النظام الداخلي العشائري في الخطاب الروائي (رواية الأهوار أنموذجاً)في ضوء النقد الثقافي

الاستاذ المساعد الدكتور حامد ناصر الظالمي

الباحثة عروبة جبار صوب الله

كلية التربية للعلوم الإنسانية/ جامعة البصرة

ملخص البحث

بسم الله الرحمن الرحيم .. والحمد الله رب العالمين ..جعل الناس شعوباً و قبائل .. إما بعد ..

تتلخص هذه الدراسة الموجزة .. في مدار المجتمع العراقي- الاهوار أنموذجاً-.. في ضوء القراءة النسقية للأنساقه الثقافية ، التي يستند عليها هذا المجتمع-الاهوار- المقروء من خلال الخطاب الروائي المتجسد في رواية " **ضياع بنت البراق"** ، و" **مولد غراب"** و" **شبيه الخنزير"** و" **مستعمرة المياه"** و " **عراقيون أجناب"**.

حيث يتناول السياق الروائي لهذه الروايات النسق الثقافي السياسي الاجتماعي الداخلي العرفي المتمثل بالنظام العشائري ..ترصد –القراءة النقدية الثقافية- كيفية اشتغال هذا النظام داخلياً ، وما هي العوامل التي صنعت منه نظام له نسقه الخاص، بربط إفراد هذا المجتمع به، رباطاً يكاد يكون لاشعورياً مابين المجتمع و الأفراد وما بينهم وبين هذا النظام العشائري، من خلال المقولات الثقافية التي تتمثل مابين : النهيبة و الثأر و الاستفهام الاستنكاري-من هي الحكومة-/،ووصية الاجداد .

عبر آليات انتهجها هذا النظام لتغدو بمرور الزمن قوة مادية ثقافية في البنِية اللاشعورية الجمعية. وترصد القراءة أيضاً :ايجابيات وسلبيات هذا النظام العرفي من خلال أثره على الفرد ، في قراءة الخطاب الروائي ،لندخل إلى هذا البناء النظام و المجتمع والقراءة النسقية .

ولاشك إن النقد الثقافي من انسب القراءات لمحايثة مثل هكذا مجتمعات بسيطة وعفوية ومهمشة ومغلقة ومحافظة على أنساقها الثقافية ومنها النسق الثقافي السياسي العشائري .

ثم تلي الدراسة خاتمة البحث الذي يلخص بعض مار صدته هذه القراءة الموجزة، ثم وهوامش البحث،والمخلص باللغة الانكليزية،لتنتهي بمصادر ومراجع البحث.

The Tribal bi – Laws in the Narrative Discourse

(Al – Ahwaar Novel as a model)

Researcher **Assist Prof**

Oroubh Jabbar Soub Allah **Hamid Naser Al – Thalimi (PhD)**
University of Basra
College of Education

Abstract

Actuation search to move in the political department of the rules of procedure clan, to one of the components of Iraqi society incarnate Society (Marsh), in the light of reading cultural criticism, which monitors this community closed on itself and isolated from apart Iraqi society (city, countryside) by geographical factors (environmental water), and political factors supported all governing authorities, which alternated the presidency over time, these two factors active marginalization of this community, of all the factors civilizational, cultural, economic, work on activating and installing its rules of procedure political clan, monitor reading the functioning of this system and the relationshipindividuals do, and the pros and cons of this customary system through its impact on the individual, in reading the speech novelist, embodied in the novel "lossless girl Buraq," and "generator crow" and "like pork" and the "colony water" and "Iraqi Ojnab." Enter this building through cultural categories that belong to this community.

النظام الداخلي العشائري

يمكن قراءة النسق الثقافي السياسي، من خلال الأنظمة الداخلية العرفية، لنكشف عن الحركة الجوانية التي تنسج هذا النظام ، الدائر في فلكه المجتمع ..إذ، يتميّز مجتمع (الاهوار) بنظامٍ سياسيٍ اجتماعيٍ عرفيٍ داخليٍ، متمثلاً بالنظام العشائري، وهذا النظام السياسي خاص بجماعة أو مجتمع أو حتى بعصر وحضارة ما.

ويمكن إطلاق تسمية المجتمع المحلي عليه-مجتمع الاهوار-،لاتسامه بنظام اجتماعي سياسي محلي داخلي خاص بهم؛ فالجماعة في المجتمع المحلي : هم أفراد يتفاعلون مع بعضهم البعض في علاقات وارتباطات سيكولوجية –عاطفياً-، ولهم أهداف محددة ومشتركه تتناسب مع احتياجاتهم، وتجمعهم وحدة ذاتية يلتزم بها جميع أعضاء هذه الجماعة، ويعيشون في مكان و بيئة محددة، تجمعهم روح الانتماء الجمعي التي يشعرون بها اتجاه بعضهم البعض شعورا تلقائياً لا واعياً، وتربطهم علاقات دائمة ضمن حياة اجتماعية معاشية مشتركة، وتتميز أنشطتهم الاجتماعية بفعل اجتماعي يدعم الروح الجماعية ،وتقويها على وفق أساليب وآليات متعارف عليها [١] .

والمجتمع عموما يعرف أيضاً، بـ((**هيئة اجتماعية معقدة يكون تنظيمها الداخلي عبارة عن مجموعة روابط وعلاقات اقتصادية واجتماعية وعائلية وفكرية متنوعة، تلك التي تقوم في نهاية الحساب على العمل البشري**)) [٢] .

فالعشيرة، نظام سياسي محلي قديم داخلي تحكمه قوانين العرف والعادات، عرفته أغلب المجتمعات البدائية في بداية تنظيمها الاجتماعي والسياسي، يمكن رصد بنائه الثقافي السياسي والاجتماعي بالذاتي و بالانغلاق على ذاته.

وتعد العشيرة وحدة سياسية إجتماعية واقتصادية قائمة بذاتها ، ذات سلطة داخلية عرفية أساسها التقاليد والعادات الموروثة بوصفها قانوناً جبرياً [٣].

وهي أداة تربط الجماعة بالفرد وبالعكس، والتي تتكون ((**من عدد من الحمايل* تقطن عادة إقليما واحدا**)) [٤]. .وتعود أسباب نشوءها –العشيرة- وظهورها إلى ((**صراعها مع السلطة حتى وصلت إلى نسق اجتماعي أكثر تعقيدا هو العشيرة التي تربط الفرد بجماعته من خلال الدم/اللحمة إي برابط الانتماء بينها**))[٥] ..

وتنتظم فيه **((الحياة السياسية مبنية على التراضي والاتفاق فلا تقبل إلا بالقرارات التي تتخذ بالإجماع مما يستبعد اعتماد ذلك المحرك للحياة الجماعية الذي يستخدم فروقاً تبين السلطة والمعارضة بين الأكثرية والأقلية بين المُستَغِلين المُستغلَين))**[٦] ،

إذ تبدو العلاقة اللحمية العشائريه أو القرابة هي السبب في هذا والتوافق السياسي الاجتماعي لهذا النظام العرفي ، وهذه العلاقة اللحمية، هي عامل من عوامل القوة التي تدعم التحتية البنائية له – النظام- الذي يربط الفرد بالجماعة وبالعكس، في هيكلية جسدية بيولوجية .

ومن السمات التي رصدتها الدراسات الإنثروبولوجية، لمثل هذه الأنظمة الداخلية العرفية، أنها لا تعرف التخصص المؤسساتي أو الوظيفي [٧]، فهو نظام شمولي الوظيفية لا يختص بمسؤولية أو وظيفية محددة، بل يلبي كافة إحتياجات مجتمعه وظروفه، فهو-النظام العشائري- يتمتع بصلاحياتٍ متنوعةٍ لا تنحصر في الوظيفة السياسية بل تتعدى، إلى حد حشر نفسه في كل شيء جمعي، كما سنقرأ عبر آليات هذا النظام .

العشيرة كنظام سياسي ، له آلياته وأساليبه الأيديولوجية في تدعيم مركزيته السلطوية من جهة وتقوية علاقة الجماعة والإفراد به من جهة أخرى، وربط إفرادها بعضهم ببعض؛ إذ تفتح قناة العشيرة قنوات ما تعمل على تشغيل هذه الآلية تحت ظلّ ومسوغ العامل الجغرافي، والتي تقود إلى مركزية وتقوية نظامها السياسي كآلية نسقيه[٨].

وهو ما تعبر عنه السيمائية الاجتماعية التي ترى، أن المجتمعات تصوغ نفسها كهوية عبر امتلاكها أنماط تخصها تعمل على تكرارها وتنظيمها من اجل تعريفها وتحديدها بمعنى ما، وآلية تعرف بها، وشكل يحدد ملامحها الخاصة بها [٩].

ومن هذه الأنماط والوقائع وآليات، نسق العشيرة البيولوجي، الذي سنجده في الخطاب الروائي الثقافي، الذي يتمثل بصياغة العشيرة و تشبيها بالجسد الإنساني الواحد، وليس بالجسد الآلي الديناميكي أو الميكانيكي ...

فأفراد العشيرة، أعضاء يتماسكون ويتصلون ويدورن في دماء جسد العشيرة ، وما يحدث من ضرر ما لعضو منها يؤثر على بقية أعضاء الجسم فـ**((مفهوم البِنية المعروف في الطبيعية**

الفيزيائية والبيولوجية ينطبق على المجتمع، فلا يمكن تفسير قيام المجتمع بوظائفه التي تحفظ بقائه ، إلا بتآزر والتنسيق بين وظائف مؤسساته كما تتآزر أعضاء الجسم الحيّ))[١٠]،

وهذا يعني أن هناك **((وجود القانون والنظام الذي يحكم حركة العناصر ويجعل منها بنية فالبنية هي جملة العناصر والعلاقات القائمة بينها من جهة، والنظام الذي يضبط حركة هذه العناصر وينسق بين وظائفها من جهة أخرى))** [١١].

