

التأسيس على التراث في العلوم

الاجتماعية

نمذجة تطبيقية في علم الاجتماع

فاروق إيهريتن

التأسيس على التراث في العلوم الاجتماعية- نمذجة تطبيقية في علم الاجتماع
فاروق إيهريتن

الصف: العلوم الاجتماعية - الفلسفة - الفكر الإسلامي

رقم الإيداع القانوني:

الرقم الدولي المعياري (ردمك): 978-9920-485-61-6

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
نمذجة تطبيقية في علم الاجتماع

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِينَ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ مُلْكِ يَوْمِ الدِّينِ اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَاِيَّاكَ
نَسْتَعِيْنُ اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ صِرَاطَ الَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ
وَلَا الضَّالِّيْنَ ﴾

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

يُركز هذا الكتاب على البعد التطبيقي، ولا سيما الجانب الاجتماعي؛ نظرا لقدرته على الربط بين أبعاد الإنسان الفردية والجمعية، فضلا عن كونه محورا فاعلا يتقاطع مع حقول معرفية متعددة. وإذا كانت الكتب السابقة لم تكن نظرية مجردة، بل ظلت منفتحة على الواقع ومستحضرة لقوانينه الناظمة، فإن هذا القسم يأتي بمثابة **الثمرة العملية** لما تم تأسيسه من إنتاج وحجاج معرفي.

لقد توصلنا إلى أن العقل الإسلامي يعمل بطريقتين في التحليل اعتبرنا كليهما سليمتين، مع فارق في المقام والرتبة، والأولى أسميناها بـ "قياس القيم" والثانية بـ "قياس التوحيد"، حيث يتم استخراج كل الأبعاد المستقرأة خارجيا ثم قياسها مع علتها المشتركة، في البعد القيمي داخل الروح الجمعية، حسب كل ظاهرة مدروسة، أما قياس التوحيد فهو في الواقع ليس غير المنهج الأول برده لأصله التوحيدي، والانطلاق سواء من الفعل الجزئي أو النظام الاجتماعي الكلي، ثم قياسه في الصفة الإلهية الفاعلة والمتعبد بها، لنصل لآثارها على الجانب الفطري سواء فرديا أو جماعيا وكذا ضمن السيرورة التاريخية المتعالية، تتم هذه العمليات من داخل كل الأبعاد، وليست المسألة رؤية فلسفية بسيطة، بل ملكة ضبط لخصوصية واستقلالية تلك المجالات كذلك، وقياس التوحيد هنا تعبير عن مقام أعلى في التحليل لا أنه ينفي غيره، بل بداخله توجد تراتبية لا نهائية كل حسب تغلغله داخل الروح الجمعية والتعلق بالصفات الإلهية، وهذا المنهج نجده حاضرا بدرجة كبيرة في التراث الصوفي، أما الطريقة الأولى، فقد نعتبرها أقرب لمنهج ابن خلدون وابن بطوطة، والقياسين أحال إليهما الرسول -صلى الله عليه وسلم- في العديد من أحاديثه فالؤمن ينظر بنور الله، وبصره وسمعه يكون مصداقا لصفات الله، وفي تحديد النبي لخصائص الجماعات القيمية كوصف أهل اليمن بأنهم أرق أفئدة...¹

¹ اتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ. المحدث: الألباني، السلسلة الصحيحة. فإذا أَحَبَبْتُهُ، كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ. المحدث: البخاري، صحيح البخاري. أَتَاكُمْ أَهْلُ الْيَمَنِ، هُمْ أَرْقُ أَفئِدَةٍ وَأَلْيَنُ قُلُوبًا، الْإِيمَانُ يَمَانٌ وَالْحِكْمَةُ يَمَانِيَّةٌ. المحدث: البخاري، صحيح البخاري.

تجدر الإشارة إلى أن القياسين يتوسطهما دائما "قياس الكتاب"، إذ هما يمران منه بالضرورة سواء أنواره أو مداخلة النصية، كما أنه رافد لمجموعة من القوانين الاجتماعية المؤسسة والأكسيومية.

ولتتضح طريقة التحليل بشكل واضح، فقد أنزلنا هذا النموذج الإسلامي بداية في دراسة نقدية وبديلة عبر مقارنة مع بحث اجتماعي تحت عنوان جودة الحياة في ثلاثين سنة بفرنسا، وهذا ما سيفتح لنا الباب لنوع من الحجاج المقارن من أجل تبين النموذج الإسلامي بوضوح، إذ تنطلق النظرية الإسلامية من طبيعة نظامها المعرفي الخاص، ومن تنزيل مفاهيمه اللاهوتية والاجتماعية في أدوات خاصة، باعتبار أن الأبحاث الاجتماعية غير متناهية لحصرها، إنما الغاية هنا هي إثبات جدارة الأدوات الإسلامية مقارنة بغيرها¹. وبعد أن يكون المنهج واضحا ومنضبطا، فإن أهم مرحلة وزبدة البحث ستتمثل في التأصيل والتنزيل داخل جزئيات أو تخصصات من الاجتماعيات، وقد اخترنا مجموعة منها نعتبرها محورية، وهذه الأخيرة هي:

علم اجتماع الحضارة، الأنترنت، المدينة، الأديان، الأسرة، ليكون هذا **الكتاب الرابع** تحت عنوان: نمذجة تطبيقية في علم الاجتماع، حيث قدمنا نماذج تحليلات ثم استمارات واقعية لن يبقى لها سوى التنزيل على عينات بحثية، وإن كانت هذه المرحلة الميدانية

¹ بعد تقديمنا للمقاربات الفلسفية والسوسيولوجية في هيئة نماذج (Models) أو بارادايغمات (Paradigms)، ننتقل الآن إلى مفهوم البروتوتيب (Prototype).

البروتوتيب-النمذجة: هو الآلية الوسيطة التي تقع في المنطقة الفاصلة بين "النظرية المجردة" وبين "التنزيل النهائي"؛ فهو يمثل العملية "قبل النهائية" التي تهدف إلى فحص صلاحية النموذج في بيئة اختبار مصغرة قبل تعميمه الشامل. ويمكن تمثيل هذه الآلية بالأمثلة التالية من العلوم التجريبية:

- **في المجال الطبي والصيدلاني:** بعد نجاح الدواء نظريا ومخبريا، يُطبق على مجموعة محدودة (جدا) بروتوتيب بشري (لاختبار الأمان والفعالية الحيوية قبل مرحلة "التنزيل" العام والإنتاج التجاري في الصيدليات).

- **في المجال الهندسي:** قبل الشروع في بناء الجسور أو الطائرات، يتم تصميم نموذج أولي (Prototype) يخضع لاختبارات الإجهاد والمحاكاة في بيئات معينة (مثل أنفاق الرياح)، وذلك للتأكد من مطابقة الحسابات الهندسية للواقع المادي قبل التنفيذ النهائي.

جزءاً من التطبيق، وتنتج وتتطلب ملكة حوارية عملية، إلا أنها في نهاية الأمر تحتاج إلى مركز بحثي ومساعدين، لتوزيعها مع مراقبة آلاف الأفراد وتدوين الملاحظات، إلا أننا عندما نصل لمستوى آليات اجتماعية وإنتاج **نمذجة تطبيقية** تعبر عن علل وجودية لها علاقاتها، فما يتبقى هو أقرب إلى عملية تقنية.

الفصل الأول: مقارنة بديلة لتقرير "جودة الحياة في فرنسا"

1. دراسة نقدية تحليلية:

إن تحديد الأطر و الآليات لن يكفي في ضبط وتوضيح الأصول الأساسية التي يعتمد عليها النموذج الإسلامي أو البنى النظرية والأيدولوجية الثاوية في الفكر العلماني، من هنا اخترنا دراسة تحت عنوان "تطور جودة الحياة في فرنسا في الثلاثين السنة الأخيرة" لمركز البحث من أجل الدراسات والرؤى الخاصة بجودة الحياة credoc¹، أما سبب اختيار هذا النموذج فلأن هذا النوع من البحوث يُعتبر شاملا لكل الأبعاد و يحتاج استقراء لمجموعها، كما يعبر عن نموذج لدراسة تطبيقية عبر مؤسسة ممولة من الدولة الفرنسية التي تُمثل إحدى المدارس الرئيسية للفكر العلماني.

قبل تفكيك طريقة التحليل "العَلَي" فإن تحديد البعد اللساني لمفهوم **جودة الحياة** سيفتح أبوابا مهمة على مستوى كل الجوانب المعرفية، إذ ننتقل أحيانا في منهجنا من هذا الجانب إن تبين لنا قوة دافعيته، في كشف الجوانب الوجودية للموضوع.

تسمى جودة الحياة بالفرنسية le bien être، هذا الاصطلاح ينقسم لكلمتين le bien ومعناه الحُسْن أو النافع، وكلمة être تعني الوجود وبالأخص الحياة أو الموجودات، حسب النسق.

إن الملاحظ أن الدلالة في التعبير الفرنسي متميزة في إحالتها على مفاهيم واسعة، مقارنة مع الاكتفاء الواقعي بمفهوم "الجودة التقنية" الأقرب للحاجيات المادية، خلافا لما يحيل عليه مفهوم الحَسْن أو النافع "le bien"، كما أن استعمال لفظ "être" كإحالة على الموجود أو الوجود، يُشكل دلالة احتفظت بوفائها لخصوصيات المجال التداولي الغربي، وإحاطته بالأبعاد الأنطولوجية دون إضمارها أو تجاوزها، وهذا أيضا بالنسبة للترجمة العربية عبر مفهوم الحياة، الذي يقبل تعدد الأبعاد الأنطولوجية داخل المجال الإسلامي، ولا يُخل بها، إذ الحياة متعددة التماظهر في الدنيا أو الآخرة، فهو مصطلح له إحالات كثيرة داخل الوحيين.

¹ CREDOC. Evolution du bien-être en France depuis 30 ans. No. 298, Décembre

كل هذه المعاني يمكن أن تُحمَل ضمن الوضع اللغوي، إلا أن هذه الكلمات لها في النهاية معاني عُرفية هي المقيّدة، فداخل اللغة الفرنسية أصبح هذا المصطلح "bien être" يحيل مباشرة على الأبعاد المادية متجاوزا كل مفاهيم الحسن أو القبح الأخلاقيين، اللذان عرفا تحولا جوهريا خاصة مع المجتمعات المابعد حداثة، فمفهوم الوجود أو الحسن والقبح أصبحا محصورين في البعد الفردي للإنسان، وبشكل خاص في توجهاته النفسية، في أدنى مستوياتها بشكل عام، حتى ولو ارتبطت أحيانا بتطلعات جماعية معينة؛ إن تعبير "bien être" لم يعد حتى إحالة عن ذلك الاتساع النسبي الذي يورثه الحقل الدلالي الخاص بالفرنسية، و حضارتها وريثة الأنوار والكاثوليكية.

من هنا ففي العربية نرى أن يستعمل مفهوم "الحياة الطيبة" للإشارة لمجموع الأبعاد، وكذا للخصوصية الروحية لهذه الأخيرة، دون حصر لهذه الدلالة اللغوية في بعدها العُرفي والذي تم استقدامه والتأثر به، بل بدرجة أكثر ضيقا مما يحيل عليه حتى في أصوله، وممارسته الفرنسية المحدودة.

تنطلق هذه الدراسة من التساؤل عن حقيقة الرضى والسعادة التي يصعب من جهة تكميمها أو حصرها، ضمن اختلاف الأفراد وتطلعاتهم، بل فهمهم لهذا الحال نفسه، ناهيك عن تعدد الثقافات، تشير مقدمة التقرير نفسها إلى طبيعة الدراسات المهمة في حقبة معينة، حيث ارتكزت على حساب **التطور والرفاه** بواسطة آليات الناتج الداخلي الفردي، التي ستحيل على الثراء وبالتالي الرفاه والجودة، يعترف التقرير أن التطورات في هذه السنوات بدأت تنظر لآليات غير سلبية تساهم في جودة الحياة، **كالعمل المنزلي أو رعاية الأطفال** والوقت الذي يُقضى مع الأصدقاء، العمل الجماعي، وجود أوقات راحة، ثم عوامل جماعية كالديموقراطية وحرية الأفراد، القضاء العادل، الضمان الاجتماعي، البنيات التحتية والخدمات العامة حسب نسبة الضرائب، بل حتى الناتج الداخلي يلزم أن يأخذ هذه المعايير الجديدة بعين الاعتبار، وكذا طبيعة استغلال الموارد لصالح الأجيال القادمة، وهذا الأخير في الحقيقة يستلزم بالضرورة قيمة عدم التوزيع العادل مما سيعود للمقدمات والموجهات الفلسفية، قد نقول أن هناك **شعورا ومرجعا قيميا** يؤثر على عدالة وإحسانية الذات، من داخل التوضع السياسي والاقتصادي، إلا أنه نتاج شعور ثاو

ومنظومة ذات أسس مادية ونفسية أكثر منها روحية كمركز، بل وفق تصنيفنا هناك مستوى من الأخلاق يُعبر عن **قيم العيش الدنيوي**، هذه الأخيرة ضعيفة التردد إلا أن غيابها بقياس الأولى سيتجاوز بالإنسان حد البهيمية، لكن أن نجعلها مركز الفعالية الإنسانية فهو لن يرتقي مقارنة بالمستوى الأول، بقدر ما يُهدأ الغريزة، مع ذلك يبقى هذا الاجتهاد داخل الرؤية الفرنسية أفضل من حالة الليبرالية المتوحشة، إذ هذه الأخيرة جعلت الدولة والمجتمع على شاكلة شركة كوكا كولا، حتى دون قيم عيش دنيوي، أما قيم العيش الوجودي والرباني التي تشكل المركز الأساسي، فهي غائبة بل غير ممكنة داخل دالة العلمنة الغربية كلها، أو في أحسن الأحوال لنقل مُستعصية.

إذن فعمليات القراءة و النقد والتطوير التي جاءت في التقرير، تمت في العمق انطلاقاً من قيمتي **الإحسان و العدل الوجوديان**، من جهة **فردية وجماعية، فعالية وانفعالية**، لكن ضمن مجالات **دنيوية** ومفاهيم سائلة، من هنا فهذه العُدّة تتطلب في نفس الأمر حضور قيم الحق في المعرفة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وعدم الظلم والتجبر، هذه كلها تعتبر في التقرير معطيات متاحة لكن ضمن ما وصلت له الحضارة الغربية، فيتم التصرف معها دون أساس تكليفي أو استخراج لقيم المجاهدة والمقاومة، ناهيك أن المركز **الإيماني مُعَيَّب**، إذ مفاهيم هذه القيم لا تُدرك ضمن المدخلات الإسلامية بل لها هنا **ثقلها الدهري القوي**، مما يجعلها أقرب للمستويات النفسية التحتية، فليست الديمقراطية علاقات إحسان وآليات تشاور لغايات وجودية، بل حفظ أقل الأضرار بتوزيع الصراع على مركزيات الأنا، فهي حالة اجتماعية تعبر عن ترجيح لحالة وهن باعتباره خيراً من حالة هرج أو هرمية محدودة الفعاليات، كما لا تعبر البنيات التحتية والقضاء والخدمات العامة والمشروع المجتمعي العابر للأجيال عن منطلقات **استخلافية**، لأجل التموضع الذاتي والجماعي في الوجود، بل **توزيعاً دنيوياً لعدم التصارع**، فهي قيم في مستواها الأدنى، لها دور وأهمية معينة إلا أن هناك فارقاً كبيراً بين السيورورات الفكرية والعملية، وفي طبيعة تحديدها لتراتبية كل الفعاليات، بل تهدئة الصراع نفسه، إن كان نتاج بغى متعدد الجهات فهو تدافع موازنة رباني، أي عبر السبق الإلهي ضمن مراكمة التجربة الإنسانية، وليس تعبيراً عن مقام صراعية عادل، أو حتى في أدنى مستويات القبول الفطري عبر الحق الإنساني في الدفع، فقد تكون بعض المفاهيم المنتجة قريبة من شيء من الفطرة أو العيش

الدينوي الطبيعي، إلا أنها تنتمي لمنظومة وجودية وتجربة اجتماعية. لنضرب مثلاً واضح المعالم، عندما تقول الأمم المتحدة ومجلس السلام ستتدخل في غزة من أجل تحقيق السلام ومحاربة خطاب الكراهية، فمبدئياً وبشكل مطلق هي قيم وجودية عالية لكن واقعياً هي لا تختلف عن قولنا مثلاً "سنحارب خطاب الكراهية ضد الأستاذ إيبستين¹ وحق العيش بسلام للبيدوفيليين والقتلة"، قد يتم تمرير هذه اللعبة البلاغية ضمن تراث مسيحي يدور على أصل المحبة، وهذه القيمة مركزية فعلاً، إلا أنه ضمن منطق إسلامي درجاتي يقبل التقييد، يُعتبر البُغض فرعاً ضرورياً واقتضاء منطقياً للمحبة، من هنا تصبح المسألة عسيرة التمرير.

إن ما يظهر في هذا التقرير هو أننا أمام **متغيرات معبرة عن حركة فكرية وممارسة معينة**، تقيس من خلال تجاربها وما تلحظه من علاقات سننية، لا تخرج عن نطاقها الخاص وعن تموضع الباحث، من هنا لا تصل لمعالجة المسألة في إطار أوسع يندمج ضمن السننية الوجودية، في شموليتها للأرواح والبشر والكون، ومع ذلك يحسب للفكر الغربي هذا التطور السوسيولوجي، إذ **بدأ ينتقل من التكميم الوضعي** الذي كان بدوره إضافة مفيدة. فمع نوع من نطاقات الحرية الفكرية وهوامش الخطأ يتيح هذا لسيورتهم عمليات تركيبية ونقدية، وإن كانت محدودة وبطيئة لأنها ضمن استبدادية متوارية، بل منظومة وسيورة مختلفة لا تتيح تركيباً وجودياً عالياً.

لقد اعتمد التقرير أحد عشر بُعداً، وخلص لأن التطور بعد الثلاثين سنة الأخيرة حصل على مستوى:

- **التجهيزات العائلية وظروف السكن، الولوج للخدمات الترفيهية والثقافية، ثم مستوى التعليم.**

أما الجوانب التي تفهقت فهي:

¹ **إيبستين، جيفري (1953-2019) (Jeffrey Epstein):** رجل أعمال ومستثمر أمريكي، ارتبط اسمه بواحدة من أكبر الفضائح الأخلاقية والجناائية في القرن الحادي والعشرين. أُدين بتهم استغلال قاصرين وإدارة شبكة دولية للتجارة بالبشر.

- **إحساس الأسر بالعجز المالي**، هشاشة سوق الشغل، الإحساس بأن الوضع الصحي أصبح ضعيفا، الإحساس بالعيش في كون غير مستقر وغير آمن (اقتصاديا أو وجوديا وهنا المفهوم الوجودي يقصد به **المادي** كما جاء في التقرير تحت مصطلح *physique*)¹.

وبالنسبة للجوانب التي لم تعرف تغيرا ملحوظا وحافظت على ثباتها فهي:

- **أوضاع المواطنة، العلاقات الاجتماعية، والثروة.**

وقد خلص التقرير لتطور الظروف الاجتماعية-اقتصادية ولتعددية وتركيب أبعاد الظاهرة المدروسة.

الملاحظ إذن أن التقرير اعتمد التحليل الوظيفي الذي يفتح على **تعددية العوامل** المؤثرة، ولكن دون تحديد مركزية معينة أو **مضامين واضحة و مفسرة**، إنما يفرض بشكل مستبطن أن مستويات **الحقوق الدنيوية** تستلزم مباشرة الرضى الحقيقي، كما أن المتغيرات المعتمدة في شكلها المنطقي تنطلق سواء من البنية ككتلة ومن أخرى جزئية تنطلق من الفرد كفاعل، مما يجعلنا أمام نموذج **بنوي-وظيفي** في العلاقات، أما على المستوى الوجودي فإن **البعد المادي** والنفسي شكلا البعدين الناظرين للبحث، أما الأبعاد الروحية والقيمية فقد كانت شبه غائبة وحتى نفسيا لا تقوم الدراسة على حضور قوي مثلا كقياس آليات الدفاع النفسي الإيجابية، وهي حتى داخل أدبياتهم تُمثل مستوى نفسيا أبعد على الأقل من قيم العيش الدنيوي المحض، هذا على مستوى المنهج فما هي الآليات المعتمدة؟ لقد تم إحصاء المستجوبين من خلال بعض الأسئلة المباشرة: هل أنت سعيد في الغالب؟ في الغالب نوعا ما؟ أحيانا؟ أم لست سعيدا؟

تمثلت نتائج العينات في أن 33,5% سعداء في الغالب و 47,1% في الغالب نوعا ما ثم 16,5 % أحيانا 2,5 % غير سعداء. لقد تم كذلك الاعتماد على بعض الأسئلة غير المباشرة

¹المرجع نفسه ص 5.

لتحديد **العوامل المساهمة في تحقيق السعادة** داخل المجتمع الفرنسي، وقد تعددت هذه العوامل، ولكنها في مجملها تمثلت في:

الأطفال % 36 والأسرة % 30 والعمل % 22 ثم علاقات الارتباط (الغرب لا يوجد الزواج فقط) % 17.

أما الترفيه والهوايات ف % 13 والصحة النفسية % 9 والمال % 4، كل هذا بالنسبة لفئة الذين عَرَفُوا أنفسهم كسعداء أحيانا.

وقد أخذ التقرير بعين الاعتبار الشرائح السنية حيث أن عوامل السعادة تتمثل في مرحلة الشباب في دائرة الصداقة ومع مرور الزمن تتحول نحو الأسرة أو الأطفال، وكذا تم اعتبار النوع والطبقة الاجتماعية أو مكان السكن، ثم متغيرات كيفية **كالإحساس بالعدالة داخل المجتمع** أو الرغبة في تغيير راديكالي، أو العوامل المادية التي تطرقنا لها في البداية.

لقد تم أيضا توسيع المؤشرات النفسية الفردية نحو **مشاعر التفاؤل والإحساس بالحرية** والتحكم في زمام الحياة، والصورة الجيدة عن الذات.

كما يظهر فإن العوامل الموجهة لمفهوم جودة الحياة تتمحور على أبعاد وجودية تدور بين النفسي والمادي، كما قد يتميز البحث بنوع من الموضوعية التقنية ضمن هذا السياق، فهو مقارنة مع بعض الدراسات المؤدلجة أقل إنكارا للواقع الوجودي أو عدم القابلية للحجاج، إذ هناك حس نقدي وعملية تطوير مقارنة مع الأبحاث الكلاسيكية، ومع ذلك فإن هذا التركيب متصل بنظرية ومنهج يحاول توسيع سلم الانسداد فيه، من هنا الاختلاف الكبير مع الرؤية الإسلامية سواء في المتغيرات المختارة أو المنطق البسيط في ترجيحته وحركته أو مركزياته، لهذا فإن الآليات المستعملة نفسها تحتاج تقويما كأي تكميم يتأثر بالضرورة بالوجهة والنظرية المنهجية، ف**مجال الآليات واحد في ذاته إنما التغير في الشكل**، إذ هذه طبيعة الرياضيات أو اللغة .

أول ما يُطرح في التقرير هو طريقة تقديم الأسئلة سواء المباشرة منها أو غير المباشرة، حيث قرر الباحثون فتح المجال لرؤية المواطن الفرنسي حول عوامل تحقيق السعادة، إذ لم تستخرج منه متغيرات و علل "الحياة الطيبة" في **نفس الأمر**، أي أن النتيجة استمدت

من آراء المُستنطَين لا من خلال محاولة استخراج حقيقة الإحساس في ذاته أو الدخول في حوارية تبادلية مع المُستجوبين، لقد قد كانت مثلا مناهج الجرح والتعديل تعتمد وسائل صارمة غير مرتبهة فقط برؤية الآخر حتى عند صدقه، بل من خلال محاولة استخراج المفاهيم والقوى النازمة للمستجوب في نفس أمره، من هنا فالأبحاث التي تحقق طفرات معرفية كبرى أغلبها يخرج من مجال تموضعات بحثية أو أنثروبولوجية خاصة، إذ يصعب أن يخرج هذا من داخل بنية السلطة، إلا إن كان ربما مُوجه لدراسة مجتمع خارجي دون فرض تراكمات مُسبقة كما نجد في اختلالات مجموعة من الدراسات الاستشراقية، أو قد نتصور دولة لا يعبر جهازها البيروقراطي عن تموضعات سياسية مرسومة ومُوجهة، وهذا قد يكون في الغرب حيث هناك تحرير أكبر عن علاقات الولاء والإخضاع، إلا أنه على مستوى التموضع الاجتماعي كمنظومة فلن يصل للسلطة من لا يتماهى مع التركيبية، من هنا فعملية التشكيك في نتائج التقرير تبقى قائمة أو لها نسبتها، لهذا اعتبر إريك فروم أنه لم يستطع في دراساته النفسية التوصل للطبيعة الحقيقية للمجتمع الغربي، إذ يعتبر أن سؤال السعادة يمثل طابو اجتماعيا يحتم على المستجوبين الظهور بفرح.

إن وسائل هذا التقرير هي إذن أقرب لرصد رؤية المواطن الفرنسي لعوامل السعادة والعلل المؤثرة فيها، وهذا جانب مهم ويعطي للأفراد الحق في التعبير عن متطلباتهم والمساهمة في إنتاج المفاهيم والعلل، إلا أنه عبر هيمنة هذه الوجهة يبقى صالحا أكثر لحقل السياسات العمومية لا للدراسات الاجتماعية والعلمية، التي تتوخى رصد الواقع بموضوعية.

من هنا نرى أنه حتى الإضافات المقدمة من الباحثين كانت تدور في النهاية مع نفس أعمدة النظام المعرفي العلماني، ولم تخرج عن الخطوط الكبرى لما قدمه المُستجوبون، فلما لا يفترض ويقال أن المواطن الفرنسي خاضع لسردية توجه أحاسيسه ومفاهيمه ويعاد إنتاجها بهذه الأبحاث والسياسات العمومية...

نجد هذا ظاهرا في النتائج الإحصائية، فالذين عرفوا أنفسهم كسعداء بدرجة أكبر هم في علاقة زوجية ولديهم أطفال، وظروف عمل جيدة، بحيث يتقاضى 31% منهم 3100 أورو مقابل 12 % بالنسبة لمن يعرفون أنفسهم كسعداء أحيانا.

إذا انطلقنا من الباراديغم الإسلامي فإن البحث سَيَقْسَمُ لدراسة حول **رؤية المواطن لعوامل السعادة** وأخرى **لاستخراج هذه العوامل في نفس الأمر**، إذ إن هناك نظاما ووجودا فطريا له شروطه و قوانينه كما أنها ترجيحية و قابلة للتقييد وعدم الحتمية، كأن تتحقق اللذة عبر الأبعاد الدنيوية فقط ﴿مُتَّعُهُمْ قَلِيلًا ثُمَّ نَضْطَرُّهُمْ إِلَىٰ عَذَابٍ غَلِيظٍ﴾¹ أو حتى قد تقع تراكمات وأخطاء بشرية في مجال معين لكي ينضج الإنسان فتتحقق له السعادة في المجمل، إذ كم من الحضارات والمجتمعات تعيش الزهو والإدمان الأولي حتى يتراكم هذا الافتقار والحال فيقع الانهيار في الدنيا والآخرة ﴿فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ﴾².

هذه الاحتمالية لا يمكن إلا أن تتناسب مع متغيرات وعلاقات شبكية ستكون مختلفة عن هذه الطريقة الستاتيكية في التقرير، فهذا الأخير لا يبحث عن الإجابة على سؤال ما هي الحياة الطيبة؟ أو هل يعيش المواطن حياة طيبة؟ بل يفرض مسبقا أنها معطيات عادة وتجربة اجتماعية تتداول فكريا وشعوريا، فيَنظُمُها الباحث ويستقرئها أو يعبر عنها المبحوث معه لنستقرئها من رؤيته، و إذا عاد الإنسان لفترة الاشتراكية فستمثل المسألة بالنسبة له في وظيفة عمومية و اندماج في العقيدة الجمعية ومحاربة العدو الرأسمالي، هذا الإحساس لو وُفِر مبدئيا فسيحقق نشوة قد تتغير بسرعة مع منظومة وصم أخرى، كما أن المتعصب لفريق كرة قدم يشعر بقيم العزة والمحبة الوجودية مرحليا على الرغم من أنها مجرد لعبة، وتلك الراية الجامعة ليست هي عين التموضع الداخلي والعالمي للشخص، إنما تلاعبات تنتجها المنظومة والذات حتى لا تواجه الإشكاليات و**مرحلة الأم الأولي** ليقع التجاوز، أي أن هناك **دالة معينة لهذه النشوة** التي تُصنع في كل مجتمع أو تكتل عبر مدخلات مختلفة، سواء من أبناء أو زوجة أو راتب أو ديانة أو حزب أو خلة

¹[لقمان: 24].

²[التوبة: 55].

أو ملك سياسي واقتصادي، بل كما بينا حتى كرة منفوخة بالهواء قد تنقل للناس ما يراد منهم التفرغ فيه، و الجريان الدائم نحوه، إذ هناك فطرة و مكونات وجودية، وهناك توظيفات و ممارسات تقترب وتبتعد من الفطرة داخل كل مجتمع، ولهذا تأثيره على النموذج العام وتجربة الفرد الحياتية، فعلى سبيل المثال لن تقبل المجتمعات الغربية نوعاً من النمو الأبطأ من أجل تغيير طبيعة الحركة، عبر تفكيك الإدمان الربوي والديوي نحو فعالية وجودية تحرر الذات والمجتمع، ثم ستعكس بعد عملية التشافي على حركية مسارعة أعلى حتى في المجالات الاقتصادية والديوية، لأن هذه الذات تشربت بشدة التعلق الأنوي المحدود في هذا الضيق الدهراني، بل حتى تصور الألم والصبر في مقامهم أصبح خاضعاً لعملية وصم اجتماعي، مع أنه يمكن عدم المرور من هذا وتحقيق التحرر الوجودي بشكل معرفي وسلوكي سلس، لكن عندما تسيطر على الذات حركة مُعينة تصبح كل المفاهيم والسياسات بل الفلسفات تتحرك عبرها، وهذا في الحقيقة لا يخص الغرب فقط بل قد يكون أحياناً أشد عندنا، إذ هناك كذلك عمليات تهدئة في الغرب بواسطة تجارب متراكمة من قيم العيش وحق الذات والفضاء العام.

إنّ تحليل مفهوم "الحياة الطيبة" لا يمكن أن يكتفي بمجرد تحديد مؤشرات سلوكية أو اقتصادية أو نفسية معزولة، بل يستدعي مقارنة شاملة تستنطق الواقع في تداخله مع البنية العقدية-الروحية للفرد والمجتمع، وفق ما نسمّيه **القراءة العقدية من الواقع**، فهذه القراءة لا تفرض تصوراً مسبقاً بقدر ما تستخرج **مركز القيم الفاعلة** داخل تمثلات الأفراد، وتختبر مدى حضور أو غياب المرتكزات الإسلامية في وعيهم وسلوكهم وغاياتهم.

ولأن "الحياة الطيبة" مفهوم قرآني جامع، تتداخل فيه أبعاد الوجود، والنية، والغاية الربانية والاجتماعية، والمعنى، والمادة، والقيم النفسية، فإن مقارنته لا تستقيم إلا بإدماج هذه الأبعاد في **شبكة تحليلية متكاملة**.

نفترض انطلاقاً من تمثلات المواطنين في المجتمعات الحديثة أن مراكز "الحياة الطيبة" تتموضع حول مفاهيم مثل: **المال، الأسرة، الجنس، القيمة الاجتماعية، الاستقرار**، أي ما يُطلق عليه قرآناً **زينة الحياة الدنيا**، غير أن الإشكال لا يكمن في وجود هذه العناصر فهي مقررّة حتى في الإسلام، بل في **مركزيتها** وفي **طبيعة التعلق بها**: هل تتخذ هذه القيم موقع

"النصيب" المؤطّر بالنية والتوازن؟ أم تتحول إلى معبود خفي يمثّل المركز الوجودي للفرد، فتتهار شبكة العلاقات والقيم بمجرد اضطراب هذه المحاور؟

من هنا، فقياس "الحياة الطيبة" ليس فقط قياساً لدرجة الرضا أو الوفرة، بل هو **استكشاف لبنية التعلّق**: بمن يرتبط "الطيب" في تصور الفرد؟ ما هي الذات/المرجع الذي يهب لها المعنى، والطمأنينة، والكرامة، والخلود الرمزي؟ هل هو الله، أم "الأنا"، أم الجماعة، أم السوق، أم الدولة، أم الأسرة؟

إذن ستقوم المتغيرات على التراتبية التالية:

المجال	المتغير	الوصف التحليلي من المنظور الإسلامي
الروحي- الوجودي	مركزية التعلّق	هل التعلّق بـ "المال/العائلة/الجنس/القيمة/الملك والتملّك" نابع من مركز تعبدي دينوي، أم متوازن ببنية الآخرة والتعلّق بالله؟
النفسي	صفة التعلّق	هل هو تعلّق شحيح، أناني، قلق، أم واثق، كريم، متحرّر؟
القيمي	نية الفعل	هل الغايات متجاوزة للأناية أم منغلقة داخلها؟
الاجتماعي	بنية العلاقة	هل الروابط الاجتماعية قائمة على العطاء والرحمة، أم على المنفعة والمقايضة؟
المعرفي	نظام المعنى	ما هو تصور المرجعية التي تُشرعن "الطيب": الطبيعة؟ السوق؟ الدولة؟ النص؟ الوجود؟
المادي- البيئي	شروط الوجود	ما علاقة الجغرافيا والنوع والطبقة ببنية التعلّق والقيم؟

المجال	المتغير	الوصف التحليلي من المنظور الإسلامي
الرمزي- اللساني	اللغة والتعبير	كيف تُعبّر اللغة الجسدية واللفظية عن هذه القيم والتعلّقات؟

2.1. طريقة البحث البديلة:

لنقدم حاليا نموذجا ومثالا بديلا للأسئلة ولطريقة عمل الآليات من منطلق النظرية الإسلامية، حتى نتفهمها قبل المرور لمجالات اجتماعية وأبحاث واقعية.

ستكون هنا أسئلتنا كالتالي:

1- ما مدى اعتمادك على الله كمصدر للطمأنينة؟ **المستوى الروحي الإرادي**

(1) لا أتعتمد إطلاقا (2) نادرا (3) أحيانا (4) كثيرا (5) دائما

المعامل = 3.5 (روحي)

النتيجة = الدرجة $\times 3.5$

2- ما مدى وضوح رؤيتك للحياة، ولما هو أهم وما هو أقل أهمية فيها؟ **المستوى**

المعرفي

(1) ضبابية جدا (2) غير واضحة (3) متذبذبة (4) شبه واضحة (5) واضحة جدا

المعامل = 2.5 لأنها تأكيد للمستوى المركزي الأول وترتبط به تبادليا

النتيجة = الدرجة $\times 2.5$

إذن فمجموع المستوى الروحي 6 وقد يفهم المستجوب من سؤال جزئية فقط كأن يعتبر أن الإحساس بالطمأنينة مع الله المقصود منه الرجوع له في أوقات الشدة لا الحالة الوجودية التي تمده بالاستقرار كليا، من هنا فالمسألة تتم وفق عملية حوارية تدور بين المستجوب والباحث الذي قد يُعدّل في الأسئلة حسب كل تجربة وسياقها.

قد تضاف أسئلة كاشفة تعود لتصحيح هامش الخطأ في المستوى السابق تكون كالتالي:

3- ما مدى قدرتك على التأقلم في حال فقدت المال أو الوظيفة؟ **روحي-نفسى-معرفى، مركب.**

(1) أشعر أن حياتي انتهت (2) يصعب عليّ التحمّل (3) أحاول التأقلم (4) أتقبلها
كمرحلة عابرة (5) أعتبره اختبارا رساليا

المعامل = 3.5 النتيجة = الدرجة $\times 3.5$

- ما مدى شعورك بأن لحياتك معنى أعمق متجاوزا لمتعة اللحظة أو الإنجاز المادي؟
روحي في جزئية كاشفة.

(1) لا معنى على الإطلاق (2) نادرا (3) أحيانا (4) كثيرا (5) دائما

المعامل = 2.5 (روحي) النتيجة = الدرجة $\times 2.5$

الانحراف = |نتيجة الأساس - نتيجة الكاشف|

4- إلى أي مدى تسعى لتطبيق قيم الإحسان في حياتك اليومية تجاه الله والناس؟
روحي-تخلقي.

(1) لا أعتد إطلاقا (2) نادرا (3) أحيانا (4) كثيرا (5) دائما

المعامل = 2.5 (روحي) النتيجة = الدرجة $\times 2.5$

يمكن التأكد أو طرح السؤال بطريقة مغايرة: - كم مرة تقوم بمساعدة شخص محتاج أو تقديم خدمة دون انتظار مقابل خلال الشهر الماضى؟ إلى غيرها مما قد يظهر للباحث في لحظة الحوار فلسنا أمام عملية حسابية فقط، بل حالة إنسانية واسعة نحاول ضبطها بقوة العقل المجرد التي تمثل أحد أهم أسس المعرفة.

5- ما مدى رضاك الداخلي عن نفسك وحياتك؟ **المستوى النفسى - الداخلى**

(1) غير راض إطلاقا (2) نادرا (3) أحيانا (4) غالبا (5) تماما

المعامل = 3 (نفسى داخلي)

النتيجة = الدرجة $\times 3$

6- ما مدى شعورك بأنك تملك تأثيرا وحقوقا في المجتمع (سياسيا أو اجتماعيا)؟ **نفسى**

- **استخلافي.**

(1) لا شيء إطلاقا (2) محدود جدا (3) بعض الشيء (4) جيد (5) أشعر أن لي دورا

فعّالا

المعامل = 3 (نفسى-اجتماعي-استخلافي)

النتيجة = الدرجة $\times 3$

7- إلى أي مدى تشعر أن علاقاتك الأسرية تمنحك دعما وراحة نفسية؟ **المستوى النفسى**

- **الأسري.**

(1) أبدا (2) نادرا (3) أحيانا (4) كثيرا (5) دائما

المعامل = 2 (نفسى-أسري)

النتيجة = الدرجة $\times 2$

8- إلى أي مدى تشعر أن علاقاتك الاجتماعية تمنحك دعما وراحة نفسية؟ **المستوى**

النفسى - الاجتماعي.

(1) أبدا (2) نادرا (3) أحيانا (4) كثيرا (5) دائما

المعامل = 2 (نفسى - اجتماعي)

النتيجة = الدرجة $\times 2$

9- ما مدى شعورك بالأمان والاستقرار المادي في حياتك؟ **مادي.**

(1) لا أمان إطلاقا (2) ضعيف جدا (3) متوسط (4) جيد (5) ممتاز

المعامل = 1 النتيجة = الدرجة $\times 1$

- وفقا للأجوبة، سيتم تصنيف مركز الحياة الطيبة عند الأفراد إلى:

- مركز دنيوي (الأنا، السوق، العلاقات...)

- مركز دنيوي جماعتي (الهوية الوطنية، العائلة، الدولة...)

- مركز عقدي-روحي (الله، الآخرة، الرضا، التزكية)

ثم تُستخرج نوعية التعلّق (إيجابي متحرر/سلبي استلابي) ودرجة هشاشة البنية، مع ربطها بتحليل شامل:

إذا كانت "الأسرة" مثلا هي المركز، لكنها تُستثمر في بناء التوازن لا التملك، فإن التعلّق بها يُصنّف كـ "نصيب لا مركزي"، والعكس صحيح.

ولنفرض أن المجموع الكلي الممكن = 85 وتم تحقيق 68 نقطة مثلا ستقارب نسبة 80% وقد يصفها الباحث حياة طيبة، إلا أنه يلزم التنبه لأن الأرقام لا تحدثنا بشكل قطعي، إذ قد تكون عوامل اجتماعية هشة عند شخص وتثبطه مرحليا وفقط، كما قد يعملوا شخص بمستويات نفسية مادية مرحليا، وبالتالي يلزم عند التفسير **التنبيه لمعاملات الارتباط بين العلاقات وتصنيفها لمستويات**، روحية، روعي-نفسي، روعي-مادي ثم دور باقي النسب والمستويات، مادي، نفسي، وحتى مادي-روحي، نفسي-روحي كحالة وسيطة.

يتيح هذا المنهج البحثي توليد درجات وأسئلة جديدة أو محو سؤال مقابل آخر بمجرد التحقق المبرر، ما يوفّر قدرة على قراءة النتائج بشكل ديناميكي ومتعدد الأبعاد، فقد تعكس الدرجات المستخلصة البُعد الروحي-الاستخلافي، أو العمليات الإحسانية داخل المجتمع، أو البُعد العدلاقي مثلا لدى القاضي أو المسؤول، أو المناضل الذي يسعى لتحقيق القسط، فكلها مَوَاضِع وجودية تُغَيَّب في المنهج الغربي ضمن الممارسات الجموعية الحزبية والمواطنة، إذ الإنسان بالضرورة يتحقق بالمعنى، كما يُمكن هذا المنهج من كشف حتى تداخلات البُعد الدنيوي، على سبيل المثال من يعمل لإرضاء ربه وتحقيق الرحمة لعائلته ووالديه تقاطعا بين الروحي والنفسي والمادي، كما قد تكشف درجة النصيب الدنيوي عن حالات قد تصبح سالبة، إلا أن المنطق التحليلي يمنع الجمع بين العلو في

المستويين الروحي والديني ضمن تقييم موحد، مما يؤكد أهمية قراءة النتائج ضمن سياقها الواقعي وتحليلها وفق تفاعلاتها المركبة بين الأبعاد المختلفة.

الفصل الثاني: علم اجتماع الحضارة

2.مدخل إلى دراسة الحضارة: التراكم المادي والبعد الروحي

الحضارة لغة مشتقة من الحضّر، وضدها البدو. ويحيل المفهوم في واقعنا إلى مظاهر الرقي العلمي، والفني والأدبي والاجتماعي. وفي اللغة الإنجليزية (Civilization)، وهي مشتقة من كلمة (Civitas) اللاتينية التي تعني المدينة، وتحيل إلى كل ما هو مدني. يستعمل كذلك مصطلح (Culture) بمعنى الثقافة، إلا أنها في الفرنسية مشتقة من إصلاح الشيء وتهذيبه وإعداده للاستعمال؛ من هنا جاء قولهم (Agriculture) أي إصلاح الأرض وزراعتها.

هذا التعريف أفضل حقيقة، ويمكن أن نستشف منه كذلك أصولا تزكوية داخل الحضارة؛ إذ إن المعنى اللغوي للتزكية في العربية هو النماء، والتربية هي التهذيب، فنقول: "أرض مربية" أي طيبة، و "ربا" في اللغة تعني الزيادة.

يعرف "أرنولد توينبي" في كتابه (دراسة التاريخ) الحضارة بأنها: "حصيلة عمل الإنسان في الحقل الاجتماعي، وهي حركة صاعدة وليست وقائع ثابتة وجامدة، إنها رحلة حياتية مستمرة لا تقف على ميناء ما"¹. ومع أن توينبي يرجع جوهر الحضارة إلى الدين، فإن تعريفه يحمل آثارا من الأيديولوجية التقدمية المنغلقة على إمكانات الفعل التاريخي المتعدد، وخاصة التراجع الأخلاقي والديني، مع إمكان التطور المدني الخطي.

إن كل صعود لا يمكن أن يتم عقلا دون نقطة ثبات لا تتغير عند الجميع، مثلما هو شاهد حال البشر والكون. كما أن الحركة بدورها حاملة لثبوتها، وإلا انتفت. هذه الحقائق الوجودية، حتى لو اختلفت وتنوعت حسب النماذج الحضارية، فإن البعد الفطري في الإنسان لا يتغير في نفس الأمر؛ إنما قد تتخلق كل جماعة بمقام ودرجة معينة، سواء بالسلب أو بالإيجاب.

¹ للمزيد من التفصيل أنظر:

طه جابر العلواني، الخصوصية والعالمية في الفكر الاسلامي المعاصر، (بيروت: دار الهادي، 2003) ص 113 - 135.

فالعدالة والمساواة أو الحب لم تتغير في كنهها منذ آدم أو نوح أو سقراط حتى الإنسان المعاصر. بل إننا -حتى على مستوى الماديات لحد الساعة- لا نخرج فعليا عن نطاق ومجال معين؛ فالسفن والسيارات والتصنيع والفلاحة والنسيج، كلها واحدة في الأصل ومختلفة في التطور والدرجة، وهي كلها محاكاة لسيرورة الكون والوجود، ولن تخرج عن خصائصه وستتحرك في إطاره. وبهذا القيد تصبح حركتنا في الحاضر نحو المستقبل عبر ارتباط بالماضي كذلك. فنحن ماديا داخل ما يحمله الكون من خصائص متفتقة عن الماضي من حركة وتوسع، وهي بدورها ضمن وجهة مستقبلية مؤثرة ولها إمكاناتها التي لا محيد عنها، فالذرة والجزيئة والخلية تدور كلها مع تطور لن يخرج عن كنهها أو عن التكوين الوجودي، فيقع التدخل إذن في نوع فعاليتها ودرجتها. كذلك هو الحال إنسانيا أو أخلاقيا؛ إذ المسألة لن تختلف إلا بالدرجة، بل إن عالم الروح أقوى استقلالية ومركزية، وكما هو ذو ثبوتية عالية فإن حركته أوسع، وهذا ما يصح معه أن يعلو مقام السابقين على اللاحقين في ممارستهم، رغم التأخر المادي أو حتى الاجتماعي. من هنا، فهذا العامل هو المركز في الدراسات الإنسانية، والبعد المادي له أهميته كذلك، ولكن ضمن تراتبية أضعف؛ إذ هو بمثابة الصورة عن الحقيقة الإنسانية والروحية. إن علاقة التقدم المدني ليست تلازمية مع التخلق، بل لزومية ومرجحة.

أما ألبرت شفيترز¹ فيعرف الحضارة بأنها: "التقدم الروحي والمادي للأفراد والجماعات على السواء"²، وهذا تعريف أفضل على الرغم من أنه قد يسقط في الأيديولوجية التقدمية، خاصة في المجال الروحي الذي لا يسير بنفس الطريقة، بل لو قلنا العكس وأنه كلما رجعنا للوراء كان الرقي الخلقي أكبر لكان أصح. إلا أن المسألة أكثر تعقيدا من حيث إن مراحل الرقي الأخلاقي تأتي وتتفكك ثم ترجع، وقد تتفكك مرة أخرى بسبب الإرادة الفردية والجماعية، ناهيك عن أنها ليست مرتبطة بالضرورة الجازمة بالتطور المادي. بل حتى المستويات التكنولوجية قد يكون الجيل المؤسس لها أعلى قدرات تقنية، بينما تمثل الأجيال

¹ شفيترز، ألبرت (1875-1965) (Albert Schweitzer): فيلسوف وطبيب ألماني، حائز على نوبل للسلام. صاحب فلسفة "تبجيل الحياة"؛ التي تقوم على احترام كل كائن حي كمعيار أخلاقي أساسي، داعيا إلى انسجام العلم مع القيم الروحية والعملية لصون الحضارة.

² المرجع نفسه.

اللاحقة مجرد مراكمة للقفزات السابقة القوية، فيُنسب الفضل لمن حصل عنده التراكم مقارنة مع الجهود الجبارة وتلك الطفرات التأسيسية التي يكاد يكون إبداعها من عدم.

لهذا، فسيدنا إدريس -عليه السلام- في علم الفلك والخيطة أفضل دورا وتأسيسا، مثلما نقول عن الإمام مالك -رضي الله عنه- في الفقه، مع أن المتأخرين أكثر علما، فالأيديولوجية التقدمية تفرض **قراءة جزئية للوجود** ثم تعممها، وهذا يحتاج انتباها لما يُمرر خاصة أنه تلقين يسري لا شعوريا في العالم المعاصر، بل يمثل عين القصص والسردية التي يعيش عليها الإنسان الحديث، مع أنها ليست موضوعية أو موثوقة سواء في حجية الخبر أو دراسة وتحليل التاريخ، من هنا، فالأساطير قد تستمر أحيانا لقرون لكن هذا لن يجعلها حقيقة؛ فذلك المنطق الأحادي والبسيط لن يقدم رؤية تناسب تعقيد الظاهرة الحضارية واحتمالاتها.

من العقائد الأخرى التي فرضت نفسها عبر تشرب النظرية التقدمية، اعتبار أن الوجود الوحيد هو الماديات، مع أن رائدها "أوغست كونت" نفسه أسس وضعيته على حضور تجريدي قوي فرضته سيرورة الرؤية الأنوارية من قبله. هذه الأخيرة كانت تحمل ثقلا مسيحيا يستحيل الانفكاك عنه، ناهيك عن أن كل عمليات الفعل لن تخرج عن أسس الفطرة والثوابت الوجودية التي إما نصلح أو نفسد من داخل معطياتها، وما تتوهمه هذه التقدمية من عمليات خلق من عدم، شيء لم يحصل منذ أوجد الله البشر.

لقد مثلت هذه المرحلة الأنوارية ما يوازي منطق مراحل **النبوة والهجرة وتفكيكهم للماضي الجاهلي**، لكن هنا من أجل صناعة رؤية جديدة للمستقبل بفعالية ودرجة مختلفة؛ إذ يُتوهم أن تسير هذه السردية والسيرورة عبر خط متصل في التطور العلمي والفكري إلى ما لا نهاية، فينسخ جزئيا أو كليا سابقها لاحقها عبر ما تنتجه بعض الذوات (وهم **الفلاسفة** هنا مقابل الأنبياء). إن هذه الرؤية البسيطة والواضحة جاءت لتعوض فلسفة وجودية ودينية، ولكن بطريقة ضيقة لا تتناسب مع إمكانات وتعقيد تاريخ الوجود، لهذا تستهوي الكثيرين ويسهل نشرها حتى تغلغت نحو مجالات تأسيسية وتنزلت في الظاهرة الاجتماعية، فكل تحليل علمي هو في النهاية عملية نقل للأكسيومات نحو حركات الوجود المتكثرة.

إن هذه المقدمات لا تختلف بين كل التيارات الغربية أو المجالات؛ فعند الأنثروبولوجيين يمر البشر من **التوحش فالبربرية فالمدنية**، أو عند الماركسية من **الشيوعية فالعبودية فالرأسمالية فالاشتراكية**، أو عند الوضعية من المرحلة اللاهوتية فالمليتافيزيقية فالعلمية، فيتم إذن إسقاط التطور الحاصل في الأحياء والكون على سيرورة البشر، لكن بشكل مبتذل سواء من حيث اتساع إمكانات الإرادة الإنسانية أو تجاوز عين حركة وثوابت الكون، من هنا تولدت مفاهيم النفي والقطيعة خارج الفعالية والثوابت التي ستعود لها بالضرورة، ما أوصل كنتيجة منطقية لتبني العدمية أو العبثية والشكية بشكل مؤصل مع ما بعد الحداثة.

حتى على فرض سيرورة معينة للكون تسير في تطور دائم، أو طاقة داخلية يتغذى عليها إلى ما لا نهاية، فنحن هنا ضمن تركيبة لتبادل العلاقات بين أنواعها، وبأشكال متعددة ضمن منظومة متوحدة، وليست علاقات تصنيف أرسطي تراتبي لا استقلالية وترابط فيه بين الذوات والمجموعات، فدون إضافة هذه الجوانب من الوحدة ستصبح هذه السيرورة مفتوحة على حركة سائلة لا خطية ولا قوننة فيها؛ إذ التنظير الغربي يحاول في النهاية التعبير عن عمليات إسقاط جدلية بين ما هو طبيعي وإنساني.

أما إذا أدمجنا جوانب التعدد داخل هذه الخطية لإمكان تقييد المجموعة البشرية من داخل هذا النظام الوجودي، فسيكون كذلك إمكان الانحدار والانقراض في عصرنا ممكنا حتى دون تأثير على المستوى الطبيعي، بل تقر نظرية التطور بانقراض **أنواع إنسانية** أعلى تطورا و ليست حتى حيوانية، هذا التركيب يتم توريته بالإيهام أن الواقع صالح بالضرورة مهما كانت الممارسة حتى لا يقع التساؤل حول الفعاليات الفاسدة، من هذه الدول في اقتصادها و حروبها و أسلحتها و حضارتها، وأحيانا تعبر هذه الرؤية عن محاولة للتدخل من جهة تعارض النموذج القائم، فقد نقول في الحقيقة هناك العديد من الرؤى الخطية حسب اختلاف النظرية، إلا أنها لا يمكن أن تخرج عن **ضرورة الثبوتية والوحدة** مع **الحركية** التي تحملها أي نتائجها في **التكثُر**، إذ حتى التأويلات الفاسدة بل النافية لهذه القوانين تنطلق منها بشكل مُضمَر.

ونحن لا نختلف فقط من جهة الطبيعة المنطقية لبنية التاريخ، بل نعتبر السيرورة قائمة على مدخلات **التعبد والتخلق**، مما يتغلغل لمستوى الحاجيات الصناعية والحضارية-الاجتماعية، بل قد ينقلها لما هو واجب وضروري إذا تطلبه واقع العيش الديني-التديني الذي يمثل البوصلة العميقة، وعبره يقع **التوريث الكوني-الوجودي** واعتلاء هرم الموجودات؛ أي بواسطة الاستمداد الحق من مركز الوجود الإلهي وأسمائه وصفاته من تعاون وعدالة وحقوق وإرادة وعلم وتخلق وقيمة. ولا يمكن أن تُستمد هذه الصفات من **مستويات هي أدنى** حتى من الإنسان نفسه، ناهيك عن الله.

يرى **ول ديورانت في موسوعته قصة الحضارة** أن: " الحضارة هي نظام اجتماعي يعين الإنسان على الزيادة من إنتاجه الحضاري وهي تتألف من عناصر أربعة، الموارد الاقتصادية والنظم السياسية والتقاليد الخُلقية ومتابعة العلوم والفنون و هي تبدأ حيث ينتهي الاضطراب والقلق "1، ففي هذا التعريف لعله يقصد **درجة أعلى** من حضور هذه المتغيرات في الظاهرة الحضارية لأنها موجودة كذلك في البادية، ناهيك أنه لم يحدد أصول هذا التحضر وأنواعه المختلفة، فإذا فرضنا أن هناك معطيات عامة واحدة للظاهرة كقولنا مثلا الذرات هي الوحدات الأساسية للمادة، فإن منها المشترك والمختلف في درجات وتركيبات كثيرة ومتفاضلة وصالحة وأخرى مختلة، فالحضارة الإسلامية **منطلقها رباني** في كل هذه الأبعاد مع الاحتفاظ بنوع من **استقلالية كل بعد على حدى** ضمن **علاقات متداخلة**، ولا أحد سينكر الدور الضروري لهذا النموذج كغيره في نقل التراكمات العالمية حتى المادية، لأن الفعالية الإنسانية تختلف، يقر ول ديورانت بهذا الملحوظ ويعبر عنه بطريقته "لقد آمن بالقرآن كثير من رجال العلم والفكر في كل عصر من العصور الماضية وفي هذا العصر الذي نعيش فيه؛ كما آمن به من لا يحصون كثرة من الناس على اختلاف حظوظهم من العقل والفكر؛ وما ذلك إلا لأنه جاء بالعقيدة الحقة الواضحة التي يتقبلها الجميع. القرآن يبعث في النفوس أسهل العقائد، وأقلها غموضا، وأبعدها عن التقيد بالمراسم والطقوس، وأكثرها تحررا من الوثنية والكهنوتية. وقد كان له أكبر الفضل في رفع

¹ ويليام جيمس ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة: زكي نجيب محمود، ج1، (بيروت، دار الجيل، 1988) ص 3.

مستوى المسلمين الأخلاقي والثقافي، وهو الذي أقام فيهم قواعد النظام الاجتماعي والوحدة الاجتماعية، وحضهم على إتباع القواعد الصحية، وحرر عقولهم من كثير من الخرافات والأوهام، ومن الظلم والقسوة، وحسن أحوال الأرقاء، وبعث في نفوس الأذلاء الكرامة والعزة.¹

إن المنطلق المركزي للنماذج العلمانية هو الزيادة في **الحاجيات نحو الكماليات**، ومع ذلك فالمسألة لا يمكن أن تخلو من **مركزيات اجتماعية-ذاتية** متوارية؛ حتى حضور الآلهة هو تعبير عن تعلقات ذاتية وبنى جماعية مع بعضها. وأما حاضرا، فمنها من ينطلق من أبعاد قومية أو أيديولوجية محضة، أي تلك المستويات الجاهلية الفاعلة في طبقة النفس الجماعية، ومن هذا حركة **حب الرئاسة** ورضى الخلق، وإن كان الدافع عبر هذه الهيمنة أقلها إنتاجية؛ لأنها تضيق الفعالية الجماعية والذاتية. لهذا في مدة قصيرة صعدت النازية مقارنة بالأنظمة الغربية التي ضَعُفت جماعيتها، بل كاد هتلر يسيطر على العالم، إلا أن لهذا النموذج حدودا تضيق وتقف فيها فعاليته عندما يصبح غير قادر على التحرر عن الجماعية القومية، وبالتالي عدم تحفيز باقي قوى الذات، لتكون النتيجة بالضرورة انتحارا جماعيا كما حصل مع نهاية النازية. وعلى فرض بُنيت العصبية على انتماء ديني فإنها غير كافية، من هنا أسس النبي -عليه الصلاة والسلام- لعلاقات وجودية عميقة لها تراتبيتها كما ورد في نصيحته لابن عباس -رضي الله عنه:- "يا غلام، إني أَعَلَمُكَ كلماتٍ، احفظِ اللهَ يَحْفَظُكَ، احفظِ اللهَ تَجِدْهُ تَجَاهَكَ، إذا سَأَلْتَ فاسألِ اللهَ، وإذا اسْتَعَنْتَ فاستعِنْ باللهِ، واعلم أنَّ الأُمَّةَ لو اجتمعت على أن ينفعوك بشيءٍ لم ينفعوك إلَّا بشيءٍ قد كتبه اللهُ لك، ولو اجتمعوا على أن يضروك بشيءٍ لم يضروك إلَّا بشيءٍ قد كتبه اللهُ عليك، جَفَّتِ الأقلامُ، ورُفِعَتِ الصُّحُفُ"²، من هنا كان الدين علاقات روحية في الأساس "لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ، حَتَّى يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ"³، و بعد هذا تأتي تنزلات أممية ووطنية وقبلية إن كانت دافعا ثانويا، إذ إنها تنتمي للبعد النفسي المتدني أو القريب من التمييز عبر معطيات الظاهر الحسي في اللون والمكان والزمان، وقد تجتمع حتى فعاليات حضارية سلبية وتنتج

¹ ويليام جيمس ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة: محمد بدران، ج13، ص 69.

² المحدث: الألباني، المصدر: صحيح الجامع.

³ المحدث: البخاري، المصدر: صحيح البخاري.

تطورا ماديا، إلا أنها تضيق بدرجة أكبر على التطور المدني أو الإعداد الحضاري، إذ تمثل أسوء الدوافع، مع ذلك فقد يتم مع وجود **خطط معرفية وعملية قوية في تلك المجالات** عبر نخب في مستواها، لكن تضخم تلك الدوافع المهيمنة أو الخاضعة وما يربطها من جدليات، أضعف في إمكان النجاح، أو قد يتطلب وقتا طويلا حتى تتشرب الساكنة أدوات تحقيق المصالح عبر تدبير ضروري للدوافع الفاسدة نفسها. أما الاسترسال معها كليا، فيؤدي لقمة الفساد حتى في مجالات الفعل المادي والنفسي، فقد نقول إذن أن هناك **قيما معاشية ضرورية**.

إن نجاح بعض النماذج الآسيوية مع بعض التراكم القيمي المحدود لا يستلزم بالضرورة أن تنتزل نفس الفعالية والإنتاجية عند كل النماذج، دون صعود رباني وإحساني وعدالاتي قوي، فهذا أفضل ضامن ثم رادع وموزع للفعاليات الإنتاجية حتى ضمن هذه المستويات المادية، ناهيك عن تحريك كل قوى المجتمع نحو هذا المستوى أو البعد الإنساني-الاستخلافي من رؤيتنا الترابطية والتكاملية، وكلما تجاوز النموذج الحضاري فئات محصورة ومحدودة يكون أقوى؛ إذ **التكثر نوع من القوة**، بل هو وحدة متنوعة وموسعة.

إن هذا النموذج الذي يجعل الدولة والحضارة مجرد شركات هو ما تروجه بعض الأنظمة الفاسدة التي لا تستطيع الاندماج في **مشروع وجودي وحضاري**، ومع ذلك حتى ضمن هذا النطاق تتصرف كشركة قائمة على ريع وربح أسواق بالرشوة والربونية مقابل شركات أخرى صاعدة بشكل سنني منضبط، أي بواسطة العمل الطبيعي الحوسبي أو التخطيطي الحدسي من القوى التي تستحق ذلك التموضع المادي، وهذا بدوره يمثل عدلا في بُعد وجودي يتأسس على قيمة النصيب الدنيوي، فكيف لو تم احترام السنن ضمن الأبعاد الوجودية العليا أي الإنسانية باعتبار هذه الذاتية هي الأعلى في السلم.

إن النماذج الفاسدة، حتى على المستوى التدبيري، تظهر هشاشتها عند أول احتكاك جاد، إذ إنها لا تنتج بفعالية، ويتضح ذلك في المجال السياسي من خلال الفارق بين البنى الفاعلة أو الريفية، بل تصل حتى لظواهر "كالبطجة والشبيحة"، كما شهدناه مرارا في العالم العربي، وكما عرفته أوروبا الفاشية في القرن العشرين، وقد وصف ماركس هذا النمط من الفئات بـ "اللومين بروليتاريا" أي "الطبقة العاملة الرعاعية"، وفي عصرنا الراهن

يمكن أن نقاربها بظاهرة "الذباب الإلكتروني" والقوى التي تحركه، إن هذه الظواهر تعبر فقط عن مستويات فوقية عاجزة عن تفعيل الطاقات الكامنة في مختلف مستويات المجتمع والحضارة، وهو ما يفسر اعتمادها على شراء الذمم البيروقراطية، في مقابل القوى التي تمارس السياسة باستقلالية، ومنطق وجودي-سني، وبكفاءة تقنية.

لقد أفرز النموذج التكنولوجي المعاصر إمكانية تحقيق القوة المدنية والصناعية رغم تهميش المستويات الوجودية، وهذا يقف في أبعاد كمية وتثاقل أكبر داخل هذا التطور نفسه، إذ النموذج الغربي وصل إلى معادلة تقوم على تفعيل المستويات النفسية الدنيا في الإنسان نحو العمل التقني الذي يمنح الدولة والحضارة قوة في مواجهة الخارج وتحقيق صراع المصالح، لم تتأسس الحداثة والأنوار كحركة من الاتجاه المقابل، بل حتى قوة الجدل والتبادلية بين المستويين كانت متأخرة، إنما شكلت **الأنسنة أهم ركيزة** لهذا النموذج الحضاري، مع ذلك فقد تكسرت هذه القيم التي وُلدت هشة، فأصبحت هذه المدنية تتطور على حساب الإنسان نفسه، بما يؤدي إلى وهن عميق وفراغ داخلي متنام، إذن فالحضارة باعتبارها نوعا من القوة في **الموارد المادية والتنظيم الاجتماعي والتعقيل العلمي**، قد تختلف منطلقاتها حسب تنوع التراكيب البشرية؛ فكما هناك دوافع عليا فهناك دوافع دنيا، مما يجعل هذه **المعادلة ترجيحية**، بل هناك دور للبعد البدوي في العلاقة، وهو مهمل في هذه الدراسات التي تضع فصلا بين المستويين، بينما الحضارة هي في الحقيقة عوامل **القوة العمرانية والاستخلافية** (وليس المدنية فقط)، وقد أثبت ابن خلدون دور القبائل والطور البدوي في الانتقال التراكمي لتكوين الحضارة، وكذا كانت التجربة النبوية المنطلقة من مكة نحو المدينة ودور الأعراب بجوانبه السلبية أو الإيجابية، وبالتالي فلئن كانت المدينة مركز العملية فالعلاقات تدخل في ترجيح قد يقدم فيه البدو عند انحطاط الحضرة، والمفضول بالقوة قد يصبح أفضل بالفعل، إما باعتباره نواة قابلة للتوظيف أو تعويضا لانحطاط الحضرة، أو ترجيحا بين أقل المفاصل أو حتى صراعا تدافعا بين المفسدتين، وهناك عوامل أخرى مهمة للحضارة كالزراعة والتجديد وحفظ ظاهر الدين، فالبادية يمكن أن توجه سلبا أو إيجابا كغيرها، إنما تُرجح المدينة لأنها **المركز التراحمي** وبالتالي المؤسسي.

إن المسألة من منطلق إسلامي لا تقف على ترجيح أفضل الطرق التأسيسية أو الاكتفاء بالظاهر منها، بل العمل ضمن الغايات العظمى لذاتها، أي الله والآخرة ومحبة النبي والصالحين، ثم تنزل هذا في مجالات الاستخلاف لإعداد القوة، ودفع الظلم، وتنزيل الحقوق كجزء من هذه المعادلة، كما أن التكتلات الحضرية والبدوية والجماعية والتقنية تدخل في تراتبية واستقلالية حيث لكل مجال ودوره..

﴿أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى تَقْوَىٰ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٍ أَمْ مَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَىٰ شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَانْهَارَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾¹.

إن الذي نقدمه **كتعريف للحضارة** هو حضور الله في الجماعة المؤمنة على مستوى **تحصيل القوة المدنية**، وللتفصيل أكثر فإن هذا يتم بغاية تحقيق حاجياتها **الدينية-المادية والمعنوية-الكراماتية** عبر العمل المؤسساتي والجزئي، داخل سيرورة الوجود الجماعي مع التدافع والتعارف البشري انطلاقاً من ماضي الأمة لحاضرها وارتباطاً بمستقبلها، عبر مركزية الفعالية الروحية، ويتم هذا في علاقة دائرية، بل تصعد في مقامات واسعة. من هنا **تدخل التزكية** بطريقة غير مباشرة في تحصيل القوة عند تخليق وتربية المجتمع وتحصيله للإرادة الذاتية²، مما سيوسع العمل الديني بذاته أو بغيره من المقاصد، ومن نتائج القيم الأخلاقية النصر الجماعية. لهذا في كل مجتمع تتأسس التكتلات القائمة للحضارة والمدافعة عنها من نخب تحمل الحد الأدنى من القيم، ثم إن هذه الأخيرة تحقق أحد أهم شروط النهضة متمثلة في **البيئة العادلة والإحسانية**، سواء داخل المؤسسات الكبرى، أو الصغرى كالمدرسة والأسرة، مما يفجر إنتاجية الطاقات الفكرية والتصنيعية، إذ هذه الفعالية لا تقهر وتُضيق على ذاتية الأفراد، ناهيك عن أن التعبد والتخلق يمنح للحضارة محركاً داخلياً لا يدانيه غيره.

إن المستوى المادي مرتبط إذن بالمعنوي، فالعلاقة بين التحضر المدني والتزكية هي علاقة **مقصد أصلي بمقصد تبعي**، ونقصد بالتزكية خصوصاً وإلا فإنها تعم كل جوانب

¹[التوبة: 109].

²يشير الحديث النبوي التالي للعلاقة اللزومية بين العمران والتخلق: "صلُّه الرحم وحسنُ الخلق وحسنُ الجوارِ تُعَمِّرُ الديارَ وتُزِيدُ في الأعمارِ". المحدث: ابن حبان، المصدر: المجروحين.

النفس والجسد. إن المقصدين لا ينفك أحدهما عن الآخر حيث إن الأول هو المركز الروحي والثاني هو عينه منزلا على البعدين المادي والنفسي، وهو مثل ما ورد في الحديث الشريف: "إِنْ كَانَ خَرَجَ يَسْعَى عَلَى وَلَدِهِ صَغَارًا فَهُوَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَإِنْ كَانَ خَرَجَ يَسْعَى عَلَى أَبَوَيْنِ شَيْخَيْنِ كَبِيرَيْنِ، فَهُوَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَإِنْ كَانَ خَرَجَ يَسْعَى عَلَى نَفْسِهِ يَعْظُمُ فَهُوَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَإِنْ كَانَ خَرَجَ يَسْعَى رِيَاءً وَمُفَاخَرَةً فَهُوَ فِي سَبِيلِ الشَّيْطَانِ"¹، والأحاديث أو الآيات التي ترتب الأولويات كثيرة، حتى العبادة أو العلم إن تحولوا لمقاصد دنيا يحرمان أشد التحريم؛ لأنهما إنزال للأعلى نحو الأدنى، أما المعاصي الدنيا فإنها تبقى كتحريم وكبيرة مباشرة، من هنا فتحويل الدين لدعوة حضارية فقط قد يكون خطيرا، إذ السعي الدنيوي المتطور من الجماعة قد يكفي كدافع لإنتاج هذه القوة المدنية، وليست المسألة مرتبهة بالضرورة بتحويل الدين نحو دعوة دنيوية أو حضارية محضة كمخرج من تغييب هذه القيم والمستويات الدينية، وهذا القصور بدوره يعبر عن نوع من الاختلال، وأي هزيمة قد تعود بالكفر كما حصل ما بعد الاستقلال مع صدمة المستعمر، لهذا فأهم محور هو ربطها بالمقاصد الكبرى وعدم إعادة إنتاج مثل تلك النماذج الشريكية التي تنقل الحضارة نحو قوى لإنسانية، حيث يتحول الفرد والجماعة نحو ممارسة استلابية وإفراغية تُفقدتهم ذاتيتهم وحتى حافزيتهم الحضارية والدنيوية، من هنا وردت أحاديث مقيدة لتلك القيم: "أَلَا إِنَّ الدُّنْيَا مَلْعُونَةٌ مَلْعُونٌ مَا فِيهَا، إِلَّا ذَكَرُ اللَّهِ وَمَا وَالَاهُ، وَعَالِمٌ أَوْ مُتَعَلِّمٌ"²، فلا يجب أن نغفل عن المقاصد الكبرى إذ هي التي تعطي قيمة للإصلاح في الأرض وعدم الإفساد فيها، وما يؤكد هذه الترجيحية أن مركز الحضارة المعاصرة هو **هيمنة الحركة الدنيوية** وعبوديات المال والأسرة والوطن، من هنا صعود الشياطين والدجاجة وتوجيههم وتأثيرهم على فعالية البشر، بل التشارك في فعالية قلوب البشر، وهذا خطير، ولن يكون علاجه بتعزيز الحاجيات المادية والمعنوية للفرد والجماعة، بل وصلت السيورة لدرجة الحركة عبر سردية ربوية لها مؤسساتها وشهوانية لها تكتلاتها، هذا في النهاية تلاعب ومكر يرجح

¹المحدث: الألباني، المصدر: صحيح الترغيب.

²المحدث: الترمذي، المصدر: سنن الترمذي.

بِالْأَدْنَى لَيْسَ قُلُوبُ الْأَعْلَى هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا¹.

إن الأصل والمنطلق أننا لم نخلق بمجال دون آخر، بل حتى إمكانات الوجود لا تتيح تجاوز الأصل التعددي والتراثيبي من خارجها. من هنا فالحضارة الإسلامية متناسقة مع العبودية والعدل والإحسان، مما يحقق للذات صفات الغنى الإرادي والاقتداري والعلمي، وإذا ما قسنا هذه الرؤية على المنظومة الاقتصادية المهيمنة في واقعنا، فإن هذه الأخيرة تقدم نموذجاً يُضيق قوى الذات بشكل كبير، وهو المتراكم منذ قرون سواء في العالم أو من تراث الوهن، إلا أن ما جعل فيها إغراء هو الوصول لكيفية استخراج بعض السنن المادية والنفسية المحدودة، وأضيف لها التزيين وأدوات السيطرة والإرهاب اللين-الماكر، وكل هذا لن يخرج فعاليات الجزئيات مما ورد في الحديث: " إِنَّ اللَّهَ يُبْغِضُ كُلَّ جَعْظَرِيٍّ جَوَاطِظٍ صَخَّابٍ فِي الْأَسْوَاقِ جِيْفَةٍ بِاللَّيْلِ حِمَارٍ بِالنَّهَارِ عَالِمٍ بِأَمْرِ الدُّنْيَا جَاهِلٍ بِأَمْرِ الْآخِرَةِ"²، وإذا كنا نرى أن العبودية مدخل أقوى لتحصيل القوة الحضارية، فإن ما يحققه الله للمؤمنين من نصره وفتح دنيوي وروحي، أي حياة طيبة، ليس سوى رحمة واحدة من تسع وتسعين رحمة مخبأة للبعد الأخروي.

1.2 قراءة في المدرسة العلمانية الحديثة:

يعتمد هذا التيار في أدواته قياس الأدنى على الأعلى، إذ تمثل المادة الصماء مرجعاً لقوانين الذات الإنسانية؛ تنطلق حركة التفكير وعلاقات العلل داخل هذه المدرسة من سؤال النشأة وسيرورة الكون وعالم الحيوان، ثم تبني عليها سردية محرّكة للذات، هذا يؤدي في آخر المطاف لنوع من إنزال عواطف وتطلعات الإنسان على أحداث التاريخ المادي نفسه ناهيك عن الإنساني، فلئن تميز هذا النموذج باستقراء عالم الآفاق وتقاطعاته مع عالم الأنفس، فإنه يضعف خصوصيات كل بعد وترتيب العلاقات فيما بينها مما ينتج

¹[الكهف: 104 - 103].

²المحدث: المنذري، المصدر: الترغيب والترهيب.

قراءة تغييبية، وسنخوض في جوانب عملياتها التأويلية عبر نموذج "نوح هراري"¹. وتجدر الإشارة هنا إلى أن الاكتشافات في العلوم الطبيعية في مجملها لا إشكال معها من منظور إسلامي، بل هي دائرة بين الاستحباب والوجوب وفق الغايات التي تُستعمل لأجلها، سواء فرديا في ابتغاء إعفاف النفس أو جماعيا لأجل خدمة المجتمع، بينما تدخل في دائرة النهي إن ابتغي بها الرياء والطغيان على الطبيعة والبشرية والمقاصد الربانية والتزكوية.

يبتدئ التاريخ حسب هذه المدرسة مع اتحاد المادة والطاقة في "البيغ بانغ" (الانفجار العظيم)، ثم تكوّن الذرات والجزيئات، وبعد ذلك الكائنات الحية (Organisms) التي نتج عنها بعد ذلك كل الأحياء، حتى تتفرع لمجموعات لكل واحدة منها سلف مشترك، ثم لكل عائلة سلفها الخاص ما يجعلها غير قابلة للتوالد مع غيرها. وعبر هذه النتائج في العلوم الطبيعية تنتج سردية تتبنى منظومة مفادها أن الانتماء المادي هو محرك الفعالية الإنسانية. هي إذن نتيجة منطقية وفق الأكسيوم التأسيسي باعتبار أن **المادة عين الوجود**، تتوافق وتخدم هذه السردية النظرية الليبرالية الحديثة؛ إذ الأصل في العلاقات هو تحقيق المصالح المادية، وبالتالي حرية السوق المطلقة والعولمة الاقتصادية المتناسقة مع هذه الغاية والنظرية الشمولية. المستغرب الذي تؤكده الأحداث هو أنه ما إن تصبح السوق غير خادمة لأهوائهم وكبرهم، تتغير النظرية نحو خلق العراقيل ضد العولمة نفسها؛ إذ في الحقيقة هناك موازنة أصلية للوجود وهي الحاكمة على من يرفضها، من هنا يصطدم ذلك التناقض المعرفي مع الذاتية التي هي مرجع إنتاج تلك القواعد عينها، لهذا تتلاقح هذه الرؤية كذلك مع دين "النوع الإنساني" لكن مع الاصطدام بتوجهات ذاتية يصبح خادم لجماعة وحضارة مصطفىا منه، أي نوع جديد من الشعب المختار، مع أنه علميا تقف المسألة في النوع برمته، مثل ما تعبر حركة الشمول الاقتصادي عن نفع عام لهذا الوجود الإنساني.

إن القوانين الوجودية لا يمكن الانفكاك عنها، من هنا ضرورة **مظهر مركز** يخضع له الجميع، إذ الإنسان في كنهه مسلم لله أو مغيب لهذه الحقيقة، وسواء كانت ذاته أو

¹ يوفال نوح هراري، العاقل: تاريخ مختصر للنوع البشري، ترجمة حسين العبري، (الهند، نيشات كولوني، 2018).

جماعته الصغيرة، شهواته المعنوية أو المادية، فهذا سيتطلب **وينتج معه سردية**، أي منظومة معرفية وسيروية توجه الذات والعقل.

إن النظرية الحديثة التي تُؤوّل نتائج العلم لصالح رؤيتها هي في الحقيقة تَطَّلَع ليس لتعويض الدين فقط، بل أيضا أديان أخرى أثبتت فشلها أو هشاشتها كالقومية أو الوطنية والاشتراكية، هذه الأخيرة لم تختلف عن هذا النهج كثيرا، وأنتجت قصصها وكتابها وفقهاءها ومرجعياتها، من هنا لابد لكل قومية داخلية سردية وطنية ودستور وفقهاء في السياسة أو فلاسفة وحتى كهنة أحيانا، إلا أن الجديد في النظرية الحديثة هو تحول القوى نحو أرباب المال، فأصبح الكل يدور معهم، سواء علماء الطبيعة أو الفلسفة أو الخطط والقوى السياسية، ولم يعد البناء الحضاري قادرا على التحرك دون هذه الحافزية، فتحوّلت السردية نحو الصراع الاقتصادي الفردي مقابل القومي أو البروليتاري، وهذا يتم ككل الفعاليات الاجتماعية بدرجات وتداخلات متعددة، بل قد تَهْدَأُ جهة منها وتعود، ما إن يفقد ويتمظهر فساد المفهوم الآخر، إلا أن طبيعة هذه الأسس المُوَجَّهة تجعل معالجة الإشكالية من الجذر مستبعدة ويتم الهروب منها.

هذه التظاهرات تحضر عندنا وتختلط بحركية مختلفة؛ فقد دارت في هذا العصر بين أنظمة تقدمية وحركات سلفية وراث تقليدي، لكن الجذر الاستبدادي **والأنداد الدينيّة** بقيت هي نفس المحرك عند كل الأطراف، وقد خُدع البعض بفعالية نقدية جاءت لتدارك الفساد الداخلي، بينما لم تكن في الواقع سوى بديل لا يقل سوءا، ويستحق أن يُوجه له نفس النقد نحو هذا الانحطاط الأعماق والمشروع غير المدروس بدقة، ومع ذلك فقد وجد داخل السلفية أو المدرسة التقليدية أفراد يحملون الأمانة، وتطلعات تقدمية فيها فطرية، إلا أن عمليات صناعة السرديات الجماعية والأصنام الجاهلية والدينيّة سلوك بشري عندما يهيمن فإن الفعالية الإصلاحية تصبح هشّة وأقرب للتأثير ضمن السيروية لا الحاضر فقط.

وقد تمّ التعالي في عصرنا عن التأسيس العلمي والنظري نحو السردية المالية والتحفيز لأجل تحقيق طريقة العيش الرغيدة، يتم الترويج لهذا عبر وسائل التواصل والأفلام والإشهارات ولنسميها **سردية الصورة**، ربما تكون أقل فسادا من مراحل العلم الفاسد إذ

هذا تأصيل يمس الأسس العقلية والوجودية، إلا أن المؤكد أنها نتاج للدالة التي فتقتها مرحلة الأنوار الفكرية وأنها وُلدت في دولنا تظهروا واضحا للإنسان الرويضة وحالة الدهمائية الجماعية، بالمقابل كان الإنسان الكلاسيكي حتى في الغرب نفسه لا يزال ضمن سيرورة لم تتفكك فيها قيم الحياء أو الضيافة والانفتاح على الإنصات الوجودي والمعرفي، فالعمليات التي تمت تراكمت بدرجات وترجيحات بين أنواع من المفاسد، وهذا راجع لأن الأسس التي بنيت عليها الحضارة تعاني اختلالات عظيمة.

سواء تمكنت السردية المالية من تحقيق ما يُتطلع له ماديا أم فشلت ليُخترع بعد ذلك غيرها من ضمن نفس **سلم الدالة الدهرية**، فإنها خارج الموضوعية العلمية والنفع الإنساني الذي يُستقرأ من السنن الوجودية، فحقيقة الحضارة أنها **تتحرك بالمعنى**، بل حتى تغيبا وإفراغا تتم العملية من داخل الثوابت لكن عبر دوافع متدنية نفسيا وماديا، يقارب ألبيرت شفايتزر هذا المعطى في كتاب فلسفة الحضارة يقول:

"وطالما نظرنا إلى وجودنا في العالم على أنه عديم المعنى فلا معنى أبدا للرغبة في إحداث أي أثر في هذ العالم. فنحن لا نعمل من أجل ذلك التقدم الروحي العام والمادي الذي نسماه الحضارة إلا بالقدر الذي به نؤكد أن العالم والحياة كليهما ينطوي على نوع من المعنى، وبعبارة أخرى إلا بالقدر الذي نفكر به تفكيراً متفائلاً".¹

رغم تنبه الكاتب لهذا البعد إلا أنه عالج المسألة بشكل أحادي، وعبر دوافع يمكن التشكيك في قوتها الأخلاقية، كما تتداخل عليها تحريفات في طبيعة المعنوية نفسها، في الواقع يحصل هذا بدرجات؛ إذ يبدأ التفكك والتآكل على البواعث مع مرور الزمن، كما قد يظهر معنى جديد أقوى في سلم ذلك الفساد نفسه، فينتج عبر تلك الفعالية الداخلية دافعية أعلى، لا يمكن أن نعتبر الماركسية والتطلعات العلموية والوضعية مناهج تقنية بقدر ما لها حمولة وتطلعات إنسانية عميقة، لهذا عندما يتحدث مجموعة من الغربيين عن نهاية هذه الحضارة فهو تلمس أو حدس موضوعي كما يرى رينيه غينون، حيث سلم إعادة نحت الرؤى وخاصة الحركة عبرها أصبح هشا، إن هذا الشك إذن ليس نقدا دافعا

¹ ألبيرت أشفيتسر، فلسفة الحضارة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، (المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر) ص 5.

للعمل بما تميزت به هذه الحضارة من قدرة على إعادة تجديد ذاتها، بل لأن إمكانات التجديد وصلت بابا مسدودا وانهارت كل السرديات ولم يعد هناك معنى للفرد والجماعة سوى **هامش معاشي** مع قوة ظاهرة متوارثة تستلزم المحافظة عليها للدفاع عن الهيمنة أو الحقوق الطبيعية، هذا هو الدافع الأساسي للحضارة الغربية، الباقي قد نعتبره نوعا من المساحيق وقوى في الهامش.

إن التلاعب بالمعنى له حدود وليس خيالات محضة، إذ هو **حضور ومعنى** موضوعي منطقي يحقق ذاتية الإنسان في نفس أمرها، فقد نقنع مثلا إنسانا أنه ليس من حاجياته الأكل، وقد يستمر فعلا لبضعة شهور حيا عبر الماء، لكنه سوف يتآكل ويموت أو يرجع نحو أكل شره أعلى يقتله، هكذا تتصرف الذاكرة الفاعلة فينا أو الفطرة التي هي اصطلاح جامع للمعنوي والمادي، فلئن كان لآلية التخيل مدخل تعبدي فإنها لأجل تحفيز الشعور والبصيرة، إذ يقارب التصور درجة من عالم الملكوت. وإذا اعتبر ابن عربي هذه الآلية محورية، فإن ما هو شعوري يعلوها، وقد يصل لما هو خارجي من إلهام، ثم أعلاها التكليم الإلهي، وما بعد هذا نكون أمام النبوة والوحي.

هذه المدخلات هي التي تجعل الحافز الصوري -سواء عبر المنحوتات الخارجية كالأصنام والمعمار، أو داخليا عبر صناعة الذات لصورة مثالية تستمد قيمتها من اعتراف الآخرين كالأبوة والرئاسة والمنصب- يتلمس صورة عالم الملكوت، لكن من جهة الاستفراغ والتغيب، أي التحقق بالظلمانية، ومن هنا تتأسس حضارات تصل للتأثير الشيطاني، أو الكهنوتي كما اشتهر في كل الحضارات القديمة ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرَفَ الْقَوْلِ غُرُورًا﴾¹.

فالحركة الوجودية للفعل الحضاري لا تتجاوز نطاق ثوابت الكون، سواء في بعدها المادي أو الميتافيزيقي. ونلاحظ اليوم أن الواقع المعاصر ينزلق نحو مجالات ظلمانية عالية التردد، تتجلى في تصورات تخدم السرديات الكبرى عبر الانتماء الظاهري للعلامات التجارية والرايات الوطنية والعالمية. هذه السيرة في جزئياتها لا تسعى إلا لتحقيق الصور والأصنام نفسها التي نحتها الإنسان القديم، والمتمثلة في تقديس "الأنا" وحاكميتها

¹[الأنعام: 112].

المطلقة عبر التصوير والخيال المنبثق من العقل المجرد. ومن هنا بالتحديد، يبرز هذا التناغم التام مع عصر هيمنة الحوسبة والمنطق الكمي وتكريس الظن السلبي تجاه الوجود.

فلم تُفَعِّل الحضارات المعاصرة أي سرديات قوية، ما تقدمه الصين أو روسيا لا يعدو أن يكون بدوره نوعا من السيرورة الغربية التي لا تزال في بدايات توهجها، فيتم محاولة عرقلتها.

ليس هؤلاء جميعا أقوى من المسلمين أو نموذجهم وسرديتهم متوهجة، بل لأن المسلمين في حالة وهن عظيم. إن القياس التقدمي المستبطن لا يحيل غالبا على حقيقة إمكانات البشر وصفاتهم ومكوناتهم، بل يتعامل على أساس غير علمي بسبب أنه خاضع اجتماعيا دون أن يشعر بعمليات التدجين أو حتى لا يريد إقرارها، إذ الإنسان ليس كائنا سننيا أو علميا بالضرورة، إنما يحمل **عدة مناطق دماغية** يتوجه عبرها حسب سيورته الشعورية والإرادية والذاكرة والتحليل، فالحضارة الفرعونية مثلا كانت تظهر لليونان والعالم بأنها النموذج الأعلى وكذا كان يُنظر للروم والفرس، لكن حقيقة هذه الحضارات بُنيت على بعض الإيجابيات مع كثير من الظلم والدمار سواء للإنسان الداخلي أو الخارجي، وباعتبار أنه لابد من تدافع أو بتعبيرهم أن "الطبيعة لا تحب الفراغ"، فإنه عند الترجيح بين المفاسد وتحفيز التدافع تصعد الحضارة الأقل سوءا وفسادا، يربط ألبيرت أشفيتسر الحضارة بالأخلاق، بل بالرؤية الكونية يقول: "والواقع أن كل تقدم إنساني يتوقف على التقدم في نظريته في الكون، و على العكس نجد أن كل انحلال سبب انحلال مماثل في نظريته في الكون"¹، في الحقيقة نعتبر نحن أن هذه هي العوامل المركزية، لكن العلاقة ليست **تلازمية بل لزومية**، إذ يدخل بين ذلك أنواع من الفعاليات حيث قد يحضر التعبد و التخلق و لكن دون تطور حضاري، هذا احتمال درجاتي رغم أنه مرجوح كحالة العيش البدوي، أو دولة ليس لها إرث حضاري مما سيحتاج وقتا، فعلينا استحضار طبيعة **العلاقات المنطقية بين الأبعاد** و على أن المستوى المادي و الفعالية التجريدية من النفس

¹ ألبيرت أشفيتسر، فلسفة الحضارة، مرجع سابق، ص 5.

لها استقلالها ضمن تأثير مترابط، مما يوسع العلاقات و إمكاناتها، من هنا احتمال صعود مجتمع يتطور وفق تحفيز غير أخلاقي أو دون رؤية ومعنى .

هذه هي العلاقة الموضوعية حتى لو كان هذا الخطاب يعطي مجالا معيناً لقوى الفساد نحو النفاق وتوظيف القيم لتبرير فشلها الحضاري، فإننا نحدد هنا الوصف بعيداً عن الحسابات السياسية أو المقام الخطابي وما يتطلبه من إضمار وإظهار، ونحن بالنصوص النبوية الصريحة يعود تخلفنا الحاضر لتقهقر ديني وأخلاقي، ولا ترتبط المسألة بتحليل عقلائي وواقعي فقط أو لتوظيف سنني لمعطيات الوجود الاجتماعي.

إن التحليل الحضاري وفق المدرسة الحديثة ينطلق من علاقات ومتغيرات تلازمية بسيطة لهذا نعتبره صانعا لسردية ولأسطورة تحرك الجماهير، وقد أشاعت هذه المدرسة **تطور الذكاء البشري مع الثورة الزراعية** عندما تحول الإنسان من صياد وجامع نحو حياة الفلاحة المرفهة، ينكر هراري هذه الدعوى ويعتبر أن الثورة الزراعية جعلت حياة الإنسان أتعس؛ حيث تكاثرت الساكنة لخدمة نخب مرفهة فقط، وذلك على النقيض من الحياة النشيطة والأقل عرضة للأمراض والمجاعات التي كان يعيشها الصيادون، لقد أنتج النظام الاجتماعي الجديد حياة أسوأ تغذية وأوقات فراغ أقل، فمقابل حالة الضمان والراحة الوهمية التي نتجت عن اكتشاف زراعة القمح، فقد تطلبت أوقات عمل من الفجر إلى الغسق ووضع سياجات لحماية الحقول من الأرانب أو مراقبة أسراب الجراد، ناهيك عن جلب مياه الجداول وروث الحيوانات لتغذية الأرض، أي أن القمح هو من دجن الإنسان ودفعه نحو تحول على مستوى التهاب المفاصل والفتاق وانزلاق الغضاريف.

وإذا كان الصراع والإغارة داخل حياة الصيد تجعل من السهل تغيير المكان، فإن فقدان الحياة الزراعية سيعني نهاية الإنسان، لهذا زاد الصراع على الموارد والتشبث بالأرض، ويضرب المثل هنا بحالة غينيا الجديدة حيث تؤدي الوفاة داخل هذه المجتمعات الزراعية لحوالي 15 بالمئة من الساكنة، ولم تتم السيطرة على هذا العنف إلا بواسطة أطر اجتماعية تطلبت آلاف السنين كالمدين والممالك والدول، من هنا شكلت الثورة الزراعية مساهمة فعالة في تحصيل التطور الحضاري، فلم يكن ذلك عبر المجموعات الزراعية الأولى ولا كانوا يتوخون هذه الأطر المدنية لنا، ثم جاءت عملية الاستقرار والتطور السكاني التي

دفعت بدورها نحو البحث عن حلول ضمن هذا الإطار الاجتماعي، الذي أصبح بعد ذلك عادة راسخة.

إن المسألة في رؤيتنا ليست عوامل خارجية فقط لأن فاقد الشيء لا يعطيه، ولولا القابلية في الإنسان لأنتجت باقي الأنواع الحيوانية نفس المنظومة، بل كانت **هذه الظروف نوعا من الدافعية** وحكمة ابتلائية، إذ الحاجة أم الاختراع، فالسؤال الحقيقي إذن هو: هل يستلزم هذا التدافع أن نتموضع داخل إشكالاته!

رؤية الكاتب غير واضحة هنا، إلا أنه يقدم تبريرا لهذه العمليات المتراكمة بأنها مكنت من نقل الجينات أكثر من غيرها وبالتالي فهي صالحة، إذ ستصبح **السيرورة الجينية والبقاء** مركز التاريخ مع هذه القراءة، لكن هل هذا سيعني أن المجتمعات الأقل تطورا مدنيا والتي ترتفع فيها نسبة الولادة تعد الأعلى ميزة حضارية من غيرها؟ الواقع يكذب هذا الطرح، فالبريطانيون على قتلهم غزوا الهند، وكم من الحروب تنتصر فيها القلة بسبب عقيدتها أو ذكائها، فالتوالد عامل داخل بوتقة واسعة من المتغيرات ولا يمكننا تفسير السيرورة الحضارية عبره فقط. ولا التموضع في حالة الإهلاك الذاتي على غرار المجتمعات الزراعية من أجل الدفع نحو بنى مؤسسية ومدنية وعلمية ضابطة.

لقد ازدهرت الثقافة النطوفية حيث بنوا مخازن وبيوت حجرية منحتهم الاستقرار وتخزين الحبوب، كما طوروا مناجل حجرية للحصاد ومدقات حجرية لطحنها، شكلت هذه العمليات تراكما حضاريا كبيرا، على الرغم من أننا نرى الإنسان المعاصر ينظر لمخازنه وآلات حصده كأنها اختراع من عدم وشيء خارج إمكانيات الوجود، وهذا ما جعله ينسب لنفسه حاكمية ومثالية عظمية حتى على تصرفاته الإنسانية، رغم كونها في أحيان كثيرة مجنونة لدرجة أنه يريد نفي قيم الأسرة والزوجية فقط لأنها قديمة، وقد يصل لتبني نفي العدالة والرحمة بحجة رجعيته، وهناك فلسفات تبنت فعلا هذا ولكن التنزيل لا يزال محدودا بسبب الحاجة الفطرية ومصالح الدولة ومؤسساتها وما تتطلبه أي حركة اجتماعية ولو في حدودها الدنيا.

أما في جوانب الزوجية، فرغم محاولات النفي المتكررة، فإن النزوع الفطري للرجل نحو المرأة أو العكس يجعل الشذوذ حالة أقلية. إلا أن هذه النماذج عندما توافق على

هذه القواعد الشاذة وتنشئ أبناءها عليها، تصبح القنوات المعنوية والمادية والجنسية داخل المجتمع هشة ومفككة، هذا التحول أو التحريف قد يبدو لهم منطقيا، لأن الطفرة الحديثة تتجاوز سابق الطفرات، أي أن حالة الطغيان الحاصلة وعمليات التأويل الفاسدة لكل مناحي الوجود البشري تجد لها مبررات في نظرهم مقارنة بالقفزات الحضارية السابقة، إلا أنه باعترافهم، لولا تلك الثورة الزراعية التي تطلبت آلاف السنين، ما أمكن حصول الطفرات اللاحقة، وعلى الرغم من حجم التضحيات والوفيات التي كانت تبلغ طفلا واحدا من بين كل ثلاثة أطفال قبل سن العشرين، فإن معدل الولادات فاق معدل الوفيات، لكن الأمراض والمجاعات مع ضعف التغذية وكثرة الساكنة كانت الثمن الباهظ لهذه العملية، مما يدل على أن الإنسان القديم قد **خاض جهادا مريرا** لكي يصل إلى ما نحن عليه اليوم، هنا يطرح السؤال نفسه: هل يمكن أن نعتبر ميزة التكاثر الخادمة للسيرورة الجماعية هي الدافع الحقيقي؟ أم أن البقاء الفردي كان أولى؟ إن هذه التحليلات والتكهنات التطورية المادية تقف في مستويات بسيطة من حركة المتغيرات، من هنا تحتاج إلى إعادة نظر وتدوير جذري.

ليس هناك في الحقيقة ما يبرر هذه العملية ما عدا **استثناس الإنسان بعادات معينة** ضمن تناقضات مجتمعية ما أنتج فقدانه لحريته **لصالح منظومة** جعلته يتطور من حيث الاستثناس، ولكنه تخلف من حيث الشجاعة والحرية التي كانت عنده في مرحلة الصيد، بل كانت تصل للتمرد والعشوائية بما منعه من الاستقرار وقوة التعاون وتقسيم الأدوار، إذن فكما أنه ليست كل حضارة إنسانية، فكذلك **ليس كل غياب للمدنية إنساني**، لأن هناك عدة معطيات في المعادلة؛ فمنها الصفات الداخلية للبشر، ثم الوضع الخارجي الذي يشكل عاملا دافعا.

من هنا لا يمكننا نسبة تطور الثقافة أو الوعي والإرادة لتلك الأوضاع التي هي في الواقع أقل تعقيدا من الإنسان نفسه، لهذا فنحن لا نفسر أي مرور وانتقال بأنه حالة إيجابية محضة بالضرورة، أو معبرة عن قانون طبيعي، بل هي أقرب لأن تكون **خليطا كأي تجربة بشرية**، وقد كان منها ما يحقق حاجيات الإناسة لكن مع تغييب وتوغل في تلك الحاجيات حتى أصبح الإنسان مستعبدا لها، وعلى الرغم من أن الكاتب يضطرب في

التفسير تارة بنسبة هذا التطور لميزة نقل الجينات وتارة باعتبارها نقلة لا معنى لها، فإنه يعترف بحالة الاختلال التي تنتج بسبب العادات والقرارات البشرية، يقول: "يتمثل أحد قوانين التاريخ الصارمة في أن الرفاهيات تنحى لأن تصبح ضروريات لتنتج حينها واجبات جديدة . فبمجرد أن يعتاد الناس على رفاهية معينة، فإنهم يعتبرونها أمرا مضمونا ثم يعتمدون عليها إلى أن يصلوا إلى مرحلة لا يمكنهم العيش بدونها"¹.

ليس هناك سيرورة أو يد خفية تدور حول جين أناني أو البقاء فقط، فهذا يخالف مجموعة من المتغيرات كالإناسة والحرية والمعرفة والتعبد. إلا أن تلك الحرية تعطي للإنسان مجالا للتلاعب؛ أليس الشذوذ الذي يبرونه فاقدا لأي ميزة جينية؟ فكذا كانت الفعالية المعقدة للمجتمعات القديمة، وهذا ما جعل الكاتب يضطرب، فتارة يبرر عبر المدخلات التطورية، وتارة عبر المدخلات المعنوية دون تناسق منطقي مع قواعده، لأن هناك مداخل وجودية لا يمكن تجاوزها إما يقع سد ثغراتها، بل حتى لو فرضنا وجود سيرورة أو يد معينة تجعل الأمور مضطرة نحو وجهة محددة، فإن هذا سيتعارض من جهة مع الهامش الكسبي للذات البشرية، ويتطلب من جهة أخرى مخصصا واعيا تدور السيرورة وفق حاكميته وأسمائه التي يظهرها، من هنا فإن أي عملية تحصل في التاريخ، حتى لو كانت مفسدة من أفرادها أو جماعاتها، فهي صالحة في غيرها، ليس عبر يد عشوائية تعيد موازنة الأشياء لصالح البقاء، بل عبر يد الله التي تدفعها نحو العبودية والرحمة والقسط والعلم وكل المقاصد الكبرى التي لا يمثل البقاء الجسدي سوى مستوى نسبي منها.

إذا اعتبرنا تلك النتائج حول تاريخ الإنسان صحيحة، فقد نتج عن العلاقة بين مزارعين يملكون حياة معقدة لكن مع قوة جماعية أعلى، وصيادين لهم حياة أكثر فطرية وقوة أقل، امحاء هؤلاء أمام الحضارات الزراعية التي تمكنت من القضاء عليهم بفضل قدراتها على التعاون أو إخضاع القوى والإنتاج، من هنا فالحضارة تشكل مقصدا تبعا للمسلم لأنها تحقق له حفظ الحياة والعزة الفردية والجماعية، لكنها قد تنتج الطغيان والبغي والاستعباد الداخلي والديوية، وكل ما يدمر النفوس مادامت تبعية. لقد حث الشارع على

¹ يوفال نوح هراري، العاقل: تاريخ مختصر للنوع البشري، ص 111.

هذه الحاجيات والمقاصد لأنها **مدخل للتعبد والتخلق**، بل هي من تنزلاته، لهذا كان مقصد حفظ النفس تاليا لحفظ الدين، قال تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَآئِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعَدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾¹، فالإصلاح في الأرض وحفظ النوع من جهة التخلق والتعبد مقاصد أصلية، ومن جهة التحضر وإعداد القوة هي مقاصد تبعية. وكذلك العزة والنصرة تعد من الغايات التبعية للدين، وقد تكون مقاصد أصلية في ذاتها، لكنها تبقى تبعية بالنظر إلى ما هو أعلى منها في التراتبية، وفي هذا السياق جاء في الحديث: "لا يَنْبَغِي مُسْلِمٌ أَنْ يُدَلَّ نَفْسَهُ، قِيلَ: وكيف يُدَلُّ نَفْسَهُ؟ قال: يَتَعَرَّضُ مِنَ الْبَلَاءِ لِمَا لَا يُطِيقُ"²، فلا يجب أن ندخل في حياة منافسة دنيوية وإهلاك لأنفسنا بسبب انبهار أو غلبة، فهذا من الإمعية وتغيير بوصلة الحاكمية نحو هذا الآخر الفاسد، لأنه يكفي مراكمة نصف قوة الخصم للدفاع عن أنفسنا وحفظ حقوقنا ناهيك أننا لو ثبتنا المقصد الأصلي لتبعه الباقي خاصة في عصرنا، إذ قد يحدث في الإمكان التنزيلي للنموذج الاجتماعي اختلال في الربط جهلا، لكن في عصرنا المسألة واضحة ويفرضها التدافع القدري نفسه مما يجلي هذه المقاصد التبعية لدرجة الغلو بل الكفر أحيانا، ودليل هذه الحاجة للموازنة بقوة نحو المركز الأصلي أننا كأمة مجتمعة نعتبر ثالث اقتصاد عالمي وكتلة بشرية وموقعا استراتيجيا وميزانية من السلاح تتجاوز مئات المليارات من الدولارات، إلا أن المانع هو عدم القدرة على التوحد بسبب الأنانية ومحبة كل طرف **الهيمنة** على الآخر بل تحطيمه ليبقى في الساحة هو فقط، وبالتالي تضيع فرص الضغط عالميا، هذه الثقافة تتغلغل بدرجات حتى أصغر مؤسسة اقتصادية وأسرية واجتماعية مما يجعلنا أمام إشكالية بنيوية. صحيح أن هناك كذلك إشكالات **سننية على المستوى الصناعي والتعليمي والثقافي والسياسي**، ولكن العقبة الكبرى تعود للمقصد التعبدية والتخلقي بالأساس في عصرنا، واتباع هذا المقصد الأصلي

¹ [المائدة: 32].

² المحدث: البيهقي، المصدر: الآداب للبيهقي.

يوصل لحضارة إسلامية تجمع الأساس الإنساني ومستوى حضاريا محترما في المقاصد التبعية.

وليس هناك ما يمنع أن نتجاوز الآخر حتى حضاريا، ولكن أن نكون منحطين في كل الأبعاد فهذا اختلال كبير، لأن المقصدين يدفعان نحو بعضهما، أما خيار إهلاك أنفسنا من أجل تلك المقاصد التبعية عبر علاقات التدجين الاجتماعي، كما حصل مع بعض المجتمعات الزراعية، فهو خيار سيئ، ولسنا مضطرين للترجيح بين المفاسد ما دامت هناك حلول متوازنة في الوجود، بل إن هذه **الحلول الموازناتية** هي أفضل دافع لتحقيق المقصد التبعية، لقد تلاءم مسار تدجين الثيران وحبسها وإخصائها وضربها حتى تصبح طيعة، مع مسار تدجين الإنسان لأخيه الإنسان، وإذا كانت الثيران قد فقدت حاجاتها الاجتماعية والعاطفية والجنسية لصالح نظام اجتماعي معين، فإن الإنسان بدوره قد **فقد غريزته الروحية** لينساق نحو تعبد يخدم غايات فاسدة، بل إنها في أحيان كثيرة لا تخدم حتى شهواته الخاصة، يقول الكاتب: "تلازمت الزيادة الكبيرة في السلطة الجماعية و النجاح الظاهري لنوعنا، جنبا إلى جنب مع معاناة أكثر الأفراد"¹، لا يعني هذا أن تلك الأنظمة هي ظلم فوقي بسيط بل تكون أحيانا كثيرة أحد أقل المفاسد المتاحة داخل مجتمع أفراده لا يتحركون إلا بالدوافع الفاسدة منذ الأسرة، فهل كان هناك دور للدين في تلك المراحل التطورية ؟

يقول الكاتب: "حين نتناول الحقب الماضية تسود المدرسة المادية على ما سواها، ذلك لأنه من الصعب إثبات أن الناس كانوا مدفوعين بالإيمان عوض الضرورات الاقتصادية في مرحلة ما قبل الكتابة"².

هذا تبرير غير منطقي لأننا لا نملك كذلك كتابا إزاء دوافعهم الداخلية، بل إن سبب نشوء الثقافة بالنسبة للمدرسة التطورية هو وجود القدرة على الأسطورة والخيال الذي يؤسس لغايات جمعية موحدة وقوية يقول الكاتب حول بقايا الأبنية الضخمة من كوبكلي تبع في تركيا "من المؤلف أن يؤسس الرواد الأوائل في البدء قرية، وحين تزدهر

¹ يوفال نوح هراري، العاقل: تاريخ مختصر للنوع البشري، ص 122.

² المرجع نفسه ص 113.

يؤسسون معبدا في وسطها، لكن آثار غوبيكلي تبيي تشير إلى أن المعبد ربما بني أولا، وأن القرية نمت لاحقا حوله¹.

في الحقيقة هناك عشوائية واضطراب في عمليات التأويل والتناسق القواعدي عند رواد هذا التحليل التطوري لأن النظرية الوجودية المؤسسة مختلة، ونحن لا ندعي أن تلك الحضارات كانت مُحَفَزة بالدين بل نتعامل مع الواقع، ولكن كذلك حسب مدخلات علوم وخصائص الإنسان، وحتى لو حصل تحفيز فطري فأى دين؟ وهل عبر تعبد رباني أم صنمية ذاتية متمظهرة عبر دين أرضي أو سماوي محرف؟ فهذا المنهج المادي أو الأركيولوجي مهم، إلا أنه كما نرى فدون انضباط منهجي سيقع اضطراب في التحليل، حتى داخل التدين الوثني قد توجد تطلعات فطرية وفترة بين النبوات، لا يمكن أن نحسم في إمكانات واسعة يطرحها الوجود البشري، بل ما هو متاح لنا حاليا كان ضمن عدة ممكنات في مرحلة قبيل ترجيحه، من هنا فعمليات تفسيرنا هي من باب ترجيح وتحليل عقلي وفق **المعطيات المتاحة** والقابلة للتطوير، وليس حسما كما يدعي هؤلاء بجرأة منقطعة النظر، وللأسف وجدوا مجتمعات متعطشة وفارغة روحيا حيال أي سرديّة فبثوها بشكل دوغمائي.

إن المؤكد أن الدين لم تخل منه حضارة، وقد يكون هو المحفز الأساسي كما قد يكون ثانويا في المعادلة، ناهيك عن أن الدين بذاته منه ما هو تدين تعبدية وما هو وسيلة لعوامل أخرى من رأسمال رمزي ومادي وجنسي، فالتحليل الاجتماعي مركب ولا يمكننا الاسترسال مع بعض النظريات العلمانية الأحادية، لأن المسألة دراسة علمية وموضوعية للواقع، أما مجال المنطلقات والرؤى والواجب فهذا شيء آخر نحيل عليه من حيث هذا الباب، لا من حيث أنه عين كل تنزلات جزئيات الواقع ومقاماته، إلا أننا كما نرى من المعطيات الأركيولوجية وعمليات التفسير فإنها مرتبطة بنظريات تحليلية مُحَفَزة، من هنا فإن تطور العلوم الإنسانية والتجريبية في الحضارة الإسلامية سيقدم إضافات في هذا الباب. يدخل الوحي في هذه العملية خاصة في المستويات الأكسيومية، فلا يمكننا إنكار أن الدين، كما رتب علاقات المقاصد، فإنه عبر التاريخ ساهم فعليا بقفزات حضارية؛ **فآدم**

¹المرجع نفسه ص 116.

أول من ستر نفسه وكان هذا بدافع التقوى، وهو الشيء الذي لا نجده عند باقي الأنواع الحيوانية، فالتطلع الروحي يستدعي بشكل مباشر إدراكا ماديا وجماليا عاليا، ﴿يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوَاتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَى ذَٰلِكَ خَيْرٌ ذَٰلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾¹.

و قد كان سيدنا إدريس **أول من خط بالقلم**، أي كتب ونظر في علم النجوم والحساب و كذا كان نوح **صانعا لسفينة ضخمة** و**مدجنا للحيوانات** وفي الإسلام جاءت الدعوة الدينية رابطة ذاتها بسيرورة المعرفة ﴿اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾² و قد علم سيدنا يوسف **الفراغة التسيير الاقتصادي العادل**، بل حتى قابلية تدجين الأنعام و النباتات تدخل تحت **سيرورة اليد الإلهية** مع قانون الكسب الإنساني ﴿وَدَلَّلْنَاهَا لَهُمْ فَمِنْهَا رَكُوبُهُمْ وَمِنْهَا يَأْكُلُونَ﴾³ ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرْزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ أَفَلَا يُبْصِرُونَ﴾⁴، وبالتالي، عبر الخبر الصادق نجزم أن للدين دورا في هذه السيرورة، وتؤكد ذلك القفزة الهائلة التي قامت بها الحضارة الإسلامية مع نقلها للحضارة العالمية من مرحلة إلى أخرى، وهذا منطقي ما دامت هذه العمليات من المقاصد التبعية للدين ومُلزمة للوجود، إلا في بعض الحالات كما نجد مع سيدنا عيسى ويحيى ومجموعة من أنبياء بني إسرائيل الذين اقتصروا على الجوانب الأصلية دون المؤسسات السياسية أو الاقتصادية أو العلمية؛ فلكل مقام مقال حسب ما يتطلبه الواقع، ولكن، وكما يعترف الكاتب ضمنا، فإن البشرية قادرة على التطور الحضاري دون أي غايات أخلاقية، بل بما يضر الإنسان مقابل مكاسب ظاهرية.

¹[الأعراف: 26].

²[العلق: 3 - 5].

³[يس: 72].

⁴[السجدة: 27].

البُعد	رؤية نوح هراري	الرؤية الإسلامية
الحضارة الصالحة	الحضارة ليست مسألة أخلاق أو روح، بل سردية ناجحة تجمع مصالح مادية وتنظيم فعال، تدوم طالما هي قادرة على إنتاج سردية قوية ومقنعة.	حضارة متماسكة على أساس المقصد التعبدي والتخلقي، تجمع بين الأساس الإنساني ومرتبة حضارية محترمة، قادرة على تجاوز الآخرين حضارياً مع الحفاظ على القيم الروحية والأخلاقية.
إمكان نشوء حضارة من المقاصد التبعية	هي الأصل، كل الحضارات مبنية على مصالح مادية وتنظيم حول سرديات خيالية أو قوى، ولا حاجة لمقصد أصلي معنوي أو تعبدي.	ممكنة تاريخياً (الروم، الفرس، الغرب المعاصر...) لكن غالباً ما تكون على حساب المقصد الأصلي وتؤدي إلى استعباد الإنسان أو فقدان المعنى الحقيقي.
الشروط الضرورية لنجاحها المؤقت	قدرة على خلق خيال جماعي قوي (دين، دولة، مال)، تنظيم صارم لقوى الإنتاج والسلطة، إنتاج سردية وظيفية ومستدامة لتبرير النظام.	تحفيز نفسي وجماعي (شعور قومي أو دافع مادي)، تماسك داخلي ولو ظاهري، قمع الاختلاف، قابلية التضحية مقابل مكاسب مادية أو اجتماعية.
آليات التحليل الاجتماعية والسياسية	يعتمد على تحليل سرديات وتصورات جماعية (خيال مشترك)، ويركز على البنى الاقتصادية والسياسية كمحركات أساسية، ويتعامل مع الدين كأداة سردية ضمن تلك الفعاليات.	تحليل مركب يأخذ في الاعتبار الدين كعامل تعبدي وأخلاقي أساسي، لكنه يعترف بدوره المزدوج كوسيلة لرأس مال مادي ورمزي وجنسي، مع نقد لطبيعة تأثير باقي الفعاليات الدنيوية التي تمثل حركة سننية تغييبه لجهة مقابل أخرى.

