

التأسيس على التراث في العلوم

الاجتماعية

البنى الناظمة للفعل والفكر

فاروق إيهريتن

التأسيس على التراث في العلوم الاجتماعية-البنى النازمة للفعل والفكر
فاروق إيهريت
الصنف: العلوم الاجتماعية - الفلسفة - الفكر الإسلامي
رقم الإيداع القانوني:
الرقم الدولي المعياري (ردمك): 4-65-485-9920-978
الطبعة الأولى: 2026
الناشر: مؤسسة الموجة الثقافية - المغرب.

كل الحقوق محفوظة للناشر، لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب
أو أي جزء منه، أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأي شكل من الأشكال،
دون إذن خطي مسبق من الناشر.

البريد الإلكتروني: vague.culturelle@gmail.com



التأسيس على التراث في العلوم
الاجتماعية
البنى الناظمة للفعل والفكر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿أَحْمَدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مُلْكِ يَوْمِ الدِّينِ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ
نَسْتَعِينُ أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ
عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾

اللهم صل على سيدنا محمد وعلى آل سيدنا محمد كما صليت على سيدنا
إبراهيم وعلى آل سيدنا إبراهيم وبارك على سيدنا محمد وعلى آل سيدنا محمد كما
باركت على سيدنا إبراهيم وعلى آل سيدنا إبراهيم في العالمين إنك حميد مجيد.

مقدمة السلسلة:

لقد كثرت الدعوات من أجل تأصيل إسلامي للعلوم الإنسانية والاجتماعية، بعضها ظل حبيسا في نطاق الدعوة، بينما لم يتجاوز البعض الآخر التنبيه على خصوصيات المجتمع والذات الإسلاميين. لا محالة أن كل هذه الأعمال تتلمس في شمولية الإسلام وتفصيلاته تلك القدرة المتفردة على إنتاج نظرية اجتماعية أصيلة، وهو ما نتبناه في هذا العمل، إذ نتوخى سد نوع من الفراغ داخل هذا التخصص المحوري الذي ظل متراميا بين نصوص الوحي والعلوم الشرعية دون تنظيم وتنظير منضبطين، مع استثناء بعض النماذج على غرار التأسيس الخلدوني الذي ظل راكدا لقرون، أو الطفرة الفلسفية المعاصرة التي أنتجها نموذج طه عبد الرحمن.

أما الإضافة التي نقدمها مقارنة مع الدراسات في هذا الباب، فتتجلى بداية في تحديد الآليات الخاصة بالنظرية الإسلامية، انطلاقا من المضامين والأدوات اللاهوتية التي تنظم هذا العقل، ثم كشف جانبها التجريدي والمنطقي. كما أننا من خلال هذا المنهاج الإسلامي ندخل في حجاج مع التيارات العلمانية، عبر هذه الآليات الوفية لثرائنا التقليدي. والفارق مع بعض نظريات أسلمة المعرفة هو أننا نعتبر النظرية مستمدة من داخل الدين، لا متولدة من خارجه ثم تُخضع بعد ذلك لعمليات التبيئة، أو أنها تقتصر على الارتباط الوعظي العقدي والتخلقي، مما قد يتلاءم مع العلوم الطبيعية بدرجة أكبر مقارنة مع العلوم الإنسانية لاختلاف ماهية الموضوع المدروس.

من هذا المنطلق يتناول هذا العمل البناء النظري لهذه العلوم بوصفها لبنة أساسية في تأطير وتوجيه كل البحوث الاجتماعية والإنسانية. غير أن البحث لا يقف عند حدود التأصيل، بل ينزل النظرية إلى حيز التحليل الواقعي من خلال آليات وحركة العقل الإسلامي. كما نشير إلى أنه يدخل ضمن سيرورة متواصلة من بعث وإحياء الفكر الإسلامي؛ إذ إن الاجتهادات السابقة ليست منكورة بسبب طبيعتها الجينية، بل إن مراحل البحث والتفكيك والتطلع تعتبر بدورها عمليات مؤسسة ومحورية. وكما قالت العرب: "رميته

بعضا السنوار"¹، فنحن ممتنون لكل محاولات إحياء الفكر الإسلامي والنقد البناء، سواء منها من وصل إلى النضج أو أسس للمنطلقات.

نبين بداية هذا التأسيس عبر تفكيك تركيبة **المقدمات المكونة للبنية العلمانية**، ثم إظهار تعلق الوجود الفردي والاجتماعي بإرادة الله، وصفاته، ووحيه وأوامره. ومن هنا ننطلق إلى معالجة نظرية الوجود بين العلمانية والإسلام باعتبارها الموجه الأساسي لكل العلوم. وليس الهدف من هذه المقارنة الدخول في حجاج تفلسفي فحسب، بقدر ما أنها وسيلتنا في تحديد نظرية المعرفة الخاصة بالإسلام وتعلقها بمفهومه للقيم، مما يشكل روح الدين وأحد أكبر مقاصد البعثة، وكل ذلك باعتبار هذه المباحث موجهها محوريا لكل نظرية اجتماعية أو علوم إنسانية.

لذلك نجد مجموعة من الأبحاث الغربية تعالج أنطولوجيا المجتمع أو إبستيمولوجيته، وكأن هذا التداخل يُعدُّ "مسكوتا عنه" في الممارسة البحثية، رغم كونه "مُصرّحاً به" في التنظير الأكاديمي²، مما جعل العلوم الإنسانية في نموذجها الغربي تُظهر نفسها كأنها دراسات موضوعية.

تتداخل كل هذه الأبعاد الفلسفية التي نطرحها مع مجموعة من المؤثرات المركزية كعلم النفس واللسانيات والمنطقيات، والتي سنبين النظرية الإسلامية النازمة لها ومجالات التقاطع والتخالف مع غيرها. وتكمن أهمية كل هذه الأبعاد متضافرة في كونها تُشكل **البنية التحتية** التي تنهض عليها أركان النظرية، ثم تأتي الآليات المجردة والحسابية للتعبير عنها بلغة كمية من أجل التوسيع والمساعدة على الفهم.

إن النظرية الإسلامية في العلوم الإنسانية لها بحق معالم خاصة ومتفردة، مما يقلب حالة حقل أكاديمي مُؤدّلج في عمقه، عرف انتشارا في العالم بأسره كما عمت العلوم التطبيقية، والحال مختلف بين العلمين بدرجة كبيرة.

¹ مثل يُضَرَّب لِمَنْ اجتهد وسعَه؛ حتّى استفرغ الجهد.

² يُنظر: رمون كيفي، دليل الباحث في العلوم الاجتماعية، ترجمة يوسف الجباعي، (بيروت، المكتبة العصرية) ص 120-121.

إننا إذن أمام تداخل لعديد التخصصات من كل الجهات صعودا ونزولا وبدرجات متنوعة، ولكن كما سنبين في نظرية المعرفة الإسلامية، يستحيل الانفكاك عن عمليات الترابط بين كل الأبعاد وخاصة الفعالية القيمية منها. أما ما درج من الفصل القوي بسبب تأثير النظريات الحديثة، فهو في واقعه لا يكون إلا فصلا مُغَيِّبا للترابط الباطني، حتى لو أنكر قائل ذلك؛ ناهيك أن النظريات الحديثة بدأت تكتسب نوعا من الترابطية، وإن كانت مخالفة في كنهها لنظيرتها الإسلامية؛ وحتى لو كان هذا التطور الحاصل لا يزال جنينيا، فقد بدأ يتلمس ما نبه له سابقا مجموعة من المفكرين الإسلاميين¹.

سُحاجِح في هذا **الكتاب الأول** من السلسلة حول النظريات الأساسية النازمة لكل باراديغم معرفي، بحيث ارتأينا أن المسائل المؤثرة في توجيه العلوم الاجتماعية هي: نظرية الوجود، القيم، المعرفة، اللسانيات، والنفوس التي لها دور محوري، خاصة في عمليات التحليل والتفسير. وقد قدمنا عرضا مجملا للمدارس العلمانية في هذه الحقول، ثم للرؤية الإسلامية المقابلة لها، وفي **الكتاب الثاني**² سنكون حَصَلْنَا عُدَّة معرفية تمكنا من بناء وتفكيك **المناهج البحثية**، بغاية توليد آليات تُعَبِّر عن حركة العقل الإسلامي، وتستزيد من مجال التقاطع فيما يُتِيحه التطور المادي والتجريبي للبحث العلمي.

أما في **الكتاب الثالث**³ فسنتناول **المدارس الاجتماعية الكبرى** بعرض لخطوطها العامة وقياسها على الباراديغم الموجه لها في شتى تجلياته الوجودية والقيمية، قبل الانتقال إلى إبراز الوسائل التحليلية عند مجموعة من النماذج الإسلامية التي اعتبرناها وصلت إلى مرحلة من النضج، تحتاج إلى إعادة تركيب وربط فيما بينها. ومن بين هذه النماذج: ابن خلدون مؤسس علم العمران، وطه عبد الرحمن في فلسفته الائتمانية، وعبد الوهاب

¹ للزبد من التفصيل أنظر:

فتحي حسن ملكاوي، منهجية التكامل المعرفي: مقدّمات في المنهجية الإسلامية، (الولايات المتحدة الأمريكية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، 2011).

طه جابر العلواني، معالم في المنهج القرآني، (جمهورية مصر العربية، دار السلام، 2010).

² فاروق إيهبريتن، التأسيس على التراث في العلوم الاجتماعية-مناهج البحث، (المغرب: مؤسسة الموجة الثقافية، 2026م).

³ فاروق إيهبريتن، التأسيس على التراث في العلوم الاجتماعية-مقاربة تحليلية للمدارس العلمانية والإسلامية، (المغرب: مؤسسة الموجة الثقافية، 2026م).

المسيري في علم اجتماع المعرفة، ورينيه غينون في تحليله للمجتمع الحديث من منظور تقليدي عرفاني.

كما يسعى هذا العمل إلى الانتقال من **التأصيل النظري إلى التطبيق**، ولتوضيح طريقة التحليل، قمنا بتنزيل هذا النموذج الإسلامي في **كتاب رابع**¹ سيعالج عدة مباحث مثل: علم اجتماع الحضارة، والإنترنت، والمدينة، والأديان، والأسرة. ثم سنوسع التحليل ليشمل **مقاربات عابرة للتخصصات في كتاب خامس**²: كعلم المستقبلات والأنثروبولوجيا والبيداغوجيا، قبل أن نختم باقتراح تصور شامل لبناء العلوم الإنسانية في **كتاب أخير**³: يتضمن منهجا إسلاميا في الفلسفة ونظرية أدبية قادرة على قراءة الأعمال العالمية وإنتاج نماذج أصيلة، مع نقد لبعض المقاربات المعاصرة التي سعت إلى تطبيق مناهج الإنسانية العلمانية على النصوص الشرعية، لنبيّن أن ذلك قد يقود إلى إعادة إنتاج أيديولوجيا مستبطنة على ظاهرة دينية لها خصوصياتها، في حين أن الأدوات المعرفية الإسلامية تمتلك من الموضوعية والمرونة ما يجعلها أقدر على دراسة الظواهر الاجتماعية والإنسانية، بل فهم الظواهر الغربية نفسها، وتحقيق التجدد والإصلاح الذاتيين.

أما الأسلوب الذي استعملناه في هذا البحث فهو **الطريقة الحجاجية** التي تعرض الآراء ولكن تنقدها في الوقت نفسه، ولطبيعة هذا الأسلوب الحوارية، فإنه لا يكتفي بالنقد بل إن الغاية منه هو التقويم والاستزادة، لذلك فعندما يتبدى لنا أن رأيا معيناً أو مدرسة معرفية من اللازم التعرّيج عليها سواء بالنقد أو الاستفادة، فإننا نقوم بالتعقيب والتوضيح، أي لا نكتفي بعرض الرأي الآخر بشكل مغلق دائماً إنما بحسب الضرورة المعرفية، فلا يعتقد أننا نسير بنفس صرامة علم الكلام، ونعرض المدارس بشكل وصفي يتوخى المقارنة، بل **قراءات إنتاجية نحوها**، لكن لا يعتقد كذلك أن الذي نقدمه لا يحافظ على الموضوعية

¹ فاروق إيهبريتن، التأسيس على التراث في العلوم الاجتماعية- نموذج تطبيقية في علم الاجتماع، (المغرب: مؤسسة الموجة الثقافية، 2026م).

² فاروق إيهبريتن، التأسيس على التراث في العلوم الاجتماعية- نموذج تطبيقية عابرة للتخصصات، (المغرب: مؤسسة الموجة الثقافية، 2026م).

³ فاروق إيهبريتن، التأسيس على التراث في العلوم الاجتماعية - في الفلسفة والأدب والفكر، قيد الإعداد، 2026م.

الأكاديمية حول صاحب كل رأي، فلا ننقل عن أي مدرسة إلا عين موقفها بما نستطيع دون تحويره؛ أما اختيارنا لهذه الطريقة فيرجع سببه المحوري لأننا لا نريد من جهة أن نفقد أو يتأثر العقل الإسلامي الذي نعمل به، وكذا الإبداعات التي تُنتج عند فعل القراءة والتحليل، إذ هذه هي الغاية المُوَجَّهة للعمل، وحتى إن حدث تأثير فأن نُبقي على صدق الأفكار الإسلامية ونحفظ ما أمكن أصالتها ونطور قوتها.

إن العقل صورةً عن الفعل، ويدفع بعضهما بعضا انطلاقا من حركة العقل الباطن بحسب الظاهر، في كل أبعاده الحسية والنفسية وحركته المنطقية واللغوية، من هنا كانت الموجهات التي تؤطر المناهج البحثية، هي عين موجهات النظريات الاجتماعية والفلسفية، فتلك المناهج كالظاهراتية أو التفكيكية أو الجدلية أو التحليل النفسي لا تصلح لعملنا، وحتى المنهج النقدي يرجع بالضرورة لهذه الأخيرة إذ يقيس عبر مواد قضايا نظرية مسبقة وفق كل تراث فلسفي واجتماعي، وأما المنهج التحليلي، فإذا انضبط بعملية الوصف فقط فيكون صالحا، وهذا البعد مستبطن في العمل، إلا أنه ليس من غايته الكبرى.

وعلى الرغم من اعتمادنا الكبير على العقل التراتبي، فلا يُفهم من ذلك انغلاق عن الحجاج الفكري مع الآخر، لما يتيح هذا من تحقيق لقيم التعارف والتدافع المولدة لتطوير الإنتاج الإسلامي والاستفادة من المشترك الفطري. بل إن الاختلاف بين المذاهب الإسلامية ساهم دائما في تطوير المدرسة التقليدية، من خلال الإضافات والتوازنات التي تقدمها المدارس المختلفة، إذ لا يمكن نفي التكامل والتلاقح بين المذاهب، لما لكل منها من مميزات وأدوار داخل هذه الحركية التاريخية المستمرة.

الفصل الأول: نظرية الوجود

تمهيد

الأنطولوجيا من حيث معناها اللغوي كلمة ذات جذر مكون من مقطعين onto أي وجود أو كائن حي، و logy التي تحيل إلى الكتابة أو الشفاهية وكذا المعرفة والعلم، أما مفهوم اللغوس في سيرورته الغربية، فيحيل إلى العلم ويركز على قوة التجريد التي مثلت أعلى القوى بالنسبة للفلاسفة اليونان، بل إن المسألة وصلت لصناعة **عقل فعال**¹ هو واسطة الإمداد في الكون.

أما مفهوم الوجود، فيعبر في العربية عن ضد العدم، من الفعل وجد وهو غالبا يترافق مع أشياء لها كينونة، وليست خيالية أو افتراضية، ويقسم كذلك لمستويات **الكون والثبوت والتحقيق**، وهذا المستوى الفلسفي يشير إلى تطور المفهوم مع التغيرات في سيرورة التاريخ وتلاقح الحضارات، لهذا يلزم التنبه والتدبر في حركة كل مفهوم ومكوناته، فهذه الشروط والمكونات ذات طبيعة فلسفية، وإلا فإن اسم الله **الواحد يعني الغني**، من هنا فالفعل وجد يستعمل في العربية كتجربة وحقل ديني للدلالة بقوة على الحضور، كأن **العدم مفهوم طارئ في العقل الإسلامي والعربي** ومجرد اعتبار في الذهن، بل يحيل بدوره على الوجود، وحتى المواضع التي ورد فيها مفهوم العدم قليلة كقوله صلى الله عليه وسلم: "كَانَ اللَّهُ، وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ قَبْلَهُ، وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ"²، إضافة العرش هنا وهو مخلوق، من أجل توسيع الوجود إذ المعرفة عبر العدمية غير ممكنة، ومثال ذلك أيضا قوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا﴾³، فقد قيس هنا على الذكر، وهي عملية ذهنية ولغوية ضعيفة وجوديا، وكأنه يقول لم يكن حتى شيئا يذكر من أجل تقريب العدم الذي لا يمكن أصلا تصوره؛ لأنه لا شيء، ونحن بالضرورة نضع كل احتمال انطلاقا من **مكوناتنا الوجودية**، ولو أمكن توسيع مفهوم الوجود خارج التجريد والتعميم

¹ **العقل الفعّال** :هو العقل العاشر في هذا التصور، ويُعدّ واسطة الفيض المعرفي على النفس الإنسانية، ومنه تستمدّ العقول البشرية الصورَ والمعقولات، كما جعله بعض الفلاسفة مبدأً لتدبير العالم السفلي.

² المحدث: البخاري، صحيح البخاري.

³ [الإنسان: 1].

الذي شاع، فسيدخل البعد الاجتماعي والسياسي والأخلاقي والعقدي والمادي، وحتى المنطقي.

يَرِدُ كذلك لفظ الموت للإحالة إلى العدم، ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أََمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ، ثُمَّ مُمِيتُكُمْ، ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾¹، والموت بدوره نوع من الوجود دون صفة الحياة، إذ الميت هو جسد، لكن دون حياة أي ذي صفة وجودية ضعيفة جداً، وحتى على مستوى الخلود الأبدي فهو في الإسلام لا ينعدم على أهل الجنة أو أهل النار، أي أن النظام الوجودي للإسلام لا يقابل المسألة بالعدم، وكأن **الحضور أصل ثابت** في نظامنا المعرفي.

أما **اصطلاحاً** فالأنطولوجيا هو العلم الذي يكون موضوعه الوجود المحض أو الموجود المشخص وماهيته، ويقال كذلك عند أرسطو الوجود من حيث هو موجود، أو الموجود في ذاته مستقلاً عن أحواله، كما يعبر المصطلح عن حقل فلسفي يعنى بدراسة الوجود مستقلاً عن كل تعيين أو سياق وظواهره². من هنا يتم التفريق بين علاقات الموجود بذاته وبغيره كالأعراض مع الجواهر أو المحمول مع الموضوع، وإذا لاحظنا هذه المباحث عبر عقل إسلامي دائم الحضور، فإنها في الحقيقة تعود كلها لدراسة **أحوال الغنى والفقر في الموجودات**، لهذا لا نجد تلك الاصطلاحات إلا بعد دمجها نتيجة الاحتكاك بالعقل اليوناني، ولا يعني هذا عدم نفع هذه الاقتضاءات التجريدية فهي محمولة داخل مفاهيم الغنى والفقر، والشئ والذات أو النفس، لهذا يصنف الوجود باعتباره صفة نفسية للذات عند الإمام الأشعري، والمفهوم النفسي وجودي لكن يراه بعض المتكلمين اعتبارياً في الذهن وفقط³، فهو إذن حضور وسط في الذات بين قوة التجريد وقوة **الحضور الأصلي**.

¹ [البقرة: 28]

² ياسين حسين علوان، الأنطولوجيا في المصطلح والمفهوم والاستعمال، (لبنان، المركز الاسلامي للدراسات الإستراتيجية، 2019) ص 12.

³ «نفسية: هي الصفة الواجبة للذات مدّة وجودها غير معلّلة بعلة كالتحيّز للجرم مثلاً فإنّه واجب له مدّة وجوده وليس ثبوته له معللاً بعلة، وقولنا: غير معللة بالنصب حال من ضمير الواجبة؛ لأنّ الهاء المضاف إليها الراجعة للذات احترازاً من الحال المعنويّة عند مثبتي الحال، ككون الذات عالمةً وقادرةً ومريدةً مثلاً فإنّها معللة بقيام العلم والقدرة والإرادة بالذات.

ومذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري: أن وجود كل شيء عين نفسه وذاته ليس زائداً عليها. كما يأتي بيانه عند تعرض النّاظم لهـ ومن هنا قال بعضهم: إن في عدّه من الصفات تسامحاً؛ إذ الذات ليست صفة مسوّغة

تبحث الأنطولوجيا كذلك في **أنواع الوجود** مثل الذي في الأعيان وهو الموجود المادي، أو في الأذهان وهو الصياغات العقلية والمنطقية والذي يسمى كذلك عالم المثل، وإن كان هذا الأخير في العرفان مختلفا ويعبر عن حضور قوي للذات عبر القوة المتخيلة، ضمن مجال وجودي إما ترتفع فيه الذات أو تنحدر، وكل هذه الأنواع في الحقيقة تعود ضمن النظام الإسلامي لمفاهيم **كالخصائص والفعالية، والدرجة**، فعدم إرجاع هذه الحثيات لأصولها أدى بالبعض لتوهم عدم الارتباط داخل العوالم، فأنتج هذا أنواعا من الهيمنة والمركزية، ومجموعة من الاختلالات كتعيين الذهني أو تجريد المادي وتمثيل الروحي، قد يقال إن كل هذه المقولات مسبوقة بالموجود ثم بالوجود في ذاتهما، فأما بالنسبة للموجود أو الذوات فنعم بشرط أن لا تعتبر **مقولة ذهنية وفقط**، بل ماهية حقيقية أو في الخارج، كما لا توجد ماهية دون **صفات** فهما لا ينفكان، وبالتالي فالترتيب بينها هو فقط من جهة **الناظر** ومعجمه اللغوي، وهذا قابل للتطور وتعدد اللغات، بل نحتاجه عندما يقع تحريف للممارسة والمفاهيم، أي أن مقولات كالصفة والفعالية هي رؤية وحضور لما هو في الذات كاليد من الجسم وحركتها وثباتها، ولكن هنا على مستوى أعلى حيث أن لطافة وبساطة الذات تكون عين مجموع الصفات، إذ لارتباط المستويين تتعدد الرؤى، فانطلاقا من الصفات يكون الوجود ليس عين الذات وليس غيرها، لأنه ذو **وحدة مركبة**، أما على مستوى الوحدة فالوجود عين الموجودات؛ لأنه لطيف وبسيط عند اجتماعه وتأليفه بين المجموع، ما يعطي صورة كلية عنه، فوصف المخلوق بصفة نفسية هي الوجود هو إذن من باب الإشارة الذهنية، لأنه حضوريا ليس هناك إلا الذوات وحضورها، **فالوجود مشتق من الذات في حقيقته**، أو من الموجود لغويا لهذا هو صفة نفسية أي وسط بين الصفة الذاتية أو الوجودية والصفة الاعتبارية، وكل هذه العملية التحليلية استخراج لما هو **ثاو** **حضوريا** في الممارسة الإسلامية نحو تفكرها وتجريدها، فهي إذن تقاطع بين الذهن وباقي قوى الذات، وهذه درجات وجودية وليست معدومات، من هنا يتموضع الذهن معها،

وصف الذات به لفظاً كما يقال: ذاته تعالى موجودة، وإضافته إليها كذلك نحو وجود ذاته تعالى، نعم، ذهب الرازي إلى أنه صفة زائدة على الذات. «اللقاني، برهان الدين أبو الأمداد إبراهيم، عمدة المريد شرح جوهرة التوحيد (وهو الشرح الكبير للناظم)، تحقيق: عبد المنان أحمد الإدريسي وجاد الله بسام صالح، ط 1، (بيروت: دار النور المبين)، ج 1، ص 340.

ودون هذا التأصيل قد لا نستفيد من القدرة الفكرية والتجريدية المتطورة من علم الكلام أو المنطق بصورة عامة، لهذا فالوجود من حيث هو مصدر لغوي هو مثل قولنا الرحمة أو الإرادة، فهو مفهوم اعتباري لن يكتسب حقيقته إلا من الماهيات أو الذات، من هنا فالتجربة اللغوية والاجتماعية سيكون لها دائماً دور في تحديد مصادق المصطلحات وحركتها.

يقسم الوجود كذلك لوجود محمولي ورابطي فأما الأول فهو نحو قوله تعالى: ﴿كَانَ كَيْدُكُمْ﴾، أو قول ديكارت "أنا أفكر إذن أنا موجود"، فالوجود هنا هو عين الذات، وهذا تقريباً عين ما يصنف في علم الكلام بالصفة النفسية، وفي النحو يكون مقتضى للاسم لأنه ما دل على معنى في نفسه.

وأما الثاني فهو ما يلزم منه إخبار عن الوجود مثل قولنا "زيد عالم"، فالوجود يدخل هنا على الجمل كرابط، مثل قولنا زيد الموجود عالم فهي كعلاقة الحرف وهو ما دل نحويًا على معنى في غيره، وهذا التفصيل هو في الحقيقة تفريق من حيث العلاقات التجريدية وليس الذاتية، وطبيعة الذهن مثل الصورة من الشيء المصور، أي أن ما هو محمولي تعبير في الحقيقة عن أحد أحوال الصفات والخصائص كالجوهر الذي هو مستقل، ويرجع سبب وصفه بالمحمولي لأنه في اللغة اليونانية والفارسية تحمل عليه مقولة الوجود، فيقال مثلاً الهيولى موجودة، بالمقابل يعتبر الرابطي هو الوجود الغير مستقل أو الناعث، مثل الأعراض لكنه على مستوى الذهن يصح كذلك أن يكون مثل المحمولى، فنقول البياض موجود، أي أننا نتصرف فيه على المستوى الاعتباري على الرغم من اختلاف المسألة في الخارج، وهناك فرع يسمى الوجود الرابط وهو النسب والإضافات التي لا يمكن أن تتعقل مستقلة، كالتحتية والفوقية والبنوة فهي من جهة الذهن غير مستقلة، بل تصنف غير موجودة في الخارج، فمثلاً لكي تفهم التحتية تتعقل في الحقيقة العلاقة بين موجودين، وهذه العلاقة المعبر عنها بالنسب والإضافات لا وجود لها في الكون عندهم.

إن الوجود الرابطي في الحقيقة لا ينفك عن المحمولى ويتعين كذلك في الذهن، والأصح أنه يقتضي الوجود للدلالة على الحضور، إن المفاهيم قد يراد بها المستوى الاعتباري أو الوجودي، ولكن حسب الاستعمال أو ما يغلب وفق ما يحيل إليه الموضوع، إلا أن اللغة

تقبل التوضيح حسب مراد المتكلم، كالإنسانية مثلا فهي كلي لا وجود له في الخارج، ولكن قد يقصد منها المتكلم تلك الخصيصة الأخلاقية والفكرية التي يتميز بها هذا الكائن، والنسب والإضافات ناهيك عن الصفات هي بدورها إن كان معناها مصدريا، فسيكون اعتباريا حسب مراد المتكلم، لكن قد يراد منها أحوال الصفات والخصائص وهذه وجودية، وعلى عكس ما شاع فالبنوة نحيل عبرها على عملية النقل الإيجابي من ذات لأخرى، تحمل معها غالبا خصائص **وصفات مشابهة** للناقل، ونوع من **التفاعل** بين أطراف هذه العملية المنتجة، فلئن كانت تلك العلاقات الذهنية تفيدنا في الفهم، فلا يجب عليها الخروج عن العقل الإسلامي ذي الطبيعة الحضورية، إن الوجود الرابطي حتى لو أمكن اعتقال أو استقلال المفهوم ذهنيا عنه، فهو واقعا تعبير عن فعالية معينة ارتباطية داخل الذات أو مع الغير، دون استخراج ضروري لمفهوم الوجود الاعتباري منه، وحتى تلك المقولات الزمكانية كالكم أو الكيف والأين قد ينظر إليها من الجهتين، إما اعتباريا أو **كحركة نوعية** معينة في عين الأشياء، وهذا ما تنظر إليه الفيزياء من الناحية الحضورية لا الاعتبارية المصدرية التي نستطيع اعتقالها وتجريدها ذهنيا دون سياقها، فأى تعامل معها خارج الحضور والوجود في نفس أمره، لا في قوله ولا حتى تعقله قد ينتج عنه اختلال ونقل لخصائص **التصور الظلي نحو ما هو أقوى وجودا**، فاستعمال التحليل اللغوي والذهني يساعد فقط على مستوى تحليل النصوص والظواهر، بتصنيفها لتابع ومتبوع أو جوهر وعرض، موجود مستقل وتابع، التي تعود في الحقيقة للذات والصفات وعلاقاتها، فمثل تلك التحليلات مجرد إشارات مساعدة، وهي بدورها درجات وجودية إذا انتبهنا لتصنيفاتهم، إذ ستعود كلها لخصائص شيء معين، **حسب فعاليته أو حضوره** في الوجود عبر قوة الإشارة أو العبارة الذهنية.

من هنا فإذا انطلقنا خاصة من مبحث الذات والصفات الإلهية، سيتحول مبحث الوجود بدوره نحو منطق آخر، لأنها ذات موجودة عالية، ومنها نستمد منطقا حضوريا ليصبح مفهوم الوجود عين الموجود وعين الذات، فلا حاجة إلى قوة مفهمته، من هنا يصبح الوجود نفسيا بتعبير كلامي، أي درجة وجودية بين قوتي الحضور الاعتباري والأصلي أو العميق، فنحن **نتفكر بالصفات والأفعال**، أكثر منه بالوجود **كمعطى حضوري** **ثاو** **في** **عبر** **تلك المفاهيم**، فالعمليات اللغوية والذهنية عمل تصويري مساعد ومحفز، لهذا لم تكن

هناك حاجة كبيرة للمنطق عند مجموعة من مفكري الإسلام، ولسنا نتبنى ذلك كليا ولكن نبين جانبا من صحة منطقتهم.

إن لمفهوم الوجود مدلولاته كذلك في المجال الرياضي والمنطقي كتعبيره عن **الانتماء، أو التضمن، أو التساوي والتكافؤ**، أو بالنسبة لصحة العلاقات الاستدلالية مع **اللزوم والتلازم**، إلا أن هذه كلها علاقات ذهنية ستحيل إما لتشارك موجودين في نفس الخصائص، أو لخصائص أحدهما والربط الممكن حسبها، أو لطبيعة تأثير بعضها على بعض إما في الإمكان أو واقعا، فهي علاقات وجودية متعددة الدرجات **والفعالية**، إلا إن أردنا التصرف فيها بالذهن المحض وتقوية القدرة التحليلية كتمرين، فيلزم أن تبقى تعلقاته الأخيرة حضورية.

إن الوجود المحمولي والرابطي بدورهما إن كانا سيدمجان ضمن أولوية البعد الحضورية، أي كصورة عن حقيقة الوجود، فستكون عمليات كاشفة ومساعدة لأن الصورة بدورها بعد وجودي خفيف، فلو فصلناهما عن بعضهما وعن الأقوى حضورا، سنقع في نتائج مشكلة وناقصة وخاطئة وجوديا، من هنا يذهب كانط؛ لأن الوجود ليس محمولا بل رابطا فقط، لأن المحمول يكون في موضوع والوجود قد تصح نسبته لكل متخيل في الذهن، من هنا سلمت التجريبية بالمنطقات الكانطية ليصبح الوجود إحالة إلى عملية استقرائية، فقولنا الحيوان "أ" يوجد في آسيا يعني أن هناك عملية بحث وتأكد تجريبية، فالوجود هنا ليس حملا على الموضوع بل ربط اعتباري يستلزم **فعلا مثبتا** في الخارج، لهذا تقسم الأشياء لدى كانط للشيء في ذاته حيث لا مبلغ لنا به وللظاهرة، هذا التحليل التجريدي بدوره أوقع في إشكالات، فما هو رابط يمثل علاقات وجودية **تفاعلية** مع الموجودات، ولا يكفي نفي المحمولية الاعتبارية لتوصيف الموجودات **في الأمر نفسه**، عبر تلك الذات الدارسة والمتصرفة ثم نقلها لاعتبارية الربط، فهذه عملية من ضمن نفس البارادايغم التجريدي، لأن طبيعة الوجود لا تنطلق من التصور فقط، بل قد يقال أيضا أن الوجود في الخارج مقولة اعتبارية كذلك، فالطرف الذهني جعل الأصالة له بينما الطرف التجريبي جعل الأصالة للخارج، وأراد كانط **التوليف بين الاثنين** مع نفي علاقة التفاعل والترابط بين الذات وموضوعها، عبر توسط ما يسميه الظاهرة التي لا مبلغ لنا بها.

لهذا نعتبر أن ذلك الحيوان المكتشف في آسيا مثلاً هو مشاهدة تفاعلية بين أحوال الزمكان والمُشاهد والمشهود، وليس حملاً لغويًا فقط، ولا أن صفاته هي الحمل الرباطي الاعتباري، ولا أن العلاقة هي فقط ربط وجودي كما يعتبر كانط، بل حتى الربط المحمول إذا وضع وفق حقيقته سيعود لما هو وجودي.

إن هذه الوسائل اللغوية والذهنية قد تكون خاطئة أو قاصرة أو صادقة، حسب النظام المعرفي والمستوى الحضوري، فإذا انحصر في التجريد ضيق الأبعاد الوجودية، وهذا لا يختلف كذلك عن الذي يحصر العلاقة في المادة مما سيضيق بدوره الوجود الإنساني الذي هو أعلى مراتب الوجود، ونجد هذه العلاقات الذهنية في علم الكلام بالتفريق بين الصفة الوجودية والنفسية، أو السلبية التي تعبر عن حضور قوي للذهن عند الموجود، ثم تضاف إليهم المفاهيم الاعتبارية وهي الأعلى من هذه الجهة حيث تعتبر ذهنية محضة، هذه فلسفة المذهب الأشعري الذي يفرق بين المستويات تطلعاً للبقاء ضمن التعلقات الحضورية، نجد هذا بالأخص عند الإمام الأشعري مقارنة مع المتأخرين حيث إن الماهية عنده عين الوجود والوجود عين الموجود، إذ يريد بتفسيره أن يبين أن ما في الذهن هو ما نصف به ذلك الذي في الخارج، أو في الأمر نفسه، من هنا فالوجود صفة نفسية عنده والنفس وجودي لا اعتباري عكس بعض المتأخرين¹ من المذهب.

إن ضبط منطق الذهن واللغة يساعد ويدفع فقط نحو نوع من الحدس تُكشف عنه تلك المفاهيم، والحدس كلما كان متطوراً يفتح باب الفرضيات واستعمال هذه الآليات، إلا أن التأسيس الفعلي يقوم على ما هو أعلى من المفهمة والتفعيل الأولي، من هنا كان الإمام الأشعري مجرد تابع للسلف وحتى للإمام أحمد، إنما بلسان التجريد الذي اقتضاه واقع الحجاج والدفاع، من داخل منطق تجريدي كاد يسيطر على العالم الإسلامي، بل تبناه ونشره حكام ودول كما حصل مع المأمون.

¹ للمزيد من التفصيل:

سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، ط2، (بيروت: عالم الكتب، 1409هـ)، ج1، الفصل الأول: «في الوجود والعدم»، ص295 وما بعدها.

ما يلاحظ كذلك بالنسبة لمبحث الوجود أنه عَبَّرَ في سيرورته الفكرية على أسئلة تحدت أحيانا كثيرة عبر المادة والذهن، خارج اللاهوت والفعل وحركة الذهن التي يفرضها هذا المنطق وفرداته، وعندما يدخل المتفلسف على المجال يرتهن لأطره الفكرية وما تفرضه من احتمالات، ليقع الاختيار بينها وفقط، فالتدافع قد يكون واجبا، لكن المسألة تعود في نهاية الأمر لذات إسلامية لها تموضع وجودي هو الأساس المنتج.

من هنا، فإن مبحث الوجود سيدخل بالنسبة لتراثنا الإسلامي ضمن حقول متعددة من **العقائد والتصوف حتى التفسير**، باعتبار أن علاج هذا الموضوع متعدد الأبعاد والارتباطات، كما يختلف في حقيقته من حيث إنه ليس كليا أو ماهية ذهنية أو مادية مستقلة أو قائمة بذاتها، أو متألهة كما نجد في الفلسفة اليونانية على غرار العقل الفعال أو الهيولى، أو في الفلسفة الغربية كمفهوم الوجود بالنسبة لهايدغر أو الروح الكلي عند هيغل، وقد تبنت التيارات العرفانية أيضا اصطلاح الوجود كمصدر بشرط التخصيص هنا والنسبة لله، ونفي الكيف عنه، وأما بالنسبة لعلماء الكلام فالوجود مجرد اشتراك لفظي حول الحقيقة الإلهية التي تختص بذاتها، لا باعتبارها مشتركا خارجيا بيننا وبين الله، أي أن علاج موضوع الوجود داخل العقل الإسلامي له خصوصية، سواء في تفريقه بين الوجود في اللفظ أو الذهن أو الحس أو الروح، وبين الوجود في الخارج، وكل نوع له خصوصيته كذلك، فأما الوجود الإلهي الذي يطلق عليه العرفاء وحده لفظ الوجود، وعلى غيره الموجودات، فهذا التفصيل يرجع للاختلاف بينهما في القوة، كأن المخلوقات بمثابة الصورة أو الظل من الشيء أي الله، وهو عندهم ظل حقيقي متصل، وعند الصوفية تعبير مجازي عن جنسين من الحقائق مختلفين، رغم صور وآيات التجلي، إذ الله مبين ليس كمثله شيء ونحن صورة معنى عنه أو كلمة، ولا الصورة ولا الكلمة تستلزم الاتصال أو الانفصال بل واسطتها الخلق الإلهي بالكسب، أما تعبير الصوفية بلفظ لا وجود إلا لله، فمن حيث عظمة المقارنة وهو تعبير منفتح على المجاز، خلاف ما عند العرفاء فهو أقرب للحقيقي

أكثر، من هنا يفرقون بين مقام الأحدية الخاصة بالله، والواحدية والأسمائية حيث يصح الربط¹.

سنخوض بداية في المدارس العلمانية، ثم بعد ذلك في النظرية الإسلامية في الأنطولوجيا، وهكذا سيتبين لنا أن المنطلقات وطبيعتها تختلف، مما سيستلزم تأسيساً مغايراً على باقي المستويات.

1.1 المدرسة العلمانية:

إن تاريخ البحث في الوجود قديم، ويعود في واقع الأمر للحضارات الشرقية²، فقد كشفت بعض الأبحاث الأثرية عن آراء مشابهة للنظريات اليونانية في أن أصل الحياة هو الماء كما هو عند طاليس، إلا أن الذي وصلنا من تطور هذا المبحث هو ما خاض فيه اليونان على نحو خاص.

تتمثل أهمية الكشف الذي تمكنا منه نظرية الوجود، في تحديد التأثير في المستوى المنطقي والقيمي والمعرفي بل حتى على طبيعة الوجود الإنساني عند تفعيلنا له، **فالفعل وفق صفات وخصائص معينة** سيحدد كذلك النظرية، فهي علاقة جدلية تتبادل بين القوى، أما في نطاق نفس الأمر **فالوجود بذاته** هو المحدد للعلاقات كلها حتى النصية منها، فنجد مثلاً نظريات هرمنوطيقا³ القارئ منكراً لدور الوجود اللغوي مع أنها مرتبهة بالضرورة

¹ يعرف التهانوي هذه التعلقات الإلهية كالتالي: "اعلم أن الفرق بين الأحدية والواحدية والألوهية أن الأحدية لا يظهر فيها شيء من الأسماء والصفات والواحدية يظهر فيها الأسماء والصفات مع مؤثراتها لكن بحكم الذات لا بحكم اقترائها، فكل منها فيه عين الآخر، والألوهية تظهر فيها الأسماء والصفات بحكم ما يستحقه كل واحد من الجميع ويظهر فيها أن المنعم ضد المنتقم والمنتقم ضد المنعم، وكذلك باقي الأسماء والصفات حتى الأحدية فإنها تظهر في الألوهية بما يقتضيه حكم الأحدية، والواحدية بما يقتضيه حكم الواحدية، فيشتمل الألوهية بمجلاها أحكام جميع المجالي..."

التهانوي، محمد بن علي، **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، ط1، (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1996م)، ج2، ص 1750.

² ياسين حسين علوان، مرجع سابق، ص 25.

³ **الهرمنوطيقا**: هي حقل معرفي يُعنى بنظرية التأويل ومنهجية فهم النصوص والظواهر. اشتق المصطلح من اليونانية (*Hermeneuein*) بمعنى "التفسير" أو "الترجمة"، وترتبط بالإله اليوناني **هيرمس** (Hermes)، الذي كان مراسلاً للآلهة.

له، حتى التفريق الترابطي بين الشيء والشيء في ذاته عند كانط أو النوميالية¹ في تبنيها للواقعية، كانت تحت تأثير سيرورة الوجود بتكثره وترابطه، فهناك إذن واقع لازم، وكل مفكر يتصرف من خلاله إما تفعيلًا حقًا أو تغييبًا من الوجود نحو الباطل.

تعود كلمة Ontique عند هايدغر لما هو موجود بغض النظر عن معرفة الإنسان به، وعند أرسطو تعتبر الأنطولوجيا هي العلم بالوجود من حيث هو موجود، وفي فلسفة ديكرارت وليبنتز هي علم الجوهر، أما عند هيغل فهو وعي الحياة، وهذه التيارات² أقرب للصورية، باعتبار أن نفي باقي الأبعاد مستحيل في الأمر نفسه لهذا يقع **الخلل في الموازنة** عندما نعمم صورة الظل على الكل.

إن هذا المفهوم أو الحقل انقسم بالتالي حسب التوجهات المعرفية لكل مدرسة، فهناك من جعله ذا حقيقة صورية، أو من ربطه بالحقيقة التجريبية، أو من حاول الجمع بطرق مختلفة، وقد وُظفت الأنطولوجيا حتى في مجال الحاسب عند دراسة المفاهيم وعلاقاتها في نظام المعلومات، تتم المسألة عبر تحديد شجرة العائلة داخل ما يسمى التصنيفات المفهومية المرتبة، ففي علم المعلومات يسع مفهوم الأنطولوجيا كل نهج يمكن أن يتضمن استخدام الدلالات للمفاهيم المهمة في تخصص معين، ويعبر المصطلح كذلك في علم المكتبات عن ما يسمى **الكتل المعرفية**³، والتي هي مجموعة من مصادر المعلومات في مختلف التخصصات، أي أن حضور الوجود الواقعي يوظف داخل الحقول الذهنية ليمثل **التأكيد-الحضور أو الارتباط** حتى تتم عملية التصنيف والتحكم والتخزين والإرسال بطريقة فعالة، مما يحيل إلى أن التطور والحضور الوجودي كلما كان قويا على كل المستويات كان تأثيره أعلى، فكأن نجاح عملية النقل الوجودي تتمظهر كذلك في المستوى التجريدي والمعلوماتي، إن تبخيس التجريد سينعكس بدوره على الماديات، وليس الحل

¹ **النوميالية: (Nominalism)** واشتقاقها من اللاتينية **(Nominalis)** وتعني "متعلق بالأسماء" (من الأصل **Nomen** أي: اسم). هي مذهب فلسفي يرى أن الكليات (Universals) مثل: الإنسان، العدل، الجمال — لا وجود لها في الواقع العيني خارج الذهن، وإنما هي مجرد أسماء أو ألفاظ تُطلقها لتصنيف أفراد متشابهة. فالموجود الحقيقي هو "الجزئيات الفردية" فقط، أما الكليات فهي أدوات لغوية وذهنية لا كينونة لها في الخارج

² ياسين حسين علوان، مرجع سابق، ص 10.

³ المرجع نفسه ص 21.

للمرور نحو نهضة تجريبية هو فقط إعادة حضور الذات مع المادة، فهذه رؤية متأخرة وبسيطة لسيرورة غربية لديها أصلا قوة التجريد، وعلى نفس القياس فكما أثر الضعف الروحي واللطيف على الإنسانية الغربية، على عكس مستوى من حضور باقي الأبعاد، فإننا نرى أن الحضور الروحي باعتباره الأقوى، سيفتح حتى لتلك المجالات المادية والمجردة تحفيزا وتقوية تجريدية ومادية.

إن للأنطولوجيا أبعادا وتغلغلا محوريا في كل الجوانب العلمية، واعتبار البعد المادي هو المحقق للوجود سيستلزم أن العلوم الاجتماعية **ستنحصر بدورها داخل هذا البعد**، كما أن اعتبار الحقيقة مرتبهة لصفات وخصائص معينة سيلزم منه دورانها معها، فالأبعاد في نهاية الأمر ليست إلا مجموعة من الصفات أو نوعا من الفعالية، وإن اختلفت في تنوعها وقوتها أو حتى في كنهها، لقد تعاملت الحضارة اليونانية مع العلوم بصورة قوية، ثم تحولت بعد ذلك لمادية قوية داخل الحضارة الغربية، وقد تفاعل المسلمون مع هذا التراث بدرجات مختلفة من التأصيل، إلا أن الغالب على التيار التراثي هو المحافظة، حتى لو لم ينطلق بنفس سرعة الانفتاح مقارنة مع من تبنى المشائية أو الأفلاطونية، لكنه بالمقابل تميز **بحفظ النواة الصالحة** ثم أدمج معها جوانب من الفكر اليوناني، وهذه طريقة أفضل، إلا أن عدم وصول العطاء لطفرة أقوى وإنتاج أعلى، كانت له أسباب اجتماعية ليس المجال لتفصيلها، وسنتحدث عنها في بابها.

إن النواة الأولى للعقل الإسلامي تتعامل مع حقائق الوجود في الأمر نفسه كمسألة فطرية، مستبطنة على **المستوى السلوكي التنزيلي**، ولم يحدث تحفيز استخراجها للمستوى الذهني إلا بعد الاحتكاك مع العقل اليوناني أو حاليا مع التدافع مع العقل الحديث، لكن لا يعني ذلك عدم أهمية الاعتقال التجريدي للمفاهيم، بل إحالتها لنوع من عمل **العلماء والباحثين**، مثل ما أن أصول الفقه أو التصوف أو علم الجرح والتعديل والنحو، تم استخراجها من النص والسلوك النبوي وممارسة جماعة المؤمنين، فحضور الشيء أقوى من تصوره، لذلك قال ابن مسعود "ليس العلم بكثرة الرواية، ولكن العلم الخشية"¹، وهذه المسألة التجريدية في حقيقتها تلزم كل العلوم وهي مطلوبة من الشرع كذلك، سواء على

¹ أخرجه أحمد في الزهد.

مستوى النفس أو الكون أو الحيوان أو التسليم إلى الذات الإلهية، وقد خصصنا هذه الأخيرة بالتسليم بسبب عدم مماثلتها لأي موجود في كنهه الوجودي، إلا أنه على مستوى استخراج المعلومات المرسلّة من الله والنص والفطرة، يخضع ذلك لأولويات وتناسق انطلاقي، بل حتى بالنسبة لعلم الكلام، فقد سبق ظهوره والخوض فيه فعالية وإرهاصات داخلية كانت هي الأصل¹، ثم دخل العقل اليوناني علينا، وساهم في كبح تحقيق سيروية فكرية متوازنة، مع الخوض في فرعيات من الأمور الصورية عندما تصبح مركزية تضر البعد الحضوري حتى في المجالات التخصصية، وبالتالي باقي أبعاد الملكات الإنسانية، لكنه مع ذلك كان أولى من صراعات هامشية تغطي على الصراع الاجتماعي، وتتمظهر بمستوى علمي حشوي² وضحل، لم يفتح الباب حتى لمجالات العقلنة في العلوم المادية والالتزام الروحي، ولا يعني هذا أن المواضيع التي طرحها الفكر اليوناني ليست ذات إفادة ولا أن العلماء المسلمين لم ينتجوا في تلك المواضيع نظريات إسلامية خالصة، أو أنه لم يكن هناك حاملون عظماء للتراث، فهؤلاء باقون ليومنا هذا، كما أنه لا يعني هذا أن بعض الجوانب المنطقية أو الذهنية في العقل اليوناني ليست جزءاً من العقل الإسلامي، وقد أطبق المسلمون بشتى مذاهبهم على نفع هذه الأبعاد مع وجود نقد مفيد، إذن فحركة التراث تجمع الأصالة مع قوة آليات الاحتكاك دون العلو والانغلاقية القبلية، أو الاتباع والانصياع لسنن الفساد التي تملأ حركة الوجود والعقل. إن الآيات الحجاجية والتعليلية داخل القرآن

¹ يُلاحظ أن الإرهاصات الأولى لعلم الكلام قد نبتت في تربة الصراعات السياسية؛ إذ ارتبط سؤال الإيمان بجدلية (العمل والحرية). ففي حين ذهبتي التيارات الثورية — كالخوارج — إلى جعل العمل ركناً في الإيمان (تصديق وقول وعمل)، نزعتي التيار المحافظ — التي دعمتها الدولة الأموية — نحو الإرجاء عبر حصر الإيمان في التصديق القلبي؛ مما جعل سؤال 'الحاكمية الإلهية' البذرة الأولى للتفكير الكلامي قبل أن يستقر كعلم أكاديمي مستقل أكثر عن تجاذبات السلطة.

² يُستخدم مصطلح **الحشوية** تاريخياً للإشارة إلى التيارات التي تكتفي بظواهر النصوص دون غوص في المقاصد، وغالباً ما ارتبطت في التراث بالتيار الحنبلي والسلفي. إلا أن المسألة أعمق عند التحليل الاجتماعي، لتشمل المسألة في الحقيقة حركات أخرى كالخوارج، وحتى **الحركة الموحدية** في بداياتها بالمغرب، رغم تلبسها بلبوس اعتزالي أو أشعري؛ إذ يجمع هذه التيارات قاسم مشترك وهو **'البنية البدوية - الأعرابية'** في مقامها السلبي، مما يتجلى في الغلو الظاهري فقهيًا، والهوية العقيدية لا الممارسة الأخلاقية-التعبدية، والضيق الوجودي المغالي تجاه التعددية، مما يجعل 'الحشوية' هنا تعبيراً عن غط إدراكي مرتبط بالبيئة أكثر من كونه مجرد مذهب عقدي محدد.

كثيرة، سواء حول تعدد الآلهة أو استحالة الخلق من عدم أو حجية المعاد، فعملية التدليل اليونانية لم ترد فعلياً في الإنجيل والتوراة (حسب قراءتنا) على عكس عدة مواضع في الإسلام، مع اختلافها مقارنة مع الفلاسفة في أنها متفرقة في القرآن بين مواضع متعددة، ما يجعلها متناسقة مع العقل السامي الذي يَنْظُم الديانات الإبراهيمية، ولكنها مدمجة أيضاً لهذا التحليل البرهاني، إذ نجد هذا في حوالي عشرين موضعاً حسب إحصاء محمد رضا فاشاهي¹ حول المنطق الاستدلالي في القرآن حيث الله هو من بدأ الخلق وهو بالتالي القادر على إعادته، وأن تخصيص الوجود الكوني يلزم منه القوة والإرادة والعناية والرحمة، أما بالنسبة للحد فإن القرآن يستعمله ولكن بشكل ناقص بالنسبة له (والحقيقة أنه يستعمله ببلاغة)، وهنا الكاتب يستحضر ملاحظات الغزالي في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾² أو قوله عز وجل: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ مِمَّا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾³، فيعتبر أن هذه الطريقة من البرهنة نجد ما يشبهها عند لاكتانتيوس أو لاثناسيوس⁴، فالأول يعتبر أنه في جمهورية الكون إن لم يكن هناك مدبر واحد هو عين الخالق لتشتت الكون، بل لما صح وجوده، والثاني يعتبر أنه ما دام هناك قائدان لتسيير العالم، فإن مآله الفوضى، وكل طرف سيستقل ضد الآخر بملكه.

إن الإشكال في هذه العمليات التحليلية ليس في تحقيق **التناسق والتكامل** المطلوب على مستوى الذهن، ولكن في عدم تقديم التسليم الفطري على فرعه المفتقر له سواء في

¹ Mohammad reza Fachahi, idées reçues, idées reçues sur le coran (le Cavalier Bleu 71, 2014).

² [الأنبياء: 22].

³ [المؤمنون: 91].

⁴ لاكتانتيوس (Lactantius) (250 - 325م): بليغ ومفكر من أصول أفريقية (قرطاج)، لُقّب بـ "سيسرو المسيحي"؛ كان مستشاراً للإمبراطور قسطنطين، وتُعد مؤلفاته محاولة مبكرة لصياغة نظام أخلاقي يربط بين الفلسفة والقيم الإنسانية في العصر الروماني المتأخر.

أثناسيوس (Athanasius) (296 - 373م): بطريرك سكندري مصري وأحد أبرز الشخصيات الفكرية في القرن الرابع؛ لُقّب بـ "حامي الإيمان"، ومثل صمود "الجذر" العقدي في وجه التحولات الأيديولوجية الكبرى في عصره.

بث المقدمات، أو تمام الانتماء للمقاصد والبواعث الأولى وإلا وقع التسلسل، إن سؤال الوجود سيدخل كذلك ضمن هذا الإطار، وسيلعب دورا مركزيا بشرط إرجاعه للعقل الإسلامي الذي يرتبط **"بالحق" و "الحضور" و "الصفات"**. أما داخل العقل اليوناني فهو بحث عن أصل أو كنه الوجود، وهذا يعود فعلا للسؤال عن جزء من **"الحق"**، وأحيانا يكون مجرد نتاج لخلل فكري وجدال كقولهم ما هو **"العقل المطلق"**؟ إذ قاسوا منتهى التصورات على كنه المبدع الأول، وقد عرفت بعض التجارب الفلسفية الإسلامية مقارنة لهذه القياسات ولكن من بعد وجودي آخر، كنقل مفهوم التعيين عند ابن تيمية نحو الوجود الإلهي، لكنه مع ذلك أكثر تطورا وحضورية من اليونان، إلا أنه ولقوة التوحيد الإسلامي فمن الصعب جعل هذه الأحاديث مطلقات في الأمر نفسه، سواء فينا أو بالنسبة للذات الإلهية التي ليس لوجودها مثل وكفؤ غير ذاتها، إن التجريد أقرب **لصورة ظلية** عن الوجود ومفهوم **التعيين إشارة** تجريدية-حسية عن الوجود، وحتى الفعل الذاتي هو **إحالة ولكن كنسبة حضورية** تمر من الإرادة والقدرة، أما مفهوم الوجود فهو إحالة اقتضائية على عين الذات وكنهها بالنسبة لله، وكل التصورات والإشارات هي نوع من **العلم يرتبط بالفعل**، مثل ما أن هذا الأخير نوع من الممارسة لها أيضا تصورات وإشارات وإحالات، وكل هذه العمليات تتم بدرجات متفاوتة على مثال وحدة الذات وترابطها ومقاماتها، أما الوجود الإلهي، فليس كمثله شيء وهو منطلق تأسيسي يوسع الذات، ويخرجها من الميل إلى تضيق الأبعاد الوجودية، إن طبيعة العقل الإسلامي عند تفريقه و مباينته بين الخالق والمخلوق دفع نحو تفهم درجات المباينة، بين التصور كمفهوم ذهني والإشارة كمفهوم ذهني-حسي، والإحالة كمفهوم روحي-فعلي هو الأعلى، وهذا الكل في علاقات متناسقة، إذ الذات واحدة والواصف لا يمكن أن ينسب للموصوف شيئا من خارج أوصافه، وهذا مع صدق إدراك ما في نفس الأمر، لأن الصحة قد لا تستلزم التناسب في الوجود، لذلك كان الإمام الأشعري ينفي فصل الماهية عن الوجود، ليس لأنه ينفي المستوى الإشاري والذهني، بل لنفي قوة التجريد اليونانية التي تنقل الماهيات المجردة نحو استقلال مطلق، ثم ترفعها نحو وثنيات وآلهة، فكأنه يقول التصور يستمد مما هو موجود ويصدق، إن غياب الإله ذو الطبيعة الخاصة به والغير مماثلة لشيء، دفع العقل اليوناني لإسقاط الخلل الفطري والفكري على الله، كما أن غياب تبعات التوحيد عبر المباينة جعل

هذا العقل لا يفرق بين **التصور-الإشارة-الإحالة**، وبأنها ليست بالضرورة عين الموجودات إنما تصدقها أو تكون درجة منها عند التطابق في الكنه، أما الإحالة فهي منتفية أو ضعيفة عندهم، بحكم أن الارتباط بالله يتم عبر التصور-الإشارة إلى وجود الممازجة مما يضعف الاستمداد والتسليم، حتى أنه ظهر مفهوم لعقل فعال في اللاهوت، وهيولى مجردة داخل ميتافيزيقا العالم، ليصبح الوجود المطلق كما عند هيغل فكرة ثم مع الوضعية لوجود كمي وحاليا لعالم أشبه بالرقمي، فكأن العقل الغربي لم يخرج عن المقولات الزمكانية التي قررها أرسطو، ويدور عليها وفقط، وليس الإشكال في هذا البعد الزمكاني إنما في نفي وجود أعلى، هو النفسي، والروحي الذي هو مركز الاستمداد والفعالية، كما يضعف الترابط مع باقي الأبعاد أو التكامل، مع قدرة على حفظ استقلال كل وجود، وهذا ما لا يمكن أن يتم إلا **بقيومية إله لا بسلسلة عليّة**، فعند هذا وفقط لا يتحقق تألية بعد معين كما تنتفي الممازجة، بل إن الأحادية ما كانت لتتم لولا هذا التطلع من تأله الذات، التي تنتج متركزا لأحد الأبعاد وشموليته، ولنقل قوة حضور الأنا مقارنة مع الممارسات النبوية والصدقية التي تحفظ الفطرة بشكل تام، ومع ذلك فسقراط وأفلاطون وأرسطو الظاهر أنهم كانوا من أهل الفترة الصالحين، ووصلوا للتوحيد والتخلق بدرجات متفاوتة مقارنة مع باقي أنواع التفلسف الغربي، والعلم والحكم لله.

إن كل الأصنام الخارجية المصنوعة مجرد مظهرات للمنطلقات الوجودية ﴿أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا﴾، وعلى هذه الحقيقة تأسست كل أزمت الفكر والممارسة الداخلية أو الخارجية، وسؤال الوجود هو بالضرورة سؤال الذات الواصفة، والعلاقة العمودية التي هي الأصل الذي ينزل على ذات مؤوَّلة، فنحن نتبنى فعلا أن من عرف نفسه عرف ربه، ولكن المقتضى الثاني للعلاقة أي من عرف ربه عرف نفسه تم إهمال دورها، لهذا ركزت عليه المقولات التراثية خاصة في التصوف ﴿تَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾¹.

¹ [التوبة: 67].

1.1.1 قراءة في أنطولوجيا الوجودية¹:

يشتق الاسم هنا من *exister* وهو مفهوم مستمد من وجود الذات أو حياتها، قد تكون مادية أو معرفية أو داخلية دون تحديد منضبط لكنها، إنما يقع التركيز على الذاتية كألوية، ويعتبرها كيركجارد² بأنها عملية تفلسف **تضع الإنسان أمام ذاته** ليدرك تفرد³ها، في الحقيقة تعود المدرسة الوجودية لسيرورة تاريخية تقابل مرحلة العقلنة الأنوارية، أو التحليلات البنيوية التي يتموضع فيها الوجود الخارجي أو الحسولي بمركزية تدور معها الذات لدرجة الاستلاب، مما دفع نحو وجهة راديكالية مع الوجودية حيث أصبح الكون والقوانين أو الطبيعة والمجتمع، حتى الله يلزم أن **يخضعوا للذاتية**، يصبح التفلسف هنا وسيلة لغاية تحقيق القيمة أو الشجاعة أو اليقين، وبما أن تحقيق المواساة *Consolation* أو الذاتية لا تتم في البحث داخل الأنظمة الخارجية، فمن هنا يمكن تفهم الاهتمام الكبير عندهم بسؤال الخوف والقلب، فلا الفلسفة ولا الدين بالنسبة لكيركجارد قادران على تحقيق هذه الغايات؛ لأنهم بدورهم عبارة عن بنى وأنظمة خارجية، فهو هنا كأنه يعتبر الشريعة مناقضة للحقيقة، النص ضد الفطرة، الظاهر معارضا للباطن، لقد مرت التجربة الإسلامية بمثل هذه التيارات والتوجهات وإن كان من داخل تراث مختلف، بل إنها لا زالت تعاني من شريعة معارضة للحقيقة وللفطرة، حتى لو ضعفت حاليا مع خفوت بعض التيارات السلفية، أو بدأت تعرف تطورا و محاولات إصلاح، بالمقابل يوجد تيار قوي بل متكامل داخل التراث، من هنا نُعث وُسُمي الإمام زُرُوق (ت. 899هـ / 1493م) مثلا بالجامع بين الحقيقة والشريعة، حيث يدور كل عمله على بيان تعلقات الوجود بالنفع الذاتي والروحي من-مع النص الشرعي، والإمام زروق لم يكن إلا محتسبا للصوفية كما يُلقب، أي أنه جمع ونظّر لموقف إسلامي أصيل منذ القرون الأولى، وقعد له ممارسة

¹ للمزيد من التفصيل:

Jean Beaufret, De l'existentialisme à Heidegger Introduction aux philosophies de l'existence et autres textes (France, Librairie philosophique J. Vrin 1986).

² يعتبر سورين كيركجارد (1813-1855) (*Søren Kierkegaard*) الفيلسوف الدنماركي الذي يُعرف بلقب "أب الوجودية" مُميزت فلسفته بالتركيز على الفرد وتجربته الذاتية الحية، بعيداً عن المذاهب العقلانية الجافة (مثل مدرسة هيغل) التي كانت سائدة في عصره.

³ Jean Beaufret, De l'existentialisme à Heidegger, op. cit., p. 11

وتنزيلا، يقول الإمام القشيري (ت. 465هـ / 1072م) في ذلك: "الشريعة أمر بالتزام العبودية، والحقيقة مشاهدة الربوبية، وكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فأمرها غير مقبول، وكل حقيقة غير مقيّدة بالشريعة فأمرها غير محصول، والشريعة جاءت بتكليف من الخالق، والحقيقة أنباء عن تصريح الحق، فالشريعة أن تعبده، والحقيقة أن تشهده، والشريعة قيام بما أمر، والحقيقة شهود لما قضى وقدّر، وأخفى وأظهر"¹، وقال أبو الحسن الشاذلي رضي الله عنه: "إذا عارض كشفك الكتاب والسنة فتمسك بالكتاب والسنة ودع الكشف وقل لنفسك أن لله تعالى قد ضمن لي العصمة في الكتاب والسنة، ولم يضمنها في جانب الكشف ولا الإلهام ولا المشاهدة"²، فأبعاد الوجود لا تتعارض بقدر ما أنها تتكامل ويوجه بعضها بعضا تحت قيومية وضمان الله، أما الوجودية فتركز على الإرادة والحرية والمسؤولية، الشهوة، السلطة، وهذا التمرکز يجعل كل شيء ممكنا بالنسبة لها، حسب كيركجارد **إطلاقية الذات الإنسانية** Absolutisme هو ما ينتج ذلك القلق الذي يقع به السلام، في الحقيقة إن الوجودية لا يمكن أن تحقق السلام إذ دون ذاتية منضبطة بمحدداتها، وبالتالي بمُحدّدها ستسير في قلق دائم دون ثبات وشكر، القلق نوع من الحركة، ولا تكون طبيعية ونافعة إلا بوجود ثبات فيها وإلا أصبحت سيالة ومُعْدِمة للذاتية، إن هذا القلق ضمن هذا الإطار جهاد والجهاد وسيلة لغاية، بل هو من مقامات الغاية كعلاقة الصبر والرضى، والإنسان حتى عند الرجاء والرضى يبقى معها التّحدّد بالجلال والرهبة، أي أن حالة الحركة والثبات ليس بينهما تناقض، كما أنه لا يمكن إنكار **الأبعاد الخارجية** للوجود، إذ إن تحديد طبيعة العلاقات معها لا يعد بالضرورة مناقضا للذاتية كما تفترض الفلسفة الوجودية، إلا إذا كانت هذه الأبعاد في ذاتها معادية للذات أو ارتبطت معها بتجربة تاريخية سلبية، فلاحتمال الأول يقتضي تكيّفا ذاتيا ونفيا منطلقا من حقائق وجودية أصيلة لا يمكن تجاوزها، بل إن الأمر يكون مختلفا إذا ما افترضنا وجودا رحيمًا

¹ أبو القاسم القشيري (ت465هـ)، تحقيق: معروف مصطفى زريق، الرسالة القشيرية في علم التصوف، (بيروت، المكتبة العصرية، 2005) ص 82-83.
ابن عجيبة الحسني، تحقيق: محمد عزّت، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، (القاهرة، المكتبة التوفيقية) ص 368.

² الشعراي، عبد الوهاب، الطبقات الكبرى (لوائح الأنوار القدسية)، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح وتوفيق علي وهبة، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية)، ج 2، ص 9.

بالذات، يظهر عبر العلاقات الإنسانية التي تُعد أرقى أشكال الموجودات ضمن الوجود الذي نتقاسمه مع باقي الأنواع، أما الاحتمال الثاني، فيمثل مجرد انفعال خاطئ من الذات تجاه بعض أبعاد الوجود، وهو ما تجسد في الاتجاهات العقلانية أو الوضعية في الغرب كرد فعل على سلطة الكنيسة، أو في النزعات الظاهرية والباطنية في الشرق، ومن هنا فإن النزعة الوجودية ليست سوى شكل آخر من أشكال التغييب للذات **وافتيقارها إلى الفعالية**، مما يجعل مختلف هذه النظريات تعبيراً عن **تطلعات نفسية واجتماعية** لها أسبابها المركبة، إن النظرية الوجودية لا تنفي الخارج أو الموضوع، بل هي مرتتهنة له بالضرورة ولكن لازم نظريتها انتفاء الموضوعية، وبالتالي تغييب الموضوع على مستوى الممارسة مقابل هيمنة الذات، قد يصح في أحوال معينة نوع من الانتفاء النسبي ولكن على مستوى التعلق الإلهي، فإن **ذلك إفتاء للذاتية**، إذ كيف للمفتقر لسيرورة نافعة دون غني مطلق **يمدها**؟ قد نعتبر إسلامياً أن هذه الفلسفة نوع من قيومية الذات بتطلعها لفعاليةٍ بشكل مطلق، من هنا فعمليات تغييب فعالية الوجود الطبيعي والاجتماعي ترجع كلها لله الفاعل والخالق لكل شيء، خلقاً تتحقق به ذاتيتنا عبر فعاليتها القائمة به، فاختلاف الموجودات حيث الإلهي خارج الزمان والمكان، يجعل علاقات الإمداد من المخلوقات ذات كنه إما رحماني أو ظلماني، أي غني أو فقير، فيدفع التعلق الإلهي نحو إمدادات رحمانية تحقق فعالية الذات من المخلوقات، وأخرى مباشرة من الله هي الأعلى، أي أن الارتباط بمجموعة من أبعاد الوجود أو تفكيك أخرى ليس معارضا للذاتية، لأن منه علل نافعة بالله وأخرى مُحَوَّلَة منه عند التدافع والتكيف، ثم العلاقة المباشرة بالله التي نفعها لا نهاية له وهي درجات لا تنفك عن كل تنوعات الوجود.

إن المدرسة الوجودية لا تخوض في سؤال الوجود من حيث أنواعه أو علاقاته، بل من حيث الأحوال والسلوكيات، فتهتم ببعد واحد دون تفصيل لتعلقاته الروحية والقلبية، لكنها أقرب لمركزة البعد النفسي في الذات، ومعلوم أنها قامت كردة فعل على عمليات التغييب **والاغتراب التي حصلت للذات الغربية** بعد ذوبانها في المواضيع الخارجية، منذ تربب الكنيسة وتفكيكها لمركزية الإله الحق نظرياً وممارسة، حتى البنيوية ثم الماركسية، بل إن ثورة الأنوار تعبير عن ذاتية مقابلة لله المتجسد في الكنيسة القاهرة، أي إله دون قدرة أو رحمة حقيقتين، ناهيك عن هشاشة مرونتها الوجودية مقارنة حتى مع ما يقع

في عالمنا المعاصر من إيهام بالإرادة، إن قاهرة الله دليل القوة المطلقة بدون تجسد معنا أو منافسة في الوجود، حتى يَضِيقَ بالإنسان أو يُضَيِّقَ عليه، ولا باعتباره فقيرا ككنيسة أو كبشر أو حزب، ناهيك عن تقديره الرحماني وكرمه الواسع، فمن الجهات جميعها إنما يقع استلاب الذات عند عدم توازنها مع الوجود والذات، ومع الله كمركز، إن الفلسفة الوجودية تنقل الوجود من حيث هو موجود، سواء كان صوريا أو ماديا أو بتعبير إسلامي الوجود عين الصفات بتعدد أنواعه، نحو قاعدة جديدة هي أن الذات عين الذات فهي المطلق الذي تجاوز مفهوم الله كتجريد أو كتجسيد، فهذه الأنا تحولت نحو ذاتية مطلقة، إلا أن داخل الوجودية توجد تيارات تزيد وتنقص في توازنها، فنزعة الفردانية التأسيسية كانت أضعف من الذاتية الوجودية، إلا أنها كلها في الحقيقة انطلقت منذ بدايتها من هشاشة تأسيسية كبيرة، فكان من الطبيعي أن تفتح الباب لما بعدها نحو العدمية وغياب أي موضوعية، فتنهار الذاتية نفسها، بسبب طبيعتها المفترقة للقيومية في كل أحوالها وبنياتها.

يخوض كيركجارد في مفهوم النظام **Systeme** ويعتبره بدوره وسيلة خادمة سواء لمصالح الذات أمام الآخرين، أو للإجابة عن الإشكالات المطروحة، على الرغم من أن نقده هنا يفكك الموضوعية والنظام فإنه لا ينفيهما، بل يجعلهما دائرين مع مصالح الذات أي أن مسألة الموضوعية تدخل هنا في لازم المذهب، وهذا باعتبار أن الموجود الخارجي ثابت في نفس أمره، ويعود على الذاتية بالمصلحة أو التموضع التآلفي والتموضع التحرري، كما أن البناء على حكم الذات كمرجع سينفي غيرها الذي هو في نهاية الأمر من عين هذه الموجودات، فالعلاقة **توازنية** لا ينفك فيها طرف عن الآخر، ولو كان ذلك بروابط وعلاقات متنوعة، ولتصويب قصده حول الأنظمة التي توظفها الذات من أجل نفي الآخر أو ذاتها، فالخلل يرجع إلى تصورات وتصديقات هذه الذات و للسيرورة الخاصة بذلك المجتمع، وليس للنظامية كواقع أو مفهوم، بدليل أن كيركجارد لم يخرج عن نظامه حتى المسيحي إنما دمجه كخادم لذاته.

إن تغييب قابلية الترجيح والموازنة الوجودية يعود عند التيارات كلها لغياب الوجود الحق الغني، الذي يُمكن الذات من التعالي عن نفسها أو جماعتها، حتى لو رتب الشارع ترجيح المصلحة العامة على الخاصة، فإنه عند فساد الجماعة يرجح فيه الله الفرد، حتى

قال البوصيري في قصيدته نقلا عن لسان الصوفية حول الذات المحمدية: "لولا له لم تُخْرِج الدنيا من العدم"، وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ، وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾¹، فالله كذات ووجود مركزي تستوي الموجودات عنده في الإمكان كالعدم أو اللاشيء، وقد يسلطها كما قد ينفئها على الذات، ولا يضره ذلك قيد أملة، فهي علل قائمة بالله وليست بذاتها استقلالا، بل في رؤية الإسلام نهاية سيرورة الوجود مع نهاية التسليم والذكر لله "لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى لَا يُقَالَ فِي الْأَرْضِ: اللَّهُ، اللَّهُ"².

2.1.1 قراءة في أنطولوجيا هايدغر³:

لقد ركز هايدغر في فلسفته على سؤال **الحقيقة والكيونة**، يدخل الإنسان في هذه المعادلة بمحاولة تطويعه لهذه المنطقات من أجل تحقيق حاجاته وبكل الوسائل التقنية والفكرية.

إذا كانت الأفلاطونية أو الديكارتية ترى أن الكيونة تتكشف لنا، وتحضر عبر الفكر، فإنها لم تعالج مسألة **كيفية الحضور** أو **وجودية الوجود** بذاته، فهذه الحيثية تعتبر معطى عندها، من هنا سنتطرق لإضافات هايدغر التي ركزت على مبحث الوجود من حيث مصدريته، فلكي تحضر هذه الكيونة تحتاج نوعا من **الحكم** أو **الترخيص**، ثم للأفق والمكان أو لنقل **للتعين**، وكما يلاحظ فهذه المدخلات الوجودية هي عين ما قدمته الفلسفة اليونانية القديمة ولكن هايدغر يتصرف فيها متوخيا الإضافة، هذه العملية لا يمكن أن تتم عنده إلا مع غياب الحواجز الممانعة، **فالحقيقة هي حكم بالإباحة** نحو الكيونة لأجل الحضور، وهذا لن يتحصل إلا عندما تتيح الكيونة أفقا حرا ليقع ذلك، فكأن هناك الوجود وفقط في رؤيته، وباعتبار تكثر الذوات والموجودات فهو يتعامل معها وفق خصائصها مع جعلها عين الكيونة كذلك، فيصبح بشكل غير مباشر التعين والاستعداد والإمداد **ضمن حركة شيء مصدري هو الكيونة**، أما الحقيقة عنده فهي ليست تنزلا أو توافقا، بل

¹ [الأنفال: 33].

² المحدث: مسلم، المصدر: صحيح مسلم.

³ للمزيد من التفصيل:

حضورها هو ما يُمكن للحقيقة نفسها من التعريف، فيصبح التكثر الناتج في الذهن بدوره عين حركة الحضور لا مرتبطاً بها، إن هايدغر فيلسوف للتجلي والحضور، وعلى الرغم من أنه أراد تجاوز مسألة الوجود، فقد أضاف عامل **الاستمداد** عبر الزمان والمكان وجعله من طبيعة تدفع نحو **روحانية نفسية** أو لنقل ذاتية بسيطة، لأن هذه الحركة الميتافيزيقية ليست جديدة إنما تشهدها أو تفعّلها الحق هو مرجع الضبط، وهذه المعادلات التي يبحثها هايدغر هي التي نجدها في المدرسة العرفانية، لكن بطرق مختلفة، لقد حول فقط علاقة الفعالية بين الخالق والمخلوق بما لها من حمولات وجودية كبيرة نحو البعد الكوني، فما يقترحه في الحقيقة هو كينونة كونية مفترقة عن الكينونة العليا، وهذا كما قال الهروي "تلبّيس الحق -سبحانه- بالكون على أهل التفرقة" من هنا يدعوا ل "الانفصال عن الكونين بانفصال نظرك إليهما" لتتأسس علاقة مفادها وخلاصتها **الاتصال مع الانفصال ومع شهود الواحد دون اتصال أو انفصال**، يقول في ذلك: "انفصال عن الاتصال وهو انفصال عن شهود مزاحمة الاتصال عين السبق، فإن الانفصال والاتصال على عظم تفاوتهما في الاسم والرسم، **في العلة سيان**"، لهذا يوصلها لانفصال عن رؤية الانفصال ويشرح ابن القيم هذه العلاقات: "مراد الشيخ وأهل الاستقامة: أنَّ النفس ممَّا كانت مائلةً إلى المملذذات المحسوسة والمعنوية المشاهدة والغائبة كان النظر إليها والوقوفُ معها علَّةً في الطريق والقصد جميعاً، فكان شاغلاً لها عن النظر إلى نفس المقصود وحده، والوقوفُ معه دون غيره، والالتفاتِ إليه دون ما سواه، بره، وحُبّه عن حُبِّ غيره، وخوفُه ورجاؤه عن خوف غيره، وكان أنسه به خاصّة انفصل عن ذكر غيره في حال شغله به سبحانه، إذ ليس فيه اتِّساعٌ لغيره، فانفصل في هذه الحال نظرُه إلى الكونين، وانفصل توقُّفه عليهما، وانفصلت مبالاته بهما ضرّاً أو نفعاً، أو عطاءً أو منعا. وهذه الحال لا تدوم له؛ فإذا رجع إلى الكون بحكم طبعه وأنّه جزءٌ من الكون ذكر الرُّسل والأنبياء والملائكة والأولياء بالتعظيم والاحترام وأحسنِ الذِّكر، وذكر أعداءهم باللعن والطعن وأقبحِ الذِّكر؛ فهذا وظيفته في هذه الحال، وتلك وظيفته في ذلك المقام"¹، والحقيقة هناك أنواع حسب الطريقة ونوع الشيخ أو المريّد أو السالك دون طريق، فهناك من لا يغيب عنه النبي وهناك من لا يغيب

¹ الإمام ابن قيم الجوزية، تحقيق: جمالي إصلاحي، مدارج السالكين في منازل السائرين ج4، (عطاءات العلم) ص: 271- 272.

الشيخ معه أي الحب في الله، وهناك من لا تغيب عنه جميعها، ثم هناك الحضور الإلهي الذي هو أصل العلاقة وقد يحضر لوحده ثم تقع العودة المتوازنة نحو باقي الأبعاد، أي يقع بين الفينة والأخرى فناء أعلى أو حضور مع النبي أو ولي أو الخلق، حتى الدنيا، رغم أن كل العلاقات لا تنتفي في نفس أمرها، والتناسق والجمع الذي نفهمه من التصوف هو أفضل موازنة، إلا أن القياس ليس فقط بالتموضع، بل بالدرجة والمقامات وما يصلح لكل طرف، مادامت المستويات الوجودية تتراتب عنده عبر العبودية والمحبة.

إن علاقات الاتصال والانفصال من مقولات الإضافة، حيث لا يمكن أن توجد إحداها دون الأخرى سواء على مستوى الاسم أو الرسم، إنما يدخلون في علاقات وجودية تقيد بعضها حسب المقام، وهذه الفعالية تكون بإطلاق في العبارة حسب الحاجة، من هنا كان من لا يفهمهم خاصة أنهم أرباب فعل لا قول.

أما في الله بذاته فلا يوجد لا انفصال ولا اتصال ولا داخل ولا خارج؛ لأنه ذات غنية واحدة ليست من مثيل جنس المخلوقات، فإذا كان الحضور الزمكاني ثاويًا وغير منفك عنا، فإنه دون **ثبوت ووحدة** ذاتية سيستحيل كشفه وحضوره، من هنا فالإنسان **يتصور ويشير ويحيل** بدرجات عبر مفاهيم الاتصال والانفصال والوحدة، فتصبح علاقتنا مع الله أساسها الاتصال والمعية مع الإرادة والقدرة والسمع والبصر، ثم يحضر فيها كذلك الانفصال والبينونة والفوقية كما هي علاقة القمر أو الشمس بنا، حيث نستمد من نوره ونحن بانون عنه بدرجة، ولكن ما دام الله ليس كمثله شيء ولا كفؤ له ولا انفصال ولا اتصال في نفس أمره، بل توحيد مطلق عن أي إطلاق، فإننا نتصور كذلك هذا المستوى بالروح وهو المنطلق، إلا أنها مخلوقة ومفتقرة رغم أنها ثبوت ووحدة حيث لا انفصال ولا اتصال وينعتها بعض المتكلمين بالجواهر المجرد، ومع ذلك فهي لن تصل للأحادية إنما هي أول من يتلمس النور قبل النفس أو الجسم، وقد طرح المتكلمون سؤال رؤية الله بين من يعتبر أن ذلك الشهود حقيقي لأن مصححها هو الوجود، وليس التعيين والتمثيل وهذا كان قول الأشاعرة¹، إلا أن الروح بذاتها مفتقرة بما يفتقر به التعيين كذلك، وليس

¹ محمد بن الحسن بن فورك، **مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2005م)، ص 81.

الحل فقط من حيث تجاوز نوع الافتقار التعيُّني الأقوى، فالحقيقة أن ذلك الشهود صادق في صورته عن المشهود، لهذا فالذات تكون في أعلى حضور وفعالية عند هذا التجلي مع حضورية المستوى الروحي المركزي، وهذا أعلى فهم لتصحيح الشهود الأخروي، ويظهر أنه نفسه في الدنيا مع فارق في التجلي الذي يقف في مستوى من النور والملوكوت، مع كثافة الجسد الدنيوي مقارنة مع قوته بالجنة ليضاف البصر للبصيرة ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾¹، إذن فلدينا نظام وجودي يفرض أبعادا وعلاقات لها خصوصية، عند كل مدرسة ومجال.

أما المستوى الهایدغري، فإنه يقف على التصور والإشارة أي التجريد والتعين الزمكاني، بينما يشكل عندنا التعين أي الصفات الخبرية وتصورها حضورا محددا، إلا أن اللطافة أي صفات المعاني أعلى تصورا، ثم يأتي مستوى الذات عين الصفات أي خضوع-إحالة لغياب الكنه والتمثيل اتجاه الله هنا، وهذه الفعالية هي المركز الذي يتغلغل ويجعل كل هذه العمليات تتم في الآن، وبتربط، **ويعطي لباقي الأبعاد حياتها فيها**، كما أن هذا المستوى يُتصور بغيره من المستويات، أو من الاتجاه المقابل فنقول الذات عين الصفات و القابض والباسط يستلزم الإرادة والقدرة والذات، فهناك علاقتان تنتجان هنا هما **التداخل والتربط ضمن التكثر**، لهذا يشيع في الفكر الصوفي قولهم وحدة في كثرة أو جمع في فرق، وعبر كل هذا تكتسب تلك الأبعاد الزمكانية وجوديتها، وليست هي فقط الحُكم والتحقق بل هي ضعيفة وجوديا، ناهيك أن تكشفها يتم بالله فهو نور السموات والأرض، من هنا فالعقل الإسلامي ينطلق من هذا المبحث العقدي في التأسيس للقواعد الوجودية.

وقد أشار الهروي -رحمه الله- لمقامات الاتصال والانفصال بدرجة قد تكون مغالية، لطبيعة مذهبه الذي يركز على الصفات الخبرية؛ مما يستلزم اتصالا وانفصالا، وهي تعابير صحيحة عند سياقها ولكن قولنا الفناء مع البقاء أبلغ ويحمل من تلك العلاقات الخبرية أو لنقل المفاهيم التعينية، كما يفتح على البعد اللازميلي أو حالة الخضوع المطلق لغياب أي علاقة تحيل إلى التبادلية، بل **حاكمية مطلقة لله**، ولا يختلف هذا النقد عن إقرار حدود التصور الذهني؛ لأنه اعتقال للمفاهيم الوجودية التي هي عمليات ثاوية في الذات، وتصبح إمدادية وروحية مع الخضوع المطلق لله، فهو مرجع عملية التفعيل والشهود

²[النجم: 11].

والمعرفة، ومن هنا نقول **مفاهيم تعينيه** عبر تلك الفعالية والمقابلة، وليس عن طريق التشبيهية و التعين؛ لأن هذه الأخيرة في نفس أمرها تجسيمية، فهي ضعيفة الخضوع وقوية الأنا والتحكم إذ هذا ينتج إحاطة جامعة بين الذات الإلهية والإنسان، ضمن شدة الكثافة المادية ذات القوة المحدودة، من هنا يضعف في هذا التدين النماذج الصديقية والعلمية، مع ذلك، فهي ليست علاقة طردية، وهذا من رحمة الله، ومن عدله الذي ربط الأمور بالمستويات العملية أكثر من الإقرار التصوري.

إن الموازنة بين الأبعاد العقلية والتَّعَيُّنية، مع مركزية القلب والبصيرة، تتيح لنا ما جاء في مقام الإحسان **أن تعبد الله كأنك تراه، ثم أهمية الزمكان** باعتباره آيات تعيدنا لحالة الوجود الضروري لنا كما أشار الحديث الشريف: "تَفَكَّرُوا فِي الْخَلْقِ، وَلَا تَفَكَّرُوا فِي الْخَالِقِ، فَإِنَّكُمْ لَا تَقْدُرُونَ قَدْرَهُ"¹، فهذا التوقف هو للرجوع نحو الحدود الذاتية وكذلك المقاصد الأخلاقية والاستخلافية، أما مقام الإحسان فلأننا نعبد الله بصفاته كأننا نراه ضمن تفكر معين، فكل تلك الأبعاد تتظافر وتتوازن، وحتى ذلك الكافر إنما يتناسى وفقط ذكر الشهود الأصلي في عالم الذر، فكأن حضوره يسقط لأدنى مستويات ذاكرته الفطرية فلا تحضر عنده فعليا، لكنها في نهاية الأمر موجودة بضعف شديد وكأنها مغيبة في مستويات أخرى، من هنا كان كل الوجود يستمد وجوديته من واجب الوجود، وكان الحضور أو التجلي نحو الاستعدادات التصورية والإشارية والإحالية يتم عبر حضور واجب الوجود وبه، فإذا كان الإمداد على قدر الاستعداد كما يقال، فإن ذلك الاستعداد هو بالإمداد، والقياس هنا يستقيم لسبق الوجود الإلهي وحدوث الإنساني إذ الجهة منفكة، والجمع بين العمليتين يصح كما هو معلوم منطقيا، وإطلاق واجب الوجود هو من باب المشترك اللفظي؛ لأننا لو فرضنا الاشتراك الحقيقي في الوجود لبقى سؤال المصدرية مفتوحا، وطبيعتا الحضور والإمداد في تسلسل لافتقار المشتركين في طبيعة نفس الوجود، لهذا فعندما يُتوسط الحضور الوجودي والتحقق بالغنى ضمن المستويات كلها، سيكون بالضرورة عبر **عملية الخلق الدائم**، وإذا كان الوجود الذاتي يستلزم الحضورية فالارتهاان للمستوى الزمكاني ضعيف لأنه متتال في حضوره، بينما يتميز البعد الروحي بالثبات؛ لأنه من **عالم السبق في**

¹المحدث: الألباني، المصدر: ضعيف الجامع.

تلقي الحضور، ثم يأتي المستوى النفسي و هو برزخ بين الطرفين، من هنا كانت النظرية الهایدغرية **هشة الحضور** والتحقق بالكينونة بسبب قوة الحضور الزمكاني، كما أنها تفتقر لمصدرية وجود الوجود ككل والموجود كجزء، ناهيك عن أحادية وضيق ذلك الوجود الذي تُفَعِّلُه، ثم علاقات الترابط المتبادل بين الموجودات وما ينتج من أبعاد وجودية، وهذا كغالب نظريات بساطة الوجود فهي لا تنكر التكثر والموجودات، بل تعالجها ضمن اجتماع للنقيضين، فكأنها تعتبر المركب بسيطاً، من هنا يقول هايدغر: "إننا نطلق كلمة الموجود على أشياء كثيرة وبمعاني مختلفة، فالموجود هو كل ما نتحدث عنه، وما نسلك حياله كذا وكذا والموجود هو أيضاً ما نحن أنفسنا نكونه"¹. وعلى الرغم من نقده لاهتمام الفلسفة الغربية بالموجود، وأن مسألة الوجود أسبق، فهو يقر أن "الوجود في كل مرة هو وجود الموجود"².

وعلينا هنا ضبط الاصطلاحات حتى لا نقع في الالتباسات التي تُصنع انطلاقاً من الذهن، فالوجود إما صفة نفسية كالتعين أو الحركة والرحمة في الإرادة، أو يقصد به ترابط كل تلك الموجودات، كما قد نقصد به واجب الوجود الذي تستمد منه المخلوقات، وإلا فقد نصنع من الوعي والحركة والإرادة كينونة وجودية وذاتاً، وهذه كلها صفات أو أفعال، وليست مصدراً إلا من حيث الذهن واللغة، ولو قيل الوجود رحمة لكان فساداً أهون ورؤية لفعالية وجودية تقربنا من المصدر الوجودي والذاتي الحق، إن هايدغر في النهاية يقيس الشاهد الموجود نحو الوصول للمصدر، الذي هو في الحقيقة سيكون ذاتاً مبهمه سيطلق عليها الوجود.

ففي أي موجود ينبغي أن نتعرف على الوجود؟ ومن أين نتخذ نقطة البداية للانفتاح على الوجود؟ وهل نقطة البداية هذه اختيارية أم أن هناك أولوية؟

¹ د. جمال محمد أحمد سليمان، مارتن هايدجر الوجود والموجود، (دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع) ص 95.

² المرجع نفسه ص 96.

يقول هايدغر: "من هنا فالإنسان أعلى ما يكشف عنه الوجود نفسه وهو الوجود نفسه"، "الوجود والإنسان ينسبان لبعضهما، وينتميان إلى بعضهما"¹.

إن هذا الحضور الوجودي في الفكر الغربي يرجع إلى إمكانيات التساؤل المتاحة داخل هذا الوجود نفسه، أي مرجعية اللوغوس الغربي ثم مرحلة الأنسنة، فتأثيرات الوضعية، بمقابل ذلك فإن الاستمداد والحضور أو الكينونة تتم في نفس الأمر بموازاتية مركزها العمل ثم العلم، وهذا الأخير لا يقع فقط عبر التساؤل أو حتى الإدراك والوعي رغم أهميتهم، لأنه لولا ثبوت الإنسان والوجود أو الذات ما صح التساؤل من أي طرف، إذن فالذاتية ووجوديتها وصفاتها أقوى حضورا .

إن فلسفة هايدغر غير مقيدة بعلو الله وعدم مثليته، حتى تمنع ممارسة تسيدية و تأليهية للذات، صحيح أن تفلسفه دافع نحو كشف حركة الوجود فينا، إلا أن مصيره صناعة عقل فعال جديد هو الإنسان والمجموع، لهذا فسواء نظريات الموجود أو الوجود فهي لن تنفك عن بعضها وعن عملية الوجود التي يُتهم هايدغر بأنه أهملها وهي في الحقيقة متناثرة في فكره، وهذا منطقي في الحقيقة؛ لأن كل المدارس إنما هي تغييب لأحد الأبعاد الوجودية، ولا يمكنها الانفكاك عن ما هو حاضر فينا، أو في تراتبية وموازنة الوجود، من هنا فالوجود الهايدغري عمومي وهو أقل اغترابية من الفردانية المتطرفة، وهذه ميزة في فكره، إلا أن الوجود عنده تسيدي، سواء عبر العقلانية في فردانيتها أو جماعيتها، إذ الإنسان في نهاية الأمر عنده هو الوجود أو لازم مذهبه أنه المركز.

يصعب تحليل النظريات الوجودية حتى في تراثنا العرفاني؛ لأنها ذات طبيعة عابرية وتقبل جمع النقيضين، وعلى عكس هذا الأخير الذي قد يقود في نهاية الأمر لنظرية توحيدية إسلامية عبر الإطلاق والتقيد والممارسة، فإن الوجودية الغربية مرتبهة لوحدة أساسها الشاهد، وهذا قد يفضي في عمقه لميتافيزيقا شركية.

إن البناء على مفهوم الوجود، بما هو مصطلح يحيل إلى شبكة من المفاهيم والدوافع المتصلة بالحضور والتعيين والاستمداد من الله عبر الذات، يجعل منه مفهوما محوريا

¹ المرجع نفسه ص 97.

يحمل أنواعا من الفعالية المتصلة بالحياة، غير أن الوجود في نفس الأمر قد يتصف بالموت أو ضعف الفعالية، وهاتان الصفتان غائبتان عن معادلة التفعيل والفهم داخل التفلسف الغربي، الذي لن يكون ناجعا دون حمله **لصفاته الأصلية**، ومع ذلك، فإن كون المفهوم في تراثنا الإسلامي بقي نخبويا نسبيا مع محدودية فساد، جعله لم يتلوث أو يفقد أسسه الذاتية كما وقع لمجموعة من المصطلحات، ضمن سياقات اجتماعية وسياسية أخرى، ومن ثمَّ، لا يمكن الانطلاق في بناء معرفي أو فلسفي من لغة جديدة أو من فراغ، بل يلزم إنتاج اصطلاحات تستند إلى فطرية المفاهيم الشرعية، وتعمل على معالجتها من التحريف والابتذال الذي أصابها، في هذا الإطار ينبغي وضع الوجود باعتباره مشتركا لفظيا وأسمائيا داخل علاقات وجودية متعددة، وإلا فقدَ فعاليته، وإذا كان هذا على مستوى التراث الإسلامي، فإن المدارس الغربية حتى حين بقيت نخبوية، قد استنفدت قواها عبر حصر الوجود في علاقات دهرية، وهو ما ترتب عنه تغريب وتغييب لأبعاد جوهرية من الوجود، فإذا كانت الوجودية قامت بذلك عبر مركزية الذات وحاكميتها، فإن هايدغر يصنع علاقات مركبة أساسها **وجود محتجب** هو نتاج للموجودات يتمتع بالعتاء، ويتعالى عن الأجناس، بالنسبة له يظهر الوجود بما هو موجود في نور الوجود، وهذا كأنه نوع من الهيولى أو السيرة أو النور الإلهي، لكن دون حضورها الذاتي والمباشر فعليا، فهو في أحسن الأحوال **يتلمس المستوى الآتي** للوجود، فإذا كان التصوف يحقق ذاتية الإنسان عبر مظهريته ثم ظليته مقابل قوة الحضور والتعين والتجيب الإلهي، فإن هايدغر يصنع وجودا مكان الله وموجودات هي مع ذلك الوجود نفسه، **نوع من الكثرة في الوحدة**، لكن دون أصالة الذاتية وتعاليتها مما يُفقد قوة التجلي، فإذا كان مثلا الروبوت يكتسب قيمته باعتباره صورة عن الإنسان، فإن هذا الأخير صورة عن الله، أما هايدغر فيجعله صورة عن **عين الصور**، ليقرر أن الوجود والزمان يحدد كل منهما الآخر بصورة متبادلة.

هذا الوجود عنده يحضر في الزمان، لكن **الوجود بذاته محتجب** وهو مع ذلك لا ينفك عن الزمان، وهذا مجرد **تفريق للموجودات ودرجاتها** مع إضفاء الألوهية على تلمس معين منها، يصف كذلك هذا الوجود بأنه ما يهب الوجود **ولكنه لا يوهبه**، وهذا في الحقيقة نوع من وحدة الوجود من عين الشاهد دون المشهود أو بتعبير أدق **دون الشاهد الحق**، فعلى عكس النظرية العرفانية التي تقيد الفرق بين الشاهد والغائب أو المحتجب،

وتفرق بين صورة الوهب الزمانية وهي الموجود والواهب المتعالي وهو الوجود، مع تحديد ذلك المشترك الوجودي الرابط في الإمداد أو الماهيات القديمة، على خلاف الموقف الرسمي بين من يعتبرها مجعولة، ومن حَكَمَ عبر شهوده لها في عالم السبق بالقدم الذي تتمتع به، وأما وصف الله بالوجود وهو المحتجب، والمخلوقات بالموجودات، والخلق بالإمداد، فهي تفصيلات اصطلاحية مهمة، إلا أن هناك **مستوى الممد وهو بحر النور الإلهي في السموات والأرض**، ويُمَثَّل في التصوف بالعلاقة بين الشمس والأنوار الصادرة عنها، وأي اقتراب متجاوز نحو المصدر سيؤدي لاختلال في التعلق، وهذا **التجلي** لا يجعل الموجود عين الوجود لا من حيث المشترك حسب رؤية الشاهد، ولا من حيث ذات الله في شهودها الخاص الذي لا مثلية له، وحتى مقاربتنا له بالروح والمعاني والفعل فهي فقط أعلى درجة من الإدراك، هذا **المستوى التصديقي** لا يحضر في التفريق بين العلاقات عند هايدغر؛ لأن التعالي الغير ممثل الذي هو الله يوجد عنده في عين المكان، وهذا ما ينتج بالضرورة إحاطة وافتقاراً في الوجود، ورغم هذه المحدودية تنبه هايدغر لبعض الاختلالات ضمن سيرورة التعريف في الحضارة الغربية، بداية من أفلاطون الذي ربطه بالحياة المتطلعة للوصول للمثل، أو في المسيحية بأنه ابن الله أي بالألوهية، وفي الحضارة الرومانية بمقابلة البربري وعند ماركس بالاجتماعي.

وتذهب النظريات الوضعية؛ لأن ماهية الإنسان بيولوجية أو فيسيولوجية أو كيميائية أي جسدية، كل هذه التعريفات لم تقنع هايدغر الذي يرى أن **الإنسان راعي الوجود**، لكنه مع ذلك يغيب المستوى التصديقي لهذا الوجود الذي يخترعه، باعتباره عين ما حضر في الزمن الفلسفي، أما هذا المستوى عندنا فهو عين ما **حضر في فعالية الأنبياء والصديقين مع معرفتهم المساوقة للفعل**، وهو إمداد خَلَقِي وصورة عن الوجود، أي الله والصورة ليست هي الحقيقة، والنبي من جنس البشر، من هنا فالموجودات البشرية كلها صور إما جزئية عند الصلاح أو ضمن الكلية عند فساده، إذ ما يَنَتِج عن العلاقات ويوجه الوجود هو السيرورة.

وإذا أردنا ضبط خصائص الوجود عند هايدغر فتتجلى في: **الوجود، والوقائعية، والوجود الساقط، والزمانية**، بهذا يتحقق الحضور والتكشف وعبر ما يصطلح عليه الهم، يقول: "إن الزمانية تجعل وحدة الوجود والوقائعية والسقوط ممكنة، وتكون كذلك

الكلية الأصلية لبناء الهم¹، إذن فتزمن الزمان هو ما يتغلغل في الماضي الوقائعي والحاضر السقوطي والتواجد المستقبلي، فالممد الوجودي عند هايدغر دهري وحركة الذات معه تنطلق من الانفعال لتصير نحو الفعل، بينما الذات الإسلامية تنطلق من الانفعال اتجاه الله في اللزمان والزمان عبر الخلق من عدم؛ مما يجمع الانفعال المطلق - وتحقق الفعالية الذاتية، من هنا فالزمان الدهري أساسه فعالية حاضرة ومستقبلية من الإنسان مع انفعالية تزداد معه كذلك، ولكنها لا تلغي أساسية الفعالية الذاتية، لهذا فالماضي مع أنه انفعالية فهو يحمل كذلك فعالية، والمستقبل فعالية في مفهومه لكنه ليس في يدنا، فيكون هذا الأخير حاملاً لباقي أبعاد الزمن، ولا ينفك عنها المركز الحاضر، من هنا يحمل فعاليتها عبر المتغيرات التي تنطلق من ضمنها، إذ الفعالية في نهاية الأمر هي الأقوى بين الموجودات، لهذا ترتبط بالوجود الإلهي عبر التكليف، ومن هنا يسمى السالك مريداً؛ لأن المسألة تعود إلى إرادته، والله هاد عبر الاهتداء ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا، وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا، وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾²، فما هو ثاؤ فينا من الماضي وبذرة ما هو مستقبلي لا يتعارض مع إرادة الذات، وما يتاح لها من إمكانات مقدرة تمثل أصلح وأبدع ما يمكن أن يكون، إما للذات عند الصلاح أو للمجموع عند فساد الذات، لأن السبق الإلهي هو الجهة اللزمانية، فلا يمكن بعث الحاضر بالسقوط الانفعالي وهو المركز، ولا الوجود المستقبلي الذي هو فرعي فينا عند حالة الحاضر، أما اعتبار الماضي وقائعي فهو وصف مقبول، لهذا فالتقسيم عندنا ينطلق من الحضور الانفعالي إزاء الله الفاعل ثم الانفعالي وفق تراتبية الوجود، وهو يحمل الوقائع الماضية والمستقبلية، لأن هذه الأخيرة في نهاية الأمر إمكانات وجودية متعددة إما للنور والظلام، وهنا فقط يمكننا الوصف بالتجلي، والمستويات النفسية ثم المادية تدور مع ذلك، لكنها أقل قوة في التلقي بطبيعتها.

إلا أن نقطة النهاية محددة سلفاً في عالم السبق والمسطور، خلاف التجلي الذي هو تعلق نسبة عبر المتعبد والمكلف ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتْ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾، مما يجعل هذا المستوى مفتقراً فينا ويحمل نوعاً من الفهم الاعتباري الحركي، أما الوجود

¹المرجع نفسه ص 108.

²[البقرة: 26].

الإلهي فواحد وكامل في تجليه، وهذا الجمع منا في الفهم والفعل هو بدوره مفتقر لكنه صادق، وينتج بالتالي علاقات زمانية وفوق زمكانية وفعالية أعلى داخل الموجودات، إذ لا يمكن لأحد أن يوجه فعله عكس سيروية الرحمة والعدل الإلهيين، على غرار قوانين الطبيعة التي نتصرف فيها فقط من داخلها ضمن مسار ثابت للكون، وقد جاء في الحديث: "أَنْ عَمَرَ قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَرَأَيْتَ مَا نَعْمَلُ فِيهِ، أَمْرٌ مُبْتَدَعٌ أَوْ مُبْتَدَأٌ أَوْ أَمْرٌ قَدْ فُرِغَ مِنْهُ؟ قَالَ: أَمْرٌ قَدْ فُرِغَ مِنْهُ، فَاعْمَلْ يَا ابْنَ الْخَطَّابِ؛ فَإِنَّ كُلَّ مُيَسَّرٍ، فَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ السَّعَادَةِ، فَإِنَّهُ يَعْمَلُ لِلسَّعَادَةِ، وَمَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الشَّقَاءِ، فَإِنَّهُ يَعْمَلُ لِلشَّقَاءِ"¹.

3.1.1 قراءة في الفينومينولوجيا :

تشكل الظاهراتية إحدى التيارات التي عرفت شيوعاً في القرن العشرين، وتنطلق حسب هوسرل من المعطى الخارجي، ليضع الباحث بين قوسين مدخلاته الشخصية مغيباً انفتاحه الذاتي على الظاهرة، إن منطق هذا التيار انفعالي مبدئي، وليس هذا كوسيلة، بل لأن كل موضوع هذه حقيقته باعتباره ظاهرة لها حقيقة وكنه، وقابلة للتربط والتواصل مع غيرها، إن هذه المدرسة لم تركز كثيراً في الكنه الروحي أو الاجتماعي، المادي، أو الصوري أي المستوى الوجودي، بقدر اهتمامها بالموجود **كموضوع يُعزل بدايةً**، ثم في المرحلة الثانية يُوضَع المعطى كما هو بين قوسين **لفتح المجال أمام الذات** كبعد مفارق، ويركز هوسرل² على مستويين هنا، الأول **منطقي** والثاني مادي عبر أدوات **المشاهدة**، والحقيقة أن هذا لا يحل إشكال الذاتية؛ لأن من الظواهر ما تعتبر المشاهدة الخاصة بها مخالفة لحقيقة الموضوع، كما أن الذات شيء يتدخل في دراسة الظاهرة، بل هو محورها الثاني مع أن التفريق الزمني الذي تطرحه الظاهراتية غير ممكن في الذات أو بين المواضيع **المتساوقة**، وبالتالي لا يمكن تجاوز خصوصية الذات أو عزلها بقدر ما أنه يجب توجيهها موضوعياً، أي أن العلاقة تبادلية بين الذات والموضوع، خاصة على مستوى العلوم

¹المحدث: شعيب الأرناؤوط، المصدر: تخريج المسند لشعيب.

²من أجل الاطلاع على المدارس الظاهراتية:

Jocelyn Benoist, Phénoménologie Sémantique Ontologie Husserl et la tradition logique autrichienne, (France: Presses Universitaires de France 1997) p 281-291.

الإنسانية وتكون أقل في العلوم المادية؛ لأن الأبعاد المقاصدية **تموضع الذات أمام القضايا الثاوية فيها**، أما العلوم التجريبية فهي أكثر تأثراً من الذات في توجيه غايات تلك الدراسات العلمية، ولا تتدخل كثيراً في كنهها.

إن المستوى المقاصدي والأصيل داخل الذات، **يمس الآخر ورؤية وحركة الذات** الوجودية معه وأي حصر لها في علاقة بيروقراطية، سيستلزم عدم تشربها حضورياً لتلك المعارف الثاوية داخل الوجود الإنساني، وبالتالي هشاشة إنتاجيتها وملكتها داخله. إن الظاهرية كأنها محاولة جمع بين **أحادية الوضعية والمادية الجدلية مع وجودية سارتر**، إن ما يقدمه هوسرل ينحصر أساساً في تجريد العلاقات المنطقية بين موجودة الذات والخارج، غير أنه لا يجيب عن سؤال جوهرى يتعلق بإمكان دراسة الذات لنفسها، إذ إن هذا المسعى يفضي بالضرورة إلى نوع من الدور، بالنظر إلى افتقار المعطيات التي يتمركز عليها، ومن ثمَّ، فإن هذه الدراسة تستحيل أو تضعف إلا إذا افترضنا وجود مركز تتغلغل آثاره في الذات، بحيث تصبح وعاء قادراً على النظر إلى رسومها وآثارها عبر بصيرتها وإحساسها منه، ومع ذلك، فإن معرفة الذات من موقعٍ علويٍّ كامل يبقى أمراً مستحيلاً إلا لكائن متعال عنها، وعلى هذا الأساس، يمكن القول إن المقاربة الأولى التي يقترحها هوسرل تبقى ناجعة ضمن شروطها، غير أن **سيرورة التكامل** لا تتحقق إلا عبر المقاربة الثانية التي تنفتح على الكامل بذاته.

إن هذه الذات التي ينطلق منها هوسرل قاصرة على بعدين فقط، أما وجودية الموضوع بذاته فهو غير محدد عنده، وكل هذا الحصر غير ممكن ضمن حركة الوجود في نفس أمره، إنما يتوارى ويغيب لتبعية التجريد للمضامين أي لِكُنْه معين مستبطن من الباحث وتفاعله، **وتلك الصفات والخصائص** لها دور في تحديد فعالية وطبيعة العلاقات حتى على المستوى المعرفي، فعدم الضبط قد يجعل مقدمات التيارات المقابلة ناهيك عن الفعل الاجتماعي يفرض مسلمات الكنه والصفات، **وبالتالي الذوات المتحركة** والمهيمنة داخل المجال المدروس، أما على المستوى المنطقي فهذا التفكير سينتج تناقضا للفينومولوجيا، فإذا فرضت أبعاداً خارجة عن المستوى المنطقي والمادي، فالمعرفة هنا ستصبح فيها إشارية وإحالية عن الموضوع الذي له خصائصه الذاتية، لذلك انقسمت المدارس بعد هوسرل نحو واقعية وأخرى ذاتية، بل حتى ميتافيزيقية كما عند كولن

ولسون الذي انفتح من هذا المنطلق على المعنى والشعور، فهناك إذن من ضم المركزية لجهة أو لأخرى، وعادت المسألة لنفس الاختلال القديم بين علاقات الذات والموضوع، إن بعض التعددية والتقاطع المتلمس عند هوسرل كأنه قفزة داخل الفكر الغربي، لحاجته الماسة دائماً لمركزية ناظمة من بعد أو من آخر، تحقق التوازن والتماسك المنطقي والطبيعي والإنساني، ولكن الإشكال لن يحل بتعددية وانفتاحية مترهلة ومحدودة دون مركز مطلق قادر على القياسية والحمل.

تعرف تشاد إنجلاند الظاهراتية بأنها معاشة "الخبرة" أو اختبارها، وهي تُطلق على منهج فلسفي معاصر، وكذلك على حركة فلسفية تتبع هذا المنهج. وبعد أن أسس لها إدموند هوسرل، وأورد الشروحات لها كل من ماكس شيلر¹ ومارتن هايدجر وموريس ميرلو بونتي² وآخرون، هي تُعد الآن حركة عالمية من الباحثين المنقطعين للتوصل لحقيقة الخبرة. وعوضاً عن الاكتفاء بالتصورات والمفاهيم المُسبقة، هي تخوض غمار الخبرة حتى يمكن الالتقاء بالحقيقة وجها لوجه³.

إن الظاهراتية كمنطلق مُفرغ وبالتالي منفتح ومتقبل للذات وفعاليتها في الحين نفسه، كما تنفتح على الموضوع بدرجة أكبر و تفرض عليه منطلقات ذاتية محدودة أو متوارية، قد نعتبر أن همها أقرب للمستوى العلمي، وتصلح للعمليات التأسيسية التي تتطلع معها الذات لتشكيل معارفها كما فعل الغزالي، إذ إنها طريقة راديكالية للذات قوى ثاوية حسياً ودماعياً ونفسياً وروحياً وهذه **مدخلات مُفعلة**، وليس من النجاعة انتظار أن نكتشف بالتفكير أو حالياً بالعلوم الدماغية أن هناك منطقة للغة والإرادة حتى نريد ونتكلم، فالمنطلقات اليقينية حالة فطرية حسب الذوات، تزيد و تنقص انطلاقاً من

¹ماكس شيلر: (Max Scheler) فيلسوف ألماني (1874-1928) يُعدّ من أبرز ممثلي الفينومينولوجيا وفلسفة القيم.

²موريس ميرلو-بونتي: (Maurice Merleau-Ponty) فيلسوف فرنسي رائد في الفينومينولوجيا، استبدل فكرة العقل المجرد بمفهوم الجسد المعيش Le corps propre كفضاء وحيد تتحقق فيه تجربة الوجود، حيث اعتبر أن الإدراك الحسي هو الجذر الحقيقي للمعرفة والصلة المباشرة مع العالم والآخرين

³تشاد إنجلاند، الظاهراتية، ترجمة عبد الفتاح عبد الله، (المملكة المتحدة: مؤسسة هنداي، 2017)

حقيقة وفطرية هذه الفعالية، وحتى الذي سيتبنى الشك الديكارتي أو التموضع الظاهراتي، فإن النتائج سترجع كذلك لدور التفعيل والحث الذاتي وقوته وموضوعيته، وهذه الأخيرة ليست هي الفراغ المطلق إذ هذا مستحيل، لهذا فذلك الانفتاح الظاهراتي جزء تساؤلي نحو دراسة المواضيع، أو التفكير الذي كما تحيل اللغة العربية في معناه يعود إلى الفك وتقليب الشيء، والتدبر أي الرجوع نحو دبر الشيء أي ورائه، وهذه العملية إنقاص من درجة التعلق بالموضوع حتى نتيقن من **حقيقته الوجودية وإمداده**، وليس فقط كينونتها أو ثبوتها وتحققها، وبحكم أنه لا يوجد عدم، فإنه حتى عند الاختلال فما يحصل هو نقصان، وتوجه نحو انعدام المدخلات والمنطقات والأصول الوجودية لا انتفاء مطلق ﴿لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ، وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ إِلَّا كَبَاسِطٍ كَفِّهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِبَالِغِهِ وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ﴾¹، فالحق الذي يتموضع في إطاره الجاحد لليقينيات هو مستوى لا يُبلَّغُه مورد ذاتيته و مربوبيتها، رغم أنه ذهنيًا يتصور العكس، فله مع ذلك حضور حسي وذهني إلا إنها مستويات ضعيفة، وإذا كانت العلوم المادية أضيق في الوقوع ضمن هذه الفعالية الفاسدة، فقد حصل هذا في تجارب الكنيسة والاتحاد السوفيتي الذي كان يعارض أي اجتهاد علمي ضد قوانين الجدل، وفي نسبة معينة تجربتنا رفضت مجموعة من التقنيات خوفاً من تغلغل الغرب، وغُلف هذا بأن التقنية لذاتها فاسدة، فهذه العمليات يتداخل فيها المستوى الإنساني المركزي مسقطاً على غيره فعالياته وتموضعه، أي أن الإشكال ليس في تحييد البعد الذاتي وإفراغه بل **بضبط استقلاليته الوجودية**، وليس في نفي المعطيات العلمية جملة وتفصيلاً بل التراجع بما أمكن، حتى لا نبتعد عن الممارسة البحثية السليمة وعن المعطيات الصحيحة، بل حتى الخاطئة المساعدة على الفرضية، ثم إذا تطلبت الحالة العلمية المادية أو حتى الإنسانية تراجعاً راديكالياً، فهو في نفس أمره لن يخرج عن معطيات الفكر واللغة والرؤية، أي أنه إيصال لدرجة هذه القوى نحو حدود عليا، وإن ثبت صلاح هذه العملية ونجاحها لمن تموضع في التدبر الجذري، فهي عملية قد تكون منتجة حسب الحالة المدروسة و حاجتها التأسيسية خاصة في المجال التجريبي، وفي المستوى الإنساني عبر إعادة البحث عن مدخلات الفطرة أو بعبارة أصح تفعيلها، و بالتالي فمجال الإنسان لن يختلف في التبادلية

¹[الرعد: 14].

و الجدلية مع المواضيع، وإن كانت الدرجة أقل بسبب قوة الحضور، و هنا أيضا ستختلف المسألة بين طالب يؤسس لمنهجه وأستاذ قضى سنوات في البحث، أو بين من يأخذ المعرفة من منبع أكثر تكاملا، ومن يأخذها ناقصة، فالعقل الثنائي الذي يدور عليه الفكر الغربي لا يسعف في فهم **الحركات المعرفية وترجيحاتها**، ثم لا يعني هذا أنه ليس لكل بعد استقلاليته و خصوصيته رغم التشارك في نفس **العلاقة التبادلية**، ناهيك عن التقاطع ضمن مجال سيؤثر نسبيا على الآخر، بدليل أن التغير الكسمولوجي في الفلسفة الغربية أثر في نظرتهم إلى الوجود، وهذه العملية التقاطعية ثابتة لا أنها بالضرورة متناسقة ومصادق من المستوى المادي نحو الإنساني أو العكس، بل تعود إلى الترابطية مادام لدينا مجموعة من القوى ولكل تأثيره ضمن **وحدة وتركيب وجودي**، لقد بين سيدنا إبراهيم هذه العلاقات بطريقة حجاجية لقومه، عبر تحديده للتأثيرات الكسمولوجية على العقل والنفس والروح، لكنه أوصلها **بالسيرة الفعالة**، وبتركهم نحو موضوعات شكية تجعلهم يقتنعون منطقيا وإراديا بالتوجه نحو القوة المطلقة، ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي، فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾¹ ويقول: ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانُ فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾²، إذن فالحقيقة كبحث موضوعي ترجع فيه الذات نسبيا للوراء يمثل عملية مهمة في كل تفكير علمي، لكن الوصول **للفراغ مستحيل**، أو التخلي عن اليقينيات التي تؤكد لها عمليات التراجع النسبي، سواء من موضوعية أو حركات الفرض أو نتائج التطور، ثم أن الحدس كعمليات نفسية و دماغية سريعة لن تنفك عن الذات الفطرية، وفي كل هذه المجالات وخاصة الإنسانية فإن الذات ليست في حالة خروج ومشاهدة لنفسها، بل في موضع وجودي معين هو **عين فعاليتها ونظرتها**، صحيح قد تستقل شيئا ما عن الإرادة مقارنة مع قوة الشهود في المستوى المادي أو الظاهر الاجتماعي، لكنها عين ذاتيتها وهي حالها الذي تحيل عبره؛ مما يضيق أو يوسع عليها الفهم، وكمثال على هذا لا يمكن لسياسي أو فاعل ثقافي داخل منظومة معينة هو متعلق وجوديا بها، أن يرى اقتراحات وحلول

¹[الأنعام: 76].

²[الأنعام: 81].

وإمكانات وجودية أخرى، فهي بعيدة جدا عن رؤيته ناهيك عن فهمه حتى يقترحها، لهذا فكل الثورات الفكرية والروحية **نتاج موضوعات ذاتية**، حتى العلمية منها تأثرت بواقعها، فعلى أهمية استقلال صفة العلم والتدبر الموضوعي، فهي لا تقل عن التموضع الوجودي ما دام الترابط غير منفك.

4.1.1 أنطولوجيا المجتمع:

هناك مبحث مهم سيرتبط بالعلوم الإنسانية وهو أنطولوجيا المجتمع إذ ما ننعتة بالواقع الاجتماعي هو **ضمن الوجود**، من هنا أهمية معرفة طبيعته سواء من داخل هذا الحقل أو ضمن جزئيات العلوم الاجتماعية، مما سينتج لنا في الحقيقة حقلا متاخلا هو أنطولوجيا المجتمع، هذا الأخير سيؤثر ويغير رؤيتنا الاجتماعية وقناعاتنا الوجودية عامة، فهي كعلاقة الكل بأجزائه وعملية الفصل بينها مستحيلة، يقول جاستن كروكشانك (Justin Cruickshank)¹ : "إن اهتمامنا بأي ظاهرة يستلزم فهم طبيعتها وخصائصها الأساسية، حتى نرتبط ونتفاعل معها بطريقة علمية وناجعة مقارنة مع طرق أخرى"².

يستطيع الإنسان الاستمتاع بعدة مهام دون معرفة خصائصها كأن نسبح في البحر، أو نتسلق الجبال، ونسكن داخل المنازل، لكن لا يعني هذا أننا لا نحمل علما حضوريا يلائم ذلك الوجود معنا، نحن نملك إدراكا تأسيسيا، ولكن هناك نطاقا سيتطلب فهما أوسع، وكلما زاد فهمنا أمكن التطور و التصرف بدرجة أعلى، ففي المستوى التطبيقي والصناعي عندما نُنظم ونخترع ونحول وفق رؤية وخطة محكمة نكون أكثر نجاعة، إلا أننا قد نبني بيتا عشوائيا، ولن يمنعنا الفكر من ذلك، في الحقيقة إن **عملية التفكير تتداخل مع العمل**، ونحن نختار الأدوات والمواد ونحدد الرؤية **بشكل متساق** مع التطبيق، لكن بعد ذلك ولأجل عملية التطوير والضبط ننظم العملية في تخطيط صوري، من هنا **يكون التفكير**

¹ **جاستن كروكشانك (Justin Cruickshank)** باحثٌ وفيلسوفٌ بريطانيٌّ في فلسفة العلوم الاجتماعية ونظرية المعرفة الاجتماعية، يعمل أستاذًا/محاضرًا أول في جامعة برمنغهام. يهتم بدراسة الأنطولوجيا (نظرية الوجود) في العلوم الاجتماعية.

² ترجمة بتصرف:

الأنطولوجي أساسيا لنجاعة التدخل، إن بعض عمليات الملاحظة تكون عامة للمجالات كلها حتى الاجتماعية منها، ولكن كباقي الحقول فإن أي عملية تخطيط وتحويل وتحديد للأدوات المستعملة **ترتهن لطبيعة الغاية والظاهرة المدروسة**، ونحن حتى في بناء المسكن ننتقل من الحاجة إلى التدفئة، يقول الكاتب: "ببساطة يستلزم التدخل الناجح والمتمكن في المجال الاجتماعي، ويستفيد دائما من **التفكير الوجودي الاجتماعي** الصريح"¹، من هنا فأى أدوات سيختارها الباحث دون تحديد مسبق **لمجالها وغاياتها**، سينتج عنها عملية تأسيس محكوم عليها بالعشوائية أو الفشل، لهذا يستلزم علاجنا للمسألة الأنطولوجية للمجتمع تحديدا للأدوات التي يشتغل بها الموضوع، فالمسائل الطبيعية والفيزيائية تختلف عن الإنسانيات التي تشكل عين وجودنا، كما ستختلف حسب طبيعة الترتيب الاجتماعي وممارساته، فهل يحتاج هذا البعد دراسة تجريبية لتحديده؟ هل نعتبره معطى تأسيسيا حسب أكسيومات كل مدرسة؟

إن اختيارنا لتأسيس تجريبي حول هذا الموضوع، سيجعلنا نقرر مسبقا أن البعد الملاحظ والظاهر هو عين الوجود الاجتماعي، لهذا يصنف مبحث الأنطولوجيا في الميتافيزيقا؛ لأنه تأسيس أكسيومي، ولكن كيف ستؤثر الأدوات المستعملة بدورها على هذا البحث؟

إن الأدوات التي ننتقل منها قد تحفز نحو غيرها، فإذا انطلقنا من موقف غير أيديولوجي، بل منفتح على علاقة تبادلية وحوارية مع الواقع، قد ندمج أبعادا أخرى أو نقويها، لنفرض مثلا أن تصوير منطقة المحبة في الدماغ ترصد لنا تحفيزا مع عدم إحساس صاحبه بذلك الشعور، أو لنفرض أن طبيعة شعورنا ووصفنا للوعي والإرادة يختلف عن المشاهد في حركة الخلايا، فعلى الرغم من انطلاقنا من الظاهر، فإنه سيؤكد لنا قوى باطنة هي المركز الفاعل، وهذه الأخيرة ستعطينا كذلك ما يقارب هذه النتائج وما يتجاوزها.

هذه **التعددية الوجودية** ستعني أنه ليس هناك ما يمنع من أن يتم الانطلاق في هذا البحث من هذا الظاهر، لكن أن نعتبر هذه التجربة المادية وحدها مرجعا، فهذا يساوي

¹مرجع نفسه ص 4.

