العناصر المُساهمة في صناعة الهوية الجماعية

م. محمد عطوان

كلية القانون والسياسة/جامعة البصرة

تمهيد

ثمة عناصر بنيوية أساسية تؤلف بنيان الهوية الجماعية وفقا لكيفيات ومبررات وجودية ظرفية، وتصبح هذه العناصر في الأخير مادة تلك الهوية الجماعية المستحدثة التي تكسبها عنوانها المفترض. لقد جرى الاهتمام بمفهوم الهوية منذ ستينيات القرن الماضي كرد فعل على زيادة الاهتمام بموضوع الأقليات الذي كشف، فيما بعد، عن تحديث في مفهوم الفردانية والفرد معا حتى باتت الصراعات العالمية والمحلية بين الدول وبين المكونات داخل الدولة الواحدة تعتمد على معيار الهوية في تعريف صيغ المجابهة. ونحاول في مساق الرغبة في التفصيل التعرف على هذه العناصر بدقة، آخذين بعين الاعتبار المقاربة التخيلية للهويات الكبيرة في العراق كهويات تتحمل التشخيص وتملك العناصر الأساسية للمقاربة التي نحن بصدد الكتابة فيها. ولغرض تفصيل ذلك لا بد ابتداءًمن تثبيت تعريف محدد للهوية الجماعية التي تقع في مفترق من الهوية الفردية التي تتحرك بطبيعتها في وعاء بيولوجي. ولذلك نفترض أن الهوية الجماعية هي البنيان المؤلف من الرموز والإشارات المشتركة التي يجرها الأفراد جرا من الماضي لتكونحاضرة معهم ضمن ما يُعرف في الدراسات الثقافية بـ "سلطة المخيال". حيث يهيمن على طبيعة الأفراد في هذا الإطار نوعٌ من السلوك اللاواعي أحيانا، يربض وراء القصديات ليصنع الأفعال اليومية، ويوفر الاحتماء الذي لعل الميل إليه أحد الدوافع المكونة للهوية الجماعية. إذ يحتمي الأفراد من (غيريات) متوقعة ومحتملة، تعمل هي أيضا وبالمقابل على تحقيق فعل الاحتماء لذاتها. وعلى ذلك نتساءل، هل إن الهوية الجماعية بمفهومها الرمزي ذي الأبعاد الانثروبولوجية محض افتراض؟ وهل أن ما فيها لا يشبه طبيعة المكون الهووي للهوية الفردية من الناحيةالبنيوية، وأن الفرد سرعان ما سيُدرِك معها . في مسير تَشَكل وعيه

الذاتي . زيف ما كان يعتقد به؟ أم إن أسبابا موضوعية مارست تأثيرا قهريا على سلوكه، ودعت إلى تأليف بنيانه في إطار كينوني مفترض وجديد؟ وللإجابة على مثل هذه التساؤلات سنتناول بالتفصيل العناصر المساهمة في صناعة الهوية الجماعية من خلال المباحث التالية:

أولا: وحدة الرموز والإشارات الُمطمئِنة.

ثانيا: المخيال الكامن وراء القصديات.

ثالثا: الأطوار البدائية للأنا.

أولا: وحدة الرموز والإشارات الُمطَمئِنة

يهدف أعضاء أية جماعة بشرية في مسيرهم وأينما وجدوا إلى التوصل دائما إلى توازن حياتي في إطار مفترض من الجماعية، حيث يشعرهم مثل هذا التوازن بشيء من الطمأنينة في الحيز الُمحدَد الذي يتفاعلون فيه، ويمنحهم نوعا من التصور الوافي عن الواقع في محاولة الاطمئنان إليه. وتعمل مثيرات فوقية متعالية وجاذبة على تكوين مثلهذا الشعور، فيتأسس فيهم، نتيجة لذلك، نوعٌ من الالتذاذ بالجماعية والاندماج في تحالف يرونه تحالفا مقدسا. أي؛ يتفاعل أعضاء الجماعة في الحيز المعيش من خلال التعالق مع رمزية ما، أو مع حزمة من الرموز تشكل بدورِها في مرحلة متقدمة من مراحل تشكل الوعي وعيا باللاوعي الفردي والجماعي عندهم. وتحمل الرموز هنا؛ المعنى والتصور وقابلية التأويل، وتتَّحد معا كيما تؤلفّ نصوصا ثقافية تسمح بالتواصل سوية لتعبير الجماعة عن نفسها بنفسها[i]. وكان لا بد في إطار التأكيد على الهوية لسبب ما أن يكون الرمز؛ هو الضامن لعملية التوازن والتواصل والمؤكد لمسألة الهوية المؤسَسة[ii]، إن الرمز؛ مجال واسع لتوظيف متعدد الوجوه والملامح لإبقاء حالة التوازن المطلوبة في المجتمع، وبطبيعة الحال أن مثل هذا التوازن والتواصل لا يتحقق عند الأفراد بغير العيش في هوية جماعية.

ويدخل التصنيف في هذه الحالة كمعيار للتوحد في إطار ما هو مفترض، فيخضع الأفراد في ذلك إلى تصنيفات تُميِّزهم كجماعة داخلية عن أعضاء الجماعة الخارجية حتى تصبح الهوية الجماعية عندهم أكثر بروزا نسبيا من الهوية الفردية،

