمر في الانفعالات السياسية، نحن لا نريد أن نفكر فيها من خلال إضافة عنصر "تعلق" بشأن سياسي، إلى شعور موجود ومحدد سلفًا. لذلك، نميّز جديدًا بين شعور القرف العنصري الذي يشعر به أفراد عرقٍ تجاه عرقٍ آخر، وشعور القرف الذي نشعر به عندما نشم رائحةً ما. لهذا، نحن مضطرون إلى مخالفة الرأي الذي يقول بعدم وجود "عواطف سياسية" حصريًا "بل سيناريوهات [...] مختلفة، فحسب، بحيث يمكن أي انفعال أن يكتسب معنىً سياسيًا"⁽⁴⁹⁾. بالنسبة إلينا، "حب الوطن" هو توجه انفعالي سياسي حصريًا، وليس حالة حب "عائمة" بطبيعتها، تكتسب معنىً سياسيًا، عندما تقترن بموضوع اسمه الوطن، ومعنى رومانسيًا عندما تتعلق بحبيب. ومع ذلك، لا نمانع في القول إن التوجهات الانفعالية السياسية "تتعلق" بموضوعات وأشياء السياسة المختلفة التي يذكرها أكموند وفيربا، بشرط أن يفهم هذا كما اقترحنا، أي من خلال القول إن التوجهات الانفعالية تتعدد وتتفرّد، وفق تعدد موضوعاتها السياسية (وغير السياسية بالطبع) وتفردها.

ما التوجهات الانفعالية السياسية التي ينبغي أن تكون لافتة لنظر المشتغلين بموضوع الثقافة السياسية؟ أوّمانًا إلى بعضها، كحب الوطن والقرف العنصري، ويمكن الاسترسال في التعداد بكل يسر، فهناك محبة الشعب (الشعور القومي)، وكراهية الأجانب، وشعور الولاء/ الانتماء الطائفي أو القبلي، أو الطبقي. وهناك أيضًا توجهات انفعالية تتخذ من مفاهيم أخلاقية/ سياسية مثل المساواة والحرية، موضوعًا لها، بحيث نستطيع الحديث عن محبة المساواة والحرية. وهناك توجهات كثيرة أخرى يمكن ذكرها، تتراوح بين توجه الاكتراث أو عدم الاكتراث بالمشاركة في الانتخابات السياسية، إلى شعور الموظف العمومي في أجهزة الدولة نحو الرشوة، والمهنية في عمله. كثيرة هي التوجهات الانفعالية السياسية، بقدر ما أنّ موضوعات السياسة كثيرة. ولكن كيف يمكننا تصنيفها؟ من الجدير بالذكر أن أكموند وفيربا لا يحاولان تصنيف التوجهات الانفعالية السياسية، مع أنهما يقومان بتصنيف الثقافات السياسية نفسها على أساس مزيج من التوجهات الإدراكية، والانفعالية، والتقييمية⁽⁵⁰⁾. وسنحاول هنا تصنيف التوجهات الانفعالية بالاستعانة بنظام المحاور الذي يطرحه أكموند وفيربا، ولكن من دون الالتزام بعدد المحاور وتوصيفاتها⁽⁵¹⁾. وبناء عليه، نقول إذاً إنّ هناك، أولاً، توجهات انفعالية سياسية

(49) Ibid.

(50) Almond & Verba, p. 18-20.

(51) تجاهلنا هنا متغير توجهات الفرد الانفعالية نحو نفسه، وركّزنا على توجهات الفرد الانفعالية نحو الآخرين، وسبب ذلك هو اعتقادنا أنّ المتغير الأول، كما يصفه أكموند وفيربا، ليس متغيرًا مثيرًا جدًّا من الناحية البحثية؛ إذ لا ينجم عنه الكثير من المعلومات الجديدة. فنحن عرفنا سابقًا أنّ التوجهات الانفعالية للفرد تجاه نفسه هي في المجمل توجهات إيجابية. فمن الناس من لا يثق بنفسه، وبقدراته، وكفاءاته، ومنهم من لا يعتقد أنه خيرٌ ويُفكر بمنطقٍ، ومتسامح، ومخلص للوطن ... إلخ. نجد معلومات مفيدة أكثر، عندما نسأل الفرد عن موقفه تجاه الأفراد الآخرين من حوله وليس تجاه نفسه. ولا ينطبق اعتراضنا بالكامل على التوجه الإدراكي للفرد حول نفسه، ولكن هناك الكثير مما يعرفه الفرد عن نفسه، من خلال معرفته بالنظام السياسي، مثل حقوقه، وواجباته، وكيف يمكنه التأثير في النظام السياسي. تحدثنا أيضًا عن التوجهات الانفعالية في محورين آخرين من محاور أكموند وفيربا (المدخلات والمخرجات)، ومن خلال الحديث عن التوجهات الانفعالية، نحو العملية السياسية، والتفاعل بين الأفراد والدولة.

للأفراد تجاه الدولة والنظام السياسي. وثانيًا، هناك توجهات انفعالية سياسية للأفراد تجاه العملية السياسية، والتفاعل بين الأفراد والدولة. وثالثًا وأخيرًا، هناك توجهات انفعالية، يشعر بها الأفراد بعضهم تجاه بعض، بصفتهم كائنات سياسية في مجتمع يتميز من الدولة.

لا نزعم أنّ هذا التصنيف يستثني غيره من التصنيفات، ولا نقول أيضًا إنه يوفر مظلة لجميع الانفعالات السياسية الممكنة، ولا نقول إنه يمكن وضع كل توجه انفعالي في هذه الخانة أو تلك. ومع ذلك، سوف نقدم من خلال عينة من التوجهات الانفعالية، في المحاور الثلاثة التي ذكرناها للتو، ما من شأنه أن يوضح التناسق الداخلي بين التوجهات الانفعالية داخل كل محور، ويظهر أنّ التوجهات الانفعالية المرصودة في المحاور المختلفة توفر تغطية شاملة قدر الإمكان للتوجهات الانفعالية المهمة. وسوف نرى، من خلال هذا التصنيف، أن التوجهات الانفعالية السياسية، شأنها في ذلك شأن التوجهات الإدراكية والتوجهات السلوكية، مرتبطة مفاهيميًا (لا نقول سببيًا، لأن هذا يقع خارج حدود هذا البحث)، بجوانب مختلفة من الحياة السياسية، على صعيد الدولة والفرد (والمجتمع، والطبقة، وغير ذلك)، وعلى صعيد العمليات السياسية والتفاعل بين الدولة والأفراد.

لنشعر في الحديث عن التوجهات الانفعالية للأفراد نحو الدولة والنظام السياسي. قد لا يكون هناك ما هو أفضل من مصطلح "الدولة"، وفق التعريف التقليدي للتعبير عن المقصود، فنحن نقصد الحديث عن التوجهات الانفعالية للأفراد تجاه شعب في وسعه أن يكون موضوع شعور قومي، وتجاه بقعة جغرافية محددة، ينعته الأفراد بـ "أرض الوطن"، يُضاف إليهما سلطة أو نظام سياسي ذو سيادة على ذلك الشعب في تلك البقعة الجغرافية. بالطبع، لا نقصد بالسلطة أو النظام السياسي الحكومة الحالية أو العائلة الحاكمة فقط، بل نقصد الدولة بمجمل أجهزتها وأنظمتها، التي تتكفل بإدارة شؤون الشعب، على مختلف الصّعد. ومن ثم نعتبر جهاز الخدمة العسكرية والأمنية (الجيش والشرطة)، إضافة إلى جهاز الخدمة المدنية (سلك الوظيفة العامة)، والجهاز القضائي، جزءًا مما نرصد التوجهات الانفعالية نحوه، تحت بند "التوجهات الانفعالية للأفراد نحو الدولة والنظام السياسي". كما نود أيضًا أن نجد مكانًا للحديث عن التوجهات الانفعالية المتعلقة بدستور البلاد (إذا كان هناك دستور)، أو عن القوانين العامة، التي يفهم الأفراد أنها تسري عليهم جميعًا. فهي أيضًا جزء من الدولة، على الرغم من أنها ليست شيئًا يمكن معاينته حسيًا.

ليس المشترك الأهم بين هذه هو "الأشياء السياسية" - وهنا نجد أنفسنا مضطرين إلى استخدام مصطلح كأموند وفيربا Political Objects - كونها كيانات غير فردية، وهذا ينطبق على كيانات اجتماعية، مثل ناد أو مدرسة أو نقابة عمالية أو طبقة اقتصادية. وترتبط الكيانات التي نود الحديث عنها هنا بالجانب السيادي في الدولة، والذي يتعلق بتطبيق السياسات والقوانين، بحيث "العنصر الإكراهي" في تناول اليد على الدوام (تصدر الأحكام باسم الملك، أو الشعب، أو الدستور، أو المحكمة، أو "الحق العام"، وتقوم الأجهزة التنفيذية في الدولة بتطبيقها). ويشعر الفرد بوجود هذه الأشياء السياسية، على الدوام في حياته اليومية، وتتبلور في نفسه تجاهها توجهات انفعالية من أنواع مختلفة، بعضها مستقر دائم وبعضها الآخر زائل بزوال الظروف.