الموقف الميتافيزيقي الذي يعتبر الباطن مسلمة تأسيسية لا يتعالى عليها شيء، فهناك فارق بين الموقف التجريبي المنفتح على القياس العقلي وبين الأنطولوجيا الوضعية، من هنا قد ينتج موقف يعتبر أن هناك تعددا أكسيوميا تأسيسيا لا يقف فقط على الظاهر، بل أيضا على الباطن، وحتى هنا قد تنتج مدارس مختلفة بداية من التي تعتبر أن هناك مستوى باطنا وفقط، أو أن البعد الباطن ذا كنه تجريدي كما يحيل إليه الموقف الأفلاطوني، وقد يجمع بين المستويين بطرق مختلفة كأن نعتبر المستوى المجرد بمثابة الجوهر من عرضه المادي، بل جوهرًا منفصلاً ومتعالياً، فقد تزيد الدرجة وتنقص من داخل المنطلق نفسه، أما الإسلام، فيؤسس لعلاقة متفردة سواء في العلاقة بين الأبعاد، أو في كنهها، فالباطن ذو طبيعة روحية غير ممثلة، و **تتغلغل بحسب الظاهر** الذي هو الجسم، وينتج عنها **لطيفة هي النفس** التي تكون كالوعاء والبرزخ الذي يتفاعل مع حركية الجهتين، وينقل فعاليتيهما مع بعضهما، بل تلك النفس هي في الحقيقة عين الروح في الجسد، كما أن هذا الأخير عين الروح والنفس من جهة أخرى، إذ يفقد الجسد حياته بفقدانهما، ولكن الفارق أنهما يقبلان الاستقلال وبهما قوة عالية، وهذا يعني أن **الوجود درجاتي** وبالتالي فيه تعدد، لكن هل نلاحظ تجريبيًا البعد الباطن؟

إذا انطلقنا من أكسيومية وميتافيزيقية الظاهر، فمن الطبيعي أننا لن نصل لنتيجة، فلهذه الميتافيزيقا خطر كبير، حيث ستصبح معارفنا الداخلية والخارجية منفكة عن الشعور الحضورى والمستويات الباطنة التي تمثل إنسانية الذات، ولن يؤثر هذا فقط على العلوم الإنسانية، بل سينتج إنساناً دون روح، وإذا كانت **الأدوات التي ننظر بها لا تكتفي فقط بالظاهر**، فإن العلوم الإنسانية يلزم أن تتحول من وسائل بيروقراطية يمكن حفظها وتنزيلها، نحو حساسية شعورية ووجودية في نفس الحين، فهناك فعلاً أهمية لمستوى العقلانية المنطقية التي ترتبط بحركات مادية، ولكن لا يصح التأسيس على مركزيتها، وهذا ما يفسر لنا حقيقة السياسي والفيلسوف والمعلم بأنهم ليسوا فقط وسائل تجريدية ومحفوظات، بل أيضاً **حضوراً إدراكياً للوجود الاجتماعي** ذو الروح الإنسانية العالية التردد، وبالتالي فكل عمليات التكميم والضبط أدوات دون معنى إذا لم ترتبط بأصلها الباطن، وكل هذه الحقول مهما كانت منضبطة ظاهراً، فإنها ستبقى فاشلة في الأساس دون هذا المستوى، الذي يرجع تحديد كنهه وعلاقاته وترتيبه لما هو أنطولوجي، ونحن لا نقصد

وفق حضور وتفكر ضمن مستويات الكينونة أو التحقق وريثة التجربة الغربية؛ لأنها تقف في تثبيت الوجود ضمن الموجود، فهایدغر مثلا لم يستعمل مصطلحات الإمداد والاستعداد، هذه ذات **حمولة تراثية ذاتيانية** ولكنه لامس ميتافيزيقيتها في المستويات الدنيا، وبقي أقرب للدوران مع الكينونة والثبوت والتحقق، هذه الأخيرة عمليات ذهنية مساعدة تعبر عن الوجود، **ولا تحيل إليه**، ناهيك أنها تفتقر لمستوى المصدرية المركزي، من هنا فلا يمكن أن نُدرّس الحكمة والعلوم الاجتماعية للطالب كأنه روبوت، يقوم بعمليات قهر من المرحلة "أ" نحو "ج"، بل دون فهمه حضوريا عبر الشهود الباطني لمدخلات تلك المواد المنطقية والتقنية، فإنه يستحيل أن ننتج ونفهم فعليا الظاهرة الإنسانية، وباعتبار أن هذا الحقل له خصوصيته، فكيف لا نقع في الذاتية أو بجلاء في الأدلجة والكذب؟

إن أي مشروع فكري يتهدهد دخول هذه الطبقة عن طريق مدخلاتها الذاتية، من هنا حصل توهم أن المبادئ تستلزم الفساد، بل حصل نفس الشيء للربوبية والنبوة والصالحين، فهي إذن معادلة بشرية تحتك بعالم البشر وتطلعاتهم، ثم أن ما يُطرح من أجل سد الباب على هذا الفساد ينطلق من أدلجة مماثلة أساسها أكسيوم آخر، يترك للواقع وحركة الذوات أن تتحكم وتنتج الوجود والمفاهيم لباقي الذوات، أو في أحسن الأحوال ولتقليل الأضرار تترك المسألة لتعددية منفتحة على المدارس كلها، ما عدا الإسلامية في عصرنا؛ مما يبين أن الهيمنة الاجتماعية والسياسية تعيد التموضع وإنتاج المعرفة، إلا أن هذه المنطلقات التعددية تبقى أقل تسيبا من غيرها، فهل هذا حل ومخرج ؟

إن أي موضوع لا يمكن له أن ينفك عن الذاتية؛ لأنه غير ماثل بحسب الظاهر فقط، ولأن الوجود الإنساني **مثيل لنا** ورؤيتنا له تشكل بالضرورة تهديدا، إما دافعا للتغيير أو لإثبات ما هو فينا، وعملية تبديل العادات قد تصبح مستعصية مع تراكمها لسنين ضمن هذا الوجود الإنساني، لهذا فالمواضيع الفيزيائية والطبيعية قد لا تشكل مقاومة كبيرة أو تؤثر فينا، مقارنة بالوجود الاجتماعي، فالبشر قد يقرون بشكل أهون أن الجسم يتكون من خلايا والخلية من نواة، ولكن يصعب أن نقر و نفعل بسهولة أن العلاقة الأسرية أو السياسية أو الاقتصادية تبني على تبادل إنساني عادل و مساواتي، وعلى تكوين و فعالية روحية بالأساس، ثم تأتي بعدها المصالح الظاهرة والمادية، إن هذا سيقلب بالضرورة

حقيقة وجودنا الاجتماعي، خاصة إن أقرنا به حضوريا، أما ذهنيا فدولنا كلها تنص على إسلاميتها والأسر على إنسانيتها والمؤسسات الاقتصادية على عدالتها، فكيف وعلاقات البشر تأسست لعشرات السنين وقرون متراكمة على أساس تلاق مادي واجتماعي-رمزي ظاهر، دون دراسة لحقيقتنا وحقيقة الآخر في المستويات الإنسانية الأعلى، صحيح أن القدرة على التصور تتيح لنا معرفة الحقيقة مع عدم امتثالها، لكن المقاومة الشديدة تبقى حائلا كبيرا في درجة المعرفة، كما أن ضعف هذا البعد حضوريا يجعل الفعالية هشة، فتكون الذات غير قادرة على الإنتاجية والنجاعة المعرفية والاجتماعية ﴿لَأَنْتُمْ أَشَدُّ رَهَبَةً فِي صُدُورِهِمْ مِنَ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ﴾¹، إن كفر الإنسان وشركه **سواء الأصغر أو الأكبر** يدفعانه للتعلم بأبعاد وجودية غير الله، فيؤسس لإدراكات شعورية مختلة إزاء الوجود، من هنا تكون تصورات وفهمه بطرق مختلفة تساهم في بناء مدارس متنوعة **حسب كل موضوع**، لا يعني هذا أن الإرادة الإنسانية غير قابلة للرجوع بل ذلك الاقتضاء الوجودي الفاسد، علامة على ضرورة التوجه نحو صلاح الفعالية، والإرادة والعلاقات الوجودية الصحيحة، مع تفكيك السابق، من هنا تعيد الحضارات تنقيح العلوم والمعارف وتوجيهها.

أما الأحاسيس فهي مدخل تلك الإرادة، سواء كانت سلبية أو إيجابية، وهذه الإرادة الوجودية تمثل تموضعا للذات ضمن إنتاجية وتفسير صادقين، فإذا كان الانفكاك عن الذاتية مستعصيا، فإنها عندما تكون صالحة تسير وفق أخلاقيات **وجودية أو معيارية**، ستمكن من **محاورة هذا الواقع** لتكون أكثر فهما وإنتاجية من داخله، لهذا يكون إشكال الموضوعية من حيث طبيعة تلك المعايير، ومن حيث التزام الباحث، فيصبح حل توقيف حضوريته ومعياريته بضوابط تقنية أفضل من حضوره الذاتي عند حالة الفساد، ولكنه سيبقى مجرد ترجيح عند حالات معينة، لتحديد أضرار أكبر تنتجها الأدلجة والكذب على الواقع، ومع ذلك فالأوساط الأكاديمية ليست بالضرورة مصدرا لعمليات معيارية حوارية مع هذا الواقع، فقد تحولت بدورها نحو الحل البيروقراطي والتقني الذي يضبط النزوع المؤدلج، بل يوضع في **علاقات هيمنة متبادلة**، ورغم كل هذا فالثقة في **المؤسسات** قد

¹ [الحشر: 13].

يبقى أرجح من النزوع الفوضوي والذاتية الفاسدة، التي تنقلب على ذاتها وكل تراكمات مجتمعتها، إلا أن العلم كروية موجهة للحاضر والمستقبل يبنّي على الحقيقة في ذاتها، وليس على الترجيح بين أقل المفاصد، لهذا فإن المعايير التي هي **وجهة فعالية الذات** وتحقيق كمالها أو نقصها الوجودي، لا تنفك عنها كل أنواع الذوات، وهي من الباطن غير **المائل** أمامنا، والذي كلما كان غنيا وجوديا كان أقدر على **تقبل حركية الوجود الاجتماعي**، دون تأثير جزئي أو كلي سلبين، فتصبح الممارسة التي تكون معها الذات غير ناقصة وجوديا ولا **مرتتهنة** لحركية الوجود الاجتماعي، هي الأقدر على توصيف الحقائق وإنتاج **تفسير وحلول** .

بسبب هذه **العلاقات التداخلية** في المواضيع الاجتماعية، تتمظهر تيارات مدافعة عن **أصنام الجماعة** باعتبارها خادمة لها، وأخرى تفكك تلك الأصنام لصناعة أخرى جديدة، فتكون تلك التي **تتعالى عنها جميعا** هي الأجدر بالتأسيس، أي أنها تنطلق من علاقة استمداد وجودي أعلى هو الأغنى، وله العلم المطلق وهو الشاهد الأكمل، **ونحن شاهدون به** لا بالغير المفتر **﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾**¹، لا يفهم من هذا أن عملية الفهم تتم بنوع من التنزل الكشفي، بل نقصد الإحساس القلبي الذي يحمله البشر كلهم سواء من إدراك للإرادة الداخلية، والخارجية أو للشعور بالمحبة والبغض، أو الرضى والسخط إلخ، **والعقل المدرب** على العمل مع هذه البصيرة هو وسيلة مهمة، كما أن كل هذه العمليات تتناسق مع الوجود والتعقل والذاكرة؛ يحيل الحديث الشريف على هذه الحركية "تُعَرِّضُ الْفِتْنُ عَلَى الْقُلُوبِ كَالْحَصِيرِ عُوْدًا عُوْدًا، فَأَيُّ قَلْبٍ أَشْرَبَهَا، نُكِتَ فِيهِ نُكْتَةٌ سَوْدَاءٌ، وَأَيُّ قَلْبٍ أَنْكَرَهَا، نُكِتَ فِيهِ نُكْتَةٌ بَيَاضٌ، حَتَّى تَصِيرَ عَلَى قَلْبَيْنِ، عَلَى أَبْيَضٍ مِثْلِ الصِّفَا فَلَا تَضُرُّهُ فِتْنَتُهُ مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ، وَالْآخَرُ أَسْوَدُ مُرْبَادًا كَالْكُوزِ، مُجَحِّيًا لَا يَعْرِفُ مَعْرُوفًا، وَلَا يُنْكِرُ مُنْكَرًا، إِلَّا مَا أَشْرَبَ مِنْ هَوَاهُ"².

من هنا يظهر أن الفرق الجوهرى بين الرؤية الإسلامية للوجود الاجتماعى وباقي المدارس يكمن فى:

¹ [البقرة: 143].

² المحدث: مسلم، المصدر: صحيح مسلم.

- **ثنائية الظاهر والباطن مقابل أحادية المادة:** بينما تحصر المدارس الوضعية الواقع الاجتماعي في حدود ما يُلاحظ ويُقاس تجريبيًا، يشكل "الباطن الروحي" المركز الفاعل والمحرك الحقيقي لهذا الظاهر، في علاقة تلازمية تجعل الفصل بينهما مستحيلًا.

- **البرزخية مقابل الآلية:** من هنا تصبح عملية القصر الوجودي مُغَيَّبة للتداخل بين الأبعاد عبر نفي ضرورة العلاقة "البرزخية" (النفس) التي تتوسط الروح والجسد؛ ما يعيد صياغة المجتمع لا كطبقات مستقلة أو كتكتل متصلة وسيطة فقط، بل تجمع هذه التبادلية معًا.

- **فعاليات التكثر في الوحدة:** بخلاف الفلسفات الوجودية التي وقفت عند حدود تثبيت "الوجود في الوجود" والدوران حول مفاهيم ذهنية كالكينونة، تصبح مفاهيم الإمداد والاستعداد والحضور القلبي، الفعاليات الوسيطة لتحقيق التعالي والتَّثَبُّت، والربط داخل الكثرة الوجودية والاجتماعية.

- **صلاح الفعالية مقابل الضبط والسيطرة:** تهدف المدارس المادية إلى إحكام السيطرة وال ضبط، بينما تهدف الممارسة الإسلامية إلى تحقيق "صلاح الفعالية" وتكريس أخلاقيات وجودية في تبادلية مع ملكة التعقل والعلم، مما سيمكن الذات من محاوره الواقع دون الارتهان لسلبياته الموصوفة، أو تغييب حقوق الذات الباحثة نفسها.

- **العلم الحضورى مقابل التكميم البيروقراطي:** عوضا عن اختزال المجتمع في أرقام ومعادلات تُضبط بوسائل تقنية باردة، ستشكل "الحساسية الشعورية" و "الشهود الباطني" ملكة حضورية معبرة إما عن التموضع المتحرر أو الخاضع للمُشاهد.

- **الترابطية المعرفية:** تتحول عمليات التجريد والإحصاء إلى مُحَفِّز معرفي وتوصيف للفعالية الوجودية، في مقابل المعادلات التبريرية أو السلبية التي تُخادع في وصف حركة الواقع وتُجانب حقيقته.

2.1 المدرسة الإسلامية:

1.2.1 من نظرية الوجود إلى تعلقات الإمداد:

عندما نحيل على الإمداد فإن هذا يستلزم كذلك استحضارا للأحوال في الأنفس والأشياء، فهو مفهوم يحمل رزنامة من المفاهيم، بداية من عملية الخلق حتى التعدد في الموجودات ضمن ترابطها، ومع استحضار البينونة الإلهية ثم نوع من الاتصال الاعتباري من الفاعل والمتعلق، لأنه مرتتهن لنوعه الوجودي وهو ما يسمى التشبيه الاضطراري، هذا الأخير ينقص كلما ارتفع المستوى اللطيف والعمل ويزيد بالعكس، أما مفهوم الوجود فعلى أهميته فإنه يحيل إلى وحدة بسيطة، من هنا يمكن توظيفه وإدماجه ولكن داخل تركيبة دينية وتراثية أعمق، وهو يحيل في العربية على ما هو ضد العدم من الفعل وجد، وغالبا يتوافق خاصة في الاستعمال مع أشياء لها تحقق، وليست خيالية أو افتراضية، ويقسم داخل الفلسفة الإسلامية للكون والثبوت أو التحقق، وهذا هو التصنيف الفلسفي القديم، لكنه عند الإدماج التراثي يجمع بين المستوى العياني واللفظي أو العقلي والروحي والإلهي، حسب كل تخصص أو مدرسة، لذلك فقد اعتبر الإمام الأشعري أن الوجود الإلهي مقارنة مع غيره هو اشتراك لفظي، أي على مستوى الكينونة والثبوت لا الحقيقة، إن البحث حول هذا المفهوم في تراثنا يدور في الغالب ضمن المباحث الكلامية أو التصوف الوجودي والفلسفي، وهذا الأخير عرف لغطا كبيرا، إلا أنه في الحقيقة لا يمكننا نفي هذا الرافد عن التراث الإسلامي، بل عن مضامين الإسلام، حتى لو كانت أدواته موهلة في التجريد أو مهمشة لروح العبارة القرآنية والحديثية، وأخطر شيء أنها إذا لم تفهم ويقيد مطلقها، ويفصل مجملها قد تؤدي إلى ضلال، مقارنة مع باقي المتون التي معجمها واضح.

أما تقييدنا لهذا المبحث من النظرية بالأحوال فلأن الأصل في الفكر اليوناني هو مركزية العقل، فكأن معرفتنا للشيء هي المحددة له، بينما العقل في نفس أمره هو وسيلة كشف عن ما هو موجود، أي أن هذه الممارسة المعرفية أكثر ارتهاقا للعلاقات الوجودية لا العكس، وإن كان العقل الإسلامي ترابطيا، ولا يفكر بالأحاديث، من هنا فالحال كلمة جامعة لكل صفات الذات الباحثة بما فيها المعرفة نفسها، وهذا يستبطن ضمنا أن البحث الذهني ليس هو الكاشف منفردا، ولا هو الوجود المبدئي الذي يُسقط على مبحث الوجود،

لقد درج في السيرورة الفلسفية الانطلاق من هذا المستوى التجريدي الأدنى وجوديا، وإذا كانت المسألة كذلك فإن العملية المعرفية بالنسبة لنا تساؤل مرحلي ونسبي، لتعميق صفات وخصائص الأشياء وعلاقتنا بها، لأن **الحال مستوى عام لحضور الذات بكل مستوياتها** بما فيها الدور المحوري للإدراك، مما سينقل هذا المبحث من الضيق الذهني نحو الممارسة، وكذلك المعرفة من رؤية في أبعاد بسيطة، نحو الإحالة نحو كل أبعاد الذات الإنسانية والمجتمع والوجود.

أما تقييد المسألة **بالأنفس أو الذوات** مقابل مصطلح الوجود، فلأن المفهوم المصدري يجعل كأن هناك شيئا متماسكا في الخارج، يعم الأشياء كلها اسمه الوجود، بينما في الحقيقة الوجود هو ذوات لها صفات معينة وتجمعها علاقات فيما بينها، أي أحوال متنوعة تشكل صورة وجسدا، دون أن يكون لهذه الأخيرة وجودها الخاص.

إن ذلك الوجود باعتباره شيئا بسيطا يمثل الموجودات كلها، لا يدخل ضمن الرؤية الإسلامية، فإذا كان الله يشترك مع المخلوقات في التسميات كالوجود أو النفس أو الذات أو الشيئية، فإنها **مشترك لفظي**، وليس ذات طبيعة مثلية، من هنا تنشأ عدة علاقات بين الموجودات، وليس وجودا بسيطا، بل كما قد تكون بينها ترابطات فقد تكون بينها **أحجية**، ثم إن الصورة الناشئة عن الأشياء فيما بينها تُكوّن كليا دون نفي استقلال الجزئيات، كالعلاقة بين المجرات والكواكب في الكون أو الخلايا في الجسم، من هنا يصبح مبحث الوجود ذا طبيعة تستكشف حقيقة الذوات، وما ينتج عن تلاقيها من صفات خارجية وداخلية ومن صورة سيروية.

إن تفهم معنى الوجود الإسلامي هو بإزاء منطق تكاملي، يعرفه الإمام الأشعري أنه هو عينه أو قولهم **الوجود عين الموجود**، أي أنه ليس كليا يصدق على المجموع لذلك يعتبره مشتركا لفظيا، من هنا كان منطلقهم أن وجودنا مخالف لوجود الله على الرغم من إقرار صفة الوجود، ولذلك تُنفى عنه الكلية أو الجزئية لاختلاف الجنس، بل سنخ الجنسية، ومثال ذلك في عالمنا اختلاف عين الماء عن عين البشر لاختلاف جنس الوجود، وإن كان القياس هنا بالدرجة، وليس بالإطلاق، من هنا يطلق مفهوم الوجود على الصفة النفسية في التراث الكلامي، وعن هذا سينتج لنا تفريق أيضا بين **البعد الإشاري** من العقل

و **إحالاته-ذوقا** على هذا الوجود، ثم **حقيقة هذا الوجود** عينه، وحصول تعدد حتى بين هذه الموجودات إذ لكل وجوده الخاص، فليس الوجود كما عند المدارس اليونانية جامعا وبسيطا، مما تطور بعد ذلك سواء مع هيغل باعتباره فكرة أو هايدغر كإرادة في العالم، أما عند الصوفية، فإنه ينطلق من خلال الإشارة أو الرمز أي من عمق الذات، ومن طبيعة تعلقها بغيرها، ومع أنه لا تعارض بين المجال الكلامي والصوفي إلا أن المتكلم يركز على التعلق بالتجريد، والصوفي على التعلق بالروح، والمسألة في نفس أمرها مترابطة وتكاملية، وإن كان الانطلاق من الروح أقوى، فكلها تؤدي إلى المصادق نفسها، وبحكم عدم تركيز الصوفية على الوسائط والكنة، فإن الوجود الحسي أو التجريدي يعتبر فقط واسطة تقريبية لضعف درجته الوجودية، من هنا تبني العرفاء منهم أن الوجود الحق هو الله، يقول الإمام النابلسي: "اعلم أنك إن سمعتنا نقول إن الوجود هو الله تعالى فلا تظن بذلك أننا نريد بذلك أن الموجودات هي الله تعالى، سواء كانت الموجودات محسوسات أو معقولات إنما نريد بذلك أن الوجود الذي قامت به الموجودات جميعها هو الله تعالى"¹، وهذا ما يقارب أو يقصد به الأسماء الإلهية كالحي والقيوم، ومثاله كذلك تقريب الرسول -صلى الله عليه وسلم- لمفهوم التعيين الإلهي بالاستعارة، عبر تعيين القمر وإنارته في الليل²، وعلى الرغم من صحة هذه النتائج، فإن استعمال المصطلحات اليونانية دون تأصيل جعل عملية الاستدلال غير معبرة تماما عن العقل الإسلامي، فقولنا الله شيء أو نفس أي ذات أو ليس كمثله شيء أقوى دلاليا من اعتباره وجودا، ولو أن الصوفية العرفاء تداركوا هذا بالتفريق بين الوجود وهو الله والموجود وهو المخلوق، إلا أن ما تفتحه الاصطلاحات الإسلامية على الشيء، أو الظاهرة من تعبير عن التعدد مع احتفاظها بإمكان الاختلاف في الكنه، أقوى من مفهوم الوجود الكلي، بل يُحمل معها، ناهيك أن الشيء قد لا يكون موجودا على غرار الممكنات، ولكن كما قد يُقبل في التحقق فكذلك في الوهم واللغة، وقد ذهب الجاحظ والبصريون من المعتزلة إلى أن الشيء هو المعلوم، والتزموا وفق ذلك كون

¹ عبد الغني بن إسماعيل النابلسي المتوفى 1143 هـ، الوجود الحق والخطاب الصدق، تحقيق السيد يوسف أحمد، (بيروت، دار الكتب العلمية، 2003) ص 11.

² "إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ هَذَا الْقَمَرَ لَا تُضَامُونَ فِي رُؤْيَيْهِ" المحدث: البخاري، المصدر: صحيح البخاري.

المعدوم الممكن شيئاً وحقيقة، والمسألة في ترابطاتها ليست بهذا الاختزال بل ترجع لأن المعلوم لا يمكن أن يخرج عن ممكنات الوجود، فقولنا العناء هو تركيب وتصرف من ضمن مجموعة من الحيوانات، ينتج عنها صورة داخلية وشعورية لا أنها متعينة في الخارج، أو لها ذات وكنه خاص، لهذا فكل معدوم عن الشيء أبعد عن التأثير، وكل ما يقارب مستويات أعلى في شئيتها يكون أعلى في التأثير، من هنا تتوجه العلاقات الإسلامية نحو مستويات وجودية مختلفة، مركزيتها الله ﴿يَدْعُو لَمَنْ ضَرُّهُ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ لِيَسْ أَلْمُؤَلَّى وَلِيَسْ أَلْعَشِيرُ﴾¹.

أما عند الأشاعرة فالشيء هو الوجود، والموجود هو الشيء، سواء كان الموجود قديماً أو حادثاً، ويفسر الإيجي عقلياً هذا بأن الأشاعرة قالوا المعدوم الممكن ليس بشيء كالمعدوم الممتنع، لأن الوجود عندهم الحقيقة نفسها، رفعه رفعها، من هنا فالماهية ليست زائدة عن الوجود²، والحقيقة أن هذا يرجع لأن الخطاب القرآني لا يطلق الشيء إلا على الموجود وحتى العدم يستخرجه منه فمعالجة شئئية المعدوم تصح فقط من حيث الذات الشعورية والمتوهمة، ولو كانت المنطلقات النازمة لهذا التساؤل ذاتية وشئئية أي إمدادية وعملية، لتحولت هذه المباحث لما هو أنفع في مجال التصور والشعور. يعتبر وجود الله في الأدبيات الصوفية مطلقاً بالإطلاق الحقيقي عن القيود كلها حتى عن قيد هذا الإطلاق، يقول الشيخ العارف عبد الرحمن الجامي: "أما الصوفية، فذهبوا إلى أن صفاته عين ذاته بحسب الوجود، وغيرها بحسب العقل"³، من هنا يجعل النابلسي أنه على مستوى الوجود الحق أي الله يشكل ظهوره مجالا للرؤية بالبصيرة؛ لأنها أقرب لعدم التقييد، إن الملاحظ أن لهذه النظرية الأنطولوجية آثاراً على الأبعاد المعرفية، سواء من حيث مجال العقل المجرد وحدوده المعرفية التي ستتوقف عند التفريق بين الصفات

¹[الحج: 13].

²للمزيد من التفصيل انظر:

(<https://www.arrabita.ma/blog//>) مفهوم الشيء-عند الأشاعرة

³للمزيد من التفصيل انظر:

Muhammad Rafai Muhammad Ameen, علاقة الذات بالصفات الإلهية في فكر محيي الدين بن عربي, Bannu University Research Journal in Islamic Studies, ج ١، عدد ١-٩5، 2014،

والموصوف، خلاف مجال الروح حيث تشكل الذات والصفات شيئا واحدا دون فصل بينهما، باعتبارها رؤية مباشرة ومتوحدة للشيء، وهذا سينقل البحث من العلاقات الذهنية التي تشكل مجرد تصور لشهود المشهود، سواء كان بالبصر على مستوى الماديات أو التصور في الذهن نحو البصيرة على مستوى أعلى، وبالتالي فإن **علم العقائد** سيصبح هنا هو المحرك الأساسي للإبستمولوجيا والوجود والأشياء، كما ستصبح **الممارسة الذاتية والفعل الإلهي** أساسا يدور عليه الوجود، وليس المقصود نفي دور باقي الأبعاد في منظومتنا، إنما تحديد المركز من الأطراف، فالاختلالات الناتجة عن التأصيل والاصطلاح تنتج تصورات مختلفة، من هنا نجد مثلا المنظرة المسيحية ليندا زاغريسكي¹ عند تفريقها التقليدي بين الشخص (بحكم أن الله ثلاثة أشخاص) والطبيعة الإلهية والصفات، أنتج هذا عندها نظرية تفرق بين سلوك الشخص وذاتيته، وهذا قد يقبل نسبيا؛ لأن السلوك هو حركية معينة من صفات الذات، إلا أنها قامت بفصل جذري حتى يتحقق لها أن الشخصية شيء آخر، وبالتالي يجوز تعدد أشخاص الله، بحكم أن الألوهية من مجال الطبيعة، والكنه الذي هو مجال التوحيد وليس مجالا للذات، فنتج فصل بينها وكأن الشخص وصفاته وسلوكه من كنه مختلف، ليصبح لدينا **وجود الذات غير الكنه وغير الصفات**، فتناقض جر تناقضا حتى أستفرغ مفهوم الشخص-الذات، لتصبح العلاقات بين القوى دون وحدة، ومع قبول هذا الجمع بين النقيضين أي التعددية في الشخصية الواحدة، فإنها استرسلت حتى إنكار الفطرة؛ لأن التخلق لن يمكن استمداده إلا عبر الإعجاب بالإله والمتجسد في الحين نفسه، وهذا سيستتبع كذلك إنكار المشاهدة غير الجسدية في عالم الذر، ثم جعلت نظريتها مبنية على مركزية الأحوال مغيبة مركزية البواعث والمقاصد، مما أفضى كذلك **للفصل بين الأمر والحب**، وبالتالي الفصل بين أي إمكانية للحسن والقبح الموضوعيين، ناهيك عن فتح الباب أمام تعبد أقرب للبعد المادي و النفسي الشهواني، الأكثر تركيبا **والأضعف وحدة**، بل سيصبح الوجود الإلهي عندها مركبا

¹ للمزيد من التفصيل أنظر: الدكتور طه عبد الرحمن، المفاهيم الأخلاقية بين الائتمانية والعلمانية، (الرباط: دار الأمان، 2021) ص 183-195.

زاغريسكي، ليندا (Linda Zagzebski): (ولدت 1946م) فيلسوفة أمريكية معاصرة وأستاذة متميزة في جامعة أوكلاهوما. تُعد من رواد "إبستمولوجيا الفضيلة" (Virtue Epistemology)

ومتربطاً أكثر حتى من طبيعة الذات البشرية عند المسلمين، إذ هذه الوحدة التي تتبناها هي في كثرة، حيث **شخص واحد صفاته غير ذاته وغير كنهه**، فمع إفقار الذات العلية انحدرت الذات الإنسانية نحو روحانية دون روح، وحالة أقرب للمادية، وتشتت الشخصية عن وحدتها، وصفاتها وسلوكها وأحوالها، إذ التوحيد المطلق هو عين الغنى ومصدر المدد المحقق لترابط الذات الإنسانية، وخصوصية الصورة الروحية.

إذا بنيت الألوهية على غياب الوحدة، فإن التأسيس الأخلاقي يصبح بدوره مترهلاً وغير مثبت، كما ستتأسس هذه الممارسة في حقيقتها على الإرادة الذاتية المفتقرة، مقابل الاستسلام نحو الله أي فعاليته مع فعلنا، بل فئتنا وكسبنا عبر إمداده، وهذه هي قوة الإرادة، إذ **المفتقر يغني بالمطلق**، وليس بإنزال الأعلى نحو الأدنى ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾¹، من هنا يصبح الثبوت والحركة عمليتين غير متناقضتين بل يحمل أحدهما الآخر، مقابل الركود أو السيولة الذاتيان؛ لأنهما عمليتان تغييبتان أساسهما اختلال المدد الإلهي بخلق تشظي بين جهة أو أخرى، سواء كان هذا انطلاقاً من التصور الخاطئ أو ممارسته وتفعيله حضورياً، ولئن كانت المسألة تتم أحياناً عن جهل، فإن الترابط بين الممارسة والتصور يجعل أساس ذلك التحقير والتشويه نحو الله عز وجل، هو عملية تستبطنها الذات من أجل **صناعة صنم قابل للتحكم فيه**، حتى تمارس أهوائها عليه، فكل شرك هو حالة وموضع من الوجود الذاتي بالضرورة، أي أن الفطرة البسيطة تعلم كل هذه العمليات التي نخرجها نحو التجريد، ولكن بوسيلة عملية سريعة ومترابطة، من هنا لا تقبل الكفر والشرك ولا علاقاته التصورية. إن ما يهمنا في هذا المثال والنموذج الذي قدمته ليندا زاغريسكي، هو إظهار تمثيلات المستوى العقدي-الوجودي على باقي الجوانب، وهذا القياس يمكن تعميمه واستخراجه من كل النظريات والحقول.

يقول الإمام النابلسي: "لهذا ترى ولا تعلم، وأسمائه وصفاته مراتب ونسب لا حقائق لها غير ذاته العلية، فلهذا تعلم ولا ترى"²، إن الكاتب هنا يقصد أن الرؤية القلبية عند حضورها مغايرة للرؤية المجردة التي تتوسطها الصياغات اللغوية والتجريدية، والواقع أن

¹[فاطر: 15].

²عبد الغني بن إسماعيل النابلسي، الوجود الحق والخطاب الصدق، ص 20.

هناك ترابطا بحيث أن البصيرة تقع كالجوهر من عرضه، فلا انفكاك لأحدهما عن الآخر، وبما أن العرض يدور مع جوهره، فتركز التعابير الصوفية دائما على الجوهر لإمكانية انفكاكه عقلا عن عرضه، وقيامه بذاته لا في أن العرض والذي هو الصياغات اللغوية والتجريدية التي تحتوي المعاني، غير حاضرة عند الرؤية القلبية وإلا ما نطقوا ولا كتبوا، من هنا يلاحظ دعوتهم إلى العودة إلى الجوهر المفارق للحس أو العلم الحضورى، ففي الواقع ليس هناك انفكاك مطلق عن التجريد والحس، إنما ضعفهم مقارنة بالروح الأقرب لفهم وحدة الذات الإلهية، فدون وحدة ذاتية ولطافة وجودية ما علمنا التوحيد، إن التعابير الصوفية في حقيقتها مجازية كأنها تحيل نحو قوة حضور الجوهر، مع عدم مفارقة الإنسان الكاملة لعرضه، قد يحدث من بعض التيارات المغالية قصد عين تلك التعابير المجازية والإشارية، وهو ما وضع الإمام النابلسي بأن مقصودهم غير ذلك، رغم أنه ينتمي إلى العرفان وهو عبارى أكثر من التصوف، وحتى لو كانت غايات بعضهم هي عين عباراتهم أم غير ذلك، فإن التصوف السني في جل تنظيراته صارم في هذه المسألة؛ ولهذا ينسب للإمام مالك "من تصوف، ولم يتفقه فقد تزندق، ومن تفقه ولم يتصوف فقد تفسق، ومن جمع بينهما فقد تحقق".

إننا نضرب هنا المثل فقط بمفهوم الجوهر الذي يعبر في الحقيقة عن تجريد لقوانين ملاحظة في الشاهد الحسى، إذ إننا لم نشهد فعليا جوهرًا دون عرضه ولا جوهرًا فردًا، بل أنزلت هذه الاستنتاجات والمفاهيم المعبرة عن درجة القوة الوجودية على الآيات الطبيعية، إذ تعود في التراث اليوناني لإستمداد من رؤية طبيعية، ثم قاربت النفس والروح والجسم في علاقاتهم، من هنا وإذا أعدنا هذه المقولات المشيرة لبعض الفعاليات نحو عقل إسلامي، فإن الإنسان قد تنفك عنه الصفات وينقص المعنى، إلا أن الروح تبقى قائمة في عالمها بالقوة لأن الصفات هي تَظهر وتنزل أقرب للتركيب، بل للروح خصوصية لا يقاس عليها تعبير إنما هي الحد الذي يقاس به غيره، وبالله نقيسها لنصل لمجازات كالريح، حيث اشتق لفظ الروح أو التنفس حيث اشتق لفظ النفس، وبسبب توحيدها نقول عن الإنسان بكيته روح ونفس أو نسمة، وسوف نخوض في مبحث الروح بشكل أدق.

ضمن هذه العلاقات والرؤية الوجودية يمكننا التفريق بين وحدة الوجود وكثرة الوجود، فالأولى على مستوى القديم والثانية على مستوى الحادث، وبذلك فعلم الأولى

ووجودها وفعلها كنهه الخاص بلا جوهر يقوم في محل، ولا عرض يقوم بجوهره، وعلم الثانية عن طريق "وحدة الوجود" بتعبير عرفاني، هذا الوجود المطلق غير المنقطع عنها في كل لحظاتها معرفة وفعلًا ووجودًا، إن الإنسان بذاته، وعلى كل مستوياته لا بد له منطقيًا من واسطة يكتسب عبرها، ولهذا التحليل الأنطولوجي عدة أبعاد عملية ومعرفية، على كل المستويات الإنسانية والوجودية، ومن هنا فالتأسيس الإسلامي مركزه روحي من جهة، وهو من داخل الزمان والمكان في مجال آخر كذلك، وهذا لا يصح إلا عبر "لا حول ولا قوة إلا بالله" وإلا تشظت الأبعاد و هيمن بعضها على بعض ﴿لَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ وَالْفُلْكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرءُوفٌ رَحِيمٌ﴾¹، أما ما حدث من غلو و ربط "لوحة الوجود" بالحلول و الإتحاد و غيرها من التوجهات الخارجة عن سياق العقيدة الإسلامية، فيقول الإمام النابلسي في ذلك:

"وحدة الوجود عندنا كناية عن رؤية الودود بالحس والذوق الصحيح الطاهر الطهور من شك ووجود، لا بخیال العقل والفكر وما تأتي به طبائع الجلود مقدسا منزها مسبحا عن كل والد ومولود، وعن دخول وخروج من سوى وعن جميع مقتضى الحدود"².

إن نفي الشهود بالعقل والتصور مهم هنا لكن لا يجب أن ينفي دور هذا الأخير، إنما أن يكون التعبد بها بمثابة الوسيلة من الأصل، يلتفت لهذا بقوله: "يا أيها الناظر بالعقل احترز أن تفهم المطلق بالقيود"، و هذا ما يلزم منه أن الفهم بالقلب يكون دون قيد كذلك، غير تقييد الله له، أي أنه فهم بواسطة هذا المطلق، لا أن هذا الذوق هو المطلق، إن المسألة مقامات ودرجات يقيد بعضها بعضا، من هنا يقول: "فهي إذا فناءات ثلاث أن يفنيك عن أفعالك بأفعاله وعن أوصافك بأوصافه وعن ذاتك بذاته"³، و هذه العبارة بدورها لا تخلو من الكناية إذ الفناء هنا ليس غيابا مطلقا لفعل وأوصاف الإنسان، إنما قوة الحضور الإلهي والقرب الإنساني، منه على غرار حديث الولاية "كنت سمعه و

¹[الحج: 65].

²مرجع نفسه ص 21.

³مرجع نفسه ص 118.

بصره..."، إلا أن العرفان يطلق أكثر ويقيد بالتالي أحيانا أكثر، كما نجد شعورا بغياب الذات المريدة والمكلفة، وهي تظهر مقامات عالية جدا، إلا أن التموضعات النموذجية التي أحال عليها الشارع ومارسها الأنبياء، تمثل المرجع الأكمل والأنجع للعامة أو الخاصة.

إن مفهوم الوجود الحق هو الله تعالى وحده، أما من ذهب لاعتبار الموجودات جميعها واحدة في وجودها فهو باطل وإلحاد، والمراد بهذه التعابير عند جل صوفية أهل السنة هو أن كل مفعول هو موجود بالله، وهذا شُرح حتى في العرفان كما يبين الإمام النابلسي، فكيف بالتصوف الذي لا يمارس تفلسفا وهو أكثر تفقها وإشارية أي مجازا، ولا نقصد هنا تفكيك العرفان بل لكل حقل نفوسه ومن يفهمه، وهناك تقاطعات واندماج، إلا أن حفظ الخصوصية بينهما له دور اجتماعي وموازنة معرفية، من هنا قد يستعمل أيضا مصطلح أو **صفة الحق** للتقريب بين حمولة الوجود عندهم و التعبير القرآني، وهذا فيه دلالات قوية كذلك.

لقد حصلت عملية إطلاق وتبسيط مفهوم الوجود بسبب أن الموجودات كثيرة ومتعددة، وكذلك لأن مفهوم الوجود كما في المدارس الأنطولوجية الفلسفية كان يتوخى الوجود البسيط بذاته، بمعزل عن غيره، فتم بالتالي تنزيل التحقق نحو خصائص هذا المفهوم في التعقل واللغة **بمعزل عن القصديّة و الذاتانية**، من هنا أعتبر الوجود في العرفان حقيقة واحدة لا تنقسم ولا تتعدد بتعدد الموجودات، إنما هو الأصل وهي صادرة منه وقائمة به وإلا انتفت، فاعتبروا أن **الله هو الأحق بوصف الوجود**، بالمقابل صارت الفلسفة الحديثة نحو إطلاقات مختلفة، فعند هيغل "الفكرة العامة"، وعند هايدغر الزمكانية، أو سيرورة المادية الجدلية كما عند ماركس.

فالوجود بهذا التعريف في حقيقته ليس من الحس أو التجريد إنما يُسقط عليها، إذ الموجودات الخاضعة لهذا المنطق كلها محدودة ومقيدة، فلو صدق عليها مفهوم الوجود لكان مخلوقا والمخلوق يقع عليه العدم، مما يلزم منه ألا تحقق لمفهوم الوجود إلا على الله القديم، أما غيره **فيصح أن يطلق عليه الوجود**؛ لأنه قائم بغيره أو مفتقر لغيره، فهل يمكن اعتبار هذا التدافع المعرفي الناتج عن المدرسة العرفانية إيجابيا أم سلبيا؟

إن المستفاد من هذا الجدل هو إرجاع الأشياء كلها "**للحقانية**" بكل أبعادها الكينونية والثبوتية والتحقيقية، ناهيك عن الإمداد والحضور والذاتية، إذ إن "**الحقانية**" كأصل لا يمكن أن تدوم إلا للدائم، ومن يقبل العدم ليس "**هو الحق**" الذي يقوم عليه غيره، سواء في التصور (الثبوت) أو في الحضور والممدد، كما أن هذا الحق لو كان مجرد تصور (الثبوت) فحقيقته ضعيفة، ولو تم اعتباره مادة أو حتى روحا فهو في افتقار حتى لو قبلت هذه الأخيرة النسبة له كقوله تعالى: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ أو ﴿وَيَحْذَرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾¹، لقوتها مقارنة بغيرها، ويرجع اعتبارنا لهذا بحكم أن الحس والعقل أو غيرهما مرتبهان لهذه القوة الباعثة والمريدة، فهذه الروح أو النفس التي توافقت على وجودها كل الأمم والحضارات، رغم أنها لم تفهم كنهها، إلا أنها اجتمعت على توصيفها **باللب الموجه للإنسان**، ولم يبدأ التشكيك فيها وفي الفطرة أو الذكورة والأنوثة، وكل خلقة إلا بعد النجاح والطغيان المادي للحضارة الغربية.

إن المستفاد كذلك من هذه الحوارية هو أن **حقانية الإنسان قائمة ومستمدة من الله**، كما أنها أضعف منه لا أنها منفية، إذ الفناء في الاصطلاحات الصوفية كناية عن هذا الضعف، بل لا يمكن المقارنة أصلا بين المستويين، لهذا من الطبيعي أن يؤدي اختراق الحجاب للأنحاء، من هنا فعند الصوفية فلكل فناء بقاء معه، والعكس صحيح.

بناء على تتجلى ضرورة وفطرية **التأسيس على المطلق** وعدم تغييب وجودية غيره أي بقائه؛ فبسبب تلك العلاقة الاعتبارية التي تكون فيها الماهية منفصلة كليا عن مفهوم الوجود، تم إطلاق بساطتها اللغوية على الماهية، وفي الأخير حصل نفي باقي الماهيات، إذ إن الوجود الأعلى يرجع إلى الأولى بمعناها التحقيقي وليس الذهني، من هنا أهمية التموضع اللغوي و الذهني في حدود **التعالى الإلهي** الذي يستلزم النسبة نحوه بالروحي؛ لأن هذه العملية تتوسطها قضية مفادها الاشتراك اللفظي، أي في الصورة لا الحقيقة وفي المعنى بين الوجودين، وإلا فما وقع الفرار منه سيظهر بشدة أكبر وكثرة موصولة بالوجود الإلهي، حتى قالوا في العرفان الماهيات قديمة مع الله لأن الوجود واحد، بينما في الحقيقة **القدم من أخص** صفات الله التي لا اشتراك في أوليتها، فإذا اعتبرنا الوجود مطلقا بطبيعته

¹ [الحجر: 29] و [آل عمران: 28].

كما اعتبره اليونان لأنه مصدر لغوي، فيصح إطلاق العلم أو الإرادة أو الرحمة باعتبارها شيئاً غير الوجود لا أنهما شيء واحد وصفات نفسية ضمن الذات، وسواء قُصد بها جهة التصور أو التعين والتحقق أو حتى الذاتية، فهذه كلها رؤية معينة تعود بالضرورة للذات بصفاتها، سواء من حيث تصورنا لها أو حضورها أمامنا، فهذه العمليات في نهاية الأمر مجرد اصطلاحات فلسفية تحاول الضبط الانفصالي، أما واقعا فالعمليات تتم بترابط، وكل تصور هو لموجود بماهيته ووجوده و تحققه، أو بذاته وصفاته، لهذا يصل العرفان لمستوى يكون فيه مجازيا وإشاريا، وقد يتوهم أنها عمليات قضوية وعبارية من داخل هذه النصوص، إلا أن لازم القول إشاري، بل حتى التعابير بالجوهر والعرض أو الوجود والماهية لها حدود يلزم أن تقيد بها، حسب الجهة والمقام المراد، فنحن عندما نتموضع أمام الله كماهيات مفتقرة نكون في الحقيقة في روحانية وجودية أو جوهرية عالية إذا قسناها من حيث الآيات الطبيعية، لا الحالة الروحانية الأصلية التي لها خصوصيتها الذاتية.

إن العقل الإسلامي كان الأحرى به إنتاج مصطلحات مترابطة، ولكن التعامل مع العقل التجريدي الذي كان لغة مشتركة، جعل علماء الكلام وهم أضبط للظاهر أبعد عن الباطن، لكن من داخل إيمان إسلامي، من هنا نجحوا في تحويل تلك العبارات نحو ترابطيتها، وقالوا الوجود عين الموجود والماهية عين الوجود، حتى لا يتوهم أشياء جديدة متصورة خارجة عن وحدة الذات، وهذا التدقيق المركزي يلزم أن تضاف له مستويات التعدد في الذات الإنسانية المتوحدة، من تصور ذهني وتعين خارجي، وشيئية جوهرية وروحية فيه، وصفات تعبر عن هذه الأخيرة في مقام التعدد، لأننا ما دمنا نتحدث عن مفهوميين إلا هناك تركيب، ومن ثم فإننا نصل لأنه انطلاقا من النظرية الإسلامية فمفهوم الوجود باستقلال عن الماهيات المتحققة، خلل أنتجه الفكر اليوناني الذي ينطلق من التصور كمركز، أي في اعتباره أن للأشياء حقيقة أخرى في مجال من الكليات، لا أنه تصوير وإشارة نحو بعد لطيف نتصرف فيه بالتحقق أو بالكون، وعدم إنتاج الفكر اليوناني لهذا النوع من الوحدة والروحانية، يرجع إلى طبيعة التصور كفعالية أقل ثباتا ولطافة ومن ثم ضيقا وافتقارا خاصة في مجال التجريد، الذي هو قياس ضمن بعد أقرب للمادي والنفسي الأدنى، و هذا إطار قد تتقاطع فيه عدة مخلوقات، فليست أي لطافة قوية أو صالحة، من هنا قد يخطط الإنسان عبر المخيلة لتصورات شرانية وشركية وشهوانية ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ

نَبِيِّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرَفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ¹، فكأن هذا المستوى يقبل التدني والتلاعب حتى في مستويات الشعور، ﴿إِنَّمَا ذَلِكَ الشَّيْطَانُ يَخَوْفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ²، إذ لابد من ثوابت تقوم عليها كل العمليات، من هنا فالروح تمثل قمة التسلسل الذي لا يقع فيه الافتقار والإعدام، إنما يمكن أن تتم هذه العمليات عليها ضمن مجال النفس، التي هي ضمن التوضع الدنيوي، هذا العامل سيكون هو الثابت الذي سيتشرب باقي المستويات ويهيمن عليها، ليفقدها تدريجيا قوة لطافتها، لا عين القوة، كالعلاقة بين النور والظلمة فهما من نفس المكونات مع اختلاف في التردد والدرجة، ولا يستبعد أن تغيب الروح مطلقا عن هذه الفعاليات، مثل ما أن الظلمة ليست فقط اختلافا في التردد، بل أيضا غيابا للفوتونات، فتصبح لدينا حالة وجودية جديدة.

بعيدا عن السجالات التي دخلت فيها التيارات الإسلامية سواء لغايات لها ما يبررها، تدافعا مع لغة العالم المحيط أو تأثرا سلبيا، فإن العبارات والإشارات القرآنية والحديثية هي **الأبلغ والفيصل** في موضوعة هذا السجال، ضمن سكتته ومقاصده السليمة، يقول تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ³﴾ ﴿إِنَّهُ لَحَقُّ مِثْلٍ مَا أَنْكُمْ تَنْطِفُونَ⁴﴾، فأثبت الحقانية القوية والربانية، ولم ينفها عن الناطقية الضعيفة والمخلوقة، وحتى عند مقامات الاتصال الروحي كقوله ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ، وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى⁴﴾ أو المعية والولاية، فهي تتأثر بحضور وجودي دنيوي بسيط نحن لا ننفي عنه، قال رسول الله ﷺ: "وَاللَّهُ مَا الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا مِثْلُ مَا يَجْعَلُ أَحَدُكُمْ إِصْبَعَهُ فِي الْيَمِّ، فَلْيَنْظُرْ بِمَ يَرْجِعُ؟"⁵، من هنا فإن أي إشارة أو آية عقلية أو حسية أو روحية تفقد موجوديتها الحقة ومعانيها الباطنة، عندما تنفك عن الارتباط بالله، من ثم قسمت درجات التحقق حتى عند الفلاسفة، وجل ما تحدثوا عنه يدخل فيما هو دنيوي، وليس له خبر متواتر أو تجربة تتلمس من ذلك العالم المثالي،

¹ [الأنعام: 112].

² [آل عمران: 175].

³ [الحج: 6] [الذاريات: 23].

⁴ المحدث: مسلم، المصدر: صحيح مسلم.

⁵ المحدث: ابن حجر العسقلاني، المصدر: فتح الباري لابن حجر.

والآخرة بدورها درجات ومع ذلك فظلمانية الجحيم لا تُنفى حقانيتها الخاصة والقبیحة في غيرها ﴿إِنَّ ذَلِكَ لَحَقٌّ تَخَاصُمُ أَهْلِ النَّارِ﴾¹، وبالتالي فإن مفهوم الحق جامع لكل وجود ولحكم الله عليه، من هنا فلا يمكن اعتبار شيء ما حقا فعليا على المستوى الإنساني إلا بتفعيل الوجود الروحي، الذي هو أعلى الدرجات من غيره، لذلك فإن غير المؤمنين رغم وجودهم فهم ﴿أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ، وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾² فمع أن لهم حياة معينة ولكنها غير حقانية فعليا لدرجة قريبة من النفي والظلمة، وهنا يبرز التساؤل الجوهرى: هل كان من الأجدر أن ينصبَّ البحث حول قضايا الوجود والماهية، أم يتجه نحو مفاهيم الحضور والإمداد والصفات والآثار؟

إن هذه الأخيرة أنفع بكثير، وتستبطن غيرها بالضرورة كما تقبل إضافتها، من هنا فالإشكال في هذا الحجاج مع الآخر هو أنه ينطلق من أضعف الدرجات الوجودية، وأفضل ما ينتجه هو الوصول لمستوى ضرورة "الوجود المطلق" الذي يفتقر له غيره، فعبر تلك العلاقات المنطقية المجردة ستوصلنا النظريات الأنطولوجية اليونانية للزوم وجود رابط بين الإنسان والوجود المطلق حتى يستمر بقاؤه، ولن يمكن استمداد هذا من خلال الحس؛ لأنه موجود قابل للعدم، ولا من خلال العقل؛ لأنه وجود مقيد بما يتصوره من الممكنات ولا من خلال الروح؛ لأنه قائم بالله، إلا أن هذه الأخيرة هي الوسيلة الأعلى التي تستطيع شهود الذات الإلهية غير الموجودة في محل، كما هي طبيعة الروح الغير مفتقرة إلا لله بشكل أكثر مباشرة، بينما العقل أو الحواس تفقد أي معنى وحياة بدون هذه الروح، من هنا فمكونات الوجود وفق النظر الأنطولوجي العرفاني هي:

• الوجود هو الله.

• الموجود في كل لحظاته قائم بوجود الله يقول الإمام النابلسي: "أعلم بأننا لا نقول إن جميع الأشياء المحسوسات والمعقولات معدومات غير موجودات إنما نقول إنها موجودات بوجود الله تعالى"³.

¹[ص: 64].

²[النحل: 21].

³عبد الغني بن إسماعيل النابلسي، الوجود الحق والخطاب الصدق، ص 49.

• صفات الوجود مطلقة، ولا يمكن تقييدها "ليس لها مثل".

• صفات الموجودات مقيدة بالوجود الحق انطلاقاً من الارتباط بالروح ضمن الحدود الخَلْقِيَّة لعالم الحس وقوة الذهن.

• طبيعة هذا التقييد تتمثل في **التجلي بصفة الرحمانية**، والتي في حقيقتها وجود حق في الذات، إذ الصفات واحدة في وجودها، أما على مستوى الموجودات فهو تجل اعتباري قد ينظر إليها بتركيب على غرار تكوينها.

إن الوجود، أي الله الحق يصبح هنا هو الأصل الذي تقوم عليه باقي الموجودات، فكل حكم يخصه، أو منه يكون حاكماً على غيره، كما أنه واحد في وجوده، وفي صفاته وذاته وأفعاله، أي أنه كما يعتبر التجلي الرحماني هو الأصل الذي تقوم عليه كل رحمة، لدرجة أن نعتبر غيرها إذا ما قورنت بها وبحكم افتقارها له بالوهم، وهو ما يصح على كل التجليات، سواء باعتبار الله هو الظاهر وهو الحكيم والعليم والشهيد والمريد، وقياساً على الصفات كلها، لكن مع تخصيص الإرادة بالرحمة، ثم يأتي بعدها العدل، بل هو خادم لها في الأصل، وإلى هذه الحدود ستصل نسبتنا، وقد يقول قائل نحن أجسام وفيها تجزئ نفسي، فلما لا نصف الله تعالى بها تقدس عن ذلك.

إن ما أذن به الله تعالى، وما تُرفع به أبعادنا الذاتية في اتجاه الكمال، إنما هو الذي يعزز مركزية الغنى الباطني فينا، ويؤسس لحضور يتجاوز المحدودية النفسية وخاصة الحسية، غير أن هذا الارتقاء محكوم بحدٍّ قاطع؛ إذ إن تجاوزه يُعدّ تعدياً على مقام التقوى والمهابة والإجلال الواجب في حق الذات الإلهية العلية، ومن ثمّ فليس كل ما يعتمل في وجودنا يصح نسبته مباشرة إلى الله تعالى؛ إذ إن مبدأ عدم الانفكاك من الخالق نحو المخلوق يقتضي أن نرُدَّ النسبة عبر أرفع ما فينا وأصفى ما في وجودنا ضمن التكاملية، فنستمدّ به ونفعل من خلاله أقصى طاقاتنا الممكنة، في السير نحوه جلّ وعلا.

2.2.1 من الأنطولوجيا للعقيدة:

يُصنّف مبحث الأنطولوجيا، حتى في الفلسفة اليونانية أو الغربية ضمن الميتافيزيقا، ذلك أنه عملية تأسيسه يتقوم بها غيرها من المباحث الفلسفية، فإذا احتاجت هذه الأخيرة

إلى دليل وقع الدور على الأنطولوجيا نفسها، وعليه فإن مبحث الوجود يُعدّ عندهم من المقولات الأولى، هذه الأخيرة في حقيقتها، ليست تصنيفات ذهنية مجردة كما هو الشائع في التراث الفلسفي الغربي، بل هي تصنيفات مأخوذة من الحقائق الأقوى، وقد استلهم العارفون المتفلسفة هذه الرؤية، فنقلوا المصدرية من اللغة والاعتبار الذهني إلى الحقيقة الوجودية، مما قلب مفهوم الأصل الفلسفي، مع ذلك فإنهم نظروا إليها وفق التأثير الكبير لحضور التوحيد الإسلامي، ولو حافظوا على العقلانية الإسلامية لانقلب المبحث بدرجة أكبر، لذلك توافق مجمل أهل السنة على ولاية ابن عربي رضي الله عنه وتأويل وتجاوز تلك الأخطاء العبارية، أو الخصوصية المقامية وربما بعض التأويل الكشفي، إذ لا عصمة إلا للكتاب والسنة، ولمعرفة طبيعة هذا الخل يلزم العودة إلى المقدمات المتحققة، لا لصورها الذهنية فقط، لأن هذه يمكن تجاوزها بدرجة أكبر، وأول المقدمات هي "الله" و "صفاته" ثم مبحث "التعلقات" ثم "أحوال الذوات"، فالتعلقات¹ تسبق الأحوال على مستوى الاعتبار الذهني وفقط، أما عند التصنيف الموضوعي فالحال أقوى؛ لأن التعلق قد يشير عن ما هو في الأمر نفسه أي الله، وهذا تبع للصفات ويدخل معها، من هنا يعود هذا المبحث عند الإمام الأشعري للصفة النفسية، وقد يكون مجرد ترتيب ذهني أيضاً؛ مما جعل البعض يصنف هذه التعلقات كصفات حادثة، وهذا المستوى الأخير لا إفادة له إلا أن وُضع ضمن التفريق بين الذات والتجلي لنا، فيكون هذا طبعاً مفتقراً فينا ولكنه غير منفك عن الذات الإلهية وتجليها النفسي، لأنها واحدة إنما وحدة نظرنا يدخل عليها شيء من الكثرة، أي التركيب ضمن الوحدة نفسها.

إذا كانت هذه أسس منطلقاتنا الوجودية، فحتى نظريتنا المعرفية ستتم بوحدة مع كثرة وتركيب ولن يمكننا التعامل مع مجال أو آخر بوحدة بسيطة؛ لأن هذا لا يمكن لا من جهة طبيعة وحدتنا ولا واقع التماثل الوجودي نفسه، ولنبين أحقية هذا التصنيف الحضور في التعامل مع المعرفة والوجود:

¹ مبحث التعلقات يُعنى ببيان نسبة الصفات الإلهية إلى آثارها في العالم، مع الحفاظ على تنزيه الذات الإلهية عن الحدوث والتغير. وهو من دقائق علم الكلام ومسائل الاجتهادية، فلا يأثم المكلف بجهله أو بعدم فهمه، بخلاف أصول العقيدة.

فلننتقل من مقدمة مفادها وجود **وعي وإرادة وهوية بسيطة داخل المكونات المادية**، سيستلزم إنكار هذه الصفات مباشرة عدم الصدق والمطابقة في رؤية المدعي، لأنه جاهل معدوم المعرفة أو متحكم فيه نحتاج نقاش من يهيمن عليه أو لا قيمة وتحسين وثبوت لحكمه، فإذا أقر بها، فإن عليه تبرير خصائصها الوجودية لندرسها ونتأكد من طبيعة هذه النسبة، من هنا انقسمت المدارس بين من أقر الصفات الإنسانية وبين من نفاه، والحقيقة أن تلك التيارات العدمية هي كذلك نتاج سيرورة الأولى ولا انفكك بينها، فبعد أن تمت دهرنة وعلمنة هذه القيم، ولم يتحمل الوجود المادي هذه الخصائص بذاته سواء بعد التجربة أو منطقيا لأن حركة الخلايا الدماغية لا تعبر فعليا عن هذه الصفات، إذ هذا المكتوب مني مثلا والمقروء منك ليس هو تلك الحركات التي تحصل في اللدونة العصبية، إنما هذه ترجمة مادية بسيطة تظهر حتى كأنها صماء، ويستحيل أن تقارنها بتلك الخصيصة الإرادية والمقاصدية والإدراكية، ونحن لا ننكر وجود المعاني والنور الإلهي في كل أبعاد وأنواع الوجود حتى الحجر، إنما في درجاته .

تنطلق هذه النظريات الدهرية في نفيها لهذه الأسس الفطرية والأكسيومية على أنه لا دليل مادي عليها، بمعنى آخر يؤسسون لفطرة تقوم على **ميتافيزيقا مادية فقط**، بينما هذه الأخيرة تفتقر بدورها لدليل، وستعود إلى نفس ضرورة بث **مقدمات دون ممسك وقيوم** عليها كغيرها، وهذا ما لا ننكره عبر الحمل الإلهي، إلا أن هناك مدخلات حضورية معنوية قوية فينا وهي لا تُحمل فعليا عبر المادة، وحتى لو استدلو **سواء بسمع أو بصر وعلم الفرد "أ" أو "ب" أو إجماعهم**، بل العالم، فذلك لن يجعلها إلا نتيجة ذاتية ليست بالضرورة موضوعية في الخارج، وهذا ما يدفع كل طرف لحمل وقيومية وضرورة معينة تلعب دورا تأسيسيا وتكون أعلى من غيرها، ثم أيضا من المدخلات الفوقية هناك **سمع وبصر وعلم روحي** لطيف يقره الفرد "ج" و "س" بل عليه الإجماع منذ فجر التاريخ رغم اختلاف الحضارات، فالطرفان في نهاية الأمر يؤسسان **انطلاقا من ذاتيات معينة** لا انفكك عنها، إنما يختلفان في خصائصها، وفي **مصدر الإمداد الضروري** الذي هو قيوم على الذاتية نفسها **﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا، وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ**

مِنْ عِلْمٍ إِنَّ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ¹، لهذا فكل منظوماتهم الفكرية العلمية أو السياسية والاجتماعية حكما-كلمة وإرادة وإحساسا ليست إلا ظنون، يستحيل أن تحمل اليقين الداخلي والخارجي، من هنا تدخل إذن صفات تأسيسية في نظرية الوجود والمعرفة وهي الفعل والحكم أو التقييم والتحسين، وعلى الرغم من أن الذاتية بطبيعتها ولوازمها ومقولاتها تنتمي إلى مجال اللطافة والإدراك والاختيار، فقد نسبوا ظنونهم للخارج المادي أو الدهري بصورة عامة، إذ نجد نظريات الأنسنة والوجودية وحتى الظاهراتية تتأسس على طبقة باطنية نفسية، لكنها قشرية، من هنا يطرح تساؤل عن كيف نجمع بين ذلك العلم الحضورى عندنا وعندهم، وموضوعية الوجود في نفس أمره؟

إننا دون تسليم بقيام الأشياء على الله معرفيا وممارسة، مع إقرارنا بالتكليف وبالذاتية، سنأسس بالضرورة لممارسة ومعرفة مختلة سيتمظهر فسادها في الدنيا وبالأخص في الآخرة، وليست أي إباحة من الذات الإلهية لنا تستلزم انتفاء قيوميتها، فأى انتحار معرفي وسلوكي من الإنسان يدخل ضمن إرادته الحاكمة وبالإستمداد منها، إذ الجهتان منفكتان بين وجود مفتقر وحادث ووجود آخر قديم، ولا بد للأول من الوصول لنقطة للتسليم عند الدخول لمجال الإطلاق بما يحفظ له فعاليته الحاضرة، أو تمظهرها المستقبلي ﴿يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ، وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا، وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ²﴾، إن كل ممارسة علمية وإنسانية قائمة على اختيارات، لا يمكن أن تنفك عن النور والمعاني والمدخلات الوجودية، وسيكون أقواها من يعترف بداية بهذه الحقيقة، ويحدد تناسقها، لا أن يحدد الدلالة الخارجية فقط، لأن هذه الأخيرة ترتبط بالداخل حتى في المستويات الدهرية نفسها، من هنا سنخرج العديد من الممارسات المعاصرة التي لا تدلل على منطلقاتها، وتعتبرها معطيات فوق أكسيومية، ناهيك عن هشاشة المعطيات الحضورية والإنسانية التي تنطلق منها، لأنها لا تأصل لخصائصها و تعلقاتها، ثم داخل الحقول المعترفة سيقع التنافس حول التناسق والاسترسال مع المقدمات والأكسيومات، بعد ذلك يأتي تحديد الأعلى نفعا من

¹[الجاثية: 24].

²[البقرة: 20].

بينها، والذي يحقق الغنى الوجودي في الزمكان الكلي، فيكون مثلاً الذي يحقق نفعا في مرحلة "أ" أسبق لكن أقل من مرحلة "ب" لاحقة أدوم.

بعد الإقرار بالمدخلات النظرية والحضورية للعقيدة، **سينتج لدينا إذن نظرية في الأشياء والذوات**، وهذه هي تعلقات العقيدة، فمنها ما هو ضمن واقع الممكنات ومنها ما هو خارجها، ولكل تيار رؤية معينة هي تبع للممارسة والرؤية، إذ النظرية العقدية منها **ما هو في نفس الأمر وما عقده الأنفس**، فعدم نسبة الرحمة لله هو بالضرورة نفي لصفات الممكنات في نفس الأمر، ونفي لما رجه الله فينا **ونكران للإحسان**، وبالتالي هي من حيث الفعالية الأخلاقية للذات كذب ونفي، ومحاولة إيذاء ضد الإله والذات والجماعة والعالم، أي نوع من التريب الغير مباشر، وليس هذا فقط منظورا ثابتا في العالم الطبيعي والجسدي والنفسي، بل أيضا مركوز في فطرتنا وعقلنا، ناهيك أن الله أرسل الإسلام ويسر سبل الهداية لمن أراد الاهتداء، فنحن نتحدث هنا عن إحسان عظيم، ولا نتعرف بالتالي على الله بقوة **إلا بالرحمة**، إذ لا يمكن الانفكاك عنها وإلا بطلت العبودية والمخالقة القوية بين العباد **﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ﴾**¹، إلا أن الوجود يتيح إمكانات عدم الاهتداء عند الشح والافتقار الذاتي إزاء الوجود، من هنا توجد تيارات تشاؤمية وقلقية وهدامة غضبية، فهذه الفعاليات والمشاعر تنتج رؤى وجودية في الأشياء، و الذوات وهي مرتبهة بالضرورة لنظريتها العقدية.

هذه التنزلات تولد لنا تبعية الصفات للذات، وحتى الوجود نفسه يكون صفة نفسية لها، من هنا فأى حديث عن وحدة وجود غير الله مستحيل، وعلى هذه المنطلقات تتمظهر طبيعة مبحث الإنسان الذي سيكون **صورة عابدة** عنه ومنه، إذ لن يتحقق له هذا **إلا بوحدة مع كثرة**، والأول لمقاربة العبودية والثاني لظهور افتقار المخلوقات في الوحدة، لهذا صح أن يقال الصفات عين الذات من حيث نفس الأمر، وهي ليست غيره ولا عينه من حيث العقل، أما أنواع التعلقات، فتأتي إما **بالسمع أو بالقياس على العالم**، إذ في الإمكان العقلي قد يصح غيرها رغم تجليها الواضح في الذات والعالم، من هنا قوة المصدر السمعي والوحي، لأن الممارسة الاجتماعية للكائن الإنساني في غالب التاريخ قوية

¹[الرحمن: 60].

الجحود والظلم والكفر، وليومنا هذا لا تزال ظاهرة الأبائية والتدجين والتجبر المتوارث والبنوي، مهيمنة على كل حضارة، فكيف والوحي والحجة موجودة ومتتالية في تاريخ هذا النوع من المخلوقات، إن هذه العلاقة مع البعد الكلامي لله تضيف كذلك نتائج على نظرية المعرفة، والتحليل الاجتماعي وطبيعة السيورة من منظورها، وكان أول ما نزل هو تثبيت التعلق المركزي للرحمة ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾.

سيقع كذلك داخل التراث الإسلامي نفسه، بل التوحيدي، اختلاف سواء في الممارسة أو الإقرار المباشر ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ، وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا، بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا، وَالْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْفِيَامَةِ كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ، وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾¹، وهذه الطائفة من اليهود لا تزال ليومنا هذا مفسدة في المجالات الاقتصادية والسياسية والعسكرية، بل قلبت منطقة بأكملها، واقتطعت جزءا من الأرض والبشر لنفسها، وهذه النفسية الملعونة أي النقيضة للرحمة، ترتبط بتعلقات معينة إزاء الذات الإلهية.

أما في تراثنا، فلنأخذ مثالا عن علم له إضافات وإفادات زاخرة وهو ابن تيمية -رحمه الله- رغم اختلافنا معه، فقد انطلق من مقدمة أساسية هي الأصل في معماره المعرفي، وذلك باعتباره أن الله متعين في الأمر نفسه، فاستخرج كل نتائجه وتنظيراته عليها:

- إذ لا مجاز في اللغة، بل الأصل لحقيقة الأعيان.
- لا تفويض ولا إخراج للصفات الخبرية عن تعيينها.
- المشروع السياسي والاجتماعي يبنّي على إصلاح الظواهر أي المتعينات أمامه.
- المنطق يعود إلى التعينات السمعية والبصرية.

وقد أعجب بهذا بعض المتأثرين بالماركسية والمنطق الاستقرائي وفق رؤية العصر، إلا أن حركة التراث لا يمكن أن تنتج فكرا أحاديا؛ لأن العقل الإسلامي بطبيعته تكاملي، وسنجد

¹ [المائدة: 64].

عند ابن تيمية بعض الإقرار للمجاز وللروحانية خاصة؛ لأنها مركز الإسلام، بل ثناءً على الصوفية، بل لتلميذه ابن القيم شروحا لأكبر العبارات المجازية والمشكلة للتصوف، كما سيقع تفويض وتنزيه لزومي للصفات واهتمام بالكليات والمقاصد، إنما هي مدرسة تتقوى عندها جهة الجزئي، والتراث سيحتاج هذا إن بقي ضمن نفس حركته الموازناتية.

لقد ارتأينا إذن أن للعقائد أثرا عميقا في التأسيس الوجودي والمعرفي، بل وحتى في البنية الدينية ذاتها، وقد عالجنا هذه المسألة من خلال مدخلات تراثية انفتحت على التفلسف الغربي، الذي رغم امتلاكه سيرورة خاصة، إلا أن إنتاجه يضعف في كثير من الأحيان بسبب تركزه المفرط على البعد التجريدي، بما لا يتيح استبطان القضايا الكامنة ولا التعبير بفاعلية عن المستويات الوجودية الأرقى، ومن هنا تبرز الحاجة إلى إعادة النظر في مفهوم الحق انطلاقا من المنطق القرآني، توجيهها لقوة التجريد والتعقيل نحو استيعاب باقي المستويات وإدماجها، بدل أن تبقى معزولة في أفق تجريدي أو مادي صرف.

• الحق في القرآن الكريم والحديث:

إن للحق معاني متعددة، منها مفهوم الواجب والحسن كقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ﴾¹ وهو لا ينفك هنا عن الذاتية والوجود كما يرتبط بالبيان والظهور ﴿هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ﴾²، وهذه إشارة إلى الوضوح المسلم به من الذات عبر الذهن واللغة نحو الروح، لذلك يوصف الكتاب أيضا بالبيان ﴿وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾³، وترتبط هذه المفاهيم بالفعل ﴿فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّكَ عَلَى الْحَقِّ الْمُبِينِ﴾⁴ أو في الحديث: "حَقَّ اللَّهُ عَلَى الْعِبَادِ أَنْ يَعْْبُدُوهُ وَلَا يُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا، وَحَقَّ الْعِبَادِ عَلَى اللَّهِ أَنْ لَا يُعَذَّبَ مَنْ لَا يُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا"، وهذا جامع لسؤال الواجب والفعل معا، ويأتي مفهوم الحق مع حضور التعيين ﴿ذَلِكَ الْيَوْمُ الْحَقُّ﴾⁵ أي اليوم الآخر، وكذلك ﴿وَإِنَّ الدِّينَ لَوَاقِعٌ﴾⁶ وهو حالة أخص تتمظهر فيها

¹[الحج: 6].

²[النور: 25].

³[المائدة: 15].

⁴[النمل: 79].

⁵[النبأ: 39].

⁶[الذاريات: 6].

الأديان أي أعمال ونورانية كل فرد ﴿يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ﴾¹، ويحيل الحق على الظواهر الكونية مع فاعلية الله فيها ﴿فَوَرَبَّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنْطِقُونَ﴾²، والقرآن الكريم حق نطق به الملك وله كينونة صادقة ﴿وَإِذَا يُتْلَى عَلَيْهِمْ قَالُوا آمَنَّا بِهِ إِنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّنَا إِنَّا كُنَّا مِنْ قَبْلِهِ مُسْلِمِينَ﴾³، والنبي حق في صفاته وتعلقاته وأقواله ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ﴾ ﴿إِنَّكَ عَلَى الْحَقِّ الْمُبِينِ﴾⁴، وكل هذا يرتبط باليقين كشعور مقارن بالظن والشك ﴿وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾⁵، ويحيل على الارتباط بالسيورة ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً، فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا، فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا، وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلُهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ. فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً. وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ، فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ﴾⁶، فالملحوظ أن المستويات الكونية والدينية جاءت محيلة ومشيرة نحو الحق بكل حمولاته الوجودية والتحسينية والتعينية، لكن مع التمثيل بأضعف الدرجات عبر الناطقية والمخيلة الذهنية التي لا شكل ولا مساحة ولا مادية ولا معنوية فعلية لها، لذلك غالب الإحالة إلى مفهوم الحق ترتبط بالوجوب الروحي وبالفعل الإلهي والإنساني، وأما البيان الذهني فيكون دون فصل عنها، وهي في النهاية كلها مترابطة ومتناسقة، إذ الوجود في العقل الإسلامي ترابي و ليس أحادي، من هنا فالفعل والواجب يحضران بدرجة مهيمنة مقارنة مع البيان.

3.2.1 مكونات الوجود الإسلامي:

إن تجزيتنا للوجود من منطلق إسلامي، هو في حد ذاته من باب ضبط جوانب الاستقلالية وليس لتوهم علاقات أحادية، فالمكونات كلها تترايط إذ الوحدة الكلية لمن له

¹ [الحديد: 12].

² [الذاريات: 23].

³ [القصص: 53].

⁴ [البقرة: 119] [النمل: 79].

⁵ [يونس: 36].

⁶ [الرعد: 17].

الغنى بإطلاق، كذلك لا يمكننا نفي التجزئة، وتوهم حالة من البساطة فالجامع هو **نقاط الالتقاء**، أي حركة النقل المتبادل بين الجزئيات، فما يصح هو إطلاق الوجود على الله من باب المجاز وغيره يتسمى بالموجودات لهذه الأسباب، كما أن المفهوم الكلي الناتج عن هذا العالم مصدره النور الإلهي، ثم النور المحمدي الفياض والأنبياء والصالحين ولكل مدده عبر الله، لهذا فجميعها ضمن التموضع نفسه، من هنا يوصف الصحابة والعُباد والعلماء والأنبياء بالنجوم التي يهتدى بها، ونحن لا فلك إلا القياس على هذا المستوى الوجودي-الزمكاني الضعيف والنصوص، أو الشعور الذي نقله لنا الأولياء، وهذا كله لا يتعارض مع بعضه إذ المؤمنون كالجسد الواحد، وفي الآخرة يكون هذا أقوى "أَوَّلُ زُمْرَةٍ تَدْخُلُ الْجَنَّةَ عَلَى صُورَةِ الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ، وَالَّذِينَ عَلَى أَثَارِهِمْ كَأَحْسَنِ كَوْكَبٍ دُرِّيٍّ فِي السَّمَاءِ إِضَاءَةً، قُلُوبُهُمْ عَلَى قَلْبِ رَجُلٍ وَاحِدٍ، لَا تَبَاغُضُ بَيْنَهُمْ، وَلَا تَحَاسَدُ"¹، أما على مستوى الخارج، فتوجد أرواح كجزئيات تترابط وتتنافر تستمد من نور الله، الذي يمد كل الكواكب الروحانية بداية من الشمس المحمدية، وهذا البعد المملوكوتي برزخ متداخل مع العالم المملكي في الكون، ونقطة أصلاته هو العالم الجبروتي حيث وحدانية الله، من هنا وصف صلى الله عليه وسلم "شِدَّةَ الْحَرِّ مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ"²، فهذه العلاقات دلالة على تداخل الأبعاد، بل هناك تداخلات عديدة بين النيل والفرات والجنة³، والبيت المعمور والكعبة، ومناطق الشروق والغروب، ومجامع البحر مع المدد النوراني أو الظلماني، **فكل شيء مظهرات**، وليس كما شاع مع هذه العصور الدهرية، التي تلائمت بدورها مع تدين من سنخ هذه الأحادية، إن الوجود الحق للإنسان يتأسس على ترابط داخلي، تتحدد مركزيته عبر البعد الباطني، ورغم ما قد يبدو من ضعف في هذا البعد المملكي و الدنيوي، فإنَّ المركز الباطن يظل هو الممد الأقوى للوجود الإنساني، ومن هنا يتبدى الفارق بين النظر إلى العالم باعتباره كُلاً واحداً في الصورة، وبين النظر إلى جزئياته المتشابكة التي تعمل ضمن درجات

¹ المحدث: البخاري، المصدر: صحيح البخاري.

² المرجع نفسه.

³ "نهران باطنان، ونهران ظاهران، فسألت جبريل، فقال: أمَّا الباطنان: ففي الجنة، وأمَّا الظاهران: النيل والفُرات" المرجع نفسه.

⁴ "لا يزال أهل المغرب ظاهرين، لا يضرهم من خذلهم حتى تقوم الساعة" أبو نعيم، المصدر: حلية الأولياء.

متفاوتة من التأثير، فليس النور المحمدي كسائر الأنوار، إذ يُشكّل مبدأً أعلى وأشد حضوراً، كما أنّ الأرواح الصالحة لا يُمكن أن تُقاس في تأثيرها بسائر الأرواح الأخرى، إن هذه التراتبية في الفعل والتأثير تكشف عن نسق وجودي متمايز، يُبرز وحدة الكل دون إلغاء خصوصية الأجزاء أو تفاوت مراتبها. مرَّ رَجُلٌ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ لِرَجُلٍ عِنْدَهُ جَالِسٍ: (مَا رَأَيْتُكَ فِي هَذَا؟)، فَقَالَ: رَجُلٌ مِنْ أَشْرَافِ النَّاسِ، هَذَا وَاللَّهِ حَرِيٌّ إِنْ خَطَبَ أَنْ يُنَكِّحَ، وَإِنْ شَفَعَ أَنْ يُشَفَّعَ، قَالَ: فَسَكَتَ رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- ثُمَّ مرَّ رَجُلٌ آخَرُ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَا رَأَيْتُكَ فِي هَذَا؟، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، هَذَا رَجُلٌ مِنْ فَقَرَاءِ الْمُسْلِمِينَ، هَذَا حَرِيٌّ إِنْ خَطَبَ أَنْ لَا يُنَكِّحَ، وَإِنْ شَفَعَ أَنْ لَا يُشَفَّعَ، وَإِنْ قَالَ أَنْ لَا يُسَمَعَ لِقَوْلِهِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "هَذَا خَيْرٌ مِنْ مِلءِ الْأَرْضِ مِثْلَ هَذَا"¹. والعلماء ورثة الأنبياء ليس فقط في علم التجريد، بل دون علم التزكية قد يكونون من أول من تسعر بهم النار.

إن العالم كمفهوم كلي يرجع لما هو في الخارج، ونحن نعتبره متوحداً بسيطاً في الذهن، إلا أن هذا لا يعبر عن حقيقته بتدقيق، بل أحياناً أخرى المفاهيم الكلية لا وجود لها أصلاً، كما اخترع اليونان الهيولي، فيلزم التفريق والتفصيل، وقد حصل شيء منه في العرفان، لكن ليس كما أتهموا بالحلول والإتحاد، بل لهم قراءة متفردة وهي من جهة خاصة بالأمة الإسلامية، مع نوع توجه لنظريات أمم العالم الأخرى، وتتجلى بخلاصة في النقاط التالية:

-التوحيد الإسلامي الخالص، بل توحيد خواص أهل الله بالعمل، لا بالتصور الذهني فقط.

-وجودية لا تصل للاتحاد والحلول ولكن باللوازم تقع في نوع اتصال تشبهه بما لله من ظله أو العالم من المعلوم، أو الصورة من مرآتها، وهذا سليم عند الجميع وقريب من الحق، ما عدا بعض لوازم صفة العلم من معلومها.

¹المحدث: البخاري، المصدر: صحيح البخاري.

وما هو نتاج هذين العاملين لا يمكن وصفه بالاتحاد والحلول، ناهيك عن التزامهم بالشريعة، إنما ولأسباب تجريدية قوية تلتزم مخرجات المجاز، لا ما هو به في اللغة فقط وقع وصل مع نفي غير متكامل، وربما ضلت به طوائف، لكن التوحيد الإسلامي قوي عندهم، مع بعض الاتصال الاعتباري الذي قد يوصف عندهم بالوجود في نفس أمر الذات الإلهية، أو بعض المقامات التي تعطي صورة غير كاملة، أو حتى تأويلات ذاتية للكشف الحاصل، فلا عصمة إلا للكتاب والسنة، لكن غالب ما يذكره العرفاء من أعلى المقامات، مع حاجة لفهم المطلق من المقيد.

تقوم رؤية ابن عربي، في ما يرويه عن تلقّي كتاب الفصوص من الرسول صلى الله عليه و سلم بقوله له: "خذ واخرج بهذا الكتاب إلى الناس لينتفعوا به"¹، على أساس صحيح من حيث نفعه العام للبشرية، إذ إنّ منظومته تمتلك قدرة على مخاطبة مختلف الأمم: من الأوروبيين حيث تغلب قوة الذاتية و "الأنا" والاتصال، ومن شعوب شرق آسيا حيث تسود نزعة الغيرية والفناء، إنّ هذا الإطار الصوفي قادر على أن ينقل هذه المركزية المتنوعة إلى أفق التوحيد الإسلامي، وأن يفتح أمامها إمكانية الارتقاء في مقامات العبودية، غير أن هذا الانتفاع لا يبلغ مستوى القرب التعبدي الخاص بالأنبياء، كما أنه في الوقت نفسه يحمل إمكانية سوء الفهم أكثر، فكما قد يكون سبيلا للهداية، قد يكون مدخلا لأشّد أنواع الكفر إذا قُرى خارج مقصده الحقيقي، أو دون تأويلية إسلامية ضابطة.

أما بالنسبة لابن عجيبة، في كتابه تقييدان في وحدة الوجود² فيمكن القول إن رؤيته أقرب إلى من يضعف عنده جانب العبارة المحيلة على الاتصال المباشر بين الذاتين، إذ يلجّ على ضرورة حفظ الموازنة بين الأبعاد من خلال ربطها بالربوبية الناعمة. فالربوبية هي التي تحفظ وحدة الجماعة مع تمايز الفرد، وتوازن الباطن مع الظاهر، والإشارة مع العبارة، ومن ثم لا بأس أن تميل كل مدرسة صوفية أو فلسفية إلى جهة أكثر من غيرها، على غرار نموذج ابن تيمية الذي يغلب فيه البعد التعيني، غير أن ذلك يجب أن يبقى

¹ محيي الدين بن عربي، **فصوص الحكم**، شرح: عبد الرزاق القاشاني، ط1، (القاهرة: دار آفاق للنشر والتوزيع، 2016م)، ص 47.

² سيدي أحمد بن عجيبة، تقييدان في وحدة الوجود، تحقيق جان لويس ميشون، (المملكة المغربية: دار القبة الزرقاء، 1998)

ضمن حدود الميزان، فالمجتمع في حاجة حتمية إلى تقسيم للعمل وتوزيع للوظائف؛ إذ تنزل النفوس على "معادن مختلفة" تشترك جميعها في البنية الأصلية، لكنها تُظهر غلبة لجهة دون أخرى بحسب خصوصية كل طرف، ونجد في طريقة أحمد بن عجيبة الذي مر من مراحل الظاهر والباطن، أنه يلتزم العقل البلاغي والإشاري، خلافا لابن عربي الذي يلتزم التفلسف أكثر حتى ضمن أشعاره، وقد نقول عن ابن عجيبة إنه أقرب من عبر عن وحدة الوجود مثلما هي عند المتقدمين، أي فناء الذات وذلولها عن نفسها إزاء العظمة الإلهية، بل يحث في آخر الكتيب **للرجوع إلى عالم الملك والبقاء مع الخلق بالحق**، فنظرية ابن عجيبة قابلة بدرجة أكبر بكثير من ابن عربي في الفصوص، من عدم الوقوع في أي توهم من الشرك، إذ يقسم الذات الإلهية لمستويين: الخمرة الكنزية وهي الذات قبل خلق العالم وهي لا زالت على ما كانت، ثم تجلي الخمرة وهو العالم، ثم يؤول ابن عجيبة أو يفهم الكنز والتجلي من جهتين واحدة في الله ولا شيء معه، والأخرى هي التجلي في العالم المحسوس وهو آيات ونور وقبضة إلهية، هذا الأخير يرجع معناه الكلي عند ابن عربي لارتباط أقوى بالذات الإلهية، هكذا يجب فهم أعلى عباراته المشككة، وكأن ابن عجيبة عبر عن مبحث التعلقات الكلامي، ولكن بطريقة صوفية إشارية هي الأصح.

إن تفريقنا بين الله في ذاته وصورته وكلمته فينا فرديا وجماعيا وعالما كونيا، ثم هذه **العوالم في التجريد الاعتباري** كقولنا التعلق التنجيزي الحادث¹، **والإحالي-العباري** كقولنا التجلي، **والعباري-المباشر** كقولنا الله عالم وقادر في الأزل، تعبر عن علاقات مترابطة، فالمستوى الإحالي نسبنا من العلاقة، والثاني ما هي عليه في الذات الإلهية مع نفي المستوى الأول، عبر التسليم-الحضوري لله بدرجات متراكمة، لأن النسبة قضية صادقة لا مشترك وجودي، هذه مقدمات عقدية مهمة لعدم انزياح التفكير أو حتى تأويل ناقص للكشف. نفس الإشكالية تقع على مستوى النور المحمدي، باعتباره عندهم تارة كليا وتارة هو عين النور الإلهي، لا جزئية تجلي مُستمد منه، مع التفريق بين **التجلي الآياتي والمتجلي**،

¹ تتمايز مراتب القدرة الإلهية بين **تعلق صلوحٍ قديم**، وهو ما يعبر عن صلاحية القدرة في الأزل لإيجاد الممكنات أو إعدامها قبل خروجها للوجود، وبين **تعلق تنجيزي حادث**، وهو إيجاد الفعلي للشيء في اللحظة الزمنية التي اقتضتها الإرادة الإلهية؛ وبذلك يتحول الممكن من حيز القوة والصلاحية إلى حيز التحقق والفعالية.

فالأول رمز روحي وصورة معنى وكلمة، أي أنها اعتبار في الذهن وحضور للصفات التي ليست مشتركا وجوديا في نفس الأمر، ولا كليا إزاء المتجلي الأعلى، بل **بتوسط خالقيته**، **وكسبنا من نسبة الأسماء والنور والمعنى المشترك نحوه**، والإشارات لا تحجير فيها كما ورد في الحديث: "كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا"¹، إذن علينا فهم الاتصال الإلهي والمعنية والترابط، بعقيدة واضحة، لمعرفة بعض الإشارات والمطلقات والمقيدات، وهناك عامل مركزي وهو النبي محمد عليه الصلاة والسلام كحقيقة محورية، لها وجود قبل، لكن هنا فنحن أيضا كانت لنا حقيقة في عالم الذر "سُئِلَ عَمْرُ بْنُ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ هَذِهِ الْآيَةِ: وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ الْآيَةَ قَالَ عَمْرٌ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ رَسُولَ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- يَسْأَلُ عَنْهَا، فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ، ثُمَّ مَسَحَ ظَهْرَهُ بِيَمِينِهِ، فَاسْتَخْرَجَ مِنْهُ ذُرِّيَّةً، فَقَالَ: خَلَقْتُ هَؤُلَاءِ لِلْجَنَّةِ، وَبَعَمِلِ أَهْلَ الْجَنَّةِ يَعْمَلُونَ، ثُمَّ مَسَحَ ظَهْرَهُ بِيَدِهِ، فَاسْتَخْرَجَ مِنْهُ ذُرِّيَّةً، فَقَالَ: خَلَقْتُ هَؤُلَاءِ لِلنَّارِ، وَبَعَمِلِ أَهْلَ النَّارِ يَعْمَلُونَ، فَقَالَ رَجُلٌ، فَفِيمَ الْعَمَلُ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ اللَّهَ إِذَا خَلَقَ الْعَبْدَ لِلْجَنَّةِ، اسْتَعْمَلَهُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ، حَتَّى يَمُوتَ عَلَى عَمَلٍ مِنْ أَعْمَالِ أَهْلِ الْجَنَّةِ، فَيَدْخُلَهُ بِهِ الْجَنَّةَ، وَإِذَا خَلَقَ الْعَبْدَ لِلنَّارِ، اسْتَعْمَلَهُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ، حَتَّى يَمُوتَ عَلَى عَمَلٍ مِنْ أَعْمَالِ أَهْلِ النَّارِ، فَيَدْخُلَهُ بِهِ النَّارُ"²، من هنا كان من المنطقي اعتبار النبي سرا نورانيا رحمانيا مقارنة بنور غيره، في العالم الروحي قبل-ذري "إِنِّي عِنْدَ اللَّهِ مَكْتُوبٌ خَاتَمُ النَّبِيِّينَ، وَإِنَّ آدَمَ لَمُنْجِدٌ فِي طَيْبَتِهِ، وَسَأُخْبِرُكُمْ عَنْ ذَلِكَ، دَعَا أَيْ إِبرَاهِيمَ، وَبَشَارَةُ عِيسَى بِي، وَرُؤْيَا أُمِّي الَّتِي رَأَتْ، وَكَذَلِكَ أُمّهَاتُ النَّبِيِّينَ يَرَيْنَ، وَإِنْ أُمُّ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ رَأَتْ حِينَ وَضَعْتَهُ نَوْرًا أَضَاءَتْ لَهُ قُصُورُ الشَّامِ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا"³، وكذا في العالم البعد-ذري كما في الحديث "إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ خَلْقَهُ فِي ظُلْمَةٍ، فَأَلْقَى عَلَيْهِمْ مِنْ نُورِهِ، فَمَنْ أَصَابَهُ مِنْ ذَلِكَ النُّورِ اهْتَدَى، وَمَنْ أَخْطَأَهُ ضَلَّ؛

¹المحدث: البخاري، المصدر: صحيح البخاري.

²الراوي: عمر بن الخطاب، المحدث ابن القيم، المصدر: الروح.

³المحدث: الحاكم، المصدر: المستدرک علی الصحیحین.

فلذلك أقول: جَفَّ الْقَلَمُ على عِلْمِ اللَّهِ¹، من هذا يمكن اعتبار أن هناك أولية محمدية من نفس جنس المخلوقات الصالحة والنورانية، وما دام هو الأقوى بين كل الخلق، وأن الأنبياء كلهم مهدوا لظهوره فنورانيته هي أول وأكثر من مسته، وهذا الفهم في الحقيقة قد يصعب لولا كشوفات الأولياء؛ لأن هذه الأحاديث والآيات فيها إجمال قد يقبل أفهاما أخرى فهي من الاجتهادات الغير مكلف بها الإنسان، لكننا نحن نتبنى هذه المقدمة مع إضافات تقييدات النص، التي تجمع الحضور الكلي الأقدم والجزئي والمنزل، وما توافق عليه الأولياء يفصل ما أجمل، وهو الأقرب لروح النص.

أما أولية النبي المستقبلية فالحديث الوارد فيها قطعي لا إجمال فيه عند التيارات كلها "أنا سيّد ولدِ آدَمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَأَوَّلُ مَنْ يَنْشَقُّ عَنْهُ الْقَبْرُ، وَأَوَّلُ شَافِعٍ وَأَوَّلُ مُشَفِّعٍ"². إنما الإشكال يتمثل فقط في من توهم أن تلك الماهية النورانية غير مجعولة، بل ذاتية التجلي وضرورية الإفاضة في نفس أمرها، لا من حيث دخول الإمكان والمخلوقية عليها، وهي في حالة النورانية الأولى، أو في غيرها، إذ هي مكتسبة لا خالقة وممدة بالمُمد والمتّجلي، ما عدا هذا فإن تمكن مجموعة من الأولياء من الرجوع إلى نقطة البدء فهما وكشفا، متناسق مع الشرع ولا يعارض هذا ذاك، كما لا يعارض العقل النقل والقطعي منهما هو المقدم، كما جاءت هذه القواعد مثلا عن الإمام الشاذلي قدس الله سره، ولهذا المنطلق السيوري دور محوري في كل مستويات المعرفة والممارسة، إذ لكل أمة مراجع استمداد نصي وفعلي، هذا الأخير كان يظهر في الأمم السابقة في تقديس الأجداد وحاليا في الرؤساء أو الفلاسفة والمفكرين، ممن تبنى عليهم السرديات الاجتماعية، ونحن لا ننكر دور هذه الارتباطات، وحتى الماضوية منها، لكن منها من يستلزم النفي ولننظر كيف بقيت لعنة بني إسرائيل متوارثة مع إقرار اللاحق منهم بسنة السابق.

²المحدث: شعيب الأرنؤوط، المصدر: تخريج العواصم والقواصم.

³المحدث: مسلم، المصدر: صحيح مسلم

• دراسة في الروح:

يعرف الإمام الألوسي الروح "قليل وقيل إلى نحو ألف قول (عن الروح): والمعول عليه عند المحققين قولان، واختار أولهما أن الروح **جسم نوراني علوي حي** مخالف بالماهية لهذا الجسم المحسوس، سار فيه سريان الماء في الورد لا يقبل التحلل ولا التفرق يفيض على الجسم الحياة، وتوابعها ما دام الجسم قابلاً لقبول الفيض، ويقول عن جدليتي الروح والحس: ومن باب الإشارة ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ أي من عالم الإبداع وهو عالم الذوات المقدسة عن الشكل واللون والجهة والأين فلا يمكن إدراك المحبوبين لها ﴿وَمَا أُوْتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ وهو علم المحسوسات".¹

يعتبر الإمام الرازي الروح **جوهرًا بسيطًا مجردًا** ومغايروا للأجسام والأعراض يحدث بـ "كن، فيكون" ودليله على ذلك قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾، أي أن حدوثها بأمر الله، ولا يلزم من عدم العلم بحقيقتها المخصوصة نفيها إذ **أكثر حقائق الأشياء وماهيتها مجهولة**، ويضرب مثالا بإقرارنا أن السكنجين (شراب طبي مركب من الخل والعسل) يقطع الصفراء ويخفف حدتها، فنحن نُسلم بخاصيته العلاجية من خلال التجربة العملية، وإن كنا نجهل الماهية الداخلية أو الطبيعة الدقيقة التي تجعله يحقق هذا الأثر، ويفسر قوله تعالى "من أمر ربي" بأنها دليل على تبعيتها لفعل الله وبالتالي حدوثها²، وهذا ملحظ دقيق إذ المسألة ترجع إلى محكمات أخرى **كأولية الله** التي ينتفي معها تصور نقطة من "عدم بداية المخلوقات".

من دلائل ارتباط **الروح بالحياة** أنَّ القرآن الكريم وُصف بها، مثل ما أن من أسماء جبريل عليه السلام "الروح"، إذ هو واسطة حياة الأرواح كما أنَّ الوحي حياة القلوب، يحتاج الإمام فخر الدين الرازي القائلين بأن حقيقة الإنسان لا تعدو أن تكون الجسد، بأن هذا القول لا يبرهن على **ثبات الهوية الإنسانية** واستمرارها، فالجسد في نظره عرضة للتحويل الدائم، ينتقل من الطفولة إلى الكهولة فالشيخوخة، ثم إلى التحلل والفناء، فلو

¹ الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، [الإسراء: 85].

² فخر الدين، الرازي مفاتيح الغيب، [الإسراء: 85].

كانت الهوية منحصرة فيه لتغيّرت الذات الإنسانية بتغيّر أجزائه، ولانتفتت استمرارية "الأنا"، غير أن الوجدان يشهد ببقاء الشعور بالذات رغم هذه التحولات، مما يدل على أن حقيقة الإنسان قائمة على جوهر أعمق من الجسد، يتجاوز التبدل المادي ويضمن ثبات الهوية الفردية، ويستدل الرازي كذلك بأن الإنسان في وعيه لا يستحضر أعضاء جسده كلها، ومع ذلك يظل حاضرا بذاته، فيقول: "أكلتُ، سمعتُ، اشتييتُ"، دون أن يغيب ضميره عن **حضوره الداخلي**، بينما قد يغفل عن بدنه أو بعض أجزائه. ومع ذلك فإن مسألة تغير الجسد أو الغفلة عنها يمكن في الحقيقة أن تُلزم أيضا الروح، لأنها حادثة، وإن كانت تبقى غير مركبة لما فيها من اللطافة والقوة مقارنة بالجسد، فهي الحاكمة عليه لا تابعة له، إذ إن الهوية من حيث هي جنسٌ جامع تقتضي الثبوت، بينما الجسد بما هو مادة متكررة يتصف بالتبدل، ومن ثمّ، فإن **شدة التغيّر** علامة ضعف في الهوية، لأن هذه الأخيرة من حيث التعريف أقرب إلى الثبوت.

إن غياب الحياة الحسية أو ضعف الصفات لا يدل على فقدان الضمير الروحي، بل على تأثيره **بتعلّقه بالحسّ** وانخراطه في مستويات من الإدراك أقرب إلى **الاستبطان** أو الذهول الحسي واللغوي، وبما أنّ الجسد في حال تغيّر مستمر، فقد يمرض صاحبه جسديا دون أن تفقد هويته الروحية قوتها، كما في مثال سيدنا أيوب عليه السلام الذي جمع ضعف البدن مع عظمة الهوية، غير أنّ ما يمكن ملاحظته في حجاج الرازي هو إغفاله وجود **طبقة وسيطة في الكيان الإنساني**، هي النفس، التي تحفظ أثر الروح في الجسد وتضمن تواصلهما ضمن وحدة الهوية مع حصول التركيب والتغير، ودليل هذا التداخل أن الروحانية الحقّة لا تُنسب للكافرين، لأنها متصلة بجوهر الوحي الذي مثله الروح القدس والقرآن، كما لا تُنسب إلا لما يشارك في الطهارة الأولى للخلق كما في أصل تكوين الجنين، ﴿وَلَا تَيَاسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَيَاسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾¹، ومع ذلك فالإمام الرازي نبه لمسألة مركزية أقرب لحل حقيقة آثار الروح.

أما الكنه فعندنا أقرب للاستحالة واللازم شرعا عدم البحث فيها، ولهذا آثاره المعرفية التي سنبينها، يقول: "فإن قالوا: قد يقول نفسي وذاتي، فيضيف النفس والذات إلى نفسه،

¹[يوسف: 87].

فيلزم أن يكون الشيء وذاته مغايرة لنفسه وهو محال، قلنا قد يراد به هذا البدن المخصوص، وقد يراد بنفس الشيء وذاته الحقيقة المخصوصة التي يشير إليها كل أحد بقوله أنا، فإذا قال نفسي وذاتي، فإن كان المراد البدن فعندنا أنه مغاير لجوهر الإنسان، أما إذا أريد بالنفس والذات المخصوصة المشار إليها بقوله: أنا، فلا نسلم أن الإنسان يمكنه أن يضيف ذلك الشيء إلى نفسه بقوله إنساني، وذلك لأن عين الإنسان ذاته فكيف يضيفه مجددا إلى ذاته¹، ونجد ضبطا دقيقا ينقله الآلوسي عن ابن برجان يحدد لنا هذه **العلاقات المتوحدة والمتغايرة** أو لنقل المركبة "إذ فارق هذا العبد الروحاني الجسم صعد به، فإن كان مؤمنا فتحت له أبواب السماء حتى يصعد إلى ربه -عز وجل- فيؤمر بالسجود فيسجد ثم يجعل **حقيقته النفسانية تعمر السفلى** من قبره إلى حيث شاء الله تعالى من الجو و**حقيقته الروحانية تعمر العلو** من السماء الدنيا إلى السابعة في سرور ونعيم؛ ولذلك لقي رسول الله صلى الله عليه وسلم موسى عليه السلام قائما في قبره يصلي وإبراهيم عليه السلام تحت الشجرة قبل صعوده إلى السماء الدنيا، ولقيهما في السموات العلى فتلك أرواحهما، وهذه نفوسهما وأجسادهما في قبورهما، وإن كان شقيا لم يفتح له، فرمى من علو إلى الأرض، وفيه القول **بالمغايرة بين الروح والنفس**، وبهذا التحقيق تندفع معارضات كثيرة واعتراضات وفيرة، ويعلم أن حديث ما من أحد يمر بقبر أخيه المؤمن كان يعرفه في الدنيا فسلم عليه الا عرفه ورد عليه السلام ليس نصا في أن الروح على القبر إذ يفهم منه أن الذي في القبر **حقيقته النفسانية المتصلة بالروح** اتصالا لا يعلم كنهه إلا الله تعالى²، إن الروح إذن هي تلك النقطة التي يقف فيها إمكان النسبة إذ هي أصل الذات وإلا وقع الدور، لهذا يلزم منها **التسليم إلى أمر الله**، فيصح أن **نستحضر الذات** في هذا المقام دون شهود أو ملكية إنما باستخلاف-استئمان، ولو قويت فينا رؤية هذا البعد الأقرب من الله لتوهمت الذات هيمنة أعلى ولضل الناس ضلالا بعيدا، بل الإنسان، رغم هذا الوضوح الإلهي يذهل حتى عن **حقيقته العابدة**، ويلزم أن يجاهد لإثبات الافتقار الذاتي لنفسه وتوهم الخروج عن الغني المطلق والواحد الوجود، ومع أن هذا الجسد جعل كثير التغير حاملا للنجاسة أي الضعف والقبح، فإن الممارسات والتنظيرات التي تنزع نحوها النفس

¹ فخر الدين، الرازي مفاتيح الغيب، [الإسراء: 85].

² الآلوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، [الإسراء: 85].

كما يظهر التاريخ البشري ذات طبيعة دنيوية ومادية، بل في أدنى طبقات النفس، من هنا جاء الإسلام لتحديد النعت الحقيقي للإنسان بعبد الله كهوية أصلية، ويُتخرج من قول روح الله أو كلمته؛ لأنها نسب خاصة بسيدنا عيسى وإلا فإن كل إنسان هو كذلك كما يقول تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾¹، وكذلك يتخرج أن يعتبر الشخص روحه الأكثر حياة بكلمة الله القرآن غير نبينا محمد ﷺ، فقد نزل على قلبه، وكان قرآنا يمشي على الأرض، رغم أن لنا أيضا من هذه العلاقة كما ورد في الحديث "من قرأ القرآن، فقد استدرج النبوة بين جنبيه؛ غير أنه لا يوحى إليه، لا ينبغي لصاحب القرآن أن يجد مع من وجد، ولا يجهل مع من جهل، وفي جوفه كلام الله تعالى"².

وفي تنظيرات طه عبد الرحمن الروح هي مستودع قيم الصفات المستمدة من الشهود والأمانة في عالم الأمر والملوكوت، أما عند الغزالي فالروح جوهر لا يوجد في مكان ولا زمان، وينتمي إلى عالم الأمر الذي ليس له خصائص الكمية والتقدير، وهو مخلوق ولكنه قائم بنفسه ليس بعرض ولا جسم ولا بمتحيز ولا هو متصل أو منفصل عن العالم، و رغم أنه يقسم الوجود لأعيان وأذهان ولغة على غرار المدارس الكلاسيكية، فإن نظريته في الروح تصنفه كوجود جوهري متفرد³، بل يقر في نظريته المعرفية بالكشف، ما يجعل فارقا بين تقسيم الغزالي في مقام التفلسف مقارنة مع مقام التصوف، الذي يضيف عبره و يتدارك قصور تلك المجالات.

تحيل فلسفة التصوف في الأحاديث والقرآن على أن الروح هي السر الذي يحدد الحياة البصيرية للإنسان، لهذا يوصف القرآن وهو روح بالإحياء كما يوصف المعرضون عن الذكر بالأموات ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا

¹[الحجر: 29].

²أخرجه الحاكم في المستدرک.

³للمزيد من التفصيل انظر:

أبو حامد الغزالي، روضة الطالبين وعمدة السالكين، صححه: محمد بخيت، (بيروت: دار النهضة الحديثة)، ص 65.

آراء علماء الإسلام وفلاسفة الغرب في الروح"، موقع أسئلة إسلامية، 12 سبتمبر 2021، متاح على الرابط <https://asyilaislamiiyya.com/article/>: آراء-علماء-الإسلام-وفلاسفة-الغرب-في-الروح

الْإِيمَانُ، وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا، وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ¹، لهذه الخصيصة في القرآن آثار معرفية كبيرة سنفصل فيها.

إنَّ لمركزية الروح داخل ماهية الإنسان وهويته أثرا ممتدا إلى مختلف المستويات، بما في ذلك الأبعاد القانونية والسياسية، فلو جُرِّد الإنسان من هذا البعد الروحي، لَمَا بقي سوى جسد مادي أشبه بقطعة لحم في الأيام المائة والعشرين الأولى قبل نفخ الروح، أي قبل تلبسه بالحياة والصفات المميزة للإنسانية، ومن هنا تنشأ الآثار القانونية والحقوقية المترتبة على مفهوم "نفخ الروح"، إذ به تبدأ الحياة بالمعنى الكامل، وبه يصبح الفعل المتعمد في إنهاءها كالقتل جريمة تامة في ميزان الشريعة، من هنا فالحيوان وإن كان يُبصر ويسمع ويمتلك قدرا من الإدراك الحسي، إلا أنه يفتقر إلى الخاصية المقاصدية والتوجيهية التي تميّز الإنسان؛ فهذه المعاني أي **القصد والاختيار والوعي الغائي** تضع الإنسان في مقام الاستخلاف والمسؤولية، بخلاف سائر الكائنات التي تخضع لتعبدٍ فطريٍّ قهريٍّ لله تعالى، دون أن تمتلك حرية التوجيه أو صناعة المعنى، ومن ثمَّ، فإن الروح تمثل المبدأ الذي يمنح الوجود الإنساني بعده المقاصدي **والحقوقية**، وتحدد موقعه في نظام الكون تكليفا وتشريفا، وقد خُصص الإنسان بهذا البعد، لأنه يجعله أقرب من يستطيع أن يصل منه لله، لذلك فإن الغزالي عندما نفى ترابط الروح بالجسد فلاستحالة حدوث الجهل عليها وهي ثابتة عاملة، والحقيقة أنها ما أن تنطفئ ينتفي الجسد، أو في النفس تنعدم القيم لهذا يوصف الكفار بالمت، وأما فرض ثبوتها الدائم لتتصل على أوصاف الجوهرية مقارنة بالكمية والمقدار، فهو قياس من جهة هذه المكونات التي زيادتها موضعية في الزمكان، وقد يكون لها خلق خاص تزيد وتنقص فيه بحقائق غير جسمية، وحتى النفس والنور قريبون لهذا على غرار الموجات التي لها سلوك بآثار وأخرى دونه، فعقلا يصح الزيادة في حقيقة المعنى دون تصور الجسمية، ونحن مع ذلك نميل؛ لأنها ثابتة لا من جهة الإمكان ولكن من حيث التحقق.

فالحاصل، سواء كانت الروح جسما متعينا أو نورانيا أو جوهرها مجردا، أو له خصوصية مغايرة للأجسام الأخرى **ولطيفة مخلوقة متفردة** وهو ما نتبناه، إلا أنها تتمتع بقوة الإرادة

¹[لشورى: 52].

والمعرفة والهوية الجامعة والقيمية والقرب من الله، لا بأنها مجرد أوصاف اعتبارية بل تتمتع بأقوى وجودية، وهي تلك اللطيفة التي تجري في الذات ويتحقق بها وجودها الأصلي، وأقرب ما يمثل صفات الروح هو **التمثيل بالنورانية**، والتي تشكل كذلك حقيقة وجودية لدى المؤمن في الدنيا مع ارتباطه بعالم الملكوت، ثم في الآخرة بتمظهر أعلى، فالحاصل أنها **صفات عملية** مختلفة عن المعاني الذهنية ذات الوجود التخيلي الضعيف التردد، لهذا لا يمكن قياسها على الجوهرية والتجريدية أو ماديا على الجسمية.

فكما أنها **القوة الحضورية المحورية** لحركة الإنسان، فإنه يُتبادَل التأثير فيما بين **الأرواح** وليست حركة المواد إلا صورة عن هذا القانون "مَثَلُ الْجَلِيسِ الصَّالِحِ وَالْجَلِيسِ السَّوِّءِ، كَمَثَلِ صَاحِبِ الْمِسْكِ وَكَبِيرِ الْحَدَّادِ؛ لَا يَعْدَمُكَ مِنْ صَاحِبِ الْمِسْكِ إِلَّا مَا تَشْتَرِيهِ أَوْ تَجِدُ رِيحَهُ، وَكَبِيرُ الْحَدَّادِ يُحْرِقُ بَدَنَكَ أَوْ ثَوْبَكَ، أَوْ تَجِدُ مِنْهُ رِيحًا خَبِيثَةً"¹.

إذا كان الأقرب هو عدم تحديد كنهها، فكذلك الجزم في طريقة تأثيرها، فكأنها نقطة الكن فيكون، فالتوقف عن كنه الروح هو من حكمة الشارع ومقاصده، وأما الصفات المعنوية في الإنسان فظاهر تعلقها بالروح وبصفاتها، إنما التنزلات من الآثار القابلة للقياس ضمن النفس والقلب والعقل، بل الجسد نفسه يدخل في مفهوم الصورة؛ إذ يحيل إلى تلك المعاني. من هذا المنطلق، يمكن القول إن الروح تمثل حضورا محضا يتجاوز حدود الماهيات المادية، كما أن تآلف الأرواح وتفاعل النفوس بعضها مع بعض، سلبا كان أو إيجابا، إنما يتحقق في مستوى الآثار والمظاهر التي تكشف عن عمق هذا التداخل الروحي في الوجود الإنساني، من هذه الجهات يصح النظر والنسبة للروح باعتبارها **فعالية ووعيا ودلالة وتعينا**، لهذا فالمعاني والدلالات المزروعة في **ذاكرتنا الفعالة ذات طبيعة روحية** ولطيفة وعبرها نفهم الله، فليس الحضور الروحي مقصورا على مستوى التجريد أو الفهم التعيني، إذ إن ذلك لا يمثل سوى أدنى مراتبه، ومن هذا المنطلق صَحَّ أن يخاطبنا الله تعالى بصفاته، كونه رحيما وعادلا، لأن المعنوية في جوهرها صفة نفسية للإرادة والفعل والذات، وتستلزم وجود الدلالة والعلم في الكيان الإنساني، أما الأعضاء المادية كالدماع أو العينين أو الفم، فليس لها دلالة مستقلة بذاتها، إذ يمكن للوعي والفعل أن يتنزلا على أي

¹المحدث: البخاري، المصدر: صحيح البخاري.

مكوّن من الجسد، بحيث تصير اليد أو الرجل بوصفهما تجمّعا ماديا، قادرا على التعبير والفعل في إطار حضور هذا الوعي الكلي ﴿الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَى أَفْوَاهِهِمْ، وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيَهُمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾¹، إن هذه القوى التي داخل الروح تتراتب كذلك، إذ الأصل فيها للفعالية والاعتدال، ثم العلم أو الوعي، ويصح أن نطلق عليها الذاكرة، لكنها ليست الأعلى ضمن نفس المركزية، وقد نجمع الصفتين ونقول **الذاكرة الفاعلة**، أو نقول **العاملة العاملة**، وداخل هذه الصفات مستويات ودرجات من القدرة والمريدة والراضية والمحبة، الخ، وفي العلم: الباصرة والسماعة، أو **الشهيدة جمعا**، ثم هناك الأبعاد الكلامية والحكمية والجمالية، من هنا تنشأ علاقات كسب من الله، فيصح استمداد صفات الذات كالسلام والقدوس والعزیز، يقال مثلا في الدعاء النبوي: "اللَّهُمَّ أَنْتَ السَّلَامُ، وَمِنْكَ السَّلَامُ" أو كما جاء في الحديث: "كيف يُقَدِّسُ الله قوماً لا يؤخِّدُ لضعفهم من قوئهم"²، أما الأسماء كالعظيم والكبير والعلي، فهي إحالات على غنى الذات، قد نتصورها بالمفهوم العيني والمعنوي، ولكن ليس من عين ذاتنا إذ لا كبر ولا عظمة في وجودها، بل من القياس على الافتقار وشهود الغنى والتعلق به، أما الصفات السلبية من أولية وآخرية أو قدم وبقاء فهي بدورها غنى من حيث الوحدة واللاتزم، ونحن نتصورها كذلك بوحدة مع الزمكان والافتقار. إن الإنسان يحمل من عالم الذرّ امتدادا نحو الخلود، إما في النعيم أو في الجحيم، غير أن أتمّ من تجلّت فيه هذه الخصوصية هو النبي عليه الصلاة والسلام، إذ كان أقرب الخلق إلى الأصل النوري الأول، ونحن في تعاملنا مع الآخرين نُظهر نوعا من عدم الثبات، كما بدا في سيرة النبي الذي غُفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، إذ هو متصل بعالم القدم والنور، في مقابل عالم قابلية الظلمة والنقص والحدوث، وهذه الصفات الإلهية التي تنعكس في الوجود الإنساني ليست متفرقة في حقيقتها، بل هي متشابكة ومترابطة، بل متطلّبة لبعضها البعض؛ فصفة الإرادة لا تنفك عن القدرة، كما أن الكلمة تستلزم العلم، وكلها تصدر عن ذات واحدة، حيّة، فاعلة، وهذه المفهومات ليست سوى تقاربات ذهنية مُمكننا من التمييز التحليلي لا الوجودي، إذ يستحيل أن يقع الفعل بصفة واحدة

¹[يس: 65].

²المحدث: مسلم، المصدر: صحيح مسلم.
المحدث: الألباني، المصدر: مختصر العلو.

مجردة، ومن ثمّ، فإنّ التركيب إنّما يتعلّق بجهة النفس لا الروح، لأنّ الروح منزّهة عن الكمّ اتصالاً وانفصال، وما نقوم به من ترتيب للصفات إنّما هو من جهة التعلّق التنجيزي الحادث، أي من جهة اقترابها العملي من ميدان الإرادة والقدرة والصفات الفعلية، وأمّا العلم فتعلّقه تنجيزي قديم، ويمرّ فينا من التعلّق التنجيزي الحادث للإرادة والقدرة التي فينا، فيكون تطلّبه التنجيزي الحادث فينا أدنى من التنجيزي القديم للعلم والكلمة، من هنا فتسليم العالمية لله أعلى من تسليمنا إلى الفعالية لله وكلاهما مركزيان من ثمّ القدر مع العمل، على الرغم من أن هذه كلها تمثّل أمهات الصفات، وهي ليست تراتبية في الذات الإلهية، بل من جهتنا وعبرها ندرك ذات الله، فننسب له العلم القديم، والقدرة أكثر من الإرادة، مع وحدة السبق الكلية من حيث ذاته الواحدة بكل الصفات والتعلّقات عبر الروح، لهذا يقول تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ ويقول كذلك: ﴿الْآنَ حَقَّقَ اللَّهُ عَنْكُمْ، وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾¹، فالأولى تدرك بالروح والثانية عبر النفس مع الجسم، أما من حيث الذات الإلهية في نفس أمرها فالآية الأولى هي التقييد النهائي المحكم، لأنّ الله مطلق، وغنّى حتى في التجلي.

كنتيجة إن الروح مكون وجودي مركزي، وعليه تبنى كل فعاليات البشر، يقول الإمام الرازي: "نرى جميع فرق الدنيا من الهند والروم والعرب والعجم وجميع أرباب الملل والنحل من اليهود والنصارى والمجوس والمسلمين وسائر فرق العالم وطوائفهم يتصدقون عن موتاهم، ويدعون لهم بالخير، ويذهبون إلى زياراتهم، ولولا أنهم بعد موت الجسد بقوا أحياء لكان التصدق عنهم عبثاً، والدعاء لهم عبثاً، ولكان الذهاب إلى زيارتهم عبثاً، فالإطباق على هذه الصدقة؛ وعلى هذا الدعاء، وعلى هذه الزيارة يدل أن فطرتهم الأصلية السليمة شاهدة بأن الإنسان شيء غير هذا الجسد، وأن ذلك الشيء لا يموت، بل الذي يموت هذا الجسد"².

هناك جملة من الاصطلاحات العامة التي تحيل إلى مفهوم الروح، أبرزها الفطرة؛ إذ يقرّ القرآن الكريم بأن الإنسان يُولد في هذا العالم دون علم سابق، وأن معارفه تتكوّن

¹ [الأحزاب: 40] [الأنفال: 66].

² فخر الدين، الرازي مفاتيح الغيب، [الإسراء: 85].

تبعاً لما يكتسبه من السمع والبصر والعقل، غير أن هذا الاكتساب لا يتم في فراغ، بل في إطار استعدادات **فطرية مودعة** في كيانه منذ البدء، وهذه الاستعدادات هي عينها الإسلام لله، أي القابلية الجوهرية لتوحيده ومعرفته وعبادته، بما يجعل الفطرة في حقيقتها مظهراً من مظاهر الروح في أصلها النوراني، واستعداداً أنطولوجياً للعودة إلى مصدرها الإلهي، "كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يَهُودَانِهِ، أَوْ يَنْصَرَانِهِ، أَوْ يُمَجَّسَانِهِ، كَمَثَلِ الْبَهِيمَةِ تُنَجِّجُ الْبَهِيمَةَ هَلْ تَرَى فِيهَا جَدْعاً"¹، وهذا لا يعني بالضرورة التشريعات الخاصة بمحلة إسلامية ونبوية معينة، فهناك مدخلات أولية فوق التاريخ لازمة لكل مدرسة، حتى تنطلق نحو تنزيل الجزئيات. فنجد من يجعلها معاني مجردة وفقط أو معاني اجتماعية أو طبقية أو وثنية، ثم **يقرأ وفقها التحولات التاريخية والجزئية**، لأن التأسيس العدمي مستحيل، وسواء كانت هذه النقطة تقع **مع الخلق المادي، أو بعده أو قبله**، فإن التابع الزمني ليس مؤثراً في القوة الأساسية، وهناك من ربطها فقط بإزاء مركزية العامل الزمني فأنج تعاقبات طبيعية أو بشرية حسب ما رجاه من أسبقية تلك العوامل، بينما قد يكون الشيء سابقاً في الزمن ومسبقاً في التأثير، فهي ليست قانوناً لازماً في نفس الأمر رغم أن الروح هي السابقة تناسقاً وفقط، لهذا فللفطرة دور محوري إذ هي **مجموع العلاقات**، ومن ثم فلكل المكونات فطرتها، فيكون للجسد وللذهن والجماعية والفردانية أبعادها الفطرية.

• **العقل:** يُعرّف في التراث بأنه **العلم الضروري** الذي يقع ابتداءً دون اكتساب، أي إدراك أولي مباشر لا يتوقف على نظر أو استدلال، وقد يُعترض في هذا السياق على هذا القول بأن موضع العلم هو الرأس أو أنه يتحقق في مادة ما؛ إذ إن الجوهر الروحي لا يعترضه التغير، بينما المعلومات تتبدل من حالٍ إلى حال، من هنا، كان موضع هذا العلم فطرياً قلبياً لا دماغياً، لأن القلب في المفهوم القرآني والروحي هو محل الفهم والإدراك الحقيقي، وهو الذي يتلقى أنوار العلم الإلهي قبل أن تُترجم إلى صور عقلية أو لغوية²، وهذا أقرب لصريح القرآن ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ، فَتَكُونْ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ

¹المحدث: البخاري، المصدر: صحيح البخاري.

²للمزيد من التفصيل: انظر موسوعة التفسير الموضوعي للقرآن الكريم.

آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا، فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارَ، وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ¹ وهو لا يخالف ارتباطه بالدماغ أيضا، إلا أن أصل التحكم والفعالية للقلب والروح.

• **الإنسان:** قال ابن فارس: «الهمزة والنون والسين أصل واحدٌ وهو ظهور الشيء، وكل شيء خالف طريقة التوحش. قالوا: الإنس خلاف الجن، وسموا لظهورهم. يقال: آنست الشيء، إذا رأيته **والأنس:** أنس الإنسان بالشيء إذا لم يستوحش منه فالإنسان: من الإنس خلاف الجن، أو من الأنس خلاف النفور، والإنسي منسوبٌ إلى الإنس، يقال ذلك لمن كثر أنسه، ولكل ما يؤنس به. الثاني: النسيان: أورد ابن منظور في لسان العرب عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال "إنما سمي الإنسان إنسانا، لأنه عُهد إليه فني". ثانيا: المعنى الاصطلاحي: ذكر أبو البقاء الكفوي أن بعض الناس جعل الإنسان هو: **المعنى القائم بالبدن**، ولا مدخل للبدن في مسماه، وهو قول الأحناف والغزالي، وجعله آخرون **الهيكل المحسوس**، وهو قول جمهور المتكلمين، وعرفه الجرجاني بقوله: الإنسان هو الحيوان الناطق². إن المنطق العربي والقرآني يدور مع التعميم، بينما يدور منطق المتكلمين على تحديد الخصوصية، فالأول استقراء لسيرورة هذا الكائن وما يميزه عن غيره والثاني خصوصيات هذه الميزة، ولكن مع ذلك فالتعريف اليوناني مقتصر على صفات تعبر عن تجربة معينة، وما أشار إليه الغزالي من الجمع والإحالة إلى كل المعاني دون استثناء أجمع للعقل واللغة والإرادة والروح، إلا أننا عندما نتحدث عن كائن أو جماعة، فإن **سيورتهم** تؤدي دورا في التعريف، وليس من اللازم أن يُنزلوا خصائصهم في الوجود، ولننظر في الآيات القرآنية لاستقراء هذه الخصائص:

﴿وَاتَّكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ، وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾.

﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ﴾.

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾.

¹ [الحج: 46].

² الإمام أبو الوليد الباجي، الحدود، تحقيق الدكتور نزيه حماد ص 32.

﴿وَيَدْعُ الْإِنْسَانُ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ، وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا﴾.

﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَاهُ، فَلَمَّا نَجَّكُم إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا﴾.

﴿قُلْ لَوْ أَنْتُمْ مَلَائِكَةٌ خَازِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذَا لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ، وَكَانَ الْإِنْسَانُ قَتُورًا﴾.

﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ، وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْئًا جَدَلًا﴾.
﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ، فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا، وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾.

﴿أَوَلَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْقَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ﴾.
﴿وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُ مُنِيبًا إِلَيْهِ، ثُمَّ إِذَا خَوَّلَهُ نِعْمَةً مِنْهُ نَسِيَ مَا كَانَ يَدْعُو إِلَيْهِ مِنْ قَبْلُ، وَجَعَلَ لِلَّهِ أَنْدَادًا لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِهِ قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيلًا إِنَّكَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ﴾.

﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا﴾.

﴿وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَى بِجَانِبِهِ، وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ كَانَ يَؤُوسًا﴾.
﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّبَكَ رَبِّكَ الْكَرِيمُ﴾¹.

فهذه الآيات تبين أن الإنسان كائن متوهم وانتهازي وبالتالي أندادي، وهذا يجعله عجولا على مصالحه وأهوائه، من هنا فهو خصيم وكفور وظلوم وجهول، وهذا ينتج فقدان النعم وفقدان التعلق بمصدرها الأصلي، والتخلق بكل أنواع الافتقار من بخل وبأس وهلع.

ويُردّ هذا إلى اختيارات الإنسان الأولى منذ عالم الذر، حين تقبّل أمانة العالم بدلا من أن يردّها إلى الله تعالى، وقد يُفهم هذا القبول في بعده الوجودي على أنه نوعٌ من التسرّع

¹ [إبراهيم: 34] [النحل: 4] [الحجر: 26] [الإسراء: 11] [الإسراء: 67] [الإسراء: 100] [الكهف: 54] [الأحزاب: 72] [يس: 77] [الزمر: 8] [المعارج: 19] [الإسراء: 83] [الانفطار: 6].

البشري أمام التكليف، مع ذلك فالله سبحانه، بحكمته، حوّل هذا الموقف الأولي إلى تجربة مقدّرة لصالح الإنسان، تتجلى فيها إرادته العائدة إلى الأصل المُمَد، وبهذا يظهر نوعٌ من التسليم والعبودية في صورها المتنوعة، فالمسألة في جوهرها مقيّدةٌ بحفظ الخصوصية الروحية والتعلّق بمصدر الإمداد الإلهي، الذي هو الضامن لمسار العودة والوفاء بالعهد الأول، كما تبين الآيات التالية¹.

﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾.

﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾.

إذن فعدم الخسارة الروحية في هذه الدنيا مدخل الارتفاع بالخلقة في الآخرة إذ إننا في الدنيا بأجساد مفتقرة ولا مفر من هذه التجربة، من هنا فمصدر الإنسانية الحقّة هي الروح، أي الإيمان وبها ترتفع الذات من نواقص الحس والوجود الدنيوي المحدود، أما بالنسبة للأنبياء فعند الصوفية الرسول عليه الصلاة والسلام كان أول من قال بلى في معرض إشهاد الذات الإلهية، من هنا فقد يكون قبولهم للأمانة من باب قبول الإرادة السابقة لله وليس من حيث التطلع للتفرد بالإرادة.

إن استعمال كلمة "الروحي" لها آثار مهمة؛ إذ من جهة تحررنا من المستوى الوجودي الذي يحيل لما هو أقرب للتعيني، الذي يستطيع حملنا نحو المستوى النوراني البرزخي، لكنه يتوقف في مميزات هذه المستويات الحضورية ولا يستطيع تمثّل مجال الافتقار المطلق وحالة الفناء أمام الذات الإلهية؛ أي تحصيل الصورة الإنسانية من الذات الإلهية.

فإذا كان لكل مجال مميزات من جهته، فإنه لولا هذا الاستمداد والفناء عبر الخلق الدائم من الله ما تحصّلت هذه الأبعاد على وجوديتها وحضورها؛ وهذا يمر بالضرورة من الروحانية، فهي من جهة بمثابة الريح أمام الجلال الإلهي، إلا أنها من باقي الجهات تمدها بقوة الحضورية. وهنا يظهر دور البعد الاصطلاحي في المعادلة؛ حيث إن اللغات تقبل

¹ [العصر: 2] [العصر: 3] [التين: 4] [التين: 5] [التين: 6].

جلبا دقيقا للاصطلاحات مع تأصيلها في المنظومة حتى تتمكن من إيصال المفاهيم (مثل كلمة الوجود)، ومنها ما يبقى محدودا في مستوى بسيط من التقاطع الفطري، ويحتاج عمليات استعمال محدود وتأصيل أكبر، أما الباقي فهو سيدخل في مجال التدافع أو الإهمال؛ هذا على المستوى الفكري والفلسفي، أما ماديا فالاشتراك أوسع.

• **الأنبياء¹**: هم الرجال الذين أوحى الله إليهم بشرع سابق، وبعثوا في قوم مؤمنين للدعوة إلى شريعة من قبلهم من الرسل. أما الموحى إليهم بشرع جديد، وأمروا بتبليغهم فهم الرسل، وهم أحياء مثل الشهداء في عالم البرزخ، وتصلهم صلواتنا، فليسوا كما توهم البعض في حالة عماء، وقد جاء في الحديث "الأنبياء أحياء في قبورهم يُصَلُّونَ"² إنما للقيام بواجب التكليف أطر الشارع هذه العلاقة في الصلاة على النبي والمحبة المتبادلة معه والدعاء لهم دون تفصيل في طرق الانتفاع بهذه العلاقة منهم ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾³، إن أي تغييب لهذا المستوى الوجودي ستكون له آثار، في الفعالية الفردية والاجتماعية وستتمظهر في مراكز أخرى .

• **القرآن**: هو الوحي المنزل على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، وهو كلام الله تعالى غير مخلوق، وكتاب الإسلام في عقائده وعباداته وأحكامه وآدابه، وللقرآن أوصاف كثيرة كالكرم والعزة والعظمة، والروح والشفيع والنور "إِنِّي قَدْ تَرَكْتُ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ، أَحَدُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ الْآخَرِ: كِتَابُ اللَّهِ -عَزَّ وَجَلَّ- حَبْلٌ مَمْدُودٌ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ، وَعِزَّتِي أَهْلُ بَيْتِي، أَلَا إِنَّهُمَا لَن يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ"⁴ أي أن هذا المنزل ليس فقط ظاهرا، فهذا مدخل بدونه لا نصل للعلاقة الإدراكية مع القرآن كروح ونور، كما جاء في الحديث: "افْرُؤُوا الْقُرْآنَ، فَإِنَّهُ يَأْتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ شَفِيعًا لِأَصْحَابِهِ، افْرُؤُوا الزَّهْرَاوَيْنِ الْبَقْرَةَ، وَسُورَةَ آلِ عِمْرَانَ، فَإِنَّهُمَا تَأْتِيَانِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَأَنَّهُمَا غَمَامَتَانِ، أَوْ كَأَنَّهُمَا غَيَاتَانِ، أَوْ كَأَنَّهُمَا فِرْقَانِ مِنْ طَيْرٍ صَوَافٍ، تُحَاجَّانِ عَنْ أَصْحَابِهِمَا، افْرُؤُوا سُورَةَ الْبَقْرَةِ، فَإِنَّ أَخَذَهَا بَرَكَةٌ، وَتَرَكَهَا حَسْرَةٌ، وَلَا

¹ أنظر الجمهرة معلمة مفردات المحتوى الإسلامي islamic-content.com

² المحدث: الألباني، المصدر: السلسلة الصحيحة.

³ [البقرة: 134].

⁴ المحدث: شعيب الأرناؤوط، المصدر: تخريج المسند لشعيب.

تَسْتَطِيعُهَا الْبَطَلَةُ"¹، من هنا ارتبطت العلاقة به بروحانية الآل الصالحين، إذ هو تنزل للمعاني والأنوار وهم تنزيل لها.

• **الأولياء:** الولي هو من تولى الله أمره، وخصه بعنايته لصالحه؛ لأن الله يتولى الصالحين، ويحب المؤمنين ويدافع عنهم؛ وبهذا المعنى يدخل فيهم المجاهد والعالم والتاجر الصادق والأب والأم الصالحون، إلا أن المقصود هنا بخصوصية هو مقام الصديقية، وليس العموم الذي نطلقه كالاشتراك بين إسلام أو إيمان النبي وإسلام غيره، فالولاية هنا مقام عبادة الله كأننا نراه بالمراقبة والحضور الصادق لصفاته فينا، ونماذج هذا كأهل الكهف أو السيدة مريم أو جريح العابد أو الغلام في قصة أصحاب الأخدود رضي الله عنهم، فهذا مقام يأتي مباشرة بعد النبوة وتجربة الصحابة التي كانت أقرب للجمع بين المستويات كلها، خلافة للنبي الخاتم ومظهر معيناً على غرار الفارق بين التجربة المحمدية والعيسوية أو اليعهوية مثلاً، فالواقع يتغير ليتمظهر النموذج بأشكال متعددة كما كان أنبياء بنو إسرائيل، وفي التجربة المحمدية حصل نوع من الاختلال كحال سنن الأمم السابقة، مما لا يتيح دائماً تلك التكاملية حتى بالنسبة للقائمين من أهل البيت خلافة، فالإمام جعفر الصادق اختار التربية والتعليم والإمام زيد أو النفس الزكية أو المولى إدريس الجهاد المباشر، من هنا علينا تفهم نوع الولاية التي قاربت في الأمة في بعض المراحل نماذج حواربي عيسى عليه الصلاة والسلام أو أهل الكهف.

لقد اقتضت الظروف التاريخية في مراحل معينة أن يُرَجَّح من داخل المنظومة الروحية نفسها الابتعاد عن السلاطين وعدم موافقة سياساتهم فقط، حفاظاً على الاستقرار العام واثقاء لفتنة كبح بعض الإيجابيات، أو التداخل بين قيمة السلطة الدينية وطبيعة الممارسات السياسية، غير أن تراكم القرون أدّى إلى أن يظنّ بعضهم أنّ هذا الترجيح الوقائي هو عين المطلوب في ذاته، لا مجرد خيار مرحلي اقتضته المصلحة الشرعية والروحية، و حتى هذا المستوى أصبح ناذراً في الأمة، والواقع أن المنهج المحمدي الأصيل يقوم على التكاملية بين الفاعلية الروحية والاجتماعية، لا على الانعزال التام بالضرورة؛ فالتصوف لم يكن في أصله انكفاء فقط على العبودية والتخلق بل تنزيلاً لها في مصالح المخلوقات، كما

¹المحدث: البخاري، المصدر: صحيح البخاري.

شهد بذلك تاريخ الزوايا المغربية التي قاومت الاستعمار، سواء في العهد السعودي ضد البرتغاليين والإسبان، أو في مواقف الإمام الناصري رضي الله عنه والذي كان يرفض الدخول على السلاطين اتقاء لفساد القلوب، لا انسحاباً من الشأن العام، ومن ثم، فإن الولاية تُعدّ نورانيةً من الإرث المحمدي، تفصلها درجات مخصوصة عن مقام النبوة، من حيث الممدد الإلهي والحكمة العملية "الرُّؤْيَا الصَّالِحَةُ جُزْءٌ مِنْ سِتَّةٍ وَأَرْبَعِينَ جُزْءًا مِنَ النَّبُوءَةِ"¹.

هذا المستوى الوجودي يمثل دافعية أساسية في النظام الكوني والاجتماعي، وهو أحد تعبيرات التوضع الوجودي التي تحفظ توازن السيرورة الإنسانية والروحية، فغيابه يؤدي إلى اختلال في مراتب التلقي والإمداد، ينتج عنه ظهور مدّعين للولاية أو أفرادٍ يُمدّدون الجماعات دون أهلية روحية حقيقية.

وقد عرفت المجتمعات القديمة هذه الظاهرة في صورة المشعوذين والدجالين، بينما تتجلى اليوم في أشكال معاصرة تتخفّى تحت مسميات الفن أو الروحانية الزائفة؛ كمنظّمي جلساتٍ صاخبةٍ يُطلق عليها "ذكرًا"، لكنها تجمع مئات الألوف من الأرواح على طاقة فاسدة لا تؤوّل إلى تزكية، بل إلى اضطراب باطني جماعي.

وعلى هذا النحو، يمكن القول إنّ هذه الانحرافات ليست إلا مقدمات رمزية لظهور الدجال بوصفه التجسيد الأكمل للاختلال في التراتبية الوجودية والسنن الكونية، إذ يقوم على التلاعب بالبنية الوجودية نفسها، بتبديل مواقع النور والظلمة، والحق والباطل، ضمن نسق يبدو للناس منضبطاً بينما هو في الحقيقة قلب لميزان الفعالية الأصلية ﴿وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ، فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا﴾²، فأول أمر الدجال ادعاء الولاية والصلاح ثم النبوة ليصل للوجود المطلق وادعاء الألوهية كما في الحديث: "الدجال ليس به خفاءٌ يَجِيءُ مِنْ قِبَلِ الْمَشْرِقِ، فَيَدْعُو إِلَى الدِّينِ، فَيَتَّبِعُ وَيُظْهَرُ فَلَا يَزَالُ حَتَّى يَقْدَمَ الْكُوفَةَ، فَيُظْهِرُ الدِّينَ وَيَعْمَلُ بِهِ، فَيَتَّبِعُ وَيَحْتُ عَلَى ذَلِكَ، ثُمَّ يَدَّعِي أَنَّهُ نَبِيٌّ، فَيَفْرَعُ مِنْ ذَلِكَ كُلِّ ذِي لُبٍّ وَيَفَارِقُهُ فَيَمَكْتُ بَعْدَ ذَلِكَ، فَيَقُولُ أَنَا اللَّهُ، فَتُغْشَى عَيْنُهُ وَتُقَطَّعُ أُذُنُهُ، وَيَكْتُبُ بَيْنَ عَيْنَيْهِ

¹المحدث: ابن حجر العسقلاني، المصدر: فتح الباري لابن حجر.

²[النساء: 69].

كافرٌ فلا يخفى على كلِّ مسلمٍ، فيفارقُهُ كلُّ أحدٍ منَ الخلقِ في قلبِهِ مِثقالَ حبةٍ من خردلٍ من إيمانٍ"¹.

• **العلماء:**² العالمون بشرع الله، والمتفقهون في الدين، والعاملون بعلمهم على هدى، وبصيرة، متبعين سنة رسول الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، مقتفين آثار سلف الأمة، وهم أهل الحل، والعقد، وأولو الأمر الذين تجب طاعتهم وفيهم قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾³، وذكر في حديثه صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْزِعُ الْعِلْمَ بَعْدَ أَنْ أَعْطَاكُمْوه انتزاعاً، وَلَكِنْ يَنْتَزِعُهُ مِنْهُمْ مَعَ قَبْضِ الْعِلْمِ بِعِلْمِهِمْ، فَيَبْقَى نَاسٌ جَهَّالٌ، يُسْتَفْتَوْنَ، فَيُفْتَوْنَ بِرَأْيِهِمْ، فَيُضِلُّونَ، وَيُضِلُّونَ"، لقد درج أن العلماء هم الفقهاء وهذا صحيح، بل حتى داخل العلماء هناك تخصصات "أَرْحَمَ أُمَّتِي بِأُمَّتِي أَبُو بَكْرٍ، وَأَشَدُّهُمْ فِي أَمْرِ اللَّهِ عُمَرُ، وَأَصْدَقُهُمْ حَيَاءً عُثْمَانُ، وَأَعْلَمُهُمْ بِالْحَلَالِ وَالْحَرَامِ مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ، وَأَفْرَضُهُمْ زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ، وَأَقْرَأُهُمْ أَبِي وَلَكْلٌ أَمَّةٌ أَمِينٌ وَأَمِينُ هَذِهِ الْأُمَّةِ أَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الْجَرَّاحِ"⁴، من هنا يدخل في العلم المعارف الوجودية كلها بتراتبية يلعب فيها الفقه دوراً مهماً؛ لأنه مقام حفظ الدين هو بمثابة الربانيين في بني إسرائيل، وفي فسادهم هم الأبحار، والعلوم الوجودية والحكمة هي بمثابة الرهبان والقسيسين في النصارى ولهم نموذجهم الفاسد كذلك، وأي مجتمع ينتج هيمنة وعدم تبادلية وجودية على شكل الخلافة الراشدة والصحة النبوية، سيتمظهر فيه هذا بطريقة مختلة سواء عبر فلاسفة أو علماء طبيعة أو حتى فنانيين وسياسيين، كما تم عبر الأبحار والرهبان في تجارب الأمم السابقة، إذ عمليات **تغيب التكثر ضمن وحدته**، تمثل الاختلال الوجودي الناتج عن فساد عبودية كل حضارة و مجتمع.

• **المسلمون:**⁵ جمع مسلم من شهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً صلى الله عليه وسلم رسول الله، واستسلم لله ظاهراً وباطناً، وسلم المسلمون من لسانه، ويده، ومن شواهد

¹المحدث: ابن حجر العسقلاني، المصدر: بلوغ المرام.

²أنظر الجمهرة معلمة مفردات المحتوى الإسلامي.

³[فاطر: 28].

⁴المحدث: البخاري، المصدر: صحيح البخاري.

⁵أنظر الجمهرة معلمة مفردات المحتوى الإسلامي.

قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "المسلم من سلم المسلمون من لسانه، ويده"، إذن هناك مقامات في هذه الماهية الوجودية التي تمثل إقرارا باطنا بملك الله، ثم قد يتمظهر هذا في باقي الموجودات بالرحمة والسلم، من هنا تنتج عندنا **تكتلات من المخلوقات والتجمعات البشرية** منها القابلة للإصلاح في الأرض، ومنها الأضعف كلما غاب مصدر المدد والتعلق بالرحمن والسلام والعدل.

• **الملائكة:** عباد الله ورسله بينه وبين أنبيائه، وهم حفظة العباد و مثبتيهم وواسطة تنزيل الأمر الإلهي في الوجود، وهو القادر على كل شيء سواء بالموجودات والأسباب أو بدونها، وقد جعل الإيمان بالملائكة ركنا من الإيمان؛ لأنها فعالية وجودية صالحة إن لم تفعل وينسج معها علاقات طيبة قد يقع تحويل فاسد، كما حصل في المجتمعات التقليدية بتعظيم قوى الشياطين والجن أو في العالم المعاصر بإعطاء الأسباب الطبيعية والإنسانية كامل السلطة، ﴿إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبَّتُوا الَّذِينَ آمَنُوا سَأُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَاضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ¹﴾، فالكثير من السيرورات التاريخية المفصلية تتم بأمر إلهي عبر الملائكة، ونحن لا نشهد إلا الظاهر، وقد نجد أنها تعود لاجتماع علل معينة بالصدفة و عشوائية من الفاعلين، إلا أن المسألة لا تخرج عن تراكم الإرادات بمشيئة الله، إذ هذا يظهر أن هناك ترجيحاً إلهياً في المعادلة.

• **الكفار:** حد الكفر² الجامع لكل أجناسه وأنواعه وأفراده، هو **جحد** ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم، أو جحد بعضه، والكفر كفران؛ كفر يخرج من الملة وهو الكفر الأكبر، وكفر لا يخرج من الملة وهو الكفر الأصغر، أو كفر دون كفر، ومفهوم المصطلح لغويا الإنكار والجحود، فيقال: كفر بالنعمة، أي: أنكرها وجحدها، وأصل الكفر: **الستر والتغطية**، إذن فهو صفة تعبر عن تعلقات وفعاليات وجودية من الذات والمجتمعات، من هنا تقسم لدار إيمان ودار كفر، ولكن هذا من حيث العموم، وإلا عند التنزيل الدرجاتي، فهذه الفعالية منها المخرج من الملة كلياً، ومنها الممقوت، لهذا نجد حتى التحليل النفسي المعاصر يرجع كل العمليات النفسية الفاسدة للجحود وعدم الصدق،

¹[الأنفال: 12].

²أنظر الجمهرة معلمة مفردات المحتوى الإسلامي.

لقد ركز العقل السلفي الراكد على العلاقة الخارجية وأسقط عليها عمليات التكفير الأكبر، بينما تعود الأمور للعمق الباطن والكفر داخل هذه البنية النفسية بذاتها، ضمن ما أنتجها من بنى سياسية وأسرية واجتماعية بل بين القبائل ثم حالياً بين الدول.

• **المنافقون**¹: جمع منافق يطلق على من يخالف قوله فعله، وسره علانيته، ومدخله مخرجه، ومشهده مغيبة، والنفاق نوعان كسائر أجناس الذنوب؛ نفاق أكبر: وهو النفاق الاعتقادي المخرج عن الملة. ونفاق أصغر: وهو النفاق العملي، الذي لا يخرج من الملة، كالكذب، وإخلاف الوعد كما جاء في الحديث: "أَرْبَعٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ كَانَ مُنَافِقًا خَالِصًا، وَمَنْ كَانَتْ فِيهِ خَصْلَةٌ مِنْهُنَّ كَانَتْ فِيهِ خَصْلَةٌ مِنَ النَّفَاقِ حَتَّى يَدْعَهَا: إِذَا أُوْمِنَ خَانَ، وَإِذَا حَدَّثَ كَذَبَ، وَإِذَا عَاهَدَ غَدَرَ، وَإِذَا خَاصَمَ فَجَرَ"²، وينذر أن يوجد مجتمع منافق بكليته؛ لأنها طبقة داخل الجسد الاجتماعي، من هذا المنطلق فإن الجذر اللغوي للمصطلح يحيل إلى الدخول في النفق، أي إلى حالة من **الانطواء الوجودي** وانسحاب الكينونة من فضاء الاتساع إلى **ضيق التمرکز**، فمن يختبئون في الجحر لا يملكون تموضعا ضمن الامتداد الوجودي الواسع، بل يتقوقعون داخل تكتلات مغلقة، على الرغم من اشتراكهم في الظاهر مع سائر البشر، فحال المنافقين الذين يشتركون مع المؤمنين في الصورة الإنسانية لا يستلزم التشارك في الامتداد النوري أو الوجودي نفسه.

ومن ثم، فإن التمييز بين الكيانات لا يُدرك بالحدود المنطقية التقليدية القائمة على النوع والجنس والفصل، بل بما يتجلى من طبيعتها الوجودية الداخلية، فالفوارق الحقيقية ليست تصنيفية ذهنية فحسب، وإنما هي اختلافات في درجات التكوين والاتصال بالمصدر الوجودي، تُحدّد موقع كل كينونة في سلم الوجود بين الانفتاح والضيق، وبين النور والظلام، الروح والنفس المتدنية.

• **الجن**³: خلق من خلق الله سبحانه، خلقهم من مارج من نار، لهم آجال كآجال بني آدم، يتناسلون ويتكاثرون ويموتون، وهم مأمورون بما أمر به بنو آدم في القرآن والسنة،

¹ أنظر الجمهرة معجمة مفردات المحتوى الإسلامي.

² المحدث: البخاري، المصدر: صحيح البخاري.

³ أنظر الجمهرة معجمة مفردات المحتوى الإسلامي.

وهم أحياء عقلاء موجودون لا يُرَوْن، فاعلون بالإرادة، مأمورون ومنهيون، يحدد ابن عربي طبيعة العيش التي تكون لهم بشكل تفصيلي ماديا ومعنويا: "المارج، وإنما سمي مارجا لأنه نار مختلط بهواء وهو الهواء المشتعل، فإن المارج الاختلاط، ومنه سمي المارج مرجا لاختلاط النبات فيه فهو من عنصرين هواء ونار أعني الجان كما كان آدم من عنصرين ماء وتراب عجن به، فحدث له اسم الطين كما حدث لامتزاج النار بالهواء اسم المارج ففتح سبحانه في ذلك المارج صورة الجان بما فيه من الهواء يتشكل في أي صورة شاء وبما فيه من النار سخف وعظم لطفه، وكان فيه طلب القهر والاستكبار والعزة، فإن النار أرفع الأركان مكانا وله سلطان على إحالة الأشياء التي تقتضيها الطبيعة، وهو السبب الموجب لكونه استكبر عن السجود لآدم عند ما أمره الله عز وجل بتأويل أذاه أن يقول أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ، يعني بحكم الأصل الذي فضل الله به بين الأركان الأربعة، وما علم أن سلطان الماء الذي خلق منه آدم أقوى منه، فإنه يذهب به وإن التراب أثبت منه للبرد واليبس، فلاّدم القوة والثبوت لغلبة الركنين اللذين أوجده الله منهما، وإن كان فيه بقية الأركان، ولكن ليس لها ذلك السلطان وهو الهواء والنار كما في الجان من بقية الأركان ولذا سمي مارجا، ولكن ليس لها في نشأته ذلك السلطان، وأعطى آدم التواضع للطينية بالطبع، فإن تكبر فلاّمر يعرض له يقبله بما فيه من النارية كما يقبل اختلاف الصور في خياله وفي أحواله من الهوائية، وأعطى الجان التكبر بالطبع للنارية فإن تواضع فلاّمر يعرض له يقبله بما فيه من الترابية، كما يقبل الثبات على الإغواء إن كان شيطانا والثبات على الطاعات إن لم يكن شيطانا" ثم يحدد طريقة تناسلهم "ولما نفخ الروح في اللهب وهو كثير الاضطراب لسخافته، وزاده النفخ اضطرابا، وغلب الهواء عليه وعدم قراره على حالة واحدة ظهر عالم الجان على تلك الصورة وكما وقع التناسل في البشر بإلقاء الماء في الرحم، فكانت الذرية والتوالد في هذا الصنف البشري الآدمي كذلك وقع التناسل في الجان بإلقاء الهواء في رحم الأنثى منهم، فكانت الذرية والتوالد في صنف الجان، وكان وجودهم بالقوس وهو ناري هكذا ذكر الوارد حفظه الله".¹

¹ الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي، الفتوحات المكية في معرفة أسرار المالكية والملكية، النسخة المنقحة، المجلد الأول، (بيروت، دار صادر) ص 131 132.

إذن فنحن أمام وجود له سننه التي تتقاطع في مجال معين مع وجودنا، من هنا ذلك التماس مع الشيطان "إِنَّ الشَّيْطَانَ يَجْرِي مِنْ ابْنِ آدَمَ مَجْرَى الدَّمِّ"، حتى ينقسم الناس لتكتلات مع التقاطعات الملائكية، من هنا فَرَّقَ الصوفية بين الخاطر الملائكي والشرطي فالأول بنور الله صادق وصالح، والثاني مختلط ضعيف، من هنا توهمت المجتمعات التقليدية والوثنية عبر هذا الهوى والتمني، قوة كبيرة من هذا التواجد الوهمي ﴿الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ، فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا﴾¹.

• **الكون والعالم:** كل ما سوى الله، من أجناس الموجودات المخلوقة، وقد بنته العرب على وزن فاعل مشتق من العلم، أو من العلامة؛ لأن كل جنس له تميز عن غيره، فهو له علامة، أو هو سبب العلم به، فلا يختلط بغيره، فيقال عالم الملائكة، وعالم الجن، وعالم الأنس، وعالم الطير، إذن فالمفهوم عبارة عن ذلك الكل الذي يرتبط بالأجزاء، من هنا نقول عوالم أي عدة تكتلات، ويقول تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾² و يقول عز وجل: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾³.

• **الجنة والنار:**⁴ الجنة هي دار النعيم الدائم، والسعادة المطلقة التي وعد بها الله المؤمنين في الدار الآخرة، والنار هي الدار التي أعدها الله سُبْحَانَهُ لأعدائه، ولمن خالف أوامره ولم يلتزم بنواهيه وكذب بالرسول، وبعض العصاة من أمة محمد صلى الله عليه وسلم الذين لم يتوبوا من فعل المعاصي وارتكاب المحرمات، ولكنهم غير مخلصين فيها، وإنما يكون العذاب على قدر فعلهم ثم يخرجهم الله منه، وهما مخلوقتان، حيث يطوف حول الجنة الشهداء وفي عالم البرزخ تتجلى الحقائق الوجودية على نحو عياني، حيث تُرى مقاعد الجنة والنار رؤية مباشرة، وتُدرَك الروح مواقعها المستقبلية في الآخرة، كما هناك وصل بين العالم الأرضي وهذا العالم البرزخي بطرق متعددة، مثل ما يصل سلامنا للأموات،

¹[النساء: 76].

²[الأنعام: 162].

³[الفاتحة: 2].

⁴انظر الجمهرة معلمة مفردات المحتوى الإسلامي.

كما يحصل تقاطع مع عالم الجنة والنار ليتجلى في الظواهر الكونية والبيئية المتصلة بالأفلاك والمجرات، مما يجعلها في ترابطٍ مستمر مع غيرها من الموجودات، ويُستدل على هذا البعد التفاعلي الكوني بحديث النبي: "أَبْرِدُوا بِالظُّهْرِ؛ فَإِنَّ شِدَّةَ الْحَرِّ مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ"¹، وإن كان هذا الترابط في الدنيا أضعف من الامتزاج التام للنفوس في الآخرة؛ إذ تمتزج النفوس النارية بجهنم والنفوس اللطيفة بالجنة، في اتحادٍ وجودي تام يعكس مقتضى أعيانها الأصلية .

• **المجتمع:** يرد هذا المعنى بالفاظ كالقوم والأمة وأهل القرى، **كلمة القوم**² من أقام بالمكان إقامة، وتقول العرب: فلان قائم بأمر هذه البلدة، يعنى بذلك: المتولي تدبير أمرها، والقيام والقوام: اسم لما يقوم به الشيء، أي: يثبت، كالعماد والسناد لما يعتمد ويسند به، تقول: هذا قوام الدين والحق، أي: به يقوم، وأما القوام فالطول الحسن، وقام فلان مقام فلان: إذا ناب عنه. والإقامة في المكان: الثبات. وإقامة الشيء: توفيه حقه، إذن فاللفظ العربي يحيل للمجتمع بلفظ القوم من كل الأبعاد المكانية والجسدية والفعالية، وإن كان الاستعمال الشائع في معهود العرب هو البعد الجاهلي أو الحسي أكثر، وهذا ما يحيل إليه اللفظ في الاستعمال المعاصر كذلك، فيقال قومية عربية وأمازيغية وكردية، ولكن العربية منها حملت من الأبعاد الأخرى أكثر وإن تأثرت بالمفهوم القومي الجاهلي المعاصر لكنها تضم الأبعاد المكانية والحضارية والقيمية العامة، وهذا ما يفسر كيف نجد الحركات القومية الأخرى متحالفة مع الكفار والعلمنة بقوة أكثر من نموذج العروبة، إلا أن توجيهات القرآن لا تستلزم العمل التام أو حتى المتوسط بها بل تأثر فقط، من هنا يظهر أن عملية الاستبدال والاستخلاف في عصرنا تسير نحو الدول الأعجمية بدرجة أكبر، كما حصل في فترات مع قوميات عثمانية أو أمازيغية أو فرسية تشبث بالقومة الروحية كأساس وجودي، خارج الآيات الظاهرية التي تتعدد فيها الألسن والعرقيات وتتميز كل من جهتها.

¹المحدث: مسلم، المصدر: صحيح مسلم.

²انظر الجمهرة معلمة مفردات المحتوى الإسلامي.

• أما المفهوم في الآيات القرآنية:

﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا وَآتَاكُمْ مَا لَمْ يُؤْتِ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ﴾.

﴿تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ قَدْ بَيَّنَّا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾.

﴿وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾.

﴿وَأَنْصَرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾.

﴿وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾.

﴿أَيُّهَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ، وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُشَيَّدَةٍ، وَإِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُونَ هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ، وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُونَ هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾.

﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي فَافْرِقْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ﴾.

﴿وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ، وَنَطْمَعُ أَنْ يُدْخِلَنَا رَبُّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ﴾.

إذن فالحقيقة الشرعية رجحت مفهوم القيام والفعالية والقيمة والاستقامة على باقي الأبعاد، ولكنها لم تنفيها، فقد تلتقي الأبعاد الزمكانية والحسية مع القيمة كحال قوم موسى، إلا أن أصل هذه الفعالية تعود للبعد الوجودي الأقوى، من هنا ارتباط المصطلح في جدره واستعماله بهذا المستوى ﴿قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا، وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾²، وحتى في الشعائر ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّائِعِينَ﴾³، فلا يكتسب الإنسان قوامته إلا بالفعالية القيمة، وليس بالانفعالية القومية، من هنا فعمليات التحليل القرآني لا ترجح الأبعاد المادية أو حتى

¹ [المائدة: 20] [البقرة: 118] [البقرة: 164] [البقرة: 230] [البقرة: 250] [البقرة: 258] [النساء: 78] [المائدة: 25] [المائدة: 84].

² [الأنعام: 161].

³ [البقرة: 43].

النفسية، بل المتغير المركزي الذي هو الصفات الإنسانية وما تحمله، فيعتبر الظاهر والحسي منها مجرد معطى واقتضاء طبيعيا، لا يمكن للفرد أن يخضع له ويؤسس عليه، من هنا الحالة الاستلابية والهشاشة الوجودية التي تنشأ عند الإنسان الجاهلي و الوطني، إذ يؤسس وجوده على انتماء ظاهر مع بشر وحكام يستغلون بدورهم هذه الاتكالية من أجل تحقيق شهوات أعلى، إذ مستوى هذا النوع من الانتماء هوى وعجب خاصة في حالة غياب تحقيقه من مصادر التملك والمال، ومع ارتباطهم كذلك بشهوات البنوة والزوجية، فتناسب الظاهرة بسلاسة مع أنداد متسيدة على المجتمع.

مقابل هذا تتأسس القومية الحققة على فعالية ذاتية عبر الارتباط بأبعاد وجودية عليا، وعلاقات تبادلية واستخلافية متوازنة ومبنية على العطاء والإنتاج، لا على الخضوع والاستسلام للمخلوقات، أو التدني الوجودي بالذات الإنسانية والروابط الروحية والاجتماعية.

أما كلمة الأمة فقد وردت في عدة آيات منها التالية:

﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ، وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ، وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ، وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾.

﴿لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ، وَهُمْ يَسْجُدُونَ﴾
﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ آقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكْلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ، وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ﴾.

﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ، فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ، فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾.

﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ، فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾.

﴿وَمِنْ قَوْمٍ مُوسَىٰ أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾.

﴿وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾.

﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾.

﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً، وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾¹.

﴿أمة﴾: الأمة: جماعة من الناس يجمعها أمر ما،² إذن فالأمة أعم وهي خاصة بالفعالية الوجودية، سواء اختلفت القوميات الحسية أو تشاركت لهذا لا يقال قومية إسلامية، بل أمة وبداخلها كذلك أمم حسب فعاليتهم ضمن محورية ذم أصل الاختلاف؛ إذ هناك فعالية صالحة أو فاسدة، إنما تختلف الأمم الداخلية من حيث تقسيم الغايات، فمنهم من يأمر بالقسط، أو يجاهد أو عابد أو عالم أو تاجر، إلا أنه حتى ذلك الاختلاف الفاسد لا مفر منه، ويلزم الرضى بالقدر الإلهي المتاح وجوديا لتمظهر الإرادات بأعمالها، و جهاد المتجاوز لميزان الوجود منها .

ترتبط الأمة كذلك بمدة زمنية فلكل جيل أمته، بل كل مرحلة ﴿وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا، وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنَبِّئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ﴾³، وهذه الحركة الجيلية ترتبط بمحرك أساسي يتمثل في الرسالة والعبودية وجهاد الطواغيت ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ، فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ، وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ﴾⁴، لكل تجربة نبوية مظهرات خاصة، تعبر عن تنزّل الأبعاد الوجودية في سياقات مختلفة، فقد كان التنزّل في رسالة موسى عليه السلام ذا طابع سياسي واقتصادي، في مقابل الفرعونية والقارونية والكهنوتية، بينما تمحورت تجربة إبراهيم عليه السلام حول تفكيك الأندادية داخل البعد الأسري، وتجربة لوط ضمن الانحراف الجنسي، وشعيب ضمن الخلل الاجتماعي والتجاري، وهود حول التجبر السياسي بالخلافة، وصالح حول الأبوية الاجتماعية المتصلبة.

¹ [آل عمران: 110] [آل عمران: 113] [المائدة: 66] [الأنعام: 108] [الأعراف: 34] [الأعراف: 159] [الأعراف: 181] [يونس: 19] [هود: 118].

² مجمع اللغة العربية، معجم ألفاظ القرآن الكريم (طبعة منقحة، القاهرة: مجمع اللغة العربية، 1409هـ - 1989م)، ج 1، ص 80.

³ [يوسف: 45].

⁴ [النحل: 36].

أما في بني إسرائيل، فقد تكررت هذه المدخلات نفسها، غير أن الطغيان تمّ عندهم عبر الدين ذاته، من خلال المكر والكِبَر والذَلَّة والمسكنة التي انقلبت إلى أدوات للهيمنة الروحية الزائفة.

في المقابل، جاءت التجربة المحمدية جامعة لكل هذه الأبعاد: سياسية في مواجهة الملأ، واقتصادية في صراعه مع أبي لهب، وأسرية في علاقته بعمه، ودينية-فكرية في صراعه مع اليهود والمنافقين، فكل هذه الحركات البشرية تمثّل في جوهرها فرارا ومقاومة لعبودية الله وحاكميته، نحو أهواء متكررة تُعيد إنتاج ذات الاختلالات الوجودية عبر مداخل مختلفة وفقط.

ويعاد هذا المشهد في عصرنا الراهن بصيغ جديدة؛ إذ يظهر الاستخلاف والاقتصاد من جهة الغرب، والدين والأسرة والسياسة من جهة الشرق، إلا أنه لا تخلو أي تجربة بشرية من حضور هذه الأبعاد جميعا، وإن كان يغلب على كل أمة بُعد معيّن من التغييب أو الإفساد.

غير أن الأبعاد الأفقية مهما بلغت أهميتها، لا تُعدّ الأصل المحرك ولا تكسب محوريّتها بدونه؛ فمقصد الرسائل كان دوما تزكية الأصل المركزي المحرك، كما في بعثة عيسى ويحيى عليهما السلام، حيث عورضا لأجل **جوهر التزكية ذاته**، وإن تمّت معارضتهما من خلال مدخلات اجتماعية ودينية تحافظ على هيمنة الكهنوت أو الجاهلية.

وهكذا، فالأصول تتداخل مع الفروع دون أن تُختزل فيها أو تُفكّك عنها، بخلاف ما شاع في العصر الحديث تحت تأثير النزعة الاستقلالية والتفكيكية، فمع أن لكل عصر مدخله الخاص في الإصلاح، إلا أن قلب الأصول يجعله خارج سنن النبوة، إذ لو كانت الحلول الحضارية هي الغاية في ذاتها لجاها الأنبياء ابتداء، غير أن الطغيان في أحد الأبعاد الوجودية حتى الأقرب لما هو أفقي منها، كالاقتصاد والأسرة والحاجيات، هو ما يُنتج الكفر والشرك في كل زمان. إن مفهوم الأُمّية يرتبط حتى بعالم الحيوان ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ مَا فَرَقْنَاهُ فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ

إِلَى رَبِّهِمْ يُخْشَرُونَ¹، مما يستلزم وجود تقاطعات نسبية، إذ الأصل هو ذم الانحدار لهذه الحيوانية، لأن الإنسان أعلى من غيره بما يتميز به من قدرة أعلى على التقرب والتعبد.

يقوم الوجود الإسلامي على علاقات الاستمداد من عالم الأمر نحو عالم الخلق، في عملية تبادلية ضرورية تتوسطها مركزية التعلق بالخالقية الإلهية. من هنا تنشأ تمايزات جوهرية حول مفاهيم الهوية والوجود؛ حيث تمثل "اللطيفة الربانية" مركز ثبات "الأنا"، في مقابل محدودية البعد المادي. ويعبر مفهوم الوجود هنا عن عوالم متداخلة وعلاقات جزئية ترتبط برباط وثيق بما هو كلي، وصولاً إلى الوجود الإلهي الحق الذي تستمد منه كل هذه العلاقات حقيقتها في كل حين. إن هذا التصور يفسر عللاً وجودية قد لا يستوعبها الواقع المعاصر، كالتأثير اللطيف المتبادل بين أرواح البشر أو حتى الفاعلية الملائكية أو الكيد الشيطاني. إن الفعل الاجتماعي لن يُقاس ببعده الكمي فقط، بل يتحرك بين "برازخ" وجودية صعوداً ونزولاً. وبناء على ذلك، لا يمكن فصل الظاهرة الإنسانية عن مركزيتها الهوية، فتصبح الجماعة مرتبطة ببعدها الطيني بشكل ثانوي، بينما تتحدد قيمتها وتراتبيتها عبر تبادل العلاقات—غيباً وحاضراً—مع فئات صالحة-عالمة تعبر عن هذه المعاني، من خلال سلوكيات تقوم على الفعل الإحساني والانفعال التواضعي، في مقابل الجحود والشح والانفصال عن حركة الوجود الكلية، من هنا مفهوم أمة الخير والشهود.

¹[الأنعام: 38].

الفصل الثاني: نظرية القيم

1.2 المدرسة العلمانية:

انقسمت التيارات العلمانية في تحديدها لطبيعة الأخلاق كل حسب توجهاته الوجودية وتعلقاتها، من هنا ظهرت عدة مدارس يقسمها طه عبد الرحمن¹ كما يلي:

1.1.2 النظريات الكلاسيكية:

• الواقعية الأخلاقية²:

تذهب هذه المدرسة إلى أن القيم الأخلاقية تمتلك وجودا مستقلا عن المواقف والأهواء الإنسانية، أي أن لها حقيقة موضوعية قائمة بذاتها، وقد تعددت داخلها الاتجاهات في تحديد موضع هذا الوجود، فبعضها يرى أنه متحقق على مستوى الفعل من حيث هو ممارسة خارجية، وبعضها يجعله على مستوى الشخص من حيث هو حامل للصفة الأخلاقية، ويضيف التيار الحدسي (Intuitionist) إلى ذلك أن هذه القيم مدركة بالحدس الأخلاقي الداخلي، إذ يلتقطها الوجدان الإنساني مباشرة دون وسائط عقلية معقدة.

ونحن نرى أن هذه المدرسة، على اختلاف تنوعاتها، تُعبر جزئيا عن ما يقرره التصور الإسلامي، إذ تعترف بوجودية الأخلاق وموضوعيتها، كما يؤكد قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾³، حيث يدلّ التعبير القرآني على أن الخلق ليس حالة نسبية أو مكتسبة فحسب، بل هو مرتبة وجودية راسخة في كيان النبي ﷺ، تمثل تجليا لحقيقة روحية سامية، غير أن الاختلاف الجوهرى بين الرؤية الإسلامية وهذه المدرسة يرجع إلى طبيعة انتظام القيم داخل البنية العقلية والوجودية لكل منهما، فالعقل العلماني المعاصر يقوم على فصل المراتب الوجودية وإحداثا قطيعة بين مجالاتها، بحيث يصبح الفعل الأخلاقي معزولا عن جوهر الروح ومتعلقا بحدود السلوك أو الموقف، أما في الرؤية التوحيدية، فالأخلاق ليست مجرد أحكام أو أفعال، بل هي صفات نفسية للروح، كما أن الخلق

¹ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثة الغربية، (المغرب: المركز الثقافي العربي، 2000)، المقدمة، ص 13.

² moral realism

³ [القلم:4].

صفات للجسد، فكما تُعبّر الكيفيات الحسية (من حركة وحجم وكتلة) عن طبيعة الجسد، فإن الخُلُق يُعبّر عن الكيان الداخلي للروح ودرجات صفائها وقربها من مصدرها الإلهي، وعليه فالقيم ليست معانٍ مجردة أو معايير وضعية، بل هي تجلٌّ من تجليات الروح عند تغلغلها في الذات الإنسانية بكل أبعادها: الروحية والنفسية والجسمية، فتؤثر في فعاليتها وثباتها وحركتها، وفي قواها العقلية واللغوية أيضاً، ولكل بعد من هذه الأبعاد خُلُقُه الخاص عندما يرتبط بالمركز الناظم للذات، أي بالروح التي توحدّها وتوجّهها.

من هنا يتضح أن موضوعية الخُلُق ليست مبدأً ميتافيزيقياً عاماً فحسب، بل هي ثمرة انتظام وجودي متكامل يربط بين الروح والعقل والنفس والجسد، ولذلك تختلف الرؤى الفلسفية حول موضوعية الأخلاق باختلاف التصور الوجودي الذي تنطلق منه كل مدرسة، وبحسب نوع العلاقة التي تقيمها بين أبعاد الكيان الإنساني، هل هي علاقة انفصال وتجزئة كما في التصور العلماني، أم علاقة اتصال ووحدة مع حفظ الخصوصية كما في التصور التوحيدي الإسلامي.

• **اللاأدرية**¹: تذهب المدرسة اللاأدرية في الأخلاق إلى نفي إمكانية إثبات وجود موضوعي للقيم الأخلاقية أو الأفعال من حيث حقيقتها في ذاتها، وترى أن الأحكام الأخلاقية ليست إلا **تعبيراً ذاتياً** عن مواقف الفرد وانفعالاته، وليست توصيفاً لواقع وجودي أو جوهري في الفعل نفسه، فالفعل عندها لا يحمل قيمة موضوعية، بل تُسند إليه القيمة فقط من خلال الاعتبار الذهني أو الحكم الوجداني للذات، وبذلك تغدو الأخلاق محض بناء إدراكي أو رمزي يصدر عن مشاعر وتوجهات فردية أو اجتماعية، لا عن حقيقة متجاوزة أو نظام كوني متعال.

وهذا التصور، وإن بدا في ظاهره محاولة لتجاوز الميتافيزيقا التقليدية في الفلسفة، فإنه ينتهي إلى إلغاء أي أساس أنطولوجي للأخلاق ويحولها إلى مجرد اصطناع عقلي أو

¹ اللاأدرية الأخلاقية تُعدّ امتداداً/تطبيقاً لمبدأ اللاأدرية المعرفية على مجال القيم؛ فإذا كانت اللاأدرية المعرفية تقول بعدم إمكان الجزم ببعض الحقائق الميتافيزيقية (مثل وجود الإله)، فإن اللاأدرية الأخلاقية تقول بعدم إمكان الجزم بأحكام أخلاقية موضوعية نهائية (ما هو خير/شر على وجه القطع). وقد يجتمعان في موقف واحد، لكن يمكن تبني أحدهما دون الآخر.

خرافة نفسية تبرر تطلعات الذات وتوتراتها الوجودية، فالخير والشر وفق هذا الاتجاه، لا يعدوان أن يكونا إسقاطين شعوريين، أو **آثاراً فطرية عشوائية** لا تمتلك انتظاماً موضوعياً أو مبدءاً علياً في النفس أو الكون. تتجلى هشاشة هذا الاتجاه في أنه **لا يستطيع تبرير الإلزام الأخلاقي أو الغاية الوجودية للإنسان**، إذ ما دام الفعل لا يحمل قيمة في ذاته فلا موجب لتفضيل فعل على آخر إلا بالهوى أو العادة أو المصلحة اللحظية، ما يفتح الطريق نحو العدمية الأخلاقية التي تُذيب كل معنى للخير والشر، في سيولة شعورية ونفعية نسبية.

على النقيض من ذلك، تنطلق النظرية الإسلامية التوحيدية من مبدءاً أن القيم الأخلاقية لها وجود موضوعي متجذر في البنية الوجودية للإنسان والكون، لأنها **منبثقة عن الإرادة الإلهية** وملتزمة بنظام الخلق، فالخلق ليس حكماً ذهنياً عارضاً، بل صفة وجودية تعبّر عن انتظام الروح والنفس والعقل والجسد في مدار التوازن الإلهي، كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾، فالفعل الأخلاقي في الرؤية التوحيدية **ليس اعتبارياً**، بل تحقّق وجوديّ للروح في العالم يُعبّر عن مدى صفائها واتصالها بمصدر الخير المطلق، من هنا فإن إدراك القيم ليس حدساً ذاتياً معزولاً، بل هو شهود وجودي **يجمع بين المعرفة والعاطفة والإرادة**، ويُترجم في الفعل باعتباره مظهراً لتوازن الإنسان مع نظام الوجود ومصدره.

أما من حيث المقارنة الوجودية، فإن النظريات الواقعية تضيق مجال الوجود في مستويين اثنين: المادي والنفسي، وتنكر المستوى الروحي بوصفه مصدراً للمعنى والغاية، بينما الرؤية التوحيدية تقيم الأخلاق على **تراتب أنطولوجي متكامل** يشمل الروح والنفس والعقل والجسد، بحيث يكون كل فعل انعكاساً لحال هذه المراتب في علاقتها بالمطلق.

إن الفرق الجوهرى بين هذه المدارس والرؤية الإسلامية هو أن الأولى تقوم على تجريد الأخلاق من جوهرها، وإعادتها إلى حكم ذاتي أو بعد وجودي بلا مركز، بينما الثانية تؤسسها على وحدة الوجود القيمي في الإنسان والكون، بحيث يكون الخير والشر تعبيرين عن قرب أو بعد من الحقيقة الإلهية، والتموضعات الوجودية.

• **الوجدانية (Emotivism):** ترى المدرسة الوجدانية في الأخلاق أن الأحكام القيمية

ليست إلا تعبيراً عن **انفعالات الفرد ومشاعره** الشخصية، لا عن حقيقة موضوعية للفعل أو للخير والشر في ذاتهما، فحين يقول الإنسان هذا الفعل خير أو هذا شر، فإنه لا يصف واقعا أو يقرّر حقيقة، بل يعبر عن ميل وجداني ذاتي يشبه الانفعال الجمالي أو النفسي، ومن ثم تغدو الأخلاق في هذا الإطار لغة عاطفية لا معرفية ووجودية، لا تتضمن أي محتوى صادق أو كاذب، بل مجرد انعكاس لذوق أو إحساس.

هذا الموقف يجعل من الوجدانية امتداداً للحدسية اللأدرية أو الموقف الإلحادي، من حيث إن المشاعر الأخلاقية تُفهم كوقائع نفسية بلا علّة وجودية أو دلالة موضوعية في الكون أو في بنية الإنسان، بل كمجرد وهم إسقاطي أو أسطورة ذاتية تستبدل المعنى المتجاوز بالحقيقة الشعورية، وبهذا تنفصل العاطفة عن القيم، وتفقد الأخلاق أساسها الكوني فتغدو مجرد نظام لغوي أو رمزي سيعبر عن الرغبات الجماعية لا عن حقيقة الخير نفسه.

ومع أن المقاربة الوجدانية تبدو أكثر دفئا وعمقا نفسيا من المقاربة العقلانية أو النفعية، لأنها تربط الأخلاق بتجربة الإنسان الحية لا بالتجريد المنطقي، إلا أن افتقارها إلى الأساس الوجودي يجعلها في النهاية نوعاً من **العدمية الشعورية** التي تختزل الخير في المزاج والذوق، وتحوّل الوجدان إلى فضاء متقلب لا يقبل الإلزام أو الثبات.

في المقابل، ترى النظرية الإسلامية أن الوجدان ليس مجرد انفعال عابر، بل **أداة إدراك روحي** تكشف عن التوازن أو الاضطراب في العلاقة بين النفس والحق، أي بين الكائن ومصدر وجوده، فالمشاعر الأخلاقية هنا ليست إسقاطات، بل **تجليات لحقيقة موضوعية** تتفاعل فيها الروح والعقل والجسد، وتترجم في الفعل الجزئي باعتباره مظهراً لوحدة وتنزلات الحركة القيمية مع الكلي، وبذلك يتحول الوجدان من عاطفة لاواعية إلى مرآة للحقائق الوجودية، ومن أسطورة الذاتية إلى شهود روحي يكشف مراتب الخير والجمال مع الوجود.

• **الطبيعانية (Naturalism):** تقوم المدرسة الطبيعية على افتراض أن الخلق ذو طبيعة خيرية قابلة للدراسة، بحيث يمكن تقييم صدقها أو كذبها، ولا يمتلك وجودا موضوعيا مستقلا في ذاته، ومع ذلك يمكن رفعه إلى مصدره في الإرادة الإلهية الخيرة، باعتباره مخبرا عن خيرية الأشياء، وهذا التيار بالنسبة لنا يحمل بدوره من التوافق مع الرؤية الإسلامية التي ترفع الخبر **للكلام الإلهي**، لكن بمقابل صفة الإرادة في المسيحية، إذ الإرادة والقدرة في المذهب الأشعري يقع بهما تخصيص وإيجاد الأشياء والأفعال بالقدرة، أي أن للخلق عندنا تعلقين واحد هو ما كان إرادة رضى ومجانبا لإرادة الغضب، فيكون إذن إما حُسنا أو قُبحا موضوعيا في المخلوقات، وآخر هو ما كان خبرا يُحسِّن الفعل ويرضى عنه أو يُقبحه ويدل على غضبه عليه، وهذا يعود إلى صفة الكلام كدلالات.

إن الموضوعية تناقض الذاتية، ولن يصح أي بناء موضوعي دون الذات الإلهية التي تثبت حسن الشيء أو قبحه، وباعتبار أن الموضوع الخُلقي حضوري وغير مائل أمامنا، من هنا **فالقِطْع فيه يستلزم توسط الخبر** من المُحسِّن والمُقَبِّح، مما سيجعله موضوعا متعلقا بذاته الواحدة، من ثم فهذا الترتيب والتفصيل هو في الحقيقة من حيث جهات تعلقه التي تساعدنا ذهنيا على ترتيب المسألة الأخلاقية على كل المستويات، وإلا فالذات الإلهية واحدة والإنسانية متوحدة.

إن **الكلمة** أي الدلالة الروحية تتداخل مع الإرادة والقدرة والعلم والسمع والبصر في الذات، مثل الشريط الوراثي داخل خليته، هذا الأخير يمد مع العلم نحو نوع من الفعل عبر توسط البروتينات التي تُترجم لباقي مكونات الخلية السلوك المطلوب، إلا أن كل تلك الصفات هي في نهاية الأمر **اقتدار وفعالية وحياة** مختلفة من جهة النظر العقلي القوي التركيب، وتحمل فعلا تركيبا نسبيا من جهة النفس، لكن مع وحدة أعلى، لهذا نقول إن الصفات ليست عين الذات وليست غيرها، إذ الثاني يرجع إلى لطافة الروح البسيطة والموحدة للذات، فنقول هنا الصفات عين الذات.

لهذا نرى أن الإمام الأشعري عندما اعتبر أن الخلق يتم بالكلمة قد يكون قارب فعلا هذه الحيثية، فالذات الإلهية فاعلة بكل صفاتها ولكننا ننظر إليها كذلك بلمسة تركيب لحضور الأبعاد كلها فينا، إن هذا التأصيل يفيدنا في التأسيس لمعرفة **علاقة التخلق بالكلمة**

الداخلية كما هو بالإرادة والقدرة والعلم والذات في وحدتها، مما يجعل هناك تأثيرات متبادلة، من هنا فطبيعة التحسين والتقبيح ترتبط بجدليتين لا يمكن الانفكاك عنهما، وليس فقط من حيث تعددية الصفات وترابطها ووحدتها، بل من حيث الذات الإلهية مع باقي الموجودات حيث لدينا جهتان يستحيل أن نعالج دونهما التخلق والتكليف، لهذا نجد الأشاعرة والحنابلة ركزوا على البعد الإلهي الأصلي، لكن لم ينفوا الحسن والقبح باعتبارها أشياء ترى الذات ملائمتها للطبع وكمالها أو نقصها، بينما وسع الماتريدية واعتبروا ذلك الحسن والقبح الإلهي مدركا بالعقل من الله، إلا أن المجال الكلامي يركز أكثر على البعد التحليلي والعقلي، لهذا **فالبعد الوجداني للمسألة ركز عليه الصوفية**، من حيث فطرة الإنسان الحاملة للإسلام والتوحيد والتخلق في ذاكرتها الروحية وشهودها من عالم الذر، فالموقف الماتريدي يرى أن العبد محاسب من حيث هذه الحجة العقلية، والأشاعرة يرون أن العبد لا يحاسب حتى تأتي الحجة البالغة المصدقة من العقل، والحقيقة أن كل هذه الرؤى لا تتعارض فعمرو بن لحي الخزاعي الذي كان أول من جلب الأصنام للعرب داخل النار¹، كما ورد أن هناك تحاكم عند الله لمن لم تبلغهم الحجة²، إذن فالمسألة في الحقيقة ترتبط بدرجة الجهل، وهذا مدخل مهم؛ لأننا نعلم أن الكثير من البشر لا تسعفهم قدراتهم الفكرية والنفسية من مواجهة ضغوطات ومكر وتلاعبات القوى الفكرية والسياسية والاقتصادية، لكن هذا لا يعني أن المعادلة حدية، بل الإنسان كائن متعه الله بكل القوى ويوم القيامة يتبرأ التابع من المتبوع ﴿قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾³ وقال عن قوم فرعون ﴿فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ﴾⁴.

¹ "رَأَيْتُ عَمْرَو بْنَ عَامِرِ بْنِ لُحَيٍّ الْخَزَاعِيَّ يَجْرُ قُصْبَهُ فِي النَّارِ، وَكَانَ أَوَّلَ مَنْ سَيَّبَ السَّوَابِغَ." المحدث: البخاري، المصدر: صحيح البخاري.

² "أَرْبَعَةٌ يُمْتَحَنُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: رَجُلٌ أَصَمٌّ لَا يَسْمَعُ، وَرَجُلٌ أَحْمَقٌ، وَرَجُلٌ هَرِمٌ، وَرَجُلٌ مَاتَ فِي الْفِتْرِ" المحدث: ابن القيم، المصدر: أحكام أهل الذمة

³ [الملوك: 23].

⁴ [الزخرف: 54].

إذن فالخُلُق فعالية ومعان تحملها الذات، بل الإنسان بكليته كلمة ربانية تعود يوم القيامة نحو الله، فتتجسد لها أعمالها في ميزان مكتوب وضمن تعين وجودي لتلك الأفعال، من هنا فالتخلق من الصور والكلمات والأحكام الربانية المتجلية، وكشفها يستلزم خبرا لغويا وعقليا، وبالأخص روحيا، ولهذا فالقرآن روح، ويُقرأ بالقلب والخشية أكثر من باقي المدخلات الضرورية بدورها.

لقد وقع الاختلاف أيضا حول إطلاقية الأخلاق Absolutism لجميع الناس أو لخصوصية ثقافة معينة Relativism ، هذا الاختلاف يصل عندهم للتشكيك في قدرة العقل المجرد على القياس الأخلاقي، بينما في الحقيقة يعبر مفهوم الإطلاق عن الثبوت والموضوعية الذي تقابله النسبية والذاتية، وفي الحقيقة ليس الثاني سوى تنزل تنوعي للأول في درجاته، بل وصل الاختلاف للتفريق بين الأوامر والنواهي Morales والحياة الطيبة Éthiques كما عند كانط، حيث إن مجال الأخلاق عنده شيء ومجال الحياة شيء آخر، هذا الفصل لا يستقيم بالنسبة لطفه عبد الرحمن¹؛ لأنه يجعل ممكنا للإنسان أن يحقق الحياة الطيبة مع عدم الالتزام، سواء كان ما تأمر به نفسه في حالة اعتبارها مشرعة كما هو الحال هنا مع الإرادة الكانطية أو الرغبة السبينوزية، أو بما تأمر به تشريعا من ربها، فتتوحد أبعاد الذات، وتترابط بالروح، وتغتني بالغني، إذن فهذا النوع من التقسيم لا يصلح إلا لمن لم تُشكّل الخاصية الأخلاقية والروحية أهم بعد يرتبط بباقي الأبعاد، ومع ذلك فنحن نرى أن التفريق الإجرائي ممكن نسبيا؛ لأن الذات قد تستمتع دون أخلاق، إذ هذه الأخيرة، وحتى تلك التي تكون من الله بشكل لاشعوري غير مباشر كالتي تتقاطع فيها كل الأمم، يصح عليها ولو بشكل شاذ أن تحقق حياة سعيدة لصاحبها، إذن فهناك احتمالات متعددة وإن كانت مرجوحة سواء دون قرب أو عبر تخلق فطري بسيط أو دنيوي.

يعود الفصل حسب طه عبد الرحمن لأسباب معرفية ف Morales عندهم هي الأوامر والنواهي Éthiques هو العلم الذي يدرس الأخلاق، وهذا التفريق بدوره غير ممكن لارتباط العلم بالمعلوم، وفي الحقيقة لو اقتصر هذا التفريق على المستوى الإجرائي،

¹ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص 17.

لكان تفريقا مهما كالمعرفة ونظرية المعرفة، الوجود ونظرية الوجود، أي **التفريق بين رؤيتنا وممارستنا وبين الموجود في نفس الأمر**، إنما الخلل داخل العقل الغربي هو إضافؤه الوجودية الحقّة على ممارسته وتصوراتّه، بينما قد ينفصلان لينتج عن ذلك **وجود سلبي**.

وهناك من فرق بين Morales التي تجري على الناس جميعا و Éthiques التي تختلف باختلاف المذاهب والأشخاص وأنساق الفلاسفة، وهذا بدوره غير ممكن من حيث إن استنتاج الأولى لا يكون دون استقراء جزئيات الثانية، إلا إن كان المقصود هو اختلاف التصورات مقابل الاختلاف الوجودي الموضوعي للأخلاق **بغض النظر عن تصورات وأفعال الأفراد**، وكذلك يوجد من يرى أن الفارق بينهما كالفرق بين الخير والشر والخير والشرير، وهذا تفريق صوري لا معنى له إذ الجملة الأولى هي عين الثانية، إلا إن قصد بها الفرق بين الخير في وضع الثبات، مقابل وضع الحركة **والتفعيل أو درجة** ومقام الفعل والربط بأمريّة الله.

يرى طه عبد الرحمن أن من الأسباب الرئيسية في الفصل بين طريقة الحياة والإجابة عن سؤال ماذا يجب؟ أنها لا تجعل التوجه الأخلاقي محققا للسعادة؛ مما يجعل طريقة الحياة مؤسسة على الهوى حتى أن روبرت مزراحي¹ يجعل **الرغبة** هي المحدد لماهية الإنسان²، وهذا موروث عموما من فلسفة سبينوزا الذي جعل هذه الرغبة **شهوة** بل يصرح أن الشهوات تتعارض فيما بينها، وتتنازع الإنسان حتى يفقد وجهته، إن هذا الرفع للرغبة يعود إلى علمنة مفهوم الحب، مع عدم التفريق بين **المحبة الروحية والمحبة الجسدية** التي تعتبر رغبة بسيطة من قبس الأولى، بل حتى المحبة الإلهية للإنسان مخالفة لمحبة الإنسان له، فعلى قدر نقص الإنسان تكون هذه الأخيرة، وعلى كمال الإله تنعكس على الإنسان بالنفع، فهذا القياس الموروث عن التجسيد غير مستقيم من شتى الجهات، وحتى نظرية **الأخلاقيات التطبيقية** لا تعدو كونها تعبيرا عن محاولة حل إشكالات الحياة

¹ **مزراحي، روبرت** (Robert Misrahi) (1926 - 2023م): فيلسوف فرنسي معاصر وأحد كبار المتخصصين في فلسفة سبينوزا؛ كرس مشروعه الفكري لصياغة "فلسفة للسعادة" والتحرر الوجودي، ومن أشهر أعماله "رسالة في السعادة (Traité du bonheur)" و"بناء الذات (Construction de soi)" (Qu'est-ce que l'éthique?).

² طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص 20.

الطبية والمهنية والبيئية من داخل **بنية هذه الإشكالات نفسها**، مما سيلزم منه الارتهان بطريقة أو أخرى لنفس هذه المنظومة ومن داخل واقع لا مركز أخلاقي ناظم له، غير الرغبة والشهوة المفتتة بطبيعتها، فكأن عملية الفصل ذهبت في سيرورة متواصلة بداية من الاستقلال عن الحاكمية والإرادة الإلهية لتنتقل لجوانب الوجود، فأبعاد الذات، حتى يتوزع هذا التفصيل على كل مجالات الحياة، من هنا كانت المنطلقات العلمانية لا تُمكن من التأسيس الأخلاقي الفعال والحقيقي، وعلى فرض إعادتها للمصدر التجسدي في المسيح فهو مفتقر بالزمان والمكان حتى يقوم بدور **المركز المثبَّت** على مستوى الفعل والحركة، والمُحسَّن على مستوى الخبر، وهذا يعني أن **البعد التأسيسي للأخلاق يتعالى** عن الواقع، فهو ذو مركزية لطيفة ومعنوية وهذا مجال الميتافيزيقا أي علاقة الله بالإنسان، من هنا كانت قيم المحبة بين البشر تنزل في نظرياتهم لمستوى محبة الإله، كما نجد ذلك بين الزوجين عبر وسمها بالقداسة والعبودية والإخلاص والخلود، لهذا يقع كذلك الخلط بجعل محبة الإنسان للإله من درجة محبة الإنسان للإنسان، أو محبة الله له من جنس محبة ذلك الإنسان، بينما المسألة مختلفة؛ لأن محبة الإله ترتبط بذاته الغنية، وتعود على الإنسان بكامل النفع، ومحبة الإنسان له ترتبط بذاته المفتقرة، وهي كذلك من إرادة الله الخيرة له، أما محبة الإنسان للإنسان فهي أنواع منها المادي والنفسي والروحي، وهذا الأخير لا يمكن أن يصل لدرجة الحب اتجاه الله؛ لأن العلاقة تختلف وتقوم على فناء واستمداد مطلق تنتج عنه مجموعة من الواجبات والعطاء الرباني، أما بين البشر فتقوم على فعالية متبادلة تنتج عنها حقوق وواجبات أعلى درجة من التبادلية الإرادية من الله، حيث تقوم أي علاقة منه على التفضل حتى في العدل الذي قرره بيننا، لأنه الحق الذي يقوم عليه كل الوجود وبدون إطلاقيته تنتفي أي علاقة حقوقية.

انقسمت الفرق في تحديد **علاقة الدين بالأخلاق**، فذهب أوغسطين وتوما الأكويني إلى أن **الأخلاق تابعة للإرادة الإلهية**¹، لتعبر عن امتداد للأخلاق اليونانية كالعدل، والعفة، والشجاعة، والروية مع رفعها إلى مرتبة أعلى هي أخلاق الإيمان والرجاء والمحبة، التي تُعدّ وحدها قادرة على تحقيق السعادة الكاملة لارتباطها بالفناء في الكامل الإلهي.

¹ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص 31.

ويظهر من هذا التصور أن كليهما ربط بين المنهج اليوناني المتمحور حول سؤال السعادة، وبين المنطلقات المسيحية التي اكتفت بردّ الأخلاق إلى الإرادة دون القدرة أو صفة الكلام الإلهي، كما حصرت التعبد في الرجاء والمحبة دون استحضار ما تقتضيه من مخافة الرب وتعظيمه.

أما كانط، فيرى **تبعية الدين للأخلاق**¹ تحت مفهوم الإرادة الإنسانية الخيرة الموجهة بالعقل الخالص وفقط، دون ارتباط بأي غاية أخرى، ولتحقق هذا فإن الإرادة يجب أن تكون هي صاحبة التشريع لذاتها، وما ذلك إلا بشرط تمتعها بالحرية الكاملة من أي عارض، حتى تحقق شرط الخيرية وبالتالي لا حاجة إلى الإله من أجل التشريع للذات أو للمجتمع، إنما يكفي القانون بالتقاء مملكة الغايات بين توجهات الأفراد، والملاحظ هنا أن سبب الإشكال هو اعتبار الواجب ماهية أو وجودا في الأشياء **لا تشريعا وخلقًا وتعلقًا بالإله**، وهذا بسبب تجاوز قضية مهمة ضمن المعادلة تتمثل في اعتباره لوجوب صفة الإرادة، داخل الذات المفترقة دون غني يحفظ وجوبها وغناها، من هنا سيضيف كانط الدين فقط كوسيلة لتحقيق السعادة، لأن الفضيلة غير لازمة له إنما يفترض مسلمتي خلود الروح ووجود الإله تبعا لتحقيق المنفعة منها، فيظهر بالتالي أن التأثير اليوناني وإدخاله لعمليتي الفصل سواء في طبيعة الأخلاق أو ارتباطها بالسعادة سيعرف قمته مع كانط، لهذا فقد عمل هذا الأخير على المبادلة، **فجعل الإرادة الإلهية مكان الإنسانية** والعقل مكان الإيمان وحسن إرادة الذات مكان إحسان الإله، وكذلك طريقة المقايسة، فكما أن الإله منزّه عن العلل والأغراض فكذا العقل يجب أن يصل لهذا، وكما أن هذه القيم شاملة، فإنها يجب أن تكون شاملة للإنسانية، وكما أن طاعة الإله واجبة فهذه القيم واجبة.

أما **هيوم** الذي يعتبر الأخلاق منفصلة عن الدين، فإن مرجعه هو قانون **لا وجوب من الوجود**²، الذي يرجع لأن الخبر منفصل عن الطبيعة أو القيمة أو حتى الغيبات، ولا يلزم منه وجوب، وسبب هذا الخلط لأن القياس على الإله فاسد إذ كل أمر منه واجب،

¹المرجع نفسه ص 35.

²المرجع نفسه ص 40.

وكل خبر إلهي هو مدلول عن قيمة، ناهيك عن دلالاته على مصدرها الإلهي الذي يتفرع عنه الوجود وثبات هذه الأخيرة، كما أن انفكاك الواقعة عن النظرية أو الوصف عن التفسير، أو التصوري عن التجريبي، من العلاقات التي أصبح مشكوكا فيها من فقهاء العلم المعاصرين، فهذه ملاحظة مهمة باعتبار الذات متوحدة في عملياتها، وقد أثبتت الأبحاث الدماغية أن كل أطراف وخلايا الدماغ تعمل مع بعضها.

إن تمييزنا لما هو واقعة، وليس واقعة يلزم منه الانطلاق من قيم ومقاصد ورؤية معينة للعالم **تشكل معايير للعقلانية والموضوعية**، ناهيك أن الأوصاف المنبثقة عن هذه الرؤية ليس لها حد وبالتالي فلا بد من **قيم معينة تحصر لنا الوصف**، ودليل هذا أيضا اختلاف هذا الأخير حسب كل نسق معرفي، وبالتالي فإن القيمة على مستوى الواقعة هي **الإخبار المطابق** لصدق هذه الأخيرة وكذلك فالفارق بين الخبر والقيمة هو مجرد **فارق بين الشيء في ذاته ووصفه**، أما اعتبار هيوم أن الحس الأخلاقي هو مصدر القيمة، فإن هذا الموقف لا يخلو من إشكاليتين أساسيتين: فإما أن يكون هذا الحس ذا احتكاك بخبر خارج عن الوجود المادي المباشر، أي أنه يستند إلى بعد متعال يتجاوز التجربة، وإما أن تكون الذات نفسها هي المحددة للقيمة، وهو ما يجعلها مرتبطة بنسبيتها ومتغيرة بتغير الأفراد والأمزجة، وبالتالي تفتقر إلى الثبات، إلا أن من ماهية الواجب الأخلاقي أن يكون ثابتا بالضرورة، ومن صفات المصدر الممد للقيم أن يتصف بالإطلاق، لا بالتغير أو التقييد؛ إذ لا يمكن للنسبي المحدود أن يكون أصلا لما هو ملزم أو كلي، وكما مر معنا فالتخلق هو إحالة إلى نوع من الخلق والفطرة والطبيعة، كأن **مخلوقيتنا هي عين تخلقنا** وطبيعتنا، فليس ما يميز الإنسان هو الخلق الظاهر إذ هناك تشابه كبير من هذه الجهة مع باقي الحيوانات، لكن على مستوى الخلق الباطن يتميز ويختلف الإنسان كثيرا، يحيل مفهوم الخلق في الاستعمال على المعاملة بدرجة أكبر مع الإنسان ثم باقي المخلوقات، رغم أن معاملاته مع ربه ونفسه تدخل في الخلق، كما أن الإيمان يستلزم التخلق، فإن هذا الأخير يمثل علامة على تنزل الروح، التي تعد إحالة أقوى على ما هو حق للنفس وما بينها وبين ربها. ففعل الإيمان نفسه يُعد إحالة أقوى لما يتعلق بالله، وهو لا ينفك عن التخلق في آن واحد، ومن هنا يتضح أن كل بعد من أبعاد الوجود يحمل الآخر بالضرورة، وأن الذاتية الإنسانية تبقى أصيلة بفضل هذه العلاقات الوجودية **الموحدة والمركبة**، التي تضمن

انسجام الفعل مع الروح، والروح مع النفس، والنفس مع الخالق، إذ إن الثابت الرباني لا يمكن أن ينفك عن أي علاقة وجودية أو نظرية.

2.1.2 نظرية الأخلاق الماركسية:

لقد أُغْفِلَت النظرية الماركسية في الأخلاق ومن النادر أن نجد معالجتها داخل الفكر العربي، في الحقيقة لقد مثلت هذه النظرية علمنة قوية للنظرية الدينية، فهي تؤمن **بمركزية مادية** ووفق قدر وسيرورة أخلاقية للوجود، ترجع في عمقها لإسقاط ما هو جدلي وصراعي على ما هو خُلقي، من هنا تختلف الماركسية بدرجة كبيرة مع الإسلام سواء في المستوى الوجودي وبالتالي كنه الأخلاق، ثم في حركتها المنطقية بين **جدلية نفيانية مقابل ترجيحية-موازناية** عندنا، فالترجيحية تحمل تراكما متعدد الاحتمالات الثبوتية، لا العمليات الصراعية فقط، إذ نحن لا نختار دائما بين مفسدين أو مصلحة ومفسدة بل هناك مستوى المصالح فيما بينها، من هنا كان الثبوت أصلا في الوجود لا النفي، كما أن الأمر يستلزم النهي وكذا العكس، وهذا بدرجات متفاوتة؛ لأن كل واحدة منهما عملية مختلفة من حيث جهة الحركة التي تعود لنفس القوة الفاعلة، وسبب هذا أن جانب النفي هو لازم الثبات الأصلي، فيزيد وينقص لكن لا ينفكان عن بعضهما لأن الحركة الداخلية تكاملية، والدفع من جهة معينة اندفاع من جهة أخرى، الجود مثلا هو فعالية للذات تنفي الشح الذي هو انفعالية قوية للذات، فحتى لو كانت الذات دون شح معين فلا بد من درجة افتقار بالقوة في جودها، فالغنى الكلي لله، الفجور والتقوى كمراكز محركة للفعالية متلازمان كذلك: ﴿فَالْتَهُمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾¹، فتنتفي الصفة ليس من حيث القوة ولكن من حيث الحكم ودرجة القدرة، حتى الجسم عندما يفنى فهناك بقاء للمواد والهيكل وليس انعداما كليا للذات، كما أن العطاء المطلق غير ممكن لذات الإنسان وإلا سيفقد حق الذات وبالتالي القدرة على عين العطاء، فنقول من جهة الحكم الصفة المعينة السلبية غائبة لا منتفية والذات بالقوة قابلة لها، من هنا لا يمكن أن يغيب النفي عن ثباته الأصلي، والخلق حكم قيمة، لذلك دون تحسين وتقبيح موضوعيين يغيب مفهوم التخلق، أي دون مركز متعال، ثم دون تفضل ذلك المركز بإرادته وقدرته المطلقتين

¹[الشمس: 8].

والمُتَّبَتِّين، إذ ليس للإنسان أي استحقاق موضوعي وهو نسبي بذاته، يمثل درجة من الفعالية وفقط تستلزم بالضرورة العودة لثوابت ولله، سواء حكما أو فعلا.

توحد الماركسية ضرورة هذه الفعالية الوجودية التخلقية تحت مركزية مادية، فهي نظرية ترابطية وليست مثل التوجهات التجزيئية، لكن من عين البعد المادي والحركة المنطقية الواحدة، وهذا راجع؛ لأنها مضطرة لذلك باعتبار حقائق الوجود المترابطة إما مُشَهَّده ومُفَعِّلَة أو مُغَيَّية، من هنا قولهم إن أصل كل تغيير هو البنية المادية وتارة أخرى أن البنية الفوقية تُغَيِّر البنية المادية.

يتمثل التفسير التخلقي في الماركسية باعتبار **الحاجة المادية محرك ما هو أخلاقي** وذهنني، من هنا فالتخلق حركة بالجسد لا في الجسد، أما العامل الروحي فهو غائب مطلقا حتى كتصور مادي، على غرار تنزيل القدرة الذهنية وتراكمات الفلسفة الغربية تحت مسمى الجدل على حركة الدماغ.

إن أي رؤية اجتماعية نحو أخلاقيات الماركسية تجعلنا نشهد فعاليات فطرية من صبر وتفاؤل ورحمة وشجاعة وغيرها من القيم، لكن هل يمكننا اعتبارها كذلك تفعيلا أم تغييبا ينتج عنه مكان التفاؤل التمني، ومكان الشجاعة الغرور، وهكذا بالنسبة لكل قيمة؛ هذا هو الراجح خاصة مع وجود مظاهر ضعيفة للتخلق إذ ترتبط أساسا بالتعبد لله، فالحسن والقبح أو الواجب كما بينا مرتهن بالضرورة لواجب الوجود، حتى لا يسقط عنه الوجود لغيره وشماسك وقوة الحمل الوجودي، ناهيك عن أن طبيعة **المادة الصماء تعارض حقيقة القيمة** الذاتية للإنسان و للتخلق، حيث يستحيل منطقيا للمادة أن تنتج ما هو ذو طبيعة روحية لطيفة، إلا أنه قد نقر ببعض حيثيات التخلق من حيث استبطان نوع من الارتباط بالله الفطري والغير مباشر؛ مما أتيح لاشعوريا في حركة الإنسان بشكل عام .

لقد درج أن الماركسية فلسفة ليس فيها أخلاق، والحقيقة أن هذا وصف لا يبلغ كنه الحقيقة، **فلا يوجد شيء بدون أخلاق**، كل حركة تحمل إما مكارم أو رذائل في الوجود، لأن الذات متخلقة بالفطرة، إلا أن المسألة ليست بهذا التبسيط باعتبار أن هناك مراحل فترة يكون الشخص على تعلق غير مباشر بالله رغم التيه الذي هو عليه، كما هناك أخلاقيات العيش كما جاء في الحديث: "إِنَّ الْكَافِرَ إِذَا عَمَلَ حَسَنَةً أَطْعَمَ بِهَا طُعْمَةً مِنَ الدُّنْيَا، وَأَمَّا

الْمُؤْمِنُ، فَإِنَّ اللَّهَ يَدْخِرُ لَهُ حَسَنَاتِهِ فِي الْآخِرَةِ، وَيُعْقِبُهُ رِزْقًا فِي الدُّنْيَا عَلَى طَاعَتِهِ"¹، أي أن هذه السُّنة تحقيق طفيف لحق النفس ورحمة ربانية دنيوية للبشر.

تدعي الماركسية أن الأخلاق تنقسم لاتجاهين **بورجوازية-رأسمالية وبروليتارية-اشتراكية** حتى تصل لمرحلة الشيوعية، فالأولى بالنسبة لهم ترتبط **بمصالح الطبقة المسيطرة**، جاء في قرار اللجنة المركزية للحزب الشيوعي السوفيتي إزاء التحسين اللاحق للعمل الأيديولوجي والسياسي والتربوي "يحمل هذا القرار طابعا طويلا الأمد بتحديد البرنامج الواسع للعمل العقائدي التربوي، ويعتبر هذا التوجيه مشروعا تاما، فإن **النهوض بالمستوى العقائدي والأخلاقي** للشعب هو هدف استراتيجي كبير للحزب الشيوعي السوفيتي، فبدون المستوى العالي لوعي المواطنين وشعورهم بالمسؤولية والنضج العقائدي والأخلاقي للناس لا يمكن بناء الشيوعية بنجاح"².

وعلى الرغم من أن الشائع عن الماركسية أنها فلسفة متميزة عن الفكر الغربي بمحاربتها لمن سبقها تحت مسميات المثالية أو الاستغلال الطبقي، فإنها فلسفة شديدة التعلق بما سبقها من الجوانب، فهي لا تنفيه تجاوزا كليا كما تدعي أو تتطلع، سواء بارتباطها بالجوانب الوضعية المادية مع إلbasها بالجدل الهيغلي المرتبط بدوره بالجدل اليوناني، أو لتأثرها بالرؤية الأخلاقية المسيحية-اليونانية، فقد عالجت القيم انطلاقا من **مفاهيم السعادة والضمير والعدالة** التي هي أسئلة تعود إلى هذه السيرة بامتياز، وهي تحمل فعلا بذورا أخلاقية، إلا أن السعادة من منتجات التخلق وليست بالضرورة تخلقا، كما أن الضمير قد يعبر عن أعراف جماعية خاطئة وبالتالي عقد ذنب أو حتى قنوط من رحمة الله، أما الخير وهو الحسن أو العدل الذي هو خلق من ذلك الخير فهو مسبوق بالرحمة و الإحسان وما يقع تحتها من فعاليات، ثم أن تلك الأخلاق تمت علمنتها لنتج تخييبا يتمثل في التنزيل على تطلعات اقتصادية ودنيوية أو جماعية استخلافية، و ليس الإشكال في أن هذه المستويات جزء من الفعالية الوجودية، بل في **حركتها المساواتية**

¹المحدث: مسلم، المصدر: صحيح مسلم.

²تأليف مجموعة من الاساتذة السوفييت، كتاب علم الاخلاق الماركسي، ترجمة الدكتور إبراهيم قندور، (دار الشيخ للدراسات والترجمة والنشر، الطبعة الثانية).

الكمية؛ مما يخرم العدالة والتأسيس على مساواة في المادة لا على الروح، لتنخرم عين المساواة، بل في عالم الكم يتفاضل البشر في القوة والصحة والذكاء والجمال والطول والعرض، وهذا التكميم البسيط ينعكس على المستوى الجماعي والاستخلافي الذي تصبح الفعالية فيه هشة أخلاقيا ومرتهنة لتحقيق هذا التطلع المادي، حتى أن المساواة في المجال السياسي الذي هو جزء مهم كذلك من فعالية الإنسان، يتحول نحو هيمنة وإحاطة طبقة، ما دامت هي المحققة لتلك العوامل والحقوق المادية.

• الاعتراض الليبرالي:

ينبني النموذج الليبرالي على **الحريات والحقوق الفردية**، وهو في الحقيقة يمتح من سيرورة وخصوصية تعود بدورها للتجربة الغربية بكل تعقيداتها وتناقضاتها، حيث تغلب عليها النزعة الاستحقاقية لتمنح الذات قيمة قائمة على نفسها لا بوجود خارجي، وهذا ما يرجع لنظرية المحبة المسيحية التي بنيت على تثليث الذوات داخل الوحدة، لا على جمع الصفات في ذات واحدة، ما يجعل الإرادة الذاتية منفصلة عن أي صفات تتجاوزها كالقدرة والعلم والحكم، فما دامت الألوهية التي هي غنى مطلق قد تُفَقَّر نفسها بالموت والتعدد، فالتعلقات الإنسانية ستمظهر ضرورة بإطلاقية الإرادة، وهو ما ورثته الليبرالية من هذه التجربة المسيحية، لكن بتنزيل مُعَلَمَن .

في هذا السياق، يغدو "**التخلق الاستحقاقي**" قائما على **فصل الذات عن أي صفة أو فعل**، فالذات تُحَبِّ لذاتها، لا لما تحمله من صفات أو ما تصدره من الأفعال الضرورية في تركيبها وبالتالي من عينية الصفات الإلهية، إذ لا تتصور حتى منا **إرادة دون وحدة وغنى**، من هنا فإن عقيدة التثليث يمكن فهمها كتكوين واختراع بشري لإله هش، يُعاد تشكيله عبر الأهواء التي تتوخاها الذاتية المفرطة، ولتحصيل هذه الغاية تُسَقَط مظلومية الذات البشرية عليه لتجسده في صورة إله مصلوب وضعيف، في عملية ترميز نفسي تهدف إلى **تبرير مركزية الأنا وتحرير الهوى**، فهي عملية نقل وهمي للهيمنة والمركزية وليست تحريرا للذات، وإن كان هذا يحضر بدرجات في التجارب الفلسفية والفردية والاجتماعية فهو مع الليبرالية سيتم بتنظير وتأطير دستوري وفكري.

وبذلك، يُستبدل الإله الواحد، الذي تُخضع له الذوات بالضرورة، وتشكل من صفاته علاقات وواجبات، بإله مكوّن من ذوات ثلاث لا يجمعها سوى **المحبة التي هي صفة نفسية للإرادة**، حيث ستصبح بوصفها هوية ثابتة لا تتطلب صفات أخرى، أو وحدة ذاتية ووجودية، ووجوباً لذاته؛ لأنه لو حصل ذلك لزم التقييد، ولو لزم لأقرت الذات بتعدديتها الداخلية وحاجتها إلى مخصص كامل الوحدة، لا يقع عليه التكثّر، وهكذا تُستبدل بالضرورة الوجودية والمرجعية القيمة بمركزية الذات عبر طلب المحبوبة بلا استحقاق، وتتخفى خلف مظلومية تبجيلية.

من هنا يتحول الواجب إلى قانون اجتماعي لا يستند إلى مرجعية متعالية سوى تلك الأنا في تسلسل لا قيام له، بل إلى عقد **عقلاني-دنيوي هدفه تنظيم التعايش**، لا تركية النفس بما هي تركيب، وتكثر صفات في وحدة، إن ذلك التطلع لإرادة مطلقة دون ذاتية ومجموع صفاتها نتاج طبيعي لقبول التناقضية وإفقاد الإطلاقية عن الله الذي هو وحدة كلية، وليس وحدة عدة ذوات فهذا مرجع التناقض العقلي والوجودي، مما استلزم ذاتاً ونظرية تتعلق وتنتج ما يرجع إلى هذا الاختلال.

أما النموذج الماركسي، فإنه ينطلق من علمنة أخرى للأخلاق، ولكن **بمرجعية مادية-اجتماعية صراعية** بدل المرجعية الفردانية، فالماركسية تعتبر أن الأخلاق نابعة من البنية الاقتصادية ومحدّدة **بموقع الفرد في الصراع الطبقي**، وهي بذلك تنفي وجود قيم ثابتة أو واجبات موضوعية مفارقة للمادة، فالأخلاق هنا تتموضع كجزء من البنية الفوقية التي تخدم مصالح الطبقات المسيطرة وهو ما يعاد إنتاجه عبر **الحزب ككتلة حاكمية** أخلاقية بعد الصعود للحكم، لأن القيم عندهم يتغير مضمونها تبعاً لطبيعة البنية التحتية، من هنا عوضت الأبعاد الجماعية والكونية الطبيعية والنفائية، باقي الأبعاد الوجودية والمركز الإلهي الناطم لها، لكن عبر رؤى قيمية لها سيرورتها الغربية، فسواء الليبرالية أو الماركسية، فإنها ردود فعل من جهات مختلفة نحو تغييب التركيب الوجودي ووحدته ضمن بساطات مختلفة، حتى لا يُقَرَّ بالمخصص الواحد في ذاته وصفاته وأفعاله، لأن هذا يقف أمام هذه الأحاديث المتصارعة التي لا تخرج طوعاً أو كرهاً عن التعددية الوجودية، بقدر ما تصنع اختلالات فيها وفي فعالية الإنسان الوجودية، فالليبرالية تصنع **التشظي**

الأخلاقي من داخل الذات، والماركسية من خارجها وبدرجة أعلى في تفاعلاتها مع الأبعاد الوجودية.

لكن رغم هذه الرؤية الصراعية، تطرح الماركسية مشروعا أخلاقيا خاصا، يتمثل في أخلاق العمل، التضحية، الكفاح، الجماعية، الصدق مع الذات الطبقية، والالتزام بالتغيير التاريخي، فالماركسية لا تنكر الأخلاق، بل تعيد تأويلها كمشتقة من شروط مادية، وتحتكم إلى منطق الضرورة التاريخية لا إلى منطق الواجب القيمي المتعالي.

إن الاحتكاك بين الليبرالية والماركسية في الأخلاق يظهر في نقطتين:

كلاهما يفصل القيمة الأخلاقية عن **مرجعية ربانية مفارقة**، فالأولى ترجعها إلى الذات الفردية، والثانية إلى المادية التاريخية.

الليبرالية تقوم على التعايش وتتطلع لقيم (الصدق، الشفافية، الحق الذاتي)، بينما الماركسية تقوم على جدل التناقض والصراع، وتعتبر الأخلاق أداة لتغيير الواقع لا قيمة ثابتة فهي تتوخى نوعا من (العدل والحق الجماعي، التعاهد...)، لكن المفارقة أن كلا النموذجين يفتقر إلى وحدة بين الذات والواجب والإرادة:

- الليبرالي يطلب المحبوبة وهي صفة نفسية للإرادة بدون تزكية.

- والماركسي يُنتج الفعل الأخلاقي بدافع الضرورة، وليس المحبة أو الإيمان.

في مقابل هذا، يقدم التخلق الإسلامي نموذجا موازناتيا فهو لا يُفسّر الأخلاق بعلمنة ذاتية ولا بمادية صراعية، بل بفطرة وجودية **تكاملية عبر مركزية ربانية**، فالأخلاق هنا ليست مجرد سلوك نافع اجتماعيا أو منتج مادي، بل علامة اتصال بين الإنسان والحق، بين صفاته وصفات ربه، بين حركته وثباته وتخليته وتحليلته وفردانيته، وجماعيته، وجسده، وماديته، وروحانيته ونفسيته، وكل هذه العلاقات المنطقية والوجودية ممكنة مع القيومية الإلهية المطلقة، من هنا فالإسلام لا يفصل بين الواجب والمحبوبة، بل يرى أن **الواجب محبوب**؛ لأنه **متصل بالله**، بل الحرية دون التثبيت الموجب لها تفقد فعاليتها فهي مقتضى للقدرة والذات، والاستخلاف والحق الديوي تنزلات درجائية للأبعاد الوجودية العليا في الذات والخارج.

2.2 المدرسة الإسلامية:

1.2.2 من نظرية القيم إلى نظرية التخلق:

إن ما نحاول الوصول له هنا يتمثل في تجاوز المستوى النظري لهذا المبحث، لكن أيضا دون تجاوز ارتباطه بحال الجماعة وصفات الذات الباحثة وكذا المستويات النظرية المجردة، عبر رد مبحث الأخلاق لأبعاده الوجودية، فالعقل المجرد وسيلة مهمة، ولكنها تحت حضور أقوى للمستويات العملية فهو نوع من نقل الانطباع عنها، إضافة لهذا فإن الأخلاق مبحث مقيد بالضرورة بالإسلام لله، حتى لو كانت كل ذات أو وجود مفتقر في نفسه، إلا أن المستوى الأخلاقي ضمن الذات الإنسانية هو أحد أقوى الأبعاد قوة وافتقارا لله، وللجمع بين هذه الموازنة نضيف للنظر **فعل التخلق**؛ ولهذا الأخير الإسلام لله.

ولقد اخترنا نموذجا في الفلسفة الأخلاقية نستزيد وننطلق منه وهو النظرية الائتمانية عند الفيلسوف طه عبد الرحمن، وإذا كان تجاوزه بجرة قلم وهو فيلسوف الأخلاق بعيدا عن المنهج العلمي، فلا يعني هذا أننا نتبناها بحرفية بل نتصرف فيها، كما سبق في مبحث الأخلاق العلمانية إذ إننا نردها إلى عدة مخرجات تراثية كتقسيم الصفات الإلهية لإرادة وقدرة وكلام وعلم وسمع وبصر، وكذا مفهوم الحسن والقبح الشرعيين مع استمداد التعريف الأشعري حول الحسن باعتباره كمالا وملائمة، وللفعل باعتباره كسبا، فكل هذه المدخلات بالإضافة للاحتكاك الماتريدي يجعلنا نستخدم المنظومتين، ونقرب بينهما فيما هو من الاختلاف اللفظي عند تمحيصه، وكذا نستزيد من النظريات الصوفية والعرفانية، من هنا وسّعنا في نقد النظرية المسيحية والكانطية، وكذا سنفعل مع مفهوم العقل، أما طه عبد الرحمن فهو ينطلق من التراث بطريقة اجتهادية تعتبره مجالا تداوليا واحدا بإجمال، ولئن كان هذا المنهج يتيح تحررا وإضافات مهمة، فإن الانطلاق من مدارس معينة يعتبر بدوره من روح المجال التداولي، وممكننا من تنظيم وضبط المفاهيم، ولا يمنع من الاجتهاد والتحرر والإضافة.

إن نظرية القيم تتأثر بمفاهيم الوجود والمعرفة، ولهذا نجد أن النظرية الأخلاقية عند الفيلسوف طه عبد الرحمن تنطلق من رؤيته للإنسان باعتباره متميزا عن الحيوان بالأخلاقية، أما وفق النموذج العلماني فبالعقلانية، إذ تعتبر هذه الأخيرة كما ورث من

الفلسفة اليونانية الحد الفاصل بين الإنسان والحيوان، وبحكم أن العقل نسبي في طبيعته، فهذا يجعله غير قادر على إدراك يقين نفعه أو نفي ما يضره على الفور أو المآل كما يصف طه عبد الرحمن، فالعقل الذي يُمكن من يقين النفع هو الأخلاقي، من هنا كان هو البعد الجوهرى الذي يميز الإنسان عن الحيوان، وليست العقلانية المجردة حدا فاصلا؛ لأن البهيمة تصل لأغراضها بعد محاولات متكررة وحتى عند وصولها تعود إلى نفس سابق عهدها من الخطأ، مما يعني أن العقلانية المجردة عن يقينية المقاصد ونجاعة الوسائل يتشارك فيها الإنسان والحيوان.

بل إننا إذا ما قارنا الآلات التقنية الحديثة، فإنها أعلى درجة من الإنسان في معالجة القضايا اللغوية أو التجريدية، إنما الفارق الأساسي هو أن هذه العمليات **موجهة** من الإنسان، فتكون المميزات الفارقة بين المخلوقات والبشر هي في قدرته على الانطلاق الغائى من يقينيات معينة، وهذا ما يسميه طه عبد الرحمن العقل المسدد؛ مما يحقق العمل الناجع وهو ما يسميه بالعقل المؤيد، من هنا فإننا نرى أن العقلانيتين هما في الحقيقة **تنزل لنفس المركز الروحي في مستواه العلمي.**

يتميز التسديد بمعايير **التقويم عبر الثبات والشمول**، أما التأييد فعبر معايير **الفعالية والتغير والخصوصية**، ولكنه يقر أن الأول بمثابة الأعم من الأخص.

لهذا فبالنسبة لنا العقلانيتان **لا تنفكان عن المعيارين** إنما تختلفان بالدرجة، فيصبح العقل المؤيد حاضرا دائما مع المسدد والعكس صحيح، وتختلفان الدرجات فقط، فوصفنا للمسألة بأنها عقول هي من باب المجاز إنما هي **أنواع من تعقل** وتغلغل لخصائص العلم في أبعاد وصفات أخرى، لهذا **فمبحث الأخلاق تصور ذهني** لثبات وحركة الذات في مقام العقل المجرد، وهو كذلك **تصور حضوري** في مقام التأييد، و حتى التسديد بالنسبة لنا حضور تأييدي بتوسط الإمداد النوراني، وتجريدي من جهة أخرى عبر الكلمات النصية، لهذا فقوى الذات وعملها يتم بوحدة وتكامل وهذا يقره طه عبد الرحمن، إلا أنه لم يصف المسألة **بترابطية وتداخلية** ولم يرجعها للصفات الذاتية، ومن هذا المنطلق، يمكن تعريف الأخلاق في تصورنا بأنها دلالة الأمر والنهي الإلهيين كما يتجلىان بإرادته تعالى وقدرته؛ إذ يشكّل هذا الخلق صفةً للكلمة الإلهية الفاعلة في الإنسان، بما تتغلغل به من

أثر في سائر صفاته، لتولد عنها صفات نفسية تتجسد في أفعال تراتبية ومتعددة مع الوجود، هي ما نعبر عنه بالأخلاق .

إن ما يوصف بالعقل المؤيد هو صفة العلم مع حضور مقاصدي أي الكلمة مما يوسع الإدراك، وهذا في الحقيقة يتم مع تداخل الإرادة والقدرة بالتوكل، أما العقل المسدد فهو صفة العلم مع تحصيل التوجه وتداخل الإرادة والقدرة بشكل أضعف، وكأنه في مقام النفس وهو ما يقارب الاشتغال بالفقه النظري، من هنا فهذا لا ينفي عنه التخلق، بل قد يمارس بدخول العقل المؤيد عليه.

أما عند طه عبد الرحمن فخصائص **النظرية الأخلاقية** الإسلامية تنطلق من نقاط أساسية:

• ماهية الإنسان هي الأخلاقية أي يقينية المقاصد ونجاعة الوسائل، وأي انفكاك عنها انفكاك عن إنسانيته، بالنسبة لنا فليس المقصود هو غياب مطلق المقصدية عند الحيوان أو حتى الآلات، بل ضعفها الكبير مقارنة مع الإنسان؛ مما يجعلها ضعيفة القدرة على التوجه والوعي **فليس من شيء إلا يسبح بحمده** حتى الحجر والشجر، ولقوة درجة القصد وتحصيل التوجه، فإنه رغم فقدانها يبقى الإدراك حاضرا في الإنسان و نحن لا نصف المجرم مباشرة بالجنون بل بشكل ثانوي؛ لأن صفة العلم والإرادة والقدرة تحمل كذلك من جنس الكلمة، إلا أنه عندما يفقد هذه المقصدية والوجهة في الإرادة وفي العلم ينحدر لدرك أنزل من البهيمة بحكم أنه يصبح عبثيا رغم إمكاناته الواسعة، فيتمظهر التشوه عليه بمستوى أعلى ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ، بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾¹، من هنا **فما هي الإنسان هي تغلغل الأخلاقية في باقي صفات الذات**، لهذا يصح أن يفعل وينظر بضعف و تغييب للتخلق، وهذا ما يؤكد حقيقة علاقات التداخل التي لا تنفك عن الاستقلالية خاصة خارج مجال اللطافة والوحدة، من هنا تتم هذه العمليات والردائل في النفس والجسد، وأما روحيا فالصفات عين الذات والنور واحد ونحن عند تركيبنا النسبي في النفس، أو القوي في الجسد فإن الروح تتوزع **بوحدة أضعف** مثل

¹[الأعراف: 179].

ما يقع بين مناطق الدماغ في وحدة عملياته، التي تختل بتأثر المناطق المركزية أو أحد الأبعاد، وهذا ما يفسر كذلك تصورنا للذات الإلهية بصفات متعددة مع ذات ومفاهيم خبرية تعينيه، وكذلك بوحدة روحية هي الأصل الذي يعبر عن عدم تمثيل ويمكّن من الاستسلام لله، فدون الوحدة ما أدركنا التوحيد، ودون الله ما استمدت الذات صفاتها، من هنا فتميز الإنسان على غيره هو بالدرجة التي تنقص في افتقار وحدتها، عبر الخصيصة الروحية التي هي مجال التمييز المطلق، هذه القوة هي عين النفس ضمن الجسد، بل هذا الأخير يكسب ترابطه ووحدته عبرها .

• **طبيعة الأخلاق متعددة¹** بتعدد أفعال الإنسان، والمقصود عندنا نحن هو أن الروح متغلغلة في كل أبعاد الإنسان، لهذا لا ينفك أي تصرف مهما كان مقامه إلا أن يكون أخلاقيا، سواء حسنا أو قبيحا؛ لأن الكلمة هي الدلالة الداخلية الموجهة، فاختلالها كالشريط الوراثي الذي تختل توجيهاته، من هنا يصح كذلك أن نعبر عن درجات من التخلق، كأخلاق الجسد أو النفس الدنيا، فنصفها بالفضائل والمحاسن إذ الوجود كله يستمد من النور الإلهي وليس هناك بعد غير متخلق.

• **الأخلاق مراتب** بحيث يصح أن يأتي الإنسان نفس الخلق فينزل به تارة دركا وتارة دركا أسفل منه، كأنهما فعلا ممتايزان، والمقصود هنا أن الخلق قد يتمظهر لنا بنفس الصورة، إلا أن المركز هو المحدد "يا أيُّها النَّاسُ، إِمَّا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّةِ، وَإِمَّا لِأَمْرٍ مَا نَوَى، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ، فَهَاجَرَتْهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ، وَمَنْ هَاجَرَ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا أَوْ امْرَأَةٍ يَتَزَوَّجُهَا، فَهَاجَرَتْهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ".² كما يعتبر الشاطبي كذلك "المقاصد أرواح الأعمال"، وبذلك فإن الذي يتصدق أو يجاهد أو يعلم ويعمل لأجل الرياء فهو في أسفل الدرجات، كما أن المخلص في فعله درجات ومقامات متميزة.

• **الأخلاق بالتالي هي طريق إدراك اللامتناهي**، وليس التعداد، بل إن أفعال ورتب فعل الإنسان لا تنتهى، كما أن التوجّه إلى الله تعالى يتّسم بطابع لامتناه من حيث المبدأ، إذ لا يمكن للعقل البشري أو للوجود المخلوق أن يحيط بكماله الإلهي، غير أنّ هذا

¹ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص 55.

² المحدث: البخاري، المصدر: صحيح البخاري.

اللاتناهي، وإن كان من حيث القوة غير ممكن التحقق الكامل في الكائن الإنساني، فإنه من حيث الفعل يتسع في أفق مستقبلي مفتوح، بحيث يمكن وصفه مجازاً باللاتناهي في السير والارتقاء، ومع ذلك، يبقى الوصول إلى مقام النور المحمدي حدًا لا يمكن تجاوزه، فذلك النور هو الغاية القصوى في الكمال الإنساني، ومن ثم فإن للناس وللمخلوقات مجالات مخصوصة في هذا المسار، ولكل عند الله سَبَقٌ معلوم ومشربٌ مقدرٌ في نظام العلم الإلهي الأزلي، كما ورد في الحديث: "كُنَّا جُلُوسًا مع النَّبِيِّ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- ومعه عُوْدٌ يَنْكُتُ في الْأَرْضِ، وَقَالَ: مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ، إِلَّا قَدْ كُتِبَ مَقْعَدُهُ مِنَ النَّارِ، أَوْ مِنَ الْجَنَّةِ، فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْقَوْمِ: أَلَا نَتَّكِلُ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: لَا، اْعْمَلُوا فَكُلُّ مُيَسَّرٍ"، ثم تلا قوله سبحانه: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى، فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى. وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى، فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى﴾¹.

إن القياس على ما هو **فوق الزمكان** مقدمة يزل فيها الكثيرون، لأن الله هو المؤثر الذي أثر في أثر يتأثر أي المخلوقات، فقياسنا من هذه الحيثية على ما هو وحدة ولطافة مطلقة لا يصح، لهذا فالمطلوب منا التأثر والعمل والإيمان كل وفق خصائصه، ونضيف على اتساع الأخلاق خصوصية الأفراد بالدرجة لأنها واحدة، من هنا نجد عند سيدنا عيسى أو موسى فضيلة وجزئية أو معجزة أعلى من سيدنا محمد، كما أن له بدوره فضائل أعلى منهم ولكن في الجمع هو أفضلهم، من هنا كان المنطق الجهوي والمتحرك هو الأقدر على فهم الظواهر في كليتها.

يعتبر طه عبد الرحمن إدراك الجزئية الأخلاقية في الفعل يورث **عقلانية السطح**، وإدراك الكلية الأخلاقية في الفعل يورث **عقلانية العمق**²، ونضيف إلى ذلك أن للإنسان إرادة وقدرة وسمعا وبصرا، وهي أبعاد تتكامل في مسار التوجه إلى الله، دون أن يفهم من ذلك نفى استقلاليتها النسبية التي منحها الله لها في نظام الوجود، فالمقصود هنا ليس نفى فاعلية هذه الأبعاد أو السطحيات في عالم الخلق، بل تأكيد أن الله تعالى هو الذي أعطاهما دورها الخاص في ابتغاء الطيبات والزينة وسائر وجوه الفضائل، التي قد تصل

¹[الليل: 5 - 10].

²طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص 53.

مستويات محورية كإعداد القوة، كما أن هذا يقتضي الإقرار بأن مجالات السطح مترابطة فيما بينها، وتتقوى وتكتسب قيمتها الأخلاقية من الباطن الذي يغذيها بالنية والمعنى، في حين يحفظها السطح ويصونها كما تصون القشرة لبَّ الفاكهة وتحفظه من الفساد، من هنا تتمتع مجالات مادية و اقتصادية بعلاقة منطقية تتسم بالتداخل مع الاستقلالية.

• إن هذا التوجه العميق يورث الإنسان **العقل التكاملي** أي العقل الذي يربط الجزئيات بكلياتها، ونضيف كذلك **ربط الصفات ببعضها**؛ لأن هذه الأخيرة ليست من مجال التركيب الجزئي إنما أقرب لعلاقة بعض الموجات التي تسلك من جهة كموجة، ومن جهة كجسم، أي كوحدة بسيطة أو لنقل متصلة وكذا أقرب للتداخل.

إن نظرية القيم داخل العقل الإسلامي تصبح في حقيقتها المعبر المحوري **عن نظرية الوجود والمعرفة**، فمن خلالها يصبح البعد الروحي هو الوجود الجوهرى للإنسان كما يصبح العقل في بعده الروحي، أو المؤيد بتعبير طه عبد الرحمن هو المركز الذي تقوم عليه باقي العقول، وهذا باعتبار أن التعقل فعل ناتج أو **مساوق للمقاصدية والفعالية**، سواء تظاهر عبر اللغة والمنطق في المستوى المجرد أو بالوعي بالكتاب القرآني أو بالتخلق الرباني، وهذا ما سيورث البعد التكاملي في نظرية المعرفة حيث **العقل مستمد من الله كمركز شمولي**، تقوم عليه باقي الأبعاد في ترابطها وتعلقاتها، أما بالنسبة للحضارة الغربية فهي في حقيقتها **حضارة لغوس أي قول وعقل مجرد** حسب مفهوم الكلمة اليوناني، إذ يعرف أرسطو العقل كجوهر قائم بالإنسان يفارق به الحيوان، ويستعد به لقبول المعرفة، إن هذا التعريف حسب طه عبد الرحمن يخل من جهة **بمعيار الفاعلية** بإنزاله العقل منزلة الذات، لا باعتباره فعلا من أفعالها كالبصر والسمع والعمل، ويخل كذلك **بمعيار التكامل**، وذلك لفصله بين الإنسان وباقي أبعاده، وهذا مما سيلزم معه جعل الإنسان جواهر متعددة، فجوهر العاملية وجوهر التجريبية؛ وهكذا كل الأبعاد المشكّلة له...

إن التعريف الأرسطي يخل كذلك بمعيار التقويم بشكل نسبي، إذ يصح أن ما يفرق بينه وبين البهيمة وفق هذا التوجه الفلسفي أن يكون في حقيقته **ضارا لا يقينية في نفعه**، ودليل ذلك ما جاء به أرسطو من العقول العشرة، مما يعني أن البعد القيمي مجال ميتافيزيقي في أكبر درجاته.

في الحقيقة يرجع سبب وقوع الخلل هنا لارتباط المقاصد بالفاعلية، فإن تـمـظـهـرت المقاصدية عبر الشريعة فهي عين الفطرة سواء في الإنسان أو القوة الفاعلة، وهي جزء من العقل المؤيد تسبقه أو تساوقه المقاصدية والإيمانية، وفي نفس الوقت، فطلب الفعل تعبير دلالي وكتابي، وكلها يستشفها العقل المسدد بغاية تنزيلها في العقل المؤيد ثم تفعيلها، مما يجعل **القدرة على التعقل تنتشر على كل المستويات** بما فيها العمل، فعملية التفريق تتم بقوة فقط في مستوى التجريد؛ لأنه ضمن الحقيقة الوجودية تترابط كل القوى منطلقة من المقاصدية بشقيها الإيماني والعملي، والتي عبرها ولولها تعسر عمليات التعقل في كل **المستويات الروحية والنفسية والجسدية**، وقد شاع أن العقل منطقي ولغوي فقط أي من طبقة النفس، إلا أن ما يقع هو تغلغل للعلم كعملية كشف في كل الأبعاد، فيصح كذلك أن نقول **عقل الجسد من بصر وسمع** وغيرها من القوى، وعقل النفس من **شهوات ومشاعر**، وهكذا حيث أقواها **عقل الروح** من عبودية وقيم، ومن هنا تأتي الجهة المقابلة، التي تزيد في الدرجات ولم يتناولها طه عبد الرحمن، إذ تشمل إرادة وقدرة وكلمة عاقلة، إضافة إلى السمع والبصر، وغيرها من القوى التي تتيح توليد احتمالات متكررة بين الصفات والفعاليات، في الحقيقة إن تحريك العقلانية من خلال التعبد والتخلق أي تفعيل الإرادة والقدرة، محفز وحامل للمعرفة في مجالاتها الأخرى.

أما مميزات العقل عند طه فهي¹:

• **الفاعلية**: معناه أن الإنسان يحقق ذاته عن طريق أفعال مجالها متسع ومتنوع، بحيث تتحدد هوية سلوكه من خلال الأفعال إزاء مختلف المواقف، ويتجلى تنوعها وتوسعها في تعدد أصناف الأعمال وكيفيتها ووسائلها، وفي قلب الزمان والمكان وفي اختلاف البواعث والمقاصد.

• **التقويم**: مقتضى هذا المعيار أن الإنسان لا يركن لما هو كائن، بل يرمي دائماً للتوجه بما يجب أن يكون، والشاهد هو طلبه في أفعاله الكمال فما يخرج من مرتبة حتى يطلب ما فوقها، ولولا وجود سابق التسليم بما يجب أن يكون، وأن يقع لما حدث هذا.

¹ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، الفصل الثاني، ص 59.

• **التكامل:** أن الإنسان ليس مجموعة أجزاء تقبل الانفصال بينها، فهو يجتمع فيه العرفان والوجدان، الروح والجسد، النظر والعمل، القوة والضعف، مما يعني أن أفعال الإنسان متضافرة فيما بينها، ويكمل بعضها بعضا.

إنه انطلاقا من هذه الخصائص التي تتمتع بها الأخلاق الإسلامية، سواء باعتبارها بمثابة الجوهر من الإنسان أو لترباطها مع باقي الأبعاد، فإن هذه الأخيرة ليست مجرد تصورات، إنما حقيقة موضوعية تمثلها الفطرة كمستودع للصفات الإلهية التي شهدها الإنسان في عالم الذر، وإذا ما توافقت أفعال الإنسان مع دلالات الحكم الإلهي صح أن نعتبر فعله مُحَسَّنًا، مثل ما أن مخالفته يجعل من الفعل مُقْبَحًا، ودليل ذلك أن معيار الفاعلية يتحقق في وجهه الحسن إذا وافق إرادة الرضى، كما أنه إن خالفها لن يخرج عن إرادة الغضب، ففعل الإنسان إما أن يكون من صنيع نفسه بقدراته المحدودة، فهو في هذه الحالة مفتقر، وإما أن يكون صنيعه بتدبير قدرة أعلى، فلا يقع عليه الافتقار، وهذا هو الأصح من هنا أصالة الارتباط بمعيار الفاعلية، أما معيار التقويم فلا يتحقق إلا بوجود وجهة أعلى؛ لأنه بالتعريف "ما يجب أن يكون" أما ما هو كائن فهو لا يخرج عن الوجود الواقعي والمحدود، وتحقيق التكامل يستلزم وجود مقوم تتربط عبره المتفرقات، عبر تخصيصه كما هو الحال بالنسبة لكل بعد على حدى.

إن **تعريف الأخلاق** عند طه عبد الرحمن هي المقاصد اليقينية والوسائل الناجعة¹ والتي لا تتحقق إلا عند الفعالية والتقويم والتكامل، مما سيعني أن أي نظرية معرفية مفككة ومبتورة، لا يمكن أن تنتج واقعا ونظاما معرفيا مقاربا للفكر الإسلامي، إن هذه الفلسفة تستلزم بالنسبة لنا أنه لا ترابط ولا تكامل ولا تقويم **إلا عبر التوحيد**، وأما علاقة هذا بالفاعلية فراجع لارتباطها ضرورة بهذا التوحيد، كما أن حقيقة الإنسان أوسع من أنواع العقلانية، بل الأصح أنه **كائن مكتسب** أي يجمع في فاعليته الاستمداد من مشيئة الله ثم مشيئته الخاصة ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾²، فالوصف بهذه الجهة أولى وهو يفتح على أصل الفطرة المؤمنة، ثم المتخلقة عند محل

¹ طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص 70-72.

² [الإنسان: 30].

الشرط، مما ينتج علاقات منطقية متوحدة ضمن الكثرة، بالمقابل يركز المنهج الطهائي على أبعاد أخلاقية وتعقلية وخاصة وحدوية بدرجة أعلى، من هنا عدم تَظهر فعال لحركية العمليات وترجيحاتها.

يفرق طه عبد الرحمن بين علم الأخلاق وعلم المنطق من حيث الموضوع والمنهج؛ فالأول متعلّق بالعمل، في حين أن الثاني متعلّق بالفكر، كما يختلفان منهجيا إذ يعتمد علم الأخلاق على الاستدلال الظني، وهو ما يمكننا اعتباره أمرا طبيعيا نظرا لإمكان التوبة الدائم، ولأن الحكم الأخلاقي يتوجه إلى الذات من خلال مجموع الأعمال، في إطار ما يُعرف بـ "الميزان" و "حسن الخاتمة"، وليس ذلك لأن الخلق ذاته غير يقيني، بل لأن يقينه يتجلى في مستوى أعمق من التجربة العملية، فهو أقوى يقينية من غيره من جهة الوجدان والفطرة.

أما المنطق عنده فإنه يطلب الاستدلال اليقيني، وغايته الوصول إلى المعرفة النظرية القطعية، وكلا العلمين، رغم اختلاف وجهتيهما، استدلاليان في جوهرهما؛ غير أنهما يفترقان بحسب الجهة التي يصدر عنها الاستدلال: فالأخلاق تقوم على الحجاج لما فيها من مخاطبة الإرادة والضمير، بينما المنطق يقوم على البرهان من حيث سعيه إلى مطابقة الفكر للواقع. ومع ذلك، يوجد بينهما مجال تقاطع واشتراك يتمثل في النظر والتجريد والفعالية التي تمّد التصور بالمعنى؛ إذ إن المنطق يرتبط بالفكر الباحث عن المعرفة النظرية، في حين أن الأخلاق تمثل وجهها آخر للمعرفة، هي المعرفة العملية أو الضرورية المتجذّرة في الفطرة والتخلق.

إن الذي نراه هنا أن علم الأخلاق يجمع تعقل المقاصدية والفاعلية، بينما المنطق هو تعقل فقط لطبقة التجريد الذهني واللغوي، مع أنها لا يمكن أن تنفك عن أي تخلق ومقصدية بكل تجلياتها، إلا أن المنطق أكثر بحثا عن الملكة العلمية في طبقة النفس، وعلم الأخلاق يكون منه جانب استدلالى تصويري؛ لأنه ينطلق من المقدمات نحو النتائج وفق قواعد متناسقة، وهذا الجانب قد نسميه الأخلاق النظرية أو الاستدلالية، أما مجال الأخلاق الفعلي فهو العمل الحضورى مع الوجود، لهذا ففي كل علاقيتين تنتج لدينا أربع احتمالات وعند إضافة غيرها تتكثر العلاقات، وهذا ما يفرق بين علم الأخلاق الإسلامى

وغيره الذي يتخذ الأخلاق مفصولة عن جانب التعدي العاجل والآجل، فيأخذ منها التصور وفقط أو يعتبر جانبها السلوكي مختلفا عن التجربة الدينية، فعلم الأخلاق المعلمن مفصول عن الحقيقة الدينية.

إن هذا العلم في جانبه العلماني منفصل في تصويره عن مصادر الأخلاق من **فطرة وألوهية ووحى**، أي أن عمليات الاستدلال المشتركة بين النظريات لن يكون لها الأثر الكبير، وحتى لو توافق أقوام الأنبياء معهم لغويا، فإن العلاقات **الاستدلالية و الحجاجية ستختلف** لأن روحها مختلفة، مما ينتج عنه **تغاير في تناسق قواعد العقل وحركته**، ومثال ذلك نظرية التشبه بالإله عند أفلاطون التي تأثرت بكلياته التجريدية، أو الأخلاق النظرية عند أرسطو التي تعبر عن علاقات ضعيفة الترابط واعتبارية الوجود، كقوله الشجاعة وسط بين التهور والجبين فهذه الأخيرة في الحقيقة اختلال في الأولى، وليست هي المحرك إلا من جهة الاعتبار، فبالإضافة لأن النظر أكثر تبعية للفعالية، فإن الأخلاق تابعة للإيمان مما سينتج علاقات وقواعد تأسس العقل بطرق مخصصة، ستفهم الأخلاق بما يصورها ويقاربها بدرجة أعلى.

إن استمداد الأخلاق من الإله رؤية فيها صحة، إلا أنها في العقل اليوناني تدور على خلل ونسبة فقر نحو الألوهية، مما نتج عنه تخلق هش أساسه في أفضل الأحوال بعض المشاعر الفطرية لا الأحوال الروحية العميقة، بينما يعتبر "الإله" الإسلامي ذو وجود غني ليس كمثله شيء، **ويُستمد التخلق عبر خلقه** لا بمماسة هي مستحيلة نحوه، وتظهر هذه الخالقية مركزه الروح ثم الترابط بين باقي الأبعاد، فالتشبه به يتم عبر توسط أو لنقل تَكسُّب من خالقيته، إذ الراحمون يرحمهم الله، والمؤمن ينظر بنوره، ويسمع بسمعه، ويبصر ببصره، ويعلم بعلمه، ويريد ويقدر بإرادته وقدرته فلا حول ولا قوة إلا بالله، وكما جاء في الحديث: "اللهم أنتَ السَّلامُ، ومنك السَّلامُ"¹، فهو إذن تُشَبَّه مقارب لا مماثل لاختلاف الوجودين، وحتى التعبير بالتشبه هنا استعارة فقط، وأفضل ما أشار إلى هذه

¹المحدث: الألباني، المصدر: صحيح الجامع.

²المحدث: البخاري، المصدر: صحيح البخاري.

العلاقة هو قوله صلى الله عليه وسلم: "خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ"¹، والصورة ليست هي عين الشيء فصورة الشخص الفوتوغرافية مثلا ليست هي عين وجوده وتعيينه ووحدته، إذ الأولى داخل عالم بسيط له خصائص غير متحركة وثابتة، على خلاف الوجود المتعين والمعنوي، من هنا فإن اتصاف الإنسان بمجموع الصفات الإلهية المأذون له فيها، هو مجرد صورة، وأما واقع الذات الإلهية فلها وجود خاص كامل يستحيل مقايسته من أي كائن.

يُعرف عضد الدين الإيجي الخلق بأنه: "ملكة تصدر عنها الأفعال النفسية من غير روية، ويمكن تغييرها للتجربة ولورود الشرع به، واتفاق العقلاء وتخلف الاستعداد فيه بحسب الأمزجة"². إن الإخلال بهذه الملكة مع أصولها الإمدادية، نتج عنه تشويه نظري وعملي من مجموعة من النماذج الأخلاقية العلمانية:

• **نموذج روسو الطبيعي:** ينبني على نكران الوحي والنبوة وتأليه الضمير يقول مثلا في ذلك: "أيها الضمير أنت الغريزة الإلهية والصوت الإلهي الذي لا يفنى، أنت الهادي الأمين لكائن جاهل ناقص، ولو أنه عاقل وحر، أنت الحاكم المعصوم الذي يحكم على الأعمال بالخير والشر جاعلا الإنسان أشبه بالآلة"³، ويعود سبب هذا التصور لحد صفات الإله، فإذا أصبح صالحا فقط للثواب والعقاب أو لأجل تحقيق السعادة عند كانط فهو عند روسو غير صالح للحاكمية. للفلسفة الغربية تاريخ وسيرورة متراكمة منذ نفي علم الله بالجزئيات، وبما أن علمه وحكمه وإحاطته ناقصة، فقد صحت عدم الحاجة إلى الوحي، وبالتالي عدم الحاجة إلى الإله، ولو أنها مع روسو ستبدأ بشكل درجاتي، إلا أنها حملت بذرة هذا التأله، وكما هو واضح فإن نظرية روسو في الفطرة والضمير متعلقتان على نحو مباشر بالنظرية حول الله، أو بتعبير صوفي "بالوجود الحق" فقد وَلَدَتْ رؤيته نظرة تبعية، وأنتجت فهما للفطرة لا يستمد من الألوهية، وبالتالي فعالية أخلاقية معلقة بدون أي أصول أو وجهة.

¹ عضد الدين الإيجي، المختصر في علم الأخلاق، اعتنى به نزار حمادي، (تونس، دار الإمام ابن عرفة) ص 3.

² طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، (بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014) ص 59.

• **نموذج كانط النقدي:** وهو يسلم بالوحي ولكنه يرجع المركزية الأخلاقية للإرادة الإنسانية يقول في ذلك: "لما كانت الأخلاق تتأسس على مفهوم الإنسان لم تكن الأخلاق بحاجة إلى كائن أعلى ليعرف واجبه"¹، إذن يعود الخلل في هذا التوجه لاعتباره أن **الإرادة الإنسانية مطلقة**، وهو ما لا يمكن، إذ الإرادة أو الفاعلية بُعد من الأبعاد كما هو مفتقر لتكاملته فإنه مفتقر بذاته للقيومية والمدد، ومن الأسباب الدافعة نحو هذه النظرة هو تغلغل التصور الخارجي للإله باعتباره ذو فوقية مكانية، أي أنها ذات قاهرية سلبية عبر ذلك الافتقار التجسدي الذي يحد من أفق الإنسان، فاندفع كانط لتعويضها "بالإرادة الحرة"، بينما وجود الله ليس كمثله الشيء وهو لا داخل العالم ولا خارجه، ناهيك عن تعلق مشيئته المتجلية باسميه الرحمن والرحيم.

