التأسيس على التراث في العلوم الاجتماعية

مقاربة تحليلية للمدارس العلمانية والإسلامية

فاروق إيهبريتن

التأسيس على التراث في العلوم الاجتماعية- مقاربة تحليلية للمدارس العلمانية والإسلامية
فاروق إيهبريتن
الصنف: العلوم الاجتماعية – الفلسفة – الفكر الإسلامي
رقم الإيداع القانوني:
الرقم الدولي المعياري (ردمك): 978-9920-485-64-7
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

مقاربة تحليلية للمدارس العلمانية والإسلامية

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

﴿ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ﴾

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

لا يمكن فهم الفعل الاجتماعي بمعزل عن النظريات الاجتماعية التي أنتجته؛ لذا يأتي هذا القسم من الكتاب ليحلل ويفكك في **الفصل الأول** بنية الفكر الاجتماعي الغربي في شقه العلماني، ليس بوصفه مجرد نظريات محايدة، بل كمنتج تاريخي ارتبط بسياقات أنطولوجية محددة. تبدأ هذه الرحلة برصد تشكل المعرفة الاجتماعية، متتبعة مضامين النواة الأولى للفكر الاجتماعي، ثم حالة الطفرة ونضج الرؤية مع المدارس الكبرى؛ بداية من الوظيفية التي ركزت على استقرار النسق، وصولا إلى الماركسية التي تمحورت حول الصراع، مرورا بالمدارس النقدية التي حاولت تدارك الاختلالات.

ومع ذلك، فإن تحليل هذه المدارس ونقدها لا يكتمل إلا بممارسة ذات المَفهَمة على النموذج المقابل؛ من هنا، ينتقل الكتاب في **فصله الثاني** نحو استنطاق النماذج التراثية، حيث لا يظهر ابن خلدون كمجرد مؤسس تاريخي، بل كصاحب باراديغم حيّ يتحاور مع المشاريع الحديثة ويمثل رافدا للتأسيس الإسلامي، كما يقدم عبد الوهاب المسيري رؤيته في تفكيك العلمانية الشاملة عبر تبيئة مجموعة من الأدوات التحليلية، ويؤصل طه عبد الرحمن لباراديغم ائتماني يتجاوز حدود المحاكاة المعرفية، ليقدم نموذجا توليديا قابلا للتطوير والاشتباك مع قضايا الاجتماع الإنساني المعاصر، بينما يقدم رينيه غينون تحليلا عرفانيا تجريديا للمجتمع الحديث مما يعيد الاعتبار لمدارس تراثية مشابهة، كما كان الحال عند ابن عربي على سبيل المثال.

أما في **الفصل الثالث**، فننتقل إلى عملية تأطير العلاقة بين الدين والعلوم الاجتماعية، مستعرضين دور مدارس الأسلمة في تفكيك الأبعاد الفلسفية الكامنة داخل الأبحاث الاجتماعية، ونقد المدارس العلمانية، وصولا إلى تحديد الباراديغم الاجتماعي المُوَجِّه للتأسيس للعلوم الإنسانية، في ضوء العلاقة التكاملية بين الدين كممارسة فطرية وتَمَثُّل نصي مع الواقع الاجتماعي.

الفصل الأول: المدارس الاجتماعية العلمانية

1. تشكل المعرفة الاجتماعية[1]:

إن دراسة الإنسان كموضوع لم يكن من مكونات الفكر العلمي الكلاسيكي، ومع ذلك فإن نواة التحليل الاجتماعي بدأت انطلاقا من علوم إنسانية أخرى كالفلسفة والتاريخ، خاصة داخل فكر الأنوار حيث جعل فيكو[2] تطور التاريخ مقابلا لتطور الجسد ونموه، وكذا اعتبر هيردوت[3] منذ القديم تطور التاريخ على نفس سيرورة الطبيعة، وقد نمى هذا التوجه الطبيعي للفكر الاجتماعي لقمته خاصة مع الفيزوقراطيين[4]، حيث اعتبروا قوانين الطبيعة هي نفسها في الإنسان، وهي المُسَيِّرة للمجتمع، بالمقابل فسرت التيارات المحافظة مجموعة من الظواهر باعتبارها نتاجا قانونيا لمنطق طبيعي، على غرار الرأسمالية وأشكال النظام والإنتاج، فجاء النقد الماركسي في اتجاه تطوري نفياني متوخيا في العمق تحقيق الثبات الشيوعي، أما البنيوية فقد اعتبرت نظريتها خارج التراث الفلسفي؛ لأن علم الاجتماع بالنسبة لهم علم صارم كالعلوم الطبيعية.

لمونتسكيو دور أساسي في إحياء هذا التراث، حيث ركز على تعدد الظواهر الاجتماعية من أخلاق وعادات وتقاليد ومؤسسات، بحيث تخضع لقوانين موضوعية مما يستلزم ربط هذه العلاقات المتنوعة فيما بينها، ولو أن النزعة الصورية كانت مسيطرة على توجهه،

---

[1] للمزيد من التفصيل: أحمد القصير، منهجية علم الاجتماع: بين الماركسية والوظيفية والبنيوية، ط 2 (القاهرة: دار العالم الثالث، 2006).

[2] **جيامباتيستا فيكو** (Giambattista Vico) فيلسوف ومؤرخ إيطالي (1668–1744)، من روّاد **فلسفة التاريخ** .اشتهر بكتاب **العلم الجديد** حيث رأى أن التاريخ نتاج فعل الإنسان وتطوره، وأن فهم المجتمعات يتم عبر تتبع تحولات أفكارها ومؤسساتها ولغتها وأساطيرها عبر الزمن.

[3] **هيرودوت** (Herodotus) (ت: حوالي 425 ق.م) مؤرخ يوناني يُلقب بأب التاريخ؛ وهو صاحب أول محاولة لتدوين الأحداث التاريخية بمنهج يعتمد على الاستقصاء والمشاهدة، حيث خلد في كتابه **التواريخ** أحداث الحروب الفارسية واليونانية، وقدم وصفا إثنوغرافياً لعادات الشعوب والبلدان التي زارها.

[4] **الفيزيوقراطيون** (Physiocrats) مدرسة اقتصادية فرنسية ظهرت في القرن الثامن عشر بزعامة فرانسوا كينيه، تقوم فلسفتها على فكرة "النظام الطبيعي" الذي يحكم العلاقات الاقتصادية بشكل تلقائي؛ وتذهب هذه المدرسة إلى أن الأرض والزراعة هما المصدر الحقيقي الوحيد للثروة، بينما تُصنف التجارة والصناعة كأنشطة غير منتجة (عقيمة) لكونها لا تخلق قيمة جديدة بل تكتفي بتحويل المواد، ومن هنا نبعت دعوتهم لرفع يد الدولة عن الاقتصاد تحت شعار "دعه يعمل، دعه يمر."

لدرجة أنه اعتبر الإنسان ككائن مفكر له القدرة على صياغة سننه الخاصة، إن الذي يحسب لمونتسكيو هو التركيز على خصوصية العلاقات الاجتماعية وتنوعها.

ومهما كان الاختلاف بين المدارس الفلسفية، فإنها أحالت إلى نواة علمية مهمة تتشارك في التنبه لوجود سيرورة منطقية للظواهر الاجتماعية، وقد تلازم هذا التوجه العلمي الذي يعتبر القانون علاقة كلية شمولية وليست فردية، وأنه يعكس العلاقات الجوهرية للظاهرة حسب الواقع، مع الاكتشافات العلمية، سواء على مستوى تعبير الحركة عن نفسها كطاقة تتغير نحو أشكال، أو أن اللغات لها أصل واحد تغيرت نحو أشكال (اكتشاف السنسكريتية)، أو نظرية التطور المعبرة عن أصل واحد له أشكال متعددة تتغير عبر التاريخ.

لقد أظهر بليخانوف (Plekhanov) (1918م) المنطلقات الأيديولوجية لهذه التوجهات الرامية لتحديد طبيعة الإنسان، من حيث الانطلاق منها للاستقراء والوصول لتحديد طبيعة الظاهرة الإنسانية، من هنا يصف هؤلاء بالطوباويين الذين فسروا تاريخ الإنسانية بطبيعة الإنسان، وحالما تتحدد هذه الأخيرة تتحدد معها قوانين التطور التاريخي، وهذا ما يعتبر حسبه سببا في التركيز على الحياة الاجتماعية كما يجب أن تكون، لا دراستها انطلاقا من طبيعتها، فالأولى تحمل حكم قيمة، بينما الثانية موضوعية على غرار العلوم الطبيعية، والواقع أن ملاحظته مهمة في جزئية الواقعية وفقط، لأن أي دراسة يستحيل أن تنفك عن رؤية أو منطلق معين، حول طبيعة الإنسان الأولية كنواة للظواهر المدروسة، فإن لم يعترف بها فهي ثاوية في تنظيره، ومع أن علم الاجتماع في صرامته العلمية هو دراسة لسيرورة التوجه الاجتماعي بمعزل عن الأفراد، ولكنه في الوقت نفسه **بواسطتهم**، من هنا عدم إمكانية الانفكاك عن فهمنا للفرد، وعن ما يجب فيه، وفي حركة السيرورة، كل هذا لا يتنافى مع الحركية والتنوعية الجزئية التي تحملها معادلات الوجود.

في ذات الوقت فإن ضيق الانحصار على الجزئيات الفردية لا يكفي في فهم السيرورة والمجموع والواقع كما هو. يرجع إشكال عدم إمكان أو استعصاء الربط والتناسق داخل الفكر الغربي، لتغييب المركزية الناظمة، فيتم دائما تعويضها بأحادية تُغَيِّب التركيب الوجودي، كما أن النزعة العلموية تحرمنا من الانفتاح على التعقيد، بل العبث والفوضى

اللذان يمكن أن ينتجهما الإنسان بإرادته، وعلى الرغم من انفتاح الإسلام على هذه الإمكانات، فإنه يجعل للوجود الإنساني قبلة ووجهة على الأمد الطويل بشكل قطعي، والقصير والمتوسط بشكل محتمل، وكذا بالنسبة للفرد وللجماعة، أي أنه لا يمكننا النظر فقط من حيث الجسد الكلي، بل لهذا الأخير أجساد، ولهؤلاء ترابط-استقلال يجمعهم، مما يجعل العلاقات واسعة، ولكنها تنطلق من نقطة وتصل لنهاية، وتدور في وسط ذلك الخط مع علل وسنن وجودية تتجه باتساع نحو نقطة النهاية، أي أن كل سُنة حسنة تُأسس نحو المستقبل، وكل سنة سيئة تذهب جفاء، إلا أنها لا تتم بالضرورة بشكل خطي، بل منفتح على صعود ونزول بتنوع الأفراد والجماعات، وأفضلها وأصلحها التي يقل نزولها، "إنَّ لكلِّ عمَلٍ شِرَّةً، وإنَّ لكلِّ شِرَّةٍ فترةً فمَن كانت فترته إلى سُنَّتي، فقد أفلَح ومَن كانت فترته إلى غيرِ ذلك فقد هلَك"[1]، لأنه في نهاية الأمر كل ما يحصل في العالم يدور في كل لحظة ويتوجه على أنه "لا غالب إلا الله" ﴿كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾[2]، وخاتمهم وإمامهم سيدنا محمد ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾، وبالتالي فالمؤمنون الملتزمون هم الأعلون في كل حين وجودي وسيروري ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ رُسُلًا إِلَى قَوْمِهِمْ فَجَاءُوهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَانْتَقَمْنَا مِنَ الَّذِينَ أَجْرَمُوا وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾[3]، ولا يُحتج علينا بأن سيدنا يحيى مثلا قد قُطع رأسه الشريف، أو أن سيدنا عيسى رُفع، فالأول مَهد للثاني والثاني راجع لهذه الدنيا، بل اللحظة التي قطع فيها رأسه الشريف لا تختلف في النصر والرفعة عن اللحظة التي دخل فيها إمام الأنبياء مكة فاتحا؛ لأن عمل الروح والنفس وإرادتهما وعلمهما متموضعان وجوديا في رِفعة، إن **الجسد الكلي** إذن متبادل التأثير مع **الأجساد الجزئية** سواء في حركة التاريخ أو واقعا، هذه **التوجهية** المشتركة مع الطبيعة لا تجعله مثلها كليا؛ لأن هناك تعقيدا وتركيبا أقوى في عالم الإنسان، **فيمرض أكثر من الطبيعة، ويرتقي أعلى منها** وبين ذلك درجات تتوقف على مستويات التدخل للعلاج أو للارتقاء، حيث **يساهم المجموع** في هذه العملية، يقول رسول الله صلى الله

---

[1] المحدث: ابن حبان، المصدر: صحيح ابن حبان.

[2] [المجادلة: 21].

[3] [الروم: 47].

[4] المحدث: البخاري، المصدر: صحيح البخاري.

عليه وسلم: " كُلُّكُمْ راعٍ، وكُلُّكُمْ مسؤول عن رَعِيَّتِهِ، والأمِيرُ راعٍ، والرَّجُلُ راعٍ علَى أهْلِ بَيْتِهِ، والمَرْأَةُ راعِيَةٌ علَى بَيْتِ زَوْجِها ووَلَدِهِ، فَكُلُّكُمْ راعٍ وكُلُّكُمْ مسؤول عن رَعِيَّتِهِ"[1]، فكلما صعدنا **نخبويا-تراتبيا** كانت قدرة التأثير أقوى، فعالم الإنسان وسيرورة البشر التي تتكون من أجساد متنوعة ومختلفة قد يصلح منها فرد أو بضعة أفراد أو أمة فيُحفظ بهم العالم، ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ، وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾[2]، "وإنَّ اللهَ نظر إلى أهْلِ الْأَرْضِ، فمقَتَهُمْ عَرَبَهُمْ وعَجَمَهُمْ، إلَّا بقَايَا من أهْلِ الْكِتَابِ"[3]، فكما يحفظ الله الناس بصلاتهم فإن العالم يُحفظ بأمته، أي أن **علاج هذه الأمة** هو أهم مدخل لحفظ الجسد البشري؛ لأن **للجسد بذاته مركزا وقلبا** ودخولهم في حالة المرض يستلزم حصول خلل كلي، إلا أن لكل فرد وقوم تخلية وتحلية تخصهم، وإن اشتركوا في نفس مدخلات العلاج الروحية والنفسية والعقلية والجسدية، التي أساسها العبودية والتخلق، والعلاج كما لا يتم دفعة واحدة لا يتم بهوان وسلسلة من الشعارات-التمردية، أو الدعوات-الإصلاحية التي لا تنتهي من التدرج لا تعطي ثمارا فعلية، إذا اختزلنا الواقع الاجتماعي وتعاملنا معه كجسد واحد بسيط، فستأتي محاولات الإصلاح قاصرة وغير منضبطة. وبالمقابل، فإن اعتبار صيرورة المجتمع ظاهرة طبيعية محضة سيحجب عنا فهم تعقيدات الصعود والهبوط الحضاري.

إن من أدق عمليات الإصلاح هي القدرة على توجيه القوى المتصارعة (حتى الفاسد منها) لإيجاد نوع من التوازن؛ ففي جسد اجتماعي أصابه الركود، قد يكون من قَدَر الله النافع تسليط 'قوى متمردة' تحرك الساكن، وهو خير من الاستسلام لجمود قاتل. ومع ذلك، تظل هذه العملية 'قدرية' في جوهرها، ولا يمكن للمصلحين اصطناعها قسرا؛ لأن محاولة 'هندسة الشر' من قِبل المصلحين تُسقطهم في فخ التبعية والفساد، وتفقدُهم القدرة على قيادة التغيير الحقيقي وحفظ سنن الإصلاح العميقة.

أحيانا تحاول القوى المفسدة صناعة الشرور بدعوى خلق التوازن، لكنها بذلك تفقد أهليتها في توجيه السيرورة؛ لأن الله سبحانه هو 'المركز المرجِّح' الذي يُسير الأمور وفق

---

[1] [الأنفال: 33].

[2] المحدث: مسلم، المصدر: صحيح مسلم.

سابق علمه ومن خلال إرادة الفاعلين أنفسهم وإحاطته رحمةً وعدلاً، مع التنبيه إلى حرمة 'التربب' (ادعاء الربوبية في التدبير)؛ فالله عز وجل لا يجب عليه شيء ولا يُكلفه أحد بشيء.

لن يعني اختلاف وتنوع التدخلات العلاجية عدم أحقية كل طرف، إلا أن الأطباء سيتوافقون جميعا على أن التدخل العام في كل حالة يتطلب أدوية مناعية عامة وقد تقع بينهم اجتهادات ثانوية هنا، **لهذا فالتشنيع على عمليات الإصلاح** وتنوعها ناهيك عن تقسيم الأدوار كما تتنوع الأعضاء، هو من الجهل أو العجب الذي يقف أمام الذات **لتستوعب التكامل والاتساع الوجودي.**

وعلى الرغم من هذه الأحادية في الفكر الغربي، فإن الطرف الذي يؤمن بوجود سيرورة بمعزل عن الأفراد يلزمه إقرار مرجح معين فوق هذا الإنسان، أما إسلاميا فهناك إمكانية للتلازم يقول تعالى:﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ﴾[1]، **فالمرجح الاجتماعي هو الله**؛ مما يحفظ استقلال الظاهرة في كليتها، فيكون للجزء دور ولما بالجزء دور عند الترابط المنتج للكل، وكذلك للكلي السيروري دور كقوم أو أمة أو جماعة بل عائلة، هنا تطرح مسألة وجود "الكليات" في الأعيان (الخارج)، والتي تتجلى بدءا من الفرد؛ فالإنسان يمثل كليا تشخص في فرد خارجي، تتداخل فيه مستويات الوجود من المنطقي إلى الطبيعي وصولا إلى الروحي. وهذا البعد الروحي هو الضامن الحقيقي لوحدة الهوية وترابطها.

وعلى مستوى الجماعة، يتخذ هذا الوجود صورة ذهنية، ثم يترجم إلى وجود طبيعي (جسدي) يعبر عن خصوصية الاجتماع البشري. ففي المسجد مثلا، نتحول من "أفراد" إلى "**هيئة جمعية**" ذات شكل مخصوص، وهذا الشكل لا يغير فقط في المشهد البصري، بل يمتد أثره للمستوى الفيزيائي كالحرارة وتدفق الهواء. أما على المستوى الروحي للجمع، فتتشكل قيم وأحوال تخص هذه الجماعة (إيمانا أو كفرا)، بل ويمتد الأمر ليتصل بعالم الغيب، حيث تكتمل المعادلة الوجودية بحضور ملائكي أو شيطاني ينسجم مع طبيعة ذلك الاجتماع.﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تَؤُزُّهُمْ أَزًّا﴾ ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا

[1][الرعد: 11].

رَبُّنَا اللَّهُ، ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ﴾[1]، وكل هذا له موازناته بين حركات الأبعاد مع بعضها، إن الكلي أو الجزئي المنفي عنه الوجود المتعين هو المنطقي، لا الروحي كقولنا مؤمن أو كافر أو الطبيعي كقولنا إنسان، والتي بدورها دون هذه الروح كرابطة تنتفي معه الهوية الإنسانية، وأما الحيوان فكليته الطبيعية لا تمر عبر الروح، بل عبر الخلق من درجة ونوع غير الروح، فتقف هويته في تعبد خفيف أقرب لمستوى الخالقية المادية، حيث إن تركيب جزيئاته مجموعة تُكَوِن كُلِيته المادية الظاهرة، ومستواه الطبيعي هو ما يشكل بقوة هويته الكلية، خلاف الإنسان وجماعته حيث يرتبط بخلق الكلي داخله بالروح كمجموعة مقاصد وقيم، قوية الحضور وموجهة، فنقول **أمة مؤمنة وأمة كافرة**، من هنا لا يُرجح عيش المؤمن مع الكفار ولا الصالح في جماعة الفاسدين إلا بالبر والعيش المشترك "لا تصاحبْ إلا مؤمنًا، ولا يأكل طعامَك إلا تقيٌّ"[2]، فالذي يُنفى عنه الوجود إذن هو إما نسبة كلي أو جزئي طبيعي لروحي من جهة الاستقلالية، أو نسبة كلي أو جزئي بدون ترابطاته مع مجموع الأبعاد أو الجماعة، فالمؤمن إنسان، والكافر إنسان وإن كان وجوديا مختلا مع استثناء أهل الفترة ومن لم تبلغه حجة واضحة، وكذلك في مستوى الجماعات، فعند إعادة الأمور لمستوياتها وحركاتها الوجودية تنضبط المقولات، كما سيُنفى الكلي دون قيوم أعلى يوجه الجزء والكل، وما هو كل داخل الجزء، وما هو كلي يتعالى عنهم وهو سيرورته القدرية السابقة والمتعالية، وهذا الكلي-الشامل **هو بالجزء والكل وما فيهم وهو فيهم** كذلك، كما ورد في الحديث: "إنَّ اللهَ خلق خلقهُ في ظلمةٍ، وألقَى عليهم من نورِهِ، فمن أصابهُ من ذلكَ النورِ اهتدَى به، ومن أخطأَهُ ضلّ"[3]، وهذا التركيب يرجع إلى تراتب وتداخل الوجود، فمنه روحي ونفسي برزخي ومادي، وكلما اقتربنا من الزمن والحركة كانت الإرادة والانتقال من حال عدمي لحال وجودي، وكلما صعدنا نحو عوالم اللطافة كانت الأمور أثبت ومنتهية، دون المساس بحرية الذات؛ لأن الجهتان منفكتان، فقد تموضعت السنن بعلم الله الأزلي بفعل كل ذات، وفق ما أعطي لها من إرادة وإمكانات، إذ هي مسبوقة

[1] [مريم: 83] [فصلت: 30].

[2] المحدث: الترمذي، المصدر: سنن الترمذي.

[3] المحدث: الألباني، المصدر: السلسلة الصحيحة.

في كل حين بإرادة الله ورحمته وعدله ﴿نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ﴾،[1] قد تنسب بعض المدارس ربما أي كلي أو جزئي يخترعه الذهن لأنواع الوجود، كقولنا تنين أو الإله زيوس أو شعب الله المختار، فليس هذا مطلقا ما نقصد، بل الذهن مجرد وجود تصويري وظلي للوجود الواقعي، وبالتالي فكل الأدوات اللغوية والتجريدية يعود أصلها لرؤى وجودية لن ينفك عنها أي طرف، إلا أنها ستغيب ما هو حقيقي، ونحن ننطلق من العكس، فتلك **المستويات الظلية الاعتبارية نعيدها لحقيقتها**، أو ننفي عنها وجوديتها إن ثبت أنها مجرد اعتبار فرضته عملية التعلم، وليس المبتغى منها نسبته للمستوى الحقيقي الذي انتزع منه بداية، من هنا نفهم أن الإنسان حيوان ناطق عند أرسطو استمدادا من رؤيته الوجودية، التي تنطلق مما هو أفقي عبر تصنيفاته للأجناس، ولكن هذا الكلي المنطقي اعتبار ذهني يرجع إلى مستوى وجودي خاطئ أو محدود، وقد يخترع أحدهم كليا مع ضعف وجودي شديد كقولهم العنقاء، التي استُمِدت من تركيب حيواني في عالمنا، وهكذا جل التغييبات والعدميات تعود إلى منطلقات ذاتية معينة، إذ **ليس هناك إلا الوجود** إما تفعيلا له أو استفراغا.

لقد ركز فيبر على محاولة فصل العلم عن التوجهات القيمية أو السياسية، واعتبر أن هذا هو الذي ميز الحضارة الغربية عن غيرها، ويقصد نزوعها التجريبي، وقد اعتبرت الماركسية أن الواقع يحمل في طياته تعبيرا عن مصالح وتوجهات مادية معينة لا يمكن الانفكاك عنها، وأن هذه التوجهات ليست موضوعية بل نسبية، من هنا ترجع طبيعتها في الوقت نفسه للبعد الفلسفي، وإذا عدنا إلى النظام المعرفي الإسلامي فهو يقر بدايةً هذه الأبعاد ثم ينقحها من الذاتية الفاسدة، كما يقر الأبعاد الواقعية دون الخضوع لنوع من القيم الذاتية، إن مبدأ Value free على سبيل المثال، الذي أقامه فيبر باعتبار أن الأخلاق ليست غير تعبير عن أمزجة وعواطف الناس والسياسيين، هو أيضا في لبه توجه فلسفي-قيمي يمثل تيار Emotivism المشاعري، بل إن فيبر نفسه جاء بأكبر النظريات مساندة للتأثير القيمي في الفعل الاجتماعي، ولولا أنه ينطلق من توجه قيمي معين لما تمكن من استقرائه في الواقع، بل أوجد ما يسمى "النموذج المثالي" والذي يشكل

[1] [الواقعة: 60].

الميتودولوجيا الخاصة به، كما أن المنهج الماركسي تمركز حول قيمتي الصراع والمساواة، أما لب الوظيفية فهو الغائية والتوازن، وكل هذه المفاهيم هي في باطنها **توجهات قيمية**، إذ هذه الأخيرة ليست إلا توصيفا للفعالية الوجودية خاصة مع الآخر.

يقول هالدين[1] عالم الوراثة البريطاني: "...جزء من التاريخ ولا يمكننا أن نتجنب ما يترتب عن ذلك من **تفكير متحيز**"[2] بل إن مفهوم القيم حسب هالدين يتجاوز العلوم الاجتماعية للعلوم الطبيعية وخاصة مع التقنية الحديثة حيث موقف عدم الاكتراث يوجه عملياتنا العلمية بشكل خطير.

ولنقف مع النظرية الإسلامية مقارنة مع ما ذكر، فإنها مبدئيا لا تنفي التقاطع مع قوانين الطبيعة أو الجسد، يقول الله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ﴾[3]، بل إن القرآن يحمل تعابير عن آيات كونية تحيل إلى معاني روحية، إلا أن الأصل في المسألة لا يعود فقط لظاهر الآيات الكونية، فباطنها هو المخبر عن مجموعة من القيم والصفات، يقول عليه الصلاة والسلام: " مَثَل المؤمن مَثَل النحلة، لا تأكُلُ إلا طيِّبًا، ولا تضَعُ إلا طيِّبًا"[4]وكذا قوله في الحديث المشهور "مَثَلُ الْمؤمنين فِي تَوَادِّهِمْ وَتَرَاحُمِهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ مَثَلُ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهَرِ وَالْحُمَّى"، كما أن النبي يوجهنا لطبيعة القراءة باعتبار القلب أهم مضغة في الجسد، مما يعني أن طبقة الصديقين هي مركز صلاحه، كما أن في الجسد ما يُطرح ويستأصل عن الجماعات السليمة ﴿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﴾[5]، فالمجتمع الذي لا يُخرج فضلاته ويستأصل أورامه يموت، وهذا كان

---

[1] **هالدين** :(J. B. S. Haldane) (1892–1964) عالم وراثة وبايولوجيا تطورية بريطاني، من رواد الوراثة السكانية وصياغة "التركيب الحديث" لنظرية التطور.

[2] د. أحمد ناصر، منهجية علم الاجتماع بين الماركسية والوظيفية والبنيوية، ص 51.

[3] [الأنعام: 38]

[4] المحدث: الألباني، المصدر: صحيح الجامع.

[5] [الرعد: 17].

دور الأنبياء، فمن الناس من قَبل أن تُجرى له العمليات الجراحية، ومنهم من رفض، بل قاتل وقُتل، وكل إنسان فيه من الجسد-الروح والقلب والنبوة من حيث وراثة مهامها، وكذا فإن هذا الجسد الإسلامي له دور مع باقي الأجساد كانت إنسانية أو حيوانية أو ماورائية، فهي الأمة الشاهدة كما أن النبي شهيد عليها.

إن كل دراسة اجتماعية لا بد أن تنطلق من **مقدمات روحية-وجودية** معينة للدراسة الاجتماعية، حتى عند قياسها بنظيرتها الطبيعية، وإلا فإن الفراغ لا ينتج إلا فراغا، لأن التكميم له حدود في توصيف اللطافة الإنسانية، ولو قيل أننا نستشف من الكونيات علاقات منطقية، فهذا يدخل من جهة في العلوم الطبيعية، ومن جهة ثانية سيدخل مع "منطق" العلوم الاجتماعية، الذي هو بدوره من منتجات العلاقات الروحية، وسيكون هذا "المنطق-الجامع" المجرد عبارة عن لباس ذهني لها مثل اللغة، حيث يتقاطعان في مجال معين.

عموما فمن منطلق إسلامي هناك خصوص لكل مجال علمي، وباعتبار الترابط الوجودي مع حفظ الاستقلالية بين الأبعاد، بسبب وجود مركزية ناظمة، فالمجال والبعد الفرعي له دور معين دائما، من هنا كانت الآيات الكونية مجال فتح على العلوم الاجتماعية، كما أنه بدوره مجال فتح لها، **فما دامت المادة متداخلة مع الروح، فيمكن تحفيز التقاطع من الجهتين.**

1.1.1 أبرز المفكرين وتاريخ الفكر الاجتماعي[1]:

يُعتبر أوغست كونت الرابط الأساسي بين التوجه الكلاسيكي العلمي والتحليل الاجتماعي، تنبني نظريته على الوضعية أو الفيزياء الاجتماعية، التي تتوخى دراسة الواقع كما هو بما يشابه الظواهر الطبيعية، لذلك يسمى هذا العلم فيزياء المجتمع، أي أن هناك استعدادا أو تنزيلا من حقل المعرفة العلمية التجريبية نحو الإنسانيات، وهذا لن يستقيم إلا عند إثبات اشتراك الطرفين في علل معينة، لأن الطبيعيات بذاتها تعبير أقرب للصمت،

[1] Béatrice Barbusse, Dominique Glaymon, La sociologie en fiche, (Paris, Éditions Ellipses, 2005)

ويحتاج إلى بنية مضمونية تخرجه من قوة هذا الصمت، وهذه البنية حتى لو كانت مشتركة مع الطبيعة، فإن مصدرها على الأقل عند كونت هو الإنسان، وبذلك لم تكن تفسيراته غير تطبيق للنزعة الإنسية وتراكمات المنطق التقليدي المسيحي على التاريخ الاجتماعي، مع أدلجة للوضعية، واستفادة من صرامة هذه العلوم.

أما ألكسيس دو توكفيل[1] فإنه درس طبيعة المجتمع الديموقراطي في أمريكا والعلاقات الناظمة فيه من عدم توارث المناصب، ومن حيث إن الديموقراطية فرع عن المساواة تتيح لكل الأفراد المشاركة السياسية وتوفير نفس الحظوظ المعيشية، ومن هنا فإن المفكر لم يتغاض أيضا عن سلبيات هذا المجتمع وما يتولد منه من صعود للأنانية والفردانية، بحيث أن الذي يحقق النجاح والصعود فإنه سينسبه لنفسه ولاستحقاقيتها وفقط، مما يجعل طبيعة علاقات الأفراد تتسم بعدم التكافل والمودة، ونشوء طبقة تتسم بالرفعة والعلو، ويلاحظ كذلك أن هذا النوع من الحرية قد يؤدي إلى الفوضى مما يستلزم الحفاظ على التقاليد والأعراف التي تساهم في التماسك، كذلك فطبيعة التصويت والتمثيل من طرف النواب يؤدي إلى نوع من السلبية، من هنا دعوته إلى إنشاء جمعيات وصحافة معارضة تتجاوز سواء إشكاليات السلبية السياسية أو الأنانية الاجتماعية، وقد اعتبر الكاتب أن الدافع الأساسي لاستقرائه هو **التطلع لتحقيق حياة هنيئة** لكل المواطنين، فالظاهر أن المفكر يعتمد طريقة الملاحظة القيمية على الفطرة ثم يعممها على باقي أفراد المجتمع؛ لأن الوضع الطبيعي والكمي لا مساواة فيه ولا مانع من العلو، فهذه الطريقة تشابه ابن خلدون من حيث قياساته الأخلاقية، لكن القيمة الناظمة لتحليل ألكسيس دو توكفيل واستنتاجاته أو حده الأوسط هو قيمة "المحبة" أكثر، أما عند ابن خلدون، فنجد قيمة "العدل-الظلم" بدرجة أكثر ظهورا ثم "التوحيد".

إن ملاحظات المفكر على المجتمع الأمريكي لم تقتصر على التأثيرات المؤسساتية، بل أرجعت الأسباب لعوامل جغرافية بسبب شساعة المساحة وعدم وجود ضوابط سلطوية

[1] **ألكسيس دو توكفيل** (Alexis de Tocqueville)هو **مفكر ومؤرخ وفيلسوف سياسي فرنسي** من رواد القرن التاسع عشر، ويُعد من المؤسسين الأوائل للتحليل السوسيولوجي والسياسي الحديث. شتهر بكتاب **الديمقراطية في أمريكا(1840–1835)** ، وهو من أكثر الكتب تأثيرًا في فهم المجتمع الديمقراطي الحديث وُلد في باريس سنة **1805**وتوفي سنة .**1859**.

متفرقة، ولعدم انتشار الأفكار، وكذا عوامل ثقافية من مسيحية متحررة وقيم البراغماتية والاتكال على الذات، ثم مؤسساتية من اتحادية ولا مركزية، وتنظيم السلطة القضائية، مع وجود خصائص ثقافية معينة تجعل المواطن يدافع عن حقوقه؛ مما يحث نحو التقاء معين بين مجموعات كبيرة من أجل الدفاع عن مصالحها، وهذا يساهم في إنشاء قوى مقاومة تحافظ على الديموقراطية التي هي أساس الرفاهية، عبر تحريرها لقوى الأفراد. إن هذا التحليل يتميز كذلك باستخراج **قيمة الحقوق** داخل المجتمع، وهذا ما يؤكد أن النموذج السياسي والاقتصادي بل التُرابي-الجغرافي هو تفاعل أساسي مع نظرية وجودية وحقوقية وقيمية لها تمظهراتها، لقد تميز هذا المفكر بعمل يشابه طريقة الإثنوغرافيين من خلال عمل ميداني تابعه بالتوثيق عند محادثاته، وكذا بالبحث في الوثائق الإدارية.

مثَّل دوركهايم الأب المؤسس للسوسيولوجيا الفرنسية حيث حمل مشروعا فكريا واجتماعيا ومؤسساتيا فأنشأ مجلة "السَنة الاجتماعية"، التي تهتم بالمنتج العلمي في هذا المجال، وهذا لم يكن عملا بسيطا مقارنة بعصره حيث لم يُعترف وقتها بعد بعلم الاجتماع كعلم، لقد تركزت أعماله على دراسة الأسرة والتكافل الاجتماعي وظاهرة الانتحار أو الجريمة، حيث أعطى للسوسيولوجيا موضوعا وخطوات علمية، لقد كانت الظاهرة الاجتماعية بالنسبة لدوركهايم حالة قانونية مختلفة عن غيرها، وتفرض نفسها على الفرد في أفكاره وأحاسيسه وسلوكه، هذه الدعوة التي تبناها أدت دورا مهما في إعطاء هذا التخصص والمجال دوره، على الرغم من بدايته الراديكالية التي لا يزال صداها مؤثرا في علم الاجتماع المعاصر، إلا أن طبيعة العقل العلمي التراكمي تفرض أحيانا طَرق قضايا جزئية تنضج بمرور الوقت دون الحاجة لشمولية ناجزة، وذلك على خلاف ما تقتضيه القطائع المعرفية كما هي ضرورة التجديد داخل السياق الغربي.

لقد تأسست أدوات دوركهايم على التعامل مع الظاهرة بشكل متجرد من كل فكر وباعتبارها معطى خارجيا متعاليا عن الأفراد، لا محالة أن هذا بحد ذاته فكر مسبوق على الظاهرة وتغييب لخصائصها، لكن عبر تموضع جديد **يدعي أنه فارغ**، إلا أنه سيحمل بالضرورة تراكمات ذاتية وجماعية، سواء عند دراسته للتكافل الاجتماعي كمفهوم له حمولة منتشرة ومتوارثة من منطق مسيحي أو فلسفي، من هنا ستختلف المدارس

الاجتماعية في منطلقاتها، إلا أنه يمكن أن نقر أن عملية التأسيس قد نجح فيها الرواد، وإن كان عبر الدعوة لاستقلالية جذرية.

2.1 المدارس الاجتماعية[1]:

ترجع صعوبة هذا الحقل لترابط المدارس واستفادة بعضها من بعض، ناهيك عن وحدة الموضوع والتراث الفلسفي اليوناني والغربي المشترك، مما يجعل ملامحها متداخلة، فقد يُعتقد على سبيل المثال أن الجدل هو الصفة المميزة للماركسية، بينما يوجد هذا البعد داخل الفلسفة اليونانية سواء بشكل مادي أو صوري كما عند أفلاطون وحتى هيغل بشكل آخر، ناهيك عن المدارس الاجتماعية كما عند برودون أو عند بورديو[2]، أما على مستوى الوظيفية والبنيوية فهما يقترنان في الغالب، إلا أن هذه البنيوية قد تتمظهر على شكل غير وظيفي كما هو الحال مع التكوينية أو الوظيفية، وبشكل أكثر انفرادا وتجزئةً كما في التفاعلية، وبحكم هذا التداخل المركب، فإنه يصعب فصل المدارس عن بعضها، لكن باعتبار هيمنة المنطق الأحادي يتم ترتيب هذه المدارس باستقلالية مطلقة لا عبر القراءة الدرجاتية، ورغم ذلك فإننا حاولنا توضيح وتنقيح كل بعد حسب توجهاته وادعاءاته، مع اعتبارنا أن إمكان الانفصال المطلق متعسر سواء لطبيعة الرؤية العلمانية المشتركة، وكذا لطبيعة الظاهرة الاجتماعية المتداخلة الأبعاد والموازنات.

---

[1] للمزيد من التفصيل:

السيد رشيد غنيم، السيد محمد الرامخ، نادية محمد عمر، النظرية المعاصرة في علم الإجتماع، (مصر، دار المعرفة الجامعية، 2008).

الدكتور احسان محمد الحسن، النظريات الإجتماعية المعاصرة، الطبعة الثالثة، (عمان، دار وائل للنشر، 2005).

بيير أنصار، العلوم الإجتماعية المعاصرة، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 1992).

[2] **برودون (Proudhon) ت: 1865م :**(فيلسوف فرنسي ركّز على نقد **البنى السلطوية** والقسرية؛ حيث دعا إلى استبدال تراتبية الدولة بـ "بنية تبادلية" قائمة على التعاقد الحر والعدالة الاقتصادية، معتبراً أن الملكية غير القائمة على العمل تمثل خرقاً لنظام التوازن الاجتماعي.

بورديو (Bourdieu) ت: 2002م :(عالم اجتماع فرنسي حلل **البنى الخفية** التي تُنظم المجتمع؛ حيث صاغ مفهوم "الهابيتوس (Habitus) " لتوضيح كيف تترسخ النظم الاجتماعية داخل الفرد كاستعدادات ذهنية وسلوكية، مبيناً دور المؤسسات في إعادة إنتاج التفاوت الطبقي كبنية ناظمة غير مرئية.

لهذه العوامل اختلف علماء الاجتماع في طريقة تصنيف المدارس، سواء حسب الجغرافية بتقسيمها لمدرسة فرنكوفونية وألمانية وأنجلوفونية وأمريكية، أو لتوجهات جمعاتية أو فردانية، أو حسب الأبعاد المضمونية والمنطقية.

بالإضافة لهذه العوامل فإن الباراديغم الإسلامي عند الاحتكاك بهذه التنظيرات، يفرض تحليلها عبر مدخلاته، من هنا عمليات النقد والتركيب التي تتمظهر، لا يمكننا تصور منهج ماركسي لا يقرأ الرؤية الإسلامية ضمن حصرها في علاقات وسائل الإنتاج والبنية الاجتماعية وما تفرضه من تناقضات، أو الرؤية الوظيفية التي ذهبت بعض رؤاها الاستشراقية لاعتبار حتى حركة الوحي نتاج متطلبات المجتمع القبلي.

لهذه العوامل الموضوعية فإننا لن نقدم قراءة أيديولوجية، كما تميل بعض من هذه الرؤى العلمانية أو جلها، بل نصف المدارس انطلاقا من مدخلاتها وحركتها الواقعية، خاصة أن النظرية الإسلامية تؤمن بتعددية علل الوجود، لننتقل مع هذا لتفكيك المستويات اللاهوتية والقيمية والنفسية والعقلية التي توجه في العمق هذه النظريات، مما سيمثل رافدا بدوره نحو تقوية الأدوات التحليلية وحركة التموضع والرؤية الإسلامية.

1.2.1 قراءة في الوظيفية:

ترى النظريات الوظيفية أن المجتمع مكون من مجموعة من الأجزاء، تنحو كلها من أجل وظائف معينة تهدف للتكامل مع بعضها، من هنا شيوع تقديم **قيم التضامن** والمحافظة سواء كانت إيجابية أو استغلالية، هذه القيم نرى أنها الفاعل المستبطن في توجيه هذه الفلسفة، كما يشكل **الحقد الطبقي** دافعا أساسيا ضمن الممارسة الماركسية، وليس المقصود هنا بالضرورة حكم إيجابي أو سلبي على أحد الأطراف، فالقيم في نزوعها الإحساني أو العدالاتي ليست إلا رؤية وفعالية نحو الوجود، إنما قد يكون باطن التضامن خضوعا لأرباب معينين، أو أن باطن الحقد تطلع للعدالة أو محاكاة للظلم نفسه، فالاصطلاحات الظاهرة دون حقائقها الباطنة مجرد تحريف مثل إطلاق الخلافة على الحكم الإسلامي الجبري، بل من الدول من تسمي نفسها ديموقراطية شعبية وهي أعتى الدكتاتوريات، إن الوظيفية في الحقيقة ليست معبرا فعليا عن التضامن والتكامل الاجتماعي، ليس لأنها فقط آلية لعمل الرأسمالية والمحافظة على استمرارها كما يرى

ماركس، بل إنها تمظهر خاص سنحدد ارتباطه بالتغييب والتشهيد ضمن التعلق بالله وصفاته والقيم الفطرية في كل أبعاد الوجود، يستخدم الوظيفيون على غرار كونت ودوركهايم مفهوم المشابهة العضوية، وإن اختلفا في طبيعة النموذج ضمن علاقات ترابطه، بين توجه يرجح الكلي البنيوي مع دوركهايم، أو يرجح الجزئي الوظيفي مع كونت، من هنا يقع الخلل في تصنيفها بين من يعتبرها مدرسة وظيفية واحدة، ومن يعتبرها بنيوية وظيفية.

إن الاختلافات بينها ليست على **المستوى المنطقي** وفقط، بل كذلك حول طبيعة **المضامين-الوجودية** بين نوع من مركزية البعد القيمي عند دوركهايم، أو العقلي-الصوري عند كونت، فالحديث بالتالي عن مدرسة فكرية معينة وحصر لملامحها المنطقية لا يعني التوافق على المضامين والمدخلات، بل إنه رغم الانتماء العام تستقل كل واحدة بنظام خاص، يقع تحت نفس المشترك والسيرورة الفكرية، من هنا نجد من يصنفها بالمحافظة، مقابل علاقات النفي في الاتجاه المقابل وهي ما يسمى النظريات الصراعية، فتبقى دائما عوامل نسبية إن لم نضبطها ضمن قراءة موازناتية وإسلامية، فقد تتشظى رؤيتنا نحو هذه النظريات.

تتمثل النقطة الأساسية بالنسبة للوظيفية، في اعتبار أن المجتمع نسق مترابط ومتكامل مثل الجسد حيث يقوم كل جزء بغاية معينة، وقد اشتهر بارسونز كأحد الأعلام المحوريين داخل هذا التيار ذي الرؤية الغائية اتجاه الجسد الاجتماعي، بالإضافة لمؤسسي علم الاجتماع الأوائل أوغوست كونت وتلميذه دوركهايم. كما يلاحظ فإن النظرية الوظيفية ترتبط غالبا بالبنيوية ومفهوم الجسد، بالرغم من أن هذه الأخيرة قد لا تكون أحيانا ذات توجه عضوي أو وظيفي مثل البنيوية التكوينية (سنعالجها)، وكذلك ترتبط الوظيفية في الغالب بالتوجهات الفردانية أو الجزئية في تحليلها للظواهر الاجتماعية، والواقع أن مفهوم الوظيفية باطنه ذو بعد مضموني ينبني على رؤية معينة **لحق الذات**، وكذلك هو الحال بالنسبة للبنية عبر **حق الجماعة**، فلإن كانت ذات بعد منطقي كلي فإنه يعود إلى الإيمان بالتكافل والترابط الاجتماعي أو نوع من القدر المتعالي باعتباره السيرورة الصالحة، أما في نفس الأمر فحق الذات مرتبط بحق الغير وبالأخص بحق الله، لذلك قد يجتمع المفهومان كما قد يحدث انفصال درجاتي مثل ما حصل مع تيار التفاعلية الذي

تحرر من التحليل البنيوي، رغم احتفاظه بالبعد الوظيفي انطلاقا من مفهوم الدور[1]، مع احتفائه بتلك الرغبة الجامحة في دراسة المجتمع دراسة عضوية بايلوجية تُشَبِّه بالكائن الحيواني الحي، فالمسألة هي حضور درجاتي وإطلاق له تقييده أو مقيد له مطلقه حسب ما تقدمه كل مدرسة.

ولم تقتصر الاستعارة في نموذج الجسم العضوي داخل هذه المدرسة، بل أفادت أيضا من نسق تطورية نظرية الأحياء، إذ زاوج سبنسر (Spencer) (ت: 1903م) بين التطورية ومفهوم البنية والوظيفة، بحيث اعتبر كل أجزاء المجتمع تنحو لوظيفتها لتحقيق التوازن، وذلك عن طريق التمايز الذي يؤدي إلى التطور، وهو ما يحيل للنظريات الداروينية التي تعتبر عمليات الطفرة داخل عالم الطبيعة نتاجا للتمايز وعدم التشابه الراديكالي على غرار بعض مظاهر عالم الغاب، لذلك اعتبر المؤرخ الأمريكي هوفستاتر (Hofstadter) (ت: 1970م) أن نظرية سبنسر كانت محافظة للغاية لدرجة اعتبار الفقراء مجرد مخلفات غير صالحة؛ مما ساهم في تمظهر الرأسمالية المتوحشة. نحن من منطلقات وجودية خاصة ننفي اعتبار النظرية الوظيفية معبرة عن كنه التضامن الحقيقي، بقدر ما أنها نتاج خلل اجتماعي تدافع عنه باسم تضامن مُستبطن، فكل نظام اجتماعي وخاصة سياسي ينتج هذا التحريف لحفظ تموضعه، ولا نعني أن هذا المفهوم والفعالية تغيب عنها، إلا أنها هشة من حيث هذا التموضع، كما أننا لا نُبرئ الفقراء كلهم في إنتاج الخلل الاجتماعي، بل ما حفزته التطلعات العمالية الراديكالية للماركسية، هو نفس التحريف والاختلال الذي عند الرأسمالية مع الأغنياء، حيث أصبح نموذج الإنتاج الوجودي لدى العمال في كل المستويات، قائما بقوة على تحقيق نفس الرأسمال المادي والرمزي، مع تغييب المستويات المركزية والفطرية.

إن التحليل الاجتماعي وإن استحال فصله عن الوجود والقيم وطبيعة العقل، فإن عليه التفريق بين ما هو كائن كما هو، ثم يأتي بعد ذلك ما يجب أن يكون، فالقراءة التي قدمتها البروليتارية مثلا لم تقم فقط على توفير ظروف مادية معينة من طرف من مَلَّكهم الله المال لظروف وراثية أو قدرات تجارية، بل من حيث تطلعهم لنفس العلو والطغيان

[1] الدور (role-taking) هو جملة التوقعات والمعايير السلوكية المرتبطة بموقع اجتماعي معين.

الذي تعتبره الوظيفية بالمقابل واقعيا وطبيعيا في كل أبعاده، هذه الاختلالات يثبتها الواقع الحالي، حيث إن الطبقة المتوسطة في الغرب، والتي هي تحول من الماضي العمالي السابق ما إن تطورت حقوقها الدنيوية الحاجية تحولت لخادم ضمن معادلة الأنا والاستهلاك الجماعي، والأنا الفردية والهيمنة الخارجية، بل حتى الحزب العمالي الشيوعي في الصين قنع بتحقق تلك الحدود الدنيوية، إذ الرؤية المادية مقتصرة على مساواة بسيطة خارج التركيب الإنساني والاجتماعي، بل ما إن تحققت تلك الحقوق بنسبة أقل من الرأسمالية في الاتحاد السوفيتي تحولت الساكنة نحو مطالب رأسمالية وتطلعات للنموذج الأمريكي، إن كل هذه النظريات كانت معبرة عن واقع معين، باطنه تحققات وجودية لم يُكشف عنها بشكل منضبط، من هنا عدم قدرتها على وصف وتفسير حركية الواقع، إذ اقتصرت على حال محدود في الزمان والمكان لا عن سنن واسعة في مقاربة إمكانات الواقع.

لقد كان سبنسر تجليا متطرفا ووقحا لهذه المدرسة، عندما اعتبر الفقراء مخلفات طبيعية، وليس الإشكال الأساسي في عملية النفي التي يقتضيها الوجود أمام تمظهرات إجرامية وجاهلية وتمردية، إنما في كنهه ودرجته، حيث قُدمت عنده مركزية "المال" وطبقة "النفس والجسد" في الفرد أو الجماعة، مقابل المركز الإلهي وطبقة "الروح" مع باقي المستويات ضمن موازناتها، وإلا فإن سنة الله الحقيقية في الكون ﴿فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ، فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ﴾، وأولها أن هذه المركزية المالية أو النفسية ملعونة دون ارتباطها بالوجود الأعلى الغني، فعند التغييب يقع الارتباط بمراكز الفساد والمخلوقات المفتقرة وجوديا وليس ماليا، مثل حال أعضاء الجسد السرطاني، حيث يتغدى بعضه على بعض، سواء كان هذا من منطلق مادي ظاهر أو حصل عبره شيء من التوازن، ليقع الاختلال فيما هو نفسي وروحي.

لم تقف سيرورة هذه المدارس هنا، بل رَكَّزت الوظيفية على دور الفاعل، حتى خلقت إشكالا على مستوى تغييب التوازن الانتظامي عبر ردها الظواهر للعوامل الجزئية وفقط، بالمقابل تحولت بعض التيارات البنيوية نحو موت الفاعل. يرجع سبب هذا التخبط لاستحالة تحقيق التوازن عند غياب مركزية مطلقة، سواء بين الجزء والكل أو على مستوى الترجيح بين جانبي التعاون والصراع، لقد حاولت الوظيفية تدارك هذا الخلل من خلال ما يسمى دراسة النسق وقواعد السلوك العامة الممثلة لوظائف النظام، وبالتالي أنتجت

ربطا بين الفاعل والنظام من خلال ما يسمى الموقف، إن محاولات الربط هذه تنم فعلا عن عقل فيه من العلمية والإصغاء الدائم من أجل الإصلاح، ولكن الإشكال يعود إلى المقدمات الوجودية الناظمة التي لا يستطيع الباحث الانفكاك عنها، فترابط النسق عبر الموقف لا يعطي الصورة العامة وسيرورة البنية المتعالية، بقدر ما يحدد تأثير جزئيات معينة على الفاعل وتفاعله معها، بمعنى آخر فهو كلي محدود، أما النسق العام الحقيقي فهو متعال عن الجزئيات، وإن كان نتاجا لها ومرتبطا بها. وليس الخلاف في هذه العلاقات المنطقية فقط، بل يتجاوزها لطبيعة المضامين المؤثرة، فوقوع أي محاولات إصلاح لن يكون إلا في حدود بسيطة؛ لأن البارادیغمات الناظمة غير متوازنة في عملها وكنهها، وهذا يفسر السيولة الواسعة داخل الفكر الغربي، مما يستلزم تحولا نحو حركية أخرى ناجعة، بما يتطلب بالضرورة ثبوتية ناظمة مع الحركة.

إنه لا يوجد في الحقيقة تكوين ثابت وواضح المعالم في التراث الاجتماعي، إنما تتأثر المدارس بالتوجهات الفلسفية وببعضها البعض؛ مما يجعل هناك تداخلا وتمازجا غير صارم في معالمه، ولعله راجع لطبيعة الظاهرة الاجتماعية في ذاتها والخاضعة للتغير والتبدل، ناهيك عن ارتباطها بالبارادیغم المعرفي الخاص بكل اتجاه، وليس الباحث والمبحوث معه سوى تعبير عن هذه العوامل، ومع ذلك فإن الوظيفية في حقيقتها إحالة لتلمس أو لتغييب سؤال "الغاية" رغم أنها ضَعَّفت سؤال "البنية" و"الصراع"، ناهيك عن إمكانات العبثية داخل الجماعة، فقد اعتبرت الموجود دائما في حالة تناسق طبيعية، من هنا ضعف مفاهيم الصراع التي قد تعبر عن مراحل تجاوز للحال الراكد أو عن فعالية طبيعية دائمة، بل إن الوظيفية هنا تحمل من العبثية، رغم اعتبار نفسها غائية ما دامت تعتبر طبيعة المجتمع الغربي وظيفيا ومتوازنا، ناهيك أن الربط مع البنيوية غير ممكن أو مُضَيَّق؛ لأن تلك الوظيفة نفسها من ستحدد البنية مثل ما أن البناء المنطقي لعلاقات الجزئيات يؤثر بدوره في طبيعة الوظيفة نفسها، بل في أي تحديد للمركز الناظم.

لقد تلقت الوظيفية انتقادات حتى من داخل النموذج العلماني، خاصة لتهميشها **لعوامل الصراع** والتغيير الماديين، وتركيزها على جوانب الاستقرار المحافظة على الوضع القائم، مما طرح عدة استفهامات حول اعتبارها مجرد تعبير عن مصالح طبقية وعرقية وجنسية، وهذا النقد في الحقيقة ينطلق من نفس النظام المعرفي، والذي إن كان هنا مع

الماركسية قد أحال إلى إشكالية غياب المضمون، التي ترده هي إلى علاقات الإنتاج ومنطقيا عبر حركة جدلية و كليانية، أما عندنا فالحركة **درجاتية-ترجيحية** سواء على مستوى الثبات تحلية أو النفي تخلية، أما على مستوى منطق النظام فمقابل الكلية أو الجزئية، فالإسلام ذو منطق موازناني-مركزي (سنوضح هذه النظرية بالتفصيل).

إن الوظيفية مع التفاعلية الرمزية مثلا، أو حتى البنيوية مع بارت انطلقت من مضمون ترميزي أصبح هو عين المركز ،الذي يعتبر عندنا هو "الله" عبر المنطلق الروحي، وفي توازن مع باقي الأبعاد، وهذا عين ما أوضحناه في نظرية النفس، وليس الاجتماع غير "مجموع النفوس زائد ما بالقوم" أي الكل المفروض بداخلهم، إذ حتى الربط بين الأفراد هو جزء فيهم، وهذا كله يدخل في السيرورة المتعالية كعلم وإرادة كصفات نفسية لله، إن الإشكال في الرؤى المنطقية لباقي المدارس هو في جعل بُعد معين ذهني-لغوي في النفس كناظم لعمليات التحول، أو الوجود الاجتماعي، عوض دراسة هذا الأخير وفق واقعه أو وفق نظام ترجيحي على مستوى درجات الأبعاد دون إلغاء باقي الإمكانات المتاحة ضمن الوجود، فنحن لا ندعي أن النظرية الإسلامية تفرض ذاتها على كل واقع، أو تصف واقعنا وتاريخنا باعتباره وظيفيا في جزئياته، بل تنظر للحالة في حقيقة كل مستوياتها، بما أن كل المخلوقات خاضعة لله وتعبُده وجوديا، فإن الشخص الذي لا يؤمن به مثلا يعيش حالة من الشرك في باطنه فقط، لكن هذا الإنكار الداخلي لا يغير من حقيقة الواقع شيئا؛ فحركة الوجود بكل تفاصيلها وكلياتها لا تزال تسير بأمر الله وحده، وتتضح المعادلة حين ندرك أن الله هو الذي يخلق السلوك والقدرة على الفعل، لكنه يخلقها استجابة لإرادة الإنسان واختياره، وهنا يتدخل العلم الإلهي السابق ليحسم المسألة؛ فالله يعلم بعلمه الشمولي ما سيختاره الإنسان بوعيه المحدود.

من هذه الزاوية، تتفرد الرؤية الإسلامية التوحيدية بقدرتها على استيعاب **المشهد كاملا**، فهي ترى بوضوح كيف ينتظم الواقع كله تحت مشيئة الله، من هنا تمكن من مشاهدة كل أنواع الواقع بما فيه حتى ذلك الذي هو صراع للبروليتاريا مع البورجوازية، حيث سيعبر في حقيقته عن ظلم من أولي الأمر كجزئيات معينة لها خصوصية مقابل حقد طبقي من المأمورين-المتعاونين كجزئيات مساوية لغيرها في النوع الروحي، لكن

مختلفة في الدور والدرجة التفضيلية وتتطلع لنفس العلو والغايات، وكما نحدد هذه الإشكالية فلا نقبل أي وظيفية راكدة كذلك.

هناك مسألة محورية تتميز بها النظرية الوظيفية وهي ذلك القياس الكوني على المجتمع كتمثيل بالجسد في وظيفته، إنها ملاحظة مهمة، وليس الإشكال المركزي في هذه الاستعارة، بل إن هذا يوافق إلى حد بعيد الحديث النبوي "مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى"، وهذا التمثيل بالجسد موجود حتى داخل الفلسفة اليونانية لكنه يختلف حسب كل نظرية.

إن الإشكال الحقيقي هو في طبيعة المنطق الحتمي الذي يجعل المجتمع وظيفيا دائما، فإذا تمكنت النظرية من تدارك الأبعاد البنيوية للمجتمع، فإنها جعلت العلاقة بين الجزء والكل تلازمية بحيث أنه أينما صدق الواحد منهما يصدق الآخر، إن نظام المعرفة العلماني لا يمكن حتى عند تدارك الخلل وتطوير النظريات من الانفكاك عن المنطق الأحادي والحتمي، وهذا طبيعي لغياب مركزية تقع تحتها الأبعاد، من هنا فإن تطور هذه النظريات قد يجمع التنوع بدون "نواة"، فإذا اعتبر الإسلام المجتمع كجسد فإنه قيده بالالتزام "الإيمان"، وإذا جعل الجزئيات هي التي تحدد طبيعة البنية ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾، فإنه في الوقت نفسه جعل هذه الأخيرة مرتبطة بالله مما يحفظ استقلاليتها عن الكل في الوقت نفسه، إن هذا المركز الإلهي وفق الفلسفة الإسلامية يجعل طبيعة التفكير الاجتماعي مختلفة ومتفردة، كما أن الوظيفية أخلت بالنواة الناظمة حيث يعتبر عندنا هو القلب "أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ"، من هنا فداخل المجتمع تتمثل نواة البنية في مجموع المصلحين والأولياء والعلماء، ليس المقصود هنا الصلاح بمعزل عن العلم، إن العلم هو الواسطة بين الولاية الذاتية والمجتمع، من هنا فإن البعد الروحي-العقلي شكل نواة أساسية في تاريخنا، ثم أننا عندما نعتبر نوعا من التراتبية في البنية، فإنها إنتاج (خلق) من الله 'عن طريق' أو بتعبير أدق "عند" جزئيات معينة، ثم أن هناك مسألة مهمة جدا هو أن هذا النظام لا يلغي إمكانية وجود أنظمة أخرى، بل هو تحديد لطبيعة الظاهرة الاجتماعية الصالحة، فكما مر سابقا أن هذا النموذج الفكري ترجيحي وليس

حتميا، والآيات والأحاديث تتحدث عن إمكانية الفساد حتى داخل الأمة، من هنا فالواقع المدروس مفتوح على دراستنا، وعلى تحديد طبيعته كما يعبر عنها، ولكن داخل نطاق معين من العلاقات الممكنة وليس بشكل عدمي، وحتى داخل المجتمع الإسلامي تنتج مجالات من الفعل حيث قد يقع في مرحلة معينة ترجيح للكلي على الجزئي أو لنواة أخرى غير ممثلة للتراتبية الصحيحة، فتهيمن طبقات على أخرى دون احترام لها، أو يصعد أدنى على أعلى أو تغييب التبادلية بينها.

رغم اختلاف هذا النموذج مع الطريقة المعتادة في التحليل الغربي، فإن كل طرف لا ينفك عن رؤيته، كما بينا مع نظرية النفس واللسانيات والمعرفة والوجود والأخلاق، فهو نظام واحد وقواعده عندنا كما أسلفنا هي:

المركزية، الموازناتية-التراتبية، الترجيحية، الدرجاتية، التراكمية، الترابطية، التحولية وهي تطورية ليست بالضرورة خطية، الصراعية-الاقتضائية، التكاملية–الهرمية إذ الجزئيات تحدد الكل، وبين الجزئيات هرمية درجاتية أي تزيد وتنقص في التأثير والتمييز بينها، وذلك الكل مرتهن للسيرورة التي تحمل الماضي وتحريك الله للمستقبل، من هنا فتلك السنن السابقة مُقيِّدة.

على مستوى المركزية الإلهية لا يقع الترجيح؛ لأنه هو المرجح، إنما تحدث هذه العمليات على مستوى المركزية الإنسانية والاجتماعية وتقع بداخلها على مستوى الطبقات الوجودية التي حددناها مع مفهوم النفس والقيم والوجود وقد أضفنا التطور[1]، وهو ما سيتمظهر بشكل أوضح مع ابن خلدون، من هنا يتمثل الهدف من المعرفة عندنا في استقراء هذه الأخيرة من الواقع بحكم أنها تعبر عن تصور لوجود معين، وهذا الأخير تمثل فيه الذات بمكوناتها عاملا منه.

إن النظرية الوظيفية، وإن لم تُخِل بشرط التكاملية والتطورية مع سبنسر، فإنها أخلت بالمركزية والترجيحية التي ينتج عنها مفهوم التراكم، وليس المقصود به المفهوم الماركسي،

[1] تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية: {كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ فقلنا يا رسول الله وما ذاك الشأن؟ قال: «أن يغفر ذنبا ويفرج كربا، ويرفع قوما ويضع آخرين»
المحدث: الهيثمي، المصدر: مجمع الزوائد.

بل أن التغيير نفسه لا يحصل عند تراكم معين ثابت، بل ينفتح على الترجيح بالسنن وفق التقييد المرتهن بسيرورة الوجود الحق.

2.2.1 قراءة في البنيوية التكوينية:

إذا ما أردنا أن نعبر عن هذا التيار برمز فكري معين، فإن بيير بورديو (Pierre Bourdieu) يشكل نموذجا بأعماله الرائدة حول ممارسات الطلاب ومعارفهم الثقافية، وكذا حول ارتياد المتاحف والمدارس الكبرى، فانطلاقا من هذه الأبحاث كشف العلاقة البنيوية بين التمايز الطبقي في ممارسات الطلاب، إن هذا النزوع الذي يتجاوز النظرة المحافظة حول طبيعة التراتبية الاجتماعية، يجعله يميل إلى التراث الماركسي، ولكنه في الوقت نفسه لا يتبنى النظام الوجودي لهذا التيار حيث يركز على **الرأسمال الغير مادي**، ويحافظ على البعد المنطقي للبنيوية، حيث تتشكل العلاقات الكلية والجزئية عبر كتلة معينة على غرار النظرية الماركسية، فمع البنيوية التكوينية تنتفي الطبيعة الوظيفية لهذه العلاقات، أي أن حقيقة ما يتشكل عن هذه الأخيرة ليس بالضرورة تعبيرا عن وظيفة المجتمع، إن هذا التيار كان أكثر وضوحا مقارنة بالبنيوية في اتخاذ مسلمات ورؤية معينة حول طبيعة التوازن الاجتماعي عوض إضماره، سواء بصورة متعمدة أو غير مباشرة، بل حتى لا شعورية خدمة لمصالح وتكوين معين، أما الخطوط العريضة في اختلافه مع المضامين الماركسية، فيتمثل في تمركزه على **الطبيعة الرمزية للعلاقات الاجتماعية** عوض البعد المادي، متمثلا في علاقات الإنتاج فقط، أو إذا ما قارناه مع البنيوية الظاهراتية أو مع التيارات التي يسميها بيير أنصار "الانمحاء الجذري لذات الفرد" كما عند فوكو وألتوسير.

إن البنيوية التكوينية حافظت على نوع من الفعالية الفردية، وعلى دور **النسق الكلي** الذي يشكل الأساس أو المنطلق الذي تقوم عليه **الدلائل** Processus de preuves وتتمثل هذه العملية في **الإسقاط** réduction والتعليم-من **العلامة** repérage و**التطوير** dévelopement، تشكل هذه الآليات عند بورديو الوسائل التي تمكن الفاعلين الاجتماعيين من **التموقع طبقيا**، من هنا قد نعتبر أن هذا المنهج ذو توجه كلي، عوض ما ادعاه من انتقاد للمناهج التي تلغي الفرد، إن الفرد هنا ليس غير وسيلة بحثية؛ لأن

الماركسية أو حتى البنيوية لا يلغيان الفرد مطلقا، فهذا مستحيل في نفس الأمر ولكن على مستوى الدرجة، فهي تيارات أقرب لتفكيك الذاتية، يقول بيير بورديو: "تتمتع العلاقات الاجتماعية بواقعية أكثر من واقعية الأشخاص الذين تربط فيما بينهم"[1]، هذه الرؤية فتحت لبورديو مشاهدة آفاق أعلى من الصراع الطبقي والهيمنة عبر الماديات، نحو رؤية أدوار وسائل التربية **وآليات التضليل** والممارسات الثقافية في إعادة الإنتاج الاجتماعي ونشأة الحقول والأفراد بداخلها وفق حجم ووزن الرأسمال، في الحقيقة لا يعني هذا أن الماركسية غيبت هذه الأبعاد بشكل مطلق، بل تحضر بدرجة أقل تحت مسمى البنية الفوقية، فما أضافه بورديو هو توسيع لهذه البنية. من منظور إسلامي لا يمكننا إنكار طبيعة التاريخ البشري للكائن الإنساني الذي يدور مع الشهوات، ولكن هذه الأخيرة لا تدور فقط مع مراكمة الرأسمال الرمزي أي التفاخر ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ **وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ**، وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ، ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا، **ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا**، وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شديد وَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾[2]، هذا القانون الوجودي تسير عليه بنى وحضارات وأفراد " خَلَقْتُ عِبَادِي حُنَفَاءَ كُلَّهُم، وإنَّهُمْ أَتَتْهُمُ الشَّيَاطِينُ **فَاجْتَالَتْهُمْ عن دِينِهِمْ**، وَحَرَّمَتْ عليهم ما أَحْلَلْتُ لَهُمْ وَأَمَرَتْهُمْ أَنْ يُشْرِكُوا بي ما لَمْ أُنْزِلْ به سُلْطَانًا"[3]، ولا يقف الرصيد الرمزي هنا، بل هناك أيضا ابتغاء الرضى والحب بشدة وهيمنة ﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا **أَحَبَّ إِلَيْكُمْ** مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا، حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾[4]، فلدينا مركز هو العبودية ثم الذات، وهناك عمليات تغييب مختلفة تقوم بها الذوات عبر التعويض والانتفاخ بالهوى، مقابل التحقق بالنفخة المستمدة من الله، فقد يتوخى الإنسان مراكمة هذا الرصيد حتى دون مال، مثل الحركات الاجتماعية والسياسية والدينية، ونماذجها كثيرة حتى داخل التفاهة كالهوليغانز والتعصب

---

[1] بيير أنصار، العلوم الإجتماعية المعاصرة، ص29.

[2] [الحديد: 20].

[3] المحدث : مسلم، المصدر : صحيح مسلم.

[4] [التوبة: 24].

الرياضي أو فيما هو فاعل كالمنظمات الخارجية والإرهابية، وهي في الغرب مثل اليمين المتطرف، إلا أنه وبالنظر إلى أن الإنسان لا يستغني عن حاجات مادية أساسية مساوقة للحاجات النفسية، فهيمنته عليها يقتضي من جهة إحساسا بالهيمنة البسيطة على عالم الماديات ثم إحساسا **بهيمنة كبيرة على عالم المعنويات** في الآخرين، وهذا لحاجة البشر للاحتكاك معه وإلا سيحرمهم من أساس يجر معه عدة حاجيات طبيعية، من سكن وأمن وتزاوج و محبة أطفال، وأحيانا أو غالبا تكون المجتمعات شهوانية أي تزيد عندها هذه الحاجيات حيث قد تضاهي حتى المهيمن نفسه، من هنا تحقق له هذه المداخل الاقتصادية مراكمة الرأسمال الرمزي أو التفاخر والمحبة والرضا، لكن كما ذكرنا فإنها تتمظهر عبر عدة مداخل، منها السياسية لحاجة الناس للأمن والنظام، أو عبر الدين أو التعليم اللذان ينظمان عصب المجتمعات والحضارات، إذ حسب تركيبة المجتمع يكون حقل وأفراد معينين أقوى تأثيرا، وبالتالي قابلية للهيمنة والتربب، فالحقل الديني في إيران ليس هو في أوروبا ولا يحملان القوة نفسها، والحقل الفني والرياضي والموسيقي في الغرب مختلف عن كل ما أُنتج في تاريخ البشرية، وكل هذه المدخلات قد تمارس كذلك بطريقة سليمة معتمدة على الله وغير خاضعة للاستمداد من الماديات والمعنويات حتى ترفع قوتها وميزانها، أي أن المهيمن هو في الحقيقة مهيمن عليه كذلك، لأنه يصنع عمليات استمداد مفتقرة ترتهن لها ذاته، إن بورديو لا يعالج هذه الحيثية بنفس المدخلات والتعقيد بل تقف فعالية الذات ضمن التطوير من داخل **حاكمية البنية**، إلا أنه كشف اللثام عن أقنعة متوارية داخل المجتمع الغربي، وحتى عندنا يقع نفس الشيء ويتم التغاضي عنها وتوريتها، بل قمعها حتى تُمارس اللعبة الاجتماعية كما يهوى المجموع، بل الذات الفردية تصبح عندها لاشعورية دون وعي بما يحصل من فعاليات، وقد تنبه بورديو لهذا التواري داخل أبعاد متعددة كالحقول الثقافية أو الاجتماعية، التي تحقق بدورها على غرار الحقل الاقتصادي عناصر ومجموعات فاعلة، أي التوقعات المحققة **للتأثير والسلطة**، وهو ما يعرف بالرأسمال الرمزي كالمكانة والسمعة والشهرة، والحقيقة أن هذه الأخيرة هي الدافع الأساسي مقارنة بغيرها من الأدوات الاقتصادية والعلمية والاجتماعية، أما بورديو فيرى أن التراتبية بين الحقول تنتهي في الأخير لهيمنة المجال الاقتصادي وليس للدوافع الوجودية، بينما بالنسبة لنا هذا **إحدى التمظاهرات** وفقط في المستوى الكلي

داخل لعبة الشهوات، التي قد تتمظهر بتراتبيات متنوعة ما دامت العلة التي يدور معها الفعل متمثلة في الأنا وحب التسيد، سواء كان يتوخى مراكمة التفاخر أو الرضى أو الحب، ناهيك عن التسيد على الطبيعة، هذه الأنا تتمثل عموما في محاولة التربب عبر الصفات المركزية للذات، وهي الفاعلية والحاكمية والعالمية، تمثل هذه الأخيرة الأسس التي تعمل مع بعض، لكن تختلف درجاتها ومنطلقاتها، إذ الحاكمية والكلمة أكثر خصوصية مقارنة بتعلق الفاعلية ثم العلم، من هنا كان تربب فرعون من أقصى النماذج، كما قد تتمظهر ماديا مثل قارون، ويتداخل هذا مع العلم ﴿قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَى عِلْمٍ عِنْدِي﴾، فهي ليست علاقات ستاتيكية بل كلها حاضرة وتتداخل بدرجات متفاوتة ولا يمكن فصلها، إن عمليات التغييب تحدث بدرجات متفاوتة نتيجة لتداخل الصفات الإنسانية مع أبعادها الوجودية، تماما مثلما تتفاعل الأجزاء لتُنتج الكلّ وتشكّل محاوره الأساسية، ففرعون نموذج لتغييب الإرادة والقدرة والحاكمية مع العالمية داخل الحقل السياسي مع الديني، وقارون نموذج لتغييب الإرادة والقدرة والعالمية مع الحاكمية عبر الحقل الاقتصادي والسياسي، وهناك نموذج بعض رجال الدين كقوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ ليأكلون أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ، وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ﴾[1]، وهذا تغييب بنوع من الحاكمية والعالمية ثم الإرادة والقدرة في المجال الاقتصادي، فطبيعة **الحقل مجرد دافع درجاتي** مؤثر على الأصل الواحد والمتمثل في حقيقة العبودية لله أو للأنداد[2]، وعلى هذا دارت فعاليات تاريخية، ولا تزال أسر ومؤسسات ومدارس وحروب وحضارات، ولننظر كيف أن تاريخ البشر قام على العبث والهوى، وبهذا يمكن فهم قوله تعالى عن الكثرة من البشر بأنهم لا يشكرون ولا يؤمنون ولا يعلمون، إلا أن القفزات الكبرى والفعالية الحقيقية لم تساهم فيها هذه الشهوات، بقدر ما أنها دافع بالاقتضاء للصلاح، فكأن الفساد الذي يذهب جفاء يلعب دورا في السرعة، مثل الزبد في مياه الوادي، أو في الفلزات التي تُحرق بالنار حتى تعطينا ذهبا، من هنا تتمثل أهمية النفي و الصراع الدائمة فعبرها تتم

[1] [التوبة: 34]

[2] جاء في الحكم الحدادية "من أشغله القيام بحق نفسه عن القيام بحق ربه وحق إخوانه، فهو عبد الشهوة. ومن أشغله القيام بحقوق إخوانه عن القيام بحقوق ربه وحقوق نفسه، فهو عبد الرياسة. ومن أشغله القيام بحقوق ربه وحقوق إخوانه عن القيام بحقوق نفسه، فهو صاحب وراثة".

تخلية ذات الفرد و الجماعة، حتى تتطور لكن بأصالة التحلية، و بين ذلك درجات حسب طبيعة المجتمع، وعلة هذه العملية ترجع لطبيعة التجربة البشرية القابلة للخطأ من جهة، ولأنها تمكن من تحقيق قوة التمظهر عبر الفتور-الفساد الذي يقوي الدافعية الحقة، من هنا كان التجدر في الخطأ والتحول لزبد هو في نفس أمره مجرد ضياع للوقت وستتاتيكية، لا في غيره، من هنا عبرت مجموعة من النظريات عن صورة وظل لهذا الواقع الفاسد، لا عن حقائق الفعالية الإنسانية.

3.2.1 قراءة في ما بعد البنيوية:[1]

لقد انبنت هذه المدرسة على نظرية دي سوسير اللغوية في الرمز، من حيث التفريق بينه كدال مادي سواء صوتا أو كتابة وبين مدلوله في الدماغ، إكليل الزهور مثلا هو تعبير في ثقافات معينة عن التعزية في جنازة كما قد يعبر عن عكس ذلك في ثقافات أخرى أي كتودد نحو الآخر، وفي جميع الأحوال، فإن العلاقات الإنسانية عبارة عن **خطاب رمزي**، وهذا ما وقع التركيز عليه واستمداده من النظريات المابعد بنيوية، في هذا الإطار فإن تقسيم الدال عندنا لا يقتصر على بعد معين، إنما يعبر عن نظام تكاملي، وهو ما عرجنا عليه في النظرية اللسانية من علاقة موازناتية مركزيتها تحقيق الإشارة الباطنة، مع عبارات عُرفية كانت أو لغوية...

على أي فإن كل مجتمع يحتاج دراسة حول طبيعة استبطانه لمجموع ترميزات الأبعاد الاجتماعية وتنظيماته[2] وتفاعلاتها، وهذا ما ركز عليه المابعد بنيويين.

---

[1] جون ستروك، البنيوية وما بعدها، ترجمة محمد عصفور، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1996).

النظام وهو ما يسمى في البنيوية البنية، وهو نتاج تفاعل يسمى **الحدث**، مع إختلاف بين المدارس في أيهما ينتج الآخر، وهي عندنا **إنتاج الله بتفاعل الفرد والجماعة**، والحدث تعبير عن حركة معينة منهم.

[2] النظام هو ما يسمى في البنيوية البنية، وهو نتاج تفاعل يسمى **الحدث**، مع اختلاف بين المدارس في أيهما ينتج الآخر، وهي عندنا **إنتاج الله بتفاعل الفرد والجماعة**، والحدث تعبير عن حركة معينة منهم.

وقد استفادت النظرية من تفريق دي سوسير بين اللغة وبين استعمالها وركزت على تزامنها واستعمالها الحاضر، من هنا نشأت في علم الاجتماع باعتبارها نظرية تهمل التتابعية خلاف الماركسية الموغلة في التاريخ، حيث ركزت على دراسة **البنية كمعطى ثابت** وفق الواقع بعيدا عن سيرورته، إن دي سوسير لم يعتبر أن للمفردات علاقات بالحقيقة اللغوية بقدر ما أنها معطى عرفي وتقليدي، أما ليفي ستراوس فقد أكد أن وحدات البنية يتغير نظامها وتَمَثلها حسب الحال الموجودة عليه. إن الملاحظ أن البنيوية مع نظرية اللغة أو الوظيفية مع نظرية البيولوجيا أو الماركسية مع قوانين الجدل، كلها تستلهم الدراسة في العلوم الاجتماعية من **مجالات خارج حقلها**، وهو استنتاج في محله أو لنقل استعارة مقبولة، فروح القرآن مليئة بالربط بين التناسق على كل المستويات، باعتبارها من الخالق نفسه، إنما الإشكال الرئيسي هو في **فصل القانون عن مركزه** مما يغير مطلقا شكل هذه الاستعارة، فلو أخذنا مثلا القانون التالي "لكل فعل ردة فعل مساو في القوة معاكس في الاتجاه" فإن تنزيله على المجتمع يلزم منه أن الفعل السلبي نتاجه فعل سلبي كردة فعل عليه، مع إهمال الفاعل الحقيقي (الله) داخل عالم الطبيعة، وبالتالي الفاعل الحقيقي داخل المجتمع، وبإهمال صفات وخصائص هذا الفاعل، فإننا نهمل مجالا شاسعا من الفهم والتأويل وأنواع التفاعل والسلوك المحركة.

ولا تتقيد المسألة فقط بحصرها في إهمال دور الفاعل الأساسي، بل أيضا في أن الاستعارة ليست دائما صالحة سواء في ذاتها أو في طريقة استعمالها، فاعتبار الإنسان بمثابة الكلمة اللغوية المركبة من وحدات حيث لا يشكل كل جزء منها أي معنى، كما لا تشكل الكلمة معنى إلا في ورودها داخل سياقها، فيه ابتدال كبير للظاهرة الإنسانية المتفردة سواء بوجود جزء مركزي وهو الروح وأجزاء أساسية كالعقل والنفس ثم الجسد، أي هو ظاهرة مترابطة، وكذلك لكل جزء منها دور، بل وتراتبية، وحتى على المستوى اللغوي العملية نفسها، من هنا إهمال البنيوية للفردي بصفة عالية، حتى أصبح مع لاكان[1]

[1] **لاكان (Lacan) 1981م:** محلل نفسي وفيلسوف فرنسي، أعاد قراءة مدرسة فرويد من منظور **بنيوي لغوي**. ركّز في طروحاته على أن "اللاوعي مُنظم كبنية لغوية"، وصاغ مفاهيم "النظام الرمزي" و"مرحلة المرآة" ليشرح كيف تتشكل هوية الفرد عبر اللغة والآخر، معتبرا أن الذات ليست مركزا مستقلا، بل هي نتاج لبنى رمزية سابقة عليها.

الإنسان نتاج تجارب طفولته اللاشعورية ومع دريدا أصبح النص تعبيرا جماعيا مع نظرية موت المؤلف، من هنا فما سيحدد بنيته هو السياق الخاص به، فالقولُ بحتمية السياق، أو حصر الوجود في بُعدٍ رمزيٍّ أحادي، هو طرحٌ يجافي طبيعة البارادیغم الإسلامي وقواعده الكلية، إن تيارات البنيوية التي تطرفت في تركيزها على السياق يقابلها احتمال غياب التأثير المطلق لهذا الأخير، لوجود مرجح أعلى، مما يجعل للفاعلية الفردية دورا ذاتيا-وجوديا داخل السياق، وإن كانت عملية التغليب الكلي لطرف على آخر نادرة "واعلَمْ أنَّ الأُمَّةَ لو اجتَمَعَت على أنْ يَنفَعوك بشَيءٍ، لم يَنفَعوك إلَّا بشَيءٍ قدْ كَتَبَه اللهُ لك، ولو اجتَمَعوا على أنْ يَضُرُّوكَ بشَيءٍ، لم يَضُرُّوك إلَّا بشَيءٍ قدْ كَتَبَه اللهُ عليك"[1]، إلا أن إمكانه الفلسفي له آثار كبيرة في التحليل والواقع وإدراك استقلالية كل قوة.

إن ما انتهى له هذا التيار هو الدخول في حلقة مفرغة حتى وصل مع دريدا لتفكيكية تلغي الذات والهوية والمؤلف لصالح قوة اللغة، وكذلك مع فوكو بميله إلى القوى الاجتماعية التي في الهامش قياسا على ما يجب قوله وما لا يجب، ضمن ما تمليه قوى مسيطرة على الجماعة، فهذا التيار كما انتبه لدور الرمز واللغة وكذلك للقياس على بنيتها، فإنه غيب الظاهرة الاجتماعية في محدودية هذا القياس، مما جعل طبيعة الرمز نفسها محدودة داخل بنية لا تتسع للظاهرة الإنسانية بكل تجلياتها، من هنا توصف السيرورة البنيوية بأنها **فلسفة موت الإنسان** بل تستبطن أكبر من ذلك عبر تبني ادعاء موت الإله، حتى اللغة نفسها ستتحول هنا لنظرية تغفل بشكل مطلق **أصل نسبة المعنى للكلمات**.

إن تغييب حركة اللغة والإنسان والألوهية لم تشكل لوحدها ضحية لهذا المنهج، بل تعدى ذلك حتى منطق الغائية والعلمية على مستوى التاريخ، الذي انفك عن التعلق بالسيرورة الوجودية وموازناتها، إنها في جوهرها فلسفة ترف تعكس واقع مجتمعٍ بلغ حد التخمة المادية، وبدأ يعاني من وطأة السيطرة العلمية وانغلاق آفاقها؛ فكان الانقلاب عليها بحثا عن فضاءات ومجالات ظلت طويلا في دائرة التهميش.

يمكن اعتبار هذه المدرسة نمطا من البنيوية المنفتحة على أبعاد وجودية داخل السلم المعرفي الغربي، تُستنطق عبر حركة اللغة؛ لذا فهي تتقاطع مع التحليل النفسي والمنظور

[1] المحدث: الترمذي، المصدر: سنن الترمذي.

الماركسي الاجتماعي. إن تنبُّهها لدافعية اللغة أمر جوهري، كون الصور الظلية للغة تحفز باقي الفعاليات الوجودية، غير أنها تظل مجرد دافع ومؤشر، إذ لم تخرج هذه المدرسة في نهاية المطاف عن الإطار البنيوي لحركة الوجود الاجتماعي.

4.2.1 قراءة في البنيوية الوظيفية:

تشكل هذه المدرسة منهجا داخل مجموعة من الحقول المعرفية في الفلسفة أو علم النفس وكذا علم الأحياء، وعلم اللغة، حيث تعتبر النظرية أن الارتباط يتم بين الكلمة وبنيتها من حروف أو الجملة وبنيتها من كلمات، أو في فصائل الحيوان التي تعتبر كتركيب يتكون من مجموع الأجهزة العضوية حتى نصل لمجموع الخلايا، من هنا الاهتمام **بالنسق** أو البنى الاجتماعية كالبنية الدينية أو الأسرية أو السياسية والعسكرية...

ولا يعني هذا بالمطلق عدم الاهتمام بالجزئيات إنما يجعلها ضمن سياق معين، فالبنيوية الوظيفية نظام منطقي يؤمن بالجانب الكلي والجزئي، إنما قد يقع الخلاف بين من يجعل الأولوية لطرف معين أو حتى يجعلهما في علاقة تكافؤ وتلازم، ورغم محاولة الموازنة هنا، فهذا سيخالف حركة المنطق الترجيحي داخل البارادیغم الإسلامي.

يعتبر بيير أنصار في كتابه العلوم الاجتماعية المعاصرة ميشيل كروزيه (Michel Crozier)[1] الممثل الرئيسي لهذا التيار، الذي يتخذ المواضيع الاجتماعية انطلاقا من اعتبارها تنظيمات معينة، فهو لا ينطلق من طبيعة البنية وفقط أو طبيعة علاقات الإنتاج كما في الماركسية إنما من خلال البنيان باعتباره يقوم بوظيفة معينة، وبالتالي فإنه منهج استقرائي يحدد طبيعة الوظيفة انطلاقا من وظائف العناصر وانطلاقا من الجماعة، ومن

[1] عالم اجتماع فرنسي، وُلد سنة **1922**وتوفّي سنة **2013**، يُعدّ من أبرز مؤسسي **سوسيولوجيا التنظيمات** في النصف الثاني من القرن العشرين، ومطوِّر ما عُرف بـ **التحليل الاستراتيجي للمنظمات**. ويُظهر مساره أن علم الاجتماع لا يرتبط باللسانيات أو الطبيعيات وحدها، بل يتقاطع كذلك مع **علوم الإدارة والتنظيم**، مما يجعل في الحقيقة دعاوى النزعة اللاتكاملية محض **تقليدٍ نظريٍّ وغلوٍّ تأويلي** لا سند له عند تنزيل الظواهر الوجودية في حقيقتها.

هذا البعد الجزئي الذي اتخذ دوره مع الوظيفية، سنجد بروزا لعلم النفس الاجتماعي وهو ما تمثل في ظهور مدرسة الجشطلت.

أما الوظيفية فهي كما مر معنا تَوَجُه يأخذ بعين الاعتبار النتائج والفعالية بعيدا عن النظام المنطقي على نحو مباشر، وقد جاء الدمج بين التوجهين خاصة مع الإخفاق والتراجع عن أحادية كل مدرسة، ورغم الطبيعة التكاملية بينهما فوجود نظام منطقي، يعني أن هذا الأخير نتيجة لتخصيص ولغاية وليس تعبيرا عشوائيا لا يرتبط بالمضامين، من هنا تقع اختلالات مادية ونفسية وصورية.

تمثل النظرية البنائية الوظيفية إذن نسقا أكثر تركيبا يجمع بين أبعاد البنية والوظيفة في آن واحد، حيث تتعامل مع المجتمع كنظام كلي يشبه الكائن الحي حيث تتكامل أجزاؤه ومؤسساته، كالتعليم والأسرة والسياسة لأداء مهام حيوية تضمن استقرار "الجسد الاجتماعي" وتوازنه، وفي الجانب الوظيفي من المدرسة يعتبر كل جزء مهما صغر يؤدي دورا في تلبية احتياجات الكل والحفاظ على الانسجام القيمي والاعتماد المتبادل، رغم هذا التداخل يبقى هناك **خيط رفيع** يميز بين التيارات؛ فبينما تنحو "النظرية البنائية" إلى التركيز على كيفية تشكل المجتمع من خلال التفاعلات اليومية للأفراد، تأتي "البنائية الوظيفية" كجامعة لدراسة الهياكل المستقرة والأدوار المحددة بشكل أكثر جدلية، لكن ضمن نفس المدخلات والمضامين الوجودية للفكر الغربي، من هنا الاهتمام بتفسير دور المدارس في إعداد الأفراد ونقل القيم، والأسرة في تحقيق التنشئة والتماسك العاطفي، والمؤسسات السياسية في سن القوانين وضمان الامتثال، ضمن رؤية تحاول التوفيق بين ثبات الهيكل الاجتماعي وفعالية وظائفه.

لقد كانت النظرية الوظيفية البنيوية منذ إرهاصاتها الأولى مع سبنسر وبارسونز تدرس الظواهر الاجتماعية انطلاقا من أجزاء النسق وبنيته، كما تعتبرها ذات وظائف معينة، حيث تنبه تالكوت بارسونز لهذه العلاقة المحورية بين التوجهين فاعتبر أنه لا بناء بدون وظائف اجتماعية، ولا وظائف بدون بناء اجتماعي، وهذا ما يدل على وجود علاقة متفاعلة بين البناء والوظيفة، وأن هناك درجة عالية من الترابط بينهما، بل لا نستطيع

الفصل مطلقا بين الوظيفة والبنية[1]، إلا أن هذه العلاقة ستبقى عائمة دون ضبط للعلاقات التي تجمع الجزء بالكل ولا تحديدا للمجال السيروري، أو المضامين والأبعاد الوجودية المؤثرة في الظواهر الاجتماعية، من هنا كانت النظرية متحركة حسب كل مرحلة فكرية، فقد تتشرب الوضعية أو المثالية الفردانية أو الجماعية، أو نوعا من التكامل أو الأحادية، فإذا كانت على المستوى المنطقي لم تتمكن من تحقيق موازنة وتكاملية منضبطة وبقيت سائلة، لا تضبط حق الذات ولا الجماعة ولا حركة التاريخ، فإن الجمع بين الاستقلالية والترابط يحتاج مركزا موازنا، إلا أن الخلل الأكبر هي أنها بقيت في إطار إعادة إنتاج النظام الاجتماعي، عبر تحريك الفعالية من خلال الأبعاد الاقتصادية والسياسية والتعليمية، **خارج قوتها الروحية** وضمن مستويات فطرية محدودة، وهو ما يُعيد إنتاج نفس إشكاليات الافتقار الوجودي والموازنة بين الأبعاد، من هنا تُصنف المدرسة غالبا مع الوظيفية والبنيوية إذ إرهاصات التكوين الأولي لعلم الاجتماع الغربي كانت مختلطة، ومع محاولات التفريع والضبط قد نجد في بعض الكتب والتوصيفات تفريقا بينها.