قد يطول بنا المقام إذا أردنا عرض الأمثلة، ولكن لا مناص من ذلك. فمن أوضح الأمثلة الشعور الوطني أو القومي، الذي نراه في مباريات كرة القدم، حين يشجع الناس فرق بلدانهم ويرتدون ألوان منتخباتها. ويفترض أن يكون حب الوطن أو الشعب قويًا، بحيث يحول دون خيانة الفرد وطنه مقابل دراهم معدودات أو علاقة غرامية، وما إلى ذلك. ومثالاً عن توجه آخر، يمكن ذكر "رهاب الأجانب" Xenophobia والشعور الذي يكتنه الفرد الفاشي تجاه جماعته القومية. فمن الممكن أن تتطور محبة الإنسان لشعبه، إلى درجة تؤدي به إلى رفض وجود الأجنبي في بلاده، حتى لو قَدِم لأجل السياحة أو العمل. وقد يُعجب الإنسان بشعبه، ويرى أنه أنقى معدناً وأكثر عبقرية من جميع الشعوب الأخرى، فيصبح فاشياً. وتمثل الوطنية الدستورية Constitutional Patriotism، التي قال بها الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس، مثالاً آخر عن توجه انفعالي ممكن، يتجه أساساً نحو دستور يرى فيه الإنسان قيمة عليا، وليس نحو وطن أو شعب⁽⁵²⁾. فبعض الشعوب ينظر إلى دستوره نظرة مشوبة بالتقديس (وهذا نوع من التوجه الانفعالي لم نذكره سابقاً)، وما من بلد إلا يطلب من الزعماء أداء قسم يتعهدون فيه صيانة الدستور. وهناك بالطبع أفراد مستعدون لإحراق وثيقة الدستور في كل مناسبة، وشعوب تنتظر بفارغ الصبر تغيير دساتير لا تجد فيها تعبيراً عن قيمها أو عمّا تحب وتكره. وإضافة إلى الشعب والوطن، تحظى أجهزة الدولة المختلفة بنصيب وافر من التوجهات الانفعالية الإيجابية والسلبية. ذلك أنّ الأفراد يمكنهم، مثلاً، النظر إلى الجيش باحترام وإجلال، لأنه حامي الوطن، ولأنه لم يخلق إمبراطورية اقتصادية لمصلحة ضباطه ومنتسبيه، ولأنه اختار أن يكف يده عن التدخل في السياسة، تاركاً الأمر في يد المدنيين. وفي كثير من الأحيان، يرتبط اسم الشرطة والجيش بالخوف، بسبب البطش الذي يمارسونه ضد المحتجين، والمعارضين، ولعدم احترامهم أبسط حقوق الإنسان. وقد يكافئ الفرد الجهاز البيروقراطي، بثقته وتقديره، لأنه يرى فيه جهازاً فعالاً يحترم المواطن. وقد يحتقره، لأنه لا يرى فيه سوى الفوضى وغياب المهنية، والاستعداد لقبول الرشاوى. وقد يطبع المواطن القوانين، نتيجةً لمحبهته لها ولاقتناعه بها، واحتراماً منه للمواطنين الآخرين الذين يطيعونها. وقد يعصي القوانين بلا حرج، في كل مناسبة يأمن فيها على نفسه من العقوبة.

وقد يتساءل القارئ عن سبب غياب أي ذكر للبرلمان أو المجالس المنتخبة في ما سبق. أليس البرلمان جزءاً من النظام السياسي أو السلطة السياسية؟ هناك ما يسوّغ هذا التساؤل، ولكننا نرى مسوغات أخرى لاحتساب البرلمان مكوناً مركزياً في محور العملية السياسية، والتفاعلات التي تجري بين الدولة والأفراد، أي المحور الثاني، لرصد التوجهات الانفعالية السياسية. وبتبسيط شديد، يمكن القول: إنّ البرلمان هو "شيء" سياسي، يأتي إلى الوجود نتيجة سيورة سياسية، تكمن في ذهاب الأفراد إلى صناديق الاقتراع. وهو الطريقة التي يعبر بها الشعب عن نفسه، والطريقة التي يوصل جمهور الأفراد من خلالها مطالبهم إلى الدولة. ويناقش البرلمان السياسات ويسنّ القوانين ويدرسون المشاريع، وهم في كل هذا يعبرون عن الشعب أو أصواته. إنهم ليسوا جهازاً سيادياً وليس لهم قدرة أو سلطة لتنفيذ

(52) Jürgen Habermas, "Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe," *Praxis International*, vol. 12, no. 1 (1992), pp. 1-19.

القوانين، بل تقتصر سلطتهم المباشرة في مساءلة الحكومات، ومنحها الثقة أو سحبها منهم. ويمكن النظر إلى البرلمان، على أنه تعبير عن مشاركة الأفراد في الحياة السياسية، أي طريقة من الطرائق التي يتفاعل الأفراد من خلالها مع الدولة. لهذا السبب، نرى أنه من الأفضل الحديث عن البرلمان في سياق الحديث عن العملية السياسية والتفاعل بين الأفراد والدولة.

إنّ للعملية السياسية والتفاعل الذي يجري بين الدولة والأفراد مظاهر وجوانب كثيرة، ربما كان أهمها "المشاركة" Participation، من حيث وجودها وغيابها ومقدارها وأشكالها وأساليبها، وإن كانت سليمة أم مختلفة في التحليل الأخير. ذكرنا للتو البرلمان، وذهب المواطنين إلى صناديق الاقتراع. ولكن بالطبع، لا يمكن اختزال الطرائق التي يشارك بها المواطنون في العملية السياسية في البرلمان أو الانتخابات. فهناك أيضاً النشاط الحزبي، والدعوات التي تفرز في النهاية أحزاباً سياسية. وهناك نشاطات، ودعوات دينية ونقابية وثقافية، من أنواع مختلفة، قد تسفر عن تجمعات وتشكيلات سياسية، ترسم في المجتمع جغرافيا سياسية، تساهم في تحديد طبيعة الدولة وقدراتها، وينعكس ذلك في طرائق تعاملها مع الأفراد. وهناك أيضاً النقاشات العلنية التي تجري في الفضاء العمومي، والصحف، والمهرجانات السياسية، والجامعات ومراكز الأبحاث. ففي مجال الفضاء العمومي، تبرز النخب، وتُصنع القيادات المرشحة لتسلم مقاليد الحكم في المستقبل. وههنا أيضاً يتبلور إجماع الشعب أو الرأي العام، أو قد تتكسر انقسامات عميقة، على صعيد المجتمع بما يؤثر في النظام السياسي.

كما أنّ هناك عدداً وافراً من التوجهات الانفعالية تجاه ما يجري في فضاء العلاقات بين الدولة والأفراد. وأول ما يتبادر إلى الذهن ههنا، وما ينبثق منه أمور أخرى، هو التوجه الانفعالي تجاه الشأن السياسي في المجمل. هل يكثر الفرد بما يجري حوله سياسياً؟ ثم أيرغب في أن يكون عضواً فاعلاً في عملية سياسية، يُسهم من خلالها في صنع القرارات، وفي حكم نفسه بنفسه، أم أنه غير معني بأي من هذا؟ بالطبع، يتطلب الاكتراث بالشأن السياسي، والرغبة في المشاركة في السياسة، وجود معارف ومعتقدات سياسية؛ أي بعد إدراكي في الثقافة السياسية. ولكن حتى في ظل وجود درجة جيدة من المعرفة السياسية، قد لا يكثر الفرد بما يجري حوله على صعيد إدارة الشأن العام. وفي بعض الحالات، يمكن تفسير اللامبالاة بالإشارة إلى الجهل، ولكن قد يكون هناك أسباب أخرى في بعض الأحيان. فعلى سبيل المثال، يحصل العزوف عن المشاركة في الانتخابات، بسبب شعور الفرد بأن العملية الانتخابية ليس لها أي معنى، سواء كان الأمر يتعلق بالنتائج التي قد تكون محسومة سلفاً، لصالح نظام استبدادي، يستخدم البرلمان ديكوراً Décor سياسياً لا أكثر، أو لأن الفرد يعتقد أن طبقة السياسيين المرشحين لا تستحق التكريم عن طريق الذهاب إلى صناديق الاقتراع. ويقابل هذا الشعور بالعجز واليأس، في حالات، شعوراً بالقدرة على تغيير الأوضاع من خلال الانتخابات، فتري الأفراد يشاركون في حشد الأصوات والدعاية للمرشحين. وفي مثل هذه الحالات، ينظر الفرد إلى المشاركة في الانتخابات على أنها تعبير عن حريته في الاختيار وعن قراره المستقل.