2.2 قراءة في المدرسة الماركسية:

إن نظرية الحضارة في الفلسفة الماركسية تركز على الفروقات الاقتصادية والاجتماعية بين الحضارات، وتفسرها على أساس **العلاقات الإنتاجية والصراع** بين الطبقات، فتعتبر الحضارة نتيجة في النهاية للتطور الاقتصادي والتكنولوجي، تتغير العلاقات الاجتماعية تحت تأثير هذا التطور ضمن طبقات متفاوتة من حيث الملكية والسلطة والموارد الاقتصادية، كما تتطور الحضارات بشكل تدريجي. وبما أن الطبقات الاجتماعية العاملة هي التي تقوم بالفعل الإنتاجي، فإنها تعتبر المحرك الرئيسي للتغيير في الحضارة.

إن الماركسية تقيس بدورها **الأدنى على الأعلى**، بل برؤية أبعد عن حقيقة هذا الأدنى نفسه، من هنا جعلت قانون المادية الجدلية عين قانون المادة، بينما حقيقة هذه الجدلية هي أنها جزء فقط من عالم المادة الواسع، كما أن الصراع ليس هو المحرك الوحيد ولا أنه سينتهي مع جنة الشيوعية، إذ تتداخل في السنن علاقات متعددة من **زوجية تكاملية وثبوتية**، فكيف نقيس ما هو جزئي على الكلي وما هو أدنى على ما هو أعلى وأوسع؟

نحن كما نحتاج لفهم كلي عن العالم المادي، فإننا كلما أحطنا بخصوصيات الإنسان وخفايا ذاتيته اللطيفة ساعدنا ذلك على التحرك الإيجابي، فقوة العقل أو إرادة النفس وكلمات اللغة يستحيل أن تعبر عن كنهها حركات الخلايا الدماغية أو الانعكاس الشرطي من العالم المادي، فالروابط الكهرومغناطيسية والدوافع الخارجية قد تشير لها وتفتح لنا أبعادا فقط، لهذا تصل النظرية الماركسية للدور فتفسر منطلقات التاريخ بالعامل الاقتصادي، وهذا الأخير بضرورة التاريخ، وحقيقة هذه الأخيرة هي في النهاية مجموع الفعاليات تحت يد فاعل واع، وليست حركة مبهممة أو اختراعا نظريا، إن أي حضارة ستبنى على المنطلقات المادية الأقرب للجمود فهي تبصم على إنهاء الذاتية.

الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يبدع حضاريا وليس مملوكا لوسائل الإنتاج، أو أن انتماؤه الطبقي هو الدافع الأساسي في تحصيل جوانب القوة الحضارية سواء كانت روحية أو نفسية أو مادية، فعندما يحصل هذا الاحتمال الممكن فعلا يكون عبر تطويعه بنفسه لها لا من الجهة المقابلة بالأساس، إن هذا العامل الطبقي إذا ما أدمجناه داخل طبيعة الذات الإنسانية في لطافتها فإنه عامل محرك للتاريخ قد يكون بالسلب أو بالإيجاب، فإذا

شكل مقصدا أصليا سيُغيب طبيعة حركة الذات والمجتمع، وإن أحوال على مقصد تبعي فسيُعبّر عن مصداق قوله ﷺ: "نِعَمَ الْمَالُ الصَّالِحُ لِلرَّجُلِ الصَّالِحِ"¹ مع تقييده بحديث "يا مَعْشَرَ التُّجَّارِ! إِنَّ التُّجَّارَ يُبْعَثُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فُجَّارًا، إِلَّا مَنْ اتَّقَى اللَّهَ وَبَرَ وَصَدَقَ"²، هذا تقييد شديد لهذا العصب الحيوي من المجتمع حيث قد يهوي بالفرد كما قد يؤسس لقيم وممارسات اجتماعية ظالمة، بالأخص إذا كان المجتمع بدوره ماديا وبالتالي قابلا للتلاعب به من خلال هذا العامل الذي يمثل حاجة أولية ضرورية، ولئن كانت الموارد متاحة في الطبيعة، فإن المجتمع يفرض حالة أولية يتم فيها تقسيم العمل والتعاون المتبادل لتحقيق المصالح بطريقة أنجع سواء روحيا أو نفسيا أو ماديا، فيكون عدم الالتزام والاستحقاق لهذه المهمة خيانة للمجموع ولرازية الله الفطرية للجماعة، عبر حركتها التي تم التوافق على تقسيمها بشكل عادل حتى يتفرغ كل طرف لعمل ناجع يعود على الجميع، من هنا وجبت الزكاة نحو من تعذرت عليه الحركة، أو من يقوم بعمل فيأخذ كفافه من الميزانية أو الوقف الجماعي، وقسمت الفروض لعينية وكفائية، لكن هذا التموضع الفطري ليس هو الواقع، والناس تنتج أهواء وشهوات تخل **بالوحدة الضرورية ضمن تكثرها** واستقلالية وواجب كل فرد بمجالاته وقدراته، ومن هذا الاختلال في الوجود الاقتصادي برزت الثورة الصناعية والتعميم المعاصر الذي استعبد الإنسان بدرجة كبيرة عبر المدخل الاقتصادي، وقبلها كان عبر القومية والحزب والكنيسة، مما يؤكد تداخل كل العوامل وعدم إمكان الإفساد خارج الموازنة الوجودية، إن إمكانات الصراع على **الاستعباد** مستمرة، بل الإبداع من داخلها، فقانون الإمداد يُشكل مركز العمليات الوجودية لهذا حتى لو أنتجنا أمة إسلامية وروحية، فسيبقى بشر مفسدون أو يخطئون، وباسم الخلافة والأبوة أو البنوة أو الأمومة أو الزوجية تتم إعادة إنتاج القهر والتجبر والهوى، من هنا تتمظهر علاقات إنتاج متأثرة ومتناسقة بواقع الوجود، ونجد حتى بعض القراءات تجعل العامل السياسي هو كل شيء، كأن الحاكم غير ملزم أحيانا كثيرة بتناقضات الحضارة الداخلية التي يرتهن لها، فالأحادية في النهاية من أي عامل هي إحدى الممكّنات التغيبية للتكثر وبالتالي لحاكمية التعلق الامدادي المُوَازن، أما على المستوى المنطقي للنظرية

¹المحدث: شعيب الأرناؤوط، المصدر: تخريج رياض الصالحين.

²المحدث: ابن القيسراني، المصدر: تذكرة الحفاظ.

الماركسية فكيف سيقوم البناء على نفي هو مقتضى للثبوت ؟ كيف تنسب الفعالية للكلي ويضيق أو يهمل دور باقي الفعاليات؟

إن الصراع إما يكون مفهوما اعتباريا عن المُعَدَم، أو نفي وتخلية لما هو سلبي وضعيف أو شبه ميت يحتاج إلى الاستئصال، وهذا في النهاية ثبوت من جهة أخرى فقط، والبعد المادي بدوره إذا سيطر على الحضارة أو الفرد، احتاج إلى عمليات نفي حتى يتحرر الإنسان من الخضوع لما هو أدنى، فروح الهيمنة الاقتصادية تعود، كما تلمس ذلك بورديو، للرأسمال الرمزي، وهذا ما نرتبه نحن في تغييب العبودية لله وتحقيق الأنا، إما عبر **صفات الفعل** والسيطرة على الماديات، أو **الحاكمية** والسيطرة على المعنويات، أو **العالمية** والسيطرة عبر التصور والتخطيط.. قال قارون ﴿قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِنْدِي أَوَلَمْ يَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَهْلَكَ مِنْ قَبْلِهِ مِنَ الْقُرُونِ مَنْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُ قُوَّةً وَأَكْثَرُ جَمْعًا وَلَا يُسْأَلُ عَنْ ذُنُوبِهِمُ الْمُجْرِمُونَ﴾¹، فهذه الصفات تتداخل كلها مع بعضها في كل المستويات لتُغلب إحداها حسب الممارسة والمجال، فكما أن هناك وسائل إنتاج اقتصادي، فإن هناك وسائل إنتاج روحي وديني وعلمي وسياسي، وكلها ترتبط بكتل اجتماعية قد تكون أقوى من الاقتصاد وفق طبيعة نموذج الهيمنة الذي ينتجه المجتمع، أو حتى عند عمليات الإصلاح المتكثرة وفق التنوع الحضاري لتجارب المجتمعات، أي أن هناك اتساعا في الاحتمالات؛ فقد كانت الزاوية أو الشيخ أو القبيلة في مراحل معينة أكثر تأثيرا من النخب الاقتصادية والسياسية، وتأقلمت في فترات وأصبحت محققة لأهواء الناس والعامة والممارسات التي يريدونها حتى تحافظ على سلطتها، كما لعبت أدوارا تجارية متداخلة مع ما هو سياسي وقبلي وديني، فالإمكانات البشرية لا تقف على الحركة بواسطة التموضع ضمن ملكية وسائل الإنتاج، ولا عبر الحركة بالنفي فقط، ثم في النهاية، فإن كل احتمال يرجع لأسس ذاتية وعبودية هي الممدة لكل العمليات عبر تعلق صفات الفعل والحاكمية والعالمية مع الوجود ضمن مجالات ودرجات واسعة.

¹[القصص: 78].

وقياسا على الواقع التاريخي الذي تحولت فيه المؤسسات الدينية والسياسية والاجتماعية لفقدان الذاتية والإرادة المنطلقة نحو الوجود، اعتبر مثلا **سلامة كيلة**¹ أن التكوين الديني البسيط، والذي كان يركز على الأساطير والنص القرآني واللغة وشيء من الحساب، سبب للتأخر الحضاري مقابل التفكير الحديث المتطور سواء في العلوم الطبيعية أو الإنسانية، مما ساهم في تحقيق قفزة صناعية قلبت تاريخ البشر، ثم مع التدافع الحربي زادت الحاجة للتصنيع، ضمن هذه السيرورة أصبحت الدولة معبرة عن إرادة البشر وعممت التعليم. هنا نطرح السؤال هل تلك الإرادة البشرية كانت نتاجا لسيرورة مادية؟

إذا فرضنا هذا فقد حكمنا على سيورتنا بالانقراض والانفعالية، وبحكم أن سلامة كيلة يحاول تطوير الفكر الماركسي وتقوية نقاط ضعفه، فإن الوعي عنده محرك مركزي أيضا، وهو يعترف بأن الإرادة المنبثقة عن إصلاحات الدولة عامل مهم في هذه النهضة، وسواء اعتبرها نتاجا لما قامت به البنية الفوقية (أي الدولة) وبالتالي سيضيق أكثر إمكانات الإرادة، أو اعتبرها قوة فعالة فقط، فإن هذا **العامل الإرادي** لا يمكن القفز عليه، وما دامت المسألة مرتبطة بعدة عوامل منها الإرادة والعلم والبنية الفوقية والبنية التحتية، أو بتعبيرنا: الجزئيات الكلية والجزئية الجزئية وسيرورة الكل، تتمظهر هذه العملية إذن في أفراد سيكونون كتلا، لا العكس فقط كما تنحو الماركسية أو كل النظريات البنيوية، ثم إنها تكوينات تحمل معها كل الأبعاد بدرجات متفاوتة، وليس حركة للبعد المادي في جدل مع الوعي المادي، أو العكس، وحسب طبيعة التناقض والصراع الذي سيدور في النهاية مع العامل الطبقي.

أما نحن فنرى أن علينا معالجة هذه الإرادة والعلم والحاكمة مع **تعلقاتها الاجتماعية** المتنوعة حتى يكون الحكم منضبطا، أما الرؤية الماركسية فترى أنه يجب على كل المستويات والبنى أن تخدم تحفيز السيرورة الطبقية وملكية وسائل الإنتاج كمدخل متفاعل مع إصلاح الوعي والبنية السياسية، من هنا يصبح الإنسان **كائنا معاشيا** فقط، أي ينتج حضارة وفق هذا الإمكان الضيق، وكل نماذج النهوض أو العيش أو المقاومة سيكون عليها حكم قيمة بالسلب حتى المادي منها، من هنا فالطفرات الكبرى للمجتمعات

¹ سلامة كيلة، النهضة المجهضة، (لبنان، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2011).

القديمة ستؤول بأنها مرحلة من البربرية أو الميتافيزيقا المنحطة من تاريخ البشر، وبالتالي فالماركسية لن تخرج عن النظريات العلمية وإعلاء الأدنى على الأعلى، لكن من مدخلات يحضر فيها السياسي والاجتماعي ونسبة من العدالة قيما مما قد يُخفي التظاهرات اللاإنسانية على الأقل نظريا، لأن ما حصل تجريبيا تجاوز حتى الممارسة الغربية الكلاسيكية.

وهكذا وفق الرؤية الماركسية، ما دامت القوة الصناعية والانتظام الاجتماعي أحدثا انقلابا في تاريخ البشرية بتوسط التجربة الغربية، فإن الاستمداد من قواعدها أو سننها وتنزيلها علينا هو الحل، ولكن ما طبيعة هذا الانقلاب؟ وما حقيقة الوعي والإرادة في الإسلام وضمن الممارسة التاريخية؟ فهذه الأسئلة المحورية إذا تم تجاوزها فإننا قد نقفز للهلاك ونحن لا نعلم، فالمسألة لا تدور مع حالة إعجاب أو جانب إيجابي ولا حتى ضرورة التدافع، ولكن هناك **سنن موضوعية** علينا التريث وفهمها بشكل دقيق، نحن لم نرسل أنثروبولوجيين يعايشون التجربة الغربية، ولا حتى استفادت التيارات الحداثية من النقد الغربي على الرغم من أنه يدور مع حدود نفس الأكسيومات، وهذه في النهاية مصالح حضارة تدوم لقرون وليست فقط مراحل لحظية نضطر للاختيار منها أقل الأضرار وأقل المصالح، إن الحضارة الغربية ما زالت تجر ليومنا هذا آثار رومنة المسيحية، حتى الأنوار نفسها تعود بنسب معينة لهذه النقطة الكارثية من فقدان العبودية وبالتالي تموضع حركة النفس والمجتمع في جدليات هيمنة وترتب من عدة جهات وصفات وبُنى.

إن التشخيص الذي ظهر لمجموعة من المفكرين والمستشرقين ركز على اعتبار ضعف الفكر العلمي التجريبي سببا محوريا في الانحطاط، في الحقيقة هذه قراءة وضعية أضيق مما تقدمه الماركسية نفسها، التي هي نقل لسنن اجتماعية ومنطقية تراكمت منذ فيزيوقراط وهيغل ثم أسقطت على المادية لتنتج نظرية معينة تحلل الوجود، إن سلامة كيلة في الحقيقة يصلح الماركسية ويطورها لتصبح قوانين المادة بكليتها حاكمة وليس فقط قانون الجدل، وهو من أفضل من فهم الفلسفة كأدوات تحليل واجتهاد وليس كتقليد مثلما شاع في العالم العربي أو حتى العالم، ونحن هنا لا نعبر نجاعة هذه النظرية، بل قد

تكون الوضعية البسيطة التي لا تمس الدين والروح والإنسان أقل فسادا رغم رؤيتها المحدودة، بل الطفولية للوجود.

إن الدوافع الباطنة تختلف كذلك بين النظريات الوضعية نفسها، حيث إن ماركس انطلق من **هم العدالة المادية**، وقد يكون من المستغرب أن نقول إنه كان يحمل من المثالية التي انتقدها، بالمقابل، فسلامة كيلة أراد التناسق القواعدي مع المادية، إلا أنه وباعتبار أن الأبعاد القيمية والروحية ثابتة في نفس الأمر ولا يمكن الانفكاك عنها، فإنه ينطلق حقيقة من **هم تحقيق كرامة** الأفراد والنصرة لأمته العربية، ولكن عبر تشخيص ظاهري مغال.

من هنا فإن تلمسه لضعف النزعة العلمية في الإسلام نتيجة منطقية، لأن التفكير العلمي التجريبي مقصد تبعي واقتضائي فرعي، بل العلم بالأنفس، أي بالإنسان نفسه والذي هو أولى من كل الموجودات وأعقد منها، يرتبط بمقاصد عملية ويمكننا تصنيفه ضمن المقصد الأصلي الجزئي، وهذا باعتبار أن العلم صورة أو إدراك للموجود، فموجوديته أعلى من إدراكه، ولا يفهم هنا أن العلم ليس مقصدا أصليا، بل ينقص درجة عن العمل في إطار تكاملي، مقارنة بالرؤية العلمية القاصرة في التجريد والبعد المادي أو الدنيوي.

إذا كانت الرؤية الإسلامية لله وللأنفس تصنع فكرا علميا أعقد وأشمل في علليته، فالإسلام دافع ورافد مهم بالاقتضاء القواعدي للممارسة التجريبية نفسها؛ فكيف وهو يدعو للتفكر في السماوات والأرض والحيوان والنبات والأنفس، والأمم وبدء الخلق والتاريخ.

لكن هذه الإنتاجية إذا لم ترتبط بالمقاصد الأصلية للإسلام، قد لا تظهر في النص نفسه وتتلاشى، بل حصل هذا مع مجموعة من القيم المباشرة، بل حتى مع صورة الله كذات مقدسة ورحيمة وعادلة، وعبر هذه الفلسفة، ومن منطق إسلامي، **تقبل العلوم النقد** كما هو حال قوة الفراعنة أو حضارات عاد وثمود، بل حتى العلم الشرعي والقرآن الكريم إذا لم يرتبطا بالمقاصد الأصلية؛ فذلك النوع من التواري له حكم متعددة، وليس مقصودة النفي، بل التقييد **بدرجات تراتبية**، من هنا تتضح غاية هذا التقييد في مسار البناء

الحضاري؛ فهو يهدف إلى تجريد الممارسة العلمية من حالة الإطلاق، ووضعتها في حجمها الطبيعي كأداة، لا كقيمة عليا في ذاتها.

ولعل من النادر في العصر الحديث أن نجد من يدافع صراحة عن موقف نقدي تجاه هذه النزعة العلمية المعاصرة، بينما شهد التراث الإسلامي حركية فكرية واضحة في هذا الباب؛ فأبو حامد الغزالي، رغم قبوله بالرياضيات وإقراره بيقينياتها، أبدى تحفظاً إزاء بعض مباحث العلوم الطبيعية، كما أن موقف ابن الصلاح في تحريم المنطق لم يمر هكذا، إذ تعقبه ابن تيمية بنقد متطور، غير أن هذه الحيوية النقدية يتوجس منها في عصرنا، لأنها تفكك البنية الصلبة للعلمية، أي تلك الأيديولوجيا التقدمية التي ترفع العلم التقني إلى مرتبة معيار أعلى متجاوزة العلوم الإنسانية والمقاصد الأخلاقية، فيتحول النسبي إلى مطلق، والوسيلة إلى غاية، ويبدو أن السبب الأعمق في هذا التحفظ يرتبط بتشابك حالياً بالمصالح العالمية ذات الأبعاد السياسية والاقتصادية؛ فقد يغدو المفكر جزءاً من منظومة أوسع، وقد يكون الفاعل السياسي فيها أكثر براغماتية بل انتهازية.

فهل يحقق العلماء الذين يرتنون لمؤسسات اقتصادية تملي عليهم غاياتها الاستغلالية والحربية سيرورة نافعة في التاريخ؟ وما القول في النازية والفاشية رغم ما حققته تقنياً، بل وفي المركزية الغربية المعاصرة التي تضطهد غيرها وتضع ساكنتها في **سيرورة استلابية** عبثية؟ إن مقارنة هذا الواقع تجعلنا ندرك أن حياة فرد بسيط في أزقة فاس أو مراكش خلال القرون الخوالي، ربما كانت أفضل وأرحب معنوياً ومادياً؛ فهو في النهاية لا تنقصه مقومات العيش الكريمة، ويحيا خارج تروس الصراع والاستعباد التي تطحن إنسان العصر الحديث بسبب **تغيب المعنوية** في مراكز الأنا الفردية والجماعية.

وبطبيعة الحال، فإن المقاربة هنا لا تقف عند هذا التعميم الإجمالي؛ ففي كلتا الحقتين وجد أفراد عانوا من شظف العيش، ولا يمكننا إنكار سيرورة التطور العلمي المعاصر الذي قضى على الأوبئة، وحارب الأمية الأبجدية، وحقق طفرات عمرانية كبرى. غير أن هذه الإنجازات تظل في المنظور الإسلامي مقاصد تبعية لا تغني شيئاً ما لم ترتبط **بتفكيك الحركة الوجودية الاستعبادية**، ومعالجة الأمية الروحية والمعنوية.

يتدخل الإسلام ليحطم صنم هذه النظرة المادية الموهومة، ويعيد ترتيب الأشياء وفق تراتبية سليمة ونافعة، تتسع لتشمل كافة أبعاد الكينونة الإنسانية. لقد أنتج الإسلام صناعات، ويدعو لإعداد القوة والاهتمام بمصالح الإنسان وفق قانون العلية كما ورد في الحديث " إن الله تعالى أنزل الداء والدواء، وجعل لكل داء دواءً، فتداؤوا، ولا تداؤوا بالحرام " و دعى لاستغلال الأرض و تعميرها ضمن الإصلاح ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ دَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾¹ ﴿وَلَا تَفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ﴾²، وكما جاء في الحديث: " ما من رجلٍ يَغْرِسُ غَرْسًا إِلَّا كَتَبَ اللَّهُ لَهُ مِنَ الْأَجْرِ قَدْرَ مَا يَخْرُجُ مِنْ ثَمَرِ ذَلِكَ الْغِرَاسِ "، وكذا قوله ﷺ: "مَنْ كَانَتْ لَهُ أَرْضٌ فَلْيُزْرِعْهَا، أَوْ لِيَمْنَحْهَا أَخَاهُ، فَإِنْ أَبَى فَلْيُمْسِكْ أَرْضَهُ"⁴، إلا أننا كما نلاحظ فهذه الحركة موجهاًتها إحسانية وربانية بالأساس وتقبل ما هو تبغي.

وفي الصناعة يضرب الله عز وجل المثل بـ "داود"، الذي ألان الله في يديه الحديد ليصنع منه الدروع السابغات "ما أكلَ أَحَدٌ طَعَامًا قَطُّ، خَيْرًا مِنْ أَنْ يَأْكُلَ مِنْ عَمَلِ يَدِهِ، وَإِنَّ نَبِيَّ اللَّهِ دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، كَانَ يَأْكُلُ مِنْ عَمَلِ يَدِهِ"⁵، فعلة تذليل الأرض تتمثل في تحقيق المعاش والإصلاح فيها، مع الارتباط بالمقاصد الكبرى، والاهتمام بالأبعاد ما فوق الترايبية المتمثلة في تفعيل الإرادة والوعي والشكر. لهذا، فالمقصد الأصلي موسع للمقصد التبغي وليس مفككا إلا عند توخي تحقيق القوة المادية الفاسدة؛ إن التجربة الإسلامية هي انقلاب على سيرورة حضارية معينة.

فإذا تم جرد كل هذه العلل والمتغيرات، فإن الاحتمال الذي يفسر انحطاط الحضارة الإسلامية لا ينحصر -كما ذهب سلامة كيلة- في المسائل التقنية، بل يعود إلى أن الكتل الاجتماعية لم تُفعل الإمكانيات التي أمامها، ومارست عملاً تحريفياً للمقصد الأصلي

¹ [الملك: 15].

² [الأعراف: 56].

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

⁴ المحدث: البخاري، المصدر: صحيح البخاري.

⁵ المرجع نفسه.

بدرجات متفاوتة؛ لأن المستوى التبعية كان متاحا في مستوياته الدنيوية المطلوبة ضمن تراكمات ذلك العصر، حتى لو تأثر العقل مع تراكم الفساد بفقدان الآليات التبعية بشكل لزومي، بل حاليا هناك تقليد كلي بصورة ببغائية لباقي الحضارات، وإن كان بضعف في الدرجة التدبيرية، لكنه ضمن نفس سيرورة الدنيوية والفساد، وقد بدأت تحقق عدة دول خليجية تطورا كبيرا أكثر حتى من دول غربية، إن هذا التحليل والوصف ليس فقط واقعا موضوعيا عن اختلالات حركتنا الحضارية، بل هو من عين الدين "لَتَتَّبِعَنَّ سَنَنْ مَن قَبْلَكُمْ شَبْرًا بِشَبْرٍ، وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ، حَتَّىٰ لَوْ سَلَكَوْا جُحْرَ ضَبٍّ لَّسَلَكَتُمُوهُ"، فما هي هذه السنن التي تفقد الإنسان إرادته و قدرته و علميته ؟

إنه الوهن أي انقلاب المقصد التبعية لأصلي وعلى هذا انبنت كل الحضارات، فالإسلام سيطر لقرون ثم إنهار بعد استنفاد مخزونه على مستوى الإرادة والفعالية أي بتحرر الذات وجوديا "يُوشِكُ أَنْ تَدَاعَىٰ عَلَيْكُمُ الْأُمَمُ مِنْ كُلِّ أَفْقٍ، كَمَا تَدَاعَىٰ الْأَكْلَةُ إِلَىٰ قَصْعَتِهَا، قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! فَمِنْ قَلَّةٍ يَوْمَئِذٍ؟ قَالَ لَا، وَلَكِنَّكُمْ غَنَاءٌ كَغَنَاءِ السَّيْلِ، يُجْعَلُ الْوَهْنُ فِي قُلُوبِكُمْ، وَيُنْزَعُ الرُّعْبُ مِنْ قُلُوبِ عَدُوِّكُمْ؛ لِحُبِّكُمْ الدُّنْيَا وَكَرَاهِيَّتِكُمُ الْمَوْتَ"¹، لا يمكن للقوانين الحضارية أن تصبح بين ليلة وضحاها مبنية حصرا على التجربة الغربية؛ إذ السنن الإلهية والكونية واحدة. وما نهض به الإسلام بداية بصلاح الإنسان، هو نفس القانون والقاعدة التي يمكن أن ينهض بها أي إنسان، إنما تتبدل صورها ودرجاتها وتراكماتها.

وحتى بمنطق ماركسي، فإن هناك سننا معينة تنطلق من تغيير البنية الاقتصادية والسياسية ضمن الوعي الناظم للفلسفة المادية الجدلية؛ أي أنه لابد من الانطلاق من مدخلات وجودية، يمثل الإنسان فيها ذاتا تتفاعل مع مجموع حركة المؤسسات والبنى. ولكن التدخل هنا في الماركسية يتم وفق تغيب معين للبعد الروحي، مما يؤسس لمجتمع يسير نحو فعالية حضارية مضادة للإنسان، يغلب عليها الضيق الوجودي وحتى نسبيا في التطوير المدني والصناعي.

ومع ذلك، وعلى عكس ما يشاع من أن الماركسية غير قابلة لإنتاج قوة تنافس الغرب أو أنها حتما ستنهار، فإن هذا الطرح يُقرأ خارج السنن وإمكاناتها؛ إذ يقيس على التجربة

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

الروسية داخل مجتمع ذي تراتبية ومركزية، تحكمه ممارسات ريعية تجعل تنزيل النموذج أو تطويره أضيق، ناهيك عن ضعف تراكمات القوة الصناعية مقارنة بأوروبا الغربية، والوضع العالمي الذي ضيق عليهم، ولو فرضنا ظهور هذا النموذج في فرنسا أو حتى إسبانيا حاليا، فالتنزيل سيكون مختلفا، وعلى الرغم من أنه ضمن هذه العوامل العالمية ستقل نسب النمو قليلا في أي تجربة ماركسية، أما إذا وجدت تكتلات جديدة فالمسألة ستكون أهون؛ أي أن الماركسية قابلة لأن تقارب منسوب الإنتاجية الغربي، فهل نعتنقها إذن إذا تغير الواقع؟ بل إنها قد تحرك فعالية الناس وتخرجهم من الاستلاب الناتج عن الفعالية التنافسية والفردانية الرأسمالية، فالبشر يقبلون ألا يتحركوا بحافز التخويف أو الفردية فقط، وبالتالي قد ينتجون بفعالية ذاتية وجماعية تكون أكثر جدية ونجاعة، لأن فيها دافعا إراديا بقوة؛ تماما كما نرى أن جنديا مقاوما صاحب عقيدة يساوي عشرات من المرتزقة، وقفزات التاريخ تتم بنسبة مهمة عبر أفراد من هذا النوع، فيمكن إذن تصور ممارسة ماركسية متطورة أو حتى فلسفات أخرى تتجاوزها تتضمن شيئا من جوانب الفطرة.

لكن إن حصل هذا، فسيكون مجرد **استلاب أقل**؛ لأن الذات الإنسانية لا تدور في فلك المستوى الاقتصادي والجماعي فقط، إنما هي حقوق تدفع نحو مفهوم الحقانية العام والوجودي، إذن، فعلينا استشراف الممكّنات وفهم العلل وفق المنظومة الإسلامية الحقة بعيدا عن صراعات البروباغندا بين الأطراف المهيمنة.

في واقعنا المعاصر، لا يكفي الحفاظ النظري على الكليات وسنن النبوة؛ إذ تصطدم هذه القيم مع **تنزيلها العملي** وبتركيبة اجتماعية معقدة، وإرادات إنسانية مكبلة بموروثات ثقافية وعمليات تدجين مؤسساتية تحرس مصالح الحاضر والماضي الفاسدة، ورغم ثقل هذا الموروث، يبقى هامش الترجيح بين المصالح والمفاسد متاحا، ويتسع كلما ارتقينا في سلم المسؤولية. غير أن السنن الاجتماعية قد تألّى الطفرات الكبرى، إلا أنها تقبل المرور من التدني نحو توسط مقبول، ومن هنا فإن التغيير لا يصنع من القمة وحدها؛ فمهما بلغ صلاح الراعي، تظل استجابة الكتل الاجتماعية وتفاعلها شرطا حتميا لنجاح أي مشروع نهضوي، والتاريخ شاهد على مصلحين، بل وأنبياء، اصطدمت جهودهم بصخرة

النخب الفاسدة والمجتمعات المستلبة بشهواتها، فالحاكم هنا إن كان صالحا سيعتزل، وإن أراد حفظ حكمه عليه تسييرهم بتلك الشهوات الضيقة من تخويف وقهر. أما حال العالم أو العابد فهو أيسر قليلا، إذ إنه في مقام قد يحفظ رسالته وسنن النبوة، وينقلها لبعض الأفراد حتى تبقى محفوظة إلى حين ظهور الجيل الذي سيعطي انطلاق المراكمة الإصلاحية.

إذن، فنحن أمام إشكالية ممارسة والتزام، ثم مسألة رؤية تحريفية غيبت سنن النبوة وجوديا وليس نصيا؛ فلم تعد تستحضر قيم العبودية والعدل والإحسان أمام قهرية النخب السياسية والتجارية والدينية والأسرية، كما أنها تناسقت مع غيابها لدى المستويات الجزئية التي تتوخى بدورها تحقيق نفس القهرية والبغي، بل تحطيم التراتبية الاجتماعية؛ إذ إن التطلع للقهر وتغيب العبودية لله، يولد نفس التربية المستبطنة عند الناشئة، وبفعل إرادي تتطلع وتختار نفس التركيبية المتاحة أمامها وتعيد إنتاجها داخل المنظومة المجتمعية ذاتها، ضمن هذه التركيبية يصبح قانون التدخل الترحيحي محوريا، إذ أنه يتطلب من جهة حفظ استقلالية الخلايا الصالحة ومودجها مع تدخلها في السيرة الخارجية بما يساهم في المراكمة نحو الحركة المستقبلية.

ولم تخرج التجارب الماركسية عن هذه الحركية؛ فتنوعت تنزيلاتها انطلاقا من كل ممارسة ذاتية، أي ضمن التموذج والتعلق الوجودي للجزئيات الجزئية والكلية، الذي هو عين حال النفوس وما تتدافع نحوه ضمن تكتلات سياسية واقتصادية، وصراع وثبوت بدرجات معينة. ولهذا هي بدورها قابلة للتنوع، بل لماذا لا تزال بعض القوى الماركسية تناضل نحو نموذج جديد لولا هذا التطلع الذاتياني؟

يقول سلامة كيلة "أما أوروبا فقد كانت في عالم آخر حيث تطورت العلوم وانتشر الفكر بمعناه الحديث أصبح التعليم متطورا يشمل مختلف العلوم الطبيعية والإنسانية. وكان هذا الوضع قد أوصل إلى نشوء الصناعة التي أدت إلى انقلاب هائل في مسار التاريخ

البشري من حيث الدفع بالعلم خطوات أخرى إلى الأمام وفي السعي لتكوين دولة مؤسسات لها طابع جديد **ينطلق من إرادة البشر**¹.

إن المسألة تعود لجديليات بين الذات والموضوع، وهذا لا يمكن أن تخرج عنه الماركسية، أما ذلك الإرجاع المبالغ فيه لمركزية التجربة الغربية؛ حتى على فرض أن التجربة الإسلامية لم تنتج طفرة علمية مادية ولا تجارية، أو توحيدا للعالم القديم، أو ربطا للعلم الإنساني والديني، فهذا لن يمس الرسالة فعليا، وسيكون الإشكال في الجيل الذي جاء بعد النبي ولم يؤسس لمراكز تعليمية دينية وإنسانية، أو لتكتل سياسي وترتيب اقتصادي وصناعي. وهو ما لم يحصل فعليا بهذه الاختزالية، بل تعاملت الأجيال مع التراكم الموجود ووضعت في تبعيته لما هو رباني، وبالتالي إنساني منه المقبول والراقي والفاقد كأي تناقض بشري في صعوده ونزوله وتركيبه. بينما الذي حصل مع التجربة الغربية - لنفرض أنه هو من أسس لمفهوم المحاضر العلمية والرياضيات والفلك والطب- فسيكون مشتركا وجوديا أبدعوا فيه من منطلقات إنسانية معينة فاسدة وفيها جوانب فطرية، وعلينا ترتيبها وفق العلاقات الوجودية النافعة لأن الرسالة الصادقة والبرهانية دفعت نحو هذا الاتجاه، بل إن واقع الممارسة النبوية وما بعدها، نزلت المقاصد العقدية الكبرى ضمن هذه المستويات الاستخلافية، ولنفترض أن الإنسان أمر بالالتزام التعبدية والتخلقي دون تنزيل في المستويات الصناعية والتجارية والفلاحية والسياسية إلا بما يحفظ بقاءه، فهل يضر هذا إنسانيته؟

المسألة لن تختلف إلا من حيث الدرجة مقارنة مع التيسير والنصرة والعزة الجماعية كمقاصد نسبية؛ لأن هذه الأخيرة لا تنفك عن تنزلات الصفات الجوهرية من هنا فانخراطها ممكن عقلا، لقد وقعت كل التيارات الوضعية في **صدمة عبودية للموضوع** ﴿وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ﴾²، إن الإنسان الذي سيخضع للطين والحديد، أو الطاقة والليثيوم، ينحدر نحو الصمم والعماء الذي تسلكه تلك الذرات والجزيئات مقارنة بذاتيته، فيتحول التحليل في الحقيقة إلى إسقاطات نفسية وخضوع إنساني لمن يمتلك

¹ سلامة كيلة، النهضة المجهضة، (لبنان، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2011) ص 5.

² [الشعراء: 129].

هذه الفعالية المادية، من هنا يتبع الناس سنن الغرب في اللباس والكلام والأخلاق والمؤسسات، وليس لأجل تحليل موضوعي منضبط؛ فإذا حددنا مصدر **العبودية والند** الذي يتحكم، سنحدد التشريعات المتبعة في كل المستويات.

إن الأمة تحمل إمكان فعل حضاري أقوى وأنفع، يبنى على جوانب سنن أساسها العبودية لواجب الوجود، الذي به تثبت قيم العدل والإحسان بما يوسع إرادة وقدرة وعالمية الذات الإنسانية على كل مستويات الوجود، سواء ما تعلق بالمقصد الأصلي، وهو الأساس الروحي (الذي هو تلك اللطيفة التي تحرك الذات وتوجهها)، أو المقصد التبعية (الذي هو التنزلات في مستوى النفس والمادة)، مع الأخذ بعين الاعتبار أن كل مقصد هو بذاته ذو استقلالية، مع الترابط لقيام كل مستوى بواجب الوجود. وهذا يوسع حتى الأبعاد النفسية والمادية، بل تصبح الحاجيات الدنيوية المعاشية ذات قيمة ودافعية، كما يمكن أيضا بناء تحضر ضيق قائم على إحدى السنن التاريخية التي لم تتغير، وليست -كما يدعى- حالة جديدة مع الغرب؛ فعلى ذلك قام الرومان والفرس والفراعنة، حيث تُحَفَز الذوات والجماعات عبر رؤية وإرادة دنيوية محدودة ومستلبة للأن.

فلئن كانت هذه السنة أقل فسادا من الاستلاب الذي حصل للأمة، وشدة التعلق الدنيوي وتضخم شهوات الأنا وأهوائها وتربيتها (أو بتعبير بيير بورديو: ذلك التطلع لمراكمة الرأسمال الرمزي)، فإن هذه المقارنة والقياس تستحضر الجانب الحضاري فقط، أو لنقل: حضور الروح في النفس والمادة، وهو بُعد محوري لا يمكن الانفكاك عنه من هنا النقد الموجه للحركات الباطنية أو الظاهرية إذ إن تغييب أي تكليف وتنزل للرحمة الإلهية هو خضوع لحاكمية غير الله وتلاعب بموازنة الوجود وتراتبته.

وبناء على ذلك، فإن الروحانية الغربية -أو "النفسانية" بتعبير أدق- لئن بدت متفوقة على واقع الأمة الحالي بما تجسده من عقلانية، وذاتية، وتكريس لمفاهيم الحقوق والعدل، فإنها في نفس الأمر ضعيفة، وعند أخذ قوى الذات كلها والجماعة في كليتها، فالفارق ليس كبيرا بين الطرفين كما قد توهم الصراعات الرمزية، باعتبار أن المسلمين حافظوا في الظاهر على المقصد الأصلي وهو الروحانية، حتى ولو كان ذلك في أدنى درجاته، ولكنه لم يتح تفكيكها مطلقا وهناك قداسة نحوها على الأقل.

وإذا أسسنا رؤية تقرأ سيرورة المجتمعات في امتدادها الزمني من الماضي نحو المستقبل، لوجدنا أن واقع الأمة -ورغم ما يعتريه من انحطاط وتحريف سلوكي- يظل أقل فسادا وتهافتا ممن استنفد كل إمكانيات سردياته الدافعة لتحقيق **تحضر نافع**. لقد انخرط المجتمع الغربي وكأنه في عملية بيع وشراء عبثية، تبذل فيها الذات من جوهرها أكثر بكثير مما تجني؛ يجسد الحديث النبوي هذا الواقع بدقة "النَّاسُ غَادِيَانِ فغَادٍ بَائِعٌ نَفْسَهُ وَمَوْبِقٌ رَقَبَتَهُ وَغَادٍ مَبْتَاعٌ نَفْسَهُ وَمَعْتَقٌ رَقَبَتَهُ"¹.

ولعل هذا يفسر أيضا طبيعة المنظومة الاقتصادية الربوية التي تمثل إحدى مظهرات هذا النوع من التحضر؛ فالنتاج الداخلي والعالمي في عصرنا أغلبه ديون ربوية، مما يستلزم من النخب والمجتمع **مضاعفة الاستهلاك والعمل المعاشي** في دوامة دائمة تمتص ذاتية الدولة وصلاحيات تركيبتها وحركتها الوجودية، روحيا واجتماعيا وعقليا فاسدة، في النهاية، لا تعود المسألة فقط لطبقة معينة اكتشفت نقطة ضعف النظام واستغلته، فبنية الحكم نفسها تُجاري الزمن مع المجتمع حتى تزرع فيه قيم الاستهلاكية والدينوية بكل تجلياتها حتى لا تسقط العجلة فيهبوي الجميع إبان مرحلة حكمهم ﴿وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبُنْتُ الْعُنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾²، إن نقطة الاصطدام الضرورية التي يتحدث عنها رينيه غينون تتطلب زلزلة للعادات القديمة، حتى وإن تعلق الأمر بمجرد إصلاحات مادية؛ فحين تنتقل الدول من الربيع نحو محاولة تحقيق المنافسة العادلة، أو تحرير حقها السياسي، نشهد تراجعاً في الإنتاج وتقلصاً لفرص العمل التي كانت ترتبط بدوائر مغلقة تجر المجتمع بأسره، بل قد ينفجر الطغيان المكبوت لدى الشعوب والنخب ليولد حركات شوفينية واستبدادا حديثا، فإذا كان هذا ثمن التغيير المادي، فكيف بتفكيك الاستعباد الوجودي وتنزلاته الشاملة؟ إن عملية بهذا الحجم لا تتطلب فحسب جرأة وموضعا مختلفا لمواجهة جذور الفساد المتوارية، بل تستلزم حكمة دقيقة تروض جموح المرحلة، ليبقى التحول منضبطا بلجام الإرادة الذاتية والاجتماعية.

¹المحدث: الوادعي، المصدر: صحيح دلائل النبوة.

²[العنكبوت: 41].

إن السنن الاجتماعية واسعة ومعقدة بين ترجيحات متعددة، لذلك فنحن نعلم الخطر الذي قد يقع مع تغييب الدفع الغربي والحدائي؛ فطبيعة المجتمع راكدة وعاضة على الدنيا ومتضخمة الآن، سواء في ملكها أو تجارها أو أسرها أو مؤسساتها التعليمية، فأى دفاع عن النموذج المحافظ هو في كنهه دفاع عن **التحريف السنني**، وأى دفاع عن النموذج الغربي هو استنفاد لإمكانات أقوى ونفع أعلى بل توارى مفاصد قديمة مع جديدة في مظهر ولباس مُختلف، وضمن هذا الواقع المركب، فإن المصلح قد يتبنى على المستوى الفردي -بما يستطيع- السنة النبوية في الوجود، إلا أن الواقع الاجتماعي هو تشابك لإرادات متنوعة ولمجالات مختلفة قد تنحو في اتجاه فاسد، فيرجح لها المفسدة الأقل أو مستوى متوسط وفقط، فالاستعمار مفسدة تُحارب من جهة، ولكنها قدر ابتلائي دافع بل ضروري نحو التيقظ والإقرار بأننا في الحضيض مقابل الاستمرار لقرون في الأمل الكاذب والإفساد العارم، وضمن الوضع الحالي الذي تسير به مجتمعاتنا بنسب معينة من المحافظة التحريفية والحادثة الانتقامية (وبينهما توجد محافظة وهنة وحداثة دنيوة وتعلق)، فكل هذه الدرجاتية تتمظهر فكريا ومؤسساتيا وعالميا؛ من هنا فحفظ هذا التدافع بين كل هذه الأطراف قد يؤدي لأقل مفسدة ما دام يتم في إطار علو قيمة السلام والتفريغ عبر الحوار ونسبة معينة من التفاهم عبر منطق الدليل.

بعد هذه المرحلة، قد تصل الأمانة بأقل الأضرار لجيل سيتفاعل بطريقة صالحة ليحقق الطفرة المرجوة، فالتحليل الاجتماعي والسنني، وكذا النظرية التي يتيحها الإسلام الإلهي، تجعل من تلك الرؤى الأحادية والتبسيطية، سواء من الداخل أو الخارج، مجرد **فواعل محدودة في حركة الوجود**، ولا تقدم الطفرات التي تغير وجه التاريخ وتحركه نحو الصلاح وإمكانات الأفراد والجماعات.

المحور المركزي	مضمون الطرح عند سلامة كيلة / الماركسية	نقد وتحليل إسلامي بديل
سبب الانحطاط	غياب العقلانية والتفكير العلمي التجريبي	تحريف المقاصد الأصلية للإسلام حفز تغييب إعداد القوة العلمية
نظرة إلى العلم التجريبي	ضرورة لبناء نهضة وصناعة وتقدم.	وسيلة تبعية، وليست غاية، ومقيّدة بالمقاصد الكبرى.
الجدل المادي والتاريخ	المحرك الأساسي للتاريخ البشري.	سنة جزئية حتى ماديا، من هنا قد تعمل ضمن السنن الوجودية الأعلى.
نقد مركزية الغرب	يُشيد بها كحاملة للعلم والعقل والتحديث.	يرى فيها انحرافا عن السنن، واستعبادا وجوديا عبر العلم الظاهر والتقنية.
الفاعلية التاريخية	الطبقة العاملة والوعي الطبقي.	الإنسان كذات روحية وعاقلة ومريدة مع كل الفعاليات الاجتماعية، وضمن تقسيم للفعل حيث الطبقة العاملة عضو مهم يوجد ما هو أعلى منه، وذلك في إطار استحالة الفصل، حتى الطبقة العاملة درجات بدورها.
العلاقة بين الإنسان والمادة	الإنسان نتاج البنية (الاقتصاد- المادة).	المادة متفاعلة معه وخاضعة له أكثر ضمن عبوديته لله.

المحور المركزي	مضمون الطرح عند سلامة كيلة / الماركسية	نقد وتحليل إسلامي بديل
قيمة الحضارة الغربية اليوم	رائدة علميا وتاريخيا، جذيرة بالاقتداء.	مُستفجرة للذات، تفتقر للروح، تعاني استلابا وجوديا.
الهدف النهائي	التحرر الطبقي والنهضة العلمية.	عبودية الله، العدل، الإحسان، إنقاذ الإنسان من الاستلاب حتى في تنزلات الروح الظاهرية.

3.2 قراءة في المدرسة الحداثيّة الكلاسيكيّة «نموذج العروي»:

يرى "العروي" أن الحداثة تختلف باختلاف التخصص؛ فهي عند الاقتصادي تكمن في معالجة نقص الموارد والإنتاجية ورأس المال البشري، أما عند القانوني فهي جودة المؤسسات وحسن التدبير، وعند عالم الاجتماع ترتبط بالتربية الوطنية والولاءات وقضايا المرأة، بينما يراها الفقيه امتثالا ظاهريا للشعائر.

في الحقيقة، فإن هذا التحليل وإن كان وصفا لواقع معين يمثل اختزالا لطبيعة العلوم في تداخلاتها؛ إذ نجد عند الفقيه تثويرا لمجالات الحياة كافة، على الأقل في مستوى "أحكام النوازل"، هذا إذا افترضنا تبنيه رؤية وجودية ودعوية منضبطة، كما نجد الاقتصادي يعمل وفق رؤية ومذهبية فلسفية توجهه نحو إبداع تقنياته وتحليلاته، وكذلك الأمر بالنسبة للقانوني الذي تتبلور لديه قواعد وتراتبية تأويلية يتبناها إزاء الواقع الوجودي للمجتمع.

ولئن أصبح الواقع المعاصر مبنيا على "تكنوقراطية" منفصلة عن أصولها التي انبنت عليها، فإن هذا ليس هو الأصل في نفس الأمر، ولا هو بالضرورة النموذج الوحيد الذي يحتاجه المجتمع، من هنا تبرز أهمية حضور أصحاب الرؤى الكلية والترابطية؛ لأن عليها

تأسس الأطر الدستورية الكبرى والممارسات التأسيسية الأولى، ناهيك عن دورها كمحرك للرؤية والفعالية السياسية والاقتصادية وطرق الإصلاح وكشف مكامن الخلل.

أما الإشكال الآخر فيتمثل في نقل الاستقلالية المحضة **والفصل الجذري**، ثم قياس طبيعة الحداثة الغربية على المجتمعات الإسلامية دون تحرير "المطلوب" من الحداثة نفسها، أو مفهوم الإصلاح الذي ينشده الجميع؛ والمتمثل في تحقيق مصادر القوة للأمة ومصالح الأفراد، بل **وتحقيق الرحمة** كدافع لإخراجهم من إكراهات الوجود المعنوي والمادي، لذا قد يرى المفكر العربي الحداثة وسيلة لهذه الغايات، لكن عبر تحقيق الفردانية والعقلانية والمادية انطلاقاً من نظرية علمانية للوجود، دون وعي عميق بنقائص هذه المدخلات؛ ولذلك يغيب السؤال الجوهرى: هل هذا هو النموذج الوحيد؟ وهل يحقق معنوية وذاتية الأفراد؟

إن التغاضي عن هذا "القياس الفلسفي" ينتج توهمًا مفاده أن تحقيق مصادر القوة هو عين تحقيق النظرية الوجودية والقيمية، دون تحديد دقيق لنقاط التداخل والتمايز بينهما، فالتحديث الصيني -مثلاً- تخلص عن ركن الفردانية وتبنى النمط الجماعي. ولو حددنا طبيعة النهضة بما هي قوة كامنة، لتبين لنا أنها ممكنة عبر منظومة القيم الإسلامية، بل قد تفوق غيرها في الأبعاد التقنية.

وهنا يبرز التساؤل: هل المطلوب هو تقديم المصلحة والقوة على القيمة؟ النظرية الإسلامية تقدم القيم، لكنها تجعل من هذه القيم وسيلة لتحقيق قوة الفرد والجماعة ضمن **نظام موازناتي** لا ينفي فيه أحدهما الآخر؛ وعند التعارض تُقدم القيمة على المصلحة الظاهرة، لأن عملية الموازنة تنطلق من مركزية ترجح أفضل الممكّنات في الوجود بكليته، لهذا، فإن فرداً أو جماعة بلا قوة ولكن بقيم راسخة، خيرٌ من قوة مهلكة بلا قيم؛ فبالخلق والتعبّد تتحقّق المنفعة الجماعية والسيرورة الفردية أو الجماعية.

فما هي **القوة** إذن؟ وهل تصح في غياب القيم؟ وكيف تستقيم بوجودها؟ ثمة نقطة تقاطع بين الإسلام والحداثة؛ فالأخيرة أنتجت قوى اجتماعية وفكرية ومادية عبر قيم معينة آمنت بالعقل والفعالية العلمية، إلا أن البعض قد يظنها تجسيدا لقيم مطلقة، بينما التشارك قد يكون على مستوى "الآلية القيمية" في ذاتها، ولنا في المجتمع الفرعوني

مثال راسخ؛ فقد كان منتظما عبر الوثنية والاستعباد، وأنتج قوة مادية وفكرية هائلة، فهل كانت تلك القيم النازمة أخلاقا فاعلة؟

إسلاميا، ليست كذلك، بل قد تكون أسوأ من الأخلاق الباطلة الظاهرة؛ لأنها تتحايل لخدمة مقاصد باطلة تدور مع أهواء الحكام أو المصالح الضيقة، مما يستدعي تفكيكا معرفيا وعمليا أعلى من التحليل الفلسفي التقليدي.

إن القيمة دافعٌ ضروري لكل الحضارات، وقد اتخذت مع الحداثة صبغة محورية؛ فحين تنطلق من قيم المساواة والحرية وتحسين مفهوم الإنسان وكرامته، فإنها تطرح دعوة ورؤية شاملة لا مجرد تدبير تقني عابر، غير أن القيمة -بوصفها فعلا تثيريا- قد تنقلب أحيانا لتغدو قوة انقلابية تُفَعِّلُ الأصول نحو "استفراغها" من محتواها، ولا يخلو نموذجُ (فرديا كان أو جمعيا أو دولتيا) من هذه التلاعبات، يحدث ذلك عبر مسارين: إما في طبقة "العلم والإدراك" أو في طبقة "الإرادة والقدرة"، وهو ما بلغت فيه الحداثة منعطفًا حرجا؛ إذ غدت من جهة "ضالة" عن المقاصد الوجودية العظمى، ومن جهة أخرى مجافية لتفعيل القيم الفطرية (والدينية) نحو توجهات دنيوية تحصر الذات في شهوات مادية ونفسية ضيقة، من هنا تتموضع هذه الفعاليات اجتماعيا ضمن حالة من **تربُّب الذات** والجماعات بعضها على بعض، وهي الحالة التي بلغت أوجها إبان الحروب الغربية التي وُصفت بالعالمية.

إن **روح الحداثة** في جوهرها هي تجسيدٌ لرؤية وجودية ومَثَلٌ للقيم حتى في لحظة تغييبها، وقد تَمَظَّهَرَتْ بوضوح في مستويات تحقيق القوة المادية والنفسية؛ أما "الحضارة" فهي هذا **التمظهر في التنظيم الاجتماعي** للفرد ونموذجه الحياتي فعلا وعلمًا، من هنا، يستحيل فصل القيمة عن التحديث، وإن كان بمقدورنا القول إن بعض النظريات تفتقر بطبيعتها للقدرة على تحقيق القوة؛ فالنظريات الوثنية مثلا التي تفتقد للاقتران العللي بين الموجودات وتجعل لكل ظاهرة إلها أو وليا، أو تلك التي تؤسس لنظريات اجتماعية صراعية لن تمكن الإنسان من "الفعالية والترابط" في الوجود. لذا، كان تصريف التناقضات بعيدا عن التشاحن والفتن من أكد الوصايا النبوية؛ فلا مدنية دون حفظ الأمن الباطن

والظاهر، ولا نفع لهذا الاستقرار دون "أمر بالمعروف ونهي عن المنكر"؛ إذ إن النفي أو العدل هو عين حركة الإحسان في درجة وتنزل آخر.

إن النموذج الإسلامي يؤسس لتنظيم اجتماعي "موازناتي" يربط بين الفعاليات الصالحة "سَتَكُونُ أُمَرَاءُ فَتَعْرِفُونَ وَتُنْكِرُونَ، فَمَنْ كَرِهَ بَرِيءٌ، وَ مَنْ أَنْكَرَ سَلِيمٌ، وَ لَكِنْ مَنْ رَضِيَ وَ تَابَعَ لَمْ يَبْرَأْ"¹، ثم تأتي "المصلحة" بوصفها تخطيطاً عقلياً في كافة مستويات الفعالية، وقد جعلت التجربة المعاصرة نوعاً من القوة المركز الذي تدور حوله رعى الحضارة؛ مما أنتج نموذج "حكم التكنوقراط"، ورغم ندرة النجاح في هذا التوجه لأن الذات تتحرك بمقاصدية وأحوال نفسية أعمق من الظواهر الصورية، إلا أن "حاكميات" جديدة بدأت تتشكل وصولاً إلى ما يمكن تسميته **بالنموذج الحماري**؛ القائم على تعميم التعليم المادي وتوجيه الفاعل الاقتصادي نحو التكنولوجيا بالتنسيق مع القوى السياسية والدولية، ورغم نجاعة هذا التنسيق مقارنة بالأنظمة الجاهلة، إلا أنه يتحرك بمعانٍ تستبطن التدجين الجماعي أكثر مما تعكس المعاني الإنسانية، وهو ما يحاكي تاريخ "تدجين الحيوان" في الذاكرة البشرية.

إن هذه التناقضات لا تُعزى فقط لحاجة الحاكم للقوة مع غياب وازعه الأخلاقي، بل لممكّنات حركة المجتمع وبنياته؛ فالمجتمعات تتفاوت في تراكمها التاريخي، وقد استطاعت دول (كسنغافورة أو الإمارات) طي المراحل عبر الثروة الطاقية واستقطاب الكفاءات، لكنها تظل تجارب تحتاج لتمتين أسسها الفلسفية مقارنة بنماذج أخرى تبني على حضور عوامل إنسانية مع تنزلاتها ولو نسبياً وبدرجات (كماليزيا وتركيا وإيران والمغرب)، إلا أن الغالب على العالم المعاصر هو التدجين؛ فالقوى الكبرى تمارس نفس الهيمنة التي تُطبق داخلياً، وتحاول وأد أي حركة وجودية أو إنسانية قوية في مهدها؛ لأن الصراع الأكبر في التاريخ هو صراع **"العبودية والاستمداد"**، من هنا تبقى النماذج الإسلامية هشة أمام ضعف قدرتها على تبني القيم والمواجهة وغياب تكتل أممي ييسر العملية وينجحها .

إن صعود أي نموذج حقيقي سيكشف انحطاط الفعاليات السائدة، وهو ما يمثل تهديداً وجودياً لهذا "الصنم" المعاصر **وتبادل الأندادية**، فالدول تنتج حضاراتها وفق هذه

¹المحدث: مسلم، المصدر: صحيح مسلم.

الأحوال والإشكاليات، وتجعل من تكنوقراطيتها "مكياجاً" يغطي مشاريع هيمنة رجال السياسة، والمال الأضعف وجودياً؛ من هنا تتحول المقولات التجريدية إلى 'عدم شرعي' وإن وجدت حساً، إذ تظل طاقتها حبيسة الإطار المادي الضيق، ما لم تتسق مع **قوة الإرادة المستمدة**، وتتنزّل في سياق **موضع تحرري** يجسد قيم الإحسان، فإنها لن تزيد الذات الفاعلة إلا اغتراباً وتدجيناً، بدلا من أن تمنحها السعة والحضور.

لا يمكن القول إن كل نظرية تُمكن من تحصيل القوة هي بالضرورة قيمية أو صالحة للإنسان والوجود؛ فهذا الجمع والتوازن والترجيح لا يتحقق إلا في **النظرية الإسلامية** التي تجعل من القوة والقيمة تداخلا موحداً، كما أنها تمتلك نظرية معرفة علّية ذات طبيعة اقترانية واسعة، تنطلق من خضوع الوجود للإلهي بوصفه مقصداً أصلياً وضرورةً علّيةً؛ وهذا هو المستوى "الإبستمولوجي" الذي يثوّر الفعالية العلمية ذاتها، فضلاً عن إحداثه حالة من الترابط والتداخل بين التخصصات، ولا يعني هذا أن التوحيد هو عين الممارسة العلّية في الوجود، بل هو المبدأ والأصل (المُسبّب) الذي تنشأ عنه السببية؛ فحضور العلّية بذاتها قائمٌ عبر تدبير الله ولكنه ضعيف الدرجة والفاعلية دون استحضار هذا الاتصال، من هنا، يحقق الإيمان "الثبوت"، ويدراً "النقص الأكسيومي"، ويمنح الدافعية الداخلية والنجاعة القيمية أكثر مما تتيحه المقاصد التبعية؛ لكون الأخيرة بطبيعتها مجالاً للتكثر الناتج عن تلك الوحدة.

إن العلاقة بين القوة والقيمة هي علاقة "**ترابطية تراتبية**"، يتوسطها تداخل المركز الروحي والتوحيدي، لذا، نجد أن أدوات الموازنة والتحليل الفقهي والأصولي والكلامي- وحتى الأصول العقديّة الصوفية- تتماثل في صورها الكلية مع المناهج العلمية المادية؛ فالعلاقات المنطقية التي نكتشفها تقبل التوظيف المتبادل، لكن قيام كل مجال باستقلاله (وبالله) يجعل مظهره يختلف باختلاف طبيعته، فالمجال التجريبي والتجريدي أقل انفتاحاً وأكثر انضباطاً نظراً لصلابته المادية؛ ولذلك رأينا كيف تناسق العالم المعاصر مع نظريات "التطور" و "الانفجار العظيم" في الغرب، مقابل "أزلية الكون" في التجارب الماركسية، بينما لم يتقبل العصر الوسيط تجاوز "مركزية الأرض" بسبب العقلية الجماعية

القبلية، فإذا كان عصب القوة في عصرنا هو العلم التجريبي، فإنه رغم استقلاله الذاتي يظل محكوما بتوجهات العقل الكلية.

إن النظريات التي تتمحور حول الاقتصادي قد تنتج تحديثا ماديا فاقدا للقيمة، حتى لو افترضنا ترابطها بنظام اجتماعي ومعرفي محصل للقوة، وهنا يجب استحضار "الدرجاتية"؛ فالصين والهند رغم غياب منظومة عِلِّيَّة قوية بمعناها التوحيدي أنتجتا حدثيهما الخاصة، وكان بإمكانهما حفظ تراثهما مع البقاء في موقع القوة، لكن المجتمع يمتلك "إرادة ترجيح" وقد انتصرت عليه الحداثة، ليس لصعوبة التعايش بين النظامين، بل لأن تداخل أبعاد الإنسان يجعل كل بعد يؤثر في الآخر؛ إما تسريعا أو تأخيرا، دفعا في الصلاح أو غرقا في الفساد.

فالترايط ضرورة للجميع، ولكن المرجو منه هو المبني على **مركزية السلوك التعبدي والتخلقي** داخل كل الأبعاد وفق ترتيبها الخاص، حيث يُقَدَّم فيه ما حقه التقديم؛ فالقانوني الفقهي مثلا أعلى رتبة من الاقتصادي، والأخلاقي (التعبدية) أعلى منهما جميعا، وهذا الأخير يمثل المحور في ممارسة السلطة داخل المؤسسة السياسية، التي قد تتخلق بالمكارم أو بالمساوى، وبالتعلقات الإنسانية أو الاستعبادية، فإذا اجتمعت القوة والمصلحة مع هذا الخلق فهو الغاية والواجب، وحتى لو اعترها خلل، فإن "حفظ الأصول" أهون بكثير من تحقيق القوة دون تخلُّق، لذلك، فإن معظم البشر اليوم يحكمون بأفضلية "الولايات المتحدة" على "أفغانستان" مثلا، لكن حقيقة المسألة قد تكون صادمة ومغايرة بسبب التدجين الممنهج، وإن كنا نقر بأن العالم بأسره يعيش حالة سقوط وانحطاط عميق، ولو كان العالم في حالة توازن صالح، لكانت الأمم تحت شهادة وعدل **القوة الإسلامية**، ولتحرر العالم من الأوهام والأصنام الظاهرة والباطنة؛ إذ يغلب على النزوع البشري حاليا اتباع المنتصر نتيجة التدجين الأسري والسياسي والاجتماعي.

ما هي الحضارة عند العروبي؟ ينطلق الكاتب دائما من إشكالية تؤرقه، إشكالية عايشها ولامسها عيانا، وهي "الإسلام الراكد"، إن العروبي، ورغم دعوته الصريحة للقطيعة، ينقل لنا متغيرات اجتماعية مهمة، خاصة وأنه ينتمي لجيل عاين المرحلة الاستعمارية؛ إذ يرى أن "روح الحضارة" في تمثّل التقليدي المسلم تكمن في نفي التطور العقدي، ورؤية الإسلام

بوصفه كيانا ثابتا عابرا للزمان والمكان، أما نقده لهذه البنية، فيتأسس على أن مضمون الرموز يختلف بالضرورة بتبدل العوامل البيئية واللغوية والعرقية، وهذه ملاحظة تقارب ما أشرنا إليه سابقا من التحريف السلوكي والمضموني داخل الأمة؛ حيث تُحفظ الرموز وتُستفَرغ المعاني، وهو ما عبّر عنه الشارع بـ "تبدل السنن".

إن حقيقة العمليات النقدية والتجديدية محمولةٌ في النصوص ذاتها، ويقوم بتنزيل هذه الإصلاحات في كل جيل "مجددون" من داخل المنظومة؛ أي أن المسألة الإصلاحية ليست رهينة العوامل الفرعية فحسب (كالماديات والنفسانيات واللغويات)، بل تتعلق بعامل مركزي هو **الروح** إذ الإسلام لا يعتبر الروح كيانا ستاتيكيّا محضا، فالإيمان -باعتباره شرط الفعالية- يزيد وينقص بحركة الإنسان؛ والأجيال تتنوع، وللروح أعمالٌ واسعة تتشكل حسب طبائع الأفراد والمجتمعات، وقد جعل الشارع "الذاكر" في رتبة "المجاهد"، و "الساعي على الأرملة" كـ "القائم الصائم"، و "التاجر الصادق" مع النبيين، و "الإمام العادل" في ظل الرحمن.

من هنا، تسقط دعوى ركود الإسلام في ذاته (كأصل)، وإن كانت توصيفا دقيقا لواقع معين (كعَرَض) كان وما زال حاضرا في التركيبة الاجتماعية، ورغم أن هزة الحداثة والاستعمار قد حركت الفكر الإسلامي، إلا أن المسألة لن تقف عند جهود أفراد قلائل، وقد سبق العروى في تقديم هذه الانتقادات مفكرون من داخل المدارس التقليدية، كأبي الفيض الكتاني، وعبد الحي الكتاني، والمؤرخ الناصري وغيرهم، إلا أن الفارق يكمن في أن المفكر الحدائي قد ينظر للوجود حصرا من جهة "التحول العقلي".

وهذا التحول العقلي هو بلا شك جزءٌ من العملية، لكنه ليس كلّها؛ إذ لو تصورنا في عصرنا أن 5% فقط من الساكنة يمتلكون مستوى الغزالي، أو حتى ابن رشد وابن سينا، لانتجوا حضارة وحلولا عملية تتجاوز العالم المعاصر بأسره، ومن ثمّ، فإن الإشكالات الحضارية هي إشكالات **اجتماعية وجماعية وعملية** في مقام التنزيل، وليست مجرد أزمت فردية أو عقلية مجردة.

أما على مستوى العقيدة والسلوك، فهي بالنسبة للعروى ليست محركا حضاريا، وإن بدت كذلك فهو يختزلها في مفهوم "**الإلهام الخاص**" بمرحلة زمنية محددة يقول: "المسلمة

الثانية هي الموافقة بين العقيدة والسلوك والتنظيم الاجتماعي والمسار التاريخي أي أن المعاني التي تدل عليها كلمات العقيدة والتي لا تتغير افتراضاً، تحل تلقائياً وكلياً في سلوك الأفراد اليومي، وفي التنظيمات، وفي نتائج الأعمال الجماعية، داخل وخارج دار الإسلام. قد تتحقق هذه الموافقة **في فترة من فترات الزمن**، لكن بسبب إلهام رباني، كما وقع أيام الرسالة المحمدية¹، وهنا يكمن لب الاختلاف؛ لأننا سنصطدم بالضرورة بمستويات **الثوابت العقدية والوجودية** التي لا تتبدل بتبدل الأزمان، كوجود الخالق، وحقيقة الكون، وقيم العدل والإحسان أو المدد والزوجية... فالحركة والنفي لا بد لهما **من منطلقات**، بما في ذلك الأسس الوجودية والقيمية الثابتة في منظومة العروى نفسه، إلا أنه لا يعي - بدوره - أن ما يوجهه هو أكسيوم الأنسنة والتقدمية والوضعية؛ وهي معطيات "دهرية" محدودة ستؤسس في النهاية لحضارة هي نسخة مكررة من "التعلق الوجودي الغربي" القائم على معطيات خارجية تحولت إلى أدوات للاستعباد الذاتي قبل الخارجي، رغم أن هذه الأبعاد التخيلية تابعة بالضرورة للذات العميقة وممكناتها التي لا تنحصر في هذه الأنسنة البسيطة، أو **التعلقات الوجودية الفاسدة**، إن التحليل الاجتماعي الرشيد يتعامل مع **"العلل"** وحركاتها، لا مع مجرد تنزلاتها العَرَضية.

ينتهج العروى طريقاً يرفض فيه الموقف التراثي الذي يتبنى "أصلاً ناصعاً" يعود لمرحلة تأسيسية، معتبراً هذا النموذج نوعاً من "الأسطورية". لكنه في المقابل يرفض الزعم الاستشراقي الذي يربط آلياً بين العقيدة والواقع الاجتماعي المنتَج حضارياً، من هنا، يطرح **متغيرات مقابلة مركبة**، تكون فيها الوقائع والتنظيمات والسلوك والعقيدة مستويات يحدُّ ويؤثر كلُّ منها في الذي يليه، دون أن يكون أحدها متحكماً مطلقاً، وهذه الرؤية التحليلية نبهة حقيقة لكونها تلامس إحدى إمكانات الواقع، إلا أن العروى يصر على إبقاء العقيدة والسلوك في "الرتبة الأخيرة" دائماً، إلا في حالات الإلهام الميتافيزيقي النادرة، وبذلك، فإن ما انتقده في ستاتيكية المنهج الاستشراقي يقاربه هو في حدِّه لحركة التاريخ ضمن ذات

¹ عبد الله العروى، ثقافتنا في ضوء التاريخ، الطبعة: الرابعة، (بيروت، المركز الثقافي العربي، 1997) ص

التركيبة الاستشرافية للمتغيرات، مع جعل مجال خاص ومباين للعقيدة في علاقتها المباشرة بالحضارة.

كذلك ينتقد العروى القراءات الإسلامية للحضارة التي تجرّد المظاهر المادية والفنية فقط؛ فإذا كان الغربيون يدرسون "روح حضارتهم" في إطار أنثروبولوجي وتاريخي مقارنة، فإنه يرى أن من حق المسلمين القيام بالعمل ذاته، لكن الإشكالية المطروحة وفقه تتمثل في أن الإسلام امتزج بحضارات قديمة بينما يمثل هو "دين الفطرة المتعالية"، وهذا ملحظ مهم عندنا، لا من أجل القبول المطلق لكل وافد والقطيعة مع التراث كما يتوخى العروى، بل لتحديد **عمليات التحريف الوافدة** وتمييزها عن **عوامل الفطرة المستفادة**؛ كالدواوين في عهد عمر، أو الخندق في عهد النبي ﷺ، والتأمين الاقتصادي من الأشعرين في اليمن، فالفطرة كما هي مجال انفتاح، هي أيضاً مجال ضبط؛ وكما هي مقاصد وثوابت، هي أيضاً تطوير لها عبر مقامات وتنزلات متنوعة، أليست الحداثة بدورها رؤية وجودية وعقلية تتطور عبر مبادئ الفردانية والعقلانية؟

إن العروى، رغم إبداعه في التعامل مع الحداثة كمنهج لا كتقليد، يمارس نزعة تشكيكية على التراث تفوق ما يمارسه تجاه الحداثة، ومع أننا قد نستشف منه قدرات تحليلية تقع حتى على المناهج الحداثية، إلا أنه لا يطرح قواعد واضحة؛ لأنه موجه بـ "همّ مركزي" وهو تجاوز حالة **التدين الراكد** الذي يعيق تحصيل القوة والكرامة والعقلانية، إلا أن هذا العقل التحليلي يدور حول "أكسيوم" لا يستشعره، فيولد نتائج هي توليفات من داخل حركيات الحداثة مع تفريع للدين في نطاق ضيق، إن التفكير هو عملية تحاول الوصول عبر مدخلات الوجود وتناقضاته إلى حلول عملية، وهو بهذا المعنى أقل خضوعاً للأحادية، هل كانت الحداثة تتدبر فعلاً من منطلقات "**التكثّر والترابط الوجودي**"، ولو في مستواها المتوسط؟

هذا أمرٌ مشكوك فيه؛ فنحن نجد منذ عهد سقراط وأفلاطون نوعاً من النحت العقلاني والترابطية التي يمكن للفلسفة أن تستفيد منها، لكن تعامل العروى مع معطيات الماركسية أو فكر الأنوار لا ينطلق من استيعاب كلي لهما، بل هو بدوره "عقلٌ" مفروض عليه البحث من داخل مراكز أحادية تعوّض الربوبية وحاكمية الله (التي هي نطاق

وحدة الوجود الحقّة) لكن بمراكز بشرية وتراث آخر، ورغم وجود درجات متفاوتة من مقارنة الفطرة وعلاقات الوجود في تلك المناهج، إلا أن نتائج العروى تظل تدور في فلك مركزية المعطيات الخارجية، مع ضعف ملحوظ في المعطى النفسي، مما أدى إلى تحييد البعد الرباني والديني والروحي.

إن أي تجربة تقليدية ستتوسل بالدين لإعلاء الممارسات الظالمة أو "الغشائية" هي تجربة تتناقض مع المقاصد المحورية لحفظ المال والعرض، وهي المقاصد التي تمثل تنزلات للمقاصد الأصلية في مستويات وجودية معينة، وكل هذا منظّم ومرتبّ في الإسلام، ولو أنتجنا منظومة جديدة باسم "الحقوق والعقل" فإنها ستعيد إنتاج ذات الانحطاط؛ فالمعضلة ليست في المسميات، سواء سُميت الدولة خلافة وإمارة للمؤمنين أو "ديمقراطية وجمهورية أو ملكية برلمانية (كما نجد في الدساتير العربية)؛ إذ إن الوصول إلى لبّ الإشكال الاجتماعي والعملي لازمٌ لكل النماذج، لقد استغرب النبي ﷺ مما حكا له الصحابة عن أرض الحبشة حين اعتدى فتى على عجوز تحمل قلةً من ماء، فقال:

"كيف يُقدّسُ الله قوماً لا يؤخذُ لضعيفهم من قوِيهم؟"¹، هذا الحثّ الواقعي يرجع إلى أن المسيحية -في أصلها- ركزت على الاستمداد من صفة الرحمة وقد نعتب القسطنط كذا، لكن تنزلاتها التاريخية حُرّفت، لذا شدد النبي ﷺ في أحاديث أخرى "إذا رأيت أُمّتي تهاب، فلا تقول للظالم: يا ظالم؛ فقد تُودّع منهم"²، ومن هنا، فإن لجوء بعض القوى الاجتماعية لأنظمة معرفية وافدة ظنا منها أنها ستحقق القيم الفطرية اللازمة لقيام حضارة قوية، هو تطلعٌ يحتاج إلى مراجعة عميقة؛ بل قد يكون دلالة على "علاقة زوجية" (تبعية) مع المهيمن، فالعبودية الحقّة هي استخراج لمكونات الذات ضمن الترتيب الاجتماعي الصحيح.

كذلك، لا يجب وضع النخب التقليدية في سلة واحدة؛ فكما يوجد منها الراكد والمفسد، يوجد منها من يتعامل مع واقع اجتماعي تتداخل فيه "الجزئيات الكلية" ضمن سيرورة كُلية ذات طبيعة وهنة وعاصرة، بل إن العروى نفسه يُتهم بأنه مثقف سلطة لأنه

¹المحدث: الألباني، المصدر: مختصر العلو.

²المحدث: شعيب الأرناؤوط، المصدر: تخريج المسند لشعيب.

يتعامل مع واقع معين يحاول كسب الممكن في إطاره، والدولة بطبعها لا تملك قناعات فكرية ولا تتفلسف، بل تسعى لحفظ شهوة الرئاسة وتجبر الآخرين من خلال هذه المدخلات؛ فقد يعتنق الحاكم ما يتلاءم مع مشروعه (كاعتزال المأمون في بداية الدولة العباسية)، وقد يقع تعاون معه في المجالات العلمية، لكن السياسي ينطلق من قواعد مختلفة ولن يجزَّ من يشابهه إلا نحو "عالم الاستعباد"، وحيث إن وجود الحاكم العادل تماما بعيداً عن عصرنا، فهل نسمي العروي تقليدياً أو استبدادياً لمجرد تعامله مع تقاطعات الأنظمة، ومنها النظام الإماراتي مثلاً؟

إن الحكم الذي يقدمه العروي عن "إسلام راكد" لا يختلف في جوهره عما يتبناه هو **كحداثة راكدة**؛ إذ إن إشكاليات التثوير والإصلاح تعود في حقيقتها إلى صفات وفعاليات قد تنبع من بنية الحكم كما تنبع من بنية المجتمع، ونحن إذ لا نتبنى الركود العميق في البنية التقليدية، نوّكد أن جذر المسألة ليس مجرد شعار، وأن **الواقعية** هي لازمة لكل مرحلة تاريخية وليست حكراً على العروي وحده لكن أن تصل لهذا المستوى من الوهن فنحن في عملية تحريفية وهي لا تتعلق بكل الحداثيين إذ هناك فطرة كما قدمها مثلاً الجابري في تجربته الثقافية التحررية.

فمن المفارقة أن تلك الفعاليات التي يتلمسها العروي عند الغير هي أكثر حضوراً عنده، من هنا غياب رؤية متناسقة ومبررة فكرياً؛ لذا فهو ينطلق عبر ما هو أقرب ل **الحد بالتمييز**، لا بالذاتيات، زاعماً الوصول بالضرورة إلى "روح الأشياء" عبر قواعد العقلانية والحرية والفردانية، وهي الأسس التي سيعاير بها البنى الفكرية والوجودية.

بيد أننا لو درسنا القراءة الخلدونية للتاريخ، أو "إحياء" الغزالي، أو "قواعد التصوف" لزروق، وصولاً إلى "حكم ابن عطاء الله السكندري" وشروحها، لوجدنا نقداً يتجاوز في العمق ما يقدمه العروي حول الواقع الراكد، وهو نقدٌ يحمل رؤية موضوعية للحقائق على كافة المستويات، بما في ذلك نقد الفقهاء والمتصوفة أنفسهم؛ لكون هؤلاء الأعلام يحملون ثوابت قوية ومتناسقة تقتضي **بناء وتفكيكا** مستمرين، وليس مجرد انفعال هوياتي، ومن هنا، فإن عدم الإمام الكافي بالتراث يضعف هذا التأسيس الفلسفي والاجتماعي؛ مما جعل العروي يدخل معترك التحليل والتنزيل دون أن يتجاوز فعليا

القواعد الكلية التي أسست للأنوار والحداثة، ناهيك عن نموذج الحضاري والوجودي الذي أثبتت التجربة فساد جوانب كثيرة منه، ولعل أخطر ما قد يصيب سيورتنا هو الانطلاق مما يدفع إليه من **قطيعة** ستحرمنا من **روحانية الحضارة** وإنسانيتها، وتمنع تلاؤم الوسائل مع منطلقاتنا الذاتية، مما يُضعف حتى درجة قوتنا مقارنة بالفعاليات الأخرى، لا يعني هذا أن الاحتكاك لا يحمل نقاط تقاطع محدودة، أو تدافعا قدريا يفكك تصلب الجحود وينتج معرفيا ووجوديا.

إن هذه التناقضات الفكرية عند العروي تعود لأسباب تأصيلية "تكيل بمكيالين"؛ فهي تنفي وتشكك بقوة في اتجاه معين، بينما تُثبت بقوة في اتجاه آخر. ومنطق الوجود لا ينفك عن **الثبوت والحركة**؛ ولو طبقنا "النفيانية المطلقة" لكان أول ما فككناه هو الحداثة ومتمن العروي بذاته، من هنا، فإن بيان خصائص الفطرة ذات المنطلقات الوجودية والقيمية -حتى في أبعادها المادية والنفسية- هو ما يجعل المتن منضبطا وغير متناقض، وهذا الانضباط كفيلاً بأن يوصلنا لفهم إمكانات الإسلام الحضارية، وتجاوز إشكالية توظيف "قياس الغائب على الشاهد" لأجل تأييد مرحلة الوهن الحالية، إذ إن التعالي يمكن من موازنة منهجية بين تأثير الماضي ضمن الحاضر في اتجاه السيورة المستقبلية.

كما أن هذا يسمح بضبط الحداثة عبر وضعها في سياق سيورتها (اليونانية والمسيحية)، وإرجاعها إلى أصولها التأسيسية لا إلى مجرد منتجاتها التقنية وآلياتها التجريدية؛ مما يتيح استشراف إمكاناتها الحقيقية **والتحكم في منهجها**، ولعل العروي نفسه يتلمس هذه القوة والإمكان داخل الحضارة الإسلامية حين يقرُّ، في لحظات إنصافه، بأن لهذه الحضارة روحا ومميزات أصيلة لا يمكن نفيها، يقول: " لكنني أعلم أن حركة فكرية نشيطة تحاول أن تحدد هوية الحضارة الإسلامية، مقابل الحضارات الأخرى، إني أعتقد أنها لم تستوفي جميع الشروط التي ذكرتها سابقا، لكنها تتقد بسرعة نحو الهدف المنشود، إن المفاهيم التي تدور حولها هي فيما أرى أربعة : الفطرة، العدل، التنزيه، الأخلاق، هذه مجموعة قيم مرتبطة بعضها ببعض سلوكية وذوقية و فكرية تميز المسلم

عن غيره، تلون مجتمع المسلمين و لا أقول المجتمع الإسلامي عن غيرهم و هي ثابتة لا سبيل إلى تجاوزها في المنظور الزمني الحالي، مهما تغيرت الأوضاع الزمنية القائمة¹.

لكنه يقر في الآن محدودية هذا الطرح يقول: "هل يمكن أن نعلل بهذه القيم كل مظاهر الحضارة التي نسميها اصطلاحاً الإسلامية، وكل مجريات التاريخ الذي نسميه إسلامياً من الواضح أن هذا غير ممكن".

إن المظاهر التي يطرحها العروي صحيحة في مجملها ك "توصيف"، لكن ينقصها "الترتيب المنهجي"؛ إذ **التوحيد** هو المنطلق الوجودي، تتبعه **النبوة** والتعلق بالنبى ﷺ كنموذج بشري متكامل، وهناك قيمة **الرحمة** التي تسبق العدل رتبة؛ بل لولا هذا التقديم لما قامت حضارة إسلامية في مراحل الملوك العضوض أو الجبري، لقد كان هناك تبادل أدوار حيوي بين مجموعة من الفعاليات؛ فنجد مثلاً الإمام جعفر الصادق يفرغ جهده للتعليم والتربية مُبقياً مسافة من السلطة، بينما النفس الزكية يتصدر للمجاهدة، وأبو حنيفة يتوسط المشهد مسانداً للأخيرة ومستمداً من الأول (رضي الله عنهم).

فمن دون فهم هذه **الحركية التكاملية** في تعاون الأدوار، لن نفهم روح هذه الحضارة ولا ترابطاتها الاستمرارية، وهناك عامل محوري آخر وهو **الوحي**؛ ففلولا القيم التي يحملها، وثقل الدعوة والتربية، وتراكم مفاهيمه في ضمير الجماعة، لما تثبتت هذه الفعالية ولا استقامت الفطرة؛ إذ لا تناقض بين المستويين، أو بتعبير الغزالي "الشرع عقل من خارج والعقل شرع من داخل"².

إلا أن العروي -كما هو معلوم- يميل إلى تبني نموذج روسو، وقد ترجم أحد فصوله تحت عنوان "دين الفطرة"؛ وهنا تقع "الإسقاطات" التي تختلط بقراءات لها وجاهتها، لكنها تفتقر للفهم العميق لحركة الحضارة الإسلامية وممكنتها، وكذا للإشكاليات الكارثية الكامنة في أحشاء الحضارة الغربية، ونحن إذ نُقرُّ بأن تفعيل هذه الممكنتات يحتاج إلى اجتهادات على المستويات الإبيستمولوجية والمنطقية والعلمية والسياسية (كما فعل

¹ المرجع نفسه ص 188.

² أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت 505هـ)، معارج القدس في مدارج معرفة النفس،

ط2 (بيروت، دار الآفاق الجديدة، 1975) ص 57.

السابقون)، نؤكد أن الإسلام لكي يحقق خلوده **الأنطولوجي والأكسيومي** لا يمكن أن يُنَبَّت حتى عند تنزيل نموذجهِ فرعيّات وجزيّيات الحضارة؛ فهذه الأخيرة تتطور وتتغير من بلد لبلد ومن مؤسسة لأخرى. غير أن تلك **الأسس المنهاجية** هي التي تؤثر بقوة في نهاية المطاف على سائر الآليات والفروع، ولعل عبد السلام ياسين قد تنبه لهذه الحقيقة أكثر من العرووي، وإن جاء طرحه في صورة أقرب للمجمل يقول: "حاشا لله أن يكون القرآن نظرية ثورية أو مذهباً سياسياً أو حلاً اقتصادياً فيمكن مقارنته بمذاهب الأرض! وما فقد القرآن حيويته الأولى التي دفعت ووجهت أمة القرآن لجلال الأعمال. إنما خمدت إرادة الجهاد في نفوس أجيال لم ترب على الإيمان فأُخلد بها دين الانقياد إلى أرض الخمول. والقرآن لا يزال هو كلمة الله الأخيرة الكاملة للجان والإنسان. تتضمن خير الإنسان والجان دنيا وأخرى. لا تحتاج لزيادة ولا تعديل. وقومة الإسلام لا يمكن أن تنطبق عليها هذه الصفة إن استعارت من خارج القرآن ورسول القرآن مبادئ وأهدافاً".¹

يعترف العرووي بعمليات الإصلاح المتمثلة في تلك "الصحة التجديدية" التي قامت بمراجعة الذات من الداخل، إلا أنه يرى أنها رغم إيجابياتها العملية لم تقدم منهجاً علمياً منضبطاً، بل اكتفت برؤية تربوية إصلاحية تفتقر للارتباط العضوي بالماضي، وهذا النقد، وإن حوى جانباً من الصحة، فإنه يغفل أن العديد من المجددين يحملون نقداً موضوعياً للماضي والحاضر معاً؛ فهذه الحركة التجديدية ممتدة جيلاً بعد جيل، وما نجده عند المعاصرين كعبد السلام ياسين مثلاً أو أبو بكر العدني في التحليل الواقعي، نجد جذوره عند عبد الحي الكتاني (قبيل الاستعمار)، بل وعند الغزالي وابن تيمية قديماً، فكيف نضيق مفهوم "التجديد" بحصره في واجبات الوقت (كالجهاد والتصنيع والسياسة)، ونُقْصِي من أسسوا لهذه الغايات انطلاقاً من المقاصد الأصلية؟ هل يُعقل أن يكون الشيخ العباس أقل رتبة من تلميذه ياسين؟ أو طه عبد الرحمن أقل من شيخه سيدي حمزة؟ أو الشيخ ماء العينين الذي جمع بين المقاومة والتربية أقل من جيش التحرير الذي تلاه؟

إنها **قراءة ظاهرية** ربما تعتمد معيار الشهرة، وهو معيار لا يعبر عن الأصل الوجودي؛ فصاحب "المركز" أعلى مقاماً وأجمع للحقائق، وإذا كانت بعض الحركات الإسلامية تعاني

¹ عبد السلام ياسين، رجال القومة والإصلاح، (بيروت، دار لبنان للطباعة والنشر، 200) ص 28.

خللا في "المقام والتوازن"، فإن التوجهات العلمانية تعبر عن حاكمية أبعاد دنيوية ودهرية تفتقر لخاصية **الثبات والحركة** الطويلة التي تتأسس عليها الحضارات، إن هذا **التسرع التحديثي** الذي ينشده العروبي كقفزة نحو المستقبل لا ينتج تقدما بالضرورة، بل يؤدي إلى توليد أنماط من الفساد والركود تتجاوز في خطورتها 'الوهن التقليدي' القديم؛ إذ نجد أنفسنا أمام **تحديث مشوّه** يفتقر لشرط الاتساق مع الفطرة.

فمن جهة، برزت **سلفية صبيانية** تعيش انحباسا ذهنيا داخل نصوص مستفرغة من سياقاتها المقصدية، وفي الجهة المقابلة، أنتجت نماذج "القطيعة" الحداثية إنسانا مستلبا، أحيانا يكون في جوهره أكثر تخلفا من "إنسان القبيلة"؛ لكون الأخير كان يمتلك على الأقل شيئا من منظومة قيمية وتكافلية تحفظ كرامته الوجودية.

ويتجلى هذا **الانقطاع الوجودي** واقعا في بروز أحزاب متهالكة ونخب سياسية تجسد نموذج **الروبيضة**؛ حيث يتصدر التافه الشأن العام باسم الحداثة والتحرر، أما عمرانيا، فقد تجسد هذا الانحطاط في "الأحياء الهامشية" التي تعبر في حقيقتها عن **سجون أسمنتية** تفتقر للروح، وتعبّر عن تخلف جمالي وروحاني يتجاوز بقرون المدن العتيقة؛ تلك التي كانت تعبر بتناسقها ومعاشها عن **وحدة الوجود العمرانية** وتآلف البعد المادي مع السكينة الروحية.

إن الحضارة لا تقاس بالكم (زمانا ومكانا) فحسب، بل بالقيمة **والكيف الذي يقوي مجالات الكم**، والحضارة الإسلامية دامت زمنا أطول من الحداثيّة، ولو كان الدوام هو المعيار الوحيد لما انتقدناها؛ لكن الإشكال في انحطاط "الكيف الناظم" وتوقف تفعيل التوحيد والفطرة والجهاد، ومع ذلك، استمرت الحضارة بدرجات؛ فقد ازدهرت العلوم في عصور الأمويين والعباسيين والموحدين رغم ما شاب منطلقاتهم من مُلك عضوض أو "ميتافيزيقا مهدوية بدعية"، لذا، فإن الاعتماد على معايير الكم وحدها سيقودنا لتعظيم نماذج كالفراغة وعاد وثمرود كأطوار إيجابية، وهو صحيح بظاهره لا بذاته في نفس الأمر؛ فالغير قد يستفيد من فساد الذات، بل إن الشيطان نفسه دافع صالح في حق من ينفيه ويكفر به، وهنا نصل إلى استحالة فصل الحضارة عن حركة الإنسان الوجودية والتاريخية، بل والميتافيزيقية؛ إذ إن تجاوز هذه السنن يُنتج **تكرّرا من الاختلال** يتنوع بتنوع هذه

الحركات، فالحضارة وفق **قانون الاستمداد** لا تقتات على المادة وحدها، بل تستمد قوامها من المركز الوجودي؛ وكل حركية تحاول الاستقلال عن هذا المركز تقع في فخ **التحريف الوظيفي**.

إن ما يعجز العروي عن رصده هو **التراثية الوجودية**؛ فحين يُقدّم 'المقصد التبعي' (الرفاه المادي) على المقصد الأصلي (الفطرة والتخلق)، يحدث اختلال في **الزوجية التبادلية** "الناظمة للوجود (روح / مادة، عقل-إرادة / وحي، فرد / جماعة)، مما يؤدي بالضرورة إلى **إفقار وجودي** يلبس لبوس التحديث من خلال خصوصيتنا.

ومن ثمّ، فإن نموذج **الروبيضة السياسي**، و**الدهمائية الجماعية**، و**الشمولية الاستبدادية** (سواء كانت علمانية كما في تجارب صدام والأسد، أو غيرها)، وصولاً إلى **الأحياء الهامشية والتشوه العمراني**؛ ليست سوى **مظاهرات مادية** لهذا الانقطاع عن السنن الكلية، وهي نتيجة حتمية لكل 'تسرع' يغفل أن صلاح الجزء (الجزئيات الجزئية والكلية) مرهونٌ باستقامة علاقته بالكل المتمثل في حاكمية الحق على الوجود.

إن الحداثة الأوروبية بنيت على سرديات أسطورية قطعت مع المسيحية، فأضاعت فرصة **إنتاج حضارة أنفع**، اليابان مثلاً تحولت في عمقها لدولة غربية، ولم تبقى "يابانية" إلا في المطبخ والتحية؛ بينما كان من الممكن تحقيق المقصد التبعي مع **المقصد الأصلي** الذي يحفظ ذاتية الإنسان وإرادته، إن العائق الأكبر أمام الأمة هو شيوع السلوك التجبري؛ حيث تتشرب "الجزئيات الصغيرة" القهر والبغي ضمن تبادلية زوجية فاسدة مع "الجزئيات الكلية"، فتنتج ذواتاً وهنة أو منافقة. إن العلة هنا هي **الافتقار الوجودي**، الذي يقابله في الفطرة نموذج **الاغتناء الوجودي** القائم على الإحسان والتعلق بالمركز الإلهي لا بالتعلقات الوجودية الفاسدة.

قد يقال إن الغرب حقق التحضر المادي بنفس التركيبة، لكن هذا قياسٌ خاطئ؛ فالغرب بنى نموذجاً على **ضبط البغي المتبادل** بين الأفراد (الديمقراطية والرأسمالية)، فغدت العلاقات الاجتماعية مقطوعة ومحكومة بنظام منطقي صارم يشبه **القاهرية التقنية**، إنه نضجٌ في تدبير الشر والفساد عبر "قطيعة مهدئة للطغيان"، لكنه نموذج ذو

حركة معنوية بسيطة، نحن الآن في نقطة اختيار: إما التسرع نحو هذا النموذج، أو المرور بترجيحات بين المفاسد (كالديمقراطية) بوصفها وسيلة لمقاومة الإجرام التجبري، على أن يكون الإصلاح في جوهره فعالية جماعية لا تُسقط المركز الروحي، وتجعل الشورى فعالية للإرادات نحو الثوابت، لا فقط مجرد تهدئة دائمة لتناقضات البغي.

في الختام، إن الاختيارات هي **ترجيح درجاتي** في واقع منحط؛ ونحن بحاجة لمن يحمل الرسالة كاملة كحضارة شاهدة دون الانغماس في ظلمة الواقع، والعروي، بتبنيه للنموذج الحدائي **والواقعية الراكدة** سياسيا، لم يقدم **نموذجا تحليليا منضبطا**، بل إن نواته الفكرية ستحرمنا -في النهاية- من أدوات تحليلية ونماذج حضارية أرحب وأعمق حتى في المستويات الظاهرة.

البُعد/المفهوم	عبد الله العروي	المنهج الإسلامي الموازناتي
المرتكز الأعلى للحضارة	التحديث العقلي والاجتماعي كمصدر للحضارة.	التوحيد كمصدر أنطولوجي، ينتزل عبر النبوة والرحمة والعدل.
موقع النبوة والتعلق بالنبوي	يعتبرها مرحلة تاريخية ملهمة فقط (أيام الرسالة).	النبوة أساس تربوي وتشريعي ووجودي مستمر، يتجلى في التعلق والاتباع.
قيمة الرحمة مقابل العدل	العدل هو القيمة المركزية المهيكلية للحدث.	الرحمة هي الأصل الإلهي الذي يوجّه العدل.
تحليل الفاعلين في التاريخ الإسلامي	يُسقط التحليل على العقل الاجتماعي العام دون تحليل الأدوار المركبة داخل التجربة الإسلامية.	يُحلل الفاعلين (علماء، مجاهدين، قضاة...) كوحدات تكميلية في شبكة حضارية.

البُعد/المفهوم	عبد الله العروي	المنهج الإسلامي الموازناتي
موقع الوحي والفطرة	الفطرة عنده تأويل روسوي، تستقل عن الوحي.	الفطرة مرتبطة بالله والروح والوحي؛ فهي نفس وشعور وحسّ لا تنفك عن الاستمداد الوجودي كعلاقة الذرات ببعضها أو تاريخ الكون ومصدر الطاقة.
نظرة للحضارة الغربية	يراها أفقا عقلانيا متماسكا.	حضارة كارثية في جوهرها القيمي رغم قوتها التقنية، تُحلّل ضمن تاريخها ومفارقاتها الأنطولوجية.
آلية استمرارية الحضارة	العقلنة والتحديث المستمر دون مرجعية عليها.	تراكم القيم في الجماعة عبر الوحي والدعوة والتزكية والامتحان التاريخي ضمن مجالات النفس مع التنزلات في استقلالية المادة والتجريد.
ثنائية الثوابت/المتغيرات	لا يُميز بوضوح بين المنهجي والمتغير.	يُميّز بوضوح بين الأسس الكلية (كالرحمة، العدل، التوحيد) والفروع التقنية أو المؤسسية ويحدد علاقات الترابط والاستقلال دون انفكاك.

تبني نظرية الحضارة الإسلامية على فلسفة ومتغيرات تتمثل في: تحقيق القوة الجماعية من خلال مركزية الرؤية الوجودية والقيمية الخاصة بها، وهو ما يجعل تفاعلها مع باقي الحضارات يتخذ بُعدين:

- بعد حَكَمي-تيسيري: يقوم على الاعتراف بوجود "روح مشتركة" بين البشر، ما يدعو للتيسير والإصلاح المشترك.

• بعد نقدي-تفكيكي: يقوم على تفكيك الأبعاد الوثنية أو الجاهلية داخل الحضارات الأخرى وتوجيهها، لأن هذه الروح غالبا ما تكون مضمحلة دون الإسلام.

إن علم اجتماع الحضارة هو علم يبحث في انتظام العلل الماضية والحاضرة، واستمرارها في تشكيل الواقع الحالي، وذلك من خلال رؤية وجودية-قيمية مميزة، ومنطق وسيرورة معرفية خاصة، لكنه يعمل ضمن الأبعاد المدنية للحضارة (العمرانية، الصناعية، السياسية، الاقتصادية، التكتلية، والمجتمع المدني عموما).

تكمن **الميزة المنهجية** لهذا العلم، مقارنة بغيره كعلم الاجتماع أو الأنثروبولوجيا، في قدرته على ربط الماضي بالحاضر والمستقبل انطلاقا من **المقاصد التبعية** (المعاش والقوة والتحضر)، دون إلغاء سيادة **المقاصد الأصلية** التي تتجلى في العلوم الأوسع وجوديا.

فكما يقتضي الطب فهم الوظيفة الحيوية لكل عضو داخل الجسد لإدراك كمال الاختصاص، يحتاج **علم اجتماع الحضارة** إلى تحليل الأبعاد كافة عبر تفاعلاتها البينية؛ إذ لا يمكن فهم العضو (الجزئي) بمعزل عن روح الجسد (الكلي) والبيئة المحيطة، ولا يمكن ضبط المتغير الحضاري دون إرجاعه إلى **مركزه السنني** الناظم.

دراسة ميدانية مقترحة: **عوامل التحضر في المجتمع المغربي**

4.2. المتغيرات المقترحة للتحليل:

1 - الحوافز:

- الحوافز الروحية الخالصة (محبة الله، الخشية، اليقين...)
- الحوافز التعبدية-الإحسانية (العدل، الإتيقان، الصدق...)
- الحوافز الروحية-الكراماتية (الكرامة المجتمعية المرتبطة بالعتاء والتسامي)
- الحوافز الدنيوية الحاجية (الأمن، الرزق، الصحة)
- الحوافز الدنيوية الكراماتية (المكانة، القوة، التفوق)

- الحوافز الدنيوية الجمالية (الفن، الذوق، الذكاء الجماعي)

2 - النتائج التحليلية الممكنة:

- هيمنة البعد الروحي أو الدنيوي بدرجات: (متضخم - متوسط - متدنٍ)
- هيمنة البعد الكراماتي أو الحاجي أو الجمالي

3 - التفكير والتأمل:

- التفكير التعليقي الروحي
- التفكير التعليقي الدنيوي الروحي
- التفكير الكراماتي

4 - نوعية العمل والإنتاج:

- العمل الروحي (النية، الإخلاص)
- العمل الفكري (الإبداع، التنظير)
- العمل المادي (الإنجاز الصناعي/الاقتصادي)

5 - طبيعة الترابط بين الجزئيات والكيلات:

- تمييز الكلي التاريخي
- الكلي المؤسسي
- الجزئي المجتمعي

6 - الرؤية السياسية والاقتصادية للدولة :

تحليل التعليم، التصنيع، الاختراع، الممارسة السياسية، الاقتصاد، دور المؤسسات، التعاقد الاجتماعي.

آلية التنقيط المقترحة: درجات: ضعيف - متوسط - قوي

ملاحظات منهجية:

- الحوافز الروحية تثير الدنيوية، والدنيوية تثير العلمية.
- صفات الروح (كالرزق والعلم والإرادة) تتفاعل مع العوامل المادية.

الفرضيات الأولى للبحث:

- قد يتحقق التحضر بطرق غير مثالية أو غير شريفة.
- التحضر لا يعني بالضرورة وجود روحانية صالحة، والعكس صحيح.
- الروحانية قد تكون منقوصة إن لم تكن محكمة بالعلم.
- العالم الرباني مقدم على العابد الجاهل.

محاذير الاختزال:

- اختزال الإصلاح في ظاهر العلم دون فقه.
- اختزال الحل في السعي الدنيوي دون مقصدية.
- اختزال العلم في الكونية دون مركزية الإنسان.

الرؤية الموازناتية المقترحة:

- الحضارة تحتاج لتفاعل متوازن بين العابد الصالح والعالم النزيه والسياسي الأمين والمفكر الصادق.
- المعادلات الحضارية فاسدة إن لم تنضبط بتراتبية العبودية.

خاتمة منهجية: ليست الحضارة نتاجا لعامل أحادي، بل هي ثمرة جدلية مركبة بين الأبعاد الروحية والمادية، الفردية والجماعية، العلمية والعملية، الماضية والحاضرة، ضمن رؤية تراتبية تسعى لفهم الواقع دون اختزال، وإصلاحه دون انبهار، وبناء نموذج متكامل يعبر عن وظيفة الإنسان كخليفة لله في الأرض.

جداول الاستمارة بمعاملاتها المعبرة عن تقريب حركة العلل وتأثيراتها الحضارية:

القسم الأول: الحوافز الوجودية (المعامل الأساسي: 0.3)

معامل العنصر	الحافز / الخانة	ضعيف (1)	متوسط (2)	قوي (3)	النتيجة
0.35	الحوافز الروحية الذاتية (الذكر، الصلاة، التأمل...).				
0.20	الحوافز التعبدية الجماعية (الجماعة، الزوايا، المناسبات الدينية...).				
0.25	الحوافز الإحسانية والعدالتيّة (الصدق، الإنصاف، الجود...).				
0.10	الحوافز الدنيوية الحاجية (الوظيفة، الدخل، الزواج...).				
0.05	الحوافز الدنيوية الجمالية (الفن، اللباس...).				
0.05	الحوافز الكراماتية (الإعفاف، النصرة).				
	=مجموع (نتائج كل عنصر) $\times 0.3$ (المعامل الأساسي للفئة)				المجموع

القسم الثاني: نمط التفكير الحضاري (المعامل الأساسي: 0.25)

معامل العنصر	نوع التفكير	ضعيف (1)	متوسط (2)	قوي (3)	النتيجة
0.35	التفكير التعليلي الروحي (الربط بين الظواهر والمعاني الروحية)				
0.35	التفكير التعليلي الديني (الربط بين الأسباب والمصالح الدينية)				
0.30	التفكير الإبداعي الكراماتي (الابتكار بقصد النفع والاستخلاف)				
	=مجموع (نتائج كل عنصر) × 0.25 (المعامل الأساسي للفئة)				المجموع

القسم الثالث: نمط العمل والإنتاج (المعامل الأساسي: 0.2)

معامل العنصر	نوع العمل	ضعيف (1)	متوسط (2)	قوي (3)	النتيجة
0.4	العمل الروحي (دعوي، تزكوي...)				
0.35	العمل الفكري (تعليمي، إنتاجي، تنظيري...)				
0.25	العمل المادي (زراعي، صناعي...)				
	مجموع (نتائج كل عنصر) $\times 0.2$ (المعامل الأساسي للفئة)				المجموع

القسم الرابع: الرؤية المؤسسية والتفريق بين الجزئيات والكل (المعامل الأساسي:

(0.15)

معامل العنصر	البعد المؤسسي	ضعيف (1)	متوسط (2)	قوي (3)	النتيجة
0.3	التمييز بين الجزئي-الجزئي (المبادرات الصغرى)				
0.4	التمييز بين الجزئي-الكلي				

معامل العنصر	البعد المؤسسي	ضعيف (1)	متوسط (2)	قوي (3)	النتيجة
	(التأثير في السياسات العامة)				
0.3	التمييز بين الكلي-الجزئي (الرؤية العامة الموجهة للتفصيل)				
	=مجموع (نتائج كل عنصر) × 0.15 (المعامل الأساسي للفئة)				المجموع

القسم الخامس: العوامل التحضيرية والتصور العام (المعامل الأساسي: 0.7)

معامل العنصر	البعد التحضري	ضعيف (1)	متوسط (2)	قوي (3)	النتيجة
0.15	وجود تصور وفعالية عن الإنسان والحياة والغاية.				

معامل العنصر	البعد التحضري	ضعيف (1)	متوسط (2)	قوي (3)	النتيجة
0.15	وعي بالعلاقة بين الروح والعقل والمادة.				
0.30	إدراك-فعل لطبيعة حركة الفعالية العمرانية من الجزئيات الجزئية.				
0.40	إدراك-فعل لطبيعة حركة الفعالية العمرانية من الجزئيات الكلية				
	=مجموع (نتائج كل عنصر) $0.5 \times$ (المعامل الأساسي للفئة)				المجموع

لا يمكن فصل الفاعلية الحضارية عن الرؤية الوجودية، غير أننا نشتغل هنا في مجال عمراني؛ أي في مستوى تنزيل الفعل داخل البنية الاجتماعية والمؤسسية، لذلك فإن النتيجة النهائية للجدول المركزي (العوامل التحضرية والتصور العام) في المعادلة هي التي **تحدد وزن وتأثير** أي نوع من الفاعلية داخل النموذج الحضاري. فالفعل مهما بدا قويا ماديا أو مؤسساتيا - لا يُفهم إلا في ضوء إدراكه ورؤيته الكلية التي تضبط اتجاهه وعمقه وامتداده.

ومن هنا نفهم الرؤية المؤسسية وتحديد أدوار "الجزئيات الاجتماعية" إذا تعذر الوصول المباشر إلى دوائر القرار، يمكن للباحث الاستناد إلى تقارير السياسات العامة وتحليلها، أو تتبع أثرها وتبرير "التنقيط" وفق تفسير منهجي منضبط، أما دراسة السيورة فتتم عبر عينة اجتماعية تُستخلص منها الرؤية الثابتة، مع قراءة تاريخية تربط الماضي بالحاضر استشرافا للمستقبل.

الجداول هنا لا تعمل كقوائم تقييم جامدة، بل كأدوات لتحويل المعطى الاجتماعي والتاريخي إلى مؤشرات موزونة تكشف موقع كل بعد في البنية الحضارية.

إضافة العوامل المعرفية هي تأكيد للفاعلية الوجودية؛ إذ هناك فرق بين الفعل والإدراك، قد توجد حركة إنتاجية أو مؤسسية قوية، لكن إن لم تسندها رؤية كلية واعية بطبيعة الفعل العمراني وعلاقته بالإنسان والغاية، فإن تأثيرها الحضاري يظل محدوداً أو موجهاً بغير قصد، لذلك تُمنح العناصر معاملات داخلية تعكس تراتبيتها النوعية، وتبقى هذه المعاملات قابلة للتعديل أثناء البحث إذا كشفت النتائج اختلالاً منطقياً فنحن في **حركة حوار تبادلي مع الواقع**.

في هذا السياق يتضح نقدنا للنموذج التحليلي المعاصر، فالتقارير الدولية مثل تقرير منظمة الأمم المتحدة للتنمية الصناعية يقف غالباً عند حدود المؤشرات الاقتصادية، الصناعية، والتشريعية، فتعطى صورة ظاهرية عن التطور الحضاري دون النفاذ إلى بنيته الوجودية العميقة، إذ تقيس النتائج المادية لكنها لا تقيس "المعنى المؤسس للفعل"، ولهذا تضطر أحيانا إلى إدخال عوامل خارج مجالها (كالاندماج في الاقتصاد العالمي) لتفسير التفاوتات.

كما أن التحليل السياسي المعاصر كان يربط سابقا بين التقدم الحضاري والديمقراطية والحقوق السياسية، باعتبار أن النموذج الغربي هو المعيار، غير أن صعود دول مثل الصين - التي ركزت على التعليم والصحة والاقتصاد دون تبني النموذج السياسي الغربي كاملا - أظهر أن الدوافع المادية يمكن أن تصبح "مركزية" في القراءة الظاهرية للتقدم، وهنا يظهر قصور النموذج الاختزالي: إذ قد يفسر التقدم المادي، لكنه لا يفسر عمق الرؤية الوجودية ولا طبيعة الفاعلية الحضارية في بعدها الشامل.

حركة الجداول في هذا المنهج تسمح بمقاربة هذه الاحتمالات كلها:

- إذا ارتفعت الحوافز الدنيوية وانخفضت الروحية، فسيظهر ذلك في توازن النتائج بين الجداول.

- إذا كان العمل المادي قويا لكن الوعي الكلي ضعيفا، فسيكشف الجدول المركزي اختلالا بنيويا.

- وإذا كان هناك انسجام بين الحافزية، والتفكير، والعمل، والرؤية المعرفية، فإن النتائج الموزونة ستعكس تكاملا حضاريا حقيقيا.

بهذا المعنى، الجداول ليست آلية قياس مغلقة، بل **إطار حوار مع الواقع**، إنها تتيح للباحث أن يختبر الفرضيات، ويعدل المعاملات، ويعيد التراتبية إذا كشفت المعطيات تناقضا، فالواقع ليس موضوعا ثابتا كما تحيل عليه الأبحاث الاجتماعية المعاصرة، بل **شريك في إنتاج المعرفة**؛ والنموذج نفسه يبقى مفتوحا على المراجعة النظرية كلما أظهر التطبيق الميداني حدودا جديدة أو علاقات غير متوقعة بين النظرية والواقع.

وهكذا يصبح المنهج المقترح بديلا عن الاختزال الاقتصادي أو السياسي، إنه منهج **موازناتي وجودي-عمراني**، يقيس حركة الظاهر مع الباطن ضمن التركيبة المترابطة ديناميكيا بين الباحث والمبحوث معه والسيرورة.

٥.٢ قراءة تاريخية في حالة المغرب قبيل الاستعمار¹

انطلاقاً من العدة التحليلية وآليات النظرية الموازناتية، ننتقل الآن إلى ممارسة القبض على **السيرورة الحضارية** في مظهراتها التاريخية والواقعية؛ إذ إن أي دراسة جادة لا يمكنها الاكتفاء بوصف العينات من الخارج، بل يجب أن تنفذ إلى جوهر الحركة التي تربط الماضي بحاضرنا، وتوجه في الوقت ذاته قرارات وبنى المستقبل.

لفهم طبيعة المجتمع، علينا رصد كافة مناحيه وترتيبها؛ بدءاً من **الرؤية الدينية** وصولاً إلى **التدينية** (البعد العملي)، وليس الدين كما يتصوره أفراد فحسب، فقد كان اليهود أعلم بالنبي وصفاته من الصحابة، لكنهم لم يلتزموا بالقيم والمقاصد الربانية؛ فالبعد الصوري حافز وليس هو الامتثال. ونظراً لتعدد أبعاد الوجود وتراتبية العلاقات، يستوجب الأمر رصد الأبعاد السياسية، والانتظام العسكري، والأبعاد المعاشية (صناعة، فلاحية، تجارة) في عقلانياتها وفعاليتها. إن طبيعة التدين والسلوكيات الإنسانية تساهم بشكل جذري في طبيعة تحصيل **القوة (المدينة والبدوية)** ونفعيتها، أي ارتباطها ب**قوى الذات الفردية** وتناسقها الجماعي وفق رؤية عادلة وإحسانية، حيث يغيب التفاوت الصارخ ويحضر التضامن والمعنى؛ إذ غياب هذه القيم علامة على تدين أو دين يحمل حيفاً كبيراً، مما يستلزم معرفة مكنم الإشكالات التي جعلته يتمظهر بهذه الطريقة ضمن تعقيدات المجتمع.

تحاول الدراسة التي قدمها **محمد المنصور** تجاوز القراءات الاستشراقية التي ركزت على إبراز جوانب التقدم الاستعماري المادي، مما يتيح لنا الخروج من القراءات الشوفينية؛ خاصة أن الكاتب اعتمد على أرشيفات مغربية وأوروبية متنوعة (فرنكوفونية، أنجلوفونية، وعربية)، ورغم أن التوجه العام للدراسة ينطلق من المستويات **الجزئية-الكلية** كطبيعة السلطة وعلاقتها بالقبائل والزوايا، فإننا سنحاول استخراج **طبيعة الفعل**

¹ انظر: محمد المنصور، المغرب قبل الاستعمار: المجتمع والدولة والدين 1792 إلى 1822، ترجمه عن الانجليزية محمد حبيدة، (الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2006).