5.2.1 قراءة في التفاعلية:

تُرجع هذه النظرية تحليلاتها وأبحاثها لأكسيوم مؤسس يتمثل في اعتبار مركزية رابطة **التفاعل** سواء بين **الأفراد** أو بين **الجماعات**، مع ضرورة **الدور** الاجتماعي للأفراد في هذه العملية، وهذا دون إغفال طبيعة هذا التفاعل الذي له أسبابه الموضوعية والذاتية، لقد تأسست في القرن التاسع عشر ومن روادها تشارلز كولي وجورج زيمل وموريس كيزنبرغ[2]، حيث اهتمت النظرية بدراسة التفاعلات التي تحدث بين الجماعات خاصة القوات المسلحة والمؤسسات الإنتاجية والصناعية وجماعات الرفقة واللعب، وهي لا تقتصر فقط

[1] الدكتور احسان محمد الحسن، النظريات الإجتماعية المتقدمة، ص 50.

[2] **تشارلز هورتون كولي** (Charles Horton Cooley) (1864–1929)، عالم اجتماع أمريكي، من رواد التفاعلية الرمزية، اشتهر بمفهوم الذات المرآتية.

جورج زيمل (Georg Simmel) (1858–1918)، عالم اجتماع وفيلسوف ألماني، من مؤسسي السوسيولوجيا الشكلية، ركز على أنماط التفاعل وأشكال الاجتماع.

موريس كينزبرغ (Morris Ginsberg) (1889–1970)، عالم اجتماع بريطاني، ساهم في تطوير السوسيولوجيا النظرية وتحليل البنى والمؤسسات الاجتماعية.

على الجانب الجماعي، بل أيضا فهم العلاقة التفاعلية بين الفرد والجماعة، وأما الغاية الموجهة لهذه النظرية فهي "دراسة الجماعات الصغيرة حرصا على وحدة كيانها وتماسكها ذلك أن تماسك الجماعة يفضي إلى اقتدارها وقوتها وبالتالي نجاحها في بلوغ أهدافها وطموحاتها"[1].

وهذا ما يؤكد أنها لا تخرج عما يسمى النظريات المحافظة، مع أنها لا تتخذ جانبا حركيا سواء كان جدليا أو تطوريا، ناهيك عن مفهوم (الدرجات-الترجيحية) الذي ننظر عبره من منطلق إسلامي؛ أي أنها تُغَيِّب جوانب الصراع وتدفع نحو المحافظة، وكذا عدم التدخل الدافع. ويجب التفريق هنا بينها وبين طبيعة (الرؤية التكاملية) استنادا إلى الوظيفية العضوية، إذ إن محافظة "التفاعلية" تختلف في حركتها المنطقية والوجودية، فهي تنظر للكل عبر التفاعل.

كما لا يُفهم أن النظرية الإسلامية متعطشة للصراعية وتنتقد عبر مركزية هذا المعطى، بل هي رؤية ترجيحية؛ إذ قد تكون المحافظة المَرَضية في درجة معينة أقل سوءا من الدخول في صراعية أكثر فسادا. ومثال ذلك الحالة المعروفة في الفقه الإسلامي عند مطالبة فئة ظالمة للحكم من فئة ظالمة أخرى هي الحاكمة، إذ يُحافظ على المتغلب الأول لحفظ الاستقرار دون مساندة منظومته أو التقرب منه عند الاستقرار، إذ الغاية في النهاية هي الدفع السيروري بين المصالح الكبرى وليس بين المفاسد.

ومثال ذلك أيضا، وبشكل أكثر ترجيحية، وجود فئة صالحة سينتج عن توليها مصالح أدنى لضعف القوى الاجتماعية المساندة لها، فيُرجح حفظها للواجبات العلمية والتربوية وعدم الدخول على الظالمين مع الاستمرار في الإصلاح والأمر بالمعروف، كحالة تنازل سيدنا الحسن، وجعفر الصادق، وأبناء المهاجرين والأنصار مع ولاية الأمويين. وفي جهة مقابلة، على المستوى الصراعي الذي له دور كذلك في نموذجنا، فمثاله الفئات المصلحة-الثائرة التي تفتح هوامش للأولى أمام القوى الفاسدة، إذ تضطر هذه الأخيرة من أجل الاستمرار أن تعطي هوامش للصالحين وتتراجع عن إفنائهم أو التضييق عليهم، مقابل التركيز على الفئات الثورية. من هنا يتمثل الدور الإيجابي لهذه "الثورية" في استمرار القيم الجهادية

[2]الدكتور احسان محمد الحسن، **النظريات الإجتماعية المعاصرة**، ص 66.

والعدالاتية في الجسد الاجتماعي، على غرار ثورة سيدنا الحسين، والإمام زيد، وأبناء المهاجرين والأنصار في موقعة الحرة، إذ ظهر لهم أن المرض وصل مستوى كبيرا، ومن ثم لا يمكن إلا خروج الشرفاء لإعادة ولو القليل من التوازن.

ولا يُفهم هنا أننا ندعو لعلاقات حكم جبرية هي في طبيعتها لن تخرج عن إنتاج الفعل الصراعي بشقيه: الصالح، أو الحقود الذي يتطلع لنفس مزايا السلطة والعلو دون شعور. إن الأصل في الحركية الاجتماعية هو علاقات تناسق داخلها صراع سلمي في إطار المحبة والتعاون، على مثال خلافات عظماء الأمة الأُوَل؛ فعلي رضي الله عنه يغضب بسلمية مع أبي بكر رضي الله عنه ثم يسمي أولاده تيمنا بعظمة أبي بكر ويجاهد معه ويُستشار منه، وكذا عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه إذ ينهى ويصارع الخلفاء على صغائر الأمور، ولكن حبل الود والتعاون لا ينقطع، وفي النساء كذلك مع نصائح أم المؤمنين العلمية والسياسية، وكذا سيدة نساء العالمين فاطمة الزهراء في حضورها الرمزي. إلا أن الاجتماع الحضاري قد ينخرم وليس حالة اجتماعية ثابتة، بل الوضع البشري هو بالطبيعة خطّاء؛ من هنا اختل النموذج مع فتنة طارئة بعد دخول جماعات صراعية راديكالية، خلخلت التوازن الذي ورثه النبي صلى الله عليه وسلم بين الصحابة والذي هو الأصل حتى عند حالات الاختلال عبر الموازنة السلمية. فضمن هذا الواقع الجديد على الأمة، ما كان من الممكن إلا أن يصلح لهم الأمويون كأرجح اختيار حفظت به الأمة دينها وقوتها، ولم يكن رأي الإمام مالك أو أبي حنيفة أو جعفر الصادق رضي الله عنهم دون منطق أو رؤية سياسية لهذا المستوى الجماعي ضمن تناقضاته، حيث تُحفظ الاستقلالية مع ترجيح استقرار معين.

وهذا يختلف عن الفهم السياسي والتكالب على الدنيا المتموضع في المؤسسات الدينية في عصرنا، سواء كان ذلك عن جهل، أو بسبب محيط دائر بالصالحين، أو نتيجة انغراس وجودي وهن ومتجبر. هذه الفعالية والتدافعية تدور في الحقيقة داخل كل مؤسسة حتى الصغيرة منها؛ فوجود تهدئة لاختلال مؤسسة اقتصادية أو أسرية أو حزبية أو دينية، يعود لقوة حضور صانعي الإصلاح، بشقيه: (الإحساني العدالاتي-الإصلاحي) أو (الإحساني العدالاتي-الجهادي). أما عمليات تسليط القوى الحاقدة أو الخاضعة داخل هذه المؤسسات، فهو من الدوافع الثانوية التي تهدئ الأطراف وتفتح هوامش، لا أنها تحقق

قفزات. من هنا، فإن فلسفة تدخل كل أنواع الصلاح تدور مع منطق الموازنة والترجيحية في درجاتها، بدليل أن الإمام مالك وأبو حنيفة مالا إلى ثورة النفس الزكية مع البقاء في مكانهم السلمي، رضي الله عن الجميع.

إن النظرية التفاعلية لم تخرج عن تلك النظرة التبسيطية والرغبة الجامحة في توصيف المجتمع عبر الجوانب البيولوجية والعضوية، من خلال تقسيمه لوظائف أولية وثانوية متكاملة، فلم تتمكن النظرية من تجاوز البنيوية والوظيفية إنما ضيقت النظرية الاجتماعية في **الرابطة عوض الكل، وفي الدور عوض الذات**، لكنها تمكنت من إضافة نوع من التركيز على البعد البنيوي الأكثر تغييبا في الوظيفية، إنها في الحقيقة محاولة لتدارك اللاتوازن مع غياب مركزية تمكن من تحقيق القانون الذي يربط الجزئيات بالكل، إن الرابطة والدور في الحقيقة ليسا إلا تلمسا لعلاقة **الكل والبعد الكلي بالجزء**، أو انفعالية الذات مع الموجودات، بينما هناك **رابطة الفاعلية من الذات** نحو الموجودات مما يساهم في إنتاج البنية ذاتها، هذا المستوى هو ما يسميه جارلس كولي[1] **الذات الاجتماعية** وهذا التلمس وعلى أهميته يشكل اختزالا لبعد النفس-الذاتي ضمن المستوى الاجتماعي، وحتى لو اعتبرنا ما أضفناه من فعالية الذات مركزيا، فإن بعدها الاجتماعي له أهميته كذلك بل استقلاليته الفاعلة فيه، فإشكال محاولة التدارك من المدرسة التفاعلية، هو أنها لا تُمكن من ضبط حقيقي لتركيب هذه العلاقات الوجودية، ناهيك أنها لم تحدد الكنه **المضموني-الوجودي** لهذه التفاعلات سواء روحيا أو ماديا أو ذهنيا وكذا منطقها الحركي، إن التفاعل من الذات نحو الجماعة يعودان أولا لمنظومة ذاتية لها منطقها النفسي ترتبط بانفعالية مطلقة **مع الله**، أو بتعبير صوفي الفناء الذي لا ينفك مطلقا عن البقاء، بل به تتحقق أعلى درجات فاعلية الذات، وبترابط وتناسق **مع باقي المستويات**، إلا أن ينفك الفرد أو الجماعة عن هذه الانفعالية لتُغَيب في مراكز أخرى تزيده إفقارا لذاته وإطفاء لنوره ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ

[1] **كولي** (Cooley) (ت: 1929م): عالم اجتماع وأخصائي نفسي اجتماعي أمريكي، اشتهر بصياغة مفهوم "الذات المرآوية" (Looking-glass self)؛ حيث يرى أن هوية الفرد ليست بنية مستقلة، بل هي "انعكاس" لكيفية إدراك الآخرين له. كما أسس لمفهوم "الجماعات الأولية" (كالعائلة) باعتبارها البنية الناظمة الأولى التي تُشكل القيم والمعايير الاجتماعية للفرد، مما يجعل المجتمع والفرد وجهين لعملة واحدة.

أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾[1]، فالإنسان في وجوده وفعاليته قائم في كل لحظة بالوجود المطلق، وبدونه ينعدم أو يزداد فقرا حتى يصل لأقصى درجات تغييب عين ذاته ﴿أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾، من هنا كانت هذه النظرية مُغيبة لمركز التفاعلية، ثم ركزت على مستوى واحد **هو رابطة التفاعل الانفعالي** أو الدور مع الجماعة، لا محالة يشكل الدور والارتباط أبعادا محورية ولكنها منفتحة على انفعال **تغييبي-عبثي** من هذا الفرد أو الجماعة، أي ما سيشكل إفقارا وليس حركية متوازنة للمؤسسات الاجتماعية أو النزوع الفردي، ناهيك أن **السيرورة الكلية** لها استقلاليتها الغائية والمتعالية، ودور هذا الجانب لا يحظر كذلك في العملية التحليلية.

يعتبر ما قدمه جورج زيمل لهذه النظرية مهما في الكشف عن طبيعتها، حيث قسم علاقات التفاعل لعدة أنواع، الهرمية التي تدور على رئيس معين بينما الأعضاء مجرد أطراف، ويُمثل هذا بالنجمة وأطرافها، حيث إن الأطراف مجرد منفعل بخلاف العلاقات اللامركزية حيث إن الرئيس يخول لأعضائه الصلاحيات التي تحقق فعاليتهم، إننا نلاحظ أن زيمل لا ينفك عن الأحادية في التحليل باعتبار أن كل أنواع العلاقات لا تنفك عن درجات مختلفة من الفعالية والانفعالية، فإذا ظهر له من جهة أن العلاقات اللامركزية تعبر عن فعالية الأعضاء، فإنه تناسى أن إعطاء الصلاحية للآخرين هو في حد ذاته حامل لنوع من المركزية أو الانفعالية، فليس الانفعال بالضرورة إفقارا للذات بل قد يكون استمدادا من الآخر، أي أنه نوع من الفعالية إن كان مُشَهِدا ومُفَعِلا لطبيعة الذات والوجود، مثل ما أن الفعالية السلبية مغيبة ومفرغة لقوى الإنسان والجماعة.

إن الفارق بين الوظيفية والتفاعلية هو على مستوى درجة التركيز على جوانب **ضمن الجزء ودوره** إزاء التفاعل مع البنية، فالأولى أقرب للمستوى الجزئي مقابل مجال الكلي الذي تقترب منه التفاعلية أكثر، وإلا فكلاهما يعالجان الدور والوظيفة ضمن المجتمع، ويدوران ضمن نفس تراكمات الإنتاج والإصلاح ومحاولة الموازنة المستعصية، إلا أن الفكر الغربي يبقى مع ذلك قويا في البحث والتفكير ويصل لإصلاحات، وإن كانت محدودة ولا يستطيع النظام الوجودي نفسه تجاوز سلم معين.

[1] [فاطر: 15].

إن الفلسفة الاجتماعية في **التحليل الإسلامي** تختلف مع باقي النظريات في المستويات الوجودية، مما يتمظهر على مستوى الحركة المنطقية والمنهجية نفسها.

6.2.1 قراءة في الظاهراتية:

إن كل المدارس تعود إلى حركة فلسفية على غرار الوظيفية والبنيوية حيث أُنْزِلت قيم مساواتية وحقوقية، أو في أحسن الأحوال بقيت حاضرة في بنية الباحث وتم تأويل الطبيعة عبرها، لقد تلائمت بنيوية دوركهايم مع البنيوية اللسانية، بينما هناك مدارس تنطلق بشكل واضح من التنظير الفلسفي كالماركسية والظاهراتية هنا، فهذه الأنطولوجيا جاءت نتيجة لجدليات الرؤى الوجودية والذاتية مع الوضعية، لتقترح نوعا من التبادلية قد تختل موازناتها حسب خلفيات كل مفكر، فمن جاء من منطلق وضعي سيبقى يميل إلى هذا الجانب بل حتى يدعي مركزيته، مع أن لازم المذهب الظاهراتي هو عملية **انفتاح أعلى على الموضوع**[1]، والحقيقة فإن أي موازنة وتبادلية ستكون مختلة ضمن هذه السيرورة الغربية، حتى النظريات الوضعية الراديكالية يستحيل أن تنفك عن الذاتية ولا العكس، لهذا تحولت الماركسية لأيديولوجيا وميتافيزيقا أكثر حتى من النظريات الذاتية التي أبقت ربما بعض التموضع الواقعي، وفي ذلك درجات، إذ استطاعت عدة نظريات وجودية أو ما بعد ماركسية تحقيق موازنة أفضل، حتى أن النموذج الصيني هو نوع مخفف ومحافظ حتى على الفعالية الكونفوشوسية، بل يمكن أن يتطور أكثر في تحقيق الذاتية، إلا أن كل نظرية يبقى لها سلم محدود تسير في نطاقه، وإذا نظرنا من مدخلات المنهج الإسلامي فسيمكننا تفهم حركية اللاموازنة ضمن هذه النظريات، خلاف التحليل الأحادي الصلب.

لقد عبرت الظاهراتية إذن عن دراسة **للواقع كما يعاش لا كما يوهب** فكشفت جوانب من التبادلية مقارنة بغيرها، إلا أن الباحث الفينومينولوجي هو جزء متموضع بشكل أو بآخر ضمن الوجود الذي هو معطى ثابت، وتلك الحالة من التراجع مهمة فعلا وتقي من

[1] **الظاهراتية** (Phenomenology): منهج فلسفي قام على توخي وصف الخبرة كما تُعاش، عبر تعليق المسلّمات والتأويلات المسبقة، من أجل الوقوف على كيفية تجلّي المعنى في الوعي.

الأدلجة والتأويلية الباطنية، أو الموضوعية التي تنفي خصائص الذات القارئة، إلا أن هذه الأخيرة رغم عمليات الأنسنة والتفكيك وصلت لحدود تلك الذاتية ضمن السيرورة الغربية، من هنا حددت مقولات ومضامين منطقية تأسيسية، ستتحكم في تحليل الباحث **دون المستويات الأعمق** سواء عقليا أو نفسيا أو روحيا.

ستحاول الفينومينولوجيا الموازنة عبر الانفتاح والاستزادة من الفيبرية في الاهتمام بالمعنى الذاتي للأفراد، أو الماركسية في تحديد علاقة الوعي بالواقع الخارجي والتفاعلية الرمزية التي تحيل إلى إحساس الفرد ضمن دوره الاجتماعي، إن هذه التبادلية والتعددية النسبية تلتقي مع العقل الإسلامي، لكن مع اختلاف في المركزية ودرجات وتراتبية العلاقات والجانب السيروري السنني ناهيك عن مستويات النفي وأهمية اللطافة، مما يجعلنا نجد دائما عند كل مدرسة جانبا انطلاقيا ينتمي فعلا للمعادلة الوجودية، لكن مع تضييقه ومركزته.

هذه الجدلية التي تتيحها الظاهراتية تجعلها قادرة على توظيف الأدوات الكيفية، من تأويلية وتفسير رمزي وقصدي والعودة نحو التكميم حتى في أبعاده الماركسية، وقد تتم حسب طبيعة الباحث واختياراته، ما دام في المنهج نوع من الموازنة ضمن حدود الأنطولوجيا الغربية وأسسها النفسية والمادية، فيبقى دائما قابلا للربط بين الفلسفات والنظريات، إلا أن إمكانات النظرية لا تعني بالضرورة العمل ضمن إمكاناتها وتطويرها أو عدم تحولها لانغلاقية لا تنتج، وهذا ما يفسر بقاء الظاهراتية في علوم الاجتماع ضمن نطاق أقرب للنقد والتأويلية منه لمنهج منضبط الأدوات.

هناك من يجعل التفاعلية والظاهراتية في نطاق ما يسمى **النظريات قصيرة المدى** مقارنة مع الوظيفية، أو النظريات التوليفية التي تجمع بين عديد الروافد، أو مقارنة بنظريات القوة وأقصاها النظريات الصراعية، والفارق بين مرجع التصنيفين هو أن الأولى تبحث عن المعنى عبر إعادة الغائية للإنسان، بينما الثانية على القوة باعتبار أنها تهتم بالبعد الكلي والإلزام الذي تتمتع به المؤسسات أو الجماعة، وهذا فيه اختلال لأن تعريف القوة هنا يمثل عملية فرض للإرادة، وسيعود في نهاية الأمر لعمليات استلاب واستفراغ أي ضعف، والأصح هو قابلية القدرة والمجالات على عمليات الفرض والإلزام مما قد يكون

نوعا من القوة، ناهيك أن الظاهراتية تستطيع التوليف بل المعنوية هي عين الإرادة وبالتالي قوتها، وحتى الوظيفية هي قدرة وحدة اجتماعية على تحقيق النتائج المرغوبة، مع اعتبارها لجوانب التفاضل بين وحدات المجتمع، ففيها مقصدية ومعنوية.

إن **عدم ربط المعنى بالقوة** يُنتج تغييبا للباعثية والمقاصدية، وبالتالي الحال **والاقتدار الذاتي**، إن الذي يصنع ويوجه التاريخ الحقيقي والعالم دائما هم أصحاب القوة المقصدية، فالفارق يكون بينهم في درجته، والمقصد عينه هو الله لهذا يُجمع هذا في التعبير الإسلامي "لا حول ولا قوة إلا بالله" فالتاريخ لم يصنعه أصحاب القوة المادية أو الجسدية والنفسية فقط، وحتى في التموضع البنيوي يدور أحيانا كثيرة على ﴿وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ﴾[1]، فما يحدث عندما تضعف الجماعة وتستمد قوتها ومركزيتها من أبعاد أضعف، هو أن يتربب عليها قارون وفرعون وأبو لهب، وهؤلاء بيتهم أهون من بيت العنكبوت، لذلك يعتقد ويتوهم بعضهم في بعض قوة أكبر، ما سيمثل تمظهرا منطقيا لأصنام تخدم بعضها بعضا، وليس حقيقة الفعالية التي لاتنفك عن المقصدية والمستوى الروحي المركزي ﴿وَقَالَ إِنَّمَا اتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا مَوَدَّةَ بَيْنِكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُ بَعْضُكُمْ بِبَعْضٍ، وَيَلْعَنُ بَعْضُكُمْ بَعْضًا وَمَأْوَاكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ نَاصِرِينَ﴾[2]، فنحن لا ننكر مجتمعا يعتبر منطق القوة دائرا مع أبعاد وأوثان معينة، ويلعب دورا في مرحلة من التاريخ، ولكنه في الحقيقة الوجودية لا يلعب إلا دورا يتمظهر فيه ضعفه وهوانه العام داخل الصورة الكلية من التاريخ البشري، الذي أعلى تجلياته أن **القوة لله جميعا** ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَيَقتُلُونَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ بِغَيرِ حَقّٖ وَيَقتُلُونَ ٱلَّذِينَ يَأمُرُونَ بِٱلقِسطِ مِنَ ٱلنَّاسِ فَبَشِّرهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ حَبِطَت أَعمَٰلُهُم فِي **ٱلدُّنيَا وَٱلأٓخِرَةِ** وَمَا لَهُم مِّن نَّٰصِرِينَ ﴾[3]، وهذه السيرورة تتم بشكل تام وأحادي في اليوم الآخر، خلاف التراكمات على المستوى الدنيوي بسبب وجود إرادة لها قابلية نقل القوة الروحية نحو الاستفراغ المتراكم في القوة الجسدية والنفسية أو شيء من القسط والإيمان، مما يطيل أمد التخيير الرباني في الفعل الصالح، لهذا فإن أردنا أن نعبر عن الإنسان

[1] [القصص: 20].

[2] [العنكبوت: 25].

[3] [آل عمران: 21-22].

والجماعة القوية فمن اللازم ربطها بالمركز، لأنها غير منفكة عن **عملية النسبة لله**، أو ستتمظهر في آلهة اجتماعية أو في منحوتات طبيعية، وعندما يقع الحقد والتجبر ضمن المؤسسات والبنى تكون كل هذه العمليات مجرد إعادة إسقاط للافتقار الداخلي نحو-ضمن البنى والأفراد الخارجية، وهي عملية سواء تُقُبِّلَت للتأسيس لبنى وعلاقات اجتماعية من هذا النوع أو تم رفضها ومقاومتها وإنتاج مؤسسات صالحة، فإن الفعالية النهائية تسير في هذا الاتجاه، بسرعة أو ببطيء حسب تنوع الأحوال الصغرى والمتوسطة والكبرى أو الفردية، ﴿كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾[1] من هنا فالجماعة الإيمانية تدخل في نفس المدد الرباني والنبوي ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ رُسُلًا إِلَى قَوْمِهِمْ فَجَاءُوهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَانْتَقَمْنَا مِنَ الَّذِينَ أَجْرَمُوا وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾[2].

إن المؤثر الرمزي الظاهر أو هؤلاء ممن يُوصفون بالقوة الكلية لا يسقط عنهم أساس الهشاشة المددية، وانعكاسات البغي على الذات، قبل تركيبة المجتمع ﴿فَلَمَّا أَنْجَاهُمْ إِذَا هُمْ يَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ يَا أَيُّهَا النَّاسُ **إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ** مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ، فَنُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[3]، هذا لا يعني أن القوة المادية والنفسية ليست مهمة بل تتنزل فيها الروح لتزيدها قوة، إلا أن جعلها مركزية يخل بحركة الوجود، فكل العمليات تمر عبر النسبة المُلكية لله، وذلك لطبيعة وجود الإنسان والجماعة المفتقرين في كل لحظة لغني قبل وبعد الإيجاد في هذا العالم. يتمثل توسط التأثر من الإنسان لأنه يُؤول العملية عبر انفعالاته الزمكانية، لكن الثبوت الروحي التسليمي يمكننا من تصور اللانهاية والإطلاق من داخل ما هو نهائي، من هنا فحتى الذي له استعدادات روحية أو جسدية أو نفسية أقوى من غيره فهي مهداة بالله أصالة، وعند عدم نسبتها له فهي بالنسبة لما هو روحي وهو الأعلى يضعف، أما باقي الأبعاد فليست حتمية ولكن جعل الله أن الأرجح أنه يضعفها، وإلا فإنه كما جاء في الحديث "إنَّ اللهَ قسَم بينكم أخلاقَكم، كما قسَم بينكم أرزاقَكم، وإنَّ اللهَ يُعطي الدُّنيا مَن يُحِبُّ ومَن لا يُحِبُّ، ولا

[1] [المجادلة: 21].

[2] [الروم: 47].

[3] [يونس: 23].

يُعطي الدِّينَ إلَّا مَن يُحِبُّ"[1]، بهذا، فأفضل ما يختاره الكَيِّس هو أن يكون مصدر القوة حتى في الأبعاد الدنيوية **مرجحا بأوامر الله** كما جاء في الحديث: "فإنَّ اللهَ لا يُدْرَكُ ما عندَهُ إلَّا بِطَاعَتِه[2]"، إن هذه الفلسفة الإسلامية كثيرة فيها الآيات والأحاديث بين مطلق ومقيد حتى يُفهم أن العقل التحليلي درجاتي-ترجيحي ومتعدد الأبعاد، من هنا قد تتم باقي مجالات القوة بترجيح معين عبر الأبعاد الأدنى مثل الحضارة المعاصرة أو الفراعنة أو ثمود، إلا أن نموذج التنعم الذي تدعوا له نظرية القوة الحداثية إعدام للروح، بل لحاجيات الجسد والنفس على المستوى البعيد، إذ من الواضح أن الذي يضبط افتقاره للماديات والنفسانيات أقوى وأغنى من الذي يوسع نسبة افتقاره لها، إن منهجية التصنيف بالقوة خارج العلاقات الوجودية، لن تمس إلا **مجالات محدودة** وبدرجات منها وفقط.

إن كل هذه المدارس في الحقيقة من البنيوية والوظيفية، وما يقع من الجمع والخلط بينهما، حتى الظاهراتية والتفاعلية، تدور في نطاق أنطولوجي **وشكل متقارب حول الفعالية الوجودية**، لهذا توصف من البعض أنها محافظة مقابلة أخرى صراعية كالماركسية كما **تتداخل عدة مضامين** داخل هذه المدارس منها:

النظرية البيولوجية: وهذا يشكل مركزه البعد الجسدي.

النظرية التطورية: وهذا يشكل مركزه البعد الجسدي-الطبيعي مع منطق وحركة معينة في الدرجة.

النظرية الصراعية: وهذا يشكل مركزه فعل الصراع داخل البُعد القيمي، والفعل صفة للذات يجوز فصله عنها كليا أو إحدى جزئياته ودرجاته، مع أنهما في الأمر نفسه **يعملان بتناسقية** مع علاقات ترجيح يقدم فيها القطعي، أو حتى ترجيحي الذاتي على الجمعي في مجاله، وانظر قوله صلى الله عليه وسلم: "استَفْتِ قلبَك، البِرُّ ما اطمأنَّت إليه النفسُ، واطمأنَّ إليه القلبُ، والإثمُ ما حاك في القلبِ، وتردَّد في الصدرِ وإن أفتاك الناسُ وأفتَوْك"[3]. ففي النهاية الصراع اقتضاء **لفعالية التثبيت** بكل حمولتها الذاتية، من هنا عدم إمكان

---

[1] المحدث : الحاكم، المصدر : المستدرك على الصحيحين.

[2] المحدث: الألباني، المصدر: السلسلة الصحيحة.

[3] المحدث: الألباني، المصدر: صحيح الترغيب.

الفصل في نفس الأمر، إذ الحركات تتم بتكاملية، وعملية الترجيح تدخل لموازنة درجة الفعاليات مع بعضها.

لقد قامت نظرية بورديو على إبراز دور البنى الاجتماعية والثقافية في **إعادة إنتاج الهيمنة** واللامساواة، إذ يُنظر إلى العادات (هابيتوس) ورأس المال الثقافي والرمزي باعتبارها آليات تُرسِّخ استمرار الوضع القائم، غير أنّ هذه الحتمية يمكن نقدها من زاوية تجعل الانفعالية أمام المشتهيات الموروثة تقابلها الفعالية المنتِجة، بحيث يُوظَّف الافتقار للخارج كدافع إيجابي، وهو ما أكده ابن خلدون ضمن تحليله لعمران البشر وتغيرات الدول، إذ تتحول أحيانا ظروف البداوة الصعبة لقوة دافعة مقابل ترهل وتنعم المدنية، فالمسألة **ليست حتمية صرفة**، لأنها ترتبط **بالفعالية والإرادية** وما يتبعها من صفات الروح التعبدية لله، أي الغير مستعبدة لما يُفَقرها من الداخل بداية ثم من الخارج، من هنا يمكن فهم النعمة والنقمة باعتبارهما ابتلاءات، إذ قد تحفظان للغني مكانته أو تُسقطانه، كما في حالة الفضل الإلهي لبني إسرائيل، من ثم قد يرفع الفقر الخارجي صاحبه إلى مقامات رفيعة، أو يجعله أداة لتعويض مقام فضل الله نحو الغني، الذي كان مفروضا أن يقدم له مجاله دافعية لا انفعالية، كما في قصة طالوت عليه السلام حيث تجاوز كل نخب بني إسرائيل رغم محدوديته المادية.

إنّ البعد الأنطولوجي لا يحدد ثبوت الفعل أو نفيه، بل درجته فقط، بدليل أنّ المدارس الفكرية المختلفة تعود في جوهرها الأصلي إلى "فيزياء اجتماعية" وضعية، وحتى إن الرؤى الصراعية نفسها تنفتح على الأبعاد النفسية والرمزية، كما نجد عند بورديو وألتوسير، فالاختلاف النظري مَرَدُّه أساسا إلى **التموضع داخل الواقع الاجتماعي**، بين من يسعى إلى نفيه ومن يسعى إلى حفظه، وذلك لأن حركة الوجود نفسها تسير بثبات ونفي معا، وعلاقة الأول بالثاني علاقة اقتضاء، ومن هذا المنطلق يمكن القول إن كل حركة هي نوع من الثبات، غير أن طبيعتها تتحدد وجوديا إمّا بالترسيخ والرفع في درجات الشيء ونفي تغيباته، أو بالعكس حين يكون الثبات الفاسد نفسه نفيا للدرجات، إن عالم الطبيعة في مكوناته الطاقية والذرية لا يختلف في أصله عن هذه الحركة التي قد تكون صلاحا أو فسادا، إلا أنه في الغالب يسير بشكل لاإرادي يجعل حركته موازناتية بالأصالة.

بناء على ذلك يمكن أن نفهم كيف قد تكون بعض النظريات "المحافظة" أحيانا أقل فسادا من النظريات الصراعية أو التطورية، إذ إنّها حتى مع عدم مثاليتها، تترك في الوجود دوافع قوية تستمر مع الزمن، وقد شهد التاريخ الإسلامي هذه الحالات مثل جدليتي الأمويين والخوارج أو في حالة التوازن الصالح بين اتجاهات ثورية وأخرى علمية وتربوية، كما حصل بين الإمام جعفر الصادق والإمام زيد رضي الله عنهما، وهو ما يعكس حاجة الوجود إلى الحركتين الصالحتين لفتح مساحات جديدة واستمرار الحضارات عبر انتشار التفاعل بينهما، أما التصنيفات المحدودة في نوع من القوة والضعف والثبات والنفي، وضمن أبعاد وجودية وحركة ومنطق محدودين، لن تُمكن من فهم الفعاليات الاجتماعية والتاريخية.

لقد مثلت الماركسية في التاريخ الغربي المرجع المهيمن على النظرية الصراعية، متجاوزة غيرها من النظريات بقدرتها على معالجة الفروع والجزئيات ضمن رؤية كلية، وهذا الطابع الكلي أتاح لها جوانب إيجابية، كإبراز ترابط الظواهر الاجتماعية وكشف أبعاد جديدة من الوجود، وهو ما يلتقي في بعض وجوهه مع العقل الإسلامي، غير أنّها في المقابل لم تمنح الجزئيات استقلالها الكامل، ولا فسحت المجال للباحثين لإغناء المعرفة العلمية عبر التراكم النسبي، وهنا تبرز قوة ما يسمى بالنظريات "المحافظة" في عنايتها بجزئيات الواقع وما تحمله من إيجابيات، غير أنها تظلّ هشّة، لافتقارها إلى صلاتٍ عميقة بالذات أولا ثم بالآخرين، وبالوجود بأسره، أما العقل الإسلامي بما يحمله من خصوصية توحيدية، فإنه يوفر ميزانا صالحا يمكِّن من معالجة عناصر الصلاح والاختلال في مختلف المدارس الغربية والداخلية، ضمن رؤية شمولية متوازنة، من هنا يمكننا **تصنيف الظاهراتية ضمن بعد حركي تبادلي** ومنفتح على الوجود، إلا أنه في نهاية الأمر **يعيد إنتاج نفس المدخلات الوجودية**، ويقارب نفس الحركة المنطقية لباقي النظريات الغربية، فهي معبرة عن حركة نظرية وجودية على حقل اجتماعي له سيرورته، وعندما يتم هذا التنزيل حيث يمنح الذات جدلية تحاول الموازنة مع الواقع، فإن هذه الأخيرة بالضرورة تدخل مواد قضايا تركيبتها وواقعها الاجتماعي والفكري، من هنا لم تخرج عن باقي التحليلات بقدر ما حررت قليلا.

7.2.1 قراءة في الماركسية:[1]

قبل الحديث عن الجدل الماركسي فإن تفكيك أصله الهيغلي مهم، فهذا الأخير اعتبر حركة الجدل منطلقة من الوجود المطلق وهو الفكرة الكامنة في الكون أي الأطروحة، ومن ثم نحو الطبيعة أي النفي لتتمظهر في الذهن وهو نفي النفي؛ وهكذا في عمليات متكررة، وهذا ما يعبر عنه بالتوافق والتناقض والتركيب أو الموضوع والنقيض والتركيب، يتمثل الفارق بالنسبة لنا، في أن الوجود المطلق ليس فكرة، بل ذاتا ليس مثلها شيء، وهي مُفَارقة للطبيعة، كما أن التفاعل معها يتم من خلال الروح بالأساس، ثم النفس حتى نصل للجسد، وهذا التفاعل غير منفك عن الذات العلية دائما وفي كل حين، فالحركة اتجاهه ليست جدلية من الشيء نحو غيره بنفي واتصال-انفصال بينها أو بعلاقة تبادلية وفقط، بل تطورية من الشيء نحو مُثبِته سواء تثبيتا أو نفيا، أما بين الموجودات فتتم باتصال وانفصال **بدرجات مختلفة**، وقد تصل لانفصال شبه كلي أي نفي عام، لأن الله أو الوجود الحق يجعل إمكانية الترابط حاضرة عبر ترجيحه؛ مما ينتج علاقات اتصال وانفصال قابلة للجمع عبر اتحاد الجهة والنسبة، حيث إن السيرورة متصلة والإرادات منفصلة وكلاهما يتبادل التأثير، وهذا ليس فيما بين الموجودات وفقط بل أيضا داخل الذات الواحدة وقواها، إن هذه العلاقات كلها، رأسها حضور العلاقة مع الله، وسواء كانت علاقة بين مادة جسدية من نفس الجنس أو مادية جسدية من جنس آخر، أو علاقات روحية وملائكية وجنية أو شيطانية، فإنه حتى على فرض ثبتت جدلية هذه العلاقات، فإنها ستخضع لمنطق التثبيت والتطوير الإلهي، وبالتالي فأي **عملية نفي هي تبع، وليست تبادلا مع الوجود المطلق** وإلا انعدم النفي نفسه، لأنه عملية تحييد وتحديد لما هو ثابت بما هو ثابت، وهذا الأخير لا بد له من وجود غني وإلا انعدمت كل العمليات لبطلان التسلسل، كما هو بطلان أسبقية النفي على الثبوت منطقيا، وحتى داخل الجدل يطلق

[1] سلامة كيلة، حول الجدل المادي، (منشورات الوعي الجديد، 2011).
للمزيد من التفصيل: سلسلة كراسات ماركسية لسلامة كيلة.
محمد سعيد رمضان البوطي، نقض أوهام المادية الجدلية، الطبعة الثالثة، (دمشق، دار الفكر، 1985).

على الفرضية والموضوع الإثبات والتأكيد، وهي حاضرة دائما حتى في النتيجة التي تمثل عندهم التركيب من عمليتي الصراع.

إذا كانت الهيغلية تحمل جدلا خارجيا فإنه داخلي محض في الماركسية؛ لأنه لا وجود إلا للمادة، أما إسلاميا فإنه خارجي، وهذا وصف اعتباري مع الله، إذ هي هنا ليست لا صراعا ونفيا ولا تعاونا وإثباتا **بل تثبيتا**، وبين المخلوقات فإن لدينا علاقات داخلية وخارجية، وكلاهما **يشكل النفي تبعا للإثبات**، من هنا لا ينفك عنه، بل نحن نفرق فقط اعتباريا بين حركتي الإثبات، فمنها الذي ينفي ويحدد وهو عينه ينطلق ويسير إما ثبوتيا أو عدميا، وهذه الفعالية على عكس الماركسية هي في **المستوى الداخل عندنا أعلى من الخارج،** ولا يمكن أن ينفكا عن بعضهما؛ لأن الموجودات تشترك وتترابط في نفس الصورة واللطافة والوجود إذ السيرورة تجمعها، إلا أنه لاستقلال الذات من جهة أخرى، يزيد الانفصال والنفي، وقد يؤدي حتى لانقضاء قوم بكليتهم مقابل فرد أو ثُلَّة، مثل الأقوام السابقة كعاد وثمود ولوط، أو تتم من الجهة العكسية كما يحصل قرب القيامة فتأتي ريح طيبة تأخذ المؤمنين، وتترك شرار الخلق تقوم عليهم الساعة، فالمسألة إذن تدور في فصلها ووصلها على حفظ الرحمة والصلاح والفطرة وهي عين الثبوت الذي يسير النفي معه، مقابل حركة النفي التي تكون إعداما بعين الثبوت كالخلايا السرطانية، وبين ذلك درجات، فمنها الضعيفة والمتوسطة والقوية في الجهد على غرار مستويات السرعة، وعندما تصل لدرجة معينة مع غياب مقاومة أي ثبوتٍ ينفي الفساد ويقوي الثبات، فإن الظاهرة تنتفي بشكل طبيعي، بل عند وصولها لمستوى معين تصبح قدرات المقاومة غير ممكنة، وهذا الذي يُنظر إليه بحسب الظاهر، ليس إلا صورة بسيطة عن **العالم الأعلى الباطن،** لهذا فإن مراحل الطبع والران عسيرة، أما الختم فهو حالة اللاعودة، ولإن كان عالم الباطن واسعا في إمكانات الإصلاح حيث الحسنة بعشرة أمثالها وكلما تاب الإنسان وتطهر مسح عنه الداء، فإن هناك تراكمات تصل لتلك المراحل حيث يعسر أو ينتفي الأمل كأي ظاهرة طبيعية، من هنا تصبح لدينا مقابل المادية أو الفكرة المطلقة، **الله** الذي **يتوسطنا معه الخلق والاستمداد** من حيث الصورة والخلافة، ثم علاقة داخلية وخارجية أساسها الثبوت مع النفي، حيث لا يسقطان ويزيدان حسب الحالة والموضوع، فهناك أسس رحمانية معها حركات ضابطة، ويدور على هذه الفلسفة كل الوجود ﴿ قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ

أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُم بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ﴾[1].

يتميز الجدل المادي عن غيره من المذاهب الوضعية، بأنه يدعي شمولية صريحة من الصعب زحزحتها، على غرار الأديان، لا شك في أن للمذاهب الأخرى مركزيتها ولكنها تقبل نسبة من التطور، بل إن الإسلام يقبل التجديد وفق مسلمات معينة، وفي واقع الأمر توجد اجتهادات داخل هذا التيار لتحويله نحو مسلمات قابلة للتطور، ولكن لم يكتب لها النجاح، من هنا انهارت النظرية وأصبح دورها ضعيفا، ولو أنها حققت في بدايتها نجاحات معينة ككل نظرية تتسم بالبساطة والشمول، لأنها تأسر عامة الناس، وتقدم لهم حلولا تتناسب من جهة مع فطرتهم ولكنها تُغيب كذلك عقلانية هذه الفطرة واتساعها في نفس أمرها، ناهيك عن تعقيد الواقع والأسس التي لا تدور مع الشهوات الشعبوية، وهذا ما يعانيه كذلك العالم حاليا مع نوع من شمولية وسيطرة النزعة العلموية والحقوقية.

إن المنهج الجدلي لا يختلف عن كل الفلسفات الغربية التي تنطلق وتجدد نفسها دائما عبر التراث اليوناني، فقد عرف الجدل بداية من طرف هيراقليط[2] الذي كان أول من صاغ هذا المفهوم من حيث إن الوجود في تطور وتغير ولا شيء ثابت، وقد علق لينين على نظرية هيراقليط بأنه عرض جيد جدا لبدايات الديالكتيك، هذا التنظير في بداياته لم يكن يعني الاتساع الذي يعرفه الآن من استخراج لعلاقات الفكر بالمادة، أو حتى علاقات النفس والمجتمع في المعابد الماركسية الحديثة، ولكنه يشترك معها في الصياغة الأساسية للقانون الناظم للوجود، فعند هيراقليط تتوالد جزيئات جديدة بدوافع ذاتية كامنة فيها، إن مفهوم الحركة موجود كذلك عند باقي التيارات، فالحرارة مثلا قوة داخل الفعل أي المادة، ولكن اعتبارها ذاتية هو ما تفرد به هيراقليط مقابل الرؤية التي كانت تنظر لها بشكل عرضي، أما الحركة الجدلية فهي مفهوم قديم داخل الفكر اليوناني ولكن على

---

[1] [الأعراف: 156].

[2] **هيراقليط** (Heraclitus) (ت: نحو 475 ق.م): فيلسوف يوناني يُلقب بـ "الغامض"، ركّز على أن بنية الكون قائمة على التغير المستمر والصراع بين الأضداد؛ صاحب المقولة الشهيرة "لا يمكن النزول في النهر نفسه مرتين". قدّم مفهوم "اللوغوس" (Logos) كقانون كوني وكبنية ناظمة خفية تُنظم هذا التغير وتوحد الأضداد في انسجام كلي، مما يجعله رائد التفكير الجدلي (الديالكتيك) الأول.

المستوى الصوري والحجاج الفكري، ولم يعرف تطويرا إلا مع هيغل الذي جمع بين مركزية الوجود الصوري وتعلقه بالوجود الخارجي المادي، **فكل شيء هو تمثل لفكرة وتصور معين**، كما أن البناء تمثل لتصور المهندس، ولكنه لم يُرجع هذه الفكرة لله، بل الله عنده هو بذاته فكرة أو الوجود المطلق والعقل الأكبر الذي ظهر في المتجليات، فالأصل بالتالي عنده للفكر سواء على مستوى الله أو الإنسان، وبمقابل ذلك جعلت الماركسية **الوجود المطلق مادة**، وبالتالي انتفاء الوعي اللطيف عن هذا الوجود بعدم مفارقته للمادة، إذ لا موجود غيرها، من هنا فعمليات الجدل والحركة هي نفس عمليات المادة، لا شك في أن داخل هذا المجال التداولي لا وجود لمعان كالعقل المؤيد أو المسدد أو الحضوري والحصولي، أو القلب والروح كما في التراث الإسلامي، بل هي عملية ضيقة بين العقل المجرد والحسي، وحتى عند علاقتها بالله تكون مع صورة في ذاتها أقرب لِكُنه طبقة التجريد، وليس إلها ليس كمثله شيء ولا جنس له، إنما يكون أقرب لمخلوق أضفيت عليه الصورية أو حتى الأخلاقية، وهذه العلاقة الجدلية تبتدأ بالفكرة حيث التناقض لتتمظهر في الوجود الخارجي حيث التناقض كذلك، ثم تعود إليه في صورة غير متناقضة، وتتمظهر بعد ذلك مرة أخرى على شكل تناقض وهكذا دواليك، إن أي نظرية مضطرة بالضرورة للتعامل مع الميزان الوجودي حتى لو أنكرته، لهذا فهيراقليطس عندما أنكر الثبات فضمنه هناك ثبوت، وعندما جعل للأشياء حركة وفعالية ذاتية، فإن ضمن هذا وجوبا بالغير في نفس الأمر وإقرارا بالخلق الدائم، أما تشبيه الله بالصورة والفكرة فقد جعل من علاقاته مع الوجود الخارجي من جنس علاقة الوجود المادي مع الوجود الصوري، أي علاقة بين مستويي خلق، ناهيك عن زمانيتهما مما ينفي أي سيرورة واعية ومتعالية، ولو أن هيغل اعتبر التصور من درجة أعلى وهو روح الفكر، وليس هو الوجود المادي للأشياء أو البحث العلمي فيها الذي هو مجال التناقض، وبالتالي **صراع الآراء**، عكس الفكر حيث الوحدة واللطافة قياسا على الفكرة المطلقة التي هي تأكيد موضوع، ولا يزال هذا التحليل الجدلي منذ الحجاج الأفلاطوني مهيمنا، فتمثل **الإشكالية** محفزا مركزيا حتى داخل البحث الأكاديمي، والحقيقة أن اللطافة والوحدة مجالها الروحر وليس هذا قياسا على الله كروح مطلق، لأن هذا يجعله مشابها للمحدثات؛ مما ينفي عدم حدوثه ووجوده المطلق، سيلزم عن هذا كذلك، عدم توحد الروح لغياب مصدر ثبات ممد لتوحيدها وتلطيفها، من هنا

فالله لا يقاس بأي مخلوق إنما الروح أعلى درجات العلم والتعلق به لأنها لا زمكانية، ولا يُعترض هنا على المسألة؛ بأن المخلوق قد يخرج **بالكن فيكون** ولا يتغير ويتحرك ويتشكل، إذ باعتبار تعدد أبعاد الإنسان، فإن تلك الروح تتغير في مجال الجسد عبر النفس، فهذا التطور والحركة له إذن منطلق وثوابت يقف عندها التسلسل، وهو ليس نفيا فقط، إنما انتقال من خلق لخلق، **والتناقض في العملية اعتبار ذهني وليس وجوديا** إذ ليس هناك سوى **درجات من الثوابت**، بل العملية **النافية اقتضاء ضروري** وتبعي للثبوت عندما يكون نافعا، وإلا فسيكون نفيا لذلك الثبوت عينه وعملية اعدامية تتراكم بالسلب، هذه الرؤية بدورها ستؤثر في البحث الأكاديمي عندنا الذي **سينطلق هنا من بسم الله الرحمن الرحيم** ليس تبركا فقط، بل عمليا وفهما، **فيصبح النفي والإشكالية تابعا لصفات ثبوتية** يقوم عليها الوجود وهي الرحمة والإحسان والعدل، هذه القيم ليست تصورات، بل فعالية من الذات مع الله والآخر والكون، وعنها تتولد المفاهيم التابعة أو المساوقة للممارسة والمستمدة من الله، بعلاقة اعتبارية فيها مباينة واتصال أي علو وفوقية وليست علاقة امتزاج، بل **يتوسطها الخلق** حيث الله موجود بذاته ولا وجود معه على الحقيقة، فتتراتب المفاهيم والممارسات الثبوتية المقتضية للنفي من الروح للنفس فالجسد، ضمن هذا الإطار، فإن الإشكالية تصبح نوعا من الحث نحو العناصر وعلاقاتها المترابطة مع حفظ الاستقلال، أو تكون الإشكالية تفكيكا لأحوال نفي للأصول والثوابت أو تطورها، أي نفي للنفي الفاسد مع حفظ الانفصال والاستقلال مادامت العملية لا تدور على جهة واحدة، فلا تصل المفاهيم لحالة ثبوت نهائي كما تتوهم الشيوعية على أن النفي سينتهي، بل كل حركة تطور تحمل بالضرورة إما نفيا اعتباريا أو نحو اختلال واقعي أو دفع وجودي تثبيتي، أما من حيث المناهج المستعملة فلا يمكننا الدراسة بالاستقراء وحده كأننا أمام عالم ذري **لا ترابط ولا كليات تجمعه**، ولا الاستنباط الذي ينفي استقلالية الظواهر، أما عمليات التحليل والتركيب فهي تبع للمناهج فإما تحلل وتركب العناصر وفق رؤية جزئية أو كلية أو تكاملية، وهذا الأخير يرتبط بالضرورة **بمركزية تتراتب** عبرها العناصر انطلاقا من علاقات الثبوت والنفي الاقتضائي، الذي يجمعها، وليس تركيبا ناتجا عن **إعدام الأشياء لبعضها**، إلا في حالات الاختلال بما فيها الرؤية والممارسة الماركسية نفسها، وفي ذلك درجات حسب الحالة، وليست مسألة عشوائية وعمومية بل دقيقة على غرار السلوك الأساسي

للثوابت الكونية في حركة الطبيعة، من هنا يمكننا التأسيس لمنهج نقدي منضبط بأصول وقوانين، وهو بدوره لن ينفك عن باقي المناهج بحكم أنها مترابطة؛ لأنها صورة عن حركة العناصر في الوجود.

لا شك في أن المنهج الهيغلي باعترافه بالمنطلق الإلهي كان ملامسا لشيء من الحقيقة، ولكنها حقيقة وثنية تجعل الإله تصوريا داخل العالم، كما للماركسية إلهها وهو الوجود المادي الذي سيلعب بالضرورة دور الثبوت والاستمداد المطلق، فلا فرق بينهما من هذه الجهة، وكل طرف يقدم طرحا تغييبا للمنطلق، أي للوجود المطلق، وبالتالي للموجودات، والمسألة غير متعلقة بالواجب الوجود وفقط، بل حتى داخل العلل في ذاتها يوجد خلل، إذ ليس من اللازم وجود صراع تناقض داخل العلاقات المادية، أو كل أنواع العلاقات الاجتماعية كما تعتبر الماركسية، أما الحل الهيغلي فهو تعويض للجدل الأفلاطوني داخل منتجات العقل، نحو جدل بين العقل ونوع من الموجودات، ليتحول من أصل صوري إلهي لأصل صوري إنساني، وبتوسط الطبيعة التي تشكل النقيض، فالوجود المطلق كفكرة هو الأطروحة والوجود المادي هو النفي والعودة إلى الوجود الإنساني هو نفي النفي، وهذا الوجود الأخير هو تلك العودة إلى الدين والجمال والقيم والتي هي الروح، ولكنها **مفهوم ذو كنه تجريدي يُضَيِّق في هذا المجال.**

وكما ذكرنا فإن الماركسية لم تدعي خروجا عن مجالها التداولي ناهيك عن أنها إمكانية مستحيلة، وبذلك فإن الماركسية ما ادعت إلا **إقامة الديالكتيك منتصبا على قدميه** بعد أن وضعه هيغل منكسا على رأسه، وبعدما كان هذا الأخير يعتبر الوجود الفكري أصلا ينعكس عنه الوجود المادي، فإن **الماركسية جعلت الوجود المادي أصلا ينعكس عنه الوجود الفكري**، فكما أن هيغل جعل الجدل بين الفكر والمادة فإن ماركس جعله داخل المادة ذاتها على غرار هيراقليط في خلافه مع أفلاطون الذي جعله داخل الفكر، وبذلك أصبحت الأطروحة ونفيها ثم نفي نفيها داخل المادة وفقط، وليست بين أجناس مختلفة على الأقل كما عند هيغل حيث تنطلق من الشيء في ذاته وهو الشعور والفكر المطلق نحو الشيء من أجل ذاته وهو الطبيعة، وهذا ينتج عنه علاقة أو دائرة بين الشعور والروح ودائرة بين الفكر والطبيعة، ولا يعني هذا غياب الجدل الداخلي عند هيغل إنما هو حسب الموضوع، إذ الطبيعة تناقض يظهر في الفكر، على عكس الإنسانيات تبعا للفكرة المطلقة،

فكأن نفيانية هيغل تقع في مستوى الطبيعة، والثبوت على مستوى الإنسانيات، أما إسلاميا فالثبوت والنفي لا ينفكان عن كل الوجود، كما أنه لا يقع على الله في ذاته، وبدونه يتوقف الاستمداد والفعالية، فالفارق إذن في المصدر الذي هو مركز كل العمليات ثم في كنه **الموجودات** وعلاقاتها الداخلية والخارجية، وطبيعة **النفي** العائد للثبات أي الفعالية والاستمداد من الواجب الوجود في نفس الأمر، عبر اعتبارية ذاتية لها خصوصية معه، متمثلة في انفعال أعلى بكثير من الفعالية، من هنا الفناء في الله بالبقاء، وحقيقة هذه الانفعالية ليست حركة نفي بل استسلام واستمداد، وهو نوع من الفعل والثبات الذي يُنتج فعالية أعلى ونفيا نحو الداخل والخارج الفاسدين، من ثَم فالمقولات المؤطرة للعلاقات الوجودية عندنا تتمثل في **الفعالية وليس التناقض**، لأنه نتاج واقع أفقي مُحَدَّد بدوره نتاجا لتلك الفعالية، كما أن التناقض[1] لا يتم إلا في مجالات إمكان الفساد والطرح. لقد حيد ماركس الجانب الإنساني من الجدل الهيغلي، وجعله عين الطبيعي، لأن النفي هو الحركة السيرورية وبتعبير هيراقليط "لا يخطو رجل في نفس النهر مرتين أبدا" من هنا يتم استخراج قوانين التاريخ الدائرية ولكن في سلم متصاعد، فكأنه حَوَّلَ فلسفة التاريخ المسيحي نحو بعد مادي نفياني، مقابل الخطيئة الأصلية نحو باقي البُنى، وعلى ذلك ستسير قوانين المجتمع، فهي ليست نظاما ثابتا بل علاقات تتسم بالحركية بين البنى وليس بين الأفراد، **فالماركسية نظرية جمعاتية وأكثر بنيوية**؛ لأنها تعتبر الوجود للمادة وفقط، وبالتالي فالتناقض هو داخل وحدة واحدة لا بين أجناس مختلفة ومتباينة أو حتى متداخلة، من هنا سيتمثل صراع الأضداد داخل الإنسانيات بين الطبقات، كما يتمثل في الميكانيك بالتيار الموجب والتيار السالب وبالفعل وردة الفعل، وفي الكيمياء باتحاد وتفكك الذرات، إن الماركسية جعلت كل العلاقات العلمية على شاكلة الصراع، ولم تفرق بين هذا وبين **قوانين الزوجية المبنية على التكامل** بين المحدودية والتراكم، ناهيك أنها

[1] نتنزل بتسمية هذا تناقضا لأن التناقض بين الموجودات لا يمكن أن يتحقق مادام يجمعها الوجود، بل هي عمليات نفي أي تثبيت صالح داخليا، أو خارجيا في حالة إعدام جزئي يمثل تناقضا اعتباريا بين مفهومين، من هنا فحقيقة العلاقة هي تضاد وليس تناقض، حتى بين الأبعاد الوجودية هو تباين في أقل الدرجات، لأن العلاقة بين الروح والجسد والطبيعة بينها مجال ترابط وتبادل، وفي حالة مخلوقات ظلمانية ونورانية هو تناقض اعتباري وتباين وجودي أقصى بين بعدين.

أغفلت وجود **علاقات تناسق وعطاء مركزية** داخل الكون ليست لا زوجية ولا صراعية، وهذا مع إغفال خصوصية الظاهرة الإنسانية وتفردها، وإن تقاطعت مع أنساق أخرى في جوانب معينة، ولكن نسقها المنطقي خاص ومتفرد، والفارق بين الصراع والزوجية والعطاء هو أن الأول يكون بين طرفين أو ثبوتين، تجمعهما علاقة نفي كلي أي حركة بين الثوابت نحو درجة من الإعدام والإلغاء، والثانية علاقة بين ثابتين تجمعهما علاقة عطاء مع انفعال أو انتفاء جزئي موجب، أما علاقات العطاء بين شيئين فالنفي بداخلها اقتضائي؛ لأن في كل ثبوت نفي ولو في العدم الاعتباري كدلالة على الزيادة، من هنا فليس النفي إلا عملية إثبات حَدِّية، لكنها قد تؤدي إلى زيادة وحفظ الثبوت أو إلغاء الفساد، وهذا بدرجات متفاوتة تسير وفق طبيعة الثوابت وما تتطلبه، فكما هناك محافظة وتثبيت فاسد فالصراع والنفي يقع ضمنه الفساد أكثر لأنه في التراتبية تَبَعي، والانفكاك عنهما عند العملية الصالحة مستحيل إذ أي نهي ودفع للنفس عن الهوى داخليا، أو الظلم الجماعي خارجيا يمثل تحصيلا للثبات، فالانفكاك بينهما مستحيل لأن الوجود مثال وصورة عن عين الذات خاصة الإنساني منه، لهذا كان كل عطاء عدلا وكل عدل رحمة، إن هذا الاختلال بين ترابط الأبعاد ومحورية النفس في المعادلة كان من أسباب فشل الماركسية التي تناست أن الكل نتاج مع مجموع الأجزاء، والسيرورة تتحرك من خلال معطياتهم، من هنا فحالة النفي الشامل غير ممكنة، إنما لو تضخمت أصبحت عملية **ضدية فاسدة** من جهة أضعف نحو أخرى أعلى، ولو كانت **صالحة** كانت تثبيتا لما هو أعلى ونفيا لما هو أدنى إذا اختل وهيمن، ومادام الوجود إراديا فإن **تطلع الفساد لا ينتهي** في كل لحظة من هنا **حضور النفي الدائم**، لكن لا يعني هذا أصالته فهو عينه نوع من التثبيت من الفاعل، ونفي لنفيٍ فيما هو فاسد، هنا فقط قد يقع انتفاء لثابت، كما قد يعود وينصلح حسب ذلك الفاعل.

من مميزات الفكر الماركسي الإيمان بتحليل الواقع وعناصره وإمكانات السيرورة التاريخية، لكن الإشكال هو حصرها في العناصر المادية ورؤية معينة لهذه السيرورة ذات التوجه البنيوي المادي والاقتصادي، فتقف في رؤية هذه الأبعاد للتنبؤ، حتى تتدخل مثلا ضمن تحولات معينة مرصودة، فالسبب القديم يصبح نتيجة، والمجرد مشخصا، العام خاصا، المظهر جوهرا، الرئيسي ثانوي، النسبي مطلقا، الواقع إمكانا، الوحدة كثرة، الذات موضوعا، الفكر واقعا، المتناهي لا متناهي.

إلا أن هذه العملية في الحقيقة ليست تناقضات فالسبب والنتيجة علاقة بين علتين تحولت علاقات التأثير بينهما من طرف نحو آخر، أي أن النفي أو الانفعال والاستعداد حصل من جهة معينة وليس تحولا كليا للذوات، بل في الفعالية بينهما، وحتى **المفعولية هي بدورها نوع من الفعالية** أضعف درجة، إذ الانتفاء على فرض حصوله وأنه سيرورة قانونية فهو درجاتي، من هنا فإن الموجودات والتشريعات يستحيل أن تتغير من حال لحال نقيض مطلق، بل هناك أصالة ثابتة تزيد وتنقص، أي ينتفي عنها شيء من العدم اعتباريا عند الزيادة أو من وجود معين لا من عدم، إلا أنها في النهاية نفس جهة الفعالية والاستمداد الأصلي، فهل يمكن أن يكون الظلم حسنا يوما؟ أو يتحول رأس الإنسان لحيوان؟ هذا مستحيل في سيرورة الوجود، وبالتالي فإن العملية تتم عبر منطلقات معينة نتدخل عليها إما إعداما لعين الاختلال أو تثبيتا أو نفيا نسبيا زيادة ونقصانا، أي تخلية إيجابية، إذ هذه العملية تثبيت تحديدي، فهما بالتالي لا ينفكان، من هنا فعلاقة التناقض ليست فقط غير مركزية بل ليس لها وجود إلا اعتباريا، إنما التضاد هو الذي يحصل بدرجات تبعية للثبات، فعند تسخين الماء بالنار، يتكوّن الماء من ذرات الهيدروجين (H) والأكسجين (O) المرتبطة بروابط كيميائية في جزيء H_2O ماء، وعند تعرض هذا الأخير للحرارة تكتسب هذه الذرات طاقة حركية إضافية، فتزداد اهتزازات الروابط وتضعف الروابط بين الجزيئات، مما يؤدي إلى تحرر الجزيئات من الحالة السائلة وانتقالها إلى الحالة الغازية كبخار. فالذرات نفسها تبقى موجودة ولا تختفي، والطاقة الكلية محفوظة وفق قوانين الطبيعة، أما النفي فهو فقدان فعالية الروابط بين الجزيئات السائلة، أي انخفاض درجة ارتباطها السابق، بهذا يظهر التغير على شكل **درجات تضاد** في الفعل والانفعال بين الماء السائل والبخار دون انقلاب في الجوهر، فالذرات والقوانين والطاقة تظل ثابتة، وما يحصل هو إعادة توزيع للفعالية على المستوى الذري والجزيئي، هذا القانون الثبوتي حتى في الماركسية يتوارى بالضرورة، مع أنه هو الأساسي في المعادلة، إلا أن الإشكال كذلك في النظريات المحافظة أنها **ثبتت ما هو فاسد**، من هنا كانت ردة الفعل بتبني مركزية النفي الذي لا يخرج في الحقيقة عن الثبوت الوجودي.

أما علاقة المجرد بالمشخص فالأول **صورة** عن الثاني، ويتقاطعان بالضرورة في الوجود، ولكن هناك اختلاف في درجة التأثير، أي أن ما نطلق عليه مجردا هو نوع من التشخص

يكون أحيانا أضعف من المشخص المادي وأعلى منه النفسي والروحي، وأحيانا أخرى قد يكون أقوى وفق الموضوع كدراسة الرياضيات، لكن العلاقات لا تنتفي مع بعضها بل تتفاعل، وبالتالي تحضر حسب المطلوب درجةٌ أعلى من غيرها، فيكون النفي في هذا الغير أقوى، أي أن حضور هذا الأخير وثبوته أضعف، وهذا انتفاء درجاتي وجهوي وليس كليا بالضرورة.

أما العلاقة بين العام والخاص، فهذا الأخير قد يكون **متصلا بالعام** كالذات الواحدة أو **منفصلا** عنها، والتحول عندما يحصل بينهما فيدور مع ما تتطلبه حقيقة الفعالية والاستمداد، لأنهما أصلا ليسا نقيضين بل متداخلين أو مترابطين، فكأن الماركسية تتغاضى عن ما هو **فوق النفي من ثبوت وتداخل وترابط**، وهي أقرب للتركيز على **علاقات الاحتجاب والإعدام**، وهذا موجود إما جزئيا، أو كليا في بعض التنزلات، ويمكن أن يحصل داخل الذات أو خارجها، كما يمكن أن يكون سلبيا أو تخلية إيجابية، ثم أنه ليس مطلوبا دائما، **ولا أنه نافع في كل علاقة**؛ لأن هناك ميزانا تدور عليه علاقات الثبوت والنفي، وبالتالي عمليات الزيادة أو المحافظة أو النقصان، وطبيعة الواقع في كل الأحيان تستلزم حضورها مع بعض في التطور والحركة، إلا أن ما هو فردي ليس ما هو جماعي؛ لأن هذا الأخير فيه من سينفعل بإيجابية أو بسلبية أو بتوسط، ونحن **نرجح أفضل الاحتمالات** لما هو حاضر ومستقبلي ضمن ما هو ماض فينا و ولازم وواجب في نفس أمره، إن حصول النفي لمشخص معين لا ينبغي أن يخرج عن إطار التكاملية، ولا يصل إلى درجة الاحتجاب إلا في حالات شاذة واستثنائية، وكذلك الأمر بالنسبة للعلل، فالخاص المرتبط بالعام يكون النفي فيه أضعف بسبب تداخله، أما الخاص المنفصل فقد تكون له قوة أكبر في التأثير على العلاقة بين العام والخاص. إذ الخاص جزء من العام، وقد يكون خاصا مركزيا مثل الروح في الإنسان، حيث يفقد الإنسان ذاته ووجوده بخروجها، أو خاصا عاديا مثل اليد بالنسبة للجسم، أو خاصا محوريا مثل القلب أو الدماغ، فللخصوصية درجات، والنفي العام أو الكلي حين يتحول إلى خاص محدد يختلف حسب درجته:

كلما كان الخاص أدنى، كان النفي أضعف، أما النفي الكلي **للعام فيشمل النفي للخاص أيضا**، وقد يحصل العكس في حالة الخاص المركزي الذي به ينتفي العام كذلك.

إن المجرد والمشخص أو المظهر والجوهر والسبب والنتيجة كلها عمليات داخلية بين عام وخاص تمثل ترتيبا وتوصيفا معينا لعلاقات العناصر، وعلى المستوى الخارجي فالأمر مشابه، إذ كل عام يتكوّن من نفس عناصر التسبيب والنتيجة، أو طبيعة الفعالية، والمشخص والمجرد، والمظهر والجوهر، لذلك يجب أن ينفي العام الفردي عاما فرديا آخر فقط عندما يصل هذا الأخير إلى درجة نفي عالية لثوابت ذلك الفرد، أما على مستوى العام الجماعي فإن النفي بينهما يكون مبررا فقط إذا وصل إلى درجة تمس أصالة الثوابت كالروح والنفس والعقل والجسم، أما إذا كان التأثير يطال نسبة محدودة لا تمس الأصالة، فإقامة النفي الكلي فيها عبث واختلال إذ أننا هنا أمام شمول كبير في الوجود، وإلا لكان المسلمون قد حاربوا أهل الكتاب ولم يتعاهدوا معهم أو يبرُّوا بهم، فهناك موازنة معينة تجعل من حفظ ثوابت الآخرين جزءا من حفظ ثوابتنا وتقويتها، لأن من طبيعة فعالية الروح الرحمة كما العدل، فعلاقات الوجود إذن **تنتظم ضمن عام وخاص ضمنهم جوهر ومظهر ورئيسي وثانوي، وسبب ونتيجة، وذات وموضوع**، ، فيكون النفي **حسب العلاقة والحالة** وليس بالضرورة نفيا كليا وإلا عَبَّر عن حالة اختلال ثوابت حركة الوجود ﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَ لِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾، بل ما يجب غالبا هو حدود معينة من النفي وثبوت أعلى لاستقلال كل عنصر عبر قيومية الله، وهذا هو معنى لا إكراه في الدين، فليس هناك تدخل في القلب بل هو مستحيل سيرورة، وعمليات القهر الوجودي التي تتوخاها الماركسية لن تنتج تكليفا قلبيا وتطوعيا أي فعالية عالية، إنما يقع النفي في حدود العيش المشترك حتى يستقيم الوجود في تدافعه، والذي حتى في الآخرة سيقل فقط، لا أنه سينتفي إذ أصحاب النار سيلزمون تموضعهم الخاص.

إن العام يبقى حاملا لكل عناصره ومظاهره وجواهره في علاقات يتاح فيها مجال للخطأ، إذ المكونات **والعناصر الطبيعية والإنسانية واحدة في ثوابتها** متغيرة في درجتها سلبا وإيجابا نورانية وظلمانية، مما يحفز حدودا معينة للنفي، من هنا تنشأ بين الذات والمواضيع علاقات تعاون وثبوت ودرجات نفي، وليس تحولا لمجال مقابل آخر سواء المواضيع الطبيعية أو الاجتماعية، أو الجوهري مع العرضي.

أما علاقة **النسبي بالمطلق**، فلا يوجد مطلق حقيقي إلا الله وعلاقتنا به تمرُ عبر خلقه، وليست امتزاجا معه، وإلا لبطل مفهوم الإطلاق والتقييد، وكذلك تنزيلهما ضمن عناصر عامة وخاصة، إذ ذلك يخل بتوازن قوى الوجود في حقيقته ولا يعبر إلا عن مستويات محدودة من مجالات الأبعاد المختلفة والمتباينة، حيث تجمعهما أطر تقاطع تزيد وتنقص، حيث قد يخرج عن دائرة الحضرة الإلهية مخلوق بشكل شبه كلي لا جذريا، لأنه موجود بمدد إلهي نحوه، فهي كذلك درجاتية ولا تخرج عن تعددية الوجود وتوحده العام، ودون تفكيك استقلالياته بل أنواع خواص كل استقلالية فردية أو جماعية، من هنا يصبح ما هو خاص كعنصر مجرد بوصفهم درجة أعلى حيث الخاص المركزي تعبير عن تلك الدرجة العليا، ومادامت العلاقات بين الموجودات يكون النفي فيها محدودا، فكيف الحال مع الله الذي لا يصله أحد، والذي لا يزيد ولا ينقص، فهو الإطلاق واللانهائية حيث يصح فقط منه أن ينفي غيره كليا بالقوة، إلا أنه جعل سيرورة الوجود لا تنفك عن حركة ثبوتية سلبيا أو إيجابيا.

وبالتالي يكون النسبي والمتناهي أكثر نسبية وتناهيا مقارنة بما في جنسه وسيرورته، أما مع المطلق واللانهائي، فلا يمكن القياس لا بالثبات ولا بالنفي، لا بالاتصال ولا بالانفصال، لا بالفعل ولا بالانفعال، إلا من باب الوصف التصوري والاعتباري الذي يكون فيه النفي في أدنى الدرجات الممكنة وكأننا لا نستحضره حتى ذهنيا على غرار قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُهِينًا﴾[1]، ﴿إِنَّ الْمُصَّدِّقِينَ وَالْمُصَّدِّقَاتِ، **وَأَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا** حَسَنًا يُضَاعَفُ لَهُمْ وَلَهُمْ أَجْرٌ كَرِيمٌ﴾[2]، من هنا نعتبر علاقاتنا بالله منفعلة ثم فاعلة ومنفصلة ثم متصلة.

إن الإنسان لا ينفك عن الثبات والنفي وهو عندما يفعل مع الله، أو يفعل ضد الله إنما هذا لنفسه ومجتمعه، فينتج عن ذاك **خَلقا وإغناء أو إفقارا** حسب نوع الفعل، فما هو فعالية دون عبودية واستمداد سواء كانت ثباتا أو نفيا فهي إفقار، وما هو فعالية وعبودية وفق ما يتطلبه الفعل من ثبات أو نفي فهو غنى وموازنة، لأنه يستمد من

[1] [الأحزاب:57].

[2] [الحديد: 18].

الغني، من ثم تدور كل تلك العلاقات مع قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾[1]، بدون هذا التقييد الذي هو **أساس كل قانون**، فسنكون أمام **غياب الاستمداد** وبالتالي **الفعالية والانفعالية الصالحة** كمقولات تأسيسية، من هنا فكل انفعالية مع الله هي فعالية وغنى، والمقدمتان لزوميتان لبعضهما، فهي عادة محكمة فضلا وعدلا من الله من هنا فنقيضها ﴿وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ، وَاسْتَغْنَى وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى﴾، فيصبح **العطاء** باعتباره فعالية قانونا للوجود كما قال أبو العباس السبتي **الوجود ينفعل بالجود**، هذا المفهوم هو ما يصلح لمنهجنا مقابل الجدل، فلدينا مصدر مُمد بالجود في كل حين حتى في منعه ونفيه نحو الثبات، كما قال ابن عطاء الله السكندري: "متى فتح لك باب الفهم في المنع، عاد المنع عين العطاء"، وعلى هذه الصورة والعلاقة وعبر الفعالية والخلق الإلهي تتم العمليات الوجودية بشكل متناسق، إذ **دون مطلق ينتفي النسبي**؛ لأن الفعالية بين الموجودات تتم في مصدريتها عبر الله مقابل المادة كأساس في الرؤية الماركسية، بل يستحيل أن يتأسس الفعل والغنى الذاتي على غير الله، وبعد هذه المقدمة التأسيسية فإن علاقة الموجودات ببعضها مستقلة بالذات ومتصلة بالسيرورة عبر الله، وكل **فعالية وإثبات مقولات تأسيسية** ثم النفي يكون فعالا عندما ينطلق من هذا الميزان، من هنا يكون الثبوت المُستَمد من المطلق نحو النسبي يُنتج ارتفاعا في الجوهر الذي يمس المظهر وكذا العكس، وهذه العلاقات هي نفسها بين العام والخاص والذات والموضوع، التي تعبر في الحقيقة عن تنظيم وتوصيف لترابطات الخارج **نتاج حركة المطلق مع الجوهر في المظهر** مما يحدد العناصر العامة الأساسية والخاصة المركزية وتبادلها.

إن أبعاد التعدد الوجودي ليست نقيضا لبعضها البعض، وإنما تحمل إمكانات متفاوتة من النفي المتبادل، يكون منها الصالح ومنها الفاسد تبعا للواقع والسياق، ورغم أن كثيرا من مراحل الوجود الإنساني تستدعي حضور النفي بسبب عمق الفساد، فإن الثبات الصالح يقتضي كذلك نفي هذا الفساد مباشرة، على نحو يشبه تقوية مناعة الجسد في مواجهة الأمراض التي تهاجمه أو إمكان ظهورها، من هنا عدم تراتبية هذه الفعاليات

[1] [فاطر: 15] .

وعدم إمكان انفكاكها، أما الأبعاد والفعاليات التي افترضت الماركسية أنها متناقضة، فإنها حين تفعل ذلك تمارس نوعا من النفي المحدود جدا، لا يختلف في جوهره عن النفي أو الثبات الذي يكرّس بُعدا أحاديا محافظا وراكدا، وهو ما يفسر كيف تحولت التجارب الماركسية بعدما قدمت دفعة معينة نحو شمولية ومحافظة لم يُسبق لها، ومن هنا يتبيّن أن الفلسفات الغربية عموما نهلت من أحاديات مادية أو صورية ضعيفة، وجاءت الماركسية لتزيد هذا الوجود فقرا وهشاشة، إذ جعلت النفي أصلا مؤسِّسا، مع أن النفي في حقيقته مقتضى للثبوت لا بديلا عنه، والمظاهر المادية تتحرك بالجوهر الروحي، والإطلاق يستمد من الله لتثبيت النسبي وترجيح تموضعاته، بين مجالات العام الناتجة عن خصوصيات متكثرة ومتداخلة تتراتب مع بعضها وفق درجات.

فالفلسفة الماركسية اعتمدت بالتالي إسقاطا لقوانين معينة استلهمتها من الفلسفة والطبيعة على ضيقها وعدم تمامها، ثم أنزلتها على الظواهر الإنسانية، سواء قانون الجدل أي الأطروحة والنفي ونفي النفي، ثم ما تم استنتاجه بعد ذلك من قوانين كتحول الكم لكيف بسبب وحدة الأضداد وصراعها، إذا أردنا مقارنة هذا مع الرؤية الإسلامية، فهذه الأخيرة تنطلق في المستوى الخارجي من التعلق الاعتباري بالله كذات ليس كمثله شيء، ليس هذا في العقل المجرد فقط فهو أضعف من المستويات الإرادية والتخلقية أو حتى العقل الحضوري، باعتبارها صفات متكاملة ومتراتبة، وخصوصية هذا التعلق تتم بالخلق من عدم، **هذه الفعالية لا اتصال ولا انفصال فيها، حتى توصف بالنفي أو الثبوت**؛ لأن الذات الإلهية غنية وانفعالها زيادة ونقصان لا يصحان عليها، من ثم فإنه على مستوى التعلق الاعتباري أو لنقل الذاتي تتم باتصال وانفصال كما يصف ابن البناء المراكشي: "المؤثر أثر أثرا يتأثر"[1] فالمتأثر من يتحرك عبر درجة من هذه الرؤية، أي أن السيرورة حاصلة على مستوى تعلقنا نحن بالله، وليس من حيث المقدمة الأولى والذات المطلقة ولا حتى الروح المدبرة التي تنطلق من غنى الله وتعاليه عن الزمان والمكان، والمستويين صادقين لانفكاك الجهة، كما أن التعلقات تحمل أنواعا متكثرة من الخلق، ليست بالضرورة هي ما يجب

[1] المراكشي، ابن البناء، مراسم طريقة في فهم الحقيقة من حال الخليقة، تحقيق: شوقي علي عمر، (جامعة القاهرة، كلية الدراسات العربية والإسلامية بفرع الفيوم، 1416هـ/1996م)، ص. 45.

أن يكون، إلا أن كل مستويات التعلق تسبقها مقولات أقوى من الثبوت والنفي، وهي **الاستمداد والفعالية**، لينتج لنا هذا علاقة مع الله أساسها الاستمداد والانفعال وفرعها الفعالية، أي أنها تتأسس على انتفاء الثبوت الذاتي الواجب، هذا الأخير هو عين الفعالية والثبوت وقوتهم عند التنزل، لأن العملية خَلق من عدم، وهي فينا سيرورة متواصلة، **ولا يمكن القياس فقط من جهة الأثر**، فنفهم إذن كل مقدمة في مجالها، من هنا فإن الذات تحمل جانبا **قديما ثبوتيا** ومخلوقا هو الذي يتيح حدودا من تفهم المقدمة الأولى حيث قِدم الذات الإلهية وطبيعة الاستمداد في علم الله عبر حريتنا، التي أرادها ضمن غناه المطلق، وقد قربنا الله من هذا التفهم كما ورد في الحديث: " إِنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ خَلْقَهُ فِي ظُلْمَةٍ، ثُمَّ أَلْقَى عَلَيْهِمْ مِنْ نُورِهِ يَوْمَئِذٍ، فَمَنْ أَصَابَهُ مِنْ نُورِهِ يَوْمَئِذٍ اهْتَدَى، وَمَنْ أَخْطَأَهُ ضَلَّ"، فإذا تم فهم أن كل مقدمة لها خصائصها الوجودية، وتعَامَلنا معها بذلك، فقد صح التعلق.

أما العلاقة بين الموجودات فهي حسب درجتها الوجودية، فعلى مستوى البشر هي فعالية في الأصل ثم انفعالية، ومع الطبيعة تنقص الانفعالية لأنها أدنى مرتبة لا أنها متدنية، ثم يأتي عامل الدرجاتية وهو داخل البشر حسب نوعهم ومرتبتهم، فمع النبي هي انفعالية أكثر منها فعالية، ومع الشجر ليس كمثل الحجر ولا الحيوان، وداخل هذه مع الغنم ليس كالإبل ولا الكلاب كالقطط، ولا الأسود والعقارب والحيات كالحيوانات الأليفة، كما ورد في سنة النبي عليه الصلاة والسلام، من هنا فالثبوت والنفي لا ينفكان دائما عن العلاقات، إنما يزيدان وينقصان **لتبعيتهما للفعالية التي تعود للاستمداد**، وهو عين الخلق الإلهي الذي لا ينفك عن الوجود، ضمن **نظام موزون يجمع الكل**، إننا نصبح هنا أمام **تعددية مع مركزية روحية** ليست هي الأصل الأخير، لأنها نتاج عملية الاستمداد الإلهي؛ مما يحفظ لكل بعد استقلاليته ضمن هذه التعددية الترجيحية، وعلى الرغم من عدم انفكاك الأبعاد عن بعضها، فإنه قد يُقدم العامل المادي أو الصوري **حسب الواقع** والموضوع، كما قد تُقدم حركة النفي على الثبوت في المستويات، دون أن يمس هذا بخصوصيتها، ثم يضاف لهذا وجود إمكان **التغييب** في مجال مع آخر؛ لأن هناك **إرادة**، خاصة في عالم الإنسان.

من هنا فإن العلاقات والأبعاد التي تطرحها الماركسية مقارنة مع أدوات التحليل الإسلامي قاصرة جدا لتسعفنا على فهم حركية الوجود الإنساني، بل **المستوى الطبيعي-المادي لا تحترم خصوصيته**، وتنزل رؤيتها الجدلية القاصرة عليه، أما إسلاميا لإن كان لهذا الاتساع الإنساني أطره، فإنها تحترم استقلالية البعد المادي، لكنها تربطه كذلك بتوجيه وتأثير الأطر الإنسانية والروحية، لأنها المركز الذي يتماسك به الوجود دون تشظ، كما أن الاستمداد الإلهي لو انقطع انعدم الوجود، وعبره تترابط الأبعاد والموجودات دون فقدان الاستقلالية، ونحن نقبل تأطير بعض العلاقات في تجريد ذهني كالعام والخاص، إلا أن مقاربتنا للروح عبر هذه الأخيرة أقرب للإشارة، فالاختلاف ليس فقط من حيث حركة هذه المقولات أو مضامينها، بل في موازناتها الوجودية بين الداخل والخارج، والعمودي والأفقي والجوهري، مما ينتج مقولات أخرى.

لقد عرفت الماركسية محاولات تطوير متعددة، وتعتبر مجهودات ألتوسير[1] والمدرسة النقدية، أو سلامة كيلة في العالم العربي محاولة مهمة لتجديد الماركسية **وإخراجها من الجمود** الذي وقعت فيه، تنطلق هذه الإصلاحات من نفس المسلمات، أي من جدل الطبيعة كمرجع يُنَزَّل على المجتمع والفكر تحت مسمى المادية التاريخية، لكن عملية التجديد هنا تتأسس على مراجعة قوانين الجدل في الطبيعة وفق التطور العلمي الحاصل بعد هيغل وماركس، يوجه سلامة كيلة تساؤلات حول العلاقة بين العلوم سواء داخل الحقل الواحد كالفيزياء الكوانتية والفيزياء الكلاسيكية التي لا تُطَبق منهجا واحدا، أو حتى بين العلوم فلا يطبق الفيزياء على مناهج الكيمياء أو الفيزيولوجيا على البيولوجيا، وفي العلوم الإنسانية بين علم الاقتصاد أو السياسة، أو علم الاجتماع والفن، من هنا يعارض النزعة العلموية التي تريد تحقيق تكامل يلغي ذاتية باقي العلوم سواء كان انطلاقا من صرامة طبيعية أو حتى توجه ديني، من هنا يعتبر أن الماركسية بقيت سجينة للجدل الهيغلي حتى بقلبه سواء بإبدال الفكرة المتحققة في الطبيعة والفكر والتاريخ بالمادة

[1] **ألتوسير** (Althusser) (ت: 1990م): فيلسوف بنيوي ماركسي فرنسي، أحدث ثورة في فهم البنى الأيديولوجية. تجاوز التفسير المادي الضيق ليطرح مفهوم "أجهزة الدولة الأيديولوجية" (كالمدرسة والكنيسة)، مبيناً كيف تعمل هذه البنى كأدوات ناظمة تعيد إنتاج علاقات الإنتاج في أذهان الأفراد؛ كما اشتهر بمبدأ "القطيعة المعرفية" لوصف التحولات الجذرية في بنية العلم.

المطلقة ممتدة في المجتمع والاقتصاد لتتحقق في الفكر والتاريخ، إن الماركسية وقعت في نزعة عضوية مستثمرة تطور الفيزيولوجيا للتأكيد على دور الدماغ، ولكن في الانعكاس وفقط، على غرار المنهج الهيغلي مع مستوى الذهن، نحن في الحقيقة نعتبر أن الأخير أعطى قيمة للإنسان مقارنة بالماركسية عبر مفهوم الفكرة، الذي يحيل إلى الإله والإنسان في الوقت نفسه، ولكن مع ذلك أهمل الذات بكل قواها في توجهها نحو الموضوع، سواء الطبيعي أو الاجتماعي، أما على مستوى الجدل، فإن سلامة كيلة يعتبر الماركسية متبنية للجدل الهيغلي بالكامل، حتى جعلته علم أعم قوانين الطبيعة والمجتمع.

إن مادية ماركس حتى لو انطلقت من فيورباخ، فإنها تجاوزت ماديته والجانب النظري في رؤية الذات للموضوع، لتجعل النظر عينه ماديا، من هنا ستصبح منطلقات الذات بدورها مادية على غرار الموضوع الذي ترك له هيغل نوعا من الخصوصية، وأنتج درجة من التعددية والتقاطع، وإن كانت ترتبط بمركزية ما هو نفياني وصوري، وبالتالي قاصرة عن تحليل حركة الوجود، أما الماركسية بماديتها المفرطة نفت حتى حركة المادة بتنوع خصوصياتها كما ضعفت ثبوتها، وهذا كان نتيجة منطقية بسبب طبيعة الوجود الموازناتي.

لقد وقع ماركس فيما ما نقد فيه غيره من إيقاع التصورات على الواقع، وذلك لأنه فرض قوانين معينة تجاوزها الواقع الطبيعي ذاته، كما أن قوانين الجدل كانت مجرد انعكاس لواقع معين على التصور الهيغلي، الذي اعتبرها صورية في طبيعتها، فواقع ماركس يقدم ذاتية مادية جدلية، وأما واقع هيغل فيقدم صورية جدلية.

وبذلك فإن الماركسية جعلت الواقع الطبيعي مقابَلاً بالوعي الطبيعي، والواقع الاجتماعي بالوعي الاجتماعي، والذي بدوره تم اختزاله في علاقات الإنتاج، ثم جعلت القوانين المستنتجة طبيعة واجتماعا حاكمة على المواضيع المدروسة، فتعدى الاختزال من نفي للفاعل الإنساني وخصوصية فعله الاجتماعي، حتى قوانين الطبيعة والعقل.

إن تعليق لينين على تأكيد مقولة هيراقليط النافية لله أو تحديد ستالين لتعويض المادية للروح الكلية الهيغلية، يجعل منه بالإضافة لباقي الاختزاليات، اختزالا للجانب الإلهي المركزي في الموازنة الوجودية، وبالتالي لم تترك هذه الفلسفة مجالا وأفقا أرحب على

الأقل لمُتَّبعيها، حتى ولو قررت أن الظواهر كلها تخضع للدراسة العلمية، فقد أصبحت مزيجا بين علموية متطرفة، في حدود قوانين طبيعية معينة وذاتية لاشعورية تفرض قوانينها.

يجعل ماركس البعد الاجتماعي بعدا مباينا للأفراد متمثلا في **العلاقات المادية الإنتاجية** التي تتفرع عنها كل الظواهر الاجتماعية من سياسة وثقافة، ولم ينحصر هذا عنده في مستوى التأثير وفقط بل شَكَّل بالنسبة له عين المستوى الوجودي للأفراد، لقد اعتبر أن الواقع الاجتماعي غير مرتبط بالقوانين الصورية كما هي النظريات المثالية، وإننا هنا قد نعتبر أن دراسة الواقع الاجتماعي بمعزل عن تأثير القوانين الصورية صحيح خاصة إن كانت حركة العلاقات المنطقية خاطئة كما تقدمها الماركسية نفسها، ولكن اعتبار الدراسة الاجتماعية بمعزل عن القوانين الأخلاقية وانطلاقا من مفاهيم مستمدة من واقع وسيرورة وذوات معينة، هو ليس غير فرض أخلاق جديدة تتسم بالصراع والمساواة والتغيير (إصلاح) ولكن تحت عباءة العلم التجريبي، وبمداخل وتفاسير مختلة، وبالإضافة لهذا الإشكال الكبير، فإن الانطلاق من هذه **المضامين الأخلاقية ثم منطقتها تحت مسميات النفي** والتحول النوعي والكمي، أخطر على المنطق العلمي الذي هو مجال فعل إلهي أقرب للمحايد.

بالرغم من أن تطور النظرية الاجتماعية الماركسية حدث بمساهمات ونقد دوركهايم للمنهج الكونتي، الذي كان يسقط تصوراته التنويرية أو الفكرية على التحليل الاجتماعي، مع أن كونت في الحقيقة تبنى الوضعية واعتبر الدراسة الاجتماعية من جنس الظواهر الطبيعية في تشيئها لكن الظاهر كانت له حمولاته كغيره. لقد انتقد دوركهايم كذلك سبنسر في اعتباره الظواهر الاجتماعية نتاج الطبيعة النفسية والعضوية، مقابل تبنيه **لقاهرية الظواهر الاجتماعية**، لقد شكلت كل هذه السيرورة منطلقا مهما في تطور الفكر الغربي سواء بالسلب أو بالإيجاب، والواقع أن اعتبار ماركس جزءا داخل هذه المنظومة سيجعله تطورا إيجابيا، إنما عزله دون سيرورته الخاصة سيخلق منه كارثة معرفية وإنسانية، كما قد يخلق من بعض حلقات المفكرين الإسلاميين عندنا على غرار ابن تيمية وحده أو غيرهم ممن لم يعرف انتشارا كبيرا، لعدم تعبيره عن كُلِّية هذا الفكر، بقدر ما أنه اجتهاد يفتح أبوابا مهمة، وبذلك فقد كان ماركس هو تلك الحلقة التي ركزت بالإضافة

على الظواهر الاجتماعية باعتبارها قابلة للدراسة في **طبيعتها المتغيرة**، كما نجد داخل سيرورتنا ابن خلدون أو ابن بطوطة أنثروبولوجيا، لكن عبر مضامين تحمل الكنه الأخلاقي وتعددية الأبعاد، مع فتح الارتباط بفعل الله أي قدره وتفاعل مخلوقاته معه.