ولا تؤدّي التوجهات الانفعالية دوراً في دفع الفرد إلى المشاركة في العملية السياسية فقط، بل تُسهم أيضاً في تحديد طبيعة تلك المشاركة. ففي حالة الانتخابات، أبصوت مع الفقراء أم مع أصحاب رؤوس الأموال،

أم مع بني طائفته أو الجهة الجغرافية التي ينتمي إليها؟ وهل يتوجه إلى أحزاب لا تقدم نفسها بصفة فئوية، بل تخاطب مصلحة الشعب والوطن ككل؟ وتحدد توجهات الفرد الانفعالية الطريقة التي يشارك بها في العملية السياسية. فهو قد يشارك، وقد ينسحب، وقد يتوجه نحو الانخراط مع آخرين في نشاطات سياسية غير تلك التي يسمح بها النظام القائم، فتراوح بين التظاهر والعصيان المدني أو الثورة المسلحة.

وأخيراً، ينبغي ذكر مشاعر الأفراد وتوجهاتهم الانفعالية نحو جانب مهم، لم نذكره حتى الآن، وهو التوجه الانفعالي نحو حرية الفكر والتعبير والعمل. ذلك لأن هذا التوجه الانفعالي يوجد ضمناً في جميع ما ذكرنا سابقاً. فمن دون حرية التعبير، والتواصل الفكري الحر بين الأفراد والمرشحين، والوصول إلى المعلومات، تفقد الانتخابات كثيراً من معناها. ومن دون حرية العمل، لا يكون هناك مجال للعمل الحزبي، وتكوين أحزاب متنافسة، تطرح بدائل مختلفة أمام المواطنين. وبعبارة أخرى، من دون حرية الفكر والتعبير والعمل، لا يغدو هناك مجال للحديث عن المشاركة بصورة جدية، أو حتى علاقات قوية بين الدولة والأفراد. ولكن ما عساها تكون التوجهات الانفعالية للأفراد حول هذه الحريات؟ تتعدد الأجوبة هنا. فبعض الأفراد قد يؤديون حرية الفكر والتعبير بلا تحفظ، بينما قد يبدي غيرهم الحذر من الانفتاح غير المقيد، وقد يخشى آخرون الحرية ويرون أن شرها أعظم من خيرها. وتمنح هذه الأجوبة المختلفة الثقافة السياسية ألوأناً مختلفة، بحسب درجة انتشار التوجهات المختلفة بين الأفراد، وتُسهّم مع غيرها من التوجهات في رسم معالم الثقافة السياسية في المجتمع.

في ختام هذا القسم، نقدم بعض الأمثلة عن التوجهات الانفعالية للأفراد بعضهم تجاه بعض، بصفتهم كائنات سياسية (عن طريق الوجود بالقوة، إن لم يكن عن طريق الوجود بالفعل، وفق التعبير الأرسطي المعروف). وترتبط بين الأفراد في المجتمع علاقات من أنواع لا حصر لها، بدءاً بالمستوى العائلي وانتهاً بالمستوى السياسي: منها الشخصي كعلاقات القرابة، والصدقة، والزواج؛ ومنها ما هو غير الشخصي، كعلاقة العمل، والتعليم، والصحة، أو تبادل المصالح المشتركة؛ ومنها ما يبدأ بالاقتراب مما هو سياسي كعضوية النقابات العمالية؛ ومنها ما هو سياسي بصورة واضحة، مثل عضوية الأحزاب السياسية، والعمل السياسي المنظم، في مجالات الدعوة والتعبئة السياسية والإعلام. وقد لا يبدو أنّ هذه الأنواع من العلاقات، ما عدا السياسية منها، تشكل حقلاً غنياً لتوجهات انفعالية ذات علاقة بالسياسة، ولكن الأمر ليس كذلك، كما يتبين لنا.

لنبدأ بشعور الثقة المتبادلة بين الأفراد في البلدان الخاضعة لنظم استبدادية، يكثُر فيها المخبرون والجواسيس بين أفراد الشعب. ومن المعروف أنه من الصعب في مثل هذه البلدان أن تجد فضاءات للنقاش المفتوح، أو نقداً لأي جانب من جوانب الحياة، إلا في حلقات ضيقة، مثل العائلة أو الجماعة الحزبية المنضبطة، حيث يثق الناس بعضهم ببعض. أما النقاش الذي قد يجري في الفضاء العمومي، فهو مشوب بعناصر الشك والحذر والخوف، لأن الفرد لا يدرى إن كان المستمع سوف يفشي توجهاته للغير. وهنا إذا توجه انفعالي بالغ الأهمية، يمكن رصده على صعيد العلاقات بين الأفراد. أهنك شعور بالثقة بين الواحد منهم والآخر، أم إنّ هنك الكثير من الشكوك، بحيث لا يسمح الحال بخلق أجواء مفتوحة للنقاش وتبادل المعلومات؟

هذا الشعور بالثقة أو بعدمها ليس دائماً مسألة فردية، تعني كل فرد على حدة، بل قد يشمل الأمر طبقات بأكملها مثل الطبقة السياسية في مجتمع ما. وقد يشعر الأفراد بأن الطبقة السياسية طبقة فاسدة، لا يوثق بها، لأن همّها في نهاية المطاف هو خدمة مصالحها الخاصة، أو خدمة النظام السياسي القائم. وقد يشمل الأمر أيضاً طبقة رجال الدين، فضلاً عن طبقة رجال الأعمال والإعلاميين المأجورين. وفي مثل هذه الحالات، ليس من الهيّن أن يكثر الفرد بالمشاركة السياسية، إذا كان يشعر بأن المشتغلين بالشأن العام ليسوا أهلاً للثقة. فيضطر الفرد في هذه الأحوال إلى الاستماع للكثير من الكذب، وربما مزاوله الكذب أيضاً.

وهناك جوانب أخرى من العلاقات بين الأفراد تشكّل حقلاً للتوجهات الانفعالية، منها علاقة الاعتراف والاعتراف المتبادل. أينظر الفرد إلى الآخرين عموماً، وعلى نحو مطلق، على أنهم متساوون في القيمة وأنهم أنداد له، أم يرى أنه أفضل منهم ويستحق ما لا يستحقون؟ لو أن مؤيداً للعلمانية وآخر يعارضها بناءً على تفسيرات دينية بحتة اختلفا، هل ينعت ثانيهما الأول بالكفر؟ أو هل يحكم أولهما على ثانيهما بالخروج عن النطاق السياسي بالمطلق؟ تتطلب الثقافة السياسية علاقة اعتراف متبادل، ومثل هذه العلاقة يقوم على أساس توجه انفعالي، جوهره احترام الفرد للآخر، وهي علاقة أشمل مما يوحي به المثال الحالي. فهي تتطلب توجهات انفعالية، من نوع مناسب تجاه التمييز والحط من المنزلة، على أساس الدين والمعتقد والجنس والطبقة الاجتماعية، وغير ذلك من الأساليب التي يتبعها البشر. وهذه الأنواع من الاعتراف الاجتماعي توصلنا في النهاية إلى اعتراف من نوع سياسي واضح. وعلى المستوى السياسي، يترجم الاعتراف إلى مواطنة متساوية، كما يُترجم عدم الاعتراف إلى مواطنة غير متساوية أو درجات من المواطنة.

وأخيراً، يقودنا الحديث عن التوجهات الانفعالية المتعلقة بالثقة والاعتراف المتبادل بين الأفراد إلى التوجهات الانفعالية المتعلقة بالتعاون والعمل المشترك. ههنا ونتيجة متوقعة لوجود الثقة أو عدمها، ولوجود الاعتراف أو عدمه، والشعور بالنديّة، نجد أن لدى بعض الأفراد توجهات انفعالية ضد القيام بأعمال مشتركة مع أفراد آخرين، كعمل الرجال مع النساء مثلاً، أو عمل السود مع البيض، أو العمل المشترك بين المختلفين دينياً. وفي المقابل من ذلك، قد نجد مجتمعاً يحترم فيه الناس بعضهم بعضاً، ويقرون مبدأ المساواة بين البشر، ولا يشعرون أنّ هناك فروقاً بين الناس على أساس الجنس والدين واللون. لا يخفى بالطبع ما لهذه التوجهات الانفعالية المتفاوتة من تأثير سلبي أو إيجابي في روح التضامن الاجتماعي والسياسي، ومن ثم في قدرة المجتمع على حشد الطاقات والنجاح في مواجهة التحديات.

رابعاً: التوجهات الانفعالية في الثقافة السياسية الديمقراطية

يستخدم أكوند وفيربا مصطلح Congruence, Congruent، من أجل التعبير عن فكرة مفادها أنّ بناءً سياسياً معيّناً Political Structure، أو لنقل "النظام السياسي برمته" في حالة توافق وتواءم وتناسق وتناسب أو تناغم مع الثقافة السياسية السائدة (ليس هناك مصطلح عربي متفق عليه. لذا سوف نستخدم

تعبير "تواؤم" فيما يلي)، يقول المؤلفان: إنّ البناء السياسي يكون متوائماً Congruent (مع الثقافة السياسية) "عندما يكون ذلك البناء مناسباً للثقافة، أي عندما تتسم الإدراكات المعرفية للشعب بالدقة، وعندما تكون التوجهات الانفعالية، والتقييمية مؤيدة Favorable لذلك البناء"⁽⁵³⁾. ونريد في هذا القسم من الدراسة الوقوف على التوجهات الانفعالية في الثقافة السياسية، التي في وسعها أن تكون في حالة تواؤم مع النظام السياسي الديمقراطي. فمن الطبيعي أن نطلق تسمية الثقافة السياسية الديمقراطية على مثل هذه الثقافة.