من **الجزئيات الجزئية** والسيرورة الكلية الثاوية فيهما؛ فمنهج السرد عند أي كاتب يحمل مضامين أعمق تُمكن من استخراج ما تستبطنه دون المساس بحقيقة الواقع الموضوعي.

ينطلق الكاتب من صورة مغايرة عن فترة حكم **المولى سليمان** مقارنة بالدراسات الفرنسية التي وصفتها بالانغلاق؛ إذ يرى أن انكفائه كان استراتيجياً تجاه الصراعات الأوروبية إبان الثورة الفرنسية وهيمنة الأسطول البريطاني، كما يفند ادعاء تبنيه للوهابية، مؤكداً أن تقاطعه معها كان في إدانة الممارسات البدعية التي سيطرت بها الزوايا على العامة، مما شجعه على خوض حرب ضد سلطة الشرفاء لفرض **مركزية الدولة**، ومن هنا، تُفسر فتنة فاس بوصفها ثورة للنخب التقليدية المدافعة عن امتيازاتها، وليست تطلعات برجوازية لتجار متذمرين؛ فقد حفز المولى سليمان القوى التجارية لكبح جماح الشرفاء، مما يوضح أن سياسته لم تكن قطيعة مع نهج والده **المولى محمد بن عبد الله** المعروف بفكره الظاهري.

نتلمس في هذا التحليل إعلاءً للبعد الاقتصادي، لكن مع حضور طاغ لدافع **الرأسمال الرمزي** مقارنة بالتحليل الماركسي. ويبدو السلطان هنا سابقاً لعصره بتطلعاته الإصلاحية التي واجهت مقاومة شديدة، علماً أن والده هو من دشّن هذا المسار، ومع ذلك، لا يمكن إخراج السلطان من منطق العصر وسيرورة المخزن؛ فمنذ عهد **المولى إسماعيل**، وصل البلد إلى حالة توافق لتجاوز منطق البغي والقهر، مع وجود قوى فاعلة تتوخى الإصلاح، وهذا هو جوهر مراحل **الملك العاض**؛ وهو بعدٌ مهم لا يمثل الصورة الكلية للمعادلة. لقد تبنى المولى إسماعيل منطقاً **قهرياً وترغيبياً**، نجح من خلاله في احتواء الزوايا والقبائل عبر الأعطيات والمصاهرة، لكنه كان شديداً مع **الزوايا الإصلاحية** ذات الرصيد الشرعي في التربية والجهاد، والتي حافظت على استقلاليتها تنزيلاً للأوامر الشرعية. فلماذا لا نرى في المولى سليمان -أيضاً- رجل سلطة بامتياز كالـمولى إسماعيل، لا يقبل بالأفضلية المستقلة ويتخوف من أي قوى غير **مدجّنة**؟

إن **الارث الوجودي** لـ**الملك العاض** جعل من قلة القوى الصالحة أمراً طبيعياً، وهذا يؤكد أن أي **نزعة إصلاحية** كانت تتطلب مراهنه صعبة لتغيير مسار التاريخ، وهو ما اصطدم بعوائق **بنية المجتمع** المسيطر عليه، إذ هناك عملية تبادل للأهواء والمصالح

مع قوى قبلية ودينية وتجارية وهنة، وبالتالي فللجزم بوجود نزعة إصلاحية حقيقية يلزم منه على الأقل استحضار نوع من العلاقات الصامتة والمتسامحة مع تلك القوى، وهذا ما نجده مع والد المولى سليمان الذي كان يثني على الزوايا التي تلتزم بالشرعية كالزاوية الناصرية أما المولى سليمان فرمها ربطه الكاتب مع أبيه العالم والشجاع في قراراته، مما يمكن أن يؤكد سبقه على عصره ولكن مقاومة المجتمع وطبيعته والانفعال بواقع حضاري إسلامي عام كان جزءا من المعادلة، إلا أنها لا تكون بالضرورة حتمية، فمرحلة النبوة انطلقت من منطقة شبه منسية من العالم، بل الثورة الغربية نفسها كانت حركات متناثرة في إيطاليا.

ليست المسألة إذن مرتبطة **بدهاء شخصي** أضافه المولى سليمان مع الاستفادة من إصلاحية والده، فالمملوك يتوهمون أحيانا بسبب تطلعاتهم أن تحقيق الغايات غير مرتبط **بالسنن** بينما هم جزء منها فحسب، ورغم أهمية دورهم إلا أنهم محكومون **بعلاقات موضوعية** أكبر منهم داخليا وخارجيا فكيف والحال أن المغرب لم يعد تلك **الإمبراطورية الشاسعة**، إن الذي قد نؤكد على المستوى السياسي هو أن الدولة كما كانت تحمل **شرعية مركزية** فهناك قوى أخرى تتمتع بشرعية مهمة، ولقد كان في الإمكان إنتاج **نموذج سياسي متفرد** كأن يكون مجلس عام بداخله شرفاء وتجار وحكام القبائل تحت قيادة السلطان بما يقلل سلطتهم، ولكن لا ينفىها مما سيقوي سلطات الملك في **تفعيل قدرات المجتمع**، ولكن لا يجعلها شاملة، ربما وفق منطق ذلك العصر قد يُجرأ هذا تلك القوى عليه فتتطلع للحكم أو الانقلاب، لكن ما حضرنا له من **منطق المخزن** أن له نفس **عقلية محبة الاستئثار** لدى الأب والأم والابن والمعلم والمدير في تركيبتنا المهيمنة والمختلة، إن هذه العقلية نازلة وجدلية وهي **فلسفة وجود حضاري** منذ قرون، وبسبب هذه التعلقات الشديدة لا يتم النهوض وتفعيل الإمكانيات الإنسانية للحضارة.

عموما فهذا الإمكان على الرغم من أنه كان سيحقق استقرارا وقوة أكبر إلا أنه لن يمكن قفزات كبرى، إذ طبيعة الممارسة تحيل إلى أن **الجزئيات الجزئية** بدورها غير مستعدة لمثل هكذا ثقافة سواء بإزاء أسرها أو باعتبارهم تجارا مع مستخدمين، أو مريدين في زاوية، فالثقافة العامة تساهم بدورها في نحت رؤى وسلوك النخب، وما ينسب للفقه

وللتصوف تحديدا كونه يمثل مجال **أستاذية** تدمج الهيمنة **بتراتبية الوجود الطبيعي**، أفرزت مساحات نفوذ لأبناء فاسدين استثمروا الرتبة الموروثة في واقع يقدر القوة مما أدى حتما لتحولها نحو **الطغيان والترب**.

إن ما يمكن أن نستخرجه من هذه العلاقات هنا هو أنه إن كان **فساد الحاكم** هادما لأي إصلاح حضاري فإن **صلاحه** دون وجود نخب وجزئيات متفاعلة بالإيجاب ستكون تأثيراته محدودة، لهذا توظف الأنظمة وبعض الملوك هذا القانون لأجل تبرير نزعتهم الركودية والاستثنائية، كما تسقط الشعوب **الفشل الحضاري** على الحكام فقط، وكل هذه دلالات على فقدان **الفعالية** والمسؤولية من كل الأطراف، لأن التأثير بينهما متقارب في الفعل، وإن كانت السلطة أعلى درجة ومسؤولية فقط.

كانت السكينة تبلغ بين 4 و 15 مليون ويرجع سبب التضارب في الأرقام ما بين 1771 إلى 1825 لحصول **المجاعات أو الطاعون** مما كان يحصد معه الملايين بعد مرور السنوات، وقد كان الحال في العالم كله بهذه الطريقة، إذ هذه العوامل كانت تعصف **بسيروية حضارية** وعلاقات داخلية وخارجية، فقد تصل الدولة لمرحلة طفرة معينة بما قد يقلب تاريخ المنطقة ثم تأتي عوامل طبيعية لتغير المسار، من هنا فمجموعة من الثورات على السلطان ساهم فيها **الجفاف** وصعوبة أداء الضرائب، إذن **فمنطق العصر** يحدد عوامل قد تختلف عن عصرنا، حيث أصبحت هذه العوامل فرعية، إلا أن هذا لا يعني أن البشرية ليست مهددة بتغيرات قد تبدل الواقع العالمي، **فالسنن تختلف في الدرجة وليس في الفعالية**.

إن ما يسترعي الانتباه في المراحل الماضية هو حضور **العامل الطبيعي** في سيروية التاريخ، هذا المتغير قد يظهر مغيبا عن التحليل الاجتماعي المعاصر، إلا أنه يتمظهر في حضور **الكتلة السكانية** والثروات الطبيعية مما يخدم السوق ويحفز **القوى الحضارية**، وعلى الرغم من ذلك نجد بلدان لم تحفزها طبيعتها الجغرافية بل دفعها صراعها مع الطبيعة نحو ابتكار **حلول اجتماعية وعلمية**، مثل الفارق الذي كان بين الشرق الأوسط في ازدهاره وأوروبا في انحطاطها، وحاليا هناك مجموعة من الدول لم تستفد من المحفزات الديموغرافية والجغرافية والثروات، فنجد دول صغيرة مثل هولندا أو بلجيكا قد يصدران

في المواد الصناعية أكثر من العالم العربي بأسره، إذن فالمرهنة الدائمة والنافعة تنطلق من لطافة **الإنسان** فهو الحركة المركزية التي تضعف في التحليل الاجتماعي المعاصر، أما في العالم العربي حتى أطر **التحفيز العدلاقي والتعاوني** وتفكيك **الطغيان** (كما استحضرت في عصر الأنوار الذي هو صانع العالم المعاصر في النهاية)، يتم تحييدها ويراد بدلها **نموذج بيروقراطي** بسيط نحقق فيه المأكل والمظهر الحداثي دون مس **التجبر المتوارث** داخل البنى الاجتماعية.

على المستوى الديني فإن **المذهب الأشعري والمالكي والتصوف** هو ما مثل التدين المغربي، مع وجود أقلية يهودية خاصة في المدن وبعض المسيحيين الأسرى في بعض الثغور المحتلة.

أما على مستوى التوزيع المجالي فإن جل الساكنة كانت بالبادية، وحتى القرن التاسع عشر كان حوالي 90 بالمئة من الساكنة بالبوادي، هذه التركيبة هي ما كانت عليه المجتمعات القديمة حتى في فرنسا أو بريطانيا، ولم تتغير المعادلة إلا مع **الثورة الصناعية**، أي أن الدور الريادي الذي كان من الممكن أن تلعبه المدينة في بلداننا، خاصة لوجود **حواضر كبرى** في المغرب، لم يقع، وعلى عكس **النظرية الانقسامية** التي كانت تعتبر تاريخ المغرب هو انفصال بين المدينة والقبائل، فإن المعطيات تبين أن **البادية** شكلت معطى محوريا في تاريخ المغرب أكثر من المجتمعات الغربية، ليس فقط لأن أغلب الساكنة كانت مستقرة في المناطق الجبلية والسهول الأطلسية، بل أيضا لأن **السلالات** كانت دائما تعوض غيرها عبر **تحالفات قبلية** تصلح فساد سابقتها ولو نسبيا، بل إذا حللنا برؤية كمية قد نقول أن تاريخنا هو **تاريخ للبادية**، إلا أن عالم الإنسان يقاس **بالكيف** أكثر مما هو بالكم، والمدينة تمثل **المركز** الذي يؤثر ويحول النخب البدوية نحو **العقلانية المدنية** في تمذهبها وتدينها وسياستها.

فما هي طبيعة هذه البادية؟ وهل تشابه التركيبة التي يحملها مخيلنا حول الأعرابي؟ لقد شكلت **القبيلة** النظام الاجتماعي الذي يحتضن الفرد، كما مثلت الوساطة التي يتعامل عبرها **المخزن**، ولم تكن القبائل بذلك الانغلاق المتوهم بل كانت تتلاقح وتتطور مع غيرها، أو تضعف لأسباب داخلية أو بسبب الصراع مع الجيران والسلطة، لقد كان

الفرد إذن يحمل نوعاً من **الاستقرار الهوياتي** والقيم العرفية، ومع قدم هذه الحالة في الإنسان عامة فإنها تتجاوز في نضجها وتطورها حالات أنتجها العالم المعاصر كالإنسان الحديث في هوامش المدينة الاستهلاكية، هذا الأخير فقد الاستقرار الهوياتي والأعراف القيمة مع فقدان **المركز الوجودي** الحاكم له، مما جعله أقل قدرة على الانخراط في **تحصيل القوة الحضارية**، بل دُفع ليكون عالة في الوجود رغم ظروفه المعيشية الأفضل، مما يعني أن الإنسان كائن اجتماعي وقيمي بالدرجة الأولى.

ولعل هذا يفسر كيف أن الدول التي حافظت على تراثها ونسيجها كالمغرب أو ماليزيا هي أعلى حضارياً من الدول التي تبنت **القطيعة** مع كل فعاليتها الماضية، وإن كانت هذه الأخيرة قد نجحت في مراحل معينة في التنمية البشرية حين استفادت من إيجابيات الاشتراكية وتفوقت على الدول المحافظة، لكن بمجرد انقطاع حبل تلك المنظومات حصل الانهيار، إن **العوامل الذاتية** لا تقاس بالجدة والقدم بل **القوة الحضارية** القابلة للتحفيز، وهذا ما جعل البادية تاريخياً خزاناً دائماً لتجديد دماء المدينة.

يرجع الكاتب طبيعة العلاقة في الأنظمة القبلية لمستوى **الإنتاج الاقتصادي**، حيث تكون القبائل الراحلة أكثر تماسكاً لارتباطها الضروري بتوفير الحاجيات، وهذه الاستنتاجات هي وريثة **الباراديغم الغربي** وتحتاج مراجعة، فالعامل الاقتصادي متغير يتداخل مع عدة متغيرات وفق **الذاتية الإنسانية**، وهو ليس علاقة وجودية ضرورية، وإلا كيف سنفسر الصراعات المذهبية والوطنية ضد الاستعمار التي تتجاوز المنطق النفعي؟ **فإسرائيل** مثلاً قد تبدو قادرة على دمج الفلسطينيين في نظام مادي أفضل من استقلالهم، لكن **الانتماء الوجودي** يمنع ذلك، وهكذا أنتج المغرب تكتلات إصلاحية من زوايا وفقهاء ومجاهدين، حتى إبان الاستعمار حين ظهر **الشيخ ماء العينين** كان فعله وفق المعيار الواقعي المادي غير مفهوم، لدرجة أن المؤرخ **الناصري** قال عن مقاومة أحمد الهيبة بن الشيخ ماء العينين "لا يخفى أن النصارى اليوم على غاية من القوة والاستعداد، والمسلمون

لم الله شعتهم، وجبر كسرهم، على غاية من الشظف والاختلال. وإذا كان كذلك، فكيف يسوغ في الرأي والسياسة بل وفي الشرع أيضا أن يناهز الضعيف القوي¹.

لكن في النهاية تأسس جيش التحرير والحركة الوطنية على أنقاض هذه المقاومة، بل لايزال التراث الحدودي لمنطقة بأكملها قائما عليه.

إننا نتكشف هنا **عامل السيرة** الذي يجمع التاريخ والمستقبل، الظاهر والباطن، حتى البادية والمدينة، والقراءات الاستعمارية ليست فقط أحادية المنهج لكن لها معياريتها التي لا تمكنها من كشف جوانب مهمة، يقول الكاتب "إن عصيان القبائل في أوقات الضعف المخزني لم يكن يؤدي إلى توقف التواصل والتبادل بين البادية والمدينة. فرفاهية أهل الحواضر كانت تعتمد بشكل وثيق على الإنتاج الزراعي ومدى تلبيته لحاجيات السوق بالمدينة."

"وكانت المدن من جهة أخرى مقرا للحكم. فالكثير من عمال أو قواد القبائل كانوا يقيمون بالمدينة ومنها كانوا يشرفون على شؤون المناطق التي تدخل ضمن اختصاصاتهم الإدارية."

"أما التأثير الثقافي فإنه كان في الغالب يتجاوز أسوار المدينة ليصل إلى مناطق قروية نائية"².

إن هذه المعطيات لا تزال حاضرة ليومنا هذا، فنجد زوايا عريقة في البوادي كالريسونية والدرقاوية، ولعل خصوصية التجربة الغربية ضعيفة الترابط وقوية الصراع هي ما دفع نحو **التحليل الانقسامي**، ونحن نقر أن العامل المهيمن ضمن هذه التركيبة التاريخية في الأمة دنيوي، لكن لا يعني هذا غياب باقي العوامل، فالقبائل كانت تتصارع على الهيمنة وعلى ما هو اقتصادي، وأحيانا يطغى هذا البعد أو ذاك، لكن إذا تدخل أحد الصلحاء فإنهم يمتثلون حرمة للمقام أي **للمعطي الروحي** فيهم، وعبره كانوا يهبون للجهاد لا لمصلحة مادية، **فالإنسان كائن مركب** والقراءات الأحادية لا تسعف فهم كل الحالات،

¹ أحمد بن خالد بن محمد الناصري، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، المحقق: جعفر الناصري، ج3، (الدار البيضاء، دار الكتاب) ص 187.

² محمد المنصور، المغرب قبل الاستعمار: المجتمع والدولة والدين 1792 إلى 1822، ص 32-33.

وعلى المستوى الحضاري فقد نشأ لنا نموذج عيش ونظام اجتماعي معين كان نتاجا لهذه العلاقات، ونشأ عن ذلك نموذج عيش تجلى في نظام تعليمي يتنقل فيه الطالب بين **المراكز الحضرية والمحيط القبلي**، مما خلق توازنا انعكس على الصناعة والعلوم، ولعل بروز عالم ك **ابن سينا** من خارج المركز التقليدي (بغداد) هو خير دليل على حيوية الهامش.

إن الأسرة والقبيلة أو الوطن هي عوامل توفر إطارا لإشباع الحاجيات المادية والنفسية بل والروحية، لكنها قد تقوم بنقيضها، وربما غالب تاريخ البشر ارتهن ودجن عبر تلك الحاجيات نحو **تركيبة فاسدة** أصبحت تدور مع خدمتها، لتتكرر العملية مع كل جيل حتى أصبحت **تشوهات الذاكرة الفطرية** تتوارث. وهذه العمليات تدخل كذلك في علاقات مع جزئيات كلية، فقد كانت السلطة المركزية تعتمد على القبائل في بسط سيطرتها، كما كانت تلعب على تناقضاتها أحيانا، فمثلا نموذج **اتحادية قبائل أيت إدراسن** بعد أن أصبحت الأقوى في البلاد تم إضعافها بسبب جيرانها والمخزن، بل إن الدولة المركزية تصنع تجمعات وتهجر وفق رؤيتها لتناقضات المجتمع، حيث جعلت من قبائل سفيان والخلط والرياح دعائمها الأمنية، ثم قام المرينيون بنقل سفيان من تامسنا إلى سهول الغرب، وفي ظل الدولتين السعدية والعلوية تم الاعتماد على **عرب معقل** لإخضاع المناطق الشمالية.

وهذه الحركات ما تفتأ تنقلب على الدولة، وهو ما حصل بعد الاستقلال مع تعيين وتقريب أوفقيير، أو قبله التهامي الكلاوي، ثم حاليا عبر صناعة أحزاب لخلق توازن تفتغول تلك الكتل داخل الدولة. فهناك إذن تطور من العنف المادي نحو **التوحش الديمقراطي المعاصر** وهو أقل فسادا فعلا لكنه مجرد تطور للتوحش البشري وتصريف للصراع والبغي القبلي القديم، أما طبيعة الوجود فتتجاوز **التدبير الديمقراطي** الذي هو تطور بسيط وترجيح لأقل المفاسد، فالنموذج الائتلافي السويسري مثلا أقل سوءا من النموذج الفرنسي. إن هذا التصريف المعاصر-الماضوي ينتج كتلا اجتماعية هشة هوياتيا، وفاقدة للقيم العرفية، مما يجعلها غارقة في الفساد وقريبة من **النموذج الحدائي الهامشي**، أحد أسوء التظاهرات البشرية، وهنا يبرز دور **المركز** الذي يشوه سيرورة التطور عبر هذه التدخلات، فهو من جهة يحفظ موازنة الصراع التجبري في المجتمع، ومن جهة أخرى يمنع نضج أي بديل، لذا تبقى الموازنة هشة لغياب طرف قيمى يمكن المراهنة عليه، فكلما ظهر كيان

جاد تم تفكيكه لأن منطق الصراع مصلحي وليس قيميا مما يضيع إمكانات تطوير
السيرورة المغربية.

إن التركيبة المتوارثة للمجتمع المغربي ليست **ستاتيكية** كما يدعي المستشرقون، بل لها
ديناميتها الخاصة، ولكنها تدور على **سلم وجودي محدود** ولم تجتمع فيه المقاصد الأصلية
والتبعية بدرجة تحقق **الثورة الحضارية**، فالنموذج الغربي في جوهره مجرد بربرية
اجتماعية مهدئة مقابل انتحار **فعالية المعنى الإنساني**، من هنا يطرح تساؤل، هل الإسلام
يتيح أصلا نفس هذه السيرورة الغربية؟

هذا مستبعد لاختلاف العوامل، إذ الدين هنا مشاع بين القبائل والزوايا والحوضر،
ولا يمكن أن يتركز الفساد فيه وحده حتى يندفع الناس نحو **منظومة دهرية**، فالتجربة
الغربية تفاعلت مع واقع عبر الكنيسة مع استحضار تراث يوناني هش من حيث المقصد
الأصلي، هذا الإمكان مستبعد ضمن التركيبة الاجتماعية للمسلمين، أي أن التحفيز عندنا
إما أن يكون من عين الدين أو من الخارج بما يؤدي لإعادة **مراجعة الدين**، خاصة أن
المتن الديني هو عينه الذي كان في عهد النبي، إذن فالمسألة ليست فقط تخلفا وفسادا،
بل يتظاهر هذا مع **حالة حضارية** لا تقبل نوعا من البناء المتسرع، فإذا كانت اليابان أو
الصين قد تقبل التحديث الغربي بسرعة، فإن دولا مثل المغرب لن تحقق طفرتها بنفس
سرعة غيرها حتى يلتئم شملها **بمقصدها الأصلي**.

إن الدين ضمن هذا الواقع هو منظومة تحفظ المتن وتحرف الفعل، فالعلة المركزية
للحركة الاجتماعية لدى القبائل والزوايا والفقهاء والملكية تتمثل في **التعلق الديني والأنا
الذاتية**، سواء من جهة المجال الجغرافي أو المعنوي الديني أو السلطوي، وقد كان هذا
الواقع يتيح حرية أكبر، وبالتالي إمكانات فوضى أعلى مقارنة بعصرنا، وحتى التأطير الحزبي
والزوايا أصبح حاليا أكثر قابلية للتعاون وتهدة الأنا، إلا أن منطق الدول الوطنية مع
تراكم **التوحش القديم** هو نفسه ويختلف في الدرجة من دولة لأخرى، الغرب نفسه يعمل
بذات الطريقة، ودول كالمغرب وخاصة ماليزيا تصرف المسألة نسبيا بطرق أفضل من
غالب الدول العربية بسبب **حفظ النواة القديمة** التي هي أقل فسادا من بعض **المسوخ
الحداثية** الجمهورية والاشتراكية.

وهنا لا نقول إنه لا يمكن تركيب مفاهيم وعقلانية تحليلية أنفع من داخل الحداثة، ولكن جمع أسوأ ما في التركيبة القديمة مع فساد الحداثة سينتج ما شهدناه مع **قبيلة القذافي** مقارنة **ب قبيلة السنوسي** العريقة، فبدلاً من ريع وإخضاع مهداً وموزع، أصبحنا أمام **ريع مركزي** في جيش أو حزب، وهذا النوع الأخير يكون أقرب لتبني النظريات الشمولية والتحديث الشكلي في المعمار أو الألبسة أو المسميات، أي في نطاق **الرسم** وليس الجوهر، لأن عالم هذه التركيبة محدود في طلب اعتراف متضخم وتوسع جغرافي، وأقل تفاعلاً مع **التنوع الوجودي** وتعدد القوى، وبالتالي هو تصريف أكثر فساداً للحداثة نفسها وما تحمله من مجال تقاطع عمراني وقيمي.

إن الفساد في دول كتركيا والمغرب كان يدور تاريخياً على **حفظ المبنى دون المعنى**، وعندما جاء أتاتورك اختزل المسألة في الطربوش والحروف بما يحمل من سيورة، حتى جاء حزب إسلامي كان أنجح ولو نسبياً في فهم التركيب والعمق لأن له أرضية قيمية وتراكبات أقوى. لهذا نقول إن الإسلام، حتى بفهمه المتواضع، أعمق من ترك السيورة **لمدخلات الوهن** وحدها، وهذا يفسر لماذا الدول التي عرفت استعماراً فكك بنى المجتمع كانت أقل تحديثاً رغم الإدماج القهري، لأن المشروع التاريخي الذي ينضوي فيه الفرد، من الأسرة حتى المركز السياسي، يضعه على الأقل في تركيبة تعطيه بعض الحقوق وتمنعه من **البغي**، مع قابليات **التكوين الحضاري** الذي هو أصل الوجود، إن تصور **الفطرة كصفحة بيضاء** ليس إمكاناً ضرورياً، فالنفس داخل الوجود التاريخي هي عمليات فعل وتدجين لا يمكن تجاوزها بمجرد الشعارات، بل **بفعالية حقّة** وعارفة بسيورة الوجود والتاريخ.

يختار الكاتب تقسيم الفئات الاجتماعية وفق منطق عصرها وليس حسب التصنيفات المعاصرة، وهو اختيار دقيق؛ إذ ينقسم المجتمع **لخاصة وعامة**، تتكون الطبقة الأولى من الشرفاء والعلماء والأعيان وموظفي الجهاز المخزني والتجار، والفئة الثانية من الفلاحين والحرفيين والتجارات البسيطة، وهؤلاء لم يكن يحسب لهم حساب في تسيير الشؤون العامة. وهذا في الحقيقة نظام **تراتبية** لا يمكن الانفكاك عنه، وقد كان في اليونان عميقا حيث لا دور للعامة مطلقا، أما ضمن هذا النموذج فتحدث عن ممثل لكل القبائل ومقدمين داخل الزوايا، فللجزئيات فعالية، وهي فعلا توسعت أكثر مع النموذج الديمقراطي، بل قد تصل في الديمقراطية الشعبية لأن ينقلب الهرم ويصبح الممثل مجرد ناقل للرسالة، وتنتفي بالتالي خصوصية **السياسي كمتفرغ** وفاهم أعلى ضمن الرؤية الوجودية والتحليل الاجتماعي، مما ليس لغيره الوقت ولا القدرة عليه.

وعندما حاولت بعض التجارب البروليتارية تطبيق هذا الانقلاب وصلت لمركزية وتدجين تجاوز حتى المجتمعات القديمة؛ لأن تغييب جانب ضمن **الموازنة الوجودية** ليس نفيا بل توظيفا له من جهة أخرى، كمن يريد المشي على يديه فقدميه سيساهمان من جهة الوزن والوضع لا الانتفاء. إن نقدنا هنا يتوجه للمسارين معا؛ فالتجارب الغربية اليوم نجد فيها المجتمعات مُستغفلة ومستغرقة في البعد المعيشي والشهواني، بينما نجد في نموذجنا التاريخي طبقات تسير منذ قرون بدرجة عالية من **التدجين القائم على توازنات السلطة والموارد** من أدنى الهرم إلى أعلاه. وبناء عليه يميل غالب السياسيين في كلا العالمين لتفضيل ضبط الجماهير على المغامرة **بتحررها المركزي**، إذ هذه العملية من تفكيك الأنداد الذاتية والخارجية والوجودية، والانتقال نحو حركة باطنية وعميقة، يستلزم مراحل من الصبر والتدرج، وهو مخاض ثقيل بتبعاته الاقتصادية والسياسية، لكنه المسار الوحيد لكسر طوق التدجين وتحقيق **الفعل الحضاري المستقل**.

من هنا نجد القرآن ينقل كل معارضات الكفار بموضوعية بل وبشراستها ويجيب عليها، لأن هذه الطريقة تنتج ذاتا قوية لا تُصدم من المعارضات البسيطة، لقد تظاهر الآلاف على حروب بريطانيا في العراق ولكن لم يطرح القرار للاستفتاء، بينما تقام الدنيا على مسائل بسيطة كالإجهاض، من هنا يبقى لقلة معينة دائما القدرة على التلاعب

بالجماهير وقيادتها لقرارات عبثية، لقد ظل نموذجنا التاريخي يعاني من إشكالية غياب **الزوجية التبادلية**، حيث لم يتحقق التوازن الذي يتبادل فيه طرف مع آخر التأثير والمسؤولية، بل غلب عليه منطق الغلبة، ورغم ذلك، فقد كان هذا النموذج يمثل **فعالية للجزئيات** تمنع ذوبان المجتمع في السلطة المطلقة، وبناء عليه، فإن الوجود حاليا أو مستقبلا لن يتحول عن ذلك التفريق التراتبي بين **خاص وعام**، إنما يكمن التطور المنشود في **تقوية الجزئيات** وتحررها، حتى لا تنجر السلطة أو النخبة نحو الاستبداد والتجبر، فالجزئيات الكلية التي تمسك بزمام الأمور هي بدورها بشر يتأثر- يؤثر بفساد المحيط أو صلاحه، وهذا هو منطق السياسة قديما وحديثا.

بناء على هذا **العموم** التراتبي والتبادلي، الذي هو عين منطق الأديان التوحيدية ودعوتها لتساو كبير بين المؤمنين، أنتج الإسلام نظاما استطاع صهر **الوحدة في الكثرة**، هذا النظام أفرز مؤسسات من قضاء وحسبة وتعليم وصناعة، وكانت هذه الفعاليات تمثل **أهل الحل والعقد** الذين يشكلون ضغطا على السلطان، فهم بمثابة برلمان ومجلس وزاري واقعي، لكن العلاقات بينها لم تكن منظمة إلا بالعرف والتخطيط السلطاني، الذي يتخذ علاقات **حدسية** وليس مثل البرامج التخطيطية في عصرنا.

إذن فالفعل الحضاري العام الذي أنتجه الإسلام هو نفس التنظيم السياسي الذي يتطلبه أي فعل حضاري، لكن له **خصوصية وجودية** روحية وقيمية، وتعلقات بين القوى تختلف حسب الممارسات سلبا أو إيجابا، توسيعا أو تضيقا، ما دما داخل مجال تاريخي- اجتماعي، إن أي ضبط معرفي يرتبط في النهاية بطبيعة الفعالية، لهذا فإن كل التنظيمات الدستورية الحالية هي فقط **تقنين لممارسات** منها من لم يدون كبريطانيا، حيث نجد أن جوهر المسألة يكمن في نفس التطلع عبر مدى قدرة **الجزئيات** على تحقيق فعاليتها ضمن هذه الكثرة المترابطة دون أن تذوب في استبداد المركز أو تضعف في فوضى وتمرد الهامش.

بناء على عدتنا التحليلية، ننتقل الآن إلى تفكيك المتغيرات الحضارية من ضمن هذه السيرة التاريخية ستتمثل هذه الأخيرة في الحوافز الإحسانية والعدالتيمة والتعبدية، الحوافز الروحية الجماعية والكراماتية، التفكير التعليلي والإبداعي، العمل الإنتاجي:

- الحوافز الإحسانية والعدالالية والتعبدية:

لقد دخل المغاربة في مقام الإسلام بشكل ثابت منذ قرون، وتحديدًا منذ الدولة الإدريسية، وبات حضور التوحيد والإحسان ونفي الظلم قيمةً ثابتة لا تغيب، لكن تلمس مستويات تجليها في تلك الحقب لا يسعفنا فيه المتن المجرد، بل سنستعين بكتاب يمثل شهادة تاريخية وسلطانية مهمة، وهو كتاب "داء العطب قديم"¹، للسلطان المولى عبد الحفيظ، يستند في مؤلفه إلى أوصاف قديمة للسان الدين بن الخطيب ترجع لعهد الأندلس، وهي تحدد بدقة سلوكيات العامة والخاصة، مما يسمح لنا بعقد مقارنة مع عصرنا؛ حيث تراكمت مستويات غياب الأمانة وضعفت نزاهة منظومات الوقف والزكاة وإمارة المؤمنين أو صفات الحياء بسبب تفكك البنى الاجتماعية القديمة مع هذه التراكمات الثابتة.

وعلى الرغم من أن التبادل الحقوقي داخل القبيلة والزوايا قد يغري البعض بتوهم ماض صالح كلياً، إلا أن الحقيقة كشفت عن تداخل الفساد ضمن هذه المنظومة عندما هيمنت عليها الدولة فحققت عبر هذه الفعالية-التبادلية استقراراً ركودياً مقابل إضعاف المبادرة التطوعية، ومع ذلك فقد حققت الدول الحديثة قدراً من الضبط الجماعي وتقدير الحقوقية مع ما حملت من قيم حضارية صالحة، فالبشر مضطرون لتحقيق أدنى المصالح لإقامة قيم ولو نسبية، تماماً كما أنتج كفار قريش **حلف الفضول** كآلية توازن اجتماعي، لكنها ظلت قاصرة عن تفعيل فطرة المجتمع في اتساعها الوجودي.

● شهادات لسان الدين بن الخطيب وشروح السلطان

بعدما يستطيل ابن الخطيب في مدح الحواضر المغربية ومقارنتها بملك كسرى، ينقل لنا أوصافاً دقيقة لأهلها تعيننا في هذا البحث؛ إذ يقول عن أهل فاس:

¹ داء العطب قديم، السلطان المولى عبد الحفيظ العلوي، تحقيق: محمد الرازي الإدريسي الحسني (نسخة إلكترونية غير مرقمة الصفحات).

"أهلها يرون لأنفسهم مزية الفضل، ويدينون في مكافأة الصنائع البالغة بالعضل، يلقي الرجل أبا مثواه فلا يدعوه لبيته، ولا يسمح له ببقله ولا زيتته، فلا يطرق الطيف حماهم، ولا يعرف اسمهم ولا مسماهم، إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم."

وعن **مراكش** يضيف واصفاً:

"يكاد الغبار يذهب فيها بالأبصار، وفي دقيقتها كثير من الأحجار، أول النهار بأجلاف العرب وآخره بأرذال البرابر، رأيت الشمس فيها كالدينار وبها قبر ومنازل."

ويشرح السلطان المولى عبد الحفيظ هذه العبارة مبيناً أن المنار هو صومعة مسجد الكتبيين التي جلب منبرها من إشبيلية، ويضيف أن أهلها رغم معاناتهم التاريخية مع الأمراض كمرض السل، إلا أنهم "يألفون ويؤلفون"، واصفاً أخلاقهم بأنهم "في سائر الأوقات فرحون ويحزنهم الفزع الأكبر".

أما عن **مكناس** فيقول ابن الخطيب:

"أما مكناس فطالع بنائها زحل ولذلك أهلها في أقصى درجة من برودة الطبع، ويعمرون مع قبض في خلقهم وفيهم نوع من الكبر والإعجاب."

ويعود السلطان ليعمق الوصف في حق **أهل فاس** استناداً لملاحظاته الخاصة وتأثراً بابن الخطيب، قائلاً:

"سكانها أقصى الناس قلوباً، وأكثرهم كبراً وعجباً، لحروشة مائها وفساد هوائها، مولعون بالخلاف على الملوك في كل عصر ومع كل دولة، ولا ينزجرون بما يقع لهم من المصائب، وذلك لخبت طباعهم.. وقد اتفقت الحكماء أن خبت الطباع لا يصلحه الرفق واللين والعدل، ولا يصلحه إلا الجور وسوء السيرة."

إن هذه الشواهد تتيح لنا صورة أولية عن **الجزئيات الجزئية والكلية**، لكن الوصف يرتبط بالضرورة بالوصف بل يعطينا صورة عنه؛ فلسان الدين بن الخطيب، بكونه عالماً وسياسياً كبيراً، إنسان نشأ في العز والجاه مقرباً من دواليب السلطة في الأندلس والمغرب، مما أورثه نوعاً من التسلط النفسي الذي لا يتحمل غلظة العامة مقارنة بما ألفه من آداب

وتقدير داخل البيئة الأرستقراطية، أما المولى عبد الحفيظ، فهو يشترك معه في ذات الخصائص مع فارق التوقير السلطاني، إلا أن حنقه على العامة كان مدفوعا بحساباته مع ساكنة فاس التي فرضت عليه **البيعة المشروطة**، وواجهته برموز علمية كبرى **كالكتاني**؛ ففاس منطقة نخب لا يمكن تمرير المشاريع فيها بيسر.

إن استحضار السلطان لوصف ابن الخطيب يكشف عن طبيعة الشخصية الضعيفة في الإصلاح، والتي تفتقر لطول النفس وتحمل الأذى، مقابل هشاشة في الانفعال وتحرك بالإطراء، وهذا لا يعني أن هذه الشخصيات أسوأ من تراكمات العامة، أو أن شهاداتهم مقدوحة، بل هم أفضل ما يمكن الوثوق به لرصد تلك الجدليات؛ فبين ساكنة تكبرت بتراثها العريق، وأخرى انغمست في الفرح والدينيوية وجفاء البداوة، نجد صفات جامعة تدل على **تعلق دينوي مركزي**، يجمعه الشح والعجز عن الفعل الاجتماعي الخالص ونفي الظلم، ورغم ذلك، كانت هناك نخب أعلى يتخوف منها، وهي الأقدر على الإصلاح مقابل حركة السلطان التجبرية الأضعف رؤية ونفسا، لكن هذا لا ينفي أن البيئة لم تدخل في **طاغوتية وجودية** تتنوع حسب خصائص كل مجال، وتتحد في علاقة زوجية تجذب سواء الملك العاض أو الاستعمار مع وصول الدالة الوجودية لأعلى درجات التعلق والبغي.

إذن، كانت تلك العصور وهنة، ضعيفة الإحسان والعدل، محكومة بمنطق جبري وأناية افتقارية، وهو ذات ما يحمله المنطق الوجودي لعصرنا لكن بمنطلقات مختلفة؛ فلا غرو أن التموضع الوجودي للأمة يبدو مستذلا، وأن كل تحصل على ثروة أو تطور يتبعه علو أو خضوع نرجسي، فالنرجسية ليست إلا وجها **للمازوخية**، إن الوصول إلى حالة **الموازنة الإنسانية** يحتاج تموضعا وجوديا جديدا يبدأ من الأسرة وصولا إلى الحكم والدين، ورغم وصول الحضارة لهذا المستوى الإشكالي فقد بقيت تحمل مستويات قيمية وثقافية ودينية يحيل عليها هذا الجدل نفسه بين السلطان مع النخب الفاسية والاجتماعية.

وإذا كان هذا هو الحال في المغرب والأندلس حيث النخب والبنى ضابطة، فلنا أن نتصور مآلات المناطق الفاقدة لهذه الحواجز؛ إذ من الطبيعي أن نشهد دولا تدخل في حروب أهلية وتفكك، أي من أعلى مستويات الفساد في الوجود، إن الاستقرار الراكد ليس صلاحا، بل هو فساد كبير أهون وفقط، وقد تموضعت الأمة في هذه التراجعات منذ قرون،

بينما في الغرب يرجحون بين طاغوتية البنية الاجتماعية وتوزيعها بين الأفراد ضمن ثقافة سلام ثابتة بعد تجربة الحروب العالمية، وهذا مستوى من الفساد أنضج.

بناء عليه، تصبح طريقة **الزجر والترغيب** هي المنطق العام الذي يتحرك به الجميع؛ فالطفل في واقعنا يأتي منزجراً بالترهيب أو مستملاً بالترغيب الشديد، لأنه ينشأ في بيئة شديدة الأنا لا يتحمل فيها الآباء مسؤولية تربية الإرادة، كما لا يتحملونها هم داخل مؤسسات الاقتصاد والسياسة أمام من يعلوهم مرتبة، فيتحول الجبر والقهر إلى منطق وجودي وبنوي، يغيب معه الوعي والفهم لصالح **حركة ضرورية بأرباب**، وبيروقراطية عقيمة، وقرون من الركود، أي أن السبب المركزي للخلل في هذه النزلات الحضارية يتمثل في طبيعة العبودية وتعلقات النفوس وقيمها، وبعد ذلك يمكننا اكتشاف المسائل التقنية وجوانب الاستقلال داخل هذه الأبعاد العمرانية، إلا أن المؤكد أن الاختلال المركزي يشكل عائقاً وجودياً عميقاً.

إن الثمن المطلوب للتغيير يظهر كبيراً لأنه يقتضي **التخلي عن الأنا**؛ فهل صاحب المصنع مستعد لنقصان الإنتاجية، والسياسي لنقصان الطاعة، والأب لتحمل أخطاء الأبناء أو التعلق الوجودي في سبيل إنتاج إنسان يملك الإرادة؟ إن هذا التخلي هو في الحقيقة تحرير من التعلقات والحاكميات، وتأسيس وجودي لسيرورة التاريخ، وكل هذه الكتل من سلاطين وأعيان وعامة لم تحمل فعلياً هذا التراكم ﴿فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ﴾.

- الحوافز الروحية الجماعية والكراماتية:

تتراوح هذه الحوافز بين **ضعيفة ومتوسطة**، حيث تدور في فلك هيمنة المركزية من جهة، وتناقضات المكونات الداخلية من جهة أخرى، وهي تناقضات تتمظهر تارة في القبيلة، وتارة في الزاوية، وتارة في سلالات جامعة متناحرة، ونحن هنا إذ نحلل هذه البنى، فإننا نفعل ذلك عبر **قيم وعلل متعالية**؛ فلا يهمننا انحباس ذلك العصر في منطق الخاص، بقدر ما يهمننا رصد واقع له مدخلات تعامل معها الإسلام، إذ رفعها من قاع "خارج التاريخ" وضمن الجاهلية والشرك، نحو مستوى عاصٍ ووهن، أي أنه كان مستوى **أقل انحطاطاً** على الرغم من أنه ليس صلاحاً محضاً، وهذا يدفعنا للقبض حتى على السيرورة

والذاكرة البشرية مما قبل الفتح والإسلام، حيث مباشرة بعد انتقال النبي للرفيق الأعلى حصلت ردة نحو الفعالية والشعور المتراكم والمتبنى من الأجيال مع بعضها، ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾¹.

إن كل ما نتج من حضارة في الأندلس والمغرب، تماما كما في المشرق، يدخل ضمن هذا التصنيف، مهما حاول البعض تضخيمه تقليدا لتعظيم الغرب لرومانيته الفاسدة، إنما هو جزء من تاريخنا حضر فيه صالحون، وحُفظ فيه مقام الإسلام، ومن ثم نشأت فيه رحمة وأمن وعزة عالمية، لكن كل ذلك ظل محكوما **بالوصف العام** لتلك الحقبة.

لذلك، كان **الجهاد** معطى مقبولا وفاعلا في تلك العصور، وبفضله لم يتمكن الإسبان ولا البرتغال من التوغل في ترابنا، بل تجرعوا هزائم نكراء، في الوقت الذي كانوا فيه يبيدون شعوبا بأكملها في أمريكا ويغيرون دينها، لقد حضرت مجموعة من القوى دائما لحفظ **بيضة الإسلام** في هذه المنطقة، وهي لحة هوياتية تجاوزت الحدود الضيقة.

وينقل لنا عبد الهادي التازي في كتابه "**التاريخ الدبلوماسي للمغرب**" وثيقة دالة؛ وهي رسالة السلطان سيدي محمد بن عبد الله (21 فبراير 1776) التي يهدد فيها فرنسا بالحرب انتصارا لمدينة سوسة التونسية، حيث جاء فيها:

"إلى حاكم جنس الفرانصيص لوزير الخامس عشر سلام على من اتبع الهدى، أما بعد، علم مولانا السلطان الأعظم وورد على حضرته العلية بالله الخبر من ناحية تونس بما فعله قراصينكم بمدينة سوسة.. هدد الكثير منها ومات بها خلق كثير من غير ذنب، وهذا أمر عظيم لا يمكن من ولاة الله أمور عباده التغافل عنه، ولتعلم أن المسلم أخو المسلم." "

هذه اللحة والنجدة بقيت حاضرة حتى معركة **إسلي** التي خاضها المجتمع والقوى لصالح الجزائري، وصولا إلى إسناد الثورة الجزائرية من طرف محمد الخامس؛ فلم يتحول الفعل الهوياتي نحو مشاريع "وطنية" ضيقة وخارج السيرة العامة إلا مع تسيد النموذج الغربي الذي يتحرك ضمن حكم أممي على العالم.

¹[البقرة: 170].

إن هذا يبين أن **الحضور الجماعي** للنخب والمجتمع كان حاضرا بقوة رغم دنيويته التي منعت من تحقيق الجهاد الأكبر داخليا حتى أصبح التطبيع مع المستعمر عند الحماية الفرنسية والإسبانية حالة طبيعية، فحالة التحرر الذاتي هي حالة وجودية داخلية لم يكن التعصب القبلي والأممي أو حتى بعض العزة الخارجية أن يصمدا أمام سيورة لها سننها، من هنا يظهر أننا كنا أمام ما هو أقرب لآليات دفاع نفسي منه لحالة قيمية، لقد كان السلطان والقبائل والزوايا في نفس الحمية أي خليطا من منطلقات كرامة فطرية مع نرجسية وذلة عميقة تتمظهر بشكل موجب في الخارج، وهذا نلحظه في عصرنا بشكل أكبر في الدول الشوفينية، وإن لم تكن المجتمعات التقليدية وصلت لهذا المستوى بسبب إيجابيات الانتظام المؤسسي للقوى القبلية والسياسية والصوفية والفقهية، إلا أنها لا تخرج عن هذه الحالة من التوضع الفاسد "إذا تبايعتم بالعينة وأخذتم أذناب البقر ورضيتم بالزرع وتركتم الجهاد سلط الله عليكم ذلاً لا ينزعه شيء حتى ترجعوا إلى دينكم".¹

إن التراكم الدرجاتي لهذا النموذج، واستغراقه في دوافع دنيوية، حال دون تحقيق **توزيع وجودي قوي**، ومنع حدوث طفرة تعيد ريادة العالم؛ فالفعل كان فعل "حفظ وبقاء" أكثر منه فعل "بناء وشهود" حضاري متكامل.

- التفكير التعليلي والإبداعي:

لم يسمح المولى سليمان للتجار المسلمين بمنع اليهود من التجارة؛ إدراكا منه أن ذلك سينتج احتكارا يفضي بالضرورة إلى ارتفاع الأسعار، كما كان يختار من الولاة أتقنهم تخطيطا بشرط الولاء. إن هذا **الحس المصلحي** المبثوث في العقل الفقهي والكلامي يمثل معطى حضاريا أصيلا، لكن "التراكم" و "الطفرة العامة" لم يكونا يتيحان إعداد قوة توازي الواقع الغربي الجديد، فالإرادة والعقل الإعدادي مثلا معطى إسلاميا عاما، مما يجعل الاختلال **درجاتيا** وليس ذاتيا؛ إذ كان العقل يشتغل في المستويات كافة وبطريقة علمية، لكن بفعالية أضعف.

¹المحدث: الألباني، المصدر: صحيح أبي داود.

إن الانتقال إلى معطيات متطورة يستلزم نموذجاً اجتماعياً معمماً وقوياً، فالمسألة ضمن هذا الواقع المعاصر لم تعد ترتبط بنخب محدودة، بل بآلاف المربين والمفكرين والمبدعين، لقد كانت الأمة تنتج أفراداً فلتات **كابن البناء** أو **ابن خلدون** على فترات متباعدة، بينما كان واقع "الطفرة" والتدافع العالمي يحتاج **جيلاً كاملاً** منهم في نفس الحقبة، ويظهر حجم الفجوة في وصف القنصل البريطاني لـ **عبد الرحمن عشعاش التطواني** (ممثّل الدولة في الاتفاقية المغربية البريطانية)، يقول: "إن الرجل الذي تولى التفاوض بشأن الاتفاقية شخص أُمي؛ لأن الطاعون أهلك كل الكتاب الذين كان لهم إلمام بالشؤون الخارجية"¹.

إن لب هذا الاختلال يعود في جوهره إلى عوامل جغرافية وتكنولوجية حالت دون "التعميم" الفعال للمكتسبات الحضارية، وليس مرد ذلك إلى قصور في النموذج الحقوقي الإسلامي الذي لا يحصر الفعالية الوجودية في فئة دون أخرى، ولا ينفى عنها المستويات المعاشية، إلا أن النموذج الاجتماعي ظل **ضعيف التنزيل** في مستويات الترابط والاستقلالية بين الفئات، مما ساهم في إضعاف الإنتاجية العامة وتشتيت قوى الفعل.

أما في عصرنا الراهن، وبفعل التراكم التكنولوجي والتعميم الحقوقي المادي الذي اصطدم بضغط خارجي، فقد اضطرت الدولة للاهتمام بالمجتمع ولو في مستوياته الدنيا، وهذا المنطق ليس جديداً في عمقه؛ فقد حمى السلطان قديماً السوق الداخلي وحصل الضرائب لحفظ كيان الدولة، لكن تدبيره ظل **واقعيًا اضطراريًا** أكثر منه **إصلاحياً رسالياً**، وحتى على فرض امتلاك السلطان لرؤية حقوقية تحريرية، فإن تناقضات المجتمع و"القهر الموزع" داخله لم تكن لتسمح بمروها؛ فكما رفضت البوادي التعليم المعاصر قديماً لاعتبار الابن مشروع خادم للأرض، ظلت النظرة الاستثمارية في الإنسان ولو مادياً كذلك، امتيازاً محصوراً في العائلات العريقة وبيوت الملك.

لقد كان التغيير قديماً محكوماً بضربات القدر من مجاعات وأوبئة، مما يعكس ركوداً في **العقلانية الاجتماعية**، أما عصرنا، فهو ردة فعل راديكالية "سائلة"، تحولت إلى صراع وتنافسية أساسها الثورة على "الستاتيكية" القبلية التي كانت تقهر الفرد. وهكذا انتقلنا

¹ محمد المنصور، المغرب قبل الاستعمار: المجتمع والدولة والدين 1792 إلى 1822، ص 56

من "ثبات يغيب الحركة" إلى "حركة تغيب الثبات"، وفي كلا الطرفين اختلت الموازنة؛ فما حصل عند سيطرة الغرب هو تحول في الدرجة والمجال، لا مشروعا في الصلاح، لقد كان المجتمع قديما يمارس عقلانية أقل درجة دنيويا لكن ضمن أطر معنوية أفضل، ثم تحول لعقلانية أذكي تقنيا ولكن ضمن أطر وجودية أفسد؛ حتى بات الشاب اليوم يُدجن ليظل "طفلا" مستهلكا يخدم النموذج الجديد في تعلقاته الاقتصادية والمدرسية والأسرية، بدلا من بلوغ الاستقلال وتكوين الأسرة كما كان متاحا في السابق تناسبا مع الطبيعة البيولوجية كما هي، لا كما يُحرّف الإنسان النموذج الحضاري المتناسب مع ما هو فطري وإنساني.

إن سيرورة الإنسان في جوهرها هي صراع بين **العبودية لله أو لغيره**، وما الأيديولوجيات المتلاحقة إلا تكرار لهذا الاختلال الموازاتي؛ فكلما ظهر طرف ينادي بالإحسان أو العدل، جاء الآخر بمقابله، من "ربوبية الجماعة" إلى "ربوبية الفرد"، شهوة الانتماء، شهوة التملك، شهوة المال، شهوة الجاه-الحكم، الخ. فالمحركات الأندادية تاريخيا واحدة، ولكن عمليات التحريف تشتغل ضمن التكثر، من هنا تبرز قيمة **التدافع التاريخي** كآلية لفتح آفاق الموازنات الوجودية، لا من حيث رسالية طرف مقابل آخر بالضرورة.

فإذا كان التفكير الإسلامي **علليا** في جوهره، انطلاقا من أسسه الروحية والاجتماعية التي تعدت بحركة سننية تتقاطع في مجالات مع ما هو تجريدي وحسابي وتتجاوزه نحو اتساع اللطافة وتبادلية المتغيرات، فإن خلل التطور الحضاري حصل من جهة العجز عن فهم **سنن الوجود الاجتماعي** في تجلياتها السياسية والاجتماعية الجديدة، وعدم القدرة على استيعاب متغيرات القوة لدى الآخر أكثر منها إشكاليات تقنية، فمقابل النموذج الياباني الذي انفتح بوعي موازاتي استطاع من خلاله صهر الوافد في الموروث، نجد أن رفض النخب والسلطان لمنتجات الغرب (كالسكك الحديدية) كان ينبع من إحساس عميق بالهشاشة، وخوفا بسبب الوهن في نموذج اجتماعي غير مستعد للمواجهة العلمية أو النفسية مهما بدى متجبرا، وبسبب هذا الانغلاق الدفاعي، لم تدخل التقنية الحديثة كفعل إرادي، بل فُرضت حين جاء المستعمر وثبت تفوقه اضطرارا؛ فدخلت التكنولوجيا من باب **التبعية والاستهلاك**، لا من باب الشهود والسيادة الحضارية.

- العمل الإنتاجي:

لقد كانت تتوفر في السوق المغربي جل القطاعات الاقتصادية المعاصرة، بل إنها في مجالات معينة تجاوزت أوروبا كالنسيج؛ إذ ينقل "ج. بوكليرك" مقارنة مفادها أن بعض المنسوجات الصوفية المغربية كانت، على حد قول أحد الزائرين البريطانيين في عام 1826، أجود متانة وحبكا حتى إذا ما قورنت بالأثواب البريطانية.

أما في مجال الأسلحة، فقد تفوقت الأسلحة النارية الغربية على البندقية المغربية التي تسمى "المكحلة" أو المدافع، إلا أن وجود معامل في فاس وتارودانت دليل على وجود **نواة حضارية**، لكنها كانت تعود لقرون سابقة منذ الموحدون والمرينيون؛ فهذا التطوير للمنجنيق القديم بقي حبيسا في الحضارة الإسلامية حتى عند العثمانيين، ولئن كانت هذه الأدوات قد شكلت حماية لقرون، بل وتوسعا وحماية نحو إفريقيا، فإنها أصبحت قاصرة أمام الطفرة الغربية، لقد حققت فعلا انتصارا على الجيش الإسباني عبر تكتيك "حرب العصابات" مع حرب الريف، لكن القصف بالكيماوي أدى لعودة المعادلة لتوازنها الطبيعي لصالح القفزة الغربية العالية عمليا وإداريا، وهو ما سبقه تنظير فلسفي عميق يحدد أصول الممارسة العلمية في التجربة والملاحظة والاستقراء، أي البحث والاختبار ونقل المعارف وتحرير الخيال والإبداع، والإيمان بالاستثمار فيه، وتوظيف هذه العقلانية داخل كل المشاريع، وهذا في الحقيقة عين **فلسفة الترجيح** بين المصالح في تنزلات وجودية مادية ونفسية، ولعل هذه القيمة جعلت العروي وخاصة الجابري يعتبران أن قيمة المنفعة والمصلحة في الإسلام تمثل بُعدا مركزيا، إلا أن هناك مجال تقاطع محدود وطبيعة المصلحة في الإسلام لا تنفك عن القيمة.

مثل هذه المدخلات بقيت في أطر الحدس المتوارث، وقد تصل لما هو أقرب للضبط المعاصر عند بعض القامات كما كان ابن طفيل في الطب، والإدريسي في الجغرافيا، وابن البناء في الفلك والرياضيات، إلا أن النظام الاجتماعي توقف من جهة عن إنتاج هذا المستوى في هذه القرون المتأخرة، ثم لم يكن النموذج الحقوقي والوجودي يتيح **عمليات التوزيع** والتعميم والمراكمة والاستثمار العائلي والمؤسسي ولو ضمن هذا التقاطع

الوجودي المحدود، إذن، فالفكر العلمي والتعليلي كان حاضرا ومقبولا لكن بدرجة أضعف تنظيرا وممارسة.

لقد تركز النظر التحليلي تارة في العوامل الجغرافية أو العلمية أو الاقتصادية لفهم ما سمي بالتخلف، وهذه المظاهر لها دور، ولكن يتم إغفال أنها تنتج نموذجا من ممارسة الإنسان؛ فخصوصية واستقلالية ما هو مادي أو حتى معاشي ونفسي لا ينفك عن المستوى الذاتي والاجتماعي من حيث **التموضع الوجودي**، من هنا، فالتطور العلمي بقي محدودا عبر **تداخل هذه العوامل**، بالمقابل فقد ساعد التوسع العثماني على وجود نفقات وعلاقات دولية أنتجت مدافع أكثر تطورا إلا أنها لم تغير مسار التاريخ. وعندما كان سيدي محمد بن عبد الله ينفذ برنامجا جبايا يعتمد فتاوى ملتبسة إزاء "المكوس لم يتمكن من تقديم طفرة حضارية عبر المركز؛ لأن التعميم الاجتماعي وفعاليته يجب أن تنتج بدورها وإلا ضعفت قوة المركز نفسه، ولو تحقق ذلك لوَفَّت الزكاةُ بكل الحاجات، بل ولأُغنت الأوقافُ عن أي جباية إضافية، مما يظهر أننا أمام سلطانية على صورة المجتمع نفسه، ولا تختلف عن حركة البغي والزوجية المتبادلة بين الأطراف، وهذا ما يزال مستمرا عبر القروض الربوية العالمية حيث تتموضع الدول الإسلامية في حركة فعالية وإنتاجية غير متحررة في كل المستويات بداية مما هو وجودي ثم أسري وسياسي واقتصادي ضمن علاقات تأثير من الجهتين، ومع شمول نفس المنطق في الأمة وغياب تكتل عام لتحقيق إقراض ومراوحة، يبقى الحاكم إما أمام حالة تجربة جديدة قد تدفعه للتخلي عن السلطة لتُترك لمن ليس له إشكال في تدبير تسلط المجتمع البنيوي وإكمال مسار استقراره، أو التخلي عن شهوة المُلْك والدخول في حالة الرسالية والتأثير الوجودي الحق، من هنا ورد عن سيدنا علي "والله لو شئت لقومتكم بسيفي وسوطي هذا ولكن هيهات ان اصلحكم بفساد نفسي"، فالاعتماد على **الاستفراغ والامتصاص المتبادل** بين البنى وصل غايته مع حالة الاستعمار، بل كانت حركة الأمة نفسها تلعب السلالة مدة معينة ضمن هذا التموضع ثم يقع تجديد من سلالة أخرى مختلط، إذ قبول الصعود من طرف بنية صالحة فعليا قد يكون في هذه الأحوال غير نافع مقارنة مع رفضها وإحسانها في الأطراف، مع ذلك قد تكون انفتحت أفاق تاريخية في هذه الحقب من أجل تحقيق ولو دفعة متوسطة،

وهذا يظهر هو الغالب، إذ كل جيل لابد له من مظهر ممكنات فعالية حضارية ووجودية إما يرجحها أو يعيد نفس الركود.

قد يقال إن المولى سليمان ألغى هذه المكوس، إن الإشكالية تتمثل في أن المستوى الاقتصادي جزء ضمن تركيبة، والبعد القهري منه عامل ضمن تنزلات كلية وتراكمات التاريخ؛ فالنموذج الإمبراطوري يعبر عن نوع من القهر الاجتماعي يصل حدا إما يعيد البناء من الصفر -وبالتالي تفكك المنظومة- أو يكمل في موت سريري، ولقد حاز المولى سليمان بعض الفعاليات الإيجابية من سياسته، فكان يعتمد في الجيش على الإرادة القبلية حيث وصل التعداد لحوالي 150 ألف مجند مقابل 2500 من مجندي الجيش الرسمي، إلا أن تغيير فعالية الجزئيات وحركتها دون المدخلات الفاسدة سيعني الانهيار الآتي للمجتمع عوض عملية التأجيل التي ستنقسم فيها المسؤولية، والذات الوهنة تفضل **تشارك الفساد** على الاستقلال بالصلاح، من هنا كانت العلاقة مع هذه القبائل مختلطة بروابط روحية وحضارية وريعية وتجبرية، هذه الحركة ليومنا هذا تشكل حركة التعاقدات الاجتماعية والسياسية في البلد مما يعرقل فعاليته وإنتاجيته وبالتالي مساره الكلي، سواء في تركيبة القوى الاقتصادية المقربة أو السياسية أو الثقافية والدينية، بينما تتمثل الفعالية الحضارية في توزيع يُمكن كل الإرادات من الإنتاج ووضع ظروف الصعود أمامه مجموعها وخصوصها، مقابل فعالية أخرى من هذه الجزئيات تؤدي فيها حقوقها ولا تعيد التطلع لنفس منظومة الجبر، مما يحفز السلطة التي لها نفس الفعالية بأن ترجح بدورها نفس الفساد، والبقاء في اعتراف اجتماعي وزوجية تبادلية ولو **دون اعتراف وجودي**.

بل كان متاحا من إمكانات التاريخ أنه لو وقع انفتاح نقل للعلم وأدواته لحصلت طفرة مثل حالة اليابان؛ وهذه الأخيرة لم تفقد روحها الحضارية بشكل كبير إلا متأخرة بالرغم من أنها فككت طبقة الساموراي وأدمجت جهازا إداريا جديدا، لكن ظل الإمبراطور رمزا تقليديا، فحركات التاريخ تحمل إمكانات متعددة، وكل مجتمع يرتبها بطريقته، إلا أنه لو حصل هذا لربما كان يطيل الداء بما لا يتيح نشوء فعالية حضارية تزكوية، إذ الفعاليات القبلية والسلطانية والدينية بقيت حاملة لقيم توحيدية وإحسانية.

إن الممكّنات التي يتيحها الواقع للفعاليات الاجتماعية — سواء كانت جزئية أو كلية — تنقسم وفقا لطبيعة الاستجابة والتضحية إلى المسارات التالية:

أولاً: مسارات الإصلاح والتغيير

1. **الإصلاح الذاتي التوكلي-المغامر:** وهو الإصلاح الذي ينطلق من الداخل دون استجابة لضغوط خارجية، لكنه يضع "مُلْك" الشخص (جاهه وثروته) على المحك؛ وهو مسار محفوف بالمغامرة كونه يصطدم بمركزية الأنّ، وهو يرتبط بحكمة تدبيرية ويمثل أعلى درجات الموازنة الوجودية.

2. **الإصلاح الاستجابي (الطفرة):** وهو الذي يقع حين تتناغم الإرادة مع استحقاقات اللحظة، وهنا تصنع كذلك **طفرات تاريخية**.

3. **الإصلاح النسبي (المعقد):** وهو محاولة الإصلاح في ظل واقع شديد التعقيد، مع عدم نضج الفهم-الفعل الشخصي أو الاجتماعي أو العالمي، مما يجعل نتائج التدخل محدودة من كل الجهات.

4. **الإصلاح بمرجعيات فاسدة:** وهو تغيير برؤية غير صحيحة قد يكون أثره أفسد من الواقع السابق؛ وأشدّ هذه المسارات فساداً هو المواجهة التي تهدف لإعادة إنتاج "الطغيان" بصورة أبشع (كما في نموذج القذافي مثلاً).

ثانياً: منطق "البقاء" وإدارة الواقع

1. **منطق الملك العاض:** وهو التعامل مع الواقع كما هو للحفاظ على الحكم، أو محاولة الإصلاح من داخل منطلقات الواقع نفسه، هذه السياسات تكون غير فطرية و "متوسطة" في أحسن أحوالها، إذ تكتفي بتحصيل هوامش من الشرعية تضمن لها الاستمرار.

2. **منطق الروبيضة-الدهمائية:** وهو التمسك بالحكم لأجل الشهوة الخالصة، مما يؤدي لشيوع طبقة الجهال والمفسدين، وتضييق هوامش الإصلاح، وتقريب المسترزين على حساب خنق كل منتج (ماديا ومعنويا وفكريا).

إن المقصود بمفهوم "الملك" هنا لا ينحصر في رأس الهرم السياسي وإن كان أكثر قدرة على التغيير بل يمتد ليشمل كذلك نفس الفعالية عند العامل، والمعلم، والشيخ، والأب، فالتملك **والتمركز حول الذات** هو أعظم شهوة يدور عليها تاريخ البشر؛ بل هي العلة الأساسية التي كانت سببا في هلاك إبليس وكل أتباعه.

لذا، فإن أي تغيير (صالحا كان أم فاسدا) لا بد أن يمر عبر هذه المداخل الوجودية . فالتجربة الغربية، على سبيل المثال، بدأت **بالتحرر** من سطوة الكنيسة لإنتاج نموذج يخدم منظومة تستفيد من القوى الفطرية ولو نسبيا، أما التجارب المركزية الكبرى كالتجربة النبوية، فقد كانت **تغيرا وجوديا وعقديا** شاملا (فردا وجماعة، سياسة واقتصادا)، حيث انتقل الإنسان فيها من منطق الصراع بين الجزئيات وتآليه الذات، نحو **منطق التوحيد والموازنة**.

إذن، فالتحليل الحضاري بمفهومه الموازناتي ليس مجرد رصد جاف لمعطيات التعليم، والتصنيع، والاختراع، أو الرؤية والممارسة السياسية والاقتصادية للدولة؛ بل هو **النظر الكلي** في هذه المعطيات جميعا وربطها بالمتغيرات الوجودية الأصلية.

إن هذا التحليل يشغل ضمن شبكة معقدة من العلاقات التي تجمع بين:

- **الجزئيات الكلية:** وهي التي تمثل "التفكير المؤسسي" للدولة وهياكلها الناعمة.
- **الجزئيات الجزئية:** وهي التي تمثل آحاد المسلمين (أو المواطنين) في فعايتهم الفردية وحركتهم اليومية.
- **الكلي التاريخي:** وهو القبض السيوري على حركة الأمة، بربط نقطتها الماضية بحاضرها المائل، واستشراف حركتها المستقبلية.

بناءً على هذا، لا يمكن فهم العطب أو الصلاح في أمة ما بمعزل عن رصد هذه التقاطعات؛ حيث تتحول المعطيات **المادية إلى شهود على التموضع الوجودي**، وتتحوّل حركة الأفراد والمؤسسات إلى مساهم في سيرورة تاريخية تصنع المصير الحضاري. ضمن هذه الفلسفة، يمكن نقل التحليل التاريخي نحو منهج تقييم وتحليل جماعي-مشارك

مُبرر، وذلك بلغة طبيعية وفلسفية أو اجتماعية، وكذلك عبر تحليل كمي أساسه اعتبار معاملات المتغيرات مع العينات التي ستمثل هنا في قوة الإحاطة بجزئيات المتن التاريخي ومصادقية نقله.

المتغير	ضعيف (1)	متوسط (2)	قوي (3)	معامل العنصر	النتيجة (الدرجة المعامل) x
الحوافز الإحسانية والعدالة والتعبدية	☐	☐	☐	0.25	—
الحوافز الروحية الجماعية والكراماتية	☐	☐	☐	0.20	—
التفكير التعليلي والإبداعي	☐	☐	☐	0.25	—
العمل الإنتاجي	☐	☐	☐	0.30	—
مجموع النتائج الجزئية				1.00	المجموع الداخلي
المؤشر الجزئي للفئة					المجموع الداخلي x المعامل السيروبي (0.2)

لقد اتكأنا في هذا البحث على جملة من المراجع التاريخية، مستصحبين ما تراكم لدينا من معارف حول السيرورة الحضارية للأمة، إلا أننا نؤكد أن التحليل الاجتماعي داخل التاريخ لكي يبلغ مقام العمل العلمي المحيط بالجزئيات، فإنه لا يختلف في جوهره عن الدراسات الميدانية؛ تلك التي تتطلب مراكز أبحاث تستقرئ الواقع بشكل واسع وشامل، فالمعرفة التاريخية، مهما بلغت دقتها، إنما تتوخى تحقيق "قوة العينة"؛ إذ لو اجتمع مؤرخو الأرض قاطبة لما استطاعوا نقل أكثر من خمسة بالمائة من شمولية الأحداث كما وقعت فعلا.

من هنا، فإن ما قدمناه في هذه الورقات هو **مقاربة نظرية تطبيقية** تهدف بالأساس إلى تكوين **ملكة إسلامية في النظر**، ورغم أننا توسعنا - مقارنة بالكتب التأسيسية - نحو مجالات التنزيل الواقعي، سواء عبر المعايشة المباشرة أو النظر التحليلي، إلا أننا ندرك أن العلم الحق يتوخى ضبط كل الجزئيات المتاحة، وهو طموح يظل مفتوحا على الدوام.

الفصل الثالث: علم اجتماع الأنترنت

2 . النظرية في تحليل وسائل التواصل:

قبل أن نخوض في دراسة الآليات الميدانية الخاصة بهذا المجال، سنحدد بداية الأسس النظرية التي سينبني عليها البحث؛ فإذا انطلقنا من السوسيولوجيا المعاصرة، فإن التحليل عبر "علم النفس الاجتماعي" سيكون هو الأقرب لدراسة ظاهرة الإنترنت بوصفها ظاهرة **فردية-جماعية**، مقابل غيرها من الظواهر (الجماعية-الفردية) أو (الجماعية-الجماعية)، ومع أنه انطلاقاً من العقل الإسلامي تعتبر "التكاملية" من ثوابت التحليل، إلا أنه يقع ترجيح الجهة بحسب طبيعة الموضوع.

إن القيم التي يتم عبرها الانطلاق في الدراسات العلمانية من **تعاون وتنافس**، وتسامح وتعصب، وولاء وصراع، وتجاذب وتنافر، وتسלט وخضوع، لا تكتفي بحصر الأخلاق الأساسية في هذه الأبعاد فحسب، بل إنها تحصر تعددية الأفعال الأخلاقية وتُغَيِّب بعدها المركزي وكنهها اللطيف وتراتبية تعلقاتها؛ بحيث ترجع هذه الأخلاقيات لنظريات متعددة تعود كلها للتفاعل داخل المجال التداولي (المسيحي-الحدائي).

فالقيمة المقابلة **للتعصب** مثلاً ليست هي التسامح، الذي لا شك أنه من القيم العليا، ولكنها قبول التعددية والخطأ؛ فصراع المذاهب الذي حدث في العصور الوسطى تم تهدئته بالدعوة للتسامح، كأن طرفاً عليه أن يتفضل على الآخر، أما في حقيقة الأمر، فما يقابل التمدّهب هو قيمة "الحق في الرحمة والإرادة" أي احترام إحدى الحقوق الإلهية الموهوبة للآخر، صحيح أن المحبة والعفو يعززان هذه القيمة، ولكنهما قد لا يحلان الإشكالية، كما لا يصح أن نصف بهما سلوكيات أخرى لم تصل لهذا المقام.

أما العصبية، فبدورها لها حمولة تاريخية تحيل على الانتماء لنظام أصولي معين، ومن هنا جاء المفهوم القدحي لـ "الأصولية" *fondamentalisme* بينما تحيل عندنا على العكس؛ من هنا استمدينا "أصول الفقه"، أي ذلك المنهج الذي يضبط الأصول تحت فروع معينة، وإذا أدركنا الوصف العميق لهذه العصبية فالمسألة ترجع عندنا إلى مفاهيم (الغلو، والعلو، والبغي)، إذ هذه هي الدوافع الأساسية التي نجدتها حتى عند الشخص العدمي والملحد في استماتته للدفاع عن عدميته.

إذن، فهناك **بنية نفسية واجتماعية** هي أساس الاختلال، إذ لا توجد نفس غير أصولية ليس لها بنية تتكون من قواعد وفروع، فالقول بغير ذلك كقولنا إن الإنسان بلا رأس أو أطراف، صحيح أنه قد يقطعها أو يمرضها، إلا أنها أساسية في البنية، والعلاج الذي سيتدخل إنما يتصرف وفق هذه العلاقات من أجل إصلاحها، مثل ما أننا في عمق بنية الجسد نتدخل في الشريط الوراثي داخل نواة الخلية، أو بتنزل المكونات الوجودية الأساسية في الغشاء الخلوي.

ولقد أنتجت بنية الحداثة عصبية قومية وديمقراطية وحقوقية، كما أنه باسم الله قد يطغى هذا الطرف أو ذاك، فالإشكالية ليست في عين الأصولية، بل في طبيعتها ولا يمكن الإفساد إلا انطلاقاً منها، إلا أنه قد يكون أهدأ وأقل فساداً عندما لا يدخل في حالة تأصيل للفساد وبالتالي تحصيل تموضع متصلب مُعَيَّن حالة اليقين والرضى المحقق لحالة التناغم والمحبة الوجودية.

كما أن **التجاذب والتنافر** قيم تحيل على الرغبة في الآخر كذات فردانية، وهذا فرع عن روح التجاذب المتمثل في التوافق حول الأهداف السلوكية العليا التي يقوم عليها عين هذا التجاذب؛ إذ لولا وجود مركزية ناظمة لانهدم تجاذب الجسد والنفس والمال والجاه عند أبسط امتحان، ولا يعني هذا أنها ليست حالة من **الزوجية التبادلية**، إنما نضعه ضمن حمولته الاجتماعية ضعيفة التردد، مقابل هذا، لا يزال يحضر في المجتمع الإسلامي التجاذب عبر الأهداف الكبرى، وإن كان هامشياً أو فرعياً، لكن بسبب التجربة الاجتماعية يعلم الأفراد في العمق أن الدخول في علاقة مع متدين يحقق لهم طمأنينة وتحييداً لمجموعة كبيرة من السلوكيات الواقعية التي تقف عائقاً أمام التجاذب المتوازن، مثل هذه الحمولات الثقافية غائبة ضمن السياق الغربي أو ضعيفة؛ فصفتي التجاذب إذن هي فعالية على كل المستويات الروحية والنفسية والمادية، تحقق نوعاً من العلاقات الوجودية التي تتميز بالغنى المتبادل دون مركزية وهيمنة الأطراف مع بعضها.

إن **التسلط** بالنسبة لنا هو أساس الاختلال الوجودي، لكنه من فروع غياب العبودية والتخلق مع الوجود مما ينتج منافسة في صفة المُلْك الجامعة للفاعلية والحاكمة والعالمية؛ ومن هنا يكون لدينا درجات من التسلط تبتدئ بالتجبر ويقابله نوع من

الخضوع، ثم الرياء ثم العجب وأعلامهم الكبر، ومع أن هذه الفروع لا تنفك عن بعضها وكل فعالية تحمل من غيرها، فهي تعبير عن **حركة لطيفة واحدة** فاسدة في اتجاهات ودرجات مختلفة، من هنا فحالة الأنا النهائية هي المحدد، وهذه الجزئيات علامات نحو تلمس مجال أعلى أو أدنى؛ وهذا كتفريقنا بين الذي يزني مرة وبين الذي يتوغل والذي يصل للزنى بزوجة الجار أو المتزوجة، فهي ذنوب كبرى ولكن هناك درجة من جهة التكرار والنوع، وهذا كله لا ينفصل عن التقوى والتعلق بالله، ومنازعة صفة المتكبر والمتفضل التي من نازع الله فيهما قصمه، ومن كان في قلبه مثقال ذرة منها لم يدخل الجنة.

فهذا **التغيب للتعلق الإلهي والوجودي** هو سبب جل الصراعات، لأن صفة الحاكمية والتفضل الأعلى يرجعان للذات الإلهية؛ وعندما يحاول أفراد العائلة بينهم، أو المؤسسة، أو السلطة مع المعارضة تبني هذه الفعالية، فإما يقع خضوع وشيوع الظلم والفساد، أو مقاومة ومحاولة تدمير من يتوخى هذه العدالة، أو **ردات فعل** مساوية في القوة وأحيانا تتجاوزها، وظاهر ما لهذا من حركات اختلال؛ إلا أنه على حضور هذه الطاغوتية يتحرك عالم وبنى، من هنا عندما سنحاول **استقراء السلوك التكنولوجي والتواصل** سننطلق من حركة قيمية أو علم نفس اجتماعي مختلف بشكل كبير مقارنة مع مضامين الآليات العلمانية.

ولن تقف المسألة في هذه الأخلاقيات، إذ حركتها عندنا تتأسس على هذه العبودية، والرحمة والعدل يرجعان لنواة منطلق معين هو الصدق والتواضع، إلا أن هذه العمليات لا تنفك عن بعضها فهي مثل **الوجود في ترابطه** إنما تزيد وتنقص في الدرجة، وترتيبنا لها يفيد الفهم، كما أن لب كل الإشكاليات **منطلقه الدنيوية**؛ أي ترجيح العيش في هذا المستوى الوجودي، وبالتالي شهوات **البطن والفرج والاعتراف**، وخاصة جلب المحبة والعزة واليقين من الأنداد الوجودية سواء ذاتا متألهة ثم بالاقضاء مع الآخر، وهذا المستوى قريب مما تعبر عنه مواقع التواصل الاستعراضية كإنستغرام التي صممت بالأساس لهذه الأغراض أو بتعبير إداري من أجل جلب سوق مخصوص *une niche*، لكن هذا يختلف بدرجات إذ فايسبوك يجمع أكثر كل أنواع الفعاليات ويمثل سوقا مفتوحا وعاما يقبل ويوجه نحو كل أنواع السلوك.

وقبل أي مرور للتحليل أو الدراسات الميدانية؛ من مقابلة أو استبيان، لا بد بداية في أي دراسة من الملاحظة أو **المعايشة** بمنهج أنثروبولوجي؛ إذ تفتح لنا هذه المرحلة أبوابا حول الأسئلة والإشكالات النافعة بل تحليل بالملكة الاجتماعية للظاهرة، بالإضافة لهذا، يتيح لنا الإنترنت إجراء مقابلات عبر تقنية الفيديو التي قد تُوظف وتكون ناجعة، خاصة أنها تضع المبحوث في إطار الإشكالية **شعوريا ووجوديا**، كما تقدم لنا الإحصاءات **النصية أو البصرية والسمعية** صورةً عن طبيعة الاستعمال؛ فالدخول للمنتديات والمجموعات والصفحات يعطي بدوره صورة عن طبيعة **الأفعال التي ينتجها الأفراد** والمنظومة الجماعية التي تؤطرهم، ناهيك عن **تداخل الآلة** كواسطة هنا.

ولا تقتصر المسألة على هذا المستوى، فكل الأبعاد الاجتماعية تتداخل مع بعضها؛ من **سلطة ومؤسسات اقتصادية**، إذ أصبحت ظاهرة "الذباب الإلكتروني" مثلا من الوسائل التي تستعملها السلطات بل دول خارجية للتأثير على الرأي العام، والمحكمة والرقابة، ونلاحظ أن هذا أصبح ناجعا مع حالة الردة السلطوية وتناغم عدة أفراد مع منطقة الراحة السيكلوجية المتهومة التي تنتجها، لقد كان يتم هذا قديما عبر بُنى مباشرة أو إلى عهد قريب بالإعلام والجرائد، إلا أن قرار معين أو فاجعة ما قد تؤثر بدورها في التفاعل على مواقع التواصل وتخرج تراكمات المكبوت، إذ أننا أمام أطر غير محددة **بأي انتظام عُرفي**، وهنا نستحضر مظاهرات "جيل Z" التي سأطرح هنا بشأنها تحليلا قد يكون صادما؛ إذ إن هذه الأخيرة ورغم أنني ساندتها باعتبارها وسيلة دفع وتطوير دون اكتراث بغاياتها التي ظهر لي أنها تعبر عن صراع أجنحة داخلي-خارجي، بعد متابعة الصحافة العالمية والانتقال الميداني لمكان المظاهرات (التي لم تتجاوز العشرات رغم التركيز الإعلامي الدولي الكثيف) حيث كانت الدول الكبرى تضغط من أجل تموضعها في البلد وحماية القوى الداخلية التي تراءى لها بناء على ما خفي عنا أنه سيتم استبدالها؛ فحركات كل منها هذا الزخم إعلاميا لتتموضع، إذ من المستحيل أن يتصرف إعلام غربي مع دولة حليفة بهذا الحجم في مظاهرات كانت محدودة جدا رغم أن السلطة تصرفت بعنف في مجالات معينة لإثبات هيبتها أمام هذه التناقضات. فبما أننا لسنا أمام سياق «إسقاط نظام»، فالمسألة لا يمكن أن تكون إلا تموضع أطراف داخلية وخارجية؛ عكس الحالة الإيرانية التي كانت مظاهرات طبيعية معبرة عن حالة اجتماعية تنشد التطور كما في دول الجنوب،

لكن التدخل جاء بعد ذلك، وهي حالة تتكرر مع إيران منذ عشرات السنين؛ فعند كل أزمة تتكاثر قوى الإعلام العالمي لتبث أن النظام سيسقط قريباً، وهذه آلية لبث الضعف والحرب النفسية لتحقيق تهاوي نظام لا يحقق مصالحهم الرمزية والاقتصادية، وقد فهم النظام الإيراني أنها حرب وسائل اتصال فقطع الأنترنت، إلا أن شركة SpaceX التي يملكها إيلون ماسك وقّرت خدمة الإنترنت عبر الأقمار الصناعية (Starlink) بشكل مجاني في إيران.

عند تصفح منصة «ديسكورد» مع مظاهرات جيل زاد، فقد كان جل قادة الحراك يدفعون نحو أطروحة الدولة وتم اختراقهم بسهولة. إذن، أحيانا تعبر الشعوب بشكل عفوي، فلسنا أمام نظرية مؤامرة دائماً كما تروج الأنظمة، لكننا هنا أمام حالة تداخل خارجي ومن السلطة نفسها؛ وأي تحليل لا يأخذ كل المعطيات لمقاربة الحقائق في احتمالاتها المتعددة سيبقى حبيس إطار تحليل أيديولوجي أحادي.

وهكذا في شتى المجالات؛ فدراستنا مثلاً **للعلاقات بين الرجل والمرأة** عبر الإنترنت يجب أن تأخذ بعين الاعتبار الخصوصيات الثقافية في المجتمع المدروس لتحديد العلل الحقيقية المؤثرة. ففي مجتمع سعودي، حيث قد لا تضع المرأة صورها، تختلف الانتظارات مقارنة مع دول تُعتبر فيها المسألة منطلقاً عادياً للتعارف، ناهيك عن اختلاف التوقعات؛ فإذا كانت المرأة السعودية تتوقع المرور لمرحلة اللقاء والرؤية الشرعية ليتخذ الطرفان القرار، فإن المجتمعات الأخرى مثل مصر ودول شمال إفريقيا ترى أن الوصول لمرحلة لقاء العائلات لا يتم حتى يقتنع الأفراد ببعضهم البعض، وعندما نحلل هذه السلوكيات فیدخل فيها النموذج الاجتماعي للدولة والتموضعات الاقتصادية والرأسمال الرمزي، وكيف **تعبر كل هذه الرموز** عن نفسها مع تداخل قيم العيش الحداثي في كل العالم، هذه المظاهر في النهاية لن تخرج عن طبيعة **التموضع الوجودي** للأفراد والمجتمعات، أي أننا سنجد كتلة من القيم ضمن **تشكلات تجريدية-صورية**.

كما تقدم لنا الإحصاءات النصية أو البصرية والسمعية صورة عن طبيعة الاستعمال؛ فالدخول للمنتديات والمجموعات والصفحات يعطي بدوره صورة عن السلوكيات التي

ينتجها الأفراد والمنظومة الجماعية التي تؤطرهم، ناهيك عن تداخل الآلة كواسطة مؤثرة هنا.

ولنأخذ في **المجال السياسي** حدث انتصار طالبان وتحرير بلادهم، لقد تحول في فيسبوك لعمليات موجهة من الخوارزميات نحو إظهار **الصفحات التي تشيطن الحدث** كالقنوات الغربية التي تركز على الجوانب التي تراها سلبية كالحجاب أو ما هو سلبي فعلا حسب سيرورة المجتمع الأفغاني بالنسبة لخروج المرأة للعمل أو للتعليم، وهذا موجود عندنا في بعض المناطق الامية التي تظلم المرأة لكن أيضا تم تحويل نموذج العيش الغربي لمثال وهو غالبه حالة **عيش وهن وأحيانا أنعامية** للرجل والمرأة بينهما، وهكذا أرادت "الخوارزميات" عبر كثرة الصفحات توجيه رسالة مفادها أن المقاومة والعقيدة القوية، لا تنتج إلا الظلم ليتم تحويل النقاش من عملية تحرير وآية وجودية نحو تناسي آية ظلم هيكلي ووجودي في هذا الغرب، رغم قوة الإمكانيات التقنية عند الغرب.

إن **التحليل الاقتصادي** لبيئة الإنترنت بما يكشفه من تضيق ممنهج على دول الجنوب لصالح الرأسمال الأكبر لا يقف عند حدود التمييز الجغرافي، بل ينفتح على أفق وجودي أعمق يتعلق بمهية السيادة والإرادة. فعملية احتكار الإشهار والاستثمار بالفرص عبر تعقيدات بيروقراطية قد تكون مسبقة الصنع، وليست إلا تجليا ماديا لنموذج هيمنة الوسائط على الأفراد؛ حيث يُساق المستخدمون نحو وسائط إجبارية تُفقددهم القدرة على الفعل الحر والمستقل، إذ نصبغ في علاقة سوق غير مفتوح، وهنا يبرز مقتضى **السيادة الرقمية للمجتمعات** كبديل ضروري، لا ليحل محلها اقتصاداً شمولي مركزي يجمع المبادرة، بل ليؤسس لمجال رقمي قائم على **التنافس بعدل وتراحم**؛ ممارسة تتيح التعاون بين الدول دون إفساد منطق السوق، والعمل والجهد، لكن تضمن كذلك بقاء الوسيلة التقنية خادمة للإنسان لا سيدة عليه.

هنا يلتقي **الاستبداد التقني بالاستلاب الوجودي**؛ إذ إن هذه التلاعبات القانونية والخوارزمية التي تنتفع بها مراكز القوى الغربية، تعمل في جوهرها على تحويل الفرد من كائن مُريد يستمد غناه من الله، إلى كائن نحوي فيه نفس الأنداد الوجودية (المنصة، الوسيط، المتابع)، في مقابل هذا الافتقار، يجب أن يعبر الموقع أو المنصة عن فضاء وجودي

رمزي عن الحالة الحضورية، ودافعا نحوها، عبر **حق المعاملة بالمثل** للبائع والتموضع الكينوني الخاص بتجربة كل مستهلك، هذا المستوى الأخير نجده حاضرا في فايسبوك مع استثناء المستوى التجاري الذي يعبر عن واقع شبه متوحش، ونسبيا على المستوى الاجتماعي بموضعة الذات في هيمنة لينة، ترهن الأفراد لحكم الآخر، للإدمان على الموقع.

إن التضييق الاقتصادي الذي نشهده في فضاء الإنترنت هو في حقيقته عملية هندسة للاستئثار بالهيمنة والمصلحة، كما تُجبر الذات على الخضوع لقوانين **السوق الاستعراضية لا الرأزقية**، مما يؤدي بالتبعية إلى إضعاف الإرادة بمعناها الإسلامي باعتبارها صفة تخصيص واختيار عند حصرها في نطاق الميل الانفعالي خلف ما **تمليه خوارزميات** غير قابلة للاختيار. وبذلك قد يتحول الإنترنت من وسيلة خادمة لمقصد أعلى، إلى بنية طاغوتية **تُكرس الدنيوة** وتستعبد الإنسان عبر حاجاته المادية والمعنوية ضمن نموذج اختيارات **ممنهجة**، وموجهة نحو هذا النموذج الوجودي المنحصر في هيمنة **السوق الوجودي** الغربي، ليس فقط لتوفره على إمكانات الرأسمال المادي تجاريا بل الانتشار الرمزي خاصة مع هشاشة باقي النماذج؛ إن المقصد الوجودي للممارسة الاقتصادية هو **تحقيق الكفاية والاستغناء**، ضمن نظام **يمنع الاحتكار ويُحيي الفاعلية** الفردية والاستخلافية ضمن روح من القسط والرحمة، المحررة للذات من رق هذه الشهوات المعنوية والمادية، التي تزداد شدة مع القدرة والسرعة التي تقدمها هذه التقنية.

إن الإنترنت إذن ليس مجرد علاقات تواصلية، بل هو علاقة مع مجموعة من المؤسسات الاقتصادية والسياسية، المحلية منها والعالمية؛ فنحن نشاهد اعتقال العديد من النشطاء سواء لأسباب إجرامية أو سياسية محضة ومنع توجهات جيوسياسية كالتعاطف مع المقاومة، كذلك، فإن وجود صورة عمومية معينة في الواقع تعاكس الصفات التي يتطلبها المشغلون وأصحاب الشركات من خضوع، مع ما تنتجه تناقضات المجتمع، قد يدفع الفرد **للانغلاق أو ترويع صورة تعسفية** عن ذاته؛ فنحن إذن أمام **"مجتمع داخل مجتمع"** عوض أن نكون أمام وسيلة خادمة لمقصد أعلى.

وبالتالي، فسوسيولوجيا الإنترنت تتداخل مع الواقع وليست تحليلا مُفرغا ومكتفيا بذاته. وعند البحث والدراسة، ستختلف عمليات الرؤية والتوصيف ونوعية التساؤل بين

باحث بنيوي، أو ماركسي، أو إسلامي؛ لأن كل طرف ينطلق من أسس متباينة، فالأسئلة الكبرى الموجهة للبحث الغربي تدور حول الحرية أو المساواة أو الانتفاع الدنيوي: هل يقدم الإنترنت للمواطن مساحة لفعل حر؟ هل يعتبر فضاء لعلاقات متساوية؟ هل يحقق نجاعة اقتصادية؟ إنها أسئلة تدور كلها في فلك "ميتافيزيقا الأنوار" والممارسات التي أنتجت الدالة العلمانية الغربية، حيث انتقلت الذات من علاقات (عمودية-أفقية) نحو علاقات (أفقية-أفقية).

بالمقابل، تختلف دراستنا للحرية في التعريف والكنه؛ إذ لا تعود عملية التحرر إسلامياً إلى القيام قولاً وفعلًا بكل ما يهوى الإنسان، بل **بتحقيق الغنى للذات**؛ أي أن كل فعل يحول دون هذه الغاية هو مقيّد للإرادة ذاتها ويفقرها في النهاية، المسألة كالفارق بين القادر على الصيام والامتناع عن الأكل أو الخاضع لحالة الشره والنهم، من هنا، فإن التوغل في الشهوات القلبية والقولية والفعلية يجعل الإنسان مستعبداً لا مستغنياً عنها، وعلى هذا يدور مجال واسع من الإنترنت.

إن المفهوم الغربي يعاكس نظيره الإسلامي؛ ففي الأول: كلما تصور وتكلم وسمع الفرد ما يهوى كان أكثر حرية، بينما يدعو الإسلام للتقليل من كل ما هو "غير الله" بالله، فهناك إذن ثلاث اختلافات مركزية:

1. **مرجعية الإرادة:** عودة الحرية لله ثم الإنسان، مقابل قيامها على الإنسان فقط.

2. **الارتباط بالقدرة:** حيث إن نقصان الواحدة يؤثر في الأخرى بالضرورة.

3. **الارتباط بعدم التملك والتسيد:** سواء تجاه الشهوات المادية أو المعنوية.

وبالتالي، فإن سبب استعباد المفهوم الغربي للإنسان يعود في الأصل **لتربب الذات**، ويقابل هذا الممارسة التقليدية الفاسدة التي ترتب بالذات عبر الله، وهو ما يسمى التمني والتقول؛ ف "العاجز من أتبع نفسه هواها وتمنى على الله الأمانى"¹، والنموذج الغربي يعبر عن "الأنا" (أي النفس بتعبير ديني)، بينما فناء العبد في الله هو الغنى والحرية

¹المحدث: الألباني، المصدر: ضعيف الترغيب.

الحقة كما جاء عنه عليه السلام: "ليس الغنى عن كثرة العرض، ولكن الغنى غنى النفس"¹، فمن أحوج نفسه للأغيار فقد إرادته نحو ذلك الشيء؛ إذ الإرادة وفق الجرجاني: "صفة توجب للحي حالا يقع منه الفعل على وجه دون وجه" وقد إرتهن هنا لأحد الوجوه بدرجة تسترقه عن الانفكاك عنه من هنا يقول "الإرادة حجب النفس عن مراداتها، والإقبال على أوامر الله تعالى والرضا"².

وعليه، فإن الميل الذي نجده في الذات من أجل التخصيص كالمحبة والرضى والرحمة أو الكراهية والغضب مرتبط بالقدرة على إخراج هذه الأحاسيس نحو العزم ثم الفعل، فإذا وصلت لهذا المستوى كانت أقدر على الإرادة، وإذا بقيت في مستوى الميل كانت الإرادة أضعف، ثم إن نوع "المراتبات" يلعب دوراً؛ فمحبة غير الله تعلق بمفتقر، وكراهية المخلوقات إفقار للذات، بينما كراهية من يكره المخلوقات (لأجل الله) عملية اقتضاء موجبة.

أما المساواة، فهي قيمة لا يمكن أن تستمد من الطبيعة؛ إذ العالم الطبيعي ينتظم بنوع من القسوة واللامساواة، بل إن المركزية الدنيوية تفرض تمايزاً في الذكاء أو الجمال أو المال، أما الإسلام فلا يرفض هذا الواقع بل يقر التمايز حتى في الدرجة الروحية بل مواهبها والتفضل الرباني فيها، إنما يحدد القيمة الكريمة المستمدة من طبيعة الروح المشتركة، والتي تزداد حرية بفعالية الرحمة نحو الآخرين وإيصال النفع لهم، وعلى قيمتي الحرية والمساواة ضمن هذه المنظومة، يمكننا القياس لوصف كل الظواهر، بما فيها التكنولوجيا.

من هنا يمكننا افتتاح العلاقات العالمية داخل نطاق الإنترنت؛ وليس المقصود أن المسلمين يمثلون الطرح الصالح مطلقاً ولا أن الغرب خاضع كلياً لمسلماته الفلسفية أو ممارساته السردية، فالمجتمعات الإسلامية كالغربية تعيش حالة دنيوية، لكن رؤيتنا للإنسان كموضوع للدراسة تظل مجالا يحاول الإسلام من خلاله استقراء القدرة والإرادة

¹المحدث: البخاري | المصدر: صحيح البخاري.

²علي بن محمد بن علي الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، ط1 (بيروت، دار الكتب العلمية، 1983) ص16.

والعلم وقيم الحق والرحمة والعدل، في كل نطاقاته حيث يشكل "حق الله" البعد المركزي الذي تقوم عليه الموازنة بين حق الآخرين وحق الذات.

ومن هنا نطرح التساؤلات التالية:

- كيف يدفع الأنترنت الأفراد والجماعات نحو التعلق بالله أو بغيره؟
- ما هي النطاقات والأبعاد التي تجلب عبره أو نوع الشهوات؟
- كيف تتحرك الصفات الأساسية من إرادة وقدرة وعلم-سمع-بصر؟
- كيف هي القيم والسلوكيات الموجهة؟
- كيف تتفاعل الأبعاد الروحية والنفسية والحسية؟

وهذا آخذا بعين الاعتبار الأبعاد الفردية والفردية الجماعية والفردية الكلية أي السيرة الذاتية المحددة لفردانية وجماعية الأفراد.

تتأسس كل دراسة اجتماعية انطلاقاً من الأبحاث الفلسفية والاجتماعية، التي تساهم في **تحديد الإشكالية أو الظاهرة المدروسة**، بالإضافة للإمام و التغلغل في الموضوع و الواقع، من هنا يمكن الاستزادة من التحليل فلسفي من أجل استمداد وتطوير المتغيرات والعلل نحو بنية آلية اجتماعية، ولنأخذ طه عبد الرحمن¹ مثلاً حيث يقدم تحليلاً قيمياً لظاهرة الإعلام و الاتصال برد أخلاقياتها الذميمة للأسس التعبدية و القيمية التوحيدية، ثم قياساً عليها يستنبط آفة **التوسط بالصور**، مما يفضي **لتغيب النظر الأصيل** الذي يأخذ بعين الاعتبار السمع والشم والبصر والقلب كأساس، و هذا يتولد عنه آفة **تملك المصورات** و بالتالي تملك صاحبها، إذ الحس البصري هو أعلى درجات النظر والنظر مورث للمعرفة التي هي **تسلط على المعلومات**، و نضيف على هذا ما تحققه **آلية الابتعاد من إيهام**

¹ محمد نافع العشيري، "تحديات حضارة الصورة.. طه عبد الرحمن يفكك آفة التفرج"، جريدة هسبريس (المغرب)، السبت 8 فبراير 2020.

لطه عبد الرحمن كتاب في الموضوع: طه عبد الرحمن، دين الحياة: من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني، ج2: التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال، ط1 (بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، 2017).

بالفوقية والقدرة المطلقة أو القاهرية، وشهود الآخر البعيد دون تشخص لصفاته البشرية، تمكننا وسائل التواصل من تقريب وإبعاد الآخر أو إيصال كل الإحباطات الممكنة مع عدم قلة الإكراهات والأعراف الاجتماعية.

إن هذا قد يؤدي للإدمان على المصورات وبالتالي **ضمور القدرات الحركية** كضمور العضلات و تصلب المفاصل و ضعف البصر والحد من إمكانياته، وكذا الحد من **القدرات العقلية** من تجريد وتأمل والمقارنة والتعليل والتحليل والتأويل والتقويم، بسبب **التدفق السريع للصور**، و يضاف لهذا **طبيعتها المثيرة** التي تؤثر على الجوانب الانفعالية، وبالتالي تخييب العقل نحو الهوى و التشهي فيتشرب هذا الضمور الداخلي، لا شك أن هذا صحيح على مستوى تيك توك وإنستغرام أو سناب شات، وبنسبة أقل تويتر وفايسبوك حيث تبادل المعلومات له وجهته فيها، إلا أن هذه الأخيرة تحمل إمكانات قوية لتوليد **الأناتحكمة أو الانعزالية التخوفية**.

أما على المستوى النفسي فإن هذه الصور تؤدي **لتبديل الحس** فلا يتأثر برؤيتها مهما بلغت من الإثارة والعنف، بحيث يصبح الشخص بعد ذلك قابلاً لأن تمارس عليه نفس التصورات داخل محيطه العائلي أو النفسي، ناهيك عن **ضعف ذاكرته** التي تؤثر **تخزين الوهم** على تخزين الواقع الحي، مما سيؤثر على واقعه أيضاً، و لعل أخطر شيء هو إصابة خياله **بالتبديل التام** بسبب **التخمة من الصور** المتواردة عليه، وهذا ما يتولد عنه **إبدال الوهم بالحقيقة**، إذ الأصل أن **الصورة تمثيل للواقع** بينما تصبح بواسطة هذا المنطق معبرة عن خبر مغاير لحقيقته، ذلك **بتركيبها أو عزلها عن سياقها** .

لقد وصل هذا لمستوى **"تلفزة الواقع"** أي جعل هذا التوسط والتملك المزيف تعبيرا عن الحقيقة في ذاتها، ولمستوى **"التلصص"** أي النفوذ للخصوصيات الجنسية للآخرين بسهولة وتقليب استمتاعها على غير تواد وتساكن.

والآفة الأخيرة في فضول **"التفرج"** آفة **"التعرض لعنف الصور"**، فناهيك عن طبيعة المصورات القاسية وصفات البطش، فإن العلاقة بين الملقى والمتلقي هي علاقة **اتصال لا تواصل**، بحيث تتسم بالهجوم وتسير في اتجاه واحد تجبره على قبول قرارات وتحمل تصرفات لم يرغب فيها.

هذا كله يجعل الإنسان مسقطا للانفعال، والإهمال، التشهي، التحكم، القلب، على ذاته، ناهيك عن استبدال الاستثناس بالأصل وجودا وكلاما بالفرع.

إن طه عبد الرحمن يمثل هنا رافدا مهما في التحليل، إلا أنه و إن كان هذا النقد في الجوانب السلبية سليما ولكن علينا أن نفرق بين الوسائل وتوظيفاتها، فيسبوك مثلا عندما يوظف لغايات معرفية يتيحها مثل غوغل، فإن هذا كما قاد لثورات سياسية فإنه يساعد على ثورات معرفية، التبادل الهائل للكتب والنقاشات بين العشرات، يقود لتوسيع الخيال و الذاكرة والتحليل، صحيح أن هذا مرتتهن لتفاعل المجتمع، ولكن أي عملية وجودية ستحتاج تفاعلا إيجابيا، أي أنه كما أننا أمام وسائل نتاج تطلعات فردانية منذ التأسيس فإنها منفتحة على كل السلوكيات، بل نقر أنه تستعمل الآليات الإدارية وعلوم النفس والدماغ من أجل حث هذه الحاجيات أو الأهواء الفردية الجماعية بل اختراعها création de besoin ، لكن هامش التفاعل الإيجابي متاح وفق طبيعة الجماعة .

أما بالنسبة لآفة التعرض لعنف الصور على مستوى التلفاز، فإنها على مستوى الإنترنت قد تنعكس لضدها؛ حيث يصبح الإنسان متحكما بالمطلق فيما يقرره من واردات، لدرجة تجعله يتوهم الواقع على نفس المثل، حيث لا تتوارد عليه مخالفات ومعاملات تمنحه نفس القدرة على التحكم، سواء بتوهم الحرية المطلقة أو اختيار دائرة الأفراد، مما يدفعه ليركن نحو هذا المثل وبالتالي المرور نحو الانعزال السلبي أو التحكم التسلطي.

أما على مستوى التلفزيون، فإن المسألة وإن كانت تحكمية ولكنها مفتوحة بعد تجاوز مرحلة القناة الواحدة، إلا أنها لا تزال مؤطرة في اختيارات دولية وتناقضات عالمية بين القنوات، ولا يعني هذا أنه على مستوى الإنترنت لا يوجد هذا البعد، خاصة مع ما يسمى "بيغ داتا والذكاء الاصطناعي"؛ حيث أصبحت المواقع الكبرى توظف خوارزميات تستقرئ خصوصيات الأفراد لتنتج لهم محتويات شبيهة بما يتواردون عليه أو وجهة، سواء من منتوجات أو برامج، وحتى لو كانت الأمور التي يهتم بها الفرد نافعة، فإننا هنا أمام علاقة هجوم بعكس التلفاز؛ فقد يكون متصفح الأنترنت يريد مشاهدة شيء من الترفيه ليجد نفسه محاطا بإملاءات خارج حساباته النفسية، مما قد يدجنه في إطار معين غير متوازن، بل يرتبط بحركة مجتمع الإنترنت الاجتماعية والسياسية بل الفكرية.

مما لا شك فيه أن مواقع مثل إنستغرام و سناب شات وتيك توك مواقع يجب أن تخضع لتقنين من طرف مستعملها فالتوارد عليها بكثرة هدام في مجمله لما يورثه من آفات **التوسط بالصور و تملك المصورات و إبدال الوهم بالحقيقة**، أما التوارد عليهم بنسبة قليلة فهو يجعله وسيلة أي تمثيلا، و بالتالي **مدخلا ميسرا للتعارف و التألف**، و كذا **تحقيق المنافع الاقتصادية بالنسبة للتجار**، مع أن واقعه الآن هو **سيطرة للعقل التجاري على المتلقي الاجتماعي**، الذي بدوره تحول لضحية وجلاد تتوارد عليه **جدليتا التحكمية والانعزالية السلبية**، و إن كان هذا يقل على مستوى غوغل مثلا أو واتساب وفايسبوك بدرجة معينة .

إلا أن الإشكال ولو أن درجة الحرية أصبحت كبيرة فإنها مرهونة ب**ترابطات** معقدة عليا تلعب فيها السينما والإنتاجات التمثيلية عموما، دورا كبيرا في توجيه منطلقات هذا المتلقي، ناهيك عن منظومة الصحافة والمدرسة والأسرة؛ فبالرغم من هذه الحرية، فمن الذي سيوجه نحو الأبعاد النافعة؟

إن الإنترنت نظام اجتماعي داخل **نظام اجتماعي أكبر منه** يوجهه أو ينتجه؛ فالنظام العام يدور على المال والجاه والزينة، وباعتبار المسيطر عالميا يتفاعل فقط مع الاستهلاك أو يخترعه، فإن هذه المنظومة الاجتماعية تصبح **خادمة للإنترنت**؛ وهي تحمل هامشا إصلاحيا ونفعيا، ولكنها مؤسسة على وجهة تجارية تنحو دون ضوابط وتموضع وجودي.

قدم طه عبد الرحمن عبر نموذج تحليلي **شهوديا** يمكننا إضافته للمستويات التفعيلية التي نتبناها، إلا أنه يبقى مفكرا تكامليا؛ من هنا تفريعه لمجموعة من الجزئيات بحضور اقتضائي للبعد الفاعل من جهة أخرى، عبر تنزلات مفاهيم الملوك والتوحيد، إذ كما تختلف درجات حضور القيم الوجودية في تنوعها، فإن الباحث يُعبر بدوره عن رصد يتأثر بهذا التنوع، من هنا الحاجة الدائمة لتعددية حوارية في العلوم الاجتماعية على غرار تقسيم وتبادل العمل في أي مجال وجودي، مما يُمكن من نجاعة أعلى، وخاصة من تدارك أي خطأ في الفعل والرؤية.

نحن لا ننكر أن الإنترنت وسيلة للإبداع، بل إن طريقة توظيفه هي ما يجعل منه وسيلة سليمة أو سلبية؛ كما أن الصورة أو التجريد لا يشكلان —كمناطق عابري— عائقا

إلا بقدر اعتبارهما غاية التعبير لا إحالة نحو معان مركزية. لقد أصبح الإنترنت وسيلة أساسية داخل المجتمع الحديث، فبالإضافة للمجال السياسي وتحقيق نجاعة القرارات، أو المجال التجاري حيث أصبحت المعاملات المصرفية والبيع والشراء تتم بشكل أساسي عبر آليات التواصل الإلكترونية، ناهيك عن العلاقات الاجتماعية والدراسية والفنية بل الثقافية؛ إننا في الواقع قريبون من نمذجة معظم المجالات الإنسانية من داخل هذه الآلية التكنولوجية.

من هنا تتبع ضرورة الفهم السليم لمضامينها وأشكالها عبر المنظومة الإسلامية، لتحقيق المآلات المتوقعة والاستفادة من إيجابياتها وتجنب آفاتها، وبالنسبة لعدم الوصول لإنتاج ذات تُؤلّد من الصورة صفات الخالقية وتجليات الأسماء الحسنى في ذاتها أو في غيرها : **البارئ، المصور، الخبير، العليم، الرقيب، الشهيد**، على غرار التطبيقات والممارسات العنيفة معنويا وإلكترونيا، إذ هذا في نهاية المطاف سينتج منظومته الحضارية سياسة واقتصاد وأسرة.

إن تساؤلاتنا حول كيفية تأثير الإنترنت في علاقاتنا (إيمانيا، وجوديا، روحيا، ونفسيا)، وفي **أفعالنا** وصفاتنا، وفي **مشاعرنا** و**تصوراتنا** (عقلا ولغة وجسدا وحركة)، وفي نمط عيشنا الأسري والعملية والتكنولوجي؛ ليست ترفا فلسفيا، فنحن في مرحلة تاريخية معقدة تتطلب عدم الاستهلاك الفكري، وضرورة النقل الحكيم في جلب المعارف المادية حتى تستقل المجتمعات بإبداعاتها وتتحكم في مصيرها.

من هنا تأتي أهمية الدراسات الاجتماعية والفلسفية، لتحقيق وتوصيف حالة النفع الفردي والجماعي وكذا مد المخترعين بإشكالات إنسانية ليتم تنزيلها ضمن إبداعات مادية، بناء عليه لنحدد نموذجا من أجل استثمار كاشفة عن واقعنا:

1.2 استمارة استقصاء أنماط الاستخدام الرقمي:

لنحدد أولا طبيعة التعلق أو البعد المركزي ضمن الظاهرة:

- هل تحدد وقتا معيناً للدخول للأنترنت؟

☐ نعم ☐ لا

- كم تقضي من وقتك؟

☐ قليل ☐ متوسط ☐ كثير

- رتب فيما تستعمله من 1 إلى 4

☐ التواصل الاجتماعي ☐ الترفيه ☐ الدراسة أو العمل ☐ الثقافة ☐ الدين

رتب أي المواقع تستعمل أكثر

☐ فايسبوك ☐ إنستغرام ☐ واتساب ☐ تيك توك ☐ سناب شات ☐

غوغل

1- نحدد طبيعة الصفات المحورية ضمن الظاهرة :

هل تحب موقع إنستغرام؟

☐ قليلا ☐ متوسط ☐ كثيرا ☐ أكرهه

أي موقع تحب؟

.....

أي موقع تكره:

.....

-عندما يسيء إليك أحدهم في مواقع التواصل:

☐ أرد له إساءته ☐ أتمنى أن أردّها ☐ في الغالب أعفو.

ما نسبة منشوراتك الدينية أو النصائح؟

☐ قليل ☐ متوسط ☐ كثير

2- دور المتغيرات الظاهرة :

-هل لك عمل؟

.....

هل تمارس رياضة معينة؟

.....

-هل تمارس عملا يوميا آخر؟

.....

-هل يساعدك الأنترنت على عملك وهواياتك؟

.....

كم عمرك؟

.....

هل ترى سنك قابلا لتحمل مسؤوليات كبيرة؟

☐ نعم ☐ ليس بعد

الجنس

- ☐ ذكر: رتب دورك في العلاقة: ☐ التعاون لأجل الأسرة ☐ المحبة ☐ حمايتهم ☐ تربيتهم ☐ لم أتخذ قرارا في المسألة.
- ☐ أنثى: رتب دورك في العلاقة: ☐ التعاون لأجل الأسرة ☐ المحبة ☐ حمايتهم ☐ تربيتهم ☐ لم أتخذ قرارا في المسألة.

3- تحديد المركز:

ما هو أهم هدف بالنسبة لك أو حلمك أو ما تعمل على تحقيقه؟

.....

هل تحس نفسك قريب من الله:

☐ شيئا ما ☐ قريب ☐ قريب جدا ☐ بعيد ☐ بعيد جدا

رتب القيم التالية حسب الأكثر تأثيرا في سلوكك اليومي:

☐ العدل ☐ الحسد ☐ الإيمان ☐ الغضب ☐ الحقد

☐ الرحمة ☐ المحبة ☐ الخوف ☐ التفاؤل ☐ الشجاعة

هل تحس في أغلب أوقاتك؟

☐ بالطمأنينة ☐ بالخوف ☐ بالحزن ☐ ليس هناك إحساس هو

الغالب

رتب طريقة اتخاذ قراراتك وفق:

☐ مصلحتك ☐ أسرتك ☐ أصدقاؤك ☐ تفكيرك ☐ روحك

تختلف دراسة ظاهرة وسائل التواصل عن مفاهيم «الحضارة» أو «جودة الحياة»، حيث كل العوامل متداخلة بشكل أكثر انفتاحاً على حركية الإنسان، مما يفرض علينا الكشف عن العلاقة بين **متغير مركزي وجودي** (الإرادة/التموضع القيمي) وبين **سلوك تنزلي** (الممارسة الرقمية اليومية)، كما أننا أمام تقييد كبير في الشعور، حيث قد يختلف التموضع الإرادي عن الإحساس الآني الانتقالي، فهي دراسة نفسية بدرجة مهمة.

