The Sacred.. Limit's of Clash among political Groups In Iraq

ABSTRACT

There are many sacred texts confronting each other, They are mostly liable to fall in to centrism. presuming that within Islamists as structures liable to split, there are text's subject to come into a criticism or deconstruction as in liberals, communists and Batistes if the concurrence happened and when some text examines the other by force of nature.

This topic of clash, among texts ,is subject to criticism till each text seems to have separate translation and the text can be considered as a starting point towards another text based on the text as a primary substance bring into bringing specific structures. Consequently we endeavor in this study to figure out whether sacredness as an authority has an entity and reality out of the humanitarian nature's reach or it is found out of the content of these texts or structures. Besides, we endeavor here to make inquiries whether these practices and ideologies, adopted by these groups have a metaphysical dimension in itself or incite its applications to be metaphysical Also in this study we endeavor to disclose an interference practiced by non-religious structures on the religious ones to ask holiness for inspiration as a kind of replacement process, generated by to historical necessities.

المقدس وحدود الصدام بين الجماعات السياسية في العراق

الملخص :

ثمة نصوص (مقدسة) متعددة ومتقابلة ،غالباً ما تكون عرضة للوقوع في التمركز ، على فرض إن في الإسلاميين – كبنى قابلة للانشطار – نصوصاً ،كما في الليبراليين نصوصاً ، وفي الشيوعيين نصوصاً ، وفي العبثيين نصوصاً ايضاً ، وبطريقة وكيفية معينتين إذا ما حصل التلاقي وجس الواحد منها الآخر بحكم الطبيعة ،يتعرض النص المقروء /المرصود/ موضوع التصادم هذا من بين النصوص الى الفكفكة أو النقد ،حتى تبدو كل قراءة له ترجمة ، ويعتبر النص ؛ نقطة الانطلاق نحو نص آخر ، نصه هو. انطلاقاً من ان النص مادة أولية يتولد عنها أبنية معينة .

نسعى من خلال ما تقدم الى الخروج بإجابة عما إذا كانت للقداسة – بوصفها سلطة – كيان وحقيقة خارج متناول الذات الإنسانية ، او انها كامنة خارج مكون تلك النصوص أو البنى . وتقصي ما اذا كانت الممارسات والمعتقدات التي تدين بها جماعات تلك البنى ذات بعد ميتافيزيقي في ذاتها ، أو يحرض استخدامها على ان يكون ميتافيزيقي. والسعي للكشف عن التداخل الذي تمارسه الأبنية غير الدينية ، لتستلهم من السماوي قداسته ، كنوع من عملية الإبدال التي تولدها ضرورات تاريخية .

المقدس وحدود الصدام بين الجماعات السياسية في العراق

المقدمة :

إن في ثنائية (الأنا) و(الآخر)؛ تلك وعواملها التي أفرزت عنفا رمزيا وافترضت (آخر) وعملت على حذفه، وفي علاقة التضاد؛ التي تُهدد الفرد بسلبه موضوع رغبته، ما يدفعنا، عند الكتابة، إلى معاينة الأبنية الفكرية السياسية المتحكمة في الثقافة السياسية في العراق اليوم، والمسكونة بتلك الثنائيات، عبر جس مناطقها الرخوة بآليات تحسس ومعالجة سيكوسياسية. وفيها ما يدفعنا بالفعل إلى أن نخمن في أنفسنا تسمية باطنية لصورها المعاشة والمنعكسة في الذهن، بترسيمها وتجسيمها وتحديد سماتها واستنباط جواهرها، واستنهاضها ومسائلتها، معتبرين تلك الصور أو الأبنية، وأية صور أو أبنية أخرى نصوصا[1] متراصفة ومتراصة في آن، تنتظمها في الذهن كما في الواقع علاقات جذب ونفره، ومحكومة بضرورات الطبيعة، وثمة تفاعلية رمزية ما قائمة بينها، تعينها على التحاث وتحرضها على النديّة.[2] فنتصور من الممكن أن ينظر أحدها إلى الآخر، وما الذي يمكن أن يدور في خلدها في معادلة ترميز الوجود. ونخمن من ثم كيفية اتساق العناصر الأساسية المكونة لها، لتصبح في الأخير خطاباً (مقدسا) معتَمدا من قبل جماعة ما. وهكذا يجري تدارك الواقع الاجتماعي من قِبلنا في مسار البحث عبر ملامسات تخيلية له، من دون أن نقصر سريان فاعلية الملامسة التخيلية هنا عند حدود علاقة تلك البنى بعضها تجاه البعض الآخر، لرصد أحوال تشكلها وإنشائها، من منطلق أن الواقع الاجتماعي ليس حقيقة مفارقة أو مجردة، بل "حصيلة ما يصنعه الفاعلون بتصوراتهم وتخيلاتهم، أو بمساعيهم وأعمالهم".[3]

وكبديهية، فأن مثل هذه النصوص أو هذا النوع من البنى المتقابلة غالبا ما يكون عرضة للوقوع في فخاخ التمركز. ولذلك فإن في الإسلاميين ــ كبنى قابلة للانشطار ــ نصوصا، كما في الليبراليين نصوصا، وفي الشيوعيين نصوصاً، وفي البعثيين نصوصا أيضا، وبطريقة وكيفية معينتين إذا ما حصل التلاقي وجسّ الواحد منها الآخر بحكم الطبيعة، يتعرض النص

المقروء/المرصود/موضوع التصادم هذا من بين النصوص إلى الترجمة أو النقد، حتى تبدو كل قراءة له ترجمة، وكل نقد أو تقريض له بداية للترجمة، ويعتبر النص؛ نقطة الانطلاق نحو نص آخر، نصه هو.[٤] انطلاقا من أن النص مادة أولية يتولد عنها أبنية معينة.

لذلك نسعى في هذا البحث إلى الخروج بإجابة عما إذا كان للقداسة ــ بوصفها سلطة ــ كيان وحقيقة خارج متناول الذات الإنسانية، أو أنها كامنة خارج مكون تلك النصوص أو البنى[٥]. وتقصي ما إذا كانت الممارسات والمعتقدات التي تدين بها جماعات تلك البنى ذات بعد ميتافيزيقي في ذاتها، أو أن استخدامها يدفع إلى أن يكون ميتافيزيقيا. وأخيرا محاولة الكشف عن التداخل الذي تمارسه الأبنية غير الدينية بالأبنية الدينية، لتستلهم من السماوي قداسته، كنوع من عملية الإبدال التي تولدُها ضرورات تاريخية بحسب ما يخلص البعض. ويجري ذلك كله في إطار ترصين مبدأ البحث في مفردات هذه البنى بمهماز منهجي جدلي واضح.