فقد يتمثل هذا الأثر العضوي، بالشعور بالمسؤولية الجماعية التي تتحملها العشيرة، لخطأ فرد من إفرادها، باعتبار أن الجمع فردٌ والفرد جمعٌ، في مضمون عرف وقانون العشائر الذي سنجده في المقولات الثقافية لهذا المجتمع، ونقرأ الأثر ألنسقي للعشيرة على الفرد .

نقرأ مقولة ((**النهيبة**)) بمضامينها و دساتيرها الثقافية وتفرعاتها التي تكشف عن مدى الصلة البيولوجية ما بين الفرد والجماعة في حصن العشيرة، في السياق الثقافي : لـ**((ضياع بنت البراق))** الكاتب -**"جاسم الهاشمي"** ،

التي تدور إحداثها عن رحلة البحث عن فرس (البراق) سليلة فرس الرسول ((ص)،) التي سُرقت، ويُشك أن السارق من (المعدان في الهور)، فيقوم صاحبها(السيد أبو خالد)، برحلة البحث عنها (الفرس) في طول (الهور) وعرضه مع دليله اللص (مريعب الاهواري). . . وعبر هذه الرحلة يعايش (السيد أبو خالد) أحوال وأهوالهم -المعدان- من عادات وأعراف سياسية وإقتصادية ، وفي إحدى المرات يذهب (السيد أبو خالد) مع رفيقه ودليليه(مريعب اللص) لشراء حبوب الرز من إطراف (الهور)، وتكون المصادفة وقوع حادثة : قتل العريس (فليح) على يد والد العروسة (المنهوبة) ، الذي هو من عشيرة اللص (مريعيب)، وما أن يصلا القرية (العريس فليح) يحذره مُضيفه وصديقه –مريعيب- ، من مغبة أن يظل للحظةٍ واحدةٍ في القرية،قائلاً لهُ : **((قتلتموه... لا فرق إذا كنت أنت القاتل أو جماعتك... فأنت في خطر. إذا صح إن القتيل هو العريس فليح، الذي نهب بنت (مساعد). لقد سمعت بذلك. ولكنه ليس من قريتنا. أليس من عشيرتكم؟ صمت مريعب معترفاً : تقصد إن والد المنهوبه أتى وقتل الرجل ؟ ... فإذا علموا بك ومن إي العرب أنت فقد تدفع الثمن بدلاً من أبيها))** [١٢] .

نقرأ في السياق الثقافي، الذي يبدأ علامته السردية الثقافية بتوجيه تهمة (قتلتموه) بصيغة الجمع ، دلالة على أن الفعل (القتل) اشترك وقام به أكثر من فاعل، يخصصه المتهم بـ (عشيرتك) ، المتمثل بقراءة علاقة الفرد بعشيرته، إذ ((**لا فرق إذا كنت أنت القاتل أو جماعتك**))، إذ أن نسق العشيرة هنا يشتغل وفق آلية الموازاة والدمج، الفرد بالجمع كأعضاء جسدٍ واحدٍ، تلك التي تنسج الفرد مُدان بفعل المجموع/العشيرة وبالعكس؛ لأن القانون العرفي العشائري ينصص على : ((**عشيرة المجني عليه بالثأر من إي فرد ينتمي لعشيرة الجاني**))[١٣].. وهذا ما سيتكرر في السياقات الروائية الأخرى موضوعة الدراسة .

إن هذه المفاهيم هي نتاج ثقافي تقرأ وفقه شفرة البناء الثقافي لهذا المجتمع، متمثلةً بالأعراف والعادات التي تتسلط كسيفٍ قاتلٍ ومهددٍ للفرد بانتمائه لهذا النظام،الذي يعمل على وفق قانون ((**تدفع الثمن بدلاً من أبيها**))، ويكشف مدى عمق وصلة العلاقة ما بين إفراد العشيرة الواحدة ، التي تعمل فيها آلية الأعراف على تجميع الفرد في بؤرة جسد العشيرة، و تدلل على تفعيل كناية العشيرة (الفرد= المجموع وبالعكس).

يعمل هذا البناء على وفق هذه الكناية التشبيه في نسيج العشيرة، كناية أشبه بالجسم الإنساني كما يصفه ((سبنسر))، فـ (**كلّ تنظيم لخلايا** ((**أعضاء أو أجزاء**)) **هو بنية وبناء. الجسم كبناء كليّ، والأعضاء كبناءات جزئية، وعلاقات تساند وتداخل وانسجام بين الأعضاء. وكذلك المجتمع كمجموع علاقات بين اجتزاء متداخلة ومعتمدة على بعضها وتشكل كلا**))[١٤] .

هذه الكناية، تُحيلنا أن هناك تشابه يربط ما بين المشبه/الفرد والمشبه به/الجماعة ،التي تشير أو ترمز إلى العشيرة كناية الجسد الاجتماعي، مع الأخذ بعين الدلالة الصريحة والمضمرة لهذا التشبيه، ((**الذي يمثل أو يعمل** ((**بالعلاقة المتبادلة**)) **إي انه يقوم على تسمية شيء باسم شيء أخر يكون** ((**كالشيء الآخر**)) **كلا منفصل تماماً ولكن كل شيءٍ منهما يدين للشيء الآخر بشكل ما إما بوجوده بالذات أو بالكيفية**)) [١٥] ،

فالفرد بديل عن الجماعة ومُدان بجرم الآخر أو بالعكس بتهمة انتمائه إلى آلية الإيديولوجية العشائرية .. وفي هذا، قد تكون الكناية نسقاً ثقافياً سلبياً مضراً على الفرد والكلية الجماعية، في

ضوء ثنائية التشبيه و المقابلة، وقد ترفع بذلك من معدلات الضحية/الفرد البريئة باسم الانتماء الجسدي العشيرة، ويُغيب الفاعل الحقيقي ويُتوارى خلف هذه آلية العشائرية.

ويمكن أيضاً لهذه الكناية أن ترفع معدل الشعور بالمسؤولية، حين يفكر الفرد بالمردود السيئ المضعف الذي ينتج داخل العشيرة ستتحمل عواقبه الجمع وليس الفرد المجرم ،ومن شأن ذلك إن يحفز العقل على الاشتغال أكثر من الانفعالات والعواطف..

ومن هنا، يأخذ تشبيه المجتمع أو العشيرة بالجسم الإنساني فعالية الدلالة الرمزية، إذ يرى الباحثون في هذا التشبيه على انه يمثل **((رمز للمجتمع وعلى اعتبار القدرات والإخطار المنسوبة إلى البنية الاجتماعية على أنها بمثابة نسخ مصغرة تنطبق على الجسم البشري))** [١٦]، فما يصيب عضو في جسم الإنسان –العشيرة -، سيضر الأعضاء كلها، وهنا تكون الدعوة الوقاية خير من العلاج .

وفي ضوء هذا السياق الروائي بطرحه المقولة الثقافية ((**النهيبة**))، التي من خلالها نرصد البناء الاجتماعي الثقافي من أفكار وعادات وتقاليد، ونقرأ الوجه الثقافي للمرأة من قبل مجتمعها المطبوعة بنظرة دونية هامشية[١٧] .. تصل إلى حد الحكم عليها وإغلاق الـ **نعم** ، ولا تلفظ بـ **لا**، فهي شيء مادياً ضمن النظام ألبطريركي الأبوي الذي يتعامل على وفق ((**الضوابط الحديدية للأسرة، بنفس الطريقة التي يحفظ بها ثروته في خزانة حديدية محكمة الإغلاق**)) [١٨] .

ومن هنا، ينشأ هذا المسلك الخطر(النهيبه)، الذي يعلن عن التفوه بالرفض وبالرغبة، - الهروب للزواج-، وتصبح حياة المرأة (المنهوبه) والرجل (الناهب)، (من أهل المرأة)، في حكم الموت ثأراً للشرف العشيرة أو للأسرة البطريركية الذي أُنتهك[١٩] .

وقد تعد هذه الوسيلة، المنطوق الذي تعبّر به المرأة /الرجل ،عن القدرة على كسرِ قضبان السجن رغم معرفة النتائج التي سيؤول لها مثل هكذا تصرف وتقبل الموت على التحصن خلف الأعراف لا تنسجم مع رغبات الإنسان، ولا شك أن هذا العرف هو جزءٌ من آلية الظهور المرئي للنظام الأبوي باحتجابه بسطوة أعراف مستندة على التسلط -الثأر والقتل-، أن هي أُخترقت-القوانين-، فالتشيؤ هو جزء لا ينفصل عن استبداد السلطة الأبوية البطريركية .

وفي ذات التشبيه الجسم –الفرد/العشيرة- نقرأ في ((**مولد غراب**))، للكاتب **" وارد بدر السالم "** عن عشيرة (الشيخ حسن)، التي تنتكس جسدياً عبر عضوها الرجل (غراب)، الذي مسخ إلى امرأة بفعل انتفاخ بطنه وظهور علامات (الحمِل)،

وتتعدد الدلالات لتفسير ذلك الفعل العجيب الذي يناقض قوانين الواقع ولا يتفق معها، وتشعر العشيرة إن ما حدث للفرد (غراب) لا يستثني العشيرة منه، فهو قصديه تخصها لأنها تدور في جسدها، لهذا تعلن ، بـ((**أنها فضحية العشيرة والقرية ...اللعنة التي إصابتنا ما كان مثلها في عشائر المعدان... لم يقدر إن يفسر لعنة الرجل الحامل**)) [٢٠] .

السياق الثقافي يعاضد أو يقارب السياق الثقافي السابق، لـ((**ضياع بنت البراق**))، في ربط الفرد بالعشيرة عبر الكناية المجازية بالجسم الإنساني، فالعلة التي حدثت للعضو/الرجل (غراب) عممت العشيرة بالشعور أو الاعتقاد الثقافي، أن ما حدث لـ(غراب) سببه لعنة ما، لم تخص وتقصد العضو/الفرد بل العشيرة /الجسم .

فلما على العشيرة بأفرادها إن تشعر بالعار جرَّاء حدث يخص الفرد (غراب)؟، أهو شعورٌ جمعيٌ يتعلق بنسق العشيرة/الجسد الاجتماعي، أم بالأثر (الحمل)، الذي حُمل بدلالة اللعنة، والعقاب الإلهي، الذي حط على العشيرة عبر رمزها العضو (غراب) ؟..