من هنا، فإن عملية الرصد يجب أن تربط علاقة التموضع المركزي بالتنزل في ظاهرة الإنترنت؛ لهذا فوضع المعاملات هنا قد يعقد اخفاء الجزئية (المحركة للسلوك) مقارنة مع تركها مفتوحة أمام الباحث. بناء عليه فإن عملية الربط ليست جمعا بل أكثر تعبيرا عن مقارنة بين مستويين؛ حيث نحاول رصد حركة **ارتفاع أو انخفاض المعامل** من المركز مع التنزل الرقمي لنفهم حركة السلوك ومآلاته، أي أن الرؤية هنا أكثر تعبيرا عن منطق ثنائي يستقرأ ارتفاع-انخفاض مركز / ارتفاع-انخفاض ممارسة رقمية، لكن باعتبار عدم الانفكاك عن الدرجاتية فلا بد من تعددية وتكثر في الاحتمالات، مما سيحتاج ربطا دقيقا بين العلل لتفهم حقيقة الظاهرة، بل قد تمدها بمعطيات مستجدة لممارسة بحث معمق أو إعادة البحث نفسه، وهذه الجدلية تخص كل الظواهر، لكن هنا قد تزيد.

التموقع الأساسي	البعد القيمي/الأخلاقي	الرموز المرتبطة	السلوكيات على الإنترنت	الملاحظة التحليلية
التموقع الوجودي الفردي	الصدق، التواصل، التقوى... الدينونة، الرياء، الجبن..	الصورة الذاتية، الملف الشخصي، المحتوى المنشور.	المشاركة، المسؤولية، التعبير عن الرأي بوعي، احترام الحقوق.	يعكس مدى وعي الفرد بالوجود والقيم العليا.
التموقع الوجودي الجماعي	العدالة، الرحمة، المساواة	المجموعات، المنتديات،	التعاون، الدعم، رفض التمييز، إدارة النزاعات..	يعكس التوافق مع المبادئ الأخلاقية المشتركة وتأثير

التموقع الأساسي	البعد القيمي/الأخلاقي	الرموز المرتبطة	السلوكيات على الإنترنت	الملاحظة التحليلية
	البغي، التسلط، الغيبة...	المجتمعات الافتراضية		المركزية الناظمة.
التموقع الرمزي	التقدير، المكانة، الرفاهية الرمزية...	الإعجابات، المتابعين، السوق المتخصص (une niche)	جذب الانتباه، الترويج للذات، التسويق الشخصي...	يعكس تداخل قيم الحداثة والرموز الاجتماعية مع السلوك الفردى والجماعي.
التموقع السلطوي/التحكمي	السلطة، السيطرة، النفوذ مقابل الممارسة الاستخلافية والحضارية المحققة للفعالية الإحسانية والعدالاتية .	الحسابات الرسمية، الذباب الإلكتروني، الحملات الإعلامية	توجيه الرأي، التأثير على النقاش، فرض التوجهات...	يوضح دور البنية الاجتماعية والسياسية في تشكيل السلوك الرقمي.
التموقع التفاعلي/التخلقي	التجاذب، التنافر، التعاون، المنافسة مقابل حق الله مع حق الآخر والذات وتحقيق التحرر	التعليقات، المشاركات، الرسائل المباشرة...	الانخراط أو الانسحاب، دعم أو معارضة الأفكار، التعبير عن الولاء أو الصراع.	يظهر كيف تؤثر العلاقات الفردية والاجتماعية في السلوك الرقمي ضمن

الملاحظة التحليلية	السلوكيات على الإنترنت	الرموز المرتبطة	البعد القيمي/الأخلاقي	التموقع الأساسي
السياق الأخلاقي.			الوجودي عبر هذه المعادلة.	
يظهر تأثير الفعاليات الاقتصادية الرقمية على السوك الإنساني.	الاستهلاك الرقمي، الشراء عبر الإنترنت، الاستفادة الاقتصادية من النشاط الرقمي...	المتاجر الإلكترونية، العملات الرقمية، الإعلانات...	المصلحة، الربح، الكفاءة مقابل الكفاية، الاستغناء، تموضع استخلافي، السيادة، الإرادة الحرة، العدل في التنافس، منع الاحتكار...	تموضع اقتصادي
التشكل الصوري للموقع	تصميم الملف الشخصي، ترتيب المحتوى، الرموز البصرية	الصور، الألوان، التخطيطات، الشعارات	الجاذبية، التنظيم، الجمالية	التشكل الصوري للموقع

الفصل الرابع: سوسيولوجيا المدينة مع دراسة في مدينتي الرباط وسلا

1.3 نظريات المدينة:

من أجل أي دراسة اجتماعية، فإن التحديد المبدئي للسياق الخاص بتلك المدينة المدروسة منطلق وفرض أساسي؛ سواء عبر **التتبع التاريخي** لنشأتها وتطورها، أو الملاحظة الواقعية و**المضمونية-القيمية**، وقد ربطناهما معا باعتبار أن أي واقع ليس شيئا أعمى ومفرغا من الحقائق، بل إنه حامل لمجموعة من القيم، سواء في المعمار أو العلاقات الاجتماعية، السياسية، والدينية؛ إما كمركز تغيبي أو تشهيدي لتلك الأصول المتراكمة.

إن مستويات أي تحليل لا يمكن أن تخرج عن سلم معين محدد سلفا من الباحث حول المتغيرات والمؤشرات وطبيعتهما، فقد تكون المدينة مثلا تجليا دينيا-روحيا ومعه السياسي والاقتصادي، أو في احتمال آخر سياسية محضة أو اقتصادية، إما بدرجة فصل مطلقة أو نسبية عن الدين، وهذا لطبيعة المركز الديني الذي يتغلغل في أبعاد كثيرة وبطريقة درجائية، مما يجعل هذا التغييب نفسه متنوعا في تشكل اللاتوازن الذي ينتجه، وهذا يتمظهر في جوانب متعددة كنحت أصنام للزعماء أو معالم عظيمة للدلالة على المركز الناظم الذي يُتطلع نحوه، وتسير عليه حركة الإنسان متمظهرة في المعمار.

ثم إن الواقع له كذلك ممارساته ودوره، بل المسجد نفسه قد يتحول لمحفز دنيوة وإفساد عبر مدخلات متعددة وفق تنوع تلك التجارب؛ إذ قد يتحول لمدخل اقتصادي كما كانت قريش في مكة، فليس حضور الدين كمفهوم سيستلزم بالضرورة حضوره كمعنى، فالأحبار والرهبان ومن تبع سنهم من بعض الفقهاء وبعض الزوايا أسسوا لنماذج تنطلق من الدين لخدمة تربهم، كما تأسست عدة مراكز فقهية وزوايا ومساجد صالحة وجليلة على كل المستويات، الإحسانية، والاستخلافية، والجهادية، فالظواهر الإنسانية تقبل كل أنواع التركيب وليس بالضرورة ثنائية صلبة، بل هذا فقط احتمال من بين حركة منطقية واسعة تنتجها التجارب الإنسانية.

من المعايير التي يمكن للباحث عبرها استخراج حركة فلسفية ومتغيرات منضبطة في دراسة المدينة، تحديد العلاقات بين **المقاصد الخمس ومدخلاتها القيمية**؛ إلا أننا هنا، ومع الترابط الساري بين كل الأبعاد على مستوى الذات وبين المقاصد ككليات، فإن المدينة ستنتهي للبعد الاجتماعي، وهو المتمظهر إما في طبقة الروح إن كان تخلقاً وتعبدًا، أو

النفس إن كان حاجة طبيعية، وبينهما يوجد الاعتزاز بالأمة الدينية، وعند تغييبه يكون اعتزازا بالجاهليات والرايات العَمِيَّة؛ وهذا محرك فساد و«أنا عظيمة» كان لها دور في تاريخ البشر والمسلمين، ولننظر مثلا للمعالم التي أنتجتها المدينة السوفيتية أو النازية.

عندما ننطلق من حركة منطقية وعِلِّيَّة موازاتية، فإن الجوانب المادية أو المعمارية داخل المدينة رغم استقلاليتها كتخصص ومجال، فهي ترتبط بالمركز الروحي بشتى تجلياته؛ كاللغة والمنطق مع المعاني، أو حركات الجسد بالنسبة للإرادة والروح، فمنها التي تنشئ أسلوبا بليغا من جوامع الكلم والإحكام، سواء عبر **الاشتقاقات اللغوية الجديدة** التي تنتجها وتثبت أصول التسلسل اللغوي المُحَرَك، أو الانتظام بين جزئيات الحروف حتى الكليات من كلمات وآيات ونصوص؛ وهذا نفس الشيء على مستوى اللبنة المعمارية التي تعبر عن تداخل بدرجة معينة بين مستويين، أو لنقل تبادلية من **الظاهر نحو الباطن** كما قد تكون الدرجة المقابلة هي الأعلى كحالة المسجد الذي هو تعبير مباشر عن العبودية، أو جامعات التعليم كإحالة على الاستخلاف معه نصيب الدينوي، وفي هذا مجال سيتنوع باختلاف الممارسات، بل ضمن المنظومة الإسلامية وتكثر حركات ومقامات الفعل.

ولتمثل **تجليات المضامين**، فعلى سبيل المثال تشكل طهارة الجسد علامة على نقاء الروح، وكذلك فاتباع المدينة قد تكون علامة على اتساع الباطن؛ ونحن هنا نقول مجرد علامة ودلالة، فعندما يقول عز وجل ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾¹، فهذا لا يعني الأساس المادي فقط بل أصوله؛ من هنا يوصف المشركون بأنهم نجس مع أن مخالطتهم لا تفسد الطهارة الحسية، فالروح متغلغلة خاصة في العلاقات النظيفة سلوكيا بين الأفراد والمؤسسات، من هنا يمكننا القياس على مستوى كل القيم وتنزلات الصفات في الظاهرة المدنية، بل قد نستشف توبة معمارية عبر توزيع عدالاتي للتموضعات الاقتصادية والسياسية والتعليمية والروحية، كما قد تكون الحركة الطاهرة ظاهريا تعبيرا عن اختلال باطني عميق في التوزيع الوجودي، من هنا ظواهر **دهرنة المدينة**، التي ليست في النهاية إلا دلالة على تحول المعمار لمجرد شركات بيروقراطية لا ظاهرة إنسانية بالأساس، وهذه

¹[البقرة: 222].

هي عمليات التغييب المعاصرة، ﴿فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ﴾¹، لقد ذم الشارع التطاول في البنيان على الرغم مما قد يوظف فيه من مستويات جمالية أو قوة.

إن ما هو مركزي من وجود وقيم، ثم طبقة العقل والنفس، وغيرها من ماديات وحتى اللغويات كأسماء الشوارع، كلها تعبر عن انتظام المدنية داخل طبقة "الاجتماع" في الذات الفردية ثم مجموع الذوات مع بعضهم؛ من هنا تأتي أهمية الجزئيات الكلية أي المؤسسات لأن مستوى الاجتماع هنا منطلق أساسي، وهذا ما يقارب في الآليات الاجتماعية علاقة المتغير المستقل بالمتغير التابع، ولكن هذا التعبير والتأثير كما بينا غير قادر على الإحاطة بالمنطق الإسلامي؛ فالاجتماع هنا مستقل بالله، وكذا تحمل بالضرورة حركة المتغير التابع قيامها المستقل بالله، فعلاقة التبعية هنا تبادلية مع تراتبية أعلاها التأثير الروحي، ولو أنه في علم الكلام لا يسمى تأثيرا بل "اقترانا وكسبا" وهو الأفضل وإن حصل اختلاف بين الأشاعرة والماتريدية؛ لكن كل طرف ركز على جانب، لهذا فالتعبير بالتأثير أو الفعالية مع فهم المغزى بليغ أيضا. كما أن العلاقة هنا ليست عبر اتجاه واحد نحو باقي الاتجاهات، بل داخل انتظام جامع بين المركزية والاستقلالية والترابطية المتبادلة؛ فالنظرية الإسلامية لا تنفي عمليات ضبط استقلالية المتغيرات بشرط الدراسة الكاملة ثم الجمع بين النتائج.

إن علم اجتماع المدينة هو ضبط للعلل النازمة للاجتماع المدني سواء في نشأته وتطوره أو واقعه، إذ يشكل طبقة الاجتماع في الذات الإنسانية في جانبيها الروحي (التعبدية-التخلقي) والنفسي (الحاجياتي والتحسيني) ضمن الظاهر المكاني، مع استحضار دائم للمنطق الإسلامي في تداخل العلاقات عبر الاستقلالية ومركزية القياس القيمي والصفاتي ضمن المادة العمرانية وشكلها؛ فهو يقدم لنا كذلك نتاج تفاعلات الذوات المنتجة للاجتماع المدني، وحيث يجب علينا أن نستحضر —ضمن كل هذا التداخل — أن المستوى المادي العمراني له استقلاليته، إذ قد يجد الباحث أمامه مجالا مدنيا فاسدا في باطنه،

¹[التوبة: 55].

ولكنه في الظاهر ذو رقي وتطور، فتختلط عليه الأمور؛ وهذا كالتزام فرد بمظاهر الدين مع خراب باطنه، تقارب هذه الإشكالية بالتعبير النبوي حالة **الإفلاس**¹.

أي قد تكون المدن تعمل وتتطور لكن في إطار تخريب الذات وإفلاسها الحقيقي، لأنها ظاهراً في حالة غنى، ومادام الظاهر مرتبط بالباطن أكثر مما هو العكس، فإن حتى تلك الظواهر ما تفتأ حتى تصبح خربة بدورها، وهذا حصل لحضارات كثيرة عبر التاريخ؛ في الحقيقة هذا نوع من **الاستدراج** قد تطول مدته عشرات السنين أو بضعة قرون، فعلينا إذن اتخاذ الأدوات الإسلامية في شموليتها وحركيتها.

يمكن القول إن حركة **العقل العمراني** في هذا المنظور تتحدد عبر آلية الاقتران الوجودي؛ حيث لا ينفصل المادي عن المعنوي إلا إجرائياً لغرض الدراسة أو دور ذلك البعد، فالنظام الذي يتأطر به العقل هنا هو نظام القياس القيمي والصفاتي، الذي يربط بين عمارة الباطن (التعبد والتخلق) وعمارة الظاهر (المادة والشكل) في حركة سيروية لا تنفي استقلالية المجالين، لأننا في النهاية لن نستدعي فقيهاً أو ولياً لمراقبة مهندس معماري بقدر ما ستربط الطرفين علاقة تبادل ونقل للمعارف، تفضي في النهاية لتحقيق التقاطع الوجودي وتنزلات اللطافة المتنوعة.

أما دور السوسيولوجي أو الحكيم (الفيلسوف) فيتمثل في تحليل حركة المفاهيم والمتغيرات التي تعبر عنها الظاهرة العمرانية-المعمارية، مما يساعد في ضبطها، وبالتالي تحقيق ممارسة نافعة ومتزكية، وهي هنا تتمثل مبدئياً في تحديد:

المتغير المستقل (المركزي الوجودي): وهو الروح بقيمها التعبدية والتخلقية، وهي المحرك المركزي لكل بناء.

المتغير الوسيط (الطبقة النفسية): وهي الحاجيات (المعاشية والنفسية) والتحسينات (الجمالية والترفيهية)، وهي التي ستترجم الأشواق الروحية إلى احتياجات واقعية.

¹ حديث : "إِنَّ الْمُفْلِسَ مِنْ أُمَّتِي مَنْ يَأْتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِصَلَاةٍ وَصِيَامٍ ، وَزَكَاةٍ ، وَيَأْتِي وَقَدْ شَتَمَ هَذَا ، وَقَذَفَ هَذَا ، وَأَكَلَ مَالَ هَذَا ، وَسَفَكَ دَمَ هَذَا ، وَضَرَبَ هَذَا ، فَيُعْطَى هَذَا مِنْ حَسَنَاتِهِ ، وَهَذَا مِنْ حَسَنَاتِهِ".

المتغير التابع (الظاهر المادي): وهو العمران والمادة و هي بمثابة المبنى اللغوي (الأسماء)؛ لتمثل حركة وفعالية "التنزل" لهذه القيم.

(المنطق الإسلامي): وهو الذي يجمع بين استقلالية المادة (العمران) وبين تفاعلها مع القيمة (القياس الصفاقي)، من هنا فالتسميات المعاصرة بمتغير كلاسيكي ووسيط و تابع، قاصرة لأن كلها مستقلة بل الوسيط والتابع في تنزل ودرجة وجودية قد يكون أعلى حضورا، فحالة مهندس يقوم بعمليات رياضية وهندسية من أجل تجنب سقوط البناية وتحقيق الظروف الملائمة، سيكون حضور قيم التقوى والإحسان والعدل فيها بشكل قد لا يصل لمقام يجعلها مركزية، إذ مادامت هذه الوجهة هي الضابطة للفعل الحسابي فالدرجة تبقى مفتوحة في رفع المركز أو إبقائه موجهها، لكن في جميع الأحوال تبقى كلها مستقلة، مع علاقة لا تعبر عنها العقلانية والمنطق الحداثي وهي تداخل ولطافة المركز، من هنا فقد نصف الأول ب**المتغير اللطيف** أو المتداخل، وما يسمى الوسيط **متغير برزخي**، أما التابع فهو **المتغير التنزلي**، أما طبيعة العلاقات بينها فتعبر عن حركة **مساوقة وتزامن** خلاف الأحادية الزمنية التي يتمركز عليها العقل اليوناني، إذ هذه الأخيرة هي حالة وصف للتكون المستجد أو لجهة تأثير أحادية، بينما هناك علاقات درجائية متجددة دائما في إطار من المساوقة مما يجعل لكل متغير حالة استقلال دون فك الترابط.

لقد توافقت التيارات العلمانية على أن المدينة هي المكان الذي تتمظهر فيه الحداثة؛ فبالنسبة لكارل ماركس تتم فيها عمليات **الصراع الطبقي** من أجل تحقيق التحرر من "غباء الحياة القروية"، أما بالنسبة لدوركهيم فإنها التجسيد الواقعي **للكثافة التخلقية**، وهنا يجب وضع دوركهيم داخل نظامه المعرفي الذي يعتبر فيه الأخلاق نتاجا لعادات وتقاليد الجماعة التي سيحقق عبرها الفرد حريته. أما ماكس فيبر فهو يعتبر المدينة مكان نشأة **عقلنة العالم والرأسمالية**، وبالنسبة لسيميل (Simmel) فالمدينة هي مسرح تموضع (من الموضوع بمقابل الذات) الثقافة والزمان المضبوط، والمؤسسات والقوانين، حتى تصبح **لا شخصية** وتنتج ذاتا مدنية خاصة.

إن هذه التحليلات تدور بين النظرة الأحادية، أو وصف واقع معين في أحسن الأحوال، كل حسب مقدماته النظرية؛ فماركس تشكل عنده وسائل الإنتاج والصراع الطبقي أساسا

للتحليل ولكل الفعاليات، وقد يكون هذا حاصلًا في مجتمعات معينة أو يحضر فيها هذا البعد بقوة، ولكن هذا المنهج قاصر عن تحليل كل الجماعات، بل والمجتمع الواحد لأن الوجود الإنساني مركب، ناهيك عن وصف الظاهرة في كنهها وفي تعقيدها كما هي في نفس أمرها، أما دوركهايم فينطلق من متغيرات أحادية وهي الجماعية في تجلياتها، أو ما قد نعتبره فعلاً موجوداً في حضارة أو جزء اجتماعي معين، ويقع فيبر في نفس المأزق، ولو أنه لم يدعِ إلا تحليل واقع موجود أمامه لا الحقيقة في نفس الأمر.

أما سيميل فقد قدم مجموعة من المتغيرات والمؤشرات التي تقع في الحقيقة حتى داخل البادية، إذ المؤسسات والقواعد وضبط الزمن، أو حتى الثقافة من فلكلور وشعر، لها حضور في القرى، فمضامينها المدنية أو حتى درجتها قد تكون هي المحدد للاختلاف مقارنة مع البادية، كما أن طبيعة هذه المتغيرات ليست صورية كما يُنظر لها، بل هي روحية يشكل الصوري فيها مستوى ضعيفاً مقارنة مع غيره؛ فقوة التجريد والتشخيص الذهني حضرت في التجربة اليونانية أو الغربية، ولا تقتضي بالضرورة الحافزية العمرانية بنفس تلك القوة، بل الرومان كانوا أكثر عملية- نفسية ومادية وعمراناً، لا يعني هذا أننا ننفي أهمية التجريد والتقنين الحسابي، إنما ليس هو أقوى منطلق تداخلي في الظاهرة العمرانية كاجتماع.

تكاد العقلية الأحادية تهيمن على كل المجالات، مما يجعل فهمنا للظواهر ليس حتى جزئياً بل تحوّل لتفسيرات مشوهة ومتناسبة مع **الأنا السلبية للذوات** وغاياتها وأيديولوجيتها؛ ولا نقصد هنا تلك الكشوفات الجزئية المهمة والتي قد تكون أساس تطور أي علم، إنما تفاهة الأحادية كمنهج في العلوم الاجتماعية.

2.1.3 قراءة في المنهج السوسيوتاريخي لماكس فيبر :

يبحث فيبر في كتابه "المدينة"¹ عن العلل التي أدت لنشوء الرأسمالية؛ فيعتبر أن مدن أوروبا الشمالية عرفت دون غيرها استقلالا سياسيا وحرية فعلية، تظهر ذلك عبر جمعيات المواطنين مما أنتج شرعيات جديدة ساهمت بدورها في إنتاج استقلالية اقتصادية وتراكم الادخار الحالي على مستوى المدن، إن فيبر يرصد مجموعة من المتغيرات الجديدة، منها مسألة الحرية ثم المؤسسات الجديدة التي تظاهرات معها، مقابل ذلك الهامش الضيق من الحرية والاستقلالية إبان مركزية الكنيسة المسيطرة على الأفراد، وقد نوجه تحليل فيبر عبر النظرية الإسلامية بالأخص في مسألة بقيت مبهمة عنده، ولا زالت تخلق تجاذبات حول أسبقية الاقتصادي على السياسي، أو الذاتي على المجموعي؛ وسنجد أن ما يغلب على الرؤى الغربية هو عدم القدرة على رؤية التركيب الوجودي وحركيته.

إن أي تغيير اجتماعي يستحيل دون انخراط الجزئيات-الجزئية، سواء كان بالسلب أو بالإيجاب، وسواء انطلقا منها أو من المؤسسات الكلية نفسها، وأما تقديم فيبر للعامل السياسي فهو احتمالاً في نفس الأمر أقوى من العامل الاقتصادي على مستوى طبقات النفس، لا الموجود في كل ممارسة أو حتى ما تدور عليه الذات واقعياً أحياناً؛ لأن السياسة وإن كانت أعلى عوامل التأثير، فهي ترتبط بتعلقات وجودية مختلفة، وعليها تمر عمليات التصريف، فبالإضافة للعلاقات المنطقية أو بين المضامين الكبرى المرتبطة عنده، فإن عامل التحرر مع رؤية فيبر سيكون محدوداً وكأنه صوري مقارنة مع حقائق الكنه النوراني والحضوري.

وأما التيارات التي تجعل العامل الاقتصادي أسبق أو أولى في نفس الأمر فهي أكثر اختلالاً من حيث السنية لكنها قد تصيب واقعا وممارسة معينة، إذ هناك إمكانية لحدوث تغيب منطلقه العامل الاقتصادي ليصبح مركزياً، فتنشأ عن هذه الفعالية

Jean-Marc Stébé & Hervé Marchal, **Introduction à la sociologie urbaine**, 2e éd. ¹

(Paris, Armand Colin, coll. « Coursus », mai 2019) p 47.

حضارات لها خصوصيتها وليس مدنا فقط، حتى فيبر يرصد المدينة الرأسمالية حيث تتموضع الطبقة البورجوازية في حقل خاص وتتمكن القرى والمدن من تبادل السلع داخليا وخارجيا بشكل أكثر تحرا، كما تتعايش الملكية الخاصة مع البيروقراطية السياسية والعسكرية كل في مجاله المستقل، من هنا سيظهر لنا لأول مرة الإنسان الاقتصادي Homo Economicus مقارنة بنموذج نقيض هو المدنية اليونانية عبر الإنسان السياسي Homo Politicus، أما في أوروبا الجنوبية فالتجربة ارتبطت هنا بالفعالية العسكرية. كما نلاحظ فيبر يتحرك ضمن **تعددية التجارب** لكن ضمن منطق ضعيف الدرجاتية والنظر في حركة التركيب بين المتغيرات، من هنا يبقى ضمن رؤية حدائية ناظمة لنموذجه.

في الحقيقة، يمكن اعتبار عامل "الحرية" في التجربة المدنية الحدائية عبر ارتباطه الوثيق بحالة التدافع مع الهيمنة الكنسية، المحفّز الأقرب والأكبر في درجات الإنشاء الحضاري؛ إلا أن هذا العامل على مركزيته، لا يمكنه نفي درجة من **ترابط الأبعاد**، بل ستظل التظاهرات الحضارية تتشكل وفق ترابطات مخصوصة ودرجات متفاوتة من الأبعاد الوجودية بالضرورة، وهذا ما يجعل منطلقات "فيبر" تبدو أضيق في سلم **التكثّر الوجودي**، أما النظرية الماركسية، فهي الأقرب لكونها النقيض للتحليل الفيبري، عبر درجة راديكالية أعلى في حصر التفسير داخل المادة؛ بينما يظل فيبر رغم عقلنته-قيميته الحدائية أكثر انفتاحا على آفاق الوجود والمتغيرات المتعددة.

إلا أنه مع محدودية حركة المتغيرات الثاوية ومنطقها داخل هذه المنهجية، فقد يصح أن نقابلها حتى بدوركهائم المنغلق على الخارج¹؛ إن جدلية الباحث والمبحوث معه ضمن الموضوع، يستحيل الانفكاك عنها، وأي تغاض عن تحديد هذا القانون سينتج عنه تغييب من جهات ودرجات متنوعة، تتصارع أكثر مما ترتبط وتتبادل.

¹ J-M. Stébé & H. Marchal, **Op. cit.**, p 39

ترجمة بتصرف: لم يكن همّ "فيبر" تحديد غاية للتاريخ تدور حول صراع الطبقات، ولا التأسيس لقواعد أخلاقية من أجل الاستعلام عن الأعراف الاجتماعية كما فعل "دوركهائم".

إن الحرية كمطلق لها أساس وطبيعة في نفس الأمر، وهي نتيجة التوجه الانطلاقي الذي هو استحضار بواعث ومقاصد وأحوال أصيلة؛ لذلك كل حرية تنفي القدرة هي لحرية بل المعرفة نفسها تحقق الفعالية التحررية، وأما في الفكر الأنواري فهي تُعرف فقط بالنفي، أي عدم ضغط العامل الخارجي، لدرجة الوقوع في نفي العامل الداخلي الأصلي، بل كل ثبات؛ من هنا الوقوع في إعدام الحرية نفسها، وهو ما تظهر في أقصى تجلياته تحت شعار (Interdit d'interdire) في فرنسا¹. والمرجح هنا أن البدايات الأنوارية لم تصل لهذه الدرجة، لكن البذرة حملت معها هذا التشوه المنطقي والتعلق الخارجي الشديد، مقابلة لقهر الرهبان والمنظومة القروسطية.

وهذا لا يعني كذلك أن هذه التجربة التحررية لم تنتج وتحمل ثوابت واقتدارا فرديا وجماعيا، حقوقيا وسياسيا واقتصاديا وحتى دينيا؛ ولا أن النموذج الكنسي لم يحمل بدوره قدرات وحرّيات، وبالتالي تعبيرات عمرانية ومدنية فطرية وإنسانية، بل المدينة قد تستقل بالمتغير المعماري المحض ويكون تأثير المستويات الروحية والنفسية والاجتماعية ضيقا؛ إلا أن هذا دائما أحد الإمكانيات العقلية التي قد تحصل واقعا كما قد لا يتم ذلك، لأننا حتى لو عدنا للتجارب الفرعونية أو الرومانية أو الفارسية، فإن البعد الروحي والقيمي رغم تشوّهه وضعفه في بعض الأحيان لم ينتف؛ بل حتى لو حصل هذا، فالإنسان ليس كائنا محايدا، فكما له "خُلُقٌ" معين لا يخرج عنه إلا إن شوهه (إما قطعاً لبعض أعضائه أو مرضا تتآكل معه المكونات)، فكذلك "الخُلُق"، هذا ما حصل داخل عدة نماذج كفرعون ومساكن ثمود ومصانع عاد؛ إلا أن بدايات هذه الحضارات لم تتأسس على فساد، فهو طارئ بعد أجيال، وهذا نفس الشيء مع البابليين؛ فالحضور الإبراهيمي كان تاليا ومذكرا مع تراكم الفساد، مما يجعل إمكان التأسيس والانطلاق من توجهات **عمرانية محضة** حالة شاذة ومعقدة التحقق في عالم الإنسان ومدخلاته الروحية والحاجية التي يتحرك عبرها، من هنا على الباحث أن يحمل **نظرية منفتحة** على إمكانات الواقع، حتى لو كان هذا الأخير درجاتيا في حضور المتغيرات حسب كل حضارة وتطورها الروحي والنفسي

¹ (يُنْهَى المنع) شعار احتجاجي شهير في التاريخ الفرنسي ظهر بقوة خلال أحداث Mai - ماي 68.

والمادي، من ثم فالآليات المنطقية المتعددة الأبعاد والحركة المضامينية والتجريدية للإسلام ستشكل ضابطا ورافدا واسعا لمحاورة هذا الواقع؟

إن البعد السياسي المنتج والذي رصده فيبر يحتاج كذلك إعادته لأصوله؛ فهذه العملية هي الرهينة بتوسيع ما ضاق في المتغيرات المستبطنة التي رصد فيبر تحولها، أو لنقل تحركها؛ لأن لا شيء يجزم أن ما حصل هو فعلا تحول نحو الإيجاب، إلا إن اعتنقنا الأيديولوجية التقدمية في فلسفة التاريخ والعلموية كمعيار حسن وقبح؛ ولا نحتاج أن نذكر بأنهما يجب أن يقدم في هذا دليلا على هذه الأكسيومات الأخلاقية المتعالية.

والذي نعتبره محركا للمنظومة بكل تجلياتها —سواء صورية كما يرى فيبر أو مادية كما يرى ماركس— كان هو "التحرر" من تنظيم كنسي كان يكبل طاقات المجموع؛ سواء في غاياتهم وحاجاتهم الجماعية والفردية، القيمة والعلمية، وكذا السياسية أو الاقتصادية، وهذه الأخيرة كلها تقع في مستوى بين النفسي والجسدي، مع خصوصية الانتماء الجماعي في أصالة جمعه بين التخلق الروحي والحاجات الطبيعية والنفسية. ولا يفهم أن باقي الأبعاد الحاجية لا يتداخل فيها أو معها الروحي، إنما الانتماء الجماعي أقرب من جهة وأبعد كذلك من التخلق المباشر مع الأفراد ثم الجماعة؛ فهو بُعد هوياتي طفيف، ومجال السياسة في نفس أمره تحضر فيه الروح والقيم بشكل قوي أكثر من الاقتصاد، إلا أن هذا الحضور بقي محصورا في علمنة ودهرنة القيم المسيحية؛ أي أن المدنية الغربية لم تنشأ على أصول دينية، بل على **تفاعل مع قيم كتابية** هي بدورها ذات مركز فاسد، سواء في إفقار "الله المتصور" أو تمثيل الكنيسة كمؤسسة مترتبة.

يعتبر فيبر أن هذه القيم وبالأخص البروتستانتية، ساهمت في إنتاج ظاهرة المدينة الحديثة؛ والحقيقة أن هناك عامل محوري يساهم في سيرورة الفعالية المدنية، وهو **تراكم العلوم والتنظيم الحضاري** في أوروبا والشرق الأوسط، حتى لو جمعنا عوامل إرث القيم الكتابية مع التحرر الفردي والجماعي دون نفس التراكم الحاصل في هذه البقعة، منذ ما وفد من أرض مصر فالفرس واليونان والمسلمين، لقد ألفت مثلا الباحثة البريطانية ديانا دارك كتاب "السرقعة من المسلمين/ كيف شكلت العمارة الإسلامية أوروبا" لتبين نظريتها

في هذا الانتقال، كما اعتبر غوستاف لوبون¹ أن الحضارة الإسلامية كانت ناقلة ومنورة للتحول الحديث، إلا أن هذه النظريات قد تريح فقط عقدة النقص والانحدار لدى العالم العربي، ولا تفيد في هذه الحقبة التاريخية، ثم إننا لتؤكد سحتاج دراسات منضبطة؛ كما أن الغرب بدوره لا يزال يحمل هذه العقدة التاريخية، وليس هناك ما يمنع حسب عقليته من أن يحمي حقبة تاريخية من الوجود البشري بل أن يحمي حضارات.

بالتالي، فالتركيز الناجع يجب أن ينصب أكثر على فهم معطيات الواقع؛ وما قد نجزم فيه أن بعض القيم العمرانية الثابتة في التجربة الغربية تحمل **تقاطعات مع التجربة الإسلامية**، وهذه الأخيرة ستحمل كذلك مع من سبقها من فرس وروم، وقد تتناسى منطقة كانت شيئاً ما بعيدة وهي الآسيوية، والتي تحمل كذلك تعبيرات قيمية متميزة في عمرانها تَقَبَّلُها التجربة الإسلامية، بل دخلت عليها وطورتها ووجهتها وفق منظومتها، وحتى في شرق أوروبا نجد العثمانيين قاموا بنفس الدمج، فمن الطبيعي أن عمليات التحديث أو العمران أو القيم محمولة لدى كل البشرية، منذ الحضارات القديمة نجد نفس العوامل الفطرية والخُلُقِيَّة الربانية وبالأخص الحاجيات الطبيعية، لكن عندما انبثقت التجربة الغربية الحديثة، بما حملته من تحرر نسبي في مستوياتها المادية والنفسية، هيمنت عبر فرض نموذجها على سائر البلدان، مستخدمةً في ذلك أدوات العنف الرمزي والمادي على حد سواء؛ وهو أمرٌ لم يكن ليخطر ببال الحضارات السابقة أن تتغلغل حتى في فرض ما هو عمراني، رغم ما عرفته من نزعات الهيمنة والعنف، إلا أن هناك عامل محوري في هذه المعادلة يكمن في أن هذه المرحلة التاريخية قد وجدت "علاقة زوجية" مع المُستعمر؛ حيث إن الوهن الداخلي يهيئ النفس لحالة "قابيلة الاستعمار"، وبسبب هذا الفساد

¹ **غوستاف لوبون (Gustave Le Bon)** طبيب ومؤرخ وعالم اجتماع فرنسي (1841 - 1931م)، يُعد من أبرز المستشرقين الذين اهتموا بدراسة الحضارات الشرقية والإسلامية، وهو من مؤسسي علم نفس الجماهير.

كتابه المقصود هنا : هو كتاب "حضارة العرب (La Civilisation des Arabes) الصادر عام 1884م. يُعتبر هذا الكتاب من أهم المراجع الغربية المنصفة للحضارة الإسلامية؛ حيث قدّم فيه لوبون تحليلاً شاملاً لعناصر القوة في الثقافة العربية، مستعرضاً إنجازات المسلمين في العلوم والآداب والفنون، ومؤكداً بالأدلة التاريخية أن أوروبا تدين للمسلمين بمدنيتها ونهضتها العلمية الحديثة.

الباطني، حصل انبهار لاشعوري توازى مع عمليات الإخضاع، وهما عمليتان متجاذبتان أنتجتا في نهاية المطاف ظاهرة مدنية في "دول الجنوب"، ستعبر عن تلاقح مجموعة من التناقضات (إيجابيات\سلبيات تقليدية، إيجابيات\سلبيات حديثة).

أما حقيقة المسألة المدنية، على مستوى تجلياتها الظاهرة فهي بسيطة؛ إذ صَنَعَ الإنسان القديم سفنا تؤدي نفس وظيفة الحديثة، وشيد مدنا وعمارات وقصورا تفوق في جمالها وإتقانها كثيرا من الصروح المعاصرة، فالمسألة في جوهرها ليست قطيعة مع الماضي، بل هي تحول وتطور في درجة الشيء ذاته، والذي لولا تراكمات الماضي سيكون من المستحيل منطقيا أو غالبا أن تقوم الحضارة الغربية ولا غيرها بهذه القفزة؛ بل حسب النظرية الانتشارية الغربية¹ حيث لا توجد بالنسبة لها مقومات دون عملية انتقال، من هنا كانت الرؤى الاستشرافية تُركز على التجربة التقليدية باعتبارها مُستقبلا من المركز الحديث، لكن لو طبقنا هذه المنهجية على الحضارة المعاصرة، لَتغيرت رؤيتنا لسيرورة الحركة العمرانية، مع اعترافنا بالواقع الماثل من حيث الحلول التقنية التي تُقدمها الحداثة، مع هشاشة جمالية وتخلقية داخل هذه الظاهرة العمرانية المستجدة، مع استثناء الإرث القديم وبعض الاجتهادات، وهذا يطرح تساؤلا صادما، حيث نجحت كل التقاليد في الإبداع العمراني من حيث فشلت التجربة المعاصرة خاصة الحديثة، أي كلما حصل تقدم وتطور تقني وفق الفعالية الغربية-الحداثية زادت البشاعة العمرانية.

أما بالنسبة لنا، حتى دون قيم كتابية وفلسفة يونانية واحتكاك بالمسلمين، يبقى في إمكان الإنسان أن يحرر فطرته، وإن كان احتمالا أصعب حسب ممارسات الإنسان في التاريخ؛ لأنه كائن أثبت لنا السيرورة شدة إخلاده وبالتالي تعلقه بالدنيا بمكوناتها المادية، والنفسية-الإنسانية وهي الأعلى، من هنا تكون **التراكمات الحضارية** الجماعية دافعا نفسيا لا أن الانتشارية حالة ضرورة وجودية، من ثم يتمثل الخيار المنطقي في العمل على تطوير النموذج الحضاري ضمن **استمرارية المدن العريقة**؛ فما دام يكفي العمران بحدِّ

¹ **النظرية الانتشارية (Diffusionism)** : هي مدرسة فكرية في علم الإنسان (الأنثروبولوجيا) وعلم الاجتماع، تفسر التطور الحضاري بأن الثقافة والإنجازات البشرية (كالفكر، والاختراعات، والعادات) تنشأ في مراكز أو بؤر حضارية محددة، ثم تنتشر وتنتقل إلى المجتمعات الأخرى عبر وسائل الاتصال كالهجرة، والتجارة، والحروب...

أدنى من القيم الفطرية ليستمر، فإن انحطاط حواضر عريقة كتراكمات الفراعنة يظل مفهوما، مادامت ليست تجربة مقدسة ودخلت في انزياح نحو قيم التناول والترفيه، إلا أن حالة الإنسان المعاصر قد عرفت اختلالا فطريا متفردا؛ مقارنة مع الإدماجات والإبداعات القديمة، إذ استبدلت إيجابيات وسلبيات قديمة بإيجابيات وسلبيات حديثة في مقايضة غير متكافئة، وهو ما يمكن وصفه بـ "الخيار الغبي"؛ إذ المنطقي في المعادلة الحضارية يتمثل في استيعاب وجلب مصالح الجهتين معا، وهنا لا نتحدث عن التجربة الإسلامية التي تمتلك حيا محفوظا وتراكماتٍ تقليدية راسخة؛ فبالرغم من عصور الوهن التي تمر بها، تظل إيجابياتها وجدواها أفضل نسبيا من غيرها من الأمم .

قد يُضاف عاملٌ آخر وهو **الجغرافي**؛ فقد تجتمع كل تلك العوامل في بيئة جبلية أو صحراوية مما يصعب تحقيق تراكم التنظيم والتحكم في الأبعاد المادية أو العمرانية، وهذا لا يعني أن الإمكان الوحيد الذي كان متوفرا للبشرية في تحقيق قوة التمدن في صنائعه وعمرانه وتنظيمه، هو الأوروبي منه أو الشرق أوسطي؛ فدول أمريكا لم تصل لنفس التطور رغم امتلاكها بيئةً أفضل، بل حتى المناطق الجبلية والصحراوية، وعلى فرض أنها لم تكن "كتابية"، فقد كان من الممكن أن تنتج ذلك، مثل ما تراكم مع قوم عاد وثمود في الجزيرة العربية؛ إذ رغم الظروف نحتوا حضارة داخل الجبال، بيد أنهم كانوا "شرا مكانا" لفساد وانحدار تموضعهم الوجودي.

فالقرآن كما **يفكك هالة القدسية** والانبهار التي تجذب الإنسان الدهري نحو هذه التراكومات العمرانية، يحيلنا إلى أن عامل الجغرافية ليس بالضرورة عائقا، إنما أهم عامل هو **التعلق الرباني** وتنزيل قيمه في الوجود؛ فبه تُنتج وتُحفظ الحضارات وتتقوى، فالمنطق "غير الدرجاتي" ولا "المتعدد" خصيصة علمانية تعود للانغلاق على الذات، وهو ما قد يظهر طبيعيا لأنها حققت العلو على كل البشرية في الماديات؛ لتولد حركة مفاهيم ثنائية-صلبة، من ثم فالانطلاق من مركزية هذا البعد ينتج الضلال، أما الذي ينفيه من الجهة المقابلة فسيضيّق مجالات من التنزل الروحي الأساسي.

إذن، فشرط إمكان تحقيق التطور الواسع يرجع عندنا **للتوزيع** (ويرجعها فير "للتحرر الجماعي")، تتم بالنسبة لنا عبر اندماج الجزئيات في فعل تحصيل القوة المادية عبر تنزيل

القيم، ثم تأتي بعد ذلك درجة الانخراط مع المستوى الذي تراكم عند الجماعة، ولو قارنا مثلا الأمة الإسلامية مع أمم العالم وقتها، فقد كانت الأكثر استعدادا، ولكن غابت عنها علة "التوزيع-العموم" لأسباب إيجابية وأخرى سلبية؛ أما هذه الأخيرة فترجع علتها لحالة الوهن والملك العاض، سواء من الأب أو المرأة أو الابن أو الحاكم أو الأستاذ-الطالب، إلا أنه لم يصل لمستوى الكنيسة، حتى يكبح جذريا الفعاليات الاجتماعية عن الإبداع ونقل عملية التمدن نحو مستويات أعلى.

إن المدينة المعاصرة عند فيبر ترجع لتجربة أوروبا الشمالية التي مكنت الساكنة من حرية سياسية وتحرر فعلي، بل حتى التعدد القيمي داخل المدينة يعود عنده لهذا **التفريع التحرري**، من هنا تعددت التخصصات، إن ملاحظة فيبر سليمة عندما تكون "الدالة المادية" هي المتحكمة، أي حين يكون المركز هو الهوية الاقتصادية، وهذا مستوى متأخر في المدينة الأوروبية وليس علة نشأتها الوحيدة، فالنموذج الغربي رغم قوته الدهرية، لا يمكنه تهميش عمليات التخلق؛ لذا نتحدث عدة رؤى عن علمنة القيم المسيحية، ورغم انفتاح فيبر التعددي، فإنه يغرق في أحادية العوامل الاجتماعية والعمرانية الظاهرة، إن "الحرية التأسيسية" التي ينطلق منها فيبر تصل في النهاية لحالة من "المنهج اللاتوازي" الذي لا يفتح على تعقيد الإمكانيات البشرية.

ومن الإضافات المهمة عند فيبر، والتي استمدتها منه بورديو، مفهوم **الحقل**؛ حيث تفرض الحقول المهيمنة مصالحها على المساحات المدنية، وما نضيفه هنا هو أن الحقول ليست مبنية بالضرورة على الصراع، بل على التعاون أيضا، أو حتى على العيشة كما في الأحياء العشوائية التي تعبر عن نظام يجمع نقائص تقليد الأحياء الغنية مع قوى وجودية ومادية مختلفة.

من هنا ظهرت مدن تنفي الروح وتؤله الزعيم أو الحزب، وحتى في تجربتنا التاريخية (كالمدن الأندلسية)، نجد أن مركزية وقهر القصور بيّنت وصول الحضارة لمستوى من اللاتوازن ثم الانهيار، إن "الفناء عن الأنا" في تضخمها هو مدخل **الشهود** والتعلق بالله، وبواسطة النظرية الإسلامية، تصبح المدينة منفتحة على الغايات السياسية والروحية معا؛ فهذا المنهج ليس إمكنا تنزيلا فحسب، بل هو **منهج تحليلي** يفكك ضعف الأبعاد في

النظرية العلمانية، يقول رسول الله ﷺ: «المؤمن ينظر بنور الله»، وشتان بين نظر محجوب بالمادة-النفس ونظر يستمد نوره من عين الوجود الأعظم.

فالتحرير هنا عند فيبر يتمثل في عملية توزيع تدور على بنية تحتية-فكرية مركزها **قيم-فعالية التحديث**، مما قد نعتبره أقرب للدافعية الحاجياتية، هذا التحليل الاجتماعي-الفلسفي هو الغالب مع التطور التقني في الأدوات المعاصرة، حيث إن أهم ما تتأسس عليه الدول هو التنمية البشرية والتعليم الدهري، ليتكون الإنسان بغاية بناء الدولة بمفهومها الحديث، أكثر منها انضباط مقاصدي-روحي أو حضور وجودي عميق بقيم الإحسان والعدل والكرامة، فالحضور التأصيلي لهذه الأبعاد لم ينضج ليؤسس لنموذج **مدني شهودي**¹.

يعتبر فيبر أن مدينة التحديث تساهم في **إنتاج العقلنة** التي تولد آليات القياس والمراقبة (البيروقراطية)، ولكن بمساواة **ودون شخصية**؛ وهو يحيل هنا إلى ذلك التحول من تربب الكنيسة وقساوستها نحو كليات حاكمة على الجميع (كما هو شأن الشريعة عندنا، أو الدولة والسياسيين في مرحلة معينة من تاريخ الغرب، ثم حاليا عبر المؤسسات الاقتصادية ورجال المال). إن العلاقة بين المدينة والعقلنة نتيجة طبيعية تبادلية، ولو أننا نرجح أن منطلق تحفيز هذه القوة المدنية في تجربة الحداثة قد تحقق عبر تحرر الذات بدرجة أقوى، هذه الرؤية الفيبرية لازالت مؤثرة، نجد مثلا من يفسر تحول معدل الإنجاب في المغرب نحو 1.90، بالمدينة ودخول عوامل التنظيم والحساب، وبالتالي الفردانية والعقلنة، والحقيقة أنه قد حصل نفس الشيء تقريبا في البداية رغم ارتفاع نسبة الأمية فيها؛ فالمسألة يدخل فيها إذن عامل الأيديولوجيا، وما يسمى "توعية الدولة" نحو النموذج الذي تتوخاه اجتماعيا وهي تستطيع إعادة التوجيه .

أما عمليات العقلنة، خارجية كانت أو ذاتية، فهي تؤثر طبعاً، إذ يدخل عامل الموارد المتاحة مع القدرة على التسيير والنظر في المآلات، وهذه العملية ليست جديدة على

¹نقصد بـ "الشهود" استحضار تجليات الصفات الإلهية في إمداد الإنسان بالفعالية القيمية داخل حركة الكون، وذلك عبر عملية الاقتداء والالتزام بالنبي الخاتم ﷺ، بوصفه النموذج الأكمل لتحقيق-حضور هذه القيم في الوجود.

البشرية ولا المدينة ولا الدولة القديمة، لكن النموذج المعاصر دخل في شح نظري وعملي أنتج غلوا حسابيا، وبالتالي تأويلا فاسدا وموجها لعمليات العقلنة التجريدية، فالعائلة في الغرب قادرة على الزواج ورفع نسب الأولاد (وهذا ما يفعله المستوطنون في فلسطين مثلا)، فهل يموتون من الجوع؟! إنها مجرد تأويلات أيديولوجية وحالة بؤس وجودي ناتجة عن نظرية أنتجت ممارسة تقوم على قوة الرفاه الفردي.

فلا الدولة ولا المدينة ولا الأسرة وعمليات عقلنتها اختراع جديد، بل الجديد هو الغلو في أحد الجوانب، مما انعكس على طبيعة المدينة؛ وقد نعتبر الدول الاشتراكية حالة تعبيرية عن أقصى ما وصل إليه هذا النموذج الوضعي، لأن الرأسمالية تركت على الأقل هوامش حرية وانفتاح، بينما جمعت **المدينة الاشتراكية التكميم والمساواة** بشكل راديكالي، فأنتجت عمارات فمطية ألغت التنوع والإبداع. بدرجة عالية، أما في الرأسمالية، رغم وجود هوامش حرية، إلا أنها تُغيب باقي المستويات في مدخلات تلك الحرية التي تمت الهيمنة عليها ليتحول التمثل مقابل **الكنايس في العمارات الاقتصادية** التي لا يعلو عليها شيء، بعد أن كانت المؤسسات الوطنية والسياسية هي الأظهر (كالبنطاغون وتمثال الحرية مثلا).

فالحرية لها مدخلات تضيقها أو توسعها، والعقلنة المجردة عملية طبيعية ترتبط بالمقاصد الكبرى، وليست هي الأصل الوجودي، بل صورة عنه؛ وإذا تجاوزت الحد، تحولت تلك المقاصد والحريات نحو الضبط والتضييق، ونحن لا نرى في الوجود جبالا وأودية أو كروية للأرض بشكل مضبوط مطلقا، إنما هناك تخصيص وضبط ضمن الاتساع، كما يتميز **بالتنوع والتراتب** (من الإنسان للحيوان فالجماد)، فالتراتب هو تنوع من داخل نفس الشيء.

وبالتالي، فلا يمكن للمدينة أن تقوم دون مركز معين طوعا أو كرها؛ فإذا لم يكن روحيا فسنأتي باقي أبعاد الإنسان لتعوضه (القومية بالأمس، الحاجيات الاقتصادية اليوم، وربما الملاهي والتحسينيات غدا)، والتنوع مهما أُلغي فهو ثاو وجوديا، فالمدينة الغربية إن ألغت الأبعاد الروحية، فهناك أمم أخرى يستحيل أن تنفك عنها، وإذا تم الغلو في ضبط هذا التنوع الوجودي وقع الانهيار، كما حصل للاتحاد السوفيتي، فالإنسان يدور مع قيم متعددة تنطلق من **المساواة في إطار التفاضل والتخصيص والاتساع**.

ولننظر للمدن القديمة كـ "شفشاون" أو "مراكش"، كم تتمتع بالجمال رغم أنها نتاج أفعال فردية وتخطيط محدود، أو توجيه ملكي نابع من فطرة سليمة أو حتى من سلبيات (كالتطلع للمعالم الكبرى **ومحبة الظهور**) كما نجد في صومعة حسان، لكن تلك المدن كانت تحترم الفطري أكثر؛ ومن هنا كان الجمال في الإسلام مدخلا تعبديا: «إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ»¹ وحين نحفظ هذه المستويات عمرانيا، فإننا نساهم في حفظ-دفع النموذج السياسي والاقتصادي والديني الصالح، **فالعالم صورة وكلمة** تحيل على الذات الإلهية، مما ينتج إنسانا مرتبا على أساس الرحمة لذاته ولغيره ولربه، وهنا يطرح التساؤل: أين تتيح المدينة المعاصرة للذات تحقيق فعاليتها الوجودية وإحسانها؟ وأين هي المؤسسات الروحية والسياسية والاقتصادية والعلمية في ترابطها وتناسقها من أجل هذه الغاية؟

لقد بدأت تظهر **بعض التكتلات** أو ما يسمى بالـ (Ecosystem)؛ حيث توجد تجمعات صناعية أو جامعية محضة، وما فرض هذا الترابط هو تجارب متراكمة من الخطأ انتهت بالافتناع بضرورة وجود تعاون-ترابط يفيد مصلحة الجميع؛ إلا أنها تكتلات مشوهة خاصة الصناعية منها إذ يظل البعد العلمي-العرفاني قريبا إلى حد ما من "صفات الذات الكبرى"، أما البعد الاقتصادي فدون ربطه بما هو أعلى منه، يبقى بشعا ولا يحقق التناسق المطلوب، من هنا فإن **الجمال يدفع نحو الوحدة** في مقابل التشطي، فالترابط والتراتب والترتيب ليسوا إلا صورا عن هذا الجمال الأساسي الكامن في الذات الإنسانية، كصورة عابدة مستمدة من الله -الذات الجميلة الكاملة- ذات الغنى المطلق. لذا كان السير الدائم من "المفتقرات" نحو الترابط والوحدة سواء داخل الفرد أو بين الموجودات هو الغاية الإلهية: **﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ وَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ كُلٌّ إِلَيْنَا رَاجِعُونَ﴾**².

إن ظلم العباد **والقطيعة بين مكونات البنيان** الإلهي يساهمان في تفكيك المعمار الظاهر، أما إمكاناتنا المعاصرة، فرغم تطورها، لا يمكن أن تخرج عن معايير الجمال والقيم الفطرية، ولننظر للتجديد الحاصل في مدينة مراكش؛ كيف جمعت بين الجوانب المادية

¹المحدث: مسلم، المصدر: صحيح مسلم.

²[الأنبياء: 92 - 93].

والروحانية في إطار "العقل الفطري"، سواء في تناسق البنيات واللون (المساواة) أو في تراتبيتها وبقاء المساجد على علوها، وكذا التناغم مع الطبيعة. إنما الجديد هو "الاتساع"، وهو أمر مستساغ؛ لأن درجة الوحدة في النموذج القديم قد وصلت أحيانا لمستويات من القهر الاجتماعي أدت لحالة من "الاعتزال الوجودي المعمم"، واليوم لم تعد الزاوية وحدها منزوية، بل نضج الوجود البشري ثم زاغ نحو اعتزال صراعي كلي رغم التقارب المعماري، بدلا من الانتقال نحو فهم وجودي للترابط القائم على التركيب عبر جزئيات مستقلة بذاتها، إذ لا يوجد عام دون خاص.

المحور	عند ماكس فيبر	في المنهج الموازناتي	الفرق الجوهرية
سؤال البحث	لماذا نشأت الرأسمالية في مدن أوروبا الشمالية؟	ما شروط التوازن الحضاري في نشأة أي عمران؟	فيبر تاريخي-موضعي؛ الموازناتي وجودي-تركيبية.
العامل المحفز	الحرية السياسية والاستقلال البلدي.	عمق التوجه الوجودي المولد للحرية.	عند فيبر الحرية متغير؛ عند الموازناتي الحرية نتيجة بنية أعمق على كل المستويات.
السياسي والاقتصادي	السياسي مرجح في التأسيس	ترابط درجاتي بين السياسي والاقتصادي والنفسي-الاجتماعي والروحي حسب كل ممارسة.	فيبر يرجح عاملا بدرجة أكبر؛ الموازناتي يركب.
العقلنة	نموذج لمسار تقدم تاريخي مؤسس للرأسمالية.	أداة قد تنحرف إن انفصلت عن الفعالية الموازناتية.	فيبر عقلاني ضمينا؛ الموازناتي ذو فعالية مركبة بين الصفات.

المحور	عند ماكس فيبر	في المنهج الموازناتي	الفرق الجوهرية
الحرية	تحرر من هيمنة الكنيسة ومركزيتها، نحو الممارسة الحديثة للحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية	قدرة ناشئة عن حضور بواعث ومقاصد وصفات أصيلة مع كل مكونات الوجود.	فيبر يعرفها بالنفي فقط؛ الموازناتي يعرفها بالإيجاب.
مفهوم الإنسان	Homo Economicus في المدينة الرأسمالية.	إنسان مركب: خلقي وأخلاقي وروحي ومادي.	فيبر يصف نمطا؛ الموازناتي ينظر له ولمكونات التحليل الفيبري من منطلقات وجودية وروحية وواقعية.
التركيب بين المتغيرات	تعددية عوامل دون حركة منطقية ومفاهيمية تعددية.	حركة تركيب وجودي درجاتي.	فيبر تعدد-ضييق؛ الموازناتي حركة متسعة.
التحول الحضاري	انتقال من نظام تقليدي إلى عقلائي.	تحرك في درجات الحضور-الموازناتي أو أحد أنواع الاختلال البشري	فيبر يفترض تقدما؛ الموازناتي يسأل عن معايير الحسن والنفع في المعادلة
جدلية الباحث والموضوع	تحليل موضوعي نسبي	لا انفكاك بين الباحث والبنية القيمية التي يحملها.	فيبر يعتبر الواقع محرك؛ الموازناتي يعتبر التوضع الأنطولوجي في تبادل ضروري مع الواقع.
فلسفة التاريخ الضمنية	ميل تقدمي عقلائي	لا حكم دون معيار سيروري متعال.	الموازناتي يرفض التقديمية كأكسيوم؛ وكحكم وينفتح على إمكانات الإرادة؛ ضمن ثوابت الوجود وتكثرها.

3.1.3 قراءة في المنهج المورفولوجي :

إذا كان "فير" في تحليله منتظما بقيم الحداثة، فإنه مع ذلك فتح أبوابا للتعددية بل التشظي في فهمه للمدينة؛ بالمقابل تبنى دوركهايم نموذجا حتميا يقيس المدينة كتجسيد ثابت على مستوى الشكل والحركة، وهذا منطقي فهو ابن مرحلة الفيزياء الاجتماعية حيث سيطر التوجه العلمي المادي؛ لقد اعتمد هذا المنهج على قياس المظاهر السكانية والعمرانية كعلة لمقيس عليه هو الجماعة، من هنا سيصبح أي تشكّل مادي، سياسي أو اقتصادي أو ثقافي، قابل لأن يكون موضوعا للمورفولوجيا؛ فهذا المنهج كأنه يقيس الظاهرة الإنسانية أو الاجتماعية على طبقة المادة أو الجسد-الزمان، وهو بُعد سليم إذا تضافر داخل النسق الإسلامي بمركزيته وتعدّده ومنطقه؛ كما قال رسول الله ﷺ مستعيرا مفهوم الآيات: "مثل المؤمنين في توادّهم وتراحُمهم وتعاطُفهم مثل الجسد الواحد"¹.

يُضاف لهذا الجانب اعتبار البعد المفتوح نحو درجات التغيب، فقد يكون هذا الجسد مريضا، بل "سرطانيا" تقع داخله عمليات عبثية، مثل الخلايا التي تتكاثر مدمرة نفسها وباقي الخلايا، أو حالة الاختلال في مكونات الخلايا داخليا، من هنا تجارب المجتمع المتنوعة في **انتاج الافتقار المدني**، ومثالها: تكاثر العمران على المناطق الخضراء، ويقابله وجود تعمير منضبط يحافظ على الطبيعة وعلى التقارب بين المرافق والمؤسسات والمنازل مع حفظ استقلالية كل جزئية كما تعمل خلايا الجسد السليم (وهذا النوع من الحيوية الخدماتية موجود نسبيا في مجموعة من الأحياء الغربية)، لذا فإن **علاقة الدال بمدلوله** عند دراسة الظاهرة العمرانية **ليست حتمية**، وقد يستقل كل طرف حتى لو كان المدلول أعلى درجة في الحضور؛ من هنا قد لا نرصد المرض إلا عند الانحطاط الشامل، وعلى المستوى الديني كلما توارى الشيء زاد هذا العامل من شره، إذ هنا لسنا أمام حالة خلايا فاسدة داخليا أو غير قادرة على مقاومة الهجوم الخارجي كالفيروسات، بل حالة سرطانية تتخفى في صورة كاذبة.

¹المحدث: مسلم، المصدر: صحيح مسلم.

إن المعمار المدني والاجتماعي الغربي متمظهر بشكل تجريدي-صوري مع **تباع**
القلوب وشدة شحها وأنانيتها؛ صحيح أن الأمور متناسقة ولها أحيانا تمظهر موازناتي، إلا
أن الظاهر فيها مجرد **استعارة للباطن**، من ثم يظل إمكان التعارض وتقديم المركز على
الفرع (أو العكس) واردا وبدرجات متفاوتة، وذلك نظرا لطبيعة حركة الاجتماعيات
المتعددة، وتداخل أبعادها المركبة.

ومثال هذه التمظهرات أيضا: الأحياء الشعبية الحديثة في الدول الإسلامية وحتى
أمريكا اللاتينية، فمع **ترابطها** جالبة شيئا من التقاليد الجيدة، إلا أنها محمولة بسلبيات
التراث، أي دون **حفظ استقلالية الأفراد** لبعضهم البعض؛ وتلك هي قيمة الستر وتحريم
التجسس والغيبة، وهي من أعظم القيم الدينية التي تدور مع حفظ الإحسان والعدل،
ومع إضافة سلبيات الحداثة وهيمنة العامل الاقتصادي، تحولت تلك البنيات لتشوه
خارجي من أجل تقليد الحداثة رغم ضعف الإمكانيات الخاصة بهذه الخصائص المستجدة؛
فغاب معيار الجمال والإحسان والقيم الضابطة التي أنتجت الأحياء التقليدية العريقة
(رغم أن هذه الأخيرة أرخص كلفة)، وهذا نفس ما حصل في الألبسة المتبناة؛ حيث تكثر
الألوان وتغيب التناسقات، مع أن الحديثة أغلى وأقل جمالا من التقليدية؛ فقوة الدنيوة
فككت إيجابيات التراث والحداثة معا، بل ملكة العقلانية ضَعُفت، إذ من صفات العقل
عملية الترجيح أي دفع الفعالية نحو تحسين الممارسة، بواسطة التصور السليم، فإذا كانت
وفق وصف فيبر المدينة الحديثة تجليا للعقلنة (وهي عندنا نوع من العقلنة المحدودة)
فإن الأحياء الهامشية تجلي اجتماعي لتغيب العقلنة، بين جزئياتها-الجزئية والجزئيات-
الكلية التي تعمم نموذج هيمنة دهراني على كل فئات المجتمع، إذ تتموضع هذه القوى
ضمن قابلية عالية على التحرر والصبر والمجاهدة، لتستفرغها ضمن آليات قيمية وجمالية
خارج مكوناتها المتعالية، وهنا لا ننتقد النموذج الغني ماديا، إذ هذا بدوره يتموضع في
مجال عال من القابلية للإحسان والترابط، لكن عندما يتموضع ضمن مركزية التنعم
و"الترف" يتحول نحو زوجية لا تختلف عن التلوث الظاهري والدهرانية المُفتقرة، لكن
من منطلقات مختلفة، من هنا كما قد تُنتج مدنية فقيرة أو غنية ماديا جمالية عالية
قيميا وروحيا، فقد ينتجان تشوهات متنوعة باطنا، وإن كان الغنى المادي-الظاهري يُمكن
من تواريها وإنتاج جمالية دهرانية، أو حتى شرائها.

في التجربة الغربية تم التخلي عن فساد تُستعبد فيه الجماعة (عبر الدين) نحو فساد يستعبد فيه الفرد نفسه (عبر الجماعة)، ثم جُلِبَت هذه السليبات عندنا فحصل "تركيب تقاطعي" انطلق من الزوجية-التبادلية في **الظاهر والدنيوة**؛ بل وصلت بعض الدول لتبني هذا النموذج بحذافيره، فلنتخيل كيف أن هذه الأحكام البسيطة والظاهرة هي التي قادت لأوكار العشوائية معماريا، فكيف سيكون الحال مؤسساتيا؟ إن الحادثة إذا تم تبنيها بعمقها العقلي والحقوقى سيكون فسادها أقل، خاصة إن لم تنفِ الدين. وهنا نحيل على نماذج صعود النخب الاشتراكية والعلمانية؛ فمنهم من ألغى الطربوش، ومن جلب مركبات صناعية لتجميع المستورد، ومن وعد بالتحول لقوة حداثية دون فهم باطن ذلك الظاهر.

نحن لا ندعو لتبني النموذج الحداثي، لكن نحدد درجات الفساد، بل والنموذج التراثي في فسادهِ أيضا؛ لأن لب الإصلاح هو **تكوين إنسان** في داخله وروحه وعقله، وتوجد مشتركات باطنة ضيقة وظاهرة أوسع مع الحادثة يمكننا الاستفادة منها وتوجيهها، كما فعل الغرب نفسه مع التراث الإسلامي؛ فهم لم يتبنوا مذهب ابن رشد ولا تصوف ابن البناء ولا أشعرية الغزالي، بل استلهموا من روح المنهج، ويرجع مركز هذا الاختلال في مجتمعاتنا لنقل "المركزة" من الروح نحو أبعاد نفسانية؛ كل هذا **التمظهر القلبي لا يمكن استنتاجه** بالاختصار على الضبط المورفولوجي، الذي يميل لاعتبار الوسائل الكمية دون احترام خصوصية الظواهر الكيفية في المجال الإنساني، ناهيك عن الربط بينهما.

لقد استفاد **هالباواكس (Halbwachs)** من مورفولوجية دوركهايم، على الرغم من أن هذا الأخير يفرق فيها بين الجانب المادي والجانب الاجتماعي؛ إذ يحصر الاجتماعي فيما هو متعال عن الفرد عبر الجماعة، مما يجعل درجة انفتاحيته أعلى نسبيا، أما هالباواكس فينطلق من **المظاهر الخارجية لتفسير الظاهرة الإنسانية** على مستوى التوزيع والهجرة أو التجمعات السكانية، فكل شيء بالنسبة له يكمن في "المادة"؛ إذ لا يحدثنا السابقون إلا عبر كنائسهم وقناطرهم وطرقهم.

لقد كان لهذا المنهج تأثير كبير لليوم، فالمدينة تُعرّف في الأدبيات المعاصرة أو الاقتصادية كتشكل في المساحة عبر الإنسان، ومن هنا جاءت مصطلحات مثل

(Agglomération) أي "تكتل" أو (Pôle) أي "قطب"، وكأن العقل العلماني لم يخرج بعد من الصورة اليونانية وهيمنة العقل المجرد الأقرب للحس، حتى فيبر الذي أعاد المدينة الحديثة لقيمة "الحرية"، فإنها بقيت عنده قيمة بسيطة أقرب للتجريد وغير "مروحنة"، وهذا ما جعله يرى المؤسسات السياسية والاقتصادية المتمظهرة كتصور ذهني منطقي غير مُشخص.

أما هالبواكس فهو ينطلق مباشرة من **التشكلات المكانية** مؤولا إشاراتنا في الظاهرة الاجتماعية؛ ونحن لسنا ضد هذا البعد، فهناك تقاطع ضروري، ولكنه يظل "أصم وأعمى" دون المقاصد التي تفصح عنه، لذلك، فإن "التعريف الموازناتي" هو الأقرب للإحاطة بمفهوم المدينة، حتى لو كانت في طبيعتها قطبا اقتصاديا بل ورياضيا محضا؛ فيكون الأصح هنا هو الانطلاق من البعد الأدنى في ذاته لا مركزته ثم ربطه بالمنظومة الجامعة، مما سيؤثر جذريا على عملية التفسير الإنسانية والمعمارية.

إننا لا يمكننا الانفكاك عن هذه العملية، أي التوصيف ثم التفسير عبر (أكسيومات) وعلاقات علل تؤسس لها كل نظرية، فإذا كان دوركهايم قد أرجعها للأخلاق كتقاليد، فإن هالبواكس يقوم بعملية تأويلية غير واضحة المعالم أو الأكسيومات المؤسسة؛ ففي حين يستطيع التمييز بين اختلاف البنايات الدينية والاقتصادية، فإن مستوى التفسير عنده يبقى مبهما، إذ يعزوه لعمليات **حفظ الذاكرة** وترابط الجماعة. إن هذا المنهج لا يضبط المتغيرات المتحركة في البحث ويترك مجالا واسعا لتأويلية الباحث؛ وليس الإشكال كليا في هذا الجانب بذاته، بل في طرح متغيرات غير واعية وغير مدللة، إذ أي تأويلية تنطلق من ثوابت وضوابط، من هنا فإن أي منهج يُغيب أهمية الباحث فهو إما سينزله لدرك "الروبوتات" أو سيفتح المجال للأهواء، وفي كلتا الحالتين سنعود لعدم إمكانية قيام أي عملية علمية منضبطة ومعرفية-إنسانية.

يمكننا اعتبار أن "المورفولوجيا" تعمل داخل سُلّم يتأرجح بين مادية ظاهرة ومعنوية باطنة ثاوية، وهو منطق لازم لكل باحث، سواء أقرَّ به أم غيَّبه، ومثال ذلك بعض الدراسات التي عالجت الأحياء والبنايات التي تتيح تقارب "حراس البنايات"¹ مع

¹ J-M. Stébé & H. Marchal, **Op. cit.**, p 39

المؤسسات الأمنية والإدارية؛ حيث لوحظ قلة الاشتباكات بينهم وبين شباب الأحياء (Jeunes de cités) فإذا تم إرجاع الظاهرة للمتغير المادي المحض دون "منطق ترابطي"، فستصبح البناءات بشكل آلي هي المحرك لاستتباب الأمن هنا حسب المنهج المورفولوجي؛ وهذا طرح يواجه إشكالات كبرى، خاصة وأن أعمال التمرد تظل حاضرة رغم هذا الهدوء النسبي، بل وقد تصل أحيانا إلى حالاتها القصوى. فلو كان العامل المادي العمراني هو المحرك الأوحده، حتى مع استحضار رمزيته في نفوس هؤلاء الشباب المتمرد لانتهد الظاهرة، في حين أن تلك "الرمزية المعنوية" هي المتغير الأقوى تأثيرا في واقع الأمر.

لقد كان بورديو متسقا بدرجة أكبر عندما اعتبر التظاهرات العمرانية منغرسه في داخل الذات؛ ومن هنا تتموضع نظرية **الهأبیتوس** (Habitus) في التشكلات المعمارية التي تعبر بدورها عن بنى سياسية واقتصادية وتدفع نحوها.

تسمى هذه العملية (Effet de lieu : أثر المكان) هذا الحوار مع **الواقع ذهابا وإيابا** يُعد خصیصة نادرة داخل الفكر الغربي، إلا أنها بقيت محدودة كذلك في مستويات داخلية تدور حول ما هو نفسي ومادي فقط، وحتى المستوى الأول (النفسی) يحتاج إلى تعمیق؛ فمشاعر الطمأنينة والثبات، والفرح والخوف، والغضب والشهوة، والهوى والغنى والفقر، والفعل والانفعال، والاستمداد أو الأنا والرجسية والخضوعية، والإرادة والذاكرة والعلم؛ كلها أبعاد من النفس التي ترتبط بالمستوى الروحي ارتباطا وثيقا، وتضييق أحد هذه الجوانب سينعكس بالضرورة على الآخر.

لذا، فإن مقولة "الذات الإلهية" و "العبودية" هي الأساس لجل العمليات في ذاتنا؛ وهذه الأخيرة تدور حول مقولات أخلاقية وفعاليات محورية يتم إهمالها في التحليل، رغم أهمية باقي العوامل وانفتاحها وترابطها مع واقع متعدد المقامات والأبعاد، مما يتيح عمليات تغيب سواء في التأويل أو الممارسة، وهنا بورديو كان أكثر تبادلية لكن من ضمن مركزية قيمة العدالة الاجتماعية، حيث تمثل المدينة تموضعات لتوزيع الرأسمال الرمزي في تكتلات مختلفة.

المحور	المنهج المورفولوجي (دوركهايم وهالبواكس)	المنهج الموازناتي	الفرق الجوهري / العلل الناعمة
فهم المدينة	يقيس المدينة على طبقة المادة والظاهر فقط (توزيع السكان، العمران، الكثافة)، المدينة مجرد كتلة مادية.	المدينة كتركيب متوازن بين جزئيات مستقلة تعمل ضمن منظومة كلية، مع اعتبار الروح والقيم الناعمة الحقيقي.	التركيب الداخلي للمدينة.
التعددية والحركة الداخلية	الاحتمية؛ الشكل المادي يفرض النتائج الاجتماعية، والثابت المادي أهم من الحركات الباطنة.	يسمح بوجود ترابطات مرنة ومتدرجة بين الجزئيات، يمنح مساحة واسعة للتعددية والتغير.	التعددية والحركة الداخلية.
المادي والمعنوي	المادي هو الأساس، الرمزية والمعنويات ثانوية أو صورية نتيجة ضغط المادة.	المادي مرتبط بالكل لكنه لا يحدد الظاهرة، البعد المعنوي والقيمي هو المؤثر الأقوى في العمق صلاحا أو فسادا.	جدلية المادي والمعنوي.
الانحلال والفساد	يكتفي برصد الانحطاط الظاهر (عشوائية، تكس)، القشرة فقط.	القدرة على رصد "المرض الداخلي" كخلايا سرطانية : تشخيص العمران قد يكون منظما الانحلال لكن موتا روحيا وانحلالا في القيم.	

المحور	المنهج المورفولوجي (دوركهايم وهالبواكس)	المنهج الموازناتي	الفرق الجوهري / العلل الناظمة
الحرية واستقلالية الجزئيات	الحرية مغيبة أو تظهر في شكل تأثيرات تنظيمية جافة تفرضها الجماعة على الفرد.	الحرية نتيجة حضور مقاصد وبواعث أصيلة، تضمن استقلالية الأجزاء دون اندماج كلي في المادة.	الحرية واستقلالية الجزئيات.
الباحث والمنهجية	الباحث يقيس الظواهر عن بعد، كأنها مادة صماء، "روبوتية".	لا انفكاك بين الباحث والبنية القيمية، التوصيف والتفسير مرتبطان بوعي الباحث وقيمه الأخلاقية.	دور الباحث ومنهجية البحث.
التراث والمعاصرة والفساد	التراث كمظهر مادي أو تاريخي، الفساد مرتبط بخلل الوظيفة المادية للحدث.	التراث قيمة حية، يسمح بتقاطع إيجابيات الحداثة مع القيم لتقليل الفساد الوجودي والاجتماعي.	التراث، المعاصرة، والفساد.
الرمزية والعدالة	توزيع الخدمات والسكان وفق المساحة المكانية الجافة.	توزيع الرأسمال الرمزي والمادي، الرمزية والباطن تمنح العمران معناه وجدواه.	الرمزية والعدالة التوزيعية.

4.1.3 قراءة في المنهج المعاصر:

ينطلق يانكيل فيجالكوف (Yankel Fijalkow) في دراسته للمدينة من تحديد **الحاجيات الجماعية**¹، وهو طرح يقترب مما ذهب إليه ابن خلدون الذي يفسر المدنية بمنطلق حاجياتي، فعندما يحقق البدو فائضا وتوسعا فوق الضروري يحصل التمدن، كما أن انهيار المدن يرجع إلى الإفراط في التوسع في "الكماليات". وهذا كان يقترب من منطق تصنيف **مقاصد الشريعة** (الضروريات، الحاجيات، التحسينيات)؛ من هنا البعد التداولي لدى ابن خلدون الذي يجعل هناك farkا جوهريا، إذ المنطلق الخلدوني لا ينفي تغلغل "الضروريات الدينية" من ثم بقاءها ثابوة وظاهرة في تحليلاته.

يعالج الكاتب بعد ذلك العلاقة بين **المساحة المدنية والمجتمع**، ثم المدينة كأسلوب حياة وكمكان سياسي، أي أنه يضيف متغيرين هما **المساحة** (البعد المادي) ثم المتغير **السياسي والمعنى الثاوي** في المدينة، تتحدد المدينة عنده كظاهرة اجتماعية بامتياز، وهو أمر يتسق مع السلم الأولي في مقدماتنا النظرية، إلا أن الغالب في "الباراديغم العلماني" أنه يطرح المقدمة سلفا ثم يقرر لاحقا أنها نتيجة جديدة، وهذا يرجع لعدم تسليمه بأن علم الاجتماع ذو طبيعة "استنباطية-استقرائية" مقارنة بالعلوم الطبيعية التي يكشف فيها الواقع عن نفسه عبر معطيات يكون مجال الفرض المبدئي فيها صغيرا، مما يجعل الاستقراء فيها أقوى، ومع ذلك تظل "الموازناتية" اضطرارية لكل الحقول.

بالإضافة لهذا، تدور المدنية عند الكاتب -حتى في سؤال المعنى- حول المتغيرات العمرانية والاقتصادية والسياسية؛ وهذا ناتج عن غياب مركز ناظم ونظرية تنتظم فيها الأبعاد، ولسنا نعني هنا فرض رؤية معينة على كل أحوال العالم، فقد يكون المركز الناظم لمدينة معينة هو الاقتصاد فعلا، وقد تكون الأبعاد في مرحلة "اللامركزة والتشتت"، فحوارنا مع الواقع هو المحدد، إنما هذه الاحتمالات لا تخرج عن **فطرة أولى** للإنسان، فهو ليس فراغا يُملأ بأي شيء؛ كما أن تلك "السيرورة المتجاوزة" له مهما كان تفاعله معها لا يخرج عنها، إذ ثمة معطيات **تاريخية وطبيعية وروحية** نتحرك ونطور (أو نُفسد) من داخلها،

¹ Yankel Fijalkow, *Sociologie des villes*, (Paris: La Découverte, 2004)

والوهم الذي صنعته الحداثة حول إرادة وقدرة الإنسان المطلقة بعيد عن طبيعة الوجود؛ فلو كانت الدراسات العلمانية موضوعية حقاً ولا تحدد سلفاً طبيعةً مادية للمدينة، لكانت نتائج دراستهم إشارةً لعمق أبعد بكثير.

إن الباحث في المدنية أو الحضارة يواجه مجموعة من الظواهر (ثقافية، اقتصادية، سياسية) وهي التي نستقرئها عبر المنهاج الإسلامي في كافة الأحوال والسلوكيات وما ينتج عنها من تنظيمات، لا على أنها متغيرات كافية في ذاتها، بل هي **كقشرة**، ثم نستقرئ ما هو **سيروري** في المتغيرات الوضعية والأحوال، فهذا من المتعالي الذي نملك عنه صورة عامة أخبرنا عنها الشارع مع تلمس التوصيف الواقعي، ونحدد وضعنا منها عبر هذا الاستقراء كأن نقول: هي مدينة دنيوة وتنافس، أو تجبر ووهن، أو عبودية وإحسان، وفي ذلك سلم من الدرجات.

إن الاكتفاء بالمتغيرات الوضعية ومؤشراتها رغم هشاشته المعرفية يسمح بملاحظة ظواهر معاصرة (كالإنترنت، المنزل الأحادي، أنواع الموسيقى، جمعيات الساكنة، الضجيج، التسول، المواصلات، أماكن الترفيه)، إلا أن تحديد طبيعة المؤشرات داخل الرصد العلماني، يقف عند مستوى الظاهر في طبيعة الأسرة والثقافة والتنظيمات؛ وحتى الوصف السلوكي لا يتعدى طبقة بسيطة، وهي تلك القشرة التي نبدأ بها لتنفيذ نحو **اللُب**، ورغم التقاطع في جوانب من هذا التحديد الأولي، تبقى الأسس الموجهة كاشفة عن ظواهر مباشر أو أخرى فرعية، فكما نقول العدالة الاجتماعية، هناك العدالة الاستخلافية التي تدور على مستويات وجودية-مركزية واجتماعية وسياسية واقتصادية، مما يغير الرؤية، فالعدة المعرفية لنظامنا المعرفي تطرح عدة ظواهر يمكن استقراءها، وهي مختلفة عن ما يتطلبه الواقع الغربي، بل من اللامفكر فيه، من هنا يمكننا دراسة الوهن المدني، العجب-الكبر المدني، الشهوة، الرياء، التجبر، أو من جهة مقابلة الإحسان-التواضع المدني، كل هذه قضايا لها مظهراتها في التشكلات العمرانية.

إن الغاية من سوسيولوجيا المدينة تتجلى في تحديد حقيقة هذه الظواهر، ثم كشف طبيعة العلاقات العلية فيما بينها، يقتصر الوصف العلماني على الظاهر منها، معتمداً على عِلْيَة صماء وأقرب للعشوائية؛ هناك خصوصية للماركسية التي تتمركز على العامل

الاقتصادي، حيث تدور كل التظاهرات حول وسائل الإنتاج و "الحركة النافية" التي تنتج التشكلات الاجتماعية؛ وهذا في نظرنا بُعد وجودي بسيط، حتى وإن أنتج بعض حركات التاريخ، إذ يختزل الظاهرة الاجتماعية ويُسّطها مقارنة بحقيقتها المعقدة، من هنا تبحث الماركسيات المعاصرة عن مجالات الخصوصية الاقتصادية داخل المدينة أو المعمار، عن التقاء العالمي بالمحلي، تأثير السياسات الصناعية على الطبقة العاملة؛ هذا التحليل سيعبر في النهاية عن حركة استمدادية لها معايير ثاوية تدور على تلمس قيم من العدالة والمساواة، لكن ضمن تموضع حضاري وعمراني دون حضور مركز الاستمداد والشهود، من هنا تختل حركة رؤية المتغيرات.

لذلك، نرى أن المؤشرات المقترحة في السوسيولوجيا الغربية تحتاج إلى إعادة طرح؛ فلا يوجد متغير اجتماعي دون باطن روحي، وحتى عند غيابه في مجتمع معين، فإن هذا الغياب هو "نفي درجاتي" لمكونات الذات والوجود؛ والكاتب نفسه يانكيل فيجالكوف (Yankel Fijalkow) يقر بأن المدينة تنتمي للحركة الاجتماعية؛ صحيح أنه قد توجد حالات شاذة كتحويل مدينة إلى قرية أو إبادتها، سواء في الإمكان البشري أو المدن البائدة، هذه الفعاليات تحتاج دراسة بمنهج تاريخي وأركيولوجي دقيق، أما الأماكن التي حافظت على طبيعة المدن ظاهراً رغم "اجتماعية القرية"، فهي ستظل في مجال الإنسانيات وتُدرس بنفس أدوات المنهج الاجتماعي بل المديني، مما يعني أن ما نعتبره حركة اجتماعية هو فعالية إنسانية-وجودية شاملة.

يعتبر الكاتب العوامل الديموغرافية والإدارية والاقتصادية هي المحدد الفعلي لطبيعة المدينة، لكن الدول تختلف في تعريفها حسب "نسبة الساكنة"؛ فهي في اليابان (30,000) وفي مصر (11,000) وفي الدمارك (250) وفي فرنسا (2,000)، مما يجعل العامل السكاني وحده مخلا بتحديد طبيعة المدينة، وبناء عليه، تعتبر (INSEE)¹ التصميم المديني تجمعاً لبلدية أو مجموعة بلديات تشكل منطقة تضم على الأقل (2,000) شخص، مع اشتراط أن تكون البنايات مفصولة بمسافة لا تتجاوز (200) متر (وفق معيار 1977). وهذا بالنسبة

¹ L'Institut national de la statistique et des études économiques:

المعهد الوطني للإحصاء والدراسات الاقتصادية

لنا قريب من منطق المدارس الكمية؛ إذ لا نتوخى في منهجنا البحث عن تعريف للمدينة وفق الحسابات السياسية والاقتصادية فحسب، بل المدينة كظاهرة اجتماعية وكطريقة متميزة في التجمع.

من هنا، حدد النبي ﷺ العلة التجمعية بين الناس "مَنْ سَكَنَ الْبَادِيَةَ جَفَا"¹، أي أن محددات "التمدن" هي تلك الصفات المنتجة عبر **ترابط وتآلف العلاقات** بين البشر مقارنة بطريقة العيش الأحادية، ولا يفهم الحديث هنا بزم كل أهل البادية، بل هو مقيد بحالة "عدم التانس"؛ وإلا فإن الله تعالى يقول: ﴿وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ قُرْبَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ وَصَلَوَاتِ الرَّسُولِ أَلَا إِنَّهَا قُرْبَةٌ لَهُمْ سِذْخُلُهُمُ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ﴾²، ومقام الإيمان مقام عظيم، وقد قدم النبي ﷺ وسائل الحفاظ على الفطرة ضمن هذا الواقع عبر علاقات من التفاعل داخل ضمن المجال، كـ "رعي الغنم" لما فيه من استعارة للود البشري مقابل غلظة الإبل؛ فالمنهج النبوي يحدد علا فطرية آخذاً بعين الاعتبار "الظاهر" من منتجات التجمع السكاني، إذ لا يمكن تحديدها عبر تقسيمات إدارية فقط.

ولا يعني هذا أن كل التفسيرات العلمانية ذات منطلقات قشرية، فدوركهائم يرى أن "الكثافة المادية" هي تعبير عن "كثافة أخلاقية" راجعة للتشارك في القيم، ولو أنه كما هو معلوم يرجعهما للعادات والتقاليد المنتجة من قبل "المجتمع الإله"، ومن الملاحظات الدقيقة عنده أن الكثافة الأخلاقية تمكن من الكثافة المادية أو العمرانية، وهذا على صحته يفتقد للتركيب الوجودي، فكما ورد في الآية ليس كل أهل البادية غير متأنسين، وقصة "عاد" (وهم أهل مدنية وحضارة) تُظهر كيف وصلوا لغلظة حيوانية، فالعلاقات التبادلية بين الأدنى والأعلى تقبل سلماً واسعاً من الفعالية والتأثير.

هذه الرؤية النبوية تقلب حقيقة التصنيفات، إذ ستصبح المدينة الغربية المعاصرة تحمل سمات من "البداءة الاجتماعية" حتى بين الرجل الأبيض وبني جلدته، أما المهاجرون، فيصح اعتبارهم يعيشون بوجهين: مدنية خاصة بهم، وبداءة مع الآخر ومع

¹المحدث: الألباني، المصدر: صحيح الجامع.

²[التوبة: 99].

ذواتهم، أي أن المدن الغربية الحالية هي **نصف مدنية** (أو بداوة اجتماعا، ومدنية نسبية عمرانيا-سكانيا) ، وحتى في الجانب المعماري، فقد تفردت عن كل تمدن تاريخي بتغييب محورية المسجد-المعبد مقابل مركزية القطب المالي؛ من هنا يدخل عامل الدرجاتية في المعادلة، ففرنسا مثلا تحافظ على مركزية تراثها القديم وتضع الأقطاب التحديثية في الأطراف مقارنة مع التحديث الأمريكي أو الإماراتي، ولعل لهذا أثرا في حفظ تراث فكري فيه شيء من "التأنس"، لكننا نتكلم هنا عن حضارة فقدت باطنها الروحي، من هنا فالانطلاق من التموضعات المكانية يُعبر عن دلالة قابلة للانخراط عن مدلولها.

إن المتأمل في طرق التحليل السوسيولوجي يجدها تتحد جميعا في العملية الوصفية للظواهر المشاهدة، ما بين تيار ينحصر في الجوانب الظاهرة، وآخر يتغلغل في فهم نظامها الباطن حتى في مرحلة الوصف، أما ما نعتبره على مستوى نظام البنية الإسلامي، فهو أن المدينة قد تنشأ انطلاقا من كافة الأبعاد دون حتمية مسبقة؛ فالأصل فيها قد يكون وجود **تجمع ديني** معين (كما في فاس وبغداد)، وقد يذبل هذا المركز ويتحول لدور حفاظي محدود يقتصر على التماسك الاجتماعي، أو تنشأ عنه مدن ذات أبعاد دنيوية محضة، كما قد يبقى المركز قويا وتنشأ عنه مدن لحاجيات مادية طبيعية ضمن مستوياتها المحدود والمطلوب.

وفي المقابل قد تمثل المدينة **باراديغما علمانيا** فتنشأ لأهداف أيديولوجية (مثل سان بترسبورغ)، أو غايات تغييبية ودنيوية حاجياتية-تحسينية صرفة؛ من هنا فالظواهر الداخلية للحالة الإسلامية تتأثر بنفس المنطق والسنن البشرية، ودراستها ما هي إلا وصف لدرجات تأثير الأبعاد الوجودية في إنتاجها، لأنها لا تتمتع بالقداسة المجانية، ومُثل تنزلا لتجربة جيل أو سُلما من السيرة، يُنظر لهم بشكل حقاني وعلمي.

ينبه دوركهيم إلى أن علاقات التقارب الاجتماعي ترتبط ارتباطاً وثيقا **بعلاقات التقارب المكاني**؛ فلا يمكن في نظره وجود تباعد جغرافي بين الأطراف مع تحقيق علاقات تقارب معنوية، ومع ذلك فهو لا يعتبرها قاعدة مطلقة، إذ مع وجود وسائل نقل متطورة، قد لا تعبر هذه الوسائل إلا عن غايات اقتصادية جافة.

وبعيداً عن تحليل طبيعة العلاقات داخل المدينة عند دوركهايم الذي استنار بالجانب القيمي لكنه أهمل الأبعاد الروحية والاتساعات التصورية والنفسية واللغوية، نجد أن **التفسير الماركسي** يعود بنا إلى أن أصل نشأة المدن ماديّ بحث، يكمن في الحاجيات الاقتصادية، إذ الخلاف بين القرية والمدينة يعود لفوارق الإنتاج وطبيعة المؤسسات الاقتصادية، ينتقد بول بايرونك (Paul Bairoch) هذه النظرية بأن نشأة المدن لم تحدث إلا بفضل **فائض الإنتاج الزراعي** كشرط مسبق، وهذا عين رأي ابن خلدون في اعتبار البادية سابقة-شرط للمدينة، أما ماكس فيبر، فيرى أن تشكل المدينة يعود إلى ظهور **شخصية إدارية** تضطلع بمهام تسيير السياسة الاقتصادية، لضمان التمويل المنتظم، والأثمان المناسبة، واستقرار عمليات الإنتاج والتجارة، لا شك أن هذا البعد الاقتصادي يمتلك قدرة كشفية هامة، لا سيما في نمط المدن التي يهيمن عليها المحرك المادي، إلا أن عدم ردّ هذه القدرة الكشفية إلى إمكاناتها الروحية والتعددية يُعدُّ إجحافاً كبيراً، ومما كشف عنه هذا النموذج هو **القيم العقارية (Valeurs foncières)** غير العادلة، وما نتج عنها من فوارق صارخة بين الأحياء على مستوى البنى التحتية، أو حتى على مستوى المجموعات الاجتماعية المتمظهرة داخلها.

بناءً على ذلك تمثل المدينة تعبيراً مضمونياً عن "اللاعادلة"، وتجسيدا اجتماعيا للمنظومة القيمية لكل من المَهْمَّش والمُهَمَّشِينَ على حد سواء، والحقيقة أن الكثير من الفئات المهمشة بدافع محاكاة الطبقة المهيمنة والتعايش مع الواقع الذي تفرضه، من **أولوية الرموز المادية** كسبيل لنيل القيمة الاجتماعية يسقطون ذاتياً في فخ **الانتحار الاجتماعي**، بدلا من إيجاد بدائل تثويرية أو استثمار الممكّنات الداخلية المتاحة بشكل متحرر من المتعلقات، مما يُمكن من مقاومة أعلى وجلب عدالة أوسع استخلافيا (بمعناها الواسع).

من هنا فالتمايز المكاني قد يبدو في أحيان كثيرة عادلا بالنظر إلى اختلاف الحظوظ والقدرات الفردية، إلا أن طبيعة **المنظومة اللاقيمية** التي تأسّسَ عليها المجموع هي التي تُنتج هذا الصراع المستمر، وتجعل من المدينة ساحة للاغتراب بدلا من أن تكون فضاءً للمؤانسة والعدل.

إن هذه الإنتاجات اللاقيمية سواء على مستوى البنيات أو وسائل النقل، تدخل أيضا في علاقات إنتاج معقدة بين مؤسسات التوسط (Négoce) أو مؤسسات الإنتاج؛ وفي سياق واقعنا الذي يعاني من ضعف العدالة بشكل عام أو ماديا مع غياب فعالية القانون، يتشتت هذا التوزيع بعشوائية وبتضييق أشد على القوى الصاعدة والمنتجة، مما لا يتمظهر بنفس القوة في النموذج الغربي، حيث هناك توزيعية مادية أقل ريعية وهيمنية.

من خلال سيرورة فكرية ومضامين متنوعة توجه الفكر الغربي، تغدو المدينة **بنية تفاعل** بين تنظيمات اقتصادية وإدارية متعددة؛ إلا أنه دون التعمق بأصول هذه المضامين لن يتسنى تحديد حقيقة طرق تفاعل هذه البنى، التي تُعبر في جوهرها عن نموذج وحركة قيمية معينة.

إن طريقة فهم هذه العلاقات الاقتصادية تختلف من زمن لآخر ومن مكان لغيره؛ ففي سنوات الستينات، كان المخططون والاقتصاديون يميزون المدن من خلال "المؤسسات الصناعية والمالية والتجارية" و "الخدمائية" كالإدارة والتعليم والصحة، بالإضافة إلى "المواصلات" بوصفها وسائل للنقل وقنوات للتواصل، ويعود هذا التصنيف إلى **أحادية القطاعات** داخل المدن، مما يجعل من انهيار القطاع المركزي اختلالا في السلسلة الترابطية-التبادلية بأكملها؛ بدءا من تناقص الساكنة وصولا إلى تراجع مداخل المؤسسات العمومية، أي أن هيمنة القطاع العام سابقا وضالة القطاع الخاص كان لها أثرٌ بليغ في تحديد معالم التمدن، من هنا فرض التطور الحالي ضرورة التحديد الدقيق للخدمات المقدمة من القطاعين (العام والخاص) الموجهة للشركات أو الأسر على حد سواء.

في هذا السياق، يقترح فيليكس داميت (Félix Damette) مقاربة جديدة لدراسة نظام الإنتاج وعلاقاته والطبقات الاجتماعية-الحرفية، وذلك من خلال تحليل **الإنتاجات التجريدية** (كالتخطيطات، والتهيئات العمرانية، والدراسات الاستراتيجية التي تضطلع بها الشركات)، بحكم أنها تكشف عن طبيعة "تقسيم العمل" داخل الحيز المكاني، وتُمكن من رصد خارطة الطبقات الاجتماعية.

إن هذه المقاربة تساهم في تحديد طبيعة الاستراتيجيات المدينية الممكنة، وشبكة علاقات المجتمع المدني سواء السياسية منها أو تلك القائمة بين المؤسسات التجارية، إلا أننا

في نهاية المطاف نظل أمام ذات المنطق التحليلي المادي الذي يعزل المنظومة الروحية- النفسية عزلا كاملا عن كافة الأبعاد، رغم هذا التطور **التركيبي والانفتاحي** الحاصل، فالعقل الحدائي له سُلَم وجودي محدود وقد يُفَعَّل كما قد ينحصر، فوفق هذا المنطق التكنوقراطي سنُجَرِّد مدنا عتيقة ك (إسطنبول، فاس، بوردو، أو باريس) من صفاتها المدنية الأصيلة، ولا نثبت لها إلا ما استجدَّ عليها من مقومات التطور التديري الحديث؛ وهو ما يُلاحظ أحيانا في "الأطراف" التقليدية أو في مدن سياحية أخرى تحاول الدول حفظ كنهها أو تطويره بصورة شكلية، كأنها حالة غير قابلة للتجديد وخارج إمكان الشهود المدني بسبب هذه السيطرة التخطيطية والنموذج الوجودي الاقتصادي.

بناء على ما سبق، فإن أول تفريق ظاهري يتبدى لنا في الظاهرة العمرانية هو ذلك الانتقال من **القبيلة والبدوة نحو التحول الحضاري**، ومن الجهوية الضيقة نحو أفق التآلف الجماعي، وما يستلزمه ذلك من ضرورة وجود إدارة، وجهاز شرطة، ونظام ضرائب، وأنشطة اقتصادية متطورة، وهي جميعها نتائج للوحدة البشرية وما ينبثق عنها من قوة التكتل والاجتماع، لكن هنا يبرز تساؤل جوهري: **هل يكون أصل التحضر قيميا في جوهره؟** وبالتالي فاستمراريته بمعزل عن هذا الأصل القيمي ستفضي حتما إلى الانهيار؟ وإذا صحَّ هذا الافتراض، فهل ثمة **أثر ديني** مؤكد لهذا الأصل؟

وإن ثبت ذلك، فما علاقته بـ **المنطق الترجيحي** الذي يفسر-يقبل إمكانية الازدهار المادي مؤقتا دون بُعد روحي، مع التحذير المستمر من مآلات انهياره؟ إذ يمكن اعتبار هذا الازدهار المادي المنفصل عن الروح ممكنا في إطار "أجيال محددة" لا على وجه العموم، وضمن تفاعلات سيروية تاريخية طويلة المدى، فكل هذه الحركات الوجودية ممكنة الوقوع، وكل واحدة منها تعبر عن قيم معينة وتفضي إلى مآلات محددة، وضمن سياق هذا التحليل يبرز **سؤال المنهج** في ذاته؛ إذ يمثل التحليل السوسيولوجي المعاصر حالة تركيبية هجينة بين روايد التراث الاجتماعي الغربي، جامعا بين "مؤسسية فير" و "مورفولوجية دوركهايم" و "طبقية ماركس" وصولا إلى "رمزية بورديو".

تتشكل هذه التوليفة ضمن إنتاج واقعي معين تنحته الممارسة الميدانية، التي باتت تمتلك قدرة على التحرر من قيد النظرية الصلبة، مما أفضى في نهاية المطاف إلى منهج

تحليلي بمتغيرات تتسم بالسهولة، وإن كانت تتميز بتعددية أدواتية أفضل في رصد الظواهر، ومع ذلك يظل هذا الإنتاج النظري محصوراً ضمن سلم معرفي يتسم **بالهشاشة الوجودية**، لكونه يفتقر إلى مركز ناظم يربط هذا الشتات المنهجي بجوهر الإنسان وغايته الروحية.

2.3 المنهج الإسلامي في دراسة المدينة:

إن المنهج الإسلامي في دراسة المدينة لن يكتفي فقط بالإجابة عن سؤال : كم عدد السكان؟ أو كيف يتوزع العمران؟ بل يغوص في السؤال الأعمق : كيف يسكن الإنسان روحياً في هذا الحيز؟

إننا أمام باراديغم يعتبر الفطرة بكل مكوناتها هي الأصل، والتطور المادي جزء وتنزل، من هنا فالإحسان والعدل الروحاني **معايير توصيف**، وبناء عليه تصبح دراسة المدينة وفق هذا المنظور عملية رصد لمدى اقتراب أو ابتعاد العمران البشري عن "مركزية الوحي"؛ فبقدر ما يحقق الحيز المكاني "الشهود المديني" والمؤانسة والسكينة، بقدر ما يقترب من حقيقته كمدينة، وبقدر ما يغرق في الهيمنة والجفاء المادي، بقدر ما يرتد إلى "بداوة اجتماعية" وإن لبس لبوس الحداثة المعمارية.

من هنا تتبادر إلى الذهن مجموعة من الأسئلة التحليلية وفق المنطلقات الإسلامية:

الأسئلة الأنطولوجية (حول ماهية الشهود المديني)

- كيف يتجلى **البُعد الروحي والقيمي** في كينونة المدينة بوصفها مظهراً للاستخلاف والتجلي الإلهي في الأرض؟
- ما هي طبيعة التداخل بين الأبعاد **النفسية، والذهنية، واللغوية** وبين التجسد **المادي والجسماني** للمدينة على المستويين الفردي والجماعي؟
- هل تنطلق دراسة المدينة من "الخارج" المادي كدليل، أم من "الباطن" المعنوي كمحرك، وكيف يتحقق الاتصال بينهما؟

الأسئلة الإستمولوجية (حول نظرية المعرفة المدنية)

- كيف نُعرف المدينة في ضوء "المنهج الموازناتي"؟ وما هي نظرية المعرفة التي تسمح لنا بإدراك جوهرها الاجتماعي؟
- كيف يمكن قراءة "تفكير المدينة" في روحانياتها من خلال **تلاقح الفعاليات** اليومية (العبادة، التجارة، الزواج) وتفاعلها مع المركز الروحي؟
- ما هو الفرق المعرفي بين مدينة تُدرك ذاتها كفضاء للمؤانسة، ومدينة تُدرك ذاتها كمجرد تراكم للمادة والديونة؟

الأسئلة المنهجية (حول الوسائل والآليات)

- ما هي **الآليات والنظريات** القادرة على رصد الظاهرة المدنية في عموميتها دون السقوط في اختزال القراءات المادية الصماء أو التأويلية الأحادية؟
- كيف يفسر المنهج الإسلامي حالة **تغيب التجلي** في المدن المعاصرة؟ وما هي الأدوات التي تكشف عن طبيعة هذا الغياب وآثاره على "الفطرة" الإنسانية؟
- ما هي المعايير المنهجية لتمييز المدن التي حافظت على كنهها الروحي عن تلك التي تحولت إلى "أغلفة" مادية سياحية أو أيديولوجية؟

نجد نواة هذا المنهج عند رينية غينون مثلا في توصيفه للمدينة المقدسة يقول:

" يجب علينا إذن، كما أشرنا سابقا، أن نتحدث عن شيء **محتجب** لا مفقود بالمعنى الحقيقي... إن هذا "التوجه بالقصد" (Direction de l'intention) يمتلك في كافة الأشكال التراثية تمثيلا رمزيا يتجسد في **القبلة الشعائرية** (Orientation rituelle)؛ فهي في جوهرها توجهٌ نحو **مركز روحي**، وهذا المركز أيا كان هو دائما صورة للمركز الحقيقي

مركز العالم، وفي الإسلام تَمَثَّل هذا في القبلة (Qiblah) عبر ما يمكن وصفه بتجسيد النية (Niyah)؛ أي تحويل القصد الباطن إلى وجهة مادية ملموسة¹.

تتجلى مثلا عبقرية التصميم في مدينة **فاس** بوصفها **جسدا عمرانيا** ينطق في كل تموضعاته **تجسيد النية**؛ حيث يشغل **جامع القرويين** قلب المدينة النابض ومركزها الروحي والجامعي، إن كافة التعبيرات المدينية المحيطة بهذا المركز ليست إلا إشارات رمزية تُحيل بانتظام نحو أوامر هذا القطب الروحي، الذي يتوجه بدوره نحو **مركز العالم الحقيقي** (القبلة)، مما يخلق تراتبية وجودية تربط **الحجر-التكتل بالمقدس**.

إننا نشاهد هنا تمثلا حيا **للنظام المنطقي** على مستوى المعمار، فالمركز يمثل الجانب الروحي في أقصى درجات اتصاله بالله تعبدا وعلما، بينما تتشكل حوله باقي الأبعاد الحيوية: فخارج أسوار المسجد مباشرة تُنسج العلاقات الاجتماعية تعبيرا عن "النفس الواحدة"، تليها فضاءات الدراسات العقلية من **طب وفلك**، وصولا إلى التخوم الخارجية حيث تبرز الفعاليات الحاجياتية، من صناعات وحرف وسكن وأوقاف ومراكز سياسية.

بناء عليه سيبرز سؤالٌ حول **حضور البنية الكلامية-اللغوية** والجسدية كوسيط في كافة الأجزاء، والحقيقة أن هذا النظام-المنهج **جدلي-تبادلي** بامتياز، يتوسط فيه الوحي كدلالات مع الفعالية البشرية، فلا يكتسب هذا العمران صفته "الإسلامية" إلا عند تحقيقه لهذه الجدلية المطلوبة، حيث يتنزل "الذكر" والتأطير الروحي داخل كل ميدان زمكاني-نفسي بدرجات متفاوتة، ناقلا المدينة من مجرد تراكم مادي إلى فضاء متجانس يسبح في فلك المركز- الذكر والعيش - الحياة الطيبة.

إن العقل الإسلامي ليس أحاديا، من هنا فتنزل **الوحدة مع الكثرة**، لا يقتصر على التجربة الواحدة، بل يتنوع في الممارسات والتجارب الكونية.

يمكن رصد التحولات المعمارية في تاريخ الإسلام بوصفها حركة جدلية بين "الثوابت الوجودية" و "الممكنات المحلية"، من هنا تعددت التجليات والأنماط:

¹ترجمة بتصرف:

René GUÉNON, *Le Roi du Monde*, (Paris, Éditions Gallimard, 1958), p 62.

• **الطراز العربي البسيط:** هو النمط التأسيسي الذي واكب فجر الإسلام، حيث سادت "جمالية الكفاف"، تميز هذا الطراز بالزهد في الكماليات والتحسينيات، مرسخا مبدأ الوظيفة الروحية والمؤانسة الاجتماعية دون تغول للمادة مع استقلاليتها على المعنى.

• **الطراز الأموي (الانفتاح والتوجيه):** مع انتقال الحكم إلى دمشق، حدث "تثاقف معماري" مع الإرث المسيحي والبيزنطي، لم يكن هذا الطراز مجرد تقليد، بل كان عملية إعادة توجيه قيمي، حيث أضيفت القباب والمآذن والخط العربي والآيات القرآنية لصبغ العمارة المتجددة بالشهود التوحيدي، يشبه هذا المسلك مثلا "بردة النبي ﷺ الرومية"، حيث تم استيعاب المنجز الإنساني وإخضاعه لمعايير التواضع والستر والجمال الروحي غير المتكلف.

• **الطراز العباسي (التركيب المشرقي):** ارتبط بمركزية بغداد، حيث راكم منجزات الأمويين ودمجها بعمق مع التراثين البابلي والفارسي، هنا بدأت تظهر ملامح "الضخامة المنضبطة" والتعقيد الهندسي الذي يعكس قوة الدولة دون الخروج عن الفلسفة العامة للمدينة الإسلامية.

• **الطراز المغربي والأندلسي (خصوصية الذات والطبيعة):** انطلق من تراكمات الأمويين لكنه انصهر في بيئة محلية فريدة، تميز هذا الطراز بتأثيرات السلالات المغربية (من مرابطين وموحدين وغيرهم) التي مزجت بين "زهد الصحراء" و "جمالية الجبال والأندلس"، وهنا يبرز **البعد الطبيعي** كمحدد وجودي يفرض على المعمار رؤية بصرية تعكس تناغم الإنسان مع جغرافية المكان.

• **الطراز العثماني:** يمثل تراكما من النضج المعماري لمؤسسة الخلافة المستحدثة، حيث شيد صرحا حضاريا ممتدا ألقى بظلاله على مناطق شاسعة من العالم (من البلقان إلى الحجاز)، حقق هذا الطراز توازنا بصريا بين المنطلقات المتراكمة، واستيعاب المنجز الهندسي (كالتراث البيزنطي) وإعادة صبغه بنفس الأسس التوحيدية والروحية.

• **التنوع القومي والجغرافي (تعدد التجليات):** تعددت الإبداعات بتعدد الحواضر والنفسيات، فظهرت أنماط متميزة تعكس روح صانعيها:

- **في مصر:** تلاحقت الأنماط الفاطمية، الأيوبية، والمملوكية، وكل منها أضاف بصمة في الزخرفة وفنون الإضاءة والتحصين.

- **في المشرق:** برز الطراز السلجوقي، الفارسي (المغولي والصفوي)، ثم الهندي المغولي (تاج محل نموذجاً)، حيث بلغت الزخرفة النباتية والهندسية ذروة تعبيرها.

- **في آسيا الوسطى والأناضول:** ظهر طراز الباشتو، والطراز العثماني الذي شكل مدرسة عالمية امتدت لقرون، تميزت بالقباب العظيمة والتنافس في إظهار عظمة "الخلافة".

يمكن القول إن الفضاء الإسلامي شهد تدفقاً لإبداعات معمارية غزيرة، انفرد كل منها بخصائص بنيوية وجمالية لا تُخطئها العين، عاكسة بذلك الوحدة-التنوع الوجودي والنفسي والطبيعي لكل حيز جغرافي، ورغم هذا التعدد، ظل خيطٌ ناظم يجمع هذه الأنماط ضمن فلسفة عامة، وإن لم تخلُ من "انزياحات" فرضتها سنن التطور التاريخي؛ حيث بدأ المعمار ينحو نحو الترف المفرط وتنافس الملوك في حب الظهور، وهو ما نعتبه سوسيولوجيا علامة على "ترهل الحضارة" وتغول الفرعي على الأساسي، وهنا نؤكد على ضرورة التمييز بين "قوة التجميل" الزائفة وبين "الجمالية" الأصيلة، فالجمالية في المنهج الإسلامي ليست ترفاً، بل هي انعكاس لصفاء الجوهر، ولذلك فإن غيابها في الفضاء المدني لا يعد قصوراً هندسياً فحسب، بل هو علامة ودلالة على فساد الباطن وانقطاع الصلة بالمركز الروحي الذي انبثقت منه المدينة أول مرة، في إحسان مع محيطها الطبيعي والإنساني، من هنا جاء عن الرسول الله ﷺ قال: "نَزَعَ رَجُلٌ لَمْ يَعْمَلْ خَيْرًا قَطُّ غُصْنَ شَوْكٍ عَنِ الطَّرِيقِ إِمَّا قَالَ كَانَ فِي شَجَرَةٍ فَقَطَعَهُ فَأَلْقَاهُ وَإِمَّا كَانَ مَوْضِعًا فَأَمَاطَهُ فَشَكَرَ اللَّهُ ذَلِكَ لَهُ فَأَدْخَلَهُ الْجَنَّةَ".¹

¹المحدث: الألباني، المصدر: صحيح الترغيب.

وفي الحديث: "بَيْنَا رَجُلٌ يَمْشِي، فَاشْتَدَّ عَلَيْهِ الْعَطَشُ، فَنَزَلَ بِئْرًا، فَشَرِبَ مِنْهَا، ثُمَّ خَرَجَ فَإِذَا هُوَ بِكَلْبٍ يَلْهَثُ يَأْكُلُ التُّرَى مِنَ الْعَطَشِ، فَقَالَ: لَقَدْ بَلَغَ هَذَا مِثْلَ الَّذِي بَلَغَ بِي، فَمَلَأَ خُفَّهُ، ثُمَّ أَمْسَكَهُ بِفِيهِ، ثُمَّ رَقِيَ، فَسَقَى الْكَلْبَ، فَشَكَرَ اللَّهُ لَهُ، فَخَفَرَ لَهُ، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَإِنَّ لَنَا فِي الْبَهَائِمِ أَجْرًا؟ قَالَ: فِي كُلِّ كَبِدٍ رَطْبَةٍ أَجْرٌ".¹

إذن فالعلاقات الطبيعية والوجودية والإنسانية تساهم في التأسيس لأنواع من المظاهر المدنية.

انقسمت النظريات المعمارية، على غرار المدارس السوسيولوجية، إلى تصنيفات متباينة:

أولاً: الوظيفية وبراغمية "الضنك" الروحي

حيث تبنت **المدرسة الوظيفية** رؤية تختزل غاية المعمار في تحقيق "المنفعة" المحضة، ومن هذا المنطلق، تم التخلي عن الأبعاد الجمالية وزخارف القرن التاسع عشر التي كانت صدى للتراكمات القوطية، ورغم نجاحها في تحقيق الكفاءة على المستويات الحربية والاقتصادية، وتحررها من "الماضوية" حسب قراءتها، إلا أنها حصرت مبادئها في ثنائية (التعقيد داخليا والبساطة خارجيا)، مرسخة مبدأ **الشكل يتبع الوظيفة**.

إن الجمال عند هذه المدرسة ليس سوى نتاج ثانوي **للمنفعة**، فهي لا تنطلق من أحوال وجودية ثابته تتسم بالتنوع، بل انفتحت على براغماتية مفرطة قد تصلح لحالات الطوارئ والحروب، لكنها لا تصلح لبناء حضارة، إن عمارة كهذه ليست سوى تمظهر **لمصالح متوالية** (اجتماعية أو اقتصادية) تعوض حركة الوجود الحقيقية، فكانت تعبيرا عن تطلعات الدولة القومية في صراعاتها، واستغلالا للعمال إبان الثورة الصناعية لتحقيق إنتاجية يفرضها واقع التكاليف والتنافس المتوحش، لذا لم يُنتج هذا الفكر أحوالا للإصلاح الباطن، بل أورث "ضنكا" في العيش والروح، وعجزت نظريته عن فهم النماذج العشوائية أو رد المتغيرات المادية إلى أصولها الإنسانية والوجودية.

¹المحدث: البخاري، المصدر: صحيح البخاري.