لدينا معرفة مسبقة بمفهوم التوجهات الانفعالية، ومفهوم الثقافة السياسية، ويبقى لنا أن نتعرف إلى مفهوم الديمقراطية، حتى يكون في وسعنا فهم المقصود بالثقافة السياسية الديمقراطية. فقد رأينا في قسم سابق من هذه الدراسة أنّ التوجهات الانفعالية هي ذاتها تقييمية، واقتبسنا من نوسبوم إشارتها إلى المدرسة الرواقية التي قال أصحابها: إنّ الانفعالات ليست إلا "أنواعاً من الأحكام التقييمية evaluative judgments، التي تنسب أهمية بالغة إلى أمور [...] خارجة عن سيطرتنا"⁽⁵⁴⁾. من ثم، إذا كانت الثقافة السياسية الديمقراطية تشتمل على توجهات انفعالية، فيجب أن تشتمل الديمقراطية على قيم وتقييمات وأحكام "تنسب أهمية بالغة" إلى بعض الأمور. فهل في الديمقراطية شيء من هذا؟ لنرصد "قيم الديمقراطية" أولاً؛ فمن شأن هذا أن يسهل علينا تحديد الانفعالات السياسية الديمقراطية نفسها.

من المعروف أنّ مفهوم الديمقراطية من أكثر المفاهيم إثارةً للجدل في الفكر السياسي المعاصر. لذا، لا يمكننا مناقشة التصورات المختلفة، والحسم بينها في هذا البحث. وما في وسعنا القيام به ههنا هو رسم معالم تصور عام، أو لنقل: "تصور حد أدنى"، يمكن الجميع الموافقة عليه. فمفهوم الديمقراطية بالطبع قديم قدم الفكر اليوناني نفسه. ومع أنّ الديمقراطية لم تلق في الفكر اليوناني الترحاب الذي تلقته في الفكر الحديث والمعاصر، فإنّ ذلك الفكر ترك لنا تعريفاً للديمقراطية، يحتوي على عناصر لا يسعنا التناكر لها مادما نتحدث عنها. وما زلنا ندرك أنّ الديمقراطية (باليونانية: *Ἰδημοκρατία dēmokratía*)، والتي تعني حرفياً "حكم الشعب لنفسه"، كما نحفظ قول أفلاطون Plato (427-347 ق. م.): "في الديمقراطية يكون الجميع أحراراً، وتنتشر حرية الكلام في كل مكان"⁽⁵⁵⁾، وقول أرسطو الأدق: "بما أنّ الحرية والمساواة تتحققان في الديمقراطية على وجه الخصوص، لذا يغدو الأمر هكذا، عندما يشارك الجميع بالشكل الأكمل في الدستور"⁽⁵⁶⁾. والمقصود بالعناصر التي لا يسعنا التناكر لها: الحرية، والمساواة، والمشاركة في الحكم. وهذه العناصر الثلاثة هي عناصر قيمة، وسوف نعود إليها، عندما نستعد للحديث عن التوجهات الانفعالية في الثقافة السياسية الديمقراطية. وما نحتاجه الآن هو اكتشاف قيم أخرى في الديمقراطية، في ضوء فهمنا لعلاقة هذه الأخيرة بمفهوم حقوق الإنسان. ونقصد على وجه الخصوص: "الحق في المواطنة".

(53) Almond & Verba, p. 21.

(54) Nussbaum, "Emotion as Judgment," p. 273.

(55) Plato, *The Republic* (Oxford: Oxford University Press, 1941), 555b-562a.

(56) Aristotle, *Politics* (London: Penguin Books, 1962), 291b, 35-39.

يقول لنا الفكر اليوناني: إنّ المواطنين في المدينة - الدولة (أثينا مثلاً)، أحرار ومتساوون، يحكمون أنفسهم بأنفسهم، ويشاركون في الحكم. ولكن "النظرية اليونانية" - إن جاز هذا التعبير - حول الديمقراطية، لا تحدد شروط المواطنة على نحو صريح. نعرف أنه لم يكن في وسع النساء المشاركة في الحكم، ولم يكن أيضاً في قدرة العبيد، والعمال الضيوف، أو عابري السبيل، القيام بذلك. لا تتبع هذه الاستثناءات، ولا ينبع الجواب عن الأسئلة التي تثيرها (على أي أساس يكون الاستثناء؟ ومن له الحق في تشريع الاستثناء؟)، منطقياً، من الفكر اليوناني حول الديمقراطية. لذلك في وسعنا القول: إنّ مفهوم الديمقراطية الذي ورثناه عن اليونان صامت تجاه ما بات يعرف لاحقاً بـ "مشكلة الشمول" Problem of Inclusion، والتي تتمثل في الإجابة عن سؤال: "من الذين تشملهم المواطنة في نظام الحكم الديمقراطي؟".

بقيت مشكلة الشمول مهملة لعصور طويلة، كان فيها الفكر الديمقراطي نفسه في حالة موات، إلى أن دبّت فيه الحياة في الأزمنة الحديثة. ونحن ندين لجوزيف ألويس شومبيتر (1883-1950)، في خمسينيات القرن العشرين، في إثارة مشكلة الشمول على نحو صريح في كتابه الرأسمالية، الاشتراكية، والديمقراطية (1942)؛ إذ ارتأى أنه لا مفرّ من السّماح لكل شعب أو جماعة سياسية بأن تحدد نفسها كما تشاء، وتستثني من تشاء، وتشمل من تشاء⁽⁵⁷⁾. ومن الأسباب التي دعت المؤلف إلى اتخاذ هذا الموقف من الحقيقة التاريخية، هو أنه ما من نظام سياسي على مر العصور إلا قد استثني من المواطنة أصنافاً من الناس. وقد اعتقد شومبيتر أنّ الأسس المستخدمة لتسوية الاستثناء، مثل الجنس واللون والدين واللغة والبلوغ والعقل وغيرها، كانت دوماً نسبية، وأن المنطق المستخدم فيها لم يكن ليخرج عن حدود الثقافات المحلية⁽⁵⁸⁾.

تعرض شومبيتر لنقد لاذع من عالم الاجتماع والسياسة الأميركي روبرت آلان دال (1915-2014) الذي قال: إنه إذا تركنا عضوية الجماعة السياسية عرضةً لأهواء المجموعة التي "تختار نفسها كما تشاء"، فقد تقوم جماعة سياسية تلتزم بالحرية والمساواة بين أعضائها (فتكون إذًا جماعة سياسية "ديمقراطية")، بفرض سيطرتها على بقعة جغرافية كبيرة، وتطبيق قانونها على سكان تلك البقعة الذين ترفض تلك الجماعة انضمامهم إليها بوصفهم مواطنين⁽⁵⁹⁾. وكما نعرف، هذا ما حصل في فترة الحكم العنصري في جنوب أفريقيا، حين تحكّمت أقلية بيضاء، لم تتجاوز 13 في المئة من السكان، في مصائر ملايين من السكان الأصليين، وفرضت عليهم قوانين لم يكن لهم يد في صنعها. وهو ما يحصل حالياً في الضفة الغربية في فلسطين، التي تخضع للقانون الإسرائيلي في أمور مصيرية، تتعلق بالمصادر الطبيعية والحدود والديموغرافيا، منذ أكثر من نصف قرن، من دون أن يكون للسكان دور في صنع تلك القوانين. مع ذلك، قال ويقول كثير من الناس بديمقراطية جنوب أفريقيا العنصرية وإسرائيل، ومن المرجح أن شومبيتر يتفق معهم في ذلك.

(57) Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy* (New York: Harper and Row, 1976), p. 245.

(58) Ibid., pp. 240-245.

(59) Robert Dahl, *Democracy and Its Critics* (New Haven: Yale University Press, 1989), p. 122.

يرى روبرت دال في المقابل أنّ المواطنة يجب أن تشمل كل إنسان بالغٍ وعاقِلٍ، يخضع لقوانين النظام السياسي⁽⁶⁰⁾. ولا يحتاج الإنسان إلى فحص معمّق لكتاب دال المعنون الديمقراطية ونقادها، حتى يدرك أنّ السبب الذي حدا به إلى توسيع دائرة المواطنة هو مبدأ أخلاقي، مفاده أنه من غير العادل أن يُكره الفرد العاقل البالغ على الخضوع لقوانين لم يكن له يد في صنعها؛ لأنّ في ذلك إخلالاً بحقه بصفته إنساناً في المعاملة المتساوية مع أقرانه من البشر. فالحق في المواطنة يمليه في نهاية المطاف مبدأ المساواة الجوهرية Intrinsic Equality بين البشر⁽⁶¹⁾، تلك العقيدة التي تكرسها الأديان، وقوانين حقوق الإنسان. ولهذا الأمر تبعات أهمها: أنّ وجود المواطن في وضع أقلية، من نوع آخر (سياسية، أو دينية، أو عرقية، مؤقته، أو دائمة)، لا يجب في أي حال من الأحوال أن يخرج بالمواطن عن دائرة المواطنة، أو أن ينتقص من حقوقه بصفته مواطناً.