قد نصل إلى فك هذه الشفرة من خلال عقد مقابلة ما بين العشيرة واللعنة، والعلاقة الجامعة بين هذين الطرفين ؟،الذي يمكن أن نقرأ من خلاله مقولة اللعنة والعشرة معاً.

ففي المجتمعات البدائية يكون التلفظ باللعنة لموازاتها بالقدرات الروحية التي تمتع بها اللعنة ، التي هي نتاج ثقافي ارثي لا واعي في البناء الاجتماعي البدائي الديني [٢١]..

وهي مقولة ثقافية دينية تعني ارتكاب معصية ما حتمت اللعنة الإلهية [٢٢]؛ إي أن هذه اللعنة هي عقاب عن معصية أخلاقية، ارتكبها الجمع (العشيرة)، وَرُمِزِ وشُفِّر بالفرد العضو.. فالعقل الثقافي العراقي الأزلي والمعاصر عقلاً دينياً أعتقادياً، يعيش هاجس اللعنة والخطيئة، من باب الشعور بأنه مقصرٌ دومٌ في واجباته الإلهية، التي تؤدي إلى عقوبة إلهية ما [٢٣].

فاللعنة، لغة: الطرد والإبعاد من رحمة الله واستحقاق العذاب الإلهي، وقد لعن الله أصحاب السبت بمسخهم [٢٤]، إي أن تحول الأقوام العاصية ومسخهم هو فعل إلهي، وقع أثره على الجمع المذنب – العاصي- .

وفي هذا، لما على عشيرة (غراب) الممسوخ، أن تشعر بأنها ملعونة على الرغم أن العقاب خص فرداً واحداً/العضو؟،..الأمر هنا ،لا يتعلق بفعل أو ذنب أخلاقي، بقدر ما هو شعور جمعي عشائري جسدي سيكولوجياً ثقافياً، يبدو في ظاهرة خطأ فردي، وفي باطنهُ حمل دلالة وشُفرة هذا البناء الثقافي العقلي المتلاحم الشعور؛ فاللعنة هي لفظة شاكية متأثرة بالأخطاء والفساد واختلال النظام التي تندد بالفرد والجماعة المذنبة[٢٥] ..

فالخطأ الفردي-غراب-يعمل على اختلال النظام الكليّ للمجتمع –العشيرة- إذا اتفقنا، أن العشيرة جسدٌ والفرد عضوٌ في هذا الجسد، فانتقال الضرر في الجسد أمرٍ واردٍ وفق منطق بيولوجي، ومن ثم، فمصير الفرد مرتبطاً بمصير بالجماعة، على اعتبار أن المجتمع وحدة أخلاقية مندمجة والفاعل الحقيقي ليس الفرد إنما المجتمع ككلّ [٢٦].

ولقد لعن الله سبحانه وتعالى الإنسان الأول آدم لعصيانه – حسب العهد القديم- انحصرت اللعنة بالصراع والعداوة والشقاق، ما بينه وما بين الحيوان والطبيعية والمرأة، بعدما كان –آدم- يعيش في انسجام ومحبه مع كل هذه الأشياء[٢٧].. فاللا انسجام والصراع هو التفكك الذي يعيشه الإنسان وتعيشه المجتمعات، عبر تبعثر ونثار الجسد الاجتماعي، ويغدو تماسك لحمة جسد المجتمع وانسجامه في وحدة اجتماعية –العشيرة–، يناظر الوجود الأول للإنسان في الجنة، المفقود في الأرض -عشيرة الشيخ حسن- .

وأيضاً، فهذا التأويل الجمعي-اللعنة- له مرجع لاشعوري، إذ أن **((هناك حساسية شديدة لدى الإنسان المعاصر والقديم** -الإنسان العراقي- **تجاه المسائل الدينية تجعل منه شخصية ((تسلميه)) بالأمور الغيبية من غير إن يكون إي ترجيح للعقل البشري. فكل شيء ((مقدر ومكتوب)) وما عليه سوى التسليم بهذا))**[٢٨].

وترى الأنثروبولوجية الثقافية في مثل هكذا إشارات –اللعنة -، التي تشتغل كوساطة رمزية لكشف ما وراء الفعل –فضحية العشيرة – على أنه البنية العميقة لهذا البناء، الذي ينبثق من معياره

وقوانينه الثقافية الكامنة في اللاوعي والتي تظهر على سطح البنية الظاهرة في الأوقات الحرجة التي يمر بها المجتمع[٢٩].

ولنا، بعدئذ، القول أن ما يفعله الجمع يفضحه الفرد وبالعكس، فعلى الجمع أن يُلزم حميه الأخلاق ليحصن جسده مغبة الإشهار ، إذ أن النظام البيولوجي للجسم لا يخفي آثار أمراضه.

وفي رواية ((**شبيه الخنزير**)) للكاتب **"وارد بدر السالم"**، -في ذات التشبيه الكنائي المجازي-، تعيش عشيرة الشيخ (شبوط) تحول الرجل (لازم) إلى (خنزير) لسببٍ مجهول، ويصبح هذا (اللازم/ خنزير)، شبحاً يتربص بشيخ العشيرة (شبوط) لسر ما، قد يكون له علاقة بتحوله أو مرضه هذا.. يُدركه الطرفان(الشيخ ولازم)، لهذا يحاول الشيخ (شبوط) إن يجد حلاً لهذا التهديد من قبل الشبح (لازم الخنزير)..

لكن، هناك عقبة تقف بوجه خطة الشيخ (شبوط)؛ أنها سلطة وأعراف العشيرة، التي لابد من لرجوع لها واستشارتها، لهذا يجمع الشيخ عشيرته لمناقشة حالة (لازم الخنزير)، وتتضارب الآراء وتنقسم في طرفين: طرف السلطة/الشيخ ، وطرف إخوة وأعمام عشيرة لازم الخنزير ، ولكل طرف حجته ومنطقه في تداول الحالة .

ويحتدم الحوار ما بين الطرفين، حول نسق العشيرة لكلا الطرفين، فيخاطب الشيخ جمع العشيرة، بـ :((**ما بودي أجمعكم إلا لأمر يخص القرية والعشيرة ...ما مرت ليلية إلا وخنزير سليمة يدوس الأخضر واليابس... سيقلب القرية عاليها سافلها إن لم نضع له حد**)) [٣٠] ..

يساند خطابه الأيديولوجي جماعته بقولهم : ((**الخنزير صار متوحش وتطبع بطباع ...قلت للشيخ اقتله بطلقة قال لا عيب ... وقال نشوف العشيرة**))[٣١] ..فيجيب ،الطرف الأخر الضد-جماعة لازم الخنزير-بأيدلوجية العشيرة بـ ((**لازم من العشيرة وله حق عليك وعلينا... لازم ابن عمنا وما تحميه غير البنادق.. لازم بشر**)) [٣٢] .

في هذه الحوارية الحجاجيه –نحن إزاء موقفين- لمناقشة مصير (لازم الخنزير)،عبر الانتماء أو ..اللا انتماء إلى العشيرة، الذي يحددهُ أمراً واحداً، هو إنسانية –أدمية- (لازم المتحول) أو حيوانيته (خنزير) ! . . فطرف الشيخ، يرى هذا، الـ(لازم خنزير) حيواناً مؤذياً،.. ومن ثم، فأن هذا الادعاء أو الحجة لها مرجع ثقافي الذي يستند عليه أو إليه هذا الطرف .. وطرف، الذي يرى

فيه(لازم المتحول) الأخَ وابن العم الذي ينتمي للعشيرة، وهو بهذا الانتماء يحتمي بحصانة أعراف وقوانين العشيرة، لهذا فدون ذلك ((**البنادق**))، إي الثأر كما سنقرئه لاحقاً.

ونقرأ التواصل الحواري ما بين هذين الطرفين، الذي يستند ويعتمد الحجة المدعومة بمجموعة من المعلومات المنتقاة من الفرضيات التي تجعل الخطاب ذا فعل تواصلي مؤثر في المتلقي[٣٣] ،والغاية من هذه –الحجة- ليس فقط التواصل التداولي، بل أن اختيار الحجة الملائمة والمُصيبة تمنح كلام المخاطب تأثيراً على سلوك وقرار المتلقي[٣٤] .

نقرأ **أولاً**: وقبل معرفة حجة (الشيخ شبوط) وإصابته في الخطاب الحجاجي، عن السبب الثقافي، لمشاورة العشيرة في أمر (لازم الخنزير) -من قبل السلطة/الشيخ-، ودوافعه وراء ذلك؛ إذ كان للسلطة،/الشيخ ،أن ينفذ مخططه -قتل لازم - سراً أو جهراً بقسريه، دون الرجوع للعشيرة، فما الذي يستدعيه لهذه المشاورة ؟!.

قد نقرأ في هذا عن إيديولوجية السلطة ودهائها، في تنحيها واستغنائها عن القسرية أو السرية،لتنفيذ مخططها –مؤقتاً- ، وذلك لأن أيدلوجية السياسية ومشروعها يتوجه وينطلق من المجتمع الذي ترتبط به لتنفيذه مخططاتها، وفي هذا تعد " **السلطة بمثابة شبكه منتجه تمر عبر الجسم الاجتماعي كله أكثر مما هي هيأة سلبيه وظيفتها ممارسه القمع))** [٣٥] ،

إذ **((إن الآخرين موجودين في صميم المشروع السياسي الذي لا تنفصل فيه الخطة عن الخطاب الموجهة للأخر لتبرير المشروع له وإقناعه به. وعلى هذا النحو يتكون المشروع من الخطة، وهي مؤسسة على المعرفة))** [٣٦] ، فـ**((السلطة تستوي في مكانها، ويجعل الناس يتقبلونها وإنها لا تثقل عليهم كقوة تقول لا...وتصوغ المعرفة وتنتج الخطاب))** [٣٧] .