ثانيا: العضوية وجدلية "الجلال والجمال"

أما **المدرسة العضوية**، فتتوخى تحقيق التناسق بين الطبيعة والمعمار استنادا إلى القوانين الفطرية؛ حيث لكل منطقة مواد بنائها التي تفرض وضوحا في الواجهة الخارجية، وهو ما يتناسب عندنا مع تعدد "الآيات الوجودية"، فالمناطق التي لا تنطلق من خصوصيتها لن تكتسب أفضليتها، وستضيق بها سبل الارتقاء، وإذا كنا نتفهم هذا في الإنسانيات بشكل وجودي وعام، فإننا في المعمار نيسر على الجماعة تشرب حدود قيمها الباطنة كمداخل بدلا من وضعها في بيئة لا تعبر عن "نورانياتها الخاصة".

بالنسبة لهذه المدرسة، **الشكل والوظيفة شيء واحد**، والتناسق بين الفراغات والزخارف ضروري، ومع ذلك يعاني هذا التحليل من إشكالية "الأحادية" وضعف الموازنة؛ إذ لو كان الشكل هو عين الوظيفة لما نشأ معمار نفعي محض.

وهنا نصل إلى لبّ المسألة الكلامية إذ **الجمال صفة نفسية للفعالية الوجودية** لا تنفك عنها، من هنا تُصنف صفات الفعل (كالرحمة والرزق) **بالجمالية**، بينما تُصنف الصفات الجامعة (كالعظمة والقهر) **بالجلالية**، والجلال في حقيقته جمال مستور بقوة العطاء وحكمته مع قوة التحديد والثبات.

إنّ ظهور **الجلال** قد يبدو في الظاهر أقل استجابة لحاجاتنا المباشرة، إلا أنه يمثل الدعامة التي لا تقوم القوة الجمالية الأساسية بدونها، ولذلك يُقرن الجلال قيما بمفاهيم **العدل والقبض والخشية**. من هذا المنطلق، فإنّ وضع حدود واضحة لعمليات التمدن هو في جوهره نوع من الجمال، وعطاءٌ محكوم **بالاقتضاء** الشاكر، أي ما تفرضه الحكمة والمصلحة الوجودية لا الهوى.

أما الانزياح مع شهوات الهيمنة، والتطاول في البنيان، والنزوع نحو التعاضم؛ فما هو إلا تغييبٌ لمصدر **الاستمداد** في الشهود المديني، وهذا التغييب ينتج حالة من **الاستفراغ** للمكونات الطبيعية والإنسانية، ويؤدي إلى تموضعات مدينية مختلة، سواء على المستوى المكاني أو الاجتماعي.

إن هذه المراكز الاستفراغية تفقد صلتها الوجودية بالزمان، وتنقسم عراها عن باقي التكتلات الحيوية؛ مما يؤدي في النهاية إلى "الاحتجاب" عن التوضع الجمالي والجلالي المرتبط بالمركز الإلهي، أو بالتنزلات المتكثرة في التجربة المدنية.

وجب التنبيه هنا إلى ضرورة عدم الخلط بين **المدرسة العضوية** وبين حضور القيم الاجتماعية والروحية التقليدية، فهذه المدرسة في جوهرها **تصرفٌ حدائي** يسعى لدمج صفات الطبيعة بقوة الفردانية والاستقلالية في البناء ضمن الاتساع المجالي، ورغم ما تنطوي عليه هذه الإضافات من ملامح إيجابية، إلا أنها تظل قاصرة على بلوغ الرؤية الوجودية الأوسع.

إن هذه المدرسة تفتقر إلى البساطة التناسقية وتنزع نحو مبالغات تشكيلية حدائية تضعف حقيقة الوجود، وتحيل على محاولات **تجاوز مغالية** تُنتج أشكالاً تفتقر للاستقرار والديمومة، بل إنها تعجز عن تحقيق "الانتقال الروحي" من هذا البعد الوجودي نحو العالم الآخر، لكونها تعبر عن محاولات مشوهة تضاد التناسق الفطري للوجود الطبيعي نفسه.

تشبه هذه المسألة إلى حد بعيد، صناعة لعبة إلكترونية تُصور الكواكب بأشكال مكعبة أو الأشجار بهيئات لولبية فاقدة للاستقامة، وهذا وإن عُدَّ إبداعاً في مدخلات الأشكال، إلا أنه يظل مستبعداً معمارياً وروحياً، فالتصرف الجمالي كلما انبثق من داخل **تناسق مجالات الوجود**، دفع بالإنسان نحو قيم هذا الأخير، وإمكانات تطور مستوياته (حالا في الدنيا، ومآلاً في التماثل الآخر) ﴿وَمَسَاكِينَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾¹.

إننا، وفق مقتضى علمنا، ندرك أن التشكلات الجمالية في الوجود ستكون أشد درجة وقوة في العالم الآخر، ويستحيل علينا الفهم خارج مدخلاتنا الوجودية الأصلية، أما تلك التشوهات الحاصلة في المعمار المعاصر، فليست إلا تدخلات لا تخرج عن متغيرات وثوابت كونية، رغم توهم العقل المعاصر بأن الإبداع التجريبي قادرٌ على الخروج عن قوى الطبيعة وذراتها، أو حتى تجاوز قوانين التشكل الإنساني.

¹[الصف: 12].

إن كل عمليات التغيير الحداثي ليست سوى **قصر أو إضافة**؛ من هنا كان مدخل الشيطان هو "تغيير خلق الله"، لما ينطوي عليه من إيهام بالخلق من العدم أو الاختراع المطلق، وهو ما يمثل محاولة واهمة لمضاهاة الخالق سبحانه، لذا فإن عمليات التطوير والتجديد في المنهج الإسلامي تتم ضمن **رحابة الوجود وأصالته**، ولا تنجر وراء وهم ينتهي بالبنیان إلى إفقار الغنى الوجودي وإعدام جهازته الروحية.

من المدارس التي عرفت انتشارا واسعا مدرسة **الباوهاوس** (Bauhaus) أو "بيت البناء"؛ وهي مدرسة تتمركز حول **العمليات الصناعية والمكننة**، وتتوخى تطوير الفن عبر توظيف التطور التكنولوجي في التصميم والقياس، انفتحت هذه المدرسة على العمل الجماعي بين المعماريين والنحاتين والرسامين ضمن تعليم مرئي يواكب العصر؛ لذا ابتعدت عن الزخرفة الزائدة التي ميزت العمارة المسيحية، وانطلقت من الألوان الأساسية (الأحمر، الأزرق، الأصفر) والأشكال الهندسية الأولية (المربع، المثلث، الدائرة).

إن هذا النوع من البناء قد يحفظ أحيانا التناسق الوجودي، كما أنه قد يقبل "التلاعبات البشعة" أو يبالغ في توسيع الفردانية، وهذا التوسيع إن لم يتجاوز الحد يعد أمرا جيدا، خصوصا وأن البناء التقليدي عندنا حين يطغى نحو نفي الاستقلالية يصبح فاسدا واستبداديا؛ فالمسألة تظل قابلة للتوجيه وفق قيم كل حضارة.

● **العمارة الأمريكية وتحدي الهوية-الماهية:**

انتشرت في عصرنا العمارة الأمريكية كدلالة على اللحاق بالقوة الاقتصادية الظاهرة، حتى أصبحت الدول تتحرج من عدم تقليد هذا النموذج لجلب الاستثمارات أو للظهور بمظهر المتطور، بينما لا تعدوا هذه العملية في جوهرها سوى سيطرة وتلاعب بالأمم، يعود تاريخ هذا النموذج إلى اختراع فرضته حالة حريق شيكاغو، مما ساهم في الاعتماد على **الإسمنت والحديد والمواد المعدنية**.

إن هذا النوع "وظيفي محض" يفتقر للحقائق والمعاني الروحية، بل يكاد يخلو من الإنسانية، من منطلق إسلامي يُعد **التطاوّل في البنیان** أمرا مذموما، أما في دول لا تعاني من كثافة سكانية ضخمة فهو مجرد محاولة للظهور والتنصل من الجذور، لم تسقط مثلا

دولة عريقة كعمان في هذا الفخ رغم انتمائها لمحيط تنافسي؛ إن البلاد التي لم تجد تراثا معماريا كان بإمكانها الإبداع من داخل بيئتها العضوية، أو المحاكاة الواعية لجيرانها العريقين، إن المهندسين الغربيين أنفسهم قد يبدعون عمارة أصيلة إذا فُرضت عليهم الخصوصية. لم تظهر سلالة في التاريخ الإسلامي لم تحفظ هوية المعمار المتراكم وتُضَف عليه، ورغم وقوع البعض في حب الظهور، إلا أننا لم نصل تاريخيا لهذا المستوى الخطير من فقدان القدرة على الانطلاق من "الأصالة الوجودية"، إن إقحام معمار نَبَع من مجرد حالة طارئة (حريق) وتطور تجاري بسيط، بعيدا عن لطافة وروح وعظمة الكائن الإنساني الذي هو **صورة عن صفات الله**، يعد أمرا غير مفهوم، وكما يقول **لو كوربوزيه** في خضم زهوه بالنموذج الترفيهي وعملية التجديد الأمريكي: "إنها (ناطحات السحاب) شامخة، ساذجة، مؤثرة، ومعتوهة! إنني أتعجب من الحماس الذي يقذف بها نحو السماء"¹.

قد يُظن أن المدرسة الإسلامية هي عين **المدرسة الرومانتيكية** التي احتفت بالمعمار القديم (كالقوطي) لتعبيره عن الروحانية؛ والحقيقة أن العكس هو الصحيح، فالرومانتيكية كانت رد فعل احتفت بالماضي وبالحضارة الشرقية دون أن تكون هي المنتجة لفلسفتها الاجتماعية، أما المدرسة الإسلامية، فهي مستمدة من أصول وجودية وقيمية عميقة، تبدع من داخل تلك المعاني الثاوية في الطبيعة والوجود الإنساني بكل تجلياته.

يكون المعمار إسلاميا كلما قارب **الفعل الفطري والطبيعي** للإنسان، وهو مجال واسع الدرجات والمقامات، ولدينا اليوم نماذج حية؛ فمدينة **مراكش** الجديدة -خارج أسوارها العتيقة- تُعد إبداعا إسلاميا حديثا (في بلدياتها وشوارعها) يدمج لمسات العصر دون فقدان الهوية، هذه الهندسة هي عملية فطرية قامت بها الدولة والمجتمع بناء على إحساس باطن وتراكمات بقيمة التراث، بعيدا عن التنطع والتصلب، غير أنَّ مَجَالَاتٍ عمرانية عديدة قد وقعت في فخ **تحديث استهلاكي**، إذ لم تستطع الدولة والمجتمع مقاومة

¹ترجمة بتصرف:

Le Corbusier, When the Cathedrals Were White, trans. Francis E. Hyslop, Jr,
(New York, McGraw-Hill, 1964), p. 54

الضغوط على **التأصيل** أمام مؤسساتٍ دولية وعالم مهيمن، ورغم أنَّ المغاربة يملكون بالفطرة وتراكم التاريخ **حسا جماليا عاليا**، إلا أنَّ **الشهودَ المدينيّ** يتطلب حالة **جهاد** ومقاومة حضارية، إذ يمثل كذلك **تنزلا وخضوعا** أمام جلال الذات الإلهية المتفردة بالحاكمة والإرادة.

إن المعمار الإسلامي هو تطوير ذاتي تداخل مع تراكمات سابقة (مسيحية، فارسية، بابلية)، بل إن المعمار القوطي نفسه استمد من الإسلامي، فمجال الظاهر يحمل مشتركات إنسانية، لكن القدرة على التوليف مع حفظ الخصوصية تتطلب إبداعا-استقلالا وجوديا قويا.

إننا ننطلق في **عمليات التحليل** من آليات اجتماعية وتحليلية ستدفعنا نحو النظر للمدينة وفق **حركتها الواقعية**، لكن ضمن مُدخلاتٍ عِلِّيَّة تنبؤية تُمكن من عمليات التوصيف والتفسير بل والإنتاج، وكما مرَّ معنا، فإن كل تلك النظريات الهندسية تعود في النهاية لرؤى فلسفية، وعدم التفريق بين (ما يجب) و(ما هو كائن) ساهم في نشوء نظريات مختلة، فمنها التي تُنزل رؤيتها على حركة الواقع قسرا ومنها من تتنكر **للأكسيومات** الواجبة التي تتحدد بها الحالة البدئية والسيرورة الواجبة-المُخصَّصة، من هنا تشربت الممارسات والرؤى بشكل مُستبطنٍ فعاليات واقعية مختلطة بما هو نظري وغير مُبرر، ونحن لا ننتمي في منهجنا لأي نوع من هذه الحركات الخارجة عن معايير **الموازنة** **والحقانية**؛ فالتحليل الماركسي مثلا سيُرجع بالضرورة كل الظواهر، حتى في ذاتيتها، لصراع الطبقات على ملكية وسائل الإنتاج، أما النموذج المورفولوجي بكل مدارسه، فترجع عنده المستويات الخارجية لمعان ثاوية وغير مُؤصلة، كالبعد الجماعاتي المتعالي عند (دوركايم) أو الحرية عند (فيبر)، ولم تخرج المدارس المعاصرة عن هذا الاختلال فالوظيفية تحولت لحالة تقنية اقتصادية تدور ضمن مجال حاجياتي ضيق ومُغيب، والتطلع الرومانتيكي ليس تأصيلا منهجيا قادرا على الحركية والإبداع والترجيح، بل تطلع واقعي يحمل تمثُّلا فطريا.

عندما ننطلق من منهج تحليلي فحركة الواقع قابلةٌ لأن تُعبّر عن كل هذه الممارسات وغيرها؛ فنحن منفتحون على الحوار مع الواقع في ذاتيته، لكنَّ فهم باطن هذه العلل

يساهم كذلك في استخراج حقيقة الحركة النفسية والمعنوية والقيمية الموجهة لهذه
الفعاليات، هذه الحيثية وما تحمل من مفاهيم لا توجد أو تضعف في باقي المدارس،
تحدد هذه المعايير في: **تعددية الأبعاد وتداخلها**، مما يستلزم جمعا بين **الاستقلال**
والترابط؛ هذه التصورات المنطقية لم تحضر منذ المنطق القديم إلى يومنا هذا، لكن التطور
الحديث أقرب لتفهّمها؛ فالمنطق الضبابي (Fuzzy Logic) يتقبل اتساع **الدرجاتية**
والتواجد في عدة مجموعات وإن كانت ضمن مجال واحد، إذ المسألة في حقيقتها أوسع؛
فكل مجموعة قائمة بذاتها باستقلال بما يرجع ل**قيومية الله**، وحتى التنظيم الذهني
للمجموعة المعنوية سيصل لمستوى يكون فيه التأطير الذهني مجرد استعارة ومقاربة
نسبية، ونجد تطلعا منطقيًا لهذا إذ يتم توصيف (النفي) كمجموعة سوداء في الكتب
المنطقية خارج كل ما هو ثبوت، مع أن حقيقة هذا النفي هي عدمٌ لا وصف له أصلا،
فنحن في مستوى الذهن لا بد أن نضم أي شيء لتموضعه ومدخلاته، ولو كان مستحيلا
ذلك كالذات الإلهية والروح؛ من هنا فالمدينة تعود لكل هذه **العلاقات المنطقية** وحركتها
ودرجتها؛ فهي ليست ثوابت وفقط، بل وجهة معينة تتداخل فيها أحوالها المعنوية
والمادية والزمانية ضمن جيل وسيرورة معينة.

إن الإنسان هو أعلى فعالية وجودية لأنه حر عالم ومقتدر؛ فإذا كان الدجال لا يستطيع
دخول المدينة لوجود النورانية المحمدية مع الحراسة الملائكية، فإن حركة الساكنة تقبل
عملية إنتاج حركات متعددة؛ من هنا بقيت مكة كافتة ومشركة لقرون، بل مثلت عمليا
اختلالا واستفراغا لحركة الباطن في الظاهر، فانتقل ما هو روحي نحو ما هو اقتصادي
وقبلي، وما هو ظاهري نحو مركزية باطنية، إلا أنه رغم شركها حمى الله تلك النورانية
من (أبرهة)؛ فينتج عامل في المعادلة وهو **حركة السيرورة** التي يلزم احترامها، من هنا في
المستقبل سيخرج المهدي من بين الركن والمقام، رغم ما سيحصل بين تلك المراحل من
خراب يثرب، وتطاؤل في البنيان، وخروج قرن الشيطان، وإعادة فتح جزيرة العرب من
جهة المغرب، فالمدينة تفاعل طويل ومركب بين عدة متغيرات وعوامل، لهذا لا يمكننا
فصل الظاهر مطلقا عن الباطن ليس فقط من حيث نقاط الحضور بل في علاقة
استمرارية، من هنا فالرؤية أو ملكة الرؤية نحو المدينة هي التي تستحضر ما ينتج من

علاقات وجودية. أين تتحقق استقلالية الجزئيات ؟ ترابطها الجماعي وتبادليتها؟ الحركة عبر المركز وقيم الأمانة الكونية؟

لقد تحولت المدينة المعاصرة من نموذج قديم **قوي الوحدة** إلى تكتلات شديدة **التباعد** مقارنة بغيرها، ومع ذلك فهي من جهة أخرى شديدة التقارب في نمط عماراتها، إلا أن هذا يتم لغايات اقتصادية بحتة، إذ العلاقات داخل (العمارة) الواحدة تخضع لنفس نموذج المدينة التباعدي، لأن العلاقات الوجودية لن تنفك، إنما تُغَيَّب، كما لو أن الحالة الذرية تتقارب لكن دون روابطها التساهمية، فهي في النهاية حالة غير منتجة ولن تختلف عن التباعد، إذ المقصد الأساسي يتمثل في تحقيق تبادلية مُنتِجة؛ كما أضحى الفقر الاقتصادي عاملا ومحركا للفساد بشكل ظاهر، أو باطن عند حالة الغنى كالانتحار والاكْتئاب لمن فقد مباشرة هذه الشهوات الدنيوية أو من جهة مقابلة عبر حالة التضخم؛ فالذوات تتكون حركيا عبر هذه المدخلات، مما يساهم في تمظهر المدينة وتشكلها لتعبر عن رؤية وفعالية وجودية مخصوصة، بل نجد حتى (المدينة القديمة) التي كانت موثلا للنخب الدينية والحكم قد هُجِّرَتْ نحو الأحياء العصرية، إلا بعض النخب النادرة، وتحولت المدن القديمة لنوع من الأحياء الهامشية في سلوكها، لولا البعد السياحي الذي غير مظهرها دون تأثير قوي على إحياء ثقافتها العريقة.

نجد كذلك أن الأحياء الصناعية تتموضع خارج المدن للحفاظ على الهوية المعمارية، وهذا خيارٌ سليم، إلا أن الاقتصاد بدوره لا يمكن أن ينفك عن رؤية وجودية توجهه، ولابد من حضور (المسجد) على الأقل بالنسبة للمسلمين واحترام أوقاته. وإذا كنا نجد في المغرب حضورا ضروريا له، فإن (التأقيت الإسلامي) لا يُحترم لأن حركة الاقتصاد العالمي تدور وفق تأقيت معين له فلسفته الخاصة؛ ومع ذلك يمكن للدولة دائما وضع نفس عدد الساعات في توقيت مختلف، لولا محاولة الإرضاء والخوف المبالغ من المستثمر الأجنبي، فالفعل السياسي الإسلامي والمغربي وهن في هذا العصر، وافترق لرؤية فلسفية وقوة وجودية ذاتية، ومن هنا نبعت هشاشة هذه المواجهة حتى في درجة الإنتاجية والنمو؛ إذ الذات تتحرك بموجهات دنيوية ضعيفة حتى لو عملت عشرات الساعات، لأن حصول التراكم المادي والتنسيق الاجتماعي والسياسي، سيتطلب سنوات أكثر في ظل هذه الدوافع

الفاسدة المستوردة، والتي أصبحت حالة وجودية للأمة تزاجت وتناسقت مع غيرها، وحتى لو حصل النجاح عبرها فسيظل في النهاية شبيها بفساد وهشاشة النموذج الغربي وجوديا على كل الأصعدة.

نجد كذلك هيمنة (مساحة القصور) على غرار النماذج الأندلسية القديمة؛ وهذه الأخيرة لئن كانت تحمل تراكما ثقافيا وفعالية تراثية، فهي تحمل ترهلا كان من أسباب الانحطاط، فقوة الفعل الديني والسياسي تتحصل عبر الزهد والإيمان (الإدريسي) الذي تأسست عليه قوة باقي التراكمات الحضارية، بما فيها (الرباطات المرابطية) خاصة، والتي ترسخت ليونتها وإحسانها عبر إرث نواة التأسيس الحضاري في فاس؛ ورغم السلبيات الواردة من خشونة البادية التي حملتها بعض الرباطات، إلا أنه مع الصدق وداخل هذا التدافع المتراكم حصل توازنٌ صالح. ولم يقع الانهيار مع الفعالية البدوية إلا بعد سيطرة (الظاهرية والغلظة) التي تناسبت مع حالة الترفيه في النهاية؛ لأنهما ركونٌ لـ (الأنا) من جهات مختلفة، إنما تتغير حسب كل تموضع وجودي، هذه الزوجية السيكلوجية تبقى عائقا مدينا تاريخيا كما جاء في الآية: ﴿وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُّوا عَلَى النَّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُمْ مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾¹.

وفي هذا العصر، لا نزال نراوح مكاننا داخل الجدلية-الزوجية القديمة لكن بتمظهرات مختلفة؛ حيث العملية تدور بين الهوامش وطغيانها، والمركز المترفة وطغيانه، كانت السلالات القديمة تجلب من البادية أجلافا تقربهم وتعمل عبرهم، وتحولت المسألة نحو عمليات الإدماج في الجيش أو الداخلية وصناعة قوى ريعية سياسيا واقتصاديا، رفض سيدنا علي هذه الممارسة بينما عمل الأمويون بنفس طريقة جلب العصبيات البدوية.

إنَّ أي حركة سياسية أو إدارية تروم الإصلاح الحقيقي في هذا الواقع، لابد لها من الاستناد إلى **قوة وجودية متعالية**، تجعلها تضع المبادئ فوق بريق السلطة، بل وتقبل حتى باحتمال فقدان الحكم في سبيل الحق، يتجلى هذا الإمكان حتى داخل نظام ملكي في موقف السلطان **محمد الخامس**؛ فبينما كانت الحسابات السياسية الضيقة تُملئ عليه

¹[التوبة: 101]

المهادنة والبقاء مع سلطات الحماية لضمان عرشه، إلا أنَّ ما يحمله من صلاح باطن أدى به إلى الانحياز للمقاومة، فكان النفي ثمن ذلك الاختيار، وبفعله هذا، لم يُنقذ السلالة العلوية فحسب، بل أسس لشرعية وجودية تجلت لاحقاً في قوة الفعل التحرري؛ وهو ما نعتبره **فعلاً تخلّطياً** يتجاوز حدود المناورات والحسابات التقليدية، ليكون فعلاً مؤثراً في حركة الوجود الكلية. وسيرورة التاريخ الكبرى حيث سقطت وضعفت شرعية عدة أنظمة.

نجد هذه الفعالية في فعل **سيدنا الحسين**، أو التضحية الأسمى ل**سيدنا الحسن** بتخليه عن السلطة حقناً للدماء، ولا يزالان يمثلان طاقة روحية تُغذي حضارتنا وتراكماتنا حتى اليوم، في المقابل نجد أن السلالة الأموية برغم قوتها المادية وبعض التراكمات الجهادية والدينية الشرعية مرت في سلمنا الوجودي باعتبارها حركة تاريخية بسيطة، حيث غلب عليها الدور الواقعي المحدود والتصارع على الدنيا، فلم تترك ذلك **الأثر الخالد** الذي تتركه مواقف الصلاح والزهد في السلطة.

من هنا، علينا النظر لطبيعة **المدينة كحركة سياسية** لها فعالية وطاقة وموضع وجودي، يتناسب مع عدة تناقضات وقوى اجتماعية وفكرية؛ منها الصالح ومنها الفاسد، ونحن هنا نتحدث عن (النموذج التراثي الأقرب للعارض) الذي لا يزال قائماً في المغرب، وهو يختلف عن الأنظمة الكلاسيكية العربية التي تمثل شوكة عسكرية وحزبية يدور عليها الفعل المدني بنوع من التسلط المتراكم، فوجود فرد (حاكم) يحظى بنوع من القبول التاريخي يعطيه حركة أعلى وأقل ارتهانا لتكتلات الهيمنة والدينوية؛ خاصة أن منطق العصر هو (التخلق البسيط) عبر التهذئة والزجر الدينيوي.

إن جمالية المدن المغربية وأفضليتها مقارنة بعدة أماكن في واقعنا العربي والإسلامي، لا ترجع لتشبت بنظرية وفلسفة منضبطة، بل هي تعبير عن فعل وجودي معين يحمل خصوصيات إيجابية وسلبية؛ لا تقف فقط في الكشف عن الت موضعات الطبقيّة والعرفيّة أو المؤسّساتيّة، بل التناقضات **السيرورية بين الجزئيات-الجزئية والكلية**، وطبيعة النظام والقوى الاجتماعية، تساهم كلها في إنتاج مدنية معينة.

لقد اختار النظام في المغرب التعامل مع تلاحق قوى حدثية يسارية (اليوسفي نموذجاً) وقوى إسلامية (علال الفاسي)، وهي في النهاية من عين ما أنتجه الواقع، إلا أن مستوى

التصور الذي تبنته هذه النماذج ليس هو الممارسة التي قربت قوى البداوة والمدنية النفاكية والإنتهازية. فتنوعات حركة المجتمع ونخبه وترجيح النظام بينها وتبنيه لحالة واقعية-دنيوية، تجعل من هذه التجربة متوجهة نحو هوية "متعايشة" لا "دافعة"؛ وهذا فيه هشاشة، ناهيك أن هذا النموذج غير قائم على حوار موضوعي بين الأطراف، بل يقارب مفهوم **صراع الشوكات** التاريخي؛ وهذه حالة جفاء بدوي تغلغت في الأمة مهما أعطت صوراً حديثة أو دينية، من هنا **يختلطُ التناقض العمراني** بين إيجابيات وسلبيات كلٍّ من الحداثة والتراث، وبين حالات **التجديد التركيبي** الصالحة، فما دام لم يحصل حسمٌ وترجيحٌ تأصيلي هادئ بين هذه الأطراف، فستظل الاختلالات بين الوحدة والكثرة حاضرة؛ إذ في نهاية المطاف، يبقى **التناسق الوجودي** هو المحرك الأساس الذي ينتج الجمالية العمرانية الحقيقية.

تتشكل لدينا إذن عُدّة معرفية تتجاوز التوصيف المادي للمجال، لتعتمد **معايير تحليلية** مركبة ترصد "حركية المدينة" من خلال المستويات التالية:

أولاً: أدوات الرصد الكلية-الضرورية:

- المواقع المركزية: رصد بؤر التأثير والسيادة في المدينة.
- الرؤية العلوية والسيرورة: النظر للمدينة ككيان حي ممتد في الزمان والمكان.
- شكل التراتبية والترجيحات: كيف تترتب الأولويات في الفضاء العام؟ ومن له الغلبة في التوجيه؟

ثانياً: البنى التحتية والفعاليات الاجتماعية-الحاجياتية:

- الفضاءات الوظيفية: (الشوارع، المساجد، المدارس، المقاهي، الملاعب...؛ بوصفها مساح لحركة الناس، وتفاعلات السياسة والحضارة والاقتصاد.
- النسيج القيمي والسلوكي: (الألبسة، السلوك، العُرف)؛ كتمظهرات خارجية للهوية الباطنة.

• المؤسسات الأولية: (الزوجية، الأسرية، الاجتماع)؛ باعتبارها "الخلايا الذرية" التي تُشكل جسد المدينة.

تتحرك هذه المعايير ضمن **موازنات قيمية-وجودية** دقيقة لتمييز الحق من الباطل في البناء:

• المدينة كوعاء لتحقيق (تقوى الله، العبودية، الإحسان، العدل).
• مركزية القبلة: القبلة الظاهرة كإشارة وتذكير دائم **بالقبلة الباطنة**: التي تمثل الوجهة الوجودية للإنسان.

• وحدة الجوار والأبعاد البيئية: احترام ميزان الخلق في تراتبيته والاستئمان عليه بالإحسان والعدل، من هنا تجنب الإسراف (حتى في المساجد والمساكن) والارتباط بين المؤسسات كدلالة على التعاون والإرادة.

• المقاومة القيمية: رصد محاولات استغلال الدين، أو توظيف القيم الحقوقية المستوردة لتقويض قيم الدين والدنيا الأصيلة.

بهذه المعايير تصبح المدينة **"نصاً يُقرأ"** وتنتج لدينا أدوات-مضمونية تفصح عن عمليات التنزل، عبر تحليل موجه من خلال منطق إسلامي، حيث تُصنف المتغيرات بين **لطيف وبرزخي وتنزلي**، مما يمكننا من رؤية هذه الظواهر وعلاقاتها عبر مركزية **الفعل الوجودي** مقابل مركزية **التشكل المكاني** أو محدودية المدخلات **الحاجياتية-النفسية**، من ثم فحركة العقل توجه نحو تفصيل هذه التنزلات من داخل الواقع:

معيار **"الفعل الوجودي"** (مستوى المتغير اللطيف)

• **التحليل**: نتحقق هنا من درجة حضور "القصد الوجودي". في المغرب، تظهر الجمالية كـ **"ثمرة صدفة وجودية"** ناتجة عن تراكم تاريخي، لا عن نظام فلسفي صارم.

• **التداخل المنطقي:** هذا "الفعل الخام " يمثل **المتغير اللطيف** (المركزي)؛ فعندما يغيب الحسم التأصيلي في توجه النخبة، يظل المحرك الوجودي "تلقائياً" غير واعٍ بذاته، مما يجعل الجمالية عرضة للزوال أمام أي تحديث تقني جاف.

معياري "التلاقح السياسي" وأثره في الفضاء العام (مستوى المتغير البرزخي)

• **التحليل:** رصد الكيفية التي تنعكس بها الأيديولوجيات (يسار، إسلام سياسي) على هوية الشوارع.

• **التداخل المنطقي:** هنا تظهر "المساوغة" بين الأسماء (المبنى اللغوي) والواقع المادي. نكتشف التناقض بين "التصور النظري " للنخب وبين **المتغير التنزلي** (الممارسة الواقعية) التي تفرضها القوى الانتهازية والبداعة المدنية؛ فاسم الشارع حدثي لكن سلوك الحي بدوي، وهذا انفصام في وحدة المتغيرات.

معياري "الهوية المتعايشة" مقابل "الهوية الدافعة" (عمليات التغييب)

• **التحليل:** رصد تجاوز التناقضات (مسجد بجانب ملهى) دون حسم قيمي.

• **التداخل المنطقي:** الهوية المتعايشة هي تعبير عن **متغير برزخي** (نفسي واجتماعي) مشئت، لم يستطع ترجمة "الأشواق الروحية" إلى "واقع منسجم". هذا ينتج **هشاشة جمالية** في المتغير التنزلي، لأن المادة هنا تعبر عن تراكم لا عن "انساق".

معياري "صراع الشوكات " والجفاء البدوي (تشوه الدرجاتية)

• **التحليل:** كشف روح الغلظة والسيطرة الكامنة خلف الواجهات الزجاجية أو الأقواس.

• **التداخل المنطقي:** هذا المعيار يكشف عن حالة **جفاء بدوي** تغلغلت في الأمة، حيث يتم تغييب **المتغير اللطيف** (قيم الإحسان والعدل) لحساب

"الشوكة" المادية. فالمدينة هنا تُدار بمنطق الإقصاء لا الحوار، وهو ما يكسر علاقة
"اللطافة" التي يجب أن تربط المركز بالظاهر.

معيّار "التجديد التركيبي" مقابل "التلفيق العشوائي" (مستوى البث التأصيلي)

• **التحليل:** التمييز بين الاندماج المتناسق وبين "الترقيع" الناتج عن غياب
الرؤية.

• **التداخل المنطقي:** التجديد التركيبي هو التجلي الأسمى لـ **منطق
المساوغة**؛ حيث تعمل القوانين الهندسية (التابع) والاحتياجات النفسية
(الوسيط) في تزامن تام مع القيم التعبديّة (المستقل). أما التلفيق فهو نتيجة
معاملة هذه المتغيرات كأجزاء منفصلة (منطق يوناني أحادي)، مما يولد اختلالاً
بين "الوحدة" و "الكثرة".

سنعتمد في دراستنا لمدينتي الرباط - سلا منهجية **المعايشة والتجربة** المنضبطة
بمتغيرات محددة و**نظرية اجتماعية تحليلية**، وإذ قد يسلك باحث آخر منهجاً سردياً كلياً،
أو منهجاً كمياً يستقرئ الأحياء إحصائياً وهندسياً وتمثلاً، إلا أن ذلك سيعود في النهاية إلى
التحليل الطبيعي عند عمليات التوصيف والتفسير، كما أن المنهج المضموني لابد سيحمل
من المستويات المنطقية والتجريدية، من هنا تمّد القوى المعرفية بعضها؛ إن الاستقراء
الكمي وحده أداة تشترك فيها كل النظريات، كما أن من يمارس التحليل السردى للمعمار
يظل ملتزماً بمتغيرات ثاوية (مستترة) ونظرية محددة، لذا فإن الحالة المثالية تكمن في
الجمع بين **الضبط الكمي والضبط النظري الواضح**؛ ليعلم الباحث من جهة المداخل
الفلسفية ومدى تناسقها وصدقها، دون الانجراف من جهة أخرى وراء حدوس وعواطف
قد تنأى به عن الحقيقة.

إن **المسح الشامل** للمدينة ونتائج الدققة يتطلب معايشة وتجربة تساعد في فهم
الظواهر وبواطنها، وقد انطلقنا في طريقتنا من **المنهج الموازناتي** الذي يأخذ الأبعاد كلها
بعين الاعتبار، وهو منهج قائم على "مقامات" وقابلية للتطوير؛ لذا فنحن لا نقصي أي
طرف، فلو توفرت أماناً دراسة مسحية منضبطة لتمكنا من تحليل أعمق للمستويات
الكمية، ولو وجدنا دراسات سردية لاستخرجنا منها آليات تحليلية وفلسفية تطور طرحنا.

وقد وقفنا قبل إنهاء هذه الدراسة على جزء من مقالة لمستشرق ألماني¹ حول مدينة فاس، وجدنا لديه مداخل فلسفية معينة مع نقده لبقية المستشرقين لاكتفائهم بتحليل المستويات الوظيفية والمادية، ودعوته لفهم "النوايا والتطلعات الاجتماعية"، إلا أن رؤيته ظلت حبيسة حدوس خاصة، مما جعله يعتبر المدينة غاية واحدة لا تختلف في وظائفها العامة، فكان نظره للخصوصيات طفيفا، كالقوارق البسيطة بين المسجد والكنيسة، أو القيصارية والسوق.

إن النوايا الاجتماعية عندنا كاشف مهم لحركة التشكل المعماري نفسه. كما نرى أنه بالرغم من وجود تقاطعات، إلا أن هناك **شروخا عميقة** تختلف فيها المدينيات عن بعضها، بل وتختلف حتى داخل المجال الحضاري الواحد بناء على اختيارات كل جماعة، أما ما بين الحضارات (اليونانية، والمسيحية، والإسلامية، والمدينة المعاصرة)، فإننا قد نصل لسلم من **القطيعة الوجودية**، وهذا ما يجعل الكونية التي تدعيها التجربة الغربية محض حالة عيش مخصوصة؛ فالتقاطع الظاهري على فرض عدم تكثره الذي وجد عبر التاريخ، فليس هو مرجح الكونية، لأنه يظل عاملا طفيفا ضمن الفعالية الاجتماعية العميقة.

1.2.3 دراسة في مدينتي الرباط وسلا:

يتمثل **مركز المدينة** في (صومعة حسان) بالأساس، ثم في (ضريح محمد الخامس) بقبوره، وهو حديث التشييد، أما الصومعة فترجع للعصر الموحي حيث بناها السلطان يعقوب المنصور سنة 593هـ هي في أصلها مسجد كان توأمة للكتيبة بمراكش والخيرالدا بإشبيلية، وقد تعرضت لزلزال أبقي من طولها 44 مترا بعد أن كان 80 مترا، وهذا يظهر لنا أنه منذ ذلك العصر كانت **فلسفة سطوة المركز** قائمة؛ إذ استنزفت الدولة الموحدية خزائنها في هذا الصرح الذي لا يزال شامخا.

Eugen Wirth, "La vie privée en tant que dominante essentielle des villes de l'orient islamique," in Sciences Sociales et Phénomènes Urbains dans le Monde Arabe, dir. Mohamed Naciri et André Raymond (Casablanca: Fondation du Roi Abdul-Aziz Al Saoud, 1997), p 126

وإذا كان حضور المركز حيويًا، وقد أبدعت هذه السلالة في مجالات العلم والفلسفة (بما في ذلك أعظم الممارسات والعلماء التجريبيين والمتصوفة)، إلا أنها لم تلبث أن انهارت كغيرها؛ إذ شابت الموازنات تحريفاتٌ للسنن النبوية منذ انتهاء عصر الخلفاء الراشدين، لقد تراكمت اختلالات **سطوة المركز** مع فقدان الأمة لنموذج (خلافة الحسن) القائم على العفو والإحسان و(الحسين) على الأمر بالقسط، مما ترك الفراغ لصالح قوى أقل نورانية، إلا أن احتكاك الأمويين بهذا المستوى شكل عملية دفع وازنت الأمور وحفظت الريادة الحضارية للأمة مقارنة بمستوى العالم آنذاك.

والمغرب رغم بعده الجغرافي، يظل داخل هذه السيورة الواحدة، فلا يمكن مثلاً تصويره اليوم كقوة عالمية خارج سياق حضاري عام، مثلما كان في الزمن الأندلسي والشمال-غرب إفريقيا، وقد كان لهذا بالضرورة تعلقاً بالقبلة المشرقية، حتى التأسيس الآلي (المولى إدريس) والفكري (إحياء الغزالي) جاء إما رداً على شيوع الظاهرية البدوية أو الترف السلطاني؛ فكان زهد الغزالي وتحريمه الدخول على السلاطين (إحياء حقاً) متناسباً، مع حالة تموضع تتطلب **الانزواء** بما يحفظ مقاصد الإسلام واستقلالية القوى الصالحة.

إبان هذه المرحلة، تشكلت خصوصية ذاتية مغربية مستمرة إلى اليوم، لا تخرج عن جدليات الفساد والصالح، رغم هدوئها النسبي مقارنة بفتن المشرق، وهنا تلعب المدرسة المصرية سداً ووسطاً بين المشرق والمغرب، مع ذلك، لم تسلم القاهرة من الفتن كما نشهد في عصرنا؛ فإذا نظرنا إليها كمدينة مرت بالدهيمائية اليسارية (التي لا تزال ناظمة لمنطق الحكم الشعبوي)، لرأينا ظلماً أصاب حركات سياسية واقتصادية، فهذا الاختلال السياسي-الاجتماعي في الموازنة جعل التمدن خارج (مركزية الأزهر) المحدودة لا يتسع للفعل الاجتماعي الواسع، بقدر ما يدور حول **الشوكة** المسيطرة، فصار التفريع والتسوية مختلين داخل فلسفة المدينة نفسها.

في المغرب، رغم ثبات المركز (الآلي والروحي) مع فعل اجتماعي أقل تضيقاً، إلا أن الاختلالات تظل واحدة في جوهرها، تتفاوت فقط في الدرجة. فحركية القوى الاجتماعية تتطلب سطوة للمركز لتهدأ، ابتداءً من الأسرة والأستاذ وصولاً إلى الملكية والتكتلات الكبرى، ولأن هذه الطريقة (الاضطرارية منذ العصر الأموي) لا تجذب للمركز إلا من

يتبنى سلوكيات تجمع بين الصالح والفاقد، فإنها تنتج حركية هشة، تفرض على (المراكز الحقة) لعب أدوار معارضة مع حفظ الاستقلال.

من هنا ظهرت (الزاوية) التي تنزوي في جوانب المدينة، وحلقات العلم في المساجد، كتلك التي قادها جعفر الصادق أو مالك أو أبو حنيفة، والجنيد والحسن البصري رضي الله عنهم، هذا الدور جعل الحضارة أكثر توازنا ودفع الدولة وقتها لممارسة (لشعورية)، عبر سياسات يظل فيها فساد العلاقات الزوجية-التبادلية بين كل الأطراف الحضارية، لكن مع بنية اجتماعية تجد أمامها **كوابح جمالية** عالية.

إن هذا **المستوى النوراني** هو ما نحتاج للبحث عنه داخل المدينة المعاصرة؛ فليس كل تمرد أو معارضة أفضل من السلطة. فما أنتجه (اليسار-اليمن الدهيمائي) من عمارة وسلوك وصل حدا من الفساد الخطير، ولا يزال يؤثر على العقل الجمعي، سواء في جاهليته أو في طغيان (الجزئيات الجزئية) التي تحاول تقليد نرجسية وهيمنة الاستعمار أو الدولة. وهذا لا ينطبق على كل يسار؛ فالسلوك (الخوارجي) علّة قد تظهر داخل الدين نفسه، بينما توجد نخب يسارية تنتج قمدنا بيئيا وتوزيعا مساواتيا فطريا، مثل ما نجد في بعض مناطق كوبا مثلاً.

إذن نحن أمام قيم وتجليات تتبناها جماعة أو بلد أو حضارة، وهي تقع ضمن موازنة وجودية إما أن تشهدها وتفعّلها أو تغيّبها، هذا التفعيل يتفاوت بدرجات مركبة حسب اجتماع ممارسات ذلك المجال المدروس مع ما هو تاريخي، وداخلي، وعالمي، وبيئي.

فنجد على سبيل المثال، مواد (صومعة حسان) تتكون من **الحجر الرملي**، على عادة المعمار الأندلسي المغربي، اتساقا مع مكونات الذات وآياتها الوجودية؛ فالله حين خلق الناس قبض من تربة كل مجال، فخرج منها الأصفر والأحمر والأبيض والأسود، ولكلّ مميزات، ولو احترّم الوافدون على هذه المدن -سواء من البوادي أو من جهات أخرى- هذه التركيبة، وبنوا وفق النموذج الأصيل لكان أنفع-أجمل لهم، لكنهم سفهوا أنفسهم رغبة في تقليد البنى العصرية، ومحاولة الوصول إلى المقامات الدنيوية التي روّجت لها الفلسفة المعاصرة، ووعدت بها النخب الحاكمة وجرت الناس إليها.

أفرز هذا المسار طبقات أنتجت معمارا هو **الأكثر تشوها** في تاريخ الأمة، وطبقات أخرى تمكنت من التميز في مستوى متوسط (العمارات المقبولة)، أما الطبقة الغنية - وهي الأقلية - فتمثل معمارها في 'الفيلا' العصرية، وإذا جزمنا بأن المعمار القديم كما نراه في القصبات، يقوم على مكونات بناء أقل ثمنا حتى من (البناء العشوائي)، فإننا نجد أن العمارات المتوسطة ليست إلا حلا متواضعا، لكنها أغلى ثمنا وأقل جمالا بكثير من المعمار التقليدي.

طبعا، من الصعب تفعيل هذا السلوك الأصيل داخل "صنم اجتماعي" يتوجه نحو معبود واحد هو المال، ففي ظل هذه الفعالية الحاجياتية تكون النتيجة النهائية ما ورد في الحديث "تَعَسَّ عَبْدُ الدِّينَارِ، والدَّرْهَمِ، والقَطِيفَةِ، والخَمِصَةِ، إِنَّ أُعْطِيَ رِضًى، وَإِنْ لَمْ يُعْطَ لَمْ يَرِضْ"¹، نحن نصف هنا تعاسة عامة، باطنية ومعمارية؛ فالطبقة المتوسطة تعيش جهلا وضنكا، ولم تكن عملية التبادل التي انخرطت فيها صالحة، بل كانت (أقل فسادا) فحسب، أما الطبقة الغنية (التي لا تتجاوز 5%)، فقد حلت بها كارثة أعظم؛ إذ 'تفرنست' وفقدت الفعالية الوجودية، وتوهمت أن الغرب في غنى باطن كما هو في الظاهر، فخاضت واحدة من **أسوء عمليات التبادل في التاريخ**.

وهنا يلزم تقييد المسألة بوجود قوى صلاحٍ جمعت "الحُسَنَيْن" توجد في كل الطبقات، ناهيك أن لكل طرف ميزاته القيمة والمعمارية ولنضرب مثلا هنا بمدينة شفشاون أو قصر آيت حدو وهذه كلها مناطق متواضعة أو فقيرة ماديا، من هنا فقد تحصلت علاقة زوجية مستجدة **بين الداخلي والعالمي**، هذا النوع من الفعالية يقارب ما ورد في الحديث "كُلُّ النَّاسِ يَغْدُو، فَبَائِعٌ نَفْسَهُ فَمُعْتِقُهَا أَوْ مَوْبِقُهَا"²؛ عندما نصف العملية التي حصلت مدنيا واجتماعيا في هذا العصر، نجد أن هذا لا ينفك عن الارتباط بالسيرورة التاريخية، فزخرفة صومعة حسان مثلا، تحترم مقومات **الزهد والبساطة** رغم جمالياتها القوية، فهي أرقى في بعض الجوانب من الهندسة المرباطية بتنوع أشكالها (المستطيلة، والمعينات، وأنصاف الدوائر)، إذ جمالية الزهد تشهد للحق لا للتكبر. يمكننا ملاحظة أن **الموحدون**

¹ المحدث: البخاري، المصدر: صحيح البخاري.

² المحدث: السيوطي، المصدر: الجامع الصغير.

ركزوا على "الخطوط الكبرى" والمساحات الفارغة التي تمنح هيبة ووقارا (هيبة الزهد)، بينما استثمر **المرابطون** في "تنوع الأشكال" وتكثيف الزينة في المساحات الصغيرة، كلاهما في الحقيقة يدور على باراديغم زهدي يتيح للوجود الطبيعي والاجتماعي التعبير عن نفسه، لكن كأى سلالة مع عمليات التنعم، وصل المعمار الموحدى للتعاضم والتطاول، فتكسرت فلسفة الزهد مقابل سطوة الصورة.

يعد هذا التطور المعماري فنا (صالحا) في جوهره، وهو يختلف جذريا عن الرسم الغربى القائم على التجسيمات 'الأصنامية'؛ إذ هي محرمة لكونها تُنتج **تعظيما للمخلوقات** يُنازع الربوبية، فالذات المعنوية لا يجب أن ترى نفسها (تتجسد) وإلا توهمت الاستقلال، حتى قيل: «لو كشف الله نور أعظم عاص مُوحِد لعبده الناس من دون الله»، ومن هنا فإن دور المدينة المسلمة هو إقامة **العقد المشترك** لخلق كل المداخل التي تمسُّ مرجع الاستمداد (الله) أو تחדش مداخل الصلاح.

لقد ضيقَ الشارعُ حتى في 'القباب' فوق القبور، لعلمه بأن النفس الإنسانية تحملُ في جبلتها نزوعا نحو الجهل والظلم، ورغم أن المقصد هو منع الوصول لاتخاذ القبور مساجد إلا أن إهمال سنة 'تسوية القبور' أنتج لدى العوام ممارسات (شرك أصغر) وضعفا في العبودية، وهو ما انتقده الإصلاحيون؛ فهي مسألة منطقية تتماشى مع طبائع البشر وسنن النفس الواحدة، وحتى (صور الملوك والرؤساء) تدخل في هذا السياق؛ إذ هي "إحالة بصريّة" تزرع في النفوس حضور الحاكمية لضبط السلوك العام، وهي عملية تعظيم قد يتطلب الزمان تفكيكها بقوة تدرجا، مثل ما أن تثبيت المركزية الفاسدة وسطوتها يأبد تراكم الاختلال المديني.

إنّ الدعوات البروليتارية والشعبوية أنتجت بدورها ردات فعل لا تقلُّ فسادا؛ وهو ما يصفه الشيخ أبو بكر العدني **بالمحلة الدهيمائية**؛ وهو توصيف دقيق لما حصل من فتن بما لا يختلف عن مفاسد عصور التجبر، فأعظم فتنة حصلت في التاريخ هي تسلط الاستعمار، الذي كان نتيجة لتسلطنا على بعضنا بغير حق وانحطاط موازين التربية الصالحة.

والمغرب، بمدینتی الرباط وسلا، یمثل تعبیرا عن کل هذه الجدلیات المتشعبة بین الدینی والدنیوی، والحدائی والتقلیدی، **فصریح محمد الخامس** هو تعبیرٌ صریحٌ عن هذه السیرورة؛ إذ یجسد المרכזیة الدینیة والسیاسیة والروحیة على غرار تعظیم الأولیاء، هذا الآخر تراثٌ إیجابی فی أصله، لكن الانزیاحات المتراکمة عبرت عن الاختلالات الّتی ذکرناها، فبینما جلب البعض طواغیت الحدّاث بشهواتها وتطاولها، تشبث آخرون بتراکمات الطاغوتیة القدیمة، فالحرکة الوجودیة عبر هذه الجدلیة الخضوعیة-الاستعلائیة راسخة فی البشریة، لقد كانت مراكز القرى وجنّات المدینة، تعبیرا عن نقل القیم الوجودیة للولایة نحو حالة من التغییب والإسقاط تقارب ما یوصف فی آلیات الدفاع **بالتکوین العکسی**¹ وهي حالة تقبلها الشارع وبعض الفقهاء لكن من باب الواقعیة الاجتماعیة ﴿وَكَذَلِکَ أَغْزَيْنَا عَلَیْهِمْ لِیَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَیْبَ فِیْهَا إِذْ یَتَنَازَعُونَ بَیْنَهُمْ أَمْرُهُمْ فَقَالُوا ابْنُوا عَلَیْهِمْ بُنَیَانًا رَبُّهُمْ أَعْلَمُ بِهِمْ قَالَ الَّذِینَ غَلَبُوا عَلَى أَمْرِهِمْ لَنَتَّخِذَنَّ عَلَیْهِمْ مَسْجِدًا﴾².

إذا كانت هناك مجالات واقعیة یمکن حفظ الأقل عبرها، فإن المدینة الحقّة هی الّتی تحتفظ **بالمركز الروحي** وتوقیر الصالحین ومددهم فعالیة-معرفیة لا تمّظهرها وتغییبها صوریًا-لغویًا-حسیًا مبالغًا حتّی لا نقول استفرغیًا، أي أن **المدینة الشهودیة** تمّثل تمّظهرًا للتراتیبیة الوجودیة المساواتیة الّتی لا تحجبنا عن الله. نحن لا نتبنی منهاجًا ینفی (توسط الأرواح) وفعالیتها؛ فالأرواح جنودٌ مجنّدة، والأنوار تمّدُّ بعضها، وما الظاهر المادی سوى نسخة وصورة عن الحقائق المعنویة، لذا نجد بجوار صومعة حسان مباشرة (المدینة القدیمة) و(قصبة الأودیة)؛ وهي تكتلات تحمل بداخلها رحمة وتساویًا-تنوعیًا رغم **التعالی المسرف** للصومعة، خلافا للمدینة المعاصرة الّتی تتحرك بمنطق تحویل الطغیان نحو المجال المادی-النفسی فیما یتمثل هنا فی البعیدین الاقتصادی-السیاسی، والدلیل الصارخ هو **برج محمد السادس** الّذي تجاوز طوله 250 مترًا لیصبح أعلى معلمة فی المدینة، معبرًا بوضوح عن تبني علو "الحدّاثه کمنهج حیاة" على التراث أو تجدیده، هذا التمّظهر

¹ تصرف الفرد بطریقة معاکسة تماما لمشاعره أو دوافعه الحقیقیة و غیر المقبولة. یمالغ الشخص فی إظهار السلوك العکسی.

² [الكهف: 21].

المادي سَبَقَهُ الاختلال انطلاقاً من الباطن-التراث نفسه منذ قرون. ومن هنا، فإن الفهم-القبض على حركة السيورة يمنحنا كذلك القدرة على استشراف حركة المدينة مستقبلاً.

لقد أنتج التوزيع المعاصر تشوهاتٍ كبرى؛ فإما مساواة تُلغي التنوع، أو تفاوتٌ صارخ لا معنى له، ففي (سلا) نجد أحياء الهامش في "القرية"، وفي (الرباط) "دواوير اليوسفية"؛ وهي من أبشع التجمعات السكانية الناتجة عن حركية البداوة مع ريعية السلطة، من هنا تطلُّ مباشرة على "المركز الحدائي" تعبيراً عن عملية زوجية-تطلعية بين الفعاليات الوجودية للطرفين، أي هناك منطقة تقاطع تتمثل في نفس **الحركة الأنوية** التي قد لا تتبين ظاهرياً عند الطبقات الغنية وحتى المتوسطة، فمثلاً ظاهرة حارسي السيارات وهي عملية **بهتانية-استغلالية** تعبر عن حركة ضبط وتبادل أسري وسياسي وتعليمي، إلا أن الفقر المادي لا يتيح عملية الإخفاء، فينتج لنا تعالياً وبغياً ظاهراً مقابل آخر نفاقي من الصعب القبض عليه عمرانياً، عندما نحلل هذه الفعاليات فنحن لا نتعامل بمنطق ثنائي بل درجاتي، "أَرْبَعٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ كَانَ مُنَافِقًا خَالِصًا، وَمَنْ كَانَ فِيهِ خَصْلَةٌ مِنْهُنَّ كَانَتْ فِيهِ خَصْلَةٌ مِنَ النِّفَاقِ حَتَّى يَدْعَهَا: إِذَا أُؤْمِنَ خَانَ، وَإِذَا حَدَّثَ كَذَبَ، وَإِذَا عَاهَدَ غَدَرَ، وَإِذَا خَاصَمَ فَجَرَ"، الفجور العمراني سهل التحديد، إلا أن عمليات التخفي والكذب تعود للباطن مع استثناء عملية الغدر بالعهد، وهذا ما قد نحدده عبر تكتلات التواثق الجماعي وطبيعتها في الأحياء والتكتلات المدنية، على غرار بعض العمارات أو الساكنة التي ترفض الانخراط في مشاريع الإصلاح الجماعي، لكن يظهر هذا مرجوحاً داخل التكتلات المتوسطة والغنية للمدينة المغربية، إلا أن عملية رصد السلوك ستبقى أساسية هنا، لأن الغرب نفسه ينظم العملية بطريقة قانونية لا تحتاج تطوعية، بينما نجد الأحياء التراثية القديمة تضبط المسألة دون لجوء قوي للدولة، بل تتحرك في مساحات تطوير وإبداع ذاتي واسع، مقارنة بالتخطيط العمراني المبالغ.

نجدُ **تشكلات وسيطة** أقلّ فساداً نسبياً، مثل (حي التقدم في بعض جوانبه) بالرباط أو (حي سيدي موسى) بسلا (خاصة في الوسط)؛ حيث أفرز هذا النسقُ على المستوى الاجتماعي كفاءات وامتدنين، مقارنة بالاختلال الرمزي في باقي الأحياء الشعبية، التي طورت نموذج عيش يتحركُ عبر عوامل الزجر والبغي، نتاج أولوية البعد الديني والصراع

على الموارد المحدودة، إنَّ هذا المنطق (الصراعي) لا يتيحُ التفكير في مستويات التعاون، أو الإبداع الجمالي، أو التأصيل؛ فهي تجمعات تعبّر عن حالة **استمداد مشوهة** من التشكلات الوسيطة والمركزية.

ينتجُ عن ذلك خليط غير متناسق بين البعدين الحدائي والتراثي في مثُل حركة الوجود والقيم؛ أي تحقُّق بدرجات من **الدينونة-التعلق** مع حركة قيمة متدنية، لأنها فقدت الفعاليات التي تتطلبها 'البداءة الأصيلة' ومع غياب 'التهدئة المادية' الحداثيّة، هنا يحصل **تهجينٌ عال** بين القيم من كل التوجهات (المركزية، والوسيطة، والأدنى)، والمركزُ هنا ليس مركزا حقيقيا، بل هو نتاجُ عملية تبادل دنيوي صرفة بين الأطراف؛ لذا لا يجب إغفال الأدوار الأخرى في هذه المعادلة.

إنَّ ميزةَ البلد الكبرى تكمن في (المسجد) الذي لا يغيبُ عن أي تجمُّع سكني؛ فعدّد المساجد بالمغرب يتجاوزُ دول شمال إفريقيا مجتمعة، كما أنَّ عدد (الكتاتيب القرآنية) - كما سنكشف في إحصائيات علم اجتماع التدين- تُعتبر الأعلى عالميا، وأكثر من نصفها يوجد بالبادية، فالمجالُ 'الأعرابي' كالمجال 'المديني' كلاهما يقبل الصلاح والفساد، إلا أنَّ لكل مجال قواه القيمية العليا التي تحقق الحد الأدنى من التوازن، وعندما تقع عملياتُ تلاعب **بالثوابت الوجودية** عبر فرض أنماط عيش دخيلة على حركة الذات ناهيك عن اختلاطها بالفساد، نحصلُ على **تغيير جيني سرطاني** يمسُّ جوهر العمران والإنسان معا، هذه التنزلات تؤكد أن الحركة المدينية لا تنفك عن تنزيل مشاريع قيمية ووجودية فردية وجماعية.

في المقابل، نجد أنَّ الهجرات الأولى نحو أحياء مثل (سيدي موسى) بسلا القريبة من النخب الموريسكية، أنتجت فعالية معمارية مقبولة نسبيا مقارنة بحالة الهجرات المستحدثة في التسعينيات، وذلك رغم قلة الإمكانيات؛ لأنَّ مركزية مفهوم التصنيف الطبقي لم تكن قد تعمقت في النفوس بعد، من هنا، كان جُلُّ المعمار المغربي (القروي والمديني) قبل الحداثة مقبولا في أسوأ أحواله، مع استثناء ضعف الخدمات العامة التي تطورت لاحقا مع دخول الكهرباء والماء وتعبيد الطرق.

هذا الإدماج الأخير (للخدمات)، عندما تمّ تنزيله في المدينة القديمة، جعلها تتجاوز مستواها الوظيفي-المعماري السابق، مما يؤكد وجود نقاط تقاطع وجلب تأصيلي-نافع مع عمليات التحصيل المعاصر، وهي عمليات تدور في مجملها ضمن **المستويات التقنية** (المتغير التنزلي) دون أن تمس بالضرورة الجوهر الوجودي للمكان-القيم.

نجد حالة أخرى تعبر عن إبداع قريب من هذه العملية التأصيلية في أحياء مثل (المنزه) بالرباط أو (شماعو) بسلا؛ حيث تلاقح التراث مع اللمسة الحداثيّة لإنتاج منازل (تقليدية المضمون، عصرية التشكل)، وهو ما يؤكد إمكانية التعامل مع التحديث، في تلاحقات درجائية يتبادل فيها الفكر والمعمارُ التأثير.

تتمتع "الأحياء العصرية" أو ذات الطابع التحديثي الفرنسي الجديد، بجمالية وتناسق وبعد بيئي، مع اتساع في شوارع مرور السيارات والراجلين؛ حيث تتموضع في هذه المناطق المحلات والمراكات العالمية، وقد شُيّدت حالياً 'مولات' (مراكز تجارية) من الجيل الجديد ذات طابع تحديثي قوي، لكنه نُفِّذ بطريقة تحترم الهوية المعمارية السابقة، فلم يتم مثلاً اعتماد الطراز الأمريكي العالي أو الزجاجي الصرف، ولحدود الساعة، يتمثل المرءُ عند تجوله داخل أحياء ك (أكدال) أو هذه المراكز الكبيرة أنها تحمل هدوءاً قيمياً.

هنا يقع الاختلاط والالتباس؛ تماماً كما في الحالة التقليدية التي فُصلت عن ممارساتها الروحية، فقيم النموذج الأول (التحديثي) دنيوية، حسيّة، ونفسية ترتبط بعدة وجودية مخصصة؛ أما الثانية فهي ذات قيم اجتماعية وروحية أصيلة لكنها تعرضت لتحريف متراكم وتوظيف نحو الدنيوية، لهذا السبب يدرس طلبة علوم التسويق علم النفس وعلم الدماغ، حيث ترجع أغلب نظرياتهم إلى (هرم ماسلو) للاحتياجات، بهدف السيطرة والتمويه لنقل فعاليات الذات نحو "شهوة الشراء-التملك".

إنّ هذه 'المولات' تشبه البروتوكولات السياسية التي تلعبُ على 'البهتان' والصنم الداخلي في الأفراد، من أجل ردعهم وتوجيههم نحو الخضوع السياسي، أو بالمقابل نحو عملية الشراء القسري؛ حيث تُوظَّفُ هنا الرموز الجمالية والقوة المعمارية لممارسة حاكمية هي الأخطر في المعادلة، إذ تلتزم الذات داخل هذه المجالات **بتوهم القيمة والعزة** عند تموضعها في هذه الأمكنة أو شرائها لمنتج معين، الغريب أن هذه الفعالية هي

عين الممارسة الظاهرة التي نرصدها عند حارسي السيارات، مما يؤكد أننا ضمن نفس الأنا التي تنتج فعاليات واحدة بإمكانيات مالية مختلفة، تتيح فقط لطرف تواريا أعلى مقارنة بغيره، هذه الآليات لا تصل للمستويات العقدية كما أنتجت بدواة الخوارج أو منافقي المدينة، لكن الفعاليات نفسها تتمظهر بدرجات مختلفة تقبل الوصول لمستوياتها القصوى، وقد ظهرت الحركات الخارجية في أحياء سيدي مومن في الدار البيضاء، كما أن العائلات الناتجة عن التسلق الطبقي والتقرب الماكر هي التي توظفها الدولة في تعميق حالة هذه الأحياء كخزان انتخابي متحكم فيه، فعندما يقرن الشارع فعاليات النفاق والعلو مع بعضها، فهذا راجع لأنها آليات نفسية تعود لحركة **أنا دنيوية-تعلقية** واحدة، ولا تتوازن هذه الفعاليات إلا بمنظومة قيمة تحدُّها عن الإستفراغ والتآكل.

تنطلق التكتلات التجارية من دراسة دقيقة لمواطن الضعف البشري، فهي تستهدف **أولا الفئات الأكثر تأثرا بالصورة** (المرأة، الطفل، المراهق)؛ حيث يهيمن الإغراء البصري والضغط أو التماهي الاجتماعي على منطق الحاجة الحقيقية، أما الرشد (عند الرجل أو المرأة)، فهو حالة من التحرر الواعي الذي يكتسبه الإنسان بمرور الزمن، ليفرز بين ما يحتاجه حقا وبين ما يُفرض عليه أو يستفرغ به ذاته عبر هذه الواجهة الاجتماعية، مع ذلك، يظل التحدي قائما لأن أصل الميل للشهوات مغروس في النفس، وقد يتخذ أشكالا أخرى أكثر تعقيدا من التكتلات التجارية.

إنَّ القابلية الذاتية في مجتمعاتنا مع التقاليد-الدينية الفاسدة تلاءمت مع هذا الواقع، وهي ترجع في الحقيقة لعلة مشتركة ولتزاوج وجذب طبيعي بين النماذج المشوهة، وقد أصبحت الهيمنة الاقتصادية عبر مركزية الرأسمال الرمزي حالة عالمية؛ فهذه الحضارة تنطلق من مقدمات مؤطرة ومدروسة ﴿وَاسْتَفْزِرْ مَنْ اسْتَطَعَتْ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكْهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعِدْهُمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا﴾¹.

هذه العلة-الخيلاء الدنيوي ورفع البعد الوجودي الأدنى نحو مقام الأعلى هي كذلك اختيار ذاتي، لتأتي شياطين الإنس والجن ويزينوا هذه العملية الترجيحية ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ

¹ [الإسراء: 64].

حُبِّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَاَبِ ﴿١﴾، ومع ذلك، فإنَّ الله يرسلُ صالحين وآياتٍ كونية عامة - من زلازل وجفاف وأمراض - على المستوى الجماعي أو الفردي للتذكير والابتلاء: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾².

لقد مرت مدينتي الرباط وسلا بزلزالين في مدة لا تتجاوز سنتين³ و بقوة لم تعهد منذ ربما سقوط صومعة حسان ثم حالة جفاف طويل لم يتم تجاوزها إلا في رمضان حيث هبت الخيرات مع امتلاء المساجد بالملايين يوميا، و من لا يؤمن بتأثير و تداخل الأحوال الروحية مع المادية وتأثر الوجود بحركة التاريخ والمدينة فقد لا يفهم هذه الرسائل وسيغفل عن قانون وجودي دافع في التاريخ البشري ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾⁴، فكم من حضارات بادت وبادَ أهلها، وظل بعض معمارها شاهدا صامتا على فنائهم! ألم تكن سُبُل العيش وموارد الترفِ متاحة لهم؟ ثمَّ بين ليلة وضحاها تختفي وتندثر، فما الذي تغيَّر في ميزان الوجود؟

قد يُقال إنَّها مجردُ 'عللٍ طبيعية' أو سيرويةٍ ماديةٍ حتمية، لكنَّ هذا التفسير يظلُّ قاصرا؛ فالفناء عندنا مرتبطٌ بتراكم **العلل الاجتماعية والروحية** التي تسبقُ الانهيار المادي، إنَّ التفكير الأحادي الذي يفصلُ العمران عن القيمة، أو المادة عن الروح، لن يفهم أبدا الحركة الشاملة للوجود وتداخل علاقاته ببعضها البعض، فالمدينة لا تسقطُ حين ينهارُ جدارُها، بل حين يفسدُ المركزُ اللطيف الذي كان يمسكُ بأركانها.

وهنا تنقسمُ الدول والحضارات والأفراد، فمنهم مَن يلتقط الرسالة قبل انهيار الأمم، ومنهم مَن لا ينتبه أصلا؛ إننا نعيش منذ قرون حالة 'دنيوة' وعلمنة تزيد وتنقص حسب

¹[آل عمران: 14].

²[البقرة: 155].

³زلازل الحوز سنة 2025 وزلازل الرماني 2023.

⁴[الروم: 41].

المرحلة، كان الاستعمار أحد أعظم مظهراتها، ثم تلتها **الحالة الدهيمائية** والفتن الحالية التي توظف الدين أحيانا لأغراض العجب والعلو، وهذا نوعٌ من فصل الشريعة عن الحقيقة (أي القلب والعقل والإرادة)، أو تتم المسألة بشكل مباشر عبر تبني فلسفة حياة دنيوية تُعظم الزينة حد الخيلاء، مما يؤسس كذلك لنوع من الحاكمية، وهذا ما أنتج في عدة دول صراعات جاهلية وحروب، هذه المدخلات الخطيرة لا تظهر للكثير من الناس؛ فالسلوكيات بالنسبة لهم مجرد لهو ولعب، حتى يصطدموا مثلاً بواقع الطلاق الذي تجاوز 50% في المدن الغربية، وبالضنك والذلة الباطنة، ونيران الحسد-التنافسي وعذابات الروح، إنَّ تعظيم اللهو والزينة يؤسس **لتلاعب استدلالي** يهون من خطر تلك السلوكيات، ليضاف لتلك الجزئيات طول الأمل (الغرور)، وهو ما يُغيب حسن الظن بالله لصالح طواغيت أخرى تعيد استفراغ الذات وقنوطها، مستبدلة الطمأنينة الروحية **بزخارف الملاهية**؛ لذا تنبّه النبي ﷺ حتى داخل المسجد لخطورة كثرة التزيين التي تلهي القلوب.

إنَّ هذه السيورة تُنتج ذواتا تفقد الدنيا والدين معا؛ فتصبح حتى كرة القدم كلعبة ملاذا جاهليا-فتانا لا لعبة ترفهية، وتغدو الأسرة حملا يعيق المودة، لأن الأطراف فقدت ذاتيتها-اقتدارها عبر سعيها نحو العلو-الافتقار الدنيوي عوض الاستمداد-الاغتناء الرباني، إن المدينة الحديثة تنتج في النهاية علاقات مفككة وضنكٌ باطن، بينما التقليدية منها تنتج ضنكا عبر اخضاع-هيمنة زوجية وتبادلية، فليس فقط التقارب العمراني أو استقلالية المجالات من سيحيل لنتائج جذرية عن التعاونية أو التحرر، بل هناك سُلم درجاتي في الواقع يجعل المعادلة غير ثنائية، وقد لا يلعب الرمز دوره، مثل ما أنه قد يوجد بجوار الكعبة أو في المدينة النبوية مشركون وفاسدون، من هنا تجتمع السلبيات مع الإيجابيات في أنساق متعددة.

ولكي نكشف تداخل هذا الباطن مع المستويات الصالحة (كالتطور التكنولوجي ونظافة الشوارع)، يقع لنا خلطٌ يشبه الفرق بين **القول والكلمة**، فالأول حروف دالة، والثاني هو مدلولها، ولا يلزم تطابق صدق القائل مع كلامه.

لقد أرسى النبي ﷺ والصحابة أسس أعظم حضارة من مستوى ظاهري بسيط ومُصَيِّق؛ حتى أن جنابه الشريف رمى عليه السفهاء الأزبال و الجيفة و لم يكن في منزله

ما يشبع أو في فراشه و كسوته ما ييسر ويرفه عليه، لذا يمكننا القول إن نفوسا كثيرة قد وقعت في حبال المكر عبر **زخارف الحاجيات الدنيوية**؛ ومع ذلك، تظل الذات محتفظة دائما بقوة مانعة وإرادة قادرة على التحرر، من هذا المنطلق، نفهم أن أساس هيمنة الدولة على الأحياء الهامشية يمرُّ عبر قنوات الرشوة والريع والتغاضي على التوجيه أو الضرائب؛ وهي الآلية ذاتها التي كشفتها فضيحة (أراضي الدولة) في الأحياء الراقية التي استهدفت سياسيين ومقربين، فهذه التموضعات الزخرفية تجر بعضها لتعبر عن إشارة عملية **لشراء النفوس** واستفراغها من محتواها الوجودي.

وغالبا ما نجد في المؤسسات الاقتصادية، أو عند صعود سياسيين مستقلين، محاربة شرسة لكل نموذج يرفض الخضوع لشهوات (الدنيوة) إذ اللاشعور رغم الجهل قد يتفهم مجموعة من العلاقات الوجودية المركبة، ويتصرف من خلالها إيجابا أو سلبا، يقول سيدي ابن عجيبة من "ملك نفسه وهواه فقد ملكه الله ملك الدارين، ومن ملكته نفسه وهواه فقد أذله الله في الدارين، ومن ملك نفسه لله فقد مكنه الله من التصرف في الكون بأسره، وكان حراً حقيقة"¹.

هذه الهيمنة المحلية تلتقي مع زوجية تسلط النظام العالمي ذاته؛ حيث يتم ترجيح كفة الدول التي تقبل القروض الربوية وتندمج في طغيان المنظومة الدولية، فحين يصنف نظام ما بأنه 'تلميذ جيد' وآخر بأنه 'سيئ'، فإن المسألة أعمق من مجرد تقييم؛ إنها نفس عملية الإخضاع التي تبدأ منذ الطفولة، حيث يُستخدم 'الطفل المشاغب' أو 'الفاشل' كفزاعة لترهيب البقية ودفعهم نحو الامتثال، بينما حركة الفطرة والتعلق الرباني لا يدوران على هذه المفاسد، من هنا يمكن القول أن إنتاج تكتلات دولية متمردة وحقودة مقابل أخرى طيعة وخاضعة، هو في جوهره نفس الحركية التي تحكم المدنية الداخلية؛ حيث يُراد للجميع أن يدور في فلك (المركز الدنيوي) المنتَج من المجتمع والمُتمثل في توزيع اجتماعي وعمراني له خصوصياته المختلفة عن استقلالية الإرادة وكرامة الوجود، من هنا ستتحول التكتلات الراقية لنوع من العمارة الأمريكية كما نجد في الحي المالي بالدار

¹ ابن عجيبة، أحمد بن محمد، **البحر المديد في تفسير القرآن المجيد**، تفسير سورة آل عمران، الآية 26، (مستخرج من تطبيق "التفاسير العظيمة").

البيضاء وفي فترة سابقة المعمار الفرنسي كحي أكدال في الرباط، هذا النموذج الأخير ليس خيارا جماليا فاسدا بل هو مقبول، إلا أنه يحمل منظومة معرفية ووجودية في أعلى درجات مركزية **التنعم والترفيه** خاصة الأمريكي منها، وإن كان أرجح من الفرنسي في التقارب الاجتماعي، لكننا نتحدث عن باراديغم واحد يعبر عن مدخل للهلاك؛ جاء في الحديث الشريف : "ما الْفَقْرُ أَخْشَى عَلَيْكُمْ، وَلَكِنِّي أَخْشَى أَنْ تُبْسِطَ عَلَيْكُمُ الدُّنْيَا كما بَسِطَتْ عَلَى مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ، فَتَنَافَسُوهَا كما تَنَافَسُوهَا، وَتُهْلِكَكُمْ كما أَهْلَكَتْهُمْ"¹، فالتمدن المعاصر يقوم على حافز تنافسي وهمي، حتى إنّ الديون العالمية تجاوزت الإنتاج نفسه، ولو توقف هذا الوهم والشحن الشيطاني لما تحركت هذه النفوس للتشبيد، لأنها لا تنطلق من محبة الله أو عفة النفس، بل من حركة أندادية ذاتية وجماعية ووجودية.

إنّ تغلغل الطواغيت الجنية والإنسية ربما وصل حدا مهولا، ومن علامات الساعة تداخل هذه العوالم كما في الحديث: "إِنَّ فِي الْبَحْرِ شَيَاطِينَ مَسْجُونَةً... يُوشِكُ أَنْ تَخْرُجَ فَتَقْرَأَ عَلَى النَّاسِ قُرْآنًا"²، لقد طرحت حالة جزيرة إبستين تصورا عاميا عن تدخل الشياطين في المعادلة، هذا الشعور يحمل من الفطرة لكن ليس بنفس التمثل إذ تأثير الشياطين والظلمانية بشكل عام ضعيف في المستوى الوجودي، من هنا تسير الحياة بسُنَنِية أثبت، لكن كلما كانت الذات هشة ومستفرغة غدت قابلية الدفع والتأثير موجودة وفق الفلسفة القرآنية ﴿إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ﴾³، من هذه الجوانب نجد أنّ ما يطرحه بعض العلماء حول (الحضارة الدجالية) ليس مجرد استشراف غيبي، بل هو رصدٌ دقيق لمكونات مادية وقيمية تتراكم فعليا في واقعنا المعاصر، ومع ذلك تظل **الدرجاتية** هي النازمة لهذه المعادلة المعقدة؛ فليس كلّ حداثي مفقودا، وليس كلّ تقليدي ناجيا بالضرورة، فداخل التجمعات العصرية الأكثر دنيوة، قد نجد أفرادا متحققين بجمالية وحياء، يمتلكون وعيا نقديا يمكنهم من تفكيك

¹المحدث: البخاري، المصدر: صحيح البخاري.

²المحدث: مسلم، المصدر: صحيح مسلم.

³[النحل: 100].

تراكمات من الحضارة الظلمانية وتلمس شيء من البدائل الفطرية، كما نجد في الأحياء التقليدية مَنْ هم متمسكون بـ (المركز الرباني) وقيم الإحسان الجماعاتي.

إنَّ الحقَّ بلطفه ونورانيته، يقبل الظهور من قلب البيئات التحريفية؛ تماما كما أخلاق وفعاليات الصحابة رضي الله عنهم المتنوعة في قلب البيئة الجاهلية قبل البعثة، هذا يؤكد أنَّ الرهان الحقيقي سيبقى ليس على الجدران أو الطراز المعماري فحسب، بل على **استعادة الإنسان لمركزه الروحي** وقدرته على التمييز والتحرر، مهما كان نوع الحي الذي يسكنه أو النظام الذي يحيط به.

يمثل **النوع المعماري الوسيط** تلمسا مقبولا في ظل المعطيات الراهنة؛ وهي أحياءً تركب بدرجات بين النموذجين (التراثي والحداثي) كحي شماعو بسلا أو حي المنزه بالرباط، حيث نجد منازلَ عصرية بلمسة وثقافة مغربية، وهي عملية إبداعية أفضل من غيرها. كما نجد في حي السلام بسلا (منطقة الفيلات) نموذجا قديما يعود للثمانينات يحفظ الهوية المغربية مع جلب حداثي، يعبر الحي عن مأوى نخبة المدينة التي لم تتعصرن كليا بقدر ما وجهت نموذجا الجامع بين تكوين في المدارس الفرنسية أو الوطنية مع تراكمات من التاريخ؛ ففي هذه المنطقة كان يقطنُ الراحل عبد السلام ياسين، ونجد ما يقابله في الرباط كحي الليمون حيث يسكن عبد الإله بن كيران، وإذا كان الأول قائمة كبيرة، فإنَّ بن كيران أيضا يتجاوز على الأقل في قِيَمِهِ وحركته الوجودية الإصلاحية نسبيا نماذج البورجوازية الفرنكوفونية؛ إذ توازي هذه الأخيرة في خطورتها طبقة 'الفقير الذي لا زبر له' [أي المقطوع من الأصل والقيم]¹، فالطرفان يفتقران للرداع العربي أو القيد الديني.

بيد أنَّ هذه البورجوازية، رغم تمريرها لشدة (الدينوية) والإفساد، تحفظُ في مظهراتها شيئا من القيم الجمالية والحيائية. والإشكال الأعمق هو لحاق طبقات متوسطة متطلعة نحو هذا العلو، كما نجد في أحياء (حسان) وأطراف (حي الرياض)، هذه "البورجوازيات

¹أنظر الحديث: أَهْلُ النَّارِ خَمْسَةٌ: الضَّعِيفُ الَّذِي لَا زَبَرَ لَهُ... المحدث: الألباني، المصدر: صحيح الجامع.

وفي الحديث تقارب العلاقات الزوجية بين الفئات: ثَلَاثَةٌ لَا يَكْلَمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ، قَالَ أَبُو مُعَاوِيَةَ: وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ، وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ: شَيْخُ زَانَ، وَمَلِكٌ كَذَّابٌ، وَعَائِلٌ مُسْتَكْبِرٌ. المحدث: مسلم، المصدر: صحيح مسلم.

المتشبهة " تميل للتموضع في **الهوامش الراقية**؛ فالفيلات في مركز حي الرياض أو أكدال باهظة الثمن، وإنتاجها المعماري عصريٌّ غالباً، هذا المعيار وإن بدا من الناحية البصرية (نظيفاً) ومنظماً، إلا أنه من الناحية الجمالية والروحية مَسْتَفْرغ ودون **إبداعية وثقل متوازن**، فإذا انخدعت الذاتُ بالقيم المُرسلة من هذا النمط المعماري، قد تتوهم وجود **معاني العطاء والهيبة**، لكنها في الحقيقة تواجه حالة من (التزوير الوجودي)؛ حيث تدور هذه العمارة مع هشاشةِ الوقار وضعفِ الروابط العميقة نحو مكونات الوجود الإنساني والكوني، لكنها تبدل مجهوداً كبيراً في مستوى المظاهر من أجل **سد فجوة النقص**، بل تتجاوز اهتمام الطبقات البورجوازية في التناسق اللباسي الحديث، وتبدع من داخله بشكل كبير، خاصة أن الرؤية البصرية لهذا الأخير خفيفة ولا تتطلب ألواناً قوية، عكس الطراز التقليدي حيث يمكن للأخضر أو الأصفر و الأحمر الإبقاء على جمالية وجلالية القميص.

إن كل هذه الأطراف تشترك في احتقار اللباس التقليدي؛ لكن إن حازت بعضها إمكانية تحقيق ترف الجمال، فحالة الفقير الذي لازر له تحاول **المحاكاة بلا وعي** من ضمن مدخلات معينة، لتنتج ألواناً غير متناسقة وروابط مشوهة، كما نلاحظ في بعض الأحياء الشعبية، إلا أن الجيل الجديد بدأ يندمجُ فعلياً في منظومة العصرية ويضبط هويتها البصرية، كما نلمس في ظواهر (الأولتراس) عبر الجداريات؛ حيث أصبحت القدوة متمثلة في (مغنيي الراب) ولاعبي الكرة، مما ينقل تناسقاً متديناً من داخل سُلَمِ الحداثة، إلا أن الغاية في النهاية تدور مع حركة الدنيوة بل التنافس على صعود الهرم وتحقيق الهيمنة المادية-الرمزية.

إنَّ تفريغ قوة الشهوة مع قوة حرمانها وتغيب الحقوق سواء من داخل الأسرة أو الجماعة الخارجية، يُنتج لنا حالةً عمرانية شديدة التحرر والزينة؛ فنجد أن الهرج يظل مستمراً حتى منتصف الليل داخل **الأحياء الهامشية** التي تبحث عن تحقيق توازن مفقود، في المقابل تفرغُ الطبقات البورجوازية وحتى المتوسطة هذه الشحنة في عطلة نهاية الأسبوع عبر ممارسات العلو الاجتماعي والملذات أو في ملاهي الليل، مما يتيح للذات بدء أسبوع جديد من التنافس نحو الحفاظ على مكانتها الاجتماعية، لقد تمكنت هذه الأخيرة

من التعامل بذكاء وعقلانية مع شرها ودينويتها الداخلية؛ نظرا لتوفر تراكمات **(التهدئة المادية)** وقيم الاستقلالية التي تغرسها الأسر البورجوازية في أبنائها، من هنا نجدتها تتعامل مع دينويتها بنوع من العقلانية، بعكس توأمتها في الهامش؛ حيث تُغيب إمكانات التحرر في سياق غير معقلن، يجعل الفرد عاجزا أكثر عن بناء علاقات تعاون أمين، ولو من باب المصالح الضيقة مثل غيرها.

ومن هنا، تفرغ التراكمات السلبية في الهامش عبر اقتناء الخمر الرخيص أو المخدرات الرديئة، التي يتم تعاطيها في الأماكن الخالية-الطبيعية، أو داخل المنازل وبعض مقاهي الحشيش التي تسمح بها الدولة بشكل متغاضي لا من حيث قانونيتها، بينما تنشأ في وسط المدينة حانات راقية بجمايليتها وجودة خدماتها وقانونيتها، وباعتبار أن المناطق الشعبية لا تزال تحمل مزيجا من إيجابيات الدين مع (فجور عال) نتاج التعلق الدينيوي الغير مهذأ، هذا يجعل التמוضعات مختلطة ومتداخلة.

إنَّ هذه الدوامة لا تحلَّ الإشكالية الجوهرية للطرفين، بقدر ما تحبسهما في مسار دائري مغلق، يصبح من العسير الفكك منه، فالدنيا وإن كانت عطاء ربانيا قد يتنزل على أي إنسان، إلا أنَّ تصرّفها يستلزم بالضرورة عدم الخضوع لها وضبطها، من هنا ضرورة التحرر نحو **الارتباط الرباني** مع قوة **الإحسان** لدى الطرف الأول أو **العدالة-الجهاد** من الطرف الثاني إذ تتكامل القوى لتقدم نموذج الشهود المدني.

لذا، فإنَّ الحل بالنسبة لحضارتنا لا يكمن في مجرد نقل الطبقات من فساد دينيوي وأخروي إلى نموذج نجاح وتمدن دينيوي صرف؛ هذا ما تدور عليه كل السياسات العامة المعاصرة، إذا كانت تقوم بالعملية من جهة التيسير الضروري في النصيب الدينيوي وتنزلات الإحسان والعدالة في هذه المجالات فهذا محوري، إلا أنَّ العملية تدور على تحقيق تهدئة لحالة الإدمان الدينيوي، وهذا نوع من الاستدراج كما يصفه الحق سبحانه بقوله: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا﴾¹، من هنا، يصبح المطلوب هو نقل المجتمع نحو أفق أخروي يحرر الذات من ضنك العيش وتشتت القصد، وذلك عبر استعادة ميزان النية في المعادلة الحضارية، وبثّها

¹[الإسراء: 18].

في كافة المستويات المدنية، ففي الغرب أنتج لنا التوقُّف عند سقف العدالة المادية- النفسية **مدينة اقتصادية** باردة، أقرب ما تكون لتعايش بين روبوتات يجمعها الأكل والجنس والترفيه، حتى شهوة التعلق الأسري بدأت تتقهقرُ مقابل غيرها.

لم تنجح عمليات التفرغ عبر الديمقراطية التديرية -التي تشرك الساكنة في إنتاج حاجاتها- وحل الأزمات عبر الجمعيات والبلديات والأحزاب، لأن المسألة ترتبط في الأصل بحركة إنسانية متعالية لا تقيدها المادة بل هي مركز توجيهها؛ سيبقى دائماً للنظرية القيمة والنظرة الإستمولوجية دور موجه ومؤثر، في النموذج الغربي تُؤسَّس الذوات فلسفياً على الحق الفردي لا على (الموازنة) التي تنطلق من **الحق التفضلي الإلهي والحق الجماعي الإحساني** ضمن الحق **التزكوي الفردي**، من هنا نتج عن فرط تقديس التميز الذاتي نوع من (المساواتية المغالية)، تجسدت في طغيان العمارات وتشتت فضاءات الإبداع، حتى مناطق 'الفيلات' رغم جمالياتها وحق أصحابها في الاستقلال لم تستطع محاكاة الإبداع الأندلسي الأصيل، مع اتساع مساحاته وجماعيته وانفتاح فضائه الطبيعي كذلك.

أما في واقعنا، فقد أنتج (التسلطُ) فردانية مقابلة ومغالية، تتجلى بوضوح في صراع البناءات لا تقاربها كما في الأحياء العشوائية؛ حيث يبرز الفارق الشاسع بين هذا التخبط وبين (نموذج القصر)، الذي يمثل حالة المركز بين هذه التسلطيات؛ حيث لن يصح أن يجرؤ أحدٌ على تجاوزه، وسيولد مباشرة بغيا وفق هذه العقلية، من هنا فالقصر نموذج تجربة اجتماعية مختلفة تحتاج **الحافظ-الباغ الأعلى** والضابط لهذه الصراعية الوجودية والمجالية.

من هنا تبرُّرُ الضرورة الملحة لتكثير وإنتاج مساجد وزوايا ومدارس (صادقة، روحية، وعلمية) تعيدنا إلى مستوى **المركز الإنساني** المحقق للوحدة في الكثرة، مع تموضع مؤسسة الإمامة الكبرى بشكل متوازي يقوي التوزيعية والإنتاجية العمرانية؛ إن كل هذه المؤسسات ليست مجرد كتل إسمنتية باردة، بل هي فضاءاتٌ حية لا يجذبُ النفوس نحوها إلا ما يفيضُ منها من **صدق وحق**، كما أن الأصل في تحريك قوى الذوات نحو الزينة والشهوة يكون عبر حدودها المشروعة ﴿وَقِيلَ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا

خَيْرًا لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ وَلَنِعْمَ دَارُ الْمُتَّقِينَ¹، سيكون لهذا النموذج الموازناتي مظهراته بالضرورة، فهو لن يعبر عن حالة الانزياح التقليدي (مساجد الضرار) ولا الانزياح الديوي (التطاول في البنيان)، كما أنَّ وقوع أخطاء بداخله ووجود هوامش من الحرية هي مسائل ملازمة للحالة البشرية وقصورها²؛ إلا أن الإحجام عن العمل والتطلع نحو هذا النموذج يجعل التفهق أعمق.

قبل إكمال عمليات التحليل الجدلي بين ما هو وجودي واجتماعي ونفسي، مع ما هو معماري، لنحدد ضبط المتغيرات التحليلية التي تتكثر مع عمليات النظر:

المتغير البنوي الأعلى	المجال الناظم	المظاهر	أثره في العمران
متغير الاستمداد العقدي	وجودي-روحي.	الخلل العقدي - غياب المسجد الفعال - تعظيم المخلوق.	فقدان المركز الروحي الموازن للمدينة.
متغير الموازنة	إبستمولوجي- وجودي.	غياب الموازنة بين الحقوق - التسلط المحفز للفردانية - فشل الديمقراطية التديرية.	تفكك أو استبداد عمراني.

¹ [النحل: 30].

² "الَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَوْ لَمْ تُذْنِبُوا لَدَهَبَ اللَّهُ بِكُمْ، وَلَجَاءَ بِقَوْمٍ يُذْنِبُونَ، فَيَسْتَغْفِرُونَ اللَّهَ، فَيَغْفِرُ لَهُمْ." المحدث: مسلم، المصدر: صحيح مسلم.

المتغير البنوي الأعلى	المجال الناظم	المظاهر	أثره في العمران
متغير التنزل الديني	قيمي-اقتصادي.	شهوة التملك - التنافس الاستهلاكي - توهّم العزة بالمادة.	تمدّد تجاري مفرغ.
متغير الترباط بين الأبعاد	مجال-اجتماعي.	التشكلات الوسيطة المشوهة - قرب - بعد بين التكتلات.	عمران هجين بلا روح.
متغير الصراعية الوجودية	نفسي-اجتماعي.	صراع الموارد - التسلق الطبقي والرمزي.	فوضى عمرانية وتمايز صارخ بين التموضعات.
متغير الزخرفة التعويضية	جمالي-رمزي.	افراغ الجمال الوجودي - غياب كوابح الزهد.	صنمية معمارية تطاول في البنيان- مبالغة تقليدية في التزين.
متغير السيرورة التاريخي	زمني-حضاري.	انكسار السيرورة - القطيعة مع الثوابت.	عمران بلا ذاكرة وقيم.

المتغير البنوي الأعلى	المجال الناظم	المظاهر	أثره في العمران
متغير الإخضاع العالمي	دولي-اقتصادي.	القروض - تصنيف الدول - الزوجية المحلي/العالمي.	نموذج عمراني مرتهن.

على المستوى السكاني، يسير المغرب نحو انقلاب الهرم وتناقص نسبة الشباب، وهي ليست علامة حيوية؛ لأنَّ **الفتوة** تاريخيا هي مادة النصر والممدد التي بها قامت دعوات الأنبياء. فإذا كانت حضارتنا اليوم توصف بأنها مراهقة ونسوية، فليس ذلك من جهة اللطافة أو الروح الرحمانية التي تقبلها، بل بمعنى الإقبال الشديد على الهوى والانغماس في الدنيوية عبر تفريغ هذه المدخلات، حتى كبار السن، فقد الكثير منهم وقار الحكمة وانخرطوا في تنافس محموم على شهوات المدح والإطراء، ليصبح هذا مدخل ترسيخ الدنيوية في غيرهم عوض عملية التحرير التي تفرضها منطقيا تراكمات التجربة.

ضمن هذا السياق نجد أنَّ **المدرسة** قد عوّضت مركزية التربية الاجتماعية والدينية-التزكوية بما هو تقني بغاية وعد دنيوي مستقبلي، من هنا برزت الأنديّة والوسائل التكنولوجية كبدايل لتفريغ تطلعات الأطفال؛ من هنا كثرة **الملاعب والمتاجر الإلكترونية**، خاصة في ظل عجز الآباء عن تقديم السكنينة المعنوية، جراء انفعال الجميع بحالة من الشح المادي أو المعنوي، تجري كل هذه العمليات بشكل درجاتي، إذ هناك فطرة تحضر في المعادلة بين الأطراف، إلا أن النموذج الوجودي يسير نحو ﴿وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَىٰ وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَىٰ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَىٰ﴾¹.

¹[الليل: 8].

يتمظهرُ هذا الشحُّ جلياً في غياب مؤسسات وقف قوية؛ فبالرغم من أن تحويلات المهاجرين (التي بلغت حوالي 11 مليار دولار) تبرهنُ على بقاء جذوة العطاء، إلا أنها تظلُّ محصورة في دائرة القرابة، نتيجة تآكل الثقة الاجتماعية والسياسية.

إنَّ وجود وقف مركزي في مدينة سلا، بدلا من الاختصار فقط على **بنك مركزي**، كان كفيلا بإعادة تدوير المال كفعل حقوقي وتراحي، يُسهم جذريا في القضاء على المعمار العشوائى عبر توسيع الإنتاجية. فالبنك المركزي الموجود في المدينة يكتفي بإعادة توزيع الأموال على فعاليات كلية، سواء كانت دولية أو بورجوازية، ولا يصل لعملية التوزيع والقرض كآلية مدروسة نحو الجزئيات-الجزئية.

لا توجد في مدينتي الرباط وسلا تكتلاتٌ إحسانية أو عدالاتية واضحة وقوية، باستثناء **بنايات المحاكم** التي تحافظ في معمارها على الطابع التراثي، وهو ما يعدُّ إحالةً شرعية صالحة في الظاهر، لكننا حين نصلُ إلى الباطن والفعل الوجودي العام نجدُ هيمنة القانون الوضعي الذي لا يتشربه المحكومُ عليه من منظور استحضار عقوبة الله ورحمته، فبسبب هذا الانفصال الروحي تحولت **السجون** إلى أوكار للفساد عوض التزكية، وحتى لو طُبِّق القانونُ بحذافيره فسنظل في مستوى وجودي ضعيف؛ إذ إنَّ كفاءة القضاء وعلو القانون في الغرب أفضل نسبيا، إذ الإشكالية ترتبط من جهة بطبيعة القانون وتعبيراته الفلسفية ومدى قربهِ من وجدان المجتمع، ثم عمليات التطبيق "إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ، أَنَّهُمْ كَانُوا يُقِيمُونَ الْحَدَّ عَلَى الْوَضِيعِ وَيَتْرَكُونَ الشَّرِيفَ، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ فَعَلَتْ ذَلِكَ لَقَطَعْتُ يَدَهَا"¹.

وعلى المستوى الإحساني، غابت **أدوار الزاوية** التي كانت توفر المأكل والمبيت وتنظم الأسواق ليأخذ الفقراء فضلات اليوم بكرامة، وأصبحت أحيانا فولكلورا ضعيف التأثير أو زيارات من الجهال، وأحيانا يقع صراع بين الأحفاد، فبدلا من الصدقة المنظمة التي كان المجتمع ينتج لها آليات، نجد اليوم حالة مهينة من بعض الأفراد عبر البحث في القمامة أو شراء السلع منتهية الصلاحية لإعادة بيعها، وهي مهن شاقة، ودلالة على تطلع عملي عال من أصحابها، لكن مسؤولية المجتمع والدولة في ضبط هذه العملية تفتقر لأدنى

¹المحدث: البخاري، المصدر: صحيح البخاري.

تنظيم يقي هؤلاء ذل السؤال، ما يدل أن المدينة تعاني قسوة وتراتبية احتقارية؛ وليس الحل في انتظار مراكمة الدولة للثروة ثم توزيعها، ولا في حشد القاعات الرياضية للمبيت الموسمي كما في الغرب، **فالْمُؤْمَنُ بِنِيانِ الله** وهو كُلُّ متكامل، ومن التناقض أن تعتني الأحياء بزخرف العمارات ونظافتها من أجل التوضع الاجتماعي والمظاهر، بينما يتم تجاهل فئات تمرُّ يومياً أمام هذه العمارات وهي في أمسِّ الحاجة للإيواء، يشير هذا لغياب القدرة على الفعل المدني وعدم الامتلاء الشعوري بقيمة الذات الإنسانية، وهي سلوكيات متراكمة من عصور الوهن.

قد يقال إنَّ الطبقات المتوسطة أو الدولة لا تملك الإمكانيات، لكن الحقيقة هي أزمة تنظيمية؛ فالدولة الشمولية المعاصرة سلبت المجتمع سلطته وأدخلته في نموذج تدبير مستورد يقوم على مفاهيم هشة وجوديا، بينما حاول السابقون إبداع مؤسسات حركية، فوجود زوايا بسيطة في كل منطقة للذكر والإطعام، وتكتل جماعي لتنظيم الصدقات، كفيل بخلق ثروة قيمة تُغني الكثيرين عن السؤال والاغتراب والانحراف، إنَّ ربط هذه الفعاليات **بالوقف الممنهج** الذي يستثمر في الإنسان ويفكك العالة من جذورها قد يقدم حلاً ناجعاً، مع عمليات تنزيل أمين.

بدلاً من الاكتفاء بالحديث عن تجمع¹ ecosystem صناعي صرف - كما نلاحظ في نماذج كـ "سلا الجديدة" حيث تختلط حالة **الدينونة القصوى** بالإخضاع الاستعبادي والوجودي من أجل الإنتاجية- فإن تقوية **الاستغلال** من قبل الدولة، وعفة النفس من جانب المجتمع داخل هذه الفضاءات، يعدُّ ضرورة وجودية.

إن وجود ecosystem متكامل في كل منطقة، يتمركز حول **المسجد** وما يقدمه من تعليم تزكوي وذكر مستدام، مع إحياء **أماكن الوقف التدبيري** في محيط المنطقة، من شأنه أن ينقل العمران والوجود نحو موازنة حقيقية. هذه الموازنة كفيلة -على الأقل-

¹ **الإيكوسيستيم: (Ecosystem)** مصطلح اشتقه عالم النبات البريطاني آرثر تانسلي (Arthur Tansley) عام 1935م لوصف "النظام البيئي" المتكامل. ثم استُعيّر لاحقاً في العلوم الاجتماعية والحضارية (James Moore, 1993) لوصف "**المنظومة المتكاملة**"; وهي شبكة من الفاعلين (أفراد، مؤسسات، موارد) المترابطين في بيئة مدنية أو صناعية معينة، حيث يضمن تفاعلهم بانسجام استدامة النظام وتطوره، ويُستخدم هنا لوصف حيوية الصناعة التقليدية وترابطها مع البيئة الاجتماعية والطبيعية.

بإضعاف الإشكاليات البنيوية الناتجة عن هذا **الضنك والتهيه الوجودي**، عبر ربط الفعالية الإنتاجية بالسكينة الروحية والتدبير التكافلي.

إن تراكم الخلل الوجودي الذي نعيشه جعلنا لا نفتنح بأننا كائنات ذات قيمة، نتيجة الجهل بأننا **روح من الله**، هذا النسيان ليس حالة ذهنية فحسب، بل هو طغيان للأنا، والهوى الذي يربط الذات بالتكالب على أدنى مستويات الوجود، من مأكّل وجاه ونكاح، وحين يطغى هذا النهم، يصبح المجال العمراني حتى مع وجود الثروة مليئاً فقط بالمولات ومجالات الترفيه كما نجد في بعض دول الخليج، وهو نموذج هلاك باطن؛ أما مع غياب الثروة، فيتمظهر الفساد في الظاهر بشكل أوضح.

في حالتنا يضاف إلى النموذج المادي الغربي شعور عميق بالاحتقار المعنوي، ورغم دخول مفاهيم الحق الذاتي بعد الاستعمار، إلا أنّ مفهوم الأنسنة الأنوراي نفسه يدور في مستوى وجودي بسيط. لذا نحتاج لتأسيس يغير المركزية، ويخرج المدينة من صفات الشح والسكوت عن الظلم نحو الإحسان والعدل؛ إذ كما ورد في الأثر: "لا تُقدّس أمة لا يُقضى فيها بالحق، ولا يأخذ الضعيف حقه من القوي غير مُتعتّع"، إنّ هذا الدور الجوهرى المتمثل في الأمر بالقسط أصبحت تضطلع به بعض الأحزاب والجمعيات الحقوقية؛ إلا أنّ رياح الصراع على السلطة وتلاعبات الدولة أدت إلى استقطاب الكثير منها وتقريبها من دوائر النفع، مما جعلها مستفيدة من الوضع الراهن، وعاجزة في الوقت ذاته عن ممارسة النقد الحقيقي أو الدفع بعجلة الإصلاح، وبالتالي **فالمقرات الحزبية الكبرى** خاصة في العاصمة، تتوفر لأحزاب ليس لها تحرر وقدرة على القيام بهذا الدور الوجودي العالي.

إنّ المدينة المعاصرة في جوهرها، قد نسيت الله فأنساها نفسها؛ فهي تفرّ من **ضنك المعمل** وتنافسه المحموم إلى ضنك الأسرة وصراعات التموضع التعلقي، ثم تلوذ بالملاهي في محاولة يائسة للفرار من تعلق وجودي-نفسى نحو آخر مادي، وهي كلها مستويات هشة، متقاربة في ضعفها ومحدوديتها.

من هذا التيه، تبرز منافذ التفريغ الجاهلي المعاصرة، لتتجلى بوضوح في طبيعة الانتماء السياسي حيث الأحزاب من الفصل الواحد نفسه مشتتة، بل سرعان من يتحول منها من مجال الشهوة النفسية إلى مضمار التسلق الطبقي والمادي، من هنا يسهل استدراج

الذوات عبر بوابة الإكراميات. يقابل هذا المشهد تفريغٌ شعبي واسع عبر كرة القدم؛ حيث تقدم الأولتراس والكورفا¹ نموذجاً تفريغياً للنصرة والتعالى الجماعى، لقد تلاعب الغرب بالدول الإسلامية؛ عبر مفهوم الوطنية المفارقة، فتوهمت النخب أنها ستحقق الاستقلال والندى، مع أنها لا تملك إنتاجية شركة أمريكية واحدة.

فى المغرب، يظل الفعل الوطنى أقل سوءاً نسبياً لارتباطه بالتراكم التاريخى والدين، رغم محاولات الدولة العميقة خلق أوهام قومية لم تنجح كليا، إلا أن الخضوع للنظام العالمى يجعل التركيبة متأثرة بهذا الفساد، يظهر هذا فى كثرة الرايات الوطنية المستحدثة، فالمدينة المعاصرة ترتبط بوضع عالمى يقف أمام أى رؤية لتكتل سكانى واقتصادى ضخم يحقق الندى الحقيقية، ناهيك عن التحرر والإبداع الذاتى، لأن هذا سيعنى مباشرة استقلالية وجهادية، ولو ناعمة هنا مقابل هذه الهيمنة.

إنّ المدينة المعاصرة هي حالة عيش عارٍ، فضاء مفتوح يحقق نوعاً من الحاجيات الطبيعية، لكن دون لباس يحفظ دفى الحياة الوجودية؛ **المعمار ليس إلا علامة وإشارة**، قد يحفظ الجمالية والتدبيرية الدنيوية لكنه يُضِلُّ عن الحقائق الباطنة، من هنا نتلمس فى هذا النموذج الحديث غياب العمق الإنسانى، أما النموذج القديم، فبرغم إبهاماته وموضعات الهيمنة الاجتماعية والسياسية الخاصة به، إلا أنه كان يحفظ شيئاً من **الأصول** **والمنابع**.

¹كورفا: كلمة مشتقة من اللغة الإيطالية (Curva)، وتعنى المنحنى أو المنعطف. بدأت شهرة المصطلح فى إيطاليا خلال الستينيات والسبعينيات مع ظهور أولى مجموعات الأولتراس (مثل مجموعات ميلان وإنتر وروما). بما أن الملاعب الإيطالية القديمة كانت تحتوى على مضامير جري، كانت المدرجات خلف المرمى تتخذ شكلاً منحنياً، ومن هنا جاءت التسمية، وقد كانت تعبر عن أماكن تجمع رؤى جاهلية كاليمين أو اليسار الراديكاليان حيث تحولت هذه المدرجات إلى فضاءات للتعبير عن **استقطابات سياسية**؛ حيث كانت بعض "الكورفات" تتبنى فكر **اليمين المتطرف** (مثل أولتراس لاتسيو)، بينما تبنت أخرى فكر **اليسار الراديكالي** (مثل أولتراس ليفورنو)، مما جعل المدرج انعكاساً للصراعات الأيديولوجية فى المجتمع الإيطالى آنذاك، (ونحن هنا لا نتقد كل أنواع الممارسة، لكنها تجذب هذه الأنواع من القوى الاجتماعية الفاسدة).

وعلى فرض أننا أنتجنا معمارا ومؤسسات تعبر عن فعالية وجودية إسلامية حقّة، فإنّ المحك النهائي سيظل في السلوك والممارسة؛ فالمنافقون وُجدوا داخل المسجد النبوي، وقریش كانت في رحاب مكة، لذا فالغاية القصوى هي الوصول لموازنة دقيقة بين الأبعاد الحضارية الظاهرة-الباطنة، لكن بأولوية راجحة للباطن والصدق الروحي، من ثم فلو تطورنا نحو منهجية معمارية تجريدية ومنضبطة فهي لن تنفك عن أهمية التحليل والتوصيف الاجتماعي والطبيعي.

من هنا فتحليل العمران عندنا ينطلق من متغيرات متعددة وعلاقات منطقية مختلفة، **وطبيعة مركزية لها آثارها**، مما لا يمكن تفهمه بواسطة أدوات التحليل ومدارسه الغربية التي تقف رؤيتها للمجال الإسلامي عند جوانب الوظيفة والبعد المادي والبيئي، بل وتعمل على تنزيل سيورتهم التاريخية عليه؛ ككشف جوانب الحياة الخاصة والعامة داخل مدننا القديمة، أو مجالات الترفيه كالحداثق، فالتحليل في النهاية هو ممارسة ورؤية عبر مدخلات إبتسيمولوجية-أنطولوجية خاصة¹.

أما واقعيًا، فلا يمكننا فصل الحياة المنزلية عن السياسية؛ فهل يوجد مواطن يفكر في شؤون المدينة خارج تموضعه المسكني والأسري، أو ما هو أكبر منه وجوديا مما يتعالى عن الزمكان؟ حتى الفلسفة اليونانية تأسست على تصنيف مواضيعها بداية من الميتافيزيقا التي تؤثر مقولاتها على باقي التنزلات، بل وصنفت تدبير المنزل ضمن مبحث السياسة.

نحن هنا لا ننطلق من نفس المقولات في الوجود والجوهر والسببية، ولا نعتبر البعد المنطقي التجريدي هو المحرك الأعلى، بل **الجوهر استعارة** عن فعالية **إرادية** وروحية من صفاتها **المعرفة** والعلم؛ وتغلغل هذه الأخيرة في مجال الطبيعة والجسد يؤسس لحالة وجودية عالية، مثلما تكتسبها عملية التجريد والتعقيل المرتبطة بالكلمة الداخلية، هذا التداخل ينتج لنا مجالا منطقيًا ولغويًا ومعماريًا مختلفًا لا تقع فيه عمليات الفصل، ولا تنتفي فيه الاستقلالية، كحالة مكونات الخلية أو كوكب الأرض في مداره.

¹ Eugen Wirth, "La vie privée...", op. cit., p. 126

من هنا كان التدبير المنزلي مساهما في التدبير الاجتماعي ومرتبطا بالتدبير السياسي، ويعود للفعالية الباطنة والتعقيل الناتج عنها والتجسيد المرتبط بها، لا يمكن الانفكاك عن هذه التداخلات، بل هي وحدة علاقات بين كل المستويات، إنما تُستبدل العقائد من (حق الله) نحو (حق الجماعة أو الفرد) حسب كل تغييب وتجربة اجتماعية، هذه المفاهيم لا يجب فهمها كتصورات ذهنية وفق نوع من التصنيف الموروث من الغرب، بل هي فعالية وحضور معرفي، لهذا فالمظاهر التجسيدية أو العمرانية والتخطيطية هي إطار وجودي معين قد يعلو تردده، ولن يتأثر سلبا إذا تداخل مع المقولات التأسيسية والجوهرية التي ننطلق منها، والتي ليست تجريدية فقط بل تتمركز على الاستمداد والتعلق الوجودي للذوات.

من هنا سنتفهم وجود تعابير لغوية ومعمارية تحوز جمالية ومشاركا مدنيا مع باقي التجارب، إذ عند التعمق سنكتشف مكامن النقص والخلل الكبير ضمن مستوياتها الأصلية والباطنة، وبما أن الظاهر جُعل هو مجال التشارك الأعلى، فقد أحدث ذلك خلاا وقلبا للمعادلة، بل جعل نوعا من التشارك بين المدينة الإسلامية والمسيحية، ولم يتم التنبيه لمجالات الاختلاف؛ إذ قد نرى في المدينتين **سورا دفاعيا** وسوقا ووظائف سياسية ودينية، و**قصر**ا يقابله القلاع، و**الكنيسة** مقابل المسجد، و**القيصاريات** مقابل "البادستان"¹.

إن المدينة كأى إنسان، تتكون من حاجيات مادية ومعنوية وروحية تتموضع وفقها العمليات، ولن يستطيع أحد التصرف خارج مدخلات الوجود، بهذه الفلسفة فقط يمكننا تفهم حالات الاختلاف والتوافق؛ إذ منها النافع والفاقد، فطغيان القصور مثلا هو تشارك في حالة هيمنة وطغيانية معينة، لكن وجود تعددية بين المساجد والزوايا والمدارس حالة تهدئ الطغيانية الاجتماعية والسياسية وبالتالي المدنية، هذا يختلف عن طبيعة الفعل الكنسي؛ كما أن حالة السوق الإسلامي تختلف بوجود طبقة تجار فعلية، حتى لو ساهم الوقف أو الزاوية في ذلك تطوعيا، والزاوية نفسها تشغل ضمن مجال **تعددي وتنافسي**،

¹ **البادستان (Bedesten)** : مصطلح ذو أصل فارسي (بزازستان) انتقل للعمارة العثمانية ليشير إلى "الأسواق المركزية المسقوفة والمحصنة" التي تُباع فيها أنفس البضائع كالأقمشة والمجوهرات. وفي السياق الأوروبي، وتحديدًا خلال العصور الوسطى، انتشر هذا النموذج في مناطق البلقان والمجر المتأثرة بالحكم العثماني.

وحتى عند فسادها فهي تدور مع هذه الفعاليات الواسعة، ومع فعالية القبيلة التي لم يذوبها الإسلام وكان لها دورها عكس ما زعمت النظرية الانقسامية، إذ العديد من السلالات وفدت من مجال البادية وجددت دماء الحضارة، أما المسجد أو المؤسسة العلمية، فلم يرتبطا بالدور التجاري بل من حيث التأثير السياسي عبر البيعة والضغط والخلع، لقد تمثل صراع المصالح في المجال الاقتصادي والسياسي عبر الزاوية، وهذا لم يكن فقط من جانبه السلبي، بل ضمن تعقيد الممارسة الإنسانية فمنه التحرري، والجهادي كذلك على غرار حالة القبيلة التي كانت تساهم بالجنود في عمليات التحرير، مثل ما كانت تغير على بعضها من أجل الهيمنة في المجال.

كل هذه الفعاليات كانت تجمعها **وحدة ناظمة** قد تزيد أو تنقص، **بالإضافة لفعالية الجزئيات** التي كانت بدرجة أعلى مقارنة مع الحالة المسيحية؛ بل تظاهرات عندنا مؤسسات مستقلة خارج مفهوم الهيمنة المركزي للكنيسة كالوقف الذاتي الذي له خصوصياته التديرية ومجالاته المدنية وتفاعلات كل القوى معه، ثم هناك تداخل علاقات القصر مع المسجد كمؤسسة علمية، ومع الزوايا كمؤسسات تربوية وجهادية، كل هذه حالات إنتاج تنطلق من **حركية توزيعية مختلفة** عن نظيرتها المسيحية.