فيرَون أنفسهم قليلا بوصفهم أفرادا مختلفين، وكثيرا بوصفهم أفرادا متشابهين[iii]، لذلك فإن تصورا مثل هذا؛ يُلمح إلى استبطان مبّيت في الذهن البشري من شأنه أن يتأمل فردوسا مفترضا من المتشابهين في عاداتهم والتزاماتهم وما ينشدون إليه. ويتداخل في اعتقاد أفراد الجماعة الواحدة البعد الغيبي، في هذا المجال، بالقدرة على إتيان الفعل الفردي، ولا ينفك هذا البعد يؤثر في ميل الفرد إلى التشارك أو الاحتماء بصورة الجماعة، ولا ينفك أيضا أن يؤثر وعي الفرد الابتدائي وأطوار اكتماله في السلوك هنا، ليلعب الانشداد إلى اللامتناهي غير المحسوس دورا في توليد الشعور بـ الوحدة (البغيضة) عنده، والتي يعاني من مضايقاتها في الأطوار الأولية لتشكل وعيه، وهي المرحلة (الثورية) في الاعتقاد عند الأفراد. وبالتالي فمن أجل التوازن والتواصل يُحرَز الاطمئنان في أول الأمر، وهو؛ قضية خلاصية فردية، تتموضع فيها هوية الفرد (السالبة) في إطار الجماعة، وهو إطار مفترض غير إطارها، ويجري الإيمان برمزياته والولاء لتفاصيله في مسعى مسيري وجودي، قدري، وتوازني، يلوذ الأفراد به لدرء خطر ما، خفي، داهم، ومرتقب، يتوقعون حصوله، ومن شأنه أن يوقِعهم إذا ما تفرقوا في مأزق يمكن عده مأزقا خطيئيا، يحدوه ندم غير منقطع، يمس مآلهم الجماعي، ويحسبونه قدرهم الذي يرافق مسيرهم كأفراد (منصهرين) ويعنونهم بسمات كلية، وهو ما يجعلهم يشعرون بحاجة إلى شيء مفتقد، وإلى ذاكرة ملمومة وتواريخ غير مُنشقَّة، حتى يحيلهم مفهوم الجماعة هنا؛ إلى الشعور بذلك "الزمن القديم الطيب.. والعالم المفتقَد"[iv]. لذا يتجه الفرد في سعيه إلى تحقيق الخير في قضايا الجماعة إلى الاعتقاد بأن لقضاياه نوع من الوجود الخارجي المستقل خارج الذات الفردية التي استبدلها علماء التفاعلية الرمزية بالهوية. وقد رأى دوركهايم (1858-1917) أن الوعي البدائي في المجتمعات الجزئية هو بالكامل خارج الذات وان البدائيين في تلك "المجتمعات الجزئية" يتماهون تماما مع أدوارهم الجماعية، ومن ثم تُعدّ علاقاتهم جماعاتية محضة وتعريفاتهم لذواتهم هي بالكامل "للغير"[v]. إن الهوية هنا؛ خير في ذاتها، والفرد، أي فرد، لا يستشعر الولاء إلى تلك القضايا بوصفها محققة لسعادته الشخصية، وإنما بوصفها تحقيقا لذاته من خلال الاستسلام لخير كائن

ومستقل عنه في الخارج، ومن خلال نوع من التخلي الإرادي عن سعادته الخاصة ليكون خيره عندئذ؛ توقيع نوعٍ من الخير الكامن في القضية الجماعية وليس في ذاته.

إن ما نود التركيز عليه هنا هو معاينة ما يؤلف ظاهرة (الجماعية) التي هي ظاهرة مستحكمة ومتنامية ساهمت في تضخيم هويات من هذا النوع في مجتمعاتنا الإسلامية، وهيمنت على سلوك الأفراد ومعاشهم ومآلهم بالكامل، ونحت في مسعاها منحى استجماعيا، ومارست تأثيرا سلطويا فوقيا. وبات تأييد كل انفلات عن القوى الجبارة والفوقية أو ما يمكن أن يطلق عليه (الكونفورميا) المؤلفة لتلك الهويات[vi]؛ تأييدا للانفلات عن تلك الظاهرة من الأصل، التي تجعل من الفرد مسكونا دائما بـ (لاوعي) فوقي ضابط، صارم، ومضغوط الحواشي. إن أي إجماع يمكن أن يتحقق ما هو إلا نتيجة تنظيم الحقل والكونفورميا وإحكام ضوابطه بشكل يستطيع معه أن يفرز إجماعه ويسحق كل خلل يمكن أن يؤثر في الإجماع أو في الوظيفة المُعد لها الحقل والكونفورميا من خلال مقولات الإدراك واستعداد السيماء الاجتماعي للفاعلين في الحقل[vii]. ويستدعي أي إخلال باتفاقيات من هذا النوع وجود شريحة أعلى من كل الأفراد تقوم بمهمة تحييد أية توجهات تتجاوز حدود (الكونفورميا) أو تخل بها، و"تقوم مقام الفرد الواحد في معالجة المخلّين بواجباتهم تجاهها"[viii]، وليس للفرد هوية هنا؛ إلا تلك التي تمليها الرغبة الجماعية للمجموعة/ للسلطة التي تخصص له موقعه[ix]. إذ لا يُقبلُ الجسد ولا يُعترفُ به ولا يكسب شرعيته إلا إذا اعترفت به السلطات العاملة ومنحته شارة التواجد من الولادة حتى الموت[x]. وتأسيسا على ذلك ينتهي المآل بتحديد هوية الفرد ضمن نطاق جغرافي أو حيز ثقافي معيش. وما من ريب في أن نوعا معينا من الذات (المفبركة) أو (المبتكرة) يتشكّل لدى الأفراد في خضم الانتماء، ذات جديدة شوبة بوهم يُجانب الحقيقة، فالمعلوم؛ أنه ليس للذات الجماعية كيان بيولوجي كالذات الفردية، تُفصِح عن افتراضيتها (virtual ego)، لتتصهر الذوات المتفرقة فيها، فيتحقق الإحساس بالتلاؤم الموصل للولاء، ولتصل في امتثالها للبنيان الجديد إلى قبول الاستماتة من أجله.

لقد ذهب آش Asch (1907.1996) إلى أن "العلاقة بين الفرد والجماعة في الأصل هي علاقة جزء بكل، بوصفها تقتضي بمفردها تلخيص الكل (الجماعة) داخل الجزء (الفرد)، وأن على الفرد أن يقوم بتمثيل علاقات الجماعة كلية في داخل عقله كيما يكون قادرا على أن يسلك سلوك العضو في الجماعة"[xi]. ولعل هناك من يتفق مع ما يذهب إليه (آش) في أن العلاقة التبادلية هذه، هي الحالة الطبيعية والايجابية الموجِدة للانتظام، لكننا نُدرك أن انغماس الذوات الفردية في إطار غير إطارها ولمصلحة الانتماء، يكشف النقاب عن نوع من (الاستلاب) ينمو في علاقة مفترضة، حيث يُلاَحظُ تلخيص وعي الجماعة، بوصفه (كل)، في الفرد مما ينطوي على مصادرة لما في ذلك الفرد أو ذلك (الجزء)، وأن من شأن التمثل المبالغ فيه للجماعية هنا، أن يأخذ منحى يفقد الأفراد فرديتهم. ومع ذلك فأنه يصح أن نستوعب علاقة الفرد في الجماعة، عندما نفترض حركتها في إطار من التشكيل البدائي، وفي ما يخص مشتركات بات معترفا بها، عندما تتجمع السلوكيات الشخصية ويُكمِّل بعضها البعض، وعندما يُمثَّل الموقف المشترك في كل منها. لذلك تتحقق هذه الشروط؛ عندما تكون التمثيلات متشابهة البناء، وعندئذ فقط يستطيع الأفراد أن يخضعوا ذواتهم إلى متطلبات السلوك المشترك، وهذه التمثيلات والسلوكيات هي التي تخرج حقائق الجماعة إلى الوجود[xii]، وتُحدِث ظاهرة ثبات أو تماسك عمليات الجماعة ضمن هوية جديدة محددة السمات. ولعلنا، نجد أن هذه (الهوية) لا تُعرّفُ أو تُحددُ إلا في جماعيتها، حيث تتشكل من منطلق أن وحدة الشعور والتواصل بين البشر لا يتّمان إلا من خلال الاستقطاب حول الرموز والإشارات المشتركة والقارة، أي؛ "الرموز والإشارات الخارجة عن الحالات الذهنية الفردية بالتحديد"[xiii]، ولينفتح التأويل هنا؛ أمام رغبة ما، تدفع الأفراد إلى الانضواء تحت ظلال هويات جماعية، وربما هي رغبة (منكسرة) فيهم، يتأملون فيها رؤية ذواتهم تنتعش في إطار هوية جماعية مفترضة.

