

السرد ومكر الإيديولوجيا (دراسة ثقافية)

أ.م.د. ناجي عباس مطر
كلية الآداب- جامعة ذي قار
العراق

الملخص

حاولت السلطة في مجمل تاريخها الإيديولوجي الهيمنة على طريقة السرد وتهجين توجهاته، بما يديم سلطتها المستمدّة بالأساس من منابع دينية، أمنت لها النوع الشعبي في معظم تحولاتها التاريخية، وهو الأمر الذي جعل الناس كائناتٍ إيديولوجية "تحرك ضمن طقوس ومارساتٍ ماديةٍ تحدّدها وتحكم فيها وتعيد إنتاجها دائمًا أجهزة الدولة الإيديولوجية، أي أدوات المجتمع ومؤسساته المادية التي تجند الأفراد في ثقافةٍ ما أو إيديولوجيةٍ ما، وتنم عملية التجنيد هذه بواسطة آلية يسمّيها أتوسير الاستجواب أو النداء والاستدعاء، فبواسطة هذه الآلية يتم تجنيد الفرد وتحوّيله من كائنٍ لا-إيديولوجي أيٌّ فردٌ موجودٌ على سجنه وطبيعته، إلى كائنٍ إيديولوجي يستشعر أنَّ ثمة إيديولوجيةً (أو نسقاً ثقافياً) يناديه ويستدعيه" ، لذلك أصبحت سردّيات الدولة المتفصّلة لكل رمزيات المقدس وثيقهُ نهائيةً، مكتسبةً عبر ذلك التفاصُل تصديقاً مضافاً، بحكم الارتباط الجلي والتراكمي بين السلطة والدين، وأصبحت روایتها للأحداث مدونةً مساندةً للمركيزيات المالكة لها.

الكلمات المفتاحية: السرد، الإيديولوجيا، سردّيات الدولة.

Narrative and Illusions of Ideology (A cultural study)

Assist. Prof. Dr. Naji Abbas Matar
College of Arts - Dhi Qar University
Iraq

ABSTRACT

The attempt of power throughout its history is the ideological organs of the state, that is, the tools and institutions of society. No ideology Any individual who is present in his temper and nature, to an ideological organism that is felt to be called ideology (or a cultural format), " Through this reincarnation, he gained added credibility, by virtue of the dialectical and cumulative link between power and religion.

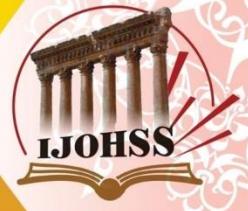
Keywords: narration, ideology, state narratives.



السرد أدلة ايدولوجية

كل خطابٍ معرفيٍّ مهما بالغ في إظهار حياديته فإنه يهدف - بالضرورة - إلى تمرير حمولةٍ إيديولوجية، فالإيديولوجيا ثيَّبةٌ كامنةٌ في الخطابات جميعها، وليس ثمة خطابٍ يمكن أن يُعرَى ويُجرَد تماماً من الإيديولوجيا، إذ يرى التوسيير "أن الإنسان حيوانٌ إيديولوجي بطبعته، لأنَّ الفرد غير قادر على التصرف من دون إيديولوجيا، كما لا يمكن أن توجد إيديولوجيا من دون بشر، يمكن إعادة تعليق التوسيير بطريقةٍ أقل اقتصاراً على النوع، وربما يمكن القول إنَّ كون المرء إيديولوجيا يعُد جزءاً من طبيعة الإنسان"⁽¹⁾، في الوقت نفسه كل خطابٍ إيديولوجي يضمُّ انساقاً يوتوبيةً في أعماقه، فالإيديولوجيا تتبع اليوتوبيا حينما تقاطع مع العلم وتظل مشروعاً تخيليًّا إذ " تكون اليوتوبيا إيديولوجية بسبب تضادها مع العلم، وهي إيديولوجية بقدر ما هي غير علميةٍ وسابقةٍ على العلم بل وحتى متضادةٍ معه"⁽²⁾، ويتجلى ذلك التماهي عبر مجموعة المزوفة التي تفترضها الإيديولوجيا لمن تزيد إغراءه من أتباعها ، فهي بالجملة اغواطات يوتوبيةً" ومعلوم أن فكرة اليوتوبيا انبثقت في المخيال البشري لتخطي الإحساس بالخوف والظلم، فهي البديل المتخلل لواقع يمور بالتناقضات التي لا سبيل إلى حلها أو التكيف معها "⁽³⁾ بذلك تتحول اليوتوبيا كمكافٍ ثقافيٍ سرديٍ متخللاً لكل تمظهرات الاستبداد، فما لم يكن مواجهته فعليًّا يمكن استئنافه رمزياً .

وإذا كانت الإيديولوجيا مجالها الواقع، فلا تبشر بما يتجاوز ذلك الواقع من ممكناً ، فإنَّ المعارضين للسلطة، البعيدين عن التأثير في الواقع، وإنْ كان مجالهم الخيال المدجج بالوعود، من أجل استقدام أتباع جدد، يحلمون بالمستقبلخيالي أو الشفاعة الأخروية ، إلا أنَّ خطابهم اليوتوبى لن يخلو من المطبيات الإيديولوجية أبداً، فـ"الجماعة التي تقرَّر ما ينبغي اعتباره يوتوبيا، هي دائمًا الجماعة المسيطرة المنسجمة كل الانسجام مع النظام السائد القائم، في حين أنَّ الجماعة التي تقرر ما ينبغي اعتباره إيديولوجيا، هي دائمًا الجماعة الصاعدة الغاضبة على حاضر الأشياء، وثمة صعوبةٌ أخرى في التحديد الدقيق، لما هو يوتوبى وما هو إيديولوجي في فترة معينة، وهذه الصعوبة ناجمةٌ من كون العناصر اليوتوبية والإيديولوجية لا توجد منفصلةٌ عن بعضها في مسيرة التاريخ، إنَّ يوتوبيات الطبقات الصاعدة، كثيراً ما تنفذ إليها وتتغلغل فيها عناصر إيديولوجية "⁽⁴⁾، فكلا المفهومين متداخلان، ويسعيان إلى ترميم الواقع ولكن بأصولٍ مختلفةٍ، فالإيديولوجيات" هي الأفكار المتسامية على الوضع، والتي لا تنجح أبداً كأمرٍ واقع في تحقيق محتوياتها المرغوبة. ومع أنها كثيراً ما تصيب دوافع طيبة النية في السلوك الذاتي للفرد، إلا أنها حين تُجسَّد في الممارسة فإنَّ معاناتها كثيرةً ما تُحرِّف وتشوّه... حيث تُفسِّر الإيديولوجيا على أنها كذبةٌ ذات غايةٍ. ولسنا هنا بصدْد خداع الآخرين، له هدف، وثمة عددٌ لا نهاية له من المراحل الانتقالية بدءاً من العقلية المتسامية على الوضع والحسنة التوافيا، ومروراً بعقلية الشعارات إلى الإيديولوجيا التي تعني أكاذيبٍ واعيةً⁽⁵⁾ وهو الأمر الذي جعل لويس التوسيير يرى أنَّ الإيديولوجيا لا تنتهي إلى منطقة الوعي، بل لا يربطها بالوعي إلا ربطاً واسعاً، فهي في جوهرها لا واعية، فيربطها بمنطقة التوقع والتخيّل المعنوية عن الحقيقة" إذ تعتبر الإيديولوجيا وسيلةً لرؤية الحقائق الأخرى، معنى ذلك أنَّ الإيديولوجيا وهمٌ مضللٌ، بالرغم من أنها تشير ضمناً إلى الحقيقة، من خلال هذه الفرضية يقوم التوسيير باستكشاف الظروف التي يسعد من خلالها الناس بالمشاركة في مثل هذا الوهم، بالرغم من أنه يساعد في تكوين أدوات استعبادهم وقمعهم، من دون أن يدركوا أنه يفعل ذلك"⁽⁶⁾، وهي قراءة التوسييرية لماركس الذي قال أنَّ الحياة هي التي تحدد الوعي وليس العكس ، وأنَّ مختلف أنشكال الوعي ما هي إلا انعكاسٌ لما يجري على مستوى



الواقع من علاقات اجتماعية وMade، فالإيديولوجيا لا تقدم لنا صورةً حقيقةً عن الواقع، بل تزييف الوعي وتقلب الواقع معاً، بينما يعارض التوسيير قراءة ماركس تلك ، ويرى أنّ الإيديولوجيا ترتبط ارتباطاً وثيقاً باللاوعي ، وأنّها لا تُعبر عن حقيقة الواقع وحقيقة العلاقة التي تربط الناس بهذا الواقع، وبالظروف التي يعيشونها، بل هي تُعبر في نظره عن أمّال وحنين لمجتمع أفضل ، أي تُعبر عن أوهام وخيالات لا تمت إلى الوعي بصلة فـ"الإيديولوجيا هي المتخيل، الـ"المعكسات" وـ"الأصداء" لعملية الحياة الواقعية، الإيديولوجيا بالنسبة لماركس تشويه"⁽⁷⁾، وهي قراءة استبطنها بول ريكور حينما حدد الوظيفة النهائية للإيديولوجيا، بأنّها وظيفة إدماجية تتضمن صهر المكونات الاجتماعية في بوتقةٍ كافية لتطوير الانسجام، فهي بذلك تلعب دور الوسيط الرمزي، ف تكون صانعاً للهوية وحارساً لها في آنٍ واحدٍ "وهكذا فإنّ الإيديولوجيا في أعمق مستوياتها ليست تشويهاً بل إدماجاً ، الواقع أنّ وظائف الإيديولوجيا الخاصة بإضفاء الشرعية والتشويه لا يمكن أن تتدنى إلا على أساس وظيفتها الإدماجية"⁽⁸⁾

أما اليوتوبيرا فهي وإن كانت واقعاً متخيلاً، إلا أنها تضرر أنساقاً تسعى لتتوسيع الواقع، وليس للافصال عنه، كما يُتوهم، فهي تتسامي على الوضع الاجتماعي لأنّها هي أيضاً توجّه السلوك نحو عناصر لا يحتويها الوضع، كما هو متحقق في ذلك الزمن، أي أنها تكون مسؤولة عن صناعة الوهم، الناعم، المدجن لفكرة الجماعة فهي "تعمل من خلال عملية تبعية اختيارية بمعنى أنّ هؤلاء المقصوين من خلال مثل هذه الإيديولوجيا هم أحراز في تصرفاتهم، بالرغم من كونهم مستغلين في ما يفعلونه، وهذا يصف لنا التوسيير كيف أنّ الشخص يتصرف بطريقةٍ كذا وكذا ويتخذ كذا وكذا من المواقف العملية ويشارك في بعض الممارسات المنتظمة بينها والتي تعتبر من الأدوات الإيديولوجية مثل الكنيسة والتي تعتمد عليها الأفكار التي يختارها بوعيه الكامل وبمحض إرادته كتاب⁽⁹⁾، لكن اليوتوبيرات ليست إيديولوجيات "أي أنها ليست إيديولوجيات حسب مقدار نجاحها وطالما هي تتجه بواسطة نشاطها المضاد في تحويل الحقيقة التاريخية الموجودة إلى حقيقة جديدة أكثر انسجاماً في تصوراتها"⁽¹⁰⁾، وعلى وفق ذلك الفهم فإنّ الإيديولوجيا ليست معرفةً خاطئةً كما حاول ماركس ترسّيخه عبر فرضية الوعي الزائف، بل تتحدد وظيفتها في التنظيم المجتمعي أكثر من كونها وسيلة تنظيم معرفية، لأنّها قادرةً على إنتاج التمثيلات الكفيلة بترسيخ الجماعة، فهي لا تقم لهم تفسيرات يقينية لنظام الأشياء، بقدر حرصها على تقديم الشروط الكافية لترسيخ علاقتهم بالواقع فـ"الإيديولوجية إذن لا تمثل منظومة العلاقات الواقعية التي تتحكم في وجود الأفراد، بل العلاقة الوهمية لهؤلاء الأفراد بالعلاقات الواقعية التي يعيشون في ظلالها، فليست الإيديولوجية علاقة بسيطة، إنّها علاقة بالعلاقات، علاقة من الدرجة الثانية، في الإيديولوجية تستثمر العلاقات الحقيقية في علاقة وهمية، الإيديولوجية هي العلاقة التي تعبّر عن إرادات وأمّال ومطامح أكثر مما تصف واقعاً معيناً فالإيديولوجية إذن ليست عالماً وهميّاً، الوهم ليس يمكن في التمثيلات الإيديولوجية بل إنه موجود في العلاقات التي تربط تلك التمثيلات بعلاقات الإنتاج، إنّ الإيديولوجية هي العالم الواقعي الذي يُحقق فيه الوهم.. فليست الإيديولوجية معرفة بظروف العيش الواقعية، إنّها تكرر المباشر (المظاهر الخداعة) وتدرك الوهم الموضوعي فتدخله داخل نسق تعتقد أنه الحقيقة"⁽¹¹⁾، والتلوّي بها ينفي أن تكون الإيديولوجيا منتميةً لمنطقة الوعي، أو أن تكون لها علاقة كبيرة بالوعي، لاسيما وأنّ الوعي ليس له معنى واحد إذ إنّ الإيديولوجيا لأشعوريةً في جوهرها حتى وإن قدّمت لنا نفسها في شكلٍ واعٍ ... وبهذا تشكّل الإيديولوجيا جزءاً عضوياً في كلّ وحدة مجتمعية، ليست الإيديولوجيا إذن ضلالة، ولا شيئاً زائداً عرضياً، بل هي بنية ضرورية للحياة التاريخية"⁽¹²⁾، ولّكي تديم سطوتها في النشاط وال فعل فلا بدّ لها من سردية مصطنعة تُشعل من خلالها جذوة التفاعل فـ"الإيديولوجيا بوصفها نسقاً ثقافياً يتعدّى على الكذب والنفاق المقلوب للواقع .. كأنّه لإقرار نظام السلطة القائم ، ومن أجل هذه الغاية تلّجأ الإيديولوجيا إلى الكذب والتزييف أو عرض تمثيل مقلوب للواقع .. فلإخضاع