• **نموذج دوركهايم:** تأسيس الأخلاق على المجال الديوي وإنكار أي تأسيس ديني، لاعتماده على منطلقات تأسيسية عقلانية و**اجتماعية**، يقول: "المجتمع بالنسبة لأعضائه كالإله بالنسبة لعباده، فالإله قوة أعلى تأمر الإنسان، وتنهيه والمجتمع كذلك له لقوة نفسها علينا"²، ويعتبر هذا التوجه من أقوى درجات العلمنة، بحيث تتحول السيادة من **الإله للمجتمع**، ويفقد الإنسان فاعليته بشكل مطلق، كما تصبح وجهته مُضَيِّقَةً في مجموع الأفراد عوض الإله الكامل، فتتحول فطرته من تعدد الأبعاد لهيمنة البعد الجماعي، ناهيك عن عدم تحقيق معيار التكاملية إذ هي نظرية أحادية، بل تعود إلى وضعية أوغست كونت وجوديا، فالهشاشة لا تقف على ضعف الفردانية أو التركيب والربط الداخلي، بل حتى على مستوى الأبعاد الأنطولوجية الكبرى.

• **نموذج لوك فيري:** وهو يقر الدين ولكن من مصدرية إنسانية، فعوض تأليه المجتمع مع دوركهايم فإننا هنا أمام **تألية للفردانية**، من هنا يستعمل عبارة الإنسان - الإله يقول في ذلك: "إن الناسوتية لا تلغي الروحانية، بل توصلنا لأول مرة في التاريخ لروحانية أصيلة تخلصت من بهارجها اللاهوتية"³، ومع هذه الرؤية، فإن الفطرة تفقد الوجهة الحقيقية

¹المرجع نفسه ص 60.

²المرجع نفسه ص 63.

³المرجع نفسه ص 66.

⁴[الأعراف: 54].

نحو توجه فرداني مشوه لا يلبث حتى يفكك الذات، ويجعلها مغتربة عن وجودها ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ، فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾، فهو هنا لا يختلف عن النظرية الجماعية إلا في الشكل، مما سيقود لتشظي الذات وإفقاد تكاملتها الداخلية والخارجية.

2.2.2 العلاقات التخلقية:

• ماهية الأخلاق الإسلامية:

يرتبط الخلق في القرآن والحديث بالهيئة الروحية التي وجد عليها الإنسان، حتى المصطلح في العربية لا يختلف عن الخلق إلا بالحركة، لهذا فالتخلق لا ينفك عن الوجود الإلهي على غرار عملية وسيورة خلقنا ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾¹، إنما الفارق في طبيعة التعلق وفقط بين المستوى الخَلْقِي والخُلُقِي، من هنا فكل **خُلُق** **إِيمَان** "الإيمان بضع وستون أو بضع وسبعون شعبة؛ أفضلها لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان"²، بينما لا يطلق الخلق على الإيمان لإمكان حدوث عملية وسيطة من البحث والفترة والخطأ من المخلوقات والفطر السليمة، قبل تثبتها وترابطها كاملة بالقيوم الواجب، وذلك كما جاء في الحديث: "خياركم في الجاهلية خياركم في الإسلام إذا فقهوا"، إن التخلق ليس شيئاً ثانوياً، على الرغم من أنه **مسبق ومتعلق بالتوحيد**، لذلك نجد في الوقائع النبوية إذا ثبت من السائل التحقق بالتوحيد كان التخلق أفضل أعماله، وإذا ثبت تحقيقه للتخلق كان التوحيد والذكر أفضل أعماله، والمسألة في نفس الأمر هي أن **التخلق لا يحدث دون توحيد والتوحيد دون تخلق** حتى لو كان هذا ممكناً بالقوة لا بالفعل؛ لأنه قدر الله الفطري فينا، من هنا فأى فهم وتفكيك لعمليات التربيب سيفيدنا عند عمليات التفسير وتحديد الأدوات التحليلية.

تتم عملية الصعود بين التعبد والتخلق بموازنة، ولا يحدث شذوذ في أحد طرفيها إلا كخلل في عين التعبد، وفي ذلك درجات حسب مستوى الخيرية بداية من أهل الكتاب حتى الوثنيين إذ بداخلها أيضاً يوجد تقييد وخيرية، وإلا فإن سيدنا عمر مثلاً على جاهليته

¹المحدث: مسلم، المصدر: صحيح مسلم.

كان خيرا من كفار اليهود وأكثر قابلية للتخلق والإيمان، فهناك إذن علاقة **وحدة مع استقلال لا انفكان** سواء وجوديا أو اصطلاحيا، حتى أنه يصح القول الإيمان هو الخلق أو الدين هو الخلق، إلا أنها ليست وحدة بسيطة وفقط بل تداخلية أو لنقل ترابطية لتعدد أبعاد الإنسان ودرجاته و قواه، ضمن مركزية الروح التي تمثل هذا الإيمان، وداخل هذه العلاقات يكون هذا الأخير هو عين التخلق أو العكس حسب علاقات التداخل والتنزل، بهذا فتلك الرؤية الاستقلالية حول الأخلاق هي إحالة إلى الفارق الدرجاتي وفقط بين حضور الإيمان في بعدين مختلفين، وسنتحدث في مبحث المنطق عن قصور التجريد الكلاسيكي الثنائي على تحليل العلاقات الإسلامية المتكثرة، لنقترح منطلقا متعدد الأبعاد ودرجاتي يستطيع الإحاطة بالفكر والوجود الإسلاميين.

بالتالي فالعلاقة بين الإيمان والأخلاق هي في نفس الأمر **وحدة درجاتية** من جهة، و اعتباريا ينظر إليها بوحدة مع استقلال قوي دون انفكاك بسبب طبيعة التجريد الأضعف في لطافته والأقرب للتركيب المادي، لهذا كلما تغلغلنا في كل بعد اتخذ التخلق وكذا الإيمان وحدة مختلفة، فهي في الروح درجاتية وفي النفس **وحدة تداخلية**، وفي الحس **وحدة مع استقلالية** فليس هناك إذن نوع واحد من الوحدة التخلقية، من هنا فالأخلاق والإيمان يتغلغلون في كل حركة وثبات من وجودنا، حتى دخول بيت الخلاء والأكل والشرب لها آدابها في الإسلام، كما أن القوى الظلامية تمتص وتتداخل بدورها مع هذه الترابطات في مستوياتها.

إن الظلم والشح مثلا يستلزمان مباشرة تغييب الإيمان، لأن **تجلي الله وظهوره يكون بالعدل والإحسان** وما دون ذلك فهو كفر بالله وجود لصفاته، تتم هذه العملية عبر نسبة وجودية تتوجّه نحو فعل الله وإرادته، بما يتجاوز ما لم تشهد الذات وجوبه؛ أي إن التحول في الكيان الإنساني يتم من خلال انفتاحه على الإمداد الإلهي في مستوى الوجود، لا في حدود التجربة الذاتية و الخارجية فقط، ومن هنا يتبين أنه لا خلق دون إيمان، لأن الفعل الخلقي هو تجلّ وجودي للإيمان ذاته، غير أن القوة الخلقية لكونها تابعة للقوة الإيمانية من حيث التدرّج الوجودي، تظلّ مشروطة بها، ومن هذا المنظور، فإنّه على مستوى الإمكان الذهني الخالص، لن يضرّ الله شيئا أن يهلك الأرض ومن عليها، إذ لا يتأثر الفعل الإلهي بنقص الوجود المخلوق، من هنا تتحدد قيمة الخلق أساسا بقدر استمدادهم

من الإرادة الإلهية واستجابتهم لها ﴿إِنْ تُعَذِّبُهُمْ، فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرَ لَهُمْ، فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾¹ ﴿لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهُوًّا لَاتَّخَذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ﴾²، فبالقوة هناك حق مصدري يقوم عليه غيره، هذا ما يتمظهر ضمن الوجود الإنساني عبر مركزية **درجة حضور المستوى الروحي** إذ قد يضعف الخلق و يبقى شيء من الإيمان كعصاة المسلمين، أو ينتفي الإيمان ويبقى شيء من الخلق، ولأن الإيمان هو القوة التي يُستمد منها التخلق بين الموجودات، فإن نور العدل والإحسان ومفهوم **الوجوب والحسن مستمدان من الألوهية**، أي أن العلاقات الأخلاقية تعبير عن **التموضعات الوجودية**، لهذا فالتخلق هو دائماً عبودية لله لكن بشكل غير مباشر تتحقق عبره ذواتنا، في تكامل وجودي لتعبر عن تجلي الله لنا بعدله وإحسانه.

يعبر الخلق في علم الكلام عن الواجب وعن نوع من الماهية ينظر إليها بدرجة أكبر من جهة التجريد، فتدرس طبيعتها الممكنة أو الواجبة، وإمكان إدراكها بالعقل، إذ يرى من اعتبرها ممكنة الماهية تابعة للتحديد الإلهي لأنه مرجح وجوبها، بينما احتج المخالفون أن هذا يلزم منه الدور بحكم أن الشرع عُرف بالعقل، فيرى الأشاعرة أن الصدية التي بني عليها الشرع ليست حكماً تحسينياً بل منطقياً **يطابق فيه الحق الواقع**، كما يفرقون بين مفهوم الحسن والقبح الشرعي واعتبار **الشيء كاملاً أو ملائماً للطبع**، فكأن نظرهم إلى الحسن يركز على **جهة الموضوعية**، وهذا قريب مما اشتهر في عصرنا تحت ما يسمى الحجة الأخلاقية، أما بالنسبة للماتريدية فالعقل يكشف عن الحسن والقبح الذي حكم به الله على الأشياء، أما كشف العقل عند المعتزلة فهو للشيء في ذاته دون إضافة من خارج، و دون تعارض مع واجب الوجود.

فإذا ركز المعتزلة على الوجوب الثابت في الأشياء، فإنهم تجاوزوا أهم ما يدور عليه الإسلام، أي دور ذلك الواجب بغيره، وهذا الغير هو الواجب المطلق الذي يمد غيره في كل حين، وهذا ما ركز عليه الأشاعرة والماتريدية وناقضوا عنه، لكن لا يعني هذا بعد انتصارهم أن نبخس من المعتزلة كما شاع إذ إنهم ساهموا في هذا الجدل والتطوير الفكري.

¹[المائدة: 118].

²[الأنبياء: 17].

وقد ارتأى الأشاعرة أنه لا حساب إلا بعد ورود الشرع، على عكس الماتريدية فإن العقل عندهم مناط التكليف والحساب حتى قبل ورود الشرع.

والذي نضيفه لهذه المسألة أن ذلك الحسن والقبح ككمال وملائمة، هو عين مدخل التخلق عند موافقته للفطرة، والتي ليست غير تنزل الدين أو الحسن والقبح، الواجب، الأمر... ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ، وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾¹، أي أن الله حسن الاستعدادات الأولى من كلامه القديم وعبر شهودنا في عالم الذر، وبتنزيلاته الموضوعية الماثلة أمامنا يتعدد التكلم في التاريخ، ففي الفترة الخاتمة هو القرآن، وقبله كان الإنجيل، وحتى ذلك التذكير بفعاليات الذات مُحسن من جهة خلق الله عبر هدايته ووفق اهتداء كل شخص، فالملحد مثلا قد يؤمن بالعدالة والرحمة كقيم متعالية عن مصالح الفرد أو الجماعة ولكنه في الأمر نفسه يحولها ويعدمها نحو مصالح وأهواء ذاته أو جماعته، كما أنه يؤمن بالوجود الموضوعي للكون ولكن بجعله دائما متحركا بماهيته الخاصة أو عبر شهوده وهيمنته عليه، أي أنه تم تغييب إيمانه من ضمن وجوده المادي، حتى وصل للتشكيكية والعدمية ونفي للأخلاق، بل للوجود المادي وهذا تيار حاضر داخل الإلحاد المعاصر، ولأن طبيعة ذلك الوجوب إنما تكون بغيره لا بنفسه، فإن التخلُّق يغدو درجةً ضروريةً من درجات الإيمان، إذ لا يكتمل الإيمان إلا بتمثُّله الخُلقي في الواقع العملي، وإلا فإن مقتضى التناسق الوجودي يقتضي أن يؤدي أي خلل في التوحيد أو حدوث شرك إلى انتفاء العبد ذاته، لولا حفظ الله وإمداده الدائم له بأسباب وجوده المادي والمعنوي، ﴿يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ، وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا، وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾²، وتسمى هذه العلاقة أو يقاربها مفهوم الكسب داخل الأدبيات الكلامية، أو الممدد في الاصطلاح الصوفي، فلولا الخلق والهداية الدائمين لله لانعدم الإنسان، وفي هذا يدخل أهل الفترة وكذا الذين يمهلهم الله من الكفار أو المسلمين، فجميعهم في مرحلة "ما بين" إذ يصلهم الخلق والنور أي العبودية على غير ما يستحقونه

¹[الروم: 30].

²[البقرة: 20].

في نفس الأمر رحمة وتوسيعاً لنطاق العدالة بهم، من هنا كانت **عملية الاهتداء** لها مدخل في المعادلة، إذ تمثل فعالية ذاتية وكشفاً قلبياً وعقلياً لما هو مُحَسَّن ومخلوق من الله، إلا أن هذا يتم بدرجات متفاوتة فالحكم قبل الشرع ليس كما هو مع وصول الحجة ظاهرة، لهذا قال تعالى: ﴿مَنْ اهْتَدَىٰ، فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ، فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا، وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾¹ وورد أيضاً عن النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أن زيد بن عمرو بن نفيل يبعث يوم القيامة أمّةً وحده"²، وكذلك هناك نوع يعاد حسابهم "أربعة يوم القيامة يدئون على الله بحجة رجل أصم لا يسمع ورجل أحمق ورجل هرم ورجل مات في فترة. فأما الأصم فيقول رب، لقد جاء الإسلام، وما أسمع شيئاً. وأما الأحمق فيقول رب، لقد جاء الإسلام والصبيان يحذفوني بالبعر. وأما الهرم فيقول رب، لقد جاء الإسلام، وما أعقل شيئاً. وأما الذي مات في فترة، فيقول يا رب ما أتاني الرسول، فيأخذ موثقهم ليطيعنه ويرسل إليهم أن ادخلوا النار فالذي نفس محمد بيده لو دخلوها ما كانت عليهم إلا برداً وسلاماً"³، إذن يضاف للعملية مستوى الفعالية الوجودية للذات والجماعة، في تاريخها ضمن ديمومة الخلق الإلهي والتعقل والفطرة الإنسانية.

أمّا في **أصول الفقه**، فإن العملية تنطلق من الطلب لتتدرج إلى الترك، وفق مستويات تتحدد بحسب تراتبية المقاصد والحاجيات والتحسينيات، بينما في التصوف يُعبّر عن ذلك من خلال الأحوال الداخلية والسلوكيات العملية ومعاني العبودية والتخلّق، غير أن هذه المستويات جميعها تمثل في حقيقتها توصيفات متعددة لظاهرة واحدة، هي من الناحية الميتافيزيقية فعالية واكتساب من الله تعال، يتم عبر خلقه وكتابه بوصفهما سببين يتجلّى من خلالهما الإمداد الإلهي.

ومن ثمّ، فإن الأخلاق لا يمكن أن تُفهم إلا باعتبارها **واحدة وشمولية**، تتعدد زوايا النظر إليها دون أن تنفصل عن أصلها الإلهي، فهي تمتد لتشمل كلّ المجالات: من الفرد إلى الأسرة، ومن الطب إلى السياسة والاقتصاد، ورغم ما يميز كل مجال من خصوصيات،

¹ [الإسراء: 15].

² المحدث: الذهبي، المصدر: تاريخ الإسلام.

³ المحدث: البيهقي، المصدر: الاعتقاد للبيهقي.

فإنها جميعا قائمة على الأركان الثابتة ذاتها :**الألوهية، والكتاب المقدس، والفطرة** بكلّ أبعادها، في تفاعلها مع الواقع المعيش..

• تقويم واستخلاص:

لقد ركز طه في نظريته على تعلق الأخلاق بالعقل وعلاقة الدين بها، ثم توظيفها في إصلاح النظام المعرفي والحضاري العلماني، بحكم تغلغل الأخلاق في جميع مناحي الحياة بما في ذلك المجال التقني، هذا يقتضي تخليق العملية العلمية ذاتها، على أساس أن الغيب يتداخل في بنية العقل، وأن العقل المجرد يرتهن للعقل المؤيّد الذي يرتبط بالتخلّق، كما أن العقل في تصوّر طه عبد الرحمن ليس جوهرًا ثابتًا بل فعلاً للذات، وهو عندنا صفة كما قرّره المتقدّمون، غير أننا نُرجع أصله لا إلى العلم والتخلّق فحسب، بل إلى الكلمة الداخلية بوصفها صفة نفسية ملازمة للذات، تمامًا كما يُعدّ الإيمان فعالية أعلى مرتبة من درجة التخلّق.

ومن هذا المنطلق، تصبح الفطرة عندنا حاملة للمعاني والدلالات في صورة أفعال، لأن محلّ الفعل هو الإرادة والقدرة، ويمكن النظر إلى **العقل بوصفه فعالية وحياة**، إذ إن الذات الإنسانية بأكملها تعود لكنه واحد ومقولة جامعة، كما نرى أن الدين وإن لم يكن هو الأخلاق بمعناه المباشر كما يذهب طه عبد الرحمن، فإن كلا منهما لا ينفك عن الآخر، فالعلاقة بينهما **علاقة ترابط واستقلال في آن واحد**، تؤطّرها مركزيةٌ ناظمة تجمع بين المبدأ الإلهي والتجلي الإنساني.

وبهذا الاعتبار، يمكن القول إن الدين من حيث الروح هو إيمان، ومن حيث النفس هو أخلاق، ويُضاف إليهما من جهة الجسد مجال الحاجيات والتحسينيات، فالعلاقة بين هذه المستويات ليست وحدة بسيطة، بل **وحدة مركّبة** تقوم على تراتبية تحفظ المركزية الإلهية ومصدر الشرعية والخصوصية الإنسانية في الوقت نفسه.

لقد أحال طه عبد الرحمن لطبيعة الأفعال الأخلاقية الغير متناهية، ولو أنه لم يعبر عن طبيعتها **الدرجاتية** صعودًا و نزولًا مع **محدوديتها الضرورية في تنامي التغيب**، كما نجد ضعفًا أو غيابًا في الإحالة إلى ضرورة ارتباطها بمركز معين للتحسين والتقييح، لكنه

يجعلها **مستمدة من الصفات الإلهية** أي أنه كان عملياً هنا، وأرجع الأمور لأصولها الذاتية لا الصورية وفقط، بل واجه باقي النظريات التي تربط الأخلاق بالإرادة الفردية أو المجتمع أو الإنسان كالذات أو الضمير، كما أن من مميزات نظريته تحديده لخصائص الأخلاق من **مقاصدية ويقينية ووجوب**، وإن كانت هذه كلها تعود إلى الإرادة والإحساس والتعقل، كما يُعالج هذا المبحث بمنهج تحليلي يُقدّم الأخلاقية باعتبارها الأساس الناظم للإنسان، لا العقلانية المجردة، وهذه المسألة في الحقيقة **طفرة معرفية وعملية**، اعتبار أن النظريات الغربية تركز العقل المجرد المفتقر بالضرورة إلى الذات كأصل يتميز بالإرادة والقدرة، وقد وصفها عبر منهجه بالفعالية والتقويم، ليصبح العقل درجات حسب قربها أو بعده من التخلق وهذا قريب مما نراه؛ فتصنيف طبقات العقل أو العلم يتبع تغلغلها الوجودي، إذ هو في الروح مؤيد، وفي النفس إحساسي-مجرد، وفي الجسد حسي، وإذا أضفنا الصفات مع بعضها، فإن العقل **يتكثّر مع الإرادة والقدرة والكلمة**، مع أنها تعمل كلها بترابط، إن اتخاذاً لصفة الكلام مرجع للتخلق له دلالة فالإنسان قد يفقد العقل مثل المجاذيب ولكنه يبقى ذا قيمة عليا على الأقل مقارنة بالغير متخلقين؛ مما يعني أن فقدان الإرادة أو العلم لا ينفي نواة التخلق الروحية، كما أن المتخلق حتى لو كان جاهلاً فهو خير من عالم وفقهه دنيا، ومع ذلك فإن العالم العابد هو في أعلى الدرجات، هذه العلاقات السلوكية التي أسس لها الإسلام تؤكد ضرورة الترابط بين كل هذه الصفات، وباعتبار أن التخلق هنا مستقل عن الإرادة أو له فعالية خاصة إذ التركيب في اللطافة أضعف، فلا بد أن يكون هذا التخلق شيئاً ثابتاً مزروعاً في الذات، إما الإرادة والقدرة تحركانه بالسلب أو الإيجاب، وهذا يعود في حقيقته للعبودية التي تتغلغل في صفات الذات، وتكتسب من الله عبر الكلمة، من هنا فالصفة في الإنسان تكون مترابطة ومتوحدة وكذا مستقلة من جهة أخرى من ثم صعوبة تجريدتها، حيث التركيب قوي والتوحيد أضعف مقارنة مع الحضور الوجودي لها في أبعادها، وهو صورة لله بمعنى أنه نوع من كلماته ومعانيه خارج ذاته، من هنا قد نوافق طه عبد الرحمن أو التصوف في اعتبارهم أن مجموع الصفات الإلهية متجلية ومستمدة منذ عالم الذر، و**عملية الشهود منطلق مؤسس**، وهذا مهم حتى على المستوى المنطقي باعتبار أن الثابت لا بد له من مثبت، وهو الله.

إلا أننا نجد تقصيرا في توضيح باقي المحاور المترابطة مع المركز الإلهي خارج الذات، مثل النبوة والإمامة والجماعة والأسرة والطبقة، فقد بيّن الإسلام خصوصيات هذه المجالات وفق حيثياتها الوظيفية والوجودية، إذ منح الحاكم قوة تتناسب مع درجته في **الطاعة** مقابل **الحق** في موقع المحكوم، سواء في علاقة الرجل بالمرأة، أو في مجالي السياسة والاقتصاد، كما جعل للطرف الثاني **درجة أعلى في النصيحة** مع التزام الحق، فانتظم بذلك النظام الاجتماعي والسياسي ضمن بنية مخصوصة، أساسها مركزية الطاعة الإلهية التي تتيح الترجيح، بين فساد الأطراف عند اختلال التوازن، حفاظا على انتظام الكل ووحدته المعيارية.

• نقد وتصويب:

إن النظرية اليونانية تعبر في أحسن الأحوال عن إحالات مجازية، باعتبار أن القيمة الخلقية الإيجابية لا يمكن أن تقع بين سلبيتين، إنما بين نفيهما، فيصح قولنا مثلا الشجاعة وسط بين عدم التهور وعدم الجبن لا العكس كما شاع، هذا هو السليم، لكن تحديد المفاهيم الاعتبارية السلبية أو درجة التغييب **عملية دافعة** نحو المفاهيم الوجودية، والدرجة التشهيدية والتفعية الحقة، من هنا قُبلت النظرية اليونانية في التراث، إلا أن عملية التوازن في الأمر نفسه ستكون دائما هشة دون مركز مُثَبَّت، على غرار الممارسات العلمانية، لذلك ينقلب المتهور أو الجبان بين طرفي النقيض بسهولة، إذ الجامع بينهما هو **مركزية الأنا** والمتعلقات المفتقرة، إذ هذه الأخيرة إن تسببت وتهورت اكتشفت بسرعة هشاشة افتقار مربوبيتها فتنتقل إلى الجهة المقابلة بسلاسة أكثر، أما داخل التراث الإسلامي ولحضور المركز، فإن استحضار طبيعة التغييب الحاصل يكون دافعا نسبيا نحو تصحيح العلاقة مع ذلك المركز، فإن كان مثلا حذرا مغاليا أو تهورا عُلِمَت هشاشة العلاقة مع الله، إما بسوء الظن فيحسن ظنه أو بطول الأمل والجهل به فيصح رؤيته، وعلى **مستوى الجهتين معا** عودة إلى الله، من هنا وفقط يمكن قبول هذا التصنيف اليوناني، مع ذلك فهو في الأمر نفسه ينقصه الترتيب السليم عبر مركز ومحاور أصيلة، **كحق الله والذات والآخر** وباقي الموجودات، فتكون الشجاعة مثلا صفة تقع بين حق الله وحق الذات والآخر بدرجات معينة ومتفاوتة، وقد نضبط لها تموضعا في هذه العلاقات إذ **المركز هو**

الله في كل حين، من هنا ستمثل في فعالية تعود إلى التوكل وتنزل في باقي المستويات، كما قد يصح اعتبار الحزم أو المهابة وسطا بين اللين والشدّة، من هنا توجد قيم يمكن ضبط مكانها الوسطي والدرجاتي أكثر من غيرها، إلا أنها لن تخرج بدورها عن قواعد وجودية أو حتى قيم كبرى تنظمها كالرحمة، التي وإن كان الراجح منها الرفق، فقد تتطلب الشدة أو الحزم، والرحمة كصفة كبرى لا تقع بين سلبيتين أو إيجابيتين، إنما ترجع إلى حق الله كمركز تستمد منه ثم حقا للذات وللآخرين، باعتبارهم محاور وثوابت انطلاقية لا اعتبارية دافعة نسبيا، أو صراع خارجي متناقض يرجح جهة مقابل أخرى، إذ رغم وجودية هذا المستوى عبر تلاقي الإرادات، فهو لا يعني هنا أن السلبيات في نفس أمرها هي نقص في درجة القيم لمن يُفَعَّلُها، بل هي استفراغ خارجي من حيث المُفَسِّد، وهكذا تنتظم المسألة بين مركز هو الحق ومحاور وجودية وقيم كبرى تقع تحتها بينونات، فمنها ما هو وسطي بالمساواة وما يكون توسطاً أدنى أو أعلى، ويقيد هذا بما هو في الواقع، إذ هذا الأخير قد يتطلب فعاليات معينة؛ لأن الوجود هو عين التخلق، من هنا يمكن أيضاً تفهم بعض عمليات التعريف بالسلب بين القيم، إذ عند نفي قيمة معينة فإنه ينتج عنها بالافتضاء القيمة الإيجابية، باعتبار أن لكل قيمة حدوداً معينة تبتدأ معها قيمة أخرى، كالشدّة مع الرحمة فتجاوز هذه الأخيرة لحدودها سيعني إغفالا لحق الذات وإرضاء للآخرين مقابل الله، بل هذا تغييب لها ولقيمة العدل التي هي حضور للعطاء أو المنع نحو حقوق الذات، ثم قد تكون الشدة غلظة وتغييباً للرحمة بالآخرين وليس هذا حضوراً لقيمة الحزم والدفع، بل تغييباً لها وللرحمة كمحور، تغييراً لحقيقة العدل الذي هو تموضع منضبط للعطاء والمنع عبر حق الله نحو الموجودات، يمكننا إذن الضبط سواء بالثبات أو النفي أو نفي النفي اعتبارياً من أجل الدفع نحو الثبات، فالقيم تقع بين الحقوق من الله بداية ثم المحاور الوجودية، وما نصفه بالقيم والأخلاق هي إحالات لفعالية الذات ضمن هذه التراتبية الوجودية، وبالتالي فالإسلام والإيمان والإحسان مع الله أعلى القيم، وتتمثل في اليقين والتصديق إسلاماً ثم المحبة إيماناً والرضى إحساناً، وبعدها تأتي تراتبية قيمية بداية من الكبرى التي تتمثل في قيم العطاء من رحمة ومحبة وتحتها المنع من عدل قد يقتضي الشدة، وهذه كلها تتداخل مع المقامات، ففي الإسلام بأن يسلم المسلمون من لسانه ويده وفي الإيمان بأن يكون أهلاً للأمانة، وفي الإحسان أن يكون أهلاً

للعطاء والعفو، فالإيمان منزلاً على الموجودات هو الأخلاق لا أن الدين كله أخلاق، بل كله إيمان، ولا ينفك عن التخلق بالفعل، وإلا ما أمكن الفرق والجمع، فهناك إذن استقلالية ودرجاتية وترابطية تنتج عن ذلك التغلغل الموحد عبر الإيمان.

وبهذا المنطق يمكن تفسير عمليات تغييب التخلق، فالإرضاء هو رحمة في مقام النفي؛ إذ كلها إيمان منزل إيجاباً أو سلباً، نفياً أو إثباتاً، ولننظر إلى وصفه تعالى لقيم كبرى وهي المحبة والرضى في تموضعها التغييبي ﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِينُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا، حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾¹، وقد يصح وجود بعض القيم الإيمانية المباشرة، أو من حق الله دون إيمانية-أخلاقية ترتبط بحاكمية الله وحق العباد، لهذا تبقى محدودة كما جاء في الحديث: "أَتَدْرُونَ مَا الْمُفْلِسُ؟ قالوا: الْمُفْلِسُ فِينَا مَنْ لَا دِرْهَمَ لَهُ وَلَا مَتَاعَ، فَقَالَ: إِنَّ الْمُفْلِسَ مِنْ أُمَّتِي يَأْتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِصَلَاةٍ، وَصِيَامٍ، وَزَكَاةٍ، وَيَأْتِي قَدْ شَتَمَ هَذَا، وَقَذَفَ هَذَا، وَأَكَلَ مَالَ هَذَا، وَسَفَكَ دَمَ هَذَا، وَضَرَبَ هَذَا، فَيُعْطَى هَذَا مِنْ حَسَنَاتِهِ، وَهَذَا مِنْ حَسَنَاتِهِ، فَإِنْ فَنِيَتْ حَسَنَاتُهُ قَبْلَ أَنْ يُقْضَى مَا عَلَيْهِ أُخِذَ مِنْ خَطَايَاهُمْ فَطُرِحَتْ عَلَيْهِ، ثُمَّ طُرِحَ فِي النَّارِ"². وقد توجد القيم الإيمانية-الأخلاقية دون إيمانية أصلية، لكن أن يصل صاحبها لإسلام كامل الأركان ناهيك عن باقي المقامات فذلك مستحيل، لأن عملية التداخل والترابط ذات درجة راجحة تجعل باقي التظاهرات درجة ضمن هذه المعادلة كحالة المفلس سلباً أو البغي من بني إسرائيل التي دخلت الجنة في سقي كلب عطشان، من هنا صح القول لا أخلاق دون دين أو لا إسلام دون أخلاق لأن القاعدة أن الحكم على الغالب. إذن فالأخلاق تعود إلى الواجبات وللحقوق وهذه تبني على الإيمان الذي يتداخل مع التخلق بين كبرى تتمثل في الرحمة وكما يؤثر عن عبد الله السبتي رضي الله³ عنه الوجود ينفعل بالوجود فهذه

¹ [التوبة: 24].

² المحدث: مسلم، المصدر: صحيح مسلم.

³ أبو العباس السبتي (524 - 601هـ): هو أحمد بن جعفر الخرجي السبتي، نزيل مراكش وأحد "رجالها السبعة". يُعد منفرداً بمذهبه الصوفي القائم على "الوجود بالبذل" وهو ما يفسر استمرار أثره الروحي في وجدان الأمة حتى بعد وفاته.

السنة هي أصل العالم وسيروته وعليها كتب الله الإحسان على الوجود والرحمة على الموجودات، ثم يأتي العدل أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهد والبغض في الله قد يقتضي منعاً أو إحساناً؛ لأنه يدور مع الأصل ووفق الحقوق من هنا قال الرسول صلى الله عليه وسلم: "كَيْفَ يَقْدَسُ اللَّهُ أُمَّةً لَا يَأْخُذُ ضَعِيفُهَا حَقَّهُ مِنْ قُوَّتِهَا، وَهُوَ غَيْرَ مُتَعَتِّعٍ؟"¹، فالعدل كفعالية هو كأي قيمة أحد تنزلات الإيمان والرحمة والحق، وله استقلاليته بدرجة معينة، حسب تعددية الأبعاد والفعاليات، من هنا أمكن الترجيح بينها.

إذن فالفارق مع الأخلاق اليونانية هو أن هذه الأخيرة انطلقت من اعتبار **الشهوة محرّكا** مركزيا للسلوك، لا **القلب** ولا الروح، فترى في العفة مجرد نتيجة لاعتدال الشهوات، وفي الشجاعة ثمرة لاعتدال الغضب، دون أن تلتفت إلى الأبعاد الروحية التي تجعل **العفة اكتفاء داخليا متعاليا**، وفي علاقات مع أبعاد وموجودات، أو **الشجاعة اندفاعا نابعا** من دافع روحي وتوكلي ورحماني.

من هنا فالمكونات المادية والمعنوية عندما تُعامل كعوامل تالية مرتبطة، سيُضبط هذا الاعتدال، والدليل على ذلك أن الغضب الموجه لحماية الذات من الخارج يُعد ثانويا، بالمقارنة مع الغضب الروحي ناهيك عن الدافعية والفعالية اليقينية، وكذلك الشهوات المادية لا يُنظر إليها باعتبارها مؤثرة تأثير جوهري من حيث الثبوت، بل تدخل كحركة نفى وتغيب عندما لا تُضبط، لهذا كان الهوى الذي هو شهوة معنوية أعلى تأثيرا، بل منتجا للاختلال في الشهوة المادية..

يمكننا إذن تصنيف القيم حسب هذه الفلسفة الإسلامية وتداخلاتها ودرجاتها بطريقة تختلف عن التصنيف اليوناني لتكون كما يلي:

سيشكل **الصدق** أعلى الأخلاق الإسلامية لذلك ورد في الحديث: "قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم: أَيْكُونُ الْمُؤْمَنُ جَبَانًا؟ قال: نعم، فقيل له: أَيْكُونُ الْمُؤْمَنُ بَخِيلًا؟ فقال: نعم، فقيل له: أَيْكُونُ الْمُؤْمَنُ كَذَّابًا؟ فقال: لا"²، لكن علينا دائما بمنطق إسلامي استحضار الدرجاتية، فالمسألة كمن يستطيع صعود الدرجة الأولى بقوة ولكنه لا يصل الدرجة

¹المحدث: السيوطي، المصدر: الجامع الصغير.

²المحدث: الألباني، المصدر: الذب الأحمد.

الرابعة أو الخامسة، لهذا عندما نقول **الإحسان** أهم قيمة، فمن حيث إن الداخل نحوه محقق بالضرورة على الأقل لمقامات الإسلام والإيمان، وفي النهاية سيحقق كل فرد أو مجتمع ميزان عام بتناقضاتهم الخاصة، وضمن هذه القوانين **لا تنفك المقامات والقيم** والفعاليات عن بعضها، إذ هي في نهاية الأمر تعبير عن **علاقات وجودية** ثابتة، وسيستحيل صعود درجة دون تحقيق السابق منها على الأقل فيما يحيط بمفهومها ومطلوبها؛ لأنها تنزّل للشيء نفسه ومحمولة في كل بعد ومقام، لهذا فوجود فعاليات ضمن المقامات العالية سيدفع نحو ضبط الأدنى، مثل ما كان الإسلام يجذب خيار أهل الجاهلية، بل من أهل الأرض كلها، وهو ما قد يمكن لبغّي من دخول الجنة مقابل مجاهد وعالم و تاجر وإمام سوء، لهذا يشكل مفهوم الخاتمة والفتنة ركائز في العملية التخلقية، إذ **الأعمال بالخواتيم** كما هي بصلاح البدايات وتراكماتها التي تنتج قابليات نحو هذا الصلاح، قد حث النبي على الأدب وال**حياء** وجعلهم مداخل ضرورية لتحقيق المحبة، التي هي بدورها علامة ومدخل نحو الإيمان "لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ، حَتَّى يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ"¹ ومما يُظهر هذه العلاقات التداخلية الحديث التالي: "الحياءُ والإيمانُ قرنا جميعاً، فإذا رُفِعَ أحدهما رُفِعَ الآخرُ"²، ويضاف لهذا الترتاب الأبعاد الوجودية في هذه الفعالية، فما هو **معنوي أصل لما هو مادي** في ترابط وتداخل، "إنكم لا تَسْعَوْنَ النَّاسَ بِأَمْوَالِكُمْ، وَلِيَسَعَهُمْ مِنْكُمْ بَسْطُ الْوَجْهِ، وَحُسْنُ الْخُلُقِ"³، وهذا مثل علاقة **الإيمان والعمل** الذي هو ليس إلا إيماناً في محل الظاهر والحركة وانتقال من القلب للجسد، كذلك الأدب والمحبة ليسا إلا الصدق والإيمان في محل الموجودات، والتعميم هنا ليس خاصاً بالعلاقة مع البشر، بل **حتى الكون** كما جاء في الحديث مثلاً: "أُحَدِّثُ جِبْلٌ يُحِبُّنَا وَنَحْبُهُ"⁴، وقد كانت علاقات النبي مع جذع النخل والحجر والسحاب في تألف وجودي.

يرجع سبب التخليط على الكذب؛ لأنه يهدي للفجور و**النفاق**، وبالتالي يبعد عن الإيمان وتنزلاته الرحمانية والمحبة والرضا، إذ قد يصح مثلاً أن يجبن المؤمن وهو اختلال عظيم

¹ المحدث: البخاري، المصدر: صحيح البخاري.

² المحدث: الألباني، المصدر: جلباب المرأة.

³ المحدث: الحاكم، المصدر: المستدرک على الصحيحين.

⁴ المحدث: الألباني، المصدر: صحيح الجامع.

في الإسلام، لكن لا يتصور منه الكذب؛ لأنه تفكيك للعلاقات الوجودية وما تتطلبه من فعالية وموضع، من هنا أخرج النبي الغاش من الأمة؛ لأنه نوع من الكذب، فترجع مركزية الصدق في الإسلام لأنه مدخل باقي الصفات وبذرتها الأولى، وكأنه الجوهر الفرد للإيمان ولا ذرية في عالم اللطافة.

فبالتالي كل شيء هو تنزل للصدق وللإيمان بالله لذلك جاء في الحديث لا إيمان لمن لا أمانة له والمسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، **ليدخل الواقع في عمليات ترجيح**، من هنا التقسيمات الأصولية بين مندوب وواجب أو حرام ومكروه إذ تتحرك حسب التنزلات القدريّة فقد يحرم مثلاً الاشتغال بحلق الذكر وهو أعظم الأعمال وقت الجهاد، بل قد تقع ترجيحات بين مندوب ومندوب كالذكر والعلم حسب مقام الشخص أو العلم والجهاد وكذلك الذكر والجهاد، وعند **توازنها في الذات أو اجتماعيا** لا يكون أي تعارض بينها، فحيثما وجد التعارض كان البطلان، فالعالم في وقت الجهاد هو وسيلة له والذاكر في خدمة تربية للمجاهدين وهو جهاد والعكس صحيح إذ إنها كلها صدق وإيمان، من ضمن كل الأبعاد والحقوق الوجودية بدرجات وفق تقسيم العمل، من هنا جاء في الآية ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ، وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾¹، وكذلك قال النبي لعلي عند الحرب أنت بمنزلة هارون مني كمستخلف عن مقام النبوة و الجهاد من داخل المدينة، فما دام المركز واحد، فإن **تجلياته تتعدد حسب المقام** وطبيعة العروج أو النزول فيه، وهذا الضبط والتدقيق تساعد عليه الأحكام التكليفية والجزئيات الشرعية، إلا أنها لا يمكن أن تحيط بالتراثبية المتكثرة، فيدخل مجال الاجتهاد هنا، وخاصة النظر العرفاني والقلبي والمقاصدي، تتمثل هذه الأخيرة في عمليات إرادية وعلم حضوري أقرب للشعورية نتاج تنور هذا العقل باعتماده القوي على **إرادة الله الممدة**، حتى تصبح له ملكة كما كان سيدنا عمر مكلما وملهما، وهذا لا يتعارض مع الأسباب العلمية المعروفة، بل هي بدورها تعود إلى طبيعة الإرادة الإنسانية وتعلقها القوي بالله ﴿عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾²، إنما يرجع إشكال فصل الذات الإنسانية عن التفكير من ذلك التراكم التجريدي في الفكر

¹[التوبة: 122].

²[العلق: 5].

اليوناني، ما أنتج نظرية جوهرية هذا العقل، سالبا عن الذات إراديتها وترابطها دون فصل لصفة عن أخرى ولا لهذه الذات المفترقة عن تعلقها الضروري بالله الغني ﴿فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ، وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ، وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾¹ ﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾².

• مجموع الأخلاق النازمة:

إن الأخلاق الإسلامية مرتبطة بنظام وجودي بداية من الله ثم رسوله والأنبياء والقرآن الكريم والفطرة، والملائكة وآل البيت والسلف وعلماء ومتعلمين، ثم باقي المجموعات الاجتماعية من آباء وعائلة وخادمين ومستخدمين وحاكمين ومحكومين وأهل كتاب وكفار، حريين ومعاهدين مع المسلمين، ثم داخل الجماعة توجد كذلك علاقات عرفية عامة وتتداخلها علاقات مع مجموعات وأفراد مخصوصين، من ظلمة وفساق، حيث تدور المعاملة معهم بين الزجر، ولو داخليا بالقلب واللين، حسب ما يقتضيه كل مقام، أي أن التخلق ليس مسألة كلية ذهنية، ولا أنه لا تعلق ولا ارتباط له بالنظام الوجودي إنما هو فعالية اجتماعية وكونية، بل إن العرفاء يحددون أن الدنيا رأس الخطيئة، فهي التعبير عن التعلق الفاسد الذي يولد الافتقار الوجودي، لتنتج الفعالية الفاسدة، فالخلق جهة محورية من ماهية الإنسان التي يتميز بها في الدرجة عن غيره، وإذا عرف بأنها ملكة تصدر عنها الأفعال، فسَيُشَكَّلُ صدور القبيح من الذات تغييبا لعين الإرادة والقدرة، حتى التعقل كما يذهب طه عبد الرحمن؛ إذ تصور الفعاليات الوجودية وحركتها سيختل عند هذه الذات، فيكون كل عمل غير أخلاقي ليس إلا انطفاء لنور الذات، إلا أننا نفرق بين العبودية والخلق من حيث أن هذا الأخير إيمان في النفس وفي الآخرين، لتتقسم الفعاليات بحسب تعلقها بالله وهو الإيمان أو بالذات والآخرين وهو الخلق، وكما أن الأعلى يكون وفق رتبة المتعامل معه، من هنا سيتأسس التخلق على الإيمان وستكون أخلاق الذات أقل من التي مع الغير والمجموع، إذ أن الذات فرد متساو مع الغير؛ لأننا أمام نفس الماهية والصورة الوجودية، من هنا فأبي بغي وتجاوز هو تفكيك لماهية الذات سواء في تظاهر

¹[طه: 114].

²[الطلاق: 3].

دنيوي أو عند اكتمال السيورة في الآخرة ﴿فَلَمَّا أَنْجَاهُمْ إِذَا هُمْ يَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾¹.

إن هذه الحركية والفعالية تنتج تكثرا في أخلاق التعامل بين الموجودات، مقارنة مع أي نظرية مُنتجة من ذاتية فردانية أو أحادية الأبعاد سواء مادية أو ذهنية وحتى روحية، ولا تقف عملية التكثر هنا، بل تتجاوز ذلك إلى بين الفردي والجماعي، المادي والنفسي، هذه العلاقة لا يمكن بناؤها إلا على الله عبر الترجيح بالموازنة، من خلال مركز متغلغل يحفظ التماسك بين الفعاليات والأبعاد، فتكون الدنيا مزرعة للآخرة وهذه الأخيرة تماسك وقوة وضبط للأولى، وعبر المصدر الإلهي الغني تنتج لنا خصوصية ذاتية في التخلق، من صفات شجاعة وطمأنينة ورضى وصبر وذم اليأس والقنوط، وأخرى خصوصية مع الآخرين من إحسان ورحمة وعهد، وينتج عنها أيضا صفات ذاتية من حقوق وعزة؛ بسبب تقدير المماثل في الماهية و نفي البغي والمنكر عنه، هذه العلاقات مع الموجودات تحقق بدورها عبودية الحاكمية لله، التي هي الأساس الذي يقع به في كل حين كل فعل ومدد سواء، مع استحضر النية أو استبطانها أو لاشعوريا بشكل أضعف، خاصة عند من لم تصله الرسالة، أو قد يقتصر على تخلق المعاش الذي يمثل أدنى درجة.

يتعامل الحديث النبوي والقرآن بربط متكامل بين كل الأبعاد والعلاقات، ويؤكد أن أي خلل في البعض يؤثر في البعض الآخر ضمن تراتبية وكميات يحددها ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾² ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾³، فالجدليتان لا تنفكان سواء على الذات الإنسانية بشكل عام أو الإسلامية بشكل خاص، قال صلى الله عليه وسلم: "الإيمانُ بضعٌ وسبعون، أو بضعٌ وستون، شُعبَةٌ، فأفضلُها قول لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وأدناها إماطَةُ الأَدَى عَنِ الطَّرِيقِ، وَالْحَيَاءُ شُعبَةٌ مِنَ الْإِيمَانِ"⁴، من هنا تصبح هذه العلاقات مسببات أخلاقية لها علل وجودية واجتماعية وروابط لزوم تُنتج بين الفعاليات، جاء في الحديث

¹[يونس: 23].

²[الأنبياء: 107].

³[الذاريات: 56].

⁴المحدث: مسلم، المصدر: صحيح مسلم.

"أَمَّا الْمُهْلِكَاتُ، فَشَحُّ مَطَاعٌ وَهَوَىٰ مُتَّبَعٌ وَإِعْجَابُ الْمَرْءِ بِنَفْسِهِ"¹، وكما منها السالب، فمنها الموجب مثل ما أن صنائع المعروف تقي مصارع السوء، وتعمر الديار، أي تنتج خلافة في الأرض أو دور الرفق كما في الحديث: "إِنَّهُ مَنْ أُعْطِيَ حَظَّهُ مِنَ الرَّفْقِ، فَقَدْ أُعْطِيَ حَظَّهُ مِنْ خَيْرِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، وَصَلَةُ الرَّحِمِ، وَحُسْنُ الْخُلُقِ وَحُسْنُ الْجَوَارِ، يُعَمِّرَانِ الدِّيَارَ، وَيَزِيدَانِ فِي الْأَعْمَارِ"² أو في هلاك الأمم بسبب عدم الدفاع عن المظلوم "إِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِينَ قَبْلَكُمْ، أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الشَّرِيفُ تَرَكَوهُ، وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ"³، إن فلسفة الأخلاق يتولد عنها أدوات منطقية وتحليلية، تعتمد علاقات الترابطية والتراتبية والتداخلية والترجيحية والموازناتية، مع حفظ الاستقلالية والمركزية.

إذن فللأخلاق قوانين وسنن وفلسفة، وعبرها تنتج عدة جزئيات، ولنَجْرُدَ الأسس العامة لها كما ترد في منطق القرآن والحديث:

• الرحمة والرفق تخص الآخر

• اليقين والشجاعة تخص الذات

• الجبن والكسل تخص الذات

• الكبر والرياء والبخل تخص الآخر

في المفككات للجماعة كما ورد في الحديث: "يُوشِكُ الْأَمَمُ أَنْ تَدَاعَى عَلَيْكُمْ؛ كَمَا تَدَاعَى الْأَكْلَةُ إِلَى قَصْعَتِهَا. فَقَالَ قَائِلًا: وَمِنْ قَلَّةٍ نَحْنُ يَوْمئِذٍ؟ قَالَ: بَلْ أَنْتُمْ يَوْمئِذٍ كَثِيرٌ، وَلَكِنَّكُمْ غُثَاءٌ كَغُثَاءِ السَّيْلِ، وَلَيَنْزِعَنَّ اللَّهُ مِنْ صُدُورِ عُدُوكُمْ الْمُهَابَةَ مِنْكُمْ، وَلَيَقْذِفَنَّ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمُ الْوَهْنَ. فَقَالَ قَائِلًا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَا الْوَهْنُ؟ قَالَ: حُبُّ الدُّنْيَا، وَكَرَاهِيَةُ الْمَوْتِ"⁴.

¹المحدث: المنذري، المصدر: الترغيب والترهيب.

²المحدث: الألباني، المصدر: السلسلة الصحيحة.

³المحدث: الألباني، المصدر: السلسلة الصحيحة.

⁴المحدث: البخاري، المصدر: صحيح البخاري.

• محبة الدنيا

• الوهن فرديا

• مذمومات الأخلاق الجماعية الناتجة عنها: الغش...

هناك مسألة محورية ينبغي التنبه إليها، وهي أن كل مقام روحي يتضمن بدوره درجات متعددة من الكمال، كما أنه يكتسب قوة وعمقا بقدر ما يتفاعل مع المقامات الأخرى، فمثلا التخلُّق مع الرسول ﷺ يزداد رسوخا وسُمُوًا كلما تعزَّز التخلُّق مع الله تعالى، إذ تتكامل المقامات وتتساند في ترقية الإنسان.

من هنا فالمستوى الأول مع الذات والآخر نتيجه تتمظهر في الكل الجماعي، وفي هذا أحاديث كثيرة عن التحاسد والتباغض والتنافس، كيف ينعكس على سيرورة الأمم بالهلاك و الفشل، قد يقال إن هذا التعقيد من العسير استحضاره عند عمليات التخلق، ونحن لا نقول ذلك ولا الدين جاء بهذا، بل نصوصه جاءت بانتظام مُبَسَّط في ظاهره لأجل تطبيق هذا النظام الوجودي، وليس مطلوباً من كل شخص النظر المنطقي والرياضي والفيزيائي داخل الآيات الكونية، فكذلك إنسانياً قد يكفي منه النظر العام، فما نتحدث عنه هو ما يقع في الأمر نفسه من باب درجات العلم، والتفكر واللب والعلم الذي يتوخى الله أن نصل له، كل حسب جهده واجتهاده.

جدول التخلُّق أو التزكية حسب المحاور والمراتب والبُنى

المحور	المرتبة	روح	نفس	عقل (بأنواعه السبعة)	التنزيلات الوجودية
مع الله	إسلام	✓	✓	عقل روح / عقل قلب / عقل سلوك / عقل نفس / منطق ولغة	حركة واعية بالنطق شهادة أو الصلوات الخمس ... هنا مقام أقرب للظاهر الحسي إلا أن الانفكاك غير ممكن، ورغم حضور التصور الحركي واللغوي والتجريدي هنا،

				و هو ما يُعنى به مجال الفقه، فهو لا ينفك عن حضور باقي الأبعاد.	عقل سمع وبصر / عقل جسد
	إيمان	✓	✓	إقرار قلبي حركي بقدر الله والتوكل عليه نحو الفعل الروحي أو الاستخلافي أو الجهادي ... وهذا مجال العقيدة، وهي كلها لا تنفصل إذ ينظر له كذلك بعقل مجرد.	عقل روح / عقل قلب / عقل سلوك / عقل نفس / منطق ولغة / عقل سمع وبصر / عقل جسد
	إحسان	✓	✓	إقرار بالبصيرة والقبول مع تفعيل البصر في آيات الله الكونية والذاكرة البصرية، عبر الخيال التي تشكل مدخلا محوريا، وهذا المجال يدخل فيه علم التصوف والحكمة.	عقل روح / عقل قلب / عقل سلوك / عقل نفس / منطق ولغة / عقل سمع وبصر / عقل جسد
مع الرسول ﷺ	إسلام	✓	✓	حركة واعية بالنطق شهادة والذكر باللسان عبر الصلاة عليه وهذا أقرب للعقل المجرد.	عقل روح / عقل قلب / عقل سلوك / عقل نفس / منطق ولغة / سمع وبصر / جسد

	إيمان	✓	✓	عقل روح / عقل قلب / عقل سلوك / عقل نفس / منطق ولغة / سمع وبصر / جسد /	اقتداء فاعل في السير الواقعي وتنزيل المحبة وجوديا وتَعَيُّنًا، وهذا أقرب للتعقل القلبي.
	إحسان	✓	✓	عقل روح / عقل قلب / عقل سلوك / عقل نفس / منطق ولغة / سمع وبصر / جسد /	إقرار بالبصيرة والقبول، وعفو وسبق في الخيرات، وهذا أقرب للتعقل الروحي، مع أن الانفصال غير ممكن، بل المستوى القلبي والنفسي تنزل للروحي، من هنا يوجد إحسان إيمان وإسلام.
مع الأنبياء	إسلام	✓	✓	عقل روح / عقل قلب / عقل سلوك / عقل نفس / منطق ولغة / سمع وبصر / جسد /	حركة واعية بالنطق والصلاة والسلام.
	إيمان	✓	✓	عقل روح / عقل قلب / عقل سلوك / عقل نفس / منطق ولغة	إقرار قلبي، وأمانة وفعالية صادقة في الافتداء، وإكمال المسار الوجودي.

	سمع وبصر / جسد /				
إنَّ علاقات المحبة والارتباط الروحي تنزّل أحيانا في الذاكرة البصرية والرؤية المنامية، بل وقد تمتد إلى عالم اليقظة حين يبلغ الجسدُ درجة من الشفافية، تُتيح تقاطعَ العوالم بين قمة الروحانية ونسبَ الحس، في حدودها الفطرية، وهذا بالنسبة للمسلمين يتم مع النبي محمد ﷺ، بالمقابل قد يلتقي هو في حياته مع عالم البرزخ كما التقى بالأنبياء وصلى بهم، وليس ذلك لنا أو على الأقل لم أجد عند أحد الأولياء ذكرا للقاء غير النبي محمد. وهذا النمط من الحضور لا يقوم على تماسٍ مادي، بل على تجاور إشراقي كما في حضور الملائكة مع سيدنا إبراهيم عليه السلام، حين دخلوا عليه دون أن يَمْسُوا العجل، فكان اللقاء اتصالا للروح بالعالم المادي دون اختلاط.	عقل روح / عقل قلب / عقل سلوك / عقل نفس / منطق ولغة / سمع وبصر / جسد	✓	✓	إحسان	
المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، ويدخل في علاقات الترابط مع الله والنبي بالصلاة الجماعية، والوحدة في أمة قائدها النبي، فهناك صعود ونزول ضمن ترابط لا ينفك.	عقل روح / عقل قلب / عقل سلوك / عقل نفس / منطق ولغة	✓	✓	إسلام	مع الجماعة المؤمنة

	سمع وبصر / جسد /				
لا إيمان لمن لا أمانة له، فالعلاقات الإنسانية ليست تلاعباً، بل قد تخرج الذات عن النظام الوجودي فتُستفَرغ روحياً وذاتياً، من هنا جاء في الحديث "من غشنا فليس منا" أو "من استعمل رجلاً من عصابة وفي تلك العصابة من هو أرضى لله منه فقد خان الله وخان رسوله وخان المؤمنين".	عقل روح / عقل قلب / عقل سلوك / عقل نفس / منطق ولغة / سمع وبصر / جسد /	✓	✓	إيمان	
الجهاد جهاد النفس والمهاجر من هاجر الذنوب والخطايا، فتظهر هذه الإرادة الجهادية لأجل الإحسان الجماعي، وعبر الإحسان للخلق والعفو عنهم، والدفاع عن حقوقهم.	عقل روح / عقل قلب / عقل سلوك / عقل نفس / منطق ولغة / سمع وبصر / جسد /	✓	✓	إحسان	
الاتباع في الإمامة والصلاة.	عقل روح / عقل قلب / عقل سلوك / عقل نفس / منطق ولغة / سمع وبصر / جسد /	✓	✓	إسلام	مع أئمة الجماعة (الورثة)
الاتباع في القول والفعل، والتعاون، والأمر بالمعروف والنهي المنكر.	عقل روح / عقل قلب /	✓	✓	إيمان	

	عقل سلوك / عقل نفس / منطق ولغة / سمع وبصر / جسد				
الارتباط بالحركة الوجودية معهم، وبالحضور في الذاكرة البصرية، والدعوة لهم ونصرتهم، والصفح العالي معهم، والنصح الفعال لأجلهم.	عقل روح / عقل قلب / عقل سلوك / عقل نفس / منطق ولغة / سمع وبصر / جسد	✓	✓	إحسان	
الإقرار بوجودهم ومقامهم في جنبنا، وفي كل مواضع الكون.	عقل روح / عقل قلب / عقل سلوك / عقل نفس / منطق ولغة / سمع وبصر / جسد	✓	✓	إسلام	مع الملائكة
التصرف الصالح وفق وجودهم معنا بالسمع والبصر والكلام.	عقل روح / عقل قلب / عقل سلوك / عقل نفس / منطق ولغة / سمع وبصر / جسد	✓	✓	إيمان	

	إحسان	✓	✓	عقل روح / عقل قلب / عقل سلوك / عقل نفس / منطق ولغة / سمع وبصر / جسد	نصرتهم في كل مقام، وتنزيل الحب والولاية معهم.
مع الذات	إسلام	✓	✓	عقل روح / عقل قلب / عقل سلوك / عقل نفس / منطق ولغة / سمع وبصر / جسد	تنزل السلام في حركته ومشيته، وبحكم الترابط قد يقع إضافة باقي الأعمدة، اقتداء بالنبي والصحابة والأئمة.
	إيمان	✓	✓	عقل روح / عقل قلب / عقل سلوك / عقل نفس / منطق ولغة / سمع وبصر / جسد	حفظ أمانة الجسم وحقوقه، التي هي إشارة نحو حق النفس في الإرادة والقدرة، والكرامة والمعرفة.
	إحسان	✓	✓	عقل روح / عقل قلب / عقل سلوك / عقل نفس / منطق ولغة	حقيقة الإحسان هو عدم ارتهان الذات لما لها من حقوق فقط، بل تستمد من العطاء، ضمن ما هو أعلى وجوديا، من هنا شهودها للمسألة في العالم وفي ذاتها.

	سمع وبصر / جسد /				
مع بني آدم	إسلام	✓	✓	عقل روح / عقل قلب / عقل سلوك / عقل نفس / منطق ولغة سمع وبصر / جسد /	الجنوح للسلم.
	إيمان	✓	✓	عقل روح / عقل قلب / عقل سلوك / عقل نفس / منطق ولغة سمع وبصر / جسد /	حفظ الاستئمان على الإنسان.
	إحسان	✓	✓	عقل روح / عقل قلب / عقل سلوك / عقل نفس / منطق ولغة سمع وبصر / جسد	البر بمخلوقات الله وتحريرها بالقول والفعل، نحو آفاق العبودية لله، والإحسان في الوجود، ولا أقل من حفظ ما أمكن من فطرتهم، وحقوقهم، ورحمة الله بهم.
مع الكائنات	إسلام	✓	✓	عقل روح / عقل قلب / عقل سلوك / عقل نفس /	مسألة الحيوان والنبات والعالم.

	منطق ولغة / سمع وبصر / جسد				
التعامل مع العالم كأمانة يستخلف عليها الإنسان، لحفظها بالإصلاح في الأرض.	عقل روح / عقل قلب / عقل سلوك / عقل نفس / منطق ولغة / سمع وبصر / جسد	✓	✓	إيمان	
تنزل المحبة كما كان يحن الجذع للنبي ﷺ ويحبه جبل أحد.	عقل روح / عقل قلب / عقل سلوك / عقل نفس / منطق ولغة / سمع وبصر / جسد	✓	✓	إحسان	

الفصل الثالث: نظرية المعرفة

1.3 المدرسة العلمانية:

تحليل المعرفة لغة على "إدراك الشيء على ما هو عليه"، بينما يُصطلح على نظرية المعرفة فلسفياً بـ "الإبستمولوجيا"؛ وهي كلمة مشتقة من الجذرين اليونانيين: Episteme (بمعنى المعرفة أو العلم) و Logos (بمعنى العقل أو النظرية)، وتكمن الوظيفة المنطقية لهذا العلم في البحث في ماهية المعرفة، مصادرها، خصائصها، ووسائل تحصيلها وقد استقر التعريف المنطقي للمعرفة على أنها اعتقاد صادق مسوغ.

الملاحظ في التعريف هو ارتباط هذا التصور بمجاله التداولي، ففي النسق الإسلامي يعتبر الإدراك عاماً وغير مخصوص بنطاق معين، بينما يرتبط في النسق اليوناني بمفهوم اللغوس، المنحصر في الأبعاد اللغوية والتجريدية التي هي أقرب للحس المادي والنفسي، لهذا فالتسويغ سيرتبط بالنظام المعرفي الخاص بكل مجال وممارسة.

لقد وقع الاختلاف حول شرط التسويغ داخل المجال التداولي الغربي خاصة مع جيتير¹، إذ يعترض هذا الأخير على التعريف الإبستمولوجي ضارباً مثلاً شخص يشاهد من نافدته تساقط مطر سينمائي من زاوية مغلقة، هذا الحكم من المشاهد سيكون خاطئاً في النهاية، و بالتالي فالتسويغ الذاتي مشكوك فيه، نفس الرؤية نجدها في حوار أفلاطون الشهير مع تلميذه ثياتيتوس، إن هذه العمليات التفكيرية تمثل ملاحظات مهمة حول الفارق بين رؤية الشيء في نفس الأمر وبين إدراكه، مما يستلزم نماذج متعددة من الرؤى نحو الأشياء أو الذات، وعبر هذا التأثير المتبادل كما قد تتشكل نظرية معرفة موضوعية قد تتشكل أيضاً نظريات أخرى، تبتعد أو تقترب من الحق والموجودات أو الوجود بكيته، بل إن هذا يؤكد أن تبني موضوعية الحقيقة كمفهوم أو حال سيستلزم مرجعاً قيوماً متعالياً، و بالتالي شاهدة ضرورية على المستوى المعرفي نفسه.

¹ جيتير، إدموند (Edmund Gettier) (1927 - 2021م): فيلسوف أمريكي وأستاذ بجامعة ماساتشوستس، اشتهر بمقاله القصير الصادر عام 1963م بعنوان "هل الاعتقاد الصادق المسوغ معرفة؟". أحدث هذا المقال ما يُعرف بـ "مشكلة جيتير (Gettier Problem)"، حيث قدم أمثلة مضادة أثبتت أن امتلاك اعتقاد صادق ومبرر لا يكفي دائماً لاعتباره معرفة.

إن **اختلاف المركزيات** على غرار الرؤى سينتج استرسالا استدلاليا وتراتيبات مضمونية مختلفة في التأسيس والاجتهاد الإبستمولوجي، من هنا أنتجت عدة نظريات حول **ماهية الصدق وشروطه**، أما بالنسبة لنا فستكون **العقيدة-الإيمان** أو نظرية الوجود هي المنطلق والمؤثر الأساسي في المعرفة.

• نظرية التناظر¹:

تعتبر النظرية أن صدق القضية يتمثل في **تطابقها مع الواقع الخارجي** فالذي سيحدد مصداقية الشيء هو خارج الذهن وسيكولوجية الأشخاص، لهذا تسمى أيضا بالتجريبية، من هنا ظهرت انتقادات ضد هذا التيار لانحسار التعريف في الجانب المادي و عدم قدرته على كشف القضايا المنطقية والجمالية والأخلاقية، بل حتى في المجال الحسي كالاستنتاجات الكلية التي يفتقر لها الاستقراء، مثل قولنا "كل السموم قاتلة"، إذ لا يمكننا استقراء الموجودات كلها، أو الاستنتاجات الشرطية كقولنا "إذا طلعت الشمس فالنهار موجود"، أو السالبة "لم يحضر الأستاذ اليوم"، فعمليات الانتقال و اللزوم والنفي ذهنية. ومن الاعتراضات المهمة أيضا أن فرض تطابق القضية مع الواقعة **مزج متباين** وغير ممكن، لأن القضية لا تطابق إلا قضية أخرى، أي أن الصدق هو تناسق بين هذا المستوى وفقط حسب المعارضين.

يرجع السبب في هذا الجدل للصراع بين تيار أسبقية الماهية مقابل أسبقية الوجود، وهو سؤال فلسفي موروث من الإشكالات اليونانية وله أسبابه الخاصة، وقد حُل هذا الإشكال داخل التراث الإسلامي بقول الإمام الأشعري أن الماهية عين الوجود، والمقصود أن الماهية تعبر عن عين هذا الوجود، وإن كانت مغايرة له فهي صورة عن هذه العينية مثل الكاميرا التي تصور لنا، فقد تختلف المهارة واتخاذ الزاوية المناسبة لإيصال الخبر ولكن المعلومة المنقولة تستطيع التعبير عن عين ذلك الوجود، كما أن تلك الآلة قادرة بالقوة على تصور الوجود والذوات حتى لو أخطأ في اجتهاد معين، بل إننا بالنسبة لكائنات العالم

¹ لمزيد من التفصيل حول نظريات المعرفة انظر:

أحمد الكرساوي، مدخل إلى نظرية المعرفة، (تكوين للدراسات والأبحاث).

نشترك معها في التكوين الخَلقي؛ مما يجعل قياسنا التصوري على التعين الخارجي ممكنا عبر نقاط التقاطع الخَلقية، خلافا لاستنتاجنا على مستوى الوجود الإلهي الذي ليس كمثله شيء، من هنا يقف هذا الوجود في تصوير مقارب عبر أعلى المستويات بداية من الإحساس الروحي ثم التحديد العقلي للماهية ودون قياس مادي فعلي، ودون اعتبار ذلك الإحساس هو عين الله، وهذا ما ينفي مطلقا مفهوم وحدة الوجود وفق الديانات الشرقية، بل الإيمان آية منه تعبر عن نوره وجلاله وجماله. هناك إذن فارق بين المستويات الوجودية عند الرؤية والمعرفة إذ يعبر تصور وإحساس الموجودات عن عين وجودها، بينما بالنسبة لله، فهو ظل وصورة فقط "كأنك تراه"، لا شك أنه شهود قوي ولكنه لا يوصف بالرؤية الماهوية أو الوجودية حتى عند المباشرة بآليات جديدة كما هو لعباد الله الصالحين يوم القيامة، إذن فعلاج نظرية التناظر أو ما يعارضها من منطلق إسلامي واسع وتعددي يجعلنا لا نرتهن لأسئلتهم، بقدر ما نحدد أن التساؤل والنفي لا يقفان على هذه الثنائية، بل على تعددية القوى الإنسانية وتأثيرها في صورة الرؤية التجريبية والممارسة، ثم في طبيعة هذه الأخيرة والتدخلات التي تنتج عبر باقي الأبعاد، حتى عند حصول التعرف المادي، إذ وفقنا نُعبر تلك الرؤية عن عين الوجود بأبعاده كلها وبدرجات متفاوتة حسب طبيعة الموضوع، فمن سيحدد السؤال هو من سيهيمن على المعرفة بذاتها، ونحن ننطلق من أسس مختلفة أنطولوجيا ومنطقيا وممارسة، من هنا تنتج حركة فكرية مغايرة في عملية البناء والتفكيك.

• نظرية الاتساق:

نتيجة لمجموعة من الاعتراضات على نظرية التناظر، جاءت هذه النظرية التي ترى أن التعبير عن الصدق هو في تناسق القضايا، وقد وقع الاختلاف في تعريف هذا الاتساق بين من يراه بين فئة القضايا، ومن يراه في اللزوم المنطقي بين قضايا النسق وإمكانية اشتقاق قضية منها.

إن إشكال هذه النظرية سيكون إذن عند حدوث التعارض بين نسقين صحيحين، من هنا الحاجة إلى الترجيح، فإذا اعتبر الواقع الخارجي هو الحكم والمخرج فإنها هنا ستصبح عين نظرية التناظر، وسيصبح المركز التعيني أو الخارجي هو المرجع.

أما داخل العقل الإسلامي، فهذا الاعتراض لن يصح لوجود الوحي والإيمان الإلهي باعتبارها أدوات حاکمة وموازنة عند حصول التعارض بين نسقين، كما أن من خصائصها القدرة على ربط وجمع القضايا مع حفظ استقلالها، لأن النسق المتعالي هو عين مفهوم الإطلاق الذي يقبل التقييد في الغير دون المساس بإطلاقيته الخاصة.

وبالتالي فالالتساق داخل مجالنا التداولي مرتهن لمسلمات ناظمة بين الجزئيات والکليات والتنوعات النسقية، والتي ستعبر في الحقيقة عن مستويات الموجودات والوجود، إنما ينظمها الإنسان في علاقات منطقية وذهنية تساعده على المعرفة، لهذا نجد حتى في التصوف علاقات منطقية لا توجد في غيرها كقولهم مثلاً **إطلاق الإطلاق** ويضاف حتى قولهم عن كل إطلاق، ويحاول المناطقة تجاوز هذه الإشكالية بين الأنساق **بالتفريق بين المجموعة والصف**، وهو مجرد تلاعب لفظي أو لنقل تفريق وإبداع من داخل نفس المفهوم، لأنها في نهاية الأمر تعود في الذهن لتصنيف **مجموعي واحد**، وفي الخارج لتأثير أعلى من طرف نحو آخر، وسنرى عند معالجة المنطق كيف يؤثر تغييب التعالي والافتقار الذاتي أو الغيري على استقلالية المجموعات وعلاقاتها وفعاليتها، لقد طُرحت أيضاً إشکالات كبيرة حول قبول التناقض داخل نسق معين؛ لأنه نفي لقوانين الهوية والتناقض والثالث المرفوع التي يتأسس عليه الذهن، بل بالنسبة لنا الأصل الوجودي الذي ينطلق من الذوات والصفات، يُمكن من الجمع بين الأنساق دون نقد القوانين المنطقية، لأنه يجعل هذا التناقض مرفوعاً عند اجتماع النفيين؛ بسبب تعددية الأبعاد الوجودية ووجود مركز مرجح قادر على هذا الجمع؛ ومن ثم تحصيل **انفكاك الجهة**، ومثال ذلك اجتماع الأمر والنهي في الأمر نفسه كالصلاة في الأرض المغصوبة عبر مرجح وناقل للحكم، ومثاله أيضاً اجتماع السيئة والحسنة في الذات الإنسانية لإمكان **التراكمية والدرجاتية** التي تبقيهما معاً دون تعالي لطرف أو مجموعة منطقية، لا شك أنه على المستوى التجريدي لا بد من مرجح كامل لا يقع عليه الدور لتجاوز التناقض، ولكننا على مستوى التنزيل لسنا ملزمين بشكل مطلق بهذا الإقرار التجريدي، لهذا تعمل عدة تخصصات فيزيائية ومعلوماتية بقبول التناقض، وتعطي نتائج كبيرة. لا شك في أن التوكل الإلهي يزيل كل أشكال التناقض الممكنة لقدرته المطلقة، إذ من خلال هذه المسلمة وفقط يمكن تجاوز واقع حدوث مجموعة من التناقضات التي قد لا يقبلها العقل المجرد الذي يعمل

بمسلمتي إثبات أو نفي من جهة واحدة، فضرورة مرجح للتناسق مع العقل المجرد لا محيد عنها سواء في بعض علوم الطبيعة، أو ما هو واضح داخل عالم الروح الذي يتميز بالعمل والترجيح، لا بالفهم وتحديد المثبت أو المنفي المنقول نحو العقل المجرد، فكل هذه العمليات تستدعي المخصص كقضية تتوسط الاستنتاج ولو لاشعوريا، من هنا جواب ابن عربي على سؤال ابن رشد: كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي، هل هو ما أعطاه النظر؟ قال له: نعم ولا، وبين نعم ولا تطير الأرواح، فاصفر لونه، وقعد يحوقل، وعرف ما أشرتُ به إليه¹.

من هنا يطرح إشكال، ما علاقة العقل الحجاجي بالتناسق وما علاقة الأشكال المنطقية بالعقل المؤيد²؟

تعتمد النظرية الحجاجية على المسلمات الحوارية التي يتوافق عليها دون الالتجاء لتدليل منطقي، وهذا بالإضافة لأنه يفتح أبوابا كبيرة من الإبداع وتجاوز الغلو الاستدلالي فإنه سيصل لنقطة مفادها **ضرورة الانطلاق من مسلمات** هي بذاتها أعلى من القوانين المجردة، وفي نفس الوقت فإن هذا لن ينفي أن العقل المجرد يشكل أداة تعمل بتناسق ودون تعارض مع العقل المؤيد، إنما قد تحدث عدم القدرة على التعبير بشكل منطقي معين؛ مما يستلزم الإشارة والتوافق وفقط والاستمرار في توليد القضايا؛ لأن هناك ما هو أعلى من التصوير التجريدي وهو المصور، كما أنها قد تكون مسلمة عليا يقوم عليها البث الاستدلالي بل المنطقي، وفي نفس الوقت، فإن تحديد العلاقات التجريدية الخاصة بالمضمون المعالج تساهم في توجيهه لا أنها تحدده بالضرورة؛ لأنه ذو طبيعة روحية أي عملية، إذ قد يتوافق المتحاوران حولها صوريا ولكن مضمونا أو وروحيا يكون لكل طرف مقصده ونيته التي تعبر عن عكس العلاقة المنطقية؛ مما يدخل الحوار في سيرة تلاعب طويلة جدا.

و بالتالي فالعقل المجرد عند عدم القدرة على المنطقية، أو لطبيعة الأشياء المسلماتية التي يفتقر لها، فهو قد يتخذها أيضا مسلمات وله هذه القدرة على تقبل الافتقار، إذ إنه

¹ ابن عربي، الفتوحات المكية، (القاهرة: طبعة بولاق الثالثة / المطبعة الميمنية)، ج 1، ص 154.

² العقل المؤيد بتعبير طه عبر الرحمن هو عقل مرتبط بالله.

لا ينفك عن الترابط و مساعدة **ومساوقة العقل المؤيد** بشرط النية والعزم، إلا أنها قد تفسد، من هنا قد ينسب لتوجهه الداخلي مضمونا يخالف الصورة الحقيقة في عملية تلاعبية، فيقول مثلا لا إله ليصور العقل نفيا وإطلاقا دون مضمونهما، إذ العقل المجرد كفعالية لها استقلالية سيعتبرها علاقات سليمة من ناحية المدخلات الصورية التي يعمل بها، أما أن نَبَّهَ له علاقة نفى الإطلاق فلا يقبلها، لكن قد تجحد الذات في المضمون هذه العلاقة وتنقلها للعقل المجرد، لأن القلب له إرادة تناسي الوجود الإلهي ونكرانه، لا النفي الكلي الذي هو أصل كل حياة، من هنا فلا الاحتكام المنطقي وهو أضعف، ولا الروحي و النفسي وهما أعلى، يمكن أن يوصل لحالة الحسم في تاريخ البشر، وحتى العقل الحسي الذي ينقل ويلتقط صور الوجود الخارجي لينظمها عبر باقي العقول، سيقوم بنفس العمليات إذا كانت لديه معطيات جحود من العقول الأعلى ﴿وَقَالُوا مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِ مِنْ آيَةٍ لِّتَسْحَرَنَا بِهَا فَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ﴾¹.

• النظرية البراجماتية:

وهي تعتبر صدق القضية في فائدتها، وتتجاوز النمط الموضوعي نحو نمط يرجح من خلال الفائدة، هذه النظرية كما قد تقبل الدين قد تقبل المكيافيلية، فأساسها كل ما يظهر للذات نافعا، من هنا قد يختلف رواد هذه النظرية بين من يربطها بالتجربة الوضعية أو النفسية أو الروحية، أما النقد الموجه لهذا النوع من التفكير من منطلق إسلامي يتمثل في أن المصلحة لا تتعارض مع الحقائق الموضوعية، بل هي الأساس الذي يفتح المجال للعقل المجرد للتأكد من النتائج الملتزمة، إذ إننا لو أسسنا على **مصلحة دون وجوب** لفقدت ثباتها، فلئن كان الوجود مبنيا على الرحمة، وكل رحمة حق فإن كل حق رحمة كذلك، ولا يمكن الفصل إلا من حيث الإمكان العقلي حيث قد يصح الحق دون رحمة سواء داخل الوجود الحالي حيث توجد آلام، أو عقوبات للمجرمين لصالح المجموع، أو وجود أخروي تحقيقا للعدالة الوجودية وترتيب الفعاليات ومظهر قيمتها، فالمصلحة إذن تتحرك في الزمن، وبين الوجود الفردي والجمعي، مما يستلزم افتقارها للثبوت وبالتالي انبنائها على الحق والواجب، لكن دون انفصال، إذ هذا الأخير نَبَّهَ الرحمة والمصلحة

¹[الأعراف: 132].

كلوازم في طبيعة الوجود، من هنا يمكن الموازنة بين كل الأبعاد والعقول مقارنة بهذه الأحاديث داخل العقل الغربي؛ التي يرجع سبب فصلها لما هو نفعي عن ما هو موضوعي، لتغيب دور الإطلاق المركزي والحاجة الدائمة لفرض علة على أخرى، مما يجعل العلاقات بينها غير تبادلية وهَيَمَنِيَّة.

تقسم المعرفة كذلك لأنواع:

- معرفة قضوية:

يقسم جلبرت المعرفة لقضايا خبرية كقولنا صنعاء عاصمة اليمن، ومعرفة غير قضوية على غرار القضايا الكيفية كطريقة قيادة السيارة وطريقة كتابة الخط وعزف الموسيقى، التي تعود إلى مهارة عملية، إن هذه الإضافة العملية مهمة، إلا أن التصنيف محدود؛ لأن القضايا الكيفية ستمر وترتهن كذلك للدلالة الخبرية وترتبط بها رغم تقيدها بجهتها الخاصة كذلك، إنما توجد قضايا أخلاقية وجمالية وعقائدية تنتمي إلى حقل ونسق آخر، إلا أنها بدورها لا يمكن أن تستقل عن الدلالة الخبرية أو اللغوية والمنطقية، وحتى التصوف إذا ضاقت به العبارة أشار، وهذا نوع من الإخبار حتى لو كان بطريقة مجازية.

- المعرفة بالإدراك المباشر وبالوصف:

يعود هذا التقسيم لراسل، فالإدراك المباشر يتم من خلال الحس كلون وشكل وصلابة السيارة، أما المعرفة بالوصف فهي استنتاج مادية السيارة، وهنا كأنه يفرق بين ما يعرف في التراث الإسلامي بالمعرفة الحضورية والمعرفة الحسولية، مع فارق اختزاله لها في بعد وجودي حسي وفقط، أي أنه تفريق على مستوى ما هو كمي وخبري ومنطقي.

- المعرفة القبلية والمعرفة البعدية:

ولعل هذا التفريق هو الأكثر شهرة داخل المجال الإسلامي لأسباب تاريخية منذ الفلسفة اليونانية ثم الحديثة، وهناك بعض محاولات نقله واستدعائه من النهج التيمي عبر مقابله بالأشعري الذي يميل لقبلية المعرفة، وهذا الجدل قد يحرك الفكر الإسلامي إن حافظ على خصوصية هذا المجال التداولي وأخلاقياته وتكاملته بعيدا عن القطائع

الصراعية والأحاديث الغربية؛ أما في المجال الغربي فقد تظاهر هذا التفريق بين التجريبيين ممثلين في لوك وهيوم وباركلي والعقليين كديكارت وليبنتز وسبينوزا.

فالملاحظ إذن أن من الموجهات الأساسية لنظرية المعرفة **الرؤية الكونية**، وإذا عدنا تاريخيا للمدارس اليونانية وتأسيسها المعرفي سنجد أنها انقسمت عبر هذه المنطلقات الوجودية لعدة رؤى:

• مفهوم طاليس الملمطي (Thales of Miletus) (624 - 546 ق.م) أن أصل الكون هو الماء.

• مفهوم أنكسيمانس (Anaximenes) (585 - 528 ق.م) أن أصل الكون هو الهواء.

• مفهوم هيراقليطس (Heraclitus) (535 - 475 ق.م) أن أصل الكون هو النار وهو في تغير مستمر.

وقد كان أول من تنبه لهذا المبحث المعرفي هم السوفسطائيون، الذين نقلوا هذا التراكم من مباحث الوجود نحو مجال المعرفة عبر التساؤل عن إمكانها من عدمه، حيث تبنا نفي هذا الإمكان لأسباب اجتماعية كانت تتطلع في الحقيقة لمواجهة النظريات الأكاديمية الرسمية، التي كانت تتميز بالضبط مقابل تطلعاتهم الثورية، وقد رد عليهم أفلاطون الذي أكد قدرة العقل على المعرفة، لكن مع التشكيك في الحواس، وكذا أرسطو الذي وافق معلمه، لكن مع تقدير الحس.

أما مع الفلسفة الرواقية والأبيقورية فقد عرف المذهب الحسي عندهم احتفاء كبيرا على شتى المجالات، حتى أثر على مستوى **النظرية الأخلاقية** التي تدور عندهم على التناغم مع الكون والجسد وتوظيف العقلانية بينما تغيب مركزية الروحانية والأبعاد الغيبية في معادلة التخلق.

إن العقل هو حركة واسعة تتطافر فيها الأبعاد وعملية التفكير، وهذه الأخيرة عندما تعمل ضمن الاتساع ستنتج بدورها عقلانية وأخلاقية أعلى وأنفع، إذ التأثير لا يمكن الانفكاك عنه **بين الصفات والأبعاد** ولو بدرجات.

• الفلسفة المشائية:

ارتكزت أعمال هذه المدرسة على مستويات فكرية ومعرفية تتقاطع في بعض جوانبها مع النظرية الإسلامية، من هنا تأثرت بها مجموعة من المدارس، إلا أنها إذا كانت تفترق عنها في جوانب أخرى فسينتج هذا نظرية لها خصوصية.

من حيث الماهية، يبرز اختلاف جوهري يتعلق بمفهوم الذات الإلهية، إذ تُتصوّر في المنظور الإسلامي على نحو يجلّها عن المثلية والمشابهة، بينما تُقدّم في هذه المدرسة ضمن إطارٍ أكثر تجريداً أو كلياً يقترب من التصور الفلسفي العقلي، أما في ما يخص مفهوم العقل الفعّال، فإن النظرية الإسلامية ترى أن الإمداد الإلهي **يتحقق بالخلق**، وأن **الكسب** يتم عبر وسائط المخلوقات وفق نظامٍ تراتبي متكامل، وفي ما يتصل بالعقل الإنساني، فبينما تُغلّب هذه المدرسة طبيعته النظرية المجردة، تؤكد الرؤية الإسلامية على طبيعته المركّبة، **الروحية و التعددية، المتبادلة التأثير.**

وقد ميّزوا بين عقل بالقوة مرتبط بالإله، وعقل بالفعل مكتسب، ومصير هذا الأخير الزوال، بينما في الرؤية الإسلامية يقع هذا التمييز بصورة نسبية ضمن نطاق الجسد والنفس، مع مراعاة الفارق بين القوتين، كما أن التأثير المتبادل بين العقل والجسم لا ينتفي كلياً، ممّا يجعل هذه العلاقة بالدرجة وليست قَطِيعَةً، لأن ما هو بالقوة مطلقاً يخص الذات الإلهية وحتى القوة الروحية مكتسبة، حتى لو كانت بالفعل مُثَبَّتَةً.

هناك إذن اختلاف في المنطلقات حيث تقدم المدرسة المشائية **التعقل المجرد**، مما يرتبط بتجربة أنطولوجية مخصصة، بينما المنطلقات الإسلامية تتأسس على التقرب من **الله الأعلى لا الطبيعة أو عقل كلي ممد**، من هنا سيمثل التعقل المجرد وحتى الحسي مستوى أدنى من الفعالية مقارنة بالشعور الروحي والاجتماعي وأحياناً حتى المعاشي، إلا أن ذلك التعقل المجرد-الحسي قد يتداخل معها، من هنا تتجلى محوريته ودوره، عبر عملية التصوير والفعالية، إذ كل القوى تتبادل التأثير، وهذه أهمية **الحركة في المعرفة، والترجيحية حسب درجة كل موضوع.**

يوجد تقارب كذلك في بعض الجزئيات المنطقية كحقيقة **المصير والزوال**، إلا أن ماهيتها ستختلف، وكذلك فالوجود والعقل يرتبطان بالكسب الدائم من الله، لكن مع الاختلاف في الماهية والطريقة إذ عملية الإمداد يتوسطها الخلق، حتى لو كان التصور النوراني يتعلق بالربط، إلا أنه لا ينفك عن البينونة وعملية التفريق بين الأشياء من حيث ما هي عليه بالقوة و بالفعل، إذ الأول عندنا هو الروح والثاني النفس ثم المادة، من هنا تنشأ علاقات درجائية وليست ستاتيكية، فالروح ليست النفس التي ليست الجسد وقوة العقل موجودة في كل المستويات لتغلغل صفات الروح فيها جميعا حالا ومآلا، أي أننا قد نقول ما هو بالقوة قد يصبح ويتحول لفعاليات بالنسبة لنا، من هنا فتمظهرات المصير ليست فقط تعقلية وعلمية بل وجودية على كل المستويات، وهي مستمرة في الآخرة، وفق عين هذه المعطيات وعلاقاتها، فيكون ما هو بالفعل في مقامه أولى مما هو بالقوة ولا ينفكان، فالفكر اليوناني عندما كشف قوة التعقل غالى فيها حتى جعل الوجود الإلهي من جنسها، من هنا العلاقة التبادلية بين الإبستمولوجيا والأنطولوجيا .

لقد تميزت الفلسفة المشائية بالتنظيم التجريدي، ومنها خرج المنطق الذي هو ليومنا هذا الأساس الذي تقوم عليه عمليات التطوير وحتى النقد، إلا أن هذا الأخير يبقى داخل نظام ميتافيزيقي ضيق وإن كان أعلى مما يوجد حاليا في العالم المعاصر، الذي يستمد منه شعوريا أو لاشعوريا لأن المنتج يبقى دائما أرجح حتى لو حصل التطوير، إلا أن هذه كلها ترتبط بأنظمة وجودية مؤثرة ولا يصح إلا الحق في ذاته، فحتى الهنود كانت لهم رؤية في المصير بل في الوجود الباطن سواء سموه قوة خفية أو روحا، إلا أنه سيبقى ناقصا في طبيعة ارتباطه بالوجود المطلق الإلهي أو بذات الإنسان في روحه ونفسه وفعاليته وعقلانيته، ضمن علاقات ترابط واستقلالية ودرجائية داخل هذه الذات المتوحدة.

تتميز النظريات القديمة عموما بضرورة مركزيات ثابتة، ترجع إليها الأشياء، سواء عبر عنها بالهيولى أو العقل الفعال أو ما هو بالقوة، لكنها أسست لصلاية معرفية وأخلاقية، وإن لم تصل لقوة الوجود الأفقي ناهيك عن العمودي، أو للتراكم التجريبي والتحليلي الحالي في المجال الحسي، إلا أنها كانت النواة التي دفعت نحو المراكمة وحتى الحداثة تتميز بنوع من المركزيات والثوابت، وقد التقط المسلمون تلك الإيجابيات، ونقحوا

السلبيات، ليصل التراكم للحضارة المعاصرة التي سارت تدريجياً نحو أحادية غير إنسانية قطعت عن العقل والمعرفة ارتباطاتهم الروحية والإنسانية.

2.3 المدرسة الإسلامية:

1.2.3 من نظرية المعرفة إلى خصائص العقل والعلم:

تمحور المبحث المعرفي داخل العقل الإسلامي التراثي حول خصائص العقل أو **صفة العلم**، إذ الانطلاق من أي نظرية يستلزم علاج طبيعة المعرفة ضمن هذا المستوى النظري، فالعقل المجرد غير مكتمل لوحده فقط لعلاج هذا المبحث، فإذا كان العقل عائداً إلى العلم بكل طبقاته، فإن العقل بدوره ينتمي إلى ذات مترابطة، من هنا كان مبحث أحوال الذات أولى من مبحث المعرفة والعقل، لأنه المحرك المحوري في تحديد خصائص المعرفة، يمكننا إذن تقسيم تعلقات هذا المبحث بما هو **في الذات ثم الصفة ثم حركة التعقل ثم الواقع**، أي أن أي دراسة لمعارف معينة ليست هي عين العقل ولا الذات بل حركة للمُصَوِّرات تساعد في فهم باقي المستويات، كما أن نظريتهم حول المعرفة ليست هي عين النظرية في العقل، ولا الذات كما هي في نفس الأمر أو التحقق، إنما ترتبط بتعلقات مخصصة وسيرورة و**تجربة معينة**، بالمقابل فمن منطلق إسلامي تكون الماهية والوجود مترابطين وحتى متساويين، ضمن نفس الكنه الوجودي الكلي أو حركة الموضوع، عكس العقل اليوناني الذي يباعد بينها بسبب مركزية العقل المجرد، بل أحيانا تختفي الموجودات مقابل جعل معرفتنا وتصورنا لها كأنها عين ذلك الوجود بشكل مطلق، من هنا كان ما يناسب هذا المبحث هو **خصائص العقل، وتعلقاته بالذات والعلم والتعقل ضمن الوجود**، فيقدم الأولى فالأولى حسب طبيعة حركة الموضوع وما هو في نفس الأمر، وليست عملية التعقل هي المحرك الوحيد أو حتى المركزي مع **باقي الفعاليات**، لهذا يكون هناك فارق بين دراسة الطبيعة مقارنة مع دراسة الإنسان والله، إلا أننا على مستوى العقل نعالج علاقات المَصَوِّرات أو المجردات وسلوكها الخاص، في إطار انتظامها ضمن ذات وعلم وسمع وبصر مع مواضيع معينة وذوات، فلدينا علاقة أقرب للاستقلال وأخرى للترابط لا يمكننا تجاوزهما معاً، فقد يصح أن يعلم ويعقل الشخص أشياء معينة، بينما يرفضها بذاته أو لا يلتزمها، وكذا العكس، إلا أنه ولا ارتباط المستويين تنشأ علاقة درجائية، عندما تختل **تضييق**

من توليد المعرفة، فمن اليهود مثلاً من تعقل وعرف نبوة محمد أكثر حتى من الصحابة في البداية، لكنه لم يلتزمها ولم تنفتح له أبواب معرفة أكبر، كما أنه من المسلمين من يقرون بالنبوة، ولكن لم تنفتح لهم أبواب ممارسة علمية كبيرة، فالقوى مترابطة **لا يمكن فصلها عن بعض في التأثير،** و في الحين نفسه **تمتلك استقلالية،** إنَّ تشرب هذه العلاقة يقلب طريقة التعامل مع كل الحقول المعرفية.

لم يُتنبه لهذه الرؤية على الرغم مما جرته القيوميات الأحادية من اختلال في الرؤية، إذ الأدوات المُننَّجة تكون أقرب للواحدية في كنهها الخَلقي، إلا أنها في طبقات متعددة ومتكثرة النوع، إذ العقل هو مُصَوِّرات الذات عبر العلم في مستوى التجريد، بواسطة تداخل الروح والجسد وتقاطع النفس، من هنا تمكنا هذه الرؤية للفعالية والأدوات من فهم الاستقلالية والترابط وحتى التعارض، عبر عملية التخصيص والقيومية الإلهية المحيطة بكل العلل وبما هو بينها، فقد نعقل الشيء ونعارضه بعلم أو إرادة داخلية، وهذا ما ينتج عنه علاقات ترجيح لا فقط بين القطعي والظني ضمن العقل المجرد، بل بين **درجات العقول والصفات** لتصبح التريجيات غير مقتصرة بما درج من جهة واحدة.

لقد قد أضاف الصوفية جهة القلب ضمن المعرفة وفي علم الكلام العادة التجريبية، إلا أن المشهور في التنظير المنطقي والكلامي هو الترجيح من حيث القطعي المجرد والنقلي، والأصل في هذه المعادلات أنها تتم **بتناسق وموازنة بغلبة الظن،** قد يقال وما الغاية من هذا التأصيل المعرفي؟

إن ضبط أوليات كل مدرسة له آثار مهمة، إذ تطرح نظريات المعرفة **أسئلة قد تجعلنا مرتهنين لها،** فسؤال القبلية والبعدية أو مصدر المعرفة كما أُسس له سيصبح مختلفاً هنا، إذ لا قبلية ولا بعدية ضمن عقل مرتبط مع الذات بكل طبقاتها من الروحية حتى الحسية، إنما **درجاتية وحركية،** أما المواضع الخارجية فستكون بدورها متعددة ودون قبلية ولا بعدية أي ثابتة في الأمر نفسه، مع استثناء ما يستجد من حيث التولد الزمني المستقبلي، وهو اعتباري هنا ومع خروجه للتلاقي مع الوجود **يصبح متساوقاً.**

كما أن ارتهان مصادر المعرفة للذهن أو الحس هو تساؤل يفرض علينا أنه **لا وجود لمعرفة قلبية وروحية** بينما هي عندنا مركزية، ثم يفرض أننا بالضرورة علينا **اختيار بُعد**

على آخر وفقط دون ترابط و تساوق، فمادامت المسألة لا قبلية ولا بعدية ومصادرها ليست أحادية، بل متعددة ولها مركزية معينة، فإن هذا يفتح الباب لطرق من **الألوية الدرجاتية** بين العقول المترابطة وفق حركة الموضوع-الدرجة، لا من حيث السبب الوقتي، هذه المقدمات الإسلامية تفرض تنوعا واختلافا جذريا أو كبيرا حسب طبيعة المواضيع، وحتى داخل طبقات النصوص الشرعية والممارسة الوجودية للإنسان، إذ سيغيب عنه مباشرة إذا تبنى باقي الإبستمولوجيات البعد الغيبي والمقاصدية اللطيفة الموجهة للإنسانية، وهي أهم عامل في تحقيق الاستخلاف ضمن تلك العوامل الأكثر صلابة كالماديات، فهذا التكثر هو العلاقة المنطقية التي نسميها المركزية التوجيهية والموازناتية، التي إذا لم يكشف عنها ستتوارى في ممارسات نفسية و تصورات تخيلية و شعورية هشة و مختلة.

إن أهم مباحث الإبستمولوجيا هو دراسة إمكان المعرفة ومصادرها، أما من منطلقاتنا فستتمثل العلاقة كذلك في طبيعة العلاقة بين **العارف والمعروف والمنطق** الذي يعالج حركة وطبيعة المعلومات، ولنجمل المسألة في سؤال واضح وهو كيف نعرف؟

إن هذا المبحث مبثوث في الأمر نفسه داخل كل نظام حضاري، بالرغم من أنه لم يعرف تنظيرا مُمنهجاً إلا داخل المدرسة اليونانية ثم المعاصرة، ويحضر داخل الكتب الدينية، إذ هو مبثوث في التراث الإسلامي الذي أنتج عمليات تعقيل، وتفكر في وجوده الخاص وفي منتجات غيره، وقد اعتنى المفكرون المسلمون بكشف هذا الجانب في الكتب الكلامية، بحيث تنبه المتكلمون للعلاقات التي تربط أصول المعرفة بفروعها، قال الإمام النسفي: "حقائق الأشياء ثابتة، والعلم بها متحقق خلافا للسوفسطائية. وأسباب العلم للخلق ثلاثة: الحواس السليمة، والخبر الصادق، والعقل... والإلهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق"¹، أو الأصوليين انطلاقاً من مجالهم المعرفي، يقول الإمام علاء الدين السمرقندي:

"اعلم أن أصول الفقه فرع لأصول الدين والفرع ما تفرع من أصله، وما لم يتفرع

¹ معمر بن محمد النسفي، **متن العقيدة النسفية**، متاح عبر الرابط التالي :

<https://archive.org/details/nasafia/mode/2up>

منه، فليس من نسله، وكان من الضرورة أن يقع التصنيف فيه على **اعتقاد مصنف الكتاب**¹. **ويقول الإمام القرافي:** "يجب في كل علم هو فرعٌ عن علم آخر أن تُوجَد مقدماتُ الأصل مستسلمة في ذلك الفرع، فتُوجَد حقائقها متصورةً فيه كما ثبت في علم الأصل"².

إن هذه التعلقات نتيجة منطقية؛ إذ إنها سترتبط بمباحث العلة أو الحسن والقبح أو مباحث الصفات نفسها، حيث إن من تبنى التحسين والتقييح الشرعي تلازم ذلك عنده مع ارتباط العلة بوضع ضروري من الشارع لماهيات معينة، كما أنها قد ترتبط عند غيره بعين تلك الماهيات ممن أحوال الحسن والقبح لاستقلالية الذاتيات، أي أن هذا الأصل سيلزم منه أننا نعرف إما بالله ثم بالذاتيات أو بالذاتيات ثم بالله، والعقل الإسلامي في جميع مدارسه لا يخرج عن هذه الفلسفة، حتى لمن أقر وجوب الماهيات كالمعتزلة مهما أخطأ اجتهاده فهو يستحضر معها مركزاً ثاوياً يعود إلى خلق الله وحكمته الأولية، وإن كان هذا يضعف العلاقة التزامنية لارتباط العبد بالله، لكن يمكن تداركها من هذا التيار بتبني سنن إيمانية تؤثر بدورها في الوجود، أو ربط السنن العادية بتفعيل الأسباب، وهو ما فيه إشارة لتعالى الله عن الزمن وسبق السيرة عبر علمه، إلا أنه يضعف استحضار السبق الإلهي وطبيعة الأسباب المرتبطة بهذا الإمداد المخلوق في إرادة الفعل من الإنسان أو أي مفترقات أخرى، فمادامت نقطة الخلق الأولية محدثة فمن طبيعتها الحدوث والتغير الدائمين وارتباط خصائصها بالحدث، وحتى على فرض اللازمكانية فإن الافتقار لا ينفك عن الغنى الوجودي الممد، من هنا كانت هذه الرؤى تضعف حركة الإيمان الإنساني في الزمكان، ولا تفصل بين عمليات التمثل والنسبة لذاتية المفترقة، وما هو في نفس الأمر الإلهي.

ولهذه الجدليات يرجع كذلك سؤال العقل والنقل في التراث، إذ قد يجعل الأحكام محالة على العقل بدرجة أكبر عند طرف مقارنة بآخر، باعتبار الماهيات مستقلة إما مطلقاً

¹ علاء الدين السمرقندي، ميزان ميزان الأصول في نتائج العقول، تحقيق الدكتور محمد زكي، (نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية القطرية، 1997) ص 2.

² الإمام شهاب الدين المشهور بـ (القرافي)، نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، ج 1، (مكة المكرمة، مكتبة نزار مصطفى الباز، 1995) ص 164.

كما عند مجموعة من الفلاسفة، أو بقوة كما عند المعتزلة، إذ الحركة الإلهية عندهم أولية وجوديا وإيمانيا، من هنا حركة العقل الأوسع في خط الزمن بعد المنطلق، وهذا قريب من الفلاسفة، إلا أن هؤلاء تنتفي عنهم مجالات الاتصال الإلهي والحركة عبر الإيمان المسبوق منه، وقد تصل العملية للنفي أو الاتصال بتوسط عقل فعال أو أي توسط ونفي للأدوار الإلهية، ولقد تفاعلت المدارس التقليدية بموازنة حيث لم يحصر الأشاعرة التحسين والتقييح في النص، على الرغم من قوة التأصيل، بل اعتبروا أن للعقل دورا أساسيا من حيث إنه هو القارئ لموضوع هذه الأحكام الموجودة بواضح، على غرار المعجزة في المستوى الوجودي، وهذا تقريبا نفس موقف الماتريدية، لكن بإعطاء درجة أكبر لدور العقل، ويظهر هذا عندهم في حالة حصول التساوي في الظنية، حيث يقدم هنا الماتريدية العقل والأشاعرة النقل، أما الصوفية فيفتحون هنا مجالا أوسع للقلب، وليس المقصود الإلهام، بل الشعور الأخلاقي والروحي الذي يرجع عبره العبد، أما الإلهام فهو حالة عمودية يكون فيها مدخل الذات أضعف، من هنا إمكان خطئها التأويلي للخطر، وحتى السلفية التيمية تحاول إيجاد تأليف يدرأ التعارض بما لا يختلف عن ما جاء ممن سبقهم من المدارس، لكن مع إضافات في مفهوم العقل الذي يرفض الأدوات المنطقية الأرسطية، ويرجح المستويات اللغوية والحسية، وهذه الأخيرة تدخل عند غيرهم تحت مسمى العادة والوضع كما أبان النسفي حول مصادر المعرفة، وبالتالي فالاختلاف داخل العقل الإسلامي هو خارج منطق الأحاديث الغربية، مهما كان التعسف في محاولات إسقاط هذا النوع من الصراعية، وإن كانت هناك مدارس أقرب لنوع من الحدية كالحشوية أو الباطنية ومن يميل إليهم، ويرجع هذا الاختلاف بسبب طبيعة النص نفسه وما أحال إليه من أدوار للعقل والقلب وإرساله للمصالح والمنافع الوجودية بما يصعب التعسف فيه.

إن ما نطرحه يتقاطع بشكل كبير مع الجدل العميق بين الرازي وابن تيمية حول علاقة العقل بالنص، لكنه يفترق عنهما في تحديد ماهية العقل، خاصة من حيث أبعاده اللغوية والتجريدية، ففي حين يرى الرازي أن العقل بوصفه منظومة من الأوليات المنطقية هو المرجح عند التعارض، حتى لو أدى ذلك إلى تقديمه على ظاهر النص، فإن ابن تيمية يذهب إلى أن النص أولى بالتقديم، وأن العقل نفسه هو الذي دل على وجوب

قبول النص متى ثبت قطعه، كما أنه أي العقل لا ينفصل عن اللغة والأعيان المشاهدة، بل هو ممتزج بهما.

وعلى الرغم من تباينهما في مفهوم "العقل"، فإن كليهما يتفقان على **استحالة تعارض القطعي مع القطعي**، وأنه متى ما وقع التعارض، فلا بد من تقديم القطعي على الظني أيا كان مصدره.

لكننا نرى أن أصل الإشكال أعمق من مجرد **أولوية الترجيح**، فهو يرتبط في جوهره بسؤال الإبستمولوجيا، أي بإمكان الانفكاك ذاته بين النص والعقل، ومن هذا المنطلق، فإننا نرى أن هذا الإمكان **مستحيل في الواقع وممكن بالقوة**، من هنا فالعلاقة بين العقل والنص ليست ترجيحية كلياً، بل **توازن وجودي**، ينبني على أن **القدر المرجح** هو من المركز الإلهي، لا من استقلال العقل أو من ظاهر النص وحده، بدليل أن الرازي يحتج على من يتبنى النزعة النصية بأنها تنتهي لتحليل عقلي ونحوي، وهذا اعتراض صحيح لم يفهم من ابن تيمية، إلا أن هذا الأخير كأنه تنبه وتلمس لأن اللغة ملكة لها خصوصية، إلا أنها لن تنفك عن العقل التحليلي ولا باقي القوى، فحتى أدوات المنطق التي يعود إلى مركزيتها الرازي هي لا تنفك عن علاقات من الاستقلالية والترابط بين باقي الفعاليات مع بعضها، والمركزية تعود في الحقيقة بالنوع للقلب التعبدي والأخلاقي، أما بالفعل فتدور حسب الموضوع بدرجات متفاوتة، قد يرجح فيها حتى البعد التعيني الحسي إلا أن المستوى المعرفي الإنساني هو أعلى الموجودات ضمن هذه **التعددية والتنزلات**، فهذا الجدل كان متميزاً، لكنه قاصر في الحقيقة عن روح التراث التكاملية، من هنا فخلق التعارض بين التصوف وعلم الكلام والفكر الحسي يبقى عسيراً ضمن تركيبة الفكر الإسلامي، وسيمثل مدرسة جديدة خارجة عن روحه، من هنا فالذات لا يغيب عنها بعد مقابل قطعية آخر بل تكون درجة اليقينية في جهة أعلى حضوراً من غيرها، والقطعية هي حصول حالة الاجتماع.

إن حقيقة "العقل" في تصورنا هي أنه **فعالية للروح** من صفة العلم، يتنزل في ثلاث طبقات وجودية:

1. في طبقة **الروح**: يكون العقل تعبدياً، أخلاقياً، إدراكياً، إن أردنا به العلم أما إن خصصناه بالتعقل فهو تجريد تعبدى وتخلقي أي وسط بين مستويين.

2. في طبقة **النفس**: يأخذ صورة أوليات منطقية وتصورية في أدناه، أو إن أريد به العلم النفسي فهو مشاعر وأحاسيس.

3. في طبقة **الجسد**: يتعين ويتجلى في الإدراك الحسي والتعيني.

4. مع **صفة الكلام** يصور الدلالات، وهذه هي اللغة عند الحس وكذا يقع التداخل مع **صفات الإرادة والقدرة** هو تصور للفعاليات، من هنا يستحيل الحديث عن ذكاء ومعرفة إنسانيين دون باقي الصفات والأبعاد، من ثم تقع تداخلات تكثر من مستويات العقل على غرار الروحي مع الجسدي بالبصر مولدا التأمل والبصيرة أو مع النفس مولدا الإدراك، ثم إنها تتلاقح مع بعضها، إذ لا فصل، بل درجات.

أما إمكان التعارض بين العقل والنص، فقد يتحقق **فقط في الطبقة المشتركة بينهما** على مستوى الذات الإنسانية، أي **في النفس الدنيا**، حيث قد تتقاطع الدلالة اللغوية والعقلية ضمن نوع من الإرادة مع جوانب الافتقار الطبيعي أو الظن والهوى، هذه العملية حتى لو كان منها جانب واحد قوي فلا يمكن اعتباره قطعياً إذ اليقين الأعلى هو المستوى المتكامل بين كل الأبعاد، أي عندما تدرك الذات الوجود الروحي وتعقل ما هو نصي وحسي ونفسي، إذ هذه الأخيرة منها تنزلات مركزية لما هو روحي، من هنا **فالتعارض لا يمكن أن يقع في الروح إنما في النفس والحس المنفصلان عن الروح**، أي عند الذات التي غاب عنها البعد الروحي وتنزلاته، وهذا التكوين من درجات إذ المسألة ليست كما هي عند الكافر الجاحد كالمؤمن المؤيد، الذي يخطأ من حيث افتقار طبيعي وسيرورة إصلاح لا من حيث تكوين عميق ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ، بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾¹، ولم تطرح هنا في الآية مصادر أخرى بنفس قوة صفات السمع والبصر، التي تدخل بدورها في نفس العلاقات مع كل الأبعاد، وتنزلات العقل، كما تتداخل

¹[الأعراف: 179].

في علاقات قطعية ووظنية ترجح مجالا مقابل آخر، ولكن باعتبار الواسطة الأعلى بين أفراد المجتمع هي الظاهر العقلي واللغوي فقد مثل الحكم الأقوى، إلا أنه نفسه يصل بالضرورة لقوة الظهور عبر باقي المستويات، والإشكال الذي سي طرح على ضبط العقل لهذه العلاقات هو أن عدد الاحتمالات كبير فهو مبدئيا يقارب 15، أما لو أدخلنا الدرجاتية فلنضبطها فقط بثلاثية مرجوح وظني وقطعي فقد تصل ل 24 أو أكثر ناهيك عن العلاقات التبادلية.

الصفة الإدراكية	في طبقة الروح	في طبقة النفس	في طبقة الجسد	عند غياب الروح (انحراف الإدراكي)
العقل ← من صفة العلم	تصور كلي ولطيف نتاج الاحتكاك بالمستوى التعبدى والتخلقي.	قدرة على الربط والتحليل، أوليات منطقية، نتاج الاحتكاك بالتقاطع بين الشعور وحركة الحس، من هنا قوة علاقات التقاطع والتركيب، واللزوم التكثري، وهو في مستوياته العليا تصور لحركة الأحاسيس والذكاء الإنساني.	إدراك حسي مباشر، حساب مادي وكمي وصلاية، وهو مدخل ظاهري للتعقل، يكون قويا عند الأطفال.	عقل أحادي أداتي أو تفكيكي، أو باطني يغيب قدرة العقل ويبرر الهوى، ويعارض الوحي ومفاهيمه، كل هذه الأحاديات تنتج تناقضات بين الكليات والجزئيات النصية والوجودية، وبين الأبعاد والصفات.
الكلام ← من صفة الكلام	دلالات متناسقة وموحدة، قول بالحق، تعبير	توليد دلالات، إنشاء رموز وعلاقات تعبيرية،	نطق صوتي، تفعيل عضوي للصوت واللغة، وفق	لغو، كذب، تضليل، خطاب دون دلالات صادقة، وقراءة للوحي بشكل معارض

الصفة الإدراكية	في طبقة الروح	في طبقة النفس	في طبقة الجسد	عند غياب الروح (انحراف الإدراكي)
	تركوي، نتاج الاحتكاك بمستوى الإشارة نحو الوجود.	نتاج الاحتكاك بمستوى الإشارة نحو الشعور.	قواعد متناسقة.	للدلالات الوضعية والشرعية والعرفية.
السمع ← من صفة السمع	إصغاء لله وللوجود، خضوع للحق، حسن التلقي والتنزل للمعارف.	فتح أو غلق القنوات المعرفية نحو الشعور، وفق مستويات النفوس والأنوار.	سماع فيزيائي، استقبال الذبذبات.	سمع لا يفقه، عدم التقاط الإشارات، استغراق في الضجيج والموجات ذات الفعالية الفاسدة والمفتقرة.
البصر ← من صفة البصر	شهود وإدراك المعاني الوجودية، رؤية نورانية، انكشاف للحق، بصيرة، وهذا هو عالم الشهود.	تخييل بصري، تصور رمزي، استحضار الذوات والمعاني، وهذا هو عالم المثل.	إبصار حسي، تعامل مع الصور والأشكال.	نظر بلا بصيرة، فتنة بالمحسوسات، إنكار للشواهد.

الصفة الإدراكية	في طبقة الروح	في طبقة النفس	في طبقة الجسد	عند غياب الروح (انحراف الإدراكي)
الإرادة والقدرة ← مركز الفعالية الإدراكية	قصد واختيار وفعالية تعبّدية، إخلاص، تخلق، صفة العلم في هذا المستوى تفعل المعارف.	محبة لله، شعور مع المعنى بحسب المقصد، هذا المستوى يوقظ العقل.	حركة، إنجاز، تفعيل محسوس، عن هذا ينتج الاستقراء والفرضية.	اضطراب في التوجه جحود وأحقاد، علاقة ظلمانية مع الوحي، وبالتالي تفكيك وتبعيض ولغو فيه.

إن رؤيتنا للقرآن تنطلق من التمييز بين جانبه الخَلقي وجانبه الإلهي، فمن جهة كونه كلام الله، فهو من جنس الصفات الإلهية، فلا يُتصور فيه تعارض أو تناقض؛ إذ هذا مستحيل عقلي في حق الذات الواحدة، لأنه قياس بين جنسين مختلفين: الخالق والمخلوق، فلا يُسأل مثلاً: إذا تعارض فعل الإنسان مع فعل الله، فمن يُقدّم؟ لأن الله واجب الوجود، والماهيات كلها إنما تكتسب وجودها منه بالقوة والفعل، فليس لها وجوب ذاتي، بل وجوبها مشروط ونسبي، مما يجعله قابلاً للانخرام إن سقط عنه ذلك الوجوب والإمداد الإلهي.

أما من جهة الحقيقة اللغوية الخَلقية للنص القرآني التي تتوافق مع الإنسان في جنس القدرة اللغوية والذهنية، وهو ما يجعل إمكان التعارض وارداً لا في ذات النص، بل في فهم القارئ، أو من جهة قصد المشرّع نفسه، الذي قد يجعل بعض الظنيات من حركية الواقع ودرجاته، وتعدد المقامات، وتفاوت النفوس، أو قد يكون التعارض الظاهري مقصوداً لحقيقتين مشروعيتين، كنوع من التيسير أو التعددية الوظيفية، وحتى حين يُلجأ

إلى الترجيح بين القراءات أو الأقوال، سواء بالعقل القطعي أو القلب أو المصلحة، فإنما هو ترجيح بإذن النص وبتحسينه لذلك، لا خروجاً عنه.

إن طرحنا لإمكان التعارض مستحيل ونقيض عقلي، لاختلاف الجنسين وضرورة تبعية الممكن للواجب، هذا أكسيوم وأصل ضروري ومؤسس يقوم عليه البناء كاملاً، من هنا ما يصح هو إمكان **المعرفة والفعل الخاطئين من الذات** عبر خلق الله وإعدامه، وهذا لن ينفصل عن حكمه وتحسينه وتقييحه وبالتالي كلامه، لذلك يرتبط دائماً البعد القيمي بسؤال الماهية، فيلزم التفريق بين الذي في الإمكان والذي هو كائن، فمثلاً يصح أن يخلق الله فينا قدرة تبصره، ولا يعني ذلك أنها من جنسه، كما أن قدره الواقع هو استحالة إبطاره في الدنيا، أي أننا نتعامل عند التحليل بمقدمتين الأولى واجبة والثانية ممكنة متحققة ماهيتها فينا، ومقدر لها عدم التحول إلا إن خرق الله هذه العادة، وهذا لم يحدث تاريخياً إلا كمسخ بعض بني إسرائيل أو مستقبلاً كما في حديث: "لَيَكُونَنَّ فِي هَذِهِ الْأُمَّةِ خَسْفٌ، وَقَذْفٌ، وَمَسْحٌ"¹ أو كما حذر تعالى في قوله: ﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ، وَيَأْتِ بِآخَرِينَ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى ذَلِكَ قَدِيرًا﴾²، فيلزم فهم أن كل الإمكانيات المتصورة لن تخرج عن إثبات القيام بالله، وأن هناك تمظهراً واقعياً لن ينفي حقيقة كامنة في الماهيات حيث تتم فيها **المعرفة بالروح والعقل والواقع وعبر الله في كل لحظة**، من هنا فأى تعارض لا يكون في الصفة و الفعل الإلهيين ولا في النص المنزل، وأي ترجيح لجهة لا يمكن أن يستقل كلياً عن الأخرى، إنما تحضر فعالية أكثر من أخرى إلى حين تمظهر باقي المستويات، كأن يحصل عزم قلبي أو عقلي أو مادي أو نصي **إلى حين تحقق قطعيتهم الكلية بتظافر**، وأحياناً قد يكفي مجال لتحقيق اليقينية حتى لو لم يصل لأقصاها أي القطعية. لقد خاض علماء المسلمين في المعرفة بالحواس وطبيعة الدلالات اللغوية ومفهوم الكشف والأذواق، والاستقراء، وأنواع الأقيسة، وكانت كلها تُستحث حقيقة **بالأبعاد الأكسيومية الأصلية**، ثم تنزل على باقي الفروع، بداية من المسائل الوجودية وحقيقة الله ثم الفطرة والروح والنص، والأخلاق التي عولجت تحت ما يعرف بالتحسين والتقييح، أو الدلالات اللغوية،

¹المحدث: الألباني، المصدر: السلسلة الصحيحة.

²[النساء: 133].

فالأبعاد التجزيئية لا يمكن الانفكاك عنها، إلا أن طبيعة العقل الإسلامي يتحرك من القضايا الوجودية الكبرى.

ومن العبارات البليغة التي تجمع بين العارف والمعروف والكتاب والحق، والبعد الاجتماعي والمنطقي في المعرفة المقولة المأثورة "آلات العلم أربع، عقل رجاج وشيخ فتاح وكتب صحاح، ومداومة وإلحاح، لأن العلوم **إن لم تكن منك ومنها**، كنت بعيدا عنها، فمَنك بلا منها جهل وضلال، ومنها بلا منك جمود وتقليد ومنك ومنها تحقيق وصواب"، ومن الأحاديث التي تربط أصل المعرفة بالله كما ركز الصوفية، قوله صلى الله عليه، وسلم "اتقوا فراسة المؤمن، فإنه ينظر بنور الله"¹ وفي حديث الولاية "كنت سمعه وبصره .

معلوم أن هذه الأدوات متحركة في العقل الإسلامي بحركة الروح مثل قوله تعالى: ﴿وَمَثَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمُّ بُكْمٌ عُمًى فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾² أو قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ، وَيَعْلَمَكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾³.

إن دراسة نظرية المعرفة داخل الحقل الإسلامي، يخالف تلك المنطلقات العلمانية التي تتأسس مدارسها على العلاقات بين الذهن واللغة أو الذهن والخارج، ثم ما ينتج عن إمكاناتها من نظريات، إن الأسئلة النازمة داخل المجال الإسلامي هي **العلاقات مع الوجود الحق** أي الله، عبر تحديد هذه الطبيعة ثم تعلقاتها مع الموجودات، إذ هو الأصل الذي تقوم عليه باقي الفروع.

إن أول المعارف التي اكتسبها الإنسان ليست ذات معنى خارجي ولا داخلي، ولا هي معارف ذهنية صورية تتوخى التناسق بين القضايا، أو تحدد طبيعتها، بل هي المعرفة الروحية في عالم الذر، والتي أساسها **شهود الذات الإلهية**، ومَثَلُ صفة الإسلام لهذه الذات العلية، ثم بعد ذلك **تمثل لصفة الحرية والمسؤولية** بقبول تحمل الأمانة من الله، إن هذه **الذاكرة التوحيدية والقيمية** هي الأساس الذي يقوم عليه البناء كاملا، أما القدرة على البيان، ففي نفس أمرها أقرب لقدرة صماء على الإيضاح، ولا معنى لها دون وجود برنامج

¹المحدث: محمد جار الله الصعدي، المصدر: النوافح العطرة.

²[البقرة: 171].

³[البقرة: 282].

روحي يدها باللطافة والتفصيل، من هنا قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ﴾¹، بترتيب تفضلي تُسَبِّقُ المعارف حسب قيمتها من **الألوهية للوحي**، وبهذا يكتسب الإنسان قيمته، ثم تتبعها **القدرات البيانية** وصولاً **للعلم الطبيعي** والمادي **فالحسابي** بعلاقات غير منفصلة ومتكثرة بتداخلاتها ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا، وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابِ﴾.

بالنسبة لنا إذن **فالمعرفة تتم بالله عبر الماهيات وبتوازنية** منطلقها مركزية الروح كأعلى بُعد ثم النفس ثم الحس، وينشأ ضمن هذا التداخل **العقل المجرد كقوة عالمة** مثل البصر من الجسد أو الخيال من النفس، إلا أنه ينظر نحو كل الجهات، ويتلون وفق تداخله معها فهو منطقة تقاطع لصفة العلم في النفس أي بين الحس والروح، ثم يتحرك ضمن كل الأبعاد، ولا تتحقق شرعيته إلا بحفظ الموازنة وتنزيل التكليف الروحي في كل مجالاته الاستخلافية، حسب درجة الواقع الوجودي وطبيعة كل فرد، من هنا فلا يحتاج على عقل روحي ذاكر وزاهد أو تاجر اقتصادي أو سياسي أو تجريبي، بقدر ما يحتاج على تفكيك الموازنة الإسلامية ضمن تكامليتها اللازمة في نفس الأمر، من هنا فقوة العقل مهمة إلا أنها ليس كما يشاع أنها المركز الناظم للوجود، بل حتى صفة العلم والبصيرة تتجاوزها الفعالية بدرجة، سواء في مجال النفس بالمشاعر أو الجسد بالحركة أو الروح بالإرادة والقدرة .

أما **العلاقة مع النص**، فستتم بدورها **بتوازنية** لنتج عقلاً أصولياً لا يصح أن يُحتج عليه، ما دام تخصصه في التركيز على التداخل مع هذه الفعالية ضمن استحضار باقي القوى المنطقية والحسية والاجتماعية والروحية، من هنا جمع الأئمة الأربعة بين الصديقية والموضوعية العلمية، حتى أن مفهوم الفقه كان يشمل العقائد والرقائق، ولم يتغير هذا إلا بعد ذلك.

إن النظرية الإسلامية تتميز **بالتعدد والتفاضل والتراتب**، بينما تنحصر النظريات الغربية في الفصل والأحادية، ومن هذه الخصائص تنتج علاقات من **التوازنية والترجيح** بحيث قد يصح تقديم جزئية معينة على أخرى دون نفي الباقي، على غرار تقديم الإعداد

¹[الرحمن:1 إلى 5].

المادي والعلمي في حالات معينة ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾¹، على المجال الديني أو الترقى في الأذكار، وهذا لا يعني أن البعد الروحي غير حاضر، بل إنه المركز الذي يوازن باقي الأبعاد، مثل ما أنه في حالة الجهاد لا تسقط الصلاة إنما تؤطر وفق قواعد خاصة من التخفيف، من هنا قيل "من دخل قرية فشا فيها الربا، فخطب فيها عن الزنا، فقد خان الله ورسوله".

إن نظرية المعرفة الإسلامية هي **رؤية لمجالات الوجود** وتعلقاتها؛ مما يعني أنها مجرد صورة عنها، ولكنها رؤية من خلال طبيعة هذه الصورة وآلياتها التي نعتبرها **إشارة متجانسة مع عين الموجودات**، لاعتبار التشارك معها، مع استثناء الذات الإلهية التي تعتبر الإشارة نحوها تشاركا معنوياً دون التشارك في الوجود؛ بسبب عدم المجانسة التي تمكن بالمقابل من الإحساس المشترك بالشيء في ذاته، سواء في المادة أو النفس أو الروح، إلا أنها معرفة سليمة وصادقة في ذاتنا بقدر تناسقها مع مراد وظهور الله في الآخرة، وهدايته لنا في الدنيا، أي حسب بيانه لطبيعة هذه الإشارة لغويا وصوريا ثم روحيا، من هنا فكنه هذه الصورة الوجودية عن فهم الذات الإلهية تختلف حسب المستوى الوجودي المعبر عنه، وتلتقي فقط في المستوى التصويري على غرار توظيف اللغة أو المنطقي في مستوى العقل المجرد، مما لا يعبر بالضرورة عن الشيء في ذاته كليا حتى في ما هو محسوس، إلا أنه داخل هذا المجال يبقى هناك تقاطع. من هنا فإن النظرية الأنطولوجية والقيمية هي بذاتها نظرية للمعرفة خاصة برؤية نحو هذه الأبعاد، أما ما يسمى الإبستمولوجيا فهي في حقيقتها **نظرية معرفة للمعرفة**، أي أنها تعالج طريقة **عمل العقل المجرد عند تعامله مع الموجودات**، إذ لابد لكل مدرسة من تحديد مسلمات معرفية معينة حول طبيعة هذه الموجودات، والعلاقات فيما بينها، بما فيها الله والإنسان وعالم الغيب والكون والوحي، من هنا تكون العقيدة والنص أبعادا محورية من نظرية المعرفة، فعلى مستوى الإنسان الذي هو محور التكليف وعملية التوسط، يمكننا الكشف عن طبيعة هذا الوجود المعرفي الذي يقارب عالم المثل عند الصوفية، قال السيوطي "قَدْ أَثَبَّتِ الصُّوفِيَّةُ عَالَمًا مُتَوَسِّطًا بَيْنَ عَالَمِ الْأَجْسَادِ وَعَالَمِ الْأَرْوَاحِ سَمَّوْهُ عَالَمَ الْمِثَالِ، وَقَالُوا: هُوَ أَلَطْفُ مِنْ عَالَمِ الْأَجْسَادِ وَأَكْثَفُ

¹[الأنفال: 60].