ولسنا هنا، بصدد تقييم ظاهرة ما بعينها، وإنما بصدد تصور الحالة التي يكون عليها الأفراد في إطار تلك الهوية (الأوسع)، والظروف التي دعتهم إلى أن يجعلوا منها مسكنا لهم، ليعبروا عن ذلك بنحو أناني هذه المرة، ولكن بصيغة

جماعية. أي، يحصل نوع من الإحلال في الهويات يفضي إلى تصادم شكل جديد من الأنانيات غير تلك التي كان يعبر عنها توماس هوبز (1588-1679) عندما كانت تتواجه في مجتمع يقوم على فردية المصالح الدقيقة [xiv]، حتى نلاحظ أن الجماعة القائمة على الهوية الجوهرية للإرادات المندمجة اليوم، تواجه بالأصل نفسه والمصير نفسه دون أن تتبيَّن ذلك. وهناك أيضا وجهة نظر أخرى؛ تضيف إلى الأبعاد الرمزية والروحية التي ذكرنا أبعادا اقتصادية أو مصالحية. وتذهب وجهة النظر تلك إلى أن مسألة الاجتماع في تكويناته الأولية أبعد من أن تتعلق بنطاق العلاقات المتميزة بهيمنة ما هو عاطفي، وما هو خيالي، أو ما هو روحي إلى ما هو اقتصادي. إن لكثير من الجماعات والتجمعات البلدية جوانب اقتصادية، والمقصود بالجوانب الاقتصادية؛ المصلحة التي يمكن أن تتحقق لفرد في علاقاته القائمة في إطار الجماعة لإحراز قيمة وجودية تعينه على الاستمرار دون حصول هدر أو تفريط في حياته، فتمتد حياته وتَؤمَّن نتيجة لاتصالها بحيوات منصهرة بصورة جماعية. وغالبا ما تكونالعلاقات من هذا النوع مترافقة مع مستوى من العنف وارد الوقوع ما لم يَواجَه ُ بمصلحة تجد صداها في تدافع مصالح أخرى متقابلة، وبالقدر الذي تأخذ فيه العلاقات الضدية هنا طابعا ثقافيا، تأخذ في طبقة من طبقاتها طابعا اقتصاديا أيضا، وهو المعنى الثقافي الآخر الذي يبرر أنانية الجماعة في ممازجتها للبعدين الاقتصادي والثقافي معا، وهو تعبير عن نزوع ذرائعي خالص.

ثانيا: المخيال الكامن وراء القصديات

لعل من المهم الالتفات في هذا الخصوص إلى ما يشير إليه دوركهايم في تناوله لطقوس وعبادات أفراد القبائل البدائية الذين ينفعلون فيها بالغناء والرقص وحالات الانشداد الجماعية، ليكون ما يقوم به الأفراد هنا؛ نوعا من عبادة ذاتهم في الطوطم من دون إدراك ووعي منهم بذلك[xv]، بمعنى آخر؛ وجود رغبة في تحقيق مصلحة ذاتية، وإن سلوكا مثل هذا –في إطار من الجماعية– ليس انقيادا إلى ولاء جماعي خارج مكون الذات الفردية في أصله وحقيقة أمره كما أسلفنا، بقدر ما أن

موارد (الديني) جاءت لتتعالق هنا وفقا لكيفيات متاحة لهم، ولأن الخيار الجماعي بات من المتاحات في مثل هذه الأحوال؛ يتعاطى الأفراد (الديني) بهذا النحو. ويلاحظ دور الغرائز والانفعالات واضحا على سلوك الجماعة، بما فيه دورها في أكثر درجات التنظيم الاجتماعي رُقيا، والذي يُنظَر إليه على أنه من أصول أكثر بدائية، ولنلمح هنا بقليل من المبالاة إلى ما يقوم به أفراد طائفة دينية ما عند ممارسة طقوسهم بما يُعبّر عن رغبتهم في تذكية ذواتهم ضمن نظام تربوي يسمح لهم بنوع من التمثيل أو المسرحة الجماعية theatralisation بغية الشعور بنوع من التحرر من خطايا يرونها ملازمة للسلوك عندما يديمون علاقاتهم مع إلههم، ومع السلطة الدنيوية المهيمنة أيضا، فيتخالط البعد الافتدائي/التضحوي القديم بالبعد الثوري الذي يبرز مع خطاب الجماعات الدينية في أدبيات السياسة الحديثة، وبالتالي؛ يأخذُ في هذا الإطار كلٌ الآخر نحو تحرره، ونشوته، ويصوغ الكلُ للكل حضور الذات العلني. ويرى دوركهايم "أن فكرة المجتمع برمتها هي روح الدين، وأن المجتمع نفسه ما هو سوى نتاج لذلك الدين الوليد"، إن موضوع العبادة في نظر دوركهايم هو المجتمع نفسه الذي يسعى إلى أن يؤكد ذاته بذاته[xvi]. لذلك فإن مجمل موضوع العبادة يتمحور حول النفس البشرية بوصفها مرآة المجتمع، وأن نفس إنسان هي صدى ما يعتقد الغير فيه، وما يعطى من دور له في الحياة الاجتماعية، بحيث يشعر الفرد بذاته ويتصرف طبقا لما يتصور الناس عنه، أو ما يحس هو من تصور الناس فيه[xvii]. ويحيلنا كل ما تقدم من نزوعات ذات طبيعة تقديسية إلى اللحظة الراهنة في ما يمكن أن يُطلق عليه اليوم بـ "دنيوة المقدس الشعبي"، حيث تُخَصخَص المعتقدات وتُمارس الشعائر الدينية، فالدنيوة سيرورة تاريخية طويلة الأمد شهدت انسحاب الكنائس (البروتستانتية بداية ثم الكاثوليكية) من بعض الوظائف التعليمية والصحية والترويجية والخيرية في فرنسا على سبيل المثال، لتتولاها منظمات (غير دينية) بالإضافة إلى الدولة بصورة خاصة. وعليه لم يعد المقدس في حقيقته هنا؛ مقدسا دينيا (عُليا) محضا، وأضحت القيم التاريخية الحديثة كالتنمية والحرية وسائر حقوق الإنسان والمساواة والتعاون الاجتماعي موضوعا من مواضيع المقدس. لقد غيّر المقدس وضعه وشكله وأصبح أكثر استبطانا