الآخرين لا تكون محتاجاً إلى قوة اليد والسلاح دائمًا، بل أن الكذب المقنع والمؤثر، قد يكون أমضى وأشد تأثيراً من قوة اليد والسلاح ، ولإضفاء المشروعية على نظام السلطة، فإنك بحاجة إلى الكذب أكثر من حاجتك إلى قوة اليد والسلاح"⁽¹³⁾ والسرديات التي تتذكرها الإيديولوجيا في العادة موجهةً خطاباً ضامنً للتابعين كي يعيشوا معها اليقين الاصطناعي الكافي لجعل مسيرتها فذةً، وهي آلية تفترض رمي كل تبعات الخسارة أو الهزيمة بمناوشة جاهزٍ لاحتلال كل الآثار التي رافقت تعترّفها، ولا بأس أن تكون تلك التبعات مضمةً بما شاعت من الكراهية والعزل، لتكون تلك الخطوة فرصةً لقطع الطريق أمام المناوى ليكون بدلاً عنها، فوجود السرد الإيديولوجي عنصرٌ مساهمٌ في نجاح أي نظام ، لكنه يوفر التحفيز العقائدي الآلية للتحريض الجماعي ، وتحت الجماعة على التضحية في سبيل الشعارات والأفكار التي تُروج لها، وهو افتراضٌ يُسوق لاحقاً أن سقوط السلطات الحاكمة بـإيديولوجية شمولية، لا يعني فشلاً نظرياً لـذلك الإيديولوجيات بقدر ما يكون فشلاً مؤقتاً، تحمله القيادات التي حاولت تطوير السلطة واستغلالها لمصالحها الضيقـة فـ"الفكرة الأساسية أن السردية أن السردية تعمل على تنظيم الخبرات، وتشكيل النوايا، واستخدام الذاكرة، وبناء التواصل، منذ وقت مبكر في تطور الإنسان، تُقدم الممارسات السردية أدواتٍ جوهريـة تعطي شكلاً ومعنى لـخبرتنا"⁽¹⁴⁾ فالإيديولوجيا وإن كانت فرضاً نظرياً لكنها تختزن عناصر تأويلٍ كافيةٍ لجعلها زنبقيةً في مواجهة المتغيرات، وتقدم الحلول المراوغة الكفيلة بجعل آية معضلة تترشح دوماً إلى مخرجاتٍ متخليةً، فمثلاً كان تاريخ طويـل من الترويج لـسرديات الكراهية، التي تحولت لتكون نسقاً تقافياً فيه، بفعل إجراءاتِ الجذب والنـبذ التي كانت تشرف عليها السلطات الإسلامية حسبما تقتضيه ولاءات الناس وانصياعهم لأطروحاتها الإيديولوجية ، قد رسم قطبيـةً متصادـةً بين الأطراف الحاكمة والمـحكومة، قطبيـةً ولدت متوناً جديدةً باضطرارهـا للـحالات التي تحـتمـها رغبات الدولة بالـقدـرـ والاستـبدـادـ، تـخلـصـ تلك المتـونـ في العـادـةـ في كـيفـيـاتـ شـيـطـنةـ الـآخـرـ الـمانـاوـيـ وـحـشـوـ سـيرـتهـ بـمـخـتـلـفـ صـنـوفـ التـشـوـيـهـاتـ السـرـدـيـةـ، إـلـىـ الحـدـ الـذـيـ جـعـلـ دـانـيـيلـ هوـيـتـ يـعـتـقـدـ أـنـ هـيـدـرـكـ"ـ التـشـابـهـ بـيـنـ الـرـوـاـيـاتـ وـالـأـكـانـيـبـ، وـبـيـنـهـ وـبـيـنـ الـكـلـامـ الـمـخـلـقـ، وـقـدـ نـسـبـ هوـيـتـ نـسـهـ أـصـلـ الـرـوـاـيـةـ إـلـىـ الـعـربـ الـذـينـ اـعـتـبـرـهـ بـوـجـهـ خـاصـ جـنـساـ مـوـهـبـاـ فـيـ الـكـذـبـ"⁽¹⁵⁾، وـبـعـضـ النـظـرـ عنـ الصـيـغـةـ الـهـجـائـيـةـ الـبـغـيـضـةـ فـيـ الـذـمـ، الـتـيـ حـواـهـ ذـلـكـ الـاقـبـاسـ، لـكـنـ يـشـيرـ بـالـضـرـورـةـ إـلـىـ نـسـقـ حـتـمـيـ لـازـمـ روـاـيـةـ الـحـدـ التـارـيـخـيـ لـدىـ الـعـربـ، وـهـوـ تـارـيـخـ يـمـتدـ إـلـىـ مـئـاتـ مـنـ الـسـنـوـاتـ، تـكـثـفـ فـيـهـ بـقـوـةـ تـلـكـ السـرـدـيـاتـ الـمـصـطـنـعـةـ، الـأـمـرـ الـذـيـ يـجـعـلـ التـخـلـصـ مـنـ سـيـاقـاتـ الـانـفـصالـ الـوـجـانـيـ وـالـتـابـدـ وـالـاحـتـرـابـ عـسـيرـاـ، وـيـجـعـلـ التـمـوـضـ فـيـ سـيـاقـاتـ الـتـقـاعـدـ وـالـنـقـلـ وـالـقـلـبـ شـكـلـاـ مـنـ أـشـكـالـ الـخـيـالـ، لـأـنـ هـنـاكـ حـوـاشـيـ يـقـيـنـيـةـ تـرـكـزـ لـدـىـ كـلـ طـرفـ مـنـ الـأـطـرافـ عـلـىـ أـسـاسـ إـيـديـولـوـجيـ دـينـيـ، وـحـينـماـ يـصـبـ الـدـينـ مـحـورـاـ لـإـيـديـولـوـجيـاـ مـعـيـنـةـ، فـإـنـهـ يـتـحـصـنـ وـيـكتـسـ قـدرـاتـ وـشـحـنـاتـ غـيرـ قـابلـةـ لـلـنـفـضـ أوـ الـمـحاـكـمـةـ، مـضـافـةـ لـمـاـ نـطـرـهـ إـلـىـ الـإـيـديـولـوـجيـاـ عـمـومـاـ مـنـ فـرـضـيـاتـ شـبـهـ نـهـاـيـةـ لـأـتـبـاعـهـ فـيـ السـرـدـ شـكـلـ بـارـزـ وـقـويـ مـنـ الـفـعـلـ الرـمـزـيـ، تـشـكـلـهـ الـمـجـتمـعـاتـ الـإـنسـانـيـةـ ذاتـ الـأـصـوـلـ الـتـارـيـخـيـةـ سـوـاءـ كـانـ السـرـدـ شـكـلـ مـتـأـصـلـأـ أوـ جـزـءـاـ مـنـ أـفـعـالـ الـإـنـسـانـ، أوـ شـكـلـ لـغـوـيـاـ وـذـهـنـيـاـ، يـسـتـخـدـمـ لـيـصـفـ وـاقـعـ الـإـنـسـانـ وـيـعـدـ بـنـاءـ وـيـفـهـمـ، مـسـائـ وـصـلـتـ مـنـاقـشـتـهاـ إـلـىـ مـسـنـوـيـ مـعـقـدـ فـيـ الـتـارـيـخـ وـفـلـسـفـةـ الـتـارـيـخـ اـيـضاـ، يـوـكـ كـثـيرـ مـنـ الـمـؤـرـخـينـ أـنـ بـيـنـماـ سـادـتـ الـمـنـاظـرـاتـ عـنـ الـهـوـيـةـ الـفـرـديـةـ وـالـذـاـكـرـةـ بـوـاسـطـةـ الـنـمـاذـجـ الـمـيـتـافـيـزـيـقـيـةـ وـالـإـمـبـرـيـقـيـةـ، كـانـ لـلـذـاـكـرـةـ الـتـارـيـخـيـةـ مـعـقـلـ فـيـ السـرـدـ دـائـماـ"⁽¹⁶⁾

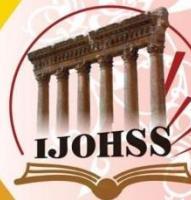
ويعرف السرد عادةً بأنه الكيفية التي تروى بها قصة حدثٍ ما ، أي أنه معنىً بطريقـةـ روـاـيـةـ الحـدـ وـاختـيارـ زـاوـيـةـ الإـخـبارـ عنـهـ لـكـونـهـ يـلتـزمـ بـطـرـيـقـةـ عـرـضـ الـحـوـادـثـ فـيـ الـقـصـةـ، وـتـحـدـدـ الـبـيـنـةـ الـمـفـهـومـيـةـ لـلـسـرـدـ فـيـ "ـعـرـضـ لـحـدـثـ أوـ مـتـوـالـيـةـ مـنـ الـأـحـدـاثـ، حـقـيـقـيـةـ أوـ خـيـالـيـةـ، عـرـضـ بـوـاسـطـةـ الـلـغـةـ، وـبـصـفـةـ خـاصـةـ لـغـةـ مـكـتـوبـةـ"⁽¹⁷⁾ . علىـ وـقـقـ ذـلـكـ، فـهـوـ مـارـسـ ذـهـنـيـةـ بـالـأـسـاسـ يـقـيـنـيـةـ فـيـ نـقـلـ حـادـثـ ماـ، مـنـ صـورـتـهاـ الـعـيـانـيـةـ فـيـ الـوـاقـعـ إـلـىـ صـورـةـ لـغـوـيـةـ، فـهـدـفـ السـرـدـ إـذـ إـزـالـةـ غـمـوسـ الـأـنـحرـافـاتـ، لـاـ يـحـلـ السـرـدـ مشـكـلـةـ، إـنـهـ يـضـعـهـ بـبـسـاطـةـ بـطـرـيـقـةـ تـجـعـلـهـ



مفهومه، ويفعل ذلك باستدعاء لعبة الحالات السينمائية ولعبة الأفعال التي ترسيخ حين يتفاعل البشر معاً وينسب هذا لما يمكن توقع حدوثه عادة⁽¹⁸⁾. ويتمثل السرد بطرق عدّة أوّلها طريقة السرد غير المباشر من خلال اختراع نائبٍ متخيلاً يروي عن الكاتب إحداثيات الواقعية السردية، فيتقمص الكاتب لسان البطل المتخيل ليمرر من خلاله رؤيته للحوادث المراد عرضها لغويًا للقارئ، أو بطريقة السرد المباشر وفيها يقصّ الكاتب الأحداث بوصفه شاهداً عليها ويهلل شخصيات الحدث تحليلاً يستمدّ مقوماته من أفكاره الشخصية التي تكون مقصودةً ومسيّرةً في الغالب لصالح أجندٍ معينة.

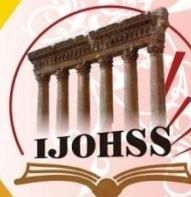
والاستسلام الثقافي لاستراتيجيات السرد، يتبعه لذة الفهم التي تستمدّ مقوماتها من الإيمان بالحقيقة الناتج من ممارسة التقني الموجّه للخطاب، وهي ممارسةٌ أحديةٌ في العادة لكنها مستمدّةٌ من مصدرٍ كليٍّ القدرة لا يمكن دحض مقرراته، لاسيما إذا اقتبس الخطاب مقولاته من ذاكرةٍ مدجّجةٍ بالقراءات المقدّسة. إذ يرى دور كهـايم "أن للدين وظيفتين أساسيتين، أولـاً، بتجمـع الناس وكـأنـه يـشـبـه الصـمـغ الـذـي يـخـلـق التـضـامـن الـاجـتمـاعـي، وثـانيـاً، إـعطـاء النـاس وسـيـلـة لإـدرـاك الـعـالـم وـرـوـيـته، لأنـ الـهـوـيـات الـدـينـيـة هيـ الـتي جـعـلت لـلنـاس هـوـيـات اـجـتمـاعـيـة يـتـنـمـيـ الـفـرد إـلـى جـمـاعـة ماـ لأنـه يـحـمـل شـعـارـاً دـينـيـاً يـقـنـعـ معـ الشـعـارـات الـدـينـيـة الـتـي يـحملـها أـفـرـادـ الجـمـاعـة نـفـسـها"⁽¹⁹⁾ حينـها تـصـبـحـ المـعـرـفـةـ الـمـسـتـقـأـةـ منـ حـواـشـيـ ذـكـرـ الخطـابـ مـعـرـفـةـ اـسـتـلـامـيـةـ وـ"يـتـعـلـقـ الـأـمـرـ بـتـحـديـ طـبـيـعـةـ الـرـوـابـطـ بـيـنـ عـالـمـ نـعـرـفـهـ وـنـحـسـ دـاخـلـهـ بـالـضـيـقـ وـالـقـوـسـ، وـبـيـنـ عـالـمـ تـخـيلـيـةـ مـتـحـيـلـةـ تـمـنـحـنـاـ اللـذـةـ وـالـرـاحـةـ الـنـفـسـيـةـ، فـمـنـ خـلـالـ هـذـاـ رـابـطـ يـسـتـطـعـ السـرـدـ تـحـوـيلـ عـالـمـ تـخـيلـيـةـ إـلـىـ حـقـائـقـ لـاـ يـشـكـ فـيـهاـ اـحـدـ"⁽²⁰⁾.

حاولت السلطة في مجمل تاريخها الإيديولوجي الهيمنة على طريقة السرد وتهجين توجهاته، بما يديم سلطتها المستمدّة من متابع دينية، أمنت لها النوع الشعبي في معظم تحولاتها التاريخية، وهو الأمر الذي جعل الناس كائناتٍ إيديولوجيةٍ تتحرك ضمن طقوس ومارساتٍ ماديةٍ تحدها وتحكم فيها وتعيد إنتاجها دائـماً أجهزة الدولة الإيديولوجية، أي أدوات المجتمع ومؤسساته المادية التي تجند الأفراد في ثقافةٍ ما أو إيديولوجيةٍ ما، وتتم عملية التجسيد هذه بواسطة آلية يسمّيها التوسيّر الاستجواب أو النداء والاستدعاء، فهواسطة هذه الآلية يتم تجييد الفرد وتحويله من كائنٍ لا-إيديولوجي أيٍ فردٌ موجودٌ على سجنه وطبيعته، إلى كائنٍ إيديولوجي يُشعر أنَّ ثمة إيديولوجيةً (أو نسقاً ثقافياً) يناديه ويستدعّيه "⁽²¹⁾، لذلك أصبحت سردّيات الدولة المتقّمة لكل رمزيات المقدس وثيقه نهائيةً، مكتسبةً عبر ذلك التقمّص تصديقاً مضافاً بحكم الارتباط الجلي والتراكمي بين السلطة والدين، وأصبحت روایتها للأحداث مدونةً مساندةً للمركّزيات المالكة لها، وبفضل ذلك فرضت خطابها السياسي والثقافي على الجمهور، وهذا فإنها "ميالةٌ إلى الغموض الواضح أكثر من ميلها إلى الوضوح، إنها تتثبت بالاعتقاد والوثوق أكثر مما تترنّع إلى النقد، إنها تحبّ الامتلاء وتهاب الفراغ، فهي إذ ليست طريقاً إلى المعرفة ما دامت كل معرفةٍ حقيقةٍ تقوم دوماً ضدَّ يقين البداهات وامتلاء الفكر الدوغومائي"⁽²²⁾، فالسلطة لم تعد تمارس استبداديتها الظاهرة بسبب احتكارها للبيجين الاصطناعي الذي توزّع على الآخرين بوصفها الموزع الأوحد للدين بصيغته الثقافية والحارس له ، وإنما تمارس ذلك بوصفها الممثل المعلن لفرقة الناجية ، وهو تمثل استمدته السلطة عبر احتكارها لروافد النص المقدس التالي وسيطرتها على طرق سرده ، واستثمرته لتمرّس مختلف صنوف الاضطهاد والتجبر بشرعية مستمدّة من محايיתה للمقدس، فهي بشرعية تملّكها لذاك الإيديولوجيا المغلفة بشرط ديني إذ "أنَّ لكلَّ إيديولوجيا دوغمائيّتها ومتّصّبّيتها، وهو ما يبيّن أنَّ الإيديولوجيا هي بالمعنى الدقيق ظاهرة دينية... إنَّ الإيديولوجيات هي ديانات المحايثة، فهي تعقّن المقدس وتقدّس العقل، العقل المؤهّل العزيز على روبيسيّر، فهي بتعبير كنط ديانات في حدود العقل"⁽²³⁾ وبسبب تلك الخصائص فإنها "تستدعي الأفراد لا