أولا: تضاد نصي مفترض :

يقودنا هذا التمهيد، إلى معاينة توجهات ومواقف بنى من ذلك النوع، منضوية تحت المسمى الديني ومتأهبة للانشطار. ولعل ما يُحرض على البحث في هذا الموضوع؛ الإلتباس المُمارَس لدى تلك البنى بوظيفة الديني للسياسي في أجنداتها، ومع أن التعميمات من هذا النوع ليست من خصائص التناول العلمي، ولكن، بتأمل بسيط نراها تصدق على التجربة العراقية السياسية ما بعد ٢٠٠٣ عندما نجد أن من تلك البنى تستلهم من الروحي حمولتها الرمزية[٦] وتشيعه عنوانا بنيويا، ولتعلن أنها قوى وحركات وجيوش دينية، ترفع على واجهاتها بصورة عملية رايات تضامنية (مقدسة) تنزع في الأخير إلى التعدد.

ومن المتحقق أيضا أن تنشطر على أنفسها، فتنشأ على أنقاضها بنى جديدة ترفع رايات (قداسة) جديدة، من خلال تضاد نصي مفترض، يتولد تباعا، ما يؤلف في جانب خطير منه متوالية غير منتهية من ممارسات الإقناء، من شأنها أن تطال بنى أخرى، كنتيجة معلومة سلفا، أو متوقعة، تتصاعد على نحو صادم، وبالتبادل تُخلِّف أضحية فعلية حيادية.[٧] ولا ينشأ التوالد بهذا المعنى دون أن يشرك في مسرحه لاعبين إضافيين. ومبعث ذلك؛ الهول الذي يصنعه مصرع الأب الأسطوري للجماعة، أو توقع مصرعه بتعبير فرويد. وشأن هذه الأضحية/اللاعب الإضافي أن لا علاقة لها/له بما يحصل بين الأطراف المتصارعة، أو إنها/إنه ــ بالافتراض والتوقع ــ جزء من طرف صراعي يُتحكم بمدركاته وسلوكياته. جزء ضمن عضوية تعتبره موضوعا جديرا للصراع.

تتنشط عمليات الإفناء في ذلك من خلال التصنيف النمطي للتخوم، أو مجالات الإدراك الرمزية، أو من خلال افتراض الحدود البدائية الفاصلة بين فضائي المقدس والمدنس في المعادلة السياسية، وعبر إعادة تعريف ما هو عقلاني وغير عقلاني فيها، وتكريس عمدي للمتجه الأيديولوجي بالعمل على تسييله. وبذلك تنشأ عند هذا التصنيف جماعات من نوع ترى أنها الدين الحق، وتتحصن بكتاب مقدس متعال، وتعلن من ورائه على الملأ أن من نصره وأيده دخل مع المؤمنين والناجين والصالحين، ومن خذله أو عارضه خرج عنه وصار من أعدائه المارقين، في ممارسة رمزية للعنف التبادلي كفرضية تفسر الصفة المزدوجة لإلوهية بدائية، تنتظمها وحدة الخير والشر، وهي صفة جميع الكائنات الأسطورية. إن في نظر هذه الجماعات يُرفَض كل تفسير لا ينسجم مع أحكام الدين فلا تباين في تفكيرها الديني، بل إن الأخير يتحرك في تمامية (مقدسة)، ولا شيء يمكن أن ينفلت من تفسيره، بمعنى آخر أن لا شيء ينفلت من التأويل.[٨]

وفي هذا المُتجَه يجري التغاضي عن أن للنص طبقات، عندما تُكشَف طبقة أو قشرة منه في معناه تظهر طبقة أخرى من المعنى، عملا بأن الواقع يتضمن ذلك التعدد في باطنه. ولا يقتصر هذا المعنى على النص الديني وحسب، بل أن المرور على أدبيات بشرية يديم قوام تلك الفرضية. النصوص ذات وجوه وبطون وطبقات تحمل وجوها متعددة.[٩] ومن ذلك يتحفز رد الفعل إزاء تلك المعادلة، حينما تكمن رغبة بعض الحكومات والدول في تأميم الدين ومحاولة الوصول إلى مرتبة تحد من نزوع الجماعات للاستيلاء عليه أو توظيفه لأهداف سياسية. معتبرة أن السعي دائما لاحتكار الدين أو توظيفه إنما يمثل تهديدا. وأن الشروع في مثل هذه القضايا حكوميا لا يعني — بأي حال — التعسف المتعارض مع حرية التعبير المعتنى بها بروتوكوليا.

يصف (الغذامي) الحدود القلقة والمفترضة بين المقدس والمدنس؛ أنها تلك التي تكون بدايات لأشياء تنطلق إلى ما بعد الحد، وليست نهايات لما وراء الحد.[١٠] ويدعو الى افتراض عالم الظلام والفوضى والسديم خارج مجال المدرك والتي تنبع منه أسرار القداسة في (الأنا)، إلى أن نتساءل بخصوص الآتي؛ هل أن للقداسة — بوصفها سلطة — كيان وحقيقة خارج متناول الذات الإنسانية، أم أنها خارج مكون تلك النصوص التي ذكرنا؟ وهل أن شرط تحقق القداسة؛ النشاط والخبرة الإنسانية داخل حدود الزمن أم بالإمكان تصورها منزهة سرمدية في ذاتها؟

من الممكن أن نفترض تلك الحدود الفاصلة بين ما يتضمنه النص من قضايا تخص شؤون الناس وبين القداسة المحاطة به والمؤطرة لقشرته، من خلال استيعاب حدود تلك العلاقة مع المقدس وكشفها، ومعرفة أي من تلك الموضوعات تتصل به. لعل فهم النص وتأويل آياته أو تدبر

معانيه وتطبيق أحكامه أفعال بشرية دنيوية محايثة وأبعد ما تكون عن صفة الإلوهية والتعالي، بمعنى إن كل تعاط مع النص هو إعادة إنتاج للمعنى على سبيل الزحزحة والإحالة أو الصرف والتحويل أو التشريح والتفكيك. ويجري ذلك سواء في الفقه أو الحديث أو في القرآن، من خلال الاستعانة بمسبوقات فكرية وتوقعات من النص والأسئلة التي تدور في الأذهان في مرحلة سابقة.[١١]