وانتشارا أيضا، لكنه لا يزال ضروريا للترابط الاجتماعي وللسعادة الفردية[xviii]، وبذلك يستبطن دوركهايم مبكرا اهتراء السرديات الرمزية القديمة ومناخها الأسطوري ليفسح المجال اليوم أمام أساطير جديدة ذات أصل "علماني جمهوري".

يمارس الأفراد أو الجماعات الطقوسَ، ويتلذذون بالمتع العبادية الهيجانية، ويجري ذلك بالنسبة إليهم بقصد أو بغير قصد، ويصابون، عند ممارستهم تلك الطقوس التعبدية ووصولهم إلى لحظة الاندكاك، بنوع من الإلباس والتلبيس بالنسبة لعلاقتهم بها، وبخاصة إذا ما اعتبرنا أن القوانين، بحسب لوكاش (1885-1971)، لا يمكنها أن تُطبَّق إلا بـ "تسخير أوهام الأفراد"[xix]، وهنا مكمن تعقد الظاهرة. ويبني الأفراد لأنفسهم، عبر نظرتهم إلى الماضي والى الذاكرة، استراتيجيات استباقية تسمح لهم بالتوجه في فضائهم الاجتماعي إلى تبّني ممارسات تتفق وانتمائهم الاجتماعي، وهو ما يسميه بورديو (1930–2002) (الهابيتوس)، لكن ذلك لا يمنع من أن تكون هذه الاستراتيجيات والسلوكيات منقادة بترسيمات لا واعية، فضلا عن تمثلها لـ "ترسيمات إدراك وفكر وفعل" تتولد عن فعل التربية والتنشئة الاجتماعية التي يخضع لها الفرد، وعن تجارب ابتدائية متصلة به وذات سلطة عليه مقارنة بالتجارب اللاحقة[xx]. ويشير سوكاح إلى إن الذكريات الفردية، حسب هالبواكس، ليست متمركزة ومنحصرة في داخل الفرد، بل تمتلك مكانا لها ضمن المنظومة الاجتماعية كنتيجة مباشرة لتفاعل هذا الفرد مع محيطه الاجتماعي الذي ينتمي إليه، فعن طريق الحوار مع الآخرين (مثلا مع أفراد الأسرة أو الأصدقاء أو الجيران وغيرهم) يتسنى للمرء تذكر محطات وتجارب مهمة في حياته، وهكذا فإن استناد الأفراد في استدعائهم للماضي إلى الإطارات المرجعية–الاجتماعية، يجعل ذكرياتهم "الفردية" ذات طابع مرجعي–جمعي، وهذا ما أسماه هالبواكس أيضا بـ: "الطابع الاجتماعي–الجمعي للتذكر"[xxi]. لذلك يحكم العلاقة بين الأفراد في إطار الجماعة نوع من السلطة التي تربض وراء القصديات، وهو الجانب الخفي والخارجي في تلك العلاقة، يبث الرعب، ويوجب الخضوع أحيانا، ويحدد المراتب. فهنالك من يرغب في السلطة والهيمنة، ويتقمص البعد (الأوامري) ويبلور أهدافه، ويرسم مساراته التطبيقية. لذلك قد لا يكون التحليل من خلال التفكير

في المقاصد هنا، فربما تنوجد هذه المقاصد، بديهيا، وتستمر في الممارسات الواقعية والفعلية. لذلك يمكن أن يجري التركيز، بحسب فوكو (1926–1984)، على كيفية حدوث الأمور، والإجراءات التي تُخضِع الأجساد وتقود الأفعال وتحكم السلوك. ولذلك جعل بورديو مفهوم الجسد فكرة مركزية لنشأة الهابيتوس على سبيل انه لا وجود له خارج الجسد[xxii]، وبدلاً من البحث في كيفية ظهور الحاكم في القمة أو في أعلى الهرم، يكون التعرف هنا؛ على الكيفية التي تشكل الذات فعلياً وباستمرار، وانطلاقاً من تعدد الأجساد والقوى والطاقات والموارد والرغبات والأفكار... الخ. أي؛ "تعيين اللحظة المادية للإخضاع باعتبارها اللحظة المُشكّلة للذوات"[xxiii].

ويُصبح من الممكن هنا أن نتتبع مسيرة تشكل الوعي لدى الفرد ذاته، وأن نتفهم المؤثرات المادية التي ساهمت في تأسيس ولائه الديني، لكن من غير الممكن أن نتفهم الدين، وهو النسق من الرموز المتفاعلة والمتداخلة التي تؤلف نموذجا للفعل السياسي والثقافي لدى الأفراد ضمن المنظومة الثقافية للجماعة البشرية، بغير بُعده الأسطوري أو المخيالي أو المجازي، وهو الأهم؛ إنه أحد الأبعاد الأساسية التي يتكون منه الشخص البشري والثقافة البشرية على العموم. وعليه، فإن ثمة ما يدعو إلى الارتماء في مدارات (الجماعية) بأبعادها الدينية، وما يُحرِّض على ذلك، ويوجد للذوات (غير المكتملة) مبررات الانغماس فيها، أي الارتماء في إطار من المخيال الجماعي، بوصفه؛ "شبكة من الصور التي تستثار في أية لحظة بشكل لا واع، وكنوع من رد الفعل الذي يدفع إلى إعادة النظر في تعريف الهوية"[xxiv]، والتي يجري تعريفها بوصفها وجها من وجوه الذات، بمصطلح عضوية الجماعة، عندما يُشار إلى حالة ترى فيها جماعة ما أنها أكثر ايجابية من جماعات أخرى لا تنتمي إليها. ويساعد المخيال هنا في تكوين مثل هذا الإدراك، وعلى هذا الأساس يوجد مخيال كاثوليكي ضد البروتستانت، أو بروتستانتي ضد الكاثوليك، أو شيعي ضد السنة، أو سني ضد الشيعة... الخ. فكلفئة تشكل صورة محددة عن الفئة الأخرى، وتَرسخ هذه الصورة بمرور الزمن في الوعي الجماعي[xxv]. لذلك، يرى الأفراد (المنصهرون) أنفسهم جماعة ايجابية؛ لأنهم ينزعون إلى اختيار طريقة المقارنة مع الجماعات الأخرى التي تعكس