مِنْ عَالَمِ الْأَرْوَاحِ، وَبَنَوْا عَلَى ذَلِكَ تَجَسَّدَ الْأَرْوَاحِ وَظَهَّرَهَا فِي صُورٍ مُخْتَلِفَةٍ مِنْ عَالَمِ الْمِثَالِ^١، فتكون نظرية المعرفة الخاصة أي الإستيمولوجيا هي التي تحدد طريقة عمل العقل في نفس الأمر وارتباطا بكل سياق وجودي، فنحدد مثلا كيفية إنتاجه للمعرفة الروحية والنفسية والمادية.

ولقد ذكرنا هذا الارتباط **المحوري بالإنسان**، لأن طبيعة هذا الأخير ستشكل موجهها لا يمكن تجاوز مصدريته، وإذا انطلقنا من الإنسان بمفهوم إسلامي، وليس كما درج داخل الباراديغم العلماني على أنه ظاهرة مجزأة يشكل العقل المجرد أو الجسد والدماغ جواهر حاکمة؛ مما يفكك مركزية الروح والإرادة والقيمية لصالح جوهرية تتوقف أدوارها في عمليات تصويرية وحركية مختزلة تخل بتعدد وتكامل الظاهرة، فالإنسان على سبيل المثال يسمع ويبصر ويتكلم ويعقل في الوقت نفسه، فهناك بالتالي بعد يشكل المركز الذي تترايط به كل الأبعاد وهو ما يسمى الروح، بل هو مفهوم موجود عند كل الحضارات بالرغم من عدم إمكان تحديد كنها والاقتصار على إقرار وجودها، بل قد يطلق عليه بمفهوم علماني الوعي أو الإدراك، من هنا تصبح عملية التعقل غير مقتصرة في الجوانب المجردة بل لكل بعد طريقة تعقله الخاصة **فللبصر والسمع والكلام عقل خاص** يتغلغل فيها، كما يرتبط بالعقل الروحي والنفسي والحسي دون انفصال، من هنا **لا تنفك عملية التعقل عن التخلق والتعبد والفعل أو النظر والممارسة الحسية** ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾^٢، من هنا فداخل القرآن الكريم لا نجد العقل كاسم إنما يرد دائما مرتبطا بعملية التعقل كفعل. إننا نصبح أمام نتائج ونموذج مخالف لنظرية المعرفة الغربية، ولنجمل أصولها على الشكل التالي:

• أصل عملية التعقل هي الروح أو القلب المرتبطة بالفعالية الإنسانية المستمدة أو المؤيدة من الله.

• الروح بمثابة المركز الرابط لكل أبعاد الإنسان.

^١ عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ)، الحاوي للفتاوي، الجزء ١، (بيروت لبنان، دار الفكر للطباعة والنشر، 1997) ص 255.

^٢ [الإسراء: 36].

- تتميز هذه الأخيرة بالفعالية والإدراك، والقيمية.
- تكتسب كل الأجزاء الإنسانية توحدها من خلال هذا المركز.
- تكتسب كل الأبعاد من خصائص هذه الأخيرة.
- تصبح لدينا بالتالي أفعال وعقول وقيم، فللبصر إدراكه أو تعقله وأفعاله وقيمه ويصح القياس كذلك على السمع والكلام والنفس والجسد، كل حسب درجة قربها أو ابتعاده من قوة المركز، من هنا نحدد نظرية المعرفة كما أننا ندرك حقيقة البصر بما نبصره من مصورات تحمل **حركية الآلة و خصوصيتها**، إذ لو فرضنا أنها تعمل لذاتها في بعدها الخاص لوقع الدور ضمن العادة الوجودية التي تقوم على ارتباط الأشياء بتسلسلات سببية، مع استثناء الروح لخصوصيتها، ومع ذلك يلعب تنزلها في الجسد مع النفس دورا محوريا تقع به حتى الوفاة، أي الخروج عن التفعيل في بعد معين .
- إن المركز الروحي الموحد لباقي الأبعاد قائم بالله، كما أن الأجزاء نفسها قائمة به، أي أن علاقة التأثير ليست حتمية إنما **ترجيحية**، والمقصود هنا أنه قد تحدث عمليات تعقل بدون ارتباط روحي قوي، فالأبعاد الوجودية الأخرى من نفس وسمع وبصر وغيرها، قد تكتسب معارف وفعاليات نتاجا للمركز، الذي قد يفتقد بغلبة، أنظر قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ¹ .
- هناك صفات ناظمة منها الكلام الذي يعبر عن التحسين والتقبيح، والحاكمة ومقاصدية التخلق.
- هناك الأبعاد التي تنزل فيها الصفات، فالكلام في الحس لغة وفي النفس تخلق "إنَّ الْعَبْدَ لَيَتَكَلَّمُ بِالْكَلِمَةِ، مَا يَنْبَغِي فِيهَا، يَزِلُّ بِهَا فِي النَّارِ أَبْعَدَ مِمَّا بَيْنَ الْمَشْرِقِ."

¹[الأعراف: 179].

• فهناك إذن تكثر احتمالات لا يقف مثلاً في التراتبية التي نجد عند طه عبد الرحمن وهي سليمة، إلا أن منطق عمل العقول **درجاتي وتركيبى وتعددي** من هنا تنتج علاقة الترجيحية.

2.2.3 تطوير ونقد لنظريات معرفية تراثية:

• نظرية التكامل المعرفي:

على عكس النظريات التي حاولت التلفيق بسبب الاصطدام المعرفي مع الغرب، أو بالمقابل ردود الفعل المخالفة والمنفعلة بشكل راديكالي، تُشكّل الرؤية التوحيدية حسب نظرية التكامل المعرفي مسلكاً وجودياً ومعرفياً كما هو منهج سلوك وحياة، هذا الأخير يُمكننا من معرفة حدود المعرفة وآلياتها بواسطة **مقدمات ومآلات** تتم على الشكل التالي:

كل الظواهر الطبيعية والتاريخية والاجتماعية والنفسية والعقلية لها منبثقات تكون وتُشكّل، ومآلات رجوع وعودة، أي أن لكل منها سياقاً معيناً يجعلها **قابلة للاستيعاب** بحكم لا عشوائيتها، وإن اختلفت التيارات الإسلامية على شكل هذا السياق بين سببية حتمية في الظواهر أو سببية عادية مقيدة بحكمة ورحمة الله ومشيتته، فمنطق الجمع والتركيب يختلف عن أطروحة الانفصال التي تولدت في مرحلة معينة، سواء كان بسبب رؤى علمانية أو سلفية ظاهرية، أو في الغرب لأسباب تاريخية ترجع إلى سيطرة الإكليروس على ميدان العلم، حيث طبيعة هذا الأخير تحتاج خصوصية وموضوعية بعيدة عن المصالح والتوجهات السياسية الفاسدة، إلا أن هذا الانفصال أدى كذلك لتحديد **مجال القيم والمعنويات** وتجزئة الظاهرة الإنسانية خاصة عن آفاقها الرحبة.

لقد توقفت التحليلات التكاملية في التنبيه الأكسيومي العام، إلا أنها لم تتساءل عن **طبيعة الربط** الذي يجب أن يتم، و**جزئياته**، وعلاقة التجربة والحس بالمعرفة، وحقيقة هذه المجالات وحركتها، هل تنحصر كل واحدة منها في ارتباطها ببعد وحيد أم تتعداه؟

إن الحس الذي يجعلنا نشترك بشكل مجمل كرؤيتنا مثلاً للشجرة يختلف عن الشعور، فهذا **يحس بالأمانة وذلك بالحق** والنزوع نحو الإفساد، وحتى داخل تلك الصور

الذهنية تتنوع التشكلات، وإن كان التقاطع أكبر، من هنا فكل بعد له خصوصيات ويرتبط بأبعاد وجودية أعلى أو أدنى، وفق كل إرادة وفعالية.

قد نطور ونرجع أصول **التنظير التكاملي** لاختلاف **المسلمات** التي تنطلق منها مقارنة مع الباراديغم العلماني، حيث تتمثل في:

-الله مركز الكون مقابل مركزية الإنسان؛ مما سينتج عنه اعتبار الإنسان كمؤمن على الطبيعة، خلاف سيطرته عليها و على أخيه خاصة، من هنا ستعتبر الحقائق متعددة ومترابطة مقابل انحصارها في المستوى الديني، لغياب مركز شمولي رابط لا يقع عليه الدور، وهو هنا "الله" مقابل "الأنسنة" ومركزية "الوضعية" مقابل "اللطافة الإنسانية"، هذه المدخلات ستنعكس حتى على مستوى النظرية السياسية والاجتماعية، بين وحدة الإنسان في عبوديته لله مقابل مركزية الإنسان الأوروبي، انطلاقا من رصيده الحضاري والمستوى المادي، مما يخلق عالمين بينهما فوارق، حتى نماذج الوحدة تنحصر في المستويات الفكرية والسياسية والاقتصادية أو أحادية منهم، من هنا تتم عمليات التحليل والتفسير والتخطيط، على هذه المستويات، وفي أحسن الأحوال جوانب فطرية أفقية ضعيفة الثبات واللطافة.

-يشكل **الوحي واسطة** تذكيرية حول فطرية التوحيد والائتمان على الكون عبر الله؛ مما ينتج عنه ترابط التوجه التعبدى مع النظر النفسى والاجتماعى والكونى دون انفصال. هذه التقاطعات هي ما أنتج داخل التراث الإسلامى تعددا للمدارس المعرفية بين كلامية عقلية وصورية، وصوفية وجدانية وإشارية، وأصولية قياسية واستقرائية، وتجريبية تاريخية وطبيعية، دون تعارض، بل بترابط فيما بينها، بل كان العالم فقيها ومريدا وعالما كابن البناء المراكشي أو ابن رشد أو ابن خلدون.

إذا فالرؤية والممارسة العقدية هي الأساس الذي تقوم عليه كل منهجية علمية، ناهيك عن المضامين التي تتأسس عليها العلوم الاجتماعية، فنجمل إذن هذه التحولات التي تستطيع النظرية التكاملية إنتاجها على خمسة مستويات:

● التوحيد على المستوى المنطقي: الحفاظ على استقلالية الجزئيات مع ارتباطها بكيالاتها في الوقت نفسه، لارتهاها جميعا للمصدر الإلهي الشامل، وبالتالي تفرد النظام المنطقي الإسلامي مقابل نظيره العلماني، حيث يكون السبب والمسبب في هذا الأخير على شكل مسلمة طبيعية تنفي أي استقلالية لأحدهما عن الآخر، وبالتالي فالعقل المجرد الإسلامي يستطيع نتاج مسلماته التوحيدية **الجمع بين استقلال الجزئيات وكذا ارتباطها** في الوقت نفسه دون تناقض؛ لأن علاقة الفصل أو المبانية هي نتاج المركز الإلهي كما هي كذلك علاقة الربط في الآن نفسه.

● تنزل التوحيد على المستوى القيمي-الحقوقي: ثبات المنظومة الأخلاقية لارتهاها مسائل الحسن والقبح لمصدر إلهي ثابت، ضمن تعدد مصادر الوجود الإنساني روحا ونفسا ومادة وعقلا وصفات. وهذا ينتج القدرة المعرفية على الدراسة الموضوعية للظواهر الإنسانية، عبر **رؤية متعالية** مقابل الارتهاها لمنتجات الواقع نفسه، فهذا الأخير تعبير عن ضيق وجداني يعيد نفس مكونات الواقع، ويقدم قراءة غير متعالية عليه سواء في إمكانات تحوله أو حقيقته الماثلة.

● تنزل التوحيد على المستوى اللغوي: تعدد مستويات الحقيقة اللغوية بين مستوى لساني صوري وعرفي وشرعي وإشاري، ضمن وحدة اللغة الفطرية والشرعية النازمة لباقي الأبعاد. وهذا يقابله أحادية التوجه اللغوي، ناهيك عن إنكار الأبعاد الباطنية أو الإشارية بسبب أحادية الأبعاد.

● تنزل التوحيد على المستوى المادي: عدم إهمال هذا الجانب والأصل الطيني للكائن الإنساني، وحاجاته الدنيوية، ولكن مع ارتهاها للجانب القيمي وارتباطهما بالتوحيد، تخلقا ونصيبا دنيويا وتأملا في نورانية ما تحمله الآيات **الكونية**.

• تنزل التوحيد على مستوى العلاقة الوجودية-المعرفية: تعدد أبعاد الإنسان بين جانب مادي وجسدي أكثر قربا من العقل المجرد، وآخر لغوي أكثر قربا من صفة الكلام على مستوى النفس، وآخر روحي يتغلغل في كل المستويات، ما يعني ترابط كل الأبعاد الوجودية الإنسانية مع مستوياتها الإدراكية، مقابل انحصار الأبعاد الإنسانية داخل المجال العلماني في جانبها المادي أو النفسي في أحسن الأحوال، مع مركزية العقل المجرد كجوهر مشكل للحقيقة الإنسانية وبالتالي للنظرية المعرفية.

نستنتج إذن أن الرؤية الوجودية تشكل أساس الأبعاد المنهجية، وهذا يعني أن كل **عمليات التحليل والتفسير** ستتمظهر وفقا لهذا التوجه العقدي، إننا هنا لا ننفي تلك العلاقة الجدلية بين نظرية المعرفة ونظرية الوجود، إلا أننا نحدد أن الأصل الأعلى تأثيرا والذي تقوم به المعارف هو البعد الوجودي، وبسبب إهمال هذا التعلق تشكل تركز معرفي على رؤى عقدية مادية أو صورية وحتى نفسية، مثل ما نتج عن الإحالات العقدية المؤسسة داخل الفلسفة الأفلاطونية أو الهيجلية أو المادية المعاصرة.

تلخيص النظرية الإسلامية، فإننا نعرف بالله عبر حكمته فينا (خضوعا للنص، أي بالجمع بين الروحين) ويتم هذا عبر توسط التعبد والتخلق ضمن علاقات متعددة الأبعاد **ومتوازنة التداخل**، ترجع محورية الأخلاق في هذا المبحث مقابل إهمالها في الفكر المعاصر، لأنها إحالة من الروح كمركز متغلغل في كل المستويات، **فالأخلاق إسلاميا بعد عقدي** منزل في المعاملات والواقع "الإيمان بضع وستون أو بضع وسبعون شعبة؛ أفضلها لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان"¹.

• **الجانب الثابت والحركي في المعرفة: تشكل صفة الدرجائية في الذات والموجودات** بعدا مهما، يمكن من عدم تحصيل التنافر والتناقض في فهم الموجودات، فإذا بقيت على ثباتها يلزم تغيير المعرفة من العارف أو المعروف عند حالة التحول، وإذا تحلّى كذلك عن الثابت المركزي من العارف والمعروف، تتحول المفاهيم عند الحركة، وهذه الجدلية

¹ المحدث: الألباني، المصدر: صحيح الأدب المفرد.

قسمان، بعد روعي يتطور بثبات في طريق مستقيم، وبعد رباني لا يتطور ويتغير وهو القائم بعملية التثبيت والتحريك، يتم هذا مع الأبعاد النفسية والمادية التي لها فلسفتها الخاصة، بين الشدة والضعف والانحدار بالقوة أو بالفعل لوجود إرادة مقاصدية، عند الإنسان سواء في إفساد ذاته والعالم أو إصلاحهم، من هنا حركيتها التي تنزل حتى في المستويات المادية والاجتماعية بين قوة وذبول وفتوة وشيخوخة، لهذا فالحركة صفة نفسية للثبات والدرجة صفة نفسية لهما، وعمليات الانفكاك تستحيل في نفس الأمر من هنا يقع اختلال في عملية مركزة صفة وجهة مقابل أخرى، عوض توحيد وترتيب العملية ضمن كل المستويات، ودون هذه الموازنة يقع التفكك أو التصلب المُفَقَّر للذات ضمن التموضعات الوجودية، قال ﷺ: "من كانت الدنيا همّه، فَرَّقَ الله عليه أمره، وجعل فقره بين عينيه، ولم يأتِه من الدنيا إلَّا ما كُتِبَ له، ومن كانت الآخرة نيته، جمع الله له أمره، وجعل غناه في قلبه، وأتته الدنيا وهي راغمة"¹.

• الفطرة والمعرفة:

إن كان الإنسان يوجد في هذا العالم دون معرفة انطلاقيه بأشياءه، فإنه يوجد فيه بمعرفة فطرية انطلاقيه مبدئية وإلا لوقع التسلسل وعدم التفعيل، وكلما عظمته هذه القيم في الشخص توحيدا وتخلقا مع الذات والعالم كلما ازداد علمه، هي علاقة موازناتية أي ترابطية لا تنفك بين الداخل والخارج مع حفظ استقلالية كل جانب، أي أن عملية تحصيل المعارف والتعلم هي تحفيز للأبعاد المركزية، إذ باقي المستويات من تجلياتها وتغلغلها الفرعي.

- استدلال على العقل العملي:

يشكل العقل الإسلامي بنية فطرية مخلوقة لله، وهو بذلك ليس تصورا عقليا مجردا فحسب، بل هو استعداد وجودي وفعلي للتلقي والاستمداد الواجب من الحق، هذه العملية متجذرة في العبودية الفطرية التي لا ينفك عنها أحد، إذ إن الإسلام هو دين الأنبياء جميعا في دعوتهم لما في فطرة الناس، قد يتنكر الإنسان للإيمان كما يتنكر

¹المحدث: الألباني، المصدر: صحيح الترغيب.

للمقدمات الضرورية التي يحملها في فطرته، فحتى من ينكر الله لفظاً، أو يعبد غيره، فإن العبودية لله حاصلة عليه في الأمر نفسه، وإن كانت منسوبة إلى غيره صورة أو إسقاطاً، كما قال الجنيد: «العجز عجز عن الوجود، لا عن المعدوم»¹. فكل ذات متعلقة بمركز، سواء وعت ذلك، أم لم تعه، أدركت لوازمه أم أنكرته، وما قولهم "أ هو أ" و "أ ليس هو ب" إلا محاولة للتحايل على قانون الهوية المصدري، الذي نقضوه منذ التأسيس الأكسيومي إزاء العلاقة البدئية مع الواجب الوجود، والممد لكل موجود.

من هنا، فإن العقل الإسلامي الحقيقي ليس عقلاً نظرياً محضاً، بل هو عقل عملي نابع من الممارسة والاستمداد كأصل في توليد المفاهيم والعلاقات، فالعمل هو الشرط الوجودي الأسبق أو الأقوى مساوقة، والذي يُستمد منه التصور والمفهوم وتبادلاً عمليات التفعيل التي تشكل منطقة التقاطع، إذ دون إدراكية وإرادة وقدرة تسقط إمكانية تصوير الموجودات وصفاتها، لذلك كانت الفلسفة اليونانية، رغم عمقها التجريدي، محدودة الإبداع، أو ليست فعالة في تحريك الواقع المتصل بالإنسان، والتربية والسياسة والاجتماع.

لأنها انطلقت من عقل نظري منقطع عن الفعل والتزكية، بينما العقل الإسلامي يتغذى على ذاكرة أصلية ولازمانية، تُورث استبطاناً عميقاً للمعاني، وتُفَعِّلُ قدرة توليدية مع الواقع التجريبي بما يتجاوز الميكانيكا الذهنية.

فالعقل التابع لهذا القلب العامل يكون أكثر تصوريا لعلاقات الوجود والمعنى، وأقوى ثباتاً من العقل السائل أو الجامد، الذي لا يدرك الأصول القلبية، ولا يرتقي في حركتها وفعاليتها، لأنه يطلب استحضاراً دائماً لأدوات منطقية ونحوية كأنها الأصل، بينما هي في الحقيقة تابعة ومُنضوية ضمن سيرورة استدلالية عملية، يُحكمها المقصد ويتولّد منها النظر النوراني، وهذا مصداق الحديث الشريف "من عمل بما يعلم أورثه الله علم ما لم يعلم"²، ومصداق استعاذة النبي ﷺ "من علم لا ينفع، ومن قلب لا يخشع"³، فالقلب

¹ التوحيد"، موقع الرابطة المحمدية للعلماء، ميثاق العلماء، 26 فبراير 2011، متاح على الرابط :

<https://www.arrabita.ma/التوحيد>

² المحدث: الشوكاني، المصدر: الفوائد المجموعة.

³ المحدث: مسلم، المصدر: صحيح مسلم.

هنا هو محور العلوم، ويليه العقل كأداة تابعة أو في الحقيقة مساوقة ومحفزة، لا كسلطة حاكمة بسبب ترابطيتها وتعددية القوى المتوازنة، لذلك فإن العلوم الناتجة عنه لن تنفك عن العقيدة والأخلاق، ولن تنفصل عن تحقيق المقاصد الإنسانية الوجودية.

وعلى هذا الأساس، فإن العلوم الإسلامية بما فيها علوم الآلة كالنحو والمنطق والأصول ليست مجرد تقنيات مجردة، بل تتشكل داخل سيرورة تخلقية وتعبدية وممارسة تجريبية أقوى، ولهذا فإنها تنعكس كذلك على العلوم الطبيعية في منهجها وتوجيهها، فبدل السيولة والعشوائية المعرفية، تتم عمليات تبادل تولّد من العلوم بعدا وجوديا متماسكا يخدم الإنسان في واقعه وآخرته وتصوره.

كل ذلك يؤكد أن العقل الإسلامي هو عقل متعبد متخلق، تتولد منه العلوم والمعارف، لا عبر الحياد المزعوم أو التجريد المنفصل، بل عبر التحقق الوجودي والروحي، حيث يرتبط التصور بالفعل، واليقين بالعبادة، والمعرفة بالمقصد، والقيمة بالمصلحة، في توازن يجعل من كل علم خادما للحق والإنسان، ومبدعا ومنتجا في كل مجال له وظيفته **واستقلاله** عبر المركز الإلهي الموازن.

وعلى النقيض، فإن العقل العملي في النماذج المادية أو الليبرالية أو حتى الفلسفية الغربية، لا يبنّي على الله، ولا على لوازمه الأخلاقية والشعورية كالمحبة والرضا، ولذلك يفتقر إلى البعد التعبدية والتخلقي، وإن اشترك نسبيا في الفاعلية الظاهرة، أما العقل النظري المجرد، فهو في ذاته مفتقر إلى الإرادة بدرجة أكبر، وليس العكس، والمقدمات النظرية فيه لا بد أن تنتهي إلى مقدمة أولية تصورية، غير مفتقرة وممد وجودي إرادي وفاعل وواجب وجودي، وإلا سقطت في تسلسل باطل لا ينتهي إلى يقين ولا إلى فعل.

وهنا تظهر الحجة الكبرى على بطلان هذا التسلسل، وعلى أن كل ما في الوجود مفتقر في وجوده إلى الله، كما عبر ابن عطاء الله السكندري بقوله: "إلهي، كيف يُستدل عليك بما هو في وجوده مفتقر إليك؟"¹ وهذا ما أشار إليه الجنيد كذلك في قوله: "المعرفة بالله

¹ ابن عطاء الله السكندري، **المناجاة** (ضمن كتاب: مجالس شرح مناجاة ابن عطاء الله السكندري، لمحمد علي عبوشي)، ص 8.

ضرورية¹ أي أنها لا تحتاج إلى استدلال خارجي ينفصل عن المحلّ الأصلي، بل هي مقررة في الأمر نفسه، حاضرة في القلب السليم الذي لم تفسده العوائد، ولا أغرقته الأهواء.

وهنا لا يُراد نفي صحة العمليات الكلامية التي تبني الاستدلال على إثبات الواجب عبر صفات الممكنات، ولكن يُفهم أن هذا من جهة الجدل مع منطلقات الآخر الأفقية لا من جهة التحقق في نفس أمره، فهذا مفيد في الردّ والنقض والحجاج، لا في التأسيس العميق لحضور الله في الوجدان والفعل، فهي عملية يقينية محدودة الدرجة أو لنقل نسبية وفقط لأن ما في نفس الأمر يتم مع تجريد الإرادة والفعل وتمام الهداية.

إن العقل الإسلامي إذن **ليس فقط عقلا تحليليا**، بل هو عقلٌ مُستنير بنور التوحيد، يستبطن ضرورياته من الفطرة، ويشتغل بالفعل القلبي والعقلي معا، لا ينفصل عن الإرادة والنية، ولا يفصل الوجود عن المعنى، ولذلك فهو عقل ينكر التسلسل والواحدة، ويرد **الكثرة إلى الوحدة، والفعل إلى الممد الأول**، وقوى الذات للترابط والتوحد، وهذا سينتج لنا نظرية مختلفة وممارسة لها خصوصيات وتعقل أوسع.

• نحو نظرية معرفة موازناتية:

نصل إذن؛ لأن هناك سلوكا معيناً للمعرفة وفق كل منطلقات، فعند وجود مركز ناظم للنظر فإن ذلك الصراع بين ما هو قبلي وبعدي، حسي وذهني، لا يمكن استقدامه، إنما الذي يصح هنا هو **تقديم درجة جانب معين على الآخر** حتى فيما هو فرعي وتبعي، كالعلم الحسي والنفسي والذهني، إذ لكل دوره ومقامه ضمن الميزان الوجودي، أما الانتظام بالجوانب المركزية سواء العلم الروحي الفطري أو طبيعة الذات وصفاتها، فهو لا ينتفي، إلا أن الدرجة من جهته ونحو غيره من الأبعاد تنتج لنا ممارسات متنوعة **يكون أفضلها من يقارب الموازنة** المتحركة دون إهمال هذه الفعالية المركزية، حتى مع العلم النفسي ثم الحسي التجريبي، أو الذهني المحض، إذ هذا الأخير هو تفكر للعلم في ذاته عبر التجريد الذي هو تغلغل العلم في ما بين النفس والحس، دون تفعيل وجودي تكاملي حقيقي، أما باقي الفعاليات السارية في النفس والحس فهي **معلومات في مواضيع**، أي

¹ "التوحيد"، موقع الرابطة المحمدية للعلماء، مرجع سابق.

فعالية للعلم أكثر منها انفعالية، فهي بمثابة الجزئيات من الكلي الذي قد نستخرجه منها، بينما التجريد هو أقرب لتفكير من الجزئي نحو الجزئي.

مما يدل على هذه الموازنة استهلال الإمام الباجي مثلا كتاب الحدود¹ بتقديم ما يقارب نظريته في المعرفة، التي يحد فيها العلم بأنه معرفة المعلوم على ما هو به، ثم يقسمه لضروري ونظري، فالضروري ما لزم المخلوق لزوما لا يمكنه الانفكاك عنه ولا الخروج منه، وهو يقع من ستة أوجه: حاسة البصر وحاسة السمع وحاسة الشم وحاسة الذوق وحاسة اللمس، والسادس ما علمه المخلوق ابتداء من غير إدراك حاسة من هذه الحواس، كالعلم بحال نفسه من صحته وسقمه وفرحه وحزنه وغير ذلك.

والعلم النظري ما احتاج إلى تقدم النظر والاستدلال ووقع عقبيه بغير فصل، والعقل عنده بعض العلوم الضرورية ومحلّه القلب خلافا لأبي حنيفة في قوله محلّه الرأس لقوله تعالى الذي يربط التعقل بخصائص القلب ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ، فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾، تتميز هذه النظرية بنوع من الموازنة، حتى لو أنه كان بالإمكان توسيعها وترتيبها مقارنة مع ما جاء في التراث اليوناني، إذ الآية تحيل لمنطقة البصيرة كلطيفة روحية تلتقي فيها عمليات الإرادة والعلم، وهو تقريبا المستوى السادس الذي تحدث عنه الباجي حول القلب، إلا أنه في الحقيقة العلم محلّه الدماغ كذلك في المستويات الجسدية، والإرادة والقدرة محلّهما القلب الذي يشع على الجسد بالحياة، ناهيك أنه تقع عمليات تبادلية بدليل أن تضرر جهة سيؤثر في الأخرى، من هنا فالعلاقات بين القلب والرأس متداخلة بدرجات، أما محل تلك الدرجات في الجسد، فهي تتمظهر فيه دماغيا وحركيا لكنها تبقى عمليات لطيفة ليس الجسد إلا لباسا و جزءا منها، وبالتالي فهو أو التجريد غير قادرين بالضرورة على التعبير عن منطقتها، من ثم تبقى اجتهادات العلماء الطبيعيين ونتائجهم المعرفية استعارة مُعزّزة ومفيدة لباقي المجالات، ناهيك عن إطارها الخاص. إن المعرفة من منطلق إسلامي تعددية وتبادلية وترجيحية حسب الموضوع المدروس من هنا عامل الدرجة، ويرجع سبب هذه العلاقات لطبيعة الوجود نفسه، الذي يتمتع بالاستقلالية مع الترابط والحركة مع الثبات.

¹الباجي، الحدود، مرجع سابق، ص 25-35.

• تقسيم التيارات لمادية ومثالية ونقدها الإسلامي:

تعتمد المادية على أكسيوم مؤسس يتمثل في موضوعية العالم المادي، بالمقابل تتأسس المثالية على الأبعاد الصورية أو اللغوية التي تنطلق منها الذات في استدلالها على الوجود الخارجي، فقولنا الكون موجود ليس هو عين هذا الكون أو تلك الحركات الموجودة في الدماغ، هذه حقائق ومسلمات لا تختلف عن موضوعية الوجود المادي، وباعتبار أن المدرستين تتأسسان على قيومية الأشياء بذاتها دون استحضار الله، فإنه من المنطقي أن تستدل المادية على باقي التيارات أن الحقائق كلها مادية وليست الذات إلا جزءا منها، والعكس صحيح بالنسبة للمثالية المنكرة للمادية والتموضعات الخارجية، فقبول التعدد من غير الممكن منطقيا وفق هذه المقدمات، وهذا ما نتج عنه نزعتان متصارعتان، **الذاتية المطلقة والوضعية المطلقة**، وهما في الحقيقة ليستا إلا تغييبا لإطلاقية الله التي تتوازن بها الأغيار، لهذا قد تصبح هذه الاختلالات أنواعا جديدة من الحلولية أو الاتحاد، وتصل حتى للتشطي وإنكار المعارف والعودة إلى السوفسطائية، أما الحل الذي يقدمه الإسلام فيتأسس على الوجود المطلق الذي ليس كمثله شيء، والذي تقوم عليه كل أنواع الوجود الأخرى، من هذا المنطلق يستقيم أن تتعدد الأنواع المخلوقة بل **يترتب حدوث بعضها على بعض** باعتبار أن كل واحدة مرتبهة لقيامها بالله، وأن ترابطها اقتراني سواء كان بعندية أو بتمازج، فهما مسألتان ممكنتان عقليا، من هنا سينتج عن الأولى نظرية ذرية قوية الاستقلال والثانية ذرية قوية الترابط، وكلاهما يتأسسان على أن الله خالق في كل حين لحركة وجودنا، لأن هذه الاقترانية الجامعة هي عادية وليست وجوبية، وباعتبار **الوجود الإنساني** أعلى في خصائصه من المادي، فهذا سينتج عنه تراتبية بين المخلوقات، ومن هنا يمكن التأسيس على **المركزية الذاتية اللطيفة** التي تتعالى على ضعف وعمى المادية.

وباعتبار إمكان التعدد تنتج لنا علاقة تداخل بينها جميعا في الذات الإنسانية وفي **تموضعها الخارجي** مع العوالم، ضمن استقلالية كل طرف وقيامها بالله، عبر هذه الفلسفة من غير المعقول **استقدام أي صراع مثالي أو مادي** ولا حتى منطقي؛ لأننا نتحدث عن حركة مختلفة تتقارب في مجالات محدودة مع تلك الأسئلة وسيورتها المعرفية والوجودية.

قد يطرح هنا تساؤل عن **حقيقة هذه الافتراضية** حتى بين موجودات من النوع نفسه، إن المسألة راجعة بداية للتسليم بمقدمة مفادها أن كل شيء ذو طبيعة حادثة لا تنفك عنه، حتى ولو كان ذا إرادة؛ لأنها قائمة بالله الغير حادث، فللمخلوق خصائصه المرتبهة ضرورة في كل حين لله الذي له بالمقابل خصائص التعالي عن الزمان والمكان والحدوث، هذه العلاقة ينتج عنها اختيارات مرتبهة لله وغير سابق لها، وهذا هو **الكسب** مهما كان كنهه في المستوى الصوري واللغوي أو القيمي والمادي والروحي، فإن كل الأسباب والمكتسبات ذات استقلالية مع ترابط حيث تقوم كل فعالية **بخلق الله**، من هنا فالجمع ممكن عبر مقدمة القيومية الإلهية التي ينتج عنه علاقتان، **كسب واقتران**، وبأنواع متعددة من المكتسبات، فالعابد ليس كالكافر لكن لا أحد يخرج عن العبودية الكرهية وقيومية الله، الذي يجعل للمكتسب المتعبد قدرة حادثة أعلى مقارنة مع غيره من أنواع الوجود، وهذا نتيجة منطقية للمقدمة والعامل الثاني في المعادلة أي حرية الإنسان إما في **تغيبه للقدرة** الروحية أو الذهنية أو المادية، مع مركزية البعد الأول كمسلمة لا يمكن الخروج عنها، إذ الإرادة والقصد ليستا صفات مادية عمياء، من هنا لا تعدو النظريات المثالية أو المادية في عمقها سوى تعبير عن تغييرات فاسدة لهذه العلاقات، ولا ينطلق هذا فقط من المستوى النظري، بل يعبر عن هشاشة فعاليتها وقدرتها الروحية في أبعاد اجتماعية وتاريخية وفردية، **فالمفكر والنظر** ضمن تموضع وجودي وإنساني قد يساهم بل يرهن غالبا عملية تفهم المنظور، من هنا فلا تتحقق دائما الموضوعية مع الفعاليات والموجودات، خاصة في المجال الإنساني.

ضمن هذه السيرورة المعرفية، نشأت **الاسمية** كنواة للنزعات **الوضعية**؛ إذ رأت أن الكليات والمعارف لا ترتبط بحقائق خارجية موضوعية، بل هي مجرد تسميات واصطلاحات بشرية، وفي المقابل، اعتبرت **المثالية** أن الكليات هي عين الواقع، بينما حاولت **الواقعية** إثبات تطابق ما في الذهن مع ما في الخارج. أما **الظاهرية**، فقد سعت لربط الواقع مع الوعي، وصولا إلى **الكانطية** التي كانت محاولة توفيقية لإعادة صياغة هذه العلاقة ضمن حدود العقل، في سعي لضبط التعددية الوجودية وتجاوز انقطاعية العلاقة بين الذات والموضوع، أما وفق التصور الإسلامي فالمعرفة تكاملية، تنبع من محورية الذات الروحية التي تملك خصائص جوهرية متكاملة: الإرادة، والقدرة، والإدراك، هذه الخصائص

تتغلغل في كل أبعاد الكيان الإنساني: النفسي، والذهني، والمادي، وتنتج معرفة متعددة المستويات: عملية، وذهنية، ولغوية، ومادية، حقيقة هذه العملية المعرفية لا تكون خطية بل تتشكل عبر علاقات مختلفة بين الأبعاد: إما بتقاطع ترابطي بين بُعدين، أو **نفى** - **دفع أحدهما للآخر**، أو نفى-دفع نسبي، أو نفى-دفع مع تقاطع، أو حتى تقاطع اعتباري ينتج خلقا جديدا عند اقتران الأسباب، فالذهن محرك أيضا، وقد يختص كل نوع من هذه العمليات ببُعد معين أكثر من غيره، كما يحتمل أن تقع العلاقات بين الأبعاد **بدرجات متفاوتة من التلاقي أو الترجيح** بحسب السياقات والدرجات المعرفية والمواضيع المعالجة، وكل هذه العلاقات يمكن تجريدها لنتج لنا رؤية للمعرفة وحركتها.

يتم الترابط بين العناصر المادية بفعل إلهي مباشر، سواء كان هذا بطريقة ذرية أو مزجية فيُعاد خلق الكائن وفق نظام الاقتران بين الظواهر، أما حين يتعلق الأمر بالمنقول من الخارج إلى الداخل فإن التفاعل يبدأ من الذات الروحية في علاقة تبادلية مع المحيط الخارجي، تتسم هذه العلاقة بدرجة من التداخل مع قدر من الاستقلال، دون أن يكون أحد الطرفين مفصولا عن الآخر دون مس بجوهر الاستقلالية، لأننا في مجال مختلف قد يتخذ حتى العلاقتين معا في المستوى النفسي، فتظل الأبعاد النفسية والعقلية مندمجة في هذا التفاعل تبعا لدرجة ذلك الحضور الروحي.

هذه العلاقة بين الأبعاد تتسع لكل الإمكانيات حسب تصورنا لطبيعة الروح: سواء رأيناها جسما رقيقا يُمكن من تقاطع ونفي بين الأبعاد أي بضعف في التداخل، أو اعتبرناها كنها غير مدرك تُحال إليه جميع الأبعاد بنقل إلهي مباشر مما يمكن توحيدا أعلى، وفي كلا الرأيين، تظل النتائج واحدة إذ إن إدراك **الروح قادر على تمثيل خصائص كل بُعد عند وقوع الخلق ضمن سنن الاقتران**، مثل ما أن **باقي الأبعاد تستطيع الإشارة والإحالة للروح** وفق خصائصها، ناهيك أن عمليات التبادل لا تنفك بسبب هذا التغلغل.

أما إذا تعلق التفاعل بأبعاد من الجنس نفسه، فإن التماثل في الخصائص يجعل العلاقة أكثر مباشرة وأحادية ضيقة، إلا أنه دون تصور الخلق والاقتران **سيصعب تحديد هذه العلاقات التبادلية بسبب هيمنة بعد على آخر**.

إن قابلية الإنسان للتغيب تفتح كذلك أفقا واسعا لتنوع أساليب تلقي المعرفة، سواء من جهة الذات أو من جهة المؤثرات الخارجية، من هذا المنطلق فإن المدارس الواقعية، أو الاسمية، أو الماركسية، ليست بالضرورة خاطئة فيما تدركه من ظواهر، بل تعكس مدى إدراكها ونسقتها المعرفي، إنما تظل قاصرة عن الإحاطة بالحقيقة الكاملة كما هي في ذاتها ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾.

3.2.3 من فلسفة العلم إلى منهاج الممارسة العلمية:

فلسفة العلم مركب لفظي من فلسفة وهي فرع من العلوم الإنسانية أو مجمع لكل أنواع العلوم، إذ أصل المصطلح هو محبة الحكمة كما درج عن فيثاغورس، والعلم لغة هو انكشاف المعلومات، والمقصود الاصطلاحي هنا بالعلم في هذا الفرع المستحدث هو الجانب التجريبي بالأخص والذي ننقل منه المنهج نحو غيره من الفروع، أي استخراج الباطن التجريدي والآليات التي تقوم عليها العلوم التجريبية ثم نقلها بعد ذلك لغيرها من التخصصات، وعلى الرغم من أن الفكر الغربي حسي، فإنه مازال يحمل من الأبعاد اليونانية الصورية التي تأسست عليها نهضته، من هنا تنتج عملية التفلسف عبر الاستلزام من العلم التجريبي، بالمقابل لو انطلقنا من الحضارة الإسلامية ففلسفة أو منهج العلم لن يكون خاصا بالعلوم التجريبية فقط، ناهيك عن طبيعة العلاقات المترابطة بين العلوم التي يتمثل باطنها في الموجه الروحي للذات والإنسان الواحد في كل فعالياته، أي أننا لو أردنا الكشف عن الأبعاد النازمة لفلسفة العلم، **فستكون متعددة ومركزية** مع درجات متفاوتة **حسب الموضوع و ترابطاته**، أي وفق حقيقة الوجود كما هو، من هنا سيصبح **العلم ممارسة في كل مستوياته**، وأما ما هو تجريدي فسيمثل جزءا **ودرجة** من نوع الضبط العلمي الذي يتوسط تخزين المعلومات وتصورها في طبقة النفس، أي أن العمليات المنطقية بدورها ليست إلا تصورا لتلك الأنواع من الممارسة العملية، **ولا يكفي جلبها من مجال معين** ثم إسقاطها على خصائص وجودية أخرى، بل حتى داخل البعد الواحد يلزم أخذ خصوصيته بعين الاعتبار، إنما يصح ذلك عند **مجالات التقاطع**، من هنا فإن العمل العلمي بعمومه مرتين لعالم الذات ولا يمكنه الانفكاك عنها، لتصبح الممارسة العلمية الحققة هي ما يتجاوز النزعة الذاتية المتوارية من أجل الوصول لنتائج صادقة من **الداخل مع الخارج**، بل مفهومي الحق و الصدق **يعودان إلى ممارسة تخالف الهوى والأنا**، وهو ما يسمى الموضوعية التي ليست إلا نقل وتقوية سؤال الحقيقة الوجودية نحو تقوية البعد التجريدي ضمن باقي المجالات، ومما تشير عليه الممارسات التربوية والتعليمية ضرورة الذاتية بالنسبة للطالب، وأن أول وأهم ما يعمل عليه المربون هو زراعة الغايات السليمة والدافعة للعمل والدراسة والإيمان بالعلم، وحتى الرياضيات التي تقدم على أنها تجريد محايد تحمل من القيم، أو يمكن ربطها بمجموعة من المعايير الأخلاقية، ولولا

النظام الاجتماعي ما تطور أي نوع من الممارسة العلمية تتوخى تحقيق ازدهار علمي وثقافي، لذلك اعتبرت المدرسة الثقافية الأنثروبولوجية¹ استمدادا من نظرية التحليل النفسي، بأن الشخصية القاعدية التي يكونها الطفل في بيئته هي التي تؤسس لطبيعة الثقافات، فيكون منها العقلاني والعشوائي.

إننا نتوافق مع أهمية مرحلة الطفولة في التكوين، إلا أن هناك اختلافا كبيرا مع نظرية التحليل النفسي أو الثقافية الأنثروبولوجية، فالأصول الموجهة والمحركة الكبرى تعود كذلك إلى منطلقات وجودية وقيمية في نفس الأمر، ثم تأتي التنزلات النفسية وخصوصياتها، فإذا كان لدينا مثلا ممارسة ونظرية معينة شائعة لدى مجتمع ما يؤمن باستقراء المحسوس واللطيف، ولا يعتبر أنها مجرد قوى تتحكم فيها مجموعة من الآلهة أو الشياطين أو الموتى (كما نجد في المجتمعات البدائية)، فلن يعطل لنا هذا المستوى العقدي والوجودي بسهولة أي تجديد، من أجل تحفيز هذه الممارسة العلمية، من هنا **فالسردية-العقدية** قوة دافعة للاستزادة من إمكانات الإنسان في مجال المعرفة، مع شرط **ظهور محفز النفع** فيها أيضا، فهذا من محركات الإنسان إذ البعد النفسي أو الحاجي محوريان، إلا أن النظرية الوجودية أو العقدية تشكل شرطا ضروريا مسبقا يرتبط بالإيمان بالعناية والانتظام الكوني، فالتوحيد اليوناني جاء ردا على نفي صراع الآلهة داخل العالم وما يترتب عليه من فوضى، لم تساهم في النظر الوجودي الدقيق، هذا المنطلق الفطري هو ما دلت عليه الآية ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾².

إن النظام الاجتماعي قد يقبل وجود الانتظام والمعنى، إلا أنه قد يوظف الممارسة العلمية من أجل الفساد والتسيد، لتتجه الذات في منحى استلابي وضد الإنسان نفسه، فليست النظرية العقدية شرطا وحيدا هنا، بل **يكفي فيها محددات نسبية** ليحصل إمكان الممارسة العلمية، على الرغم من أنها من عين الإدراك والعلم حيث تتأسس على عدم التناقض والانتظام في المستوى الروحي، لهذا نذهب لأن المادة بمثابة الصورة عن الروح،

¹ عيسى الشماس، مدخل إلى علم الإنسان (الأنثروبولوجيا)، (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 2004) ص 16.

² [الرعد: 16].

وهذا ما يجعل عمليات الاسترسال الطبيعي في السببية متلائما مع عمق الفعالية الروحية، المبنية على علاقة عقلية ولزومية تدور بين عابد ومعبود وحادث ومُحدث ﴿اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا، فَيَبْسُطُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ وَيَجْعَلُهُ كِسْفًا، فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ، فَإِذَا أَصَابَ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾¹، هذا المنطق القرآني يجعل **العلل المؤثرة منتظمة**، فليست كل ظاهرة إلها يعبد أو لا يمكن الإحاطة بها، بل هي مجموعة من العلل الطبيعية المنحصرة في إطار تسلسلي معين **تتحكم فيه مشيئته**، مع تدخل إمكانات الممارسة الإنسانية معها من استبشار وابتغاء المنفعة ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ مِمَّا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ، فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا، وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾².

إن العقيدة الإسلامية تستبطن مجموعة من المدخلات في ممارستها، بداية من **السببية والانتظام والانتفاع مع المركزية الربانية**، وبالتالي فهذه السببية طبيعتها اقترانية ما يجعلها **واسعة** إذ أول مسبب فيها هو الله، فيكون لدينا قانون ميتافيزيقي مركزي يعمل مع باقي السنن ذات الطبيعة الواسعة والترجيحية، وهذا ما يفسر لنا مجموعة من **الظواهر الاجتماعية والتاريخية** التي لم يفهمها المفكرون كظهور الإمبراطورية الإسلامية، في مدة وجيزة مع انتصارات حربية كبيرة قد يكون فيها ثلاثون ألفا مقابل مئتي ألف كغزوة مؤتة، فهذا التفاعل الرباني يعمل مع حركة الأسباب وهو مركزي يستحيل أن ينفك عنها، لهذا عند الانطلاق منه **تتوسع قوى الذات والوجود الخارجي** لتعمل لصالح الإنسان، سواء كان هذا اجتماعيا أو حتى من تحقيق فتوحات علمية، بل خرق للعادات الطبيعية لأنها بدورها بالله، وبسبب شيوع الممارسة الغريبة ظن البعض أن تفسير السُّننية في الوجود غير مرتبط بسننية التفاعل مع الله وأحكامه وتأنيده، فأصبح التحرج منها وهي **أهم وأعظم سنة وجودية**، وقد بين لنا النبي هذه الفلسفة حيث قال صلى الله عليه وسلم في معرض سنن الأسباب العادية: "فَرٌّ مِنَ الْمَجْدُومِ فِرَارَكَ مِنَ الْأَسَدِ"³، وبَيَّن في معرض

¹[الروم: 48].

²[البقرة: 164].

³المحدث: شعيب الأرناؤوط، المصدر: تخريج المسند لشعيب.

سنة الله الذاتية عندما أخذ بيد مجذوم، فأدخلها معه في القصة وقال: "كُل باسم الله ثقةً بالله وتوكلًا عليه"¹، فلا عدوى ولا طيرة إذن، إنما هو توكل دون تحد أو استهتار بما رتبته الله من حكم و انتظام، إذ تصور وجود عبثي أو مختلف التقاطعات بين الخلق المتكثر هو احتمال حتى لو صح في كون معين، فإنه لن ينفي وجود الله وتدبيره كما يشاء وقهره لذلك الوجود، إنما اخترعت المجتمعات الوثنية تشظيا من تنوع الآلهة في تصورهما، لتنتقل لإفقار الله القاهر عبر الموجود المخلوق، ومع أن هذه كلها عملية منطقية فاسدة من المقدمة حتى الاستنتاج، فهي ترجع بالأساس للذات بتموضعها الروحي والنفسي المتشظي سواء بصلافة أو بسيولة، انطلاقا من مركزية الأنا التي أسقطت رؤيتها السننية من الله وذاتها على الوجود، فهي لم تكن مجتمعات عقلنة بشكل مركزي، من هذا المنطلق الإنساني اختلت الفلسفة العليمة عندها ولم يكتفي القرآن بتفكيك هذه الحجة، بل جميع إمكانات الإفساد من توافق الآلهة إلى إنكارها جملة، من أجل توليد رؤية للوجود الذي هو وحدة بكثرة وصورة مركبة عن الذات الواحدة، مما يمكن من عبودية أعلى انطلاقا من القياس على هذه الآيات والصور، مع نسبة الافتقار الذاتي والتكثري في كنهها، فلا تتأله ولا تأله غيرها ولا تُخسر ميزان الحاكمية الإلهية في الوجود، من هنا يمكننا تفهم الممارسة المعاصرة التي تتعامل مع الوجود بسُنَّية نسبية دون ربانية، فتُفقد الإنسان ذاتيته وسننيته المركزية الموجهة، مقابل مجال مادي أو نفسي محدودان ومتاح التعامل ضمن ممارسة ضيقة.

من هنا فعند غير المسلمين فقد تحضر شروط العناية بشكل علمي دون استحضار إمكان منعها وجوانب نفعها الإنساني، يقول **إيمانويل فالرشتاين**: "الاعتقاد بالأمور اليقينية هو من المسلمات الجوهرية للحدثة، أمر خادع ومحبط، فالعلم الحديث أي العلم الديكارتي-النيوتوني، يقوم على **حتمية اليقين**، والافتراض الأساس هو أن ثمة قوانين موضوعية شاملة تحكم الظواهر الطبيعية كافة، وأنه يمكن التحقق من هذه القوانين، وانطلاقا من أي منظومة من الشروط الأولية، بوسعنا أن نتعرف على الماضي،

¹المحدث: شعيب الأرناؤوط، المصدر: تخريج صحيح ابن حبان.

ونتكهّن بالمستقبل على نحو تام¹. لقد كان ديكارت ونيوتن متدينين ومفهوم العناية الإلهية حاضرا عندهم، لكن لا تقف الممارسة الدينية عندنا في هذا الجانب، فحتى الفراغة رغم هشاشة منظومتهم العقدية لم تمنعهم من التعامل مع جوانب فطرية داخل الواقع الكوني، من هنا تصبح أهم إشكالية في الممارسة العلمية هي تغييب المنظومة القيمية والمركزية الإلهية والأبعاد الاجتماعية والنفسية التي تتوارى فتتم النسبة للذات التي هي أساس الأنا وتربيتها بما يعزز وهم التملك والتسيد، فيطغى الإنسان ويتفرق الناس بين رب ومربوب. يؤسس هذا لأفهام من البنى الاجتماعية والأسرية والسياسية والاقتصادية التي تتداخل مع الممارسة العلمية والرؤى المعرفية، ومن مظهرات هذه البنى ما جرى للعلماء في عهد هيتلر، إذ كان منهم من على قناعة بالنازية ومن كان مجرد عامل مأمور، وهذا نفسه ليس روباتا بل له مقاصد وغايات يدور عليها ويتحرك ويتوجه وفقها، كذلك هو حال هذا العصر حيث إن العالم جزء ضمن منظومة تلهت على الأنا وتبادل المصالح الرمزية والمادية بشراسة، يسميها البعض رأسمالية جريا على أن العامل الاقتصادي هو البعد المحوري، وهذا ليس خاطئا مطلقا، بل إن أولوية الاقتصاد مستوى ظاهر وهو بمثابة اللباس المشاهد، إلا أن المسألة هنا هي أن ممارسة العالم التجريبي مرتبهة بالضرورة لطبقة أعلى من العلوم تتجلى في التطلعات النفسية والروحية، فتأله الأنا يختلف ضمن إمكانات متعددة وفقط، وقد تنبه كذلك عالم الاجتماع إيمانويل فالرشتاين لأن الممارسة العلمية خاضعة للنظام الاجتماعي، يقول: "قد حظي العلماء بالدعم والمباركة الاجتماعيين لأنهم عرضوا بؤادر تحسينات ملموسة في المستقبل في العالم الواقعي باستحداث الآليات المدهشة التي تعزز الإنتاجية، وتخفف القيود التي يفرضها الزمان والمكان وتحقق المزيد من الراحة للجميع"².

إن الكاتب هنا لا يدافع بالضرورة عن النظام، بل هو في مقام الملاحظة إذ يعتبر أن هذه المنظومة تتحرك بغاية تحقيق مساواة دنيوية اقتصادية، وأن هذه الوعود لم تحقق المطلوب الإنساني والسعادة، وعلى الرغم من أنه لا يدعوا لأي منافع أو حريات لطيفة،

¹ إيمانويل فالرشتاين، نهاية العالم كما نعرفه نحو علم اجتماعي للقرن الواحد والعشرين، ترجمة الدكتور فايز الصياغ، (المنامة البحرين، هيئة البحرين للثقافة والآثار، 2017) ص 264.

² المرجع نفسه ص 264.

بل يزدريها ولا حتى فعالية فلسفية، فإنه يصف واقعا مفاده أن البنية الاقتصادية سواء كانت في الصين القديمة، أو في النظام الحديث **فهي المحفزة للتطور التقني**، خاصة الرأسمالية، فهو إذن ينتقد من مدخلات إنسانية في العمق، و يتوخى عدالة اقتصادية، لكن في الحين نفسه لا تحضر عنده الأبعاد الفطرية أو العقدية المعبرة عن هذه الحوافز، وبالتالي فتكرار نفس الهيمنة الإنساني من المدخلات المتعددة للوجود لن تنتهي، وستتحول من عامل تقني واقتصادي بطريقة معينة تتوارى فيها **هيمنة وتشطي الذات**، كأهم عامل نحو نفس العلة عبر ممارسة مختلفة وفقط.

تتعدد في النهاية تغييبات الحالة الوجودية الفطرية منذ الإنسان القديم حتى الحديث، بل عبر مدخلات متوارية ضمن التجربة الإسلامية نفسها، إذ الشرك والكفر منه الأكبر والأصغر، والممارسة العلمية قد تكون تجليا من حركة العقيدة والقيم كما يصح ألا يقع ذلك، فهي مجال وجودي للنفع الإنساني تم تضخيمه في عصرنا لأنه **مركز التربب والتميز** على باقي المجتمعات واستبعاد الداخل. إن سننية هذا البعد لا يجوز نفيها لكن الأخطر هو **نفي تنزلات العقيدة والفطرة عليها**، وهذا ما يسمى النزعة العلمية، أو الوضعية، التي تعبر في الحقيقة عن تطرف مادي وخضوع مطلق للمُسببات المادية، مما لن يضيق أو ينفي العلوم الإنسانية فقط، بل **سيضيق حركة الإنسان نحو هذا المستوى وتوسيعه**، وهذا ما سماه النبي **شرك العدوى والطيرة**، رغم تبنيه لوجوب أخذ حركة الأسباب في حدودها، من هنا يتكون لدينا **درجات وأنواع من المفاسد** خارج تركيبة الوجود وعلاقاته، ولا يصح الترجيح بينها بل البحث على الأقل عن تبني المنظومة الصالحة، حتى لا نقول الارتقاء في مقاماتها العالية.

إن ما يُقصد به فلسفة عندنا هو الممارسة وما يقصد به **علم كلي موحد معرفي هو عندنا علوم**، وما يراد به توحيد كل أنواع العلوم في آليات العلم التجريبي هو عندنا علاقات متداخلة، تجمع الاستقلالية والتراتبية والترابطية والدرجاتية، حسب الموضوع المدروس، وما يعبر عن **الباطن المتوحد** هو عين كل هذه العلاقات الفاعلة نحو مركزها، بل لو كان فَرَضاً هناك بعد موحد سيعمم على الباقي لكان هذا الأخير، وأما التجريد المطلق أو المنطق، فليس إلا جزءا من تغلغل العلم على مستوى النفس، فإذا كان النظام الفكري والاجتماعي انتصر لهيمنة الوضعية إلغاء باقي الأبعاد، ثم هيمنة الاقتصادية

وإلغاء باقي الفعاليات، فإن المنظومة الإسلامية تنطلق من مركزية مع فروع، وهذه الأخيرة عند حيثيتها الخاصة تكون أقوى حضوراً، فمثلاً عندما يأكل الإنسان أو يتزوج يسمى الله، فيكون حاضراً معه ولكن ليس بالضرورة مثل حضوره في أبعاد وجودية أعلى، فطبيعة المركز من منظور إسلامي تمكن من موازنة **درجاتية صعود ونزول**، أي أننا نتحدث عن تركيبة مختلفة جداً عن عمل وتصورات غيرها في الوجود، من هنا تصبح لدينا **إبستمولوجيات**، وهي في علاقات مع بعضها ومع **إبستمولوجية المركز**، وطبيعة هذه الفلسفات هي صورة عن حقيقة ممارسة وجودية، **داخل-مع العلم المنطوق أو المكتوب حساً والمجرد** نفساً، فعملية تجريد حركة العلم أقرب للمنطق، أما نظرية المعرفة فهي تجريد وتحديد لصفة العلم، وأما **تجريد وتحديد نوع من العلم فهو فلسفة ذلك العلم**، أو كل العلوم في ترابطها.

في الحقيقة نظرية المعرفة أو فعالية العقل لذاته وداخل الوجود والحقول، يساهم في تحديد حركة التصورات والتصديقات، كما أنها بدورها ستؤثر على الفعالية المعرفية والعقلية أو داخل الحقول الوجودية، فلدينا بالتالي درجات من التجريد، **أعلاها التعبير الصوري الذي يخص المنطق** ويتم بالرموز، ثم بعدها **التعبير المنهجي وهو التعبير اللغوي المصدري على مكونات صفة العلم**، وهو يرتبط كذلك **بالتعبير المضموني عن ذوات ومكونات الأشياء** وحركتها، ويمكننا كذلك أن نستخرج منها عين نظرية المعرفة من داخل تلك الأبعاد، مثل ما أننا نعبر كذلك عن المنطق باللغة الطبيعية والمضامين الوجودية. إذن قد نقول أن فلسفات العلوم هي نظريات معرفة وكذا العكس، بل عن المنطق نفس الشيء لأنها تنزل لصفة العلم في **فعاليات ومستويات متعددة**، من هنا تعدد الثبات والحركة في التصورات والتصديقات إذ هي تعبيرات عن عين **صفة العلم في أبعاد متعددة عبر اللغة والتجريد**، لهذا فهناك **منطقيات**، ولا بد من مركز يعبر عن لب صفة العلم، وربما هذا سبب التطلع لنظرية معرفة وفلسفة علم ومنطق واحد من كل المدارس، بل توحيد المجالات في إطار تجريبي أو صوري أو لغوي واحد، إلا أن الأصح هو وجود أساس مركزي موحد وداخل كل فرع **توجد استقلالية** وإلا ما صح التعدد، والذي يجعل المسألة معقدة هو أننا كذلك قد نعبر عن كل بعد أو فعل بغيره؛ لأن هناك تداخل وتقاطع ولا يمكننا الانفصال عن **علاقات الترابط والدرجاتية**، فنحن نصف المنطق بمضامين كما نتعامل

مع المضامين بمنهجية ومنطق، وهكذا تتداخل الأبعاد مع بعضها بدرجات حسب طبيعة المواضيع وعلاقتها، فإن ابتعدت عن المضمون رُمزت أكثر، وإن اقتربت وصفت أكثر، وهي لا تنفك عن علاقة ممارسة إما مع النصوص الكتابية المعبرة عن تجارب وتصورات، أو مستمدة من السلوك داخل الواقع-الذات-الوجود، فعملية التفصيل مفيدة هنا على المستوى العقلي، أو في مستويات الوجود الاستقلالية، إلا أن هذه الأخيرة هي كذلك مترابطة بغيرها، وليس هذا التداخل ضربا في استقلاليتها لأنه توسيع لها في نهاية الأمر، فهل يمكن أن نفهم عبر عمليات التفصيل فقط؟

الإشكال في الحقيقة ليس هنا، ولكن في نفي باقي الفعاليات والأبعاد وفرض بعد وضعي أو حتى روحي عليها، أما حفظ الترابط فهو بدوره يقدم لنا بعدا جديدا ينتج عن علاقة التداخل بين الطرفين، ناهيك أننا سنخسر توسيع الفهم؛ لأن أي فعل أو بعد معين يظهر لنا بدرجة مهمة في غيره، بل هو لا ينفك عنها، فحاصل التفصيل هو أن الأحادية تضعف الفهم والتأثير أو نفي حضور أبعاد أخرى.

إن لكل نوع من العلوم ممارسة تتداخل مع غيرها حسب الرتبة التي تتموضع فيها ضمن حركة الواقع، تتم هذه العملية بتوازن لوجود مركزية لطيفة تتخلل باقي الأبعاد، فعملية التأثير كما تتم عبر المركز فهي تتم بين بعضها البعض حسب قربها أو بعدها من نوع الفعالية، والعلوم التجريبية مثلا تقع في مستوى من تغلغل الذات في الحس والنفس، فيكون منها ما هو قريب من النفس-الجسد كعلم الدماغ ومنها الأبعد منهم كالعلوم الفيزيائية والطبيعية، ولا نقصد ابتعادا كلياً، لأن كل الأبعاد تؤثر و تتأثر بالذات الفاعلة، فيلزم دائما التفكير خارج الأحادية أو التفصيل المهيمن على العقل الحدائي، من هنا فإن إهمال دور الذات ونظرياتها العقدية غير ممكن، بل حتى الممارسة التجريبية تستبطن فرضا مسبقا بوجود الغائية والانتظام لأن الاستقراء عادة مرجحة وليست شاملة، كما أن العناية الدائمة تستلزم التعالي، بل إن البعد الروحي واللاشعوري يشكل مدخلا مهما في عملية الإبداع نفسها، ناهيك عن قوة الدافعية وتحصيل النفع.

فكيف يكتشف مثلا أي عالم نظريته؟

لا بد أولاً أن يمر من مرحلة الحدس والإنتاج القلبي المترابط مع باقي القوى الحسية، ثم تأتي بعد ذلك العمليات النظرية من **تأكيد حسي وتجريدي**، ويجب أن تستمر معه هذه العمليات الهندسية في عمليات البناء والتطوير سواء **حالا أو مآلا** بعد التأكيد المبدئي، من هنا تصنف الإبداعات بدرجات، فمنها الابتكار الاستنساخي، ومنها الابتكار الجذري، لهذا فحضور الرشد الذاتي الذي يجعل **الإنسان مستقلا** ومفكرا بمسؤولية سيساهم في هذه الفعالية الابتكارية، على الأخص على المستوى الإنساني؛ لأن البعد المادي يبقى ضعيفا في حقيقته، فحتى لو كان تقرير تصنيف الاختراع¹ يرتقي بالدول الفردانية والديموقراطية، فقد استطاعت الصين أن تدخل في الرتبة الحادية عشرة، على الرغم من أن هذا النموذج يخضع الإنسان ويستلبه بدرجة أكبر، أي أن العلاقة ضمن هذا المستوى المادي لها درجة معينة من التأثير والاستقلال في مجالها ويمكن تفعيلها مع تهميش نسبي لباقي الأبعاد، إذ هناك دائما إطار معين للإرادة، وحتى ضمن المجال المادي تدخل في المعايير الدولية عمليات الإبداع في الرسم الصناعي، وتسميات المشاريع، مما يرتبط أكثر بقوى التجريد والخيال، وبالتالي ستبقى العملية مرتبطة دائما بالأبعاد الوجودية التي تتوارى، من هنا لا يوجد تقرير دولي لا يضع **العامل الاقتصادي وإطاره القانوني والسياسي**، كمؤشرات ومحفزات محورية لتفعيل الأبعاد الصناعية أو الثقافية، إذ إن هذه الفعالية الدنيوية هي المركز الأساسي الذي تدور عليه كل المقاصد الموجهة في هذه التجارب الحديثة، من هنا فكل العالم المعاصر هو في الحقيقة تفعيل لفلسفة الأنوار الإنسانية والفردانية والعقلانية، مع ما يربطها **بعلمنة القيم المسيحية**، وعلى الرغم مما يتيح التطور المادي الناتج من إمكان مراكمة عبر مستوياته الخاصة دون تفعيل وتحرير إنساني وحضاري، إلا أنه لحد الساعة لم تحصل هذه العملية، هذا مع أننا نعتبر التجربة الغربية ضعيفة جدا في هذا المستوى، ولكن بحكم ممارسة المسلمين خاصة والمشاريع المقترحة قد تظهر الممارسة الغربية أفضل.

¹ المنظمة العالمية للملكية الفكرية (WIPO)، **مؤشر الابتكار العالمي 2024**، متاح على الرابط :

<https://www.wipo.int/web-publications/global-innovation-index-2024/en/index.html>

فعلى الرغم من الإمكانيات الروحية المُحفزة والمُتلائمة مع الوجود الفعلي للذات والإنسانية، إلا أنه يُعاد دائماً إنتاج نفس المنظومة الاستلابية والشركية المفسدة للروح والنفس والكون، بل هذه الرؤى المعاصرة لا تعالج حتى الخطاب السياسي والاقتصادي والتعليمي والديني، في مستويات تعزيز الاستقلالية والعمل الجماعي والعقلانية وفلسفة العلم، كأن العوامل التي تدور معها الذات والمجتمع هي نسب براءات الاختراع مع التحفيز التشريعي والاقتصادي، وهذا تكميم نفاقي يخفي غايات تعميم نموذج اقتصادي وسياسي محض، من هنا فتحديد دور التكوين الوجودي والاجتماعي والفردى داخل هذا العامل الاختراعى وتخصصاته، مع ما يتطلبه من ثقافة عامة فيه وفلسفة منهجية عقلانية هو مرجع التقييم الإسلامى.

المؤشر الكلى المقترح	Global Innovation Index (GII)	التصور الإسلامى
الأساس العقدي والمعرفى	لا يتناول السياق العقدي أو نظرية المعرفة، يفترض حيادية العلم.	مركزية الممارسة التوحيدية كأساس للفعل، والثقافة العلمية، مع دور الحدس النسبى فى العملية، وتعدد نظريات المعرفة بتنوع الأنساق الوجودية، مما سيربط العمليات ببعضها.
الغايات والمعنى المحفز	تحسين الراحة، الإنتاجية، والنمو الاقتصادى.	الإبداع لخدمة معنى الحياة الجماعية والفردية، التعمير الوجودى، والعبودية الحرة لله كأساس، وكذلك الحاجيات الدنيوية والتحسينية.
التربية والتعليم التكويني	يُقاس كماً (الإنفاق، عدد	التعليم بناء وجودى-روحى ونفسى مع أهمية البعد المادى منذ الطفولة، هدفه تشكيل النفس والفكر، لا فقط المهارات التقنية التى لها استقلالها ودورها دون فصل، من هنا ينتج متغير كىفى وكىمى فى

التصور الإسلامي	Global Innovation Index (GII)	المؤشر الكلي المقترح
المعادلة، إذ الأول يتغلغل في الثاني لهذا يمكن تقديم قراءة كمية له أو مضمونية لما هو حسابي.	الجامعات، جودة المؤسسات...).	
يُقَوِّمُ بمدى تعبيره عن السردية التوحيدية، و مركزية الإنسان ككائن مكرم ومسؤول و الأمة كحاملة لهذه الغايات، مما يجعل الفعل المؤسسي غير متمركز على بعد اقتصادي وسياسي أو سلطوي و فقط، من هنا يظهر قياس الثقافة والممارسة الاجتماعية والسياسية الروحية ضمن ما هو علمي، وكذلك الاقتصادية مع ما هو علمي، إذ أن مركزية وهيمنة أحد الأبعاد، سيستلزم مع التوصيف فرض نموذج ينفي سلطات مؤسسات روحية، واجتماعية كالوقف سابقا أو مستقبلا بإبداع جديد، و فتح مجال مسؤولية الأسر والأفراد، ناهيك أنه يفرض أن الطريقة الأحادية لحركة الإنسان تتم عبر ما هو دنيوي واقتصادي فقط، و الواقع أن هذه الأخيرة حركة مترابطة مع غيرها وأحاديتها تنتج دنيوة مهلكة للإنسان.	يقاس بالمناح المؤسسي، الحريات، الانفتاح الثقافي.	البيئة الاجتماعية والثقافية
يُقيّم كذلك منذ أسس التكوين والإستراتيجية البنائية للجماعة والفرد، إستيمولوجيا وتقنيا ووجوديا.	يُقاس بالبراءات، النماذج الصناعية، الإنتاج الرقمي، الاتصالات	البنية التقنية والإنتاج المعرفي

المؤشر الكلي المقترح	Global Innovation Index (GII)	التصور الإسلامي
النظام الاقتصادي والسياسي	يُقاس بالاستقرار، التمويل، التنافسية، السوق المفتوح.	يُنظر إلى هذه التظاهرات الكمية والسطحية كعامل خادم وناتج عن غايات مادية وروحية، بدليل أنه قد تملك دول أفضل البنيات، دون تكوين باطن أو استقرار يعبر عن ركود ووهن، وقد يصبح النموذج أداة استلاب، إذا غابت الرؤية التوحيدية، بل معطلا للإبداع المادي نفسه ولحركة الذوات، ضمن الفعالية الاجتماعية والوجودية كما هو واقع العالم المعاصر.

أما العلوم الإنسانية التي هي بصيرة الذات الفاعلة داخل-عبر جماعتها، فستتطلب درجة أعلى من صفات الرشد والعقلانية والارتباط الوجودي، ولن نقول إن النموذج الاجتماعي هو الأساس؛ لأن الإنسان رشيد وحر من داخل قلبه والمجتمع يكون ميسرا أو ضاغطا، وإلا ما ظهرت الحداثة نفسها عبر الثورات الفلسفية الفردية، ولا النورانية المحمدية من داخل مجتمعات مغلولة، وإذا فرضنا أننا سنضع إنسانا غير راشد ضمن بيئة صالحة، فإنه قد لا يحمل تلك الصفات التطويرية والإصلاحية لكن مع ذلك فغالب البشر يميلون مع ما تدفع نحوه مجتمعاتهم، وأي تموضع ضمن أنساق مفسدة سيعسر فقط عمليات التطوير الروحي والعقلي والجسدي وبالتالي الاجتماعي.

إن تلك العملية الأولية في التفكير، والتي تتداخل فيها كل قوى الذات مع ترجيح بعد معين حسب طبيعة الموضوع هي سليمة في نفس أمرها، **إلا أنها ظنية على مستوى العقل المجرد** أو الحس، من هنا ضرورة المرور لعمليات التأكيد، إذ قد يكون ذلك الحدس خاطئا، فالناس يرون مثلا الأرض مسطحة، من هنا فالحدس العلمي لا يتأكد فقط بل يزداد مع الممارسة، وإن كان يبدأ هشا ثم يصل لمراحل متدرجة نحو الضبط العلمي، لهذا نجد

أحيانا إصرارا قويا وتشبثا من العلماء لإثبات نظريتهم حتى يصلوا لذلك، أي أن الفارق هو في تحصيل الأدوات التحليلية أو المنطقية والرياضية، وكم من المبدعين والشباب في مجتمعاتنا لهم القوة المفكرة اللازمة للعطاء والموضوعية العلمية، لكن القهر الاجتماعي يثبطهم ولا يُكوّن لهم الآليات التقنية فيسترسلون مع هذه التركيبة عوض مقاومتها مما يعمق إشكالية الرأسمال الإنساني فلا تستفيد منهم دولنا.

إن الإنسان كائن له قدرات هائلة فهو صورة عن الله ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾¹، ومع سقوط **التعلق بالمنعم** تضعف سبل مقاومة الفساد والاستخفاف بالذات، فتُكفر النعم ولا تُفعل، أو يحصل اعتقاد كمالها وغناها الذاتي فتفتقر عن الإمداد وعن تكاملها بين ما هو روحي ونفسي ومادي، وإذا كان الغرب يُفعلها ضمن أطر اقتصادية ونفسية بسيطة كما كان الفراعنة واليونان، فإنها إما لا تُفعل أو تُوظف داخل هوامش ضعيفة النفع في البلدان المتخلفة، فمن هنا تُغيب ضمن أطر القهر والانغماس الشهواني الذي يضيق المساواة المتكثرة ولو في حدود ما يتطلبه هذا المجال وغاياته الدنيوية، إن الإنسان في جميع أحواله يوظف قوى متعددة ويستعملها وفق تخصصات ودرجات متنوعة، وضمن مراحل تاريخية تختلف في تناقضاتها، من هنا نعتبر أن التثوير الإنساني **عبر الرشد والإبداع الإسلاميين** سينتج إنسانا متوازنا، وحضارة متكاملة وأقوى وأنفع.

أما **الآليات المجردة**، فنستخرجها كذلك من الممارسة إذ هي جزء منها، إنما تُقسّم من جهة قوة الدرجة بين **حضور الشيء وإرادته وتصوره** في طبقة النفس بالنسبة للتجريد، أما العلم التجريبي فيرجع إلى طبقة الجسد والسمع والبصر وهي الأقوى هنا بالنسبة للعلوم المادية لأنها طبقتها، إلا أنها لا يمكن أن تنفصل عن العلم النفسي كالخيال والتجريد- الرياضيات والذاكرة ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾²، **فالحساب** والعلم يرتبطان هنا بعلاقة **الحضور والملاحظة الحسية**، بل لا يمكن تحقيق

¹[النحل: 78].

²[يونس: 5].

النجاعة في العلوم الطبيعية والفيزيائية دون هذا المستوى الذهني، كذلك هو الحال بالنسبة للمستويات الروحية وإن كانت أضعف هنا لعدم التعلق الكبير بعين الموضوع، إلا أنها لا تنتفي ويزداد حضورها ضمن نطاق الذات الممارسة ﴿إِنَّ فِي اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَّقُونَ﴾¹، فتصبح تلك الملاحظات دلالات من جهة أخرى على استحضر جلال وعظمة الذات الإلهية وتخصيصها الدقيق لحركة وغاية الوجود، بما يجعل الذات تتحقق بمقصد **التقوى والتعلق بالله**، فيكون سمعه وبصره به، ويتحقق بالصورة الكاملة للإنسان لتصبح حتى **الرياضيات التي هي تجريد قوي تعبدا** منضبطا بنفس الصفة الإلهية ﴿وَأَخَصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾²، وباعتبار أننا نتعامل مع احتمالات وفعاليات متكررة صعودية ونزولية بترابط، فلا تقف المسألة هنا، إذ هناك تداخل أكثر تعقيدا يتم من الجهة الأخرى عبر الإرادة والقدرة المتداخلين مع العلم سواء في النفس من مشاعر، أو في الروح من قيم، وهذا المستوى هو الأعلى دافعية، أما نموذج العالم المعاصر حيث هيمنة الدافع الاقتصادي والديوي مع شيء هش من الفطرة، فيمثل جزءا بسيطا من حقيقة الذات، ومع ذلك قدم لنا نتائج معينة، وإن كانت للأسف تهدد وجودنا البشري، وتسببت في قتل وعطب الملايين ناهيك عن التنافس الجيوسياسي الطفولي، فالعالم في نهاية الأمر عند إضعاف مدخلاته الفطرية يكون مجرد موظف تكنوقراطي كالروبوت، أما الباحث المبدع لا بد له من درجات معينة من ذلك التداخل، خاصة لتقوية الدافعية التي إن توسعت فسنكسب قوى ومواهب أكثر من داخل العديد من أفراد المجتمع، وأهم شيء هو إنتاج ممارسة علمية نافعة ومتحررة. أما على المستوى العلمي المحض في استقلاليته فنحن نذهب؛ لأنه عند تحصيل تكوين فطري وذاكرة لاشعورية تتداخل مع جوانب العلم المحض، ستنتج حركة خلايا ولدونة عصبية أقوى وأسرع، من تلك الذات الفاعلة عبر مدخلات وجودية دنيوية ضيقة، وبالتالي أقل قدرة تحليلية وجوديا أو اتساعا في الذاكرة والإنتاجية، بسبب ذلك الارتهان والتموضع الهش؛

¹[يونس: 6].

²[الجن: 28].

مما يضيق الإرادة والتفعيل، ناهيك عن جوانب الفتح الرباني المحض وهباته وعطاياه، وهو الوهاب لكل شيء.

أما بالنسبة للعلوم الإنسانية المحضة فمجال تموضع تلك الصفات الذاتية الفطرية لا يمكن أن ينفك عن البحوث الاجتماعية، أي أن فقدانها سيستلزم هشاشة في استخراج ودراسة الصفات الإنسانية والاجتماعية، فالموضوع هنا من عين الذات بدرجة أقوى من العلوم التجريبية.

لقد تركز العلم المعاصر على ضبط الأدوات المجردة وهي مهمة، إلا أن تقديمها على الأصل الذي تُستخرج منه غير متوازن، ناهيك أن هذه الآليات تختص أكثر بالتجربي منها، وهو ما يقود لنزعة علمية تقدم العلوم التجريبية على الإنسانية، مع أن العلماء خاضعين للسياسيين والفلاسفة والفنانين والاقتصاديين، بل حتى لنموذج لاعبي كرة القدم والفنانين عندما تغطي التفاهة ويقدم الترفيه، وتتبدل وتغيب القدوات، إن هذا التموضع الوجودي لا يمر عفويا، وكأن الدماغ البشري منطقة تعمل بمعزل عما سواها، بل إن باقي الكيان البشري منخرط في هذا التبادل والتأثير، حيث تفرض إرادة الذات الوجودية سطوتها، فتمكن الإنسان من مشاهدة جهات بعينها من الفعالية الإنسانية مقابل تعمد إغفال أخرى، ذلك لأن الخروج عن طبيعة الذات يقتضي تغييرا جذريا في بنيتها، وهو الأمر العسير الذي يدفع الإنسان اضطرارا إلى تضيق رؤاه ليحمي استقرار ذاته.

عبر هذا التأسيس المتوراي تغطي المادة وتهمش الروح تقدم الآلة على الإنسان، حينها فمن الطبيعي أن يصبح للتحسينيات مكانة كبيرة عوض أن تكون ثانوية، بل بنيت عليها هذه الفترة من تاريخ البشر، ولتصور هول المسألة، فلنتخيل مرور قرون سيحكي عن حقبتنا أنه كان الناس في قمة الذكاء التجريدي والمادي، يعملون ليل نهار في ذلك من أجل التنافس الشرس حتى يحفظوا مستواهم المعيشي، و يراكموا شهوات اللعب واللهو والسفر والتفاخر في الأموال والأولاد، على الرغم من تضيق الحياة على أنفسهم، فقد آذوا الطبيعة، وقتلوا بعضهم، وربطتهم داخليا علاقات مفككة وصراعية وفرص تُصعب على الملايين بسبب هذا التضيق بين القوى، كما تجذب الملايين نحو هذه الاستعبادية لتفسد همومها الوجودية وقواها العقلية المتكاملة، الهوس الذي يرسمه كل واقع مهما

كان عن نفسه يختلف عن الصورة الحقيقية عنه بعيدا عن عمليات الاستعباد، فالعصر الفرعوني كان ينظر له في وقته بدهشة، إلا أنه كان ظاهر سطحي محمول بباطن أقرب للبهيمية .

إن هذا النموذج المعاصر و التمثيل البشري ليس اختراعا خارج سنن السلوك الإنساني و تعريفاته الوجودية، فقد عبرت دعوتي سيدنا هود وسيدنا شعيب عن هذا النوع من الفعالية، قال الأول: ﴿إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ هُودٌ أَلَا تَتَّقُونَ إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا، وَمَا أَسَأَلُكُمْ فِيهِ مِنْ أَجْرِ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ أَتَبْنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ آيَةً تَعْبَثُونَ وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ، وَإِذَا بَطَشْتُمْ بَطَشْتُمْ جَبَّارِينَ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الَّذِي أَمَدَّكُمْ بِمَا تَعْلَمُونَ أَمَدَّكُمْ بِأَنْعَامٍ وَبَنِينَ وَجَنَّاتٍ وَعُيُونٍ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾¹، فسيدنا هود لم ينكر عليهم تلك النعم والمعرفة إنما سخافتها إذا لم ترتبط بشكر مُنعمها، وتفعل ذلك في نموذج لا يرتبط بالأجر وفقط، وبالتجبر والطغيان والإخلاد للبعد الدنيوي الفاني، بل عبر التعلق بالخلود الإلهي عن طريق التكامل الروحي الأخروي، أما سيدنا شعيب، فقد قال لهم: ﴿وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ، وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ، وَلَا تَفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾²، وهذا الصلاح في الحرث والنسل ووجه في النموذج المعاصر نحو علاقات استغلالية وظالمة، تحت هذا الاقتصاد الربوي وما يعتريه من ظلم في الغش والغرر والنجش، وكل أنواع التلاعبات والطغيان التي يمكننا تصورها، ناهيك عن التموضع الاستعبادي للذات منذ نعومة أظافرها، إذ إنها لا توجه نحو فعالية فطرية بقدر ما تُرغب وتُرهب نحو **دنيوة مضيقة**، وإذا كان الحديث النبوي قد فصل فقه البيوع بالتدقيق، فإن العالم المعاصر اخترع نوازل خاصة ومؤسسات مالية وقوانين، ومكيحة تحتاج تفكيكا لإخراج نفوسهم من الاستلاب، ولإعادة الإنسان والمسلمين لعبادة الله العدل والرحمن، لهذا فالربا قد يقود للكفر الأكبر والخروج من الدين، وقد جاءت سورة المطففين كاملة

¹ [الشعراء: 135 - 124].

² [الأعراف: 85].

تربط **الظلم الاقتصادي بإنكار البعث**، لكن هذه العملية هي معادلة بين دال هو الربا ومدلول هو الكفر، أي أن هذا الأخير قابل لأن يستقل دون الآخر فهي علاقة درجائية، وليست تلازمية بالضرورة كما يرى الباحث.

المنظومة المَطْفَفة تخلق إنسانا صورته وحقيقته الذاتية ظالمة وقاسية، مما يخرجها عن الارتباط بالذات العادلة والرحيمة، وعوض أن يكون صورة عن الله في صفاته يتحول نحو الاستمداد من تعلق بسيرورة الدنيا، أي لصورة عن ما أنتجه بشر مثله بنفي عملي أو إقارري لسيرورة البعث والحساب والارتباط بالله، إن ما يقع عند هذه العمليات هو تغييب لمكونات لا يمكن تجاوزها سواء على مستوى الذات أو تصورها، من هنا يحصل اختلال داخل **الإبستمولوجيات**، وفيما بينها، لهذا ففلسفة العلم الحقيقية هي **كشف عن مناهج كل العلوم المستمدة من الممارسة وعلاقاتها فيما بينها**، والمقصود بالعلاقات هنا هو طبيعة الارتباط **في جوانب المضامين ثم التجريد**، ولا يفهم من هذا أن جانبا سينفي الآخر، بل لكل بعد استقلاليته وذلك الترابط **درجائي** يزيد وينقص حسب الموضوع والغاية، إلا أن نفي علاقات الترابط غير ممكن في الأمر نفسه، من هنا يتم **توضيح العلوم الإنسانية وأنسنة العلوم التجريبية**، وخلخلة المؤسسات السياسية والاجتماعية وقلب كل أنواع التراتب والتداخل، فيصبح العلم التجريبي مهما كانت وجهته قمة الإنسانية وتحول العلوم الاجتماعية، نحو أرقام مبررة وواصفة لكل أنواع الدجل والظلمانية كأنها حركة الطبيعة العادية.

لقد طرأ تطور لافت في مسار النمو الاقتصادي تمثل في استيعاب الاستدامة البيئية كقيمة مدمجة ضمن منطق التنمية، وهو تحول يُحسب لهم على مستوى البُعد الطبيعي. غير أن ما يثير الإشكال هو غياب مواز **لإدماج فعلي لحقوق الإنسان** ضمن الإبستمولوجيا المعاصرة، رغم مركزيتها في البنية الفلسفية للحدثة الغربية وتأثيرها الباطن، بل هي التي تنظّم ولو خطايا كل السياسات العامة المعاصرة، وقد أدى هذا الانفصال إلى إضعاف استقلالية وترابط الإبستمولوجيات، لتصبح خاضعة لترابطات قسرية مختلة لا تنبع من منطقها الداخلي، بل من ضغوط و ممارسات خارجية و استلابية، ومع ذلك يُسَوَّق لهذا النمط من الممارسة بوصفه موضوعيا مستندا إلى إنجازات تقنية - من قبيل تطوير السفن أو الأسلحة مقارنة بحالتها في الحضارات السابقة، في حين أن هذا التقدير لا يعدو أن

يكون تعبيراً عن **بنية نفسية اغترابية**، لا تصلح أن تكون أساساً معرفياً صلباً، فليس الإنسان المعاصر من أبدع بدايات هذه الاختراعات ولا هي في ذاتها أعلى من خصوصية الإنسان.

من هنا، ففي نظامنا المعرفي يعتبر **الفقه** بمعناه العام عقيدة وسلوكاً ذو دور في تبين الحكم الخاص بالممارسة العلمية، كما أن العلوم الإنسانية والروحانية جزء منه لتبيين حقيقة الواقع وممارساته وحاجاته، والفقيه بمعناه النصي والحكيم أو المتبصر بالواقع يقومان تقريباً بالمهمة نفسها بدرجات متفاوتة، لأن الأول أكثر ميلاً لتشرب التصورات التجريدية للواقع، والثاني ينظر إلى الوجود عبر تلك التصورات وإن لم يضبطها كالأول، فكل طرف يحتاج ويتعاون مع الآخر، ومن جمع الحسنيين فهو أكمل، أما دور العلوم التجريبية فيتمثل في تحديد طبيعة كل علم داخل المستوى الزمكاني على الأخص، وآثاره وفوائده المادية.

إذا كانت المسألة على مستوى المواضيع بهذا الترتيب والتداخل، فإن **الآليات الخاصة بكل نوع كاشفة عن مشتركات** وتداخل فيما بين العلوم، ومع أن لكل علم منهم آلية استخراج خاصة، فإن هذا التداخل الوجودي يلزم منه تشارك كل هذه العلوم في **تقاطعات معينة على مستوى المنهج**، فهذا الأخير مستمد من المواضيع التي ترتبط فيما بينها مع استقلالية خاصة، أي أن المسألة لن تكفي هنا بترتيب المضامين والمواضيع وكشف علاقاتها بل أيضاً مناهجها، أما الممارسة الغربية فقد اكتفت بمخرجات **المنهج التجريبي ثم عممته** على غيره، فحرمت العلوم التجريبية أن تنضبط بالنفع الإنساني، وأن تستمد من **جوانب ترابطها مع غيرها** من العلوم، فكما تستمد العلوم الإنسانية من الفيزياء أو البيولوجيا مع حفظ استقلالها فكذا يصح العكس، من هنا يزودنا **التصوف وقواعد الفقه** بآليات تحليلية، ناهيك عن العقيدة التي تتغلغل في كل المستويات باعتبارها نظرية الوجود وتعلقاته بالأشياء، فتفتتح عبرها وعبر سلوك الذات القيمي آفاق لا نهاية لها، بل مفهوم النهاية الرياضي والتفاضل والتكامل والترجيحية بين الاحتمالات، ومفاهيم الأكسيومية كلها تلتقي مع المضامين الدينية، بل قد تخرج منها، إن هذا الباراديغم لن يعود بالسلب على العلم التجريبي أو الإنساني، لأنه حتى عند التفلسف الحدسي فما بعد الفرضية سيقع دحضه أو تأكيده عبر استقلالية التجريب والتحليل، بواسطة أدوات المجال العلمي.

لإن كان يظهر لنا مبدئياً أن الأبعاد الوجودية تختلف فقط في الصورة، أي أن كل العلوم حاملة للآليات نفسها مع اختلاف في قوة الدرجة والفعالية والحركة لا في المعنى ذاته، من هنا فكل كشف تجريبي هو آية ودلالة روحية، بل علم الحواس وحده أثبت ضعف نتائجه إذ الشمس مثلاً ليست بحجم الدينار ولا كوكب الأرض مسطح، فاحتجنا للعلم في النفس أي حركة العقل التحليلي والرياضي مترابطة مع ما في الحس بالملاحظة، حتى نضبط النتائج.

هناك أيضاً مواضيع نحتاج فيها للعلم في الروح مترابطة مع العلم في النفس-الجسد من خيال وتجريد، على غرار علم الأصول والكلام وقواعد التصوف، أو ما في الحس من مسموعات ومبصرات وما يقارب هذا الأخير علم الفلك مثلاً، عبر تحديد مواقيت الصلاة والقبة والهلال، وفي مستوى أقل ترابطاً الدعوة إلى إعداد القوة المادية والاستخلاف والنفع الوجودي.

لقد كانت ردود الفعل الراديكالية التجريبية مبررة في إطار تجرّب واستبداد مؤسساتي وقف أمام الممارسة العلمية والفلسفية، لتعارضها مع أهواء طبقة معينة تمثلت في الكنيسة، فالممارس لهذه العلوم في ذلك الواقع ربما لن يقبل الدخول في لعبة دينية تستغله وتستعبده، ولقوة الفعل الاجتماعي الفاسد في مجمل تاريخ البشر، فإن عمليات التحريف والاستبعاد يعاد إنتاجها براديكاليات مقابلة وفقط، هذا ما تمثله المرحلة المعاصرة مع العلم التجريبي الموجه بنظام اجتماعي وسياسي واقتصادي استلابي، وضعي-علماني، فنظرية العقل المعاصرة أصبحت متجاوزة، رغم أنها كانت تحمل في الماضي شيئاً من طلب الحق والفترة للتحرر من الظلم الكنسي، إلا أن عمليات التزاوج بين القاهر والمقهور تعيد إنتاج أحادية لها نظامها الاجتماعي، يتمثل هذا حالياً في عدة مستويات منها فلسفة علم قاصرة لا تقرر بالتعقيد والتداخل والترجيح والنفع للإنسان، كما تُضيق من غائيته وإمكانات الإبداع العلمي، وكل هذا يرجع في عمقه لدافعية قاهرية على المستوى الاجتماعي والروحي، لها دالة تاريخية ارتبطت بعدة روافد يونانية ومسيحية وتجربة كنسية وقومية وجغرافية، فخلخلت الإستيمولوجيات، وهي لا تعبر عن الفعالية والعقلانية الوحيدة التي مورست تاريخياً، أو تمثل حدود الذات والعقل البشري، بل لن

يتماهى مع هذا إلا من خضع لهذه القاهرة والحاكمية الفاسدة، لا لتحليل موضوعي بما أمكن في حركة الوجود.

فكيف تعامل الإنسان عبر تاريخه مع العلم؟

يصنف التاريخ العلمي عبر اكتشاف الأدوات التي كان يستعملها الإنسان في عصره ويدبر عبرها شؤون حياته، يعتبر العصر الحجري أقدمها ثم النحاسي فالبرونزي ثم الحديدي، وتعود الفترة الحجرية لأكثر من مليون وسبعمائة ألف سنة حيث تميز الإنسان في هذه الفترة بالارتحال، يلخص الدكتور إسماعيل العاني هذه السيورة بقوله: "وارتقى بعقله عن الحيوان حيث أظهر صفة الإنسان الصانع، فعرف كيف **يستخدم النار** وكيف يسيطر على بيئته، ويتقي شر الحيوانات المفترسة"¹ هذه القراءة التي ينقلها هي المهمة في تفسير التاريخ أي رده للأبعاد الحسية، على الرغم من أننا نجد التحليلات التطورية تُجمع في غالبها على أن القفزات الكبرى ساوقها **الملكة اللغوية والقداسة الدينية** وحصول **التعاون** مقارنة مع مملكة الحيوان، على الرغم من أن ضبط القيم والممارسات الباطنة يبقى فعلاً مسألة معقدة، إلا أن البحوث المعاصرة تحتاج مع ذلك التركيز على الأصول ومحاولة استخراجها عوض إسقاط النزعة العلموية عليها، هذه الأخيرة أنتجت حتى داخل المدارس الاجتماعية تقدماً للأصل على الفرع لتفسر حركة الوجود الإنساني اللطيف بمدخلات الأبعاد المادية والحيوانية، وإذا كانت مرحلة الأنوار مرتبطة بفلسفة إنسية أو المرحلة اليونانية بتداخل ما هو إنسي مع ما هو تجريدي، فإن المراحل القديمة والغابرة قد تكون أنتجت تجارب مشابهة أو مختلفة.

أما التجربة الإسلامية التي انطلقت من دوافع تعبدية وأخلاقية ونص ناظم، فقد أنتجت ممارستها الخاصة التي دارت مع هذه الموجهات وكذا مع ما تتطلبه الحاجيات الدنيوية والفطرية، من هنا فوفق رؤيتنا التي لها أكسيوماتها فإن أول ممارسة علمية ارتبطت بالإنسان الأول أي سيدنا آدم، وعملية التعليم تمت من الله مباشرة حيث أودع فيه قوة اللغة والوصف وسبقها الائتمار الروحي، وما يستلزمه من وعي وإدراك وقيم ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا، ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ، فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ

¹ إسماعيل العاني، موجز تاريخ العلم، الجزء ١، (الرياض، مكتبة الملك فهد الوطنية، 2012) ص12.

صَادِقِينَ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ، فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ¹، يُعتبر الإسلام دين الفطرة حيث بعث لكل الأقسام أنبياء، إلا أن هذه الفطرة ليست دعوة علمية بل غاية روحية ووجودية وربانية، تعتبر فيها الأدوات العلمية وسيلة، لهذا نجد الأنبياء لم يتدخلوا غالبا في سيرورة العلوم التجريبية، لكن مع ذلك كان لهم دور تأسيس كسيدنا إدريس الذي كان أول من خط بالقلم، وفسر هذا العلماء بعلم الحساب والفلك، ولكنه ارتبط بحركة الوجود الإنساني والرباني، كذلك فقد صنع سيدنا نوح سفينة ضخمة لإنقاذ قومه من الأحداث الطبيعية، لكن هذه العملية التصنيعية لم تنفصل عن تعلقات وجودية ومقاصد قيمة.

يعاني الإنسان المعاصر من حالة افتقار وجودي كبير، وقد وُصفت هذه الأحوال من داخل الأدبيات الغربية تحت مسمى الاغتراب، هذه استعارة مقبولة، وقد نصلح نحن عليها ظاهرة الاختواء أو الاستفراغ الوجودي، اشتقاقا من الخواء والفراغ، إذ تصبح الذات مفتقرة في كل صفاتها إرادة وقدرة وعلم ودلالة، لهذا تُؤطر معايير الاغتراب² في فقدان الحرية والمشاعر والعلم بالأهداف والوسائل والمعايير، لتنتج حالة من السلبية والانسحاب أسوأ حتى من حالة المقاومة الإيجابية التي تؤدي إلى بحث عن تغيير الأهداف، وقد وُضعت دراسات ميدانية حول هذه الظاهرة السلبية توصلت لأن هذا يُنتج هجرانا للنسق الاجتماعي نحو الغايات الخاصة المحدودة أو الطوقسية والروتينية الخاضعة، وبالتالي هشاشة العلم والفعل والإنتاجية الوجودية، إلا أن هذه المستويات الموصوفة والمنتجة للظاهرة تفتقر عندهم في أبعاد الملكية والإنتاج والسلطة، وهذا في الحقيقة بعد محدود ودافع فقط، لأن الظاهرة وجودية، وليس المستوى المادي أو الدنيوي أو حتى الفردي سوى تكتراث مساهمة في الوحدة، فهذه الروحانية الإنسانية تتم كذلك في كل البنى وتنعكس على الأسرة والحي والدولة، وحتى لو أمكن حث واستخراج استعبادية حركية وتجريدية من الإنسان عبر الاستلاب والإفراغ الوجودي، فسنفقد على الأمد المتوسط

¹ [البقرة: 33 و 32 و 31].

² للمزيد من التفصيل: الدكتور سيد علي شتا، الاغتراب في التنظيمات الاجتماعية (إسكندرية، مكتبة الإشعاع للطباعة والنشر والتوزيع، 1997).

والطويل الأفراد والبنى وحتى التراكم المعرفي ناهيك عن الإرادي والحضاري-الأممي في الناشئة، إذا لم تقاوم هي بدورها، أما بالنسبة للجيل السابق فستصعب المسألة أكثر؛ لأن تراكمات الطاقة الوجودية ومفاهيمها انقلبت واستفرغت عندهم بشدة، من هنا فالتراكم المعرفي يرتبط بتجارب متعددة ونماذج مختلفة النجاعة، وفي هذه القرون الأربع من هيمنة الحداثة أنتج نموذج لا يمكن تعميمه على ما يقارب عشرة قرون من الهيمنة الإسلامية، التي عبرت عن ممارسة فيها نوع من الخصوصية وإن حملت بدورها نفس الاختواء وسنن كل الأمم، إلا أن التاريخ قد يكون مليئا بتجارب تقاربه أو على الأقل تختلف عن الطريقة المعاصرة، وتفتح مستقبلا على إمكانات متعددة قد تقل مفسدتها وقد تجلب مصالح أفضل، أو تصل على الأقل لمستوى الفطرة في أصولها المتوسطة.

إذا أردنا جرد قواعد لفلسفة علم ستعبر عن الإستيمولوجيات الإسلامية، فإننا قد نستخرج على الأقل المدخلات التالية:

- علاقات الكلية التوحيدية والجزئية الإنسانية: تُنتج دراسة للعلاقات والخصائص والتصنيف القيمي والوجودي، وتُنشأ مفاهيم عدم التناقض والتسبيب الناتج عن عملية البث الإرادي والمعرفي والخلقي.
- النموذج الصعودي والنزولي بين المستويات: ينتج علاقات الترابط والتداخل ولزوماتها المنطقية ودرجاتها.
- هذه العمليات التي تنطلق من البث الإرادي: تتلاقى مع فعالية الخيال والشعور.
- تنزل على منطق الملاحظة بالحس الحركي والسمع بصري، والقياس المادي في الكليات والجزئيات، والإبداع التخيلي الذي يُحَفِّز كذلك عند إكسابه الشرعية والنفع، كمنطلقات لينحت قوة العقل باعتبارها آلية مشتركة بين المستويات.
- تعدد مجالات العلم والتكثر الوجودي، ينحت علاقات التوزيع والربط الكلي بينها على غرار علاقات التركيب الوجودي.

- يحفز هذا مستوى التفكير والاستنتاج والنقد، هذه الآليات هي أدوات حجاجية فلسفية وسياسية واجتماعية كذلك، هنا نحيل إلى التجربة النبوية البرهانية مقابل التناقض وعدم التناسق في النموذج الشرقي، أو حالة الفكر السوفسطائية كردة فعل تفكيكية ضد الانتظام الاجتماعي الفاسد في اليونان، لينشأ التناقض في المنظومات الفكرية نتائج فقدان البرهانية الناتجة عن طبيعة التوضع الوجودي، لكنه قد لا يؤثر بالضرورة في ما هو مادي، إلا أنه في تجارب أخرى قد يتأثر كما كان عبر التاريخ في المجتمعات الأسطورية، لأن هناك تداخلا ومركزية، رغم إمكان التصرف في جوانب من كل استقلالية وجودية.

1.3.2.3 نموذج تطبيقية:

- لنطبق المثال على: الخلية -

-الكلية: كل جزء في الخلية يعمل لغرض حماية الكل (الجسم كله).

-التوزيع: لكل نوع من الخلايا المناعية تخصص.

-البث: الإشارات الكيميائية.

-السببية: قرار بالهجوم أو التكيف.

-الربط: عمل معا بتناغم، وتشارك معلومات مع الجهاز العصبي والغدد.

-التداخل: عبر الدم ومكوناته من ماء وأكسجين ثم المكونات الذرية التي هي أساس التشارك.

-الخيال: استجابة "تأويلية" نحو العدو وبشارة و نذارة نحو باقي الخلايا.

•التنزيل التجريبي: استخدام أدوات مخبرية.

-إجراء تجارب تحفيزية (مثلا: تعريض خلايا لمستضدات أو مواد محفزة)، ومراقبة الاستجابة البيوكيميائية والسلوكية وربط النتائج باستخدام التحليل الإحصائي والحسابي.

- **مراقبة** إشارات الارتباط بينها وبين أنواعها، مناعي، عصبي، هرموني، مثل قياس الهرمونات في الدم مع نشاط الأعصاب.

مراقبة وتسجيل البث والإشارات الكيميائية (مثل قياس تركيز السيبتوكينات أو الهرمونات)، والإشارات الكهربائية (مثل نشاط العصبونات).

- **فحص** كيف يؤثر الوسط المادي (الدم، الأيونات، الماء) على انتقال الإشارات والتنسيق.

- إن هذه العمليات لا تتم بالضرورة بنفس الترتيب الصارم، بل هي **عمليات تبادلية** بين التصور والتجربة يُحَقِّز ويُصْلَح بعضها بعضاً، حتى نصل للنتيجة ونقدمها للقارئ وفق الترتيب الحجاجي والكلي المناسب له، من هنا فما سبق يمر في تجربتنا من:

- **مدخلات المجال الإنساني:**

- **الفاعل:** الإنسان.

- **الغاية:** العبودية والإحسان والعدل والجهاد والاستخلاف والمنفعة **مع الإتيان.**

- **البنية:** مؤسسات حوكمة - صادقة وهوية اجتماعية إنسانية **مع الفاعلية والمسؤولية.**

- **التربية:** فلسفة علمية إنسانية وروحية ومادية.

هذه المدخلات ستختلف عند باقي النماذج من الإنسان المؤمن للإنسان الدنيوي أو الشرقي المستلب والمستفزع، والبنى نحو مؤسسات تعاقد دنيوي ضيق ينتج بالضرورة صراعية وهيمنة اجتماعية سواء كانت ظاهرة أو متوارية، وفي الحقيقة هذا ما تعبر عنه التربية والمدرسة المعاصرة.

- **تطبيق في مجال تجريبي: صناعة الدرون -**

- **الكلية:** كل مكون يخدم الطيران الآمن والمتسق، تصميم نظام منسجم وظيفياً.

- **التوزيع:** المحركات = دفع، البطارية = طاقة، المستشعر = وعي، العلاقة بين الوزن والقوة والذكاء، رسم خريطة وظيفية للمكونات حسب التخصص.

-البث: إشارات كهربية رقمية PWM ، بيانات GPS ، فولتية، استخدام Oscilloscope لقياس البث بين المتحكم والمحرك.

-السببية: أمر = طيران أو توجيه أو توقف، تحليل سلوك النظام كرد فعل للأوامر أو العقبات.

-الربط: تنسيق المعالج مع الحساسات والمحركات، تقييم فعالية المنظومات مع بعض.

-التداخل: الإلكترونات، الطاقة، المجالات المغناطيسية، تداخل المواد (سبائك - دوائر) ينتج سلوكا مركبا.

-الخيال: تصميم مسبق للسيناريوهات وتنبؤ سلوكي، برامج محاكاة تتخيل ردود الفعل قبل وقوعها.

•التنزيل التجريبي: قياس الجهد، اختبار المواد، التجريب بالسيناريوهات المختلفة، اختبارات ميدانية ومخبرية، تحليل بيانات طيران فعلية.

-فحص أداء المحرك مع تغيير في مادة السلك المستخدم (نحاس، ألومنيوم)

-تصنيع محركين بنفس الخصائص باستثناء مادة الأسلاك.

-تسجيل سرعة الاستجابة، درجة الحرارة، استهلاك الطاقة، ربط النتائج بالمستوى الذري، عدد الإلكترونات الحرة للنحاس- الألومنيوم ، الموصلية النوعية، تقييم النتيجة.

• مدخلات المجال الإنساني

-مراكز الفكر: تولّد تصوّرات جديدة للدرون في الدفاع، الفلاحة، الإغاثة والتعليم.

-الفنانون: يصوغون أفلام وروايات عن روح الآلة.

-الحسبة: تدعم وتعارض لأجل خيال موجّه نحو الإحسان والتزكية لا الهيمنة.

-لنطبق النموذج في المستوى الإنساني مع الصناعي

قبل أن ننزله في العلاقات الاجتماعية لنحدده في الفعل الإنساني المنتج للدرون؛ لأن تدبير النفوس والعقول أهم من المادة، وإن كان المادي هنا أعلى درجة في إطار التكامل.

الكلية في هذا السياق ليست مجرد "تخصص" بل:

هي بنية قيادية/تنسيقية عليا تُجسّد عبر صاحب المشروع أو مجلس توجيهي أو هيئة قيادة شاملة.

فهي ليست جهة تقنية فقط، بل جهة:

ترسم **الرؤية الكبرى**، تنسّق بين التخصصات والإدارات، توازن بين القيم والإنتاج، تراقب العلاقات الوظيفية بين الأجزاء، تحسم في لحظات المفاضلة بين الكفاءة والقيم، أو بين الابتكار والسلامة.

• من يشكل "الكلية" فعلياً؟

-صاحب المشروع/الفريق المؤسس

-يضع الفكرة الكبرى: لماذا نبني هذا الدرون؟ ولمن؟ وبأي روح؟

-يُشرف على الترجمة الهندسية والقيمية والمالية لها.

-مجلس توجيهي يضم عناصر من:

-المدير التنفيذي أو الإداري التقني

-مهندس النظم

-المسؤول الشرعي/القيمي

-خبير استراتيجي أو من مركز فكر

-ممثّل عن الميدان (استخدامات الدفاع، الفلاحة... إلخ)

- حلقة الربط بين الإدارات:

تتأكد أن البث، والتحكم، والتجريب، والتمويل، والتطوير تسير بتناسق لا تصادم.
ضمن هذا التعقيد فأقرب من سيمثل الكلية هو **المجلس التوجيهي** تحت رئاسة الشخص الجامع لرؤية قادرة على احترام وفهم هذه التوزيعية الإنسانية والتقنية المكونة للكل مع حفظ الموازنة بين الكل والجزء.

-**التوزيع:** الخريطة الوظيفية للمكونات

-المحركات = دفع، البطارية = طاقة، المستشعر = وعي... إلخ.

-الهندسة الميكانيكية + الكهرباء + المواد → توزع الأدوار الميكانيكية والطاقة.

-الذكاء الاصطناعي + الفيزياء + تحليل النظم → تفهم كيف تؤثر هذه التوزيعات على الأداء والاستجابة.

-الاقتصاديون + الحوكمة → يقيّمون التوزيع من حيث الكفاءة والتكلفة.

-المدققون الشرعيون = يتأكدون من أن كل جزء يعمل ضمن ظروف جماعية قيمية وعمليات إنتاج ومجهودات أمينة.

-**البث:** الإشارات الكهربائية والرقمية داخل النظام.

-مثل PWM ، فولتية، بيانات GPS.

-المهندسون الكهربائيون والإلكترونيون + الأنظمة المدمجة = مسؤولون عن تدفق الإشارات والتحكم.

-المحللون باستخدام Oscilloscope يختبرون والتحقق.

-علماء البيانات + الفيزيائيون = يحللون جودة الإشارة وتأثيرها في الاستجابة.

-المدققون الشرعيون = يتأكدون مثلا من أن البث لا يُستخدم في التجسس الغير المشروع
ضد حقوق المسلم والأمة والإنسان.

- **السببية:** فهم الاستجابة للأوامر أو للعقبات.

-تحليل أثر الأوامر على السلوك.

-هندسة النظم + الذكاء الاصطناعي + الفلسفة التطبيقية = لفهم لماذا حدث ما حدث،
وليس فقط؟ ماذا حدث.

-التحليل السببي يُستخدم أيضا في المحاكاة، لفهم احتمالات الفشل أو النجاح.

-الفريق الأخلاقي يتحقق مثلا من مدى عدالة الردود الآلية (مثلا: هل يحمل قدرة
حمائية من فئة ضد أخرى؟)

- **الربط:** تنسيق المكونات في وحدة متفاعلة.

-تنسيق المعالج مع الحساسات والمحركات.

-الميكاترونك + البرمجة المضمنة + تحليل البيانات = لتحقيق الربط الفني.

-هندسة النظم + الإدارة التقنية = لتحقيق الربط الوظيفي والزمني بين الفرق المختلفة.

-الرقابة القيمة تتأكد من أن هذا الربط لا ينتج سلوكا منحرفا.

علينا الحذر في هذا المستوى التقني ألا ينفي استقلالية الفعل العلمي وتتحول لهيمنة
من مجال على آخر فكلما كانت الأمور قريبة من موضوع معين كانت السلطة التخصصية
أعلى، إلا أن نفي التبادل مستحيل وسيتوارى بالضرورة.

-**التداخل:** سلوك مركب نتيجة تداخل إلكتروني-مادي.

-مثل التداخل بين الإلكترونيات، الطاقة، المجالات...

-الفيزياء التطبيقية + المواد + الكهرباء.

-الاختبارات التجريبية تُستخدم للكشف عن التداخلات غير المرغوبة.

-الحوكمة التقنية تُدير هذا التداخل حتى لا يؤدي إلى فشل جماعي أو خطر أخلاقي.

-**الخيال:** التنبؤ والتصميم المسبق للسيناريوهات.

-استخدام المحاكاة والتفكير الإبداعي.

-الذكاء الاصطناعي + المحاكاة + الفنون التخيلية = لتوليد سيناريوهات استخدام مبتكرة.

-مراكز الفكر + الأخلاقيات = تحديد الغايات الكبرى والتكوين فيها من أجل تحفيز
الفعالية والإبداع والتموضع الوجودي.

-الاقتصاديون والمخططون = لتحليل جدوى السيناريوهات.

•**التنزيل التجريبي:** الاختبار والتحقق العملي.

-قياس الجهد، اختبار المواد، تسجيل البيانات...

-المهندسون والمختبرون + علوم المواد + تحليل البيانات = مسؤولون عن القياس
والتحقق.

-النتيجة الراجعة من الحقول الواقعية تُرسل إلى مصممي الأنظمة ومراكز الفكر
للتحسين.

-**الربط** بباقي المستويات لفهم الحاجيات والغايات من أجل توجيهه من كليتها حتى
سببيتها وبثها...

إذن فمنطق فلسفة العلم ينزل ويحفز **المستوى التجريبي** بطرقه المستقلة والخاصة مثل
ما أنه يتنزل في الإنسانيات بخصوصياتها، ثم يقع التأثير من هذا الأخير عبر ربط **علاقات**
السلوك بين الفعاليات وتحديد الغايات وتحفيز الإبداع الحدسي **والتخيلي**.

- تنزيل النموذج في مجال الإنسانيات -

-الكلية (الرؤية التوحيدية للغايات).

-تمثل توجيهها فوقيا متكاملا يشرف على انسيابية المشروع.

• الدولة والقيادة تمثل الجزء الكلي لأن تشاركتها في هذا مع باقي المكونات أعلى درجة، وليست هي الممثل له، إذ هذا سيكون اختلالا في التوزيع وفشلا، لأن المجتمع بمجموعه هو صورة تنزل الكلية الوجودية بداية من الله كمركز، حتى سيرورة الأنبياء والصالحين والوجود، من هنا حَمَلَ الله يهود المدينة قتل الأنبياء ﷺ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا نُؤْمِنُ بِمَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُمْ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ¹، فهم لم ينكروا سيرورة أجدادهم، ولهذا تتكرر سنن السابقين في اللاحقين عندما لا يقومون بعملية نقدية للذاكرة الجمعية.

-تضع الدولة السياسات الوطنية أو الأممية، عبر محفزات (الكرامة، السيادة والقوة، العدل والجهد العلمي، الإحسان والتأمل الوجودي كأسس مركزية) بل في الحقيقة هذه المحفزات هي ما ينتج الدولة ككيان شرعي للمجتمع.

-المؤسسات الروحية: تُحدّد الغاية الأخلاقية (الإحسان، عدم الظلم، العمل النافع).

- التوزيع (تخصص الوظائف والأدوار أي التنزل في الجزئيات)

-كل مؤسسة تتخصص بجزء من العملية، لكن بتكامل مع الكل

-الجامعات: البحث العلمي الأساسي.

-المراكز التقنية: النمذجة والمحاكاة والاختبار.

-شركات البرمجة: تطوير الذكاء الاصطناعي وأنظمة التحكم.

-المصانع: تصنيع الأجزاء وتجميع الدرون...

¹[البقرة: 91].

-الأبنك: تخصيص التمويلات حسب مجالات العمل مع احترام المراجعة وقواعدها ومقاصدها.

-التأمين: عقود تكافل وتبرع وهذه الأنواع البنكية مهمة، حتى لا تنتج حركة اجتماعية تقوض الترابط الاجتماعي وتنتج التطفيف المعنوي والسياسي والأسري، بل حتى اقتصاديا عبر طبقة تحرك الإنتاج بالفساد وبمجهود إنتاجي غير عادل، بقدر ما هو سيطرة وتخويف للناس.

-المجتمع المدني أو الحسبة: يعبر عن حاجات الناس، ويضمن توافق الابتكار مع تحرر وكرامة الإنسان ومعانيه وبالتالي التوزيع العادل للمعرفة والتقنية والمعنى.

-الوقف: انخراط اجتماعي واقتصادي في تحقيق الإحسان والعدل والعبودية والاستخلاف - البث (الإشارات والقرارات والمعرفة).

-تبادل المعلومات، الإشارات، الخبرات، التقييمات.

-الدولة: تبث الخطط والقطاعات وفق الحاجيات والغايات.

-المراكز البحثية: تبث نتائجها للمصانع والبرمجيات.

-المجتمع المدني: يبت تقارير التأثير الاجتماعي والاقتراحات التقنية والإنسانية.

-المؤسسات الدينية: تبث التوجيهات الأخلاقية والروحية.

-المصارف: تبث مؤشرات الجدوى الاستثمارية.

-الوقف: يبت اقتراحات على المساهمين لخدمة المشروع العام.

- السببية (نتاج العلاقة بين الأبعاد والغايات).

-الدولة: تُصدر قرارات في المجالات الصناعية وفق البعد الروحي والتزكوي ثم الاستخلاف الاجتماعي لتحقيق التحرير و الإحسان، السيادة، الأمن، التمكين.

-المؤسسات الوقفية: تُحدد تمويلات مشروطة بقيم ومقاصد أخلاقية.

-المجتمع المدني: يعترض أو يدعم حسب شفافية المشروع وتحقيق الغايات.

- **التداخل** (الوسيط المادي للترابط والتقاطع)

- البيئة الرقمية والمدنية العمرانية والاجتماعية: هي بمثابة "الدم" الذي يربط بين المؤسسات.

- الخبرات البشرية والفعالية الاستخلافية: الوعي بالمشروع وغاياته المادية والنفسية والروحية.

- **الربط** (تنسيق المعطيات والوظائف)

- مجالس مشتركة: تجمع بين القطاعات (التعليم، الصناعة، الدين سواء علميا أو الزوايا روحيا، المجتمع).

- منصات رقمية وطنية: تربط المشاريع بالتمويلات والمستخدمين.

- البنية التحتية: الصناعية، مختبرات، أدوات، بيانات.

- **الخيال** (المستوى الرمزي-الابتكاري).

- الخيال التربوي: تخيل جيل من الأطفال يبنون تقنية كالصناعيين الكبار دون اغتراب.

- الخيال التشاركي: تخيل تعاون العلماء مع الفقهاء والفنانين لخلق معنى مشترك للابتكار.

- الخيال الوقفي: ابتكار نماذج تمويلية تعتمد على الوقف، وليس القروض الربوية.

- الخيال السياسي: تخيل سياسة سيادية تتعامل مع الابتكار كقيمة روحية حضارية. إبداع روايات وأفلام ومسابقات خدمة لهذه الغايات¹.

¹ تم استخراج المكونات التقنية والحيوية (الدرون والخلية ونظم الشركات) عبر معطيات الذكاء الاصطناعي، وذلك ضمن أطر "مدخلاتنا الإستيمولوجية"؛ مع إعادة التصرف فيها صياغة وتركيبا.

الفصل الرابع: النظرية اللسانية

تمهيد

تعتبر اللسانيات تخصصا واسعا مثل غيره من الجوانب التي عالجناها، إلا أنه لا يمكن فصل أي تخصص عن غيره في نفس الأمر وفي النظرية الإسلامية، فهذا الفرع المعرفي كغيره يخضع لنظرية وجودية ومعرفية مؤطرة، من هنا فلا بد من رؤية تكشف لنا تلك الأسس الثاوية فينا أي داخل بنيتنا اللسانية، وهذا بغرض تنزيل هذه المدخلات على التحليل الاجتماعي والفلسفي وكذا كشف تأثيرها بدورها على الأبعاد اللسانية، إننا نحاول الكشف عن ما هو موجود فينا من أجل التحكم فيه وتوليد قضايا لسانية واجتماعية وإنسانية أكبر وأدق، وبالتالي فهذا العمل اللساني سيكون تأسيسيا، وليس تطبيقيا أو تفريعيا مما قد يبرع فيه اللغويون بدرجة أكبر، بدليل أن مدارس كالبنوية التكوينية في علم الاجتماع تستمد جهازها المفاهيمي من اللسانيات، كما أن بنوية دي سوسير نفسها تأثرت ببنوية دوركهايم السوسولوجية؛ ومن هنا نجد أن المدارس في هذا المبحث لم تخرج عموما عن أفق النظريات الإنسانية. ومع ذلك، نحن لا نتبنى "وحدة بسيطة" بل تداخلا بين الإبستمولوجيات، يحقق استقلالية مع ترابط، أو لنقل: وحدة في كثرة.

تهدف اللسانيات لاكتشاف **قانون اللغة** الذي ينظم كل البشر واللغات واللهجات، فهل تأثر هذا التخصص بالنظريات الفلسفية؟ أم أنه حافظ على شيء من الموضوعية مثل العلوم الطبيعية؟ بل هل مجال اللسانيات يقع في نطاق مستقل عن باقي **الأبعاد الوجودية**؟

إن اللغة مبدئيا على المستوى الإسلامي **كانها مجرد لباس** للمعنى، فالقرآن نزل بلغة قوم هم نموذج للجهل والكفر ومع ذلك أقر **تشاركا معينا معهم**، كما أسس لخطاب لغوي له فلسفة خاصة وأنتج **مصطلحات جديدة**، فمسألة التقاطع بين المتخاطبين مثل التشارك في الحاجيات الدنيوية (الجسدية والنفسية) ولو مع الكافر، بل حتى الأبعاد القيمية "خِيَارُكُمْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ خِيَارُكُمْ فِي الْإِسْلَامِ إِذَا فَقَّهُوا"¹، إلا أن الإسلام جعل للعالم وهي طبقة النفس-الجسد **شكلا مخصوصا** عند المسلم، لتبعية الوجود الدنيوي للوجود الروحي سواء

¹المحدث: البخاري، المصدر: صحيح البخاري.

في نورانيته أو ظلمانيته، إذ إن الله كما خلق عالم الظاهر، فقد جعله مرتبطا بعالم باطن، من هنا قد نحت الإسلام اللغة العربية في ظاهرها عبر المعاني الباطنة التي جاء بها، فأنتجت لسانا فطريا كاملا، لذلك وإن أقررنا وجود مشترك مع التيارات اللسانية، فإن تأثير النظام الوجودي المتبنى من كل طرف يتأثر كما يؤثر، مما يجعل عزل استقلالية أي بعد عملية إجرائية ومبدئية تستلزم كذلك العودة والتصويب الدائمين، مع الارتباط بطبيعة النظام في كليته.

يقول د. عبد القادر الفاسي الفهري: "النظرية اللسانية كسائر النظريات، هي بناء عقلي يتوق إلى ربط أكبر عدد من الظواهر الملحظة بقوانين خاصة تكون مجموعة متسقة، يحكمها مبدأ عام هو مبدأ التفسير. ويمكن تمثيلها كمجموعة من المفاهيم الأساسية ومجموعة من المسلمات تستنتج منها النتائج التفسيرية للنظرية، وكل المفاهيم اللسانية للنظرية تعرف انطلاقا من المفاهيم الأساسية التي تعتبر أولية Primitive وهناك عدة إمكانات لاختيار مجموعة الأوليات التي يبنى عليها النسق الاستنتاجي أو الأكسيومية التي تشتق منها القضايا المبرهنة Theorems وإذا كانت النظريات اللسانية قد تتفق في آليات البعد الظاهري والبعد التحليلي فيما يبدو، فإنها تختلف أساسا في المسلمات النظرية... وسرعان ما ينفرد كل تيار لساني بقرارات ومبادئ لا يقاسمه غيره إياها، كلا أو جزءا"¹ هذه المسلمات التي يبنى عليها كل تيار قد تعتبر مقبولة ضمن حدود معينة، إلا أنها عندما ترتبط بنظام اجتماعي مهيم ومغترب سواء عبر الترغيب أو التهيب الفاسدين أو التراكمات التاريخية، فإن تركيبة الانضباط وفق منظومة وجودية غالبية تصبح هي الأكسيوم الأولي والمركزي، الذي ستتبعه مفاهيم ومسلمات معينة، لسنا نقول هنا أن الإسلام عند تغلبه لن يكون له نظام ضبط اجتماعي كباقي الحضارات، ولكن أي طبيعة وأي حدود له؟ فهو بدوره يمر من نفس سنن الأمم السابقة، وينتج فترات انحطاط معرفي ووجودي وهذا هو الواقع منذ قرون، إن إقرار هذه الحقيقة الأكسيومية داخل الحقل العلمي يعتبر شرطا ضروريا وإلا استبطنت النظرية الإسلامية عمليات تسلط

¹ الدكتور عبد القادر الفهري الفاسي، اللسانيات واللغة العربية، نماذج تركيبية ودلالية (الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، الطبعة الثالثة، 1993) ص 1.