يوصفهم أفراداً، بل يوصفهم ذواتاً مقصودين بهذا الاستدعاء وهو ما حمل التوسيع على القول بأن الأفراد هم بالضرورة ذواتاً مقصودين بایديولوجيا تربض هناك قبل أن يوجدوا في هذه الدنيا⁽²⁴⁾ ، وهو امتياز استثمرته القوى المركزية فطلت تسوّق ذلك التبرير المقدس من خلال الحكايات الشفاهية والسير، وكذلك من خلال مدونات التاريخ والفقه والجماعة، فتحوّلت السلطة، تبعاً لذلك، إلى محكر ومالكٍ نهائِيٍّ للعنف، وصارت تمارسه على وفق تبريراتٍ دينيةٍ وهو الأمر الذي جعل الثقافة العربية تندرج "في نوع من العلاقة الملتبسة التي يشوبها الإغواء الإيديولوجي مع الآخر، والماضي، بحيث يصبح حضورهما أستعاراً، جُردَت من شروطها التاريخية، ووظفت في سياسات مختلفة، ومن الطبيعي أن يؤدي كل هذا إلى تمزيق النسيج الداخلي لتلك الثقافة، إلى درجةٍ أصبحت فيها التناقضات والتعارضات ظاهرةً لا تخفي، وتتجلى تلك التناقضات من خلال صور النبذ والإقصاء، والاستبعاد المتتبادل بين الممارسات الفكرية التي تستثمر هذه المرجعية أو تلك ضد الأخرى، ومن خلال إشكال التنموية، والتخيّي، والإكراه، والتكرار الذي تأخذ المفاهيم، والمناهج، والرؤى، وهي توظّف بأساليب لا تأخذ في الاعتبار درجة الملازمة بين هذه العناصر والسياسات التي تستعمل فيها"⁽²⁵⁾ في الوقت ذاته، تحولت تلك المدونات لاحقاً بفعل عملية التراكم التاريخي إلى مالٍ نهائِيٍّ للحقيقة، ومناويٍّ لمركزيات المضادة ونافس لها، بل لعلنا صرنا نجد أنَّ المعارضين للنموذج الإيديولوجي المتسلط، وإن تباين نموذجهم السري عن النموذج السائد إلا أنَّهم صاروا يستمدون مصداقيةً لسردياتهم عبر مقاربتها للرواية الرسمية السائدة وكلما كانت قريبةً في فحواها أو روایتها، كلما كان ذلك دليلاً جديداً على أحقيتهم، وبينما على مشروعية توجههم "إذ أنَّ لكل جماعة ثقافية، مهما صغرت أو كبرت، سردها الخاص الذي يحفظ لها هويتها وتماسكها واستمراريتها واطرادها... ففي الثقافة العربية جماعاتٌ ثقافيةٌ كبيرة، ويترعرع عن كل جماعة، ثقافاتٌ متفرعةٌ، ولكن جماعة سردها الخاص لهويتها وتاريخها الثقافي، وهي سرديةٌ مختلفةٌ، بل متعارضةٌ، مما يمثل بداية تألفٍ في سرديةٍ ما، قد يمثل بداية انحلالٍ في سرديةٍ أخرى، ومن يعد بطلاً قومياً أو دينياً في سرديةٍ ما، قد ينقلب بطلاً مضاداً وسلبياً أو شخصيةً ثانويةً في سرديةٍ أخرى"⁽²⁶⁾، وهو سرد لا يشير إلى رؤية طارئة للأحداث والواقع بقدر ما يشير إلى ذاكرة ثقافية مدججة بخصوصية منفلترة ومحترمة من النسق السائد تشرف عليه السلطة حتماً، فالقضية تتصل بكيفية تصوير الآخر لتحسين الذات من المكر المرتبط به، كما تتوهم السلطة "والآخر هو الكلية المزدوجة للكينونة الذاتية وتقويضها في الان نفسه، وهو يتداخل وينتقل في سلسلة غير منتهية، تبدأ من أدق الانشطارات الذاتية في علاقة الذات بالذات، عبر زمن شديد الضاللة، ولا تنتهي إلا بانتهاء الوجود البشري في الزمان والمكان، فالفرد يمكن أن يكون آخر حتى بالنسبة إلى نفسه قبل مدةٍ قصيرةٍ، ويمكن أن يتحول إلى آخر بعد مدةٍ قصيرةٍ أيضاً"⁽²⁷⁾.

أن السيطرة على الخطاب مصدرٌ حيوٍّ للسلطة، ذلك أنَّ المعنى مشروعٌ متعددٌ، ما دام التأويل حراً، وقد يتهرّب المعنى إلى منازلقاتٍ يجعل الهيمنة التي يحاول تعزيزها منفلتاً، لذلك فإنَّ مركزية السرد، والحرص على إدامة كيفية توجيهه تمثل أحد أهم مهام السلطة، في كل حين، لكنها معنيةٌ بتقنين وجهات النظر الشعبية، وتوجيه الرأي العام باتجاه نقاطٍ محددة، عبر محددات ثابتةٍ تخضع للتضمينات الإيديولوجية، التي تحرص السلطة على ضخها في الرواية التاريخية أو الدينية لأنَّ الدولة وأجهزتها الإيديولوجية تؤدي وظيفتين أساسيتين "الأولى هي إضعفاء المشروعية على ممارسة السلطة والجماعة المهيمنة، والأخرى هي تشكيل هويات الأفراد وصياغة الوعي الجماعي والذوق العام أو ما يسمّيها بول ريكور بوظيفة إدماج الأفراد في إيديولوجيا الجماعة"⁽²⁸⁾.



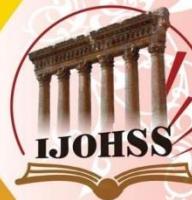
السرد العربي القديم البنية السوسية ثقافية والتأثيرات الإيديولوجية

يتحرّك الإخبار في العربية في حدود السرد دوماً، لأنّ الثقافة الشفوية لا تمرّ أنساقها إلّا إذا غلفتها بإطار أخباري متصل، لتتضمن بقاء جزء الخبر فعالةً ومستمرةً، فـ"السردية" لا تقرّ بوجود راوٍ، لا ينتمي إلى البنية السردية التي يكونها، ولكنها لا تتفّق أمر البحث في الأصول التي تحدّر الرواية عنها، وقد كشف لنا التحليل أنّ الرواية في المرويات السردية العربية، انحدر من الموروث الإخباري، وعمل بتوجيه من ذلك الموروث، بإشكالياته الشفاهية والدينية التي كانت موجّهاً مؤثراً في تشكّل تلك المرويات وأبنيتها⁽²⁹⁾.

وعلى وفق ذلك يمكننا تقهّم سيادة آلية سردية محددة في بثّ الخبر في مجلّم الموروثات المعرفية الإسلامية، وهي آلية الخبر القائم على أساس التمثيل، لذلك فإنّ إعادة إنتاجها فيما يسمى بالرواية التاريخية، إنما تخضع في نظر الدكتور عبد الله إبراهيم لمفهوم التخيّل التاريخي، لأنّ الرواية التاريخية المسرودة وضعت بياناتها في إطار التأويل المفتوح بدلاً من الجزم الإخباري، ذلك أنّ السرد يتيح للقارئ إعادة الفهم تبعاً لشروط التلقّي، وبعيداً عن الشروط القطعية التي يُراد للرواية التاريخية توثيقها، فالحدث التاريخي حينما يُروى في آلية سردية، وإن تشابه مع أنساقه المؤسسة، لكنه حينذاك يحاكم في شروطه التخيّلية المتخيّلة، وبعيداً عن اليقين الوجداني الذي يفترضه الحديث التاريخي، فذلك الرواية التي انقطعت عن وظيفتها التوثيقية والوصفيّة، لم تعد مسؤولةً عن بلورة اليقين لدى المتنّقي، وإنما أصبحت وظيفتها تتمترس في إطار رمزي، لذلك فإنّ قراءة الخبر في السرد التاريخي يفتح القارئ أمام آفاقٍ شتى، ولا يحيل في استنطاقه للحقيقة على صنمية الماضي ولا يقرّر لها أو يروج لها، إنما يستوحّيها بوصفها ركائز، مفسرة لأحداثه لكونها استقرت بشكل شفّافٍ ثقافيةً مخاللةً، أصبح النص إحلاً ثقافياً من نتاج العلاقة المتفاعلة بين السرد المعزّز بالخيال والتاريخ المدعّم بالوثائق "فهذا الإحلال سوف يدفع بالكتابية السردية التاريخية إلى تخطي مشكلة الأنواع الأدبية ، وحدودها ، ووظائفها ، ثم إنّه يفكّك ثنائية الرواية والتاريخ ، ويعيد دمجهما في هوية سردية جديدة ، فلا يرهن نفسه لأيّ منها ، كما أنه سوف يحدّد أمر البحث في مقدار خضوع التخيّلات السردية لمبدأ مطابقة المرجعيات التاريخية، فينفتح على كتابة لا تحمل وقائع التاريخ ، ولا تعرّفها ، إنما تبحث في طياتها عن العبر المتناظرة بين الماضي والحاضر ، وعن التمثّلات الرمزية فيما بينها ، فضلاً عن استيحاء التمثّلات والمصائر والتورّات والانهيارات القيمية والتطلعات الكبرى ، فتجعل منها أطراً ناظمةً لأحداثها ودلائلها ، فكلّ تلك المسارات الكبرى التي يقترحها "التخيّل التاريخي" ، تنقل الكتابة السردية من موقع جرى تقييد حدوده النوعية ، إلى تخوم رحبة الكتابة المفتوحة على الماضي والحاضر"⁽³⁰⁾.

على أنّ التسلّيم بفرضية عبد الله إبراهيم في النظر للرواية التاريخية بوصفها جزءاً من عملية تخيّلٍ تاريخيٍّ يفتح المجال أمام استنطاق الحدث - المروي بطريقه سرديةً بمتوالية لا نهايةٍ لها من الاعتبارات الفيمية تتعا لظروف كلّ قراءةٍ، وبما يفقد الإنسان ارتباطه بالتاريخ الذي يوحي في العادة مهمّة البوصلة الثقافية لأية مجموعةٍ، هو معنى أساساً بصناعة القطبية الثقافية للمركز "فكّل تمركز حول الذات العرقية أو الدينية، أو الثقافة، إنما يقوم على التصديق بسردٍ، يرفع شأن الذات على حساب الآخر، وينزع عنها التسامح"⁽³¹⁾، لكنّها قطبيةٌ متخلّلةٌ في حالة التلقّي التخيّلي، لأنّها تجعل منه سلسلةً لا تنتهي من القراءات، وتجعل الفهم يتحرّك على قاعدة التلاعّب بالواقع وبالواقع التاريخية، وإعادة تركيبها وفق مقتضيات التهجين السردي، وهو التهجين الذي يؤدي مهمة المماثلة الرمزية بين الواقع التاريخية المروية كأحداثٍ ناجزةٍ ، والتخيّلات السردية المنتسبة من القراءة غير النهائية للنصّ التاريخي، فقوّة السرد يشتّرّكان في عملية إعادة تصوير الزمان، أي بحالات المتقاطعة للتاريخ والسرد، وتبعاً لذلك فإنّهما كثيراً ما يتبدلان الوظائف والأدوار.

من جانبٍ آخر تعمل الإيديولوجيا على عملية حذف نوعيٍّ، لكلّ السردّيات المناوئة لفرضياتها، سواءً كان ذلك المحو عبر آلية المنع والتحريم العقائديّ، أو من خلال ابتكار متون سردية تتّسّف تلك السردّيات الأولى وتسفهها، فلا تعدّ لها قيمةً معنويةً لدى الناس، فتستمرّ بنشاطها الفعال "فحينما تصبح العقيدة الدينية دعامةً للمؤسسة

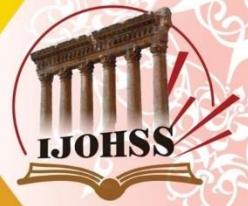


السياسية، فإنّها تقوم باجتناث الموروث الروحي والعقلي الذي سبقها، وهو أمرٌ ينسحب على المؤسسات القائمة على الإيديولوجيات أيضاً، ونجد له تجلياتٍ لا تُحصى في العصور القديمة والحديثة. يوصف الماضي عند الأديان والإيديولوجيات بأنه مرحلةٌ فوضيَّة، فيما تكمن الحقيقة المطلقة في العقيدة أو الإيديولوجية الجديدة، وبظهور الإسلام على أنه مؤسسة دينية. سياسية فقد سعى لجَّب ما قبله من العقائد والأخلاقيات، وكانت المرويات السردية الجاهلية تمثل ما امتلكه العرب من عقائد وثقافات وأساطير، نقض الإسلام الحامل (المرويات السردية) والمحمول (العقائد القابعة فيها) وبذلك اقترح وظيفية دينية للقص، ونفي ما يتناقض معها⁽³²⁾.

فلا يدولوجيا في العادة تمارس أسلوب الإعدام الرمزي للنصوص المناوئة لهيمنتها، والتتقى بطريقةٍ تطهيريةٍ لكل الموروثات المنافسة لسلطتها، ليس لأنّها عقيدةٌ أحاديةٌ لا تقبل بالمنافسة، وإنما لأنّ أي قبولٍ بامتداً ثقافيٍّ لسرديةٍ مناوئةٍ، تعني عدم ضمان المستقبل، وهو الضمان الذي تحرض عليه الإيديولوجيا على توكيده، فـ"كل مركبةٍ سواءً أكانت دينيةً أم عرقيةً أم مذهبيةً، قائمةٌ على الأخذ بسردٍ مخصوصٍ، أي الإيمان بروايةٍ معينةٍ للماضي، وللذات والآخر"⁽³³⁾، لذلك فإنّ إعدام ذلك السرد المخصوص، لن يتيح لأية مركبةٍ أن تنمو وتنافس، لكنّه يجفّ المنابع الثقافية الكفيلة بإنعاش الانتماء لدى المؤمنين بالوه الإيديولوجي، فـ"المركبات تصاغ استناداً إلى نوع من التمثيل الذي تقدمه المرويات الثقافية إلى الذات المعتصرة بوهم النقاء الكامل ، والآخر الم敦س بالدونية الدائمة"⁽³⁴⁾، فالتوتجّس من الآخر يعُدّ عماد فرضيات الحالة الدينية في محمل تمظهراتها الإيديولوجية، وهو التوجّس الذي يتجلّى في ما يسوقه التفسير الإيديولوجي للدين من سرديةٍ لاهوتيةٍ، تعمد السلطة الحارسة للدين أو المحامية بتصوراته إلى أن تكون مروجّةً لها.