أما ما يراه بعضهم قفزة فكرية في تحويل ماركس للنزعة المؤثرة من بعدها العقلي إلى بعدها المادي، فهو في حقيقته تراجع داخل مسار الفكر الغربي نفسه؛ لأن جوهر هذه التوجهات جميعا يقوم على بعد أخلاقي مركزي مشترك، اختلفت فقط طرق تغليفه: فمنهم من صاغه في قالب مادي، ومنهم من ألبسه ثوبا صوريا أو عقلانيا، لكنها جميعا اشتركت في الابتعاد عن أصلها التوحيدي، لا في إعادة صياغة هذه السيرورة أو تصحيح وجهتها نحو منبعها الأول.

وقد بدأ هذا الزيغ مبكرا مع خروج المسيحية عن إطارها التوحيدي، ومن ثم، فكما أسقط أوغست كونت فلسفته الخاصة على الظواهر الاجتماعية، فلا دوركهايم ولا ماركس قد تجاوزا في العمق القاعدة الدينية، بل إن ما جرى هو عمليات علمنة متباينة، أدت إلى تغييب حقائق الوجود من زوايا مختلفة، لا إلى تأسيس فهم جديد متحرر منها.

نقر أنه لا يمكن فصل كل ما يخص الإنسان كظاهرة مختلفة ومتعددة عن الظواهر الطبيعية، سواء كنا نرى هذه الأخيرة شيئية أو علاقات تغير دائم، فلا تأثير كبير على المسألة، إذ الاختلاف الجوهري في أن الطبيعة تشكل آية تقاطع، بل من أُسس فهمها عملية إبداع الإنسان في استقرائها والتفاعل معها، وهذا ما يفتح له **آيات في فهمه لذاته**، لا أن قانونيتها عين قانونيته، **فالطبيعة أقل درجة** من لطافة الإنسان ككائن يتمتع بدرجة وعي وإرادة أكبر، وقدرة على التحقق القيمي أعلى.

يمكننا أن نقول إنه مقارنة بالماركسية حققت الوظيفية مكاسب بتركيزها على استقلالية الظاهرة الاجتماعية وبقانونيتها، ولكنها أسقطت عليها تشبيهات عضوية ونفسية وسلوكية وأحيانا شَيَّئتها مثل الدوركهايمية، كما أن الماركسية بنفسها أسقطت قوانين طبيعية معينة على الظواهر الاجتماعية، وهذا على فرض صحتها، بل لم تنفك عن إلباس مجموعة من الأخلاقيات على قوانينها، فتكون كل الأطراف **ألبست رؤى أخلاقية معينة سواء للعقلانية أو للمادية**، ناهيك عن اقتراضها جميعا من المجالات الطبيعية،

وهذا ليس عيبا في حد ذاته بقدر ما أن عدم الإقرار بخصوصية الظاهرة الإنسانية يجعلها **تلبيسا لا الباسا.**

من ثَم يُطرح سؤال على العلوم الاجتماعية الماركسية؟ هل هي فعلا علم اجتماع أي تقتصر على الوصف أم أنها تسعى لتغيير العالم؟

الذي دفع لحدوث هذا الخلل في الفهم هو اعتبار القيمية منفكة عن الوصف، والعكس صحيح، فالنظريات الوظيفية ادعت حيادا دون إقرار البعد التعاوني والوجودي الكامن في نظريتها، ما جعلها أقل موضوعية، فاعتبرت حالات احتماعية تتطلب الصراع في علاقة تكامل وتعاون طبيعي، بل حتى الماركسيين تفاعلوا وتأثروا بهذا النقد، فأنكروا أنهم يسعون للعلم الاجتماعي، باعتبار أنهم يركزون على التغيير والإصلاح، هذا الخلل في **فصل التوصيف عن استبطان التحويل والمعيارية**، مسألة محورية في فهم المدارس العلمانية وتفكيك اللامفكر فيه عندهم، لأن ما يجب أن يكون عندنا يقع دائما على ما هو واجب بالغير على الفور، ليتحول هذا الأخير نحو ما يكون بما يَحمله ما هو كائن، فحيثية الزمن هنا يتدخل الإنسان لتحويلها إما من حالة أضعف نحو ما هو أعلى، أو ما هو فاسد نحو ما هو صالح، وتلك المنطلقات الصالحة كائنة بدرجة متدنية في حالة الفساد، أي أننا نصف موجودا بغاية تطويره أو إرجاعه لحالته الطبيعية والواجبة، أما **الوصف الذي يقف في الفساد أو الضعف** فهو كالطبيب الذي يقول لك أنت مريض وفقط، أو أن مرضك حالة طبيعية وهذا ضد التوصيف نفسه لأنه ليس وجوديا، أما وصف حالة الصلاح فهو لا يكفي وحده، لأن النفس تسير بحركة إرادية تحتاج نفيا ونهيا دائما عن النزوع الفاسد، سواء المفتوح أمامها أو المتحقق، فالذي لا يصف ما يجب وما لا يجب هو بالضرورة يخطئ في فهم ما هو كائن، لأن هذا الأخير يحمل ذلك بدرجات متفاوتة **في الحاضر أو المستقبل**، من هنا فإن المعيارية والوصفية لا ينفكان، وقد وقع الخلل في التيارات التغييرية لأنها ادعت ما يجب على نقيض ما هو كائن، فشوهت وحرفت المعيارية نفسها سواء وصفا أو تدخلا، أما الواقعية فادعت الموضوعية في وصفها لما هو كائن مُغَيِّبة قوى التغيير الكامنة والواجبة في كل حين.

تنتظم السوسيولوجيات الماركسية ضمن قواعد مشتركة، وهي وفق جان بيير دوران وروبرت ويل .[1]

- مبدأ التناقض المؤسس للمادية الجدلية
- وجود طبقات متباينة غالبا تتناقض مصالحها
- دور الدولة المرسخ في العلاقات الطبقية
- الميل إلى دراسة النزاعات والحركات الاجتماعية المنبثقة من التناقضات الاجتماعية.
- أهمية البنى الاجتماعية في تفسير المسارات والسلوكيات الفردية وغيرها.

وكما يظهر، فإن الفلسفة الماركسية هي المؤسسة لهذه المدرسة الاجتماعية، بل كل تيار سيعود إلى مضامين ناظمة يتم تقييدها ضمن مجموعة من المتغيرات وطبيعة العلاقات فيما بينها، ثم يُحَلَّل الواقع عبرها.

لقد طرح ألتوسير مفهوم إعادة الإنتاج، والذي يتم عبر المؤسسات المهيمنة كالكنيسة سابقا، وأجهزة الدولة حاليا كوسائل الإعلام والأجهزة النقابية والأسرة، والمؤسسات القانونية والسياسية وحتى مؤسسات التحليل النفسي.

إن ما طرحه ألتوسير هنا مبسط، وهو أحد احتمالات الوجود الإنساني، بل في ذلك درجات متعددة، نحن لا ننكر إمكان تراتب المجتمع بهذه الطريقة كليا أو جزئيا، ولكن جعل هذا حقيقة أحادية خارج الإمكانات المتعددة لن يوصل لفهم المجتمع، إن تقسيمه **لعلاقات مُستغِل ومُستغَل** احتمال أقرب للصواب، ومن الطبيعي هنا أن تتأثر نظريات التحليل النفسي بالبنية؛ لأنها تبحث عن حلول تحقق الاستقرار من داخل الممكن واقعيا، وهذا ليس خاطئا مطلقا، بل الاتكاء على التكيف وفقط مع منظومة فاسدة في ذاتها وتحقيق استقرار هش ولحظي، يعود هذا في النهاية لمركزية نموذج المترفين والمنعمين وما ينتجونه من نماذج تحمل الصالح والطالح، وإن كانت المسألة أعقد، لأن الواقع يرتبط

[1] جان بيير دوران، روبرت ويل، علم الاجتماع المعاصر، ترجمة الطواهري ميلود، (الجزائر، ابن النديم للنشر ودار الروافد الثقافية، 2019) ص 213.

بتركيب أكبر تتداخل فيه عدة فعاليات يتأثر بها هؤلاء المترفين نفسهم، هذا التعقيد والتشابك، ينتج في النهاية الركود الذي يعرقل الحضارات، والوهن الذي يفكك النفوس.

إن ألتوسير وما دام ينطلق من الماركسية، فإن عصب عملية الإنتاج ستدور عنده مع المستوى الاقتصادي، صحيح أن هذا البعد محوري خاصة أنه يحمل مدخلا لحيازة الرأسمال الرمزي، ولكن في عدة مجتمعات يشكل الدين أو الملك السياسي أو القبلي أو الوطني عصبا تتحرك به المجتمعات، بدرجة أقوى من الاقتصاد، فالحالة التي يعالجها ألتوسير حتى في أوروبا هي درجة معينة من قوة تأثير المؤسسات الاقتصادية، وإلا فللشعوب والأحزاب مجال للحركة انطلاقا من مصالحهم الجماعية وتطلعاتهم الحقوقية، فتبسيط التأثير في العامل الاقتصادي الذي تدور معه الدولة لإعادة إنتاج المصالح، جزئية معينة تزيد أو تنقص داخل كل مجتمع وتجربة، وحتى المجتمعات الغربية تدور مع هذا العامل مع حسابات سياسية وفعالية شعبية وقوى فكرية، وفي النهاية نحصل **نتيجة معينة لتدافع عدة قوى ذاتية وبنيوية تنتج نموذج التأثير**، أما في المجتمعات العربية، فإن القوى الاقتصادية ليس لها هامش تأثير مثل الغرب لقوة حضور المؤسسات الحاكمة سواء الملوك أو الجيوش، فتُوجِّه هذه الأخيرة عمليات الإنتاج حسب كل نظام، فالملوك يتعاملون مع الواقع الاقتصادي والسياسي والديني بتوجيهه نحو إبقاء سلطتهم وتقوية الدولة، فتصبح لدينا إذن عدة قوى لها كذلك هوامش مع النظام، لتدفع بدورها نحو إعادة إنتاج التقسيم نفسه التي هي جزء منه، أو غيرها من الاحتمالات، وهذا بمجموعه ينتج لنا خطابا إعلاميا وتعليميا ودينيا واجتماعيا وأسريا وهذه كلها **توجه بطريقة تبادلية**، ثم لا ننسى القوى الدولية، فهذه الأنظمة تتعامل كذلك داخل هامش دولي يصنع لها خطابها الذي يتقاطع مع الواقع حسب طبيعة مقاومتها ومجتمعها، لينتج لنا نموذجا خاصا.

أما الجيوش فهي كذلك تنتج نظاما له خطابه المبني على الأمن والعدو الخارجي، وتدفع نحو قوى اقتصادية وسياسية مقربة منه وفق ما يخدم بقاءها، ومصالح الدولة على فرض حضور حس جماعاتي ضمن هذا التكتل، ومن الطبيعي أن يتأثر الخطاب والسلوك الديني والاجتماعي والأسري بهذه المنظومة، لكننا لا نتحدث عن مركزية مطلقة فالجيش أو الملك لن يتدخل في أصول الفقه أو علم الكلام والتصوف، إلا عند دخولهم في منطقة التأثير السياسي والاقتصادي والاجتماعي التي يتبناها النظام، فيصبح لدينا دين

صادق في علاقة الإنسان بذاته ومجتمعه مع استثناء علاقاته بالمؤسسات السياسية والاقتصادية والقضائية وكل ما يقترب من النظام، فهنا في الغالب يكون **السكوت وأحيانا التحريف**، وتوجد قوى مستقلة تنتج خطابا دينيا صادقا حتى داخل هذه المجالات، هذا يختلف كذلك حسب تطور الدولة سياسيا، حيث يمكن أن يغيب هذا الهامش بشكل كلي، فيصبح عين ما هو علمي وأكاديمي يمارس التحريف بشكل شامل، كما لا يجب علينا اعتبار الجزئيات أي الأفراد دون أي وعي وتحليل، وأنهم لا ينتجون بعض القراءات التحررية، فالعالم الاجتماعي ومجموعاته مركب وتبادلي، على غرار الذات الإنسانية نفسها، كما قد يتقاطع في رؤية الفرد عدة سلوكيات، فكذا هو حال المجتمع بتناقضاته.

أما القوى الاقتصادية فهي بدورها ليست كائنا موحدا، فقد تدفع في اتجاه السلب كأن يكونوا داخل نظام قضائي وسياسي فاسد يحقق لهم مصالحهم، أو بالإيجاب كأن يطلبوا تحرير الاقتصاد والمِلكية والمنافسة العادلة، والمساهمة في المصالح الجماعية حتى يتطوروا، فهذه القراءات الماركسية عندما لم تنطلق من فهم الإنسان أنتجت تحليلا مبسطا لأحد إمكاناته، ولن يفيد إلا في بعض النواحي، لكن أن تقدم النظرية تدخلا فعالا ضمن العلاقات الوجودية المركبة أو حلولا ناجعة، فهذا مستبعد، كأن تنحو بعض القوى الاجتماعية لتملك وسائل الإنتاج وبالتالي التموضع ضمن علاقات مجتمعية تحقق لها الهيمنة، فهذا التموضع علينا تأطيره في حدود ارتباطه وتبعيته على المستوى الوجودي للقوى السياسية والثقافية، بدليل أن الماركسية نفسها انطلقت من تنظير فكري وممارسة تنظيمية وتربوية وسياسية بل أنتجت حزبا مهيمنا وموجها للعامل الاقتصادي، ولنضف لهذا اختلاف قوى الإنتاج في قابليتها، على غرار باقي المؤسسات، لأن الإشكالية تقع في المستوى السلوكي بما فيه الرؤية الثقافية والخطاب المُوَجِّه، وكذا تأثير الواقع الذي يجعل القوى الاقتصادية تتعامل مع تركيبة مجتمعها السياسية والاجتماعية، نفس الشيء بالنسبة للقوى السياسية، فهي تقع ضمن سلم إنساني وقيمي من الضعف حتى قوة الرؤية والقيم التي تتطلع لها، وبين ذلك درجات قد تكون القوى الحاكمة فيه أفضل من المعارضة وهو الاحتمال الأقل، كما قد تكون المعارضة أفضل بدرجة عالية أو بسيطة وفقط، وعندما ندرك هذه العلاقات ضمن الواقع، فإن السلوك الذي ندفع نحوه سيختلف من دولة لأخرى، لكنه بالضرورة يجب أن يكون شموليا للجميع؛ لأنه لم توجد يوم حضارة بمنأى

عن تأثير غيرها، فكيف بعصرنا، من ثم فالتدخل الناجح يقع على كل المستويات والمجالات، وتتفاوت أهمية كل بعد من جهة ذاته ثم من جهة المرحلة التاريخية والاجتماعية وما تتطلبه، فعلى المستوى الفردي فإن القوى الأساسية تنطلق من القلب أي تغيير الإرادة والسلوك وهذا يرتبط كذلك بالعلم والرؤية، فهما لا ينفصلان، وأي علم دون حال صادق لن يؤدي إلى نتيجة فعلية، بينما حال صادق دون علم ستكون نتيجته غير مضمونة، وعلى مستوى البنى الاجتماعية **فالمؤسسة السياسية هي المركز ثم التربوية والعلمية ثم الأسرية والاجتماعية ثم الاقتصادية والفنية**، لكنها تعمل كلها، وفي فترات معينة قد تحضر إحداها بقوة حسب توجهات المجتمع، كما اختلفت دعوة الأنبياء فشعيب ركز على الأصول التوحيدية مع القسط والإحسان الاقتصاديين، وداوود وسليمان مع الملك، وموسى كانت له خصيصة مواجهة الاستبداد في أعلى الهرم وفي أدناه، أي أنه لا يكفي أحيانا فك الإشكالات في مستوى واحد ليسهل استرسال باقي المستويات، بل دائما **سنحتاج كل البنى مع ترجيح إحداها أو بعضها حسب المرحلة وفقط**، وأحيانا حسب إمكانات الواقع نفسه، ولكن باسم قانون التدرج يوظف المفسدون الإصلاح لتثبيت تموضعهم، مثل ما أنه باسم التحرر الثوري يقع نفي الإيجابيات وتفريغ الأحقاد والإفساد في الأرض، وتبقى طبيعة التدخل ودرجتها إشكالية حسب طبيعة الفاعل، أكثر منها ترجيحات بين أنواعها مادامت الفعل في طبيعته شامل.

إن النظرية الماركسية وإن لم يكن لها تأثير في مستويات القرار حاليا مع استثناء التجديد الصيني، فإنها لا زالت حاضرة داخل الحقول العلمية، بل داخل الواقع الوجودي لتفاعلات الجماعة، بدليل دور الاقتصاد في عالمنا، كما عرفت تغييرات مع **المدارس المابعد ماركسية**، إن سيرورة هذه النظرية وجاذبيتها ترجع إلى بساطتها وأحاديتها وشموليتها، ولتعبيرها عن رؤية قد تكون أقل استلابا من المدارس الأخرى بالنسبة لطبقات غير مستفيدة من التوزيع المادي، أو تبحث عن رؤية تحريرية ضمن واقع فاسد، فتنطلق من أنطولوجيته نفسها، إننا من منظور إسلامي نلاحظ فعلا قوة التنافس على الدنيا ولكن كبعد وجودي يؤمن به صاحبه، ثم ليس فقط من بعد اقتصادي، بل **كأنا ذاتية** قد لا

تتمظهر ضرورة ببعد اقتصادي أو اجتماعي أو ديني مهيمن وأحادي، إلا في بعض الفترات المتفرقة من التاريخ[1]، أما كحضور متعدد فلا يمكن أن ينتفي إنما يقع بدرجات متفاوتة.

لقد **أهملت الماركسية دور الذات كمحرك**، بل حتى اعتبارها لسيرورة قدرية متعالية ستتمثل في **عبودية الدنيا المالية**، أو بإرجاع ذلك الواقع لبعد وجودي ليس في حقيقته إلا تغييبا لعبودية المخصص والمرجح "الله"، ناهيك عن طبيعة هذا الترجيح الرحماني والابتلائي كدافع للتخلق الفردي والجماعي، إن هذه الهشاشة الوجودية حركت التيارات المابعد ماركسية **لمحاولة تطوير هذا الفكر**، ولكن دائما عبر موجهات العلمانية والحداثة التي أنتجت نفس الإشكاليات السابقة، لقد كشفت التيارات مثلا المابعد ماركسية عن دور الوعي والإرادة، أو حتى نقدها لعلم الاجتماع الغربي المرتهن لمؤسسات علمية ومتطلبات شعبية مؤثرة، شَكَّل هذا ملاحظات مهمة حول دور التسلق الطبقي، وتودد علماء الاجتماع للمحيط الخاص بمصالحهم، كما بين ألفين غولدنر[2]، وانتقد في الآن الجمود الماركسي الذي تحول لأيديولوجية خاصة بالدولة مع الستالينية عوض أن تكون فكرا نقديا تحرريا، في الحقيقة هذه الملاحظات في عمقها قيمية، ولا تنتمي أساسا وبالضرورة للمجال الاقتصادي، يحدث نفس الشيء في العالم الإسلامي لمجموعة كبيرة من علماء الدين أو الفاعليين السياسيين، إذ يتحول تطلعهم لقيم العدالة وإرضاء الله لإرضاء الأنا والشهوات وخرق القيم، من أجل تحقيق التموضع الرمزي عبر المادي أو حتى دونه، فهذا قانون تاريخي يتكرر بطرق مختلفة.

لقد انفتحت مدرسة فرانكفورت أو المدرسة النقدية على التبادلية أو التركيب الذي يفرض نفسه على الظواهر، مع الاحتفاظ بالتوجه الصراعي الماركسيضمن انتمائها لسيرورة الحداثة، ويظهر هذا في توجهات التيار الناقدة للفلسفة الألمانية المثالية والتحقق الإمبريقي في الأعمال الاجتماعية أو العقل الأداتي فلسفيا، وجوانب التدجين الإعلامي

---

[1] حتى هنا فهذه الأحادية ليست في نفس الوجود، ولكن كتغليب ظاهر، ستحضر معه باقي الأبعاد بتمظهراتها الخاصة.

[2] **ألفين غولدنر** (Alvin Gouldner)، عالم اجتماع أمريكي (1920–1980)، عُرف بنقده ادعاء الحياد القيمي وتأسيسه للسوسيولوجيا الانعكاسية.

والثقافي بل التحليل النفسي، إذن فالتنظير الاجتماعي في الفكر الغربي ينطلق دائما من تجارب ذاتية وإشكالات داخلية تتطلب بحثا عن حلول ثم تُصَدَّر للعالم، فتعيد توليد نفس الإشكالات وربما أعمق، مع حلول وإيجابيات نسبية والأهم بالنسبة لنا هو الاستفادة من تجربةٍ وآيةٍ بشرية في سلبياتها و إيجابيتها، وهو ما لا يتم لأن غالب العالم يسير **بمنطق الهيمنة** بما فيه الغرب نفسه، ولو ظهرت حضارة مستقبلية قوية فسيخضع لها، وقد يقاوم في البداية شيئا ما فقدان هيمنته، من هنا قد يصبح التأثير الديني حاكما حتى داخل الغرب، حسب ميزان القوة، وهذا لا يعني تقليد سيرورة الإنسان في تأثره القوي بعلاقات التربب و الأندادية مادامت سُنَّة ناظمة لحركة التاريخ البشري؛ لأنه سينتهي نحو نفس حالة الغثائية مرة أخرى، أو الوهن الغربي نفسه.

لقد تنبهت الماركسية المحدثة للعلاقات العالمية وما تفرضه المجتمعات الرأسمالية على بلدان الجنوب من علاقات، ومن تحليلات ورؤى معرفية تفرض عبرها سيرورةً أوروبية وتعممها، كما بينت تحول الطبقة العاملة من فورتها الثورية نحو الرفاهية الجديدة، ونزعات السلطوية والثقافة الجماهيرية، إلا أن النظرية بقيت هنا في الوصف الظاهر دون تبيين الأسباب العميقة مثلا للفورة الثورية السابقة أو لأسباب رفض الهيمنة داخليا وإسقاطها خارجيا، وتعلقات كل هذا بالبنية السلطوية والجزئيات الجماهرية والأبعاد **الوجودية الموجهة**، إذ هذا يرجع إلى ديناميكية **نفسية وتموضعات روحية** لمجتمعات معينة، ترجع خاصة للكفر الأكبر والأصغر حيث يتم تغييب مركزية الإغناء الذاتي والتموضع الكلي، إن العلاقات والرؤية الترابطية لا تُمَكِّن العقل الغربي عموما من التعالي على المحدودية، والتوجه نحو حقيقة الوجود الصاعدة والنازلة و **الأفقية والعمودية**، بل تلك الفعالية الإمبريالية لا بد أن تتمظهر داخليا بصورة أو أخرى، إذ الدور المُهَيمن يشترك مع المُهَيمن عليه في الافتقار الوجودي، وهذا قابل لإعادة الإنتاج بالطريقة نفسها حتى مؤسساتيا واجتماعيا كما حصل مع الفاشية والنازية واليمين الحالي، بل علاقات التفكك الداخلي ترتبط بالصراع المُهَدَّئ، عبر إسقاط في الشهوات الدنيوية والسيطرة على الخارج، وكل مجتمع مختل لابد من بحث عن مجالات لتمظهرات إشكالياته الوجودية، حيث قد تُفَرَّغ حتى داخل الأسرة على الأبناء...

لقد تجاوزت الماركسية المحدثة عدة محظورات كالعمل والتحفيز عبر طبقة البروليتاريا ودور الوعي، بل تجرأوا على مخالفة ماركس نفسه، الشيء الذي كان بمثابة خط أحمر للماركسيين التقليدين، تجاوز حتى محافظة المذاهب الدينية، نجد مثلا عند أتباع الإمام مالك الكبار مخالفة له دون إشكالية إذا ظهر الدليل والاجتهاد، الشيء الذي قد يعتبره بعض الماركسيين بمنطقهم تحريفية. إلا أن هذه النظريات المابعد ماركسية لم تحدد مركزية نصية ووجودية تحرر من ثقل التأسيس الماركسي، فبقيت في هامش من الفعل الحضاري بين ترهل النظريات الكلاسيكية وصلابة الماركسية التي أصبحت واقعيا أكثر هشاشة، فإذا عدنا إلى الأسس التي اعتمدت عليها، فهي في الحقيقة محاولة للاستمداد الوجودي من **مدرستين محافظة وجدلية** ضَعُفتا مع تراكم الزمن، وإن كان التركيب يجعلها أقوى. إن الأدوات المابعد ماركسية قد تُمَكن من توسيع رؤية الظواهر، لكنها لا تملك المنهج الوجودي لرؤية العمق، أو إنتاج نموذج منظم وإصلاحي وواقعي.

المحور	في الماركسية	النقد الموجه	المابعد ماركسية (رؤيتها وحدودها)	الرؤية الإسلامية البديلة
الإنسان	الذات نتاج حتمي للبنية الاجتماعية والاقتصادية.	نفي الفاعلية الحرة واختزال الذات في علاقات الإنتاج.	حاولت استعادة "الإرادة" عبر (مدرسة فرانكفورت)، لكنها ظلت أسيرة الأنطولوجيا المادية بلا مركز روحي.	كائن ذو روح وعقل وإرادة؛ الذات ليست نتاجا بل فاعلاً محورياً ضمن نظام تزكوي واستمداد إلهي.

المحور	في الماركسية	النقد الموجه	المابعد ماركسية (رؤيتها وحدودها)	الرؤية الإسلامية البديلة
العلم والمعرفة	الوعي انعكاس للبنية المادية؛ الفكرة تتبع الواقع وتخدمه.	اختزال الوعي في المادة ونفي الأبعاد الأخلاقية والمعنوية.	نقدت ارتهان العلم للسلطة (غولدنر)، لكنها فشلت في تجاوز "الحداثة" كموجه معرفي نهائي.	المعرفة استمدادية تزكوية، تجمع بين القلب والعقل والشرع، وتقوم على الصدق لا الحياد الزائف.
الهيمنة الداخلية	المعرفة أداة طبقية ينتجها المسيطرون لتكريس "وعي زائف".	تجاهل قدرة الوعي والإرادة على التحرر الذاتي من داخل البنية.	كشفت زيف الخطاب المداهن للسلطة، لكنها لم تحرر المعرفة من نسق الاستلاب والمصلحة الشخصية.	التحرر يبدأ من عبودية الله؛ والعالم الحق يخشع للحق لا للسلطة أو الشهوة أو إرضاء الجماهير.
الهيمنة العالمية	مركزية أوروبية تسقط النمط	تبرير هيمنة الغرب فكرياً ومعرفياً على	كشفت آليات فرض الأنماط الغربية، لكنها	تقدم تحررا معرفياً من أي نموذج أرضي

المحور	في الماركسية	النقد الموجه	المابعد ماركسية (رؤيتها وحدودها)	الرؤية الإسلامية البديلة
	الغربي كمسار وحيد للتاريخ.	بقية الثقافات.	ظلت تشتغل "داخل" الأدوات المعرفية الغربية دون بديل.	شامل، وتربط الفعل البشري بميزان الغيب والشهادة والعمران.
النفي والتحول	النفي هو المحرك الرئيسي للتغيير (قانون الجدل).	جعل النفي آلية حتمية صراعية، وغياب الفاعلية الوجودية للنفي.	وسعت النفي ليشمل الوعي الزائف والتكيف مع السلطة، لكن دون ربطه ببنية خُلقية متعالية.	النفي عملية تطهيرية (نفسية وشرعية) تنطلق من الإرادة الراشدة ومرجعية الحق لا مجرد الصراع.
النموذج الحضاري	الشيوعية هي المآل النهائي الحتمي للجدلية التاريخية.	نهاية مغلقة لا تفسر التنوع البشري ولا تصلح كأفق عالمي.	تملك أدوات تفكيك (للإعلام والثقافة الجماهيرية) لكنها تفتقر لمشروع	نموذج قائم على التوحيد، التزكية، العدل، والشورى؛ يوازن بين الروح والمادة والفرد والمجتمع.

المحور	في الماركسية	النقد الموجه	المابعد ماركسية (رؤيتها وحدودها)	الرؤية الإسلامية البديلة
			حضاري بديل ومتكامل.	
المنهج الوجودي	قوانين الجدل الثلاثة (نفي النفي، تراكم الكم، وحدة الأضداد).	شمولية ميكانيكية تتجاهل قوانين التكامل والتزكية والزوجية.	أدخلت أبعاداً نفسية (ماركوز، فروم) لكنها ظلت تعددية بلا أساس "مفارق" أو متعالٍ يفسر العمق.	منهج متوازن يقوم على قوانين: الاستمداد، الزوجية، والدرجاتية، ويربط الفكر بالحال والواقع الوجودي.

الفصل الثاني: نماذج تراثية في العلوم الاجتماعية

1.2 قراءة في نموذج ابن خلدون:

قبل تحليلنا لمتن الكاتب، فإن تحديد رؤية عامة عن نظامه المعرفي يعتبر مقدمة مهمة ومضمرة حول نظريته، خاصة وأن ابن خلدون أصبح مرجعا فكريا يُوَظَّف من كل التيارات حداثية كانت أو دينية بل ماركسية، وقد تحتاج هذه العملية حفرا وكشفا، لأنها تكون حاضرة في الكاتب **ومستبطنة في مكتوبة**، وهو ما يستلزم استدعاءها عند وقوع لبس في الفهم خاصة مع تغير الواقع والتصورات.

هو عبد الرحمن بن محمد ابن خَلدون أبو زيد ولي الدين الحضرمي الإشبيلي (1332 1406م)، ولد في تونس، وشبَّ وترعرع فيها، وتخرّج من جامعة الزيتونة، درس كذلك في جامعة القرويين بمدينة فاس، وليَ الكتابة والوساطة بين الملوك في بلاد المغرب والأندلس، ثم انتقل إلى مصر حيث قلده السلطان برقوق قضاء المالكية، ثم استقال من منصبه، وانقطع إلى التدريس والتصنيف، فكانت مصنفاته من مصادر الفكر العالمي، حتى اعتبر **أرلوند توينبي** إن ابن خلدون — في المقدمة التي كتبها لتاريخه العام — قد أدرك وتصور وأنشأ فلسفةً للتاريخ، هي بلا شك أعظم عمل من نوعه خلقه أي عقل في أي زمان ومكان[1]، ومن أشهر أعماله كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في معرفة أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، والذي يشتهر باسم المقدمة.

أما مذهبه: يعتبر ابن خلدون **أشعريا أصولا** إذا له كتاب لباب المحصل في أصول الدين وهو اختصار وتهذيب لكتاب "محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين" لفخر الدين الرازي، **مالكي فقها** كما يتبنى التصور المنطقي **الأرسطي** الثبوتي، والذي سيطر لقرون، وأسس بالتالي لنوع من الثنائية الحدية على الأقل مقارنة مع منطق الإمكان أو ما يسمى الموجهات عند أرسطو نفسه، ولابن خلدون توجهات **صوفية**[2]، إذ يثني على صلحائهم، ويعترف بولايتهم وكراماتهم، فهو ببساطة يمثل المدرسة التقليدية

[1] ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، الطبعة الثانية، (المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي، 2021م)، ص 236.

[2] انظر: عبد الرحمن ابن خلدون، **كِتَابُ العِبَرِ** وَدِيوَانُ المُبْتَدَأِ وَالخَبَرِ فِي تَارِيخِ العَرَبِ وَالعَجَمِ وَالبَرْبَرِ، وَمَنْ عَاصَرَهُمْ مِنْ ذَوِي السُّلْطَانِ الأَكْبَرِ، (بيروت، دار الفكر، 1981)، ج،1 ص 613.

السنية، أو لنقل هو أقرب لما مثل العقل السكولائي[1] في التاريخ المسيحي، إلا أن العقل الإسلامي يجعل هناك خصوصية عبر هذه المدخلات، ويفرق بين المجال الكلامي وغيره، على الرغم من أن هذا العقل كان هو المهيمن عالميا في تلك الحقب.

يستهل ابن خلدون مقدمته بقوله: "الحمد لله الذي له العزة والجبروت **وبيده الملك والملكوت**"[2]، وقد يعتبر تحليلنا حتى لمدخل الكلام نافلة من القول لا أثر له، في الحقيقة سنلاحظ أن العكس يتمظهر لنا كلما غصنا أكثر في النظرية الخلدونية، إذ إن المتن المعالج يسير بمنطق خاص **من البداية حتى النهاية، ومن ذات الباحث نحو إبداعاته،** قد يكون الكاتب متوخيا لذلك وهو الغالب عموما في كل الكتب التراثية إذ المقدمة تعبير عن تعلق الصفات الإلهية بالموضوع أو الأخلاق النبوية المرتبطة بالمقام المعالج، وهذا ما تؤكده مقدمته الأخرى عندما سيتحدث عن التاريخ، يقول في ذلك: "اعلم أن الله سبحانه وتعالى اعتمر هذا العالم بخلقه، وكرم بني آدم باستخلافهم في أرضه وبثهم في نواحيها لتمام حكمته، وخالف بين أممهم وأجيالهم إظهارا لآياته، فيتعارفون بالأنساب ويختلفون باللغات والألوان، **ويتمايزون بالسير والمذاهب والأخلاق**، ويفترقون بالنحل والأديان والأقاليم والجهات"[3]، وما يؤكد دور هذه التنزلات العقدية على فكره قوله كذلك: "خالف أجناسهم وأحوالهم وألسنتهم وألوانهم ليتم أمر الله في اعتمار خصوصياتهم ونحلهم. **فتظهر آثار القدرة** وعجائب الصنعة **وآيات الوحدانية** إن في ذلك لآيات للعالمين. واعلم أن الامتياز بالنسب أضعف المميزات لهذه الأجيال والأمم لخفائه واندراسه بدروس الزمان وذهابه" فابن خلدون، سواء كان ينطلق من مقدمات عقدية أو أخلاقية حاضرة لاشعوريا

---

[1] **السكولائية أو الفلسفة المدرسية** (Scholasticism): تيار فلسفي-لاهوتي ومنهج تدريسي ازدهر في أوروبا المسيحية خلال العصور الوسطى، سعى إلى تنظيم المعرفة والتوفيق بين **الإيمان المسيحي والعقل الفلسفي** عبر الجدل المنطقي، خصوصًا بالاعتماد على **الفلسفة الأرسطية.** وقد تشكّلت السكولائية في سياق جامعي-مدرسي، ولم تكن معزولة عن التراث الفلسفي الإسلامي، بل تأثرت على نحوٍ عميق بأعمال **ابن سينا** و**ابن رشد** وبعلم **الكلام الإسلامي**، سواء عبر الترجمات اللاتينية أو من خلال الإشكالات المشتركة حول العقل، والوجود، والعلّية، والعلاقة بين النص والعقل. وقد أسهم هذا التفاعل في بلورة أدواتها المفهومية ومنهجها الجدلي، قبل أن تبلغ ذروتها في أعمال **توما الأكويني**.

[2] المرجع نفسه، ص 5.

[3] المرجع نفسه.

أو يستمد منها، أو حتى يبرر بها تحليلاته، فإن **البعد العقدي والأخلاقي** حاضر عنده بوضوح **منذ التقديم.**

يكمل الكاتب تقديمه الأول بقوله: "القادر فلا يعجزه شيء في السماوات والأرض ولا يفوت، أنشأنا من الأرض نسما، واستعمرنا فيها أجيالا وأمما ويسر لنا منها أرزاقا وقسما تكنفنا الأرحام والبيوت، ويكفلنا الرزق والقوت، وتبلينا الأيام والوقوت، وتعتورنا الآجال التي خط علينا كتابها الموقوت وله البقاء والثبوت وهو **الحي الذي لا يموت**"[1].

إن هذا التقديم يرتكز على جدلية أساسها "حاكمية الله" تحت علمه وقدرته وملكه، تفاعلا مع كل الأمم السابقة واللاحقة داخل منطق معين مرسوم من الفعل والتقدير الإلهي، المتميز بالتحول السائر نحو النهاية الحتمية والتنوع الدال على الوحدانية، أي أنه اختلاف داخل الوحدة نفسها، وقد يُعتبر أن هناك جبرية مطلقة داخل نسق الاستهلال، إلا أنه لو كانت كذلك لما انطلق الكاتب من عملية تفاعل معرفي أساسها الحمدلة التي هي تعبير عن عملية اكتساب من الإنسان، وتفاعله الدائم مع التقدير والفعل الإلهيين، إذ إن الجبر المطلق هو عدم قدرة على التفاعل أو الكسب، كما أن الإيمان بعدم وجود جبر كما هو عند بعض التيارات المتأثرة بالفلسفات الذاتية، سيلزم منه غياب أي منطق وقانونية داخل النسق الكوني أو التاريخي أو الجسدي، بل ستنتفي منه حتى عين تلك الذاتية الفاعلة؛ لأنها بدورها تعبير عن قانونية معينة ثابتة وواجبة، من هنا يتمثل الدور الذي يلعبه كل باراديغم معرفي لدى المفكر، لا أن جهل الشيء أو عدم استحضاره غير مؤثر، فلو وُجه الكاتب مثلا من منطلقات غير توحيدية، فقد يفرض مثلا تناقض القوانين على الأمم بتعدد آلهتهم، بل هكذا تتعدد التفاسير بتعدد الباراديغمات الناظمة للعالم، حتى نصل لحالة الجماعة أو الأفراد، فيُقرأ التاريخ بعين غربية أو شرقية، ولا نتحدث هنا فقط عن الواقع في نفس الأمر، والذي هو بذاته وسط بين قوانين معينة جبرية وتفاعل إنساني هو بذاته مفتقر لِحَكَم أعلى قيوم على هذا القانون، حتى لو كانت الفطر السليمة تسير على هذه الجدلية مقرة لجانب الجبر ولجانب التفاعل، فإنها لا تنطلق من مركز

[1] المرجع نفسه.

سليم مما قد يجعل تنزيل هذه الفلسفة الموازناتية مقلوبا، أي مغيبا للجوانب المتعالية إما في الطبيعة أو الجماعة أو الفرد...

يقدم بعد ذلك ابن خلدون أسسه العلمية التي يعتمدها في عملية التفاعل والفهم، حيث أكد على أنها مبنية **على علاقات عِلِّيَّة** في المعرفة، وفي الوجود الاجتماعي، يقول عن علم التاريخ: "هو في باطنه **علم وتحقيق** ومبادئها دقيق" وحول العلاقات الاجتماعية والحضارية "**فللعمران طبائع في أحواله ترجع إليها الأخبار**، وتحمل عليها الروايات"[1].

من هنا يعتبر التقليد طريقا مخالفا لفهم الواقع والأحداث الخاضعة لسيرورة التبدل وفق علل خاصة، بحيث أن التقليد في عمقه رؤية ظاهرية تهمل السنن التي تقوم عليها الظواهر يقول: "ثم لم يأت من بعد هؤلاء **إلا مقلد وبليد الطبع والعقل** أو متبلد، ينسج على ذلك المنوال، ويحتذي منه بالمثال، ويذهل عما أحالته الأيام من الأحوال، واستبدلت به من عوائد الأمم والأجيال، فيجلبون الأخبار عن الدول، وحكايات الوقائع في العصور الأول، **صورا قد تجردت عن موادها**"[2] وفي هذه الحيثية نرى أنه جلب نسبيا عقل الفقيه داخل علم الاجتماع والتاريخ، فمعلوم أن التقليد في الفقه مقام العامي، وكلما ارتقى المسلم في الفهم كلما أصبح أقدر على الانطلاق من الفروع المحفوظة، نحو الأصول المفهومة.

ولنذهب لتحليله للظواهر العمرانية وكشف جوانبها وأبعادها:

يربط ابن خلدون الظواهر الاجتماعية بالمجال الجغرافي المدروس، من هنا تكذيبه للأخبار التي نقلها المسعودي ومجموعة من المؤرخين حول عدد جنود موسى الذين بلغوا 600 ألف؛ لأن هذا العدد يستحيل عنده بسبب **الطبيعة الجغرافية** في مصر والشام والتي لم تتغير إلى يومنا هذا، ناهيك أننا **بقياسنا على مملكة فارس** التي كانت أعظم شأنا بكثير، فإن الأخبار تجعل عدد الجنود بين 120 و 60 ألف، فلو كان عدد جنود موسى كبيرا لهذا الحد لوصلت مملكته لأكبر مما وصلت له مملكة الفرس، بينما المعروف أن حدودها في الشام والأردن وفلسطين وبلاد يثرب وخيبر من الحجاز وأين هذا من دولة الفرس التي

[1] المرجع نفسه، ص 7.
[2] المرجع نفسه، ص 8.

تخومها مرزبان المغرب، والعراق وخراسان وما وراء النهر كما هو معروف، ثم إن وجود عدد بمثل هذا الحجم غير ممكن خاصة أن **الفارق بين إسرائيل وموسى أربعة أجيال**، ولو فرضنا أن المسألة خاصة بسليمان، فإننا أمام أحد عشر جيلا وهذا أيضا لا يمكن معه ظهور هذا الكم **قياسا على الشاهد** وعلى القريب المعروف، من هذا المثال والقياسات يجعل المسألة بالتالي غير ممكنة.

إن الملاحظ أيضا هو اعتماد ابن خلدون على "**الخبر**" أولا في تحديد الطبيعة الجغرافية ثم عدد الأجيال ومساحة الممالك حسب العصور القريبة، ثم تتم بعد ذلك عملية الكشف عن العلل المشتركة، فإن كذب اليقيني أو الأصح منها الخبر المقيس عليه في علته، فإن هذا الخبر يكون إذن كاذبا بحكم أن هذه "العلل" لم تتغير في الزمن، أي أنه يجمع بين طرائق **السمع والشهادة والتحليل العلمي**، من هنا دعوته عند دراسة التاريخ لمعرفة العلل ورصدها، مما يجعل ابن خلدون علميا لا محالة ولكن تصنيفه بين الأنثروبولوجي والسوسيولوجي سيكون هو محل البحث.

يلخص في منهجيته هذه العلل في عبارة جامعة للمتغيرات والمؤشرات التي يتبناها:

"قواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال والإحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون بينهما من الخلاف وتعليل المتفق منها والمختلف".[1] .

إن المنطق الناظم للمنهج الخلدوني ينطلق من التثبت من الخبر، وهذا نعتبره **راجعا لمنهج الجرح والتعديل** وأما السمع والشهادة فهو أكسيوم مؤسس هنا، وكذلك اعتباره **للترابط العلوي من القدر الإلهي** كضرورة تبريرية ساعدته على التقرير المحصل لِلنَّظم الوجودي، من هنا إمكان تحديده "**لطبائع الموجودات**" وهو ما أسقطه كذلك على مستوى ارتباط المجتمع بطبائع معينة تتمثل في: "**قواعد السياسة**" و"**الأخلاق**" و"**النحل**" و"**العوائد**" وبالتالي اعتبار اختلاف وتنوع الأمم بحكم اختلافها في هذه المدخلات، مع أن

[1] المرجع نفسه، ص 31.

ابن خلدون تعامل مع الاجتماعيات بعملية فيها من صرامة الطبيعة، إلا أنه كان **منفتحا داخلها** وهو ما سيتضح لنا بعد ذلك... وهناك نقطة محورية أضافها في منهجه وهي **قياس الغائب على الشاهد**، هذه الآلية تشكل أساسا محوريا داخل التراث الإسلامي، مما جعل الجابري رحمه الله ينتقدها بحكم توجهه التقدمي والعلموي، إذ يرى أن تحقيق النهضة يلزم منه التوفر على آلية أخرى تحررنا من أجل التوجه للمستقبل، وهو ما لا يمكِّننا منه قياس الغائب على الشاهد؛ لأنه سيربط دائما النقطة الحاضرة بالماضية، ومع أن ابن خلدون جمع بين درجتين من هذا القياس واحدة مرتبطة بالخبر وأخرى مرتبطة باللحظة التي عايشها ووصفها لنا، والتي بدورها ما أن تشاهد ستصبح غائبا إذ اللحظتين مترابطتين ومؤثرتين في المستقبل؛ وهكذا في سيرورة متوالية.

إن **إنكار هذه الآلية** سيجعل من المستحيل **ممارسة أي دراسة اجتماعية**، فالنظرية التقدمية أو التطورية التي تعتبر السابق منفيا، هي في حقيقتها قد تساعدنا على تجاوز تلك العلاقة المرضية من مقاومة التغيير السليم، ولكنها تنفي في ذات الوقت **الحقائق الثاوية** وأكسيوم انتظام واسترسال العلل الذي تتأسس عليه كل العلوم الكونية، وليس الاجتماعية منها وفقط، ناهيك عن ما هو ثابت أو قادم من الماضي، بل حتى مفهوم العقل المُكوِّن والعقل المُكوَّن هو قياس شاهد يتمثل في القواعد الناظمة للعقل من الماضي وغائب هو الأفكار المنظومة بعد ذلك في الحاضر أو المستقبل، فحتى المستقبل وما يقارب الحاضر يكون شاهدا في فترة وغائبا في أخرى، **ناهيك** أن قياس الجابري على التراث الإسلامي ينطلق من **شاهد هو نظريته وقيمه التقدمية**، أو عند تبيئته للعقل البرهاني الذي هو حركة ماضية على غائب هو التراث الإسلامي المُستحضَر، لذلك فإن الجابري ينطلق من "أصل" معين يقيس عليه التاريخ الإسلامي وهو مدخلات النظرية التقدمية عبر تحقيق الربط الدائم بين العلل الطبيعية من أجل تحقيق القوة، **ولأكسيومات سياسية معينة من الديموقراطية وحقوق الإنسان**، إن الجابري يقيس غائبا أنواريا على الشاهد، وينكر هذا القياس العلمي في الوقت نفسه، مما سيؤسس لاستحالة أي ممارسة علمية منضبطة، والسبب في هذا حقيقة هو أن جيل الاستقلال عموما كان مشدودا بقوة للتحديث وتحقيق النهضة أمام الهيمنة التي مرت على دولنا، ولو بطرق غير منضبطة وموصلة بشكل سليم، فقد كانت مرحلة جيل منبهر بفارق القوة المادية والانتظام مقارنة

مع دولنا الحاملة لأخلاق عصور الوهن والتجبر من جهة ثم الاستعمار والضعف، وعلى خلاف ذلك نجد ابن خلدون في قياسه للغائب على الشاهد أكثر تقدمية بتعبير الجابري نفسه، فهو يدرس مجتمعة **في إطار علله الخاصة** أي أن سُلم الغائب عنده أكثر انفتاحا على حركة الوجود من هنا يذم التقليد، أما عند الجابري فإذا حللنا رؤيته سنجدها منغلقة في بعض المتغيرات والعلل الوجودية كالعقلانية والعلموية والديموقراطية وحقوق الإنسان، أي أنه حتى عملية نفي اللاحق للسابق عنده ستصبح مجرد وسيلة لنفي الآخر بشكل عال **وفرض غائب غير مبرر** معرفيا ووجوديا بقدر ما أنه سلطة معرفية مهيمنة لها سلبيات وبعض الإيجابيات الدافعة، ويضاف لهذا عامل الهيمنة والانتصار المادي من الغرب والخطاب الديني السلفي **التغييبي، والذي يرى فقط الماضي** لينزل عليه تطلعات هيمنة متجددة تُغَيِّب حركة الحاضر والمستقبل، إذ إمكان الانفكاك الكلي عن الموازنة مستحيل بما فيها مستوى المركزية الوجودية الكلية، أما التقليدي فهو تسكيني لا يرى سوى الحفاظ على المصالح والحاضر كما هو بمفاسده وصلاحه، وهنا توجد درجات، فهذا ليس تعميما إنما الصورة والحالة العامة داخل هذه التيارات في تعاملها مع حركة الزمن ومدخلات الفعالية الوجودية، وإلا فإننا نتبنى النظرية التقليدية كما نعتبر ابن تيمية منافسا علميا محترما حتى من داخل السلفية.

إن آلية قياس الشاهد على الغائب تشكل وسيلة مركزية، وهي ليست بذلك الثبات الذي يتصور، بل هي حركية حسب كل تخصص وقابلة للتوسيع، إذ **القياس عند المتكلمين مختلف عن غيرهم** ويدخل في باب الاستدلال، يقول الإمام الأشعري: "ولسنا نقول إنَّ من غاب عنَّا حي عالم قادر قياسا على أنا لم نشاهد فاعلا إلا حيا عالما قادرا، ومن قال ذلك كان غالطا بل نقول: إنَّ العلم بالقديم أنَّه حيٌّ عالم قادر بظهور أفعاله الحكميَّة منه، وذلك أنه لو جاز... إذ كان الطريق على أنَّ العالم منا عالم قادر حي هو **الاستدلال** لا المشاهدة، **وذلك الفعل هو الذي يُعلِم ظهوره حياة من ظهر منه** منا وقدرته وعلمه، وكذلك فعل القديم عندنا يُعلم به حياته وعلمه وقدرته استدلالا"[1].

[1] ابن فورك، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعيري، تحقيق دانييل جيماريه (لبنان، دار المشرق، 1987) ص 287.

ويوجد عند الصوفية **قياس** "**وجود ضروري للإنسان**" ينطلق من الغائب إن صح التعبير فالله شَاهِد خارج الاستدلال لهذا يقولون: "عرفت الأشياء بربي وما عرفت ربي بالأشياء"، إن النظرية الحداثية عوض أن تقرأ الجماعة بالله قرأتها بأكسيومات المادية وحقوق الإنسان أو بالنسبة للماركسية بأكسيومات الجدل المادي والمساواة البروليتارية الكمية، والذي ميز ابن خلدون على هذه النظريات هو إقراره من جهة بعلمية قياس الشاهد على الغائب وكذا العكس، إذ في الحقيقة الغياب مجرد مسألة درجاتية واعتبارية وليس هناك إلا الشهادة، وهذه هي **جدليات جهات القياس**، ثم أنتج مدخلات لنظريته بتطلع موضوعي نحو الواقع دون أدلجة، بل إنه يحدد **مدخلات الباحث كفاعل** في العملية العلمية وكذا **أهداف البحث التغييرية**، يقول عن أسباب تفشي البحث الغير منضبط: "لولوع النّفس بالغرائب **وسهولة التّجاوز** على اللسان والغفلة على المتعقّب والمنتقد، حتّى لا يحاسب نفسه على خطأ ولا عمد، ولا يطالبها في الخبر بتوسط ولا عدالة، ولا يرجعها إلى بحث وتفتيش، **فيرسل عنانه** ويسيم في مراتع الكذب لسانه، ويتّخذ آيات الله هزءا"[1]، بل إنه يحدد بكل موضوعية دوافع بحثه، وهذا ما ينذر، بل لا يوجد داخل علم الاجتماع المعاصر **فلا يعبر الباحث عن غاياته** سواء من ابتغاء المقام في مجتمعه أو الترقي في مؤسساتها أو أفضلهم **الإقرار بأيديولوجيته** أو خدمة مجتمعه، يقول ابن خلدون: " اعلم أنّ فنّ التاريخ فنّ عزيز المذهب جمّ الفوائد شريف الغاية إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم. والأنبياء في سيرهم. والملوك في دولهم وسياستهم. حتّى تتمّ فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدّين والدّنيا فهو محتاج إلى مآخذ متعدّدة ومعارف متنوّعة وحسن نظر، وتثبّت **يفضيان بصاحبهما إلى الحقّ**، وينكبان به عن المزلّات والمغالط؛ لأنّ الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرّد النّقل، ولم تحكم أصول العادة وقواعد السّياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنسانيّ **ولا قيس الغائب منها بالشّاهد والحاضر بالذّاهب**، فربّما لم يؤمن فيها من العثور ومزلّة القدم والحيد عن **جادّة الصّدق**"[2].

---

[1] عبد الرحمن ابن خلدون، **كِتَابُ العِبَرِ** وَدِيوَانُ المُبْتَدَأِ وَالخَبَرِ فِي تَارِيخِ العَرَبِ وَالعَجَمِ وَالبَرْبَرِ، وَمَنْ عَاصَرَهُمْ مِنْ ذَوِي السُّلْطَانِ الأَكْبَرِ، ج1، ص 16.

[2] المرجع نفسه، ص 13.

إذن فمدخلات المنهج الخلدوني هي "**قواعد السياسة" و"الأخلاق" و"النحل" و"العوائد" و"طبائع الموجودات"** ثم الإقرار بمنطق العلية وثبوت الاستقراء أي انتظام الكون من الماضي نحو الحاضر، وهذه الأخيرة مسألة مهمة؛ لأن **المجتمع ليس مختبرا، وليس أمامنا إلا الماضي أو الحاضر** في سلم تغير معين لا يخرج عن مجموعة من العمليات الممكنة.

وبذلك فإننا نعتبره حقق العلمية بدرجة أقوى من الأيديولوجية التقدمية أو الأنوارية، إلا أنه لم يصل لمراحل الضبط والتجريد مثلما تمظهرت به العلوم الاجتماعية المعاصرة، وبقي في مجال يغلب عليه التحليل الكيفي.

يرجع سبب دعوة ابن خلدون للقياس من هذا النوع لاعتباره أن التغيير سنة إلهية، ومع أنه يرجع علله لمركزية ما يسميه "الإبداع للسلطان" يقصد الله، فرؤيته جامعة لمشيئة الله مع مشيئة الإنسان بتناسق وهو ما يسمى الكسب، وتكوينه الكلامي من المستعصي أن يخرج عنه أو حتى التوجه الديني بصورة عامة ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾[1]، ومن جهة فعالية الذات ﴿لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ﴾[2]، وهذا المنطق كان ابن خلدون يتنفسه في كل كلماته يقول: "وتأمّل الأخبار، واعرضها على القوانين الصّحيحة يقع لك تمحيصها بأحسن وجه **والله الهادي إلى الصّواب**"[3]، فالمسألة مرتبطة بتفاعل حرية الإنسان مع قيومية الله، إذ يتمظهر هذا الإبداع السلطاني عبر الأخذ من الماضي، ويتراكم حتى تصل الأمور مع مرور الأجيال لمباينة تامة في السياسة واللغات والصنائع، والملاحظ هنا أنه متناسق مع تراتبية المتغيرات التي طرحها مبتدئا بالقواعد السياسية، ومع اعتباره لمرجعية هذا المستوى في انهيار أو قيام العمران، فإنه يعيده كذلك في عمومه **للانهيار الأخلاقي أو الانغماس في الشهوات** والإسراف أو **التوحش** والخراب.

---

[1] [الإنسان: 30].

[2] [التكوير: 28].

[3] عبد الرحمن ابن خلدون، **كِتَابُ العِبَرِ** وَدِيوَانُ المُبْتَدَأِ وَالخَبَرِ فِي تَارِيخِ العَرَبِ وَالعَجَمِ وَالبَرْبَرِ، وَمَنْ عَاصَرَهُمْ مِنْ ذَوِي السُّلْطَانِ الأَكْبَرِ، ج1، ص 18.

يستمر في سبر حركة العلل ضاربا المثال بما ينسب لأب الحجاج من امتهانه للتعليم، وهو ما يكذبه واقع تغير الحال من حيث إن التعليم في عهد ابن خلدون كان مهنة صناعية، وليس مثل السابق حيث كان تبليغا لأمور الدين مع امتزاجه بحال الداعين له في السياسة والحكم والمعاش، ناهيك عن الحال الحاضر لمهنة المعلم الذي يعتبره مستضعفا ولا قيمة له، وهذا ما يبطل هذا القياس الذي يحاول نسبة قيمة معينة للحجاج لا تستقيم مع أحوال الوجود الروحي والاجتماعي للماضي والحاضر من هنا يفند هذا الخبر، إن هذا الجمع بين التجريد والإنسانيات يطرح تساؤلا عن منهج ابن خلدون، هل هو فعلا فكر علمي وحقق طفرة ؟ والأهم **هل يحمل إبداعا وعقلانية إسلامية؟**

يعنون الكتاب الأول: "في **طبيعة العمران** في الخليقة وما يعرض فيها من البدو والحضر والتغلب والكسب والمعاش والصنائع والعلوم ونحوها وما لذلك من العلل" يقر ابن خلدون أن هذا النوع من النظر **علم خاص لم يسبقه له أحد** حسب ما بلغه من علوم عصره، والواقع أن الأمر كذلك فهو أول من تحدث **في الموضوع بذاته** متوخيا ربط الأسباب بمسبباتها انطلاقا من الوجود، كما أن العنوان هنا يجعله مقاربا لحقلي الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا، وهذا جدلا أنهما منفصلان.

إن اعتبار "**طبائع معينة**" للأشياء يجعل الظواهر الاجتماعية تدور مع "**غاية العمران**" بالنسبة لابن خلدون، مما يعني أن النظر في الأحوال الجزئية والغاية الكلية سيلزم منه مباشرة فهم للظواهر الاجتماعية، فيصرح تارة بأن الغاية من هذا العلم متمثلة في فهم المقاصد الأخلاقية كما ذكر: " فن التاريخ فن عزيز المذهب جم الفوائد شريف الغاية إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم والأنبياء في سيرهم" ولكنه تارة أخرى يعبر بمصطلح هو أقرب منه للحيادية ك"الأحوال" و"العوائد"، لا شك أنه يستحيل الانفصال عن النظام المعرفي الخاص، إنما داخل كل باراديغم توجد تفاوتات في الاقتراب أو الابتعاد، والملاحظ أن ابن خلدون كانت له نظرة أقرب لتوحيد **وتشابه الظواهر الاجتماعية والإنسانية**، وقابليتها للدراسة انطلاقا من كل الأنظمة المعرفية سواء الإسلامية أو غيرها على السواء، مما سيعني أن **التأثير الديني داخل هذا الحقل المعرفي مفتوح على غيره،** حتى لو كان مؤثرا عليه، وهذه نقطة مهمة في فهم آليات ابن خلدون بعيدا عن صراع التأويل والهيمنة على المفكر من المدارس الحديثة وحتى المنغلقة، فبانفتاح معين

لابن خلدون على نسبة من تقاطعات الواقع قد يُوظف ويُفهم من بعض التيارات على أساس أن الأحوال والعوائد الملاحظة يمكن مشاهدتها بحقانية فعالة عبر مناهج علمانية، ينقل لنا ابن خلدون فقرات يرى أنها تنم على آثار هذا العلم عند الأمم السابقة أو حتى عند الفقهاء، بالرغم من أنه يعتبر **أنه لم يعرف تنظيرا متكاملا كما يقدمه،** ويستشهد مثلا بكلام أنو شروان:

" الملك بالجند والجند بالمال والمال بالخراج والخراج بالعمارة والعمارة بالعدل والعدل بإصلاح العمال وإصلاح العمال باستقامة الوزراء ورأس الكل بافتقاد الملك حال رعيته بنفسه واقتداره على تأديبها يملكها ولا تملكه"[1].

فحسب ابن خلدون يمثل تحليل أنو شروان معبرا عن حس اجتماعي، وكذلك الحال عند أرسطو، إلا أنه غير مستوفى ولا معطي هذا العلم حقه من البراهين ومختلط بغيره، وقد أشار أرسطو بدوره إلى مثل الكلمات التي نقلها عن أنوشروان: " العالم بستان سياجه الدّولة الدّولة سلطان تحيا به السّنّة السّنّة سياسة يسوسها الملك الملك نظام يعضده الجند الجند أعوان يكفلهم المال المال رزق تجمعه الرّعيّة الرّعيّة عبيد يكنفهم العدل العدل مألوف وبه قوام العالم العالم بستان..."[2]. ومع إقراره بهذا **التوجه المشترك** بين المفكرين، على الرغم من اختلاف انتمائهم الفكري، فإنه يعتبر هذا العلم مشابها لما تحمله العلوم ذات التوجه الأخلاقي، وهو ما أكده كما نقلنا حول البعد الآياتي في الاعتبار من السير وأحوال العمران، يقول: "**ولا هو أيضا من علم السياسة المدنية** إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه فقد خالف موضوعه موضوع **هذين الفنين اللذين ربما يشبهانه**"[3]، وهذا ملحظ دقيق إذ **يحدد نوعا ما مجالات التقاطع** والوحدة والاستقلال، وهذه حركية منطقية ما زالت ضعيفة حتى في التفكير المعاصر.

---

[1] عبد الرحمن بن بن خلدون، **كِتَابُ العِبَرِ** وَدِيوَانُ المُبْتَدَأِ وَالخَبَرِ فِي تَارِيخِ العَرَبِ وَالعَجَمِ وَالبَرْبَرِ، وَمَنْ عَاصَرَهُمْ مِنْ ذَوِي السُّلْطَانِ الأَكْبَرِ، ج1، ص 51.

[2] المرجع نفسه.

[3] المرجع نفسه ص 50.

عندما يقسم ابن خلدون الظواهر العمرانية نلحظ انطلاقه من **توجهات خارجية**، أي من خلال استنطاق الواقع بمعزل عن أي مصدر كابح، أو بتعبيره من خلال استنطاق العوائد والأحوال، كما يوجد نوع من التقسيم عنده حسب التأثير والأولوية.

ولنجمل أساسيات المنهج الخلدوني فهي كما يلي:

- الخبر.
- عدم تغير السننية عبر الزمن واستقراء من الواقع.
- وجود طبائع معينة في الأحوال الاجتماعية.
- للعمران غاية معينة منها الضروري والحاجي والتحسيني بالمفهوم الفقهي.
- المجال الاجتماعي مشترك بين المدارس والحضارات.
- هناك ترتيب معين وموازنة بين هذه العلل.

يقول: "الأول: في **العمران البشري** على الجملة وأصنافه وقسطه من الأرض. والثاني: في **العمران البدوي**، وذكر القبائل والأمم الوحشية. والثالث: في **الدول والخلافة والملك** وذكر المراتب السلطانية. والرابع: في **العمران الحضري** والبلدان والأمصار. والخامس: في **الصنائع والمعاش والكسب** ووجوهه. والسادس: في **العلوم** واكتسابها وتعلمها. وقد قدمت العمران البدوي؛ لأنه سابق على جميعها كما نبين لك بعد، وكذا تقديم الملك على البلدان والأمصار. وأما تقديم المعاش فلأن المعاش ضروري طبيعي، وتعلم العلم كمالي أو حاجي والطبيعي أقدم من الكمالي، وجعلت الصنائع مع الكسب؛ لأنها منه ببعض الوجوه، ومن حيث العمران كما نبين لك بعد"[1].

إذن فهو **يرتب وفق المنطلق الزمكاني**، وهذا صحيح ومتاح إلا **أنه في نفس الأمر هناك تزامنية**، وليس انتقالا يعدم فيه الواحد الآخر، وحتى داخل هذا المنطق التصنيفي فهو يعمل أحيانا كثيرة بترجيحية من داخل هذه العقلانية، فيفرق مثلا بين كفاف وقناعة البدو مقابل استهلاكية المدينة؛ مما يكسبها من جهة ترهلا وقابلية للاستعباد بل كسادا

[1] المرجع نفسه ص 53.

اقتصاديا، نتاج ارتفاع الأسعار والضرائب لأجل تحقيق هذه الحاجيات، ويحيل في تحليلات أخرى أن القيم التعاونية الفطرية والدينية والأخلاقية، هي التي تجعل التفوق للبدو، أو تارة أخرى للحضر أو للملوك والعصبيات، إذن فمعايير الانتقال من الضروري والحاجي والتحسيني التي كان يصف بها ابن خلدون، تمثل واقعا معينا، وليس عين حركات الوجود البشري وممكناته واحتمالاته وترجيحاته.

أما "بالنسبة للعمران" فإن ابن خلدون لم يخرج عن نظرية الحكماء من أن الدافع للاجتماع يدور على **حاجات غذائية وصناعية**، مع إشارته لتعلق ذلك بما وهبه الله أيضا **للإنسان من "فطرة"**، وكما نبهنا سابقا فإن منهجه في تناسق مع توجهاته الجدلية مع **غلبة الطرح "الخارجي"**[1] على تحليلاته، بل تحييد جوانب من المنطلقات القيمية بردها لعلل العمران والاستخلاف الطبعي يقول: "ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم: **الإنسان مدني بالطبع** أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدنية في اصطلاحهم وهو معنى العمران وبيانه أن الله سبحانه خلق الإنسان وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء، وهداه إلى التماسه بفطرته وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله، إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته"[2]، وهذا جعله يرى حتى صفة العلم والتعاون والرحمة (التي هي غير منفكة عندنا) نتاج تلك المعطيات الخارجية، بل حتى الأنثروبولوجيا المعاصرة تَرصُد أن ما يسمونه الإنسان العاقل نشأ بسبب القدرة اللغوية والعلمية والتعاون، وليس من حيث المحفز الخارجي أصالة[3]، من هنا يبقى البحث عن هذا المستوى الكثيف في تفسير اللطيف ضعيفا ومتضاربا في نظرياتهم.

يقارن ابن خلدون كذلك النوع الإنساني **بنظيره الحيواني** للاستنتاج والفهم، ويقول في ذلك: "لأن الله سبحانه لما ركب الطباع في الحيوانات كلها، وقسم القدر بينها جعل حظوظ كثير

---

[1] نقصد الإنفعال بالعوامل والمتغيرات الظاهرة مقابل ما هو باطني وداخلي في النفس أو حتى الغيب.

[2] المرجع نفسه ص 54.

[3] بحكم الأكسيوم المادي للنظريات التطورية فهي تعود بالضرورة للتفسير عبر ما هو مادي لكن الثغرة تبقى قائمة.

من الحيوانات العجم من القدرة أكمل من حظ الإنسان"[1]، من هنا تنشأ ضرورة التعاون عند الجنس البشري، والحقيقة أن هذا دافع، **إذ لا يَنتُج من المفتقر للشيء ما هو غني في الصفة.**

بالنسبة لابن خلدون ينشأ **السلطان للحفاظ على التعاون من الظلم** والتوجهات الحيوانية العدوانية، أما الانتظام عند باقي الأنواع النادرة كالنحل، فهو يعود إلى فطرة وتركيب غريزي، ومن هنا داخل النوع الإنساني يحدث الانقياد حتى داخل أصحاب الأديان الوثنية إذ هي مسألة كما هو مستقر في أقطار العالم **عائدة للحاجة وطريقة التعامل معها**، إن هذه أبعاد خارجية صحيحة ولكن **مركزتها قد توسع هذه التقاطعات** أكثر مما يتطلب، وما تحيل إليه تجارب تاريخية استئمانية وتكاملية من آدم إلى محمد عليهم الصلاة والسلام حتى الخلافة الراشدة، بل بعض الحكم العادل وملك الرحمة في الأمة يخالف هذه الحركيات الهشة، إن الاسترسال في المنهجية الخلدونية يؤكد أن طريقته تتدحرج بين التنبه للبعد القيمي وبين استحضار باقي الأبعاد الخارجية على نحو خاص، من هنا وفي لفتة فطنة يُدخل **تأثير الهواء في ألوان البشر** وكذا دور **أنواع الطقس** في الإنسان، إذ يرجع نشوء العلوم والصنائع في الأقاليم الوسط حيث الاعتدال في الأخلاق والأجسام واللون، بل حتى النبوات لم يسمع أنها ظهرت في الأقاليم الجنوبية والشمالية وذلك لأن أكمل البشر هم فقط الأحق بالنبوة، ومن هنا يعتبر الشام والعراق أفضل أهل الأرض اعتدالا كما يعتبر أهل الأندلس والمغرب والحجاز والهند والسند والصين وكذا الفرنجة و الجلالقة والروم واليونانين من المعتدلين لطبيعة قربهم من أماكن الوسط، وهذا سبب في طبيعة تَخَلق معين لمناطق في إفريقيا الخارجة عن الاعتدال، ما عدا الحبشة لقربها من اليمن أو أهل مالي وكوكو و التكرور المجاورين لأرض المغرب، إن منطق ابن خلدون لا شك له وجاهته، فإن كل أبعاد الحضارة نتجت من الشرق الأوسط وجوانبه، وهذا تلعب فيه الجغرافية والطقس أدوارا معينة، ولكن الاسترسال في هذا المنطق دون استحضار البعد القيمي والعقلي الأصيل في الإنسان يجعل النتائج غير سليمة، فقد نشأت ممالك في إفريقيا، وقد تحول العالم الآن بحيث أن أهل الشرق الأوسط والمغرب في تخلف

[1] المرجع نفسه.

مادي على الغرب واختلال معنوي، من هنا فإن **شمول علل الأبعاد المادية غير مستقيم** في حركة التاريخ، بل إن ابن خلدون نفسه يعتبر أن استئثار ذرية سام بالعلوم والصنائع والنبوات ليس قياسا مطردا.

على نحو مماثل فإنه يعتبر المناطق التي فيها **حرارة كبيرة مسببة للطيش** وكثرة الفرح والسرور، لما تشكله هذه الظروف من حث الروح الحيوانية في الإنسان، كما أن المناطق الباردة **يسود فيها النظر** في العواقب وأبعد عن الاستهتار، وكذلك يؤثر نوع **الأكل في الإنسان**، فإن الحيوانات الموجودة في القفر أحسن حالا من الموجودة في الخصب حيث الفضلات والأخلاط الفاسدة، وهو ما يؤثر في طبيعة الساكنة، كما نجد عند أهل الأمصار انغماسهم في اللذات وبالتالي شيوع البلادة وقلة الدين، وتكون أجسامهم خير من أهل البادية المخصبة لحسن استعمال المأكولات، وهذا يؤثر في الدين إذ نجد **من يأخذ نفسه بالجوع والتجافي عن الملاذ** أفضل دينا.

إن أساسيات المنهج الخلدوني تتشكل في الإيمان بسيرورة قدرية، ثم علل ناظمة لها، ومن أسباب هذا الطقس والهواء **وتأثيره في البعد الحيواني للإنسان؛ مما ينتج توجهات أخلاقية معينة** لها دور في تحقيق الضرورة الإنسانية **المفضية للتعاون**، الذي هو العامل الأساسي لاستمرار الحضارة، وكذا لنشوء مجموعة من الظواهر كالسياسة والسلطان والتدين.

يعتبر كذلك أن الذي يدفع لنشوء المدنية أو البداوة هو **طبيعة الحاجات واختلافها**، فالجماعات ترجح الضروري على الحاجي والكمالي، وهذا التقسيم في واقعه **مقاصدي** بامتياز، مما يؤكد مرة أخرى الحضور القوي للاستمداد من علوم الوحي، وانطلاقا من هذا المنهج يعتبر أن أهل البدو يجتمعون على الزراعة أو تربية الحيوانات وغيرها من الأعمال التي تدعو للاختصاص وترتيب الأعمال، وكذا لاستقرار جغرافي يوافق هذه الغايات، ثم يجعل سبب نشوء المدنية **لفائض في الزراعة**، مايدفع أهل البدو للتعاون في هذا الفائض عن الضرورة، من استكثار في القوت واللباس والتأنق والتوسعة في البيوت، واختطاط المدن التي تتميز مجالاتها الاقتصادية بالصناعات والتجارة.

إن ابن خلدون وفي لمنهجه في كل فقرة عبر استخراج الأسباب من مسبباتها وفق تراتبية معينة، مع استحضار نوع من علاقات الموازنة حيث ستخضع الظواهر العمرانية في تفصيلها **لعلل مجملة كلية**، تنطلق هذه العملية من نظر قوي في الخارج عبر استقراء الواقع كمعطى دون تأسيس نظري سابق، ولو كان حضور الآليات المعرفية للدين وعلومه والحكمة مؤثرا، يقول مثلا عن الملاحظة والاستقراء: "ومما يشهد لنا أن البدو أصل للحضر ومتقدم عليه أنا إذا **فتشنا أهل مصر** من الأمصار وجدنا أولية أكثرهم من أهل البدو الذين بناحية ذلك المصر"[1].

وليس البدو عنده متقدما وفقط على المستوى السببي، بل أيضا في الشرف والقيمة إذ إن أهل الحضر تغيرت فطرتهم بسبب **الأحوال الكمالية الناشئة**، والتي **تزرع في النفوس الدعة والجبن** خلافا لأهل البدو حيث يسود الاكتفاء بالضروري وعدم التعلق بالفائض؛ مما يولد **الشجاعة والاعتماد على الذات** خلاف أهل المدن حيث توكل الأمور للسلطان والانغماس في الملذات المولد لسوء الأخلاق، إن الأمر يصل عند ابن خلدون لاعتبار الحضارة "هي نهاية العمران وخروجه إلى الفساد".

تتجاوز هذه العوائد عند أهل المدينة مسألة الانغماس في الملذات، إلى أن **تألف نفوسهم الإذلال** بسبب الاستبداد والاضطهاد، ويستحضر الجوانب الأخلاقية والقوانين الدينية معززا تحليلاته بأحاديث ك"يولد الإنسان على الفطرة" أو الآثار، من هنا فإنه ينهى في الأساليب التعليمية عن الاستبداد الذي يربي الناشئة على فقدان المنعة والبأس، بينما حفظ الصحابة الشجاعة والمنعة بسبب أن عمليات التأديب كانت واردة عندهم من المشرع، وليس بالطرق الصناعية التي وُجدت في عصره من المدارس الدينية. والحقيقة هذا المنطق هو المهيمن حتى في عصرنا سواء عبر القانون والوصم في الغرب، أو التجبر المباشر من كل الجهات عندنا، ينقل ابن خلدون عن عمر رضي الله عنه قال: "من لم يرد به الشّرع لا أدّبه الله"[2] وهذه حقيقة وجودية عن أي عملية سياسية أو تزكوية أو تعليمية لا تحرر الذات من عبادة العبيد، وزراعة المحبة واليقين عبر المنطلقات الاجتماعية

[1] المرجع نفسه، ص 152.

[2] المرجع نفسه، ص 159.

والأعراف والحياء، فإنها في أحسن الأحول سترجح لنا نموذج الإنسان المجرم بالقوة، عوض ما هو بالفعل، وهذا الأخير فعلا أسوأ ضررا، إذ كما يعتبر ابن خلدون الأمم البدوية والوحشية يسرع معها خراب العمران والخضوع أمام الدول المتعاونة، بالتالي فرغم المستويات الخارجية وقوة المنطق الزمكاني عنده، فهناك شيء من **التكاملية والتحليل الدرجاتي والاحتمالي** في رؤيته، إذ يقيد تارة ويطلق تارة أخرى، رغم أن هذه المنهجية حتى تنضبط تحتاج نظرية موازناتية تُظهر هذه التقييدات عبر مركزية ناظمة ومنطق درجاتي وتعددي، وعدم حضور هذا التنظير دفع البعض للتهافت على منطقه كل حسب جهته، فمن يريد مطلقاته سيوظفها ومن يريد تقييداته سيستعملها كذلك.

يقدم ابن خلدون توصيفا وتحليلا لفعالية **العصبية** انطلاقا من حركتها الواقعية في المجتمع، من هنا يمدحها إذا اجتمعت بالخصال الحميدة، وفي الحقيقة فإن البنية القبلية أو الوطنية تُدخل الفرد في علاقة تبادل تحقق له من جهة حاجيات المحبة والاحترام وحتى ماديا، لكن مقابل الدخول في منظومة استلاب وطاعة للبنية العامة، صحيح أنه يمكن أن تجتمع هذه العصبية و تبادليتها مع صفات تخدم الدين والصلاح والعلم وإكرام الضيف والنجدة والعدل والإحسان إلا أنها ستكون أضعف؛ لأنها عبر **هيمنة** كبرى ناظمة، وبالتالي إذلال مستبطن، وهذا عين ما يعتبره ابن خلدون سبب هلاك باقي الأمم، بل هو نفسه يقر أن العصبيات إذا استتب لها الملك تدخل في التنعم والإسراف والتنافس في المظاهر والسلوك، فتنهار قوة الدولة ومنعتها، فلولا أن الغاية واحدة وهي الملك لما أعيد إنتاج التقهقر، من هنا فالعصبية بالنسبة لنا تكون أقل فسادا عند البنى الصاعدة لا أنها عين المشروع المجتمعي الصالح، إن العصبية لا تحفظ الدولة، وليس لها آليات قوة العقل والإرادة والروح والعزة والقيمة، لهذا تنطلق من أبعاد هيمنة وتعصب أقل سوءا من هيمنة أُذلت أو فسدت، وقد يكون العكس صحيح لأنها مسألة درجة بين مفسدتين كبيرتين، من هنا ستكون النتيجة والسيرورة لأي حضارة تعمل بهذه الآليات، هو الانهيار، وهذا ما حصل حيث لم تتجدد الأمة، حتى لو راهن ابن خلدون على ترجيح واقعي معين، إلا أن **لهذه العلل حدودا ذاتية وسيرورية**؛ لأن الكتل الاجتماعية عبر هذه الحركة والفعالية تصبح كلها ضعيفة الإنتاجية سواء منها المهيمن والمُنَعم أو المستذَل، صحيح أن تحليل ابن خلدون يحمل من هذه الحركية والتقييدات، إذ يعتبر تارة أن أهل البدو

والوحشية بمثابة المفترس من الحيوان فيستولون على الحضارات، وتارة يعتبر أنهم محكومون بأهل الأمصار لضعف الصنائع والتعاون والخضوع مقارنة بهم، أي أن مكامن الخلل في كل هذه النماذج حاضر عند ابن خلدون، إلا أنه أميل لاعتبارها **فعالية راسخة في العادة**، من هنا يضعف تصور حركة أخرى من غير هذه الحوافز الفاسدة، وهذا لا محالة سليم بالنسبة للواقع الذي نظر فيه ومحصه وأراد له الدواء الممكن في نطاقه المستذَل، إلا أن الوجود أوسع، وحتى في زمانه الممكنات المتاحة وإبداعاتها قد تكون لم تصل بعد لحالة الانسداد الكلي، وللجزئيات الاجتماعية مداخل في تجديد وضخ دماء قوية.

إننا نجد تقييدات وإطلاقات في تحليلات ابن خلدون، إذ يعتبر نهاية البدو هو العمران **وغايتهم جميعا شهوة الملك** ودون هذه كلها لا تقع للدولة منعة، ولا تتحقق للناس مصالحهم أو الخيرية الطبيعية التي تحض على التعاون، كما أنه تارة يجعل اختلالات البدو من توحش سبب في استيلاء المصر عليهم، وتارة دعة ونفاق هؤلاء سببا في استيلاء البدو عليهم، إلا أنه لم يتنبه؛ لأنها **علاقات زوجية** يجذب بعضها بعضا، وتنتج بعضها؛ لأن علتها المشتركة واحدة بدرجات متفاوتة قد يرجح منها فساد مقابل آخر، حتى لا يختل الوجود.

ولجرد أسس المنهج الخلدوني:

- تحديد الغاية من البحث والباحث ولو أنه لم يتوسع في هذه الأخيرة.
- تحديد الانتظام العِلِّي بين الظواهر باعتبار القدر الإلهي.
- ركز على **الظواهر القطعية أكثر من الظواهر الظنية** من هنا يقل عنده **الجانب الترجيحي أو الدرجاتي** في التحليل، وقد لا تفهم مطلقاته و مقيداته بسلاسة.
- تكثر عنده بعض الآراء حول عمر الدول أو سلوك بعض المناطق الجغرافية وسيرورتها مما لا يصح، وقد لا يكون الإشكال في طبيعة الاستنتاج، بل في القطع الكلي **لا النسبي والخاص بالحالة المدروسة.**

• اعتماد قياس الغائب على الشاهد والحاضر على الغائب وهذا أساس أي منهج عِلِّي علمي بدرجات، حسب أي باحث أو سيرورة أو موضوع.

• يطرح **متغيرات سياسية وأخلاقية وتقليدية وطبيعية كالجغرافيا والهواء ولكن دون ضبط وانتظام** في الأمر نفسه، بل يصف الحال الذي أمامه، مما ينتج عنه نتائج منها السليم والمهم وتنبؤات نسبية أقل ضبطا من الوصف.

• المقام التعبدي مستبطن.

إن نموذج ابن خلدون هو في الحقيقة **تحليل لعلم اجتماع الحضارة** أو النهضة والعمران، من هنا راهنيته خاصة أن المعاصرين يتوخون تحقيق القوة والنصرة وهذا مطلوب وحق إنساني، لكنه مع ذلك مقام له حدوده، وكم من دولة أو حركة حققت التقدم لتنضاف لقائمة الحضارات والفعاليات التي لا قيمة وجودية لها بمعايير الإحسان والعدل والربوبية، فلم يكن هناك فارق فعلي بينها وبين الدول الفاسدة والفاشلة، هذا التضخيم التقدمي لا يتناسب لا مع العقل الاجتماعي في نفس أمره ولا منطلقات ابن خلدون التي تستبطن العبودية والأخلاقية، إن تحليل الظواهر الإنسانية له مجالات واسعة حسب تفاعلات هذه الذات، إذ الإنسان عابد وأسري ومدني وسياسي وحضاري وعالمي وتكنولوجي وفلاحي...، وحتى عند ابن خلدون تتداخل كل هذه المستويات، فهو في نهاية الأمر عقل إسلامي تكاملي، لكن تحجيمه وفق توجهات تقدمية وأيديولوجية لا يعبر عن إمكانات اتساع الظاهرة الإنسانية وفهمها أو تطويرها حتى، ناهيك عن المقامات التي لا حد في فهمها، خاصة أن الوجود عابد، وتنزل لصفات الله.

وهنا نلحظ تحليلا منطقيا متميزا عنده إذ إن العلاقات الاجتماعية ليست نتاج بنية فوقية أو تحتية، بل هي جدلية، رغم أن ابن خلدون لا يحدد الفارق الفعلي في درجات التأثير بين المستويات، إلا أنه يتجاوز تلك التحليلات الأحادية، وقد مكن البعد الخارجي والزمكاني المرتب ابن خلدون من تحديد أفضل لحركة العلل، فيرجع حالة المُلك للعصبية والشوكة، من هنا تصبح السياسة فعلا اجتماعيا، كما أن قرار السلطان يوجه ويدفع نحو إنتاجية وفعالية أعلى، هذه الأخيرة تعود بدورها على الحكم بالازدهار والاستقرار، من هنا ففقدان العلة الأولى الدافعة نحو القوة يتراكم بعد الأجيال، حتى يطول بهم القهر

والاستبداد سواء بالتعليم والعسف والإذلال أو فقدان حالة الفطرة **المتحررة من التعلق**، هذه الملاحظات هي عين الوصف النبوي بالوهن والغثائية، إلا أنه في الحقيقة تلك الدفعة البدوية والعصبية هي فساد وغلظة، أي "أنا سلبية" من جهة مختلفة تتوازن مع غيرها، وأحيانا قد تخرج من الهامش قوى صالحة أكثر تعاونية ورحمة حتى من المدنية، أي أن الفعالية الوجودية لا تقف في حفظ العزة التي هي مقتضى الرحمة والعبودية، ولا في حدود مجالٍ صلب ولا يتحرك، بل ضمن حركية أوسع.

إن التوحش البدوي كما يقر ابن خلدون لا ينتج عمرانا وتعاونا وصناعة وعلوما، إنما في الحقيقة جدلية الطرفين تقلل الفساد. وبالنسبة لنا قد يُرَجح هذا على ذاك، وعند التقارب أو التساوي تكون المدينة خيرا للطافة الذات، وقد كان من الأنبياء من كل نوع بل حتى ملوك منهم، فالمسألة في نهاية الأمر **تعود لكنه الفعالية الوجودية**، وليس لتأثيرات الفساد الخارجي على الذات، إذ هذه عوامل سترتهن بالضرورة **للتنشئة الاجتماعية**، وكما ورد في دعاء الصالحين: "اللهم لا تجعل الدنيا في قلوبنا واجعلها في يدنا" فحركة الذات مُغَلبة في الإنسان على الخارج، وما يعتبره ابن خلدون من حاجيات هي أصل لنشوء العمران أو أن ما هو ضروري في البدو يَنتج عنه الحاجي والكمالي في المدينة، هو **ترتيب لحالة واقعية وليست كلية**، إذ إنه لم يستقرأ سنن حركة التاريخ، كما أن **حالة الوجود مترابطة وليست زمنية** فقط، حتى نرجح بالضرورة نموذجا محدودا، والحالة الآدمية الأولى وفق الخبر القطعي أو حتى ما تقره مذاهب معاصرة أساسها **حالة التعبد والتراحم والمعرفة الحضورية** والمجردة ثم الكتابية، وهذه الحالة الربانية ليست بدوا ولا مدينة، ثم نشأت هذه التقسيمات بعد ذلك لفساد أو تطور النموذج الإنساني، فكلا التجمعين يقبلان تحقيق هذه الفطرة أو إفسادها، إنما تكون المدينة عند ترجيح التساوي؛ لأن فيها احتكاك بين الأرواح وتفكيك لتوهم الأنا والوحدانية مقارنة بالبادية، إن المسألة ترجع إلى طبيعة التفاعل المؤسس وليس للخارج، بل أحيانا يكون من الواجب الانعزال عن فساد الحضارة والمتغيرات الكثيفة والمادية، التي تؤثر وتوجه النفوس الراكنة والهشة تعبديا، ولعل ذكر ابن خلدون لأصناف الظواهر الغيبية من كهانة ولاية ونبوة وارتباطها بحركة اللطافة الروحية، وتحررها من كثافة النفس والحس، إشارة وتنبه منه لحركة الوجود الحر والإنساني، بل يحيل مرارا لأن التعلق الوجودي بالمفتقرات الاجتماعية والحسية هو سبب

انهيار المجتمعات والدول والعمران، لكنه لا يتعمق في هذه العلة المركزية ولا في مساوقة وتزامن البنى مع بعضها، من هنا فالغلو في الواقعية قد يضيق إمكانات حركة العلل الوجودية.

إن قيمة ابن خلدون تتجلى في **معالجته لمناطق من الوجود الأفقي** وبدرجة استقرائية دقيقة تَجرُد الأحداث المتكثرة، كما أنه يقدم **مقامات مفتوحة لكل أنواع الدارسين**، فليس المقام الأدنى من غيره غير مطلوب ما دام هذا الأخير ضمن نفس العقل الإسلامي، والتراتبية عندما تقع ضمن الصلاح الوجودي تكون كتقسيم العمل، حيث تترابط وتتداخل كل الأطراف، فيركز أحدهم على جانب بدرجة أعلى مقارنة بغيره، لهذا فالتراتبية الصالحة هي **أفضلية للأعلى مع حفظ خصوصية للأدنى**.

أما مستوى الإبداع عند ابن خلدون فهو كأي مفكر أو مجدد لا يمكن أن يخترع شيئا من خارج مكونات الوجود، وهنا يقع دائما الخلل بسبب النزعة التقدمية خاصة النفيانية التي **تتصور أن السابق ينفي كليا اللاحق**، وهذا مستحيل عقلا وواقعا إذ مكونات الطبيعة محددة، ونحن نؤلف بينها بدرجات وإبداعات لا حد لها، وننفي الفاسد منها وفقط ونثبت بقوة نفيانية الإرادة نحو الصلاح الدائم.

لقد أحال ابن خلدون بكل موضوعية على تناثر هذه الحكمة منذ الفرس ثم ما أخذه اليونان عنهم، من هنا نستطيع الإقرار أنه قدم **أعلى طفرة تاريخية في العلوم الاجتماعية**، إذ أخرج هذا العلم والتحليل الفطري من الحكم المتناثرة عند الفلاسفة والشعراء والفقهاء والصوفية، نحو **منهج منضبط**، وقد أحال إلى كل الدراسات السابقة، فلسنا إذن أمام عقل غربي يتوجس من ذكر سيرورة العلوم وإدخال الصراع الحضاري في مجال المصداقية العلمية، أو كما يتصور ويتصرف البعض على أن الرجل سيحتاج إلى مجتمع أكاديمي يعترف به حتى يحُدد المعطيات، ففهمنا للمنظومة الفكرية والسلوك والعقل الإسلامي والاجتماعي هو ما يمكن أن يقيد قياس تركيبة الحاضر أو مجتمع على آخر؛ مما يؤثر في فهم إضافات ابن خلدون، وهذه الأدوات أحال إليها هو نفسه، فانتقد من يقعون في الخلط، ومع ذلك فبعض قارئيه لم يأخذوا بعين الاعتبار هذه المعطيات العلمية المهمة، وهذا لا يعني أن ملحظ العقل المعاصر في تقاطع ابن خلدون مع مجالات معينة خاطئة،

بل هذا صحيح وإطار من التكامل الإسلامي، ولكن دون عمليات تحريفية وتلفيقية معاصرة.

المجال	التحليل الخلدوني	الملحوظة النقدية/التكميلية
طبيعة المنهج	استقرائي، واقعي، يعتمد العلل الظاهرة، استنطاق الوقائع، ترتيب زمكاني.	يعاني من غلبة العلل الخارجية وقلة حضور الدرجاتية القيمية - الباطنية في تفسير الظواهر.
الغاية من البحث	تشخيص العمران البشري وعلله لحفظ الدولة.	لم يُفصل في غاية الباحث-النظرية ولا في إمكانات البعث الحضاري الروحي، رغم حضوره الضمني.
العلل المعتمدة	الجغرافيا، الهواء، الطعام، العصبية، التعليم، الطبع، العادة، الدولة، الضروري والحاجي والتحسيني.	التركيز على العلل الطبيعية–الاجتماعية أضعف دور العلل الإرادية–القيمية–الروحية التي تتحكم فعليا في مسار الحضارة.
طبيعة الظواهر	ظاهرية، سلوكية، عمرانية، سلطوية.	لم يُفصل في مراتب الفعل الإنساني والبنى الاجتماعية ولا في التكوين الداخلي، رغم الإشارات إلى اللطافة الروحية وتأثير النفس.
العلاقة بين البدو والحضر	علاقة جدلية، البدو أصل الحضر، البدو أكثر شجاعة لكن أقل صنعة، الحضر أكثر تنظيما لكن أضعف عزيمة.	يُسقط النموذج الخلقي والاجتماعي كـ"بدوي أو حضري"، بينما الأصل هو الفاعلية الروحية والتحرر الوجودي، سواء في البادية أو المدينة من هنا ظهور التقييد والإطلاق بين الفعاليات.