لهم ذلك، أي "أنهم يختارون أن يُقارنوا جماعتهم مع الجماعات الأخرى بطرق تعكس لهم الايجابية"[xxvi]، حيث إن الرمزية التي تنطوي عليها جماعتهم لها قوة الدفع من الناحية الروحية للأفراد، وبهذه الرمزية وقوتها الدافعة يجابهون (رمزية) الجماعات الأخرى أو يتخذون موقفا قطعيا منها، تلك الـ (رمزية) المواجِهة لهم، و(الاستعدائية) التي تعبر عن كل ما يكتنف سلوك (الأغيار) من تضليل.

ثالثا: الأطوار البدائية للأنا

لقد نبه أركون (1928–) إلى دور العامل الميثي mythological في الدفع بعجلة التاريخ وتحريك الصراع فيه. حيث ساهمت العناصر الميثية في تشكيل شخصيات نموذجية لها قوة التأثير والتحكم الفاعل بمصائر الأفراد، ومثال على ذلك فعالية الصورة الميثولوجية لأئمة المذاهب في كل الأديان[xxvii]، وهي ذاتها الصورة التي تحرك الجماعات المذهبية الدينية السياسية اليوم في مواجهة موضوع السلطة، والموقف من شرعيتها، ونظر كل جماعة منها إلى الانتماء الجماعي المذهبي الشعبي الواسع إليها على انه انتماء مقدس، وأن الكون تم ترسيمه على أساس هذا التوجه الرامي إلى قيام دولة "المثال الأعلى والعدل المنتظر". إن من يتابع أحوال العنف المتبادل في العراق اليوم يجد أن الهويات الثقافية الشعبية العريضة فيه، وبالاستناد إلى ما تقدم، هي هويات احتجاج في الأصل، وأن العلاقة بين مكونات المجتمع العراقي قائمة على تضاد تلك المكونات (الهووية) الثقافية، لاسيما التضاد الذي كانت تُعمِله كل هوية مذهبية دينية بتصنيفاتها مع هويات أخرى مذهبية دينية كبيرة متضادة. ولكن التضاد في هذا المقام لا ينحصر بين هذه الهويات فحسب، بل ويجري أحيانا أيضا بين الهويات الداخلية/الفرعية ضمن الهوية المذهبية الدينية الكبيرة الواحدة التي تتوفر ثقافاتها على ميكانيزمات احتجاجية واضحة، وأن من السهل التوصل إلى تلك الميكانيزمات بمجرد تأمل مرجعياتها التاريخية والفكرية. وينمو العنف عادة عندما يتعمق إحساس الجماعة الثقافية بالحتمية حول هوية يُزَعم أنها فريدة، وغالبا احتجاجية أو مقاتلة، ومن المفترض أنها هوية الجماعة، والتي لها متطلبات من شأن الأفراد

المنصهرين الإجابة عنها. وعلى ذلك نرى أن الصراع في العراق قائم على هذا الفرض للهوية، التي هي هوية فريدة زعما، والفرادة بتعبير أمارتيا صن (1933–) غالبا ما تكون أحد المكونات الحاسمة من "الفن القتالي" لإثارة المواجهات الطائفية[xxviii]. لذلك، فإن النزوع الاحتجاجي في مثل هذه الثقافات، يخلق لدى الأفراد دافعا إلى الاستقطاب ومن ثم الانصهار في إطار الجماعات الثقافية أو الوحدات الكبيرة المكونة لنسيج المجتمع. ولكن، عند معاينة واقع العضوية داخل الجماعات الكبيرة، وعندما يترتب –تبعا لواقع العضوية هذا– نوع من التأسيس، يصبح لدى الأفراد المنضوين صيغة جديدة لثقافة مؤسسة، إذ من غير الممكن أن نتصور وجود المؤسسة خارج الأفراد المنتمين إليها، ومن غير الممكن أيضا أن تكون سابقة لهم، بل هي تبنى من خلال تفاعلاتهم[xxix]. ويُنتج مثل هذا الوضع بدوره توالدا لهويات وثقافات مؤسسة أخرى، إذ بالإمكان تصور الأفراد ثانية وهم يتحدرون من هويات أو ثقافات مؤسسة سابقة، ليستقروا –من ثم– في ثقافات أو هويات مؤسسة جديدة. ويحيل مثل هذا التداخل إلى معنى يتصدع فيه ما كان يطلق عليه "الأصل الثقافي" أو "الثقافات الأصيلة"، فيباح التنافذ في الفضاء الاجتماعي الواحد لـ "تتعايش وتتقاطع ثقافات مختلفة داخل المؤسسة الواحدة ذاتها"[xxx].