ويبدو أنّ النبي محمد عليه الصلاة والسلام استطعن ذلك الأمر، فمنع القراءة المؤدلجة التي تقسر سلوكه على وفق متبنياتٍ إيديولوجية، تضرر غایاتها وأنساقها المقصودة، فقال في مسند أبي سعيد الخدري "لا تكتبا عني شيئاً إلا القرآن فمن كتب عنني شيئاً غير القرآن فليمحه"⁽³⁵⁾، لإدراكه أن النص المقدس محسّنٌ لا يمكن التلاعب به لأنّه محميٌ بقوة الإرادة الرمزية واليقينية للإيمان، فيما لن يتحسن النص التالي للنص المقدس الأول بأيّة إمكانياتٍ تستطيع حمايته من الدس أو الغائية السياسية.

فالنص المقدس خطابٌ متعالٌ، يحتكر الحقيقة لكونه محمياً من التدخلات الإيديولوجية، المتقاطعة أو المتناظرة معه، والتي تكتفي بمجالات التفسير القصدي للنص المقدس، الأمر الذي يجعله في منأىٍ من تصحيحات السلطة، في الوقت نفسه، فإنّ النص الرديف للنص المقدس تتدخل السلطة في اختراعه، وإجراء بعض التصحيحات الإيديولوجية عليه، لكي يتماشى مع ممارساتها، لما لذلك التصحيح من دورٍ مركزيٍّ في اصطلاح المجموع بصورة النموذج المصنّع والمختار بدقةٍ بتأثيرات السلطة، إذ "ينزع الفرد عموماً خلال تجربة التتفيق إلى تبني الشخصية النموذجية التي ترسمها بيئته وجماعته"⁽³⁶⁾، وكانتها باختراعها الثقافي ذلك، قد أضفت مشروعيةً اصطนาويةً على مشروعها الديني، فلتصلق به توجهاتٍ مخترعةٍ المقدس، حيث إنّ كل خطابٍ ينشأ متحيزاً للأنساق التي أسّست له، ويظل متّهماً بشبهات القصدية وعدم الحياد، نتيجةً لكونه يحمل في طياته رؤيةً إيديولوجيةً محددةً، يصبح الحديث معها عن خطابٍ بريٍ ونقيٍّ محض افتراضٍ هشٍّ، وتبعاً لتلك الرؤية الإيديولوجية فإنّ العالم ينقسم إلى طرفين: مركزٌ متحكمٌ مسيطراً يملك كل خيارات الفعل، في مقابل هامش خاضعٍ سلبيٍّ راضٍ بكل الأحكام والافتراضات التي يقرّرها المركز، وعلى وفق ذلك يمكناً فهم الترويج العقائدي، ومدح الشام التي رویت على لسان الرسول الأكرم، في مقابل ذلك نجد قدحيات موازيةً، وذمّاً عجيباً لأهل العراق، مع أنّ واقع الحال يقول أنّ النبي محمد(ص) ليس لديه تقاطع مع العراق والعرافيين كما أنّ ليس لديه تواءماً واتفاقاً عقائدياً مع الشام⁽³⁷⁾

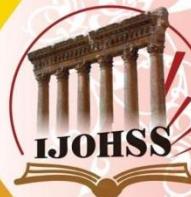


لكن تلك المرويات تمثل شكلاً من أشكال الفرز الإيديولوجي الذي لجأ لاختراع هوامش ثقافية تؤهله ليكون في الواجهة "فالسلطة الأموية مثلاً وبحكم هيمنتها سعت إلى تأسيس ثقافة دينية موجهة ضد العراق، وبوصفه الضد الجغرافي النوعي الذي يوازي سلطتها المكتسبة، فاشترت ضمائر بعض الصحابة الذين جاءوا بأحاديث نبوية تذمّن أهل العراق الذي لم يره الرسول أو يعرفه عن كثب، في محاولة لتأسيس منطقة نفوذ عقائدية تدعم النفوذ السياسي الذي حصل بعد وفاة علي بن أبي طالب عليه السلام إلى الحد الذي جعل مؤرخاً عراقياً معاصرًا مثل بهجت الأثري عَدَ أحاديث ذم العراق من الأحاديث الموثوقة"⁽³⁸⁾، وهي الهوامش الثقافية التي تكون معنية بترصين التمركز لمن يمتلك نوافذ السلطة والإيديولوجيا، والتي تحمل بالإضافة لغایات التصحيح العقائدي للأخرين على وفق وجهة نظر السلطة، غایاتٍ رمزيةٍ، لها علاقة بإدامنة عناصر التبعية والولاء المستند إلى ترتيباتٍ غريبةٍ، فالتمرکز "نوعٌ من التعلق بتصور مزدوج عن الذات والأخر، تصور يقوم على التمايز والتراكم والتعالي يتشكل عبر الزمن بناءً على ترافقٍ متواصلٍ ومتماثلٍ لمرويات تلوح فيها بوضوح صورةً انتقىت بدقةً لمواجهة ضغوط كثيرة"⁽³⁹⁾، وهو تصورٌ ضروريٌّ وحتميٌّ لأية إيديولوجية تعمل على إدامنة سطوطها لدى الأتباع من خلال عملية الانتخاب الثقافي المستمرة، والتي تقضي عملية فرز وتصحیح وترمیم مستمرةً لكلِّ الفضاءات الثقافية، بما يديم فاعلية تمرکزها الرمزي لكونه "نمطٌ من التفكير المترفع الذي ينغلق على الذات، ويحصر نفسه في منهج معين، ينحیس فيه ولا يقارب الأشياء إلا عبر رؤيته ومقولاته". ويوظف كل المعطيات من أجل تأكيد صحة مقولاته⁽⁴⁰⁾، وهي علاقة تعتمد على مفهوم استبعادي، حيث تفترض إقصاء كل ما لا يماثل مجده التبشيري، وتصنیف كل مختلٍ بوصفه منفصلاً عن القيم الظاهرة التي تجمع الجماعة المنتخبة لصالح دلالة تراثٍ رمزيٍّ معینة، وبسبب التزام السلطة بالترويج لتلك الفلسفه فقد استلزم ذلك اتفاقاً ثقافياً ووجданياً لدى الفرد العربي مع ذاته المعرفية، وكان من نتائج ذلك فقدانه للثقة بالمنجز التراخي العربي لكونه لم يقدم المبررات الكفيلة ببناء ذاتٍ جماعيةٍ سليمة "وبسبب من ازدواج هذه العلاقات في التفكير، وما يترتب عليه من ممارساتٍ وأفكارٍ ورؤى وموافق، فإنَّ المتفق الواقعي في المجتمع العربي الحديث يعيش غربةً مزدوجةً، غربةً تأتيه من الماضي، وغربةً تتدفع إليه من الحاضر، فلا هو قادرٌ على تكيف ما يصله من الأسلاف مع حاضره، ولا هو في الوقت نفسه قادرٌ على المضي إلى نهاية الشوط مع أفكار الحاضر، بسبب نسيج العلاقات المتداخلة في وعيه ولا وعيه معاً، وحاله حال من يعد بمثابة حلقة تصل بين قطبين متباينين قويين، وليس له إلا التمزق بين تلك الأقطاب، فإذا أراد المتفق ، أنْ يتجاوز هذا الجذب الرمزي، فليس أمامه سوى نقد الماضي"⁽⁴¹⁾.

وإذا كان الواقع غایة الإيديولوجيا ومجال عملها النشط، فإنها في الحقيقة تقدم لنا صورةً وهميةً خياليةً تعبر عن رغبة وطموح الإنسان إلى عالم أفضل أكثر مما تعبّر عن واقع حقيقيٍّ فعلٍ، فهي معنيةٌ بالتصورات التي تنظرُ للواقع على وفق تأويلاتٍ وتخيلاتٍ فكريةٍ معينةٍ، إنّها بهذا المعنى "وسيلة تشويهٍ وقلبٍ: أنها تُظهر التناقض وحدةً والتناقض انسجاماً، وهي تقلب الأمور وتشوّهها فتجعل العلل معلولات والمبنيات أسباباً"⁽⁴²⁾.

الإيديولوجيا الدينية والطقوس السردية

ليست الطقوس سوى مران إيديولوجي، لكونها أدواتٍ وتقنياتٍ يتمظهر من خلالها المقدس بكل رمزيته المُتأخِّلة، وتوظف الإيديولوجيا الطقوس عبر اختراع هوامش سرديةٍ مبتكرةٍ تواهم منطلقاتها ، كي تمرر أنظمتها المضللة، وتجذب الناس إلى غایاتها السرية لما تتمتع به الطقوس في العادة من عدوٍ وجاذبيةٍ ، لاسيمًا أنَّ أيَّ طقسٍ لا يمكن له النمو والحركة إلا على وفق قاعدةٍ سرديةٍ ، فهو "ليس نظاماً من الإيماءات التي تترجم إلى الخارج ما تشعر به من إيمانٍ داخليٍّ، بل هو أيضًا مجموعةً الأسباب والوسائل التي تعيد خلق الإيمان بشكلٍ دوريٍّ، ذلك أنَّ الطقس والمعتقد يتبدلان الاعتماد على بعضهما بعضاً فرغم أنَّ الطقس يأتي كنتجاً لمعتقدٍ معينٍ فيعمل على

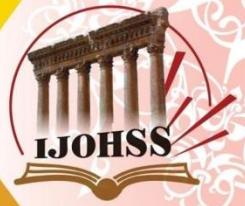


خدمته ، إلا أن الطقس نفسه ما يليث حتى يعود إلى التأثير على المعتقد فيزيد من قوته وتماسكه بما له من طابع جمعي ، يعمل على تغيير الحالة الذهنية والنفسية للأفراد وهذا الطابع هو الذي يجدد حماس الأفراد ويعطيهم الإحساس بوحدة إيمانهم ومعتقداتهم⁽⁴³⁾ ، تصبح الطقوس ، بهذا المعنى ، وسيلةً للدمج الشعوري بين أفراد الجماعة إذ يتم بواسطتها تنشيط حالات الوعي الجمعي ، وبهيمن الفعل المتخيل ، إذا ما علمنا أن التفكير الديني لأية جماعةٍ يتحرك في مستويين؛ مستوى التصورات أو التمثيلات الرمزية وهو مجالٌ نظريٌّ تؤثر به العقيدة على وفق منطلقات فكريةٍ ، ومستوى الممارسات وهو مجال التجسيد الحركي للفكرة ، والذي ينقلها من مجال التنظير إلى مجال التحقيق ، أي ملامسة المقدس والتغلغل فيه ، حيث "إن كل فعلٍ مكررٍ في زمنٍ منتقىٍ من خارج حدود الرصد المتعارف للزمن ، يحمل بذرةً شعائريةً ، ربما ابتدأت مهابةً ، لكنها لا تلبث أن تتحول إلى سلوكٍ دينيٍّ يحمل في أعماقه نكهة الارتباط بالجذر المقدس فهو رمزٌ تحول إلى ممارسةٍ؛ لذلك يغدو تركه أو التنازل منه إعلاناً بالعدمية والانفصال عن الأصل المقدس من جهةٍ وعن روح الجماعة التي سوف تتبذل المتصل بقها بالإيمان من جهةٍ أخرى"⁽⁴⁴⁾ ، وعلى وفق ذلك وحيث أن الطقوس تتبع للإنسان الاتصال الرمزي بال المقدس ، فالممارسة الطقسية الدينية تكرار لذاكرة مقدسة و فعلٌ تواصلي يضمن اختبار المقدس وإحياء تجربته الرمزية على وفق افتراضات المنظومة المعتقدية الخاصة بالجماعة ، إذ يلجا إليها المنخرطون تحت مسمى جماعة ، لأجل استعادة التوازن الوج다كي الذي يمكن أن يفقدوه في تجربتهم الواقعية اليومية" فعندما نكرر الشيء مراراً وتكراراً ينتهي بنا الأمر إلى الانغراس في تلك الزوايا العميقة للوعي حيث تصنف دوافع كل أعمالنا"⁽⁴⁵⁾ بهذا المعنى فإن الطقوس تجربة وجداً وترافق رمزي تلجم إليها الجماعات لإصلاح أو ملء فراغ ناجم عن خلل في تجربتهم الجماعية ، فهي إذن طريقة لتجييش الذهن الجمعي وبوأرتها في نقطةٍ مركزيةٍ ، تضمن الجماعة من خلال ذلك تعزيز وجودها الاجتماعي وتتجديده ، سواءً عبر التكمل أو عبر الانطلاق الناتج من الشعور بتفریغ الذوب ، فالفرد يعيش ذاته في الواقع الطبيعي ويحرص على ذلك الانفصال لما يحققه ذلك من فرص وجود مضمونة ، لكنه عندما ينخرط في أداء الطقوس ، يتخلّى مختاراً عن ذلك الانفصال ، وتنعد في أعمق شعوره الروح الجماعية ، حتى تذوب وتتلاشى ذاته الفردية لصالح أخرى جماعيةٍ مستعارٍ ، تكون هي المهيمنة في ذروة التأثير الطقوسي "نفسية الناس المنخرطين في الجمهور تختلف أساساً عن نفسيتهم الفردية وأن الذكاء الفردي لا يلعب أي دورٍ في هذا المجال، فهو يتعطل عندما يصبح الإنسان منخرطاً في الجماعة، وحدها العواطف اللاجتماعية تلعب دوراً آنذاك"⁽⁴⁶⁾ ، وهو التعطيل الذي يصوغ ماهيةً ثقافيةً جديدةً للإنسان إذ "أن الانفعالات التي تتولد بفعل جماعية الطقوس تصنع محركات كافيةً لقلب الفطرة التي جُبلَ الإنسان عليها، يتحول معها الإنسان إلى موالٍ هستيريٍّ ، لأنَّه يكون خاضعاً لأنفعالاتٍ مهيمنةٍ تذوب أو تتلاشى في سطوطها الذات الفردية، كنتيجةٍ من نتائج العدوِيِّ الذهنية والوجدانية التي تصاحب الفعل التحريري الذي يقوم به التكرار، فضلاً عن سلطة النص المستقبل وانتقامه إلى فضاءٍ غبيٍّ يجعل كلَّ حركةٍ مهما كانت عشوائيةً ذات معنى روحيٍ"⁽⁴⁷⁾ ، كما أن الفعل الطقوسي يتيح إنتاج ثقافيةٍ ناجحةً، لإعادة تدوير الزمن ونقله من مستوى قياسيٍ إلى آخر متخيلٍ، يضمن تحقيق الانسجام في معمارية المشاعر الوجدانية ويسعى على تألف الأضداد وذوبان الأنما وتناسيها ، بل تصبح المزايدة على إظهار الانفصال والتخلّى عن الذات الفردية ضرباً من اللذة" إنها إحياءٌ لتجربةٍ مقدسةٍ والتقرب ب بواسطتها إلى العالم المقدس، بهدف إعادة التوازن الداخلي للإنسان الحائز، المضطرب، المشوش، فهي بهذا طريقةً لتهيئة قلق الإنسان وشكوكه، حين يقف حائراً أمام تسؤالاته المصيرية، التي قد لا يجد لها جواباً شافياً، ومن هنا تكون الطقوس، بحسب علم النفس الاجتماعي، طرائق للدفاع، يلتجمأ إليها الإنسان ليتنقى المحرم، أو ليتخلص منه، أو يأتي