العصبية	محرك نشوء الدولة، وعلتها القوة والتعاون.	لا تمثل مشروعا صالحا بذاتها، بل ميكانزيم انتقال السلطة في غياب مرجعية خلقية-توحيدية.
الدولة	تنشأ من العصبية، وتنهار بالترف والاستبداد.	القوة والنصرة ليست كافية، بل لا بد من ميزان روحي وقيمي يضبط معنى العمران وغايات الدولة.
العلوم والصنائع	تزدهر في المناطق المعتدلة، وترتبط بالأخلاق والجو.	تقييد كبير بالقوانين الجغرافية والمناخية يهمش الإرادة والبعث القيمي، كما يضخم الحتمية المناخية على حساب حركية العقل والرسالة.
التعليم والتربية	ينتقد التعليم القائم على القهر، ويدعو إلى التربية على الفطرة.	استبصار دقيق، لكنه لم يربطه مباشرة بمفهوم التحرير الروحي أو التزكية، بل بقي في حدود الأثر التربوي الواقعي.
أفق الإصلاح	تقديم نصيحة للملوك وتحليل واقع الدول.	لا يوجد تصور لممارسة تحويلية شاملة لمجتمع صالح، بل فقط وصف لعلاقات القوى مع ترجيح الأقل فسادا.
البعد الزمني-التاريخي	الزمن حركة تكرارية: نشوء – قوة – قمة – ترف – انهيار.	لا يفسر النهضات النوعية مثل الخلافة الراشدة أو النبوة، بل يميل لعدم إمكانية تجديد شامل خارج الحلقات التاريخية (الطبيعية).
درجة الإبداع	إعادة تركيب وتحليل للخبرة الحضارية الإسلامية والإنسانية.	إبداعه يقوم على تقاطع مع الحكمة الإنسانية مع نسق تحليلي إسلامي، وتمايز عن الفلاسفة في منهج الاستقراء والعلل الواقعية يمثل مدرسة إسلامية مهمة.

2.2 قراءة في نموذج المسيري[1]:

تتمثل أهمية الاستمداد من المسيري في أنه قدم دراسات وتحليلات اجتماعية مع الانفتاح على أساسيات العقيدة الإسلامية، مما يجعله نموذجا اجتهاديا من داخل نسقنا الخاص **وبواسطة أدوات حداثية**، وهذا النهج صحي للمقارنة والاستمداد من المشترك الغربي، ولعله يذكرنا باجتهادات الإمام الرازي والإمام البيضاوي في تبيئة الأسئلة الفلسفية اليونانية وطرحها من خلال أجوبة إسلامية، تكون أحيانا كثيرة مخالفة في المضمون ومطابقة في الآليات، مما جعل منه **نموذجا تعارفيا ثريا**، فكأن دوره يتمثل في عملية نقل وتبيئة أولية قبل أن تتم اجتهادات التأصيل.

يفرق المسيري بين العلمانية الشاملة التي تتم على مستوى القيم والعقائد وهذه هي ما يسميها طه عبد الرحمن بالدهرانية، المفكران يتشاركان في أنها أخطر الأنواع مع فارقٍ على مستوى التفريع، إذ يتبنى طه شمولية الظاهرة تحت ما يسمى الدنيوية التي تدخل فيها الدهرانية على مستوى الأخلاق والعِلمانية سياسيا والعَلمانية علميا، أما عند المسيري فهناك علمانية جزئية فصلت الدين عن الدولة، وشاملة فصلت الإنسان عن القيم، بالمقابل فإن طه عبد الرحمن يركز أكثر على جوانب الوحدة بين الدين والسياسة ولا ينظر لعلاقات التقاطع في هذا المجال، كما يختلف الطرفان في نوعية الفصل إذ هو عند طه اعتباري أو ذهني، وبالتالي فالدولة في حد ذاتها منتج أخلاقي وجوانب الاشتراك فيها مع الآخر ضعيف أو غير موجود، من هنا فعند المسيري مجال التشارك سيكون واسعا سياسيا، وهذه في الحقيقة قراءة ضيقة منه، مثل ما أن طه عبد الرحمن ضيق كثيرا مجالات تشارك معينة مع الآخر أو خاصة التركيب الوجودي داخل الظواهر، فالمسألة كما نرى **تعود إلى موازنة درجاتية بين المُفَكِّرَين**، مثل ما رأينا في المدارس الغربية حيث تعمل مع بعضها في نطاقات اختلاف ضمن موازنتها الخاصة، وليست الأمور خطوطا منفصلة يمكن رصدها وتقسيمها كما درج في التصنيف الأكاديمي الحداثي.

[1] عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، الطبعة الأولى، المجلد الأول، (لبنان، دار الشروق، 2002).

ما يميز المسيري هو دراسته للعلمانية من حيث **تمظهراتها الاجتماعية**، وليس بالأساس من حيث أصولها النظرية والفلسفية، وإن كان الفصل بين المستويين غير ممكن، إلا أن كل طرف عالج الظاهرة من جهة أكثر من غيرها، بهذا نجد أن توصيفات المسيري تحدد الظاهرة في طبيعتها الوجودية داخل الذات الإنسانية من **مادية وتشيئ ونزع للقداسة**، حتى لو كان المسيري يتقاطع هنا مع بعض المدارس العلمانية عبر **هذه النزعة الإنسانية** فإنه يتجاوز مفهوم المركزية الذاتية عندهم، إذ يتطلعون لنوع من إعادة القداسة للإنسان، بينما يعتبر هو هذا كنوع من **الحلول والاتحاد.**

تتجلى خصوصيته كذلك في أنه يكشف ذلك المجال المتقاطع للفطرة الإنسانية، حتى أنه وسعها أكثر مما تستحق، مع ذلك فهو ينظر إلى **الإنسان كنفخة إلهية ونور** ولكن بقوة تجريدية، إن هذا الاتساع مع الآخر يتناسب مع نموذجه المبني على مجموعة من **المضامين الإسلامية عن طريق آليات غربية،** ولهذا تأثير، فلئن كان يوسع من جهة فإنه **ينتج ضيقا من جهة أخرى،** حيث تقف عنده كثيرا جوانب التفرد الإنساني في المستويات المعرفية والمجردة، على الرغم من أن لازم تحليلاته يتضمن حضورا مهما لتلك اللطيفة الأخلاقية داخل الإنسان، **فهذا التزاوج المركب** في رؤية المسيري جعله يميل إلى نوع من **البنيوية الكليانية،** فيُعرف الأشياء بالمقارنة والتمييز، وفي نفس الحين قد يحضر عنده الجزئي الذي هو وحدة فاعلة ضمن كليتها الاجتماعية، وهذا لا يعبر في الحقيقة عن طبيعة الموازنة من منظور إسلامي، من هنا تعقيد منهج المسيري إذ هو نموذج داخلي بتقاطعات علمانية، بالمقابل نجد رؤية طه عبد الرحمن الأكثر تقليدية تنطلق من الجزئيات التي تصنع الواقع، وعلى الرغم من أن هذا الأخير وفي لروح التراث عقيدة وفطرة إلا أن تناسق العلاقة بين الجزئيات والكليات بقي مائلا بقوة للجزئيات في موازنته، وهذا قد يُفَسر بالدور الصوفي الذي يعمل على الإصلاح داخل هذا النطاق، أما منهج المسيري **فلا ينطلق من نظرية تراثية واضحة المعالم**، قد نقول إنه على مستوى التصور تشكل العقائد والأخلاق مصدرا محوريا عنده ولكن دون تعلقات كبيرة على مستوى تنظيري منضبط تتجلى فيه الأسس الإلهية أو الروحية، من هنا **يشكل البعد المعرفي** لب التحليل عنده، فالاختلاف بالتالي ليس على مستوى العقيدة والأخلاق بل أساسا بين الميول إما للأبعاد التصورية أو السلوكية، مما يجعل طرق التحليل مسترسلة مع العلاقات الصورية داخل المجتمع عند المسيري

مقابل الاسترسال مع العلاقات الروحية عند طه، لقد كان المسيري وفيا لمنطلقاته، فيقرر أن التحليل الذي يقدمه هو داخل نطاق **علم اجتماع المعرفة**، والإشكال هنا كذلك هو أن **المعرفة في الأمر نفسه ترتبط بالسلوك** أو بالبعد الوجودي الأعلى للأشياء، وما العقل المجرد إلى تصوير لها في طبقة أدنى قد ترتبط حتى بما هو حسي، بل قد يعبر التجريد عن شيء وهو في حقيقته مخالف لواقعه، وحتى على مستوى الدين هو دعوة سلوكية وليست تصورية فقط، ولا تعني المسألة هنا أن المسيري لا يسترسل في تحليله مع هذه الطبيعة الروحية أو السلوكية للمعارف نفسها، بل إن هذا الحضور لم يتمظهر بقوة في أدواته التي اعتمدت أكثر على مقولات تجريدية **كالشيء والذات والموضوع، والعقل الأداتي** الذي يعبر عن وصف إزاء طبيعة التفكير المنحصر في الوسائل المادية وعلاقات السلع، من هنا إخضاع العالم **للحوسبة** والسيطرة والتملك، حتى نصل لخضوع الإنسان **للآلة والمؤسسة والبيروقراطية.**

يرى المسيري أن هناك عقلا نقديا يتجاوز هذا المنطق الحوسبي وهذه السيطرة نحو تحقيق ذاتية الإنسان ووجوده وجوهره، فينقل لنا هذا التحليل عن مدرسة فرانكفورت، من هنا ينسبه البعض لها، إلا أن هناك إضافات عقدية وتموضعا إسلاميا مختلفا عنده، يمكننا أن نقر بأن تدافعه أو استمداده منها وتوافقه معها هو حول التوصيف، مع ذلك فهناك اختلاف في عمليات التفسير حيث إن الحلول المقترحة من مدرسة فرانكفورت تعيد إنتاج تطلعات الأنوار التي هي جزء من السيرورة الغربية نفسها، بدليل طبيعة أدوات التحليل الموغلة في التجريد، وهذا لا يعني نفي دور المستوى المجرد بالنسبة لنا ولا حتى التدافع والمشترك، إنما هناك **تراتبية مختلفة داخل العقل الإسلامي** تنتظم عبرها كل هذه العلاقات. يحسب إذن للمسيري توظيف هذا البعد الصوري الذي هو جزء داخل تراتبية الوجود الإسلامي، بالرغم **من عدم مركزية حضور الأبعاد التراثية والروحية عنده.**

سيخوض الكاتب بشكل متفرد ومتميز مقارنة مع البعد التنظيري عند طه عبد الرحمن في علاج الظواهر الاجتماعية للحداثة أو العلمانية، فهذه الأخيرة تشكل بالنسبة له الأساس الموجه للحركة داخل المجتمع الغربي، وذلك **من خلال الأحداث الواقعية**، وليس عن طريق تحليل فلسفي فقط، هذا ما يجعلنا **أمام متن اجتماعي قوي**، وإن حصل الاختلاف في الأدوات والمناهج المستعملة، مقارنة بالتحليل الكمي والاجتماعي.

تعود مركزية العلمنة عنده **لنموذج اللذة والتمركز على الأنا**؛ مما يؤدي بدوره للتمركز حول الموضوع عوض الذات، ثم يقع الانتقال بعدها نحو نفي أي مركزية مع حصول التفكك لهذه الأبعاد الهشة التي تم التأسيس والانطلاق منها، وكما هو ملاحظ فإن النموذج التحليلي للمسيري تجريدي، فكلمات كالتمركز والأنا والنموذج (باراديغم)، أو الذات والموضوع أو الصلابة والسيولة، كلها تنم على قوة ذهنية، وهذا ليس عيبا، بل جزء أساسي من العقل الإسلامي، إنما هناك تكامل وعدم انفكاك بين الأبعاد، لهذا يعبر النموذج الغربي بدوره **عن توجهات سلوكية تفتقد للتناسق المنطقي.**

يعترف المسيري بالاستمداد ويبرر المسألة بأنها ترجع إلى مرحلة التوصيف المحايد، يقول: "ولو استبعدنا الأساس النقدي والبرنامج الإصلاحي الانعتاقي، وركزنا على الجانب الوصفي للمصطلحات النقدية لوجدنا أن هذا هو العنصر المشترك بين كل المصطلحات النقدية والمصطلحات الوصفية. وهو العنصر الذي سنرسم من خلاله ملامح المجتمع العلماني (النماذجي الشامل) ونجرد نموذجنا التفسيري منه"[1].

فهل ينجح نموذج المسيري في تفكيك الواقع الحقيقي لحركة الاستنارة والعمل بهذا النموذج التحليلي؟

لقد انطلقت حركة الأنوار في القرن الثامن عشر معتقدة أن تلك الخطوة الغربية ستخرج العالم من الظلام إلى النور، ليس بمنطق العهد القديم، بل عبر سيرورة العلمنة المسيحية "ليكن نور فكان نور في اليوم الأول، ورأى الله النور أنه حسن"[2].

إن الاصطلاح الأنواري بنفسه يعود للتراث الديني، يرى المسيري أن هذا التبشير سيبدأ بالتآكل بعد توالي الصدمات الاجتماعية منذ إنتاج ظواهر عنصرية وإمبريالية وإبادة شعوب، وحروب عالمية وحركات متوحشة كالنازية، والستالينية التي فككت الروح والإنسان نفسه، أما ما يرصده مجتمعيا من المدنية ذات الإيقاع اللعين واختراع النووي، فهو يعبر عن دلالة رهيبة في التدمير والهيمنة، ثم الجزئيات المنتشرة من نجومية وإباحية واستهلاكية وإيدز، كل هذه العلامات الواقعية عبر عنها فكريا بظهور **ما بعد الحداثة**

[1] المرجع نفسه ص 129.

[2] (سفر التكوين 1: 3-4).

والكفر بالإنسان نفسه، حتى أصبح سيزيف الذي يحيا حياة دون معنى هو رمز الإنتاج الأدبي.

في العالم العربي تحول هذا الاصطدام لنقل فكر الاستنارة بشكل بيروقراطي ممل لا إنسانية وإبداع فيه، فتُعرف الاستنارة بطريقة كلاسيكية على أنها الحق في الاختلاف والاجتهاد أو استخدام العقل في جميع القضايا، الاختلال في هذا التعريف لا يقف في عدم دراسة التجربة الغربية من داخلها، بل في اعتبارها عين المقاصد المتوخاة وكأنها نجحت في مشروعها، لهذا يحدد المسيري أهمية **الأطر الكلية** كأساس يحقق الذاتية والحرية والعقلانية، لأن التموضع الغربي جعلها تدور على جوانب أداتية و اغترابيه لم تحقق الغاية من تحرير الإنسان أو لِنَقُل تحصيل حقوقه، من هنا يحاول ضبط حركة الاستنارة ضمن مجالها المادي والعلماني الذي هو فصل للإنسان عن القيم، على الرغم من تبني العقلانية لأنها قد تتحقق حتى خارج المادية نفسها كالإنتاج الفكري النيتشوي أو حتى السوفسطائي، لهذا أنتجت الاستنارة عدة أحاديات فمنها من يعتبر المقولات العقلية هي الأساس الحاكم على الطبيعة والوجود، أو الملاحظات الحسية والتجريبية، وهناك من يجعل العقل صفحة بيضاء تنطبع فيه مدخلات المادة، ومع ذلك ينقل المسيري مواقف أفضل تركيبا وتكاملا كما عند كانط، الذي يقر بالمقولات السببية والجمالية والخُلُقية والأبدية التي تَدرُس الطبيعة وتحول مدركاتها لمفاهيم كلية، إلا أنه يبقى في الحقيقة ضمن علاقات لا توازنية، وقد سبق أن عالجنا الظاهراتية وما أنتجته من اختلال بمركزة أشد لأحد الأبعاد المُنتَجة من نفس السيرورة الغربية، لكن هنا مع كانط كان أفضل؛ لأنه يقر البعد الروحي إنما من خارج تعلقاته وسننه من وحي وتوحيد، لهذا فطبيعته أقرب للمستوى النفسي.

أما عندما ننطلق نحن من موقف إسلامي، فسواء كانت العلاقة بين الذات والموضوع تزامنية أو زمنية، فإن هناك بعدا ربانيا مركزيا في التأسيس للمقولات الوجودية والأخلاقية والمنطقية التي تتفاعل مع ملكات وصفات مادية أو معنوية، فسؤال السبق إذا عُرِف سيكون مُجَلِّيا لا أن حقيقة عمل الذات مرتبطة بالضرورة بكشف تلك الحالة الأولية، لأنه قد تسبق قوة أدنى أخرى أعلى، وستبقى هذه الأخيرة أهم وأكثر تأثيرا، والثانية لها دورها

وقيامها بالله، ولكن بسبب شيوع الترتيب الزمني في الرؤية اليونانية يُتَنَاسى وجود قواعد عمل وحكم أخرى.

إن المسيري ينطلق من موقف نقدي قوي أكثر منه تأصيلي، إذ بالنسبة له يتمثل إشكال نظريات العقل في أنها أوهمت أن السيطرة على قوانين العالم من الجزئي إلى الكلي ستستمر لتنتج حالة السعادة القصوى، فالعقل تحول هنا للغاية النهائية، وأصبح بمثابة الوحي، إذ المسألة ليست بهذا الاختزال لأن الأبعاد الوجودية متعددة، من هنا يتنبه المسيري لأن اعتبار الفردانية محققة لكل شخص القدرة الكلية على المعرفة والسعادة هي **من أنواع التأله**، وهذا التوصيف بالنسبة لنا هو مركز كل الإشكاليات أي **إعادة إنتاج الهيمنة والأندادية** بأشكال متنوعة، فالمسألة ترجع هنا في حقيقة عملها لصفة العلم وإمكانات تنزلها سواء ماديا أو نفسيا أو روحيا، وهذا الأخير هو المركز الذي إن فُقد وقع التشظي والهيمنة، سواء الأداتية منها أو المشاعرية، أو العقلانية حسب كل تجربة وبنية، مما سيعبر في النهاية عن مشروع اجتماعي إما بيروقراطي، أو إباحي وهيدوني أو رومانسي فارغ، أو محدود كما يتمظهر ضمن اختلالات الواقع الغربي، فكل هذه أنواع من اغتراب الذات، وإفراغها عن إرادتها وأحوالها العميقة، وهذا أسوأ بالنسبة لنا من تغييب تنزلات الروح في المجالات المادية والنفسية التي تحقق النهضة والقوة، إلا أن الإنسان كائن مترابط ولا يمكن فصله، بل يقع ترتيب ترابطه بأشكال مختلفة، وأي تجربة قد تنطلق من تغييب ثوابت وحركات وجودية متنوعة، لقد انطلق هذا في الغرب من أبعاد مسيحية سليمة كانت مترسبة في الفطرة مع ظلمانية عميقة يعاد إنتاجها، إذ لا يقع التوريث والانتقال من تغييب جانب موجب أو صالح وفقط، بل ضمن تنوعات القيم والأبعاد، وكلما حضرت قيمة أو منطلق معين سيقع دائما إعادة تجديد التغييب عبرها، بل قد ينسى المجتمع، وتأتي أجيال جديدة ليتم إحياء ما نسي على أنه مغضوب عليه وقد جُرب فساده، مثل ما نرى عودة اليمين الفاشي والإمبريالية والحروب التوسعية. قد تتنوع الأسماء، والمسميات النفسية والروحية واحدة، متمثلة في الأنا وحركتها وشعورها ضمن التموضعات الوجودية، هذا ما جعل حركة التاريخ البشري تتحول مرارا من نحث أصنام نحو أخرى، أو تعيد نفس ما تم تناسيه.

يتنبه المسيرى لهذه الاختلالات بطريقته حيث يصفها بحالة **تحول للمتتالية مع مرور الزمن**، يقول: "ولم يكن فكر حركة الاستنارة في جميع الأحوال ماديا واحديا بسيطا دائما، فكان على سبيل المثال يعتبر نفسه ممثلا لفكر الاستنارة وفكرها، كما أن روسو بعاطفته المشبوبة قد يعطي انطباعا بأنه أبعد ما يكون عن العقلانية المادية، ومع هذا فإننا نذهب بأن الاستنارة وصلت لحظتها النماذجية المادية العقلانية الواحدية في فكر مدرسة الفلاسفة الموسوعيين في فرنسا "[1].

لم يتوقف التحليل والنقد في مستويات انطلاق العلمنة، بل سيعمل ويظهر المسيري تفكيكا لطبيعة عمليات الترشيد المادي، وطبيعة الدولة الحديثة المطلقة، وترشيد الاقتصاد، وكذا علمنة الفكر من خلال نموذج الداروينية.

يعتبر أن أخطر مستوى هو **علمنة الرؤية أو الباراديغم**، وهذا طبيعي حسب الآليات العقلية التي مَرْكَزَها ويعمل بها، لكن لعدم إمكان الفصل نجده منفتحا نحو علاقات اجتماعية ونفسية متعددة، بل نعتبر أن له منطلقات روحية معتبرة، من هنا عالج بعض الظواهر الاجتماعية الدقيقة كعلمنة الطعام أمام الممارسة التقليدية وتأثير البعد التراحمي في إنتاج علاقات مأكل جماعية، مقابل الأكل السريع والحوسبة الإنتاجية التي يدخل فيها الإنسان بلا اختيار لتفرض عليها نظاما يوميا مخصوصا، أو الملبس الذي تحول عبر الهويات البصرية الرأسمالية لاستعمال واختراق الذات واستقلاليتها خدمة لغايات تسليعية وشهوات اقتصادية. لا يتعامل المسيري بشكل راديكالي مع الواقع، فهو يقر أنه قد يفرض قرارات معينة، إلا أنها يجب ألا تكون قاعدة تنفي العمق والجمال وفعالية الروح[2]. من هنا رفضه للترشيد المادي الذي يحول كل الظواهر الاجتماعية والسياسية والاقتصادية لحسابات كمية بعيدا عن الكيف والمعنى، مما يحول الإنسان لمجرد كائن وظيفي أحادي البعد، وبالتالي إنهاء الإنسان كظاهرة لها خصوصية، إن هذه الملاحظة محورية بالنسبة

---

[1] المرجع نفسه 294.

[2] عبد الوهاب المسيري، الإنسان والشيء .. آخر مقال للمسيري قبل رحيله، 3/7/2008 www.aljazeera.net/opinions/2008/7/3/الإنسان-والشيء-آخر-مقال-للمسيري-قبل

لنا؛ لأنها إما ستؤسس لحضارة نافعة أو فاسدة، ستنقل الذات من صورة عن الله أو إلى صورة عن الطبيعة والتجريد والمخلوق.

قد نعتبر أن أحد أهم اكتشافات المسيري هو طبيعة الظواهر الدائرية أو نقله لمفهوم التاريخ الخلدوني الإسلامي نحو نطاق معرفي، ولو أنه لم يكشف عن خباياه؛ لأن جوهر الظاهرة الإنسانية تحمل الترابط بين كل الأبعاد، إذ الحكم على سير الأشياء لن يتم على التطور التجريدي أو العلوم التجريبية فقط، بل بالضرورة على المستويات الأصلية الموجهة متمثلة في العقيدة والأخلاق.

يعتبر المسيري أن **العلمانية تشكل بنية باطنة تتخلل** ليس فقط الدولة التي يقبل فيها نسبة من الفصل، بل تتعدى ذلك وهو الأخطر **لتصل للإنسان ونزع القيمة عن الطبيعة**، مما يؤدي إلى التشيؤ وتوظيف الإنسان والطبيعة لصالح الأقوى، هذا يضيف للمنهج المسيري موافقة أخرى مع الطريقة الخلدونية بأخذ جوانب التغيير والتطور بعين الاعتبار، أي أنه ليس ذا توجه وظيفي أو ركودي.

على هذا المنوال ينتقل نحو تحليل تطور متتالية العلمنة على المستوى الاجتماعي، عبر تتبع التطورات التاريخية حتى الوصول للعلمانية الشاملة متجاوزة مستويات الاقتصاد والسياسة والأيديولوجيا **لتصبح ظاهرة كاسحة**، وتتجاوز أشكال التنظيم الاجتماعي رأسماليا كان أو اشتراكيا بل **يصل للمستويات اللغوية والمعرفية.** إن الدالة العلمانية تغولت لتتجاوز حتى الرقعة الخاصة التي كانت توفر على الأقل للإنسان هامشا خاصا تعبر فيه الذات عن تدينها، فالمؤسسات التربوية والترفيهية والإعلامية سيطرت على وجدان الإنسان الحديث وصولا حتى أسرته النووية.

فبالإضافة للمنهج التجريدي الخاص بالكاتب، فهو يستعمل **السبر التاريخي والاستقراء الواقعي**، وهي وسيلة ناجعة، إنما الذي يعاب هو إهمال الجوانب الأساسية أي الاستقراء التاريخي عبر الجوانب الروحية والسلوكية، حيث تُمثل دالة السلوك الناتجة عن نظرية التثليث والأخلاق الكنسية عاملا مهما في التحول الحاصل؛ سواء بسبب التضييق الكبير على الجانب الحسي مما يؤدي إلى ردود فعل مضادة في اتجاه تغلغل عميق لصالح الجانب المادي، وكذلك حصول التحول من دعوات لتهميش قيم العزة والكرامة نحو سلوك

معوض بالطغيان والكبر كما تمظهر في التجارب الاشتراكية، إن المسيري في الحقيقة تضعف عنده هذه الموجهات النفسية والروحية، فهو يمتح من **معجم مفاهيمي غير مؤصل**، من هنا أهمية الإبداع عبرها حتى مع اختلاط المقولات والعلاقات أو الآليات التحليلية.

حتى وفق المسيري تعتبر عملية القلب المسيحي السبب الرئيسي لما يسمى القيم الإنسانية، فكانت في بدايتها "صلبة" ولكنها مع مرور الزمن بدأت تتآكل لتصل للسيولة التي عليها العالم المعاصر، من هنا ينبه لنقطة مهمة تتمثل في صعوبة تعريف العلمانية في عصر السيولة والعلمانية الشاملة، حتى غابت القدرة على فصل وتحديد مجالاتها، إذ أصبحت ظاهرة طاغية، إن هذا التحليل يدخل بشكل واضح في نطاق علم اجتماع المعرفة عبر تحول **وتمظهر المفاهيم بتحول تأثيراتها في الواقع**، وعلى هذا المنطق تدور نظرية المسيري فهو لا يغوص خاصة في المعرفة انطلاقا من البعد الفلسفي أو الديني، بل من خلال الجوانب الاقتصادية والسياسية داخل المجتمع، وعبر هذا يحاول الكشف عن الدالة العلمانية في الواقع، وإن اقتصرت آلياته في بعض الجوانب التصورية للباراديغم التوحيدي والأخلاقي لكن بطريقة غير محكمة أو محددة ومتكاملة البنية، سواء في **الصفات والقيم أو الفعاليات أو الأبعاد الوجودية ثم المقولات**، إلا أن الكشف عن طبيعة المتتالية والبعد التوحيدي الذي وجه حركة الفكر والذات هو طفرة فكرية مهمة قدمها في منهجيته.

انطلاقا من هذا يستنتج أن طغيان النزعة المادية الكامنة في أي إنسان أو مجتمع هو ما ينتج العلمنة، التي تتمظهر بدورها بإلغاء كل الحدود والمسؤوليات والمراكز لتولد ظاهرة "الواحدية المادية الكمونية"، هذه الأخيرة كامنة حتى داخل المجتمع الإسلامي، فهذه النزعة تؤدي كذلك لتأليه الذات، وكأنه يقارب هنا التوجه الخلدوني في تأثير الشهوات على مسار التاريخ، أو الآيات القرآنية التي تحيل لأن اتباع الأهواء بمثابة اتخاذ إله غير الله ﴿أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا﴾[1]، مع فارق أن المنهج المسيري ذا طبيعة معرفية لا تجعل فارقا واضحا بين السلوك والتصور، إذ المادية في الحقيقة تعود إلى التموضع **التملكي الدنيوي**، الذي يرجع بدوره لتغييب مجال **العبودية** نحو الله، من هنا فالتوصيف في مستويات ظاهرية قد يعبر في حالات معينة عن رؤية

[1] [الفرقان: 43].

مخالفة، أو محدودة للسلوك الحقيقي وعلاقات البنى مع بعضها، لهذا فنسبة تأثير المسيحية والكنيسة داخل الحضارة الغربية لم تصل لمركزية البنى الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، بل كانت بمثابة الباطن المتخفي، مثل ما أن واقع التغول الظاهر والعالي في عصرنا هو مجرد **احتمال وجودي** ممكن ضمن درجات متعددة، إن الإشكال كذلك في التوجهات التي تجعل النموذج الاقتصادي أو السياسي **غير مرتبط بتوجه سلوكي مركزي** ترجع إليه الأمور كفعالية محورية، سَيُبقي دائما التساؤل عن مكانة وخصائص المتغيرات والعلل الباطنة لحركة الإنسان. إن التحليل الواقعي جانب مهم داخل هذا النمط الفكري، ولكن عدم رده **لأصوله الروحية والنفسية** يعتبر تقصيرا مهما في آليات التفسير، لا شك في أن المدخلات السياسية والاقتصادية والثقافية والمؤسساتية مهمة وهي الممثل للواقع وللتحليل الاجتماعي، لكن بشرط ربطها بأساسها السلوكي أو الروحي الذي لا يمكن تجاوزه وجوديا، أما إمكانية الانفصال الكبير فرغم أنه احتمال موجود، **إلا أنه يعود إلى تغييب في الأصل**، كما أن استقراء التحولات السلوكية ثم توزيعها سينتج لنا بدوره فهما مهما، وهذه طريقة طه عبد الرحمن وهو ما يقارب علم النفس الاجتماعي مع فارق في نوع المدخلات، أما حصر إمكانات التحول كما يعبر عنها المسيري في **تأثير البنى الكلية على باقي الجزئيات** وبشكل معرفي، فسيضعف الموازنة الوجودية، رغم انطلاقه من التصور التوحيدي في سبر مجموعة كبيرة من الاحتمالات ومحاولة تفكيكها، إذ ما يتمظهر منطقيا وماديا هو مجال ضمن تعددية الأبعاد وتراتبيتها في حركة ذلك الواقع.

يحلل المسيري بعض الظواهر الاجتماعية كالفارق بين دالة العلمنة داخل الاتحاد السوفيتي المجاهر بإلحاده والولايات المتحدة المحافظة على بعض التقاليد الدينية، ولكنها في واقع الأمر كانت أكثر علمنة لشيوع التهافت على الماديات على مستوى المؤسسات الكبرى مع توجهها الواضح نحو تفكيك الأسرة وسيطرة التصنيع، مما سيلغي أخلاقيات القرية التكافلية. إن الدعوات الطبيعانية والنسوية والعلموية ليست في واقع الأمر غير تجلي من تجليات العلمانية الشاملة على المستوى المؤسساتي، وكذا بتأثير متبادل مع المستوى الأيديولوجي أو التصوري، إحالة المسيري هنا على هذه العلاقة التبادلية يجعله ينتقل من الكلي نحو الجزئي، من هنا قد نعتبر منهجه **بنيويا وظيفيا** في جانب منه مقارنة مع المنطق الإسلامي الموازناتي والترجيحي.

ومن مظاهر هذه العلمنة داخل الحضارة المعاصرة انتهاك كل خصوصيات الإنسان حتى على مستوى اللباس الذي كانت له أهداف هوياتية أو طبيعية تقيه من البرد والحر، فأصبح مساحة إشهارية تعبر عن التغلغل الكامل للسيطرة الاقتصادية، عندما كان المنزل في أصله تعبيرا عن خصوصية الأسرة في رموزه وبنيته، تحول حاليا لمجرد آلية معبرة عن النجاعة المادية في غياب مطلق لأي عمق، مما ينم في الأمر نفسه عن سطحية الشخصية الحديثة.

يشير المسيري أيضا لطبيعة الإنسان الخاضع لهذا النظام الكلي من سيارة ووظيفة تمتلكه وآليات اجتماعية صناعية تلتهم الجميع، ورغم انتماء الإنسان الديني بل مواظبته على الشعائر، تصبح مجرد روتين يومي بعيدا عن هذه المعاملات الأساسية التي تلتهمه، يتمثل هذا في السينما المبجِّلة لأخلاقيات السيطرة واطلاقية الغاية الأنثوية والجنسية لصالح الأقوى، حتى الرسوم المتحركة للأطفال والتي توجِّه نحو الحيلة والمكر على غرار طوم جيري، بل يتعدى هذا النموذج الرجل نحو الأنثى أيضا، في تنميطها عبر تبجيل ذلك النوع صاحب الخبرات والقدرة على التلاعب بالرجال نتاج القدرة الجسدية التي تمتلكها عن طريق الإغراء.

إن المسيري يحيل إلى مجموعة من الروافد الدينية كاللذة، الشهوة المادية، وكأنه يريد أن يقول هنا بعبارة تراثية الدنيوة، يوظف كذلك مفهومي الاتحاد والحلول، كل هذه المصطلحات في الحقيقة هي تعبير عن عوامل-مفاهيم تدفع نحو التربب واستفراغ الذات والفطرة، من هنا هذا الجانب التحليلي مهم وهو ما قد نعتبره فاتحا الباب للكشف عن طبيعة الأخلاق والسلوكيات الخاصة بالدالة العلمانية، انطلاقا مما يُستخرج من الجوانب المعرفية داخل الظواهر الاجتماعية، فإذا كانت المدارس النقدية تنطلق في تحليلها من تطلعات للمساواة المادية أو في الرصيد الرمزي، أو لحضور شيء من الفطرة، فإن المسيري له حضور تطلعات فطرية وتوحيدية، من هنا قرب نموذجه من البنية التراثية، ناهيك أنه نشأ داخل مجتمع إسلامي، بل ينتمي إلى طبقة بورجوازية ريفية حيث تغيب تلك العلاقات البراغماتية وهو ما يسميه التعاقد التراحمي.

مع ذلك فتفكيك الأبعاد الباطنة لأي فكر يحتاج **عدة تراثية** منضبطة، فكل الإشكالات التي أحال إليها تدور مع تأليه الهوى أي خصائص النفس وطبيعة المدد والتخلق الإلهيين، حتى عمليات الهيمنة والمكر والنفاق والطغيان تعبر في عمقها عن تموضع غير مرتبط بالله، وهذه الأنا أو الهوى ينتميان إلى فعالية **دنيوية كمرجع وجودي** أعلى تدور معه الذات، لتنتج ممارسات كما يصفها القرآن تتمركز على اللعب والزينة والجنس والتفاخر و التوادد داخل العلاقات الاجتماعية وما تُكسبه من رصيد رمزي وخُلَّة وعزة، من هنا **تنشأ مؤسسات** معبرة عن استحباب الآباء والأبناء والأزواج والقبيلة على الله، وتنشأ شهوة التملك على المادة والتجبر والبغي لتحقيق هذه الغايات، فتُنزع القيمة والفعالية عن الكائن المستخلف الذي هو الصورة الإلهية ليتحول لصورة عن صورة مثله، أو نحو آيات طبيعية هي بدورها مفتقرة وتستمد ذاتيتها من الوجود الإلهي الحق.

إذن فكلما قاربنا المعجم التراثي كان هذا أقوى وأوسع وأكثر موازنة، إلا أن المسألة لا تمنع من إنتاج معاني وتعابير جديدة، خاصة أن المفهوم قد يفقد مصداقيته مع عمليات الممارسة المحرفة، فيحتاج دوافع تجديدية، بل تَكَثُّر الوجود نفسه سيفرض هذا، إلا أنه لن يخرج عن الثوابت في حركتها، وبالتالي الاشتقاق منها عند الحاجة الحقيقية أو الإنتاج من حركاتها الغير محصورة.

يُتهم المسيري من الحداثيين على أنه يتبنى أدوات المدرسة النقدية، كما يقال عن طه عبد الرحمن عدة أنواع من الوصم بالطريقة نفسها، في الحقيقة إن الصراع الفكري في العالم العربي يتنزل بنفس إشكاليات الاستبداد والهيمنة في مجال الفكر، وقد لا تدور دائما العمليات على القراءة والاستزادة والنقد، من هنا تُوَزَّع الانتقادات بشكل يَصعُب معه ضبط الصحيح من الفاسد، عند كل التيارات.

عموما فالمسيري لا يمثل إشكالا كبيرا بالنسبة للتيارات الدينية، بل أصبح من روافد تطوير حتى الفكر السلفي كما نجد عند إبراهيم السكران، فالخلل إذن من بعض دعاة الحداثة بسبب طريقة تبنيهم لهذه الأيديولوجية، إلا أنه يمكن العمل على نقل ما يصلح من هذه الأخيرة باعتدال وموضوعية، إذ هناك تطلعات حداثية تتقاطع مع الإسلام في تحقيق المزايا العلمية أو البعد الكراماتي والحر في الآدمية، ووجود تحليلات ماركسية أو

نقدية لها جوانب معينة من الصحة الاقتصادية والعالمية، أو أخرى محافظة كألكسندر دوغين أو إيفولا[1]، بل حتى السوسيولوجيا الرسمية هي تعبير عن مجال مشترك يقع داخل الفكر، ناهيك عن علم النفس خاصة التطور المعاصر الذي يُنتج مضامين أكثر انضباطا، هذا التقاطع علينا فهمه وتفكيك شفراته عبر منهاجنا وآلياتنا، وسواء كان هذا عبر المسيري أو غيره، **فنفع الفكرة** هو مرجع التقييم، وعمليات الوصم والتهميش والتسرع في الفهم، لن تفيد في تطوير السيرورة الفكرية، ناهيك أنها ليست من آليات الحجاج الإسلامي.

المجال/المحور	رؤية عبد الوهاب المسيري	إضافات وتداركات
المنهج العام	علم اجتماع المعرفة – تركيز على التحليل المفاهيمي والمصطلحي للعلمنة ومظاهرها المجتمعية.	دعوة إلى دمج التحليل المعرفي بالسلوكي والروحي، تأسيس لمنهج موازناتي توحيدي، لا ينفصل فيه الإدراك عن الإرادة والتجربة الوجودية.
العلمنة	تمييز بين علمانية جزئية (فصل الدين عن الدولة) وشاملة (فصل الإنسان عن القيم).	تدارك بأن العلمنة ليست فقط معرفية، بل مؤسساتية ولها جذور **نفسية وروحية** تبدأ من تغييب الإرادة والعهد الفطري.
النموذج التفسيري	يُفكك الظواهر من خلال مفاهيم مثل: التشيؤ،	يُتدارك عليه أن هذه المفاهيم تحتاج ربطا **بمرجعية الوحي والفطرة**

[1] **دوغين**: (Aleksandr Dugin)مفكر روسي معاصر، من منظّري الأوراسية والتقليدية النقدية للحداثة.

إيفولا: (Julius Evola)فيلسوف إيطالي (1898–1974)، من أعلام التقليدية المتعالية ونقد العالم الحديث.

	العقل الأداتي، التمركز حول الذات، السيطرة، الباراديغم.	**والعبودية**، حتى لا تبقى على المستوى التجريدي، أو الوصفي.
التحليل التاريخي	تحليل دقيق لتحولات الحداثة الغربية، من عصر الأنوار إلى العلمانية الشاملة، عبر التتبع الواقعي.	يُستكمل بربط التاريخ **بعلل السلوك** (كالتثليث العقدي، الكبت، غياب الرحمة...) وليس فقط بالتغير الاقتصادي-المعرفي.
السياسة والمجتمع	نقد الدولة الحديثة – البيروقراطية – المؤسسات التسلطية – الاستهلاك.	تدارك أن إشكالية الدولة كأداة قهر، تُفهم كإشكالية **أمانة أخلاقية** أو "أداة عدل"، ويجب بيان تراتبية الوظائف الاجتماعية وفق التوحيد، وخصوصية الإنسان مع حركة المجتمع والتاريخ.
التوازن بين الكلي والجزئي	يعرف الأشياء عبر الكليات البنيوية المقارنة – جزئياته فاعلة ضمن كليات.	النقد بأنه يميل إلى التجريد البنيوي دون تفكيك فعلي لكيفية ولادة الكليات من حركة الجزئيات والتأثير من الجهة المقابلة – وهنا الحاجة للموازنة الإسلامية.

3.2 قراءة في نموذج طه عبد الرحمن:

إن اعتمادنا على طه عبد الرحمن كرافد أساسي، يرجع إلى أسباب إجرائية مهمة، فهو من جهة فيلسوف أخلاقي ورباني بامتياز، ناهيك عن أنه يقدم منهجا أصيلا أساسه المجال التداولي الإسلامي، بل إننا لن نكون مجحفين إن أطلقنا عليه فيلسوف الأمة، كما يعتبر ابن خلدون عالم اجتماعها.

وقد يقع اللبس حول هذا الاختيار باعتباره فيلسوفا بالدرجة الأولى، والحقيقة أن طه عبد الرحمن قدم في كتابه ثغور المرابطة قراءة تاريخية واجتماعية-سياسية انطلاقا من نموذجه الائتماني، كما أنه قدم كذلك في كتابه شرود ما بعد الدهرانية أساسيات علم نفس إسلامي مع نقد مسلمات النموذج العلماني.

وقبل تحليل طريقة طه عبد الرحمن في التفسير الاجتماعي، نُذَكِّر ببعض المسلمات والنتائج التي يعتمدها:

-الدين كله أخلاق بل يعتبر الدين هو الأخلاق، وكما وضحنا سابقا، فإن الأخلاق بالنسبة لنا بُعْدٌ له خصوصية عظيمة، **وأنه لا ينفك عن الدين لا أنه عين الدين بكلية**، بل هو إحدى جزئياته الأساسية دون انفصال عن باقي الجزئيات، وهو المحور الثاني بعد العبودية، أو لنقل أن حق العباد أي الأخلاق قائم على حق الله، وهذا النوع من الوحدة يحمل كذلك من التركيب سواء تصورا أو وجوديا، فالأخلاق كلها مرتبطة بالعبادة وحق الله، لهذا هي بدورها عبادة وحق لله، وهذه العلاقة على المستوى المنطقي ترابط مع استقلالية، ولكن مدلولها الثابت غير المنفك هو العبادة وحق الله، من هنا يصح أن يستقل هذا المفهوم الأخير مثل علاقة المضمن الخاص في مضمونه كاستعارة تجريدية، أو النواة مع محيطها طبيعيا، فوجوديا الأخلاق فعالية روحية مستمدة من الله سواء فيما هو حق لله أو حق للعباد، إلا أنه وللتشارك بين الناس في نفس **المُستمَد** فإنه ينقلنا للعبودية أو يبعدنا عنها، هذا باعتبار أن **المُستمَد به** أصالة هو العبودية فالقوة الروحية بدورها درجات، أعلاها ما يرتبط **بالمستمَد منه** خارج الذات أي الله وهو ما يمد بالعبودية أي المُستمَد به في الذات، فكل هذه العمليات تساهم في التخلق المُستمَد مع باقي الذوات، وإذا كان هذا الأخير درجات حسب مستوى الكائن المتعلق به، إلا أن له حدودا

لتعلقه ضرورة بالمُستمَد منه أي الله عبر قوة فعالية العبد وانفعاليتها، هذه المنظومة تشكل سيرورةً ووحدة جامعة هي الدين أو الإيمان أو الإسلام، حيث الوجود كله بعلاقاته يسبح لله، وأي نفي للمُسَبِّح هو محاولة نفي للمُسَبَّح به أي كذلك الموجودات، من هنا يُقال الدين هو الخلق، والإيمان هو الأمانة، والإسلام سلامة اللسان واليد، لكن من حيث **إطلاق الجزء الخاص الذي هو الخُلُق على العام** الذي هو الدين، مع فهم هذه العلاقة المنطقية، التي لا يمكن أن تُقَارَن بالتعبد أو لنقل التخلق مع الوجود الأعلى، بل تستحيل بدونه، من هنا لا يمكن وصفها بوحدة وفقط كما يطرح طه عبد الرحمن لأنها تحمل كذلك معها **تراتبية**، وهذا يستلزم استحضار حركة منطقية أخرى في الذهن.

إن هذا التخلق قبل الخلق الإلهي هو انفصال بين المخلوقات، لأن تلك النقطة من الخلق من عدم هي الأسبق، ومع الدخول في علاقة صالحة يقع خَلق تعبدٍ روحي في الذات بنوع من العبودية أي المُستمَد منه وبه، هذه العلاقات يتوسطها **الحاكمية الإلهية** بدرجة أقوى من صفات الفعل، من هنا كان انفصال الإنسان عن هذه العلاقة البشرية يحرمه من الترابط مع باقي الجهات، ولولا المركز المُخَصِص والقيوم لما تحصل التعبد أو تنزله الذي هو التخلق، وهذا ما يعبر عنه كلاميا بعلاقة الواجب بذاته وبغيره، وفي الآيات القرآنية عبر إرجاع الله للعلل والفعاليات نحو النفس رحمة وعدلا كقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ، فَنُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[1]، وفهم هذا من جهة التخلق يرجع لأن الذات الأخرى-المقابلة هي كذلك عين الذات المستقلة في التكوين وفي الوجود، ويكون نفيها نفيا للذات الإنسانية عن الترابط وعن النور والروح الذي نفخه في مثيلها، وبالتالي عن التعبد الذي هو تنزل من تخصيص الله لهذه العلاقات بما يحقق العبودية والقيومية، إذن فأي عدل وإحسان اتجاه الوجود هو مباشرة ينتج قوة عطاء اتجاه الخارج والذات على المستوى الأفقي مستمدا من العبودية المُغنية للذات في المستوى العمودي، من هنا فإذا كانت **العمليتان تتمان بتزامن ودرجات**، فإنهما على مستوى الذات قوتان بمعنى مختلف، ولا يمكننا الخروج من هذا إلا باعتبار التخلق هو عمل الروح، **في مستوى قد نقول عال من النفس** وأدنى أو أوسط من النور

[1] [يونس: 23].

حاضرا وحتى من سابق تنزل أنوار الله، بينما العبودية **هي عمل للروح** على نحو مباشر ومنها استقبال أعلى النور الذي يتنزل في باقي مستويات النفس، منتجا هذا التخلق والشعائر والنصيب الدنيوي حسيا أو معنويا، ولفهم كل هذه العمليات علينا استحضار النظرية الوجودية حيث إن علاقة الروح بالنفس والجسد هي كعلاقة الإلكترون التي تسلك من جهة باعتبارها موجة ومن جهة كجسم، إذ هناك **مجالات تداخل**، لهذا فبالقوة قد تكون الموجة مستقلة، لكن إن كان لها سلوك جسمي فهي لها وجودان معا، كذلك هو حق الله في الروح مع حق العباد الذي هو عين الروح التي هي منه لكن في مجال الجسد وعبر النفس كحالة تقاطع وسيطة، وفي هذا درجات تكون عبره الأرواح جنودا مجندة مع النفس أو الروح التي هي كذلك تنزل نور الله في سابق الظلمة، إذن **فالعلاقات الوجودية متوحدة مع استقلالية وترابطية سواء وجوديا أو نصا أو منطقيا**، وهذه العلاقات التعددية وما يربطها يحضر منه جهة الوحدة عند طه عبد الرحمن وهو بعد محوري، ولكنه قاصر على فهم جوانب أخرى محورية.

من مقدمات طه عبد الرحمن في استعمال أدواته التحليلية كذلك:

• الإنسان فُطر على الدين فذاكرته شاهدة مسبقا على الألوهية، وهذه مسألة تَوَافق عليها كل الصوفية والمفسرين ويحسب له نقلها لمضامين إنتاج فلسفي.

• الفاعل السياسي إذن لا يمكن أن يخرج عن الفطرة ففعله إما **تغييبي غير ديني أو تشهيدي ديني**، و هذين المفهومين سنستمدهما في أدواتنا التحليلية.

• السياسة غير منفصلة عن الدين، بل تشكل وحدة أصلية بحيث أن كل عمل سياسي هو عمل تعبدي فذاكرة الإنسان شاهدة على ميثاق الائتمان كما هي شاهدة على ميثاق شهود الربوبية، بالنسبة لنا فالسياسة في علاقة تداخل **حيث هي جزء من مفاهيم الكلام الإلهي** كنص ثم كجزء تحت المقصد التخلقي الذي فوقه الجزء التعبدي بالضرورة، ثم تتداخل الأبعاد مع بعضها بدرجات من هنا فالمستوى الاقتصادي الاستخلافي يتداخل معه كذلك التعبدي والتخلقي حتى في الدنيوي منه، أي النفسي البسيط والجسدي، والدنيوي عامة هو تداخل كل تلك الأبعاد بدرجة أقل في النفسي البسيط والجسدي، إذ كلها مترابطة بينها، فتصبح لدينا **علاقة وحدة-تداخل، وليست بالكلية التي طرحها طه** في نظريته

فالعلاقة التي نقترح تنتج ترابطا دون نفي الاستقلالية **وبدرجات حسب كل طبقة بل فعالية**، أما بالنسبة له فالدين والسياسة في علاقة وحدة وفقط، كأنه يركز على هذا البعد الترابطي مقابل النزعة الفصلية، وهذا مهم فعلا؛ لأن طبيعة الإيمان والأخلاق ضمن مجال السياسة والخلافة تقع في مستوى قريب من الروح الموحدة، رغم مجالات الاستقلال في أبعاد المادة والنفس خاصة مقارنة بقوتها في الاقتصاد، وأهمية هذا الترتيب مهم بالنسبة لنا لتحديد العلاقات بين الحقوق والقيم والأبعاد، على الرغم من أن **التكاملية لا تنتف**، من هنا فقه البيوع مثلا، ويكون جهاد العلم أو التخلق أو الذكر، أو الحضارة، مقدما في درجة على غيره، حسب حركة الوجود المترابط، إذ هناك تراتبية مع وحدة، لهذا قد تنشأ كذلك درجة ترجيحية لمجال نحو آخر حسب الواقع، إذ **الفصل وعدم تداخل المركز الروحي التعبدي، والحقوقي الإحساني مستحيل**، ضمن حركة كل الأبعاد، فهي من جهة أخرى عينه متداخلا مع حركتها المستقلة.

يعالج ويحلل في كتاب ثغور المرابطة[1] ثلاث قضايا **"التفريط في القدس" و "تصارع المسلمين على النفود" و "اقتتال العرب فيما بينهم"**، لينزل بعد ذلك نموذجه المعرفي على مستوى قضايا اجتماعية وأحداث راهنة، وبالرغم أن هذا العمل توصيفي فهو كما يصرح توجيهي أيضا، إذ لا معنى للاقتصار على الوصف انطلاقا من نظرية أخلاقية هي بذاتها تدعو للإصلاح، ورغم وجود هذا الجانب التوجيهي الذي يقره كمسلمة في تقديمه، فإننا نراه داخلا ضمن طبيعة معرفية بل وجودية لا تخرج عنها أي مدرسة مهما ادعت، لأن ما يجب هو حركة تحمل معها درجة من الواجب الحاضر، فسيقع بالتالي الاختلاف بين التوصيفات في صحة المسلمات والمعايير، وتناسقها مع الوصف الخارجي، لا في انتفاء الوجوب.

أول ما يعالج هذا الكتاب هو قضية العنف والأذى الممارس على الفلسطينيين، ينطلق التحليل من تبيين **رمزية القدس** كمجمع للبعد المكاني الشهادي والغيبي والبعد الزمني الحادث والسرمدي، مما يجعلها أرضا متفردة **كملتقى للعوالم** والأبعاد، ومن العوامل

[1] طه عبد الرحمن، ثغور المرابطة: مقاربة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية، (الرباط ، مركز مغارب، 2018).

المؤكدة لهذا الاختيار والأدوات التحليلية المستعملة منه هو طبيعة القضية نفسها في قدسيتها، حيث تخل كل المناهج الأخرى في الإحاطة بها، فالمقاربة التاريخية تسقط البعد السرمدي، كما أن المقاربة القانونية تسقط البعد الغيبي، أما المقاربة السياسية فهي تسقط بعده الغيبي والسرمدي معا.

من هنا تشكل **المقاربة الائتمانية** حلا يجمع بين وصف الصورة كمظهر خارجي، واكتشاف الروح كجوهر داخلي يشكل أصلا ومعنى لكل التعابير والتصورات الخارجية، في الحقيقة نجد هذه الطريقة عند كل الصوفية وهي جزء من الدين عينه، يعتبر الإمام الرازي قوله تعالى يستنبطونه: "مثل استخراج الماء من البئر"، ونجد أن مفهوم الشريعة ذاته هو مورد الماء، فهي الظاهر كمورد والاستنباط هو عملية الاستخراج، لهذا لا ينفصل أحدهما عن الآخر في أدواتنا التحليلية كذلك، ضمن ما نسميه النظرية الموازناتية، وأما تجسيد هذا التحليل في النموذج النبوي فهو على غرار عدة أحاديث كما مر "المُسْلِمُ مَن سَلِمَ المسلمين مِن لِسانِهِ ويَدِهِ، والمُهاجِرُ مَن هَجَرَ ما نَهَى اللَّهُ عنْه."[1].

إن هذا المنهج وصل درجة من الوضوح تتجاوز حتى التفسير النبوي المباشر للقرآن الكريم، وقد ترك لنا آيات قليلة مفسرة يعلمنا فيها المنهج سواء بربط الآية بالآية مثل، لَما نزلت {الَّذِينَ آمَنُوا ولَمْ يَلْبِسُوا إيمَانَهُمْ بظُلْمٍ} شَقَّ ذلكَ علَى المُسْلِمِينَ، فَقالوا: يا رَسولَ اللَّهِ، أَيُّنَا لا يَظْلِمُ نَفْسَهُ؟ قالَ: ليسَ ذلكَ إنَّما هو الشِّرْكُ أَلَمْ تَسْمَعُوا ما قالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وهو يَعِظُهُ {يَا بُنَيَّ لا تُشْرِكْ باللَّهِ إنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ}، أو بالواقع مثل تفسير القوة بالرمي في زمانه، بالتالي فعلينا ربط الظاهر بالباطن في التفسير، مثل ربط الآية بالآية ثم بالواقع، والكل في توازن وتناسق لا ينفي أحداها الآخر، ويقدم الأَولى حسب كل مقام، وهو الأمر نفسه على مستوى الظواهر الإنسانية والاجتماعية، فهي تُرَد إلى باطنها، مع ارتباطاتها وخصوصيتها الواقعية، لأن الحقائق الشرعية لا تنفك عن الحقائق الوضعية والعرفية، والكليات لا تنفك عن الجزئيات، فطه عبد الرحمن لم يخرج عن هذه الفلسفة ولكنه نقلها نحو **التوسيع والتنظيم والتنزيل والعقلنة** بما لم يُسبق له، وفي الحقيقة كما يظهر من مشروعه فالمسألة لم تنضج عنده إلا بعد ممارسة طويلة ومتراكمة، وهذا طبيعي

[1] المحدث: البخاري، المصدر: صحيح البخاري.

فهي مسألة معقدة؛ لأنها نقل لأدوات معرفية دينية نحو مجالات وجودية واسعة، ناهيك عن طبيعة هذا التحليل الخاص بالحكماء والأنبياء والأولياء، فهو ليس عبثيا، بل يدور مع تشرب داخلي لمقاصد الدين وتراتبيتها وعقلانية تتصور النصوص بالطريقة نفسها كذلك، لهذا قال تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ، وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[1]، لا يعني هذا أنه ليس هناك مستويات وعلاقات ضعيفة في المنهج الطهائي في تحليل حركات الفعل السياسي والاقتصادي في مستوى النفس والجسد، لكن الأصل المحرك أو لنقل الروحي حاضر بشكل ثوري ويحقق طفرة في الفكر، وذلك الغياب ليس كليا كما قد يتهمه به دعاة المتغير الاقتصادي أو السياسي أو التعليمي، أو حتى اللغوي والمنطقي اللذان يحضران عنده بمبالغة أحيانا، فهذه كلها لا تنتفي إنما هي درجات وفقط، لهذا فهناك الواقع في ذاته وحركته التي قد تكون أحيانا طبقية أو سياسية نفسية أو اقتصادية في الجسد أو النفس، فهذه كلها حركات ممكنة ولكن كما يبين في المنهج الائتماني تعود إلى التغييب أو التشهييد الذي هو حركة الوجود، من هنا تتم عنده عودة تحليلية متميزة وإن ضعفت أحيانا تلك المتغيرات خاصة في حركتها المستقلة.

انطلاقا من هذا النموذج فالموصوف الظاهري في كتاب ثغور المرابطة هو **أذى إسرائيلي**، أما حقيقته الباطنة فهو **إيذاء للأرض التي بارك ربهم** فيها وكذلك **إيذاء للإرث** الذي أنتجته فطرتهم، وكأن طه عبد الرحمن عبر ملاحظاته هنا يقارب قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرِمٍ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾[2]، أي أن المنطلق الأول هو في باطنه إيذاء للإله الذي باركها ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُهِينًا﴾[3]، أما المستوى الثاني فهو إيذاء لمن أنتج هذا الإرث من الأنبياء والصالحين أي إيذاء **للإنسان بعموم.**

[1] [البقرة: 282].

[2] [الحج: 18].

[3] [الأحزاب: 57].

وكما نلاحظ في طريقة الوصف التي يستعملها هذا النموذج هي الجمع بين الجوانب الظاهرة، ثم ردها لأصولها الباطنة المتمثلة بالدرجة الأولى في الحكم الشرعي، ثم بالدرجة الثانية في المقاصد والحكم (نصية أو وجودية).

وانطلاقا من هذه المقاصد، فإن هذا الإيذاء في حقيقته يخص الإنسانية جمعاء وليس الفلسطيني وحده لأن مسألة "الإنسان" و"الإله" تخص البشرية، وحبذا لو كان التوضيح هنا أكبر حول أن مفهوم الإنسان لا يقصد به المفهوم الطبيعي للنظرية الغربية، بل الأصل الفطري-الرباني للإنسان، فهذه المسألة خلقت إشكالا كبيرا وتوهما حتى حول نموذج المسيري؛ لأنه يتبنى تقاطعا واسعا مع الأنسنة الغربية، بالمقابل فالنظرية الإسلامية حول الطبيعة الإنسانية ومدخلاتها هي الممثل الحقيقي للمفهوم، هذا التوضيح سيقف أمام الخلط مع الطبيعة المتدنية للإنسان المعاصر المكتفي بالأبعاد الدنيا للذات، يعترف طه عبد الرحمن في حواره مع وائل حلاق أن هناك تشاركا معينا في الفطرة البشرية[1]، وهذا سليم، لكنها تدور عنده على الفطرة الربانية، بل يعرفها بالروح التي شاهدت واستمدت من الذات الإلهية.

يتمثل إيذاء الإله في احتلال الأرض المقدسة إذ هو منازعة لله في **صفة المالكية**، لأنه المالك المطلق يأتي الأرض من يشاء، كما أن هذه المنازعة تعود لما تأسس نتاج تاريخ طويل من التأثيرات الاجتماعية التي تشهد بها التوراة من نقض العهد والمواثيق التي أخذها الله منهم وأذية الرسل والأنبياء، أي أن الكاتب هنا يمر نحو تحليل **تاريخي مضموني** قائم على استقراء طبيعة تأثير المؤسسات الاجتماعية اليهودية على الذاكرة – الفطرة الحاضرة، فيتداخل عندنا العمودي بالأفقي والكلي السيروري بالجزئي، والغيبي بالشهادي، وهذا ما ينعكس على المنهج المستعمل الذي يحمل من الموازنة والتعقيد، أي أن المنظومة التي يحملها طه عبد الرحمن إسلامية بقوة، فبعد توضيح الأصول العميقة للظاهرة المدروسة

[1] انظر مقدمة وائل حلاق، إصلاح الحداثة: الأخلاق والإنسان الجديد في فلسفة طه عبد الرحمن، ترجمة عمرو عثمان، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2020).

عن طريق وصف تجلياتها الخارجية كاملة تُرَدّ لمقاصدها الباطنة، فالعلاقات عنده تسير **بجدلية عمودية وأفقية** على طول الخط ودون فصل.

إن الفارق بين هذه الطريقة وغيرها من التحاليل الاجتماعية على المستوى المنهجي، يتمثل في إضمار المسلمات مقابل إظهارها، الشيء الذي يجعل منه وسطا بين الاستنباط والاستقراء، وفي واقع الأمر هذا يشكل أصل كل العلوم الاجتماعية إنما يقل أو يتمظهر حسب درجة الوعي بالمسلمات الخاصة عند كل مدرسة، في نفس الأمر لا ينفصل الاستنباط عن الاستقراء، وحتى في العلوم التجريبية هناك مسلمات وأكسيومات نستنتجها أو ننطلق منها، ناهيك عن تداخل الذات الإنسانية بخصائصها الافتراضية مع موضوعاتها عبر علاقات تبادلية لا ننفك عنها إلا بدقة في الدرجة.

لقد تمظهر هذا الاحتلال الإسرائيلي في أن كل ما يمكن احتلاله من أملاك غيرهم فهو لهم، ويصف هذه الطرق في:

الاستيلاء بالقوة على بقع الأرض عامة أو خاصة، الاستيلاء على ما فوق الأراضي منازل كانت أو منابع أو مآثر، والاستيلاء على تحت الأرض أساسات كانت أو دعامات أو حفريات، من هنا، فهذا **الاحتلال** هو في باطنه **إحلال** ومنازعة للمالكية الإلهية، أي أن حقيقة الجزئيات الظاهرة والأفقية تعود إلى هذا **التغييب التربي.**

إن طه عبد الرحمن كأنه هنا يربط بين مجموعة من الكليات الداخلية التي استنتجها انطلاقا من الجزئيات الخارجية التي استقرئها، وليست الكليات هنا مفاهيم تجريدية، بل قيم داخلية ثابتة، ومع أن الطريقة المتداولة ترجح الانطلاق من الجزئيات نحو الكليات تأثرا بالعلوم الطبيعية، فإننا نرى أن **العلاقة الجدلية** أقرب للعقل الإسلامي، وتحرر الإبداع الفكري، ولا تحصره فقط في طريقة تكبل نفسها بجمع كل الجزئيات ثم ردها للكليات المسلمة داخل كل مجال تداولي عند عمليات التفسير والتنبؤ، هكذا تتم المسائل داخل حقل العلوم الاجتماعية ولو لا شعوريا، وهي طريقة سليمة لو تم الاستنتاج انطلاقا من مسلماتنا برد كل ظاهر لباطنه الوجودي، فستبقى فقط مسألة اختيار ترجيح جهة على أخرى حسب الموضوع لا أن تنتفي الموازنة، إذ هذا سينتج اختلالا، أما ممارسةً فعند كل

التيارات لا يمكن الانفكاك عن هذه العملية الجدلية في كل مراحل البحث، وهذا ما قاربه ريمون كيفي نسبيا في كتابه دليل الباحث في العلوم الاجتماعية كما سبق أن بيناه.

بل قد يصح بالنسبة لنا أن يقوم الباحث بالتحليل الجدلي ثم تنظيمه في آخر البحث بطريقة مرتبة سواء من الكليات للجزئيات، أو من الجزئيات للكليات حسب ترجيحه أو طبيعة الموضوع، وهذا **لتحرير الإبداع.**

يعالج طه عبد الرحمن الصراع بين القوى داخل الأمة، ويوضح طبيعة **التطاحن بين النظامين السعودي والإيراني** على النفود، حيث يرجع هذا الصراع بداية لاختلاف المنطلقات بين التوجهين، إذ تعتمد إيران على **الفكرانية الخمينية** التي قامت بتغيير جذري في الفكر الشيعي ثم على **الثورة الإسلامية**، بينما تعتمد السعودية على **الفكرانية الوهابية** الجامدة مع الاعتماد على **الثروة النفطية**، يفكك الكاتب بدايةً حقيقة الغايات الموجهة للنظام الإيراني المتمثلة في التسيد على الأمة، يتمظهر هذا في تطلعات تحقيق الأمة العالمية متمركزة على الجانب الشيعي، دون اعتبار للتنوع الحاصل في الأمة حتى تدفع لوحدة حقيقية، ولاستفادة متبادلة من التجارب مع عذر الآخر، وحتى على حصول الاشتباه في هذه المنظومة فهذا كان سيمثل مدخلا ووسيلة وعلامة صادقة لتوحيد الأمة وإصلاحها، أما بالنسبة للنظام السعودي الذي أخل بتوجه الأمة مستعينا بأعدائها ومتطلعا لإفناء المنافس الإيراني بكل الطرق، فإنه وقع في اختلال أكبر حيث **انقلبت مقاصده**، في حين انحصر الخلل لدى النظام الإيراني في **انقلاب الوسائل**؛ بسبب دخول آفة الاغترار عليه.

على الرغم من أن طه عبد الرحمن ينطلق من نفس العقل الإسلامي في التحليل، فإنه بالنسبة لنا أغفل جوانب منهجية تتمثل في **الدرجاتية والارتباطية** بين العوامل، وكذا مجموعة من المدخلات، إذ الوسائل والمقاصد لا تنفك عن بعضها البعض، بدليل أنه يرجح من جهة عبر المقاصد، وفي موضع آخر يعتبر الوسائل من العقل المؤيد الذي هو أعلى درجة من العقل المسدد؛ حيث تنتمي المقاصد في الحقيقة للمستوى المؤيد كذلك لأنه التنزيل العملي لها، وربما بالنسبة له أن الذي اختلت توجهاته المسددة فبالأحرى الجوانب المؤيدة لقياس الأولى، مثل ما أن الذي لم يبلغ مقام الإسلام فبالأحرى ينتفي عنه الإيمان، يظهر هذا منطقيا، ولكن تغييب البعد الدرجاتي و الترابطي في التحليل **مقابل الصدقية**

الثنائية لا يصلح في هذا الموضع، إنما قد يقع بين دولة إسلامية وأخرى كافرة؛ لأن التناقض واسع، وحتى ضمن هذا المستوى قد تُرَجح الدولة الكافرة لو كانت مظلومة دون نفي مطلق للدولة المسلمة، بل منعها وفقط، ثم أن الترجيح لا يقع فقط **عبر أنواع العقول، بل عبر الصفات** من إرادة وقدرة التي تعبر عن التعلق المباشر للإنسان بالله، ثم تأتي بعدها الصفات المركزية الأخرى من علم وسمع وبصر وحتى الكلام، أما عند الترجيح بالعقل، فمن علا في عقله المؤيد هو في الحقيقة أعلى مباشرة في المسدد، وكذا بالنسبة للمجرد والحسي، لكن المسألة ليست بهذه الثنائية، فضمن **التداخل الروحي العقل المسدد هو نوع من تنزل المؤيد** في مستوى معين، **والوسيلة هي تنزل للمقصد** أي أنها كذلك عينه كقولنا التخلق هو الدين أو النصيحة، أو الإيمان هو الأمانة والإسلام هو السلام، فالتعامل التجزيئي دون الترابط سيُضَيق علينا فهم تعقيد الظواهر، ويجعل القياس من جهة مقابل أخرى وفقط، دون تحديد علاقات التأثير بينها، إنما قد يصح التفاوت في مستوى العقل المجرد في تصوره لتلك المعاني والدلالات في بعض الأحوال الأثبت كأن يكون الشخص أو الجماعة من القراء المنافقين أو علماء السلطان-نسبيا والأئمة المضلين خاصة، بل هناك **مستويات مرحلية** حتى عند تفاضل طرفين يكون أحدهما أكثر استعدادا نحو تجاوز الآخر، مثل عمر بن الخطاب الذي قال فيه النبي 'اللهمَّ أعزَّ الإسلامَ بأحبِّ العُمَرينِ"[1]، وقوله: "خِيَارُكُمْ فِي الجَاهِلِيَّةِ خِيَارُكُمْ فِي الإِسْلَامِ إِذَا فَقُهُوا."[2] ، بل أكثر من هذا "بيْنَما كَلْبٌ يُطِيفُ برَكِيَّةٍ، كادَ يَقْتُلُهُ العَطَشُ، إذْ رَأَتْهُ بَغِيٌّ مِن بَغايا بَنِي إسْرائِيلَ، فَنَزَعَتْ مُوقَها فَسَقَتْهُ فَغُفِرَ لها بهِ"[3]، وحتى خليفة وإمام المسلمين الخاتم قال فيه" المَهْديُّ منَّا أهلَ البيتِ، يُصلِحُه اللهُ في ليلةٍ."[4]، فيدخل هنا قانون التراتب في الوجود سواء إمامة وجزئيات، أو بين الصفات المركزية كالعمل والعلم والرحمة والعدل، أو الفروع وأبعادها الوجودية من ذكر وتخلق وعلم وتنظيم سياسي واجتماعي وعمارة وأسرة، كذلك تدخل عوامل فرعية كمرجح واقعي

[1] المحدث: السيوطي، المصدر: الدرر المنتثرة.
[2] المحدث: البخاري، المصدر: صحيح البخاري.
[3] المرجع نفسه.
[4] المحدث: شعيب الأرناؤوط، المصدر: تخريج المسند لشعيب.

في تنزلات الروحانية، وحتى المسرعات الثانوية، كالتاريخ العائلي أو المنطقة والحضارة ضمن حركتها الوجودية والتاريخية.

عبر هذه المدخلات والتعقيد والتركيب ستختلف آليات وأدوات التحليل ليس فقط في علاقة العقول ببعضها أو المقصد بالوسيلة، بل في تعدد المتغيرات، فالحالة السعودية - الإيرانية لا يغيب عنها العقل المسدد بشكل كلي سواء في طبقته المجردة أو **القلبية**، فإذا كان التنظير الشيعي الإيراني أعلى تسديدا من الوهابي في جهة، فإن من مميزات النموذج السعودي أنه يقع ضمن سيرورة الأمة السنية الأكثر توازنا، لكن هذا لا يمنع من أن تنتج النظرية الشيعية تسديدا أعلى، بل مقامات كبرى تأييدا، إذ الممارسة بما هو متاح من قرآن وسنة عند الجميع كاف مع الصدق والصلاح من أجل الانتقال لأفضل المقامات، بدليل أن الإباضية مع احتكاكهم بالتركيبة السلوكية للإنسان العماني كان تدينهم أفضل من الكثير من مجتمعات الأمة كما يظهر، وقد خرج لنا من أعظم مدخل روحي مكي ومدني **التدين النجدي** بما يحمل من سلبيات ربما لم يسبق لها بعد الخوارج، فالمداخل المكانية ثم الصورية مسرعات ضمن سيرورة هذه الأمة؛ لأنها مباركة في مجملها، ويبقى عملها وتنزيلها لتلك المشتركات التي قد تتجاوز التسعين في المائة، هي الأساس الذي يحرك التاريخ الإسلامي بل الوجودي، فيظهر أقوام ويُستبدل آخرون.

إن مقام الإسلام أو التسديد يكفي فيه الدخول البسيط سواء للنجاة أو للصلاح، وهذا سيوجد معه بالضرورة درجة معينة من **التأييد إذ هما لا ينفكان**، بدليل أنه من الصحابة من كان يشرب الخمر وهو من الكبائر ومع ذلك كان يحمل جزئيا من مقامات التأييد "أَنَّ رَجُلًا علَى عَهْدِ النبيِّ -صَلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ- كانَ اسْمُهُ عَبْدَ اللَّهِ، وكانَ يُلَقَّبُ حِمَارًا، وكانَ يُضْحِكُ رَسولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ، وكانَ النبيُّ -صَلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ- قدْ جَلَدَهُ في الشَّرَابِ، فَأُتِيَ به يَوْمًا، فأمَرَ به فَجُلِدَ، فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ القَوْمِ: اللَّهُمَّ العنْه، ما أكْثَرَ ما يُؤْتَى بهِ؟ فَقَالَ النبيُّ صَلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ: لا تَلْعَنُوهُ، فَوَاللَّهِ ما عَلِمْتُ أنه يُحِبُّ اللَّهَ ورَسولَهُ"[1].

[1] المحدث: البخاري، المصدر: صحيح البخاري.

يقابل هذا النوع المفلس الذي يأتي بكل مقامات الإسلام، وتغيب عنه القيم والكليات الأساسية المؤيدة، أو العلماء الذين لا يلتزمون أقوالهم، فهؤلاء أول من تسعر بهم النار، فكل هذه النماذج تعمم وتوزع اجتماعيا لتؤثر وتنتج البنى الاجتماعية.

صحيح أن ضعف الرتبة في التسديد يضعف رتبة التأييد، لكن العلو في التسديد لا يعني بالضرورة أن الآخر أدنى في المجموع وفي الترجيح بين الطرفين، إلا في حالات ثنائية الكفر والإيمان، وهي بدورها يفرق فيها بين الذي هو في **مرحلة انتقالية مع مؤهلات أعلى** ونحن لا نعلم أين يرفعه الله بفضله وكرمه، هذا التعقيد الذي يجمع الدرجاتية والترابط مع الصفات المركزية، يجعل الرؤية والأدوات التحليلية غير مكتملة عند طه عبد الرحمن، فالحكم يدخل فيه التجريد والتسديد والتأييد في **طبقة العلم،** وفيما يعلوها وهو **الإرادة والقدرة** أي الممارسة، وهذه كلها مترابطة، **وتتبادل الصعود** والنزول وتؤثر في **النتيجة الكلية،** ولا يصح العمل بقياس الأولى في هذه المنظومة دون تكاملية، أي لا يصح الترجيح عبره إذا حضر المستوى **في درجة معينة** مطلوبة يصبح الصعود فيها جزءا وفقط من عملية الترجيح.

علينا إذن استحضار أن العملية بترابط حتى لو كانت تلك الصفة في مستوى أدنى أو أعلى، فهذا سيؤثر في الرؤية الكلية لا أنه سيرهنها بالضرورة، مثلا شخص لديه خلل في توقيت الصلاة ولكنه ملتزم أخلاقيا وآخر يؤقت الصلاة وفض غليظ القلب متكبر، فإن المقام الأول أعلى رغم أن لديه خللا عظيما يبقى في رحمه الله، لكن الثاني كما ورد في الحديث: "لا يَدْخُلُ الجَنَّةَ مَن كانَ في قَلْبِهِ مِثْقالُ ذَرَّةٍ مِن كِبْرٍ."[1]، لأن المجموع يقدم الصورة الكلية لمقامات الإسلام والإيمان والإحسان وهي لا تنفك عن بعضها، وكذلك هي المجتمعات والسياسات عبر ممارسة الصفات التي تتمثلها وفق تركيبتها وتفاعلاتها الداخلية والخارجية، فالخلل إذن داخل التدين السعودي ليس فقط في التسديد، بل هو ظاهرية هشة في تنزل الكليات والمقاصد، كما أن النظام الإيراني بدوره وقع في اختلال وجهته التي أصبحت تدور مع الاستكبار الذاتي؛ مما يؤكد أن العقل المسدد والمؤيد لا ينفكان، والعلو أو الاختلال في أحدهما ينعكس على الآخر، إن النظام السعودي واقع أيضا

[1] المحدث: مسلم، المصدر: صحيح مسلم.

في اختلال وسائله المعتمدة على مركزية المادي، والذي هو بدوره حاضر بالنسبة للجانب الإيراني، أي أننا لو أردنا الترجيح بين الطرفين انطلاقا من تراتبية المقاصد وفقط كما يذهب طه عبد الرحمن فهو حالة قد تقع عند التساوي بين الطرفين في الدرجة العامة، وفي الحقيقة يعود هذا الاختزال للنظرية الأخلاقية التي ترجع عنده لليقين في المقاصد ونجاعة الوسائل وفقط، وهي مقولات صحيحة ومبدعة ولكن أصالتها تعود إلى **الإيمان والعمل** وهما شيء واحد مع أسبقية الإيمان بتزامن ومساوقة، يعبر المتكلمون عن هذه العلاقة بأن الإيمان تصديق وعمل في محل الشرط، وهذا ما نعبر عنه **بتعدد المدخلات** وترابطها و ترجيحيتها، وبيان ذلك أن العمل تمظهر للإيمان عند حضور شرط العمل، ونحن دائما في ثبات وحركة-متثبتة مما يجعل المقصد والوسيلة في ارتباط دائم، والترجيح هو عملية يدخل فيها محل العمل أو الموضوع، إذ هو الجهة المرجحة التي تبين لنا **درجة حضور الشيء** ضمن كليته ومركزيته، فالترجيح بغياب هذه المقاصد فقط ينفي مسألة دخول الرياء والنفاق مما قد يكون أخطر مقارنة مع من يحفظ نسبة من حرمة الدين عوض استنفاده من الكبائر الباطنة، ولا نقصد هنا نفي مميزات النموذج الإيراني والحكم عبر المستويات المذهبية الضيقة، بل تحديد الأطر القيمية والوسائل التحليلية بشكل حازم بما أمكن.

فتوظيف الوجهة الفلسطينية أو السيادة والاستقلالية مثل ما تفعل الأنظمة الشمولية كنظام الأسد وصدام سابقا، أو الجيش الجزائري، فعلى الرغم من أن هذه الأنظمة تحمل بعدا إيجابيا في تبني هذه القيم ولو ظاهريا، فالحكم دائما يجب ألا يتم وفق عامل واحد إذ حتى نظام الأسد أو صدام غير الإنسانيين يتغافل الكثيرون أنه لولا عوامل خارجية رغم هشاشة الحاضنة والفساد؛ كان سقوطهم خارج ممكنات سيرورة الفعل السياسي الداخلي أو لنقل أضيق، كذلك فهذه الأنظمة في وجهتها الفلسطينية الظاهرة مُستَنفِدةٌ لها من جهة وليست مُفَعَّلَة، ثم أنها تحمل قيم الحقوق الاجتماعية داخليا سواء تعليميا أو ماديا مما لم يكن يتوفر في دول تشجع الأمية والفقر لبقاء النظام كما كان الحال مثلا في مرحلة من تاريخ الحسن الثاني، فنحن لسنا أما شر أو خير مطلق بل كل طرف له منطلقات إيجابية يمكن استخراجها مع فساد كبير، خاصة في عصورنا مع طبيعة تركيبتها السياسية والاجتماعية والدينية.

إذن **فالوجهة** تتمثل في **تعلقات إخلاصية وتخلقية ثم ظاهرية** دون فصل، وفي ذلك مستويات بتعدد الفعاليات والقيم الوجودية، من هنا فالعلماء الفاسدون هم أول من تسعر بهم نار جهنم بسبب مآلات هذا، من كراهية التدين والحكم الديني في تصور الجماعة، كما حدث مع التجربة الكنسية، وأنتج الإلحاد وفَتَنَ الناس خاصة أن تدينهم قد يكون على حرف، ثم بالإضافة لهذا يدخل عامل العلاقة بين الطرفين، ومن الظالم في تموضعه الوجودي؟ ومن يقبل البغي؟

فالبغي يضيف عاملا محركا بدوره إذ هو حركة محورية من الروح، من هنا قال الصوفية من زاد عليك في الخلق زاد عليك في الدين، فكما دخلت إيران في مرحلة معينة بمراهقة سياسية تريد السيطرة على الأمة، فقد كانت الوهابية وقتها تتطلع لنفس الشيء وعاتت في تدين الأمة وفكرها فسادا، وبالتالي فالترجيح بين النظامين مسألة أكثر تعقيدا، لكن المؤكد أنهما واقعان في اختلالات بدرجات متفاوتة. إن محاولات طه عبد الرحمن في الضبط المنطقي الكبيرة جعلته يضيق جوانب من أسبقية الحدس أو بتعبير إسلامي نظر القلب وانفتاح الحركة الوجودية، مما يتجاوز التصور كوسيلة أكثر تبعية للممارسة وشهود الواقع، وبالتالي تحقيق التوازن بين **مركزية الأصل القلبي والفرع التصوري**، ومع أنه لا يتبنى مركزية التجريد ولكنه ملحظ قد يكون سقط فيه وفق ما يظهر من تغييبه لعدة جوانب داخل هذا الواقع، مع ذلك فلِقوه التأييد النهائي فإن تقييد المجملات والمطلقات في مَتْنِه تجعله أكثر حركية، بدليل أنه يدعوا النموذج الإيراني للخروج من تسييس الفقيه نحو عرفانية السياسة والسعودية نحو تحرير الفقيه مقابل سلطانية السياسة، أو الاستكبار الإيراني مقابل المادية السعودية، مما يعني أن الترابطية و الترجيحية وُضعت عنده في قالب الثنائية، وهذا قد يؤثر في الرؤية ودرجاتها وحركيتها، أو في أحسن الأحوال إيصال تلك الرؤية بشكل مختل.

وما نطرحه كأدوات تحليلية يختلف عن المفهوم الطهائي من حيث أن المقاصد والوسائل يعودان إلى الإيمان والعمل، و**تنزلهما التعبدي-الأخلاقي على مستويات وطبقات متعددة**، وبالتالي فقد تكون لدينا مقاصد أو وسائل روحية ونفسية وحسية، والمرجح منها هو البعد الذي تقع فيه، وإذا تساوت الوسيلة والمقصد في البعد فوقتها يرجح المقصد، لكن أيضا بشرط التساوي في مقام الصفة، فالإرادة والقدرة أعلى من العلم وكلها مركزية،

وبالتالي فلا نرجح **بدرجات العقل** إلا عند التساوي في الصفات التي هي أعلى، وكما أن **كل عمل إيمان فكل وسيلة مقصد**، ورب وسيلة أكثر مقصدية من مقصد ثابت، فصناعة آلة أو دواء لأجل تطلعات روحية وإنسانية أعلى من مقصد الترفيه مثلا؛ ثم تدخل الجهة الموضوعية والوجودية في درجتها، فمن قام بهذه المقاصد ويحتاج ترفيها كان أعلى في مقامه، ولننزل المسألة أيضا على تراتبية الدين من تعبد، وتخلق، وتنزلات اجتماعية وسياسية وشعائرية محورية، وتراتبية المعرفة الدينية نفسها في التعبد والتخلق والفقه والاقتصاد والسياسة، وما تتطلب ترجيحات الواقع نفسه، فالقائم بالاستخلاف أو العلم في وقت غير الحرب أفضل من المجاهد، وهذا الأخير عند مطلوبه أعلى من الذاكر.

إذا كانت الأمور لا تنفك عن بعضها؛ لأنها أبعاد وجودية مترابطة، فإن البشر إما لظروف أو لنقص في المقام أو لاختلال معين يقلبون التراتبية والعلاقات فيكون علينا تفكيك العملية الحاصلة للترجيح بين درجات الصلاح أو الفساد، وهذا **دون أدوات تحليلية تكاملية قد ينتج قرارات جيوسياسية و استخلافية لها كلفة عالية**، إذن فأدوات التحليل التي تقتصر على طبقات العقل والتفريق بين الوسيلة والمقصد بشكل ثنائي، رغم أنها قدمت طفرة مهمة خاصة مع المتن الطهائي الذي فيه نوع من التكامل، إلا أنها ستكون قاصرة على تحليل الظواهر في تعددية مدخلاتها وحركيتها.

هناك أيضا حوادث حصلت كان كتاب طه صادرا قبل التصالح السعودي الإيراني وسقوط الأسد وطوفان الأقصى، والوقفة التاريخية للجمهورية الإسلامية، حيث كشفت لنا هذه الأحداث صدق التوجه الشيعي نحو المقاومة والسيادة ونصرة بيت المقدس، وكذا الابتلاء السوري الذي في الحقيقة لم يُحَلل بشكل منطقي من كل الجهات، فإيران وحزب الله تدخلوا عبر رؤية جيوسياسية، ثم جاء بعدها العامل الطائفي، وإلا فقد غامروا واستشهد قادة منهم لأجل غزة وحماس السنية، والتوجه الجيوسياسي بدوره كان خيارا صعبا، وليس كما قد يصور، إذ هو بين صعود مناوئ أو بقاء حليف مستبد وظالم بل متوحش هو مصدر مرور السلاح نحو حزب الله، قد يقال إنه كان من الممكن المراهنة على الحركات الصاعدة، وهذا في الحقيقة غير ممكن فالرئيس الشرع نفسه تطور والجيش الحر ذو توجهات وطنية لن تقدم غالبا مصالح خارجية على مصالح الدولة، وسيُتبنى الميول للتوجه الغربي، أو في أحسن الأحوال التركي، والقرار السليم هنا يكون **روحيا محضا**

لأننا لو حسبناه بمعايير جيوسياسية فهو سليم، كما فعلت روسيا وبأبشع الصور، ولكن الأصل في السياسة الإسلامية هو الإعداد في حدود القيم، والله تعالى يقول: ﴿ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ **يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا**، وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ، وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا ﴾[1]، وقد ورد في الأثر عن الإمام علي رضي الله عنه: "والله ما معاوية بأدهى منّي، ولكنه يغدر ولا أغدر، ولولا كراهية الغدر لكنتُ من أدهى الناس".

يعتبر طه أن ذلك التطلع الإيراني لتفكيك الآخر هو ما زاد الدول المجاورة تشبثا وبحثا عن الحماية، حتى مع ألد أعدائها، غير مكترثين بما يلحق الأمة جراء هذا التحالف، وهؤلاء الأعداء لا يزيدون الأمة إلا **تحكما واستغلالا واستتباعا**، لا يمكننا إنكار هذه الحقائق ولكن لدينا معطيات جديدة وهي تصالح النظام السعودي والإيراني حيث أدركا هذه التلاعبات، وأن ما يحقق مصلحتهما هو اللعب على تناقضات النظام العالمي عوض أن يتلاعب هو بهذه الدول عبر ما يصنعه ويحركه من تناقضات ويلعب عليها، وبعيدا عن التقسيم النهائي الذي يفصل بين الوسائل والمقاصد ويرجح عبر هذه الأخيرة بقياس الأولى، وتارة تعتبر عنده المقاصد أقرب للتصور الذهني الموجه مقابل الوسائل التي هي تعقل وجداني، فإن مدرسة التصوف التقليدي وصلت لأن **الفعالية تعلوا العقلانية** درجة وهو فيلسوف أي يؤسس في النهاية لنموذج حكمة عقلية، ولولا هذا التقسيم في الدرجات والأدوار بين الأفراد ما كان هناك إبداع وتناقل للعلوم، لكننا في معالجة الظواهر نصفها بنفس ما عليه من حركة إذ هي دائما لا تنفك عن بعضها، من هنا سمي الأولياء عارفين كذلك، لكن هذا لا يعفي من أن يكون غيرهم في مقامات تغلغل الروح في التصور ودرجاته أعلى منهم في هذا المستوى، كما يعلوا المجاهد على الذاكر والإمام العادل على المسلم الصالح إن تطلب المقام ذلك.

إننا نرى أن كل العلميات هي نفس الشيء الروحي مع اختلاف المقام بداية من القلب ثم النفس فالحس، والمخرج لفهم هذه الحركية الإنسانية هو **تجاوز الرؤية الحدية والثنائية** لأن التركيب الوجودي متداخل، وعندما نتحدث مثلا عن الرقم واحد واثنين فإن

[1] [الطلاق: 3-2].

هذا الأخير يحمل الأول، لكن في عالم التجريد وخاصة الطبيعة تتمظهر الجزيئات والعلاقات بشكل أقل وحدة، من هنا فاللغة الفلسفية لا بد أن تجمع حركتي المنطق معا؛ لأنها تتغلغل في كل مستويات الوجود، كما أن هذا الأخير يدفع نحو الضبط التجريدي لتلك الحركات الواسعة، وكأن أسلوب طه قوي ثنائيا وبطريقة تفريع متميزة، **وهذا مرجع الفكر الرصين** والتطور التحليلي، **لكن ضمن الوجود المنفتح كأصالة** إن صح التعبير، لأن التزامن والترابط هو حقيقة الحركة، وأنظمة الأمة سواء السعودي منها أو الإيراني تعاني خللا في **المقاصد** أي حضور القيم والعقائد عقلا وفعلا، وفي مستوى **الوسائل** النفسية والحسية والروحية عقلا وفعلا، كما لكل طرف إيجابيات تتفاوت، من هنا فالتفريق عبر **المقصد والوسيلة ثانوي** بل المحرك الأضبط هو عبر الفعالية والعقلانية التي تتمظهر في الإيمان والعمل، وهذه الأخيرة لها تراتبيتها التي تفرق درجات المقاصد مع وسائلها، لكن ضمن حركة الواقع.

فالنموذج السعودي يعرف تطلعات نحو مصالح ذكية عبر بناء الجامعات والخطط التصنيعية، كذلك فإيران بدورها لها نموذج لا بأس به هنا وهي متفوقة لحد الساعة على السعودية في الإعداد، رغم التحول التخطيطي والعملي حاليا في المملكة، بل الدولتان أصبحتا عضوا في البريكس، وهذه أنواع من المقاصد في **إعداد القوة** التي هي وسائل من جهة المقاصد الروحية الأساسية التي تنطلق من العبودية والتخلق والإحسان والعدل ثم العزة والقوة، وعلينا أن نأخذ بعين الاعتبار الواقع الاجتماعي والسياسي الذي لا يتحرك إلا بالحزم، بل أحيانا بالاستبداد، وسيرورة المجتمع السعودي وغالب الدول العربية تتربى منذ نعومة أظافرها على الاستعباد والقهر، وأي ثورة أو حاكم عادي وغير إصلاحي سيتعامل وفق مستوى الواقع، إلا إن كان له مستوى روحي عال، ويصبر على أذى الشعب والقوى السياسية، ويتشبث بقيمه، وهذا قد يتطلب أن يتنحى على الأقل كاحتمال، إذ هو إمكان متاح إذا وصلت الأمور من الشعب والنخب لمستوى لا يحقق **متوسط ما تتطلبه القيم،** وحتى هذا النوع الصالح بدوره ستكون لديه واقعية معينة، وتدرج مع المجتمع وفق مستواه وأحواله إذ **الشورى درجات واسعة،** من هنا اختلف الفقهاء في وجوبها، وليست الأمور كما وظفته بعض القوى الإسلامية لتصل للسلطة، أو أمنت بمستوى تحرري جعلهم فريسة سهلة لقوى قادرة على كسب البنى بحركتها الفاسدة، كما حصل مع سيدنا علي

وعثمان والحسن رضي الله عنهم، فالنقد إذن يجب أن ينصب سواء على المجتمع أو الحكام في قيامهم على الأقل بالواجب المتوسط المطلوب، حتى لا نقع في أحكام بهتانية، ولا نقصد هنا تأييد القوى التي تجعل ممكنات الفعل الإنساني ثابتة في الفساد الواقعي، ولا تتزحزح عنه لخضوعها لهذه المنظومة، إن هذا الركود خارج سنن التكليف الإلهي والإرادة البشرية، وما يقابل هذا النوع هو جعل التمرد والعلو هو عين الفعالية والتغيير، وهذا هو مفهوم الخارجية دينيا؛ لأن الواقعية على الأقل تحمل خليطا ودخنا، بينما تدور القوى الصالحة في مجالات مختلفة، إما في الهامش الثوري والإصلاحي العلمي والتربوي والسياسي ضمن الاستقلالية لتحفظ ما أمكن من الفعالية الوجودية للأمة.