وتجبر، ونفاقا علميا، مما سيعود بالسلب على برهانية الإسلام، أما حاليا فإن السلطة العلمية العالمية بحجة الغلبة المستبطنة ترفض أي مسلمة خارجة عن **أنطولوجيا** **الحداثة** وممارساتها الاجتماعية، حتى لو لم تكن هذه الأخيرة مبررة بل مقررة وفقط، من هنا تتمثل الصعوبة، إذ الأنظمة الاجتماعية قد تقاوم تفكيك الهيمنة التسلطية والقهرية، لأنها تصبح لا شعوريا المركز الحاكم الذي اختارته وقماهت معه ولم تقاومه، وليس الحق والبرهان في نفس أمرهما، وقد أكدت بعض الأبحاث الأنثروبولوجية أن الشخصية القاعدية التي يتشربها المثقف عبر اللاشعور من بيئته، هي ما ينتج نظرية فرنسية أو إنجليزية أو ألمانية، ما يبرر الاختلافات بينها، نحن هنا لا ننفي البعد القواعدي ودوره الإيجابي والتكاملي بين الحضارات، بل هذا ضروري لكل ممارسة علمية إنما الإشكال في مواد تلك القواعد وطبيعة بنيتها عندما تفسد، لهذا ننتقل بداية من التكوين الإسلامي مع عمليات نقدية اتجاه سيورتنا الجماعية التي راکمت الوهن والملك العاض والفساد الاجتماعي، ولأن التوضعات الوجودية الثورية قد تكون أحيانا أسوأ من السابق، فيجب ألا يدفعنا هذا الضيق البشري من الجهتين أن ننفي مكونات إسلامية أخرى نافعة ومتوارثة منذ قرون، فهذا أيضا سيكون خيارا فاسدا لا يختلف عن غيره من التكوينات، والتي سيعتبر أسوأها إطلاقا هو تلاقح تلك البنية الدنيوية القديمة مع البنية الدنيوية الحديثة، أي اجتماع النسقين.

إن الإيمان والتخلق هما الأساس الوجودي الذي تنبني عليه كل نظرية في العمق، فالمنطق أو اللغة مهما كانت استقلاليتهما فإنهم أقرب **لتصوير الحركة الوجودية**، لقد كان النبي والصحابة ذوو ملكة روحية وعقلية أوسع من الوسائل الاصطناعية مقارنة بمن جاء بعدهم، إلا أن الوسائل وعمليات التعقل تتطور، من هنا يلزم ضبطها للاستفادة منها وحماية العلوم من التحريف، فيكون الإشكال هو انزياحها عن أصولها وارتباطاتها ما **قد يحرف موادها، ويعيق تطورها والأخطر هو فصلها عن نفعيتها**، وباعتبار أن السيرة الإسلامية والغربية عرفتا ممارسات فاسدة، فإن ذلك سيكون له تأثير بين المستويات، فلإن حفظ المسلمون القواعد الظاهرة، فإنها ركبت واستبدت وانفصلت عن نفعيتها، أما في الغرب فقد تُنكّر للحقيقة القواعدية في المواضيع وارتباطها بأصول وجودية مع توارى

استبداد وقهر حاكم له مسلماته، فحتى لو كان التغيب واحدا فإن مظهراته ودرجته مختلفة، خاصة لوجود حفظة للدين في كل عصر داخل المجال الإسلامي.

فما هي طبيعة هذه المبادئ المختلف فيها بين المدارس؟

لا تقف المسألة على وجود بعد نفسي متحكم بين باحث وباحث آخر، فهذا جزء بسيط يعود في أصله لمقدمات حاكمة في الأمر نفسه، بل يلزم الكشف عن هذه الأخيرة عبر الأكسيومات المؤسسة داخل طبقة من الظاهر متمثلة هنا في **سلوك الحروف والكلمات**، وهذا قد لا يقل عن كشف حقيقة اللغة في استقلاليتها أي **صفات الملكة وخصوصيتها**، إن العلوم التجريبية مثلا قائمة على أكسيومات تتمثل في التسليم بموضوعية العالم وانتظامه، يقول روسل: "مقدمات العلوم هي **اقتراحات** ليست تجريبية ولا ضرورية منطقيا"¹، ويقول هنري بوانكاريه²: "كل نتيجة تفترض مقدمات. وهذه المقدمات ذاتها، إما أن تكون بديهية بالذات فلا تحتاج إلى برهان، وإما أن يتطلب وضعها الاستناد إلى قضايا أخرى. ولما لم يكن بمستطاعنا الارتداد إلى ما لا نهاية له، كان على كل علم استنباطي ولا سيما الهندسة، أن تتأسس على عدد ما من **البديهيات اللامبرهن عليها**. لذلك كانت جميع متون الهندسة تبدأ بالتصريح بتلك البديهيات"³، إن حصر العلوم الإنسانية، ومنها اللغوية في **الجوانب المادية والمنطقية**، يعود إلى علمنة ودهرنة الظاهرة الإنسانية، عبر نظرية وتجربة وجودية مسلمة مسبقا دون أي دليل على نفسها وعلى تناسقها، من هنا قد تصبح **الفروع حاكمة على الأصول**، وهذه النتيجة الأيديولوجية الوضعية لها سياق اجتماعي وإنساني خاص، إلا أن هذا الأخير يفتقر بدوره للمشروعية إذ اعتبار **التجربة الغربية** حاكمة على محيطها كمن يقول التجربة الفرعونية حاكمة على الرسالة الموسوية، التي تنفي وتقيد وتطلق من داخل ذلك الواقع لا العكس، إننا إذن أمام مسلمات ذات تبريرية قهرية وذات طبيعة أحادية؛ مما ينتج تغييرات متعددة المجالات ستمس اللغة

¹ المرجع نفسه ص 18-19.

² **بوانكاريه، هنري (Henri Poincaré):** عالم فرنسي موسوعي، من كبار علماء الرياضيات والفيزياء، وفيلسوف علم بارز؛ عُرف بإسهاماته التأسيسية في الميكانيكا والمنطق العلمي.

³ بوانكاريه، هنري، العلم والفرضية، ترجمة: حمادي بن جاء بالله، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2002)، ص 115.

على الرغم من أنها ظاهرة لها استقلالها، فإسلامياً نقر ما للأبعاد المادية والنفسية- التجريدية ولكن ضمن نظامها الحق وداخل **أنطولوجية جامعة** ومرتبة لها.

يقول د. عبد القادر الفاسي الفهري: "والنجاح المسجل لهذا التحليل (الرياضي - التجريبي) لا يمكن أن يحجب كونه لا يتناول مكوناً ضرورياً ونشيطاً في العمل العلمي، على المستوى الذاتي والمؤسسي، وهو **التصورات الأولى** التي لا يمكن الاستغناء عنها في التفكير العلمي، ولكنها ليست قابلة للإثبات والإبطال. ويتصل بهذا أن التحليل الإجرائي لا يساعدنا على فهم الكيفية التي يصل بها العقل العلمي الفردي إلى المنتوجات التي تغذي **فيما بعد السطح الإجرائي** ولا فهم كيف ينمو العلم، ويتغير"¹.

لهذه الأسباب اقترح هولطن² إضافة بعد آخر للعلم وهو **المحور التاريخي والفلسفي والنفسي**، ولعل هذا الكشف من أفضل ما تقرر في المعرفة الحديثة؛ لأنه يسد باباً كبيراً على عمليات الأدلجة الباطنة التي تضيق فهم الظواهر، وتساهم في تغييب وتورية حقيقتها الداخلية، بل إنها تفرض استبداداً على النظريات المقابلة بادعاء موضوعية **غير مبرهنة** ولا مبررة، لا في مقدماتها ولا في تناسقها.

ومع ذلك فإن هذا الكشف من هولطن ليس كافياً، فقد اختلفت المدارس اللغوية حول طبيعة هذا المحور ممن يرجعه **للمو النفسي** للطفل وهو بدوره تيارات، أو هناك من يعتبر أن الكاشف هو النظرية **الحركية للشخص**، وترجع صعوبة الاتكاء على هذا البعد لطبيعته المرنة والمتطورة مقارنة مع الوسائل المنطقية و**العملية**، هذه الأخيرة حتى وإن تعددت فإنها أكثر قابلية للتحديد وقابلة للربط فيما بينها بل مع غيرها، هذا على الأقل انطلاقاً من عقل إسلامي له طبيعة موازناتية ودائرة مع مركز جامع ومرجح حسب الموضوع، سواء بين الصورة والتجربة أو التركيب والتبسيط والتجديد والشمولية، الكم والكيف، المتصل والمنفصل، الكثرة والوحدة، الوسيلة والغاية، التشبيه أو المنطق، بل حتى

¹ المرجع نفسه ص 18.

² **جيرالد هولطن** (Gerald Holton) : فيزيائي ومؤرخ وفيلسوف علم بجامعة هارفارد، اشتهر بصياغة مفهوم «الموضوعات الموجهة» (Themata) ؛ وهي الأفكار العميقة والقبلية الفلسفية التي توجه بناء النظريات العلمية.

في جوانب أكسيومية كالوجود الموضوعي للعالم أو انتظامه في نسقية معينة، هذه الأخيرة يعتبرها ماكس بلانك مثلا مشكوكا فيها، فليست كل المدارس تتبناها حتى لو تأسست عليها الأنوار.

إنه انطلاقا من عقل إسلامي فمسألة **البث** محسوم فيها، ليس فقط عبر المسلمات الفطرية المبتوثة والمستحضرة بقوة في المسلم، بل أيضا عبر **تناسق** المسلمات فيما بينها كضرورة موضوعية لا يمكن الخروج عنها، وفي جميع الأحوال لا بد من أسسية وإلا وقع حتى صاحب الادعاء المخالف في الخلل الاستدلالي، بالإضافة لهذا فإن هذه المسلمات هي عينها التي **يقرها الوحي ويبرهن عليها**، إنه دون **قيومية واجب الوجود** وتأكيده على أحقيتها، فإنه منطقيا لن يمكن لأحد ادعاء **التناسق الثابت**، بل **الوجود** الواقعي نفسه، هذا ما دفع المدارس الشكية لعدم الإقرار بأي نوع من الوجود حتى الذاتي الذي عبره تمت عملية النفي، من هنا كان الله أول حقيقة موضوعية وهو كذلك صورة في نفوسنا عند استسلامنا له، وحق للمسلمين أن يقولوا "**إذا كان الله موجودا فأنا موجود**"، وكما جاء في مناجاة ابن عطاء السكندري قدس الله سره: "إلهي كيف يُستدل عليك بما هو في وجوده مُفتقر إليك".

وأما من جهة القوانين الموضوعية فهي حقيقة لا يمكن تجاوزها سواء خارجا أو داخل الذات، بل حتى على فرض وجود نسق معرفي في سيرورة تتناقض في الخارج أو مع تصورنا، فإنه عائد لعملية الخلق الإلهي الدائمة من العدم نحو الوجود، وهذا يدخل في كسب المخلوقات كقانون يستحيل أن تخرج عنه، مما يجعل عمليات التصور المنطقي والرياضي السليمة في كسبها غير متعارضة مع **حقائق الوجود كما سيقورها الله ﷻ وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا**.

إننا من جميع الجهات، ومهما كانت نقطة البداية **فالحقيقة الإلهية لا مفر منها** ولا بد من العودة إليها، ويستحيل تجاوزها في الأمر نفسه.

إذا كانت المسألة على هذه الفلسفة، فإن النظريات اللسانية بدورها ليست قائمة عندنا فقط على جوانب في نظريات النمو أو السلوك كما تفسر بها الظاهرة اللغوية، بل أيضا مع مركزية الفطرة من عالم الذر الحاملة لمعاني الألوهية من **توحيد وكمال وشمول**

وأفضلية وغنى على المستوى المنطقي، وكل ما تقتضيه من معاني افتقار أو إمكان، أو درجات تدخل على تلك المفاهيم، وأسماء جمالية وجلالية على المستوى الذاتي-القيمي وما تحمله من صفات **الفاعلية والحاكمية والعالمية**، ثم ما يتبع ذلك من أمانة على صعيد العالم الموضوعي، وكل هذا تمظهر لإقرار الربوبية الدال على تناسق العالم منطقياً **لتمظهره بالرحمة** أي اللاعبثية أو سيرورة التناقض، كل هذا يعطينا رزمة من المقولات التحليلية لو أصفناها على المقولات المعرفية فسيوسع تحليل الظاهرة اللغوية.

إن المدارس اللسانية بدورها تشكلت عبر اختلاف هذه المنطلقات وما تنتجه من مقولات، فمنها من تأثر بالمسلمات الدينية حيث هناك مركز ونسقية في الكون، وهناك من تأثر بنظريات ما بعد الحداثة وتغييب المركزية والترابط وبالتالي تغليب السيولة وعدم التحديد ضمن طبيعة اللغة، ولسنا ننتقد هذا التيار مقابل الأول، بل لعله تدارك هفوات غيره عن طريق عمليات التفكيك والنقد من داخل سيرورة هي في الأصل غير متوازنة، إنما الأصل عندنا هو لمسلمات النظرية الإسلامية الموازناتية، والتي ستؤثر بدورها في اللغة، أي أن غايتنا هي كشف هذا الجانب بإزاء **الحقيقة اللغوية المستقلة** كذلك، أما إقرارنا باستقلاليته فلطبيعة المسلمات الوجودية وتبرير تناسقها ضمن مبحثها الخاص؛ مما يجعل استقلال الشيء غير مانع من ارتباطه بغيره عند وجود واسطة الخلق والخالق.

إن تشومسكي على سبيل المثال يدعو لتبني المنهج الغاليي Gallien سواء في اللغة أو الذهن، وهو التوجه الذي ابتدأ من نصف القرن التاسع عشر حيث أصبح الكون غير محدد ومعبراً عن مجموعة من الأجزاء والأحداث غير المتناهية والمفصولة، يُمكن هذا المنهج من التعمق التفسيري في الظواهر بحكم عدم الترابط مع غيرها، إلا أنه لم يصل للتفكيكية المطلقة، بل لعله تمظهر لبداياتها.

يقول الدكتور عبد القادر الفاسي الفهري: "وقد يظن أن هذا الأسلوب الذي نما في **العلوم الطبيعية** لا يمكن نقله لعلم اللغة بصفته غير لائق لدراسة الكائنات البشرية أو المجتمع. إلا أن أية مقارنة جدية لدراسة معرفة اللغة وأصول هذه المعرفة وبلوغ مستوى

كاف في العمق التفسيري يحتم علينا اتخاذ هذا الأسلوب"¹، ونحن بدورنا نتساءل لماذا لا تتخذ المسلمات الدينية التي أثبتت برهانيتها عبر علم الكلام؟

أكثر من هذا لا بد من مركزية معينة ينتظم بها الكل، ناهيك عن حقيقة اللغة المستقلة في ذاتها، والتي بدورها لا يمكن تصورها بدون المقدمات الفطرية الخاصة بها، أي أننا إسلامياً أمام منهج لغوي خاص مع تأثير الأبعاد المتداخلة فيه، فالبعد الروحي أو الطبيعي هنا يشكلان تقاطعا وتأثيراً، أما عمليات الإسقاط المطلقة فهي في الحقيقة مغيبة لموضوع اللغة في ذاتها، كما أن هناك حلاً آخر له أهمية كبيرة، ويتمثل في الاستعارة من مجال معين، لنقل مثلاً علم النباتات، ثم نوظفه في مجال آخر للفهم، فهذا سيفتح لنا آفاقاً لفهم الظاهرة تحت الدراسة كما تقوم به كل العلوم، باعتبار أن الآيات الكونية تحمل رسائل مشتركة وإلا ما صح الترابط والتقاطع بينها.

إلا أن الإشكال المطروح على النظرية الطبيعية هو أن الفهم يتم فقط تبعا لتطور التفسير الطبيعي حسب اختلاف المدارس، فمنها من يستقرأ أبعاد الدماغ أو الجسد، ومنها من يستمد من الباراديغم الطبيعي كآليات، وهذا مع أن جميعها لا ينفك عن رؤية استنباطية مؤسسة وسابقة، ومع ذلك فإن كل هذه المدارس تنفي أو يتوارى فيها الإقرار بخصوصية كل بعد مع ارتباطه بأسس وجودية.

بالنسبة لتشومسكي تتحدد آليات هذا المنهج الاستمدادي في التجريد أي طريقة التمثيل والتصوير عبر الرياضيات، كما تشكل المرونة من الوسائل المعاصرة في التحليل اللغوي، وذلك عبر الانفتاح الدائم على سيرورة التغير والاستمداد من النظريات المهددة والناقدة، ويبرز هنا في العلوم الطبيعية نموذج التحول الإستمولوجي الذي أحدثته نظرية كوبرنيكوس، والتي استمد منها غاليليو دليله العلمي لإثبات دوران الأرض حول نفسها ورفض اعتبارها مركزاً للكون؛ محطماً بذلك النموذج الأرسطي القديم، من هنا ستعتبر نظرية الرابط العاملي مهددة للتوليدية عند تشومسكي، فهو إذن يعتمد النقد والتفكيك الجذري مع نوع من الأساسية الصورية المتخفية.

¹ مرجع نفسه ص 23 و 24.

بنفس هذا المنطق انطلاقاً من النظرية الإسلامية لماذا نتخذ فقط ترميزاً رياضياً عبر المنطق التجزيئي الغاليلي؟ لماذا لا يكون **المنطق الموازناتي الإسلامي** هو الناظم للظواهر اللغوية مع الإلباس الرياضي لها؟ فالرياضيات آلية وصفية كما أن اللغة يجب أن **تتفاعل معنا، وتعبر عن نفس أمرها**، فحتى على فرض حدوث تطور على الظاهرة اللغوية أو الإنسانية مع مرور الزمن أو تغير المكان، فإن العلة المشتركة بين **نوع الإنسان ثابتة في أصلها** إنما قد يحدث تطور بالسلب أو الإيجاب في مستواها...

ولماذا كذلك تضيق الأبعاد في التجريدي والرياضي، ألا تحمل اللغة **بعدا معنوياً** يحركها ويكشف عنها؟

ثم لماذا لا يقدم النظر على التجربة الحسية خاصة في المجال اللغوي؟ هذه مسألة إشكالية إذ اللغة ذات طبيعة خاصة، حتى لو تظاهرت مادياً في الدماغ أو الأصوات، فإن تحديد أصلها الأول هو الكفيل وحده بمعرفة المقدم في جانبها، سواء كان تجربة أو نظراً مجرداً، فهل يصح مثلاً أن ندرس الرياضيات والمنطق فقط عبر تظاهرات دماغية؟ كل الأبعاد مفيدة، هذا لا شك فيه، إلا أن هناك تلاقحاً وترجيحات درجائية في نفس الأمر وحسب الواقع المتموضع.

حتى النص الديني إزاء اللغة حسم فقط في جزئية أنها معلمة مباشرة من الله، ولم يحدد أنها ذات بعد مادي أو غيره، هناك إحالات لارتباط اللسان بالقوميات، وأن أصل **القدرة على التسمية مخلوقة** مع سابقه المشاهدة الروحية والنورانية والتسوية المادية، فكأن اللغويات في **منطقة وسيطة** بين المعنوي والذهني والمادي، إن كل نظريات النفس واللغة، بل حتى العلوم الطبيعية بدأت فلسفية، ثم ثبت تظاهرها بعد ذلك مادياً أو نفيت، فالأحرى أن تكون العلاقة البحثية **حركية بين النظري والتجريبي**، وللإسلام فلسفته المنفتحة على هذا.

يقول الدكتور عبد القادر الفاسي الفهري: "فوضع كتاب لقواعد اللغة أو تأليف معجم أو كتاب مدرسي في مواد معينة، أو رسم وسائل التدخل لتغيير وضع لغوي، أو السعي وراء حلول لأمراض كلامية... تلك كلها مشاكل تأخذ من جهة بأسس التنظير للمشكل في

جانبه اللغوي، وأسس التنظير للمشكل في جوانبه الأخرى من نفسية وتعليمية واجتماعية وفنية".¹

ويصف روبنز² الاختلاف بين منهج تشومسكي والتجريبيين: "كان تشومسكي، ومن تبعه في منهجه العام ينظرون إلى اللغة من الداخل، أي إلى كفاية المتعلم السليقي في استعمال لغته، وفهمها، في حين كان التجريبيون، مخلصين في ذلك لمبادئهم، أن ينظروا إلى اللغة من الخارج مثلما تفعل العلوم الطبيعية، وكان عليهم أن يشغلوا أنفسهم حصراً بظاهرتي الكلام والكتابة التي يمكن ملاحظتها عياناً".³

إن استشهدنا بالدكتور عبد القادر الفاسي⁴ ليس لأنه مع أو ضد المدرسة التي نتبناها فالظاهر أنه تقدمي ومتصالح مع تراثه الإسلامي أيضاً، وهذه مدرسة لها رؤيتها بل تجلب معارف مهمة للاحتكاك، ولكننا ننطلق عبر الدكتور لإظهار أن سيرورة الفكر الحدائي **تحويل الانتقال من البعد الأحادي**، أي تتطلع لجوانب التركيب وشيء من التقارب مع التكاملية الإسلامية، وبالتالي سيمر الخلاف بعد إقرار التداخل نحو تحديد **تراتبية هذه الأبعاد ومركزها**، أو حتى نقاش عدم وجود مركزية كما هي عند تشومسكي مثلاً، إلا أن كل المدارس تتوافق على أن اللسانيات تتأسس على أكسيومات أنطولوجية ومقدمات معرفية تنزل على اللغة.

¹ المرجع نفسه ص 32.

² **روبرت هنري روبنز (Robert Henry Robins)**، المعروف اختصاراً بـ: **(R. H. Robins)** هو لساني بريطاني بارز (1921-2000)، وأستاذ اللسانيات العامة في جامعة لندن. يُعد من أهم مؤرخي الفكر اللغوي في القرن العشرين. تميزت أعماله بالقدرة على تحليل التحولات الإستمولوجية في المدارس اللسانية.

³ الدكتور محمد محمد يونس علي، مدخل إلى اللسانيات، (ليبيا، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2004) ص 45.

⁴ **عبد القادر الفاسي الفهري: (Abdelkader Fassi Fehri)** خبير لساني دولي مغربي (مواليد فاس، 1947)، ويُعد رائد اللسانيات التوليدية والمقارنة في العالم العربي؛ يشغل رئاسة "جمعية اللسانيات بالمغرب"، وله مسار أكاديمي حافل بالتدريس في جامعات دولية كبرى مثل هارفارد و(MIT)، وتتسم جُل أعماله بأنها "تفريعات لسانية" تطبيقية انصب فيها جهده على تطويع النماذج اللسانية الحديثة (كالتوليدية والأدنوية) وتبنيها إجرائياً على بنية اللغة العربية، مما يجعل مؤلفاته دراسات استكشافية وتحليلية دقيقة للمادة اللغوية، بعيداً عن صياغة "التأسيسات الأكسيومية" أو الاستغراق في الطروحات الفلسفية المحضة، مع تركيز محوري على آليات اشتغال اللغة وقضايا السياسة اللغوية.

ويشير الدكتور عبد القادر الفاسي في منهجه على هذا التطور الحاصل داخل العقل الحدائي ليحدد افتراضات إبستيمولوجية ينطلق منها، ولقد كان هنا موضوعيا في منهجه، حيث تتجلى هذه المحاور في أن يكون النحو ذا واقع نفسي، من هنا ضرورة ربط العلاقة في خريطة معرفية بين **اللسانيات وعلم النفس**، وضرورة اتصال النتائج التي يمكن أن نحصل عليها في كل من العلمين، إذ يجب أن نصل في النهاية إلى وضع نحو موحد يصف المعرفة الباطنية لمتكلم اللغة.

وهنا يُطرح سؤال ما الفرق بين اللسانيات والنحو وعلم اللغة؟

لقد حدث خلاف حول النحو، فأدخله البعض في علم اللغة وبأنه مبین لتركيبتها، ونفس الشيء بالنسبة للسانيات باعتبارها دراسة لمنطق اللغة، إلا أن كل المدارس تختلف حسب المنطلقات الأيديولوجية، وقد يصل هذا حتى على مستوى النحو لهذا علينا تحديد فلسفة اللغة نفسها، إننا مبدئيا عندما سنعالج اللغة من عقيدة ووجود وإبستيمولوجيا ترتبط برؤية نفسية واجتماعية إسلامية، ستتأثر حركة اللغة والتصور المنطقي والحسي وما ينتجونه من فعالية.

1.4 قراءة في المدرسة العلمانية:

إن فلسفة اللغة هي **رؤية للغة من خارج** أو لنقل عمودية، على عكس النظر اللساني الذي يحاول حصر الظاهرة اللغوية ثم دراسة سلوكها بمعزل عن باقي المنظومة، فإذا كانت أهمية اللسانيات تتمثل في العمل الفروعي الدقيق، فإن فلسفة اللغة هي التأصيل الذي لن تخرج عنه تلك التفرعات، لهذا فإن اللسانيات هي في الأمر نفسه مرتبهة لأصول باطنة، سواء أقرتها أم لا.

من هنا تقسم المدارس اللسانية الغربية على عادة النظام المعرفي العلماني التجزيئي لتيارات مختلفة حسب البعد الأنطولوجي الذي تتبناه، خلافا للمنطق الإسلامي التكاملي حيث توجد **حقيقة لغوية** وأخرى **عرفية** اجتماعية أو طبيعية ثم أخرى **شرعية** وكذا **إشارية** روحية أو صورية، وتتداخل جميعها في علاقات ترابطية فيما بينها داخل **سياق معين** قد يعتبر فيه بعد معين هو المرجح، لكن دون نفي الباقي، ولا نفي مركزية الكنه

الروحي فينا واللطافة النورانية السارية في الوجود، سواء كان هذا تغييبا عبر الظلمانية أو تشهيدا وتفعيلا عبر النورانية، وبسبب هذا التداخل نأخذ بعين الاعتبار محورية الجانب المدروس، أي اللسان منتجا للحقيقة الوضعية أو للحقيقة الاجتماعية نفسا أو للحقيقة الصورية تجريدا أو الطبيعية حسا، حتى الحقيقة الروحية السارية في كل كلمات الوجود ﴿وَيُحِقُّ اللَّهُ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ، وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ﴾¹.

وقد جاء في الحديث القدسي: 'إن الله خلق خلقه في ظلمة، ثم ألقى عليهم من نوره، فمن أصابه ذلك النور اهتدى، ومن أخطأ ضل'²، وكذلك الكلمات اللغوية قد تفقد معانيها ونورانياتها، وتخضع لتناقضات وتحريفات الجماعة ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمِيَتْهُمَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ، وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى﴾³، إن اللات من الإله والعزى من العزيز ومناة من المئان، فعلى مستوى التركيب النحوي كان قولهم سليم ولكن على مستوى التركيب المطابق للوجود، فقد تم فصل بين الذات وصفاتها ثم تنزيلها على منحوتات حسية، ستصبح هي مدلولها الظاهر، أما مدلولها الباطن فسيعود بالضرورة إلى حاكمية اجتماعية ونفسية تتمثل في توزيع منافع الأنا بين رأس الهرم وأدناه، وهو ما سيتمظهر على مستوى التركيب اللغوي الذي ستتحذه حركة المفهوم الجديد، وبالتالي تحويل علاقات الدلالات مع بعضها نحو تلاعبات و تحريفات.

تقع عدة تفاعلات وتطورات على درجة اكتشاف المعلومات، إذ فعل اللغة يتداخل مع باقي صفات الذات، إن الدراسات السابقة مثلا حول الحقيقة العرفية كانت بسيطة لطبيعة المجتمعات القديمة عكس الواقع الحالي حيث تدخل عدة عوامل على هذا المجال، سواء تقنية من صورة وصوت أو حتى بيئة مختلفة عن الماضي، ولكن مع ذلك فروح التحليل التراثي يحمل دائما النواة المحفوظة التي لا يمكن تجاوزها، وإلا لأعادت كل أمة

¹[يونس: 82].

²المحدث: الترمذي، المصدر: سنن الترمذي.

³[النجم: 23].

إنتاج لغة جديدة في كل عصر، فما يحصل هو تفكيك جوانب سلبية وتطوير أخرى أو تحريف وانحدار للمفاهيم، لأن **الكلمات لها حياة بحياة تلك الأمة** في كل أبعادها.

إن اللسانيات كتخصص تعتبر شيئاً حديثاً مثل علم الاجتماع، لكن التنظيرات الخاصة بهذا المجال مبنوثة منذ القديم عند كل المفكرين وتتأثر بمسلمات كل فريق، فالنظريات الحديثة تذهب؛ لأن أصل اللغة بشري، أما إسلامياً فإن **الأصل يعود إلى التعليم الإلهي**، وكل مسلمة لها نتائجها الخاصة سواء منطقياً، أو على مستوى المجال اللساني، فالتيار الذي يعتبر اللغة توافقا اجتماعياً وفقط لا يبرر وجود منطق متشابه للنحو عند كل البشر، فكيف حصل هذا التوافق في أقطار متفرقة؟ دون فطرة واحدة تستحيل المسألة، ولهذا لوازم على عدة مستويات حيث يصبح **المجتمع صانعا للمفاهيم** بطريقة مفصولة عن الترابط الوجودي بداية من الله ثم الإنسان والصفات والماضي، ويصبح التركيز على أبعاد لغوية محدودة وغير مترابطة في اللحظة الزمنية الحاضرة، لتفقد الجماعة **الأصول التأسيسية المنضبطة**، والتي ستقوم عليها أي حركة وفعالية إبداعية، أما البناء على **الملكمة الفطرية** فكما ينتج عنه أصولاً مقوننة، فهو يستبطن الدلالة على التخصيص المحيل على الحدود وعلى **الحكمة**، لأن فرض ثوابت دون مقدمات معينة سيلزم منه التسلسل والعبث، ناهيك عن اعتباره لمضامين الكلمات في حقيقة أحادية تغييبية، ستؤدي دور المخصص، سواء كانت حقيقة اجتماعية أو بيولوجية أو حتى طبقية، وبالتالي تشويه **تراتبية المعاني** الناتجة من الملكمة اللغوية، إما عبر التمرکز على أحد الأبعاد أو عبثيتها دون تناسق، ينقل إمام الحرمين عن الجدل الدائر حول فلسفة اللغة داخل التراث: "اختلف أرباب الأصول في مأخذ اللغات، فذهب ذاهبون إلى أنها توقيف من الله تعالى وصار صائرون إلى أنها تثبت اصطلاحاً وتواطؤاً، وذهب الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني -رحمه الله- في طائفة من الأصحاب إلى أن القدر الذي يفهم منه قصد التواطؤ لا بد أن يفرض فيه التوقيف. والمختار عندنا أن العقل يجوز ذلك كله"¹.

¹ أبو المعالي الجويني، البرهان في أصول الفقه، المحقق: صلاح بن محمد بن عويضة، الطبعة الأولى، (لبنان، دار الكتب العلمية، 1997) ص44.

بالمقابل، فإن للمعتزلة اعتراضا وتديلا متميزا، فقالوا أن ثبوت اللغة توقيف يستلزم توقيف المعاني الدالة عليها، ثم ذهبوا للأصول الاعتقادية التي ينبني عليها طرحهم متمثلة في تكليف الإنسان بمعرفة الله عقلا، وأن توقيف اللغة يستلزم توقيف العلم بالله وبالتالي بطلان التكليف ومعلوم أنه عند الأشاعرة التكليف يكون بعد ورود الشرع، لأن العقل يعلم الحسن والقبح من جهة الكمال والنقص في الشيء لا من جهة الثواب والعقاب الإلهيان، ضمن هذا الجدل أنكر المعتزلة مسألة التوقيف، إلا أنه في الحقيقة حصول العلم اللغوي لا يستلزم بالضرورة العلم بالله، بل يصح عقلا خلق المدلولات الأولية التي تتوصل لله دون تحصيل النتيجة، وما نذهب له نحن هو أن تلك المدلولات مفتقرة بدورها، ولا يمكن لها أن تؤسس لغيرها ناهيك عن أن تتأسس وحدها، وهذا من معاني الفطرة التوحيدية التي ذهب لها الصوفية، وهو قول لا يتعارض مع نزول الإنسان للعالم مع الملكة والمعاني الحضورية التي عند تفاعلها مع الجسد تكون في عدم علم بتنزلاتها في الظواهر والأشياء، لكن باعتبار أن الأصل للروح وهناك استقلالية كذلك للجسد، فإن الإنسان يستطيع القيام بعملية التفعيل والتكليف أو التخييب والتفريغ.

ومن المعتزلة من ذهب لموقف متسع كذلك قال القاضي أبو بكر "يجوز أن يثبت توقيفا، ويجوز أن يثبت اصطلاحا، ويجوز أن يثبت بعضه توقيفا، وبعضه اصطلاحا، والكُلُّ ممكن"¹، إن عمليات التفكير في المتاحة من كل الأطراف تنطلق من الأصول الإلهية وتنزلاتها في الوجود، ثم يُقاس على الخصائص والصفات الذاتية، فعمدة مَنْ قال: إنها تثبت توقيفا قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ وعمدة الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني استدلال عقلي على بطلان التسلسل، وهذا ما نذهب إليه، لكن مع تحديدنا لطبيعة التوقيف في الملكة أي المعاني والقدرة على التكلم التي تقبل عدم التفعيل لخلل في التنزل الجسدي-النفسي أو الممارسة.

إننا إذن أمام حركة فكرية تأسست عبر عملية التساؤل المتفاعلة مع حدود النص الديني والمذاهب العقائدية، مع أخذ الوجود وصفاته بعين الاعتبار خاصة الإنسان، وهذا

¹ جلال الدين السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، المحقق: فؤاد علي منصور، الطبعة الأولى، (لبنان، دار الكتب العلمية، 1998).

يؤكد أن عملية التفلسف تختلف باختلاف الأمم ومجالها الديني والاجتماعي وما تنشأ عنه من أصول ومذاهب تتفاعل فيما بينها، من هنا وقعت اختلافات أخرى حتى داخل من تبني توقيفيتها، وقد حكاها ابنُ الحاجب:

أحدها: بِالْوَحْيِ إلى بعض الأنبياء "والثاني: بَخَلْقِ الأصوات في بعض الأجسام والثالث: بعلم ضروري خلقه في بعضهم حَصَلَ به إفادَةُ اللَّفْظِ للمعنى. أما بين الصحابة والتابعين فقد فسرت الآية: وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا على ثلاثة أقوال:

الأول: الأسماء كلها، وهو قول ابن عباس، وسعيد بن جبير، ومجاهد، وقتادة، وعطاء.

الثاني: أسماء معدودة لمسميات مخصوصة، وفيه خمسة أقوال:

- أسماء الملائكة، وهو قول أبي العالية، والربيع بن أنس.
- أسماء الأجناس والأنواع؛ قول عكرمة.
- ما خلق من الأرض؛ الكلبي، ومقاتل، وابن قتيبة.
- أسماء ذريته؛ ابن زيد.
- أسماء النجوم؛ حميد الشامي.

وذهب الرازي إلى أنه صفات الأشياء ونعوتها وخواصها، لم تقف المسألة عند هذا الحد، بل كان للأصوليين رأي حيث ذهب أبو القاسم عبد الجليل الصابوني لمنع قلب اللغة كأن يقال للثوب فرسا وللفرس ثوبا؛ لأنها توقيفية من الله وفصل المازري في هذا القول "وقد عُلِمَ أن الفقهاء المحققين لا يُحَرِّمون الشيء بمجرد احتمالِ ورود الشَّرْعِ بتحريمه، وإمَّا يحرمونه عند انتهاضِ دليلٍ تحريمه؛ قال: وإن اسْتُنِدَ في التحريم إلى الاحتياط، فهو نظرٌ في المسألة من جهة أخرى، وهذا كُلُّه فيما لا يُوَدِّي قلبه إلى فسادِ النظام، وتغييره إلى اختلاطِ الأحكام، فإن أدَّى إلى ذلك، فلا نَخْتَلِفُ في تحريمِ قلبه، لا لأجل نفسه؛ بل لأجل ما يُوَدِّي إليه"¹.

¹ د. محمد محمد داود، "أصل اللغة"، شبكة الألوكة، تاريخ النشر: 2011/1/18، متاح على الرابط:

https://www.alukah.net/literature_language/0/29200

نجد ابن تيمية يذهب؛ لأن اللغة تعبير عن التعينات الموجودة في الخارج¹، فهي تكتسب المعنى وفق خصوصياتها، فقولنا مثلاً يد الله ليست تواضعاً حول مفهوم اليد بذاته، بل يأخذ معناه من الشيء الخارجي المتعين، وهو هنا انطلق من مسلمة عقائدية وأصولية، حيث إن موقفه تأثر بالرد على من ذهب لتأويل الألفاظ والقول بالمجاز، وكذا لمن يعتبر الصفات الخبرية دون تعين خارجي لها كفوقية الله على العرش بجهة، وحركة ودخول وخروج.

ولأن كان هذا التفكير التيمي يفتح أبعاداً معينة مبدعة، فإنه يقع في تناقضات، حيث إن غياب معاني لغوية ثابتة يستلزم تسلسلاً لن يفيد أي قدرة على التخاطب فكلمة يد لا بد لها من وضع أولي له خصائص مفهومية، ثم بعد ذلك قد يصح إسقاطه على تعينات خارجية، وبعد هذا فإن الإسقاطات لن تختلف هنا عن عملية التأويل والمجاز، لأن أي حقيقة خارجية هي تصور وفق خصائص الذات الفاهمة أو عبر ربط العلة المشتركة الوجودية التي بين المقيس و المقيس عليه مع نفي العلل غير المشتركة، فاليد كمفهوم له خصائص ثابتة ومحددة عندما يتعين في القط أو الإنسان ضمن مظهر بخصائص كمية، وعندما يتمظهر في الله فهو حسب خصائصه فننفي عنه ما ليس من وجوده كما قال الإمام الطحاوي في متن عقيدته: "تعالى ربنا عن الحدود والغايات والأركان والأعضاء والأدوات"² ونبقي ما هو من تصورنا حيث إن اليد تقبض وتبسط وهذا ينتج عنه مفهوم تعيني، ولكن يرتبط بباقي صفات الذات والمعاني اللطيفة و لسنا أمام مستوى أحادي من الفاهمة، ثم مستوى هو من الكنه الوجودي لله لا يعلمه إلا هو، فليس كمثله شيء،

¹ يقول: "وبيننا أن الصواب هو أن وجود كل شيء في الخارج هو ماهيته الموجودة في الخارج، بخلاف الماهية التي في الذهن فإنها مغايرة للموجود في الخارج، وأن لفظ «الوجود» كلفظ «الذات» و «الشيء» و «الماهية» و «الحقيقة» ونحو ذلك، وهذه الألفاظ كلها متواطئة، وإذا قيل: إنها مشككة، لتفاضل معانيها، فالمشكك نوع من المتواطئ العام الذي يراعى فيه دلالة اللفظ على القدر المشترك، سواء كان المعنى متفاضلاً في موارده، أو متماثلاً".

ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، التدمرية: تحقيق الإثبات للأسماء والصفات وحقيقة الجمع بين القدر والشرع، تحقيق: د. محمد بن عودة السعوي، ط 6، (الرياض: مكتبة العبيكان، 1421 هـ - 2000م)، ص 129.

² أبو جعفر الطحاوي، أحمد بن محمد. بيان اعتقاد أهل السنة والجماعة (العقيدة الطحاوية)، ط 1، (بيروت، لبنان: دار ابن حزم، 1995 م)، ص 15.

وهذا الأخير بالنسبة لكل الصفات، فوجود الله مشترك في المعنى واللفظ، وذاته لا يعلمها إلا هو، أي أن التفويض لازم بدرجات متفاوتة وفقط، سواء حسب المستوى الوجودي الأعلى أو الأدنى فينا، فما هو مكاني ليس ما هو نفسي، وهذا ليس ما هو روحي، فكلما قاربنا اللطافة والقوة الوجودية الأعلى **كان تفهمنا لله أقوى**، فإذا كان ابن تيمية ربط اللغة بالواقع التعيني فقط، فإنه قد ينتج **عدمية لغوية وأحادية وجودية** ستجعل اللغة قاصرة على المفاهيم التعينية، بينما الإنسان وحدة مركبة كما تستنبط الحركة والجهة فإنها تتصور اللطافة والوحدة، بل إن التركيب أو الحركة يحملان ثبوتا ضروريا ووحدة داخلية، وإلا ما صح المنطلق ولا التركيب، فكيف والإنسان تسري فيه لطافة الروح مقارنة بباقي الموجودات والأبعاد، أي أن الاختلال هو في التفريق بين ما هو في نفس الأمر وما في ذات الله، وبين ما هو في التصور وهو بدوره متمركز على الوحدة الروحية لا الحسية إلا أنه لا ينفي المفاهيم الذهنية أو الحسية، بل **يتدخل معها لينتج** تصورا ومفهوما تعينيا ثانويا يقوم بالمعاني والصفات الفعلية ثم اللطيفة والجمالية والجلالية، فنصل لليد مثلا في نهاية الأمر باعتبارها صفة ذات معنوية جمالية وجلالية، تدرك بالروح والمشاركات المعنوية الحضورية، وليس العكس أو جهة واحدة، كما أننا نصل بالإرادة والقدرة عن طريق مشترك حضوري روحي استسلامي باعتبار الله ليس كمثله شيء، وأنه متعال عن الاعتقال الذهني أو الحسي، والعلاقة معه تقوم على التسليم، وهذا ما ينتج عنه **تغليب المستوى العملي** وإعطاء درجات متفاوتة للمستويات التصورية والتعينية، حسب قربها أو بعدها من المستوى الروحي والحضوري، أي أن **العقل الروحي يصبح مركز العلم** والتعبد بما دفع نحو تحفيز أساسي لهذا البعد، ثم تأتي المستويات النفسية والحسية والذهنية عبر توحيد تجمعه لطافة تلك الروح، أما إن فرضنا أولوية البعد التعيني والحسي أو الذهني، فإنه ستصبح العلاقة ضعيفة الاستسلامية وتحمل معها التشارك في الوجود وتبادل التقييد به، وإمكان تبادل التأثير، وحتى إنسانيا ستصل لعدم إمكان فرض نوع من الوجود أقوى مما هو مادي أو ذهني كالروحي، وعلى المستوى اللغوي **ستنفك حقيقتها عن الكلام الحضوري** والمرتبطة بذاتية الإنسان وصفاته، والتي بدورها قائمة على **التعدد والترابط** وهذا النوع من العلاقة يستلزم **استمدادا من مركز قيوم** ليس كمثله شيء.

إن ما نذهب له نحن حول طبيعة اللغة هو أنه لا بد من ملكة أولية تقع بها القدرة على فعل التسمية، وهذا يستلزم بدوره ذاتا لها صفات بداية من العلم، أي إدراك المدلولات الوجودية وربطها بالصيغ اللغوية وانتظامها في منطق، حتى لا تسير إلى العبث وعدم الدلالة، أي أن اللغة سترتبط بمنطق العلم والذات التي ستتموضع في نطاقها، ثم لمنطقها الخاص، إذن فلهذه الصيغ خصوصية أو لنقل درجة من قوة الاستقلالية وإلا ما صحت الدلالة بها، كما أن هذه الذات الفاعلة والعالمية قادرة أيضا على الوضع والتصرف في توجيه ملكة اللغة والمدلولات والدلالة والصيغ، تضييقا أو توسيعا وحتى تغييبا وإفراغا، من هنا حركية اللغة وفق فعالية قوم مخصوصين ضمن منطلقاتهم الوجودية والعقدية، وما يتنزل عبرها من نظريات وممارسات لغوية، فاستبدال حروف أو اختيارها وإنتاج كلمات، إذا انفصل عن صفة العلم والذات فقد قدرته على المسؤولية كأن تعني مثلا الكلمات الشيء ونقيضه، أو أن تنفصل عن ذاتية الإنسان وتفاعله الإدراكي مع الوجود، وهذا المستوى الأخير لأن كان قابلا لحفظ الملكة اللغوية، فإنها قد تتحول معه لدافع سلبي في الدلالة على الوجود، سواء كان حسيا وكما كأن لا تعبر الكلمات على العلاقات الطبيعية في موضوعيتها، أو ذهنيا كأن تقتصر على علاقات منطقية خاطئة أو أحادية وغير حركية، أو روحيا بأن لا تحيل إلى حمل المقاصد والبواعث الروحية، فالخلل قابل كذلك لأن يقع بدرجات داخل كنه اللغة في علاقاتها الدلالية والمدلولية، من هنا نتفهم بقاء لغة عامة عند كل الأقوام، بل بقاء المدلولية حتى عند حصول علاقات تناقض بين المفاهيم كما نجد في المدرسة العرفانية، ولنأخذ هذا النموذج من تراثنا كمثال على حركة اللغة في كل اتجاهاتها، حيث يعتقد القائل أنه عباري ولكن مقصود كلامه الداخلي في الأمر نفسه إشاري، كأن يقول لا وجود إلا لله ويعني نصية العبارة بل يدلل عليها كلاميا، وفي جزء آخر يعتبر أننا مجرد مظاهر لله ويدلل عليها، ويحاول ربطها بعبارة لا وجود إلا لله، وبأننا كالظل من الله، وبالتالي فهو الموجود فقط، ثم عند وصف الله يعتبرون أنه ليس كمثله شيء وهو وحده كان ولم يكن معه شيء، فهنا عند عدم تبنيهم للإشارية في أسلوبهم وبالتالي إنتاجهم للتناقض اللغوي، مما يجعل الفقيه معه حقا في الإنكار عبر جهة رؤيته، لكن مع ربط النصوص ببعضها نفهم أن الكلام كمدلول داخلي عندهم لا يختلف في المجمل عن انضباط غيرهم، ولكن كتعبير لغوي فقد أنتج معجما ضعيف التناسق

اللغوي، لا القيمة والبلاغة لأن هذا مستوى يرتبط بالتأثير والإشارة كطريقة بلاغية محورية، وهي عندهم جيدة، ورغم هذا الخلل التناسقي فإننا نستطيع فهمه، فنضع القطعي الذي هو الله تعالى وعدم مثليته وكيونته الواحدة المباشرة، ثم يكون ما دللوا عليه عباريا من مقامات المظاهرية السابقة لا الأزل الإلهي مصداقا لقوله صلى الله عليه وسلم: "أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْخَلْقَ فِي ظُلْمَةٍ، فَأَلْقَى عَلَيْهِمْ مِنْ نُورِهِ، فَمَنْ أَصَابَهُ مِنْ ذَلِكَ النُّورِ اهْتَدَى، وَمَنْ أَخْطَاهُ ضَلَّ".

أما عباراتهم عن وحدة الوجود واستدلالهم عليها عبر اسم ومصدرية كلمة الوجود، فهو لا يختلف عن الذي سيقوم بالعملية نفسها عبر كلمة الرحمة أو الذات، إلا أنه منطقيا سنصل لأن للإنسان كذلك ذاتا ووجودا كما لله، مع فارق في الكنه حيث لا اشتراك بينهما إلا لفظا ومعنى، وبالتالي فوجود الله لا يضاهيه غيره وكأنه لا وجود لنا أو أننا مجرد ضلال بإزائه، هذا التقييد الأخير لا تتيحه عبارتهم النصية أحيانا، من هنا قد يدخل السالك عبر هذه العبارات في علاقات دائرية، **فتقوده اللغة حسب ممارسته** إما لإنتاج نفس المنظومة الإسلامية أو الانزياح عنها، إذ متنهم اللغوي مفتوح أكثر، ولأن اللغة ترتبها كذلك للتدليل الكلامي الحضورى مهما كانت طبيعة اللغة المعبرة، وتضييقها أو توازنها أو انفتاحها وحتى انزياحها، إذ أن العلاقات الترابطية لا يمكن الانفكاك عنها حتى لو كان لكل فعالية وصفة استقلاليتها فهي تعمل في منظومة.

على الرغم من أن هذا النموذج العرفاني جهوي، ومن شروط التناقض الاتحاد، إلا أنه يُغَيِّب الضم والجمع والتركيب فيعبر عن المقام والجهة التي هو عليها بعبارية بينما حقيقتها أقرب للإشارية؛ لأنها لا تستحضر غيرها أو تفتح باب التقييد، ورغم قوة الاستدلال الإسلامي عندهم، فعدم ارتئانهم المتوازن للغة أنتج منطلقات دلالية خاصة وبالتالي مدلولية فاسدة، كاتصال الماهيات الظلية، أو الفناء الذي لا يحيل للبقاء والبقاء الذي لا يحيل للفناء، وإن كانت هذه الأخيرة بالدرجة وليس بإطلاق.

لكن مع ذلك فالتأصيل الذي حصل داخل التراث لم يعرف اختلالا كبيرا، ولا كانت كذلك أحوال ومقامات ابن عربي العالية رضي الله عنه، إلا أن هذه التجربة ليست معصومة وتحدد لنا أنواعا من حركة اللغة مع الذات بشكل مفيد في المجال اللساني.

فاللغة عامل ضمن منظومة تتبادل التأثير حسب قوة كل بعد وجودي وعبر عمل الكلام الداخلي والحضوري والهداية الربانية، وفعالية المركز الباطن مع التنزلات الظاهرة، وعامة الناس يسرون بفطرة متناسقة بين الأبعاد ضمن حركة تغييب درجائية، لهذا فوجود لغة فطرية ومنتاسقة مع باب للإشارة والمجاز، سيمثل طريق الترقى والسلوك ضمن الموازنة الوجودية.

أما النظريات اللغوية، فقد ركزت في مدخلاتها ومدلولاتها بين من يعتبرها مادية أو ذهنية، أي استدعت السؤال الفلسفي الغربي في الصراع بين المادية والمثالية، وفي هذا الجانب فنحن نعتبر **للغة بذاتها ماهية ومنطقا** تحترمه، ومع الوجود تكون مدلوليتها أقوى أو أضعف، فإذا كانت كذلك كيف **وروحا ونفسا** باعتبارها مركزا، ثم كما-تجريدا **حسيا وذهنيا** فإن الدلالة الكلامية الروحية في نهاية الأمر هي الأولى أو الأقوى، إذ الانفكاك مستحيل، وتركيبية اللغة كما تأثر **فهي تتأثر بالأصول**، وكلما كانت اللغة واسعة للتعبير عن كل العلاقات الوجودية في ترابطاتها واستقلاليتها، وعلى منطق واسع كانت أنجح في حدود تأثيرها.

وكما حصل حوار عميق حول الأصول المؤسسة عندنا وأنتجت مدارس متنوعة، فالنقاش اللساني داخل الفلسفة اليونانية والغربية¹ قديم وقد قام بدوره على أسئلة محورية، هل اللغة هي عين التفكير؟ ما علاقتها مع **الواقع الخارجي**؟

يرى كراتيل² أن لكل شيء **مسمى خاص به يلائمه** وليست عملية توافق إذ الصيغ تتلاءم مع طبيعة الموجودات، أما هيرموجين³ فيرى خلاف ذلك إذ ليس للطبيعة أي دور في تحديد الأسماء إنما هو **العرف** وفقط وبتعبير آخر الحقيقة الاجتماعية، أما أفلاطون فإنه انطلاقا من فلسفته التي يعتبر فيها الهيولى روحا للأشياء فإن اللغة والكلمات بالنسبة له ليست تعبيرا عن الأشياء الموجودة بل عن الأشياء الصورية أو **الماهيات المثالية**، من

Les grands penseurs du langage. "Sciences Humaines, no. 44" (Mars, Avril, ¹ Mai, 2017)

² Cratylus شخصية/محاورة أفلاطون.

³ Hermogenes شخصية/محاورة أفلاطون.

هنا يرى أفلاطون أن اعتبار اللغة مجرد توافق وعرف سيجعل منها فارغة من المعاني لأن الذي يرى مثلا الشيء المسمى صغيرا قد يراه الآخرون كبيرا، وهذا سيعني انتفاء أي إمكانية للحوار لغياب المشترك التجريدي أو المعنى المتحكم في اللغة بين المتحاورين، إن الكلمة هنا ستصبح تعبيراً عن اللامحسوس الصوري وليس عن الأشياء المادية، ورغم قبوله لدور العرف فإن أفلاطون يعتبره مجرد لباس ليس له أي معنى وأن الأصل هو معرفة الأشياء في ذاتها، والمقصود هنا تحديد خصائصها المنطقية والصورية المثالية، فهو يبحث عن موضوعية من داخل الماهيات، أي أن العرف ليس هو من يحدد طبيعة وحقيقة الأشياء وإلا ستصبح العملية اللغوية مستحيلة لغياب أي حقيقة، إلا أن من يركزون الحقيقة العرفية لا يدعون غياب تواضع منتظم تصح به المخاطبة، فالنقد الأفلاطوني يصلح من جهة معالجة طبيعة تلك اللغة وإحالتها إلى عين تلك المدلولات في كنهها الوجودي أو إمكان دخول **التحريف على المعاني** لمن يقول بحرفية اللغة، مع ذلك فالنظرية الأفلاطونية ضيقة الوجود في مستويات أقرب للتجريد إذ هناك **حقائق طبيعية وروحية ونفسية واجتماعية** بل حتى العرفية قد تكون تعبيراً عن توافق مائل أمامنا، سواء كان صحيحاً أخلاقياً أو فاسداً، فالوَأَد مثلاً عرف جاهلي ومعناه اللغوي حقيقة اجتماعية متعينة في الوجود، لقد حاول أفلاطون توسيع اللغة ولكنه مع ذلك غابت عنه **المركزية الروحية والتعددية** أو الاتساع الوجودي، ناهيك عن **إمكانات التغييب والإفراغ** التي يتيحها التصرف في اللغة، هذه الأخيرة أداة للتصوير الموضوعي لكل تلك العلاقات، والإحالة إلى الأبعاد الوجودية، لهذا يمكننا الاصطلاح على عملية قتل البنات في الجاهلية بالدفن، إلا أن هذا مصطلح سيجعل معه معاني إكرام الميت وقداسته الذات، أما الوَأَد فهو يحمل معه معاني الأثقال أي التعدي على ما هو خفيف ومستحق للعناية، من هنا تكون مجموعة من الحقائق العرفية فاسدة في التعبير عن الوجود كقوله تعالى: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمِيَّتُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾¹، وحتى لو لم تتغير المباني فإنها مع مرور الزمن **تتخذ معاني مستحدثة** فاسدة أو صالحة، فالقسط والإحسان في عصرنا يحملان معاني تحيل إلى مثالية وتلاعب لترسيخ الوضع، أو معارضة طغيانية لتعويض نفس النظام، بل حتى شعارات لأجل الانتقام أو الاستفادة، كما يوظف السياسيون الخطابات والقيم،

¹[النجم: 23].

من هنا تسيطر عليها السلطة، بل الدساتير العربية مليئة بقيم لا تطبق، فالمسألة لا تقف على مستوى تحريف المباني كقول قريش للنبي عليه الصلاة والسلام مذمم مقابل محمد أو قول اليهود السام عليك عوض السلام عليك¹، إنما عملية التحريف السلوكي والمعنوي هي الأعلى درجة.

وما يهمنا كمسلمين هو حفظ المعاني؛ لأن مرحلة التحريف الكلي والظاهر مستعصية بحفظ الله والصالحين وحتى الفاجر يُنصر به هذا الدين مما يترك أملاً لهذه الأمة، إذن فما قدمته هذه النظريات اليونانية يفتقر للحركية الدرجاتية ويعاني ضيق الأبعاد.

تتمثل المساهمة الكبيرة لأرسطو في مستوى الأصول الدلالية للغة، وفي الطبيعة الحجاجية لهذه الدلالات، أي أنها هنا تصبح ذات حقيقة إنسانية، إذ هذا الأخير هو المرسل الذي تندمج فيه اللغة لتتخذ معان معينة حسب عمليات الإقناع².

وفي العصور الوسيطة الغربية ظهرت نظرية فريدة لوليام أوكهام³ لا تزال تؤدي دوراً حتى عصرنا الحالي، تتمثل رؤيته في التفريق بين اللغة والشيء في نفسه حيث لا وجود في الحقيقة للمعاني المتداولة على المستوى اللغوي، فعند قولنا الإنسانية، فإن هذه الأخيرة مستمدة من عدة أفراد هم في الواقع من نوع الإنسان، وهذا ما يسمى **التيار الاسمي (Nominalism)** وقد عرف شيوعاً معاصراً بسبب التطور العلمي، حتى تحولت المسألة لعلموية متطرفة، حيث تبني مجموعة من المفكرين في العالم العربي هذه النظرية لأسباب اجتماعية وسياسية تتوخى تحقيق مصادر القوة التقنية وكذا العقلانية المجردة، وبدأ يظهر من يتبنى أطروحة ابن تيمية في العقيدة والأصول لا للحقيقة في نفس الأمر ولكن لأنها تخدم المقصد الحضاري من جهة نفس الفهم للتطور المادي الغربي، إن تحقيق هذه

¹ "أَلَا تَعَجَّبُونَ كَيْفَ يَصْرِفُ اللَّهُ عَنِّي شَتَمَ قُرَيْشٍ وَلَعَنَهُمْ؟! يَشْتَمُونَ مُدْمَمًا وَيَلْعَنُونَ مُدْمَمًا، وَأَنَا مُحَمَّدٌ." "إِذَا سَلَّمَ عَلَيْكُمْ الْيَهُودُ فَإِنَّمَا يَقُولُ أَحَدُهُمْ: السَّامُ عَلَيْكَ، فَقُلْ: وَعَلَيْكَ." المحدث: البخاري، المصدر: صحيح البخاري

² Logos : المنطق.

Pathos : استمالة العواطف.

Ethos : مصداقية المتحدث.

³ William of Ockham (Ockham) فيلسوف ولاهوتي إنجليزي (القرن 14).

الأبعاد من منظومة إسلامية متكاملة يعبر في الحقيقة عن مقاصد تبعية تتحقق بدرجة أرجح وأنجع ضمن هذه الموازنة، ولا نعني هنا أن ابن تيمية ليس جزءاً من التراث الذي يحرك حواريته، ويطورها ولكن عند وضعه في إطار أعلى وأوسع منه، ضمن شمولية التراث قد يؤدي هذا لتطوير الفكر التيمي نفسه، إن الإشكالات التي تنتج عن هذه الاسمية تتمثل في إقصاء خصائص اللغة في ذاتها وتفاعلها مع قوى الذهن والروح، ثم على مستوى الخارج عبر تضيق الوجود في مستوى مادي وفقط، بل يُعتبر هذا البعد أقل قوة من اللطافة التي يتميز بها الإنسان مقارنة مع غيره، وكل هذه العملية تتم بحركية ودرجاتية ولا تدور العملية بشكل أحادي وستاتيكي، فتنقسم المفاهيم اللغوية **لمنطوق حصولي** و**كلام حضوري** هو ذلك المعنى المعبر عنه، وهذا يختلف عن المعنى العلمي حصولياً وحضورياً وإن كانا متداخلين، **فالكلام يضيف الدلالة على حكم**، لهذا عند قياس طبيعة المعنى مع طبيعة الوجود في الخارج، وإذا صدقت القضية تكون **صورة عنها**، وهذه الصورة تختلف حسب الأبعاد، فإذا كان على المستوى المادي فيجب النظر بدرجة أكبر في تغلغل صفة أو فعل التصوير داخل الوسائل المادية من سمع وبصر وجسد، وإن صدقت كلياً فهي **عينها معرفياً** أو جزئياً فهي عينية نسبية إذ هناك درجاتية، وهكذا بالنسبة لباقي الأبعاد مع تقديم البعد المنظور له في الموضوع، وقد يقال ماذا عن الحقيقة اللفظية والتركيب الحرفي؟

هذا في الحقيقة سؤال خاطئ؛ لأننا لا نشهد الوجود عبر اللفظ أو الكلام، بل عند تداخله بالعلم والسمع والبصر يتمظهر بالصحة أو الخطأ **عبر الجهة الداخلية الدلالية**، **ومن الخارج أي الوجود**، وكل بُعد يتطابق مع ما يوازيه في الكنه، بل حتى المُختلف توجد بينه وبين غيره تقاطعات وإلا ما أمكن الترابط، فالاسمية ألغت الذات كأننا حلقة منفصلة وفقط في سيروية الطبيعة، أما التيارات المثالية فقد جعلت الذات هي الصانعة للوجود أو لنقل مالت وغالت نحو هذا التوجه، وباعتبار أن هناك حقيقة وجودية يستحيل تجاوزها، فالذي يتم هو تغييبها بدرجات، حتى الماركسية تنطلق من أسس مثالية ووعي ذاتي هو في الأمر نفسه يراد منه التعالي على الخارج والوجود، إلا أن كل هذه التيارات أهملت المركزية الروحية والبعد اللطيف المتعلق بالإمداد الإلهي، والذي عبره تتراتب وتتوازن وتتربط الأبعاد.

إن مفهوم الإنسانية مثلاً كما هو مجموع الأفراد في الخارج الطبيعي ومجموعهم في باقي المستويات الوجودية، فهي ليست جمعية فقط بل هناك استقلالات فردية تقوم بالله، ثم إن لذلك المفهوم صورة في الذهن قد يعتقلها ويتصرف فيها على المستوى الاعتباري، وما دامت مرتبطة بوجودها وتدرس حركتها في العقل المجرد فهي صحيحة صورياً كالنحو والمنطق، وستحتاج إلى عملية تفعيل بعد ذلك حتى تكون صادقة في شمول الأبعاد الوجودية؛ لأن العلم الحسولي هو مستوى بسيط من الوجود اللطيف، وإن كان لا ينفك بعضها عن بعض، وقد يُتَلَّعَبُ بذلك المستوى الاعتباري بما ليس هو عليه في الوجود ليوهم أنه مصداق حقيقي، إذ عبر تلك الاستقلالية أو الترابطية قد يقع التغييب حيث قد يصل حتى لادعاء الولد لله وربط دلالة واجبة بأخرى ممكنة ﴿وَيُنذِرَ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا مَّا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِآبَائِهِمْ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِنَّ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا﴾¹، فهذه كلمة كاذبة لا صدق لها في الحقيقة، وهذه العملية ليست فقط تلاعباً لغوياً أو منطقياً، بل ترتبط بالذات الفردية والجماعية، فالمسيحية مثلاً دين توحيدي وعند تقاطعه مع واقع اجتماعي لجيل الآباء الذين ورثوه لجيل الأبناء اتجهت تلك الذوات لصناعة مفهوم يحقق لها "الترتب"، عبر إفقار الله تبارك وتعالى من شموليته بقياسه على المماثلات التي تمكن للذات عملية الفرار من حاكميته، وتحقيق الهيمنة، أما الحقيقة في نفس الأمر فهي أنه لا ملجأ منه إلا إليه، ولا حرية إلا به، وهذه التعاريف الفاسدة شهوات داخلية ومحبة قوية وخفية للتحقق بهذه الحالة الوجودية الفاسدة، كمن يحب ابنه أو زوجته لأنه يمتلكهما، فهو تعبير عن حب من جهة اللغة الذهنية وفقط، أما في نفس أمره فهو عملية تغييب لدلالة المحبة وحقيقتها.

أي أن دراستنا للفظ والصيغ يجب أن تتم عبر النظرية التي يتبناها كل طرف حتى **نضبط السلوك اللغوي عند التداخل**، مع فصل إجرائي نسبي لكل مجال وإنتاج عمل تقني وفروعي، إذ إن الدلالات تقبل التلاعب، فالتأصيل والتفريع كلاهما مهمان، إلا أننا لو عدنا إلى اللغة الفطرية الأولى التي نطق بها سيدنا آدم، فهل كان ليفهم عبارات كولد الله أو زوجة الله، فحتى عمليات التلاعب الشيطانية معه كانت دقيقة وحذرة في نسبة أي

¹ [الكهف: 4-5].

مدلول لغير دلالاته ﴿وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِِنَ النَّاصِحِينَ﴾¹، مما لبَّس على سيدنا آدم، وجعل الخطأ والشهوة الداخلية رغم محدوديتها، تتظافر مع هذا التلاعب اللغوي الجديد عليه، ليترجح المصداق الفاسد إزاء ما بالخارج.

إذن فالأسئلة التي سوف تطرح هي كيف تتصرف الملكة اللغوية في إطار كل رؤية وجودية؟

إن صدق اللفظ الذي هو اعتبارية ذهنية وطبيعية لها وجود في الهواء عبر الأصوات، يتمثل كذلك في صدق الكلمة التي هي كذلك صدق للعلم ثم الإرادة والقدرة، حسب المستوى الوجودي الذي يتم بحركية، وترابطات وانفصالات درجائية ومتنوعة ضمن الموضوع، وقد يعترض كيف تدرس اللغة ضمن هذه الأبعاد التي تُفرض عليها، والحقيقة أن هذه الجدلية لن تنفك عنها أي مدرسة أو باحث، لأن **الذات هي الدارسة** ثم أن الملكة اللغوية مرتبطة بالعلم وبدونه نفتقد الإدراك والكشف الخاص بها، والعلم له خصائص معينة ترتبط بدورها بالوجود كان طبيعيا أو روحيا، فالسؤال الأصح هو هل الأبعاد المتداخلة مع القوة اللغوية تؤثر في حقيقتها؟

إن هذا كمن يعترض أن النطق لا يتأثر بقوة الجسد والقلب والدماغ، فتلك **القراءات الأحادية بسيطة جدا** حتى تشهد الوجود في تعقيداته وكيته. إذا كانت المدارس اللغوية القديمة تركز على الجوانب المضمونية والوجودية فإن المدارس الحديثة ركزت على منطق تلك المدارس المتوارثة، بل اعتبرت أن تصورهما المنطقي هو عين التفسير النحوي، ومنها من أرجعه للأصول النفسية أو حتى للبعد الاجتماعي، إن اللسانيات ستقربنا إلى حد بعيد من النظريات الاجتماعية لأنها عينها من بعد وجودي آخر، ما يجعلنا نجزم وبشكل قاطع أن البعد الفلسفي ناظم لكل هذه العلوم، وليست المسألة دراسة للغة من جهتها المستقلة، من هنا نرى أن النظرية الإسلامية بمضامينها ومنطقها ستفتح بابا كبيرا للعلوم الإنسانية.

¹[الأعراف: 21].

سنقسم تلك الأبعاد الأكسيومية **لنظرية** وهي تمثيل لأوصاف علاقات الوجود، و**مفاهيمية** وهي تمثيل للمقدمات الذهنية وهي بدورها طبقات تصل للغة لتنتجها، بل قد تتلاءم معها في كنهها الخاص.

من هنا نجد مثلا أن المصادر في اللغة دون سياق تعبر غالبا عن مفهوم اعتباري لهذا فالكلي لا يكون غالبا في الوجود، رغم أنه مستمد في الأصل منه، لهذا نحن نشير به لاعتقال ذلك المفهوم الوجودي، فكان هذا سببا في انزياح بعض التفسيرات العرفانية حين اعتبرت في بعض الأحيان الوجود كمصدر له خصوصية وتعين، ومع ذلك فاللغة تبع لقصد المتكلم، من هنا كانت لهم مفاهيم تؤطر الخلل، إلا أن هناك من قد يضل إذا لم يوضع الأمور ضمن فعالية الذات وتصرفها في خصوصية اللغة.

وهنا قد يقال هل يصح أن نقلب عمل الفعل للفاعل والمصدر للاسم، هل تتحمل اللغة ذلك؟ أم أن هناك حدودا في سلوكها؟

فيكون مثلا النكرة هو المعرفة، وأن يكون الاسم أو الفعل هو عمل الحرف، هذا يحتاج دراسة من النحويين، لكن مبدئيا يظهر أنها تختلف، وأن تركيبة اللغة معبرة في **قوة حركاتها ثقلا وخفة** عن ما يقارب الوجود، فالمعرفة إضافة حرفين؛ لأن فيها **زيادة وجودية** وعوامل الربط كالحروف بسيطة التركيب؛ لأن **فعاليتها أضعف**، وهذا يظهر حتى داخل **الكلمات** الروح أو النفس هي حقيقة تُقَاس بلطافة الريح والتنفس الداخلي وكذلك يقال أيضا النسمة وهي قريبة من إيصال هذا المعنى، فالمفاهيم اللغوية تعبر **بتراكيبها وبصيغها على سلوك ومعنى وجودي** رغم أنها قابلة لأن نتصرف فيها، **واللغة الأقوى** هي التي ستتناسق في تراكيبها وكلماتها مع العلاقات الوجودية، وبالتالي ففعالية الوجود ستفرض عليها نوعا من الحركة وإلا فيمكن أيضا صناعة لغة رمزية، ولكن هل ستوصل لنا المعاني بالقوة نفسها؟ خاصة إذا أضفنا ما تتيحه اللغة الطبيعية من مجاز، وتشارك درجاتي، وقد نضيف هذا أيضا للغة الرمزية عبر إشارات جديدة، ولكنها من جهة ستكون مستمدة من تفسيرنا عبر اللغة الطبيعية، ثم أنها **لن تتحرك مع الوجود** لطفا أو ثقلا ودرجة مثل اللغة الطبيعية، فليس هناك إذن ما يمنع من ضبط لغة رمزية معبرة بطريقتها عن الوجود، لكن ليتعدى نفعها يجب أن يكون خادما لهذه اللغة الطبيعية لأنها تحمل قوة في الإشارة

إلى الوجود مقارنة مع ستاتيكية الرمز، وهذا منطقي من حيث أن تكثر الحروف أوسع وأقدر على الإنتاج والتركيب لكن على الأخص مراكمة المعاني وانفتاح حركتها، فقد تستطيع التطبيقات البرمجية توليد ملايين القضايا اللغوية أكثر من الإنسان، لكنها لا تنتجها أصالة، ثم إن اللغة الطبيعية قابلة كذلك لأن تضبط المعاني مثل اللغة الرمزية، أي أنها تحمل هذا البعد القوي أو التجريدي والرياضي في التحديد والضبط، فاللغة الرمزية كأنها أصلح للمواضيع الأكثر كثافة، مع أن البعدين لا ينفكان والشارح المنطقي والرياضي يفكر بدوره عبر لغة طبيعية، كما أن المفكر أو الكاتب في العلوم الإنسانية يمارس الضبط التجريدي من داخل هذه اللغة، فكأن المنطق الرمزي وسيلة تدريبية ودافعة لتطوير عملية الضبط، لكن تطرح كذلك تساؤلات حول الطبيعة الأنثروبولوجية التي أنتجت تقريبا نحو عالميا شبه مشترك، هذا يرجعنا نحو أصل اللغة، وأنها لو كانت وضعية ظهرت احتمالات أخرى مشتتة، لكن الإنسان أنتج أفضل طريقة للتعبير، وإن كانت تتفاضل وتتطور حسب كل ممارسة وكل ارتباط بالأصل الفطري، إلا أنها تشترك كلها باعتبار حركتها الطبيعية والوجودية، ثم أضافت من داخلها نوعا من الرمزية كالنحو ثم المنطق فالرياضيات، إذ الرمزية بدورها درجات، فإذا فرضنا إنسانا دون هذه القدرات الإدراكية والوجودية فهل كان ليفهم القدرة اللغوية؟

لقد تأثرت المدارس الغربية بالعلوم الطبيعية السائدة في زمانها، يقول جيفري سيمبسون (Geoffrey Sampson): "في الوقت الذي قدمت فيه الفيزياء الميكانيكية أنموذجا مشتركا واحدا للسانيات كان علم الأحياء بالتأكيد أشد تأثيرا فيها، فبينما كان الفكر الألماني يميز بين العلوم الطبيعية والعلوم الأخلاقية، حرص اللسانيون على الوقوف إلى جانب الطرف الأول، ولكن إذا كان للسانيات أن تصنف ضمن العلوم الطبيعية وجب أن تكون اللغة نوعا من الكيان القابل للوصف الموضوعي شأنها في ذلك شأن الأجسام الموجودة في الطبيعة"¹.

¹ جيفري سامسون، مدارس اللسانيات التسابق والتطور، ترجمة محمد زياد كبه، (السعودية، جامعة الملك سعود، 1997) ص 5.

لقد تأثرت اللسانيات على الأخص بنظرية التطور حيث اعتبر بعض العلماء كفريدريك فون شليغل¹ وياكوب غريم² أن أقرب العلوم إلى علم النحو المقارن هو علم التشريح المقارن، فجاء ذكر ما يعرف بشجرة النسب في **التطور اللغوي** رسمياً على يد شلايخر³ الذي أشار إلى كتاب صديقه داروين، فكانت كل تحليلاته تبين رجوع الألسن للسان مشترك عبر الوثائق الأولى القديمة التي أظهرت أو فسرت هذا التحول بالارتقاء، فكما توجد وثائق هي الأصل توجد كذلك وثائق لعمليات وسيطة، بل يعتبر هذا المنهج أن التطور لا يمتلك دلائل بقوة حال اللسانيات حيث تغيب المستحاثات الأولى التي تعود إلى ملايين السنين، لقد فسرت هذه النظرية العلاقات بين الألسن **بالصرع**، فاللغات شأنها شأن الأنواع تتنافس فيما بينها للبقاء، من هنا يفسر انتشار الإنجليزية مقابل أفول أو انقراض اللغات الكورنية أو المانكية، وكذلك الويلزية والاسكتلندية اللذان لا يزالان على قيد الحياة، لكن في انحصار أمام زحف وصرع مع الإنجليزية.

بالمقابل يعتبر يوهان شميدت⁴ أن نظرية شجرة النسب أخفقت في عمليات التفسير الخاصة باللغات الهندوأوروبية؛ لأننا نجد علاقات تشارك مع لغات أخرى توجد في مستويات بعيدة ضمن شجرة النسب، وهذا لا يمكن تفسيره إلا بنظرية **التبدل اللغوي** من خلال التجديدات التي تظهر في مناطق جغرافية مختلفة، ودليل ذلك اللهجات المتنوعة التي تعود إلى لغة واحدة، بالمقابل يرى أوغوست لشكاين⁵ أنه ليس هناك تعارض؛ لأن الداروينية تؤمن **بالطفرات** الحاصلة داخل سلالات معينة، فعمليات التحول

¹ Friedrich von Schlegel ناقد وأديب ومنظر ألماني (الرومانسية الألمانية، أواخر القرن 18/بداية 19). له حضور في تاريخ اللسانيات عبر اهتمامه **بفلسفة اللغة**.

² ياكوب غريم (Jacob Grimm) هو عالم لغوي، وفلكلوري، وفقه قانوني ألماني بارز (1785-1863). يُعد أحد أهم أعمدة الثقافة الألمانية وأحد مؤسسي علم اللسانيات المقارن وفقه اللغة الجرمانية (Germanic Philology).

³ August Schleicher لساني ألماني من رواد اللسانيات المقارنة في القرن 19. اشتهر بتطوير النموذج الشجري (Stammbaumtheorie) لتمثيل تفرع اللغات تاريخياً.

⁴ Johannes Schmidt لساني ألماني (القرن 19) اشتهر بنظرية الموجة (Wellentheorie / Wave theory) في تفسير التغير اللغوي.

⁵ August Leskien لساني ألماني (القرن 19) من مدرسة النيوقواعديين (Neogrammarians) من أهم أفكاره المنهجية: **قوانين التغير الصوتي منظم**.

ليست عشوائية، حتى لو كانت الطفرات كذلك ولكنها حركة تسير من الأدنى إلى الأعلى، أي أن تلك الطفرات التي تنتشر هي التي تعطي صاحبها ميزة في صراع البقاء، بينما يرى بودوان دو كورتني¹ أن التطورات الصوتية عبر استبدال الحروف التي تنطق من الحنجرة ومؤخرة الفم أقرب للشفتين هو من سمات التطور عبر تجاوز الحروف البدائية الأقرب لحالة الحيوانية، ثم يفسر التبدلات الصرفية في اللغات بأنها تحولات عشوائية فالفرنسية والصينية والقبطية أصبحوا أكثر صرفاً. إلا أننا لو فرضنا أن مرحلة العزل هي الأبسط، فالحضارة الصينية كانت قائمة على هذا النظام اللغوي وكانت أكثر تطوراً فكرياً من غيرها، بالإضافة لهذا فإن الأبعاد التي يصفونها بدائية أو حتى حيوانية هي فطرية، وليست بالضرورة متخلفة أو تحتاج نفياً، فقولنا مثلاً دق حول طرق الباب، أقرب للصوت الوجودي للعملية من قولنا "تاك Tak"، وإذا أضفنا لهذا الحركية الواسعة فعالية الاجتماع الإنساني، فيمكننا تفهم كل المدخلات الباطنة والأعمق، أي أن الباراديجم الناظم لهؤلاء المفكرين كان أحد أسباب المحدودية البحثية داخل اللسانيات، والحقيقة أن علم الأحياء يعبر عن عمليات استعارة تحمل تقاطعات سليمة وأخرى خاطئة وقاصرة على التفسير، من هنا توظف وتفسر بطرق متناقضة من كل التخصصات حتى الاجتماعية والنفسية، إن للإنسان خصوصية وجودية ونفسية ذات طبيعة إرادية واجتماعية وتاريخية وكذا صراعية تتظاهر كلها لتؤثر في خصوصية المجال اللغوي، وهذا الأخير دون هذه الأبعاد ما أمكن تفهم خصوصية الكلام؛ لأن الدلالة تتطلب بالضرورة ترجمة من باقي الصفات، وحتى المنطق الرمزي فإنه سيبقى جامداً كقدرة عقلية، فكل هذه الفعاليات فطرية منذ نقطة البدء، كالشريط الوراثي للإنسان فهو واحد إنما يتوسع ويضيق حسب الممارسات والتطور ضمن العوامل المتاحة.

إذا أردنا معالجة هذه السردية الصراعية وحدها من منطلق إسلامي فواقع العالم الحيواني قريب من هذا المنطق، وأحياناً يكون عالم الإنسان أقرب كذلك، ولكن تلك المميزات التي تتحصل عليها جماعة أو فرد نتاج هذه الصراعية نسبية في الزمان والمكان،

¹ بودوان دو كورتني (Jan Baudouin de Courtenay) (1845 - 1929م): لغوي بولندي من أصول فرنسية، يُعد المؤسس الحقيقي لنظرية "الفونيم" وأحد رواد اللسانيات البنيوية قبل سوسير. تميزت مدرسته (مدرسة قازان) بالربط بين اللغة والجماعة.

قد تطول وقد تقصر، ثم تعيد الجماعة البشرية تطعيمها بطفرات أخلاقية أو روحية، وقد تعود مرة أخرى **لنسبة من المنطق الحيواني** في إمكانات وسيوررات متعددة، وهي لا تسير بالضرورة في خط تطوري واضح ولا أن هذه العمليات مميزة في عالم الإنسان، **إنما قد يمثل الصراع آلية لإنقاص فساد البشر** حيث إن التقاء متصارعين سيخفف توحشهما وفسادهما، أو أن يكون الاتجاه المنتصر هو الحامل لثوابت الفطرة البشرية، من هنا تتجلى قانونية هذه الجزئية، ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ، وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾¹، أي أن الصراع بمعناه الحيواني والتطوري ليس موجها مركزيا بالنسبة لعالم الإنسان إنما هو واقع أُنتج بدرجة واسعة عبر التاريخ، دون أن يفيد في توجهاته الفاسدة إلا أثقالا وإرجاعا لهذه السيورة نحو التقهقر، بل العملية النافية في الأمر نفسه تزيد وتنقص تبعا للثبوت الذي تقوم عليه، وحتى الحيوان لا يصارع إلا للبقاء فهو لا يقتل لأجل القتل، فتكثر الصراعية عنده لأنه لا يملك الصفات الأساسية والإنسانية لتوجيه عمليات البقاء مثل الإنسان، مع أن مفهوم البقاء نفسه واسع بما يتجاوز هذه الحياة وبما يجعل نطاقه الفكري والتعاوي أعلى، وحاجياته أكثر وفرة، وبالتالي اتساع إرادته وقدرته على صراع هذه الأصنام الداخلية، مما يمكن الأفراد والمجتمعات من التغلب على إشكاليات وإكراهات العالم الخارجي، وتحقيق ميزة **الفعالية الذاتية والتعاونية**، وهذا سينتج مجالات لغوية متنوعة مثل ما نجد أن **العربية لم تنفي الفارسية والآرامية والعبرية** بل أدمجت منهم بما يحفظ خصوصيتها ومقاربتها للفطرة، ومن داخل نطاقها الخاص أنتجت قراءات على ألسن العرب دون هيمنة مركز ينفي غيره، ثم قاومت محاولة إنتاج واقع عالمي لاتيني، على الرغم من أن اللغة تنتمي إلى حركة فكرية مُنتجة وهو ما يتقهقر في فترات الضعف، إلا أن هناك أمما تقاوم ولا تنتفي حتى تعيد الصعود.

إن الصراعية الحيوانية بين الأنواع والأفراد هي درجة من الحالات **تتبنها مجتمعات معينة**، وتتجاذب مع غيرها، من هنا يمكننا تفسير حالة الفرنسية والإنجليزية مع حالة الوهن العربي، مما أنتج لنا مجالات مشوهة ومختلطة حيث للعربية رسميتها ومجالها وللفرنسية جوانبها الاقتصادية والعلمية، ومع طبيعة النموذج الديوي المهيمن في

¹[البقرة: 251].

النموذج اللاتيني لم تختفي العربية، ليس فقط لأنها **تمثل المقدس والمقاوم**، فهذا عامل، لكن أيضا لأن التحديث الغربي فشل ولم يُطبق بإصلاحية، إذ أي فعالية تتطلب صدقية ولو بسيطة، فبقيت العربية ممثلة للأطراف من نخب دينية وفلسفية، وإلا فلو نجح التحديث عبر الفرنسية في كل الطبقات، كانت المنافسة مع العربية ستكبر، ولكن دون نفيها كما حدث مثلا في مالي، لأسباب أخرى تتمثل هنا في إضعاف النخب والمراكز الدينية العربية، هذه **الفعاليات الاجتماعية** تنتج لنا تداخلات متنوعة إذ قد تنشئ **لهجة وسيطة** كالدارجة تتحرك عبر كل هذه التناقضات، وحتى نوع من التوافقات، فاللهجة المغربية مثلا نحوها أمازيغي وغالب معجمها عربي مع بعض المصطلحات فرنسية وإسبانية وبرتغالية، كما يوجد نطاق آخر للغة العربية حيث يتقنها غالب المجتمع ومجال اللغة الأمازيغية في مناطق بعيدة عن مراكز اللغات الممارسة، ومجال للغة الفرنسية لدى النخب الاقتصادية، وقد بدأت تدخل حاليا الإنجليزية، إذن فحركة المجتمع عبر كل المكونات بما فيها **التغلبية والتعاونية** تنتج لنا درجات من التعقيد، وقد يحصل فعلا انحدار حيواني من المسيطر نحو المسيطر عليه بقبول هذا النوع من العلاقة المبنية على **التبادل الديوي**، مع تغييب الخصائص المعنوية، إلا أنها حالة ضمن **فعاليات درجائية واسعة ومركبة**، وحتى ذلك الدخول اللغوي قد لا يكون استسلاما للمجتمع، بل توافقا ليستفيد من مصالح مُثبتة أي مرونة وحكمة أو تعاون، وقد تكون استسلاما في بعض جهات المجتمع وفقط، لأننا لسنا أمام ظاهرة أحادية، بل مجموعة تعطينا نتيجة مركبة، يضاف لهذا أنه لكل **أمة سيورتها** ولسنا أمام تطورية علمية حتمية، فما يفتأ ذلك المجتمع لينتج و يعيد سيورته متجددة، كما فعل الفرس بدمج الحروف العربية والانفتاح على الإنجليزية، أو ما فعل أتاتورك بالانبطاح للاتينية، فأضعف قدرة الريادة الإسلامية وما يتيح الانتماء المباشر لأحد الأنواع الحضارية، إذن فالمتغيرات **متعددة والإرادة الإنسانية واسعة** لتتطور وفق أفضل الاختيارات وليست الصراعية أو الانقراضية إلا إحدى الفعاليات، وضمن هذا الواقع تدخل كذلك الطفرات التي يحققها أفراد معدودون يحولون ثقافة أمة، فالترابعية مثل التبادلية عبر الجزئيات، كلها علاقات تميز النوع الإنساني أقوى من غيره، ولنصف لهذا العوامل الطبيعية والجسدية وطريقة تفاعل الإنسان معها، عبر هذه الموازنة سنتجاوز التحليلات التبسيطية.

في القرن 19 أصبحت النظرية التطورية أضعف من السابق، حتى قال عنها جوليانو بونفانتى¹ "إن اللغات مخلوقات تاريخية، وليست كالخضر."²، ثم حدثت نقلة غيرت الرؤية، وكان رائدها دي سوسير عبر محاضراته، من هنا يعتبر مؤسس اللسانيات المعاصرة.

سيتحول الدرس اللساني عبره من المنطق التاريخي التعاقبي نحو **دراسة اللغة في ذاتها** أي نحو منطق تزامني، ومثل لعبة الشطرنج قد تقع طرق لعب لا نهائية لكن القانون المؤطر لها واحد، من هنا سيحصل تحول من التركيز على الفروق، نحو التشابه والمشارك، فاللعبة واحدة وحركة أحد البيادق ستؤثر في غيره ضمن حدود مرسومة سلفاً، أو أن مكانة كل واحد وقيمه تؤثر في غيره، بل ذهبوا لأن حذف حرف s من أواخر الكلمات في اللغة الإنجليزية مع أنه يستلزم تغييب الفرق بين المفرد والجمع الذي ينتهي بـs، فإنه لن يغير شكل النظام وما تفتأ لتعوض حتى يتوازن نظام هذه اللعبة، هذا التحليل النظامي هو ما يفسر **بنوية دي سوسير** وعدم اهتمامه بدور الأحرف وبالتالي تغييب التحولات الاجتماعية والتاريخية على اللغة. نحن نرى أنه إذا كانت للأشياء شيفرة وراثية خاصة فإنها **منفتحة على الاتساع والضييق والعشبية** سواء بسبب التطلعات الدنيوية أو حتى لاختلالات معينة نادرة كالأعراض، إلا أن هذا الانتقال نحو التحليل اللغوي في ذاته هو بعد محوري من إعطاء الاستقلالية الخاصة بكل قوة، فهل سينجح هذا العزل من تحييد ترابطات وتأثيرات باقي العوامل؟

1.1.4 قراءة في اللسانيات البنوية³ :

تعتبر أعمال دي سوسير أهم الدراسات البنوية حيث أسست لدراسة اللغة ضمن **نظامها** وقوانينها مقابل الاهتمام بتاريخها وتطورها الزمني، لقد حول سوسير البحث في اللغة نحو المستوى الوصفي لبنيتها الداخلية كأى ظاهرة طبيعية، مقابل هذا ساد توجه

¹ Giuliano Bonfante لغوي إيطالي من أعلام اللسانيات التاريخية/المقارنة، تخصص في اللغات الهندوأوروبية واللسانيات الرومانسية.

² المرجع نفسه ص 10.

³ للمزيد من التفصيل انظر:

شفيقة العلوي، محاضرات في المدارس اللسانية المعاصرة، (بيروت، أبحاث للترجمة والتوزيع والنشر، 2004).

يعتبرها مجرد معطى فقط، أو ينظر إليها عبر تأثير الأبعاد السياسية والحضارية والجغرافية، هذا البعد الخارجي يعتبر ثانوياً عنده؛ لأنه لا يؤثر في قيمة النظام اللغوي ولا في الدرس اللساني، ويضرب مثالا بلعبة الشطرنج حيث إن معرفة أصولها الفارسية وتطوراتها وكيفية انتقالها لن يفيد اللاعب في ممارسة الشطرنج ولا التمكن من شروطه، لذلك فإنه يخرج هذا التحليل الدياكروني (Diachronic Analysis)، ويقبل منه فقط دراسات المنشأ المشترك للغات؛ لأنه معين على رصد العلل البنيوية للغة، إن الإشكال إذن في هذه النظرية هو عدم اعتبار تأثير الجزئيات أو المدخلات التطورية الحاصلة للغة، وذلك لعدم تقريرها للجانب التناسقي بين الكليات والجزئيات وكذلك عدم اعتبارها للبعد **الدرجائي-الترجيحي**، أو التطوري كما يوصف عندهم مع فارق النظريتين، وهذا بعد يغير بنية اللغة وليس بالضرورة أن يكون بالإيجاب، بل قد يحدث بالسلب **والتغيب**، إن هذا الاختلال في الموازنة واسع في النظريات والممارسات العلمانية، وليس فقط البنيوية، فمن المهم التفريق بين حقيقة اللغة وحركيتها الطبيعية وما هو مصطنع فيها، مثل ما أن المنطق في نفس أمره شيء وفي استعماله ونظرياته شيء آخر، وعدم التفريق بين هذه المعطيات قد ينشأ عنه اعتبار الواقع دائماً حقاً في ذاته، إن تغيب هذا التحليل راجع لعدم اعتبار نقطة ثبوت تنطلق منها كل الأشياء، نجد هذه الحيثية الأخيرة ركزت عليها نظرية تشومسكي مثلاً حول فطرية اللغة.

إن اللغة بالنسبة لسوسير هي نظام من الإشارات التي تحيل نحو المقصود بنية **الإبلاغ والتخاطب والتواصل**، ولا يختلف هذا عن المدارس القديمة، إذ يقول ابن جني: "فلكل واحدة منها لفظ إذا ذكر عرف به مسماه، ليمتاز عن غيره، ويغني ذكره عن إحضاره إلى مرآة العين، فيكون ذلك أقرب وأخف وأسهل من تكلف إحضاره"¹، ولا يختلف كذلك عن مفهوم الدلالات وتقسيمها على المستوى اللفظي لوضعية تفيد معانيها كقولهم الإنسان هو الحيوان الناطق، أو دلالة لفظية عادية-طبيعية كدلالة السعال على المرض، أو لفظية عقلية كدلالة اللفظ على حياة المتكلم، بالنسبة لسوسير لا يهم غير المستوى الأول، ولا يعتبر **المدلولات** الأخرى (le référent) إنما يقتصر على الدليل والمفهوم اللساني وعلى

¹ مرجع نفسه ص 11.

الصورة **الصوتية** كإشارة، والحقيقة أن هذا المفهوم لا يمكن أن ينفك عن دلالة العقل والطبيعة-المادة والروح، ولو أن هذه الأخيرة لا ترد حتى في الكتب المنطقية التراثية، لكنها الأساس الوجودي للمعنى، وهي حاضرة في التراث الصوفي و العرفاني.

إن نظرية دي سوسير وفية للتوجه الأحادي عبر **مركزة "التصور-العلاماتي" وتغيب التعددية**، فقد نعتبر أن إضافته تتمثل في ذلك الحصر لجانب المفاهيم والصور المخزنة لدى المتكلم من أجل دراستها، إلا أن هذا يتم عنده عبر عملية الفصل عن الطبيعة الموازناتية للذات، بجعل هذه المفاهيم والتصورات منتجا **حصريا للجماعة، وفي لحظة زمانية مقيدة** يسميها العقل الجماعي، من هنا تنسب لسانيات دي سوسير للتأثر بدوركهائيم خاصة أنه قد تابع مناظراته، حيث أن البنية الاجتماعية تحدد الواقع الفردي، فكأن طبقة النفس-الجمعية في تفاعلها مع الانتماء هي التي ستضع اللغة نظامها عند دي سوسير، إن هذا الاحتمال قد يصح لمجتمع معين ولكنه لن يعبر عن حقيقة الشيء في الأمر نفسه، بل سيمثل عملية تغييبية لها خصوصيتها، كما أننا لا ننفي أن هناك ما يسمى في تراثنا **الحقيقة العرفية**، إلا أن القدرة الأولية التي تتيح للإنسان صفة الكلام لها دور تقييدي ضروري في المعادلة اللغوية، ناهيك عن ترابطها بباقي الصفات والمتغيرات، فهل تعود تلك القدرة **لوضع أولي**؟ لمقولات فطرية؟

إن **المراجع أن هناك صفة تتيح عملية الدلالة**، بل إنه عبر التاريخ تتجدد المصطلحات بحقائق عرفية تثقل حمولتها، فمفهوم الله حاليا داخل جماعة المسلمين ليس بالضرورة هو عينه عند بعض حاملي تراثهم ممن حافظوا على المفهوم، كما أوصله لهم الرسول عليه الصلاة والسلام وصحابته رضي الله عنهم، عبر **تجاربهم و ممارساتهم**، من هنا لا تنحصر الدلالات في بعدها النفسي-الاجتماعي بل تتداخل مع كل الأبعاد ضمن مركزية المستوى الروحي، إن الحصر العرفي محوري، وهذه حقيقة واقعية، من هنا تعتبر المعاجم والتفاسير الأولى والبدئية مرجعيةً وتحمل من القدسية، لكن الإشكال في حصر طبيعة اللغة ضمن البعد التصوري ثم إهمال المركزية الروحية-الناظمة **والسيرورة الواقعية**، أي نفي الحمولة الروحية والنفسية في بعدها الفاعل والمنفعل، وهذا له كذلك تأثير **بتتابع الزمن**، فمعرفة للتغيرات الحادثة حتى لو كانت خاطئة فهي ليست هامشية، بل قد تعود بالنفع على

القوانين التي نحصرها في لحظتنا، ينسب لسيدنا عمر-رضي الله عنه- قوله "تعلموا العربية، فإنها تثبت العقل، وتزيد في المروءة".

فتحولات النطق ومخارج الحروف وأمكنتها مع الواقع، تعبير عن تحول في البنية المعنوية والعلاقات مع باقي المتغيرات، أي أن تلك اللغة أو ممارستها إذا فقدت القدرة على تمرير القيم فهي لم تعد حاملة لمجموعة من المعاني، والمسألة لا تتعلق فقط بالمقولات الكمية من أفراد وجمع أو مخارج الحروف، بل ترتبط بالكيف كذلك.

لقد تميزت البنيوية بتعميمها للبعد المفعولي في الذات كحقيقة في الأمر نفسه بالنسبة للظاهرة اللغوية، ولتدارك هذا التجزيء يقترح دي سوسير الفصل بين الفردي وهو النحو الموجود في الفكر، حيث يسميه الكلام وبين اللساني وهو الموجود في الجماعة، لذلك يعتبر أن الدليل اللغوي اعتباطي ما دامت الجماعة هي التي تنتجه، والحقيقة أن البعد العبثي داخل الجماعة ليس بالضرورة هو المهيمن، كما أن للفرد دوره في إعادة صياغة المصطلحات، فعلى الأقل يدخل هذا في الإمكان، وحتى الجماعة هي مجموع أفراد، ثم إن هذه العملية عند عبثيتها فرضا، فهي تعود إلى تغييب منطق معين في طبيعة الإنسان المفطور على الانتظام، الذي يدخل فيه نحو الذات ومنطقها ونفسها وتصورها في ذاتها ودماغها، وقد يحدث خلل في جانب على آخر ليتأثر الباقي، أي أن هذه المقدمات كلها متفاعلة مع صفة الكلام التي هي قدرة على الدلالة، أما ذلك الوضع الأولي فسواء كان أصليا أو اجتماعيا كليا أو عبر الجزئيات، فإن هذه العمليات تتداخل إما تغييبا أو تفعيليا لما هي به اللغة كملكة، مع مقدمات باقي الصفات المركزية، وبالتالي فما ستنقسم له اللسانيات هو المستوى الفطري اللغوي مع صفات الذات، ثم المستوى الاجتماعي الحركي الجزئي-الكلي والجزئي-الجزئي، وهذه كلها إما ستوسع أو تضيق اللغة.

بعد توضيح دي سوسير لطبيعة علم اللسانيات، عمِل على كشف طبيعة العلاقة بين كلمات النظام اللغوي في اتحاد الهويات أو تباينها، وهذا حقيقة لا يختلف عن تصنيف الدلالات للمطابقة أو التضمنية أو الإلزامية في النظرية التقليدية، مع أن دي سوسير يضيف مسألة اكتساب الكلمات دلالاتها بالتمايز عن غيرها وهو في الحقيقة شيء لا يمكن إلا باعتبار منطلق مطابقاتي مبدئي يحصل به التشارك المفضي للتمايز، لكي يتم التفريق

بين كلمة وكلمة لا بد من حد معين ننتقل منه وإلا سنتسلسل بشكل لانهائي من التمييز، ولكن لأنه كلياني التوجه يقف ضمن هذا التحديد الجماعاتي، أما إسلاميا فوجود مركزية يمكن اعتبار عملية **الاقتران** التي تمكن حد الكلمات حيث هناك للكلمة **استقلالية** و دلالة في الحين نفسه، لا فقط بإزاء التمايز البنيوي، عن هذا تنتج علاقات متعددة من ترابط كبير أو صغير بين الكلمات أو حتى علاقة نفي كبيرة أو صغيرة، أي أن هناك **درجاتية** قد يصح أن تكون من اتجاه واحد أو تبادلي وهو الغالب، فالعلاقات بين الوحدات اللغوية اقترانية في نفس الأمر وبالتالي فإلإمكانات التي بينها متعددة.

إن أي ضبط يقوم بالعلامات دون سوابق واعية (أكسيومات ومفاهيم مؤسسة) سيكون مُفْرِغًا، ودون إقرار بخصوصية العلامات سينتفي دورها، من هنا يمكن اعتبار البعد الدرجاتي بأن تتخذ الكلمة مفهوما بمستويات متحركة، والسبب الذي جعل البنيوية غير متسعة هو اقتصرها على المفهوم في الكلمات **دون المضمون**، وعلى نظرية منطقية بالتبع محصورة في البنية والكل، من هنا إشكاليات تضيق أفق إمكانات الظاهرة اللغوية في عمل **وحداتها** وتضييق عمليات **الإنتاج اللغوي** من الإنسان أو الجماعة، أو تجاوز إمكانات **التغيب** بما فيها عملية الحصر البنائي نفسها، فإذا كان الإيمان بالله قانون لا يمكن الانفكاك عنه، فإنه يمكن تغيب ذلك في مراكز أخرى، وإذا كانت اللغة ذات ملكة فطرية تتداخل مع مراكز ومقولات منطقية ومعنوية **مؤسَّسة**، فإن عمليات التغيب قد تقع على الصفة اللغوية الفطرية بدرجات معينة وعبر مركزيات مختلفة،

بل من نماذج هذه العمليات الإفراغية تحديدها **لنقطة الثبات في حصر جماعي زماني** محدود، هذه المقدمات تنتج كذلك رؤية ستاتيكية لا تنظر إلى الحروف والكلمات في **حركتها**، إذ عملية وحقيقة الثبوت هي بدورها حاملة بالقوة للحركة، وليس في الوجود إلا عمليات تتابع لا يكون فيها الواحد دون الآخر، أي أن تلك الحقيقة الحركية للغة، وإن كان وصفها التعقلي انتزاعيا وتثبيتيا للواقع المتحرك، إلا أنها لا تخرج عن **النظام الوجودي** فهي علامة على حقيقة، ولهذا آثار حتى على المستويات النصية سواء في ارتباطها بالوجود أو بحقيقته الثابتة-الحركية، ولا يعني هذا أن هذه الحقيقة متوفرة في كل نص بل لكل واحد درجة محدوديته، فالقرآن الكريم هو بذاته كلام نفسي كصفة لله ثابتة وحروف وكلمات حاملة لها جامعة بين الثبوت والحركة في الواقع بما لا يتجاوزها، وبالتالي فدراستنا

للغة في إطار غير **ثبوتي-متحرك** ولا يأخذ دور **الحروف والموازنة-الترجيحية-الدرجائية** و**المقولات الكيفية**، سيكون محدودا في الإحاطة بالظاهرة القرآنية واللغوية.

فإذا تبيننا البنيوية مثلا، فإن الكلام الفردي الذي أسس له دي سوسير سوف يؤثر في طبيعة النموذج اللغوي عبر قواعد عرفية اجتماعية، مما سيغير طبيعة الدال الذهني والنطقي وطبيعة المدلول الذهني والخارجي.

فالإشارة ستتحوّل **نحو صوت ومفهوم للصوت** والمدلول لمفهوم ومفهوم خارجي، وسترتبط هذه العمليات بعلاقات لغوية بنيوية منطلقها فردي ومدلولاتها ذهنية زمكانية.

بالمقابل، فإذا تصورنا ممارسات أخرى فإن كلمة شجرة مثلا عند مجتمع آخر وممارسة فردية مختلفة، هي دلالة قد تمر **دون تصور ذهني صوتي** أو ربما ضعيف الدرجة كأنه لا يظهر، ويكون المدلول الداخلي والخارجي شيئا واحدا متقاطع، ثم يرتبط المدلول بصفات الذات المعنوية أو المقولات الكيفية بأن تحيل الشجرة **على المخلوقة والائتمانية**، فهذه كلها ممكنات ممارسة لغوية لا تقف في تجربة تجريدية غريبة ولا فردية واحدة.

فما يطلق عليه **العلاقة الترابطية** كقوله إن الكلمات المتقاربة المعنى تستدعي بعضها
مثلا:

armement, changement أو Enseignement, enseigner, renseigner

هذه كلها إحدى الممكنات اللغوية حسب نوع من الممارسة المنحصرة في **التملك اللغوي**، لكن قد يكون الفاعل رابطا لهذه الفعالية بجذرها اللغوي أو المنطقي ومقولاتها الكيفية أو الكمية...

فإذا قال مثلا كلمة **خَلَقَ**، فإنها تمر بداية من **تمثل حضوري وتصور روحي مع الإشارة الصوتية**، ثم يأتي الدال الذهني للكلمة فالمدلول الذهني والقياس الخارجي عليه، وإن كانت كل هذه العمليات في الحقيقة لا تطويرية، بل درجائية ومتساوقة، مع استثناء العلاقات المركبة تجريديا فهذه قد تتطور الذات نحو طيها.

في ممارستنا الإسلامية مثلا إذا قيل كلمة **مُفلس** قد يقيسها على الافتقار الداخلي وعدم القدرة على الجود والعطاء، وهذه العملية لأن كانت تمر بداية من نفس المراحل التي

شخصها دي سوسير فإنها ترتبط بغيرها كذلك، فينتج عنها طبقة جديدة وهي التصور **الروحي والتمثل الحضورى له** فلا تقف العملية في تأثير حركة التعقل المجرد.

إذا أضفنا لهذا مرحلة أخرى عند الدلالة كأن يستحضر التعريف والتذكير والعموم والخصوص، أي **العمليات النحوية والمنطقية** فإن الدلالة تصبح أوسع، قد يقال إن هذه عمليات صناعية، وأن الأصل فيها هو الحضورية والملكة المنطقية، إلا أن إدخال هذه العوامل الصناعية من الممكنات البشرية التي قد تخدم الممارسة كما قد تخنقها، بل هي بدورها تصبح ملكة مع باقي القوى.

إن كل هذه العمليات تتم بشكل **مترايط ودرجاتي** حسب طبيعة الممارسة والموضوع **والباحث**، حتى أن بعض المراحل تصل لمستوى تطوى معه تلك العمليات على نحو سريع، ولا يمكن أن نعتبر بالضرورة الممارسات العامة هي المرجع الأساسي لتحديد البعد الفطري، كالذي سيقس أجساد عامة الناس مع جسد الرياضي، فيعتبر أن هذا الأخير خارج الطبيعة، إنما سيصح هذا عندما يدخل على الجسم ممارسات صناعية تخنق وتدمر القوى الأساسية، من هنا فالقياس على الممارسات العامة يقدم لنا نطاقا معيناً قد يكون فيه الصالح والفاقد، مثل ما أن الممارسات العلمية منها الصالح والفاقد، ويرجع سبب هذا القياس المُرَجَّح بسبب منطق الثوابت الوجودية والكونية، فالشريط الوراثي مثلاً واحد والممارسات إما توسعه أو تضيقه، من هنا **فصفة الكلام** أو الدلالة تحمل معنى مركزياً ذو بعد حضوري روحي ولها تمظهر في المستوى الذهني المجرد بدرجات متفاوتة، ثم تمظهر ذاتي على مستوى الملكة اللغوية، أي أن ذلك التجريد مثلاً **لكلمة خ، ل، ق**، يتم في قوة خاصة داخل **الذهن وهي اللغة**، ثم يأتي التعبير الصوتي والدلالة الحسية التي تصل للمخاطب، فينطلق منها لتمر بدورها عبر اللغة في **الذهن، فالذهن كتعقل، ثم الكلام فالعلم فالإرادة الداخليات**، ولا يقف البعد المركزي الروحي في القيم والتوحيد بل حتى التغلغل النفسي والاجتماعي، لهذا قد يُعَوَّض المركز بتخييلات مركزية مختلفة بما فيها حركة **الذهن** التي حددها دي سوسير، كما تقل درجة عمليات أحد الأبعاد المتزامنة مع بعضها حسب طبيعة الموضوع والممارسة.

العنصر	رأي دي سوسير	النموذج الإسلامي الموازناتي -الروحي
العلاقة بين الدال والمدلول	اعتباطية واجتماعية.	ليست اعتباطية بالكامل؛ -هناك تأثير فطري وجودي بين الدال والمدلول عبر الروح والعقل والطبيعة.
منشأ اللغة	جماعي، تاريخي، تصوري.	تعددي -روحي-فطري اللغة نتيجة لمعطى أولي إلهي في الإنسان يتيح له صفة الكلام والمعنى، ثم تتداخل الأبعاد الأخرى .
الثبات والتغير	اللغة تتغير تبعا لتغير النسق الاجتماعي.	التغير يخضع لسيرورة روحية ونفسية معنوية، لا يُختزل في التغير البنوي أو الاجتماعي فقط.
الحقيقة اللغوية	تصورية-عرفية بناء اجتماعي جماعي.	هناك حقيقة عرفية، لكن -فوقها حقيقة فطرية روحية أعمق، تعبر عن " ما هو في نفس الأمر "

من هنا دور المجتمع الرشيد والفطري.		
نعم، للغة استقلال وفعالية، لكن انفصالها التام عن باقي قوى التكوين مرجوح. اللغة قوة داخل الذهن، وهما معا ضمن صفة الكلام المرتبطة بالعلم والإرادة والقدرة.	اللغة تملك نظاما خاصا منفصلا عن العالم.	استقلالية اللغة وفعاليتها

2.1.4 قراءة في الوظيفية:

اعتبر الوظيفيون أن دراسة اللغة هي البحث عن الوظائف التي تؤديها في المجتمع أثناء تواصل أفرادها، لقد ساهمت دراسات الظواهر الصوتية (la phonology) في تبلور هذا التيار، تركز هذه النظرية على الكشف عن الغايات التي تقوم بها الوحدات أو القطع الصوتية، ومثل البنيوية فإن وسيلة الكشف عن هذه الوظائف تتمظهر عبر قدرة كل وحدة في التمييز، عند استبدالها بأخرى، ومجرد عملية البحث الوظيفي تُرتَّب الوحدات مستقلة حتى تتمظهر هوياتها، ومثال ذلك:

- سافر الرجل
- جاء الرجل
- ذهب الرجل

في الحقيقة أن هذا التوجه الوظيفي لا يختلف عن البنيوية إلا في الدرجة، فهو ينطلق من التمييز عبر بنيوية صغيرة وفقط، كما أنه عوض الذوبان في الجماعة أو الحقيقة العرفية يرجع العلل **للدلالة الصوتية**، إن الوظيفية هنا منطقية من حيث اعتبار دور

الأجزاء، بل قد تكون مضمونية من حيث الإيمان بالغائية، على خلاف البنيوية التي تستبطن إرجاع الغائية لعين النظام الكلي، إلا أن اختلافنا مع كل هذه الأحاديث هو على مستوى **العلاقات الموازناتية المنطقية** التي تدخل فيها الكلمات في علاقات مع بعضها، **وبحفظ الاستقلالية** لكل جزء منها، وهذا راجع لوجود **مركزية** تقوم عليها، كما أن البعد المضموني لرؤيتنا لا ينتمي إلى المستوى الاجتماعي أو المادي الصوتي فقط، بل للبعد الروحي مركزاً وهو المكون من **الباعثية والمقاصدية والحال الداخلي**، وكلها أيضاً بتناسق وتكامل، ثم البعد النفسي بشقيه الفاعلي والمفعولي، الفردي والجماعي، ثم الفعل الجسدي، والذهني واللغوي، تتم هذه العمليات كلها بتوازن، لذلك فالكلمات لها أصالتها ولها ترابطها مع كل مستويات البنية الكلية، مثل ما نجد في علم الاجتماع الذي قُسم بدوره لتيارات بنيوية جماعية وفردانية وظيفية، فهذه **العلاقات المنطقية المرتبطة بالرؤية الوجودية** تتغلغل حتى الجماعات الصغيرة أو لغويا في الجمل والنصوص، لهذا نجد تيارات في الأدب لها فلسفتها في التعامل مع النص عبر نفس هذه التركيبة، مثل ما لنا رؤية خاصة نحو هذه **المورفولوجيا¹** الموازناتية التي تتمظهر خاصة في النص القرآني، إلا أن النظرية بطبيعتها وصفية ومنفتحة على تعدد المقامات وتغييبها.

تتمثل أهمية تفهم الأبعاد الأكسيومية وتوجيهها نحو التفريعات التحليلية في أنها تؤسس لعقلانية إسلامية واسعة وتبادلية في العلوم الإنسانية، من هنا مثلت العلاقة بين الجزئيات والكلية أحد المظاهر الأنطولوجية التي ميزت المدارس الغربية عن بعضها، يقول الدكتور محمد يونس: " يعود اختلاف المدارس اللسانية واتجاهاتهم في كثير من الأحيان إلى **مواقف أنطولوجية** وجودية فلسفية، ويعد الحكم في تحديد السابق (**الكلية أم الجزئيات**) على وجه الخصوص مبدأ مؤثراً في الدراسات اللغوية سواء قديمها أو حديثها، وتبلغ أهمية هذا الأمر حدا يؤدي تغيير الرأي فيه إلى الخروج عن المدرسة الفلسفية أو اللسانية المتبعة"².

¹ كما أن للجسد هيئة وعلاقات منسجمة فذلك كل الآيات الكونية والنصية.

² الدكتور محمد محمد يونس، مدخل إلى اللسانيات، (بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة

الثانية، 2018) ص50.

وما نتبنى نحن في رؤيتنا لهذه العلاقات يتمثل في أن الكل هو نتاج جزئياته، وأما الكلي فهو معنى قد يقصد به المتكلم مجرد اعتبار ذهني وهو الغالب، أو يقصد به معنى وجودي حقيقي سيلزم تحديده هنا، فالإشكال ليس فقط في اعتبار الكليات المجردة، بل في العلاقة بين الجزئيات والكل، حيث إن للأولى استقلالية لكن لها ترابطاً مع الكل، وهذا الأخير بدوره كما ينتج عن الجزئيات، فإنه يتشكل من **روابط بين الجزئيات وتداخلاتها** ليعبر عن عملية لها استقلاليتها، أما ما هو كلي أي تصنيف الأشياء بجزئياتها ضمن مجموعات معينة تعبر عن خصائصها، فينظر هنا لطبيعة ذلك التصنيف ومدخلاته، إذ قولهم الإنسانية كجنس لها وجود خارجي متعالٍ وهو من طبيعة المجردات، خطأ على المستوى المنطقي والأنطولوجي، أما لو قيل الإنسانية التي هي خصيصة النوع البشري فهو سليم، والعلاقات بين هذا النوع عبر جزئياته يشكل جسداً يجمع بين الكل والجزء عبر تلك الخصوصية المميزة للبشر، فلو أطلقنا على هذه الحركة كلياً لكان صحيحاً، إلا أن المنطلقات اليونانية التي خلطت بين الأبعاد الوجودية والعمليات الذهنية الاعتبارية خلقت اختلالاً في الموازنة، وأصبح الكلي الذي نادراً ما نقصد به المستوى الوجودي ذو طبيعة واقعية في الخارج، وبمقابل هذا، فقد تجاهل آخرون الخصوصية المميزة للإنسان وتظافر العلاقات، فجعلوه مجرد أجزاء في الخارج لا علاقة مخصصة بينها، ناهيك عن العامل التوحيدي ويد الله التي تحفظ **السيرورة التاريخية** والحاضرة، ضمن ترابط واستقلالية كل الأبعاد، فهذه السيرورة تُوجّه عبر هذه العمليات وغاياتها السنية، من هنا ينشأ كلي وجودي يصح أن نعبر به عن هذه العلاقة، وأحياناً تتلمس المدرسة العرفانية هذه العلاقة، وتعتبر عنها فعلياً بالكلي الذي هو الإنسان الأكبر والصورة الإلهية في الوجود. هذه الفلسفة الإسلامية ستنتج نظرية تحليلية للجمل اللغوية تختلف عن الوظيفية، فلو أخذنا قولهم مثلاً "مارتيني عالم":

مارتيني: فرد مخصص غير منفك عن البعد الروحي-القيمي وباقي الأبعاد، مع حضور صفة الكلمة والدلالة، أما على المستوى اللفظي فهو مجموعة حروف مركبة وأصوات منطوقة حقيقتها الذهنية أنها اسم، وكما لا ينفك المسمى أي صاحبه عن العلاقات التوازنية بداخله، فإن الحقيقة المجردة للاسم وللمقطع مارتيني تدخل في علاقات موازناتية مع غيرها، سواء كان المقطع ينطلق من بعد الحقيقة العرفية إذا كانت تعود

إلى المجتمع، أو الوضعية إذا كانت تعود إلى أصل اللغة على غرار دلالات اسم حزم أو سهل، أو الشرعية كقولنا المسلم، أو محمد وإبراهيم، وقد تعبر عن جانب تغييبي كقولنا المواطن عوض المسلم، فأسماء الأشخاص مثلا تنطلق مبدئيا من البعد الجماعاتي في الغالب، بينما التسمية في المجال السياسي أقرب للأبعاد الشرعية، إلا أنها لا يمكن أن تنفك عن كل المدخلات، من هنا فالاسم دلالة مستقلة ستتعلق كذلك بنظامها المعرفي والنصي، وتؤثر فيه بدورها، **كأن اللغة صورة عن حركة الوجود** من هنا قدرة العلاقات التبادلية على التأثير في بعضها.

عالم: هي كلمة لها استقلالها اللغوي كاسم وصفة، وهي كذلك هنا في الجملة غير منفكة عن ارتباطها بالإسناد إلى ممارتي، مع ما تضيفه له من وصف ومعنى أو منطق لغوي. وهي كمفهوم وفعالية ترتبط بعالم-مركز ستستمد منه الوصف، فالفراغ لا يمد شيئا، كما ترتبط بحكم قيمة يخصها، فبدون وجهة للأشياء يضعف الوعي والإدراك، بل هل كان سيصح إمكان إدراك الفعالية والمفعولية، الربط والإسناد والاستقلال؟ في أحسن الأحوال ستضعف العملية، وسيبقى البعد الوجودي دائما هو الأعلى مقارنة بالصور اللغوية والتجريدية.

قد يقال هنا أن النظرية الإسلامية تنحو توجهها مُحددا على غرار الوظيفية أو البنيوية، وليس هذا هو المقصود بالمثل، بل إن إمكانات التغييب ممكنة أيضا كما يعبر التحليل في الوظيفية عن:

مارتيني: وحدة صوتية مكونة من مقاطع تتخذ تمايزها عبر العالمية. وبالتالي يغيب البعد الروحي-القيمي، أو الحسي والطبيعي في كليته، وليس فقط كفعل صوتي يعبر عن المقاطع الجزئية سواء من المتكلم أو حول الحقيقة الموضوعية لممارتي **كجسد وجودي**، وحتى في بعدها **النفسي** بكل تجلياته الفاعلي والمفعولي جماعة وفردا، وفي أحواله ومشاعره، فكل ذلك يدخل في علاقات توازنية بين الكلمة كمنطلق داخلي ثم خارجي **يقارب صورة المدلول**، من هنا دور هذا الأخير في كشف الجوانب التقنية، إلا أنها تقبل عمليات النقص والافتقار الوجودي والفكري.

إن الرؤية الوظيفية ترى اللغة كوحدة متميزة بمقاطع صوتية هي المفهوم الذي يحمله فعلا مارتيني صاحب النظرية الوظيفية هنا، أما دي سوسير فهو سيرها كوحدة متميزة داخل بنية كبيرة كما تحددها الجماعة، والنظرية الإسلامية لا تنفي هذا الواقع ولكنه لا يعبر عن "الأمر نفسه" بل جزء من عملية تغييبية تقوم بها الذات أو الجماعة، والغالب أن هذا يكون لأسباب قيمية-تعبدية وأحيانا للجهل وفقط، من هنا يتحول مارتيني لمفهوم اجتماعي أو يرسمه المجتمع داخل نطاق من الفلسفة الوصفية المُفرِغة لسلوك اللغة، وهو ما سيعبر في الحقيقة عن تبرير لكلام الجماعة، أي في صفة الدلالة والمعنى الحضور المرتبط بالذات الذي يتمظهر ويُفَعَّل في المستوى الذهني، والذهني-اللغوي ثم الصوتي، وإن كان هذان المستويان الأخيران مبنيان على الوضع وإمكاناته، فإن تضيقهم أو توسيعهم سيؤثر في المستويات الباطنة وكذا هو العكس من جهة الدلالات الوجودية وتوجيهها للتعبير، بدليل أن دي سوسير ترك العلامات لمجرد تواضع اجتماعي إعجابا بدوركهائم، الذي كان يرى الظاهرة الاجتماعية كمعطى متعال على غرار قوانين الطبيعة، وهذا ما سينتج ممارسةً في التعبير اللغوي وليس فقط في التحليل، بل قد نقول هذا نص بنيوي وهذا نص وظيفي، ليصل حتى للمناهج الفلسفية نفسها، من هنا ستختلف حتى مورفولوجية وحركة النص الإسلامي وحركته مقارنة مع المنهج اليوناني، على الرغم من وجود تقاطعات حول حركية اللغة في استقلالها، إلا أن الانفكاك عن تداخل الأبعاد الوجودية غير ممكن، فالمسألة كإطار أو صورة ضيقة على حمل رسالة معينة، لتصبح هذه الأخيرة ناقصة أو تحول التعبير لتتلاءم مع هذا الإطار، كما تبدل تشكلها، إذ هناك فارق مثلا بين العمل داخل مجال دائري واسع وله مركز، وآخر مثلثي محدود في ثلاثية من العلاقات، من هنا الفعالية المتبادلة بين اللغة والمفاهيم الوجودية، فالشكل أو الصورة هي عين الموجود أو يتقاربان بقوة من حيث التقاطع التجريدي-الحسي، لهذا يوجهان بعضهما.

إن الرؤى التجزيئية والمادية أنتجت ما يسمى نظرية التقطيع المزدوج، التي ستميز نظام الاتصال البشري عن نظيره الحيواني، من خلال عملية التواصل الإشاري عبر التقسيم التالي:

التقطيع الأولي Monèmes والتقطيع الثانوي Phonèmes وهي تلك الوحدات التي تدل على المكونات الأولى للكلام، ومثالها حروف الجر والنهي والنفي والاستقبال، أو علامات الإعراب وحروف المضارعة، والتأنيث والضمائر المتصلة بالأفعال أو الأسماء أو الصفات، وهي تؤدي دور **القرائن الدالة** حتى نصل لمستوى من التجزئـة تبقى فيه الحروف فقط، فـكلمات مثل (قال، مال، سال) تعبر عن مونيمات ولكن يكفي تغيير حرف "ق" "ب" "م" أو "س" ليتغير الصوت والمعنى مثلاً إذا وضعنا حرف "ج" تصبح "جال"، أي أن الفونيمات تتخذ وظيفتها عبر المونيمات والعكس صحيح، مع أسبقية الكل هنا على الجزء، لذلك نعتبر أن الوظيفة هي بنيوية موسعة. إن الإشكال المنطقي داخل النظرية الوظيفية أو البنيوية هو سلبها **لاستقلالية الجزء**، حتى لو كان حرفاً وليس في أولوية الكل، مما سينتج عنه **تغيب لعلاقات الموازنة والترجيح** إذ قد تصح أولوية الجزء، وهذا راجع لعدم اعتبار مركزية تجمع بين الاستقلالية والترابطية، مما سيلزم منه دراسة اللسانيات ضمن بناء ضيق تفقد فيه **الحروف ثم الكلمات ثم الجمل استقلاليتها**، وتدفع نحو تسلسل لعلاقات الترابط دون وحدات لها ذاتية وخصوصية، إلا بما سيفرضه اللاحق على السابق، أي أنها في الحقيقة تقرر باستقلالية دون أخرى، لتنتج اختلالاً في درجات التأثير، وقد يقال وهل يصح أن يكون للحرف معنى؟

نعم داخل النظرية الإسلامية، وتشكل الحروف المقطعة في القرآن الكريم دلالة على هذا، وأما الاستدلال على هذه الحقيقة فيعود إلى طبيعة الأكسيوم المؤسس، فلئن كانت اللغة ذات طبيعة مادية وصوتية أو حتى كتابية، ففي البعد الجسدي للجزء موقع خاص داخل الدماغ ولكل جزء منه دور معين مثل مكونات الذرة أو الخلايا، حيث إن استبدالنا لذرة هيدروجين أو نيتروجين يغير التركيبة، بل حتى فيما هو أدنى في مستوى الكوارك، من هنا يوجد علم تجويد حول مخارج الحروف نفسها.

كذلك هناك تأثير في مستوى طبقات النفس ببعدها الذاتي والجماعي فعلاً وانفعالاً، إذ إننا نجد جماعات لها حروف غير الأخرى وأفراد ينطقون بحروف لا يستطيعها غيرهم، أما على المستوى الذهني، فإن الحرف قد يحيل في المنطقيات لقضية، وفي البعد الروحي المركزي فإنه يقوم على معانٍ لطيفة، وكما يصح أن يتحملها الحرف يصح كذلك على كلمة أو جملة، ولكن هذا يدخل في نظام موازناتي يتناسق فيه الجزء والكل أي الحرف مع

الكلمة حتى الآية فالسورة ثم الكتاب، لنصل لصفة الكلام التي تتحمل الموازنة الجامعة، بل إن خطر بعض الحركات السلفية المعاصرة هو الوقوع في عملية التجزيء سواء على المستوى المنطقي باتخاذ فروع دون الكل، أو على المستوى المضموني بالغلو بحسب الظاهر دون الباطن: ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾¹، من هنا عدم التأسيس على الحقائق الحضورية والتكليفية التي توازن المنظومة الوجودية والتصورية، صحيح أن الكل مقدم على الجزء ولكن باعتبار حدوث التعارض أما عند التساوي ففي القطعية بينهما، وإلا فإن كان الحرف قطعياً والكلمة ظنية قدم الأول عبر المركز الوجودي الذي تقوم عليه كل المستويات والأبعاد، وما تفتأ الأجزاء أو الكل لتتوازن نحو الحالة الطبيعية ضمن حركة الواقع.