بطقس بديل يعتد بامكانية تعويض ما قام به من ذنب⁽⁴⁸⁾ ، فالحركة داخل الطقوس لغة بصرية تضج بكثافة رمزية تؤهلها لابتلاع فجوات الواقع، بل ضخ واقع متخيّل ينمو خلال الزمان المتخيّل المصاحب لأداء الطقوس، حيث ينقمص كل شئ فيها شكل الزمان القديم المحاط بتصورات حميمية ، والذي لا يمكن القبض عليه أو استدراجه إلا عبر تلك اللحظات المنتخبة ،المصحوبة بسردية مصححة تحاول إعادة إنتاج الماضي بكل تحولاته من خلال إنتاج لغة مشحونة بعلامات مختصرة لكن دلالاتها كثيفة المعنى ،ف تكون قادرة على احتواء الهزيمة التاريخية واستبدالها بنصر رمزي، يتكرس عبر آلية التكرار ، وتبدو نجاعته في تطهير الجماعة من إثم الهزيمة واضحة ومؤكدة ،إذ تأخذ الممارسة الطقسية نجاعة عملية بحكم التأثير الرمزي والوحولي الذي حدثه في الخاضعين لسلطتها والمنضوين تحت أدائها العملي ،فبوسع الطقوس أن تحقق إشباعاً متعدداً لاحتاجات رمزية ،كامنة تتجدد باستمرار، ويتيح الاختبار لسردية المقدس أن يمكن ممارسيها من وسائل التحكم في الأشياء والزمن، فيؤمن ذلك نوعاً من التوازن الاجتماعي ،يسمح بتفادي ما قد تواجهه الجماعة من ارتباك وتشوش أثناء مسيرتها الاعتيادية لأن " من خصائص الطقوس أن لها إمكانية التحوير والتكييف مع متطلبات العصر الحديث، أكثر من الشعائر الدينية ،وكذلك التأثر بأشكاله الخارجية، بمعنى آخر إمكانية تأويل معنى الطقوس وتحوير أهدافها ومنها وظائف جدية غير الوظيفية الدينية والاجتماعية والأسطورية القديمة التي أعادت إنتاجها"⁽⁴⁹⁾ ، فطقس عاشوراء مثلاً يصاحبها سرد متخيّل، يكون كافياً لتنشيط اليقين داخل الجماعة ،ويكتسبها عناصر استيقاظ جديدة فـ"هذه الطقوس الشعائرية تمثل الاسترجاع الجماعي، الذي يعيد للذاكرة الشيعية ما جرى لها في الماضي،ولهذا تبدأ الهوية الجماعية بالدفاع عن ذاتها وحمايتها والتظاهر من الخطايا والذنوب ومحو عقدة الذنب والتعويض عن العجز والنكس في حالات الضعف والمهانة، أي أن الذاكرة الشيعية تتولى بهذه الطقوس لمنع استلابها وتهميشه كما يحدث دائماً لجماعات المعارضة والثقافات الفرعية في المجتمع العربي الإسلامي"⁽⁵⁰⁾ ، وهو الأمر الذي يجعلنا نعتقد أن الطقوس وإن كانت عاملاً، تشحن الذات الجمعية بعناصر القوة بشكل دوري ، لكنها ارتبطت بخيارات المعارضة دوماً، فهي سلطة بديلة عن اللا سلطة ،ونوع من الدفاع الرمزي أمام انتهاكات السلطة وجبروتها، لذلك فإنها لجأت للشعائر لتكون وسيطاً مرجحاً ،لا يمكن للسلطة محاربتها، ومن ثم تكون قادرة من خلاله على ممارسة هميتها الرمزية على أتباعها ،بآلية إعادة إنتاج السلطة بنسق خالٍ من سياقات الصدام ،وتشوّير أيديولوجيا الجماعة وشحذها عبر إعادة اتصالهم بالزمن المقدس "فيجا الحدث التاريخي وينتحو إلى حادثة معاشرة وخبرة فكريّة روحيّة، إن إحياء الذكرى خبرة ذهنية تستحضر الحدث الماضي بقوة الرموز الطقسية، فتضفي معاني جديدة في سياق الحاضر"⁽⁵¹⁾ ، فالممارسة تتخلّص من الاهتمام بالطقس ذريعة للاحياز إلى افتراقها النوعي عن السلطة، وكانها تستغل ذلك الانفراج لكي تقدم نموذجها الممنوع إلى العلن . بهذا المعنى فإن الطقس الديني معنى بتتويج الإدارة الذاتية للأفراد لكونه يضمّر أدواتٍ أيديولوجية تسيره وتعيد إنتاجه على وفق مبادئ تبالية متحولة فـ"الرموز الطقسية تشكّل خطاباً دينياً على مستوى الظاهر وسياسيًا على مستوى محتوياته الضمنية"⁽⁵²⁾ .

والطقس سرد لأنه ينطوي على الشخصوص والحدث ، الزمان والمكان وإذا افترحنا إلغاء أحد هذه العناصر فإن البناء السردي يتفكك تماماً ،ولكل سرد مجموعة عناصر ثقافية تنتهي للذاكرة القصبية لأية جماعة ،ويطلق بول ريكور على الطقوس التي يتم من خلالها استعادة الرموز الماضوية اسم التكرار السردي ،وهو التكرار الذي يصفه بأنه فعل تأسيس جديد لما كان قد دُشن من قبل ،في الذاكرة الأولى ،وتمثل استعادته ولو رمزاً نوعاً من محاربة النسيان ، وإعادة الهيبة للهوية الجماعية ،والتي يمثل الحدث المكرر أحد أهم منجزاتها لذلك تتخذ الجماعة من الطقس المكرر وسيلة للإعلان عن قبول الماضي وإعادة تملكه ،فالتكرار السردي يمثل في بعض وجوهه شرعية رمزية لأنسنة الحدث التاريخي ،وتوثيقاً لها من خلال إساغ الصفة البشرية على الحدث المتخيّل وإعادة



شحنه من جديدٍ عبر تجربةٍ وفعلٍ واقعيين إذ "يصير الزمن إنسانياً يقدر ما يتم التعبير عنه من خلال طريقة سردية، ويتوفر السرد على معناه الكامل حين يصير شرطاً للوجود الذهني"⁽⁵³⁾، فالهوية فعالية سردية بالأساس في نظر ريكور ولا يمكن أن تتأسس وتنتطور إلا على وفق ذاكرةٍ تقدم أحداثها وإحداثياتها بطريقةٍ سرديةٍ . على وفق ذلك يمكن أن نفهم الرواية الشيعية المترفة والفاتنارية، في كثير من الأحيان، للأحداث التاريخية على أنها سردٌ نوعيٌّ ،غايتها تأثيث الهوية المنشئَة والمُضطَهَدة تاريخياً، بكلٍّ ما يجعلها فارقةً وفاعلةً، مستغلةً الهوامش الوجданية الملحة بالشعائر لكي تؤجّج الانتماء لدى المجموعة، ويتمرّكز السرد الديني في مهمّة محدّدة، تتمثل في إثارة الخزین الوجدني لابتاع ليكون البكاء المتخلص عن ذلك عاملًا مساعدًا في صهر ذواتهم الفردية في ذاتٍ متخيّلةٍ جماعيّةٍ لاسيما "أنَّ البكاء من أهمِّ علامات المشاركة الوجданية في مجلس العزاء، كذلك إنَّه عنصرٌ شعائريٌّ جوهريٌّ في مراسيمه، تعود أهميّة شعيرة البكاء إلى العقيدة الشيعيَّة الفائلة أنَّ البكاء على الحسين يؤدّي دوراً مهمًا في الشفاعة والخلاص"⁽⁵⁴⁾ ، وفي التراث الشيعي يُتداول حديثٌ يحضّنُ الأبتاع على البكاء أو التباكي وتُصنّعُ البكاء فإنه سيكون سبباً للشفاعة والإيمان، أذ يُروى⁽⁵⁵⁾ من بكى أو أبكى أو تباكي وجبت له الجنة "، وهو ما سهلَ مهمة منتجي السرد الديني في ابتكار سردِياتٍ متخيّلةٍ، وألْحقوها بالتاريخ المقدس كحقائق نهائية، ثابتت التكرار المقدس أحقيتها، حتى صار أمر دحضها مروقاً على الدين في نظر المنخرطين في الشعائر، وبذلك يمكننا النظر إلى بعض تلك السردِيات الأسطورية على أنها آخرت واستقررت في الضمير الجمعي إنما لضروراتٍ إيديولوجية، مثل قصة زواج القاسم التي يرى مرتضى المطهري أنها "اختلاقٌ محضٌ لا وجود لأيٍ أساس له في كلِّ الكتب المععتبرة.. وأول من ادخل هذه القصة في التاريخ الحسيني المزور هو الملا حسين الكاشف في كتابه روضة الشهداء، وأصل القضية كذبٌ واحتلّاقٌ منه بالمانة"⁽⁵⁶⁾ ، أو تواجه ليلي أم علي الأكبر في الطفت إذ ليس هناك مؤرخٌ واحدٌ يشير إلى حضورها لمعركة كربلاء، ومع ذلك فما أكثر الماتم التي تقرأ لنا قصة احتضان ليلي لابنها علي الأكبر في ساحة الولي⁽⁵⁷⁾ أو سردية عودة السبيايا بعد أربعين يوماً مع الرؤوس إلى كربلاء، والتي يقرّ المطهري بعد تحقيقٍ منطقٍ دقيقٍ أن " لا يوجد شيء اسمه تجديد عزاء أهل البيت ولا قدم الأسرى من آل النبي إلى كربلاء، إنَّ الطريق من الشام إلى المدينة لا يمرُّ عبر كربلاء أبداً"⁽⁵⁸⁾ كلَّ تلك السردِيات الأسطورية أنتجتها المؤسسة الدينية بغرض تدعيم تشييرها الإيديولوجي بعناصر وجданيةٍ فاعلةٍ، إلى الحد الذي جعل مفكراً إيرانياً مرموقاً يصرخ "إتنا يجب أن نبكي على الحسين (ع) ولكن ليس بسبب السيف والرماح التي استهدفت جسد الطاهر الشريف في ذلك اليوم التاريخي، بل بسبب الأكاذيب التي أصقت بالواقع"⁽⁵⁹⁾، كلَّ تلك السردِيات والأكاذيب أنشأتها الحاجة الإيديولوجية لترسيخ الهوية، والتي أرادت من خلال تمريرها إضفاء أدلةٍ وجданيةٍ على مشروعية خطابها العقائدي، فالقصص المختلفة توجّج الحماس لدى المتألفين وتضفي عناصر تشويطٍ جديدةٍ للولاء الجماعي إذ أنَّ "الجماعات تتعرض لتحولاتٍ قيميةٍ كبيرةٍ، تدفع بها لاكتساب هوياتٍ جديدةٍ والتخلّص من القديمة، ويستغير الأفراد أقنعةً يتذكرون بها من أجل تخطي الصعاب التي يواجهونها، وفي الحالين الجماعي والفردي، يقع تحولٌ في الهويات على مستوى الأفقيات العرقية أو المذهبية أو الفردية، فتعيد الجماعات إدراج نفسها في هوياتٍ جديدةٍ"⁽⁶⁰⁾، وهي تحولاتٌ يصاحبها تهجينٌ سرديٌّ، يؤثّث الهوية بما يلزم من عناصر الإيقاع والجذب الوجدني من خلال خلط الواقع أو إعادة ربطها بمزيدٍ من التخيّلات الكافية لتوثيق الانتماء وتوثيقه .

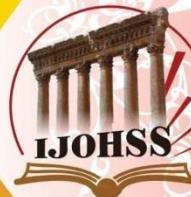


السرد الديني وتصارع الأيديولوجيات

دأبت السلطة الإسلامية إلى تحصين مركزيتها، عبر احتكارها لآلية سرد الحديث الديني، لاسيما أنَّ السلطة الإسلامية كانت على الدوام واجهةً للإسلام السياسي بنوعيته المميزة" ولما كان الحديث، حاشيةً على الخطاب، فقد عدَّ خطاباً من الدرجة الثانية، لأنَّ معناه يصدر عن مصدر الخطاب الأول، وإنْ كان لفظه نبويَاً، وأفضى هذا إلى إقصاء خطابات البنية الثقافية، القائمة آنذاك، من شعر ونثرٍ، وتقويض مصادرها الإلهامية، وأعيد توظيفها لخدمة المركبة الدينية"⁽⁶¹⁾ ، وهو الأمر الذي جعل معيارية رواية الحديث المعزز للسلطة، والمنظم لحياة الجماعة، يمرُّ عبر منظومةٍ تتقنةً أيديولوجية، لعلَّ أهُمَّ تمظهراتها فبركة الروايات الدينية، التي تُمَجِّد طروحاتها الإيديولوجية، وإنْ كان ذلك بطرفٍ خفيٍّ، أو وضع شروطٍ لرواية الحديث تُجرِّد الآخر من امتيازاته الدينية والبشرية، في منظومةٍ تبريرٍ اصطناعيةٍ أشرفَت عليها الدولة التي ورثت مناعةً مقدسةً، نظراً لتبنيها زعامة الدين والدولة معاً "وَضَمِّنَ مِنْظَرَ التَّبْرِيرِ وَهُوَ أَمْرٌ يَتَعَلَّقُ بِاِيْدِيُولُوْجِيَا كَامِلَةً لِلتَّبْرِيرِ، كَانَ قَدْ وَضَعَ دِعَائِمَهَا الْأُولَى الْأَمْوَيَّوْنَ، ثُمَّ تَلَمِّذُهُمُ الْعَبَاسِيُّوْنَ، وَبِمَرْورِ الزَّمْنِ خَضَعَ الْوَعِيُّ الْإِسْلَامِيُّ لِهَذِهِ الْإِيْدِيُولُوْجِيَا التَّبْرِيرِيَّةِ، وَانْغَمَسَ بِهَا كُلِّاً" وقد رسخت هذه الإيديولوجية عن طريق الحديث والنقل والتكرار جيلاً بعد جيلٍ، وأصبحت وكأنَّها التراث الإسلامي الحي الذي حرست السلطات الرسمية على نقله وإسناده ، وكان من نتائج هذه الإيديولوجية حذفُ كاملٍ لشهادات ذات أهمية قصوى، وتجارب ذات قيمة لا تقدر بثمن، وأكثر من ذلك فقد راحت الإيديولوجيا التبريرية للدولة الدينية، وبكل عنفٍ، وبحسب المصالح، ثرَّكَ من عندها شهاداتٍ أخرى تخصّ حتى تفسير آياتٍ من القرآن، بله الحديث النبوى الشريف، تلك العملية التي راحت تشَكِّلُ البُنى العقلية والتَّصوُّرِيَّةَ التي سيطرت، وستسيطر على وعي الملايين من المسلمين أمداً طويلاً"⁽⁶²⁾ ، وفي علم الجرح والتعديل الذي أنشأ على هامش رواية الحديث النبوى وبرعاية حكومية، فإنَّ ترفضَ الشخص كان كافياً لإjection الرواية وتسقطُ أحقيتها في التثبت بغض النظر عن نزاهته، وبالرغم من أنَّ الشافعى اشتَرط توافر شروطٍ في راوي الحديث، بدونها، تُنقضُ روایته وهي" أن يكون من حدث ثقة في دينه، معروفاً بالصدق في حديثه، عاقلاً لما يحدث به، عالماً بما يحيل معاني الحديث من اللفظ، وإن يكون من يؤدي الحديث بحروفه، كما سمع، لا يُحَدِّث به على المعنى"⁽⁶³⁾ ، لكنه تجاوز ذلك الاشتراط لاحقاً حينما اضمَّ معيارية مستترة أوضح عنها في سياق حديثه عن جابر الجعفى المعروف بترفضه والذي يحمل بصماتٍ ايديولوجية "سمعت ابن عبيدة يقول: كنا يوماً عند جابر الجعفى في بيته فتكلَّم بكلامٍ فنظرنا إلى السقف، ففينا الساعة يسقط علينا"⁽⁶⁴⁾ فتجاهل صحبة الرجل التي كانت على الدوام معياراً تقاضلياً في رواية الحديث ترفضه الذي اشتهر به.