وأيضاً، لامتلاك/الشيخ (شبوط)،الحجة التي يمكن أن ينفذ مخططه بقبول جماعي وآلية أيدلوجية، فالحجة التي يستند إليها خطاب أو محاججة الشيخ (شبوط) للأفراد عشيرته بقتل(لازم) هو تحوله-لازم- إلى (خنزير)، والخنازير كما هي معروفة عندهم تشكل العدو الأول، فهي((**كثيرة في الهور... خطرة لأنها تهاجم وتقلب الزوارق وتتلف المحاصيل ولذا...يقتلونها ينما وجدوها وتيسر قتلها))** [٣٨] ..

لنا أن نقرا هذه الحجة كنسق إيديولوجي سياسيي لحماية العشيرة من خطر العدو (لازم خنزير)، من خلال المعرفة الجوانية لهذا البناء الثقافية –من قبل السلطة-الذي يمنحها مشروعية الهدف والقدرة على التأثير به واستثمارها لصالحها –السلطة-[٣٩] .

ولنا أيضاً ،أن نتساءل عن ماهية الدلائل التي يستند عليه الخطاب الحجاجي للطرفين : لإثبات حيوانية (لازم خنزير)، أو لإثبات إنسانيته ،وأيضاً نستفهم عن وجه الشبه أو الافتراق بين (لازم) الإنسان و(الخنزير) الحيوان، وما الترابط الدلالي بينهما.

فالتشابه قد يكون ما بين شيئين يتناظرا بالشكل أو المضمون ، فتكون المشابهة في السلوك وفي الشكل وربما في سياق زمني واحد و سيميوزي[٤٠].. وهنا، يمكن نقرأ هويتين: ((هوية المطابقة)) – خنزير/شكل، و((هوية الذات))– إنسان/ مضمون ، والذي يجاورهما أو ينتج عنهما ((هوية الاختلاف))..

فهوية المطابقة ، قد تعني المبادلة والمطابقة مابين شيئين: إي أن (س) و (ص) مثلاً لهما نفس الزي من حيث التشابه، ويمكن استبدال زي (س) بزي (ص)، وبعكسه، وأن لم يتطابقا في القياس، فيعني أن زي (س) يختلف عن زي (ص) ، ومن ثم فالاختلاف هو هوية لكليهما[٤١] ، وفق المعادلة: **س** لازم = **ص** خنزير(**المطابقة**)، أو **س** لازم # **ص** خنزير (**الاختلاف**).

هوية المطابقة كشكل ومظهر، ومختلف وفق هوية الذات كسلوك وجوهر،.. فهوية الإنسان تمثل الفرادة بكل جوانبها ودون ذلك هو طرح للهوية الذاتية الإنسانية .

ويكشف علم النفس والاجتماع أن الحيوانات ليست أصلاً للعدوانية، فهي – العدوانية- ظاهرة ثقافية وليست ظاهرة بيولوجية تخص الحيوانات فقط، بل يرى الباحثون في ذلك أن الإنسان الكائن الفريد في ادلجة وإضمار العدوانية والشر اتجاه الكائنات البشرية[٤٢] ،.. فالمطلب التداولي الذي تتمحور فيه حجاج السلطة(شبوط)، هو تبني العدوانية التي يتصف بها –الخنزير- الحيوان/عدو، وأن نقض الحيوانية – الخنزيريه-،عن (لازم) هو نقض حوانيته وعدوانيته، ونقض للمشروع السياسي/شبوط

ولعل هذا ما تدركه عشيرة (لازم الخنزير)، في الحجة التي استندت عليها لحماية فـ **((لازم من العشيرة وله حق عليك وعلينا))** وهذه الحقوق العشائرية هي من تكفل النصرة والحماية للفرد

في ظل النظام العرفي، الذي يُوجب أن **((يعاضد كل فرد من الفخذ* قريبهم المتنازع حتى لو كان معتديا ويناصرونه ظالما أو مظلوما))** [٤٣]..

إي بشرط إنسانية الفرد، ولهذا لابد من إثبات إنسانيه لازم أولاً، ولنا أن نساهم في عملية الإثبات ، لصلة هذا بإيديولوجية السلطة و لقراءتها ثقافياً-السلطة- عبر هذا الإثبات .

فمن خلال قراءة النسق الثقافي والعرفي الذي يخص هذا الحيوان (الخنزير) ،الذي يجسد (الخنزير)، في المفهوم الثقافي للبنية الفكرية/الدينية والاجتماعية، حيواناً نجساً، يحرم الدين الإسلامي أكل لحمه ولمسه[٤٤] ، وأن كان (الخنزير)، نجساً، فأن (لازم الخنزير)، لا يتصف بهذه الصفة بدلائل سردية وثقافية **أولاً**: ملامسه (السيد ياسر) لجسم (لازم الخنزير) وقراءة بعض الآيات عليه[٤٥] ، والاهم من ذلك دخوله للمرقد الإمام (العباس عليه السلام*)[٤٦] ،

والعرف الثقافي يمنع بل يحرم دخول إي شخصٍ يعرف عنه النجاسة للأمكنة المقدسة، و(الخنزير) ((**"يعني"حرفيا ثدييات خنزيريه" ويدل إيحائياً على شخص سيئ السلوك الأخلاقي والعملي ...عندما نقول هذا خنزير فإننا نشـــير إلى انه حيوان وسخ غير طاهر"**))[٤٧] ، والخطاب السردي يثبت بشهادته السردية على جمالية وطيبه وخلق لازم في أكثر من موضع[٤٨].

ثانياً: ومن الجانب إثبات آخر نجد، أن علاقة (لازم/الخنزير) بزوجته (سليمة) هي علاقة شرعيه[٤٩] ، والإسلام يرى في العلاقة الزوجية الشرعية الجنسية من أقدس واطهر العلاقات التي ترفع عن الإنسان صفة الدناسة والرجس، وتنقله إلى مرتبة الإحصان والطهارة[٥٠] ،وإذا استلهمنا من تجربة (انكيدو) الجنسية مع المرأة، فالجنس الذي مارسه (انكيدو) مع العاهرة هو ما نقل (انكيدو) من الحالة الحيوانية البهيمية إلى الحالة الإنسانية، وزوده بالوعي والمعرفة والعقل الحر، فالجنس أشبه بطقس التعميد-التطهير-[٥١] .

ومن ثم، فانتفاء التناظر الدلالي ما بين(الخنزير)الحيوان و(لازم)المتحول يُحيلنا إلى دلالتين : **الدلالة الأولى**، ترتبط بالشفرة الهوية التي نقرأها أنها لا تناظر، الشكل/المطابقة، وتحيل غالباً إلى المضمون/الجوهر، لهذا يستنكر(باشلار) باستفهامه عن لماذا يكون الشكل هو الحكم على شخصية الإنسان، فالإنسان في ذاتيتة عمقٍ و لغزٍ ،لا يمكن حلهُ و فهمهُ مع مطابقته بمظهره الخارجي[٥٢].

والدلالة الثانية، ترتبط بأيديولوجية السلطة، التي تناظر الغريزة الحيوانية **((التي تقوم بها الأنواع الحيوانية طلبا للنجاة أو الافتراس، فالسياسية وظيفة بيولوجية سمتها الأساسية الصراع مع الآخر))**[٥٣]..،

أي أن رمزيه (الخنزير) تشير إلى الفعل/السلطة (شبوط) وليس إلى الرمز الشكل(لازم الخنزير) **((استناداً إلى تناظر ثقافي بين العادات المحسوسة للخنازير والعادات الأخلاقية للدكتاتوريين إن استعمل كلمة خنزير كي أشير إلى هؤلاء))** [٥٤] ، فـ**((السلطة هي معقل الغريزة والمصالح والصراع الطبقي والمفتعل ومختبر البرهنة الدائمة على كمية ونوعية المؤامرات والمغامرات))**[٥٥] ، ضمن الآلية السلطوية، المنبثقة من النظام الأبوي ألبطريركي ، حسب نظرية (أسطورة الأب ألبطريكي) [٥٦] .

ولاشك، أن عملية إنقاذ (لازم الخنزير) من مؤامرة السلطة، لم تكن وفق محاججة إثبات إنسانية (لازم) بانتمائه إلى جسد العشيرة، بل من سلطة جسد العشيرة وقوة نبرة مقولتها الثقافية، لثقلها المادي الثقافي، فـ**((لازم ابن عمنا وما تحميه غير البنادق...ورآه أخوه وأعمام))**، التي تبث وتشغل مقولة **((الثأر))**، فالفرد الذي ينتمي إلى هذا النظام العشائري، له حقوق ومن هذه الحقوق التي يمتلكها، هي الأخذ بثأره إذ تعرض للقتل من إي شخص.. المنبثق من **((عادات وتقاليد يمارسونها في حل مشاكلهم منها مشكلة الأخذ بالثأر عند وقوع القتل))** [٥٧] .

فالثأر، هو القصاص الاجتماعي والفردي الذي يدفعه أو تدفعه عشيرة القاتل لعشيرة المجني عليه، وهذا الحق/الثأر/، تطالب به العشيرة لأفرادها، ضمن آلية نسق إيديولوجيتها – العشائري-، لأنه يقوي مركزها السياسي، ويربط الفرد بها،بوصفها قوةٍ ساندة وحامية له،..

إذ، يعد الثأر آلية من آليات هذا النظام الاجتماعي، إذ **((تبرز قداسة العشيرة عند المطالبة بالثأر... فالثأر هو المطالبة بدم احد إفراد العشيرة التي تقوم أصلا على عصبية الدم . يقوم الثأر مقام المعادل الذاتي الذي يعيد التوازن في حلبة الصراع))** [٥٨] ، فأعضاء العشيرة يتكاتفون كأخوة يعاضد احدهما الآخر في إي موقف يمر به الفرد منهم[٥٩] .

ويرى، (ابن خلدون) في مثل هكذا موقف من العشيرة اتجاه الفرد، يمارس بمسمى **((القرابة المتخيلة والتي يسميها ((العصبية))،لا تشتد إلا إذا كان هناك ما يهدد كيان الجماعة مما يفرض الالتحام بين أبناء الجماعة))** [٦٠].