عبر هذه المعطيات كيف يطلب من النظام الإيراني **وحدة شورية في الأمة** ضمن هذا الواقع داخليا وخارجيا؟ فإذا كان النموذج إصلاحيا فهو في أحسن الأحوال سيكتفي ببلده وبالتربية الداخلية ووضع علاقات تعاون ومحبة مع الخارج، بل إن لم يكن صابرا ومؤمنا فلن يتحمل الحسد والمكر من المقربين قبل الخارج العالمي، ويكفي الحروب التي شنها صدام عليهم ناهيك عن ما سبق وحصل من هجوم مصر على اليمن، وسوريا على لبنان والصراع السوري العراقي، ومحاولة القذافي وبو مدين وعبد الناصر التدخل بغاية فصل وتفكيك المغرب، ثم أن مستوى الاستبداد داخل إيران والقوى الراديكالية ذات العقل والسلوك الخارجي لها صولة في بنية الدولة، فالمسألة مركبة من عدة جهات داخلية ثم تطور الأمة نفسها خارجيا.

ضمن هذا الواقع الغثائي يصبح التفاعل الفاسد لغة لا يُفهم غيرها منذ قرون، حتى سيدنا الحسين ترك وحيدا، وقبله سيدنا الحسن وسيدنا علي، بينما نجح سيدنا معاوية وفق تنازلات مع معايير تلك المجتمعات ولغتها التي تتحرك **بالعصبيات والشهوات والريع،** وهذا ليس كما يتوهم دهاء، بل مسألة مفهومة جدا وتركيبة وجودية لها بنيتها البسيطة التي تتحرك بها، ولا نحسب أن حكمة سيدنا علي لا تعرف البناء عبر هذه الطرق، لكن كما ذكرنا هناك اختيارات وجودية وهي أرجح طريقة للنصرة في الحاضر وبشكل قطعي وغالب بإذن الله في المستقبل، فعلى سبيل المثال نجد أنه تأسست حضارات عظيمة في بلاد المغرب باعتراف المستشرق سبيلمان كان أساسها المولى إدريس الذي هو من ذرية الآل، حيث كان فارا ومطاردا في المشرق لينقل منطقة أخرى ببركته وجهاده وعلمه مع

نصرة قوى بداخلهم نحو حالة وجودية عالية نقلت شمال وغرب إفريقيا والأندلس، إلا أنه قد نجد القراءات العامية أو السلطانية تنسب حركة التاريخ فقط للحكام مابعد مراحل البناء الفكري والوجداني والسياسي، بل تنتقل لرؤية دور الجزئيات فقط عند حالة الفشل، فهذه الاختزالية لها غاياتها وهي لا تقف في مستوى المصلحيين، بل حتى في فهم درجات التأثير المركزية في حركة التاريخ نفسها.

في أحسن الأحوال إن كان النموذج الإيراني يتوخى إصلاحا، فسيأخذ بعين الاعتبار إكراهات الواقع داعيا لخلافة أو ملك رحمة لا راشدة لأن النضج لايزال يتراكم، من هنا سيراعي خصوصيات وهوامش من الحرية، أو نوعا من الوحدة تأخذ بعين الاعتبار هذا المستوى الوهن والعام للأمة لتحصل النقلة خارج الواقعية الفاسدة، لكن ضمن تطور حركة معطياتها، بل لو كان الإمام صالحا ستكون له معاناة حتى داخل المؤسسات والمجتمع الإيراني نفسه، فكيف بالنقلة نحو مؤسسات اتحادية للأمة كلها، وحتى بعض الدول الإسلامية لن تريد ذلك بما يتهدد المصالح الداخلية لنخبها الريعية مقابل ذلك الثمن الذي يقتضيه الإصلاح والعلاقات الخارجية التي نسجتها، إن دعوة طه عبد الرحمن لتبني الوحدة وتفكيك إشكاليات النظام الإيراني سليمة، إلا أنها كذلك خارج حركية الواقع وطرق التدخل التي قد لا تقدم دفعة مثالية، بل إن صلحت حركة التغيير قد تختار البقاء في مجال علمي وتربوي وسياسي مستقل قد يراكم في سيرورة الأمة أكثر من حيازة السلطة، خاصة ضمن تركيبة داخلية وخارجية لا تتحرك إلا بمدخلات تملكية لا ائتمانية واستخلافية، وهذا تساؤل قد يطرح على قرار الثورة الإيرانية نفسها حتى لو كانت أفضل من باقي الأنظمة، فالإسلام هو توخي حفظ التموضع المتكامل وإن تحقق الدفع عبر هذا حتى لو لم يكن مثاليا وحقق دفعة متوسطة في الخارج فهذا مقام صالح، وأحيانا يعذر الاجتهاد الخاطئ في التدخل رغم المقام المتكامل، كما حصل من العديد من الصحابة بل كان من التابعين من اجتهد بتدخل أفضل من الصحابة عبر الفرار من الفتن العويصة[1]، مع فارق

[1] حتى من الصحابة من لهم مقام اقل من الكبار، كزيد بن ثابت وحسان بن ثابت، كانت اجتهاداتهم أفضل مقاما في الفتنة، بل داخل معسكر صاحب الحق أي سيدنا علي كان معه شرار الخلق ممن انقلب عليه وخذل أبنائه، فالمسألة لا تدور على معيار التخندق فقط كما تميل العقلية الجاهلية والقبلية.

في المقام بين الطرفين لأن صحة التصور قيمة ضمن منظومة، ولا يمكننا الترجيح عبرها إلا إن كان التصور العام فاسدا لطرف مقابل آخر، أما في قرار مقابل آخر فهذا يحصل ضمن تعقيد الظواهر البشرية التي تعود في النهاية لميزان شامل في الحكم يدخل معه هذا القرار.

كما يلاحظ، فهناك **تعدد كبير للعوامل** مع تداخل العلاقة بين **الجزئيات-الجزئية والجزئيات-الكلية أو ترابط المقاصد والوسائل** مما يستلزم الدرجاتية والترجيحية، مع اعتبار الفروق الدقيقة التي ينتجها الواقع حتى نستخرج بواطن وظواهر الأمور، ونستنتج حقيقة **مركزية الإيمان والأخلاق** داخل الظواهر الاجتماعية وطبقاتها الوجودية سواء في شقيها الإيجابي أو السلبي، **الروحي أو النفسي أو الحسي ثم شكل مؤسساتها وقوته.**

وطه عبد الرحمن يغفل تكثر العوامل وحركتها في التاريخ، وكذلك جوانب الدرجاتية التي تدفع للترجيح بين المفاسد والمصالح، ناهيك عن الترابط بين المقاصد والوسائل، بل إن هذه الأخيرة جزء ضمن المقاصد وفقط، من هنا فما نسميه وسائل تتفاوت بدورها في مقاصدها، بالإضافة للتعدد الواسع داخل ما هو نقيض وتغييب لها، وهذا حتى نفهم الظاهرة الاجتماعية بأكثر إحاطة ممكنة، إلا أن هذا النموذج الائتماني أدمج مركزية التخلق والإيمان كمنهج في التحليل مما يحقق طفرة كبيرة.

البعد المقارن	طه عبد الرحمن	النموذج الموازناتي
وحدة المقاصد والوسائل	يفصل بينهما غالبا، مع ترجيح المقاصد كموجه أعلى.	يعتبر الوسائل جزءا من المقاصد في سياق التنزل، بل إن بعضها يحمل مقصدية أعلى عند تخلّقها.
الترجيح	يعتمد على "قياس الأولى" انطلاقا من المقصد الأعلى.	يتم الترجيح ترابطيا ودرجاتيا بحسب البعد (روحي، نفسي، حسي) والصفة (إرادة، قدرة، علم) ومرحلة التكوين التاريخي والسياسي.

بنية العقل	ثنائية: العقل المسدد (المقاصد) والعقل المؤيد (الوسائل). لكنه يعترف بالعقل المجرد والحسي.	متعددة المجرد، المسدد، المؤيد، مع توضيح علاقة التنزل بينها، وأن التسديد يتنزل في المجرد، والمؤيد يتنزل في المسدد. وكل العلاقات متاحة لأن المركز هو المؤيد فهو بمثابة العقل الروح،ي بل هناك تنزله في المستوى المادي، وهذا ينتج قيمة جهادية محورية هي إعداد القوة المادية والمعرفية، ويتداخل حتى مع الإرادة والقدرة والبصر والكلام، وكل الصفات والقيم.
الصراع السعودي-الإيراني	يرجح النموذج الإيراني بسبب صدق الوجهة (نصرة المقاومة)، مقابل فساد وجهة النموذج السعودي (الارتهان للغرب).	يرى الطرفين في حالة خلل، مع وجود مقامات متفاوتة للتسديد والتأييد في كل طرف، مع إمكانية الإصلاح النسبي، وتعدد محاور القوة والضعف، وترجيح نهائي للنموذج الإيراني.
فهم التاريخ السياسي	يقرأه من زاوية الغايات المعلنة والمقاصد الأخلاقية الكبرى.	ينظر إليه كبنية متراكمة مركبة تتداخل فيها الإرادة الشعبية، و بنية النظام، والفساد الداخلي، والضغوط الخارجية، مع التدرج التاريخي والتموقع الحضاري ضمن هذه الفعالية الروحية المشهدة أو المغيبة.

ولنأخذ **نموذجا آخر** من عندنا ننزل عليه هذه الآليات وهو صراع النظام الجزائري مع المغربي كدراسة حالة تحيل إلى واقع الأمة، إذ هو مشابه نسبيا لغيره، ولكن يختلف في المدخلات، ووسائل النظر الاجتماعي الإسلامية منفتحة على التعدد اللانهائي لتنزلات الإيمان والعمل أو للتخلق في الظواهر الاجتماعية سواء في شقيها السلبي أو الإيجابي وضمن كل أبعادها وفعالياتها.

يعتمد **النظام المغربي** على تحقيق القوة المادية التحديثية، حتى لا نقول الرأسمالية والليبرالية باعتبارها أيديولوجية لها أسس، ثم على التراث الحضاري، حتى لا نقول إمارة المؤمنين التي أصبحت أقل حضورا في النظام السياسي والاجتماعي، إذن فالمركزية الشرعية تحولت **لجدلية بين تنزيل مطالب التحديث والشرعية الدينية كحافظ استقرار** وأحيانا خادما سياسيا، ولا نغفل أن هناك **تنفيسا سياسيا وحوارا اجتماعيا** يحفظ تماسك الدولة نسبيا، وهذه القيمة ليست فقط نتاج تراث التعددية الحزبية مع مقاومة الاستعمار، ولكن أيضا لتراكمات قديمة من تعدد الزوايا والثورات على النظام، الذي له بدوره ما يزيد عن أربعة قرون ووراثة سلالات سابقة متراكمة لثمانية قرون، فيها خبرة شيء ما من التعامل مع الفعاليات الداخلية ثم **صفات التسامح والمحبة** التي تحضر في النموذج الديني والاجتماعي المغربي، لكن مع ذلك فنحن كما نتحدث عن إرث ملك رحمة فهناك أيضا ملك عاض وجبري إذ تختلط الأمور ولا تمكن من حصول الصلاح والنهوض، من هنا فعامل الحضارة المعاصرة، وتخوف النظام من ضغوطها لطالما شكلت هامشا للمنظمات الحقوقية، أما بنية النظام وحدها وشدة محبة السلطة وتركيبة البنى الاجتماعية المستبدة بدورها ما كانت لتجعلها تصل لهذا المستوى في قبول حرية هي كذلك هشة، مما ينذر ضمن العقلية القهرية في جل العالم العربي، **أما النظام الجزائري، فيعتمد على قيم الثورة التحريرية**، حتى لا نقول الفكر الاشتراكي والعدالة الاجتماعية باعتبارها نظريات لها مجالها التداولي، ثم على **الثروة المادية-النفطية،** وبنفس الطريقة، فقد تحولت المركزية الأيديولوجية كذلك نحو تطلعات تحديث دولة وطنية وقوة مادية مع بقاء بعض الشعارات التحررية والقومية الوطنية، ومع شيء من تأثر الشعب بها، ولكن قد نجزم بالنسبة للطرفين أنه **ليس هناك بنية تنظيرية فعلية** كما نتحدث عن النموذج الإيراني، بل

قرارات واقعية حسب تجارب واختيارات كل بلد، ولا تقف المسألة هنا كسبب أساسي للصراع إذ الدول على اختلافها تجد أطرا للتعاون وأكبر مُصَدر لإيران هو الإمارات، وهناك اتفاقية تعاون عسكري مع السعودية، فعندما تقطع العلاقات التجارية والدبلوماسية ومحاولة البحث عن فرص حرب إما هناك اختلال في الطرفين، أو في أحدهم، وفي جميع الأحوال علينا فهمها وعلاجها حتى تصبح المسألة تكاملية ومفيدة للمنطقة.

يميل النظام الجزائري لعلاقات مع المعسكر الشرقي مع علاقات جيدة أيضا مع المعسكر الغربي، وتنهج الدبلوماسية الجزائرية مقابل منطق التعاونية والإحسان المغربي، منطق الاستقلالية والعدالاتية وهو ما يبرر الميل إلى المعسكر الشرقي، فمهما كان هذا الأخير فهو لا يفرض مخططات سياسية واجتماعية وتعليمية مثل النموذج الغربي، ولا أنه مؤثر إلى حد بعيد على قضايا التحرر، لكن مع ذلك توجد فوارق بين دولة غنية بالنفط وغير مرتهنة لضغوط وحدتها الترابية، وقد تغفل حتى عن تنميتها الاقتصادية الذاتية عبر الثروة، كما أن الأمور دائما ليست بذلك الاختزال الأيديولوجي فالمعسكر الشرقي احتل أفغانستان وغيرها من الدول حيث سكتت هذه الدول الحليفة له، وهذا أيضا ليس مبررا للمغرب بفتح الباب على مصراعيه أمام الدول الغربية لإضعاف مركزيته القيمية ولا للجزائر لتدفعه نحو الارتماء أكثر نحوه، ولا نبرر هنا للمغرب بل نجد العامل المحوري هو وجود **استعداد داخلي عنده متراكم منذ قرون الوهن**، ثم ما أضيف لها من مدخلات الحداثة في جوانبها السلبية والدنيوية، وكذلك لا نبرر للنظام الجزائري هذا الوهن فلو قدم فقط مليار دولار سنويا للمقاومة مقابل الارتهان لهوية عداء لدور المغرب، وهذا من بين ما يفوق 25 مليار ميزانية الجيش التي تتجاوز الميزانية العسكرية لإيران وإسبانيا مجتمعين.

فلو كان المغرب حافظا لقيمه وهوية شعبه لواجه محاولة فصله دون هذا الميل الكبير، كما فعلت إيران مع صدام، من هنا تضعف قيم الصمود والبناء الذاتي أمام الضغوط الخارجية، وهذا متراكم منذ قرون الوهن وسينعكس بالضرورة على القيم الداخلية وتفعيلها الناجع.

إن النظام المغربي يعتمد كذلك على تغلغله وخبرته التاريخية في العلاقات الدولية مع ميول للاعتماد على الحلفاء الغربيين، وهذا يرجع في الحقيقة لطبيعة اجتماعية تتمتع بالمصداقية في السلوك أكثر، وليس النظام سوى مقارب لهذه الثقافة، إذ نجد منظمة التعاون الإسلامي نفسها تأسست في فاس، بل نجد البلد عضوا مراقبا في منظمة آسيان مع أندونيسا وماليزيا وفي مجلس التعاون الخليجي، وحتى الثورة الجزائرية كان معقلها الأساسي عسكريا ودبلوماسيا مدينة وجدة المغربية، فالمسألة ليست فقط تبادل مصالح ولكنها تراث يعبر عن ثقافة لكن تم تضعيفها بعدم المقاومة الصلبة والصالحة.

إذن **فالظروف علة ضمن مجموعة من المتغيرات**، بل الدول الغربية رغم كل ما تملكه قابلة في نموذجها الدنيوي للتخلي عن قيمهما مقابل المصالح، ويكفي أن تحرك أمريكا آلتها الإعلامية لإخضاع فرنسا أو اليابان، من هنا فلا يمكننا استعمال الطريقة النهائية بتقسيمات من جهة الوسائل والمقاصد لأن هناك أبعادا وتركيبا أو لنقل **تداخل للمركز في مقاصد أخرى لها استقلالها النسبي**، ويتدخل فيها الدرجاتية مما يستلزم عمليات **ترجيح بين أفضل المصالح وأقل المفاسد بين النظامين**، فلو استعملنا التفضيل بين المقصد والوسيلة فقط، فالنتيجة ستكون أقرب للأحادية وترجيح نوع النظام الجزائري وحتى السوري والعراقي سابقا ذوو الطبيعة الأكثر مقاصدية وتطلعات غائية، عبر المركز القومي أو التحرير الفلسطيني، ولكن بضعف ديني يقوم أكثر على إرث قومي-اشتراكي بل يصل حد الجاهلية، وحتى الاشتراكية هنا يجب ألا ننظر إليها كلها بشكل سلبي فالحقوق الاجتماعية توجه مطلوب، وحتى الدولة الجزائرية فيها شيء من التوازن ولم تعد بذلك التوجه القديم، بل دستوريا هناك دعوة إلى تنافسية اقتصادية و خوصصة وحماية الملكية الفردية وتعددية حزبية، ولكن بسبب تضارب مصالح طبقات ريعية والتحكم في الشعب لم تستطع الدولة تحرير الاقتصاد كليا، أو الخروج عن حكم حزب جبهة التحرير في جل الاستحقاقات، وفي المغرب نفسه النظام يتبنى أيضا مفهوم الدولة الاجتماعية ولو كانت له إمكانات دول الخليج أو الجزائر لأندمج هذا العامل بقوة، إلا أنه كذلك بسبب تراكمات الطغيانية الهرمية فهناك ثقافة لا تقوي القدرات الشعبية وفيها تهميش، إن الرؤى العالمية حاليا أصبحت جلها تتوسط بين ليبرالية وعدالة اجتماعية، وهذا هو الأسلم عند الترجيح من داخلها لا من حيث النموذج الاستخلافي الفطري.

إن الممارسة وقوة المقاصد هي أساس العامل المحدد الرؤية وجوديا، وليس التبني، من هنا فالأحادية لن تمكننا من فهم التعقيد الحاصل وعلينا دائما استحضار البعد الدرجاتي مقابل المنطق الثنائي، أما النظام المغربي فهو أقل مقاصدية وغائية كطبيعة دولة، لكن مع حضور ديني-حضاري هو الأقوى في إفريقيا رغم التوظيف السلطوي وعدم التحرير ليكون ريادي ومنتجا، هذا يُظهر لنا التعقيد في التحليل وترابط الآليات دائما، ثم إن **تقديم المقاصدية من حيث عقلانيتها غير كافي** إزاء تراتبية القوى الإنسانية، وما دامت العلاقات بين **المدخلات كلها مترابطة** فلا يوجد نظام ليس له مقاصدية إما سلبا أو إيجابا كما بينا بالنسبة للنظامين الإيراني والسعودي، ثم على المستوى الديني سيطرح تساؤل فهل المقصود منه **الظاهر أم الباطن؟**

معلوم أن الكليات والباطن أعظم فمحبة الله والتوكل والإحسان والعدل وتفكيك الظلم والقهر والتجبر أعظم عند الله من اعتكاف في مسجد، لكن أيضا فالظاهر هو تغلغل عين الباطن في وجود حسي ونفسي مهم، وهو مدخل كل البشر حتى أعظم العلماء والأولياء، ولولا هذا الحافظ لضلوا ولما دخلوا طريق الأصول، فقبل الإسلام لم تظهر هذه الخيرات والنورانية المتكثرة، لكن أن نعتبر مثلا النموذج السعودي رياديا؛ لأنه يُنَزل الظاهرية فهذا جزء وفقط، بل الخلل عندما يغطي هذا على الأصول، هنا يحصل استلاب الإنسان وتدميره عبر ما يتخفى من طواغيت وأصنام وقيم اجتماعية وسياسية واقتصادية لا يتمكن من عدم نقدها ومخالفتها.

هذه حيثية مهمة في التحليل وكشف طابع الدين نفسه؛ لأنه من ناحية المؤسسات الدينية الظاهرة وما يحفظ العبادات وحتى الالتجاء للقيم اجتماعيا هو أقوى في المغرب من شمال إفريقيا، وهذا بطريقة لا تصل للمستوى الإيراني في حضور الدين ظاهرا، فالديني تبع للمَلِك الذي يؤطره في جوانب معينة، من هنا لا تتغلغل في مستويات واسعة إلا إن اعتبرناه كرأس هرم أمير المؤمنين ينطلق من قيم ثاوية، وهو نفس الشيء بالنسبة لمجلس النواب ذي الطبيعة الوضعية والحضور الديني عبر شخصية الملك وفقط، وهذا ما يتمظهر في المعاملات الربوية وحضور ضرائب القمار والخمر، أما باطنا فعدم الصرامة مع ظواهر من اللاعدالة ومظاهر الريع والفساد كلها علامات تؤكد أن حضور البعد الديني ضعيف داخل البنية السياسية والاجتماعية فليس التدين حفظ الشعائر والقرآن وبناء

المساجد، وهذه إشكاليات الدول الصاعدة عموما كما يتمظهر كذلك في إيران عبر الحرس الثوري وعلاقاته الاقتصادية والسياسية الريعية مقابل مطالبة الشعب بتقاسم كلفة الحصار، فعندما ينتج النموذج السياسي والاجتماعي مركزية قوية يصبح النموذج في كل المستويات غير متحرر الفعالية؛ لأن القوى تختبئ ورى النظام وتلوي ذراعه مثل ما أن سلوكه وتكوينه يعمل بتعزيز العمل واستدامة الاستقرار بهذه الطرق، وحتى مع القفزة والصورة التي يحملها المغرب بعد حكم الحسن الثاني -رحمه الله- والصفات الأخلاقية أو الدبلوماسية والعرفية التي أظهرها محمد السادس، فنسبة تدخل السلطان دينيا متفاوتة من مرحلة لمرحلة، إذ سابقا قبل الاستقلال وبصفة الملك أميرا للمؤمنين كان الدين متغلغلا في كل الجوانب، فنجد سلاطين علماء مثل مولاي محمد وآخرين مريدين كمولاي حفيظ، لكن مع بنية ريعية ضعيفة العدالة اجتماعيا وسياسيا، فلا يجب علينا النظر من حيث الظاهر فقط لأن ما يسمى خلافة عثمانية وسلالات كلها يصفها النبي -عليه الصلاة والسلام- بالملك العاض والجبري وتدخل في نظام الوهن التي هي بعيدة عن الإسلام، من هنا شمول التحليل الإسلامي لكل الأبعاد الجزئية والمقاصد الكلية التي هي لب الدين.

أما النظام الجزائري فهو مزيج بين حكم الجيش وجبهة التحرير مع قوة الشق العسكري، وإن كان هناك اختلاف بين الطرفين في نسبة التصلب، فالقسم الناظم لهما يتمثل في إرث قومي-اشتراكي ولا يمكننا اعتباره حكما لائكيا إذ العلمنة دالة وجودية وقيمة تتغلغل في كل الأنظمة الإسلامية عموما، بل منذ القديم، وهي ليست غير الدنيوة التي تزيد في هذا النظام أو ذاك، ففي إيران يُفَرَّغ هذا بشكل أقل تكلفة ضمن معارضة ليبرالية وهوامش حرية اجتماعية، بينما سيبقى مكبوتا بشكل عميق داخل بنية المجتمع السعودي وسيعطل إنتاجيته الإنسانية بشكل أعمق ومستتر، من هنا عمليات الإصلاح أو لنقل التغيير التي يعتمدها العاهل الحالي بعد الملل من الاختلال القديم، الذي أصبح عائقا حتى أمام تحصيل القوة والعيش الطبيعي في دولته، إلا أن هذا ليس هو العلاج خاصة بالصدمة التي تعري التدين الظاهر القديم، بل **الصدمة التي تكشف الباطن القديم**، وتفتح هوامش فعالية سياسية واقتصادية وفلسفية أي التنزيل القيمي الذي هو فعالية الذوات ضمن هذه البنى، وهو ما لم يحصل مع اعتقال من كان يلزم تقريبهم أو

على الأقل تركهم يوازنون البنى الداخلية ويطورونها، على غرار حضارات أخرى فاعلة على الأقل مقارنة بهذا الركود الخليجي كتركيا وإيران وماليزيا...

عند استحضارنا **للموازنة والترجيح عبر الدين**، فإن توظيف هذا الأخير ضمن نظام سياسي واجتماعي يقوى فيه الريع والمحسوبية سينتج إلصاقا للفساد بالدين، وهذا ما يعانيه النموذج الإيراني، والسعودي خاصة في فترة معينة وربما تنجح محاولات الإصلاح الحالي، فالبغي والعلو والعجب عبر الدين قد يكون أخطر من عدم توظيفه، وهذا ما أصبح يخيف بعض السياسيين العقلانيين، ويدفع الأنظمة الهشة لردود فعل راديكالية ضد الدين أو ضبط الفاعل الديني بشكل متجبر، ولعل هذه ظاهرة جديدة؛ لأن المجتمعات القديمة كانت **تتنافس داخل توافق على الشرعية الدينية**، وتظهر فعلا صراعات وتوظيفات بين المذاهب لكن دون تأثير في الشرعية العامة، من هنا كان يعيد النظام إنتاج نفسه وتقويته بمعارضة من داخل الدين، ليبقى ذلك التوظيف خاصا بتجربة الأفراد ورياءهم لأنفسهم، وهذا ما حصل داخل التجارب العلمانية أيضا عبر استعمال حقوق الإنسان أو الاشتراكية، مما يجعل هذه العملية حركة بشرية لا يجب أن تصل لردة فعل راديكالية ضد الدين بكليته، فهذا يحيل على اختلال وأنا قديمة عبر مدخلات فطرية جديدة قد تكون أسوء أو حتى أقل فسادا حسب درجتها.

إن طبيعة الإسلام في حركيته وما تتيح من تعددية داخل الشرعية نفسها تجعل هناك تفاوتات في درجة الفساد وإمكان الصلاح، من هنا تنتج طبيعة الخطاب الديني إن كان مُفسدا، سواء انطلاقا من مجال الإحسان والعبودية أو الوهن والصمت عن الحق.

من ثم فإن عامل **الموازناتية** محوري وعند المقارنة فحتى النظام الجزائري في مقاصده الثورية كانت هناك قيم فطرية-باطنة حاضرة ومظاهر دينية يقرها بيان نوفمبر، ولو أنها حاليا أفرغت كثيرا، ودخل عليها العجب والرياء والكذب، ناهيك عن نسب عالية من الفساد والريع دخل بنية النظام، لكن توظيف الشرعية التحررية أقل في الاستعمالية من الدين على نحو مباشر، باعتباره في نهاية الأمر مضرا فقط بثورة وطنية-اشتراكية، لكن هل سيصح أن نستنتج مباشرة دون موازنة أنه نظام أقل فسادا من النموذج الإيرني مثلا الذي يحمل نخبا دينية وفلسفية وحضارية رغم الفساد في التوظيف؟

ليس بالضرورة إذ لا يمكن المرور لهذه النتيجة باختزالية وتحييد لتعددية العوامل ودرجتها، إنما العامل المحوري الذي قد يرجح النظام الجزائري أو السعودي على الإيراني هو فلسفة التاريخ و**البعد القدري** الذي كان يتطلع فيه النظام الإيراني لمحو مركزية الجانب السني في مرحلة معينة، ولكنها قلت حاليا مع مراكمة التجارب والنضج الذي يجعل إيران نموذجا إسلاميا مهما، مقابل هذا فتطلع النظام الجزائري المحوري يقف فقط في محو مركزية تاريخية مغربية في منطقة معينة، واستتباع الدول الصغيرة فيها، رغم أن للجزائر كشعب ومنطقة جغرافية محورية دور رابط بين الكتل الناظمة لهذه الحضارة المغاربية العريقة، ويمكن لها إحياء قيم العدالة والجهاد الحقة من أجل حفظها، مثل ما كان المغرب تاريخيا يؤدي دور الحصن الجهادي السني في شمال وغرب إفريقيا، إلا أن التاريخ يتطور ويتغير مع العطاء الذي يقدمه كل طرف لمجاله ولأمته، فالنظام الجزائري لا يتطلع لمحو أمة بأكملها ولا لمحو التراث السني بقدر ما يعمل على التعامل معه وقبوله لصالح القومية-الجاهلية، التي يقف أمامها الإشعاع المغربي أو ما يتصوره هو على الأقل حولها، لكن بالمقابل لو تموضع النظام الإيراني في سيرورة إسلامية كلية حيث إن الإمام المهدي سيأتي لتوحيد الأمة وإقرار إيجابيات كل مدرسة، فسنكون أمام نموذج صالح، و سنجزم بمحوريته.

أما على مستوى الوسائل فالنظام الجزائري في اعتماده على الثورة النفطية، مقابل التأسيس على ثورة الإعداد والاستقلال الفردي والجماعي، يزيده إنهاكا للمقاصدية التحررية المستعملة، وذلك لسيطرة طبقة ريعية سياسية وعسكرية مما يضعف جوانب الإنتاج والتوزيع العادل لمصالح الشعب وتحرير القوى الإنتاجية سياسيا واقتصاديا واجتماعيا، فهذه العوامل المتكثرة تجعل أي قراءة وحكم، انطلاقا من **مقاصدية غير متحركة ثم مفصولة عن الوسائل** عملية مضيقة لفهم سيرورة وممارسة العمل السياسي.

وللخروج بنتيجة كلية ترتبط فيها المقاصد بالوسائل في ظاهرها وباطنها وسلبياتها بإيجابيها، فالنظام المغربي أقوى مقاصديا لحفاظه على **حالة عرفية حضارية في المجتمع وحتى نخبه الحاكمة**، حيث يقل فيها العجب والكذب مع نوع من العقلانية والحياء، ويحظر فيها ظاهر الدين خادما للقدر المتعالي للأمة بحفظه لجزء من التغلغل الحضاري العريق داخليا وخارجيا، ومع أن **هذا غير كاف** وأن العقلانية والإحسان والعدل داخل

النظام يحتاجان تقوية جبارة إذ هو مهدد بفقدان دوره ما دامت غير مُؤَصلة وتحريرية، وهو الشيء الذي كان سيحصل فعلا إبان تحالف القذافي وعبد الناصر وبومدين في مرحلة معينة من أجل فصل الدولة وإضعافها، إلا أننا **عندما نحلل ضمن واقع معين، فنحن نرجح بين مستوياته** ونقيس المسألة **مقارنة مع ما هو داخل منظومة اجتماعية** في أمة تعاني حالة اختلال عام وعميق، إذ أصلا طلب الدور إشكال في ذاته فكيف عن التنافس الريائي والعنيف عليه، وعندما أحلنا إلى قيمتي العدل والإحسان باعتبارهما مركزا أخلاقيا، فهنا علينا التدقيق في المسألة، حيث إن العدل في النظام الجزائري أعلى حاليا قليلا كما تقاربه تقارير القضاء وعلو القانون، لكن في مراحل الحسن الثاني مع قوة الطغيان كان الفارق أكبر، إذ يجب ألا ننظر إلى عمليات الدفع الاشتراكي النسبية أنها شر مطلق، فهي تحمل نفس قيم الأنوار من تعميم التعليم والصحة وحقوق الأفراد المادية مما يتعارض نسبيا مع حالة الوهن والتجبر التاريخي، لكن هذا في إطار عمليات معينة وممارسة وجودية لها حدودها، حتى ضمن تجربة الأنوار الضعيفة في نفس أمرها، ناهيك عن تنزلاتها، من هنا علينا حتى داخل المقصد الأخلاقي الربط والجمع والترتيب، إذ الإحسان أعلى في النظام المغربي، بينما تُحَلّ الإشكاليات داخل المجتمع الجزائري عبر نظرة مبدئية مساواتية وحقوقية تصل للتغييب في صراعية عنيفة، ويتم حل الإشكاليات في المجتمع المغربي عبر نظرة تسامحيه بين الأفراد قد تصل لتسكين وإرضاء يعيد لحالة الطغيانية، فينذر هنا حدوث حروب أهلية أو قطيعة وقهر راديكالي للقوى السياسية أو أفراد المجتمع، ونذكر دائما أن المسألة تدور مع قياس داخل مستوى ودرجة معينة، سواء في هذه الحالة أو الحالة الإيرانية والسعودية، أما في نفس الأمر وما هو متوسط على الأقل، فكل هذه التركيبة الحضارية للأمة تحتاج عدلا وإحسانا حقيقيين، أو على الأقل في درجة متوسطة، وقد يُقبل تنافس لا على الأنا والدور لكن في تنوع الخير والدفع في الربط الوحدوي، والإحسان أعلى من العدل عند الترجيح، لكن فقط إذا حصل ما يقارب التساوي واختلطت الأمور، إذ الدرجة الكلية هي المحدد، فقد يكون مجتمع معين قوي العدل مع مجتمع قوي الإحسان ولكن تلك العدالة أعلى كثيرا، ليكون النموذج أرجح، إذ **قياس الأولى الثنائي** يصح فقط بعد تحصل **الدرجة الموازناتية** الدنيا كقولنا هذا مصلي وقائم بالليل والآخر يقوم بالفرائض فقط مع إمامة عادلة أو علم أو ذكر مخصوص أو تخلق أسري أو

اقتصادي، مما يجعله أثقل ميزانا، بل أكثر من هذا، قد يوجد اختلال فيما هو أدنى لكن من حيث أنه لم يبلغ **درجة** المنع الكلي من الإصعاد نحو ما هو أعلى، مثل الاختلال في الحياء أو إماطة الأذى عن الطريق، حيث الظاهر مبدئيا أن الذي لا يستحي ولايميط الأذى عن الطريق في حالة فساد إيماني وليس له حتى مدخل التخلق: "الإيمانُ بضعٌ وسَبعونَ -أو بضعٌ وسِتُّونَ- شُعبةً، فأفضَلُها قَولُ لا إلَهَ إلَّا اللهُ، وأدناها إماطةُ الأذى عَنِ الطَّريقِ، والحَياءُ شُعبةٌ مِنَ الإيمانِ"[1].

من هنا تحكم المجتمعات الغربية على الظواهر البدوية وعدم الالتزام بآداب العرف العام أو القانون بأنه شر كليا، بينما قد يكون خلل درجة في قيمة محورية كالحياء أو مجرد أدب لا يصل مستوى الحكم الترجيحي الكلي، من ثم يصبح **القياس بالأولى مترابطا ودرجاتيا أي ترجيحيا**، فيصح أن توجد نسبة من الاختلال بمقام الإسلام أو الإيمان من مُحسن مع **تحصيل الشروط العامة** لما هو أدنى والتحقق بمدخليته نحو ما فوقها. إن هذه القيم أو الصفات بين العلم - الرؤية والعمل نفسيا أو حسيا تعبر عن تنزل لقوة واحدة هي الذات والإيمان، وكلها تعبير عن الرحمة.

على مستوى المجتمع الجزائري فلا تحضر المسألة بدرجة مانعة نحو التعاون، لكن قد تنحرف نحو بغي داخلي وخارجي، ومع ذلك قد يعاد توجيهها نحو الصدق في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وجهاد الظلم والإنصاف أي موازنة المسألة، إذ إن الجزائر بوركت بنورانية إنسانية عظيمة ما زالت ليومنا تشع على العالمين من صالحين ومجاهدين وتراكم حضارات متنوعة.

أما المجتمع والمؤسسات المغربية فلا يمكن أن تبقى ضمن هذا المستوى وعليها الدخول نحو عملية الارتقاء، فعلى الرغم من أن جل المجتمعات في العالم الإسلامي لو تسلط عليها مثل هذه الدرجة من الجاهلية التي تبناها النظام الجزائري، لدخلت في بغي وحرب مقابلة لا تحقق لأي طرف غاية سوى أهواء الاندفاع والإمعية والانحطاط، إلا أن خصوصية المغرب كوراثة روحية وحضارية يظهر أنه مركز الأمة في بطون ظهورها وهي روح مغربها الذي جاءت الأحاديث في قيمته، حتى نقل ابن كثير عن محمد بن كعب

[1] المحدث: مسلم، المصدر: صحيح مسلم.

القرظي: مجمع البحرين عند طنجة، يعني في أقصى بلاد المغرب، ولكن القيام بهذه الأمانة وما تتطلبه من مستويات لا يكون مطلقا بدرجة من الانسياب مع الغثائية أو إنتاج الوهن.

من هنا يدخل عامل آخر نسبي جديد أقرب للسيرورة القدرية **وهو السيرورة الحضارية التي أثبتها التاريخ والأحاديث** في الشام والفرس ومصر، والجزائر وموريتانيا وليبيا وتونس والمغرب، أما بالنسبة للوسائل المستعملة **على المستوى التنظيمي** الذي هو في الحقيقة تعبير عن حركة معينة للفعالية الأخلاقية والروحية، سواء في بنية النظام أو حركية المجتمع، بين رحمة من الأعلى نحو الأدنى أو العكس، مما ينتج نظاما سياسيا واقتصاديا واجتماعيا له خصائصه، فنجد أطروحات تقارن فقط عبر قيمة الشورى أو عامل إعداد القوة والاقتصاد واستعمار الأرض، وهذه الرؤية في الحقيقة ناقصة، وتحتاج تفصيلا واسعا فإيران محاصرة من نصف العالم لأجل قيم معينة، والسعودية متاح لها العالم على مصراعيه، ولدى هذه الأخيرة ثروات تتيح لها مقاومة أكبر ومع ذلك تمكنت إيران من صناعة عسكرية ذاتية ولها جامعات محترمة، وإن كانت السعودية أفضل تعليميا، إذن فعامل **الاقتصاد يتداخل مع القيم** من هنا يُأخذ بعين الاعتبار، **فنقول عدالة وحرية اقتصادية ونقول اقتصاد ربوي وإسلامي** وفساد وغش وريع وعدم أمانة، مثل ما نقول **سياسة حرة وشورية أو متجبرة وأحادية**، فهذه كلها عوامل ومفاهيم مُجَلية للواقع، كذلك هو الحال ضمن **طبيعة وسيرورة المجتمع** في كل المستويات، فللاقتصاد نفس حركة القيم، من هنا الاحتكار والقهر وهيمنة الدولة أو السيطرة عبرها على المجتمع، وبما أنه لكل قيمة انزياحها فهذه الشمولية يقابلها **الحرية التملكية** و التجبرية للجزئيات الخاصة داخل مجتمع وهن يضعف فيه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لينتج منظومة يشكل الظلم فيها قيمة طبيعية، ما يجعل الاضطهادية تسحق الطبقات الفقيرة وجزء من القطاع الخاص فرعونيا، فما يتمظهر في المجتمع الجزائري والسعودي عبر هيمنة سياسات طبقة الدولة والجيش أو الأمراء أو الحرس الثوري في إيران للبقاء في الحكم، يتمظهر في المجتمع المغربي عبر اختلال توزيعي ومشتت تساهم فيه نوع من البورجوازية الريعية إلى آخر جزئيات الشعب التي تتطلع بدورها للإنتاج بأي طريقة، فتُسفك وتستلب الذات في تموضع داخل فعالية وجودية غير عادلة وغير إنسانية، أما تلك الطبقات الشعبية في

الجزائر أو إيران أو السعودية فتتموضع لالتهام الثروة المشتركة بأي طريقة حتى دون تقديم أي مقابل للمجتمع، فتُسحق وتُستلب باقي الطبقات التي توجد خارج استغلال ريع القطاع العام، فيكون سبب الإستفراغ الوجودي لباقي الطبقات الغير مستفيدة، بسبب نفس التهافت الدنيوي المُشترك، من هنا كان من السهل مثلا توظيف الموساد وتبني التظاهرات الإيرانية للمعسكر الغربي، مع ذلك فتلك البحبوحة النفطية تقل عند الإيراني بحكم المقاومة ومحاولة إفشال التجربة من النظام العالمي، لهذا فصادرات النفط تقارب خمسين مليار دولار لدولة تصل لثمانين مليونا وهي تساوي صادرات الجزائر، بينما في السعودية البحبوحة لا يضاهيها طرف في العالم، وتصل لصادرات بثلاثمائة مليار دولار، لهذا فإن الفعالية الروحية والاجتماعية والسياسية مقبولة عند الإيراني، ولا تهدأ أو تطفأ بريع مالي يقابله السكوت عن غياب مشروع داخلي أو خارجي، هذا ما يتيح له إنتاجية وجودية وفكرية أفضل، وهنا نصل؛ لأن العوامل المجتمعة على مستوى الجزئيات الكلية والجزئيات الجزئية **تنتج مجتمعات لها فعاليات وجودية مختلفة** قد تتخذ طريقا قويا يرفعها وجوديا وبالتالي حضاريا، وقد تتفاوت ضمن تنزلات الإيمان والعمل والقيم حتى في حالاتها الفاسدة، كما **قد تتقاسم التعلقات الربانية الصالحة** حسب خصوصية كل تجربة، مع عدم إمكان الفصل والتكامل الضروري عند كل مجتمع؛ **لأن القيم كلها تعود إلى الإيمان** من هنا فكل رحمة عدل، وكل عدل رحمة.

فسواء كان القياس عبر العدالة والإحسان والإيمان أو قارنا من حيث مستوى الرؤية والعقل، فهي ترجع إلى دور **الفعالية** وبالتالي للقيم **ودرجات العبودية**، وهي كلها داخل الأمة والعالم في حالة هشاشة تتفاوت درجاتها وفقط ولا ترجيح في الأصل بين المفاسد، حتى نميل فعليا لنموذج معين، ما لم تبرهن الأمة على قدراتها التعاونية والمواجهة بالوحدة والقوة داخليا وخارجيا.

هناك **عامل محوري** في المعادلة وهو **مصدر البغي**؛ لأن تحديد محور الظلم يعطينا صورة أخلاقية معينة عن طبيعة المقاصد الموجهة لكل نظام ومجتمع، وإذا كانت الحالة الإيرانية السعودية معقدة إذ إنها انطلقت في مرحلة علو الوهابية والإمامية ووصلت حاليا لتصالح وحالة نضج في الفكر الشيعي، وهو في الأصل له بذور مدرسة عريقة مثلما هي المدرسة السنية، ومن الطبيعي في فترات الانحطاط يصعد عندهم ما يسمى

الإخباريين وعندنا ما يسمى السلفية، بالمقابل فحضور البعد الديني داخل النظام السعودي أصلا كان منذ البيعة الأولى بين الإمام عبد الوهاب والشيخ سعود على حفظ ظواهر الدين، بينما المجال السياسي خاص للأمير، وحاليا الدولة السعودية وصلت لنضج دبلوماسي تفطنت فيه أن لعب القوى الدولية على الصراع بين الطرفين لا يفيد مصلحة السعودية، أما إيران فقد نضجت بدورها سواء كسياسة، وستحتاج تطوير النموذج السياسي داخليا وعدم إتاحة الفرصة للقوى الراديكالية بإفساد علاقاتها مع أمتها والعالم، في إطار إيجابياتها الجهادية والاستقلالية.

أما في حالتي المغرب والجزائر فالمسألة مختلفة، رغم كل البذور المشتركة والقوية وتلك النورانية العظيمة في صالحي الجزائر، إلا أنه حصلت حالة شاذة في تاريخ المنطقة، ولعل الصدمة الفرنسية وتغلغلها العميق في بنية المجتمع وشدة ظلمانية قوى الدولة الفرنسية كما هو معلوم، أدى إلى حالة اختلال في هذا الجسد، لقد كان تشبث النظام الجزائري قابلا للتجاوز من النظام المغربي حول الأراضي المغربية التي وُرِثت عن فرنسا؛ كذلك فإيمان الدولة الجزائرية بقدسية الحدود الموروثة عن الاستعمار جعلها في بدايات الاستقلال لا تتفهم حركية الوجود، إذ في الحقيقة الأرض يورثها الله وفق معايير القوة والعدل والإحسان، وقد فقدت الدول التاريخية في الأمة هذه العوامل، وبالتالي فالتقسيم الناتج ستحدده سيرورة تاريخية تمثلت في الحاكم العالمي ضمن حيثية معينة وليس كرؤية مقدسة، إذ لا يعني هذا وجوبا شرعيا، بل واجبا **قدريا واقعيا**، لأن شرط التنزل الرباني واستمراره يتمثل في التطلع نحو تنزيل السيادة والعدالة الربانية والشورى الجماعية والإحسان الأممي، وإلا فالبناء القيمي للمجتمعات سيُمس ويتأثر وقد تتغير الحدود عن مالكيها الأحق في فترة وبدرجة، أما محاولة فصل المغرب مع ظهور حركة البوليساريو فهو كأنه استرسال في الحقيقة مع نفس الانتقام الطفولي بعد حرب الرمال مع اختلاط هذا بتطلعات جيوسياسية جديدة في المنطقة، وإن كان فعلا لسكان كل الجهات والمناطق حقا في الحرية، وفي مرحلة ما بعد الاستقلال كان المد الماركسي قويا، وجبهة البوليساريو تبنت هذه المنطلقات التي تلاقت مع النظام الجزائري وتطلعاته، لكن الوصول لإعلان حرب عبرها، وجعلها قضية وجودية، علامة على انحراف عن قيم العدالة والحرية نحو محو الذاكرة التاريخية للمنطقة وصناعة جمهورية **لتحصيل التسيد**، أو ما يسمى في تعابير

النظام الجزائري "القوة الإقليمية"، وليس فقط تلك القيم الصالحة في ذاتها حيث توجد حلول لها كتدبير الساكنة بمجلس نواب خاص لشؤونها وحقوقها وخصوصياتها ضمن الحق التاريخي للمغرب، وهذا ما تتجه نحوه حتى الأدبيات المعاصرة عبر الحكم الذاتي، فمفهوم تقرير المصير الذي اخترعته الدول الغربية أصبح مجرد وسيلة للتفتيت، ورأينا كيف صوتت كتالونيا على الاستقلال بنسبة تسعين في المائة فقررت إسبانيا والاتحاد الأوروبي متابعة الناشطين الكتلان وتغيير الدستور لحفظ وحدة إسبانيا.

هذه العملية التي تقلد المستعمر هي كما تحددها أطروحة ألبيرت ميمي مثلا ليست في حقيقتها تناقضا، بل **نوعا من الزوجية**؛ لأن المُستَعمر في باطنه معجب بالمستعمِر، والعكس صحيح رغم التدافع التناقضي، فكلاهما يتغدى من نقاط تقاطع مشتركة، من هنا تترك العلاقة آثارها لاشعوريا، إذ أخبث استعمار هو الفرنسي.

إن الثورات الجذرية قد تكون نتاجا طبيعيا لكل هذه العلاقات المركبة التي تحمل معها كل أنواع السلوكيات، بداية من المقاومة المحفزة بالفطرة وهي التي يعتز بها كل الصادقين، وألهمت بها الأمة الجزائرية العالم، إلا أنها لا تكون دائما داخل الذات والذاكرة الصافية، كما ذكرنا حول المغرب حيث أضعفت واختلطت قيم الإحسان والأبوية والجماعاتية كمداخل نحو تفكيك الحقوق والعدالة وإنتاج الأبوية التجبرية، مثل ما تحولت في الغرب نحو إنتاج الصراعية والتجبرية الطفولية التي توازن بعضها بنوع من قيم الفضاء العام، إن حالة التطبيع مع إسرائيل مهما كانت الإكراهات علامة على هذا الواقع في المغرب، لأن الدول التي ترسخ فيها العدل ومجابهة البغي داخليا سيتمظهر هذا في مقاومتها للبغي الخارجي بأصح الطرق.

يعتبر البعض أن هذه **العلاقات الاجتماعية والسيرورية** خارج مجال السياسة، وأن هناك مؤسسات تسير بطريقة تجريدية كالحاسوب بمعزل عن التركيبة الإنسانية للمجتمع وذاتية الطبقة الحاكمة، إن هذه الرؤية بعيدة عن حقيقة الظواهر الإنسانية، حتى في الغرب الذي أنتج قيما وفعالية وجودية معينة ثم سماها وحصرها في قولهم **السياسة مصالح**، أما في الحقيقة فالمجال السياسي بما يفرضه من مصالح وتوزيع لعلاقات واقعية

هو **جزء من المعادلة** التي تتداخل مع التركيبة الاجتماعية والوجودية، لتنتج **مجالات وجودية من السلوك السياسي.**

من هنا يلعب مستوى **الجزئيات الاجتماعية** دورا في المعادلة وهذا ما أغفله طه عبد الرحمن في الترجيح بين النظامين الإيراني والسعودي، مع أنه محوري وضروري حتى لو كان **تأثير النخبة أعلى درجة**، إلا أن الطبيعة الاجتماعية تفرض حدا أدنى من التفاعل إذ حتى مع صلاح موسى لم يقع لبني إسرائيل تغير كبير وهو من أعظم الأنبياء، كما أن المسألة ليست ذات طبيعة كمية فقط في عالم الإنسان بل **الكيف أعلى**، من هنا حتى لو كان العامة في كل بلد بما فيه في الغرب منفعلين بالبروباغندا، وكل ما يزرع العلو واحتقار الآخر والتجييش، فإن فيهم أفرادا في قمة الصدق والهدوء والورع، حتى أنه ورد في الحديث أننا ننصر بضعفائنا، إذ إنهم مكمن الافتقار لله وعدم البغي، عكس من قد يُنعم عليه فيتوهم في تلك المظاهر والممكنات الربوبية على البشر، وأحيانا يكون المجال السياسي بعيدا عن عامة الناس، وتلك المدخلات التكوينية التراكمية التي زرعت في اللاشعور رغم أنها تحمل فسادا عظيما تعود في نسبة منها لعامل الجهل وحجية المعلومة، من هنا علينا تفهم هذه الحيثية كذلك واتهام رؤوس الفساد بدرجة زائدة، حيث يتوخون تأبيد الحكم والسيطرة على الناس بتحقيق علوهم و أناهم. إذن فكل الجاهليات التي تُصنع للناس ضد إيران أو السعودية أو المغرب أو الجزائر... فيها جانب من عذر العامة، إذ هكذا تُمارس جوانب كبيرة من السياسة في عصر الغثائية، حتى أن الكل مستعد لغدر الآخر، ولا تجتمع النخب حتى داخليا، فلا ثقة ولا عهد، فكيف وهم من يقودون المجتمع، إلا أنه من المؤكد أو الغالب كذلك أن كل قوم يسلط عليهم وفق طبيعتهم، **فكأن الحاكم صورة عنهم وهم صورة عنه**، إلا أن هذا يحصل عبر مجموع الصفات والنخب والفعاليات كالنفس الواحدة التي هي درجات أو خليط، فلا يُتخيل كذلك أن للحاكم شوكة شعبية كصحابة النبي، فالشعوب لم توضع وتتموضع في إطار نافع، بل في طاحونة وجودية داخليا وخارجيا تفتك بها فتكا، وفي الأمة صالحون ومجاهدون وعلماء، وقابلية عودة وتوبة لا يعلم وسعها إلا الله، إذ رحمته لا تتصور للعالمين، فكيف بمن يحمل في صدره الوجود الإلهي، الذي لو وضعت ذرة منه في كفة والعوالم كلها أمام تلك الذرة لوزنتها.

إن تحليل المجتمعات بالنسبة لنا يتم **وفق قواعد أساسها المركزية** والوجهة، ثم طبيعة **الموازنة** الحركية داخل **الأبعاد**، ثم درجتها **وترجيحيتها** ضمن هذا الواقع، من هنا نقيس ثبوتها وتحركها ونفيها الاقتضائي وما يتطلبه كل هذا وجوديا على مستوى الباطن والظاهر والمجتمع الداخلي والعالمي، ضمن نوع من **التراتبية** وليس الهرمية، وهذه القواعد لا تتحصل بفهمها فقط، إنما هي ممارسة وبحث نستمد منه مواد القضايا والمعطيات كالعلاقة بين تحقيق المناط وتنقيحه وعمل الملكة التحليلية وآلياتها.

تقع كذلك نسبيا **عمليات تغييب تُوازن بعضها**، إذ مجتمع ثبوتي يستلزم معه نفيانية والعكس صحيح وإلا لم يتثبتا، من هنا قد تمارس سلبا أو إيجابا على الباطن أو المجتمع الداخلي والخارجي، وإذا غابت الأصول والثوابت نزل النفي بطرق فاسدة نحو الوجود، وهذا سبب كل الاختلالات الحاصلة، إذ العمليات الموازنة تكون هشة، إلا أنها تعبر عن ترجيحات بين النماذج، من أجل التدخل التدافعي الأسلم.

من هنا يجب ألا نفهم عمليات التدافع على أساس أنها صفات لها نهاية في ذات المجتمع أو البنية، فهي مثل حالة نهي النفس عن الهوى حيث لا يمكن أن تتوقف مادامت هناك إرادة وجودية، ناهيك عن المقامات، حتى هوامش الحرية داخل الدول الغربية ترجع بالأساس ليقظة وتربية داخلية وتعاون مدني لو انتفوا للحظة ستتغول السلطوية، أما في دولنا فالطغيان والبغي فيما بين البنى وداخلها أعلى نسبيا، وهذه الحركية في الحضارة الإسلامية مختلة حاليا، فيتم إسقاط تسلسل الظلم على التكتلات الأسرية أو القبلية أو الاقتصادية أو عدو خارجي وهمي وحتى حقيقي.

في الحالة الغربية وعلى عكس ما يُتوهم لا يمكننا الحديث عن إرادة وحرية مثبتة عبر تدبير وتخفيف لتطلعات البغي بين الجزئيات والكتل النخبوية، بل نموذج مُهَدأ وفقط، قد وصل لنضجه الأعلى بما لا يُنتج الفوضى والتمرد، مع هوامش من هذه الاستقرارية، فهو تعبير عن حالة أرجح من شيوع الطغيان أو التسيب بين الفينة والأخرى كما في بعض بلداننا، إن الأصول والثوابت تغيب بدرجات ووجهات مختلفة، فمنها من ينطلق تغييبه من فعالية الذات أو الآخر أو الله أو النبي أو الولي أو الإمام، وهكذا من الجهات التحتية للبنية، كالطفل والمرأة أو الأب والرجل، أو عبر الانفعالية و الفعالية كحركات متنوعة

للإرادة والقدرة، وكلما كان الفساد والتغييب الوجودي أقل، كانت الذات والنظام الاجتماعي والسياسي أقوى، والتوازن أفضل، والحالات الصراعية هي نوع من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر المستبطن، ولكن من أجل إيقاظ الذات نحو وجودها سواء المتوسط أو الارتفاع المقامي، من هنا مقصديتها المحورية مع تبعية النفي، إذ ليس هناك في حركة الوجود إلا الخير والرحمة كثوابت وفعاليات انطلاقية، لهذا تكون الصراعية صالحة في حالة ما عبرت عن **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بمعروف وحكمة وعدل**، وهذا يفسر لنا كيف انمحت أنظمة نفيانية من تاريخ الأمة كالقذافي وبشار وصدام بينما بقيت ملكيات غير متطورة في الثبوت كدول الخليج؛ لأن السيرورة ترجح عبر أقل المفاسد وأرجح المصالح، حتى لو تمتعت تلك الأنظمة التقدمية بإيجابيات ليست عند غيرها من تنمية بشرية وثقافية وحتى عسكرية وممانعة خارجية، فإن التجبر الكبير على الشعوب وبنياتها بشمولية والأخطر دينها و ربانيتها، مثل ما سقط الشاه في إيران وهو ملكية محافظة في حركتها، وبالتالي فالمسألة ترتبط **بعدة علل** تتداخل وليس فقط طبيعة النظام ولا المستوى الداخلي، بل العامل الخارجي ودوره في تعزيز أنظمة، والمساهمة في تطوير بلدان مقابل أخرى محاولا إعطاء درس لاشعوري عبر تحديد التصنيف بين المجتهدين والكسالى في منظومته، وهذا لن يعني صلاح كوريا الشمالية أو الخوارج ضد الأمويين، ولكن لنفهم جزءا من التركيب الوجودي كما هو، بعيدا عن القفزات الأندادية التي تبحث عن مصدر خضوع ناصع.

إن كل هذه الحركيات في نهاية الأمر لا ترتبط كثيرا بشكل النظام، ودول الخليج أصبحت التنمية البشرية من عقيدتها التدبيرية، والديموقراطية نفسها انطلقت من تفاعل بين الملكية البريطانية والبورجوازية وتكوين مجلس لوردات، وحتى في التاريخ كان هناك عمر بن عبد العزيز وصلاح الدين الأيوبي ومحمد الفاتح، بل سيدنا سليمان وداوود ملوك عَدل، وقد توهمت بعض الأيديولوجيات أن تفكيك البنى التقليدية سينتج بالضرورة تحريرا للبنى وتطويرا لفعالياتها، كما أن الطرف المحافظ كان شديد المقاومة ضد أي تحقيق لتحرير فعلي حفظا لأنانياته، حتى تسلط المستعمر وفكك مجموعة من الدول والحضارات وظهرت ردات الفعل الثورية، فليس هذا أو ذاك خارج مرحلة الغثائية العامة، التي يعاد إنتاجها بدرجات تكون أحيانا أشد مما مضى.

من هنا، فإن **المجتمعات الأصولية** عندما لا تنطلق من المركز السليم، وتكون مبنية على الذاتية ستحتاج نفيا داخليا أو خارجيا لتهدئة محدودة لذلك **التغييب في مقام الحركة** الذي فيه خلل، أما **المجتمعات التوافقية** عندما لا تنطلق من مركز سليم، وتكون مبنية على الذاتية ستحتاج مصدرا داخليا أو خارجيا تستمد منه لتهدئة محدودة **للتغييب في مقام الثبات** الذي فيه خلل.

فالنموذج الأول منطلقه العجب والعلو في الأرض والثاني هو نفسه في درجة وسطى يكون وَهِناً، وفي درجته العليا نفاقا، أي أن المستوى الأكبر في الفساد هو أن يكون مؤمنا بنفسه، ثابتا في مواقفه، من هنا كان دور القانون نوعا من تكسير الإجرام، حتى لو لم نستطع إقناع أو تغيير المجرم، إلا أن التدخل سيقدم عيشا مشتركا أفضل نسبيا، رغم أنه سيبقى حاملا للإجرام بالقوة، وهذه حالة غالب المجتمعات المستقرة، وبنسبة معينة قد تختلط بالصلاح، إلا أن الركود ليس هو الثبات، ولا أن المجتمعات التي تفرغ النفي في الخارج وفي قوى المعارضة في الداخل ستحقق ثباتا فعالا، إذ الجدليتان لا يمكن فصلهما مادام المشترك الاختلالي واحدا، وهذا ما يفسر الفعالية الطبيعية لتسلط العدو أو تبادل البأس ﴿ قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا **وَيُذِيقَ بَعْضَكُم بَأْسَ بَعْضٍ** انظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ﴾[1].

فلنحدد إذن أدوات التحليل الإسلامي ضمن هذه التكاملية والتركيب الوجودي: إن الحالة الموازناتية تتمثل في أن **الأصالة للثبات ثم لتنزلها الحركي عبر الله** مع باقي الوجود بانفعال نسبي وفعالية أعلى، أما **النموذج الأصولي**، فيثبت عبر ذاتيته وبنفي غيره بدرجة كبيرة وبانفعالية وفعالية ضعيفتين معا اتجاه الوجود، من هنا تنشأ حركات المقاومة الضارة كالخوارج والحشاشين والقرامطة أو الحركات الفاشية ضد الخارج، أما **النموذج الوهن**، فيثبت عبر ذاتيته بدرجة أقل وبنفي أقل، وبالتالي انفعال خارجي وفعالية أكبر مقارنة بحالة العجب والأصولية، لكن هذا الوهن هو فقط درجة من حالة الغرور المكسر والمُتَدافع معه بسب البنى الداخلية أو الخارجية وبما هو أقل فسادا له، لا أنه عملية صالحة، بل ينتج حالة الركود وما يسمى استقرارا وهو أقرب للتقهقر، ويتلاءم مع

[1] [الأنعام: 65].

السلطوية السياسية والاقتصادية والأسرية، أما النفاقي وهو الأعلى من بين هذه الاختلالات الكبيرة، فيثبت عبر ذاتيته وبنفي مع درجة كبيرة، وبانفعال خارجي كبير مقارنة بالعجب المباشر، فله بالتالي فعالية ضعيفة، من هنا تنشأ عنه حالة التآمر والتخريب والإفساد الباطنة والغير ظاهرة؛ لأن الفعالية المستترة خنوس وضعف في الدرجة الوجودية.

وكل هذه العلاقات يمكن التعبير عنها بالقيم، فأساسها ضعف الإيمان عند الأصولية والنفاقية مع تنزل لها في تضخم الأنا، من هنا يضعف إحسانها أكثر، أو عدالتها أكثر كالوهنة أو كلاهما كالنفاقية. مع أن الإحسان انفعال بسيط مع عطاء كبير، والعدل هو انفعال بسيط مع منع أكبر أي تثبت أقرب للنفيانية، وبالتالي فهو عطاء محدد وسيعود بدوره لتنزل الإحسان والرحمة.

من هنا يغيب العدل على الأصولية ضرورة، كما يغيب الإحسان عن الوهنية ضرورة، وإن كانت أقل مجموعا من غيرها، وتغيب عن النفاقية العدالة والإحسان بدرجة أكبر من الأصولية.

النموذج الاجتماعي	علاقته بالنفي	الفعالية	أثره الاجتماعي
الأصولي العجبي مقاومة ضارة/عنيفة	نفي كبير للغير	فعالية هشة	مقاومة ضارة/عنيفة
الوهن	نفي أقل	فعالية متواضعة	ركود واستقرار مزيّف
النفاقي إفساد باطن	نفي مع تآمر	فعالية هشة	إفساد باطن
النموذج الموازن صلاح وتزكية وممانعة رحيمة	نفي موزون	فعالية عالية لأجل الوجود	صلاح وتزكية وممانعة رحيمة وعادلة

مقارنة بنموذج غيلنر[1] الثنائي

محافظون تقليديون سياسيا	راديكاليون اجتماعيا	التصنيف العام
السعودية وشمال نيجيريا	الجزائر	أصوليون
المغرب	تركيا	معتدلون دينيا/علمانيا

بهذا نفهم طبيعة الأدوات التحليلية لنموذج كإرنست غيلنر[2] الذي يرجع تصنيف المجتمعات للاعتدال والراديكالية والتقاليد والأصولية، بينما نقترح نحن جدولا مختلفا في التحليل الوجودي، إذ يرجع إلى المركز الفطري الإيماني التخلقي، سواء كان للمجتمع مظاهر دينية أو سلطة توظف الدين أم لا، ثم انعكاس تلك العلاقات على مستويات نوع الدين والمجتمع والسياسة.

بدون هذا الإرجاع والتنظيم ستبقى المسألة مبعثرة وقائمة على رؤى ذاتية، وسيظهر المجتمع المغربي أو الأندونيسي كأنهم متطورون باعتدالهم وسيظهر التركي سيئ براديكاليته أو السعودي بمحافظته، ويعود مرجع هذا التقييم من غيلنر؛ لأن المجتمع الغربي في **حالة وهن، ويعتقد أنها مرجع حركة الوجود**، أما في نفس الأمر فهذه ليست حالة اعتدال، ثم أنه كيف نقارن بين نوعي ما يسميه أصولية أو محافظة كحالة إيران مع السعودية هنا! وإذا أردنا المقارنة بالجزائر فلا يمكن جعل هذه الفعاليات هي نفسها، إذ إن هذه

[1] انظر: رشيد جرموني، "في دينامية التحولات الدينية: ظاهرة التدين الفردي نموذجاً "، مركز نهوض للدراسات والبحوث، 16 سبتمبر 2021. متاح على الرابط: https://nohoudh-center.com/research-study/في-دينامية-التحولات-الدينية-ظاهرة-التدين-الفردي-نموذجاً/

[2] **إرنست غيلنر** (Ernest Gellner) (1925–1995)، فيلسوف وعالم اجتماع وأنثروبولوجيا بريطاني من أصل تشيكي، يُعد من أبرز مفكري القرن العشرين في تحليل **الحداثة والقومية** وعلاقة المعرفة بالبنى الاجتماعية. أولى اهتمامًا واسعًا بدراسة **المجتمعات الإسلامية**، ولا سيّما في **شمال إفريقيا**، حيث قضى سنوات طويلة في دراسة الأمازيغ بجبال الأطلس بالمغرب.

المجتمعات تختلف في عدة منطلقات إنما العلة الناظمة لهم تتمثل في **المنطلق الثبوتي، وقد يكون صالحا أو متوسطا أو فاسدا،** جاهليا قوميا أو أمميا أو مختلطا أو دينيا صالحا أو فاسدا أو حتى دنيويا، وهذه الفعالية الأخيرة تحضر بقوة في الغرب، كما أن هذه النماذج **ترجع إلى نفس مدخلات الذات والأنا في نهاية الأمر**، إذن المسألة تتعلق بوجهة الحركة ثم توازنها ودرجتها، فقد تكون مثبتة وحركية لكن في حالة تناقص بسبب خلل الوجهة، **ولم يظهر لاتوازنها بعد**، بل قد يقع اختلال من جهة فعالية العدالة أو الإحسان عند طرف بدرجة أكبر من آخر، **فهناك درجات حتى داخل النموذج الواحد والمنطق الثنائي لا يسعف** في تفسير كل الأحوال.

وهذا المستوى الذي يدور بين العجب المهلك والوهن المفكك والنفاق المدمر هو حالة عامة للمجتمعات كلها، سواء السعودية أو إيران أو المغرب أو الجزائر أو مصر، فيبقى فارق عند التساوي في التموضع الفاسد ليقع الترجيح بالدرجة، ومن المستبعد أن يكون مجتمع في هذه القرون ضمن حالة ذاتية **متوسطة على الأقل**، بل توجد عصائب حق من بين العالِم والمجاهد والعابد والتاجر والأم والأب والإمام إلى غيرها من البنى القائمة بالأمانة، هذه الأخيرة في حالتنا الوجودية لا تمثل توصيفا اجتماعيا عاما، بل أقرب للحالات أو التكتلات، وإن حصل وأصبح الغالب على مجتمع معين، ولو التوسط في مجموع قواه، فسيتحصل لا محالة نصرة للمسلمين، أما لو دخلنا فيما هو أعلى من التوسط، فتلك هي حالة الرشاد، وهي مقامات بدورها ربما أعلاها يحصل في حالة الاجتماع العيسوي والمهدوي.

إن أعقد شيء هو **الحكم العام على مجتمع معين**، فحركات التناقض مركبة، وليس هناك شيء فعلي في الواقع اسمه فرنسي أو مغربي أو إيراني أو جزائري، ليست هناك كتلة موحدة الخصائص، بل مجموعة من القوى الخيرة والشريرة داخل كل مجتمع تنتج مجموع تقاطعاتها نموذجا، وبالتالي **فنموذج الجاهلية والوطنية الحديثة قاصر جدا** ليجيبنا عن أي عملية تحليل اجتماعي، إنما الحال أقرب إلى التوصيف النبوي؛ إذ قد يوجد مسلمون مجرمون، وقد يوجد غيرهم عادلون، كما كان النجاشي عادلا في مجتمع كافر. يضاف إلى ذلك القيد الزمني الوارد في الأحاديث عن عصر الوهن والغثائية والتجبر، حيث يميل العقل المعاصر إلى الحدّية والتصنيف الثنائي، والحالات الصافية خيرا أو شرا محضا

نادرة، من هنا فالمقبول في التحليل هو اعتبار **العام الذي يُراد به الخاص والمجموع** لا الأحكام المطلقة، ثم علينا التفريق كذلك بين درجات الحركية والثبات إذ المجتمع الفرنسي مثلا ليس كالمغربي فحركيته عالية، من هنا تتفرق القوى السياسية، هذه الأخيرة ليست سوى تعبير عن **قوى الذات والنفس** أو بتعبير مادي عن فعالية دماغية وروابط كهربائية معينة تتمظهر اجتماعيا، فما يعبر عنه اليمين الراديكالي هو صورة عن قوى نفسية معينة تتحرك عبر **أنا سلبية من النوع الموجب**، كما أن اليسار الراديكالي معبر عن **أنا سلبية** والوسط ليس هو حالة الأنا الإيجابية كما نجد على الأقل في التوصيف اليوناني المتوارث حول الوسطية والاعتدال، بل هو هنا أنا سلبية متوسطة، وتوصف عندنا بالوهن، لهذا يحصل توهم أن هناك طبقة تتبنى فعلا إيجابية حقيقية مثل ما يعبر عنها اليمين الراديكالي توهما في الغرب حاليا، وقد تتحول الصورة والحركة الداخلية نحو اليسار مستقبلا، ولنفرق هنا بين المنهج والممارسة إذ قد تعبر الرؤية عن شيء بينما قد تنزاح عنها الذات، كاليسار الراديكالي الذي قد يتطلع منه أفراد لمجتمع تتحقق فيه ظروف تيسير وعيش جيدة للجميع، أي تموضعا أقرب للإيجابية لكن تخونه الممارسة وخاصة الرؤية بانضباط ودقة، ضمن هذه التراكيب الاجتماعية والنفسية تتمظهر سياسات اقتصادية ودولية بل وجودية تعبر عن هذه القوى**، وهي ترجع كلها للذات في مركزيتها أي عبوديتها،** وتنزلها روحيا ونفسيا وحسيا، ضمن ما لهذه المجالات من خصوصية، ثم ما ينتج بين الجزئيات والجزئيات الكلية ضمن سيرورة الوجود، من هنا فالراديكالية اليمينية قد تقارب حركة الراديكالية اليسارية أو الوهابية، أو الخمينية، لكن من حيث الفعالية الجماهيرية، لأنه توجد كذلك فعالية ثورية تتميز بالتوازن الوجودي، والإنسان قادر على تحريف كل العمليات والرؤى من نفس المنطلقات الصالحة، بل كما يصح أن نقول هو كائن روحي وأخلاقي فهو **كائن محرف**، فجل التاريخ البشري يتسم بمحاولات مستمرة للتحريف، والقوى التي تصعد إلى السطح غالبا ما تقوم على تغييب الفعالية والنفيانية الفطرية، من هنا تمتلك قدرة على تحريك المجتمع في مواجهة الركود الوسطي وإيهام الإيجابية، إلا أن مثل هذا التحرك غالبا ما يكون في اتجاه مدمر، لأنه ينبع من قوة ظلمانية داخلية، بينما الأصل في الإنسان هو الموازنة بين الوحدة والكثرة والتعدد، إذ هذا ثابت في

جوهره وفي كل حركاته ويتمظهر بترجيح دائم بين أناة ومسارعة وفعالية ونفيانية، ضمن المقاصد والأبعاد الصالحة.

ولذلك، فإن العقلاء يتحرجون من مخرجات تلك الفعاليات الوهمية، كونهم قادرين على توقع نتائجها المدمرة، فيدفعون حتى لو تحصل إبقاء المجتمع في حالة وهن متوسط، كما يحافظون على فعاليتهم وفق مقاصد سليمة ومستقلة، مما يمكن من تجاوز المفسدة نحو المصلحة أو القدرة على الدفع، من هنا احتاجت المجتمعات إلى نخب نورانية، قادرة على جذب الفعالية الإنسانية نحو مسارات إصلاحية وإشعاعية، تعمل على صيانة التوازن بين الفطرة الأصلية وتجنب الانجرار نحو التحريف المدمر، ونفرق هنا الفعالية الصالحة مع حالات الترجيح في الخارج، **إذ الأولى لا تتبنى ولا تتموضع** مع ذلك الفساد الواقعي وعبودية الأنداد الوجودية. وبين نماذج التحريف درجات وتعقيدات حسب المتاح داخل ذلك المجتمع، فقد يكون يمين راديكالي أقل مفسدة من يسار وكذلك العكس؛ لأن أحدهما في تلك المرحلة سيحقق عملية دفع أو يكون أقل فسادا من حالة الوهن الذي تحول لطغيان ونفاق قويين.

فبعيدا عن الحالة الطبيعية التي تتسم بوجود قوى فطرية تمثل الصلاح، سواء ضمن جزئيات المجتمع أو نخبه، فإن تحقق هذا الصلاح على نحو كامل يستلزم مجتمعا في مجمله يمتلك قوى سياسية واجتماعية تتوافق مع حالة النفس الصالحة، وفي كثير من الأحيان يتطلب هذا الأمر صراعات قوية، إذ إن تفعيل الخيرية غالبا ما يصاحبه تصادم مع القوى المعاكسة أو الفاسدة داخل عادات النفس، ينبثق هذا المعنى من النموذج النبوي، حيث عبّر التاريخ الأولي للصراع في مكة عن مواجهة بين السابقين تحت قيادة النبي عليه الصلاة والسلام، والكفار بقيادة أبي لهب، ثم توسع الصراع في المدينة مع إضافة الأنصار، مقابل وجود المنافقين واليهود، ما أسهم في زيادة الخير، لكنه أيضا أظهر الشر الكامن في محيطه.

في هذا الإطار يكون المجتمع الأقوى هو الذي تقوده نخب صالحة، ترتقي عبر قوة الصراع ودفع قوى الفساد المحيطة بها، مما يدفعها نحو مزيد من الصلاح أو الظهور والمواجهة وعدم الركون.

يمكن تشبيه هذه العملية بعلاقة المادة المظلمة في الكون مع مكوناته الوجودية، حيث تشكل القوى غير المرئية دافعا لتوازن النظام الكلي، وبالمثل يتحرك العامة ضمن هذا التأرجح بين الخير والشر، ما يولد ديناميكية وسطية، تشكل محور صراع دائم بين قوى التأثير الاجتماعي، موازنا ميل الجماعة نحو الخير أو الشر.

ومن هنا **ينبع دور "عصابة الحق"** أو الطائفة الصالحة في كل زمان ومكان، مهما اختلفت التركيبة الاجتماعية والسياسية، إذ إن جهادها واستمرارها يمثل ضمانة لبقاء الأمانة، وصيانة الصلاح المجتمعي في مواجهة الفساد والتحريف، **فعلينا كذلك تحديد تموضع ودرجة هذه القوى في كل مجتمع** حتى نقارنها يغيرها، إذ لا يتصور غياب قوى الشر؛ لأنه سينقص فقط قوة الدفع والصعود لدى القوى الصالحة، و سيحرمنا من تحفيز قوى كثيرة في سلبية أو في الوسط نحو الصعود لمقام الصلاح، عبر إظهار فسادها إذا تركت لفعاليتها الأنانية وركونها وهواها نحو الأنداد أو الطاغوتية.

نلاحظ أن بعض الأحكام أو الممارسات التاريخية تنقل صورة جزئية عن مجتمع أو مذهب معين، وقد تُستعمل هذه الجزئية لنفي المجموع أو إقصائه تاركة هذه الجزئية وحدها في الساحة العامة، من هنا يصبح من الضروري توخي الحذر عند التعامل مع مثل هذه العمليات التحليلية، إذ إنها قد لا تعكس الصورة الحقيقية للموضوع المدروس، على الأقل ينبغي **تحديد نواة مركزية** ضمن المجتمع يمكن التعرف عليها في هذه الجزئية، بما يسمح باستشراف حركة المجتمع أو المذهب وفهم مساره الديناميكي عبر الزمن، فلا يطرح المفكرون ضمن حضاراتهم ومجتمعهم من يلعب هذا الدور؟ كيف يقوم بذلك؟ بل ينسب مجموعة من المفكرين ازدهار الحضارة الإسلامية للأمويين أو للمأمون مع عمليات الترجمة، وفي المغرب نجد تعظيما لحكم الموحدين في الأندلس، بينما تنبه مستشرق استعماري كسبيلمان؛ لأن البناء الحضاري الأساسي وتحقيق عمليات توحيد القبائل والمذاهب والإصلاح الفكري والسلوكي كان مع المولى إدريس، وعبره أسست أول عاصمة إسلامية، وبدأت مؤسسات القضاء والمعرفة لكل تلك الحضارات، فعملت هذه الأخيرة ضمن تحقق ثابت لهذه الأبعاد الثقيلة، قد تزيد تارة في درجاته أو تنقص، نفس الشيء لو قارنا ما قدمه النبي والخلفاء مقارنة مع تعاظم التوسع والحضارة في من جاء بعدهم، وغالب الناس ينظر من حيث المظاهر، لكن نجد في التراث الصوفي تنبها؛ لأن الأقطاب

والأولياء ممن يحفظ الله عبرهم الوجود، وقد لا يعلم مقامهم أحد، بل حتى مكانهم؛ إذ الفعالية الوجودية الثقيلة والتأسيسية تختلف عن الأبعاد الظاهرية التبسيطية، والتي قد تحقق نتائج مبدئية، لكن ما تفتأ الحضارات في تراكم حتى تسقط، فهي كحالة الجسم الذي يعمل عبر مسكنات ألم، يتم هذا في عالم النفس عبر علاقات الارتباط بين الأنداد وبتحفيز التراكمات الماضية فيها بدفعٍ نحو إعلاء مستويات الزمكان من خلال المدخلات الاجتماعية الفاسدة منها، وباعتبار أن العمق اللطيف في الإنسان هو أعلى درجات الموجودات يقع تراكم الفساد تدريجيا من خلال التواري، من هنا تنسب الأنظمة لنفسها أعمال العلماء والقطاع الديني وكل إنجاز، حتى يُستفرغ عن مصادره الفاعلة والمنتجة، وقد تنبهت الليبرالية على الأقل في المجال الاقتصادي والسياسي لشيء من هذه الحيثية بحفظ كل نظام في استقلاليته وفعاليته، إلا أنه في الحقيقة يلزم إضافة عمق هذه الإرادة وطبيعتها، لأن للحرية مواد قضايا وجودية تقويها أو تضعفها، أي أن **التموضع النفسي** لا يحدد فقط كنه الحركات السياسية والفعاليات التاريخية بل عمق القيم الموجهة.

تبرز أهمية **التعددية الصراعية والسلمية داخل المجتمع** كعامل محوري في تحديد مسار التطور الاجتماعي والسياسي، عبر ترجيح أفضل الاحتمالات للمجتمع دون الانزلاق إلى ممارسة الشر أو الولوج في مساراته، إذ يعطل الاختلال هنا عملية **الدفع بين القوى المتناقضة** نحو الأمام، ما يترتب عليه ركود مجتمعي آخر، وتتضح هذه الديناميات عند دراسة التوازنات داخل مختلف المجتمعات، فبعضها مثل المغرب وإيران، تُظهر حركية نسبية في إطار هذه التفاعلات، بينما تعاني مجتمعات أخرى، مثل الجزائر نسبيا من ركود نسبي نتيجة ضعف الدفع الداخلي أو توازن القوى الصراعية مع بعضها، مما يؤثر في قدرة المجتمع على استثمار الفرص وتحقيق التطور، إذ تَصَوُّر حالة الحزب الواحد أو الملك الأحادي المثالي في هذا العصر بعيد، وحتى في نموذج راشد ستكون فيه القدرة على النصيحة والأمر بالمعروف والنهي عنه عالية، وعظا وحفظا، ناهيك عن تنوع القوى بما يحقق الكثرة في الوحدة، دون دوبان يضعف ويمحي الفعاليات الاجتماعية.

ليس **التموضع الصراعي** داخل المجتمع فاسدا دائما، أو من الدرجة نفسها في كل الحالات، فالنموذج الإيراني المعاصر يبدو من هذا المنظور أقل فسادا ضمن هذا النوع من الفعالية، حيث يوجه الصراع نحو رؤية عالمية وجيوسياسية استقلالية وإسلامية،

بالمقابل بدأت الفعالية السعودية منذ التأسيس على تفريغ هذه القوة في إنتاج وهم محاربة البدعة والشرك الظاهر، حتى تحولت لاحقا إلى أوهام تفجيرية داخل المجتمع نفسه، وأصبحت عائقا اجتماعيا أمام تحقيق أهداف الدولة، فتحولت الفعالية في السعودية إلى مجرد مجامع علمية تركز على ما ينفع في مقام الإسلام فقط، مع استمرار التفريغ على الخارج أحيانا ضد الصوفية والأشاعرة، وأحيانا ضد الشيعة.

يمكن القول إن قوة الفعالية الثبوتية في هذا السياق بنيت بصورة ناقصة وفاسدة، وتفككت تحت وطأة الواقع، فالأخطاء الظاهرة جزء من واقع أكبر بكثير من تلك الاختلالات الفرعية، فالبناء المطلق على الآخر يؤدي غالبا إلى فرار الذات عن أهوائها، وإلى سوء الخلق، واستسلام للطواغيت الاجتماعية.

على النقيض، حددت التجربة الإيرانية قيما عدالاتية كبرى، مما مكّنها من تفكيك أشكال الظلم الخارجي مع جوانب إسقاط للشرور التي تعانيها الأمة كلها على محيطها خاصة في مراحل ما قبل النضج، كما حمل تراث الخميني لمسة روحية وتربوية، وإذا افتقد هذا النموذج بعض البعد الرحماني والإحساني أو مركزة التعبد والذكر، فإنه لا يمثل اختلالا وجوديا حاليا، إذ يظل مركزه قائما على مقامية معينة، وليس على تحريف أو خلل في الذات، إلا إن استثنينا أنا شيعية يمكن أن تُصلح وتندمج في مشروع أمة كاملة كحلقة فاعلة من داخلها، فالمسألة تدور مع مجال معين يبقى مستقبليا مفتوحا وفق ممارسة هذه التجربة.

في الحالة الوهابية حتى لو أزيلت بعض البدع المزعجة لهم، مثل حالات الصراخ في أثناء الذكر أو تقديس القبور من الجهال، فإن الثبوتية الحقة تعبر بالأساس عن قيم رحمة الخلق، اتباع الصادقين، المحبة في الله، الذكر، تعلم الحكمة، تأسيس الحضارة، إعداد القوة، النهي عن الظلم، ومحاسبة النفس واستعادتها من الشر وتزكيتها، لذلك فهذه هي القيم التي يتبناها التراث السني مع ممارسة راكدة حاليا، ورغم هذا فالتجديدات قد تحدث ضمن السلفية، إذ ابن تيمية يمثل بحرا جامعا، وابن القيم يدرأ النقص بتفسير كتب الصوفية، مما يعكس استمرار دينامية التعلم والتوازن الداخلي، والعديد من الفاعلين الحضاريين السعوديين موجودين داخل البلد، والملك الحالي يحاول إثبات أن الدولة

السعودية لها تراث ديني وقبلي يجعل لها قابلية تحول، من هنا يظهر أحيانا تحرك محمود نحو كل دول الأمة.

الفرق التأصيلي مع نموذج غيلنر:

الدولة	نموذج غيلنر	نموذج التحليل الوجودي	ملاحظات (ثبات-حركة / نفي-فعالية-انفعال / إحسان-عدل)
المغرب	معتدل ديني/علماني	إحساني توافقي-وهن مع تراث حضاري قابل لإحياء الجهادية.	حركة متوسطة مع ثبات متأرجح، انفعال معتدل، نفي داخلي وخاصة خارجي محدود، إحسان وفعالية كامنة، عدل يحتاج قوة، إذا لم يتم تحرير الفعاليات السياسية والاجتماعية والدينية من أجل إحياء الدور الحسني-الإدريسي للبلد، مقابل هيمنة المركزيات الهرمية المتجاوزة، فإن النموذج مهدد بحالة الركود والوهن.
السعودية	أصولي	العجب الأصولي، واليقين العرفي وما يحمل من فعالية صالحة.	ثبات سلبي عالي قد ينتج العجب ونفي للآخر كما حصل إبان تمويل الوهابية، ما أنتج فعالية وانفعال ضعيفان وجوديا، وبالتالي إحسانا وعدلا يحتاجان توسيع سياسي وفكري واجتماعي، ما هو بالقوة بدأ نسبيا يتطور نحو تفعيل الإحسان الكامن في المجتمع السعودي الذي أصبح مثلا ينتج في مجالات كانت غائبة كالعلوم الإنسانية مع عدم التدخل في

			الدول بما قد يتناسب مع سلاسل هوياتية سلفية عظيمة ابن عمر-سعيد ابن المسيب.
الجزائر	أصولي	جذور **تحررية** مع افتقارية للعجب والوهن عجب-وهن وأخرى إحسانية قابلة للإحياء.	ثبات متذبذب مع حركة فيها محدودية، نفي داخلي وخارجي عال، فعالية متوسطة، انفعال عالي، إحسان ضعيف، عدل محدود، إذا خرج المجتمع والدولة من هذا النموذج العالق منذ ما يزيد عن النصف قرن، فسيولد القوى الإحسانية الكامنة، وخصوصية العدالاتية الثاوية في اللاشعور الجمعي من أجل تمثل الدور الشهادي الكامن في التجربة بما يتناسب مع الروح الثورية والإنصافية على غرار هويات معرفية وجهادية صحابية وسلفية ابن عباس-سفيان الثوري.
إيران	غير مصنف في غيلنر	ثبوتي مقاوم مع عجب ووهن محدود.	ثبات مرتفع مع حركة فيها محدودية، نفي معتدل، إحسان يحتاج إحياء وتقوية، عدل نسبي، فعالية مقاومة متوازنة، إذن هي تجربة قد تكون أرجح نسبيا ضمن سيرورة الفساد في الأمة، و لتفعيل مميزاته ودوره المحوري، سيحتاج تقوية الإحسان والرحمة بتوسيع الفعالية نحو كل القوى مقابل المركز، وكذا نحو باقي خصوصيات الأمة

			والاستزادة من مميزاتها إن أرادت أن تتمثل الدور الحسيني-الجعفري.
مصر	خارج نموذج غيلنر	جذور حضارية-إحسانية فيها تحررية مع افتقارية للعجب مع الوهن	ثبات متذبذب مع حركة فيها محدودية، نفي خارجي متوسط، فعالية كامنة، انفعال متوسط، إحسان كامن، عدل محدود، إذا تموضع المجتمع والدولة في توافق عدالاتي وتعاوني-تسامحي متجاوزا العوائق، فسيولد القوى الجمالية والمتعالية التي تعبر عن الهوية المصرية الحيوية الأقرب للأمومة الفاطمية-الزينبية.
فرنسا	خارج نموذج غيلنر	حركية عالية، وهن وسط، استفراغ وجودي.	حركة عالية مع ثبات ضعيف، نفي داخلي أقل، انفعال متغير، إحسان ضعيف، عدل داخلي مقبول، فعالية متذبذبة.

إذا كنا أمام هذا التعقيد التحليلي في رصد الظواهر وتفكيك بعض الإسقاطات الغربية الفاسدة، بل تنزيل التحليل الموضوعي على حركتهم وكشف حقيقتها، فإن المنظومة الإسلامية مع ذلك ستبقى أوسع من جهة الشمول إذ الأصل في الوجود هو وحدة صالحة تكاملية، غير أن الواقع الاجتماعي والتاريخي منذ قرون، يُظهر أن **التوازن الصراعي** في إطار سلمي غالبا ما يكون **أقل فسادا** مقارنة بالوحدة المطلقة، التي لا تتيح هوامش الاجتهاد أو الخطأ، ولا تحتمل التعددية في تقسيم الأدوار والمقامات، فالطاغوتية التي ترفض عمل المجالات الأخرى والقوى المختلفة، وتمنع التجربة بما فيها من خطأ لا تحقق الوحدة الحقيقية، لأن الوجود مركب من خصوصيات متعددة تتفاعل، في هذا السياق يمكن ملاحظة أن المجتمع الإيراني استطاع عبر تاريخه المعاصر إيجاد توليفة مقبولة نسبيا

مقارنة بغيره، إذ جمعت بين وحدة المبادئ وإتاحة هامش الاجتهاد والممارسة، لكنها قد تبقى محدودة غالبا؛ لأن هوامش الأحزاب يصعب تقويتها في إطار إمامة مركزية مقارنة مع سلطات الملك القابلة للتداول الشعبي في المغرب، حتى لو كانت في إيران أفضل من جهة أنها ناتجة عن استفتاء، من هنا فإذا كان تأصيل النموذج علميا يجعله أقوى، إلا أنه إذا نتج خارج **حركية التجديد والممارسة** والتطوير قد يكون أقل من جهة ممارسات واقعية أخرى.

هذه العلاقة الترجيحية تجعلنا نتفهم عدة حركيات، فإذا بلغ الشر مستوى عاليا يضيق على التكليف الإلهي ويعيق المسيرة الإنسانية، فإنه يُمحى من سيرورة الوجود، ولا ينفع هنا أي موازنة صراعية في إطار استقرار أي نموذج، فالشر الذي يُسمح به نسبي حتى لو غلب على الخير، إن كان دافعا للارتقاء والتصحيح من جهات اجتماعية أخرى.