ونَتَبّن مما سبق أن للمرء هوية جوهرية تتبع من الشخصية الجوهرية الجمعية التي ينتمي إليها، ولا تؤَسس عضويته في أي جماعة إلا بعد عملية مُطوَّلة من الفحص الذاتي، إلا أن المرء لا يستطيع الفرار من هويته ويجري ترسيخها من قبل ما هو أكثر جوهرية: طبيعة المرء ذاته[xxxi]. لذلك يقول أمارتيا صن: "يستطيع الشخص نفسه أن يكون مواطنا بريطانيا، ومن أصل ماليزي، وله خصائص عرقية صينية، وسمسار بورصة، وغير نباتي، ومصابا بالربو، ومتخصصا في علم اللغة، ومدرب كمال أجسام، وشاعرا، ومعارضا للإجهاض، وهاو لمراقبة الطيور، ومنجما، ويعتقد أن الله خلق دارون لاختبار السذج"[xxxii]. ويأخذ التصنيف مستوى آخر أحيانا في التشجيرات الفرعية المتحدرة عن هوية واحدة وجامعة، فيتم الحديث عن جماعة شيعية على سبيل المثال تُبرِز شريحة باحثين أكاديميين شيعيين، يصوتون لقوائم شيعية،

ويهيئون لولائم عاشوراء ويشاركون في طقوسه، ويتعاطفون مع حزب الله في مواجهة إسرائيل، ويتنادون لمطالب الفدرالية بمحركاتها الشيعية، ويعتاشون على مرويات شيعية، ويهيئون لمؤتمرات تطرح المشكلات التي تواجه الهوية الشيعية قبالة الهويات الأخرى، لتندرج في عنوان الهوية الشيعية الجامع، وينطبق ذلك أيضا على جماعات وهويات أخرى (سنية مثلا) بذات القياس تبعا لظروف البيئة والمهيمنات العقيدية والرمزية، لذلك لا بد من القول إن "الهويات ذات بنية تعددية متينة، وأن أهمية هوية واحدة لا تتطلب بالضرورة محو أهمية الأخريات".[xxxiii]

ويُضفي مثل هذا التبويب على الأفراد في إطار الهوية الكبير والجامعة نوعا من الاطمئنان غير المُحرَز بسهولة أو المفتقَد بدرجة كبيرة، ويضفي المزايا والحماية في علاقة الأتباع بالقادةالرامزيين الذين يقدمون الدعم الذي يُرَد على الأتباع بالهيبة والسلطان، وهو نوع من السيطرة الإيديولوجية الممارسة مع الأفراد، فالفرد المتأدلج ليس لديه خيار إلا "الحرص على المحافظة بمقدار الحرص الذي يوظفه لنيل المكافئات"[xxxiv]، فالحياة هي كمال الممكن بما هي حاجيات أساسية وماهية إنسانية مجسمة وتحقيق لإمكانات الإنسان، ولا يهم إن كان ذلك الكمال طوباويا أو لا[xxxv]، فالفرد حريص هنا على رفض التجديد ليثبت ولاءه الذي هو أحد المعايير الأساسية لاستحقاق المكافئات والامتيازات. وبخلاف هذا الاحتماء فأن التفكير بنحو فردي منفلت خارج إطار العباءة (المقدسة) يشعر الأفراد بنوع من الخطيئة، وأن (خروجا) ما، يُعَّد (سافرا) إذا ما فكر أحد ما بتقرير ذلك، ولا يمكن أن يتم المسير بنحو منعزل، ومن يسعى إليه يُعامَل كشخص منبوذ. يقول بيتر بيرك "لقد تم الإيحاء بان الجماعات الاجتماعية تخلق الانحراف عن طريق إيجاد قواعد يشكل انتهاكها انحرافا ومن ثم تطبيق هذه القواعد على جماعة معينة ووصفهم بأنهم خارجيون"[xxxvi]. وجُل ما في ذلك يتحرك أحيانا ضمن نطاق من التفكير المونولوجي للذات الفردية بعيدا عن الأحكام المادية المُسقَطة من الخارج ابتداءً والتي هي بالضرورة . أي الذات الفردية . محاصرة أو مسكونة بذات جماعية. ومن هنا، يبدأ وبشكل تلقائي ظهور وبروز المنطقة الخاصة بتلك الأنا المتمثلة بـ (الوعي الفردي) والتي تحاول من خلاله الإفادة

من التشكل النفسي والعقلي المسبق الصنع داخلها، أي بإعمال الكوجيتو (أنا أفكر أنا موجود). فتبدأ بتساؤلاتها المشاكسة والشكاكة والمجابِهة للواقع بما يساعد على توسيع وتقوية الوعي الفردي بالحياة، وتعزيز تجربة (المعرفة المختلفة)، فتعيد الأنا قراءة عواطفها وأفكارها منطلقة من كشفها ونقدها الواعي للتشكيل الأساس الذي تشكلت منه أفكارها ومشاعرها المسبقة، والتي لم يكن لها دور في خلقها، حيث يبدأ الفرد بوعي لا وعيه، فينظر إلى الظواهر بعين الشك والريبة. ويُلمح عادل رؤوف في كتابه صناعة العقول وفي سياق الحديث عن التقليد الفقهي أو ثقافة التقليد إلى إن صراع النبوة الاجتماعي.. هو صراع العقل مع التقليد بكل تمظهراته العبادية اللاواعية واللامفكر فيها لأصنام بشرية أو حجرية[xxxvii].

وبعد التاسع من نيسان 2003 تعرضت الجماعات الكبيرة الشيعية والسنية القائمة على الأساس الثقافي في العراق إلى هزات عنيفة بسبب المبالغة في الاستخدام الإيديولوجي للخطابات المستعملَة مع الأفراد المنصهرين وهم يواجهون مصيرهم يوميا ويعبرون عن تحدياتهم المعاصرة، ويُرمِّزون الوضع السقيم برمز الوضع السقيم ذاته، لاسيما على المستوى الشعبي، في محاولة يُمنع فيها التفكير في الهيئة المغايرة وتمجيد (الصراطية)[xxxviii] التي تعبئ الأفراد ليكونوا تابعين لرمزية السلطة. لقد بدت تلك الخطابات في بعض جوانبها الأساسية عاجزة عن تحقيق ما كانت تنشده الجماعات التي ذكرنا فما عاد هنالك جماعة بالمعنى المتماسك. لقد بدأ الأفراد يعبّرون عن حضور مفتقد في وعي جماعي لحظة استثارة الأسئلة المتعلقة بالمصالح المتصادمة التي يحرزها المتنفذون. لقد ارتكز مفهوم الدولة العراقية على مرويات/ذاكرة منقسمة، شُيعَة لفضاءات تصارع رمزية مستدامة، تتنشط في الفجوات التي ترافق مشوار بناء السلطة. فبحسب حليم بركات (1933–) تنشأ في الحياة اليومية المعيشة فجوات عميقة بين القول والفعل، والظاهر والباطن، والعام والخاص، والرسمي المعلن والشعبي الخفي، حتى يعم الرياء واليأس والاضطهاد والشك المتبادل، والإحساس بالاغتراب، فيكون التفكك الاجتماعي والسياسي[xxxix]. وتمثل هذه الخلاصة انتقالا تدريجيا إلى تعاط فردي خالص، وهو تحول نراه ايجابيا في حركة تاريخ الوعي