إن علاقة الفرد بالنص قائمة على ما يفيض به ذلك النص من حلول لأسئلة مسبقة، والحلول الواقعية المستوعبَة،بمعنى التفريق الاولي بين الديني وغير الديني. إن النص ــ بتعبير سروش ــ حامل لقضايا، نسميها قضايا دينية، وهي لا تحمل في طبيعتها من ذلك غير العرضي. فالصفة الدينية هنا عرضية لا ذاتية. وهي بمثابة الثوب الذي ترتديه تلك القضايا أو المعارف القابل للخلع أو الإزالة. فما يمكن أن يتضمنه النص الديني من معارف في الطبيعيات، يخص الطبيعيات ولا يخص الدين، وهكذا إذا تحدث نبي موحى إليه عن قضية رياضية أو فلسفية أو حقوقية، لا يعني أنها صارت دينية إلا بالعرَض. حتى يذهب (سروش) إلى أن العدالة نفسها ليست من إفرازات الدين، فالدين يجب أن يكون عادلا، ولكن، العدل يبقى مسألة غير دينية، وهكذا الحال في سائر القيم السامية.[١٢]

لعل تسليما بهذا الاتجاه يحد من محاولات الاستبدال والحلولة التي يمارسها بعض مؤولي النصوص على المريدين والأتباع، حينما يرفعون ما هو ليس دينيا إلى مرتبة الديني، فيكتسبون أو يحتلون وضعهم في عملية التبادل. وإن حاجج شخص الناسَ في موضوعات دينية تتصل بعصر النبوة والوحي، أو بزمن الصحابة والتابعين فأنه يحاجج عن تاريخ ثقافي ديني وليس عن الدين. ولكي نصل إلى تصور نجده أقرب إلى الواقع؛ ندرك أن المقدس، هو في جانب منه حضاري، وفي جانب آخر منه ديني. أي أن ما تتفق عليه الجماعة، بوصفه من ثوابتها، جزء منه هو نتاج اجتهاد بشري وتجربة تاريخية، وجزء منه هو نص ديني مقدس. ولا يعني أن المقدس الديني يختلف عن المقدس الحضاري؛ لأن الفكرة الأساسية، هي في إيمان الجماعة، في عقيدتها الدينية والحضارية.

لذلك، تطرح الجماعة ــ من خلال إيمانها ــ ثوابتها الدينية والحضارية، حسب رؤيتها وفهمها المشترك. وتصبح القداسة للديني والحضاري معاً، لأن كليهما عقيدة، وكليهما يمثل الإيمان بالفكرة المجردة، التي من خلالها تتشكل الجماعة وتوجد، وتحقق وحدتها.[١٣] إذن علاقة الحضاري بالقداس رهن بممارسات ومعتقدات الجماعة التي ترمم لها على الدوام مقدسا حضاريا وهو

موضوع التحفظ والمعالجة. وتبعا لذلك يُفترض إعادة تركيب الرؤى والصور الدينية بوصفها نسقا ثقافيا خاصا ومستقلا عن أنماط موازية من الخطاب الأسطوري الشعبي، أو التطلع نحو تفكيك العلاقة بين الميثولوجيا والسياسة، ثم إلى جانب ذلك شكل آخر من أشكال النزاع بين المفاهيم السائدة في ثقافتنا العراقية، بعضها يتسم بطابع أزلي مماثل، قد يصعب أو حتى يستحيل معالجته بسهولة، ومن شأنه أن يخلق تداخلا بين مفهومي العنف والضحية[١٤]. ولذلك يحصل خلط بين الإلهي المقدس والبشري الذي كان يجب أن يكون غير مقدس لولا حجاب الالتباس والإلباس والتلبيس المتعمد من جانب (الكهنة) ورعاة المؤسسة الحكمية[١٥].

ثانيا: البعد القداسي في الممارسات والمعتقدات :

إن من الممكن عد التواتر والتداول واحتضان ورعاية وقبول الكتب المقدسة من مستوى يصعب مقارنته بأية نصوص تاريخية أخرى أقل مرتبة منها، إلا أننا يمكن أن نتدبر أو أن نوجد مقاربة لمعنى القداسة، مع ما ينطوي عليه من رمزية، ومنبعه في نصوص أخرى غير سماوية إذا ما تتبعنا الأثر الذي يحدثه فضاء الندب والنواح في طقوس عاشوراء على سبيل المثال، أو الأثر الذي يحدثه تفجير عنيف لقبة أحد أئمة البيت النبوي عند الشيعة، أو الإيحاء الرمزي المُبث من عمارة الجوامع السنية على السنة أو ذلك المُبث من الجوامع الشيعية على الشيعة، أو الكوفية السوداء لمن يرتديها على مجتمع مثل مجتمع ميسان، أو اللباس الديني الشيعي واللباس الديني السني على مريديه، وكذلك الوقع الصوتي للخطب الوعظية، أو نشيد (موطني) بالنسبة لأهل العراق عموما. حتى نصل إلى فرضية؛ أن ما من دال في هذه الأمثلة يكون ميتافيزيقيا في ذاته، بل أن طريقة استخدامه تدفع إلى أن يكون ميتافيزيقيا. لذلك يعكس البعد التاريخي والبيئة الثقافية آثارهما على الأتباع، فتتألف لديهم معان تبدو قداسية، ويتصرفون حيال الأشياء على أساس ما تعنيه بالنسبة إليهم.[١٦] فتبدو مقدسة تبعا للحقائق المقدسة، وبسبب ارتباطها بتلك الحقائق، أو أنها تحظى باحترام وتحريم المؤمنين لحكايتها عن تلك الحقائق.[١٧]

يؤكد (بوريكو) على ذلك بقوله "إن العَلم المثلث الألوان يمثل الأمة الفرنسية وهو (شعارها)، لكن، ليس يعني العلم فرنسا، إنه يوحي إلى جملة من السلوكيات والمواقف، عندما يُرى محمولا في مقدمة فيلق، أو مرفوعا على واجهة بناء رسمي".[١٨] أو حينما يرى ملفوفا ككفن على جسد شهيد. ونعتقد أن ما في هذه الأمثلة لا يوفر بعدا ميتافيزيقيا يمكن تأمله أو التفكر فيه. كما لا تنتمي مثل هذه التمثلات إلى الفكر المنطقي التجريبي. ولا يُعبّر التضامن فيها عن واقعة بشرية تسري بذات المستوى من الجاذبية الكونية، انه مثل اغلب المثل والقيم السارية في المجتمعات،

فكرة غير منطقية لا تُعامل إلا بصفتها مُركّبا من المعتقدات والممارسات. وهي ممارسات غير منحصرة بخلاص فردي ببُعده الديني والصوفي، وإنما يلعب الشعور بالجماعية الموحِدة دورا في تمثل المعنى القداسي للفرد أو للجماعة معا.