وقد تتمثل أنماط وآلياتها-العشيرة- ، بمقولة الوصية التي تمرر من جيل إلى آخر، بمثابة الكنز والحرز –العوذة- الحامي لجسد العشيرة، نقرأ ذلك في رواية ((**مستعمرة المياه**)) للكاتب **"جاسم عاصي"** .

حيث تعمل قوانين ووصايا هذه العشيرة على قاعدة، بتر العضو الفرد قربان فداء وطقس شهادة لجسد العشيرة، كي يستمر الجسد/العشيرة حياً معافىً ..في قراءة ثقافية، لـ مقولة ((**وصية الأجداد**))، التي نقرأ فيها نسق حكاية الهوية العشائرية من خلال المحافظة على وصايا الأجداد من أبناء وأحفاد عشيرة (المكاصيص السادة) المتمثل في البحث و إيجاد ارث هذه العشيرة المخبئ أو المخفي في جزيرة (حفيظ)*،

بدفع القرابين من أبنائها/الأعضاء، بالتوالي كأمرٍ لا مفر منه، فكل من يذهب إلى هذه الجزيرة لا يعود منها، ورغم ذلك تستمر عملية الإبحار إلى هذا الموت-حفيظ-في متوالية هذا الدفع الاختياري والإجباري؛ لأن :

((النداء البعيد يدور في الرأس حيث يصدر من أفواه للجد والأب والأحفاد... ويزداد قلق كل من تحيطه المياه من أبناء –الشويعرية –)) [٦١] ..

نقرأ السياق الثقافي في حركتين : الحركة ألاختيارية ،لجسد(العشيرة)/وصايا الأجداد إلى أبناء وأحفاد عشيرة (المكاصيص)، والحركة الإجبارية، العضو الفرد من اللا تنفيذ لهذه الوصايا ...

الحركة الأولى، تتحرك عبر اتصالية ما بين الماضي البعيد الذي ينزاح من الجد إلى الابن فالحفيد، المُتشكل بصوت أو نداء بصيغة مقولة الوصية، التي تورث للأبناء والأحفاد،

إذ أن إحدى مكونات أو محتويات اللاوعي هي الأعراف والعادات التي تورث للأبناء، وتصبح جزءاً منه، لا فكاك من التخلص منها ، متأصلاً في ذاكرته و لا شعوره ، الدائر في دائرة العشيرة (المكاصيص)، وهذا النداء/الوصية، جوهر حياة عشيرة (المكاصيص)، واندثارها-تنفيذ الوصية- يعني اندثار العشيرة الهوية والوجود ،..

بمعتقدها المتجسد في الإرث الموجود في هذه الجزيرة (حفيظ) فـ ((**أبناء الأسطورة يقيدون الصيرورة بالنموذج، ويجعلونها تكرارا له ، فتاريخهم محاكاة دائمة... والخروج عن هذه**

المحاكاة، يُعتبر خرقاً فظيعاً مدمراً للجماعة البدائية)) [٦٢] ..لاشك أن هذا الإرث ينطوي على رمزيه مشفرة تخص البناء الثقافي والنظام العشائري (المكاصيص)، التي اضطلعت دون سواها بتملكه، فهو قد يجسد دلالتين : دلالة قريبة في ظاهرها ، بالبحث أو المحافظة على استمرارية تنفيذ الوصية–ارث مادي -، ودلالة بعيدة مضمرة تخص الهوية الثقافية، بالمحافظة واستمرارية تنفيذ الوصية على وجودها وحضورها–ارث معنوي- .. فالمجتمع أو جماعة ما، تتحدد هويتها وعلاقتها بالآخرين ، في الموضوع الذي تطرحه حاجاتها ورغباتها المنبثقة من نظامها الثقافي العرفي المهيمن عليها في مقولاتها.

وبما أن هذا النمط –حفيظ – هو متخيلٌ جمعيٌ، وأيضاً مكاني لا مرئي، صاغه هذا البناء متلائم مع حاجاته الروحية والثقافية بل الرمزية المضمرة، فهذا المتخيل –حفيظ - هو وصية و ارث هذه العشيرة و خزينها اللاشعوري إلى أبنائها، استهلكته-المكاصيص- دون غيرها، لأنه – الإرث- ، وجدت فيه إشباع لحاجة اجتماعية ورمزية مضمرة في اللاوعي الثقافي .. إي أن وظيفية هذا المتخيل اليوتوبي-ارث حفيظ – تنظيم الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية لهذه العشيرة في إطار ما هو أسطوري غير معقولٍ ، وتشغيله كأداة ربط وحبل يشد أعضاء الجسد الواحد بعضهم ببعض .

والسؤال الذي يطرحه (**كاستور ياديس**) في ضوء هذه الشفرة الثقافية –الوصية-، ما هذه الجماعة أو المجتمع أو كيف تظهر ،و لماذا تظهر عبر الرمز و الإشارة، ولما لا تقرأ إلا وفق هذه الرمزية، التي قد تُحيل على دلالة مزدوجة المعنى أو الوظيفية،..؟،

إذ يظهر الرمز أو الإشارة على إن هذه الجماعة هي مدار الاهتمام الوجود الكليّ بالنسبة أو مقارنة بالآخرين، الذي يعني مركزيتها وأهميتها يقابله هامشية ودونية الجماعات لأخرى، ..أنها، طبقية الهوية والاختلاف (سادة- نسل الرسول-)*؛ لأنها تحمل خصوصية و ميزة تمتع بها دون غيره، و وظيفية رمزية تختص بها فقط –المكاصيص-هذه مجموعة المنمازة بالإشارة أو الرمز اللا واقعي المتخيل الذي يسود اغلب الجماعات الثقافية [٦٣] .

فالهوية السردية التي تشكلها ثقافة هذه الجماعة ، عن نفسها المنبثق من المتخيل الجمعي الحكائي/الوصية-الإرث- ، قد يتضمن شُفرة بنائه الثقافي..، لهذا يتوجب على أبنائها/ – المكاصيص- السادة حصراً، إن تجده و تفك سره - جزيرة حفيظ-! ..

هذه المجتمعات الثقافية تختزن في ذاكرتها أو ذاكرة شعوبها، عن وجودها و انميازها بالسرد الحكائي، وهي آلية إيديولوجية تعمل على شد لحمة جسد هذا النظام العشائري .

والحركة الثانية ، لهذه الجملة الثقافية ، نقرأها من خلال توجيه استفهاماً : عن المآل والنتائج التي يمكن أن تحدث أن لم يلتزم الأبناء أو الأحفاد بتنفيذ الوصية؟!..

فالمصير يعرفه أبناء هذه العشيرة بـ ((**يزداد قلق**))، و سيكولوجية القلق تنتج وتتولد كما يقول ((**فرويد**)): من زيادة وفيض الإثارة الداخلية النفسية من خسارة ما نملكه، إذ أن الذي يقلق هو الأنا الأعلى–اللاشعور-، على معياره -الثقافي، الاجتماعي...- ، الذي يظهر متجسداً من شعوره بالذنب وإلا ثم اتجاه فقدانه أو شعوره بتهديد هذا المعيار، الذي يربطه بالجماعة من جهة وبالبيئة من جهة أخرى [٦٤] ..

فالمعيار الذي يقلق عليه الابن (المكصوصي) من اللا تنفيذ الوصية و أداء الواجب اتجاه هذه العشيرة بصيانة واستمرار الأعراف والتقاليد وتقديم طقوس قرابينه، الذي يعني انتمائه لها، ودون ذلك يخرج هذا الفرد من نسق العشيرة، ونصيبه لعنة العشيرة [٦٥] .

نجد في هذا، نسق القوانين الصارمة والأعراف في تسلطها وسلطانها على روح الفرد،التي تمارسه بعض القبائل البدائية لاشتراطيه قبول أو الاعتراف بالفرد داخل عشيرته، وحجب ستار العقل في تسويق الحقائق المطلقة التي تخص آلية العشيرة[٦٦] .

فهذا الشعور الثقافي –تنفيذ الوصية-هو تابو حصانة هذا النظام لضمان تقويته و استمراره ،بترويج المخاطر التي تهدد من ينتهكها ومن يعمل على تعطيلها الذاتي[٦٧] . .فالوصايا هي طوطم هذه العشيرة والشفرة الثقافية ،والتمثيل المرئي المنطوق لهويتها و بنائها الثقافي[٦٨] .

ومن هنا، سطوة ومضار هذا الانتماء العشائري، عبر نظام المقايضة والمنفعة ألعائد على الجسم ، ببتر العضو والتلازم المصيري معها دون انفكاك منها.

وقد يتعدى التشبيه الكنائي من الجسم الإنساني إلى حيز ابعد وأوسع بالنسبة لعشيرة قرية ((**الدبن**)) في ((**عراقيون أجناب**))، للكاتب **"فيصل عبد الحسن "**.

فأفراد هذه العشيرة أو قرية " الدبن" يخضعون للقوانين وأعراف عشيرتهم بشكلٍ اعتباطي لاشعوري آلية العشيرة تتجسد هنا بالشعور بالانتماء اللحمي و الانتسابي ، وخارجها فهو الاغتراب والنفي والتسلط الذي تجده أو تشعره به -قريةالدبن- اتجاه الدولة المركزية .

نقرأ ذلك في سرد السارد، لـ**((عراقيون أجناب))** عن (أهل الهور) لقرية (الدبن)، من (المعدان) من جانب تاريخي وتوثيقي ومتخيل سردي، يظهر ملامحهم وهويتهم، عبر مرآة تعكس فيها تأويلات الأخر المختلف (الثقافي، الإيديولوجي، التاريخي، السردي)، بصور شتى كآخر(الهور) سلبي نقيض للثقافة الحضارية عبر أنساقهم الثقافية .. في هذا السياق العشائري، نجد الفرد ينتمي إلى العشيرة ولا يعرف غيرها مؤسسة اجتماعية سياسية ثقافية، يخضع لها،

لهذا يسأل إفراد هذا المجتمع عن معنى هذه الدولة ومن هي، وأي حق لها ، حين: **((طلبوا من المعدان أن يسلموا أولادهم للخدمة العسكرية، ولم يكن هذا مألوفاً ولا معروفاً، فلا سلطة لأحد على المعدان غير سلطة الشيخ!... ومن هي الحكومة لتأخذ منهم أولادهم؟... ركب شيخ المعدان ... وقد ملأ جوف ثوبه فوق الحزام بحزم الدنانير وتوجه صوب كبير الجيش...وعاد مبتسماً... شُطبت قرية الدبن من سجلات وزارة الدفاع!))** [٦٩] . هل لنا نقرأ، كناية سلطة العشيرة مقارنة بسلطة الدولة، عبر المفارقة والاستفهام الاستنكاري **((من هي))** ؟.