خلاصة: لقد انطلقت كل مدرسة من نظام منطقي مسبوق بأكسيومات فلسفية، لا تمكن من تنظيم عمل الوحدات اللغوية بموازنة وترجيحية، لعدم وجود مركزية معنوية قادرة على عمليات الترتيب والتنظيم، فإذا كان القول هو الحروف والكلمات والجمل فإن الكلام هو المعاني الداخلية والدلالات التي تعبر عن الخبر أو الإنشاء، فإذا اعتبر تيار أنها لفظية وآخر أنها حسية، ومنهم من عزاها للمجتمع أي للعرف، فإن المعنى عندنا هو لطيفة روحية، لها خصائص التوحيد والقيمية وتتغلغل ضمن الأبعاد النفسية والاجتماعية، ثم **الحسية التي تمكن من إخراجها على شكل وحدات جزئية وكلية**، وإذا كان المركز يُثبت هذه الوحدات، فإنها قادرة أن تعبر وتتمظهر في معاني ضمن جزئياتها الصغيرة كالحروف والكلمات والجمل والنصوص، وقد ترجح من جهة الجوانب الصغرى أو المتوسطة حتى البنى الكبرى وفق طبيعة النص وموضوعه الواقعي، فلو أخذنا النص القرآني فإنه يتصرف بهذه الطريقة، إذ اللفظ يعبر عن نفسه جزئياً ولكن كذلك ضمن مستوى البنية الصغرى كآلية ثم المتوسطة كالسورة، فالكبرى أي الاستقراء والمعاني والمقاصد المنشودة من الشارع، والتعارض بينها غير موجود ولكننا نرجح عبر درجة التصرف والألوية الجهوية دون تعارض بين المجالات، بل المستويات الكبرى زيادة توضيح، حتى لا تخرج تلك

¹[النساء: 78].

الوحدات عن جذرها المعنوي الذي تدور معه، أي أن تصرفها وتغيرها حتى ضمن حركة و تركيب الواقع المرجوحة يتم داخل نظامها الكلي المخصوص، من هنا سلوك وحركة اللغة كذلك بين الحروف والكلمات والجمل، من هنا تصبح أي حالة نفي مجرد درجة أو حالة جهوية، ولن ينفكا مطلقا عن مركزهما، فأى انقراض أو تنوع بين الممارسات هو كالتصرف من داخل بنية الثوابت الكونية، فيه تكثر وضعف وقوة، وفساد وصلاح، إلا أن الثوابت تتحرك بنواتها الأصلية وتتطور وفقها.

العنصر	النظرية الوظيفية	النقد من المنهج الإسلامي الموازناتي-الروحي	أمثلة تطبيقية توضيحية
العلاقة بين الدال والمدلول	العلاقة وظيفية، يُفهم الدال عبره دوره في السياق التواصلي فقط.	ليست محض وظيفة دلالية؛ بل ارتباط فطري-روحي-عقلي وطبعي بين اللفظ والمعنى، وبين المقولات الأنطولوجية التأسيسية وأدوات التحليل.	كلمة "حق" قد تحافظ على معناها الوجودي رغم تغير المجتمعات، أو تحيل على حركية موازناتية ترتب الوجود وسلوك اللغة، وقد تعبر عن نفي فاسد لتتموضع تعبيريا بأشكال مغيبة للمقولات اللغوية.
منشأ اللغة	نتاج اجتماعي-تاريخي	اللغة كدلالة هي منحة إلهية نورية الأصل، مركوزة في	إدراك معاني مثل "الأم" و "الحب" لدى الطفل قبل تعلم السياق الاجتماعي

العنصر	النظرية الوظيفية	النقد من المنهج الإسلامي الموازناتي-الروحي	أمثلة تطبيقية توضيحية
	تطورت لسدّ حاجات التفاعل البشري.	الفطرة الإنسانية الأولى، وحركتها الحسية متناسقة معها لكنها تقبل التغير والتطور والتغيب.	الكامل، مما يدل على وجود أصل فطري دلالي مُحَفَّز سابق أو مساوق للاجتماع.
استقلالية اللغة وفعاليتها	لغة نظام داخلي مستقل لكنه محكوم كلياً بالسياق الاجتماعي.	لها استقلال جزئي، لكنها ترتبط وثيقاً بقوى التكوين (الروح، الفطرة، النفس، العقل، الحس) في عملية تأثير متبادل.	قول سيدنا عمر تعلموا العربية، فإنها تثبت العقل وتزيد في المروءة؛ هذا ملاحظ فالشخصيات "الناعمة" تميل لإدخال كلمات لاتينية رقيقة، بينما الشخصيات "الصلبة" تميل للهجات خشنة وجوديا، من هنا كانت اللغة المتوازنة مُعبرة عن الفطرة.

العنصر	النظرية الوظيفية	النقد من المنهج الإسلامي الموازناتي-الروحي	أمثلة تطبيقية توضيحية
الحقيقة الروحية والنفسية	تخضع للعرف اللغوي والاتفاق الجمعي.	خلف العرف اللغوي حقيقة روحية تمثل ما هو في نفس الأمر ، تظهر مثلاً في اشتقاقات تعبر عن المقامات (صبار، صبور).	التغير في رسم الكلمات القرآنية مثل (رحمة/رحمت) و (امرأة/امرات)، حيث أثبتت الاجتهادات أن هذا التغير اللغوي يرتبط بتحول دقيق في المعنى المراد.
طبيعة العلاقة بين الجزء والكل	هناك اختلال في التوازن؛ فالجزء وظيفي ضمن منظومته فقط ولا يتمتع باستقلال ذاتي.	الجزء له استقلال، والكل ينتج من تفاعل متوازن بين الوحدات بوجود مركز معنوي ناظم.	كل كلمة لها كيائها الخاص، لكن معناها الحقيقي يتولد من علاقتها التكوينية-المعرفية-الروحية داخل حركة الجملة الحسية.

3.1.4 قراءة في التوليدية:

على عكس البنيوية التي جعلت اللغة نسقا مكتفيا بذاته، ستنصرف **التوليدية** مع رائدها تشومسكي¹ إلى سبر أغوار الملكة الذهنية، معتبرة اللغة **جهازا فطريا** يحكمه منطق **القواعد المجردة**، في حين اقتصرت الوظيفية على البعد الغائي داخل بنية اللغة ذاتها.

لقد حضرت هذه الرؤى بدورها في الفلسفة القديمة، بربطها الوثيق بين قوة العقل مع حركة اللفظ واللغة، إلا أنها وقفت عند مستوى ارتسام الصور الخارجية، وحصرت الحاجة الدافعة للكلام في التواصل الاجتماعي. بيد أننا إذا انطلقنا من رحابة أسسنا الوجودية، فسنؤسس لهذه العلاقات بدرجة أعلى؛ إذ إن ارتسام المعاني في النفس لا يقف عند مستوى الصور الخارجية، بل يتجاوزها إلى مقام أعلى وهو معاني الصور الخارجية- التعينية (كقولنا الله القابض الباسط)، ثم المعاني الذهنية دون بعد حسي-تعيني (كصفات المعاني من قدرة وإرادة، سواء على نحو مباشر أو بلوازم الفعل كالقبض والبسط)، وصولا إلى المعاني الحضورية كإحساسنا بالرحمة أو بالخلق؛ وهذه تُعد من أعلى درجات الفهم ضمن ترابطها مع كل الأبعاد، إذ انفصالها عن بعض غير ممكن، أو قد يقع في حالات شاذة ومرضية، من هنا تقع ترجيحية تتحدد وفق درجة الموضوع.

إن أي دافعية لا بد أن يكون لها أسس أولية تقوم عليها، وقد تكون مرجحاتها الخارجية متعددة وفق الموضوع، فآدم أو عيسى عليهم السلام كان أول محفز أمامهم هو الله، وبما أن الإنسان متعدد الأبعاد، حتى لو كان غالب البشر محفزين بالاجتماع مع حضور القوى النفسية، فإن الله كمقدمة فطرية حاضر بالضرورة، سواء كان محفزا أوليا أو أقل من ذلك، على هذا المنطق يمكننا **التأسيس للنحو الباطن** الذي تقوم عليه البنية الظاهرة للغة، مع ما نسميه **الكلام أي صفة الدلالة مقابل القول** وهو التقطيع الصوتي أو الكتابي، أي أن الفصل بين البعد التداولي والتوليدي عندنا غير ممكن، بل تشومسكي نفسه

¹ **نعوم تشومسكي (1928-)** (Noam Chomsky): مفكر ولساني وفيلسوف أمريكي بارز، ويُعتبر الأب الروحي لـ "اللسانيات الحديثة". أحدث ثورة معرفية بنظريته الشهيرة "**النحو التوليدي التحويلي**"; حيث دحض الفكرة القائلة بأن اللغة مجرد سلوك أو عادة مكتسبة، مؤكداً أنها تنبثق من بنية ذهنية فطرية تمكّن الإنسان من توليد عدد لا حصر له من الجمل عبر قواعد محددة. ويرى أن الطفل يولد مزوداً بـ "**ملكة لغوية فطرية**" تُعرف بـ "**النحو الكلي**"، وهي بمثابة الشفرة الوراثية المشتركة التي تُهيكل جميع اللغات البشرية.

كان مرتتها مدخلات متوارية يعتبرها في الفطرة والعقل، فقدم معالجةً للظاهرة في استقلالها بمدخلات العقل المجرد، أو ما هو أقرب لعلم الوضع في التراث، إلا أن هذا الأخير يتوسع كذلك وفق المجالات التداولية.

يقول الإمام الدجوي¹: "الواضع للغات قيل هو الله، وقيل البشر، على خلاف طويل في ذلك، والذي نريد تنبيهك عليه أن نعرفك موضوع الخلاف وما هو الحق الذي يتبادر إلى الأذهان، فاعلم أن ذلك الخلاف إنما هو في أسماء الأجناس كرجل وامرأة وأسد وذئب لا في أعلام الأشخاص كزيد وعمر ومصر وبغداد، فإن ذلك من وضع البشر اتفاقاً. وإن الذي نفهمه ولا نكاد نعقل سواه أن الإنسان قد **ألهم في بدء أمره بعض الأسماء** لبعض الأشياء، أو أوحى إليه بها على حسب ضروراته وحاجاته ثم أخذ بعد ذلك يضع لها ما يختاره من الألفاظ؛ مما يناسب لغتهم وترقيه ولذلك ترى الموضوعات **تتسع يوماً فيوماً** على حسب رقي العمران وتقدم الصنائع والمخترعات، ولذلك لا نجد الكثير من الأشياء الآن أسماء عربية".

"وأما تعليم آدم -عليه السلام- الأسماء كلها فينبغي أن يكون المراد به كما قال بعض المحققين هو الإفاضة عليه من أسمائه تعالى كلها بخلاف الملائكة، فإنها مظهر لبعض الأسماء فقط، ويبعد البعد كله أن يراد أسماء هذه الأشياء التي وجدت وتوجد في الطبيعيات والمخترعات إلى يوم القيامة، فإن ذلك خارج عن قوة البشر من جهة، ومن جهة أخرى هو عبث لا تترتب عليه فائدة لآدم -عليه السلام- ولا لغيره"². تتداخل قطعيات الشريعة مع مجال التفكير العقلي كما هي التحليلات التي قدمها الديجوي، إلا أننا نتبنى ما قدمه هنا حول الأصول الأولى أو الأكسيومات التي تتأسس عليها المملكة اللغوية ثم عمليات الوضع الأولية، إذ آدم عليه السلام كان متكلماً، بل نبيا موحى إليه، وليست المسألة كما يُخيل في الأفلام حول الإنسان القديم الذي هو أقرب للحيوان، كما

¹الإمام الدجوي هو الشيخ يوسف الدجوي (1870م تقريباً - 1946م)، أحد كبار علماء الأزهر الشريف في مصر، ومن أبرز علماء العقيدة والفقه واللغة في العصر الحديث. كان منتمياً إلى المدرسة الأزهرية التقليدية، واشتهر بدفاعه عن **العقيدة الأشعرية** وعن التراث الإسلامي.

²الشيخ العلامة يوسف الدجوي، خلاصة علم الوضع، تحقيق الأزهر الشريف، (مصر، 1920) ص

أن الهامش الإنتاجي تطور واخترع عبر تلك القدرة الفطرية ضمن قوانين الوضع، أما محفزات هذه العملية فهي متعددة، حتى لو غيبت مركزيتها الإلهية نحو تحفيزات درجائية أخرى من النفس أو المجتمع أو البيئة.

يُعرف علم الوضع أنه علم يبحث عن أحوال اللفظ العربي، من حيث ما يعرف به شخصية الوضع ونوعه وخصوصه وعمومه، فينقسم باعتبار اللفظ إلى شخصي وهو ما كان اللفظ الموضوع فيه ملحوظا بخصوصه بحيث يعتمد الواضع للفظ بعينه، فيضعه لمعنى من المعاني أيا كان كزيد وإنسان. والوضع النوعي هو ألا يكون اللفظ الموضوع فيه ملحوظا بخصوصه، بل يكون داخلا تحت قاعدة كلية بحيث تكون الجزئيات الكثيرة مندرجة في وضعها تحته، وهذا يكون في المجازات والكنيات والمركبات والمشتقات كاسم الفاعل والمفعول، مثل قارئ وآكلا فإن الواضع لم يضع لكل كلمة اسم فاعل، كذلك في المجاز والكناية حيث يكفي أن يوضع لكل معنى حقيقة عند القرينة المانعة من إرادة المعنى الأصلي، فيكون مجازا أو غير مانعة فيكون كناية، كما يكفي وضع كل مسند ومسند إليه لنعلم انتساب المسند للمسند إليه.

إذن توجد لدينا مقولات أنطولوجية أولية مع قدرة على الدلالة، تُحَقِّزُ مجموعة من العلاقات بداية من الله ثم النفس والمجتمع والحس، فالإنسان يملك قدرة منطقية نحو ترتيب المعاني والصور بشتى أنواعها ضمن علاقات وُضع لها بدورها منطق معين هو ما يقوم على التقسيم بين الشخصي والنوعي...

وهذه العلاقات النازمة للفعل اللغوي في الحقيقة ترتبط كذلك بتلك المقولات الوجودية المؤسسة؛ لأنها المحفز لترتيب منطق يصورها، أو لنقل مطابقة الكلام للوجود، وإذا كان أول الوجود هو الواجب تعالى وأول احتكاك للإنسان كان معه: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ، وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾¹، فإننا نستنتج عبره الفعالية والمفعولية،

¹[الأعراف: 172].

علاقة المسند والمُسند إليه، وأدوات النفي "ألست" والإثبات "بربكم"، الذات والصفات، أي المبتدأ والخبر والنعت واسم الفاعل واسم المفعول...

من هذا التأصيل التراثي قد نقبل منطق التوليدية أو بعض **المقولات التحليلية**، وليس عبر ما يقارب نوعاً من إعادة التماهي وفقط، فما قدمه تشومسكي وشاع في العالم هو طفرة مخصصة، لكنها كانت مسبقة بما قدمه ياكبسون¹ حول **الكليات الصوتية واللغوية** التي تشترك فيها كل اللغات، ثم عمل تشومسكي على دراسة فعلية للنحو الكلي للغة. **هذا البعد التنزيلي** يضعف في البنيوية والوظيفية إذ ليس هناك تأطير فعلي عندهم مع استثناء ما هو منتج ضمن الأجزاء أو البنية، وقد وظف تشومسكي قدراته الرياضية والمنطقية مما أضاف لنموذجه بعداً تحليلياً منضبطاً، يستطيع تصوير حركة العقل اللغوي بشكل أوصل لنتائج مُجلية لوجود **فعل لغوي تأسيسي** له منطقة، إلا أن تحليله بقي بدوره في **بنية باطنة سطحية**، بل حتى البنيوية والوظيفية هي نوع من تحليل عمقٍ محدودٍ لحركة اللغة، فكل هذه النظريات هي تنزيل لمستويات التحليل المنطقي الجزئي والكلي، وبشكل ستاتيكي دون درجاتية وموازنة وحفظ للاستقلالية والترابطية، بين حركة الأبعاد، إذ إنها تنتمي إلى سيرورة فكرية لها مدخلاتها وتناقضاتها الخاصة.

إن **العقل الأعظم عندما سيحتك مع حركة اللغة سيؤثر عليها** بالضرورة، من هنا فلا يمكننا التحليل دون **تبادلية جدلية**، وهذا التغلغل السطحي والذهني من تشومسكي لن يخرج عن مستويات أعظم، هو بدوره سينطلق منها شعورياً أو لا شعورياً، لهذا نجد التوليدية تحلل الإمكانيات المنطقية للنحو عبر مقولات ورؤية صورية معينة.

تجرد التوليدية حركة اللغة من حيث احتمالات سلوكها فقولنا مثلاً "القطعة على الحصر" أحد إمكانيات العقل، أما "الحصر القطعة" فيستبعد العقل، من هنا يكون لدينا ضمن كل جملة أو عبارة إمكانيات محددة ترتفع لها الذات، فنستطيع مثلاً إضافة (أسد،

¹ **رومان ياكبسون (Roman Jakobson)** ؛ (1896-1982م)، عالم لغويات ومفكر روسي-أمريكي فذ، ويُعدّ الجسر المعرفي الذي ربط بين المدارس اللغوية الأوروبية والأمريكية. يُعتبر ياكبسون أحد أبرز أعضاء "حلقة براغ اللغوية" ومؤسس اللسانيات البنيوية الحديثة. تميز بنظرته الشمولية للغات البشرية، حيث كان يؤمن بأن هناك **قوانين عامة ومبادئ مشتركة (كليات)** تحكم جميع لغات العالم خلف مظهرها المتنوع.

كَلْب، زَيْد) بينما من غير الممكن إضافة (أَصْفَر، جَمِيل، سَيِّئ) لعبارة على الحَصِير، وهناك مجموعة أخرى من الكلمات لها سلوك مختلف ك (بعض، كل، من).

هذا ملحظ مهم في الحقيقة لفهم تأثير هذه الملكة في المنطق والتصور والتجربة، لأن لغات أخرى قد تتحرك بطرق مختلفة؛ مما يفتح رؤى متنوعة لحركة الوجود، لكن لم يُطرح سؤال لماذا يُبعد العقل باقي الاحتمالات، فهذا تساؤل قد يكون أعمق، إذ الحَصِير في المثال يُصنَّف عبر فعاليته التي هي أضعف من أن تتحرك نحو القطعة، لكن قد نقول الحَصِير على القطعة إذا دفعه الريح مثلا، أما إمكان نفي حرف الربط هنا فهو راجع لأن لكل شيء وجودا مستقلا لا يتوحد مع الغير دون ترابط، أي أن الوجود يفرض على اللغة نوعا من السلوك مقابل آخر، وقد نقول الأصفر على الحَصِير، ولو أن إضافة "في" أبلغ إن أردنا قصد وجود صباغة معينة، فيكون هذا من الإضمار، أما أن نقول الحَصِير على اللون فهو أضعف إشارة؛ لأن اللون عرض اعتباري وهو في الواقع يتطلب جوهرًا، إلا إن رأيناه كذرات لها تشكل معين، فقد تصح وقتها الجملة وجوديا، هذا الفهم الطبيعي أعقد مما كان في العقل القديم الذي لا يرى إلا ما هو ماثل وجوديا، ونحن ورثنا هذه الرؤية، مما يجعل المسألة ثقيلة عندنا أيضا، من هنا فكل هذه العلاقات متموضعة وجوديا واللغة بدالاتها وتشكلها تمكن هذا التوظيف بشكل فطري قد يزيد أو ينقص.

أما حول خصوصية الحروف، فيصح أن أجيب مثلا عن سؤال هل توجد الحلوى كلها في الثلاثة بقولي الكل، أو البعض، فما لا يصح هو أن تعبر هذه الحروف وحدها وهي عرض اعتباري للأشياء؛ لأنها وُضعت لقياس غيرها مثل ما وضع المثنى والجمع للتكميم، فهي ليست حروف ربط، ومع ذلك قد يصح أن تنتج لغة لا تكمم عبر هذه الطريقة، ففي الفرنسية والإنجليزية لا يوجد مثنى مثلا، ونحن نفهم من الدلالة والسياق عبر الجمع أن المقصود الاثنان.

أما عند غياب الربط بين الموجودات، فسيصعب التواصل، كقولنا ذهب ت مدرسة عوض ذهب ت إلى المدرسة أو الكتاب الطاولة عوض الكتاب فوق الطاولة، إلا أننا نجد الأطفال أو من يتعلمون اللغات يقومون بهذه العمليات ونفهمهم، ونجد في حالات التصوف يقع هذا كمن يقول أنا هو وهو أنا، ويقصد منه أن ذاته في حالة قرب ترى فيه

الله وفعله لدرجة كأن ذاته لا شيء، فتصف هذا الحال بوحدة شيئين مع بعض وجمع للضمائر، صحيح أن اللغة يمكن أن توصل هذا الحال بشكل دقيق أو مجازي مباشر، لكن هذه الوقائع تؤكد أنه **يمكن تجاوز انضباط اللغة**، وقد نفهم المراد بسبب الفعالية والدلالة الداخلية، وهذا المستوى من التعابير قد يغيب عن التوليدية، من هنا تحدد مجالات التدخل الأنطولوجي في نطاق **ذهني ولغوي وفقط**، كما أن **العلاقات المورفولوجية** التي قدمتها البنيوية والوظيفية، هي فعاليات لغوية لها دور في تحليل الجمل والنصوص وتتأثر بدورها بالبعد الوجودي وتحريكه للمنطق والحس واللغة، لهذا فالتوليدية لن تنظر إلى إنتاج المجتمع لمفاهيم وكلمات وفق تجربته، بل ستعوضها بالضرورة بمجموعات منطقية متأثرة بحقائق تلك العلاقات السيروية والاجتماعية الغربية، مثل ما نجد أن الحد الأرسطي ارتهن للمجموعات الطبيعية للوجود المادي، وأنتج نظريته التحليلية عبرها، من هنا فطبيعة البنية اللغوية أضعف وجوديا وتقبل الدفع بدرجة مهمة من غيرها، وكذلك هو التجريد مع الروح واللطافة والإرادة والواجب، فهذه الأخيرة بنية وقاعدة عميقة مؤثرة، وهي تصل حتى لباقي المجموعات، فمثلا كلمة كل أو المطلق في العربية ليست مثل اليونانية، حيث تقبل الدرجاتية والتبعيض فيقول تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا، فَاصْبَحُوا لَا يَرَى إِلَّا مَسَاكِينُهُمْ كَذَلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ﴾¹، والمقصود هنا التعميم من حيث المجال؛ لأن الوجود متحرك وليس معتقلا في الذهن أو يتمتع بالاستاتيكية فقط، إذن فالمقولات التحليلية كما توجد بينها مجالات تقاطع فهي بدورها تختلف، والواقع اللغوي متلائم مع حركة الوجود، إلا أنه يقبل كذلك تجاوزه؛ لأن اللغة تملك استقلالية وقد ننفي منها مجموعة من الحركات، إلا أننا سنصل لمستوى محدد ربما يكون هو مجموعة من الحروف مع إمكانية التركيب بينها حتى يصح التواصل، أي قانون الهوية اللغوية وعلاقة اللزوم بين تلك الهويات للتعبير عن حركة الوجود.

¹[الأحقاف: 25].

المحور	التوليدية	النموذج الإسلامي
منشأ الملكة اللغوية	عقلية-فطرية عصبية.	تعددية -روحية-فطرية من إمداد إلهي.
التركيب العقلي	قواعد توليدية صورية.	نظام منطقي ووجودي منفتح على إنتاجات الواقع والذات، الذي قد لا يعبر عن الفطرة، أو قد يرتقي في إمكاناتها.
الإنتاج اللغوي الجديد	داخل نظام القواعد العقلية.	يضاف إليه التأثير الروحي والنفسي والطبيعي السياقي، إذ هذا يوسع ويظهر قوى العقل نفسها.
تحليل حركة النص ككل	غير معني به، يركز على الجملة.	معني بتحليل النص في سياق مقصده، وحركته ودرجته الوجودية.
التصوف والمجاز العالي	لا يستوعبه.	يستوعبه في سياق تجليات الروح وحالاتها ما يوسع إمكانات حركة اللغة.
النفى، الإثبات، الذات، الصفات	لا تدخل ضمن النحو التوليدي.	أنطولوجية - بنية نحوية مرتبطة.

نموذج تطبيقي:

المقولة الأنطولوجية	التعبير اللغوي (أمثلة) الممكن	معناه في التوليدية	تحليله في النموذج -الإسلامي الموازناتي الروحي
النفى	لن -لا يذهب لم يذهب - يذهب	أدوات نفى مرتبطة بزمن وبنية سطحية.	يرتبط كذلك بالنفى والإرادة.
الإثبات	قد يذهب - يذهب هو - سيذهب - ذاهب	تأكيد الفعل في البنية الزمن/السطحية.	قوة دافعة من الإرادة أو التقدير الإلهي، أو حركة النفس نحو غاية، حتى لو كانت حسية وبيولوجية.
الذات	هو -زيد يذهب إن زيدا - يذهب يذهب	فاعل نحوي.	وعي وجودي لشخصية فاعلة، متلبسة بالفعل أو مقيدة به، تنكشف من خلالها الحركة الكونية والفردية.
الصفات	زيد سريع الذهاب زيد ثقيل الذهاب	صفات تابعة للاسم أو الفعل	صفات متصلة بالحال الروحي والنفسي والاجتماعي والطبيعي، تُكسب

اللغة الحاجة للتوصيف.			
مظهر من مظاهر التصرف في الوجود، يمارس الفعل ضمن مشيئة أعلى أو ضمن نظام أخلاقي، أو سببي يوجّه فعله للتأسيس، والتناسب مع الملكة اللغوية.	موقع الفعل والفاعل بالجملة أي الضارب والمضروب في المعادلة.	زيد يضرب عمرا - زيد يأكل - زيد يقرأ	الفعالية
كشف عن موقع الإنسان في التقدير الإلهي أو السلطة أو التطوع أو الخضوع، وترتيب هذا ضمن الملكة اللغوية وقدرتها على التدليل.	إعادة توزيع الوظائف النحوية ودور الفقير والمسجد في الانفعال اللغوي.	زيد يضرب عمرا - زيد يُطعم الفقير - زيد يزور المسجد	المفعولية
اعتراف بمرجعية الإرادة العليا، تسليم بالقدرة الخارجة عن الذات، وتوليد الجمل والنصوص الموافقة لها.	تحديد إمكانات التعبير الشرطي.	لا يذهب إلا بإذن الله. إن شاء الله يذهب.	المخلوقية

الغنى والافتقار	لا يستطيع الذهاب. يعزم على الذهاب.	يحلل من جهة النفي-الإثبات وإمكاناته التوليدية في اللغة.	اعتراف وجودي بنقص الوسائل أو العون، يفتح إمكان طلب أو رجاء أو توكل، أو بقاء النص مفتقرا في النفي.
الجمال والقيح	من القبيح-حسن أن يذهب.	حكم وصفي تعبري.	تقييم أخلاقي أو شرعي أو عرفي لحركة الفعل، قد يرتبط بالإرادة العليا أو بالنفس اللوامة، مما يرتب الجمل والنصوص ودرجاتها التوليدية.

2.4 المدارس التراثية:

1.2.4 مدرسة النص اللغوي:

إن ذلك التفريق بين ما هو أنطولوجي وما هو عبارتي، هو من منظور إسلامي خلق لأشكال غير مطروح، إلا في العقل اليوناني الذي تركز لفترات طويلة على الصورية، إذ اللغة عندما تكون بيانية ستعبر عن الشيء في نفسه، فأدم عليه السلام عَلِمَ الأشياء على حقيقتها حتى قبل شهودها، وعندما عُرِضت أمامه الموجودات أحالها إلى المسميات، أي أن **التعبير والمعبر عنه ليسا في تعارض**، خاصة أن الإنسان متعدد العقول كما أوضحنا، فهو يستطيع القياس على المفاهيم التي يعالجها وفق التعقل المستخدم، أما النظام الغربي، فعندما ينطلق من أن العقل هو القدرة الصورية أو اللغوية فإنه يفصلها عن الارتباط بغيرها من الأبعاد وبالتالي يجعل الشيء والشيء في ذاته متعارضين، فتتم مركزة أحد الأبعاد حتى

جعل منها إلها كنظرية "العقول العشر والعقل الفعال"¹، ضمن هذه السيورة لا يكون للتعبير القدرة على الإحالة نحو الجوانب المادية أو الروحية أو النفسية، ناهيك عن عدم وجود ترابطية بينها؛ لأنه عقل "فصلي" وليس ربطيا، وحتى تعريف العقل عندهم هو جوهر منفصل عن الذات.

لقد سلك المسلمون في مجالهم اللغوي اجتهادات متعددة، ولكنها كانت مرتبطة دائما بالنص القرآني ومُجلية لحقائقه ومفاهيمه، بل توصف أحيانا بحضارة النص، إلا أن هذا التعبير خانته استحضار المسألة كنص وجودي نوراني أيضا، وتنزل لكلمات الله في الدنيا عبر خلقه، من هنا كان المسجد مركز الحضارة الإسلامية كما كان التعلق والاكتمال من الله هو عين كل حركاتها، التي هي بدورها ليست غير **كلام الله خبرا وتنزلا**، من هنا فالتفريق داخل هذه العقلانية هو من حيث قوة حضور الفعالية مقارنة بجهة أو تيار إزاء غيره لا من حيث التكاملية.

لتفسير النص اللغوي اعتمد الأصوليين قواعد صارمة، أو تتوخى ذلك، حيث تبنت المدارس التقليدية ما يسمى المنهج "القواعدي"²، الذي يتمثل في تتبع الأمارات التي هي معالم على المعاني، والوسيلة التي تمكن من معرفة الدلالات وفق سنة اللغة العربية، حيث يتحدد مفهوم اللفظ فيها إما بالوضع أو بالسياق، يعتبر الإمام الزمخشري وابن تيمية وعبد القادر الجرجاني رواد هذا التوجه، ويعتمد هذا المنهج الاستقراء من اللسان العربي ثم دراسة بنيته الخاصة وكيفية تحولاتها وفق كل سياق سواء بالنسبة للحرف أو الاسم أو الفعل، إن هذه المدرسة متخصصة إلى حد بعيد في الحقائق اللغوية كنظام مجرد له خصائصه، ثم في العلاقات المنطقية التي يفرضها النص كسياق يرجح انفتاح اللغة على

¹ **نظرية العقول العشرة والعقل الفعال**: تصوّر كوني ومعرفي في الفلسفة المشائية (طوره الفارابي وابن سينا كذلك بناء على أصول يونانية لأرسطو وأفلوطين). يقوم على مبدأ "الفيض"؛ حيث يصدر عن الإله (المبدأ الأول) بالتسلسل عشرة عقول مجردة، يرتبط كل عقل منها بفلك من الأفلاك الفلكية التسعة الكبرى. ويأتي "**العقل الفعال**" كعقلٍ عاشر وأخير في هذه السلسلة، وهو المسؤول عن تدبير العالم الأرضي (ما تحت فلك القمر)، والواسطة التي تفيض منها المعاني والصور على النفس الإنسانية لتُخرج العقل البشري من القوة إلى الفعل.

² للمزيد من التفصيل:

الشيخ مولود السريري، القانون في تفسير النصوص الشرعية، (لبنان، دار الكتب العلمية، 2006).

عدة معاني، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ مَلِكِ النَّاسِ إِلَهِ النَّاسِ مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ﴾¹، فحرف "من" هنا قد يفهم أنه للدلالة على أن المُوَسَّس لهم هم الجنة والناس وهو قول الفراء وجماعة، إلا أن الأصوليين جعلوا هذا القول مرجوحاً؛ لأنه لم يثبت من النص أن الجني يوسوس للجني، كما أن تكرار الوسوسة للناس محل بمقام بلاغة المتكلم، يقول الأصولي مولود السريري: "أهم ما يجب أن ينتبه له في شأن تفسير النصوص وبيان معانيها، هو أن الكلام يفسر بحسب من هو له، وبحسب صفاته اللازمة له ذاتياً"²، ثم إن العبارات اللغوية يدخل عليها كذلك قيد العقل، فإن الإسلام اعتبر هذا الأخير مناط التكليف، بل على المستوى الكلامي يشكل النظر أول المطالب الدينية "وقد أجمع العلماء المسلمون على أن ما حكم العقل بسقوطه على قطع وجزم هو ساقط"³.

أما على مستوى السياق فهو لا يقف عند تقييده بالمتكلم أو بالعقل أو الجملة، بل عبر بنية مجموع النصوص، وهذا ما يسمى **مباحث الأقوال**، ويقصد به القواعد الضابطة لطرق النظر في النصوص الشرعية، كتقرير حكم معين من النص مع الأخذ بعين الاعتبار نص آخر في علاقته معه، سواء بالتخصيص أو التفصيل أو التقييد وغيرها من العلاقات.

إن هذه الجهة من التبيين من الشيخ مولود السريري في غاية الدقة جمعا بين الجزئيات داخل كلية السياق، حتى الكليات الكبرى في تناسق بين المجموع، حتى من الحرف الذي يتخذ معناه من الكل، كما أن هذا الكل لا يخرج عن إمكانات الحرف أي الجزء، وهذه العلاقات تتم في إطار الكلي الأنطولوجي.

ومن القواعد المهمة أيضا **مراعاة أصول الأفكار** والبحث عنها، أي أن كل منظومة لغوية خاضعة لأصول وغايات معينة لا تخرج عنها في الغالب، لهذا فالماركسي عند تفسيره للنص القرآني يعيده لأسباب طبقية ومحاولة للتحرر من سيطرة الإقطاع أو الرأسمال، كما أن التيارات الحديثة على اختلافها تقدم قراءة للإسلام تجعله إنتاجا لغويا من العقل

¹ [الناس: 1، 6].

² الشيخ مولود السريري، القانون في تفسير النصوص الشرعية ص 46.

³ المرجع نفسه ص 65.

والنفس المحمدية (المستشرقون، أو من تبعهم كما نجد عند سعيد ناشيد أو نوع من المدرسة الإيرانية القبانجي، مصطفى ملكيان...) إسقاطا على الفردانية التي يتبنونها، أو تجعله نتاجا للقبيلة إسقاطا على جماعيتها (نموذج جاكين شابي)¹ أو عند المسيحي هو تأثر بتراث العهد القديم والجديد اللذان يمثلان أعلى تنزلات الكلام الإلهي... كما يظهر، فإن كل فريق **ينطلق من مسلماته**، وهذا يخالف في الحقيقة النزعة القواعدية للمنهج الإسلامي التي تتسم **بالتكاملية**، فكما أنها تقرر الحقيقة اللغوية، فإنها تعتبر أصولها العرفية، وكما تحتكم لإقرار النص أو تقييده فهو ضمن مقام المتكلم مع دلالة العقل.

إن هذا الطبيعة المتعددة والمتراطة للمنهج اللساني الإسلامي جعلت الحقائق اللغوية في تعددها متكاملة، وغير منحصرة في بعد معين، ولكنها في الوقت نفسه تتميز بتراتبية معينة بحيث يشكل البعد الروحي المركز أو ما يسميه فريد الأنصاري رحمه الله "الضابط التعبدي"²، من خلال هذا المنطلق، فإن كل رمز أو عبارة لن تخلوا من منطلق صوفي من الإشارة إلى مقام الشهود الإلهي، واستحضار صفاته، أو مقاصديا من الحكم التي تعود بالنفع على الإنسان.

انطلاقا من هذه الفلسفة قسم العلماء المسلمون دلالة الخطاب لحقيقة عرفية وشرعية ولغوية، وإشارية عند المتصوفة، وصورية عند المناطقية، مما يؤكد هذا الارتباط الموازناتي وتأثيره في اللغة، مع تقدير استقلاليتها ونظامها، خاصة وأنها تقع في مجال يقل فيه التدخل المعنوي باعتبارها **مجرد لباس**، إلا أن هذا لا ينفي الجانب الترجيحي عند درجات معينة، يقدم فيها الجانب العرفي أو الإشاري أو الشرعي على حقيقة الوضع.

¹ تمثّل المؤرخة والمستشرقة الفرنسية **جاكين شابي (Jacqueline Chabbi)** (1943-)، الأستاذة الفخرية للدراسات العربية بجامعة باريس الثامنة، نموذجا راديكاليا في هذا السياق؛ حيث اعتمدت المنهج الأنثروبولوجي والتاريخي الصارم لتفكيك البيئة الحجازية في القرن السابع الميلادي. وتتجلى أطروحتها الكبرى في كتابها العمدة **"رَبُّ الْقَبَائِل: إسلام محمد (Le Seigneur des tribus: L'Islam de Mahomet)"** الصادر عام 1997، والذي تُقدّم فيه قراءة للقرآن والوحي ليس كإنتاج غيبي مفارق، بل كنتاج **سوسيولوجي ولغوي مباشر للنظام القبلي الحجازي**.

² الدكتور فريد الأنصاري، أبجديات البحث في العلوم الشرعية، (الدار البيضاء، مطبعة النجاح

الجديدة، 1997) ص 24.

2.2.4 مدرسة النص الوجودي:

إن طبيعة تركيب اللغة يجعلها تنقسم لبعد صوري وحسي وآخر تنتمي فيه للبعد الروحي بعلاقة موازناتية لا تتعارض فيها العلاقات، فالمدرسة الأولى ستركز على جوانب التجريد والتركيب يقول الإمام الرازي: "الكلمة إذا كانت مركبة من الحروف كانت قابلة للانقلابات لا محالة، فنقول: أول مراتب هذا التركيب أن تكون الكلمة مركبة من حرفين ومثل هذه الكلمة لا تقبل إلا نوعين من التقلب، كقولنا: من وقلبه نم، وبعد هذه المرتبة أن تكون الكلمة مركبة من ثلاثة أحرف كقولنا: حمد وهذه الكلمة تقبل ستة أنواع من التقليلات، وذلك لأنه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الثلاثة ابتداء لتلك الكلمة، وعلى كل واحد من التقديرات الثلاث، فإنه يمكن وقوع الحرفين الباقيين على وجهين، لكن ضرب الثلاثة في اثنين بستة، فهذه التقليلات الواقعة في الكلمات الثلاثيات يمكن وقوعها على ستة أوجه، ثم بعد هذه المرتبة أن تكون الكلمة رباعية كقولنا: عقرب، وتغلب وهي تقبل أربعة وعشرين وجهاً من التقليلات، وذلك لأنه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الأربعة ابتداء لتلك الكلمة "وهذا الجانب هو تحديد لبنية اللغة على المستوى التجريدي، ويسميه الاشتقاق الأكبر وهناك أدنى منه وهو المستوى المضموني، ويقول في ذلك: "الاشتقاق على نوعين: الاشتقاق الأصغر، والاشتقاق الأكبر، أما الاشتقاق الأصغر فمثل اشتقاق صيغة الماضي والمستقبل من المصدر، ومثل اشتقاق اسم الفاعل واسم المفعول"¹، أما على مستوى البعد الوجودي فهو ككل علماء الكلام يبقى في الغالب ضمن حدود يفرضها التخصص، إلا أننا عند ضرورة الترجيح بين قطعية الواحد منهما على الآخر أو تقديم الأعلى وجودياً عند التساوي سيستحيل تجاوز التراتبية الحقة، فعلم الكلام نفسه هو دفاع تجريدي عن الأكسيومات الوجودية الكبرى، والتحليل اللغوي هو استقراء اجتماعي وشرعي، يقول الإمام الرازي: "الكلمات الثلاثية قلما يوجد فيها ما يكون جميع تقاليها الممكنة معتبرة. بل يكون في الأكثر بعضها مستعملاً وبعضها مهملاً، ومع ذلك فإن

¹ فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، الجزء الأول، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة: الثالثة،

القدر الممكن منه هو الغاية القصوى في تحقيق الكلام في المباحث اللغوية"¹، من هنا فمنطق التركيب اللغوي على وجاهته خاضع لمنطق أعلى يرجع عبره، والرازي هنا يحيل للوضع مع روح توازنية لكن داخل عقلانيته، فتستعمل تلك التراكيب في إمكاناتها اللغوية داخل ما يسمى الحساب العاملي Factorial function ، تتجلى أهمية هذا المبحث في جانب الضبط البرمجي وما يتضمنه من إمكانات المعجم الذهنية، إن حقيقة هذا التنظيم لا تختلف عما قدمه الفراهيدي في معجمه، وعلى أهمية المسألة فإن المنطق تابع-مرتبط بالوجود، وقد أشار الرازي لمستوى طبيعي منه، يقول: "لا شك في أن هذه الكلمات إنما تحصل من الأصوات والحروف، فعند ذلك يجب البحث عن **حقيقة الصوت**، وعن أسباب وجوده ولا شك في أن حدوث الصوت في الحيوان إنما كان بسبب خروج النفس من الصدر، فعندها يجب البحث عن حقيقة النفس، وأنه ما الحكمة في كون الإنسان متنفسا على سبيل الضرورة، وأن هذا الصوت يحصل بسبب استدخال النفس أو بسبب إخراجها، وعند هذا تحتاج هذه المباحث إلى معرفة **أحوال القلب والرئة**، ومعرفة الحجاب الذي هو المبدأ الأول لحركة الصوت ومعرفة سائر العضلات المحركة للبطن والحنجرة واللسان والشفيتين، وأما الحرف، فيجب البحث أنه هل هو الصوت نفسه أو هيئة موجودة في الصوت مغايرة له؟ وأيضا لا شك في أن هذه الحروف إنما تتولد عند تقطيع الصوت، وهي مخارج مخصوصة في الحلق واللسان والأسنان والشفيتين، فيجب البحث عن أحوال تلك المحابس، ويجب أيضا البحث عن أحوال العضلات التي باعتبارها تتمكن الحيوانات من إدخال الأنواع الكثيرة من الجنس في الوجود، وهذه المباحث لا تدل إلا عند الوقوف على علم التشريح"²، وهو عندنا نحن يرجع إلى مركزية الوجود الروحي أولا وبتوازن مع كل الأبعاد، بما فيها خصوصية فعل اللغة ثم فعل التجريد، إلا أن أقوى درجات اتباع اللغة تكون للمستوى الروحي، إذ هي **مثل اللباس بالنسبة له**، لهذا تبقى مجموعة من الإمكانات المتاحة داخل الاشتقاقات، من هنا قد تصرف فيها القرآن فأنتج **معجما خاصا** **تُور المفاهيم**، كما ترك اللغة مجموعة من الاحتمالات على المستويات الاشتقاقية، من هنا تتم عمليات الإبداع أو الترجمة، وهذا ما يحقق النظرية التوازنية للغة، فلا تفقد قوننتها

¹المرجع نفسه.

²المرجع نفسه ص 28 .

نحو العدمية كما دعى الجابري لنفي القياس والثابت، ولا تنحصر كذلك في المعطى الثابت دون حركيته وإصلاحه، فالعقل كاشف ومنتج، وهو غير مخترع من عدم في كل التخصصات.

يقول العارف بالله سيدي مصطفى البكري رضي الله تعالى عنه: "اعلم أيها الأخ المحتسي كأس الإفادة بلغك الحسنى، و افادك الزيادة أن عدم إعراب بعض السادة لا يعد لحنا عند أهل الإرادة؛ لأن القوم لا يدورون إلا مع **حقائق المعاني والمباني** فلا يلحنون إلا في سماع غير المعاني لأسرار المثاني وكيف يلحن الناطق باللسان الروحاني عن الفيض السبحاني"¹، إذن فهذه المدرسة تتجاوز المباني نحو مركزية المعاني، يقول ابن عجيبة قدس الله سره: "الكلام عند الأكياس هو اللفظ المركب من المقال والحال بأن يكون المتكلم ممن يُنهض حاله، ويدل على الله مقاله"²، فهذه الرؤية **تنطلق عبر اللغة نحو الوجود بفعالياته المتنوعة**، ولا يمكن أن تفرض بشكل مطلق الأبعاد الأنطولوجية على حركية اللغة، بل أحيانا تأسس عبر هذه الأخيرة لنظرياتها يقول ابن عربي رضي الله عنه: "إذ الكلمات حقائق الموجودات وأعيانها. كما سمي عيسى -عليه السلام- كلمة من الله، ومكارم الأخلاق حالاتها وخواصها التي هي مصادر أفعالها جميعها محصورة في الكون الجامع الإنساني. وههنا لطيفة وهي أن الأنبياء -عليهم السلام- وضعوا حروف التهجي بإزاء مراتب الموجودات. وقد وجدت في كلام عيسى -عليه الصلاة والسلام- وأمير المؤمنين على -عليه السلام- وبعض الصحابة ما يشير إلى ذلك. ولهذا قيل: ظهرت الموجودات من باء بسم الله إذ هي الحرف الذي يلي الألف الموضوعة بإزاء ذات الله. فهي إشارة إلى العقل الأول الذي هو أول ما خلق الله المخاطب"³.

تدور المدارس الإسلامية بين تركيز على خصوصيات اللغة، حتى ترجيح أولوية البعد الوجودي، بل الميل نحوه، إلا أنها لا تخرج جميعها عن الموازنات في نفس أمرها، وإن لم

¹ الشيخ عبد القادر الكوهيني، خلاصة شرح ابن عجيبة على متن الآجرومية في التصوف، ص 9.
² أبي العباس أحمد بن عجيبة الحسني، الفتوحات القدوسية في شرح المقدمة الآجرومية، تحقيق عبد السلام العمراني الخالدي (بيروت، الطبعة: الثانية، دار الكتب العلمية، 2015) ص 25.
³ ابن عربي، تفسير القرآن (سورة الفاتحة الآية 1).

يحقّق بعضها التّموضع المتكامل صعوداً ونزولاً وتحقيقاً للترجيح حسب مجال الموضوع المعالج، إلا أنها تعمل خارج المنطق الأحادي والتبسيط الوجودي.

الفصل الخامس: نظرية النفس

1.5 قراءة في المدرسة العلمانية:

إن البعد النفسي أساسي داخل كل بنية تحليلية، فهو يشكل حقلاً معرفياً يقدم أجوبة وأدوات مجلية إما للعلاج أو لإمداد كل العلوم الاجتماعية، التي لم تخل بدورها من التأثير على هذا الحقل، ناهيك أنه محوري لطبيعة النظرية الإسلامية التكاملية ولمحورية البعد النفسي فيها، من هنا فإن تحديد أساسيات أو مسلمات النظريتين العلمانية والإسلامية يعتبر ضرورياً، حتى لا تقع الاستزادة أو الإنتاج دون تأصيل خاص، إن الإشكال الذي يقع داخل علم النفس هو أنه عرف تطوراً كبيراً بتلاقحه مع العلوم الطبية كما يتمتع بصرامة وصفية تركز أكثر على ظاهرة المرض في ذاته، ولكنه مع ذلك لا يزال يدور بقوة مع أدوات ونظريات ذات أبعاد معرفية وفلسفية، وبالتالي فهذه الأخيرة هي التي علينا تحديد مستويات التباين معها، أما ما يتعلق بالعلوم الطبية، فإن مستوى التقاطع معها كبير وبالتالي فالاختلاف سيقبل من هذه الحيثية.

يعرف علم النفس بأنه الدراسة العلمية للعمليات النفسية¹، ولتعدد التيارات اقترحت مثلاً المدرسة السلوكية² تعريف النفس بأنها مجرد وهم، إنما السلوك هو الذي يعتد به، ومن أشهر التيارات التي لها تأثير كبير ليومنا هذا مدرسة التحليل النفسي³، وهي لا تعتبر النفس بسيطة أو ظاهرة فقط إنما تقسمها لعمليات، واعية وغير واعية.

¹الدكتور هاشم جاسم السامرائي، المدخل في علم النفس، (بغداد، 1988).

²**المدرسة السلوكية (Behaviorism):** اتجاه في علم النفس يفسر السلوك الإنساني انطلاقاً من العلاقة بين المثيرات والاستجابات، ويركز على السلوك الظاهر القابل للملاحظة والقياس التجريبي، مع إهمال نسبي للعمليات النفسية الباطنة أو الذهنية. وتعود جذورها الفلسفية إلى **المدرسة التجريبية (Empiricism)** عند جون لوك، و**الفلسفة الوضعية (Positivism)** عند أوجست كونت، اللتين تؤكدان أن المعرفة لا تنشأ إلا من الملاحظة الحسية والتجربة الخارجية المادية. ويُعدّ العالم الأمريكي **جون واتسون (John B. Watson)** رائدها ومؤسسها الأول، وتطورت لاحقاً على يد **بورهوس سكينر (B. F. Skinner)**.

³**مدرسة التحليل النفسي (Psychoanalysis):** اتجاه سيكولوجي يفسر السلوك الإنساني برده إلى الدوافع اللاواعية والصراعات النفسية الداخلية، ويمنح أهمية كبرى لمرحلة الطفولة المبكرة واللاشعور (اللاوعي) في تكوين الشخصية وتوجيه السلوك البشري. وقد تبلورت خلفيتها الفلسفية تأثراً بفلسفات الإرادة واللاشعور عند **شوبنهاور ونيتشة**، اللذين وجّها الأنظار نحو الجوانب المظلمة، واللاوعية، والغرائز الدفينة التي تحرك الذات الإنسانية بعيداً عن العقلانية المحضة. ويُعدّ الطبيب النمساوي **سيغموند فرويد (Sigmund Freud)** هو المؤسس والرائد الأول لهذا الاتجاه.

إذا كانت الرؤى الإبيستيمولوجية والفلسفية ساهمت في نشأة مجموعة من المدارس، فإنه يمكننا الضبط المبدئي لعلاقة النفس بغيرها من الأبعاد انطلاقاً من التوجه الإسلامي، من هنا يمكن تعريفها بأنها **الأحوال** المحسوسة نتاج **العمليات** الروحية المركزية **الفاعلة**، ثم النفسية والجسدية والمعرفية-التصورية، حسب خيارات وأوضاع الأفراد، أي أن عملية البحث ستتوخى معرفة **طبيعة تلك الأحوال** وعلاقاتها بكل أنواع الفعاليات داخل بنية الفطرة، بما فيها الجسم. و كما حددنا سابقاً، فإن منطلق الذات له مركزية الإرادة والقدرة والتحسين-الكلمة ثم يتبعها العلم والسمع **بتساوق**، والكل ضمن نفس المركزية-الروحية التي يتبعها بعد ذلك غيرها من الأبعاد والأحاسيس الناتجة عند تغلغل هذه الصفات في النفس والجسد، يتمظهر هذا المنطق التكاملي مثلاً في قول الإمام القشيري: "الشكر ينقسم إلى شكر باللسان وهُوَ اعترافه بالنعمة بنعت الاستكانة وشكراً بالبدن والأركان وهُوَ اتصاف بالوفاق والخدمة وشكر القلب وهُوَ اعتكاف على بساط الشهود بإدامة حفظ الحرمة"¹، إن كل الأبعاد تحضر داخل الذات سواء حسية-حركية أو لغوية أو باطنية، مما يستلزم إعادة تحليل كنه العمليات النفسية عبر الفعالية الوجودية والقيمية، إن الجامع بين المدارس العلمانية هو الوصف في طبقة بسيطة من الذات الدنيوية أي تلك المستويات السفلية، وقد تحمل هذه الأخيرة جزءاً من الحقائق ضمن هذه الطبقة من الذات، خاصة أن الغالب على تاريخ البشر الحركة الدنيوية، ولكنه يهمل أهم جانب وهو طبقة الروح المركزية، لأنه حتى وعلى صدق الوصف لحالات النفس الحداثية أو التقليدية، المستغرقين في الدالة الدنيوية ومحفزات العلو والأنا والاستضعاف، فإنها تهمل مجموعة من العمليات الممارسة والممكنة وتنبني على تجارب جماعة وممارسة معينة، ثم تفرض هذه الإمكانيات المخصصة، على اتساع وشمول عالمي وتجارب متكررة أثبتت نجاعتها، بل هذا التأصيل لما هو في الواقع الغربي قد يعيد إنتاج أنواع مختلفة من الاضطرابات، وخدمة المنظومة نفسها.

¹ عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري، الرسالة القشيرية، الجزء الأول، (القاهرة، دار المعارف) ص312.

ضمن فلسفتنا تشكل مقولة **العبودية** أساسا محوريا في الوجود ثم **الإحسان** الذي كتبه الله على كل العلاقات الوجودية، من هنا تضطر حتى مدرسة التحليل النفسي الحديثة لاعتبار قانون **التسامي Sublimation والإحسان Altruism** أهم آليات الدفاع النفسي السليمة مقابل **الكبر Narcissism والجحود¹ Le déni** ، إلا أنها تنظر إليها في إطار تلك التجارب ومحدوديتها، أما عبر هذه المداخل الإسلامية سيصبح فهمنا **للأنانية**، سواء كانت تابعة أو متبوعة راجعا لعدم تحقق العبودية التي هي التسليم لله في **الفعل والحكم والعلم** وتنزل ذلك في الوجود، يقع ويتم هذا بالإحسان والعدل وكلما عُيِّبوا فقد **التعلق بالمعبود**، مما ينتج مجموعة من هذه الاختلالات بشتى أنواعها، سواء كانت **نرجسية** ترجع للتفوق على الذات بنفي الاستمداد الإحساني نحو الخارج ثم الداخل، أو **اضطهادية** نتاج تفوق تابع يقع على الذات ينفي الاستمداد العدلاقي نحو الخارج ثم الداخل، أو **مقهورية** بدورها متضخمة الأنأ، وتنفي الاستمداد الإحساني نحو الداخل ثم الخارج مع اختلال في موازنة العلاقات التابعة والمتبوعة، وهذه كلها درجات قد تجعل بعضها أسوأ من الآخر، كما قد ينتقل بعضها نحو غيرها؛ لأن **المشترك التعلق** واحد، لهذا قد تختلط، مادامت التنزلات نحو الخارج والداخل ترجع لاشتراك في أساس ذاتية شديدة ومُفرَّغة وجوديا.

إذا كانت المنطلقات التعبدية واحدة، فإن هذه الحركية تتم من اتجاهات مختلفة **لنفس الذاتية**، إذ قد تتحصل هذه الأحوال إما **بتثبيت إضافة أو تثبيت تحديد للقوى²**،

¹ Henri Chabrol, « Les mécanismes de défense », Recherche en soins infirmiers, vol. 3, n° 82, 2005, p 33-34.

² نقصد بـ "**تثبيت الإضافة**" زيادة فاعلية القوة وضخها الزائد، وبـ "**تثبيت التحديد**" كبح القوة أو تقييدها ونقص إفرازها. ويمكن تمثيل هذه الحركية العميقة بما يحدث في **المنظومة العصبية والهرمونية للإنسان** عند الاختلال النفسي؛ إذ تتم هذه الحركية من اتجاهين متعاكسين لنفس الذات: - **مسار الإدمان والاكتئاب (تثبيت الإضافة المؤدي للتحديد)**: يبدأ الإدمان على العادات أو المنشطات بحركية "تثبيت الإضافة"؛ حيث يحدث إفراز عال ومفرط ومفاجئ لناقل المكافأة الدوبامين (Dopamine). وتكون ردة الفعل الدفاعية للدماغ هي كبح هذا الفائض عبر تقليص عدد المستقبلات العصبية، مما يؤدي لاحقا إلى هبوط حاد ونقص شديد في الدوبامين، وهو ما يدخل الذات في سياق جمود نفسي حاد وعجز عن الشعور بالمتعة يُترجم على شكل اكتئاب إدماني.

وكلاهما **فعالية** ضمن الوجود والذوات، إذ إن النفس تسير بمنطلقين تثبیتاً أو حركة، وعند التغییب تكون الإضافة تحصيلاً لحال فاسد، وعند التحديد إفقاراً لحال صالح، لتصل النتائج نحو نفس مختلة ومُفَقَّرَة بمدخلات مختلفة القوى، أُسس عليها كل طرف عملية الإفساد، فالنوع النرجسي مثلاً یُعَیْب تفعيل مستويات التوكل والیقین أو العزة من الداخل نحو الخارج أكثر، والقهري یغیب مستويات المحبة والرضی من الخارج نحو الداخل أكثر، إذ كلها ترجع إلى **الإیمان والعبودية والیقین والشكر** من منطلقات مختلفة تؤثر على التعدد الوجودي، داخليا وخارجيا بالضرورة، لتصل كلها نحو حالة تراكمية من استفراغ هذه الذات، أما الاضطهادي فهو عين النرجسي ضمن تموضع اجتماعي مختلف، يفرض حالا أضعف یقينية، من هنا فكل الحالات النفسية كما تنتج اختلال من إفراز الدوبامين أي الإرادة، فکذلك في السيروتونين أي الرضى أو الأكسيتوسين أي المحبة، إذ كلها تخل بباقي المستويات وتؤثر عليها، إذ الدماغ لا یمكن أن یرج عن تصویر حقيقة النفس التكاملية، لهذا فهو یعبر عن عمليات تبادلية بطريقة أكثر تركیبا.

من هنا فالتدخل الأقوى یكون في أساس **الوحدة الذاتية والوجودية**، بداية من الفعالية نحو الله والموجودات، حتى نصل لاعتدال أحوال النفس والدماغ، فالتدخل في أصل الإشكالية وجذرها حتى لو لم یكن دقيقا نحو المجال الأكبر للاختلال، فسیحفز الموازنة الواحدة التي تنتزل في التکثر والترابط. تتمظهر هذه العمليات في صفات الذات، فیکون أحيانا اختلال الإرادة-القدرة عبر العلم-الكلمة كالقلق والوسواس، أو اختلال العلم-الكلمة انطلاقا من الإرادة كالاكتئاب، وباعتبار الوحدة فكلهما سيعرفان اختلالا في التصور والفعالية معا، أي في صفتي الإرادة-القدرة والتصور في العلم-السمع-البصر، فليس هناك عملية أحادية، بل التغير مهما تنوع، فإنه في **ظل وحدة**، كما أن التفعيل لإحدى الصفات

- مسار القلق (تثبیت التحديد المستدعي للإضافة العكسية): في المقابل، ينطلق القلق من حركية "تثبیت التحديد"؛ حيث يعاني الدماغ أولا من نقص وشح في الناقلات العصبية المسؤولة عن الاستقرار والسکينة مثل السيروتونين (Serotonin) أو الدوبامين. وهنا یقوم الجسم بـ "ردة فعل تعويضية" حادة لمواجهة هذا النقص والتهديد المدرك، فيقوم بإفراز عالٍ ومستمر لهرمونات الطوارئ والإجهاد وهي الأدرينالين (Adrenaline) والكورتيزول (Cortisol)، مما یضع الذات في حالة تحفز دائم واستثارة عصبية مستمرة تُترجم على شكل قلق حاد.

تفعيل لأخرى، فيكون منطلق أي علاج للمؤمن هو **التزكية والمجاهدة**، وقد يحمل هذا الأخير أخطاءً سابقة أو تراكمات اجتماعية وأسرية أو صدمة طبيعية، رغم أن التركيبة الإيمانية خاصة منذ الصغر تزرع تماسكا وقوة داخلية، فمن حفظ الله حفظه، إلا أن الصحابة بدورهم وقعوا في حالات خوف وحزن وإن لم تكن بنيوية، مما يؤكد أن التركيبة المعاصرة تساهم في الهشاشة النفسية، وهذا لا ينفي أن الآليات الفطرية للإنسان القديم ومنظومته الاجتماعية فيها هشاشة لكن ربما أقل، من هنا ففي حالة عدم الإيمان، فإن الأدوات المستعملة في العلاج ستقف بشكل منطقي على سلوكيات نفعية ودينية أضعف نجاعة وأطول مدة، وهذا كاضطراب الشخصية النرجسية إذ تركيبته النفسية لم تحفظ الله لسنوات، فسيكون من الصعب تحفيز هذا البعد التعبدية، الذي يُرجع الذات نحو موضعها الطبيعي شاكراً، وبالتالي قابلة للتعاون مع وجود الآخرين، أما الهامش الديني فيبقى مع ذلك متاحاً من رحمة الله بالكافر والمؤمن إذ هناك تقاطعاً في مستوى القيم المعاشية يقول ﷺ: "إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مُؤْمِنًا حَسَنَةً، يُعْطَى بِهَا فِي الدُّنْيَا وَيُجْزَى بِهَا فِي الْآخِرَةِ، وَأَمَّا الْكَافِرُ فَيُطْعَمُ بِحَسَنَاتٍ مَا عَمِلَ بِهَا لِلَّهِ فِي الدُّنْيَا، حَتَّى إِذَا أَفْضَى إِلَى الْآخِرَةِ لَمْ تَكُنْ لَهُ حَسَنَةٌ يُجْزَى بِهَا."¹، أي أن الشكر واليقين والتعاون الفطري سيدفع هذه الذات نحو الخروج من آلام الضيق والافتقار الوجودي، الذي نتج بسبب **الافتكال على تلك الأنا**، خاصة مع ما يقتضيه ذلك من حاجتها الشرهة للإطراء أو الألم الناتج عن الحسد والحقد، واستعمال المُسكرات للخروج من حالة الإدمان المعنوي للمفقر للوجود الذاتي، إلا أن النوع النرجسي قد لا يصل لحالة المرض، وقد يتكئ على عوامل وهمية وخارجية أو حتى العيش الفارغ والمؤلم، خلاف النموذج القهري، الذي قد يعترف بالخلل من جهة وبالتالي فرص التشافي والعيش الصالح تكون عنده أكبر، إذ إن هذا الأخير حالة وسيطة بين خيارات ذاتية وممارسات تلاعب خارجي، إلا أن **التفعيل** جزء محوري من عملية الإصلاح والاعتراف العميق، ولا يجب أن تغفل عامل شدة التراكم، وقوة وطبيعة النفس حسب خلقها عند الطرفين، فهذا يدفع بدرجات هذه العمليات.

¹ المحدث: مسلم، المصدر: صحيح مسلم.

إذا كان الأصل في الوجود هو الإحسان الناتج عن العبودية الطوعية أو الكرهية فقد تخطى النفس، أو يُمارس عليها في الطفولة ما لا تتحمل مسؤوليته فعليا، فتمرض على نحو مباشر أو تحمل بنية مرضية دون ظهور، ربما كحال غالب البشر، لكن بعيش ضنك ومغترب دون ظهور الانهيار، لهذا وفق قراءة إسلامية تمثل هذه الابتلاءات التي يقع فيها الإنسان والمسلم خاصة، **عملية تخلية وجهاد** غاية إنماء النفس وإرجاعها نحو مقامات العبودية الطوعية، والتنوير والتزكي والقوة، من هنا كان أمر المؤمن كله خيرا وكانت سنة الابتلاء قائمة على إرادة الخير والرجوع إلى الصواب، أو محبة الله الخاصة نحو عباده من أجل رفعتهم.

إننا نقيس هنا انطلاقا من التحليل الاجتماعي والإنساني، وبعد ذلك تأتي التطورات الطبية والدماعية لتؤكد أو تنفي، فلا يُحتج هنا على هذا الاختيار لأنه المصلحة الأرجح، إذ لا يمكن انتظار التطورات المادية دون المناهج الإنسانية ما دامت معتمدة على تحليل موضوعي وفلسفي مُبرّر، بدليل أن النظريات النفسية كلها ذات منطلق فلسفي، فهي لا تختلف عن المدارس الاجتماعية، فمنها البنائية التي تعتمد على الرؤية الوصفية والاستبطانية، والوظيفية التي تتوخى تحديد الغاية من السلوك أي أنها تبحث عن الأبعاد المقاصدية عوض المتاح عقليا أو شعوريا بالنسبة للبنوية¹، فكأن الوظيفية تُحرك عبر الكلمة الثاوية فينا، أما السلوكية فهي تهتم فقط بالجانب الحركي والعضوي، فهي ذات أبعاد أنطولوجية مادية، وعندما بدأ علم النفس يستقل عن الفلسفة فإن ذلك حدث عبر

¹ **المدرسة البنوية في علم النفس (Structuralism):** تُعدّ أول مدرسة منظمة في تاريخ علم النفس الحديث؛ ارتبطت بـ **فيلهلم فونت (W. Wundt)** وتلميذه **إدوارد تيتشنر (E. Titchener)**. تهدف إلى تفكيك وتحليل البنية الداخلية للوعي الإنساني إلى عناصره الأولية (كالإحساس، والانفعال، والصورة الذهنية) عبر الاعتماد على منهج **الاستبطان المنظم (Introspection)**، دون التركيز على وظائف هذه المكونات أو أدوارها العملية.

المدرسة الوظيفية في علم النفس (Functionalism): اتجه سيكولوجي ظهر كرد فعل مباشر على البنوية؛ ارتبط برواد مثل **ويليام جيمس (W. James)** و**جون ديوي (J. Dewey)**. يركّز هذا الاتجاه على دراسة وظائف العمليات العقلية والسلوكية ودورها الديناميكي في تكيف الإنسان مع بيئته، متجاوزاً بذلك تحليل البنية الساكنة للوعي إلى التساؤل عن الغاية والمنفعة العملية للسلوك.

علماء اجتماع كماكس فيبر الذي درس العلاقة بين الاستثارة والإحساس الناتج عنها، وهو ما طورته فخر¹ بعده.

لقد وُجِّهت لعلم النفس عدة **انتقادات**، إلا أنها كانت تنطلق من طبيعة الاختلال الاجتماعي، والمؤسسات والعلاقات المبنية على الضبط والاستبداد من أجل مراكمة الريح الاقتصادي، والمسألة بالنسبة لنا لا تعود فقط لهذا العامل، بل **لمركزية الرأسمال الرمزي اللطيف** الذي يتناسق ويرتبط في الخارج بالرأسمال المادي، وهذه العملية ترتبط بدورها بالباطن والأنا، التي تتطلع بطرق مختلفة للتكثُر والتضخم مما ينتج طرقاً مختلفة من الافتقار الوجودي، وباعتبار أن الإنسان يُربَّى بطريقة تُعَلِّق الذات بالأسرة والمعلم والزعيم، مع وجود علاقات خارجية حتى عند الطبقات الفقيرة والمتوسطة، ذات طبيعة تسيدية واقتصادية، فيصبح العامل الاجتماعي بأبعاده الاقتصادية والنفسية ينتج علاقات تراحم وتعاون وفعالية وجودية ذات طبيعة مفتقرة، وكل هذه المؤسسات العالمية والداخلية ترتبها لمركزية نفس التموّض وتعززه، بل تنتجه، أي أن الإشكال يعود إلى التكوين الوجودي، حتى لو تُدخِل على مستوى الإصلاح الاقتصادي والاجتماعي، لأن المجال المادي عامل فقط، بدليل علاقات المجتمع الغربي ونموذجه الاجتماعي والسياسي الأبعد عن التسامي والإحسان بل حتى اليقين والعزة، إن الإشكالية إذن لن تحل إلا نسبياً؛ لأن طبيعة الذات مفتقرة في أصل حركتها الوجودية، وتحتاج عملية **مجاهدة وتخليّة وتحلية** بقدر ما تبنته ومُرر لها وتقبلته عبر عمليات التَّدسية المتراكمة، سواء من سنن العصر أو سيرونة الإنسان تاريخياً في ظلمه الوجودي، ضمن هذا التعقيد تتعدد تفسيرات السلوك الإنساني من خوف ومواجهة وحزن، ليس فقط داخل العلوم الإنسانية، بل هناك من يبررها بالتراكم الجيني، ومن يعيد هذا لصراع البقاء في الغاب. بالنسبة لنا هذا النموذج التفسيري من عالم الحيوان يستزاد منه ولكنه لا يمثل وحده نقطة البدء **الوجودي المركب من تراتبية في الأبعاد**.

¹لقد طور **غوستاف فخر** (Gustav Fechner) هذه الأبحاث رياضياً وتجريبياً في كتابه العمدة "عناصر علم النفس الفيزيائي" (**Elemente der Psychophysik**) الصادر عام 1860، ممهداً لظهور "قانون فيبر-فخر" للقياس النفسي.

إن المجتمع، رغم ما يتحمله من مسؤولية في اختياراته وميله نحو هذه الأنانيات، فإنه وجد نفسه ضمن عوامل منحة يُدافع عنها بشراسة وبكل الوسائل، وتصبح عين الرأسمال الرمزي والصنم الذي نحتة وعاشت لأجله النفوس، وأي خروج عن هذه المنظومة، فإن فعالية الذات التي نشأت على شرطية خارجية ستنقص، كأى عادة وإدمان، وبالتالي لا بد من مرحلة تراجع ونقص في الفعالية والإنتاجية مع أى مرحلة تحول، ناهيك عن المقاومة الاقتصادية والاجتماعية الخارجية التي تسير بتركيبة إما ظالم أو مظلوم، فلا تفقه أصلاً **مقام النموذج الطبيعي**، حتى لو كانت في مقام المظلوم والمتسيد عليه، فليست المسألة بالبساطة التي قد شاعت في كتب التنمية البشرية، بل تحتاج موازنة بين المصالح وتدرجاً ميسراً، وتكيفاً ودهاء ثم مجاهدة راديكالية إزاء **طواغيت النفس** التي تتحرك بها وجودياً، وقد يحتاج ذلك لسنوات تضاهي التراكمات التي تبنتها ومورست على الذات، إن عمليات التفكير الخارجية على أهميتها، فإنها اقتضاء ودافع نحو أصول إمداديه يمكن بناء العملية التحريرية عليها ﴿فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ، وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ، فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾¹، فدون المركز الإلهي ومنطلقات الإيمان تتحول العملية لتعلقات فاسدة.

إن النظريات التي تنبني على التأسيس من الخارج بداية من السلوكية، لن تختلف عن حالة المرض الواقعي التي تجعل الذات **قابلة لعمليات الإفكار** باعتبارها حالة طبيعية تستحقها، وليست ظلماً من الذات أو الآخر والبيئة، إذ كلاهما يؤسس ويعيد إنتاج واقع نفسي مُستلب، فالعديد من الحلول المقترحة تكون دفعا للتموضع الواقعي بفساده، مختلطاً مع جوانب فطرية وطبية، لهذا فالتأطير الفكري هو بدوره ينتمي إلى سيرونة بشرية طويلة من التجارب، بل هذه التراكمات بكل تعقيداتها حذرت منها كل الأديان وليس فقط الإسلام، من هنا كانت أي فلسفة تحمل الغث والسمين وليست وحياً مقدساً، لهذا تصبح عملية التأصيل والنقد والتنقيح ضرورية.

إن أهم مسألة تطرح في العلوم الإنسانية هي **علاقة الذات بالموضوع**، ما هو كائن بما يجب أن يكون، وبما أن المواضيع النفسية والاجتماعية تمثل جزءاً من تركيبتنا المحورية؛

¹ [البقرة: 256].

لأن الذات غير ماثلة أمامنا مقابل الأجسام التي نستطيع شهودها، ناهيك أننا داخل هذا الموضوع وتغيير رؤيتنا نحوه هو تغيير لعين فعاليتنا معه، إلا أن الموضوعية العلمية، بل الحياتية تفرض علينا رؤية الأمور كما هي حتى نعالجها، من هنا تطرح إشكالية كيف نجمع بين ذاتية لازمة وموضوعية ضرورية لتحليل النفس؟ لقد درج اعتبار أن ما يجب أن يكون خارج عما هو كائن، والحقيقة فاعتبارنا مثلا أن طبقة الأوزون يجب أن تحمينا من أشعة الشمس الفوق بنفسجية، وأن علينا تقليل الغازات والتلوث لا يتعارض مع اعتبارنا أن واقع الحال هو أن الطبقة تعرف ثقبا في الأوزون، بسبب الممارسات الملوثة للبشر.

ولكن بسبب أن الإنسان يوظف الدين والأخلاق ضد ما يجب، وأحيانا خلاف ما هو كائن، فقد بدأت تُطرح علاقة تناقض بين المعيارية والواقعية، وإذا كان عالم الظاهر أقل تأثيرا وتغلغلا في كيانه، فإن الذاتية الباطنة هي النحن-الأنا، وأي استقلال عنها، حتى لو حقق بعض المعارف، فإنها ستكون نسبية **لا تتراكم وتنتج إراديا**، ثم ستكون غير فعالة ونافعة للذاتية.

كل هذا بسبب أنها **غير حاضرة في بنية الذات** التي هي جزء من ذلك الموضوع، من هنا فأني فصل عن المعيارية سيُنتج بالضرورة معيارية فاسدة **ومراكز هيمنة متوالية**، إلا أنه يبقى أهون من الفساد المباشر للمنظومة المعيارية، على الرغم من تحول المعارف إلى إجراءات بيروقراطية وشكلية لغرض العمل فحسب.

لقد عرف الحقل العلماني تداخلا بين عديد التيارات فيما بينها بالإضافة لما تقوم عليه جميعها من عمليات فلسفية واجتماعية ومعيارية، مما أنتج مدارس وتلاحقات متعددة، ولنجد معظم هذه التوجهات¹:

¹ Jacques Lecomte, Maxi fiches de psychologie, (paris, Collection Maxi fiches, 1

2008) p 1-5.

• **مدرسة التحليل النفسي**، وقد انطلقت من الاستبطان (اختراق اللاشعور ومعالجته كصانع للصراع).

• **المدرسة السلوكية**، وقد انطلقت من المادية (لا يمكن معرفة اللاشعور، حتى لو وجد ولا مشاهدة إلا للسلوك).

• **المدرسة الإدراكية**، وقد انطلقت من الملاحظة للعمليات الذهنية والتصورية (تعتمد على إرجاع العمليات النفسية لطرق إدراك الفرد).

- لقد ظهرت حاليا تيارات جديدة ولكن الاندماج أدى دورا كبيرا في بلورتها من خلال التقارب بين التيارات القديمة لتنتج مدرسة جديدة أو تجديدا لتيارات قديمة:

• وبذلك ظهرت **المدرسة التطورية** حيث يتم تفسير كل سلوكيات الإنسان بنظرية التطور، ويتدخل في هذا التيار بيولوجيون ومختصون في علم الجينات و أنثروبولوجيون، إثنولوجيون...

• **المدرسة الإندماجية** حيث تجمع تحليلاتها على أن الإنسان مجموعة من المشاعر والإدراكات والسلوكيات وأنها تتمظهر على مستويات بيولوجية وشخصية واجتماعية وثقافية، وقد تعتبر هذه المدرسة متقاربة مع التفكير الإسلامي ولكن **انتظام هذا التكامل** مختلف في الأمر نفسه مع النظرية الإسلامية، ناهيك أن **مركزيته الروحية** غير معتبرة داخل هذه النظرية، والتي في حقيقتها تشكل تطورا مهما داخل العقل العلماني الأحادي في غالبه، كما أن المدرسة الإسلامية لا تنفي توصيفات هذه النظرية ولا غيرها لبعض الأبعاد، بل لعلها كلها تعبر عن واقع اجتماعي ونفسي معين، وبالتالي فالاختلاف سيكون في حقيقة وكنه هذا التحول النفسي أو ما نعبّر عنه بحقيقته التشهيدية والتفصيلية، أو التغييبية والإفراغية.

• هناك عودة قوية **للمدرسة الدماغية** التي تعتمد تحليل آثار العمليات النفسية على مستوى الدماغ.

• عودة قوية **للمدرسة المشاعرية** رغم هيمنة التيار الإدراكي.

• عودة قوية **للمدرسة الإنسانية**.

• تمازج علم النفس الاجتماعي والإدراكي بإنتاج الإدراكية الاجتماعية.

• امتزاج السلوكية والإدراكية مع العلاج السلوكي المعرفي.

• امتزاج علم النفس الاجتماعي وعلم نفس الشخص ليصبح التفاعل النفسي الاجتماعي ليس المؤثر الوحيد، بل كذلك الطبيعة النفسية للفرد.

وقد نعتبر هذه التيارات المزجية وريثة الأحادية، أي أنه عوض أن ينتج العقل الغربي تمازجا تكامليا ينتج تمازجا ضيقا ضمن الإمكانيات المتاحة له، وهذا منطقي لغياب مركز ناظم تجتمع معه كل الأبعاد في نسق واحد.

إن الظاهر كذلك والغريب في هذا التطور أنه مرتبط بنفس التطور الفلسفي كما لو أن هذه العلوم ليس لها أي استقلالية، بقدر ما أنها مسيرة للتطور الفكري، فقد سيطرت السلوكية مع صعود التيارات الوضعية والمادية وعرفت الإدراكية حضورا قويا مع اندحار السلوكية، بل إنها كانت المنافس الأساسي لها، إلا أن سيطرة التوجهات الوضعية حال دون ظهورها في تلك الحقبة، كما أن هناك تمظهرها وتوقع أن التيار المشاعري سيعوض الإدراكي¹، كما لو أن مابعد الحداثة لها تأثيرها في هذه المدارس، فهل كان من الممكن أن يقع هذا التحول في زمن الثورة العقلانية أو الوضعية! ناهيك أن العودة إلى مدارس معينة ليس من العلم الموضوعي بقدر ما أنه تعبير عن "موضة" ودوران في فلك فلسفات معينة، لا ننكر أن هناك دافع الحاجة أيضا ولكن البعد الفلسفي واضح في سيرورة هذه النظريات النفسية، بل التفلسف نفسه يعود إلى سيرورة ومكونات تجارب معينة، إن حدوث هذا الامتزاج لم يكن ممكنا في إطار التطور الواحد مادي كان أو مثاليا، لأن هذا قد تمكنه طبيعة ما بعد الحداثة السائلة حيث غياب المركزية وشيوع كل أنواع التعدديات، وليست المسألة بذلك التصنيف الأحادي حيث هناك تقاليد ثم حداثة فما بعدها، بل الغرب يعرف تداخلا درجائيا أي تغلب فيه فلسفة معينة على أخرى، لا أن هناك عصرا

¹ في هذا السياق، يرى جاك لوكومت (Jacques Lecomte) وهو عالم نفس فرنسي بارز ومن أبرز وجوه علم النفس الإيجابي في الفضاء الفرنكوفوني ورئيس رابطة سابقا- أن دراسة المشاعر تعيش تحولا جذريا؛ إذ يقول: "إنها تُسجل عودة قوية ومذهلة، إلى الحد الذي جعل البعض يتنبأ بأن الثورة الانفعالية ستأخذ المشعل من الثورة المعرفية وتحل محلها". المرجع نفسه ص 4.

شموليا تختفي فيه التقاليد أو الحداثة بشكل جذري، فالمجتمع الغربي حاليا فيه كنيسة وحداثة وما بعدها، ومن العسير أن ينفك عنها كلها لينتج حقبة بلون واحد، إذ هي كلها عين ذاتيته. يُرجع الدكتور هاشم جاسم السامرائي¹ نشوء علم النفس للإغريق حيث إن Psycho تعني الروح ومركز للخبرة و Logie هو القول أو العقل المجرد، وبالتالي فقد ارتبط هذا العلم بنظرية معينة للمعرفة والوجود، من هنا يمكن تفهم كيف مهدت أعمال فيبر الفلسفية حول العلاقة بين الاستثارة والإحساس لنشوء علم نفس منضبط.

1.1.5 مدرسة التحليل النفسي:

هو منهج نظري في التحليل وذو غاية علاجية، يقسم النفس الإنسانية لثلاث طبقات²: **الوعي** وهو المتاح لشعورنا، وما قبل **الوعي** وهو المخزن في الذاكرة مع القدرة على استحضاره، و**اللاوعي** وهو المدفون في النفس مثل الذكريات القديمة والمكبوتة، وهنا فرويد يغفل أنه ليس كل مكبوت سيئ، ولا كل محرر جيد، وأن **التنطع فيهما** هو المهلك، ثم إن إحالته إلى اللاشعور يقابل عندنا بعدة مستويات من تركيبة النفس، ك**الفطرة والإيمان والأعمال السابقة** التي بها تتحدد النفس الإنسانية، يضاف لهذا كله مفهوم التخلية الذي يقتضي وجود تراكمات سابقة، أو **النفس المختومة** والمطبوعة³ التي لا تستطيع الخروج عما رسخ بداخلها، والحديث النبوي بليغ في وصف هذه الفعالية النفسية: "تُعْرَضُ الْفِتْنُ عَلَى الْقُلُوبِ كَالْحَصِيرِ عُوْدًا عُوْدًا، فَأَيُّ قَلْبٍ أُشْرِبَهَا، نُكِبَتْ فِيهِ نُكْتَةٌ سَوْدَاءٌ، وَأَيُّ قَلْبٍ أَنْكَرَهَا، نُكِبَتْ فِيهِ نُكْتَةٌ بَيَاضٌ، حَتَّى تَصِيرَ عَلَى قَلْبَيْنِ، عَلَى أَبْيَضٍ مِثْلِ الصِّفَا فَلَا تَضُرُّهُ فِتْنَةٌ مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ، وَالْآخَرُ أَسْوَدُ مُرْبَادًا كَالْكُوزِ، مُجَحِّيًا لَا يَعْرِفُ مَعْرُوفًا، وَلَا يُنْكِرُ مُنْكَرًا، إِلَّا مَا أُشْرِبَ مِنْ هَوَاهُ"⁴، فتصل النفس لأحوال يغيب فيها

¹ هاشم جاسم السامرائي، المدخل في علم النفس، ص 9-10.

² Jacques Lecomte, Maxi fiches de psychologie, p 7.

³ ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [البقرة: 7].

⁴ ﴿بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء: 155].

⁴ المحدث: مسلم، المصدر: صحيح مسلم.

الشعور أو السمع أو البصر الباطن إلا ما تراكم عليها من أحوال فاسدة، وكذلك حال التجارب الاجتماعية والأسرية والمؤسسية.

إنما قدمه فرويد حول الذاكرة النفسية يختلف في كنهه عن طبيعة المخزن داخل هذه الذاكرة إسلامياً، فهو قائم عنده على بعد دنيوي جنسي بالأساس، بينما يقوم عندنا على طبقات مركزها الثابت روعي-قيمي، شهودي وائتماني، وهذه هي **الذاكرة الفطرية الأولية**، وهي تمثل تداخلاً بين **صفات الإرادة والقدرة** مع العلم في الروح، ثم تتكون وتتفعل مستويات هذه الذاكرة النفسية عبر ممارسة الروح في الحس، فيكون منها المعنوي من مشاعر، وهذه هي **الذاكرة الفطرية الثانوية** التي ستمثل تداخل الإرادة والقدرة مع العلم في **النفوس**، ثم الحسي من عمليات حركية سلوكية ولنسميها **الذاكرة الفطرية الجسدية** وهي تداخل الإرادة والقدرة مع العلم في **الجسد**، ثم **الذاكرة المعرفية** وهي ضعف درجة الإرادة والقدرة مع قوة العلم في طبقة النفس بالنسبة للعلم المجرد، ومع قوة الإرادة والقدرة بالنسبة للعلم الحضورى، ولنسميها **الذاكرة الفطرية المعرفية**، وهذه كلها **ذاكرات باطنة** تنتج كذلك ما هو شعوري أي **ذاكرة إرادية**، ثم تنتزل هذه الذاكرات على طبقات دنيا من النفس وهي الحاجيات الدنيوية، وعلى الجسد وهي الحركات الحاجية، وهذه كلها **ذاكرات ظاهرة**، وكلها تنقسم لما هو **بالقوة وما هو متراكم بالفعل**، وبالتالي فالحالة السليمة متاحة دائماً؛ لأنها الأصل الفطري عبر التحلية أي إعادة إنتاج الأعمال السليمة التي تعوض السيئ، وكذا التخلية لإتاحة المجال للنور، سواء كان في الذاكرات الباطنة أو الظاهرة، كما أنها لا تنفك وترتبط بترجيح رباني قد يتطلب من شخص "أ" رغم مساواته لـ "ب" عمل أكبر، ومن شخص آخر الانطلاق من المستوى الظاهر والترجيح عبره أكثر مما هو باطن، حسب طبيعة الحالة، فإذا كان المنطق الظاهر كميًا ومساواتيًا فهو داخل الظاهرة الإنسانية غير مساواتي كلياً، بل ترجيحي وفق تفاعل الحالة ومستواها وطبيعتها ومميزاتها الخاصة، من هنا تأخذ كل واحدة وفق **خصوصيتها**، مثل ما نأخذ في علم الاجتماع كل جماعة بخصائصها مقاماً وترجيحاً وميزة.

- التقسيم الثاني وهو في خصائص النفس:

يقسمه للهو: أي الحاجات المرتبطة بالذات وبالأخص الجنسية منها وبمعزل عن الخير والشر، الإشكال هنا أن تقسيم الإنسان كجواهر مستقلة كما حددنا في نظرية المعرفة ليس إلا مظهرًا للنظرية الأرسطية، التي لم تتخذ الإنسان كذات موحدة، وبالتالي ففصل الهو أو الجانب المادي وأقوى منه النفسي عندنا عن الخير والشر مستحيل، كما أنه بالمقابل عدم اعتبار خصوصية الجوانب الجسدية أو الحاجة كما شاع في بعض الرؤى المعيارية والمثالية غير سليم، فالخصوصية التكاملية تعبر عن علاقة جامعة بين الترابط والاستقلالية، بحكم أن كل بعد قائم بالله، ومتربط سواء بتبعية أعلى لغيره مثل الحاجيات، أو مترابط بتبعية أدنى مثل الضروري والروحي مع غيره، أو بتعبير علم الكلام تحدث كل أنواع الظواهر مثلاً بين "أ" و "ب" «عند» وليس «بواسطة»، وذلك بحكم أن الله هو الخالق في كل لحظة وهو الذي تقوم به كل الموجودات، إن هذه الفلسفة تجعل العلاقات مختلفة جذرياً عن التراتبية الانفصالية داخل العقل اليوناني لتنتج ترابطية قوية، وفي الوقت نفسه استقلالية معتبرة، حيث تقيد القوى بأنها كسبية بحكم أنها تحت التقدير الإلهي الذي **تتسع به الإمكانيات والفعالية**، من هنا فإن الأحوال الجسدية قد تؤثر في النفس سواء عند عمليات تخييب من هذه الذات بتقديمها للحاجي أو الكمالي، أو في حالات شاذة لها عليها الخاصة. ولنسمي هذه الطبقة التي تسمى الهو عندنا **بالحاجيات، وتدخل فيها الكماليات**.

الأنا الأعلى: وهو الاستبطان الداخلي للأوامر والنواهي الأسرية والمجتمعية، والمسألة عندنا هنا غير دائرة حول الاستبطان الداخلي وفقط، بل قد يكون استبطاناً نحو الخارج الوجودي كذلك، وهناك مستويات ربانية مقدمة في العملية، ثم إن الإشكال ليس في الاستبطان الداخلي أو الخارجي، بل في طبيعته، فقد يحقق الأول عند الخلل صراعاً قلقاً، وقد يحقق الثاني عند خلله استلاباً خارجياً، أي أنه ليس كل اتجاه سليم بذاته، فالنزعة الحديثة التي تأثرت بالتحليل النفسي وتُحْمَل كل إشكالاتها لماضيها الشخصي أو الاجتماعي، غيّبت حقيقة الإرادة والقدرة الإنسانية، كما أن النزعة التي تُعْرَض عن تأثير التنشئة الاجتماعية هي في نهاية الأمر تحافظ على صنم متوار يستلزم تفكيكه، ثم أن هذه الفعاليات تعود عندنا للفلسفة التكاملية والترابطية وليست أحادية، فهذه الأوامر

ليس العرف وحده من يكونها، بل لا بد من **مستقبلات داخلية تعمل بالأمريّة** وإلا وقع التسلسل، ناهيك أن اعتبار مركزية العرف مقام متدني، ولا يصلح لكل المقامات، فكيف والواقع مركب ومليء بالفساد في عصرنا، ولنسمي هذه الطبقة بالنسبة لتصنيفنا **الضروريات**، إذ قد تكون **تعبدية أو شركية** (أصغر أو أكبر).

الأنا: وهي الحالة الواعية والقادرة على الموازنة بين الهو والأنا الأعلى، والأخرى هنا أن يسميها الإرادة أو **الكسب** بتعبير دقيق، لأنها ليست ذاتا كلية بل فعالية في الذات، وهذه الإرادة لا تنتج بالضرورة حالة توازن، إذ هذا لا يدخل في البعد التكويني، بل **التفصيلي** الذي تتجلى معه مقامات متعددة، بما فيها هذا الذي اعتبره فرويد هو التوازن، ولنسمي هذه القوة **الموجه أو المكتسب**، لهذا فالهو والأنا الأعلى **والأنا الموازناني** هو عين الأنا أي **الذات**، ولكنها فعاليات متنوعة لتعدد أبعاد الذات ودرجاتها، فهي شيء واحد متساق مع بعضه، وإلا ما صح أن يعود إلى شيء واحد هو الأنا و الذات، من هنا علاقة التراتبية التي أعلاها عندنا الضروري، كما أن الذاكرة الفطرية بكل تجلياتها تعود إلى فعالية هذه الذات فيما هو حاجي وكما لي، وضروري أي صفاتي ومشاعري، فليس هناك تمفصل بين القوى، بل وحدة.

يضيف فرويد **الأنا المثالي** وهو ما يريد الشخص أن يكون عليه امتثالا للآخرين، وهذا في واقع جزء من الأنا الأعلى الفاسدة، كما قد يكون عرفا محفزا، إلا أن له دورا محدودا في الحالة المتوازنة.

بُعد المقارنة	التحليل النفسي (لفرويد)	المنظور الإسلامي المقابل
جوهر الذاكرة المُخزّنة	قائم على بعد دنيوي جنسي بالأساس (اللذة).	قائم على طبقات مركزها الثابت روعي قيمي شهودي وائتماني (الإرادة والقدرة والعلم في الروح والنفس والجسد).

بُعد المقارنة	التحليل النفسي (لفرويد)	المنظور الإسلامي المقابل
طبقات النفس (الذاكرة)	الوعي، ما قبل الوعي، اللاوعي (كمستودع للمكبوت والذكريات القديمة).	الذاكرات الظاهرة (حاجية/حركية)، الذاكرات الباطنة (أولية صفاتية وثانوية مشاعرية وجسدية ومعرفية وإرادية).
مفهوم اللاوعي/المكبوت	التركيز على المكبوت السيئ.	يقابله مستويات من تركيبة النفس الفاعلة كالفطرة والإيمان، ومفهوم التخليّة نفسه (إتاحة المجال للنور)، من هنا فحال القلب المتراكم عليه الفتق قد يحتاج كبتا ومجاهدة أعلى.
القوة الدافعة/الجهاز النفسي	الهو (حاجات غريزية، منفصلة عن الخير والشر)؛ الأنا الأعلى (استبطان الأوامر والنواهي المجتمعية/الأسرية)؛ الأنا (الموازنة بينهما).	الحاجيات والكماليات (لا يمكن فصلها عن الخير والشر)؛ الضروريات (تعبدية أو شرعية، تشمل الخارج الوجودي)؛ الموجّه/المكتسب (الإرادة/الكسب). وهذه كلها تعود لتنزلات ذات واحدة.

بُعد المقارنة	التحليل النفسي (لفرويد)	المنظور الإسلامي المقابل
علاقة القوى ببعضها	علاقة تراتبية انفصالية تسبب الصراع والقلق (صراع بين الهو والانا الأعلى).	علاقة وحدة متساوقة وترابطية قوية مع استقلالية معتبرة، فالقوى كلها فعاليات متنوعة لذات واحدة (الكسبية تحت التقدير الإلهي).
الغاية العلاجية (الحالة السوية)	تحقيق التوازن بين مكونات الجهاز النفسي (بواسطة الأنا).	التوازن هو ترتيب الضروري والحاجي والكمالي عبر التسيير والتدرج، وعدم الفرار من ضرورة الكدح والمجاهدة، كقانون وجودي لتحرير الإرادة.
المنطق الحاكم	كمي ومساواتي (موازنة مطلقة).	ترجيحي وغير مساواتي، يراعي تفاعل الحالة ومستواها وطبيعتها (فروق فردية وتوجيه رباني).

إن فرويد بحكم أنه يعتبر السيطرة للاشعور فالحاجيات والضروريات عنده كالذاكرة فقط، دون اعتباره لجانب الإرادة، فالأنا كما هي تراكمات فهي ذات واعية وفاعلة، وبالتالي تتعدد الأحوال، وقد يكون شخص في مرحلة تَرَسَّب لطبيعة المُخزن عنده، وهذه أحوال المرضى، وقد يكون متوسطا أو خفيفا، كما أن هذه القوة ليست وعيا فقط، بل

إرادة أيضا، وهذا حتى على مستوى **التخزين والتفعيل** إذ هما مرتبطان، وبالتالي فإن دور المُعالج هو التحفيز نحو تخلية وتحلية مستمرين، حتى استرجاع حالة الذاكرتين الباطنة والظاهرة كما هي في الفطرة، وهذا يتم **بالتيسير والتدرج والمجاهدة**، كما أنه لا يقوم على مستويات جنسية فقط بل هذا جزء بسيط، فالعملية شمولية وتختلف حسب طبيعة الحالة وقوة مراكزها، وكلما كانت ربانية كان أرجح لها استرجاع فطرتها على كل المستويات.

الملاحظ أيضا أن التقسيمات غارقة في سيرورة التجربة الغربية، وهو ما جعل طبيعة الإنسان صراعية عنده، بينما واقع المسألة أنها طبيعة للإنسان الغربي، وأي فرد قد يقع فعلا في نفس حالات الدالة العلمانية، إلا أنها تعود إلى تجربة وحالة وليس بالضرورة لفعالية فطرية، أي أن الذي حَلَّه فرويد والذي هو نتاج تاريخ معين ما بين راديكالية الكنيسة الصانعة لصراع بين "الهو" مع "الأنا الأعلى" هو تعبير عن اضطهاد البعد المادي واستلاب البعد الروحي، فتمظهرت العلاقة كقاهرة صراع بين الإنسان والله، ولعل التراث اليهودي واليوناني خاصة بأساطيره ساهم في هذا التوجه، ومع عمليات التحرير عُلمن الصراع نحو النفي القوي اتجاه الذات والمجتمع، أما حقيقة العلاقة في الإسلام، فتتمثل في **أن قاهرة الله هي برحمة مطلقة منه**، وهي تفكيك وتحرير من طغيان وترهب الذات أو الآخر، من هنا كان أعظم ظلم للنفس هو تغييب الله.

لا شك أن العوامل الدنيوية تنتج نفسا تقارب ما وُصف عند فرويد، ويصح هذا حتى على جوانب من النفس المسلمة الغارقة في وهن عبودية الدنيا، وهو الغالب على حالنا المعاصر منذ سيرورة متراكمة من قرون الوهن والملك العاض، وقد يشكل الوصف التحريري الذي قدمه علاجا مؤقتا للنفس، إلا أنه بالإضافة لتوليده إشكالات جديدة، فهو يحقق اطمئنانا مبدئيا، وليس بالضرورة دائما، خاصة أن العلاجات العميقة تتجاوز اللاشعور الجنسي نحو تشكلات الأنا الأعلى، ثم إن هذا العلاج، كما أنه نسبي للذات فهو مولد لمجتمع وحضارة غير متماسكة، ولأمراض اجتماعية كبيرة نتاج الصراع بين النفوس المتمركزة على مراكمة حاجيات وكمالات الهو والأنا الأعلى في محدوديته الاجتماعية، مع نفي ترابطها، ناهيك عن ردة الفعل الراديكالية على تناقضات ودور العرف، بينما تحتاج الذات نسبة من الكبت والاعتراف حتى تُضبط عند شدة فساد الأنا الأعلى، الذي يستدعي

كذلك شدة الهو، فتتحرر نسبيا ما دامت قائمة على الآخر خاصة في مجتمعات أنانية كحال عصرنا، أما لو كانت قائمة على الضروريات القيمية والربانية وحصلت صدمة خارجية أو خطأ، لكانت عمليات التحرير من الأبعاد الاجتماعية وما تنتجه من طاغوتية، وليست تهدئة مبدئية وتيسيرية فقط، من هنا **فالمستويات لا تنفك عن بعضها بل تتحرك بتورية** مستوى في آخر، وفي أصنام اجتماعية، أو ظاهرة كحال مجتمعات الشرك الأكبر.

إن الصراع الذي بحث فرويد عن تجاوزه أنتج في الحقيقة صراعا أعظم سواء في الداخل أو الخارج، وهنا ستمظهر إشكاليتان، الأولى هي مركزية الصراع، بينما **يعود الأصل للثبات**، والثانية هي محاولة تجاوز هذا الصراع، إذ هذا الأخير فعالية غير منتهية، لنزوع القوة-الإرادة الموجهة نحو مجموعة من الإمكانيات المتاحة لها ما دام لها قدرة الاختيار ﴿فَالْهَمَّهَا فَجُورُهَا وَتَقْوَاهَا﴾¹، إذن فسيرورة هذا الفكر تعيد إنتاج الاختلالات واللاتوازن من كل الجهات، بما فيها الصراعية نفسها، وفي الثبوتية، وفي البعد الخارجي، وفي تضيق البعد الداخلي عن قواه المركزية، وهنا لا نعني أن كل نفس هي على ما حددناه، بل إن إمكانيات التغيب متعددة سواء في طبقاتها أو وسائلها، فقد يُنقل الصراع والنفي من تطلعات الذات السلبية، من الحاجي للضرورة نحو الله وذلك هو الإلحاد، أو الثبوت نحو تعلق بذات الآخر وتلك هي الليبرالية، أو نحو الجماعة وتلك هي النظريات الجماعية من شيوعية وفاشية ويمين لكن من جهة النفي هنا، إذن فالإيمان أو الإثبات وهو الأصل ربما يكون اتجاه الله، أو نحو الآخر أو الجماعة كصنم وهو ما ينتج النظريات سواء الفردانية والجماعية، مما يمكننا من تحديد طبيعة تنزيل **وتغيب الصراع والثبات**.

فإذا كان مركزه الثابت الذي لا يتحرك ولا يتغير وهو الغني المطلق "الله" الذي جعل للذات نقطة مثبتة وهي الروح في الفرد، وفي الآخر، فسيتحقق للذات الغنى أو بالمقابل مراكمة الافتقار والاختلال ليصل لشكل مرضي ومعيق "إِنَّمَا الْغِنَى غِنَى الْقَلْبِ وَالْفَقْرُ فَقْرُ الْقَلْبِ"².

¹[الشمس:8].

²المحدث: شعيب الأرناؤوط، المصدر: تخريج صحيح ابن حبان.

تتمثل نظرية فرويد كذلك على مستوى **نمو الطفل**، وهذا تنبه محوري توافقت عليه جل النظريات ورهما الأديان، وقد اعتبرها الإسلام عاملاً محورياً إذ الطفل يولد حاملاً معه الذاكرة الفطرية بالقوة، ثم بعد خروجه للعالم ينطلق من صفحة بيضاء بالفعل، لينتج أنواعاً من **تفعيل تلك الملكة الصامتة** حسب البيئة، إذ يقوم الآباء والمجتمع بالتلاعب بها أو تحفيزها باختراع مدخلات وأهواء مثل ما تكون له اختياراته الذاتية، فنحن ننظر إلى الطفل بأنه ليس مكلفاً أو كالمجنون بينما هو في الحقيقة في مستوى أعلى إدراكاً، وقد يطور بعض السلوكيات يلزم توجيهها والتنبيه لها في كل الأبعاد، أما عند فرويد فترجع عمليات النمو لمركزية الجانب **الجنسي**، وقد يكون هناك فعلاً تناسباً بين هذه القوة ونمو الذات، ولكن مركزية هذا البعد يرجعنا لهذه الإشكالية داخل الفكر الغربي أي عقدة "المرجعية" والأحادية.

- تنقسم مراحل النمو عنده ل:

- المرحلة الفموية: وهي من الولادة للشهر 18 بحيث أن التفاعل الجنسي للطفل يتم من خلال الفم والثدي وبه يتعرف الطفل على أشياء **العالم الخارجي**.

المرحلة الشرجية: وهي من 18 شهراً ل 3 و 4 سنوات والتفاعل الجنسي للطفل يتمثل في العضلة العاصرة، وهذه مرحلة اكتساب **الملكية واللغة**، وهنا يعتبر الطفل الفضلات جزءاً منه يستطيع التحكم في إعطائه للبالغين أو رفض ذلك، من هنا مرحلة التحكم في الوسط الخارجي.

- المرحلة القضيبية: من 3 و 4 إلى 5 و 6: منطقة الشهوة الجنسية تتشكل عن طريق الأعضاء التناسلية، فيبدأ الطفل في طرح أسئلة عن الفروق بين الجنسين ثم أسئلة حول أصل الحياة، ثم تتشكل عقدة الإخصاء حيث يتخوف الذكر من **فقدان** عضوه (القلق) وتعاني الأنثى من التطلع لامتلاك عضو ذكري، وفي هذه المرحلة تتمظهر عقدة أوديب في ميول الطفل لأمه، فيتخذ الأب **عدواً**.

- مرحلة الكمون من 5 و 6 إلى مرحلة البلوغ: الشهوات الجنسية للطفل ضعيفة ومن هنا تبدأ عمليات استبطان **النواهي الأخلاقية**.

-مرحلة البلوغ: يتعلم الفرد السيطرة على شهواته بطريقة متوازنة بين توجهات الأنا الأعلى والهو.

لقد عبرت نظرية التحليل النفسي عن التوجه الأحادي في أعلى تجلياته، مسقطة للعلاقات الترابطية بين كل الأبعاد على ما تتناسب فيه مع نمو البعد الجنسي، هذا على فرض دقة توصيفات فرويد في هذا الجانب، من هنا الحاجة إلى أبحاث منضبطة تأخذ بعين الاعتبار كل المدخلات، لترصد تناسق نموها وطبيعة التفاعل ضمن تعقيدات المجتمع وسلوك الطفل، فمادامت المجتمعات الإسلامية لا تملك نظرية ومختبرات رصد تجريبية، ستبقى في إطار استهلاك مجالات الرصد المرتتهنة لحركة الفكر الغربي ومحدوديتها.

حيل الدفاع النفسي¹: يعتبر هذا التحليل الذي دشنه فرويد وابنته من أفضل ما أنتج علم النفس في توصيف سلوك البشر، وتُعرف بأنها أساليب هروبيه يستخدمها الفرد عند عجزه عن مواجهة مواقف مؤلمة مثيرة للقلق والتوتر، تتمثل هذه العمليات في إنتاج أساليب تكيفية مباشرة لتخفيف حدة التوتر والقلق الناجمين عن الصراع والإحباط، وهدفها الحفاظ على التوازن النفسي للفرد وحماية الذات والثقة والاحترام، من هنا ستعود النظرية للتحليل بالثوابت وهو الأصل مقارنة بالتركيز على ما هو صراعي واقتضائي، ولنقل بتعبيرنا أن غاية هذه الثوابت في أصلها تعود للرضى والمحبة والكرامة، ولكن هنا عند الاختلال باعتبار أنها حالة أنانية، فهي تدور مع حفظ العجب والكبر والغرور، وكذا التضخم في تحقيق المحبة والرضى، مما ينتج الاستفراغ وبالتالي النفي والصراع الداخلي والإسقاط الخارجي، لهذا تتلاءم من هذه الحيثية الإرضائية-التعلقية مع مكانيكم التفريغ الشهواني، وفي حالات العلو مع الجحود، ولكن جميعها تدور على نفس المركزية الذاتية سواء من الأنا أو انطلاقاً منها نحو الآخر، لهذا تعيد كل الاختلالات إنتاج بعضها، فالأنا السالبة والخاضعة قد تتحول لفعالية متضخمة وانعزالية-سلبية، كما قد تتحول الأنا الموجبة لغياب الفعالية وانغماس في علاقات متكررة تخضع لها، وقد تجمع الذات كل هذه العمليات بل تحضر جميعها بدرجات متفاوتة؛ لأن الجامع المشترك بينهما واحد وهو الأنا، وما يقابله واحد هو العبودية لله والشكر الذاتي، ويرجع تنوع هذه التغييرات

¹ Jacques Lecomte, Maxi fiches de psychologie, p 8.

لتكثر علاقات الوجود، فهناك **حق الذات وحق الآخر وحق الله**، ومنطلقات داخلية **متعددة لهذه الأنا**، فنحن نُغَيِّب حق الله إما عبر حق الذات ضد الآخرين، **فتتضخم فعاليتنا** وانعزاليتنا وجحودنا بسبب تبني حاكمية وفعالية وعالمية، تنطلق من هذه الذات نحو الآخر، من هنا الحزن والفراغ الناتج في الوجهة الوجودية والمعرفة ثم الفعل، وإما تنطلق من هذه الذات عبر الآخر فتنتج غيابا للفعالية ولحق الذات وقيمتها أي حكمها ثم علمها، وقد تمارس هروبا من الفعالية والحكم عبر تضخيم العالمية والالتزام بفاعلية قهرية وهذا كالتصرفات الوسواسية ممارسة أو تفكيراً زائداً، إذ الصفات لا تتفك عن بضعها، هذه الحالة الوسيطة للأنا تقع عندما يُكتشف افتقار تلك الذاتية فتحاول تحويلها لكن بحضور نفس الأنا السلبية ونحو نفس الأنا المتألهة، فالطرفان إذن يتبادلان الأماكن، ولكن بمنطلقات مختلفة ضمن نفس **الاختلال التبادلي والعام في الذات الواحدة**، لهذا فهي **كلها إنكار للوجود وجحود له**، وحتى عملية التفرغ هي جحود وفرار، وإذا كانت الأنا السلبية تحتاج تقوية الفعالية وحق الذات مع الانفعالية، والأنا الإيجابية تقوية الانفعالية نحو الآخرين مع الفعالية، فإن انطلاقيهما من نفس الأنا الإشكالية ينتج اضطرابات إما عبر نفس الجهة الانطلاقية أو من الجهة الأخرى، لهذا فعلى المستوى الاجتماعي **يتحول المهيمن لمُهيْمَن عليه** بسهولة أو المُستعمر مُستعمر، **وكل الممارسات السياسية** تعود لتجربة المجتمع ضمن هذه التموضعات ودرجاتها، حتى الأحزاب والأيدولوجيات والسياسات الداخلية والخارجية ترتبط بشكل عميق بهذه المستويات.

فمع الأنا السلبية يستدعي تضخما في طلب الرضى والمحبة من الآخرين فيستعبدتهم، وعبر الإيجابية يستدعي التبعية، حتى يحفظ احترامه لذاته عبر هؤلاء الآخرين، فيُقبل التموضع التابع من الطرفين بسلاسة، لأنها في الحقيقة **كلها أنا سلبية** فيكون من السهل بعد جيل أو جيلين، أن تتحول أنا تنطلق من حق الذات نحو حقوق الآخرين، عبر تضخيم الفعالية والحاكمية وتغييب العالمية، أن تنتقل نحو تضخيم العالمية بتغييب الفاعلية والحاكمية، فسبب الاختلال دائما هو **افتقار مصادر الاستمداد** لهذا فالتدافع بين الطرفين محفز نحو شيء من التوازن، ولكنه لن يحققه إنما قد يخفف درجته بين المستويين،

فالأسوء يكون هو **الأعلى درجة** وليس من حيث الجهة، كما قد تختلط وتجتمع، وإذا ظهر أن الأنا الإيجابية تُغيب العالمية فقط فهذا عبر تغييب للفاعلية والحاكمية

وتضخيمها، من هنا فقولنا أنا إيجابية هو من حيث تَطَلُّبها للمتبوعية، وإلا فهي سلبية ومفكرة كذلك، ولو صح لقلنا أنها أنا سلبية من النوع الإيجابي؛ لأن الأنا الإيجابية الوحيدة هي المتوازنة والمتعبدة والمنفعلة والفاعلة مع الوجود ومع ذاتها، فنحن نفعل بمستوى معين مع الآخرين، ونَفْعَل معهم وكذا مع ذاتنا حيث لها خصائص معينة قدرية، ولكن لاعتبار الذات دائرة في توازنها مع الغنى والرحمة فإن كل انفعالية قدرية هي فعالية للذات عبر انفعالية دائمة، وفي كل لحظة مع الله لا ينفك فيها الافتقار مع الغنى، وهذا ما يجعل الأنا السلبية لا تنطلق من الشكر بل تتجاوز الحد نحو إفقار الذات وتغيب شكرها وحدودها في اتجاه ما هو أدنى هروبا واحتقارا وجهلا، وكذا الأنا السلبية الإيجابية غير مؤمنة ومتوكله عبر تجاوزها للحد وإفقار الذات بجحودها وصراعها الداخلي، حيال تغيب قيمتها وفعاليتها وعالميتها عبر محاولة إخضاع الآخر.

إذا كانت آليات الدفاع تشترك في عملية الإنكار والجحود فإن هذه الآلية النفسانية ليست فاسدة لنفسياتها، فجحودنا لعين ذلك الجحود هو إيمان وتصديق: ﴿فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ، وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ، فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا﴾، لهذا، فقمعنا وتخليتنا للكبت هو دافع ولكن لا يمكن التأسيس على النفي؛ لأنه اقتضاء من الإثبات الذي هو الأصل، بل النفي في حقيقته إثبات محدود فليس هناك إلا الوجود، لهذا فحتى الوسائل الصالحة تتحول بدورها لأخرى فاسدة، فالإيثار قد يتحول لتبعية وخضوع، والتعالي للإستلاب وأحلام اليقظة، وحتى التعقل والتوقع نحو التفكير السلبي.

فلدينا صفات أصلية وباقي العمليات تغيب لها، وكل هذه الأدوات الصالحة أو الفاسدة هي وصف لحالات الفعالية مع أبعاد الوجود؛ وعلى هذا تنشأ دول وحضارات ومؤسسات اقتصادية وسياسية وأسرية، وكثير مما نصفه بحالات متوازنة هي بالقوة آليات دفاعية فاسدة في الباطن تتمظهر بشكل مغاير في السطح، حتى تفقد الذات اتكائها المختل وجوديا، والذي يظهر في السطح في الابتداء كأنه آليات صالحة، ولكن مع التراكم الذاتي حتى لو لم تصل لمرحلة عصابية فإنها تحمل في باطنها انهيارا، ويتحول ذلك للجيل القادم الذي إما يتجاوزها نسبيا أو كليا، أو يتحول من أنا لما يقابلها في الجهة وفقط، كحال مجموعة من الثورات أو التمرد، والتي في حقيقتها تمثل تطلعا لنفس أنا المهيمن، من هنا تفشل هذه النماذج، فتكون مجموعة من الأصوات داخل هذا النظام الاجتماعي

الشركي الأصغر أو الأكبر، الظاهر أو الباطن، مجرد تجارب حياة لأفراد ممهدة لفسادها وإفساد غيرها، وقد يتمظهر لها غالبا هذا في آخر العمر من هنا تظهر آليات الدفاع بشكل ملحوظ ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا﴾¹، وقد يصل لحالات عصابية أو لا يتمظهر وإن حمل نفس الفعاليات، لهذا فالتعبد والتخلق شفاء، ومن هنا تصنف الآليات والأمراض الناتجة عن النرجسية أو اضطراب الشخصية الحدية أصعب من الآليات القلقية، لأنها تمثل بنية داخلية **تتصلب** مع مرور الزمن لدرجة يرفض فيها صاحب الاضطراب الاقرار بالمرضية والعلاج، فالبنية جزء من ذاته وتفكيكها يمثل انهيارا له، لكن أيضا فالاضطرابات القلقية قد تصل لدرجة مرضية، فتكون من حيث الإعاقة أكبر من الآليات النرجسية التي لم تصل للإعاقة النفسية، إذ تتغذى على الوجود الإفسادي الذي قد تحضر مصادره الاجتماعية مما يعطي هروبا للأمام أكثر، إلا أنه عموما كل الإشكاليات نتاج أنا متضخمة وسلبية واحدة يُفَرِّق بينها بالدرجة، فإن كان التعلق الذاتي واحد من جهات مختلفة فتلك **الصنمية الذاتية** علة مشتركة، ومع ذلك فعلى مستوى المحاكمة الأخلاقية، فإن تنشئة الطفل داخل بيئة مرضية وصنمية تجعله حتى لو اختار تعبدا وتخلقا صالحين، على فرض لم يكونا تعبيرا عن تلك السلوكيات الثاوية في الباطن من خلال التدين، فليس تعبده في ليلة من سيحقق الفطرة وتذوق الطمأنينة وحلاوة الإيمان، لهذا يقولون أن المتدينين يصابون أيضا بالأمراض النفسية، ولكن لا يُفَصِّلون هنا حيثيات المسألة، أي شكل التدين والتراكم المتلاحق، ثم تأتي حيثية القوة والضعف كعامل مرجح، فقد يكون المؤمن ضعيفا في تركيبته أو بسبب تربيته أو كلاهما، والله يحب الطرفين ولكن بتفضيل القوي، ويدعوا للقوة التي يمكن تحصيلها من الجميع، حتى دون مسألة التفضيل الخلقي، "الْمُؤْمِنُ الْقَوِيُّ خَيْرٌ وَأَحَبُّ إِلَى اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِ الضَّعِيفِ، وَفِي كُلِّ خَيْرٍ حَرَضَ عَلَى مَا يَنْفَعُكَ، وَاسْتَعْنَى بِاللَّهِ وَلَا تَعْجِزْ، وَإِنْ أَصَابَكَ شَيْءٌ فَلَا تَقُلْ: لَوْ أَنِّي فَعَلْتُ كَانَ كَذَا وَكَذَا، وَلَكِنْ قُلْ: قَدَّرَ اللَّهُ وَمَا شَاءَ فَعَلَ؛ فَإِنَّ (لَوْ) تَفْتَحُ عَمَلَ الشَّيْطَانِ"².

¹[النور: 39].

²المحدث: مسلم، المصدر: صحيح مسلم.

فبالتالي إن التعبد والتخلق الحقيقيين هما أساس الصحة النفسية **والتعبد والتخلق** **الفاسدان هما أساس الاختلالات**، وما يسود في مجتمعاتنا أحيانا كثيرة هو إعادة نحت أصنام متوارية باسم الله، فالشيطان كان موحدا وعابدا، ولكن لأجل نرجسيته وتضخم أناة أنتج نكرانا وجودا في الممارسة لا في الإقرار الظاهر.

إن حصول اختلال حتى مع تعبد وتخلق صالحين، وعلى فرض تربية صالحة مع اختيارات ذاتية سليمة، فستبقى حالة قابلة لإنتاج مرض واختلال كحالات الحروب والصدمات والمجاعات والتغيرات الجسدية، ولكن التركيبة التعبدية تقلل كثيرا حالات الاضطراب، وكل الآليات العلاجية الصالحة هي في الحقيقة تعود إلى سلوكيات وتخلق فطري، ومع طبيعة العالم المعاصر سواء عالميا أو داخليا وغلبة الفساد الاجتماعي والسياسي والأسري والاقتصادي، فإن الذات تجد نفسها في نظام جاهلي ووهن، فتحمل منه من الممارسات والآليات الفاسدة و ليس فقط لممارساتها الداخلية، بل يضغط عليها بكل أنواع المكر والإجبار نحو تبني الفساد، إلا أنه علينا استحضار أن لها فطرة والأرواح الصالحة لا يؤثر فيها ذلك بل يقويها، ولكن باعتبار غالب الناس أرواح متوسطة في أحسن الأحوال، فهي تحمل بالضرورة من التعبد الصنمي وآلياته، وعلاج هذا يتم من جهتين، إما عبر الدين مباشرة بالتوبة، فالله يعذر بالجهل بل حتى بالخطأ، وقد كان الصحابة في جاهلية قبل الإسلام، وإما عبر السلوك الفطري غير المستحضر للتعبد حيث لن ينفع هذا الأخير لمن لم يراكم الحضور التعبدية، فتتم المسألة عوض القدر الإلهي الذي جعل الحسنات يذهبن السيئات بالفكر التفاؤلي والرحماني والخطأ كمدخل وجودي دافع نحو الصلاح، بل من مقامات المقاومة والجهد، ومن أي منطلق فهذه الفعاليات الفطرية دينية في النهاية.

"لَلَّهِ أَشَدُّ قَرَحًا بِتَوْبَةِ عَبْدِهِ مِنْ أَحَدِكُمْ إِذَا اسْتَيْقَظَ عَلَى بَعِيرِهِ، قَدْ أَضَلَّهُ بِأَرْضٍ فَلَاةٍ. " وقوله "وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَوْ لَمْ تُذْنِبُوا لَذَهَبَ اللَّهُ بِكُمْ، وَلَجَاءَ بِقَوْمٍ يُذْنِبُونَ، فَيَسْتَغْفِرُونَ اللَّهَ، فَيَغْفِرُ لَهُمْ"¹.

¹المرجع نفسه.

إن آليات الدفاع السليمة تعود في أصلاتها لآليات العمل الذاتي ولكن عندما يحدث تدافع أو اختلال معين تتمظهر بدورها كأدوات إصلاحية أو مغيبة، إلا أن الأصل يعود دائما إلى طبيعة الذات وتوجهاتها فإن كانت صالحة سيقبل استعمالها لآليات الدفاع السلبية، وإن حصلت حاجة للتدافع سيكون ذلك تصحيحيا ورجوعا نحو النفس المطمئنة والراضية الشاكرة، و ليقينية الذات، مقابل جحودها وشكها، لهذا فعين النفس الأمانة والمتضخمة هو نفس آليات الدفاع السلبية، وعين النفس المتوازنة والغير متضخمة هي العابدة لله على كل مستويات الوجود، سواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة، فالآليات الدفاع السليمة هي في الحقيقة نوع من مرحلة التخلية والنفي الاقتضائي الذي يرجع لثبوتها، لكن بدرجة أقل من آليات العمل الأصلية المنتجة لها، لهذا قد تقع هذه الآليات في طبقة النفس الأقرب للحس، وتتعلق بالرأسمال الرمزي كسبا له أو وضعا لحدوده، بل أحوالها السلبية تعود لتأثيرها، والأنا الذاتية المتضخمة تقع بدورها في طبقة النفس البسيطة، من هنا أهمية تدخل آليات الدفاع السليمة توجيهيا، إلا أنها تقدم حلولا أقل عمقا، لأنها لا تمثل حركة الذات الوجودية الباطنة والحقيقية بل أحد تدخلاتها الدافعة، إذ العمل على الأصل أكثر فعالية وحفظا، وهو عين العلاج، من هنا فحقيقة المعادلة هي أن كل تحلية تخلية، وكل تخلية هي تحلية في مقام تجاوز معيق داخلي أو خارجي حاصر، ويزداد أحد الأبعاد حسب طبيعة الذات أو الجماعة، فقد يتطلب في الحالات الشاذة التخلية والصبر والمجاهدة بشكل قوي وإن كانت الحالة الفطرية سلسلة "مرَّ النبي على رَجُلٍ يقول اللهمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ الصَّبْرَ قال: قَدْ سَأَلْتَ رَبَّكَ الْبَلَاءَ، فَسَلُّهُ الْعَافِيَةَ"¹، من هنا تصبح آليات الدفاع توجيهيا في مقامها وتموضعا شاكرا مساهما عند حالة الثبات المركزية، وحتى الطرق الصوفية نفسها تنقسم لمن تميل للتخلية وأخرى للتحلية، وهذا منطقي حسب تموضع وحاجة كل ذات، ناهيك أن العمل بتخلية صالحة هو بالاقتضاء كاف لتحقيق التحلية، لكن الإيجاب يبقى دائما أفضل، وهذه الطريقة أعلى وأنجع في العموم، أما عند التنزيل فهنا يتدخل الترجيح المقامي ضمن موازنة لا يمكن أن تنفي الفعالتين. فكل العمليات

¹المحدث: الألباني، المصدر: ضعيف الأدب المفرد.

تتم عبر التعبد مقابل الأنا عبر نسبة الحاكمية والفعالية والعالمية الله، بواسطة الذات
إزاء أبعاد الوجود الداخلية والخارجية وفق تلك الحاكمية الإلهية المركزية.

تُشكّل مجموعة التوصيفات في علم النفس أحد التظاهرات غير المنظمة في نموذج
موحد، أو لنقل إنها مظاهرات غير منضبطة ومتسعة؛ ورغم ذلك، فإنها تقدم وصفا صحيحا
للحالات الواقعية بغض النظر عن إرجاعهم وتحويلهم لها سواء إلى أصول جنسية، أو
سلوكية، أو شعورية؛ إذ إن المرجع الأساسي لدينا يكمن في تداخل أبعاد الذات الروحية
والنفسية والحسية كافة وجوديا تحت المركزية الإلهية. وينتج عن هذا التداخل صفات
تنطلق من ثلاثة حقوق: حق الله في التعبد (وهو الإيمان والتصديق في مقابل الوجود
والشك والكفر)، وحق الآخرين في الإحسان والعدل، وحق الذات كذلك في الإحسان
والعدل.

وتعود هذه التموضعات على مستوى الروح إلى الفعالية والحاكمية والعالمية، وهي
عين الرضى والشكر والمحبة واليقين على مستوى النفس، وكلها أبعاد تقتضي العزة والقيمة
بالضرورة كخاصية اقتضائية ملازمة لها. أما على مستوى الجسد، فإن له شكره وإيمانه
وعزته مأكلا، ومشربا، وحركة، وجنسا. وفي هذا السياق، يبدو العلاج على هذه المستويات
المادية محفزا، ولكنه يظل أدنى وأكثر سطحية، دون أن يعني ذلك التقليل من شأنه بوصفه
مدخلا ودليلا على الشكر والتدرج في مقابل الكبت والوجود.