وبمثل هذا الشعور تُستثار الأسطورة كضرورة مؤبدة يحتاجها الإنسان كلية، عبر انخراطه في مقولات تفسر له الأشياء وتهدئ من روعه بشأن مسيرته ومآلها. إن ما وراء العقلي، وما وراء منطق التنظيم المجتمعي وممارسات المجتمعات ومعيوشها، وما وراء قواعدها التي تختلف باختلاف الأمكنة هناك شيء مشترك عند الإنسان مهما كان أصله أو كانت ثقافته، هو؛ اللاوعي الجماعي للذهن البشري يغذى بالصور نفسها والرموز نفسها والحوافز نفسها.[١٩] عملا بالفرضية التي تقول: لا يقوم أي مجتمع ولا يستمر إلا إذا توصل لان يتشكل كجماعة رمزية[٢٠]، وهو الرأي الذي يسوقه علماء الرمزية الاجتماعية.

وما يعنينا هنا؛ النصوص المتعالية التي تؤطر بقداسات غير متحققة في أصلها أو ناشئة بنشوئه، وفي المجالات والأماكن التي تشكل تحول بداية وأصل الحقيقة، من خلال الاهتمام بمسألة الانفصال والقطيعة واللاإستمرارية. وهو ما يفسر لنا لماذا يغير الجينالوجي مواقعه بشكل مستمر، ويعيد النظر ــ بحسب فوكو ــ في مفاهيمه وأدواته التي يعتمدها في التحليل.[٢١] ولنصل إلى قراءة أن النص لا يكتب له الاكتمال ما لم يفترش خريطة التعدد الدلالي. لذلك هو لا يجيب على الحقيقة وإنما يتبدد إزاءها[٢٢].

ولعل الخطاب الديني المتغضن في تلك البنى، الدينية وغير الدينية؛ خطاب عن الدين وليس الدين نفسه. إن الدين بتعبير صادق جلال العظم؛ قوةٌ تدخل في صميم حياة الناس وتؤثر في جوهر بنيانهم الفكري والنفسي وتحدد طرق تفكيرهم وردود فعلهم نحو العالم الذي يعيشون فيه، وتشكل جزءا لا يتجزأ من سلوكهم وعاداتهم التي نشأوا عليها. وعلى ذلك يعتبر الدين ــ والقول للعظم ــ مجموعة من المعتقدات والتشريعات والشعائر والطقوس والمؤسسات التي تحيط بحياة الإنسان في أوضاع معينة إحاطة تامة.[٢٣] وفي ذلك تنساب الايديولوجيا بين تضاعيف ذلك المشتبك من العلاقات، عبر سعيها لأن توجد توافق بين ما في ذهن الفرد وما في العالم الخارجي.

لكن، الدين أوسع من الإيديولوجيا، وتحويل الدين إلى إيديولوجيا لا يفضي إلا إلى مسخه وهزاله وهو ما يفسر لنا لماذا بدأ ينحدر منحنى الميل المؤلف للعلاقة بين الفرد العراقي وتلك البنى، انحداره إلى مستوى السؤال المفتوح الذي يبحث عن إجابة حاسمة وعملية لمصيره الذي يعايشه. ولو جرى النظر إلى الدين بجميع شؤونه وتفاصيله لبدا أغنى وأسمى من إيديولوجيا تلك

البنى. ولعل الإيديولوجيا تقوم على خدمة منافع طبقة خاصة وتستغلها قدرة معينة في المجتمع لتحكيم وتعميق سلطتها، وتعميق أفكار الآخرين بها. إنها؛ "تُغلِّب النظرة إلى العالم لدى صاحبها وتجعله موافقا لمصالح الطبقة."[٢٤]

من هنا، يمكن أن نتأمل البعد التاريخي للسرديات والنصوص الفكرية السياسية، لاسيما (القومية)، التي اعتمدت على فرضيات سرعان ما شابها التبدل مع تقادم الزمن، فسعت إلى ترميمها مجددا لتتمكن من التظاهر بنسخ جديدة ذات مقبولية عند أتباعها. فلبست لبوسا دينياً غير لبوسها العلماني، لتديم رمزيتها من ورائه، تبعا لظرفية اقتضت ذلك، وحشدت أتباعها تحشيدا إيديولوجيا. ما مكنها من رفع نداء المقاومة بلغة دينية تبيح لها إعادة ترتيب موضوع المجابهة من جديد، كما هو باد في العراق اليوم، وفقا للمنطق الديني هذه المرة، بالارتكاز إلى فرضية أن المقاومة فعل مشروع لا جدال فيه، وأن أداتها سلاح طاهر يرقى إلى درجة التقديس، له سلطة أخلاقية تفوق مجمل ما دُوِّن تشريعيا. لقد عُصف نسيج المجتمع العراقي اليوم بقيم ثقافية جرى تكييفها لتصبح مكونا أساسيا فيه، لعبت دورا في تسويقها توليفات وتركيبات تلك البنى التي راحت تؤسس إلى مواقف مفارقة للعقلي والمنطقي، حتى ليبدو الواقع الشعبي التحتي يرسم انعكاسا للبنية الفوقية ــ بالتعبير الماركسي ــ بصورهِ الشائهة الجديدة.