في هذه المرحلة، نجد أنّ الديمقراطية باتت تطرق باب حقوق الإنسان، أو أنّ حقوق الإنسان باتت تطرق باب الديمقراطية، ولا فرق. والأهم في هذا كلّهُ أنه ليس في وسعنا التفكير في الديمقراطية الآن، بمعزل عن تفكيرنا في حقوق الإنسان، والعكس صحيح. وليس هذا، فحسب، لأن المادة 21 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان The Universal Declaration of Human Rights، تجعل الديمقراطية حقّاً من حقوق الإنسان "إرادة الشعب هي مناط سلطة الحكم، ويجب أن تتجلى هذه الإرادة من خلال انتخابات نزيهة تجرى دورياً بالاقتراع العام وعلى قدم المساواة بين الناخبين"⁽⁶²⁾، وإنما أيضاً لأن المفاهيم المركزية في الديمقراطية (الحرية والمساواة) هي أيضاً مشمولة في حقوق الإنسان بموجب المادة 1 من الإعلان، والتي تقول: "يولد جميع الناس أحراراً ومتساوين في الكرامة والحقوق. وهم قد وهبوا العقل والوجدان وعليهم أن يعاملوا بعضهم بعضاً بروح الإخاء"⁽⁶³⁾.

هذا يعني أنّ الديمقراطية ليست خُلُوقاً من المفاهيم القيمة. وهكذا، ينبغي للنظام السياسي، الذي يجوز لنا أن نعتقه بالديمقراطي، أن يُكرّس من خلال مؤسساته، وعملياته السياسية، زُمرَةً قيم أساسية أهمها: الحرية، والمساواة، والمشاركة السياسية، والمواطنة الشاملة، لكلّ من تنطبق عليه القوانين. فمثلاً، يُفترض أن يمثل شعار "مواطن واحد، صوت واحد"، في الانتخابات الدورية، الحرة والنزيهة، فكرة أنّ المواطنين متساوون، على الأقل سياسياً. كما يُفترض ألاّ يعكس البرلمان (حيث تسنّ القوانين، ويتابع أمر تنفيذها) مصالح المواطنين وطموحاتهم فحسب، بل ينبغي أن يتمتع بصلاحيات تعني فعلاً أنّ

(60) Ibid., p. 120.

(61) Ibid., p. 86.

قارن أيضاً المبدأ الليبرالي للشرعية The Liberal Principle of Legitimacy، الذي ينصّ على أن القوانين التي يمكن تطبيقها بالإكراه -إن اقتضى الأمر- تنال شرعيتها من الموافقة العقلانية المسبقة لأفراد المجتمع الذين يخضعون لها. ينظر:

John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), p. 217; Charles Larmore, "The Moral Basis of Political Liberalism," in: Charles Larmore, *The Autonomy of Morality* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), p. 607.

(62) الأمم المتحدة، "الإعلان العالمي لحقوق الإنسان"، شوهده في 2023/4/2، في: <https://bit.ly/2P0ifXm>

(63) المرجع نفسه.

الشعب يحكم نفسه بنفسه، وليس من خلال سلطة خارجة عن إرادته. وكذلك الدستور الذي يرسم صورة النظام السياسي، بمؤسساته المختلفة، ويحدد العلاقات بين السلطات والمؤسسات الكبرى في الدولة. يجب أن يكون الدستور ديمقراطيًا، يفصل بين السلطات، ويبيّن الحقوق والالتزامات المتبادلة بين الدولة بأجهزتها الكبرى والمواطنين. فمثلاً، يطرح الدستور قائمة من الحريات والحقوق المضمونة للأفراد ومكونات المجتمع الأخرى، بحيث يجري إغلاق الباب أمام الاستبداد، واحتكار السلطة حتى من جانب الأغلبية الشعبية أو البرلمانية.

نكتفي بهذه التفاصيل المقتضبة عن النظام السياسي الديمقراطي، الذي رأينا في العصور الحديثة كثيرًا من أشكاله، في سياق ثقافات ومجتمعات مختلفة، وصرنا نفهم الكثير من التحديات التي تواجهه في سبيل التوفيق بين قيم متنافسة ومصالح متناقضة. وأصبح هذا النظام مألوفًا لدى غالبية الناس، ولكن ما هو مفهوم بدرجة أقل هو العلاقة بين ذلك النظام والبيئة الثقافية التي تحتضنه. أهي علاقة سببية، أم هي علاقة أضعف من علاقة السبب بالنتيجة، علاقة توافق، تناغم، تناسب، أو توائم، كما أسلفنا في بداية هذا القسم؟ طبعًا ليس هناك ما يمنع من وجود علاقات سببية، هي أيضًا في الوقت ذاته علاقات توائم، ولكن كما ذكرنا، لن نقوم بمناقشة العلاقة السببية ههنا. سنكتفي بمناقشة علاقة التوائم فقط.

هناك فكرة تبدو ساذجة شيئًا ما، يمكننا أن نطلق منها. وقد تكون هذه الفكرة مبتذلة أيضًا، لأنها جرت على ألسن كثيرة. وتتخذ هذه الفكرة شكل "تجربة ذهنية" Thought Experiment، يدعون فيها المجرب إلى أن نستحضر في مخيلنا مجتمعًا (في وسع القارئ أن يختار مثاله المفضل هنا) تقليديًا، كان إلى وقت قريب مجتمعًا زراعيًا أو بدويًا قَبليًا بسيطًا، لا يعرف من التعليم أو الحياة الحضورية العصرية إلا القليل، بل لم يعرف معنى الدولة المركزية إلى عهد قريب. تخيل هذا المجتمع بمعارفه المتواضعة وعاداته المتحجرة وحياته البسيطة، ثم تخيل في المقابل مجتمعًا غربيًا حديثًا يمارس الديمقراطية منذ قرون. والآن حاول إسقاط النظام السياسي للمجتمع الثاني على الأول، بما في ذلك من أفكار وممارسات، مثل: المساواة بين الأفراد، والانتخابات الحرة، والتنافس على السلطة، والمساواة، والتعاقب على الحكم، والأحزاب السياسية... إلخ. ويقول لنا صاحب هذه التجربة الذهنية: إنَّ في هذا الأمر استحالة؛ إذ من غير الممكن أن يعيش المجتمع "المتأخر" تحت نظام سياسي يشبه نظام المجتمع "المتقدم". ويقول المجرب: إن ثقافة المجتمع المتأخر لا توائم بتاتًا نظامًا سياسيًا يشبه نظام المجتمع الثاني. ويحصل أمر مشابه إذا تخيلنا المجتمع "المتقدم"، وقد صار يعيش بموجب النظام السياسي السائد في المجتمع الأول. تخيل مثلاً أنَّ أهل الفن (والناس عمومًا)، في فرنسا أو ألمانيا يشعرون، بل يعتقدون بضرورة تأليف أغانٍ وأهازيج "وطنية" تمجد الرئيس الفرنسي أو المستشار الألماني، وتُداع على التلفزيون أو الإذاعة الرسمية في فرنسا وألمانيا كل يوم (هذا بالطبع، في حالة الافتراض أنه لا يوجد في فرنسا وألمانيا إعلام مستقل أصلاً، وأنَّ الناس لا يمانعون في ذلك). يشبه الأمر مشروع من يريد بناء قصر شاهق مترامي الأطراف، على أساسات تصلح لبناء كوخ خشبي صغير.

لنقل إدا: إنَّ ما يوائم ثقافة سياسية ما قد لا يوائم ثقافة سياسية أخرى. وينطبق هذا على وجود الحاكم المستبد وعدمه، بقدر ما ينطبق على ممارسة تأليه الحكام وعدمها. لتفحص الآن الثقافة السياسية

الديمقراطية؛ أي تلك التي توائم نظام الحكم الديمقراطي. وسينصب اهتمامنا ههنا على التوجهات الانفعالية في ثلاثة محاور، هي:

- توجهات نحو الدولة والنظام السياسي الديمقراطي.
- توجهات نحو العملية السياسية الديمقراطية.
- توجهات نحو أفراد المجتمع السياسي الديمقراطي (المواطنون). ولا نزعم أنّ التوجهات الانفعالية التي سوف نتحدث عنها تشتمل على جميع التوجهات التي يمكن أن يخبرها المواطن الديمقراطي، في أي وقت من الأوقات. ولكننا نأمل ألاّ نغفل التوجهات الانفعالية المهمة، التي تنشط في الثقافة السياسية الديمقراطية أكثر من غيرها.