نقدم هنا جدولا حول تعميق أكثر للنموذجين الإيراني والسعودي مع أن الجدليتين قد تحضران بدرجات في الدولتين، ولكن لنستشف التعقيد المتكثر في الفعاليات الوجودية مقارنة مع اعتمده طه عبد الرحمن في علاقات المقصد والوسيلة التي هي عندنا تنزل للإيمان والعمل في درجاتهم، وعدم انفكاكهم داخل كل قوى المجتمع والأبعاد الوجودية.

إن اكتساب هذا **التكثر في العلل والحوار الطبيعي** المنضبط بالعقلانية والقيمية هو الكفيل بإخراج العقل الإسلامي من مجموعة من التحليلات السطحية، خاصة وأن عصر التكنولوجيا يمثل تطورا من جهة التعامل مع الزمكان مقابل اضمحلال مقاصد وقدرات الإنسان، وهذا من أسباب أن العقل أصبح قابلا لتشرب واستهلاك عدة مقاصد وبروباغندا تقدم له بشكل مبسط وجاهز.

البعد	إيران	السعودية
طبيعة العلاقة بين المراتب	الروح تؤثر نسبيا في النفس، لكن يعوقها تقوية التنزل قي العقل السياسي والاجتماعي والمادي.	الروح أضيق، النفس خادمة للعقل النفعي والتكتل القبلي.
مدى حضور القيم الثلاث (إيمان - عدل - إحسان)	الإيمان حاضر، العدل نسبي، الإحسان أضعف إلا في بعض الحلقات التربوية.	الإيمان حاضر هوياتي، العدل مصلحي، الإحسان مختزل في شكلانية سطحية.
مستوى التوازن بين الثبات والحركة	ثبات قوي (مبدئي-مذهبي)، حركة مشروطة داخليا، قوية خارجيا.	حركة عالية في الاستهلاك والترويج، ثبات في الحقوق الطبيعية والمصالح والهوية الظاهرة.
شكل السلطة	ديني-مذهبي ثوري، قد يشوبه التسلط.	سلطوي مصلحي-شخصاني، يحفظ العيش العرفي وقد يعتمد على الولاء والمصلحة أكثر.
علاقة الشعب بالسلطة	تعبئة جماهيرية جزئية، تداخل إيماني-مذهبي مع انتقادات اجتماعية.	اغتراب سياسي، تحكم عمودي، شرعية قبلية أو تاريخية مقبولة.
الفاعلية العالمية	تسعى للنفوذ والرمزية الحضارية عبر المواجهة والبدائل.	تسعى للقبول العالمي عبر التكيّف والتسويق.

حق فعالية الجزئيات	معترف جزئيا ببعض الفئات، لكنه محدود بمركزية المذهب والثورة.	غير معترف به فعليا، الجماهير أكثر تبعية لا شريكة.
مستوى رمزية المركزية الإلهية	تحضر في الشعارات والمواقف (فلسطين، مقاومة) والنموذج الاجتماعي الحاكم على الأقل في الظاهر، قد تغيب أحيانا في الفعل الداخلي.	ضعيفة، تُستبدل أحيانا بمركزية الدولة أو القائد أو السوق ومظاهر الدين.

• نماذج تحليلية في الظواهر النفسية والاجتماعية:

لم يكتف طه عبد الرحمن بالاحتكاك والإبداع داخل المجال السياسي ناهيك عن الفلسفي، بل سيغوص في معالجة ظاهرة العنف.

في كتاب سؤال العنف: يحلل ظاهرة شغلت كل الميادين سواء فلسفية أو علم اجتماع أو سياسة، إذ لا عيش دون سلام. ينطلق هنا من نموذجه الفلسفي، ليُرجع أسباب العنف لغياب الدليل والعقل من جهة وكذا لضعف الأخلاق من جهة أخرى، وعلى عادته فإنه يعود بالظواهر لعلل إسلامية باطنة، فترجع عنده المسألة **لحب الدنيا** التي تقتضي **كراهية الآخرة**، مما يولد التسلط، هذا السلوك الذي يثبت لنا التاريخ أنه سائد منذ قتل قابيل لهابيل، من هنا فالسياسة عنده أعلى تسيدا من الاقتصاد إذ هذا الأخير تغلغل للمادة بمقابل السياسة التي تعبر عن تغلغل للمادة في الشعور وهذا أعلى درجة، يعتبر طه عبد الرحمن أنه يقدم هنا عملا فلسفيا، لكننا نتبنى أن الأعمال الفلسفية هي المجال الأساسي الذي تستمد منه نظريات النفس والمجتمع، فنتلمس أنه يقدم هنا نموذجا لتحليل ظاهرة اجتماعية انطلاقا من التراث.

يقسم العالم **لقابيلي وهابيلي** على غرار ما نجد عند فرويد من نماذج كعقدة أوديب، حيث يتميز **العالم القابيلي** عنده:

• **بالإحاطة:** التي تتمثل في "كل شيء سيادي" حيث يصح التسلط على كل شيء كان صورة أو مادة، كان بالقوة أو بالفعل.

• **قانون الشمول:** ويتمثل في "كل واحد سيادي" أي أن الأفراد كلهم قابلون للتسيد عليهم، سواء كان ذلك للقريب أو البعيد عن طريق التسيد عليه ومع غيره.

تتمظهر هذه السيادة في عالمنا عبر **الصراع العالمي** على النفوذ والمصالح المادية مع **غياب التخلق**، ودليل ذلك أن الدول الكبرى تعتبر العالم كله مجالا لنفوذها بل تحذر دائما غيرها، وتمارس كل وسائل الإكراه لأجل ذلك، وهذا ما يولد التنازع على ما يوجد في يد الآخر أو حتى ما لا يملكه مما هو مادي وعقدي، وفي إطار عالم مبني على الصراع والتنازع فإن النفاق يصبح هو المؤطر لعلاقات تتداولها **مصالح قابلة للتغير**، وبالتالي فصديق اليوم عدو الغد وينبغي الاحتياط منه، وعدو اليوم صديق الغد فينبغي الاستعداد له، عالم مبني على هذا التكوين مصيره الحرب والهلاك، والحقيقة أنه حتى المنسوبين للعقل والعلم أصبحوا مجرد **منظرين لصالح هذه المنظومة** بأدوات بيروقراطية حوسبية بتعبير المسيري.

بالمقابل **فالعالم الهابيلي** هو نقيض لهذا الآخر حيث **يمتنع عن التسيد** فحتى لو عرض المجتمع عليهم هذه الممارسة يعترضون عليها حسب درجة إيمانهم، ولو حصل أن دخلوا فيها لثبت لهم ضرورة الخروج منها، لا يفرق طه عبد الرحمن بين الممارسة العنيفة مباشرة كالشرطة أو الغير مباشرة كالسياسة، بل يعتبر أنه كما لا يُقبَل تنازع وصراع فروع الشرطة على السلطة، فإنه لا يصح تنازع وصراع الأحزاب أو الأفراد، وكما أن العنف ظاهر فكذلك هو باطن عبر **العنف اللفظي**، إن التسيد واحد وأصوله تعود إلى حب التملك، بينما الشخص الهابيلي **ينسب كل شيء للمَلِك الحق** أي أنه ينازع على ترك الملك، ويكون أبعد من العنف، إذ فعله مبرر عقلا ومتخلق فعلا، بينما الفعل القابيلي لا برهان ولا عقل فيه، إذ يدور مع **ادعاء ما لا ملك له** فيه ولا خلق معه فهو فعل دائر مع **ما تجلبه مصلحة التسيد** مهما كانت التبعات، **نفاقا أو صراعا**، إن الإنسان القابيلي **فاقد للعقل والفعل** لقد تسلط على نفسه لا ليكبح جماحها ولكن ليُفَجر صفاتها وقدراتها بسبب قوة التسيد فيه، فكيف به لا يفجر من دخل معه في الممارسة نفسها.

يقر طه عبد الرحمن بأنه يسير على منهج فلسفي يقوم على إعادة الظاهر إلى الباطن، عالم الملك إلى عالم الملكوت، مع تمييز واضح بين رؤيته وبين مفاهيم عالم المثل الأفلاطوني أو الشيء في ذاته عند إمانويل كانط، وفق هذا المنهج يُنظر إلى كل عنف ظاهر في عالم الملك على أنه انعكاس لما هو قائم في عالم الملكوت، إذ يمكن تشبيه ذلك بالتفريق بين الآية وظاهرها، فالظاهر هو آية عند تأملها من جهة الروح والإيمان.

في الحقيقة بالنسبة لنا المسألة ليست عقلية أو معرفية محضة، بل هي تنزل نوراني تدريجي من مستوى الجبروت إلى الملكوت ثم إلى المُلك، كما يفصل الصوفية في ذلك، العقل والإرادة تموضعات داخل هذه العملية، ويمكن أن تتخذ مسارات إحسان وعدل داخلي تجاه النفس والعالم، بما أن العوالم العليا تُوَجِّه باقي المستويات، وما يمكن وصفه بالعدل هو إعطاء كل مقام حقه، وهو ما يرجع بدوره إلى الإحسان بالضرورة، وبالتالي لا يمكن الحديث عن نفي صالح حتى بالنسبة للعنف الموجب أو القانوني أو التربوي، إذ إن العنف يظهر كمحاولة ظلم على مستوى الملكوت والجبروت، بينما هو في حقيقته وهم لا أثر له حتى في عالم الملك على مستوى سيرورة الوجود فكيف بغيره من العوالم، يتنبه طه عبد الرحمن لهذا الإفراغ الوجودي من منظومته: "الذي أقول هو أن العنيف يأتي من الأفعال ما يوقعه في نسبة الكمالات الإلهية إلى نفسه، ذلك أنه يتماهى مع معتقداته الغالية واجتهاداته الشاذة، فينفذ إلى لا شعوره أنه يمثل إرادة الله"[1] ويقول:

"ومعلوم أن الجبار اسم من أسماء الله الحسنى، فيلزم أن العنيف ينازع الحق -سبحانه- وتعالى في هذا الاسم".[2]

هذا يولد التربب والرئاسة على الآخرين من أجل تحقيق الإحاطة التي يتميز بها التجبر والكبرياء، يرصد طه هذا في الدلالات اللغوية كالتسمية بأبو كذا والمفتي والفقيه والخليفة، وكل هذا لتحقيق السطوة على النفوس، والحالة المنطقية التي ستنتج عن هذا الجهل والظلم نحو عالمي الملك والملكوت ستتمثل في نوع من الجهاد، هذا الأخير فعالية

[1] طه عبد الرحمن، سؤال العنف: بين الائتمانية والحوارية، (بيروت، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، 2017) ص 54.

[2] المرجع نفسه ص 57.

يستحيل أن تتنزل في هذه النماذج، بل لا يمكن أن تتم إلا عبر نقيضها أي بالمعرفة والإحسان والابتلاء الرباني الذي يخصص وقائع الظاهر الملكي بما قد يتطلب نفيا جبارا من ذاته العلية، إذ في الحقيقة الرحمة المطلقة لله مثل العدل وليس للإنسان الخروج عن الميزان، من هنا فالذات المرتبطة بالملكوت لا تنحسر في هذا الضيق المادي والعقلي ما يجعلها قادرة على التحرر منه نحو الرحمة الكامنة في الوجود.

نحن نعيش في الحقيقة كل هذه القيم والفعاليات **عبر مقولتي الغنى والافتقار**، وكل تعلق بالذات الغنية يعود بكل أنواع المدد التي تتجلى في الصفات المعبودة لله الواحد، وكل استعباد للذات والأنا هو افتقار ذاتي وللخارج بالضرورة، من هنا ستطرح إشكالات أخرى على تحليل طه وهي الممارسة الصوفية التي أنتجت بدورها نفس التجبر وسلطة المصالح من بعض الزوايا، وكما يعتبر النفي الموزون بإنصاف لهذه النماذج رحمة لها ولغيرها فإن السلفية قابلة للتجديد وتجاوز ابتغاء التملك الظاهر جدلا والتملك الباطن تسلطا سلوكيا، ثم هناك نموذج الأنا السلبية الظالمة لنفسها ولغيرها عبر استتباعها للتجبر ومحاولة الاستمداد من عالم المُلك، فتظلم ربها كذلك لكن من فعالية داخلية تختلف نسبيا وفقط حيث سترجع كلها لنفس التركيبة التعبدية والتزكوية الفاسدة ﴿إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ **اتُّبِعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا** وَرَأَوُا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ﴾[1]، فهذه الأنداد الوجودية تنتج لنا نماذج اجتماعية وسياسية وأسرية وتعليمية متناسبة مع بعضها بل قد تتبادل الدور في أي لحظة، إذ شدة الأنا تجمع نفس الفعاليات، وتبقى شدة الدرجة هي المرجح بين الفسادين.

أما في كتاب **شرود ما بعد الدهرانية**: فسيعالج طه نموذجي فرويد ولا كان، ليقترح **نموذجا نظريا في علم النفس.**

ينطلق من مقدمة أساسية تتجلى في مستويات **الآمرية والشاهدية** الإلهية كشرطين ضروريين لتحقيق التخلي، مما يتولد منه إساءة وظلما للذات عند التنصل من هذه المقدمات، وليست المسألة فقط دالة صورية أو نتائج لاشعورية، بل هي من مسلمات التيارات الحداثية التي تعتبر التخلص من القيم الأخلاقية تحررا من القهر وتحقيقا

[1] [البقرة: 166].

للموضوعية العلمية، من هنا يرجع طه عبد الرحمن أسس مجموعة من مدارس علم النفس لأكسيومات منكرة للألوهية، سواء بين اعتبار الله جل جلاله مقتولا أو أبا في صراع مع أبنائه القتلة الخ... وهو ما سيبينه من استشهاداتهم.

يفرق الكاتب بين مفهومين محورين داخل نموذجه:

النفس: عبارة عن الذات الثبوتية، إذ مبناها على عمليتين إحداهما: إثبات الذات ومقتضاه بيان **ما تملكه الذات** كقولنا ذو مال، والثانية تثبيت الذات ومقتضاه **تمليك الذات فيما تملك** كقولنا ذو عقل.

الروح: وهي عبارة عن النفخة الخَلقية، وتنبني على فعلين ميتافيزيقيين أحدهما الإلقاء بالنفخة، ومقتضاه **تكرم الإله** على الإنسان بالخلق نافخا فيه من روحه، هذه الروح تتميز بأنها **لا تمتلك ولا تُمتلك**، إنما يؤتمن الإنسان عليها، من هنا فتلقي النفخة هو القيام بالامتنان الدائم.

وليس المقصود هنا المِلكية في مجالات اجتماعية نسبية، ذلك المعنى المنتشر وفق الفكر الاشتراكي الاقتصادي أو الشعباني، بل إن المِلكية ثابتة بقيومية الله بشكل شامل، إن هذه التيارات العلمانية إذن لا تلغي الملكية إنما تنقلها من الفرد للجماعة، وتحدد حيزها أو موضوعها إما فيما هو مادي أو نفسي، على خلاف التوجه الإسلامي الذي ينسبها لله أصالة، وهو ما ينتج عنه فعالية **الحفظ والرعاية** حتى عند إيفاء الذات حقوقها، من هنا فالتوجهات الدهرانية تحتاز في طبيعة ملكيتها لا أنها تحفظ.

بالنسبة لنا نتبنى مفهوما إيجابيا للنفس إذا كانت مع الروح فهي عبودية للتخلق مع الذات والآخر، وكذلك الحال مع المادة بدرجة أقل، فعبر هذه المركزية ينتج عامل **الدرجاتية في النسبة**، وبما أن الروح مركز متغلغل فالاختلال يكون عند ترجيح النفس والمادة ونسيان النسبة الإلهية الكبرى والغير منفكة انطلاقا من هذه الروح، فالكاتب ركز إذن على أهم أصل حيث كل شيء هو بإتيان الله عبر فعالية الذات ﴿يَا يَحْيَىٰ خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ ۖ وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا﴾[1].

[1] [مريم: 12].

من الأسس التي ينبني عليها التحليل الائتماني مفهوم **الذاكرة الأصلية**[1] أي مجموع القيم التي خُزِّنَت في الروح على غرار ما يقرره التحليليون النفسيون من ذكريات الرحم في اللاشعور، حتى لو كان الطفل يخرج دون استحضارها، فهذه الذكريات تؤثر بالضرورة على أفعال الإنسان، سواء أقرها أو أنكرها، إنما **الفارق بين الذاكرتين** هو أن العلمانية رحِمية نفسية واحتيازية، بينما الروحية ائتمانية محفوظة-مرعية، مرتبطة باللقاء الغيبي الأول.

إن تأثير الفكر الديني ساهم في تكوين مسلمات التحليليين، وذلك بربطهم للألوهية بالأبوة التي عوضتها كما عند فرويد والتحليليين بعده، مما يدفع لتفسيرات ستنطلق من هذه الأصول، حتى لو اختلفت في بعض الحيثيات كما عند لاكان الذي جعل الإله متقدما على الأبوة في عملية النفي، إن هذه المنطلقات المتراكمة في التاريخ الإنساني والممارسة المسيحية خاصة حيث مثل مفهوم الأب دلالة على الألوهية، جعل الفلسفات المابعد حداثية والتحليل النفسي يستحضرون عمليات التفاعل مع الشاهدية الإلهية لتنتج مركزيات جديدة تعوضها، ففرويد اعتمد قصصا ورؤية للتاريخ تقابل السردية الدينية عبر ما يسمى مركب أوديبوس[2]، ليصبح التكوين الرئيسي في نفسية الطفل راجعا للأزمة الجنسية التي يكابدها في لاشعوره، وحتى لو أقررنا أن للأب دورا مهما، فإن هذا الكشف ساهم فيه بدرجة مهمة ذلك الاستبطان الداخلي لفرويد، يقول: "لقد وجدت في نفسي شأن كل إنسان آخر، مشاعر حب لوالدتي، ومشاعر غيرة من والدي، مشاعر يشترك فيها حسب ظني كل الأطفال الصغار، ولو أنها لا تظهر عندهم مبكرا كما عند الأطفال المصابين بالهستيريا "[3].

---

[1] لقد استمددنا هذا المفهوم من طه مع إضافة أننا الا نتعامل فقط من جهة التحليل في العقل، بل هناك ذاكرة للفعالية الإرادية، وحالا خاصا بها يتراكم.

[2] **مركّب أوديب**: مفهوم فرويدي سُمّي نسبة إلى أوديب، بطل الأسطورة/التراجيديا اليونانية الذي قتل أباه وتزوج أمه دون علمه، ويشير إلى تعلّق الطفل بالأم ومنافسة الأب في الطفولة المبكرة.

[3] طه عبد الرحمن، شرود ما بعد الدهرانية: النقد الإئتماني للخروج من الأخلاق، (بيروت، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، 2016) ص93.

وقد ضَمَّن فرويد ملاحظاته على نفسه ومرضاه مبرزا مركزية الشهوة والكبت في خلق الصراع النفسي، بل اعتبر الحُلم مجرد تفريغ لهذا الكبت الذي يتمركز على أصوله الطفولية من أسطورة أوديبوس، ومن هنا خرج فرويد بأن هذه البنية النفسية كونية وفطرية باعتبار أن الأطفال كلهم يولدون باشتهاء لأمهاتهم، ويتولد منه غيره من آبائهم، وعن هذا تنتج مشاعر المحبة والعنف، إن فرويد أنتج نظاما معرفيا متناسقا مع **مقدماته الأسطورية غير المبررة.**

بالنسبة لنا، فإن المحبة والكره كقيم نفسية واعية حتى على فرض جدلي بصحة عقدة أوديبوس، فلا يمكن أن تتمظهر من المادية لافتقارها للوعي واللطافة، أما حقيقة المحبة في ذاتها، فستعود ضرورة لمنطلق معين أولي غير صفات المادة أو التخيلات الأسطورية، ولا يوجد **أصل تأسيسي أعلى من الله** بالقوة أو بالفعل، كما لا توجد علاقات ذاتية أعلى من تراث النبوة والصلاح، أما الكره فليس إلا نفيا مسبوقا بثبات معين فهو اقتضاء للمحبة، وبالتالي فهو نتاج لما يعارض محبة الله، ثم بعد ذلك يمكننا تحديد تلك المنطلقات الثانوية، والتي لن تخرج بدورها عن العامل الداخلي الذي هو الوازع نحو محبة الذات وما يشابهها ويساويها أي الغيرية في الوجود، وهذا المستوى يكون فيه العطاء عاليا وبالتالي النسبة والهيمنة ضعيفة، من هنا يمكننا وضع تلك التداخلات التي تحدث عنها فرويد كإحدى طرق التفاعل التي ينتجها البشر، لا أنها عين السيرورة والفطرة، بل لولا هذه الفعالية الذاتية ما تمكن الأب والأم من تمرير قيمهم سواء الأخلاق والأنا الأعلى أو التماهي والتدجين والهو، فلو فرضنا تربية حيوان أو شجرة، فإنها لن تتشرب هذه المعاني في ما هو موجب أو سالب؛ مما يعني أن هذه الأخيرة **لها أصول ثابتة،** وأن العامل الجنسي ليس من كنهها الفعال، أي أن فرويد **يصنع فقط نموذجا تفسيريا ثانويا** أو هامشيا لتبرير عمليات معينة منها السليم أو الفاسد.

الحب والكره في نظريته نتاج تلك المنطلقات الشهوانية الجنسية والتخلق راجع لعملية الإخضاع الأبوي خوفا من الإخصاء، فإذا حصل توازن في تفريغ هذه العملية نحو غير المحارم بقي العصاب نسبيا وغير مرضي، وإذا كبتت العملية حصل العصاب، وداخل هذه المنطلقات الجنسية تحصل كذلك علاقات ارتباط وتملك مع الأبوين تكون بدورها متوازنة ومتصالحة أو عصابية، فيثور الابن أو يُستعبد للأب، إن هذه الرؤية ستُنتج في

الحقيقة ذاتا محدودة المعطيات، ولعل هذا ما يفسر لنا ضعف التخلق الغربي وسبب اعتماده على سلطة القانون في المجال العام، فلإن كان هذا ينشأ عنه وازع عرفي فدون **أصول داخلية** لها مصدر كامل ستبقى هشة، لهذا نعتبر نحن أن أصل كل العمليات النفسية هو **الاستمداد**، فهي عملية فطرية سلسة يساوقها المنع دائما، كما أن هذا لا يُستشف من المنع الجنسي والتخلية فيه بالأصالة، خاصة بالنسبة للطفل، بل من العلاقات مع الدرجة الوجودية **الأعلى في الإنسان**، هنا يتعلم **الصورة الإلهية في الغيرية** المتكثرة وذاته التي هي منها، ليسهل عليه استدعاء الأصل الإلهي ومفهوم الأب والابن المسيحي ليسا فاسدين في ذاتهما، ولكنه تطور معين من الفهم للوصول لمفهوم الرب، الذي لا يتأثر في نفس أمره بفساد البشر وصورهم نحوه، إذ ليست هي المنتج الأصلي الحاث للفطرة، إنما تنزلات انتقالية.

لقد تمكن فرويد فعليا من **كشف مجموعة من العمليات**، رغم اختلاف منطلقاتها وردها لبعد جنسي بسيط، إذ المسألة ذات طبيعة نفسية تتغلغل في كل الأبعاد الحسية، لهذا فعندما أحال إلى الأنا وظواهر النرجسية والمازوخية وتبادل الأدوار بين الثائر والطَّيِّع، وارتباطها بالمحبة والكره، فإنه أحال إلى جوانب في النفس مهدت لتطوير هذا الحقل، إن المحبة والكره يعودان إلى أصل التصديق الوجودي وعبره تنشأ عملية الجحود أو ما يسميه الكبت، والتي قد تكون سليمة وصالحة، وهذا ما يثبته التطور النفسي الحديث حيث آليات الدفاع النفسي مسألة نسبية تعود إلى طريقة استخدامها، من ثم فعملية التفريغ نفسها قد تعود إلى نوع من الجحود والكبت كما يحصل في عمليات الإدمان أو آليات الدفاع النرجسية والعصابية، ومن الطبيعي أن مرحلة الطفولة مصدر مهم في العملية، ولكن طبيعة **الذات الفطرية** وتفاعلها عامل بدوره، حتى لو كان غالب الأطفال هم ضحايا أمام عمليات المكر الاجتماعي لضعف قدراتهم، فإن هناك نفوسا فطرية لا تتأثر كثيرا.

لقد اتخذ فرويد مفهوم العصبة والطوطم من داروين حيث إن الأبناء تحالفوا لقتل أبيهم حقدا على سلطته وغيرته المطلقة، لكنهم مع ذلك يحملون له الإعجاب الشديد؛ مما دفعهم لصناعة طوطم يقدسه، حتى تُفرغ عقدة الذنب لديهم، وتحقق الأمن الروحي والمادي والهوياتي والفكري.

من هنا ظهر تعدد الآلهة نسبة لتعدد الآباء، وبسبب تلك العلاقة العصابية تم تأليه مجموعة من الأفراد في مجتمعاتهم، فكانت الآلهة التي رفعها الأفراد في مجتمعهم بمثابة الأب كذلك، وقد عبرت المسيحية عنده عن هذه التطلعات، بل يعبر طقس الأفخارِستِيَا (Eucharist) الذي يتناولون فيه الخبز في النبيذ كناية عن الجسد والدم، تعبيرا عن أكل لحم الوالد وشرب دمه كما في الطوطمية عبر الاتحاد الشعوري بينهم.

بالنسبة لنا هذه الملاحظات عن الدين الشركي صحيحة في منطلقاتها، فالتدين عبرها تطلعٌ لتحقيق الأنا بطريقة فاسدة وملتوية، لا يعني هذا أن المسيحيين كلهم يمارسون المسألة بهذه المقاصد ولا حتى الطوطمية، بل مخترعها والعقل المجتمعي وآثارها هو عملية تمظهر مادي لتطلعات الأنا، سواء كانت بعلاقة أبوية موروثة ومتراكمة أو إنتاج ذاتي ستكون فيه عملية تبادل الاستعبادية مع المجتمع، كما هي حالة الأب في منطلقاته الأساسية قبل التعلق بالأبناء.

إن محاولات فرويد التخلص من الإله الواحد وإعادته نحو هذه العلاقات هو بمثابة محاولة للتخلص من الأبوة الفاسدة، وهذا يحتاج تدخلا ليس بنفي مفهوم الأبوة فينا أو تقليد فساده ولا نفي مفهوم الألوهية فينا أو تقليد فساده بادعاء الألوهية، بل تتحقق الذات بالتصديق الوجودي كما هو، وتقدير الأبوة في ذاتها حتى لو كانت فاسدة، وجلها يتأرجح بدرجات بين الصلاح والفساد، ولكنها في ذاتها صلاح وإنعام غير مباشر على وجودنا الذاتي، أي أن التصالح معها هو تصالح مع الذاتية فينا، أما **الألوهية فهي خيرة مطلقا** ومنعمة على نحو مباشر ودائم وواجبة، فالتصالح معها هو عين التصالح مع الذات وتفعيل قواها الفطرية عبر تموضعاتها الوجودية، وهنا علينا التنبيه أن النفس الأناني يطغى على الفرويدية كأن الآخر هو المصدر الأساسي للمعاناة بداية من الله ثم الأب، هذا في حد ذاته ينتج صراعا وجوديا **ينفي فعالية الذات** وقدرتها وينسب بشكل مطلق و مستبطن صفاتها ونعمها العظيمة نحو الخارج، وفي حدوده الأسرية، مع أن هناك كذلك مؤسسات وعلاقات اجتماعية مركبة، إن فرويد يعيد إنتاج درجة معينة من نفس الأنا والفساد المتراكم لا أنه يفككه.

لقد جعل الله لنا فعالية، وربط فعاليته بنا عبر رحمته المطلقة في كل حين منذ التأسيس حتى التفعيل، من هنا فالمدخلات النظرية تنتج بدورها اختلالات لتصبح الأسرة عند فرويد نموذجا لإعادة سيطرة الأب وبالتالي فعالية صراعية ضرورية، عوض أن تعبر عن علاقات تعاون وتطور في الاستمداد الإلهي وتحصيل قوة وتزكية النفس، فالاختلالات التي ينتقدها فرويد يعيد التأسيس لها مرة أخرى عبر الأنا ومركزيتها، لتنتقل نحو صراع أعظم اتجاه الله، وحتى لو أنتجت علاقات أبوة وبنوة تحقق شيئا من **الموازنة والترجيح** وتفكك عمليات **الهيمنة المتبادلة**، إلا أنها ما دامت لا تدور مع مصدر الاستمداد الغني، فإن العلاقات الأسرية ستتحول نحو خلل تعاوني وتبادلي لتصبح مجرد مؤسسة مُفرَغة من الفعالية الوجودية بعد أن كانت مُفرِغة للفعالية الوجودية، وبالتالي عدم إمكان استخراج الموازنة والترجيح الأفضل فيها، ناهيك عن إستفراغ حق الذات وجوديا؛ كما نحيل هنا على أهمية المجتمع ومؤسساته السياسية والاقتصادية والتربوية في التأثير في الأب وكذا الطفل، فعمليات التصالح والنفي تطال كل أبعاد الوجود، وما دام النفي اقتضائيا للثبوت والغنى والرحمة، فهو ليس نقيضا لذواتنا، بل هو من الصراع والكبت الضروري إن تموضع ضمن هذا الاتجاه، لقد كان فرويد في حاجة منطقية لتحديد الحالة الأصلية للإنسان مع استبطانه الخاص وملاحظاته الواقعية، وطه عبد الرحمن في الحقيقة ركز فقط على هذا التأسيس الفاسد، بينما كانت ملاحظات فرويد وسيلة لتطوير التحليل النفسي الذي بدأ يتخلى عن تبريراته حاليا، إلا أن ذلك التركيز على الأسس الإلهية من طه عبد الرحمن محوري هنا؛ لأن أي نظرية تتأثر بالضرورة قليلا أو كثيرا بمنطلقاتها بدليل أن من أدوات الدفاع النفسي الحديثة التسامي والتأمل والإحسان ولو من داخل الوجود المُلكي، وقد نعتبرها فطرية تستمد بالضرورة من البعد الملكوتي، لكن عندما لا تقره ولا تتعامل معه بقواعده تُضيق كثيرا على هذه الفطرة.

مما قد نستلهمه من هذا الحجاج أن الصراع عملية ثاوية فنحن أمام مدخلات أولية لازمة إما تصدق فينا، أو ندخل في عمليات صراع ونفي للذات، إذ هناك بالضرورة أصول معينة، فحسب نظرية التحليل النفسي إما نحب الوالدين إما ندخل في صراع، من هنا يصح أن يقول طه عبد الرحمن إما نحب الإله، أو ندخل في صراع، أو بتعبير شامل إما نقر وجودا معينا ونتصالح معه، أو نكون في صراع داخلي، والحقيقة أن ماهية **وأصالة**

هذه العمليات تعود إلى الغنى، فإما نكون في غنى وجودي أو في افتقار، وهذا الأخير أنواع، منه الصراعي المباشر وهو العصابي، ومنه النرجسي وهو صراع غير مباشر وجحود يُسقط في الآخر ثم الذات، من هنا يصنف حتى في الآليات الحديثة أعلى درجة من الأول لأنه متعدد الإفقار، وكلها فساد، وبين ذلك درجات حيث قد يكون ما هو نرجسي أقل درجة، وقد يصل نموذج العصابي لحالة صراعية ونفاقية لينتج نرجسيته، كما يحصل في الذِّلَة والمسكنة والمكر حيث يكون التكذيب شديدا في خفائه، مما يدل على تشارك علة الأنا في الطرفين وأن كل هذه العمليات الفاسدة تنتج غضبيتها، كما يحصل في التَّغَيض والحقد والحسد حيث ينقلها العصابي لآلياته الكبحية، بينما تبقى فقط في مجالها مع النرجسي، إلا أن هذا الأخير يقع في عمليات الكبح الوجودي عبر نقلها نحو الآخر، فالاختلال ينتج أحوالا مرضية افتقاريه تعود في أصلها لتموضعات **فطرية متكاملة ومتوحدة** في الأصل، لهذا في نموذجنا يكون الخلل بالضرورة عاما وراجعا لنفس الأنا السلبية، لكن تعلوا جهة مقابل أخرى عند أحد النماذج، من هنا يتجاذبان اجتماعيا.

قد يحصل اختلال عند ظروف معينة خارجية أو لأسباب جينية بتعبير مادي أو لنقل قوة نفسية، لهذا فالمرض مركب وهو خلل عبودية لأسباب تربوية وظروف خارجية وكذا قوة داخلية، فكلها عوامل تتظافر، وطه عبد الرحمن **يقدم دائما المتغيرات المركزية، وتضعف أحيانا أو تغيب عمليات التداخل وجانب استقلالية الأبعاد**، أي التركيب الوجودي ضمن وحدته، وحتى في الإلهي فهو يحلل عبر الشاهدية أكثر، وهناك عامل الفاعلية الذي هو واسطة المدد.

لقد استعمل طه عبد الرحمن هذه الوسائل في **تحليل السلوك السياسي داخل الأمة**[1] من هنا يرجعه **للاختيان والانحياز والاحتياز**، من الطور الأموي والهاشمي ثم العباسي والفاطمي حتى الصراع العثماني والصفوي، تتهم كل الأطراف بعضها بخيانة أمانة الخلافة النبوية والأمانة الإلهية ثم حيازة الملك المادي والمعنوي بل الشرعية الدينية مع توظيف الانحياز القبلي أو العرقي، وهذا ما عبر عنه الصراع السعودي الإيراني حيث تُعَاد نفس

[1] طه عبد الرحمن، ثغور المرابطة: مقاربة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية، (الرباط ، مركز مغارب، 2018) ص67 إلى 107.

المقولات، وتوظيف الدين لأجل تبرير هذه الشهوة التملكية الخارجة عن الحد، بل الطاغوتية، هذه العمليات بالنسبة لطه تعود دائما للاختلال في الوجهة والمقصد أو الوسيلة، وهو لا يميل بالطبيعة لهذه النماذج بل ينتصر للطور الرشدي والعترة الطاهرة في حفظهم لأمانة الخلافة وحفظ القرآن والقيم، كما تجلى في تجاربهم وممارساتهم، مما يخالف في الحقيقة تلك الممارسات السياسية الفاسدة التي تعتمد السيف والترغيب بشهوات التملك والماديات، واللعب على القبلية الجاهلية، وهو ما يسمى كثيرا الدهاء.

لقد حافظ طه عبد الرحمن على تناسقه المنطقي في التحليل، وعلى الموضوعية اتجاه البلدان والفرق، ولم يقع في الحياد الركوني خوفا من طرف مقابل آخر، بل أقر رأيه بترجيح فساد النموذج السعودي مقارنة بالإيراني والإماراتي مقارنة بالسعودي، وهذا أقرب للحق على الأقل لحد الساعة، بل أكدته أحداث طوفان الأقصى لدرجة أنه سيصبح من العسير حاليا المكابرة إزاء ما استشرفه في فترة كان الإعلام والمال يدجنون بقوة، إلا أنه مع ذلك حصلت تطورات ونضج من الطرفين السعودي والإيراني وهناك علاقات تعاون حالي حيث كل طرف يركز على مصالحه، وأكثر تحررا من الخضوع والارتهان للهيمنة والخوف من الآخر، بل بأرقام اقتصادية الإمارات أكبر مصدر لإيران رغم الحصار الأمريكي، مما يؤكد أن الهيمنة تنضج وتتطور لتصل الدول لقناعة بأن الأقل أفضل لها من القليل.

شهد التاريخ الحديث تكرارا لتنزلات الصراع التظلّمي والتحكيمي، أي الحركيات النابعة من الطغيان والنرجسية بأشكال متعددة للأنا السلبية، فقد أعادت بعض الحركات السلفية إنتاج ممارسات عنيفة شبيهة بالجرائم التي ارتكبها العلويون والشيعة ضد السنة في سوريا، بعد أن وصلت هي بدورها إلى السلطة، ما يكشف أن البنى العميقة تبقى راسخة في التركيب النفسي-الاجتماعي، وأن عمليات الانتقال السياسي لا بد أن تستتبع تمظهرات لهذه البنى، بذلك تتكرر الدالة التاريخية للفساد كلما غابت قنوات التفريغ النفسي وإعادة التوازن الوجودي عبر التموضع في حوار إحساني-عادل، يسمح بالخطأ الضروري الملازم لأي عملية انتقالية، عوضا عن مواجهته بالمنع القسري الذي يفتح المجال لإعادة إنتاج أدوار السلطة القديمة وهيمنتها الأبوية-التاريخية.

مع ذلك يظهر لنا من المعطيات أن الوضع السوري الحالي، ضمن تعقيداته وظروفه الصعبة مع خروج الإجرام الكامن على تمظهرات الأقليات، التي عبرت بدورها عن أنا نفاقية عميقة نحو العيش مع الأمة، وحتى النموذج الأسدي لم يتمظهر بأعلى درجات التجبر إلا بعد الإحساس بالتهديد الفعلي داخليا وخارجيا، مما يعني أن الباطن العميق لممارساتنا الراكدة يحفظ بعض الأعراف عبر كوابح هشة **وغير مكونة نفسيا وعقليا**، بل تقفز على تراكمات عميقة، لهذا لا أحد يعلم كيف ستتصرف هذه الأنظمة العربية عند حالة إضعاف ومس بالسلطة، كما أن فشل التجربة الإيرانية بالميل إلى الظالم والفاسد لم يكن وليد ظروف عادية أو سهلة، بل جاء في لحظات تمحيص واختبار جيوسياسي عسير، وبالمثل فإن قرار المغرب تطبيع العلاقات مع إسرائيل جاء في إطار قضية تُعدّ من أهم القضايا المصيرية بالنسبة لأي دولة، وهي قضية الوحدة الترابية والاستقرار الوطني، خصوصا في ظل النزوع الجزائري لإشعال حرب بعد سيطرة المغرب على معبر الكركرات وحصوله على اعترافات دولية داعمة، لا تكتسب الدول قوتها الوجودية وتظهر حقيقتها إلا عند **القرارات الدقيقة والمفصلية** التي يقع عبرها طفرات نفسية ووجودية ﴿ومن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا، وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ، وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾[1]، لا يعني هذا أن ننتقد التحالفات الإيرانية مع الصين وروسيا والتفاوض السوري لوقف العقوبات حاليا أو أي بلد بأن يقوم بعلاقات تعاون وخدمة لحقوق المسلمين في وطنه، إنما **تفعيل أقصى إمكانات الفعل الصالح** وتلافي أدنى إمكانات الهَيمَنِية والمُهَيمَنية، وبالتالي تفكيك وإخراج الافتقار الوجودي لفعالية تلك التجارب المجتمعية المتراكمة.

بهذه العدة المعرفية يمكننا إسقاط التحليل على كل دول الأمة، فقد ظهر تجبر النظام المصري مع صعود الإخوان المسلمين وعدم قدرته على تقبل تغيير اجتماعي في تطور سيرورة الدولة، لتصبح على الأقل نحو صعود في مجالات البناء على غرار دول كتركيا، فالإخوان إن توقفت العراقيل وتُرك لهم العمل قد ينجحون كما قد يفشلون وتأتي قوة جديدة وحزب آخر ينتجه المجتمع، فثماني سنوات من عمر دولة صغير جدا ويكسبها

[1] [الطلاق: 2-3].

أداة تدبير سياسي كان ليعبر عن تطور محوري، فالمجتمع المصري له تركيبة روحية-جمالية قابلة لأن تُستحَث تدريجيا نحو تدبير حضاري، وتأسيس دولة حكامة وعلاقات استقلالية وسيادية أمام التطبيع ومواجهة هواجس بعض دول الخليج التي لديها نقاط ضعف، إذ تعبر عن أنظمة حديثة وبسيطة لا تستطيع تحمل وجود قوى سياسية ضمن بنى قبلية محدودة، على الرغم مما تَحَقَّقَ في هذه المجتمعات من نسب تعليم وحفظ للأعراف نثمنه، إلا أنها فشلت في إنتاج مجتمعات حضارية فاعلة وجوديا على الأقل مقارنة بدول أقل بكثير في الإمكانيات، لكن أعلى نسبيا في الفعالية الحضارية والإنسانية كماليزيا وتركيا مثلا، وليس هذا هو حال دول كمصر وسوريا بسيرورتهم الحضارية التي تقبل مستويات أعلى، إلا أنه حاليا يُرَجَّح حفظ استقرار مصر، وكسب أقل الممكن فيها، بما يبقي على المؤسسات الدينية والاقتصادية ويجعلها تنتج نسبيا مقارنة بما حصل في سوريا، حيث عادت الدولة ربما ثلاثين سنة للوراء مع ملايين المهجرين ومئات الآلاف من القتلى، وما أدرى الناس أنه بعد هذه المدة مع نضال سياسي داخلي كانت لتأتي ظروف تطور داخلي وخارجي تنتج نظاما أكثر تطورا، فاستحاثة أنظمة متجبرة سيجعلها تخرج إجرامها وحقيقتها، ضمن مراحل تاريخية ليس من مصالح المجتمع ذلك، من هنا فلا يمكننا إلا أن نفرح بما يحصل حاليا من إنجازات في سوريا، وبما أنتج من مؤسسات دينية رأينا تطورها، وكذا محاولات تطوير معيشة الساكنة ومُصالحة وطنية وعدالة انتقالية، لكن ما يتهددها من تراكمات داخلية وخارجية قد يعيد إنتاج الإجرام الكامن بطرق مختلفة، إن لم يقع تدبير إحساني من كل قوى المجتمع.

إننا إذن نعود دائما لأدوات تحرك سيرورة التاريخ وهي ما نعبر عنها **بالإيمان والإحسان والعدل** ويربطها طه **بالشاهدية والتخلق**، ونحن نضيف علاقات **فاعلية مع الله كذلك** وتركيب بين الأبعاد، إذ المصالح المادية والنفسية الطبيعية دافع إيجابي أو سلبي، روحي أو تغييبي واختياني بتعبير طه، **مددي إغنائي أو انفعالي افتقاري**، ينعكس هذا في نهاية الأمر على آليات الدفاع النفسي وفعاليات التخلق وعمليات الإدراك والشهود، وبهذا كلما كانت التموضعات والتزكية صالحة تقاربت وجهات النظر، وقل هامش الفساد، ناهيك عن قبول الاجتهاد الطبيعي والخطأ، إذ هذا الأخير مهما كان فهو مرحلي، ويدور مع تعلقات ومقاصد واحدة، بل أحيانا اختلافات تقسيم عمل ضرورية من داخل نفس

الوحدة، من ثم لا تَفهم العقلية المتجبرة أن لكل بلد ومؤسسة فعالية مميزة مخصوصة ضمن تراتب داخلي وخارجي، يخدم العبودية والفطرة ومصالح الناس والحضارة الكلية.

وإذا حللنا مثلا الحالة السورية المستجدة وهي على الرغم من أنها نموذج يحمل ما هو سلفي في تركيبته، لكنه عرف تطورا وتصالحا مع باقي المذاهب السنية وهوية سوريا الصوفية وآليات التدبير وإعداد القوة؛ مما كان بعيدا عن سابق التجارب الطفولية لبعض النماذج السلفية، ناهيك أنه كان في معسكر له من الحق أمام التجبر الأسدي، لكن ليس كليا لأنه علينا دائما عدم **كبت الذاكرة** إزاء كل الحاصل وإخفائه، فقرار ثورة لا يستشرف منها موت وتهجير الملايين فيه دلالة على اختلال معين، فقد يدخل الإنسان السجن ويموت ولا يحصل كل هذا، وقد يربي أبناءه وجيل جديد على النهي عن المنكر وإباء الظلم والتجبر وبعد ثلاثين سنة يحصل تغير جيل في النظام نفسه، مع حفظ حقوق الناس في النفس والمال والعرض والعلم والتعبد، وإن كان هذا ابتلاء صعب مقارنة مع باقي الدول، لأننا أمام نظام أقرب للشمولية.

إن هذه التجربة الجديدة لا زالت تستمد بدورها من تراكمات ما أسس له النظام السابق من هوى أموي وعظمة عروبية، بينما نحتاج التعامل مع التجربة الأموية في سلبياتها وإيجابياتها، مثل ما أننا عندما نعالج التجربة الإيرانية، فهي تحمل تراكمات الحقد نحو باقي الأمة بما فيها فرق الشيعة بداية من الزيدية حتى أهل السنة الذين يعظمون ويحسنون لأهل البيت، ومع أن لكل طرف تموضعه، فالزيدي كان مع مشروع الإمام القائم والسني مع مشروع حفظ الدين ومراكمته للأجيال، وقد ساند من خلال هذا التموضع الصالح الإمام أبي حنيفة والإمام مالك القائمين من أهل البيت، لهذا فالزيدية قد يكونون أحنافا أو معتزلة عقيدة وهي مذاهب سنية، والإمامية كان لهم تموضع مع سلسلة معينة مباركة كذلك، إلا أن تراكمات الصدمة الحسينية وعملية **الإسقاط** التي تتم من الذات النرجسية على القريب وليس على القاتل الحقيقي بالضرورة يُعَقِّد العلاقات، فهذا الجانب بين حق قوي وفعالية شيطانية، يحضر بطرق مختلفة عند باقي التموضعات المذهبية كذلك، مما يمثل عمق **الذاكرة** والتعلقات الوجودية لعدة مجتمعات ودول، و**التحرر** منه مدخل للتقدم العام والتوحد الوجودي والمدد المتبادل، حسب الخصوصية المستمدة عند كل طرف، من هنا فالنزوع الأموي في التجربة السورية سيحمل لا محالة

من هذه الظلمانية التي يصفها طه عبد الرحمن بالمُحَكِّمة مقابل المظلومية الشيعية، ونعيدها نحن لنفس آليات **الجحود والكفر** الأصغر الثاوي في كل نفس بشرية، مما يتطلب تخلية وتوبة وبالتالي **تعلقا تعبديا إلهيا** خارج تموضعات الافتقار والهيمنة و المهيمَنِية، بل كل طرف سيعيد إنتاج نفس سلوكيات الآخر كما تمظهر عند دخول الشيعة لسوريا عندما كان السنة في حالة استضعاف، إذ **الأنا السلبية** في نموذجنا النفسي **واحدة** وتحمل من بعضها وسهلة التنقل نحو باقي الجهات .

ولكن المسألة ليست بنفس الدرجة وتختلف تموضعاتها إذ لكل مميزات وسلبيات، فالنموذج السوري يقل نفاقه، ويزيد صدقه ويقينيته والطرف الشيعي يقل إهلاكه للحرث والنسل في الأرض؛ لأنه ينطلق من حضور للمحبة، من هنا يمكننا تفهم انزياحات المسكنة أو حتى النفاقية عند طرف والغلظة والشحناء عند طرف.

إن التحليل المبسط والذي يتوخى التموضع في علاقة ملاك مع شيطان، بعيد عن حركة **الواقع المركب** بل الذات التعددية أو **قانون الوحدة في الكثرة**، فرغم اختلال التموضع الأموي فهذا لا يمنع من أن ضعف المُلك في هذا النموذج كان أفضل من الفاطمي، أو حتى العباسي والعثماني، إذ كان فيهم عمر بن عبد العزيز ومعاوية الثاني، وحتى معاوية الأول، فنحن فقط عندما نقارنه بعلي أو الحسن والحسين والخلفاء الراشدين يظهر الفارق شاسعا، إلا أنه كان يحمل من نور ذلك التدافع والبيئة العظيمة، ولو حكم في عصرنا لظهر كأنه أحد أعدل ملوك الزمان خدمة للأمة، وحتى تلك الحقب العباسية والفاطمية كانت تحمل من الصلاح النسبي مع ما حُمل من فساد بداية من عين منظومة الأمويين الذين شكلوا مدخل الاختلال، إن هذا العامل من **الدرجاتية** و**الترجيحية** يَضعف عند طه عبد الرحمن، لكنه يتنبه لأبعاد من خارج المفكر فيه في عصرنا حيث يقاس العالم بمتغيرات مادية و حوسبية كأن الدول شركات وفقط، والكثير من **التحليلات تتبع هذه الأدوات الهشة** وتخضع للتدجين **ولتبادل الهيمنة النفسية** عبر المدخلات المادية والشوفينية، وبالتالي الافتقار البنيوي والوجودي في الجوهر، فلا ينتظر منا إذن **تحليلات تدور على منطق إما معي أو ضدي**؛ لأن حالة الأمة في غثائية وهذه الحالة البشرية والاجتماعية والواقعية فيها كذلك من الصلاح والأبعاد الإنسانية، وتَقَبُّل هذه الحقيقة والتفكر العقلاني يبقى صعبا ضمن هذا الواقع النفسي والفكري والتاريخي-

الاجتماعي، حيث تتوخى الذات تغييب الكثرة في وحدة فاسدة أو العكس، وحتى لو فرضنا وقع تطور مستقبلي يفكك هذه النماذج بما يحقق موازنة وجودية، فإن بقاء الاختلال والتلاعب في التركيب لن ينتفي مادامت هناك إرادة إنسانية، ثم أن حقيقة حركة الوجود في ذاتها المتكثرة في وحدة تحمل تنوعا عاليا.

عندما يقدم طه عبد الرحمن مقاربات واجتهادات فيها من التركيب والتحليل العمودي والأفقي رغم بعض الاختلالات النظرية والواقعية، فهو فتح معرفي على الفكر الإسلامي، وحتى لو كان البعض لا يستأنس بالأسلوب وقوة التفريع عنده، إلا أن هذا يرجع في الغالب ليس لإرادة التعقيد، بل لشدة التنبه للجزئيات ومدخلاتها، قد نقول بالإمكان توظيف مصطلحات وصفية أخرى للظواهر من داخل المتن التراثي، مثل ما نستعمل في قولنا الوهن أو الغثائية أو التجبر مقابل توصيفات جديدة ينحتها بكثرة، لكن سنصل لمستوى معين يعبر عن حركة هذه المدخلات الأولية نفسها وعن تلك الدرجات من الفعالية المتنوعة بداخلها، مما سيحتاج إبداعات اصطلاحية، ثم أن تعابير كالائتمان والحفظ والرعاية أو الشاهدية والمالكية والدهرانية، ترجع أصالتها للمداخل التراثية، بالتالي فقد نعتبر أنه لم يحقق تموضعا منضبطا في درجة حركة المفاهيم لا في المنظومة.

خلاصة عن آليات التحليل النفسي

المحور	علم النفس التحليلي (فرويد / لاكان)	طه عبد الرحمن	إضافات / الرؤية الموازناتية الموسعة
منطلق التأسيس	تجربة لاشعورية وأسطورية (أوديب، الطوطم، أبوة)	عهد ائتماني وروحي مؤسس على التكليف والكرامة الإنسانية.	دمج للروح–النفس–الواقع التاريخي والمادي ضمن منظومة استمداد وجودي (من الغنى الإلهي لا من المركزية الذاتية).
أصل المرض النفسي	صراع بين الهو والأنا / الكبت الجنسي المحيل	اختلال جهة الشهود والائتمار (ملكي/ملكوتي).	المرض هو اختلال توازن الغنى والافتقار والاستمداد من المستوى المركزي حتى باقي الأبعاد، ينطلق من تحوّل آليات الدفاع إلى **أنوية**

	على الحاجيات المعنوية.		**مستترة أو مُعلنة** على كل المستويات الوجودية بترابط بينها ومع حفظ خصوصياتها، وحسب المرحلة العمرية مما ينفتح على ترجيحات وتعددية في الأسباب، ولكن الأصل يعود لاختلال الاستمداد في مراكز العبودية، وطرق التفاعل مع الوجود الرحماني والعدالاتي، أو ما يقابله الأنوي الإفتقاري، وهذا لا ينفي صدمات خارجية وحالات جينية قد تكون مرجحة في العملية.
مفهوم الصراع	نفي الحاجيات الطبيعية.	نفي الأمانة / الإخلال بالمقاصد / الغفلة عن الشاهدية.	الصراع بين **التموضع حول الغنى الإلهي أو حول تملّك مشوه للوجود والسلطة**، والصراع الفاسد نتاج مقتضى للشهوة المختلة في كل الأبعاد، كما أن التخلية الصالحة والكفر بالطاغوتية بداية من الذات والموجودات مقتضى طبيعي للثبوت للضروريات الإيمانية. فالإشكال في طبيعة الصراع لا في ذاته إذ قد يعبر انتفائه عن مستوى أعلى من الافتقار.

الوظيفة العلاجية	تحليل اللاشعور / التفريغ / القبول بالتناقضات.	التخلق / الشاهدية / التحرر من الاستحواذ.	علاج النفس عبر **ربطها بوسائط الاستمداد الروحي –النفسي– الاجتماعي والمادي**، والتعامل مع قبول واقعها **القدري** المراد لها نحو التخلية مع التحلية لتفعيل كل المستويات، بما فيها النصيب الدنيوي حسب طبيعة الحالة وما راكمته من قوة ننطلق عبرها للعلاج.
الوظيفة الاجتماعية والنفسية	تشكيل الهوية من خلال النفي والتحرر الأسري.	التزكية تشهيدا وإحسانا مع الوجود.	نفس المنطلقات المركزية مع فهم لمدخلات الواقع وما تفرضه بما يتجاوز الأسرة، أو حالة النفي فقط، بل نحو **باقي المؤسسات والتراكيب الجماعية** وما تفرضه على المدخلات الذاتية للنفس، مع خصوصية هذه الأخيرة، على كل المستويات الروحية والنفسية والجسدية، من هنا منطق الترجيح والترابط والاستقلالية حيث يركز طه على الأصل الوحدوي أكثر من تنزلاتها في الكثرة.
التمثيل السياسي والتاريخي	التحليل الفرويدي يرى السلطة كتكرار لصراع الأب والابن، الطاعة أو القتل .	الصراعات السياسية = خيانة للأمانة، أو انحراف في المقصد أو الوسيلة وبالتالي خلل في العلاقة مع عالم الملكوت كأصل وتنزل لعالم الملك.	أي اختلال سياسي هو فعلا تعبير عن تركيبة مختلة في التعلق الإيماني والإحساني مع الله والخلق، لكن هذا يتنزل في مستويات نفسية ومادية وفي حاجيات وطبقات وجودية أخرى، تأخذ قيمتها من قوة الأصل وينشأ عن هذا **درجات وترجيحات**.

			"النهج الرشدي" و"العترة الطاهرة" أصل ومنبعهم النور المحمدي والنبوة، معاوية ليس كعلي، لكنّه أفضل من ملوك كثر. العباسيون والفاطميون خدموا الدين نسبيا، لكنهم داخلون في خيانة الأمانة. النموذج السعودي قد نعتبره فاسد أكثر من الإيراني حاليا، لكنه ليس شرا مطلقا وهو ينتمي لقيم دينية محترمة يمكن تفعيلها سياسيا واجتماعيا. النموذج المغربي هش في المقاومة لكنه في تموضع فيه صلاح وقد يستعيد حضاريته وإحسانه وعدالته الوجودية. التجربة السورية رغم أنها تحمل ترسبات في الذاكرة الأموية والقرار الثوري المتسرع فهي نضج سلفي وصوفي سوري متميز وحق ضد الاستبداد والتجبر. إيران رغم الذاكرة التظلمية للهيمنة قامت بتجديد محترم سياسيا ومقاومة، وتحتاج الاستمرار في توسيع هوامش القوى الحزبية والاجتماعية. ليس هناك صراع ملائكة ضد شياطين في الأمة هذا النوع من الحدية يقع

			فقط عندما تعلو درجات البغي والبهتان والتعلق بالأنداد، وهو ما يصنف حتى في آليات الدفاع النفسي تحت مسمى الشخصية الحدية.

4.2 نموذج رينيه غينون[1] :

تكمن أهمية رينيه غينون في أنه يفكك مجموعة من المسلمات التي أصبحت عائقا أمام العقل الإسلامي، خاصة مع هيمنة الإعلام العالمي والتبعية الداخلية، فمجموعة من المضامين أصبحت **أكسيومات لا شعورية وميتافيزيقا لا يمكن تجاوزها**، لنضرب مثالا بأحاديث آخر الزمان التي تحيل إلى إمكان **غياب التقنية**، هناك من يعتبرها خاطئة؛ لأنها ضد الواقع الحالي، وعلى الرغم من أن المستقبل مبهم، فما لدينا من قياس حول هذا العصر يجعل المسألة احتمالا طبيعيا وممكنا، الحروب العالمية كانت علامة على هذا الإمكان، والأحرى تسميتها الحروب الأوروبية، إذ تلك التسمية بدورها مجرد لعبة بلاغية من الغرب، ولو تمكنت ألمانيا في وقتها مع هتلر من حيازة النووي لتغيرت المعادلة وكان واقعنا مختلفا، ونحن حاليا في حرب روسية أوكرانية حفزها الفخ الذي أوقع الغرب فيه روسيا حتى يضعفها، وهو يعلم تطلعها للهيمنة مثله، ولو دخل مثلا تكتل معين على المكسيك حيث المجال القومي لأمريكا لقامت حرب عالمية، هذا التوازن بين القوى ليس قانونا كونيا لأنها مجرد ممارسات وتموضعات نفسية هشة رسمت لنفسها هالة من

---

[1] René Guénon, La crise du monde moderne, (Editions Gallimard,2013)

رينيه غينون (René Guénon) (1886–1951)، مفكر وفيلسوف فرنسي، يُعد من أبرز منظّري **التقليدية** (Traditionalism)ونقاد الحداثة في القرن العشرين. انصرف إلى البحث في الميتافيزيقا والرمزية ووحدة الأديان من منظور المشترك الروحي، وانتقد اختزال المعرفة الحديثة. اعتنق الإسلام واتخذ اسم **عبد الواحد يحيى**، واستقر في القاهرة وتبنى الطريقة الشاذلية حيث عاش إلى وفاته، مؤثرًا بعمق في عدد من المفكرين المسلمين والغربيين المعاصرين .

القدسية لإرعاب الناس، لا أحد يجزم بحال المستقبل ضمن هذه التركيبة، ولكن البطش النفسي والعقلي الذي يمارسه النموذج المعاصر يجعل الإنسان مؤلها لأصنام لا يشعر بتركيبتها، **كاعتبار العالم سائرا دائما نحو تقدم أخلاقي ومادي** فيتماهى مع صورة اجتماعية هي مجرد تخييل من بين آلاف الاحتمالات، التي قد تبتعد وتقترب، خاصة ضمن هذا التكوين الغير مضمون، حتى لو كان بحفظ الله ودفعه بين هذه القوى مما لا يقطع تلك الشعرة، إلا أن الغيب المطلق بيد الله، ونحن تنصرف داخل الممكنات دون جزم، والمستقبل منفتح، من هنا نحاول الترجيح وفقط، بل الأحاديث بدورها منفتحة على التأويل والفهم إزاء هذا المستقبل البشري، ثم أن التقدم المادي لا يستلزم بالضرورة **تقدما أخلاقيا،** فالفراعنة كانوا في أعلى مظاهر الحضارة مقارنة مع غيرهم، بينما وفد عليهم يوسف عليه السلام من البدو ليفكك الآفات التي اخترعوها، حيث كانت حضارة الفراعنة استعبادية ووثنية، وواقعنا المعاصر لا يخرج عن تقهقرٍ للقيم الأخلاقية وشيوع للأنا وشدة التعلق مع الاستغراق في الشهوات والأهواء حتى أصبحت هذه الرذائل عبر **لعبة بلاغية** تسمى حرية وقدرة، قد نقبل أنها حرية ولكنها في اتجاه اللاحرية واللاقدرة، إن الإنسان يوزن **بالتعلق برب غني** يقتدر معه على الصدق والعطاء، أما التعلق بما هو مفتقر، فكلما زاد سيزداد معه البخل، ويندفع الإنسان للكذب على نفسه والنفاق مع غيره استرسالا مع هذه **الآلهة التي يصنعها**، ليفقد ذاتيته وفقط، فلا يمكننا مثلا الحكم بالحسن والإيجاب على موظف غايته الكبرى تحقيق الراتب ضمن حاجيات شركة ونظام سياسي داخلي وعالمي، فمهما كان عالما ومخترعا، لو تموضع في ظروف تدميرية مقابل المزايدة عليه بتلك الغايات الموجهة لعمله الوظيفي والعلمي، لما أنكر وما تعفف، مثل ذلك الجندي الذي طلب منه رمي القنبلة النووية بحجة الأوامر التي ليست في العمق إلا **حاكمية الهوى وصنمية الأنداد**، فهل هناك فارق هنا بين الصانع والرامي!

صحيح أن الصورة التي ترسمها النفس عن ذاتها لا يمكن أن تخرج عن الِخلقة الحسنة، وحتى الشيطان حَمَّل الخطأ لله، هذا ما يجعل الأنظمة الاجتماعية ترتدي **مساحيق كاذبة**، من هنا ضرورة المراقبة الدائمة للنفس، فلا يوجد من الحكماء أو الصوفية منذ بدايات التأصيل ليومنا هذا من لم ينبه لخطر هذه النفس، إذ لا فلاح دون هذه التزكية الدائمة، هذا طبيعي لأن الذات مريدة، وكل الإمكانات تطرح أمامها مما يجعلها نتيجة

لعاداتها، تؤكد لنا فضائح إبستين القليل من طبيعة هذه النفس عند جموحها نحو الأهواء المادية والجنسية والمعنوية، وفي جل المجتمعات يُتَلَاعَب بفطرة الناشئة بدرجات تختلف حسب تموضع النفس، فكيف يتم الركون لمنظومة فقط عبر لعبة ذهنية ولغوية وآلة إعلامية وتنشئة اجتماعية جبارة لا تؤمن حتى بلجم النفس، ناهيك عن حالة جموح أهواء الهيمنة والشهوة بل تقرير الدنيوة كنظرية وممارسة وجودية أحادية، إن **درجة الداء في المنظومة عال** وخير وصف لهذا قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا، وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾[1].

تمثل مراقبة النفس بقدر المستطاع مدخلا أساسيا لاتخاذ الطريق السليم بما أمكن، والسير فيه بصدق، بالمقابل تقف مجموعة من الأوهام المزروعة بطريقة لاشعورية عقبة أمام هذا الإصلاح، يعتبر رينيه غينون أن المعاصرين لو استطاعوا معرفة ما يقودهم وإلى أين نسير لانتهى العالم المعاصر، لأن الآليات التي يعمل بها **متناقضة مع عملية النهوض**، إن أهمية غينون قد تقارب مجموعة من التحليلات الاجتماعية الدينية، إلا أنه يضعها في **قالب منهجي خاص ومنضبط**، مع إضافات لم يسبق لها.

يصنف عبد الواحد يحيى (اسمه بعد الإسلام) الحضارة الغربية باعتبارها تمثل **حقبة تاريخية ظلامية** حيث **تعلو العلوم المادية** عوض تبعيتها للروحية، الأشخاص التقنيين مقابل الأفراد الروحيين والمختارين، من هنا تنشأ **الأيديولوجية التقدمية** بأن العالم سيسير دائما نحو الازدهار، المعاصرون مفتونون بواقعهم، ولا ينتبهون لمكانة هذه الحضارة البسيطة مقارنة مع غيرها عبر التاريخ، بل إنه يعتبر هذه الحضارة في أزمة، وتسير نحو **نقطة النهاية والسكون** أو حتى للكارثة، وتجر معها العالم، هو لا يحدد ميقاتا معينا بل يتبرأ من ذلك، إنما يصف الواقع المعاصر، يشير إلى مفهوم نهاية العالم بأنه **نهاية عالم معين**، وليس بالضرورة الكل، بل أولى وأحق من هو ذاهب للأفول هو الغرب، يمكننا تفهم هذه النظرة من غينون حول مجتمعه فقد نشأ فيه، ويعلم خباياه التي تخفى على من يُكَوِّن نظرته فقط عبر الأفلام والرؤى العامية المختزلة أو حتى ما تروجه النخب العلمانية ومؤسساتها، وهناك فعلا من شاهد الظلم والظلام متكثرا على المستوى الداخلي ففر باحثا

[1] [الكهف: 104].

عن ملاذ معين، في الحقيقة غينون بدوره فر للشرق باعتباره ملاذا مقابلا للعلمانية الغربية، إن وصفها بالانهيار والكارثة تعابير دقيقة، فنحن أمام مجموعات بشرية **لا تتحرك إلا بالأنا** والأهواء والشهوات، إلا أن اعتبار الشرق مقابلا معبرا عن مجموعات بشرية **تحركها الغايات الكبرى** والمقاصد القيمية، فيه ضعف تصور منه، فالغرب لن ينهار كليا وفق سرديتنا باعتبار أن الروم حلفاء لنا في آخر الزمان ثم أعداء منهزمين، أما المشرق فهو في مرحلة وهن و غثائية، وليس هذا بديلا متكاملا، إنما قد يكون أقل المفاسد، ضمن هذا التعقيد فما يمكن قوله هو أن **الغرب سيستمر في ظلمانيته**، ويُستبعد أن ينتظر منه أي تغيير كبير، رجوعه نحو المسيحية أقل سوءا، ولكنه **تغيير شرك دون مركز** واضح بشرك له مركز واضح مع معالم كتابية فطرية، هكذا يمكننا تفهم الحديث الذي يشير على بقائهم على منظومتهم الصليبية الشركية، إلا أن المسألة ليست بهذا التبسيط؛ لأن الروم قد تعبر عن روسيا، الأحاديث المستقبلية مُوَجِّهة ولكنها لا تتنكر **لتعدد الاحتمالات**، ورغم أن غينون يتبنى انهيار الغرب انطلاقا من رؤيته الاجتماعية، فإنه يعتبر المسيحية حاملة للتقاليد الروحية الضائعة، وهذا فيه صحة، وهو ما يبرر نقاط التحالف معهم في آخر الزمان، لكنها منظومة شركية كما تنتج كفرا إلحاديا وعدميا فهو بدوره قابل لأن يعيد أيضا إنتاجها، فالمسيحية الحالية هي **"رومنة "** وتوثين لدين الله، لذلك أول ما يقوم به المسيح هو تكسير الصليب والعمل بالشريعة، التي تمثل أبعاد الظاهر ضمن الباطن التي ألغتها المسيحية، بالمقابل فإن الثناء الذي قدمه غينون حول المشرق لا يعدو كونه مجرد رؤية نسبية لو رددناها إلى حقيقتها فسنقول أن **إمكان التغيير متاح في الشرق بدرجة أكبر**، أما واقعه فلا يختلف كثيرا، إن الباب الذي أغلق في الغرب ولم تفتحه المجتمعات الشرقية ولا دخلت منه تقديسا واحتراما، حسنة تجعل الأمل مفتوحا دائما، إلا أن الشرق متبع لنفس سنن الأمم السابقة بما فيها الغرب، سواء كانت فتنا كلية كالملك العاض والوهن أو انحدار الأخلاق من صدق وأمانة أو جزئية كفتن الدهيماء والأحلاس، والجزئي مجرد تعبير عن ما هو كلي ضمن تنزلات العبودية والتعلق الرحماني. إننا لا نناقض غينون كليا، بل نوجه تحليلاته المحورية ربطا بالأسس الدينية وتطور الواقع.

يحدد مقدماته في التحليل **عبر الحقيقة الموضوعية،** كما يوضح بتعابير أقرب لما هو رياضي في وصف الواقع، مثل **الحركة والسكون والنقطة الحرجة، التحويل، الاتجاه،**

التأقيت، المفاجئة، الإسراف، هذا البعد الوصفي مهم، ولكن بشرط أن يوجه نحو نظرية المعرفة الإسلامية التي تعود بدورها **للعقيدة حيث تمثل هذه الأخيرة نظرية الوجود عندنا**، وليست المسألة كما درج في الممارسة الذهنية السلفية وحتى الكلامية، ولأن غينون أو حتى المسيري والمدارس الغربية النقدية توضح مجموعة من الأبعاد الوجودية بلغة تجريدية، فستحتاج المسألة توجيها.

سنوضح بداية النظرية العقدية وتعلقها بالأبعاد الحسية أو الأفقية، حتى نستفيد أكثر من الأدوات التحليلية لغينون، ونبقى في إطار العقلانية الإسلامية والموازناتية.

يوجد لدينا ثلاث مقامات في التعامل مع الله، ولنقارن النظرية التقليدية التي نتبناها مع نموذج داخلي كابن تيمية، إذ يُعتبر رحمه الله في عصرنا من مداخل الحجاج والجدل، حتى تتمظهر هذه الأدوات بشكل أوضح:

الذات الإلهية: لا كيف عند الأشاعرة في نفس الأمر والكيف موجود ولكنه مجهول فقط عند ابن تيمية.

مقام الذات الفاهمة في نفس أمرها: هناك كيف مبدئي ضروري مرتهن لطبيعة الإنسان (عند الطرفين).

مقام النتيجة:

- نفى كلي للكيف نحو الذات الإلهية عند الأشاعرة وجزئي في الذات الإنسانية.
- نفي جزئي للكيف نحو الذات الإلهية عند التيمية وحضور أقوى للكيف في الذات الإنسانية.

إذن فتعاملنا مع الكيفيات الوجودية كتعبير عن تعلقات الصفات الإلهية هي مسألة جزئية، إذ ننقل المعاني الحسية من فوقية ومعية وقبض وبسط نحو **معان لطيفة**، هذه الأخيرة تنتهي **نحو توقف** في وصف طبيعة ذات **ليس كمثل جنسها شيء،** والتوقف في الذات سيستلزم **الاستسلام والعمل** والمقاربة بالروح، إن طبيعة المنطق الإسلامي أنه ترابطي ودرجاتي، من هنا فكل هذه العمليات لا تنفك عن بعضها؛ لأن الحس ثابت فينا

كما هي الروحانية اللطيفة وكذلك الاستسلام،فوجودنا هو حالة دائمة من الاستمداد الإلهي وكما ورد عن سيدنا أبي بكر الصديق العجز عن الإدراك إدراك.

هكذا نحول الآيات الحسية في العالم نحو **معان حسية** ثم نحو **أصولها اللطيفة** عند التحليل، وهذه اللطافة ترجع إلى **الممارسة والشعور** إذ التصور بكل أنواعه مجرد نقل صورة عن الشيء وهذه ثاوية فينا، إلا أنها بمثابة المتبوع، ولو حصل ترجيحها، فسنقع في حصر الذات الإلهية عبر **نسبتنا نحوها**، وهذا ما قد يفسر الهيمنة عند بعض التيارات الظاهرية.

لقد تميز ابن تيمية فعلا بالمنافحة عن المستوى التعيني أو الجزئي من العقيدة، لكن على الأقل في الممارسة التيمية هناك مقاربة تفويضية، رغم أنها تختلف عن حضور هذا البعد داخل القوى الصوفية التي تقر ما يسمى التشبيه الاضطراري، حيث **يتبنون تنزلا للحقائق والمعاني في التعين**، من هنا التلاقي مع صفات المعاني والتنظيم الأشعري، الذي يتوقف في تفويض البعد التعيني، وهو ما يُنتج في الممارسة النهائية تقاربا بين هذه المدارس، أو قد تجعلها بعض المدارس الأشعرية صفات معنى كلية، وهذا إضعاف للبعد الجزئي الذي يتلاقح مع مقام الشهود والإحسان، ثم يقع التلاقي بيم الطرفين في مقام اللامثلية في الكيف كما يدمجها الصوفية كذلك، وليس في المجهولية الكيفية كما تنتهي عند ابن تيمية، إذ إن مقام الأحدية هو الوجود الإلهي بذاته ولذاته ونحن نجهله فعلا، لكن لأننا لا يمكن أن نعلمه في نفس أمره لاختلاف الكنهين، من هنا فحد الإقرار بالجهل ليس من حيث إمكان العلم الوجودي التعيني ولا حتى الروحي اللطيف؛ لأنه ليس كمثل الله شيء، بل كل تطور في علمنا إنما هو من جهة **صدق وقوة الصورة** لا كنه المُصَوَّر.

هذه النسبة والإقرار **لا تنفك في الحقيقة عن باقي المستويات**؛ لأن الذات واحدة إنما يُقَوي بعضها بعضا، وكل فناء وتسليم يستلزم معه بقاء أعلى، وكل تحفيز للغنى الوجودي واللطافة الروحية عند التسليم وعدم التمثيل يستلزم بالمساوقة غنى في مجال التداخل مع الكثافة والتعين والتجريد، فلا تتم العمليات خارج التكاملية والتركيب، إنما يُتصور هذا عبر الرؤى الأحادية.

إن المستوى الكلامي ينظر إلى المعاني بتجريدية أعلى من المعاني الحضورية، وهذا كله يؤثر في آليات التفكير والتحليل، سواء في تحديد الإشكاليات على مستوى دون آخر، أو مركزة بعد وجودي وحركته الظاهرة أو الباطنة، إذ الانطلاق من الأصول الشعورية والروحية يقوي كذلك الأبعاد التجريدية، من هنا صحة وقوة الاجتهادات الأشعرية والماتريدية، فقد تبنت ممارسة وعملية السلف، رغم الغلاف المجرد الذي لا يصلح إلا للحجاج ضمن سياق كان يتطلب مواجهة هذه العقلانية العالمية وتفكيكها، إذ للتجريد حدود يستحيل أن تصل لهذا الغلو الكلامي الذي مع مرور الزمن تمركز عند البعض.

إذن فعلينا استحضار هذه العدة المعرفية التراثية عند القياس على عمليات التحليل من الكاتب.

بالنسبة لغينون **فمنطلقاته التحليلية أفقية** تُوصلنا للمستويات العمودية، فهو لا ينطلق من أبعاد لاهوتية تحدد الآثار في المستويات الأفقية، كلتا الطريقتين متاحتين ضمن تراثنا، بل هما في جدلية تبادلية نحو الصعود للأصل العمودي، بل قد يكون الشخص في مقام الممارسة أعلى من الكتابة حيث هو ضمن موازنة باطنها أعلى من ظاهرها، لكننا نصف هنا نموذجه الفكري، فحتى ابن عربي في عديد من كتبه إن لم يكن أغلبها هي في مقام باطن مع ظاهر، خلاف الإشارات الصوفية التي تبقى في مقام لا يختلف عن الممارسة وفي تناسق مع مركزية الباطن نحو الظاهر من هنا وضوحها أكثر، إلا أن مجال الفكر هو بذاته مدخل ظاهري وإن كان لا ينفك عن المركزية الروحية، من هنا نرى أن أفضل مستوى في هذا البُعد العقلي هو الباطن في الظاهر، مع أهمية الموازنة الاجتماعية وتقسيم العمل الفكري عبر تنوع التموضعات والأدوار داخل هذا الجسد المُشترك.

يشهد العالم المعاصر بالنسبة له انزياحا في **اتجاه غير سليم**، ليقف عند **نقطة حرجة** من مساره، إذ إن مستوى الحس فيه أصبح خاليا من المعاني، حيث تحوّلت الأمكنة إلى فضاءات راكدة وصمّاء لا تعبّر بذاتها، من هذا المنطلق نُبرز في رؤيتنا أولوية اللطافة باعتبارها شرطا للمعنى، فعلى سبيل المثال يمكن ملاحظة دلالة دخول الفرد أو خروجه من المحلات التجارية المعاصرة، إذ يتموضع ضمن سياق لا يعبّر إلا عن عملية ميكانيكية مقارنة مع بعض الفعاليات التقليدية حيث تتلاقح العلاقات من السلام حتى الوداع،

فتُستعمل في هذا النسق معاني مُوَجِّهة تنعكس على جفاف العلاقة واستغلاليتها كالرفاهية، والرياء، البهتان، كلها محفزات عمودية يمكن تلمسها أفقيا وحتى الحميمية بمعناها الإيجابي في النموذج التقليدي، تتحول لآليات سيطرة على الزبون مع موضعتها في المجال لأجل عملية البيع والولاء، إن الإيحاءات المعنوية للمكان والأفعال ثابتة في ذات الأمر سواء على مستوى التشهيد والتفعيل أو التغييب، هذه الرؤية التبادلية بمكن تعميمها لتحليل ظواهر كثيرة كالمدينة، بل الثقافة نفسها حيث تحولت الكثير من دور النشر لعلامات تجارية تدمج بالإضافة للعمل العلمي والانضباط التسيري المطلوبان، ممارسات الاستغلال التقليدي والتدبير المعاصر الجاف والرأسمالي، فالقيم والفعاليات الوجودية تتمظهر على كل المستويات، إذ مقابل هذا كانت العملية المعرفية متحررة أكثر من هذه الوسائط وتمر مباشرة من فعاليات إيمانية بقيمة المعرفة والحضارة على غرار الوقف أو المدارس، وقد تلمَّس بيير بورديو شيئا من هذه العمليات داخل المجال الجامعي المعاصر من خلال تحليله لما سمّاه "الحقل" بوصفه فضاء للصراع الرمزي، تتجاذبه رؤوس أموال متعددة: ثقافية، ورمزية، واقتصادية؛ حيث لا يكون الفاعل الأكاديمي حُرًّا بالكامل ولا خاضعا كليًّا، بل يتحرك داخل بنية تضبط إمكاناته وتعيد إنتاج شروطها عبر آليات الاعتراف وسرقة الشرعية والتصنيف، إلا أنه لم يحدد الأصول الوجودية لهذه الحركة إنما تلمَّس شيئا من هذه العمليات داخل المجال الجامعي المعاصر وضمن هامش قيمي محدود، من هنا كانت الأدوات التجريدية والأفقية لغينون أعلى وأقدر على الاستمداد، وإنتاج تحليل اجتماعي حامل للفعاليات العمودية المُوَجِّهة.

إن إدراج ولو جزء يسير من اللطافة في هذا السياق كفيل بإنتاج نماذج عيش بديلة ومغايرة، هذه النتائج لا تُستخلص حصرا من أدواتنا الإسلامية، بل نجد ما يوازيها في بعض أشكال التقاطع النسبي مع الآخر، غير أن هذا المستوى التشاركي-الفطري المحدود يبقى غائبا عن أطروحات مفكرين مثل غينون حيث يعتمد **أصالة مركزية** أقرب لنفي ما هو خارج التقليدانية، وهذا محوري فعلا إلا أن هناك نقاطا معينة فطرية معنويا وماديا،

نجد مثلا أن مارك أوجي قد طوّر نظرية اللاأمكنة[1]، حيث اعتبر أنه كلّما زادت سيطرة الإنسان على الفضاء، تراجعت دلالته المكانية، وهذه الملاحظة تحمل منطقها الخاص، إذ إن العلاقات الناشئة داخل هذه الفضاءات تتسم بالتنافسية لا التعاونية، حيث يتفرد كل طرف بملكيته، وعندما ينشأ أي شكل من العلاقة الإدماجية بالآخر، فإنه سيُبنى على معان لطيفة-تغيبية يكون **مركزها الأنانية وغياب العبودية.**

هذه الأدوات التحليلية الزمكانية تظلّ ذات فائدة معرفية، ولها ما يسندها في التراث الإسلامي عبر مفاهيم مثل الطريق المستقيم، والفوقية، والمعية، والقبلة، إضافة إلى الاستعارة بالمخلوقات، غير أنّ الضرورة المعرفية نفسها تقتضي وضع هذه المفاهيم في إطار نظام وجودي قائم على **مركزية اللطيف**، سواء مع غينون أو النسب المحدودة من التشارك مع الآخر.

إن الأمكنة بالنسبة لنا مثلا ليست فقط لتبادل المنافع بين البائع والمشتري، بل توظف فيها كل الطرق من أجل تحفيز الأصنام أو المكر بالشهوات والأهواء، والتي تمثل مدخلا **لفقدان الحنيفية عبر مدخلات تحقيق السيطرة أو الحاكمية**، فحدود التحليل عند العدالة والإحسان الاقتصاديين كما تتوخاه النظريات النقدية لن يكفي حتى في فهم الظواهر الاقتصادية التي تحتاج بدورها **نظريةً وقواعد وجودية مرتبة**، هذه الرؤية ستبين لنا مجالات محدودية هذه الرؤى والتحليلات، وهذا مثال بسيط لتوضيح طريقة التحليل التي ترتبط بمضامين قيمية وعقدية، إن مارك أوجيه يحلل ويقيس الأبعاد المكانية على متغيرات ومعاني ليست كنموذج رينيه غينون، إذ هذا الأخير **يحمل عقلانية إسلامية،** فبالنسبة لأوجيه الذات الغربية تبحث في الأماكن عن تطلعات معيارية تدور مع **الهوية أو العدالة الاجتماعية** وأحيانا بحثا نحو **القداسة،** أي أن أدوات التحليل تدور عنده على رؤية قيمية معينة مع مركزية جماعاتية، وبالتالي كُنهاً مخصوصا ومحدودا للعدالة،

[1] **مارك أوجيه**(1935–2023) (Marc Augé): ، عالم أنثروبولوجيا فرنسي، عُرف بتحليله لنظم الحداثة المتأخرة وصياغته لمفهوم اللامكان (Non-Place) ؛ لوصف الفضاءات العابرة (كالمطارات والمراكز التجارية) التي تُمحى فيها علاقات الهوية والتاريخ والذاكرة. قدّم أوجيه رؤية نقدية لـ فرط الحداثة (Supermodernity)، ساعيا لتوسيع حقل الأنثروبولوجيا ليشمل دراسة تفاصيل الحياة اليومية في المجتمعات المعاصرة وتفكيك بنى الاغتراب الوجودي فيها.

بالمقابل يربط القرآن النظر في الزمكان بنظر **البصيرة** ﴿أَفَلَمْ يسيروا فِي الْأَرْضِ، فَتَكُونَ لَهُمْ **قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا** أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا، فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ، وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾[1]، فليس **النظر الحسي** إلا مدخلا للحياة ﴿إِنَّكَ **لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَى**، وَلَا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ﴾[2]، إن الأصوات والكلمات **مجرد مبان** دون أي حياة إذا فقدت معناها، فهي غير كافية من أجل الإدراك، لهذا فالمقامرة على الحاجيات الدنيوية وفقط، أي البعد الأدنى من الوجود حالة شاذة، الأصل فيها توليد حالة **الاغتراب والعماء** ﴿فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا، وَتَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ﴾[3]، **أما الأدوات التصورية** فهي حالة عقلية مهما كانت خصائصها، فإن إحياءها وقوتها يرتبطون في نهاية الأمر **بإمدادات الوجود وفعالية الذات.**

فإذا تحقق لقلة من الأفراد مزايا هذه المقامرة الوجودية وحتى النظرية مرحليا، أو في طول حياتهم الدنيوية ﴿مَتَاعٌ قَلِيلٌ ثُمَّ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمِهَادُ﴾[4]، فإنه على المستوى الكلي للوجود تكون المسألة أكثر ضيقا، وعلى هذا التوزيع **تنشأ أمم ومؤسسات وذوات.** يصف غينون الحالة التي عليها الحضارة الغربية في كل مستوياتها الفكرية والعملية **بالأزمة**، وأن وجودها في **نقطة حرجة** يستلزم تغييرا صادما؛ لأن طبيعة الحالة وصلت للنهاية و للحصيلة، نتفق مع غينون أن الغرب في حالة مريضة، بل وحرجة بمعيار روحي، ولكن المنطق الإسلامي الواسع يجعل هامشا لإمكان الحياة المريضة، فهو فعلا موت روحي إذ الإنسان الذي تدور مقاصديته مع الأبعاد الحاجية دون أبعادها اللطيفة يمثل **حالة انعدامية** ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ، بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾[5]، أو بدقة فهي حالة حضارية **حمارية** بتعبير ، يقول سيدنا ابن عطاء: "لا تَرْحَلْ مِنْ كَوْنٍ إلى كَوْنٍ، فَتَكونَ كَحِمارِ الرَّحى؛ يَسيرُ وَالمَكانُ الَّذي ارْتَحَلَ إلَيْهِ هُوَ الَّذي ارْتَحَلَ عَنْهُ. وَلكِنِ ارْحَلْ مِنَ الأَكْوان إلى المُكَوِّنِ، (وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى)"، والمعدوم

[1] [الحج: 46].
[2] [النمل: 80].
[3] [التوبة: 55].
[4] [آل عمران: 197].
[5] [الفرقان: 44].

شرعا كالمعدوم حسا، ولكن لا يستلزم ذلك الانتفاء المطلق، بل مقاربة للعدم ﴿أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾، هناك حضارات عظيمة في عالم الحس ولكن أي **معنى لتلك الأماكن** دون لطافة، في منظور عرفاني لا مقارنة لها مع أشعث أغبر لو أقسم على الله لأبره "إِنَّ اللهَ نظر إلى أَهْلِ الْأَرْضِ، فمقَتَهُمْ عَرَبَهُمْ وعَجَمَهُمْ، إِلَّا بقَايَا من أَهْلِ الْكِتَابِ"، الروم والفرس والهند والصين وعجرفة المسلمين أزمنة التحريف، كلها **معدومة شرعا**، بهذا المنطق لأن كان احتمال العيش بالمرض والاختلال الوجودي ضيقا، إلا أنه ممكن بدرجة معينة في هذه الدنيا، والغرب قد يبقى في حالة من قوة العدم أو الظلمانية، وليس كما يستشرف غينون، لدينا أحاديث حول التحالف مع الروم في آخر الزمان، بل الأمة حاليا تعيش في حالة مرضية منذ قرون، وليست حلا مقابلا فعليا، هذا يحيلنا لمسألة أمد الأمم حيث ليست أعمارها مثل البشر، مما يجعل قراءة غينون رغم أن لها وجاهة واحتمالها قريب وممكن، **إلا أن لسنن الوجود اتساعا** أكثر تركيبا مما يطرحه. عندما قدم ابن خلدون الملامح الأولى للانحطاط، لقد مرت قرون بعد ذلك حتى وصلت الأمة للنقطة الحرجة التي تلمسها، مع ذلك فالحتمية داخل المنطق الإسلامي واسعة ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ، فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً، وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾[1]، فنحن رغم أننا نعلم أن الحضارات كلها ستسقط حتى الأمة الإسلامية بعد عودتها في آخر الزمان وتأسيس خلافة على منهاج النبوة ونزول عيسى ثم مرحلة الازدهار لتنحط مجددا وتنتفي مطلقا "لا تَقُومُ السَّاعَةُ حتَّى تَضْطَرِبَ أَلَياتُ نِساءِ دَوْسٍ علَى ذِي الخَلَصَةِ."[2]، إلا أن هذه الحتمية تمر بدورها **بدرجات من النزول ثم الصعود**، وهذا الشيء نفسه بالنسبة للغرب ضمن التدني الذي أسس له.

فإن كانت هذه الأمة ستنتهي، فإن هذا العالم سينتفي معها إذ **الله لا ينظر إلا للخيرية**، من هنا وفق الإسكاتولوجيا الإسلامية[3] ستأتي ريح تأخذ كل نفس طيبة، ولن يبقى

---

[1] [الأعراف: 34].

[2] المحدث: االبخاري، المصدر: صحيح البخاري.

[3] **الإسكاتولوجيا :(Eschatology)** مصطلح لاهوتي وفلسفي يُعنى بـ «علم الآخِريات» ؛ وهو البحث في الغايات القصوى للوجود الإنساني ونهاية التاريخ، وقضايا البعث، والحساب، والمصير النهائي. تتقاطع

إلا شرار الخلق وأكثرهم من الروم وعليهم تقوم الساعة، وهنا علينا التفريق مقارنة مع حقبتنا التاريخية، فلو أمكن تشبيه ذلك العصر الأخير فهو أقرب لنموذج النبي سليمان حيث تداخل العالم الغيبي مع الشهادة، ففي آخر الزمان ولتقارب النهاية سيحدث تداخل قوي أو لنقل بآليات رينيه غينون **هزة** تميز الخبيث من الطيب، هذا النوع من **الهزات** يضعها غينون داخل إمكانات إصلاح الحضارة الغربية، ونحن نراها خارج إمكانات الإنسان الغربي سواء من حيث ما يظهر من أن البشر تبع لملوكهم والمجتمعات الغربية مدجنة حتى النخاع، أو النصوص التي لدينا، حيث تحيل لحفظ الافتراق بين المسلمين والروم بل ملحمة كبرى بينهما، ولكن قد يكون هناك جزء منهم سيسلم كما ورد في الحديث 'لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَغْزُوَهَا سَبْعُونَ أَلْفًا مِنْ بَنِي إِسْحَاقَ"[1]، فوجود نسبة من الجنود الصادقين منهم يحيل لأن هناك مجتمعا سيأتون منه، كما لدينا إشارة بقائهم في آخر الزمان باعتبارهم الأكثرية "تَقُومُ السَّاعَةُ وَالرُّومُ أَكْثَرُ النَّاسِ"، ويحتمل أن يكون هذا قبل الملحمة، أو يكونوا من المسلمين بعد الانتصار، إذن **فالنصوص موجهة والتحليل الاجتماعي مرجح** والتقارب بينهما كبير، وما دفع غينون نحو استنتاجه هو أن الأزمة التي عاشها الغرب منذ قرون لم تكن ظاهرة على عكس العصر الحديث، كما أن هذه الحالة المرضية لا يمكن أن تستمر دون **أمد محدد**، إن هذه الرؤية الحتمية صحيحة، وتعبر عن حساسية وجودية وقراءة اجتماعية سليمة، ولكن **الظهور** مسألة نسبية، فإن كانت واضحة المعالم لطرف فقد تخفى عن الملايين، هناك طبقات عريضة تتعايش مع العماء، وهذا احتمال مهم وواقعي، نفس الشيء بالنسبة **للأمة الإسلامية فالأمور تسير مختلة منذ قرون**، صحيح أن لكل هذا **حدودا معينة**، كما أن هناك حتمية منطقية للظواهر الاجتماعية، لكنها واسعة ومعقدة داخل الجيل الواحد أو الأجيال أو فيما بينها، لا يعني هذا أن إمكان انحطاط الغرب قريبا مستبعد، بل **يدخل ضمن هوامش معينة،** ويمكن استشراف ترجيح معين، فإذا كان الانحطاط الروحي مسألة واقعة ورجوعها احتمال مستبعد، فإن هناك احتمال الانحطاط المادي وهو مرجوح بالنسبة للغرب، إلا أنه قد تأتي حضارة جديدة

الرؤى حوله في الأديان السماوية وفي مجالات معينة داخل الفلسفات الروحية الكبرى، حيث يسعى لتفسير مآل العالم وصيرورته النهائية.