الجماعي الُصاغ من قبل أفراد أذكياء بطبيعتهم، وأصحاب قدرات خلاّقة، ويملكون المقدرة على التأثير في جسد الجماعة بغية تطويعها[xl]. وبدأ هذا التأثير يتبدد شيئا فشيئا من خلال اختبار المشكلات والقضايا ذات المصير المشترك، ومن ثم يكون قد بدأ الفرد بصياغة وتشكيل الوعي الذاتي تِبعاً لما يراه من منظور أحدث وأكثر تطوراً من سابقه[xli]، حيث لا يكون الأنا أبدا أنا، إلا إذا كان حاضرا أمام ذاته، حضورا مباشرا، وكان وعيه شخصيا وإراديا. لذلك، يصبح من البديهي أن نتخيل وجود فعل تلقائي حر صادر عن تلقائية الذات، وليس لسطوة وسلطان الجماعة أو الذات الجماعية تأثيرا عليه. ربما تكمن الصعوبة هنا في كيفية استخدام العقل وتطبيقات الاستخدام في الواقع وضمن سياق تاريخي، وهي التي تكون بالتالي معطلة لتخَّيل تحقيق ذلك، ولا يمكن أن نجرد الفرد من المهيمنات السياسية والاقتصادية الضاغطة عليه، أي تجريده من أي ضغط نفسي أو اجتماعي خارجي. وعلى هذا، يحكم العلاقة نوع من التدافع في مثل هذه الظروف[xlii]، حيث نجد الذات الفردية تنزع إلى الانعتاق وتتحول إلى (أنا) مغايرة لـ (الآخر) أي تتحول إلى هوية تعي ذاتها باعتبارها هوية مستقلة مخالفة للآخر ومختلفة عنه ومتشبثة عبر أواليات واعية أو غير واعية بالإبقاء على هذا الاختلاف والتعلق به، بل وحتى محاولة الارتقاء به في بعض الحالات إلى وضع اعتباري يحوله إلى مقياس كوني قابل للاحتذاء والتقليد والمحاكاة.

ولا بد في الأخير من القول باستبعاد إمكانية تصور (ذات) فردية من دون اختبارها في هوية جماعية، فهي تمارس عملية الانصهار التي من خلالها تعي وجودها. إذ تمر الهوية الجماعية بأطوار تَعرُّف سرعان ما سيتم مغادرتها إلى هوية أكثر قربا ووعيا بهذا القرب. لذلك، يجعل الوعي بالذات أو بالهوية الجديدة من الهوية الجماعية هوية ظرفية لا تقوى على أن تعطي إجابات وجودية كاملة، لأن عدم الاكتمال من طبيعةالهوية الجماعية. ولأن الرمزيات المؤثِثة للجماعية تُعبر عما هو مركزي، نرى أن المركز يهتز في المسير الذي يحدد مشوار المغادرة من هوية إلى أخرى عند الأفراد، ولذلك يحتفي الوعي الفردي الجديد بكل ما هو ثانوي، وينأى عن كل ما هو خارج الذات أو المكان. وينفي القول بثبات الهويات الجماعية الكبرى أيضا

حقيقة تكوينها من الأصل بالقياس إلى ما يطرأ على الهويات من زحزحة، ونرى أن الهويات تتناسل وإن لم تبد ذلك، وان الهوية الجماعية تختلف من مرحلة إلى أخرى، والحال يُلمس بدرجة أكثر وضوحا مع الهويات المؤسسة الأخرى وهي تنسلخ عن الهوية الجماعية، ومنها الهوية الفردية. إن في الهويات الجماعية ما يدفع إلى التغيير أكثر مما في الهوية الفردية التي تنزع دائما إلى الثبات والعنونة المُلِحّة. وتأسيسا على ما تَقَدم يمكن أن نزعم إثبات قيمة عدم الانفصال النهائي للذات الفردية عن الذات الجماعية، والدفع عن فرية عد الذات الفردية ذاتا منفصلة ومتوحدة، وإمكانية تعريف الهويتين معا في إطار تفاعل الذات مع المجموع، وليس في انغلاقها على نفسها وانشغالها بهمومها المحددة التي ربما عزلتها وأقصتها عن دائرة اهتمام المجموع، وأن نصف الذات من حيث هي كيان فاعل ومعني بما يجري حولها.

الهوامش

(i) كليفورد غريتز، الإسلام من وجهة نظر الإناسة (المغرب واندونيسيا)، ترجمة: أبو بكر باقادر، دار المنتخب العربي، الجزائر، 1994، ص12.

(ii) محمد محفوظ، الأمة والدولة (من القطيعة إلى المصالحة لبناء المستقبل)، المركز الثقافي العربي، بيروت . الدار البيضاء، 2000، ص97.

(iii) نقلا عن: احمد زايد، سيكولوجية العلاقات بين الجماعات، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد (326)، نيسان 2006،ص36.

(iv) بودون وبوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة: سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، تاريخ بلا، ص249.

(v) كلود دوبار، أزمة الهويات، ترجمة: رندة بعث، المكتبة الشرقية، بيروت، 2008، ص43. كذلك انظر: جوزايا رويس، فلسفة الولاء، ترجمة: احمد الأنصاري، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002، ص168.

(vi) الكونفورميا: هي سلسلة المبادئ والمفاهيم التي تراكمت تاريخيا بأسلوب تفاعلي اختزالي في وعي الانسان المتغير، وذلك كإطار معياري (مناسب) لضبط الهوة العميقة ما بين التحقيق الوجودي الفردي وبين متطلبات تنظيم الوجود والحياة الاجتماعية. أنظر: محمد الدروبي، وعي السلوك (الكونفورميا وأنظمة الوعي)، دار كنعان، دمشق، 2004، ص 61.

(vii) نقلا عن: مقدمة الناشر في كتاب بيار بورديو، أسباب عملية (إعادة النظر في الفلسفة)، ترجمة: أنور مغيث، دار الأزمنة الحديثة، بيروت، 1998، ص11.

([viii]) محمد الدروبي، مصدر سبق ذكره، ص70.

([ix]) كلود دوبار، مصدر سبق ذكره، ص46.

([x]) بهذا يكون الخطاب حول الجسد هو الخطاب حول الجنس سواء تعلق الأمر بالقتل أو الحياة أو حتى الانتحار. فالقيمة التي تمنحها السلطة الحيوية للجنس والجسد لم تعد قيمة تبخيسية أو تحقيرية بل اهتمت به واحتضنته وأقامت له علوما ونشرته في خطابات. نقلا عن: عبد العزيز العيادي، ميشال فوكو (المعرفة والسلطة)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1994، ص90.