في المحور الأول، إنّ من أبرز المسائل التي يمكن التوقف عندها الوطنية والدستور، والمؤسسات، والحكومة، والمعارضة. فمن الطبيعي أنّ المواطن الذي يعيش في كنف دولة توفر له الأمن والاستقرار، وتُهيئ له كل ظروف الحياة الكريمة، سيشعر بالمحبة تجاه هذه الدولة، أرضًا وشعبًا ومؤسسات ونظام حكم. ومثل هذا النوع من المحبة يُشكّل استمرارًا لما يشعر به الفرد على مستوى العائلة، أو القرية، أو الحي الذي نشأ فيه، حيث كان يشعر بالأمان والمحبة المتبادلة. وبحسب ما يرى جون رولز (1921-2002)، يوجد لدى الإنسان استعداد فطريّ لمحبة الآخرين، ويتحقق ذلك لمّا يشعر الفرد أنّ من حوله يحبونه ويريدون له الخير. ويجري ذلك في البداية على مستوى العائلة، ثم يمتد إلى المجتمعات العادلة، على هيئة "شعور بالثقة والصدقة تجاه الآخرين، وذلك عندما يرى الفرد أنهم يعملون، بحسن نية، على القيام بواجباتهم، وفق متطلبات مواقعهم الاجتماعية"⁽⁶⁴⁾. وأخيرًا، لا تلبث هذه المشاعر الإيجابية أن تتعلق بالمؤسسات، حين يدرك الفرد أنّ المؤسسات والترتيبات القائمة في المجتمع، تعود بالخير عليه وعلى من يحب⁽⁶⁵⁾.

من الطبيعي إذًا، أن يشعر الإنسان بالمحبة تجاه الوطن والشعب والمؤسسات، خصوصًا عندما تبادلته حبًا بحب كما يوحي كلام رولز. ولكن محبة الإنسان، حامل الثقافة الديمقراطية، تختلف عن أنواع أخرى من المحبة تجاه الوطن. فالثقافة الديمقراطية، التي تتحدد هويتها بالإشارة إلى الديمقراطية نفسها، لا تسمح بأن يختلط الشعور الوطني بمشاعر عنصرية مثل: الفوقية أو الاعتقاد بأنّ هذا الشعب أسمى من الشعوب الأخرى وأشرف منها، أو أنّ مصالحه فوق كل المصالح. فالديمقراطية، التي تنطلق من الاعتقاد بالمساواة بين الأفراد، لا يمكن أن تتوافق مع الاعتقاد بأنّ بعض الشعوب أعظم قيمة من

(64) John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, [1971] 1999), p. 429.

إنّ رولز محق هنا تمامًا. فليس هناك ما يدفع الإنسان أكثر للشعور الطيب والتمتع بالثقة، بل بالصدقة أيضًا (صدقة المواطنة مثلاً)، تجاه الآخرين، أكثر من رؤيتهم وهم يقومون بأعمالهم بإخلاص وأمانة، ومن دون أي نية لخداع الآخرين، أو الاستفادة منهم من دون وجه حق (لا يستقلون المترو مثلاً من دون دفع الأجرة). ومن المهم أيضًا ملاحظة أنّ امتداد شعور المحبة إلى النطاقات الأوسع، مشروطٌ بعدالة المجتمع. وهذا معقول أيضًا. ومن غير المتوقع أن يمتدّ الشعور بالمحبة، خارج نطاق العائلة، أو القبيلة مثلاً، إذا كان المجتمع الأوسع يزخر بالظلم واللامساواة.

(65) Ibid., p. 430.

شعوب أخرى. وما ينطبق على الأفراد ينطبق على الشعوب، فهذه الأخيرة ليست أكثر من جموع أفراد. وبعبارة أخرى، لا ينبغي للثقافة السياسية الديمقراطية أن تسمح بالتعبير عن حب الوطن من خلال انفعالات من نوع الفاشية أو الإمبريالية أو الكاره للأجانب.

لكن مع ذلك، لا يمكن الثقافة السياسية الديمقراطية أن تعيش وتزدهر، على أساس مشاعر لا ترى في الوطن والشعب ونظام الحكم، سوى تجسيدٍ لمثل ومبادئ أخلاقية وسياسية عليا، ينبغي أن تكون موضوع حبنا في المقام الأول. هذا ما يراه البعض في الوطنية الدستورية، التي طرحها هابرماس. نعم، في وسع المواطن الديمقراطي أن يحب الدستور والمبادئ التي يكرسها، ويحقُّ له أن يشعر باغترابٍ شديد لو أنَّ دستور البلاد قد تغير في أعقاب انقلاب سياسي جذري. ولكن، كما تقول نوسباوم: "لا يقول لنا هابرماس ما الانفعالات؟ وكيف تعمل؟ كما أنه يقدم رؤية بالغة التجريد، وذات طابع أخلاقي مفرط، بصورة تشككنا في إمكانية تطبيقها على أرض الواقع"⁽⁶⁶⁾. حال هابرماس ههنا من حال رولز الذي تعتقد نوسباوم أنه لا يعير اهتمامًا كافيًا لخصوصية العلاقة العاطفية بين الفرد والوطن وحميميتها. ولا تنكر نوسباوم إمكانية، بل وجوب، أن تكون الدساتير والمبادئ الديمقراطية مواضع للحب، ولكنها تقول أيضًا: إنَّ "الناس لا يقعون في غرام الأفكار المجردة، من دون مساعدة تأتي من خلال اللغة المجازية، والرموز، والإيقاعات الموسيقية، وتضاريس جغرافيا البلاد"⁽⁶⁷⁾. ونضيف ههنا أيضًا الذكريات التاريخية الخاصة بالشعب، والانتصارات، والإنجازات، التي ساهمت في صنع الهوية الوطنية الخاصة. لا مفر للوطني إذًا من أن يرى في الوطن شيئًا خاصًا ليس له مثل، ولا مفر للوطنية الديمقراطية - إن صح هذا التعبير - أن تُقر بذلك. فالمشكلة الصعبة تكمن في الحيلولة دون الذهاب بعيدًا في هذا الاتجاه، الأمر الذي ينبغي أن يكون موضوعًا للتربية الوطنية الديمقراطية.

هذا فيما يتعلق بحب الوطن، والشعب، والدولة بصفة عامة. فحامل الثقافة السياسية الديمقراطية يشعر بالولاء لبلده وشعبه، ونظامه الديمقراطي. ولكن مشاعره لا تتسم بالتشدد أو التعصب. أما بالنسبة إلى المعارضة، والمتوقع وجودها في أغلب الأوقات، ولا سيما أنَّ من جوهر النظام الديمقراطي سماحه بحرية الفكر والتعبير، والعمل، فالأمر الجدير بالذكر هنا هو أنَّ صاحب الثقافة الديمقراطية لا يتعجل في تخوين المعارضة، لا لسببٍ إلا لأنها تعارض سياسة الحكومة، وتتقددها على الدوام. فمثل هذا المواطن يميِّز بين الولاء للدولة والوطن والشعب والولاء للحكومات التي تأتي وتذهب دوريًا وفق مشيئة الناخبين.

وبالطبع، لا يُستبعد أن يحتوي النظام الديمقراطي على جماعات معارضة لا تؤمن بالديمقراطية، وتنوي تغيير نظام الحكم والدستور. وههنا يطرح السؤال نفسه عن موقف الثقافة السياسية الديمقراطية من هذه المعارضة. وهل من سمات حامل الثقافة الديمقراطية أن يصنف هؤلاء ضمن الخونة؟ قد يكون مثل هؤلاء الناس ممن يحبون شعوبهم وبلدانهم ويتبعون الخير لها، من خلال تغييرات جذرية في نظام

(66) Nussbaum, *Political Emotions*, p. 222.

(67) *Ibid.*, p. 221

الحكم وقطاع الاقتصاد وأمور أخرى. وتقتضي حرية الفكر والتعبير والعمل ألا يُقضى أمثال هؤلاء، ما لم يُقدموا على اقتراح جرائم صريحة في حق الدولة ونظامها السياسي الديمقراطي، وما داموا لا يمارسون العنف والقهر في نشاطهم السياسي. ومن سمات الثقافة الديمقراطية أيضاً أنها تسمح بنشوء ثقافة غير ديمقراطية داخلها، تماماً كما يسمح النظام الانتخابي الديمقراطي بفوز أحزاب تحمل ميولاً غير ديمقراطية، من شأنها أن تضعف النظام الديمقراطي، أو ربما تقتضي عليه حالاً أو بعد حين. وهنا لا بد من القول إنّ الانفعالات السياسية الديمقراطية ينبغي أن تكون انفعالات مشبعة بالمنطق والمعارف والمعلومات التي يُؤمل أن تقود المواطنين إلى بر الأمان في حياتهم السياسية (هذا يعني أنّ علينا أن لا نلجّ على الفصل بين التوجهات المعرفية والتوجهات الانفعالية).