[1] المحدث : مسلم، المصدر : صحيح مسلم.

قائمة على استغلال مفرط ونموذج دنيوي موغل وتتعدى الغرب، اليابان مثلا تجاوزت الغرب والصين قابلة لتخطي أمريكا، لهذا حاليا تضع لها العراقيل استشرافا منها حتى لا تقع مستقبلا تحت هيمنتها وتحكمها، فأمريكا تعلم أن البارادیغم المسيطر هو الذي تعمل به الصين كذلك، ثم إن المستوى المادي في نفس الأمر ليس له تأثير كبير مقارنة مع الانحطاط الروحي، إلا أن التحكيم الكمي المسيطر يجعل انهيار الغرب عبر فقدانه للتطور المادي انهيارا أكبر، وهذا ممكن لكنه احتمال ضعيف ضمن حركة هذا العالم ومنظومته، إذ حتى القوى التي تصعد تكون في أحسن الأحوال منافسة للغرب في عين منظومته، أما الشروط الروحية التي تستطيع فعليا **إعادة الوجود نحو تراتبية حقة** وسلام صالح فهي مستبعدة أكثر، وهذا ما يجعل الغرب دائما متخوفا أكثر من النماذج المُبدعة والمُستقلة، أكثر أحيانا من منافسته ماديا، إذ يتلمس أن هذا يُفكك مباشرة حركته عبر الهيمنة الرمزية من مدخلاته الخاصة معنويا وماديا.

لا يركز غينون على النهضة الحضارية سواء عبر ما هو روحي أو مادي، بل يهتم بدرجة أكبر بمركزية **وأولوية الروحي لذاته**، إلا أن هناك في الحقيقة **علاقة تبادلية كبيرة**، ما هي الشروط التي جعلت فرنسا تقع في احتلال ألمانيا بكل سهولة؟ وجعلت الأفغان يقاومون الاتحاد السوفيتي لعشرات السنين ثم أمريكا؟

غينون يركز على الأبعاد المركزية الباطنة أي المقاصد الكبرى، محبة الله والخُلق والوجود، لكن تحقيق العدالة الهوياتية أو الأممية هي إحدى تنزلات المركز على العلاقات الوجودية، **كراهية الظلم ورفعة العدل اقتضاء ضروري للإحسان**، صحيح أن ذلك ليس هو عين المركز، لكن أحيانا **قد يكون هو التنزل الوحيد للمركز كمقام الجهاد والدفع**، أو مقام **عفة النفس والأسرة** أي التطور الاقتصادي وفق النية والمقصد الإسلامي.

فغينون ضَيَّق جانبا ولكنه عظم ما هو **أعلى وأولى**، من هنا راهنيته، خاصة مع النظريات السياسوية والاقتصادوية والعلموية التي تضيق الإسلام ضمن هذه الجزئيات، إن هذا التداخل هو القادر على إنتاج حضارة تكاملية جديدة تملك القوة الروحية الأصلية والمادية الفرعية، كما أن الحضارات المتمركزة على البعد المادي بالإضافة لأنها تعيش في عماء وضيق فقد تقع في أي لحظة ضحية للخارج بكل سهولة كما حصل للفرنسيين.

يستعمل غينون في تحليله مفهوم **المحكي العالمي حول نهاية العالم** باعتباره رمزا أو حالة توصيف لواقع يصرح عن نفسه، إذ المحكي المتداول هو في الحقيقة تعبير وشعور عن **نهاية أحد العوالم**، وأن من يعتبره العالم الوحيد سينظر معه لنهاية الكوكب، يذكرنا هذا في عصرنا بالأفلام الهوليودية حيث الحياة تدور على بقاء أمريكا، وعلى بطل أمريكي، ونحن نُرجع هذا **لنظرة موغلة في الأنا** لدرجة الكذب، هل الأمريكي مستعد للتضحية "بأيفونه" أو عطلته السنوية لصالح بلده ناهيك عن البشر؟ فكيف يفعل شيئا لصالح عالم هو بالنسبة له **مساحة للمنفعة الدنيوية وفقط**، أما أن يكون هذا التداول المحكي تعبيرا عن حالة **من الخلل**، فيمكن إرجاعه عندنا لأن الإنسان الغربي انتهت عنده السرديات الفلسفية أو الوطنية، لقد **ثبت فشلها ممارسة،** عند هذه النقطة يمكن توقع صرخات اللاشعور بأن تصل لهذا المستوى، لكن مع ذلك فالمهدئات الدنيوية قادرة على إطالة الأمد أو لنقل الهروب للأمام وإعادة السرديات نفسها وما يقاربها بعد النسيان، مثل ما كان يعاد نحث نفس الأصنام في التاريخ البشري.

إن الخيال عند غينون تعبير عن حالة من الخلل والخطأ، وهذا بالنسبة له ليس محاكمة، فسواء كانت هناك طبقات جاهلة بالواقع أو بإرادتها، فالذي يوجهها هو **الحقيقة لذاتها**، وأن الظروف المحيطة بأي طرف شيء وتوصيفنا للخطأ رؤية تحليلية، هذا التوظيف **للتصورات والتفكيك الروحي للرموز** من الوسائل المهمة التي يتميز بها تحليله، وهو قريب مما قدمه طه عبد الرحمن برده الأحوال الظاهرة نحو مستوياتها الباطنة، إلا أن غينون يتعامل مع قوانين دائرية متكررة في التاريخ حيث أقرتها بالنسبة له كل التقاليد الدينية، ثم ينزلها على المجتمع الغربي باعتباره ممثلا **لعصر الظلام**، داعيا للتدخل من أجل العمل **والاستعداد للانهيار الحتمي، التوازن** عنده هو نتيجة فعل **لاتجاهين متعاكسين** وبالتالي فحالة **الاهتزاز** الحالي مرحلة نحو تحقيق هذا التوازن الضروري، ليس المقصود أن هذه الحالة الحيادية عنده هي الغاية، بل فلسفة التاريخ تسير من **الأعلى نحو الأدنى** وليس العكس حسب الأيديولوجية التقدمية، فنقطة الانطلاق هي المستوى الأعلى والنقطة النهائية هي المستوى الأدنى، وهناك مراحل قد تُغَلب فيها جهة أو أخرى، ولكن كأن غينون يتعامل مع الواقع الغربي وما يتطلبه من **قوة صراعية** داخلية حتى تُتَجَاوَز الحالة السلبية، نتوافق معه حول هذه الرؤية ولكن نُفَصّلها أكثر إذ بداخلها يوجد تعقيد

كبير، **ومراحل عامة مخصوصة، وخاصة تعمم** كالنور النبوي الخاتم، والفساد الحالي يوجود معه صلاح وحملة للأمانة، ناهيك عن الدرجاتية والتعدد بين جزء من المرحلة وجزء آخر، إنما **المحصلة** والنتيجة هي ما ذكره غينون، فالعصر الحالي توفرت فيه الكثير من العلامات الصغرى من تطاول في البنيان وفشو المال والتجارة والعلم مع ضياع الأمانة وظهور الزنا وعلو الشهوات ومركزية التنافس الدنيوي، وما ينتج عنه من تقدم الرويبضة حتى ألفت كتب عن عصر التفاهة، لم يُرتب الشارع على كثرة المال ومظاهر الحضارة من البنيان والتجارة حكم قيمة إيجابي؛ لأنها ارتبطت هنا بما هو انحطاط للإنسان، الغلو في الأنا وشهواتها مصيره التقهقر، وانفجار ظلمانيته يُرتَب عليه السيطرة على الإنسان من الشياطين و الدجاجلة، حتى نصل للدجال الأكبر وتداخل العوالم الظلمانية، إذ درجة التردد الوجودي تكون قريبة من العالم السفلي وبالتالي الظلماني وضعف النور، إلا أن غينون **لا يرى السلبيات الداخلية للأمة** وكذا التعقيد بين المراحل، أي ذلك التعامل بمنطق **درجاتي وتعددي**، إنما ينظر بنوع من **الخطية** أو الدائرية في بدايتها ونهايتها عبر نظرة عمومية، لقد وصف النبي عليه الصلاة والسلام القرون الثلاث الأولى بالأفضلية، وقد تخللتها فتن عظيمة كالخوارج والبغي على سيدنا علي وقتل سيدنا عثمان وسيدنا الحسين وقصف الكعبة بالمنجنيق مع قتل خيار الصحابة والتابعين، هذه فتن عظيمة أسست وساهمت فيما يقع حاليا، كما أن السنن الحسنة التي تركها الصحابة والصالحون من بعدهم تجعل الأمة قابلة لتفعيل شروط التوازن عبر الاجتماع وتفكيك الظلمانية بشكل جذري، وهو ما سيقع مع نزول سيدنا المسيح عليه السلام مقابل خروج المسيح الدجال، الأمة وقتها ستغلب فيها النورانية كما يكون غيرها في مرحلة ظلمانية، وعبر هذا **التدافع القوي في الاتجاهين والمتداخل بين العالمين تقع عودة إلى مرحلة الفطرة الأصلية،** بل في معركة هرمجدون كما يقتل جيش من ثلث المسلمين هم خير الشهداء عند الله يوجد ثلث يفرون هم أبغض لله، أي أننا نكون في مرحلة غربلة داخلية كما هي تفكيك خارجي أيضا وتمظهر واضح للظلمانية، حتى وصف النبي عليه الصلاة والسلام المسألة بأنها **تنقسم لفسطاطين أحدهما لا نفاق فيه والآخر منافق خالص**، وهذا طبيعي؛ لأن حالة الدفع النوراني تتطلع لإعادة اكتساب المناطق التي أظلمت، مما يتطلب إرادة نورانية عالية مقابل ظهور الأشياء كلها على حقيقتها بعيدا عن وسائل التزييف و التدجين، فهذه مرحلة

ستكون من خير ما مر على البشرية، لكن مع ذلك فما بعدها بحقب أو مدة معينة ستكون أسوأ ما مر على البشرية حتى لا يقال كلمة الله في الأرض، فتقوم الساعة على العرب والروم معا، هذا التعقيد فيما بين المراحل وكذلك داخل الأمة كما هو خارجها لا يحضر عند غينون، ما عذا **الصورة الكلية** والتي تتوافق عليها تقريبا كل التقاليد الدينية، وتقابلها سردية حديثة ترى العكس بحجة ساذجة تتمثل في أن البشر أو الغرب صنع باخرة أو عربة أكثر تطورا من الماضي، وبالتالي فمرحلة الحداثة تستحق حكم قيمة موجب إلى نهاية الحياة، على الرغم من أن هذا **الحكم نفسه من طبيعة لطيفة ولا يعطيها لها.**

إن التعقيد يرجع فيما بين المراحل لوجود إرادة بشرية، وتدافع مركب ومعقد، موسى أو عيسى أو إبراهيم ومحمد خير من آدم عليهم الصلاة والسلام مع تعقيد تموضعهم الاجتماعي ومرحلة الصحابة رضي الله عنهم خير بإطلاق، كما أن فيما بعدها من مراحل يوجد صديقون أفضل من بعض الصحابة العاديين كأويس القرني، وحتى بين الصحابة كل طرف له ميزة عن غيره، سواء فرديا أو جماعيا **فلا تسير المسألة بشكل خطي مباشر من الأعلى نحو الأدنى** ولكن بشكل دائري، وهذا يوافق عليه غينون، إلا أن ما بين المراحل تقع الأمور بالنسبة له بشكل خطي، حيث "أ" بالضرورة أفضل من "ب" فلا يفصل من حيث إن داخل "أ و ب" قد توجد جزئيات تتفاضل بينها، إذ إسلاميا بالعموم من "أ" حتى "ع" نسير من الأفضل للأسوأ وبينها تكرار دائري أي أن "ج" سيئة قد تأتي بعدها "د" أفضل، وقد تكون أفضل حتى من "ب" ، كما أن داخل "ج" فقط قد يكون ما هو خير من "د"، **والأمة بكليتها مرحلة عليا** باعتبارها جزءا من الإسلام منذ آدم، فأعلى نقطة بدأت من النبي عليه الصلاة والسلام ثم الصحابة فالتابعون فتابعيهم رضي الله عنهم إلى أن جاءت حالة الوهن مع الملك العاض ثم الجبري، **فتأتي بعده مرحلة أفضل هي الخلافة** في آخر الزمان، ثم تدخل بدورها بعد مرحلة معينة في **تدهور متسلسل**، مع أخذنا بعين الاعتبار **لتخصيص الواقع داخل المراحل** كما هي فيما بينها، وما يدل على ذلك هو أنه إبان الساعة تأتي ريح تأخذ أرواح المؤمنين.

يعتبر غينون أن المصطلحات الحسية التي يوضحها كنقطة الانطلاق العليا والميل الضروري نحو الأسفل عبر الجسم الثقيل ما يؤدي إلى **تسارعه كلما اقترب من نقطة النهاية**، **تعابير رمزية** نحو تحليلات واقعية؛ لأن حقيقة هذه الفعالية لا يمكن التعبير عنها،

مع ذلك فالمادية والروحانية بالنسبة له **متكاملتان**، والحقيقة أن مثل هذا المنطق يمكن أن ينتج مدرسة فكرية منضبطة، وقد أحال إليها النبي عن جابر بن عبدالله رضي الله عنه، قال: "كنا جلوسا عند النبي -صلى الله عليه وسلم- فخط خطا هكذا أمامه، فقال: هذا سبيل الله عز وجل، وخطين عن يمينه، وخطين عن شماله، قال: هذا سبيل الشيطان، ثم وضع يده في الخط الأوسط، ثم تلا الآية: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مستقيم فَاتَّبِعُوهُ، وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ، فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[1]، إلا أن هذا المنطق الحسي له حدود، **ويحتاج تأويلية قيمية**، والأفضل دمجه داخل الكليات النبوية، فغينون بدوره أول من فكك طغيان **الكم على الكيف**، وسيبقى دائما تفاوت في الدرجات والمنطلقات بين المناهج، إذ غينون رياضي أي يستمد من **الاسم المُحصي** بمستوى أعلى مقارنة بمدارس أخرى.

بعد تحديد الأدوات اللاهوتية المؤثرة في الفعل الاجتماعي يُنَزِّل رؤيته التاريخية على تلك السردية الغربية التي تقرأ العالم دائما بالعودة إلى مرحلة تأسيسية يونانية، هذه الأخيرة تعتبر بالنسبة له **مرحلة انحطاط عن التقاليد** في العالم كله، في هذا العصر اليهود كانوا بالأسر البابلي والصين كانت منقسمة بين كطوية للخاصة وكونفوشيوسية ذات تعاليم أخلاقية للعامة، الهند عرفت البوذية كثورة على التراتبية، وفي اليونان عرفت الفيثاغورية[2] إعادة إدماج وانزياح عبر ما سمي الفلسفة، وعندما ظهرت المسيحية كانت الحضارة الرومانية في انحطاط حيث تميزت بظهور الشكية والرواقية والأبيقورية[3]، لقد كانت هذه

---

[1] [الأنعام: 153].

[2] **المدرسة الفيثاغورية** :(*Pythagoreanism*)تيار فلسفي-روحي ينسب إلى **فيثاغورس**، يقوم على مركزية **العدد والتناغم** في فهم الكون، ويجمع بين التصور الرياضي للوجود وممارسات أخلاقية وزهدية، مع الإيمان بتطهير النفس وتناسخها.

[3] **المدرسة الشكّية :(Skepticism)** نزعة فلسفية قوامها تعليق الحكم (Epoché) وعدم القطع بيقين الحقيقة، استناداً إلى قصور الحواس والعقل عن إدراك الجوهر المطلق للأشياء. تهدف الشكية في جوهرها إلى بلوغ "السكينة النفسية " (Ataraxia) من خلال التحرر من وطأة التناقضات المعرفية والقلق المصاحب للادعاء بالمعرفة الكلية.

المدرسة الرواقية :(Stoicism) مدرسة أخلاقية أسسها زينون الكيتيومي، تقوم على مبدأ التناغم مع الطبيعة والاحتكم إلى العقل الكوني (Logos) كقانون حاكم للوجود. ترى الرواقية أن الفضيلة هي

التيارات علامة على انحطاط العقلانية بالنسبة لغينون وهو هنا يقصد العرفانية أي استعمال القدرة التجريدية ضمن التأمل الوجودي، ثم ظهرت كذلك الوثنية فجاءت المسيحية لأجل ضخ دماء جديدة، يعتبر غينون أن **الأزمة بدأت بالفعل مع شارلمان** (Charlemagne) (814م) وهو بداية التأسيس للحداثة حيث ظهرت الوطنية وتفكيك الفيدرالية، كان فيثاغورس أول من عرف الفلسفة بمحبة الحكمة أي أنها مرتبطة بشعور عملي يقود للمعرفة، لتتحول بعد ذلك لمعرفة مجردة عن عمليتها، فعُوِّض المافوق عقلي بما هو عقلي، المتعالي عن الإنسان بالإنسان، لقد حصلت عملية انحدار تبناها الحداثيون، **ويعودون إليها دائما،** بل يعتبرون حضارتهم سيرورة للحضارة اليونانية والرومانية، من هنا تم **حث العقلنة لأعلى مستوياتها** منفصلة عن العملية وعن العرفان الحقيقي، تم الاحتفاظ بالظاهر دون الباطن، **الدراسات التجريبية والتجريدية دون أي مبدأ** أصلي مما ينتج **التشظي،** حتى الإغريق في أقصى انحطاطهم لم يصلوا لمستوى من الانفصال كما ادعت **الأنسنة** فدائما كانت توجد روابط وأصول معينة أسبق على **البراغماتية**، لقد استمر الانحدار وتراكم حتى أصبحت الغايات منحصرة في الحاجيات البسيطة ثم التعمق في شهوات كمالية متراكمة؛ لأنها غير منتهية على غرار النموذج الذي انفصل عن اللانهائي، وبالتالي يجر بعضها بعضا ما دامت المادية هي الحقيقة الجديدة الوحيدة، إذن فغينون يفكك المبادئ التي بنيت عليها **الحداثة من داخل تاريخها الخاص وارتباطها بتاريخ العالم** ليبين أن الحضارة الغربية ليست وفية فعلا للتراث اليوناني نفسه، وهذه مسألة مهمة ولكن يجب أن توضع في إطارها إذ التقاليد المتناثرة في العالم عرفت تحريفات متعددة، وحتى المسيحية مع تحالفها مع الرومانية المنحطة أعطت دفعة لهذا، لكنها فقدت الكثير بالمقابل، والرواقية والأبيقورية مدارس حاولت الموازنة العملية بردة فعل راديكالية على

الغاية الأسمى، وتدعو إلى ترويض الانفعالات والرضا بالقَدَر، مما يمنح الفرد صموداً وجودياً أمام تقلبات الحياة الخارجية.

المدرسة الأبيقورية :(Epicureanism) اتجاه فلسفي أسسه أبيقور، يضع "اللذة المعتدلة " كأعلى مراتب الخير، ويُعرفها سلبياً بأنها غياب الألم في الجسد والاضطراب في النفس. تركز الأبيقورية على تحرير الإنسان من المخاوف الوجودية (كالموت وتدخل الآلهة)، سعياً لتحقيق الطمأنينة عبر عيش الحياة اليومية ببساطة وحكمة.

التجريد، لكن باعتبار غينون ينتمي للعرفان أي التأمل العقلي بدرجة أرجح مما هو عملي فتعتبر عنده مباشرة تقهقرا مثلها مثل التجريد الغير عملي، لكن الترجيح يجب أن يبتدأ في الحقيقة من الموازنة وحضور التعالي الحق ثم تراتبية الوجود من المركز الروحي بكل صفاته، الفعالية والعالمية حتى تنزلاتها في درجات الظاهر من النفس حتى المادة، بدليل أن قوة التجريد فيما هو وجودي وروحي تعتبر هي الأعلى عند غينون، وهذا أقرب لنوع من الباطن في درجة من الظاهر، فإذا أخذنا هذه التركيبة بعين الاعتبار فسيتم تنقيح بعض الاستنتاجات عنده.

يعتبر غينون أن الواقع المعاصر في حالة تحتاج إعادة بناء مجددا وتفكيكا للسابق، بينما نرى نحن أن المسيحية كان عليها أن تقوم بالعملية نفسها مع الرومان كما كسر الإسلام كسرى وبيزنطة، **هناك نقطة لا حل معها إلا تكسير الأصنام**، صحيح أن هناك أسسا مشتركة تعود إلى دين واحد ولإسلام فطري ورباني والمسيحية واليهودية يحملان هذا البعد أكثر من غيرهم، لكن إلى أي حد؟! على مستوى الممارسة حدث لهما بدورهما انحدار كبير عمليا وحتى شيئا ما داخل الكتب، وبالتالي سلسلة الإسناد الممدة دخل عليها محرفون ومفسدون، فالمراهنة تبقى معقدة إذ حتى اليهودية التي حفظت شيئا من العقيدة الأصلية هي باطنا في ممارسة دنيوية شركية وكفرية تفسد في الأرض.

بالنسبة لغينون هناك **شر متراكم سيخرج منه خير**، هذه الحالة التي تقود إلى الكارثة ليست مع ذلك حكما معياريا، بل وصفا لواقع حتمي، كحالة الطبيعة إذ الاهتزازات التي تحدث هي جزء من الحالة العامة، وفي الهندوسية هي تجليات، إذ التحول من دورة نحو أخرى لن يتم إلا **بالمرور من الظلام**، يتمظهر هذا بالنسبة للحداثة في طبيعة الحضارة التي حملت من كل من سبقها أسوأ ما فيها، ينظر الشرقيون الذين يحملون علما أعلى من هذه العلوم الصناعية باحتقار لها، وبالتالي فلن يحدث **الانهيار الحتمي إلا مع اختفاء العرفان الحقيقي** وظهور أفراد على النقيض من الروحانية، أفراد **مستعبدين للمادة** من حيث يريدون أن تخدمهم، ما يجعلهم في حالة **اضطراب** متسارع **دون مقصدية أو هدف**، فينتج عن هذا حالة **تشتت** واهتزاز في الأبعاد المتعددة، حتى نصل لمستوى **الانحلال** والفناء.

لعل غينون بوصفه للحالة المعاصرة **بالنقطة الدنيا** هو وصف لحالات مجموع الأفراد الذين فقدوا البعد الروحي نحو قمة البعد المادي، فغَيَّبوا الأصل في الفرع، لينتج عن ذلك مجتمع وصل لحالة استفراغ ذاتيته، مما يستلزم **الفناء** حتى تعيد الطبيعة عافيتها، وهذا لا يمكن أن يتم إلا بقوة نفي مضادة تعيد الجسم لحالته الطبيعية، لكن هل الجسم الغربي قابل للعلاج؟ هل نقطة النهاية التي وصلت لها أو ذاهبة إليها هي دليل على الانتهاء؟ كلها إشكاليات تدخل في مجال التركيب الوجودي.

إن ما يمكن أن نصطلح عليه النقطة الحرجة يمكن كذلك أن نصف به حالة في اتجاه قابل للإرجاع أو جسم قابلا للعلاج، وليس شيئا سائرا نحو الفناء بالضرورة خارج تركيب احتمالات الواقع، فعندما تكون الحالة مستعصية فإن الصراع الذي يقع لا يكون لذاتها بل لغيرها، من هنا علينا **التركيز على الهزة التي ستنتشل المسلمين**، وعلى الحصيلة والتراكم الذي سينتج النقلة، تهاوي الجسم الثقيل وطريقة التوازن والتصادم ثم النقلة هي ليست عالمية أو غربية فقط، بل داخل **لب الوجود أي الأمة** التي لديها أمل علاج مقارنة مع غيرها.

بالنسبة لغينون علينا البحث عن **العلل** التي أدت إلى الخلل والحقيقة الثاوية في التحريف، لقد طبق هذه العملية على المجتمع الغربي، ولكن على ما يظهر لنا فالمراهنة عليه مستبعدة سواء لتهدئة الصدمة أو العودة إلى النورانية، أما بالنسبة للعالم الإسلامي فلإن كنا في حالة أزمة وهو ما لم يتنبه له، فهل سنسير كذلك نحو اصطدام قوي يساوي انحدارنا ويعيد لنا التوازن؟ أم أن الأمور ستسير بتدرج مقسم على الأجيال؟ هذه الحيثية يمكن أيضا إسقاطها على الغرب، لأن **عامل الجيل** مدخل في التغيير كما حدث لبني إسرائيل، إلا أن الجيل الفاسد اصطدم بالتيه لأربعين سنة، وقبل الوصول لحالة الاصطدام وفتح باب الفتن بعد عصر الخلافة الراشدة كانت هناك احتمالات متعددة داخل العاصر الراشد نفسه كأن تعود القوى الاجتماعية نحو مقاومة الصلاح وتنجح فيه منذ سيدنا أبي بكر رضي الله عنه، إلا أن العمليات تراكمت لتنفجر جذريا عند نقطة قتل سيدنا الحسين رضي الله عنه، فيقاس المصلحون بشدة نهيهم وجهادهم وإحسانهم مما يحفظ الجسد من الموت الكلي، إن ما يمكن أن نؤكده هو النقطة التي نحن عليها حاليا وهي أنها **شديدة الانحدار** وهي تهوي منذ قرون، وقد يصح أن يحدث تحول حضاري بطريقة أو أخرى،

كما قد يصح أن يحدث تطور يحمل معه قوى صالحة مع هذا الفساد، حتى نصل لنقطة الاصطدام لينفي الصلاح المحمول الفساد المتراكم، هذه **حتمية**، **لكن السيناريوهات واسعة**، ستتمظهر العملية قبيل الخلافة على منهاج النبوة، إن استئصال الفساد داخل العالم لا مفر منه، ولكن المراحل التي ستكون قبل ذلك، أو ستؤسس لتلك المرحلة لا يظهر أنها ستكون راشدة دون ضرورة **اصطدام خارجي وداخلي** قد يكون سلميا كما قد لا يكون، حسب طبيعة التفاعل الناتجة من الجهات الفاسدة، وهذا ليس فقط لأن شعارات الإصلاح والتدرج تُلُوعِبَ بها ولكن لطبيعة الحالة وتراكماتها، من هنا تمثل مرحلة الإعداد **حفظا للأمانة كما هي دون كتمان أو تخفيف للفساد**، وإلا فإننا حتى عند مرحلة الخلافة على منهاج النبوة سيبقى هناك فسطاطين، وهنا سيحدث بشكل مؤكد اصطدام غير سلمي لتحصيل التوازن، وإعادة التوجيه نحو النقطة الإيجابية والصاعدة، التي ستخف تواليا لنعود لانحدار لم يسبق في العالم وهناك **سينتج الفناء الكلي.**

لا يعني هذا أننا ندعوا للتواكل، بل لأن يحفظ أصحاب الأمانة ما وُكلوا به، فمنهم مجاهد في رباط عسقلان، أو في غيرها، ومنهم مجاهد بماله، ومنهم بعلمه، ومنهم بتربيته، فلو انتفى هؤلاء ما أُسِّس لمرحلة الخلافة الراشدة والفسطاط الصِّديق الذي سيأتي مُستمِدا مما يُترك له من سنن حسنة، هذه القراءة هي الراجحة، إلا أن احتمال ظهور جيل راشد، ثم بعده جيل فاسد، أو تكون المسألة في أصقاع معينة فقط كما كان عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه داخل مرحلة ملك عاض، كلها احتمالات يحملها الإمكان السنني، والتحليل المستقبلي، بل الاجتماعي عموما يتميز **بالترجيحية التراكمية.**

أما طبيعة الأحاديث، فتدفع نحو حفظ الاستقرار وعدم تغيير الفساد بما هو أفسد منه، كما يركز على قول كلمة الحق عند الظلمة أي يتوخى ترك الرسالة الاجتماعية تتراكم والحث على التضحية بالذات، من هنا نجد أيضا إمكان حفظ الأمانة بالثورة، وإن كان مُضَيَّقا حسب فلسفة النبوة، إذ لا يمكن لأي مُدَعي مهما كان مقامه الإنكار على منهج الحسين سيد شباب أهل الجنة والصحابة في موقعة الحرة ومساندة الإمام أبي حنيفة للنفس الزكية والإمام زيد رضي الله عنهم، وغيرها من النماذج العالية، إلا أن الطرق تختلف حسب طبيعة الأفراد وما يتطلبه الواقع من تنوع وأحيانا خصوصية، والأهم الذي تتوافق عليه المقامات والنماذج الإصلاحية هو **عدم الركون للظلم وحفظ أمانة التوحيد**

والتعلق بالله في الوجود عبر العدل والإحسان وفق الاستطاعة ولو بالقلب، وعدم الدخول على أهل الدنيا وتدعيم التوجهات الاجتماعية والسياسية والدينية الفاسدة .

في جميع الأحوال، فإن الأمة تحتاج وجود قوى دفع متراكمة في كل جيل خاصة أن الله يبعث للأمة من يجدد لها دينها كل مائة سنة، والانتقال بطريقة سلمية هو ما يتمناه كل عاقل، ويدعوا الله أن يرحمنا ويرحم عباده وأمته التي توحده على الأقل في عصورنا، لتنشئ خلافة راشدة معينة حتى لو انتفت بعد ذلك، أو تبقى رغم حملها للفسطاط الفاسد لكن في إطار ضبط أعلى له، أو يكون الجيل الصالح محمولا داخل السيرورة وقابلا للتفعيل، حتى يأتي الوقت ليشرفه الله بكونه أفضل الشهداء عنده، أي أن المصلحين سيساهمون في إنتاج أحد أعظم ما أنتجته البشرية على المستوى الإنساني والرباني، **فهذه الهوامش متاحة** أيضا للجميع، لكن علينا العمل بطريقة علمية تأخذ بعين الاعتبار متغيرات الواقع الخاصة.

أما بالنسبة لسيرورة الغرب، فإن الظاهر أن الصدمة التي ستحصل ستعيده للمسيحية حسب النصوص، ووفق أقرب ما يمكن ضمن تكوينه، فهل سيحصل ذلك بتغير حضاري وبيئي عظيم؟ أم عبر سيرورة خاصة؟

إن التغير الذاتي للغرب من المستبعد أن يحصل دون تمظهر حضارة إسلامية قوية أو روسية مسيحية أو دولة غربية تتبنى نموذجا مسيحيا، **لا بد من دافع خارجي**، لهذا فلو بقيت القيادة للغرب وحده سيهوي معه العالم بأسره، وسيكون الاحتمال البيئي الذي لا يتمناه أحد أقرب للحصول لعل العالم يرجع.

إن ما يراهن عليه غينون هو فرعي عندنا وما يعتبره ورديا في الحضارات السابقة نعتبره **تأسيسيا للسنن الفاسدة**، بل حضارتنا راكمت بدورها وأنتجت عين مفاسد تلك الحضارات، إلا أن المسألة ليست فعلا بهذا التبسيط، فقد تكون مراحل معينة سابقة أفضل منا، لأن الجسم الذي يهوي قد يعرف هزات في طريقه قبل حصول الاصطدام الحتمي، **وهذه المراحل مجموعة تكون بدورها مركبة**، مما يمكن من التطهير والنهوض مع الهزة أو إطالة المرض، حسب طريقة التدخل.

فكأن غينون ينظر للاستعارة بطريقة عبارية ولمراحلها بطريقة صافية وللسيرورة الشرقية والغربية في مراحلها الحالية **كافتراق راديكالي**، وهذا لم يحصل بعد إذ **العلاقة ما زالت زوجية**، يجذب بعضها بعضا سلبا أو إيجابا، فكأنه يضع مجتمع العرفاء أو الحقب النبوية إزاء مرحلة الغرب الحالية، وهذا فيه إجحاف وصورة أبعد عن الواقع؛ لأن مراحل الأنبياء بدورهم مرت من تعقيدات مختلفة.

ومع أنه يفرق بين الحضارة الصينية والهندية والإسلامية التي يعتبرها **وسطا**، وكذا يعتبر الحضارة الغربية في القرون الوسطى ضمن نفس العقلية المشرقية التقليدية، إلا أنه يرى الانزياح الحالي الذي عرفته هذه الحضارة الغربية لم يسبقه أحد في العالم، فالعقل الفطري التقليدي هو الذي جمع كل البشر، ولم تعرف البشرية هذا التغيير نحو العقلانية الصناعية إلا مع الغرب.

مع ذلك فهذا التفريق في عصرنا مرجوح بعدما تحولت الصين نحو الحادية واستهلاكية والهند نحو ليبرالية، ناهيك أن مفهوم التقليدانية الفطرية التي حملتها هذه المجتمعات إن كانت ربما أقل سوءا من الحالة الغربية، **لكنها تحمل فسادا كبيرا**، ولو قارنا المجتمع الجاهلي بما يحمله من قيم ومركز الكعبة وألوهية سيصح عليه التحليل نفسه من غينون، إن الرؤية الإسلامية لا تجزئ الفطرة، ولا ترجح بين المفاسد بل تركز على ما بين المصالح، صحيح أن الإسلام أبقى على مجموعة من القيم والأبعاد الفطرية من المجتمع الجاهلي أو ما يعتبره غينون **الحقيقة المتوارية**، ولكنه لم يبن على ذلك بقدر ما كان عارضا، مع ذلك نجد غينون ينتقد بدوره التقاليد العرفانية التي نشأت في الغرب حيث لم تعبر بالنسبة له إلا عن خيال ونزوات، لأنها لا تقوم على أية أسس حقيقية، لهذا يعتبر العودة للديانة السلتية[1] بأنها غير محقق حاليا للتقليدانية؛ لأنها لا توجد في **صيغتها الصافية** حتى تحرك الذات بحيوية وتنتشلها من حالتها، بل التقليدانية الأطلنطية التي انقرضت قبل آلاف السنين، الظاهر أنها بسبب الانحراف الذي حصل رغم أنه لا يمكن مقارنته بعصرنا، إذ أنها

[1] **الديانة السلتية :(Celtic Religion)** هي منظومة روحية مركبة سادت في أوروبا قبل المسيحية، ارتكزت بنيتها الناظمة على طبقة الكهنة "الدرويد (Druids) "الذين احتكروا المعرفة الدينية والقانونية. تمتاز بعقيدة "تعدد الآلهة الطبيعي"، وتقديس الظواهر الكونية، والإيمان المطلق بخلود الروح وتناسخها.

مع ذلك لم تكن دخلت في عصر الظلام، فلا ينكر غينون وجود تقاليد في الغرب، بل هي حالة بشرية وإنسانية، إنما يصف واقعا يمثل وضع **العالم الحديث** الذي خرج عن هذه الفطرة وعن طبيعة تلك التقاليد التي تلاءمت مع وضع وحقبة من السيرورة البشرية، لهذا فالعودة لما هو **حي في المشرق** هو الذي قد يحيي ما يمكن اعتباره تقليديا في الغرب، في هذه الحيثية يمكننا التلاقي مع غينون ولكن عبر رؤيتنا التي ترى أن احتمال نهضة المسلمين بروحانيتهم هو المدخل الذي سيوازن الغرب والعالم، يعترف كذلك أنه إذا كان للغرب إمكان إحياء أي تقليدية فسيتم عبر المسيحية التي توائم تكوينه، إلا أن هذا عنده يمكن فقط **ظاهريا؛** لأن التقاليد ليست مسألة بسيطة أو ظاهرية كما يتم الخلط وضم التيارات كلها داخل التقليدانية، بل الفلسفة بدورها تقع ضمن المستوى العقلي والبشري ولا تصل لما فوقهما، للوحي والإلهام، من هنا فليست الأبحاث الأكاديمية أو القراءات هي من ستغير حقبة أو مجموعة بشرية، ما هو فلسفي يقف في المستوى الظاهر، فَنقد الحداثة لأن كان عملا فكريا متميزا، فإنه يقف داخل هذا البعد الفرعي بالنسبة له، أما لإنجاح عملية الإحياء فنحتاج لما هو أعلى، **لعملية اتصال** بما هو تقليدي، وهذا لم يعد موجودا إلا في الشرق، من هنا يعتبر غينون أن تحصيل التقليدية من الغرب يستلزم تحقيق توافق مع الشرق، فالتقاليد واحدة في كنهها والاختلافات ليست إلا على مستوى التمظهرات وفق التنوع الزماني والمكاني والرؤى العقلية، إذ تدور كلها حول **حقيقة عرفانية** واحدة، فيعتبر أن حصول هذا التوافق يستلزم الإقرار والإيمان بهذه **المشتركات**، وبعد ذلك ستتم المسألة بطريقة طبيعية دون تكلف، بل ستكون نتيجة منطقية، لهذا فكل أنواع التوافق خارج هذا الإطار لا تعدو عن كونها **حالة دبلوماسية لا تصل للعمق**، في الحقيقة التوافق في هذه الحيثية لن يكون عميقا؛ لأن غينون يفرض مجتمعات شرقية في حالة عرفانية عليا، إذ ما يتيح هذا التوافق حاليا هو الانتصار المادي والنفسي للغرب، هذا هو العامل المحوري الذي يجعل المسلمين منفتحين على الغرب حتى على حالته الراهنة مع عمليات هيمنة وإخضاع من هذا الأخير وتقبلها منهم، من هنا التوافق على حالة مشتركة من الدنيوة وقيمها، ولكن المؤكد أن الغرب انحدر فعلا أكثر من المجتمعات الشرقية، لأنها عند قوتها تبقى دائما على تعارف حضاري ورحمة ولو نسبية، فنحن أمام حالة جديدة؛ لأنها مبنية بالأساس على ما هو مادي ونفسي أي ما هو أدنى، وهذه العوامل تشكل كذلك

بعدا متعاليا في المجتمعات الإسلامية منذ قرون الوهن، وإن لم تصل لنفس التوزيع المساواتي وتنزيل بعض القيم المُنتجة داخل هذا المجال، لكن وكما يرى المسيري مع التخلي عن بعض القيم الإنسانية الفطرية تحول مسار الغرب وقد نقول صعد إلى السطح ذلك العمق الدنيوي، وحاليا مع تغلغل الحداثة قد أصبحت المسألة أسوأ في بعض الدول خاصة التي تخلت عن العلاقات التراتبية-التبادلية وحضور المركزية الروحية، فأنتجت ظاهرة من الغثائية لم يسبق لها مثيل وهي ما تسمى حالة **الدهيمائية**، فأصبحت المجتمعات الوهنة تظهر كأنها متطورة مقارنة مع غيرها، مع أن الكل منحط حيث تتم كل المدخلات والممارسات باستفراغ وجودي، وبالتالي فالعلاقة شرق غرب لا يكفي فيها مرور هذا الأخير لنفس مستوى المجتمعات الشرقية حاليا، إنما حصول هذا سيُهدأ المسألة وفقط، وباعتبار أن تحقق ذلك التغيير المطلوب على الأقل في مستويات متوسطة مستبعد في الغرب، فإن الرهان الأكبر يجب أن يُرَكَّز على الشرق وخاصة الدول الإسلامية.

بالنسبة لغينون فالمنطلق يجب أن يكون من الأعلى وليس من الأدنى، أي على مستوى المبادئ لتتنزل بعد ذلك على باقي المستويات بطريقة تراتبية، من هنا يعتبر كتابه موجها للنخبة، وأن إحياء المسيحية غير ممكن دون نخبة من العرفاء، فمفهوم النخبة **والتراتبية عند غينون يتعالى على التصنيفات الاجتماعية**، وفي الحقيقة إن كل تصنيف تراتبي يستلزم بالضرورة رفعة إلا أن طريقة التعامل مع هذه الحالة الوجودية يختلف حسب كل شخص، بل عدم الافتقار لرؤية النفس هو ما يجعل تلك النخبة في أعلى الهرم كما قال الصوفية: "الصوفي كالأرض يطؤها البَرُّ والفاجر، وكالسحاب يظل كل شيء، وكالمطر يَسقي كل شيء"، فالمؤمن قد يحس بعزة ولكن بالتبع والاقتضاء عبر إمداد الله رفيع الدرجات، وليس **بعملية الاستدعاء المحقرة للآخر**، هذا فرق جوهري مقارنة مع عمليات مراكمة الرأسمال الرمزي التي تتبناها النخب في عصور الانحطاط حتى داخل التصوف، فالمتن الغينوني قد يُحَرَّف ويتم التلاعب به أو تقديسه وعدم تلافي حدوده، من هنا يُستدعى من بعض التيارات الفاشية التي تدعي النخبوية والعلو، إن المسألة بالنسبة لنا تتعدى القدرات الثاوية حيث إن إمكانات الارتقاء الروحي واسعة حتى مع وجود تراتبية خَلقية، إلا أن الحرية والاختيار يرتبون الوجود الروحي وفق هذه الممارسات، وعلى المستويات النفسية والمادية تدور المسألة ضمن الإطار نفسه، لهذا كانت البروليتارية أسوأ قليلا من الفساد

الموجود، وعوض أن تحفز التراتبية الموجودة للقيام بأدوارها وتبادل المسؤوليات أو الميل إلى تراتبية جديدة تمثلها أفضل من غيرها، كما حصل شيئا ما في الصين مع مزج الثقافة الكونفوشيوسية، أرادت لعب الدور نفسه مناكفة في غيرها.

كما أن المسألة ليست بهذا التبسيط؛ لأنه قد يصعد من الأدنى المادي والنفسي من يكون خيرا ممن تخلى عن أدواره، أو من لم يحفظ وينمي تلك الصفات، ونلحظ هذا في بعض أبناء الأنبياء والأولياء وأهل البيت عليهم الصلاة والسلام، فالمسألة تدور مع معرفة الإنسان لإمكاناته المتاحة، وهي روحيا واسعة في الترقي ولكن لها حدودا، وأما ماديا ونفسيا فهي أقل اتساعا لطبيعة هذا البعد، وليس كما يتم به إيهام الناس، مما ينتج حركة سائلة ودون أي معنى، فتُضيق إمكانات الترقي المادي والروحي معا، إن الإشكال الذي تطرحه الحداثة هو مساواة غير موجودة، وليست في مصلحة المجموع، لأن الحسد لا يقود إلا للدمار الحضاري، وقد رتب الله هرمية حتى نتبادل فيها الإمداد والمحبة، **وجعل داخل هذه التراتبية تفاضلا متبادلا** حيث يتميز الأدنى بحيثيات يكون الأعلى في حاجة إليها سواء ماديا ونفسيا كالأعمال الجزئية التي قد لا يتحملها، بينما يتمتع هو بنظرة كلية، أو روحيا بالالتزام والعطاء والصدق، أو بالمعرفة والاتساع والتوكل الشامل حيث تتفاضل الأطراف في التنزيل الجزئي أو الكلي.

إن الطبقات الأعلى عندما تجد نفسها في علاقة تبادلية يكون فيها الأدنى غير مسؤول وطغياني مع مقام بسيط لديها، فهي بدورها تتعامل مع الواقع بمدخلاته، وإن كانت صالحة فستتعامل معه بما يتطلبه **وليس لأنه قانون شامل لا يتحرك** مثل ما يميل غينون، كما أن الوجود عندما تكون فيه الطبقات الأعلى مستقيلة عن أدوارها يقع استبدالها من داخل النسق الداخلي أو العالمي، إما بما هو أسوأ أو بما هو أفضل، وأحيانا تصبح عملية التغيير حتمية مهما كانت مخرجاتها وأفقها، أما عند **فساد الطبقات الدنيا،** فذلك هو هلاك الجميع؛ لأنها تمثل الأغلبية وأضعف معرفةً وإرادةً ، إلا أن هذا لا ينفي التركيب وتعدد الاحتمالات من كل الجهات، فلسنا أم رؤية خطية للتراتبية بل حركة واقعية متعددة الإمكانات.

لم تحدث أي عملية إصلاح في التاريخ انطلاقا من الأدنى حتى الدعوات البروليتارية والنسوية كانت من الذكور والطبقات المثقفة، فإذا ركز غينون على وضوح التراتبية وبساطتها فلأن هذه حالة من الاستقرار الأقل فسادا مقابل سيولة الواقع **وجنوح الكثرة**، وإلا فإن الأصل أن هناك اتساعا **وعلاقات تأثير متبادلة؛ لأننا أمام نفس الفطرة البشرية**، إنما عندما يقع الانحدار يظهر الخلل شاسعا فيما هو أدنى لكثرته وضعفه، ولكن هذا يجب ألا يجعلنا نتغاضى عن فساد ما هو أعلى مما يلزم تنحيته وإرجاعه لمستويات دنيا حتى يعاد تأهيله، أو يبقى في جهله دون تأثير مع فقدان سلطته، فبقاء هذا النوع في أعلى الهرم فساد أعظم، من هنا كان النبي يستعيد من إمارة السفهاء وذم الله عابدين رجعوا عن طريق الحق ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا، فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ، فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾[1] كما ذم الرهبان والأحبار.

مهما كان الاختلال والظلام إلا أن ذلك **النور الإنساني يبقى قابلا للإحياء، ولو بعد أجيال**، وهذا ما يعمل عليه حفظه الأمانة في كل جيل وداخل كل الطبقات، لأن اعتلاء الهرم الروحي المركزي لا يرتبط بالضرورة بما هو مادي، ولم يحصل هذا إلا في عصرنا حتى انساقت الطبقات الفقيرة اقتصاديا نحو المعادلة نفسها، وهي لا تملك لا الإمكانات المادية ولا ثقافة الاستغناء والمغامرة المالية، فأنتجت نموذج الفقير الذي لا زبر له، مقابل الإمكانات الواسعة التي أتاحها ذلك الوُجود الطبقي من تحرر مادي ونفسي يحقق اعتلاء المقامات، حتى إن أكثر أهل الجنة كانوا من الفقراء، وإذا كانت التراتبية هي الأعلى تأثيرا فإن العلاقة بين الأدنى والأعلى لا تنفك سواء داخل الذات بين الإيمان وتنزله خُلقيا وماديا، أو اجتماعيا عبر رؤوس الهرم و تحفيزاتهم تحتيا، فهناك **علاقة ترابطية باختلاف الدرجات،** لقد وجد المسيح عليه الصلاة والسلام أمامه استعدادات متاحة من الحواريين، ووجد النبي محمد عليه الصلاة والسلام كذلك أمامه بلال وعمار وزوجته خديجة وعلي وأبو بكر وعمر وغيرهم رضي الله عن الجميع، ولئن كان أكثر نبي توفرت أمامه استعدادات تكوين نخبة، فإنه كذلك أعظمهم تعليما وتزكية فتناسب التلاقي من الجهتين، لا يعني هذا أن الأنبياء الذين قُتلوا واستشهدوا أو لم يجدوا جيلا يحمل بداخله استعدادات فطرية

[1] [الأعراف: 175].

أن الخلل فيهم، بل أن التناسب بين مستوى الأعلى والأدنى هو المُرَجِّح في طبيعة الاهتزازت، وباعتبار أننا أمام ظاهرة اجتماعية مركبة، فإن احتمال صلاح الأعلى الذي لا يتبعه الأدنى ممكن، وكذا صلاح الأدنى الذي يتبعه الأعلى أقل إمكانا، فنحن إذن أمام **ظاهرة ترابطية و درجاتية**، وهذا المنطق يضعف عند غينون الذي يركز على الأصول من جهة واحدة.

فيعتبر كذلك أن من مميزات **العقل التقليدي عموما التراتبية** كما يطرحها بشكل صاف دون التعقيدات الوجودية التي تربطها، ونحن لأن كنا نوافق على طبيعة هذا الوجود سواء بين الملائكة أو البشر أو الكون، سواء اقتصاديا أو سياسيا واجتماعيا بل بين الجنسين، وفي الصفات داخل الذات وخارجها من ذكاء وجمال وصحة، فإننا ننظر إليها بتعقيد واتساع أكبر في ذاتها ناهيك عن احتمالات تنزلاتها الواقعية، فلو لزم الناس مقاماتهم لتطورت الحضارة نحو إنتاج مجتمع إنساني حقيقي واعتلى كل شخص مقامات تفوق ملايير ممن يعيشون في عصرنا داخل ظلمانية كبيرة، فما هي إذن خصائص العالم الحديث والتقليدي عند غينون؟

إن أول الاختلافات تتمثل في **العمل والتأمل** والعلاقة بينهما، هل هي متناقضة، أم متكاملة؟ هل هي تراتبية؟

في الرؤية التقليدية **العمليتان لا تنفصلان** عن بعضهما إنما **يطغى** أحد البعدين على الآخر، فإذا كانت على مستوى الظاهر كأنها متناقضة فهذا يعود وفقه لطبيعة الفعل الإنساني الذي لا يمكن أن يتم في كل المجالات والاتجاهات، أي أن فرض حالة من التناقض يرجع إلى رؤية نسبية ومحدودة تمثل حالة من **اللاتوازن**، أما الرؤية **التكاملية** فتحقق حالة من التوازن سواء على المستوى الظاهر أو الباطن لنفس الموجود، كأن غينون يرجع علاقة التكامل لتعدد الأبعاد، لأن الارتكاز على أحد الأبعاد فقط يجعل من الطبيعي أن تظهر هذه العمليات في إطار متناقض، من هنا فعلاقة التكامل **ترتبط بعلاقات الأبعاد فيما بينها**، والتأمل يرجع إلى الباطن أما العمل فللظاهر، وهذا ما يخلق اختلافا بين الأفراد والشعوب، فالشرق يعلي من التأمل وخاصة الهنود والغرب من العمل.

بالنسبة لنا **فالمقابلة الحقيقية هي بين العلم والعمل** وهما متكاملان ولكن البعدين الظاهر والباطن يجعلان من **العلم والعمل أنواعا**، فالتأمل نوع من العلم في حضور قوي للباطن **والعمل قد يكون بدوره في طبقة الباطن** متمثلا في الإرادة الإيمانية أو الأخلاقية **وهو أقوى من العلم ثم هناك صفة الكلمة الباطنة وهي دلالة روحية**، من هنا يختلف التصوف الذي يقدم السلوك على العرفان الذي يقدم التأمل، وإن كانا يشتركان في **إعلاء كل الأبعاد الباطنة والتكاملية**، لهذا فلا يمكننا قياس الغرب مع الشرق عبر العلم والعمل، بل عبرهما معا في المستوى الظاهر أي الفعل الحسي والنفسي أو **الباطن**، كما أن سبب **الترابط هو طبيعة الذات المتناسقة**، من هنا فالظاهر والباطن يؤسسان لعلاقة ترابط **تستلزم التداخل والتراتبية**، لهذا قد يظهر التناقض حديا فقط عندما ننظر إليها دون تعددية الأبعاد.

إن التقابل الذي يطرحه غينون بين الشرق والغرب عبر التأمل والعمل هو بالنسبة لنا **بين الظاهر والباطن والموازنة**، والغرب يقدم الظاهر في كل قوى الذات وليس فقط العمل بل في التجريد المعرفي والحسي، والنخب التي يحتاجها الغرب والشرق هي على قدر هذه القوى معا إذ لا تنفك عن بعضها، من هنا يقسم المجتمع الأعمال عبرها، فيظهر أرباب التأمل أو العمل الباطن وكذا العلم والعمل الظاهر، لكن **الجميع تحت علاقات تراتبية متوازنة بين هذه القوى**، إلا أنه سيكون من الطبيعي أن مستوى التجار والصناع وعلماء الطبيعة، ثم الفقهاء وهي حالة وسيطة، أن يكونوا أقل في المستوى الباطن ولكنهم متميزون في ذلك الظاهر إن ارتبط بالباطن لتشكيل حضارة موازناتية تحقق الوحدة في الكثرة، أي أن كل مجتمع يحتاج موازنة كما هي الذات الواحدة، وذلك التركيز على المركز الذي يطرحه غينون محوري، لكن لا يكفي، وقد يؤدي إلى غلو أو تنطع لا تقدر عليه أنواع أخرى من النفوس **خُلقت لتنزلات متنوعة من الرحمة الإلهية**، ناهيك أن أعلاها ليس الباطنة فقط بل الجامعة عبر هذه الموازنة التراتبية، فالاختلال الظاهري في العالم المعاصر خطير لكن لا يجب أن يمنع من تنظيم حركة الوجود في كل مقاماتها.

المحور	رؤية رينيه غينون	الرؤية الموازناتية
منطلق التشخيص	انحراف الغرب عن التقليد (tradition) كمصدر ميتافيزيقي روحي.	الهيمنة الغربية نتيجة انقطاع تدريجي عن الوحي وتوازنات النفس والفطرة مع الكون-الزمكان ضمن مركزية الله.
مصدر التقليد الأصيل	الحكمة الشرقية القديمة (الهند، الصين، الإسلام).	الوحي المحمدي باعتباره آخر وأكمل تمثيل للممارسة وللعقلانية الروحية والفطرة الإلهية، وبعض التراث الكتابي ثم تقبل ممارسات وأفكار محدودة في باقي الفلسفات.
العقل التقليدي	عقل عرفاني مرتبط بالميتافيزيقا، قائم على التراتبية والرمزية.	عقل يوازن بين الظاهر والباطن، ويتأسس على التكامل بين الأبعاد رغم مركزية الروحي.
مصير الغرب	انهيار حتمي إلا إذا عادت نخبة عرفانية تقود الإحياء التقليدي.	الانهيار مرجح إن لم يظهر توازن عالمي جديد، عبر حضارة بديلة.
علاقة الشرق بالغرب	الشرق ممثل للحكمة الباطنية، والغرب للفاعلية الظاهرة.	العلاقة ترابطية ودرجاتية، والتمييز الحدّي مبالغ فيه، لأن المجتمعات تداخلت في الفساد.
مصدر الإحياء الروحي	إحياء تقليد عرفاني ميتافيزيقي عبر نخبة متصلة بالشرق.	اتصال بالمصدر الإلهي ومراكمة روحانية تطبيقية تربط بين قوى المجتمع والروح والمادة والنفس، ضمن مركزية الروح عبر الوحي.

أدوات التحليل	استعارات رمزية، مفاهيم رياضية: الحركة/السكون، النقطة الحرجة، التحول. التقليد، السقوط، الانحراف المادي تحضر نفس المركزية تقريبا ويغيب النص.	تحليل موازناتي-روحي: العالم كميدان استمداد واختبار بين العبودية والتملك، كل ظاهرة تُحلل وفق موقعها من التجلي أو التحجب في الكثرة كتنزلات للوحدة والأصل. الافتقار، الغنى الإلهي، التنزل، الشعور، الاستمداد، التزكية، النظام النبوي مقابل الأنظمة الصنمية القرآن والحديث- منظومة رمزية- أنطولوجية - النص موجه ومفتوح على التأويل ضمن قواعد الشعور والمقصد والميزان.
طبيعة التراتبية	تراتبية روحية أصلية لا تقبل الانقلاب، النخبة تتعالى عن البعد الاجتماعي.	تراتبية مفتوحة، مشروطة بالتزكية والعطاء، قابلة للحركة وفق الاستعداد والنية والفاعلية، تتبادل مع غيرها ومتوازنة الأبعاد.
نقد التقاليد المعاصرة	التقاليد الغربية الحالية محاكاة مشوهة للسلطية أو التصوف المسيحي.	بعضها يمثل شوقا للحقيقة، لكنه لن يكفي ما لم يتصل بالوحي والتوحيد.
البديل للحضارة الغربية	إحياء التقليد الأطلنطي أو المسيحي الغربي الروحي في أصوله الحقة.	غير ممكن خارج حضارة موزونة مركزها المدد الإلهي بتوسط الوحي عبر ممارسة الرسالة الخاتمة، فهي التي ستدفع للعودة لهذا التراث في الغرب كاحتمال ربما أفضل من الموت الحالي.

العمل والتأمل	التقابل بين الشرق (التأمل) والغرب (العمل).	التقابل بين الظاهر والمركز الباطن ضمن موازنة، إذ التأمل مرتبط بالفعل في كل المستويات.

لقد قدم غينون تحليلا عقليا قويا عبر نفس المدخلات الأساسية للروحانية الربانية والصوفية لكن عن طريق عمليات تجريدية، وهذا المنطق له حضوره ومكانه ضمن العقل الإسلامي كما يوضح القرآن والحديث، كمفاهيم الثقل في الميزان أو السرعة في الصراط، إلا أنه كأي نموذج معرفي سيعرف نقائص في موازناته وبعض تحليلاته، إن كل المدارس الإسلامية تتحد حول **الجوهر التوحيدي والأخلاقي** وتنطلق منه، ويقارب كل نموذج منها جوانب تنقص الآخر، فالمسيري ركز تقريبا على ما يسمى علم اجتماع المعرفة أو تأثير البعد العقلي **والنظرية المعرفية في الجماعة**، مع ربطه لهذا التصور بحضور القيم والله، بينما نظرية التحليل عند طه عبد الرحمن **تتمحور حول الأساس الروحي والشهودي** التي ينزلها في أدوات وتحليلات فلسفية واجتماعية، وتتمثل أهمية ابن خلدون في ذلك **التفريق بين الواقع وخصوصيته والنظرية الأخلاقية**، وكل هذه الجوانب هي حقيقة حاضرة عند الجميع ولكن بتفاوت وفقط بين كل طرف، بل المدارس الغربية نفسها عبارة عن خروج من الموازناتية، هذا المنطق العقلي هو رؤية تحليلية وعملية تحل لنا عدة إشكالات من داخل الفكر الغربي نفسه، حيث لا تُمَكِّن النمذجة والآليات القديمة والحداثية من فهم الرؤى دائما، فتميل إلى وضعها في علاقات حدية وثنائية، كأن الوجود مكون من تمفصلات مستقلة مطلقا، ومن نفي خارج الأصل الثبوتي، وهذا ما يجعلهم مثلا يصنفون البنيوية تارة مع الوظيفية، بل يعطونهم اسما واحدا وتارة يفصلان مطلقا.

وفق سيرورة الفكر الإسلامي، تحضر التنافسية والاختلاف، وهو شيء مطلوب، لكن ضمن حركة الوجود في وحدتها مع تكثرها وتنوعها، ومثل ما مر معنا، فكل ما جاء عن هؤلاء الكبار عمل متميز والبحث عن تموضعهم في نطاق التكثر السائل أو الصلابة الأحادية لن يستقيم مع طبيعة الإرادة والعقلانية الإسلاميتين، إذ كل هذا يتم ضمن

مركزية إلهية ونموذج نبوي موازن، ويبقى كل إنتاج خاضعا لقاعدة ما وافق الحق، من هنا تتراكم الأعمال وتُشَذَّب وتُكَمَّل ويضاف لها، وينفى عنها.

الفصل الثالث: دور مدارس الأسلمة

1.3 تفكيك الأبعاد الفلسفية داخل الأبحاث الاجتماعية:[1]

إن الدراسات الاجتماعية المعاصرة تحاول دائما الهروب من المعيارية، إلا أنها تقع فيها بطرق أخرى **متوارية**، وبالتالي أقوى حضورا مقارنة مع إقرارها والتعامل معها، فعلى سبيل المثال تدخل أساليب **التنشئة الاجتماعية** كمعيار ضمن الدراسات والأبحاث المعاصرة، كما أن **علم النفس الاجتماعي** يقيس ويستقرأ العلاقات عبر قيمتي الصراع والتعاون، وهذا منطلق سليم يتلمس أن **العامل الإنساني** مؤثر وأننا لسنا أمام حركة مادية صماء، ناهيك عن **دور القيمية** في التركيبة الأساسية لكل إنسان، إلا أن الرؤى **الوجودية والقيمية** تختلف إلى حد التناقض فيما بينها، من هنا كان الباحثون بدورهم جزءا متداخلا مع عملية الدراسة، على عكس العلوم المادية حيث يشكل الموضوع الخارجي نوعا من الاستقلالية لقوة مثوله أمامنا، أما العلوم الإنسانية فتنبني على **استقبال شعوري وعاطفي** من الباحث، حتى يتمكن من فهم ذوقي وإدراكي للمتغيرات الإنسانية، فلو كان العامل القيمي من نفس جنس العوامل الظاهرة لتم التنبه له وتفصيله، ولو تم ذلك لتم قياسه، فثبت أنه من جهة معيار **غير كمي** أي من جنس العوامل اللطيفة التي يجب استخراجها من غير نفس المصادر الكمية، وأن الذات **ليست حيادية كليا** مع تموضعها القيمي والذاتي، فالأخلاق هي الأفعال الباطنة والظاهرة في الحركة التي يتصرف وفقها كل إنسان، إلا أنها تتأسس على مركزية الباطن لهذا تستعصي على أي عملية تأويلية تعتمد على حركات الظاهر وفقط، ناهيك أن التأسيس على ما هو ظاهر سيعيدنا لنفس الحلقة أي "**دهرنة**" التنظيمات والظواهر الاجتماعية التي ترجع إشكالياتها الكبرى لمركزة العلاقات الحسية والنفسية المفتقرة دون ترابطاتها ومركزيتها الحقة، من هنا عند استقلالها الكلي تصبح مُدَسِّية للطبيعة الأساسية واللطيفة للإنسان، لذلك لم تحقق المجتمعات التي تتميز بالرفاه المادي ثباتا وذاتية في تنظيمات الأسرة والعلاقات الاجتماعية ومعنويتها الشخصية، بل أصبحت تطرح حلولا لطيفة أو روحية ذات أصل ومنطلق مادي ونفسي متدني، مما يعيد دائما إنتاج **إشكاليات جديدة ولكن متكررة** بدرجات ومنطلقات مختلفة وفقط، وكل ذلك

[1] انظر: الدكتور نبيل محمد التوفيق السمالوطي، الأيديولوجيا وقضايا علم الإجتماع، (الإسكندرية، دار المطبوعات الجديدة).

يعود إلى طبيعة المعيار أي سؤال الفعل والقيمة **المكتسب** من الذات الإنسانية، عبر **مرجع ثابت**، إن هذا الأخير سؤال لا يمكن أن يُبنى أساس وجوده على الحالة الاهتزازية، أو الجمودية المؤسسة على أحادية واستغناء هذه الظواهر والمتغيرات.

إنه دون منطلق معياري **من حيث التحسين**، سيبقى دائما الاختلال والافتقار قائمين حتى على طبيعة الظواهر المختارة للدراسة، فكيف ستتم مثلا عملية تحديد الظواهر المؤثرة على الإنسان؟

إن اختيار مظاهر مقابل أخرى يعبر أحيانا كثيرة عن قراءة معينة لإشكاليات المجتمع والإنسان وتغييبها في هوامش أخرى، يتم هذا وفق **تحسين باطن** لما هو مادي أو نفسي وأحيانا عرقي حتى، فيبقى سؤال المنطلق دائما موجها رئيسيا، إذ قراءتنا **لما هو كائن** موجهة بالضرورة بأنه **يجب أن يكون**، فإذا فرضنا توقف دوران الأرض على نفسها، فإننا سنقيس هذا على سلوكها من حيث قوتها السابقة بالدوران على نفسها، فيكون هذا الاحتمال واجبا، والأول كائنا ويحمل معه القضية الواجبة، عندما يصف الطبيب سلوك الخلايا السرطانية بأنها تنمو وتنقسم بشكل غير طبيعي، فإنه يقيسها على حالة انقسام الخلية وفق ما يجب أن يكون، إن الدراسة الاجتماعية غير منفكة كذلك لا عن معياريتها ولا عن جدليتها مع الواقع، بل مع **القارئ للظاهرة** سواء لتداخله معها عبر **الفهم الحضوري**، أو لأن الأخلاق هي وصف **لَلَخَلْق الباطن**، فمنها الرذائل والفضائل، أي ما هو كائن وما هو ممكن وما يجب أن يكون، من هنا فنظرية المعرفة الإسلامية تقوم على جدلية الكسب أي الاعتماد على الله في القراءة، انطلاقا من هذه الذات عبر **الحافظ والشاهد** للشيء في نفس الأمر، فلا تدور العملية مع القارئ كما عند التيارات الما بعد حداثية، مما سيعني نفي موضوعية كل الظواهر ما عدا **موضوعية القارئ نفسه**، لتستقرأ الأشياء انطلاقا من معياريته، ناهيك عن **النص المتركم** الذي سينطلق منه، سواء كان بنيوية أو ماركسية أو تحليلية، أو أي تراث كتابي أو شفهي، وحتى هذا النموذج الذي يؤمن بالموضوعية مقروء في نفس أمره انطلاقا من الكسب الإلهي؛ إذ له نسق موضوعي خاص به لا يمكن أن يتأسس إلا على استبطان الحفظ والشهود، وإلا لن تختلف هذه الرؤية عن **القراءة والفعالية الذاتية**، من هنا كانت المابعد حداثة كُفرانا بكل مستلزمات الألوهية؛ إن العلاقة الثاوية وجوديا تنطلق من المقرئ "الله" والقارئ "الإنسان" عبر "النص"

و " الوجود" مع عدم تعارض العلاقات بينها، إذ **الله قيوم** على كل هذه الموجودات كما هو ضامن كمقدمة معرفية لوُجود كل الأجزاء **وترابطها-تكاملها**، لأن الفرض المعرفي أو العمل انطلاقا من قيومية أحد الأبعاد سيؤدي بالضرورة لتغييب دور الأجزاء والأبعاد الأخرى، إنّ الرؤية التي نقترحها تقوم على "ما هو كائن وفق ما يجب أن يكون" مقابل منطق آخر هو "ما هو كائن وفق ما هو ممكن أن يكون"؛ من هنا الانطلاق من نمط معياري ثابت إلى أفق إمكاني مفتوح، أو العكس الذي سيثبت بالضرورة ما هو متحرك، وقد توجد عملية تساؤل أو وصف وسيطة، إذ المعرفة تراكم لا يقتضي بالضرورة معرفة كلية، خاصة عندما تكون المجتمعات متصلبة وراكدة.

إن الإشكال ليس في المعيارية بذاتها، لأنها فينا وخارجنا، لهذا فأخطر ما يواجه الإقرار بهذه الحقيقة والتأسيس على النظرية المعيارية هو تحولها نحو تبرير **حالة ما هو ممكن** وإسباغه بما هو واجب، وعدم توصيف ما هو كائن كما هو، من هنا ظهرت ردود فعل راديكالية تنفي المعيارية بالمطلق، لتدفع نحو معيارية أخرى أعقد، لأنها غير ظاهرة ويُتوهم عكسها، من هنا تصبح المجتمعات متحكما فيها تملك فعالية وأحوال حقيقية **تُموضعها في الوجود**، هذا التعقيد بين التوظيف والتغييب، يجب أن يتنبه له المثقفون في **خطابهم**، حتى يرجحوا أقل المفاسد وأفضل المصالح وفق كل تركيبة اجتماعية.

على الرغم من أن الإسلام يتطلع للترجيح بين أفضل المصالح، إلا أن الواقع البشري في غالب مراحله قد لا يسير بهذه الطريقة، وحتى داخل المجتمع المسلم هناك مراحل بطرق معقدة سواء في الأزمنة أو الأمكنة، أو الأفراد أو التكتلات، فعامل الدرجاتية كما يدخل على الصلاح فهو كذلك على الفساد، من هنا تتعدد الفتن على الأمة فهناك الدهيمائية وهناك الوهن والهرج، والملك العاض، وقد تكون فيها مراحل رحمة، أو تعبر هي عن دافع رحماني وإلا ما تمكن الناس من التموضع الوجودي خارج تلك التلاعبات، لتوجيهها نحو المصالح وأقل المفاسد. إن النظريات المعيارية في عصرنا أنتجت فسادا أعلى من الوهن وجبرية أعلى من الملك العاض، وفوضى وعنف باطني وظاهرية بقوة، لقد تمثل هذا في ممارسة النظرية الماركسية أو الوطنية أو السلفية، بينما كانت حالة الوهن وضعف الإنتاج وركود الذات يتيح هوامش لبعض الأفراد الذين يتوخون الصلاح، كما تَحفظ فيه المدارس التراثية أصالة الدين بدرجة مقبولة، رغم البدع و الدنيوة والاستبداد أي التحريف

السلوكي، بالمقابل فإن الحالة الدهيمائية فككت حتى ذلك النور البسيط، وحررت القوى الظلمانية وشهوات البغي والعلو بدرجة فاجرة، فكان من الطبيعي أن تصل للانفجار على ذاتها وغيرها، سواء حصل ذلك بشكل ملحوظ، أو بقي في المستوى الباطن كما هو حال التفريغ عبر الوطنيات التي قد توحد الناس داخليا ولكنها تنفجر خارجيا، وكلما زاد الاستلاب انعكس ذلك في العلاقات العنيفة والمفككة بين أفراد المجتمع، يلاحظ هذا في المجتمعات التي انبنت على هذه المعيارية الوطنية والدينية وشعاراتها الأيديولوجية العصبية، لهذا قد تنفك هوامش الإصلاح داخل هذه التركيبة مقارنة مع الوهن الذي يتوقف على صاحبه بدرجة أكبر، مع أنه غير نافع للوجود الجماعي والروحي، وهذا مثل الترجيح التاريخي بين الحالة الأموية والحالة الخارجية، فالأولى على الأقل اقتصرت على نفسها وشهواتها بدرجة أكبر، فبقيت بعض الهوامش، ما دام هناك إمكان تحقق الأنا الذاتية الخاصة بها خارج تلك المجالات الإصلاحية.

تتجلى أهمية التنبه لهذا الواقع، في أنه يحدد **دور التموضع على المفكر في إنتاج النظرية**، كما يبين إمكانات الاستغلال التي قد تتعرض لها رؤاه عند تموضعها في تكتلات لها وجهة معينة، فيلزم التنبه لهذا بحذر شديد، وإلا سيكون مصير النظرية ما حدث لماركس أو ابن تيمية في تراثنا من استغلال، فالمفكر بممارسته أو عدم تنبهه للبغي والعلو، وكذا سد الباب أمام النفاق أو استغلال الناس بعدم فتح أبواب تفكيك الظلم، يجلب فئات لها تركيبة **شديدة الإفساد**، هي بدورها في حاجة إلى الخروج من حالة الممكن السلبي نحو ما يجب أن يكون الإيجابي، فتوفر لها المعيارية غطاءً للقفز على ما هو كائن السلبي عبر الدعوة دون معروف أو حكمة لما يجب أن يكون الإيجابي، وبالتالي الحاكمية والتربب على البشر، **فالمعيارية والعلم سُلَط**، وقد نظر الإسلام للمسألة وفق تعقيدها ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ، وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾[1]، لهذا فالقيم والحقانية، الحسن والواجب، العلم والعمل، لا ينفكون عن بعضهم، وقد تكون **نظرية وصفية** في مقام معين أكثر اقتضاء للتطوير من نظرية تغييرية، كما شاعت مجموعة من المحاولات التأصيلية القائمة على تصوير المجتمع المسلم الحقيقي في جوانبه الأسرية

[1] [البقرة: 44].

والسياسية والاقتصادية، ولكن دون تأثير فكري أو تفعيلي، لأنها تنطلق من خارج حالة التوصيف الواقعي، وتقفز على هذه التناقضات أو تبررها، أي أن بعض هذه المحاولات لم تكن في حالة شعورية بتلك المعايير، وإلا لتم تحفيز التناقضات الداخلية **وتَمَظهر فساد ما هو كائن مع ما يجب أن يكون**، فهناك لوازم وجودية ثاوية في الأشياء، ودور المثقف هو العلاج والترجيح حسب تركيبتها في الخارج، وقبل ذلك في ذاته.

أما النموذج الذي يدافع عن ما هو كائن وفق الإمكان لا **الوجوب**، فهو مثل ما أقره هربرت ماركيوز[1] حول الانتماء المحافظ لأوغست كونت ودفاعه عن **الوضع القائم؛** مما أثر في طبيعة منهجه، إن كونت وتلميذه دوركهايم كلاهما نتيجة لمنطلقات كانا يؤمنان بها **لتثبيت الواقع** ومحاربة نوع من الأفكار التغييرية، وهو ما تمثل في مرجعهما الظاهري والوضعي حول الغيب والطبيعة والمجتمع، منذ ذلك الحين سيَثْبُت العقل الغربي على رؤية نقيضة للرؤية اللاهوتية التي كانت في الحقيقة تغييبا وإفراغا لكل قوى الذات باسم الدين والباطن، سيتحول العقل والمادية لمرجع مقابل الدين، أما باريتو[2] فإنه ثَبَّتَ الوضع من خلال الانتصار **للطبقة الأرستقراطية**، وهربرت سبنسر من خلال **البقاء للأصلح** والتنافس، مما سيعني **صلاحية الطبقة الموجودة** ضمنيا، فكل هذه القراءات مع ظاهريتها تخدم الأيديولوجية المسيطرة، وباعتبار أن النفي اقتضاء ضروري للثبوت فهي ستنتج ضمنا صراعا مع ما يقابلها من نظريات.

على الرغم من وجود قراءات شكلية أو تنظيمية سليمة، ولكن بسبب غياب الرؤية المعيارية للوجود قد تصبح معبرة عن توازن غير سليم، وانتصارا **لمعيارية ضِمنية**؛ لأنها غير منفكة عن الوجود، من هنا وقعت الماركسية في الإشكال نفسه عندما وصفت الاختلال الباطن عبر مركزية الظاهر، فأنتجت نفس الإشكالات بل أسوء أحيانا، كل هذا يُظهر

---

[1] **ماركيوز (Marcuse) ت: 1979م :**(فيلسوف وعالم اجتماع ألماني-أمريكي، وأحد أبرز أقطاب "مدرسة فرانكفورت" (النظرية النقدية). اشتُهر بتحليله لكيفية تحول التكنولوجيا والرفاهية الاستهلاكية إلى **بنية ناظمة** للقمع الناعم.

[2] **باريتو (Pareto) ت: 1923م:**(عالم اجتماع واقتصاد وفيلسوف إيطالي، يُعد أحد مؤسسي "نظرية النخبة". ركز في دراسته على البنى الناظمة للاستقرار الاجتماعي، معتبراً أن المجتمعات تُحكم دائماً من قِبل "أقلية مختارة" (النخبة) تمتلك صفات نفسية وقدرات قيادية تميزها عن الجماهير.

أهمية تغييب سؤال الأخلاق، المساواتي والجماعاتي هنا، والذي كانت تتطلع له باطنا، عبر تنزيله في المظاهر المادية فقط.

يعتبر أنصار الفكر الماركسي أن البناء التحتي هو المادة أي الوضع الاقتصادي، بينما يعتبر أنصار الفكر الليبرالي أن البناء التحتي هو القيم المستخلصة من العقلانية المجردة والحرية التي قد تؤول بالضرورة لقيم مادية؛ لأنها مستخلصة من نزعة إنسانية تدور على الذات كمرجع، من هنا النموذج الاقتصادي أو الحقوقي للعالم المعاصر، فتكون الليبرالية نفسها أقرب للدهرانية والنفسانية منها لتأسيس موازناتي وقيمي عميق، لهذا فنقد الماركسية للوضعية كان في جانب كبير منه ضد نزعتها غير الحركية مقارنة مع طبيعة المادة المتحركة والجدلية، وليس في رؤيتها الكلية للبعد الوجودي المادي، لقد كان ذلك الجانب النقدي في محله من حيث تلمس التعالي على هذا الصمم الوجودي للوضعية، إلا أنه ماديا ليس هناك إلا عمليات ميكانيكية ظاهرية، والجدل لن يحل الإشكالية الإنسانية، إذ هناك قوانين أعلى منه، ناهيك أن سؤال المساواة الذي تتأسس عليه الماركسية هو نفسه مخالف للطبيعة المادية المنتجة لكميات غير متساوية في الذكاء، بل في الجسمية، وفي غيرها من الطبائع، أما **الوجود الأصلي للإنسان** في وعيه وكرامته ولطافته فهو **حالة ميتافيزيقية**، وإذا كانت هذه الأكسيومات حضورية، فإن تمظهرها الخارجي يستلزم كذلك خبرا حول الوجود الإنساني الأول، وتسليما بالحفظ والشهود الإلهي إزاء **أكسيوم ثبات كل الظواهر.**

وبالتالي فإن تفسير البناء السياسي والديني والقانوني ...انطلاقا من أي بعد ناظم سيبقى مفتقرا، وهو ما حصل من خلال تطور النظرية الليبرالية مع الوظيفية، التي أقامت البناء دون وجود أساس تقوم عليه حركية الأبعاد؛ ليُنتِج في نهاية الأمر نظريات نفيانية وممارسة **وقراءة إعدامية** وتفكيكية كردة فعل على هذا الترهل والركود، وعلى الرغم من أنها دعت مع البنيوية إلى التكامل، فإن هذا الأخير يفيد التركيب الذي يستوجب بدوره وجود ناظمٍ يربط الأجزاء الاجتماعية، وهي أجزاءٌ تظل مفتقرة بالتبعية وبالقوة إلى هذا الناظم المؤسِّس، فأَنَّى يحصل التفعيل الاجتماعي، أو من الباحث نفسه، ناهيك أن النظرية الوظيفية البنيوية كما انطلقت من دعوة إلى التكامل في العلاقات، فقد بقيت وضعية دون مدخلات متكاملة بين الأبعاد، حيث توقفت في المستويات الكمية والتجريدية أو

حتى النفسية الدنيا، مع هشاشة الأبعاد اللطيفة فيها ،مما يلغى بعد **الفاعلية والتوجه**، فالتكامل عملية تخصيصية تقوم على **فعالية وتوجه** واع، من هنا أهمية اللطافة الداخلية **واليد الإلهية** داخل هذه المعادلة، إذ الاسترسال مع المتغيرات يوصلنا لضرورة ممد إلهي تقوم عليه موازنة العمليات.

من هنا يصبح **منهج الدراسة الاجتماعية** ممارسة وقراءة، من الذات الفاعلة والمقاصدية والمتعبدة، كما يصبح التصور مرتبطا بهذه العمليات، فتتعقل المفاهيم الباطنة والظاهرة عبر الآليات اللغوية والمجردة حتى يتم استيفاء كل أبعاد الوجود الإنساني روحيا ونفسيا واجتماعيا وحسيا.

يعتبر بارسونز أن علم الاجتماع يتغير بتغير عالِم الاجتماع، من هنا تُشَكل الأيديولوجيا كرؤية للعالم تعبيرا عن الحالات النفسية والاجتماعية لمعتنقيها، وما تقدمه من تفسير قيمي لحل إشكالات الواقع الذاتي والاجتماعي، فسواء تمظهر هذا بشكل ثوري أو محافظ، صالح أو فاسد، بل كل شخص ينطلق من نظام معين خاص يجعله يسير وفق هذه الحركية الفاعلة والتأويلية، سواء مُحافَظة وتمردا أو تطويرا وتدرجا، في الاتجاه السليم أو الاتجاه الخطأ، فقد يختار شخص بحدسه اتجاها تمرديا وإجراميا أو بالمقابل اتجاها جهاديا وتحرريا، وتكون توجهات هذا وذاك ورائها علماء ودكاترة حد التناقض بينهم.

بل إن كونت ولندبرج[1] قرروا أن الهدف من العلوم الاجتماعية هو **خلاص الإنسان،** إن عالم الاجتماع ينطلق مبدئيا من **فرضية معينة** يستحيل أن تخرج عن منطلقاته ومقدماته الثاوية، ناهيك أن من يتبع أحد المناهج كمنطلق، لن يخرج عن منهج النصوص المؤسسة لرؤيته و للسيرورة الاجتماعية، من هنا فإن الوصل بين القراءة الموضوعية للوجود الواقعي كما هو كائن دون تغليفه بمنطلقاتنا الذاتية السلبية هو منطلق علمي،

[1] جورج أندرو لندبرغ **George A. Lundberg** هو عالم اجتماع أمريكي، وُلد سنة **1895** وتوفي سنة **1966** يُعد من ممثلي الاتجاه **العلمي/الوضعي** في علم الاجتماع، إذ دعا إلى جعل علم الاجتماع علما دقيقاً يعتمد على **الملاحظة والقياس والإحصاء**، لا على التأملات الفلسفية العامة. كان يرى أن الظواهر الاجتماعية يمكن دراستها بطرق قريبة من مناهج العلوم الطبيعية، وأن على عالم الاجتماع أن يلتزم بالموضوعية والمنهج التجريبي.

بل منطلق قيمي أساسه **قيمة الحق التي هي عين الدعوة للإحقاق في الواقع**، ثم عندما سيتحول هذا لواقع، سيحتاج العملية نفسها في سيرورة دائمة مفادها **قيمة الصدق**، وكل هذه المعايير رغم فطريتها فهي تفتقر للترجيح التحسيني، الذي يُثَبِّتها ويعطيها قيامها، من هنا أهمية الوحي والوجوب والتعلق التموضعي مع الله.

لهذا علينا معرفة أن كل منهج سينطلق بالضرورة من قيمية معينة وتحسين لاشعوري لها، يبقى الفارق إذن في الأقدر منها على القراءة الحقيقية للواقع كما هو، وتحديد البدائل النافعة، والتي تستطيع كذلك إثبات نفسها على مستوى النظرية العقدية والمعرفية، وعند تنزيل كل هذه الاختلافات على المجال الاجتماعي، فإنها ستنتج أدوات وآليات لها حركتها الخاصة عند كل تيار.

لقد تحدث مثلا ميلز[1] عن حاجة الناس لفهم معنى وجودهم أو ما يسميه مشكلة الشعور بسوء **التوجيه**، ويعتبر بوانكاريه أنه إذا أمكن للعلوم الطبيعية تحقيق التوافق، فإن العلوم الاجتماعية يصعب فيها ذلك لاختلاف **المنطلقات**، ونحن نقول إنه حتى للعلوم الطبيعية منطلقات ميتافيزيقية بشكل لاشعوري كالإيمان بالعناية الإلهية والخلق الإلهي وبضرورة الإحساس التحسيني بهذا.

من هنا نجد **سردية** تطورية تملأ الفراغ لدى المجتمعات المعاصرة، وتلعب دور القَصَص الذي يغزو كل حقل علمي، ويسد كل ثغرة معرفية، كذلك فالتيار الوظيفي الذي يتقاطع مع ما قرر أفلاطون أو الفارابي أو ابن خلدون أو النبي محمد صلى الله عليه، وسلم حول **الغاية**، فهو يوجه هذا التطلع نحو كنه وضعي وغير متوازن بين الوظائف الجزئية والفردية، و المابين جزئية، ناهيك عن الكلية، إن الوجود بطبيعته معياري ونحن إما نساير هذه الحقيقة، أو نغيبها في ذواتنا، والعلوم الاجتماعية الحداثية تحاول تمرير

[1] **تشارلز رايت ميلز (C. Wright Mills, 1916–1962)** عالم اجتماع أمريكي نقدي، اشتهر بمفهوم **الخيال السوسيولوجي** الذي يربط مشكلات الفرد بالبنية الاجتماعية والتاريخية، وبنقده لتمركز السلطة في يد النخب.

رؤية مفادها أن القراءة الموضوعية هي التي تفتقر لفعالية الذات وغائية الوجود، لتنصر في نهاية الأمر **معياريتها غير المبررة.**

2.3 نقد المدارس العلمانية:

- **دواعي قيام علم الاجتماع العلماني:**[1]

تمثلت دواعي قيام المنهج الوضعي بالأساس على الصراع داخل الحضارة الغربية بين الكنيسة من جهة والعلم من جهة أخرى، وكأن تبني هذه الأطروحة ينطلق من أن العلم والدين نقيضان لا يجتمعان، أو في أحسن الأحوال متباينين من حيث إن لكل طرف مجاله الخاص، وقد ساهم في هذا التفكير الكنسي المعاكس للحقيقة والواقع والموغل في نوع من الميتافيزيقا العقيمة، بداية من تأليه المسيح واضطهاد الموحدين، مما عَمق هوة الصراع بين الجانبين إذ بعض ردود الفعل تكون في سيرورتها الإنسانية مساوية للفعل الأصلي، وما حفز هذا الفعل وصنع الذهنية الغربية هو اضطهاد الكنيسة للأسلوب العلمي في التفكير وفرضها للنزعة النصية الراديكالية، مع أن الحضارة الغربية وريثة لنظام معرفي يوناني متحمس للنظر في الكون والإنسان، فهذه السلطة التعسفية ظلت تتحكم قسريا في كل جزئيات حياة الإنسان، وقد زادت الطين بلة بتحالفها مع الإقطاع، إذ لم تترك للمجتمع هوامش ومقامات يصعد فيها وفق سيرورته وفطرته.

كل هذه العوامل دفعت مجموعة من المفكرين للانفتاح على التراث الإسلامي في الأندلس حيث لم يوجد هذا الترابط السلبي بين مجالات الحياة، وفي ذلك يقول سان سيمون 1760-1825:"وفيما يتعلق بنقد معارفنا الخاصة، ومذهبنا العامة، فما كان العرب يبدؤون إقامتهم في أجزاء من أوروبا، حتى أنشأوا مدارس لتلقين العلوم، التي تقوم على الملاحظة، وظهرت حماسة عامة، وجهت كل العقول المتباينة في اتجاه النور الجديد،

[1] محمد محمد أمزيان، منهج البحث الاجتماعي: بين الوضعية والمعيارية، الطبعة الثانية، (الولايات المتحدة الأمريكية، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، 1992).

وأقيمت مدارس مشابهة في كل أوروبا الغربية، فأنشأت مراصد وقاعات للتاريخ الطبيعي، في كل من إيطاليا وفرنسا وإنكلترا وألمانيا"[1].

إن هذا التأثر بالمسلمين لم يشمل كل جوانب الحياة، بل على العكس من ذلك فقد كان عامل هدم للعقائد الدينية المسيحية خاصة لارتباطها الوثيق بالكنيسة وما تمثله من استبداد معرفي وسياسي، ولا خلاف أن العقل الجمعي الغربي يعتبر المقابل الإسلامي شرا نتاج دعوات الكنيسة التاريخية، فكان المنهج الوضعي المبني على الملاحظة والتجريب وسيلة متاحة مجتمعيا لإنتاج مقابل علماني يواجه نظيره الكنسي في شتى المجالات، وأولها المعرفية، **يقول كونت** في ذلك: "لولا الثورة الفرنسية لما أمكن أن توجد نظرية التقدم، ولما أمكن بالتالي أن توجد الفلسفة الوضعية"[2]، لهذا فالنزعة الوضعية أو الشرعية المادية ليست في الحقيقة سوى معيارية جديدة صنعت **ميتافيزيقا جديدة**، فعوض الله أصبحت المادة والقوانين مبررات لفعالية ومقاصدية معينة يتبناها وينتجها الباحثون، أي أنها عبرت في نهاية الأمر عن أحد ممكنات الممارسة والرؤية وليس لما يجب أن يكون أو ما هو كائن في تلك الحقبة.

وبالإضافة لكونت ساهم دوركهايم بدوره في تطوير المنهج الوضعي، فإذا كان الأول انطلق من فصل وصراع تام مع الدين مقابل الوازع الإنساني والتحليل الواقعي، فإن الثاني أكمل على المنوال نفسه لكن انطلاقا من الوازع المجتمعي، كأن كونت آلهته هي الإنسانية ودوركهايم إلهه هو المجتمع، وقد تمكن هذا الأخير فعلا من نقلة نوعية أنزل فيها العلمنة التي قام بها كونت نحو عدة مواضيع فلسفية كالأخلاق والتربية.

• العلاقة بين العلمانية وعلم الاجتماع:

لقد انتهى المنهج الوضعي لتكوين مسلمات مستبطنة ينطلق منها، فهو يجعل الظاهر وحده مصدرا من مصادر المعرفة الاجتماعية، وكل معرفة لا تؤسس على هذا الواقع تبقى

[1] المرجع نفسه ص 38.
[2] المرجع نفسه، ص 40.

قاصرة على إدراك الحقيقة الاجتماعية، يقول دوركايم في ذلك: "أن العالم لا يستطيع أن ينهج منهجا آخر غير اعتبار الإحساس نقطة بدأ لدراسته."[1].

إن هذا الطريق هو ما تفرع عنه ما يسمى التجريبية وهي نزعة تخضع كل دراسة للملاحظة والتسجيل الدقيق للوقائع، أي إخضاع التجربة الاجتماعية لمقارنة الظواهر في حالة تشابهها واختلافها، ودراسة العادات والتقاليد ومقارنة اللغات والوقوف على الوثائق، عبر **رؤية ظاهرية** هي في الحقيقة متحكم فيها من منطلقات باطنية غير مصرحة، أو لاشعورية، ثم يتحول هذا مع التجربة السياسية والاجتماعية وتعقيداتها وما تتطلبه المصالح إلى نموذج **مهيمن**، فالأمور الواقعية لا تسير بمنطق الحق، من هنا يقدم المهيمن نفسه باعتباره السلطة الحضورية الحسنة التي تحوز **الشرعية المتعالية**، حتى لو كان ذلك بطريقة صنمية.

هذا المنهج الوضعي لذوبانه في العقلية العلمية الطبيعية، وتلاقحه مع متطلبات الواقع جعل من الظواهر الاجتماعية "**شيئية**" ضمن وحدة طبيعية، فأدى هذا:

لاختزال الظواهر الاجتماعية في جوانبها المادية دون تفريق بين الظواهر القابلة للملاحظة وبين بنيتها الباطنة الأخلاقية والنفسية، المخالفة لنفس المنطق المادي، حيث جعل منها ظواهر فيزيقية تفسر كل ما هو خارج مجالها بطريقة **كمية وعضوية**، وهنا يطرح تساؤل، كيف يرجع تفسير الإنسان المريد لعوامل جبرية، بل كيف تسير الظواهر بانتظام دون **مرجع حكيم** ومريد؟

ولعل هذه الأسئلة المحرجة هي التي دفعت الوضعية لتبني الذاتية و**النسبية** عندما وصلت لدراسة الظواهر الأخلاقية، فصرح دوركهايم: "إن كل مجتمع يضع لنفسه مثالا حول الإنسان وما ينبغي أن يكون عليه سواء من وجهة النظر العقلية أو المادية أو الأخلاقية"[2]، ورغم أن الوضعية كانت تهدف لتعويض النظام المسيحي الموحد، فإنها سقطت في تفشي النزعة الشكية والإلحادية، وقد عبر كرين برنت عن هذه الخيبة بقوله: "إن الاحتمال بأن الأجيال المقبلة لن تشهد تحولا في النظرة الكونية الغربية، وإننا سوف

[1] المرجع نفسه ص 51.
[2] المرجع نفسه ص 66.