وهكذا نشأت عند بعض الأبنية القومية حركة دينية أصولية أجازت عبرها للأتباع الانضواء تحت لواء المقدس لحمايتهم من الصراع الداخلي وتجنيبهم مواجهة واقع خارجي يتهددهم، حتى بدت كل المشاريع السياسية هذه المرة غير متطابقة مع ما يرومون الوصول إليه. عندما يصبح المقدس بالنسبة إليهم "المكان الطاهر المُطهَر الذي لا يقبل التباسا، والذي يرفض كل اختلاف وكل تباين والذي، بممارسته وهجوميته يتماهون معه كمثال أعلى من شأنه مقاومة كل تفسير عقلاني أو تحجيم من أي نوع كان".[٢٥]

ثالثا: تماهي الجماعة في الكلي المُدبر :

لكن، كيف تتداخل الأبنية العلمانية بالدينية لتستلهم من السماوي قداسته بعد أن فقدت قداستها تبعا لمرحلة حكمية تاريخية؟ من هنا، يتعالق الإيديولوجي بالعلمي وبالموضوعي، ليبطل مفعوله اجتماعيا، مؤطراً إياه إطاراً أسطورياً ماورائياً. يقول (كريب) تحوَّر وتعدَّل هذه المعاني، ويتم تداولُها عبر عمليات تأويل يستخدمُها المؤولون في تعاملهم مع الإشارات التي يواجهُونها.[٢٦]

ولا يتوقف الأمر في هذه المسألة على القوميين وحسب، فقد راح يتمحور عدد غير قليل من الجماعات حول أبنية دينية وسياسية من هذا النوع ممن تستثمر الديني، لتصبح مكونا(الجماعات)

أساسيا في تلك البنى، ولتتخندق وتتموضع فيها مأخوذة بأيديولوجيات، تولّد في وعيها ــ نتيجة لذلك ــ حالة تشابك فريدة، تتمحور بين الاستكانة للخطاب المقدس المطروح أو الانصهار في تفاصيله، وبين التأمل الفردي لمحتواه والبلوغ للمعنى الكلي والحكمة القابضة بكل مساراته ومعانيه الجزئية. ولعل التماهي هنا؛ المناص الغالب في علاقة الجماعات بنصوصها المطروحة والذي غالبا ما يُمارَس (التماهي) في أوساط يسيطر فيها التفكير الجماعي على تفكير الأفراد بنحو محدد، حتى يُمارس عنفا رمزيا عبر عقل كلي مُدَبِر، تتنازل الجماعة له ليفكر نيابة عنها، وليحدد مصيرها ويرسم لها مستلزمات تماسكها ووحدتها.

ولربما الذي يدفع إلى التماسك بهذا الاتجاه ما اصطلح عليه (أركون) وعي الخطيئة[٢٧] التي أوجدتها رمزية السرديات المقدسة، فالزحزحة والاختلال الذي يصيب الجماعة وإعادة التوازن والتماسك من جديد لا يتم إلاّ بعد صدامات مختلفة الشدة. وهذا ما يفسّر اللجوء إلى الهيئات صاحبة الصلاحية لإضفاء الشرعية، أي لإنقاذ تماسك داخلي مشترك بين كل (المؤمنين) يقوده عقل كلي القدرة سواء كان مرجعا دينيا أو حزبا أو تيارا أو شخصا كاريزماتيا.

وتتسلل الرمزية عبر واحد أو أكثر من المعاني الاحتمالية الكامنة بمناسبة كل تغيير. وبالاعتماد على قوة التغيير وتسارعها، فعندما يكون التاريخ بطيئاً، والتغيير خفياً، تنزع الرمزية إلى أن تكون مجرد مجموعة من العلامات تدل بميكانيكية على سلوكات وعلى صيغ مركّزة مستقرة. وعندما تتزعزع المجتمعات بفعل الأحداث الداخلية أو الخارجية الكبرى ــ وهذا ما هو حاصل منذ دخول الغرب الحديث إلى المجتمعات الإسلامية ــ تصبح الرمزية بغية الجميع بإلحاح، ولكن إجاباتها وصيرورتها، في الإطار الجديد، تتعلّق بالوضع الاجتماعي الثقافي لكل مجموعة أو طبقة.

وفي الوجه الآخر من قتامة الصورة، يحضر من أصبح جزءا من حالة التماهي ليستحيل هو نفسه إلى باث للنص فيصطنع طائفة من الإجراءات التأويلية ابتغاء تبليغ متلقيه ما فهم هو من النص المبثوث ليبثه إلى متلقين كثر. وليحل بديلا عمن كان يحكم تفكير تلك الجماعة ويؤسس لها تماهيها أيضا، كنوع من التعويض السايكلوجي، ليصير صورة أو ظل الكلي هو، عبر إعادة إنتاج ما كان يشيعه ذلك العقل الكلي المُدَبِر، فيتقوى خطاب التماهي مرة أخرى، كما يتقوى خطاب الكليات المتولد عنه، عبر صور تناظرية، مؤسسا لعنف رمزي آخر جديد، معطيا لذاته معنى الضغط أو القسر أو التأثير الذي يتحدد بالتواطؤ لناحية إدخال علاقة السلطة إلى النفوس كعلاقة طبيعية من وجهة نظر المهيمنين.

لكن، كما أسلفنا، ليست هذه العلاقة حكرا على البنى الدينية وحسب، وإن كان المُتجَه يتجلى فيها بوضوح، فإن هناك سمات سياسية وفكرية مشتركة مع مرتكزات الصَدامِيّة ــ نسبة لصدام حسين ــ مع ما كانت تبالغ به في علمانيتها، ومنها النزوع نحو العنف في مواجهة المعارضين تحت منطلق يأخذ صفة القداسة أيضا ــ يحكم مقوم ديني/نص ضمني ذو طبيعة دينية سلوك المنظومة الصَدامِيّة ــ علما أن (الصَدامِيّة) أو أية قوة أخرى ليست مفهوماً مقدساً أو جوهراً قائماً بذاته، ليساغ له إشاعة العنف وإكتساب الشرعية، بل أن الشرعية والقداسة تغذيا من بعدهما الاجتماعي الذي استمرأ حالة العنف والعنف الرمزي معا. وبالتالي فإن الاعتقاد بشرعية الهيمنة ليس فعلاً حراً وواعياً، إنما يعود إلى "توافق مباشر بين البنى المُدخَلة التي أصبحت لا واعية وبين البنى الموضوعية."[٢٨]