([xi]) نقلا عن: أحمد زايد، سيكولوجية العلاقات بين الجماعات، مصدر سبق ذكره، ص13.

([xii]) المصدر نفسه، ص13.

([xiii]) جون فرانسوا دورتييه، في الأصول الرمزية للمجتمعات، ترجمة: محمد ميلاد، مجلة الثقافة العالمية، العدد: 120

([xiv]) نقلا عن: بودون وبوريكو، ص249.

([xv]) ونود الالفات أيضا إلى مثل هذا التصوّر في الثقافة والممارسة الدينية الإسلامية التي تندرج في مرحلة متقدمة على ما يشير إليه دوركهايم، ولكن في سياق غنوصي عندما ينظر شمس الدين التبريزي (ت 1459م) إلى مناسك الحج، نقلا عن سروش (1945 .) من موقع الرمزية العالية والدقيقة ويقول: إذا رفعنا الكعبة من مكانها فسوف نرى الناس يسجدون لأنفسهم فكل هذه الأمور تعبر بالعباد إلى مكان ابعد.

أنظر: عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة، ترجمة: احمد القبانجي، سلسلة ثقافة إسلامية معاصرة (10)، دار الفكر الجديد للطباعة والنشر، النجف الأشرف، ط2. تاريخ بلا، ص233.

([xvi]) أنتوني غِدنز، علم الاجتماع، ترجمة فايز الصُياغ، المنظمة العربية للترجمة، مؤسسة ترجمان، بيروت، 2005، ص581.

([xvii]) علي الوردي، شخصية الفرد العراقي (بحث في نفسية الشعب العراقي على ضوء علم الاجتماع الحديث). مكان الطبع بلا، بلد الطبع بلا، تاريخ الطبع بلا، ص21.

([xviii]) كلود دوبار، مصدر سبق ذكره، ص ص 237-238. كذلك أنظر: زهية جويرو، الإسلام الشعبي، دار الطليعة، بيروت، 2007، ص117.

([xix]) نقلا عن: كورنيليوس كاستورياديس، تأسيس المجتمع تخيليا، ترجمة: ماهر الشريف، دار المدى، دمشق، 2003، ص187.

([xx]) دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة: منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007، ص143.

([xxi]) عـــن: زهيـــر ســـوكاح، الهويـــة بـــين الكتابـــة التاريخيـــة والـــذاكرة الجمعيـــة. http://www.almolltaqa.com/vb/archive/index.

([xxii]) انظر: بيار بورديو جان . كلود باسرون، إعادة الإنتاج (في سبيل نظرية عامة لنسق التعليم)، ترجمة: ماهر تريمش، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007، ص14.

([xxiii]) ميشيل فوكو، فلسفة السلطة، ترجمة: الزواوي بغوره، الحضارية (معهد الأبحاث والتنمية الحضارية)، السبت 2007/10/11.على الموقع الالكتروني: http://alnhdha.com\index.htm

([xxiv]) أحمد زايد، مصدر سبق ذكره، ص19.

([xxv]) هاشم صالح، عن مقدمة كتاب: محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ دار الساقي، بيروت، 1993، ص12.

([xxvi]) أحمد زايد، مصدر سبق ذكره، ص21.

([xxvii]) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1987، ص177.

([xxviii]) أمارتيا صن، الهوية والعنف، ترجمة: سحر توفيق، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد (352)، حزيران، 2008، ص9.

([xxix]) دنيس كوش، مصدر سبق ذكره، ص177.

([xxx]) نفس المصدر، ص179.

([xxxi]) آدم كوبر، الثقافة التفسير الانثروبولوجي، ترجمة: تراجي فتحي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد (349)، آذار2008، ص258.

([xxxii]) أمارتيا صن، مصدر سبق ذكره، ص38.

([xxxiii]) نفس المصدر، ص34.

([xxxiv]) محمد الدروبي، مصدر سبق ذكره، ص 63.

([xxxv]) عبد العزيز العيادي، مصدر سبق ذكره، ص90.

([xxxvi]) بيتر بيرك، علم الاجتماع والتاريخ، ترجمة: داوود صالح رحمة، دار علاء الدين للنشر، دمشق، 2007، ص64.

([xxxvii]) عادل رؤوف، صناعة العقول (بين التقليد الفقهي وثقافة التقليد)، المركز العراقي للإعلام والدراسات، بغداد، 2007، ص256.

([xxxviii]) في هذا السياق، يرى أبو زيد (1943-) الانغماس وسط الخطاب التاريخي واستحضار ملفات الأمس لتمثلها دون فحص، فيه قمع الذات المعاصرة وحملها على تقمص الذات التاريخية غير السوية، واستحضار الدور التاريخي بكل نكساته, إن هذا التقمص المدان مغاير كل المغايرة

لأسلوب الأسوة الحسنة، إن استعادة البطل تتطلب استعادة ظروفه التي كفلت له النجاح, والبطل الأسوة هو بطل القيم والمواقف، وليس بطل الممارسة التاريخية. كان هذا شأن أبي حامد الغزالي الذي مهد السبيل بنفيه للإنسان داخل دائرة المجاز لابن عربي لينفي العالم كله وجودا بحبسه داخل دائرة الوجود الإلهي المطلق.

انظر: نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط4، 2000، ص193.

([xxxix]) حليم بركات، المجتمع العربي في القرن العشرين (بحث في تغيير الأحوال والعلاقات)، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2000، ص ص423 .425.

([xl]) ويملك هؤلاء المقدرة (إيديولوجياً) على تحريك المتخيل الاجتماعي وتغذيته، لعل المخيال مرتبط هنا بالرغبة الشعرية الكامنة في النفس البشرية، والتي يحاول من خلالها الفرد الجماعي تخيل كل ما يتجاوز قواه الخلاقة.

أنظر: محمد أركون: الفكر الإسلامي (قراءة علمية)، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1987، ص243.

([xli]) عبد الله زارو، في البدء كان الانشقاق تأملات في ديناميات العنف، مجلة فكر ونقد، على الموقع الالكتروني: http://www.fikrwanakd.aljabriabed.net/n55_09.htm

([xlii]) أراق سعيد، مدارات المنفتح والمنغلق في التشكيلات الدلالية والتاريخية لمفهوم الهوية، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مج36 ، عدد نيسان . حزيران 2008، ص ص238.239.