أما لو قارناها **بالمدينة اليونانية** فسنجد تظاهرات مختلفة؛ إذ أنتجت الأخيرة مركزية طبقة الجنود، بينما الدور الجهادي والسياسي في النموذج الإسلامي كان أقرب لفعل تطوعي جامع، من هنا اختلفت طبيعة السور المشترك بين الأحياء ومشروع الدولة، كما تظاهرات وسائل الترفيه بأشكال متباعدة، ففي المدينة اليونانية تظاهرات في **ساحات الفرجة الكبيرة** من أجل الصراع والقتل وتفريغ الشر، بينما الترفيه في الإسلام أُطّر في المواسم والأعياد الدينية التي تتم عبر **تجمعات منبسطة** وغير منغلقة في المجال، وقد تتحول في حالات الانحطاط إلى "لطم الذات" بشكل انتقامي كما بعض التجارب الشيعية أو الصوفية العامة، تقارب هذه العمليات التفرغية **المهرجانات الصاخبة** في عصرنا، لهذا عوّضت بكل سهولة المناطق القروية في المغرب، مع بقاء تمازج بين ما يسمى المواسم والحفلات، إذ تتقاطعان في عملية حفظ الأنا عبر تفريغ لحظي يهدئ العملية.

لقد تقبّل المجتمع تاريخياً إنتاج حالات **الغناء المنضبط** كقنوات فطرية للترويح؛ لكن الانزياح المعاصر حدث بنقل **التجربة اليونانية** (مسارح الصراع) نحو كرة القدم والاحتفالات الكبرى، وهو وإن بدا تقاطعاً في النماذج من حيث العمق، إلا أنّ الفارق في الدرجة مختلف من حيث العنف الباطن والذهول عن الذات، فأمام هذا التدفق، أشرت **الزوايا** هذه النزعة الفطرية عبر المدح والعمارة¹؛ وهي حالة من الذكر والخشوع المنظم التي قد تقارب الرقص والتصفيق، ورغم أنها ممنوعة في **التأصيل القواعدي الصوفي**، إلا أنها في الممارسة والواقع تعدّ ملاذاً نفسياً وشفاء وجودياً، امتص توترات المجتمع مع دفعه نحو تزكية ذاتية تنطلق من داخل تجربة بشرية لها تناقضاتها، بداية من الأسرة والقبيلة والحاكم، حيث تُرسّخ عُقد دنيوة ضخمة وعميقة، وهي عين ما يحمله الإنسان المعاصر، لكن عبر ممارسة وتفرّغات مختلفة في الشكل والدرجة.

إن دور التصوف أو علم النفس هو حفظ حالة الطمأنينة والتعلق الوجودي الصالح والسكون أمام أحوال الدهر، وكل هذا لا يقارن بحالات الانتاج الاجتماعي كالمواسم الفاسدة والشركية والخمور وحالات انهيار الأنا التعلقية "ليس منّا مَنْ ضَرَبَ الخُدودَ، أو شَقَّ الجُيوبَ، أو دَعَا بدَعْوَى الجاهليّة"،² فهذه ليست أدوات علاجية بل تنتج الإدمان-التعلقي الذي هو أساس كل فساد.

فنجد إذن أنّ المدن تنتج أمراضها كما تنتج طرق علاجها، تتفاوت في درجات الفساد أو مقامات الصلاح؛ وفي العموم فإنّ راحة النفس في التجربة الإسلامية هي عينُ الذكر والتأمل الساكن والمطمئن ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾³، من هنا فإن غياب الفضاءات الروحية البديلة كمهرجانات المديح الهادي أو السينما والثقافة الجامعة، التي تعبر بصدق عن تناقضات المجتمعات مع فتح هامش للخطأ الطبيعي **وتوفير الحاجيات الوجودية والاجتماعية**، سيزيدُ حتماً من مشاعر الضنك

¹ حالة من التجمع الدائريّ تلي ساعاتٍ من الذكر، حيث يبدأ تقبّل الفرح والصراخ، والتعبيرُ بالإشارة دون العبارة؛ وذلك ضمن دائرة جامعةٍ بين المريدين، يتوسطهم الشيخُ أو مريدٌ يربط القلوب ببعضها.

² المحدث: مسلم، المصدر: صحيح مسلم.

³ [الرعد: 28].

العميق الذي خلّفه الاستلاب المعاصر والتقليدي، وهو استلاب أفقد الذات تطلعاتها الفطرية نحو المحبوبة والعزة، وبالأخص (الرضى)؛ ذلك المبتغى الذي لا يتحقق عبر المتعلقات المادية المعاصرة ولا حتى عبر الممارسات الدنيوية والتسلطية التقليدية.

من هنا فلا التعابير الغير منضبطة، ولا تطور المهرجانات الروحية التي أصبحت تعبر عن حالة سماع موسيقي بسيط، أو صورا لادعاء الرقي والتموضع داخل بنية الزاوية من أجل السلطة، سيمكنها سد هذا الخلل؛ بل إنّ المسجد نفسه قد يتحول **لمكان ضرار**، فالأبعاد العمرانية ترجع دائما للإنسان باعتباره الظاهرة العليا بين الموجودات.

إنّ كل هذه الإنتاجات المدنية الإسلامية تَرجعُ إلى **سلم وجودي** معين، يتيحُ عمليات التأسيس العمراني بأشكال متعددة لا يمكن أن تتيحها التجربة الكنسية، مع أنّ الأخيرة تمتلك **مشاركات كتابية** أكثر من المدينة الغربية الحالية، وكل هذه المدنيات سنجدها كحالة الذات البشرية، تحملُ نفس المدخلات من وحدة وترابط واستقلالية، إنما يتصرف كل طرف مع الميزان الوجودي بطريقته الخاصة.

فالمدينة المعاصرة تنطلقُ من مركزية مؤسسات حزبية وحقوقية، ويقفُ سلمها الوجودي عند حدود ما هو **مادي ومعنوي بسيط**؛ وهذا لا ينفي حالة الروحانية في نفس أمرها بل يُغييها في تموضعات أخرى، وهو ما يفسر حالة التقارب في العديد من الجوانب، سواء تَظهر هذا عبر **ساحة الأغورا اليونانية** أو الحالة النازية التي أنتجت معمارها الجمالي ومراكزها العرقية المتعاطمة، دلالة على نوع تعلقها الوجودي-الجاهلي، وقد تتخذ شكلا مَلَكيا كبريطانيا في مرحلتها الإمبراطورية، أو حزبا واحدا كالصين دلالة على الجماعية الاقتصادية، حيث أنتجت معمارا يدور بين رمزية الحزبية والتعاضد التجاري في المعمار الأمريكي.

إنّ درجات الانزياح عن المثال، أو التقاطع في مستويات الطغيان والدنيوة، متاح بدرجات بين كل النماذج؛ وينذر أن نجد مدينة لا تضع صنما أو شكلا هندسيا يحيلُ على حركتها، ولهذا يُعرّف **الطاغوت** بأنه كل ما جاوز الحد في المحبة والنصرة، فكما أمكنا جلب التقاطعات الصالحة في المستويات المادية والمعنوية تاريخيا، فقد جُلّبت معها

التقاطعات الفاسدة من كسروية فارسية سابقا، أو اقتصادية أمريكية حاليا، أو جاهلية شوفينية- سوفيتية بعد الاستقلال.

من هنا فعندما نحلل المستويات العصرية للمدينة الغربية، سنجدُ مدخلات مدمرة إذا لم يُتفطن لها، بينما تُوَجَّه في عمقها نحو غايات مفهومة معرفيا، لقد كان **المسجد** باعتباره مركزا روحيا وسياسيا وتديريا، محاديا للسوق في التجربة النبوية، وكان جامع القرويين مسجدا وحلقات للشريعة والطب والفلسفة والفلك، بالمقابل نجد **المدارس** في المدن المعاصرة خارجة عن الفعالية الروحية، يتمظهر ذلك معماريا في هيمنتها الذاتية كمفهوم مستقل وغير مرتبط بباقي الفعاليات مع استثناء الربط الاقتصادي في الدول التكنولوجية، وفي دولنا نكتفي بإضافة مسجد في الهامش أو قاعة للصلاة مع مزج العمليتين العمرانيتين حادثة-تراث.

إنَّ المقدمات الفلسفية لكل حضارة هي القاعدة التي تتفرع عنها باقي المستويات، سواء كان ذلك بوعي أو بلا شعور، فمن الطبيعي ألا تنتج مدارسنا علوما إنسانية، وأن نكتفي بتشربها، ثم التحليل عبرها وإعادة إنتاج ما نستورده؛ حتى إنَّ الإنسان تتواردُ عليه المفاهيم والتكتلات وهو لا يفهم مدخلاتها، من هنا لا يجب تغييب صفة الفعالية التي تمثل مركز الممارسة الحضارية، فعندما فصلت الحداثة الحُدى عن العقل، والروح عن السياسة والمادة، أو عندما أضعفت الكنيسة جوانب استقلالية الأبعاد الأفقية، حصل اختلال في الميزان. والمدنية منذ ظهورها في اليونان أو فارس أو مصر هي **إرادة وحضور معرفي داخلي**، سواء كان بالإيجاب أو السلب، وليس التأطير العقلي إلا وسيلة مساوقة ودافعة، إذ لا يكتسب العمران قيمته دون الأسس الباطنة.

الفصل الخامس: علم اجتماع الدين

1.4 أدوات التحليل الإسلامي:

تختصُّ **سوسيولوجيا الأديان** بدراسة طبيعة الدين، لا الخصال والسلوك الخاص بشعب أو جماعة معينة، إذ يدخل ذلك في مباحث الأنثروبولوجيا؛ وعلى الرغم من أنَّ هذه الرؤية قد تتقادم حتى في الغرب، إذ الحدود الفاصلة بين مواضيع السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا أصبحت تتقارب وتتجاوز، بل كل العلوم، فكيف داخل الدائرة الواحدة، أما على المستوى الإسلامي فننطلق الدراسات من التفريق بين **الدين والتدين**.

يقول عبد القاهر الجرجاني: "إنَّ الدين منسوبٌ إلى الله تعالى، والملة منسوبةٌ إلى الرسول، والمذهب منسوبٌ إلى المجتهد"¹. ويحدد عبد المجيد عمر النجار هذه الفروقات بقوله: "التدين هو الكسب الإنساني في الاستجابة لتلك التعاليم، وتكييف الحياة بحسبها في التصور والسلوك، وبحسب هذا التعريف فإنَّ حقيقة الدين تختلف عن حقيقة التدين، إذ الدين هو ذات التعاليم التي هي شرعٌ إلهي، والتدين هو التشرُّع بتلك التعاليم"².

وتعريف الدين وفق دائرة المعارف للبستاني هو: "عبارة عن الإيمان والعبادة مهما كانا، فإيمان الوثنيين دين. أو هو عبارة عن الإيمان بقوة أو قوات سائدة تحكم الأرض، وعن عبادة تلك القوة أو القوات، فيقال: دين حق، ودين باطل".

ولالإمام الشيخ محمد عبده تنبها أعمق: "كل إنسان مهما علا فكره وقوي عقله، أو ضعفت فطنته وانحطت فطرته، يجد من نفسه أنه مغلوب لقوة أرفع من قوته، وقوة من أنس منه الغلبة عليه مما حوله، وأنه محكوم بإرادة تصرفه وتصرف ما هو فيه من العوالم"³.

¹ الجرجاني، كتاب التعريفات، مرجع سابق، ص 126.

² إدريس غازي، "مفهوم التدين"، موقع الرابطة المحمدية للعلماء، 31 يناير 2017، متاح على الرابط:

<https://www.arrabita.ma/مفهوم-التدين/1>

³ د. محمد حسين الذهبي، "الدين والتدين (1)"، شبكة الألوكة، 2 سبتمبر 2019، متاح على الرابط:

alukah.net/sharia/0/135993/الدين-والتدين-1/

من هنا، فإن **الدراسات الأنثروبولوجية** بالنسبة لنا من عين دراسة **التدين**؛ فهل وُجدت أصلاً مجتمعات دون دين؟ وهل يوجد إنسان دون تعلقات وجودية وفعاليات تدور وفق قوى معينة؟

سواء كان عِلَّةُ هذا التعلق حجراً أو شجرة -حسب نظام الاستدلال-التبرير في حقب معينة- أو تحول نحو الدينار والدرهم والذات والجماعة، فإنَّ كل طاغوت أو ندَّ أو ولي يتخذهُ الإنسان مصدراً مركزياً للاستمداد الذاتي فهو عينُ دينه وخضوعه، من هنا نجد في اللغة أن **الدِّين** في الاقتصاد هو العطاء بمقابل، وفي السياسة هو الأمر الذي يقابله جزاء، حتى تصل المسألة نحو مركز يمثل للمجموع أو الفرد المدد الأعظم ونسبة الكمال المطلق، وعندما يكون هذا المركز شعورياً ومصرحاً به يسمى **شركاً أكبر**، وعندما يكون لاشعورياً مع نسبة ظاهرة للكمال نحو الذات الإلهية يسمى **شركاً أصغر**، وعند جحد الصفات أو الحكم يسمى **كفراً أكبر**، وعند الإقرار بالظاهر مع جحود باطن-عملي يسمى **كفراً أصغر**، والشرك والكفر لا ينفكان عن بعضهما، إنما تختلف درجة المنطلقات؛ فالكفر من الذات نحو الله، أما الشرك فنسبة لله نحو الذات، لهذا فالكفر يكون أقرب للحاكمية والصفات بينما الشرك أقرب للذات، ومادامت الصفات عين الذات فكل كفر شرك وكل شرك كفر، إنما هي توصيفات من حيث درجة النسبة ونوعها.

إنَّ كل سلوك بشري هو إما **تغيبٌ** أو **تشهيدٌ** للدين، فكل إنسان هو صورة وفعالية عن معبوده، ولذلك يكرر الصوفية أنَّ «الشريعة حقيقة والحقيقة شريعة»، يقول الله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾¹. فالدين هو الوساطة التي تستمد منها الفطرة نورها.

هذه الملاحظات ستحدد طبيعة تعامل الإسلام مع المتغيرات الاجتماعية؛ فبينما تفرق الدراسات الغربية بين السلوك القومي والدين، وبين الأنثروبولوجيا وسوسيولوجيا الدين، نجد أنَّ السلوك الجماعي عندنا هو **فطرة**، أي جزء من التدين الذي هو عين الدين من جهة التموضع الوجودي، أما القومية التي هي عصبية عمياء فهي من تغيبات الدين، صحيح أنَّ لكل منطقة سيرورة سلوكية، كما جاء في الحديث **أهل اليمن أرق أفئدة**، وكما

¹[الروم: 30].

فاضل النبي ﷺ بين القبائل¹؛ لكن هذه الفلسفة ليست فقط ثنائية بل يظهر لنا مثلاً نموذج بن تميم الذي أنتج الخوارج من بين القبائل الناقصة²، وسيكون من بينهم أشد الناس على الدجال³، كل هذا يبين أنَّ القيم الكبرى تتمظهر داخل المجتمعات في سلم درجاتي بين التغييب والتشهير، وأنَّ التحليل الكمي والأبعاد الظاهرية ستخضع للتأويل الكيفي والفعالية الباطنية.

وعلينا أيضاً التفريق بين الرؤية للدين والممارسة، يظهر هذا التفريق حتى داخل الممارسة العلمية في تراثنا، حيث نجد مثلاً من يتبنى موقف التفويض ممارسة لكنه يقرر عينية جنس الله (كما عند بعض التوجهات السلفية)؛ فتدخل العصبية في تأصيل الآراء الدينية وتتأثر بها المذاهب على مستوى الرؤية لا الممارسة بالضرورة، كما حصل بين معارك الشافعية والأحناف وهم داخل نفس الدائرة، هذه المسألة لم تخل منها سنة دينية عبر التاريخ؛ لأنَّ الفعل البشري والبغي يدخلان على الدين بالزيادة أو النقصان، وقد نقل لنا القرآن هذه الحركة بين أهل الكتاب: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ﴾⁴، وهذه المسألة تتمظهر في عصرنا بقوة بين السنة والشيعة تزامناً مع تأسيس مشاريع جيوسياسية، رغم أنَّ الاختلاف الفكري أعمق بين الإباضية والشيعة؛ إذ يلتقي السنة مع الشيعة في تعظيم أهل البيت وانتظار المهدي، بينما لا يتحمس الإباضية لهذه الرؤية، بل يُخطئون بعض قرارات الإمام علي رضي الله عنه. ومع ذلك تظلَّ العلاقات الشيعية الإباضية متميزة؛ بحكم أنَّ بعض الفرعات التاريخية لا تؤثر بالضرورة على المقاصد والقيم الكبرى، من هنا مثل أهل عمان والمذهب

¹ "اللَّهُمَّ الْعَنْ بَنِي لِحْيَانَ، وَرِعْلًا، وَذَكْوَانَ، وَعُصَيَّةَ عَصَاؤِ اللَّهِ وَرَسُولَهُ، غِفَارُ عَقَرِ اللَّهِ لَهَا، وَأَسْلَمَ سَالَمَهَا اللَّهُ". المحدث: مسلم، المصدر: صحيح مسلم.

² "أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ أَسْلَمٌ، وَغِفَارٌ، وَمُزَيْنَةُ، وَجُهَيْنَةُ خَيْرًا مِنْ تَمِيمٍ، وَعَامِرِ بْنِ صَعْصَعَةَ، وَغَطَفَانَ، وَأَسَدٍ خَابُوا وَخَسِرُوا؟ قَالُوا: نَعَمْ، فَقَالَ: وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ إِنَّهُمْ خَيْرٌ مِنْهُمْ". المحدث: البخاري، المصدر: صحيح البخاري.

³ "مَا زِلْتُ أَحِبُّ بَنِي تَمِيمٍ مُنْذُ ثَلَاثِ سَمِعْتُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: فِيهِمْ؛ سَمِعْتُهُ يَقُولُ: هُمْ أَشَدُّ أُمَّتِي عَلَى الدَّجَالِ". المرجع نفسه.

⁴ [البقرة: 113].

الإباضي اجتهادات تختلف عن الشيعة والسنة، لكنها تقع ضمن ممارسة دينية؛ بل قد لا تناسب كل أطر المذهب النظرية، بنفس قوة التنزيل السلوكي.

إنَّ مسألة التحليل **الديني-الديني** لن تقف عند متغيرات محدودة، فعندما قدّم مثلاً **إرنست غيلنر** (Ernest Gellner) نموذجاً لتقييم الدين، قسّمه إلى اتجاه عمودي متمثلاً في الأصولية والاعتدال، واتجاه أفقي يتمثل في الراديكالية الاجتماعية والمحافظة/التقليدية السياسية، والحقُّ أنَّ كمية الاختزال في الدراسات الغربية واسع، سواء بالنسبة للمتغيرات التي طرحها أو لِكُنْهَها،

فالأصولية بحمولتها الغربية التي تحيل على الحروب الصليبية أو الشموليات النازية والماركسية تعود للبعد الصراع المتطلع لنظريات كليانية (Totalitarian) بغية تحقيق التفوق والعلو؛ لكنها في جوهرها قد تعني انضباطاً منهجياً بين القواعد وعدم توريثها للهروب من التناقضات التي تحملها النظرية، بل قد تبتدئ المسألة بطريقة مستقيمة ثم تتحول، عبر الاتساق الكامل مع مقدمات فاسدة، إلى جحود وكبر، وهذه هي "الأصولية الفاسدة"؛ أما الأخرى النافية-المتوارية فهي أصولية منافقة قد تكون أخطر، وبين ذلك درجات قد يتدخل فيها الجهل وعدم قدرة العقل على استخراج علاقة المقدمات بفروعها، من هنا يظهر **تدين عالم وآخر غير عالم**، هذا يجعلنا نفهم كيف يكون أحياناً تدين أُمّي أعلى من آخر عالم، وكيف يكون التدين العالم أعلى بكثير مع عمليات التأصيل من النصوص والصفاء الفطري، فالمسألة ليست تعارضاً، وهي كحالة البداوة-الضروريات مع التطور المديني-الحاجيات، إذ كل إنسان أُمّي بالقوة ومتطور في تعزيز القدرة التجريدية بالفعل، بل قد نقول هناك **أمية سلوكية-ادراكية** هي الأعلى، من هنا سنجد لكل إنسان -ظاهراً أو باطناً- أصولية وقواعد وجودية معينة، إنما المسألة كأى فعالية تتعرض للتحريف بفعل التدين-السلوك الباطن، وهذا يحصل لنوعي التدين، ويكون فقط غالباً في غير العالم لأنّ جل البشر يحتاجون بالضرورة لقوة المدخل الظاهري من أجل تحفيز الباطني، كما أن البعد الحاجي واجب من أجل حفظ وتطوير الضروري، حتى لو كان الإنسان قابلاً للزهد في الأول؛ فليس مثلاً لأنّ الغرب يستعمل الديمقراطية وحقوق الإنسان ذريعة علينا أن ننفي كرامة الإنسان أو دوره في الفعالية والشورى.

إنَّ سيرورة الغرب تتميز دائماً بالقطائع الأحادية وردات الفعل الحادة؛ من إلغاء الألوهية والنبوة نحو تأليه الإنسان، ومن الفردانية نحو الجماعية، ومن المدنية نحو الاقتصادوية، وهذا سلوك بشري عام، إذ تبحث الذات عن مركز يتسم بالشمول لتؤلَّهه، وتندفع بخصومة تعيد إنتاج الطاغوتية ذاتها بأسماء أخرى. فأى أصولية سلبية قابلة للانقلاب نحو نقيضها (من تدين لإلحاد، أو من يسار ليمين)؛ وعندما نعيد المفاهيم لمستوياتها التدينية-السلوكية نفهم كيف تتحول المجتمعات من إلحاد لمسيحية، أو حتى من وثنية لدين سماوي يُصنع منه أندادٌ أخرى.

أما معيار الراديكالية الاجتماعية، فكما قد يمثل توجهها استئصاليا، فقد تعبر عن نظرية إصلاحية، والعكس صحيح، فالتصنيف الذي يضعه غيلنر ليس إصلاحيا بالضرورة، بل قد يكون راديكاليةً تتوخى تثبيت منظومة واقعية، فالراديكالية كالأصولية ترجع **للتثبيت-الفعالية**، وتكون صالحة أو فاسدة، كما ترتبط بطريقة التعامل مع الخارج إبقاءً أو **نفيا**، والقفزة الكبيرة التي تقوم بها المجتمعات بترجيح حالة "الترهل" على "الراديكالية الفاسدة" هي مجرد ترجيح لأقل المفاسد، من هنا لم تمنع من التحول نحو راديكالية دينوية-اقتصادوية أو قومية، و بالتالي تدينا جديدا له أصنامة التي تحتاج كشفا.

إنَّ حالة الترهل قد تكون أقل فسادا لأنها تمثل مرحلة انطفاء العلو بعد السقوط، كالمجرم الذي نتحكم فيه بروادع مادية؛ لكنه لن يتوقف بالفعل دون تربية وتأصيل، بل قد يتحول الترهل إلى "راديكالية نفاقية" مأكرة، فهي ليست حالة معيار نتحاكم له، من هنا يجب وصف المجتمع وفق (راديكالية وأصولية صالحة/فاسدة)، مع تفهم أن غيلنر نفسه يتصرف وفق لاوعي تشكّل من حركية مجتمعه، فالأصولية هي "القواعد"، والراديكالية هي "التغيير" الذي قد يكون في الثبات أو الحركة وفي الأناة أو المسارعة، والصالح أو الفساد هو "التنزيل" المؤطر لطبيعتها الوجودية الغير منفكة. فإذا لم نضبط المكونات الأساسية لعمليات التحليل، فلن نفهم الأمراض أو إمكانات التصرف داخل حركة الواقع.

أما معيار **الاعتدال** باعتبار القصد منه صفة التعامل برحمانية، فقد يكون في سياقات معينة دليلا على مجتمع راكد ومقهور، إذ ليس الاصطلاح هو ما يغير الواقع، ولا ما نشهده

من ترهل يمثل الاعتدال. وكذا **التقليدية** قد تمثل نزوعاً إصلاحياً (جذباً أو نسبياً، صالحاً أو فاسداً)؛ وأمامنا الحالة الأفغانية بمدرسها الماتريدية والصوفية من جهة التحرر الخارجي مقارنة بعدة أحزاب حديثة إبان الاستعمار أو صحوات سلفية، والحالة الإيرانية الشيعية-العرفانية أي العقل المستقيل بتعبير الجابري، وقد أسست لتجديد في مجال الصناعة العسكرية مقارنة بعدة أنظمة تقدمية.

وداخل **السلفية**؛ سنجد نفس التركيب والدرجاتية، فالسرورية ثورية (أو راديكالية اجتماعية بتعبير غيلنر)، والمدخلية تقليدية أو إصلاحية حسب زاوية النظر هاته، بينما في الحقيقة قد يكون داخل المستوى الأول حركات خارجية وقد تنتج السلفية المحافظة فعالية إصلاحية محترمة كما كانت المدرسة الفكرية لابن عثيمين، إنَّ هذه التصنيفات غالباً ما تكون «وصفاً» وليست دراسة منضبطة ومحيطية بحركة الفعاليات؛ فالوهابية عندهم كانت في مرحلة معينة تمثل حركات جهادية تحررية يتغنى بها العالم ضد السوفييات، ثم أصبحت الآن مرادفة للإرهاب، بينما يُقدَّم التصوف عالمياً كرمز للرفق والجمال مادام يخدم حسابات استراتيجية يرونها، هذه الأحكام وإن تقاطعت جزئياً مع الحقيقة إلا أنها تظل قفزات تخضع للهوى الاجتماعي والتكوين الإبتيمولوجي- الوجودي للباحث.

إنَّ هذه **الاختزالية الشديدة** في النموذج الغربي، التي تصم كل راديكالية أو تقليدية بالسلبية، تهمل **المركزية الناعمة** وكنه الثبوت، ناهيك عن النفي، سواء كانت صلاحاً أو فساداً، فقد يكون مجتمع ما نفيانياً أي ينفي المنكر مع توازنه الثبوتي وعدم تبني الصراعية-المُفسدة، وقد يكون مجتمع ذو ثبوتية فاسدة-راكدة كالدول الخاضعة أو الطغانية؛ بالإضافة لهذا يدخل مجال الدرجاتية، كالفارق بين تدين الخوارج وتدين المنافقين؛ فإذا كان النبي ﷺ قد وصف النموذج الأول بأنهم **كلاب أهل النار**، فإنَّ الثاني في **الدرك الأسفل** منها، علينا إذن تحديد تموضع كل مجتمع ضمن وجهته الوجودية، ثم تحديد النتيجة النهائية التي تمثل **الدرجة الجامعة**؛ إذ لا يخلو مجتمع من كل أنواع الفعاليات، وعند دراسة أي دين، نجد أنَّ المركزية تتمثل في الألوهية، لكن يمكن عبرها تحقيق تنوع وترجيح من جهتي الفساد-الصلاح عبر منطلقات **العدالاتية** أو **الرحمانية**

وحسب السياق. هذه إذن فعاليتنا الأساسية للتحليل، مع استحضار قيم العلم والعمل والحضور (الحسي والنفسي)، من هنا يمكننا توسيع دائرة رصد النماذج في تكثرها؛ فالتمثل الأعلى للمدرسة **المغربية** مثلاً «جلالي»، وفي **مصر** «جمالي»، وهما لا ينفكان عن بعضهما، أما في **الشام** فالنموذج «استقامي»، وهو نوع من الجلال المرتبط بقوة التعلق بنورانية الكتاب، وعند التنزل للواقع الأنثروبولوجي في المعادلة، نجد المجتمع المصري أكثر رضى، والمغربي أكثر خشوعاً، والشامي أكثر يقيناً؛ أما في حالات الفساد، فتتحول هذه القيم إلى «مخادعة» و«وهن» و«غلظة»، هذه العُدة المفاهيمية لا يدركها العقل الغربي؛ لذا وجب علينا إنتاج آلياتنا الفعلية لفهم عمق الظواهر انطلاقاً من نظريات مُبدعة ومؤصلة، فالتساؤل والوعي الدائم بالتعاريف والمقدمات، هو ما يتيح الفهم الحقيقي دون الوقوع في عمليات الإسقاط والتوجيه الفاسدة.

المعيار التحليلي	تعريفه المختصر	الدلالة التحليلية
الأصولية (القواعد)	منظومة القواعد الوجودية والمنهجية الحاكمة للفهم والسلوك.	ليست سلبية بذاتها؛ تكون صالحة أو فاسدة-هشة أو نفاقية بحسب المقدمات والتنزيل.
الراديكالية (الفعالية)	نقط الحسم أو التغيير أو التثبيت.	قد تكون إصلاحية أو استئصالية، صالحة أو فاسدة.
الاعتدال	طريقة التعامل لا مستوى الحقيقة.	قد يدل على رحمانية ناضجة أو ركود مقهور.
التقليدية	حفظ البنية والمرجعية.	قد تكون إصلاحية أو تثبيتاً لفساد قائم.
الثبوت	المركزية الناعمة والقيم التنزلية.	ثبوت صالح (ميزاني) أو ثبوت طغياني.

المعيار التحليلي	تعريفه المختصر	الدلالة التحليلية
النفسي	آلية رفض المنكر أو الخارج.	قد يكون ضمن المعروف أو صراعيًا مفسداً.
الدرجاتية	تفاوت المستويات داخل التدين الواحد.	تمييز بين العالم، الأمي، المنافق، المغالي، المقتصد، السابق.
العلم	التأصيل والفهم المنهجي.	يرفع مستوى التدين ويمنع الانحراف.
العمل	التنزيل السلوكي والفعلي.	يحدد صلاح أو فساد النموذج.
الحضور (الحسي/النفسي)	درجة الوعي-الشعور والانخراط.	يفسر الحيوية أو الترهل.
المركزية الوجودية	موضع الألوهية أو ما يُؤلَّه بديلاً.	يحدد اتجاه المجتمع كليا.
السيورة الحضارية	أثر التاريخ والبيئة والتكوين المعرفي.	يمنع التعميم والوصم.

2.4 قراءة في المدرسة العلمانية:

يقول صاحب كتاب سوسيولوجيا الأديان: "تختلف طرق التحليل داخل هذا الحقل حسب توجهات الباحث من منطلقات فلسفية أو اجتماعية وسياسية أو مناهج تاريخية و إثنولوجية، وقانونية"¹، هناك حقل جديد في علم اجتماع الأديان يقوم بالدراسة انطلاقاً من العلاقة مع الحداثة، منذ ستينيات القرن العشرين، وخاصة في العالم الأنغلو ساكسوني، عرفَ هذا المفهوم صياغته النسقية وفرضَ نفسه كأداة مهيمنة في سوسيولوجيا الأديان، ومن أبرز مؤلفيه: تالكوت بارسونز، توماس لوكمان، بيتر بيرغر، برايان ويلسون، ديفيد مارتن، روبرت بيلاه، ريتشارد فين، وكاريل دوبيلير.

من الناحية الاشتقاقية، «فإنَّ مصطلح العلمنة (Sécularisation) يُشير إلى نقل ملكية كنسية إلى أيد زمنية (علمانية)، أو انتقال رجل دين إلى الحياة المدنية (الزمنية)؛ حيث تحيل كلمة «زمني/علماني (Séculier) إلى ما هو داخل العصر أو القرن، في مقابل ما هو مقدس ولازمي. وبناء على ذلك، يمكننا التحدث عن العلمنة بخصوص تأميم ممتلكات الكنيسة الكاثوليكية إبان الثورة الفرنسية. أما في دلالة السوسيولوجية، فيمكن للمصطلح أن يشير بالتوسع وحسب تعريف بيتر بيرغر² إلى: الاستقلال التدريجي لقطاعات المجتمع عن هيمنة الرموز والمؤسسات الدينية، إذ يتوقف الدينُ عن إمداد الأفراد والجماعات بمجموع المراجع والمعايير، والقيم والرموز التي تتيح لهم إضفاء المعنى على المواقف التي يعيشونها والتجارب التي يخوضونها: فلم يعد الدينُ يشكلُ نسق المعنى الشامل الذي يفرض نفسه على الجميع.

¹ ترجمة بتصرف:

Jean-Paul Willaime, Sociologie des religions, 5ème éd. (Paris: PUF, coll. "Que sais-je ?" 2012) p 5

² بيرغر، بيتر (1929 - 2017) (Peter L. Berger) م: (عالم اجتماع ومفكر لاهوتي أمريكي من أصل نمساوي. يُعد واحداً من أهم علماء الاجتماع في القرن العشرين، اشتهر بمؤلفه الضخم "البناء الاجتماعي للواقع) "بالاشتراك مع توماس لوكمان.

بصورة تقترب من الإرث "الفيري"، تتمثل سيورة **العقلنة** في أن بعض مجالات الحياة الاجتماعية، التي كانت تُنظَّم سابقاً على أسس دينية، بدأت تعمل وفق معايير **العقلانية** **الأدائية**، ومن بين منظري العلمنة، يعدُّ برايان ويلسون¹ الأكثر إصراراً على هذا الجانب؛ فبالنسبة له، العامل الأول للعلمنة هو **الانتقال من الجماعة إلى المجتمع** ففي مجتمع يقوم على المبدأ الجماعتي (Communautaire) «حيث تتركز العلاقات على روابط عاطفية قوية، يؤدي الدين -بالإضافة إلى وظيفته الظاهرة في تحقيق "سبل الخلاص" وظائف خفية هامة: كالضبط الاجتماعي، والاندماج، وشرعة غايات المجموعة، وتوجيه المشاعر، وتفسير العالم، إلخ.

إلا أنه وبقدر ما تزداد التوجهات العلمية والتقنية، فإنَّ أنماط التنظيم الاجتماعي والسلوكيات الفردية تتربص بها هذه **العقلنة**، مما يؤدي إلى تفتيت الإجماع الأخلاقي القديم والقوة الجماعية. ومنذ ذلك الحين، وهما أن الدين لم يعد قادراً على ضمان وظائفه الخفية (الاجتماعية)، فإنه يظلُّ محصوراً في وظيفته الظاهرة، ويبقى هامشياً، وضعيفاً نسبياً، ويستمر في تزويد البشر بنوع من العزاء في ثنايا وفراغات نظام اجتماعي "منزوع الروح"، هذه الصورة **لحدائث** تَخْفُضُ أبصار البشر من السماء نحو الأرض، يدافع عنها بشكل خاص **توماس لوكمان وبرايان ويلسون**، بل إنَّ الأخير جعل منها المعيار الرئيسي للعلمنة، قائلاً إنَّ نسبة **الناتج المحلي الإجمالي** المخصصة للغيبيات (المتعاليات) قد تضاءلت على مرَّ القرون ويمكننا اعتبار أنه كلما تطورت التقنيات الاقتصادية لمجتمع ما، وزاد رخاؤه، قلَّت نسبة قدرته الإنتاجية المخصصة لما هو فوق الطبيعة المتعالي².

¹ **ويلسون، برايان (1926 – 2004) (Bryan R. Wilson):** عالم اجتماع بريطاني من جامعة أكسفورد، ويُعد من أبرز منظري "سوسيولوجيا الأديان" والحركات الدينية. اشتهر بدراساته حول "العلمنة" (Secularization)، حيث جادل بأن المجتمعات الحديثة تشهد تراجعاً في الهيمنة القيمية والمؤسسية للدين التقليدي لصالح العقلانية التقنية. استدعاؤه هنا يهدف لتحليل كيفية صمود "الجذر" القيمي والحرفي في أوساط مثل (أهل البادية) أو (الصناعة التقليدية) أمام جرف التحديث. ² للمزيد من التفصيل:

Bobineau et J.-P. Willaime, Sociologie des religions (Paris: Armand Colin, 2007) p

من هنا ستمثل العلمانية أيديولوجية تعوض الدين في تفسير وامتلاك **نسق المعنى الشامل**، ونقل الشرعية من «الرابط الجماعي» (الروحي) نحو «الواقع الاجتماعي العلماني»، أفضى هذا بالضرورة إلى **نزع الروح** وإنتاج معايير وآليات **دهرانية**، هذه المعايير ستتمثل في: قيم وممارسات الإنتاج، العقلانية التجريدية والتجريبية، الفردانية، وحاكمية لتجربة هذه الجماعة (الديموقراطية الغربية)؛ هذه القيم قد تختلف مظهراتها لدى كل باحث، لكن يمكن إجمالها في **نفس سلم القيم الحداثية**، كأننا نتحدث عن مذاهب داخل نسق أصولي مشترك.

لم تعد الأديان تفهم بحد ذاتها، بل أصبحت **تُعايَر** وفق هذه المدخلات المادية؛ فما وافق «الإنتاجية» و«الفردانية» قُبِلَ، وما عارضهما وُصِمَ بالراديكالية أو التخلف، وبذلك، لم تعد الحداثة مجرد إطار تنظيمي، بل تحولت إلى **ميزان وجودي** يُخضع المطلق لمنطق الدنيوية، ونحن لا ننفي وجود إبداعات ورؤى تتقاطع مع ما هو فطري أو تدفع نحوه؛ إلا أننا نبين هنا الأصول الكبرى والتأثيرات الأنطولوجية لنظام قاصر ومحدود القدرة على تفسير تجربتنا، بل إن غايتنا كما أوضحنا في بقية فروع السوسيولوجيا هي فكُّ شيفرة اختلالاتهم، وتوصيف الدائرة المغلقة التي علقوا بداخلها.

يرى ريجين أزريا (Régine Azria) و دانييل هيرفيو ليجي (Danièle Hervieu-Léger) في «معجم الأديان» (Dictionnaire des religions)، أن الدراسة الدينية تخضع للعلوم الاجتماعية كأى ظاهرة إنسانية أخرى، بينما يرى بكفورد (Beckford) أن دراسة الأديان تستلزم التفريق بين ما يعتبره مجتمع معين دينيا وبين ما لا يعتبره كذلك¹؛ وهذا في الحقيقة عاملٌ جوهري في المعادلة لا يمكن الانفكاك عنه، **فالتديني** يظل نواة ناظمة عند الرصد؛ فهو ظاهرة وجودية لا يمكن الانفصال عنها، تماما كما أن دراسة العقلانية داخل أي مجتمع لا يمكن أن تنتفي لارتباط الوجود الإنساني بالتركيبية العقلية، وعلى المنوال نفسه، فإن التركيبية الروحية غير منفكة عن فطرة الإنسان؛ بل إن الدراسات الأنثروبولوجية تُقر بأنه منذ وُجد الإنسان وهو **حيوانٌ متعبد**.

¹ P. Willaime, Sociologie des religions, op. cit., p 6

إنَّ الإضافة المنهجية عندنا -بخلاف التيارات العلمانية- تتمثل في أنَّ البعد الروحي متغلغلٌ في كل درجات الوجود الإنساني؛ مما يستلزم أنَّ عمليات الوصف والتحليل والاستنتاج تجري بالتداخل مع المقدمات الروحية لدى كل الأطراف، إما **تغيباً** أو **تشهيداً**، بينما تحاول التحليلات والنظريات العلمانية قلب المعادلة منذ تفكيك دور الكنيسة، من هنا تتمثل المتغيرات الوجودية والقيمية والعقلية في تأصيل فلسفي مخصوص يقوم على حاكمية تجربة وراث فلسفي تُقاس عليها المجتمعات، وهذا نوعٌ من التربُّب المعرفي؛ فلو حصل حوارٌ -على الأقل- بين عقيدتهم المتوارية وحركية الواقع في نفس أمره، لكشفوا عن حركات اجتماعية ودينية ستقارب موضوعية أعلى.

ولا يُقال هنا إننا سنقع في نفس اختلالهم؛ بل نحن نقبل مجموعة من «إمكانات الحركية» التي توصف بها حتى مجتمعاتهم (كالصراع الطبقي، أو الرصيد الرمزي، أو الوظيفية المحافظة)، إنما نضبط عمقها ونكشف ما يغيب عنهم من فعاليات وجودية، فستان بين **القراءة العقدية من الواقع**، والقراءة العقدية للواقع؛ فالفكر الغربي يكون في أحيان كثيرة أقرب لهذه الأخيرة، وما يسمى واقعية عندهم هو في الحقيقة قراءة عقدية خاضعة للواقع؛ إما نتاجاً لتضارب مصالح الذات-الوجودية، أو خضوعاً رسمياً لنظرية مؤطرة، أو حتى مجرد تراكمات متناثرة، وبين ذلك درجات.

وبناءً عليه فإنَّ دراسة الحداثيين للدين -بالنسبة للتيارات العلمانية- ستنتقلُ من الوصف والتفسير استناداً إلى **مقدماتهم الوجودية**، وتركيبتهم القاعدية، وتراكمات **الكاتب اللاشعورية** بل السيرورة التاريخية والذاكرة الجمعية، وعندما تفصل الدراسات الاجتماعية الحقول وتفرعها، فكأنما تمنحُ التخصصَ درجةً أكبر من الأهمية مقارنةً بالدراسة الشاملة، إلا أن «سوسيولوجيا الأديان» نشأت باعترافيهم مع عملية تساؤل ومقارنة حول العلاقة مع الحداثة.

إنَّ استنساخ هذا الحقل السوسيولوجي في بيئتنا سيجعله مُشوَّهاً وبعيداً عن مقاصده، وسيكرر مسلمات التيارات المنطلقة من مقدمات الحداثة (كدوركهايم وفيبر وماركس) التي اعتبرت الدين في ذاته **متغيراً خاضعاً** لمجموعة من العوامل ستختلف وفق الأسس النظرية لكل طرف؛ حيث يُرجع التوجه الماركسي الظاهرة الدينية إلى البعد

الاقتصادي، بينما يُرجعها دوركهايم إلى البعد الاجتماعي، ويعود بها فيورباخ إلى أصلها الأنثروبولوجي، أما عند فرويد فتكتسي بُعداً نفسياً.

قد نوافق على عملية الرصد الأولية لواقع الممارسة الدينية التي تخضع أحياناً كثيرة لتحريف وفق السلوكيات الذاتية نفسياً وسياسياً واجتماعياً حتى تاريخياً، إلا أن هذه التحليلات تبقى ضعيفة المنهجية والموضوعية؛ بل تعبر عن أيديولوجية بسيطة حتى وإن صاحبها بحثٌ كمي منضبط؛ إذ إنّ طول عمليات الاستقراء والجمع -إذا كانت مسبقة النتيجة في مدخلاتها- لا قيمة لها ولو دامت قروناً، أو أُلّفت فيه مئات الكتب، فهذه الأحوال والمتغيرات التي تُطرح لا تمثل إلا أحد «ممكّنات» الفعل الاجتماعي والديني، ناهيك أنها تتداخل مع باقي المستويات الروحية والنفسية المركزية، والاجتماعية، والأسرية، والسياسية، والقبلية، بل والحضارية الكونية، هذه العدة تتأسس بالضرورة على مركز علينا رصده في علاقات الموازنة بين الوحدة في الكثرة، أي أننا أمام عشرات الاحتمالات التركيبية، قد نعبر عنها بلغة طبيعية، لكن يصح لباحث لديه قوة تجريدية أن يرصد مجملها، ثم ستدخل العملية في حوار مع رصد باقي المتخصصين لتركيب أفضل تفسير، مع توظيف آليات الحساب المعاصرة، الأكثر قدرة على فهم التكرّر والاتساع والدرجاتية، لكنها ستبقى غير قادرة على رصد اللطافة والاتساع في نفس أمرهم أو اختيار المدخلات المبتوثة، التي تمثل في النهاية رؤية ومعايشة إنسانية، بكل ما لها من **حمولة وجودية وتزكوية**.

يعتبر **ماركس** الدين وسيلة سعادة وهمية تقف ضد التمرد على الأوضاع المادية المستلبة للطبقات، كما يراه تحالفاً بين الطبقة البرجوازية والإكليروس للتحكم في الأوضاع. إنّ هذا التحليل ينطلق من مقدمات أساسية تحصر السعادة في **المساواة المادية** فحسب، وتعتبر الأيديولوجية المعبرة عن هذه المساواة هي الممثل الوحيد لقيمة العدالة، وبالتالي الدافع الأوحد للتمرد على الوضع القائم، رغم أنّ المساواة في جوهرها قيمة ميتافيزيقية لا وجود لها مادياً، فأنتولوجيا الجدل المادي صمّم لا لطافة فيها ولا إرادة، ولا أن الكميات المادية بين البشر تتساوى، بل حركة الخلايا العصبية في الدماغ أو في العضلات والجسم بين فرد وآخر.

إذا كانت الماركسية فلسفة تناسقية ذات مسلمات واضحة تتوخى التنبؤ وفق علل محددة، فالإشكال الكبير يكمن في تضيقها للوجود الإنساني في بعده المادي، وحتى مع تسليمها بقيمة المساواة المستلهمة من التراث الديني، فإنّ عملية القلب والتغييب التي قامت بها أنتجت نظرية قيمية في باطنها، ومادية في ظاهرها، وكأنّ هناك فارقاً في تعلقات دينها مع تدينها-ممارستها. وبما أن قيم المساواة والعدالة ذات أصل ديني توحيدي، فإنّ الإسلام لا يمكن أن يشكل في نفس أمره مركزاً للظلم والاضطهاد، بل يشكل ذلك نوعاً من التدين المشوه والخلل التصوري والسلوكي، المنتج لخلل في التوازن الاجتماعي، وكان الأخرى بالماركسية التي عانت من تجارب اتسمت بالظلامية والاضطهاد، أن تكون أول من يفرق بين المستويين؛ فالدين كما وُظّف وسيلة استلاب، فقد كان في مراحل التأسيس وحتى فترات تاريخية وسيلة تحرير، وسير علماء الإسلام وأوليائه الصالحين خير دليل على ذلك.

نفس الاختلال الذي أنتجته الماركسية تعاني منه الليبرالية والحداثة المعاصرة، اللتان تنطلقان من مقدمات ميتافيزيقية باطنة (كالأنسنة والاستقلالية الفردية والرؤية التفاؤلية للتاريخ)، حيث أنتجتا حضارة مُفسدة تجلت في الحروب العالمية والهيمنة الاستعمارية ثم السياسية والاقتصادية، وبطنت في الممارسات الاجتماعية القائمة على النرجسية ومركزية الأنا.

بل يصح أن نطبق على السلوك الليبرالي، أو الماركسي سوسيولوجيا الدين؛ فله كتبه، وطقوسه الوطنية، وتعلقاته بالطواغيت والأنداد الوجودية المختلفة، فهي من جهة دعوى للمساواة، لكنها ألغت توازنات المجتمع متنوع الطبقات؛ حتى بمنطق مادي فإذا كان هناك تفاوت بين الناس في الصحة والذكاء والتخلق، فإن هذا سيجعل التسوية-القسرية المادية والروحية مضادة للعدالة الإنسانية الأصلية، لذا ساهمت الحركات الدينية في إسقاط الحكم الماركسي الذي غيّب التوجهات الروحية معوضاً إياها بمركزية الجماعة عوض الله، ومحمورية أعضاء الحزب عوض أولي الأمر-الإلهي الجماعي، حيث يتحول المنظر أو الحاكم إلى خلط مع دور النبي-المتأله كما تتمظهر المسألة في قدسية المنظرين وكتبهم، مما يعيق فعالية الذات وتحررها من العلائق، ناهيك عن الخضوع لما هو أدنى وجودياً أي المادة، عوض ضبطها في حدودها.

لو أردنا دراسة الماركسية والليبرالية كتدين، لوجدنا لهما سوسيولوجيا خاصة تضبط مقدماتهما الإستمولوجية، **فالتعدد التآليهي** حركة راسخة في الذاكرة البشرية، والأصنام التي قد نراها تُمظهرات جمالية في التجارب الماركسية هي عين الأنداد الداخلية للبشر؛ من هنا تُمثل هذه الأخيرة حمولة واسعة، فتارة يكون الصنم امرأة، أو أبناء، أو زعيما، أو تجارة؛ وهي أبعاد الذات التي تنطلق عبرها نحو عمليات التضخيم، فالقانون القرآني الانطلاقي يتمثل في: ﴿أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا﴾¹، ولا يمكن الانفكاك عنه. من هنا جاء قول العرفاء: «من عرف نفسه عرف ربه»، انطلاقا من المقتضى العمودي الأصلي: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾²؛ فالذوات مجبولة على هذا القانون، وتتصرف لاشعوريا بنسبة تلك الأهواء العميقة داخليا نحو صناعة آلهة ونقل صفات الألوهية إليها، حتى تتصرف الذات كما تشاء وتحقق الشعور الوهمي بالهيمنة، ففي الحقيقة يكون الإنسان هو إله تلك الأصنام أو معبوده، لكن هذا الاختلال ينتج بالضرورة انقلاب العلاقة ليعبد ما صنع، فالعلاقات النفسية بين التابع والمتبوع هي تطلع متبادل، من هنا يمكننا فهم عدة فعاليات سياسية واقتصادية حيث يتم تقريب الخاضعين لكن في أي لحظة ينقلبون على أسيادهم، نفس الجدليات الأسرية والاجتماعية تدفع بعضها بعضا نحو هذه التموضعات، وهذه العمليات كأى ظاهرة إنسانية تسير بدرجاتية مختلفة.

وقد أحال الوحي على هذه العلاقات؛ فمنها التبادلية كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾³، حيث بدأت بخالقية الإنسان ثم انتهت بمخلوقيته لهذه المصنوعات، ومنها التصورية-الشعورية كقوله عز جل: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾⁴. والثالث هو تقاطع المستويين ضمن سيرورة الجماعة، كحالة بني إسرائيل مع العجل: ﴿فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ

¹[الفرقان: 43].

²[الحشر: 19].

³[العنكبوت: 17].

⁴[العنكبوت: 41].

إِلَهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ¹، وهي مسألة تعود لمرض في كل قوى الذات: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاسْمَعُوا﴾ قَالُوا سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ قُلْ بِئْسَمَا يَأْمُرُكُمْ بِهِ إِيمَانُكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ². هذه الأحوال التدينية تتكرر فلسفتها دائماً لتعبر عن عملية استفراغ وجودي نحو قوة التصور والإفك والعبارة والتجسيد أي تغييب الإيمان نحو المستويات الأدنى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عَزِيزٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ³».

إنَّ هذا التحليل القرآني والإسلامي يمثل حجر الزاوية لتأسيس سوسيولوجيا بديلة، تمتلك أدوات تحليلية غنية وقادرة على التعامل مع حركات الواقع في كُنْهها وفي فعاليتها الحقة، ضمن تركيبة الوجود ومدخلاته الكلية، على نقيض محدودية السوسيولوجيا الغربية التي ارتهنت لسيرورة قطائع الحداثة، يقول الكاتب ب. وليم (P. Willaime) «حتى لو كان الآباء المؤسسون للسوسيولوجيا يتعاملون كأخلاقين يتطلعون لإعادة بناء النظام الاجتماعي المهتز نتاج الثورات الصناعية والسياسية، فإنهم يحملون مع ذلك فلسفة الأنوار والنزعة النقدية من أجل تقديم قراءة علمية للدين»⁴. لهذا يحاول رواد علم الاجتماع الغربي، تفسير الدين انطلاقاً من متغيرات أكسيومية تُسَقِّط على الدين دون الإقرار بها أو تبريرها، بل ودون اعتبار الدين منظومة خاصة لها منطلقاتها المستقلة؛ وكأن تجاوز المسيحية عندهم صار تجاوزاً للتاريخ وللوجود الروحي بأسره.

إنَّ الدراسات السوسيولوجية عموماً، والدينية خصوصاً، تعاني فصلاً عن تخصصات علم النفس أو علم النفس الاجتماعي، والدراسة بمعزل عن عمليات الترابط حتى لو فرضنا أنها لا تكتمل إلا بتقديم كل تخصص لنتائجه، لن تكشف إلا عن الجانب الاستقلالي بين الأبعاد، مما ينفي تأثير الترابط العضوي فيما بينها، ناهيك عن تجاهل تداخل المركز

¹ [الأعراف: 138].

² [البقرة: 93].

³ [التوبة: 30].

⁴ ترجمة بتصرف: P. Willaime, Sociologie des religions, op. cit., p 2-3.

الروحي فيها؛ الأمر الذي يستوجب العودة لقراءة شاملة للظاهرة كما تعمل في حركة الوجود.

والعقل الإسلامي لا يمكنه أن ينتج هذه القطاعات؛ فبينما يصح التعاون وتوزيع العمل البحثي، لن يصح الفصل البنيوي، فالممارسة الإسلامية تتناقض مع «أحادية الفكر العلماني» التي لا تقف عند المستوى النظري، بل تمتد لتفصم العلاقة بين طبقات الوجود (الروح، النفس، الجسد)، وبين الفردانية والجماعية، وبين تخصصات العلوم والمؤسسات والعمران؛ إذ لا مرجع ناظم يربط بينها في الباراديغم الغربي.

فإذا كان **إميل دوركهايم** يجعل المجتمع متعاليا يدور معه الفعل الديني، فإن **جورج سيميل** يرى المجتمع نتاجا لمجموع تفاعلات الأفراد، وبالتالي فإن التدين عنده هو نتاج لنظام أحاسيس يُكوّن به الإنسان نظرتَه للعالم، أما نظرية دوركهايم حول ارتباط الغاية بالحاجة الاجتماعية أو مواجهة الإنسان لقدره مع الطبيعة، فهي في حقيقتنا عوامل ثانوية؛ إذ بالنسبة له «التدين الجمعي» هو الذي ينتج الدين.

بالمقابل، كان من الممكن اعتبار سيميل موزانانيا ووريثا لتراث يهودي أو مسيحي، إلا أنه علّق في أحادية الترجيح بين الجزئي والكلي عوض إدراك ارتباطهما العضوي؛ إذ «التدين» شيء و«الدين» شيء آخر، وليست الجزئيات دائما أو مطلقا هي صانعة الدين، هذا الأخير الذي يعتبره دوركهايم متعاليا في الكلي الجماعي، بينما نراه نحن من منظور **الترجيحية-الانفتاحية** مع التكاملية؛ قد يجعل التدين فعلا ونتاجا لنظام اجتماعي أو اقتصادي ضمن تعقيدات الواقع، فالعامل الاقتصادي يُنتج بدوره علاقات اجتماعية وقبيلات قيمية معينة، كما قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لِيَآكُلُوا أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾¹، فهذه الفعاليات المالية تلتقي نحو الصد عن سبيل الله وحُكمه وقيمه، كما قد يتخذ النموذج شكلا سياسيا مباشرا توخيا للحاكمية (كالفرعونية والنمرودية)؛ وكل هذا في النهاية تعبير عن طبيعة الحضور الوجودي للذوات وتطلعاتها، إنَّ الانفكاك عن حركة الأبعاد وتداخلها البينيّ مستحيل؛ فكأنما نتصور **انشطاراً**

¹[التوبة: 34].

ذريا بمعزلٍ عن دافعية الترابط الداخلي للنواة، أو نتوهم مادة خارجةً عن حركية القوى الأساسية في الكون (الجاذبية، الكهرومغناطيسية، والقوى النووية القوية والضعيفة)؛ فكل بُعد إنساني هو جزءٌ من نسيج كلي لا يكتسب فعاليته ومعناه خارج كل العوامل.

أي أنه من المنظور الإسلامي، لا تُفسَّر الظاهرة الدينية بمجرد الطقوس التي قد لا تُمثِّل سوى رصدٍ عامي أولي لتنزلات الدين الشاملة، إنما تُعالج أيضا من جهة طبيعة المتغيرات و«ارتباط» الاجتماعي والاقتصادي والسياسي بالمركز الروحي-الرباني. وهنا يصل الباحث إلى إدراك أنَّ كل حركة للقيم والعالم هي في جوهرها تجلياتٌ للصفات الإلهية؛ إذ يستمد الإنسان من هذه «النورانية» و«الجمالية» معايير حركته ووجوده، لتصبح المادة مجرد وعاء لهذا الفيض الروحي وليست غاية في ذاتها، وهذه مسألة لا حل لها إلا بتبرير تناسق المقدمات التي يطرحها كل فريق.

1.2.4 قراءة في تحليل جورج سبيلمان للتدين الصوفي في المغرب¹:

تكمُن أهمية هذا الكتاب في المعلومات والملاحظات التي قدمها، خاصة أنه وُضع ضمن مهمة استعمارية استكشافية تمهد الطريق للسلطات الفرنسية للتحكم في مفاصل المجتمع، هذه العمليات التوصيفية والتحليلية كانت مُوجَّهة بنظريات اجتماعية وفلسفية ذات نزعة استعلائية، وقد كانت ضرورية آنذاك لممارسة المهام الاستعمارية؛ فطبيعة الفعالية وموضع الذات الإنسانية جزء محوري من قدرة الفهم في العلوم الإنسانية.

لقد سادت في هذه الحقبة النظرية الانقسامية (Segmentary Theory)، وهي في جوهرها رؤية صراعية تُسَقِّط على المجتمعات المراد إخضاعها؛ إذ تصف العلاقات بين الجماعات ككتل متصارعة (قبائل أو مؤسسات) تفتقر للرباط العضوي، مما يسهل عملية توجيهها والسيطرة عليها، ولا يعني هذا نفي وجود صراعات، لكن الواقع أكثر تعقيدا من تركيز الناظر الاستعماري على المعايير التي يتوخى؛ فالعلاقات التي فرضتها هذه النظريات

¹ جورج سبيلمان، معالم التاريخ الديني للمغرب: الطرق والزوايا، ترجمة: المهدي بن محمد السعيد، (المغرب، دار الإحياء للنشر والتوزيع، 2023).

على تاريخ المغرب — خاصة العلاقة بين القبائل الأمازيغية والعربية — لم ترقّ مثلاً لمستوى القدرة التكاملية عند ابن خلدون، فالعصبية القبلية أو البعد الصراعي الجاهلي كان يدور دائماً مع «مركزية دينية ناظمة» قد تختلط مع مصالح وأنداد وجوديين؛ إذ نشأت اتحادات قبائل (أمازيغية وعربية) معاً ضد أخرى، لتنتقل القبائل من الأطراف لا لمهاجمة المدينة فحسب، بل لتأسيس حكم وحضارة جديدة، كما حدث مع المرابطين والموحدين والمرينيين وصولاً إلى العلويين.

إننا هنا لا نطلق من أحكام قيمة، فالبداوة قد تكون أصلح في طور، والحضر أرجح في آخر، مما يزيد من تركيب الظواهر، كما أن المسألة تختلف باختلاف العصور؛ فبداوة المرابطين ليست كبداوة الموحدين، وكلما مرّت الأمة بحالة وهن وفساد، وهن طرفاها (البادية والمدينة) وتداخلت في علاقات ترابط وتصارع وفق جدل اجتماعي محكوم بخصوصيات الزمان والمكان.

فهناك إذن بُعد ترابطي عابر للانقسام، يتمثل هذا في الولاء العميق لدى الأمازيغ لأهل البيت، وهو ولاء عرف تطوراً درجائياً صبغ الهوية المغربية، أمام هذا التعقيد تظهر تحليلات سييلمان مختزلة، إذ يرجع العوامل الترابطية (سواء عبر الزوايا أو الدولة المركزية) إلى مجرد انقسامات مصلحة أو تطلعات سياسية ضيقة، يمكننا قول الشيء ذاته عن الأحزاب أو الطبقات في التجربة الغربية؛ حيث تُختزل حركة الوجود في كتل متفرقة، بينما قد تكون جوانب الصراع والانقسام أضعف درجة بالمقارنة مع قوى تقليدية تتبنى على الأقل ترابطية أعمق.

لذا، يلزمنا الانفتاح على الواقع في حوار معطيات لا أن نفرض عليه عقيدة نظرية محدودة، فالاختزال الاستعماري الذي رجّح حالة الانقسام، قد يسقط أمام العمليات التفكيكية ذاتها إذا طبقناها على المجتمع الغربي؛ حيث نجد تفتيتاً للمجتمع عبر تحفيز الحاجات المادية للطبقات البرجوازية المتنافسة، والتحفيز المعنوي عبر الجاه السياسي بين الأحزاب والتنافس الاجتماعي للكتل الأسرية والاجتماعية، يُضمّ الجميع لسلطة مركزية ضرورية تستعبدهم عبر هذه المدخلات.

إن ما يحدث في الحقيقة هو أنواع من الممارسة الاجتماعية **مختلفة التكتلات** و**بدرجات متفاوتة**؛ فقد تأسست عصبية "جاهلية" ترابطية إبان الحروب العالمية تدور حول تحقيق «أنا الذات» في جماعتها، كما رأينا في تضحية اليابانيين لأجل الإمبراطور. وهنا يُطرح السؤال الجوهرى: هل يمكن اعتبار هذا النموذج ترابطيا حقا؟ بل هل كل صراعية هي بالضرورة انقسامية؟

في الواقع لا وجود لجماعاتية دون فردانية ولا العكس؛ إذ كلاهما يدوران حول **المركزية الإلهية** عبر مظهرات صفاتية مخصصة، من هنا لا تتم الفعاليات إلا بالدرجة مما ينتج التكثر في الوجود، فهذا نموذج قومي وذاك اقتصادوي أو قبلي، أما تصور حالة انقسام كنظرية وواقع ثنائي فهو مستبعد وحالة شاذة إن حصلت.

لقد اعتمد الكاتب في منهجه على **التحليل المضموني**؛ مستندا إلى كتب المناقب والتراث الصوفي، ودراسات المستشرقين، إضافة إلى ملاحظاته الأنثروبولوجية الميدانية. وبالرغم من خلفيته، فإنَّ المادة التي قدمها تُعدُّ تراثا معرفيا غنيا، يصلح كأرضية للتشابه المنهجي والاستفادة النقدية المعاصرة.

وفي هذا السياق، يستعرض مترجم الكتاب المهدي بن محمد السعيد استنتاجات سبيلمان¹ حول الزوايا الصوفية، والتي مفادها أنَّ هذه المؤسسات فقدت إشعاعها لصالح الحركة الوطنية "السلفية"، وإلى اتساع نفوذ الزوايا ولكن لصالح مركزية "المخزن" على حساب أدوارها الاجتماعية الفعالة سابقا، فضلا عن مصادمة بعض ممارساتها للعقيدة الإسلامية، كتعامل الشيوخ بمقام العصمة النبوي، كما يشير إلى إحامهم عن الجهود التي بذلها أسلافهم من الأولياء في خدمة المجتمع بالتربية والتعليم والتضامن، واقتصارهم على جمع الأموال والأبهاء والعيش الرغيد، والخوض في السياسة والحكم لصيانة مناطق نفوذهم، هذا التردى في المستوى العلمي والقيمي جعل الإدارة الاستعمارية تستقطب كثيرا من الشيوخ كقواد وموظفين، مما أجج الصراع بين الورثة حول الزعامة، مع تدخل السلطة لتعيين "المقدم" المفضل لمصالحها.

¹ المرجع نفسه ص 12.

ولم يكن سبيلمان يهدف من هذا النقد إلى عودة الزوايا، إذ كان يرى في ازدهارها خطراً محتملاً، خاصة وأنَّ بعض الشيوخ لم يكونوا متعاطفين مع الاستعمار، بل كانوا يتحينون الفرص للانعتاق من الوضع المفروض.

إنَّ هذا الوصف يشابه في جوهره ما قدمه لي الشيخ **سيدي عبد الكبير البلغيثي** (شيخ الطريقة الهاشمية الشاذلية)؛ إذ يرى أنَّ ضعف الزوايا يرجع لتخليها عن أدوارها التعليمية، وخضوع الشيوخ لأهواء المريدين خشية فقدهم، وضياع أدوار التحرير والتربية، وهذه العوامل ذاتها هي ما رصده **الإمام الشعراي** في كتابه «تنبیه المغترين» أو «لطائف المنن»، نفس الشيء نجده عند الإمام زروق الذي قاد حركة إصلاحية واجه فيها شيوخ عصره من داخل التصوف، يقول في **القاعدة 24**: "ما ظهرت حقيقة قط في الوجود، إلا قبلت بدعوى مثلها، وإدخال ما ليس منها عليها، ووجود تكذيبها"¹، إنَّ هذه القاعدة تلخص حقيقة الفعاليات الدينية؛ فلم توجد ربما طائفة أكثر نقدا لذاتها من علماء وأولياء التصوف، بخلاف بعض الفقهاء الذين لم ينتقدوا العلل الاجتماعية، مقارنة بالإشكاليات الظاهرية، ومع أنها مهمة إلا أن الدين تكاملي، من هنا نجد عملية الجمع كما عند الإمام الغزالي (وهو الفقيه الصوفي)، فإذا كانت هذه العلل محل اتفاق وهي شرور خطيرة، فإن تلك القفزات الأحادية التي تسعى لنفي الفقه أو التصوف أو الدين جملة، قد تنتج تحليلات خارجة عن حركية الواقع التعددية، فالزمان لا يخلو من أولياء، ولا تخلو أي فعالية دينية من هذه الجدلية مع الدنيوية والأنا؛ وهو ما نلاحظه في "السلفية" المعاصرة التي خبا بريقها بدخول ذات المعطيات الفاسدة إليها، وما حصل للأحزاب المعارضة بعد تذوق ملذات الدنيا، وهكذا فسد بنو إسرائيل وأهل الكتاب؛ ولم يكن العيب في التوراة ولا في الإنجيل، ولا في "الأحبارية" أو "الربانية"² كمنهج، بل في انحراف القائمين عليها.

أما رؤيتنا المقارنة مع **سبيلمان** الذي يرى أن الظروف التاريخية والاجتماعية لن تسمح بعودة نشأة الزوايا بصورتها القديمة، فهي تظل ضمن الإمكانيات المفتوحة التي لا يمكن

¹ أحمد زروق الفاسي، قواعد التصوف، تحقيق: عبد المجيد خيالي، الطبعة: الثانية، (بيروت، دار الكتب العلمية، 2005).

² ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ﴾ [آل عمران: 79].

الجزم بها؛ فقد تعود الأمة لمسارات الانحطاط القديم فتنتج زوايا فاسدة أو تحيىها بإنتاج نموذج إصلاحي تجديدي يأخذ بعين الاعتبار ما تراكم من تجارب إيجابية-سلبية، إلا أن الواجب، وفق دروس التاريخ ومنطق الإسلام، يقتضي أن يظل للزوايا دورٌ مقدر، دون أن يصل بالضرورة إلى الحدود الواسعة القديمة، خاصة في كثرتها العددية؛ فعدد "السابقين بالإحسان" محدودٌ منطقياً، كما جاء في القرآن الكريم: ﴿ثُلَّةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ وَقَلِيلٌ مِّنَ الْآخِرِينَ﴾¹، وحين تكون طبيعة المجتمع وهنة وفاسدة، فيظهر من المرجوح أن تنتج عدداً كبيراً من مقامات الصّدّيقية، ومع ذلك، فإن التفرّيط في هذه الطبقة، ولو من "أهل اليمن"، يُعدُّ خلافاً بنيوياً داخل الجسد الاجتماعي؛ إذ إن الفقهاء والسياسيين والمثقفين الذين بلغوا مرتبة من الصلاح يجذبون فطرياً نحو محبة الله وصحبة الأولياء الذاكرين والاستمداد منهم-معهم.

وفي الوقت ذاته، لا يمكننا إنكار أنَّ جزءاً من الزوايا حارب الاستعمار بموقف صادق، بينما حاربه زوايا أخرى دفاعاً عن نفوذها الخاص، ولذا وجب الحذر من الوقوع في فخ **المركزة المغالية** للمواقف السياسية، بل إنَّ بعض الزوايا هادن الاستعمار لمصلحة الجماعة؛ ومن الروايات التي ينقلها لي أبي عن جده (وكان مقدماً للطريقة التجانية)، أنه كان يتعامل مع الإدارة الاستعمارية بشكل متعاون، في وقت كان يُبيّثُ عنده المقاومين ويساعدهم فراراً من المستعمر؛ مما يؤكد أنَّ المسألة كانت غاية في التعقيد.

ولم تتحول الرؤية الاجتماعية نحو الغلو السياسي إلا بعد صدمة انكشاف الخيانة، والسكوت عن الحق، أو التصفيق للباطل لحفظاً للسلطة وخدمة للأنا الذاتية، ومع ذلك، يظل المجال الاجتماعي أوسع وأكبر من حصره في تركيبة أحادية مهما بلغت مركزيتها، وقد ساس بنو إسرائيل أنبياء دون نتائج ثورية؛ لأنَّ التركيبة الاجتماعية تمثل التكتل الأوسع في حركة التاريخ، ولا يكمن العيب في جهة أحادية حتى لو حَكَمَ نبيٌّ معصوم.

فالمستوى السياسي المتواضع أو الرديء يعمق الاختلال، إذ لا مدخل لإصلاح حقيقي للوعية إلا عبر أئمة عالي المقام، يتبادلون التأثير مع الجزئيات الاجتماعية ويجذبونها نحو

¹ [الواقعة: 13].

المركز، إنَّ **العقلية الأحادية** ستظل دائما عاجزةً عن إدراك حركة "الجسد الواحد"، وستُغَيَّبُ التفاعل الحي بين مستويات الوجود.

هذا التعقيد لا يختلف عما شهدته حركات التحرر، فقد اشتغل **عبد الكريم الخطابي** في مرحلة معينة لدى المستعمر قبل قيادة التحرير، كما أن روادا في الحركة الوطنية الجزائرية، **كمصالي الحاج** وفرحات عباس، بدأوا بمطالب الحكم الذاتي فقط. بل إن من جاء بعدهم، كأحمد بن بلة، شارك في الجيش الفرنسي إبان الحرب العالمية، لقد كانت ظروفًا متشابكة، حيث وهنت النخب والمجتمع، ولم يكن أمام الصادقين مهما بلغت راديكاليتهن العدالاتية سوى القيام بعمليات دفع من داخل المنظومة، مع حفظ الإيمان بالحق التحرري، فنحن هنا نقارب مرحلة سبي بني إسرائيل.

علاوة على ذلك، أثبتت التجارب أن بعض المقاومين لم يكونوا سوى ناقلين على السلطة التي وقفت في وجه طغيانهم، وهو ما تجلّى بوضوح إبان توليهم الحكم بعد الاستقلال؛ حيث نكلوا برفاق دربهم سجنًا وتصفية، كما فعل هوارى بومدين مع أحمد بن بلة وكريم بلقاسم ومحمد بوضياف والحسين آيت أحمد، رغم أنهم كانوا يفوقونه مقاما وتاريخا، والأمر نفسه تكرر في سياقات أخرى، كتهميش الحسن الثاني لرواد الحركة الوطنية الشرفاء (أمثال عبد الله إبراهيم) نظرا لثقل وزنه السياسي مقارنة بمكانته كملك شاب حديث العهد بالحكم آنذاك، بخلاف والده محمد الخامس الذي ظل رمزا جامعًا للحركة الوطنية في شمال إفريقيا، وهنا أيضا تضاف تعقيدات أخرى حيث الحركة الوطنية نفسها تحمل تراكمات الطغيان السلطوي التي لم تكن تتمظهر إبان فعالية القيم التحررية والجهادية.

إن عمليات التحليل الاختزالية والأحادية لا تقربنا من فهم الواقع، بقدر ما تحصر التركيز في بعض إمكاناته التي قد تكون طاغية تارة أو خافتة تارة أخرى؛ لذا وجب علينا توخي الدقة واعتماد **التحليل الدرجاتي** عند المقاربة.

لقد أتم سبيلمان كتابه سنة 1940، وبعد مرور حوالي 80 عاما، وكما شهدنا صعود السلفية فإننا نرقب اليوم تراجعها؛ إذ وقعت في أخطاء من نوع آخر تمثلت في الجمود والعنف-العلو أي نوعا من التسلط من جهة غير مباشرة.

فإذا كان ميدان 'الزوايا الفاسدة' سابقا هو البادية وجهل المجتمع، فإن السلفية (في بعض نماذجها) اعتمدت على طبقات تبتغي العلو والبغي، لكن تقف في وجهها ظروف الاضطهاد الاجتماعي، وكما كانت هناك وما تزال زوايا صالحة، فإن هناك سلفية تحررية داخل حركات حماس والجهاد أو الإخوان عموما، مع أن الأخيرة لا تركز في جوهرها على البعد العقدي الصرف، فمنها مشارب صوفية أو ما يقاربها، كنموذج الشهيد إسماعيل هنية، أو متأثرة بتنظيرات شيعة كالخميني، وأخرى علمية رغم ضيقها فهي صادقة وتقية كابن عثيمين؛ يسعى العقل السلطوي دوما إلى تصنيف العالم بشكل تبسيطي (اختزالي)، يتيح له التموضع في مرتبة علوية فوق الآخرين؛ وهذا ما يؤكد الرصد والتوصيف في العلوم النفسية حين يُرتَّب 'الشخصية الحديثة' ضمن السلوكيات الدفاعية عالية الفساد (أو شديدة الاضطراب).

أما نموذج حزب الاستقلال فقد شكل في الجوهر نوعا من التجديد المتصل بالتراث التقليدي، لكنه ينهل أيضا من التراث السلفي الوطني الذي ظهر مع الحركات الإصلاحية. إن فهم هذا التعقيد، سابقا وحاليا يعسر على المنطلقات الغربية أو غير الملمة بالحقل الديني؛ بل يبرز تعقيد آخر فيما اعتبره سبيلمان حركة سلفية وطنية مناقضة للزوايا، فقد تلاقت مع الإسلام التقليدي، فكان البنا الصوفي أحد رواد الفكر الإخواني، وكذلك عبد السلام ياسين في المغرب، ولو كان الرصد عميقا لكانت توصيفات سبيلمان قادرة على فهم حركة علل التصوف، وممكنات ومجالات فعاليته.

وحين نعود لرواد الفكر الإصلاحي التحرري، نجد من أكبر قامات الفكر النهضوي الشيخ أبو الفيض الكتاني، فلو فرضنا أن باحثا في ذلك الزمان لم يستقرئ كل هذه المعطيات، لما استطاع استشراف ظهور فعاليات سياسية واجتماعية معارضة أو مستقلة، بل ومتمردة كما حصل مرارا في التاريخ، ونحن نرى كل هذه التنوعات تتمظهر في أبعادها الإصلاحية كحالة طالبان (ماتريديّة صوفية) على مستوى التحرير، أو نفوذا للزوايا في غرب إفريقيا بين مصلح ومتمرد، أو نموذج العدل والإحسان في المغرب، وهي من أكبر الفصائل السياسية والأقوى معارضة مع عقلانية واعتدال، من هنا يبرز فهم التراث مع عدة تحليلية كضرورة معرفية لفهم أنفسنا كما هي في نفس الأمر .

كما لا ندعو للنزعة السياسية التي تحكم على الوجود بالموقف السياسي فحسب، فإن بعض الزوايا انتقلت من أقصى الإشعاع الديني إلى تجمعات بسيطة، كما حدث للزاوية الناصرية بعد تحولها من الاستقلال والدفاع الشرس عنه لدرجة الاصطدام مع السلطان إلى **المنافرة الريعية** مع المخزن على النفوذ، تارة بالخضوع المطلق وتارة بالتمرد لأجل المصالح.

إن المقامات العليا ليست نتاجا لسلوك في مجال واحد، بل هي تكامل وميزان نهائي؛ فهذا عالم، وذاك مجاهد، والآخر مربي. بل نجد فقهاء أو مجاهدين قد يعترهم نقص في الجوانب العقدية أو التخلقية التي هي الأساس، وقد تصل المسألة لحد 'البغي في الأرض'، وهذا مارسه حتى زوايا عبر التاريخ، فهل كان الحق معها لمجرد جهادها للاستعمار؟ إن حركات التحرر في فيتنام والصين أنتجت لاحقا مجازر بالملايين؛ لذا لا يجب تقديم قيمة معينة كأنها مركز الوجود لمجرد حاجة المجتمع إليها، فموسى عليه السلام لم يخرج بني إسرائيل لتفكيك الظلم فحسب، بل بمشروع عقدي وتربوي وقيمي كان هو **البوصلة**.

الأصل أن بعض القيم تكون في مراحل معينة هي الأرجح، لكن دائما ضمن التوازن الجامع، والجهاد بالقول أو الفعل ليس بالضرورة هو المقام الأحسن دائما على فرض تعبيره عن تنزلات النواة الوجودية؛ فكما كان مقام الحسين والإمام زيد مقاما عاليا، قد يكون مقام الإصلاح وترجيح أخف الضررين هو المقام الإحساني الأعلى، كما في نموذج الحسن وجعفر الصادق رضي الله عن الجميع، لكن المؤكد أن من ينفي أحدهما ينطلق إما من تحريف للإصلاحية طلبا للخضوع، أو للجهادية طلبا للطغيان، وحركة الطرفين من جهتها الربانية، ضرورة اجتماعية لحفظ الوجود.

ضمن هذه الحركة، علينا تصنيف الفعاليات الدينية بعيدا عن الثنائيات الضيقة (تصوف/سلفية)، فقد نشأت سلفية مدخلية غالت في طاعة ولي الأمر وتضييق جوانب الاستقلال، بينما قدمت السلفية السُّرورية مطلق الاستقلال وقول الحق، وهذا المستوى الأخير ضروري في كل حين، لكنه يرجع في جوهره للإحسان والمحبة في الله وطلب العدل، مما ينتج جهادية إحسانية وتفهم للفعالية الترحيحية، من أجل المراكمة السيروية للأمة.

في المقابل، وصل بعض الصوفية لمستوى غير مسبوق من الدعوة لطاعة "ولي الأمر التربوي"، فإذا كان الفقهاء قد دعوا لطاعة 'ذات الشوكة' حقنا للدماء وحفظ تراكم مصالح الدين والدنيا كما أشارت عدة أحاديث، فهو ليس بغاية جعل طاعة الحكام الظلمة كعقيدة أو إسقاط واجب النهي عن المنكر وحمل الأمانة¹. وبالمثل، ينبغي تفهم موقف الصوفية الذين أوجبوا طاعة الشيخ ذي المقام العالي في التزكية؛ كما جاء استجابة لواقع اجتماعي وأسري يفرز أفرادا يحتاجون إلى الضبط والتقويم. ويمكن تلمس هذا التفاوت التربوي في غضب موسى عليه السلام الشديد على قومه (لغلبة الطباع القاسية عليهم)، مقابل تعامل النبي ﷺ المعصوم مع أصحابه، وتوجيه الوحي له بالمشاورة تطبيقا لقلوبهم وتقديرا لوعيهم، فيلزم تطوير وسائل الطاعة حتى في مجال التزكية² وإن كانت الغلبة أنه مجال طاعة واقضاء وإلا ما صح قانون التراتبية الاجتماعية؛ لكن عمليات الاستغلال من أحفاد الشيخ أو المدعين تغلغلت حتى لباقي مجالات الحياة الاجتهادية بسبب عدم تجديد الآلية.

الإنسان كائن اجتماعي تتداخل روحه مع كل أبعاد الحياة، والولي الصديق - وإن لم يلزم نفسه بالسياسة - كان دوما يدفع نحو تغلغل الروح والتخلق في كل الميادين، وفي النهاية، التصوف لا يوجب الطاعة إلا لـ'العارف الصالح الكامل'³، والغاية هي تحرير الذات

¹ "إِنَّهُ سَيَكُونُ عَلَيْكُمْ أَمَةٌ تَعْرِفُونَ وَتُنْكِرُونَ، فَمَنْ أَنْكَرَ فَقَدْ بَرِيَءٌ، وَمَنْ كَرِهَ فَقَدْ سَلِمَ، وَلَكِنْ مَنْ رَضِيَ وَتَابَعَ" (المحدث: الألباني، المصدر: صحيح الجامع).

² قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، "وَأَفْقُتُ رِيَّ فِي ثَلَاثٍ: فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ، لَوْ اتَّخَذْنَا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى، فَنَزَلْتُ: {وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى} [البقرة: 125] وَآيَةَ الْحِجَابِ، قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، لَوْ أَمَرْتُ نِسَاءَكَ أَنْ يَحْتَجِبْنَ، فَإِنَّهُ يُكَلِّمُهُنَّ الرَّبُّ وَالْفَاجِرُ، فَنَزَلَتْ آيَةُ الْحِجَابِ، وَاجْتَمَعَ نِسَاءُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْغَيْبَةِ عَلَيْهِ، فَقُلْتُ لَهُنَّ: (عَسَى رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبَدِّلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِنْكُنَّ)، فَنَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ" (المحدث: البخاري، المصدر: صحيح البخاري).

³ هنا تصبح الطاعة وسيلة تربوية وتحريراً للذات من الأنا والتحقق بالفعالية يقول عين القضاة الهمداني رغم أنه يستعمل تعابير تقييدية عالية في عملية التربية قد تُدرك بغلو: إلا أنه قدم شرحاً دقيقاً لهذه العلاقة "التسليم المطلق نهج المريدين، وما تبقى فعلى الشيخ المرشد... لو أرادت النملة أن تذهب من همدان إلى الكعبة لتعذر عليها الأمر غاية التعذر، لكنها إذا ما بذلت جهدها ووقفت على جناح حمامة أو بازٍ، فسرعان ما يوصلها الطائر إلى الكعبة. لا يترتب على النملة إلا أن تجد

والتعلق بالله وحده والإحسان للخلق، لهذا وجب بالضرورة على التصوف فتح مجالات النصح والشورى والنهي عن المنكر.

من هنا تتمظهر عدة قواعد من أجل **سوسيولوجيا دينية موازناتية**:

1. **المعايشة الواعية والاستقلالية**: فهم الظاهرة من داخل سياقها الوجودي والاجتماعي، مما يمنع إسقاط نماذج خارجية غريبة عنها. وفي الوقت نفسه، الحفاظ على استقلالية تمنع "التفوق" أو الانحياز الذي يحجب الرؤية الموضوعية والشهادة بالحق.

2. **الفصل المنهجي بين الدين والتدين**: إدراك الفرق الجوهرية بين النص (المقدس) وبين تمثله البشري (التدين)، مع فهم العلاقة التبادلية والمستمرة بينهما في الواقع المعاش.

3. **تعددية المؤثرات (رفض الحتمية)**: الإيمان بأن العوامل الاقتصادية، السياسية، أو النفسية ليست هي المحركات الوحيدة للسلوك الديني، بل هي عناصر ضمن نسيج أكثر تركيباً وحركية.

4. **وحدة الجزئيات والكليات**: النظر للظاهرة الدينية كبنية متكاملة، لا يمكن فيها فصل التفاصيل اليومية عن الغايات الكلية والمقاصد العامة، وحركة النخب مع باقي التكتلات في علاقة تبادلية.

5. **محورية المرجعية القيمية**: اعتبار فعالية القيم-الوجودية الأساسية التي تنطلق منها الأمة "ضابطاً" للمجالات الاجتماعية، بحيث تظل أي معادلة مرتبطة بمركز أخلاقي وعقدي سترتهن له كل سيورة معرفية حتى الغربية.

لنفسها محلاً على جناح الحمامة، وما تبقى فليس من عملها " عين القضاة الهمداني، رسالة شكوى الغريب، تحقيق: عفيف عسيران، ط. 1 (طهران: منشورات جامعة طهران) ص 12.

6. **تأثير التموضع الإنساني:** الإقرار بأن موقع الباحث أو الفاعل الإنساني وخلفيته النفسية والاجتماعية يؤثران بشكل مباشر في إنتاج المعرفة في العلوم الإنسانية.

7. **الانتقال من "القراءة العقديّة للواقع" إلى "القراءة العقديّة من الواقع":** وبمعنى آخر، عدم الاكتفاء بإسقاط الأحكام العقديّة الجاهزة على الواقع، بل استنباط الفهم العقدي من خلال الاستماع-الحوار مع حركة الواقع وظروفه المتغيرة.

يرى روبر مونتاني (Robert Montagne)¹ أن الزوايا بلغت ذروة ازدهارها بين القرنين الخامس عشر والسابع عشر الميلاديين بفضل أدوارها **التحررية والتربوية**؛ أما في العهد الاستعماري وما قاربه، فيرجع أفولها إلى تضافر جملة من الأسباب، أبرزها اصطفاف بعض زوايا شمال إفريقيا لخلع السلطان الشرعي ومواجهة الحركة الوطنية، فضلا عن عوامل أخرى كزحف الحداثة والعلمانية، والتزمت الوهابي، وسلطوية المخزن؛ إلا أنه ورغم تضافر هذه العوامل، إلا أنها لم تنجح في حجب هيبة الزوايا بالكلية.

ويلخص مونتاني رؤيته بقوله: "إن الإسلام العريق في المغرب يماثل شجرة أرز برزت منذ أجيال خلت في الجبل على نحو غير متوقع، تتساقط منها بين عقد وآخر بعض الأغصان اليابسة المنفصلة عن جذعها الشامخ، غير أن النسخ ما يزال يصعد من الجذور العميقة، بينما تتطلع البراعم الجديدة إلى نور الشمس متجاوزة ضباب عصرنا. فلنرصد هذه الشجرة العظيمة بما تستحق من احترام، متبينين الحكمة الخفية التي تلهم نموها لأزيد من ألف عام، دون أن نطن أن فأس الحطاب ستنجح في التعجيل بسقوطها بالسهولة التي نزعها"².

¹مستشرق وأنثروبولوجي وسوسيولوجي، وهو ظابط اشتغل لدى سلطات الاستعمار الفرنسي بالمغرب، يُعدّ من أبرز الباحثين في دراسة المجتمعات الأمازيغية بالمغرب خلال فترة الحماية الفرنسية. وُلد سنة 1893 وتوفي سنة 1954.

²جورج سبيلمان، معالم التاريخ الديني للمغرب...، مرجع سابق، ص 26.

إن هذا التوصيف يقارب ما نتبناه، مع الحفاظ على مسافة نقدية من مقولات المستشرقين؛ فقد تكون غاياتهم مدحا يرمي للحفاظ على وضع قائم يخدم مصالحهم، وحتى إن كان المدح سليما -كالدفاع عن الشورى مثلا- فإنها تظل مغايرة للديمقراطية التي يرجون محاكاتها، تماما كما حدث حين اعتُبر الجهاد في أفغانستان مقاومة تحررية لكن بغرض استنزاف الغريم السوفيتي، وما إن استقل النموذج لخدمة مصالح الأفغان حتى تحول في نظرهم إلى إرهاب، والتموضع الوجودي يؤثر على عمليات التفريع والتفصيل، تماما كما كان يعلم اليهود بنبوة سيدنا محمد ﷺ لكن يخفى عليهم استشراف تنزلات نصرته.

من هنا، فإن تحليلات مونتاني أو سيلمان والتحليل الغربي عموما، يستوجب تعاملنا دقيقا يفرق بين الوصف السطحي، والتفسير الموضوعي، والتفسير المحمل بحمولات فلسفية؛ فهذا الحذر المعرفي طبيعي إذ التجربة الغربية -رغم ذكائها- عقلانيته- بُنيت في سياقات وموضوعات تغلب عليها حركة الدنيوية والأنا، فالقيم العلمانية قد تحمل من فعاليات مسيحية أو فطرية تخلقية لكنها تبقى محدودة ومختلطة، ناهيك عن عدم القدرة على الإحاطة بالظواهر الخاصة بسيرورتنا.

يبدأ الكاتب (سيلمان) منهجه بسرد الحركة التاريخية لسكان المغرب قبل الفتح، محددا سماتهم الجسدية؛ وهو بُعد أنثروبولوجي وُظف استعماريا لأغراض عنصرية تغذت على العلمية والداروينية، من هنا يتخذ أثر الجغرافيا وقساوة الجبال لوصف السكان بالتوحش وغياب الحضارة، مغيبا حقيقة تاريخية مهمة، وهي نشوء مملكة موريطنية في ذلك العصر والتي ناهضت الرومان ونافست نوميديا، بل إن الكاتب نفسه يقر بوجود مستوطنات قرطاجية عريقة، إن وصف التوحش وبإطلاق سردية استعمارية لتبرير مهمة التمددين المزعومة، من هنا يلزم استحضر السردية الموجهة للكاتب.

بمعايرنا، كان المغرب قبل الإسلام في جاهلية ليس من حيث معيار الجغرافيا أو التمددين الروماني، بل كفعالية بشرية وقيمية متاحة داخل إمكانات الروح، وخلايا الدماغ المشتركة بين أفراد الجنس البشري، بل وأوروبا اليوم ما تزال في جاهلية قيمية -وجودية تتبدل ألبستها وفقط، كما أننا كمسلمين نحمل في تركيبنا رواسب جاهلية تظهر في صور

الطائفية أو القبلية والوطنية على المستوى الكلي وفي الظواهر الجزئية بالتعلقات الأسرية والاجتماعية والشهوانية، ضمن هذه المدخلات تظهر مرارا حركات توحش من السلطة والحركات المتمردة، منذ الخوارج والأمويين والموحدين والحشاشين، أو الدولة الوطنية والدواعش.

أما توحش الغرب فيتجلى بوضوح في ردات فعله تجاه قضايا التحرر، كما نشهده اليوم في حرب غزة وحصارها واستهداف المشافي بتواطؤ دولي، أو ما حدث تاريخيا من استخدام الإسبان للكيماوي ضد سكان الريف بعد هزيمتهم أمام عبد الكريم الخطابي، فعميات تفريغ البهيمة الإنسانية قد تختلف في الأشكال، وحتى في الغرب تظهر حركات عنف ظاهر مثل اليمين المتطرف، ناهيك عن الباطن كالشوفينية والنفاقية الليبرالية.

لا ننكر أن **العوامل الجغرافية والجسدية** تسهم في تشكيل البشر، لكنها أبعاد محفزة وليست مركزية؛ فهي لا تعمل إلا داخل إطار مؤنسن، كما حدث مع القبائل العربية حين أطرها الإسلام بمقاصد معيارية صارمة، فجعل الأبعاد الحسية والوراثية ثانوية أمام القيم، بل إيجابية، لأن أي تركيبة جغرافية وجسدية تعبر عن فطرة تنوعية لآيات تتكامل.

لهذا، لا يمكننا قبول الأوصاف التبسيطية الجاهزة، بل يجب الانفتاح على الواقع بتعقيده، بعيدا عن القفزات المعرفية التي تميز التحليلات الاستعمارية المسكونة بلاشعور-دفاعي مليء بالإسقاطات والفرار عن حقيقة هذه الذاتية المُستفَرغة وجوديا.

يشير المترجم (المهدي بن محمد السعيد) إلى إطناب الكاتب في ذكر ملوك الرومان، مع إغفاله الشخصيات المقاومة الفذة مثل 'مازيبا' و'دوناتوس' و'تكفاريناس'؛ بل إنه يحيل بذلك على سياسة الرومان في استمالة (القياد) والتحالف معهم، مشبها إياها بسياسة فرنسا في الجنوب المغربي إبان حرب 1914-1918. وهذا تنبيه منهجي هام؛ فالكاتب لكي يحفز حربه النفسية الممهدة للاستعمار، لابد له من **اختلاق مبررات**؛ إذ المستعمر ينشد دائما **صورة الآخر الخاضع** ليمارس ساديته ويبرر مصالحه بذريعة 'التحضر'، حتى الأنظمة القهرية تمارس الدور ذاته على شعوبها لتبرير فشلها وفسادها، أو لصناعة هويات على المقاس تخدم مآربها، فالآليات النفسية للبشر واحدة، ولا يعني هذا غياب بعض الجوانب الواقعية، لكن الوجود المعرفي يقتضي وضعها في نصابها وحقيقتها الكلية، وقد أحسن

المترجم بكشف عمليات التلفيق، كما في نقله عن المؤرخ 'بليني' قوله: "في جنوب شالة تبدأ القفار الموحشة التي تجتاحها قطعان الفيلة وقبائل اللصوص"؛ بينما النص الأصلي يقول: "مدينة شالة المؤسسة على نهر بالاسم نفسه، والمجاورة بالفعل للقفر، تجتاحها قطعان الفيلة وكذلك قبائل الأطوطل، ولا بد من المرور بأراضيها للوصول إلى قمة الأطلس وهي الأكثر روعة بإفريقيا" إن الفارق هنا شاسع بين صورة 'اللصوصية' المفتعلة، وبين واقع التركيبة القبلية والجغرافية التي تلاعب من داخلها سييلمان وفق سرديته¹.

ثم يعترف الكاتب لاحقاً بنشوب ثورات خطيرة داخل المغرب ضد الرومان، ويعزووها تارة لـ 'توحش البربر'، ثم يتراجع ليعتبر جشع الإدارة الرومانية وإثقالها كاهل السكان بالضرائب هو السبب الحقيقي. وهذا التذبذب التحليلي يعكس صراع المستعمر بين تطلعه لتبرير أفعاله بـ 'التحضر' وبين اصطدامه بواقع يفرض نفسه. من هنا يتداخل صراع جدليتين تتقاذفان تموضع الكاتب وتحليله.

أما ما نراه حول طبيعة هذه القبائل الأمازيغية، فيتمثل في 'النموذج البدوي' الذي يرفض الخضوع المطلق، ويتداخل في علاقات تحالف معقدة لحماية كيانه؛ تماماً كما دفعت الظروف العالمية بعض العرب قديماً لتحقيق مصالحهم عبر علاقات تبعية (كالغساسنة مع الروم)، إن 'الأنا' الإنسانية واحدة وإن تفاوتت درجاتها، فمنهم من يحمل قيما فطرية تتوق للعدالة، ومنهم من يقاوم لصالح نزعة بدوية متعجرفة، وهذا حال العقل القبلي بدرجات متفاوتة.

الإنسان في الحقيقة يكرر نفسه في التاريخ بصور شتى من هنا تأتي الآيات في مجملها مخاطبة الذات البشرية ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ﴾ ﴿يَا بَنِي آدَمَ﴾؛ ضمن هذه الرؤية يصبح الأوروبي المعاصر نسخة عن الجدلية الخلدونية بين عجرفة البداوة، وإذلال الحضارة، لهذا فالمدنية والبداوة مجرد عوامل محفزة، وليستا معيارا مركزيا للحكم والفهم الأخلاقي- الوجودي.

¹ المرجع نفسه ص 35.

عاد المترجم للنص الأصلي، واصفا عملية النقل من سييلمان بالتحريفية.

ستحمل المسألة في المغرب نفس التعقيد الإنساني؛ فبالإضافة للتفاعل مع الرومان (مقاومة/خضوعا) (صلاحا/فسادا) منذ مملكة موريطنية حتى موريطنية الطنجية، يشير الكاتب إلى أن بعض القبائل ظلت معتنقة للمسيحية 'الدوناتية' و'الآريوسية' (وهي مسيحية توحيدية وفق ترجيحاتهم، مناهضة للاستعمار الروماني)، فضلا عن الوجود اليهودي المتنامي، يفسر 'سبيلمان' هذا التعدد بكونه حالة من 'التشتت' التي مهدت للفتح العربي الذي يصفه بـ 'الغزو' مستشهدا بما كتبه 'كلاوديوس ماميرتينوس': "حُرمت القبائل سعادة الانتماء إلى المجتمع الروماني، فذاقت وبال ضراوتها التي لا تقهر، وهكذا صارت أمة الموريين تقطع أحشاءها بكل شراسة" يؤول سبيلمان هذه المقولة بأن السكان: "ظلوا منغلقيين في صراعات غير ذات أهمية ولا فائدة؛ سواء للفرد أو للأسرة أو للعصبة أو للقرية أو للقبيلة"¹، أما على المستوى الديني، فيعتبر هذه التركيبة (الوثنية، المسيحية، اليهودية) حالة اضطراب، لا حالة تنوع متعايش، على الأقل وفق المنظور الغربي لعلمنة الأديان.

إن وصفه لتلك الصراعات بالأنانية وانعدام الجدوى ليس نابعا من حقيقتها الموضوعية، بل لأن غايته القصوى هي تبرير الخضوع للنموذج الروماني والأوروبي حصرا؛ إذ إنه تارة يُذم تقبل الفتح الإسلامي ويعتبره خضوعا، وتارة المقاومة المحلية باعتبارها توحشا، وحتى النزعات الفردية هنا مادامت تناقض السيرورة الغربية، فيغدو الخضوع والتبعية للغرب هما الفعل الإنساني المحمود.

إن تتبع هذه السردية التفسيرية يكشف خطورتها في تحليل الواقع؛ ومع ذلك، نجد عنده اعترافات تؤكد طبيعة الصراع وتناقضات الواقع المتعدد، حيث يقول: "الشعور الوطني وتصورنا الغربي للوطنية أمر غريب عن سكان شمال إفريقيا الذين لا يستطيعون الفكاك عن خلفيتهم الفطرية"²، هنا يقر بوجود سلوكيات فطرية خارجة عن حاكمية النموذج الغربي.

¹ المرجع نفسه ص 37.

² المرجع نفسه ص 40.

لا يعني هذا أن السردية المقابلة -التي تكتفي بالتركيز على الجوانب المضیئة للمقاومة والحضارة- هي السليمة بالضرورة؛ فهذه الأخيرة قد تقع بدورها في فخ التمجيد العاطفي لنصرة **جاهلية وطنية أو قبلية**، بينما يقتضي التحليل الرصين دراسة الواقع في ذاته، عبر منهج نظري منضبط يوفق بين الروايات والتحليلات، مما يساعد على كشف الحقائق المتوافق عليها، وتلك المتوارية في ثنايا التناقضات، وهذا ما يجعل أي بحث ينشد الموضوعية حذرا من القراءات الاستعمارية أو الوطنية الشوفينية، بل وحتى الغربية المعاصرة، نظرا لميلها الكبير نحو الاختزال والتبسيط، فمسألة القبض على حركة السيروية والذاكرة الجمعية، محوري في التحليل الإنساني، إذ يكشف عن العلل الثاوية التي لم يتم التخلص منها، سواء **بالكبت أو التحويل**.

من هنا، لا يمكننا على سبيل المثال تحديد درجة ذلك الوجود المسيحي التوحيدي أو حجم المقاومة الشريفة بدقة، لنعتبر أن هذه المنطقة ذات تراث استثنائي مهد وحده لنجاح الحضارة الإسلامية؛ لكن يمكننا ترجيح كونه مجتمعا حيا يمتلك قوى مهدت لتأسيس حضارة إسلامية محورية وتجاوز الفعاليات الفاسدة، كما أن الواقع القبلي الذي وُصف بالتوحش هو ما يُعبر عنه في تراثنا بالبداءة وصفاتها؛ بل إن ذلك التوحش تجاه المستعمر قد يكون فعلا محمودا، وإما تفريغه داخليا هو ما ينقلب جاهلية، يظهر أن هذه العوامل مجتمعة وإن كنا لا نملك تقدير حدودها بدقة، قد مهدت لتلائم الإسلام مع الساكنة وإنشاء مجتمع طبيعي؛ برز منه شرفاء حملوا لواء التحولات الكبرى في التاريخ، وطبقة المتعجرفين سواء طغيانا أو تمردا، وخاضعون استكانوا للواقع سواء نفاقا أو تبعية، كأى جدلية بشرية بل داخل التكتلات الاجتماعية الصغيرة، إذ العلة الجامعة بين الطرفين تتمثل في **الأنا السلبية**، فالمجتمعات تختلف فقط من حيث الدرجة ولن يخلوا بلد مثلا من سجون مليئة بأعلى درجات الشر، ومن نفس القومية-العرقية والانحيازات الجاهلية؛ فكلما ارتفعت الخيرية وتقلصت الجاهلية، ارتقت الحضارة واستقلت الدول بفعاليتها ونموذجها، وانفتحت على التعاون والإنتاجية الداخلية عبر قوة الاستقلالية.

إن ما قدمه الإسلام باعتباره علاقة دينية بين **مؤمنين وكافرين**، وليس علاقة مضطهدين بعبيدهم، كان عاملا حاسما في المعادلة؛ وحتى لو تداخلت المسألة أحيانا بأبعاد اجتماعية

وانتهازية داخلية أو خارجية، فإن المعطى الإسلامي ظل حاضرا، فرغم الاختلاف مثلا مع الأمويين كان التابعون والصحابه يشاركون في الجهاد، هذه الفعالية الوجودية تتمثلها المجتمعات الجديدة بل تقارنها مع الرومان.

فالظواهر -وكذلك الإنسان- لا تُمَثَّل بالضرورة عبر **قيمة واحدة مهيمنة**، بل هي درجات وتناقضات حسب كل نموذج جماعي أو فردي، فكما انتشرت المسيحية التوحيدية المقاومة سابقا، انتشر بعد الفتح المذهب الخارجي الذي دفع القبائل للوقوف بقوة أمام النموذج الأموي، هذا الأخير في بعض جوانبه قريب لوراثه منطق الإمبراطوريات الكسروية (وإن كان أقل حدة بفضل ضغط الإسلام).

يؤكد هذا السياق أن السيرورة التاريخية للمنطقة تتماثل بعمق مع البيئة العربية الأولى؛ حيث تشكلت من نسيج يجمع بين صفوة شريفة وكتلة اجتماعية متوسطة التطلعات، إلى جانب فئات غلبت عليها الجاهلية أو النفاق. هذا التمايز هو ما جعل التوليفة السياسية التي أسسها المولى إدريس الأول¹ الأكثر نضجا وملاءمة للواقع المحلي، والحقيقة أن النموذج النبوي ذاته لم يخلُ مجتمعه من المنافقين والأجلاف (الذين تحولوا لاحقا إلى فكر الخوارج)، وهو ما أدى في النهاية إلى انكسار التجربة الراشدية، لتهيمن مكانها كسروية سياسية وجدت في تلك العناصر الاجتماعية بيئة خصبة للاستمرار.

وهذا عين ما حصل في المغرب؛ فإذا كان المولى إدريس قد قوبل بالنصرة وتمت توليته بفضل 'مهاجرين وأنصار' شرفاء (على غرار النموذج النبوي)، فالمسألة لم تخلُ من قوى منافقة تسببت في تسميمه، ليصبح النموذج النافع ضمن هذه البيئة هو عمليات **الإخضاع المتبادل**؛ وذلك في مقابل غايات **الشهود والفتح الإلهي** الرامية للتحقق بالحركة الإحسانية والتحريرية، إلا أنها مع ذلك ظلت أقل وطأة من الاستعمار بسبب التوافق في القيم والدين، لكن لا يمكن اعتبار هذه الإمبراطوريات الناشئة نموذجا-مثالا كما تروج السردية الوطنية، بل هي أقرب لما وصفه الفقهاء بـ 'نظام التغلب'؛ وهو إن كان محرما على القائم به، فإن قبوله من المجتمع واجب لأنه 'أفضل الاحتمالات الممكنة' وسط تلك التناقضات

¹ إدريس بن عبد الله الهاشمي القرشي (127- 177 هـ/ 743- 793 م). هو إدريس بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب.

الداخلية والخارجية؛ من هنا جلب إيجابيات تجديدية وعزز التطلعات الفطرية، رغم بقاء تراكمات ماضوية لم تنتفِ تماماً.

لا يحلّل 'سيلمان' الأحداث إلا عبر منطلقاته وما تفرضه من احتمالات ضيقة؛ فنجاح عقبة بن نافع في تثبيت سلطته شمال المغرب بتنسيق مع 'يوليان الغماري' يعزوه تارة لتبرم الأخير من 'رودريك' ملك القوط، وتارة لاعتیاد المنطقة طاعة الأسياد لقرون، أما رسوخ الإسلام وفتح الأندلس، فيرجعه ببساطة لإغراء الأمازيغ بالغانم؛ ليستنتج لاحقاً أن الأمازيغ فشلوا في إنتاج حضارة مستقلة لخضوعهم للتأثيرات الخارجية بل ومساهمتهم في نشرها.

سيتحول الكاتب هنا إلى اعتبار قبول الإسلام خضوعاً، وهو ذات الفعل الذي وصفه سابقاً بـ التوحش والبربرية حين تعلق الأمر بمقاومة الرومان؛ فإذا كان المسلمون قد نجحوا في تأليف هؤلاء المتوحشين فيما عجز عنه الرومان والفرنسيون، فهذا يعني وجود سر ما لدى الفاتحين.

ومع اعتراف سيلمان بشدة مقاومة الأمازيغ، يظل السؤال قائماً: ما التركيبة التي أدت لنجاح المسلمين وسقوط غيرهم؟ يعود الكاتب ليقرر أن السبب يكمن في بساطة الإسلام، وقلة الضرائب مقارنة بجشع الرومان والبيزنطيين، وتشابه العقلية الأمازيغية مع العقلية العربية.

بيد أن هذا الإقرار لا يكفي لحل التعقيد؛ فنحن أمام عمليات اجتماعية وفردية متكثرة، فلا كل خضوع هو 'انتهازية'، بل ليس كل تمرد هو تحرر، أما عند سيلمان فالمسألة يسيرة: كل خضوع للحضارة الغربية تحضر-حُسن، ولغيرها خضوع-قُبْح، وكل تمرد عليها توحش-قُبْح، وضد غيرها تحرر-حسن، ونحن في منهجنا لا نرى الأمور بهذه القراءات الوردية أو التبجيلية، بل نعتبرها ظواهر بشرية وجودية تتمتع بالتعدد والدرجاتية وتتعلق بسيرورة اليد الإلهية في تجلي صفاتها.

إن القبائل في الشمال مثلاً كانت متبرمة من الغربيين، وهذه عوامل 'تحرر فطرية' لا يمكن اختزالها، كما لا نملك معلومات كافية لتحديد الدرجة الغالبة لكل دافع منها. أما المواجهة مع المسلمين، فقد سلكت منطقاً طبيعياً لحركة الجماعات القديمة؛ حيث

تحالف 'كسيلة' مع 'البرانس' المستقرين، بينما تحالفت قبائل 'زناتة' المترحلة مع المسلمين، ثم انقلب المشهد لاحقا بتحالف العرب مع البرانس ضد زناتة. هذا المنطق يجسد قاعدة 'صديق اليوم عدو الغد' التي تحكمها 'الأنا' وتطلعات الهيمنة المتقلبة.

إن فشل تلك المرحلة في إنتاج نظام حضاري كبير -إلا في استثناءات يسيرة- يرجع ببساطة لطغيان الطبيعة القبلية الجاهلية التي تنتمي-تنتج عبر حركية نفسية لها ذاكرتها-فعاليتها الروحية والحسية، وليس لنقص جوهر في الأمازيغ كما يدعي سيلمان تارة أوينفيه إن ناسب هواه الوطني. لقد كان هنا حضور لفعالية-عقدية وقيمة ثاوية تتفاعل مع الأبعاد الاجتماعية، لتنتج في النهاية عرفا مؤطرا كما اشتهر عن العرب نوع من إباء الضيم وإكرام الضيف والتغني بالحلم. والنتيجة التي لا يمكن إنكارها بعد كل هذا المد والجزر، هي استقرار الإسلام بشكل ملفت وعميق، في نجاح باهر لم يحققه أي فاتح غيره، فقد تفاعل مع منظومة قيمية بإيجابياتها وسلبياتها داخل المجال العربي، لكننا هنا لا نملك نصوصا كأشعار العرب أو تفاعل القرآن والسنة مع المجتمع العربي خلاف المجتمع الأمازيغي، لكن المؤكد هناك تشابه في التركيبة بين العربي القديم والأمازيغي، وما يظهر حاليا من تقديم مجموعات من الأمازيغ للإحسان درجة على العدل وتقديم مجموعات من العرب للعدل على الإحسان قد لا يكون هو الحالة القديمة، ناهيك أنه في هذه العصور الوهنة الإشكال عند الطرفين فيه اختلال للقيمتين معا وعن تكاملهما.

ثم أن المغرب تركيبة مختلطة بين عرب وأمازيغ حيث داخل هذه التراكيب مجموعات قد تقترب من بعض العرب أو أخرى من العرب تقترب من الأمازيغ، فنحن نلاحظ صفات مميزة نسبيا لدى كل طرف من هذه التراكيب، لكن نشهد أيضا عمليات تغييب أو تفعيل لها من كل الأطراف بدرجات متفاوتة وضمن الظروف الاجتماعية المحيطة، فحاصل هذه المسألة الإثنوغرافية تتمثل في أن كل البشر يولدون بتركيبة جينية جامعة ولكن كل طرف تكون له مميزات، وحتى تفاضل في محصلة العملية الخلقية كما نشهد ذكاء وجمالا وقوة بين فرد وآخر في المستوى الحسي، وكثرة الولاية في أهل البيت على المستوى الروحي، لكن أيضا من داخل الآل يوجد فاسدون وسلاطين ظلمة، من هنا يدخل أهم عامل وهو **التفعيل الفردي والجمعي**.

المعيار التحليلي	موقف سيلمان	الرؤية الموازناتية-التزكوية
المرجعية المعيارية	الغرب معيار التحضر والتقدم، وما عداه يقاس عليه،	القيم الوجودية-الكونية هي الميزان، ولا حضارة معياراً مطلقاً.
العامل الجغرافي والجسدي	تفسير السلوك بطبيعة بيئية/إثنية شبه ثابتة أميل للتبخيس.	الجغرافيا والجسد عوامل محفزة-متنوعة لا مراكز حاكمة.
تفسير الخضوع والمقاومة	ردّهما إلى المصلحة والغنيمة أو اعتیاد الطاعة.	فهم الخضوع والمقاومة ضمن سياق قيمى وتاريخي-اجتماعي ونفسي، منفتح على تعددية السلوك.
السيروية التاريخية	قراءة خطية تختزل الأحداث في أسباب ماثلة وفق سردية لحظية.	التاريخ سيروية إنسانية طويلة ومتراكمة تختلف فيها الأجيال والأفراد، في الإنتاج والتفاعل مع حضور مشترك للذاكرة الجمعية.
الدين كعامل تحولي	بساطة الإسلام وخفة أعبائه سبب انتشاره.	الإسلام له حمولة وفعالية أعادت تأطير العصبية وحركة الدنيوية نحو أفق حضاري أكثر توازناً.
الشهود والتجلي الإلهي	استبعاد البعد الغيبي من التحليل.	التاريخ مجال تفاعل بين السنن الإلهية والاختيار البشري.
طبيعة الأنا	مُهيمن قوي مقابل مُهيمن عليه ضعيف.	الهيمنة مُشترك واحد يجذب بعضه بعضاً. الفعالية الإيمانية أقوى فاعل تاريخي.

من الأسباب التي يسوقها سبيلمان لاعتناق الإسلام: دخول النخب، والتفوق الخُلقي للفتاحين، ثم نجاح الفتح في الأندلس وإشعاع إفريقية (تونس)؛ لكن مع ذلك، لم تتوقف الثورات إزاء ولاة الأمويين أو بعضهم، فلقى المذهب الخارجي نجاحا لافتا، ويشبه سبيلمان هذا المذهب بالدوناتية والدوارين من المذاهب المسيحية التي وصفها بالمتوحشة، وهنا نعود مجددا إلى الاختزال التبسيطي؛ فهذه المذاهب، كما استقطبت الغزاة، ضمت أيضا نخبا مناضلة؛ وعلى هذا القياس يمكننا فهم حركة الخوارج في بعض المواضع، وتجربة الإباضية التي تحمل رقيا، تؤكد هذا التركيب المعقد في فهم المذاهب بل سلوكيات المجتمعات، حيث قد تعبر المدرسة عن تحالف وتقارب مع تطلعات واقعية، فمن المنطقي إذا كانت طبيعة المجتمع تميل للتمرد والأنفة، أن تنحاز للخوارج الراديكاليين، تماما كما حدث مع قبائل بني تميم في العرب الذين ظهر فيهم الخوارج، قبل عمليات التهدة بواسطة التحفيزات الاجتماعية وتناقضاتها الدنيوية، بل قد تتحالف معهم قبائل أخرى لمجرد الاشتراك في العدو، حتى لو لم تعتنق مذهب الخوارج المتطرف كالصفرية، وما نتأكد منه في النهاية هو نجاح هذا التوحد النسبي في تقويض حكم الملوك القادمين من المشرق.