إذ أن معرفة والتزام هذه الذات (الاهواري) بالعشيرة وجهلها بالحكومة الدولة، لا تقرأ في ظل التزام هذا الفرد بعشيرته فقط، بقدر ما يعني انفصاله عن الدولة وانفصالها عنهُ –الحكومة- وقطع صلة هذه اللحمة الاجتماعية ما بين إفراد هذا المجتمع (الاهور) والدولة (الحكومة) .

ونقرأ ذلك من خلال هذه المطالبة الحقوقية للحكومة من الفرد من خلال التجنيد ، وقد بدأ التجنيد في العراق وأعلن في بداية العقد الثالث من هذا القرن [٧٠] ، وتعد خدمة العلم من الواجبات المهمة والأساسية اتجاه الوطن من قبل أعضائها –المواطنون-، التي تتشكل بها الهوية الوطنية، وتتقوى المشاعر الوطنية في تحمل مسؤولية الحماية الوطنية، وقد تحدد هوية الفرد بهذه العلامة الرمزية السلطوية، التي تشير إلى دخول الفرد في دائرة الدولة عبر الواجب – خدمة العلم– وبعكسه فهو مرادف للغريب الذي ليس له فقط واجبات بل حقوق أيضاً .

ويرى (هيغل)، أن الدولة أسمى المؤسسات، و((**إن الواجب الأسمى لهؤلاء في إن يكونوا أعضاء في الدولة... فالحق الوحيد الذي للفرد تجاه الدولة هو إن يحترم فيها القوانين**)) [٧١] ، فأحد شروط هذه العضوية، الالتزام بقوانين الدولة، وعدا ذلك فهو خارج عن هذه العضوية .

إي أن التجنيد إحدى آليات السلطة، و يعلل (فوكو) لجوء السلطة لهذه الآلية (التجنيد) بوصفه إلية إيديولوجيا، تمثل المنطوق المرئي الفعلي لظهورها وتأثيرها (السلطة)، وعملية دمج ووصل الإفراد بعضهم ببعض ووصلهم بها وتنظيمهم في سلسلتها[٧٢] .

وبهذا فان الملكية والفعل السياسية يظهر هنا، عبر الوسائل والأساليب التي تستعين- السلطة- بها لدمج الأخر فهي كما يقول (**فوكو**)، استراتيجية أكثر ما هي ملك لطبقة معينة التي تعود قوتها وأثرها : ((**إلى تدابير وحيل ووسائل وتقنيات وإعمال**)، (**فهي تمارس أكثر مما تملك بل هي مفعول مجموع مواقعها الاستراتيجية**))) [٧٣].

وفي المقابل للعشيرة نظام سياسي وآلية ايدلوجية، في ذات بنية هذا الفرد و الجماعة (أهل الدبن) ((**فلا سلطة لأحد على المعدان غير سلطة الشيخ!**))... في مقابل هذا يمكن أن نقرأ، المقارنة الثقافية ما بين الدولة والعشيرة في مضمون العرف الاجتماعي والثقافي .

فالعشيرة جزء من ماضي عادات وتقاليد وأعراف وأفكار اعتادها الفرد، وأصبحت جزء من بناءه الفكري الثقافي الشعوري و اللاشعوري، إما الدولة فهي مستحدثه ومتغيره وتعسفية، وليس ما بينهما –الفرد /الدولة،- صلة ثقافية ما [٧٤] ،

فعلاقة الدولة بالإفراد علاقة غير مباشره وقائمه على اللا نسب والقوانين عكس قوانين العشيرة، حيث العلاقات ما بين الفرد والعشيرة، قائمة على القرابة واللحمة والنسب والأعراف[٧٥] ،

إن ارتباط الفرد بجماعته و عشيرته لا يفهم من باب الانتماء والولاء والمعرفة الأولى إلى العشيرة، بل لأنه يرى الحياة والعالم ويفهمه من خلال المعاني والأعراف التي اكتسبها من جماعته و عشيرته منذ الولادة، وحسب النسق المعرفي العشائري والجمعي يكون ويشكل سلوك ومفاهيم الفرد ويفهم من خلاله –الفرد- انساق المعاني الخاصة بهذه الجماعة و العشيرة ، كمرآة عاكسة لها[٧٦] ،

و ارتباط الفرد بهذه الوحدة أو النسيج الجسدي، مقارنة بالارتباط بالدولة اللا قرابية ؛لانسجام هذه العلاقة النسيجية -العشيرة- مع طبيعية البيئة وحاجات هذا الفرد ،المُحملة بقيم وأعراف اعتاد عليها[٧٧] .

هذا النسق الثقافي اللاانتمائي أو اللانسيجي، يندرج تحت الأنساق الفكرية التي تتحكم في معاييرنا وقناعاتنا ومواقفنا السياسية التي تشكل العلاقة الإفراد مع الموضوعات والأشياء[٧٨].

إذ اتخذت العشيرة دلالتها النسقية المهيمنة، لشمولها على عناصر ثقافية مادية تشكلت بالتدريج لتصبح عنصراً فاعلاً ومؤثراً ومهيمناً ،اخذ بالتغلغل المادي بشكل غير ملحوظ عبر التدرج الزمني في عمق الخطاب والذهن لهذا البناء الاجتماعي[٧٩] .

ونجد هنا، في السياق تحرك فعل السلطة بمطالبة الفرد (الاهواري) بواجبه كمواطن اتجاه وطنه وتجاهل حقوقه بدليل؛ لا معرفه هذا الأخر/الاهواري، بواجباته اتجاه الوطن ، لأنه لم يتلمس حقوقه، التي وجدها في العشيرة كبديل و كناية عن الوطن .

فهذا التدرج القرائي، يمكن إن نقرأ فيه ، طرح كنائي عن تطور الدولة في المجتمعات، ويمكن أيضاً، أن يقرأ العلاقة القانونية التي يمكن إن تقوي الفرد بالدولة، وهي علاقة الحقوق والواجبات، فلكي نطالب بواجباتنا، علينا أولاً إن نعطي الحقوق أولياتها في الدساتير القانونية .

إن غريزة الإنسان هي من تقوده إلى حقوقه التي تتدرج من حقوق شخصية ثم جماعية، إلى أن تصل إلى الحقوق الوطنية والقومية، وهذه الأخير تكون أجدى لمن يشعر بها أو يرتبط بمنافعها ، وابعد لمن لم يتلمسها ، ومن شان هكذا شعور أن يولد الشعور بالاغتراب في ذات وشعور الفرد عن مؤسساته[٨٠].

والاغتراب في الأوطان، ومن هو المسئول عنه- اغتراب الفرد أو المواطن في وطنه-، ولماذا يغرب الفرد عن وطنه؟؟..

هذا الاغتراب المقصود الذي تمارسه السلطة اتجاه أبنائها، يجسد **((امتصاصا مباشرا للجماعة داخل مؤسساتها... فباطن المجتمع غدا خارجا بالنسبة إليه وهذا بمقدار استبعاد ما هو مؤسس في الوقائع والأفعال فانه مثل الانبثاق الأول للاستقلالية والصدع الأول في المتخيل المؤسس))** [٨١] .

ويمكن نقرأ (الهور) مكان أشبه بالمنفى، لما يحمله الفرد من شعور بعدم الانتماء إلى الوطن أو الدولة، يخيم فيه البرودة و اللا مشاركة الجماعية اتجاه الخارج البراني/الدولة[٨٢].

ونقرأ آلية أيدلوجية العشيرة، من خلال دفع الضرر من قبل (الشيخ)، عن إفراده وحمايتها بـ ((**شطب قرية الدبن من سجلات وزارة الدفاع**))،

فان العشيرة أو رئيسها يدرك عبر هذا الفعل ، يقوي مركزيه العشيرة، ويكسب ثقة إفرادها بها؛ حين يحقق فعل حماية كيان جسد العشيرة من الانشطار والتبعثر والخروج من عباءة العشيرة ، فـ **((الجماعة هي الحماية الأشد فعالية والتي بالاستناد إليها تتمكن الجماعة من الدفاع عن انتظامها : أنها تتحسب الذهنية التمرد بمهاجمة أسبابها العميقة))** [٨٣] .

الخاتمــة

إن هذه الآليات جزء من إيديولوجية أو ثقافة، هذا النظام السياسي الداخلي (العشائري)، فهذا الرباط القسري حمل الوجه السالب عبر كنائية التشبيه، التي تستبدل المذنب بالبريء ،في ((**ضياع بنت البراق**)).

والسلب الآخر، الذي رصدناه في هذه القسرية، ربط الفرد بوصايا الأجداد ودفع القرابين في ((**مستعمرة المياه**))، وإلا دون ذلك تابو لعنة القلق والضياع والانسلاخ عن الجسم العشيرة . ومن ثم يمكن عد الفرد وسيليه لغاية أصرة هذه البنية الجسدية، ليس على الصعيد البناء الثقافي فقط، بل أيضا، بعض الدارسين **"دوركهايهم"** الذين صهروا الفرد بالجماعة من اجل بنية هذا الجسم الاجتماعي وقسر وجوده عليه، إلاَّ أن بعض الدارسين في هذا المجال رفض هذه التحجيم للفردية الإنسان على ذلك ، ورأى أن الإنسان هو غاية الوجود وليس المجتمع، وأوضحوا الفارق ما بين البناء الجسدي البيولوجي والبناء المجتمعي، فكلاهما –البيولوجي،الاجتماعي-لا يعمل على وفق القوانين والآليات ذاتها [٨٤].