مستوياتٍ أخرى، للحد الذي حدا بابن حبان أن يجعل تلك المسؤولية حقاً طائفياً، تبيّنه السلطة بطبيعة الحال إذ ينقل" قال أبو حاتم: وهذه عناية هذه الطائفة بحفظ السنن على المسلمين وذبِّ الكذب عن رسول الله، ولو لواهم لتغيير الأحكام عن سننها حتى لم يكن يعرف أحدُ مخرج صحيحةٍ منها من سقيمها ، والملزق بالنبي صلى الله عليه وسلم والموضوع عليه مما روى عنه الثقات والأئمة في الدين"⁽⁶⁵⁾ ، بل أنَّ الحمى الإيديولوجية تأخذ منحى متطرفاً، لتشير إلى معياريةٍ جغرافيةٍ مضحكةٍ في القياس على صحة الحديث حين ينقل ابن حبان"حدثنا مضر بن محمد الأ悉尼 قال سألت يحيى بن معين عن إسماعيل بن عيسى قال إذا حدث عن الشاميين فحديثه صحيح، وإذا حدث عن العراقيين والمدنيين خلط ما شئت"⁽⁶⁶⁾ .

* دأبت السلطة في مجال إجهاصها لرواية ما إلى إلصاق تهمة الترفض"التسيع" بأحد رواتها لكي تكون روایته ميتة، ولا يعتمد بها.



وهو معيارٌ إيديولوجيٌ أوصل ابن حبان في مجال تعريفه بابراهيم بن أبي يحيى السلمي و هو من رواة الحديث المشهورين ، إلى تجاهل امتيازاته المعروفة لصالح تهمة الرفض التي عرف بها ، وهو تجاهل ينتمي حتماً إلى إرثٍ إيديولوجيٍ ، حجب الآخر وحرّده من الامتيازات الثقافية التي يتمنّع بها لصالح أخرى متخيّلة ، لكنه حجب لا يطمس الحقيقة كلها إذ لم يلبث أن أفحص عن حقيقة مكانته بنقل ما أشتهر عنه، بل وبيان الحال التي مارسها سدنة الحقيقة الدينية في تحايلهم على قوانين المعن الإيديولوجي ف يقول "سمعت يحيى بن معين يقول إبراهيم بن أبي يحيى كذابٌ وكان رافضياً قدرياً، قال أبو حاتم إبراهيم بن أبي يحيى روى عنه ابن جريج والشافعي، فأما ابن جريج فإنه يُكَنِّي عنه، ويسميه إبراهيم بن محمد بن أبي عامر وإبراهيم بن أبي عطاء وإبراهيم بن محمد بن أبي عطاء، ولم يرو عنه إلا الشيء اليسير، وأما الشافعي فإنه كان يجالسه في حادثة، ويحفظ عنه حفظ الصبي والحفظ في الصغر كالنفس في الحجر فلما دخل مصر في آخر عمره فاخذ يصنف الكتب الميسوطة احتاج إلى الأخبار ولم يكن معه كتب، فأكثر ما أودع الكتب من حفظه، فمن أجله ما روى عنه، وربما كنى عنه ولا يسميه في كتابه" (67).

وفي مرحلةٍ تاليةٍ من مراحل التأسيج والهوس الإيديولوجي نجد ابن الوزير اليماني يكتب كتاباً في إثبات شرعية الإيديولوجيا الحاكمة، وبيان ارتباط رموزها بثوابت القدسية، في محاولةٍ منه لإساغ الشرعية على مجمل أعمالها، فكتاب الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم في حقيته ذب عن سنة معاوية وابن العاص والمغيرة بن شعبة ، لأن سنتهم مستمدّة من سنة النبي، إذ يجهد الكاتب كثيراً في بيان أن عمل الصحابي يكتسب شرعنته عن عمل النبي(ص)، ويأتي ب عشرات الأدلة التي تعرّف الصحابي ومكانته ومركزيته، وإذ كان المؤلف قد أسبغ في كثير من صفحات كتابه في بيان وتوكيد صحة صحبة معاوية وابن العاص والمغيرة (68) للنبي فقد جعل من خلال ذلك أي عمل قامت به السلطة الأموية عملاً إسلامياً، يكتسب شرعنته بالمحايثة، حتى أنه يقرر على وفق ذلك التوجيه الإيديولوجي تبريراً يشرع عن الرواية عن أولئك الذين استتوا منهجاً إديولوجياً معايراً للمنهج الإسلامي المبكر بقوله "وقد عرف بهذه الجملة بطلان ما توهمه المعترض من دعوى بطلان أحاديثهم، وسقط قوله على كل مذهب، وصحّت أحاديثهم هذه على وجه لا شبّهة فيه على قواعد الخصوم" (69).

وعلى وفق ذلك الأمر يمكننا فهم الإسهاب في رواية الحديث النبوى مروياً عن عبد الله بن عباس، لما ل تلك الإشارة من مغزى رمزي يشر عن بطريقة ما الوجود العباسى الذى كان الراعي الرسمي لجمع الحديث الشريف، فالدولـة العباسـية استـعارـت رمزـية مقدـسة لـشـرـعـة وجودـها عـبرـ الشـجـعـى عـلـى روـاـيـة الحديث نـقـلاً عـنـ ابنـ عـباسـ الذى لم يكن عمرـه أكـثـر مـنـ اـحـدـ عـشـرـ عـامـاً عـنـ وـفـةـ النـبـيـ(صـ)، وـرـغـمـ ذـلـكـ قـدـ روـىـ ابنـ عـباسـ (1710) حـدـيـثـاًـ لأنـهـ جـدـ لـبـنـىـ العـبـاسـ الـذـيـ حـكـمـواـ الـمـسـلـمـينـ أـكـثـرـ مـنـ خـمـسـمـائـةـ عـامـ، فـصـارـ سـماـسـرـ الـحـدـيـثـ يـضـعـونـ الـأـحـادـيـثـ عـلـىـ لـسـانـهـ تـزـلـفـ إـلـىـ أـبـنـائـهـ" (70)، كما أن رواية بعض الأحاديث التي تمجد بالأمويين تمثل شكلاً من أشكال صناعة أ MCS الواقية النوعية، الكافية لمواجهة المعارضة، من خلال الترويج للضد النوعي وتهشيم السلطة الرمزية للمناوئين من خلال تفخيم هوماش الآخر المضاد، وعلى وفق ذلك فإن الحديث المرسو في صحيح مسلم سيقرأ حتماً بحدود نشاطه الدعائى" حديث ابن عباس - رضي الله عنهم : "أن أبا سفيان قال للنبي صلى الله عليه وسلم : يا نبـيـ الله ثـلـاثـ أـعـطـيـنـهـ قـالـ : نـعـمـ قـالـ : عـنـدـيـ أـحـسـنـ الـعـرـبـ وـأـجـمـلـهـ أـمـ حـبـيـةـ بـنـتـ أـبـيـ قـاتـالـ الـمـسـلـمـينـ قـالـ : نـعـمـ" (71).

إذ أن الواقع التاريخية تنسف صدق ذلك الحديث، لأن أم حبيبة تزوجها النبي قبل إسلام أبي سفيان بسنين عدّة، كما أن معاوية لم يثبت أنه غادر مكة واستوطن المدينة ، ليرافق النبي ويكتب له وحيه ، لكن اختراع مثل تلك الأحاديث وهي كثيرة تدرج في إطار التبشير الإيديولوجي وضرورات تسقيط المناؤ عبر تفخيم الضد النوعي



الذي يُفرغ المناوى من عناصر قوله الرمزية، بل وصل الأمر أن عَدَ ابن كثير في تفسيره للأية السابعة من سورة الممتحنة أَنْ قَوْلَهُ تَعَالَى "عَسَى اللَّهُ أَنْ يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الَّذِينَ عَادَيْتُمْ مِنْهُمْ مُوْدَةً وَاللَّهُ قَدِيرٌ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ" إِنْ هَذِهِ الْآيَةُ نَزَّلَتْ فِي أَبِي سَفِيَّانَ صَخْرَ بْنَ حَرْبَ، فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَزَوَّجُ ابْنَتَهُ فَكَانَتْ هَذِهِ مُوْدَةً مَا بَيْنَهُ وَبَيْنَهُ⁽⁷²⁾ وَهِيَ أَكَانِبُّ وَانْ اخْتَرَعَتْ فِي الْعَصْرِ الْعَبَاسِيِّ الْمُتَقَاطِعِ مَعَ الْأَمْوَابِنِ وَالْقَامِعِ لَكُلِّ حَرْكَةٍ تَمْجِدُهُمْ، لَكُنَّهُ سَمَحَ بِذَلِكَ لَأَنَّ مِنْ فَوَادِنِ ذَلِكَ التَّفْخِيمِ، التَّقْرِيمِ الرَّمْزِيِّ لِلْمَنَاوِيِّ التَّقْلِيدِيِّ لِلْفَكَرِ الْعَبَاسِيِّ، وَهُمُ الْعَلَوَيْنِ، الَّذِينَ يَقْفَوْنَ عَلَى طَرْفِيِّ نَقْيَضِ مَعَ الْأَمْوَابِنِ أَيْضًا، لَذَلِكَ يَمْثُلُ ذَلِكَ الْاِسْتَدَاعَةَ نُوعًا مِنَ الْاِسْتَعَانَةِ الرَّمْزِيَّةِ بِقَيَاسَاتِ بَعِيْدَةِ لِتَدْعِيمِ الشَّرِعِيَّةِ الدِّينِيَّةِ الَّتِي تَلْقَفُهَا بَنُو الْعَبَاسِ إِذْ "بَمَا أَنَّ الْقَرْآنَ كَتَبَ تَلَمُّدُ وَمَحْفُظٌ، وَلَا مَجَالٌ لِلزِّيَادَةِ فِيهِ أَوِ النَّفْصَانِ، فَإِنَّ قَوْلَ الرَّسُولِ(ص) فِي الْمَقَابِلِ بَقِيَ مَفْتوحًا أَمَامَ كَثِيرٍ مِنَ الْزَّيَادَاتِ وَالْوَضْعِ وَالْكَذْبِ، وَقَدْ يَكُونُ مِنَ السَّهْلِ تَمْيِيزُ الصَّحِيحِ مِنَ الْمَوْضِعِ وَالْمَكْذُوبِ فِي ذَلِكَ الْأَحَادِيثِ الْمَكْذُوبَةِ لِأَغْرَاضِ سِيَاسِيَّةِ مَكْشُوفَةٍ، كَالَّتِي حَرَّضَ عَلَى قُولَهَا وَتَرْوِيْجَهَا بَنُو أُمَّيَّةَ وَبَنُو الْعَبَاسِ، إِلَّا أَنَّهُ لَيْسَ مِنَ السَّهْوَةِ بِمَكَانٍ، الْجَزْمُ بِكَذْبِ أَحَادِيثٍ، لَيْسَ لَهَا ذَلِكَ الطَّابُعُ السِّيَاسِيُّ الْمَكْشُوفُ وَالصَّرِيقُ، وَإِنْ كَانَتْ تَدُورُ فِي فَلَكِ الْسُّلْطَةِ، أَوِ الْسِّيَاسَةِ الْمُوْجَودَةِ فِي كُلِّ مَكَانٍ، كَمَا يَقُولُ مِيشِيلُ فُوكُوُ وَادْوَارِدُ سَعِيدُ، وَذَلِكَ مِنْ حِيثِ أَنَّ هَذِهِ الْأَحَادِيثِ الْمَكْذُوبَةُ، تَعْمَلُ كَدَاءً لِإِخْضَاعِ الْأَخْرَينَ وَتَطْوِيعِهِمْ وَالْهَمِيْنَةِ عَلَيْهِمْ"⁽⁷³⁾.