أما الكاتب، فيرى أن النزعة الابتداعية وعدم الانضباط منذ المسيحية، مع الميل للزهد والحماسة، كانت عوامل لهذه الاختيارات، حتى ظهرت في برغواطة نبوة وديانة خاصة، في الحقيقة، هذا لا يختلف عن ردة القبائل العربية وظهور المتنبئين؛ فنحن لسنا أمام تركيبة فريدة، بل فعل بشري يتكرر في الزمان والمكان، مما يجعل الأحكام الاختزالية (سواء كانت استعمارية أو وطنية تبجيلية، تعمم الحوادث دون تمحيص)، إن **مجموع التفاعلات** ينتج إطارا عاما تقع داخله تناقضات متنوعة؛ فالحماسة طبيعة منطقية للبعد القبلي، والزهد تفرضه الظروف الجغرافية المعقدة، وهي عوامل فطرية صالحة لا علاقة لها بالابتداع الديني، كما أن ضعف الالتزام بالشعائر له أسباب متعددة من جهل وشهوات، ولا يمكن إلصاقه بجماعة دون أخرى، فقد يقع في المدينة والبادية على حد سواء؛ بل إن من أفسد المسيحية هي الحضارة الرومانية التي أنزلت أهواء ورعونة الملوك وزوجاتهم على الرؤية التوحيدية.

من هنا، تبرز حركة **الأنا** كعلة بشرية محركة؛ فقد تندفع نحو التمرد والعلو -كما في نموذج برغواطة- أو تنكفى نحو الخضوع وصناعة آلهة اجتماعية تولد النفاق والتبعية، ولا فرق بين هذين الاختلالين إلا في الدرجة، مما يسهل تبادل الأدوار النفسية بينهما، وهو ما تجسده نظرية **مثلث كارمان** في المجتمعات المعاصرة؛ حيث يتوزع الفاعلون بين (المنقذ، الجلال، الضحية) في علاقة دائرية تتبادل فيها الأدوار تباعاً حسب التמוضع الاجتماعي، في ظل شعور زائف بالأفضلية لدى الجلال والمنقذ تجاه الضحية الذي يحس بالأفضلية عبر الاستحقاقية المطلقة، لهذا أعدنا المسألة **لعمق الحركة النفسية**، إذ نجد أن المنقذ يضع نفسه في مقام مَنْ لا يمكن الاستغناء عنه ليتفادى شعور الهجر؛ وهي حالة تلبس لبوس تغييب **تجلي الحاكمية** في ما تتطلبه من صفات نفسية ومشاعرية، وتظهر بوضوح في سلوك بعض الملوك، أو حتى في علاقات الآباء والأمهات، هذه الدالة التي تنطلق من عدم تحقق دور المركز القادر، تتحول لاحقاً إلى شعور بالإحباط؛ فينتقل الفاعل من دور المنقذ إلى دور الضحية؛ لينتج آليات المَنّ والبهتان، وهي في جوهرها ذلة ومسكنة ناتجة عن إسقاط افتقار الأنا على الآخر أو صناعتها له، هذا ما نلمسه عند سيلمان الذي يتأرجح بين استحقار الأمازيغ، ولومهم على عدم الامتثال للرومنة، ولا نعني هنا غياب الضحية الحقيقية وسلطانها الوجودي التحرري، إنما نتحدث عن حالة القنوط أو الخوف -الحزن الناتجة عن التأله البشري؛ وهي عملية تكررت بدقة في رومنة المسيحية بوضع الإله عز وجل في تموضع الضحية المفتقر، حتى يتناسب مع الذات المتألهة المنقذة، أو التساوي معه في نفس القنوط من عدم التحقق بالمركزية، من هنا، يغدو الكفر (التغطية) آلية نفسية وعقلية تُنتج أدوات تبرير قيمي، ليدور **التاريخ البشري على هذه التجليات** الإيمانية والنفسية والحسية.

إن ابتغاء **الهيمنة على واحدة**، لكن تنزلاتها تختلف؛ فمنها ما يظهر بالعنف والقسوة (وهي سمة ذكورية/أبوية غالباً)، ومنها ما يظهر بالمكر والتفكير الفاسد (وهي سمة أنثوية/أموية غالباً)، لكنها في النهاية 'مثلث' لا يقبل التعميم الجامد. لذا نجد سرديات الدول الطاغية تتحول أحياناً لدور الضحية؛ إذا وجدت الذات نفسها دون من يدها بالحاكمة، وإذا كانت المجتمعات والأسر تدور في فلك هذه العلاقات، فإن **التدين بدوره يتأثر بها**؛ ألا نرى اختلالات 'التشيع' في جدلية (الضحية والمنقذ)؟ وهما قطبان قد يفيضان

للتضحية فعلا كما قد يفضيان للخذلان كما حصل مع سيدنا الحسين. وكذلك التصوف في حالات فسادة يدور حول هذه الجدلية بين الشيخ والمريد، والسلفية أو الخوارج في انحرافهم يدورون بين (الجلاد والمنقذ)؛ بل إن خطاب الحركات الجهادية الفاسدة يوظف مصطلح الغربة ليموضع في نفس حركة المظلومية والعلاقة الوجودية رب-مربوب، وقد جاء في الحديث: "قدم [عديُّ بنُ حاتمٍ] على النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وهو نصرانيٌّ فسمعه يقرأ هذه الآية: اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ قال: فقلتُ له: إِنَّا لَسْنَا نعبُدُهُمْ ، قال: أليسَ يحرمونَ ما أحلَّ اللهُ فتحرمونه، ويحلُّونَ ما حرَّمَ اللهُ فتحلُّونه، قال: قلتُ: بلى، قال: فتلك عبادتُهُم"¹ والقياس على كل السنن الوجودية يبقى واحدا، بداية من ضغوط الجماعة الكبيرة والصغيرة حتى العالمية، فعبر هذه الأدوات تتم عمليات تبادل المصالح النفسية والمادية لتنتج نموذجا دينيا أو تدينيا مخصوصا.

هذه الحركات النفسية لا تنفك عن بعضها، وهي درجات تعود لمدخلات الذات المركزية: (الحاكمية، والفاعلية، والعالمية)، فالإنسان هو "كلمة الله" التي ينحتها سبحانه وفق علمه السابق، عبر إرادتنا وقدرتنا المتعلقة به، فنحن ذوات تستمد وجودها من رب واحد، هو المتكلم والفاعل والعالم بذاته الأحدية، وهذه الصورة الإنسانية -التي هي روح من الله- مفترقة بذاتها؛ فإذا فقدت الإمداد الإلهي وانطلقت من افتقارها الذاتي المحض، أنتجت كل هذه الاختلالات بشتى درجاتها.

وكلما قلَّ الاجتماع بين تلك التغيبات، كانت التركيبة البشرية أقل فسادا، من هنا فإن أعظم صراع في تاريخ البشرية هو الصراع بين الإيمان والإسلام لله، وبين الكفر والشرك به، وكل الجماعات والأفراد ينتجون -كما في السابق- أنواعا مختلفة من هذه الآلهة والأنداد، بدرجات متفاوتة، وقد يُعتقد أن تفسير "الأصنام" أو "العجل" الذي أُشربته القلوب، مسألة يمكن تجاوزها بمجرد التوضيح النظري؛ إلا أنه مع الدخول في حيز الممارسة، تصطدم الذوات برسوخ طويل في الذاكرة الجمعية يتطلب جهادا وتدرجا بحسب ما تتطلبه كل حالة، فالمسألة كنز نصل سكين؛ إن تم في غير موضعه أو بما لا تطيقه الذات، فلن ينتج

¹المحدث: ابن عثيمين، المصدر: مجموع فتاوى ابن عثيمين.

إلا موتاً آخر، وانتقالاً نحو "ند" أو "ولي" جديد، ومن مداخل هذا المال والسياسة والأسرة كما في الآيات والأحاديث¹.

فكل فعاليات وأحكام الإسلام تدفع نحو غاية الذكر والخضوع لله في كل حين، وعندما تكون الذات محافظة على عباداتها أو قائمة على ثغر ما، فهي في الحقيقة تحمل في باطن نيتها **حضور الله**؛ إذ الجهاد أو العلم أو السعي برحمة لامثال أمر الله هو ذكرٌ في ضمن ذلك التموضع، لكن هذا الحضور قد يضعف بالغفلة عن النية والقصد، مما يجعل انفكاك الذات عن العبودية وانزلاقها نحو الظلمانية تياراً جارياً في حركة التاريخ، لا سيما في ظل سردية «العصور الدهرية» الراهنة وما تحمله من تراكمات مادية تحجب عن الحق؛ من هنا يتجلى ميزان النجاة في قوله ﷺ: "أَلَا إِنَّ الدُّنْيَا مَلْعُونَةٌ مَلْعُونٌ مَا فِيهَا إِلَّا ذِكْرُ اللَّهِ وَمَا وَالَاهُ وَعَالِمٌ أَوْ مُتَعَلِّمٌ"²، ليكون الذكر والعلم هما الحصن الأخير ضد استلاب الأنا وتأليه المادة-الهوى.

من هنا كانت الملائكة تشتم الأعمال كالرائحة الطيبة؛ فهذه الفعاليات ليست أحوالاً ذهنية فقط، بل هي "حقائق وجودية". والتموضع الصحيح مع العلماء والصالحين والأنبياء هو خروج غير مباشر من الشرك؛ لأنهم وسائط حضورية تحيل مباشرة نحو الله، وهذه التعلقات تُستمد وجودياً من "نور الله"؛ لذا نجد بعض الزوايا تعالج حالات التعلق الشديد بنقلها إلى "محبة النبي ﷺ" كذات عابدة، وهو علاج فعال ومضمون، لكن المقام الأعلى هو الموازنة المحيلة أكثر نحو الفناء في الذات الإلهية، مع استحضار التوسط النبوي إذ لا ينفكان عن مكونات الوجود بما فيها حركتنا التكليفية.

ضمن هذه الحركية، يمكننا قراءة تاريخ البشر وتاريخ المغرب خاصة؛ حيث إن الاستقرار المذهبي ظل مدة رهين عدة تفاعلات، فقد شكل نزوح المولى إدريس الأول

¹ "تَعَسَّ عَبْدُ الدِّينَارِ، وَعَبَدُ الدَّرْهَمِ، وَعَبَدُ الْخَمِيصَةِ، إِنْ أُعْطِيَ رِزْقِي، وَإِنْ لَمْ يُعْطَ سَخِطَ، تَعَسَّ وَأَنْتَكَسَ، وَإِذَا شَيْءٌ فَلَا أَنْتَقَشَ".

﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِينُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾.

² المحدث: الألباني، المصدر: صحيح الجامع.

(الفار من بطش العباسيين تراكما تأسيسيا) بعد مبايعته من قبيلة أوربة الأمازيغية المستقرة بنواحي ويلي؛ وهي القبيلة ذاتها التي تحالفت سابقا مع كسيلة ضد الفاتحين، إلا أن هذه المبايعة قدمت نموذجا لنواة تركيبة ناجحة؛ إذ استوعبت هذه التركيبة **البعد الحضاري** الذي تتطلبه تنزلات المركزية **التزكوية** للفعل الإسلامي؛ محولة القيم الروحية إلى واقع اجتماعي ومؤسسي، يربط بين نبل القصد وكفاءة التدبير، والبعد التحرري الفطري، وذلك ضمن إشكالية القبلية والنسب في العالم القديم، فإذا كانت هناك حساسية تجاه العرب أو صراعات بين القبائل الأمازيغية، فإن وجود رجل من النسب النبوي - المحترم من الجميع - كان كفيلا بحل هذه الإشكالية.

لكن المسألة لا تقف عند هذا الحد، فالتفاعلات البشرية معقدة، وحتى مع توزيع إدريس الثاني لأبنائه ولاية على مناطق متعددة، ظلت بعض القبائل محافظة على المنزع الخارجي، بل إن من أبناء الإمام نفسه من حمل هذا المنطق؛ فهم بشر قد لا يُسرع بهم نسبهم، فانفرد كل منهم بإمارة، ووقع الصدام بينهم خاصة بعد وفاة الابن الأكبر، مما يفسر انهيار الدولة بسهولة تحت ضربات الأمويين والفاطميين، إلا أنها أسست لتحول الواقع الداخلي من عصبية قبلية بسيطة نحو نوع إمارة-إمارة تحاول صهر عصبية متعددة.

إن الحالة التأسيسية قد عبرت عن تلاقح بين أنفس موازناتية؛ بدأت بإدريس الأول ثم **راشد الأوربي**، وتُنسب أحيانا هذه الفعالية في التحليلات الوطنية لـ 'إسحاق الأوربي' حاكم المنطقة الذي تنازل عن الحكم وباع الإمام، هذه الفعالية التحررية كانت مهمة، لكن بالنظر لواقع الحال، نجدها لا تصل لمقام **إيثار راشد** أو **إمامة إدريس**؛ فإسحاق قد تكون حسابات النصره عنده مشوبة ببعض التحفظ، بينما تطلعات الإمامة عند إدريس لم تكن شحيحة، فهو لا يدور مع عروبة أو علو، بل يبحث عن الرحمة في إطار العبودية لله، وما يدل على هذا وقوع الخلاف لاحقا بين إدريس الثاني وإسحاق الأوربي، والذي انتهى بمقتل الأخير؛ وهي نتيجة منطقية لأن العلاقة الأولى لم تكن متوازنة كليا، بل كانت مشوبة بنوع من ابتغاء العزة والتفوق الذاتي عبر قيمة آل البيت، ظهر هذا بعدما رفض

إسحاق¹ تقريب الأمير لقبائل أخرى حتى لو كانت أمازيغية، مع ذلك فنحن لا نسوي بين هذا الخلاف وبين من حارب الآل صراحة، لكن النتيجة قد تتشابه في النهاية لأن العلة الوجودية المحركة واحدة، وإن تفاوتت درجاتها.

أما راشد، فكما نصر المولى إدريس، كان هو من ربي إدريس الثاني على الفقه والدين والحكم والأخلاق حتى استشهد على غرار إمامه، بيد أن التحليلات التاريخية لا تركز بالضرورة على أثر علل الوجود العميقة، وقد تقف في ظواهرها، وهو ما يزال مسيطرا على العقل الإنساني والسرديات الوطنية لغالب البلدان. من هنا فكما يُقال إن المولى إدريس هو **روح الآل العظمى في المغرب**، فإن 'راشد' هو **التمظهر الأسمى لروح الأمازيغ**؛ فقد وُصف بأنه أهل النجدة والشجاعة والحزم والقوة والعقل والدين والنصيحة لآل البيت.

مع ذلك، بقيت حركيات متعددة تتجاذب المشهد بين المنزع الخارجي والجاهلي والخضوع (مخلفات فلسفة الحكم الروماني والجدليات القبلية)، وأضيف لها **البعد العَلَمائي** حين عيّن إدريس الثاني محمد القيسي قاضيا؛ وكان رجلا صالحا ورعا فقيها، تتلمذ لمالك وسفيان الثوري وروى عنهما، واتخذ كذلك من عبد الله بن مالك الخزرجي الأنصاري كاتباً له، على هذه الركائز المتينة تأسس التدين المغربي؛ حيث يتربع على رأس هرمه تركيب بين **الروحانية والجهادية الإدريسية، والفعالية الصديقية الراشدية، والعلمائية السنية المتوازنة**، وبهذا المعيار يصبح كل انحراف أو فساد -مهما كبر في الماضي أو الحاضر- مجرد إظلام طارئٍ لتلك **النورانية التأسيسية**، وليست محددات النسب والقوم إلا مدخلا لهذه العوامل الوجودية؛ فعلى ضوئها تلتقي النفوس وتفترق وفق تعقيدات بالغة. وهذا ما يفسر تباين المواقف القبلية؛ فبينما نصرت قبائل الأدارسة، واجهتهم أخرى أو تذبذبت بينهما، بل إن أوربة الأمازيغية ذاتها تحالفت في لحظة تاريخية مع الأغالبة ضد الدولة الإدريسية (بتكريبتها العربية-الأمازيغية). إن هذا النموذج من الصراع أو الصلاح ظل يتكرر مع تكاثر سلالة الآل وانخراطهم في معادلات التاريخ؛ فبقدر ما وُجد منهم حُكام

¹ هذه القراءة وفق ما لدينا من معلومات شحيحة عن هذه الشخصيات، إذ التركيز يقف غالبا على المولى إدريس، والأحداث الفاصلة في بناء الدولة.

دخلوا في صراعات السلطة، برز من سلكهم **أولياء وعارفون** ذاع صيتهم في العالمين كمنارات للهدى.

وبالالتحام مع الراشدية الاجتماعية الأمازيغية، أنتج البلد حضارات عريقة جمعت بين الروحانية العالية والفعالية الحضاري-الحضورية. يتبادر إلى الذهن هنا رمزية النبي إدريس عليه السلام، الذي كان إلى جانب نبوته أول من خاط الثياب وعلم الفلك، مما يشير إلى أن التدين يكون حضاريا واجتماعيا بالضرورة، وهنا نشير أنه يلزم الاحتراز عند التحليل الإنساني **عن الأدوات الأسماوية**؛ فهي وإن صلحت في حق الأنبياء والأولياء، قد لا تعبر عن المصاديق ذاتها لدى غيرهم؛ فالتسمية قد لا تقوم في المسمى بالضرورة، إلا بنزوع روحي أو انعكاس لتربية، أو وفق رؤى ربانية سابقة في علمه.

ومع ذلك، يلزم التنبه لدور هذه العوامل في تحليل الظواهر الاجتماعية؛ فنحن نعلم أن اللقاءات الإنسانية تنتقل عبرها النورانية والظلمانية¹ داخل الخصائص الظاهرة. هذه العلل الروحية والاجتماعية والاقتصادية تترابط فيما بينها دون تعارض مع الإرادة والحرية، فأن يولد الإنسان بخصائص معينة هو واقع ثابت، والناس يشتركون في أصل الفطرة، لكنها تتفاوت **كسلم ومقامات**؛ فبفهم الإنسان لحركته العامة يستهدي للتوجه الصحيح، وبضبط حركته الخاصة يتكامل بناؤه ويتدارك ماينقصه ويحفظ ما وُفق له². وحركة الأقوام في روحانيتها تماثل حركية الفرد (عبر الجينات والذاكرة الجمعية)، غير أن التراكمات تُفسّر غالبا **بالفعاليات الروحية-النفسية**، في حين يحل الجسدي في المرتبة الدنيا

¹ "لو أن أحدكم إذا أراد أن يأتي أهله قال: بسم الله، اللهم جنبنا الشيطان، وجنب الشيطان ما رزقنا، ثم قَدَّر أن يكون بينهما ولدٌ في ذلك لم يضرَّهُ شيطانٌ أبداً". (المحدث: أبو داود، المصدر: سنن أبي داود).

"مثلُ الجَلِيسِ الصَّالِحِ والسَّوْءِ، كَحَامِلِ الْمِسْكِ ونَافِخِ الْكِيرِ، فَحَامِلُ الْمِسْكِ: إمَّا أن يُحْذِيكَ، وإمَّا أن تَبْتَاعَ منه، وإمَّا أن تَجِدَ منه رِيحًا طَيِّبَةً، ونَافِخُ الْكِيرِ: إمَّا أن يُحْرِقَ ثِيَابَكَ، وإمَّا أن تَجِدَ رِيحًا خَبِيثَةً". (المحدث: البخاري، المصدر: صحيح البخاري).

² قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأشج عبد القيس: "إنَّ فيكَ خَصْلَتَيْنِ يُحِبُّهُمَا اللهُ: الحِلْمُ والأَذَانُ، قال يا رسول الله: أنا أتخلَّقُ بهما أم اللهُ جَبَلَنِي عليهما؟ قال: بلِ اللهُ جَبَلَكَ عليهما، قال: الحمدُ لله الذي جَبَلَنِي على خَلَّتَيْنِ يُحِبُّهُمَا اللهُ ورسولُهُ". (المحدث: شعيب الأرنؤوط، المصدر: تخريج رياض الصالحين).

من مقام اللطافة الإنسانية، بهذا يتحقق المقصد من التعاون بين الأقوام والتزاوج بينهم، حيث تنتقل الأحوال الروحية عبر هذا التكثر الذي يقوي كل الأطراف.

إن **الإمساك بمستويات الفعالية** الروحية والتكليفية يكشف لنا أن الانزياحات البشرية ليست حتماً بيولوجياً؛ فبنو إسرائيل صاروا في حقبة ما من أشد الناس كفراً، كما أن من العرب والأمازيغ مَنْ استحل دماء المصلحين، إلا أن من رَجِم هذه الأقوام برزت نفوسٌ عظيمة كَسَر صدقُ توجهها قوالب الذاكرة الجمعية والتنشئة المحيطة، وتمتد هذه "التدخلات" حتى في الزمان والمكان؛ فلكل يومٍ سرُّه (كالثنين والجمعة)، وللجهات حركتها الأخلاقية المرتبطة بالمواضع (كحال المدينة-القدس).

وفي هذا السياق، يبرز قانون "الأعداد" كفاعل خفي؛ فانتشار أبناء المولى إدريس الثاني **الاثني عشر** يحاكي الرمزية الدينية لعدد الأسباط وخلفاء الأمة، ليس من باب "العصمة" الشيعية، بل كتفاعل روحي نتاج صلاح الورثة-الإمامة الروحية؛ كما أشار ابن حجر في وصف الخلفاء الاثني عشر بأنهم "مَنْ يعز الإسلام في زمنهم ويجتمع المسلمون عليهم"، وهي قاعدة تخص الجماعة الإسلامية الكبرى ولا تنفي وجود قوانين مشابهة في القبائل والعائلات، هذه السنة الوجودية تفسر ذلك "الذهول الروحي" وقيمة الصديقين الذين أنتجهم المغرب رغم أنه ليس ببلد نبوة، وهو فهمٌ يعضده المستوى الجغرافي الذي يمثل "غروباً" بإزاء بلاد آسيا، فشروق الشمس من مغربها نهاية للعالم، وبقاء أهل المغرب على الحق حتى الساعة آيةٌ على هذا البطون النوراني.

إن الأحاديث التي خصت أهل المغرب¹، لا تتناقض مع باقي الوجهات، فنجد في فلسطين مجاهدين ظاهرين، وفي الشام مدرسة الأبدال، وفي اليمن الحكمة، وفي مصر أهل

¹ جاء في رسالة الإمام الزاهد أبي بكر محمد بن الوليد الطرطوشي دفين الأسكندرية إلى أمير المسلمين يوسف بن تاشفين: "و مما اتحفك به و هو خير لك من طلاع ذهباً لو أنفقته في سبيل الله: حديث رواه الأئمة الثقات عن رسول الله - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فروى مسلم في كتابه الصحيح نقل العدل عن العدل عن رسول الله - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أنه قال: " لا تزال طائفة من أهل المغرب ظاهرة على الحق حتى يأتي أمر الله " و الله أعلم هل أرادكم رسول الله - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - - معشر المرابطين أو أراد بذلك جملة بلاد المغرب و ما هم عليه من التمسك بالسنة و الجماعة و طهارتهم من البدع و الإحداث في الدين و الاقتفاء بأثر من السلف الصالح رضي الله عنهم

التواصي بالخير...، فهي خرائط لتقسيم العمل الإلهي؛ وعليه فإن التحليل السليم يجمع بين استقلالية المتغيرات (كالجغرافيا والنسب والعدد)، وتربطها مع الفعالية التشهيدية لتجليات الله.

عند التحليل الواقعي وفق ما يتوفر من إحصائيات¹ وأحداث تاريخية ثابتة، تتجلى خصوصية المغرب في كونه حائط صد روحي استراتيجيا؛ فقد واجه محاولات تنصير إفريقيا وأوصل الإسلام حتى جزر المالديف كما كان نجدة للأندلس، ولا يزال مجتمعه -رغم الجوار الأوروبي والتيارات الوافدة- محافظا على روح دينية، تظهر بجلاء في إدارة الجاليات الواضحة للمساجد والجمعيات في الغرب، وتكشف لغة الأرقام عن عمق هذا التجذر؛ فوجود نحو 51 ألف مسجد داخل البلد، بمعدل مسجد لكل 717 فردا، حيث يرتفع المؤشر بإضافة 7000 زاوية ليصل إلى مسجد لكل 652 فرداً؛ وهي نسبة لا تسبقها فيها إلا الحجاز (السعودية) ومصر (إذا دُمجت زواياها)، ويتفوق المغرب بهذا المعدل على دول ذات ثقل روحي وتاريخي كذلك كتركيا (مسجد لـ 884 فرد) واليمن (مسجد لـ 829 فرد).

أما في خدمة الوحي، فيبرز المغرب كقلعة عالمية، إذ يضم أكبر عدد من الكتابات القرآنية بنحو 12,500 كُتّاب، محتضنا حوالي 450,000 طالب، وهو رقم ضخّم مقارنة بمشاريع التحفيظ في دول أخرى. ورغم أن عامل الإمكانيات قد يؤثر في المعادلة، إلا أنه ليس محددًا مركزيًا؛ فموريتانيا -التي كانت والمغرب فضاء واحدا- تسجل أعلى نسبة مساجد مقارنة بالسكان (مسجد لـ 438 فرد)، مما يؤكد أن جهة مغرب الشمس هي مدرسة متكاملة.

إن هذه الأرقام والنسب، هي إشارات دالة على سيرورة الأمة ومكامن ثباتها، ومع ذلك، يظل السؤال قائماً حول التمييز الضروري بين الدين (في مظاهره من شعائر وحفظ)

وإننا نرجو أن تكون أولى بقية ينهون عن الفساد في الأرض، ولقد كنا في الأرض المقدسة - جبر الله مصابها - تترى علينا أخبارك وما قمت به من أداء فريضة الله - تعالى - في جهاد عدوه وإعزاز دينه وكلمته، وكان من هناك من العلماء والفقهاء وحماة الدين والعباد والزهاد يدعون الله - سبحانه وتعالى - في نصرك وتأييدك والفتح على يدك ".
¹إعلانات وزارات الشؤون الدينية للصحافة.

وبين **التدين** (في جوهره من إنصاف وتقوى)، فالحفاظ على شعائر الدين وغلافه القرآني يظل ميزة راسخة لأهل المغرب قاطبة، وهو الأساس المتيّن الذي لا يصح التدين بدونه ولا يقوم البنيان بغيره، لكن، وبالنظر لجوهر التكليف، لا يمكن أن يتم وصف **الظهور على الحق** بمجرد الحفاظ على الرسوم والمباني، بل بالربط الوثيق مع **رفع-نصرة العثرة النبوية الطاهرة**؛ أي استحضار الأخلاق المحمدية في المعاملة الجهادية والحضارية، والتحقق **بالأصول التعبدية-الإحسانية** التي تعبد الله كأنها تراه، وتُعظم خلق الله بالحياء والجود.

وعليه، يتعين علينا البحث في حركية التدين تاريخيا وحاضرا؛ حيث آثرنا الانفتاح على **واقع المسألة مع القراءة التاريخية** لسيرورة الدين في المغرب، فنحن لا نتبع هنا المنهج الكرونولوجي (الزمني) كما درج في التقليد اليوناني، بل نعتبر العلل مترابطة في ذاتها، يحث بعضها بعضا بحسب ما يقتضيه المقام، لا باعتبار إحداها منتجة-قيومية للآخرى.

لقد اتخذنا كذلك من **مُوجّهات الحديث النبوي** منطلقا، وهو ما قد لا تستسيغه المناهج المادية المعاصرة؛ أما بالنسبة لنا، فالوحي حقيقةٌ ثبّت صدقها ببراهين فلسفية ومنهجية (علم الكلام، الجرح والتعديل، والتفسير). لذا فنحن أمام نتيجة أكسيومية ننطلق منها؛ إذ القطعي لا يعارض القطعي، وقد خلصنا بالأرقام المنضبطة إلى أن أهل المغرب-عموما وظاهرون على الحق، وهو نتاج سيرورة تاريخية عميقة؛ فالبنية القائمة وإن لم تكن دينية كليا بمفهوم الصحوات الحركية، تضطلع بحفظ التراث المتراكم، وحتى في حال وجود نظام يحكم بالشرع ظاهرا وباطنا، فإن ذلك لن يلغي حقيقة أن المسببات التاريخية هي تنزلات مع القدر والحكم الإلهي، ومع دخولنا كأمة وبلد في حالة الوهن والغثائية، فإن فهم منطق الحديث النبوي له فلسفة درجاتية، سواء بالنسبة لحقب تاريخية، أو بعض القبائل والبلدان التي أثنى عليها أو ذمها، من هنا سنجد تركيبا وتقييدا واقعيا ونصيا، وهذه طبيعة الحركة الاجتماعية والإنسانية.

بناء عليه، وجب استنطاق طبيعة هذا الظهور وتداخل عوامله؛ فلكل منطقة جغرافية دور روحي، ومع **حركة التقييد** فالمنطقة الواحدة قد تتعدد فيها التظاهرات الطبيعية والتفاعلات الروحية أو السياسية.

2.1.2.4 سيرورة تشكّل الدين المغربي :

تأسست في المغرب عصبية وإمارات مختلفة تشكّلت ملامحها قبل الفتح، لكنها اتخذت هذه المرة من "الدين" دوراً محورياً، قبل أن تنزاح أحياناً عن مركزيتها الروحية نحو الأهواء والجاهليات، تماماً كما حدث في الشرق؛ فحين انحدرت المراكز الجغرافية (كمكة والمدينة والقدس) أو الرمزية (كقريش وآل البيت) عن غاياتها الجامعة، تراجع أثرها. فالتحريف البشري واحدٌ عبر التاريخ، والشارع جعل "العلامات-الرموز" لخدمة مقاصد أسمى؛ كما في قوله ﷺ للكعبة: "ما أعظمك.. وللمؤمن أعظم عند الله حرمة منك"¹، وقوله: "إنما أوليائي المتقون"²، أو قوله تعالى في حق ابن نوح: ﴿قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾³. لذا فإن القراءة التي نقدمها لأي جماعة يجب ألا تنحسب في "البعد الوطني-القومي" الضيق، فهذا البعد مجرد مستوى رمزي وعلامة تتحقق عبر ما هو "مركزي-سلوكي"، وإلا انحطت الجماعة وعادت لسابق غنائيتها، إذ لكل جيل تاريخي مسؤولياته وفعاليتها حتى لو كانت هناك ذاكرة مشتركة.

يستمر سبيلمان في إسقاط نزعته الوطنية برؤية الحركتين المربطية والموحدية كصدي لـ "حادثة مشرقية" حملها الحُجاج والعلماء العائدون بسلوك صوفي وتنوير فكري، ليظهروا بمظهر الأولياء، وهنا يبرز تساؤل جوهري: هل يصح قياس النخب الحداثية المعاصرة على مجتمعات قديمة يحكمها تفاعل ديني وقيم مغايرة للموجهات الدنيوية الحداثية؟

إن هذا القياس لا يستقيم، فإعلاء النزعة التحديثية-التقدمية في ذلك الزمان قياساً على حاضرنّا أمر مستبعد، بل إن سبيلمان نفسه يصف تلك النخب المغربية بأنهم "مناضلون دائبون ومحاربون أشداء"، ناهيك أن الحركة الفكرية في المشرق كانت تعيش

¹ "ما أعظمك، وأعظم حرمتك! وللمؤمن أعظم حرمة عند الله منك، إن الله حرّم منك واحدة، وحرّم من المؤمنين ثلاثاً: دمه، وماله، وأن يُظنّ به ظنّ السوء" (المحدث: الألباني، المصدر: السلسلة الصحيحة).
² يا رسول الله وما فتنة الأجلّاس؟ قال: "هي هربٌ وحربٌ، ثم فتنة السراء دخلها من تحت قدمي رجلٍ من أهل بيتي، يزعم أنه مني وليس مني، وإمّا أوليائي المتقون" (المحدث: الألباني، المصدر: السلسلة الصحيحة).

³ [هود: 46].

صراعات داخلية وليست بتلك "الحداثة" المتوحدة-المُعَمَّمة مثل ما يحصل في عصرنا؛ فعلماء الدين الأوائل لم تكن "المدنية" أو "الوطنية" عندهم إلا عوارض ثانوية، ناهيك عن أن المغرب كان يمتلك مراكزه الحضارية (كوليلي)، أضف إلى ذلك أثر الأندلس؛ حيث أدخل "يحيى بن وسلاس" المذهب المالكي للمغرب بعد سماعه المباشر من تابعي التابعين كالإمام مالك والليث بن سعد، وهؤلاء ساهموا في إنشاء مرجعية علمية وسلوكية "أصيلة"، تختلف في حركتها عن الرؤية العلموية القصرية كما ينظر الغرب لعلاقاته مع العالم، باعتباره مجال تطوير مادي ونفسي خادِم، إن العلماء والصالحين المشاركة والمغاربة، لم تكن تربطهم علاقة افتقار وجودي غرضه استمداد الرمزية المعنوية أو المادية، بل علاقات رسالية ووجودية.

إن تجربة "أبي عمران الفاسي" وتلاقحه مع عمالقة كالباقلائي، تعكس تطور الإسلام وتَقَنُّنه داخل المذاهب بعد عمومية الجيل الأول، مما هيأ البيئة لتلقي منظومة شاملة تطورت من داخل إمكاناتها دون تجاوز الأصل، إن أقرب ما يمكن مقارنة هذه التطورات به هو الاقتداء بالتجربة النبوية أو الصحابية مع التابعين؛ حيث كان المحرك الأساسي هو البعد القيمي والعقدي، هذه العملية الاستدلالية يبقى من العسير على الباحث الغربي تمثيلها.

ضمن هذه السيرة، دخلت قبائل "صنهاجة" المعادلة، وانتقلت من منطقتها القبلي القديم إلى تحول جوهري حين عاد "يحيى بن إبراهيم الكدالي" من الحج متأثراً بدروس "أبي عمران الفاسي"، وبسبب تعقيد التضاريس ورفض تلاميذ الحواضر الانتقال إلى الصحراء، أُحيل الأمر إلى الزاهد "وگاگ بن زلو اللمطي" الذي اختار تلميذه "عبد الله بن ياسين".

كانت الخطة تتوخى إخراج الناس من الجهل، إلا أن مجابهة القبائل لرفض تغيير عاداتها (كالنهب أو تجاوز عدد الزوجات) دفعتهما لإقامة الرباط في أقصى الصحراء، يقفز سييلمان هنا لاستنتاج أن غاية الرباط كانت القتال الفظ، والحقيقة أن تلك الفظاظة كانت سمة العادات المتفسخة التي حاربتها النخب الدينية، لم يكن عبد الله بن ياسين

يحمل تطلعات كلياتية في البداية، بل منهجا منضبطا لزراعة القيم، حتى إن علماء سجلماسة ودرعة توسلوا للمرابطين من أجل التدخل لوقف المظالم والخمارات.

لقد أسقط المرابطون في طريقهم للإصلاح إمارات الانحراف كـ **"برغواطية"** والشيعية **"البجلية"**، مستفيدين من بيئة هيأها الأدارسة بنجاحهم في ترسيخ مفاهيم وممارسات وحدة المنطقة، تحت راية إسلام علمي-منضبط، ومؤسسات حضارية، سواء في إمارات **"فاس"** أو **"تافيلالت"**، وهكذا، نجد أن **"التشيع الإدريسي"** أصالة فاعلة، كانت قريبة من روح السنة على غرار تتلمذ الإمام مالك على يد الإمام جعفر الصادق، هذا المشروع الإصلاحى المتوازن، مكن من التطور في تحقيق التوسيع المجتمعي للمشروع الإسلامي.

لقد حدث تطور نوعي في **الدرجة** مقارنة بالحالة التي سبقت الفتح، فبعد استشهاد المؤسس الروحي عبد الله بن ياسين، وجد **"يوسف بن تاشفين"** نفسه أمام تركيبة مثالية لتأسيس دولة شاسعة نجحت في توحيد الأندلس وصد الغزاة، معتمدا تحكيم الكتاب وتحييد المكوس الجائرة، لقد جمع ابن تاشفين بين الزهد ومحبة العلم، وبين حنكة القيادة المستوعبة لتناقضات الواقع القبلي، ومن هنا صار النموذج المرابطي العام مركزا ملهما.

في هذا السياق، ظهر **السند الصوفي الأول** للمؤسسين؛ كرباط **"أبي النور عبد الله بن وكريس"** الذي اتصل سنده بالمشرق عبر **"ابن ويجلان الأغماتي"** وصولا إلى **"عبد الله الجوهرى"** معاصر **"وگاگ"**، ويؤكد هذا الاتصال أن غاياتهم لم تختلف عن منهج ابن ياسين، وهو ما اشتهر به رباط **"مولاي بوشعيب"** و **"رباط شاكر"**، وصولا إلى **"صالح بن حرزهم"** الذي ضبط كتاب **"الإحياء"** للغزالي وانتصر له.

يتبين لنا أن التصوف كان نواة للتدين المنضبط والفقهى في المغرب، وهو في أصله امتداد للتجربة الروحية النبوية وصحابتها، إذ لم يهمل هؤلاء المرابطون جوانب الإسلام الأخرى، بل ارتبطوا بـ **"المنهج الجنيدى"** عبر مدرسة **"أبي عمران الفاسي"**، هذا التطور هو نتاج طبيعى لحركية الإسلام نفسه، وليس **"إبداعا"** محليا ناتجا عن خلفيات قبلية أو تأثر باليهودية والمسيحية كما زعم سييلمان.

إن الممارسات الجاهلية وادعاءات النبوة التي ظهرت في بعض القبائل كانت تفاعلات اجتماعية شبيهة بما حدث في المشرق من نفاق وردة وخروج؛ فالمغرب لم يخرج عن المنطق

البشري العام في التعامل مع الوحي، وبدلاً من فهم "الإسلام المغربي" ضمن تفاعلات الإسلام الذاتية، ذهب سبيلمان إلى قراءة وطنية أو مركزية رومانية تحسرت على عدم استقلال الأمازيغ بدين مخالف للمشرق، بينما اعتبرت عدم خضوعهم للرومان مجرد توحش.

إن هذا التخطئ الاستشراقي يسعى لرد الإسلام إلى أصول مسيحية أو يهودية، أو اعتباره مجرد تمظهر للقبليّة العربية، كما نجد في نظريات عديدة على غرار "جاكولين شابي" أو مؤسسة "أولاف" التي تزعم أن القرآن تأليف "حاجات نازارين" بسبب ضخامة ودقة إحاطته، ولو عكسنا المسألة أليست المسيحية الغربية هي رومنة وتوثين للنصرانية المشرقية ؟ أليس التمدن الغربي هو تورية للوحشية الرومانية ؟

إن هذه القراءات الغربية ليست إلا إسقاطاً لا شعورياً نحو تطلعات جاهلية، بينما حركة الوجود تدور على الحضور الجلاي والكوني بما يتعالى عن المدخلات الزمكانية والعرقية، الباحث الغربي يتداخل مع شهوده آلية دفاع نرجسية، تفر للأمام هرباً من حقيقة الصراع الحضاري المتوارث، فهؤلاء المرابطون هم من هزموا "ألفونسو"، والمسلمون هم من أسقطوا القسطنطينية وتسيدوا العالم قروناً تفوق عمر السيادة الغربية الحالية، وقراءة سبيلمان التي ولدت في حضن الاستعمار، ما هي إلا انعكاس لنزعة العلو في الغرب، هذه الفعالية الفاسدة والافتقارية لا تزال محمولة في الذاكرة البشرية عموماً، والغربية خصوصاً.

ينتقل سبيلمان مباشرة إلى الصراع الفكري الذي تبلور بين الفقهاء والصوفية أو الأشاعرة، معتبراً إياه ناتجاً عن اجتهادات الغزالي التي قدمت طرحة "قلبية" مناقضا للفهم الفقهي، وهذا استنتاج لا يليق بأي مطلع على مساره؛ فالغزالي من كبار الأصوليين، وعملته التجديدية قامت على التكامل لا التعارض، ومن آخر كتبه المستصفى في أصول الفقه وحتى الإحياء هو كتاب تصوف علمي-فقهي، ويبدو أن قراءة المستشرقين هنا متأثرة بالنموذج المسيحي الذي فصل بين "القلب" و "الشريعة" اليهودية، بينما يرى الصوفية أن الاستقامة العملية والالتزام العلمي هما من أجلى تجليات الباطن، فلا تصح محبة بلا رعاية لرسومها وتجلياتها، وإن وُجد تيار صوفي يزعم سقوط التكاليف بالوصول،

فهو تيار شاذ ومنبوذ في الأمة ناهيك عند الجنيد الذي انضبط الغزالي والمغاربة بمنهجه الإسلامي الواضح.

ومع ذلك، شهدت الدولة المرابطية صراعا داخليا، فبينما مال "أبو عمران الفاسي" و "أبو بكر بن العربي" وبعض الزوايا إلى تيار سني أشعري، كان هناك تيار آخر يميل لـ التفويض الحنبلي، إلا أن المحرك الفعلي لنجاح دعوة "ابن تومرت" لم يكن مجرد الخلاف العقدي، بل هو تغلغل الترف والفساد في مفاصل الدولة المرابطية، مما جعل التعصب المذهبي غطاءً لصراع سياسي وفساد اجتماعي، فالمذهب الأشعري يعترف بشرعية الإمام أحمد وبمنهج التفويض، مما يؤكد أن المسألة كانت بحثا عن السلطة والعلو، وهنا نعود لحركية النفس الإنسانية وفجوة الدين والتدين، حيث تظهر الاختلالات النفسية في صورة صراعات داخل المتن الديني نفسه، فالإشكالات المعرفية مَوْجّه محوري، إلا أنها عندما تكون قريبة من المسائل الاجتهادية الدقيقة، يكون الراجح أنها مجرد غطاء لإسقاط الشرعية عن الآخر.

بنفس الطريقة التي تأسست بها الدولة المرابطية، ظهر مُنظّر فكري (ابن تومرت) وزعيم قبلي (عبد المومن بن علي الكومي)، كما وظف ابن تومرت الساخطين وادعى المهدوية لتغيير السلطة، وهنا يبرز لنا البعد الحضاري والسياسي كفاعل أكبر مقارنة بالدعوة المرابطية؛ فالجمود الذي أصاب بعض فقهاء المرابطين حفز راديكالية موحدية جديدة، حولت المكونات المتراكمة (الشرعية العلمية والنسب الشريف) إلى أدوات للصراع.

لقد نجح الموحدون في تأسيس أكبر إمبراطورية في تاريخ المغرب بتنظيم أدق، وتحول الصراع من مرحلة **تقبل الدين (الفتح) وتقبل المنهج (الأدارة) وضبط المذهب (المرابطون)**، إلى مرحلة **طبيعة الإمامة مع الموحدين، ومع استقطاب الكومي للقبائل العربية لمواجهة الصنهاجة**، بدأ البُعد الجاهلي يتعمق أكثر في كيان الدولة، ورغم محاربة الموحدين للمذهب المالكي بكونه مذهباً (رسمياً) يعيق تطوراتهم، إلا أن استقرار المالكية والأشعرية والتصوف في الوجدان المغربي كان أقوى من التغيرات القسرية.

في نهاية المطاف سقط الموحدون في ذات الفخ، انتقلوا من نفوس متمردة تطلب التغيير، إلى "أنا مُفتقرة وجوديا" فذب الركود والفساد والدينية، لتتكرر دورة السلالات مرة أخرى عبر صعود **بني مرين** من قبائل زناتة، حينها، كانت الظروف قد نضجت لإعلان "العقيدة الأشعرية والمذهب المالكي والتصوف الجنيدي" طريقاً رسمياً للدولة والمجتمع، وهو الثالوث الذي لم يتغير إلى يومنا هذا. لكن هذا الاستقرار كان على مستوى التركيبة العرفية المؤطرة، فكيف كانت الممارسة الحقيقية لـ "التدين" في ظل هذا الإطار؟

إن أي دين، مهما بلغ من الصلاح، سينتج بالضرورة ممارسات متنوعة، لأن البشر بطبائعهم متفاوتون بين الصالح والطالح أو العابد والتاجر والعالم والإمام... بيد أن للجماعات منطقاً خاصاً يتلاقح مع الإطار الرسمي لينتج سلوكيات مجتمعية مركبة، بالنسبة لسبيلمان، يتمثل هذا الإطار في وجود دين عربي جاف مقابل ممارسات أمازيغية يراها خارجة عن هذا الإطار، إما لجهلها أو لصفات فطرية تميزها، فهو لا يرجع التدين المغربي لمصدر التأسيس المشرقي، بل يطمس الحدود الفاصلة بين الدين الرسمي والممارسة؛ ليمرر أيديولوجيته الوطنية المتوجسة من الإسلام ومنبعه العربي، مصوراً المغرب كـ "حلقة ضعيفة-متميزة" في التلقي، ليثني عليه تارة ويضرب من خلاله العربي ويذمه تارة ويضرب العربي به.

من الضروري إذن استحضار أهمية **موضع الباحث** جنباً إلى جنب مع إلمامه المعرفي كشرط أساس لامتلاك أدوات العلوم الإنسانية؛ فالباحث لا يقرأ التاريخ من فراغ، بل من زاوية رؤية محملة بسيروية أنطولوجية وقيمية، بل ودينية مستبطنة. من هنا، فإنه رغم العمل المتميز الذي قدمه سبيلمان في الجرد الشامل والإحصاء الدقيق، إلا أن **تقلبات الأنا الاستعمارية**، وسيرويتها الفكرية، مع ضعف الإلمام بمتون التراث وأنساقه، جعلت قراءته تتسم بالبساطة -إن لم نقل السذاجة- في تحليل فعاليات الدين-التدين؛ وبمقابل هذه الحسابات المتقلبة، نحاول دائماً كشف الواقع الاجتماعي عبر المداخل التالية:

1. تحديد مقومات النظرية الاجتماعية بوضوح وتجرد.
2. القراءة من الواقع لا القراءة للواقع (بإسقاطات مسبقة).
3. استيعاب التركيبة المنطقية-الوجودية لفعالية الجماعات.

إن عمل الجماعات معقد، فهي تنتمي لأمة عامة ونظام حضاري له فلسفته العليا والدنيا أو لنقل العامة والخاصة، ثم داخل كل جماعة، توجد مستويات مؤثرة (سياسية أو روحية) وأخرى فاعلة (الجزئيات الجزئية)، حتى سبيلمان اضطر للتعامل مع واقع ديني وفق تعبيره مشرقي ومغربي كما أنه على مستوى الداخل تعامل مع حركة النخب والقبائل، لكن دون أن يستحضر طبيعة العلاقة، إذ الإنسان حرٌّ بطبعه، ويظل كذلك لكل جماعة مجال خاص قد يحيد عن الأطر العامة دون نفيها، من هنا تبرز الحاجة الدائمة للصعود نحو المستويات العامة والقوة الإصلاحية أو التأثيرية داخل المجال الواحد دون إمكان النفي.

إن العلاقات بين العام والخاص تبادلية دائماً، لذا فإن فلسفة التاريخ في الإسلام ترجع لطبيعة الأرواح التي أنزلها الله في هذه الأقوام، فالمسلمون -مثلاً- لا يمكن أن يصلوا لمستوى انحراف "بني إسرائيل" الذين اجتروا على الذات الإلهية بوصفها "فقيرة"¹ وعبدوا العجل ناهيك عن قتل الأنبياء؛ فالإنسان وإن حمل الكفر والظلم، إلا أن الأمة المحمدية تحمل ضمانة قيمية تمنع أرواحها من تجاوز حدود معينة من التحريف، حتى تحافظ على مركز القيم الذي ينتقل من جيل إلى جيل دون السقوط في الشرك أو الكفر الأكبر، وهو ما يفسر لماذا يؤول كل موحد إلى الجنة مهما بلغت ذنوبه.

عند تتبعنا للمجتمع المغربي، باختلاف جماعاته وأفراده، نجد تبادلاً مستمراً للأدوار، فلو احتكنا لمنطق الظاهر لكان الموحدون أعظم حضارة، ولو احتكنا لمنطق الباطن لكان المرابطون هم الأفضل، أما لو استندنا لمستوى الفعل الفردي التأسيسي، فإن المولى إدريس الأول هو خيرهم، والحقيقة أن المستويات الباطنة هي التي تؤسس للأبعاد الظاهرة، حتى الحضارة الغربية الراهنة قامت على بنية تحتية تجلت في فلسفة الأنوار وما دعت إليه من استقلال وحقوق وعلم، وهكذا، فإن ما بلغه الموحدون كان ثمرة تراكمات إصلاحية عميقة، تعود البذور الأولى لهذه السيرة إلى أصول مذهب الإمام مالك، وطريقة الجنيد، وتجديد الغزالي، وقيام آل البيت بالإصلاح؛ وهي العوامل التي

¹ (لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا وَقَتْلُهُمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَنَقُولُ دُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ) [آل عمران: 181].

تضافرت لتصوغ تلك **التركيبة الإنسانية** التي تشربتها أجيال المغاربة عبر التاريخ، إن المقاربة هنا تشبه إلى حد بعيد المقارنة بين توسع الأمويين والعباسيين وبين مرحلة النبوة والخلافة الراشدة، فالدول اللاحقة بما فيها الأموية لم تكن قادرة على تهيين البنية التحتية الأساسية للحضارة، من قيم الوحدة والتخلق والتعاون والقسط والمعرفة، والحركة التعبدية الدافعة، بل إن قدرتها على بناء مفهوم الدولة استندت في الأصل إلى الرصيد القيمي الذي تأسس قبلها، لقد عملت تلك الدول بمقتضى ذلك الإرث واستفادت من نسب متفاوتة منه، لكن الروح المحركة ظلت دائماً مستمدة من تلك الأصول التأسيسية الأولى.

تخضع **القبائل** بدورها لجديتي البداوة والمدنية وحركتهما، فالصلاح في سياق الحضارة أسمى رتبة، ومع ذلك وكشأن كل الجماعات قد نجد فرداً أو فئة في البداية أفضل دينا أو أقل فساداً من أهل الحواضر، لقد أثبتت **صنهاجة** تميزاً في الجملة، لكن مع انهيار مستواها القيمي صعد **المصامدة** ملأ الفراغ، فكانت خيراً من صنهاجة في طور انحطاطها، وإن لم تبلغ شأن أفضليتها في طور تقواها والتزامها، وهنا تجب الإشارة إلى أن **التنوع الفردي شديد**، فقد عانى عبد الله بن ياسين من مفسدي صنهاجة ما لم يعاناه غيره، ما يؤكد أن تلاقي القيادة الصالحة مع استعداد الساكنة هو ما ينتج سيرورة في حلقة تاريخية تمكن للأمة وتدفع بها.

في هذا النطاق، برزت قبائل **بني هلال** التي جلبها عبد المؤمن الكومي لتهدة سطوة المصامدة والحد من عدم انضباطهم، بيد أن دورهم حسب ما يظهر لم يتجاوز كونه هنا جماعة وظيفية، فكانوا من أسوأ ما طرأ على التركيبة القبلية، إذ سرعان ما خرجوا عن الغايات المرسومة لهم، لافتقارهم لمشروع يتجاوز المصالح الدنيوية الضيقة، ومع ذلك يجب التفريق هنا أيضاً، فبني هلال والعرب عامة ضمو وفوداً حملت غايات روحية ومنطقية أسست لسجل قبلي حافل، فداخل الفخذ الواحد توجد تناقضات بين قوى نورانية تدفع نحو تقوية المجموعة، وقوى ظلمانية تجذب نحو الجاهلية والضيق الوجودي، هذا التدافع هو ما يفسر سر قوة التنظيم الموحد في بدايته، حيث كان تحالفاً

بين 'مدنية مراكش وتلمسان' و'بداوة الأطلس'؛ فلطفت الأولى جفاء الثانية، وشدت الثانية دعة الأولى.

لكن الموحدون بتعدد تركيبتهم، سقطوا في ذات خلل السلالات حين دخل عليهم الركون الدنيوي، ففقدوا قيم التعاون المدني والشدة البدوية، مما مهد لصعود 'الزناتيين' مع بني مرين، ومن الواضح أن القبيلة التي يتغلغل فيها الفساد **تنزاح عن حركة التاريخ بقوة**، ولا يظهر من داخلها فعلٌ تصحيحي إلا نادرا، وذلك لكون بنية العصبية فيها قد استفرغت رصيدها القيمي ودخلت طور الهرم، وهذا ما يفسر حتمية صعود حركات جديدة من خارج أطرها التقليدية، تكون أكثر انفتاحا على حركة الوجود وسننه الفطرية، وأقدر على حمل الرسالة الحضارية، إن هذا الانزياح يمثل **قانون الاستبدال** التاريخي.

هذا السجل الروحي يمتد حتى للأفراد والعائلات، فنجد 'الولاية' تتجذر في بلد أو سلالة بعينها أكثر من غيرها، فالبيت لا يزالون يمدون الأمة بالعطاء حتى ظهور المهدي منهم، رغم وجود سلالات وأفراد يجرون نحو الأدنى، بالمقابل نجد سلالات أمازيغية تغذي الأمة بالصلاح؛ كعبد الله بن ياسين، وأبي يعزى، وبوشعيب الأزموري، ومحمد بن أمغار، وعبد الجليل وبيجلان، والمشتراي، وعبد الرزاق الجزولي، وكما أن سند هؤلاء الجنيدي يعود لأبي الفضل الجوهري المصري، فنلاحظ أن العلاقة الروحية بين مصر والمغرب تظل علاقة **'عطاء وتبادل'** مستمرة إلى يومنا هذا؛ حيث يسود المشرب الشاذلي (المغربي الأصل، المصري الاستقرار) كجسر صوفي عابر للقارات، من هنا سَتُعبّر كتب مرجعية كالحكم العطائية وافدا مصريا محويا داخل الحركة العلمية في المغرب، ستستمر هذه العلاقة في عصرنا عبر **المدرسة المغراوية** التي ستعرف إشعاعها ضمن هذه العلاقة التبادلية، وهذا يحيلنا إلى منطقة شمال المغرب التي أنجبت أقطابا كعبد السلام بن مشيش وأبي الحسن الشاذلي، فمن الواضح أن هذه المناطق تحمل تعقيدات؛ ففاس القرية استقبلت المولى إدريس، بينما قُتل إدريس الثاني "على يد" أبي إسحاق الأوربي"، وكذلك "ابن مشيش" (قدس الله سره) قُتل على يد "محمد بن أبي الطواجين الكتامي". فلكل المناطق تناقضاتها؛ فمنها من ارتفع ليستقبل شرف الولاية ونصرتها، ومنها من تهقر عبر "أنا جماعية" مستلبة، لكن الطفرات لم تكن لتحدث لولا التلاقح الواسع الذي يغفله سييلمان؛ فصالح بن أنفيان (من

أسفي) أخذ عنه الحاحي (من مراکش)، والهمزي (من دكالة)، والحنصالي (من أزيلال)، وحتى سياسيا، نجد تحالف "بني يفرن" (من زناتة) مع المصامدة في عهد الموحدين رغم العداوة التاريخية، مما يؤكد أن التلاقح يوسع الآفاق الروحية والسياسية، لكنه يتطلب صفات وجودية مخصصة تنقل المجموعات من ضيق الجاهلية إلى اتساع العقلانية والأخلاقية.

إن هذا التشابك يؤكد أن الفضاء الإسلامي، رغم المسافات الجغرافية، يظل فضاء واحدا تتحرك فيه الأرواح والأسانيد في دورة إيمانية لا تعرف الانقطاع، هذا التشابك الروحي والعلمي لا يقتصر على التبادلية الداخلية للمغرب أو الثنائية مع مصر، فما هذه إلا مظهرات أولية؛ إذ للأمة تراكيب لا تنقطع مع بعضها، سواء في مستواها الكلي أو بين خصوصياتها. وهي حركية تستحق دراسات مستقلة تتجاوز سياقنا الراهن، إلا أننا نتلمس فيها صورة لحركة الجسم العضوي لكن من **منطق لطيف**؛ وبفلسفة تجمع بين علاقات الأعضاء ضمن استعارة لا تغفل أن **كل طرف هو جسد قائم بذاته**، يمتلك كينونته وحركته الخاصة، وإذا كان الباطن هو المحرك الأساس، فإنه ينعكس حتما على مستويات أخرى ظاهرة من اقتصاد وسياسة وعمران وأنساب، لأن كل نشاط إنساني هو في أصله ثمرة لمدى تغلغل القيم في النفوس.

من هذه السننية، يمكننا تفهّم الأبعاد التاريخية والحركية والعرقية التي يُعلي منها سبيلمان لمحاولة ضرب الأمازيغ بالعرب والعكس؛ غايته في ذلك تفكيك عُرى التعلق البيئي، وتحقيق مآرب وطنية استعمارية وحسابات سياسية وحضارية، فالعرب في نظره عدو تاريخي لأن الإسلام انطلق منهم، ولأنهم نجحوا حضاريا فيما لم تنجح فيه المسيحية؛ بينما الأمازيغ شعوب مرتبطة بهم عبر الدين، ولها تراكم إيمانيّ فريد يسعى سبيلمان لنفيه عن جوهر الإسلام وعن هذا "العدو العربي" التاريخي، والحال أن الأسانيد الأصلية موثقة بالعرب كمعلمين أوائل، ثم بتمازج الطرفين عائليا وروحيا واجتماعيا وعلميا فكيف يُضرب هذا بذاك؟ لقد أبدع المغاربة -عربا وأمازيغ- في استقلالهم السياسي دون انفكاك عن الجسد الإسلامي؛ وما مبايعة المرابطين على قوتهم للعباسيين إلا دليل على ذلك، وبالتالي فإن أسطورة الخصوصية الدينية للأمازيغ لا أساس لها من الصحة العلمية، فالطبائع

البدوية لم تختلف عن العرب حتى في ظهور مدعين للنبوة، أو (حكم الفاطميين، المعتزلة، إلخ) و(الموحدين في المغرب) .

من المفارقات التي يسجلها سبيلمان حول الدولة المرينية أنها لم تبلغ شأو وقوة الموحدين، إذ سرعان ما انكفأت عن الأندلس لتتفرغ لصراعاتها الجوارية مع بني عبد الواد في تلمسان والحفصيين في تونس، لكنه في المقابل، يشيد بعنايتها بالمجال العلمي، مرجعا ذلك إلى كونها لم تنطلق من دعوة دينية بل من توجه سياسي محض سعى لاستمالة الفقهاء والزوايا. ويستحضر سبيلمان تنديد الشيخ **أحمد زروق** بسياسة السلطان، متناسيا أن زروق رضي الله عنه قد انصب اهتمامه الأكبر على إصلاح فساد التصوف، حتى لقب **محتسب الصوفية**، وأي موقف سياسي سيدخل في إطار حفظ الاستقلالية بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

إننا هنا أمام مرحلة بدأ يذّب فيها الوهنُ إلى جسد الجماعة، فالمشروع الإصلاحي للإمام زروق خاض مواجهات على جبهات متعددة: من محاربة البدع، إلى نقد التكالب على الجاه داخل الزوايا، وصولا إلى المستويات السياسية، ورغم استقرار الإسلام في أبعاده العلمية (عقيدة وفقها وسلوكا)، إلا أن الجماعة فقدت فطرية الممارسة التي ميزت البدايات، وهذا ما يفسر التفكك التدريجي وفقدان الأندلس، واجتياح النصارى لثغور المغرب (سبتة، أصيلة، طنجة، العرائش). وفي حين قاوم السكان المحليون، انخرط بعض "القياد" في سوس تحت إغراءات البرتغاليين، مما يعكس انحطاطا في السجل الروحي للمنطقة التي كانت يوما مهدا للمرابطين، زاد من قتامة المشهد عجز الوطاسيين الذين استعانوا بالأجانب لدحر منافسيهم على الحكم، لتتحول "المدنية" من رافعة للرصيد الباطن والظاهر إلى **مرتع للرعونة والوهن**.

ومع ذلك، لا يمكن مقارنة هذه المرحلة بعهد الاستعمار الحديث، إذ فزع الناس إلى **المرابطين المجاهدين** الذين تصدوا للغزو، ومن أبرزهم في الجنوب: سيدي أحمد بن موسى **التاثر والتّي**، وعبد الله بن المبارك **الجزولي**، وسيدي بن سعيد **الحاجي**، وكان هذا الأخير شديدا في نقد السلاطين، إلا أن الصراع القبلي والحسد حال دون فرض مشاريعهم، أما في

الشمال والجنوب (تافيلالت ودرعة)، ظل **النسب الشريف** (الإدريسي والحسني) ومجبة الصالحين من الأمازيغ هما العروة الوثقى للتوحد.

تحرر المغرب تحت رايات **السعديين** الذين تحالفوا مع الطريقة الجزولية، حيث كان الأميران "أحمد الأعرج" و "محمد الشيخ" مريدين للشيخ محمد عبد الله بن عمر **المضغري**، في الحقيقة، لا توجد جدّة في هذه الوصفة، بل هو التحالف التاريخي الناجح بين "الداعية الديني والقائد السياسي"، مُعَزِّزا بتقدير أهل البيت، لقد تحول المغرب من تبعية السياسي للديني (الأدراسة والمرابطين) إلى تبعية الديني للسياسي مع الموحديين، وصولا إلى السعديين حيث أصبح التصوف ركيزة للشرعية والتحرير، لكن من بعيد، أي نوعا من الاستمرارية المتناقضة، لقدرة الفعاليات الدينية النخبوية تارة أو الشعبية تارة أخرى، على التحقق بالحركة الوجودية للدين.

إن الادعاء بأن الصوفية ضد السياسة كليا هو ادعاء غير منضبط، فالأولياء المشهود لهم بالصدق كالشاذلي وابن مشيش والجزولي رضي الله عنهم، شاركوا في الجهاد وصناعة الحكم، لكن انتشار الزوايا تداخل أحيانا مع المنطق الجاهلي والديني؛ فظهر مثلا صراع بين "القادرين" (حلفاء الوطاسيين) و "الجزوليين" (أنصار السعديين)، وبالمثل انقسم الفقهاء بين من يبايع حفظا للمصلحة، ومن يتورع **كعبد الله اليصلوتي الغماري** الذي رفض لقاء السلطان لما رأى الفساد.

إن الجماعات لها فعاليتها المحورية، من هنا يعود أصل تسمية المريد للإرادة الذاتية والإخلاص، ورغم اختلاط التطلعات الدنيوية بمنطق الرباطات، فإن الصادقين من الصوفية والفقهاء دفعوا الجماعة المغربية للاحتفاظ بصفات باطنة وظاهرة وقيم حضارية حتى عند وجود الاختلالات، فلسنا أمام منطق ثنائي، من هنا كانت دولة السعديين نموذجا حفظ استقلال المغرب وبنى إمبراطورية وصلت بمرورها الإسلامي إلى أدغال إفريقيا.

كما أننا أمام قانون اجتماعي-تدافعي يتمظهر، **كلما زاد الفساد، زاد الصالحون خيرا وسطوعا**، مثل ما كان أنبياء بنو إسرائيل في أقوامهم، فالحياة عند الصوفية تدور بين "تجليات الجلال" (المحن) و "تجليات الجمال" (النعم)، وكلاهما خير للمؤمن، ورغم أن الشريعة توصي بالتيشير وعدم طلب البلاء، إلا أن موارد النقص ترفع الإنسان كما اجتمعت

في الأنبياء، ومن الملاحظ أن الأرواح العليا في المغرب تنتور غالبا في أوقات انحطاط الجماعة، وكان رحمت خاصة تنزل في أزمنة الهرج يمتصها هؤلاء الصادقون، مصداقاً لقوله ﷺ: "الْعِبَادَةُ فِي الْهَرْجِ كَهَجْرَةِ إِلِيَّ"¹، من هنا فتلك الرؤية حول تناسب معين بين ظهور الانحطاط الحضاري والتصوف، تعود لأن الأول يفرض من جهة على الصالحين نوعاً من الممارسة لها بُعداً من السلطة والتأثير، ومن جهة أخرى لأن الجماعة تجلب القيم من كل التmovements الاجتماعية، ولا يمكن أن تمر عليها تجليات صلاح كبيرة وهي لن تستمد منها، من هنا ينشأ اختلاط وتحريف، إن القول بأن 'التصوف أو الأولياء' هما سبب الانحطاط الحضاري، يشبه في تهافته القول بأن 'النبوة' كانت سبب السبي والشتات لدى بني إسرائيل، والحقيقة أن العكس هو الصحيح تماماً، ومع ذلك يجب التفريق بين حركة النبوة التي تهدف لإصلاح الجماعة بشكل شامل (الولاية العامة)، وبين نوع الولاية التي تقتصر على التزكية عبر النواة الروحية والمجتمعية، وإن كان أثرها في باقي التنزلات يظهر بتردد أضعف عند مجموعة من النماذج، إلا أن إصلاح جزء من الجسد ناهيك عما هو مركزي فيه، سيظل دائماً حركة مناعية كبرى، لذا يلزم توجيه النظر نحو الاختلال في حركة الجماعة وباقي المجالات السياسية والاجتماعية، فكثيراً ما تظهر حركات علمية تجديدية ولا تجد تأثيراً، فهل نقول حينها إن الإشكال في ذات الفقه، أو في طبيعة العلم التجريبي؟ أم أن العلة في القابلية المجتمعية والمناخ الحضاري الذي لم يعد يتفاعل مع تلك الأنوار، ربما لو قيل دب الفساد على مجموعة من الفقهاء والصوفية والعلماء، لكان تحليلاً صحيحاً ولا يقفز بهذا الشكل الفج.

هكذا جرى الله الأمازيغ الذين قبلوا الإسلام ورفعوا لواء أهل البيت بصدق تجرد من رواسب الجاهلية؛ فبايع المرابطون العباسيين بحسن نية في وقت كان فيه المشرق يخضع لمنطق سياسي محض، إلا أن هذا الصفاء التأسيسي ما لبث أن تبدد مع تعاقب الأجيال، إذ دخل المغاربة بدورهم في أتون التنافس على الغايات الدنيوية، ويظهر هذا التحول في موقف الموحدية الذين تلوّكوا في نجدة الأيوبيين ضد الصليبيين لمجرد خلاف حول "اللقب" البروتوكولي لأمير المؤمنين، بالمقابل كان الأيوبيون يمالئون خصوم الموحدين (بنو غانية)

¹ المحدث: مسلم، المصدر: صحيح مسلم.

في ليبيا من أجل السيطرة على الأمة؛ لقد بدأ التعلق بالهيمنة من صراع قبلي إلى صراع بين الزوايا حتى الدول والعلاقات الاجتماعية البسيطة.

ضمن هذه التركيبة، وصلت الجماعة المغربية لمستوى من الوهن البنيوي رغم "الصلابة الداخلية" الموروثة، ففي العهد السعودي أصبح القائد السياسي أكثر انفكاكا عن القيم الموجهة مقارنة بعهود الأدارسة والمرابطين، فالسلطان محمد الشيخ، الذي واجه ضغوط العثمانيين والبرتغاليين، وجد نفسه في صراع مع الداخل الصوفي كذلك، فأغلقت زاوية الشيخ الجزولي "عبد الله الكوش"، وقُتل فقهاء وأئمة بالسياط كـ "أحمد المنجور" و "عبد الله الزقاق" وكل من تميز بالاستقلالية والمشروعية، هذه العقلية التصادمية الشديدة التعلق بالسلطة، ضمن بيئة تصارعية تعزز هذا المنطق، ستنتهي باغتيال السلطان نفسه على يد العثمانيين الذين علقوا رأسه بأسوار القسطنطينية لرفضه الخضوع لسلطتهم، في مشهد يختزل تناقضات تلك المرحلة بين كل مجالات الأمة خارجيا وداخليا؛ فالعثمانيون الذين دعوه للبيعة كانوا قبلها يساندون خصومه الوطاسيين المتحالفين مع النصارى.

لقد كان النظام السعودي "ملكا جبريا" لكن من ضمن نفس الانتماء الحضاري والجهادية الخارجية وبمثابة "سور قدرى" وقف أمام الاستبداد العثماني، إلا أن الداخل المغربي ذب إليه نفس منطق السلطة بل عملية **الإنتاج تبادلية-زوجية**؛ فمجموعة من الزوايا استقلت بالضرائب والقوة، مما أضعف مركزية الدولة، ومع وفاة المنصور الذهبي، انفجرت الفوضى وتنافس أبناؤه الثلاثة، فاستعان بعضهم بالإسبان أو العثمانيين، وفي هذه المرحلة بدأ خضوع بعض الفقهاء لأهواء الحكام، فقبل علماء فاس التحالف مع الإسبان، لكن بقيت جذوة الاستقلال كما مثلها **الشيخ الشاذلي "أحمد بن يوسف"**، مما يثبت أن قوة التعبد ظلت كامنة في روح الجماعة.

يجسد نموذج "**أحمد أبي المحلي**" هذا الانفلات، فقد ادعى المهدوية وسيطر على مراكز، ليدخل في صراع مع الأمير السعودي المتحالف مع الزعيم الديني "**يحيى الحاحي**"، هذه الأحداث تؤكد أن "منطق السلطة كان هو منطق الجماعة" وستتحول نحو مرحلة جديدة منطقتها تبعية الديني للسياسي وتبعيتهما لشهوة السلطة، هكذا بالضبط يمكننا تتبع خيوط **التحريف السلوكي** الذي أصاب جسد الأمة ككل، ولم يقتصر على التصوف

وحده كما يحاول "سبيلمان" تصويره، فالمسألة في جوهرها ليست "انحرافا مذهبيا" بقدر ما هي "انزياح قيمي" أصاب العقل الجمعي. إنها السيرورة التي أوجزها الحديث النبوي الشريف في قاعدة ذهبية تمثل قانونا اجتماعيا مطردا: "قَوَالِلَهُ مَا الْفَقْرَ أَخْشَى عَلَيْكُمْ، وَلَكِنِّي أَخْشَى عَلَيْكُمْ أَنْ تُبْسِطَ عَلَيْكُمُ الدُّنْيَا كَمَا بُسِطَتْ عَلَى مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ، فَتَنَافَسُوهَا كَمَا تَنَافَسُوهَا، وَتُهْلِكُكُمْ كَمَا أَهْلَكْتَهُمْ".

إن من أسوأ السنن التي طرأت على هذه السيرورة التاريخية هي سنة **البغي**، فقد استهل الإسلام مساره رحمانياً مع النبي ﷺ الذي آخى بين القبائل المتناحرة في جزيرة العرب، وعلى نهجه سار المولى إدريس مع الأمازيغ، ثم حملة دولة المرابطين قيم الإيثار والصدق، بيد أن هذه القيم بدأت تتقلص تدريجيا مع تصاعد نزعة البغي، لدرجة لم يعد معها حتى نموذج تنازل الصالحين.

وهنا نصل إلى **العلويين**؛ وهي الدولة التي انبثت في أصلها على تضحية مولاي الشريف (جد السلالة الحالي)، الذي اجتمعت عليه القبائل لسيرته الحسنة ونسبه الشريف، إلا أن أبناءه من بعده استندوا في تأسيس ملكهم إلى البعد السياسي المحض، فبعد أن صار المغرب منذ العهد المريني ثم السعدي أكثر اتباعا للتطلعات السلطوية على حساب الغايات الدينية، عاد مع مولاي علي الشريف إلى نموذج يقترب من إلهام المولى إدريس الأول؛ لكن مع فارق جوهري، وهو أن إدريس الأول حكم وأرسى دعائم الدولة ولم يذب الفساد في شجرته إلا في الجيل الثالث، بينما قرر 'مولاي الشريف' منذ البداية التنازل أمام تطلعات أبنائه الشرهة للسلطة.

إن التنازلات في التاريخ قد تكون مقاما عاليا، فقد تنازل الحسن بن علي رضي الله عنهما وكان تنازله لصحابيٍّ من الطلقاء هو معاوية بن أبي سفيان رحمه الله الذي عاصر كبار المهاجرين والأنصار والخلفاء الراشدين، وراكم من الصلاح والصحة ما جعل مآل الأمر أهون، ناهيك عن وجود عرف جمعي عال يضم خيرة الصحابة والتابعين، وهو ما شكّل صمام أمان يحفظ قيم المجتمع، أما في حالة الدولة العلوية في بداياتها، فنحن نتحدث عن عرف اجتماعي أصابه الوهن، حتى قارب أن يشبه مراحل ما قبل الفتح، أو

ما يشبه الجاهلية في سياقها العربي، حيث غلبت النزعات الفردية والمصالح الضيقة على التموضعات الوجودية الصالحة.

من المسائل الجوهرية التي نستشفها من تاريخ المغرب، أنه كلما طغت مركزية الدولة أو غابت بالكلية، فسدت الجماعة، فالنموذج الأول يتيح للحاكم الاسترسال في أهوائه وجرّ الفقهاء نحو فتاوى على المقاس مما يضعف العقائد، بينما يدفع النموذج الثاني (الفوضى) الفقهاء أو الزوايا للاستئثار بالحكم أو الطغيان، كما حدث إبان العهد السعدي، لذا، فالموازنة مهما كانت قاصرة هي أقل مفسدة من اللاتوازن الذي يحرك الطامعين.

بناء على هذا صعد العلويون، لكن ليس عبر "الأب الروحي" المولى علي الشريف، فالشخصيات ذات التركيبة الزهدية القديمة غالباً ما تكون غير قادرة على إحداث الدفعة السياسية لإخراج البلد من الفوضى، ولو افترضنا أن المولى الشريف من أصحاب الولاية العامة على غرار الصحابة رضي الله عنهم، لاصطدم بتفاعلات جماعة تندفع عبر ذاكرة طويلة من العنف المفرط والغدر والتحالفات الفاسدة، وهذا يقارب تجربة آل البيت حتى في بداياتها؛ من خذلان شيعة علي رضي الله عنه، إلى مقاومة مشروع سيدنا الحسن، ثمبغي السلطة الأموية على سيدنا الحسين، ورغم نصيحة ابن عباس للحسين بعدم المراهنة على واقع وهن، إلا أن فعل الحسين كان "ضغطاً قيمياً" ضرورياً، جعل حتى السلطة الأموية حينها بالمقارنة مع العصور المتأخرة أفضل بكثير لقوة الدوافع الاجتماعية الراضة للظلم.

إن اعتبار الشخصيات المؤسسة (كابن ياسين أو مولاي الشريف) ذات أثر ثانوي هو خطأ فادح؛ فهي الأساس الروحي الذي تنهض به السلالات، حتى لو لم تصل للكمالية الجامعة، فلولا الدفعة الروحية للمولى الشريف ما ظهر حكم علوي، على الرغم من أنه سيقبل الجمع بين النقائص، هذه التدبيرية لازالت تلقي بظلالها على المغرب الحديث.

بعد الجد المؤسس جاءت القوة التسلطية مع ابنه، فانتصر المولى الرشيد على أخيه المولى محمد، ونجح في تفكيك النفوذ الدلائي في الشمال، ثم أنهى حكم "الحاج الشباني" في مراكش، ولم يتوقف إلا بتوحيد المغرب، مستفيداً من خلافت أبناء أبي الحسن علي في حصن "إيليغ".

ثم خلفه أخوه **المولى إسماعيل**، الذي سار بحماس شديد على منوال "التغلب"، فالتقى هذا المنطق مع ترجيح فقهي سليم أساسه مركزية واحدة خير من فوضى عارمة، ويعتبر سبيلمان أن العلويين استفادوا من تجربة السعديين، فأخضعوا الأسر الدينية الإقطاعية، ومع ذلك ثار أبناء "الشيخ اللواتي" على المولى إسماعيل رغم المصاهرة والقرب، هذه الحركية من جذب المتزلفين ثم تغولهم، تشكل بدورها فعالية متكررة داخل الذاكرة الجمعية، كما حصل مع أوفقيير مثلاً أو الدولة العميقة الريعانية التي تتحول لضغط على الملوك.

ومع ذلك أحسن المولى إسماعيل التعامل التديري مع الواقع، فلم يفكك الرباطات بل أنعم عليها مقابل الولاء، ودمج الشرفاء الأدارسة في النظام كمستشارين لامتناهات طموحهم السياسي، هذا التكامل بين "البغي والتآلف" مكن الدولة من تحرير العرائش وأصيلة والمهدية، وإجبار الإنجليز على جلاء طنجة، رغم استمرار جيوب المعارضة (كالداليين والحنصاليين) بدعم عثماني.

في هذا الخضم، عانت الطبقات الصادقة والشرعية، ك**الحسن اليوسي** الذي انتقد الوضع القائم، أو **الحاج إبراهيم الزرهوني** الذي رفض "سياسة التقريب-الرشوة" السلطانية حفظاً للدين من بهرجة الدنيا، ومع انهيار الاحتكاك مع حاملي هذه الأمانة، سينتفي تأسيس المغرب على قواعد صلبة؛ لذا كانت قوة المولى إسماعيل "عملية ترجيح" ستتآكل بعد موته، مما أدى لبيعة وخلع المولى عبد الله نحو 12 مرة، ورغم استقلال الدولة، إلا أنها كانت تراكم ضعفاً داخلياً سيصدمها لاحقاً بقوة الغرب الذي كان حينها يؤسس لبناء **إنسانه الحديث**.

سار **المولى عبد الله** على منوال أبيه، فقاد الجهاد وحرر مازاغان من البرتغاليين، لكنه تفرد بسياسة دينية غير مسبوقة، إذ تبني **العقيدة الحنبلية** في إطارها الأثري الراض لعلم الكلام، رغم أن المذهب الرسمي للمغاربة هو الأشعرية، ولا يمكن تفهم تطلعات السلطان دون إدراك طبيعة التيارات آنذاك، فقد كان مريداً للزاوية الناصرية التي تبنت تصوفاً سنياً مرتبطاً بالوحي، وهو ما يتقاطع مع النزعة الحنبلية في العودة للأصول، ربما كان دافعه إصلاحياً ضد الزوايا التي تهاونت مع أهواء المريدين، لكن ورعه لم يقف حائلاً أمام

طموح أقرب الناس إليه، ففي أواخر حياته تحالف ابنه "مولاي يزيد" مع قبائل "آيت يوسي" و "إيمهيواش" ضده.

إن هذا المنطق الهش لا يمكن التأسيس عليه، لذا اتسم حكم ابنه (مولاي يزيد) لسنتين فقط بالفوضى، نظرا لقساوته واضطراب سياساته مما حرض الرعايا على الثورة، يشكل المولى يزيد ظاهرة تستلزم الوقوف عندها، فقد تبنى "الوهابية" إبان مكثه في الجزيرة العربية، ومن هنا نبعت راديكاليته وقسوته (كما في تعامله مع اليهود)، حيث يظهر أنه لم يستوعب النواة الإصلاحية الهادئة التي توخاها أبوه، بل على ما يظهر سيمزج تطلعاته السلطوية مع مذهبية تتناسب مع شخصيته، وهذا ما يعبر عن العلاقة التبادلية بين الديني والتديني.

نحن الآن أمام تحول جوهري: من "بغي القبائل" إلى "بغي الزوايا-الفقهاء" ثم إلى "بغي السلاطين" المباشر، لقد أصبح المجتمع يميل لتهدة تناقضاته عبر مركز واحد هو "السلطان"، ومع تحول التأريخ نحو "تاريخ الملوك" لمركزيتهم الظاهرة، أصبحت عمليات التجديد الديني وحركة الزوايا والمجتمع دون قدرة على الفعالية والمبادرة، وبالتالي حتى عمليات التجديد السلطاني لا تجد قدرة على الإنتاجية والفعالية لكي تنجح في كل المجالات.

3.4 نموذج آليات التحليل الديني:

علينا ابتداءً أن نفرق بين المستويات المتداخلة التي ستعبر عنها استمارة البحث:

1. **الدين:** وينقسم إلى القراءة الموضوعية للنصوص، وقراءة المجتمع للدين، ثم قراءة الفرد للدين في علاقته بذاته، وبالجماعة، وبالله، وما يتبع ذلك من تجليات سياسية واقتصادية.

2. **التدين:** وهو السلوك التطبيقي للفرد والجماعة؛ فكل سلوك قيمي حتى الفطري منه يُمارس داخل السياق الديني، وأي ادعاء بوجود قيم خارج الدين إنما هو مؤشر على اختلال في المنظومة الدينية للمجتمع مع استثناء ما هو غير مباشر ولا ينفي الدين. وهذا يفسر لنا التجربة الغربية؛ حيث تحولت القيم المسيحية نحو علمنة استمدت جوهرها من الموروث الديني القديم، وهذا قد يعبر عن تلمس روحي بعد تراكم الفترة على الأجيال.

أولاً: ماهية البحث ومنطلقاته

تطرح هذه الدراسة أسئلة مركبة: هل يقتصر البحث الاجتماعي على الشعائر والمؤسسات؟ أم يمتد للأساطير والسرديات؟ إنَّ حصر الدين في الأسطورة هو نتاج العقل العلماني الذي يبحث عما يسميه اللامفكر فيه، أما عند المتدين، فالشعائر هي ضوابط لحفظ الجوهر، والقصاص (التي قد توصف بالأسطورية) هي رصد لسنن التاريخ ودلالة على الوجود الحق.

نحن لا نتبنى الأجندات الاستشراقية القديمة، ولا الدراسات الحديثة التي تُخضع الدين لمعايير اقتصادية أو حقوق الإنسان العلمانية، إن ما يوجه دراستنا هو رصد مدى فعالية (أو لا فعالية) الدين والتدين في تحقيق الارتباط بالله والتخلق، وتأثير ذلك على النظم الأسرية والسياسية والبنى الاجتماعية.

ثانيا: المتغيرات المركزية ونقد "الحتمية الدهرية"

نحن لا ننفي دور العوامل الاقتصادية أو التعليمية والأسرية... لكننا نرفض اختزال الظاهرة الدينية فيها، ففي المجتمع المادي، قد يساهم الغنى في حفظ أخلاقيات الظاهر (كالحياء)، لكنه قد يؤدي أيضا لطغيان "الزعيم الاقتصادي" كما كان يحدث مع "الزعيم القبلي" قديما.

إن المتغير الدهري (المادي) ليس حتميا؛ فالمجتمع المعاصر يعيش تحت سطوة عقل إمبراطوري استعبادي ينعكس على كل البنى المجتمعية.

تمثل حركية الروح الإنسانية العامل الأهم في المعادلة، حتى وإن بدا حضورها ضعيفا في واقع معين، إن إظهار هذه العلة يتطلب نتائج تفسيرية تناقض الأيديولوجيا الوضعية، وتؤكد أن الروح هي المحرك، دون نفي الأبعاد الوجودية الأخرى، كما لو أننا نعالج حركة خلية إما في تكامليتها مقابل الاختصار على مركزية الغشاء الخارجي.

ثالثا: التدين بين التقليد والحداثة

نحن نعيش مرحلة تتجه نحو التحديث بكل سلبياته وإيجابياته، كما نحمل في أحشائنا "تدينا تقليديا" بكل ما فيه. فيصبح التنبه ورصد التداخل بينهما محوريا:

- **التدين التقليدي:** ينطلق من الباطن نحو الظاهر، لكن السيورة التاريخية تظهر الانغماس الغيبي (الذي قد يشوبه أحيانا السحر أو تقديس البشر)، ومصيره الدنيوي يدور مع أحوال الطبيعة.
- **التدين الحديث:** يتسم بالرؤية العلموية، والانغماس في الوجود المادي، وضبط المصير الدنيوي-الدهري للإنسان.

رابعا: معايير "التعلق" والصدقية

يرتبط الجوهر الديني بطبيعة **التعلق**: ما هو المركز الناظم للفرد؟ هل هو المال؟ القبيلة؟ الحاكم؟ نحن نفيس مستويات "الغنى والرضى والصبر"؛ فالشكر يقابله الكفر (بمعنى جحود النعمة)، والاستغناء يقابله الشرك، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ

إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً ﴿١﴾، وقوله: ﴿وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى ﴿٢﴾، فالدين يتأسس على "الافتقار لله": ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ ﴿٣﴾.

إن الوصول مثلا إلى نتيجة مفادها أن "تدينا ما" يصادم الفطرة أو العدالة الاجتماعية-المجتمعية، يقدم لنا متغيرا حجاجيا مهما؛ فإما أننا أمام **تحريف سلوكي** للأفراد، أو **فساد في تأويل الدين** ذاته، فالمعرفة العلمية الموضوعية هي الضمانة لحماية قداسة الدين من التشويه الذي يُمارس باسمه، وهي وسيلة لتنقية الفطرة مما أفسده "نفاق" الممارسة.

1. تحديد المركز

ما هو أهم هدف بالنسبة لك أو حلمك أو ما تعمل على تحقيقه؟ (تحديد طبيعة المركز)

.....

هل تعتبر أنك راض وضعك الحالي (استخراج طبيعة الرضى)

.....

هل تعتبر أنك تستحق وضعك الحالي؟ (السؤال السابق أو هذا مجرد تكرار للتأكد)

☐ أستحق ☐ أستحق أفضل ☐ نسييا ☐ أقبل ☐ لا أكثر

هل تستحضر القرآن في قراراتك؟

☐ قليلا ☐ متوسط ☐ كثيرا

هل تستحضر النبي في الأسبوع؟

☐ قليلا ☐ متوسط ☐ كثيرا

2.1. المستوى الشعائري:

هل تواضب على الصلاة؟

☐ نعم ☐ لا

هل تقوم بنوافل أو ورد يومي

☐ نعم ☐ لا

هل تفكر في يومك بالله؟

☐ نعم ☐ لا

-إن كان نعم

☐ قليلا ☐ متوسط ☐ كثيرا

ما هي أهم قيمة في علاقاتك الاجتماعية؟ (إن كانت كلها فرتبها) (مجال التخلق)

☐ الرحمة ☐ الرفق ☐ العدل ☐ الحزم

☐ السلطة

هل تقوم بأعمال تطوعية ككفالة يتيم أو أسرة معينة أو شخص أو أي تطوع تراه
رحمة للناس ؟

.....
-إذا رأيت ظلما هل تحس بأن الأفضل: (إن كانت كلها فرتبها)

☐ كرهه ☐ ترك مجال للأطراف للصالح ☐ منعه

☐ لا أحس بشيء

المعامل العام للمجال: 0.55

السؤال	ما يقيسه	نوع السؤال	معامل السؤال
ما هو أهم هدف بالنسبة لك أو حلمك أو ما تعمل على تحقيقه؟	تحديد المركز الوجودي للفرد	أساسي	0.25
هل تعتبر أنك راض عن وضعك الحالي؟	طبيعة الرضى الوجودي	أساسي	0.15
هل تعتبر أنك تستحق وضعك الحالي؟ ☐ أستحق ☐ أستحق أفضل ☐ نسبيا ☐ أقبل ☐ لا أكثر	اختبار صدق الرضى	تحقق	—
هل تستحضر القرآن في قراراتك؟ ☐ قليلا ☐ متوسط ☐ كثيرا	المرجعية القرآنية في القرار	أساسي	0.15
هل تستحضر النبي في الأسبوع؟ ☐ قليلا ☐ متوسط ☐ كثيرا	العلاقة بالنموذج النبوي	أساسي	0.10
هل تواظب على الصلاة؟ ☐ نعم ☐ لا	الالتزام الشعائري الأساسي	أساسي	0.15
هل تقوم بنوافل أو ورد يومي؟ ☐ نعم ☐ لا	مستوى التزكية الفردية	أساسي	0.05
هل تفكر في يومك بالله؟ ☐ نعم ☐ لا	حضور الله في الوعي اليومي	أساسي	0.10

السؤال	ما يقيسه	نوع السؤال	معامل السؤال
إن كان نعم: ☐ قليلا ☐ متوسط ☐ كثيرا	درجة حضور التفكير بالله	تفريعي	0.05

2. قيم المخالقة-الوطنية الخارجية

هل ترى أن الدولة يجب أن تشاور الناس أم هي أدرى بشؤونها؟

.....

هل ترى من واجبك مساعدتها أم هو شأن خاص؟

.....

هل ترى من واجبك نشر الخير المحبة ونفي الظلم في المجتمع أم هو شأن خاص

.....

ما هي الطريقة المثلى لحل خلافات المغرب مع باقي الدول سواء في الصحراء أو الملكية أو الدين؟

☐ الحرب ☐ الحوار ☐ التنازل ☐ التسامح في بعض الأشياء

هل توافق أن يغامر المغرب ببعض مصالحه ويتحمل الضغوطات الدولية لأجل فلسطين؟

.....

ماذا لو كان هذا سيؤدي لحرب ضده هل توافق؟

☐ نعم ☐ لا

هل تفضل حصول وحدة إسلامية أو الانضمام للإتحاد الأوروبي؟

.....

ما هو نوع العلاقات التي يجب أن يضعها المغرب مع دول العالم الإسلامي؟

☐ يحمي نفسه منها ☐ التعاون ☐ التحالف

ما هو نوع العلاقات التي يجب أن يضعها المغرب مع الدول الغربية؟

☐ يحمي نفسه منها ☐ التعاون ☐ التحالف

ما هو نوع العلاقات التي يجب أن يضعها المغرب مع الصين وروسيا؟

☐ يحمي نفسه منها ☐ التعاون ☐ التحالف

المعامل العام للمجال: 0.20

السؤال	ما يقيسه	نوع السؤال	معامل السؤال
هل ترى أن الدولة يجب أن تشاور الناس أم هي أدرى بشؤونها؟	تصور العلاقة بين السلطة والمجتمع	بنيوي	0.12
هل ترى من واجبك مساعدتها أم هو شأن خاص؟	مستوى المشاركة الوطنية	قيمي	0.10
هل ترى من واجبك نشر الخير والمحبة ونفي الظلم في المجتمع أم هو شأن خاص؟	المسؤولية الاجتماعية في نشر الخير ونفي الظلم	قيمي أخلاقي	0.12

السؤال	ما يقيسه	نوع السؤال	معامل السؤال
ما هي الطريقة المثلى لحل خلافات المغرب مع باقي الدول سواء في الصحراء أو الملكية أو الدين؟ ☐ الحرب ☐ الحوار ☐ التنازل ☐ التسامح	تصور إدارة الصراع الدولي	استراتيجي	0.12
هل توافق أن يغامر المغرب ببعض مصالحه ويتحمل الضغوطات الدولية لأجل فلسطين؟	الاستعداد لتحمل تكلفة أخلاقية دولية	حضاري	0.14
ماذا لو كان هذا سيؤدي لحرب ضده هل توافق؟ ☐ نعم ☐ لا	ثبات الموقف عند ارتفاع التكلفة	اختبار مبدئي	0.10
هل تفضل حصول وحدة إسلامية أو الانضمام للاتحاد الأوروبي؟	الهوية الحضارية للدولة	حضاري استراتيجي	0.10
ما هو نوع العلاقات التي يجب أن يضعها المغرب مع دول العالم الإسلامي؟ ☐ يحمي نفسه ☐ التعاون ☐ التحالف	تصور العلاقة مع العالم الإسلامي	جيوسياسي	0.07
ما هو نوع العلاقات التي يجب أن يضعها المغرب مع الدول الغربية؟ ☐ يحمي نفسه ☐ التعاون ☐ التحالف	تصور العلاقة مع الغرب	جيوسياسي	0.07

السؤال	ما يقيسه	نوع السؤال	معامل السؤال
ما هو نوع العلاقات التي يجب أن يضعها المغرب مع الصين وروسيا؟ ☐ يحمي نفسه ☐ التعاون ☐ التحالف	تصور العلاقة مع القوى الشرقية	جيوسياسي	0.06

3. نحدد طبيعة المذهب:

ماذا تمثل الزوايا بالنسبة لك:

☐ تجمع لأولياء الله ☐ مكان تاريخي ☐ مكان للشعودة ☐ شيء آخر

ما رأيك في علماء المملكة العربية السعودية؟

☐ مفيد ☐ مقبول ☐ غير مفيد ☐ آخر

ما رأيك في علماء الشيعة؟

☐ مفيد ☐ مقبول ☐ غير مفيد ☐ آخر

ما تقييمك للمذاهب التالي:

■ الصوفية:

☐ مفيد ☐ مقبول ☐ غير مفيد ☐ آخر

■ السلفية:

☐ مفيد ☐ مقبول ☐ غير مفيد ☐ آخر

المعامل العام للمجال: 0.15

السؤال	ما يقيسه	نوع السؤال	معامل السؤال
0.22	تمثل التدين الروحي والمؤسسات التقليدية	تصوري ديني	0.22
0.18	الموقف من المرجعية السلفية الرسمية في العالم الإسلامي	مرجعي فقهي	0.18
0.16	الموقف من المرجعية الشيعة	مذهبي عقدي	0.16
0.22	الموقف من التصوف كمسار ديني	مذهبي روحي	0.22
0.22	الموقف من التيار السلفي	مذهبي فقهي حركي	0.22

4. المتغيرات الظاهرة:

نوع العمل:

.....

لماذا تعمل؟

☐ توفير الحاجيات ☐ إعالة الأسرة ☐ نظرة المجتمع ☐ خدمة الأمة
☐ الدين

ما هو مستواك التعليمي؟

☐ أمي ☐ ابتدائي ☐ إعدادي ☐ جامعي

هل تطالع كتبا معينة:

☐ القرآن ☐ كتب أخرى ☐ لا أطلع ☐ أطلع قليلا

هل تحب أن تستمع للناس أكثر أم تعبر أكثر؟

.....

هل تحس في أغلب أوقاتك: (البعد النفسي)

☐ بالطمأنينة ☐ بالخوف ☐ بالحزن ☐ ليس هناك إحساس هو

الغالب

كم عمرك؟

.....

هل ترى سنك قابلا لتحمل مسؤوليات كبيرة؟

☐ نعم ☐ ليس بعد

الجنس

☐ ذكر: رتب دورك في العلاقة: ☐ التعاون لأجل الأسرة ☐ المحبة ☐ حمايتهم
☐ تربيتهم ☐ لم أتخذ قرارا في المسألة.

☐ أنثى: رتب دورك في العلاقة: ☐ التعاون لأجل الأسرة ☐ المحبة ☐ حمايتهم
☐ تربيتهم ☐ لم أتخذ قرارا في المسألة.

المعامل العام للمجال: 0.10

معامل السؤال	نوع السؤال	ما يقيسه	السؤال
0.12	اقتصادي اجتماعي	طبيعة الإدماج المهني للفرد	نوع العمل :
0.15	دافعي قيمي	الدافع القيمي للعمل (معيشي، اجتماعي، ديني)	لماذا تعمل؟ ☐ توفير الحاجيات ☐ إعالة الأسرة ☐ نظرة المجتمع ☐ خدمة الأمة ☐ الدين
0.12	معرفي تعليمي	المستوى التعليمي للفرد	ما هو مستواك التعليمي؟ ☐ أمي ☐ ابتدائي ☐ إعدادي ☐ جامعي
0.12	ثقافي معرفي	طبيعة التكوين الثقافي والقرائي	هل تطالع كتباً معينة؟ ☐ القرآن ☐ كتب أخرى ☐ لا ☐ أطالع ☐ أطالع قليلاً

السؤال	معامل	نوع السؤال	ما يقيسه	السؤال
0.13		تواصل نفسى	نمط الشخصية التواصلية (استماع/تعبير)	هل تحب أن تستمع للناس أكثر أم تعبر أكثر؟
0.14		نفسى شعورى	الحالة النفسية الغالبية	هل تحس في أغلب أوقاتك؟ ☐ بالطمأنينة ☐ بالخوف ☐ بالحزن ☐ ليس هناك إحساس هو الغالب
0.08		ديموغرافى	العمر كعامل سياقى فى اتخاذ القرار	كم عمرك؟
0.07		إدراكى مسؤولياتى	إدراك القدرة على تحمل المسؤولية	هل ترى سنك قابلاً لتحمل مسؤوليات كبيرة؟ ☐ نعم ☐ ليس بعد
0.07		اجتماعى أسرى	تمثل الدور الأسرى حسب الجنس	الجنس: ☐ ذكر / ☐ أنثى - رتب دورك فى العلاقة: ☐ التعاون لأجل الأسرة ☐ المحبة ☐ حمايتهم ☐ تربيتهم ☐ لم أتخذ قراراً

ستختلف منهجية تحليل الاستبيان هنا عن النماذج السابقة، فالحصول على نتيجة جيدة في أي مجال سيُعد مؤشراً مبدئياً موجباً عن التدين، كون النتيجة النهائية تعبر عن المركز نفسه وباقي التنزلات. بل يُعامل كل جدول كمجال مستقل قابل للدراسة من حيث تأثير المتغيرات الدخيلة فيما بينها، مع مراعاة أن المعاملات بين الجداول مرنة

وتتغير تماشيا مع مقتضيات الوقت¹؛ ففي رمضان مثلا يجب أن يبرز المركز أكثر، وفي الأحداث السياسية يطغى الاستخلاف مثل لو تصورنا حالة بغى أو هجوم خارجي، بينما سيتصدر المجال الديني في الأيام العادية والحالة المعيشية، كما أن الأسئلة تقبل التوسع (التكثير) لتعميق فهم الحالة، وفهم طبيعة المبحوث معه بمصادقية أعلى دون أن نضع لها معامل، بقدر ما ستدفع لتعديل السؤال-المتغير الأصلي، يضاف لهذا أن قبض الباحث على مجال السيرة يساعد عند عمليات التحليل، وكما يصح أن يضع لها معاملا جديدا، فإن التفريق بين الجزئيات-الجزئية والجزئيات-الكلية يزيد التحليل انضباطا سواء عند عملية التفسير أو قبلها.

ستتمثل الغاية من قياس مستويات الدنوة-الظاهرة في استخراج تأثيرها كمتغير على المستوى الأساسي، أما استخراج الحضور القيمي والتعبدى داخل المجالات الدنيوية فهو تنزل للمركز أو الباطن في الظاهر، وهذا يحدد لنا حضور الباطن نفسه لأنه لا انفكاك له عن ظاهره، وفي هذا أحاديث كثيرة؛ ففي المجال الاقتصادي قال النبي ﷺ: "التاجر الصدوق الأمين مع النبيين والصديقين والشهداء"²، وفي المجال الأسري: "كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته؛ الإمام راع ومسؤول عن رعيته، والرجل راع في أهله وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة راعية في بيت زوجها ومسئولة عن رعيته، والعبد راع في مال سيده ومسؤول عن رعيته، ألا وكلكم راع ومسؤول عن رعيته"³، وقوله ﷺ: "كفى بالمرء إثما أن يضيع من يقوت"⁴، وقوله: "ليس منا من لم يرحم صغيرنا ويوقر كبيرنا ويأمر بالمعروف وينه"

¹ للوجود دورات وقتية يتمظهر فيها الإخلاص والقصد وتتقيد النفس من نزعات التوحد-الشمول خارج الكثرة أنظر قوله:

ما العمل في أيام أفضل منه في عشر ذي الحجة، قالوا: يا رسول الله! ولا الجهاد في سبيل الله؟ قال: ولا الجهاد في سبيل الله، إلا رجل خرج بنفسه وماله في سبيل الله، ثم لم يرجع من ذلك بشيء. (المحدث: أبو نعيم، المصدر: حلية الأولياء).

أي العمل أفضل، قال: الصلاة في وقتها، قال: ثم ماذا؟ قال: بر الوالدين، قال: ثم ماذا؟ قال: الجهاد في سبيل الله. (المحدث: ابن تيمية، المصدر: مجموع الفتاوى).

² المحدث: الألباني، المصدر: صحيح الترغيب.

³ المحدث: البخاري، المصدر: صحيح البخاري.

⁴ المحدث: الحاكم، المصدر: المستدرک على الصحيحين.

عن المنكر "1. وسياسيا: "الدين النصيحة، قلنا: لمن؟ قال: لله، ولكتابه، ولرسوله، ولأئمة المسلمين وعامتهم"2، وهكذا في العبادة والصدقة والعلم والتخلق3 التي يضعها الوحي كَلْبُ الدين وأعظم الفعاليات الوجودية، لكن لا يلزم من هذا إغفال تكاملية الجسد؛ فكما يضح القلبُ الدمَ لباقي الأعضاء، فهي بدورها تمدُّه بما يحتاجه من طاقة وعناصر لضمان استمراره.

إن العقل الإنساني لا ينفك عن هذه الترابطات الوجودية وإن كان ينظمها بتغيب، نجد أن غالب التقارير الدولية تضع مجالات الرؤية الحقوقية موجهة لباقي تموضعات الحوكمة والشفافية ضمن المشاركة السياسية والتعاون والتكتلات الاقتصادية كمعايير لحركة الوجود، قد يظهر للوهلة الأولى أنها قيم راسخة وتكاملية مع تكثر الدراسات ومعالجتها لجزيئات الوجود، إلا أنها تربطها بفعالية مصلحة-حاجياتية بسيطة بل تموضعات شهوانية وحركة دهرانية فاسدة، بينما تنطلق هذه الفعاليات بطريقة حضورية وموسعة داخل الدين، مع خدمة تلك الغايات الوضعية-الحاجياتية ناهيك عن ربط حق الفرد بالجماعة عبر الله، مما يمد كل المجالات بالقيمة واللطفة والتحسين، ويوازن ترابطها دون هيمنة وشمول-توحيدي داخل الذات الواحدة أو الخارج، كما ينقلها من ضيق الدنيوي إلى الوجوب السيرووي الأخرى سواء في حركة الدنيا أو الآخرة، أو الشهود الإلهي.

وباعتبار الدين قابلا لأن يستقل بعلاقات مع الله والعباد أو حتى الاعتزال والاكتفاء بالله كمركز غني، وقع الظن -خاصة نتاج التجربة المسيحية- بأن الدين ينفصل عن هذه الأبعاد، حيث ركز سيدنا عيسى عليه السلام على الأبعاد المركزية، لكنه في الحقيقة لم ينفِ شريعة العهد القديم، إنما رتبها ضمن مركزية معينة وفي إطار يتيح المرونة إذا لم تساعد الظروف، ناهيك عن أننا عندما نتحدث عن تعبد وأخلاق، فهناك لزوم مباشر داخل كل

¹المحدث: الترمذي، المصدر: سنن الترمذي.

²المحدث: مسلم، المصدر: صحيح مسلم.

³"ألا أنبئكم بخير أعمالكم، وأزكاها عند مليككم، وأرفعها في درجاتكم، وخير لكم من إنفاق الذهب والورق وخير لكم من أن تلقوا عدوكم، فتضربوا أعناقهم، ويضربوا أعناقكم؟ ذكرُ الله". (المحدث: السيوطي، المصدر: الجامع الصغير).

مجالات الحياة، والكنيسة نفسها اضطرت للعب هذا الدور ولم تبتعد عنه إلا مع سقوطها، بل إن من علماء الاجتماع من جعل الرأسمالية مرتبطة بقيم البروتستانتية على غرار ماكس فيبر.

وهناك أطروحة لعبد الله حمودي تربط الاستبداد بنمط العلاقة بين المرید والشيخ، هذه الرؤية في الحقيقة "حدية" وليست موضوعية؛ لأن علاقة الشيخ بالمرید تخص مجالاً روحياً يقوم على المحبة والتعاون في الله والاستمداد من روحانية الشيخ، مما يستلزم طاعة واحتراماً، وهاتان القيمتان حاضرتان حتى خارج هذا المجال فيما يخص الأطر السياسية والاقتصادية؛ فكل رئيس في العالم هو قائد حاسم مع وجود تعاون وتشاور وتناصح وإلا ما صح وضعه في رأس الهرم، لكن التصوف، كباقي مجالات الحياة، عرف مُلكاً جبرياً بل نجده في العلاقات التي أنتجتها الزيدية وهم مذهب ثوري، أو الإباضية التي تؤمن بمساواة راديكالية تنفي حتى وجود إمام، إذن فهناك طغيان وبغي اجتماعي وسياسي وديني وليس الإشكال في عين المجال حتى ننفي السياسة والاقتصاد والفقه...

ناهيك أن التركيبة فرضت أحياناً على بعض الشيوخ التعامل ضمن الواقع ومحدداته، وأحياناً حصل تجبر تاريخي بهذه السلطة كأى مجال آخر أو رؤى مذهبية، كما تكون الأمور متوسطة في تجارب صوفية أخرى؛ فلسنا أمام أبيض أو أسود.

بل حالياً في مجتمعاتنا، نجد أن كل الدول التي عرفت ثورات رجعت لاستبداد أعلى ضبطاً للتفلت الاجتماعي من الناس والأحزاب في طلبها للعلو، إن الشورى والتعاون ثقافة لا ترتبط فقط بالمستوى الدستوري والجزئيات الكلية -على أهميتها- ولكنها ترتبط أيضاً بكل المستويات في علاقات تبادلية، وهي إرادات تتكاثف ويحصل ذلك بتدرج وإصلاحات جذرية، ومن ثم، فكما نتوافق حول ضرورة التوجه الصادق وعلى أن الإصلاحات المحتشمة غير فعالة، إلا أنه لا يمكن كذلك خرق إمكانات الواقع؛ صحيح أن التصوف سيحتاج عمليات تجديدية، لكن دون ربطه بقوة المستويات الاجتهادية كالسياسة والاقتصاد أو العلوم التجريبية، لأنه مجال وإطار مخصوص، كما أن الدين بكيته ليس دعوة علموية أو سياسوية، إن التصوف ينتمي لمنظومة الإسلام، من هنا وبعد تجارب متراكمة ودروس واقعية، من المهم ربطه بقيم التناصح والتشاور وإمكانية خطأ الولي داخل التصوف،

ناهيك عن باقي المجالات، إلا أن طبيعة تخصص المجال ستبقى مرتبطة بالمستوى المركزي دون نفي التكاملية أو المساهمة فيها، فلماذا لم يفسر حيمودي بأن التوازن الحاصل في المغرب - بما يحفظ الاستقرار والطاعة والاحترام مع وجود تسامح ومحبة- جعل هناك هوامش للقوى التي تطالب بقيم الشورى والحق في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبالتالي قبول هوامش من التكتلات المعارضة والتظاهر والدفاع عن الحقوق؟ لماذا لا نفسر وجود شيء من هذه القيم في دول آسيا، بما يجعل فيها إحسانية أو شورية تخفف التجربة ودفعت نحو تحقيق بعض إيجابيات الحداثة؟

إن علم اجتماع الدين سيبقى منفتحا على دراسات منضبطة وحوار جماعي، ينظر لحركة الوجود في ترابطاتها وفق ما تخوّله التموضعات والمنظومات الفكرية، وما تفتحها من قدرات على المشاهدة والتحليل.

الفصل السادس: مقدمات تأسيسية نحو علم اجتماع أسري

5. مدخلات التحليل الإسلامي: الغايات الأسرية وعلاقتها

بالبنى وحركة التاريخ:

قد يُطرح هنا تساؤلٌ حول الفارق في دراسة الأسرة من منظور إسلامي مقارنة بباقي المدارس، خاصة وأن معظم الاجتهادات داخل هذا الحقل كانت تركز على طبيعة الأسرة الإسلامية ومقارنتها بغيرها؛ أي أنها كانت أقرب إلى الوعظ والتوجيه منها إلى البحث المنضبط بأدوات منهجية، وهذا ما جعلها تقع أحياناً في ذات التفسيرات المعيارية- الوجودية المستبطنة داخل النموذج العلماني في شهود حركة الواقع، ورغم أننا لا ننكر أن الموضوع الخارجي يحمل بدوره جوانب نظرية، إلا أن الانفعال المطلق بالواقع ينزاح عن توخي الرؤية الموضوعية، فالعملية التبادلية هي ما يفرق بين المنهج العلمي والحدس العامي؛ فالكل مثلاً يرى الأرض مسطحة، وهذا صحيح حسياً، ولكن دون دراسة تحليلية لن ندرك أنها مجرد نتيجة نسبية لا كلية.

في العلوم الإنسانية، تكون مدخلات المنهج التحليلية أكثر تأثيراً، فعلى سبيل المثال، حين تتم دراسة الأسرة وفق **المنهج الماركسي**، فإن البحث يتجه نحو علاقات وسائل الإنتاج والطبقة والأيدولوجيا، ومدى انفعال الأسرة بهذه المؤسسات، وقد يتم التنبُّه لبعض جوانب الفاعلية والذاتية من خلال المغزى المادي للأسرة في حركيتها، ولكن هذا يظل محكوماً بتراتبية معينة (أكسيومات مؤسَّسة) تعود لمدخلات القوة المادية وبنيتها الاجتماعية؛ فالماركسية نوع من البنيوية المادية ذات بعد ذاتي طفيف، لأن الموازنة الوجودية في النهاية تظل ثابتاً لا يمكن الانفكاك عنه، ومن هنا قد لا يتفهم البعض الحضور اللاشعوري للقيم والقداسة والنفس لدى هذا التيار.

أما **المناهج الوظيفية**، فإنها تحاول استخراج الدور الخاص بالأسرة وغايتها، فتركز بالتالي على الجزئيات والمؤسسات والبنى في فاعليتها الذاتية، وذلك ضمن نموذج معياري-وجودي يدور في فلك ما هو مادي ونفسي؛ أي أن الوظيفية في أعلى درجات موازنتها قد تستحضر الأسرة من جهة تعددية الأبعاد واستحضار أهمية أبعادها النفسية.

أما **البنوية**، فإنها تعمل على تحديد مكانة الأسرة داخل مركزية البنية الاجتماعية الكلية دون تقديم عامل مركزي بعينه، سواء كان اقتصاديا أو سياسيا أو بيولوجيا أو حتى لغويا (مع استثناء البنيوية التكوينية). والفارق هنا مقارنة بالوظيفية يتمثل في المستوى المنطقي الأكثر كليانية عند البنيويين؛ لذا نجد من الباحثين من يدمجها معاً تحت مسمى "الوظيفية البنيوية"، النظريتان لا تختلفان على مستوى المدخلات وتكوينهما الوجودي ذي الطبيعة الأكثر انفتاحاً أو تعددية مقارنة بالماركسية، لهذا قد يعتبرها البعض متناسبة مع الإسلام في دراسة الأسرة، إلا أن جميع هذه المناهج تفتقر لمركزية توحيدية واضحة، ويضعف فيها البعد القيمي؛ كما أن طبيعة الصراع التي تنتفي عند طرف وتعد أصيلة عند الآخر، لا تظهر كإقتضاء للثبات بل حركة نفي مستقل، وبالتالي يضعف عندها جميعاً المنطق الترجيحي والدرجاتي في عملية الموازنة.

أما دراستنا من **منطلق إسلامي**، فتتم عبر تحديد تعلق الأسرة بالوجود الإلهي ومظهراته القيمية، ثم التنزل في المستويات النفسية والاجتماعية والمادية (اقتصادية كانت أو جسدية)، وصولاً إلى الأبعاد الذهنية واللغوية¹؛ كل ذلك ضمن منطق تتوازن فيه الكليات-الجزئية والجزئيات-الجزئية فيما بينها (أي الأسرة مع باقي الكليات والمؤسسات، مع تداخل الجزئيات في ذات المنطق الوجودي)، ويخضع هذا الكل لترجيح درجاتي يتحدد حسب طبيعة الواقع؛ فهي دراسة مترابطة ومنفتحة على إمكانية تغييب هذه التراتبية أو استحضارها (تشهيدها)، ونقصد هنا أن الأسرة قد تكون مجرد بنية اجتماعية مادية خادمة للدولة أو رأس المال، أو حتى للسياسيين والقبيلة والمجتمع في تموضع استلابي، وقد تكون تعبيراً عن حاجات طبيعية كما في علاقة الأزواج في المجتمعات الغربية والفردانية؛ ولا يعني هذا أنها لن تدخل في نظام بنيوي تندمج وتدور معه، عوضاً عن المساهمة في ترسيخ وتوجيه السيرورة الفاعلة.

من هنا، تختلف المسألة عند عملية التفسير؛ فالواقع ليس هو عين طبيعة الأشياء، والإنسان كائن ذو إرادة تُحرّك المدخلات الوجودية أيضاً، وإذا كان هناك تقاطع مع

¹ تشير عدة تحليلات أن الرصيد اللغوي والمعرفي، يتراكم ليتمكن فئات من الحفاظ على القوة الرمزية التي تفرضها كل تجربة مجتمعية.