وبناء على مبدأ الدرجاتية والتركيب في العمليات النفسية، قد تنزل الآليات الدفاعية
الصالحة نحو الأعراض النرجسية كالتعالى عبر الشعر، والرواية، والكتابة، والمناظرة، وفنون
المصارعة، فتقلل من حدة العَرَض مؤقتا، دون أن ت طال الجذر النفسي المسؤول عن تحقيق
"الأنا الصالحة والمطمئنة"؛ إذ تظل هذه العمليات مجرد مهدئات من باب ترجيح أقل
المفاسد، وقد تصلح لتحقيق الاستقرار الاجتماعي تحديدا، كما نلاحظ في فنون "الراب"
وظاهرة "الأولتراس" في الضواحي المهمشة.

بيد أن الحل الحقيقي يتمثل في تفكيك "الأنا السلبية" (أو الأنا الإيجابية ذات المنزع
السلبى)، والتحرر من الأصنام الأسرية، والاجتماعية، والعالمية، وصولا إلى تخلية الذات
وتحليلتها بأساليب التعالى الصالحة، وبناء الأنا الإيجابية القائمة على اليقين والإيمان

الحقيقي، وبخاصة عبر **مركزية التعبد**. وتبرز هذه المركزية لأن تلك الآليات الدفاعية (أو حتى العملية غير المباشرة) تمثل بعدا فطريا تعبديا أقل قوة مقارنة بحضور الذات العظيمة والخالقة في الوجدان. ومادام المشترك الذاتي واحدا، فإن التنوع في الآليات ليس سوى تمظهر لآليات **واحدة متكررة** الدرجات والتنزل، ترجع أصلا إلى الصلاح، فتحضر كلها مغيبة بدرجات متفاوتة؛ ومن ثم، فإن إحياء أيّ واحدة منها يعد علاجا شاملا يضمن عودتها إلى إيمان وذاتية موحدة ومنزلة. ومع ذلك، فإن الدقة في تحديد موضع الاختلال أو مجالات الارتقاء تظل أكثر نجاعة من الاعتماد على الأدوات الإيمانية الشاملة والعامّة، في حين تقتصر الآليات الجزئية على كونها أدوات مساعدة لغيرها بفعل هذا التشارك الوظيفي.

ولهذا الفهم، فإن تدافع الطرفين وليس تعايشهما يشكل تحفيزا تصوريا وحضوريا للضد مع الضد الذي يحتاجه كل طرف. ومن هنا، فإن قولنا بأن "**الأخلاق وسط بين ضدين**" لا يعني صلاح عدمية الأوصاف السلبية، بل ينطلق من دافعية القوتين السلبيتين في اتجاهين متعاكسين؛ وهو ما قد يحث الاتجاه الإيجابي بذاته، أو يؤدي إلى تهدئة فساد الطرفين عند صراعهما، أو يزيد من التناقضات بينهما عند تعايشهما، فالتغيبان مجرد حث متقابل. بناء على هذا، فإن مدعي التواضع (لتحقيق الأنا) ومدعي الثقة (لتحقيق الكبر)، عندما ينفي الأول كبر الآخر مقررا أنه ليس عين الثقة، يحدث بينهما تناه وتدافع، والشئ نفسه يحدث بالعكس؛ إذ هي عملية حث ستستحضر فيها الثقة عبر بغض الكبر، أو يستحضر فيها التواضع عبر بغض الذلة والمسكنة.

ولهذا السبب، قد يؤدي التدافع إلى إنتاج بعض الصفات الإيجابية بذاتها كالثقة والتواضع، لكنه قد يؤدي أيضا إلى تعزيز موقف كل طرف وكشف هشاشة مصادر استمداده؛ فليس كل تدافع فعالا بالضرورة، إذ العبرة في الأمور بوجود انطلاق ذاتي، ومدخلات ثبوتية تشهيدية ووجودية، وهو ما ينطبق حتى على العلاقات الاستمدادية؛ ولهذا السبب عينه سُمي "**المريدُ مريدا من إرادته**"، بل لارتباطه الوثيق بمركز الاستمداد،

يقول تعالى: ﴿يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ﴾¹، فنظرية الوسط هي حث مع آليات العمل الصالحة، وقد تصبح حثا تنقيصيا للفساد أو حتى أكثر فسادا، أما الآليات الصالحة فهي تدور مع مجال درجاتي واسع، حسب الحالة، ويكون الوسط فيها تعبيرا عن هذه الحركة الواحدة كما بينا في مبحث التخلق الإسلامي، لأن هذه الفعاليات لا تقع فعليا بين ما هو عديمي.

2.1.5 المدرسة السلوكية:

ظهر هذا التيار بإزاء مدرسة التحليل النفسي سنوات الثلاثينات إلى الستينات، إذ لم يعترف بالعمليات النفسية وأرجع كل التصرفات **للبعد السلوكي** وغالبا **لمحيطه**، يقول جاك لوكومت (Jacques Lecomte) : "تعود أصول هذه المدرسة للفلسفات التجريبية، مع لوك وبركلي وهيوم، فالإنسان صفحة بيضاء، ويكتسب كل شيء من محيطه بعد الولادة"²، إن اعتبار هذه المسلمة كمنطلق للتحليل داخل هذا التيار سيجعل من ظاهرة النفس حالة عشوائية دون مقدمات أساسية، فإذا كان للمحيط الخارجي دور "كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ أَوْ يُمَجِّسَانِهِ، كَمَثَلِ الْبَهِيمَةِ تُنْتَجَجُ الْبَهِيمَةُ، هَلْ تَرَى فِيهَا جَدْعَاء؟"³ وأن للنفس فراغا عند خروجها للعالم أو لنقل افتقارا، باعتبار أنها تحمل المستقبلات الأولية التوحيدية والقيمية والعلمية واللغوية والحركية، وما ينتج عنها من أحوال كالسكينة أو الغضب، المحبة أو البغض، الفرح والحزن، ناهيك عن الاستعدادات الجسدية من مشي وأكل، أي أن هذا التصنيع المحيطي **منضبط بمجال معين** لا يمكن أن يخرج عنه، وإلا لأمكن التصرف في الإنسان دون هذه المدخلات كأن يربي على الطيران أو نروض كذلك الحيوان على الكتابة والكلام، فالعمليات التي يقوم بها المرء إما تشهيدية أو تغييبية لا أقل ولا أكثر. يعتبر مانيفيستو Watson⁴ المصدر الأساسي لهذا التيار، كما

¹ [المائدة: 16].

² ترجمة بتصرف:

Jacques Lecomte, Maxi fiches de psychologie, p 12

³ المحدث: البخاري، المصدر: صحيح البخاري.

⁴ الاسم الشائع لمقالة جون ب. واطسون John B. Watson سنة 1913 بعنوان:

تشكل تجربة بافلوف¹ للانعكاس الشرطي من الدلائل المهمة التي تستند عليها النظرية، إن النقد الذي يوجه لهذه الأخيرة يتمثل في هذا الاختزال الواحدى الموجود بقوة داخل كل الفلسفات الغربية، مما يجعل أبعادا معينة تؤدي دورا في غير موضعه لتنتج عنه تحليلات حتمية تضيق شكل الظاهرة الإنسانية المتعددة في أبعادها ودرجاتها، وبالتالي احتمالاتها، يعتبر الرمز الخارجي في النظرية السلوكية محوريا في التأثير في سلوك الإنسان، وليس الخلاف في دوره حتى مع خلافنا مع النظام المعرفي الحتمي والأحادي للنظرية، بل في تعميمه على كل الحالات الإنسانية وتغيب الأبعاد المركزية، ومع ذلك فإن تطبيق الجانب السلوكي والرمزي خاصة في مرحلة الطفولة له وجاهته، وقد قدمت المدرسة السلوكية خاصة في مجال التربية نتائج مهمة، وهذا لا يرجع بالنسبة لنا لظاهرية هذه المدرسة، فالمدخلات الباطنة يستحيل الخروج عنها، إنما ذلك التموضع أمام الخارج يضع الباحث في حوارية متبادلة مع ما يحمل، لا أنه يمكن أن يخرج عنه مطلقا، لهذا فقد قدمت النظرية بعض الإفادات كما ضيقت كثيرا.

لقد تعززت المدرسة السلوكية بتجارب سكينز²، التي تجاوزت مفهوم التأثير عند بافلوف نحو **تحديد السلوك** وضبطه؛ ففي تجاربه على الحيوانات، كان يضع رموزا معينة، وبمجرد استجابة الحيوان لها يحصل على الطعام، مما يجعله يتعلم سلوك الترميز المحدد سلفا لنيل مكافأته. كما وُظِّفت هذه التجارب أيضا لاستبطان مفهوم 'العقاب' من خلال الصعقات الكهربائية.

"علم النفس كما يراه السلوكي" (Psychology as the Behaviorist Views It) وفيها دعا إلى تأسيس علم النفس على السلوك القابل للملاحظة والقياس بدل الاعتماد على الاستبطان، وتبنت اتجاهًا سلوكيًا يرى أن موضوع علم النفس ينبغي أن يكون التنبؤ بالسلوك وضبطه.

¹ إيفان بافلوف Ivan Pavlov ، 1936-1849م: عالم فسيولوجيا روسي، أسس لنظرية الاشتراط الكلاسيكي (Classical Conditioning)، والتي تقوم على تفسير السلوك بوصفه استجاباتٍ شرطية تنشأ عن الارتباط المتكرر بين مثيرٍ طبيعي (غير شرطي) ومثيرٍ آخر محايد، مما يؤدي في النهاية إلى تعلم سلوكي تلقائي ومكتسب.

² بورهوس فريدريك سكينز B. F. Skinner ، 1990-1904م: من أبرز منظري المدرسة السلوكية ومؤسس الاشتراط الإجرائي (Operant Conditioning)؛ حيث يفسر السلوك الإنساني من خلال نتائج البيئية، إذ يرى أن السلوك يزداد تكراره وثبوته بفعل التعزيز، في حين يضعف وينطفئ بسبب العقاب، مع تركيز صارم على دراسة السلوك الظاهر القابل للقياس، واستبعاد العمليات الذهنية الداخلية.

إن التربية التعليمية كما يلاحظ سكينر تتم من خلال الترميز السلبي كأساس عوض الترميز الإيجابي، فالتلميذ يتهرب من العقوبة للقيام بالعمل، كما أن الآباء يهددونه بالعقوبة عوض المكافئة، من هنا يرى أن علاج الانحراف يتم من خلال تعويض السلوكيات السلبية بسلوكيات إيجابية كالرياضة، وعوض العقوبة يقترح السيطرة على المحيط مثل تعسير القدرة على السرقة. إن استنتاج أن العقوبة أو الإكراه ليس وسيلة أساسية للتربية سيلزم منه أن للكائن إرادة وقدرة ذاتية تأخذ بعين الاعتبار، ولكن كما أن التمرکز حول هذه الإرادة بذاتها أو حتى بإزاء التحفيزات الخارجية لا يمنع هذه النفس من الجنوح والفجور، فإن اعتبار التوجيه الخارجي هو الأصل في السلوك جزء بسيط من العمليات المتعددة والمركبة، فالنفس تحتاج نسبة من الإكراه الداخلي خاصة ثم الخارجي وكل حسب درجات الجنوح، إذ لا توجد قدرة أو حرية لا تقتضي معها الوجوب الفطري، إلا أن الخلل هو عندما يصبح الإكراه غاية لا وسيلة لتحقيق بها فطرة وإرادة الذات، من هنا كانت النفس بطبعها تحمل من الجنوح السلبي وتحتاج النفي الاقتضائي كما قال الغزالي: "اعْلَمْ أَنَّ أَعْدَى عَدُوِّكَ نَفْسُكَ الَّتِي بَيْنَ جَنْبَيْكَ وَقَدْ خُلِقَتْ أَمَارَةً بِالسُّوءِ مِيَالَةً إِلَى الشَّرِّ فَرَارَةً مِنَ الْخَيْرِ وَأَمْرَتْ بِتَرْكِيَّتِهَا وَتَقْوِيمِهَا وَقَوْدِهَا بِسَلْسِلِ الْقَهْرِ إِلَى عِبَادَةِ رَبِّهَا وَخَالِقِهَا وَمَنْعِهَا عَنْ شَهَوَاتِهَا وَفِطَامِهَا عَنْ لَذَائِهَا فَإِنْ أَهْمَلْتَهَا جَمَحَتْ وَشَرَدَتْ وَلَمْ تَظْفَرْ بِهَا بَعْدَ ذَلِكَ"¹، لهذا فالقدرة على الإكراه ليست سلبية بذاتها سواء مع الذات أو مع الآخر، من هنا النهي عن المنكر والأمر بالمعروف، إنما الخلل عندما يقع النهي عن المنكر بمنكر وعدم التوجه نحو مقصد الفطرة وإرادتها، أي خلق نوع من التناقض وإخلال بشرط التكامل، أو عدم اعتبار ابتلائها بقابلية الخطأ² الدائم مما يضيق عين إرادتها، فإكراه الذات الموجه بالذات هو جزء من تحقيق إرادتها ضمن المنظومة، أما عدم الإكراه الموجه فهو تغييب وإكراه متوار لهذه الذات عبر فقدان طبيعتها، مما ينتج عنه قلق واكتئاب وغيرها من الشهوات الخفية التي تسيطر على الذات، وبذلك فإن الخشوع في الصلاة وحمل النفس على الذكر والصوم كلها آليات تربوية لتحقيق كل أبعاد الذات، فهناك إذن فوارق عديدة

¹ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، ج. 4، ص 416.
² "والذي نَفْسِي بِيَدِهِ، لو لم تُذْنِبُوا لَذَهَبَ اللَّهُ بِكُمْ، وَلَجَاءَ بِقَوْمٍ يُذْنِبُونَ، فَيَسْتَغْفِرُونَ اللَّهَ، فَيَغْفِرُ لَهُمْ." المحدث: مسلم، المصدر: صحيح مسلم.

سواء بين استبطان لمركزية الحرية دون صفة القدرة أو تهميش أدوار معينة لعمليات الإكراه الخارجي، فمن جهة يَعتبر الإسلام النفس مسؤولة عن نفسها وهو الأصل، وقد يشكل المجتمع مُصَيِّقا نسبيا من أجل توجيهها، لكن دون تجاوز حدود معينة تؤثر في الإرادة أو تتدخل بالسلب أو تنفي حتى دورها في التأثير¹، بيد أن المرتكز الأساسي في هذه العملية يكمن دائما في بقاء المسؤولية الذاتية على عاتق الإنسان، ومدى قدرته على التحرر من هذه المنغصات بمجرد بلوغ الحجة وإقامتها كما جاء في الحديث الشريف: "وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ، لَا يَسْمَعُ بِي أَحَدٌ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ يَهُودِيًّا، وَلَا نَصْرَانِيًّا، ثُمَّ يَمُوتُ وَلَمْ يُؤْمِنْ بِالَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ، إِلَّا كَانَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ"²، وحتى على فرض وجود الظروف المثالية، فإن للذات دائما القدرة على التجاوز والإهلاك الذاتي؛ مما يلزم منه تفهم وتفعيل دقيق للإكراه الذاتي الذي يمثل في عمقه نفيا للنفي أي إيجابا يقوي الإرادة، وهذا من مقاصد الوجود أي الصراع مع الإكراهات تقوية للفطرة، وبالتالي فالإسلام يوسع دور الإكراه خاصة داخليا لاتساع قوى الذات ومركزية صفة القدرة مقارنة بالإرادة، وإن كان الأول هو العمليات الاقتدارية والطوعية ولكنها تسير مع بعضها حسب الأحوال، فمنها من يتطلب تخلية أعلى مادام الإثبات يستلزم معه نفيا، كما قد تُوسَّع حالات الإكراه الخارجي لترجيح أفضل المصالح في الحالات الشاذة من أجل تحقيق العدل الجماعي ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾³.

إن عمليات الانعكاس الشرطي وإن كانت تكشف لنا عن مراكز التغيب، فإنها لا تدفع نحو علاج داخلي، بل تنحصر في المستويات الخارجية ودورها الذي سيقف في الحث، وليس الفعالية التي تمثل قوة داخلية محضة تدور عليها التربية الفعالة وصناعة الإنسان المنتج، كما أنها تقف في المستويات الحسية والنفسية ولا تتغلغل للجوانب الروحية ونقل الأحوال الباطنة بالفعالية والمدد، والاقتداء الذي يمد الناس بعضهم ببعض.

¹ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يَهُودَانِهِ، أَوْ يَنْصَرَانِهِ، أَوْ مَجَسَّانِهِ، كَمَثَلِ الْبَيْهَمَةِ تُنْتَجُ الْبَيْهَمَةُ هَلْ تَرَى فِيهَا جَدْعَاءَ." المحدث: البخاري، المصدر: صحيح البخاري.

² المحدث: مسلم، المصدر: صحيح مسلم.

³ [البقرة: 193].

• التشخيص والعلاج:

لا يمكننا التشكيك في دقة الملاحظة، إذ التشخيص داخل علم النفس الحديث سواء فيما هو نفسي أو ناشئ عن أسباب جسدية مهم، من ثم ينقسم الإشكال لمستويين واحد ينتمي إلى خصوصية الثقافات وبالتالي تركيبة النفوس واقعيًا، والثاني على مستوى التنظير حيث يغيب الموجه الروحي كعامل محوري في تراكم المرض أو في علاجه، فتشخيص علل القلق على سبيل المثال قد تُحدد أسبابه لعوامل بنيوية داخل النفس في تفاعلها مع الوجود، وضمن بعض الرموز الخارجية، فيتم علاج هذه الماهية الإشكالية كالتوكل على الآخر أو كضعف الاستقلالية، مع المساعدة بعقارات محفزة لإفرازات معينة أو مناطق في الدماغ، سواء كان ذلك لأسباب خَلقية أو تَخَلقية أي تربية، ولكنها لا تكشف عن الأصول الروحية المحورية من شرك أصغر وعدم اتكال على الله سواء في مستوى التصور ثم الإيمان فالعمل، وقد أثبت الواقع نجاعة هذا التحليل والتنزيل في تجارب أمة بكاملها، بل قد يفتح أبوابا في الكشف الجسدي والدماغي، فقد سبقت النظريات والملاحظات النفسية الغربية الجوانب الجسدية المكتشفة.

أما قوة التشارك في هذا الجانب النفسي، أو في العلوم الطبيعية بدرجة أكبر، فيرجع لأن كل هذه الأمراض تعود إلى التشارك إما في الخلل الجسدي أو في نفس الخلل الروحي، فعبودية الدنيا واحدة ومن ثم نتائجها، وكما هي الأمراض الجسدية واحدة عند المسلم أو غيره فكذلك أثر السحر أو العين على الجميع ناهيك عن الممارسة الروحية والوجودية، ولكن سواء كانت الأسباب راجعة لخلل في التفاعل الغيبي، أو لنتائج التعبد الدنيوي عندما يلتقي مع الأوضاع السوسيو-اقتصادية وهو الأصل في العديد من هذه الأمراض، فكل هذا عند المسلم على فرض أن له بنية نفسية-جينية قابلة للتلقي، ثم تعرض لجاهلية تربية وتقبلها أو كانت مكثفة عليه من تحفيز للسلبية والخوف والحزن، فإن له مدخل شفاء أكبر، لحضور المركز الفطري التوحيدي المؤسس لكل التظاهرات النفسية من إيجابية وأمان، وحتى لو كان هذا حاضرا على الأقل في التصور دون تفعيل، فإنه يساعد أكثر في تحفيز البنية وإصلاحها، ناهيك عن أن الأصل في المعادلة هو أن بنية النفس الإسلامية

تغلق الباب على هذه الأمراض عند التربية السليمة، كما هو عند التدخل مع وقوعها لأسباب خارجية من حوادث صادمة أو حسية.

إن الاستعدادات الدينية تشكل عاملاً محورياً في العلاج، وكل هذا مع عدم نفي الجانب الاستقلالي لقوة النفس وتركيباتها، ولكن مع ترابطها وتبعيتها للروحي، من هنا يلزم أن نقارن بين نفس مسلمة وكافرة بشرط التقاطع في نفس الإكراهات، لأنه من الكافر من يؤسس قوى ذاتية من جهة نوع من الجحود كما يصف صلى الله عليه وسلم: "مَثَلُ الْمُؤْمِنِ كَمَثَلِ خَامَةِ الزَّرْعِ يَفِيءُ وَرَقَةً مِنْ حَيْثُ أَتَتْهَا الرِّيحُ تُكْفِّئُهَا، إِذَا سَكَتَتْ اعْتَدَلَتْ، وَكَذَلِكَ الْمُؤْمِنُ يُكْفَأُ بِالْبَلَاءِ، وَمَثَلُ الْكَافِرِ كَمَثَلِ الْأَرْزَةِ صَمَاءٌ مُعْتَدِلَةٌ، حَتَّى يَقْصِمَهَا اللَّهُ إِذَا شَاءَ"¹.

فهذا النوع الكافر يقارن مع النفس المؤمنة التي نضجت وتقوت: "مَثَلُ الْمُؤْمِنِ كَمَثَلِ النَّخْلَةِ، مَا أَخَذَتْ مِنْهَا مِنْ شَيْءٍ نَفَعَكَ"² لهذا فالآليات المزيفة تنهار على الأمد الطويل، أو تعيش بشكل فاسد ومنهار وجوديا، حتى لو بقي حاضرا ظاهريا.

فمن قوى نفسه عبر الكفر ليس كمن في طريق تقوية نفسه عبر الإيمان بعد تراكمات سلبية، إنما نقارن كل مستوى حسب ما يناسب سيرورته، وهذا ما يعبر عنه جورج فايون George vaillant في نموذج³ بالآليات الدفاعية التي تتمظهر سواء **بالنضج** عبر الإيثار والمحبة والتسامي أو **بالعصائية** من تفكيرية-سلبية وعدم تسليم وتفريغ، أو **غير الناضجة** من إسقاط على الآخر وجحود، وهذه الأخيرة في الحقيقة نقيض مباشر للبنى الدينية، بل النموذج الناضج الذي يطرحه تعود أصالته القوية للدين على كل المستويات التصورية

¹المحدث: البخاري، المصدر: صحيح البخاري.

²المحدث: ابن حجر العسقلاني، المصدر: فتح الباري لابن حجر.

³القواعد التقييمية التي اقترحها جورج فايكنت (George Vaillant) ، والقائمة على تصنيف آليات التكيف النفسي وفق درجات النضج والقدرة على تحويل التوتر إلى استجابة فعالة.

Malone, J. C., Cohen, S., Liu, S. R., Vaillant, G. E., & Waldinger, R. J. (2013). Adaptive midlife defense mechanisms and late-life health. *Personality and Individual Differences*, 55(2), 85-89

أو الروحية، فكما يلاحظ في العمق فهي تنقسم لمستويين إما تفقر ذاتها داخليا أو تفقر ذاتها عبر الخارج، إذ لا يمكن الوصف والإنتاج خارج حركة الوجود نفسه، من هنا فالإشكالية ترجع إلى حق الله مصدر الغنى ثم حق الذات والآخرين، أما الحلول المقترحة منه فتقف عند المستويات الأفقية من تسامي إبداعي للطرفين، أو حس فكا هي وعطاء بالنسبة لمن يهضم حق الآخر، أما من يهضم حق ذاته، فيقترح قبول المساعدة وإثبات الذات، التغاضي والتهميش مبدئيا أي نوعا من التدرج، وإذا علمت الذات بعد ذلك هذه الميكانيزمات، فهذا يساعد على ضبطها حتى لا يقع في القمع الذي هو كبت حق الذات، إلا أن الإشكال هنا ليس في القمع، بل في طبيعته لأن نفي النفي إثبات، وقد يتطلب الإشكال تهميشا أو زجرا، بل قوة القمع هي درجة تهميش عالية إذ الأولى لها أحوال معينة والثانية كذلك، وليس كل نفي منكر إنما مركزيته ووجهته، من هنا فالعملية والتسامي تدور عندنا مع الإثبات، من ثم ضرورة حضور الإيمان والقبولية معها ولا تقف المسألة في المجال الاجتماعي أو الوجود الطبيعي بل الوجود الأعلى كمركز، فتوجد نقاط تقاطع فطرية إلا أن مركزية الله توسع كثيرا هذه الأخيرة وتثبتها، كما أن تغييب الحزم والصبر عنده باعتبارها قمعا، يشكلان وسائل مبدئية مهمة عندنا، كما هو الحال لأهمية القبولية والمقصدية، فالعملية موازنة وإن كانت تدور مع الإرادة إذ الصبر وسيلة مهمة عند الحاجة "ما أُعْطِيَ أَحَدٌ عَطَاءً خَيْرًا وَأَوْسَعَ مِنَ الصَّبْرِ"¹. وليس هذا كأصل بل كما جاء في الحديث الشريف: "مَرَّ عَلَى رَجُلٍ يَقُولُ اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ الصَّبَرَ قَالَ: قَدْ سَأَلْتَ رَبَّكَ الْبَلَاءَ، فَسَلُهُ الْعَافِيَةَ"².

إن الميكانيزمات الإنسانية متنوعة وقد تم قياس مجموعة من الفعاليات على واقع غربي دون انفتاح على فعاليات عالمية، إذ المنهج العلمي هو رصد لوجود معياري معين على غيره، وقد تنبه الدكتور جورج فايكنت لهذا: "عند تعريف الصحة النفسية، يجب

¹المحدث: البخاري، المصدر: صحيح البخاري.

²المحدث: الألباني، المصدر: ضعيف الأدب المفرد.

وضع الفروق العابرة للثقافات في الحسبان. إن جهودي الخاصة لتعريف الصحة النفسية قد تبدو إقليمية أو ضيقة الأفق لمن هم من بلدان أخرى"¹

3.1.5 مدرسة علم النفس الأنسي:

بعد الصراع الحاصل بين التحليل النفسي والسلوكية تظهرت هذه المدرسة سنوات الأربعينات لفك حالة الصراع والتجزئية الناتجة عن المدرستين، سواء بحصر الإنسان في عمليات شهوة مكبوتة، أو في انعكاس شرطي وفقط مع الخارج، إلا أنه حقيقة، فمنطلقات هذه المدرسة لا تعود بالأساس إلى المستوى التجزيئي، بل لأنها لا تتقبل أن يكون الإنسان متلاعباً به من الشهوات الباطنة أو من تأثير الخارج، من هنا تسميتها بالإنسية، وظاهر ما لتأثير فلسفة الحداثة في هذه المدرسة النفسية، بل إن مركز الفكر الأنواري هو الأنسة يقول أحد روادها روجر Rogers²: "الطبيعة الأساسية للإنسان عندما **تعمل بحرية** تكون بناءة، وتستحق الوثوق"³، وهذا يطرح حقيقة تساؤلات حول طبيعة إنتاجية هذه المدارس، هل هو التجارب الباطنة للمحلل النفسي وتفاعله مع الجماعة؟ أم هي أبحاث علمية موضوعية؟ لا محالة أن أي منتج علمي مبني على جدل الباحث والمبحوث معه، إلا أننا نتلمس على أن هذا التأثير الأيديولوجي سيكون له ثقل كبير في نتائج ربط العلل بمعلولاتها. يُعتبر أبراهام ماسلو (Abraham Maslow) من الرائدة داخل هذه المدرسة وهو لا يزال حاضراً بقوة في عصرنا، بل نجده داخل العلوم الإدارية والاقتصادية كأحد أعمدة التحليل، حيث لا توظف رؤاه فقط لفهم السلوك الإنساني إنما في علوم التسويق من أجل تدجين المستهلكين، ومما انتقده ماسلو على فرويد هو وصفه المتشدد لمجموعة

¹ George E. Vaillant, "Positive Mental Health: Models and Clinical Implications", World Psychiatry, vol. 11, no. 2, 2012, p. 93.

² كارل روجرز: (Carl Rogers, 1902–1987) عالم نفس أمريكي، من رواد علم النفس الإنساني ومؤسس العلاج المتمركز حول الشخص (Person-Centered Therapy).
³ ترجمة بتصرف:

كبيرة من الظواهر النفسية بالمرضية مقابل عدم اهتمامه بجوانب أكبر ضمن مجالات السلامة داخل هذه النفس.

يقول ماسلو: "إن فرويد اكتشف أمراض النفس، وقد حان الوقت لعمل جوانب النفس السليمة"¹، إن ملاحظات ماسلو دقيقة فإن فرويد قدم النفي على الإثبات، وهذا لا يستقيم منطقيا، فالوجود أسبق وما عمليات النفي إلا تخلية بالوجود الثابت عينه، وهذا يتم عندنا من الله عبر الروح، لذلك من المدارس الصوفية من تداركت على غيرها تسبيق التخلية على التحلية²، مع أن المسألة في الواقع تدور مع تنوع في الأحوال الفردية والجماعية المتعددة، فوفق الأكسيومات الإسلامية النفس تسير عبر عملية دائمة لا تنتهي؛ لأن استعدادات هذه الأخيرة مُلَهَّمة دائما بالشرور والمهالك، ما دامت حرة دون تدخل إلهي ينزع هذه الإلهامات، وهو ما سيحدث فقط في عالم الجنة بعدما يتمظهر عدل الله ورحمته بنا، ضمن التزكية التي عملتها إرادة الصالحين.

إن حاصل أي عملية نفي دون المنطلقات الأساسية هو إهلاك وتعنيف للذات والآخر، كما حال كل فلسفات النفي، كما أن تغييب النفي هو ترك المجال لإهلاك الذات والآخر بما يتوارد على النفس من إفساد، إذ نفي النفي إثبات، بل إن حقيقة عمليات النفي حتى من الفلسفات والرؤى الفاسدة تنطلق ضرورة من نقاط ثبات مختلفة، وعليها تدور عمليات نفهم في نفس الأمر، من هنا تكون نقاط الثبات المنتفية هي فعل الله فيهم بإطفاء النور الداخلي تدريجيا مع تطلعاتهم الحرة للإفساد، وهذه هي حالة بداية الصراع النفسي الفاسد بين الثوابت الفطرية ومُغيباتها، فالله يمهّل عباده ولكنه لا يهملهم، من

¹ ترجمة بتصرف، المرجع نفسه، ص 16.

² يُنظر في هذا السياق إلى التباين المنهجي بين المدارس السلوكية (الصوفية) في هندسة النفس الإنسانية؛ فبينما شددت المدرسة الملامتية والتي تأثرت بها الطريقة النقشبندية لاحقا على الصرامة والمجاهدة وتفكيك عيوب النفس عبر مسلك "التخلية" الشاق والمحاسبة الدائمة وتعتمد إظهار الملامة لكسر حظوظ الأنا؛ تداركت الطريقة الشاذلية هذا المسلك الشاق بتقديم منهج يركز على "المحبة، والشكر، والتيسير".

وترى الشاذلية أن شهود المنة والمحبة يثمر "تحلية" فورية للقلب، ومن ثمّ تنعكس هذه التحلية تلقائيا على "تخلية" النفس من رذائلها دون كبد أو مجاهدة أعلى.

هنا تصل النفوس لحالات أعلى درجة، وهي ما سيمثل الاستفراغ والهيمنة الظلمانية على الذات.

لقد اعتمد ماسلو في وسائله على القيام بدراسات استقصائية على الأشخاص الذين يتميزون بصحة نفسية جيدة، وهذه فكرة متميزة، إذ حدد معايير في قبولية الذات والآخرين، وهي أیضلا بأس بها في المبدأ، فهذا ما يعود عندنا للرضى والشكر والرفق وهي درجات تنطلق من النفس المطمئنة فالراضية ثم المرضية، اعتبر ماسلو كذلك معيار الاستعداد للدخول في تجارب جديدة، وهو معيار مقبول أيضا، ويسمى عندنا التوكل والإيمان بالقدر أو الشجاعة، لا نتحدث هنا عن هذه المفاهيم كاصطلاحات كما درج في تقاليدنا الشعبية، حيث يقول الإنسان مع كل عمل ألفاظ معينة كتوكلنا على الله أو إن شاء الله، فهذا جيد ولكن الأصل للمعاني التي تستلزم التسليم إلى الله برضى واطمئنان، أو بصبر كمرحلة علاجية أولية، أما مدخلات هذه المتغيرات التي طرحها ماسلو فهي ما سمي بعده هرم الحاجات لماسلو (Maslow's Hierarchy of Needs)، والذي أدنى طبقاته الحاجات الجسدية من مأكلا ومشرب وتنفس ونوم وجماع وكل صحة جسدية، ثم بعد ذلك احتياجات الأمان التي تتمثل في المسكن والأمن الجسدي والنفسي والصحي، الموارد المالية والاستقرار العاطفي، وهذا المستوى في عمقه هو تعبير عن الأمن النفسي والاطمئنان على الحاجيات الجسدية والعاطفية، ثم يأتي بعده الاحتياجات الاجتماعية من صداقة وعلاقات حميمة وترابط وتكافل اجتماعي، وهذا المستوى كأنه زيادة في درجة الذي قبله، إذ المرحلة الأسبق مدخل والتي بعدها مشرب، تأتي بعدها مرحلة الحاجة إلى التقدير والهيبة والمكانة سواء من الذات وخاصة من الآخر، ثم بعدها يُنَجَز تحقيق الذات عبر الإبداع، يتوقف تقبلنا لهذا الهرم في المرحلتين الأخيرتين، حيث إن الأبعاد السابقة يلخصها الحديث النبوي الشريف: "مَنْ أَصْبَحَ مِنْكُمْ آمِنًا فِي سِرِّهِ، مُعَافًى فِي جَسَدِهِ، عِنْدَهُ قُوَّةٌ يَوْمِهِ، فَكَأَنَّمَا حِيزَتْ لَهُ الدُّنْيَا"¹، فكل ما يزيد عن هذا هو تغييب ونفي لفطرة الإنسان، ناهيك عن أننا نعتبر أي إفراط وعدم تقليل للحاجيات الدنيوية تغييبا بدوره، وأخطر ما قدمه ماسلو هو البحث عن القيمة في الهيبة والمكانة، إذ هذا يرجع عندنا إما

¹المحدث: الذهبي، المصدر: ميزان الاعتدال.

للسرور بالحسنة من الأفعال الطيبة المتنوعة التي فصلها الشارع، أو عفة النفس عن السؤال وهو مقام نفي وليس إثباتاً مباشراً، أو نصرة جماعية وربانية، فإن الذي يخرج لطلب المال لأولاده و ليعف نفسه عن السؤال ويدركه الموت شهيد في الإسلام، أما إن ابتغى الذكر ورضى الخلق وعلو نفسه فهو شرك أصغر وهذا من أخطر ما في الدين¹، ومحرك محوري للإشكاليات النفسية، إذ إنه مصدر فقدان الفعالية ووقوع الاستلاب، فبعد **الاكتفاء بالحاجيات الدنيوية** بما فيها اعفاف النفس عن الذل، يبدأ مقام إرضاء الله في السمو، بعدما يكون الإنسان قد خلى عن بعض الحُجُب الدنيوية، فكيف به سيزداد شركا وتعلقا وتألها للهوى عبر معيار ماسلو، سواء انطلاقاً من فردانيته أو جماعيته، من هنا فمرحلة الحاجة إلى التقدير وتحقيق الذات عامّة، حتى لمن تموضع في إطار حاجيات أو ظروف اجتماعية مفتقرة؛ لأنها **مستمدة من مصدر غني** على خلاف الفردانية أو الجماعية ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾²، كذلك التحقق بالرضى ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾³، كما أن العلاقات بين أبعاد المثلث تتم **بطريقة ترابطية بالدرجة** وليس بعد تحصيل أحدها نصح للأعلى، بل لو صح هذا القياس لقلنا أن تحصيل الضروري الروحي يتبعه ويجلب معه الحاجي والكمالي، فالنماذج التي اشتغل عليها ماسلو ربما تتفاعل بهذه الطريقة لطبيعة النظام الحدائي الذي يشكل رأس صنمه العمل الاقتصادي، وقلبه الجماعة المرتبطة بنفسها، وهذا ما ينتج النموذج السياسي والاجتماعي المتمركز على الهوية الاقتصادية التي تصبح عين ماهية الأفراد، فيتحصلون عبرها على الصداقة والمحبة والتقدير ثم الرضى، إذ طبيعة عمل الآلهة تختلف حسب المجتمعات والأفراد والعصور، لا يمكننا أن ننكر أن السابقين لم تكن لهم رموز تُحصل إفرازات السيروتونين والدوبامين عبر رضى القبيلة أو المال كذلك، بل منحوتات مادية تعبر عن هذه المنظومة، لذلك سيحتاج المسلم في عصرنا لعمليات تخلية حتى

¹ "إن كان خرج يسعى على ولده صِغاراً فهو في سبيل الله، وإن كان خرج يسعى على أبوين شيخين كبيرين فهو في سبيل الله، وإن كان خرج يسعى على نفسه يعفها فهو في سبيل الله، وإن كان خرج يسعى رياءً ومفارقةً فهو في سبيل الشيطان." المحدث: الألباني، المصدر: صحيح الترمذ.

² [آل عمران: 139].

³ [المائدة: 119].

⁴ [التوبة: 24].

يتكسر هذا الصنم المتجدد الذي ينحته الإنسان والمجتمع، وهو يتمظهر كذلك في وقتنا عبر الرأسمال الرمزي بتوسط قوي لما هو مادي في الغالب، وهناك أحوال قبلية-وطنية وطائفية وغلو ديني قد تتداخل مع هذه التظاهرات الأنانية، ولا يفهم من نقدنا هذا أن المؤمن لا يبتغي المحبة سواء من الجماعة المسلمة عبر التواصل بالحق وبالرحمة أو الأسرة ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾¹ فالمؤمن مألوف كما ورد في الحديث: "وَلَا خَيْرَ فِيمَنْ لَا يَأْلُفُ، وَلَا يُؤْلَفُ"²، إلا أن المسألة عندما تدور مع قلب مركزية الأبعاد وجعل المطلق مقيدا والمقيد مطلقا تتحول لنقيضها ﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِينُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ، فَتَرْبُّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾³، فالذي نقصده هنا أن جل مقامات الإنسان تكون مع الله أو أكثرها، وأقل المطلوب أن لا تُغَلَّب الدنيا على الله، كذلك فمن يترك الدنيا كليا كأنه ترك الله وهو محرم ﴿وَلَا تَتَسَنَّصِيكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾، والمقصود خاصة بالدنيا هو الحاجيات.

إن نظرية ماسلو تعبر عن وجود نفسي علماني أو حدود دنيوية ودهرية من الذات الإنسانية، وقد استعملت في سياقنا دون تأصيل رغم ما تحمل من خطر عند التأسيس المركزي على هذه الحاجيات، وحتى لو كان هذا الاستعمال النسبي أفضل من غيابها أو التعامل معها بفساد وسلبية، فيلزم التنبه لأنها قد تفتح باب التساوي في المركزية الشريكية للأن، وبالتالي إعادة نفس الإختلالات النفسية.

إذن تتمثل إشكالية نظرية ماسلو في محدوديتها، وفي لوازمها، إذ أنواع السببية تقف عنده على السبق بالطبع أو بالعلة، وهذه إشكالية موروثة منذ الفلسفة اليونانية القديمة مما يمنع من علاقات الربط بين تراتبية مقامات المثلث، أما اعتباره للضروريات والحاجيات والكماليات فهو تصنيف منطقي، وهو ما يُحيلنا إلى مضامين الحديث السالف ذكره : "مَنْ أَصْبَحَ مِنْكُمْ آمَنًا..." إلا أن تحصيل الحاجيات لا يستلزم تحقيق الاستقرار النفسي

¹ [الروم: 21].

² المحدث: الألباني، المصدر: صحيح الجامع.

دون الضروري، بل التوغل فيما هو حاجي يؤدي لا محالة لكبح قوى الذات عن الصعود نحو ما هو ضروري أو حتى مقامات عالية وإبداعية، من هنا فماسلو لا يعتبر أهمية **الإرادة الشاكرة التي تتيح الصعود،** ففساد منطق اللزوم عنده يرجع بالتالي لغياب المركزية، التي لا تتيح علاقات الترابط التزامنية بين الأبعاد، ناهيك عن ما يفرضه التركيب في طبيعة الأحوال، مما يستلزم عمليات ترجيحية متعددة حسب المقامات والواقع، مما سيجعل نظريته غير قادرة على كشف **حالات إنسانية متكثرة.**

4.1.5 المدرسة الإدراكية:

تعالج هذه النظرية العمليات الإدراكية والعقلية كالوعي بالمحسوسات والتعلم، الذاكرة، الذكاء، الإبداع، المشكلات، التمثيل والتنظيم العقلي، الإبداع، اتخاذ القرارات. في الحقيقة لا يمكننا تصنيف مدرسة نفسية عبر دراستها لصفة العلم في الإنسان؛ لأن العمليات مترابطة، من هنا نجد أنها تعالج كذلك اتخاذ القرارات أي البعد الإرادي والاقتدار، إلا أنها باعتبار أحاديته، فستنظر إلى هذه القوة من جهة مركزية الإدراك وتدخلها معه.

ما جعل هذه المدرسة منتشرة في عصرنا هو ارتباطها بالعلوم الدماغية حيث تتمظهر القوى والفعاليات النفسية في هذا العضو المحوري، إلا أن هذا التمثل في الحقيقة لن يدفع نحو تفعيل قوي للطاقة القوى ومركزية الفعالية، إذ الدماغ تمظهر معين، كما أن القلب هو عين إرادة واقتدار الجسم المادي بما فيه الدماغ، فالقوتين مركبتين والتمظهر استعارة، وتصوير للفعالية التي تعمل بدورها من جهة مع ماديتها الكلية ومع أدوار باقي الأعضاء، فيكون العلاج صالحا عند الخلل في هذا المستوى الدماغي المادي، وتحفيزا للقوى النفسية الأصيلة، إلا إنه سواء تم رصدها ماديا أم لم نصل لهذا، فالإنسان منذ القديم يعلم حضوريا وروحيا أن له حب ورضى وخوف وغضب، كما يدير ما هو إيجابي وسلبى منها بشكل فطري.

يُرجع جاك لوكومت (Jacques Lecomte) هذه المدرسة الحديثة لتراكمات فلسفية قديمة، يقول: "مع أن هذه المدرسة مستجدة، فإنها استمدت فلسفات قديمة على الأخص:

• أفلاطون الذي تُمثل الأفكار عنده العالم الحقيقي
• الرواقيون الذين يعتبرون أن الألم البشري ليس نتاج الواقع، بل بسبب الرؤى التي نكونها حوله.

• ديكارت الذي كان من بين اهتماماته وظيفة الفكر.

• كانط الذي كان يعتبر أننا لا نلج للعالم الخارجي إلا بتوسط المعرفة القبلية¹.

لم يتبن هذا التيار رؤية تكاملية أو ربطا ضمن السلم المعرفي للعقل الغربي، بل كان يتوخى بعد الحرب العالمية الثانية تجاوز السلوكية، يقول أحد رواد هذه المدرسة جيروم بورنر²: "لا نتوخى إصلاح السلوكية، نريد استبدالها"³.

لقد مثلت دراسة الإدراك والذكاء والذاكرة، أهم الأبحاث التي قدمتها هذه المدرسة، إذ يعتبر الإدراك تداخلا لثلاث عمليات:

• المحفز الخارجي كالصوت أو الرائحة أو المكان.

• الحواس، السمع والبصر والشم.

• التأويل وهو عملية ذات طابع نفسي.

من هنا فلا يوجد وعي محض بالمحسوسات ما دامت هناك عمليات تحليل وما دام الدماغ يتدخل في هذه العملية، فإن هناك دائما عمليات تأويلية، وما يؤكد هذا بالنسبة لهم هو حالات الهلوس السمعية والبصرية. لقد تمت دراسات تؤكد أن الإنسان ليست له قدرات الإحاطة الحسية، حيث استنتجت الدراسة أن السائقين الذين يستعملون الهاتف يكونون أقل قدرة بمرتين عن كبح المكابح عند الضوء الأحمر، مقارنة بمن يركز على عملية السياقة وحدها.

¹ترجمة بتصرف: Jacques Lecomte, Maxi fiches de psychologie, p21

²جيروم برونر: (1915-2016) (Jerome S. Bruner) عالم نفس أمريكي، يُعدّ من رواد الثورة المعرفية في علم النفس، وأسهم بقوة في علم النفس المعرفي وعلم النفس التربوي.

³ترجمة بتصرف، المرجع نفسه.

هذه التجارب مهمة وتطوير لهذه النظرية، إلا أنها لا تختلف في الحقيقة عن التقسيمات الأرسطية أو نظرية ابن سينا في تقسيم المعرفة لحسية وعقلية، مع التركيز على أهمية التأويل التجريدي، مقابل ذلك وانطلاقاً من نظرية المعرفة التي نتبناها فإن عمليات الإدراك **تتم بتزامن وترباط**، كما أن أكثر درجة مؤثرة هي الحضور الروحي والنفسي في العملية التأويلية، ثم المحسوسات الخارجية، فالذهن، لأن هذا الأخير هو قوة العلم الضعيفة في مستوى النفس، أما قوة العلم في الروح والنفس، فإنها وعي حضوري وذوقي مساق بدرجة كبيرة للإرادة والقدرة، وهذا نكتلمنا باللغة مقارنة بتصورنا للعلاقات المجردة التي تحملها من نحو وصرف وبلاغة، فهذه الأخيرة محفزات ومساعدات لكننا ننتج الجمل الاسمية والفعلية والاستعارة بشكل حضوري وفعال، وإذا وضعنا تجربة عن تأثير التوتر والخوف في عمليات السياقة، نجد أنها قد تؤثر كذلك في عمليات الإدراك وتسبب حوادث وتعطيل وتوظيف للقدرة¹، فهذه النظرية يغيب عنها إذن التكاملية والترباطية، ومركزية الباطن من صفات الإرادة والقدرة والكلام، ناهيك عن منطقتها الستاتيكي، إذ حركة الذات حتى لو كانت تكاملية، فهي تكون أقوى حسب جهة الموضوع المعالج.

• الذكاء:

لقد اختلفت رؤى هذه المدرسة حول طبيعة الذكاء هل هو نتاج المحيط أو الجينات؟ هل هو متعدد؟

اعتبر شارل سبيرمان² أن هناك عاملاً مركزياً هو المتحكم في الذكاء ذو طبيعة أحادية، هذه الرؤية ما زالت في الحقيقة تطبع العقل الجمعي حيث يتم التقييم وفق التذكر أو

¹ في هذا السياق، كشفت المعطيات الإحصائية لتقرير (ASFA 2024) عن أرقام دالة تؤكد هذا التلازم؛ إذ شكلت المناورات الخطرة (Manœuvres dangereuses)، والمتثلة في التجاوز المخاطر والقيادة العدوانية (Conduite agressive)، ما نسبته 4% إلى 11% من مسببات الحوادث المميتة؛ وهو ما يُمثل التمثّل السلوكي العياني لـ "الزرجسية، وتحدي النظام، وعدم النضج النفسي.

ASFA, Bilan 2024: Accidents mortels sur autoroutes concédées, (2024). Association des Sociétés Françaises d'Autoroutes. p 8.

² **سبيرمان، شارل** (Charles Spearman) (1863 - 1945م): عالم نفس بريطاني رائد في مجال الإحصاء وسيكولوجية القدرات البشرية؛ اشتهر بوضعه نظرية "العامل العام (g factor)" "للذكاء".

التحليل أو التعبير، لقد أصبحت هذه الرؤية محل نقد واسع حيث جعل لويس ليون تورستون (Louis Leon Thurstone) العوامل التي تتحكم في الذكاء ثمانية، الكفاءة الحسابية، الفهم اللغوي، المرونة اللغوية، المكانية، التفكير، التذكر، سرعة الإدراك، الحركية¹.

أما هوارد جاردنر (Howard Gardner)²، فقد طرح نظرية الذكاء المتعدد، التي استمدتها من دراسات حول النابغين والأشخاص الذين تعرضوا لآفة دماغية تمس القدرات العقلية، وقد رتبها في سبعة أصناف: موسيقي، حركي كما عند الرياضيين، المنطقية الرياضية، اللغوية، المكانية، اجتماعية، داخلية، الطبيعية، ميتافيزيقية أي القدرة على التفكير في الغايات والعلل الكلية³.

إذا انطلقنا من رؤيتنا الفلسفية، فإن الذكاء الذي هو القدرة المعرفية والعلمية، أي الإدراك والتصور للموجودات اتساعا وسرعة وكيفا وطريقة، كل هذه العمليات تعود إلى صفة العلم، وهي تتداخل مع باقي القوى بداية من الروحية والنفسية والاجتماعية حتى الجسدية، مما يعني أن تميز بعض الأفراد في جهة دون أخرى ممكن سواء لظروف خارجية أو فطرية، إن صفة العلم باعتبارها قوة لها سلوك متعدد ستزيد وستنقص حسب كل بُعد، من هنا فالسؤال الذي سي طرح هو هل هذا يعود إلى الصفة بذاتها أم لقدرات ذلك البعد القوية لدى الشخص؛ مما يجعل إدراكه أوسع وأسرع وبأفضل الطرق؟

هذه مسألة تحتاج دراسات تأكيدية؛ لأننا نشهد أفرادا متميزين منذ الولادة حركيا أو موسيقيا أو أخلاقيا وروحيا واجتماعيا، إلا أن هذا التميز لا يستلزم أن يكون أقوى معرفيا بدليل أنهم سيحتاجون مدربين ومدرسين أقل موهبة.

فالعلم **صفة تتطور بالتفعيل والممارسة** مهما كانت القدرة الفطرية، لهذا فمن الطبيعي أن يكون نمو وتطور الذات وجوديا عامل تصوير أوسع، من هنا تتعدد كذلك المواهب الإدراكية الحضورية ثم التصويرية، وهذا الحضور قوة أخرى، فالذكي نفسيا

¹ترجمة بتصرف: Jacques Lecomte, Maxi fiches de psychologie, p23

²**جاردنر، هوارد (Howard Gardner)** (ولد 1943م): عالم نفس أمريكي وأستاذ بجامعة هارفارد، هو صاحب نظرية "الذكاءات المتعددة (Multiple Intelligences)".

³ترجمة بتصرف، المرجع نفسه.

تتمظهر عنده الرؤية الداخلية، ولكن قد لا يتصورها بشكل أوسع لعوامل خارجية أو حتى علمية، من هنا فلدينا عدة عوامل تتداخل في تحديد الذكاء، منها المدخلات الفطرية ثم التفعيل الذاتي إرادة واقتدارا وحضوريا ثم **التصوير** الذي هو عمليات **تحليل وتخزين**. إن الذات تتصرف **بتداخل كل العمليات**، وبالتالي فإن أي دراسة يجب أن تأخذ تعدد وتداخل الأبعاد، كما علينا التفريق بين الذكاء الحضورى سواء روحيا أو نفسيا أو اجتماعيا وبين الذكاء التصوري داخل هذه الأبعاد، أما مكانيا وتجريديا فهي أكثر استقلالية لقربها من الحس، ثم لغويا حيث ترتبط بدورها بالكلام الداخلي لكن مع القول الخارجي واللفظي، الذي يمثل قوة لها استقلاليته، فعند اعتبارنا لعلاقات الاستقلال مع التداخل ستختلف الرؤية والبحث.

2.5 المدرسة الإسلامية:

يُعرف علم النفس مبدئيا بأنه "العلم الذي يدرس سلوك الإنسان تجاه المثيرات الخارجية والدوافع الداخلية" والمقصود بالجوانب الخارجية العوامل الاجتماعية والتعليمية والبيئية بصورة عامة، أما الدوافع فهي الغرائز والميول العاطفية والحاجات الاجتماعية¹

أما تعريفنا لدراسة علم نفس من منطلقات إسلامية فهو: "العلم الذي يدرس سلوك وإيمان الإنسان على ضوء رؤية الإسلام للوجود والذات، من أجل **رصد وتحفيز النفس نحو الطمأنينة** ضمن رؤيتها للمتغيرات الداخلية والخارجية بمنطق **موازنات** ي، وما يتطلبه من **الترجيح المناسب** حسب كل درجة"، من هنا فلا تقتصر المدخلات الداخلية في الحاجيات النفسية، سواء كانت ذاتية أو اجتماعية، ولا في الحاجيات الجسدية، بل تتعداها **لمركزية الحاجيات الروحية**، ولا يعني هذا أن كل نفس عليها الارتقاء الروحي، لكن الحلول المقترحة تُقارب من خلال هذه الفعالية القيمية حسب كل حالة، فالرضا والقناعة كما

¹ للمزيد من التفصيل أنظر: أحمد القبانجي، النفس في دائرة الفكر الإسلامي، (قم، كتاب آشنا، 1378 هـ).

يمكن ربطهما بالله كمقام عال ورضى واسع، يمكن الدفع نحوهما ولو بدرجة أقل عبر نوع من الإيجابية والشكر والتفاؤل الدنيويان.

وهنا يجب التفريق بين الروح والنفس فإن الروح لا ترتبط مطلقاً بأحكام سلبية، فهي ثابتة إنما للنفس أبعاد قد تجعلها عند عدم الانضباط بالروح تَفْجُرُ، وتفقد غايتها وطمأنينتها، كما أنها قد تفقد توازنها لعوامل غير روحية، بل جسدية بحكم التداخل الوجودي، فالنفس عند النوم تتأثر وتفقد ارتباطها كما أنها عند الاستفاقة تسترجع هذا التأثير، مما يجعلها تدور مع هذا الجسد أيضاً، أما الروح فهي ثابتة وتدور معها كل الأبعاد، وهذا مع عدم نفي الاستقلالية، لهذا ليست كل الأمراض النفسية روحية إنما كل ارتقاء روحي هو دواء وشفاء وحماية.

إن طبيعة النفس عند تحليلها تستلزم استحضار الجانب الروحي دائماً أو في الغالب، ولا نريد الجزم هنا لطبيعة النظام المنطقي الإسلامي ذي البعد الترجيحي، ولكن عموماً فالمقصود هو أن كل الأبعاد مرتبطة "بالله" لا عن طريق علة معينة هي الأصل في الظاهرة المدروسة، بل إن ذلك كما في الأدبيات الكلامية عادة قابلة للانخرام، سواء في الإمكان وفقط أو في الواقع إذا ثبت تقدير قطعي من الله عبر النص، وحتى عند الاستقراء واقعا، وحتى لو لم تكن الظاهرة منخرمة فلا مجال لنا بالجزم قطعياً أنها عادة لا تقبل الحركة في قوانينها أو من ترجيح إلهي ناذر، وعودة إلى علاقة النفس والروح فإنهما مرتبطان، كما هو الجسد في أدنى سلم الترتيب، من هنا فإمكان الضعف وسيطرة طرف على آخر أو انفصاله كلياً ممكنة، ولهذا فإن الكفار غير مرتبطين مع الله بالروح ﴿لَا يَبْتَاسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾¹، وعند النوم تخرج كل نفس ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا﴾². إن النفس هي الواسطة بين الجسد والروح، فهي تحمل قيماً دنيوية إن اكتفت بحد معين لتحافظ بالتالي على روحانية الإنسان، لكن عندما تصل لحد مغال فإنها تصبح غير روحية، من هنا تفقد النفس توازنها وتنشأ جل الإشكالات، وبالتالي فإن للنفس تعبيراً دنيوياً محضاً، وتعبيراً روحياً محضاً لا ينفكان عنها؛ لأن المركز واحد

¹[يوسف: 87].

²[الزمر: 42].

يتنزل في أبعاد مختلفة فهي كعلاقة الموجة الفيزيائية التي تتصرف في بعدين كجسم وكموجة، ولكل بعد أحاسيسه وأفكاره الخاصة وتفاعلاته مع المؤثرات الخارجية.

فتكون السلوكيات التي تشمل النفس هي:

- النظر العقلي: من تفكير وإدراك وتخيل.

- الإحساس النفسي: من تصديق وشعور بالحزن، أو الخوف أو الرضى والمحبة أو الغضب.

- الإحساس الروحي: من إرادة وقدرة، ويقين عبر الطمأنينة والرضى وعبودية. والحقيقة أن هذه أحاسيس نفسية أيضا إنما تنسب للروح باعتبار قوة قربها، إذ هذه العمليات لا يمكن فصلها، أو تمثّلنا لها دون غيرها، بل تنعكس أيضا على الجسد بالثبات أو التوتر.

- السلوك العملي من قول أو فعل، وهذا أثر للإحساس الجسدي.

وداخل النظام المعرفي الإسلامي تتم هذه الأبعاد بشكل واحد وبدون انفصال مع حضور دائم للجانب الروحي، أو يكون ضعيفا حسب طبيعة كل نفس وموضوع، ففي حالة انعدامه، أو لنقل احتلاله من الجسد أو النفس المتدنية، فإن القيمة الروحية تبقى مغيبة ومعدمة، سواء كفرا أو نفاقا أو فجورا أو فسوقا، لتتظاهر في عدة أحوال سواء غما أو ضنكا أو حزنا أو خوفا، وكل هذه الأحوال ترتبط أيضا بتداخل شياطين الجن والإنس كمؤثرات خارجية.

أي أن عمل الباحث هنا هو الكشف عن طبيعة المركز المحتل للروح عوض الله، سواء شهوات نفسية أو مادية، أو حتى تجسيدا فعليا لصنم أو لحزب أو شخص كان أبا أو رئيسا أو زوجا ذكرا أو أنثى، ثم تفكيكه أو تكسير هذا الصنم الذي يحمل معه ضرورة أحوال ممرضة، ولا يفهم هنا أن سبب هذه الإشكاليات خارجية كما تحيل إليه نظريات الحتمية الاجتماعية، بل الإنسان، على ما للتربية والمحيط من دور، لا مسؤولية لها على قلب الإنسان في التحرر، وهو محاسب على فعله وأعداره غير مقبولة إلا أن يشاء الله.

وقد قدمنا هنا البحث على مستوى الروح؛ لأنه المركز، وإلا فإنه قد تتجلى الأحوال في مستوى طبقة النفس من عادات حُكمت وأحوال زُرعت، كأن يرمج الشخص على الخوف والحزن، لكنها مع ذلك تبقى وفق الرؤية السيروية للإسلام ابتلاء، من هنا أهمية التخلق بشكل ذاتي قد نقول عنه مصطنع حتى يصبح ملكة، كما ورد في الحديث: "إِنَّمَا الْعِلْمُ بِالتَّعَلُّمِ، وَإِنَّمَا الْجِلْمُ بِالتَّحَلُّمِ، وَ مَنْ يَتَحَرَّ الْخَيْرَ يُعْطَهُ، وَ مَنْ يَتَّقِ الشَّرَّ يُوقَّهِ"¹، بناء عليه **فالطمأنينة والرضى بالتطمأن** كما قال عليه الصلاة والسلام: "إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى إِذَا أَحَبَّ قَوْمًا ابْتَلَاهُمْ، فَمَنْ رَضِيَ فَلَهُ الرِّضَا، وَمَنْ سَخِطَ فَلَهُ السُّخْطُ"²، وقد تكون حالات أخرى عبر استقلالية جانب الجسد كإشكالية في إفرازات معينة حتى أقصاها كخلل وراثي أو دماغي تالف. فأما الأولى، فجانِب حضور المركز الروحي ثم النفسي والعقلي قوي وهو أساسي للعلاج، وأما الأخرى فهي أقرب لانفصال النفس عن الإنسان في منامه، فكل ما تحدثه وتصوره له لا مسؤولية للإنسان فيه، مع استثناء المقاومة والصبر الذي سيمكن من عملية العيش والقيام بالواجبات والدور الوجودي، من هنا يُطرح تساؤل هل سيعني ذلك عدم تأثير باقي الأبعاد عند هذه الحالات القليلة أو النادرة؟ هذه مسألة تحتاج دراسات، لكن لو لم يكن للذات دور فحاجة المتابعة النفسية لن يكون لها معنى، والمؤكد أن الدعاء مؤثر دائما كقانون بالله مع الإخلاص.

إن النظرية الإسلامية في دراسة الإدراك أو التعقل مختلفة لارتباطها عندنا بالروح، بل عملية التعقل مجرد فعل كالإبصار، إذ هذه العملية إسلاميا تتم بالروح أقوى من اعتبارها جوهرًا منفصلاً وفق النظرية اليونانية، هذه الأخيرة من حيث إرادتها رفع قيمة الصورة أنزلتها وأخرجتها عن تركيبها، ناهيك أن قدرات التعقل غير منحصرة في المنطقيات أو اللغويات، بل يدخل فيها التخيل، وكلها تابعة للوعي الأصلي، وهذا الأخير من صفات الروح كذلك لذلك إذا رُفِع عن الإنسان رُفِع عنه التكليف؛ من هنا تضعف درجة الوعي عند الفاسدين، فجاءت فيهم آيات بأنهم لا يشعرون ولا يعقلون، ولا يبصرون ولا يسمعون³، وهذا نتيجة منطقية لفقدان البصيرة الروحية التي يتقوى معها الوعي

¹المحدث: الألباني، المصدر: صحيح الجامع.

²المحدث: شعيب الأرنؤوط، المصدر: تخريج منهاج القاصدين.

³﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [البقرة: 12]

والشعور والتذكر، بل إن فطرة الإنسان ليست إلا **خازنة مقاصد**، وما **الوعي** إلا **تعبير عن التوجه** الذي يحدث مع تفعيل تلك المقاصد وتقويتها، كما قد يرفع الوعي عن الإنسان مع بقاء المقاصد، فهذه العلاقة تشبه شيئاً ما حركة الجوهر من عرضه ولكن بدرجة أعلى إذ العملية تحصل مع التعقل داخل مجال الحس، من هنا يكون **المجذوب¹** واعياً في مجال الروح وبين الفينة والأخرى يحيل للحقائق المتقاطعة مع العالم الحسي، إلا أن الأصل هو عدم الانفكاك، بل كلما **عُززت المقاصد ازداد التوجه وبالتالي القدرة على الإدراك**، ولارتباط كل شيء بخلق الله، فلا توجد استقلالية مطلقة لفعالية على أخرى.

إن السؤال المطروح عندما نحلل عبر فلسفة إسلامية، هو ما علاقة علم النفس الإسلامي مقارنة مع الرؤى الأخرى؟

في حقيقة المسألة ومثل باقي الفروع المعرفية هناك **تشارك فطري**، فكما أن النظام المعرفي العلماني ينطلق من مسلمات معرفية مخصوصة، قد تجعل قراءته مخالفة لما في نفس الأمر على مستوى عدة طبقات، فإن هذه المستويات الوجودية خاصة الروحية سيكون لها تأثير، ومع ذلك فالتشارك الفطري له حضوره، ويكون أكثر قوة خاصة في **المستويات الجسدية** ثم ارتباطاً مع **الأبعاد النفسية** للجانب الدنيوي، وقد أكدت الكشوفات المعاصرة على وجاهتها خاصة داخل هذه المجالات المشتركة، كمعرفة العلل الجسدية المؤثرة في ظهور بعض الأمراض العقلية، على غرار شيزوفرانيا أو ثنائي القطب وغيرها مما هو أقرب للجوانب العضوية، أما الأمراض العصبية كالقلق والاكتئاب فإنها تقع في منطقة وسط يمكن للنظرية الإسلامية تقديم حلولها مع ما تحتاجه من مراعاة للتجارب، لحل هذه المعضلات، التي تتموضع في منطقة وسط بين الوجود الروحي-النفسي

﴿وَمَثَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمُّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾
[البقرة: 171]

¹ **المجذوب** "سلوكياً: هو مَنْ جذبته الحق سبحانه بتجلي جماله فاختر مسافات المجاهدة بتحلية فورية طهرت تخليته. وينقسم إلى رتبتين؛ الأولى: "المجذوب السالك" الملتزم بحدود الشريعة بعد صحوه. والثانية (موضع الشاهد): "المجذوب" الذي غلب الوارد العلوي على قواه العقلية فغاب عن تمييز الرسوم الدنيوية؛ فارتفع عنه قلم التكليف لغياب مناطه (العقل والوعي الحسي)، مع بقاءه واعياً ومستغرقاً في عالم الروح، ليحيل بين الفينة والأخرى بعباراته الإشارية إلى حقائق تتقاطع مع العالم الحسي.

الذي منه جانب محوري لم تخض فيه النظريات المعاصرة، وإن تأثرت بالبراديغم المسيحي واليهودي، واقتصرت على مجال الوجود النفسي الدنيوي والجسدي، لذلك فإن الحلول المقدمة منها لها وجهتها، إلا أنها تحتاج استحضار الجوانب المحورية للوجود النفسي والخصوصيات الاجتماعية، وعندما نتحدث عن هذا التمييز داخل طبقات النفس، فإن المقصود كما أوضحنا حول طبيعة **الروح الثابتة** أنها تبقى حاضرة على شتى المستويات، وتكوينها القوي حصانة رئيسية وقوة تتغلغل في كل الأبعاد، فهي ليست متغيراً ثانوياً داخل المعادلة. من منطلق إسلامي فإن كل أفعال الإنسان تعبدية حتى الدنيوية منها، ولكن لا نقول عن العبادات المحضة أنها دنيوية، إذ هي المركز الجوهرى الذي تتخذ عبره باقي الأبعاد ثبوتها، وكل هذه العلاقات ليست حتمية لأن كل بعد قائم بالله ومتعبد عبر التوسط المركزي لله، من هنا تسير على شكل عادة وفق تعبير كلامي، إذ كل العلل قابلة للانخرام والتخصيص، وليس هذا تحليل فلسفي محض، بل المشاهد أن **البعد الجسدي قد يكون هو المحوري** في التأثير، كما قد يكون الجانب النفسي أو الروحي كذلك، إنما العادة والمرجح أن تراتبية التأثير تنطلق من البعد الروحي ثم النفسي والعقلي فالجسدي، وهي كلها تخضع في الوقت نفسه **لعلاقة موازنة** حسب المناطق المحقق في الخارج، لتنشأ **علاقة تكاملية**، من هنا تتطلب **ترجيحات مخصصة** حسب كل حالة وما تتطلبه.

فيكون منطق علم النفس الإسلامي غير خارج عن الطبيعة الترجيحية والتراتبية والموازناتية للعقل الإسلامي، كما أنه سيشكل عنصراً داخل الدين نفسه، ولا يمكن تصنيف علم النفس بتمييز عن الفطرة والعقل الديني، بل يدخل ضمن إطار الدعوة الإسلامية **للنظر في الأنفس ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾¹ وتحقيق النفع والفردى والجمعي ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾².**

إن الدارس للظاهرة النفسية يحدد أولاً **الطبقة التي يقع فيه الإشكال** إن كانت على المستوى الجسدي، فهنا تتدخل المختبرات المتخصصة، وهذه الأخيرة بالرغم من المشترك الكبير، فإن استحضار المسلمات الإسلامية يفتح باباً كبيراً للكشف، ناهيك عن **النظرية**

¹[الذاريات: 21].

²[البقرة: 195].

الفلسفة التي تعتبر البعد المادي جزءا من حركة الوجود، من هنا ظهرت مثلا النظرية السلوكية والتي تداركت قصور الأبعاد النفسية التي ركزت عليها نظرية التحليل النفسي، وإن كانا يدوران مع أكسيومات أحادية، أي أن الفلسفة الروحية الإسلامية ومنطقها التكاملي سيشكلان باراديغما تأسيسيا فاعلا.

أما المستوى العقلي، ونقصد الرؤية الخاصة بهذه النفس لكل أبعاد الوجود من الروح والنفس حتى الجسد، بل لهذا العقل عينه في طبيعته، وحتى لو كان الخلل على المستوى الروحي، فيلزم تحديد شكل الإدراك داخل كل طبقة مثل ما يتم الكشف عن جوانبها الشعورية والسلوكية، ونوع المؤثرات الخارجية، من أجل رصد تأثير المنظومة ومحفزاتها على حركة العقل ضمن استقلاليته، فالنفس تحتاج قدرات عقلية تحفزها كما ترتعن لطبيعة إدراك الذات لحركتها النفسية، ولعمليات التأويل التي تقوم بها من أجل تحفيز الإرادة أو إصلاحها.

من خلال هذا المنطق الإسلامي يمكننا استقراء هذه الأبعاد عبر النظر في طريقة اشتغال النفس الإنسانية من ضمن التأسيس النصي للوحي، و من خلال النظر الوجودي للنفس، خاصة وأن هذه الأساسيات **حددها النص بشكل مجمل**، يؤسس للإخبار فيما يقع ضمن المستويات فوق الرؤية الإنسانية، كالروح والخلق الأول والفطرة، وغيرها من العلاقات والأبعاد التأسيسية لأي علم، وهناك نماذج ودعوة قرآنية يستشف منها طبيعة النفس المتوازنة **ويستخرج منها منهجية تحليلية**، من هنا فإن التفصيل العلمي يقع على مستوى النظر والدراسة سواء داخل الأدبيات الصوفية وما أنتجت من تجارب، أو الجوانب المشتركة عند باقي الحضارات، إلا أنه ومع قلة المختبرات والأعمال المحترفة عندنا في هذا المجال، فإننا نحدد الأساسيات التي سطرها الوحي وتناثرت داخل التراث الإسلامي حتى نستفيد منها.

لقد أسهبا في طبيعة العلاقات التي تربط طبقات النفس بشكل **ترجيحي وتراتبى ثم موازناتي**، ولعل الحاجة إلى تحديد طبيعة كل هذه الأبعاد وطريقة عملها ستشكل الركن الجوهرى في عملية دراسة النفس. من هنا فأهمية دراسة النظريات أو التوجهات الإسلامية على مستوى النفس وطبيعتها ومراتبها، ثم أشكال **تفكيرها وأحاسيسها**

وسلوكياتها هو تنزيل هذا التراث على مستوى آليات داخل حقول أوسع كعلم النفس الاجتماعي، سواء لدراسة حالات فردية أو بنى اجتماعية معينة.

في هذا السياق، **تقيس الدراسات النفسية** وتُصنّف ثنائية **اللذة والألم** باعتبارهما المحرّكين الأساسيين للنفس البشرية؛ سواء تمثّل ذلك في البُعد الجسدي المتمثل في طلب الغريزة، أو في البُعد الاجتماعي المتمثل في نزوع الذات نحو حضن الجماعة أو الرغبة في العزلة عنها تخلصاً من ضوضائها وآلامها، والحقيقة أن هذا صحيح بالنسبة للنفس وممارسات معينة إذا غابت عنها هذه الحاجات التي تعتبرها في فلسفتها ورؤيتها هي عين الوجود الإنساني، فلا محالة ستموت نفسياً مع انتفائها، ولكن السؤال الذي يلزم طرحه هنا: هل النفس لها فقط هذا الوجود؟ بل هل إذا صُيّق على النفس من ذلك الوجود الديني ألا يمثل مدخلاً علاجياً أقوى سيجعلها تتحكم فيه عوض أن يتحكم فيها؟ فانطلاقاً من هذه الفلسفة الدنيوية، يُصبح صاحب الميول العدوانية الحادة، أو مَنْ لديه نزعات السيطرة حتى في حدودها الدنيا، أو ذوو الشذوذ الجنسي بشتى درجاته، بمثابة حالات طبيعية يُسوَّغ لها تفريغ شهواتها، من هنا تكمن خطورة هذه النظرية في شمولية تداعياتها المدمّرة، سواء على **مستوى الذات** عبر أخطار تظهر غالباً على الأمد القصير وتمتد إلى المديين المتوسط والبعيد، أو على **مستوى المحيط الخارجي** متمثلاً في إفساد العيش الاجتماعي، وتشويه السيرورة الوجودية والمآل الآخروي للإنسان

كذلك نجد من النظريات من تجعل طبيعة الإنسان البدئية إما عدوانية أو مسالمة¹، والحقيقة أننا **نُولد بحيادية ولكن مع استعدادات مشتركة** عند الجميع، تتمثل في العبودية محبة وخوفاً من الله وإحساناً للكون، وعلى المساواة مع الآخرين أمام الله، وبحكم الاستئمان على هذا الوجود فإن لنا القدرة على التدمير رغم أنها ليست أصلية بل عرضية مستنتجة من **الإرادة الاختيارية**، من هنا كان ذهول هابيل من عدوانية أخيه (كَائِنْ

¹ تتأرجح القراءات الأنثروبولوجية لطبيعة الإنسان البدئية بين مسارين: **مسار يراها عدوانية متوحشة**؛ وهو ما يتطابق مع أطروحة توماس هوبز حول "حرب الجميع ضد الجميع"، وكذا مفهوم "الخطيئة الأصلية" في اللاهوت المسيحي. **ومسار آخر يراها مسالمة خيرة**؛ كـ "الوحشي النبيل" عند جان جاك روسو، أو حالة المشاعية البدائية المسالمة قبل ظهور الملكية الخاصة عند كارل ماركس.

بَسَطَتْ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدَيَّ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ¹، لأنها خارج طبيعة الذاكرة الأصلية للإنسان بل حتى دفاعه عن نفسه الذي هو موازنة حقة ومقام مقبول، كان غريبا على الإنسان الأول لحدثه بالوجود، إلا أنه بقي موقفا شاهدا على طبيعتنا السلمية الباطنة.

إن هذه الفطرة تجد كينونتها عبر العبودية لله باعتباره المركز القيمي الذي ائتمنا على الكون، وأقر كرامة البشر والمساواة بينهم. وتنطوي هذه البنية الفطرية على مستويين: **الأول**؛ محبة الله والخوف منه كأصل وجودي، يتبعه محبة للكون والخلق كأمانة، **والثاني**؛ خوف محدود ومحاييد من الأغيار لطبيعتهم الحادثة، إذ تقتضي مرتبة العبودية تمحيص الخوف وإفراده لله كقيمة تعبدية أخص، وإن ظلت المحبة في إطلاقها متوجهة نحو الذات الإلهية بالدرجة الأولى، من هنا فكل الاختلالات ترجع لتغيب هذه الفطرة خاصة مع نزول النفس بشكل يحمل حيادية، لهذا تلعب التربية دورا كبيرا في تقويتها أو إفسادها للمشاعر، إلا أنها تبقى رغم ذلك قابلة للإصلاح؛ لأن لب النفس هي الروح الثابتة والتي باستحضارها وعبادة الله والتخلق تستعيد طبيعتها، وبالتالي توازنها النفسي، هذا الأخير **يتزعزع بعبوديات مختلفة** نحو الذات أو الجسد والعقل والكلام، والعلاقات الاجتماعية والطبيعية، أي أن رصدنا للطواغيت والأنداد لا يمكن أن يخرج عن معطيات هذا الوجود نفسه وتحويل المركزية نحو الأنا ﴿أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهُهُ هَوَاهُ أَفَأَنَّتْ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا²؟

• أنواع النفس ومناهج التحليل:

إن أي عمل على النفس ينطلق من قراءة لنوعها ومقامها وهذا يتغلغل لعمق الذات وحركتها، وقد صنف الصوفية النفس لعدة طبقات انطلاقا من الوحيين، فمنها:

- الأمارة، اللوامة، المطمئنة، الراضية، الفاجرة، الفاسقة، الكافرة، المشركة، المسلمة، المؤمنة، المحسنة، الخائفة، الحزينة، اليائسة...

¹[المائدة: 28].

²[الفرقان: 43].

• **بواعثها ومقاصدها** أي كلمتها وإرادتها مع الله والذات والآخر والموجودات وهذا هو البعد المركزي.

• **أحاسيسها** مع الله والذات والآخر والكون وكذا على مستوى السلوك والتفكير والجسد واللغة.

• **سلوكها** مع الله والذات والآخر والكون وكذا مع باقي الأبعاد إذ العلاقات متداخلة من كل الاتجاهات.

• **تفكيرها** مع الله والذات والآخر والكون ومع باقي الأبعاد.

• **جسدها** مع الله والذات والآخر والكون ومع باقي الأبعاد.

• **لغتها** مع الله والذات والآخر والكون ومع باقي الأبعاد.

طبيعة تكاملها منطقياً:

• وحدة ذاتية عبر المركز.

• عدم توازن رغم تفعيل الروح، وهذا كأحوال التنطع وتغيب النصيب الدنيوي.

• توازن باقي القوى مع تغيب المركز الروحي؛ لأنها أمانة هنا وهذه أخطرها.

• انفصال بتغيب للعقل أو الوجهة أو السلوك إما مع حضور روعي أو بتغيب محدود له وهذه حالة درجائية ومتوسطة الفساد.

لو أردنا إطلاق أداة على التحليل الإسلامي، فلنسمها **قياس الأحوال** أي أننا نستقرأ المراكز التي يستمد منها الفرد المقولة المركزية للذات أي **الغنى والفقر**، تتمظهر هذه الأخيرة في كل الأحاسيس كالرجاء والخوف والرضى والمحبة واليقين، حيث إن استمدادها من الفقير أو المفقر يستلزم نفس النتيجة، وبالتالي فكل الإشكالات تعود إلى هذا المستوى، يتمثل دور **الذاكرة أو العادة** في تخزين هذه العمليات كطريقة المشي أو السياقة التي تبدأ بشكل معقد ثم تصبح لاشعورية وسلسلة، من هنا تتطلب وقتاً ومجاهدة للخروج من حالة فساد البواعث والأحاسيس والسلوك والتصورات، وأي مرور نحو العلاج يستلزم **إرادة داخلية** للشخص لإخراج هذه التراكمات، أي أن عمليات التحفيز المعرفي مجرد

مدخل، من هنا فالأولى هي علاقة **التحفيز العملي**، كما أن الإيجابية المؤقتة ليست حلاً كما نشاهد ضمن الممارسة العالمية التي تحاول تكثير السعادة، بل قد تمر من مرحلة خوف وحزن وشدة أكبر لتجاوزهم، هكذا **تحرر موسى من فرعون**، وكل إنسان يحمل فرعوناً في نفسه عليه تفكيكه يقول الإمام الغزالي: "لأن النفس بطبعها تنفر عن العبودية وتشتهي الربوبية ولذلك قال بعض العارفين ما من نفس إلا وهي مضمرة ما أظهر فرعون من قوله أنا ربكم الأعلى"¹، إن عملية الخروج سواء تطلبت ألماً أكبر أم تيسرت العملية وهذا خير، إذ التيسير والتدرج وسائل ناجعة دائماً مقارنة بالتنطع، لكن السير على **استقرار وإيجابية وهمية ليس حلاً**، النظام العالمي والاقتصادي يسير بالمنطق نفسه، عوض المرور بمرحلة نكوصية موجهة نحو استقرار ناجع، يستمر العالم في هذه الحالة الادمانية المفقرة للذات والجماعة كلما تراكمت.

- أحوال النفس:

تحدد هذه الأخيرة بعلاقات الثبات والحركة، الفاعلية والانفعالية، المقصدية في الباعثية، تناسقهم وتوازنهم، وأنواع التغيب في أي مستوى وجودي حسي أو نفسي، الصفة الداخلية التي تُغَيَّب منها الذات الموازنة، **من إرادة وقدرة وعلم وحاكمية**، وعلاقة هذه العمليات بالاستمداد من المركز الإلهي وباقي الأبعاد، من ذات وجماعة. **فمع الله يتحقق توازن في الانفعال معه، والفاعلية أكثر مع الوجود** ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾²، تتمظهر علاقات الثبات والحركة في التائي كصفة من الله والعجلة من الشيطان³، وحركة العالم المعاصر تتم جلها عبر سرعة في غير مقامها حيث تتناقل عن الفعالية الروحية فتغيب المسارعة في الخيرات. عندما نحلل كل أنواع الاختلال النفسي تعود في الحقيقة لقاعدة أن **"كل حول وقوة من الله"** وكل افتقار ومرض وهشاشة من المدد عبر غيره على شتى المستويات، مما ينتج ذاتاً غير متوازنة.

¹ الغزالي، إحياء علوم الدين، ج. 4، ص. 70.

² [النحل: 76].

³ "التائي من الله، والعجلة من الشيطان". المحدث: الزرقاني، المصدر: مختصر المقاصد.

ملخص الرؤية والمنهج النفسي	المحور الأساسي
• ثمة تشارك فطري عام يجمع هذه الرؤية مع غيرها، لا سيما في الجوانب الجسدية والنفسية الدنيوية. • يظهر الاختلاف الجذري والقطيعة المعرفية عند الانتقال إلى الطبقات الأعمق للذات: الروح، والنفس، والمقاصد. • يتميز علم النفس الإسلامي بشكل كلي في منطلقاته الوجودية والمعرفية الحاكمة.	العلاقة بالرؤى الأخرى
• يتأسس المنظور على تراتبية وجودية رأسية محددة: الروح ← النفس ← العقل ← الجسد. • لا تتحرك التأثيرات البينية بشكل حتمي وميكانيكي خطي، بل تتم عبر آلية الموازنة والترجيح الحُر للنفس. • تظل الروح حاضرة ومؤثرة دائماً، وإن غلب التركيز الإجرائي الدنيوي في بعض السياقات المحدودة.	المنطلق الوجودي والمعرفي
• يُعد علم النفس الإسلامي جزءاً أصيلاً ومدمجاً في بنيوية الدين ورسالته، وليس مجرد علم إضافي خارجي. • يندرج هذا العلم ضمن التكليف الإلهي بالنظر في الأنفس وفعل الخير، ممتداً ليعكس مفهوم التعبد في الأفعال الدنيوية برمتها.	موقعه من الدين
• تُصنّف النفس وفق الوحي إلى أماط روحية-سلوكية مترتبة: (الأمارة، اللوامة، المطمئنة، الفاجرة، الكافرة، المشركة، المؤمنة).	أنواع النفس (تصنيف سلوكي)

المحور الأساسي	ملخص الرؤية والمنهج النفسي
	• تُفكك هذه الأنواع وتُحلل عبر شبكة علاقاتها ب: (الله، الذات، الآخر، الكون)، وضمن أبعاد: (السلوك، الفكر، الجسد، اللغة).
أدوات التحليل	• الأداة المنهجية الجوهرية في هذا المنظور هي: "قياس الأحوال". • تُستقرأ من خلالها مراكز الاستمداد النفسي (بين الغنى والافتقار)، باعتبارها المفتاح والمحرك لكل الأحاسيس والقرارات. • يحضر البُعد المقاصدي والباعثي (النِّيَّات والوصول) كعنصر مركزي في صياغة التحليل النفسي.
أحوال النفس	• تتحدد معالم أحوال النفس عبر ثنائيات تركيبية: (الثبات/الحركة، الفاعلية/الانفعالية، المقصدية الواعية/اللاشعور والعادة). • يُميَّز في الفحص والتشخيص بين التناسق الداخلي للذات وبين أنواع التغييب العارض لـ (الإرادة، أو العلم، أو القدرة). • يظل المركز الإلهي هو المحور الأعلى الناظم والمصحح لجميع هذه الأحوال.
التوازن الروحي-الوجودي	• التوازن الحق والكامل يتحقق في معادلته البرزخية: (الانفعال والاستسلام المطلق مع الله، والفاعلية والحركة مع الخلق). • كل حول وقوة مستمد بالتبعية من الحق سبحانه، في حين أن كل مرض وضعف نفسي ناتج عن مسافة الابتعاد عنه.

ملخص الرؤية والمنهج النفسي	المحور الأساسي
• التثبت والتأني من فيوضات الإيمان بالله، بينما العجلة والاضطراب من نزغات الشيطان.	
• ينطلق العلاج النفسي من بعث وتحفيز الإرادة الداخلية أولاً، ولا يكتفي بمجرد المؤثرات والتحفيزات الخارجية. • يُنظر إلى مشاعر الحزن والخوف والشدة كأدوات تفكيكية قد تكون ضرورية للتحرر الروحي التام من الأغيار. • يُرفض هنا منطق "الإيجابية المؤقتة والتسكين السطحي" المتأثر بنمط الاستهلاك الرأسمالي، ويُستبدل بالتدرج والتيسير والتبشير.	منظور العلاج
• يسعى النموذج النفسي الغربي المعاصر لفرض استقرار سطحي هش، قائم على إيجابية زائفة تنهرب من جذور المشاكل. • يُشبه هذا السلوك حالة الإدمان والتخدير، بينما يقبل المنهج الإسلامي الألم المرحلي كشرط للتحرر الجوهرى، مع إيجاب التيسير في مقامه. • تُشكل المركزية الروحية والموازنة الوجودية فلسفة متفردة في الفعل، والغاية، وتقييم الأثر النفسي للإنسان.	النقد للنموذج المعاصر

1.2.5 نموذج الإمام زروق¹:

يعتبر الإمام زروق الفاسي أحد كبار منظري التصوف، وقد ظهر في وقت تفشت فيه البدع وكذا ظاهرية بعض الفقهاء²، فأعاد تأسيس التصوف السني على قواعده الأصلية التي ترجع إلى شيخ الطائفة الجنيد، مع فارق أن الإمام زروق وجد أمامه تراثا صوفيا زاخرا وممارسة راكمتها الأمة وبلاد المغرب التي اشتهرت بالتصوف، وسنطلق من أرجوزته لننهل منها محاولين كذلك قراءتها وفق التراكم المعرفي في عصرنا، دون أن نتجاوز موضوعية النص الذي أمامنا، من هنا سننقل مجموعة من الآيات نرى أنها تمس حاجتنا.

يقول:

الحمد لله الذي قد عرفا معاييب النفس لأرباب الصفا.

تتأسس كل عملية فكرية أو ممارسة على قيومية الله، كل الكتب التراثية حتى في العلوم التطبيقية تقدم أعمالها انطلاقا من الله، كما جاء في الحديث "كل كلام أو أمر ذي بال لا يُفْتَحُ بِذِكْرِ اللَّهِ فهو أَبْتَر"³، وكذلك كانت أول سورة نزلت بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ أَقْرَأَ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيْطَغَى أَنْ رَأَاهُ اسْتَغْنَى⁴.

إن عملية الاتكال الذاتي المحضة والاستغناء عن الإحسان الإلهي أساس الجهل بالذات والوجود، فكل هذه التجليات الوجودية كلمات وصور عن الله، من هنا كانت المعرفة

¹ للمزيد من التفصيل: الشيخ سيدي أحمد زروق، قصيدة عيوب النفس ودواؤها، جمع وإخراج د. محمد طابخ، (فاس، مطبعة أنفو، 2023).

² المحدث: شعيب الأرناؤوط، المصدر: تخريج المسند لشعيب.

³ الإمام أحمد زروق الفاسي (846 - 899 هـ / 1442 - 1493 م): عاصر في المغرب الأقصى مرحلة التفكك السياسي والانتقال من الدولة المرينية إلى الدولة الوطاسية (القرن 9 هـ / 15 م)؛ حيث تفشت الاضطرابات الفكرية وصراعات الفقهاء والصوفية وتفشي البدع. واشتهر الإمام بزعامته لتيار إصلاحى يربط السلوك النفسي بالضوابط الفقهية.

⁴ [لعلق: 1-7].

الحقة عند أرباب الصفا كالمرآة التي تظهر فيها الصور، فيكون أقل عيب لهذه النفوس محسوسا وظاهرا كاماء الصافي الذي يمسح الخبث، يقول:

فاطلعوا على كمين غدرها انتبهوا في شأنهم لمكرها

إذا كان العقل تصورا لفعالية الذات و الوجود فإن هؤلاء الأرباب أكثر الناس اطلاعا على هذه المعايير، ولولا **مساوقة التصور** العقلي للحضور القلبي ما تنبهوا لغدر ومكر النفس، و هنا تظهر قوة النهي والنفي المصاحبة لأي فعالية، فهذا الاقتضاء الوجودي لما هو **وجوبي** أو ندي لا يمكن الانفكاك عنه مادام الإنسان مريدا مكلفا، و قد ركزت مجموعة من النظريات المعاصرة على جانب الإرادة و القبول فقط، حتى لنجد "فرويد" ينتقد كل أشكال الكبت والكظم؛ حتى لو كان هذا الكبت سيلا لنفي الصراعية (الفاسدة) التي يتطلع هو نفسه لتفكيكها، أو قيدا على الشهوانية المادية التي يدعو إليها في حقيقة أطروحته، أما ماسلو مع أنه ركز على الفعالية الأصلية أي الثبوت لم يتنبه لأن النفس قد تنزاح عن فطرتها و رضاها، كأنها معطى ليس له فعالية النزوع **نحو تجاوز الحدود**، مما يستلزم الكف والنهي، فكيف وعالمنا المعاصر كله مبني على إفساد الفطرة وتعلقها بالدنيا وكل المفترقات، بل أصبحت المؤسسات الأسرية والتعليمية والإعلامية مساهمة في هذه العملية، فأى نفس ستجد أمامها تراكمات إيجابية في هذا العصر حتى نستثني قوة الأمر والنهي، التحلية مع التخلية، الوجوب و "المكروه و المحرم"، وحتى لو وصلت النفس لمقام "لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعا لما جئت به"¹ فإنه تحت قوله تعالى: ﴿أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ﴾²، لأن الوجود تجل لإرادة الله **بتكليفنا**، وتحققنا بالمقامات العليا، وعندما كان الله الأكثر رحمة بنا ومحبة للخير لنا فقد أوضح لنا سبل النجاة، وهذا ما يحمله قول الكاتب في هذه الأبيات:

قد خبر الله بشوم النفس وما لها من علة ولبس

في يوسف وغيرها في الجاثية والنازعات فاعلم أي ناهية

¹المحدث: شعيب الأرناؤوط، المصدر: تخريج شرح السنة.

²[الأعراف: 99].

عن اتباعنا الهوى والنفس وترك موجب الرضى

يشرح محمد بن علي الخروي شوم النفس بأنه ما "ما يصيب صاحبها بسببها من الأسواء، والبلايا والمصائب والرزايا، ومن شؤونها ما تورث صاحبها من العلل في أعمالها الدينية، وتلبيسها للباطل، فتجعل ذلك صورة حق"¹.

وورود ذلك في سورة يوسف والجاهلية في قوله تعالى: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ ﴿وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾، يقول: "وذلك أن العبد إذا اتبع **حظوظ نفسه**، وهواها ومال إلى شهواتها ذهب نور الإيمان من قلبه، وتتراكم **على قلبه** ظلمة المعاصي، فتتلبس **عليه** الأمور، وتغلب الظلمة على النور"².

ويظهر لنا هنا أن استقرار النفس مترابط مع سيرها الديني، فالشوم دافع عام لتحقيق صلاح الأعمال ونفعها وأن **الاستغراق في الحاجيات والكماليات**، ينتج عنه بشكل منطقي نقصانا في الضروريات، وهذا يتراكم تظهريه في نورانية وظلمانية النفس، أي أن ما نعتبره ذاكرة فطرية أو لاشعورا هو في الحقيقة مستوى وجودي حقيقي، إما بدرجة أعلى في **الفعل والرؤية**، أو ما سيُنتج ما سماه اللبس في التصور وتوهم الحق، مقابل الاطلاع على كمين النفس.

وفي حديث المصطفى المعظم	ثلاثة في طي طين آدم
وهي الملاد والهوى والشهوة	فلتعتصم بربنا ذي القوة.
على اصطبار وادكار وجهاد	لكي تنال ذاك غاية المراد.
مشمرا في البحث عن عيوبك	وهاربا لله من ذنوبك
فليس للعبد إلا مولاه	فهو الذي يعطيه ما يهواه

¹ محمد بن علي الخروي، الأنس في شرح عُيوب النفس، تحقيق الأستاذ محمد الطيب، (بيروت، دار الكتب العلمية، 2011) ص39.

² المرجع نفسه ص 40.

إن البلاء أي الامتحان والاختبار يستلزم انغراس إمكانات القيام بالشر والنقص، وهذا يدخل في تركيبتنا الطينية التي تقبل ذلك، فكما أن النفس يضعف نورها، فإن الركون لشهوات البدن هو من أفعال الجسم التي تؤثر في تلك النفس، وللسير السليم يطرح الإمام السلوكيات التي يلزم امتثالها، وقد قدم **الاصطبار** الذي هو توطين النفس وحملها على الأثقال، وفي الغالب يمثل هذا مدخلا للخروج من الحالة السابقة نحو اللاحقة، فلكي ينتقل الإنسان مثلا من عادة الكسل نحو الرياضة أو العمل أو العلم، يمر من تلك المرحلة التي هي في الحقيقة نوع من الرضا والإرادة في الباعثية، لهذا نجد الإنسان الذي تتحقق له الشهوات أو الطغيان، رغم ذلك يعاني **حالة استلاب وفراغ وجودي** قد يكون أسوء حتى من مرحلة الاصطبار الانتقالي.

إلا أن الأمور تسير في الحقيقة **بجناحي الرضا والصبر** حسب المقام والحال، إن هذه الدافعية والنفىانية اقتضاء لبعضهما، لذلك كان الرضى صبرا والصبر رضى، أي أنه الفعل نفسه من جهة مختلفة، تدور مع طبيعة الترقى، الذي تتطلبه تلك النفس في ذلك الحال، حيث تتمثل غايتها معا في **الادكار أي الكلمة**، التي هي الدلالة والباعثية الداخلية الحاملة على التصور والعمل، لهذا يعرفه سيدي محمد ابن علي الخروي بأنه "تذكر الثواب الحامل على فعل الطاعات، وتذكر العقاب المانع من الورود على المخالفات"¹.

ووسيلة هذا هو **الجهاد**، ويعرفه بأنه "جهاد النفس ورياضتها وإضعاف قوتها، حتى تعود روحا مطمئنة لا ميل فيها إلى الملاذ والهوى والشهوة" ويعرفه كذلك بأنه "القيام على النفس بسيف الشرع القويم الراد من قيم به علة إلى الصراط المستقيم"².

إن الرؤية الإسلامية ترى **التداخل بين البعد الطيني والنفسي والروحي** فتوازنهم، كما أن الكلمة والعلم والإرادة والقدرة يحفزون بعضهم البعض؛ مما يوجه نحو الطريق المستقيم، فالإدراك الشرعي ينقل النفس نحو الجهاد، كما أن الصفاء الفطري ينقل النفس نحو التصور والدلالة الصحيحين، لهذا فالذاكرة الفطرية تحمل فعالية وشعورا مختلفا عن التجارب الأخرى، هذه الذاتية لا تتفاعل مع المستويات الحسية والنفسية البسيطة فقط

¹المرجع نفسه ص 41.

²المرجع نفسه.

لتهيمن على إدراكها إنما يوجهها، من هنا يكون له عقلانية واسعة في مقولاتها مقارنة مع غيرها.

يكمل الإمام زروق قصيدته بقوله:

مشمرا في البحث عن عيوبك وهاربا لله من ذنوبك

يعرف التشمير بأنه "استعمال الجد في البحث عن عيوب النفس واستعمال الأسباب التي تنفي عنه ذلك وما كان متخيلا عنها استعمال الحذر من الوقوع فيه"¹.

من هنا قالوا مخالفة النفس رأس العبادة، إلا أنه كما ذكرنا فهذا حال ومقام له غاية كما سيأتي في البيت التالي، كما أن الوقوع في الخطأ لا يستلزم رؤية فساد الفطرة والتغاضي عن رحمة الله، وقد قيل للحسن البصري رحمه الله: ألا يستحيي أحدنا من ربه يستغفر من ذنوبه، ثم يعود، ثم يستغفر ثم يعود، فقال: ود الشيطان لو ظفر منكم بهذا فلا تملوا من الاستغفار²، وروي عنه أنه قال: ما أرى هذا إلا من أخلاق المؤمنين³.

وكما ما ورد في الحديث "لا يقولنَّ أَحَدُكُمْ: حَبِثْتُ نَفْسِي، وَلَكِنْ لِيَقُلْ: لَقِسْتُ⁴ نَفْسِي"⁵.

من هنا كان الهروب الدائم لله ذو الرحمة الواسعة يطهرنا ويجعلنا نرتفع في مقامات عليا، وقد ركز الصوفية على هذه المقامات حتى لا تتحول تلك السلوكيات لحالة لاشعورية ووجود ظلماني، من هنا يقول الشارح: "إذا لم يقع البحث عن عيوب النفس ربما لم

¹ المرجع نفسه ص 42.

² ابن أبي الدنيا، كتاب التوبة، تحقيق: مجدي السيد إبراهيم، (القاهرة: مكتبة القرآن، د.ت)، ص. 119.

³ أبو نعيم الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، (القاهرة: مطبعة السعادة، 1394هـ - 1974م)، ج. 6، ص. 201.

⁴ "الْحَبِثُ وَاللَّقْسُ وَإِنْ كَانَ الْمَعْنَى الْمُرَادُ يَتَدَاي بِكُلِّ مِنْهُمَا لَكِنْ لَفْظُ الْحَبِثِ قَبِيحٌ وَيَجْمَعُ أُمُورًا زَانِدَةً عَلَى الْمُرَادِ، بِخِلَافِ اللَّقْسِ فَإِنَّهُ يَخْتَصُّ بِأَمْتِلَاءِ الْمَعْدَةِ. قَالَ: وَفِيهِ أَنَّ الْمَرْءَ يَطْلُبُ الْخَيْرَ حَتَّى بِالْقَالِ الْحَسَنِ، وَيُضَيِّفُ الْخَيْرَ إِلَى نَفْسِهِ وَلَوْ بِنِسْبَةٍ مَا، وَيَدْفَعُ الشَّرَّ عَنْ نَفْسِهِ مَهْمَا أَمَكَ، وَيَقْطَعُ الْوَصْلَةَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ أَهْلِ الشَّرِّ حَتَّى فِي الْأَلْفَافِ الْمُسْتَرْكَةِ."

ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، إخراج: محب الدين الخطيب، ط. 1، (القاهرة: المكتبة السلفية، 1380-1390هـ)، ج. 10، ص. 564.

⁵ المحدث: البخاري، المصدر: صحيح البخاري.

تنكشف له، ولم يطلع عليها، فيقع فيها من غير شعور به"¹ ونحن نرى الناس، بل الدول يبغي بعضهم على بعض ويفسدون أشد الفساد ولا يستشعرون ذلك، ويتصورون الباطل حقا حتى تمر السنون ويقعون في فراغ عميق أو يهزموا فيدركوا خلل المراحل السابقة، دون قدرة على التحول، لتستمر هذه التجارب الاجتماعية والسياسية في نفس الإدمان، من أجل الشعور بنوع من الوجود الوهمي، فكيف بعامة الأفراد، لهذا فإن عملية القبول والشكر المطلقين دون توبة نحو الله، أي بحذر واصطبار وجهاد قد تتحول لشكر كفر ولباطل حق، وهذه عملية تغيبية و تحاييلية تنتهي بالكفر والباطل، إذ تُحوّل صور الذات لا مضمونها، كحالة المنافقين وبعض الطلقاء في العهد النبوي، الذين تغيرت بنيتهم النفسية وتحولت نحو نمط من "الإسلام الخارجي" الشكلي، أو قادتهم إلى الارتداد عن بعض أحكامه الأساسية كالزكاة، فهذه الطريقة تتطور سيورة الكفر وتتجذر، عندما يغيب الميزان الحقيقي لمخالفة النفس وجهاد نوازعها.

فليس للعبد سوى موله وهو الذي يعطيه ما يهواه

إن الوصول للرضى والطمأنينة منطلقه ومنتهاه هو الله، فهو الغني الذي يمد الذات بغنى القلب كما جاء في الحديث "يا أبا ذرٍّ! أترى كثرة المال هو الغنى؟ قلتُ: نعم يا رسول الله! قال: فترى قلة المال هو الفقر؟ قلتُ: نعم يا رسول الله! قال: إنما الغنى غنى القلب، والفقر فقر القلب"².

يقول الشارح: "إذ لا معطي سواه، ولا ينتظر العطاء إلا منه، وإن صدر عطاء لك من أحد من خلقه، فوجب رعي الوسائط شرعا بحكم الظاهر، واعتقد أن لا معطي إلا مولاك في الحقيقة"³.

من عيها توهم النجاة بالأخذ في الأذكار والطاعات

مع أنها مقيمة بعيها مصرة على عظيم ذنبها

¹ محمد بن علي الخروي، الأنس في شرح غيوب النفس، ص 42.

² المحدث: الألباني، المصدر: صحيح الجامع.

³ محمد بن علي الخروي، المرجع نفسه، ص 42-43.

وذلك من جهل بأمر الدين وموجبات الفتح والتمكين

عندما تتكل النفس على ذاتها وأعمالها تفقد الغنى المستمد من الله، وقد تصبح الأعمال مجرد صور خالية من المعاني كحال المفلس الذي ينفق ماله هباء، هذا الهروب نحو الله والاعتماد عليه يشكل أساس الفتح والتمكين، حيث يصفه الشارح بقوله: "والطاعات أسباب عندها لا بها، فلا ينجو أحد من عقوبة الله إلا بفضلها"¹. هناك إذن تنبه حتى داخل الأعمال الدينية، ووصف لأحوال التلاعب التي قد تقع داخلها؛ فمع الاسترسال في الأفعال الإنسانية نحو المركز الإلهي الغني، **تتحرر الذات من العلائق** مهما كان نوعها، فهي أساس كل الأمراض، بينما العبودية هي مصدر المدد الحقيقي، والذي تقع عليه كل عمليات التحريف. إن العلائق في الحقيقة عبارة عن افتقار في صفة معينة، بينما كل الفعاليات والأبعاد الحقّة هي صور من صفات الإمداد الإلهي، ومن هنا كان أساس المدد هو الارتباط مثلا بالجنس عند فرويد، أو الحاجات عند ماسلو، أو الخارج وفق السلوكية، بينما ترجع حقيقتها في المنظور الإسلامي إلى "عندية" يقف معها فعل المؤمن بدرجة شرعية معينة، وصولا إلى الاستمداد والفناء الإلهي الذي يكون انفعالا كليا يحقق للذات فعاليتها وكسبها دون تحريف.

يقول:

من عيبتها رجاء نفع الخلق وخوفهم أيضا وهم الرزق.

وذاك من غلبة الأوهام والضعف في اليقين والأفهام

لأن من يفهم عن مولاه لم يرتج لشأنه سواه

دواءه بصحة الإيمان وعدم النظر إلى الأكوان

وهذا في الحقيقة من أكبر أسباب الأمراض التي تُربّي عليها الناشئة، لأنها تلتقي مع غايات الأسر ومؤسسات التنشئة في تحقيق شهوات الأنا لديها، وأي عملية تحرير هي في النهاية تفكيك للدينونة وتلك الأنا التي تدور عليها هذه الذوات، من هنا تختلط مشاعر

¹ المرجع نفسه، ص 43.

وسلوكيات فطرية مع عمليات التدجين والضغط لأجل الخوف من أعداد معينين، وبالتالي إعادة إنتاج التصور والشعور الوهمي نحو منظومة موالاة لغير الله.

وحل هذا كما سبق برؤية وجودية وجهاد ومقاومة لهذا الفساد حتى يتحقق الرضى، لأنه من جهة يستلزم التماثل من عمق الذات، ومن جهة أخرى فدرجة الفساد والعمل الشديد المتراكم في الأجيال السابقة والحالية يجعل من الصعب منطقياً أن تصدر عنه عمليات تنشئة صالحة، إلا فيما يدخل ضمن التعجيل الرباني في رحمته، وهذا في النظرية الإسلامية متاح عبر العذر بالجهل، وإن وقع صدق في الاهتداء، من هنا تعبر الذات نحو **صلاح ميسر**، ينأى بها عن خوض غمار تلك التراكمات المعقدة من الفساد الممارس، وما تستلزمه مواجهتها من مكابدة وجهاد أكبر.

وحتى مع فرضية اتصاف النفس **بقابلية للإصلاح وفق حركة السنن والعلل**، فإن ذلك لا يتحقق عبر زهدٍ راديكالي، بل يصاغ بموازنة دقيقة بين الفاعليتين، إذ الثابت حقيقة أنه كلما كان التدخل دقيقاً ومخصوصاً، كان أشد قوة وإحكاماً، وهذه الفلسفة هي المشرب الأقرب للهدى النبوي والمعبر عن المدرسة الشاذلية التي تدور بين تيسير أعلى وحزم فيه موازنة، والظاهر على نموذج الإمام زروق الميل للمستوى الأخير مع أنه شاذلي، لكن جاء في وقت عم فساد الدين ظاهراً وباطناً، إذ نلاحظ أنه داخل هذه المدرسة لكل **ذات تكاملية** خاصة تتميز في جهة أكثر من غيرها، ودور المربي هو التدخل وفق طبيعة كل نفس ومرحلة ضمن طبيعة الموازنة والتكاملية الإسلامية، يقول:

والبحث عن مطعمه ومشربه وترك كل باطل ومشتبه

وكذا:

وذاك بالتوحيد والإخلاص	والأخذ بالسنة والخلاص
من تبعات وحقوق لازمه	وقلة الأكل على المداومة
فخفة البطن دواء القلب	وكثرة الأكل أساس العيب

نعود إذن دائماً للمركز الإلهي وتصحيح النفس من الرياء الذي هو الشرك الأصغر، ومن لوازم الشهوات الحسية التي تساهم بدورها في **تضخيم الأنا**، مما يقود لكبائر الباطن

والبعد عن المكون نحو الأكوان، لهذا هناك من الشهوات النفسية التي ترتبط بحقوق العباد والطغيان عليهم، وهذا من أعلى المهلكات؛ مما يستلزم تفكيك العجب والكبر كما جاء في قوله:

بالجوع والذل وبالمخالفة وتركه لكل شيء إلفه

يشرح هذا سيدي محمد بن علي الخروي:

"الذل، ففيه كسر النفس وإذلالها وكسرها وإخراجها عن مقتضيات حظوظها وشهواتها، وفي ذلك موتها واضمحلالها، واعلم أن الذل والافتقار من أوصاف العبودية، والعز والاستكبار مناقضان لها، لأنهما من صفات الربوبية... فإذا حمل العبد نفسه على أوصافه، وألزم نفسه المذلة والتواضع، واستمر على ذلك حتى صار الذل له خلقا بحيث لا يجد لذته ألما، فحينئذ تزكى نفسه، ويستنير بنور الإيمان قلبه"¹.

إننا نتلمس في هذا المنهج أنه شديد في النهي، لكن غايته نحو الرضى والتيسير واحدة، إذ لا مفر للنفس من التحمل والتقوى طول حياتها، ولكن يزيد هذا وينقص، حسب الحالة وتحقق المقصد وطبيعة النفس.

لدراسة أي ظاهرة اجتماعية من منظور إسلامي، لا بد من الانطلاق من بنية الذات الإنسانية كما يصورها الإسلام، ليس فقط عبر المسلّمات الأولية المتفق عليها بين مختلف الاتجاهات، بل أيضا من خلال النتائج الاستبطانية والموضوعية التي تُثمرها هذه المسلّمات، بما في ذلك تجلياتها في البنية الدماغية.

ونظرا لغياب أبحاث أنثروبولوجية وعصبية تنطلق من هذه المقدمات، فإننا نعتمد على ما تُنتجه التجربة الإسلامية من تأمل داخلي في النفس، مع الدعوة للاستفادة من البنى الإشارية للأبحاث العصبية المعاصرة. ففي ظل النقاش المعاصر حول علاقة "الوعي" بـ "المادة"، يبرز اتجاه فلسفي يُقرّ بأن بعض المعاني النفسية والوجدانية لا تتّظهر دائما

¹ محمد بن علي الخروي، الأنس في شرح عُيوب النفس ص 72 .

كظواهر فيزيائية أو عصبية قابلة للرصد على مستوى الدماغ¹، مما يشير إلى جوهرية الروح ضمن الوحدة الذاتية للإنسان، وهو طرحٌ يتقاطع في كليّاته مع الرؤية الإسلامية التي تُقرّ بالجوهرية مع حركة الجزء واستقلاله، من هنا تتم العمليات بتوازن-تكامل الكلّ دون نفىٍ للجزء، ما ينتج عمليات ترجيح جدلية في العلاقة بينهما.

وعلى هذا الأساس تنزل منظومة القيم الإسلامية الحسنة أو المُقَبَّحة ضمن تفاعل الذات مع محيطها، وفق مبدأ القياس الوجودي التوحيدي، حيث ينعكس مركز الاستمداد (من الله، أو من غيره) على سائر أبعاد الذات: القيمة والنفسية والعقلية، بل حتى اللغوية والجسدية، بدرجات وتنوعات متفاوتة من التنزيلات الفردية والجماعية.

¹ في سياق نقد النزعات الاختزالية المادية التي تحصر النفس البشرية داخل المنظومة العصبية، يتبنى مثلاً الباحث **إيغور أرييفيتش (Igor M. Arieivitch)** أن الدماغ المادي بمفرده عاجز عن إنتاج المشاعر أو الإدراك، حيث يقول: "إن الأدمغة لا تفكر، ولا تدرك، ولا تؤمن، ولا تتخذ القرارات؛ إن هذه العمليات وما شابهها لا تحدث داخل الدماغ، ولا يمكن إسقاطها على الإجراءات الدماغية؛ بل إن الأشخاص (الذوات) الذين يمتلكون أدمغة هم من يقومون بكل هذه الأنشطة".

Arieivitch, Igor M. (2017). *Beyond the Brain: An Agentive Activity Perspective on Mind, Development, and Learning*. Rotterdam/Boston: Sense Publishers, Chapter 2, p. 14

خاتمة

لقد انتهينا في هذا الكتاب الأول إلى حقيقة جوهرية: وهي أن نظرية الوجود، منذ نشأة الحقل الفلسفي، لم تكن يوما بمعزل عن الميتافيزيقا، من هنا يستحيل الانفكاك عن "الوجود الحق" حتى ونحن بصدد إنتاج النظريات حوله. إن هذه الحقيقة هي عين مكونات الوجود في التصور الإسلامي، حيث تتجلى صفات الذوات والأشياء وفعاليتها كجزء محوري من سيروية الوجود.

وبناء عليه، فإن نظرية المعرفة باعتبارها حركة عن "صفة العلم" سواء عبر مستوى التجريد أو الإدراك داخل العمق النفسي، لا تملك إلا أن تُنتج إبستمولوجيات متعددة؛ لأن "التكثر الوجودي" يفرض هذا التعدد بالضرورة. من هنا رفض تلك الأحاديث المادية أو المثالية الدهرانية، أو حتى النزعات الشعورية المتدنية، إذ تدفع كلها نحو تغييب موازنة الوجود، لهذا سعت إلى نفي "الإبستمولوجيا المركزية" لتقوم هي — بصورة مضمرة — بالهيمنة على باقي الممارسات وتفكيك تبادليتها.

وإذا كان الوجود في جوهره هو "عين العقيدة" لا كتائم تُرَدَّد، بل كتعقّل يرتبط بثبات وحركة تكليفية صادقة، فإن "النفوس" تظل بعدا محوريا في هذه المعادلة. وهنا نؤكد أننا، وإن استفدنا من الأبحاث المعاصرة، إلا أننا ننظر إليها من زوايا التقاطع المعرفي، حيث تقف هذه الأبحاث عند حدود مادية ومستويات نفسية لا تلامس طبقات الذات العليا، ولا تدرك الحركات النفسية التي ترجع في فعاليتها إلى "القيم-العقيدة" كرسوخ خُلقي باطن.

وعندما ننطلق من هذه العُدّة التحليلية، فإن التصورات التجريدية والمناهج المنطقية والمفهومية للعلوم الاجتماعية، ستنتج من "التكثر الوجودي" ضمن ترابطاته، عمليات معرفية تظل في اتساع مستمر، اتساعا لا تحيط به المعالجات المحدودة، تماما كما لا يمكن للمعادلات الرياضية أن تنهي مديات الوجود. إننا بهذا التصور لا نغلق الباب، بل نفتحه

على آفاق من العلم الذي لا ينفك عن التكليف، ولا ينفصل عن التخلق، في سيرورة واسعة،
تضع اللبنة الأولى لمناهج بحثية إسلامية ستكون هي محور رحلتنا في الكتاب الثاني¹.

¹ فاروق إيهرين، التأسيس على التراث في العلوم الاجتماعية-مناهج البحث، (المغرب: مؤسسة الموجه الثقافية، 2026م).

المراجع العربية

ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم، التدمرية: تحقيق الإثبات للأسماء والصفات وحقيقة الجمع بين القدر والشرع، تحقيق: د. محمد بن عودة السعوي، ط 6، (الرياض: مكتبة العبيكان، 1421 هـ - 2000م).

ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية في معرفة أسرار المالكية والملكية، النسخة المنقحة، المجلد الأول، (بيروت: دار صادر).

ابن عربي، محيي الدين، فصوص الحكم، شرح: عبد الرزاق القاشاني، (القاهرة: دار آفاق للنشر والتوزيع، 2016م).

ابن عجيبة الحسني، أحمد، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، تحقيق: محمد عزت، (القاهرة: المكتبة التوفيقية).

ابن عجيبة الحسني، أحمد، الفتوحات القدوسية في شرح المقدمة الآجرومية، تحقيق: عبد السلام العمراني الخالدي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2015).

ابن عجيبة، أحمد، تقييدان في وحدة الوجود، تحقيق: جان لويس ميشون، (المملكة المغربية: دار القبة الزرقاء، 1998).

ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين في منازل السائرين، تحقيق: جمالي إصلاحي، ج4، (عطاءات العلم).

أبو جعفر الطحاوي، أحمد بن محمد، بيان اعتقاد أهل السنة والجماعة (العقيدة الطحاوية)، ط 1، (بيروت، لبنان: دار ابن حزم، 1995 م)، ص 15.

أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف، تحقيق: معروف مصطفى زريق، (بيروت: المكتبة العصرية، 2005).

إسماعيل العاني، موجز تاريخ العلم، ج1، (الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، 2012).

إيمانويل فالرشتاين، نهاية العالم كما نعرفه نحو علم اجتماعي للقرن الواحد والعشرين، ترجمة: فايز الصياغ، (المنامة: هيئة البحرين للثقافة والآثار، 2017).

الآلوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني.

الباجي، أبو الوليد، الحدود، تحقيق: نزيه حماد.

التفتازاني سعد الدين، شرح المقاصد، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، (بيروت: عالم الكتب، ط1، 1409هـ).

التهانوي محمد بن علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1996م).

جمال محمد أحمد سليمان، مارتن هيدجر الوجود والموجود، (دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع).

جفري سامسون، مدارس اللسانيات التسابق والتطور، ترجمة: محمد زياد كبه، (السعودية: جامعة الملك سعود، 1997).

جلال الدين السيوطي، الحاوي للفتاوي، (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1997).

جلال الدين السيوطي، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق: فؤاد علي منصور، (لبنان: دار الكتب العلمية، 1998).

حسين علوان، ياسين، الأنطولوجيا في المصطلح والمفهوم والاستعمال، (لبنان: المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، 2019).

الخروبي، محمد بن علي، الأنس في شرح عُيوب النفس، تحقيق: محمد الطيب، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2011).

ريمون، كيفي، دليل الباحث في العلوم الاجتماعية، ترجمة يوسف الجباعي، (بيروت، المكتبة العصرية).
السريري، مولود، القانون في تفسير النصوص الشرعية، (لبنان: دار الكتب العلمية، 2006).

السمرقندي، علاء الدين، ميزان الأصول في نتائج العقول، تحقيق: محمد زكي، (وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية القطرية، 1997).

شفيفة العلوي، محاضرات في المدارس اللسانية المعاصرة، (بيروت: أبحاث للترجمة والتوزيع والنشر، 2004).

طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014).

طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثة الغربية، (المغرب: المركز الثقافي العربي، 2000).

طه عبد الرحمن، المفاهيم الأخلاقية بين الائتمانية والعلمانية، (الرباط: دار الأمان، 2021).

عبد القادر الفهري الفاسي، اللسانيات واللغة العربية، نماذج تركيبية ودلالية، (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1993).

عبد الغني بن إسماعيل النابلسي، الوجود الحق والخطاب الصدق، تحقيق: السيد يوسف أحمد، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003).

عضد الدين الإيجي، المختصر في علم الأخلاق، اعتنى به: نزار حمادي، (تونس: دار الإمام ابن عرفة).

عيسى الشماس، مدخل إلى علم الإنسان (الأنثروبولوجيا)، (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 2004)

علي، محمد محمد يونس، مدخل إلى اللسانيات، (ليبيا/بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة) العلواني، طه جابر، معالم في المنهج القرآني، (جمهورية مصر العربية: دار السلام، 2010). الغزالي، أبو حامد، روضة الطالبين وعمدة السالكين، صححه: محمد بخيت، (بيروت: دار النهضة الحديثة).

الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، (بيروت: دار المعرفة، د.ت).

فاروق إيهريتن، التأسيس على التراث في العلوم الاجتماعية-مناهج البحث، (المغرب: مؤسسة الموجة الثقافية، 2026م).

فاروق إيهريتن، التأسيس على التراث في العلوم الاجتماعية- مقارنة تحليلية للمدارس العلمانية والإسلامية، (المغرب: مؤسسة الموجة الثقافية، 2026م).

فاروق إيهريتن، التأسيس على التراث في العلوم الاجتماعية- نمذجة تطبيقية في علم الاجتماع، (المغرب: مؤسسة الموجة الثقافية، 2026م).

فاروق إيهريتن، التأسيس على التراث في العلوم الاجتماعية- نمذجة تطبيقية عابرة للتخصصات، (المغرب: مؤسسة الموجة الثقافية، 2026م).

فتحي، حسن ملكاوي، منهجية التكامل المعرفي: مقدّمات في المنهجية الإسلامية، (الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2011).

- فخر الدين، الرازي، مفاتيح الغيب، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1999) .
- فريد الأنصاري، أبجديات البحث في العلوم الشرعية، (الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، 1997).
- القبانجي، أحمد، النفس في دائرة الفكر الإسلامي، (قم: كتاب آشنا، 1378 هـ) .
- القراقي، نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، ج1، (مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1995).
- الكرساوي، أحمد، مدخل إلى نظرية المعرفة، (تكوين للدراسات والأبحاث).
- مجموعة أساتذة سوفيين، كتاب علم الأخلاق الماركسي، ترجمة: إبراهيم قندور، (دار الشيخ للدراسات والترجمة والنشر).
- مجمع اللغة العربية، معجم ألفاظ القرآن الكريم، (طبعة منقحة، القاهرة: مجمع اللغة العربية، 1409 هـ - 1989 م).
- محمد محمد داود، "أصل اللغة"، شبكة الألوكة.
- محمد، هاشم جاسم السامرائي، المدخل في علم النفس، (بغداد، 1988) .

المراجع الأجنبية

Arievitch, I. M. (2017). Beyond the brain: An agentive activity perspective on mind, development, and learning. Sense Publishers.

Beaufret, Jean, De l'existentialisme à Heidegger: Introduction aux philosophies de l'existence et autres textes, (France: Librairie philosophique J. Vrin, 1986).

Benoist, Jocelyn, Phénoménologie, Sémantique, Ontologie: Husserl et la tradition logique autrichienne, (France: Presses Universitaires de France, 1997).

Cruickshank, Justin, Realism and Sociology: Anti-Foundationalism, Ontology and Social Research, (Routledge, 2002).

Fachahi, Mohammad Reza, Idées reçues sur le coran, (Le Cavalier Bleu, 2014).

Chabrol, Henri, Les mécanismes de défense, Recherche en soins infirmiers, vol. 3, no 82, 2005.

Lecomte, Jacques, Maxi fiches de psychologie, (Paris: Collection Maxi fiches, 2008).

Malone, J. C., Cohen, S., Liu, S. R., **Vaillant**, G. E., & Waldinger, R. J. (2013). Adaptive midlife defense mechanisms and late-life health. *Personality and Individual Differences*, 55(2).

Vaillant, G. E. (2012). Positive mental health: Models and clinical implications. *World Psychiatry*, 11(2).

محتوى الكتاب

5	مقدمة السلسلة:
11	الفصل الأول: نظرية الوجود
21	1.1 المدرسة العلمانية:
28	1.1.1 قراءة في أنطولوجيا الوجودية:
32	2.1.1 قراءة في أنطولوجيا هايدغر:
42	3.1.1 قراءة في الفينومينولوجيا:
47	4.1.1 أنطولوجيا المجتمع:
54	2.1 المدرسة الإسلامية:
54	1.2.1 من نظرية الوجود إلى تعلقات الإمداد:
67	2.2.1 من الأنطولوجيا للعقيدة:
74	3.2.1 مكونات الوجود الإسلامي:
107	الفصل الثاني: نظرية القيم
109	1.2 المدرسة العلمانية:
109	1.1.2 النظريات الكلاسيكية:
120	2.1.2 نظرية الأخلاق الماركسية:
126	2.2 المدرسة الإسلامية:
126	1.2.2 من نظرية القيم إلى نظرية التخلق:

138	2.2.2 العلاقات التخلقية:
163	الفصل الثالث: نظرية المعرفة
165	1.3 المدرسة العلمانية:
175	2.3 المدرسة الإسلامية:
175	1.2.3 من نظرية المعرفة إلى خصائص العقل والعلم:
191	2.2.3 تطوير ونقد لنظريات معرفية تراثية:
204	3.2.3 من فلسفة العلم إلى منهج الممارسة العلمية:
226	1.3.2.3 نمذجة تطبيقية:
237	الفصل الرابع: النظرية اللسانية
249	1.4 قراءة في المدرسة العلمانية:
270	1.1.4 قراءة في اللسانيات البنوية :
278	2.1.4 قراءة في الوظيفية:
288	3.1.4 قراءة في التوليدية:
295	نموذج تطبيقي:
297	2.4 المدارس التراثية:
297	1.2.4 مدرسة النص اللغوي:
301	2.2.4 مدرسة النص الوجودي:
305	الفصل الخامس: نظرية النفس

307	1.5 قراءة في المدرسة العلمانية:
318	1.1.5 مدرسة التحليل النفسي:
335	2.1.5 المدرسة السلوكية:
342	3.1.5 مدرسة علم النفس الأنسني:
347	4.1.5 المدرسة الإدراكية:
351	2.5 المدرسة الإسلامية:
365	1.2.5 نموذج الإمام زروق:
375	خاتمة

﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ
الْعَالَمِينَ﴾