نتنقل الآن إلى الحديث عن التوجهات الانفعالية للأفراد تجاه العملية السياسية. بالطبع، ليس لمفهوم العملية السياسية *The Political Process* حدود ومعالم واضحة. وكيف يكون ذلك، وقد حاجّ البعض بأنّ كل ما هو شخصي فهو سياسي⁽⁶⁸⁾ *The Personal is Political*؟ مع ذلك، في وسعنا القول، من دون محاولة لتعريف السياسي في هذه المرحلة من البحث، إنّ أحد الشروط التي ترتقي بحدوث معين أو ظاهرة معينة إلى المستوى السياسي هو شرط العمومية؛ بمعنى أن يكون الحدث أو الظاهرة من النوع الذي يمكن أن يؤثر في جميع المواطنين، و/أو الذي "ينبغي" أن يكون محطّ اهتمامهم وعنايتهم وتدخلهم الفعلي، بالطريقة الملائمة. ومن باب تقديم مثل بسيط نقول: كلما كانت الانتخابات محلية أكثر، كانت سياسية أقل. ولكن لا أحد يشك في أنّ الانتخابات البرلمانية، أو الرئاسية، أو تعيين قضاة للمحكمة الدستورية، هي عمليات سياسية بامتياز. فقد لا يقال الشيء نفسه عن ظاهرة الانتحار، لأنها لا تؤثر في الجميع، ولأنها كذلك، لا تتطلب من جميع المواطنين المساهمة في صنع قرارات بشأنها. وكذلك الحال في شأن العنف المنزلي ضد النساء. ويمكننا هنا أن نفهم موقف من يقول إنّ الشخصي سياسي، ولكن هذا يعود إلى كون الظاهرة تدخل الحقل السياسي من باب انتهاكات حقوق الإنسان. ومن الجلي بالطبع أنّ انتهاكات حقوق الإنسان تتعارض مع الديمقراطية، والدستور الديمقراطي الذي يحمي المواطنين من العنف غير المشروع.

في وسعنا الآن التطرّق إلى بعض التوجهات الانفعالية للأفراد تجاه العملية السياسية، بما تعنيه من تفاعل يجري على صعيد العلاقات بين الدولة والأفراد. فنقول أولاً، إنّ حامل الثقافة السياسية الديمقراطية يفهم السياسة فهمًا سليماً، بأنها انشغال بالشأن العام وليس المحلي أو الخاص. لذلك نرى أنّ قضايا الشأن العام، أي الأمور العامة التي تعني الجميع، هي محطّ توجهاته الانفعالية. وهو في هذا على طرفي نقيض مع الفرد المحلي *Parochial*، بمصطلح آلmond وفيربا⁽⁶⁹⁾، حامل الثقافة المحلية *Parochial Political Culture*، الذي لا تتجاوز اهتماماته "العامة" حدود قريته أو الحي الذي يقطن فيه. ونقول ثانياً، إنّ التوجهات الانفعالية لحامل الثقافة الديمقراطية تنحو نحو المشاركة في العملية

(68) Carol Hanisch, "The Personal is Political, The Women's Liberation Movement Classic with a New Explanatory Introduction," *carolhanisch*, 12/12/2022, accessed on 2/4/2023, at: <https://bit.ly/2DB8BUm>

(69) Almond & Verba, p. 20.

السياسية. إنه لا يرضى بالوقوف، ينظر إلى الدولة تفعل ما تشاء في المجتمع. وهو في هذا يقف على طرفي نقيض مع الرعايا subjects بمصطلح أكموند وفيربا⁽⁷⁰⁾ من حملة الثقافة السياسية الرعوية Subject Political Culture. ومن منطلق اهتمامه بالشأن العام، نجده مهتمًا بالعملية السياسية، من حيث حيويتها، وانفتاحها، ونظافتها. لذلك يثير وجود الفساد في الحقل السياسي لديه أشدّ المشاعر السلبية، لأنه يدرك أنّ العملية السياسية النظيفة والفعالة هي ما يضمن أن يبقى نظام الحكم والدولة تعبيرًا مخلصًا عن إرادة الأفراد مجتمعين. كما نجد مزيدًا من الانفعالات السياسية التي تتميز بها الثقافة السياسية الديمقراطية، عندما نلتفت إلى واحدة من أهم العمليات السياسية التي تجري في النظام الديمقراطي، وهي الانتخابات. فحامل الثقافة السياسية الديمقراطية إنسان لا يضيره التنافس، كما أنه يتمتع بروح رياضية تجعله قادرًا على تهنئة منافسيه عند فوزهم عليه في المعركة الانتخابية. وهذا على خلاف ما نشهده في كثير من البلدان التي لا تُمارس فيها الديمقراطية، مع أنه تجري فيها انتخابات في بعض الأحيان. وكثيرة هي الأمثلة عن تجارب انتخابية، يُقرّ فيها المنافسون بأنّ الانتخابات نزيهة، فقط في حال فاز فريقهم. ومثل هؤلاء المتنافسين، ينظرون إلى الانتخابات على أنها طريقة للوصول إلى السلطة، لذا تراهم يقاطعونها، أو يحاولون تأخيرها ما أمكنهم ذلك، إذا شعروا أنّ احتمالات فوزهم ضئيلة. ومثل هذه التوجهات الانفعالية تتسم بنوع من الخُبث وسوء النية، وتنم عن نفسية إقصائية، لا ترى مكانًا للآخر في العملية السياسية، فهو هناك لكي يُهزم مرة واحدة وإلى الأبد في انتخابات قد لا تتكرر. وحامل الثقافة الديمقراطية لا ينظر إلى الانتخابات على أنها فرصة لإقصاء الآخر عند الوصول إلى السلطة. قد ينتمي الإنسان الديمقراطي إلى حزب سياسي معين، ولكنه لا ينظر إلى حزبه على أنه مخلص وحيد للأمة، ولا يرى في وصول الأحزاب الأخرى إلى السلطة خرابًا للبلاد. فحامل الثقافة الديمقراطية مستعد لقبول الهزيمة السياسية، كما أنه مستعد للتفاوض مع خصومه السياسيين حول الحلول الوسطية. وفيما عدا هذا، يوجد لديه من الاستقرار النفسي ما يجعله قادرًا على الانتظار إلى فترة الانتخابات المقبلة.

ومن المهم أن نعرف في أي تربة تنمو هذه المشاعر، الحسن منها والردية. هناك تفسيرات معقولة لهذه المشاعر، يمكن طرحها في سياق الحديث (أخيرًا) عن التوجهات الانفعالية الديمقراطية للأفراد، بعضهم تجاه بعض. لنبدأ من حيث انتهينا للتو، من أين ينبع الخُبث وسوء النية وإقصاء الخصم السياسي، كلما أمكن ذلك؟ ومن أين تأتي القدرة على تحمل الهزيمة بروح رياضية، وعلى انتظار الانتخابات المقبلة؟ يمكن تلخيص هذا الجواب ببضع كلمات، هي: الثقة أو الشعور بالثقة تجاه الآخرين. وفي حالة انعدام الثقة، تجد الحزب الخاسر في الانتخابات لا ينتظر طويلًا قبل رفض النتائج. فيقول أعضاء الحزب الخاسر لأنفسهم: إن مكن لهذا الحزب "المنافس" في السلطة، فلن يرحل عنها طوعًا؛ لأنه يطمع فيها ولأن نياته الحقيقية ليست وطنية. ولا يمكن الثقة بأمثال هؤلاء. وهكذا، لا يمكن التعاون معهم، وإدًا، يكمن الحل الوحيد في التخلص منهم بطريقة ما، إما بالانتخابات أو غيرها، لكي تبقى مخلصين لمصالح هذا الشعب في الحكم.

(70) Ibid., p. 21.

أما في حالة وجود شعور متبادل بالثقة، فإن كل فرد ينظر إلى الآخر كما ينظر إلى نفسه، أنه سويٌ نفسيًا وأخلاقيًا، وليس شريكًا، خائنًا للوطن. ويعبر الأفراد عن آرائهم في العلن، فيختلفون، ويفترقون على اختلاف، من دون أن يظن أحدهم أن الآخر يكذب، أو يُناقق، كأن يكون بصدد تنفيذ برنامج سري للاستحواذ على السلطة، ومن ثم القيام بتعديلات جذرية في نظام الحكم، تضمن بقاءه في السلطة إلى أمد غير محدود. وهذا بالطبع، أمر مطمئن بالنسبة إلى الحزب الخاسر الذي يدرك أنّ في وسعه تشكيل معارضة قوية للحزب المنتصر، من دون أن يخشى أعضاؤه على حياتهم أو حريتهم. وعندها يمكنهم الانتظار، وترقب الانتخابات المقبلة، واثقين أنّ الشعب سوف يختبرهم، ليرى ما في وسعهم القيام به، من أجل الصالح العام، إن لم يكن في هذه الانتخابات، فربما في الانتخابات المقبلة.

ويبقى الوجه الآخر للشعور بالثقة تجاه المواطنين الآخرين، هو الشعور بالأمان في حضرتهم، حتى لو كانوا أناسًا لم يلتق بهم المرء من قبل (أي أفراد من خارج العائلة والأطر الحميمة الأخرى). وأن تشعر بالأمان في حضرة مواطن من المواطنين معناه أن تشعر بإمكانية مناقشة الأمور السياسية معه بكل صراحة، من دون أن تخشى من إمكانية أن يقوم بإبلاغ السلطات عن أفكارك. يقول آلموند وفيربا عن أهمية التواصل حول الأمور السياسية: "إذا مُكِّنَ للناس العاديين المشاركة في عملية سياسية ديمقراطية، فيجب أن يتوافر لديهم شعور بأن لا خطر يهددهم جراء ذلك، وأن تعبيرهم عن آرائهم السياسية لا ينطوي على مجازفات كبيرة، وأنهم نسبيًا يملكون بعض الحرية للتحدث مع أي كان. وبقدر ما تكون هذه التوقعات غير متحققة، فإن دوافع الناس للتواصل السياسي تُكبت، وما تبقى من تواصلٍ سياسي يغدو سرّيًا ومحصورًا في نطاق العائلة، والجماعات الأيديولوجية التي يثق بها الفرد"⁽⁷¹⁾.