المدارس الأخرى في بعض المتغيرات (كالتعليم، والمستوى الاقتصادي، والجنس، والسن)، فإن كنهها الوجودي يساهم في تغيير طبيعة التحليل، ناهيك عن الخلل الكامن في مركزه متغيرات معينة كالسن، وخاصة الجنس، داخل الدراسات الأسرية المعاصرة؛ أي أن النقاش العام وحركية المجتمع واختلالاته العملية-النفسية والفكرية تُوجه المتغيرات بدرجات متفاوتة حسب كل واقع وسيرورة ذاكرته الجمعية؛ فتلك القداسة التي أضفاها الفلاسفة وعلماء الاجتماع على أنفسهم بعيدة كل البعد عن حركة الوجود، سواء في جانبها التعيني أو التحقق، خاصة وأن عالم الإنسان أكثر لطافة.

فإذا كان السن أكثر ظاهرية من الجنس، فلا يمكن فصلهما عن المركز الروحي والقيمي ثم باقي الأبعاد؛ الإنسان -كما يُلاحظ في النظرية الحديثة- قد يتجاوز مستوى البلوغ البيولوجي، بل وحتى ما يسمى سن الرشد، ولكن الحكم الاجتماعي القيمي يمنعه من الزواج إلا في سن حددته منظومة معينة تماشياً مع إشكالاتها وأندادها؛ إن هذه المدخلات التي تدعي الموضوعية تساهم في الحقيقة في إعادة إنتاج ذات النظام دائماً، مع أنه تاريخياً تظهر السن والجنس في مؤسسة الأسرة بأشكال مختلفة، ناهيك عن المتطلبات البيولوجية الطبيعية التي يجب على النظام والبنية التأقلم معها لا العكس؛ فكأنهم يفرضون على جسم معين ألا يأكل أو يتنفس لأن غاياتهم تتطلب نسباً عالية من الغذاء والأكسجين، وعلى البالغين تحمل ضريبة ذلك بالتصرف بطفولية حتى سنوات متأخرة قبل الإذن لهم بالسلوك الرشيد، والحقيقة أن هذا النظام يجعل حتى كبار السن أقل نضجاً؛ لأن التركيبة تُعدهم طوال حياتهم بسن تقاعد يلهون فيه كما يشاؤون وكأنه "جنتهم" الموعودة، أي أن عملية انفكاك تغلغل تشويه الفطرة الإنسانية، ترتبط بمتغيرات عامة وخاصة، الأولى فرضتها منظومة جيوسياسية ودينيوية لها صراعاتها التنافسية، والثانية خضعت لها وقماهت مع علاقة مُهيمن-مُهيمن عليه، وهنا نعود لطبيعة تحديد مجال الحاكمية، هل يعود لله والشرع؟ أم لأنداد داخلية وخارجية؟

يرتبط هذا بدوره بمفهوم مستجد احتكر العمل في الفعالية الدينيوية، وهذه الأخيرة تنتهي بمجرد الخروج من سلك هذا العمل حتى لو كان سياسياً، في الحقيقة هذه الأعمال المرتبطة بالجاه الدينيوي ضعيفة، وقد يكون جل من يصنفون عمالاً هم عاطلون بنسبة

كبيرة وجوديا، ويظهر لهم ذلك جليا بعد التقاعد مع افتقاد القيمة المستمدة من المستويات النفسية والاجتماعية والاقتصادية، وهذا يفسر لنا كيف أصبح بعض كبار السن -عند ممارستهم للسياسة- خطرا عوضا عن كونهم مصدرا لنقل التجارب والحكمة وتفادي الأخطاء عوض ترسيخها؛ لأنهم يتصورون التموضع فقط عبر عمل ظاهري-خاضع، لا حالة غنى وجودي وفعالية خارج هذه 'الديونة' ومُمداتها، وتستمد ذات العملية داخل الأسرة، حيث تتعدد الفواعل بين تكوين طفولي حديث من المؤسسات كافة وتعزيز أسري، مع حالة تقليدية مركبة تجبرية لا تستطيع التراجع عن مسار حياة، ولا نقد المدخلات الحداثية والتراثية المتعلقة؛ أي أننا أمام تداخل مجموعة من السرديات داخل الأسرة الإسلامية، وهذا ينتج حتى سياسيا واقتصاديا تراكيب مختلطة بين الصالح والفاقد بل مشوهة أحيانا، على غرار مطالبة المرأة أو الرجل بكل الحقوق ونقيضها.

أما في الغرب، فمع التقاعد وقوة الفردانية، ينتهي هذا الوجود تماما، ولا يكون بمقدور المُسن توظيف أي تلاعب في المجالات الأسرية أو السياسية؛ لأن لباقي الأفراد والبنى حقوقا "طغيانية" دون ضوابط، فيتحول إلى عبء وجودي عوض ارتباط أقوى بالله وكتابه واللقاء مع الصالحين، ونقل المحبة والحكمة¹.

فالإنسان كائن عامل، وعبر هذا التفعيل يحضر وجوده الذاتي، لكن الارتكاز على مفهوم "العمل" في أبعاد معينة دون مصادرها الروحية والوجودية يخلق اختلالات على كل المستويات، وهو سبب محوري في هشاشة البنى بما فيها الأسرة (الصغيرة والكبيرة)، بل إن طبيعة التجبر والاستبداد السياسي والاقتصادي ترتبط بهذا المستوى، وتتفاعل مع مؤسسة الأسرة لتسيطر عليها وتجبرها نحو نموذجها في علاقة زوجية-تبادلية، لهذا، فإن فرضيات البحث ونتائجها الشائعة قد تعبر عن واقع تنزيل نظرية معينة، لا عن الأسرة في تركيبها الوجودية الفطرية وحركتها الواقعية، وعندما تُخفي النظرية نفسها، تكون إحدى أخطر الأيديولوجيات لأنها تمارس نفاقا ومكرا معرفيا على الناس، من هنا يُشاع أن سبب

¹ الشيبُ نورُ المؤمنِ، لا يشيبُ رجلٌ شيبَةً في الإسلامِ إلّا كانتِ بِكلِّ شَيْبَةٍ حَسَنَةً، وَرَفَعَ بِهَا دَرَجَةً (الألباني، المصدر: صحيح الجامع).

وورد عن الإمام مالك: "أَدْرَكْتُ أَهْلَ الْعِلْمِ بِبَلَدِنَا، وَهُمْ يَطْلُبُونَ الدُّنْيَا وَيُخَالِطُونَ النَّاسَ، حَتَّى يَأْتِيَ لِأَحَدِهِمْ أَرْبَعُونَ سَنَةً، فَإِذَا أَتَتْ عَلَيْهِمْ اعْتَرَلُوا النَّاسَ".

الطلاق يعود للظروف المادية أو التعليمية، ويُضاف إليها في دولنا العامل الاجتماعي؛ لكننا نجد ظروفًا مادية وتعليمية جيدة ومحيط سليم مع نسب طلاق مرتفعة، بل إنها تتجاوز في الغرب نسبة الخمسين بالمائة، لكن يتم تغييب طبيعة النظام المجتمعي عن المعادلة، ناهيك عن رصد حالات الضنك والاستلاب رغم الاستقرار الظاهر للأسرة، من هنا يتضح أن **العامل الإنساني** هو المحور الأساس في المعادلة، وأن تغييبه سيجعل من الطبيعي اهتزاز الأسر وفقدان روابطها مباشرة عند حصول أبسط هزة تفكك هذه العلاقات التي يتم مركزتها¹.

من هنا، فإن دراستنا لهذه المتغيرات تقع ضمن **سيرورة تاريخية** محددة وقوانين تمثل تجليًا متعالياً لهذا المنطق الإسلامي السنني؛ إذ بغير افتراض وجود سيرورة متعالية، يرتفع أي إمكان لمحاولة الكشف عن القوانين الاجتماعية، سواء ضمن التعميم الجزئي أو الكلي. إن هذه الفلسفة الإسلامية صالحة لكل مجتمع، حتى وإن كان ماركسيا يشكل فيه العامل الاقتصادي المركز، أو وظيفياً مفتوحاً يفتقر للمركزية فتتقاذفه أيديولوجيات متعددة؛ والتنوع في هذا الأخير هو ما جعل المجتمع أقل ضعفاً من الشموليات. فالقوانين لازمة للجميع؛ وهي إما أن تتمظهر (مُعَيَّبة) أو (مُشَهَّدة)، أو بتعبير كلامي: تعبر عن علاقات الصفات الإلهية، رحمانية كانت أو غضبية، وهذا التأثير المركزي لا ينفي علاقات زوجية حاجياتية ناجحة، لكن بالضرورة لها مقام إنساني ضابط².

أما المنهج المستعمل فيقوم على **الاستقراء** عبر مجموعة معينة من الجزئيات، وكذا مشاهدة المنظومة كقيمة كلية ناتجة عن مجموع علاقات الأفراد؛ ومن هنا، يلزم أن تمازج الأدوات التحليلية بين **المعايشة** والاستقراء. وبالرغم من أن المفهوم الكلي لهذه الكلية -سواء كانت مدينة أو أسرة أو قوما- له قيمة معينة متعالية في علم الله لا مجال لمعرفتها إلا بتتبع الجزئيات وعلاقاتها البينية ودرجاتها الحاصلة، فإن هذا الكل يُستخرج من خلالهم وعبر حريتهم؛ وعلى الرغم من حضور أنبياء عظام بنورانية أخلاقية عالية،

¹ قال الإمام مالك: "مَا كَانَ لِلَّهِ دَامَ وَاتَّصَلَ، وَمَا كَانَ لِغَيْرِهِ انْقَطَعَ وَانْفَصَلَ"
² "تُنَكِّحُ الْمَرْأَةَ لِأَرْبَعٍ: لِمَالِهَا، وَلِحَسَبِهَا، وَجَمَالِهَا، وَلِدِينِهَا، فَاطْفَرُ بِذَاتِ الدِّينِ، تَرَبُّثٌ يَدَاكَ". (المحدث: البخاري، المصدر: صحيح البخاري).

فإن أقوامهم وُصفت بالفسق والكفر والظلم، وهذا (الكلي) هو ما نجده يفرض حدودا أو مَسيرا لا شعوريا على الجميع؛ لأن هذا المفهوم الناظم يتم عبر سابق الوجود الإلهي المتعالي عن الزمكان، ومع ذلك لا يمس إمكانات التكليف وحدود الذات، من هنا، قد يحدث أحيانا تغير في الجزئيات وتعلقاتهم، لكنه لم يؤذن بعدُ بالتحول الكلي الذي يبقى في يد الله الموجه للسيرورة بحكمة.

تعتبر الوظيفية أن الجزئيات هي التي تنتج الكل، عكس البنيوية؛ والحقيقة أن كلاهما لا يمكن أن ينفك عن البعد المقابل، إنما يغيب أحدهما بدرجات متفاوتة، لهذا تختلط الأمور عندما يجد الأكاديميون حضور ذلك البعد في نظرية أخرى لا تتبناه؛ لأن طبيعة العلاقة الوجودية في نفس الأمر متوازنة، فإما أن نغيبها أو نشهدها، كذلك لا يحضر عند جل هذه التيارات التقسيم بين الجزئيات المركزية (أو الكلية) وبين الجزئية داخل البنية، وهذا راجع لنظرية المساواة الكمية التي تأسست عليها الأنوار، ونحن نوافق على أن التسوية هي الأصل، فالناس سواسية، لكن داخل التساوي في الكنه يوجد اختلاف في الدرجة؛ فهناك إرادة واستعدادات يستحيل إنكارها، وبالتالي، فإن رؤية الإسلام ليست هرمية راديكالية، ولكنها تراتبية واسعة ومساواتية، وهذا يؤثر تأثيرا مباشرا على عمليات تحليل الروابط الأسرية .

أما على مستوى المضامين الوجودية، فما نستنتقه -سواء في الجانب الكلي أو الجزئي- يتمركز حول الروحانية والقيم والنفس، ثم الجسد (الماديات)، فالذهن واللغة، إن النظم المنتجة تقدم لنا صورة أولية عن طبيعة الجماعة، لكن استقراء الجزئيات حامل لسيرورة الجماعة، وبذلك نتفطن للتغير القادم وطريقة التدخل عبرهم، ناهيك عن أن النظم بطبيعتها أهدأ بل تكون ثقيلة في المجتمعات الأضعف في قوتها الإصلاحية، وذلك لصعوبة التفاهم الذي قد يستغرق وقتا حتى تُدمج منظومةً وعملياتٌ جديدة، بل هذا يقع ضمن الدين والتدين، في هذه الأحوال قد تظهر لنا حركة السيرورة أسرع، كما أنها في مجتمعات متسعة تظهر لنا عند التثبت السيرورة أبطأ إلا أنها في الحقيقة تسير نحو الإستفراغ والتثاقل الحتمي، بالتالي، فإن دراستنا للأسرة لا يمكن أن تخرج عن النظم الجماعية، ناهيك عن النظرية التي نرى من خلالها، كما أن دراستنا للنظم وعلاقاتها والنتيجة الكلية

للمجتمع لا تتم برؤية طبقية أو فردانية فحسب، بل عبر علاقات موازناتية ومضامين وجودية ذات مركزية روحية مع تداخل لباقي الأبعاد؛ وكل هذا ضمن علاقة "الجزئيات بالجزئيات الكلية"، ثم النظم الأخرى التي هي ترابط مجموعي ينتج الترابط العام (المجتمع) فالسيرورة، وهذه العلاقات لا تنفصل، وإذا غُيبت حصل تأثير سلبي على الفهم والفعالية.

لهذا، قد تتداخل فعلا الطبقية السلبية أو الفردانية الصراعية، لكن لا أحد ينفصل عن الآخر في نفس الأمر؛ فكأننا ننظر لجسد فيه مركزيات لها فروعها، ومحاور لها أجزاءها، كالكون بمجراته ومراكزه، وإذا كانت الماركسية تنظر للبني من حيث بعض إمكانات الفعالية، فإن الوظيفية جعلت واقع الحال هو عين الحالة الطبيعية، رغم أن الجسد أو الكون يعرفان حالات من التفكك والفساد، فكيف بالإنسان الذي يتميز بالإرادة؟ وهنا يلزم وضع هذه القياسات باعتبارها "استعارة"، ما يجعل البني في حركات تبادلية؛ فالفرد يكون ضمن بني متعددة في آن واحد كالكوكب في مجموعته ومجرته.

من هنا تتخذ الأسرة مكانا قد يكون ثابتا في نفس الأمر، وقد يكون منزاحا بدرجات متفاوتة حسب طبيعتها وتأثير باقي الأعضاء والبني، كما أنها تحمل استقلاليته وإمكانية توجيهها الإيجابي لباقي الأعضاء كـ "الخلايا المناعية" التي تُصلح أو تطيل أمد الجسد؛ لكن قد تقع حالات إهلاك للمنظومة فلا يبقى لتلك المكونات الصالحة تأثير، أو يأخذ الله ذلك النموذج الفردي لوحده كما في حديث قبض العلم بقبض العلماء، كما قد ينجو الفرد كسيدنا لوط أو جزء من المنظومة كسيدنا نوح عليهما السلام، يتمظهر هذا التداخل مع البني والسيرورة التاريخية تماما كما نجد في قصة آل عمران: ﴿فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذَرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾¹، وهذا ما تمظهر في حماية السيدة مريم وابنها عيسى عليهما السلام "كُلُّ بَنِي آدَمَ يَطْعُنُ الشَّيْطَانُ فِي جَنْبِهِ بِإِصْبَعِهِ حِينَ يُولَدُ، غَيْرَ عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ، ذَهَبَ يَطْعُنُ فَطَعَنَ فِي الْحِجَابِ"²، فلا تقف عوامل التأثير في مستوى دون آخر إذ

¹ [آل عمران: 36].

² المحدث: البخاري، المصدر: صحيح البخاري.

الذاكرة الجمعية جزء من المعادلة الحاملة لتفاعلات السيورة، وإن كان الفعل الحاضر هو العامل الأساسي لكل فرد وحركة أسرية.

أما على مستوى كُنه الجوانب الوجودية والقيمية؛ سيُشكل البُعد الروحي فيها بمثابة "الخاص" الذي لا ينفك عنها، ولكن ليس بطريقة أحادية، بل للجوانب الأخرى استقلالية مؤثرة، ولنأخذ مثالا مبسطا حول أسرة يُعتبر العامل المادي فيها هو المهيمن؛ إن هذه الأخيرة ستُعتبر "الدرجة" الأقوى فيها هي تخصيص هذا البعد وإلحاق صفات الألوهية به، وإن لم تصل للشرك المباشر، إلا أن عبوديتها تختل، وبالتالي يختل تموضعها الوجودي مصداقا للحديث: "تَعَسَّ عَبْدُ الدِّينَارِ وَالدَّرْهَمِ وَالْقَطِيفَةِ وَالْخَمِصَةِ، إِنْ أُعْطِيَ رِضَى، وَإِنْ لَمْ يُعْطَ سَخِطٌ"¹. يمثل نموذج **أبي لهب** وزوجته² أحد أعلى التمظهرات التي يتبادل فيها الطرفان إيقاد نيران وظلمانية النفس، فهذه النفوس لم تغير حقيقة خضوعها وتعاستها الوجودية، إنما اختارت طريقة أخرى تضمحل معها كل الأبعاد حتى يُطمس على المركزية الروحانية، وعندها تتمظهر هذه الخصوصية الأعلى مفتقرة-مُسْتَفْرَغة ضمن مستويات الحس أو العقل المجرد والكلام الباطل، والمشاعر النفسية المُغَيَّبة، بل في حركة الجسد وانتفاخها كتعبير مصداقي لكل الصفات التي تختل فيما بينها.

وهكذا، تتموضع الأسرة لتصبح نظاما خادما للمؤسسات التي تمثل هذه الأبعاد الأنانية، وذلك بحسب طبيعة كل تجربة. بل إن هذه الأسر تتبنى الدعوة إلى مؤسسات تعليمية ذات تكوين مادي ونفسي، وتقاوم عمليات الإصلاح والتحرير التي تتعارض مع حركتها ضمن الجزئيات والبنى وسيورتها-المتوهمه؛ لأن هذه السيورة-المتحققة كالكون لها مكونات وطريق معين لا تحيد عنه: ﴿فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ﴾³.

¹ المحدث: البخاري، المصدر: صحيح البخاري.

² ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ وَامْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ فِي جِيدِهَا حَبْلٌ مِّن مَّسَدٍ﴾.

³ [الرعد: 17].

ونتيجة لهيمنة المؤسسات الاقتصادية الانتهازية والسياسية الخاضعة بدورها للعامل الاقتصادي (كما هو الحال في الغرب)، أو العكس (كما في الشرق) حيث يهيمن العامل النفسي بدرجة أكبر؛ فإن الأسر تخضع بشكل أعمق لأنواع استلابية من البنى القبلية، والوطنية، والدينية، لكن أيضا فالممارسة الأسرية **تحمل جوانب فطرية**، لهذا يحدث كل ذلك بترابط ودرجات متفاوتة؛ نظرا لأن الفرد والبنية يتحركان معا-بتداخل ضمن أنساق متعددة، ودون استيعاب هذا التعدد التبادلي، سيصعب علينا فهم حركة مجتمعات بأكملها؛ كالديناميات الطائفية مثلا في لبنان أو العراق، أو النزاعات القبلية في بعض الدول الإفريقية، أو التوجه الديني في إيران، أو النزعة القومية في الجزائر، أو حالة العيش الدنيوي-العربي في المغرب ودول الخليج أو ماليزيا، حيث تصبح وجودية الذات الأسرية وسيطا بين مستويين يحقق بعضهما بعضا، مع التركيب الحاصل في المستويات الدينية والفطرية الذي يزداد وينقص حسب كل ممارسة، إلا أن عملية التأقلم النسبي مع الواقع ضمن مركزية الفطرة وأولويتها، لن يُعبر غالبا إلا عن مجموعات أسرية مُطَهَّرة¹، ومتحررة عن المخلوقات.

ويزداد المشهد تعقيدا بتداخل هذه التعددية في العوامل؛ فالصراع القبلي القديم في المغرب، على سبيل المثال، كان يتخذ أبعادا اقتصادية تجعل قبائل أمازيغية وعربية تتحالف ضد قبائل أمازيغية وعربية أخرى، بل قد يتعدى الأمر ذلك إلى تحالفات تضم يهودا ومسلمين ضد يهود ومسلمين آخرين، أي أن القبض على الذريات الفاسدة ﴿إِنَّكَ إِن تَذَرَهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا﴾²، عملية ستكون صعبة جدا، أما بين عموم الأقوام فهي مستحيلة لأن لكل واحدة أصحاب المقامات العالية "السُّبَّاقُ أَرْبَعَةٌ: أَنَا سَابِقُ الْعَرَبِ، وَصُهَيْبُ سَابِقُ الرُّومِ، وَسَلْمَانُ سَابِقُ فَارِسَ، وَبِلَالٌ سَابِقُ الْحَبَشِ"³، بل أنبياء

¹ ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ [الأحزاب: 33].
﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: 33].
﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَىٰ وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ [الأنعام: 84].
² [نوح: 27].

³ المحدث: الحاكم، المصدر: المستدرک على الصحيحين.

من كل الأقوام يتقدمون مسير الشهادة على أممهم أو الشفاعة إن قبل الله، وكما يخرج من السلالات الروحية الصالحة فاسدون فمن الأخرى يخرج صالحون، لأنها مسألة تكليفية مرتبة ضمن تموضعات سننية عالية التناسق، من هنا يمكننا الترجيح حتى داخل الأسر "تَخَيَّرُوا نَطْفَكُمْ وَلَا تَضَعُوهَا إِلَّا فِي الْأَكْفَاءِ"¹، كما هو بين القبائل أو الأقوام سواء في لحظة معينة من التاريخ "إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَرْفَعُ بِهَذَا الْكِتَابِ أَقْوَامًا، وَيَضَعُ بِهِ الْآخَرِينَ"²، أو بشكل كلي كما قطعت شجرة بني إسرائيل كقوم لا كأفراد، فمنهم صحابة كبار، وفي تاريخ المسلمين هناك من أسلم وصلاح إسلامه، إذن ففصل الأسرة عن كل الأبعاد والغايات الوجودية، مستحيل وحتى في البعد المَلَكُوتِي، من هنا فهي ليست مؤسسة اقتصادية أو جنسية أو قيمة اجتماعية، بل تتداخل الأبعاد لتعبر عن نماذج متنوعة كلما قاربت الموازنة كانت أنفع، وضمن هذه الأخيرة ستوجد نفس تعددية الفعاليات الوجودية من أسر تجارية وسياسية وعلمية وذكورية، ومادام التركيب الفردي متاحا، إذ يدخل في **عملية التكاثر والتوازن الإلهي**، فيخرج منها دائما تعدد جديد كان صالحا أو فاسدا، مثل ما أن مناطق تكون ذات دور حضاري في اتجاه معين، لكن بداخلها يستحيل تصور مماثلة كلية، كأن تكون منطقة ذات نزوع ذكري أو علمي وليس فيها تجار وسياسيين...

من هنا تطور الأسرة نفسها داخل هذه التعقيدات؛ فهي ليست بنية ثابتة، بل **تشكل باستمرار** تحت ضغط التحولات الاجتماعية والسياسية وحتى الدولية على غرار تعميم نموذج الزواج المسيحي-العلماني والرشد الرأسمالي، ودليل هذا الإصلاحات المتكررة لقوانين الأسرة، تماما كما نحاول تعديل الدساتير سلبا أو إيجابا تبعا لتوازن القوى والفعاليات التي ينتجها المجتمع في علاقته بالسلطة.

وفي عمق هذه التحولات، تظل الذات حاضرة بوصفها مركز التفاعل، أي باستقلالية الجزئيات وأدوارها داخل الكل، سواء لبست هذه الجزئيات رداء الحداثة أو التراث،

¹ له طرق فيها ضعيف أو منكر أو متروك، لكن المعنى يسير مع نفس الفلسفة إن قيدناه بالمقاصد الكبرى.

² المحدث: الألباني، المصدر: صحيح الجامع.

فالمظهر يتغير، لكن الدافع الذاتي يبقى عاملاً محددًا في تشكيل المواقف الخارجية ناهيك عن الاستقلال القلبي.

وبما أن البنية الاقتصادية أصبحت **محورًا مركزيًا** في العالم المعاصر، فقد تشربت مجتمعاتنا كذلك الدوران حول العامل الاقتصادي بدرجة تفوق الماضي، فأصبح الدفاع حتى داخل المؤسسات التعليمية، موجّهًا نحو العلوم التطبيقية، بينما يُنظر باستخفاف إلى العلوم الشرعية والإنسانية؛ لأنها لا تُرى باعتبارها الطريق المباشر لتحقيق الغاية التي يحددها هذا المجتمع، ألا وهي بلوغ مستوى إشباع الحاجيات المادية والاكتفاء بها.

وهذا ما يُفسر لنا الفشل الأسري في الدول الغنية، وارتفاع حالات الطلاق إلى نسب تتجاوز الخمسين بالمئة، ناهيك عن تحوّل شدّة التعلق والهيمنة التي كانت تنصبّ على الأفراد في المجتمعات التقليدية، لتتجه اليوم نحو الشهوات المادية-النفسية الفردية؛ ومن هنا يظهر سلوك التخلي عن الأبناء عند بلوغهم سن رشٍ معين، ويقابله تخلي الأبناء عن الآباء في شيخوختهم.

أي أنه حتى مع حضور هذه الماديات، بوصفها وعدًا بملأ ذمّة لجهة هذه الأسر، فإنها ستُفرض تعاقدًا هشًا وأشدّ فسادًا من العيش التقليدي وتراكماته، من هنا تتجلى أهمية الإحاطة بعزل ومتغيرات الحركة الأسرية والاجتماعية في كلا الواقعين الغربي والتقليدي؛ لأن الأول يدفع عبر فلسفته ومنظومته نحو إدماج حركة وجودية ستتداخل بالضرورة - بسلبياتها وإيجابياتها- مع بُنية حركتنا.

ولكن مع ذلك، فإن استغلال الدين عبر البُعدين النفسي والمادي يُعدّ أسوأ، كما تجلّى في العقلية الأحبارية والرهبانية وسُننها التاريخية، التي تمظهرت إلى عهد قريب بشكل واضح في تجربة الكنيسة الغربية. غير أن هذا الأمر لم يبلغ عندنا تلك الدرجة القصوى؛ بل كانت فيما يشبهها تمتزج المنافع النفسية والمادية بغايات شرعية سليمة، كما يظهر دائماً مجدّدون وأولياء صادقون، إلا أننا نلمس انعكاساً لذلك التوظيف المادي والنفسي داخل مجموعة من الأسر التي تُوصف بالمحافظة في عصرنا، مما يُنتج أبناءً يميلون للإلحاد أو كراهية الدين.

في مقابل هذا الخضوع للسيرورة، فإن بعض الجزئيات (الأفراد) قد تحافظ على استقلاليته التامة حتى داخل هذه التركيبة، (كنموذج سيدنا إبراهيم عليه السلام)، فبما أننا نطلق إسلاميا، فإننا نستند إلى رؤية "ذاتيانية" كذلك؛ حيث إن العوامل التي تتدخل في التأثير حتى لو كانت اقتصادية أو اجتماعية أو بنيوية، ترتبط بحقيقة الفطرة، وليس بالبنية أو الدور المتموضع في التجربة، بل ترجع في النهاية للغاية الجزئية لكل فاعل وفق ارتهانه لللطافة الداخلية وللنور الإلهي.

ولهذا السبب، يركز القرآن على تطلعات الإنسان الجاحدة والظالمة أكثر من تركيزه على جوانب الجماعة، ويضرب لنا أمثلة **بزوجة فرعون وزوجة لوط**، ولكنه لا ينفي ما تلعبه البنية من دور في التأثير؛ ولذلك فإن الحجة لا تقوم على أهل الفترة، كما يوضح هشاشة وضعف تفاعل الإنسان باختياره أمام مغريات الجماعة لذلك يقول النبي ﷺ: "إِذَا جَاءَكُمْ مَنْ تَرْضَوْنَ دِينَهُ وَخُلُقَهُ فَأَنْكِحُوهُ، إِلَّا تَفْعَلُوا تَكُنْ فِتْنَةً فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ عَرِيضٌ"، وهذه مسألة ملاحظة حاليا في عالمنا المعاصر؛ إذ إن الإنسان الغربي أمامه كل إمكانيات البحث، ولكن القليل منهم من يتوجه نحو الغايات الكبرى؛ لأن سؤال الشهوات المادية والمعنوية هو المركزي عنده، فهو المتاح من ضمن الإمكانيات المجتمعية، مع شيء من الفطرة التي إذا زادت في الدرجة فيوفق الله صاحبها نحو الاهتداء، بل ربما يتجلى ما هو أعظم من ذلك في واقعنا؛ من خلال هجران القرآن وتعطيل تفعيله، مقابل الرضوخ لتركيبية الأنوات واندفاعها السيروري الفاسد، من هنا فالتحليل الأحادي من النظريات الشائعة لا يُمكن من الترجيحية وفهم الترابطات التعددية، والكلية.

إن أصول التأثير الحقيقي في نفس الأمر تعود **للتسليم التعبدية والقيمي**، وللذاتية كمنطلق مهما كانت طبيعة الاستلاب الجماعي فهي تقف في مستوى توجيه البنية ككتلة لا كجزء قائم بالله، من هنا فدرجة تأثير هذا الاستلاب تأخذ جانبا معينا من العذر بالجهل، ولا نرجح هنا عامل الاقتصاد أو الاجتماع فقط، فهذا قد يجتمع كله أو بعضه باختلاف الأفراد والجماعات، ناهيك عن مؤثرات جمالية، وجنسية، ومملكية، ونفسية:

﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُوَ زِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾¹.

﴿زَيْنٌ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَبَآئِ﴾².

فهذه الأهواء تجر بعضها بعضا، والرجل في تموضعه داخل بنية الأسرة مدفوع كما هو دافع للمرأة، فالتعاقد الضمني وفحوى الخطاب بين الطرفين يدوران حول تبادل مختل لتلك المنطلقات؛ سواء أكانت **زينة مقابل مال**، أو تفاخرا مقابل مودة (فاسدة)، ناهيك عن احتمالات اختلاط كل هذه العوامل مع بعضها، ومن هنا، يُنتج لنا هذا اختلالا وجوديا في تكوين الأسرة التي أصبحت مبنية على صنم وجوديٍّ خادم لهذه المدخلات، وليس للإنسان باعتباره أعظم مصدر للمودة والجمال والكرامة.

ناهيك عن عامل تحول الذات مع التراكم الزمني إلى ذات فاقدة لجوهريتها، وإذا أضفنا إلى ذلك البنى الخارجية التي تمتص الأفراد وتموضعهم كلما زاد استعدادهم لذلك؛ فإنه إن لم يتدارك الرجل على وجه الخصوص مسؤوليته ويَعُدُّ إلى إرساء قواعد صالحة- قوية لهذه المؤسسة، وإن لم تسير المرأة هذه المنظومة (الصالحة) وترفض ما يناقضها وتعمل على تفكيكه، فإن هذه الأسر ستصبح عبئا على أصحابها، ورقمًا متجاوزًا في حركة الوجود والتاريخ.³

إن اتخاذ الدنيا كمعبود هو توجه في الغالبية، وليس المقصود هنا أنها هي المحركة للتاريخ، بل الله هو الفاعل وهو الغالب على أمره؛ أي أن المؤمنين به هم من يقودون الحركات الكبرى في الدنيا وفي الآخرة (وقد أضفنا الآخرة باعتبارها جزءا من التاريخ الزماني الذي تُعد الدنيا شبه منعدمة بإزائه).

¹ [الحديد: 20].

² [آل عمران: 14].

³ ﴿الْأَخْلَاءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا الْمُتَّقِينَ﴾ [الزخرف: 67].

ولنأخذ مثلاً بالأسرة النبوية أو أهل البيت، فبمنطق دنيوي بحث، انتصر الأمويون على الإمام الحسين، وانتصر العباسيون على نضالات أهل البيت، لكن **أين هذه السلالات** من الأسرة النبوية حالياً؟ جُلُّ ملوك بلاد المغرب -صالحهم وفاسدهم- وكبار أوليائها وصديقيها هم من أهل البيت، ولا تزال المسألة كذلك ليومنا هذا، بينما لا نجد ذكراً لتلك السلالات سوى في ذلك القرن الذي ظهرت فيه، حتى الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز يعود نسبه إلى آل الخطاب؛ عبر زواج **عاصم بن عمر بن الخطاب** من الفتاة الصادقة (بائعة اللبن) كما ورد في القصة المشهورة.

المعيار التحليلي	موقف المقاربات السائدة	التحليل الإسلامي-الموازناتي
المركزية الروحية للأسرة	الأسرة مجرد وحدة اجتماعية داخل النظام الاقتصادي أو الاجتماعي...	الأسرة نواة وجودية-روحية يتشكل فيها التوازن بين الفطرة والإرادة مع البنى الاجتماعية، سلباً أو إيجاباً، فهي لا تخرج عن قوانين الاستقلالية مع الترابط كونياً وإنسانياً.
السننية في الامتداد الذري	الأسرة تُفسَّر بعوامل نفسية أو اجتماعية آنية	العلاقات الأسرية تمتد ضمن سنن إلهية في الذرية والسيرورة التاريخية دون كسر حركة الحاضر، مثل حركة المجموعات مع مجراتها والمجرات مع كونها، فالسيرورة العامة تجعلها بالضرورة لصالح من يساير الوجهة الرحمانية، وأي تقييد من هذه الجهة أو أخرى لن يخرج عن مكونات المدد والتخصيص من الطاقة-النورانية لله.
التراتب الدرجاتي داخل المساواة	المساواة الحديثة تميل إلى تسوية كمية تلغي الفروق الطبيعية	الأصل مساواة فطرية بين أفراد وأنواع الأسر مع اختلاف في الدرجات والاستعدادات

المعيار التحليلي	موقف المقاربات السائدة	التحليل الإسلامي-الموازناتي
تكامل الأبعاد الوجودية	التحليل الحديث يميل إلى عزل بعد واحد (اقتصادي أو نفسي)	تتداخل داخل الأسرة الأبعاد الوجودية: الروح، النفس، الجسد، العقل، واللغة، ضمن نفس وقوانين التراتبية-المركزية ضمن التكثر.
إمكان الاستقلال الذاتي	الفرد محكوم غالباً بحتميته الاجتماعية أو العائلية	يمكن للفرد أن يتحرر من اختلال أسرته إذا رجع إلى الفطرة والتوجه الإلهي، كما يمكن للأسرة الخروج عن مسار الجماعة الفاسد في الوجود، لأن هناك مركزية مُرجحة قادرة على جعلهم في صلاح أحادي، إلا أنها تخصص ضمن حكمة وأناة عبر التكتلات الإنسانية.
العذر بالجهل دون إلغاء المسؤولية	التحليل الاختزالي يجعل الظروف مبررا كاملا للسلوك	تأثير الاستلاب قد يُعذر بقدر من الجهل لكنه لا يفسر الظاهرة كلها إذ الإنسان كائن حر مكلف كما هو نازل كصفحة بيضاء من جهة التوضع الحسي التفعيلي، من هنا جدلية المستويين وتداخلهما، هذه العملية تفسر لنا اختلاف الإخوة أو الأبناء والأباء، كما تدرك تكرار نفس المدخلات في أفراد الأسرة.
اختلال التبادل القيمي في العلاقة	النظريات تفهم الزواج غالبا كعقد اجتماعي وظيفي بدلالة قيمة	العلاقات الزوجية قد تتحول إلى تبادل مختل بين المال والزينة أو التفاخر والمودة الفاسدة دون إقرار، وتورية لهذه الحقائق.
تكامل المسؤولية الأسرية	التحليل المعاصر يميل لإلغاء الأدوار أو تسويتها بالكامل	إصلاح الأسرة يتطلب قيادة قيمية من الرجل ومساندة إصلاحية من المرأة

إذا كان هذا هو الحال على مستوى طبيعة الأسرة في جوهرها (في نفس الأمر) ضمن واقع ترجيحي واسع كل طرف قد يقبض على **جزئيه منه ويضخمها**، إلا أنه على مستوى الممارسة التاريخية للبشر، تُشكل الذاتية الاقتصادية، والاجتماعية الرمزية، دوافع محورية قد تختلط بغيرها بدرجات متفاوتة؛ فيُصبح الدين حينها مجرد عامل ثانوي. كما نجد مجموعة من الأسر مثلا قد تقبل ابنا أو زوجا غنيا وسكيرا، لكنها تتحسس من العكس في حالة الفقر، وقد يُعد هذا اختيارا له ما يبرره ظاهريا، أو ترجيحا لمفسدة على مفسدة أقل، باعتبار أن الممارسة الدينية داخل المجتمع غدت مجرد توظيف قيمى، والمجتمعات تعرف أساليبها مهما زُينت بمساحيق ومظاهر، إلا أن هذه المنطلقات فاسدة من العمق المرجعي والوجودي؛ فالترجيح السليم يكون باختيار المصالح لا المفسد، بل وأفضل المصالح، لكن حركة التاريخ العام تُبين أن مراحل الإيمان والرحمة ليست حالة خطية، هذا ما يتلاءم مع شيوع نوع من العلاقات المغالية والديونية بين الجنسين، أو تجاه الأبناء، أو الميل للعب واللهو والعُجب كما يصفها الله عز وجل. تتداخل هذه العبوديات فيما بينها لتصنع تأليها للهوى، تندمج عبره الأسرة لإعادة إنتاج وصناعة نفس **الأصنام المتوارثة** بطرق ودرجات متنوعة.

تأتي الوسائل المالية كأساس يمنح الذات إحساسا وهميا **بالتملك والسيطرة** على الحاجيات والطبيعة، إلا أن الغاية من البُعد المادي تدور بشكل أساسي حول **التسيّد الإنساني**؛ وذلك باعتبار أن تحقيق الحاجيات المادية هو شرط معين يُساق ما هو أعلى منه، أي الحاجيات النفسية-الاجتماعية، من هنا تحوّل المال عند الأغلبية إلى وسيلة لطمأنة الذات وإشباع تنافسيتها الاجتماعية لا التملكية المادية. من ثم فملاك وسائل الإنتاج يتسيّدون ويستعبدون من خلال هذا التموضع، وهم أيضا واقعون داخل منظومة تدور حول تنافس شرس حول هذا الاستمداد الوجودي من حاكمية الآخر، هذا يتطلب في النهاية للحفاظ على سيادتهم عمالا مستعبدين أو منافقين، وطبقة من النرجسين؛ إذ إن هؤلاء هم النموذج الوحيد القادر على تحقيق الأهداف **التنافسية المهيمنة**، عبر ضبط **عمال وأسر يتوخون التسيّد** بدورهم، إذ ليس لديهم أي إيمان بقيمة العمل أو التطلعات الحضارية والاستخلافية في ظل ضعف المستويات الدينية، وقد تحضر العاطفة الفطرية تجاه الأبناء كدافع، أو تُراعى بعض الحقوق الجامعة بين الزوجين كدوافع مشروعة تحمل

قيماً؛ لكن عندما تكون المنطلقات الوجودية هشة، فإن إمكانية التحرر من الاستعبادية ومواجهتها، أو القدرة على العمل الإرادي المُعطى والمُبدع، تصبح أمراً مستبعداً وهشاً.

ومن هنا، تتولد الأعمال البيروقراطية الخالية من أي إنتاجية نوعية (كيفية) أو طفرات اقتصادية، وخاصةً في القطاعات الإنسانية كالتعليم، والسياسة، والدين، وتصبح الأسرة هي الملاذ لممارسة الإسقاط (النفسي) والبحث عن الأنداد الوجودية من داخلها؛ لتتحول بذلك إلى أضعف حلقة تُسقط عليها الشهوات والسيادة المفقودة في العالم الخارجي، ويظهر هذا جلياً في صعوبة تقبل أفراد العائلة أو الزوجين قبل عملية الاختيار لتمييز طرف على حساب الآخر، أو الاختلال المقابل عبر البحث عن التسلق الطبقي من الأسرة، مما يكرس العلاقات "التعلقية" إما بسلبية (خضوعاً) أو بموجبية-سلبية (إخضاعاً).

وهنا، علينا دائماً استحضار مبدأ **الدرجاتية**؛ إذ إن الحياة الاجتماعية نفسها بتدافعاتها وتاريخها تفرض حداً من الفطرية والقيمية، وكذلك الإنسان كفرد، يمتلك من القيم ما يجعل الأسر، والمجتمعات، والحضارات تتفاوت درجاتياً في تفاعلها مع هذه المقاربة.

من هنا، وعلى فرض وجود "وعي طبقي"، فإنه من الصعب أن يقع الترجيح المركزي عبره (لأن التغيير الاجتماعي عام)، لكنه يظل احتمالاً ممكناً لأننا أمام ظواهر إنسانية مركبة، ناهيك عن وجود طبقات من المُلَّاك المتوسطين ليس من مصلحتهم هذه المنافسة الشرسة، ومكاسبهم ليست متساوية في جميع الحالات، إلا أن طبقة المُلَّاك الكبار والصغار تستفيد من هذه الوضعية؛ فالأولى تسيطر على السوق وتُصعَّب المأمورية على الباقين، والصغيرة تستغل منظومة "النَّهَم التسيدي" فتُشغِّل العمال بأبخس الأثمان، بل هي مجرد مقتات على الأطراف وعلى التركيبة .

ضمن هذا النموذج المتوحش، من الطبيعي ألا تُوظَّف كل قدرات المجتمع لتكون إنتاجيته قادرة على تلبية كل الحاجيات؛ مما يعني أن هناك من سيُضطر للدخول في هذه المنظومة حتى لا يموت مادياً، أما من يستطيع إعفاف نفسه، فيلزمه أن يكون متحرراً من حُب التسيّد (سواء بالخضوع أو الإخضاع) حتى لا يتورط في هذه اللعبة الإستفراغية-التعلقية، بل ليعمل وفق غايات ومقاصد سليمة، وهذا الشيء سترفضه تركيبة الواقع القائمة على النرجسيين والمستعبدين والمنافقين، فتنشأ حينها حالة من التكيف لدى هذه

النماذج الصالحة -وهو مستوى عال من بناء الشخصية- لأنها ستتموضع داخل جسد فاسد بمكونات ولغة وفلسفة مختلفة عن خصائصه، بشرط احتفاظها بروحها الإصلاحية، ولكن لهذا التكيف حدودا تحكمه القدرة أو ضغوط الواقع نفسه، من هنا الإمكان الدائم للتوكل المباشر على الله والترجيح القيمي الثابت ﴿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 وإلا فإنه سيتحول إلى نوع من التعزيز للمنظومة الفاسدة، كما حصل لمجموعة من القوى السياسية والدينية التي ابتلعت داخل حركة الوجود.

لا يجب أن نفهم هنا أن المقاومة والجهاد بالضرورة قوة دفع صالحة مقابل غيرها، بل قد تكون مثل قوى الركود في فسادها، لكن تدافعهم يحقق أقل المفساد. فالأنا ضمن هذه السيورة الوجودية لا تتجه نحو العدالة والذاتية الحقيقية بشكل مركزي، بل تمر من اقتراحات وإقناع يوجهها نحو "أنوات الواقع"، هنا تظهر بعض الحركات المتمردة والمعارضة التي قد تكون أسوأ حتى من النظام القائم؛ لأن غايتها هي قلب تراتبية الوجود لصالحها، لا صناعة تراتبية صالحة وعادلة، من هنا فإن تحديد طبيعة التسيّد تختلف بحسب كل شخص؛ فنجد مثلا المهاجرين العرب في أوروبا، على الرغم من كرههم لواقعهم هناك باعتبارهم في موضع من درجة أدنى، إلا أنهم يمارسون التسيّد على من في بلدانهم الأصلية! فعودتهم من ذلك "الجحيم" تستلزم ممارسة الفوقية على أقرانهم وأسرههم، إذ هذه الأخيرة لن تقبل بعودتهم وستمارس عليهم نفس الإستغلال، فهي بمثابة علاقة جدلية تعويضية تشبه سقوط أحد الملاك أمام منافسه، وهنا عند تحليلنا للظواهر يلزم دائما استحضار التقييد والدرجاتية، إذ تبعث مثلا الأسر المغربية لمساعدة أقرانها ما يقارب 13 مليار دولار، هذا الرقم يؤكد حضور الشعور الإنساني الفطري رغم كل التناقضات التي تتجاذب الذات المركبة.

وخلاصة القول: إن البنية السياسية والاقتصادية والدينية في أي بلد توازي مجموع تناقضات قواه وأسره، وعندما وصلت الأمة في مرحلة تاريخية سابقة إلى تعقيدات قبلية وأسرية واجتماعية منحطة، لم يستطع حتى سيّدا شباب أهل الجنة وحفيدا النبي ﷺ

¹[الطلاق: 2-3].

(الحسن والحسين) أن يتلاءم مع تركيبة تلك المنظومة الفاسدة وتموضعا في جانب من الأطراف الدافعة، من هنا فلولا رسالتيهما، ورسالية الصحابة والمصلحين من بعدهم، لانحطت كل البنى وانهارت إلى قعر أعماق بكثير، ضمن هذه السننية سيكون من المرجح الحديث عن أسرة أو بلد أو منظومة ناجحة، **دون انزواء معين** عن التركيبة الداخلية والعالمية، سواء في ركودها-أنداديتها أو تمردها-نفاقيتها.

إن **استقرار البنى** الحقيقي لا يكمن في التنافس المهلك للذات والمُفْضي إلى الصراع الاجتماعي؛ لأن هناك نوعا من الصراع السلبي غير الموجّه تجاه الاختلال الباطن (سواء داخليا أو خارجيا)، فإشكال بعض النظريات ليس في البُعد الصراعى بحد ذاته، بل في "طبيعة" هذا الصراع، إذ لا توجد نظرية تخلو منه لكونه أمرا اقتضائيا، فالوظيفية - بالضرورة- تنفي الماركسية، وكلتاها بالضرورة تنفيان الرؤية الإسلامية لاختلاف المنطلقات.

وإذا كانت **الماركسية** تحمل تطلعا لتفكيك طبقات مفسدة للنظام الاجتماعي، فهي بدورها تسعى لتسيّد أعلى للطبقة العاملة، أما **الوظيفية**، فهي أقرب نظرية تُعبر عن الأسر التي رضيت بتسيّد متوسط داخل النظام، يتمظهر هذا بدرجة أكبر في الطبقة المتوسطة في عصرنا، أو في أي نموذج قبلي أو ديني أو وطني قد تُنَفّس فيه هذه المدخلات عن الضنك الحاصل، كما نرى في تركيبة نوع هذه الدول وديناميات التبادل بين أطرافها، لكن من مدخلات مُختلفة وفقط، لأن المقصد المُحرك عند الجميع يتمثل في الاستمداد من المخلوقات.

فالوظيفية في عمقها تقتضي قبول الصراع والتنافس ولا تنفيه، لذلك يُعد تحقق مستوى اقتصادي وتعليمي ونفسي-اجتماعي داخل هذه المجتمعات بمثابة تهديّة لإشكالات التفكك الأسري والإجرام، وهذا منطقي لأنه يُهدّئ من غلواء تسيّد الأنا، لذلك كان أقل فسادا من غيره، إلا أنه مع ذلك لا ينفي أصل الداء؛ فتلك الأسرة تظل بنية تسيّدية قائمة على حث صراعي معين، يتمظهر في سلوكيات متنوعة تجاه الأبناء وصعودهم الطبقي، أو اتجاه الذات ونزوعها التنافسي الشّرّهِ، ناهيك عما يقع بين الأزواج من علاقات مضطربة يحفزها الانغماس في المنظومة ومدخلات هذا التكوين النفسي

وحمولاته الشعورية، مما يُضعف المودة والرحمة، ويجعل الأسرة مجرد مؤسسة لخدمة الأنا دون تحقيق أي **ضرورات معنوية-وجودية فعلية**، بل تصبح مجرد ناقل للفساد الباطن ولحالة الدنيوة، من هنا فكما لا يمكن تصور المنظومة الليبرالية الوظيفية دون مصارعة للبدايل التي تهدد الأنا الرمزية الدافعة لها، فلا يمكن تصور هذه الأسر الوظيفية دون مصارعة رمزية ومادية لما يهدد هذه الأنا الرمزية، فالديناميات الإنسانية واحدة.

وحتى لو كان هذا النموذج أقل فسادا من حالة التسيد الأكبر، إلا أن اعتماد الدولة والمجتمع على هذه البنى الأسرية يضعنا أمام تركيبة **أوهن من بيت العنكبوت**، وإذا كنا نرى أن النظام المعاصر يُسيطر على العالم عبر هذه التركيبة، فإن الخلل يكمن في باقي المجتمعات التي تتبنى تركيبة حدثية مشابهة في المدخلات العميقة، ولكنها أقل تطورا وعقلانية داخل دول الجنوب من أجل تحقيق نفس الأنا الدنيوية بسبب الجهل والتراكم؛ حتى العيش الفاسد يحتاج في تهدئته إلى قوة نسبية في العلم والعمل والتحرر عن العلائق ولو بدرجة محدودة جدا، هذا الوضع أنتج **ذاكرة فطرية-أسرية** ثوابتها هي الحاجيات المادية والنفسية وما تقتضيه من دفاع عن هذا "الصنم" ومؤسساته.

من هنا قد تصل هذه الأطراف في أي لحظة إلى فك الارتباط والتعاقد-المغشوش؛ فمهما بلغت سطوة هذه المجتمعات، تُبين الأحداث أنه كلما برزت قوة القهر والسيطرة، انهار ذلك النموذج (سواء كان أسريا أو مجتمعيًا) في لحظة بسيطة ولسبب قد يبدو تافها، لكنه يحمل رسالته الصامتة والدالة على تراكمات انفراط هذا التعاقد الهش وانعدام الوفاء به منذ مدخلاته الأولية، وحتى لو وقع تعايش ظاهري من أجل التنافس المجتمعي، فإنه من الداخل يعيش حالة ركود وظلامية تفتقد **لأدنى معايير الحياة الطيبة**.

وبطبيعة الحال، من النادر أن يصل كل الناس إلى ذلك المستوى المطلق من الشر، لوجود تنوع للأفراد داخل كل الطبقات و**تدافع رباني** سواء من داخل البنية أو مما يأتي من خارجها مما يبقي نوعا من العيش¹.

¹ ﴿وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ نُنْزِلُ بِقَدَرٍ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ﴾
[الشورى: 27].

بناءً على ما سبق، يمكن استخلاص المتغيرات المركزية لتحليل مسار التاريخ والأسرة؛ فالمحرك الحقيقي للتاريخ ليس التقدم المادي والتقني، بل الإرادة الإلهية والقفزات القيمة التي يحققها الأنبياء والمؤمنون، مما يجعل القراءة التعبدية والأخلاقية هي المعيار الأوضح للحكم، إذ لا معنى لأي قيمة دون تعال (تجاوز للخلوقات)، في هذا السياق تُمثل الأسرة عاملاً ذاتياً محورياً تتنازعه عدة نماذج وجودية:

• **النموذج المادي (الرأسمالي والاشتراكي):** يشترك كلا النظامين في رؤية دنيوية هشة تفتقد للمركز الروحي، فبينما انهارت الاشتراكية لعجزها عن تلبية وعودها المادية وإنكارها للتفاوت الفطري والروحي بين البشر، انتصرت الرأسمالية لقدرتها على التلاعب بالشهوات وتسكينها عبر وفرة مادية-نفسية أقل تفاوتاً، غير أن كليهما يُنتج مجتمعا مُفرغاً روحياً، تُختزل فيه الأسرة في الفردانية، وتُهمَّش فيه "البنة-الزوجية" لصالح اللعب، والجنس، والتفاخر الاستهلاكي الذي لا ينتهي، من هنا بدأت المسألة بأسر راكدة ومُستلبة داخلياً، ليصل النموذج بعد التحرر من الجماعية، نحو طلاق ظاهر، وزواج-مساكنة خارج القانون والعرف والدين.

• **النموذج القبلي والوطني والديني (التقليدي):** وهو يُمثل حالة وسطى مأزومة تعيشها الكثير من الأسر المعاصرة، فهذا النموذج يتأرجح بين موروث عصور التراجع (حيث تركز العلاقة على سلطة إخضاع الأدنى)، وبين التأثير بالنموذج الغربي الاستهلاكي، مع الاحتفاظ ببعض بقايا القيم الإيجابية، في هذا النموذج، عُوِضت هيمنة العصبية القبلية بالانتماء الوطني، واختلطت الممارسة الدينية بالتفاخر الاجتماعي، مما أفرز تركيبة معقدة تتداخل فيها الإيجابيات الفطرية مع سلبيات التسلط والتعلق.

• **النموذج الإسلامي الناصح:** يقف هذا النموذج متفرداً؛ فهو يُلبّي الحاجات الفطرية للإنسان (من جنس، وعاطفة أسرية، وبنوة، وانتماء، ومال)،

﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [البقرة:

[251].

ولكنه يُبسطها ويجعلها أدوات مُحدَّدة ومتحكم فيها، تُفتح بها السُّبل نحو "المركز العظيم" (العبودية لله) والإحسان الجماعي، فالدنيا هنا تقوم وتُعمّر، ولكنها تظل خادمة ومؤطرة بالروح وعالم الملكوت.

رغم كل محاولات التمرد أو التغييب التي تمارسها النماذج الفاسدة فيما بينها، تظل هذه الكيانات البشرية "متعبدة ضرورةً" لله. فهذا الخضوع الحتمي نابع من افتقارها الوجودي المستمر؛ فهي تفتقر في كل لحظة إلى الخالق ليُخرجها من العدم إلى الوجود (لاستحالة التسلسل)، وهذا **الخضوع الأنطولوجي** يجعل من حريتها المتمردة مجرد اندراج ضمن سنن التاريخ الإلهية وقبضته المهيمنة، والتي تتجلى إما في رحمته، أو في غضبه على تلك البُنى الأسرية والاجتماعية التي تنكبت عن الفطرة.

1.5 قراءة في مدخلات التحليل المعاصر:

إن دراسة النظريات التي تعالج الأسرة تُظهر لنا بدرجة قوية، التحيزات غير الموضوعية في تحليل الظواهر الاجتماعية، كما تبين أن حدود التوافق معها قد لا يتجاوز الوسائل اللغوية والرياضية المستعملة في التحليل، ومع ذلك فالمستويات الكمية تتخذ بدورها أشكالاً مختلفة حسب المنهاج التابع لكل مدرسة، كما تقع هنا اختلافات أخرى؛ كاتخاذ التوجه الإسلامي لمركزية "الكيف" مع الترابط بـ "الكَم" التابع، باعتبار أن التجريد ليس إلا مجال صورة أضعف تَرَدُّداً، واستعارة نحو حقائق وجودية أعلى. وهذا يختلف كذلك من موضوع لآخر، فكلما اقتربنا من حقول إنسانية ولطيفة قلت مستويات التقاطع؛ إذ كلما طغى الحس ضعف حضور الكيف، وكان الموضوع كمياً أكثر، ويبقى الانفكاك مستحيلاً، من هنا فالتحليل الموضوعي هو الذي سيعطي لكل هذه الآيات موازنتها الوجودية والكونية.

يُعرِّف غيدنز (Giddens) الزواج بأنه: "العلاقة الجنسية **المعترف بها** رسمياً من ناحية اجتماعية، وهي تتم بين فردين بالغين **برضاها**"، ويعرفه **جارغون** جارج بأنه: "مؤسسة معترف بها اجتماعياً تقوم على العلاقة بين الرجل والمرأة وتأخذ بعض **الأبعاد القانونية**". أما **شاروخاني** فيرى أن: "الزواج عملية تدل على التفاعل بين فردين، رجل وامرأة، تتوفر فيهما الشروط القانونية ويعمدان إلى إقامة **حفل الزوجية**، ويحظى ارتباطهما باعتراف

القانون"، وبالنسبة لفوكس: "الزواج **معاملة** مبنية على **التعاقد**، يتمكن الشخص من خلاله ادعاء **حق جنسي** دائم بامرأة معينة، ويتقدم هذا الحق على حقوق الآخرين الجنسية".¹

تركز هذه التعاريف على العلاقة الجنسية، والاختلاف في الجنس، والتراضي، والعقد الاجتماعي، والتبعات القانونية. إننا هنا أمام وصف يخص حضارة وسيرورة تاريخية معينة؛ باعتبار أننا حالياً أمام تعاريف جديدة تدخل فيها المساكنة، والعلاقات المثلية، والمشاعية، أي أن وصفنا لظاهرة معينة يحمل بالضرورة مقدمات أكسيومية وجودية وقيمية، وعلاقات بين علل تنتج عن هذه المقدمات والرؤية الأولية للواقع، وقد كانت وفق هذه التعاريف تقارب حالة الفطرة الظاهرة كما نجد في الأديان السماوية.

إن النظرية الإسلامية تتوافق مع هذه المدخلات، لكن مع إضافة **التعاقد الرباني** ﴿وَأَخَذَ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا﴾²، ثم الاختلاف في بعض المتغيرات الاجتماعية كحضور الولي للمرأة، وكذا بعض الحقوق القانونية المختلفة، ثم يُضاف إلى هذا التراضي: "المودة والرحمة كمركز قيمي، وكذا الواقعية من مصالح اقتصادية أو اجتماعية لا ينفىها الإسلام، ثم مجموعة من المقاصد الغريزية (كالذرية) والقيمية-العليا (كسيرورة التربية الدينية) التي يقبل الإسلام أن تحضر بمقامات متعددة، لكن التراتبية لا تتم من الفروع، بل من الأعلى نحو الأدنى؛ لهذا يدفع نحو حضور ما هو أعلى: "فَاطْفَرُ بِذَاتِ الدِّينِ تَرَبَّتْ يَدَاكَ".

إننا نعالج هنا فقط الأكسيومات المؤسّسة قبل تحديد طبيعة الأسئلة ضمن الدراسة الاجتماعية؛ إذ إن الواقع يحدد طبيعة الممارسة تغييباً وتشهيداً. أي أننا لا يمكن أن ننكر حقائق واقع معين في الزواج حسب اختلاف المجتمعات أو الممارسات، مهما كانت نظرياتهم أو سلوكياتهم صادمة، وعلى الرغم من أنه لا زواج إلا ما **صححه الشارع**، إذ العلاقة المعنوية لا يكفي فيها التأسيس على غير الله، إلا أن هذا لن ينفي وجود مناطق تقاطع (خاصة مع الجهل كعامل في العذر)، لكننا مع ذلك، قد نعتبرها علاقات أسرية من باب المجاز؛ لأن المفهوم بذاته منذ التأسيس له أصل وثقل دينيان، ومن هنا رفض الشارع

¹ حسين بستان (النجفي)، الإسلام والأسرة: دراسة مقارنة في علم الاجتماع الأسري، ترجمة: علي الحاج حسن، (بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2008) ص 14.

² [النساء: 21].

الزواج بالمشركات، كما أدخل النبي ﷺ سلمان في أهل البيت وأخرج أبا لهب؛ فالمعاني الروحية غير خاضعة للحس بل متفاعلة معه، طبيعة العلاقة هنا ليست عقدا تجاريا فقط بل هو مؤسساتي غير متشخص بالأصالة، إلا أن عدم ضبطنا لهذه اللطافة سيجعلها تتوارى في أنداد وتلاعبات مختلفة.

فنفهم بالتالي أن الأحداث والعلل الاجتماعية الدائرة داخل الظاهرة المدروسة -وفق الأكسيوم الإسلامي- هي الحقيقة الموضوعية لحركة الأشياء التي يُقاس عليها غيرها، وليس العكس. وقد حدث اختلال فكري عند عدم التفريق بين حركة الواقع والرؤية التأسيسية؛ ولم يكن الإشكال في حضور نظرة مسبقة لما يجب، بل في محاولة الهيمنة والتجبر عبره (أي فرض واقع معين على العالم). لهذا فتلك الممارسات في الحقيقة لم تحمل "ما يجب" فعليا، بقدر ما كانت تضيقه في تطلعات قسرية، ولا يمكن ألا تحمل التحليلات الحداثية فكرة "ما يجب"، إنما تكون مضمرة؛ إذ يستحيل الانفكاك عنها. فالعلاقة المنطقية تُفيد بأن "الممكن" هو سُلَّم ذلك "الواجب"، و "الحاصل" هو تنزّل لإمكان معين قد تحقق، من هنا فالدراسات عن الأسرة المعاصرة لن تختلف عن حركة المتغيرات الكلاسيكية-الظاهرة (مستوى اقتصادي، تعليمي، سن، جنس، مجال جغرافي)، وإذا كان القبض على هذه المعطيات في الاستبيانات السياسية يتيح إنتاج الخطاب والسياسات المُحققة لتحريك المنظومة وفق الأيديولوجية المزروعة، فإن الدراسات داخل الأسرة أصبحت لا تختلف عن نفس الإطار الأنطولوجي-العقدي والسياسي.

إلا أن تغير هذه المدخلات وحركتها التبادلية والتكاملية، من منطلق إسلامي، يُنتج منها موازنات لا يُغفل المعطى الكمي، مع الاحتفاظ بمركزية البُعد الكيفي والتحليلي، هذا المنهج يُمكننا من دراسة حالة الأسرة عبر قياس درجات تحقق: **الربانية، المودة، الرحمة كمراكز أصلية**، ثم تنزلاتها الجزئية القابلة للحركة من **تلبية الحاجيات الجنسية والمادية، وصولا إلى النفسية والعقلية**؛ يتم ذلك عبر توازنات تنظمها مركزية العبودية والقيمية وإلا ما صح الاستمرار عند المرض أو الهرم وقد توافقت الأمم أن هذا من خوارم الإنسانية والتعاقد.

إن وجود هذا المركز لا يعني بالضرورة **التطبيق المثالي له في كل حين**؛ إذ إن للمسلمين قواعد عامة تدفع نحو بقاء المؤسسة الأسرية (كالإحسان للكبير والصغير، وكظم الغيظ، وحفظ الحقوق، وتضييق مجال الزنى، والميثاق الديني للعلاقة)¹. وهذا، في حد ذاته، يجعل الأسرة في مجتمعاتنا أكثر تماسكا وفعالية من باقي العالم، خاصة الغربي، لكن قوة تنزّل هذا المركز تختلف من حالة لأخرى، وهي في النهاية المقصد الحافظ لتماسك الجماعة الأسرية وحياتها الطيبة، فتبقى الأعراف مساعدا ودافعا ثانويا وفقط، ناهيك عن جوانب اختلاطها بتناقضات فاسدة تزيد من ثقل فعالية هذه المؤسسة.

ولبيان درجة حضور هذا "المركز التعبدى" ودوره الناضج، يمكننا القياس على غريزة المأكل؛ حيث تبرز في هذه المعادلة نقطتان جوهريتان: الأولى هي **درجة استحضر الذات العلية**، والتي تتفاوت مراتبها من مجرد الابتداء بالبسملة والانتهاؤ بالحمدلة، وصولا إلى استحضر الهدى النبوي ومقامات الشكر العميقة، والثانية هي **تحديد "الشَّره"**؛ إذ يجب ألا تهيمن نسبة الأكل حتى لا تتوسع شراهة وأنانية الذات، فحقيقة العبودية هنا هي إضعاف لشدة الأنا وتأكيد للافتقار نحو الاستمداد من مقامات أوسع وأغنى.

وهذه المعادلة ذاتها هي ما يحكم البنية الأسرية؛ فهذه الأخيرة في أصلها تلبية لحاجات فطرية مستقيمة (كالمودة، والرحمة، والجنس)، ولكن ضبطها بالبُعد المركزى الإلهي هو ما يُحجِّم الأنا ويمنعها من التغول، إن غياب هذا الضابط أو ضعف استحضر الذات العلية، يُحوّل هذه الحاجيات الطبيعية إلى **مُتعلِّق أندادى شَره**؛ حيث تتضخم الأنا داخل العلاقة الأسرية سواء عبر غريزة التملك، أو التفاخر، أو الاستهلاك المادى، لتتازع المركز الإلهي، وهو تغول شره يساهم بشكل أساسى في تفكك الأسرة إما من الداخل أو الخارج.

لذلك، فإن البُعد التعبدى، رغم إقراره باستقلالية المجال الأسرى ولطافته الإنسانية، يؤطره ضمن سُلّم تراتبى يحميه من هذا الانشطار:

¹ "لَا يَفْرُكُ مُؤْمِنٌ مُؤْمِنَةً، إِنْ كَرِهَ مِنْهَا خُلُقًا رَضِيَ مِنْهَا آخَرَ، أَوْ قَالَ: غَيْرُهُ." (المحدث: مسلم، المصدر: صحيح مسلم).

• **الأساس القيمي:** يحدد لنا أدنى درجات التشارك المتوافق مع الشرائع السماوية لضبط بوصلة المؤسسة.

• **الخادم المادي:** يتدخل البُعد الاقتصادي بعد ذلك كـ "وسيلة" لخدمة الحاجيات الأساسية التي تُعيل هذه المؤسسة، بشرط ألا يتسبب عليها.

• **الغايات العُليا:** وداخل هذا السُّلم الواسع، تتفاوت الدرجات لترتقي بالتشارك الأسري نحو غايات روحية أسمى، والتعاون على الخيرات وتحقيق مجالات الاستخلاف.

هذه الرؤية لا تنفي درجة استقلالية المجال الأسري عن المركز، من هنا قد يجعل من هذه الحاجيات الدنيوية المستقلة ضمن حدودها جزءا من عين العبودية المتغلغلة، ولهذا تقبل عملية التغول واستفراغ الوجود الروحي والبنوي.

وهذا يكشف لنا الفارق بين المدرسة الإسلامية وغيرها؛ فتلك المدارس تُرجع العلل النازمة للأسرة إلى الوضع المادي، أو النفس-اجتماعي، أو الجاه، أو التعليم، من هنا لن يخرج التفسير دائما عن ارجاع العلل لأحد هذه المتغيرات المستقلة وفق تصنيفهم، وقد تتناسى حتى داخل المتغيرات الدهرية مسائل كالقبيلة والطائفة، أو حتى الامتثال الأيديولوجي، كما هو الحال في الصين، حيث تخضع الأسرة لتقييم من الحزب الشيوعي لمعرفة مدى امتثالها لقيم الجماعة، مما يؤثر على طبيعة التزام المجتمع، إن أي انهيار لهذا المركز النازم (سواء كان مصلحة مادية أو حزبا) سيعني مباشرة **تفكك كل البنى** التي قامت عليه، من هنا، كان الله هو الضمانة الكبرى للاستقرار في الإسلام. فرغم أن للمجتمع والدولة العادلة دورا، إلا أن ذلك محكوم بمجالات تحفظ حقوق الأفراد دون تعسير على **خياراتهم الذاتية** مادام أمام الأسر مجال متحرك واسع؛ وكدليل على ذلك، نجد في السيرة أن الصحابة قد يُطلقون أو يرفضون الزواج حتى مع تدخل النبي ﷺ (عظفا وشفقة منه لا أمرا تشريعا)، مما يؤكد الحضور القوي لـ "التراضي" الدنيوي، إلا أن القياس على الصحابة يستلزم استحضار أنهم بشكل لاشعوري في مستوى روحي وأخلاقي عال، أي يستحيل أن لا تتمظهر طبيعتهم الشخصية في التعاقد الأسري سواء في تحررهم مقارنة بعمليات التعلق والسيطرة أو في أخلاقهم مقابل الشح والغلظة والرعونة.

لا يمكن تحليل الظواهر الأسرية دون تحرير الأسس المرجعية، فبينما تُفسر المدارس المادية العلاقات العائلية بحتميات اقتصادية أو بنيوية، تُرجع المقاربة الإسلامية الظاهر إلى **باطن "العبودية"**؛ إما تشهيدا أو تغييبا، فطبيعة هذا المركز الذي يتوجه إليه الفرد هو ما يؤسس لشبكة علاقاته الأسرية؛ إذ إن الارتباط المفتقر لمركز الغنى المطلق يُنتج ويُمد بالقدرة على المودة والرحمة، بينما التمرکز حول الأنا يُنتج تمككا شرها سواء بطلب الخضوع أو الإخضاع لإشباع الحاجة للرغبات، وهذا ما يدفع نحو الوصول لآليات الدفاع النفسي المؤذية كالإسقاط على الأبناء وكل أنواع الصراعية حتى تشعر الذات بشيء من وجوديتها المُستفْرِغَة، مما ينتهي بالضرورة للتفكك والانشطار.

ولعل أوضح دليل على قصور هذه الرؤى المادية، عجزها عن استيعاب النماذج المتعالية المحركة للتاريخ، إذ اختزلت ظاهرة عظيمة كـ "النوبة" في مجرد دوافع مادية أو قبلية، وفُسرت علاقات النبي الزوجية — القائمة على المعاني الروحية والزهدية والرحمانية¹ — بوصفها خاضعة لنفس المتغيرات الدهرية، ذلك لعجزها التام عن تصور ما يتجاوز الطين والمادة؛ ولم تقف المسألة عند هذا الحد، بل وصلت إلى تنزيل هذه الرؤية الحضارية لتحوير الفطرة، من هنا يمكننا تفسير ظواهر تُعد من المعطيات الكمية الثابتة في الوعي المعاصر، مثل **سن الزواج**، فحقيقة حصر الزواج في سن الثامنة عشرة مثلا تفرضه سياقات منظومية معينة وليست حالة طبيعية خالصة، إذ تعود أصلاتها إلى مركزية 'الدنيا' كإطار وجودي أنتج نظاما اجتماعيا يُعْطَل الاحتياجات البيولوجية والعقلية للشباب (الذي كان ينضج سابقا بالتوازي مع تطوره الطبيعي) وليس عند المسلمين فقط، بل إلى عهد قريب في ولايات أمريكية بين 13 و14 سنة، هذا يُظهر لنا كيف يتأدلج الإنسان ضد طبيعة الخليقة نفسها، عوض أن يأقلم البنى مع الفطرة.

ورغم أن الظروف الاقتصادية في الغرب أو في الطبقات المتوسطة، قد تسمح بتكوين علاقات في سن مبكرة تحت توجيه الدولة أو الأسرة الكبيرة، إلا أن النظرية الدنيوية

¹ تنوعت أسباب زواج النبي ﷺ بين اجتماعية لرعاية الأرامل وتكريم أزواجهن الشهداء كـ (سودة، وزينب، وأم سلمة، وحفصة)، وسياسية لتأليف القبائل (كجويرية، وصفية، وأم حبيبة، وميمونة)، وتوطيد صلات بوزيريه (عائشة بنت أبي بكر، وحفصة بنت عمر)، وتشريعية لإبطال التبني (كزينب بنت جحش بعد زيد بن حارثة)، بالإضافة لسكنه الأول (خديجة) التي اختارته لصفاته.

المهيمنة تجعل من هذا الترابط تهديدا للمكتسبات المادية الفردية الشرهة، بل إن الأمر يتجاوز ذلك، حتى من بلغوا سن الرشد المعاصر، تزداد بينهم معدلات الطلاق نتيجة هشاشة العلاقات القائمة على مركزية 'الأنا'، رغم الوفرة المادية.

وهنا يُطرح التساؤل الجوهرى: بأي متغير يمكننا تفسير تداعي مؤسسة الزواج في المجتمعات الغربية مقارنة بنظيرتها في الدول الفقيرة؟

لا نجد تفسيراً سوى في القيم-التعلقات النازمة، ولكن عندما تُرصد نسب طلاق عالية في أوساط مدنية دنيوية نتيجة هشاشة عوامل القيمة الرمزية-المادية، يتم مباشرة تضخيم هذا الواقع وجعله محركاً نهائياً لحركة التاريخ والوجود، متناسين أن هذا الواقع هو نتاج تشوه وجودية اندمجت فيه هذه الطبقات وليس قدراً حتمياً، أو حركة عالية التردد والتأثير في نفس أمرها.

إن المتغيرات المطروحة حول طبيعة الزواج تُفرض انطلاقاً من أسس مسبقة تتحكم في كل مدرسة فكرية؛ حتى لو حملت تلك المدارس جزءاً من الحقيقة، فمكونات الوجود ثابتة ولازمة على كل فرد. إن الأبعاد البيولوجية، الجنسية، السنية، الطبقيّة، والاجتماعية هي عوامل ضرورية، لكنها تخضع للتأطير والتوجيه من مدارس تفتقر إلى التوازن بين نظرياتها وممارساتها؛ هي أشبه بالمريض الذي يصف حالته بدقة، لكنه لا يؤمن بالمدخلات الواقعية ولا بالتشخيص العلاجي الذي يطرحه الطبيب، بل تتوارى عنده بالضرورة نظريات علاجية عشوائية.

إننا سنعود دائماً إلى **الموجهات الوجودية الأكسيومية** ودورها في استخراج وتوجيه العلل الواقعية، من هنا ينتمي الزواج إلى منطلقات نفسية وجسدية واقتصادية واجتماعية، مع ارتباطها بالمركز الديني؛ والمقصود هنا ليس الإسلام فحسب، بل حقيقة أن كل واقع هو فعالية وجودية دينية بمقامات ومباشرة درجاتية متنوعة، لهذا تصح كل الاحتمالات والدرجات الممكنة مع تعدد الأفراد والمجتمعات حتى داخل البقعة الواحدة، وهذه هي القراءة العقدية من الواقع، تفتح نحوه وتحاوّه عبر نظرية علمية قابلة للتطور.

إن الزواج في نفس أمره مؤسسة نفسية تعتمد **المودة والرحمة والسكينة**، وهذه الصفات لا تثبت دون أصالة روحية، أما العوامل **الجمالية والتعليمية والاقتصادية** فهي مدخلات لتحقيق هذه الغاية؛ فالوعي والتصور العالي مثلاً قدرة تتلاءم وتدفع نحو مقامات الإرادة الرحمانية، لكن حين تغيب هذه الأصالة، يتحول الزواج إلى مجرد علامة اجتماعية أو عبء وجودي يتفكك عند أول امتحان، نحن لا ننفي كل الاحتمالات لكن جعلها رؤية أيديولوجية ووجودية يعاكس حركة العلل الموازناتية، يتلمس مثلاً **أنتوني جيدنز** هذا التركيب مع حفظ نوع من مركزية التوجيه الاقتصادي-الاجتماعي يقول: "والملاحظ في معظم البلاد الغربية أن معدلات الطلاق ارتفعت بشدة خلال العقدين أو الثلاثة عقود الأخيرة من القرن العشرين. وفي الفترة من 1950 حتى 1975. فقد ارتفعت معدلات الطلاق بنسبة 40% في فرنسا، وذلك في الطرف الأدنى من الميزان، وبنسبة 400% في بريطانيا، في أقصى حد عند قمة الميزان، ولا شك أنه يتعين تناول كل تلك الإحصائيات بقدر من التحفظ، فتلك الأرقام لا تتضمن - على سبيل المثال - أعداد الذين يعيشون معاً دون زواج، أو أعداد المتزوجين الذين انفصلوا دون الطلاق رسمي، ومع ذلك، فإنه سوف يكون من الصعب أن ينكر أحد أن هذه الأرقام تدل على حدوث تغيرات مهمة في الأسرة والزواج في المجتمع الغربي، وسوف يكون هناك من يذهب إلى القول بأن تلك الأرقام تعبر عن التفكك الذي يوشك أن يصيب الأسرة النووية، وهو ظاهرة ثبت من خلال أشكالها المتتابة أنها متصلة ومستمرة منذ أمد بعيد، أما أصحاب الرأي الآخر - من الفريق المحافظ - فسوف ينظرون إلى تلك الظاهرة بجزع، باعتبارها مؤشراً على انحطاط المجتمع المسئول من الناحية الأخلاقية، بينما سنجد فريقاً ثالثاً - من وجهة نظر معاكسة تماماً - بتلك الأرقام باعتبارها مؤشراً على إمكانية نمو أشكال اجتماعية أخرى، لأن أفراد هذا الفريق ينظرون إلى الأسرة باعتبارها مؤسسة قمعية بالدرجة الأولى".¹

لم يستطع الكاتب تمثيل إمكان موازنة وجودية تنظم **الكثرة في الوحدة** وتنتفتح على حركة الإرادة، فبقي ضمن نقدٍ لأحادية هذه التيارات، سواء طبقية أو حتى تاريخية

¹ أنتوني جيدنز، مقدمة نقدية في علم الاجتماع، ترجمة: أحمد زايد وآخرون، الطبعة: الثانية، (القاهرة، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، 2006) ص 153.

وأخلاقية وهو تنبه ناذر في الفكر الغربي، بل تنبه لمسألة معيارية التدخل البشري، إلا أن نظريته بقيت تدور على عوامل دهرانية محدودة يحاول التوليف النسبي بينها، مما يؤكد أن التنبه لبعض التكثر الدهري، أضعف حتى من أحادية المركز الوجودي اللطيف، مع أن حركية الإسلام تعتبر دورا للنصيب الدنيوي في المعادلة، وتُفرق بين درجات الترجيح والفعاليات الإنسانية المتنوعة.

تري المدرسة النظامية، المنتمية لحقل الأنثروبولوجيا، أن الأسرة تتشكل ضمن شبكة من النظم الاجتماعية المتبادلة، حيث تؤدي كل مؤسسة وظيفة محددة، تدمج هذه المدرسة البعد التاريخي، ولكن انطلاقا من سيروية تطورية؛ لذا تُمثل العلل التطورية محور التفسير، سواء عند الانتقال من المجتمع الزراعي إلى الصناعي، أو من الريفي إلى الحضري، ومن هنا يقف التحليل عند طبيعة الأنماط الاجتماعية **كالقبيلة أو المواطنة**.

في المقابل، **تجمع الوظيفية البنوية** بين دراسة وظائف الأجزاء المكونة لنسق الأسرة، وبين علاقة الوحدة العائلية بباقي النظم والبنى المجتمعية الكلية، وإذا كان الفارق من وجهة نظر إسلامية مع المدرسة النظامية يكمن في البعد الجزئي وطبيعة فلسفة التاريخ ومدخلاتها الموجهة، فإن الاختلاف مع الوظيفية البنوية يتمثل في المستوى المنطقي حول درجة التأثير؛ فالنظم تنقسم إلى مركزيات تحكم العلاقات بين الجزئيات، وليست مجرد تسوية بسيطة، كما أن التغيير وإن كان تبادليا، فإن هناك قدرة تأثير بدرجة أكبر من الجزئيات الكلية نحو نظامها؛ إلا أننا رغم قوة التأثير الأعلى التي تحملها المركزيات (كالراعي المسؤول عن رعيته)، فدون تفاعل من الرعية -التي تمتلك الحرية والمقومات- لن يحدث تحول حقيقي، وتظل قصة سيدنا نوح مع ابنه وزوجته صورة باقية في كل مجتمع.

فالمدرستان (الوظيفية والنظامية) لا تختلفان في المتغيرات الكلاسيكية المؤثرة (كالتعليم، الاقتصاد، السن، والجنس)، كما يضعف فيهما البعد الصراعى أو إمكان التحليل والممارسة العنثية، وفي النهاية نرى أن هذه الاختلافات بين المدارس ليست جوهرية بقدر ما هي توسيع أو تضيق لنفس المنهج؛ فالمدرسة النظامية هي في جوهرها بنوية مع

إضافة العامل التاريخي، بدليل تركيزها على وظائف القرابة (التنشئة، رفع المكانة، الترويح).

أما الاتجاه التفاعلي (الرمزية التفاعلية)، فيركز في تحليله على سلوك الجزئيات، وتكمن إضافته النوعية مقارنة بالوظيفية في أنه لا ينظر للأسرة كنسق في حالة توازن مبدئي، بل يراقب التغيرات الحاصلة عبر التفاعلات الناتجة عن **الأدوار** سواء داخل العائلة أو خارجها، فالفرد يتصرف وفق توقعات الآخرين **ورموزهم** الاجتماعية، مما يساهم في تشكيل قننله للدور المنوط به، والحقيقة أن التفاعلية لم تخرج عن البنيوية إلا بدرجة بسيطة؛ فالجزئيات لديها فاعلية ذاتية واجتماعية، حيث يقف 'الدور المنتظر' كعامل ضاغط ومحفز، وليس بالضرورة الدافع الأساسي والأوحد.

من هنا يمكننا التمييز بين هذه المدارس من حيث تركيز كل منها: فبينما تشترك في المضامين، تُضيف التفاعلية حيثيات الرموز وطريقة التفاعل عند الترابط بين الجزئيات أو مع الكليات، وإذا اعتبرنا الوظيفية دراسة للأدوار والوظائف، فإن الفرق يكمن في قوة حضور الدور في أبعاده الرمزية و**الانفعالية**، وبما أن المتغيرات الأساسية (السن، الجنس، الحاجيات، المستوى التعليمي والاقتصادي) هي المحركة للتغير، فإن الشجار أو التجاذب يُفسّر الانفعال-الفعالية عبرها، سواء أرجعنا ذلك لبنى كلية أو لنظام أسري خاص، لكن تظل هذه الرؤية قاصرة رغم أهميتها ما لم تُربط بالأبعاد المركزية الوجودية؛ حتى الصفات البشرية (كالرجولة، الفتوة، الأخوة) يمكن أن تنتقل من المستويات المادية إلى المستويات الروحية والعكس.

إن عملية التراكم العمري قد تؤدي إلى طبع وختم على القلب، ولكن قد نجد شيئا فتيًا في روحه، وشابًا هَرَمًا فيها، يبين الشاعر العراقي أحمد الصافي النجفي هذه الدينامية الإنسانية التي تتجاوز المعطيات الدهرية:

عمري بروحي لا بعدّ سنيني فلأهزأُ غدا من التسعين
عمري الى السبعين يركضُ مسرعا والروحُ باقيةٌ على العشرين.

من هنا، يمكن دمج المدخل التطوري لنمو الأسرة (ما قبل الزواج، السنين الأولى، الإنجاب، الشيخوخة) عبر دراسة الحاجيات النفسية والاجتماعية ضمن حركة الإنسان المركزية، فمثلا قد يسعى الطرفان لتقديم أفضل صورة قبل الزواج (براغماتية اجتماعية)، بينما تتلشى هذه الصور مع الوقت، وفي مرحلة الشيخوخة، تبرز حاجة الأبوين للدور الاجتماعي المفقود، مما يضخم احتياجاتهم، هذا مستوى من التوصيف الظاهر للإشكاليات، لكننا نرى أن عدم وضع هذه المتغيرات ضمن حقيقتها الوجودية يغفل عن حقيقة أن النفاق الاجتماعي الأولي يعود لهشاشة المتغير الروحي مقابل **انتفاخ الدنيوة**، مادامت توجد ممارسات مختلفة وبدرجات متفاوتة، حتى هذا التفسير الحدي لا يقارب تركيب الواقع، ففي الشيخوخة يمكن تحرر الزوجين من الأنا الاجتماعية من أجل فعالية تدور على نقل المودة والحكمة بشكل متحرر من الدور والتأثير والتملك، بدلا من التمسك بتراكيمات النظام السلبية، كما يمكن للزوجين من البداية تحديد أطر الفعالية الخاصة بشكل واضح ومتحرر يقبل عدم التلاقي، تبرز الحاجة إذن لنموذج موازناتي يوقف أهواء الأطراف ويحقق القدرة على الإحسان المتبادل، إن الانطلاق من مقدمات نظرية إسلامية يمنحنا بلا شك قدرة أكبر على التوصيف والتفسير، متجاوزين عجز السيورة الغربية عن إيجاد رؤية موازناتية.

تُفسر النظريات السوسيولوجية التقليدية زواج الأفراد بناء على آليات متنوعة؛ فبينما ترى **نظرية التجانس (Homogamy)** أن الزواج يقوم على التشابه في المستويات الاقتصادية والسنية والجمالية، تذهب **نظرية التبادل الاجتماعي و سوق الزواج** إلى اعتبار العلاقة تعاقدًا براغماتيا لتحقيق أقصى استفادة ممكنة، وتفسر **نظرية الاحتياجات المتكاملة** الزواج كمحاولة لتحقيق "توازن وظيفي" لترميم نقص ذاتي، بينما تحصر **النظريات التطورية** الاختيار في آليات بيولوجية للبقاء، وتكشف **نظرية الضغوط البنيوية** كيف تقيدنا البيئة بمرشحات طبقية تجعلنا أسرى لبنى أعلى.

غير أن هذا التحليل في مجمله يقف عند القشور، مغفلا الحقيقة الوجودية لهذه المتغيرات، إن "التجانس" في مستوياته المادية والجمالية ليس خطأ، بل هو في جوهره تعبير عن **تبادل عدالاتي** يتلمس تكافؤا موضوعيا معينا؛ فالتشابه في الجمال أو التعليم أو

الفكر يمثل أرضية مبدئية لتعاون إحصاني، لكن الإشكالية تنشأ حين يتحول هذا التجانس من "عدل فعلي" إلى "تبادل صحيح، حيث يُستخدم كغطاء لاستنزاف متبادل، وتُختزل العلاقة في كونها "صفقة" لتعظيم المكاسب، بدلا من اختبار "المجانسة الروحية والأخلاقية".

إننا أمام **تكاملي درجاتي موازناتي** قابل للحركة والتنوع؛ من هذا المنطلق يمكن فهم عمق الوجود الإنساني وتناقضاته، إن أي ثوابت قيمية تقتضي صراعا ضد هذه الأناية (التي تتخفى في ثوب الضغوط البنيوية أو الحاجات الشرهة) مما يعيدنا بالضرورة إلى **الدور المحوري للتموضع الوجودي**، ففي غياب هذه المركزية، تتحول القوة النفسية-المادية للفرد إلى أداة سلبية؛ حيث تصبح الأسرة **مؤسسة سياسية لأولى** بذور القهر والاستلاب، فتتحول الأعراف والدين والحقوق إلى "وسائل تجميلية" لخدمة البنى الفاسدة عبر نوع من "التصنع السلوكي".، إذا لم نرجع حركية الواقع البنيوي والتطلعات النفسية لإشباع الاختلالات نحو معاييرها الثبوتية الأساسية، فسيصبح التحليل الأسري عملية مسبقة الصنع عن فعالية عوامل محدودة دون غيرها، وحتى نظريات علم النفس الاجتماعي ستُحدد الصراعية الأسرية في مستويات اختلاف طبيعي، دون رصد لحركيتها الواسعة بين كونها **صراع تسيد** وتملك (يعززه منطق الاحتياج البنيوي)، إلى **صراع إحسان وتجاوز** يرتكز على مقدمات إسلامية قادرة على تحويل التجانس من "تعاهد استهلاكي" إلى "تبادلية إحصانية" تعكس "وحدة الجسم الواحد". وتضبط حالات الافتقار الوجودي الشديد **بالنفي-العدل الضروري** لسيرورة البنى الكلية للوجود¹. إننا أمام عدّة معرفية

¹ ثلاثة يَدْعُونَ اللَّهَ فلا يُسْتجابُ لهم: رَجُلٌ كانَتْ تَحْتَهُ امْرَأَةٌ سَيِّئَةٌ الخُلُقِ فلمْ يُطْلَقْها، وَرَجُلٌ كان له على رَجُلٍ مالٌ فلمْ يُشْهَدْ عليه، وَرَجُلٌ آتَى سَفِيهًا مالَهُ وقد قالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: {وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ} [النساء: 5] (المحدث: الحاكم، المصدر: المستدرك على الصحيحين).

قال الحافظ ابن حجر عن العقوق: "والعقوق ... المراد به صدور ما يتأذى به الوالد من ولده، من قول أو فعل، إلا في شرك أو معصية؛ ما لم يتعنّت الوالد"

ومراده بتعنّت الوالد: أن يأمر ابنه بشيء لا يحتاجه، ولا مصلحة له فيه، أو نحو ذلك؛ **فلا يجب على الولد طاعته** حينئذ، وإذا تأذى الوالد حينئذ: لم يكن الولد عاقا (أنظر موقع الإسلام سؤال وجواب، "ضابط العقوق الذي يعد من كبائر الذنوب").

مختلفة وقادرة على رصد الكثرة في الوحدة، والإرادة الواقعية من داخل مكونات الثوابت الفطرية والاجتماعية والطبيعية.

ستختلف طريقة الاستقراء بين ما هو أسري وغيره في خصوصية المسألة، حيث قد تتطلب ملاحظة أكثر منها استبياناً، إلا لأسر متطوعة، في النهاية فالباحث والمراكز عليها تبرير عمليات الاستقراء ومصادقيتها كما نقوم بنفس العملية عند التحليل الوجودي والمعرفي، لكنه يبقى في المستويات التقنية أقل تأثيراً مادامت المعاشية والحوار الأكاديمي يوصلنا لنتائج، ومع ذلك فكلما تطور الضبط التقني للعينات، ولطريقة استخراج المعلومات منها، سيدفع نحو عمليات تفسير أكثر موضوعية.

2.5 استمارة-استبيان تحليل البنية الأسرية:

1. تحديد مركز العلاقة الزوجية

ما هو الهدف الأساسي من الزواج بالنسبة لك؟

.....

ما العامل الأكثر تأثيراً في اختيار الزوج / الزوجة؟ (رتبها إن اجتمعت)

☐ الدين

☐ الجمال

☐ المال

☐ المكانة الاجتماعية

☐ التوافق النفسي

هل ترى أن الزواج عندك:

☐ ميثاق ديني

☐ علاقة إنسانية

☐ عقد اجتماعي

☐ وسيلة للاستقرار

هل تعتبر أن اختيارك كان موفقا؟

☐ نعم

☐ إلى حد ما

☐ لا

هل كان قرار الزواج:

☐ قرارا شخصيا

☐ بتأثير الأسرة

☐ بتأثير المجتمع

☐ نتيجة ظروف

هل تستحضر القرآن في قراراتك الأسرية؟

☐ قليلا

☐ متوسط

☐ كثيرا

هل تستحضر النموذج النبوي في التعامل مع الزوج / الزوجة؟

☐ قليلا

☐ متوسط

☐ كثيرا

المعامل العام للمجال 0.25 :

معامل السؤال	نوع السؤال	ما يقيسه	السؤال	معاملات الأجوبة
0.15	قد يُتخذ أو أساسي تحقيقي تأكيد	تحديد المركز الوجودي للزواج	ما الهدف الأساسي من الزواج؟	تحليل نوعي مفتوح (يُرمز وفق فئات السؤال التالي)
0.15	أساسي	تراتب دوافع الاختيار	ما العامل الأكثر تأثيراً في الاختيار؟	الدين 1.0 / التوافق النفسي 0.7 / المكانة 0 / الجمال 0 / المال 0 (إذا تعددت الإجابات تطبق معاملات الرتبة: الأولى 1× ، الثانية 0.6× ، الثالثة 0.3×)
0.15	تصوري	فهم طبيعة الزواج	هل ترى الزواج؟	ميثاق ديني 1.0 / علاقة إنسانية 0.7 / وسيلة استقرار 0.5 / عقد اجتماعي 0.3 (عند تعدد الاختيارات: الأولى 1× ، الثانية 0.6×)
0.15	تقييمي	الرضى عن الاختيار	هل كان اختيارك موفقاً؟	نعم 1.0 / إلى حد ما 0.6 / لا 0.2
0.10	تحقق	مستوى الذاتية القرار	هل كان القرار شخصياً؟	قرار شخصي 1.3 / بتأثير الأسرة 0.4 / المجتمع 0.4 / ظروف 0.3

معامل السؤال	نوع السؤال	ما يقيسه	السؤال	معاملات الأجوبة
0.15	مرجعي	المرجعية القرآنية في القرار	هل تستحضر القرآن؟	كثيرا 1.0 / متوسط 0.6 / قليلا 0.3
0.15	مرجعي	العلاقة بالنموذج النبي	هل تستحضر النبي؟	كثيرا 1.0 / متوسط 0.6 / قليلا 0.3

2. مركز العلاقة القيمي (المودة والرحمة)

ما القيمة التي تقوم عليها العلاقة؟ (رتبها إن اجتمعت)

☐ المودة

☐ الرحمة

☐ الاحترام

☐ المصلحة

☐ الاعتقاد

هل تشعر أن العلاقة بينكما قائمة على: (رتبها إن اجتمعت)

☐ المحبة

☐ التفاهم

☐ الواجب

☐ المصالح

عند حدوث الخلاف، ما المرجع الذي يُرجع إليه غالباً؟ (رتبها إن اجتمعت)

☐ الدين

☐ العرف

☐ الأسرة

☐ القانون

هل ترى أن العلاقة بين الزوجين يجب أن تقوم على:

☐ التكامل

☐ المساواة المطلقة

☐ توزيع الأدوار

هل تشعر أن زوجك / زوجتك أقرب إلى:

☐ شريك حياة

☐ صديق

☐ مسؤولية

☐ علاقة اجتماعية

المعامل العام للمجال 0.25 :

معامل السؤال	نوع السؤال	ما يقيسه	السؤال	معاملات الأجوبة
0.25	قيمي	المركز القيمي الإدراكي	ما القيمة التي تقوم عليها العلاقة؟	المودة 1.0 / الرحمة 1.0 / الاحترام 0.7 / المصلحة 0.3 / الاعتياد 0.2 (إذا تعددت الإجابات: الأولى 1× ، الثانية 0.6× ، الثالثة 0.3×)
0.20	بنيوي	طبيعة العلاقة الزوجية	هل العلاقة قائمة على؟	المحبة 1.0 / التفاهم 0.8 / الواجب 0.5 / المصالح 0.2 (عند الترتيب: الأولى 1× ، الثانية 0.6×)
0.20	مرجعي	مرجعية حل النزاعات	عند الخلاف ما المرجع؟	الدين 1.0 / العرف 0.6 / الأسرة 0.5 / القانون 0.4 (عند الترتيب: الأولى 1× ، الثانية 0.6× ، الثالثة 0.3×)
0.20	اجتماعي	تصور الأدوار الزوجية	كيف يجب أن تقوم العلاقة؟	التكامل 1.0 / توزيع الأدوار 0.8 / المساواة المطلقة 0.4
0.15	نفسي	طبيعة الارتباط العاطفي	كيف ترى زوجك/زوجتك؟	شريك حياة 1.0 / صديق 0.8 / مسؤولية 0.5 / علاقة اجتماعية 0.2

3. المقاصد الأسرية (الذرية والتربية)

هل كان الإنجاب هدفا أساسيا في الزواج؟

☐ نعم

☐ إلى حد ما

☐ لا

ما الهدف الأهم في تربية الأبناء؟ (رتبها إن وجدت)

☐ التربية الدينية

☐ النجاح العلمي

☐ المكانة الاجتماعية/القيمة الطبيعية

☐ الاستقلال المادي

من المسؤول الأساسي عن التربية؟ (رتبها إن وجدت)

☐ الأب

☐ الأم

☐ كلاهما

☐ الأسرة الممتدة

هل تشعر أن بيتك يساعد على تربية الأبناء على الدين؟

☐ كثيرا

☐ متوسط

☐ قليلا

المعامل العام للمجال 0.15 :

معامل السؤال	نوع السؤال	ما يقيسه	السؤال	معاملات الأجوبة
0.25	غريزي	مقصد الذرية	هل الإنجاب هدف أساسي في الزواج؟	نعم 1.0 / إلى حد ما 0.6 / لا 0.2
0.25	قيمي	مركز التربية	ما الهدف الأهم في تربية الأبناء؟	التربية الدينية 1.0 / النجاح العلمي 0.7 / المكانة الاجتماعية 0.4 / الاستقلال المادي 0.5 (عند تعدد الاختيارات: الأولى 1× ، الثانية 0.6×)
0.25	أسري	توزيع مسؤولية التربية	من المسؤول الأساسي عن التربية؟	كلاهما 1.0 / الأم 0.7 / الأب 0.7 / الأسرة الممتدة 0.4 (عند الترتيب: الأولى 1× ، الثانية 0.6×)
0.25	تركوي	بيئة التربية الدينية	هل بيتك يساعد التربية الدينية؟	كثيرا 1.0 / متوسط 0.6 / قليلا 0.3

4. الدوافع الواقعية للزواج

إلى أي مدى كان للعوامل التالية دور في الزواج؟

الجمال

☐ ضعيف

☐ متوسط

☐ قوي

المال

☐ ضعيف

☐ متوسط

☐ قوي

المكانة الاجتماعية

☐ ضعيف

☐ متوسط

☐ قوي

ضغط الأسرة

☐ ضعيف

☐ متوسط

☐ قوي

هل ترى أن هذه العوامل أثرت لاحقًا في العلاقة؟

☐ كثيرا

☐ قليلا

☐ لم تؤثر

المعامل العام للمجال 0.20 :

معامل السؤال	نوع السؤال	ما يقيسه	السؤال	معاملات الأجوبة
0.20	جمالي	أثر الجمال	إلى أي مدى كان الجمال مؤثرًا في الزواج؟	قوي 1.0 / متوسط 0.6 / ضعيف 0.3
0.20	اقتصادي	أثر المال	إلى أي مدى كان المال مؤثرًا؟	قوي 1.0 / متوسط 0.6 / ضعيف 0.3
0.20	اجتماعي	أثر المكانة الاجتماعية	إلى أي مدى كانت المكانة الاجتماعية مؤثرة؟	قوي 1.0 / متوسط 0.6 / ضعيف 0.3
0.20	بنيوي	أثر الأسرة الممتدة	إلى أي مدى كان ضغط الأسرة مؤثرًا؟	قوي 1.0 / متوسط 0.6 / ضعيف 0.3
0.20	تقييمي	أثر هذه العوامل لاحقًا	هل أثرت هذه العوامل في العلاقة؟	كثيرا 1.0 / قليلا 0.5 / لم تؤثر 0.2

5. المتغيرات الظاهرة

الحالة الاجتماعية:

☐ أعزب

☐ متزوج

☐ مطلق

☐ أرمل

عدد الأبناء

.....

مدة الزواج

.....

المستوى التعليمي

☐ أمي

☐ ابتدائي

☐ إعدادي

☐ ثانوي

☐ جامعي

نوع العمل

.....

الحالة النفسية الغالبة

☐ طمأنينة

☐ قلق

☐ توتر

☐ حياد

المعامل العام للمجال 0.15 :

معاملات الأجوبة	السؤال	ما يقيسه	نوع السؤال	معامل السؤال
متزوج 1.0 / مطلق 0.6 / أرملة 0.6 / أعزب 0.3	الحالة الاجتماعية	الوضع الأسري	ديموغرافي	0.20
تحليل عددي (يحول لاحقاً إلى فئات: بدون أبناء 0.3 / 1-2 أبناء 0.7 / 3 فأكثر 1.0)	عدد الأبناء	حجم الأسرة	أسري	0.20
أقل من 3 سنوات 0.4 / 3-10 سنوات 0.7 / أكثر من 10 سنوات 1.0	مدة الزواج	مدة التجربة الزوجية	زمني	0.20
أمي 0.3 / ابتدائي 0.4 / إعدادي 0.5 / ثانوي 0.7 / جامعي 1.0	ما مستواك التعليمي؟	المستوى التعليمي	تعليمي	0.20
طمأنينة 1.0 / حياد 0.6 / قلق 0.4 / توتر 0.3	ما الحالة النفسية الغالبة؟	الحالة الشعورية	نفسي	0.20

لنضع جدولاً معيارياً :

المؤشر	التفسير
0.80 - 1	مركز روحي-ديني قوي
0.60 - 0.79	مركز مختلط
0.40 - 0.59	حالة دنيوة
أقل من 0.40	نفعية-أنا

لقد منحنا 'المعامل الديني المركزي' و'التراحم الأسري' أو 'العلاقات الإنسانية' ذات القيمة التحليلية، لأننا بصدد دراسة الأسرة كبنية وجودية؛ حيث تترجم 'المركزية الروحية' نفسها في أداء المؤسسة الأسرية، غير أن صعوبة التمييز لدى الباحث بين الدين (بصفته نصاً ومصدراً) وبين التدين (بصفته ممارسة اجتماعية) تجعل التفسيرات تتفاوت؛ إذ قد تعبر عن عملية 'تحريف ديني' ضمني في المجتمع، تصل أحياناً إلى درجات أخطر من الممارسات العامة البسيطة التي تتسم بفطريتها مع الاختلاط بغيرها لكنها لا تتقول على الله لتبرير قيم الطغيان والإفساد.

إن هذه الجداول التحليلية قابلة للمعايرة، فالسؤال المنهجي يظل قائماً: هل تتحقق معايير الاستقرار والنمو عند ارتفاع مستويات 'المركزية الروحية'، أم عند ارتفاع مستويات 'المتغيرات الظاهرة' والمادية؟ إننا لا نصل هنا لنتائج قطعية نهائية، بل نظل منفتحين على الواقع وتغيراته، ونرى أن أحوال الاتكاء على ما هو دهراني بشكل عال معبرا عن ما يقارب 'حالة الانتشاء' التي تسبق الزواج المبني على أطر غير متماسكة، أو في المسارات السياسية لدول انطلقت من أسس مادية سريعة (الاندماج والخضوع للقوة الدولية) من أجل معايير قوة مادية-معيشية، فأنتهى بها الحال إلى تركيبات استعبادية وطاغوتية.

وقد نجد نماذج لدول حققت في بداياتها نتائج مادية مبهرة -كالاتحاد السوفيتي في مجالات الإنتاج المادي والعسكري والتعليم ومحاربة الفقر- لكنها انتهت إلى 'انسداد وجودي' حتمي، حيث كان الكل منتشيا ومُقلدا للنموذج، لهذا لا يمكن الحديث عن تحليل اجتماعي بمعزل عن 'السيرورة التاريخية'، فهي المختبر الأكبر للأنظمة والأسر، وهنا قد يدعي أي طرف أن العلل آنية، وليس هذا ما ندعوا له كذلك، بل قبول درجة من حركة العلل وإرجاعها لمستوياتها العميقة، وأهم من هذا الإقرار أن المنتقد قد يكون أفسد ويبرر فشله عبر نقد اختلالات الآخر، هذا الفساد الأخير لا يقلل عن غيره إن لم يتجاوزه.

إن اعتقاد البعض أن العلوم الاجتماعية عبر عمليات التكميم والإحصاء ستخرج عن التأسيس الفلسفي والمعرفي هو اعتقاد واهم؛ فصحیح أن لهذه الفروع الإحصائية استقلالية وإسهامات إجرائية ومهمة، لكنها تظل في جوهرها مرتبطة بالأصل المعرفي الذي أنتجها، فالتحليل الاجتماعي ليس مجرد أرقام، بل هو قراءة في فلسفة الوجود التي تصيغ سلوك الإنسان وتحدد مآلاته.

خاتمة

إنَّ العلاقة بين الظاهر والباطن في الرؤية الإسلامية علاقةٌ لا انفكاك فيها؛ فلا يمكن التعبير مثلا عن محبة المقربين بمجرد ادعاء أنها مسألةٌ قلبيةٌ معطلةٌ عن أثر الزيارة والحضور الجسدي، كما أنَّ التوضع الجسدي الخالي من العمق الإنساني يظلُّ قشورا لا روح فيها بل غيابا عن العلاقة. هذه الجدلية التبادلية هي ما يعبر عنه التراث الإسلامي بمقام الدين في أبعاده الثلاثة: (الإسلام، والإيمان، والإحسان)، حيث تتكامل الشعائر والحركات ضمن مركز روعي لطيف، ﴿لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قَبْلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾¹، وعليه، فإنَّ الوجود الإسلامي يتنزل في مراتب، وحين تنتقل إلى لغة التجريد والإحصاء، فإننا لا نُخضع الوجود لأرقام نخترعها وفقط، بل **نستنطق حركة الوجود** في سُلَم سلوكه الطبيعي؛ فالأعداد مثلا في الحروف والآيات والسور تكتسب دلالاتها من مركزية المضامين الروحية ﴿لِيَعْلَمَ أَنَّ قَدْ أَبْلَغُوا رَسُولَاتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾². وكما أنَّ المعادلات الفيزيائية -مثل قولنا أن نظرية النسبية الخاصة $E = mc^2$ لا تبتدعُ فعالية المادة، بل هي كشفٌ عن تنزلات الطاقة والمادة في عالم الظاهر، كذلك فالحسابات الإحصائية في العلوم الإنسانية تظل مرتبهة بحركة الوجود الإنساني الحي، لا العكس.

إنَّ التبادلية بين التجريد والواقع ضرورية، لكن دون الإخلال بتراتبية المركز؛ إذ تنتهي التأطيرات التجريدية عند حدود الحوار الطبيعي واللغة والمنطق، وهي مستوياتٌ تظلُّ أقرب إلى "لطافة" الذات الإنسانية. من هنا، يظل الذكاء الاصطناعي -بكل إمكاناته الإحصائية- عاجزا عن إنتاج فلسفة أو نظرية تختلجُ فيها مشاعرُ الذات العميقة؛ فهو

¹ [البقرة: 177].

² [الجن: 28].

يركب احتمالات المدخلات، بينما تظل الفعالية الإبداعية الأولية حكرًا على الروح الإنسانية والحوار الاجتماعي.

خلاصة القول: إنّ العمليات التجريدية والإحصائية أدوات مساعدة لفهم التجربة الاجتماعية، لكنّ المعرفة المركزية تظل رهينة اللطافة الإنسانية. وما قدمناه في هذا الكتاب ليس إلا نموذج أولية انطلقت من الجهة المركزية مع مستويات التنزل، محاولة بناء تناسق عام للرؤية. ونحن ندرك أنّ الضبط الإحصائي الدقيق للمعادلات الاجتماعية يتطلب إمكانات ومراكز بحثية كبرى، لذا اكتفينا بمقاربات استقرائية لحركة المتغيرات والنتائج العامة، تاركين الباب مفتوحًا أمام المتخصصين التقنيين لتعميق هذه النمذجة في حدودها الرياضية. لقد سعى هذا العمل إلى نقل حقل الدراسات الاجتماعية نحو مستويات أعلى من الحركة المضمونية، مؤصلين لفلسفة تجمع بين صرامة التجريد وحيوية الوجود.

المراجع العربية

- ابن عجيبة، أحمد بن محمد، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد.
- أحمد بن خالد بن محمد الناصري، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، المحقق: جعفر الناصري، ج3، (الدار البيضاء: دار الكتاب).
- أحمد زروق الفاسي، قواعد التصوف، تحقيق: عبد المجيد خيالي، ط2، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005).
- ألبرت أشفيتسر، فلسفة الحضارة، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر).
- أنثوني جيدنز، مقدمة نقدية في علم الاجتماع، ترجمة: أحمد زايد وآخرون، ط2، (القاهرة: مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، 2006).
- إدريس غازي، «مفهوم التدين»، موقع الرابطة المحمدية للعلماء، 31 يناير 2017.
- الجرجاني، علي بن محمد بن علي الشريف، كتاب التعريفات، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983).
- حسين بستان (النجفي)، الإسلام والأسرة: دراسة مقارنة في علم الاجتماع الأسري، ترجمة: علي الحاج حسن، (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2008).
- د. محمد حسين الذهبي، «الدين والتدين»، شبكة الألوكة، 2 سبتمبر 2019.

- سلامة كيلة، النهضة المجهضة، (لبنان: التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2011).
- طه جابر العلواني، الخصوصية والعالمية في الفكر الإسلامي المعاصر، (بيروت: دار الهادي، 2003).
- طه عبد الرحمن، دين الحياء: من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني، ج2، ط1، (بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، 2017).
- عبد السلام ياسين، رجال القومة والإصلاح، (بيروت: دار لبنان للطباعة والنشر، 2001).
- عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، ط4، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1997).
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ط2، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1975).
- محمد المنصور، المغرب قبل الاستعمار: المجتمع والدولة والدين 1792 إلى 1822، ترجمة: محمد حبيدة، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006).
- محمد نافع العشيري، «تحديات حضارة الصورة.. طه عبد الرحمن يفكك آفة التفرج»، جريدة هسبريس، 8 فبراير 2020.
- ويليام جيمس ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة: زكي نجيب محمود (ج1)، و ترجمة: محمد بدران (ج13)، (بيروت: دار الجيل، 1988).

يوفال نوح هراري، العاقل: تاريخ مختصر للنوع البشري، ترجمة: حسين العبري، (الهند: نيشات كولوني، 2018).

المراجع الأجنبية

CREDOC, Evolution du bien-être en France depuis 30 ans, No. 298, Décembre 2012.

Fijalkow, Yankel, Sociologie des villes, (Paris: La Découverte, 2004).

Guénon, René, Le Roi du Monde, (Paris: Éditions Gallimard, 1958).

Le Corbusier, When the Cathedrals Were White, trans. Francis E. Hyslop, Jr, (New York: McGraw-Hill, 1964).

Stébé, Jean-Marc & Marchal, Hervé, Introduction à la sociologie urbaine, 2e éd. (Paris: Armand Colin, 2019).

Willaime, Jean-Paul, Sociologie des religions, 5ème éd. (Paris: PUF, 2012).

Wirth, Eugen, "La vie privée en tant que dominante essentielle des villes de l'orient islamique, " in Sciences Sociales et Phénomènes Urbains dans le Monde Arabe, dir. Mohamed Naciri et André Raymond (Casablanca: Fondation du Roi Abdul-Aziz Al Saoud, 1997).

محتوى الكتاب

مقدمة	5
الفصل الأول: مقارنة بديلة لتقرير "جودة الحياة في فرنسا"	9
1.دراسة نقدية تحليلية:.....	11
2.1. طريقة البحث البديلة:	21
الفصل الثاني: علم اجتماع الحضارة	27
2.مدخل إلى دراسة الحضارة: التراكم المادي والبعد الروحي.....	29
1.2 قراءة في المدرسة العلمانية الحديثة:.....	39
2.2 قراءة في المدرسة الماركسية:.....	54
3.2 قراءة في المدرسة الحداثية الكلاسيكية (نموذج العروي) :	70
4.2. المتغيرات المقترحة للتحليل:	88
5.2 قراءة تاريخية في حالة المغرب قبيل الاستعمار:.....	98
الفصل الثالث: علم اجتماع الأنترنت	125
2 . النظرية في تحليل وسائل التواصل:	127
1.2 استمارة استقصاء أنماط الاستخدام الرقمي:	141
الفصل الرابع: سوسيولوجيا المدينة	147
1.3 نظريات المدينة :	149

155	2.1.3 قراءة في المنهج السوسيوتاريخي لماكس فيبر :
168	3.1.3 قراءة في المنهج المورفولوجي :
175	4.1.3 قراءة في المنهج المعاصر:
183	2.3 المنهج الإسلامي في دراسة المدينة:
202	1.2.3 دراسة في مدينتي الرباط وسلا:
233	الفصل الخامس: علم اجتماع الدين
235	1.4 أدوات التحليل الإسلامي:
243	2.4 قراءة في المدرسة العلمانية:
252	1.2.4 قراءة في تحليل جورج سييلمان للتدين الصوفي في المغرب :
300	3.4 نمذجة آليات التحليل الديني :
317	الفصل السادس: مقدمات تأسيسية نحو علم اجتماع أسري
319	5. مدخلات التحليل الإسلامي: الغايات الأسرية وعلاقتها بالبنى وحركة التاريخ: .
340	1.5 قراءة في مدخلات التحليل المعاصر:
352	2.5 استثمار-استبيان تحليل البنية الأسرية:
366	خاتمة

﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ
الْعَالَمِينَ﴾