لقد عمل نهوض المؤسسة الدينية بخطابها القداسي، والقائم على اجتهادات الأسلاف وآرائهم والتسليم باجتهادات من يدعون قيادة الأمة المتدينة اليوم، بصفتهم حارزي مكنونات النص ومنتجي الخطاب الديني، وبالتكيُّف مع رعاة المؤسسة السياسية، عمل على زحزحة مضمرات النص نفسه والمقاصد التي كان يكمن ورائها سر تصديره. لذلك، حصل تراجع ملحوظ لمعتنقي الخطاب العقلاني في المختبر السياسي العراقي، عندما تعضت القداسة فيه بنحو كبير لمصلحة معتنقي الخطاب الغيبي (المقدس). وفيه من تحصن وتدثر بأردية العلمانية ليس يقوى اليوم على مقاومة من تدثر برداء السماء. ومرد ذلك عائد إلى الصدمة الحضارية العالمية العنيفة، التي تلقتها مجتمعات مقصيَّة، ومنها المجتمع العراقي، والذي من الصعب عليه أن يستوعب مجمل مفردات المتغير الثقافي العنيف المهدد لتبنى المجتمع الاقتصادية والسياسية والثقافية والدينية.[٢٩] والتي يستند إليها وجود ومصير الفرد أو الجماعة فيه. ولا يمكن بحال من الأحوال تصور استعادة التوازن في التعامل معه (المتغير) ومواجهته إلا بالتحصن الروحي الجمعي كخيار مستميل.

ولا يؤمِن ذلك غير الخطاب الديني الغيبي الذي أصبح مُتكأ لا مناص منه إذا ما قورن بالمفردات المطروحة التي تبعث على اطمئنان الجماعة. فيتراجع ــ تبعا لذلك ــ الخطاب العقلاني المتلبس بلبوس العلمنة، ما يفضي إلى فراغ وغربة بيئية يصعب فيهما تصور تعايش محتمل بين الخطابات المتغايرة معا. فتعمل مثل تلك القوى بغية الحفاظ على قدر معين من التوازن على تحويل التاريخ الوضعي الممكن والمحتمل والضاغط إلى تاريخ قدسي تجاوزي متحرر من الفضاء ومن زمن الأرضيين. هذا القلب يحصل بتعبير أركون "عند مستوى البث بفضل تقنيات تأليفية خاصة، وعند مستوى التلقي بفضل استبعاد كل اهتمام تاريخي وسوسيولوجي

وسايكلوجي بالمفهوم العصري لكلمة علم.[٣٠] وعلى ذلك نلمس مساحة التعاطي تلك في مجتمعات غابت عنها مقومات الفردية كمفهوم فلسفي تاريخي. إن مجتمعا مثل المجتمع العراقي لم يعايش قيم الفردية إلا على صعيد نخبوي وبين أوساط الجماعات العلمانية في بدايات القرن الماضي، أو حصريا بين النخب المشتغلة في حقل الثقافة وليس في حقل السياسة، ويعبر ذلك عن استثناء في الحركة التاريخية للمجتمع العراقي، التي يغيب معها أي ملمح أو فضاء ذي صبغة تاريخية بسبب ضآلة الأثر.

الخاتمة :

نخلص في الأخير إلى أن التغييب التاريخي للبنى/للنصوص يجعلها تتضخم كعلامة ــ بتعبير دريدا ــ تضخما مطلقاً. التضخم بذاته الذي يشير من خلال وجه أو ظل له إلى عَرَض، حتى لكأن حقبة تاريخية ــ ميتافيزيقية باتت مطالبة بأن تحدد فضائها الإشكالي كله كلغة، مهددة في حياتها، ضائعة ومبلبلة لكونها لم تعد تعرف حدودا لها، ومحالة إلى تناهيها الخاص. ولذلك تتحايل بعض البنى/النصوص لتبني شرعية سياسية لها وتعبئ وتحشد الجماعات، وتستخدم التحشيد هنا كأداة لاستبعاد بنى/نصوص أخرى، إلى جانب استخدامه (التحشيد) كإحدى أدوات السياسة التي تتعامل بها في علاقاتها مع القوى الأخرى التي تصل إلى حد التكفير والتسقيط والاقتتال في الاحتمالات المتوقعة. حتى يفهم العنف الواقع ــ في ضوء تلك العلاقات ــ على أنه النزوع الذي يتغذى على ما تفيض به رمزية النصوص وقداستها، وما يمكن أن تستجيب لمفرزاتها مواقف الجماعة المؤمنة بها ضمن مسكونية وعي خطيئي لا انفكاك منه. ويحصل تبعا لما نرى تماهي تلك الجماعات بنصوصها المطروحة ما يدفعها إلى أن تنتج عنفا في المعادلة الصراعية عبر عقل كلي (عليم) ومدبر يشتغل نيابة عن المجموع ويحل في مخيلته، بطريقة تُلبس الفرد ــ إن وجد ــ لبوساً جماعياً استتباعياً.

الهوامش والمراجع :

(١) المراد بالنص هنا؛ أكثر من مجرد خطاب أو قول، أنه موضوع لعديد من الممارسات السيميولوجية التي يعتد بها على أساس أنها ظاهرة عبر لغوية، بمعنى إنها مكونة بفضل اللغة لكنها غير قابلة للانحصار في مقولاتها وبهذه الطريقة فأن النص جهاز عبر لغوي. صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد(١٦٤) آب ١٩٩٢، ص٢١١.

(٢) تعتبرُ التفاعلية الرمزية واحدةً من المحاور الأساسيةِ التي تعتمدُ عليها النظرية الاجتماعية، في تحليل الأنساق الاجتماعية. وهي تبدأ بمستوى الوحدات الصغرى (MICRO)، منطلقةً منها لفهم الوحدات الكبرى، بمعنى أنها تبدأُ بالأفراد وسلوكهم كمدخل لفهم النسق الاجتماعي، فأفعالُ الأفراد تصبح ثابتةً لتشكل بنية من الأدوار؛ ويمكن النظر إلى هذه الأدوار من حيث توقعات البشر بعضهم تجاه بعض من حيث المعاني والرموز. وهنا يصبح التركيز إما على بُنى الأدوار والأنساق الاجتماعية، أو على سلوك الدور والفعل الاجتماعي. لمزيد من التفاصيل أنظر: إيان كريب، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة محمد حسين غلوم، سلسلة عالم المعرفة، عدد (٢٤٤)، ١٩٩٩، الكويت. ص١٣٠.

(٣) علي حرب، هكذا أفكر ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٥، ص٢٤٤.