فِي الإِطَّارِ ذَاتِهِ تَلْجَأُ السُّلْطَةُ لِلْأَلِيَّةِ الْكَذْبِ الْتَّقَافِيِّ، الَّذِي يَؤْمِنُ لَهَا شَرِعِيَّةُ الْسِّيَادَةِ وَبِسَطِ النَّفْوَذِ عَلَى النَّاسِ "وَهُوَ كَذْبٌ تَقَافِي لِأَنَّهُ يَتَخَذُ كَدَاءً لِحَفْظِ الْهُوَيَّةِ الْتَّقَافِيَّةِ لِهَذِهِ الْجَمَاعَةِ، وَلَأَنَّ الْمَقْصُودُ بِهِ أَيْضًا جَمَاعَةً ثَقَافِيَّةً أَخْرَى يُنْتَظَرُ أَنْ تَكُونَ مَوْضِعًا لِلْهَمِيْنَةِ"⁽⁷⁴⁾ وَعَلَى وَفْقِ ذَلِكَ يُمْكِنُ النَّظَرُ إِلَى فَتْوَى الْغَزَالِيِّ بِجَوازِ الْكَذْبِ لِمَصْلَحةِ الْأَمَّةِ فِي إِطَّارِ تَدْعِيمِ الْإِيْدِيُولُوْجِيَا" أَعْلَمُ أَنَّ الْكَذْبَ لَيْسَ حَرَاماً لِعَيْنِهِ، بَلْ لَمَا فِيهِ مِنَ الضرَرِ عَلَى الْمَخَاطِبِ، أَوْ عَلَى غَيْرِهِ فَإِنَّ أَقْلَى درَجَاتِهِ أَنْ يَعْتَدِدُ الْمَخْبِرُ الشَّيْءَ عَلَى خَلَافِ مَا هُوَ عَلَيْهِ، فَيَكُونُ جَاهِلًا وَقَدْ يَتَعَلَّقُ بِهِ ضَرَرٌ غَيْرُهُ، وَرَبَّ جَاهِلٍ فِيهِ مَنْفَعَةٌ وَمَصْلَحةٌ، فَالْكَذْبُ مَحْصُلٌ لِذَلِكَ الْجَاهِلِ فَيَكُونُ مَأْذُونًا فِيهِ، وَرَبِّمَا كَانَ وَاجِبًا قَالَ مِيمُونُ بْنُ مَهْرَانَ الْكَذْبُ فِي بَعْضِ الْمَوَاطِنِ خَيْرٌ مِنَ الصَّدَقِ"⁽⁷⁵⁾، فَهِيَ فَتْوَى تَنَتَّمِي لِلْمَنظَوَمَةِ الْإِلَعَامِيَّةِ الدَّاعِمَةِ لِلْسُّلْطَةِ، أَكْثَرُ مِنْ كُونَهَا نَمْوَذْجًا مَعْرُوفًا يَنْتَمِي لِلْضَّمِيرِ الْدِينِيِّ الْإِسْلَامِيِّ، فَالْفَتْوَى فِي جَوَهِرِهَا تَقْدِمُ نَمْوَذْجًا لِلْبِرُّوْبَاغُنَّا^{*} الَّتِي تُمَرِّرُهَا السُّلْطَاتُ وَأَتَيَاعُهَا فِي مَجَالِ تَضْلِيلِ النَّاسِ عَبْرِ تَغْلِيفِهَا بِإِطَّارِ دِينِيِّ، وَبِهَا يَكُونُ الْمَفْتِي فِي حَقِيقَتِهِ الْمَضْمُرَةِ مَوْظِفًا إِيْدِيُولُوْجِيًا يَعْمَلُ لِصَالِحِ السُّلْطَاتِ بِغَيْرِ أَنْ يَعْلَمُ عَنِ ذَلِكَ.

فَهُوَ رَأِيُّ مُؤْدِلْجُ⁷⁶⁾، يَشْرُعُنَّ لِلْسُّلْطَةِ مَارِسَةً مُخْتَلِفَةً مَمَارِسَةً مَارِسَةً مُخْتَلِفَاتِهَا، وَلَعَلَّ الْغَزَالِيُّ اخْذَ هَذِهِ الْفَتْوَى اعْتِمَادًا عَلَى حَدِيثٍ شَرِيفٍ يَرْوِيْهِ مُسْلِمٌ، فَعَنْ "أَمْ كَلْثُومَ قَالَتْ مَا سَمِعْتَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَرْبَّصُ فِي شَيْءٍ مِنَ الْكَذْبِ إِلَّا فِي ثَلَاثَةِ، الرَّجُلُ يَقُولُ الْقَوْلَ يَرْبِدُ بِالْإِصْلَاحِ، وَالرَّجُلُ يَقُولُ الْقَوْلَ فِي الْحَرْبِ، وَالرَّجُلُ يَحْدُثُ امْرَأَتَهُ وَالمرْأَةُ تَحْدُثُ زَوْجَهَا، حَدِيثُ أَمْ كَلْثُومَ مَا سَمِعْتَهُ يَرْبَصُ فِي شَيْءٍ مِنَ الْكَذْبِ إِلَّا فِي ثَلَاثَةِ أَخْرَجَهُ مُسْلِمٌ وَقَدْ نَقَدَهُ، وَقَالَتْ أَيْضًا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْسَ بِكَذَابٍ مِنْ أَصْلِحَ بَيْنَ اثْنَيْنِ فَقَالَ خَيْرًا أَوْ نَمِيَ خَيْرًا⁽⁷⁶⁾، وَهُوَ أَمْرٌ يَفْسَحُ الْمَجَالَ لِلتَّنْصِيْدِ أَنَّ السُّلْطَاتِ الْحَاكِمَةِ مَرَرَتْ مَجْمُوعَةً هَالِئَةً مِنَ الْأَحَادِيثِ الْمَنْسُوبَةِ لِلنَّبِيِّ عَبْرِ اِخْتِرَاعِ رَوَاةَ وَهَمَيْنِ لَهَا، لَمَّا لَذَكَرَ الْأَخْتِرَاعَ مِنْ فَائِدَةِ سِيَاسِيَّةِ لِلْسُّلْطَةِ، لَاسِيْمَا أَنَّ النَّاسَ يَذْعُونَ لِلْأَوْامِرِ الْدِينِيَّةِ بِغَيْرِ تَمْحِيْصِهِ أَوْ اِحْتِاجَاجِهِ، وَهُوَ مَا فَتَحَ الْمَجَالَ لَاحِقًا لِإِيْجَادِ ذَرَائِعٍ وَتَسوِيْغَاتٍ عَقَائِدِيَّةٍ، فِي جَوَازِ الْكَذْبِ الْإِيْدِيُولُوْجِيِّ الَّذِي تَقْتَلِعُهُ السُّلْطَاتُ فِي مَجَالِ إِدَامَةِ اِحْتِكَارِهَا لِلْسُّلْطَةِ، فِي جِيَّهِيِّ بْنِ شَرْفِ الْنَّوْوَيِّ كَتَبَ فِي رِيَاضِ الصَّالِحِينَ "أَعْلَمُ أَنَّ الْكَذْبَ إِنْ كَانَ أَصْلَهُ مَحْرَمًا فَيُجُوزُ فِي بَعْضِ الْأَحْوَالِ بِشَرْوَطِ قَدْ أَوْضَحَتْهَا فِي كِتَابِ الْأَذْكَارِ (انْظُرْ بَابَ النَّهِيِّ عَنِ الْكَذْبِ وَبَيْانَ أَقْسَامِهِ مِنَ الْأَذْكَارِ)، وَمُخْتَصِّرٌ ذَلِكَ أَنَّ الْكَلامَ وَسِيَلَةً إِلَى الْمَفَاصِدِ. فَكُلُّ مَقْصُودٍ مُحَمَّدٌ، يَمْكُنُ تَحْصِيلَهُ بِغَيْرِ الْكَذْبِ فِيهِ، وَإِنْ لَمْ يَمْكُنْ تَحْصِيلَهُ إِلَّا

* البرُّوْبَاغُنَّا تَعْنِي نَشْرَ وَتَرْوِيْجَ الْمَعْلُومَاتِ بِطَرِيقَةٍ مُوجَهَةٍ أَحَادِيثَ مُحدَّدةٍ لَهَا اِرْتِبَاطٌ بِنَظَرِيَّةٍ مَا ، وَتَوْجِيهٍ مَجْمُوعَةٍ مَرْكَزَةٍ مِنَ الرَّسَائِلِ بِهَدْفِ التَّأْثِيرِ عَلَى آرَاءِ أَوْ سُلُوكِ أَكْبَرِ عَدْدِ مِنَ الْأَشْخَاصِ الْبَاحِثِ.

بالكذب جاز الكذب. ثم إنّ كان تحصيل ذلك المقصود مباحاً كان الكذب مباحاً، وإنّ كان واجباً كان الكذب واجباً، فإذا اخترى مسلم من ظالم يريده قتله، أو أخذ ماله، وأخفى ماله وسُئلَ إنسان عنه، وجب الكذب بإخفائه، وكذا لو كان عنده وديعةً وأراد ظالم أخذها، وجب الكذب بإخفائها، والأحوط في هذا كله أنْ يورى. ومعنى التورية: أنْ يقصد بعبارةه مقصوداً صحيحاً ليس هو كاذباً بالنسبة إليه، وإنْ كان كاذباً في ظاهر اللفظ وبالنسبة إلى ما يفهمه المخاطب، ولو ترك التورية وأطلق عباره الكذب فليس بحرام في هذا الحال⁽⁷⁷⁾ وهو نسقٌ تمدد بشكل مرعبٍ في الثقافة الإسلامية حتى صار اعتيادياً، فاصدر ابن عساكر تعليماً يكاد يكون شاملًا على معظم الوعاظ أو الموظفين الإيديولوجيين لدى السلطة، المرتزقين من عملية خداع الناس وتضليلهم برواية الكذب المقدس فيقول "فَلَمَا تَمِرَ بِدِرْسٍ واعظَ، إِلَّا وَتَسْمَعُ فِيهِ الْكَذِبَ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ عَلَى الْأَنْمَةِ وَالصَّالِحِينَ ابْتِغَاهُ الْصَّيْتُ وَالشَّهْرَةُ"⁽⁷⁸⁾.

على وفق ذلك فإنَّ الكذب الديني نوعٌ من أنواع التسريح الذي تلجلج إليه الإيديولوجيا، في مجال إحكام سيطرتها على الناس من خلال تأمين الأفاق الثقافية والروحية التي تتحكم فيهم، وهو أمرٌ بيبح للسلطات الإسلامية في معظم مراحلها ما قررته من أكاذيب، وما روجت له من أحاديث مصنوعة، الغاية منها ترويض الناس وإصلاح حالهم على وفق مبنيات السلطة.

اقتباسات البحث

- (1) الدين الأسس : 110-109 مالوري ناي، ترجمة هند عبد الستار، مراجعة جبور سمعان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، بيروت، 2009 ، ط 1
- (2) الإيديولوجيا والاليتوبيا، مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة : 53،كارل مانهایم،ترجمة محمد رجا الدیرینی،شركة المكتبات الكويتية، الكويت 1980 ط 1
- (3) السرد والاعتراف والهوية : 212.د.عبد الله إبراهيم،المؤسسة العربية للدراسات والنشر،بيروت 2011 ط 1
- (4) الإيديولوجيا والاليتوبيا مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة: 256
- (5) المصدر نفسه : 249
- (6) الدين الأسس: 104-103
- (7) محاضرات في الإيديولوجيا والاليتوبيا : 9 بول ريكور ، ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة بيروت 2002 ط 1
- (8) محاضرات في الإيديولوجيا والاليتوبيا: 17
- (9) الدين الأسس: 106
- (10) الإيديولوجيا والاليتوبيا مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة: 250
- (11) الميتافيزيقا العلم والإيديولوجيا : 94،عبدالسلام بنعبدالعالی ،دار الطبعية للطباعة والنشر بيروت 1983 ط 1
- (12) المصر نفسه : 95
- (13) الهوية والسرد : 106-107،د.نادر كاظم المؤسسة العربية للدراسات والنشر،بيروت، 2006 ط 1
- (14) الهوية والسرد، دراسات في السيرة الذاتية والذات والثقافة : 22،جينز بروكمبير،ترجمة عبدالمقصود عبدالكريم، المركز القومي للترجمة،القاهرة،2015 ط 1
- (15) الشعرية: 35تريفيان طودروف، ترجمة شكري المبخوت ورجاء سلامه، دار توپقال المغرب 1990 ط 1
- (16) الهوية والسرد، دراسات في السيرة الذاتية والذات والثقافة : 29
- (17) طرائق تحليل السرد الأدبي: 71،مجموعة مؤلفين،منشورات اتحاد كتاب المغرب ،1992،ط 1
- (18) الهوية والسرد، دراسات في السيرة الذاتية والذات والثقافة : 57
- (19) الدين الأسس : 72
- (20) تأملات في السرد الروائي: 6، اميرتو ايکو ،ترجمة سعيد بنكراد،المركز الثقافي العربي ،المغرب-بيروت 2015 ط 2
- (21) الهوية والسرد : 64
- (22) الميتافيزيقا العلم والإيديولوجيا : 95
- (23) الإيديولوجيا : 27-26،محمد سبلا و عبدالسلام بنعبدالعالی،دار توپقال للنشر المغرب 2006 ط 2

- (24) الهوية والسرد : 64
- (25) المطابقة والسرد بحث في نقد المركبات الثقافية : 467
- (26) الهوية والسرد : 58-57
- (27) سرد الآخر الآنا والآخر عبر اللغة السردية: 10، صالح صلاح، المركز الثقافي العربي ،بيروت 2003 ط 1
- (28) المصدر نفسه: 60
- (29) السردية العربية : 221، د.عبد الله ابراهيم، المركز الثقافي العربي بيروت 1992 ط 1
- (30) التخييل التاريخي: السرد، والإمبراطورية، والتجربة الاستعمارية: 5، د.عبد الله ابراهيم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت 2011 ط 1
- (31) المحاورات السردية: 8، د.عبد الله ابراهيم، الدار العربية للعلوم ناشرون ،بيروت، 2011 ط 1
- (32) المحاورات السردية: 12-11
- (33) المصدر نفسه: 26
- (34) المصدر نفسه: 37
- (35) صحيح مسلم كتاب الزهد والرقائق ،الحديث رقم 3004
- (36) سرد الآخر ،الآنا والآخر عبر اللغة السردية : 100
- (37) روى الترمذى في سننه وأحمد في مسنده من حديث زيد بن ثابت رضي الله عنه: قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "طوبى للشام، طوبى للشام، فلُّت ما بال الشام؟ قال: الملائكة يأسطو أجنحتها على الشام" أو روى أبو داود في سننه من حديث ابن حَوَالَةَ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "سَيَصِيرُ الْأَمْرُ إِلَى أَنْ تَكُونُوا جُنُودًا مُجَدَّدًا، جُنُودًا بِالشَّامِ، وَجُنُودًا بِالْيَمَنِ، وَجُنُودًا بِالْعَرَقِ. قَالَ ابْنُ حَوَالَةَ: خَرَّ لِي بِاَنْ رَسُولُ اللَّهِ إِنْ أَدْرَكْتُ ذَلِكَ فَقَالَ: عَلَيْكَ بِالشَّامِ، فَإِنَّهَا خِيرَةُ اللَّهِ مِنْ أَرْضِهِ يَجْتَنِي إِلَيْهَا خِيرَتَهُ مِنْ عِبَادِهِ، فَأَمَّا إِنْ أَبْيَمْتُ فَعَلَيْكُمْ بِيَمِنَتُكُمْ، وَاسْفُوْمَا مِنْ عُدُوكُمْ، فَإِنَّ اللَّهَ تَوَكَّلَ لِي بِالشَّامِ وَأَهْلِهِ"
- (38) الأساطير المؤسسة للعقل الثقافي العراقي : 143، د.ناجي عباس الركابي، دار توزع دمشق 2012 ط 1
- (39) المركبة الإسلامية : صورة الآخر في المخيال الإسلامي: 9، د.عبد الله ابراهيم ، المركز الثقافي العربي ،بيروت ، 2001 ط 1
- (40) المركبة الإسلامية: صورة الآخر في المخيال الإسلامي: 7
- (41) المطابقة والاختلاف ،بحث في نقد المركبات الثقافية: 587، د.عبد الله ابراهيم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ،بيروت 2004 ط 1
- (42) الميتافيزيقا العلم والابديولوجيا : 102
- (43) دين الإنسان: 55، فراس السواح،دار علاء الدين للنشر والتوزيع دمشق 2004 ط 4
- (44) الأساطير المؤسسة للعقل الثقافي العراقي: 74
- (45) سايكلوجية الجماهير: 133، غوستاف لوبيون ترجمة هاشم صالح دار الساقى بيروت 1991 ط 1
- (46) المصدر نفسه: 158
- (47) الأساطير المؤسسة للعقل الثقافي العراقي: 71
- (48) تراجيديا كربلاء : 84 ، ابراهيم الحيدري، دار الساقى بيروت 1999 ط 1
- (49) تراجيديا كربلاء : 87
- (50) السرد العربي القديم الأنماق الثقافية وإشكاليات التأويل: 298 ، د.ضياء الكعبى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، 2005 ط 1
- (51) الشعائر بين الدين والسياسة : 83، روبير بندكتى،دار مصر المحرورة القاهرة 2005 ط 1
- (52) المصدر نفسه: 56
- (53) الزمان والسرد الجزء الأول : 95، بول ريكور ترجمة سعيد الغانمي وفلاح رحيم،دار الكتاب الجديد المتحدة بيروت 2006 ط 1
- (54) الشعائر بين الدين والسياسة : 112
- (55) الخصائص الحسينية: 16، الشیخ جعفر التسترنی،انتشارات الشریف الرضی،قم ایران 1996 ط 1.
- (56) الملحة الحسينية : ج 1 ص20، مرتضی المطهری، منشورات المركز العالمي للدراسات الاسلامية،قم ، ایران 1992 ط 3
- (57) المصدر نفسه : ج 1 ص18
- (58) المصدر نفسه : ج 1 ص22
- (59) الملحة الحسينية : ح 1 ص13
- (60) السرد والاعتراف والهوية: 149