إما الإيجاب لهذا الرباط والانتماء للجسم الاجتماعي، الذي شكل حارس امني للفرد (لازم) عبر، مقولة ((**الثأر**))، في ((**شبيه الخنزير**)) وبالمثل في ((**عراقيون أجناب**))، عبر حماية العشيرة لأبنائها أو انضوائهما تحت سقفها، من الجسم الخارجي الحكومة .

ومن آليات تمركز ودعم ركيزة هذا النظام إضافة إلى ما سبق، إسناد قاعدتها السياسية وتطعيم مركزيتها ، التي تعبر عن آليات متعددة ينتهجها هذا النظام لمحافظة على استمرارية هذا النظام السياسي. ومن هنا، يتشكل هذا النسق الثقافي انساق فرعية لعمقه وغناه المادي والموضوعي[٨٥].

ويمكن أيضا أن نقرا مضمر المفعول للمرأة في ظل لهذا النظام العشائري القائم على النسق ألذكوري، الذي تغدو وفقه المرأة مهمشة، وحضورها يقتصر كحاضنة الوريث . ومن ثم، يكون تأسيس وصياغة هذا النظام قد خصص وغلف لصالح النظام الأبوي ألذكوري ، في الاستحواذ على الأملاك والسلطة والسيطرة على هوية المرأة [٨٦]، وهو ما تصفه (**مارلين فريتش**) بالنظام الأبوي الذي يمتاز بالعدوانية والهرمية الطبقية، وبلا تطوير للمجتمع[٨٧].

ولاشك أن مثل هكذا أنظمة تؤدي إلى انغلاق هذه المجتمعات على ذاتها، ويرى (**شتراوس**) إن هذا يتم على وفق أنماط تتحكم في البنى اللاشعورية من هذا النسق الثقافي[٨٨].

ومن جهة أخرى، احتكارية السلطة في مدارية العائلة الواحدة، التي تستحوذ الآخرين حقوقهم الديمقراطية أو الحرية في اختيار من يشاءون بقطع النظر عن تقبلهم أو قبولهم القهري العرفي الواعي أو اللاوعي لهذه المصاهرة الإيديولوجية ،عكسا لمركزية الدولة التي لا تتبع قوانين ذاتية في تمليك السلطة لوا حدية النسب .

ونجد (**هيغل**) يقف ضد هكذا مؤسسات اجتماعية وينحاز إلى الدولة كسلطة سياسية؛ لأن الدولة تمثل المبدأ العقلي الواعي في معاملاتها وقراراتها وموضوعتيها بعكس الوعي المعرفي للمجتمع المدني أو العائلي الذي يعتمد المبدأ العاطفي،

لهذا فهو يعارض (**روسو**) في دعمه للعقد الاجتماعي حسب الرضا والقبول ما بين طرفيين في ظل الإرادة الفردية التي من نتائجها النظام اللا عقلي[٨٩] ،فـ ((**الدولة هي الروح التي تصمد في العالم وتحقق فيه ذاتها بوعي**)) [٩٠] ، و إن النقد الثقافي في تعامله مع النصوص الجمالية يسلط الضوء على هذه العلاقة المبنية على مضمرات الخطاب الثقافي [٩١] .

هوامش البحث

١. ينظر مقدمة في علم التبيؤ البشري ، د كامل جاسم المراياتي : ٨٦-٨٧.

٢. ينظر الأهوار، دراسة في الأحوال الاجتماعية والاقتصادية، جبار عبدا لله الجويبرواي : ١٦٢. ونظام الإقطاع في العراق بين مؤيده ومعارضيه ، عبد الرضا الحميري : ٢٧٨.

٣. "الحمايل أو الحمولة" عبارة عن مجموعة الأفخاذ(عوائل متعددة) التي تُكون العشيرة، وعلى هذا فالعشيرة أكبر من الحمولة، وتتكون العشيرة من عدة حمايل تنسب إلى الأب الأعلى الأول،

٤. دراسة اثروبولوجية لقرية في اهوار العراق : ٣٣-٣٤.

٥. العقل في المجتمع العراقي :٢٣٠.

٦. مقالات في الأناسة ،كلود ليفي شتراوس : ٩٨.

٧. ينظر الطهر والخطر: ١٣٧.

٨. ينظر مدخل إلى نظرية الأنساق : ٨.

٩. ينظر الثقافة الأجنبية،ع،مقال عن السيميائية الاجتماعية، بول جي ثبولت،ت: هناء خليف غني: ١٥٨ -١٥٩.

١٠. في البحث عن جذور الشر، احمد حيدر : ١٢٧.

١١. ضياع بنت البراق ، جاسم الهاشمي : ٢٢٣.

١٢. العقل في المجتمع العراقي : ٥٦١.

١٣. علم الاجتماع (السوسيولوجيا) ، عبدا لله إبراهيم : ١٠٦-١٠٧.

١٤. المصطلح السردي : ٢٠٧.

١٥. الطهر والخطر ، ماري دوغلاس : ٢٠٠.

١٦. ينظر الجبايش : ٩٦، ونظام الإقطاع في العراق : ٢٧٨.

١٧. المفهوم التاريخي لقضية المرأة ، عزيز السيد جاسم: ١٠٠.

١٨. ينظر الجبايش : ٧٨و٩٩.

١٩. مولد غراب ، وارد بدر السالم : ١٤و٣٣ و٣٦.
٢٠. ينظر الطهر والخطر:١٨٢.
٢١. ينظر م ، ن :٩١-٩٢.
٢٢. ينظر العقل في المجتمع العراقي : ٥٣٢-٥٣٨.
٢٣. ينظر لسان العرب . باب لعن.
٢٤. ينظر أطياف ماركس ، جاك دريدا : ٥٣.
٢٥. ينظر مدخل إلى نظرية الأنساق : ٣٠.
٢٦. ينظر الحكايات والأساطير والرموز ، أريش فروم : ١٨٣.
٢٧. العقل في المجتمع العراقي : ٥٣٠.
٢٨. ينظر الوجود والزمان والسرد، فلسفة بول ريكور : ٥٠
٢٩. شبيه الخنزير ، وارد بدر السالم : ٩١-٩٢
٣٠. شبيه الخنزير: ٩٩-١٠٠
٣١. شبيه الخنزير: ٩٩-١٠٠
٣٢. ينظر عندما نتواصل نغير ، عبد السلام عشير : ٣٣-٣٥
٣٣. ينظر المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب ، دومينك مانغو : ١٢-١٣
٣٤. نظام الخطاب ميشيل فوكو ، ت : د. محمد سبيلا : ٨٤
٣٥. في البحث عن جذور الشر : ٧٣
٣٦. نظام الخطاب ميشيل فوكو : ٨٤
٣٧. الجبايش: ٥٩، وعرب الاهوار،وليفرد ثيسجر : ٤٣-٤٤ . و العودة إلى الاهوار : ١٠٧-١٠٩.
٣٨. ينظر الايدولوجيا واليوتيبا : ٢٢.
٣٩. ينظر امبرتو ايكو. التأويل بين السيمائيات والتفكيكية :٥٥
٤٠. ينظر الوجود والزمان والسرد : ٢٥٢-٢٥٣
٤١. ينظر في البحث عن جذور الشر : ١٦.

٤٢-"الفخذ": وهو مجموعة من البيوتّ (عوائل) تنتسب لجد واحدٍ أو الأب الأدنى، وهي الجزء الذي يكون الحمايل العشيرة، في مجموع تشكيل العشيرة ،التي تجمع أفخاذها أو تحت الأب الأعلى

٤٣ - الجبايش : ١١٨ وينظر : ١٣٢

٤٤ - ينظر م . ن : ٣٤

٤٥ - ينظر شبيه الخنزير: ٤٤-٤٥

*-الإمام العباس:هو أبن علي أبن أبي طالب ، وأمه فاطمة بنت أسد، ويطلق لقب "الإمام" بالمعنى الخاص بالإمامة على الأئمة الأثني عشرالمعصومين بالعصمة الكبرى ، من أبناء فاطمة الزهراء وعلي بن أبي طالب(عليهما السلام) حصراً.

٤٦ - ينظر شبيه الخنزير: ٦٠-٦٣

٤٧ –امبرتو ايكو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية : ١٦٤

٤٨ –شبيه الخنزير :٩٢

٤٩ –م.ن : ٧٥ و٨٩

٥٠ - ينظر الأنظمة السيميائية دراسة في السرد العربي القديم،د .هيثم سرحان : ٢٨٦

٥١ -ينظر العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية ، تركي علي الربيعو : ٨٧

٥٢ - ينظر الماء والأحلام ، غاستون باشلار ، ت د. علي نجيب إبراهيم : ١٥.

٥٣ - في البحث عن جذور الشر : ٧٣

٥٤ - امبرتو ايكو. التأويل بين السيميائيات و التفكيكية : -٥٥-٥٦

٥٥ - مجلة الأقلام ، ع٣ ، السنة الخامسة والأربعون ، ٢٠١٠ ، دار الشؤون الثقافية – بغداد : ٤٠

٥٦ - ينظر النظرية الأدبية والنقد الأسطوري : ١٥٨

٥٧ - دراسة في الأحوال الاجتماعية والاقتصادية ، جبار عبد الله الجويبراوي الاهوار: ١٦٢

٥٨ - العقل في المجتمع العراقي : ٥٦١

٥٩ - ينظر دراسة في الأحوال الاجتماعية والاقتصادية : ١٦٢

٦٠ - تمثيلات الأخر:٦٢

* وهي جزيرة لا مرئية في الهور، لها وهج ناري يشاهد ليلاً، تدور حولها حكايات كثيرة، ومنها أن سبب هذا الوهج الكنوز التي فيها تحميها الجن لهذا لا يستطيع أحداً أن يصل إليها دون أن تصيبه لعنة ما.

٦١ - مستعمرة المياه . جاسم عاصي : ١٦

٦٢ - في البحث عن جذور الشر : ١١٩

*-"السادة""وهم من نسل الرسول محمد (صلى عليه وسلم) من أبناء فاطمة الزهراء وعلي بن أبي طالب(عليهما السلام) .