(٤) هذه المقاربة جاءت بالاستفادة مما ذهب إليه باث. أنظر: اوكتافيو باث، الترجمة(الأدب والأدبية)، ت: إدريس المصمودي ومحمد القاضي على موقع (الانترنت) .www.fikirwanaked.aljabriabed.net

(٥) من اجل عقد مقاربة نظرية فيما نرمي الوصول إليه، ومن خلال فحص مشتركات نؤشرها بين تلك الجماعات السياسية، نذكر بعضا منها والتي هي أحزاب وتيارات وحركات وتجمعات سياسية، تتحرك بفاعلية اليوم في الواقع العراقي السياسي، من قبيل: حزب الدعوة الإسلامية، تأسس عام ١٩٥٧، غالبيته من الشيعة مع أنه يشير إلى وجود أعضاء سنة فيه. وحزب التحرير الإسلامي العراقي الذي تأسس على يد الشيخ تقي الدين النبهاني عام ١٩٥٣ وقاده الشيخ عبد

تأسس عام ١٩٥٧، غالبيته من الشيعة مع أنه يشير إلى وجود أعضاء سنة فيه. وحزب التحرير الإسلامي العراقي الذي تأسس على يد الشيخ تقي الدين النبهاني عام ١٩٥٣ وقاده الشيخ عبد القديم ظلوم الذي توفي عام ٢٠٠٣. والمجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق، تأسس في العام ١٩٨٢، قاده محمد باقر الحكيم حتى اغتياله في آب ٢٠٠٣ (أنظر تقرير RFE/RL عن العراق بتاريخ ٥ أيلول ٢٠٠٣). والمجلس الآن تحت قيادة عبد العزيز الحكيم. وحزب التنمية والعدالة العراقي، تأسس في كانون أول ٢٠٠٣. وحركة الوفاق الوطني العراقي، تأسست عام ١٩٩٠. والحزب الديمقراطي الإسلامي الحالي، تأسس في آذار ٢٠٠٣ بقيادة محمد عبد الجبار الشبوط وهو من الكوت. والحركة الإسلامية في كردستان، تأسست في أواسط الثمانينات بقيادة الملا عبد العزيز حليجي. والجماعة الإسلامية الكردستانية أسسها علي بابير في أيار عام ٢٠٠٣. والحزب الشيوعي الكردستاني، أعلن نفسه حزباً في ١٩٩٣ بعد انفصاله عن الحزب الشيوعي العراقي. والاتحاد الإسلامي الكردستاني، والحزب الديمقراطي الاشتراكي الكردستاني، حزب الكادحين الكردستاني، تأسيس عام ١٩٨٥ على يد أعضاء من الحزب الاشتراكي الكردستاني. وأهل السنة والجماعة، تنظيم يزعم التنسيق بين الأفعال والبرامج السياسية لمختلف الحركات الدينية السنية. وجمعية الفضلاء، جماعة تعارض الاحتلال الأمريكي. وحزب الفضيلة الإسلامي الذي تأسس في ٢٠٠٣ ومرشده الروحي الشيخ محمد اليعقوبي. وحزب المجتمع العراقي الحر، تأسس في ٢٠ نيسان ٢٠٠٣. ومجلس العلماء المسلمين، بالرغم مما يتبادر إلى الذهن للوهلة الأولى من أن هذا المجلس عبارة عن هيئة دينية، فإن لهيئة العلماء المسلمين طموحات سلطة دنيوية أيضا، ولها طموحات قوية في المساهمة في السلطة العراقية اليوم وان لم تعلن عن ذلك. اتحاد القوى الإسلامية العراقية، مؤلف من أعضاء سابقين في المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق. وجند الإسلام، جماعة سياسية شيعية تأسست من قبل أعضاء مُنشقين عن حزب الدعوة في أواخر العام ١٩٦٩ ويقودها حالياً سعد جواد قنديل، الذي يمتلك روابط قوية مع المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق. وتشير وسائل الإعلام أحياناً إلى قنديل بوصفه ممثل الجماعة. وحركة الصدر الثاني، يقودها رجل الدين الشيعي مقتدى الصدر، وظهرت الحركة ربما بوصفها القوة الأكثر مقاومة للأمريكيين في العراق. والعديد من أعضائها هم من الشباب الشيعي المحروم جذبتهم الكاريزما والأسلوب الراديكالي لرجل الدين مقتدى الصدر. وحركة الدفاع الوطني المقدس، تأسست في العام ١٩٩٣. وحركة الشعب العراقي الثائر؛ حركة وطنية تأسست

هيئة علماء المسلمين بُعيد بدء الاحتلال الأمريكي للعراق بغية سد فراغ محسوس سياسي واجتماعي وديني.

(٦) لعل زيارات السياسيين المتكررة للإمام السيستاني ومحاكاة فتاواه بنحو يتمثلها العلمانيون قبل الدينيين خير مثال على الاستثمار المكشوف للمقدس في المشهد السياسي العراقي الراهن. وكذلك الزيارات المتناوبة على مقتدى الصدر، لا بعّده طرفا فاعلا في المعادلة السياسية وإنما بعّده المدخل الرمزي المقترَح لمجمل العملية السياسية. كذلك الزيارات لإمام الأزهر، وزيارات أئمة العربية السعودية وغيرهم.

(٧) لا ينبغي أن تعرف العلاقة بين الأضحية الممكنة والأضحية الفعلية بعبارات الجرمية والبراءة، فلا يوجد شيء للتكفير إن المجتمع يسعى للانعطاف نحو ضحية حيادية نسبيا ضحية قابلة لان يضحى بها نحو عنف يخاطر بضرب أعضائه الخاصين، أولئك الذين ينوي حمايتهم بأي ثمن كان. رينيه جيرار، العنف والمقدس، جهاد هواش وعبد الهادي عباس، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، ١٩٩٢. ص١٨.

(٨) عدنان حب الله، جرثومة العنف، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت،١٩٩٨، ص٢٦.

(٩) عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، ترجمة: أحمد القبانجي، دار الفكر الجديد للطباعة والنشر، النجف الأشرف، ط٢، تاريخ بلا، ص ص ١٣ــ١٤.

(١٠) عبد الله الغذامي، النقد الثقافي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٢، ٢٠٠٠، ص٥٢.

(١١) علي حرب، مصدر سبق ذكره، ص١٨٢. كذلك عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، ص١٣. كذلك أنظر للتفاصيل: مبحث (النبوءات البدائية) لــ علي مبروك عن كتابه النبوة ــ من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٣، ص٨٢.