بالطبع، لا يقتصر الأمر على الأمور السياسية فحسب. فليس هناك من داعٍ لأن يفقد الإنسان شعوره بالأمان في حضرة الآخر، عند الشروع في حوار يقود في منتصفه إلى الحديث عن أمور دينية، أو اجتماعية، أو اقتصادية، أو عرقية أو غيرها. فالإنسان لا يخشى ملاحقة السلطات السياسية وحسب، بل يخشى كذلك المقاطعة الاجتماعية، وفقدان الأصدقاء. والشعور بهذا الأمان المتعدد الجوانب يتطلب وجود مواطنين يحملون توجهات انفعالية/قيمة، تجمع بين الأخلاقي والسياسي، أخلاق مساواتية، تقوم على الاعتقاد أنّ البشر أنداد متساوون في القيمة (فلا يرضى الإنسان لغيره ما لا يرضاه لنفسه)، وأخلاق ليبرالية ترى في الحرية، بما في ذلك حرية الضمير، وحرية الفكر والتعبير، قيمًا عليا. ولا ينبغي أن تبقى الحرية والمساواة والإنسانية موضوعًا للدرس الفلسفي والجدال النظري وحسب. وفي مرحلة ما، يلزم أن تشكل هذه المفاهيم محتوى انفعالات أخلاقية/سياسية من نوع محدد، كمحبة المساواة والحرية والإنسانية والديمقراطية. ليس هذا بالأمر الهين، كما لاحظنا مع نوسباوم سابقًا، في معرض نقدها لموقف الفيلسوفين هابرماس ورولز المتعلق بمحبة المبادئ. ولكننا في نهاية المطاف، نجد أنفسنا في حالة اتفاق، ولو جزئيًا، مع هذين الكاتبين، فمن الأفضل أن نسعى لتنمية توجهات انفعالية سياسية، تتعلق بالمبادئ السياسية المجردة، ولا نكتفي فقط بما هو عيني.

(71) Ibid., p. 115.

في المحصلة الأخيرة، في وسعنا القول إنّ الثقافة السياسية الديمقراطية، في جانبها الانفعالي، تتطلب أن ينظر الأفراد بعضهم إلى بعض، انطلاقاً من المفاهيم الديمقراطية التي يجسدها النظام السياسي الديمقراطي، والتي ينبغي أن تشكل محتوى توجهاتهم الانفعالية بعضهم تجاه بعض. فعلى مستوى النظام السياسي، يكون الأفراد أحراراً ومتساوين في القيمة، يحكمون أنفسهم بأنفسهم، ويسعون لما فيه خيرهم العام. وعلى المستوى السياسي الثقافي، يعيشون في حالة ثقة متبادلة، وصدقة مدنية، على نحو ما يقوله رولز عن تمدد مشاعر الحب انطلاقاً من العائلة وصولاً إلى المجتمع والمؤسسات⁽⁷²⁾.

خاتمة واستشراف

استهلت هذه الدراسة بمحاولة توضيح مفهوم الثقافة السياسية، انطلاقاً من التعريف الذي أدلى به ألكموند وفيربا في كتابهما الكلاسيكي الثقافة المدنية: التوجهات السياسية والديمقراطية في خمس دول (1963)، حيث قاما بالتمييز بين مكونات إدراكية وانفعالية وتقييمية في الثقافة السياسية. عمدنا إلى انتقاد تعريفهما؛ بسبب عجزهما عن التمييز على نحو مقنع ومثمر بين الجانبين الانفعالي والتقييمي، وتجاهلهما عناصر الرغبة والسلوك في الثقافة السياسية. وناقشنا بعد ذلك المكون الانفعالي في الثقافة السياسية، فاستعرضنا التجليات الممكنة لهذا المكون على ثلاثة مستويات، هي: 1. التوجهات الانفعالية للأفراد تجاه الدولة والنظام السياسي، 2. التوجهات الانفعالية للأفراد تجاه العملية السياسية، 3. التوجهات الانفعالية للأفراد بعضهم تجاه بعض.

وأخيراً، حددنا مفهوم الثقافة السياسية الديمقراطية، والتوجهات الانفعالية في تلك الثقافة، وناقشنا بعض نماذج التوجهات الانفعالية، في المستويات الثلاثة السالفة الذكر.

كما أنّ هناك ثلاث مسائل، تطرقنا إليها بدرجات مختلفة من التفصيل، وينبغي أن تُدرس على نحو أعمق. وهي: 1. هل هناك علاقات سببية بين الثقافة السياسية والنظام السياسي؟ أي إن كان الواحد منها سبباً للآخر، وإن كانت العلاقات السببية تجري في اتجاهين، 2. إلى أي درجة يمكن حقاً الفصل بين مكونات مختلفة في الثقافة السياسية؟ وتحديدًا، هل يمكن الفصل بين الإدراك والانفعال والتقييم والسلوك؟ 3. ما أثر الالتباسات المفاهيمية، وعدم وضوح معنى المصطلحات، في النتائج التي يتوصل إليها في الأبحاث التجريبية المتعلقة بالثقافة السياسية؟

References

المراجع

العربية

الأمم المتحدة. "الإعلان العالمي لحقوق الإنسان". في: <https://bit.ly/2P0ifXm>.

بشارة، عزمي. في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي. ط 4. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.

(72) Rawls, *A Theory of Justice*, p. 429.

- _____ . الانتقال الديمقراطي وإشكالياته: دراسة نظرية وتطبيقية مقارنة. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2020.
- التميمي، محمود كاظم محمود وميثم عبد الكاظم هاشم الساعدي. علم النفس والسياسة. عمان: دار الصفاء للنشر، 2016.
- بهلول، رجا. خطاب الكرامة وحقوق الإنسان. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017.
- _____ . أنطولوجيا الفعل ومشكلة البيئذاتية. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019.
- زهرا، حامد عبد السلام. قاموس علم النفس، إنجليزي - عربي. القاهرة: عالم الكتب، 1987.
- هوتون، دافيد باتريك. علم النفس السياسي: أوضاع وأفراد وحالات. ترجمة ياسمين حداد ومراجعة سامي الخصاونة. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، 2015.

الأجنبية

- A. Almond, Gabriel & Sidney Verba. *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. Princeton: Princeton University Press, 1963.
- Aristotle. *Politics*. London: Penguin Books, 1962.
- Bahlul, Raja. "Emotion as Patheception." *Philosophical Explorations, An International Journal for the Philosophy of Mind and Action*. vol. 18, no. 1 (2015).
- Dahl, Robert. *Democracy and Its Critics*. New Haven: Yale University Press, 1989.
- Davidson, Donald. "Actions, Reasons, and Causes." *The Journal of Philosophy*. vol. 60, no. 23 (1963).
- Deonna, Julien & Fabrice Teroni. *The Emotions, a Philosophical Introduction*. New York: Routledge, 2012.
- Habermas, Jürgen. "Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe." *Praxis International*. vol. 12, no. 1 (1992).
- Houghton, David P. *Political Psychology: Situation, Individuals, and Cases*. London: Routledge, 2009.
- Inglehart, Ronald. "The Renaissance of Political Culture." *The American Political Science Review*. vol. 82, no. 4 (1988).
- Koziak, Barbara. *Retrieving Political Emotion: Thumos, Aristotle, and Gender*. University Park: The Pennsylvania University Press, 2000.
- Larmore, Charles. *The Autonomy of Morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

- Lasswell, Harold. *Power and Personality*. New York: W.W. Norton and Company, 1948.
- Nesbitt–Larking, Paul et al. (eds.). *The Palgrave Handbook of Global Political Psychology*. New York: Palgrave Macmillan, 2014.
- Nussbaum, Martha. *Political Emotions: Why Love Matters for Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 2013.
- Plato. *The Republic*. Oxford: Oxford University Press, 1941.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press, [1971] 1999.
- Rawls, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.
- Rorty, Amilie Oksenberg (ed.). *Explaining Emotions*. Berkeley: University of California Press, 1980.
- Schumpeter, Joseph. *Capitalism, Socialism, and Democracy*. New York: Harper and Row, 1976.
- Snow, C.P. *The Two Cultures and the Scientific Revolution*. New York: Cambridge University Press, 1961.
- Solomon, Robert (ed.). *Thinking about Feeling: Contemporary Philosophers on Emotions*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- _____. *What is an Emotion?* Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Tausch, Arono. "The Civic Culture of the Arab World: A Comparative Analysis Based on *World Survey Data*." *Middle East Review of International Affairs*. vol. 20, no. 1 (2016).
- "The Ronald F. Inglehart Best Book Award on Political Culture and Values." *World Values Survey*. 10/11/2022. at: <https://bit.ly/3M7QWHY>