٦٣ - ينظر تأسيس المجتمع تخيليا . كورنيليوس كاستورياديس : ٢٠٧-٢٠٨

٦٤ - ينظر في البحث عن جذور الشر : ١٧ ، ٨٤-٨٥

٦٥ - ينظر الانثربولوجيا الاجتماعية : ١٠٠ و رواية مستعمرة المياه : ٢٥-٢٦.

٦٦ - ينظر الحكايات والأساطير والرموز : ٣٥.

٦٧ - ينظر الطهر والخطر : ١٢.

٦٨ - ينظر الطوطم والتابو : ١٣٧.

٦٩ - عراقيون أجناب ، فيصل عبد الحسن: ج ٥ ، ١٠٧-١٠٨

٧٠ –الجبايش :٣٨

٧١ – هيغل والمجتمع ، جانبيار لوفير وبيارماشيري :٦٠

٧٢ –ينظر المعرفة والسلطة .مدخل لقراءة فوكو :٨٣

٧٣ –المعرفة والسلطة : ٨٣

٧٤ ينظر مفهوم الحرية ، عبد الله العروي : ١٩.

٧٥ ينظر العقل في المجتمع العراقي : ٢٣٠.

٧٦ ينظر الايدولوجيا و اليوتوبيا . في الأنساق المعرفية : ١٨٩.

٧٧ ينظر العقل في المجتمع العراقي : ٢٣١.

٧٨ ينظر الايدولوجيا واليوتيبا : ١٩-٢٠.

٧٩ ينظر النقد الثقافي : ٧٢.

٨٠ ينظر النظرية والنقد الثقافي ، محسن جاسم الموسوي : ٢٩.

٨١ تأسيس المجتمع تخيليا : ٢١٧.

٨٢ –ينظر الموسوعة السردية ، مج٣ ،عبدالله ابراهيم :٤٥

٨٣ –هيغل والمجتمع : ٥٤

٨٤ –ينظر البحث في جذور الشر: ١٢٧-١٢٨.

٨٥ ينظر مدخل إلى نظرية الأنساق : ٣٨.

٨٦ –ينظر موسوعة السرد العربي،مج٢، :٧١

٨٧ – موسوعة السرد العربي: ٧١

٨٨ ينظر قراءة في الفكر الانثربولوجي المعاصر،عبد الرحمن يتيم :١٢٧

٨٩ –ينظر هيغل والمجتمع : ٥٩ و٦٢

٩٠ – هيغ والمجتمع :٥٩

٩١ –ينظر الجدل الجمالي والفكري ، محمد بن لافي اللوشن :١٣٢

المصادر والمراجع

- أطياف ماركس، جاك دريدا ، ت : منذر عياش ، دار الفكر- سوريه ط١ ، ٢٠٠٠
- الأنثروبولوجيا الاجتماعية، عبد علي سلمان ، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي – جامعة صلاح الدين ،مطبعة الجامعة – الموصل
- الأنظمة السيمائية دراسة في السرد العربي القديم،د.هيثم سرحان،دار الكتاب الجديدة المتحدة ، ط١،٢٠٠٨
- الأهوار، دراسة في الأحوال الاجتماعية والاقتصادية ، جبار عبدا لله الجويبرواي ، دار البينة – بغداد ، ط١ ، ٢٠٠٧
- الإيدولوجيا واليوتوبيا، في الأنساق المعرفية المعاصرة ، دراسة مقارنة بين كارل مانهايم وتوماس كون. عبدا لله عبد الوهاب الأنصاري ، جامعة الإسكندرية : ٢٠٠٠سنة
- تأسيس المجتمع تخيليا، كورنيليوس كاستورياديس ،ت : ماهر الشريف،المدى – دمشق،ط ١ ، ٢٠٠٣

- التأويل بين السيمائيات والتفكيكية ،امبرتو ايكو، ت: سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي ، ط ٢ ، ٢٠٠٤
- تمثيلات الأخر/ صورة السود في المتخيل العربي الوسيط ، د. كاظم نادر . المؤسسة العربية للدراسات والنشر- بيروت ، ٢٠٠٤
- الجدل والجمالي والثقافي ، محمد بن لافي اللوشن ، الانتشار العربي –بيروت ، ط١ ، ٢٠١٠
- الحكايات والأساطير والرموز ، أريش فروم ، ت: صلاح حاتم ، دار الحوار – سورية ، ط١ ، ١٩٩٠
- دراسة اثروبولوجية لقرية في اهوار العراق (الجبايش)، شاكر مصطفى سليم،ط٢ ،مطبعة العاني بغداد ١٩٧٠
- شبيه الخنزير، وارد بدر السالم، مركز الحضارة العربية- القاهرة ط١ ٢٠٠٤
- ضياع بنت البراق . جاسم الهاشمي ، دار واسط للدراسات والنشر –بغداد ،١٩٨٤
- الطهر والخطر، ماري دوغلاس ، ت : عدنان حسن، دار المدى للثقافة والنشر ، ط١ ، ١٩٩٥
- الطوطم و التابو ، سيغموند فرويد . ت : بوعلي ياسين ، دار الحوار- سورية،ط١ ، ١٩٨٣
- عراقيون أجناب، فيصل عبد الحسن ، نسخة المؤلف
- عرب الاهوار،وليفرد ثيسجر،منشورات الجمل،ت : حسن ناصر،ط١، ٢٠٠٥ – المانيا
- العقل في المجتمع العراقي بين الأسطورة والتاريخ ، شاكر شاهين التنوير للطباعة والنشر،ط١- ٢٠٠٥
- علم الاجتماع ، عبدا لله إبراهيم المركز الثقافي العربي –المغرب، ط٣ ، ٢٠١٠
- عندما نتواصل نغير، مقاربه تداوليه معرفيه لآليات التواصل والحجاج عبد السلام عشير، إفريقيا الشرق، ٢٠٠٦
- العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية ، تركي علي الربيعو ، المركز العربي الثقافي ، ط ٢ ، ١٩٩٥
- العودة إلى الاهوار ، كافن يونغ . ت: د. حسن الجنابي، دار المدى – سوريا – دمشق ، ٢٠٠٦
- في البحث عن جذور الشر ، احمد حيدر منشورات وزارة الثقافة –سوريه ١٩٩٧
- قراءة في الفكر الأنثروبولوجي المعاصر، كلود ليفي ستروس عبد الرحمن يتيم ، بيت القران ، المنتج – اليمامة ، ط١ ، ١٩٩٨

- لسان العرب ابن منظور، دار إحياء التراث العربي - بيروت،ط١- ١٩٨٨
- الماء والأحلام ، دراسة عن الخيال والمادة ، غاستون باشلار ، ت د. علي نجيب إبراهيم ، المنظمة العربية للترجمة – بيروت ، ط١ ، ٢٠٠٧
- مدخل إلى نظرية لانساق نيكلاس لومان،ت ،يوسف فهمي حجازي،منشورات الجمل –ألمانيا،ط ١، ٢٠١٠
- مستعمرة المياه ، جاسم عاصي، دار الشؤون الثقافية العامة – بغداد ، ط ١ ، بغداد ، ٢٠٠٤
- المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب ، دومينك مانغو ، ت : محمد يحياتن ، منشورات الاختلاف – الجزائر ، ط١ ، ٢٠٠٨
- معجم المصطلح السردي ، جيرالد برنس ، ت : عابد خزندار ، المجلس الأعلى للثقافة- القاهرة، ط١،٢٠٠٣
- المعرفة والسلطة مدخل لقراءة فوكو، جيل دلوز. ت سالم يفوت ، ط ١ - ١٩٨٧ المركز الثقافي العربي - بيروت
- المفهوم التاريخي لقضية المرأة ، عزيز السيد جاسم ، ط١ ، ١٩٨٦ دار الشؤون الثقافية – بغداد
- مفهوم الحرية ، عبد الله العروي ، المركز الثقافي العربي – بيروت ، ط٥ ، ١٩٩٣
- مقالات في الاناسة ،كلود ليفي شتراوس ، ت د. حسن قبيسي ، دار الناشر التنوير، ط ٢٠٠٨
- مقدمة في علم التبيؤ البشري (الايكولوجيا البشرية) ،د كامل جاسم المرياتي، ط٢ ، ٢٠٠٩بغداد .سلسلة كتب بيت الحكمة العراقي ع:١٢
- موسوعة السرد العربي،د.عبد الله ابراهيم ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر –بيروت ، ط١،٢٠٠٨ ، م٢
- مولد غراب، وارد بدر السالم ، دار الشؤون الثقافية العامة العراق –بغداد – الاعظمية ، ط ١ ، ٢٠٠١
- نظام الخطاب ميشيل فوكو، ت : د. محمد سبيلا، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ، ٢٠٠٧
- النظرية الأدبية والنقد الأسطوري ، حنا عبود ، منشورات اتحاد الأدباء العرب – دمشق ١٩٩٩
- النظرية والنقد الثقافي ، محسن جاسم الموسوي ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر– بيروت،ط١ ،٢٠٠٥
- النقد الثقافي ، عبد الله الغذامي، المركز الثقافي العربي - بيروت ، ط ٣ ، ٢٠٠٥
- هيغل والمجتمع جانبيار لوفيفر و بيارماشيري، ت : منصور القاضي، المؤسسة الجامعة للدراسات، ١٩٩٣

- الوجود والزمان والسرد، فلسفة بول ريكور ، ت : سعيد الغانمي المركز الثقافي العربي ، ط ، ١٩٩٩
- ونظام الإقطاع في العراق بين مؤيده ومعارضيه ، عبد الرضا الحميري ، دار الشؤون الثقافية – بغداد ، ط ١ ، ٢٠١٢

المجـــلات :

الأقلام ، ع٣ ، السنة الخامسة والأربعون ، ٢٠١٠ ، دار الشؤون الثقافية – بغداد

الثقافية الأجنبية ، ع٤ ، دار الشؤون الثقافية – بغداد ، ٢٠٠٨،