- (61) السردية العربية : 216-215
 (62) تراجيديا كربلاء : 50-49
- * دأبت السلطة في مجال إجهاضها لرواية ما إلى إلصاق تهمة الترفض "التشييع" بأحد رواتها لكي تكون روايته ميتة، ولا يعتد بها ، وهي بالعموم آلية ايدولوجية لعدم تمرير التوجهات المناوئة لأهدافها .
- (63) الرسالة: 370 الإمام الشافعي، تحقيق احمد شاكر ،مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر ،1940،ط1
- (64) المجرورين من المحدثين: ج 1 ص74، ابن حبان تحقيق حمدي عبدالمجيد السلفي دار الصميغي للنشر والتوزيع ، السعودية ط2000
- (65) المصدر نفسه : ج 1 ص35
- (66) المصدر نفسه : ج 1 ص74
- (67) المجرورين من المحدثين: ج 1 ص104
- (68) ينظر الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم 556-525
- (69) المصدر نفسه : 569
- (70) موسوعة عبدالله ابن عباس: ج 1 ص10-14، محمد مهدي الخرسان، مركز الابحاث العقائدية النجف 1428هـ
- (71) صحيح مسلم الحديث رقم 2501 ،مسلم بن حجاج، تحقيق نظر بن محمد الفاريabi دار طيبة للنشر والتوزيع الرياض السعودية 2006 ط1
- (72) تفسير القرآن العظيم :ح6ص627، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي،تحقيق سامي بن محمد السلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع الرياض السعودية ، 1999 ط 2
- (73) الهوية والسرد : 91
- (74) المصدر نفسه : 85
- (75) إحياء علوم الدين : ج 3 ص137محمد بن محمد الغزالى،دار المعرفة – بيروت،د.ت.
 * البروباغندا تعنى نشر وترويج المعلومات بطريقة موجهة أحادية المنظور تخدم أهدافاً محددة لها ارتباط بنظرية ما ، وتوجيه مجموعة مركزة من الرسائل بهدف التأثير على آراء أو سلوك أكبر عدد من الأشخاص"الباحث".
- (76) يُنظر صحيح مسلم الحديث رقم 2605 و 2065
- (77) رياض الصالحين: 612، يحيى بن شرف النووى،تحقيق محمد ناصر الدين الألبانى، المكتب الإسلامى – بيروت 1992 ط 1
- (78) التاريخ الكبير : ج 2 ص14، علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله بن الحسين بن عساكر،ترتيب عبد القادر أفندي بدران،طبع روضة الشام 1329هـ

المصادر

1. إحياء علوم الدين ،محمد بن محمد الغزالى،دار المعرفة – بيروت،د.ت.
2. الأساطير المؤسسة للعقل الثقافي العراقي،د.ناجي عباس الركابي،دار تموز دمشق 2012 ، ط 1 .
3. الإيديولوجيا،محمد سبيلا و عبد السلام بنعبدالعالى،دار توپقال للنشر المغرب 2006 ، ط.2.
4. الإيديولوجيا واليوتوبيا ،مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة،كارل مانهایم،ترجمة ،د.محمد رجا الدبريني،شركة المكتبات الكويتية، الكويت 1980 ط.1.
5. التاريخ الكبير ،علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله بن الحسين بن عساكر،ترتيب عبد القادر أفندي بدران،طبع روضة الشام 1329هـ .
6. تأملات في السرد الروائى، امبرتو ايكو ،ترجمة سعيد بنكراد،المركز الثقافي العربي ،المغرب-بيروت 2015 ، ط 2.
7. التخييل التاريخي: السرد، والإمبراطورية، والتجربة الاستعمارية ،د.عبد الله إبراهيم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت 2011 ، ط.1.
8. تراجيديا كربلاء ، إبراهيم الحيدري، دار الساقى بيروت 1999 ، ط 1 .
9. تفسير القرآن العظيم ، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي،تحقيق سامي بن محمد السلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع الرياض السعودية ، 1999 ، ط.2.
10. الخصائص الحسينية،الشيخ جعفر التستري،انتشارات الشريف الرضي،قم، إيران 1996 ، ط 10.

11. الدين الأساس ، مالوري ناي ، ترجمة هند عبد الستار ، مراجعة جبور سمعان ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، بيروت ، 2009 ، ط.1.
12. دين الإنسان، فراس السواح، دار علاء الدين للنشر والتوزيع دمشق 2004، ط 4.
13. الرسالة ، الإمام الشافعي ، تحقيق احمد شاكر ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر ، 1940 ، ط.1.
14. رياض الصالحين ، يحيى بن شرف النووي، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني ، المكتب الإسلامي – بيروت 1992 ، ط.1.
15. الزمان والسرد ، بول ريكور ترجمة سعيد الغانمي وفلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة بيروت 2006 ، ط.1.
16. سايكلوجية الجماهير ، غوستاف لوبيون ترجمة هاشم صالح دار الساقى بيروت 1991 ، ط.1 .
17. سرد الآخر الآنا والآخر عبر اللغة السردية ، صلاح صالح، المركز الثقافي العربي ، بيروت 2003 ، ط.1.
18. السرد العربي القديم الأنساق الثقافية وإشكاليات التأويل، د. ضياء الكعبي ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، 2005 ، ط.1.
19. السرد والاعتراف والهوية.د. عبد الله إبراهيم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 2011 ، ط.1 .
20. السردية العربية ، د. عبد الله إبراهيم، المركز الثقافي العربي بيروت 1992 ، ط.1 .
21. الشعائر بين الدين والسياسة ، روبيير بندكتي، دار مصر المحروسة القاهرة 2005 ، ط.1 .
22. الشعرية ، تزفيطان طودروف ، ترجمة شكري المبخوت ورجاء سلامة ، دار توقيال المغرب 1990 ط 1
23. صحيح مسلم الحديث ، مسلم بن حجاج ، تحقيق نظر بن محمد الفاريabi دار طيبة للنشر والتوزيع الرياض السعودية 2006 ، ط.1.
24. طرائق تحليل السرد الأدبي، مجموعة مؤلفين، منشورات اتحاد كتاب المغرب ،1992، ط1
25. المجرورين من المحدثين ، ابن حبان تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي دار الصميدي للنشر والتوزيع ، السعودية 2000 ط1
26. محاضرات في الايديولوجيا واليوتوبيا ، بول ريكور ، ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة بيروت 2002 ، ط.1.
27. المحاورات السردية ، د. عبد الله إبراهيم، الدار العربية للعلوم ناشرون ،بيروت ، 2011 ، ط.1 .
28. المركزية الإسلامية: صورة الآخر في المخيال الإسلامي ، د. عبد الله إبراهيم ، المركز الثقافي العربي، بيروت ، 2001، ط.1.
29. المطابقة والاختلاف: بحث في نقد المركزيات الثقافية، د. عبدالله ابراهيم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2004 ، ط.1.
30. الملحة الحسينية ، مرتضى المطهري ، منشورات المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم ، إيران 1992 ، ط.3 .
31. موسوعة عبد الله ابن عباس، محمد مهدي الخرسان، مركز الأبحاث العقائدية النجف 1428هـ.
32. الميتافيزيقا العلم والآيديولوجيا ، عبد السلام بنعبدالعالی ، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت 1983 ، ط.2.
33. الهوية والسرد ، د. نادر كاظم المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ، 2006 ، ط.1.
34. الهوية والسرد، دراسات في السيرة الذاتية والذات والثقافة ، جينز بروكمير، ترجمة عبد المقصود عبد الكريم، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2015 ، ط.1 .

References

1. Reviving the Sciences of Religion, Muhammad bin Muhammad Al-Ghazali, House of Knowledge - Beirut.
2. The Founding Myths of the Iraqi Cultural Mind, Dr. Naji Abbas Al-Rikabi, House of July 2012, Damascus, 1 ed.
3. Ideology, Muhammad Sabila and Abd al-Salam Benabdulali, Toubkal Publishing House, Morocco, 2006, ed. 2.
4. Ideology and utopia, an introduction to the sociology of knowledge, Karl Mannheim, translation, Dr. Muhammad Raja al-Derini, Kuwait Libraries Company, Kuwait 1980, ed 1.
5. The Great History, Ali bin Al-Hassan bin Heba Allah bin Abdullah bin Al-Hussein bin Asaker, arranged by Abdul-Qadir Effendi Badran, Rawdat Al-Sham printed in 1329 AH.
6. Reflections on the narrative narration, Umberto Eco, translated by Said Pinkrad, Arab Cultural Center, Morocco-Beirut 2015, 2 ed.
7. Historical Imagination: Narration, Empire, and the Colonial Experience, Dr. Abdullah Ibrahim, Arab Foundation for Studies and Publishing, Beirut, 2011, ed 1.
8. The tragedy of Karbala, Ibrahim Al-Haidari, Dar Al-Saqi, Beirut 1999, 1 ed.
9. Interpretation of the Great Qur'an, Ismail bin Omar bin Kathir al-Qurashi, investigation by Sami bin Muhammad al-Salamah, Taibah House for Publishing and Distribution, Riyadh, Saudi Arabia, 1999, 2 ed.
10. The Husaynid Characteristics, Sheikh Jaafar al-Tastari, Sharif al-Radhi, Intentsarat, Qom, Iran 1996, ed. 1.
11. Al-Din Al-Assos, Mallory Nye, translated by Hind Abd Al-Sattar, reviewed by Jabbour Samaan, Arab Network for Research and Publishing, Beirut, 2009, 1 Edition.
12. The Religion of Man, Firas Al-Sawah, Aladdin House for Publishing and Distribution, Damascus 2004, 4th ed.
13. Al-Risalah, Imam al-Shafi'i, edited by Ahmad Shaker, Mustafa al-Babi al-Halabi Press, Egypt, 1940, ed. 1.
14. Riyadh Al-Salihin, Yahya Bin Sharaf Al-Nawawi, Edited by Muhammad Nasir Al-Din Al-Albani, The Islamic Bureau - Beirut 1992, 1 ed
15. Time and Narration, by Paul Ricoeur, translated by Saeed Al-Ghanmi and Falah Rahim, New Book House, Beirut, 2006, 1st Edition.
16. The Psychology of the Masses, Gustave Le Bon, translated by Hashem Salih, Dar Al-Saqi, Beirut, 1991, 1st Edition.
17. Narrating the Other, The Ego and the Other through Narrative Language, Salah Saleh, Arab Cultural Center, Beirut 2003, 1 ed.
18. The ancient Arab narrative, cultural patterns and problems of interpretation, by Dr. Dia Al-Kaabi, The Arab Foundation for Studies and Publishing, 2005, 1 ed.
19. Narration, recognition and identity, Dr. Abdullah Ibrahim, The Arab Foundation for Studies and Publishing, Beirut 2011, 1st Edition.
20. The Arab narrative, Dr. Abdullah Ibrahim, the Arab Cultural Center, Beirut 1992, 1st Edition.

21. Rituals between Religion and Politics, Robert Benedicti, Dar Misr al-Mahrousa, Cairo, 2005, 1 ed.
22. Poeticism, Tzvitan Toudrouf, translated by Shukri Al-Mabhout and Raja Salameh, Dar Toubkal Morocco 1990.
23. Sahih Muslim Hadith, Muslim Bin Hajjaj, Verification of Nazar Bin Muhammad Al-Faryabi, Good House for Publishing and Distribution, Riyadh, Saudi Arabia, 2006.
24. Methods for analyzing literary narration, a group of authors, Publications of the Moroccan Writers Union, 1992, ed 1.
25. Al-Mujawinin among the Hadiths, Ibn Habban, edited by Hamdi Abd al-Majid al-Salafi, Dar al-Sumaiy for Publishing and Distribution, Saudi Arabia 2000, ed 1
26. Lectures on ideology and utopia, by Paul Ricoeur, translated by Falah Rahim, New Book United House, Beirut 2002, 1 Edition.
27. Narrative Dialogues, Dr. Abdullah Ibrahim, The Arab Science House Publishers, Beirut, 2011, ed 1.
28. Islamic Centralism: The Image of the Other in the Islamic Imagination, Dr. Abdullah Ibrahim, Arab Cultural Center, Beirut, 2001, ed 1.
29. Conformity and Difference: A Study of the Critique of Cultural Centrals, Dr. Abdullah Ibrahim, The Arab Foundation for Studies and Publishing, 2004, ed 1.
30. The Husseinian Epic, Mortada Al-Mutahhari, Publications of the International Center for Islamic Studies, Qom, Iran, 1992, 3rd ed.
31. The Encyclopedia of Abdullah Ibn Abbas, Muhammad Mahdi al-Khurasan, Center for Theological Research in Najaf 1428 AH.
32. The Metaphysics of Science and Ideology, Abd al-Salam Ibn Abd al-Aali, Dar al-Tale'ah for Printing and Publishing, Beirut 1983, 2nd ed.
33. Identity and Narration, Dr. Nader Kazem, Arab Foundation for Studies and Publishing, Beirut, 2006, 1 Edition.
34. Identity and Narration, Studies in Biography, Self and Culture, Jeans Prokmeier, translated by Abdel-Maqsoud Abdel-Karim, National Center for Translation, Cairo, 2015, ed 1.