نستمر إجمالا على قبول الإجابات عن المشكلات الكبرى التي نقبلها اليوم بكل ما فيها من تنوع يحير الألباب وتناقض متبادل: إن هذا الاحتمال قائم دائما واستمرار هذه الحالات العقلية القائمة ممكن بطبيعة الحال"[1].

إن علم الاجتماع العلماني أنتج إشكالات علمية مستعصية، وقد تمثلت في:

• **الوقوع في التأملات الميتافيزيقية** بحكم افتراضها لمسلمات خارجة عن الغيب سواء في قياس الظواهر الأخلاقية، أو تلك التي تحتاج إلى مسلمات معينة (أصل اللغات ونشأة الأديان وطبيعة الأخلاق ونشأة مختلف النظم الاجتماعية كالأسرة والزواج والشرائع) ، وهذا سيكون لها آثار واقعية ومعرفية كما رأينا في اللسانيات وعلم النفس مثلا.

قد نقول إن لعلم الاجتماع القدرة على دراسة المجالات المعيشة، لكن بالمقابل فإن دراسة النظم الاجتماعية من حيث أصولها ونشأتها والعوامل التي تخضع لها في تطورها تتعرض للعديد من الأخطاء بسبب كثرة اعتمادها على التخمين والظن.

وبحكم أن أي تفكر من هذا النوع سينطلق من إبستيمية ناظمة توجه تحليله، فإن القرن التاسع عشر تميز بسطوة الداروينية وتأثيرها في عدة دراسات، وبسبب هذا الانفصال رأى مورجان[2] مثلا على أن الإباحية الجنسية كانت أول مراحل تطور الأسرة الإنسانية، ورأى إنجلز أن العمل أول لبنات الفكر وتأسيس المجتمع الشيوعي.

ولعل حاجة هذا الطريق لمعرفة أصول النشأة هو محاولته الدائمة لإيجاد "معيار" فطري يُقَيم عليه توجهاته وتفسيراته ودعواته، لذلك يقترح روجي باستيد[3] منهجا آخر معاكسا، فإذا كان علماء الاجتماع ينطلقون من المجتمع البدائي ودراسة نظمه لتفسير

---

[1] المرجع نفسه ص 76.

[2] **لويس هنري مورغان : (1881–1818)** أنثروبولوجي أمريكي، صاحب كتاب المجتمع القديم(1877) ، ورائد أطروحة التطور التدريجي للأسرة من الشياع البدائي إلى الأسرة الأحادية.

[3] **باستيد(1974) (Bastide) :** عالم اجتماع وأنثروبولوجي فرنسي بارز، قضى جزءا طويلا من حياته في البرازيل، مما جعله من أهم المنظرين لظواهر "المثاقفة (Acculturation) "والتدين الشعبي.

واقعنا الحاضرة، ثم نصعد درجات نحو العصور، وننتقل مما لا يمكن إنكاره إلى المجهول، فإن الانطلاق من الحاضر المعلوم بالنسبة له أكثر دقة وعلمية.

ورغم ذلك فإن هذا المنهج في ذاته يخضع لمجال كبير من التأويل ولغياب المعلومات الكافية للتفسير والربط التاريخي، من هنا فللكشف عن النظم الاجتماعية في نشأتها وتطورها ستتطلب المسألة أحيانا مصدرا آخر يقينيا، وهذا ما دفع الدكتور محمد أمزيان لاعتماد الوحي كمرجع أساسي، ونحن نوافق على هذا المنطلق خاصة في التأسيس لبعض الأبعاد اللطيفة بشرط أن يساير هذا النظر العقلي والحسي والحضوري في الوجود النفسي والاجتماعي وكذا التاريخي، فالوحي منطلق تأسيسي، لكن قد يصل العقل لنفس مدخلات الوحي، والتي قد لا تتكشف لنا منه، صحيح أنه كلما كانت **العملية الجدلية** قوية كان ذلك أكثر ضبطا، إلا أن الغلو والتضييق على الفطرة بكل قواها يعارض الوحي نفسه.

يبين محمد أمزيان بعض الأمثلة لدراسة نشأة النظم، وتخبطها على مستوى النتائج:

- **إرجاع أصل الدين** إلى السحر فريزر (Frazer) (1941م).
- إرجاع أصل الدين إلى الأسطورة هيبر (Heber) (1826م).
- الدين وسيلة لسد فجوة الدهشة أمام الطبيعة مولر (Müller) (1900م).
- نظرية تطور العبادة من الديانة الفتشية فتعدد الآلهة ثم التوحيد فالوضعية (كونت).
- نظيرة التوحيد لانج (Lang) (ت: 1912م).
- **طريقة سيرورة الظواهر** أي فلسفة التاريخ وتنبؤات علوم الاجتماع، سواء فيما يتعلق بالماضي انطلاقا من الشواهد الأنثروبولوجية أو التاريخية والإثنوغرافية، أو تلك المتعلقة بمستقبل المجتمع البشري، والسبب الذي يجعل هذه الظواهر غير قابلة للقياس هي أنها تعود إلى الإجابة عن سؤال الأصل والنشأة، ولا يعني هذا أن الدراسة الواقعية تتعارض مع طبيعة الإجابة عن سؤال النشأة، إنما التضارب الكبير في هذا المجال يعود للانطلاق من مسلمات ضمنية تعيد نفس النتائج على المجتمع، ومثال ذلك اعتبار المجتمع المشاعي أصلا مع الماركسية أو اعتبار المجتمع الأموي أصلا مع النسوية أو المجتمع

الحيواني مع التطورية، وهكذا يتم تعميم بعض النتائج أو رؤيتها بشكل معزول، مما يؤثر دائما على التحليلات الحاضرة.

ويتركز الحديث في هذا المبحث خاصة على نموذجين عرفا انتشارا كبيرا، وهما نظرية كونت والنظرية الاجتماعية الماركسية.

• **نظرية كونت**: تهتم النظرية بتطور الفكر الإنساني، حيث يستخدم العقل ثلاثة طرق، اللاهوتية ثم الميتافيزيقية ثم الوضعية، وذلك سبب نشوء ثلاثة أنواع من الفلسفة، فالأولى نقطة بدأ ضرورية لذكاء الإنسانية، وأما الثالثة فهي الحالة النهائية الثابتة والثانية فهي مرحلة انتقالية، إن النقد الموجَّه إلى نظرية أوغست كونت في الأطوار الثلاثة، يتمثّل في أنها لا تتجاوز حدود الوصف المرحلي، إذ يُفهم منها أن كل طور لاحق يُناقض ما قبله، وكأن الذات التاريخية أو الإنسانية قد انقطعت عن ماضيها تماما، وهذا التصوّر يُشبه القول بأن "الأسد المعاصر ليس هو الأسد الذي وُجد قبل قرون"، وهو قول لا يستقيم منطقيا، لأن الهوية الأساسية تظل قائمة رغم التحولات، وحتى إذا سلّمنا بوجود تغير، فإن أقصى ما يمكن الاعتراف به هو تطوّر في **الدرجة**، أو في مستوى الوعي والممارسة، **لا انقطاعا في الجوهر** أو نفيا مطلقا للمرحلة السابقة، كأن الإنسان القديم لم يكن يحب ويتفكر ويريد ويعبد، والأفكار في النهاية ليست إلا جزئيات وصور لهذه الصفات.

• **النظرية الماركسية**: تعتمد النظرية الماركسية على المادية التاريخية حيث الهدف هو الوصول لنقطة الشيوعية التي تعتبر نقطة البدء والأصل المشاعي للمجتمع البدائي، الذي تطور نحو الفيودالية ثم الرأسمالية، ولا بد من المرور بمرحلة سيطرة الدولة عن طريق الاشتراكية لإحلال الشيوعية مجددا، أما النقد الموجَّه إلى هذا التصور الماركسي، فيكمن في أنّه ينطلق من فرضية حالة بدئية للمجتمع لا يمكن رصدها تجريبيا بشكل مباشر، وحتى لو افترضنا إمكانية الاستعانة ببحوث أنثروبولوجية-مادية لتقريب صورة تلك المرحلة، فإنها ستظل قاصرة عن الكشف عن البعد المقاصدي والوظيفي الذي يوجّه البنية الاجتماعية، فالاكتفاء بالرصد الظاهري يجعل البحث محدودا في أفقه، كما أن اعتماد العلاقات المادية بوصفها مسلَّمات سيؤدي في نهاية الأمر إلى إعادة إنتاج نفس التطلعات الأيديولوجية، وتأويل الواقع عبرها، أكثر مما يكشف عن حقيقة الواقع، يضاف

إلى ذلك أنّ الطبائع المتنوعة والحاضرة بين الأفراد تجعل من الصعب افتراض نشوء مجتمع متجانس على النحو الذي تتصوره النظرية الماركسية، سواء في منطلقاتها البدئية أو تطلعاتها النهائية.

- **افتراض مضامين خاصة** كمسلمة تسير عليها الظواهر الاجتماعية:

لقد بدأ هذا منذ اعتبر كونت الإنسانية منطلقا تتوقف عليه الحقائق الأخرى أو مع دوركهايم عندما وضع المجتمع مكان الآلهة، لقد وُجه لهذه النزعة نقد شديد من داخل الفكر الغربي نفسه حيث اعتبر دولاكروا[1] أن تفسيرها لكل الأطر الأخلاقية أو المعنوية يتم بالتبع للمسلمات الأولية التي طرحتها، سواء تحت لواء "الإنسانية" أو "المجتمع" وهذا مجرد "إيمان" متصور ومنطلق من الفرد نفسه، ويرجع آرون[2] السبب في هذا المنحى؛ لأن دوركهايم أراد أن يبقى مفكرا علمانيا ووضعيا يدرك الحقائق على نفس طريقة الظواهر الطبيعية، لكن في الوقت نفسه كانت تحركه فكرة أن المجتمع هو مقر المثالي والموضوع الواقعي للعقيدة الأخلاقية والدين في الوقت ذاته.

إن اتخاذ "مسلمات غير مبرهنة" ومتوافق عليها أو غياب المرجعية بشكل مطلق على شتى المستويات سواء بالنسبة لسؤال النشأة أو السيرورة أو المضامين يؤدي إلى النتائج التالية حسب الدكتور محمد أمزيان:

- الاقتصار على التفسير الأحادي.
- اقتراح تفسيرات متعددة الروافد لدرجة السيولة.

---

[1] **هنري دولاكروة : (1873–1937) (Henri Delacroix)** فيلسوف وعالم نفس فرنسي، أستاذ فلسفة الدين بجامعة السوربون. اشتهر بدراساته النقدية للعلوم الاجتماعية ومناهج علم النفس الديني، وكان من أبرز نُقّاد التفسير السوسيولوجي المادي للأخلاق والدين الذي قدمه إميل دوركهايم، موضحاً أن رد الأخلاق إلى "المجتمع" أو "الإنسانية" يظل في جوهره نوعاً من الإيمان الذاتي والمقومات الفردية الأولية.

[2] **ريمون آرون : (1905–1983)** عالم اجتماع وفيلسوف سياسي فرنسي، من أبرز شارحي ونُقّاد النظرية الاجتماعية الحديثة، صاحب كتاب "مراحل الفكر السوسيولوجي."

• التوجيه العقائدي: فكل هذه العوامل تؤدي إلى تكوين خلفيات عقائدية خاصة بكل طرف.

• التضخم المذهبي: وهذا كذلك من ثمرات غياب المرجع الموحد؛ مما ينتج عنه اتخاذ كل طرف لذاته كمقياس موضوعي مقابل الآخر، وبالتالي ظهور صراعات لعل أبرزها الصراع الماركسي الرأسمالي.

وتتمثل هذه التيارات المتباينة في:

• **النظرية التطورية الدينية**: ويمثلها الفيلسوف الاجتماعي بنيامين كيد[1] حيث يدور محور نظريته حول اعتبار الدين هو العامل الحاسم في التطور.

• **النظرة التطورية السكانية**: ظهرت مع أدولف كوست[2] وفكرتها الأساسية في أن ثمة عاملا وحيدا في تطور المجتمع وهو الزيادة الملحوظة في كثافة السكان.

• **النظرة التطورية التقنية:** وتعتبر هذه المدرسة الوسائل التقنية والصناعية مرجعا في توجيه التاريخ والنظم الاجتماعية.

• **نظرية البيئة الجغرافية**: وهي تتلخص في أن العمليات التاريخية والاجتماعية هي رد فعل للظواهر الخارجية وتأثيرها في العقل.

• **النظرة العرقية أو العنصرية**: رائدها هو جوبينو[3]، ويعتبر العامل العرقي هو العامل الأساسي لتقدم أو انحطاط مجتمع ما.

---

[1] **بنيامين كيد: (1858–1916)** عالم اجتماع ومفكر إنجليزي، صاحب كتاب "التطور الاجتماعي " (1894)، واشتهر بنظريته حول أهمية الدين والعاطفة في تحقيق الاستقرار والتقدم الاجتماعي في مواجهة العقلانية الأنانية.

[2] **أدولف كوست: (1842–1901)** عالم اجتماع واقتصادي فرنسي، من رواد الدراسة الإحصائية للظواهر الاجتماعية ورئيس الجمعية السوسيولوجية بباريس، صاحب كتاب "علم الاجتماع الموضوعي."

[3] **جوبينو (Gobineau) 1882م:** دبلوماسي وكاتب وروائي فرنسي، يُعتبر المؤسس الفكري لـ **"العنصرية العلمية** ."اشتهر بكتابه الضخم (مقال في عدم مساواة السلالات البشرية)، حيث وضع "العرق" كبنية ناظمة وحيدة لتفسير صعود وسقوط الحضارات.

• **النظرية التطورية الارتقائية**: ورائدها هو هربرت سبنسر، وهو يذهب أن التطور الاجتماعي يسير على نفس القواعد التي تسير عليها التطورات البيولوجية التي تجري في عالم الكائنات.

• **المذهب النفسي**: الوجه البارز لهذا الاتجاه جابرييل تارد[1]، وهو يقدم تفسيرا معاكسا للنزعة البيولوجية، ويقرر تفوق العامل النفسي على البيولوجي.

• **المذهب الاجتماعي**: على عكس المذهب النفسي عند تارد، يقوم هذا المذهب على إرجاع كل الظواهر الاجتماعية في نشأتها وتطورها للعامل الاجتماعي.

• النظرية التطورية الاقتصادية: وتعتبر الماركسية هي أقوى نظرية اجتماعية تؤكد العامل الوحيد الاقتصادي كمحدد للتغير الاجتماعي.

• التوجيه الأيديولوجي لعلم الاجتماع وخدمة الاستعمار:

لقد ساهم علم الاجتماع بدور كبير في تبرير الصراعات العالمية والاستعمارية وهذا ما ينقض دعواته الموضوعية، ويكشف طبيعته العقائدية، التي قد تدافع عن مصالح معينة مقابل الصراع مع أطراف أخرى.

- علم الاجتماع الماركسي وضرورة الانحياز: لقد ساهمت الماركسية في الدعوة إلى أيديولوجيتها ضد طبقات معينة وأحزاب مخالفة.

- علم الاجتماعي الرأسمالي وضرورة الانحياز: لم يصرح رواد هذا التيار مباشرة بتبنيهم لأيديولوجية معينة، ولكن التحليلات الماركسية أظهرت في جوانب معينة زيف الادعاء الموضوعي لدى هذا التيار وتعبيره عن مصالح طبقة معينة.

[1] **غابرييل تارد : (1843–1904)** عالم اجتماع وعالم نفس اجتماعي فرنسي، من رواد النظريات التفاعلية، اشتهر بكتابه *"قوانين التقليد"* وبمناظرته الشهيرة لمدرسة دوركهايم السوسيولوجية.

• نظرية جوبينو[1]: لقد عمل هذا الأخير على تبرير معقول بتفوق الجنس الأبيض الصانع للحضارة، ومن تم تبريره لسيطرته على باقي الأجناس.

• الاتجاه الانتشاري: يقوم هذا الاتجاه على فكرة أساسية مؤداها أن التنمية يمكن تحقيقها من خلال انتقال العناصر الثقافية السائدة في الدول المتقدمة إلى الدول المتخلفة.

ونجمل الأسس التي يفتقدها علم الاجتماع العلماني انطلاقا من تحليل ونقد واسعين كما يلي:

- **غياب المركزية** الناظمة.

- **الافتقار للوحي** وافتراض **مسلمات "نشأة"** ميتافيزيقية غير مبرهنة.

- **الواحدية** وفرض بعد ناظم عوض تكتله ضمن نظام معرفي تكاملي.

- فرض سيرورة اجتماعية **ميتافيزيقية غير مبرهنة.**

- **افتراض مضامين** مخلة بطبيعة الظواهر الاجتماعية.

3.3 الباراديغم الاجتماعي والتأسيس للعلوم الإنسانية:

إن دور باراديغم العلوم الاجتماعية هو مثل دور نظرية العلم على مستوى العلوم الطبيعية، فلا بد من مسلمات معينة تحدد مجال وأبعاد الواقع في نفس الأمر وهذا بالضبط ما أنتج كل الاختلالات والنظريات والإشكالات المجتمعية بل العالمية؛ وقبل الانطلاق في تحديد نوع العلاقات التي تقع داخل هذا المجال، فالفارق مع العلوم الطبيعية هو أننا هنا أمام موضوع للدراسة له هامش كبير من الحرية، مما يجعل المنطلقات المعرفية لهذا الأخير بل ولدارسه دورا مهما في تشكيل هذا الواقع المدروس، والذي نقصده هنا بالباراديغم هو كل الأبعاد المشكلة للإنسان، والتي عرجنا على نقاشها في البداية، فالعلم وكل نظرية علمية هما نتاج تاريخي، أي تأويل مقابل آخر، وهو كذلك تعبير عن وجود الظروف المناسبة لإمكانه، إن المنهج العلمي لا يمكن أن يعتمد الشك

[1] **أرتور دي جوبينو :(1882–1816)** مفكر ودبلوماسي فرنسي، رائد أطروحة "التفوق العرقي للجنس الأبيض" ومؤلف كتاب "مقالة في عدم المساواة بين السلالات البشرية.(1853) "

مرجعا؛ لأنه لن يقبل شيئا مطلقا، كما لا يمكنه قبول كل معلومة، بل إن هناك جدلية بين الاثنين تمكن من استمرار وتجديد العمل العلمي دائما.

البحث هو عملية نشاط ذي توجه موضوعي في إدراكه ومشاهدته للظواهر دون أفكار مسبقة، وهو طلب للمعرفة دون أي غايات مسبقة؛ لأن هذا لا يدخل في عملية البحث، وليس من أهدافه[1]، إن هذه الطريقة في تعريف الموضوعي هي في حد ذاتها غير موضوعية، إذ إن ادعاء انطلاق النشاط البحثي من مقدمات عدمية يستحيل، وهو ما يفرضه التعريف نفسه من أن العملية تتم انطلاقا من **بعد وحيد هو الرصد الظاهري**، بل الضرورة بذاتها مرهونة بتوجه قيمي معين، إن عدم تحديد هذه المنطلقات كموجهات هو ضرب في العملية البحثية نفسها، والإقرار بهذا يستلزم ضرورة الإقرار بدور البعد القيمي، بل الكاتب نفسه[2] يجعل الهدف من البحث هو محبة المعرفة أو تحقيق مصالح الإنسان داخل محيطه، وفي جميع الأحوال فالإقرار **بالتوجه** نقطة مهمة، أما الاختلاف في طبيعته، فهو محل نقاش آخر.

في العلوم الطبيعية على سبيل المثال ورغم محدودية المسألة في البعد المادي، فدون الإقرار بالمسلمات التالية ستنتفي أي إمكانية للممارسة العلمية:

-الوجود الموضوعي للكون.

-قدرة الإنسان على فهمه.

-وجود نظام وقوانين يسير عليها.

إن العوامل التي تُصنف بها نظرية ما علمية تتمثل في تحقق **الوضوح والدقة في مكوناتها** ومضامينها، التفرد في الموضوع، الشمول لجوانب الظاهرة، الواقعية والقدرة على الاختبار، القدرة على التنبؤ وعدم الاكتفاء بالوصف والتفسير.

---

[1] Jean-Michel Berthelot Épistémologie des sciences sociales, (Presse Universitaires de France,2012) p15.

[2] المرجع نفسه ص18.

إن هذه العوامل تتعارض مع الادعاء العلماني نفسه، إذ تحقيق الواقعية والشمول والوضوح والدقة لا يرتبط بتلك التركيبة الأحادية والتجزيئية المطبقة على دراسة الظواهر الاجتماعية، بل إن عدم الربط في الجوانب الطبيعية هو أيضا سيقع عليه النقد إزاء تلك **النزعة التخصصية المفرطة** كأن الوجود جزر منفصلة فقط، لهذا فالقدرة على مقاربة المآلات تكون ضعيفة عندما لا ترتبط الأبعاد والمجالات مع بعضها البعض، ويُضَيَّق أو يُنفى تأثيرها المتبادل، بل إن الارتباط المعرفي والتاريخي واضح حتى على مستوى تقسيمات العلماء للمدارس الاجتماعية، وإلا ما صح الدمج في مجموعة واحدة، بل لباراديغم موحد.

- يقسمها بيرس كوهين كوهين (Cohen, P.S.) (1999م) بناء على تفسير السلوك الاجتماعي: نظرية القهر، نظرية المصلحة، نظرية الاتفاق القيمي، نظرية القصور الذاتي.
- وقسمها فاجنر (Wagner, H.) (1989م) على مثال العلوم الطبيعية في النظريات البنائية الوظيفية، أو لنظريات تفسيرية كنظرية الفعل.
- بينما اعتمد جيروفيتش (Gurvitch) (1965م) و مور (Moore, W.) (1987)م تصنيفا جغرافيا، الفرنسية والإنجليزية والأمريكية والألمانية والبريطانية...
- هناك من صنفها حسب التوجه الاقتصادي لمحافظة رأسمالية ونقدية ماركسية.

إذن فالملاحظ أن النظرية الاجتماعية موجهة سواء بالمنهج الإبستيمولوجي متمثلا **في التصنيف المنهجي أو التوجه القيمي** وحسب التصنيفات الاقتصادية محافظة أو صراعية وحسب **الطبيعة القومية**، أي أخذا بعين الاعتبار التوجهات السلوكية للشعوب، وكل هذا بالنسبة لنا يرجع **بدرجة مهمة للتموضع الوجودي.**

رغم إقرارنا بجدوى عمليات التقسيم كأداة إجرائية وعلمية تهدف إلى تحديد أنماط "التأثيرات" وعلاقات التداخل بين الأبعاد المختلفة، وإلى إثبات الطبيعة التعددية للظواهر بما يسمح بوصف ما هو كائن وصفا موضوعيا دون استباق التحليل بمنطلقات قيمية،

فإن هذا لا يعني نفي تعددية الأبعاد الوجودية ذاتها، فالتنزيل في الواقع وممارساته يقتضي بالضرورة تمظهر هذه الأبعاد، كما يستلزم نوعا من الترجيح الاصطلاحي والمفاهيمي، ومن هنا ينبع تركيزنا على المسلّمات الأخلاقية والروحية التوجيهية، إذ لا وجود لفراغ في البنية الوجودية، فاللامعيارية ليست سوى صورة من صور العدمية، وبذلك تصبح المقاصد متغلغلة في الكيان الإنساني والاجتماعي بشكل فطري، سواء في حضورها الإيجابي أو في غيابها السلبي، حيث يستدعي هذا الغياب الطبيعي بفعل ضعفه المقاصدي إعادة تكريس المعيارية من خلال تعزيز الوجهة المهيمنة المتوارية.

تنبع أهمية عملية **السبر والتقسيم** في قدرتها على استحضار الأبعاد المختلفة للظاهرة بمعزل مبدئي عن التأثير القيمي، ثم الكشف لاحقا عن طبيعة العلاقات بينها عند تحققها، أو حتى الانطلاق من الجهة المقابلة أو بطريقة جدلية، ذلك أن الاستقلالية والترابطية صفتان لا يمكن الانفكاك عنهما، إلا إذا افترضت الرؤية الوجودية نفي التكثر في الوحدة، فهذا الجمع بين الاستقلالية والترابطية هو الكفيل بفهم الواقع على حقيقته التكاملية، وللتوضيح، يمكننا أن نضرب مثالا بدولة منغلقة تقدّم لشعبها بيانات حول ناتجها الداخلي بنسبة معيّنة، ثم تُجري مقارنة بهذه الأرقام مع معطيات تخص دولا أخرى وتدرجها ضمن نسق رياضي صارم لتخلص إلى نتيجة مفادها أنها قوة كبرى وأن واقعها يتّجه نحو الأفضل، بالإضافة للارتهان للواقع فهذا المثال يسلّط الضوء على إحدى الإشكاليات المركزية في العلوم الاجتماعية، والمتمثلة في أنها لا تنفكّ تُبنى **داخل نسق** أخلاقي مخصوص، بحيث تصبح استنتاجاتها مشروطة بتحسين هذا النسق، وبالتالي فإنّ التحقق من وجاهة هذه الاستنتاجات لن يمكن أن تتم إلا عبر مقارنتها **بمخرجات نسق أخلاقي آخر** أكثر قوة وفاعلية، أو بالاحتكام إلى **معيار متعال** يتجاوز حدود الوجوب الخاص والوجهة الوجودية الجزئية، ويتيح إمكان إصدار أحكام أكثر موضوعية وشمولية، مما سيعني أن المحدودية الكمية بذاتها ستحتاج اتساعا بداخلها، فكيف والنموذج المعاصر لا يدمج **المركزية الكيفية وحركية الموازنة** .

هذا لن يعني أن الدعوة إلى التأطير الكمي ليست مهمة، بل على العكس، ولكنها في الوقت نفسه تكون سلبية عند الانطلاق من **نسق أخلاقي مشوه** ينتج ترقيم رياضي خادم

للمنظومة المهيمنة والحاكمة، أي أن بعض الحدس هنا قد يكون أفضل محافظة على جزء من نور البصيرة مقابل التكميم المغيب للوجهة الوجودية.

لنأخذ مثال قول ابن خلدون: "المغلوب مولع دائما بتقليد الغالب في لباسه وعاداته...".

هذا التحليل الوجودي قد يمر بمراحل قيمية تطوى في الدليل وهي كما يلي:

1.الإيمان بتغلب الأمة الإسلامية على غيرها، وهذا هو الدافع.

2.الإيمان بقيمة العزة والرحمة للذات وهذا بين الدافع والوصف.

3.الإيمان بأن العزة من الله، وهذه المسلمة الأصيلة.

4.رؤية الله في الواقع الاجتماعي حيث تشهد وتتأسى الذات على حركة تلك الفعالية المغلوبة.

وقوله تعالى: ﴿وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً، فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ﴾ [1]، يبين أن اعتبار المآل الذي ينطلق من قيم العهد والدفاع عن مصالح الذات ينتج استقراء ذلك من خلال أماراته عند الآخر، ليؤدي إلى رؤية الخصائص بشكل مختلف مع من يتكل على غيره أو يتوخى الهيمنة عليهم، إذ الأول قد لا يرى الخيانة ومثال هذا الثقة العمياء في حركة المنظومة العالمية، والثاني سيجعل الآخر مهاجما حتى على من يحترم العهد، ومثال هذا تلك الدراسات الأنثروبولوجية التي كانت تصف الدول والقبائل بالوحشية.

يتم إذن تحييد اللباس القيمي أو إبقاء حركيته إن كان محمولا في الذات بالضرورة، ثم توصيفه في الموضوع، وهذا أقرب لطريقة ابن خلدون، أما العمل من الجهة المقابلة فأقرب لطريقة طه عبد الرحمن، بالمقابل في المنهجية الوضعية فإن **بنية العقل وشكل البحث والوسائل** ستمثل فقط ما يُقَرّ على مستوى التموضع المفروض من واقع معين، فتنطلق العملية من **الملاحظة ثم جمع البيانات والتحليل والتفسير،** ويتم التغافل على أن

[1] [الأنفال: 58].

هذا تتوسطه داخل بنية العقل النظرية الوجودية والقيمية التي تنحت حتى المقولات التجريدية، كما تحدث **جدلية بين التجربة والتصور**(التخيل والإبداع والفرضية والإشكالية) مع الشعور، وهو ما تثبته العمليات الدماغية المتوحدة، ولو فرضنا أنه خنقت إحدى جهات الإرادة والقرار والمشاعر فسيضعف أيضا الإبداع والفرض نفسه، ناهيك أن العلوم الإنسانية هي عين هذه الجهة، وليست جهة الحس بالأصالة.

تحدد النظريات الكلاسيكية مراحل البحث في:

1.تحديد موضوع البحث: تحديد الإشكالية، البحث الوثائقي، النظرية وتَوَجه البحث.

2.تنظيم البحث: بنية المتغيرات، العينة(echontillonage) .

3.تجميع المعلومات: المشاهدة المباشرة، الحوار غير الموجه، تاريخ الحياة، مجموعات نقاش، تحليل المضمون، Sondage المسح، (نلاحظ غياب منهجية الجرح والتعديل انطلاقا من السؤال وتحديد صدق المتكلم وكأن كل فرد حجة في ذاته).

4. تحليل المشاهدات: معالجة المضامين، تحليل المضامين.

علينا دائما فهم أن هذه الرؤى الضبطية إن كانت شائعة بقوة في دول الجنوب، فالغرب ذاق درعا من محدوديتها، وبدأ ينفتح على السرد، بل يقر حتى درجاته التأويلية القصوى، فالمجتمعات تمر بتجارب تجعلها بالضرورة تعترف بالاختلال أو تنتجه من جهة أخرى لمحاولة الموازنة.

لهذا يعتبر بومان "إن سوسيولوجيا غير ملتزمة مستحيلة... قد ينكر ممارسي العلم الاجتماعي أو ينسون تأثيرات **رؤاهم إلى العالم** على أعمالهم "[1].

لقد ذهبنا نحن لأكثر من هذا في النظرية الموازناتية، وبينا أن آليات فلسفة العلم الإسلامية تفيد، وقد تؤثر حتى على العلوم الطبيعية، ما دام حتى باعترافهم عمل الدماغ مترابط وتكاملي.

[1]حسن أحجيج، البحث السردي في العلوم الاجتماعية، (المغرب، مؤسسة آفاق للدراسات والنشر و الاتصال، 2023) ص 20.

إن الخصائص التي يتميز بها الفكر الإسلامي من ربانية وشمولية وما يتفرع عنهما من واقعية، وتوسط بين المادة والروح، بين الفرد والمجتمع، بين العقل الحسي والروحي والاجتماعي، كلها تعود في الواقع لخاصية **الوحدة والشمولية المشتقة من التصور والتعلق الإلهي**، مما يمكن جمع وترتيب كل الأبعاد دون تربب وهيمنة بعد على آخر أو اختلال ميزان كل علة، ولم يخل مفكر من تحديد هذه التكاملية، فيعبر عنها غينون أنطولوجيا بتعدد الأبعاد والباطن والظاهر، وحددها طه عبد الرحمن عبر طبائع العقل بأبعاده المجردة والحسية والمسددة والمؤيدة، مما يتعلق بخصائص الفاعلية والقيمية والتكاملية، وعند ابن خلدون فالواقع العمراني يتحرك بقوة عبر دوافع الأخلاق والعادات والمذاهب والنحل، وبالنسبة للمسيري تغييب التراحم والتوحيد ينتج تمركزا على الأبعاد الكمية والشهوانية الدنيا في الإنسان.

هذا التعدد تنتج عنه آلية **تحديد الأولويات والترجيح الدرجاتي** بينها، إذ بدون أولية ربانية تتمركز عليها باقي التراتبية سيستحيل القيام بعمل منسق ومتحرك، من هنا تنتهي النظريات إلى نسق مشوه وافتراضي مثل مركزية المادة عند الماركسية أو تشعب المركزيات باختلاف المفكرين عند النظريات المحافظة.

لا شك بالتالي أن العلوم الإنسانية تعود في منهجها لمذهبيتها الموجهة، والمنطلق العلماني أنتج بشكل منطقي دعوة إلى تطبيق المنهج الطبيعي على الإنسان؛ مما ولد المدرسة السلوكية على مستوى النفس والمدرسة الوضعية على مستوى الاجتماع والمدرسة التوثيقية على مستوى التاريخ ثم الرمزية والنفسية مع التحول المابعد حداثي وصولا للامنهجية مع التفكيكية.

فلا يقف إذن الاختلال في هذه **المستويات الوجودية الخارجية، أو في ضابط التعبدية** والتموضع التعلقي الصالح؛ مما يُخرج الباحث من داعية هواه ونفسه الأمارة للانحياز لقيمتي "الحق" و"الصدق"، بل كذلك في عدم **الترابط مع العلوم الشرعية** والتراث السيروري الإسلامي، إذ هذه الأخيرة من مقاصدها التوجيه المعياري وتحقيق مصالح الإنسان **والوصول للمعرفة الحقة والصادقة**، وكل هذا يتقاطع مع العلوم الإنسانية.

لقد أوضحنا الفروق المنهجية بين النظريات الفلسفية العامة داخل الحقل الإسلامي مقارنة مع نظيرتها العلمانية، يمثل هذا مدخلا لتفكيك البنية التداولية للعلوم الاجتماعية التي تتعلق بأصول معرفية ستخالف فلسفة العلم الإسلامية، وبالتالي مناهج العلوم الإنسانية بداية من عمق الملاحظة حتى **الحركة الوجودية والنفسية**، فالنظرية الوظيفية أو البنائية تتأسسان على نظرية في المعرفة تارة تميل للمدرسة التناظرية التجريبية كما هو مع الوضعية أو ما مثله كذلك نموذج بارسونز التطوري، وتارة تميل إلى التناسقية كما هو مع البنيوية الرمزية والظاهراتية، بل حتى داخل النموذج الكونتي رغم وضعيته، فإنه اعتمد قراءة صورية قوية أسقطها على النظام التجريبي الذي ادعاه، أي أن الاختلال في الميزان يزيد وينقص وفقط.

أما المدارس النقدية أو المابعد بنيوية وبحكم تأثرها بفلسفة ما بعد الحداثة التي أسقطت كل الحقائق الموضوعية، خاصة بعدما تبين لها أن الإبقاء على الدلالات الحقيقية لمجموعة من المراكز، يستلزم وجودا مركزيا أعلى تقوم عليه هذه الأخيرة، وهو ما يعتبر بمثابة خط أحمر وفق السيرورة الغربية، من هنا ستقوم هذه الرؤى الدهرانية على نظرية المعرفة البراجماتية.

فما هي أوجه التشارك بين هذه التوجهات والمدرسة الإسلامية؟

لقد بسطنا التأسيس حول مقومات التحليل الإسلامي، وضربنا أمثلة لنماذج معينة في التفكير الاجتماعي وكيف أنها تنطلق كما عند ابن خلدون من **الملاحظة والمعايشة والاستقراء لكن بمدخلات وحركة مختلفة**، مما يجعل التقاطع عرضيا والاختلاف جوهريا مع باقي الأنظمة المعرفية، هذه النقاط المتشاركة لا تشكل الأساس الذي يمكن أن تقوم عليه علوم اجتماعية وإنسانية إسلامية، إذ بالإضافة لطبيعة المعرفة التكاملية، فإنها ذات مركزية ربانية وروحية، ولقد أصبح مما لا يمكن إنكاره أن أي معرفة تتبع في نفس الأمر **للمستوى الوجودي ولقوة الفعالية ثم ملكة التعقل وحركة العلم**، إذ في نهاية الأمر الخارج هو مجموع الذوات، وليس فقط وحدة بسيطة، من هنا عمليات التبادل **والصعود والنزول الدائمين** سواء بين صفات الذات أو علاقات الموجودات أو أبعادها.

إن النظرية المعرفية الإسلامية لا تتوجه بما سيفرضه واقع معين، بل بما عليه الأمور في نفس أمرها، من هنا فإن التركيب العقلي للنظريات الاجتماعية الوضعية وحتى التفاعلية والظاهراتية يُخِلون بشرط التداخل الحقيقي مع الجانب الروحي والأخلاقي والجمالي والعقلي، والتي تشكل أسس الظاهرة الإنسانية، هذه كلها أقرب لما هو ماورائي وحتى في الفلسفة تصنف باعتبارها ميتافيزيقا عندهم، وقد تبين لنا مع نموذج طه عبد الرحمن كيف أن كل الظواهر المدروسة تعود إلى مستويات باطنة نصية وروحية، كما ظهر مع نموذج ابن خلدون أن استكشاف الأبعاد المادية يشكل جزءا مهما في التحليل، مثل ما أنه مُوَجه بالأسس والمقاصد الدينية العامة، أما النظريات التناسقية على غرار البنيوية الرمزية، حتى لو أدمجوا فيها (فرضا) مستقبلا الجانب الروحي، فإنها ستخل بشرط التداخل بين الجوانب المادية والنفسية والروحية، إذ يرجع سبب هذه **التوجهات الأحادية لغياب المركزية الشمولية** التي يمكن أن تجمع علاقات التداخل بين الأبعاد كلها على تنوعها، مع حفظ استقلاليتها، فعند الانطلاق من عدم وجود مركزية إلهية "غير مماثلة" والتي هي عند العرفاء عين الوجود، فإنه ولحفظ التناسق المنطقي للنظام المعرفي ستُفْرَض مركزيات تَأَلهية مهيمنة، فتارة تكون مادية، فتتخذ عبرها باقي الأبعاد نفس الخواص وتارة صورية ومنطقية تطغى على فعالية وخصوصية غيرها وحتى نفسية، وقد تصبح روحية كما حصل مثلا مع الفرق الباطنية، أو ما تمثله بعض الحركات الروحانية المعاصرة، وسيصل هذا حتى داخل **أنواع الفعالية والحركة ليصبح النفي** والعدل والنهي مضادا **للثبات** والتعاون والإيمان، من ثم تعارض الثبات والحركة والانفعال مع الفعل، لهذا يقع التحليل بالتناقض بين النظريات الصراعية والمحافظة، بينما هذه المنطلقات قد تكون صالحة وفاسدة حسب التموضع المطلوب وهي لا تنفك عن بعضها، من هنا تحولت الماركسية بشكل سلس نحو محافظة سلبية وجمود ستاليني.

لهذا فالخطوات الكلاسيكية للممارسة العلمية نفسها ستمتلئ بمدخلات مختلفة وتراتبية متنوعة؛ لأن نظرية الوجود وخصائص العقل الإسلامي موازناتي و ترجيحي ومركزي، من هنا **فقياس التوحيد والقيم، والوحي** عبر الاستشهاد الشرعي وتوثيقه ومناهجه التفسيرية، ستساهم في خطوات الملاحظة والتحليل والتفسير، وفي التموضع الخاص للباحث، إذ المؤمن ينظر بنور الله وأي موضوعية لا توجه الباحث نحو هذه

المعيارية، ستجعله بالضرورة متموضعا مستقبلا إما لخدمة بيروقراطية لها غاياتها أو تأويلية أيديولوجية مضادة للحقيقة والصدق، وخادمة لتموضع وتطلعات حسب كل فعالية شخصية، كما أن **المقولات والتحليل المنطقي واللساني والطبيعي**، عوامل ستحث الباحث على توليد واستخراج مفاهيم من الوجود الإنساني.

لا يمكننا هنا ترتيب الخطوات من الجزئي للكلي أو من النظرية للواقع؛ لأن الوجود مترابط، أو الإشكالية مع الفرضية والتحليل مع التفسير، إلا أن هناك خطوات يجب أن تُعلَن للمجتمع العلمي، وهي النظرية ومكونات الوثائق والتحليلات والتفسيرات، أما في الأمر نفسه **فتسير بصعود ونزول وتبادلية**، وإن كانت تلك المراحل الكلاسيكية مقبولة، وتعبر عن قوة حضور مستوى مع آخر في الزمكان وفي العقلانية، فهي في الغالب تكون صالحة إن فهمناها من هذه الجهة، وإلا سيكون البحث هشا إن انطلق الباحث مثلا من الاستقراء الميداني دون إعداد وثيقة منظمة أو دون تحديد منهجية سابقة، أو من أخذ موقف علمي من ظاهرة قبل التحليل، صحيح أنها تحفز نتائج سليمة، ولكن هامش الخطأ كبير بسبب عدم التبادلية مع حركة الكم والواقع والمدخلات النظرية والتموضع الوجودي، بل **يصبح الحدس أقوى والملكة أرسخ** مع مرور العمل والممارسة، وهذا يكون صالحا في مجالات التسيير السياسي والإداري والعسكري حيث الأمور تتطلب قرارات وملكة، وعملا دماغيا مترابطا ومتسارعا أكثر في لدونته العصبية، وهو الشيء الذي لا يتوفر إلا بعد سنوات، ولن ينفي مطلقا تراكمات التطوير العلمي بل ستعود له بالضرورة عبر الإستراتيجيات المتتالية من أجل التفكر والتنقيح.

العنصر المقارن	النموذج الغربي الكلاسيكي (الوضعية/البنائية/الما بعد حداثية)	المنهج الإسلامي الموازناتي
بنية الخطوات البحثية	خطية : (من إشكالية ⟶ فرضية ⟶ أدوات ⟶ تحليل...).	تداخلية تبادلية (صعود-نزول بين الواقع والنظرية).
علاقة الجزئي بالكلي	يبدأ من إحدى الطرفين: إما استقراء ميداني أو نظرية مجردة.	ترابط عضوي: لا يمكن فهم أحدهما دون الآخر لأن التعقل صورة مع الوجود بكل علاقاته الوجودية.
المداخل المعرفية	محايدة ظاهريا - علمانية - لا تعترف بالوحي كمرجع.	توحيدية ووجودية - وحيانية - قيمية - تستند للربانية كمركز توجيه.
نمط العقل المستخدم	عقل تجريبي/استقرائي أو صوري/تحليلي فقط.	عقل موازناتي: يتكامل فيه الحدس، الفطرة، الاستدلال والملاحظة، والتسديد الروحي.
الترتيب الزمني للخطوات	صارم: يجب ترتيب المراحل بدقة من تحديد الإشكال إلى النتائج.	مرن: الخطوات تتحرك تصاعديا وتبادليا حسب تطور المعنى والإشارات.
تحديد التموضع الشخصي	الموضوعية = ادعاء الحياد من كل انحياز أو قيمة.	الموضوعية = الصدق في التوجه والتموضع (المؤمن ينظر بنور الله) والصدق مع الأبعاد

		الوجودية إذ الانفكاك الكلي مستحيل.
طبيعة الوثائق والنظرية	مصادر وضعية-علمانية، تفتقر للتراث أو الوحي.	وجود وحال معاش، قرآنية، تراثية، عقلية، واقعية.
النظر في"النتائج" و"المخرجات"	نتائج صورية أو كمية (تفسير - تنبؤ - سيطرة).	نتائج تسعى للحق - الصدق- الروح- إصلاح الإنسان والمجتمع وتعترف بأهمية التوجيه الكمي.
دور العقل التحليلي	يُفصل ويُجزئ الظاهرة لمعالجتها تقنيا.	يجمع بينها في ترابط معنوي- وظيفي.
دور"الملكة" و"الحدس"	يُستبعد غالبا لصالح الإجراءات الشكلية.	عنصر مهم يتقوى بالممارسة والربط الإلهامي بين الجزئيات والعلاقة العمودية.
النموذج الأمثل للباحث	تقني مختص - خادم لبيروقراطية أو مؤسسة.	إنسان مؤمن -ملتزم بنورانية المقصد، ضابط نظريا وتجريديا.

تُظهر مناهج العلوم الاجتماعية الوضعية، سواء الماركسية أو الوظيفية، اختزالا كبيرا للواقع الاجتماعي، من خلال تمحورها حول بعد واحد كمحرّك مركزي للتفسير: البعد الطبقي عند الماركسيين، أو الغائية الوضعية وحتى النفسية بين الأجزاء عند الوظيفيين، دون مركزية قِيَمية ضابطة تضمن انتظام تلك الأجزاء في **كل متكامل**. وهذا القصور لا يقف في مستوى التفسير، بل ينعكس أيضا على ما تنتجه هذه المناهج من توصيات وسياسات، إذ تؤدي في كثير من الأحيان إلى إعادة إنتاج نفس الأوضاع والانحياز إلى عقائد

ضيقة تفكك البديهيات والأسس الوجودية والعقلية، كالإيمان والفعالية أو الوعي، مما يُضعف القدرة على إنتاج معرفة مُفَعلة **تبين للإنسان جوهره** وحقيقته وغايته الوجودية.

بالمقابل، تقدم المقاربة الإسلامية منهجا بديلا، يستند إلى توجيه قيمي-توحيدي ويجعل من **الوحي مصدرا إبستيمولوجيا أساسيا**، لا باعتباره بديلا عن أدوات العلم الأخرى التي يحث عليها، بل **متداخلا ومصححا** لاتجاهها ومآلاتها سواء حول أسئلة البدايات أو السُّنَنِية في ذاتها وتمثلاتها.

إن الوحي بما هو كلام الله النفسي لا يقدم فقط أصول الظواهر الإنسانية والاجتماعية، بل يمدنا بمنظور شمولي **يربط بين أبعاد النفس والروح والتاريخ والمجتمع**، ويضيء العلاقات الخفية بين الانحرافات الفردية والعلل الجماعية، مستندا إلى سنن قرآنية تبين جذور الاستلاب والظلم والاستبداد والترف والأفول، لا باعتبارها ظواهر مادية خالصة، بل كنتائج **لانفصال الإنسان عن غايته الوجودية** وافتقاده للتوازن بين روحه وجسده، بين فردانيته وانتمائه، بين ما هو شهادي وما هو غيبي.

ولا تتم فاعلية هذا المنهج إلا حين يُنَزل **بتموضع الذات** ضمن هذه الغائية، إذ لا يمكن فصل فعلها المعرفي عن رؤيتها القيمية، فكل علم اجتماعي وإن إدعى الحياد، يستبطن عقدية ما توجه اهتماماته وأحكامه، والباحث ذاته لا يخرج عن طبيعة الإنسان التي تسعى إلى الغاية وتتجه نحو المقصد، لذلك فإن الرؤية الإسلامية لا تنكر الذات، بل تفعلها ضمن إطار توحيدي يجعل منها أداة للوصل عبر حالة **التراجع والحياد الإيجابي** لقول الصدق والحق في نفس أمره وحركته، وهو ما نسميه **القراءة العقدية من الواقع**، ولا للتحليل الذي لا يقود إلى التزكية، أو الوجود الذي يفصل بعضه عن بعض ويقود إلى التجزئة، من هنا يصبح الوحي لا كمجرد نص، بل **كمنهاج معرفي-روحي.**

لا تتم أصول هذا المنهج الإسلامي إلا بما يوفره ويميزه من **موضوعية حقيقية**، متحرّرة من الانحياز الطبقي أو القومي أو الفلسفي، إذ تستند إلى مرجعية إلهية **تتجاوز كل تموضع مفتقر**، فلا يوجد في الإسلام تفويض تأويلي مغلق، بل هناك تعاون **وتنافس تأويلي مشروع** يدار في ظل قطعيات وظنيات النص والتوحيد والوجود، بما يضمن استقلالية المنهج عن الهيمنة الأيديولوجية، دون أن يخرجه كذلك من إطار المقاصد الكبرى، بينما

تتأسس المناهج الغربية على مرجعية الفيلسوف أو الحزب أو السوق أو الوصم الجماعي. عندما تقوم الرؤية الإسلامية على مرجعية **الوحي والعقل المؤيَّد به وبالله**، مما يسمح بتحليل النظم والظواهر الاجتماعية – كالأسرة، أو الترف، أو التفكك المجتمعي، **لا بوصفها مجرد معطى إيجابي أو سلبي حسب كل سيرورة** وتجربة، بل **كأعراض لتحولات جوهرية** روحية ونفسية ومادية وجماعية أعمق.

هكذا، يُصبح المنهج الإسلامي قادرا على **الجمع بين التحليل والتوجيه**، ومؤهلا لتجاوز اختزال العلم في الوصف والإحصاء، ليعيد تأسيسه على البصيرة والميزان والغائية، محققا بذلك التوازن الضروري بين الجزء والكل، الملك والملكوت، الفعالية والعقلانية مع الوحي والمدد، الكم والكيف، في بنية معرفية تتسم بالمرونة والمركزية في آن معا، وتستهدف الإصلاح لا الرصد وحده.

4.3 العلاقة بين الدين والعلوم الاجتماعية:

لقد أصبح من الواضح أن المنطلقات المعرفية مؤثرة بشكل جوهري على مستوى التحليل الاجتماعي، ورغم التفطن لهذا الجانب، ودعوة التيارات الإسلامية إلى العودة إلى مسلماتها الخاصة، والتنبه لآثارها وقدراتها التحليلية، بقي الكثير منها يدور ضمن **دعوات إصلاحية** دون تحديد **منهجي وتطبيقي** للنموذج الإسلامي، صحيح أن تفطنها يعتبر لفتة مركزية؛ لأن كل مدرسة اجتماعية تحمل في عمقها بالضرورة توجها إصلاحيا للواقع، وبالتالي تشكل في باطنها دعوة غير مباشرة إما للإبقاء على الوضع أو تطويره أو نفيه، سواء كانا لأجل الإصلاح أو الإفساد، ويرجع سبب تأثير السيرورة والواقع لعدم انفكاك الرؤية في عالم الإنسانيات عن القيمة ولا **القيمة عن المصلحة**، ولا **المصلحة عن الحقيقة**، فدائما حتى من داخل توجه وصفي صارم فهناك فارق بين مراحل الملاحظة والاستقراء وعمليات التفسير والتنبؤ التي تستبطن درجات من دعوات إصلاحية معينة، وقد أقر أوغست كونت نفسه بهذا، من هنا يصبح من الضروري تحديد معالم **نموذج يبين تناسقه وموضوعيته ومعياريته**، إن هذه العملية ليست جديدة على العقل الإسلامي وهي مضمرة بداخله، على سبيل المثال، فإن كل أعمال الفقهاء لا بد فيها من دراسة الواقع قبل تنزيل الحكم الذي يدور مع علته، أي أن هذه الأخيرة تنقسم لمستوى نصي وآخر خارجي،

هذه الرؤية التحليلية شكلت خاصة مع المذهب المالكي بعدا محوريا حيث مَثَّل المُرسِل الذي هو الوحي والمُرسَل إليه الذي هو كل أبعاد الوجود ترابطا غير منفك، ولعله كان سببا في إبداع ابن خلدون، خاصة أنه استعمل التفريق المقاصدي بين الضروري والحاجي والتحسيني، حضور هذا النمط من التحليل موجود أيضا عند كل المذاهب بل مبثوث في آثار السلف، وفي الأحاديث الشريفة وآيات القرآن الكريم، كما كان يستقرئ النبي الأقوام والقبائل ويدور مع علل الواقع والنفوس، إنما المقصود أن التركيز على هذا الجانب ربما حقق تأصيلا واضح المعالم خاصة مع الاجتهادات المالكية، كما تميز مثلا الشافعية بالتأصيل للأدوات النصية والأحناف بالتحليل العقلي بها والحنابلة بالالتزام العملي فيها، في جميع الأحوال فإن أدوات التحليل هذه بقيت متناثرة داخل التراث الإسلامي بطريقة متوازنة ومتكاملة.

في عصرنا ظهرت عمليات تجديدية، سنحاول دراسة بعض هذه الاجتهادات والدعوات لتأسيس علوم اجتماعية تنطلق من تحديد العلاقة مع الدين، إذ انقسمت لتيار لا يقبل أي تأسيس لأي علوم، هذه الرؤية خارج مجال البحث، إذ ليس لها نظرية في هذا المجال، بل بدأت تنقرض، حتى الوهابية ترى في ابن تيمية الفيلسوف مرجعا لمواكبة التجديد، أما التيار الآخر فيدعوا لنوع من تبيئة المفاهيم الاجتماعية الغربية مع تفكيك تلك الأسس الخاصة بعلم الاجتماع الغربي والدعوة إلى تحقيق **التكامل المعرفي**، أما الذي نتبناه فهو من جهة اعتبار العلاقة بين العلم والدين كعلاقة العنصر داخل مجموعته، وليست علاقة تكامل بين طرفين منفصلين وبالتالي أسلمة عبر نظام معرفي من الخارج، إنما يوجد تقاطع مع هذا الآخر خاصة كلما قاربنا ما هو حسي وتجريدي، ثم هناك علاقة تدافع لاختلاف البارادیغم، مما يقوي ويحث العقل والعمل، أما دعوات تحقيق التكامل المعرفي فهي في جانب مهم تعبر عن تنبه لطبيعة الإسلام وقدرته على الربط، وهذا ما يصفه طه عبد الرحمن بقدرة الدين على تحقيق **السعة الجمعية**، إذ سبب الفصل عنده يرجع لاختزال العلم في علوم الطبيعة واختزال الدين في أحوال الإيمان، هو ما ينفيه، لأن الأصل في العلم هو الجواب عن سؤال ماذا أعقل؟

وبحكم تعدد مراتب العقل، فإن العلم الطبيعي لكي يحقق كماله يجب أن يخضع للعقل الأعلى منه في الرتبة.

وتتمثل هذه الرابطة بين العلم والدين في أن هذا الأخير يجيب عن سؤال كيف أحيا، والذي تدخل فيه ثلاثة شعب: "الإيمان" وتدخل فيه كل الاعتقادات و"العلم" وتدخل فيه كل المعارف، و"العمل" وتدخل فيه كل الأفعال.

من هنا فالعلاقة تدخل تحت شرط "استكمال الشعبة" فالحياة أو الدين لا يتمان بفصل شعبة عن أخرى، بل بتكامل فيما بينها، مما سيعني أن **العلم هو في جميع الأحوال ديني إنما تختلف مراتبه** على حسب طبيعة العقل المعتمد ودرجة الاستكمال المحققة.[1]

لقد أصل طه عبد الرحمن لعلاقة دقيقة لم يسبق لها، إلا أنها انحازت عند التطبيق للوحدة، وضيقت على الكثرة، ولم يتنبه لأن **التداخل** يجعل العلاقات متماسكة عبر عملية التنزل والتغلغل، مما يحفظ الاستقلالية مع الوحدة دون إضعاف قوة أي جانب، كما أنه لم يذهب لتنزيل منضبط، رغم نجاحه في التحليل المضموني، وهذا يرجع حقيقة لقوة توليده المنطقية ذات الطبيعة الأقرب للثنائية منها لتعدد الأبعاد، رغم أنه يعمل في الأصل بلطافة متميزة. إن الانفكاك عن التكثر غير ممكن، كما أن اتساع العقلانية لا انفكاك عنه، إنما يحضر في الحقيقة جانب الوحدة والتفريع القضوي عند طه عبد الرحمن بدرجة أعلى.

هناك مسألة طُرحت في الفكر الإسلامي، وهي تفتح مجالات عقلية مهمة تحت ما يسمى **الفرق بين الدين والتدين** فالأول دلالة خبرية تربط بين كل الأبعاد، والثاني هو تنزيل لهذه الدعوة، هذا سيمكن من إنتاج علاقات منطقية أوسع في تحديد العلاقة بين العلم والدين، فالعلوم الطبيعية هي في نفس الأمر عند التدين بها ممارسة أو عند تكميلها بالعقول الأعلى سواء مسددة أو مؤيدة بتعبير طه عبد الرحمن، كما ستحتفظ بانتمائها لمجال العقل المجرد وضمن مقاصد الدين، بل ذلك الظاهر التجريدي كما هو من الوجود فهو من الدين، ولولاه ما كان النص لغويا وفقهيا، بل يدعوا للإحصاء والمعرفة العلمية، أما العلوم الإنسانية فهي في الأمر نفسه سواء من خلال التدين أم لا، تدخل في مجال العقل المؤيد مباشرة والفعالية التخلقية والوجودية، وتتكامل بالمسدد والمجرد.

[1] انظر المقال: طه عبد الرحمن، كيف نفكر في الصلة بين الدين والعلم، مجلة حراء، سنة2، عدد8، 2007، ص38.

هناك إذن عامل مهم في المعادلة وهو **التموضع الإرادي وعلاقات التداخل**، التي تولد صعودا ونزولا متكثر التعقل، فنظرية طه شهودية وحاكمية وثنائية، بينما هناك منطق الفاعلية والتعددية والدرجاتية ضمن كل هذه العلاقات.

أما باقي المحاولات[1]، فتتمثل في نماذج الفاروقي الذي **قدم نواة توحيدية** تجعل من منطلقات التحليل الاجتماعي مرتبطة بأصول التوحيد وتَتْبعه، ولعدم إمكانية الفصل بين القراءة المحايدة والقراءة القيمية، فمن ثم دعوته إلى إحياء قيم الاستخلاف الإلهي الذي يشكل بالنسبة له البعد الاجتماعي المفضي لعلوم الأمة أو علم العمران بتعبير ابن خلدون. ورغم هذه النواة المتماسكة، فإن الفاروقي بقي يدور في جوانب كبيرة داخل بوثقة الدعوات الإصلاحية أكثر منها تقديما لحلول آلية ومنهجية، منضبطة ومنزلة، ومع ذلك فإن داخل دعوته تعبيرا مُضمرا عن منهاج خاص، لأن البعد الإصلاحي متضمن لآليات ومناهج قد تكون قوية ومتماسكة حسب طبيعة تلك الدعوة، وتوازنها مع الواقع.

أما بالنسبة لحاج حمد وطه جابر العلواني، فيتمثل أساس المنهج عندهم في الربط بين الخلق الطبيعي والخلق الإنساني، وبالتالي تعميم نتائج هذه على تلك مع حفظ خصوصية الظاهرة الاجتماعية ونقد التيارات المغالية في الوضعية، ومع الدعوة إلى حفظ العقل الفطري بتعبير طه جابر العلواني، إلا أننا نجد في الحقيقة عندهم إيمانا قويا بالبعد الطبيعي في الوجود، بل نزوعا نحو مفهوم التطابق، مع ذلك بقيت رؤية، وليست منهجا تحليليا مباشرا كما نجد عند ابن خلدون مع آيات عالم الحيوان والظواهر الجغرافية والهوائية، ثم أن هذا التطابق ليس عليه دليل قطعي **ناهيك عن خصوصية البعد الخاص** بكل مجال، إنما الذي نجد هو نوعا من الربط الدائم في القرآن بين الآيات الطبيعية والإنسانية والشرعية أي **مجالات تقاطع**، هذا له وجاهته كقوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾[2] إن مثلية الظواهر الاجتماعية هنا قابلة للتقييد، إذ لا يصح إنزال الأدنى على

[1] للمزيد من التفصيل: ماهور باشا عبد الحليم، "تأصيل العلوم الاجتماعية في الفكر العربي المعاصر"، الباحث الاجتماعي، العدد 11، (الجزائر، 01/03/2015).

[2] [الأنعام: 38].

الأعلى كليا كما جاء في قوله تعالى: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ، بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾[1].

هذا ما يجعلنا نعتبر أن نتائج العلوم الطبيعية مهمة ومُجلية لمجموعة من الآيات والمعارف ولكن مع حفظ خصوصية الظاهرة الإنسانية التي تعتبر المركز الأساسي في تأويل الظواهر الاجتماعية، وكأي استعارة أو تشبيه هو مشترك في مجال لأجل تحفيز النطاق الأعلى ثم الأدنى.

إن الدلالات التي قدمها **حاج حمد أو طه جابر العلواني** تفتح أبوابا مهمة في فهم العلوم الاجتماعية وفق الباراديغم الإسلامي، ولكن بشرط التنبه لبعض عمليات الربط بين المجالات المعرفية دون رفع التركيز على جوانب معينة خارج تراتبيتها ودورها، فالأبعاد الروحية هي الأساس الذي تقوم عليه كل الأبعاد وبحكم حضور هذا التنوع داخل العقل الإسلامي ونتاج ضغط الحضارة المعاصرة المبنية على تقديم البعد المادي والطبيعي، فقد يقع نوع من الخلل في نسيان هذه الحقيقة الموازناتية للباراديغم الإسلامي الذي له **تراتبيته وترجيحيته وحركته الخاصة.**

لقد مثلت قراءة **طارق الصادق عبد السلام** النموذج الأقرب من بين دعاة إسلامية المعرفة في تلمس طريق علم اجتماع خاص، على الرغم من أنه لم يقدم دراسة واضحة حول تأثيرات العلل الاجتماعية، إلا أنه قدم منهجا من الممكن توسيعه انطلاقا من استكشافه للطبيعة القيمية والفكرية لكل مجتمع، ليتم تعميم هذه الأخيرة وتوزيعها على توصيف ذلك المجتمع المدروس، وهذا منهج غير صارم، لكنه علمي إذ إنه ينطلق من **طبائع النفوس** لتعميمها على المجموع (مثلا توحيد أو شرك، تقوى أو فجور) ، وكما يمكن دراسة هذا في العلاقات بين الأجزاء وهذا أقرب لعلم الاجتماع، فإن رؤيته أقرب لعلم النفس الاجتماعي، هذا مع أننا نعتبر الفصل غير ممكن، فتكون إذن دراسته تجاوزت المنهج المستشرف بما هو إصلاحي نحو المنهج الاستقرائي، وتشاركت معهم في عدم إخراج منهج منضبط في كل جوانبه.

[1] [الفرقان: 44].

أما **ميموني** الذي درس البعد الاجتماعي في القرآن، فإنه ركز على نظرية القرآن في ربط الهداية بالمعرفة، وعلى مجموعة من المواضيع ذات الأبعاد الاجتماعية و الأنثربولوجية كطبيعة الإنسان والأسرة والقبيلة والشعوب والطبقة والطوائف الدينية أو القيم كالتضامن والتنشئة الاجتماعية أو الضبط الاجتماعي، وقد تساءل بدوره عن إمكانية تأسيس معرفة اجتماعية انطلاقا من هذه المقدمات، في الحقيقة لا يمكن تأسيس معرفة اجتماعية دون مقدمات أو أكسيومات مثلها مثل باقي الفروع المعرفية، فهذه المقدمات إما يتم افتراضها(نظريات روسو وهوبز ماركس في الطبيعة الاجتماعية الأولية) أو استنتاجها انطلاقا من دراسات أنثروبولوجية معينة (مثل فروض إنجلز حول الملكية والأسرة والعمل كنتاجات للبنية المادية والاقتصادية أو فرويد ولاكان عبر المدخلات الأبوية)، وما هذا إلا لأن المنهج العلمي **لا بد فيه من سيرورة تكرارية** للظواهر حتى يستقيم تنبؤنا حولها، من هنا تُطرح إشكالية ضعف القراءة الغربية للظواهر الإنسانية دون حضور **عملية استبطان داخلي قوي لأفراد** معينين أو خبر خارجي وجمع بينهما، وهذا الأخير من الأصول الكبرى كما أحال الشارع نحو السير في الوجود بالفقه القلبي مع تقديم إجابات أكسيومية، من ثم فكل قياس في الدراسات الاجتماعية يحمل شرطا أو حدا أوسطا بتعبير المناطقة، إلا أنه مضمر، ويتمثل أساسه في أن البعد الناظم للظاهرة المدروسة أو للإنسان هو إما المادة (الاقتصاد) أو الفكر (التعليم) أو الأخلاق (ماكس فيبر مثلا) أو (حتى مجموعها)، من هنا لن يمكن الخروج عن الاحتمالات الوجودية المتاحة، سواء كانت أحادية، أو مع ما يمكن إضافته من عامل جنسي أو أسري أو سياسي سواء فردي أو جماعي إلخ.

أي أن الخلاف هو في طبيعة الحد الشارح عند التأسيس لتفسير كل ظاهرة، فمثلا التعليم أو الاقتصاد سيحتاجون بدورهم لتفكيك الأبعاد الأخرى المؤثرة فيهم، وهذا **مؤذن بالتسلسل** وتحويل مقدمات معينة لفعالية سحرية، كما نرى في العديد من التحليلات التي تأسست على هذا النوع من التفكير، أما عندما ننطلق من وجود واجب ومخصص يركب الظواهر **ستختلف عمليات التنزيل المنهجي** بشكل كبير، بل **فعاليات التفسير والتعقل** نفسها، إذ العمليات ستتم وفق تعددية حركة الواقع ضمن مدخلات الرؤية

وقدرتها على التعالي عن المستويات الأفقية، وهذا ما عبرنا عنه بالحد الموازناتي، عبر هذا المنطق تصبح العمليات في شبكة تزامنية تختلف في الدرجة فعوض التحليل الكلاسيكي :

كل مجتمع يقوم على اقتصاد قوي متقدم.

هذا المجتمع يقوم على اقتصاد قوي.

إذن هذا المجتمع متقدم.

يصبح التحليل مرتهنا لتموضع وجودي مختلف:

العنصر	القياس التقليدي	الحد الموازناتي
الحد الأوسط	الاقتصاد فقط	اقتصاد + تعليم + أخلاق + دين + تموضع ذاتي + مركزية عليا
التسلسل	خطي	صعودي-نزولي، متعدد المستويات
النتيجة	حتمية: المجتمع متقدم	نسبية: المجتمع قد يكون متقدما أو جزئيا متقدم حسب توازن الأبعاد
دور الذات	محدود	فاعل، قادر على التعالي عن العلل الاقتصادية لوحدها والتوجيه
التداخلات	مهملة	مدروسة وموزونة، مع ترجيحات بين الأبعاد
المرجعية العليا	غائبة	أساسية في تقييم التوازن والفعالية وفي تنزلاتها

لم تطرح إشكالية مجالات **التشارك بين المنهج الإسلامي وغيره**، مع استثناء من يتبنى كونية المنهج وخصوصية التطبيق، أو وحدته إذ هما سيان، هذه الرؤية تعتنق نفس المنهج العلماني، وتقر التشارك الكلي. إن الإنسان بطبيعته يولد على الفطرة بكل تجلياتها

الروحية والقيمية والذهنية واللغوية والجسدية ولكن المركز الروحي تتشكل عبره الفروع وتتخذ درجاتها، أي أننا قد نتشارك بقوة في الأسس العامة لتلك المتغيرات لا في تشكلاتها، فهذا المستوى الروحي بعد التنزل لعالم الوجود الدنيوي يقع فيه فقدان الفطرة بسبب عمليات التدجين والصراع الاجتماعي، لكن تبقى دائما خيرية متاحة ومجالات تقاطع نسبية، فالمسلم يتكلم مثلا العربية وأبو لهب كذلك، ولكن المعاني الإنسانية المُشَكلة لغويا عبر الأصالة الروحية مختلفة، وهذا يؤثر في التركيبة الأسلوبية للتعبير، وفي المنطق اللساني للتحليل، وفي فهم جزئيات السُّوَر وكلياتها وعلاقاتها وحركتها وترجيحاتها، فلم يكن أبو لهب ليقبل الإطلاق والتقييد والدرجاتية والترجيح والتوازن، بل الأسلوب الأحادي سواء الشعري أو الكهنوتي، لكن ضمن نفس مدخلات اللغة.

بنفس المنطق فالعلوم الإنسانية والاجتماعية يكون التقاطع فيها أكثر خصوصية واختلافا من اللغة أو الحس، وحتى المنطق كما مر معنا، أما في التشارك الجسدي أو المادي فالمسلم مثلا له آداب في النوم والأكل والجنس والحركة إلا أن طبيعة التلاقي في الدراسات الجسدية أو الطبيعية عموما فيها تشارك واسع، وليس لها آثار كبيرة إلا ربما على بنية حركة اللدونة العصبية الشعورية بين الممارستين، لكن لا نعني هنا أن التأسيس على باراديغم إسلامي لن يفتح آفاقا في الكونيات، إنما لطبيعة الحقيقة الإنسانية الجامعة بين الترابط والاستقلالية بدرجاتية يَنتُج عنها هذا التقسيم والترجيح والترتيب بين المجالات، لتكون العلوم الإنسانية أقل تقاطعا، بل العلوم الكونية في جانب كبير منها إسلامية حتى في استقلاليتها ومناطق التقاطع الفطري الأوسع مع الآخر، إلا أنها ستفقد هذا التقويم إذا انفكت عن الممارسة المقاصدية، فإذا كان انفكاك الأبعاد وتراتبيتها مستحيل فإن إنتاج نماذج تغييب من داخل الوجود يبقى حاضرا ومتاحا، فالطبيب ذو الغايات الرأسمالية المتوحشة أو المخترع الخادم للتوحش العسكري، قد يكون أقرب للحيوان منه لحقيقة الإنسان المسلم، وقد بينت مثلا حادثة المهندسة ابتهال مع شركة مايكرسوفت أن تدريس الأبناء علوما تقنية وارتداؤهم لسترات معاصرة مجرد وهم، سينعكس على علاقات الأسرة والمجتمع والوجود، إذ هذا الأخير هو البعد الأعلى الذي يكتسب منه غيره قيمته.

بهذه الفلسفة تصبح العلوم الدينية هي المركزية بكل فروعها وأولها السلوكية لتبعية العلم الحصولي للحضوري، لهذا قال السلف العلم الخشية وهو مجاز عن أهمية هذا

البعد إذ الضبط الظاهري والتأمل الوجودي محوريان عند كل المدارس، ثم تأتي العلوم الاجتماعية والإنسانية لقربها من طبقة النفس والروح ومعالجة أهم وأعقد كائن، ثم العلوم الأخرى بداية من الطبيعيات فالذهنيات من منطق ورياضيات ثم اللغويات.

ينبغي أن يُبنى التفكير هنا على **عقل إسلامي موازناتي**، إذ لا يصحّ التساؤل عن تفضيل مجال معرفي أو عملي على آخر بصفة مطلقة، لأنّ الأحادية في هذا السياق ليست سوى حركة ذهنية متوهَّمة لا حضور لها في الوجود. من هذا المنطلق فإن ضبط الأسس الرياضية واللغوية قد يُرَجِّح الانتقال إلى العلوم الطبيعية بالنسبة لمن يقتضي مقامه ودوره الوجودي ذلك، وبالمثل، فإن من أدى الواجبات الروحية يكون التوجّه نحو الواجبات المادية أرجح لمن كان مقامه الإبداع والاختراع في خدمة الأمة، يقود ذلك في النهاية إلى المجال الروحي المباشر المتمثّل في التربية والتعليم، وهما مجالان لا ينفكان عن بعضهما، أمّا على المستوى الأعلى، فيأتي التدبير السياسي الذي يُعنى بتنظيم هذه المستويات جميعا، و لا يُقصد أن غيره لا يساهم سياسيا أو في باقي المجالات، إلا أن فهم الإنسان هو محور الهرم الوجودي ولا يتصور تعيين مدير مدرسة لأنه يخترع الحواسيب أو السيارات، بل هو تخصص إنساني مثل السياسي، من هنا كان هذا الأخير في النموذج الراشد هو الأعرف بالله، إذ الوجود الحق هو الممد الذي تكتسب منه الذات صورتها، غير أنّ الإشكال الراهن يتمثل في أنّ السياسي المفضَّل في عالمنا المعاصر أصبح هو التكنوقراطي الذي يتقن تدبير الآلة، لكنه يعجز عن تدبير الروح والنفس، فتحوَّل بذلك إلى مجرّد مُكمِّم للعقائد والتوجّهات، دون أن يمتلك فهما لحركاتها، أو لآليات تربيتها، أو تفكيكا لأمراضها وتلوّثاتها النفسية.

البعد المقارن	طه عبد الرحمن	الفاروقي	حاج حمد / طه جابر العلواني	طارق الصادق عبد السلام	النموذج الموازناتي
طبيعة المعرفة الاجتماعية	المعرفة جزء من الدين، والدين أوسع من مجرد الإيمان – **علاقة تكامل شُعَبي**، وحتى العلم مشروط بالعقل الأعلى.	علم العمران أو علوم الأمة هي امتداد لقيم التوحيد والاستخلاف **فهو توجيهي أكثر منه وصفي**.	يستمد التحليل الاجتماعي من سننيه الخلق والطبيعة، ومن مقارنة الظواهر الإنسانية بالطبيعية **فهو أكسيومي**.	تصنيف القيم والنفوس (تقوى، فجور، توحيد، شرك...) كأساس لبناء التصور الاجتماعي فهو **حدسي**.	**رؤية موازناتية** تستند إلى الترابط بين الأبعاد (الروحية، العقلية، النفسية، المادية)، وتداخلها وفق مرجعية توحيدية مما **يولد منطق منهجي وآليات للتحليل والتفسير**، يمثل الوحي علاقة نحو هذه الموازنة فهو **منهجي**.

الموقف من الحداثة	**تفكيك الفصل بين الدين والعلم** بسبب قصور في تصوّر العلم والدين معا.	رفض العلمانية والحياد القيمي، وضرورة إعادة **بناء العلوم من داخل التوحيد**.	**تجاوز للثنائية الحدية بين الطبيعي/الروحي**، لكن مع ترجيح لهيمنة النموذج القرآني على جميع الأبعاد.	يرفض النقل عن الغرب **دون تمثل القيم الإسلامية في البنية النفسية** والرمزية والاجتماعية.	يرفض الأنساق الأحادية (المادية، الروحية، الشكلانية، النفسانية)، ويرى أن كل علم له **استقلالية** معرفية متوازنة ومترابطة-**متداخلة** التأثير، ضمن **تراتب** على غرار حركة المقاصد.
موقع الوحي	مصدر مركزي في **توجيه الحياة والمعرفة**، وحي يتجاوز التفسير العقلي المحدود.	**أصل للمعرفة** ومنطلق التحليل، لا تعارض بين النص والاجتماع.	مرجعية **تأصيلية** وتفسيرية ومقارنة للسنن والظواهر.	مصدر **لرصد** بنية القيم داخل النفس والمجتمع، واستقراء لمقامات النفوس.	مرجعية **كاشفة** موجهة، ونورانية مُعاشة مع العقل و **الفعل**.

طبيعة التحليل الاجتماعي	تحليل متعدد المستويات (روحي، أخلاقي، معرفي) – **العقل المجرد والمسدد والمؤيد متكاملون.**	تحليل **توحيدي** للظواهر، يدمج الأبعاد القيمية مع الواقعية.	ربط بين **السنن الكونية والإنسانية**، مع اعتماد على مركزية النص	تحليل قائم على **قيم النفوس وأفعالها** وانعكاسها على البنى الاجتماعية.	تحليل يعتمد **التداخل التبادلي والترجيحي**، الكلي–الجزئي، الروحي–المادي، وينتهي لأن الظواهر تنزلات تزكوية وتجليات ربانية.
علاقة الدين بالتدين	**فارق** بين **الدين** كتوحيد شامل و**التدين** كمظهر بشري متنوع – التدين لا يضمن بالضرورة **التوازن المعرفي**.	الدين منظومة قيمية، والتدين **تنزيل اجتماعي** قابل للتأثر.	التمييز بين الدين كمصدر مطلق والتدين كتنزيل بشري **مشروط بالواقع**	يدرس آثار **التدين على البنى النفسية والاجتماعية** وفق درجات القرب والبعد من الأصل.	التفريق بين الدين كحقيقة مطلقة في **الكلام الإلهي** وفي **النص المقدس**، وفي **التدين كفاعلية** توازن بين الأبعاد وتموضع في الوجود، من

					هنا فقد تكون هي عين الصورة الكلماتية والصفاتية أو تشويه للوجود، لهذا يمكن استمداد نفس آليات النص والكشف بالتعبد للصفات الإلهية أو بالاقتداء النبوي، **لفهم دلالات الحركة الإنسانية**.
طبيعة الذات والموضوع	تداخل متكامل – لا يمكن تحليل الظواهر دون مراعاة **ذاتية**	الباحث المؤمن عنصر فاعل في بناء **الحقيقة الاجتماعية** .	الموضوع الاجتماعي يحتاج إلى **عقل سنني.**	الذات مصدر أولي لتفكيك الأنماط الاجتماعية عبر علاقتها **بفهم القيم**.	لا يمكن الفصل بين الذات والموضوع، **والصدق في التموضع** يحدّد قيمة الموضوعية والقدرة على

	الباحث ونورانيته من العقول.				**التعالي عن المتغيرات** وبالتالي كشف حركتها خارج الخضوع للأنداد الاجتماعية.

خاتمة

إن رفض المنهج الإسلامي في العلوم الاجتماعية من قبل المفكرين العلمانيين راجع من جهة إلى إسقاط تجربة الغرب مع التجبر الكنسي على الإسلام، وإلى ضعف الحراك الفكري الإسلامي أمام منهج وافد منضبط وعرف تراكمات لقرون، وكذا لعدم الفهم والتغلغل الروحي والتراثي، إن هذا الإسقاط فيه اختلال إذ الكنيسة احتكرت العلم بزعم تمثيلها لله، مما أدى إلى عداء بين الدين والعقل، أما الإسلام **فيحرر التفكر والإرادة** ويقبل التجديد ضمن أسس تقوي المعرفة ضمن ترابطها بثوابت الروح وفعالية القيم، لا بالوصاية الكنسية أو بالتربب الجمعي والطبقي والحزبي والمادي والديني، من هنا البعد التفكيكي لحركة الطواغيت والأنداد التي تقف أمام فطرية الوجود، سواء داخليا أو خارجيا.

لقد اعتبر مفكرون مثل الجابري وأركون أن العقل الإسلامي "نصي"، غير قادر على الإبداع العلمي لأنه خاضع لهذه النزعة اللغوية، بل إن أركون ربط ولادة العقل العلمي في الإسلام بالتأثر بالفكر اليوناني، لا بالأصالة الوجودية الإسلامية وقابلية النص للأبعاد العلمية وحثه عليها، أو الاعتراف بالدور الانفتاحي المُحَفَّز ضمن طبيعة هذه الحضارة.

ونتيجة لهذا، صارت العقلانية الوضعية أو السيرورة الغربية المختلة هي المسلك الوحيد المعتبر للمعرفة، ففُتِح المجال لما سماه أركون "الإسلاميات التطبيقية"، أي إخضاع الدين نفسه لتحليل أدوات العلوم الاجتماعية الغربية، مما يؤدي إلى إعادة إنتاج نفس الإشكالات البنيوية للفكر الغربي وفساد واستلاب الممارسة الوجودية، بل تبني صراعاته النظرية حتى بعد بداية تهافتها داخل بيئتها الأصلية.

ورغم حصول وهن اجتماعي وتجبر سياسي أنتج اختلالا حضاريا، فإن الاجتهادات الإسلامية التأسيسية في العلوم الاجتماعية والفكر الإسلامي المعاصرة تلمست وفتحت أطرا للإبداع والإنتاج، إلا أنها لم تبلغ النضج المنهجي الكامل، وذلك لعدة أسباب أهمها الهشاشة الاجتماعية والسياسية للتموضع القيمي والوجودي للأمة في هذه المراحل، وإشكالية تحديد العلاقات بين الجزئيات والكليات الاجتماعية والنفسية وحتى الطبيعية، إذ بسبب هذا الاختلال اختلفت موازنات عدة مدارس، ومن ثم غياب علاقة تصور **تراتبي وتبادلي** بين الجزئيات الجزئية للمجتمع والجزئيات الكلية للنخب والأسر ومؤسسات

التنشئة، لتنتج في النهاية تصورات وتموضعات وجودية غير فاعلة، من هنا ضعف الوصول لحضور السيرورة الوجودية في تحليل الواقع، رغم أن الكشف عنها كان حاضرا نسبيا في بعض الاجتهادات.

فلم يعزو هذه التنظيرات تحديد إمكان التأسيس وحتى بعض أكسيوماته، **إنما لم تُفَعِّل التحليل عبر العوامل الروحية**، وعلى رأسها العبودية، باعتبارها تعلقا وغنى إلهيا يتنزل في النفس كمشاعر ورضى، وفي المادة كمظاهر للفعالية أو الانفعالية، وكاقتضاء للنفي في واقع معقد متعدد التكتلات والمؤسسات، سيتفاوت فيه حضور أو غياب القيم والغايات ضمن هذه الحركيات، ثم في فعالية الانكشاف الإبستيمولوجي وتداخله مع باقي الفعاليات.

إذن فمسألة الخروج نحو **الوجود الواقعي والتموضع الرباني بداخله**؛ يكسب ملكة التحليل الواقعي التي لم تكن بعد وصلت فيه الأمة للطفرة بسبب كبح تموضعها، بل هناك رؤى أخرى طغيانية انتشرت وشكلت كابحا على المستوى الجمعي، عندما دافعت على عدم التفريق بين ما هو واجب معياري، وما هو واقع فعلي، بين ما هو مُفَعل ومشاهد وما هو مُغَيب، إذ إن الطرف الصحوي المتمرد كان يريد مجالا اجتماعيا مُهَيمَنا عليه عبر ظاهر الدين وفقط، حتى يستفرد بالحاكمية القيمية، وطرف تقليدي مستفيد كان يضيق نطاق الإصلاح والنقد، لأنه بدوره كان يمنع أي هيمنة ولا يقوم بإصلاح تجديدي سيهدد استفراده بمعياريته حتى لو كانت وهنة.

من هنا، فإن الآليات التحليلية الموازناتية، تزاوج بين الكيفي والكمي، التصوري والعملي، الجزئي والكلي، من خلال **مدخلات منهجية تتمثل** في: المركزية، الترابطية، الاستقلالية، التداخلية، الترجيحية، النفي، التعددية في الأبعاد، والتراتبية في الذات والوجود، هذه ليست فقط أدوات تحليل، بل مداخل وجودية لفهم حركة الفرد والمجتمع والحضارة، ضمن سيرورة تتنزل فيها **صفات الله**، فتحرك الأنفس والوقائع.

لهذا تبرز ضرورة بلورة نظرية في التحليل الأخلاقي، تُظهر كيف **يتنزل الإيمان إلى الإحسان ثم العدل**، داخل النفس والمادة، بما يُمَكن من قراءة حركية المجتمعات والدول والعالم، وهذا يستلزم التزكي لتحصيل ملكة **التموضع الوجودي**، مما سيمكن من اختيار

موضوع البحث والرؤية الحقانية والحركية من داخله، وبما سيعكس رؤية متكاملة تستخرج مقولات تحليلية من النص والتراث، وتستعير من الطبيعة ما يلائم تنزيل التفسير، مع ممارسة **نقدية للمنهجيات الغربية،** لا تقتصر على التأسيس النظري، بل تتجاوزه إلى مستوى الآليات المنضبطة معرفيا وتجريديا، وبذلك يتحقق الانتقال من الاستغراق في النقد إلى إنتاج تأويلي تفسيري واقعي، يربط الظاهر بالباطن، ويرتكز على منطق **متعدد وتبادلية الأبعاد**، مسنودا بأدوات ومفاهيم نابعة من **موازنة الذات الحضارية الإسلامية**.

إن **عملية الأسلمة** ليست فقط نصية بل وجودية، أحال الوحي فيها على دور النظر الوجودي والاجتماعي والمصلحي والنفسي والقلبي، ضمن تداخلات تصبح فيها الظاهرة آية كذلك، ودون التكليف وعملية الاهتداء لا تتنزل الهداية والتفضل الإلهي، فهناك الواجب وهناك عدم تحققه أي تغييب عملية التكليف، **فتفعيل الأسلمة ليس اصطلاحا** فقط بل تموضع عقلي وقلبي.

هناك أيضا مفهوم الأسلمة من حيث العلم الإلهي ودلالات صفة الكلام، وهذا المستوى يتلاقح فينا أيضا، ولكنه لن ينفك عن **إرادة الالتزام القلبي والحسي** حتى يُفَعَّل القرآن والسنة، إذ الوحي في ذاته لو اعتبرنا أنه 6236 آية تدخل في علاقات ثنائية، فهذا سيعطينا أكثر من 19 مليون علاقة، ولو أضفنا هذه مع بعضها سنصل لعدد لا يمكن الإحاطة به، ويتجاوز ذرات الكون نفسه، إلا أنه حتى لو وصلنا لبرنامج يولد لنا كل العلاقات، فإنه لن يعطينا المعاني الإنسانية دون **تكليف في الوجود الروحي**، بل حتى المادية التي قد تكون متوارية في معادلات لا نعرفها لن ندركها ونستزيد منها دون **نظر وممارسة وتراكم سيروري** بين الفعاليات والأجيال المعرفية، فالقرآن مثل الطبيعة هو ثابت وجودي لا يمكن الانفكاك عنه في كل تجلياته الكتابية والروحية، إلا أن هذه العلاقات لا تخرج عن طبيعة التموضع الإنساني ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا. فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ. وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيقولونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا **يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا، وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا، وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِين**﴾.

المراجع العربية

ابن فورك، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق: دانييل جيماريه، (لبنان: دار المشرق، 1987).

أحمد القصير، منهجية علم الاجتماع بين الماركسية والوظيفية والبنيوية، الطبعة الثانية، (بيروت: دار العالم الثالث، 2006).

إحسان محمد الحسن، النظريات الاجتماعية المعاصرة، (عمان: دار وائل للنشر، 2005).

إحسان محمد الحسن، النظريات الاجتماعية المتقدمة، (عمان: دار وائل للنشر، 2005).

بيير أنصار، العلوم الاجتماعية المعاصرة، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1992).

جان بيير دوران وروبرت ويل، علم الاجتماع المعاصر، ترجمة: الطواهري ميلود، (الجزائر: ابن النديم للنشر ودار الروافد الثقافية، 2019).

جون ستروك، البنيوية وما بعدها، ترجمة: محمد عصفور، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1996).

حسن أحجيج، البحث السردي في العلوم الاجتماعية، (المغرب: مؤسسة آفاق للدراسات والنشر والاتصال، 2023).

رشيد جرموني،"في دينامية التحولات الدينية: ظاهرة التدين الفردي نموذجاً"، مركز نهوض للدراسات والبحوث، 16 سبتمبر 2021.

سلامة كيلة، حول الجدل المادي، (منشورات الوعي الجديد، 2011).

السيد رشيد غنيم والسيد محمد الرامخ ونادية محمد عمر، النظرية المعاصرة في علم الاجتماع، (مصر: دار المعرفة الجامعية، 2008).

طه عبد الرحمن، ثغور المرابطة: مقاربة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية، (الرباط: مركز مغارب، 2018).

طه عبد الرحمن، سؤال العنف: بين الائتمانية والحوارية، (بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، 2017).

طه عبد الرحمن، شرود ما بعد الدهرانية: النقد الائتماني للخروج من الأخلاق، (بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، 2016).

طه عبد الرحمن، كيف نفكر في الصلة بين العلم والدين؟ (مقال).

عبد الرحمن بن خلدون، العِبَر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، (بيروت: دار الفكر، 1981).

عبد الوهاب المسيري، الإنسان والشيء.. آخر مقال للمسيري قبل رحيله، الجزيرة نت، 3 يوليو 2008.

عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، (لبنان: دار الشروق، 2002).

ماهور باشا عبد الحليم،"تأصيل العلوم الاجتماعية في الفكر العربي المعاصر"، مجلة الباحث الاجتماعي، العدد 11، (الجزائر، 2015).

محمد سعيد رمضان البوطي، نقض أوهام المادية الجدلية، الطبعة الثالثة، (دمشق: دار الفكر، 1985).

محمد محمد أمزيان، منهج البحث الاجتماعي: بين الوضعية والمعيارية، الطبعة الثانية، (الولايات المتحدة الأمريكية: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، 1992).

نبيل محمد التوفيق السمالوطي، الأيديولوجيا وقضايا علم الاجتماع، (الإسكندرية: دار المطبوعات الجديدة).

المراجع الأجنبية:

Barbusse, **Béatrice** et **Glaymon**, **Dominique**, *La sociologie en fiche*, (Paris, Éditions Ellipses, 2005).

Berthelot, **Jean–Michel**, *Épistémologie des sciences sociales*, (Presses Universitaires de France, 2012).

Guénon, **René**, *La crise du monde moderne*, (Editions Gallimard, 2013).

محتوى الكتاب

مقدمة 5

الفصل الأول: المدارس الاجتماعية العلمانية 7

1. تشكل المعرفة الاجتماعية:..... 9

1.1.1 أبرز المفكرين وتاريخ الفكر الاجتماعي: 17

2.1 المدارس الاجتماعية: 20

1.2.1 قراءة في الوظيفية:..... 21

2.2.1 قراءة في البنيوية التكوينية:..... 29

3.2.1 قراءة في ما بعد البنيوية: 33

5.2.1 قراءة في التفاعلية:..... 38

6.2.1 قراءة في الظاهراتية:..... 43

7.2.1 قراءة في الماركسية: 50

الفصل الثاني: نماذج تراثية في العلوم الاجتماعية 81

1.2 قراءة في نموذج ابن خلدون:..... 83

2.2 قراءة في نموذج المسيري 106

3.2 قراءة في نموذج طه عبد الرحمن:.....120

4.2 نموذج رينيه غينون.....191

الفصل الثالث: دور مدارس الأسلمة 225

1.3 تفكيك الأبعاد الفلسفية داخل الأبحاث الاجتماعية 227
2.3 نقد المدارس العلمانية:..... 235
3.3 الباراديغم الاجتماعي والتأسيس للعلوم الإنسانية: 244
4.3 العلاقة بين الدين والعلوم الاجتماعية:..... 257

خاتمة **271**

﴿ سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