(١٢) عبد الكريم سروش، العقل والحرية، ترجمة: أحمد القبانجي، دار الفكر الجديد للطباعة والنشر، النجف الأشرف، التاريخ بلا، ص ١١٠ ــ١١٢.

(١٣) رفيق حبيب، المقدس: حق القبول أو الرفض، على موقع الانترنت: http://www.balagh.com

(١٤) فاضل الربيعي، أساطير العنف، المجلة الثقافية، في ٢٠٠٦/٧/٣١ على الموقع الالكتروني: http://www.al-jazirah.com

(١٥) أنظر: محمد يوسف، كيف الطريق إلى سلطة البياض المطلق، مجلة أفق الثقافية، في ١/مايس/٢٠٠١. على الموقع الالكتروني: http://www.ofouq.com

(١٦) للاستزادة أنظر: إيان كريب، مصدر سبق ذكره، ص١٣٢.

(١٧) عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، ص٢١٤.

(١٨) بودون وبوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة: سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، تاريخ بلا، ص٣٤٣.

(١٩) الرموز Symbols: وهي مجموعةٌ من الإشارات المصطَنعة، يستخدمها الناسُ فيما بينهم لتسهيل عمليةِ التواصل، وهي سمة خاصة في الإنسان. وتشملُ عند جورج ميد اللغةَ، وعند بلومر المعاني، وعند جوفان الانطباعاتِ والصور الذهنية. أنظر: علي عبد الرزاق جلبي، الاتجاهات الأساسية في نظرية علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٣، ص٢٣٨. كذلك أنظر: جاك لومبار، مدخل إلى الاثنولوجيا، ص٢٦٨.

(٢٠) وهذا يتأتى من أن الثقافة عند بورديو تَفرضُ مبادئ بناء الواقع الاجتماعي الجديد، كما أنها ــ كأنساق رمزية ــ هي بمثابة رأس مال قابل للتحول إلى رأس مال اقتصادي أو اجتماعي أو أيّ شكل آخر من رؤوس الأموال المختلفة.

(٢١) ميشال فوكو: حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، الطبعة الأولى ١٩٨٦، ص ٩.

(٢٢) صلاح فضل، مصدر سبق ذكره، ص٢١٤.

(٢٣) صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، دار الطليعة بيروت، ١٩٦٩، ص١٧.

(٢٤) عبد الكريم سروش، الدين العلماني، ترجمة أحمد القبانجي، دار العراق الجديد، النجف الأشرف، تاريخ بلا، ص ص ١٧٨ــ١٨٠.

(٢٥) عدنان حب الله، مصدر سبق ذكره، ص٢٦.

([٢٦]) إيان كريب، مصدر سبق ذكره، ص١٣٢.

([٢٧]) محمد اركون ولوي غارديه، الإسلام: الأمس والغد، ترجمة: علي مقلد، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.

([٢٨]) علي سالم، بيار بورديو السوسيولوجي الغائب، جريدة النهار، بيروت، الجمعة ٨ شباط ٢٠٠٢.

([٢٩]) لعل ما نطرحه يرتبط بالنستولوجيا؛ ذلك التوق غير السوي للماضي أو إلى استعادة وضع يتعذر استرداده، وهذا الوضع ناتج عن عدم القدرة على التكيف مع الواقع الجديد والذي فرضته المتغيرات المتسارعة والتحولات الكبرى في البناء الاجتماعي والثقافي والسياسي، وبالتالي أصبح هناك نوع من اغتراب الذات وانفصالها عن الواقع، خاصة إذا كانت هذه المتغيرات والتحولات تملك من السرعة والديناميكية ما يفوق قدرة العقل البشري، وبالتالي أصبح بحاجة إلى قدرة عالية من التكيف مع المتغيرات والتعاطي معها بصورة تضمن له التعايش مع متطلبات العصر بطريقة منطقية واقعية.

([٣٠]) محمد أركون ولوي غارديه، مصدر سبق ذكره، ص١٧٤.

المراجع :

أولاً: الكتب :

١. إيان كريب، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة محمد حسين غلوم، سلسلة عالم المعرفة، عدد (٢٤٤)، ١٩٩٩، الكويت.

٢. بودون وبوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة: سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، تاريخ بلا.

٣. رينيه جيرار، العنف والمقدس، جهاد هواش وعبد الهادي عباس، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، ١٩٩٢.

٤. صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، دار الطليعة بيروت، ١٩٦٩.

٥. صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص ، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد(١٦٤) آب ١٩٩٢.

٦. عبد الكريم سروش، الدين العلماني، ترجمة أحمد القبانجي، دار العراق الجديد، النجف الأشرف، تاريخ بلا.

٧. عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، ترجمة: أحمد القبانجي، دار الفكر الجديد للطباعة والنشر، النجف الأشرف، ط٢، تاريخ بلا.

٨. عبد الكريم سروش، العقل والحرية، ترجمة: أحمد القبانجي، دار الفكر الجديد للطباعة والنشر، النجف الأشرف، التاريخ بلا.

٩. عبد الله الغذامي، النقد الثقافي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٢، ٢٠٠٠.

١٠. عدنان حب الله، جرثومة العنف، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت،١٩٩٨.

١١. علي حرب، هكذا أفكر ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٥.

١٢. علي عبد الرزاق جلبي، الاتجاهات الأساسية في نظرية علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٣.

١٣. علي مبروك، النبوة (من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ)، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٣.

١٤. محمد أركون ولوي غارديه، الإسلام: الأمس والغد، ترجمة: علي مقلد، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.

١٥. ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، الطبعة الأولى ١٩٨٦.

ثانيا: الانترنيت :

١. اوكتافيو باث، الترجمة(الأدب والأدبية)، ت: إدريس المصمودي ومحمد القاضي على موقع (الانترنت): www.fikirwanaked.aljabriabed.net

٢. رفيق حبيب، المقدس: حق القبول أو الرفض، على موقع الانترنت: http://www.balagh.com

٣. محمد يوسف، كيف الطريق إلى سلطة البياض المطلق، مجلة أفق الثقافية، في ١/مايس/٢٠٠١. على موقع الانترنت: http://www.ofouq.com

ثالثا:الصحف:

علي سالم، بيار بورديو السوسيولوجي الغائب، جريدة النهار، بيروت، الجمعة ٨ شباط ٢٠٠٢.